



Imaginal Realm According to Mīrdāmād

Sohrāb Ḥaghīghat*

Received: 10/07/2017 | Accepted: 06/10/2018

Abstract

The issue of the Imaginal realm, as a realm between the Immaterial and Material realms, is one of the issues in which the Peripatetic philosophers disagree with philosophers of Illuminationism and Transcendental Philosophy. The Peripatetic philosophers were opposed to the existence of such a realm, but the Illuminationist philosopher and those of and Transcendental Philosophy defended the existence of the Imaginal realm and strived to prove it. Despite the fact that Mīrdāmād considers the existence of such a realm to be intellectually impossible and considers it to be a result of poetic feeling, he endeavors to present an interpretation of the Imaginal realm that would be accepted by the Illuminationist philosophers as well. On one hand he emphasizes the intellectual impossibility of the Imaginal realm and Imaginal existents on a Peripatetic basis and refutes their suspended state and on the other hand – due to Suhrawardī's influence and following him – he accepts the existence of the Imaginal realm, within a particular interpretation - not as an independent realm, but rather as a higher and more ethereal level of the material world. In this article, while presenting Mīrdāmād's view regarding the possibility of the Imaginal realm and its existents, we will indicate that Mīrdāmād's particular interpretation of the Imaginal realm is inconsistent with the views of the advocates of that realm and ultimately, Mīrdāmād is considered as one of the rejecters of the Imaginal realm.

Keywords:

the Imaginal realm, Suhrawardī, suspended forms, Mīrdāmād, Peripatetic philosophers.

* Assistant professor, Philosophy department, Azarbaijan Shahīd Madanī University | h.sohrab58@yahoo.com



عالم مثال از منظر میرداماد

سهراب حقیقت*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۸

چکیده

مسئله عالم مثال، به عنوان عالم متوسط بین عالم مجردات و عالم مادیات از جمله مسائلی است که فیلسوفان مشاء با فیلسوفان اشراق و حکمت متعالیه اختلاف نظر دارند. فیلسوفان مشاء، مخالف وجود چنین عالمی بوده‌اند، اما فیلسوفان اشراق و حکمت متعالیه، مدافع وجود عالم مثال بوده و در اثبات آن کوشیده‌اند. میرداماد به‌رغم این‌که وجود عالم مثال را عقلاً غیر ممکن دانسته و آن را از ذوقیات شعری می‌داند، می‌کوشد تا تفسیری از عالم مثال ارائه دهد که مورد پذیرش حکمای اشراقی نیز باشد. او از یک‌سو با مبنای مشائی، بر امتناع عقلی عالم مثال و موجودات مثالی تأکید کرده و حالت تعلیقی موجودات مثالی را رد می‌کند و از سوی دیگر - به جهت تأثر و تبعیت از سهروردی - در قالب تفسیر خاص، وجود عالم مثال را - نه به عنوان عالم مستقل، بلکه به عنوان مرتبه اشرف و الطیف عالم ماده - می‌پذیرد. در این مقاله، ضمن طرح نظر محمدباقر استرآبادی (میرداماد) - فیلسوف و متکلم برجسته دوره صفویه - درباره امکان وجود عالم مثال و موجودات مثالی، نشان می‌دهیم که تفسیر خاص میرداماد از عالم مثال با قول طرفداران عالم مثال ناسازگار بوده و در نهایت، میرداماد از منکران عالم مثال به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها

عالم مثال، سهروردی، صور معلقه، میرداماد، حکمای مشاء.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان | s.sohrab58@yahoo.com

مقدمه

بر محققان فلسفه اسلامی پوشیده نیست که در سنت فلسفی مسلمانان، اصطلاح «عالم مثال» با نام سهروردی گره خورده است. از این رو، هر پژوهشی دربارهٔ عالم مثال، بدون اشاره به سهروردی ناقص خواهد بود. فلاسفه مشاء مسلمان، به لحاظ جهان‌شناسی، قائل به دو عالم مادی و مجرد بودند که برای هر کدام ویژگی‌ها و موجوداتی مطرح می‌کردند، اما سهروردی در کنار دو عالم مذکور، با طرح حکمت اشراق برای نخستین بار از عالمی دیگر به نام «عالم اشباح مجرّده» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۴)، مثل معلقه (همان، ص ۲۳۱)، صور معلقه (همان، ص ۲۳۰)، اشباح معلقه (همان، ص ۲۳۵)، اقلیم ثامن (همان، ص ۲۵۴) صحبت می‌کند که در زبان حکما به عالم مثال و عالم خیال مشهور شده است. سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق، تأکید می‌کند که همه حکما به عوالم سه‌گانه قائل هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰) که در رساله فی اعتقاد الحکما آن عوالم را عالم عقول / جبروت، عالم نفوس / ملکوت و عالم ملک / آجرام می‌داند (همان، ص ۲۷۰؛ سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۵۰-۵۱، ۱۰۳، ۱۶۶).

شارحان از جمله شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز چنین نظری داشته و عوالم سه‌گانه را به عقل، نفس و ملک تفسیر کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۹). در باب مطالب فوق چند نکته قابل طرح است. نکتهٔ اول این که خود سهروردی در کتاب حکمت الاشراق، مبتنی بر تجربه درونی، از عوالم چهارگانه؛ یعنی عالم انوار قاهره - اعم از طولی و عرضی - عالم انوار مدبره، عالم برزخ (ماده) و عالم صور معلقه صحبت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۲) که در صورت یکی دانستن عوالم قاهره، مدبره و برزخ به ترتیب با سه عالم عقل، نفس و ماده، مشاهده می‌شود که سهروردی در این بخش، از عالم چهارمی در سلسله مراتب هستی به نام عالم صور معلقه یا اشباح معلقه یاد می‌کند که با گفتار ایشان در مقدمهٔ کتاب متفاوت است. نکته دوم این که همان‌طور که گفته شد، حکما در نزد سهروردی، همان افلاطون و پیروان او هستند و حال، سؤال این است که آیا افلاطون از عوالم سه‌گانهٔ عقل، نفس و ماده صحبت کرده است؟ تا او را از قائلان به این عوالم بدانیم؛ آن‌طور که سهروردی و شهرزوری (شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۵۵۲) می‌گویند؟ پر واضح است که افلاطون با تمییز بین ظنّ و معرفت در کنار عالم ماده، از عالم مثل صحبت کرده که خود سهروردی مثل افلاطونی را با انوار قاهره عرضی یکی می‌داند (همان، ص ۱۴۵) که در نهایت، تحت عنوان عالم عقل قرار می‌گیرد.

اگر کسی بگوید در آثار متأخر ابن سینا از جمله نمط دهم اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۰) صحبت از عوالم سه گانه هست، باید گفت که وی، ابن سینا را از زمره حکما نمی‌داند؛ زیرا وی حکیم را کسی می‌داند که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی متوغل و زبده باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲) و از نظر او، کسی که تنها بحث باشد، حکیم نیست.

نکته سوم این که سهروردی، با طرح عالم صور معلقه - مشهور به عالم مثال و عالم خیال - باب نوینی هم در حوزه جهان‌شناسی، هم هستی‌شناسی و هم در حیطه معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی می‌گشاید. صحبت از عالم اشباح معلقه از حیث جهان‌شناختی به عنوان مرتبه‌ای در سلسله مراتب انوار و موجودات معلق در آن عالم و نحوه وجود آن‌ها از حیث هستی‌شناسانه و ارجاع اخبار ناظر به غیب و رؤیاها و ... از حیث معرفت‌شناسی، نظام نوین فلسفی تحت عنوان فلسفه اشراقی را به ارمغان می‌آورد؛ به نحوی که گویی اساساً سهروردی با طرح این عالم در صدد ارائه فلسفه جدیدی بر می‌آید تا جایی که می‌توان طرح عالم مثال را منشا تفکیک فلسفه اشراقی از فلسفه مشایی دانست. سهروردی بخش عظیمی از مسائل فلسفی خود و از جمله بحث مواعید نوبات (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۴)، خبر از غیب و کشف و شهود اولیاء الله (همان، ص ۲۴۰)، بحث اجساد (همان، ص ۲۳۴)، اشباح ربانی (همان)، صور مرئی در رؤیا (همان، ص ۲۴۱)، صور خیالی (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲)، صور مرآت (همان) و ... را با ارجاع به عالم مثال تبیین می‌کند، بدون این که مستقلاً بحثی در اثبات این عالم داشته باشد و تنها می‌توان با ارجاع مباحث فوق، به وجود چنین عالمی پی برد.

