



ابن سینا و تمثیل عرفانی

مهدی کمپانی زارع



تصویر دوگانه بوعلی سینا در تاریخ فرهنگ اسلامی، امری است که با مراجعه به منابع متأخر از وی به کرات ملاحظه می‌شود. گاه وی را در شمایل فیلسوفی منطقی، که به جهت فهم حقیقت، و نه وصول بدان، موشکافانه و دقیق، به تفکر می‌پردازد و در مقام تعبیر به نحوی پیچیده و در جهت منطق ارسطویی سخن می‌گوید و به حدت نظر و قوت استدلال مشهور است، ملاحظه می‌کنیم و، آشکارا، طیف گسترده‌ای از انتقادات و کنایات را متوجه همین اوصاف وی و انتساب آبخور اندیشه‌اش به یونان، که مظاهر عقلائیت غیر دینی است، و غور وی در آنچه فلسفه مشاء و حکمت بحثی می‌خوانندش، می‌بینیم. این تلقی از بوعلی، که مبالغه فراوانی در نوع دانش وی و منشأ و ابزار آن دارد، به‌ویژه در نمایش دین، و بعضاً کلیشه‌ای مواجهه شدن با عارف بزرگی چون ابوسعید ابوالخیر نشانی از رویکرد جماعت کثیری از مسلمانان به فلسفه یونانی و کسی چون بوعلی دارد.^۱ عالمی چون شیخ بهایی در این فضا و رهیافت در باب وی چنین می‌گفت:

به قیاسات عقل یونانی
عقل، خود کیست تا به منطق رای
گر به منطق کسی ولی بودی
نرسد کس به ذوق ایمانی
ره برد با جناب پاک خدای
شیخ سنت ابوعلی بودی

در مقابل این تلقی، گاه بوعلی را روشن ضمیر عارفی می‌بینیم که حتی ابوسعید نیز ژرفای کلامش را درک نمی‌کند و سخنش از حد فهم عارفی چون او نیز فراتر است.^۲ و از مقام طبیعی جسمانی به حکیمی روحانی رفعت می‌یابد.

درد و رنجوری ما را دارویی غیر تو نیست
ای تو جالینوس جان و بوعلی سینای من^۳



ابن سینا و تمثیل عرفانی
هانری کرین
ترجمه دکتر ان شاء الله رحمتی
نشر جامی، ۱۳۸۷، چاپ اول

این تصاویر گوناگون، بیش از آنکه ریشه در تفاسیر مختلف مخاطبان وی داشته باشد، به تعدد راه‌های آزموده شیخ‌الرئیس بازمی‌گردد و نه حتی به آنچه سیر تاریخی نضج و تکمیل اندیشه وی از حکمت بحثی و استدلالی به حکمت مشرقی گفته می‌شود. وی، سال‌ها پیش از آنکه نمط‌های پایانی اشارات را، چنان استادانه، به نگارش درآورد که شارح منتقد وی، فخر رازی، از بارعیت و عمق آن سخن بگوید، در رساله اضحویه، که حاصل تأملات دهه‌های آغازین تفکر وی بود، آشکارا، از دو نوع حکمت، متناسب با مخاطبان آن، سخن می‌گفت و در مقام اعتدال از پرداختن به فلسفه مشاء، داعی خود را تقریر صحیح و پرهیز دادن از خطاهایی که هم‌عصران وی در شناخت فلسفه یونانی بدان مبتلا شده بودند، می‌دانست و بر آن بود که میل عموم معاصران به حکمت بحثی مشائی و نیز داشتن نقاط قوت فراوان این جماعت فیلسوفان در میان اقران، موجب آن شد که ضمن تقریر سخنان آنان به تکمیل و نقد پاره‌های دیگر اندیشه‌های آنان بپردازد. وی علت عدم مخالفت خود را، با حکمت بحثی، علاوه بر دلایل مذکور، پرهیز از در اختیار گذاشتن مستمسک قوی جهت هدم علوم عقلی به دست اهل ظاهر می‌داند. وی که، گویی به انتقادات مقدر در باب منشأ یونانی نوشته‌هایش پاسخ می‌داده، به صراحت، اعلام می‌دارد که از طرق غیر یونانی نیز معارفی را به دست آورده، که وی را در وصول به حکمت مشرقی یاری کرده است.^۴

باری، چنان‌که از نوشته‌های وی برمی‌آید، وی، هم زمان و بدون تقدم و تأخر تاریخی، متوغل و متبهر در دو شاخه از حکمت بوده است و از این رو، در آثار مشهور به حکمت بحثی مشائی، گاه ارجاع به حکمت مشرقی ملاحظه می‌شود.^۵ اما به جهت از میان رفتن حجم معتناهی از حکمت مشرقیه در حمله مسعود غزنوی و نیز شهرت وی به حکمت بحثی، آنچه میان عموم متفکران شرق و غرب مورد اهتمام و بازخوانی مکرر قرار گرفت، نوشته‌هایی بود که با طریق مشائی خاص وی سامان یافته بود و جنبه مشرقی تفکر وی، در سطح محدودتری، میان پاره‌ای از آشنایان حکمت مشرقی، چون سهروردی و ملاصدرا مورد توجه قرار گرفت.

