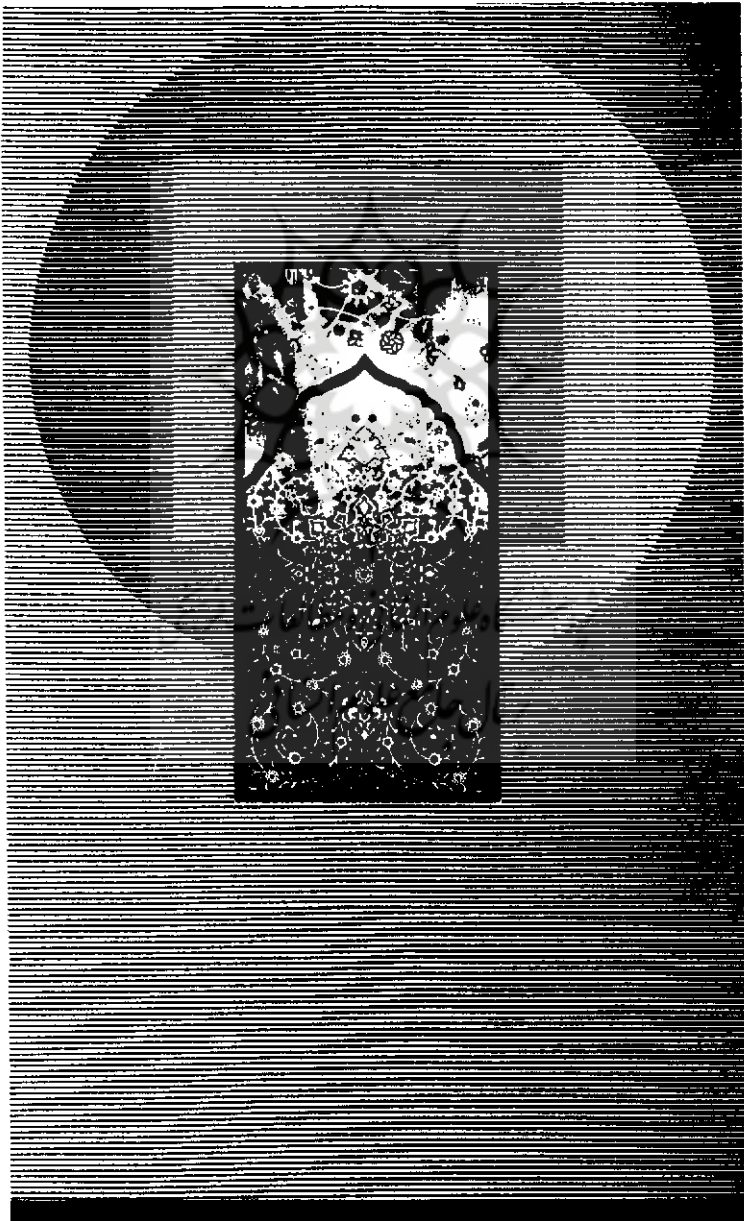


# عالم مثال

هانری کرین  
ترجمہ سید محمد آوینی



## \* ناکجا آباد، سرزمین لامکان و درعین حال سرزمین همه چیز است اما یک اتوپیی نیست.

قصد من از انتخاب دو کلمه لاتینی *Mundus Imaginalis* (عالم مثال) برای عنوان مقاله حاضر این است که یکی از مراتب کاملاً متمایز هستی را که با شیوه ادراک مشخصی متناظر است، تشریح کنم. اصطلاحات لاتینی این امتیاز را دارد که مأخذی ثابت و فنی در اختیار ما می‌نهد و ما می‌توانیم معادله‌های کم و بیش مبهم آنها را در زبانهای جدید غربی با آن قیاس کنیم.

در آغاز سخن باید به نکته‌ای اعتراف کنم. چندی پیش انتخاب این دو کلمه بتدریج برایم اجتناب‌ناپذیر شد، چرا که استفاده از کلمه «خیالی»<sup>۱</sup> در آنچه بایستی ترجمه یا وصف می‌کردم، به هیچ وجه نمی‌توانست مرا راضی کند. مقصود من ابداً خرده‌گیری از کسانی که کاربرد متعارف زبان وادارشان می‌سازد تا به این کلمه توسل جویند نیست، زیرا همه ما صرفاً می‌کوشیم معنای ثبوتی آن را ارزیابی کنیم. اما، به رغم همه تلاشهایمان نمی‌توانیم مانع آن شویم که کلمه «خیالی»، به تعبیری متعارف و نسنجیده، با امر «غیرواقعی»، با آنچه خارج از حیطه هستی قرار دارد، و اجمالاً با امری «اتوپییایی»<sup>۲</sup> یکی انگاشته شود. من مطلقاً ناگزیر بودم اصطلاح دیگری بیابم، چرا که حرفه و انگیزه درونی‌ام، طی سالیهای متمادی، ایجاب می‌کرد به تفسیر متون فارسی و عربی بپردازم. اگر تنها به کلمه «خیالی» اکتفا می‌کردم، حتی با وجود مراعات همه جوانب حزم و احتیاط، بدون تردید در درک معنای آن متون به خطا می‌رفتم. همچنین مجبور بودم برای پرهیز از گمراه کردن مخاطب غربی، که باید از روش

فکری قدیمی و ریشه‌دار خود برحذر داشته شود تا بر مرتبه‌ای دیگر از واقعیت چشم بگشاید، تعبیر تازه‌ای پیدا کنم.

اگر در زبان فرانسه (و انگلیسی)، کلمه «خیالی» را مترادف کلمات «غیر واقعی» و «اتوپییایی» می‌دانیم، این امر بدون شک



عارضه چیزی است که با مرتبه‌ای از هستی که من، *Mundus Imaginalis* می‌نامم و حکمای الهی اسلام آن را «اقلیم هشتم»<sup>۳</sup> می‌خوانند، تعارض دارد. پس از بیان شرحی مجمل از این مرتبه واقعیت، به مطالعه قوه‌ای که آن را ادراک می‌کند، یعنی «ادراک خیالی»<sup>۴</sup> (سخیله) یا «تخیل ادراکی»<sup>۵</sup> خواهیم پرداخت. و در پایان سخن، از تجارب آنان که حقیقه در آن عالم بوده‌اند، نتایجی چند خواهیم گرفت.

### ۱. ناکجا آباد یا اقلیم هشتم

ضمن سخن، کلمه «اتوپیی» را بکار بردم. عجیب است که مؤلفان مورد نظر ما در زبان فارسی از اصطلاحی استفاده می‌کنند که ظاهراً معادل زبانشناختی اتوپیی است: «ناکجا آباد»، سرزمین لامکان و در عین حال، سرزمین همه چیز است بجز یک اتوپیی.

به حکایات بسیار زیبایی که هم مکاشفه آمیزند و هم حاکی از رازآموزی روحانی<sup>۶</sup> و توسط «سهروردی»، شیخ جوانی که «احیاکننده حکمت ایران باستان» بود و در ایران اسلامی (سده دوازدهم م.) می‌زیست، نگاشته شده‌اند؛ نظری بیفکیم. سالک، در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد: «کیست» و «از کجا» می‌آید؟ اساساً این حکایتها مکاشفه عارف غنوصی<sup>۷</sup> را باز می‌گویند که در قالب سرگذشت «غریب»، اسیری که شوق بازگشت به وطن دارد، بیان می‌شود.