در حقیقت، سهروردی با تفکیک بین عالم اشباح مجرد و موجودات آن، بیشتر درباره وضعیت تعلیقی آن موجودات و نحوه ارتباط با آن‌ها صحبت کرده است، بدون این که وارد بحث وجود و مرتبه چنین عالمی بشود. به نظر می‌رسد اساساً نمی‌توان برای اشباح معلقه مکانی را معین کرد؛ زیرا این عالم ناکجاآبادی است که هم موجودات مثالی آن، لا مکان و قائم به ذاتند و هم خود این عالم مشخص نیست که کجاست و ناکجاآباد همان آ بوده و سرزمینی است که مکانش مشخص نیست.^۱

۱. ماهیت عالم مثال

سهروردی - همان‌طور که گفته شد - مستقلاً درباره عالم مثال صحبت نکرده است و تنها با عبارات

۱. برای بحث از ناکجاآباد، نک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۱۱ و کربن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۱ به بعد.

و اصطلاحات نسبتاً مبهم به آن عالم اشاره می‌کند که البته، شاید از زبان رمزگویی حکیم رمزنویس بیشتر از این نباید توقع داشت.

از این رو، توصیف سهروردی از موجودات مثالی، بیشتر در قالب اصطلاحاتی چون صیاصی معلق، اشباح معلق و صور معلق لا فی محل و لا فی مکان است. این که در فلسفه اسلامی گفته می‌شود موجودات عالم مثال، ماده ندارند، ولی ویژگی‌های ماده مانند کم و کیف و وضع و ... را دارند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۲)، باید گفت جزء مشهورات در فلسفه اسلامی است و اساساً سهروردی - به عنوان مؤسس عالم مثال - چنین سخنی راجع به عالم مثال نگفته است و حتی از اطلاق صور مقداری به موجودات عالم مثال خودداری کرده؛ به نحوی که نزد سهروردی هر مقتدری (دارای مقدار) برزخی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۷)؛ یعنی هر نوع مقداری را به عالم برزخ / ماده نسبت می‌دهد و حتی به‌رغم صحبت از بی‌نهایت در عالم اشباح معلقه (همان، ص ۲۳۹)، آن عدم تاهمی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که به ابعاد نامتناهی (بعد واحد ممتد غیر متناهی) که برهان آن را منع می‌کند، منجر نشود (همان). از این رو، از نظر سهروردی، اساساً نمی‌توان از بعد و مقدار در عالم مثال سخن گفت.

۲. میرداماد و عالم مثال

میرداماد در سیره عملی و مشرب عرفانی، مشی اشراقی داشت. همان‌طور که تخلص او به اشراق و همچنین عناوین کتاب‌های او مثل افق المبین، قبسات، جذوات و عناوین فصول کتاب‌هایش مثل میض، ومضه، قیس، جذوه، ایماض و ... و همچنین استاد به خلع بدن و خلسه‌های جذاب، دلالت بر اشراقی بودن او در حوزه عمل دارد، ولی در سیره نظری طریق مشایی داشته است تا جایی که در آثارش، فارابی و ابن سینا را شریک خود در حکمت می‌خواند (برای نمونه، نک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۴، ۷۷). از این رو، فلسفه میرداماد نوعی تلفیق هماهنگ بین تفکر برهانی و احوال عرفانی است، آن نوع هماهنگی که چه‌بسا منجر به ظهور حکمت متعالیه می‌شود. او دربارهٔ عالم مثال می‌گوید:

قومی از رواقیه فیثاغورسین و افلاطونین و رهطی از اشراقیه اسلامی، عالمی متوسط بین عالم غیب / عالم معقول و عالم شهادت / عالم محسوس اثبات کردند و آن را هورقلیا و عالم مثال و عالم شهادت مضاف و عالم اشباح و عالم برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت

و خیال منفصل نامیده‌اند و خیال انسانی را خیال متصل (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۲).

به نحوی که همه صور خیالی و صور مرایا، همان صور مثالی بوده و هر آن چه از اجسام، صور، مقادیر، ابعاد، اوضاع، هیات، حرکات و طعوم و روایح و اصوات و ... در عالم ماده هست، در عالم مثال برای خود مثال قائم به ذات لا فی ماده و محل دارد (همان، ص ۶۲-۶۳). شهرهای جابلق و جابلسا، حشر جسمانی، مواعید نبوت و ثبوتات و عقوبات جسدانی و الام و لذات بدنیه، منامات، غرایب معجزات، خوارق عادات و ... به این عالم ارجاع می‌شود (همان). میرداماد بیان فوق از عالم مثال را تفسیری از تفاسیر پنج گانه مثل افلاطونی می‌داند (همان، ص ۶۵). هر چند می‌دانیم که در نزد قائلان به عالم مثال، مثل معلقه؛ یعنی عالم مثال غیر از مثل نوریه افلاطونی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱). البته، میرداماد خود به این مطلب تصریح می‌کند (همان). میرداماد بعد از نقل مطالب فوق، به مانند حکمای مشاء به ردّ عالم مثال به عنوان عالم مابین عالم ماده و عالم مجرد و همچنین ردّ موجودات مثالی، به عنوان موجودات مستقل در کنار دیگر موجودات مادی و مجرد، می‌پردازد. بنابر این، نظر میرداماد در سه بخش ذکر می‌شود: در بخش اول، برهان میرداماد بر امتناع وجود مرتبه‌ای به نام عالم مثال در سلسله مراتب هستی ذکر می‌شود. در بخش دوم، ردّ میرداماد بر وجود موجودات مثالی معلق بیان و بررسی شده و در نهایت، در بخش سوم، تفسیر خاص میرداماد از عالم مثال و موجودات مثالی ذکر و بررسی می‌شود.

۲.۱. ردّ عالم مثال

میرداماد با تفکیک عالم مُثَل و عالم مثال و همچنین با تمییز بین عالم مثال و موجودات مثالی، هم وجود عالم مثال و هم صور معلقه مثالی را رد کرده و آن‌ها را جزء شعریات و خیالات می‌داند. او می‌گوید: «عالم مثال و مثل معلقه خیالی اگر چه در مذاق ذوقیات و مشرب خطایات و قیاسات شعری شیرین و خوشگوار می‌آید لکن بر منهج فحوص و مذهب برهان مشکل الانطباق است» (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۵-۶۶). به نحوی که هیچ راهی برای صدق آن نداریم (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹).

از این رو، به نظر میرداماد، نمی‌توان بر امکان وجود واسطه‌ای بین مجرد و مادی، برهانی اقامه کرد، بلکه می‌توان بر امتناع وجود آن اقامه برهان کرد.

برهان بر امتناع وجود عالم مثال به عنوان فیلسوف مشایی

به نظر میرداماد، موجود مثالی آن موجودی است که مابین مجرد و ماده قرار می‌گیرد. عقلاً نمی‌توان چنین موجودی را به عنوان موجود متشخص با هویت شخصی در نظر گرفت؛ زیرا آن موجود متشخص یا در وجود خود متعلق به عالم زمان و مکان است که در این صورت، باید متخصص به جهت و حیز و وضع و مقدار و امتداد و لا امتداد و حرکت و سکون و دیگر ویژگی‌های مادیات باشد و یا این که مطلقاً از این اغلاق و زنجیرها و علائق و عوایق عاری است (همان، ص ۶۶).

