

## عالم مثال و توجیه فلسفی صفات جسمانی ملائکه از دید فیض کاشانی

مهناز کهندانی تفرشی

پژوهشگر دارای مدرک دکتری از مدرسه عالی و دانشگاه شهید مطهری (ره)

zahrakohandani@gmail.com

چکیده:

در آیات و روایات صفاتی برای فرشتگان مطرح شده که متناسب با عالم جسمانی و مادی است و متکلمان و اهل حدیث همان ظاهر را مبنا قرار داده‌اند. در حالی که اهل حکمت و فلسفه فرشتگان را مجرد از ماده و طبیعت می‌دانند و لذا این صفات با نوع اعتقاد حکما در تعارض بوده و توجیه آن همواره برای اهل فلسفه مشکل‌ساز بوده است. فیض کاشانی به پیروی از شیخ اشراق، با طرح عالم مثال و جهانی مابین عالم مادی و مجرد محض، به توجیه این صفات می‌پردازد و تصویری کامل و عقل پسند و با ظاهر آیات و روایات نیز معارض نباشد ارائه می‌دهد. اما در تاریخ فلسفه، عالم مثال همواره مخالفانی در میان فلاسفه از جمله میرداماد داشته است. این مقاله با مقایسه کلام میرداماد درباره فرشتگان با آنچه معتقدین به عالم مثال گفته‌اند امتیازات تفسیر روایات مبتنی بر عالم مثال و برتری آن بر انتقادات میرداماد را نشان می‌دهد.

کلید واژه:

عالم مثال، فرشتگان، میرداماد، فیض کاشانی، عالم میانی.

#### مقدمه

در آیات و احادیث صفات و مشخصاتی برای فرشتگان آمده است که ظاهرشان می‌تواند مادی تفسیر شود. نظیر آیه نخست سوره فاطر که از ملائکه با دو، سه یا چهار بال سخن می‌گوید. یا احادیث بسیاری که گاه از ششصد بال (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۳۱) سخن می‌گویند، گاه از بال ملائکه که چنان بزرگ است که سراسر آسمان را در بر می‌گیرد (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۷۸) یا چنان عظمت دارند که در زمین نمی‌گنجند. (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۰۰)

معنای ظاهری این اوصاف مناسب با عالم ماده و اجسام است و فرشتگان با صفاتی نشان داده شده اند که مادی به نظر می‌رسند و همین هم دلیل اصلی مادی‌انگاری فرشتگان بوده است.

روش درست تفسیر این اخبار همیشه یکی از موضوعات پیچیده و لاینحل برای اندیشمندان مسلمان بوده و تا قبل از شیخ اشراق و طرح عالم مثال بی‌جواب مانده بود.

برخی کاملاً بر مادی بودن ملائکه تأکید نموده و هرگونه تفسیری جز این را بر نتافته اند و هرگونه تفسیر غیر مادی را خروج از تفسیر صحیح و فهم درست آیات و روایات دانسته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۲۰۹)

برخی نیز که ظاهرگرایی صرف را نمی‌پذیرفتند به دلیل نداشتن بستر علمی لازم موضع دوگانه‌ای را دنبال نمودند. به عنوان نمونه می‌توان از ابوحامد غزالی نام برد که یکی از اندیشمندانی است که دغدغه بسیاری برای حل این مشکل و یافتن روش صحیح و میانه‌ای برای کشف معنای اینگونه آیات و روایات داشته و سعی بسیاری مبذول نموده تا هم از ظاهرگرایی گریخته و هم گرفتار تاویل به رای نشود اما به دلیل عدم آشنایی با عالم مثال و قواعد آن به نتیجه مناسبی نرسیده و نهایتاً با تقسیم روش برای عوام و خواص برای گروه اول به روش مالک بن انس که سکوت و پرهیز از هر نوع تاویل و تفسیر و سخنی درباره آیات مورد نظر است پناه برده (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۳۰۲) و برای گروه دوم که اهل باطن و عرفای بالله اند به شناخت شهودی که اینان از عوالم وجود دارند اعتماد کامل نشان داده و بدون ارائه روشی خاص کلام ایشان را مستند و مطابق با واقع می‌داند. (همان، ص ۳۱۷)

این نوع روش به نوعی نشان‌دهنده عجز غزالی از توجیه علمی و مبنایی مناسب تفسیر این آیات است که البته تا زمانی که مبنای هستی‌شناختی آن که عالم مثال است معلوم نگردد ممکن نیست.

#### روش تحقیق

در این تحقیق، نظر به طرح اندیشه‌های مختلف، از «روش توصیفی تحلیلی» استفاده شده و با کمک اطلاعات جمع‌آوری شده با دقت و حفظ عینیت ویژگی‌های اندیشه‌ها توصیف و باز شود.

### تحلیل میرداماد از صفات فرشتگان

حکیم بزرگ الهی، میرداماد که از اساتید ملاصدرا و فیض کاشانی است بیانی در خور توجه و دقت دارد. وی در تحلیل معانی وارد در احادیث دربارهٔ ویژگی‌های فرشتگان به گونه‌ای وارد می‌شود که فرسنگ‌ها با مشی اهل ظاهر فاصله دارد و به عقلانیتی خاص منجر می‌شود. کلام ایشان آن است که گرچه در دایرهٔ عالم ماده شنیدن و دیدن تنها با کمک حواس و تنها دربارهٔ اجسام تحقق می‌یابد اما شنیدن و دیدن معنای عامی دارد که در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه صادق خواهد بود؛ لذا آنچه فرشتگان از حضرت حق می‌شنوند می‌تواند سماع اصوات با کمک حروف ملفوظ باشد. (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۵۳۷)