گفتنی است، آنچه در تاریخ فلسفه اسلامی از ویرانگری انتقادات غزالی، در فلسفه، گفته‌اند، عمدتاً متوجه شاخه حکمت بحثی میراث ارسطو و مشائیان مسلمان است؛ وگرنه آنچه به حکمت مشرقی مشهور بود و بیانی رمزی داشت، نه تنها مورد نقد معارضان حکمت واقع نشد و حتی کسانی چون غزالی - در اثری چون مشکاة الانوار و رساله الطیر - مبلغ گونه‌ای از آن حکمت بودند، اصولاً در سطح درک عقول و نقد و بررسی عقلانی نبود. به هر روی پروژه‌های دوگانه بوعلی، در فرهنگ فلسفی مسلمانان، دو نماینده قوی یافت. از سویی با این‌رشد مشائی شیفته ارسطو مواجه می‌شویم و از سوی دیگر با شهاب‌الدین سهروردی طالب اشراق و جامع بحث و ذوق. انتقادات ویرانگر غزالی، هرچند توانست حکمت مشائی ارسطویی را به انزوا و حتی اضمحلال بکشاند، کمترین آسیبی به جریان حکمت مشرقی وارد نساخت؛ بلکه منجر به عرصه یافتن این حکمت و بیرون آمدن از سیطره حکمت یونانی شد.



هانری کربن

□ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هانری کربن یکی از کسانی بود که به‌رغم آنکه در مواجهه‌های نخستین با بوعلی بیشتر به بعد مشائی حکمت وی پرداخته بود و همان سنت لاتینی - ارسطویی برگرفته از ترجمه‌های متداول قرون وسطی را از آثار ابن‌سینا مطمح نظر قرار داده بود و در این راه عمیقاً تحت تأثیر استاد مشائی - نوتوماسی خود، اتین ژلیسون، بود، پس از آشنایی عمیق‌تر با فرهنگ اسلامی - ایرانی نیز آشنایی با لویی ماسینیون و، به تبع آن، سهروردی و نیز همراهی با عرفان ابن‌عربی و معنویت جهانی شیعی و نیز تحت تأثیر رمزپردازان بزرگی چون کاسیر، یونگ، الیاده، باشلار و تعمق مداوم در آثار بوعلی به این نتیجه مهم در باب شیخ‌الرئیس نائل شد که «ابن‌سیناگرایی منظری غنی از فلسفه است که طی قرون و اعصار همواره حضور خود را حفظ کرده و با یافتن اضلاع و ابعاد جدید و صورت‌های گوناگون مانند ابن‌سینایی‌گری اشراقی، ابن‌سینایی‌گری ابن‌عربی و ابن‌سینایی‌گری ابن‌رشدی غنی و غنی‌تر شده است.»^۶

غور در جهان نمادها و آشنایی با اعظم این فن، ذهن وقاد و نکته‌دان کربن را، که مشحون از دغدغه‌های فلسفی بود، در مواجهه با حکایت تمثیلی بوعلی و اتباع وی بی‌قرار می‌ساخت و این حیرت و بی‌قراری ناشی از آن تا حدی وسیع و عمیق بود که علناً تصریح می‌کرد: «جادوی ابن‌سینا مرا مسحور کرده است.»^۷ کربن، سال‌ها پیش از نگارش ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، به اهمیت بازتاب این نگاه برای انسان امروزی پی برده بود. او بارها از اضمحلال مفهوم زندگی، ارجاع و تحویل فلسفه به منطق و جدایی آن از بصیرت معنوی، رواج و شیوع صورت‌های مختلف مادی‌گرایی و بخصوص تاریخ‌گرایی و پرستش زمان، که او با همه وجود در برابرش می‌ایستاد، ابراز تأسف می‌کرد. وی بر آن بود که این فضای حاکم بر روزگار جدید به میان‌مایگی افراد و قرار گرفتن تحت عناوین و احکام کلی،

بوعلی سینا

تصویر دوگانه
بوعلی سینا
در تاریخ فرهنگ اسلامی،
امری است که
با مراجعه به
منابع متأخر از وی
به کرات
ملاحظه می شود.

