

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۳

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۱- شماره ۸۱- پاییز ۱۴۰۳- صص: ۵۷-۷۶

خوانش هانری کربن از هم‌گرایی اهل معنا با تکیه بر آخرت‌شناسی فلسفی-عرفانی ملاصدرا

یوسف شفیعی‌پناه درآباد<sup>۱</sup>

موسی اکرمی<sup>۲</sup>

انشاءالله رحمتی<sup>۳</sup>

## چکیده

یکی از موضوعاتی که در دستگاه فلسفی ملاصدرا برای هانری کربن جذابیت و نقش محوری دارد، ضرورت وجود عالم مثال، جسم مثالی و خیال خلاق در تبیین جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است. از آنجاکه دغدغه اصلی کربن رهایی و نجات بشر از بی‌معنایی است و در این رهگذر حذف عالم میانه و قوه معرفتی آن یعنی خیال را از عوامل مهم این بی‌معنایی و تقدس‌زدایی از عالم هستی می‌داند، به دنبال هم‌گرایی سلسله اهل معنا (افلاطونیان عالم) و یافتن وجوه مشترک آنان در سرتاسر تاریخ است. وی با تعمق در آثار فیلسوفان و عارفان مسیحی در سنت غربی و همچنین با ژرفکاوی در سنت ایرانی - اسلامی و نیز با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی خوانشی از آخرت‌شناسی ملاصدرا ارائه می‌نماید که بیانگر وجوه مشترک فراوانی میان معنویت‌باوران است. در این نوشتار به بررسی این وجوه مشترک در میان افلاطونیان پارس از یک سو و خانواده اهل معنا در سنت غربی آن از سوی دیگر می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: کربن، ملا، عالم مثال، خیال فعال، اهل معنا، آخرت‌شناسی. صدرا.

---

۱- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- استاد گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: [musa.akrami@gmail.com](mailto:musa.akrami@gmail.com)

۳- استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

### پیشگفتار

اهل معنا کسانی هستند که از پذیرش آن فهمی از انسان و جهان که طرحی تقلیل‌دهنده از مراتب وجود و معرفت ارائه نمی‌نمایند و برای موجودات شأن ملکوتی قائل نیستند خودداری می‌کنند، و به درهم تنیدگی عالم ماده و عالم معنا نظر داشته و عالم مثال را پیوندگاه و پلی میان جهان محسوس و جهان معقول قلمداد می‌کنند. از میان فیلسوفان کسانی به جرگه اهل معنا راه یافته‌اند که علاوه بر حفظ مقام فلسفی خود همواره به عناصری از وجودشناسی و شناخت‌شناسی و روش‌شناسی کلامی و عرفانی را به درون فلسفه خویش پذیرفته‌اند، چنان که طی تاریخ فلسفه می‌توان گرایش‌های گوناگون افلاطونی (از افلاطون‌گرایی سنتی تا انواع نوافلاطون‌گرایی) و فلسفه‌های عرفانی یا عرفان‌های فلسفی با تأثیرپذیری از آموزه‌های دینی (به‌ویژه سه دین ابراهیمی) را از فلسفه‌های معناندیش تلقی کرد. با این نگرش از افلاطون و افلوپین و پروکلوس تا سهروردی و یاکوب بومه و سوئدنبورگ [ / اسوئدنبوری] را و بسا فیلسوفان یا عارفان را، با درجات گوناگون، می‌توان اهل معنا دانست. کربن اهل معنا را صرف نظر از باورهای دینی و تمایز جغرافیایی دارای وجوه مشترکی می‌یابد که حاصل تجارب مشابه آن‌هاست و در همیشه تاریخ در میان انسان‌ها وجود داشته‌اند. به زعم کربن گویی در سراسر تاریخ اندیشه، دو گروه در پیکاری بی‌امان در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. از یک سو کسانی هستند که در مقابل هرگونه تقدس‌زدایی از جهان و انسان ایستادگی نمی‌کنند و به وجود مراتبی میان الوهیت و طبیعت باور داشته و به چیزی چون «جان جهان» و «نفس عالم» معتقدند. (ن.ک: رحمتی، ۱۳۹۵: ۱۰) کربن از این مشرب به افلاطونیان عالم تعبیر می‌کند. از سوی دیگر رقیبان آن‌ها (که بعدها به دکارتیان معروف شدند) هستند که به دنبال تقدس‌زدایی و دنیوی کردن عالم، نفی هرگونه چشم‌انداز فوق طبیعی و نفی هرگونه جهان پس پرده عالم طبیعی یا عالم محسوس با یک یا چند قوه ادراک حسی هستند. البته سرانجام این مشرب فکری به نیهیلیسم متافیزیکی منتهی می‌شود که بنیان آن برنوعی مادی‌انگاری تمام‌عیار یا، دست کم، لادری‌گری قاطع و امتناع ذهن از پذیرش واقعیتی ماورای افق تجربی و یقین‌های عقلی است. (ن.ک: کربن، ۱۳۸۴: ۳۶۳)

بر اساس نگرش کربن همه معنویت‌باوران، عالم هستی را به لحاظ وجودشناختی دارای مراتبی سه‌گانه می‌دانند: عالم عقلی، عالم مثالی و عالم حسی یا عالم طبیعت. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۵: ۴۲؛ کربن، ۱۳۹۵: ۴۲) از آنجا که جهان‌شناسی افلاطونی کربن پیوند ژرفی با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دارد جهان هستی (عالم کبیر) و انسان (عالم صغیر) در ارتباطی متناظر پیوند ژرفی باهم داشته و در تأثیر و تأثر متقابل نسب به هم هستند. در این نگرش همچنان که جهان مراتبی سه‌گانه دارد

انسان هم از سه ساحت جسم، نفس و عقل برخوردار است، همان‌گونه که در بعد معرفت‌شناسی قوه ادراکی انسان در حس و عقل خلاصه نشده بلکه دارای مراتب سه‌گانه حس، خیال و عقل است. این مراحل سه‌گانه گویای مراحل سیر انسان است که از این جهان آغاز شده و با رستاخیز او در جهان‌های دیگر ادامه می‌یابد. (ن.ک: کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۷) از نظر کربن انکار عالم میانه و فرو کاستن جهان سه‌ساحتی به جهان دو‌ساحتی روح و عقل، و به تبع آن تقلیل سه‌گانه انسان‌شناختی (یعنی ساختار انسان به‌منزله جسم، نفس، روح) به دوانگاری روح و جسم که هریک از دیگری متمایز و گسسته بودند، موجب انحطاط و بن بست فلسفه غرب شد. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۸: ۳۲۴) به‌زعم کربن در این امر تنها دکارت مقصر نبوده بلکه این ثنویت از مبدأ قدیمی سرچشمه می‌گیرد: آنجا که اصل آن به دومین انجمن کلیسا در قسطنطنیه در سال ۸۶۴ میلادی بازمی‌گردد که در آن، مراحل سه‌گانه انسان‌شناسی (جسم، نفس، روح)، که میراث عرفان است، بیهوده و باطل محسوب و دو مفهوم روح و جسم کافی دانسته‌شد. (ن.ک: کربن، ۱۳۸۴: ۸۲) به باور کربن، این رشد نیز با نفی عالم مثال، یعنی عالم میانی نفوس ابن سینایی و اشراقی، نقش عمده‌ای در این انحطاط داشت. کربن در این باره می‌نویسد:

«جهان‌شناسی ابن رشد نابودی عالم میانی را در پی داشته‌است. این نابودی در ارتباط با مفهوم ابن سینایی نفوس فلکی، که محرک افلاک سماوی هستند، انجام‌شد، این رشد این مفهوم ابن‌سینایی را به سخره می‌گرفت و تا جایی پیش‌رفت که آن را اشتباه مبتدی در فلسفه دانست.» (کربن، ۱۳۹۶: ۱۸۰)

براین اساس به باور کربن عالم مدرن از این رو دچار عدم تعادل است که از درک قدرت خیال حقیقی که سبب می‌شود تا کالبد لطیف هریک از ما شکل‌بگیرد و جایگاه خود را داشته‌باشد، بی‌بهره است. (ن.ک: چیثام، ۱۳۹۷: ۱۴۳) در پرتو چنین دیدگاهی عالم مثال که میانجی و پیوندگاه جهان معقول و جهان محسوس است هیچ نقشی و جهان‌های معقول و محسوس هیچ زمینه‌ای برای به هم پیوستن ندارند. کربن یادآور می‌شود دیری به‌عنوان فیلسوف جوان در جستجوی کلید این عالم، به‌عنوان عالم واقعی، که نه عالم محسوس است و نه عالم انتزاعی مفاهیم، بوده است که آن را در ایران می‌یابد. او دیدگاه حکیمان موسوم به افلاطونیان پارس و اشراقیان برخوردار از تبار معنوی، چون سهروردی را دیدگاه ممتاز و متمایزی می‌داند که از اساس با ثنویت یادشده مخالف است زیرا معرفت‌شناسی آنان با این ثنویت بیگانه است و برای قوه خیال جایگاهی به‌عنوان قوه میانی ضروری و قوه معرفتی مستقل قائل است، که کارکرد واسطه‌اش، شناسایی مستقیم مرتبه‌ای از هستی است که بدون وساطت این قوه، مرتبه‌ای نا شناخته خواهد بود.

