

در یک تقسیم‌بندی متعارف (و چه بسا کلیشه‌ای) فیلسوفان مسلمان را به دو گروه مشائیان و غیر مشائیان (اصحاب حکمت اشراق و اصحاب حکمت متعالیه) دسته‌بندی می‌کنند و در این میان ابن‌سینا را در شمار فیلسوفان مشائی و بلکه رئیس مشائیان می‌دانند. اما با نگاه دقیق‌تر آشکار می‌شود که هرگز نمی‌توان چنین خط فاصلی میان ابن‌سینا و فیلسوفانی چون سهروردی و ملاصدرا ترسیم کرد. در حقیقت حکمت اشراقی سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا ادامه حکمت سینایی است. ابن‌سینا با آن که که شارح ارسطو است، ولی برخلاف کسی چون ابن رشد، خویش را محدود به شرح و تفسیر اندیشه ارسطو نساخته است. افزون بر این، سعی کرده تا در کنار حکمت مشائی، حکمت مشرقی را طراحی و تدوین کند.

آن دسته از آثار ابن‌سینا که به تبیین این جنبه از اندیشه وی می‌پردازند، متأسفانه عمدتاً مقفود شده‌اند و فقط قطعاتی از آن‌ها در اختیار ماست. بنابراین، طراحی و تبیین حکمت مشرقی ابن‌سینا و میزان تأثیر این جنبه از تحقیق او بر فیلسوفان بعدی کار آسانی نیست. با این حال، وظیفه‌ای است که نه فقط مورخان فلسفه اسلامی، بلکه حتی محققان و دست‌اندرکاران این فلسفه نیز نمی‌توانند از آن شانه خالی کنند.

هانری کربن، متفکر فرانسوی معاصر، که می‌توان تحقیقات او در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی را در میان مستشرقان بی‌نظیر دانست، در کتاب ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، چنین وظیفه‌ای را به عهده گرفته است. کربن در این کتاب می‌کوشد تا عمدتاً با تأمل در سه تمثیل عرفانی ابن‌سینا یعنی، حی بن یقظان، رساله‌الطیر و سلامان واسبال، حکمت مشرقی ابن‌سینا را به نوعی حدس بزند و بازسازی بکند. صاحب این قلم که پیش از این کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (نشر جامی ۱۳۸۴) را تقدیم فارسی زبانان کرده بود، امیدوار است که به زودی ترجمه فارسی این اثر را نیز در اختیار مردم دیاری که همواره مهد فلسفه ابن‌سینا بوده است، قرار دهد. ادامه ترجمه گزیده‌ی این کتاب را می‌خوانیم.

\* \* \*

دوست داشتیم تحقیق مبسوطی را به آن عملیات نفسانی که مقوم تأویل است، اختصاص دهیم؛ ولی دیدیم که مرز و محدوده‌های آن دائماً وسیع‌تر می‌شود. زیرا در اسلام، افراد اهل معنا از هر صنفی به آن عمل کرده‌اند. در نهایت به نظر می‌رسد که تأویل سرچشمه هرگونه معنویت است، به همان میزان که تأویل، ابزاری برای فراتر رفتن از هرگونه هم‌رنگی با جماعت، هرگونه بندگی نص ظاهر و همه آرائی که به نحو حاضر و آماده مقبول افتاده‌اند، فراهم می‌کند. بی‌تردید در حکمت اسماعیلیه است که تأویل از آغاز به عنوان روشی مبنایی همراه با انعطاف‌پذیری و باروری مثال زدن پدیدار می‌شود. هم چنین در این جاست که متفکران به تأمل در خود این عملیات و لوازم آن کشیده شدند و در این جاست که می‌توانیم به سریع‌ترین وجه ممکن در خصوص روشی که همه نفس را درگیر می‌کند، آگاه شویم. زیرا تأویل سرّی‌ترین منابع نیروی نفس را به کار می‌گیرد.

