

## عالم مثال در آثار علامه حسن زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال

رضا اسدپور<sup>1</sup>

اویس اسماعیلی<sup>2</sup>

تاریخ دریافت: 92/7/23

تاریخ تصویب: 92/8/19

### چکیده

عالم مثال یکی از عوالم نظام هستی است که از زمان افلاطون تاکنون در مورد آن مباحث مختلفی صورت گرفته است. عالمی که از لحاظ رتبه وجودی فراتر از عالم مادی و فراتر از عالم عقل است؛ عالمی که ماده جسمانی ندارد ولی خصوصیات مادی از لوازم آن محسوب می‌شود. در حالی که فیلسوفان مشائی منکر عالم مثال بودند، شهاب الدین سهروردی، از نخستین فیلسوفانی است که برای اثبات این عالم به استدلال پرداخته است. ملاصدرا با شهود عرفانی و دلایل فلسفی به تبیین این عالم پرداخت. وی در بحث تجرد قوه خیال و تقسیم عالم مثال به منفصل و متصل، با شیخ اشراق اختلاف نظر دارد. صدرالمتألهین، تجرد برزخی قوه خیال را اثبات کرده و عالم مثال را همانند عرفا به دو قسم متصل و منفصل تقسیم نموده و آنرا در دو قوس نزول و صعود تبیین کرده است. او با مجرد دانستن قوه خیال و اثبات قوس صعودی برزخ، تجسم اعمال را به نحوی تفسیر نموده است که درک آن بدون تبیین عالم مثال امکان پذیر نیست. علامه حسن زاده آملی نیز در آثارش به این موضوع توجه داشته و می‌توان او را شارح و تکمیل کننده این بحث دانست. در این مقاله، آثار ایشان در موضوع عالم مثال و مسائل پیرامون آن به ویژه ارتباط آن با تجسم اعمال مورد بررسی قرار گرفته است. از نظر علامه، تجسم اعمال همان تمثل اعمال در ظرف نفس انسانی در عالم مثال متصل می‌باشد.

**کلید واژه‌ها:** عالم مثال، علامه حسن زاده، تجسم اعمال، خیال.

1- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر

2- کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری



## مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه وجود عالم مثال است؛ عالمی که از لحاظ رتبه وجودی فراتر از عالم مادی و فروتر از عالم عقل است و ماده جسمانی ندارد ولی خصوصیات ماده از جمله بعد، رنگ، اندازه، در آن مشهود است. به عبارت دیگر، نه کاملاً مجرد و نه کاملاً مادی است که خود شامل مثال متصل و مثال منفصل می‌شود. از مسائل مربوط به عالم مثال، تجسم اعمال، مجرد خیال و... می‌باشد. برای تشکیل یک طرح ذهنی از عوالم هستی و روابط بین آن‌ها، تبیین عالم مثال ضروری بوده و از طرفی تبیین ناقص آن باعث بروز اشکالات جدی در مباحث دیگر فلسفی می‌شود. علامه حسن زاده آملی در آثارش به تبیین این موضوع پرداخته است که در اینجا موضوع عالم مثال و مسائل پیرامون آن به ویژه ارتباط آن با تجسم اعمال را بررسی می‌شود.

## 1) بررسی اجمالی سیر تاریخی عالم مثال

## 1-1) پیش از سهروردی

میرداماد در ابتدای جذوه ششم از کتاب جذوات و مواقیت اشاره دارد که گروهی از رواقیان، فیثاغوریان، افلاطونیان و بعضی از اشراقیون، عالمی میانه در بین دو عالم معقول و شهادت اثبات کرده‌اند و آن را هورقلیا، عالم مثال، عالم شهادت مضاف، عالم اشباح، عالم برزخ، اقلیم هشتم، ارض حقیقت یا خیال منفصل نامیده؛ و خیال انسانی را نیز خیال متصل نام نهاده‌اند (میرداماد: ص 62).

شاید افلاطون اولین فیلسوفی باشد که بحث تقسیم عوالم را مطرح کرده است (کاپلستون: 225). اگر چه عالم مثل او عالم عقلانی است، اما می‌توان عالم ریاضیات را بر عالم مثال (حد وسط بین عالم ماده و عالم عقلی) منطبق کرد؛ زیرا ریاضیات،



امور مجردی را دربردارد که با عالم ماده ارتباط دارند. پس از او ارسطو با تقسیم عوالم به علت نخستین، عالم علوی و عالم سفلی، حد وسط را عالم علوی میدانند (ارسطو: 457-395). فلوطین نیز با تقسیم مراتب وجود به احد (واحد)، عقل، نفس و طبیعت، به واسطه بودن نفس تصریح می‌کند (فلوطین: 155-150).

عارفان مسلمان به حضرات خمس قائلند که عبارتند از: غیب مطلقه، عقول و نفوس کلیه (عالم جبروت و ملکوت)، عالم مثال یا عالم خیال، شهادت مطلق (عالم حس) و انسان کامل محمدی (ابن سینا: 362-359). مثال به نظر ابن عربی بر دو گونه است: مثال منفصل و مثال متصل. مثال مطلق، عالمی مستقل و حقیقی است که صورت همه اشیاء در یک حالت مشترک بین لطافت و کثافت (روحانیت محض و مادی صرف) در آن وجود دارد. مثال مقید همان عالم خیال است (سجادی: 22).

ابن سینا با تقسیم عوالم به واجب‌الوجود، عقول قدسیه (نفس ناطقه فلکی و نفس ناطقه انسانی) و عالم طبیعت، نفس را حد وسط میدانند. وی منکر وجود عالم میانجی بین جهان مادی و عالم عقل است. شیخ الرئیس معتقد است که تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده محال است و در الهیات نجات می‌گوید بنا بر آنچه گذشت صورت جسمیه، از آن جهت که صورت جسمیه است دارای اختلاف نیست، پس نمی‌شود بخشی از صور مادی قائم به ماده باشند و بخشی نباشند، زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچ گونه اختلافی از جهت ماهیت در آن وارد نیست در ظرف وجود خود دارای اختلاف باشد، چون وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرف دیگر وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال خارج نیست یا باید در ماده باشند یا در ماده نباشند یا قسمتی از آن در ماده و قسمتی دیگر قائم به ماده نباشند اما حالت سوم امکان ندارد، چرا که ما آن را بدون هیچ گونه اختلافی یک حقیقت واحد در نظر گرفته ایم. بنابراین یا باید تمام حقیقت قائم به ماده باشد یا تمام آن از ماده بی



نیاز، و چون همه‌ی این حقیقت از ماده بی نیاز نیست، در نتیجه تمامی آن قائم به ماده است (اسفراینی نیشابوری: 30-34).

بعدها محقق لاهیجی در گوهر مراد در نفی این عالم می‌گوید که نزد حکما همین بس که دلیلی بر وجود عالم مثال نیست، بلکه برهان بر عدم وجود آن نیز داریم چرا که ثابت شده هر چه قابل قسمت است، محتاج به وجود ماده است، پس صورت مقداری بدون ماده محال است (لاهیجی: 603-605).

### 2-1) سهروردی

اگر چه در کلام بزرگان از عالم واسطه یاد شده، اما می‌توان شیخ اشراق را اولین فیلسوف مسلمان دانست که بحث عالم مثال را مطرح و در کیفیت آن بحث کرده است، هر چند عرفا پیش از او به وجود عالم مثال اذعان داشتند. هانری کربن بر این باور است که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی عالم مثال را آغاز کرده و عارفان و حکمای مسلمان آن را بسط داده‌اند (کوربن، ج 1:482).