کربن یادآور می‌شود که نباید این خیال فعال را با امور و خیالات واهی خلط‌کرد. به همین جهت، او از عالم مثال به‌عبارت لاتینی *imaginalis mundus* تعبیر می‌کند. (ن.ک: کربن،

40-41: b1395) کربن تحت تأثیر ملاصدرا معتقد است که به واسطه خیال فعال یعنی این نیروی خلاق نفس است که کالبد لطیف و جسم رستاخیزی هر فرد که همانا حقیقت ذاتی شخص به آن تجسم می‌یابد، شکل می‌گیرد. (ن.ک: کربن، 200-201: b1394)

خوانش کربن از عالم مثال و جسم مثالی در دستگاه فلسفی ملاصدرا کربن در تبیین آخرت‌شناسی ملاصدرا علاوه بر توجه به نظریات بنیادین مابعدالطبیعه وحدت وجودی ملاصدرا، توجه ویژه‌ای به نظریه خیال فعال - و به تبع آن جسم مخیل یا جسم لطیف - و نظریه عالم مثال صدرای شیرازی دارد. آشکار است که ملاصدرا در آخرت‌شناسی خویش فزون بر تأثیرپذیری از آموزه‌های دینی، مشخصاً از دو میراث عظیم فلسفه و عرفان بهره‌ها برده است - گونه‌ای که آخرت‌شناسی او را می‌توان در چارچوب نگرش اهل معنا یا آخرت‌شناسی فلسفی - عرفانی خواند. به باور کربن اوج ژرف‌اندیشی ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک وجود است. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۸: ۳۱۳) براین اساس است که «کل مراتب عوالم هستی از عناصر و جمادات تا عوالم فرشتگان تا عالمی که هنوز عیان نشده است، جملگی نهادی ناآرام دارند و وجودشان در حال عروج مدام است.» (کربن، ۱۳۹۸: ۳۲۶) البته در مابعدالطبیعه وحدت وجودی ملاصدرا گونه‌ای اتصال و پیوستگی میان وجود این جهانی انسان و وجود آن جهانی و ملکوتی انسان برقرار است. ملاصدرا تصریح می‌کند که هیچگونه انفصالی میان عوالم سه‌گانه نیست بلکه این عوالم متصل به هم هستند به گونه‌ای که پایان و نهایت هر عالم، سرآغاز عالم بالاتر است. (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸، ۴۵۳)

کربن با اشاره به سابقه بحث رستاخیز و معاد در نزد متفکران پیش از ملاصدرا، که همانند علمای ظاهراندیشی چون متکلمان رستاخیز را معاد جسمانی می‌دانستند، یا همچون فیلسوفان مکتب ابن سینا آن را معاد روحانی معنا می‌کردند، می‌گوید که ملاصدرا این قیاس دوحدی را مردود می‌داند و با هر دو گروه متکلمان و فیلسوفان مخالفت می‌ورزد، و علت ناکامی آنان را در فهم جهان آخرت در آن می‌داند که هر دو گروه از وجود شناخت عالم واسطه بی‌بهره بوده‌اند. وی دلیل عدم درک و دریافت این عالم واسطه را این امر می‌داند که آنان دستشان از فهم ارزش معرفتی قوه خیال خلاق، که ابن عربی بارها بر ارزش معرفتی بی‌بدیل آن تأکید می‌ورزد، تهی بوده است و به موجب همین، راهی به درک حقیقت جسم رستاخیزی جسم مکتسب نیافته‌اند. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۸: ۲۷۳) آنچه بیش از هر چیزی توجه کربن را در آخرت‌شناسی ملاصدرا به خود جلب می‌کند و او با اشتیاقی وصف‌ناپذیر در اغلب آثار خویش بر آن تأکید می‌ورزد و برایش کارکرد تبیینی دارد نظریه عالم مثال است. کربن در این زمینه می‌نویسد:

«در میانه عالمی که از طریق ادراک عقلانی محض قابل درک است (عالم عقول کروی) و عالمی که به ادراک حواس درمی‌آید، عالم واسطه، یعنی عالم صور مخیل، عالم مثل اعلی، عالم جواهر لطیف،

عالم ماده مجرد قرار دارد. این عالم به اندازه عوالم معقول و محسوس واقعی، عینی، منسجم و مستقل است [...] اندام [درک کننده] این عالم، همان خیال فعال است.» (کرین، ۱۳۹۵: ۴۲) (a1395:42)

کرین کارکرد عالم مثال و صور مثالی را بر مبنای واقعیت میانی و میانجی‌شان در میان عالم معقول و عالم محسوس، تعریف می‌کند، بدین‌نحو که یک سو صور حسی را تجزیه می‌کنند و از سوی دیگر صور معقول را، که به آن‌ها شکل و بعد می‌دهند، تمثیل می‌بخشند. (ن.ک: کرین، ۱۳۹۵: ۴۲) (b1395:42)

۴۳) به باور کرین راه دستیابی به این تاریخ مثالی همان هرمنوتیک یا به تعبیر فلسفه نبوی تأویل است. (ن.ک: همان: ۴۷) به معنای بازگرداندن داده‌ها به اصل آن‌ها، و در این فرایند قوه خیال اندامی معرفتی است که ویژگی خاص آن نوعی تجزیه، یعنی دگرگون‌سازی محسوسات، بازگرداندنشان به صفا و پاکی عالم لطیف است تا بدینوسیله آن محسوسات تبدیل به رمز شوند، رمزهایی که باید آن‌ها را گشود. فهم جهانی که بدین صورت شکل می‌گیرد (عالم مثال) کار خیال خلاق است که در مجموع فعل آن، فعل تأویل است. (ن.ک: همان: ۹۵-۹۶) که آن داده‌ها را در هریک از این مراتب یا ساحات هستی بازیابی می‌کند. از این‌رو، کرین تأکید می‌ورزد که کارکرد تأویل عمدتاً همان هرمنوتیک رمزها و گشودن معانی روحانی نهان است که بدون عالم مثال تأویل امکان‌پذیر نمی‌بود. (ن.ک: همان: ۱۹۰)

براساس دیدگاه کرین عالم مثال که وجودی مخصوص به خویش در میانه عالم روح و ماده دارد حاصل درهم‌تنیدگی ماده و معنا است. او در عین حال یادآور می‌شود این درهم‌تنیدگی ماده و معنا در نزد اهل معنا به معنای عقیده مسیحی تحریف‌شده با عنوان حلول لاهوت در ناسوت نیست زیرا حلول مستلزم محو شدن لاهوت در جسم است درحالی‌که، در اینجا، در هم‌تنیدگی ماده و معنا حاصلی جز تحوّل ماده و عروج ماده نمی‌تواند داشت، که نتیجه آن تصوّر نوعی جسمیت لطیف، نوعی روحانیت جسمانی است. (ن.ک: کرین، ۱۳۹۴: ۴۰۳) (b1394: 403)

از نظر ملاصدرا بدن مثالی نه تنها مابین با وجود نفس نیست بلکه مخلوق خود نفس به واسطه قوه خیال است که صورت و هیئت بدن دنیوی را با خود حمل می‌نماید، و از آنجاکه قوه خیال در وجود استقلال دارد و پس از بدن مادی باقی می‌ماند خود را مشابه بدن دنیوی می‌یابد. (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۳۰۳) افزون بر این ملاصدرا بدن محسوس در قیامت را همان بدن مثالی می‌داند که این بدن مثالی ناشی از اعمال و ملکات اکتسابی انسان در زندگی دنیوی است. (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۱۶)

چکیده دیدگاه ملاصدرا این است که نفس پس از جدایی از بدن دنیوی، به واسطه قوه خیال بدن دنیوی را همراه خود دارد و چون این قوه خیال پس از مرگ همراه نفس باقی است و در احادیث نبوی از آن تعبیر به «عجب‌الذنب» می‌شود (ن.ک: همان: ۳۰۸-۳۰۷) در نتیجه نفس توانایی آن را دارد، بدنی مطابق بدن دنیوی از خود صادر نماید. پس نفس با بدنی که براساس توانایی قوه خیال پدیدآمده محسوس می‌شود. ملاصدرا این توانایی خلاقیت قوه خیال و نفس را حاصل آن می‌داند که نفس بشر از سنخ موجودات عالم ملکوت و مظهر قدرت الهی است و آفرینش نفس از جانب خداوند

به گونه‌ای است که توانایی ایجاد صورت‌های موجودات مجرد و مادی را دارا است. (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۴) در واقع صوری که از نفس صادر می‌شوند نسبت به آن «قیام صدوری» دارند نه «قیام حلولی».