معمولاً تأویل در کنار تنزیل، زوجی از اصطلاحات و مفاهیم را تشکیل می‌دهد که در آن واحد هم مکمل هم و هم متقابل با هم‌اند. تنزیل به بیان دقیق به معنای دین شریعتی، همان نص کلام خداست که فرشته (جبرئیل) به پیامبر (ص) القا کرده‌است. تنزیل به معنای فرو فرستادن این وحی از عالم بالا است. تأویل، به لحاظ ریشه لغوی و به صورت معکوس، به معنای بازگرداندن، به عقب بردن، بازگشت به اصل خویش و به مکانی است که از آن آمده‌ایم و در نتیجه به معنای بازگشت به معنای حقیقی و اصیل یک متن است. «تأویل» از اول است و اول یعنی، چیزی را به اصل خود رسانید ... پس صاحب تأویل آن کس باشد که سخن را از ظاهر خود برگرداند و به حقیقت آن برساند. وقتی در کاربرد متعارف زبان، گفته می‌شود و به حق هم گفته می‌شود که تأویل نوعی



تفسیر معنوی است که درونی، رمزی، باطنی و غیره است، هرگز نباید این معنا را فراموش کرد. در زیر مفهوم تأویل exegesis، مفهوم راهنما exegete نمایان می‌شود و در زیر مفهوم exegesis، مفهوم exodus، مفهوم نوعی خروج از مصر را می‌بینیم که خروج از مجاز و بندگی نص ظاهر، خروج از غربت و غرب ظاهر به شرق معنای اصیل و نهان است.

حال این exegesis یا تأویل چه چیزی را و به چه چیزی بازمی‌گرداند؟

این پرسش مستلزم پرسش دیگری است، یعنی مستلزم این پرسش است که این تأویل را چه کسی و به چه کسی باز می‌گرداند؟ این‌ها دقیقاً همان دو جنبه بنیادینی است که نویسنده [= ماتن<sup>۲</sup>] تمثیل‌های عرفانی ما به عنوان موضوع تحقیق عرضه می‌کند: جنبه نخست، به تأویل متون و جنبه دوم، به تأویل به عنوان تأویل نفس می‌پردازد. تقارن و همبستگی آن‌ها، در این جا دقیقاً همان «دور تأویلی [= هرمنوتیکی]» را شکل می‌دهد که شهود رمزی در ساحت آن شکوفا می‌شود و هر تفسیر حقیقی از رموز آن باید این دور را طی کند. دیگر اصطلاحات زوج [مورد بحث در این‌جا]، کلید واژه‌های این مجموعه اصطلاحات را تشکیل می‌دهند.

## هرگز نمی‌توان چنین خط فاصلی میان ابن‌سینا و فیلسوفانی چون سهروردی و ملاصدرا ترسیم کرد. در حقیقت حکمت اشراقی سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا ادامه حکمت سینایی است.

مجاز همان تشبیه و استعاره است، حال آن که حقیقت همان حقیقت است که واقعی است، همان واقعیت است که حقیقی است، همان گوهر، همان ذات [= ایده] است. مجاز حاوی مفهوم بیرون - رفتن، درگذشتن از چیزی در راه رسیدن به .... است و meta-phor از همین‌جا است.<sup>۲</sup> ولی کاملاً باید توجه داشت که آن معنای روحانی که از متن استنباط می‌کنیم، معنای مجازی لحاظ نشود. در حقیقت این خود نصّ است که مجاز است، این عبارت است که نوعی تجاوز [یا فرا - روی] از معنای بیان ناپذیر است. بنابراین، در این‌جا با چیزی مخالف با حقوق<sup>۳</sup> آگاهی یومیه مواجه‌ایم که بر طبق آن، استناد به حقایق راستین، به وجودهای روحانی به معنای تجاوز [یا فراروی] از نصّ ظاهر است. تأویل، نصّ ظاهر را به معنای اصیل و حقیقی آن (به حقیقت آن)، که تشبیهات نصّ ظاهر، رمز آند، بازمی‌گرداند.

