

هانری گربن

تخیل خلاق در عرفان ابن عربی

ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی

تهران - ۱۳۸۴

Corbin, Henry

کوربین، هانری، ۱۹۰۳-۱۹۷۹م

تخیل خلاق در عرفان ابن عربی / هانری کوربین؛ ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی. - تهران: جامی، ۱۳۸۴.

۵۸۴ ص.

ISBN 964 - 7468 - 68 - 7

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی:

L'Imagination creatrice dans Le Soufisme d'Ibn Arabi = Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi.

۱. ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰-۶۳۸ق. ۲. تصوف. ۳. خلافت - جنبه‌های مذهبی - اسلام. الف. رحمتی، انشاءالله، ۱۳۴۵ - مترجم. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۸۳

کتابخانه ملی ایران BP ۲۳۸/الف

۱۳۸۴

م ۸۳ - ۳۴۵۳۲

این اثر ترجمه‌ای است از:

Henry Corbin, *Creative Imagination in the*

Sufism of Ibn Arabi, translated from the French

by Ralph Manheim (Princeton university press 1969).

انتشارات جامی

تهران - خیابان دانشگاه - خیابان شهید نظری - شماره ۱۶۲

تلفن ۶۴۶۹۹۶۵ - ۶۴۰۰۲۲۳

تخیل خلاق در عرفان ابن عربی

هانری کوربین

ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی

چاپ نخست: ۱۳۸۴ - شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی: گنجینه - چاپ: نیل

حق چاپ محفوظ است.

شابک ۷ - ۶۸ - ۷۴۶۸ - ۹۶۴

فهرست

پیشگفتار	۷
درآمدی به عرفان ابن عربی	۴۱
۱- در میانه‌ی اندلس و ایران	۴۱
۲- منحنی زندگی ابن عربی	۸۹
مرید خضر	۱۰۷
بلوغ ابن عربی و تکمیل رسالت وی	۱۲۶
۳- وضعیت طریقت باطنی	۱۳۸
بخش یکم - شفقت و رحمت الهی	۱۷۳
فصل اوّل - رحمت و همدمی الاهی	۱۷۵
۱- نیایش گل آفتاب‌گردان	۱۷۵
۲- خدای رحیم	۱۸۶
۳- دریاره‌ی وصال عرفانی به عنوان وصال همدمی	۱۹۹
فصل دوم - سوفیاشناسی و همدمی عاشقانه	۲۲۱
۱- منظومه‌ی سوفیایی یکی از اصحاب مذهب عشق	۲۲۱
۲- جدل صاعد محبت	۲۳۳
۳- تأیید خلاق	۲۵۰
بخش دوم - تخیل خلاق و نیایش خلاق	۲۷۴
مقدمه‌ی بخش دوم	۲۷۵

فصل سوم - تخیل خلاق به مثابه تجلی الاهی	۲۸۱
۱- خدا که همه‌ی موجودات از او خلق شده‌اند	۲۸۱
۲- خدای آشکار شده از طریق خیال	۲۸۸
۳- خدای خلق شده در اعتقادات	۲۹۴
۴- تجدید خلقت	۳۰۱
۵- ساحت دوگانه‌ی موجودات	۳۱۰
فصل چهارم - خیال تجلی وار و خلّاقیت قلب	۳۲۱
۱- حوزه‌ی خیال	۳۲۱
۲- قلب به عنوان اندام لطیف	۳۲۷
۳- علم قلب	۳۴۸
فصل پنجم - نیایش انسان و نیایش خداوند	۳۶۱
۱- روش نیایش تجلی گون	۳۶۱
۲- تناظرهای نیایش با عالم هستی	۳۷۷
فصل ششم - صورت حق	۳۹۷
۱- حدیث رؤیت	۳۹۷
۲- طواف کعبه‌ی عرفانی	۴۰۴
پی‌نوشت‌ها و ضمیمه‌ها	۴۱۳
پی‌نوشت‌های فصل اوّل	۴۱۵
پی‌نوشت‌های فصل دوم	۴۶۰
پی‌نوشت‌های فصل سوم	۴۹۳
پی‌نوشت‌های فصل چهارم	۵۰۳
پی‌نوشت‌های فصل پنجم	۵۲۰
پی‌نوشت‌های فصل ششم	۵۲۷
نمایه اصطلاحات	۵۴۳
نمایه اصطلاحات فارسی - انگلیسی	۵۵۲
فهرست اسامی کسان، قبایل، ادیان و مکان‌ها	۵۶۹
اسامی کتاب‌ها	۵۷۴
فهرست منابع	۵۷۷