در آغاز حکایتی که سهروردی آن را «عقل سرخ»<sup>۸</sup> نامیده است، اسیر که بتازگی از بند موکلان خود گریخته - یعنی موقه عالم تجربه حسی را ترک کرده است - خود را در صحرا در حضور کسی می‌یابد که از دید او گویی واجد همه مواهب جوانی است. از این رو از او می‌پرسد: «ای جوان، از کجا می‌آیی؟» و در پاسخ می‌شود: «ای فرزند، این خطاب بخطاست. من اولین فرزند آفرینشم [به تعبیر غنوصی، مخلوق اول]<sup>۹</sup>، تو مرا جوان همی خوانی؟» مبدأ او ما را در مسیر یافتن علت سرخی اسرارآمیزش دلالت می‌کند: رنگ سرخ، رنگ وجودی

## عالم خیال در پس کنش ادراک حسی پنهان است و باید در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجویش کرد.

چیزی نظیر "اوتوبی" را در تفکر اسلامی "سنتی" می‌توان جویا شد؟ فی‌المثل، من معتقد نیستم که "مدینه فاضله" اثر فارابی در قرن دهم، یا بر همین نمط، "تدبیر‌المستوحد" اثر فیلسوف اندلسی "ابن باجه" در قرن دوازدهم، تجسم همان چیزی بوده است که ما امروز یک اوتوبی اجتماعی یا سیاسی می‌نامیم. می‌ترسم برای ایجاد انطباق بین این اوصاف و اوتوبی، ناچار شویم آنها را از مقدمات منطقی و زمینه‌هایشان متنوع ساخته و به جای آن، برداشتهای خود را بر آنها تحمیل کنیم. اما بیش از همه می‌ترسم ناگزیر شویم به خلط شدن "مدینه معنوی" با شهری خیالی رضایت دهیم.

کلمه "ناکجاآباد" از چیزی که مانند یک نقطه شکل گرفته و فاقد بُعد و امتداد در فضا باشد، دلالت نمی‌دند. در واقع کلمه فارسی "آباد" به مفهوم "شهر" است، منطقه‌ای توسعه یافته و مسکونی که در نتیجه وسعتی را در بر می‌گیرد. بنابراین، آنچه سهروردی به عنوان محلی در "پس کوه قاف" وصف می‌کند، برای او - و از طریق او برای کل سنت اشراقی اسلام - بیانگر همان چیزی است که همه شهرهای رمزی مانند جابلقا، جابرسا و هورقلیا مظهر آن شمرده می‌شود. این نکته روشن شده است که منطقه فوق از نظر توپوگرافیک از "سطح محدب" فلک نهم، یعنی فلک‌الافلاک یا همان فلکی که کل کیهان را احاطه کرده، آغاز می‌شود. بدین معنی که این منطقه از لحظه‌ای آغاز می‌شود که شخص فلک اعلی را که همه انواع ممکن اتجاء<sup>۱۱</sup> در این عالم (یا در سویی از عالم که ما در آن واقع شده‌ایم) نسبت به آن معنی

کرده است. معنای تحت‌اللفظی آن شهر یا سرزمین (آباد) لامکان (ناکجا) است. به همین جهت این اصطلاح ممکن است در نگاه اول معادل دقیق کلمه "اوتوبی" به نظر برسد که آن هم به نوبه خود در هیچ یک از فرهنگهای کلاسیک زبان یونانی وارد نشده است و "طوماس مور"<sup>۱۰</sup> آن را به عنوان مفهومی انتزاعی، دال بر فقدان هرگونه موضع یا موقعیت مشخص در فضایی که از سوی حواس ما قابل کشف و کنترل باشد، جعل کرده است. ترجمه ناکجاآباد به اوتوبی ممکن است لفظاً و بر پایه علم اشتقاق لغات صحیح باشد، اما من معتقدم که این کار سوء برداشتی از مفهوم و مقصود نهفته در این اصطلاح، و نیز سوء تعبیری از معنای تجربی آن خواهد بود. به نظر من این مسأله فوق‌العاده اهمیت دارد که لااقل سعی کنیم بفهمیم چرا این ترجمه اشتباه است.

بنظر من در اینجا لازم است مفهوم حقیقی و تأثیر انبوه اطلاعات توپوگرافیک و از جمله اخباری که از دید روحانیان شیعه با "سرزمین امام غائب" مرتبط است و معمولاً در حالت مکاشفه (حالت میان خواب و بیداری) به دست آمده است، در ذهن ما روشن باشد. روشن شدن این مسأله شاخصی به ما می‌دهد که به قلمرو خالص نفس و در نتیجه یک فرهنگ خالص معنوی مربوط می‌شود، و ما را به طرح پرسشهای زیر هدایت می‌کند: آنچه ما "اوتوبی" می‌نامیم و نوع انسانی که "اوتوبیست" می‌خوانیم، تحت چه شرایطی ممکن می‌شود؟ چرا و چگونه چنین انسانی پدید می‌آید؟ من فی‌الواقع از خود می‌پرسم آیا

است که نور مجرد است و تابندگی‌اش به واسطه سیاهی حاکم بر جهان مخلوقات زمینی به سرخی شفق تقلیل یافته است. «از پس کوه قاف می‌آیم ... آشیان تو نیز آن جایگه بود... و تو چون از بند خلاص‌یابی، آن جایگه خواهی رفت.»

کوه قاف کوهی کیهانی است که قله به قله و دره به دره، از فلکهایی که یکدیگر را دربر می‌گیرند، تشکیل شده است. پس راهی که از آن عبور می‌کند کجاست؟ چه مسافتی باید پیموده شود؟ گفته‌اند: «چندانکه روی، باز به مقام اول توانی رسیدن»، همچون عقربه قطب‌نما که همواره به سوی قطب مغناطیس‌گرایش پیدا می‌کند. آیا معنای این سخن آن است که خود را ترک می‌کنی تا به خود بازگردی؟ نه کاملاً، زیرا در این میان حادثه‌ای بس خطیر همه چیز را تغییر می‌دهد. "خود"ی که شخص در آنجا، در پس کوه قاف، پیدا می‌کند خودی برتر است؛ خودی که در مقام "تو" [مخاطب] قرار می‌گیرد. رهرو باید همچون خضر (پیامبر مرموز؛ ایلیا، آواره ابدی یا همزاد) در چشمه آب حیات شستشو یابد:

«هرکه معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسد. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی، از پشت دست به درآید. اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»

"ناکجاآباد" تعبیر غریب‌بست. این تعبیر در فرهنگهای زبان فارسی وارد نشده و تا آنجا که من می‌دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه‌های زبان فارسی خالص، آن را وضع

سالک، در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد: «کیست» و «از کجا» می‌آید؟

پیدامی‌کنند، همان فلکی را که چهارجهت اصلی بدان رجوع دارد، پشت سر می‌نهد. بدیهی است وقتی این مرز پشت سر نهاده می‌شود کلمهٔ استفهام "کجا"<sup>۱۲</sup> معنای خود، و لااقل معنایی را که در قلمرو تجربهٔ حسی دارد، از دست می‌دهد. تعبیر "ناکجاآباد" از اینجا نشأت می‌گیرد: مکانی خارج از فضا، "مکانی" که در مکان دیگری که بتوان پرسش "کجا" را در آن با اشارهٔ دست پاسخ گفت - واقع نشده است.