در متن
ابن سینا و
تمثیل عرفانی و
دیگر آثار کربن،
یکی از نکاتی که
توجه خواننده را

عمیقاً به خود
جلب می کند،
تأکید و
مبالغه گسترده
نویسنده

به بحث مثال عالم و
فرشته شناسی
است.



حتی در بعد دیانت، منجر شده است. وی که در تشخیص دردها و تقریر چستی و چگونگی تحقیق آنها شدیداً به مواضع فیلسوفان اگزیستانسیالیسم نزدیک می شود، تنها راه برون شو از این مهلکه را آن می داند که انسان ها در جهت تحقق «خود» کوشا باشند. وی تنها را مؤثق و معتمد ایصال به «خود» را غور در مکاتب شرقی می داند. وی حتی بر آن است که دلیل عمده افول برخی از مکاتب عقلانی صرف، از جمله مکتب لاتینی سینوی، بی توجهی به بعد درون گرایانه وجود و خود اصیل است.

□

پیش از پرداختن به محتویات کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی، گفتنی است که این اثر، چونان دیگر آثار هانری کربن، میان اندیشمندان غربی، به رغم وسعت تتبع و عمق آن، آن چنان که شایسته بود مورد توجه قرار نگرفت. اصولاً نوشته های کربن، در جهان غرب، به جریانی فراگیر و تأثیرگذار مبدل نشد.^۸ این مسئله علاوه بر دشواری متداول کربن و سبک پیچیده و مشکل وی در نگارش مطالب و نیز عمق مباحث عقلی و عرشی مورد توجه وی،



ریشه در تفاوت ذائقه فکری وی با مخاطبانش داشت. پل نوبیا، که پس از مرگ کربن کرسی وی را احراز کرد، در این باب معتقد است که آثار کربن برای اروپاییان، هر اندازه که فرهیخته باشند و فلسفی بیندیشند، قابل درک و دسترسی نیست.^۹

اعتماد کم رنگ و بعضاً معارض کربن نسبت به فلسفه جدید و تعریضاتی که به اندیشه و زبان آنان داشت، وی را بر آن می‌داشت که، علاوه بر بهره‌گیری از روش متناقض‌نمای پدیدارشناسی هرمنوتیکی، زبانی را اتخاذ کند که بیشتر از آنکه به فیلسوفان نزدیک باشد به اسطوره‌پژوهانی چون الیاده و روان‌کاوانی چون ونگ شبیه بود و همواره واژه‌های به‌کاررفته در آثار وی، باری بیش از آنکه در عرف اهل زبان شناخته است، بر دوش می‌کشند.

به‌راستی، وی در نگارش ابن‌سینا و تمثیل عرفانی تلویحاً تعریضی هشداردهنده را متوجه عقل مدرن و متفکران دل‌باخته بدان کرد. وی نشان می‌داد که چگونه فیلسوف برهان‌شناس و عقل‌مداری چون ابن‌سینا، با علم به نقصان‌های ریشه‌ای عقل بشری، به طریق عرفان و حکمت مشرقی روی آورده است و به‌درستی دریافته که «عقل سرستیز است لیکن پای‌سست»^{۱۰} وی که، پس از نگارش این اثر، انتقادات طویف مختلفی از فیلسوفان عقل‌گرا و پوزیتیویسم را متوجه خود می‌دید، می‌کوشید تا وجه آن همه کژروی‌ها را در مقام نقد خود و اثر خویش بیابد. او در این راه متوجه شد که «انسان غربی جهت‌یابی شش‌بعدی را فراموش کرده و جهان واقعی را منحصر در چهار بعد جغرافیایی ارزیابی می‌کند»^{۱۱}

وی در انتقاداتی که به نگارش این اثر متوجه وی شد، اظهار می‌کرد که به جهت دشواری نمادهای مشرقی عرفانی ایرانی، به‌ویژه برای گم‌گشتگان فاقد قطب‌نمای معنویت، راهی به ابعاد طولی این عالم نیست و آنان، به جای سیر در ارض ملکوت، همواره در دخمه ناسوت به سر می‌برند.^{۱۲} وی انتقاداتی را که متوجه نگارش این کتاب شده به این مربوط می‌دانست که بشر جدید در جهت‌یابی دچار خطاهای مسلمی شده و از این‌رو، در پاسخ انتقاداتی که به نگارش این اثر شد، کتاب انسان نورانی در تصوف ایرانی را به رشته تحریر درآورد و در نخستین فصل آن به منتقدان خود راه‌یابی را آموزش داد.