پیشگفتار مترجم

کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، نوشته‌ی هانری کربن را می‌توان «ابن عربی به روایت هانری کربن» لقب داد. کربن در این اثر کوشیده تا ابن عربی را با توجه به مبانی فکری خویش و مسائلی که برایش مطرح بوده است در مطالعه بگیرد و البته معنای این سخن آن نیست که به مکتب ابن عربی وفادار نمانده یا تغییر و تحریفی در آن ایجاد کرده باشد. در مقدمه‌ای که بر ترجمه چنین کتابی نوشته می‌شود، بحث درباره‌ی مکتب ابن عربی موضوعیت ندارد، چرا که خود کتاب مقدمه‌ای بر ابن عربی است. از سوی دیگر نویسنده‌ی کتاب از زاویه‌ی نگاه خود به ابن عربی می‌پردازد و مباحثی را در ابن عربی برجسته می‌سازد که با چشم‌انداز فکری خودش هماهنگ باشد. بنابراین لازم می‌نمود که درباره‌ی آن چشم‌انداز فکری توضیح مختصری داده شود، تا مطالب کتاب برای خواننده‌ی فارسی‌زبان مفید فایده واقع شود. خوشبختانه منابعی به‌زیان فارسی در مورد هانری کربن موجود است، که به‌صورت مبسوط‌تری به معرفی وی پرداخته‌اند و به‌علاوه ما را از پرداختن به زندگی‌نامه و سلوک فکری او بی‌نیاز می‌سازند.^۱

۱. برای مثال، ر.ک. به: هانری کربن، نوشته داریوش شایگان، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات

بنابراین برخی مضامین اصلی اندیشه کربن را که در کتب مختلف وی تکرار شده و هر موضوعی را از زوایای آنها مورد بررسی قرار داده است، به اختصار می آوریم.

پدیدارشناسی. هانری کربن در مطالعات خویش پیرامون فلسفه و معنویت اسلامی، به وفور از روش پدیدارشناسی بهره می گیرد و در مواضع مختلف به این امر تصریح می کند. حال سؤال این است که آیا از پدیدارشناسی همان معنای متعارف آن در تفکر غرب را مراد می کند و یا اینکه تفسیر وی از این روش متفاوت است؟

پدیدارشناسی به معنای امروزی کلمه با تأملات ادموند هوسرل در اواسط دهه‌ی ۱۸۹۰ آغاز می شود، هرچند البته برخی افراد طلیعه‌ی این دانش یا روش را تا افلاطون و ارسطو باز می برند. به علاوه دیگرانی هم معتقدند که اسلاف هوسرل، ایمانوئل کانت و جورج ویلهلم هگل، سهم برجسته‌ای در این جنبش داشته‌اند. پدیدارشناسی به معنای مورد نظر هوسرل، همان طور که از معنای لغوی اصطلاح Phenomenology مستفاد می شود، به معنای بحث و نظر درباره‌ی پدیدار است. ولی از این بحث و نظر درباره‌ی پدیدار تفسیر واحدی وجود ندارد و متفکران مختلف تفسیرها و استفاده‌های متفاوتی از آن کرده‌اند، هرچند که باوجود همه‌ی اختلاف‌ها، مفهوم «پدیدار» در مرکز توجه همه‌ی آنها قرار داشته است. رویکرد پدیدارشناسی چند مؤلفه‌ی اصلی دارد: (۱) پدیدارشناسی با طبیعت‌گرایی مخالف است؛ خواه طبیعت‌گرایی به معنای رفتارگرایی در روانشناسی باشد و خواه به معنای تحصیل‌گرایی (پوزیتیویسم) در علم و فلسفه. در هر صورت رویکرد پدیدارشناختی با طبیعت‌گرایی که موضوعات مختلف را بر مبنای روش‌های علوم طبیعی درک و فهم می کند، مخالف است. این رویکرد به حوزه‌های زنده‌ی اجتماع، فرهنگ و

