

Explanation of Truths Related to Prophethood Based on the World of Images (Mithāl) in the Illuminationist Philosophical System

✉ **Erfaneh Mohammadzadeh Haghighi**  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

Muhammad Taghizadeh / Assistant Professor, Department of Law, University of Religions and Denominations, Qom, Iran taghizaade@gmail.com

Received: 2025/12/18 - **Accepted:** 2026/04/12

Abstract

Philosophers before Suhrawardī confined the cosmos to three levels: the world of intellects (longitudinal and latitudinal), the world of souls, and the world of matter. However, Suhrawardī, the founder of Illuminationist philosophy (Ḥikmat al-Ishrāq), through mystical experience, discovered another level in the cosmos, which he called the world of images (ʿālam al-mithāl) or the eighth clime, thus positing four levels in the universe. In ordering the cosmic realms, he placed the world of images below the world of lights (the world of intellects and souls) and above the world of intermediality (the world of matter), regarding it as the realm of images and imaginal forms. Suhrawardī's discovery of the world of images opened a new horizon in Islamic philosophy and provided a rational answer to problems that had been difficult for earlier philosophers and theologians to analyze and explain. The present study, employing an analytical-citational method and based on the book Ḥikmat al-Ishrāq and the works of commentators on Illuminationist philosophy, first explains the place of the world of images in Suhrawardī's philosophical system and offers a clear account of how this world is demonstrated; it then addresses issues related to prophethood that have been explained on the basis of the world of images. The findings indicate that by demonstrating the world of images, Suhrawardī was able to provide a philosophical explanation for certain truths related to prophethood, such as knowledge of the unseen, visions of angels, miracles, and the Prophet's ascension (Mi'rāj). Accordingly, Suhrawardī's theory not only offers a novel explanation of the levels of existence but also provides a rational basis for understanding many religious phenomena, including the understanding of truths related to prophethood in Islamic philosophy.

Keywords: Suhrawardī, Ḥikmat al-Ishrāq, Unseen Visions, Vision of the Angel, Miracle, Ascension (Mi'rāj).

نوع مقاله: ترویجی

تبیین حقایق مرتبط با نبوت بر مبنای عالم مثال در نظام فلسفی اشراق

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

taghizaade@gmail.com

عرفانه محمدزاده حقیقی / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

محمد تقی زاده  / استادیار گروه حقوق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳

چکیده

حکمای قبل از سهروردی، جهان هستی را در سه مرتبه عالم عقول (طولی و عرضی) و عالم نفوس و عالم ماده منحصر می‌دانستند، اما سهروردی بنیانگذار حکمت اشراق، از طریق تجربه شهودی، مرتبه دیگری را در عالم هستی کشف کرد که آن را عالم مثال یا اقلیم هشتم نامید و قائل به چهار مرتبه در جهان هستی شد. وی در ترتیب عوالم هستی، عالم مثال را فروتر از عالم انوار (عالم عقول و نفوس) و فراتر از عالم برزخ (عالم ماده) قرار داد و آن را جهان تصاویر و صور مثالی دانست. کشف عالم مثال از سوی سهروردی افق تازه‌ای در فلسفه اسلامی گشود و توانست برای مسائلی که تحلیل و تبیین آن برای حکما و متکلمان پیش از او دشوار می‌نمود پاسخی عقلانی ارائه دهد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - استنادی و بر پایه کتاب «حکمة الاشراق» و آثار شارحان فلسفه اشراق، نخست به تبیین جایگاه عالم مثال در نظام فلسفی سهروردی می‌پردازد و تصویری روشن از چگونگی اثبات این عالم ارائه می‌دهد، سپس مباحث مرتبط با نبوت که بر اساس عالم مثال تبیین شده را مطرح می‌نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد سهروردی با اثبات عالم مثال، توانسته برخی حقایق مرتبط با نبوت مانند آگاهی از غیب، مشاهده فرشتگان، معجزه و معراج پیامبر ﷺ را تبیین فلسفی نماید. بر این اساس، نظریه سهروردی نه تنها تبیینی نو از مراتب هستی ارائه می‌دهد، بلکه مبنایی عقلانی برای فهم بسیاری از رخدادهای دینی، از جمله فهم حقایق مرتبط با نبوت در فلسفه اسلامی به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، حکمة الاشراق، مکاشفات غیبی، رؤیت فرشته، معجزه، معراج.

مقدمه

آموزه‌های وحیانی، گزارش‌هایی از جهان فرشتگان، نزول وحی، معجزات پیامبران و تجربه‌های مکاشفه‌گونه اولیاء الهی ارائه می‌دهند که مربوط به قلمرویی فراتر از قلمرو عالم مادی است. تبیین عقلانی این رخدادها همواره از چالش‌های اصلی متفکران دینی بوده است؛ زیرا از یک سو این پدیده‌ها در آموزه‌های دینی معتبر و مورد قبول هستند، و از سوی دیگر، در برخی نظام‌های فلسفی و مکاتب ماده‌گرایانه قابل بررسی نیستند. در چنین بستری، حکمت اشراق سهروردی، گامی نو در تبیین و حل برخی مسائل دینی و فلسفی گشود. سهروردی با طرح عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای مستقل میان عالم انوار و عالم ماده، طرحی نو در نظام فکری خویش به وجود آورد و زمینه‌ای فراهم کرد تا برخی از مسائل دینی و فلسفی که با وجود تلاش‌های بسیار طی سال‌ها به عنوان یک معضل باقی مانده بود تا حدودی حل و فصل گردد. وی در کتاب حکمة الاشراق به صورت کامل به شرح این عالم پرداخته و موجودات و عجایب آن را وصف نموده است. بنا بر توصیفات وی، عالم مثال، مجرد از ماده و در عین حال دارای قالب جسمانی و ویژگی‌هایی چون اندازه، شکل و رنگ است و به علت خصوصیات ویژه‌ای که دارد، حلقه اتصال و ارتباط عالم ماده و عالم انوار (عقول و نفوس) است. سهروردی از این عالم برای توجیه و تبیین بسیاری از مسائل دینی و فلسفی بهره می‌برد؛ چنان‌که برای توجیه برخی مباحث مرتبط با نبوت از این عالم استفاده نموده است. به نظر او آگاهی انبیا از حقایق غیبی، یا اینکه جبرئیل به مثابه یک فرشته عقلی محض، می‌تواند به صورت انسانی زیبا چون دحیه کلبی یا به شکل‌های دیگر متصور شود، تنها از طریق عالم مثال امکان‌پذیر است. به علاوه او در تبیین معجزه و کرامات معتقد است که اولیاء و انبیاء به علت طهارت و ترکیه نفس می‌توانند به عالم مثال اتصال یابند و کارهای خارق‌العاده انجام دهند. همچنین با اعتقاد به وجود این عالم است که معراج پیامبر^ﷺ قابل تبیین و تفسیر است؛ زیرا که نبی باید از عالم مثال بگذرد تا به نورالانوار برسد.

