

تأویل روحانی و ولادت ثانی

♦ دکترانشاه الله رحمتی

مقدمه

صاحب این قلم در نوشتار دیگری پیرامون هرمنوتیک، در مقام مقایسه‌ای مقدماتی میان هرمنوتیک به معنای متعارف آن در جهان مدرن و تأویل به معنای سنتی آن نزد حکیمان و عارفان مسلمان آورده است که برخلاف هرمنوتیک، که عمدتاً به تفسیر و تأویل متن می‌پردازد. تأویل سنتی حکیمان ما در حقیقت تأویل نفس است. باری «خویش را تأویل کنی ذکر راه، صاحب تأویل آن کس است که پا به پای متن خویش را نیز تأویل می‌کند». حال در این نوشتار می‌کوشیم تا معنای تأویل نفس را به عنوان فرایندی ملازم با تأویل متن، بلکه حتی به عنوان اساس و مبنای برای این تأویل تبیین کنیم. این وظیفه را در پرتو دیدگاه‌های حکیمان و عارفان بزرگی چون ابن‌سینا، ابن عربی و سید حیدر آملی، دنبال خواهیم کرد و در این میان از تحقیقات ژرف هانری کرین که می‌توان گفت از جمله موفق‌ترین افراد در مسیر روزآمد کردن اندیشه ابن بزرگان و به خصوص معرفی آنها به جهان معاصر است، بهره خواهیم برد.

۱. رمز

همانطور که خواهیم دید، تأویل به این معنا، بر مبنای تلقی رمزی (Symbolic) از متن وحیانی و همچنین انسان و جهان شکل می‌گیرد. هانری کرین نه فقط در مورد فهم متون دینی، بلکه حتی در مورد فهم داستان‌ها و تمثیل‌های عارفان و حکیمان مانند رساله‌الطیر ابن‌سینا، قصه‌الغریبه‌العربیة سهروردی، مکرر هشدار می‌دهد که نباید چنین متونی را به معنای منطوقی یا حتی معنای مجازی در نظر گرفت. او شارحان چنین رساله‌هایی را مورد انتقاد قرار می‌دهد زیرا این متون را به معنای مجازی و نه رمزی در نظر می‌گیرند و عبارات آنها را صرف جایگزین‌هایی برای داده‌های منطوقی یا جهان شناختی معتبر برای هر موقعیتی به‌طور کلی، بی‌مقدار می‌کنند.^۱

بنابراین او تأکید بلیغ و مکرر دارد بر اینکه باید میان مجاز (allegory) و رمز یا مثال (symbol) فرق گذاشت، بدین‌صورت که «مجاز یک فعل عقلی است که مستلزم هیچ انتقالی به مرتبه نویسی از وجود یا ژرفای نویسی از آگاهی نیست. مجاز فقط نوعی تجوز و توسع در یک مرتبه واحد آگاهی در خصوص چیزی است که به درستی



رای هرامم دارای کلیات دیگری نیز هستند که می‌آیند از نام جبروت و ملکوت و ملک و غیره. قائلان در مورد است. ره‌الذکر خلق السعاده از این متن شده‌اند و گمان می‌کنند که این تفسیر است. ابوالحسن فلاط

در هر مورد آن را از نشانه یا علامت (sign) متمایز می‌سازد؛ ۱- رمز متمایز از نشانه است زیرا درحالی که هر دو ناظر به ورای خویش‌اند، ولی رمزه‌ها با مرموز یا مشارالیه خویش رابطه‌ای بیش از یک رابطه تحکمی و مین غندی دارند؛ ۲- رمزه‌ها در واقعیتی که بدان ناظراند، شریک و سهیم‌اند، به عبارت دیگر ارتباط ذاتی با آن واقعیت دارند و بنابراین قابل جایگزینی نیستند؛ ۳- رمزه‌ها ساحتی از واقعیت را که در غیر این صورت برای ما پوشیده می‌مانند، بر ما عیان می‌کنند؛ ۴- رمزه‌ها نه فقط ساحت‌های واقعیت بیرون از ما را منکشف می‌سازند، بلکه ساحت‌های خود ما را نیز که در غیر این صورت پوشیده می‌مانند، بر ما عیان می‌کنند؛ ۵- رمزه‌ها کاملاً ارادی نیستند. آنها از ناخودآگاه فردی یا جمعی ناشی می‌شوند؛ ۶- رمزه‌ها وقتی موقعیت برای‌شان فراهم باشد رشد می‌کنند و وقتی موقعیت تغییر کند، فرو می‌میرند.^۲ هرچند که این شش ویژگی که تبلیش برمی‌شمرد تا حدی ماهیت رمز را آشکار می‌سازد، ولی در سیاق بحث ما و با توجه به

می‌تواند به طریق متفاوتی هم شناخته شود. ولی رمز ترجمان مرتبه‌ای از آگاهی است که از مرتبه شواهد عقلانی ممتاز است. نشانه‌ای برای یک راز و تنها وسیله برای بیان چیزی است که به هیچ طریق دیگری قابل فهم نیست. یک رمز هرگز به صورت یکبار و برای همیشه «تبیین و توضیح» نمی‌شود، بلکه باید مکرر در مکرر رمزگشایی شود، درست همانطور که یک پارتیور موسیقایی هرگز یک بار برای همیشه رمزگشایی نمی‌شود، بلکه همواره باید آن را از نو اجرا کرد.^۳ تصور می‌کنم که مقایسه مختصری میان این دیدگاه دربارہ رمز و تلقی رمزی پل تبلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) الاهی‌دان مسیحی معاصر، از زبان دین، می‌تواند، برای فهم مقصود کرین راهگشا باشد. تبلیش بر آن است که فقط زبان رمزی قادر به بیان «امر غایبی یا غایب‌الغایات» (the Ultimate) است. زیرا امر غایبی از حد هر واقعیت منتهای فراتر است و بنابراین در قالب چنین واقعیتی قابل بیان نیست. او در مقام تبیین تصور خویش از رمز، شش ویژگی را برای آن برمی‌شمارد و

تلقی هانری کربن از رمز، در مورد دو ویژگی اخیر قدری جرح و تعدیل لازم است. در مورد ویژگی پنجم باید گفت، برخلاف تبلیغ که معتقد است رمزها ریشه در ناخودآگاه فردی یا جمعی دارند و به نوعی بر ویژگی اجتماعی و دنیوی (ناسوتی) رمزها تأکید می‌ورزد، در این سیاق رمزها منشأ لاهوتی و فرابشری دارند. به یک معنا رمزها از آسمان نازل می‌شوند. بنابراین رمزها نمی‌توانند منشأ اجتماعی داشته باشند، و به علاوه هرچند که می‌توان گفت که رمزها ریشه در آگاهی فردی دارند، ولی همانطور که در ادامه مقاله خواهیم دید، این فرد را باید اولاً به صورت جوهر فرد (موناد) و به عنوان عالمی مستقل و منحصر به فرد و به علاوه به عنوان موجودی که صرفاً به ساحت نفس ظاهری‌اش محدود نیست، در نظر گرفت.