اما وقتی ما از "پشت سر نهادن مکان" سخن می‌گوئیم، دقیقاً مقصودمان چیست؟ بدون شک مقصود، گذر از یک مکان به مکان دیگر<sup>۱۳</sup>، انتقالی جسمانی از محلی به محل دیگر، نظیر حرکت در مکانهای مختلف یک فضای متجانس نیست. همچنان که از نماد "چکاندن قطرهٔ روغن بلسان بر کف دست در برابر آفتاب" در حکایت سهروردی بر می‌آید، باید به درون رفت و به داخل نفوذ کرد. اما وقتی شخص به "درون" می‌رود، به شکلی تناقض‌آمیز خود را "بیرون"، یا به تعبیر مؤلفان مورد نظر ما "برسطح محدب" فلک نهم "در پس کوه قاف" می‌یابد. اساساً نسبتی که در اینجا مطرح می‌شود نسبت امر خارجی، محسوس و جلی<sup>۱۴</sup> به امر درونی، نامحسوس و خفی<sup>۱۵</sup> یا نسبت عالم طبیعت به عالم روحانی است. گذشتن از مقولهٔ مکان به معنای عبور از ظواهر خارجی یا طبیعی است که واقعیت‌های درونی و پنهان را پوشانده است چنان که مغز بادام در پوستهٔ آن پنهان است. این گام برای "غریب" یا حکیم غنوصی، نشانهٔ بازگشتی به "وطن" یا

لااقل کوششی در این مسیر است. هر چند ممکن است عجیب به نظر برسد، اما وقتی سفر پایان می‌یابد، واقعیتی که تاپیش از آن درونی و پنهان بود، واقعیتی را که نخست خارجی و مشهود می‌نمود در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. در نتیجهٔ "به درون کشیدن"، شخص از واقعیت "بیرونی" خارج می‌شود. از این پس، واقعیت روحانی واقعیت به اصطلاح مادی را در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. بنابراین، واقعیت روحانی را نمی‌توان در "مکان" جستجو کرد چرا که [در حقیقت] مکان در آن جای دارد. به تعبیری، واقعیت روحانی، خود "مکان" همه چیز است. این واقعیت جایی قرار نگرفته و کلمهٔ استفهام "کجا" دربارهٔ آن مصداق ندارد، زیرا مقولهٔ مکان به محلی در فضای محسوس اشاره دارد. "آبادی" اش در قیاس با واقعیت مادی "ناکجا"ست، زیرا "جا"ی آن در نسبت با آنچه در فضای محسوس قرار دارد "همه جا"ست. هرگاه این نکته را دریابیم، شاید مهم‌ترین چیزی را که به ما توان فهم توپوگرافی تجربه‌های شهودی مکاشفه‌آمیز را می‌بخشد درک نماییم. ممکن است راه<sup>۱۶</sup> را چه از جهت معنی و چه از نظر مسیر کشف کنیم. بعلاوه این امر ممکن است به ما کمک کند تا آنچه را که تجربهٔ شهودی حکمای متالّه نظیر سهروردی را از تعابیر تحقیرآمیز موجود در واژگان جدید ما، مانند "اوهام ذهنی" و "خیالبافی" یعنی "خیال پردازی‌های اوتوپیا" متمایز می‌سازد، ادراک کنیم. در اینجا باید کوششی جدی به عمل

آوریم تا بر آنچه که شاید بتوانیم آن را "واکنش لادری گرایانه"<sup>۱۷</sup> بشر غربی بنامیم فائق آییم، زیرا این واکنش مسبب افتراق میان تفکر و هستی است. منشأ پنهان انبوهی از تئوریهای اخیر در این واکنش نهفته است؛ واکنشی که انتظار می‌رود ما را در گریز از ساحت "دیگر" واقعیت که بواسطهٔ تجربه‌ها و شواهدی خاص در برابر ما قرار گرفته یاری دهد. سعی می‌کنیم از این واقعیت بگریزیم، حتی آنگاه که در خفا مجذوب آن شده‌ایم. انواع وصفهای زیرکانه و ابتکاری را در باب آن ارائه می‌دهیم، ولی درست همان وصفی را که بر ماهیت این واقعیت دلالت دارد کنار می‌نهیم. ما برای درک این دلالت، به هر تقدیر، باید نوعی دانش کیهان‌شناسی داشته باشیم که حتی با برجسته‌ترین اکتشافات علم جدید در خصوص جهان مادی قابل مقایسه نباشد. زیرا مادامی که توجه ما منحصرأ معطوف به جهان مادی است، به نحوهٔ هستی "در این سوی کوه قاف" مقید خواهیم ماند. صفت مشخصهٔ کیهان‌شناسی حکمای الهی اسلامی، ساختاری است که از عوالم مختلف و جهانهای برزخی و واسط "در پس کوه قاف"، یعنی ورای جهان مادی، تشکیل یافته است، تنها شکلی از هستی قادر به درک این ساختار خواهد بود که "کیفیت بودن" آن بیانگر "حضور" آن در این عوالم باشد. بالعکس، عوالم مذکور بواسطهٔ این فعلی بودن، در آن حضور دارد<sup>۱۸</sup>. پس گسترهٔ این "فعل بودن" که اکنون، یا در طی آفرینشهای آینده، "مکان" عوالم "بیرون" فضای طبیعی ماست، چیست؟ و پیش از هر

**\* جهان محسوس**  
**مرکب از هفت اقلیم متعلق به**  
**جغرافیای سنتی است اما اقلیم**  
**دیگر نیز وجود دارد که به صورت**  
**عالمی برخوردار از بُعد، شکل و**  
**رنگ، ظهور یافته است.**

استفاده می‌شود تقریباً همیشه با قید مشخص "مثل افلاطونیه نورانیه" همراه است. هرگاه این اصطلاح برای وصف اقلیم هشتم به کار می‌رود، از یک سو بر "صور" نوعی ازلی اشیاء منفرد اشاره دارد که در این صورت، مقصود ناحیه "شرقی" اقلیم هشتم یا شهر جابلقاست که در آن، این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس، به شکل از پیش موجود و مقدّر، دارای تقرّر و ثبوتند. از دیگر سو، اصطلاح فوق به ناحیه "غربی" اقلیم هشتم، یعنی شهر جابرسا نیز اطلاق می‌شود. این ناحیه عالم برزخی است که ارواح پس از اقامت موقت خود در جهان خاکی، در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی که صور افکار یا امیال ما، دلهره‌های ما، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم در آن تقرّر و ثبوت دارد. عالم مثال (Mundus Imaginalis) مرکب از همه این مظاهر و تجلیات است.

باز هم با رجوع به زبان فنی متفکران مورد نظر در می‌یابیم که عالم مثال به عنوان عالم "مثل معلقه" نیز شناخته شده است. سهروردی و حوزة او حالت تعلیق مثل را یک نحوه وجود می‌دانند که با واقعیت‌های این عالم برزخی تناظر دارد. ما این عالم را "سرزمین خیال"<sup>۱۱</sup> نام می‌نهیم. این شأن وجودی که تعریف روشنی دارد، بر تجارب معنوی مکاشفه آمیزی استوار است که از دید سهروردی به اندازه مشاهدات "هیبارک" یا "بظلمیوس" در علم نجوم ذی‌ربط و حائز معنی است. البته ثبوت و تقرّر صور و هیاکل عالم مثال از سنخ ثبوت و تقرّر واقعیت‌های حسی جهان مادی نیست، در غیر این

پندارهای واهی یکی انگاشته می‌شود، اشتباه نکنیم. این مطلب ما را به قلب مسأله و نیز مشکل اصطلاح شناسی هدایت می‌کند.

این عالم واسطه، عالمی که پیش از این با عنوان "اقلیم هشتم" از آن یاد کردیم، چیست؟<sup>۱۲</sup> جهان محسوس از دید متفکران مورد نظر ما مرکب از هفت اقلیم متعلق به جغرافیای سنتی است. اما اقلیم دیگری نیز وجود دارد که به صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ ظهور یافته است، هر چند این ویژگیها را نمی‌توان به کمک حواس، یعنی به همان طریقی که خواص اجسام طبیعی را درک می‌کنیم، ادراک کرد؛ خیر، این ابعاد و اشکال و رنگها متعلق ادراک خیالی یا "حواس" باطنی (نفسانی - روحی) است. این عالم کاملاً عینی (ابژکتیو) و واقعی که در آن هر آنچه در جهان محسوس وجود دارد دارای ما به ازایی است که از سوی حواس درک نمی‌شود، "اقلیم هشتم" خوانده می‌شود. این تعبیر به خودی خود گویاست زیرا بر اقلیمی خارج از همه اقالیم، مکانی بیرون از همه اماکن و بیرون مکان (ناکجاآباد) دلالت می‌کند.