ضرورت این پژوهش از آنجاست که در روزگار ما، برخی از افراد یا مکاتب، پدیده‌های فراطبیعی را بدون استدلال نمی‌پذیرند، بازخوانی اندیشه سهروردی درباره عالم مثال می‌تواند پاسخی فلسفی و عقلانی به این نگرش‌ها باشد و نشان دهد که تبیین رخدادهای ماورایی، در درون چارچوبی عقلانی و هستی‌شناسانه ممکن است. از این رو بررسی جایگاه عالم مثال در حکمة الاشراق و نقش آن در مکاشفات غیبی، رؤیت فرشتگان، تفسیر معجزه و معراج پیامبر^ﷺ، نه تنها بازخوانی یک آموزه فلسفی است، بلکه تلاشی است برای تبیین و فهم عقلانی ارتباط میان انسان و عالم غیب. اگرچه کاستی‌هایی در نظریه سهروردی در باب عالم مثال وجود دارد، اما وی با طرح نظریه عالم مثال و ارائه مبنای و دیدگاه‌های فلسفی، بسیاری از مشکلات دینی و عرفانی و فلسفی را حل و فصل نموده است. پژوهش حاضر قصد دارد که بعد از توضیح چپستی عالم مثال (خیال منفصل) و اثبات آن در نظام فلسفی اشراق، مواردی از کاربرد نظریه مذکور را در حل برخی مسائل مرتبط با نبوت بیان نماید.

پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر پژوهش‌های متعددی درباره عالم مثال از دیدگاه سهروردی صورت گرفته است. برای مثال مقاله «عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق» (همتی، ۱۳۷۲) به تبیین عوالم چهارگانه از منظر سهروردی پرداخته، سپس با تکیه بر قاعده امکان اشرف، وجود عالم مثال را اثبات نموده است. در مقاله‌ای دیگر، با عنوان «جایگاه عالم مثال (اقلیم هشتم) در حکمة الإشراق و حکمة المتعالیه» (خسروی، ۱۳۸۰)، نویسنده ابتدا نموداری ترسیم نموده که ترتیب آفرینش در سیر نزولی در حکمة الاشراق را نشان می‌دهد، سپس بر پایه این نمودار توضیح می‌دهد که در رأس عالم هستی نور الأنوار قرار دارد، در مرتبه بعد انوار قاهره (طولی و عرضی) جای می‌گیرند که همان عالم معانی است، سپس انوار مدبر یا عالم نفوس قرار دارد. مرتبه سوم، عالم مثال می‌باشد که تنها دارای مقدار است نه ماده، و در نهایت در پایین‌ترین مرتبه، عالم حس است که جسمانی و دارای مقدار و ماده است و چهارمین مرتبه در عالم هستی محسوب می‌شود. وی، جایگاه عالم مثال را به‌عنوان مرتبه‌ای میان عالم انوار و عالم ماده می‌داند و با توجه به صور خیالی، وجود عالم مثال را اثبات می‌نماید. نویسنده همچنین دلیل ملاصدرا بر وجود عالم مثال که مبتنی بر قاعده امکان اشرف است را ذکر می‌کند، و عالم مثال و بدن مثالی در قوس نزول و صعود را بر اساس دیدگاه ملاصدرا شرح می‌دهد. مقاله «بررسی عالم مثال در حکمت سهروردی با رویکرد مبنانگانه» (انتظام، ۱۳۹۱) به ویژگی‌های عالم مثال از دیدگاه سهروردی، همچنین برهان او بر وجود این عالم پرداخته و با رویکردی مبنامحور، مهم‌ترین تفاوت‌های نظریه مثال در دو رویکرد مبنانگانه و غیرمبنانگانه را تبیین نموده است. مقاله «تطبیق هستی‌شناختی عالم مثال از دیدگاه سهروردی» (هاشمی، ۱۳۹۲)، داستان‌های رمزی سهروردی که درون‌مایه آن گذشتن سالک (نفس ناطقه یا روح انسانی) از عالم تحت فلک قمر و رسیدن به پیر نورانی (عقل فعال) است را بیان نموده و به این مطلب اشاره می‌نماید که در این داستان‌ها نفس ناطقه پس از اتصال با عقل فعال یا پیر نورانی، به حقایقی دست می‌یابد. نویسنده در پایان به این مطلب می‌پردازد که این حوادث در عالم مثال اتفاق می‌افتد. همچنین نویسندگان در مقاله «بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال» (وحدتی‌پور، کهنسال و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۵)، ابتدا جایگاه عالم مثال مفصل در مراتب هستی از دیدگاه سهروردی، عرفا و ملاصدرا را مشخص کرده‌اند، سپس کارکردهای معرفتی و الهامی عالم مثال از نظر سهروردی و ملاصدرا را ذکر نموده‌اند. مقاله «بررسی نقش عالم مثال در تبیین اعتقادات دینی از منظر شیخ اشراق» (بوستانی، الیاسی و حسین‌آبادی، ۱۴۰۱) با تقسیم عالم مثال به دو قوس صعودی و نزولی، نشان داده که سهروردی به سبب نپذیرفتن تجرد قوه خیال توانسته قوس صعودی را اثبات کند، از این رو موضوعات اعتقادی چون معاد و حشر نفوس را از طریق قوس نزولی تفسیر می‌کند. نویسندگان با نقد این دیدگاه، به تبیین راه‌حلی که ملاصدرا برای رفع این کاستی ارائه داده می‌پردازند. در ادامه معاد روحانی و جسمانی از نظر سهروردی توضیح داده شده و گفته شده نفوس مجرده پس از مرگ بدن با توجه به رتبه آنان و وابستگی به امور مادی و

برخورداری از علم و عمل در سه دسته جای می‌گیرند: معاد افراد کامل در علم و عمل که معاد روحانی است و اینها به مشاهده واجب‌الوجود می‌پردازند، نفوس متوسطان که از مشمولان معاد جسمانی هستند، و گروه سوم اصحاب شقاوت هستند. وی برای هر دسته معاد خاصی در نظر می‌گیرد.

همان‌طور که بیان شد اغلب تحقیقات ذکر شده، به بررسی جایگاه عالم مثال در مراتب هستی یا اثبات این عالم پرداخته‌اند، یا دیدگاه سهروردی و ملاصدرا را مقایسه نموده‌اند. در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، ارتباط نظریه عالم مثال با حقایق مرتبط با نبوت مانند آگاهی‌های غیبی پیامبر، چگونگی رؤیت فرشتگان، معجزه به مثابه تجسم صور مثالی در عالم حس، و معراج به عنوان سیر صعودی در عالم مثال و عالم انوار بررسی نشده است. اما پژوهش حاضر چگونگی این رخدادها را در نظام فکری سهروردی بیان نموده و بدین‌سان خلأهای نظری باقی‌مانده در پژوهش‌های گذشته را تا حدودی برطرف می‌سازد.