با توجه به آشنایی عمیق کربن با سنت‌های عرفانی و باطنی غرب و پشتوانه فکری و فرهنگی او، نحوه نگرش وی به فلسفه ایرانی-اسلامی به‌ویژه آخرت‌شناسی ملاصدرا صرفاً آن چیزی نیست که شارحین سنتی او از آن می‌فهمند. کربن با توشه فکری خود به‌دنبال ترسیم خطی است که همه معنویت باوران را در قطب غربی و سنت شرقی آن به هم متصل می‌کند و ملاصدرا در این میان در انتهای یک سنت تاریخی است که از ایران باستان شروع شده و در سیر تاریخی خود به او رسیده است در نتیجه، کربن در این موضوع پیوستگی فرهنگی معنویت باوران را در صحنه گیتی نشان می‌دهد. به باور او این هم‌گرایی چشمگیر معلول این ضرورت است که باید عالمی واسطه، سرزمین اجسام لطیف، در میانه عوالم محسوس و معقول وجود داشته باشد. (ن.ک: کربن، 1394:190b) در این رهگذر او تلاش می‌کند در پروژه فکری خویش تعامل و پیوند مناسبی میان دو سنت معنوی شرق و غرب با محوریت عالم میانه برقرار سازد. در این پیوند جسم لطیف و عالم مثال با خوانش‌های متفاوت نه تنها نقطه اتصال جریانات اشراقی در میان افلاطونیان پارس از ایران مزدایی تا ایران شیعی است بلکه وجه اشتراک آنان با معنویت باوران غربی و افلاطونیان عالم در سراسر تاریخ اندیشه‌ورزی است. در این نوشتار به‌عنوان نمونه چکیده‌های از این خط فکری در نزد تعدادی از اهل معنا در قطب شرقی و غربی آن براساس خوانش کربن بیان می‌شود.

#### خوانش کربن از عالم مثال و جسم مثالی در اندیشه‌های حکمی ایران باستان

براساس دیدگاه کربن بن‌مایه‌های عالم مثال و جسم مثالی را خیلی پیشتر از ملاصدرا می‌توان در اندیشه‌های حکمی ایران باستان بازیابی کرد، جایی که محل ظهور و بروز وقایعی است که از آن می‌توان به‌عنوان جغرافیای مثالی و از سیر حوادث آن به‌عنوان تاریخ مثالی یاد کرد. (ن.ک: کربن، 1395: 112b) از نظر کربن واژه اوستایی ایران-ویج گویای این سرزمین مثالی است که رویدادهای قدسی و آئین‌های نیایشی در آنجا روی می‌دهند، آئین‌های ماندگاری که خود اهورامزدا، موجودات و قهرمانان آسمانی برپا کرده‌اند و زیوندگان بدان روی آورده‌اند. زردشت با رسیدن به سی‌سالگی به شوق ایران-ویج با شماری از یاران مرد وزن راهی سفر می‌شود. در این سفر پهنه گسترده‌ای از آب بر سر راه‌شان است، همه آن‌ها، با هدایت و رهبری زردشت، بدون آنکه جامه از تن بیرون‌کنند، بر روی آب رفتند. به باور کربن اشتیاق رسیدن به ایران-ویج، طبیعت فضاهایی که از آن می‌گذرند، تاریخ مهاجرت آنان (که با آغاز هزاره یکی است)، رویدادهای پیش روی زردشت و یاران وی و ورود آنان به ایران-ویج، رویدادهای ظاهری نیستند: رسیدن به ایران-ویج نشانه پیوند گسستن از قوانین عالم

طبیعت و به معنای اشتیاق رسیدن به سرزمین آسمانی و ارض مکاشفات است که دیدار مقدسان نامیرا در آنجا روی می‌دهد. (ن.ک: همان: ۱۲۷-۱۲۸؛ کرین، ۱۳۹۲، ۶۷-۶۸)

رسیدن به ایران-ویج، ارض مکاشفات در میانه جهان، در آخرین روز سال روی می‌دهد، و در این هنگام زردشت یاران خویش را ترک گفته و به رود دایتی، در مرکز ایران-ویج که در کناره‌های آن متولد شده است، می‌رسد - یعنی به اصل خویش، به عالم مثال، که شرط لازم برای مشاهده مستقیم نیروهای نورانی مثالی است - و آنگاه نخستین تجلی رخ می‌نماید و دیدار مثالی دئنا فرشته با «من» زمینی اش روی می‌دهد. در اینجا فرشته بزرگ «وهومنه» (بهمن مهین فرشته) با جمالی درخشان و جامه‌ای نورانی به زردشت امر می‌کند که جامه‌اش، یعنی جسم مادی و اندام‌های ادراک حسی اش، را برکند تا در جمع هفت موجود الوهی حاضر شود (ن.ک: کرین، ۱۳۰-۱۲۹: b1395) زردشت با پیوستن به جمع ملکوتیان و درآوردن جامه مادی به دلیل فروزش ناب امشاسپندان، سایه‌ای ندارد همه اینها گویای این است که واقعه‌های روی داده در زمین ایران-ویج، جایگاه‌شان و قوه ادراک‌شان، جسم لطیف نوری است. بنابراین می‌توان گفت که خلسه‌های زردشت، در همان جایی رخ داده است که احوال اخروی فردی، پیشاپیش بر شهود باطنی عیان می‌شود. (همان: ۱۳۰-۱۳۱)

در جهان‌شناخت مزدایی هر موجودی ساختار دوگانه دارد که در قالب تمایز میان حالت مینویک و حالت گیتیگ موجودات بیان شده است. حالت گیتیگ، حالت محسوس، مادی و زمینی موجودات و حالت مینویک، حالت ملکوتی آن است (ن.ک: همان: ۹۳-۹۴) در این آئین ماده و حیات و به‌طور کلی آفرینش مادی قلمرو ظلمت نیست بلکه به خودی خود نیکوست و از همان جوهری است که نفس پدیدآمده است. در این آئین هر شخصی در عالم مینویک کالبد لطیف به عنوان کالبد نورانی رستاخیزی دارد که این نفس هبوط یافته با ورود اهریمن به عالم گیتیگ آلوده و ناپاک می‌شود، که در سایه آزادی و اختیار خویش توانایی آن را دارند که خالص و مصفا گردند. (ن.ک: چیتام، ۱۳۹۷: ۶۴). براساس همین ساختار، پدیدارهای زمینی، بیش از پدیدار صرف‌اند. سپیده‌دمان، آب‌های روان، گیاهان، هیچ یک معادل پدیده‌های مادی صرف (حالت گیتیگ) نیستند، این پدیدارها تجلیات قدسی مختص به آئین مزدایی‌اند که از طریق خیال خلاق به حالت لطیف (مینویک) خویش مبدل شده‌اند. (ن.ک: کرین، ۱۲۱-۱۲۰: b1395) به‌طور کلی می‌توان گفت خیال خلاق، زمینی غیر از زمین محسوس را که به نور «خورنه» - که صورت ازلی خود نفس است و قوام نفس بدان است - نورانی و دگرگون شده است ادراک می‌کند. (همان: ۱۲۱) بر این اساس می‌توان گفت ارض ملکوت، یا زمین مثالی، از جوهر «من» ملکوتی دئنا یا جسم رستاخیزی سرشته شده و شکل گرفته است. (همان: ۱۰۱) پس می‌توان نتیجه گرفت این جغرافیای شهودی و مثالی در حکم نوعی تمثال‌پردازی نفسانی است که از آخرت‌شناسی مزدایی جدایی‌ناپذیر است.

## عالم مثال در دستگاه فلسفی سهروردی

همان‌طور که گفته شد کربن، نه تنها عالم مثال را موجب حل بسیاری از مشکلات فکری بشر می‌داند بلکه از نظر او اعتقاد به عالم مثال اندیشه تمامی معنویت‌باوران است. از نظر او اصلی ترین ویژگی ساختارهای مابعدالطبیعی حکمای الهی، از جمله ابن‌سینا، سهروردی و ...، بر این اصل استوار است که آموزه‌های خویش در باب وجود را بر پایه نظام سلسله مراتبی بنا نهاده‌اند که از عالم ماده آغاز شده و از میان مراتب متعدد نفوس فلکی عبور کرده و به الوهیت مطلق می‌رسد. در همه این طرح‌ها جهان‌شناسی، فرشته‌شناسی و انسان‌شناسی پیوندی ناگسستنی با هم دارند.