بیان حکیم استرآباد آن است که ملاک رؤیت حسی انطباق صورت در حس مشترک است و نه شیء خارجی. می‌توان این‌گونه گفت که به اصطلاح فلسفی ملاک رؤیت، معقول بالذات که همان صورت ذهنی است می‌باشد و نه معقول بالعرض که شیء خارجی است گرچه آن نیز از شروط دیدن است. افاضه نیز مطلقاً از جانب واهب‌الصور است و تا وقتی نفس به قدر کافی توان نداشته و جذب عالم قدس الوهی و صقع ربوبی نشده نمی‌تواند صورت‌ها را به نحو غیر مادی درک نماید اما وقتی قوهٔ قدسی و مخیلهٔ آن قوی گشته و در تلقی و گرفتن از عالم غیب قوت یابد می‌تواند از طبیعت خلاصی یابد و در حالت بیداری نیز به عالم قدس متصل شده و با اتصال به روح القدس و ملائکهٔ مقرب آن صور را مشاهده نماید همانند آینه‌ای که خورشید را در خود نشان می‌دهد اما از آنجا که هنوز در بند عالم جسم است صورت‌ها را به‌وزان همین عالم و همین مرتبهٔ وجودی مشاهده می‌نماید و لذا صورت فرشته نیز در نظرش به صورت بدنی مادی مشاهده می‌شود. (همان، ص ۵۳۸)

میرداماد آیهٔ شریفهٔ «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» را این‌گونه تفسیر می‌کند که منظور ارتسام صورت بشری در ذهن و حس مشترک است اما نه بر سبیل ظاهر و گرفتن صورت از مادهٔ خارجی، بلکه صورت از باطن و حصول از صقع افاضه به پیامبر. (همان)

پس در حالی که در شنیدن و دیدن معمول از مواد خارجی آثاری به خیال و در نهایت نفس منتقل می‌شود در دیدن فرشتگان امر معکوس است و فیض از عالم الامر مستقیماً به نفس فرود آمده و نفس ملکوت را جدای از قوهٔ خیال و وهم می‌بیند و سپس صورت خیالی آن را به قوهٔ خیال بازتاب می‌دهد و صورت خیال برای شخص متمثل می‌گردد.

و به عقیده میرداماد، تخطب عقل فعال با نفس با الفاظ مسموعی است که انحای مختلفی دارد و به حسب درجات نفس متفاوت است و در بعض درجاتش به مسموع و مبصری است که به جهتی از جهات عالم اختصاص ندارد، بلکه همهٔ جهات را شامل می‌شود. در درجات پایین‌تر، این صور در خواب دیده می‌شود ولی فرشتگان الهی را با قوهٔ قدسی می‌بیند.

«ثم دون هذه الضروب لسائر درجاته ما يتفق له من القوة القدسية نصيب مرتبة النبوة أن يرى ملائكة الله و يسمع كلام الله و لكن في النوم لا في اليقظة» (همان، ص ۵۳۹)

که در این‌جا نیز روند پیش‌گفته تحقق می‌یابد و شخص آن را از عالم قدس دریافت کرده و صورت به قوهٔ خیال منتقل شده و آن را مشاهده می‌کند که البته متناسب با درجهٔ وجودی اوست. همین روند دربارهٔ گفتار نیز با اندکی اختلاف تکرار می‌شود. (همان)

### مجازی بودن نزول فرشته نزد حکیم میرداماد

آنچه در بیان میرداماد مهم است و تفاوت آن را با تحلیل اشراقی - صدرایی نشان می‌دهد، نتیجه‌ای است که میرداماد از این بحث می‌گیرد. میرداماد نزول فرشتهٔ وحی را مجازی می‌داند زیرا که نزول نه مربوط به فرشته بلکه به صورت متمثل آن است:

«و از آنچه از این مسأله بیان شد روشن می‌گردد که سخن از نزول فرشته کلامی مجازی عقلی است که دو طرف آن در معنای حقیقی‌شان بکار رفته و مجاز در آن مربوط به اسناد است زیرا که نزول در حقیقت منسوب به صورت متشبههٔ متمثله است که بالعرض به جوهر مجرد قدسی اسناد داده شده که همان فرشته است» (همان، ص ۵۴۰)

میرداماد این را نظیر استناد حرکت کشتی به مسافری آن می‌داند که آن نیز مجازی عقلی است.

همین مطالب حساسیت علامه مجلسی را برانگیخته است. علامه مجلسی بنابر مشی اهل ظاهر، تنها به ظاهر آیات و روایات استناد جسته و چون ظاهر کلمات را دیدن و شنیدن با چشم و گوش ظاهری می‌داند و مدعی است که «هیچ یک از مردمان مطمئن به

درستی آن به هیچ وجه نمی‌شود و بر خلاف نظر مذاهب مختلف اسلامی و احادیث متواتر است که قوانین عقلی فلسفی را شکسته و بر خلاف ضوابط مقرر در علم بیان است. همه امت اسلام هم‌نظر اند که پیامبر ① جبرئیل ② و ملائکه مقرب الهی را با چشمان جسمانی می‌دید و کلام خدای کریم با گوش جسمانی می‌شنوید». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۲۱۳)

علامه مجلسی پس از نقل نظریه میرداماد، درباره آن این‌گونه سخن می‌گوید: «شاید وی - خدایش رحمت کند - تحقیق این موضوع را بر مذاق متفلسفین دنبال کرده و رحیق حق را با وهمیات آراء منحرف از راه شرع مبین در هم آمیخته است با اینکه اینها دو مسیر مخالف هم اند و حق نیز کاملاً روشن است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۶، ص ۲۱۶)

#### ضعف فلسفه مشاء در باب فهم آیات

گرچه ظاهرگرایی توجیه‌پذیر نیست اما نایستی از نقاط ضعف واضح موضع حکیم استرآبادی نیز غافل ماند. میرداماد فیلسوفی مشائی است و در چارچوب فلسفه مشاء به تعمق و تفکر در آیات الهی پرداخته و در همان چارچوب نیز به فهم کتاب الهی و سنت معصومین ① پرداخته است. واقع آن است که فلسفه مشاء دارای نقایص و کاستی‌هایی است که بالتبع فکر و اندیشه هر متفکری را نیز آلوده می‌سازد حتی اگر اندیشمندی همچون حکیم میرداماد باشد.