۱. مراتب هستی و جایگاه عالم مثال

سهروردی در ابتدا، مانند مشائیان با قول به عقول مفارق، نفوس (فلکی و انسانی) و جهان مادی، وجود سه عالم عقل (جبروت) و نفس (ملکوت) و جرم (ملک) را پذیرفته است. چنان‌که در کلمة التصوف می‌گوید: «عالم سه تا است: عالم عقل که همان عالم جبروت است، و عالم نفس که همان عالم ملکوت است و عالم جسم که همان عالم ملک است. عالم جسم مطیع عالم نفس است، و عالم نفس مطیع عالم عقل، و عالم عقل مطیع مبدعش می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۱۷). شیخ اشراق در هیاکل النور نیز از سه عالم نام می‌برد: «بدانکه عالم‌ها پیش اهل حکمت سه‌اند: یکی را عالم عقل گویند، و عقل نیز داخل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است که به وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجسام تصرف نکنند، و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه، اگرچه جرم و جرمانی و در جهان نیست، اما تصرف می‌کند در اجسام، و نفس‌های ناطق منقسم است به آنچه تصرف می‌کند در سماویات و به آنچه تصرف کند در نوع آدمی، و عالم دیگری را عالم جسم می‌گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۹۶).

سهروردی در اثر مشهور خود حکمة الاشراق از دیدگاه مشائی خود در باب مراتب سه‌گانه عالم روی گرداند و به طرح عوالم چهارگانه، سه عالم (عقل و نفس و جرم) و عالم جدیدی با نام عالم مثل معلقه پرداخت. وی علت اعتقاد خود به این عالم را تجارب صحیح و مکاشفات خود می‌داند و بدین ترتیب مراتب هستی را در نظام نوری خود به این صورت می‌چیند که در رأس همه چیز نورالانوار قرار دارد. پس از نورالانوار، سلسله انوار قاهره قرار دارد. این انوار هیچ‌گونه تعلقی به ماده و برزخ (ماده) ندارند، نه به صورت انطباق و حلول که صور مادی در عالم اجسام، در مواد حلول دارند و نه به صورت تدبیر و ایجاد دگرگونی در جهان ماده، که نفوس بشری از حیث تدبیر و تصرف در بدن نوعی، تعلق به بدن دارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۵). شیخ آنها را ملائکة الله المقربون می‌خواند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳).

این دسته موجودات در دو حالت طولی (انوار قاهره اعلون) و عرضی (انوار قاهره صوریه یا ارباب اصنام یا مثل نوریه) منسجم می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰). بعد از مرتبه انوار قاهره، انوار مدبره (نفوس فلکی و نفوس ناطقه انسانی) به وجود می‌آیند. انوار مدبره از جهت نوری ارباب اصنام در ظل برزخی آنها حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۶؛ افشار کرمانی، ۱۳۸۹، ص ۸۱). اگرچه نفس در اصل نوری بودن و مجرد بودن مانند عقول و انوار قاهره است، اما به لحاظ مرتبه در بین انوار مجرد، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و به همین جهت با عالم ماده در ارتباط است و آن را تدبیر می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ص ۲۲۶). ممکن است متعلق تدبیر نفوس، بدن آسمانی (اثیری) باشد که متعلق به افلاک است، یا بدن زمینی و عنصری که متعلق به انسان است. «این انوار مدبره به میانجی‌گری محبت، افلاک را به حرکت درمی‌آورند و حافظ همه آفریده‌های زمینی از معدنی و گیاهی و حیوانی و بشری می‌باشند» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۷۷). وی پس از این مرتبه، از عالمی نام می‌برد که آن را عالم مثل معلقه می‌نامد. در نهایت آخرین مرتبه از هستی، عالم برازخ است. برزخ از نظر سهروردی همان جسم است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۷؛ امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱) که در مرتبه‌ای فروتر از عالم مثل معلقه قرار دارد و شامل جوهر ظلمانی و هیئت‌های عرضی است. همان‌طور که دیدیم شیخ اشراق در فلسفه خود چهار مرتبه برای عالم هستی در نظر گرفته است و عالم مثال میان عالم انوار و عالم ماده قرار گرفته است.

۲. عالم مثال (مثل معلقه)

به نظر سهروردی در قوس نزول بعد از عالم انوار مجرد محض، عالم مثال منفصل وجود دارد. این عالم به دلیل داشتن صورت و شکل و بعد که ویژگی اجسام است، شبیه عالم مادی است و به جهت تجردش از ماده، به عقول و مفارقات شباهت دارد. سهروردی این عالم را به‌طور مستقل در عالم هستی، عالم اشباح مجرده می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴) «و با این نام‌گذاری، هم به تجرد این عالم از ماده، و هم به صورت و مقدار داشتن آن، در برابر عالم عقول و مفارقات با لفظ اشباح اشاره می‌کند» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۹۹). این عالم از این جهت که مادی نیست قوی‌تر و بالاتر از عالم ماده است و از آن جهت که دارای مقدار و صورت کمی است، ضعیف‌تر و پایین‌تر از عالم عقول می‌باشد و همین امر موجب شده در عالمی میان عالم عقل و عالم ماده قرار گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۰). بدین ترتیب، عالم مثال، حلقه واسطی میان عالم مجردات محض و جهان مادی محض است.

موجودات عالم مثال، کالبد‌های معلق هستند که مکان و محل ندارند، ولی می‌توانند در مکان و محل ظاهر شوند؛ مانند صوری که در آینه دیده می‌شود. این صور مکان و محلی ندارد، اما آینه مظهر آنهاست. صور خیالی نیز مکان و محلی ندارند، ولی قوه خیال ما مظهر آنهاست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۲؛ افشار کرمانی، ۱۳۸۹، ص ۸۶). «سهروردی میان محل و مظهر تفاوت قائل شده است. محل به جایی گفته می‌شود که شیء حال، در آن

منطبع باشد و اگر امر مادی، محل برای چیزی باشد، ناگزیر آن شیء حال، مادی خواهد بود. ولی مظهر در صورتی است که آن شیء، خود را در آن موطن نشان می‌دهد؛ یعنی آن موطن، سبب اعداد برای اشراق نفس می‌شود تا آن شیء را در جایگاه خود بیابد و هنگامی که گفته می‌شود آینه یا قوه خیال ما مظهر برای صور خیالیه در عالم مثال می‌شود، بدین معناست که آینه یا قوه خیال ما معد است تا نفس به اشراق خود به صور خیالی در عالم مثال منفصل دست یابد و درواقع اشراقی از نفس به صور خیالی در عالم مثال پرتوافکنی می‌کند و نفس، آنها را در آنجا می‌یابد نه در آینه و قوه خیال» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷). سهروردی قوه خیال را مادی تلقی می‌کند و صور خیالی را مجرد و غیرمادی می‌داند. بنابراین اگر برای صور مثالی قائل به محل شویم، به ناچار باید آنها را مادی بدانیم که با دیدگاه سهروردی مبنی بر اینکه صور مثالی مجردند، تناقض دارد. حال باید دید که در این عالم چه چیزی می‌تواند مظهر برای موجودات مثالی باشند. «مظاهر صور مستتبره می‌تواند اجرام فلکی، نفوس فلکی، اجسام صیقلی و شفاف عالم مادی (مانند آئینه، و سایر چیزهای شفاف) باشد، و تخیل مظهر صور خیال است» (اکبری، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳).