به بیان دیگر، تجرد چیزی نیست جز جدا شدن از تمام امکان، اوضاع، ازمنه، ابعاد، جهات، حدود و امتداد. به سبب این که تمام آن‌ها از عوارض ماده هستند و قائل به عالم مثال، موجودات مثالی را تنها عاری و مجرد از بخشی از آن ویژگی‌ها می‌داند؛ نه تمام ویژگی‌ها (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷). نتیجه چنین مطلبی این است که موجودی در عین این که مجرد است، ولی برخی از ویژگی‌های ماده را دارد. حال آن که عقلاً واسطه بین مجرد و مادی بر سبیل محصل نیست (همان؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹). اساساً به لحاظ عقلی حالت سوم (مابین مجرد و مادی) بر موجود متشخص به عنوان هویت شخصی نه طبیعت مرسله قابل تصور نیست، از این رو، نمی‌توان از چنین مرتبه‌ای و از چنین موجودی صحبت کرد.

۲.۲. رد معلق بودن صور معلقه (نقد حالت وجودی)

گفتیم که میرداماد، بین عالم مثال و موجودات مثالی تفکیک قائل شده و هر دو مورد را رد و با توسع در عالم ماده سعی کرد عالم مثال را مرتبه‌ای از عالم ماده بداند. در این بخش نقد میرداماد بر وجود صور معلقه، نه به عنوان یک عالم، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از موجودات که حقیقت معلق دارند، مطرح می‌شود. ناگفته نماند که سهروردی از اصطلاح اشباح معلقه (ج ۲، ص ۲۳۵)، اشباح مجرّده (همان، ص ۲۳۴)، مثل معلقه (همان، ص ۲۳۱)، صور معلقه (همان) و صیاصی معلقه (همان) برای توصیف حالت و وضعیت موجودات مثالی استفاده کرده است. او این موجودات را معلق، لا مکان و لا محل (همان، ص ۲۱۲) می‌داند.

منظور از معلقه و لا مکان و لا محل چیست؟ این وصف را شاید بتوان از دو حیث بررسی کرد: حیث اول این که حالت لا مکان و لا محل را وصف قیاسی بدانیم؛ یعنی صور معلقه را به عنوان

مظروف، با عالمی یا قوه‌ای یا اجرام سماوی به عنوان ظرف، قیاس کرده و بگوئیم که اساساً این صور، محل به معنای عالم یا قوه یا اجرام سماوی ندارند. بی‌شک نمی‌توان گفت که عالمی ندارند؛ یعنی خود این صور را همان ناکجاآباد بدانیم چون هر چند عالم مثال ناکجاآباد باشد، ولی موجودات مثالی خود در این عالم هستند، پس مکان و محلی به نام عالم مثال دارند. البته، شاید بتوان این تصریح را در سهروردی یافت. برخی حیث اول را می‌پذیرند، اما نه به عنوان وصف قیاسی در قیاس با عالم مثال، بلکه وصف قیاسی در مقایسه با اجرام سماوی. از این رو، مطابق این نظر، منظور سهروردی از لا مکان و لا محل بودن صور، عدم تعلق آن‌ها به اجرام سماوی است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲). یک حالت دیگر در حیث اول این است که بگوئیم منظور سهروردی از محل و مکان نداشتن، محل و مکان مادی به نام قوه خیال است، بر خلاف فلاسفه مشاء که صور خیالی را منطبق در قوه خیال مادی می‌دانند، اما سهروردی - به‌رغم مادی دانستن قوه خیال - صور خیالی را منطبق در قوه خیال ندانسته، بلکه صور را قائم به ذات و جوهری می‌داند که قوه خیال نه محل صور خیالی، بلکه مظهر آن‌هاست.

از این رو، صور خیالی از نظر سهروردی، صیاصی معلق هستند بدون محل و مکان که در عالم معلقه‌ها؛ یعنی عالم مثال تحقق دارند. سخنی که در باب دیگر صور اعم از صور مرئی در آئینه و رویا و... نیز صدق می‌کند. این نظر بیشتر با متون سهروردی منطبق است (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲) حیث دوم این که معلق بودن را نه یک وصف قیاسی، بلکه یک وصف نفسی دانسته، به‌طوری که نحوه وجود آن‌ها را یک نوع وجود تعلیقی بدانیم (کرین، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸-۲۶۰). با همه این اوصاف، حالت معلق را چه وصف قیاسی بدانیم و چه وصف نفسی، میرداماد سعی می‌کند با استدلال، وضعیت معلق بودن صور را زیر سؤال ببرد.

به نظر میرداماد، سخنان قائلان به صور معلقه در عالم مثال متناقض بوده و معیار و میزان صحیح ندارد. همان‌طور که هر یک از صورت‌های عالم محسوس، مثالی در عالم مثال دارند، همچنین مواد آن عالم محسوس نیز در عالم مثال برای خود مثالی خواهد داشت. از این رو، آنطور که در عالم ماده، صور قائم به ماده هستند، در عالم مثال نیز، صور مثالی قائم به ماده مثالی خواهند بود، نه این که آن صور معلق و بدون مکان و محل باشند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۷).

از این رو، ناسازگاری درونی در سخنان قائلان به عالم مثال هست چون از یک طرف می‌گویند که تمام موجودات عالم ماده از جمله صور، در عالم مثال برای خود مثالی دارند و از طرف دیگر

می‌گویند ماده که بخشی از عالم ماده است، در عالم مثال برای خود مثالی ندارد. بی‌شک مواد و صور مثالی در ازای مواد و صور هیولانی خواهیم داشت و صور مثالی محلی به نام ماده مثالی دارند. از این‌رو. صحبت از معلق بودن صور در عالم اشباح معلقه نمی‌تواند قابل دفاع باشد.

بررسی نظر میرداماد

به نظر می‌رسد میرداماد، نحوه وجود صور به حالت معلق را رد کرده و آن‌ها را قائم به ماده مثالی دانسته است. از این‌رو، در ماده و محل نبودن که همان معلق بودن است را ناروا می‌داند. در این باب چند نکته قابل ذکر است: اول این که سهروردی غیر از وصف «لا فی مکان» و «لا فی محل» وصف دیگری مانند «لا فی ماده» را برای صور معلقه به کار نبرده است، بلکه بر عکس او از اصطلاح «صیاصی معلقه» استفاده کرده (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۲) و از جمله مصادیق صیاصی در اصطلاح‌شناسی سهروردی، همان ابدان است که در مقابل نور اسفهد به کار می‌برد (همان، ص ۲۰۴، ۲۰۶) که می‌تواند بیان‌گر ابدان مثالی در عالم مثال باشد تا از طریق آن‌ها نفوس متوسط بتوانند از اطعمه، صور و سماع طیب متلذذ بشوند (همان، ص ۲۳۰). از این‌رو، شاید بتوان گفت که خود سهروردی از بدن مثالی به عنوان ماده مثالی در عالم اشباح معلقه صحبت کرده است. از این‌رو، مراد سهروردی از سلب مکان و محل از صور معلقه نه سلب ماده، بلکه همان عدم انطباق صور در قوه خیال و آئینه که محل مادی هستند، است؛ زیرا سهروردی محل را مقابل مظهر به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱) ضمن این که صور معلقه را در مقابل صور منطبقه به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳ و ۴۷۶) و این نشان می‌دهد که منظور او از محل و مکان همان قوا، آئینه، ذهن و شاید اجرام سماوی که جسمانی هستند، باشد. از طرف دیگر، چه ایرادی دارد که صور معلقه در حین این که صور قائم به ذات و جوهری باشند، در عین حال انطباق در ماده مثالی هم داشته باشند همان‌طور که در عالم محسوس، صور جوهری منطبق در ماده هستند. البته، برخی بر این باورند:

کاملاً هویدا است در عالم مثال، ماده نیست تا صور مثالی به آن قائم باشند و به ازای این صور، مواد باشند؛ زیرا همه نزاع مشائین و اشراقیون در این است که چرا اشراقی به صورت قائم به ذات، نه قائم به ماده قائل شده است (سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۳۱۹).

