

تبیین دیدگاه عبدالرزاق لاهیجی در بارهٔ عالم مُثل معلقه و نقد آن

زکریا بهارنژاد*

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

اعتقاد یا عدم اعتقاد به عالم مُثل معلقه از جمله مسائل فلسفی است که بر نوع نگرش فیلسوف و روش وی در پژوهش فلسفی تأثیرگذار است، بنابراین لازم است با رویکردی جدید و با بهره‌گیری از منابع اصلی، بیشتر دربارهٔ آن تحقیق و بررسی شود. در همین راستا، مقاله حاضر تلاش میکند نخست، تصویری واضح و روشن از «عالم مُثل معلقه» و تفاوت آن با «مُثل افلاطونی» نزد سهروردی ارائه دهد، سپس به تبیین دیدگاه حکیم عبدالرزاق لاهیجی و نقدهای وی بر عالم مُثل معلقه شیخ اشراق میپردازیم و در مرحله سوم به نقدهای لاهیجی پاسخ میدهم. نویسنده مدعی نیست که در این موضوع سخن آخر را گفته ولی میتواند ادعا کند که در مورد دیدگاه حکیم لاهیجی دربارهٔ نظریهٔ مُثل معلقه و نقد آن، پژوهش شایسته‌یی صورت نگرفته است. هرچند حکیم متاله ملاحضاتی سبزواری، پیش از این در کتاب اسرار الحکم به نقدهای لاهیجی پاسخ داده، لیکن پاسخهای وی جامع و فراگیر نیست؛ افزون بر اینکه مغلق و فهم آن دشوار است. امید است با این تلاش، راه پژوهش در این حوزه گشوده شود و کاستیهای احتمالی تحقیق حاضر در پژوهشهای آینده مرتفع گردد.

کلید واژگان

مُثل معلقه
تجرد مثالی
حکمت اشراق
سهروردی
مراتب نظام هستی
خیال منفصل
لاهیجی

طرح مسئله

از جمله ابتکارات شیخ اشراق اثبات عالم مثال (عالم صور معلقه) است که واسطه و برزخ بین عالم عقول و عالم طبیعت است. در نگاه و جهان‌شناسی مشائیان، سلسله مراتب و درجات هستی عبارت بود از: عالم لاهوت (یا الوهیت)، جبروت (یا عقول) و ناسوت (یا طبیعت)، اما سهروردی با اثبات عالم مثال، مراتب هستی و درجات آن را افزایش داد. او خود میگوید: «وَلِي فِي نَفْسِي تَجَارِبُ صَحِيحَةَ تَدَلِّي عَلَى أَنَّ الْعَوَالِمَ أَرْبَعَةٌ»!

چنانکه ملاحظه میشود دلیل و برهان اصلی سهروردی برای اثبات عالم چهارم، کشف و مشاهده‌یی

*.Email: Z_baharnezhad@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۳/۲۰

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۲؛ شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۹۱.

است که مدعی آن است. اما آیا کشف و شهود، همانند قیاس منطقی، میتواند دلیل و برهان برای اثبات یک واقعیت و حقیقت باشد؟ این پرسشی است مورد اختلاف حکما و عرفا. فلاسفه میگویند چیزی دارای اعتبار و ارزش علمی است که برهان عقلی برای اثبات آن اقامه شود و آنچه فاقد قیاس و برهان است، غیر یقینی است و در زمره ظنیات جای میگیرد. در مقابل، عرفا و حکیمان اشراقی بر این باورند که یقین اعم از قیاس منطقی است و شامل امور کشفی و شهودی نیز میگردد. شمس الدین لاهیجی مینویسد:

عرفان [معرفت] به دو طریق میسر است: یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات و این مخصوص علماست. و دوم به طریق تصفیة باطن و تخلیة سرّ از غیر و تجلیة روح و این طریق معرفت، خاصه انبیاء و اولیاء و عرفاست.^۲

افزون بر این، عرفا معرفت نوع دوم را بر اولی ترجیح میدهند. لاهیجی می‌افزاید:

بدان که تفکر و رفتن و سیر و سلوک که سالکان عارف موخّد میگویند، سیر کشفی عیانی می‌خواهند، نه استدلالی که ترتیب مقدمات معلومه باشد که متأدی به مجهول شود، زیرا که معرفت استدلالی نسبت به معرفت کشفی کالجهل است، که «ولیس الخبر کالعینة»^۳.

ابن سینا نیز بر خلاف دیگر مشائیان معتقد است افلاک همانند انسان دارای نفس ناطقه‌اند. این نفوس همچون نفوس انسانی که مدبّر بدن هستند، مدبّر افلاکند و حال در آنها نیستند. آنگاه میگوید: فهم و درک اینگونه حقایق از عهده فلسفه مشائی که راه وصول به حقیقت را استدلال عقلی میدانند خارج است. این نوع حقایق را تنها کسانی می‌فهمند که اهل حکمت متعالیه، یعنی

صاحب کشف و ذوق باشند^۴.

سهروردی در ضمن بحث از احوال نفوس انسانی پس از مرگ، نفوس آدمیان را به پنج طبقه تقسیم میکند:

۱. کسانی که در حکمت علمی و عملی کمال یافته‌اند.
۲. اشخاصی که در حکمت علمی و عملی وضعیت متوسطی دارند.
۳. کسانی که تنها در حکمت علمی کمال پیدا کرده‌اند.
۴. کسانی که تنها در حکمت عملی کمال گردیده‌اند.
۵. گروهی که در حکمت علمی و عملی ناقصند. او پس از این تقسیم، در مقام تطبیق برآمده و میگوید: گروه نخست چون سعادتشان کامل است، از اصحاب مقرب پیشتاز و نخستین هستند. دسته دوم و سوم مقامی متوسط در سعادت دارند. گروه چهارم همان اصحاب یمینند و گروه پنجم که بطور کامل در شقاوتند، همان اصحاب شمالند که قرآن بدان اشاره کرده است. لازم به یاد آوری است که این تقسیمبندی راقطب الدین شیرازی از سخنان سهروردی درباره نفوس و جایگاه آنها استخراج کرده است^۵. خود سهروردی درباره مقام و جایگاه نفوس پس از مفارقت از بدن مینویسد: «و السّعداء من المتوسّطین و الزهاد من المتنزّهین قد يتخلّصون إلى عالم المثل المعلّقة التي مظهرها بعض البرازخ العلویة، و لها ایجاد المثل»^۶.

او درباره نفوس شقاوتمند نیز مینویسد: «وأمّا أصحاب

۲. لاهیجی، شمس الدین، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۷ و ۴۴.

۳. همان، ص ۱۰.

۴. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۹۹.

۵. شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۸۶.

۶. «و سعادت یافتگان از گروه متوسط [در علم و عمل، همچنین] زاهدان پاک‌زیسته [که در عمل کمال یافته‌اند] ممکن است به عالم مثل معلقه‌یی که مظهر و نمود آنها برخی از اجسام آسمانی است، رهایی یابند، و امکان ایجاد مثل [یعنی صور برزخی مثالی] برای این نفوس وجود دارد»؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۲۹؛ شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۸۷.

الشقاوة الذين كانوا- حول جهنم جثيًا، فأصبحوا في ديارهم جاثمين - سواء كان النقل حقاً أو باطلاً، فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة إذ تخلصوا عن الصياصي البرزخية، يكون لها من الصور المعلقة على حسب أخلاقها»^۷.