اصطلاح فنی "عالم المثال" در زبان عربی را می‌توان "عالم صور نوعی نخستین" نیز ترجمه کرد، مشروط بر اینکه دقت کنیم با اصطلاح دیگری اشتباه نشود؛ زیرا همین تعبیر در زبان عربی برای ترجمه "مثل افلاطونی" (که سهروردی آن را بر پایه فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیر کرده است) به کار گرفته می‌شود، تنها با این تفاوت که وقتی تعبیر مذکور معادل مثل افلاطونی

چیز، اینها چه عوالمی هستند؟ نخست جهان مادی و محسوس است که هم دنیای خاکی (تحت حاکمیت نفوس بشری) و هم عالم کواکب (قلمرو حاکمیت نفوس فلکی) را شامل می‌شود. جهان محسوس، عالم پدیدارها (مُلک) است. همچنین، جهان فراحسی "نفس" یا "نفوس ملکی" (ملکوت) وجود دارد که شهرهای رمزی در آن واقع شده‌اند و از "سطح محدب فلک نهم" آغاز می‌شود. و نیز از عالم عقول محض فرشتگان مقرب باید یاد کرد. هر یک از این سه عالم، عضو ادراکی خاص خود را داراست: حس، خیال و عقل؛ منطبق با عوالم سه گانه جسم، نفس و عقل. مراحل سه گانه سیر انسان که از این جهان آغاز شده و با رستاخیز او در جهانهای دیگر ادامه می‌یابد؛ در این مجموعه صورت می‌پذیرد. بی‌درنگ در می‌یابیم که مسأله دیگر به تقابل لاینحل "تفکر" و "بعد" و یک جهان‌شناسی و معرفت شناسی محدود به عالم تجارب حسی و عالم تفکر انتزاعی منحصر نمی‌شود. بین این دو، جهانی قرار دارد که هم واسطه است و هم واسطه و مؤلفان ما آن را "عالم مثال"، عالم صور خیال<sup>۱۳</sup> می‌نامند؛ جهانی که از نظر هستی‌شناسی همان قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. این جهان مستلزم قوه ادراکی خاص خود یعنی قوه تخیل است؛ قوه‌ای که دارای نوعی وظیفه ادراکی و منزلت معرفتی است که به اندازه ادراک حسی و شهود عقلی واقعی است. باید دقت کنیم این قوه را با تخیل به مفهوم رایج که با "خیالیافی"، یعنی فوران اوهام و

**"ناکجاآباد" تعبیر غریبست. این  
تعبیر در فرهنگهای زبان فارسی  
وارد نشده و تا آنجا که من  
می دانم، خود سهروردی با  
استفاده از ریشه های زبان فارسی  
خالص، آن را وضع کرده است.**

صورت همه حق داشتند آنها را درک کنند. مؤلفان ما همچنین متوجه شدند که این صور و هیاکل نمی توانند در عالم عقلانی محض ثبوت داشته باشند، و اینکه حقیقه دارای امتداد و بُعد بوده، در قیاس با جهان محسوس، از نوعی مادیت "غیرمادی" برخوردارند. علاوه بر این، صور مذکور دارای کالبد خاص و نحوی تقرّر در مکان نیز هستند. (در اینجا مایلیم اصطلاح "جسم روحانی لطیف"<sup>۲۲</sup> را که توسط "هنری مور"، فیلسوف افلاطونی "کمبریج"، ابداع شده یادآوری کنم. معادل دقیق این اصطلاح را در آثار صدرای شیرازی، فیلسوف ایرانی پیرو افلاطون، می توان یافت.) به همین دلیل، متفکران ما این امکان را منتفی دانستند که ذهنی واحد، یگانه محمل این صور و پیکرها باشد: احتمال اینکه آنها غیر واقعی و نیستی محض باشند نیز کنار نهاده شد، چرا که در این صورت راهی برای تشخیص و درجه بندی یا ارزیابی آنها وجود نداشت. بنابراین، وجود این جهان برزخی، یا عالم مثال، به یک ضرورت متافیزیکی مبدل شد. تخیل، قوه ادراک خاص این عالم است. عالم مثال از نظر هستی شناسی در مرتبه ای بالاتر از جهان محسوس و پایین تر از عالم عقل محض قرار دارد؛ این عالم از جهان محسوس غیرمادی تر است، اما به اندازه عالم عقل محض، مجرد نیست. این تلقی از خیال که برای حکمای متأله ما همواره کمال اهمیت را داشت مبنایی برای تصدیق رؤیایا و گزارشهای شهودی در وصف و بازگویی "وقایع آسمان" و همچنین اثبات حقانیت مناسک نمادین در اختیار آنان نهاد. این تلقی

واقعیت اماکنی را که هنگام مراقبه شدید تجربه می شود، اعتبار مشاهدات خیالی الهام گونه، نظام های کیهان شناسی و خدا شناسی، و مهمتر از همه، حقانیت معنای "روحانی" اطلاعات مخیل منظوری در الهامات پیامبران را تصدیق می کرد. اجمالاً عالم مثال عالم "کالبد های لطیف" است که برای درک حلقه واسط میان روح محض و کالبد مادی، بناگزیب باید تصویری از آن داشته باشیم. بنابراین، حالت وجودی این کالبد ها به حالت "تعلیق" تعبیر شده است. این حالت وجودی همچون حالت وجودی مثال یا صورت، "ماده" خود را تشکیل می دهد و از محملی که گویی به نحو عارضی حال در آن است مستقل می باشد. به عبارت دیگر، تقرّر و ثبوت صورت یا مثال از همان سنخ نیست که فی المثل رنگ سیاه به واسطه جسم سیاهی که حال در آن است، تقرّر و ثبوت دارد. مؤلفان ما به طور معمول آن را به حالت وجودی صور معلقه هنگام ظهور و تقرّر در آینه تشبیه می کنند. جوهر مادی آینه، چه فلزی و چه کانی باشد، جوهر صورت نیست؛ جوهر صورت صرفاً به نحو عارضی ممکن است با جوهر آینه یکسان باشد. جوهر، تنها "محل ظهور صورت" است. چنین است که ما به سوی یک تئوری عمومی درباره محلها و صور متجلی یا "مظاهر" هدایت می شویم که "حکمت اشراق" سهروردی را متمایز می نماید. تخیل فعال "نمونه کامل آینه" و مجلای صور عالم ازلی است. از همین روست که تئوری عالم مثال با نظریه ادراک بواسطه

تخیل و قوه خیال - که به دلیل جایگاه میانه و میانجی عالم مثال، حقیقه قوه ای مرکزی و میانجی است - پیوند نزدیک دارد. قوه خیال این امکان را برای همه عوالم فراهم می آورد که متقابلاً بر هم دلالت کنند و برای مثال، ما را قادر می سازد که تصور کنیم هر واقعیت جوهری صورتهایی متناظر با واقعتهای دیگر می پذیرد (فی المثل جابلقا و جابرسا در عالم لطیف متناظر با عناصر جهان مادیند. حال آنکه هورقلیا متناظر با افلاک است). کارکرد ادراکی خیال مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می کند. این دانش به ما امکان می دهد تا از بلا تکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً بین انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتدل "ماده" یا "ذهن" مخیر می سازد، پرهیز کنیم. "جنبه اجتماعی بخشیدن" به آگاهی ضروره به جایگزین شدن معمای دیگری به جای معمای "ماده یا ذهن"، که کمتر از آن مصیبت بار نخواهد بود، یعنی معمای "تاریخ یا اسطوره" منجر می شود.

