



مظاهر عالم هورقلیا در فلسفه اشراق و مکتب شیخیه

پدیدآورده (ها) : ذهبی، سید عباس؛ محرمی، فریده
فلسفه و کلام :: اندیشه دینی :: تابستان 1389 - شماره 35 (علمی-پژوهشی)
از 73 تا 96

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/691783>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 24/02/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

مظاهر عالم هورقلیا در فلسفه‌ی اشراق و مکتب شیخیه

دکتر سیدعباس ذهبی* فریده محرمی**

چکیده

در تعریف لغوی واژه‌ی هورقلیا اگرچه آرای متنوعی در باب یونانی، سریانی و عبری بودن آن وجود دارد، می‌توان دقیق‌ترین تعریف را «خورکلیا» به معنای جسم خورشیدی دانست که ریشه در فرهنگ و زبان ایران باستان دارد. در جهان‌شناسی حکمت اشراق، عالم هورقلیا را می‌توان با عالم صور معلقه، اشباح مجرده، عالم مثال و عالم خیال منفصل یکی دانست. ضمن آن‌که در مکتب شیخیه، با توجه به رویکرد کلامی آن مکتب، عالم ملکوت نیز معادل هورقلیا آمده است. اگرچه تفاوت‌هایی در جهان‌شناسی این دو مکتب، به ویژه در تعداد مراتب هستی، دیده می‌شود، مظاهر عالم هورقلیا نزد هر دو جریان مشترک است. برخی از این مظاهر بیشتر صبغه‌ی معرفت‌شناختی دارند و برخی صبغه‌ی هستی‌شناختی. از دسته‌ی اول، می‌توان به مظهر خیال، خواب و رؤیا و وحی و الهام اشاره کرد و از دسته‌ی دوم، می‌توان جنبه‌ی هستی‌شناختی جن و شیاطین، آینه و اصوات و روایح مثالی را نام برد.

واژه‌های کلیدی: ۱- فلسفه‌ی اشراق ۲- سهروردی ۳- شیخیه ۴- احمد آحسایی
۵- هورقلیا ۶- جابلقا ۷- جابر سا ۸- صورمعلقه ۹- خیال

۱. طرح مسأله

جهان‌شناسی یک مکتب فلسفی را می‌توان از مهم‌ترین ارکان آن به شمار آورد، به ویژه هنگامی که ساختار معرفت‌شناسی نیز ارتباط نزدیکی با این جهان‌شناسی داشته و بین آن دو، پیوندی ناگسستنی برقرار باشد. تبیین‌های جهان‌شناختی شیخ اشراق و شارحان او به نظر می‌رسد واجد دو ویژگی مهم است: یکی آن‌که در میان دیدگاه‌های رقیب کارآمدتر است

* استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران
** کارشناس ارشد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران
e-mail: falsafeh100@gmail.com
e-mail: faridehmoharrami@yahoo.com

و پرسش‌های فلسفی بیشتری را پاسخ می‌گوید؛ دیگر آن که هیچ مشابهتی با تبیین‌های دیگر فیلسوفان متقدم ندارند و رونویسی و تکرار آن چه حکمای پیشین گفته‌اند نیست، بلکه شاید رگه و ریشه‌های این جهان‌شناسی را بتوان در آموزه‌های مزدایی و حکمای ایران باستان یافت که البته بسیاری از آن‌ها نامکتوب و شفاهی به دست سهروردی افتاده است. شیخ احمد آحسائی که بنیان‌گذار مکتب شیخیه خوانده می‌شود، ضمن تأثیرپذیری فراوان از آموزه‌های فلسفه‌ی اشراق، سعی کرده است تا این آموزه‌ها را رنگ و بوی دینی ببخشد و با پیدا کردن شواهد قرآنی و روایی، بار کلامی آن‌ها را بیفزاید. آن چه در جهان‌شناسی این دو مکتب جدی‌تر است تفسیری است که از عالم هورقلیا ارائه شده است. عالم هورقلیا یا عالم صور معلقه پیونددهنده‌ی محسوس به معقول، مادی به مجرد و حادث به قدیم است؛ از این رو، جایگاه فلسفی بسیار مهمی در مباحث فلسفی دارد و بازخوانی آن چه فلسفه‌ی اشراق و مکتب شیخیه - ضمن مقایسه‌ی اشتراکات و اختلافات آن‌ها - در این باب گفته‌اند ضروری به نظر می‌رسد. آن چه در توصیف عالم هورقلیا بیان شده است عمدتاً در قالب مظاهر و نمودهای آن است که بالطبع بازخوانی این مظاهر و طبقه‌بندی آن‌ها تفسیری روشن‌تر را از جهان‌شناسی ابتکاری این دو جریان فکری به دنبال خواهد داشت.

۲. ریشه‌یابی لغوی هورقلیا

واژه‌ی هورقلیا اصطلاحی است که در متون فلسفی و کلامی، ظاهراً برای نخستین بار، در آثار شیخ اشراق (ف. ۵۸۷ق) به کار رفته است و پس از آن، شیخ احمد احسائی (ف. ۱۲۴۱ق) به دفعات از آن استفاده کرده است. درباره‌ی معنای این واژه و این که چرا شیخ اشراق آن را به کار برده است، در آثار خود شیخ، اشاره‌ای دیده نمی‌شود. اما از آن جایی که می‌دانیم سهروردی بسیار متأثر از فرهنگ ایران باستان و کیش زرتشتی بوده، می‌توان حدس زد که این واژه، ریشه‌ای ایرانی داشته باشد. اصطلاح خور و هور در ترکیبات هورخش و خورنه، از واژه‌های دینی و مقدس ایرانیان باستان، به معنای خورشید به کار می‌رفته است؛ از این رو، این واژه ایرانی است و در اصل، به صورت «خور کلپا»، به معنای جسم خورشیدی بوده است و کسانی که با نوشته‌های گتوسی و هرمسی آشنا هستند، این اصطلاح را می‌شناسند. در زبان‌های ایرانی، «کَپ» و صورت دیگر آن «کَلپا» به معنای بدن و «هور» یا «خور» مترادف با خورشید است. در اصل، این کلمه به صورت «هورکلپایی» نوشته می‌شد و بعدها به صورت هورقلیا تحریف و تصنیف شد (۲۳، ص: ۱۴). برخی این کلمه را عبری و از ریشه‌ی «هَبَل قرنیم» به معنای تشعشع بخار می‌دانند و تلفظ صحیح

آن را «هُورَقْلِیا» و «هُورَقْلِیا» بیان می‌کنند (۱۲، ذیل مدخل) و برخی صورت «هُورَقْلِیا» را تلفظ صحیح دانسته (۲۵، ص: ۵۰۴) و آن را مقتبس از هَبَل قرئیم (به فتح ه) می‌دانند (۲۴، ذیل مدخل). صاحب کتاب تنزیه الاولیاء این واژه را به معنای عالم دیگر و برگرفته از زبان یونانی بیان کرده است (۸، ص: ۷۰۲). میرزا محمد تنکابنی نیز در ملاقاتی که با حاج ملاهادی سبزواری داشته و عقاید شیخ احمد احسائی را درباره‌ی جسد هورقلیا بیان کرده است، از قول حاجی شنیده که این واژه به سکون واو صحیح‌تر است (همان، ص: ۵۰۵ و ۱۱، ص: ۴۴۷).

با توجه به تأثیرپذیری سهروردی از فرهنگ ایران باستان و استفاده از کلماتی هم‌چون هورخش و مثل آن، احتمال عبری بودن این واژه بسیار بعید است، هرچند سهروردی خودش به ریشه‌ی این واژه و علت انتخاب آن اشاره نمی‌کند. احساسی درباره‌ی این‌که هورقلیا از چه زبانی اخذ شد، به سربانی بودن این واژه اشاره می‌کند که زبان اقوام صابئی است و شیخ در زمان سکونت در بصره با این قوم آشنا بوده است (۷، صص: ۱۵۳-۱۵۵). البته این احتمال که احسائی این اصطلاح را از سهروردی شنیده باشد نیز بسیار زیاد است.

۳. معنای اصطلاحی هورقلیا

حکما معتقدند که هورقلیا در اقلیم هشتم واقع شده است. در این اقلیم، شهرهای بی‌شماری وجود دارد که هورقلیا یکی از این شهرها شمرده می‌شود. قداما، به ویژه در هند و ایران، جهان را به هفت اقلیم تقسیم می‌کردند که این اقالیم، کشورهای زمینی محسوب می‌شدند، اما سهروردی و پس از وی، احسائی از اقلیم دیگری نام بردند که در جغرافیای زمینی یافت نمی‌شود و آن را اقلیم هشتم نامیدند. هورقلیا جسم لطیفی است که در اقلیم هشتم واقع است (۲۱، صص: ۶۳-۶۵). اقلیم هشتم اقلیمی است که در هیچ کجای زمین یافت نمی‌شود و باید آن را در جغرافیای خیالی جست و جو کرد و به قول احسائی، برای درک آن، باید دیدی غیب بین داشت. سهروردی از این سرزمین به «پس کوه قاف» (۱۸، ص: ۲۲۸)، «شهرستان جان» (همان، ص: ۲۷۵) و «ناکجا آباد» (همان، صص: ۲۱۱ و ۲۷۳) تعبیر کرده است. ناکجاآباد سرزمینی آباد است ولی در هیچ کجای این کره‌ی خاکی یافت نمی‌شود. محلی است فراتر از عالم صور و زمان و مکان. سرزمینی است که فقط برای اشخاصی که چشم باطن آنان به دنیاها ناپیدا باز شده، می‌تواند قابل دسترس باشد (۲۲، صص: ۲۵۰-۲۶۳). هانری کرین اقلیم هشتم را «سرزمین شهرهای زمردین» و «زمین

آسمانی» می‌نامد (۲۱، ص: ۱۵۰) و احسائی از آن به «سرزمین شهرهای نورانی» تعبیر می‌کند (۱، ج ۲، ص: ۶۳).