در چارچوب اندیشه مشائی هر موجودی از دو حال خارج نیست؛ یا مجرد محض است یا مادی محض و حالتی میانه برای اشیاء قابل تصور نیست. از این رو، در توجیه سخن گفتن و بال و صورت ظاهری داشتن فرشتگان مجرد که در کلمات الهی و اخبار آمده میرداماد ناچار است آن را مجازی و استعاره دانسته که فی الواقع تنها در حوزه ادراک نبی و ولی رخ می‌نماید و الا در عالم واقع ممکن نیست و همین مطلب، ظاهرگرایی مخالفین را موجه و قابل دفاع می‌نماید.

گرچه راه حل این موضوع سال‌ها قبل از میرداماد توسط شیخ اشراق با ترسیم عالم مثال تبیین گردید اما حکمای مشاء از جمله میرداماد از پذیرش آن خودداری کرده و در برابر آن مقاومت کردند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷) و همین امر خرده‌گیران بر فلسفه را بر حق می‌نمود.

#### طرح نظریه عالم مثال در حکمت اشراق برای حل معضلات فرشته‌شناسی

عالم مثال یا همان عالم برزخ مرتبه‌ای از هستی است که از ماده مجرد است ولی از آثار آن برکنار نمی‌باشد. یک موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین اینکه از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است از ماده مجرد می‌باشد. (دینانی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۳)

عالم مثال اولین بار در فلسفه فارابی مطرح می‌شود. وی برای حل مسأله وحی وجود این عالم را لازم می‌داند. به نظر فارابی پیامبر از طریق عالم خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. (داوری اردکانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴)

در فلسفه سهروردی، نفوس بشری در ارتباط دائم و همیشگی با این عالم‌اند بطوری که راهیابی به عالم عقول و برتر از آن، عالم ملکوت، نیز از طریق این عالم امکان‌پذیر است. از سوی دیگر فرشتگانی نیز که در عالم عقول قرار دارند از این عالم واسطه در جهت ارتباط با عالم ماده بهره می‌جویند. ظهور و تجلی جبرئیل در نزد پیامبر اکرم ⑧ که به صورت دجیه کلبی ظاهر می‌شد نیز گواه بر این مدعاست.

هانری کرین که شیفته نظریه سهروردی در باب عالم مثال بود، می‌نویسد: «به نظر من، مسأله عالم مثال، یکی از قله‌های فلسفه اوست، قله‌ای که از بالای آن می‌توانیم ارزش همیشگی حکمت عرفانی وی را حتی امروز و شاید بویژه امروز دریابیم. این قله بی‌هیچ تردیدی طرح وجود عالم میانی، عالم نفس، میان عالم عقول مجرد و جهانی است که حواس ما به تجربه درمی‌یابد. این همان عالمی است که سهروردی «اقلیم هشتم» می‌نامد. و منظور از آن، عالم مثال است... سهروردی با طرح عالم مثال از دیدگاه وجودی، نظریه حقیقی معرفت شهودی را ابداع کرده و بدین ترتیب، وجود عالم مثال را حفظ می‌کند که بدون آن رؤیاهای پیامبران و عرفا و حوادث معاد به دلیل اینکه جای خود را از دست داده‌اند معنایی نخواهند داشت. این نظریه معرفت شهودی، رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی‌ناپذیر می‌سازد...» (هانری کرین، ۱۳۷۴، ص ۹۲-۹۳)

شیخ برای اثبات عالم مثال دو برهان در کتب خود مطرح کرده است: یکی استقلال صور حسی و خیالی به این قرار که ما صوری را از عالم خارج با چشم خود درک می‌کنیم و نیز صور خیالی آن‌ها را پیش خود درمی‌یابیم (همان) و می‌یابیم که این صور در عالم جسمانی نیستند، معدوم محض هم نیستند که در این صورت هیچ‌گاه قابل تصور و تمییز نبوده و احکام مختلفی که برای آن‌ها از قبیل جزئیت و شکل و رنگ و... 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. نتیجه اینکه این صور حسی و خیالی موجود اند و در عالمی به نام عالم مثال تحقق دارند که محل صور و اشکال و تصاویری از این قبیل است.

سهروردی برای اثبات این عالم ابتدا مقدمات زیر را مطرح می‌کند:

الف) صور خیالی به نوع صور منطبعه نیستند زیرا دارای مکان و محل نبوده و در برخی موارد از طریق مظاهر مورد مشاهده اشخاص واقع می‌شوند.

ب) صور خیالی را نمی‌توان در زمره امور معدوم بشمار آورد زیرا یک امر معدوم متصور و ممتاز نیست.

ج) صور خیالی در ذهن انسان نیز جای‌گزين نمی‌باشند زیرا انطباق کبیر در صغیر محال است و این سخن در مورد صور خیالی‌ای که از ذهن انسان بزرگ‌تر می‌باشند، صادق است.<sup>۱</sup>

د) صور خیالی در عالم عینی قرار ندارند زیرا اگر در عالم عینی تحقق داشته باشند هر انسانی باید قادر به تجربه و درک آن‌ها باشد در حالیکه این صور قابل مشاهده عینی افراد نیست.