مقصود سهرودی از جمله آخر اینست که نفوس شقاوت‌مندان پس از رهایی یافتن از اجرام فلکی قابلیت آن را ندارند که به عالم انوار بپیوندند و بناچار به عالم مادون که همان عالم مثل معلقه است، تعلق پیدا میکنند.

بنظر میرسد انگیزه سهرودی از طرح مسئله عالم مثل معلقه، رفع اشکال از برخی عقاید دینی و مسائل مرتبط با آن باشد و در نمونه‌هایی که از عالم مثل معلقه ارائه داده مسئله فلسفی‌یی که مربوط به «موجود بماهو موجود» باشد، دیده نمیشود. مسائل مترتب و مرتبط به عالم مثل معلقه از نظر سهرودی عبارتند از: محل و جایگاهی برای نفوس متوسط، محل استقرار شیاطین و اجنه، برانگیخته شدن اجساد آدمیان در قیامت با بدن مثالی، تحقق وعد و وعید الهی درباره مؤمنان و کافران، کرامات اولیاء الهی. مسائل فوق همه مسائلی کلامی هستند.^۸ تنها سه مورد از مصادیق عالم مثل معلقه تا حدودی رنگ و صبغه فلسفی دارد: ۱. راه حلی برای مسئله خواب، ۲. توجیهی برای نظریه رؤیت یا کیفیت ابصار (که بار علمی این دو بیش از صبغه فلسفی آنهاست) و ۳. قوه خیال (خیال منفصل).

سهرودی قوه خیال را مظهر صور مجرد خیالی میدانند که تا این مظهر نباشد، صور مجرد ظهور و نمود پیدا نمیکنند. با این حال، او نیز همانند مشائیان، قوه خیال را مجرد نمیداند؛ با این تفاوت که مشائیان صور موجود در قوه خیال را عرض و کیف میدانند که در ماده و بخشی از مغز انطباق پیدا میکند و در آن مرتسم میگردد، اما سهرودی آن را محل ظهور صور مجرد مثالی میدانند.^۹ با اینکه انگیزه اصلی سهرودی از طرح عالم مثل

■ حکیم لاهیجی در نقدهای خود بر عالم مثل معلقه، با نگرش مشائی به مسئله نگریسته و با مبانی ایشان به نقد آن پرداخته است. ادعای وی مبنی بر اینکه عالم مثل معلقه منحصرأ مستند به کشف و شهود است، نادرست است زیرا سهرودی و ملاصدرا دلایل فلسفی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند.

◆
معلقه حل مسائل کلامی بوده است، در عین حال، خود مسئله «مثل معلقه» جنبه جهان‌شناختی و وجودشناختی دارد، یعنی سهرودی معتقد است در مراتب و زنجیره وجود، عالم مستقلی بنام عالم مثل معلقه وجود دارد. این ترتیب بگونه‌یی است که تا موجودات عالم محسوس به مرتبه تکامل خیالی و برزخی نرسند، نمیتوانند به تکامل عقلی نائل گردند. انسان از رهگذر حواس به عالم خیال منفصل و سپس به عالم عقل ورود پیدا میکند و حقایقی که عقل بنحو مستقیم قادر به ادراک آنها نیست را از طریق «صور خیال»، «اشباح مجرده» یا «خیال منفصل» ادراک میکند. تأکید سهرودی اینست که مثل مورد نظری جوهر روحانی قائم به ذات خود هستند.^{۱۰} هانری کربن عالم مثال را از ابتکارات سهرودی دانسته

۷. «و اما اصحاب شقاوت همان کسانی هستند که [بتعبیر قرآن کریم] «در اطراف جهنم به زانو درآمده‌اند و در جایگاهشان زمینگیر شده‌اند» [خواه نظریه تناسخ] درست باشد یا نادرست، [تفاوتی در مسئله ایجاد نمیکند] زیرا هم براهین مثبتان و هم دلایل نافیان تناسخ هر دو ضعیف است، [و دلیل ضعف آنها اینست که] هرگاه این نفوس شقی از ابدان جسمانی خود رهایی یابند، هر نفسی بلحاظ خلق و خوئی که دارد، دارای سایه مثالی از صور معلقه خواهد بود»؛ سهرودی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۰؛ شیرازی، شرح حکمة الأشراف، ص ۴۸۹.
۸. سهرودی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۴.
۹. همان، ص ۲۱۲-۲۱۱.
۱۰. شیرازی، شرح حکمة الأشراف، ص ۴۹۰.

و فلسفه غربی را از درک و فهم آن ناتوان میدانند. او مینویسد: «شیخ اشراق بود که برای نخستین بار از نظر وجودی در سلسله مراتب عالم، عالمی میان عالم معقول و عالم محسوس را توجیه کرد. شیخ اشراق این عالم را «اقلیم هشتم» (ناکجا آباد/عالم مثال) نامید. برای مکتب تعطیل در فلسفه غربی جدید درک این عالم ممکن نیست... این بحث نزد حکمای اشراقی مکتب سهروردی ادامه پیدا کرده و در ملاصدرا به مسئله تجرد خیال منجر شده است»^{۱۱}.

سهروردی تأکید میکند که مثل معلقه مد نظر وی با مثل افلاطونی تفاوت دارند، زیرا مثل افلاطونی مثل نوری ثابت در عالم مجرداتند، اما مثل معلقه در عالم اشباح مجرده واقع شده‌اند که مرتبه وجودیش پائینتر از مثل افلاطونی است^{۱۲}.

چنانکه اشاره کردیم، دلیل سهروردی بر اثبات عالم مثل معلقه، مبتنی بر کشف و شهود است، همان روشی که خود وی در طرح مباحث حکمت اشراقی پیشنهاد داده و مطابق آن عمل کرده است. او در مرحله اول از روش کشف حقیقت که همان راه سلوک قلبی است، استفاده کرده و سپس برای اثبات یا تأیید آن برهان اقامه نموده است؛ «لم یحصل لی اولاً بالفکر بل کان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت علیه الحجّة حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً ما یشککنی فیه مشکک»^{۱۳}. سپس مینویسد: «و لى فى نفسى تجارب صحیحة تدلّ علی أنّ العوالم اربعة: أنوار قاهرة، أنوار مدبرة، و برزخان، و صور معلقة ظلمانية و مستنيرة»^{۱۴}. گاهی نیز آن را تعمیم داده و میگوید: «ولإخوان التجريد... مقام خاص فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمة بذاتها فى العالم المثالی یكون لها مظاهر من هذا العالم»^{۱۵}.

قطب‌الدین شیرازی در شرح عوالم چهارگانه میگوید: انوار قاهره همان عالم انوار مجرده عقلی است

که بهیچ وجه وابستگی به اجسام ندارند؛ این انوار، لشکریان حضرت اله و ملائکه مقرب و بندگان مخلص او هستند. انوار مدبر عبارتند از انوار مدبره نفوس فلکی و انسانی. مراد از دو برزخ عالم اجسام است که شامل فلکیات و عنصریات میشود. چهارمی نیز که عالم خیال یا مثل معلقه است، هم دارای صور نورانی است برای سعتمندان و هم صور ظلمانی برای اشقیاء^{۱۶}.