پیش از این آوردیم که چگونه این مجاز - حقیقت، حرکت فراروی و باز پس روی، آمدن به این عالم و خروجی را که آزادی‌بخش از این عالم است، تعریف و تعیین کرده‌اند. همین معنا درباره دو اصطلاح ظاهر و باطن صدق می‌کند. ظاهر همان ظاهری، آشکار، همان حق بهره‌برداری از نصّ، شریعت، نصّ قرآن است. نسبت ظاهر با باطن (معنای نهان، درونی، باطنی) عین نسبت مجاز با حقیقت است. تأویل باید ظاهر را به حقیقت نهان، به حقیقت باطنی که ظاهر، رمز آن است، بازگرداند. «شریعت، ظاهر حقیقت است و حقیقت، باطن شریعت و ظاهر، عنوان باطن است و شریعت مثال است و حقیقت ممثول».<sup>۵</sup> خلاصه در سه زوج اصطلاحات مزبور، نسبت مجاز به حقیقت، ظاهر به باطن، تنزیل به تأویل، عین نسبت مثال به ممثول است و دقیقاً همین همبستگی اکید است که ما را از خطرترین اشتباه، یعنی اشتباه در آمیختن مثال با مجاز، چه در این‌جا و چه در جای دیگر، نجات می‌دهد.

مثال، نشانه‌ای نیست که به صورت تصنعی ایجاد شده باشد. مثال، امری است که به صرافت طبع، برای ابراز حقیقتی که به صورت دیگری قابل بیان نیست، در نفس شکوفا می‌شود [= سر می‌زند]. مثال، بیانی بی‌همتا از ممثول، نیز بیانی از واقعیتی است که در این قالب برای نفس آشکار می‌شود؛ ولی در حد ذات خود فوق هر بیانی است. مجاز تصویر کمابیش تصنعی از تعمیم‌ها یا انتزاع‌هایی است که به روش‌های دیگر نیز کاملاً قابل شناخت یا بیان است. ورود به معنای یک مثال، به هیچ معنا معادل با بی‌نیاز شدن از آن یا حذف آن نیست. زیرا مثال هم‌چنان بیان منحصر از معنایی است که مثال آن محسوب می‌شود.<sup>۶</sup> آدمی هرگز نمی‌تواند ادعا کند که به یک‌باره و برای همیشه از آن فراتر رفته است، مگر دقیقاً به قیمت این که آن را به مجاز تنزل دهد و معادل‌های عقلی، کلی و انتزاعی بر جایش بگذارد. صاحب تأویل باید به هوش باشد که مبدا به این صورت راه مثال را که به بیرون از این عالم کشیده می‌شود، به روی خویش ببندد. بنابر این، مثال، رمز است نه مجاز. تعبیر شکل گرفته از ریشه‌ی واحد را باید به همان معنای واحد، تعریف کرد. تمثیل نه به معنای «مجاز‌پردازی [= تشبیه]»، بلکه به معنای تمثّل، تجسم ممتاز یک مثال است.<sup>۷</sup> تمثّل، حالت شیء محسوس یا مخیّلی است که این خلعت مثال را دارد و این خلعت آن را رمز این مثال قرار می‌دهد و تا بیشترین حد معنایش ارتقا می‌بخشد. همین ارتقا می‌تواند در موارد خاصی چنان کند که آن شیء به صورت نوعی اقنوم فهمیده شود.