وی، جدا از اینکه تلویحاً و تصریحاً عقل مدرن را به سطحی‌نگری‌های خطرناکی در شناخت غایت وجود بشری زنه‌ار می‌داد، به کرات از وضعیت بحرانی عالم و سیطره نابودگر غرب و گم‌گشتگی،^{۱۳} یعنی گم کردن شرق،^{۱۴} سخن می‌گوید.^{۱۵}

غربی که وی منتقد آن است، هرچند از قضا در غرب جغرافیایی نمایندگان تامی یافته، به هیچ روی منحصر در آن نیست و شرق جغرافیایی را نیز در بر می‌گیرد و غربیانی در شرق و شرقیانی در غرب موجودند.^{۱۶} جست‌وجوی وی از شرقیان او را به توقف معناداری در میان پاره‌ای از ایرانیان شیعی رساند. او بر آن بود که «ایران و عرفان، فقط ترازنامه‌ای نیست که باید برای اعصار گذشته تنظیم شود. پیوندی است زنده که قرن به قرن در نهان‌خانه دل و یا در رفتار ظاهر، در ایران، حفظ و حراست شده است.»^{۱۷} وی در باب اهمیت حکمت ایرانی در افق فلسفه جهانی اعتقادی راسخ و عمیق داشت.^{۱۸} کربن، در فرهنگ ایرانی - شیعی و در مطالعه و شناسایی آثار کسانی چون ابن‌سینا، سهرودی، سید حیدر آملی و ملاصدرا، پیامی را جست‌وجو می‌کرد که سال‌ها وصول بدان را تنها راه برون‌شوی غربیان از مهلکه عرفی شدن و سکولاریسم و مرگ تمام داشته‌های اصیل بشری می‌دانست.^{۱۹} نگارش ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، برای کربن، در جهت انجام یکی از طرح‌های فکری مهم وی در دعوت به شرق معنویت و احیای میراث اصیل شرقیان حقیقی و زدودن غبار تفاسیر باردوناروا در فرآیند تاریخ فکری بود. او می‌خواست با بیرون کشیدن ابن‌سینا از لابه‌لای ارسطو و توماس آکوئیناس، وی را به زادگاه واقعی‌اش در شرق ایرانی بازگرداند و نشان دهد که آنچه بر استمرار فلسفه اسلامی - و به تعبیر او، فلسفه اسلامی بر آمده از اندیشه متفکران ایرانی شیعی، کمک شایانی کرده است، چنین ابن‌سینایی است و تمام اندیشمندان بزرگ، از خواجه نصیر، سهروردی، صدرالمآلهین، سبزواری، ملاعلی زنوزی و... همه به نحوی در تکمیل چنین حکمتی جد و جهد کرده‌اند و از این رو می‌توان آنان را سینائیان متأخر لقب داد و آن تقابل نادقیقی که میان مشائیان (به عنوان پیروان ارسطو، فارابی و بوعلی) و غیر آنان (اشراقیان و قائلان به حکمت متعالیه) ایجاد شده، مبتنی بر تلقی ناکاملی است که از تاریخ فکر بوعلی، طی قرون متمادی، غالب گردیده است. کربن، در واقع، نشان داد آنچه تمام حیثیت فلسفی ابن‌سینا پنداشته می‌شود، که آن واسطگی در امر انتقال میراث ارسطویی - نوافلاطونی است، تنها بعدی کوچک از تأثیرات این نابغه شرق است.



کتاب ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، که با ترجمه دکتر ان‌شاءالله رحمتی به طبع رسیده، در واقع برگردانی است از

گفتنی است،
آنچه در
تاریخ فلسفه اسلامی
از ویرانگری
انتقادات غزالی، در فلسفه،
گفته‌اند، عمدتاً
متوجه شاخه حکمت
بحثی میراث ارسطو و
مشائیان مسلمان است؛
وگر نه آنچه
به حکمت مشرقی
مشهور بود و
بیانی رمزی داشت،
نه تنها مورد تقد
معارضان حکمت
واقع نشد و حتی
کسانی چون غزالی -
در اثری چون مشکاة الانوار
و رساله الطیبر -
مبلغ گونه‌ای از آن
حکمت بودند



نباید فراموش کرد
آنچه کربن را
به تحقیق در بوعلی و
اتباع وی
علاقه‌مند می‌ساخت،
بیش از آنکه
احیای میراث کهن
در بافت و برد
متناسب آنها باشد،
همان‌گونه که
مترجم واقف است،
تمایل وافرو وی
به آنچه
حکمت مشرقی
خوانده می‌شود،
است.

متن ترجمه‌شده آن توسط ویلارد آر. تراسک، که در زمان حیات نویسنده، از فرانسوی به انگلیسی، ترجمه شده و به تأیید وی رسیده و مؤلف بر آن مقدمه‌ای دیگر نگاشته است.