اشراقیان بین عوالم چهارگان (ربوبی، عقول، مثال و ماده) فرق میگذارند؛ اولی و دومی را عالم معنا و سومی و چهارمی را عالم صور مینامند^{۱۷}.

لازم به یادآوری است که مثل معلقه سهروردی همانند ارباب انواع و مثل نوری افلاطونی، متعلق به سلسله عرضی عالم (یا عقول متکافئه) است نه عقول طولی عالم، بدین معنا که هیچ نوع رابطه‌ی علی و معلولی بین موجودات عالم مثال برقرار نیست.

تفاوت بین حکمت مشاء و اشراق از نظر حکیم لاهیجی

لازم است پیش از ورود به بیان نقدهای حکیم لاهیجی، اشاره‌ی کوتاه به نظری در باره حکمت اشراقی و تفاوت

۱۱. کربن، «دیباچه»، ص ۲۱.

۱۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۰؛ شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۸۹.

۱۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰.

۱۴. «در وجود من تجربه‌های درستی وجود دارد [که ثابت میکند، بر خلاف ادعای مشائیان که قائلند عوالم وجودی سه‌تاست]، این عوالم چهار تاست که عبارتند از: انوار مجرد، انوار مدبر و دو برزخ، و صور معلقه‌ی که خود دو نوعند: معلقه ظلمانی و معلقه نورانی»؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۲؛ شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۹۰.

۱۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۴۲؛ شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۵۱۵.

۱۶. شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۹۱.

۱۷. همان، ص ۴۹۰.

آن با حکمت مشائی و نیز مقایسه آن دو با کلام و تصوف که متضمن نقد وی بر نظریه مثل معلقه نیز هست، بنماییم. او درباره تفاوت حکمت اشراق با مشاء مینویسد:

فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائیین به چند وجه است، و عمده - علی ما هو المشهور- آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه راقده دانند و التفاتی به نظر و بحث نکنند، بلکه گاه باشد که منافی دانند، بخلاف مشائیین که در تحصیل حکمت، نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه بر طبق برهان و قیاس بود، التفات به آن نکنند.^{۱۸}

بنظر میرسد این داوری لاهیجی مصداق این اصطلاح معروف باشد که میگویند «تفسیر بما لایرضی به صاحبه»، زیرا اشراقیان بهیچ وجه مخالف برهان نیستند، چه رسد به اینکه روش خود را منافی با برهان بدانند. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق مینویسد: «و کتابنا هذا الطالبي التآله و البحث، و لیس للباحث الذی لم یتآله و لم یطلب التآله فیه نصیب، و لا یباحث فی هذا الکتاب و رموزه الا مع المجتهد المتآله أو الطالب للتآله»^{۱۹}. بنابراین گفتار لاهیجی نادرست و مخالف صریح نظر سهروردی است.

نسبت فلسفه اشراق با تصوف و حکمت مشاء با کلام از نظر لاهیجی

لاهیجی درباره نسبت فلسفه اشراق با تصوف و فلسفه مشاء با کلام، مینویسد: «تحقیق آنست که حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف، و آن هر دو (مشاء و کلام) در سلوک راه ظاهر باشد و این هر دو در سلوک راه باطن»^{۲۰}. اشتباه لاهیجی درباره فرق حکمت مشاء و حکمت اشراق از همین سخن ناشی شده است که فلسفه اشراق را با عرفان کنار هم قرار داده و هر دو را سلوک راه باطن معرفی کرده

است. در اینکه تصوف، سلوک راه باطن است تردیدی وجود ندارد اما معرفی فلسفه اشراق بعنوان روش سلوکی محض، جای تأمل دارد. فلسفه اشراق همانطور که از نامش پیداست، فلسفه است و با «موجود بما هو موجود» سروکار دارد. روش آن نیز روش عقلانی است، یعنی اشراقیان نیز همانند مشائیان بدنبال تبیین عقلانی عالمند، با این تفاوت که عقل مشائی عقل حسابگر، طبیعت محور و انتزاعی است که میخواهد از طریق داده های حسی و تجربی به حقیقت دست یابد، در صورتی که عقل اشراقی روشی عقلانی است برای رساندن انسان به خدا. در این روش، عقل نور الهی است که از انسان میخواهد بهمراه فهم حقیقت، به آن عشق بورزد.

شاهد دیگر بر اینکه فلسفه اشراق عقلانی است، اینست که جهانشناسی این نوع فلسفه نیز همانند فلسفه مشائی یا هر فلسفه دیگری، مبتنی بر نظام علت و معلولی جهان هستی است و در این نوع جهانشناسی، علت متمایز از معلول و معلول متغایر با علت است. بر همین اساس است که میتوان ادعا کرد هیچ فیلسوفی بما هو فیلسوف، قائل به وحدت وجود نیست و تنها ملاصدراست که در بخش ملحقات علت و معلول اسفار و شرح اصول کافی قائل به وحدت وجود شده است و اهل فن میدانند که در اینجا بر اساس جهانشناسی عرفانی و متأثر از ابن عربی حکم کرده است نه مطابق جهانشناسی فلسفی. جهانشناسی عرفانی مبتنی بر نظریه

۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۶۰۱.

۱۹. «این کتاب من (حکمة الاشراق) هم برای جوینده [فلسفه] ذوقی و هم برای کسی که خواهان [فلسفه] استدلالی است نوشته شده است و برای آن کس که ذوقی بدست نیارده و خواهان ذوق و کشف [هم] نیست، بهره ای نخواهد داشت. [همچنین] در این کتاب و رمزهایی که در آن بکار رفته، گفتگو نمیکنیم مگر با کسی که در بدست آوردن [فلسفه] ذوقی یا [فلسفه] استدلالی تلاش و جدیت کرده باشد».

۲۰. همان، ص ۴۱-۴۰.

تجلی و ظهور است که مطابق آن هیچ نوع تمایز ذاتی و جوهری میان علت و معلول وجود ندارد؛ علت ظاهر و همه چیز است و معلول مظهر و نمود آن است و از حیثیت «بود» که از آن علت است، سهمی ندارد. بتعبیر ملاصدرا، معلول تشآن و مرتبه‌یی از مراتب وجود است. این تفاوت را میتوان از تفاوت نهادن میان «تشکیک در مراتب وجود» و «تشکیک در مظاهر وجود» نیز دریافت؛ اولی مزاحمتی باکثرت عالم ندارد، بر خلاف دومی که هیچ نوع کثرتی جز کثرت در مظاهر را نمیپذیرد. حکیم لاهیجی در ادامه بیان تفاوت بین روشهای فوق میگوید: «و بالجمله اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره را از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آند» و در مقام داوری میگوید: «مؤذای نظر و برهان، مخالف مقتضای آن [ادعاهای صوفیه و اشراقیان است] و از جمله قول به عالم مثال است»^{۲۱}.