کسانی که با سیر در اقلیم هشتم، یعنی قلمرو "کالبد های لطیف" یا "کالبد های روحانی" - آستانه ملکوت یا عالم نفس - مانوسند، هرگز در دام این معمای ظاهراً لاینحل گرفتار نمی شوند. آنان می گویند عالم هورقلیا از "سطح محدب فلک اعلی" آغاز می شود. بدیهی است این سخن طریقی رمزی برای اشاره بدین معناست که عالم مذکور در مرزی قرار گرفته است که نسبت "درون بودن" که با قید "درون" یا "داخل" بیان می شود، وارونه می گردد. کالبد ها یا ذوات روحانی به همان نحوی که یک کالبد



## شاهدان عالم خیال ضمن بازگشت، کاملاً آگاهند که "جای دیگر" بوده‌اند.

ناکجا آباد می‌رسند و ارونة ادراکات معمول در فضای مادیست، زیرا از این پس مکان در نفس قرار دارد، جوهر مادی متقرّر در جوهر روحانی است، نفس محیط بر بدن و حامل آن است. پس نمی‌توان گفت مکان روحانی کجا قرار گرفته است، چرا که در واقع به جای "قرار گرفتن"، "قرار می‌دهد" و "استقرار می‌بخشد". "جای آن" همه‌جا است. البته میان جهان محسوس و عالم مثال تطابقهای توپوگرافیک وجود دارد و یکی مظهر دیگری است. با این همه، عبور از یکی به دیگری بدون انقطاع میسر نیست. گزارشهای بسیاری این نکته را تأیید می‌کند. شخص عازم می‌شود، ولی در نقطه‌ای مختصّات جغرافیایی موجود در نقشه‌های ما در هم می‌ریزد، بدون اینکه "سالک" متوجه آن شود؛ تنها بعد از واقعه است که با ترس یا حیرت بر آن واقف می‌شود. اگر سالک متوجه این تغییر می‌شد، می‌توانست به اختیار خود بازگردد یا راه را به دیگران نشان دهد. اما او فقط قادر است وصف کند کجا بوده است و قادر به راهنمایی دیگران نیست.

### ۲. خیال مجرّد

در اینجا به مسأله‌ای می‌پردازیم که آنچه گفته شد ما را برای طرح آن آماده ساخته است و آن، عضو یا قوه‌ایست که رسوخ به درون عالم مثال و سفر به اقلیم هشتم به مدد آن انجام می‌پذیرد. این چه عضوی است که می‌تواند حرکتی را که مستلزم بازگشت از بیرون به درون و وارونه ساختن موضع توپوگرافیک است ایجاد کند؟ این عضو

نشد. سوئدنیورگ چنین می‌گوید: «هر چند همه چیز در آسمان همانگونه در مکان و فضا ظاهر می‌شود که در این جهان به نظر می‌رسد، اما فرشته‌ها تصور یا ایده‌ای از مکان و فضا ندارند. [در واقع،] هرگونه پیشروی در عالم روحانی از تحولات حالت درون ناشی می‌شود... در نتیجه، آنهایی به یکدیگر نزدیکند که حالت مشابهی دارند و آنان که حالتشان متفاوت است از هم دورند. و فضاها در آسمان چیزی بجز حالاتی بیرونی نیست که با حالات درونی انطباق دارد. این تنها وجه تمایز آسمانها از یکدیگر است... وقتی... کسی از یک محل به سوی محل دیگر حرکت می‌کند... اگر مشتاق [رسیدن به] آن باشد زودتر و اگر نه دیرتر می‌رسد. مسیر به تناسب اشتیاق طویل‌تر یا کوتاه‌تر می‌شود... من غالباً شاهد این امر بوده‌ام و از آن در شگفت مانده‌ام. برپایه این واقعیتها بار دیگر آشکار می‌شود که فواصل، و نتیجه فضاها، برای فرشته‌ها کلاً مطابق حالات درونی‌شان معنی پیدا می‌کند، و اینچنین، تصوّر یا مفهوم فضا نمی‌تواند وارد اندیشه‌هایشان شود، هر چند فضاها همانگونه که در این جهان موجودند، نزد آنها موجودند.»<sup>۲۴</sup>

این وصف بخوبی بر ناکجاآباد و شهرهای مرموز آن تطبیق می‌کند. اجمالاً چنین استنباط می‌شود که مکانی روحانی و مکانی جسمانی وجود دارد. انتقال از یکی به دیگری به نوعی برطبق قوانین همین فضای متجانس مادی انجام می‌پذیرد. فضای روحانی در قیاس با فضای جسمانی "ناکجا" است و همه چیز از دید آنان که به

مادی در جای خود یا داخل کالبدی دیگر قرار می‌گیرد، "درون" عالم خود یا عوالم دیگر واقع نمی‌شوند. برعکس. عالیشان "درون" آنهاست. از همین رو کتاب "تئولوجیا" که به ارسطو نسبت داده شده (همان نسخه عربی سه "انشاد" آخر اثر فلوطین که ابن سینا بر آن حاشیه نوشته و همه متفکران مورد بحث ما آن را مطالعه کرده و مورد تأمل قرار داده‌اند) توضیح می‌دهد که هر یک از ذوات مجردة روحانی در "کلّ آسمان خویش" قرار دارد. البته همه این ذوات مستقل از یکدیگر تقرّر و ثبوت دارند، ولی همزمان با هم موجود بوده و هر یک محاط در دیگری است. کاملاً خطاست که این عالم دیگر را یکپارچه و بی‌شکل تصور کنیم. در حقیقت اشکال متعددی در آن وجود دارد، اما مواضع نسبی در فضای روحانی همان قدر با مواضع موجود در فضای محاط در آسمانهای پرستاره متفاوت است که شرایط بودن "درون" یک کالبد با بودن در "کلّ آسمان خویش" تفاوت دارد. بر این اساس می‌توان گفت که "در پس این عالم، آسمان، زمین، دریا، جانوران، گیاهان و انسان آسمانی وجود دارد، اما همه ذوات موجود در آن آسمانیند؛ ذوات روحانی متقرّر در آنجا معادل انسانند ولی نه به این معنی که زمینی باشند."

دقیق‌ترین صورت مدوّن این آرا را در سنت حکمت الهی غرب شاید بتوان در آثار "سوئدنیورگ"<sup>۲۳</sup> جستجو کرد. بسختی می‌توان از وسعت تطابق سخنان ابن حکیم الهی و شهودی سوئدی با آرای سهروردی و ابن عربی یا صدرای شیرازی شگفت زده

## هرکه معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت.

هیچیک از حواس یا قوای ارگانیسم مادی نیست؛ به طریق اولی، عقل محض نیز نیست، بلکه نیرویی واسطه است که قبل از هر چیز نقش وساطت دارد، یعنی خیال فعال. اما برای پیشگیری از سوءتفاهم، این نکته را باید متذکر شویم که عضو یا قوه مورد نظر ما عضو است که تبدیل حالات روحانی درونی را به حالات بیرونی، به وقایع دیداری که این حالات درونی را تمثیل می‌بخشند، ممکن می‌سازد. هرگونه پیش رفتن در فضای روحانی بواسطه تبدیل یا استحاله مذکور صورت می‌پذیرد، یا به تعبیر بهتر، همین تبدیل و استحاله است که به فضا، فضاییت می‌بخشد. این استحاله، فضایی را که آنجاست، و نیز "نزدیکی"، "فواصل" و مکانهای "دور" را ایجاد می‌کند. اصل موضوعه نخست این است که خیال یک قوه روحی محض، مستقل از ارگانیسم مادی بوده و در نتیجه می‌تواند پس از نابودی آن به حیات خود ادامه دهد. صدرای شیرازی یکی از کسانی است که در موارد متعدد بر این نکته تأکید کرده است.<sup>۲۵</sup> روح همانگونه که در زمینه توان عقلانی‌اش برای ادراک معقولات مستقل از کالبد مادی و طبیعی است، در زمینه توان و فعالیت تخیلی خویش نیز مستقل است. بعلاوه، آنگاه که روح از این جهان مفارقت می‌یابد، همچنان می‌تواند از قوه خیال فعال بهره بگیرد. بنابراین، روح بواسطه ذات خود و این قوه قادر است اشیاء انضمامی را - که هستی آنها، آنگونه که در ادراک و تخیل محقق شده، صورت وجودی انضمامی‌شان را تشکیل می‌دهد - ادراک کند. به عبارت

دیگر، آگاهی و موضوع آن در اینجا از نظر هستی‌شناسی غیرقابل تفکیک است. همه قوای روح بعد از مفارقت از جسم، در قوه تخیل فعال جمع و متمرکز می‌شوند، زیرا در آن هنگام ادراک مخیل در آستانه‌های مختلف حواس پنجگانه ظاهری متفرق نخواهد بود. از آنجا که اکنون دیگر به وجود ادراک مخیل برای محافظت از کالبد طبیعی که به شرایط متحول جهان خارج سپرده شده نیازی نیست، این قوه سرانجام می‌تواند برتری حقیقی خود را بر ادراک حسی نشان دهد.