سهروردی براساس هستی‌شناسی اشراقی خویش، معتقد بود که در نظام طولی عالم به ترتیب، نورالانوار (ذات خداوند)، انوار قاهره (عقل)، انوار مدبّره (نفس)، مُثُل معلقه (عالم مثال) و عالم مادّه قرار گرفته است. از نظر او مُثُل معلقه یا عالم مثال عالمی است که فراتر از عالم مادّه و قائم به ذات خود می‌باشد و دارای بعضی از ویژگی‌های عالم مادّه چون صورت و شکل و... می‌باشد، اما دارای ماده جسمانی نیست. سهروردی بنا به قاعده امکان اشرف که وجود ممکن اَحْس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم مادّه وجود داشته باشد. البته این قاعده فرع بر اصل فلسفی الواحد (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) است. این اصل مورد قبول همه فلاسفه بوده،



اگرچه در چگونگی و تفسیر آن، اختلاف داشتند (ابراهیمی دینانی: 417 418).

صور مثالی از نگاه سهروردی از ماده منزه است طوری که تغییر و فساد در آنها امکان ندارد، اما انقطاع تصرف نفوس انسانی از آن صور ممکن است. بعد از انقطاع تصرف نفوس از صور مثالی، آنها معدوم نمی‌شوند بلکه در عالم مثال موجود هستند؛ صور مثالی بعد از وجود علت تامه ظهور، در عالم مادی توسط مظاهری به مانند آینه و قوه خیال ظاهر می‌شود، و بعد از عدم علت تامه، ظهوری برای آن صور وجود ندارد. این نگاه به صور مثالی ما را متوجه این نکته می‌کند که سهروردی به عالم مثال منفصل معتقد است و خیال انسان همانند آینه آن صور را ظاهر می‌کند (هروی: 194 و 195). الهام به انبیاء و اطلاع بر امور غیبی و تعبیر خواب‌ها از جمله اموری است که سهروردی در حکمه الاشراق، آن را بر مبنای قول به عالم مثال تبیین می‌کند (سهروردی، ج 2: 240). عبارت سهروردی به این صورت است که: «و آنچه انبیاء و اولیاء از امور غیبی دریافت می‌کنند، گاهی در قالب سطور نگاشته شده و گاهی به صورت شنیدن صدا و گاه نیز با مشاهده‌ی صور حسنه و مثل معلقه است، و جمیع آنچه از کوه‌ها، دریاها، اشخاص و نیز روایح و غیر آن در خواب‌ها دیده می‌شوند، مثل معلقه‌ی قائم به ذاتند.» در همین جا هم می‌بینیم که تاکید بر صوری است که قائم به ذات خود هستند یعنی مثال منفصل و ظاهرا عالم مثال متصل به معنای واقعی خود در تفکر سهروردی جایی ندارد. سهروردی مثل معلقه را غیر از مثل افلاطونی به شمار آورده؛ و بر این عقیده است که مثل افلاطونی عبارتند از موجوداتی که در عالم انوار عقلیه ثابت می‌باشند ولی مثل معلقه تنها در عالم اشباح مجرده (عالم مثال) متحقق می‌باشند.

علاوه بر قاعده امکان اشرف، استدلال دیگر شیخ اشراق بر وجود عالم مثال را می‌توان اینگونه شرح داد: اولاً ما صورت‌هایی را از عالم خارج با قوه بینایی ادراک می‌کنیم و همچنین صور خیالی آنها در ذهن ما تخیل می‌شود. ثانیاً این صور ادراکی



در چشم و مغز قرار ندارند و در قوه خیال که در مغز جای دارد (در بطن اوسط مغز)، ترسیم نمی‌شوند؛ چرا که انطباع کبیر (تصاویر اشیا بزرگ) در صغیر (مغز) محال است. البته باید توجه داشت که مقدمه اخیر با توجه به اعتقاد سهروردی راجع به مادی بودن قوه خیال بیان شده است. ثالثاً صور ادراکی در عالم جسمانی موجود نیستند؛ زیرا در این صورت هر کسی که دارای حواس سالم باشد، باید آن‌ها ادراک کند، در حالی که چنین نیست. رابعاً این صور، عدم محض نیستند چرا که در این صورت قابل تصور نبوده و حال اینکه احکام مختلفی از قبیل شکل، رنگ، مقدار و... برای آن‌ها در نظر می‌گیریم و از طرفی قابل ادراک هستند. خامساً این صور در عالم عقل قرار ندارند؛ زیرا صور ادراکی خیالی دارای ویژگی جسمانی هستند (مقدار و شکل و...) و این ویژگی‌ها در عالم عقول وجود ندارند. بنابراین اگر این صور خیالی در چشم، مغز، خیال، عالم طبیعت و محسوسات و عالم عقل وجود ندارند و در عین حال معدوم نیستند، پس موجود هستند و در عالمی به نام عالم مثال تحقق دارند که محل صور مثالی است (محقق سبزواری: 301)

### 3-1) ملاصدرا

ملاصدرا نیز مانند عرفا عوالم را سه قسم می‌داند شامل عالم شهادت مطلق، و عالم مثال منفصل، و عالم عقل. انواع ادراک را نیز سه قسم می‌داند که وهم را عقل ساقط می‌داند. ملاصدرا در قبول وجود عالم مثال با عرفا و شیخ اشراق اختلاف ندارد؛ او معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح و مجردات نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و نفوس ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد. بدین منظور ملاصدرا قوه خیال متصل و مجرد آن را مطرح و اثبات کرده و از این طریق کیفیت عذاب قبر و سکران موت را تبیین کرد. با اصل حرکت جوهری و مجرد خیال



بسیاری از اشکالات موجود در باب معاد جسمانی مرتفع شده است (حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند: 42) ملاصدرا همه صور خیالی را در صقع نفس موجود می‌داند، چرا که صوری را که خود نفس انشاء کرده و از بازیگری قوه وهم و خیال است، نمی‌توان محل وجود آنها را عالم مثال مطلق دانست؛ عالم مثال مطلق (منفصل)، عالم تام و کامل است و از این صور وهمی و خیالی که با واقع منطبق نیستند، به دور است. این نقطه‌ی آغازین اختلاف ملاصدرا با سهروردی در این موضوع است (شیرازی، اسرارالایات: 61).

مادی دانستن قوه خیال و نیز قائل شدن به مثال مطلق با هم سازگاری ندارد و تا وقتی قوه‌ی خیال مجرد برزخی نداشته باشد، اتصال او به عالم مثال ممکن نیست. آشتیانی در ابتدای رساله نوریه می‌گوید، کسانی که قوه خیال در انسان را مادی می‌دانند و با این وصف به عالم مثال مطلق قائلند با تناقض مواجه هستند؛ چه آنکه از باب لزوم سنخیت بین مدرک و مدرک، تا قوه خیال دارای تجرد برزخی نباشد، اتصال او به عالم مثال محال است؛ همانطور که اگر قوه مدرک معانی و حقایق کلیه، مجرد تام نباشد، ادراک معقولات تحقق نمی‌پذیرد (بهای لاهیجی: 10).

با توجه به عقیده ملاصدرا، صور مثالی در ظرف ادراکی نفس که فوق عالم ماده است (مثال متصل) قرار دارند و چون مظروف (صور) دارای تجرد برزخی هستند، پس ظرف (مثال متصل) هم دارای تجرد برزخی هست و اگر نفس توجه خود را از این صور بردارد، آنها معدوم می‌شوند؛ نه اینکه در مثال منفصل باقی باشند (شیرازی، مفاتیح الغیب: 141). این عقیده با نظر اکثر قدما ناسازگار است. ملاصدرا مخالفت اکثری حکما را با

این عقیده اینطور بیان می‌کند: «... هذا و إن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و من يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول و لا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس...»



(همان: 475). بعد از بیان مخالفت با اکثر حکما (حتی سهروردی) ملاصدرا بیان میکند که حق با برهان شناخته می‌شود نه با اشخاص و ما نمیتوانیم عقیده یک عالم را بر اساس اعتبار و شخصیت مثبتی که در نزد ما دارد، بپذیریم.