اشکالهای لاهیجی بر عالم مثل معلقه

لاهیجی در نقد عالم مثل معلقه مینویسد:

بالجمله قول به عالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند به مکاشفه‌اند، و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت، مشاهده این صور است، اما حکم به اینکه این صورت [صور] مذکوره قائمند به ذوات خود، نه به مُدرکی از مدارک علویة سماویه و موجودند در خارج جمیع مدارک [خارج از همه قوای ادراکی فلکی، حس ظاهر و باطن] صادر نتواند شد مگر از وهم. و حال آنکه برهان قائم است بر اینکه نفوس افلاک عالم به جزئیاتند^{۲۲} و صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک عالم مرتسم میشود به جزئیات.^{۲۳}

این سخن لاهیجی حاوی چند اشکال و ایراد بر نظریه

مثل معلقه است:

۱. این نظریه مخصوص اشراقیان و متصوفه است. مقصودش از این اشکال اینست که این نظریه فاقد جنبه کلی و وجاهت عمومی است، در نتیجه نمیتواند یک اصل و قاعده فلسفی شمرده شود و قابل قبول باشد.

۲. اثبات این ادعا که در مراتب وجود و زنجیره هستی، بین عالم عقول و عالم طبیعت، عالم مستقلی بنام عالم مثل معلقه یا خیال منفصل قرار دارد، صرفاً مستند به مکاشفه است و دلیل و برهانی برای اثبات آن وجود ندارد.

۳. چه ایرادی دارد صوری را که اشراقیان و عرفا به عالم خیال منفصل نسبت میدهند و قائم به ذات میدانند، منتسب به نفوس فلکی باشد؟ بویژه که حکمای مشائی برهان اقامه کرده‌اند که اولاً صور خیال در نفوس فلکی انطباق و انتقاش پیدا میکند و ثانیاً، نفوس فلکی به این صور منطبع در خود عالم هستند؛ از آنجا که صور خیالی صور جزئی هستند نه کلی، نفوس فلکی قادر به ادراک آنها هستند. لاهیجی نه تنها صور خیال را به نفوس فلکی نسبت میدهد، بلکه معتقد است مکاشفه عرفان نیز ناشی از اتصال شخص عارف به نفس فلکی است، او مینویسد:

پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرد بسبب ریاضت، متصل میشود به نفس فلکی، اتصالی روحانی، و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را. و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند، گمان کند که موجودند به وجود خارجی.^{۲۴}

۲۱. همان، ص ۶۰۱.

۲۲. مقصود لاهیجی اینست که حکمای مشائی معتقدند نفوس افلاک همانطور که عالم به کلیاتند، به جزئیات نیز علم دارند؛ همچنین به اینکه صور جزئی در نفوس فلکی که عالم به جزئیاتند، انطباق و ارتسام پیدا میکند.

۲۳. همان، ص ۶۰۴.

۲۴. همانجا.

۴. در نظر حکمای مشائی نه تنها دلیلی بر وجود عالم مثل وجود ندارد، بلکه بر امتناع وجود چنین عالمی برهان اقامه شده است.^{۲۵}

پاسخ به اشکالات حکیم لاهیجی

۱. پاسخ اشکال نخست

پاسخ این اشکال اینست که اعتقاد به عالم مثل معلقه مختص به اشراقیان و عرفا نیست، حکیم ملاصدرا و مروّجان و شارحان حکمت صدرایی نیز از مدافعان عالم مثال هستند. ملاصدرا با توجه به عالم مثال بود که توانست معاد جسمانی و تجرد بُعد خیال را اثبات کند. بعلاوه، بفرض که مختص ایشان باشد، باز هم دلیلی بر عدم عالم مثال نمیشود، زیرا اگر چنین باشد باید گفت مختصات هر علمی نباید قابل قبول برای دیگران باشد، در صورتی که چنین نیست.

در هر علمی دو نوع اصل وجود دارد: اصول متعارف و اصول موضوعه. اصول متعارف دلایل بدیهی اولی هستند و برای همه پژوهندگان حجیت دارند. اما اصول موضوعه یک علم در خود آن علم اثبات میگردد و قبل از اثبات آن، اگر به نویسنده یا گوینده آن اصل اعتماد داشته باشند و آن را بعنوان یک اصل موضوعی موقت یا یک پیشفرض بپذیرند، فبها، ولی چنانچه برای ایشان قابل قبول نباشد و اعتمادی نیز به آن نداشته باشند، از اصل موضوعی خارج و به مصادره تبدیل خواهد شد. با فرض اصل موضوعی بودن یک اصل و پذیرفتن موقت آن، در صورتی که کسی بخواهد آن را رد و منع کند، باید بر ابطال و نفی آن برهان اقامه کند. از سوی دیگر، بصرف اینکه یک قاعده و اصل مختص به یک گروه از علماست، نمیتوان آن را به این بهانه که دیگران بدان قائل نیستند، انکار کرد بلکه برای نفی آن علاوه بر اقامه کردن برهان، لازم است مبانی آن نیز ابطال گردد؛ در غیر این صورت

هر شخصی به خود اجازه خواهد داد اعتقادات دیگران را انکار کند. بعنوان مثال، بصرف اینکه تنها متکلمان قائل به «جزء لایتجزا» یا همان «جوهر فرد» ند، نمیتوان آن را انکار کرد و لازم است برای ابطال آن دلیل و برهان اقامه شود و مبانی متکلمان در باب جسم مورد نقادی قرار گیرد؛ حکمای اسلامی نیز در ابطال نظریه جوهر فرد همین روش را برگزیده‌اند. بنابراین، ادعای لاهیجی مبنای علمی ندارد.

۲. پاسخ اشکال دوم

در پاسخ اشکال دوم میگوییم: اولاً، خود شیخ اشراق و همچنین حکمای پیرو وی، دلائل متعددی بر اثبات وجود عالم مثل اقامه کرده‌اند؛ از جمله ملاصدرا در اسفار چهار برهان بر اثبات آن اقامه کرده است.^{۲۶} این براهین یا از نظر حکیم لاهیجی مغفول مانده یا نسبت به آنها بی‌اعتنایی کرده است. ثانیاً، اثبات یا عدم اثبات وجود عالم مثل معلقه را باید در روش شناسی سهرودی و ماهیت کشف و مشاهده جستجو کرد. صرف ادعای اینکه این روش مبتنی بر مکاشفه و بی‌اعتبار است، نمیتواند دلیل بر ابطال این نظریه باشد. ثالثاً، اشکال لاهیجی مخالف صریح نظر سهروری است، او هرگز ادعا نکرده است که نظریه مثل معلقه مورد ادعای وی صرفاً مبتنی بر مکاشفه و شهود باطنی است بلکه مینویسد: «وهذا سیاق آخر و طریق أقرب من تلك الطريقة، وأنظم وأضبّ وأقل إبتاعاً فی التحصیل ولم یحصل لی أولاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر طلبت الحجّة»^{۲۷}. یا در جای دیگر مینویسد:

۲۵. همانجا؛ سزواری، اسرار الحکم، ص ۳۲۹-۳۲۸.

۲۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۲۳-۵۱۲.

۲۷. «این [روش ذوقی و کشفی] روش دیگر [و متفاوت با روش مشائیان] است، و نسبت به آن روش [مشائی] نزدیکتر [به حقیقت]، منظمتر و ضابطه‌مندتر است و زحمت و رنج



«و صاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصراً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه. ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة، فعليه بالرياضة وخدمة أصحاب المشاهدة»^{۲۸}.