در نظام جهان‌شناسی ابن‌سینا، با صدوری از وجود الهی که خود را تعقل می‌کند وجودی، که عقل اول یعنی نخستین ملک مقرب است، خلق می‌شود و در نهایت از این کثرت مخلوقات پا به عرصه هستی می‌گذارند. (ن.ک: چیتام، ۱۳۹۷: ۱۴۴-۱۴۵) در نظام صدوری سینوی، فیضان ساختاری سه‌وجهی دارد، از هر عقل نه فقط یک عقل دیگر و فلک، بلکه علاوه بر این یک نفس هم صادر می‌شود، که میانجی و واسط میان فلک و عقلی است که فلک از آن صادر می‌شود.

برای کربن وجود نفوس فلکی در نظام جهان‌شناسی نوافلاطونی ابن‌سینا اهمیت به‌سزایی دارد آن‌چنان‌که دلیل نابودی ساحت میانی یا عالم مثال را حذف نفوس فلکی در اندیشه ابن رشد می‌داند. نفوس فلکی گرچه هیچ ادراک حسی ندارند ولی قوه تخیل را به شکلی ناب در اختیار دارند و تخیل‌شان حقیقی است، و جسمی هم که به این نفوس داده شده است «تجسد» فکر همان عقلی است که از ماده آسمانی لطیف و فسادناپذیر ساخته شده است، و جایگاه آن‌ها عالم مثال است. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۷: ۱۸۵-۱۸۷)

در این راستا کربن سهروردی را حکیمی می‌داند که فلسفه نوری و فرشته‌شناسی پارس باستان را احیاء نمود. از نظر کربن جهان‌بینی سهروردی بر اساس عالم مثال تبیین و تشریح می‌شود (ن.ک: کربن، ۹۶: ۱۳۹۵b) سهروردی برخلاف فیلسوفان مشاء صورت‌های خیالی را مادی و منطبع در ماده نمی‌داند. بنابر دیدگاه او قوه خیال مظهر صورت‌های خیالی مجرد است؛ قوه خیال به‌سان آینه‌ای است که صورت‌های خیالی موجود در عالم مثال را در خود نشان می‌دهد، بدین نحو که نفس به کمک قوه خیال اشراقی از خود به صورت‌های خیالی در عالم مثال می‌افکند تا از این طریق به صورت‌های خیالی در عالم مثال منفصل دست‌یابد. از دیدگاه سهروردی نفس در ایجاد صورت‌های خیالی به خیال منفصل ملحق شده و آن صورت را در عالم ماده محقق می‌کند، برخلاف دیدگاه ملاصدرا که خود نفس را خلاق صورت‌های ادراکی می‌داند نه با اتصال به عالم مثال. (ن.ک: اوجبی، ۱۳۹۳: ۵۹۳) شیخ اشراق در این باره می‌نویسد:

«والحق فی الصور المرایا و الصور الخیالیه انھا لیست منطبعه، بل هی صیاص معلقه لیس لها محل و قد یکون لها مظاهر، و لاتکون فیها. فصور المرآه مظهرها المرآه، و هی معلقه لافی مکان و لافی محل.»



و صورالخیال مظهرها التخیل و هی معلقه و اذا ثبت مثال مجرد سطحی لاعمق له و لظاهر -کما للمرایا- قائم بنفسه و ماهو منه عرض، فصح وجود ماهیه جوهریه لها مثال عرضی.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۲)

با این بیان سهروردی تصریح می‌کند که صورت‌های خیالی، امری مادی نبوده و منطبق در ماده نیستند. آن‌ها حقایقی مجرد و از سنخ جوهرند، هرچند در عالم مادی مابازاء آن‌ها امری عرضی است. به باور سهروردی این صور مقداری مثالی هرچند جوهر هستند، با اینحال از سنخ عقول و مفارقات و مثل افلاطونی نیز نیستند بلکه اشباح مجردهای میان مثل افلاطونی و عالم ماده که همانا عالم مثال منفصل است هستند. سهروردی می‌گوید: «والصور معلقه لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریه و هذه مثل معلقه: ظلمانیه و مستیره.» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۱۶). سهروردی در دستگاه فلسفه اشراقی خویش با طرح نظریه عالم مثال منفصل حقایق و وقایع دینی بسیاری را تبیین نموده است که بیانگر جایگاه این عالم در افق فکری او است: برانگیختن اجساد مردگان و رویت کالبدهای مثالی، بهشت و جهنم صوری، ادراک نغمه‌های خوش و بوهای دل‌انگیز از افلاک توسط سالکان که همگی در عالم مثال منفصل جای دارند. همچنین هر آنچه گفته می‌شود هاتفی آسمانی با صوتی دلنشین آن را به انبیاء و اولیاء الهی خبر می‌دهد. افزون بر این آنچه در خواب با همه تنوع و رنگارنگی‌اش مشاهده می‌شود همه از سنخ نشاء مثال و در عالم مثال است. همچنین کرامات و معجزاتی که از اولیای الهی و اهل تجرید سر می‌زند بدین نحو است که این عارفان صورتی را در عالم مثال منفصل پدید می‌آورند که این صورت مثالی پدیدآمده و فرشتگان مدبّر آن اشیا مادی مناسب آن صورت را در ماده ایجاد می‌کنند و کارهای خارق عادت را در عالم ماده به وجود می‌آورند. (ن.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۱، ۲۰۷ تا ۲۱۰)

براساس دیدگاه سهروردی آدمی علاوه بر حواس مادی و ظاهری از حواس مثالی نیز برخوردار است. ما از حواس بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوابی مثالی برخورداریم که این حواس مثالی مشروط به آلات مادی نیستند. (همان: ۲۱۱) سهروردی به عنوان نمونه می‌گوید در ابصار مادی اگر مقابله چشم و شیء مرئی شرط است، در ابصار مثالی این گونه نیست، چنان که او می‌نویسد: «و لَمَّا شوهدت هذه المثل و مانسب الی الحسن المشترك فلذل علی ان المقابله لیست بشرط للمشاهده مطلقا. بل انما توقف علیها الابصار لان فیها ضربا من ارتفاع الحجب.» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۴۸)

سهروردی عوالم هستی را به عالم شرق و غرب تقسیم می‌کند، که عالم شرق عالم شروق نور و عالم غرب عالم ظلمت و مادی است. عالم شرق نیز به شرق اعظم - عالم عقول - و مفارقات - شرق اوسط و شرق اصغر - تقسیم می‌شود؛ این همان عالم نفوس (نور اسپهبد) است که به موجب اتصال به عالم ماده و تعلق به بدن شرق اصغر گفته می‌شود. از نظر سهروردی شرق اوسط نیز عالم مثال منفصل است که گاهی از آن با تعبیر هورقلیا یاد می‌کند، چنان‌که در احوال سالکان می‌گوید:

«قد یصعدون الى السماء مع ابدان، فیلتصقون ببعض الساده العلویه و هذه احكام الاقليم الثامن الذی فیہ جابلق و جابرص و هورقلیا ذات عجائب.» (همان: ۵۸۸)

### مابعدالطبیعة خیال در اندیشه ابن عربی

ابن عربی یکی از تأثیرگذارترین نظریه پردازان در حوزه مابعدالطبیعة خیال است که اندیشه‌های او برای کربن اهمیت به‌سزایی دارد و ملاصدرا نیز در تبیین عالم مثال بارها به به سخنان ابن عربی استناد کرده است. در اندیشه ابن عربی خیال هم شأن وجودی دارد و هم جنبه معرفت‌شناسی. او خیال را در سه مرتبه در نظر می‌گیرد: خیال مطلق، خیال منفصل و خیال متصل.

در معنای اول ابن عربی خیال را با پیدایش جهان هستی پیوند می‌زند و بر این باور است که الوهیت از نیروی خیال برخوردار است به طوری که خداوند عالم را از طریق تخیل آن خلق کرده است. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۵: ۲۷۹). در این معنا هر آنچه غیر خدا است (ماسوی‌الله) خیال است. خداوند هم در عالم کبیر [جهان] و هم در عالم صغیر [انسان]، خود را با ظاهر ساختن اسماء و صفات خویش متجلی می‌سازد. (ن.ک: چیتیک، ۱۴۰۱: ۱۱۶) ابن عربی تعبیر «عماء»، یعنی توده‌ای ابر رقیق، را برای خیال مطلق الهی به کار می‌برد. وجه تسمیه آن این است که شخصی از پیامبر اکرم (ص) پرسید پیش از آفرینش خدای ما کجا بود؟ که ایشان فرمودند: «کان فی عماء ما فوقه هواء و ماتحته هواء»؛ یعنی در ابری رقیق بود که نه در بالای آن و نه در پایین آن هوایی بوده است. بر اساس دیدگاه ابن عربی این عماء از نفس رحمانی پدید آمده است؛ خداوند در حالت کنز مخفی، عزلت و تنهایی خویش اشتیاق آن را داشت که شناخته شود، پس خلق را آفرید تا شناخته شود. این به معنای خروج از وحدت به کثرت است و این خروج با نفس الرحمان تحقق یافته است. (ن.ک: حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۶) بر این اساس آفرینش همان تجلی است نه خلق از عدم یا چیزی غیر از او. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۵: ۲۸۲) نه به صورت صدور و فیضان نو افلاطونی (همان: ۱۸۹) بنابراین در حکمت ابن عربی «خلقت فعل نیروی خیالی الاهی است: این خیال خلاق الهی، اساساً یک خیال تجلی‌گون است.» (همان: ۲۸۰) و عماء ازلی نیز همان نفس رحمانی، واسطه میان ذات مطلق حق و عالم عیان شده صورت‌های متکثر است. ابن عربی در فتوحات مکیه می‌نویسد: «هستی یعنی ماسوی‌الله با خیال آغاز می‌شود و اگر نبود قوه خیال از این‌ها که گفتیم، هیچ یک ظاهر نمی‌شد: چراکه خیال گسترده‌ترین کاینات و کامل‌ترین موجودات است.» (ابن عربی، به نقل از حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۷)