به کار بردن واژه‌ی خیالی برای هورقلیا، به معنای موهوم و غیر واقعی بودن وقایع هورقلیایی نیست؛ بلکه جهانی است خارجی، ولی غیر جسمانی. جهانی است که به ما می‌فهماند از فضای محسوس می‌توان خارج شد بدون این‌که مجبور باشیم از فضا بیرون برویم. باید از زمان متجانس تاریخ و وقایع‌نامه‌ها خارج شد تا در زمان کیفی وارد گردید که تاریخ روح است. آن‌جا، جایی است که روح تجسد می‌یابد و جسمانیت روحانی می‌گیرد (۲۱، ص: ۴۱).

هورقلیا جایی است که حواس و مشاعر نمی‌تواند در آن رسوخ کند و مکان واقعی جمیع حوادث نفسانی و روحانی، مانند وحی‌ها و الهامات، کرامات و خوارق عادات است. واقعیت‌های موجود در اقلیم هشتم تصاویر بدیهی یا مثالی هستند که نحوه‌ی رؤیت آن، همان نحوه‌ی دیدی است که نفس در آن درک می‌کند؛ به عبارت دیگر، اقلیم هشتم اقلیم نفس است (۲۱، صص: ۱۵۷-۱۵۹). سهروردی نیز هورقلیا را سرزمین به هم پیوستن و شکل‌گیری خلسه‌های معتبر می‌داند و آن را جایگاه القائنات آسمانی و علوی می‌شمرد (۱۶، ص: ۴۹۴). وی در مقاله‌ی پنجم، از حکمه‌الاشراق، عالم مثال را اقلیم هشتم نامیده است و عقیده دارد که مقادیر و اندازه‌های حسی، اقلیم‌های هفت‌گانه را تشکیل می‌دهند، ولی اقلیم هشتم جز مثل معلقه چیز دیگری نیست. شهرهای جابلقا و جابرسا و هورقلیا در این اقلیم واقع شده‌اند که هر یک از آن‌ها، شهرهای عالم مثال یا عالم هور قلیا به شمار می‌روند (۱۷، ص: ۲۵۴).

احسائی در تمامی آثار خود، هورقلیا را به معنای ملک آخر یا برزخ به کار برده است. از نظر او، ملک بر دو قسم است: یکی مُلک سُفلی که دنیاست و دیگری ملک علوی که عالم هورقلیا و به معنای عالم ملک ثانی است. مُلک اول برای نازلین و ملک ثانی برای صاعدین و نفوس باقی است (۱، ص: ۱۲). از نظر احسائی، «جابلقا شهری است در مشرق، یعنی جهت اصل و مبدأ و جابرسا مدینه‌ای است در مغرب، یعنی در جهت انتها و رجعت» (۷، ص: ۱۵۳). وی تصریح می‌کند که بین آن‌ها دیواری از زمین تا آسمان کشیده شده است، به طوری که اهل جابلقا از مکان و موقعیت جابرسا بی‌خبرند و اهل جابرسا از موقعیت جابلقا اطلاعی ندارند. اهالی این دو شهر جز خدا هیچ چیز دیگری را نمی‌شناسند، ابلیس را نمی‌شناسند و به سخنان او گوش نمی‌دهند، بیمار و پیر نمی‌گردند و تا قیامت زنده هستند. گاه این دو عالم و افلاک آن را هورقلیا می‌نامند. بهشت‌ها و دوزخ‌های دنیوی در

این عالم قرار دارند؛ مؤمنین حقیقی، پس از مرگ، به بهشت‌های دنیوی و کافران حقیقی به دوزخ‌های دنیوی می‌روند (۱، صص: ۶۲-۶۳).

احسائی در شرح یکی از رؤیاهای خود درباره‌ی هورقلیا، با تقسیم کردن آن به دو بخش بهشتی و دوزخی (جنت الدنیا و نار الدنیا)، به توصیف آن می‌پردازد. وی آن‌جا را مکانی نورانی با باغ‌های سرسبز و درختانی پرشکوفه و رودهایی جاری با مروارید، یاقوت و مرجان وصف می‌کند. در بخش دیگری از این روایت، به بازگو کردن وقایع عجیب و غریب این عالم می‌پردازد، از جمله این‌که به گروهی از فرزندان جن و شیاطین برخورد می‌کند که علم سیمیا (جادوگری) می‌دانستند و قادر بودند که هر چیز را آن‌طور که می‌خواستند تغییر دهند. نور را تاریک کنند و سلامتی را تبدیل به بیماری و نفس را دچار فراموشی نمایند و بین فرد و خواسته‌هایش فاصله اندازند» (۵، ص: ۶۱۰).

با توجه به دو نحوه‌ی توصیف که احسائی از هورقلیا به عمل آورده، به نظر می‌رسد که این دو بخش اختصاص به جابلقا و جابرسا داشته باشند، چراکه برخی اهالی جابلقا را اشرف از اهالی شهر جابرسا می‌دانند و بر این باورند که اهل جابرسا بر خلاف اهل جابلقا، بنا بر کسب اعمال و اخلاق رذیله، به صورّ مظلّمه و قبیحه‌ی موحشه مصور خواهند شد (۱۵، صص: ۲۴۳-۲۴۴؛ ۲۵، صص: ۴۱۵-۴۱۶). از آن‌جایی که شیخ احمد احسائی جابلقا را در مشرق و جابرسا را در مغرب می‌داند و بنا بر جغرافیای عرفانی شیخ اشراق، مشرق و مغرب در طول یک‌دیگرند، می‌توان گفت که مرتبه‌ی جابلقا در سلسله‌مراتب هستی بالاتر از مرتبه‌ی جابرسا است. بنابراین، در این‌جا می‌توان دیدگاه کلامی احسائی را با دیدگاه عرفانی سهروردی مطابقت داد؛ به این ترتیب که در سیر نفس از مغرب به مشرق، با زدوده شدن زنگارهای مادی از نفس و افزایش لطافت معنوی آن، گویی از شهر جابرسا گذر کرده و به سوی جابلقا که عین لطافت و نورانیت است، حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، حرکت از مشرق اصغر به سوی مشرق اکبر و رسیدن به قرب نورالانوار است.

۴. جای‌نگاری عالم هورقلیا

شیخ احمد احسائی در یک تقسیم‌بندی کلی، جهان را به دو بخش می‌کند که یکی را عالم دهر و دیگری را عالم زمان می‌نامد. عالم دهر را، که همان عالم سرمد و یا عالم امر است، عالم مشیت و اراده و ابداع می‌نامد. علت نامیده شدن این عالم به دهر این است که از وجودات مقید خالی و مجرد است. مقصود وی از این عالم، عالم جبروت و ملکوت است. عالم جبروت یعنی عالم عقول و عالم ملکوت یعنی عالم نفوس. عالم ارواح عالمی بین جبروت و ملکوت است که شیخ آن را برزخ می‌نامد. اما عالم زمان، ظرف اجسام، عالم

شهادت، جسم کل و محدّد الجہات است و انتہایش همان زمین می‌باشد. عالم مثال عالمی بین ملکوت و اجسام است. این عالم در مرز بین زمان و ملکوت قرار گرفته و عالم زمان همان عالم شهادت و ماده است. پس اقلیم هشتم یا عالم مثال از دیدگاه احسائی از جهت کدورت و کثافت به عالم «زمان» و از جنبه‌ی لطافت و پاکیزگی به عالم «دهر» نسبت داده می‌شود (۳، ص: ۶۳۷).

احسائی در جواب به ملا محمدحسین اناری درباره‌ی موقعیت هورقلیا می‌گوید که این عالم در اقلیم هشتم واقع است. سطح بالایی آن با رویه‌ی محدب الطرفین فلک الافلاک در تماس است و جهات فضایی را تعیین می‌کند و به ذاته در مقدار و جهت فضای ما نیست. با این وصف، مرتبه‌ی اسفل هورقلیا از نظر وضع، با برترین مدارج و مراتب فلک اطلس، یعنی آن فلکی که «فلک زجاجیه» خوانده می‌شود، برابر است (۷، ص: ۱۵۳). با این وصف، اقلیم هشتم یا عالم هورقلیا در مرز بین دهر و زمان قرار دارد، یعنی نه آسمان است و نه زمین. به تعبیر هانری کربن، در قله‌ی زمان و در جایی که ابدیت شروع می‌شود قرار گرفته و لذا می‌توان از آن به «زمین آسمانی» و یا «زمان ابدی» تعبیر کرد. در واقع، به نظر می‌رسد پیوند محسوس و معقول در این مکان، یعنی در مکان صَوْر مثالی، رخ می‌دهد (۲۱، ص: ۱۵۷).

احسائی در اثبات وجود چنین عالمی به دو دلیل نقلی و عقلی اشاره می‌کند. در دلیل نقلی، به آیه‌ی ۱۰۰ سوره مؤمنون، «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» توسل می‌جوید و در دلیل عقلی «طفره» و محال بودن آن را مدّ نظر قرار می‌دهد. نظر احسائی چنین است: از آن‌جا که عالم ملکوت مجرد و عالم ملک مادی است، ضروری است بین این دو برزخی باشد که نه لطافت مجردات و نه کثافت مادیات را دارا باشد؛ چراکه در غیر این صورت، طفره در وجود رخ می‌دهد. وی در رساله‌ی ملا محمدحسین اناری می‌گوید همه‌ی علما در این‌که عالم متوسطی در میان عالم ملک و ملکوت وجود دارد اتفاق نظر دارند، ولی فقط عباراتشان متفاوت است (۷، ص: ۱۵۳).