۳. اثبات عالم مثال

تا پیش از شیخ اشراق در میان حکما سخن از عالمی میان عالم عقل و عالم ماده مطرح نبود، اما سهروردی توانست عالم مثال را به‌عنوان مرتبه‌ای میان عالم عقول و عالم ماده اثبات کند. سهروردی در اثبات این عالم به‌عنوان یک مرتبه از نظام هستی، ابتدا به تجربه‌های شهودی صحیح خویش تأکید دارد، سپس دلایل عقلی روشنی در اثبات مغایرت صورت‌های خیالی از عالم ماده آورده که بدین شرح است:

۳-۱. دلیل شهودی

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق تصریح می‌کند که در ابتدا از طرفداران نظریه مشاء در خصوص مادی بودن صور خیالی بوده است، اما پس از کثرت ریاضت، به طور مکرر صور خیالی معلقه را مشاهده کرده است و از طریق این مشاهده به این امر آگاه شده که موطن این صور خیالی یا مثالی، عالمی میان عالم عقل و ماده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲). بنابراین سهروردی ابتدا بر اساس تجارب شهودی، این عالم را کشف، و سپس برای کسانی که در طلب برهان و استدلال برآمده‌اند براهینی در اثبات آن اقامه نموده است.

۳-۲. امتناع انطباع کبیر در صغیر

ما صوری را از عالم خارج با چشم خود درک می‌کنیم و نیز صور خیالی آنها را پیش خود درمی‌یابیم. این صور ادراکی از چند حال خارج نیست: یا این تصاویر در خود چشم منطبع می‌شوند و یا در جرم مغز منقش می‌گردند و یا اینکه در ذهن منطبع می‌گردند که در مغز جای دارد. شیخ هر سه فرض را باطل می‌داند؛ زیرا لازمه همه آنها این است که یک چیز بزرگ در یک چیز کوچک انطباع یابد. از سوی دیگر می‌یابیم که این صور حسی و خیالی در عالم جسمانی

نمی‌توانند موجود باشند؛ زیرا در این صورت هر کسی که دارای حواس سالم باشد می‌توانست آنها را بیابد. همچنین معدوم محض هم نیستند که در این صورت هیچ‌گاه قابل تصور و تمیز نبوده و احکام مختلفی که برای آنها از قبیل جزئیت و شکل و رنگ در نظر می‌گیریم وجود نداشتند. همچنین این صور در عالم عقول طولی و عرضی هم نیستند؛ زیرا صور ادراکی ما، ویژگی امور جسمانی را دارند و دارای مقدار و شکل و... می‌باشند و این ویژگی‌ها در عالم عقول وجود ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲). نتیجه اینکه اگر این صور حسی و خیالی در چشم، مغز، خیال، عالم طبیعت و محسوسات و عالم عقل وجود ندارند، در عین حال معدوم نیز نیستند، پس موجود هستند و در عالمی به نام عالم مثال تحقق دارند که محل صور و اشکال و تصاویری از این قبیل است.

۳-۳. فاقد جهت بودن صور رؤیا

سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد: گاهی آنان (انبیاء و اولیا) مثل معلقه را می‌بینند و هر آنچه آنان در خواب می‌بینند از قبیل کوه‌ها، دریاها، سرزمین‌ها، صدهای بلند و اشخاص، همگی مثل معلق قائم به خویش و بی‌مکانند، همین‌طورند عطرها و غیره. آنچه انسان صریحاً در خواب صادق یا کاذب می‌بیند از قبیل کوه، چگونه ممکن است در مغز و برخی شکاف‌های (تجاویف) آن بگنجد؟ همان‌گونه که شخص خوابیده و امثال آن، همین که بیدار می‌شود، بدون حرکتی، از عالم مثالی (یعنی اشباح مجرد) بیرون می‌آید و آن را در هیچ سمتی نمی‌بیند، همان‌طور شخصی که از این دنیا می‌رود، بدون حرکتی خود را در عالم نور می‌یابد و عالم نور را مشاهده می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ یثربی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸). سهروردی معتقد است چیزهایی که در خواب دیده می‌شود، جهت مادی ندارد. همچنین هنگامی که انسان از خواب بیدار می‌شود بدون حرکت مادی، از عالم خواب به نشئه مادی منتقل می‌شود. همین‌طور هنگام مرگ بدون هیچ حرکتی عالم نور را مشاهده می‌کند. این امور نشان می‌دهد که آن عالم، عالمی غیر از عالم مادی است. «این عالم در طول عالم ما قرار دارد و در باطن این عالم است نه در عرض این عالم. بدین جهت شخصی که خواب بوده و بیدار می‌شود، بدون نقل مکان از آن عالم مثالی، و بدون حرکت مکانی، به این دنیا منتقل می‌شود؛ همین‌طور کسی که چشم از این دنیا فرو می‌بندد، از این جهان نقل می‌کند و بدون طی مسافت و حرکتی خود را در عالم دیگر می‌بیند» (رحیمیان، ۱۳۹۷، ص ۸۳-۸۴).

۳-۴. قاعده امکان اشرف

سهروردی در نظام فلسفی خود قائل به قاعده‌ای به نام قاعده امکان اشرف می‌باشد که مسائل مهمی از جمله مثل افلاطونی و انوار مجرد مدبر را از طریق آن اثبات می‌کند. وی این قاعده را در حکمة الاشراق چنین توضیح می‌دهد: «از جمله قواعد فلسفه اشراق این است که هر گاه ممکن اخس موجود شود، لازم است که ممکن اشرف قبل از آن وجود یافته باشد؛ زیرا هرگاه نور الانوار از جهت وحدانی خود مقتضی موجود اخس ظلمانی شود، جهت دیگر که مقتضی