همین پیوند اکید میان مثال و ممثول، مثال را کاملاً از مجاز متمایز می‌سازد. زیرا هرگز نمی‌توان از طریق جایگزینی صرف که به موجب آن، در مرتبه وجودی واحد و در سطح روحانی واحد، در جای مطلب بیان شده از قبل، فقط چیز دیگری قرار می‌گیرد که همیشه به صورت دیگری هم قابل بیان است، این پیوند را گسست، توسعه داد و آن را به مجموعه دلالت‌های نامحدودی تجزیه کرد. تبدیل امور محسوس و مخیّلی به مثال [از یک

طرف] و بازگرداندن مثال به شرایطی که آن را به شکوفایی می‌رساند [از طرف دیگر]. این دو حرکت، آغاز و پایان دور تأویلی است. به همین دلیل است که هرچند تأویل مثال‌ها، چشم‌اندازی را در اوج و عمق که شاید بی‌پایان است، [به روی ما] می‌گشاید، ولی نوعی تسلسل نامتناهی در مرتبه وجودی واحد، به صورتی که فهم عقلانی



هانری کربن

بتواند به آن اشکال کند، در میان نیست.<sup>۸</sup> این اشکال حاکی از ناکامی کامل در تشخیص چیزی است که جزئیت مثال را از کلیت مجاز، سربرآوردن شهود مثالی را از تبلور یک فکر در قالب دگما [= عقیده جزمی] متمایز می‌سازد. در این‌جا نه مسأله نشانیدن تبیین عقلانی برجای مثال در میان است و نه مسأله بازسازی بیان تعبدی، آن هم به گونه‌ای که آن امتیاز عقلانی را شامل شود که بدین‌سان از طریق فروکاهش به دست می‌آید. مسأله، دستیابی به همان تجربه نفس باطنی است که نفس ظاهری بدان رسیده است. مسأله این است که غایت واقعهای که از آن با عنوان ولادت روحانی تعبیر شده است، درک گردد، نه این که منبع آن به لحاظ علی استنتاج شود.

به عبارت دیگر، حقیقت تأویل، مبتنی بر واقعیت همزمان عملیات ذهنی تشکیل دهنده تأویل و حادثه‌ای نفسانی است که موجب این عملیات می‌شود. تأویل متون، مترتب بر تأویل نفس است. نمی‌توان نفس را احیا کرد، نمی‌توان متن را به حقیقت‌اش باز گرداند، مگر این که نفس نیز به حقیقت‌اش که به نسبت نفس مستلزم فراتر رفتن از امتیازات تحمیلی، هجرت از عالم نموده‌ها و مجازها، از غربت و «غرب» است، بازگردانده شود. متقابلاً نفس نیز با تکیه بر یک متن - متن کتاب یا متن کیهانی - که تلاش نفس آن را متحول

خواهد ساخت و به مرتبه حادثه‌ای واقعی، ولی باطنی و نفسانی ارتقا خواهد داد، عزیمت خویش را آغاز می‌کند و تأویل وجود حقیقی‌اش را به اجرا در می‌آورد. همین معنا مورد نظر ما بود، آن‌جا که در فرازهای پیشین گفتیم این پرسش دویله که «تأویل چه چیزی را و به سوی چه چیزی باز می‌گرداند؟»، خود مستلزم پرسش دیگری است؛ مبنی بر این که چه کسی و به سوی چه کسی باز می‌گردد؟ از آن‌جا که تمثیل‌های عرفانی ما مستلزم این جنبه

دولایه پرسشی دویله‌اند، به همین دلیل آن تمثیل‌ها هم موقعیت عالم خویش را تعیین می‌کنند و هم موقعیت آن عالم برای ما تعیین می‌شود.

۱. متن تمثیل خود نوعی تأویل واقعه نفسانی است. نفسی که این واقعه را تجربه می‌کند، چنین فهمی از آن دارد، یعنی سیاق محسوس یا مخیل آن حادثه را از طریق تبدیل آن به مثال‌هایش، این گونه فهم می‌کند. این نشان می‌دهد که چه کسی به اصل خویش بازگشته و بدین وسیله به چه کسی بازگشته است.