از اینرو می‌توان گفت صور خیالی موجود و محقق‌اند اما نه در عالم عینی و نه در عالم ذهن. این صور در عالم عقول نیز هستی ندارند چون در عالم عقول بعد و کم و کیف راه ندارد. پس باید گفت صور خیالی در موطن و عالم دیگری جای دارند که همان عالم مثال یا خیال منفصل است. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰۲، و قطب الدین شیرازی ۱۳۸۳ش، ص ۴۵۰)

دلیل دیگر شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال برهان معروف به امکان اشرف است. بر اساس اصول حکمت اشراق از قبیل واحد صرف و محض بودن علت العلل، رابطه علی صدوری. و سنخیت علت و معلول، از وجود واحد محض و بسیط و صرف در مقام علیت، صدوری جز واحد صادر نمی‌شود. این همان قاعده الواحد است که در بحث نور اقرب به آن پرداخته شد. شیخ معتقد است که از واحد حقیقی، اشرف صادر می‌شود و سلسله اشرف‌ها به دنبال هم می‌آیند تا به پایین‌ترین مرتبه برسند زیرا در غیر این صورت باید موجود اخس با واسطه‌ای صادر شده باشد که خلاف فرض است. یا اینکه اخس و اشرف هر دو بدون واسطه از واحد محض صادر شوند که این هم با قاعده الواحد رد می‌شود. فرض این که اشرف به واسطه اخس تحقق یافته است هم با این قاعده که همواره علت، کامل‌تر و اشرف از معلول است منافات دارد. (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۴. بیان خلاصه‌تر این استدلال در کتاب لمحات آمده است رک: شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۷)

پس در مجموع تصور و فرض صدور اخس از واحد محض منجر به محال شده ثابت می‌شود که هرگاه ممکن اخس موجود شود، لازم می‌آید که ممکن اشرفی قبل از آن وجود یافته باشد و واسطه ایجاد آن گردد. (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۴)

نتیجه این که بین عالم عقول و عالم اجسام، عالم واسطه‌ای وجود دارد که عالم مثال و اشرف از عالم اجسام است. یعنی چون اشرف از عالم اجسام است پس بنا به قاعده حتماً وجوداً مقدم بر عالم اجسام می‌باشد. (همان)

عالم خیال در نظر فیلسوفان اشراق زاده قوه خیال نیست بلکه قوه خیال مسافر آن عالم است و مشاهدات خود در آنجا را باز می‌گوید و البته اگر از شواغل این جهان آزاد شود می‌تواند بعضی از صور عالم خیال را ایجاد کند. (داوری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶)

۱. از همین جاست که اختلاف میان ملاصدرا و سهروردی راجع به عالم خیال منفصل آشکار می‌شود. ملاصدرا معتقد است که محل و موطن صور خیالی در نفس آدمی است.

در همین باب سهروردی در کتاب التلویحات می‌گوید: هنگامی که شواغل حسی تقلیل می‌یابد، نفس ناطقه در خلسه‌ای فرو رفته و به جانب قدس متوجه می‌شود، در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌گردد و به این ترتیب سروش غیبی صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که به هیچ وجه قابل تردید نمی‌باشد. اعم از اینکه انسان در خواب باشد یا بیداری، آنچه برای وی پس از این حالت باقی می‌ماند یا رؤیای صادقه بشمار می‌آید و یا وحی آشکار. ولی اگر آنچه در حس مشترک انسان آمده پنهان گشته و تنها حکایت و یا نشانه‌ای از آن باقی مانده است در این صورت امر باقی مانده یا وحی نیازمند به تأویل بشمار می‌آید و یا خواب محتاج به تعبیر. (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳)

بدین ترتیب است که سهروردی مسأله وحی و رؤیاهای صادقه و الهامات وارده را با ظرافت هر چه تمام‌تر مطرح کرده و منشاء و محل ظهور و وقوع آن‌ها را بیان می‌دارد. اما اینکه در انسان چه نیرویی است که او را به عالم خیال راهنمایی می‌کند خود موضوعی است که سهروردی به آن نیز پرداخته است. او معتقد است که در انسان در مرکز هر نفس یک نور اسپهبدی وجود دارد که فعالیت‌های او را رهبری می‌کند و همه انواع بشری روی هم رفته در تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب‌النوع انسانی نامیده می‌شود و سهروردی آنرا با روح القدس و روح محمدی و نیز با وظیفه رساندن وحی یکی می‌داند و جبرئیل را الهام‌دهنده هر معرفتی به حساب می‌آورد. (دینانی، ۱۳۸۶، ص ۹۹)

از همین‌جاست که مباحث فرشته‌شناسی در فلسفه سهروردی شکلی تازه به خود می‌گیرد. به‌طوری که علم به عالم ملکوت یا فرشته‌شناسی که بحث در سلسله مراتب وسیع انوار یا جوهری است که میان این جهان سایه و ظلمت و نور اعلی قرار دارند، قسمت مرکزی حکمت اشراق را تشکیل می‌دهد. فرشته در آن واحد هم نگاهدارنده این جهان است، هم وسیله و ابزار معرفت است و هم چیزی است که آدمی می‌خواهد به آن برسد و در این زندگی زمینی پیوسته در صدد یافتن آن است. (نصر، ۱۳۸۲، ص ۹۶-۹۵)

فرشتگان یا عقول خود علت وجودی عالم مثال‌اند. ولی سهروردی از عقول متکافئه که آن‌ها را عقول عرضیه می‌نامد سخن به میان می‌آورد. این موضوع در فلسفه مشاء نیز مطرح است. اما حکمای مشاء عقل فعال را که آخرین عقول طولیه است علت وجود این عالم دانسته‌اند. (دینانی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۳)

### حقیقت عالم مثال و برزخ

فیض به نحو مبسوط در کتاب کلمات مکنونه در بابی تحت عنوان «کلمه بها یتبین انیة عالم المثال و البرزخ، کمیته و کیفیت» درباره عالم مثال توضیح داده است که در سایر کتب وی چنین توضیحی دیده نمی‌شود.