مترجم فارسی این اثر گامی فراتر از ترجمه برداشته و کوشیده علاوه بر توضیح پاره‌ای ابهامات متن، مقدمه‌ای تفصیلی در تبیین و تکمیل کل اثر به رشته تحریر درآورد. محور سخنان مترجم، در مقدمه مبسوط این اثر، چهار بحث عمده مفهوم و معنای حکمت شرقی، زبان، بنیادهای معرفت‌شناسانه و معرفت‌شناسی عرفانی آن است. وی بر آن است که مواجهه کربن با رساله‌های عرفانی بوعلی به نحوی است که «اولاً آنها را در قالب یک مجموعه منسجم، به صورت یک سه‌گانه تصویر می‌کند. چنان‌که گویی این سه رساله سه بخش اثر واحد یا حتی سه مرحله سلوکی واحد است و در ثانی می‌کوشد تا بر پایه این سه‌گانه حکمت مشرقی ابن‌سینا را طراحی و تصویر کند و پاسخی علمی برای معمای حکمت مشرقی ابن‌سینا به دست دهد. بنابراین، تحقیق او صرفاً به توضیح مقاصد نویسنده محدود نیست، بلکه همه تحقیق خویش را در جهت غایت مشخصی، که همان تبیین حکمت مشرقی است، سامان می‌دهد.» (ص ۲۵)

مترجم، در باب پروژه کربن، نحوه‌ای «تفسیر من‌عندی» را مانع در راه فهم اندیشه مشرقی مورد رضایت بوعلی می‌داند. ولی، بلافاصله، با طرح تأثیر هرمنوتیک مدرن بر اندیشه‌های کربن و نیز عزم بر رساندن پیام معنویت شرقی از لابه‌لای رسائل عرفانی وی، به جای تفسیر آثار شیخ‌الرئیس، و تصریح شخص نویسنده بر چنین عزمی، حکم به معذوریت وی می‌کند. (صص ۲۶ و ۲۷)

ولی به‌راستی نباید فراموش کرد آنچه کربن را به تحقیق در بوعلی و اتباع وی علاقه‌مند می‌ساخت، بیش از

آنکه احیای میراث کهن در بافت و برد متناسب آنها باشد، همان‌گونه که مترجم واقف است، تمایل وافر وی به آنچه حکمت مشرقی خوانده می‌شود، است، و او بیش و پیش از آنکه دغدغه مطابقت گزارشش با مطلوب و مقصود مؤلف را داشته باشد، می‌کوشد مؤلفانی را برگزیند که ژرفای پیام مشرقیون را در نظامی متلائم ارائه کرده باشند. وی تمام دانش و بینش خود را در خدمت این مهم به کار می‌گرفت که عناصر مشرقی بودن را در بزرگانی چون بوعلی، سهروردی، ملاصدرا و... بنمایاند و در این راه تمام اجزای اندیشه آنان نیز ناگزیر به حکمت مشرقی ارجاع و تفسیر می‌شد. برای نمونه، وی تلقی شارحان بوعلی از رمزشناسی را، به جهت خروج از بافت و زمینه حکمت مشرقی، مورد نقادی قرار می‌دهد. وی در این راه به شارحی چون خواجه نصیر اشاره می‌کند و معتقد است که نتیجه کار چنین شارحانی آن است که «در اغلب موارد نتیجه تلاششان این می‌شود که معانی آن واژه‌ها به سطح ادراکات مادی و نهایتاً فلسفی تنزل می‌یابند. وی حتی از استمداد از سنت‌های بعضاً بی‌ارتباط به هم نیز در فهم نمادها پرهیز نمی‌کند و گاه مثلاً سنت‌های هرمسی و افلاطونی را در تفسیر رمزهای مکتب سینوی به کار می‌گیرد. (ص ۴۰۰) خوانش وی، عموماً، به مخاطب ژرفای مبهمی را در باب موضوع و شخص مورد توجه می‌دهد که، برای ایضاح آن ابهام، بیش از آنکه تأمل افزون‌تر در منابع مورد توجه موضوع و شخص مورد بررسی بتواند ما را یاری کند، نوعی از زیستن و همدلی رازورانه کارگرتست.

بی‌جهت نبود که وی در مقام روش‌گزینی تا به این حد به پدیدارشناسی عنایت داشت. او به‌صراحت اظهار می‌داشت که «اگر ما بخواهیم به تحقیق در تشیع بپردازیم باید ببینیم که خود شیعیان و بزرگان شیعه آن را چگونه می‌بینند (نگاهی از درون). نباید مانند برخی از پژوهشگران، تشیع را به عنوان یک امر تاریخی، از بیرون مورد توجه قرار داد. این روش مانند کار کسانی است که حشرات مرده را با سنجاق روی میز متصل و روی آنها تحقیق می‌کنند.»^{۲۰} کربن در راستای این اندیشه به ایران آمد و مدت مدیدی را با بزرگ‌ترین دانشمندان این سامان سپری کرد و با یکی از مصادیق آشکار سنت فکری - معنوی ایرانی، علامه طباطبایی، در باب ایران و اسلام از درون گفت‌وگو کرد.