۲. فهم این متن نیز به معنای اجرای تأویلی است که تعبیرش را به مدلول‌شان باز می‌برد، بدین معناست که ارزش رمزهایش [= مثال‌هایش] را تثبیت کند، بدین صورت که آن‌ها را به اوج واقعهای که شکوفاشان ساخته

است، ارتقا دهد، نه این که آن‌ها را به سطح داده‌های عقلی مقدم بر آن‌ها فرو بکاهد (و این حالت اخیر همان طور که بارها بدان اشاره خواهیم داشت، نقصان عمده شروعی است که برخی نویسندگان پاک‌نیت، در مورد این تمثیل‌ها برای ما به یادگار گذاشته‌اند).

## کربن در این کتاب می‌کوشد تا عمدتاً

با تأمل در سه تمثیل عرفانی ابن‌سینا یعنی،

حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال،

حکمت مشرقی ابن‌سینا را به نوعی حدس بزند و

بازسازی بکند.

واقعه تمثیل‌های ابن سینا یا سهروردی، خروج از این عالم، مواجهه با فرشته و با عالم فرشتگان است. زیرا واقعه‌ای که باید حقیقت‌اش بیان شود - یعنی برای بیان آن باید آگاهی به خویش به عنوان آگاهی یک غریب در عالمی که نفس بدان فرو افتاده است و در عین حال، به عنوان موجودی واقف به خویشاوندی و مبدأ ملکوتی خویش را احیا کرد - این واقعه فقط باید در قالب یک مثال که ترجمان کاملاً فردی آن است، ممثّل و مجسم شود (بدین سان برای مثال خواهیم دید که ابن سینا می‌گوید، ایسال مرتبه تو در عرفان است). زیرا این واقعه ما را به آخرین حدّ عالم می‌برد. در این حد، عالم در برابر نفس تسلیم می‌شود، دیگر از درونی شدن در نفس، درآمیختن با آن، گریزی ندارد. در این مرحله است که نیروی نفسانی، متن را - در این جا، «متن کیهانی» را - به مجموعه‌ای از مثال‌ها مبدّل می‌کند (گاهی، این مرحله، می‌تواند، مرحله تبدّل یک سیاق بشری نیز باشد. برای مثال جمعیت باطنی اسماعیلیه که برطبق مُثُل اعلای رمزپردازی عوالم تفسیر و تعبیر شده است). چیزی که نفس بی‌درنگ مجسم می‌سازد، صورت مثالی خود آن، صورتی است که نقش آن را همزمان در درون خویش دارد و آن را در خارج از خودش فرامی‌افکند و بازمی‌شناسد. از این رو، هرگز نباید از تکرار این که رمزپردازی معادل با مجازپردازی نیست، ملول شد.

نگارنده اذعان دارد که وقتی رساله عرفانی سهروردی با عنوان آواز پرجبرئیل را منتشر ساخت، هنوز به این

موقعیت واقف نبود. برای مثال، توانستیم بگوییم که این اسطوره افلاطونی، از جایی آغاز می‌شود که تلاش فلسفه عقلی به حد پایان خود می‌رسد. از سوی دیگر، توانستیم توجه کنیم که تمثیل‌های ما (خواه حی بن یقظان و خواه آواز پرجبرئیل) هیچ یافته جهان‌شناختی که به سادگی نتوان آن را در هر اثر فلسفی یافت و مطالعه کرد - مگر برای مثال با هدف همان رازداری که تأویل اسماعیلیه از قرآن را احاطه می‌کند - در اختیار ما نمی‌نهند. ولی نتیجه‌ای که باید از این موقعیت گرفت، دقیقاً این است که هرگز این گونه نیست که رموز تمثیل‌های ما همان وظیفه اسطوره افلاطونی را ایفا کنند. فرو کاستن این‌ها به یکدیگر، به طور کلی، همان راهی است که شروع کاملاً عقلی براین تمثیل‌ها، دنبال کرده‌اند، ولی این روش تبدّل موردنظر را نادیده می‌گیرد. نتیجه آن تبدّل این می‌شود که ما به جای آن که رازی را در متن یا در زیر متن جستجو کنیم، باید خود متن را عین راز بدانیم.