#### 4-1) علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز در کتاب رسائل توحیدی، برای عالم، چهار مرتبه قائل شده است که عبارتند از: اول عالم اسماء و صفات الهی (لاهورت)، دوم عالم عقل که مجرد تام است (جبروت)، سوم عالم مثال و خیال و برزخ (ملکوت) و چهارم عالم ماده و طبیعت (ناسوت) (طباطبایی: 158). بر اساس اصل تشکیک وجود، همه موجودات عالم محسوس دارای ضعیف‌ترین مرتبه از وجود هستند. هر مرتبه وجودی تحت مرتبه بالایی خود قرار دارد؛ حال سوال این است که آیا می‌توان گفت هر یک از عوالم مانند لایه‌های پیاز دارای وجود منحاز و مستقل هستند؟ جواب منفی است چرا که به واسطه اصل وحدت وجود، ما یک وجود خارجی بیشتر نداریم و این وجود در یک جا، به خاطر آثار و خواص مادی، موجود مادی است و در یک جا موجود مثالی و در جای دیگر طوری دیگر است. پس می‌توان نتیجه گرفت که در یک موجود مادی مثل یک درخت، مراتب مثال و عقل و ماده همه در خود اوست چرا که گفتیم ما یک وجود خارجی داریم، این امر در مورد انسان هم صادق است و مثلاً نیاز نیست که انسان از وجود طبیعی خارج و به وجود مثالی وارد شود بلکه وجود مادی و وجود مثالی هر دو مرتبه‌ای از یک وجودند (حسینی طهرانی: 238-240). عالم خارج مادی با عالم مثالی از لحاظ گستردگی تفاوت دارد مثلاً در عالم مادی بسیار زمان لازم است تا یک کوه جابه‌جا شود، شاید هم غیر ممکن به نظر رسد؛ ولی در عالم ذهن (مثال متصل) به راحتی کوه قابل جابه‌جایی است و اموری از این دست نشان می‌دهد که





عظمت و وسعت عالم مثال بسیار بیشتر از عالم طبیعت است (طباطبایی: 95). همانطور که قبلاً بیان شد عالم مثال به مثال متصل و منفصل تقسیم می‌شود. وجه تسمیه مثال متصل این است که قوه خیال در هر فرد، مخصوص به اوست مثل بدن او، و دارای مشخصات معینی است و در مورد مثال منفصل، همان طور که از نامش پیداست، مقید به فردی از افراد نیست و مربوط به نظام هستی می‌باشد. کار قوه خیال، صورتگری است و صور مثالی توسط قوه خیال در نفس، انشاء می‌شوند نه اینکه آن صور در مثال منفصل باشند و نفس توسط قوا با عالم مثال منفصل مرتبط شود و آن صور را مشاهده کند؛ چرا که اشکالی رخ می‌دهد به این صورت که صور خیالی باطل و گزاف (صور شیطانی) باید در عالم مثال منفصل موجود باشند (بالذات و دائماً) که این موضوع با حکمت خداوند سازگار نیست (صمدی آملی: 447 - 444).

### 1-5) چگونگی ایجاد صور در مثال متصل

در نحوه ایجاد صور اشیا در نفس سه دیدگاه وجود دارد. از دیدگاه مشاء، نفس، صورت اشیای مادی را از آنها جدا می‌کند (انتزاع می‌کند) بنابراین صور خیالی، همان صور اشیای خارجی بوده که از ماده آنها جدا شده است. این گفته بر مبنای ادراکات چهارگانه (احساس، تخیل، توهم، تعقل) شکل گرفته است. اشکالی که به این اعتقاد وارد است اینکه ما باید ادراکات نفس را در ادراکات مادی منحصر بدانیم و دیگر برای نفس ادراکی به عنوان ادراک عقلی نخواهد بود. دیدگاه دیگر مربوط به شیخ اشراق است که صور خیالی (مثالی) را در عالم مثال منفصل موجود می‌داند و نفس به واسطه‌ی معادات (قوا) با آن عالم ارتباط برقرار می‌کند و صور را مشاهده می‌کند. اشکالی که به آن وارد است قبلاً اشاره شد و آن وجود صور قبیح و اشکال گزاف است که با فعل خداوند حکیم ناسازگار است. دیدگاه سوم مربوط به حکمت متعالیه است



که صور مثالی را از انشائات نفس می‌داند و قوای نفسانی برای انشاء صور خیالی از معدات نفس هستند؛ البته ممکن است که نفس با عالم مثال منفصل ارتباط برقرار کند و صوری را مشاهده کند ولی اینکه تمام صور مشاهده شده نفس را از این قسم بدانیم، صحیح نیست (همان: 451-447).

## 2) عالم مثال در آثار علامه حسن زاده

### 2-1) تبیین عالم مثال

علامه حسن زاده مباحث مربوط به عالم مثال را در رساله‌ای به نام مثال و به طور پراکنده در سایر آثارشان مطرح ساخته‌اند. باید توجه داشت که مثل با مثال تفاوت دارد، مثل شیء با خود او در ماهیت یکی است و تفاوت آنها با هم در عوارض شخصی و فردی است، مانند اصغر که در ماهیت انسانی، مثل اکبر است و در عوارض خارج از ماهیت مثل رنگ و قیافه و مثل آن تفاوت دارند؛ اما مثال دو معنا دارد: معنای اول به منزله سایه شیء و در طول آن است، و معنای دوم برای شرح و تفسیر شیء است که در واقع نمودار آن است ولی در ماهیت متفاوت هستند؛ مانند زید که در شجاعت مثال شیر است، خلاصه، مثل شیء در عرض آن است و مثال شیء در طول آن. یعنی شیء و مثال آن در واقع یک حقیقتند و آن حقیقت دارای مراتب است. مثلاً این درخت مثل آن درخت است یعنی در ماهیت، مشترک و در عرض هم هستند و در عوارض شخصی تفاوت دارند، طوری که دو شیء مجزا هستند. در بحث عالم مثال منظور معنای اول است (حسن زاده آملی، درس معرفت نفس: 639-640).

با توجه به گفتار قیصری در فصل ششم مقدمات بر شرح فصوص که علامه در اتحاد عاقل به معقول نقل فرمودند، در مواجهه با مدرکات در جاهایی در درک عالم حس و عالم مثال اشتباه رخ می‌دهد و مفهوم مثالی، به صورت مادی فهمیده می‌شود.

توضیح اینکه مثلاً کسی در خواب (عالم مثال متصل) شیر (خوراکی) می‌بیند و شاید تصور کند که همان ویژگی‌های شیر محسوس مادی بر آن مترتب است در حالی که این شیر از تمثلات نفس است نه شیری که در عالم مادی از گاوی تهیه می‌شود. آن شیر مادی دارای ماده جسمانی هست و مصارف مخصوص به خود را دارد؛ این شیر مثالی شکم گرسنه را سیر نمی‌کند. شخص خواب بیننده هیچ وقت نمی‌گوید من در خواب شیر خوردم و سیر شدم. البته در مشاهده، هر دو متمثل میشوند ولی یکی حکایت از شیر خارجی میکند و دیگری این حکایت گری را ندارد و به علم تعبیر می‌شود. پس این نوع دیدن مربوط به عالم مثال است و بر اساس آن عالم باید تفسیر شود (حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول: 430).