فیض برای توضیح فلسفه وجودی عالم مثال و وضع هستی‌شناختی آن از ویژگی‌های عالم مجرد محض و عالم ماده سود می‌برد. این دو عالم دارای ارتباط وجودی و حقیقی هستند و تدبیر عالم ماده و اجساد بر عهده عالم مجردات است. از سوی دیگر، ارتباطی که بین یک هستی با هستی دیگری شکل می‌گیرد را نمی‌توان با ارتباطی که بین آدمیان شکل می‌گیرد مقایسه کرد و یکسان دانست. ارتباط بین انسان‌ها امری اعتباری و قراردادی است که نفس‌الامر خارجی ندارد بلکه به خواست و میل آنها شکل می‌گیرد اما ارتباط مراتب مختلف هستی امری حقیقی است که به ذات و وجود آنها مرتبط است. امکان چنین ارتباط منوط به اصول و مبانی خاصی است که در صورت نبودشان محال و ممتنع خواهد بود. یکی از مهم‌ترین آنها سنخیت بین دو عالم و مرتبه مد نظر است. اگر دو حقیقت هم‌سنخ نباشند ارتباط آنها ممکن نخواهد بود.

حال چون تدبیر موجودات عالم اجساد به ارواح تفویض شده و ارتباط بین ارواح و اجساد مستلزم وجود سنخیت بین آنهاست که با توجه به صفات و ویژگی‌های آنها وجود ندارد زیرا یکی مجرد محض و دیگری مادی و جسمانی محض است که با هم مابین ذاتی دارند.

«چون تدبیر اجساد بر عهده ارواح گذاشته شده و ارتباط (مستقیم) بین ارواح و اجساد به جهت مابین ذاتی آنها ممکن نیست، خداوند متعال عالم مثال را به عنوان برزخ و واسطه ای بین آنها قرار داد بین عالم ارواح و عالم اجساد تا ارتباط آنها با یکدیگر ممکن گردد.» (فیض، ۱۳۶۰، ص ۷۰)

از این رو قطعاً می‌بایست عالم حدّ وسطی که حالتی میانی و به قول فیض برزخی دارد برای ممکن ساختن این ارتباط توسط حق تعالی آفریده شده باشد که جامع صفات هر دو عالم ارواح و اجساد است و ارتباط یک با دیگری را ممکن می‌سازد. از دید فیض برای امکان تاثیر و تاثر بین دو عالم عقلی و مادی نیاز به عالمی برزخی است که از یک طرف شبیه به جوهر جسمانی از این جهت که محسوس، مقداری و دارای زمان و مکان اند باشد، و از سوی دیگر شبیه به جوهر عقلی از این جهت که نورانی و فرا مکانی و زمانی اند باشد البته مقصود این نیست که حالتی ترکیبی باشد که از دو جوهر شکل گرفته باشد که اساساً چنین چیزی ممکن نیست بلکه مرتبه‌ای میانی در عالم وجود مقصود است که به دلیل میانی بودن خصوصیات هر دو دارد. چنین عالمی برای عالم همچون عالم خیال برای انسان است. (همان، ص ۷۱)

فیض در باب عالم مثال از عرفاء و بالخصوص محیی الدین ابن عربی متأثر است و نظرات او را بی‌واسطه یا با واسطه پذیرفته و گاه نقل می‌نماید.

ابن عربی در فتوحات ( ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۰۶ ) درباره عالم خیال که البته موطنش عالم مثال است کلامی دقیق و در خور دقت و توجه دارد و معتقد است عالم خیال وسیع‌ترین عالم و درعین حال تنگ‌ترین آن‌هاست. چنین پارادوکسی نظر هر متفکری را به خود جلب می‌کند که چگونه امری واحد هم می‌تواند از همه چیز وسیع‌تر و در همان حال از همه تنگ‌تر و اضیق باشد. ابن عربی از بیان دو حدیث می‌آغازد که در یکی حضرت رسول ﷺ صور اسرافیل را به شاخی از نور تعبیر می‌کند که اسرافیل در آن می‌دمد و در حدیث دیگر، حضرت ﷺ می‌فرماید که چنان خدا را عبادت کن که گویی حق تعالی را می‌بینی که در قبله‌گاه توست. «عبد الله كأنک تراه و الله فی قبله المصلی»

ابن عربی تعبیر به شاخ را این گونه تاویل می‌کند که یک سمت شاخ تنگ و باریک و سمت دیگرش پهن و باز است که خاصیت عالم خیال است که هم تنگ و هم وسیع است و تنگی آن در نهایت تنگی و سعه آن در نهایت پهناست به گونه‌ای که هیچ چیزی در تنگی و وسعت همانند او یافت نمی‌شود زیرا که به مدد آن بر هر چیزی حکم اثباتی و سلبی صورت می‌گیرد و در باره عدم محض و امور محال و واجب و ممکن حکم صحیح می‌شود که اگر این عالم خیال نمی‌بود چنین احکامی ممکن نمی‌شد.