سبزواری صور معلّمه را قائم به قیام صدوری به مجردات محض و تنزل آن‌ها می‌داند (همان) شاید میرداماد بگوید که مطابق نظر قائلان به عالم مثال، هرچه در عالم حس و نازل است باید در عالم مثال و عالی باشد. در جواب، سبزواری مبتنی بر تناسب موجودات یک نشئه با آن نشئه، می‌گوید:

از عالم ماده آن‌چه در عالم مثال هست، فعلیات به نحو اتم است؛ نه قوه و استعداد و هیولای اولیٰ و هیولای مجسم به جسم جنسی و به جسم نوعی که از خاصیت همین نشئه طبیعی است که اگر نبود، این نشئه نیز نمی‌بود. پس موجوداتی که در نشئه طبیعی است با همان خاصیت در نشئه دیگر باشند، در این صورت، نشئه دیگر نخواهد بود (همان).

البته، مشخص است که آن‌چه منظور میرداماد بود، مقصود سبزواری نیست؛ زیرا برای میرداماد پر واضح است که ماده دنیوی با ویژگی‌های دنیوی در عالم مثال نیست، بلکه آن چه می‌توان از وجود آن صحبت کرد و تأییدی از سهروردی نیز یافت، ماده مثالی متناسب با نشئه مثالی است.

۲.۳. تفسیر خاص از عالم مثال به عنوان متاله اشراقی

میرداماد در این بخش سعی دارد با تکیه بر مشکک بودن مادیات در انحصار تعلقات و علاقات، تفسیر خاصی از عالم مثال ارائه دهد. او با تأکید بر مراتب لطافت و کثافت مادیات در شدت و ضعف، اَلطَفِ مراتب عالم ماده را تحت عنوان عالم مثال می‌پذیرد. از این رو، تفسیر او در دو بخش مجزایان و بررسی می‌شود؛ زیرا در تفسیر اول با تکیه بر جسم لطیف ناشی از شدت و ضعف در ویژگی‌های ماده، عالم مثال را بالاترین مرتبه عالم ماده می‌داند و در تفسیر دوم با اِبتنا بر لطافت مشهود در صور منطبع جلیدیه و صور خیالی، صور موجود در عالم مثال را در حد صور جلیدیه و خیالی می‌پذیرد.

تفسیر اول (توسع در عالم ماده)

به نظر او در کنار دو عالم ماده و مجرد، عالم سومی به نام عالم مثال وجود ندارد، ولی می‌توان با نوعی توسع در عالم ماده، عالم مثال را برترین مرتبه عالم ماده دانست؛ زیرا مادیات از حیث تعلق به ویژگی‌های مادیات شدت و ضعف دارند و از این رو، می‌توان آن دسته از مادیات را که تعلق کمتر به این ویژگی‌ها دارند در مرتبه اعلاّی عالم ماده قرار داده و موجودات آن را موجودات مثالی و آن مرتبه را عالم مثال دانست. همان‌طور که می‌گوید:

انحای تعلقات و علاقات و مراتب لطافت و کثافت مادیات مختلف است به شدت و ضعف. پس اگر در شهادت و مادیت تعمیم و توسیع کنند و این عالم مثال را لطف طبقات و اشرف مراتب عالم شهادت گیرند، گنجایی دارد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۶).

با این توضیح می‌توان گفت که میرداماد عالم مثال را به عنوان عالم سوم در سلسله مراتب هستی رد می‌کند، اما به عنوان بالاترین مرتبه عالم ماده می‌پذیرد و تعداد عوالم را به مانند حکمای مشاء دو عالم مجزود و عالم ماده می‌داند. در حقیقت، این توسیع میرداماد در عالم ماده، نوعی تفسیر از عالم مثال است، عالمی که به‌رغم لطیف بودن، در عین حال مادی و مرتبه‌ای از عالم ماده است.

بررسی تفسیر اول

به نظر می‌رسد میرداماد با تفسیر خود؛ یعنی توسع در عالم ماده، عالم مثال که یک عالم مستقل با ویژگی‌های خاص خود است را به بخشی از عالم ماده تقلیل داده است و این تفسیر میرداماد با نگاه حکمای اشراقی کاملاً متفاوت است و نمی‌توان با این تفسیر از وجود عالم مثال دفاع کرد؛ زیرا در نزد حکمای اشراقی، از حیث جهان‌شناختی، در کنار عالم انوار مجرد و عالم برزخ (ماده)، عالم مثال به‌عنوان عالم مستقل در سلسله مراتب انوار قرار دارد، همان‌طور که از حیث معرفت‌شناختی در کنار عقل و استدلال منطقی، عالم مثال یک منبع معرفتی جدید و متعلق کشف و شهود و تجربه باطنی است؛ به نحوی که سهروردی با تمسک به عالم مثال، فلسفه‌نویس؛ یعنی فلسفه اشراقی را طراحی می‌کند. از این‌رو، قبول عالم مثال به‌عنوان عالی مراتب ماده، چیزی جز تقلیل عالم مثال به جزئی از عالم ماده نیست و پر واضح است که در نزد قائلان به عالم مثال، احکام و ویژگی‌های این عالم با احکام و ویژگی‌های عالم ماده کاملاً متفاوت است، هرچند که موجودات مثالی، مثال موجودات عالم ماده هستند. بر این اساس، نمی‌توان با توسع در عالم ماده، عالم مثال را تقلیل داد.

از طرف دیگر، سهروردی به‌رغم طرح عالم مثال به‌عنوان عالم مستقل در سلسله مراتب هستی، به صورت واضح از جایگاه عالم مثال در سلسله مراتب هستی/انوار صحبت نمی‌کند و اساساً هیچ تصریحی از زبان خود سهروردی درباره‌ی مرتبه این عالم در سلسله مراتب هستی وجود ندارد و تنها نکته‌ای که می‌توان از آن برای روشن شدن مرتبه عالم مثال استفاده کرد دو اصطلاح اقلیم ثامن و شرق اوسط است. نظر به این که اقلیم سبعة قدما مربوط به زمین بود و سهروردی عالم مثال را اقلیم

ثامن می‌نامد، می‌توان دو نکته مطرح کرد: اول این که این اقلیم نیز مانند دیگر اقلیم مربوط به زمین بوده و در نهایت، مادی است. ضمن این که جغرافی‌دانان جابریسا / جابلصا / جابلسا را شهری در جانب غربی زمین دانسته که ورای آن شهر و انسانی نیست (برای توضیح بیشتر، نک: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۶۴۳۱-۶۴۳۲). با این توصیف، اقلیم هشتم به عنوان منتهی‌الیه زمین و بخشی از عالم ماده است. شاید بتوان مبتنی بر این بیان، به نوعی موافق تفسیر میرداماد از عالم مثال به مرتبه اشرف عالم ماده باشیم. نکته دوم این که بگوییم مراد سهروردی از اطلاق اقلیم ثامن به عالم مثال، همان فراتر رفتن از عالم ماده و مادیات است که در این صورت، نمی‌توان توجیه میرداماد را پذیرفت و باید میرداماد را از زمره مخالفان عالم مثال قرار داد. به نظر سیزواری، سخن میرداماد مبنی بر تأویل و ارجاع عالم مثال به بالاترین مرتبه عالم ماده، «اگر توجیهی است برای صاحبان مذهب، توجیه مالا یرضی صاحبه است» (سیزواری، ۱۳۶۱، ص ۳۱۹).

از دیگر اصطلاحات سهروردی «شرق اوسط» است. او می‌گوید: «سالکانی که نوری از شهرهای شرق اوسط بر آن‌ها می‌تابد، واجد امور خارق‌العاده هستند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۵). حال شرق اوسط کجاست؟ هانری کرین، مصحح کتاب مطارحات، شهرهای شرق اوسط را به جابلقا و جابریسا و هورقلیا تفسیر کرده (همان، پاورقی). از طرف دیگر، سهروردی شرق اوسط را غایت سلاک متوسط می‌داند؛ به نحوی که فضلا به آن توجه ندارند (همان) و از آنجا که او در بحث معاد، غایت قصوای نفوس سعدای متوسط را مثل معلقه می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰-۲۲۹)، می‌توان نتیجه گرفت که مراد از شرق اوسط همان اقلیم ثامن و عالم مثال است. در هر حال، اگر شرق اوسط را عالم واسطه بین مجرد و ماده بدانیم، بی‌شک میرداماد مخالف چنین عالمی خواهد بود و تفسیر میرداماد در مقابل طرفداران وجود عالم مثال که آن را به عنوان عالم مستقل می‌پذیرفتند، قرار خواهد گرفت.