در نمونه‌هایی که از سهروردی نقل کردیم، وی در روش مورد نظر خود همواره از برهان یاد میکند. بپتدید برای شخص سهروردی تجربه عرفانی کفایت میکند، اصرار وی بر برهانی بودن مسئله به این دلیل است که میخواهد از طریق آن روش خود را به دیگران منتقل سازد. بعلاوه، از نظر سهروردی و عرفای اسلامی، یقین حاصل از طریق مشاهده نه تنها هموزن یقین حسی بلکه بالاتر از آن است. سهروردی مشاهده حقایق نامحسوس را به حقایق محسوس همانند ساخته، میگوید: همچنانکه از رصد ستارگان جهان محسوس به نوعی یقین دست می‌یابیم و علوم صحیحی را استخراج می‌کنیم، از مشاهده امور نامحسوس نیز به نوعی یقین میرسیم^{۲۹}. شمس‌الدین محمد، شارح گلشن راز نیز مینویسد: «معرفت استدلال نسبت به معرفت کشفی کالجهل است، لیس الخبر کالمعاینه»^{۳۰}.

براهین سهروردی بر اثبات عالم مثل معلقه

همانطور که اشاره شد، سهروردی علاوه بر ادعای کشف و مشاهده درباره وجود عالم مثل معلقه، آن را با براهین فلسفی نیز اثبات کرده است. در ادامه چند نمونه از استدلالهای وی را ذکر میکنیم.

الف) محال بودن انطباع صغیر در کبیر: سهروردی میگوید: اگر صور خیالی صور قائم به ذات نباشند (یعنی جوهر نباشند بلکه عرض (کیف نفسانی) باشند که محلشان جسم (بخشی از مغز) باشد، آنگونه که مشائیان پنداشته‌اند)، در آن صورت چگونه میتوان تصور کرد که صورت آسمان یا صورت یک کوه و دریا و همانند آنها،

در جسم کوچکی (مغز) انطباع و انتقال پیدا کند؟! این باور مستلزم انطباع جسم کبیر در صغیر است که خود مشائیان نیز آن را محال میدانند. بنابراین باید بپذیریم که این صور، صور جوهری و قائم به ذات خود هستند، نه قائم به جسم مُدرک صور (یعنی افلاک). این صور متعلق به عالم خیال منفصل هستند، نه متعلق به خیال متصل انسانی. سهروردی محال بودن انطباع کبیر در صغیر، یعنی محال بودن انطباع صور علمیه در مغز، را به محال بودن انطباع صور اشیاء خارجی در چشم تشبیه کرده و میگوید: همچنانکه در نظریه ابصار انطباع محال است، در مورد صور خیال نیز میگوییم انطباع و نقش بستن این صور در جسم و مغز محال است^{۳۱}.

قطب‌الدین شیرازی در شرح سخنان سهروردی و اثبات صور معلقه میگوید: در موطن و محل این صور خیالی چند احتمال وجود دارد. احتمال نخست اینست که بگوییم محل این صور ذهن انسان است. پاسخ اینست که ذهن انسان نمیتواند محل این صور باشد زیرا انطباع کثیر در صغیر لازم می‌آید که محال است. احتمال دوم اینست که گفته شود محل این صور وجود عینی و

کمتری در تحصیل دارد. این روش را [همچون مشائیان] با فکر و اندیشه بدست نیاورده‌ام، بلکه آن را با روش دیگری [ذوقی] تحصیل کرده، سپس برای آن برهان اقامه کرده‌ام؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰.

۲۸. «نویسنده این سطرها پیش از این بسیار مدافع روش مشائیان در نفی و انکار این امور [از جمله اعتقاد به عالم مثل معلقه] بود، بطوری که بسیار مایل به روش ایشان [مشائیان] بودم و در آن پافشاری میکردم. کسی که اینگونه حقایق را تأیید نکند و برهان [نیز] وی را اقناع نسازد، لازم است [خود] به ریاضت پردازد و بخدمت صاحبان مشاهده درآید؛ همان، ص ۱۵۶.

۲۹. همان، ص ۱۳.

۳۰. لاهیجی، شمس‌الدین، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۰.

۳۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۱۱.

خارجی است. این احتمال نیز نادرست است زیرا در این صورت، هر کسی که از حواس سالم برخوردار باشد باید بتواند آن صور را ببیند و این خلاف واقع است و هیچکس با حواس ظاهر قادر به دیدن صور خیالی نیست. احتمال سوم اینست که بگوییم این صور امور عدمی هستند. این احتمال نیز نادرست است، چراکه اگر عدمی بودند نه قابل تصور بودند و نه قابل تمییز از یکدیگر؛ بعلاوه، احکام مختلف بر آنها بار نمیشد. همچنین ممکن است کسی قائل شود که محل و جایگاه این صور عقل است، پاسخ اینست که موطن این صور عقل نیز نمیتواند باشد، زیرا این صور، صور جسمانی (جسم مثالی) اند نه صور عقلی.

شارح حکمة الإشراف پس از ابطال همه احتمالات چهارگانه، میگوید: اکنون که معلوم شد و اثبات گردید که صور خیالی امور عدمی نیستند، باید گفت این صور امور وجودیند، و پس از آنکه اثبات کردیم محل و جایگاه این صور نمیتواند ذهن و خارج و عقل باشد، باید گفت این صور در ناحیه و محل دیگری موجودند و آن همان عالمی است که عالم مثال و خیال منفصل نامیده میشود که واسطه بین عالم عقل و عالم حس است.^{۳۲}

ب) سهروردی صور خیالی را قائم به ذات و متعلق به عالم مثال میداند و آنها را به انعکاس صور اشیاء در آینه همانند ساخته و میگوید: صور اشیاء خارجی که در آینه انعکاس می یابد، باینکه سطحی و فاقد ژرفاهستند، محتاج به یک مظهر و نمودی بنام آینه هستند که این صور را آشکار سازد. این صور، صور معلق در آینه اند نه اینکه آینه محل و مکان آنها باشد که این صور در آن حلول و انطباق پیدا کنند. مظهر بودن آینه بدین معناست که اگر آینه نباشد این صور ظاهر نمیشوند، پس این صور معلق در آینه اند، یعنی صور موجود در آینه قائم به ذاتند! حال که وضعیت صور موجود در آینه چنین است، پس

باید گفت بطریق اولی، صور موجود در خیال نیز قائم به ذات خود میباشند، چراکه این صور در قیاس با صور موجود در آینه، از عمق و ژرفای بیشتری برخوردارند.^{۳۳} البته این دلیل و برهان از استحکام لازم برخوردار نیست و شاید بهمین دلیل ملاصدرا آن را نپذیرفته است.

ج) قاعده و برهان امکان اشرف: این قاعده از قواعد مهم فلسفی است که مورد قبول مشائیان و اشراقیان است. سهروردی اصل و اساس آن را به ارسطو نسبت میدهد که خود آن را شرح و تفصیل داده است.^{۳۴} او مینویسد: «و من القواعد الإشرافية، أن الممكن الأخص إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد».^{۳۵} بر اساس این قاعده، هنگامیکه در نظام هستی مبینیم که موجودات پستی همچون موجودات عالم طبیعی وجود یافته اند، بلافاصله حکم میکنیم که موجودات برتر از عالم طبیعت – بنام موجودات مثالی که واسطه و برزخ میان عالم عقول و عالم طبیعتند – قبل از آنها وجود یافته اند و وقتی مشاهده کنیم که موجودات عالم مثال وجود دارند، نتیجه میگیریم که موجودات عقلی که برتر از موجودات مثالیند، پیش از آنها وجود یافته اند. معنا و مفهوم این قاعده اینست که هر جا بهتری وجود دارد، لازم است قبل از آن بهتری وجود داشته باشد. بنابراین، از وجود عالم طبیعت وجود عالم مثال و از وجود عالم مثال، وجود عالم عقل لازم می آید.