به اعتقاد ابن عربی حدیث دوم نیز تنها با توجه به عالم خیال و ویژگی‌های آن توضیح‌پذیر است و اگر عالم خیال نمی‌بود هرگز حضرت ﷺ نمی‌فرمود که گویی خدا را می‌بینی زیرا عقل دیدن خدا با چشم را محال می‌داند و ما تنها اجسامی نظیر دیوار را می‌توانیم با چشم ببینیم و این گفته نظیر آیه شریفه الهی است که «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵) که وجه حقیقت شیء است. ابن عربی چنین نتیجه می‌گیرد که با خیال چیزهایی به تصویر کشیده می‌شود که در عالم عقل ممکن نیست و از این جهت عالم خیال حتی از عوالم بالاتر از خود نیز وسیع‌تر است. اما از طرف دیگر، در عالم خیال اشیاء تنها در قالب صورت و شکل خاص ظهور می‌یابند و همین وجه تنگی و باریکی آن است زیرا هر چیزی صورت و شکل خاص ندارد در حالی که خیال نمی‌تواند اشیاء را از اشکال و صورت‌ها پیراسته و پاک نماید و به همین دلیل در نهایت تنگی و ضیق است و نمی‌تواند اشیاء را از مواد به کلی پاک نماید و لذا حس به خیال بسیار نزدیک است و به همین دلیل به معانی مجرد صورت حسی پوشانده و مثلاً علم را در شکل شیر یا عسل و یا مروراید می‌بیند.

«خیال اوسع معلومات است ولی با این حال با چنین سعه عظیمی که با آن بر هر چیزی حکم می‌کند گاه از پذیرش معانی مجرد از مواد نا توان است و لذا علم را به شکل شیر یا عسل و خمر و مروراید می‌بیند ...» ( ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۰۶ )  
فیض کلمات ابن عربی را پسندیده و در کلمات مکنونه ( فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴ ) نظر شیخ اکبر را بدون ذکر نام و تحت عنوان «بعض اهل المعرفة» در توضیح حدیث اول که درباره صورت که تعبیر به «قرن من نور» داشت می‌آورد. از نظر فیض نیز چنین تعبیری کنایه از حضرت برزخی است که ارواح بعد از مرگ به آنجا منتقل می‌شوند زیرا هیچ چیزی اوسع از عالم خیال نیست زیرا بر هر چیزی و حتی بر امور عدمی حکم می‌کند، چرا که حتی عدم محض هم قابل تخیل است و همچنین هیچ جایی اضیق از خیال نیست زیرا همه اشیاء را تنها با صورتی به تصویر می‌کشد نمی‌تواند معانی را به تنهایی و خالی از مواد بفهمد، اما اینکه در حدیث تعبیر به نور شده به این

جهت است که نور سبب کشف و ظهور است و خدا خیال را نور قرار داده که با آن تصویر هر چیزی فهمیده می شود و فی الواقع این نور نه نور ظاهری و حسی بلکه نور خیال است.<sup>۱</sup>

### مثال‌هایی از تمثلات برزخی و مثالی

در کتب فیض می توان موارد متعددی را یافت که با عالم خیال و مثال توجیه شده است؛ فی الواقع عالم خیال و مثال نسخه شفا بخش بسیاری از معضلات تفسیری است که بسیاری از اندیشمندان اسلامی در توجیه آن گرفتار بوده اند خصوصاً فرشتگان وقتی به نحو تجسد توصیف شده اند باید با جسد مثالی ظهور کنند همان‌گونه که قول الهی بدان اشاره دارد: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم / ۱۷) و نیز داستان سامری که در قرآن نقل شده: «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ» (طه / ۲۶) که مقصود حضرت جبرئیل <sup>ع</sup> است که سامری او را شناخت و خاک پایش را برداشت و با آن به مجسمه صدا داد. قطعاً سامری مقام تجردی محض حضرت جبرئیل را ندیده بود بلکه تجسد مثالی آن حضرت مشهود سامری بود.

فیض در تبیین بسیاری دیگر از موضوعات دینی از این عالم سود می برد. از جمله اینکه پیامبر <sup>ع</sup> حضرت جبرئیل را به صورت دحیه کلبی می دید و نیز اینکه کلمات جبرئیل <sup>ع</sup> را با الفاظ و حروف می فهمید. و به عالم مثال است که ارواح در معراج روحانی‌شان صعود می کنند و نیز وقتی کملین در بدنی در جایی دیگر ظهور می یابند به واسطه همین عالم مثالی است. «و در عالم مثال نفوس کامله با صورت های محسوس خود شکل می گیرند در مکانی غیر از مکانی که در آن اند و یا به شکلی غیر شکل محسوس‌شان و این در حالی است که آنها در دار دنیا هستند ... و بعد انتقال به آخرت نیز چنین اند زیرا با مرتفع شدن مانع بدنی قدرت آنها افزایش یافته است.» (فیض، ۱۳۶۰، ص ۷)

### مؤیدات روایی عالم مثال از نگاه فیض

همان‌طور که بیان شد فیض در مباحث مختلف به آیات و روایات نظر دارد و دغدغه اصلی‌اش فهم همین دسته از اخبار است. در باب عالم مثال روش فیض همین است.