در مورد ویژگی ششم نیز باید توجه داشت که هرچند درست است که رمزها در صورت فراهم بودن شرایط شکوفا می‌شوند و در غیر این صورت فرو می‌گیرند. ولی شرایط شکوفایی رمزها، شرایط اجتماعی نیست. از آنجا که مخاطب رمزها فرد بشر (به عنوان حقیقتی دارای نفس ظاهری و باطنی) است، بنابراین شرایط شکوفایی آنها نیز در گرو فراهم بودن شرایط روحی افراد به صورت تک افتاده و منعزل است. از اینجاست که می‌توان گفت دو خطر اصلی رمزها را تهدید می‌کند. خطر اصلی این است که آدمی روح رمزاندیش نداشته باشد و رمزها را صرفاً به اعتبار وجود ظاهری‌شان به عنوان یک واقعه یا پدیده صرف در نظر بگیرد؛ چیزی فراتر از خود رمزها را در آینه آنها مشاهده نکند. در چنین شرایطی آدمی غافل و فارغ از این است که هر رمز مرموزی و هر مثال ماثولی دارد. نمی‌داند که رمز فقط ریفه‌ای (حالت رقیق شده) حقیقتی است که در آینه آن منعکس شده است. رمز کلام صمت‌آمیز است و در عین حال که گویا است ناگویا هم هست. چرا که نمی‌تواند همه آنچه را که باید ترجمان‌اش باشد، منعکس سازد.

بنابراین رمز چونان یک اشاره دست است. بدیهی است که در اینجا خود اشاره دست مقصود بالذات نیست. بلکه مقصود بالذات افقی است که با آن اشارت نشان داده می‌شود. مقصود این است که بیننده خود در آن افق نظر کند و صرف دست اشارت کننده چیز چندانی از آن افق را نشان نمی‌دهد. و مَثَل اکثریت نوع بشر که روح رمزاندیش ندارند، این است که به جای آنکه در افقی که به اشاره نشان داده شده است، نظر کنند به انگشت اشارت کننده خیره می‌مانند.

اما خطر دیگر که رمزها را تهدید می‌کند، تبدیل شدن رمز به دگما یا عقیده جزمی (Dogma) است. صرف قبول رمزها و اجراء

تأویل در مورد رمزها، شکوفایی آنها را تضمین نمی‌کند. چرا که ممکن است در عین قبول رمزها و تأویل آنها، شرایط این تأویل به گونه‌ای تعریف شود که گویی این تأویل محکوم نوعی مرجعیت است و در نهایت باید حد پایانی داشته باشد. در این صورت است که رمز تبدیل به دگما می‌شود. برای فهم این خطر دوم، تصور می‌کنم، نقدی که به اعتقاد هانری کربن، بر اساس مبانی تأویلی این سینا، به تأویل غالب در مذهب اسماعیلیه وارد است، می‌تواند راهگشا باشد.

تأویلی که از امام معصوم به دست

انسان‌ها می‌رسد، به نسبت همه افراد، تأویل واحدی نیست، کما اینکه آن بزرگواران در زمان حیات خویش حتی با همه خاصان‌شان، در این مورد رفتار واحدی در پیش نگرفته‌اند

۲. تأویل اسماعیلیه

انکار نمی‌توان کرد که قرابت‌های چشمگیری میان ابن سینا و اعتقادات مذهب اسماعیلیه وجود دارد. فقط این نیست که ابن سینا در برخی رسائل خویش درباره تمثیلات حروف و اعداد، عقاید اسماعیلیان را سرمشق قرار داده و همانطور که لوثی ماسینیون می‌گوید علم جفر او از منابع اسماعیلیه گرفته شده است.^۱ بلکه روح تأویلی مذهب اسماعیلیه در آثار او ساری و جاری است و یقیناً ابن سینا به عنوان فیلسوفی باطنی، شیوه باطنی و تأویلی مذهب اسماعیلیه را جذاب می‌یافته است. به حکم همین منطوق، ابن سینا در عین تأثیرپذیری از این مذهب می‌توانسته منتقد برخی از اعتقادات و از جمله تأویل این مذهب باشد. هانری کربن با دقت و ظرافتی خاص تفاوت تأویل سینایی و تأویل اسماعیلیه را تشخیص می‌دهد و بر همین اساس می‌نویسد: «پیش از آنکه به صورتی شتابزده قائل شویم به اینکه ابن سینا (به رغم انکارهای خودش) اسماعیلی مذهب بوده است، باید فرق بگذاریم میان احساسی که می‌توانسته (به لحاظ نظری) در همدلی با اسماعیلیان داشته باشد و راهی که برای انتخاب آن (یعنی پیوستن به این مذهب) فقط می‌توانسته است، قید و شرط‌هایی داشته باشد.»^۲ در حقیقت این قید و شرطها، عمدتاً همان نقد و نظرهایی است که کسی چون ابن سینا می‌تواند به تأویل اسماعیلیه داشته باشد. این نقدها را می‌توان در قالب دو اشکال به تأویل اسماعیلیه، سامان داد. اشکال نخست این است که تأویل اسماعیلیه نوعی نقض غرض است به این معنا که به نفعی تأویل منتهی می‌شود و اشکال دوم بر آن است که تأویل اسماعیلیه به تسلسل باطل دچار

می‌شود. اشکال نخست بر اساس تبدیل رمز به دگما مطرح می‌شود و اشکال دوم را می‌توان از نقادی ضمنی شارح فارسی رساله ابن سینا با عنوان حی ابن یقظان، استنباط کرد.

۱-۲. اشکال نخست: همه اهل باطن بر این نکته همدستان‌اند که ظاهر (رمز) بدون تأویل ناقص و ناکافی است. ولی شیوه استفاده اهل باطن از تأویل می‌تواند متفاوت باشد. و همانطور که گفتیم، تا آنجا که به بحث ما مربوط است، تأویل هم می‌تواند به شکوفایی رمزها بینجامد و هم می‌تواند به فرومردن و پژمردن رمزها و تبدیل آنها به دگما (جزم) منتهی شود. شکوفایی رمزها به این معناست که لایه‌های تو در تو آنها باز شود و چون این لایه‌ها، پایانی ندارد، بنابراین شکوفایی رمزها نیز بی‌پایان است. حال آنکه وقتی تأویل در مذهبی چون مذهب اسماعیلیه قالب رسمی پیدا می‌کند، امکان این نوع شکوفایی از میان می‌رود. زیرا در مذهب اسماعیلیه، وقتی این مذهب به صورت مذهب رسمی جماعتی از نوع بشر درمی‌آید، ناگزیر باید برای عموم پیروانش ارائه طریق کند. و این ارائه طریق باید مستند و متکی به مرجعی باشد. و حال آنکه وجود مرجعیت در کنار تأویل نقض غرض است. زیرا اولاً وجود مرجعیت مقتضی نوعی اجتماعی شدن و ظاهری شدن احکام و دستورالعمل‌ها و در نتیجه یکدستی و یکخواختی افراد جامعه و هم‌رنگی با جماعت است. در ثانی چون احکام و دستورالعمل‌های صادر شده از مرجعیت، احکامی فتواگونه و جزمی است، مجالی برای تأویل باقی نمی‌ماند. «تلاش برای بنا کردن تأویل باطنی بر مرجعیت یک سلسله، حتی سلسله باطنی که امام در رأس آن قرار دارد، ناگزیر تناقض‌آمیز است.»^۳

۲-۲. اشکال دوم. شارح فارسی رساله حی ابن یقظان (که به احتمال قوی همان ابو عبید جوزجانی، شاگرد نزدیک ابن سینا است)، در شرح فصل نهم، بحث تأویل را پیش می‌کشد و می‌نویسد که بخشی از سخنان شریعت به رمز بیان شده است تا خردمندان در آن فکرت کنند و در مراتب علم حقیقی پیش بروند.^۴ در ادامه می‌گوید تا تصور غلطی را که از تأویل وجود دارد، تصحیح کند. آن بخش از نقد وی که به بحث ما مربوط می‌شود، این است که چنین تصویری از تأویل به تسلسل بی‌پایان منتهی می‌شود. اما چگونه؟ وقتی کسی تأویلی را از یک منبع معصوم (امام) نقل می‌کند، خود آن تأویل در حکم یک نص ظاهری است و بنابراین ظاهری دارد و باطنی. پس ظاهر آن نیازمند تأویل است و به تأویل سومی (یا به تعبیر شارح به «وحی سیم») نیاز است و همینطور تا بی‌نهایت.^۵ حال بدیهی است که برای دانستن هر نصی از کلام خدا، به بی‌نهایت تأویل نیاز

است. و چون نامتناهی بالفعل امکان‌پذیر نیست، بنابراین چنین تأویلی هم محال است.