تفسیر دوم (تکیه بر صور خیالی)

میرداماد در جای دیگر، با بیان تا اندازه‌ای متفاوت و با تکیه بر صور منطّح در جلیدیه و صور خیالی، معتقد است که سخن قائلان به عالم مثال اساس عقلانی ندارد، مگر این که بگوییم منظورشان از تجرّد از برخی ویژگی‌های ماده، نوعی لطافت و تجرید از عوارض دیگر جسمانیات است؛

همان‌طور که صور منطبق در جلیدیه چشم و صور خیالی (در حین داشتن ویژگی‌های ماده) جدا از مواد خارجی هستند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷)؛ یعنی همان‌طور که صور خیالی در فرآیند ادراک بر سیل تقشیر و تجرید تا حدی از ویژگی‌های ماده عاری شده، طوری که تنها برخی ویژگی‌های ماده را داشته ولی در عین حال عاری از ماده هستند، صور مثالی معلق نیز تا این حد می‌توانند در مرتبه‌ای از عالم ماده البته، نه به عنوان عالم مستقلی به نام عالم مثال، وجود داشته باشند.

بررسی تقشیر دوم

این تقشیر به نوعی همان تقشیر اول است؛ چون که هر دو تقشیر بر لطافت جسمانیات مبتنی‌اند، اما سخن اصلی این است که اولاً این‌سینا به عنوان شریک میرداماد، به‌رغم پذیرفتن صور خیالی بر سیل تجرید و تقشیر، عالم مثال را رد کرده است. از این‌رو، نمی‌توان با طرح صور خیالی از عالم مثال هرچند به عنوان مرتبه لطیف دفاع کرد، در ثانی مقایسه صور خیالی به عنوان مرتبه‌ای از ادراکات با عالم مثال قیاس مع الفارق است؛ زیرا صور خیالی ناظر به حوزه معرفت‌شناسی‌اند، ولی عالم مثال ناظر به حوزه وجودشناسی. صور خیالی فارغ از ادراک مدرک تحقق ندارد، حال آن‌که عالم مثال به عنوان عینی مستقل از ادراک مدرک تعین و تحقق دارد.

نکته دیگر این‌که میرداماد عالم مثال را جزء خیالات می‌پندارد که تنها زائیده خیال انسان است، ولی منظور از صور مثالی و عالم مثال نزد سهروردی عالمی است واقعی و حقیقی و حتی باید گفت که واقعیّت و حقیقت این عالم، به مراتب بیش از واقعیّت و حقیقت عالمی است که ما آن را «عالم محسوس» می‌نامیم. برخی همچون هانری کربن، واقعیّت این عالم را ابطال‌ناپذیر و منسجم‌تر از عالم ماده دانسته‌اند که در پس کنش ادراک حسی پنهان است و باید آن را در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جست‌وجود کرد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸) و از همین‌رو، برای تمییز «خیالی به عنوان امر غیر واقعی» و «خیالی به مثابه واقعیّت مثالی» به ترتیب دو اصطلاح *imaginary* و *imaginal* را به کار برده و عالم مثال را *imaginal world* و همچنین بدن مثالی را *imaginal body* می‌نامد (همان) تا بتواند واقعیّت عالم مثال را حفظ کند. نزد او عالم مثال، خیال‌واهی، غیر واقعی یا تمثیلی و حتی اوتوییا (آرمان‌شهر) نیست، بلکه عالمی فرا حسی است که تنها به مدد ادراک مخیل می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آنجا به وقوع می‌پیوندد، تنها به یاری آگاهی مخیل،

می‌توان تجربه کرد (کرین، ۱۳۸۴، ص ۲۶۷؛ کرین، ۱۳۹۰، ۶۴).

هانری کرین اساساً متعلق علم اشراقی را عالم مثال دانسته و رمز‌گشایی زبان رمزگویی حکما را همان ارتباط با عالم مثال می‌داند (کرین، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰ و ۱۴۳). به نحوی که هرمنوتیک مبتنی بر وجود عالم سومی تحت عنوان عالم مثال را ضروری می‌شمارد که فلسفه‌های مبتنی بر مفاهیم از بنای هستی‌شناسی آن عاجز بوده‌اند (همان، ص ۶۴). شارحان سه‌روردی نیز ادراک عالم مثال را فراتر از قوای مدرکه حسی دانسته و بر این باور هستند که حواس ظاهری تنها مظاهر عالم مثال را می‌توانند ادراک کنند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۰)؛ زیرا گفته شد که سه‌روردی قوه تخیل مادی را نه محل، بلکه مظهر صور خیالی و همچنین آئینه را مظهر صور مرآتیی دانسته است و از همین رو، عالم ماده برای سه‌روردی عالم مظهاری است که نشان‌دهنده عالم اشباح معلقه است (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۱). بر این اساس، می‌توان گفت که نگاه میرداماد به عالم مثال کاملاً متفاوت با منظور سه‌روردی و پیروانش درباره عالم مثال است و این تفاوت در نگاه، ریشه در دو نظام فلسفی مشایی و اشراقی دارد. بی‌شک، نتیجه منطقی نظام فلسفی مشایی رد عالم مثال و لازمه، بلکه ملزوم حکمی فلسفه اشراقی، پذیرفتن وجود عالم مثال است.

۴. منابع محتمل سخنان میرداماد

در این بخش سعی می‌کنیم به این سؤالات پاسخ دهیم که چرا میرداماد، عالم مثال را به عنوان عالم میانی رد می‌کند و در نهایت، به عنوان لطیف‌ترین مرحله عالم ماده می‌داند؟ این نوع نگاه آیا لازمه منطقی نظام فکری اوست یا این که احیاناً از سرچشمه‌های فکری دیگران سرچشمه گرفته است؟ در صورت اول باید ارتباط منطقی نظام فکری میرداماد با رد عالم مثال نشان داده شود و در صورت دوم باید بیان شود که چه اشخاصی می‌توانند منابع فکری میرداماد به حساب آیند؟

همان‌طور که گفته شد، میرداماد به لحاظ فلسفه نظری، یک فیلسوف مشایی است و از همین رو، طبیعی است که از نظام فلسفی فلاسفه مشاء در آرای فلسفی خویش متأثر باشد. مشهور است که فلاسفه مشاء از جمله ابن‌سینا از منتقدان عالم مثال بوده و در رد آن کوشیده‌اند. ابن‌سینا در بحث تلازم ماده و صورت، عدم انفکاک صورت جسمیه از ماده را با اثکا بر طبیعت واحد صورت جسمیه در همه افراد و عدم اختلاف در طبیعت واحد اثبات می‌کند (ابن‌سینا،

۱۳۷۹، ص ۵۰۱-۵۰۲) و مشابه این سخن را در جای دیگر مطرح می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۷۳ به بعد) دقت در بیان ابن سینا، این نکته را مشخص می‌کند که او نحوه وجود خاص از صورت جسمیه؛ یعنی صورت جسمیه بدون ماده و محل را رد می‌کند. از این رو، برای فلاسفه مشاء تحقق صور معلقه؛ یعنی تحقق صورت بدون ماده محال است. لازمه این سخنان رد عالم مثال و صور مثالی معلق است. از طرف دیگر، ابن سینا حتی یک بار هم از اصطلاح «عالم مثال» استفاده نکرده است. از این رو، نمی‌تواند در این مورد منبع فکری میرداماد باشد؛ زیرا ادبیات متفاوت میرداماد مبنی بر شعری و ذوقی بودن عالم مثال و این که در نهایت، می‌توان آن عالم را لطف مراتب عالم ماده دانست، در آثار ابن سینا مطرح نیست. در عین حال، مبانی هستی‌شناختی فلاسفه مشاء در تکوین اندیشه فلسفی میرداماد بی‌تأثیر نبوده‌اند.