موجود اشرف باشد در او باقی نخواهد ماند؛ (زیرا در نورالأنوار یک جهت بیشتر وجود ندارد و در این صورت اگر بدون واسطه علاوه بر اخس، اشرفی هم از او صادر شود، لازم است که از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، یکی اخس و یکی اشرف و اگر به واسطه صادر شود لازم است که اخس، علت اشرف بود و در هر حال چون موجودات اخس، یعنی ممکنات جسمانی وجود دارد، بنابراین باید قبل از آنها موجود اشرفی باشد که علت اخس بود و موجودات اشرف، انوار طولیه و عرضیه خواهد بود). پس در این هنگام اگر موجود اشرفی فرض شود که صادر از واجب‌الوجود نباشد، قهراً وجود او مستدعی جهتی است که آن را اقتضا کرده باشد و قهراً آن جهت باید چیزی باشد اشرف از جهتی که در نورالأنوار است و این امر محال است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۴؛ سهروردی، بی‌تا، ص ۲۷۱؛ یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴). شیخ اشراق می‌خواهد ثابت کند که از واحد حقیقی، موجود اشرف صادر می‌شود و سلسله اشرف‌ها به دنبال هم می‌آیند تا به موجود اخس برسند. بیان قطب‌الدین شیرازی در شرح بر حکمة‌الاشراق به این صورت است: همانا از واحد حقیقی صادر نمی‌شود، مگر واحد؛ زیرا اگر نورالانوار، (موجود) اخس ظلمانی را با جهت وحدانی اقتضا کند، جهتی برای اقتضاء (موجود) اشرف، باقی نمی‌ماند؛ زیرا دارای یک جهت می‌باشد، نه بیشتر. و اگر این‌گونه باشد (ممکن اخس را صادر کند)، یا صدور اشرف از او یا باواسطه یا بی‌واسطه جایز است و یا صدور ممکن اشرف از او مطلقاً جایز نیست. پس اگر جایز باشد که بی‌واسطه صادر شود، لازم می‌شود که از واجب لذاته در مرتبه واحد، دو شیء اشرف و اخس از او صادر شود که محال است؛ (زیرا واجب‌الوجود دارای یک جهت است) و اگر جایز شود که باواسطه (از نورالانوار صادر شود) لازم است که معلول از علتش اشرف باشد، درحالی که علت، اشرف از معلول و ذاتاً مقدم بر آن است. پس باید قبل از وجود اخس، موجود اشرف به وجود آید و این مطلوب است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۲). نکته‌ای که وجود دارد این است که شیخ اشراق پس از ذکر قاعده امکان اشرف متذکر می‌شود که باید قبل از وجود عالم عنصری، هر آنچه که وجودی اشرف و اکمل از این عالم (عالم اتفاقات) دارد به وجود آمده باشد. وی از طریق قاعده امکان اشرف، نور اقرب، انوار قاهره (طولی و عرضی)، افلاک، نفوس و هر آنچه که وجودشان شریف‌تر از عالم ماده است را ثابت کرده، اما به صراحت اشاره‌ای به عالم مثل معلقه نداشته است. باین‌حال می‌توان گفت که عالم مثال نیز به دلیل داشتن هویت نیمه‌مجرد، وجودی اکمل و اشرف از عالم ماده دارد و قبل از عالم ماده می‌باشد.

۴. ضرورت وجود نبی

حکمت خدا اقتضا دارد برای اینکه نقض غرض از خلقت انسان پیش نیاید، راهنمایی در اختیار انسان قرار داده شود تا از آن راه پی به سعادت دنیا و آخرت برد و بتواند کمال اختیاری پیدا کند (کریمی، ۱۳۹۴، به نقل از: مصباح یزدی، ۱۳۶۷)، از این‌رو نبی را فرستاد. سهروردی در باب ضرورت وجود نبی می‌گوید: «بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست، و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس، از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شارعی ضروری است در هر وقتی و قومی، که

فاضل‌النفس باشد، مطلع بر حقایق، مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند و این افعال دلالت کند بر صدق سخن او و بر آنکه فرستاده‌ای بر حق است به خلق» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۷۵؛ جمالی و جوادپور، ۱۴۰۰، ص ۴۵).

۵. تبیین حقایق مرتبط با نبوت بر مبنای عالم مثال

سهروردی با پذیرش عالم مثال، به تبیین برخی آموزه‌های دینی از جمله حقایق مرتبط با نبوت می‌پردازد. وی در بیان شرایط نبی می‌گوید: اول آنکه نبی باید از جانب خداوند تعالی به تذکر و اصلاح (نوع انسانی) مأمور شده باشد و دوم اینکه علم را از روح القدس فراگرفته باشد، بدون تعلیم بشری. سوم آنکه ماده عالم عنصری در تحریک و تسکین و غیر آن، مطیع نبی باشد و چهارم اینکه مردم را از وقایع (ناشی از اعمالشان) انذار دهد و جزئیات واقع در گذشته و آینده را خبر دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۸). در ادامه به چگونگی این رخدادها اشاره می‌کنیم:

۵-۱. وحی و آگاهی از حقایق غیبی

سهروردی در تبیین مسئله وحی مانند حکمای قبل خود، ابتدا معارف و حیانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول، معارف کلیه و حیانی است که نفس از طریق اتصال به عقل فعال می‌تواند به آنها دست یابد. بدین صورت که قوای نفس در ابتدا به صورت استعداد صرف است؛ یعنی قابلیت درک صور معقول را دارد. اگر این قوا یا به عبارت دیگر، مراتب عقل انسان، کمال خود را طی کند و از مرتبه قوه به فعل درآید و از مرتبه عقل هیولانی و استعداد صرف به عقل بالملکه و از آن به مرتبه عقل بالفعل و در نهایت به مرتبه عقل مستفاد برسد، نفس می‌تواند به عقل فعال متصل شده و صور معقولات از آن جواهر عقلی، در نفس او نقش بندد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۴۵؛ ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴). دسته دوم، معارف جزئی و حیانی است که حاصل اتصال به نفوس فلکی است. وی معتقد است اگر نفس انسانی با نفوس فلکی که آگاه بر گذشته و آینده هستند ارتباط پیدا کند، از امور غیبی مطلع می‌شود؛ چنان که در رساله یزدان‌شناخت بیان کرده: «بباید دانستن که در ذات عقول مفارق، صورت کلیات معقولات حاصل است و در ذات نفوس سماوی، صورت جزویات و حوادث که در مستقبل زمان، در عالم کون و فساد پدید می‌آید، حاصل است، به سبب پیوند ایشان با مادت. (و چون این مقدمه بدانستی) بدان که نفس ناطقه انسانی معلول نفس ناطقه سماوی است، چنان که یاد کردیم و هر آینه معلول، مناسب علت بود، و چون در ایشان صورت جزویات کائنات فاسدات فیما مزی و فیما یستقبل من الزمان حاصل است، پس به سبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس و مناسبت ایشان در جوهریت و علیت و معلولیت و دیگر اسباب آن صورت‌ها گاه‌گاه نیز در انسان پدید آید، چون اینجا اسباب موانع و علائق و عوایق برخیزد، مثلاً چنان که دو آئینه در برابر هم بدارند، یکی منقش باشد به صورت‌ها و یکی سادۀ صیقل داده، نقش را قبول کند، همچنین صورت جزویات که در نفس سماوی حاصل است، که از صورت‌های آن آئینه منقش، درین