در مرتبه دوم خیال در عالم کبیر واسطه و میانجی عالم مجردات و عالم طبیعت است و از آن جهت به آن عالم خیال منفصل گویند که عالمی مستقل در مراتب هستی است و وابستگی به مدرک ندارد. این عالم جامع دو عالم است؛ از این رو، به آن «مجمع البحرین»، محل جمع شدن دو دریا، می‌گویند: دریای معانی و دریای محسوسات. در این عالم است که معانی تجسد و، در صورت قالب‌های حسی، تنزل می‌یابند، و همچنین محسوس لطیف می‌شود. (ن.ک: ابن عربی، ۱۳۹۶: ۲۷)

مرتبه سوم خیال متصل است که مربوط به انسان می‌شود. از این جهت متصل گفته می‌شود که وابسته به مدرک است. در این مرتبه نیز خیال نقش میانجی و واسطه‌ای دارد، واسطه میان عقل مجرد و کالبد مادی انسان.

از دیدگاه ابن عربی انسان و جهان بر «صورت خدا» آفریده شده‌اند. انسان عالم صغیر و جهان عالم کبیر است. (ن.ک. چیتیک، ۱۴۰۱: ۵۵) خیال در عین حال که هم در عالم صغیر و هم در عالم کبیر نقش واسطه و میانجی دارد، در حکمت ابن عربی مرتبه جمع نقیضان است. به گفته کرین این اصطلاح اشاره به سخنان ابوسعید خراز دارد که وقتی از او پرسیدند خدا را چگونه شناختی؟ گفت از «راه جمع نقیضان» زیرا همه عوالم هستی در آن واحد هم «او» و هم «نا-او» (هولاهو) است. خدای آشکارشده در صورت‌ها هم «خود او» است و هم غیر از «خود او». (ن.ک: کرین، 286-287) در نتیجه عالم نه موجود است و نه معدوم، یا هم موجود است، و هم معدوم. این مرتبه متناقض‌نمای خیال را هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر می‌توان یافت: در عالم کبیر مرتبه خیال جمع اضداد نورانی و ظلمانی، نامرئی و مرئی، باطن و ظاهر، لطیف و کثیف است. از این رو، در هر یک از موارد، مرتبه خیال برزخی است بین دو اوصاف متضاد که هر دو را واجد است. بر این اساس باید «عالم خیال» کبیر «را نه این / نه آن» یا «هم این / هم آن» توصیف کرد. در محدوده عالم صغیر انسانی نیز خیال مرتبه جمع اضداد است: واسطه بین روح نورانی و مجرد از یک سو و جسم ظلمانی کثیف از سوی دیگر، یا عالی و نامرئی از یک سو و دانی و مرئی از سوی دیگر است. در این مرتبه خیال است که امور غیرمادی متجسد و امور جسمانی به حقایق غیرجسمانی مبدل می‌شوند و به صورت «هم این / هم آن» باقی می‌مانند (ن.ک: چیتیک، ۱۴۰۱، ۱۱۴-۱۱۵)

#### خوانش کرین از عالم مثال در معنویت غرب

همانگونه که اشاره شد یکی از نوآوری‌های کرین در بررسی آخرت‌شناسی ملاصدرا این است که باور به عالم مثال و جسم لطیف را منحصر به ملاصدرا نمی‌داند، چنانکه او را در یک بافتار تاریخی می‌نگرد. با این نگرش نه تنها این باور در میان افلاطونیان پارس، از ایران باستان تا ایران پس از اسلام، وجود داشته بلکه در میان اهل معنا غرب نیز این باور همواره جریان داشته است. در میان اهل قباله، افلاطونیان کمبریج، اهل معنای پروتستان همچون سوئدنبورگ، بومه و غیره، که سلسله آن‌ها تا به امروز ادامه دارد، نیز می‌توان چنین باوری را ردیابی کرد. ما در چند بخش به گونه‌ای مختصر به اندیشه‌های چند تن از مهم‌ترین فیلسوف-عارفان غرب اشاره می‌کنیم.

#### جسم لطیف نامیرای نفس نزد پروکلوس

کرین در میان معنویت‌باوران سنت غرب کسی را که بسیار ارج می‌نهد پروکلوس، متولد به سال ۴۱۲ میلادی در قسطنطنیه، است. این فیلسوف نوافلاطونی «نمی‌خواهد فیلسوفی زمینی باشد و به داده‌های حسی اکتفا کند؛ او صرفاً به عالم روحی و مثالی نظر دارد و مایل است از امکانات باطنی انسان

در شناخت جهان سخن بگویند.» (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۷۹). پروکلوس نفس را واجد یک بدن اثیری متشکل از نور می‌داند که چیزی بین مادی و غیرمادی است و فنا نمی‌پذیرد و با چشم‌های این بدن اثیری است که نفس می‌تواند ظهور و تجلی خدا به انسان را مشاهده کند. (ن.ک: کاپلستون، ج ۱، ۱۳۸۰: ۵۵۲) نفس در عین حال به عالمی ارتقاء می‌یابد که هیچ سنخیتی با عالم ماده نداشته و به عالم مثال محض مربوط می‌شود (ن.ک: مجتهدی، ۱۳۹۴، ۱۹۸) به باور کربن پروکلوس در پی آن بود تا هم نامیرایی نفس را از آن جهت که کمال جسم است و هم نفس مجرد را از آن جهت که از روح جدایی‌ناپذیر است اثبات کند. افزون بر این می‌بایست دو سنت نوافلاطونی در خصوص «کالبد اثیری» را، که هردو کاملاً زنده بودند، آشتی می‌داد. براساس یکی از این دو سنت «جسم اثیری» همبسته همیشگی نفس است و برطبق دیگری «جسم اثیری» کالبدی است که نفس در سیر نزول خویش از مراتب برتر اکتساب می‌کند، و در عین حال در سیر بازگشت خویش از آن رهامی‌گردد.

از نظر کربن، پروکلوس در اینجا با قائل شدن به وجود دو حامل به تلفیقی میان این دو دست می‌یابد: یکی حامل برتر، که اصلی ذاتی است که همان کالبد اصلی است که دمیورژ (صانع یا مدبر جهان) نفس را در آن جای داده است. این کالبد مجرد، انفعال‌ناپذیر و فناپذیر است؛ دیگری حامل فروتر «روح» که افزوده‌ای موقتی و مرکب از عناصر چهارگانه (آتش، خاک، آب و هوا) است. این کالبد همان جسم لطیف یا حامل نفس غیرعاقل (یا غیرناطق) است که پس از مرگ تن باقی است، ولی در نهایت باید نابود شود. (ن.ک: کربن، 246-247، b1395) براین اساس پروکلوس علاوه بر نفس جوهری به نوع دیگری از نفس قائل است که گویی در جسم حلول می‌کند و در آن فعال می‌شود و مدارج استکمال را طی می‌کند. (ن.ک: مجتهدی، ۱۳۹۴: ۳۱۳) از طرف دیگر پروکلوس، کلاً تحت تأثیر سنت هرمسی، به راز و رمز توجهی ویژه داشته است. (همان: ۱۹۱) کربن چکیده شرح پروکلوس بر رساله پارمنیدس افلاطون، در باب معنی رمزی، صحنه رویداد مکالمه این رساله را چنین بیان می‌کند:

«از یک سوی، فیلسوفان مکتب ایونی هستند؛ آنان همه جوانب طبیعت را مورد نظر قرار داده‌اند. لیکن به تدرت به امور معنوی اندیشیده‌اند... و در دیگر سو، فیلسوفان مکتب ایتالیا که پیش از همه پارمنیدس و زنون معرف آن هستند. اینان صرفاً به امور معقول می‌پردازند. میان این دو، مکتب آتنی قرارداد که جایگاهی میانه را حائز است، [...] که به واسطه آن نفوس بیدار از عالم طبیعت به عالم نوس یا عقل عروج می‌کنند...»