از دیگر منابع فکری که در تکوین نظام فلسفی میرداماد جایگاه بالایی دارد، آرای فلسفی اندیشمندان مکتب شیراز است. چهار شخصیت مهم این مکتب، دشتکی‌ها (صدرالدین دشتکی م ۹۰۳ و غیاث‌الدین دشتکی م ۹۴۰)، جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸) و فاضل خفزی (م ۹۳۵) هستند. نگاهی تاریخی به زندگی میرداماد، روشن می‌سازد که او در دوران تحصیل خود افزون بر مشهد، در قزوین، کاشان و در نهایت، اصفهان نیز به تعلیم و تعلیم پرداخته است. او در کاشان شاگرد میر فخرالدین محمد سماکی استرآبادی، معروف به علامه فخری، صاحب تعلیقه بر الهیات تجرید بود (صفا، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۰۶) که خود فخری شاگرد غیاث‌الدین دشتکی بود (ترکمان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶). از این رو، می‌توان گفت که علامه فخری با واسطه با اندیشه‌های غیاث‌الدین دشتکی آشنا بود. از طرف دیگر، میرداماد با اندیشه‌های فاضل خفزی نیز آشنا بود؛ چون بر حاشیه خفزی بر شرح تجرید، حاشیه نوشته است (اوجبی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳). ضمن این که جابه‌جای آثارش از آرای متفکران مکتب شیراز نقل می‌کند. شاید نقل برخی از سخنان متفکران مکتب شیراز بتواند تأثر میرداماد از این مکتب را نشان دهد.

فاضل خفزی در تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی می‌گوید «زبان مستعمل در باب عالم مثال بر سیل تشبیه است» (خفزی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱) ضمن این که عالم مثال را عالم لطیف می‌شمارد (همان) گفته شد که میرداماد بر حاشیه خفزی بر شرح تجرید، حاشیه نوشته است. از طرف دیگر، در کتاب جذوات نظر فاضل خفزی را درباره عالم مثال از تفسیر خفزی بر آیه الکرسی نقل کرده است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷) و خود میرداماد نیز از لطافت و زبان ذوقی و شعری

صحبت کرده است. چه بسا با کنار هم قرار دادن موارد مذکور، بتوان فاضل خفری را از زمره منابع فکری میرداماد در باب عالم مثال دانست.

محقق دوانی از دیگر متفکران مکتب شیراز است و میرداماد، ضمن این که در آثارش از سخنان او بسیار نقل قول می‌کند، بر انموذج العلوم دوانی تعلیقه نوشته است. دوانی، در شرح بر هیاکل النور سهروردی، نظریه او را درباره صور خیالی و صور مرآت‌ی مبنی بر این که آن‌ها صیاصی معلقه در عالم مثال هستند، تأیید و فهم آن را تنها برای اهل تجرید میسر می‌داند (دوانی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۳). همان‌طور که در اخلاق جلالی نیز دال بر وجود عالم مثال می‌گوید: «انتقاش نفس به صور حوادث ماضیه و آتیه به واسطه اطلاع بر عالم مثال که نزد اساطین حکمت بیانی (بحثی) و عیانی (ذوقی) ثابت است، است» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۵۸). غیاث‌الدین دشتکی در کتاب اخلاق منصوری این سخن دوانی را عیناً نقل کرده است (دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). دشتکی، افزون بر این، شرح دوانی بر هیاکل النور (شواکل الحور فی شرح هیاکل النور) سهروردی را شواکل الغرور (اشراق هیاکل النور) لکشف الضلمات شواکل الغرور می‌نامد و در شرح خود بر هیاکل النور نگاهی به آرای دوانی داشته و آرای او را رد کرده است. از طرف دیگر گفته شد که میرداماد در محضر علامه فخری که خود شاگرد دشتکی بود، تلمذ داشته است. از این طریق میرداماد می‌توانست از آرای دشتکی در رد عالم مثال متأثر باشد. به نظر غیاث‌الدین شیرازی، اعتراف انبیا و اولیاء شاهد نقلی و تحلیل صور خیالی دلیل عقلی حکمای اشراق بر وجود عالم مثال است (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸-۲۵۷). او دلیل عقلی اشراقیون را دارای اشکالات عدیده از دیدگاه ارباب نظر می‌داند (همان، ص ۲۵۷)؛ زیرا صور معلقه از نظر دشتکی دارای مقدار بوده و سخن از صور معلقه مقداری، سخن از مقدار بدون محل است و این باطل است؛ به نحوی که به نظر دشتکی اگر این اشکال جاری شود، اعظم دلائل قائلان به عالم مثال باطل خواهد شد (همان) دشتکی در اظهار این ایراد از غایت لطافت صور مقداری صحبت می‌کند (همان) او همچنین در ضمن بیان اوصاف صور معلقه در عالم مثال که هم جواهر و هم أعراض در آن عالم به نحو معلق و لا فی محل و لا فی ماده تقرر دارند، أعراض بدون محل ماده را قبول ندارد (همان، ص ۲۵۴) (گفتیم که سهروردی لا فی ماده را در توصیف موجودات مثالی به کار نبرده است) رد أعراض بدون ماده و صحبت از غایت لطافت

۱. البته، پیش‌تر گفته شد که سهروردی از اطلاق مقدار بر صور معلقه خودداری کرده است.

صور مثالی شاید در اظهار نظر میرداماد مبنی بر امتناع صورت معلق و در نهایت، لطیف دانستن موجودات مثالی، تأثیر داشته است.

همان‌طور که گفته شد منابع مذکور، منابع احتمالی اندیشه‌های میرداماد در رد عالم مثال و موجودات مثالی بودند، اما آنچه مهم است ارتباط نظام فلسفی میرداماد با عالم مثال است. نظر به این‌که میرداماد از حیث فلسفی، یک فیلسوف مشایی بود و نزد فلاسفه مشاء به لحاظ مبانی هستی‌شناختی نمی‌توان بین عالم مجرد / موجود مجرد و عالم مادی / موجود مادی، واسطه‌ای به نام عالم مثال / موجود مثالی قائل شد، در نتیجه میرداماد نیز چنین باوری در نگاه فلسفی خود خواهد داشت. از طرف دیگر، بر آشنایان با فلسفه میرداماد پوشیده نیست که او در کنار عالم ماده که وعای موجودات زمان‌مند است، از عالم دهر نیز صحبت می‌کند که وعای موجودات ثابت است؛ یعنی در نظر میرداماد، موجودات یا متغیراند یا ثابت و متناسب با این موجودشناسی، می‌توانیم دو عالم متغیرات و عالم ثوابت از حیث جهان‌شناختی داشته باشیم. از این رو، صحبت از عالم سوم نمی‌تواند در فلسفه میرداماد جایگاهی داشته باشد.