## 2-2) اثبات عالم مثال

اثبات عالم مثال در قوس صعودی به اهمیت اثبات مثال در سیر نزولی نیست زیرا در عالم مثال نزولی این اشکال پیش می‌آید که کثرت مثل معلقه ظلمانی که همان موجودات عالم مثال منفصل هستند، بدون دخالت ماده چگونه قابل تصور است، چرا که ما آن عالم را پیش از عالم مادی تصور کرده ایم. پس باید اولاً بین مثل و مثال و ثانیاً بین عالم مثال در قوس صعود و عالم مثال در قوس نزول تفاوت قائل شد. چنانکه روشن است اهمیت و چگونگی بحث بستگی به دو قسم اخیر دارد؛ مثلاً در مورد اثبات عالم مثال، در قوس نزول اشکالی که در بالا ذکر شد پیش می‌آید در حالی که این اشکال به قوس صعود وارد نیست (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ج 6: 270).  
پیش از این راجع به اثبات عالم مثال از نگاه سهروردی که قائل به مثال منفصل است، استدلالی بیان شد، اشکالی که به این استدلال وارد است و در کتب علامه به آن اشاره شده این است که چرا ما همین دلیل را برای مجرد قوه خیال (مثال متصل) :: 161



قلمداد نکنیم. آن دلیل و مانند آن که در آنها از اشباح و صور صحبت شده است، عالم مثال منفصل را اثبات نمی‌کند بلکه تجرد برزخی قوه خیال و صور مثالی را اثبات می‌کند که صورتهایی قائم به نفس ناطقه و از انشائات نفس هستند، و نفس به توسط آلات و ابزاری (که حواس و غیره در اختیارش می‌گذارند) می‌تواند، مثال اشیاء را در خود ایجاد کند، و همه این صور برزخی خیالی در عالم خیال متصل، تحقق دارند. شاید اشکال شود که همان طور که این دلیل برای اثبات عالم مثال منفصل ناتمام است، برای اثبات عالم مثال متصل نیز کارایی ندارد چرا که مثلاً تصویر کوه دماوند را در یک کاغذ کوچک نقاشی می‌کنیم یا این که با دوربین، عکس کوچکی از دماوند می‌گیریم و این عکس کاملاً حکایت از آن کوه دارد و این بیان، قاعده انطباق کبیر در صغیر را نقض می‌کند. جواب این که ما اشیاء را با همان اوصاف و ابعاد و اشکال و ارتفاعات و فرو رفتگی و... ادراک می‌کنیم (چه در خواب و چه در بیداری)، و هر عاقلی می‌پذیرد که اینطور نیست که مدرکات خیالی بر روی چند سلول کوچکی که باید با چشم مسلح دیده شوند قرار دارند. یعنی باندک توجه در می‌یابیم که عکس گرفته شده با صورتی که در نزد ماست از جهت تناسب همخوانی ندارد. به عبارت دیگر ما اشیاء را با همان ابعاد و ویژگی‌های خارج در نزد خود حاضر می‌یابیم نه یک تصویری که فقط از شیء حکایت کند. در ضمن حکایت گری عکس گرفته شده با دوربین همراه با تجزیه و تحلیل است، برخلاف تصویر در ذهن ما که بدون درنگ و تأمل ادراک می‌شود و چون این واقعیت قابل انکار نیست، شیخ اشراق خیال را مظهر آن صور دانسته که نفس به سبب آن به عالم مثال منفصل (عالم مثال مطلق) منتقل می‌شود؛ و برخلاف او، ملاصدرا محل آن صور را در عالم مثال اصغر (عالم مثال مقید) میداند که نفس با خلّاقیت در صقع نفس و ظرف ادراکی خود در موطن خیال ابداع و ایجاد می‌کند، و همه ابزار و ادوات از جمله مغز همگی معادات هستند برای انشاء



صور اشیاء (حسن زاده آملی، دو رساله مثل و مثال: 197- 193).

با توجه به بیانات علامه در کتاب دروس معرفت نفس، یکی از دلایلی که ملاصدرا برای تجرد برزخی خیال (مثال متصل) بیان میدارد این است که ما صورتهایی را مشاهده میکنیم که در خارج وجود ندارد مثلا سیمرخ و کوه طلا و از طرفی ما بین آن صورتها در ذهن تفاوت قائل می شویم و از طرف دیگر این صور، معدوم هم نیستند بلکه موجودند؛ چرا که مثلا ما هر گاه زید را تخیل کنیم و بعد آن را مشاهده کنیم حکم می کنیم که بین این دو صورت محسوس و متخیل فرق است؛ و اگر این صور موجود نبودند این حکم کردن معنا نداشت و این صور، جسمانی هم نیستند چرا که انطباق کبیر در صغیر لازم می آید و اینطور هم نمی توان گفت که قسمتی از آن صور در بدن ما منطبق است و قسمتی از آن در هوای اطراف بدن ما؛ چرا که هوا و بدن ما و همچنین ابزار نفس در افعال نفس دخالت ندارند و گرنه می بایست به حرکت هوا، نفس دردناک می شد و ادراک ما به تغییرات هوا مانند ادراک ما به تغییرات بدن ما می بود. پس صور در ظرف ادراکی نفس، فوق عالم ماده و در مثال متصل قرار دارند و چون مظروف (صور) دارای تجرد برزخی هستند پس ظرف (مثال متصل) هم دارای تجرد برزخی هست. در پایان به این نکته باید توجه شود که این دلیل و نظائر آن مجرد تام بودن مرتبه عقلانی نفس را اثبات نمی کند تا این اشکال پیش بیاید که مثلا صورت خیالی دارای مقدار و شکل است پس چگونه نفس را مجرد دانسته اید. یعنی هم نفس مجرد است و هم صور خیالی دارای شکل و مقدار. نفس یک حقیقت ممتد از مرتبه پایین مادی تا مرتبه بالای عقلانی است (حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس: 252 و 253).

### 3-2 تفاوت مثال با مثل

مثال با مثل تفاوت دارد. دیلمی در محبوب القلوب در این مورد بحث کرده و علامه



حسن زاده آن را در هزار و یک کلمه و رساله مثل و مثال طرح و بسط داده است. بر این اساس افلاطون برای هر موجود مشخص در عالم حسی، یک وجود مثالی غیر مشخص در عالم عقلی اثبات کرده است که آن مثل (مثال‌ها) را مثل افلاطونی می‌نامند. و آن مثل نوری غیر از مثل ظلمانی است که در عالم مثال برزخی خیالی وجود دارند؛ مثل موجود عقلی واحد است که منشاء و مبداء موجودات محسوس است و یک حقیقت مجرد و بسیط است و بدون ترکیب و عوارض مادی؛ چون موجودات محسوس مانند سایه برای آن موجودات عقلی هستند، با هم مشابهت دارند. وقتی یک موجود محسوس ادراک می‌شود یک مثالی از آن انتزاع می‌شود که از لحاظ تجرد با عالم عقل تطابق دارد و از لحاظ جزئیات مادی به مانند بعد و رنگ و مانند آن با عالم محسوس تطابق دارد. چون مثل فرد عقلی کامل است، نیاز به ماده ندارد و مجرد است و افراد آن موجود عقلی در عالم محسوس به دلیل نقص و کمال با هم تفاوت دارند و این هم به خاطر مادی بودن آن هاست. صدر المتألهین در فصل دوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار می‌گوید: «إن لكل طبیعه حسیه فلکیه أو عنصریه طبیعه أخرى فی العالم الإلهی و هی المثل الإلهیه...» (شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 5: 202). برای هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری در عالم الهی است که آنها مثل الهی و صور مفارقه هستند، و آنها، صور آنچه که در علم الله است می‌باشند. افلاطون و پیروان او همین صور را مثل نوریه نامیده‌اند و آن صور حقایقی اصل هستند که نسبت آنها به صور حسی زایل شدنی، نسبت اصل شیء به مثال و تصویر آن است (حسن زاده آملی، حسن، دورساله مثل و مثال: 18).

برای اثبات عالم مثل دلایلی ذکر شده که از مهم ترین آنها قاعده امکان اشرف است. قاعده امکان اشرف به طور خلاصه این است که هرگاه در قوس نزولی ممکن آخس از باری تعالی وجود یابد، واجب است که ممکن اشرف پیش از او وجود داشته



باشد، و احتمال‌های دیگر از جمله اینکه ممکن اُخس و اُشرف با هم صادر شده باشند و یا ممکن اُخس مقدم بر دیگری باشد و غیر آن، باطل است. یکی از دلایل دیگر در اثبات مثل، حرکت است. هر چیزی که در حرکت است در حال استکمال و فاقد کمال است و از طرفی خودش هم نمی‌تواند محرک خود باشد چرا که محرک باید چیزی را از نقص به کمال سوق بدهد و برای این امر حتما باید خودش واجد آن کمال باشد پس هرگاه متحرک محرک خود باشد، لازم می‌آید که هم فاقد و هم واجد کمال باشد و این اجتماع نقیضین است. پس باید یک محرک واجد کمالی باشد که اجسام را از نقص به سوی آن کمال خارج کند و این همان مثل است. دلیل دیگر برای اثبات مثل این که همه اجسام دارای شکل و صورتی هستند و از طرفی دارای حرکت و تصرف هستند که باعث فساد و خرابی این صورت می‌شود و با این حال صورتشان محفوظ است. پس باید یک جامع و حافظ صور باشد که چیزی جز مثل نمی‌تواند باشد (حسن زاده آملی، هزارویک کلمه، ج 6: 126).