صاحب کتاب تنزیه الاولیاء عالم دهر را با عالم ذر و عالم نفس مطابقت داده و می‌گوید بین این دو عالم، یعنی دهر و زمین، عالمی است که برزخ می‌نامند. این عالم از بالا متصل به عالم دهر و از پایین متصل به عالم زمان است. پس انسان این عالم را طی کرده و به این کره‌ی خاکی رسیده است. به عبارت دیگر، عالم ذر در این عالم بروز کرده است. هورقلیا در پایین عالم برزخ و زمین آن عالم محسوب می‌شود و شهرهای جابلقا و جابرسا در آن جاست و کوه افسانه‌ای قاف نیز در آن عالم می‌باشد. عالم ذر در برزخ و برزخ هم در هورقلیا و هورقلیا هم در همین عالم است و عالم برزخ هم صفت عالم آسمانی و هم صفت عالم

زمینی را دارد. گاهی آسمانش را مثال و زمینش را هورقلیا می‌نامند و البته هرچه در آسمان آن عالم هست در زمین آن عالم هم هست (۸، ص: ۵۸۴).

شیخ اشراق عالم را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند. عبارت سهروردی چنین است: «انّ العوالم اربعة؛ انوار قاهره و انوار مدبره و برزخیان و صور معلقه ظلمانیه و مستنیره» (۱۷، ص: ۲۳۲). عالم انوار قاهره عقول کلیه‌ی مجرده است که به اجسام هیچ تعلقی ندارند و این انوار از شؤون الاهی و از ملائکه‌ی مقرب خداوند به شمار می‌آیند. انوار مدبره که انوار اسفهد (اسپهد) نامیده می‌شوند، تدبیر عالم افلاک و عالم انسانی را به عهده دارند. سومین عالم، عالم برزخ است که شامل افلاک و کواکب و عناصر و مرکبات است. این عالم، عالم حس است که بر دو بخش است: یک بخش افلاک و کواکب و بخش دیگر عناصر بسیط و مرکب‌اند. در واقع، عالم برزخ همان عالم جسمانیات است. چهارمین عالم، عالم مثال و خیال و صور معلقه است که این صور شامل صور مستنیره و ظلمانیه می‌شود. صور مستنیره مربوط به سعادت‌مندان و نیکوکاران است و صور ظلمانیه به افراد شقی و ستمکار اختصاص دارد (همان). سهروردی با تفکیک دو دسته عقول طولیه و عرضیه، عالم مثال یا عالم هورقلیا را معلول عقول عرضیه می‌داند و در پرتو نظریه‌ی تشکیکی بودن نور، حلقه‌ی اتصال مراتب هستی را به خوبی تبیین می‌کند (۱۳، صص: ۹۰-۹۳).

استدلال سهروردی در اثبات عالم صور معلقه یا هورقلیا مبتنی بر آموزه‌ی خاص فلسفه‌ی اشراق، یعنی قاعده‌ی امکان اشرف، است. وی از طریق قاعده‌ی امکان اشرف و اخس، به اثبات عالم انوار و عالم برازخ پرداخته است، بدین گونه که انوار قاهره از انوار مدبره اشرف و از علایق ظلمانی به دور می‌باشند. به همین جهت، شیخ اشراق نسبت‌های میان انوار مجرده را به مراتب، بیشتر از نسبت‌هایی می‌داند که میان موجودات عالم حس برقرار است. بنا بر این نظام عجیبی که در میان موجودات عالم ماده برقرار است، از روابطی ناشی می‌شود که در بین انوار گسترده شده است. بر اساس قاعده‌ی امکان اشرف، چون علت اشرف از معلول است، پس نسبت نوریه‌ی عقلیه قبل از نسبت ظلمانیه ایجاد شده است. این استدلال درباره‌ی موجودات عالم صور معلقه نیز صادق است؛ چراکه این عالم اخس از عالم عقول و انوار مدبر است. اخس بودن آن به دلیل ویژگی نیمه‌مجرد بودن و برخورداری از نورانیت ضعیف این عالم است؛ به همین دلیل، سهروردی عالم صور معلقه را جدا از عوالم بالاتر از خود، که نورانی و مجردند، در نظر می‌گیرد، بدین نحو که عالم عقول و انوار مدبر، اشرف از عالم صور معلقه‌اند و باید قبل از آن ایجاد شده باشند و عالم هورقلیا بر اساس طرف دیگر قاعده، یعنی امکان اخس، تاخر ذاتی دارد (۱۷، صص: ۱۵۴-۱۵۵).

قطب‌الدین شیرازی در تفصیل این عالم، آن را عالمی وسیع و نامتناهی در مقابل عالم حس می‌داند و اشاره می‌کند که آنچه از کواکب و مرکبات معادن، نباتات و حیوانات و انسان در عالم حس وجود دارد، در عالم مثال نیز هست. از نظر وی، مرکبات و عناصر عالم مثال فاقد نفوس‌اند و لیکن هرکدام از عناصر و مرکبات مثالی به وسیله‌ی ارباب انواع هدایت و تدبیر می‌شوند. اما حیوانات بر اساس اختلاف نوعی، دارای نفس ناطقه در عالم مثال هستند، مانند انسان و زمانی که با مرگ تعلق آن‌ها نسبت به بدن مادی قطع شود، آن‌ها با بدن‌های مثالی به عالم مثال منتقل می‌گردند (۱۷، صص: ۵۱۵-۵۱۶).

شهرزوری آن دسته از نفوس انسانی را که متعلق به ابدان مثالی‌اند به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای از این نفوس پس از قطع از بدن‌های دنیوی در اعلی طبقات مثالی قرار می‌گیرند، از آن جهت که در دنیا فضایل متوسطی را کسب کرده‌اند. اگر صفات اخلاقی ناپسند را کسب کرده باشند مناسب با اخلاق خود به ابدان حیوانات چهارپا که در اسفل طبقات مثالی قرار می‌گیرند تبدیل می‌شوند، اما آن نفوسی که استعداد ترقی و وصول به مراتب بالاتر و عالم عقلی را داشته باشند، از عالم حس ترقی می‌کنند و به عالم مثال رفته، از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی بالاتر صعود می‌کنند تا به عالم عقل محض می‌رسند (۱۹، صص: ۵۵۳-۵۵۴). از سخنان شهرزوری می‌توان نتیجه گرفت که عالم مثال از نظر رتبه، بالاتر از عالم حس (برازخ) قرار می‌گیرد، زیرا صاحبان نفوس می‌توانند از عالم حس به عالم مثال و از آن‌جا به عالم عقول صعود نمایند. پس به نظر می‌رسد صور معلقه عالمی بین انوار اسفهبندی و عالم حس باشد. شیخ احمد احسائی و شیخ اشراق اقلیم هشتم یا عالم مثال را (که سهروردی آن را بیشتر با نام عالم صور معلقه و احسائی با اصطلاح هورقلیا یاد می‌کند) برزخی مابین عالم ملکوت و ملک یا مابین عالم انوار اسفهبندی و عالم محسوسات می‌دانند. از نظر این دو حکیم، این عوالم در طول هم و یکی مظهر دیگری است، به‌طوری که نفوس می‌توانند سیر صعودی یا نزولی داشته باشند. این صعود و نزول بستگی مستقیم به میزان کسب معرفت و فضایل (از نظر احسائی) و اشراق و شهود (از نظر شیخ اشراق) دارد. اما از نظر ذکر تعداد عوالم و یا سلسله‌مراتب هستی تفاوتی بین این دو حکیم دیده می‌شود، به این ترتیب که احسائی تعداد عوالم را در سه عالم منحصر می‌داند که عبارت‌اند از: جبروت، ملکوت و ملک؛ و از این رو، عالم هورقلیا را عالمی مجزا نمی‌داند، بلکه آن را اعلی درجه‌ی عالم ملک و اسفل عالم ملکوت بیان می‌کند. ولی شیخ اشراق عالم صور معلقه یا هورقلیا را عالمی مجزا از دیگر عوالم معرفی می‌کند.

۵. مظاهر معرفت‌شناختی عالم هورقلیا

۵.۱. خیال

از آن‌جا که قوه‌ی خیال نقش مهمی در درک وقایع عالم هورقلیا دارد، می‌توان آن را یکی از مظاهر معرفت‌شناختی این عالم به شمار آورد. اهمیت این قوه تا جایی است که هر دو حکیم آن را تنها ابزار شناخت این عالم می‌دانند. از نظر احسائی، خیال برای نفس، مانند دست برای بدن است، چراکه خیال جوهر آلی برای نفس می‌باشد و برای ادراک محسوسات، نفس باید آن‌ها را از طریق خیال درک نماید. شیخ اشراق عالم مثال یا عالم صور معلقه را عالم صور خیالی و یا عالم خیال منفصل می‌نامد. لفظ منفصل موجب جدایی آن از خیال متصل می‌شود. خیال متصل متکی به نفس و قوای نفسانی است، ولی این عالم، قائم به ذات و فاقد محل است. شیخ اشراق خیال را محلی برای صور خیالی نمی‌داند، بلکه آن را مظهری برای تجلی این صور به شمار می‌آورد و در شرح این مطلب، از چنین عباراتی استفاده می‌کند: «صور خیالی در چشم نقش نمی‌بندند و محال است که در محلی از مغز و دماغ باشد. حقیقت آن است که صوری که در آینه نقش می‌بندند و صور خیالی، منطبع در چشم و در خیال نیستند؛ بلکه این صور اجسامی معلق و غیر متعلق به محل هیولایی و فاقد محل می‌باشند. این‌ها مظاهر و محل‌های ظهوری دارند. آینه مظهر صورت‌های موجود در آینه و خیال مظهر صور خیالی است و این صور معلق و قائم به ذات می‌باشند» (۱۷، صص: ۲۱۱-۲۱۲).