#### ظهورات یا تجلیات واقعی سوئدنبورگ

یکی دیگر از کسانی که کربن در میان حلقه اهل معنا توجه ویژه‌ای به اندیشه‌های او دارد، امانوئل سوئدنبورگ (۱۷۷۲-۱۶۸۸) عارف و فیلسوف سوئدی است. در بسیاری از نوشته‌های کربن می‌توان دید که او بسیار متأثر از یاکوب بومه و امانوئل سوئدنبورگ است. او معتقد است که «در نحوه

تفهم مسائلی مانند تکوین، مهاجرت، مکاشفات یوحنا و ... « از یک سو و «تفهم قرآن و احادیث» از سوی دیگر «میان بومیه [کذا] و سوئدنبورگ» و «شیعیان اسماعیلی و امامیه (دوازده امامی) و حکمای الهی و عارفان حوزه ابن عربی [...] وجه مشترکی وجود دارد.» (کرین ۱۳۸۴: ۲۳۶). جالب اینجا است که از نظر کرین «این وجه مشترک همان افقی است که سلسله مراتب عالم در آن قرار گرفته است که بعضی از این عوالم مثال عوالم دیگر است.» (همان: همان‌جا) کرین مایل است در توصیف ملاصدرا از ویژگی‌های بومه و سوئدنبورگ بهره‌گیرد، چنان‌که نوشته است او «دارای چنان تصنیف و ترکیبی متسع می‌باشد که می‌توان ملاصدرا را «سن توماس» ایران نامید و این امر، البته در صورتی میسور و مقدور است که «سن توماس» بتواند جامع فضایل و کمالات یاکوب بومیه [کذا] و سوئدنبورگ باشد.» (همان: ۲۳۰-۲۳۱)

به باور کرین عالم میانه با بیان اندک متفاوتی میان همه اهل معنا مشترک بوده و حاصل تجارب مشابه آن‌ها است و جسم اصلی [جسم مثالی] متناظر با آن وابسته به اعمال و احوالی است که در این اعمال بروز می‌نمایند. برخلاف عالم خاکی ما که در آن حالات درونی ما نادیدنی است در عالم ملکوت حالات باطنی در قالب صورت‌هایی مشاهده‌پذیر به صورت‌هایی مانند قصور، حور، اشجار و غیره، انعکاس می‌یابند. (ن.ک: کرین، ۲۵۹: ۱۳۹۵b) در همین راستا از نظر سوئدنبورگ این خود انسان است که بهشت و دوزخ را در درون خود می‌سازد. بهشت و دوزخ همه انسان‌ها با یکدیگر متفاوت و در هماهنگی با درون آن‌هاست. روح انسان که حقیقتی ابدی است، بعد از مرگ جسم، براساس زندگی زمینی‌اش در دنیای ارواح که حد فاصل دنیای مادی و معنوی است به حیات خود ادامه می‌دهد (ن.ک: بشیرپور و پازوکی، ۱۳۹۶: ۱۵-۱۴).

سوئدنبورگ قائل به تناظر میان جهان مادی از یک سو و جهان روحانی و جهان پس از مرگ از سوی دیگر است. او در مهم‌ترین کتاب‌های خود جایگاه مهمی را به بحث تناظر اختصاص داده است. برای نمونه در کتاب مهم «بهشت و شگفتی‌های آن و دوزخ، از شنیده‌ها و دیده‌ها» در موارد بسیار از تناظر سخن می‌گوید. مترجم انگلیسی این کتاب در چاپ استاندارد بنیاد سوئدنبورگ بخش شامل بندهای ۸۷ تا ۱۰۲ آن را چنین نام‌گذاری کرده است: «میان هر چیز در بهشت با هر چیز در هستی آدمی تناظری وجود دارد.» (See Swedenborg, 2000: §§87-102) سوئدنبورگ همچنین از تناظر میان بهشت و هر چیز زمینی سخن می‌گوید. (ibid: §§103-115) او در بند ۴۶۱، با عنوان «پس از مرگ ما از همه حواس، حافظه، اندیشه، و عاطفه‌ای که در جهان [مادی] داشته‌ایم بهره می‌بریم: ما چیزی بجز بدن زمینی خود را در پشت سر جا نمی‌گذاریم» شرح می‌دهد که در تجربه مکرر شاهد این بوده است که انسان در جهان دیگر با بدن روحانی خویش از هر آنچه سازنده هویت او در زمین است (بجز بدن او) برخوردار است (ibid: §§103-461-469). سپس اظهار می‌دارد که «طبیعت ما پس از مرگ به نوع زندگی ما در جهان [زمینی]

وابسته است. (ibid: §§103-470-484) او در ادامه با بهره‌گیری از نظریه تناظر خویش اعلام می‌دارد که لذا زندگی این جهانی به مناظرهای خود در آن جهان تبدیل می‌شوند (ibid: §§103-485-490)

بدین سان به باور سوئدنبورگ، در چارچوب نظریه تناظر او که خود بر وجود پیوستگی میان این جهان و جهان پس از مرگ استوار است، میان جهان زیرین و جهان برین، از یک سو، و جسم و روح انسان، از سوی دیگر، مطابقت کامل و تناظر وجود دارد. (همان: ۱۶) سوئدنبورگ در مقابل این پندار فیلسوفان و ثنویت‌باوران مسیحی که معتقدند آنچه روحانی است، صورت ندارد و صورت چیزی است که به ماده شکل می‌دهد، به وجود صورت‌های روحانی که به اعتبار روحانی بودنشان قائم بالذات اند باور دارد. از نظر او پذیرش یک جوهر روحانی دارای صورت نیازمند وجود مکانی است که در عین حال که همچنان یک مکان است، ولی مکان عالم محسوس نیست. براین اساس سوئدنبورگ معتقد است که در عالم روحانی، همانند عالم مادی، مکان‌هایی وجود دارند، هرچند در آنجا هیچ چیز بر اساس آن‌ها ارزیابی نمی‌شود. همه چیز برحسب حالات و آن مکان‌ها در ساحت باطنیات سنجیده می‌شوند. بنابراین مکان‌هایی که برحسب حالات باطنی سنجیده می‌شوند اساساً مبتنی بر یک مکان کیفی یا منفصل اند. (ن.ک: کربن، ۱۳۹۴: ۱۹۰-۱۹۲) به زعم کربن کل شاهکار روحانی سوئدنبورگ، تحت سیطره فکرت اورشلیم نوین قرار دارد؛ و این اورشلیم نوین همان کلیسای نوین است که رسالت سوئدنبورگ آن بود که مبلغ و پیامبر آن باشد. تأویل سوئدنبورگ درباره باب بیست و یکم مکاشفه یوحنا، درباره ظهور پروردگار، درباره کلیسای نوین که باید به دست او تأسیس شود، بحث می‌کند. از اورشلیم همین کلیسای نوین اراده شده است. از نظر کربن مزیت تفسیر مورد نظر این است که قوانین ادراک شهودی مثالی (معرفت ملائکه در سوئدنبورگ) را به ما یادآوری می‌شود. صاحب مکاشفه در آن کتاب مکاشفه (یا همان یوحنا) اول از همه اورشلیم آسمانی را به صورت شهر مقدس مشاهده کرده است. پس از این بلافاصله آن را به صورت یک تازه عروس شهود می‌کند. در نظریه سوئدنبورگ این دو تشبیه منطبق برهم شهودهای رمزی و یک نمونه مثال‌زدنی تطابق‌اند. به باور کربن نفس فکرت چنین تطابقی مبتنی است بر واقعیت وجود چیزی که ما، همداستان با حکیمان مسلمان، آن را عالم مثال، و در نتیجه ادراک ضروری امر در «مجمع‌البحرین»، نامیده ایم. (همان: ۴۳۴)

#### یاکوب بومه و عنصر مقدس

بومه (۱۶۲۴-۱۵۷۵) فیلسوف و عارف آلمانی از جمله کسانی است که کربن از او به عنوان اهل معنا در سنت غرب یاد می‌کند. بومه از فیلسوف-عارفانی است که به وحدت متعالی ادیان قائل است. دیالکتیک فراتاریخی اساس عرفان یاکوب او است. جایگاهی را که یاکوب بومه برای اسلام قائل است در چارچوب چنان وحدتی است که «بهترین تبیین آن عرفان ابن عربی است». (پیچ ۱۳۸۶: ۴۰) باور بومه به اسلام چونان «حلقه سوم و ضروری بعد از یهودیت و مسیحیت» مبتنی بر «تعالیم وی در

باب حکمت تاریخ و معادشناسی» (همان) است. باید دانست «مبنای فراتاریخی و مابعدالطبیعی تاریخ عالم [...] نزد بومه همواره تاریخ قدسی است» (همان)