از نظر سهروردی محل و مجرای این قاعده موجودات مفارق و برتر از عالم جسمانی است، نه موجودات عالم

۳۲. شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۵۰.

۳۳. همان، ص ۲۱۲.

۳۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۳۵.

۳۵. «از جمله قواعد اشراقی اینست که هرگاه [مشاهده کنیم] موجود پسینی وجود یافته است، [حکم کنیم که] پس لازم است موجود برتر از آن [پیش از آن] وجود یافته باشد»؛ همان، ص ۴۳۵-۴۳۴؛ ج ۲، ص ۱۵۴.

ماده. یعنی از طریق این قاعده نمیتوان استدلال کرد: «چونکه در عالم طبیعت موجودات پست و فرومایه، از جمله انسانهای پست، وجود دارند، پس لازم است که موجودات و انسانهای شریف هم وجود داشته باشند». او مینویسد: «والنور القاهر أعنى المجرد بالكلية أشرف من المدبر، وأبعد عن علايق الظلمات فهو أشرف، فيجب أن يُعتقد في النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبرات، ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه و هي خارجة عن عالم الإنفاقات فلا مانع لها عمّا هو أكمل لها، و نور غالب و مسلط»^{۳۶}. سه‌روردی در عبارت «و هي خارجة عن عالم الإنفاقات» با صراحت، محل و مجرای قاعده را موجودات برتر از عالم طبیعت معرفی کرده است.

۳. پاسخ اشکال سوم لاهیجی

حکیم سبزواری در پاسخ این اشکال لاهیجی مینویسد: قولش بر تقدیر تسلیم، اشارت است به منعی – و در آداب مناظره مقرر است که منع مقدمه بدیهیه مکابره است و غیر مسموع – و منبّهی بر امتناع مذکور مسطور میشود که دو مقدار که یکی زیادتر باشد و یکی کمتر، بعد از انطباق آنچه فضل است برون افتد از محل، چه بقدر خود را قبول کند، پس باید از زیادتی خبر نداشته باشد که مُدرکه آن محل است.^{۳۷}

یعنی بر فرض قبول نظر لاهیجی، نظر وی دارای مانعی است که انکار کردن آن مکابره است، و مانع اینست که در فرض ارتسام صور خیالی در نفوس فلکی، بنحو دیگری انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید، بدین نحو که اگر محل صور خیالی نفوس فلکی باشد، در این صورت این نفوس مُدرک این صور خواهند بود، و از آنجا که صور خیالی افزون بر نفوس فلکی است، لازم می‌آید نفوس فلکی به مقدار و اندازه ظرفیت خود عالم به این

صور باشند و نسبت به آنچه خارج از ظرفیت آنهاست علم و آگاهی نداشته باشند و این همان انطباق کبیر است. سبزواری در ادامه مینویسد:

و دیگر میگوییم: نفوس ناطقه به مذهب حکما غیر متناهی الافراد است و چگونه صور خیالیّه مقداریه غیر متناهیّه، منطبق باشد در نفس منطبعه؟! این [اشکال] اشدّ محذورا است از انطباق کبیر در صغیر. پس چاره نیست بجز اینکه آن صور مثل معلّقه باشند، قائمات بذواتها، لایمحلّ، و فلک مظهر باشد، و مجرد خیال ما ثابت شد.^{۳۸}

حکمای اسلامی نه تنها نفوس ناطقه انسانی بلکه همه حوادث عالم را غیر متناهی میدانند، زیرا از نظر آنها فیض خداوند ازلی و نامنقطع است و با دوام و استمرار فیض الهی حوادث واقع در عالم نیز نامتناهی خواهد بود. پس چون نفوس فلکی در قیاس با ارتسام صور نامتناهی در آن، متناهی است، لازم می‌آید صور نامتناهی در متناهی (نفس فلک) ارتسام پیدا کند که محال است.^{۳۹}

بدلیل همین اشکال محال بودن انطباق صور نامتناهی در نفس متناهی فلکی است که شیخ اشراق به نظریه «دور و کور» در حوادث عالم قائل شده است. مطابق این نظریه همه حوادثی که در عالم اتفاق می‌افتد و

۳۶. «نور قاهر [بر مادون خود] یعنی نوری که بنحو تمام [هم بلحاظ ذات و هم بجهت مقام فعل] مجرد است، برتر از [نور]

مدبر [نفس که ذاتاً مجرد است اما در مقام فعلیت تعلق به بدن دارد] است. [همچنین چون نور قاهر] از وابستگیهای جسمانی

فاصله دارد [از این جهت نیز] برتر از نفس است. پس لازم است نخست وجود آن لحاظ گردد، و لازم است میان نور اقرب [یا صادر اول]، عقول، افلاک و نفوس فلکی، چیزی باشد که برتر و والا تصور شود. البته این برتری پس از لحاظ امکان [ذاتی] آنهاست

[تا کسی توهم الوهیت درباره آن نکند]. این امور یاد شده، بیرون از عالم حوادث [کون و فساد] اند، پس مانعی وجود ندارد که از کمالی که دارند به کاملتر از آن نائل گردند؛ همان، ج ۲، ص ۱۵۴.

۳۷. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۲۸.

۳۸. همان، ص ۳۲۹-۳۲۸.

۳۹. همو، شرح منظومه، ج ۵، ص ۲۰۶.

موجوداتی که بوجود می‌آیند، در طول یک دور فلک ثوابت (سیصد و شصت هزار سال یا بیست و پنج هزار و دو بیست سال) تکرار میشوند. او مینویسد: «واعلم أن نقوش الكائنات أزلاً و أبداً محفوظة في البرازخ العلوية مصورة و هي واجبة التكرار، فإنه إن كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون إلا بعد شيء فتلک النقوش هي نفس من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيتناقض ما بُرهن عليه و هو محال»^{۴۰}.

مقصود سهروردی اینست که حکما بر امتناع تسلسل علل مجتمع و مترتب در یکجا و یک محل برهان اقامه کرده‌اند لیکن با فرض وجود نقوش نامتناهی در نفوس فلکی و با عدم اعتقاد به نظریه «دور و گور»، لازم می‌آید تسلسل علل نامتناهی جایز باشد در حالیکه حکما آن را محال میدانند. سهروردی از این جهت قائل به نظریه «دور و گور» شده که مانع وقوع تسلسل در علل نامتناهی و انطباق نامتناهی در متناهی شود.