باری، مترجم می‌کوشد هر آنچه از ابهام و ناگفته‌های لازم در سراسر اثر موجود است به اختصار بیان دارد؛ که مسلماً برای خواننده نامأنوس با نوشته‌های کربن و اندیشه‌های وی سودمند است. اما، همان‌گونه که گفته شد، نوع پژوهش کربن به نحوی نیست که تنها با تشریح پاره‌ای مبهمات فکری و زبانی بتوان به درون نوشته وی راه یافت. در حقیقت او «با تجسسات روحی و مؤلفان و فلاسفه‌ای که مورد بحث قرار می‌داده شریک می‌شده و می‌خواسته از دغدغه باطنی آنها، یعنی آنچه در زبان فارسی امروزی، «درد» گفته می‌شود، سر در بیاورد. او از این لحاظ دربارهٔ ابن‌سینا، به زبان فرانسه، اصطلاح *Intrigue interieure* را به کار برده؛ که می‌توان آن را، به فارسی، «توطئه درونی و روحی» ترجمه کرد.»^{۲۱}

در متن ابن‌سینا و تمثیل عرفانی و دیگر آثار کربن، یکی از نکاتی که توجه خواننده را عمیقاً به خود جلب می‌کند، تأکید و مبالغه گسترده نویسنده به بحث مثال عالم و فرشته‌شناسی است. نزدیکان وی، به‌صراحت، وی را «شیفته رشته فرشته‌شناسی» معرفی می‌کنند.^{۲۲} کربن بر آن است که فلاسفه اسلامی به سه عالم حس، خیال و عقل معتقد بودند. عالم خیال واسطه عالم حس و عقل بود که در این میان علم از طریق عقل فعال و به واسطه عالم خیال حاصل می‌شود. با حذف این واسطه مهم، ارتباط عوالم زیرین و زبرین منقطع می‌شود. او از این نظر، به‌شدت، به این‌رشد انتقاد می‌کند و معتقد است که نفی خیال توسط وی راه دوآلیسم دکارتی را باز کرد. به گمان وی، آنچه فلسفه تطبیقی خوانده می‌شود و در مقام تطبیق در عالم خیال صورت می‌گیرد و تنها با درک عالم خیال، فلسفه تطبیقی معنا دارد.^{۲۳} اما در این اثر توجه به فرشته‌شناسی و عالم مثال، علاوه بر موارد مذکور، توجه به مکان و زمان روی دادن این حکایات تمثیلی است. ابن‌عالم، چنان‌که گفته شد، از سنخ عالم ماده نیست و به همین جهت با عالم محسوسات متفاوت است؛ همان‌گونه که کاملاً با عالم معقولات نیز هم‌سانی ندارد. عالم مثال یا خیال یا، به تعبیری دیگر، ناکجا آباد، خارج از جغرافیای مادی و طبیعی و محل اتفاقات تمثیلی و عرفانی از این دست است و ادبا و عرفا بدان عنایت ویژه داشته‌اند. هرچند نحوه‌ای از مکانیت را می‌توان بدان نسبت داد، زمان و تقدم و تأخر ناشی از آن، در آن، جایی ندارد. کربن تلقی رایج حکما و عرفای مسلمان را در باب فرشتگان در عالم مثال مورد توجه جدی قرار دارد. به گمان وی، این جهان واسطه‌ای است که روح بشری، پیش از ورود به جهان مادی، در آن حضور داشته و پس از مفارقت از تن



هانری کربن

نیز، در اولین منزل، در آن حضور می‌یابد. در این عالم، هر کس می‌تواند صور معلقه را از طریق رؤیا و در خواب یا بیداری از طریق مکاشفه ببیند و اینها همگی علایمی از سفر درونی انسان هستند. وی، برای جدا کردن موهومات از این مکاشفات، از اصطلاح لاتینی Imaginal (خیالی، مثالی) استفاده می‌کند. وی معتقد است عالم فرشتگان نقش عظیمی در تبیین و رشد حکمت الهی اسلام، در سده‌های میانی، داشته است. به گمان وی در کیهان‌شناسی و اندیشه‌ورزی بوعلی‌سینا، هیئتی متشکل از فرشتگان نورانی وجود دارد که، در آن، هر فرشته، نماد یک نیروی عقلی است که این نیروها به عدد ده بالغ گردیده، خود تجلی وجود واجب هستند. وی، در اظهار نظری جالب، بر آن است که شکاف میان فیلسوف و پیامبر و، به تبع آن، فلسفه و دین ناشی از نادیده گرفتن نقش واسطه‌ای فرشته و بی‌توجهی به عالم مثال و مدخلیت عقل فعال است.