ساده صیقلی پدید آید» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۵۰-۴۵۱). آنچه سهروردی بر آن تکیه می کند هم سنجی نفس انسان با نفوس فلکی و عقول است و این هم سنجی بین موجودات مجرد، موجب نقش پذیری یکی از دیگری است. سهروردی در اینکه نفس، صور کلی را از عقل فعال و صور جزئی و مغیبات را از نفوس فلکی اخذ می کند با ابن سینا هم رأی است، اما چیزی که سهروردی را به خود مشغول داشته این مسئله است که حوادث جزئی عالم، نامتناهی و مترتب بر هم هستند. چگونه نفوس فلکی می توانند بالفعل به سلسله ای از امور نامتناهی و مترتب بر یکدیگر علم داشته باشند» (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴). وی به این اشکال به این صورت پاسخ می دهد که نفوس فلکی به حرکات خود و لوازم آن حرکات، علم دارند. در مورد این علم سه فرض ممکن است: فرض اول این است که این نفوس، علم به کائناتی دارند که بر هم مترتب اند و سلسله آنها تا بی نهایت ادامه می یابد، این فرض باطل است؛ زیرا منجر به اجتماع امور مترتب و نامتناهی در نزد نفوس فلکی می شود و این امر محال است. فرض دوم این است که علم آنها در یک نقطه ختم شده و به ما بعد آن جاهل اند. این شق نیز خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر آن بود که نفوس فلکی، جمیع لوازم حرکات خود را می داند. فرض سوم این است که علم آنها به مثابه ضوابط و قوانینی است و حوادث به عینه و مطابق آن ضوابط تکرار می شوند که این شق صحیح است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۹۳؛ ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶). بنابراین سهروردی برای رفع اشکال غزالی قائل به ادواری شبیه به هم، اما نامتناهی برای عالم گردیده است.

همان طور که بیان شد سهروردی منبع دریافت معارف جزئیة وحی را در ابتدا اتصال به نفوس فلکی می داند، اما با طرح نظریه مثل معلقه، جایگزینی برای نفوس فلکی پیدا می کند و از عالم مثال برای تبیین معارف جزئی وحی، رؤیای صادقه و آگاهی از امور غیبی استفاده می کند. وی می گوید: آنچه انبیاء و اولیاء و جز آنان از غیب و حوادث گذشته و آینده با خبر می شوند، همه آن امور، از مثل قائم بذات می باشد که در عالم مثال وجود دارند. نحوه اطلاع از غیب، از دیدگاه شیخ اشراق به چندین صورت است: «گاهی به صورت نوشته های مکتوب به انبیاء و اولیاء القا می شود، گاهی به صورت صوت و صدا می باشد، که این صداها بعضی اوقات لذیذ و زیبا و برخی مواقع ترسناک و وحشتناک می باشند، گاهی واقعیت هر شیء که باید اتفاق بیفتد را همان گونه که هست مشاهده می کنند، گاهی صورت های انسانی که بسیار زیبا هستند را می بینند که آنها این اشخاص را مخاطب قرار داده و از غیب خبر می دهند، گاهی صورت های بسیار لطیفی مثل صورت های مصنوعی، آنها را مخاطب قرار می دهند، گاهی در مواقع و محوطه ای بر آنها این صور وارد می شود و گاهی هم صور را دیده و از نهان خبر می دهند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۰؛ یثربی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸). وی در ادامه می گوید: «وانگهی، شگفتا که انسان به هنگام تجرد، آن صدا را می شنود و به آن صدا گوش فرا می دهد و خیالش را نیز می بیند که به آن گوش می دهد، پس این صدا از مثال معلق است. هر کس در خلسه های الهی مجرب باشد، وقتی که به مراتب بالا صعود می کند، باز نمی گردد تا اینکه

طبقه به طبقه، صور ملیح و زیبا را پشت سر می‌گذارد و بالا می‌رود. صعود او هر چه کامل‌تر باشد، مشاهده‌اش نسبت به آن صورت‌ها، شفاف‌تر و لذیذتر خواهد بود. سپس او به عالم نور و سرانجام به نورالانوار می‌رسد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۳). قطب‌الدین شیرازی در شرح خود اضافه می‌کند که تمکن بر اطلاع از غیب، یا به خاطر ضعف در عایق و مانع است، یا به خاطر قوت در مقتضی می‌باشد. یا اینکه این تمکن قوه اصلی است، همچنان که برای انبیاء به خاطر قوی بودن نفوس انبیاء، چنین قوتی است، که اشتغال به تدبیر بدن، مانع اتصال انبیاء به عالم علوی و اکتساب علم غیبی در حالت بیداری و خواب نمی‌شود و چون سعه وجودی دارند، هر دو جانب در آنها جمع است. یا اینکه این قوه‌ای است که اکتسابی است، مثل ملکه ابرار و اولیاء که با ریاضات مخصوصه، این قوه را به دست می‌آورند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۱).

بنابراین سهروردی معتقد است جزئیاتی که انبیاء و اولیاء در جریان غیب ادراک می‌کنند، در عالم مثل معلقه قرار دارند و می‌گویند خیال از محاکات آنچه که دیده عاجز است و هیچ نقشی در ابداع و خلق آنها ندارد و اگر نامی از خیال در این مطلب بیان می‌شود به این دلیل است که قبلاً ذکر شد که خیال، مظهر صور مثالی در این عالم می‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۳). شیخ اشراق آگاهی بر مغیبات را مخصوص انبیاء نمی‌داند، بلکه هر کسی که به مراحل بالای سلوک رسیده است، می‌تواند به درک این حقایق برسد. البته انبیاء هم از آگاهی‌های سطح بالاتر برخوردارند و هم همراه آن، دعوی رسالت یا تبلیغ آن را دارند. بنابراین سهروردی با اثبات عالم مثال و برشمردن ویژگی‌هایی برای آن عالم، وحی و الهام سالکان را از طریق همین عالم توجیه کرده است. با توجه به اینکه سهروردی در نحوه دریافت معارف جزئی و حیانی، هم به نفوس فلکی اشاره می‌کند، هم به عالم مثل معلقه، این سؤال پیش می‌آید که آیا جزئیات و صورت‌های خیالی، هم در نفوس فلکی قرار دارند و هم در مثل معلقه قائم بذات؟ و آیا نفوس انسانی هنگام وحی یا مکاشفه، هم به مثل معلقه و هم به نفوس فلکی وصل می‌شوند؟ به نظر می‌رسد سهروردی با طرح نظریه مثل معلقه جایگزینی برای نفوس فلکی پیدا کرده است.

۵-۲. رؤیت فرشته توسط نبی

در قرآن و روایات موارد بسیاری آمده است که از ارواح و فرشتگانی سخن گفته شده که به صورت‌های گوناگون در عالم طبیعت ظاهر شده‌اند که از این ظهور به تمثل تعبیر می‌شود. مانند ظهور جبرئیل به صورت بشر در برابر حضرت مریم: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷)؛ و ما روح خود را به سوی او فرستادیم، پس برای او (به صورت) بشری خوش‌اندام و معتدل نمودار شد. یا زمانی که فرشتگان به ابراهیم علیه السلام برای به دنیا آمدن اسحاق و یعقوب بشارت دادند، به صورت انسان بر ابراهیم ظاهر شدند: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ» (هود: ۶۹)؛ و فرشتگان ما برای ابراهیم بشارت آوردند. از آنجاکه ملائکه و فرشتگان از سنخ عقول هستند، ظهور آنها در صورت‌های دارای شکل و مقدار، نمی‌تواند در عالم ماده و با قوانین جسمانی تحقق یابد. بدین ترتیب، عالم مثال ظرف تحقق این صور و محل

ظهور این موجودات در قالب‌های ادراکی می‌باشد. وی از ملائکه‌ای که در قالب صور و اشکال تمثیل یافته‌اند، با نام اشباح ربانیه یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴). قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «و گاهی برای اشباح ربانیه در این عالم مظاهری است، که وقتی در آن ظاهر شوند، ادراکشان برای چشم ممکن می‌شود. همان‌طور که موسی بن عمران، باری تعالی را در طور و غیر آن درک کرد، چنان‌که در تورات ذکر شده است، و همان‌طور که نبی اکرم ﷺ جبرئیل را هنگامی که به صورت دحیه کلبی ظاهر شد درک کرد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۴).