صدرای شیرازی می‌نویسد: آنگاه همه قوای نفس‌گویی به قوه‌ای واحد مبدل می‌شود که همان قوه "تصویر" و "تمثیل" است. تخیل نفس به ادراکی حسی از امور فوق محسوس [عالم غیب] مبدل می‌گردد. رؤیت خیالی نفس همچون رؤیت حسی اوست. اینچنین، حس شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه نفس [حواس خیالی] کاملاً مانند قوای حسی متناظر خود هستند، اما این حواس خیالی به عالم فوق محسوس انتساب می‌یابند. در حالی که در "عالم خارج" پنج قوه حسی وجود دارد که هر یک دارای عضو خاص خود در بدن است، این حواس در "جهان درون" در قالب حسی واحد (حس مشترک) با هم ترکیب می‌شوند.

صدرای شیرازی با یکسان انگاشتن تخیل و *Currus Subtilis* به یونانی: *Okhema*، یعنی محمل یا کالبد لطیف نفس، در خلال این متون، فیزیولوژی کاملی در زمینه "کالبد لطیف" و در نتیجه "کالبد

اخروی"، ارائه می‌دهد. و بر این اساس، حتی این سینا را متهم می‌کند که کنشهای ادراک مخیل آنجهانی را با آنچه در زندگی اینجهانی در رؤیایا واقع می‌شود، یکسان دانسته است. ملاصدرا مدعی است که قوه خیال حتی هنگام خواب از فعالیت‌های ارگانیکی که در کالبد مادی جریان دارد، تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، شرایط و مقدمات فراوانی لازم است تا این قوه از حداکثر کمال و فعالیت، آزادی و خلوص بهره‌مند شود و الا خواب صرفاً نوعی بیداری در جهان دیگر خواهد بود. اما بر پایه حدیثی که به پیامبر (ص) و در مواردی به امام اول شیعیان (ع) نسبت داده شده، چنین نیست «مردمان خفته‌اند؛ چون مرگشان سررسد، بیدار می‌شوند.»

اصل موضوعه دیگر این است که خیال مجرد در حقیقت نیرویی ادراکی و عضوی برای [وصول به] معرفت حقیقی است. ادراک و آگاهی خیالی در حیطه عالم خاص خود - یعنی عالم مثال، عالم شهرهای رمزی نظیر هورقلیا، آنجا که زمان وارونه می‌شود و مکان، که صرفاً وجه ظاهری حالتی باطنی است، به اختیار خلق می‌گردد - دارای وظیفه معین و ارزش معرفتی (ادراکی) خاص خویش است.

بنابراین، قوه خیال بر "محور" دو قوه ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال تمثیل عوالمی متناسب با دو قوه دیگر (ادراک حسی و عقلی) است. به عبارت دیگر، قوه خیال تحت نوعی نظارت قرار دارد که آن را از اینکه به گمراهی رود، یا از روی بی‌مبالائی ضایع گردد، محافظت می‌کند.



## \* حکایت سهروردی و قصص

### موجود در سنت شیعی حکایت نیل به "سرزمین امام غائب [عج]" را باز می‌گوید،

مخیل می‌توان تجربه نمود. اجازه دهید بار دیگر بر این نکته تأکید کنم که مراد از خیال در اینجا همان مفهوم رایج در زبان امروزی ما نیست، بلکه مقصود، دیدار باطنی و خیال صادق است. و خیال صادق باید به مثابه امری حائز ارزش معرفتی یا ادراکی نام تلقی گردد. اینکه ما دیگر قادر نیستیم با تعبیری بجز "La folle du logis درباره خیال سخن بگوییم، شاید به این دلیل باشد که ما آن معیارها و قواعد، نظام و "سازمان محوری" را که ضامن عملکرد ادراکی خیال (که من گاه آن را «ملکه خیال»<sup>۳۲</sup> خوانده‌ام) است، به فراموشی سپرده‌ایم.

باز هم تأکید می‌کنم، عالمی که این حکمای اشرافی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند، کاملاً "واقعی" است. واقعیت این عالم ابطال ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن بواسطه حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم ضمن بازگشت کاملاً آگاهند که "جای دیگر" بوده‌اند. آنها را نمی‌توان شیزوفرینیک پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک حسی پنهان است و باید در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجویش کرد. بنابراین، بدون تردید نمی‌توانیم این عالم را "خیالی" به معنای متداول کلمه، یعنی غیر واقعی و نامتقرّر وصف کنیم. همانگونه که کلماتی چون Originaire (بومی)، Original (اصلی، ابتکاری) و Originel (نخستین، ازلی) در زبان فرانسه از کلمه لاتینی origo (مبدأ، سرچشمه) اشتقاق یافته‌اند. کلمه Imago (صورت

درست به همین دلیل است که نمی‌توان مسئله اصطلاح‌شناسی را نادیده گرفت. چرا در زبان فرانسه (و انگلیسی) معادل رایج و کاملاً افتخار کننده‌ای برای مفهوم "عالم مثال" وجود ندارد؟ من از آن رو اصطلاح لاتینی Mundus Imaginalis را پیشنهاد کرده‌ام تا از خلط میان متعلقی ادراک خیالی و آنچه بطور معمول "خیالی" نامیده می‌شود جلوگیری کنم. غالباً این تمایل وجود دارد که واقعی و خیالی را در برابر هم قرار دهند، گویی امر خیالی غیرواقعی و اوتوپیاپی است؛ همچنان که مرسوم است رمز را با تمثیل<sup>۲۹</sup>، یا تأویل معنای روحانی را با تفسیر تمثیلی یکسان شمارند. تمثیل، لفاف یا تقلید هجوآمیز چیزیست که از پیش می‌دانیم یا لااقل می‌توانیم از طریق دیگری بفهمیم، حال آنکه ظهور یک صورت مثالی که می‌تواند به مثابه یک رمز وصف شود، پدیده‌ای ازلی<sup>۳۰</sup> است. ظاهر این صورت مثالی هم بلاشرط و هم غیرقابل تحویل بوده و چیزیست که در این عالم نمی‌تواند خود را به طریق دیگری متجلی سازد.

حکایات سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به "سرزمین امام غائب [عج]" را باز می‌گوید، هیچیک خیال واهی، غیر واقعی یا تمثیلی نیستند، زیرا اقلیم هشتم یا ناکجا آباد همان چیزی نیست که ما معمولاً اوتوپیا می‌نامیم. اقلیم هشتم به مثابه عالمی که از حیطة کنترل و نظارت تجربی علوم [جدید] خارج است، عالمی فراحسی است که تنها به مدد ادراک مخیل می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آنجا به وقوع می‌پیوندد، صرفاً به یاری آگاهی