۵. بررسی و نقد نهایی آرای میرداماد

تلاش شد که به مقتضای بحث، آرای میرداماد بررسی و در صورت امکان، نقد شود. به‌طور کلی می‌توان گفت میرداماد در فلسفه خویش بر ممشای مشاء مشی می‌کند. از این رو، منکر عالم مثال مورد نظر حکمای اشراقی و حکمای متعالیه است؛ زیرا در فلسفه‌اش، تحت تأثیر مبانی وجودشناختی و جهان‌شناختی فلاسفه مشاء بوده و در چنین نظام فلسفی اساساً صحبت از عالم مثال ناممکن است؛ یعنی با تقسیم عقلی موجود به مجرد و مادی؛ به نحوی که شق ثالث غیر قابل تصور است، وعای متناسب با آن موجودات؛ یعنی عالم مادیات و عالم مجردات مطرح می‌شود. به همین خاطر تصور موجود مثالی نیز در فلسفه مشاء و میرداماد ممکن نخواهد بود، با این همه، میرداماد تلاش می‌کند تا با تشکیکی دانستن مادیات در لطافت و کثافت، مرتبه‌الطف عالم ماده را مرتبه‌مثالی و عالم مثال بداند، تفسیری که با مبنای فکری خود میرداماد ناسازگار است؛ چون لازمه این تفسیر صحبت از ماده مثالی / لطیف در کنار ماده کثیف است. حال آن‌که آشکار است که مطابق مبانی فلسفی فلاسفه مشاء و حتی خود میرداماد، ماده طبیعت واحد و دارای ماهیت واحد است؛ به نحوی که تمام افراد آن در احکام

مشترک هستند؛ یعنی یا تمام افراد آن محسوس هستند و یا تمام آن‌ها مثالی هستند. به لحاظ عقلی نمی‌توان فرض کرد که فردی از ماهیت و طبیعت واحد، محسوس و همراه با عوارض مادی است و فرد دیگر تهی از این عوارض و یک موجود مثالی باشد. از آنجا که ماده در عالم محسوس و همراه با عوارض مادی مقبول فلاسفه مشاء است، پس تمام افراد آن باید محسوس و همراه با عوارض مادی و در عالم محسوس باشند و از همین رو، سخن از ماده مثالی ممکن نیست. اگر میرداماد بگوید ماده مثالی مورد نظر، در عالم محسوس و اعلی مراتب آن عالم است، باز این اشکال مطرح می‌شود که چگونه موجودات عالم ماده در مرتبه‌ای برخی ویژگی‌ها را دارند و در مرتبه دیگر ندارند؟ زیرا عالم ماده ظرف و وعای واحد با ویژگی‌های واحد است. از این رو، تفسیر او از عالم مثال به عنوان الطف مراتب عالم ماده نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. از طرف دیگر، برخی نیز اشکال کرده‌اند که میرداماد برای اثبات برخی از عوالم طولیه به قاعده «امکان اشرف» استناد کرده است و اینک سؤال این است که چرا برای اثبات عالم مثال به این قاعده تمسک نجسته است؟ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۵).

به نظر مستشکل، میرداماد تنها زمانی می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که امتناع عقلی تجرد در یک موجود مثالی برای او به اثبات رسیده باشد (همان). البته، به نظر می‌رسد که پاسخ دقیق به اشکال مذکور این باشد که قاعده «امکان اشرف» در نظام علی و معلولی جاری است، حال آن که در نزد سهروردی بین عالم مثال و عالم ماده ارتباط علی و معلولی برقرار نیست و از این رو، سهروردی در اثبات عالم مثال به آن قاعده تمسک نجسته است. در میرداماد نیز همین سخن می‌تواند صدق پیدا کند؛ یعنی بر خلاف عوالم طولی که با عالم ماده ارتباط علی و معلولی دارند و می‌توان از طریق قاعده امکان اشرف به اثبات عوالم طولی علی پرداخت، بین عالم مثال با عالم ماده هیچ رابطه علی و معلولی برقرار نبوده و از این رو، مشمول قاعده «امکان اشرف» نمی‌شود. در کنار این رد و تفسیر خاص، میرداماد در فلسفه خویش از اصطلاحاتی استفاده کرده است که نوعی ناسازگاری ظاهری را نشان می‌دهد. او در کتاب جذوات به رد عالم مثال پرداخته است و در عین حال، عباراتی در این کتاب دارد که به نوعی مبین وجود عالم مثال است. در بیان حضرات کلیه الهیه، حضرت سوم را که همان حضرت غیب مضاف اقرب به شهادت مطلقه است، عالم مثال می‌نامد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۹۸). در بحث شمار مقولات و اجناس عالی که تعداد آن‌ها را بیست و هشت طبقه می‌داند، هیچ‌جده طبقه به جواهر مجرد و مادی، نه طبقه به اعراض و یک طبقه به

عالم مثال اختصاص می‌دهد (همان، ص ۱۵۹) یا در جای دیگر از عالم مثالی به عنوان واسطه بین مجرد و مادی صحبت می‌کند (همان، ص ۲۲۵). همچنین نقل قولی از فاضل خفری در ملکوت اعلی و ملکوت ادنی آورده که ملکوت اعلی را همان عالم عقل و ملکوت ادنی را عالم مثال لحاظ کرده‌اند (همان، ص ۱۶۷)؛ بدون این که میرداماد در این مورد اظهار نظر خلاف داشته باشد. به نظر می‌رسد این ناسازگاری ظاهری حکایت از تأثیر حکمت اشراق و آموزه‌های تشیع دارد که در کنار فلسفه مشایی در تکوین اندیشه فلسفی میرداماد نقش برجسته‌ای داشته‌اند.

نتیجه‌گیری

مطابق آن چه گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که حکمای مسلمان در مراتب هستی و تعداد عوالم اختلاف نظر دارند. حکمای مشاء با استدلال عقلی و با ابتنا بر مبانی وجودشناختی و جهان‌شناختی خویش با تقسیم وجود به مجرد و مادی، در نهایت، دو عالم؛ یعنی عالم مجرد و عالم ماده را می‌پذیرند، اما سهروردی ضمن نقد مبانی فکری حکمای مشاء، در کنار عوالم فوق از عالم مثال صحبت کرده و مسائل عدیده‌ای از فلسفه خود از جمله تحلیل صور خیالی، رویای صادقه، معاد نفوس متوسطین و ... را از طریق ارجاع به عالم مثال تبیین می‌کند. همچنین مواعید نبوت و کشف و شهود عرفا را به عالم مثال نسبت می‌دهد، ولی میرداماد، جامع استدلال منطقی حکمای مشاء و تجربه عرفانی حکمای اشراق و طراح حکمت ایمانی در مقابل حکمت یونانی، از یک طرف با تکیه بر استدلال عقلی مانند حکمای مشاء عالم مثال و موجودات مثالی معلق را به عنوان عالم مستقل در کنار دیگر عوالم رد می‌کند و با لحاظ امتناع عقلی موجود نیمه مادی (توأم با ویژگی‌های ماده) و نیمه مجرد (عاری از ماده) عالم مثال و موجودات مثالی را صرف ذوقیات شعری مبتنی بر تخیلات می‌داند، اما از طرف دیگر به دلیل تأثیر پذیرفتن از نظام فلسفی اشراقی سعی کرده است با تفسیر خاص خود و با تکیه بر شدت و ضعف در مراتب مادیات، به نوعی عالم مثال را به عنوان الطف و اشرف مراتب عالم ماده بپذیرد به نحوی که مستقل از عالم ماده نباشد. این تفسیر میرداماد با نگاه حکمای اشراقی کاملاً متفاوت است و نمی‌توان با این تفسیر از وجود عالم مثال دفاع کرد؛ زیرا در نزد حکمای اشراقی، در کنار عقل، عالم مثال به عنوان یک منبع جدید معرفتی و متعلق کشف و شهود و به بیان ادق مبین فلسفه اشراقی است.

از این رو. قبول عالم مثال به عنوان اعلی مراتب ماده، چیزی جز تقلیل عالم مثال به جزئی از عالم ماده نیست و پر واضح است که در نزد قائلان به عالم مثال احکام و ویژگی‌های این عالم با احکام و ویژگی‌های عالم ماده کاملاً متفاوت است، هرچند که موجودات مثالی، مثال موجودات عالم ماده هستند. از این رو، تفسیر میرداماد نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. از این رو، باید گفت که میرداماد به رعم تأثیر و تأثر از سهروردی و حکمای اشراقی، در جهان‌شناسی خویش تحت تأثیر حکمای مشایی در گروه منکران عالم مثال قرار می‌گیرد. بنابر این، به لحاظ جهان‌شناختی در نظر میرداماد، موجودات یا متغیراند که در وعای زمان‌اند و یا ثابت‌اند که در صورت ممکن بودن در وعای دهر و در صورت واجب بودن در وعای «سرمد» قرار داند.