از نظر قطب الدین شیرازی، صور خیالیه در ذهن موجود نیستند، چراکه کبیر در صغیر نقش نمی‌بندد. در عالم واقع نیز موجود نیستند، زیرا در این صورت، هر کسی که حواس سالم داشته باشد می‌تواند آن‌ها را مشاهده کند. از سوی دیگر، این صور عدم محض هم نیستند، زیرا در این صورت، تصورپذیر نبودند. این صورت‌ها در عالم عقول نیز نیستند، چراکه جسمانی هستند نه عقلانی، و دیگر این‌که این صورت‌های خیالی همانند موجودات عالم عقول کلیت ندارند و جزیی می‌باشند. پس ناگزیر باید در مکان دیگری جای داشته باشند و این ناحیه است که جهان مثل و ادراک خیالیه نام دارد. این جهان واسطه‌ی بین جهان عقلی و عالم حسی است. مجردتر از عالم حس است، ولی نسبت به عالم عقل، از مجرد کمتری برخوردار است (۱۹، ص: ۴۷۰).

درباره‌ی منشأ و محل صور خیالیه، شیخ احمد احسائی نظری متفاوت با سهروردی دارد. وی در شرح /عرشیه، ضمن ردّ نظر ملاصدرا درباره‌ی محل صور خیالیه و ابراز این نکته که صور خیالیه مخلوقات خیال محض نیستند، تصریح می‌کند که این صور مخلوق خالق خیال، یعنی خداوند عز و جل‌اند. او عقیده دارد وقتی خداوند شیئی را می‌آفریند و آن

را در محلی مناسب قرار می‌دهد، اگر آن شیء مخلوق نور باشد، آن را در شیء کثیف و کدر قرار می‌دهد، زیرا شیء نورانی در یک چیزی مانند هوا که لطیف است بقا نمی‌یابد و اگر آن شیء «صورت» باشد، آن را در یک محل صیقل‌یافته، مانند آب و آینه، قرار می‌دهد و اگر این دو، یعنی نور و صورت، از عالمی غیر از عالم شهادت باشند، آن‌ها را در عالم ویژه‌ی خود، که با آن‌ها متناسب است قرار می‌دهد. پس صورت‌های خیالیه ابداً از جهان اشیا محسوس و از عالم ملک نیستند. آیه‌ی «إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر/۲۱) به این امر دلالت دارد که صور خیالیه در زمره‌ی اشیا است که خداوند از خزاین آن به مقداری معین (قدر معلوم) در محلی لایق و ظرفی مناسب با آن نازل فرموده است. این عالم، عالم ملکوت است و همان‌طور که قوه‌ی خیال به عالم ملکوت تعلق دارد، صور خیالیه هم متعلق به این عالم‌اند. خداوند قوه‌ی خیال را در حکم آینه‌ای قرار داد تا صورت‌ها را با قبول نوعی نقش انتزاع کند (۱، ص: ۱۸۱).

بنابراین در حالی که سهروردی عقول عرضیه یا متکافئه را منشأ وجودی عالم مثال و صور خیالی می‌داند، احسانی خداوند را به عنوان منشأ این صورت‌ها معرفی می‌کند.

۵.۲. خواب و رؤیا

یکی دیگر از مظاهر معرفت‌شناختی صور معلقه یا هورقلیا خواب و رؤیا است. شیخ اشراق در بند ۲۵۱ از حکمه الاشراق، یکی از دلایل خواب و رؤیا و به خصوص رؤیاهای صادقه را کاهش شواغل حسی، اعم از حس ظاهر و حس باطن بیان می‌کند. از نظر وی، حواس ظاهر و باطن حجاب نور اسفهبی است. وقتی که نفس در اثر رهایی از این اشتغالات حسی، به سوی انوار اسفهبی ارتقا یابد، به ادراک حقایق برازخ علوی نائل می‌شود، که از حقایق به «نقوش» تعبیر کرده است. مراد از «برازخ علویه» اجرام افلاک است و هرچند که در واقع، نفوس افلاک‌اند، چون نقوش در اجرام منتقش می‌شوند (۱۷، ص: ۲۳۶)، شارح حکمه الاشراق در کتاب /انواریه، می‌گوید که نفس ناطقه در صورت تقلیل شواغل حسی، می‌تواند آن نقوش را حتی در حالت بیداری ادراک کند و بعضی از آن‌ها را در حال یقظه و بین خواب و بیداری. ولی در خواب، که حواس از اشتغال به محسوسات بازمی‌ماند، نفوس آن دسته از نقوشی را که با آن‌ها مناسبت دارد، ادراک می‌کنند. ولی بعضی از اوقات، اصلاً به یاد نمی‌ماند و بعضی اوقات شبیه آن‌ها باقی می‌ماند. نفس ناطقه به اندازه‌ی تقلیل شواغل حسیه، حقایق را ادراک می‌کند، اما بعضی از نفوس با وجود تقلیل شواغل حسیه، در وهمیات و خیالات می‌مانند و قادر به ادراک معقولات نمی‌باشند (۲۶، ص: ۲۰۷).

شیخ اشراق معتقد است که در اثر کاهش اشتغالات بدنی، می‌توان صور معلقه را در خواب و بیداری دید و البته وی تصریح می‌کند که افرادی مانند پیامبران و امامان،

می‌توانند با وجود علایق بدنی این صور مثالی را مشاهده کنند. ضعف نیروی طبیعی بدن به دلیل بیماری نیز می‌تواند سبب کاهش علایق بدنی شود و افراد به مشاهده‌ی صور معلقه نائل شوند. گاه بعضی از افراد به کمک استعمال آلات و ابزاری چون آلات کاهنان، موجب تقلیل علایق بدنی می‌شوند (۱۶، صص: ۴۹۳-۴۹۴).

سهروردی برای اثبات این که آن چه در خواب دیده می‌شود صورت‌هایی بیش نیستند، از این عبارات استفاده می‌کند: «آن دسته از امور غیبی که انبیا و اولیا از آن برخوردارند و آن چیزهایی که در خواب دیده می‌شود، مانند خوردن و آشامیدن و نیز انواع طعم‌ها و بوها و رنگ‌ها و کوه‌ها و دریاها، همگی صور مثالی است» (۱۷، صص: ۲۴۰-۲۴۱). این صور قائم به ذات و مجرد از ماده و مستغنی از محل و مکان‌اند. در واقع، این امور اعراضی هستند که در آن، اشباح مجرد منطبق شده‌اند و این اشباح بر سبیل تخیل است و از آن جا که مجردند، هیچ تزامم و تمناع در مکان و محل در بین آن‌ها وجود ندارد.

شیخ احمد احسائی در رساله‌های خود، خواب و رؤیا را متعلق به عالم هورقلیا می‌داند. وی در رساله‌ی قطیفیه می‌گوید: «آن چه در خواب دیده می‌شود، با همه‌ی مقادیرش، مربوط به عالم هورقلیاست، ولی خیال مربوط به این عالم هورقلیا نیست، زیرا خیال اختصاص به عالم ملکوت دارد» (۶، ص: ۱۱۹). از نظر احسائی، هم خواب و هم خیال هر دو مربوط به عالم ملکوت‌اند، ولی عالم خواب در مرتبه‌ای پایین‌تر، یعنی مرتبه‌ای نزدیک به ماده قرار گرفته است که هورقلیا نامیده می‌شود.

احسائی با اشاره به حدیث پیامبر(ص) که می‌فرمایند: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»، می‌گوید که انسان‌ها در دنیا، فقط صورت‌ها را درک می‌کنند، مانند کسی که خواب است و خواب می‌بیند؛ در حالی که بیدار است و همه چیز را به عینه مشاهده می‌کند. پس از مرگ، مثالشان به آن‌ها متصل می‌شود و در آن جا با حقایق مواجه می‌شوند، مانند کسی که تصویری از لفظ اصفهان دارد و وقتی به آن جا می‌رود می‌فهمد که آن چه را در خیال مجسم کرده بود، مغایر با واقعیت شهر اصفهان است. اگر اصفهان همان بود که در خیال شما بود، واجب بود که هر فردی عیناً چنین تصویری از شهر اصفهان داشته باشد، در حالی که چنین نیست. از نظر احسائی، خیال صورت‌های شبیهه را در عالم خواب و مثال و بیداری درک می‌کند (۱، ص: ۲۸۳).

رابطه‌ی خیال و رؤیا با مقیاس نسبت‌های چهارگانه‌ی منطقی، عام و خاص مطلق است، چراکه در رؤیا نفس کاملاً از اشتغالات مادی منفک می‌شود و حواس هیچ فعالیتی ندارند، ولی خیال می‌تواند علاوه بر خواب، صورت‌های خیالیه را حتی در بیداری هم ادراک نماید و لذا شرط‌رهایی از اشتغالات مادی برای نفس در رابطه با خیال، شرط لازمی نیست. پس

خیال اعم از رؤیاست و واقعه‌ی رؤیا، در عالم خیال که مرتبه‌ای از عالم ملکوت است اتفاق می‌افتد. رؤیا نوعی خیال است، اما خیالی که تنها با رها کردن اشتغالات مادی میسر می‌شود؛ لذا می‌توان گفت که خیال و رؤیا هر دو متعلق به مرتبه‌ی نفس یا عالم ملکوت‌اند. احسائی عالم مثال را عالم اجسام مثالی می‌داند و معتقد است که اجسام با اجساد تشخص می‌یابند. راجع همان روح در عالم مثال و مرجوع جسمی است که در جسد می‌باشد؛ چون کسی که خوابیده گاه در خواب، حرکات شدیدی حس می‌کند، در حالی که جسدش هیچ حرکتی ندارد و گاه حرکاتی برای نائم ایجاد می‌شود که به دلیل نزدیکی جسم به نائم است، یعنی جسم از جسد به وی نزدیک‌تر است (۳).