فیض در کلمات مکنونه، در کلمه‌ای که در آن به برزخ و نفخ صور اشاره دارد، برزخ را حالتی بین مرگ و حشر برای انسان‌هایی که به کمال نهایی خود نرسیده اند می داند که در قرآن به آن چنین اشاره شده: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون / ۱۰۰) و نیز آیات دیگری نظیر زمر / ۴۲). سوالی که در پس این موضوع مطرح می شود آن است روح در این مدت در چه وضعی است و چگونه به تکامل خود می تواند ادامه دهد زیرا بنابر اصول فلسفی تنها در سایه بدن و تعلقی که روح به آن دارد این رشد می تواند رخ دهد حال آنکه پس از مرگ دیگر روح از بدن جسمانی و مادی جدا شده و لذا امکانی برای سیر تکاملی‌اش وجود ندارد. پاسخ حکمایی نظیر ملاصدرا و پیروانش از جمله فیض به این موضوع تعلق روح به بدن مثالی است؛ همان بدنی که در وقت حیات به شکل خواب برای انسان ظهور می یابد که اگر خواب و دنیای رویا نبود از این عالم بی‌خبر می ماندیم (فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹) به گونه‌ای که بر طبق احادیث خداوند اساساً خواب را برای پاسخ به منکرین معاد آفرید. (همان، ص ۱۴۰). اعتقاد به بدن مثالی را در اکثر کتب فیض می توان مشاهده نمود؛ رک: فیض، ۱۴۲۶، ص ۲۹۱؛ و همو، ۱۴۲۵، ص ۹۰۰؛ و همو، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۰۶۰؛ و همو، ۱۳۸۷، ص ۴۴۱) فیض این حدیث نبوی <sup>ع</sup> را مؤید همین مطلب می داند که «النوم اخ الموت، كما تنامون تموتون و كما تستيقظون تبعثون» (فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰)؛ گویی از دید فیض، بدن مثالی برادر بدن دنیوی و مادی است.

مؤید روایی دیگری که فیض برای اثبات عالم مثال عرضه می نماید روایتی از امام صادق <sup>ع</sup> است که البته فیض از لحاظ سندی نیز آن را جزو اخبار صحیحی می داند. متن روایت با سوال از برداشت احتمالاً شایعی آغاز می گردد که درباره وضع روح در دنیای پس از

۱. فیض از حدیث دومی که ابن عربی آورده سخنی نمی‌آورد شاید به این دلیل که با دیدگاه کلی شیعه که رویت الله را جایز نمی‌داند تضاد ظاهری دارد.



مرگ برای آن حضرت نقل می‌گردد مبنی بر این‌که روح مؤمنین در مدت برزخ در «حواصل» پرنندگان خواهد بود. از لحاظ لغوی، حواصل عضوی در بدن پرنندگان است که دانه‌های خورده‌شده در آن جمع می‌شود تا هضم گردد که همان چینه‌دان در زبان عامیانه است. (زبیدی، ۱۴۳۲، ج ۱۴، ص ۱۵۲)

حضرت در پاسخ به این شبهه اشاره به ارج و مقام انسان مؤمن نزد حق تعالی می‌کنند و انسان‌های پارسا را بالاتر از آن می‌دانند که در عالم برزخ در چنین مکانی به سر برند. آنچه مهم است و به بحث حاضر بیشتر مرتبط می‌شود توضیح بعدی حضرت<sup>⑨</sup> در پاسخ به کجایی و وضع روح مؤمن است که آن را در بدنی همانند ابدان دنیوی می‌داند.

«با سندس صحیح از امام صادق<sup>⑨</sup> نقل شده که به ایشان عرض شد که روایت کرده‌اند که ارواح مؤمنین را در چینه‌دان پرنندگان سبزوگون حول عرش قرار دارند. حضرت فرمودند: نخیر، مقام مؤمن نزد حق تعالی والاتر از آن است که روحش در چینه‌دان مرغان قرار دهد بلکه جایگاهشان در بدن‌هایی نظیر بدن‌هایشان اند» (فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰)

باز همین نوع جواب در روایت دیگری نقل می‌گردد که حتی از روایت نخست اشاره مستقیم‌تری به بدن مثالی دارد.

«و در روایت دیگری از حضرت<sup>⑨</sup> نقل شده که فرمودند که آنگاه خداوند که مؤمنین را قبض روح نمایند این ارواح در قالبی نظیر قالبی که در دنیا دارند قرار می‌گیرند، پس می‌خورد و می‌نوشند و اگر کسی بر آنها وارد شود آنها را با همین صورتی که در دنیا داشتند می‌شناسد» (همان)

و همین‌گونه است روایت سومی که فیض نقل می‌نماید که از گفت‌وگوی بهشتیان در عالم برزخ حکایت دارد:

«در آخرت، ارواح که دارای صفت اجساد اند در یکی از درختان بهشت همدیگر را می‌شناسند و با هم سخن می‌گویند، پس هرگاه که روحی بر ارواح وارد می‌شود می‌گویند او را دعوت کنید که از واقعه هراس‌انگیزی آمده است، سپس از او می‌پرسند که فلانی و فلانی چه شدند، پس اگر بگویند که وقتی دنیا را ترک کردم زنده بود برایش آرزوی نیک می‌کنند، و اگر بگویند مرده بود می‌گویند قالوا همانا سقوط کرده [زیرا اگر از سعادت بود او را دیده بودند]» (همان، ص ۱۴۱)

فیض در توضیح جسد مثالی بر حالت واسطه‌ای آن تاکید می‌ورزد و آن را جسدی می‌داند که روح در آن تصرف می‌کند و حتی قبل از نشأت آخرت و در همین دنیا نیز این بدن مثالی است که واسطه در تأثیر روح بر بدن جسمانی و محسوس است و لذا اکنون نیز هست و حیاتش نظیر حیات روح، ذاتی است.

فیض در باب مولد بدن مثالی نظریه ملاصدرا را بیان می‌کند و آن را جسمانیت‌الحدوث می‌داند که بدن جسمانی نظیر پوست و غلاف آن می‌باشد.