بومه در چارچوب باور به حقیقت نامتناهی‌ای که «لاذات» است قائل به تجلی او بر خود است، که نتیجه آن پدیدآیی ماسوی‌الله است. انسان در زندگی این جهانی حاصل سه اصل ظلمت و نور و کالبد است که پس از مرگ تنها کالبد جسمانی را رها می‌کند. او تعبیر گوناگونی از این سه اصل دارد و آدم را که به صورت خدا و در همانندی کامل با او آفریده شده برخوردار از این سه اصل یا سه ملکوت می‌داند. (See Boeme 2016: Chap 11, §§ 11, 32) بومه قلمرو این جهان را چونان یکی از سه اصل در میانه قلمرو الوهی و قلمرو سوم که دوزخ است می‌داند. (ibid: Chap 13, §§ 21)

کرین موضع بومه را درخصوص ضرورت عالم میانه، عین موضع افلاطونیان پارس می‌داند و می‌نویسد:

«بومه معتقد است میان معقول و محسوس، یا حتی به تعبیر دقیق‌تر، در فاصله میان [کنز مخفی]، الوهیت متعالی و مخفی و عالم انسان، یک ساحت میانی وجود دارد، این ساحت را «عنصر مقدس» می‌نامد. این عنصر، «جسم روحانی» است و مسکن الهی، حضور الوهی، برای عالم ما است.» (کرین، b1395: 49)

بومه در جایی عنصر مقدس را همان جسم بهشتی مسیح می‌داند. (ibid: Chap 23, §§ 13)

شاید در پیوند با جایگاه «عنصر مقدس» است که کرین معتقد است این مسکن و منزل‌گاه الهی از نظر بومه «جان جهان» است که معادل عالم مثال است که ارتباطی زنده میان خدای مخفی [یا عالم لاهوت] و عالم خلق [یا همان عالم ناسوت] برقرار می‌سازد. در این عالم است که نفس «صورت مثالی» خویش را مشاهده کرده و برای ولادت روحانی حاضر می‌شود (ن.ک: چیثام، ۱۳۹۷: ۱۵۵). نیروی این دگردیسی، یعنی ولادت جسم روحانی، در اصطلاح بومه قوه خیال است که قوه‌ای به تمام و کمال جادویی است (همان: ۱۶۸). در مورد اهمیت قوه خیال نزد بومه، کرین او را مشابه ابن عربی می‌داند و می‌گوید: «در هر دو طرف، به این تصور برمی‌خوریم که الوهیت از نیروی خیال برخوردار است و خداوند عالم را از طریق تخیل آن خلق کرده است. حضرتش این عالم را از درون خویش، از قوه و قابلیت‌های سرمدی وجود خویش، برکشیده است.» (کرین a1395: 279)

#### افلاطونیان کمبریج

افلاطونیان کمبریج گروهی از استادان و فیلسوفان انگلیسی بودند که در نیمه دوم سده هفدهم در دانشگاه کمبریج فعالیت داشتند. از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان رالف کودورث (۱۶۸۸-۱۶۱۷) و هنری مور (۱۶۸۷-۱۶۱۷) را نام برد. همچنین بنجامین ویچکوت، ریچارد کامبرلند و جان اسمیت از دیگر شخصیت‌های نام‌آشنای این گروه است. این گروه بر نسبت ایمان و عقل، نقش عرفان و معنویت در معرفت، شواهد موجود برای اثبات وجود خدا و نیز طبایعی یا موجوداتی در میانه محسوسات و

معقولات تأکیدی ورزید (ن.ک: رحمتی، ۱۳۹۵: ۱۴-۱۳) به عقیده این گروه، منطق و فلسفه مشاء به سبب کثرت کاربردهای سطحی و استفاده ساده لوحانه از افکار ارسطو نه تنها آن قدرت پیشین خود را که در برهه‌ای از قرون وسطی داشت از دست داده بود بلکه موجب بحران‌های فرهنگی و اخلاقی شده بود. همچنین با رواج افکار ابن رشد با تفسیر لاتینی آن تفکر ارسطو عملاً در جهت نفی جنبه‌های عمیق روحی انسان قرار می‌گرفت (ن.ک: مجتهدی، ۱۳۹۴: ۵۴۲). اینان خود را ادامه‌دهنده سنت افلاطونی و در نتیجه با اندیشه مادی‌گرایانه و الحادی فلسفه هابز به مخالفت برخاستند و ثنویت ماشینی‌انگارانه دکارت در تمایز نفس و بدن را با تفسیر معنوی جهان‌سازگار می‌دانستند. آنان به دنبال تفسیر معنوی از جهان و عالم ماده بودند و به چیزی چون جان جهان، یا نفس عالم، اعتقاد داشتند. بنابراین در برابر اندیشه‌هایی که در صدد زدودن جان جهان بودند به پیکار برخاستند (ن.ک: رحمتی، ۱۳۹۵: ۱۴-۱۳). کربن در این باره می‌نویسد:

«فلسفه غربی ما صحنه چیزی بوده است که می‌توان از آن به «پیکار در راه نفس عالم/جان جهان»، تعبیر کرد. از یک سو، در میان شهبازان مدافع این نفس، افلاطونیان کمبریج... [را] می‌یابیم. از سوی دیگر به رقیبان آن‌ها برمی‌خوریم، یعنی کسانی مانند دکارت، پی. مرسن، مالبرانش، بابل و یقیناً لایب نیتز و کریستین ولف، و فهرست بلند بالایی که تا روزگار ما ادامه دارد.» (کربن، b1395)

(50)

#### نتیجه‌گیری

علی‌رغم افتراق دینی و جغرافیایی اهل معنا و به عبارتی افلاطونیان عالم، کربن بر اتحاد سلسله آنان تأکید دارد و شعار «افلاطونیان عالم گرد هم آید.» را سرلوحه پژوهش و تحلیل خویش قرار می‌دهد. وی وجه مشترک و پیوندهای ناشی از همدلی معنوی آنان را نگرش قدسی به عالم هستی در تقابل با نگرش دنیوی و تقدس‌زدایی از جهان هستی می‌داند. بنیادی‌ترین ویژگی ساختار متافیزیکی اهل معنا که آموزه‌های خویش در باب وجود - اعم از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی - را بر آن استوار می‌سازند، ساختار سلسله‌مراتبی آن‌ها است، که از پایین‌ترین سطح، یعنی ماده، آغاز شده و از میان ساحت‌های متعدد هستی گذر کرده و به ساحت مجرد و الوهیت مطلق می‌رسد. در این نظام سلسله‌مراتبی البته جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی پیوندی ناگسستنی باهم داشته و متناظر با یکدیگرند. این ویژگی را می‌توان اصل سلسله‌مراتبی و اصل پیوستگی جریان «هستی» در نزد معنویت‌باوران نامید، که در تقابل آشکار با نگرش‌هایی همچون دوگانگی ماده و روح و نگرش‌های متعارف پوزیتیویستی است که با رویکرد طبیعت‌گرایانه آن‌ها هر آنچه روحانی است کنار نهاده می‌شود، و طرحی تقلیل‌دهنده از «هستی» ارائه می‌دهند و هر آنچه را از افق تجربه مادی بیرون است نادیده می‌انگارند. در پرتو چنین دیدگاهی درک سطوح بالاتر هستی، گام نهادن بر کرانه‌های ناپیدای هستی، و فهم تجربیات روحانی امکان‌پذیر نیستند. همین امر در فلسفه غرب باعث پیدایش بحران‌های اساسی



همچون نهیلیسم و لادری‌گری شده است. به باور اهل معنا بدون ماده‌ای روحانی و اجسام لطیف مثالی - و جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی مرتبط با آن - مراتب هستی حلقه مفقوده‌ای دارد که جریان پیوسته دگرگونی ساحت‌های هستی را ناممکن می‌نماید. کربن با تأثیرپذیری از آخرت‌شناسی ملاصدرا، خوانشی از ماجرای عالم مثال، جسم مثالی و قوه خیال خلاق ارائه می‌نماید که جریان این پیوستگی مراتب هستی را نزد معنویت باوران تضمین می‌کند.

کربن با کلید هرمنوتیکی خود در مابعدالطبیعه ملاصدرا به دریافت ویژه‌ای از اشتداد و استضعاف وجود، و شمول اشتدادهای پیاپی بر تمامی درجات هستی دست یافته است. در پرتو چنین نگرشی با وساطت عالم مثال و آموزه خیال خلاق مرزهای میان روح و ماده از میان می‌روند؛ بر این اساس ماده نیز از حالات بی‌شماری گذرمی‌کند: ماده‌ای لطیف، روحانی و حتی الهی وجود دارد، و همچنین ساحت‌هایی از وجود و حضور به همراه عالمی که آن‌ها را اقتضای کند برای انسان قابل دسترسی‌اند. به زعم کربن هم‌گرایی چشم‌گیر این معنویت‌باوران معلول این ضرورت است که باید عالمی واسطه به عنوان منزلگاه اجسام لطیف در میانه دو جهان یا دو مرتبه وجودی محسوس و معقول وجود داشته باشد. فهمی چنین از ساحت‌های هستی متضمن استحاله و دگرگونی انفسی است به این دلیل که از نظر ملاصدرا و سلسله اهل معنا درجه شناخت تابعی است از درجه وجود، و اعتبار بسیاری از امور همچون حکایت‌های شهودی، تجلیات قدسی، واقیعت مکاشفات و، به‌طور خلاصه، هر آنچه از مرتبه ادراک تجربی متعارف فراتر می‌رود در گرو وجود و پذیرش این عالم است.