در تفاوت خواب و یقظه، سیدکاظم رشتی، یکی از شاگردان احسائی، معتقد است که در عالم یقظه، به علت اغتشاش حواس و ورود صورت‌های ع دیده، صورت‌ها منطبق نمی‌شود، چون یقظه مانند آب صافی است که به هم می‌زنند و لذا آن‌چه در زیر آن است دیده نمی‌شود و یا کدر به نظر می‌رسد. ولی وقتی که حالت خواب پیش می‌آید، اعضا و جوارح و بدن جسمانی از احساس و شعور می‌افتند و بدن مثالی رو به عالم خود می‌آورد. در این حالت، صورت اشیا در آن منطبق می‌شود. اگر در عالم یقظه، به چیزی تمایل داشته باشد و پیوسته آن را در خیال خود بپروراند، در عالم رؤیا، به همان صورت در خیالش انطباق می‌یابد، و الا صور منفصله‌ی امور و اشیا دیگر محسوس و مشاهده می‌شود نه صورت‌های متصله. از نظر سید کاظم رشتی، رؤیا صور شبیه است که در خیال منطبق می‌شود و اگر رؤیا مستقیم باشد و موانع خارجی در آن نباشد، شخص صورت امر واقع را احساس می‌کند و آن‌چه می‌بیند در متن واقع موجود خواهد شد. در مورد این‌که رؤیای انبیا وحی است، وی عقیده دارد که به دلیل صفا و پاکی خیال ائمه، صوری از عالم هورقلیا منتقل می‌گردد و به شرطی که امور خارجی مانع نشود، آن‌چه در خواب می‌بینند در عالم واقع رخ می‌دهد (۱۴، صص: ۴۶-۴۸).

حالت یقظه آن حالتی است که شخص هنوز کاملاً به خواب نرفته است و تا حدودی نسبت به اصوات و حرکات خارجی هوشیار است و لذا می‌گویند که در حالت یقظه، نفس ناطقه تعلق تام به بدن عنصری و تعلق از جمله به بدن مثالی دارد. ولی در خواب، تعلق تام به بدن مثالی دارد و کمتر متوجه به بدن عنصری است و می‌گویند نفس ناطقه به پرواز درمی‌آید (۱۰، ص: ۱۹۸).

شیخ احمد احسائی نسبت به مسأله‌ی خواب و رؤیا، نگاهی کاملاً کلامی دارد و در تعبیر و تأویل خواب، به شیوه‌ی متکلمان عمل می‌کند و لذا محور استدلال خود را بر پایه‌ی علوم

نقلی استوار می‌سازد. وی به عنوان مثال، زمان و اوقات خواب دیدن و یا موقعیت قرار گرفتن زمین و ماه را در صدق و کذب خواب‌ها مؤثر می‌داند.

۵. ۳. وحی و الهام

شیخ اشراق ضمن این‌که در حکمه الاشراق، عالم صور معلقه را عالم وحی و الهام می‌خواند، در کتاب تلویحات، با زبان زیبای رمز، به بیان حقایق می‌پردازد که فقط کسانی که به خودآگاهی درونی و مراحل بالای سلوک رسیده‌اند می‌توانند به کنه آن پی ببرند. این حقایق اموری زمینی و حسی نیستند که هر کس قادر به درک آن باشد، بلکه در سرزمین هورقلیا اتفاق می‌افتند. وی با اشاره به دو خلسه‌ی روحانی، پرده از حقایق برمی‌دارد که فقط در خور سالکان و عارفان است. قهرمان خلسه‌ی اول خود شیخ است (۱۶، ص: ۷۰). شیخ وقتی که در فهم مسأله‌ی معرفت راه به جایی نمی‌برد و دچار خستگی و فرسودگی می‌شود، در حالتی که مابین خواب و بیداری است، معلم اول را می‌بیند که پس از گفت‌وگوی طولانی بین این دو نفر، معلم اول به او می‌گوید: بر خود بیدار و آگاه باش. این پیغام بیدار باش، حکایت از خودآگاهی درونی و حضوری دارد که با هیچ یک از آلات حسی به دست نمی‌آید، بلکه با سفر معنوی از غرب به شرق و یا اشراق و ظهور مشرق در خود است که چهره‌ی حقیقت می‌یابد. سهروردی در کتاب مطارحات، ضمن بیان معنا و دلالت این گفت‌وگو، به این نکته اشاره می‌کند که این خلسه در مقام عرفانی جابرسا رخ داده است (۱۶، ص: ۱۰۹، پاورقی کربن؛ ۲۱، صص: ۲۱۳-۲۱۴).

خلسه‌ی دوم مربوط به هرمس یا ادریس است که شیخ اشراق در کتاب تلویحات به آن اشاره کرده است: «در شبی از شب‌ها و در حضور خورشید، هرمس در معبد نور به نماز ایستاد. زمانی که نور سپیده‌دمان منفجر شد او زمین را در تاریکی دید که در حال فرورفتن بود و خدا بر شهرهای آن غضب کرده بود. ناگهان فریاد زد و کمک خواست. در این لحظه، ندایی از دور شنید که خطاب به او می‌گفت: ریسمان نور را بگیر و بالا بیا. وقتی که هرمس از آن حبل نورانی بالا رفت، زمین و آسمان را در زیر گام‌های خویش دید» (۱۶، ص: ۱۰۸). شارحان سهروردی می‌گویند: مراد از هرمس، نفس ناطقه، نماز و دعا نشانه‌ی توجه به این عالم و آفتابی که در شب نمایان است کنایه از توجه نفس به سیر و سلوک معنوی است. شکافتن عمود الصبح یا ستون نور اشاره به ظهور نفس در خارج از بدن در هنگام تابش نور قدسی است. سقوط و فرو رفتن در زمین کنایه از این است که نفس ناطقه وقتی که در حال جدا کردن علایق مادی و آغاز سفر معنوی خود بوده، جسم و قوای خود را در حال سقوط و نابودی می‌دیده است. درخواست کمک از پدر نیز اشاره به واجب بذاته و یا عقل ملکی است که روح عارف از آن صادر می‌گردد. شعاع نوری که عقل آن را آویزان می‌کند تا

هرمس از آن بالا بیاید کنایه از حکمت نظری و عملی است که او را به عالم علوی و عقول مجرد می‌رسانند. اینک هرمس از تمام عوالم مادی و از افلاک و عناصر جهان بالاتر رفته و در هورقلیاست (۲۱، صص: ۲۱۴-۲۱۵).

سفر هرمس از جهان خاکی به عالم علوی یک سیر معنوی در جغرافیای عرفانی است، بر خلاف سیر در جغرافیای طبیعی، که در جهت افقی است و در زمین خاکی صورت می‌گیرد. سفر به عالم هورقلیا، سیر در عالم افلاک است و لازمه‌اش گذشتن از طبقات کثیف و کدر عالم طبیعت و رسیدن به عالم لطیف و روشن است، شبیه به آن‌چه در سفر هرمس دیدیم.

در تعالیم شیخیه نیز همین را می‌بینیم. در گفته‌های شیخ محمد کریمخان کرمانی، دومین جانشین شیخ احمد احسائی، داریم که او نیز از یک سیر عمودی به عالم بالا نام برده که آن‌جا محل تعبیر رؤیاهاست. از نظر شیخیه، این صعود روحانی با دیدار و ظهور امام عصر پایان می‌یابد. این ظهور برای شیخیه، به معنای رسوخ در هورقلیاست، یعنی ورود به عالمی که در آن، امام با چشم دل و ادراک باطنی قابل رؤیت می‌گردد. وی می‌گوید عالم مانند کسی است که او را از قعر چاهی به بالا بکشند؛ پس باید قابلیت خود را تغییر دهیم تا به آن مکان برسیم که نام آن‌جا در زبان اهل حکمت، هورقلیاست (به نقل از ۲۱، صص: ۳۷۳-۳۷۴).

با قدم گذاشتن در این مسیر معنوی، می‌توان عالم هورقلیا را دید و از وحی و الهامات روحانی آن بهره‌مند شد، چنان‌که انبیاء و اولیاء چنین بودند. شخص به همان میزان که از قعر چاه ظواهر و مادیت به بالا کشیده شود، چشمانش به این عالم نورانی گشوده می‌شود. فردی که به این مقام برسد، یک فرد زمینی نیست، بلکه به قول احسائی، هورقلیایی است. چون وی عقیده دارد برای دیدن هورقلیا باید هورقلیایی شد. سهروردی رسیدن به این مقام را مقام «کُن» می‌نامد (۱۷، ص: ۲۴۲)، زیرا افرادی که هم در علم و هم در عمل به کمال رسیده‌اند خود می‌توانند صورت‌های مثالی بیافرینند. به عبارت دیگر، اینان کسانی هستند که در پاسخ به سؤال «الست بربکم» با تمام وجود، «بلی» گفته‌اند (۱، ص: ۲۱۰).

۶. مظاهر جهان‌شناختی عالم هورقلیا

۱. آینه و اشیای صیقلی

آینه نیز مانند خیال، می‌تواند یکی از مظاهر صور خیالی باشد. سهروردی در حکمه *الاشراق*، پس از بیان تفاوت صور مثالیه با مثل افلاطونی و تأکید بر این نکته که مثل افلاطونی مثل نورانی ثابت، ولی صور مثالیه صور معلقه‌ی فاقد مکان و محل‌اند، می‌گوید که

این صور را حواس درک نمی‌کنند و نفس برای درک آن‌ها، به مظاهری نیاز دارد که در آن متجلی شوند. لذا آینه و اشیای صیقلی می‌توانند مظهر تجلی این صور‌ها باشند (۱۷، ص: ۲۳۱). دیگر حکمای اشراقی گفته‌اند که حواس جز به واسطه‌ی مظاهر، قادر به ادراک این کالبد‌های مثالی نیستند و چه‌بسا ممکن است این صور از مظهري به مظهر دیگر منتقل شوند، چون قوه‌ی انتقال دارند. به عنوان مثال، در هوا و در آب و یا چیزهای دیگر ظاهر می‌شوند (۲۰، ص: ۵۱۲).