مراد ما این است که بی‌تردید طرح جهان‌شناختی همچنان باقی است (این طرح در تمثیل حی بن یقظان، در رساله الطیر، قصه الغریبه الغریبه، و غیره، قابل تشخیص است)، ولی چیزی که کاملاً جرح و تعدیل شده و تعبیر کرده است، موقعیت انسان در این عالم است. از این پس، فرآیندهای ستاره‌شناختی یا روانی، فقط در تحت صورت رمزی‌شان ادراک می‌شوند. دیگر این فرایندها، نه از طریق حواس، بلکه از طریق صورت مثالی نفس ادراک می‌شوند.

از طریق این صورت مثالی، فرآیندهای قابل ادراک برای حواس، به نیروهای نفسانی مبدّل می‌شوند. از این رو، عالم دیگر موضوع خارجی، الگویی فاصله‌دار، برای تعریف‌ها و



توصیف‌های نظری و تبیین‌های قیاسی نیست. عالم به صورت توالی مراحل کمابیش مخاطره‌آمیز هجرتی که آدمی در آستانه ورود به آن است یا مبادرت به آن کرده، تجربه و نشان داده می‌شود. دیگر صرف توصیف آن کافی نیست. کسی به شما راه گریختن از آن را نشان می‌دهد، زیرا شما در آن غریبه‌اید. این شهودی فردی

است که فقط از طریق رمزپردازی فردی، رمز فردانیت خود شما (که نشان شخصی هر یک از تمثیل‌های ما از همین ناشی می‌شود)، قابل بیان و انتقال است. توصیف آهنگ سه لایه حرکت دسته‌جمعی عقول یا مهین فرشته‌ها کاملاً متفاوت با این است که در درون خویش فراخوان‌هایی را درک کنی که از زبان مهین فرشته خاصی که نفس وجودت از او صادر شده است، تو را مخاطب می‌سازند و به علاوه حکایت کنی که چرا تحت چه شرایطی و چگونه به آن پاسخ خواهی داد.

به همین دلیل، از آن جا که این تمثیل نه حکایت است و نه مجاز، برای مثال، ظهور حی بن یقظان بر شهود نفسانی، مفاد «شخص» او، تکرار مشابه او در تمثیل‌های سهروردی - همه این‌ها بیان‌گر نقطه اوج

تجربه‌ای روحانی است که به موجب آن، نه فقط نفس ظاهری به آگاهی از خویش و درک [= تحقق] خویش نایل می‌شود، بلکه در محضر همان نفس باطنی که خویش را مخاطب آن می‌سازد، قرار می‌گیرد و می‌تواند نام‌های بسیاری به آن بدهد. و این سلوکی است که فقط می‌توان آن را در قالب رموز عرضه و روایت کرد. این حکایتی نیست که برای دیگران رخ داده باشد، بلکه حکایت خود نفس، و اگر بیسندید، «رمانس روحانی» آن است، ولی به صورت شخصی زیسته می‌شود: نفس فقط می‌تواند آن را در قالب اول شخص بیان کند، آن را «باز - گوید»؛ کما این که در تشبیه معروف در صرف و نحو عربی آن را حکایه گویند (در این زبان، حکایت به معنای «داستان» است ولی معنای تحت‌اللفظی آن mimesis «محاکات» است). در حکایت گوینده حتی به قیمت نوعی بی‌نزاکتی، اصطلاحات مورد استفاده هم صحبت خویش را بازآفرینی می‌کند، درست همان طور که در این جا، ابن سینا تعلیم حی بن یقظان را باز خواهد گفت. به همین دلیل است که ما با مردود دانستن تعبیری [چون] مجازهای عرفانی یا نقل‌ها یا قصه‌های فلسفی، تعبیر تمثیل‌ها یا تمثیل‌های عرفانی یا سالکانه را [در مورد این حکایت‌ها] برگزیده‌ایم. تاویل نفس - تأویلی که نفس را به حقیقت‌اش بازمی‌گرداند - همه واقعات و روابط کیهانی را متحول می‌سازد و آن‌ها را به رمز تبدیل می‌کند. هر یک از این واقعات و روابط به واقعه نفسانی مبدل می‌شوند که نفس با معراج خود به ورای آنها می‌رود و آنها را برای خویش درونی می‌سازد.