به باور کربن در این رهگذر صدرای شیرازی در انتهای یک سنت تاریخی در اندیشه‌ورزی است. این سنت از یک سو از ایران باستان شروع شده و پس از اسلام در میان حکیمان الهی همچون ابن‌سینا، سهروردی، ابن عربی و... به ملاصدرا رسیده است، و از سوی دیگر در معنویت غرب می‌توان از شهسوارانی هم چون سوئدنبورگ، بومه، اهل قبالة و افلاطونیان کمبریج نام برد که این سنت را زنده نگه داشته‌اند. هرچند باور به این عالم واسطه و اجسام لطیف در میان اهل معنا اندک تفاوتی در اصطلاحات و بیان دارد با این حال نشان‌دهنده تجربیات و اشتراک نظر آنان در این زمینه است: جغرافیای شهودی ایران-ویج، خورنه و حالت مینویک در آیین زردشتی، نفوس فلکی و جسم فلکی لطیف سینوی، اقلیم هشتم یا هورقلیا در اندیشه سهروردی، عالم خیال و خیال خلاق در ابن عربی، ماده روحانی و جسم نامیرای نفس نزد پروکلوس، وجود صورت‌های روحانی و منزلگاه آن نزد سوئدنبورگ، عنصر مقدس نزد بومه و لطیفه روحانی هنری مور تجلیات گوناگون مفهومی کمابیش یکسان نزد باورمندان شرقی و غربی به آن عالم واسطه است.

### منابع و مأخذ

- ۱- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۶). نقش خیال. گردآورنده: محمودالغراب، محمود. ترجمه: فرهمند، محمد. چاپ دوم تهران: جامی.
- ۲- اوجیبی، علی. (۱۳۹۳). سهروردی پژوهی، مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار سهروردی. چاپ اول. تهران: خانه کتاب.
- ۳- چیغام، تام. (۱۳۹۷). عالم زیر و زبر هانری کربن و عرفان اسلامی. ترجمه امیر حسین پور نامدار. چاپ اول. تهران: حقیقت.
- ۴- چیتیک، ویلیام. (۱۴۰۱). عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان. ترجمه: کاکایی، قاسم. ج ۱۰. تهران: هرمس
- ۵- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۹). مباحثی در عرفان ابن عربی. چاپ اول. تهران: علم
- ۶- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموع مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، مصحح: هانری کربن، هانری، حبیبی، نجفقلی، نصر، حسین. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات فرهنگی (پژوهشگاه شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۷۲). شرح حکمه الاشراق. محقق: حسین ضیایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۸- صدرالدین محمد شیرازی [ملاصدرا]، محمد ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ۹- ----- (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۲). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- ----- (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱. چاپ سوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۲- کربن، هانری. (۱۳۸۴). مجموعه مقالات، جمع آوری و تدوین محمدامین شاهجویی، ج اول، تهران: حقیقت.
- ۱۳- کربن، هانری. (a1395). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه: انشاءالله رحمتی. چاپ سوم. تهران: جامی.
- ۱۴- ----- (b1395). ارض ملکوت کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی. ترجمه و تحقیق: انشاءالله رحمتی، چاپ نخست. تهران: سوفیا.

- ۱۵- ----- (۱۳۹۴). زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه. تالیف و ترجمه: انشاءالله رحمتی، ج ۱. تهران: سوفیا.
- ۱۶- ----- (۱۳۹۸). اسلام ایرانی (۴). بخش اول. ترجمه: انشاءالله رحمتی. چاپ اول. تهران: سوفیا
- ۱۷- ----- (۱۳۹۳). اسلام ایرانی (۲). ترجمه و توضیح: انشاءالله رحمتی. چاپ دوم. تهران: سوفیا.
- ۱۸- ----- (۱۳۹۷). ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه و توضیح: انشاءالله رحمتی. چاپ چهارم. تهران: سوفیا
- ۱۹- ----- (a1394). اسلام ایرانی (۳)، تحقیق و ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ نخست. تهران: سوفیا.
- ۲۰- ----- (۱۳۹۶). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه: جواد طباطبایی، چاپ دوم. تهران: مینوی خرد.
- ۲۱- ----- (۱۳۹۲). انسان نورانی در تصوف ایرانی. ترجمه: جواهری نیا، فرامرز. چاپ سوم. تهران: گلبان،
- ۲۲- ----- (b1394). معبد و مکاشفه. ترجمه: انشاءالله رحمتی چاپ سوم. تهران: سوفیا
- ۲۳- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه ج ۱، یونان و روم. ترجمه: مجتبیوی، سیدجلال الدین. چاپ چهارم. تهران، ناشر: سروش،
- ۲۴- مجتهدی، کریم. (۱۳۹۴). افلاطونیان متاخر از ادریوس تا ویکتور کوزن. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۲۵- یزدانپناه، سیدیدالله. (۱۳۹۱). حکمت اشراق (۲) گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۲۶- Boeme, Jacob (2016). The three Principles of the Divine Essence. Translated in English by John Sparrow (1648). Kraus House
- ۲۷- Swedenborg, Emanuel (2000). Heaven and its Wonders and Hell from Things Heard and Seen, Translated in English by George E, Dole, Pennsylvania: Swedenborg Foundation
- ب. مقالات
- ۱- بشیرپور، حبیب، پازوکی، شهرام. (۱۳۹۶). «سیر تحول و اندیشه امانوئل سوئدنبورگ عارف پروتستان قرن هجدهم». پژوهشنامه ادیان، دو فصلنامه علمی-پژوهشی، سال یازدهم، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان، صفحات: ۵۱ تا ۷۷
- ۲- پیچ، رولاند. (۱۳۸۶). یاکوب بومه و اسلام. ترجمه: رجبی، احمد، هفت آسمان، دو فصلنامه علوم انسانی، ادیان و مذاهب، شماره پیاپی ۳۶، زمستان، صفحات: ۳۹ تا ۶۶
- ۳- رحمتی، انشاءالله. (۱۳۹۵). «پیکار در راه جان جهان» [= پیشگفتار مترجم] در هانری کرین، ارض ملکوت کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی. ترجمه و تحقیق: انشاءالله رحمتی. چاپ نخست. تهران: سوفیا،
- ۴- کرمانی، علیرضا. (۱۳۹۶). «نقد و بررسی وجودشناسی عارف لوتری یاکوب بومه». معرفت ادیان، سال هشتم، شماره چهارم پیاپی ۳۲، پاییز، صفحات: ۳۹ تا ۵۶

Received: 2023/3/5  
Accepted: 2023/5/12  
Vol.21/No.81/Autumn2024

scientific quarterly journal of Islamic mysticism  
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)  
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

## Henry Corbin's Reading of the Congruence between the Believers in Spiritual Reality based on Mulla Sadra's Philosophico-Mystical Eschatology

Yusof Shafieipanah Dorabad<sup>1</sup>, Musa Akrami<sup>2\*</sup>, Enshaallah Rahmati<sup>3</sup>

PhD Student, Islamic Philosophy & Theology, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Professor, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. \*Corresponding Author, musa.akrami@gmail.com

Professor, Department of Islamic Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

### Abstract

According to Henry Corbin's point of view, one of the topics that is attractive and plays a central role in Mullah Sadra's philosophical system is the necessity of existence of an imaginal world, an imaginal body, and a creative imagination for explanation of cosmology, anthropology, and epistemology. Since Corbin's main concern is the liberation of humankind from meaninglessness, and, accordingly, he considers the removal of the middle world and its cognitive power (i.e., imagination) to be one of the important factors of this meaninglessness and desacralization of the world of being, he is searching for congruence between the believers in spiritual reality [or spirituals] (the Platonists of the world) and their common features throughout the history in order to achieve the everlasting meaning and sanctity. By reflecting on the works of Christian philosophers and mystics in the Western tradition, as well as by meditating on the Iranian-Islamic tradition, and by using his own hermeneutic phenomenological method, Corbin presents a reading of Mulla Sadra's eschatology which shows many common features among believers in spiritual reality [or spirituals]. In this article, we examine these common features among the Persian Platonists on the one hand and the believers in spiritual reality [or spirituals] in the Western tradition on the other hand. We show that the believers in spiritual reality [or spirituals] in these two traditions share the same horizon and views in what Corbin himself calls "meta-history

**Keywords:** Henry Corbin, Mulla Sadra, eschatology, imaginal world, active imagination, spirituals.