۴. پاسخ به اشکال چهارم لاهیجی

محقق لاهیجی مدعی است که از نظر حکمای مشائی نه تنها دلیلی بر اثبات وجود «مثل معلّقه» وجود ندارد بلکه آنها بر امتناع وجود این عالم برهان نیز اقامه کرده‌اند؛ نزد حکمای مشائین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست، بلکه برهان بر امتناعش هست، چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد، محتاج است به ماده، پس وجود صورت مقداریه بلاماده محال باشد. و منعی که قائلین به بُعد مکانی کنند: «لزوم بُعد مکانی مرقسمت انفکاک را بنا بر اختلاف نوعی، مابین بُعد جسمی و بُعد مکانی»، این جماعت – اَعنی قائلین به عالم مثال – نتوانند کرد؛ چه تجویز اختلاف نوعی، مابین شخص مادی و صورت

مثالی وی صورت نبندد، و حال آنکه تحقیق آن است که مستلزم وجود ماده، مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی و انفکاک. پس قائلین به بُعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد.^{۴۱} این اشکال در صورتی وارد است که همانند حکمای مشائی، جسم را مرکب از ماده و صورت بدانیم، اما اگر همانند شیخ اشراق و عرفا جسم را امری بسیط بدانیم، اشکال رفع خواهد شد. از سوی دیگر، در پاسخ حکیم لاهیجی می‌گوییم: اینکه قائلان به عالم مثال می‌گویند در عالم مثال مقادیر غیر قابل قسمت است، مقصودشان مقادیر جوهری است و آنچه را که مشائیان قابل قسمت میدانند، مقادیر عرضی است.

جسم تعلیمی و جسم طبیعی

در تقسیمات فلسفی دو نوع جسم از هم متمایز شده است: ۱. جسم تعلیمی (یا ریاضی) که از اقسام کم متصل است و عبارتست از کمیت و مقداری که در سه طرف (طول، عرض و ژرفا) قسمتپذیر باشد. ۲. جسم طبیعی که در تعریف آن گفته شده است: «جوهر یمکن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم»^{۴۲}. بتبع همین بحث، دو نوع مقدار نیز قابل تبیین است:

۴۰. «بدان که نقش موجودات جهان بطور ازلی و ابدی در اجسام فلکی محفوظ و بتصویر کشیده شده است و لازم است که این تصاویر و نقوش تکرار شوند، زیرا اگر تصاویر نامتناهی از موجوداتی که بترتیب موجودند، در اجسام فلکی وجود داشته باشد، هیچیک موجود نخواهد شد مگر بعد از دیگری، [زیرا ترتب علی و معلولی میان آنها برقرار است]. بنابراین، این نقشها عین همان زنجیره [نامتناهی] مجتمع و مترتب بر یکدیگرند که در تناقض با آن چیزی است که برهان بر آن اقامه شده است»؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۷.

۴۱. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۶۰۵-۶۰۴.

۴۲. «جوهری که امکان داشته باشد در آن سه بُعد فرض شود که یکدیگر را قطع کنند و از تقاطع آنها سه زاویه قائمه بدست آید»؛ سبزواری، شرح منظومه، ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۱.

الف) مقدار عرضی. این نوع مقدار مختص به جسم تعلیمی و لازمه ماده داشتن جسم است؛ جسمی میتواند مقدار عرضی داشته باشد که ماده داشته باشد. بعنوان مثال، شکل مثلث یا مربعی را که بر روی یک تابلو رسم میکنیم، بتردید باید دارای نوع معین و مشخصی از ماده باشد.

ب) مقدار جوهری. این نوع مقدار مربوط به جسم طبیعی است. لازم نیست مقدار موجود در آن، مقدار مادی باشد بلکه میتواند مقدار فرضی (عقلی) یا وهمی باشد. با این توضیح پاسخ انتقاد لاهیجی داده میشود: مقداری که حکمای مشائی قابل قسمت میدانند مقدار عرضی است اما مقدار مد نظر اشراقیان و عرفا مقدار جوهری؛ مقدار جوهری داشتن جسم مستلزم مادی بودن نیست.

مکان بمشابه بُعد مجرد

پاسخ دیگری نیز میتوان به اشکال چهارم لاهیجی داد و آن اینکه: بر مبنای نظر افلاطون، حکمای اشراقی^{۴۳}، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، مکان بُعد مجرد است^{۴۴}. مقصود افلاطون از بُعد مجرد مکان اینست که بعنوان مثال، یک اتاق یک بُعدی که در سه جهت قابل قسمت است را در نظر بگیریم، چنانچه درون اتاق را از پنبه پر کنیم، بُعد مجرد با بُعد جسمانی (پنبه) منطبق خواهد شد و بدیهی است که دو موجود مادی بر هم انطباق پیدا نمیکند، اما اگر پنبه‌ها را از اتاق خارج کنیم، بُعد مجرد بقوت خود باقی خواهد ماند، بنابراین بُعد مجرد که همان مکان است، امر موجود میباشد و در عین حال، مادی و جسمانی نیست و در سه جهت نیز قابل قسمت است^{۴۵}. حکیم سبزواری مینویسد: «و المكان بُعد مجرد نظیر مجرد الموجودات المثالية التي هي العالم بين العالمين، أعني المفارقات النورية و المفارقات المظلمة، لدى الإشراق»^{۴۶}.

دو نوع بُعد مجرد در فلسفه اشراق

بنا بر نظر اشراقیون دو نوع بُعد مجرد وجود دارد: بُعدی

که ابعاد دارد و قابل قسمت است که مکان نامیده میشود و بُعدی که ابعاد دارد لیکن قابل قسمت نیست، این همانست که آن را «عالم مثل معلقه» مینامند. علت اینکه مکان تقسیم‌پذیر است اینست که مکان هم در ماده قرار میگیرد و هم ماده در آن جای میگیرد، برخلاف موجودات مثالی که نه در ماده قرار میگیرند و نه ماده در آنها جای میگیرد. بهمین وجه است که موجودات مثالی تقسیم‌ناپذیرند. حکیم لاهیجی میگوید: «چه ثابت شده است، هر چه که قابل قسمت باشد، محتاج است به ماده، پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد». این سخن لاهیجی مخالف نظر استادش، ملاصدراست، زیرا ملاصدرا موجودات برزخی را قابل قسمت میداند. از نظر ملاصدرا آنچه قابل قسمت نیست، موجود عقلی است و هیچ مانعی برای قسمت‌پذیری موجودات مثالی وجود ندارد:

وتلخیصه أن الصور الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المبانيّة الوضعية، فالدرك لها قوة مجردة، وهي ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة.^{۴۷}

مقصود ملاصدرا از جمله «و هي ليست القوة العاقلة

۴۳. شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۳۱۸.

۴۴. فاضل تونی، مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، ص ۲۸۸.

۴۵. همانجا.

۴۶. «مکان نزد حکیمان اشراقی یک بُعد مجرد است و همانند موجودات مثالی میباشد که بین دو عالم مجردات و جسمانیات [واسطه] شده‌اند»؛ سبزواری، شرح منظومه، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۳۸.

۴۷. «خلاصة (استدلال بر مجرد خیال برزخی) اینست که صور خیالی فاقد اشاره حسیند و هر چیزی که فاقد اشاره حسی باشد نمیتواند در چیزی که دارای اشاره حسی است حاصل گردد. بنابراین، در یک قوة غیر جسمانی حاصل میگردد و حصول آن در قوه غیر جسمانی نه به قبول است و نه بطریق مباینیت وضعی، زیرا مدرک این صور خیالی یک قوه مجرد است. مدرک این صور خیالی قوه عاقله نیز نیست، زیرا مدرکات قوه عاقله نامنقسمند»؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۷۸.