بنابراین، در صورتی که فهمیدیم چه کسی از طریق تاویل نفس به اصل [= اول] خویش بازگردانده شده و به سوی چه کسی بازگشته است، یعنی متن تمثیل‌های مورد بحث [برای ما به معنای] مسیر این تاویل یا این هجرت نفس بود، می‌توانیم بفهمیم که تاویل یا exegesis متون ما چه چیزی را به مبدأش بازمی‌آورد و به موجب همین، این تاویل، متن را به چه چیزی - یعنی به کدام منبع - بازمی‌گرداند. کامیابی یا ناکامی این تاویل بسته به توفیق یا شکست آن در بازگرداندن متن به واقع‌ای است که متن، رمز آن محسوب می‌شود. با این کار، تاویل رمزها فقط بازآفرینی و بازگویی تاویل نفس خواهد بود.

به همین دلیل است که گفتم دور تأویلی در خودش بسته می‌شود. بنابراین، رمزهایی چون چشمه زندگانی، غرب آسمانی و زمینی، خورشید طلوع‌کننده در شرق، در اقلیم نفس و غیره را خواهیم فهمید. ارزش همین موقعیت نوین انسان در جهان است که از طریق این رمزها تثبیت شده است و شارحان وقتی رمزهای این موقعیت شخصی و انضمامی را در قالب صرف جایگزین‌هایی برای داده‌های منطقی یا جهان‌شناختی معتبر برای هر موقعیتی به

**تمثیل‌های عرفانی، در حد ذات خود، از مرتبه‌ای که فلسفه نظری در ساحت آن شرح و بسط یافته است، فاصله گرفته‌اند. از این پس، نفس ملتزم به مسیر مشرق است. دوره تمثیل‌ها، مراحل این خروج، این سفر به شرق را بازگو می‌کنند.**

طور کلی بی‌مقدار می‌کنند، در حقیقت، این موقعیت شخصی انضمامی را نادیده می‌گیرند.