بنابراین مواردی وجود دارد که فرشتگان با شکل‌های مختلفی بر پیامبران نازل شده و با آنها صحبت کرده‌اند. مثلاً جبرئیل برای ظهور بر پیامبر اکرم ﷺ به صورت دحیه کلبی (جوانی زیبا) درمی‌آمد و به همراه میکائیل و کرویین به نزد ابراهیم ؑ برای بشارت، نازل می‌شد یا به نزد لوط برای مجازات و عذاب قوم او نزول می‌کرد. همچنین «ملائکه در نزد داوود ظاهر شدند تا او را به سهو و خطای او مطلع کنند. میهمانان حضرت ابراهیم نیز که به وجود اسحاق بشارت دادند صور مثالی بودند. بنابراین سهروردی با قول به وجود عالم مثال به تبیین رؤیت فرشتگان و اثبات آن می‌پردازد» (هروی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵-۱۹۶). سهروردی ابتدا مانند حکمای مشاء معتقد است که رؤیت فرشته وحی از طریق انطباع صورت مخیل آن در بنطاسیا یا حس مشترک صورت می‌گیرد، اما در کتاب *حکمة الاشراق* و *مطارحات* معتقد است تمثیل حقایق ملکوتی در قوه متخیله نیست، بلکه اینها صوری هستند واقع در عالم مثال (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷).

۵-۳. معجزات انبیاء و کرامات اولیاء

یکی از مسائلی که سهروردی با کمک عالم مثال درصدد تبیین آن است، مسئله معجزات انبیاء و کرامات اولیاست. وی معتقد است «صاحبان کرامت و معجزه، مقام ویژه‌ای در عالم مثال دارند که به مقام «کن» موسوم است و با توجه به این موقعیت قادرند هر صورتی را که اراده کنند در این عالم ایجاد سازند، چه بسا پس از ایجاد این صورته‌ها، در عالم ماده نیز امور خارق عادتی به وقوع پیوندند» (یزدان پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰-۱۱۱). وی نام این مقام را «کُن» می‌نامد. سهروردی در *حکمة الاشراق* چنین می‌نویسد: «اخوان تجرید مقام ویژه‌ای دارند که در آن می‌توانند به هرگونه که بخواهند مثل (اشباح مجرد) قائم به خویش بیافرینند. این مقام را مقام باش (کن) نامیده‌اند. هر کس این مقام را ببیند، به وجود عالم دیگر (عالم اشباح مجرد) غیر از عالم برزخ (اجسام) یقین می‌کند، که در آن مثل معلقه و ملائکه مدبره‌ای وجود دارند که برای آن مثل، طلسم‌هایی (یعنی بدن‌هایی، در این عالم) و اشباح مجرد قائم به خویش (به هرگونه که بخواهند، در آن عالم مثال) پدید می‌آورند و آن مثل به وسیله آن طلسم‌ها سخن می‌گویند و آن طلسم‌ها جلوه‌گاه و مظهر آن مثل‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۳). شارح *حکمة الاشراق* می‌گوید: مراد از اخوان تجرید، کاملین در حکمت نظری و علمی و ذوقی یا کاملین در حکمت کشفی و عملی است؛ زیرا به خاطر مراقبت بر حکمت عملی و ریاضات، برای آنها مقام عظیمی حاصل می‌شود که در آن مقام قادر بر ایجاد مثل معلقه در عالم مثال

می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۴-۳۷۵). ذکر این نکته لازم است که شیخ اشراق در دو حالت، این مقام را به متوسطین از سعدا (اخوان تجرید) نسبت می‌دهد. یک بار توسط نفوسی که بعد از مرگ بدن به عالم مثال، منتقل می‌شوند، صور مثالی ایجاد می‌شود و دیگر بار توسط نفوسی که در عالم ماده هستند و به علت کاهش شواغل، قادر بر ایجاد اموری می‌شوند که این افعال از مردم عادی ساخته نیست. سهروردی در مورد حالت اول می‌گوید: خوشبختان متوسط به سوی عالم مثل معلقه رها می‌شوند. این نفوس متوسط، صورت‌ها (و مثل روحانی معلق بی‌پایان) ایجاد می‌کنند و توان این کار را دارند. پس اینان هر طور بخواهند غذاهای لذیذ، صورت‌های ملیح و آوازهای خوش و غیر اینها را حاضر می‌سازند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۰).

همه این تصرفات در عالم ماده با ایجاد صور مثالی در عالم مثال منفصل صورت می‌گیرد. از نظر سهروردی، اگر اشراقات علوی و نور سانح از عالم انوار، که اکسیر علم و قدرت است بر نفوس مطهر وارد شود، می‌توانند در همین زندگی دنیوی خود، به عالم مثال صعود کنند، و کارهای خارق‌العاده و عجیب را انجام دهند. برای مثال می‌توانند بر روی آب و هوا حرکت کنند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود نمایند و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق شوند. بیان شیخ اشراق در احوال سالکین چنین است: «اگر اشراقات آسمانی بر نفوس دوام یابد، ماده عالم، مطیع آنها گردد و دعای آنها در عالم اعلیٰ شنیده می‌شود. نور سانح از عالم اعلیٰ، اکسیر قدرت و علم (و کیمیای توان آفرینش است) است و در نفوس مجرد، شبی مجرد از نور خدا قرار می‌گیرد و در آنها نور خلاق (یعنی نوری که توان آفرینش است) جای می‌گیرد و بر اخوان تجرید (یعنی ره‌اشدگان از علائق تن) انواری می‌تابد که دارای اقسام (پانزده‌گانه) اند... همه این نورهای (پانزده‌گانه) اشراق‌هایی هستند که بر نفس انسان (نور مدبر) و سپس به هیکل آدمی و به روح نفسانی، می‌تابند. این انوار، غایات متوسطان (در سلوک) اند که گاهی همین انوار، متوسطان را وامی‌دارد که روی آب و هوا راه بروند و احیاناً با بدن‌هایی (مثالی) به آسمان صعود کنند و با بزرگان سمای تماس پیدا کنند. این کارها در زمره احکام اقلیم هشتم‌اند که مشتمل است بر جابلقا و جابرصا و هورقلیا که دارنده شگفتی‌هاست» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۴).