شیخ احمد احسائی صورتی را که در آینه دیده می‌شود قائم به فضای برزخی و مابین زمان و دهر می‌داند (۶، ص: ۱۲۰)، در حالی که شیخ اشراق آن‌ها را به عنوان صَوَر روحانی قائم به ذات توصیف می‌کند. شیخ احمد احسائی آن صور‌های مرئی در آینه را صفت برای صورت شیء می‌داند. از نظر او، خودِ صورت اشیاء مرکب از صورت و ماده است؛ ماده همان هیئت برای صورت وجه، و صورت همان نور مرئی است.

سهروردی مثال شخص مرئی در آینه را جوهر دانسته و صورت او را، که حال در ماده است، عرض به شمار آورده است. به این ترتیب، وجود خیال، آینه و یا هر نوع جسم صیقلی دیگر در حکم مظهري برای نمایش این صورند. بنابراین نیروی تخیل انسان نیست که صور خیالیه را ابداع می‌کند، بلکه این صور خیالیه‌اند که از طریق مظهریت نیروی تخیل آشکار می‌شوند. در مورد آینه و صورت مشهود در آن نیز وضع به همین منوال است؛ یعنی آینه علت وجود و پیدایش این صور مرئی نیست، بلکه آینه مظهري است که صورت مثالی در آن ظهور می‌یابد (۹، صص: ۶۰۸-۶۰۹).

۲.۶. صوت

اصوات مثالی روحانی یکی از مظاهر جهان‌شناختی عالم هورقلیاست. شیخ اشراق می‌گوید در هورقلیا اصواتی وجود دارد که سالکان می‌توانند پس از طی مراحل سیر و سلوک، آن‌ها را بشنوند. سهروردی با تصریح بر این‌که این اصوات نتیجه‌ی تموج هوا نیستند، نظر مشائیان را که سبب وجود صوت را تموج جسم سیال مرطوب می‌دانند، رد می‌کند، مانند صدایی که از طبل شنیده می‌شود. ولی اشراقیان شنیده شدن صوت را منحصر در تموج جسم سیال نمی‌دانند (۱۷، ص: ۲۴۱). هرچند که شیخ اشراق در جای دیگری از کتاب خود (همان، ص: ۱۰۳) شرط شنیده شدن صداها در عالم ماده را داشتن حس سامعه می‌داند و معتقد است که صوت برای شخصی که حس سامعه نداشته باشد تعریف و حتی تصورشدنی نیست، چنین شرطی را برای شنیده شدن اصوات مثالی لازم نمی‌داند. وی بر این عقیده است که صوت امری بسیط است و همان‌گونه که صورتی در عقل دارد، صورتی هم در حس دارد. اما در عالم مثال، شرط وجود صوت هیچ کدام از این

عوامل نیست و می‌تواند علت دیگری داشته باشد (۱۷، ص: ۱۰۳). بنابراین شیخ بر این نکته تأکید می‌کند که اگر یک شیء شرط تحقق یک شیء دیگر در یک محل و موضوع مخصوص باشد، به این معنی نیست که آن شرط در زمان و موقع دیگر نیز تحقق داشته باشد؛ مثلاً اگر تموج هوا در یک عالم سبب شنیده شدن صوت باشد، باید در عوالم دیگر نیز این شرط صادق باشد، در حالی که ممکن است شنیده شدن صوت در عالم یا عوالم دیگر مشروط به شرایط دیگری باشد.

قطب‌الدین شیرازی در توجیه اصوات مثالی، ذکرى از امم سابق به میان می‌آورد و از قول ایشان نقل می‌کند که این اصوات در جابرسا نیستند، بلکه در مقام هورقلیا، که از بلاد افلاک مثالی است، جای دارند. البته شیخ اشراق در *مطارحات* نیز بر این مطلب تصریح کرده است که اصوات مثالی در جابلقا و جابرسا تحقق نمی‌پذیرند، به دلیل این که این دو شهر مربوط به عناصر عالم مثال است، ولی هورقلیا، افلاک عالم مثال است. وقتی که شخص سالک به آن مقام واصل گردد، از روحانیت افلاک و هر آنچه در آن است آگاه می‌شود (۲۰، ص: ۵۳۸).

سالک در ابتدای طی مراحل، بین خواب و بیداری و در حال خواب، اصوات لطیفه و لذیذه را در نهایت لطافت می‌شنود که هرگز در این عالم، مثل آن شنیده نشده است و آن چه پیامبران و اولیا در حال مکاشفه می‌شنوند، از صداهای عالم محسوس نیست، زیرا اگر این گونه باشد، هر کس که گوش سالم دارد، باید قادر باشد که صدای این اصوات را بشنود، در حالی که آن چه برای آنان شنیدنی است برای غیر اهل سلوک شنیدنی نیست. در مورد رؤیت هم همین‌طور است؛ سایر افراد از دیدن آن چه پیامبر می‌دید ناتوان بودند، چنان که جبرئیل بر پیامبر (ص) به صورت جوانی به نام دحیهی کلبی ظاهر گردید و یا حضرت موسی صدایی را از درخت شنید.

شیخ اشراق برای اصوات مثالی، انواع گوناگونی قائل است. صوت گاه ملایم و دل‌پذیر و گاه مهیب و ترسناک است و گاه به صورت زمزمه‌ای خفیف ظهور می‌کند. این اصوات ارتباط ما را با عالم غیب میسر می‌کند. وی علاوه بر اصوات مثالی، قرائت متنی مکتوب را نیز یکی دیگر از انواع ارتباط با عالم غیبی معرفی می‌کند. اصوات مثالی گاه اتفاق می‌افتد که به وسیله‌ی مخاطبی بشری و یا صورت‌های فلکی یا به صورت مصنوعی هم‌چون مجسمه‌ای که سخن می‌گوید یا به سیمایی که مصنوع هنر است و رنگ‌آمیزی شده و به صور موجود در کلیساهای و صومعه‌ها شبیه است، سخنانی می‌گوید (۱۶، ص: ۴۹۴).

اصوات مثالی از نظر شیخ اشراق، جنبه‌ی عرفانی و ذوقی دارد و شیخ آن‌ها را نتیجه‌ی سیر و سلوک روحانی و کاهش اشتغالات مادی می‌داند. ولی احسانی این اصوات مثالی را

حاصل صحبت کردن و رفت و آمد اهالی جابلقا و جابرسا می‌انگارد. او در رساله‌های خود می‌گوید هر روز هفتاد هزار نفر از جابلقا به سوی جابرسا می‌روند و تا روز قیامت برنمی‌گردند و از جابرسا نیز هر روز هفتاد هزار نفر به سمت جابلقا می‌روند. این‌ها در هوا با هم تلاقی کرده، صحبت می‌کنند. اگر در یک مکان خالی از مردم و حرکات و صداها قرار بگیری و گوش کنی صدای آن‌ها را می‌شنوی مثل صدای زنبور، در خصوص در شب. این‌ها از اهالی برازخ دنیایی هستند؛ صدای آن‌ها را در حس مشترک درک می‌کنی و اگر از عالم غیب و اهل آخرت باشند، صدای آن‌ها را نمی‌شنوی. وقتی گوش‌هایت را با دست محکم بگیری، به طوری که هیچ چیز را نشنوی، صدای نهر کوثر و امثال آن را می‌شنوی. این‌جا مربوط به عالم غیب و آخرت خالص نیست، چون آن عالم را نمی‌توان با حواس ظاهر ادراک کرد، بلکه مربوط به عالم هورقلیاست (۱، ص: ۶۲).

۳.۶. جن و شیاطین

از جمله صور مثالی که قادرند در قالب‌ها و مظاهر مادی ظهور کرده و با حواس ظاهری مشاهده شوند، اجنه و شیاطین‌اند. سهروردی با اشاره به این‌که این صور می‌توانند از مظهري به مظهر دیگر انتقال یابند، ادعا می‌کند که عده‌ای از مردم دربند و میانه به دفعات و در اوقات مختلف، این موجودات مثالی را مشاهده کرده‌اند، به طوری که نمی‌توان منکر این امر شد. از آن‌جا که این صور مثالی در ابدان مادی ظهور نمی‌کنند، دست هیچ کس به آن‌ها نمی‌رسد و از دیدگان غیب می‌شوند. از طریق ریاضت و مجاهدت، می‌توان اجنه و شیاطین را در کالبد‌های زره‌پوش و نالمموسی که از نوع اشباح مثالی‌هاند دید. مظاهر این موجودات حس مشترک نیست، چون با حواس ظاهر دیده شده‌اند، و از امور ذهنی و خیالی نیز نیستند. این صور چنان بوده‌اند که گویی با تمام بدن زره‌پوش شده‌اند و در صدد مقاومت با مردم برآمده‌اند (۱۷، ص: ۲۳۱).

از نظر شارح حکمه‌الاشراق، بعضی از کالبد‌های معلقه در طبقات مثالی دیگری هستند که مظاهر آن جَوّ فلک است. آن صیاصی قوه‌ی عروج به طبقات عالی‌هی مثالی‌ه را، که مظاهر آن اجرام افلاک است، ندارند. چنان‌که از آیات قرآن و احادیث نبویه ظاهر می‌شود، شیاطین به افلاک عروج نمی‌کنند (۲۶، ص: ۱۸۹)، بنابراین به طبقات پایین‌تر تنزل می‌یابند.