استنباط هانری کرین این است که این نقد متوجه تصور مشخص از تأویل است که مبتنی است بر رازی معنوی که از طریق پیامبر به وارث روحانی یا وصی او و از طریق او به امام و همین‌طور به صورت متوالی منتقل شده است. و بنابراین نتیجه می‌گیرد که در اینجا «تصور شیعه اسماعیلی از امامت به‌عنوان رکن و اساس طریقت باطنی، هدف انتقاد قرار گرفته است»^۱

هانری کرین خود چنان سخن می‌گوید که گویی دین، شأنی جز شأن باطنی ندارد و به همین دلیل مداخله یک دین حقیقی که دین باطنی است، در امور ظاهری زندگی بشر، نقض غرض است. و مشکلی را هم که متوجه مذهب اسماعیلیه (آنگاه که مذهب رسمی یک جماعت است) می‌شود، معلول همین می‌داند. ولی تصور می‌کنم این نوع نگاه به یک دین و این توقع از آن که به صرف شأن ظاهری‌اش محدود شود، خود به نوعی تقلیل‌گرایی (reductionism) می‌انجامد. بنابراین می‌توان تبیین متفاوتی از این دو اشکال داشت. درست است که این هر دو اشکال به تأویلی از نوع تأویل اسماعیلیه وارد می‌شود، ولی دلیل این نقصان آن است که چنین مذهبی بر باطن بیش از حد لزوم تأکید می‌ورزد و شأن ظاهری دین را کم‌رنگ می‌سازد. و این نشان می‌دهد که دیانت باطنی به تنهایی کافی نیست.

در توضیح مطلب باید گفت، همان‌طور که ازبراهین فلسفی و کلامی برای اثبات «نبوت» استفاده می‌شود، یکی از وظایف و شؤون دین، تدبیر و تمشیت امور دنیوی نوع بشر است. دین ناگزیر باید پاسخگوی نیاز ظاهری و اجتماعی پیروان خود نیز باشد. و بدیهی است که این نیاز را از طریق ساحت باطنی دین که ذاتاً براساس تفاوت‌های میان افراد و عوالم روحانی آنها بنا شده است، نمی‌توان تأمین کرد. بنابراین یک دین باطنی یا باید امور دنیوی پیروانش را رها کند و برنامه‌ای برای حیات اجتماعی آنها نداشته باشد. یا اینکه در این عرصه نیز وارد شود. ولی در این صورت باید برای همه افراد دستورالعمل‌های یکسان و یکنواخت داشته باشد و تفاوت‌های افراد و مراتب معنوی متفاوت آنها را در مد نظر قرار ندهد؛ در نتیجه این دین باطنی به احکام جزئی و قطعی روی می‌آورد.

بنابراین همان‌طور که نیازهای ظاهری و اجتماعی بشر با نیازهای باطنی و روحانی آن متفاوت است، دین که وظیفه‌اش برآوردن این هر دو قسم نیاز است، باید دستورات و احکامی که برای تأمین این هر دو نیاز صادر می‌کند هم تفاوت محتوایی داشته باشند و هم تفاوت روشی. به عبارت دیگر، باید نه تنها محتوای تعالیمی که

برای هدایت بشر در هر یک از این دو عرصه، ارائه می‌شود، بلکه نوع و نحوه هدایت در این دو عرصه نیز با هم متفاوت باشد. در عرصه باطن، برخلاف عرصه ظاهر، نمی‌توان افراد را از طریق ارشاد فتواگونه، هدایت کرد. این شیوه در عرصه ظاهری معقول و حتی لازم است. ولی در عرصه باطن حتی زیان‌های جبران‌ناپذیری دارد. دیانت معقول، دیانتی است که بر جمع میان ظاهر و باطن (eso-exoterism)، تأکید دارد.

بنابراین تأویلی که از امام معصوم به دست انسان‌ها می‌رسد، به نسبت همه افراد، تأویل واحدی نیست، کما اینکه آن بزرگواران در زمان حیات خویش حتی با همه خاصان‌شان، در این مورد رفتار واحدی در پیش نگرفته‌اند. به همین دلیل در ساحت باطنی و معنوی مذهب، امام معصوم مروج تعبد و تعطیل عقل نیست، بلکه در درجه اول مشوق تعقل و سلوک معنوی فکورانه است. هم تأویل‌گران تشیع اسماعیلی و هم ظاهرپون تشیع اثنی عشری، به رغم همه تفاوتی که ظاهراً با هم دارند، به یکسان از روش حقیقی امام معصوم فاصله می‌گیرند و در اصل هر دو روش واحدی را توصیه می‌کنند. و این مبتنی بر تصور غلطی است که از جایگاه امام معصوم و ولایت او بر تأویل دارند. تأویل‌گران تشیع اسماعیلی شأن امام در هدایت باطنی را به ساحت ظاهری تعمیم می‌دهند و از سوی دیگر ظاهرپون تشیع دوازده امامی، به عکس شأن امام در هدایت ظاهری را به ساحت باطنی توسعه می‌دهند. ولی در هر حال نتیجه یکی است.

حال باید دید در ساحت باطنی دین، چه تلقی و تصویری از تأویل مورد قبول است و چه نوع تأویلی می‌تواند به شکوفایی رمزها مدد برساند. هانری کرین از این تأویل به تأویل شخصی تعبیر می‌کند.

همه ماسوی الله، کلمات تامات و غیر تامات خداوند است. کلمات تامات، همان موجودات مفارق‌اند که همه کمالات خویش را در ابتدای خلقت دریافت می‌دارند.

۳. تأویل شخصی

چگونه می‌توان تأویلی داشت که در عین حال که به اصولی همگانی (public) متکی نیست، از اشکالاتی چون تسلسل و نسیت و تحکمی و من‌عندی شدن، در امان باشد. خود هانری کرین اذعان دارد که چنین نقدی می‌تواند متوجه هرگونه تأویلی باشد. ولی در عین حال به اختصار پاسخ می‌دهد که خطر تسلسل و نسیت در صورتی تأویل را تهدید می‌کند که «لازم باشد رمز ایجاد

شده هر بار عینیت بیاید یا به تعبیر دقیق‌تر، در قالب یک دگما [عقیده تعدی] عینیت بیاید... ولی [اگر از طریق این تأویل] چیزی که برای نفس نتیجه می‌شود، شکوفایی رمزها و بالاتر از همه شکوفایی رمز خود آن باشد. این درست ضد معکوس شدن رمز به دگما است»^۲

بدین ترتیب این تأویل، چون نوعی تأویل شخصی (personal) است و نه تأویل عام (Public)، قوانین و احکام خاص خود را دارد و اصولاً در ساحتی مطرح می‌شود که اشکال تسلسل و نسیت به آن وارد نیست. تصور می‌کنم که این تأویل بر اصول چندی مبتنی است و بر مبنای همان اصول می‌توان قوانین و احکام آن را نیز به دست آورد.