۵-۴. معراج پیامبر ﷺ

با اعتقاد به وجود عالم مثال است که معراج پیامبر ﷺ قابل تبیین و تفسیر و پذیرش است؛ زیرا که نبی باید از عالم مثال بگذرد تا به نورالانوار برسد. سهروردی معراج پیامبر ﷺ را با عالم مثال مرتبط می‌داند و معتقد است معراج پیامبر ﷺ از طریق عالم مثال صورت گرفته است. به این صورت که نفس قوی کاملان، در هنگام بیداری، و در متوسطان که ما بین النوم و اليقظه واقع می‌شود، به طبقات عالم مثال راه می‌یابد، و آن طبقات را به ترتیب پشت سر می‌گذارد. نبی به هر طبقه از طبقات عالی‌تر که می‌رسد، آن طبقه را اشرف از طبقات سافله می‌بیند و صور آن طبقه را زیباتر از طبقه سافله می‌یابد و بعد از وصول به طبقه اعلیٰ، از عالم مثال به عالم نور صعود می‌کند و در آن عالم نیز از طبقه ادنی به

طبقه اعلی صعود می کند تا به نورالانوار برسد. هروی می گوید: «در شب معراج، سید کائنات به مرتبه‌ای رسید که جبرئیل به آن مقام نتوانست رسید و گفت: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (هروی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۰). «اینکه پیامبر ﷺ آدم را در آسمان اول و عیسی و یحیی نبی را در آسمان دوم و ادریس و یوسف را در آسمان سوم و چهارم و هکذا، شهود آن حضرت انبیاء را در مقام خود، اشارات لطیفی است به وجود عالم مثال و برزخ کل و مطلق در مراتب برازخ نزولی، به لحاظ صعود آن حضرت از عالم دنیا به عالم آخرت» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷).

نتیجه گیری

چنان که بیان شد سهروردی با اثبات عالم مثال، مراتب عالم هستی را از سه مرتبه (عقل، نفس و ماده) به چهار مرتبه گسترش داد و بدین ترتیب، حلقه مفقوده‌ای را میان عالم انوار و عالم ماده آشکار ساخت. وی با تکیه بر مبانی نوری و قاعده امکان اشرف، سلسله هستی را بر اساس شدت و ضعف نور سامان می‌دهد و عالم مثال را مرتبه‌ای میان عالم انوار (عقول و نفوس) و عالم ماده می‌داند که در آن، صور مثالی موجودند؛ یعنی موجوداتی که قائم به خود، فاقد ماده، اما دارای شکل و مقدار هستند. از این منظر، عالم مثال صرفاً یک مفهوم نظری نیست، بلکه قلمروی عینی و واقعی در هستی است که انسان در حالت خواب، مکاشفه و یا در مراتب عالی سلوک می‌تواند به آن راه یابد. بر اساس یافته‌های این پژوهش، نظریه عالم مثال در نظام فلسفی سهروردی نه تنها تبیینی نو از مراتب هستی ارائه می‌دهد، بلکه کلیدی برای فهم عقلانی بسیاری از حقایق مرتبط با نبوت می‌باشد. سهروردی با طرح نظریه عالم مثال، مفاهیم کلیدی نبوت همچون وحی، الهام، معجزه و معراج را بر پایه عالم مثال تبیین نمود. از منظر او، وحی و الهام به منزله تجلی حقایق مثالی بر نفس ناطقه نبی است. همچنین تمثیل فرشتگان مانند ظهور جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ یا حضرت مریم ﷺ تنها در چارچوب عالم مثال قابل تبیین است؛ زیرا موجودات نوری برای ظهور در مرتبه حس نیازمند صور مثالی‌اند. تبیین سهروردی از معجزه و کرامات نیز در پیوندی مستقیم با عالم مثال قرار دارد. از دیدگاه او، نفوس کامل و مطهر، به سبب اشراق انوار علوی بر ذاتشان، توان ایجاد صور مثالی را دارند و از طریق همین قدرت، پدیده‌های خارق‌العاده در عالم محسوس ظاهر می‌شود. در نهایت، وی معراج را سیر صعودی نفس نبی از عالم مثال به عالم نور و وصول به نورالانوار می‌داند. بنابراین در پرتو این عالم، می‌توان بسیاری از پدیده‌هایی که پیامبر تجربه می‌کند را در چارچوبی فلسفی تبیین نمود. سهروردی با اثبات عالم مثال منفصل توانست الهام‌بخش بسیاری از عرفا، فلاسفه و شریعت‌پژوهان پس از خود باشد، به گونه‌ای که بسیاری از آثار فلسفی، عرفانی و دینی پس از وی کمابیش از اندیشه‌های وی متأثرند.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد‌المسافر. قم: بوستان کتاب.
- افشار کرمانی، عزیزالله (۱۳۸۹). طلوع فلسفه اشراق. چ دوم. تهران: همشهری.
- اکبری، فتحعلی (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه اشراق. آبادان: پرسش.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷). سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه مجتهدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- انتظام، محمد (۱۳۹۱). بررسی عالم مثال در حکمت سهروردی با رویکرد مبنانگانه. جویباران خرد، ۲۲، ۱۹-۴۲.
- بوستانی، زینب، الیاسی، آزاده و عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۴۰۱). بررسی نقش عالم مثال در تبیین اعتقادات دینی از منظر شیخ اشراق. عقل و دین، ۲۷، ۱۲۶-۱۴۳.
- جمالی، ولی‌الله و جوادپور، غلامحسین (۱۴۰۰). تحلیل ضرورت نبوت بر اساس فرایند اجتماعی نبوت. معرفت‌کلامی، ۱ (۱۲)، ۴۱-۵۶.
- خسروی، عباس (۱۳۸۰). جایگاه عالم مثال (اقلیم هشتم) در حکمة الاشراق و حکمت متعالیه. حوزه، ۱۰۴ و ۱۰۳ (۱۸)، ۲۹۶-۳۳۰.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۷). مقدمه‌ای بر حکمت اشراق. تهران: نگاه معاصر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (بی‌تا). حکمة الاشراق. ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کریمی، حمید (۱۳۹۴). دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی. معرفت‌کلامی، ۲ (۶)، ۱۳۷-۱۵۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). اصول عقاید راهنماشناسی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- ملایری، موسی (۱۳۸۴). تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا. قم: کتاب طه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- وحدتی‌پور، محبوبه، کهنسال، علیرضا و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۷). بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۷۷، ۷۲-۹۰.
- هاشمی، زهره (۱۳۹۲). تطبیق هستی‌شناختی عالم مثال از دیدگاه سهروردی. مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۱، صص ۲۶-۳۰.
- هروی، محمدشریف (۱۳۵۸). انواریه. ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی. متن انتقادی و مقدمه حسین ضیائی. تهران: امیرکبیر.
- همتی، همایون (۱۳۷۲). عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق. مشکوه، ۳۹، ۹۳-۱۰۴.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۶). حکمت اشراق سهروردی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵). آموزش حکمت اشراق. تحقیق و نگارش علی امینی‌نژاد. تهران: سمت.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۴۰۰). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. تهران: سمت.