با توجه به مطالب اخیر و با در نظر گرفتن قاعده امکان اشرف و همچنین سنخیت علت و معلول، مثل اصل اشیاء هستند (از لحاظ وجودی) و اجسام، سایه آنهایند. صورتها در این عالم به مانند ابدان مثل هستند و بدون این صور، اِمساک جود و تعطیل وجود لازم می‌آید. چرا که رابطه مافوق و مادون قطع شده؛ و نمی‌توان یک حلقه از سلسله وجودی را حذف کرد. خلاصه این که اصل و اساس موجودات مادی، عالم مثل است و مافوق مثل، اسماء و صفات الهی‌اند و مادون مثل عالم مثال قرار می‌گیرد (حسن زاده آملی، دورساله مثل و مثال: 101).

صرف آشنایی با مفهوم مثل کافی است تا ما تفاوت مثل با مثال را دریابیم. افلاطون علاوه بر مثل، به صور معلقه هم اعتقاد داشت. صور معلقه هم شامل آن صورتهایی است که در نزد ما حاضر است (مثال متصل) و هم صورتهایی که در عالم مثال منفصل



قائم به خودشان هستند. البته مراد افلاطون از صور معلقه به صورت دقیق مشخص نیست. علامه حسن زاده به این مطلب اشاره دارد و می‌نویسد: «آنچه که در بسیاری از کتب اساطین حکمت و عرفان دیده می‌شود این است که گروهی از آنان هم قائل به عالم مثل اند و هم به عالم مثال متصل و هم به عالم مثال منفصل، و تصریح کرده‌اند که مثل غیر از مثل معلقه عالم مثال منفصل، و غیر از مثل معلقه عالم مثال متصل است - اعنی آنان اشباح مجرد به تجرد برزخی را چه در عالم مثال اکبر و چه در عالم مثال اصغر که این در عالم خیال نفسانی انسانی است، و آن در ظرف خارج از موطن ادراک، مثل معلقه گفته‌اند در مقابل مثل مطلقه کلیه نوریه معروف به مثل افلاطونی» (همان: 192-191).

#### 4-2) مثال متصل و مثال منفصل

قوه خیال انسان صور گوناگونی در خواب و بیداری ایجاد می‌کند مثلاً قوه طلائی که انسان آن را فتح کرد و مانند آن، آیا این تصاویر در مثال منفصل وجود دارند و مثلاً مثال متصل (خیال) مظهر آن است. بسیاری از حکما با در نظر گرفتن مکاشفات، آن (صور) را دلیل بر عالم مثال منفصل گرفته‌اند. سوالی مطرح کردیم که چرا ما این دلیل را برای اثبات عالم مثال متصل نپذیریم و چرا این تصاویر را از نفس انسانی ندانیم، خلاصه این که این صور و اشباح مثالی در نفس تمثّل می‌یابد، چرا که قوه خیال و صورت خیالی دارای تجرد برزخی است، بنابراین به واسطه این صور و تجرد آنها عالم مثال منفصل اثبات نمی‌شود. کسانی که اشباح مثالی را دلیل بر عالم مثال منفصل گرفته‌اند، ظاهراً سهمی برای عالم مثال متصل قائل نبودند؛ در حالی که تمثّل یافتن صور اشیا به ایجاد و انشاء در صقع نفس است که آنها به نحو قیام فعل به فاعل خود قائم به نفس هستند نه به شکل مقبول به قابل طوری که نفس قابل آن صور باشد و آن



صور در نفس منطبع شوند و نفس هم از انطباع آنها منفعّل شود، چرا که نفس در ذات و صفات و افعال خود به مثال خالق خود است. خلاصه اینکه سخن قدما در تبیین و اثبات مثال منفصل با ابهاماتی همراه است که به آن اشاره شد (همان: 203-199). علامه در این باب می‌گوید: «صدر المتألّهین - قدّس سرّه - در هیچ یک از مؤلفات خود بابی یا فصلی مستقلاً در اثبات عالم مثال منفصل در سلسله طولی نزولی عنوان نکرده است جز اینکه در ضمن بعضی از مباحث اشاراتی بدان دارد» (همان: 227). در ادامه علامه به یکی از آن مباحث اشاره می‌کند، ملاصدرا در ذیل اشکال دوم فصل سوم منهج سوم امور عامه اسفار (شیرازی، الحکمه التتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1: 302) می‌گوید من از کسانی هستم که به عالم مقداری غیر مادی که حکمایی مانند سهروردی به آن قائل بودند، ایمان دارم مگر این که با او در دو چیز مخالفم؛ یکی این که صور متخیله توسط نفس و با کمک قوه خیال در صقع نفس موجود می‌شوند نه در عالم خارج از نفس (مطلبی که از کلام شیخ اشراق فهمیده می‌شود) به خاطر اینکه تصرفات و انگیزه‌های گزاف قوه خیال و آنچه از صور و اشکال قبیح که ایجاد می‌شود، مخالف فعل حکیم است (برایشان وجودی نیست مگر در عالم نفس انسانی از جهت شیطنت قوه متخیله) و صور خیالی به توجّه نفس باقی هستند و چون نفس از آنها اعراض کند زائل می‌شوند نه این که برای آنها بدون ابقاء و حفظ نفس وجود دائمی باشد (در مثال منفصل). امر دوم اینکه صور مثالی در نزد شیخ اشراق موجود در عالم مثال‌اند، و در نزد ملاصدرا سایه صور محسوس هستند، به این معنی که صور مرآتیی دارای ثبوت بالعرض هستند نه بالذات، مانند صدای دوم در انعکاس صدا (حسن زاده آملی، دو رساله مثل و مثال: 229-227).

خلاصه این که (با توجه به کلام ملاصدرا) میتوان عالم مثالی که از آن بحث می‌شود را با مثال متصل تطبیق داد که صور مثالی در صقع نفس، به انشاء و ایجاد آن موجود



است؛ منتهی همه این صور مثالی که نزد ما حاضر است با مثال أعظم خودشان که صور موجودات خارجی هستند، تطابق دارند (مثلا صورت درخت در ذهن ما با صورت درخت در عالم مثال منفصل)، جز این که صور متخیله نزد ما به خاطر تصرفات نفس و قوه خیال و دیگر قوای انسانی، با صور اعیان خارجی تفاوت دارد. همانطور که بر اساس مناظر مختلف مثل آینه‌های گوناگون و سطوح صیقلی متفاوت و نظایر آن، صورت اجسام (اشباح) خارجی به صورتهای گوناگون مشاهده می‌شود. (متناسب با اشکال و الوان و ابعاد آن شیء ای که صور را منعکس می‌کند.)