تاریخ اهتمام می‌ورزد و با هرگونه تحویل‌گرایی (Redutionism) مخالفت می‌کند. (۲) پدیدارشناسی با تفکر نظری انتزاعی مخالف است و برشهود یا رؤیت خود موضوعات تأکید دارد. (۳) رویکرد پدیدارشناختی به‌اسلوب و روش تأمل در فرایندهای موجود در حیات آگاهانه (وجود بشری) اهتمام دارد و محتویات آگاهی را به‌همان صورت که برذهن عرضه می‌شوند، مورد توجه قرار می‌دهد. این رویکرد محتوای آگاهی را از آن حیث که متوجه به‌موضوع و متعلقی است و با آن ربط و نسبت دارد، مبنا قرار می‌دهد و بنابراین حیث التفاتی (intentionality) فی حد ذاته معتبر است و همواره متعلق به‌چیزی است و به‌رغم هرحکمی که درباره‌ی واقعیت وجود عالم می‌رود همچنان به‌قوت خود باقی است:

بدین وجه ادراک این میز مثلاً، بعدهم مانند قبل، ادراک این میز است. از این قرار هرحالتی از حالات شعور و وجدان به‌خودی خود، وجدان داشتن نسبت به‌چیزی یا به‌امری است، قطع نظر از چگونگی هست بودن آن امر (متعلق) و قطع نظر از چگونگی خودداری من... از حکم کردن درباره‌ی این موجود و درباره‌ی تمام اعمال در وضع طبیعی^۱.

حال باید دید کربن چه استفاده‌ای از روش پدیدارشناسی کرده است. یک جنبه‌ی اصلی این روش مخالفت سازش‌ناپذیر با طبیعت‌گرایی و به‌تبع آن مخالفت با تحویل‌گرایی است. در طبیعت‌گرایی سعی می‌شود که در مورد همه‌ی علوم و معارف بشری الگوی علوم طبیعی اعمال گردد. براین مبنا قهراً باید بسیاری از حوزه‌های فرهنگ و معارف بشری را به‌گونه‌ای توجیه و تأویل کرد تا جامه‌ی طبیعت‌گرایی برقامت آن‌ها راست بیاید. و اگر قالب‌های طبیعت‌گرایی بر آن‌ها منطبق نشد، لاجرم دست به‌تحویل می‌بریم و آن‌ها را به‌چیزی که تحت و تابع روش علمی باشد،

۱. نگاهی به‌پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول ۱۳۷۲، صص ۳۵-۳۴.

فرو می‌کاهیم. از همین روست که امروزه این همه از تحویل‌گرایی سخن می‌رود و سعی بر فروکاستن علوم مختلف به یکدیگر می‌شود. برای مثال، چون در مقام مطالعه‌ی انسان، به هیچ روی نمی‌توان ابعاد روانی و مجرد آدمی را به روش علوم طبیعی مورد مطالعه قرار داد، پس باید روان‌شناسی را به یک علم تجربی محض و حتی فراتر از آن به دانش پیکرشناسی (فیزیولوژی) تنزّل داد و چنین نتیجه گرفت که چون این پدیده‌ها تحت‌روش‌های علمی پذیرفته‌ی ما در نمی‌آید پس قبول آن‌ها معلول جهل ما به واقعیت آن‌ها و حتی متعلق به مرحله‌ی ماقبل علمی تفکر بشر است. همان‌طور که زیست‌شناسی عامیانه، تسلیم زیست‌شناسی عالمانه، نجوم عامیانه تسلیم نجوم عالمانه و... شده است، دیر یا زود روان‌شناسی عامیانه (روان‌شناسی قائل به پدیده‌های روانی) نیز باید تسلیم روان‌شناسی عالمانه (روان‌شناسی تحویلی) شود، زیرا «دلیلی ندارد که فکر کنیم شتربانان باستان در بحث از ساختار ذهن خویش بصیرت بیشتر یا شانس بهتری داشته‌اند تا در بحث از ساختار ماده یا عالم هستی»^۱.