۱-۳. کتاب تدوین و کتاب تکوین. در این درک رمزی از عالم، بنا به رمزپردازی کتاب و نوشتن، همه آنچه از باری تعالی صادر شده است، کتاب تلقی می‌شود. به همین دلیل همان‌طور که قرآن (و دیگر وحی‌های آسمانی) کتاب تدوینی خداوند است، همه ماسوی الله نیز کتاب تکوینی حضرت اوست. خود کتاب تکوینی مشتمل بر آفاق وانفس است. به همین دلیل در قرآن کریم آمده است: «سنزیهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»، به زودی نشانه‌های خویش را در آفاق و در نفس‌هایشان به ایشان خواهیم نمود، تا بر آنان معلوم شود که او خود حق است» (فصلت، ۵۳). این آیه اشاره است به ظهور حق تعالی در دو صورت عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان). بنابر این آیات خداوند نه فقط در قرآن کریم، بلکه در آفاق و انفس نمایان شده است. سید حیدر املی در نص التصوص برای آنکه شباهت این سه کتاب را به صورت دقیق‌تری نشان دهد، به رمز پردازی کتاب در خود قرآن کریم استناد می‌جوید.

او در این خصوص بخشی از خطبه کتاب «تأویلات» خویش را نقل می‌کند. در آنجا آورده است که خداوند جملگی موجودات را «من حیث المجموع به قلم مشیت و تقدیر بر صفحات عوالم غیبیه و الواح حضرات کلیه نگاشت... و از آن حروف، کلمات وجود موجودات و مخلوقات را به صورت مفارقات روحانی و مادیات جسمانی ترکیب فرمود. و از آن کلمات تعبیر به کلمات تامات و غیر تامات کرده‌اند که نهایتی برای آن نیست»^۳. خداوند عوالم امر و خلق و غیب و شهادت را که عبارت از جبروت و ملکوت و عرش و کرسی و آسمان‌ها و زمین‌ها است نظم و ترتیب بخشید و به حکم آیه «ن و القلم و ما یسطرون»، «نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند» (قلم، ۱) «همگی آنها را بر اوراق کتاب آفاقی تفصیلی که مسمی به کتاب مسطور در رقی منشور است، سطر به سطر با تفصیل و

[روحانی] نفس تجسم یافته در طبایع را مورد توجه قرار داده و آنگاه از طریق عمل کیمیاگر که طبایع را آزاد می‌کند، ضمن آزاد کردن خود از نفس تجسم یافته در طبایع، نفس خود را نیز آزاد می‌کند.^{۱۱} اما تأویل کتاب انفسی (نفس) صرفاً ملازم یا تأویل کتاب آفاقی (جهان) نیست، بلکه شرط این تأویل است. چرا که در تأویل ابتکار عمل از آن نفس است.

۲-۳. تأویل نفس. برای فهم تأویل نفس باید توجه داشت که میان نفس بشر به عنوان عالم صغیر و جهان به عنوان عالم کبیر تناظر برقرار است. سیدحیدر انسان کامل در مصحف الهی را که همان موجود اضافی یا عالم امکانی است، همانند «بسم‌الله» در مصحف قرآن می‌داند. انسان به لحاظ صورت و معنا جامع همه آن چیزهایی است که در دار وجود محقق شده‌اند. او از جهان به عالم صوری و از انسان به عالم معنوی تعبیر می‌کند و دربارهٔ تناظر میان آنها می‌نویسد: «عالم صوری همانطور که عبارت است از انسان کبیر و مراتب علوی و سفلی نوزده‌گانه او، عالم معنوی هم عبارت از انسان صغیر و مراتب صوری و معنوی او، یعنی مراتب ظاهری و باطنی اوست که مترتب بر نوزده مرتبه است و در نظر محققان وجود کبیر علت است برای وجود صغیر و وجود صغیر علت است برای ظهور کبیر یا بالعکس.»^{۱۲} و در بیان همین معنا گفته‌اند: «کل الجمال غذا لوجهک مجمل / لکنه فی العالمین مفصل»، «ای انسان همه زیبایی‌ها در صورت تو به نحو اجمال نهاده شده است، لیکن تفصیل آن را در دو عالم می‌توان یافت» و یا «لیس علی الله بمستنکر / ان یجمع العالم فی واحد»، «برای خداوند دشوار نیست که همهٔ جهان را در یک واحد جمع کند.»^{۱۳}

سیدحیدر برای عدد نوزده ارزش رمزی خاصی قائل است و هم جهان و هم انسان، هم عالم ماده و هم عالم معنا، همه را بر این اساس دارای نوزده مرتبه می‌داند. او حتی ابتکاری در خور تحسین به خرج می‌دهد و با ترسیم دایره‌هایی (که خود نیز بدان مباهات می‌کند)، این مراتب را به تصویر می‌کشد. (در اینجا دو نمونه از آن دایره‌ها (دایره ۱۰ و ۱۱) را که مرتبط با بحث ما است می‌آوریم).

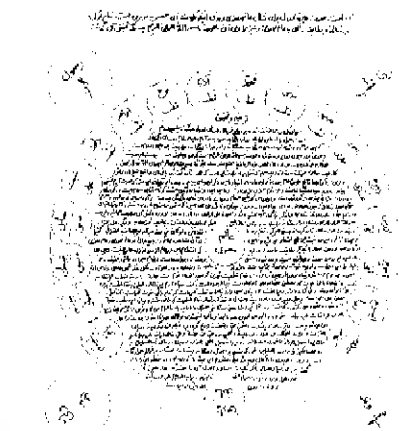
یکی از تطابق‌ها و تناظرهایی که میان جهان و انسان برقرار می‌کند، به شرح زیر است. مراتب عالم صوری عبارتند از عقل، نفس، نه فلک، عناصر چهارگانه، موالید سه‌گانه و انسان که جمعاً نوزده مرتبه است. انسان نیز متشکل از نوزده مرتبه است: حواس دهگانه (پنج حس ظاهر و پنج حس باطن)، قوه شهویه، قوه غضبیه (تا اینجا دوازده مرتبه)، نفوس چهارگانه (اماره، لوامه، ملهمه و مطمئنه) و ارواح سه‌گانه (نفس نباتی،

دقیق‌ترین کوشش برای تأسیس نظام کمی علوم طبیعی بوده است.^{۱۴}

ولی کرین معتقد است که این تلاش جابر را نمی‌توان صرفاً فصلی، هرچند فصل پیشرفته‌ای از تاریخ ابتدایی علوم تجربی به معنای امروزی کلمه، تلقی کرد. زیرا اولاً علم میزان جابر همه یافته‌های معرفت بشری را شامل می‌شود. این علم نه فقط قلمروهای سه‌گانه عالم تحت قمر بلکه حرکات افلاک و ذوات روحانی را نیز در بر می‌گیرد. خود جابر در کتاب خمسینیات می‌نویسد میزان‌هایی برای اندازه‌گیری «عقل، نفس کلی، طبیعت، صور، افلاک، کواکب، طبایع اربعه، حیوان، نبات، معدن و بالاخره میزان حروف وجود دارد که اشرف همهٔ میزان‌ها است.»^{۱۵} ثانیاً و در نتیجه مطلب فوق، این میزان‌ها به اندازه‌گیری کمی محض نمی‌پردازند، بلکه میزان‌هایی کیفی‌اند. چرا که در عرصه عالم فوق قمر و به خصوص در مورد ذوات روحانی، میزان کمی محض کارآمد نیست. به علاوه حتی در عالم تحت قمر نیز به راحتی نمی‌توان همه عرصه‌های آن را به امور کمی محض تنزل داد.^{۱۶}