همین جنبه کاملاً شخصی تمثیل‌های ما و واقعه شخصی مدلول این تمثیل‌ها، باید در این مرحله، حتی پیش از هر تلاشی برای تحلیل مطالب طرح شده در آن‌ها و مرتبط ساختن آن مطالب با نظام جهان‌شناختی، مورد تأکید قرار بگیرد. زیرا اگر این تمثیل‌ها به عنوان داده‌های غیرشخصی - یعنی فقط با حذف شخص - مد نظر قرار بگیرند، معنای اولیه و اصیل آن‌ها مسلماً از دست می‌رود. برای مثال، بدین صورت است که تأویلی را که در زیر شخصیت عقل فعال، شخصیت جبرئیل مهین فرشته یا روح القدس را نشان می‌دهد، می‌توان عقلانی سازی، فروکاستن روح به عقل، تلقی کرد. حال به نظر ما، عملیات نفسانی در این مورد، دقیقاً برضد این معنا دلالت دارد. این عقل است که باید به منبع خویش به واقعیت فرشته - روح، بازگردانده شود. این عملیات مرتب برآن است ما به نفس باطنی، به عنوان یک صورت متعالی، بلکه هم‌چنین به حضور یک شخص که بی‌تردید، اسامی بسیاری به آن می‌توان داد، آگاه شویم. در حقیقت، همین آگاهی است که ادراک موجودات و اشیاء در شخص آن‌ها - یعنی گویی از طریق یک شخص - را ممکن می‌سازد؛ درست همان‌طور که هر فرشته فلک خویش را به اندیشه درمی‌آورد و هر فلک، اندیشه یک فرشته است؛ رمز آن فرشته است. در تحلیل نهایی، الهام عظیم فلسفه اشراق به عنوان فلسفه مشرقی همین بود؛ یعنی ادراک اشیاء، مواجهه با اشیاء، در «شرق» آن‌ها. در این جا معرفت مشرقی (Cognitio matutina) فقط شهود مثل جاودانی نیست، بلکه [مواجهه با ملائکه نورانی است. همین الهام به شکل‌گیری این عالم رمز یا عالم مثال (عالم المثال) که توصیف و انگیزش آن، بخش اعظم تأملات عرفای ما را به خویش مشغول داشته است، به عنوان عالمی میانه با وجودی مستقل، منجر می‌شود. این عالم را شرق میانه (المشرق الاوسط) که از شرق ناب ملاً اعلامی مهین فرشتگانی صادر می‌شود، خوانده‌اند. این عالم، همان عالم خیال، عالم فرشتگان - نفوس است که محرک افلاک‌اند و درحالی که از اندام‌های حسی برخوردار نیستند، ولی از خیال فعال ناب، برخوردارند. این عالم به عنوان عالمی که «ارواح در آن جسمانی و اجسام در آن روحانی شده‌اند»، اساساً عالم تأویل، «مکان [وقوع]» تمثیل‌های عرفانی ما است. این تمثیل‌های عرفانی، در حد ذات خود، از مرتبه‌ای که فلسفه نظری در ساحت آن شرح و بسط یافته است، فاصله گرفته‌اند. از این پس، نفس ملتزم به مسیر مشرق است. دوره تمثیل‌ها، مراحل این خروج، این سفر به شرق را بازگو می‌کنند. ●

### پی‌نوشت:

۱. مقایسه کنید با اثر نگارنده با عنوان: *Etude Preliminaire*؛ فصل پنجم، تأویل یا تفسیر رمزی، صص ۶۵ به بعد؛ رمزپردازی عوالم، صص ۷۴ به بعد.
۲. *Contexture*
۳. در این جا نویسنده، هم لفظ مجاز در زبان عربی و هم لفظ *metaphor*، هر دو را در معنای تحت‌اللفظی‌شان در نظر می‌گیرد.
۴. *patencies*، حقوق بهره‌برداری.
۵. همان، صص ۵۶ - ۵۵.
۶. این مسأله‌ای است که اینک هرمنوتیک به طور کلی، اهتمام بسیاری به آن نشان می‌دهد، مقایسه کنید با: Jean Danielou, *Origenen*, pp. ۱۴۵ff. (درباره‌ی خط‌هایی که اریگن میان تمثیل و مجاز مرتکب شده است)؛ ر.ک.به: G.G.Scholem. *Major Trends in Jewish mysticism*, ۲rd. rev.edn.pp. ۲۵- ۲۸. و نیز اثر نگارنده با عنوان: *Rituel sabeen. et exegese is maehienne du rituel*. PP.۲۳۰ff.
۷. به همین دلیل است که عنوان فارسی‌ای که برای کتاب حاضر در طبع مورد نظر برای *Collection du Millenaire*، تمثیل عرفانی است.
۸. این اشکال را شارح فارسی حی این یقطان، تقریر کرده است. مقایسه کنید با صص ۳۱۵ - ۳۱۴ و صص ۳۱۷ - ۳۱۴، پی‌نوشت ۱۶-۱۳، همچنین مقایسه کنید با اثر نگارنده با عنوان: *Etude Preliminaire*, pp.۷۰ff. (درباره تأویل به عنوان تفسیر رمزی [= مثالی]).