ولی بصیرت میمون و مبارکی که آن را مرهون پدیدارشناسی هستیم، درست در مقابل این تحویل‌گرایی قرار می‌گیرد به این معنا که می‌گوید درست است که الگوی روش‌های علمی بر قامت برخی از موضوعات راست نمی‌آید ولی این نه به دلیل «قامت ناساز و بی‌اندام» آن موضوعات بلکه به دلیل آن است که چنین روش‌هایی در آن مقام نارسا و ناکارآمد است. پس هیچ توجیهی برای حذف یا نادیده گرفتن آنها وجود ندارد. تأویل یا تحویلی که در پدیدارشناسی صورت می‌گیرد، برخلاف تحویل طبیعت‌گرایانه باب بحث و بررسی درباره‌ی پدیده‌ها را باز می‌نهد، زیرا بر طبق دیدگاه هوسرل اگر ما حتی درباره‌ی وجود واقعی محتویات آگاهی

۱. فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، چارلز تالیافرو، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات

خویش تردید داشته باشیم، مجاز نیستیم که آنها را نادیده بگیریم. آنها قویاً خود را برآگاهی ما عرضه می‌کنند. بنابراین باید نفس تحقق این پدیدارها را بپذیریم و فقط حکم درباره‌ی وجود واقعی آنها را معلق بگذاریم. درباره‌ی تفاوت تأویل هوسرل باشک دکارتی گفته‌اند:

فرق... تأویل هوسرلی از شک دکارتی این است که به عقیده‌ی هوسرل، شک دکارت در واقع نفی جهان است و در نتیجه تهی بودن ذهن از هر متعلقی. اما برحسب تأویل پدیدارشناسی آنچه به ذهن نموده می‌شود باقی می‌ماند، اما این باقی ماندن از آن جهت است که بی‌واسطه در مقابل وجدان یا در وجدان حضور می‌یابد. یعنی از آن جهت که صرف پدیدار است.^۱

مثلاً در وضع طبیعی درختی را می‌بینیم حکم به واقعی بودن آن می‌کنیم، حال آنکه در رویکرد پدیدارشناختی هرچند درخت را می‌بینیم ولی از حکم درباره‌ی وجود واقعی آن، نفیاً یا اثباتاً خودداری می‌کنیم. به این معناست که در پدیدارشناسی از «نجات پدیدارها» سخن به میان می‌آید. باید پدیدارها را در حذات خود آنها شناخت و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت یا برطبق مبانی علمی یا تاریخی برحسب پدیدارهای دیگر توجیه و تأویل کرد. پدیدار استقلال ذاتی دارد.

رویکرد کربن به پدیدارشناسی با پدیدارشناسی به معنای متعارف متفاوت است. تفاوت اصلی پدیدارشناسی کربن این است که او پدیدار یا «صورت» را راه رسیدن به ذات می‌داند؛ به قول مولانا: «در گذر از نام و بنگر در صفات / تا صفات ره نماید سوی ذات». او پدیدار را که همان ظاهر یا صفات ظاهری اشیاء است دارای ارتباطی وثیق با ذات می‌داند. پدیدار نه صرف پدیدار آگاهی بلکه پدیدار واقعیت است. در نظر او

۱. نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۳۱

پدیدار دیگر «حيث التفاتی» محض یا صرف محتوای آگاهی نیست، بلکه مظهر و مجلای باطن است. و اصولاً بدون آن باطن، پدیدار، پدیدار نیست. «پدیدار چیزی است که خود را ظاهر می‌سازد و در این ظهور چیزی را آشکار می‌دارد که نمی‌تواند در آن آشکار شود مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. چیزی در پدیدار خود را آشکار می‌سازد و خود را جز با پنهان کردن نمی‌تواند آشکار سازد»^۱.