به همین دلیل اعداد و ارقام مورد استفاده در علم میزان «ارزش و فحوائی دارند، که خود ارزشی کیفی است و کاملاً متفاوت با کارکرد عدد در علم آمار است. در یک کلام فروکاستن اینها به یک مفهوم واحد به معنای درآمیختن وظیفه شیمی‌دان با کیمیاگر است.»^{۱۷} کرین در تعریف علم میزان به همین کاربرد آن برای اندازه‌گیری امور کیفی به عنوان اموری که از عینیت خاص خود برخوردارند، تأکید می‌ورزد. علم میزان اصلی است که شدت شوق نفس در طی نزول آن در ماده را اندازه می‌گیرد (باید توجه داشت که شوق یک امر کیفی است). هدف از این اندازه‌گیری، تشخیص نیروی معنوی اجسام یا نفس حلول یافته در آنها است. «اندازه‌گیری شوق نفس عالم (Soul of the World) اساساً به معنای آزاد ساختن نیروهای روحی روانی تحول آفرین [در آنها است]... به معنای مستقل ساختن طلا از معدن طبیعی آن به معدن فیلسوفان است... به معنای آزاد کردن آن فکر، آن نیروی روحانی است که حال در فلز است.»^{۱۸}

بنابر این علم میزان به عنوان علمی در خدمت کیمیاگری (به معنای عرفانی کلمه و به معنای اندازه‌گیری شوق نفس عالم) عبارت از «بطون ظاهر و ظهور باطن است». این علم با آزاد کردن نیروی روحانی حلول یافته در جسم، باطن آن را عیان می‌دارد و با عیان کردن باطن آن ظاهرش را در حجاب می‌سازد. اما این فرایند پیامد دیگری نیز دارد که همانا آزاد شدن نفس خود تأویل گراست. به این معنا میزان جابر تنها «جبری» است که «توانست درجات نیروی معنوی



جزئیات مرقوم فرمود و گفت: «والطور، و کتاب مسطور فی رق منشور»^{۱۹}

بنابر این همه ماسوی الله، کلمات تامات و غیرتامات خداوند است. کلمات تامات، همان موجودات مفارق‌اند که همه کمالات خویش را در ابتدای خلقت دریافت می‌دارند. و کلمات غیرتامات، موجودات جسمانی‌اند که همه کمالات شایسته خویش را از ابتدا واجد نیستند و در مسیر خروج از قوه به فعل این کمالات را به دست می‌آورند. به هر حال همانطور که کرین می‌نویسد: «پدیدار عالم، بنابر این پدیدار کتابت، پدیدار کتاب است. از این روی تأویل (هرمنوتیک رمزها) وقتی در مورد این کتاب در مقام اجراء عملی علم میزان به کار گرفته می‌شود، چیزی جز تأویل اطلاق شده در مورد کتاب و حیاتی نیست. زیرا عالم که بر ضرب آهنگ بسمله عیان می‌شود، خود همان کتاب، نشانه یا اثر رحمت است.»^{۲۰} اشاره کرین به علم میزان، اشاره عمیقی است. او در مواضع مختلف آثار خویش علم میزان را به معنای خاصی که مرتبط با «تأویل» است، مورد استفاده قرار می‌دهد. بنابر این در اینجا می‌کوشیم تا تصور او از علم میزان و ارتباط آن با تأویل را روشن سازیم.

علم میزان (Science of Balance). علم میزان، دانشی است که در اصل در علوم غریبه به خصوص علم کیمیا مورد استفاده قرار می‌گرفته است و از جمله کاربردهایش این است که مقدار و کمیت عناصری را که باید با هم ترکیب شوند، اندازه می‌گیرد و معنوم می‌کند که چه میزان از هر عنصری را باید در ترکیب وارد کرد.^{۲۱} علم میزان در معنای کیمیاوی آن به نام جابر ابن حیان معروف است و با توجه به تعریفی که در مورد این علم ذکر شد، به نظر می‌رسد که می‌توان آن را چیزی شبیه علوم تجربی امروزی و اساساً پیش درآمد این علوم دانست. به همین دلیل پل کراوس (Paul Kraus)، گرایش به اثبات این معنا دارد که علم میزان جابر «در سده‌های میانه،

حیوانی، نفسانی یا ناطقه).^{۲۲}

بحث درباره تطبیقات میان سه عالم صوری، معنوی و بشری، تفصیل این تطبیقات و مبانی آنها، از حوصله این نوشتار خارج است ولی امید است که تا به اینجا روشن شده باشد که در حقیقت تأویل عبارت از تشخیص این مراتب و عیان ساختن باطن آنها است. همانطور که گفتیم شرط هرگونه تأویلی، تأویل نفس است. زیرا اگر تأویل را به یک معنا بالا رفتن از نردبان مراتب جهان بدانیم و میان مراتب جهان و مراتب انسان، تناظر و تطابق موجود باشد، باید آدمی در وهله اول از نردبان مراتب وجود خویش بالا برود تا در آن صورت مراتبی در عالم را نیز که متناظر با آن است، شهود کند. در رساله حی ابن یقظان ابن سینا این هر دو تأویل (یعنی تأویل عالم و تأویل نفس) را شاهد هستیم. پس از فصول مقدماتی و بیان نحوه آشنایی سالک (راوی داستان) با فرشته یا پیر که به عنوان یک راهنما بر سالک ظاهر می‌شود، فصول اولیه تأویل نفس را تشریح می‌کنند و سپس فصول بعدی عمدتاً به تأویل عالم می‌پردازند. به عبارت دیگر، حی ابن یقظان به عنوان مرشد و مراد سالک، ابتداء او را در مراتب وجود خویش سیر می‌دهد و سپس به مراتب عالم هدایت می‌کند.

این دو نوع تأویل در پرتو عناوینی که هانری کربن برای فصول این رساله ذکر کرده است و به روشنی از فحوای خود آن فصول نیز استنباط می‌شوند، قابل تشخیص است. عنوان فصول اولیه رساله (فصل پنجم تا نهم) به ترتیب عبارت است از: علم فراست، دو راه در برابر نفس، سه یار بد، چگونه باید با این سه یار رفتار کرد، شرایط سفر؛ پس از آنکه سالک آماده سفر می‌شود و شرایط آن را به دست می‌آورد، حی ابن یقظان منازل و مدارجی را که باید در عرصه عالم طی کند، برایش شرح می‌دهد، به همین دلیل عناوین فصول بعدی، عناوینی است از قبیل: مشرق و مغرب عالم، چشمه زندگانی، اقلیم ماده زمینی، اقلیم ماده آسمانی و ...

به دلیل اهمیت همین تأویل نفس است که حی ابن یقظان نخستین دانشی که به سالک می‌آموزد، علم فراست است. اگرچه علم فراست (Physiognomy) در معنای معمول یکی از شاخه‌های علوم طبیعی است و وظیفه آن دریافتن اخلاق و حالات باطنی بر اساس اخلاق و حالات ظاهری است. ولی در اینجا ابن سینا آن را به معنایی عمیق‌تر در نظر می‌گیرد و اساساً آن را خودشناسی معنا می‌کند. این علم به سالک امکان می‌دهد تا ظاهر خویش را نهان و باطن خویش را آشکار سازد و در حقیقت این همان دانش تأویل نفس است. ابن سینا در تعریف علم فراست به این معنا می‌نویسد: «علم فراست دلیل می‌کند بر

خوش‌خویی تو و پذیرایی تو مر علم را، و نیز دلیل می‌کند که تو چنانی که به هر سوی که ترا کشند، آن سوی شوی. و چون تو را به راه راست بدارند و بدان راه خوانند به صلاح گردی و پاک شوی. و اگر فریبنده‌ای تو را بفریبند، فریفته شوی.»^{۲۳} فصول بعدی احوال یاران نیک و بد نفس را بر او آشکار می‌سازند و نشان می‌دهند که چگونه نفس هم می‌تواند میدان تاخت و تاز دیوان باشد و هم محلی برای آمد و شد فرشتگان.