## 2-5) تمثل و تجسم اعمال

با توجه به آنچه ذکر شد، قوه خیال انسانی (مثال متصل) همواره در حال انشاء صور مثالی است. همان‌طور که در بیداری، معانی کلی (عقلی) و جزئی (مثل ادراکات محسوس) را بر اساس صور اشیای خارجی انشاء می‌کند، در خواب نیز معانی کلی و جزئی را به تصویر می‌کشد. این گونه صورت یافتن معانی، تمثل نام دارد. گاهی از تمثل تعبیر به تجسم و از متمثل تعبیر به متجسم می‌نمایند؛ مثال، یعنی مانند؛ و تمثل یعنی مثال یک چیز تحقق پیدا کند؛ و تجسم، یعنی چیزی دارای جسم شود. تمثل اعم است از این که موضوع آن بدن مادی باشد؛ در حالی که تجسم اختصاص به بدن جسمانی دارد. خلاصه این که تمثل اعم از تجسم است و محل آن هم نفس می‌باشد. به بیان علامه، ابن سینا در بحث ادراک اشارات می‌گوید: «درک الشیء هو أن تکون حقیقه متمثله عند المدرک... (ابن سینا: 82). ادراک شیء آن است که حقیقت آن در نزد مدرک متمثل شده باشد. به هر حال اگر حقیقتی خود دارای صورت هم نباشد مانند عقول مجرد باید با متمثل شدن در نفس مدرک، ادراک شود. پس تجسم، یعنی پیدایش چیزی در جهان طبیعت و تمثل، ظهور شیء در ظرف ادراک انسانی است که



به صورت و اندام روحانی شکل یابد و تجرد برزخی داشته باشد (حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس: 257 و 256).

بر این اساس تجسم اعمال معنا می‌شود. کسانی که به تجرد نفس ناطقه، و اتحاد مدرک و مدرک قائل هستند (مانند ملاصدرا)، تجسم اعمال را ظهور و بروز ملکات نفسانی (صفاتی که با تکرار و ممارست در نفس رسوخ کرده) به صورتهایی می‌دانند که با سرشت آن ملکات تناسب دارد؛ و بر این عقیده، تمثّل درست است نه تجسم. تجسد اعراض در حقیقت تمثّل همان ملکات است که اگر جنبه الهی و باطنی (و ملکوتی) اعمال انسان را شامل شود، به انسان نور و اشتداد وجودی می‌دهد و اگر آن ملکات باطل باشد، انسان را به قهقرا می‌کشاند. در هر دو صورت، ملکات، انسان را می‌سازد. علامه حسن زاده در جای‌جای آثارش بر این اصل تاکید دارد که علم و عمل جوهر و انسان ساز هستند. در واقع ملکات نفس برای صور مثالی نقش ماده را دارد. علامه در اصل هفتم کتاب انسان در عرف عرفان بیان می‌دارد که تجسم اعمال به معنای تمثّل ملکات انسانی به صورتهای مناسب با آن ملکات است و جسمیتی که در اینجا مطرح شده، جسمی است که با عالم دیگر تطابق و سنخیت دارد (جسم دهری) نه جسم طبیعی (حسن زاده آملی، دورساله مثل و مثال: 215 و 216).

پس همان تمثّل صور اعمال است که برخی از آن به تجسم اعمال تعبیر کرده‌اند. علامه حسن زاده می‌آورد: «این بنده در هیچ‌یک از جوامع روایی فریقین تعبیر به تجسم از معصوم ندیده است و تفصیل این مطلب را در برخی از نوشته‌های دیگرم عنوان کرده‌ام» (حسن زاده آملی، اتحاد عاقل و معقول: 377). سوال این که چرا واژه تجسم آمده؛ که جواب می‌دهد: «دور نیست که تعبیر به تجسم اعمال چنانکه در پیش گفته‌ایم تعبیری شگفت و رمز و معنائی است که اشاره به لبّ اعراض اعنی اعمال دارد، که جوهر است» (همان: 338).



در حقیقت اعمال دو جنبه دارد یک جنبه ظاهری جسمانی که از بین رفتنی است و یک جنبه باطنی که مراد از تجسم اعمال همان صورت باطنی اعمال است زیرا که اقوال و افعال در عالم مادی زایل شدنی است اما به واسطه تکرار و مداومت بر انجام آنها، ملکاتی در نفس رسوخ می‌کند و ایجاد می‌شود. مثلاً فردی به راحتی یک عمل دشوار (مثل چندین ساعت روپایی زدن) را انجام می‌دهد که انجام آن برای عموم محال است و این نیست مگر به لحاظ تمرین و تکراری که آن فرد در سالهای متمادی به کار گرفته و آن عمل برای او ملکه شده است (حسن زاده آملی، اتحادعافل و معقول: 379-376).

قوه خیال (مثال متصل) جزو ماورای عالم طبیعت است چرا که تجرد برزخی دارد لذا به نابودی و ویرانی بدن جسمانی از بین نمی‌رود، پس با وجود تجرد برزخی (مثالی) قوه خیال و نامیرا بودن نفس، تمثیل صور برای نفس هم همیشگی است، منتها انشاء نفس در تمثیل صور بی قاعده نیست و دارای وجوه تناسبی است از جمله تناسب صور با معانی؛ باید توجه داشت که خواب و حالت‌های احتضار و هیپنوتیزم و خلسه ملکوتی و... هیچ یک در تمثیل صور مثالی که در صقع نفس اتفاق می‌افتد، موضوعیت ندارند، و آنچه موضوعیت دارد، انصراف از تعلقات است؛ حالات مختلفی ممکن است نفس را از توجه به این عالم منصرف کنند که بیان کردیم (حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان: 141 و 140). سرشت قوه خیال است که مطابق اقتضای ذاتی معانی و ملکاتی که در نفس وجود دارد، آنها را در قالبهای صور گوناگون در عالم خیال (مثال متصل) انشاء کرده و تمثیل می‌دهد. ابن سینا هم به این موضوع اشاره دارد: «ان القوه المتخیله جبلت محاکیه لکل ما یلیها من هیئه ادراکیه أو هیئه مزاجیه سریعۃ التنقل من الشیء الی شبهه أو ضده، و بالجمله الی ما هو منه بسبب، و للتخصیص أسباب جزئیة لا محاله و ان لم نحصلها نحن بأعیانها» (ابن سینا: ص 155).



«سیرتی کاندر وجودت غالب است هم بدان تصویر، حشرت واجب است» (مولوی:

241).

منظور از سیرت همان ملکات است که در صقع ذات فرد رسوخ کرده پس متناسب آن صورتهایی نزد شخص حاضر است، همان طور که می گوید:

«ای دریده پوستین یوسفان      گرگ برخیزی از آن خواب گران  
گشته گرگان آن همه خواهی تو      می درانند از غضب اعضای تو  
آن سخنهای چو مار و کژدمت      مار و کژدم گردد و گیرد دمت»

(همان: 720).

کسانی که صفت درندگی دارند و به همنوع خود رحم نمی کنند، صورتهایی مانند گرگ خواهند یافت. قبلاً گفتیم که این تمثیل معانی و ملکات در خواب یا بیداری اتفاق می افتد ولی چون عموم با مرگ توجه شان از بدن جسمانی و عالم ماده برداشته می شود، تمثیل صور قبیح یا نیکو را بعد از مرگ ادراک می کنند. به هر حال تمام عوالم انسانی اکنون هم موجود است. آنجا که گفت (آن سخنهای چو مار و کژدمت...) یعنی اصل و باطن این عمل قبیح، یک معنایی است که اگر برای شخص متمثل شود، به صورت مار و عقرب خواهد بود؛ پس این صورت ظاهری عمل در واقع نسبت به خود عمل، عرض است و احکام مربوط به اعراض بر آن مترتب است. به هر حال تمثیل در عالم خیال بدون مناسبت ممکن نیست.

به نقل از علامه حسن زاده در «کتاب الرؤیا»ی صحیح مسلم از پیامبر خدا (ص) روایتی به این مضمون وجود دارد که شیطان به صورت پیامبر متمثل نمی شود و هر کسی پیامبر را در خواب ببیند، بی تردید خود ایشان را دیده است. توضیح این که شیطان مظهر اسم مضلّ خداوند است و طاقت ندارد که به صورت حضرت محمد (که مظهر اسم هادی است) متمثل شود. دو نکته که در اینجا وجود دارد اینکه رؤیت



پیامبر (ص) در حالت خواب بر اساس تخیل بیننده در مثال متصل است و دیگر اینکه صورت پیامبر و خواب شیطانی (معنای شیطنت) با هم تناسب ندارد (حسن زاده آملی، انسان و قرآن: 104 و 105). شیخ بهائی نیز در دفتر پنجم کشکول درباره عالم مثال و مناسبت صور سخن گفته (شیخ بهائی، ج 3:367) و در آنجا به صفای باطن و استعداد در تمثیل اشاره میکند.