لأن مدركات العقل غير منقسمة» اینست که صور خیالی که تجرد برزخی دارند قابل انقسامند^{۴۸}. البته تقسیمی که صور برزخی میپذیرند، تقسیم فرضی (عقلی) و وهمی است، نه تقسیم خارجی. بنابراین استدلال لاهیجی مبنی بر اینکه «هر چه قابل قسمت باشد محتاج به وجود ماده است»، نادرست است.

پاسخ به اشکال لاهیجی بر مبنای نظر میرداماد

میرداماد ضمن مخالفت با نظریه «مثل معلقه» توجیهی ارائه داده که میتواند پاسخی برای اشکال لاهیجی باشد. او مینویسد: «آری انحای تعلقات و علاقات و مراتب لطافت و کثافت مادیات مختلف میباشد به شدت و ضعف، پس اگر در [عالم] شهادت و مادیت تعمیم و توسیع کنند، و این عالم مثال را لطف طبقات و اشرف مراتب عالم شهادت گیرند، گنجایی دارد»^{۴۹}.

بنظر میرسد میرداماد این توجیه را آگاهانه ارائه داده باشد. توجیه وی مبتنی بر قبول تشکیک در ماهیت است که اشراقیان به آن قائلند^{۵۰}. افزون بر این، با اصول اشراقیون نیز موافقت دارد؛ اشراقیان میگویند دو نوع عالم وجود دارد: عالم معنا که به عالم ربوبی و عالم عقول تقسیم میگردد و عالم صور که به عالم صور جسمانی (افلاک و عناصر) و عالم صور اشباح (مثل معلقه) تقسیم میشود^{۵۱}. عالم جسمانی و عالم مثل معلقه هر دو مربوط به عالم صورند نه عالم معنا، بنابراین در صورت بودن مشترکند. با این فرض اشتراک، آنها میتوانند دو مرتبه از یک حقیقت باشند، به این نحو که صورت یا صورت لطیف است و متعلق به طبقه اشرف که همان «مثال معلقه» است، یا صورت غیر لطیف است که متعلق به عالم اجسام اثری و عنصری است. نظیر آنچه حکما درباره فرق بین روح بخاری (جسم لطیف) و روحی که نفس ناطقه نامیده میشود، قائلند را در اینجا نیز میتوان قائل شد.

میرداماد در ادامه توجیه خود، میگوید:

آنچه [اشراقیان] میگویند، که «این مثل، صور معلقه اند لافی ماده و محل» به میزان (معیار) تصحیح (درست) سنجیده نمیشود، چه همچنانکه هر صورت از صور عالم محسوس را که عالم شهادت است، مثالی در عالم مثال - که عالم شهادت مضافش مینامند - هست، همچنین هر ماده‌یی از مواد آن عالم (مثل) را مثالی لامحاله در این عالم (جسمانی) خواهد بود. پس صورت مثالی به ماده مثالی قائم بوده باشد، و مواد مثالی و صور مثالیه عالم برزخ در ازای مواد هیولانیه و صور مادیه عالم حس^{۵۲}.

میرداماد مفهوم ماده را توسعه داده و آن را به ماده جسمانی و ماده مثالی تقسیم کرده است. بنظر میرسد مقصود وی از این تقسیم، همان چیزی است که پیش از این به آن اشاره کردیم، یعنی مراد وی از ماده مثالی ماده جوهری است که خودش لافی محل است ولی محل برای صور مثالی واقع میشود و این صور قائم به آنند، و مقصودش از ماده جسمانی نیز همان ماده عرضی است.

دفاع از میرداماد و پاسخ به اشکال سبزواری

با این تفسیر میتوان گفت اشکال حکیم سبزواری بر میرداماد وارد نیست. سبزواری مینویسد:

بنای کلام شاید بر توجیه مشارالیه (میرداماد) باشد قبل از قبول و گرنه هویدا است که در عالم مثال مقرر (مثل معلقه) ماده نیست تا صورت مثالیه قائم به آن باشد، و بازای این صور مواد باشند. همه تشاجر مشائین با اشراقیین در

۴۸. حسن زاده آملی، معرفت نفس، ج ۲، ص ۲۱۶.

۴۹. میرداماد، جذوات و مواقیت، ص ۶۶.

۵۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱۷؛ شیرازی،

شرح حکمة الأشراق، ص ۲۹۵.

۵۱. شیرازی، شرح حکمة الأشراق، ص ۴۹۰.

۵۲. میرداماد، جذوات و مواقیت، ص ۶۷.

اینست که چرا اشراقی صورت قائمه بالذات را لابلاماده قائل شده است.^{۵۳}

بخش پایانی اشکال حکیم سبزواری را میتوان چنین پاسخ داد که اشراقیان با طرح «صور قائم بالذات لافی الماده» میخواهند صور خیالی را که مشائیان قائم به ماده جسمانی (بخشی از مغز) میدانند، نفی و انکار کنند، نه صوری را که قائم به جسم مثالی هستند. تمام تلاش اشراقیان اینست که این صور و جسم مثالی را اثبات کنند و پس از اثبات، رابطه آن دو را چنین بیان میکنند: صور مثالی قائم به جسم مثالی است، همچنانکه صورت حسی دریافت شده توسط حواس پنجگانه ظاهری، قائم به ماده جسمانی (حس مشترک) است؛ این مقتضای قانون سنخیت است.

جمع‌بندی

۱. ادعای لاهیجی مبنی بر اینکه عالم مثل معلقه منحصراً مستند به کشف و شهود است، نادرست است، زیرا سهروردی و ملاصدرا دلایل فلسفی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند.

۲. سهروردی با اثبات عالم مثل معلقه، طبقات نظام هستی را افزایش داده و راه کشف مسائل جدیدی از جمله تجرد بُعد خیال و اثبات معاد جسمانی را برای ملاصدرا هموار ساخت.

۳. کشف و شهود هموزن و همپایه قیاس منطقی، دارای اعتبار و ارزش است.

۴. از آنجا که همه نفوس استعداد و قابلیت ورود به عالم عقول و انوار را ندارند، لازم است عالم واسطه‌یی بنام برزخ یا همان مثل معلقه وجود داشته باشد تا زمینه انتقال نفوس متوسط به عالم عقول را فراهم سازد.

۵. قوه خیال آدمی مانند هر موجود دیگری احتیاج به مظهر و مثالی دارد که آن را در خود نمایش دهد. اگر

مظهر آن جسم باشد مستلزم انطباق کبیر در صغیر خواهد بود که بلحاظ فلسفی محال است. همانطور که آینه محل ظهور صوری است که در آن منتقش میگردند، عالم خیال منفصل نیز مظهر قوه خیال (خیال متصل) است.

۶. حکیم لاهیجی در نقدهای خود بر عالم مثل معلقه، با نگرش مشائی به مسئله نگریسته و با مبانی ایشان به نقد آن پرداخته است. همین باعث شده عمق سخنان سهروردی و دیگر حکمای اشراقی را درنیابد.

منابع

ابن سینا، الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
حسن‌زاده آملی، حسن، معرفت نفس، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲.

-----، شرح المنظومه، با تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، بکوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰.
فاضل تونی، محمدحسین، رسائل عرفانی و فلسفی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

کربن، هانری، «دیباچه» نص النصوص فی شرح فصوص الحکم سید حیدر آملی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۶ق.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۸۳.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

میرداماد، میرمحمدباقر، جذوات و مواقیت، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

۵۳. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۲۷.