متکلمان به این صور مثالی، «حیوان هوایی ناطق» می‌گویند که دارای اجرام شفاف‌ی هستند و می‌توانند به اشکال مختلف، از جمله شیاطین، درآیند که صنف یا نوعی از جن یا غول هستند و تعداد کثیری از مردم آن‌ها را در مظاهر مختلف مشاهده کرده‌اند. این صور معلقه در سرزمین‌ها و شهرهایی که با آن‌ها مناسبت داشته باشند ظهور می‌کنند (۲۰، ص: ۵۱۲).

شیخ اشراق پس از بیان عوالم چهارگانه، چهارمین عالم را عالم صور معلقه‌ی ظلمانیه و مستنیره نامیده است. آن‌گاه صور مستنیره را به سعداء اختصاص داده است که در نعمت و لذت‌اند، و صور ظلمانیه را به اشقیاء، که در عذاب و سختی به سر می‌برند. وی از گروه دیگری به عنوان سعادات وهمیه نام می‌برد که متوسطان‌اند. نفوس متعلق به این‌ها می‌توانند از ابدان عنصری خود جدا شوند و به بدن‌های مثالی خود که صور معلقه‌اند متصل گردند. این مثل معلقه می‌تواند جن و شیطان باشد. این صور مظاهری در این عالم دارند که از طریق آن‌ها می‌توانند در این عالم ظاهر شوند (۱۷، صص: ۲۳۲-۲۳۳).

بنا به گفته‌ی سهروردی (همان، ص: ۲۳۰ - ۲۳۳) بعضی از جن و شیاطین نفوس مجردی هستند که از مبادی عالیه فائض شده‌اند و به این ابدان مثالی تعلق پیدا کرده‌اند و برخی دیگر نفوس بشریه‌اند که از این عالم قطع تعلق نموده‌اند. این‌ها بر اساس اخلاق مکتسبه، که در این عالم غالب است، به صورت قبیحه جلوه می‌کنند، مانند جن و شیاطین که به نفوس این عالم ضرر می‌رسانند و بر اساس اقتضای اوضاع افلاک، به نزد برخی از مردم ظهور می‌کنند (۲۶، ص: ۱۹۳).

شیخ اشراق در باره‌ی این که چگونه با حواس ظاهری می‌توان صورت جن و شیطان را مشاهده کرد، آن را از عوامل تخیل باطنی می‌داند و این انتقال به متخیله را به عالم خواب اختصاص نمی‌دهد، بلکه این تخیل آن‌قدر قوی است که ذهن آدمی را مشغول می‌کند و نیازمند تحلیل بر عکس است؛ به این ترتیب که مدرکات به حس مشترک وارد می‌شوند و از حس مشترک در حواس و سپس در چشم انعکاس پیدا می‌کنند (۱۶، ص: ۱۰۴).

شیخ احمد احسائی در توصیف عالم هورقلیا از اجنه و شیاطینی نام می‌برد که کیمیاگری می‌دانند و قادرند هر چیزی را تغییر دهند؛ مثلاً نور را تاریک کنند و سلامتی را تبدیل به بیماری کنند یا نفس را دچار فراموشی نمایند (۵). وی عقیده دارد که در رؤیا، هر صورتی نمی‌تواند هر نقشی را بپذیرد و باید بین آن‌ها تناسب باشد. به عنوان مثال، هیچ‌گاه شیطان نمی‌تواند به صورت نبی ظاهر شود، چون بین آن‌ها هیچ تناسبی نیست. همان‌طور که صورت منطبع شده در آینه با خود شیء از نظر کم و کیف و طول و عرض هماهنگی دارد، باید بین شیطان و پیامبر تناسبی برقرار باشد، در حالی که چنین نیست. پس شیطان در هیچ‌یک از مظاهر الهی تجلی نمی‌یابد، یعنی امر ضاله در تقابل با جهت خیر قرار نمی‌گیرد (۴، صص: ۵۳۳-۵۳۴).

هم احسائی و هم سهروردی جن و شیطان را در عالم هورقلیا می‌دانند که قادرند در قالب‌های مختلف ظهور کنند، ولی این قوالب باید متناسب با آن‌ها باشند؛ مثلاً این سخن

سهروردی که نفوس متوسطان گناه‌کار از ابدان عنصری جدا شده، به صور معلقه‌ی شیاطین متصل می‌شوند، دلالت به این تناسب دارد.

۴.۶. طعوم و روایح

شیخ اشراق به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و نیز رایحه‌هایی اشاره می‌کند که در هورقلیا موجودند و از آن‌ها به سعادات و همیه تعبیر می‌کند (۱۷، ص: ۲۳۲). از آن‌جا که خوردن در این عالم کاملاً غیر مادی است، از لفظ وهمی استفاده کرده است، مانند خوردن و آشامیدن در عالم خواب که از آن، ثقل و سنگینی حاصل نمی‌شود و همه‌ی لذات آن عالم لطیف‌تر از لذت‌های این عالم است. شارح می‌گوید: چون اکثر مردم غیر از لذات جسمیه، لذت دیگری را درک نمی‌کنند و در خیالات و وهمیات غرق هستند، بنابراین خداوند به وحی و الهام ربانی، لذات و آلام جسمانی را بیشتر بیان کرده است و به طریق رمز از لذات روحانی خبر داده تا کسانی که در تخیل آن لذات بودند، به طمع رسیدن به آن لذت‌ها اعمال حسنه انجام دهند (۲۶، ص: ۱۹۳). شیخ در بخش دیگری از حکمه‌الاشراق از متوسطانی نام می‌برد که می‌توانند مثل معلقه بیافرینند (۱۷، ص: ۲۳۰). متوسطان کسانی هستند که در علم و عمل، میانه‌اند؛ به عبارت دیگر، کامل در علم بدون عمل یا کامل در عمل بدون علم هستند. بنابراین همان گونه که اشقیای متوسط می‌توانند در قالب شیاطین ظاهر شوند، گروه دیگری از این متوسطان که در سعادت، در حد میانه‌اند، می‌توانند صور حسنه‌ی انسانیه ایجاد کنند و با همان صور در اجرام افلاک ظهور نمایند و از طعام‌های لذیذ و صور ملیحه، که خادمان آن‌ها خواهند بود، لذت ببرند، که این نعمات زیبا را گاه می‌توان در بین خواب و یقظه شنید. انواع لذات حسی، مانند نقوش منقش در اماکن طیبیه و روایح و باغ‌ها و عمارات او را متلذذ و مسرور خواهد کرد (۲۶، ص: ۱۸۵).

شیخ به اصواتی اشاره می‌کند که برای شنیدن آن‌ها نیازی به گوش نیست و روایحی که برای بوییدنشان نیازی به بینی، و صوری که برای دیدنشان نیازی به چشم نمی‌باشد و معتقد است که سامعه‌ی افلاک نیز محتاج به گوش و باصره‌ی افلاک مشروط به چشم نیست و این سخن در مورد شامه نیز صادق است. به عبارت دیگر، تمام این حواس بدون احتیاج به ابزار و آلات ظاهری، در عالم افلاک و هورقلیا موجودند (۱۷، ص: ۲۴۱).

سهروردی برای اثبات این مدعا، به قاعده‌ی امکان اشرف تمسک جسته است، به این ترتیب که حس باصره و سامعه و شامه برای افلاک، ممکن الوجودند، زیرا در نظر سهروردی، افلاک نیز همانند انسان، دارای نفوس ناطقه‌اند و از سوی دیگر، چون این حواس در عالم افلاک، مشروط به آلات جسمانی نیستند، به ناچار، از حواس ظاهری انسان، اشرف می‌باشند. اکنون با توجه به این‌که سامعه و باصره و شامه‌ی انسان، به عنوان موجود اخس

موجودند، به آسانی می‌توان گفت که آنچه که اشرف از این حواس است، ناچار قبل از آن‌ها موجود بوده است.

شیخ احمد احسائی در بیان ویژگی‌های هورقلیا، به وجود الوان و ابعاد و روایح و سایر کیفیات اشاره می‌کند (۲). او در توصیف عالم هورقلیا، به خوابی اشاره می‌کند که وی این عالم و حکایات عجیب و غریبش را دیده است و در آن‌جا از استشمام روایح لطیف و زیبا و یا رایحه‌های آزاردهنده خبر می‌دهد (۵).

۷. نتیجه

آرا و عقاید شیخ احمد احسائی و شیخ اشراق، شباهت‌های زیادی دارند، به طوری که در برخی مباحث، شیخ احمد احسائی را می‌توان کاملاً متأثر از فلسفه‌ی اشراق دانست. این تأثیرپذیری غیر مستقیم بوده و از طریق ملاصدرا و فیلسوفان مکتب شیراز رخ داده است. قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی، هر سه از شارحان سهروردی به‌شمار می‌آیند. پس از ایشان، میرداماد و ملاصدرا نیز تعلیقاتی بر حکمه‌الاشراق نگاشتند. همه‌ی این‌ها موجب آشنایی شیخ احمد احسائی با سهروردی و فلسفه‌ی اشراق شد. این مشابهت و تأثیرپذیری تا حدی است که وی در مواردی که ملاصدرا با سهروردی اختلاف نظر دارد، عمدتاً طرف سهروردی را گرفته و رأی او را ترجیح می‌دهد. هر دو حکیم عالم هورقلیا را عالمی متوسط و نیمه‌مجرد بین حس و عقل می‌دانند. شیخ اشراق آن را تحت عنوان عالم صور معلقه یا عالم خیال منفصل و یا اشباح مجرد معرفتی کرده است. از نظر آن‌ها خیالی بودن به معنای موهوم و غیر واقعی بودن آن نیست، بلکه این صور خیالی در عالم دیگری جدا از عالم محسوسات، که همان عالم مثال یا هورقلیاست تحقق می‌یابند. احسائی و سهروردی هر دو عقیده دارند که تنها ابزار درک این عالم خیال است و در عالم حس و با حواس ظاهری ادراک نمی‌شود. این عالم در اقلیم هشتم، که یک اقلیم فوق حسی است، واقع شده است. هر دو برای این اقلیم، از شهرهای جابلقا و جابرسا نام می‌برند.