توضیح آنکه، در عالم مثال با استفاده از قوای ملکوتی، امکان ملاقات با هر روحی وجود دارد. از این رو، این عالم به سبب تجربه مشترکی که از زندگی معنوی فراهم می‌کند، فضایی به وجود می‌آورد که راه فیلسوف و غیر آن را به هم می‌رساند.^{۲۴}

کربن، به‌رغم آنچه برخی اندیشیده‌اند، به هیچ وجه در عالم مثال نماند و به ساحت بالاتر نیز توجه فراوان داشت. اما، آنچه وی را به تأکید و اصرار در باب عالم مثال وامی‌داشت، مفاهیم عمیقی بود که در آن می‌توانست میان تمام صاحبان خرد و معنویت شکل بگیرد.

به هر روی، آنچه در این اثر در مرکز توجه است، چنان‌که از نام کتاب برمی‌آید، نوعی خوانش خاص کربن از تمثیل‌های عرفانی بوعلی است. تفاوت عمده این گونه فلسفه‌ورزی بوعلی، با دیگر آثار وی، این است که این بار همه سخن از انسان است و از او تنها در سطح ممکن‌الوجودهای دیگر، چون سنگ و درخت سخن نمی‌رود. آنچه هم در تمام این حکایات در باب انسان سالک طریق معنویت مشترک است، عبارت است از بیداری نفس و آگاهی‌اش به غربت خویش و مواجهه با فرشته راهبر، همزاد آسمانی نفس؛ و، به تعبیر مأنوستر، برای اهل حکمت، عقل فعال و سلوک درونی برای یافتن گوهر پیشین خویش. در این تمثیل‌ها، نفس، پس از رهایی از غربت غریبه، سالک طریقی می‌شود که سراسر رمز است و راز. «نفس از دنیای درونش پرده برمی‌گیرد؛ دنیایی که، در این مرحله، دربردارنده جهانی پیداست که اکنون دیگر کنار زده می‌شود تا جهان ناپیدا چهره بنماید. نفس رازهایش را آشکار می‌کند و راه دیار خویش را در پیش می‌گیرد تا به سرزمین ناشناخته‌ای، در آن سوی همه آفاق و اقالیمی که می‌شناسد، برسد.»^{۲۵}

سه‌گانه‌های بوعلی تکرار حکایت نامکرر تمام بیدلان صاحب‌دل است، که، پس از بیداری، مسافر مشرقی می‌شوند که در هیچ نقشه‌ای سراغی از آن نمی‌توان گرفت. کربن معتقد بود این سه حکایت، یک داستان بیشتر ندارد و گزارشی است از سه قطع راه در یک صراط. در حی بن یقظان، آغاز سلوک در معیت فرشته مقدس در کانون توجه است و آنچه مبتدیان در راه بدان مبتلایند.

رسالة الطیر سفر به مشرق حقیقت را، تا جایگاه سلطان حقیقت، بیان می‌کند و سلامان و اِسال مبین فنای عارف و اتحاد با عقل فعال است که تحقق «موتوا قبل أن تموتوا» و رهایی از چنگال مرگ و آغاز نامیرایی محض است. جدا از تفسیرهای بدیعی، که کربن از جزئیات این حکایات بیان می‌دارد، توقف وی در رسالة الطیر و تمثیل پرنده و بررسی دگردیسی آن در ادبیات فارسی و، به‌ویژه، متأخران بوعلی جالب توجه است. بررسی خود این دگردیسی در ناحیه رمزپردازی‌های داستان پرندگان نزد وی شکل سلوکی دیگر برای این زائر شرق یافته است. هرچند وی در بیان این امر بر ابوحماد غزالی و فریدالدین عطار تأکید می‌کند و می‌کوشد که نقاط اشتراک و افتراق گزارش‌های سه‌گانه را توضیح دهد، به نظر می‌رسد داستان پرندگان در ادبیات فارسی روایات اصیل دیگری نیز به خود دیده که در تحقیقی همه‌جانبه‌تر توجه به آن ضروری می‌نماید.^{۲۶}

روایت غریب و پیچاپیچ کربن، از حکمت مشرقیه بوعلی، با فصلی تحت عنوان «ختم مقال یا چشم‌اندازهای سینایی» به پایان می‌رسد. نویسنده در این فصل می‌کوشد، به جای بستن باب بحث، خواننده را در مسیرش پیش‌آمده تا ناکجا راهنمایی کند و گویی می‌خواهد از لسان مولانا به مخاطبان چنین گوید:

باقی این غزل را ای مطرب ظریف
زین سان همی شمار که زین سانم آرزوست

وی، در این فصل، برخی چشم‌اندازهای سینایی و سینایی‌مآب دیگر را معرفی می‌کند و از رابطه عمیق بوعلی با دیگر مشرقیان متأخر، چون سهروردی و جماعتی از شیعیان امامی، پرده برمی‌دارد. وی، در این باب، به تصویر دو متفکر شیعی در باب ابن‌سینا می‌پردازد. شخصیت اول قاضی نورالله شوشتری است که به دلیل غیرت شیعی خاصی که داشته این آرزو را در دل و زبان داشته که، در گذشته اسلامی، تمام کسانی که نسبت به آنها احساس همدلی

این اثر،
چونان دیگر آثار
هانری کربن،
میان اندیشمندان غربی،
به‌رغم وسعت تتبع و
عمق آن،
آن‌چنان که
شایسته بود
مورد توجه
قرار نگرفت.

آنچه در این اثر
در مرکز توجه است،
چنان‌که
از نام کتاب برمی‌آید،
نوعی خوانش
خاص کربن
از تمثیل‌های
عرفانی بوعلی
است.

می‌کرده، مرید امام معصوم بوده باشند. شخصیت دوم، سید احمد علوی، شاگرد و داماد میرداماد، متفکر سینایی دقیق‌النظری است که عمدتاً نماینده آن قسم متفکران ایرانی است که میان اهتمام به سرمایه‌سازی از فلسفه ایران باستان و اخلاص به امامان معصوم جمع کرده‌اند. در این بخش، وی نشان می‌دهد که شیعه بودن برای بوعلی چه معنایی می‌تواند داشته باشد و چه طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود. در اینجا، کربن یک بار دیگر شناخت عمیق خود از تشیع و جایگاه آن در جهان معنویت را نشان می‌دهد.

منابع

۱. هانری کربن، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۷، چ اول.
۲. یادی از هانری کربن، گردآوری و تدوین شهرام بازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲، چ اول.
۳. زائر شرق، گردآوری و تدوین شهرام بازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵، چ اول.
۴. داریوش شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، نشر فروزان‌روز، ۱۳۸۵، چ چهارم.
۵. هانری کربن، انسان نورانی در تصوف ایران، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، نشر آموزگار خرد، ۱۳۸۳، چ دوم.
۶. اسرارالتوحید، محمدبن منور، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر آگه، ۱۳۶۶، چ اول.
۷. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۷۷، چ اول.
۸. ابن‌سینا، منطق‌المشرفیین، قاهره، ۱۹۱۰ م.
۹. فریدالدین عطار، منطق‌الطیر، تصحیح شفیعی کدکنی، نشر سخن، ۱۳۸۳، چ اول.
۱۰. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس، ۱۳۶۹، چ اول.

پی‌نوشت‌ها

۱. اسرار التوحید ج ۱، صص ۱۹۴-۱۹۵.
۲. تمهیدات، صص ۳۴۹-۳۵۰.
۳. دیوان شمس، غزل ۱۹۶۳.
۴. منطق‌المشرفیین، صص ۲-۴.
۵. الشفا، بخش منطق، مدخل.
۶. مصاحبه با کربن، یادی از هانری کربن، ص ۱۵۹.
۷. همان، ص ۱۵۸.
۸. مصطفی‌آزمایش، یادی از هانری کربن، ص ۱۲۳.
۹. همان، ص ۱۲۴.
۱۰. مثنوی، دفتر شش، بیت ۱۱۹.
۱۱. آزمایش، یادی از هانری کربن، ص ۱۳۲.
۱۲. انسان نورانی در تصوف ایرانی، صص ۱۵-۳۰.
1. Desorientation.
2. Orient.
۱۵. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۲.
۱۶. همان، صص ۲۳ و ۴۴.
۱۷. بازوکی، زائر شرق، ص ۴۳.
۱۸. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۸.
۱۹. همان، ص ۱۳۱.
۲۰. اعوانی، زائر شرق، ص ۷.
۲۱. مجتهدی، زائر شرق، ص ۶۲.
۲۲. الیاده، یادی از هانری کربن، ص ۱۷۰.
۲۳. داوری، زائر شرق، ص ۵۲.
۲۴. لوری، یادی از هانری کربن، ص ۶۳.
۲۵. شایگان، آفاق تفکر، ص ۲۷۱.
۲۶. شفیعی کدکنی، منطق‌الطیر، صص ۱۰۲-۱۸۰.