به بیان دیگر، در نزد میرداماد از حیث وجودشناختی موجودات یا متغیرند یا ثابت و متناسب با این موجودشناسی، دو عالم متغیرات و عالم ثوابت از حیث جهان‌شناختی می‌توانیم داشته باشیم. بنابر این، صحبت از عالم سوم - چه به صورت مستقل از عالم ماده و چه به نحو الطف مراتب عالم ماده - نمی‌تواند در فلسفه میرداماد جایگاهی داشته باشد.

Archive of SID

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (ج ۲). تهران: طرح نو.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). شرح الاشارات والتنبیها (ج ۲). قم: النشر البلاغه.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر ضلالات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اوجیبی، علی. (۱۳۷۶). مقدمه تصحیح تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق مع تعلیقات الحکیم الهی الملا علی النوری. تهران: میراث مکتوب.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۲). مقدمه رساله نوریه در عالم مثال حکیم بهایی لاهیجی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ترکمان، اسکندر بیک. (۱۳۸۷). تاریخ عالم آرای عباسی (ج ۱). تصحیح: ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
- خفری، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۳۸۲). تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی. مقدمه و تصحیح: فیروزه ساعتچیان. تهران: میراث مکتوب.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور. (۱۳۸۲). اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور. تقدیم و تحقیق: علی اوجیبی. تهران: میراث مکتوب.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور. (۱۳۸۶). اخلاق منصوری، تصحیح: علی محمد پشت‌دار. تهران: امیرکبیر.
- دوانی، جلال الدین. (۱۳۹۱). اخلاق جلالی. تصحیح: عبدالله مسعودی آرانی. تهران: اطلاعات.
- دوانی، جلال الدین. (۱۴۱۱). ثلاث رسائل (تفسیر سورة کافرون، شواکل الحور و انموذج العلوم). تحقیق: سید احمد تویسرکانی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت نامه دهخدا (ج ۵). تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۱). اسرار الحکم. به کوشش ح. م. فرزاد. تهران: انتشارات مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۶۳). سه رساله از شیخ اشراق (الواح العمادی، کلمه التصوف و اللمحات). تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی. لاهور: موسسه انتشارات اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات (ج ۳). تصحیح، تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات (ج ۱). تصحیح و مقدمه: هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات (ج ۲). تصحیح و مقدمه: هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات در ایران (ج ۵). تهران: انتشارات فردوس.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۲). نهاية الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- کرین، هانری. (۱۳۸۴). مجموعه مقالات. جمع‌آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی. تهران: انتشارات حقیقت.
- کرین، هانری. (۱۳۹۰). اسلام در سرزمین ایرانی (ج ۲). ترجمه: رضا کوهکن. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- میرداماد، سید محمد باقر. (۱۳۶۷). القیسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق مع تعلیقات الحکیم الهی الملا علی النوری. تصحیح و مقدمه: علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.
- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۸۰). جذوات. تصحیح و تحقیق: علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.

References

Resources written in Arabic / Persian

- Ashtiyani, J.D. (1372 SH). *Muqaddame-i Risala-i Nuriyyeh dar 'Alam-i Misal-i Hakim Baha'i Lahiji* (introduction Hakim Baha'i Lahiji's treatise of light in regards to the Imaginal Realm). Tehran: Tablightat-i Islami Institute.
- Avicenna (Ibn Sina). (1375 SH). *Sharh al-Isharat wa al-Tambihat* (a commentary on: Remarks and Admonitions). Qom: Balagha Publication. Vol. 2.
- Avicenna (Ibn Sina). (1379 SH). *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr Dhalalat*. Introduction and edited by: Muhammad Taqi Danish Pazuh. Tehran: University of Tehran Press.
- Awjabi, A. (1376 SH). *Muqaddame-i Tas-hih Taqvim al-Iman wa Sharhat Kashf al-Haq'iq ma'a Ta'liqat al-Hakim Ilahi al-Mulla 'Ali al-Nuri*. Tehran: Miras-i Maktub.
- Corbin, H. (1384 SH). *Majmu'a-i Maqalat* (a collection of articles). Compiled by: Muhammad Amin Shahjui. Tehran: Haqiqat Publications.
- Corbin, H. (1390 SH). *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*. Translated by: Reza Kuhkan, as: *Islam dar Sarzamin-i Irani (Islam in Iran)*. Tehran: Hikmat va Falsafe-i Iran Research Institute. Vol. 2.
- Dashtaki Shirazi, Gh.D.M. (1386 SH). *Akhlaq-i Mansuri* (Mansur's ethics). Edited by: 'Ali Muhammad Pushtdar. Tehran; Amir Kabir.
- Dashtaki Shirazi, Gh.D.M. (91382 SH). *Ishraq Hayakil al-Nur li Kashf Zulumat Shawakil al-Ghurur*. Research by: 'Ali Awjabi. Tehran: Miras-i Maktub.
- Davvani, J.D. (1391 SH). *Akhlaq-i Jalali* (Jalali's ethics). Edited by: Abdullah Mas'oudi Aarani. Tehran: Ettela'at.
- Davvani, J.D. (1411 AH). *Thalath Rasa'il (Tafsir Surat Kafirun, Shawakil al-Hur wa Anmuzaj al-'Ulum)*. Research by: Seyed Ahmad Tuyserkani. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Dehkhuda, A.A. (1373 SH). *Lughat Name-i Dehkhuda* (Dehkoda dictionary). Tehran: University of Tehran. Vol. 5.
- Ibrahim Dinani, G.H. (1377 SH). *Majra-i Fikr-i Falsafi dar Jahan-i Islam* (the event of philosophical thought in the Islamic world). Tehran: Tarh-i No. Vol. 2.
- Khafri, S.D.M. (1382 SH). *Ta'liqah bar Ilahiyat-i Sharh-i Tajrid Qushchi* (a commentary on Qushchi's commentary of al-Tajrid, metaphysics). Introduction and edited by: Firozeh Sa'atchiyan. Tehran: Miras-i Maktub.
- Mirdamad, M.B. (1367 SH). *Al-Qabasat*. Compiled by: Mahdi Muhiq. Tehran: University of Tehran Press.

- Mirdamad, M.B. (1376 SH). *Taqwim al-Iman wa Shrhāt Kashf al-Haqa'iq ma'a Ta'liqat al-Hakim Ilahi al-Mulla 'Ali al-Nuri*. Introduction and edited by: 'Ali Awwjābi. Tehran: Miras-i Maktub.
- Mirdamad, M.B. (1380 SH). *Juzuwat*. Research and edited by: 'Ali Awwjābi. Tehran: Miras-i Maktub.
- Sabzvāri, H. 1361 SH). *Asrar al-Hikam*. Compiled by: H.M. Farzād. Tehran: Mowla Publications.
- Safa, Z.A. (1373 SH). *Tarikh-i Adabiyat dar Iran* (history of literature in Iran). Tehran: Ferdows Publications. Vol. 5.
- Suhrawardi, S.D.Y. (1363 SH). *Se Risaleh az Shaykh Ishraq (Alwah al-'Imadi, Kalimat al-Tasawwuf wa al-Lumuhāt)* [three treatises from Shaykh Ishraq]. Introduction and edited by: Najafquli Habibi. Lahore: Islamic Publication Institute.
- Suhrawardi, S.D.Y. (1380 SH). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Uloom-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. Vol. 1.
- Suhrawardi, S.D.Y. (1380 SH). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Uloom-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. Vol. 2.
- Suhrawardi, S.D.Y. (1380 SH). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Uloom-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. Vol. 3.
- Tabatabāi, M.H. (1362 SH). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Islami Publication Institute.
- Turkeman, I.B. (1387 SH). *Tarikh-i 'Aalam-i Aara-i 'Abbasi* (history of the Abbasids world of ideas). Edited by: Iraj Afshar. Tehran: Amir Kabir. Vol. 1.

Archive of SID