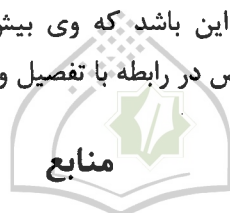
این عالم برای تبیین مسایل مختلفی، از جمله عالم خیال، خواب و رؤیا، وحی و الهام، آیین، جن و شیاطین و محسوسات مثالی به کار می‌رود. برخی از این‌ها جنبه‌ی جهان‌شناختی و برخی جنبه‌ی معرفت‌شناختی دارند. در سایه‌ی وجود این عالم، وعده‌های انبیا تحقق می‌یابد. نزول وحی و مشاهده شدن فرشتگان به صور مختلف در این عالم صورت می‌گیرد و شنیده شدن اصوات روحانی توسط انبیا و اولیا و سالکان مربوط به این عالم است. از این رو، تبیین‌های فلسفی این قبیل مسایل در حکمت اشراق و مکتب شیخیه را باید در پرتو عالم هورقلیا جست‌وجو کرد.

در این‌که عالم هورقلیا عالمی نیمه‌مجرد است، هر دو متفکر اشتراک نظر دارند؛ اما اختلاف آن‌ها در این است که احسائی آن را جزیی از عالم ملکوت می‌داند، ولی شیخ اشراق برای این عالم، هویتی مستقل از نفس قائل است، به این ترتیب که شیخ احمد احسائی عالم را بر سه بخش جبروت، ملکوت و مُلک تقسیم می‌کند و عالم هورقلیا را پایین‌ترین بخش عالم ملکوت و بالاترین بخش عالم مُلک یا محسوسات معرفی می‌کند و لذا از دیدگاه او، این عالم از تجرد کمتری نسبت به عوالم بالاتر برخوردار است و به دلیل نزدیک بودن به عالم ماده، شباهت زیادی به آن دارد؛ برای همین، هر آن‌چه در عالم حس وجود دارد به صورت کامل‌تری در عالم هورقلیا یافت می‌شود. هورقلیا در واقع، همین زمینی است که در آن زندگی می‌کنیم، اما در آسمان است و کدورت و تیرگی آن به لطافت و نورانیت تبدیل شده است. شیخ اشراق نیز عالم هورقلیا و جایگاه آن را همین‌گونه توصیف می‌کند و بر این عقیده است که در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم ملکوت، و یا بر طبق اصطلاحات خودش: «عالم انوار اسفهبدی قرار دارد، با این تفاوت که این عالم (هورقلیا)، عالمی جدا از عالم انوار اسفهبدی است. لذا شیخ در حکمه /الاشراقی به چهار عالم اشاره کرده است. این عوالم از نور الانوار منشعب شده‌اند. نور الانوار، که یک ذات نورانی است، همواره در حال اشراق و نورپاشی به عوالم پایین‌تر از خود است. اولین عالمی که در اثر فیاضیت نورالانوار به وجود می‌آید، عالم انوار قاهره است که با عالم عقول مشائیان برابر است. این عالم عالمی کاملاً مجرد و نورانی است. در اثر اشراقی این عالم، عالمی در مرتبه‌ای پایین‌تر ایجاد می‌شود که عالم انوار اسفهبدی و یا عالم ارباب انواع نامیده می‌شود. این عالم وظیفه‌ی تدبیر و هدایت عالم ماده را به عهده دارد، که البته از نورانیت و تجرد کمتری برخوردار است. پس از آن، عالم صور معلقه که قرار گرفته است با عالم هورقلیای احسائی برابری می‌کند و از آن‌جا که به عالم محسوسات نزدیک است، نسبت به عوالم نورانی و مجرد بالاتر از خود، نورانیت کمتری دارد. شیخ پایین‌ترین مرتبه‌ی عالم را مرتبه‌ای تاریک و ظلمانی می‌داند و تحت عنوان برازخ علوی و سفلی از آن نام می‌برد که تعبیر دیگری از عالم ملک احسائی است.

در اندیشه‌ی سهروردی و احسائی، معرفت‌شناسی از دل هستی‌شناسی بیرون می‌آید و امکان تطبیق بین مراتب معرفت با مراتب هستی وجود دارد. ادراکات عقلی با عالم انوار قاهره در خور تطبیق‌اند و ادراکات حسی با جهان برازخ، و در این میان، عالم هورقلیا (یا صور معلقه) به دسته‌ای از ادراکات غیرحسی - غیر عقلی وابسته است. این دسته از ادراکات شامل ادراکات خیالی، خواب و رؤیا، وحی و الهام و صورت‌های غیر مرئی، از قبیل صور جنّ و شیاطین می‌گردد. افزون بر آن، تمامی ادراکاتی که از کشف و شهودهای عرفانی و خلسه‌های معنوی به دست می‌آید، در واقع، مواجهه‌ی عارف و صاحب خلسه با موجودات

عالم هورقلیا است و تنزل آن موجودات حقیقی بر نفس مدبره‌ی صاحب سر است. بدین معنا، تناظر یک‌به‌یک بین مراتب هستی و مراتب معرفتی وجود دارد.

شیخ احمد احسائی برای هر چیز ظاهر و باطنی جداگانه تصور می‌کند. وی معتقد است که برای فهم و درک باطن هر چیزی، باید از روش تأویل استفاده کنیم. وی این روش را در فهم عالم هورقلیا مؤثر می‌داند. وی عالم هورقلیا را باطن عالم ماده می‌داند و معتقد است که تمام امور مادی و محسوس یک صورت مثالی در عالم هورقلیا دارند که درک آن برای هر کسی ممکن نیست. او معتقد است دلیل این که امامان معصوم در توضیح امور معنوی و روحانی و یا در توصیف بهشت و دوزخ به بیان ظاهر آن‌ها می‌پردازند این است که مردم از درک باطن آن‌ها عاجزند و باید از روش تأویل استفاده کرد و لذا احسائی به آیات و روایات متعددی استناد می‌جوید و برای تفسیر آن‌ها از روش تأویل بهره می‌برد. شاید یکی از دلایل اختلاف نظر علما با احسائی این باشد که وی بیش از دیگران به روش تأویل متوسل می‌شود. این مسأله به طور خاص در رابطه با تفصیل وقایع عالم هورقلیا اتفاق افتاده است.



۱. احسائی، احمد بن زین الدین، (۱۳۶۳)، شرح حکمه العرشیه، ج ۲، کرمان: سعادت.
۲. — (بی‌تا)، شرح حکمه العرشیه، نسخه خطی، ش ۲۸۳، کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
۳. — (بی‌تا)، جواب الاسئله فی المعنی الکشف و المکشف، نسخه خطی، ش ۶۳۷/۱۰، کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
۴. — (بی‌تا)، الفوائد، نسخه‌ی خطی، ش ۳۰۹۲، کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
۵. — (بی‌تا)، رؤیای هورقلیا، نسخه خطی، ش ۶۱۰/۶، کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
۶. — (بی‌تا)، «رساله‌ی قطیفیه»، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، چاپ سنگی، ش ۳۰۴۸۶، کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
۷. — (بی‌تا)، «رساله‌ی ملا محمد حسین اناری کرمانی»، جوامع الکلم، چاپ سنگی، ش ۳۰۴۸۶، کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
۸. ابراهیمی، ابوالقاسم، (۱۳۶۷)، تنزیه الاولیاء، کرمان: سعادت.

۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی*، تهران: حکمت.
۱۰. بهایی لاهیجی، (۱۳۷۲)، *رساله‌ی نوریه در عالم مثال*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: حوزه‌ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. جمال زاده، سیدمحمدعلی، (بی‌تا)، «شیوخ سلسله‌ی شیخیه»، *مجله‌ی یغما*، ش ۱۰، سال ۱۴.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. ذهبی، سیدعباس، (۱۳۸۵)، «تحلیل روش شیخ اشراق در مسأله‌ی تبیین»، *نامه‌ی حکمت*، دانشگاه امام صادق (ع)، سال چهارم، ش ۷، بهار و تابستان، صص: ۸۳ - ۱۱۵.
۱۴. رشتی، سید کاظم، (بی‌تا)، *مجموع الرسائل فارسی* (مشمول بر چهار رساله)، کرمان: سعادت.
۱۵. رضی، هاشم، (۱۳۷۹)، *حکمت خسروانی*، تهران: بهجت.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، به کوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (*حکمه الاشراق*)، به کوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. _____ (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج: ۳ (*رسائل فارسی*)، به کوشش سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ق)، *شرح حکمه الاشراق*، به کوشش میرزا عبدالعلی درجزینی و سید ابراهیم طباطبائی، چاپ سنگی.
۲۱. کربن، هانری، (۱۳۸۷)، *ارض ملکوت*، ترجمه‌ی سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری.
۲۲. _____ (۱۳۸۴)، «عالم مثال»، ترجمه‌ی سید محمد آوینی، در: *مقالات فارسی هانری کربن*، به کوشش محمد امین شاه جوئی و شهرام پازوکی، تهران: پژوهشگاه حکمت و فلسفه.

۲۳. مجتبائی، فتح الله، (۱۳۸۶)، «سهروردی و مکتب ایران باستان»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش: ۶، شهریور.

۲۴. مصاحب، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *دایره المعارف فارسی*، ج: ۲، تهران: امیر کبیر.

۲۵. معین، محمد، (۱۳۷۶)، *مجموعه مقالات*، ج ۲، تهران: معین.

۲۶. هروی، نظام‌الدین، (۱۳۵۸)، *انواریه (شرح و ترجمه‌ی حکمه الاشراق)*، تهران: امیر کبیر.