چنین است که قوه خیال می‌تواند به وظیفه حقیقی خویش پرداخته و زمینه وقوع حوادثی را که در حکایات مکاشفه‌آمیز سهروردی و دیگران نقل شده، فراهم آورد، زیرا تقرب جستن به اقلیم هشتم باید به مدد قوه خیال انجام پذیرد. شاید دلیل وجود اعتدال و متانت فوق‌العاده در زبان حماسه‌های عرفانی ایرانی را (از عطار گرفته تا جامی، و همچنان تا نورعلی شاه) که در آنها صور ازلی یکسانی دائماً از طریق تمثیلهای تازه بسط و تفصیل می‌یابد، در همین نکته باید جستجو کرد. هرگاه خیال منحرف شده و ضایع گردد، و نتواند وظیفه درک و تولید تمثیلهایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود به انجام رساند، می‌توان چنین انگاشت که عالم مثال (عالم ملکوت) ناپدید شده است. این زوال و انحطاط در غرب از هنگامی آغاز شد که آیین "ابن رشد" کیهان‌شناسی ابن‌سینایی را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطه مرکب از نفوس یا نفوس فلکی، مردود شمرد. این نفوس فلکی (که در سلسله مراتب فرشتگان نسبت به عقول ملکی در مرتبه پایین‌تری قرار دارد) در حقیقت از موهبت قوه خیال به خالص‌ترین صورت آن برخوردار بود. آنگاه که عالم این نفوس ناپدید شد، قوه خیال نیز مختل گردید و کوچک شمرده شد. به این ترتیب هشدار را که بعدها از سوی "پاراسلسوس"<sup>۲۶</sup> صادر شد و دیگران را برحذر داشت تا "خیال حقیقی"<sup>۲۷</sup> (نامی که کیمیاگران برخیال‌نهاده بودند) را با پندار یا خیال واهی که "شالوده دیوانگی" است اشتباه نکنند، می‌توان دریافت.<sup>۲۸</sup>

## \* قوه خیال بر "محور" دو قوه ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال تمثیل عوالمی متناسب با دو قوه دیگر (ادراک حسی و عقلی) است.

تمتایز میشود. نه اوتوپیاها، نه قصه‌های علمی-تخیلی و نه حتی امگاپوینت<sup>۳۳</sup> شوم ما، هیچیک در عبور از این عالم به سوی ناکجا آباد توفیقی ندارند. آنان که اقلیم هشتم را شناختند، به جعل اوتوپیا نپرداختند، چنانکه غایت تفکر شیعی نیز تحقق یک خیال خام اجتماعی - سیاسی نیست؛ این تفکر یک معادشناسی است، نوعی انتظار است، و اینچنین، هم اکنون و همین جا بر حضوری حقیقی در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم شهادت می‌دهد.

شکی نیست که متافیزیسینهای سنت‌گرا و غیرسنت‌گرا و نیز روان‌شناسان، می‌توانند در این زمینه نظرات متعددی بیان کنند. ولی من در اینجا در مقام یک نتیجه‌گیری موقت به طرح سه سؤال جزئی اکتفا می‌کنم:

۱ - ما دیگر در فرهنگی سنتی شریک نیستیم. ما در تمدنی علمی زندگی می‌کنیم که می‌گویند حتی بر تصاویر غلبه یافته است. اطلاق عنوان "تمدن تصویر" (مجلات، سینما و تلویزیون) به تمدن امروز کاملاً رایج شده است. اما نمی‌توان مطمئن بود که این تعبیر رایج، همچون سایر مشهورات، نوعی سوءفاهم فاحش و کج فهمی تام و تمام به بار نیآورد. زیرا تصویر به جای آنکه به مرتبه‌ای از عالم که بدان تعلق دارد ارتقاء داده شود و "عملکردی رمزی" که راهبر به سوی معانی باطنی است پیدا کند، صرفاً به مرتبه ادراک حسی تنزل یافته و صراحتاً خوار شمرده می‌شود. آیا جز این است که هر قدر این سیر نزولی تداوم پیدا کند، مردم به همان میزان نسبت به امر مثالی

راسیونالیستی و خردانگاران از خیال داشته‌اند. قوه خیال ما به انحراف رفته و پیوند مستمر آن با اراده معطوف به قدرت سرچشمه بی‌پایان خوف و وحشت خواهد بود، مگر آنکه به نوعی کیهان‌شناسی که از لحاظ ساختار و مراتب مشابه کیهان‌شناسی فلاسفه اشراقی سنتی بوده و عوالم متعددی را در قالب نظامی متصاعد در برگیرد، دسترسی داشته باشیم. در غیر این صورت، ما خود را به جستجوی نظام جدیدی از خیال محدود خواهیم کرد. اما یافتن چنین نظامی تا زمانی که در روشی برای "فاصله" گرفتن از واقعیت به مفهوم متداول و تأثیر نهادن بر آن خلاصه می‌شود، دشوار خواهد بود. حال، به محض آنکه این واقعیت را با واقعیت مورد نظر حکمای متأله سنتی قیاس کنیم، در می‌یابیم که بی‌جهت محدود شده و این تحدید، نفس واقعیت را منتزل ساخته است. اصطلاح دیگری که همواره بعنوان بهانه‌ای برای محدود کردن واقعیت ارائه می‌شود "خیال‌پردازی" است، فی‌المثل خیال‌پردازی ادبی؛ یا به تعبیری امروزی‌تر، خیال‌پردازی اجتماعی.

اما از طرح این پرسش‌گریزی نیست که چه ضرورتی داشت عالم مثال مفقود شده و جای خود را به امر واهی و "خیالی" بسیار؛ چه ضرورتی ایجاب می‌کرد که "مثال" ناسوتی شود و به مرتبه "پندار واهی" تنزل یابد و آنچه موهوم، خوف‌انگیز، هیولایی، مرگبار، پست، بیهوده و عبث است جلوه فروشی کند؟ برعکس، هنر و تخیل در فرهنگ سنتی اسلامی با ویژگیهایی چون قداست، جدیت، وقار، شیوه‌پردازی و معنی

خیالی) نیز می‌تواند علاوه بر کلمه مشتق Imaginary (خیالی، غیرواقعی)، کلمه Imaginal (مثالی، خیالی) را نیز به دست بدهد، اینگونه می‌توانیم ازعالم مثال (Imaginal World) به عنوان برزخی میان عالم محسوس و معقول سخن گفته و هرگاه با تعبیر عربی "جسم مثالی" به معنای "کالبد لطیف" روبرو شویم، آن را به Imaginal Body - و البته نه Imaginary Body - ترجمه کنیم. در این صورت شاید در تعیین موضع صوری که نه "اساطیری" و نه "تاریخی" اند، با دشواری کمتری مواجه شویم؛ این ترجمه شاید جواز عبوری در اختیار مان نهد تا در مسیری که به "اقلیم گمشده" منتهی می‌شود، قرارگیریم.

برای آنکه شهادت پیمودن این مسیر را پیدا کنیم، بناگزیر باید از خود بپرسیم که "واقعیت" ما، "واقعیت از دید ما" چیست، تا آنگاه که این واقعیت را پشت سر می‌نهیم، به چیزی بیش از یک عالم غیر واقعی یا اوتوپیا دست پیدا کنیم. علاوه بر این باید بپرسیم؛ "واقعیت" این متفکران اشراقی سنتی چیست که نیل به اقلیم هشتم، ناکجا آباد را برایشان میسر می‌سازد؟ آنها چگونه می‌توانند عالم محسوس را بدون انفصال از واقعیت پشت سر نهند؟ یا به تعبیر بهتر، چگونه است که آنان فقط با انجام این کار به واقعیت حقیقی دست می‌یابند؟ این امر متضمن وجود یک سلسله مراتب وجودی است که نسبت به سلسله مراتب هستی ما مراحل بیشتری دارد. بیایید از اشتباه بیهیضم و بسادگی بپذیریم که نیاکان ما در مغرب زمین تصویری بیش از حد

\* صدراى شیرازى مى نویسد:  
 "آنگاه همه قواى نفس گویى به  
 قوه‌اى واحد مبدل مى شود که همان  
 قوه "تصویر" و "تمثیل" است.

□ این مقاله از مأخذ زیر ترجمه شده است:

*Henry Corbin on Imagination:  
 Mundus Imaginalis Or The  
 Imaginary and the Imaginal.  
 Golgonooza Press, 1976.*

- 1 - Imaginary
- 2 - Utopian
- 3 - Eighth Clime
- 4 - Imaginative Consciousness
- 5 - Cognitive Imagination
- 6 - Spiritual Initiation
- 7 - Gnostic
- ۸ - Crimson Archangel. ترجمه رساله "عقل سرخ" به زبان فرانسه در مجموعه درباره اسلام ایرانی، وجوه معنوی و فلسفی، جلد دوم، کتاب دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران، پاریس (گالیمار)، ۱۹۷۱، آمده است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه به طور خاص کتاب هفتم از جلد چهارم همین مجموعه درباره "امام غائب" (عج) رجوع شود.