«و بدن مثالی الآن (در زمان حیات دنیوی) نیز همراه اوست و حیات بدن مثالی نیز برای انسان ذاتی است و متولد از همین جسم خاکی است و این بدن عنصری به منزله قشر و پوسته برای آن است چنان که گفته شده:

گویم سخنی ز حشر چون برق از میغ

این جان تنت که هست شمشیر و غلاف

بشنو که ندارم ز تو این نکته دریغ

آنروز بود غلافش از جوهر تیغ» (همان، ص ۱۴۱)

فیض برخی تعبیر رایج درباره سرنوشت ارواح پس از مرگ را کنایه از همین بدن مثالی می‌گیرد؛ تعبیری نظیر «طینه» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۵۱، باب النوادر، ح ۷ و فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۴۱) یا «عجب الذنب» (فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۴۱) و فیض احتمال می‌دهد که دلیل کنایه از صورت برزخی به این موارد آن باشد که صورت برزخی آخرین کمالاتی است که روح از بدن عنصری کسب می‌کند و آفرینش این بدن از بدن عنصری به وجهی خاص است و لذا از آن تعبیر به «عجب ذنب» شده است که دنباله بدن جانوران است. (فیض، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲)

### ثمرات و نتیجه گیری

فیض برای عالم مثال ثمرات و فواید مختلفی را ذکر نموده که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. فیض در بیان ثمرات عالم مثال بیشتر به وجه کلامی و تفسیری آن توجه دارد گرچه اصلی‌ترین ثمره آن را نباید نادیده گرفت و در واقع همه ثمراتی که فیض برمی‌شمارد و ذیلاً به آنها اشاره می‌شود از توابع و نتایج آن محسوب می‌شوند. ثمره اصلی عالم مثال در فلسفه همان برهان اصلی اثبات

آن است یعنی واسطه بودن عالم مثال بین عالم ماده و عالم مجردات محض. سایر ثمراتی که برای عالم مثال شمرده می شود نتیجه همین موضوع است.

۱. اولین ثمره‌ای که برای عالم مثال ذکر می شود بحث پردامنه و عمیق تجسد ارواح انسانی و روحی شدن اجساد و تشخیص یافتن اخلاق و اعمال و ظهور صوری معانی مناسب با آن است. (همان، ص ۷۲)
۲. تبیین چگونگی دیدن صوری که در عالم خیال دیده می شود خواه در خواب یا بیداری. زیرا که عالم خیال متصل به این عالم است همانند نورگیری که از آن نور خورشید می تابد، و عالم خیال عالم وسیعی است که وسعت پذیرش همه مجردات ما فووقش را و نیز صور جسمانیات را دارد و واسطه‌ای است که از آن حواس عروج می کنند و معانی آسمانی بر آن نازل می گردند.
۳. تبیین اخبار صحیح درباره معراج النبی ⑧ و رؤیت ملائکه و انبیاء در آن به نحو مشاهده.
۴. تبیین حضور ائمه معصومین ① وقت احتضار میت. (فیض، ۱۳۶۰، ص ۷۳)
۵. تبیین چگونگی سؤال قبر و نعیم و عذاب و زیارت مؤمن از خانواده‌اش پس از مرگ.
۶. تبیین آنچه درباره ورود ارواح بعد از موت در صفت اجساد آمده به گونه‌ای که می شناسیمشان و از آن‌ها پرسش می کنیم.
۷. تبیین چگونگی نزول حضرت عیسی ⑨ و نیز رجعت برخی اصحاب مؤمن حضرت مهدی ⑩ همراه با ظهور آن حضرت (عجل‌الله‌تعالی فرجه) (فیض، ۱۳۸۷، ص ۳۶۰)
۸. تبیین حشر و بعث مطابق با روایات ائمه اطهار ①. (همان، ص ۷۳)

#### منابع:

۱. ابراهیمی دینانی غلامحسین، (۱۳۸۶ش)، شعاع اندیشه و شهود در اندیشه شیخ اشراق، حکمت،
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، جامعه مدرسین، قم،
۳. ---، (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم.
۴. ابن عربی محی الدین، (۱۴۲۳ق)، الفتوحات، دار صادر، بیروت.
۵. داوری اردکانی رضا، (۱۳۸۳)، فلسفه تطبیقی، نشر ساقی، تهران.
۶. زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۳۲ق)، تاج العروس، کویت، المجلس الوطنی للثقافة والفنون والآداب.
۷. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیائی تربتی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۸. شیخ اشراق یحیی بن حبش، (۱۳۸۰ش)، مجموعه مصنفات، تهران، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. قطب الدین شیرازی محمد بن مسعود، (۱۳۸۳ش)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح عبد الله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۰. فیض کاشانی ملامحسن، (۱۳۶۰ق)، کلمات مکنونه، تصحیح عزیزالله عطاردی، فراهانی، تهران.
۱۱. ---، (۱۳۸۷ش)، قره العیون، تصحیح حسن قاسمی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
۱۲. ---، (۱۴۱۸ق)، علم الیقین فی اصول الدین، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم.
۱۳. ---، (۱۴۲۵ق)، الشافی، داراللوح المحفوظ.
۱۴. ---، (۱۴۲۶ق)، انوار الحکمة، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم.
۱۵. غزالی ابوحامد، (۱۴۱۶ق)، رسائل الغزالی، دار الفکر، بیروت.
۱۶. کربن هانری، (۱۳۷۴ش)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، توس.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ق)، الکافی، دارالحديث، قم.
۱۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۱۹. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الأمالی، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، کنگره شیخ مفید، قم.

5<sup>th</sup> National Conference on Management  
& Humanistic Science Research in Iran

5 July 2018 - Tehran University

پنجمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران  
۱۴ تیر ۱۳۹۷ دانشگاه تهران



۲۰. میرداماد محمد باقر، (۱۳۸۵ش)، سدره المنتهی، (مجموعه مصنفات میر داماد، رساله ۱۶)، به اهتمام عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر

فرهنگی، تهران.

۲۱. نصر سید حسین، (۱۳۸۲ش)، سه حکیم مسلمان، علمی و فرهنگی، تهران.

Archive of SID