گویی در توضیح همین معنا است که سید حیدر آملی، میان ملک (فرشته) و ملکات (خلق و خوی‌ها) نوعی جناس برقرار می‌دارد و حتی فراتر از این آنها را مترادف می‌گیرد. او بر آن است که هرگونه وابستگی به زخارف دنیوی و لذات نفسانی، سبب ملکه‌ای از ملکات رذیه می‌شود که در عرف از آن به ملک تعبیر شده است، زیرا هر ملکه‌ای صاحب خود را در تملک خویش درآورده و او نیز به مالکیت وی تن در داده است. در مورد اخلاق حمیده و ملکات فاضله نیز همین معنا صادق می‌کند. با این تفاوت که در زبان شریعت ملک در هیأت ملکات پست، «زبانیه» و در هیأت اخلاق حسنه و اوصاف حمیده، «رضوان» خوانده می‌شود. بنابراین «ملک در عالم کبیر عبارت از قوای روحانی و جسمانی است و در عالم صغیر نیز عبارت از همان قوای روحانی و جسمانی است.»^{۲۴}

در مقام جمع‌بندی این بحث، تا به اینجا باید دو مطلب را مورد تأکید قرار داد.

یکی اینکه تأویل نفس به عنوان شرط لازم برای هر تأویلی، در اصل نوعی خودشناسی عرفانی است. و در این نوع خودشناسی آگاهی و اخلاق، یا به عبارت دیگر معرفت و معنویت را نمی‌توان از هم تمکیک کرد. دیگر اینکه در حقیقت انسان‌شناسی عرفانی (یا به یک معنا خودشناسی) متناظر و مطابق با جهان‌شناسی عرفانی است.

این دو نوع شناخت دو وجه متفاوت یک شناخت واحد است و رابط میان این دو شناخت، فرشته‌شناسی (angelology) است (گو اینکه بحث درباره رابطه این سه گونه شناخت، خود نیازمند نگارش مقاله مبسوط و مستقلی است). ولی برای فهم اینکه چگونه این تأویل صورت می‌گیرد، باید دو موضوع دیگر، یکی حقیقت نفس و دیگر نیروی همت را به عنوان نیرویی که این تأویل به فضل آن محقق می‌شود، مورد بررسی قرار داد.

۳-۳ حقیقت نفس: گفتیم که نفس محور تأویل است و هرگونه تأویلی بر مدار آن شکل می‌گیرد. نفس به عنوان جهان صغیر یا کون جامع، یک موجود منفرد است. ولی فرد آن، از سنخ فرد افرادی که تحت یک نوع کلی قرار دارند، نیست.

بلکه فرد آن چونان فرد مفارقات (موجودات مجرد) است که نوع شان منحصر به فرد است. به تعبیر دیگر نفس منفرد است اما نه به صورت یک موجود جزئی (individuah)، بلکه به صورت یک جوهر فرد (monad). هانری کربن برای بیان این معنا، مفهوم موناد (جوهر فرد) را از لایب نیتس، فیلسوف آلمانی قرن هفدهم، عاریه می‌گیرد. از نظر لایب نیتس همه موجودات متشکل از مونادها (جوهر فرد) هستند. این مونادها جوهرهای بسیطی هستند که در عین حال که موجودات مرکب و ممتد از ترکیب آنها شکل می‌گیرند، ولی خود بسیط و بدون امتداداند. مونادها چون جزء ندارند ممکن نیست کون و فساد تدریجی داشته باشند. «حدوث آنها جز به خلق و تباهی آنها جز به اثناء امکان‌پذیر نیست... و نیز نمی‌توان تبیین کرد که چگونه ممکن است مونادی از طریق مخلوق دیگری استحاله پذیرد یا در درون خود تغییر یابد. و نیز مونادها درجه‌ای ندارند تا چیزی در آنها وارد یا از آنها خارج شود.»^{۲۵}

ولی آن جنبه از مفهوم موناد که برای بحث ما موضوعیت دارد، این است که هر موناد به عنوان جوهری بسیط و منحصر به فرد «آینه‌ای زنده یا آینه‌ای بهره‌مند از فعالیت درونی است که عالم را از منظر خود باز - می‌نماید [یا به تصویر می‌کشد].»^{۲۶} بنابراین هر نفس مونادگونه، آینه‌ای است که کل عالم را از منظر خویش منعکس می‌سازد یا به تعبیر دیگر، تأویل می‌کند. به همین دلیل تأویلی که نفس اجراء می‌کند، فقط از مجرای خود نفس و به قدر طاقت و توان خود آن، به اندازه سعه وجودی خود آن، صورت می‌گیرد. راهنمایان معنوی بشر می‌توانند راه را به او نشان دهند و در مسیر سلوک از وی دستگیری کنند، ولی خود او باید سلوک کند. در پایان رساله حی ابن یقظان، راهنمای طریق، همان حی ابن یقظان، پس از نشان دادن راه به سالک، به وی می‌گوید «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیا. و بنابراین هرکس خود باید ندای حی ابن یقظان وجود خویش را بشنود و به اندازه طاقت و توان خویش بدان پاسخ بگوید.

لیکن باید توجه داشت که این تلقی از انسان و معرفت بشری هرچند به ظاهر چیزی چون نظریه «من‌گرایی» (Solipsism) و نظریات مشابه در فلسفه مدرن به نظر می‌رسد، ولی در حقیقت با این نظریات بسی فاصله دارد. زیرا در حالی که «من‌گرایی»، «من» ظاهری و جدا افتاده از هر چیز و هرکس را مدار و محور معرفت می‌داند و معتقد است که عقل بشر هیچ مبنایی جز خودش برای معرفت ندارد. ولی آن «من» یا «نفس» که در اینجا مورد بحث است، هرچند به یک معنا مستقل و منفرد است، ولی ساختاری دوجهی دارد. این

نفس نوعی وحدت در ثنویت (bi-unity) است. این نفس هم وجه ناسوت دارد و هم وجه لاهوت. از این وجه لاهوت نفس در ادیان و مکاتب حکمی با عناوینی چون «فرهوشی» (آئین زردشتی)، پویماندرس (Poimandres) (مکتب هرمسی)، طباع تام یا فرشته انسانیت (حکمت اشراق سهروردی) و مانند آن تعبیر شده است. و بنابراین نمی‌توان گفت نفس برای این معرفت، مبنایی جز خودش ندارد. چرا که اولاً می‌توان بر این اساس که تا چه حد نفس توانسته است ساحت باطن خویش را محقق سازد، در مورد نتیجه تلاش آن داوری کرد و در ثانی تحقق آن ساحت باطن نفس نیز مبتنی بر چیزی است که به یک معنا بیرون از نفس (بیرون از ساحت ظاهری آن) هرچند در عین حال عین خود نفس (عین حقیقت آن) است.

تأویل نفس به یک معنا محقق ساختن این ساحت باطنی در نهاد آدمی و پیوند زدن ژرفای وجود آدمی با ژرفای عالم هستی و حقیقت آن است. و این همه به برکت نیروی همت امکان‌پذیر می‌شود.