9- Protokistos

۱۰ - Thomas More (۱۵۳۵ - ۱۴۷۸)

(م) سیاستمدار و نویسنده انگلیسی.

11 - Orientation

12- Ubi

۱۳ - بنابراین طرح فلک الافلاک در علم هیأت ارسطویی یا بطلمیوسی اشاره‌ای نموداری است و هر چند این علم منسوخ شده، ولی همچنان اعتبار دارد. بدین معنی

تسردید را در هم شکسته، "واکنش لادری‌گرایانه" را خنثی کند؛ بدین معنی که در خلوت متقابل آگاهی و موضوع آگاهی، تفکر و وجود، رسوخ می‌کند. در اینجا پدیدار شناسی به هستی شناسی مبدل می‌شود. بدون شک این همان اصل موضوعی است که در تعالیم مؤلفان ما درباره امر مثالی تلویحاً به آن اشاره شده: هیچ مناط خارجی برای تجلی ملک بجز نفس تجلی وجود ندارد. فرشته همان "جذبه"، همان از خود بدر شدن ماست که از تحوّل در حالت وجودی ما حکایت می‌کند. از این رو، کلمات فوق همچنین بیان می‌دارد. که راز وجود ماورای طبیعی «امام غائب [عج]» در ذهن و آگاهی شیمی چیست. کسی که در آن حال روحی نباشد، قادر به مشاهده او نخواهد بود.

سهروردی در حکایت "عقل سرخ" خویش به همین نکته اشاره داشته و مقصود او از جمله‌ای که در آغاز سخن از او نقل کردیم، همین است: «اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»

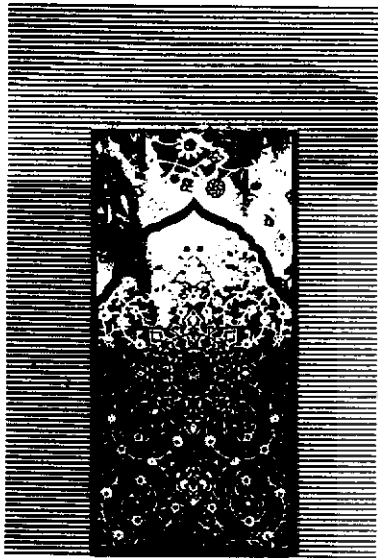
بیگانه‌تر شده و بیش از پیش محکوم به تولید "داستان" خواهند شد؟

۲ - آیا مجموعه صور خیال و مناظر و مرابای این حکایات اشراقی بدون حقیقت ازلی، عینی و تقلیل‌ناپذیر صورتهای مثالی که منشأ غیر عقلی داشته و ظهور ناگهانی آنها در جهان ما غیرقابل پیش‌بینی است، امکان وجود پیدا می‌کرد؟

۳ - آیا این دقیقاً همان اصل موضوع عینیت عالم مثال نیست که از سوی برخی افسراد (هرمسیان<sup>۳۴</sup>، کابالیست‌ها<sup>۳۵</sup>) و یاره‌ای علایم رمزی (ماندالاهای<sup>۳۶</sup>) که تأثیری سحرآمیز بر صورتهای ذهنی دارند، بگونه‌ای که به آنها واقعیت عینی می‌بخشند، به ما القا یا تحمیل می‌شود؟

مایلم برای آنکه به یکی از پاسخهای محتمل سؤال مربوط به واقعیت "عینی" موجودات فوق طبیعی و برخورد با آنها اشاره‌ای شود، خواننده را به مکتوبی خارق‌العاده ارجاع دهم که در آن "ویلیه دو لیبل - آدام"<sup>۳۷</sup> چهره پیامبر مرموز را که چشمانی سفالین دارد توصیف می‌کند: «ذهن قادر است چهره او را دراک کند. موجودات زنده تنها نیروی نهفته در آن ذات کزوبی را حس می‌کنند.» او می‌گوید: «ملائک تنها در فضای مطلق و آزاد آسمانهای برین، جایی که واقعیت یا آرمان اتحاد دارد، تقرر جوهری دارند ... آنها فقط در جذبه‌ای که ذاتی آنهاست و خود موجود آند، خویشان را ظاهر می‌سازند.»<sup>۳۸</sup>

کلمات اخیر - "جذبه‌ای که ذاتی آنهاست" - از نظر من وضوح و شفافیتی الهام گونه دارد، چرا که می‌تواند صخره



مکاشفات روحانی مربوط به عالم معنی را با اوهامی که محصول داستانهای علمی - تخیلی اند اشتباه می‌گیرند. ورطه‌ای بی‌پایان این دو را از یکدیگر جدا می‌کند.

۲۵ - به اثر مؤلف دربارهٔ اسلام ایرانی ... ، جلد چهارم، کتاب پنجم «مکتب اصفهان»، رجوع کنید. فصل دوم این کتاب کلاً به نوشته‌های ملاصدرا اختصاص یافته است.  
۲۶ - Paracelsus (۱۵۴۱ - ۱۴۹۳ م.) ، کیمیاگر و پزشک آلمانی.

#### 27 - Imaginatio Vera

۲۸ - رجوع کنید به کتاب کربن تحت عنوان تخیل خلاق در تصوّف ابن عربی پرینستون ، لندن، ۱۹۶۹، صفحه ۱۷۹.

۲۹ - "تمثیل" به مفهوم رایج در ادبیات، معادل Allegory.

#### 30 - Primordial Phenomenon (Urphaenomen)

۳۱ - این تعبیر در زبان فرانسه معادل کلمهٔ "خیال" به کار می‌رود و معنای تحت‌اللفظی آن "زن دیوانهٔ خانه" است.

#### 32 - Imaginatrice

#### 33 - Omega Point

#### 34 - Hermetists

#### 35 - Cabalists

#### 36 - Mandalas

#### Villiers de L'Isle - Adam ۳۷

(۱۸۸۹ - ۱۸۳۸) ، نویسنده فرانسوی.

۳۸ - ویلیه دولیل - آدام، L'Annonciateur (مؤخره).

که تفاوتی نمی‌کند شما توسط موشک یاماهاواره چقدر بالا بروید؛ مادامی که از "آستانه" نگذشته‌اید، یک اینچ هم به سوی ناکجاآباد پیش نرفته‌اید.

۱۴ - در زبان یونانی Taexo و در عربی

"ظاهر".

۱۵ - در زبان یونانی Taeso و در زبان

عربی "باطن".

۱۶ - بزبان فرانسه Sens.

#### 17- Agnostic Reflex

۱۸ - در خصوص این معنای "حضور"

به مقدمهٔ مؤلف بر کتاب المشاعر ملاصدرا رجوع کنید.

#### 19- Mundus Imaginalis.

۲۰ - در خصوص آنچه از این پس مطرح

می‌شود به کتاب ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی نوشتهٔ هانری کربن (ترجمهٔ سیدضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، چاپ اول، ۱۳۵۸) رجوع کنید.

#### 21- Imaginalia

#### 22- Spissitudo spiritualis

۲۳ - Emanuel Swedenborg (۱۷۷۲ -

۱۶۸۸ م.)

۲۴ - آسمان و شگفتیهای آن ، همچنین

دوزخ و برزخ، بر مبنای دیده‌ها و شنیده‌ها ترجمهٔ انجمن سوئدنبورگ، لندن، ۱۸۷۵، سوئدنبورگ بارها بر این نظریه دربارهٔ زمان و مکان تأکید کرده است. اگر به این نظریه بها داده نشود، تجربه‌های وی را می‌توان با اقامهٔ دلایلی که همان قدر ساده‌اند که پوچ و بی‌اعتبار، پاسخ گفت. این نوع استدلالها،