خلاصه اینکه آیات و روایات و خوابهایی که انسان میبیند همه دلالت صریح دارند که مراد از تمثیل، تصوّر و ظهور شیء در ظرف ادراک انسان (به صورتی مناسب حالات و امور نفسانی و...) است. مثلاً چون زن زیبای آرایش کرده موجب گمراهی مردم ضعیف النفس می شود، دنیا در مقام تمثیل، به آن صورت ادراک می شود. همچنان که در عالم خواب تمام وقایع و حالات در صقع نفس است نه در خارج آن؛ یعنی وقتی شخصی در خواب، زن آنچنانی برای او متمثل می شود، نفس انسانی بین اغواگری زن زیبا و اغواگری دنیا نسبت برقرار کرده و برای نشان دادن گول زدن دنیا، این صورت را انشاء می کند (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی: 134-110). علامه حسن زاده در کتاب انسان در عرف عرفان، وقایعی را که برایش رخ داده، بیان میکند مثل بنفش دیدن جهان، پرواز کردن در آسمان و از این دست تمثلات که تفسیر و تفصیل آن در فهم مباحث نظری بیان شده راهگشاست.

براین اساس، هر آنچه ادراک می کنیم همه در عالم مثال ماست و وقتی چیزی را می بینیم مثال آن چیز را در صقع نفس خود مشاهده می کنیم نه آن شیء مادی (ماده آن)؛ در واقع، ما مثال شیء را در نزد خود حاضر داریم و چون شیء و مثال آن عین هم هستند، حکم می کنیم که آن شیء را دیدیم. در بیماری مالیخولیا، شخص گاهی صورت وحشتناکی را مشاهده و از آن فرار می کند، دیگران که در کنار او هستند، از حرکات او متعجب میشوند و از طرفی او از دیگران تعجب می کند، چرا که آن ها از



این صورت فرار نمی‌کنند. در واقع در صقع نفس بیمار این صورت حاضر است و با اینکه این اشباح همه جا همراه او هستند، فرار می‌کند. (در واقع او از خود فرار می‌کند) خلاصه این که اشیای خارجی و بدن مادی همه معدت هستند برای اینکه نفس صوری را انشاء کند و چه بسا به خاطر اشکال در معدت این تصویرگری با اختلال رو به رو شود (مثل دیدن سراب). حال در مورد روایات مرتبط با قبر و فشار قبر و مسائل پیرامون آن باید این گونه تفسیر شود که آن احوال و احوال مربوط به حقیقت شخص و از ادراکات اوست و شخص در مقام مثال و تمثیل در ظرف خیال خود این امور را می‌بیند. پس قبر او متمثل و متحقق در صقع نفس او و ظرف ادراک اوست. اگر دو مرده یکی مؤمن و دیگری کافر را در یک قبر قرار دهند، برای اولی بهشت است، و برای دیگری جهنم؛ چرا که قبر آن دو با هم تماس ندارد اگر چه هر دو در یک قبر خاکی دفن شده باشند (حسن زاده آملی، هزار و یک نکته: 605 و 604). بر این مبنا، در واقع صور مثالی به نوعی نقش بدن مادی را برای انسان ایفا می‌کند چرا که با انسان اتحاد وجودی دارد و انسان آن صور را به صورت حضوری درک می‌کند متنها عموماً انسانها زمانی که حیات مادی دارند به آن صور توجه کمتری نشان می‌دهند و بعد از مرگ شدت ادراک بیشتر می‌شود. گفتیم که قوه خیال (مثال متصل) دارای تجرد برزخی است و با نابود شدن بدن مادی از بین نمی‌رود، پس مرگ (موت) عدم انسان نیست، بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیر خودش است و انسان از اضافات اعتباری که داشت، جدا می‌شود (طوسی: 87-86).

ملاصدرا در اسرار الآیات (شیرازی، اسرارالایات، ص 150). در مورد حشر نفوس انسانی بیان می‌دارد که نفوس انسانی به صور ملکات خودشان متصور می‌شوند، و همین صور که به اقتضای ملکات آنها است، ابدان آخروی آنها است که در دنیا کسب کرده‌اند و این ابدان قائم به ماده طبیعی نیستند (حسن زاده آملی، دو رساله مثل و مثال:



191) بر طبق عقیده او صور قائم به نفس در ظرف خیال بر حسب اقتضای جبلی و سرشت ملکات ابدان معلقه هستند و به آنها ابدان اُخروی و ابدان روحانی نیز گفته می‌شود از این رو که مجرد از ماده هستند، و ابدان مثالی چه عالم مثال متصل و چه عالم مثال منفصل، تجرّد برزخی دارند به این معنی که مجرد از ماده‌اند؛ و وقتی به آنها عالم مثال برزخی خیالی گویند، مراد خیال متصل است (حسن زاده آملی، هزارویک کلمه، ج 6: 271 و 272).

با توجه به توضیحات بیان شده، در واقع هر انسانی در حال کسب علم و عمل (ملکات) است، نتیجه عمل و غایت افعال دنیوی انسان، صورت او در آخرت را شکل می‌دهد، چرا که برای شخص هر چه متمثل شود، همه از خود اوست و از بیرون نفس صورتی به او القا نمی‌شود؛ و لذتها و دردهای او، اطوار ادراکات اوست. همنشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات او هستند. پس ملکات نفس، مواد صور برزخی هستند، در دنیا ماده صور جسمانی معروف به ماده جسمانی است و در همه اشیا این ماده وجود دارد و صورت اشیا به این ماده قوام می‌دهد و ظاهراً تفاوتی در مواد اشیای مختلف وجود ندارد اما در عالم دیگر ملکات انسانی به جای ماده، نقش آفرین هستند. این ماده و صور مثالی، شخصیت آن را می‌سازند، لذا انسان که در اینجا نوع است و در تحت او اشخاص قرار دارد؛ در آن عالم، جنس است و در تحت او انواع گوناگونی از جمله حیوانات قرار می‌گیرد مثلاً انسانی که در عین انسان بودن، به صورت پلنگ است. آن انواع، صور جوهری هستند که از ملکات نفس تحقق می‌یابند و از صقع ذات نفس خارج نیستند. به عبارت دیگر بازگشت ارواح به سوی آن چیزهایی است که از آنها خلق شده‌اند. همین صورت برزخی انسان را جسد مثالی می‌گویند، پس بدن اخروی و جسد مثالی، تجسم صوری است که از ملکات ساخته شده و از شئون نفس هستند. پس با این وجود قیامت هر کسی قیام کرده و





به حساب او رسیده شده است چه بداند و چه نداند. و همه اینها نیست مگر تمثیل (تجسم) علوم و اعمال انسان. در منطق، انسان، حیوان ناطق تعریف شده که همه افراد انسان در این مرتبه قرار می‌گیرند اما از لحاظ دیگر هر انسانی که بهره او از علم و عمل بیشتر باشد، بر اساس وجودی انسان‌تر است و وزن انسانی او بیشتر است. علم، سازنده روح انسانی؛ و عمل، سازنده بدن انسانی در عوالم آخروی است و هر کس به صورت علم و عمل خود در نشئات آخروی برانگیخته می‌شود، چه اینکه روح غیر از بدن عنصری محسوس است و برایش بدنهایی در طول هم به وفق عوالم آخروی موجود است و تفاوت ابدان و عوالم در نقص و کمال است. بنابراین جزا، نفس علم و عمل و در طول آنهاست. در واقع بذر صوری که در نفس تمثیل می‌یابند از علم و عملی است که همراه با نفس است و آنها با هم جسد مثالی را می‌سازند که روح آن جسد، علم و بدن آن جسد، عمل است. جسد مادی از مواد طبیعی ساخته می‌شود و جسد مثالی از علم و عمل (حسن زاده آملی، انه الحق: 118-122).