۳-۴ نیروی همت. کسی چون ابن عربی در موضوع خلاقیت میان عارف و غیرعارف فرق می‌گذارد. همه افراد با خیال (وهم) خویش اشیایی را خلق می‌کنند که فقط در همان خیال (وهم) موجود است، حال آنکه عارف با همت خویش چیزی را خلق می‌کند که در خارج از محل همت موجود است. غیرعارفان می‌توانند با خیال خود اشیاء را در همان خیال خلق کنند، حال این خیال یا خیال خود آنان است (مانند بسیاری از صور خیالی یا وهمیه که در شرایط عادی در ذهن افراد موجود است) یا خیال دیگران (مانند کاری که شعبده‌بازان می‌کنند؛ اینان چنان می‌کنند که چیزی را که در واقعیت موجود نیست، دیگران در خیال خویش تصور کنند و بنابراین آن را موجود بپندارند). ولی عارف می‌تواند اشیاء را در عالم عینی و خارج از قوه‌ای که آنها را تخیل یا توهم کرده است، ایجاد کند و این به دلیل آن است که عارف از نیروی «همت» برخوردار است.^{۲۷}

به هر تقدیر ابزار خلاقیت در نزد عارف، نیروی «همت» است. این نیرو را متکلمان «اخلاص»، صوفیه «حضور» و عارفان «همت» می‌گویند ولی ابن عربی حتی گاهی از آن به «عنایت الهی» تعبیر می‌کند.^{۲۸} هانری کرین در تعریف همت که آن را همان نیروی قلب می‌داند، می‌نویسد: «نیروی قلب همان چیزی است که مخصوصاً مصداق و محکی واژه همت است؛ اصطلاحی که شاید گویاترین تعبیر برای افاده مفاد و مضمون آن واژه یونانی enthymesis است که به معنای عمل تدبیر، تصور، تخیل، قصد، اشتیاق و به عبارت

دیگر به معنای احضار (چیزی) است در توموس که همان نیروی حیاتی، نفس، قلب، قصد، فکر، شوق است»^{۲۹}

نیروی همت شأن و کارکردی دو وجهی دارد. همت به معنای گونه‌ای ممتاز از خلاقیت خیال هم شأن وجودبخشی دارد و هم شأن معرفتبخشی (تأویلی)، گو اینکه نمی‌توان تمایز قاطعی میان این دو قائل شد. ولی به اختصار، شأن وجودبخشی‌اش همانی است که در قالب کرامات و خوارق عادات صادر شده از اولیاء و عرفا نمود پیدا می‌کند (این موضوع در اینجا به بحث ما مربوط نمی‌شود). ولی شأن معرفتبخشی (تأویلی)‌اش که در اینجا مورد بحث ما است این است که عارف با نیروی همت مرتبه یا مراتب بالاتر از مرتبه محسوس یعنی مرتبه خیال (مثال) را درک می‌کند و بدین طریق با ارتقاء دادن امور مادی و محسوس به مرتبه بالاتر حجاب ظاهر را کنار می‌زند و آنها را به حقیقت‌شان بازمی‌گرداند. و این همان تأویل است.

نیروی همت شأن و کارکردی دو وجهی دارد. همت به معنای گونه‌ای ممتاز از خلاقیت خیال هم شأن وجودبخشی دارد و هم شأن معرفتبخشی (تأویلی)، گو اینکه نمی‌توان تمایز قاطعی میان این دو قائل شد

اما این فعالیت معرفتی، یک فعالیت ذهنی محض نیست، بلکه فعالیت وجودی (existential) است؛ به این معنا که اینگونه نیست که صرفاً نوعی بازی با مفاهیم یا دخل و تصرف در آنها در قلمرو ذهن صورت بگیرد، بدون آنکه هیچ تحولی در مدرک و مدرک واقع شود. بلکه این فعالیت به این معنا است که نفس موضوع مورد ادراک (مدرک) را متحول می‌سازد و پا به پای این تحول خودش نیز متحول می‌شود، بلکه در ابتداء خودش متحول می‌شود. نفس، موضوع مورد ادراک را از آن خویش می‌کند، آن را می‌زید. «نفس... به جای آنکه خویش را تحت و تابع یک عالم بیرونی و بیگانه قرار دهد، آن عالم را با خویش متحد می‌سازد»^{۳۰}

اینجاست که نفس در آن واحد هم فاعل تحول است و هم مفعول (موضوع) آن، هم داده‌های مادی را از قید ظاهر آنها آزاد می‌سازد و هم با این کار خودش آزاد می‌شود. تأویل به معنای آزادسازی نفس، به معنای طالع شدن خورشید حقیقی نفس است. چرا که در این صورت «نفس به جای آنکه در برابر فلسفه‌ها و تجربه‌های گذشته زانو بزند، به جای اینکه قدم در یک منازعه بگذارد چنانکه گویی با مانعی

بیرونی مواجه است، باید بیاموزد که بر آنها غلبه کند، آنها را در خویش جای دهد، خویش را از طریق این نحوه عمل آزادسازی آنها، از قید آنها آزاد سازد»^{۳۱}

اما این تحول در مدرک و مدرک، در کدام مرتبه امکان‌پذیر است؟ این تحول به لحاظ مدرک، نه در مرتبه معقولات امکان‌پذیر است و نه در مرتبه محسوسات. و به لحاظ مدرک نیز نه از طریق قوه عقل ممکن است و نه از طریق قوه حس. چرا که این هر دو قوه براساس برنامه‌ای از پیش تعیین شده عمل می‌کنند و امکان خلاقیت و خودجوشی در آنها وجود ندارد. بنابراین چون در هرگونه تحول به این معنا ابتکار عمل از آن قوه معرفتی یا مدرک است، طبیعی است که تحولی هم در ما به ازای این قوا یا مدرکات آنها وجود نخواهد داشت. ولی در قوه خیال، چنین قابلیت هست. چرا که اصولاً خلاقیت شأن قوه خیال است. حال این خلاقیت قوه خیال چنانچه با نیروی همت همراه گردد، می‌تواند در عین خودجوشی و خلاقیت، از عینیت (objectivity) برخوردار بوده و بی‌ملاک و مبنا هم نباشد. «از سویی واقعیت کامل و مستقل عرضه شده از طریق خیال رمزی را داریم. از سوی دیگر همان خودجوشی (spontaniety) در میان است که به موجب آن، این عالم مبانی شکوفا می‌شود»^{۳۲}

تفسیرهای دهری یا طبیعت‌گرایانه (naturalistic) و نیز تفسیرهای الهام گرفته از روان‌کاوی فرویدی، در مقام توجیه و تبیین اسطوره‌ها و رمزه‌ها، آنها را صرف والايش یا تعالی دمی (sublimation) محتویات زیستی و مغزی بشر، تلقی می‌کنند.

اینگونه تفسیرها، فقط آن نیروی خیال را که آفریده‌های آن «هیچ وجودی جز در قوه خیال ندارند»، همه حقیقت خیال می‌دانند. و بنابراین برای آفریده‌های خیال هیچ گونه عینیت و استقلال قائل نیستند. خودجوشی‌های خیال را من عندی و بی‌مبنا می‌دانند. بنابراین از نظر آنها هیچ تحول عینی و واقعی در مدرک و مدرک، صورت نمی‌گیرد.

ولی قوه خیال وقتی با نیروی همت همراه شود، دیگر خودجوشی بی‌مبنا و من عندی نخواهد داشت. چرا که این نیرو آن را به دو ساختار بنیادین و ثابت، یکی ساختار ثابت خود نفس و دیگری ساختار ثابت عالم متصل می‌سازد. هرچند نفس و نیروی خیال آن همچنان یگانه و منحصر به فرد است، ولی در صورت اتصال به آن ساختارهای ثابت، دیگر یله و رها نیست. بلکه آن ساختارها را به قدر ظرفیت خویش درک می‌کند، یا به تعبیر بهتر، از آن خویش می‌سازد.