اجمال بحث این که وسعت ادراک در عالم مثال چندین برابر عالم ماده است. در ذهن عوام این گونه جا افتاده که ادراک خیالی و مثالی ضعیف‌تر از ادراک مادی است و لذا تصور اشتباهی از ادراک برزخی و بعد از مرگ دارند. شاید به خاطر همین است که از مرگ و جدا شدن از ادراکات مادی می‌ترسند. ماده صور خیالی، نفس است اما اینکه صور مثالی جسمانی هستند یا نه؟ سوال دیگری است که فقط با دانستن اینکه صور مثالی، ماده جسمانی ندارند، جواب داده نمی‌شود. چرا که جسمانی بودن یک شیء با ماده داشتن آن، دو چیز متفاوت است. اولاً ماده و صورت دو جوهر در اجسام مادی هستند و ثانیاً شیئیت شیء به صورت آن است نه ماده؛ اگر بپذیریم که در عالم مثال، صور جسمانی باشند آنگاه کیفیت جسم در عالم مثال چگونه است؟ مثلاً جسمی را فرض کنید که به جای ماده جسمانی عالم محسوس، نفس نامحدود انسانی، ماده



آن باشد؛ حال شدت ادراک در کدام بیشتر است؟ محدودیت موجود در اجسام مادی به خاطر ماده آن هاست. مثلاً تحمل یک انسان در برابر یک لذت یا یک عذاب تا چه حد است؟ معلوم است که تا یک حد معین است چرا که ماده جسمانی تحمل تغییر بیش از آن را ندارد و شیء مادی ترکیب خود را از دست می‌دهد و مبدل به صورت نوعیه دیگر می‌شود. اگر ماده را نامحدود بگیریم، صورت آن در هر شرایطی محفوظ می‌ماند مثلاً در مورد انسان، دیگر مرگ معنایی پیدا نمی‌کند. پس با مطالب گفته شده و با تاملی اندک می‌توان دریافت که عذاب و لذت در عالم مثال بسیار بیشتر از عالم مادی است تا حدی که شاید نتوان بین آن‌ها نسبتی برقرار کرد. چرا که محدود با نامحدود چه نسبتی می‌تواند داشته باشد.

### نتیجه‌گیری

بحث از عالم مثال در سیر تاریخی خود با تکامل مواجه بوده است. اگر ابتدای بحث را از سهروردی بدانیم و انتهای بحث را به صدراییان عصر حاضر ختم کنیم، با یک سلسله به هم پیوسته روبه رو می‌شویم که یک حقیقت را توضیح می‌دهد و به مرور زمان آن حقیقت آشکارتر می‌شود. از نظر این مقاله، تفاوت دو دیدگاه کلی که در اینجا مطرح شد، تفاوتی مبنایی نیست، یعنی اگر با دید تکاملی به موضوع بنگریم در سیر تاریخی به بسیاری از اشکالات، پاسخ داده شده و نیز کلید بسیاری از مسائل مرتبط با آن به دست آمده است. با نظر به مجرد عالم مثال، تجسم اعمال و معاد جسمانی قابل تبیین می‌شود، اما قبل از ملاحظه اینگونه نبوده و تصور درستی از بازگشت ارواح به ابدان وجود نداشته است.

عالم مثال مرتبه‌ای از وجود، متوسط میان دو عالم مجرد و ماده می‌باشد یعنی از ماده و برخی عوارض آن مانند تغییر و حرکت، منزه است ولی برخی آثار ماده مانند شکل،



بعد و وضع را داراست. صور جزئی مستقل، مثال منفصل نامیده می‌شود، برخلاف مثال متصل که همان قوه خیال انسان است و مربوط به شخص است. در حقیقت عالم مثال اصغر (خیال متصل)، مرتبه‌ای از نفس ماست. وظیفه قوه خیال، صورتگری و انتزاع صورت از اشیا مادی است. صور مثالی توسط قوه خیال در نفس انشاء می‌شوند نه اینکه آن صور در مثال منفصل باشند و نفس توسط قوا با عالم مثال منفصل مرتبط شود و آن صور را مشاهده کند؛ پس تمثیل مربوط به ظرف ادراک بیننده است.

بدن مثالی و خیالی، نه تنها امری موهوم نیست بلکه از نظر وجودی و از لحاظ وسعت و قابلیت از بدن مادی بسیار برتر است و تجسم مثالی از تجسم مادی بسیار قوی تر است و بالندک تامل در می‌یابیم که ادراک مادی ما هم به ادراک مثالی باز می‌گردد و ما هم اکنون نیز با بدن مثالی با خارج ارتباط برقرار می‌کنیم. پس علم و عمل از مقوله جوهر هستند چرا که خلق و خو و ملکات انسان را می‌سازند و ماده صور مثالی، ملکات انسانی است، چنانکه ماده صورت مادی، جسم طبیعی است. تجسم اعمال همان تمثیل اعمال است در ظرف نفس انسانی در عالم مثال متصل. تمثلات گوناگون بر حسب حالات و اعمال و کمالات نفس، برای شخص انشاء می‌شود. صور قائم به نفس در ظرف خیال بر حسب اقتضای جبلّی و سرشت ملکات، ابدان معلّقه هستند و به آنها ابدان آخروی و ابدان روحانی نیز گفته می‌شود. لذا عذاب و لذت در عالم مثال بسیار بیشتر از عالم مادی است.



### منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، 1372.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، 1366.
- ابن سینا، شیخ الرئيس، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، 1375.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، 1366.
- احمد بن الهروی، محمد شریف نظام الدین، *انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی)*، تهران، امیر کبیر، چاپ دوم، 1363.
- اسفراینی نیشابوری، محمد بن علی، *شرح کتاب النجاه لابن سینا (قسم الالهیات)*، محقق: ناجی اصفهانی، حامد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1363.
- افلوطین، *تاسوعات افلوطین*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرین، چاپ اول، 1997م.
- بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید، *رساله نوریه در عالم مثال*، شارح: آشتیانی، جلال الدین، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، 1372.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت، چاپ دوم، 1366.
- حسن زاده آملی، حسن، *انسان و قرآن*، قم، قیام، چاپ دوم، 1381.
- حسن زاده آملی، حسن، *انه الحق*، قم، انتشارات قیام، 1373.
- حسن زاده آملی، حسن، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند*، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، 1379.
- حسن زاده آملی، حسن، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، نثر طوبی، چاپ اول، 1382.
- حسن زاده آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، قم، الف لام میم، چاپ سوم، 1385.
- حسن زاده آملی، حسن، *ده رساله فائوسی*، قم، الف لام میم، چاپ اول، 1385.



- حسن زاده آملی، حسن، *گنجینه گوهر روان*، تهران، نشر طوبی، چاپ دوم، 1386.
- حسن زاده آملی، حسن، *هنر و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم، 1381.
- حسن زاده آملی، حسن، *هنر و یک نکته*، تهران، رجاء، چاپ پنجم، 1365.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، *توحید علمی و عینی*، مشهد مقدس، نشر علامه طباطبایی، چاپ دوم، 1389.
- داماد، میر محمد باقر، *جندوات و موافقت*، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول، 1380.
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، 1389.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمه الاشراق)*، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، 1373.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین، *الکشکول*، بیروت، نشر علمی، 1983 م.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، 1360.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، 1981 م.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، 1363.
- صمدی آملی، داوود، *شرح نهایی الحکمه (صمدی)*، قم، قائم آل محمد (عج)، چاپ اول، 1386.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه، جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1380.
- کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، 1370.
- طباطبایی، محمد حسین، *وسائل توحیدی*، قم، موسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، 1388.



- طوسی، خواجه نصیر الدین، *آغاز و انجام (به ضمیمه تعلیقات)*، تهران، وزارت ارشاد، چاپ چهارم، 1374.
- لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه، 1383.
- محقق سبزواری، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، چاپ اول، 1383.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تهران، اقبال، چاپ چهارم، 1383.
- هروی، محمد شریف، *انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی)*، تهران، امیرکبیر، 1358.