برای تبیین اینکه چگونه می‌توان میان

این عالم و زیستن به باطن آن است. «چنین مردنی موجب بقای جاودانی و حیات طیبه ابدی در بهشت صوری و معنوی است و از همین جا است که گفته‌اند: «مُت بِالْآرَادَةِ تَحَى بِالطَّبِيعَةِ»^{۱۶} به همین دلیل «گذر از تنزیل به تأویل، از ظاهر به باطن را با ارجاع ضمنی، اگر هم نه با ارجاع لفظی به متن انجیل به ولادت ثانی، ولادت روحانی، تشبیه کرده‌اند»^{۱۷}

پس نوشتها:

۱. انشاءالله رحمتی، «هنر تفسیر»، سالنامه اطلاعات حکمت و معرفت (اسفند ۱۳۸۴ - بهمن ۱۳۸۵)، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳

۲. هانری کرین، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۴، ص ۵۶.

3. Dan R. Stiver, The Philosophy of Religious Language, blackwell, 1996, pp. 123; also see J. Heywood Thomas, Paul Tillich, Continuum, 2000, pp 77ff.

۴. سید حسین نصر، نظر متفکران درباره طبیعت، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲ و نیز رک:

Henry Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, tr. William R. Inge, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, p. 276.

5. Corbin, 1960, p.315

6. Ibid.

۷. ابن سینا، حی ابن یقظان، تصحیح هانری کرین، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۳۱.

۸. همان، ص ۳۲

9. Corbin, 1960, p.315

10. Ibid.

۱۱. سید حیدر آملی، نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، انتشارات روزنه، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰

۱۲. همان

13. Henry Corbin, Temple and Contemplation, tr. Philip Sherrard, The Institute of Ismaili Limited, Published by KPI in association with Islamic Publications, 1988, p.91.

۱۴. رک. سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات کوشش، ۱۳۷۳، جلد سوم، ص ۱۹۷۵، مدخل «میزان».

۱۵. هانری کرین، تاریخ فلسفه، ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات کویر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۱۶. همان، ص ۱۸۵

۱۷. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۱۸. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۱۹. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۰. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۱. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۲. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۳. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۴. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۵. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۶. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۲۷. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۱۶. در علوم سنتی، برخلاف علوم مدرن، جنبه کیفی اشیاء مادی را از جنبه کمی آنها فرق گذاشته‌اند و این جنبه را به هیچ‌وجه قابل تقلیل (reductable) به جنبه کمی نمی‌دانند. در حقیقت کیف مقوله‌ای سنجاز و مستقل است که در تعریف آن گفته می‌شود «عرضی است که ذاتا قسمت و نسبت نمی‌پذیرد»، در حالی که کم «عرضی است که پذیرای قسمت و همی است» بنابراین، این دو ماهیت تباین ذاتی دارند، و نمی‌توان یکی را به معیار دیگری سنجید. لیکن در علوم مدرن کیفیات یا به کمیات تقلیل و تنزل یافته‌اند و با اینکه اساسا آنها را آموری ذهنی (subjective) و نه عینی (objective) تلقی کرده‌اند که در هر صورت نیاز به شاخه یا شاخه‌هایی از دانش که کیفیات را مستقلا و در حد ذات خود مورد بحث قرار دهد، احساس نمی‌شود. ولی در علوم سنتی چنین نیست، این علوم برای کیفیات اعتباری ذاتی قائل‌اند و بنابراین نمی‌توان آن علوم را اصولا از سنج علوم مدرن دانست یا مرحله‌ای مقدماتی در پیشرفت آنها به حساب آورد.

17. Corbin, 1986, p.56

18. Ibid.

۱۹. کرین، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶

۲۰. سید حیدر آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۲

۲۱. همان، ص ۱۳۴

۲۲. همان، ص ۲۷۵

۲۳. ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۱۳

۲۴. سید حیدر آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷

۲۵. گتفرید ویلهلم لایب نیتس، مناد ولوژی،

ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵،

صص ۹۹-۱۰۰

۲۶. آلن آر. وایت، روش‌های مابعدالطبیعه، ترجمه

انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، ص ۹۸

۲۷. ابن عربی، فصوص الحکم، همراه با تعلیقات

ابوالعلاء عقیلی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۸۸ و نیز

(تعلیقات عقیلی)، صص ۷۹-۷۸.

۲۸. همان، تعلیقه عقیلی، ص ۷۹

۲۹. هانری کرین، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹

30. Corbin, 1960p. 29

31. Ibid.

32. Ibid.

۳۳. کرین، ۱۳۸۴، مقدمه مترجم، ص ۳۳

34. Corbin, 1960, p.35

۳۴. سید حیدر آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵

35. Corbin, 1960, p.316

۳۵. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۳۶. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۳۷. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۳۸. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۳۹. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۰. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۱. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۲. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۳. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۴. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۵. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۶. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۷. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۸. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۴۹. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۰. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۱. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۲. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۳. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۴. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۵. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۶. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

۵۷. همان، ص ۱۸۵ و نیز رک:

خودجوشی و عینیت جمع کرد، توجه به دو مفهوم خیال متصل و خیال منفصل در حکمت اسلامی، می‌تواند آموزنده باشد. خیال متصل، خیال وابسته به فاعل خیال و قائم به چنین فاعلی است. همان چیزی است که محصول قوه خیال جزئی در بشر است. در مقابل خیال منفصل، مرتبه‌ای مستقل و قائم بالذات در عالم هستی است که در میانه عالم محسوس و عالم معقول قرار گرفته است. اما اینگونه نیست که میان خیال متصل و خیال منفصل شکافی غیرقابل عبور موجود باشد. نقش نیروی همت، اساسا پیوند خیال متصل به خیال منفصل است. اگر در کسی نیروی خلاقیت دل یا همان «همت» به فعلیت شایسته‌اش برسد می‌تواند خیالات خویش را به صورت موجودات قائم بالذات درآورد.^{۱۸} و به این طریق هم خودش را متحول سازد و هم مدرکاتش را ولادت ثانی. حال این تأویل نفس که نه یک تأویل ذهنی صرف، بلکه تأویل وجودی به معنای متحول شدن نفس بشر و مدرکات آن است، در حقیقت نوعی خروج از این عالم است. هانری کرین براساس نوعی فقه اللغه خاص خویش، بر آن است که لفظ لاتینی exegesis به معنای تأویل یا exodus به معنای خروج (و نیز نام سفر خروج در کتاب مقدس، که حکایت خروج بنی اسرائیل از مصر و آزادی‌شان از بردگی در این سرزمین است) مرتبط است و اساسا «خروج از مجاز و بندگی نص ظاهر، خروج از غربت و غرب ظاهر، به شرف و معنای اصیل و باطنی است»^{۱۹}

بدیهی است که این خروج و آزادی در متن همین «تعمیر» دنیوی و حضور در مرتبه مادی و حسی محقق می‌شود. تفسیر ژرف این فرموده «تعمیر» (ص) نیز که «موتوا قبل أن تموتوا»^{۲۰} همین است. زیرا مرگ در متن «تعمیر» زندگی دنیوی هم یک جنبه اخلاقی است که به معنای «تعلقات و تجرد آدمی از مادیات ماسوی‌الله است» و هم یک جنبه وجودی است که جنبه وجودی را به معنای «تعمیر»^{۲۱}