پدیدار همیشه کمتر از چیزی است که در پس آن پنهان است. نجات دادن ظاهر یا پدیدار بدین معناست که این ویژگی حجاب بودن آن تشخیص داده شود، به عبارت دیگر، در عین حال که پدیدار را امری اصیل و تحویل‌ناپذیر می‌دانیم باید توجه داشته باشیم که چیزی فراتر از این پدیدار در آینه‌ی آن انعکاس یافته است، زیرا همواره باطن بزرگتر و فراتر از ظاهر است. این ظاهر چون کوچکتر است نمی‌تواند همه‌ی باطن را کماهو حقه منعکس سازد، ولی در عین حال فقط همین ظاهر می‌تواند آینه‌ی آن باطن باشد. بنابراین باید هم پدیدار را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت.

پدیدارشناسی به این معنا همان است که در اندیشه‌ی عارفان مسلمان، با عنوان «كشف المحجوب» شناخته شده است. خود کربن در این باره می‌نویسد:

اما آیا در این صورت، پژوهش پدیدارشناسانه همان امری نیست که رساله‌های کهن ما با اصطلاح كشف المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل که در تفسیر قرآن اساسی است، بیان شده است؟ تأویل چیزی را به اصل خود رساندن است. امری که مورد تأویل قرار می‌گیرد، از یک مرتبه‌ی

۱. فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، هانری کربن، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس،

وجود به مرتبه‌ی دیگر آن گذر داده می‌شود تا ساختار ذات آن رها شود... ساختار همان ترتیب مظاهر است^۱.

این نوع پدیدارشناسی که راهی برای رسیدن از ظاهر به باطن است از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد. این پدیدارشناسی که با تأویل یا هرمنوتیک معنوی همراه است، نه تنها با شک و تردید و یا در بین الیه‌الکین نهادن واقعیت سازگار نیست، بلکه راه شناخت واقع است و محتوای آگاهی ما را از قید هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آنها می‌کشد، رها می‌سازد.

بدین ترتیب کربن در تحقیقات خویش روش پدیدارشناسی را با تأویل در نزد عارفان مسلمان پیوند می‌زند. بدیهی است که این تأویل یا هرمنوتیک معنوی را هرکس با هراوصافی نمی‌تواند به‌اجراء دریاورد. برای اجرای این تأویل آدمی باید اهل تأویل یا به‌بیان بهتر، اهل باطن باشد. باید از آن نیروی شهود که قادر است ظاهر اشیاء را محمل نفوذ به باطن آنها قرار دهد، بهره‌ای یافته باشد. و این شرطی است که در پدیدارشناسی غربی نه تنها مطرح نشده، بلکه بسا که نامعقول و بی‌وجه هم بنماید. به هر تقدیر کربن بسیاری از واقعیات اندیشه و عرفان اسلامی و به‌خصوص ابن عربی را به این روش مورد مطالعه قرار داده است.

تاریخ قدسی و اقلیم هشتم، در دوران ما، برای مطالعه‌ی واقعیات دینی و عرفانی، روش تاریخی بیش از هر روش دیگری مورد استفاده قرار گرفته است. تاریخ باوری سعی دارد هر پدیده‌ی دینی یا عرفانی را به ریشه‌هایش باز برد و تأثیر طرز تفکرهای دیگر بر آن را نشان دهد. بدیهی است که این روش، در جای خود روشی ارجمند است و دین‌پژوهان و عرفان‌پژوهان از آن بی‌نیاز نیستند. جامعه‌ی بشری نمی‌تواند

از تاریخ غافل بماند و ضبط و ربط تاریخی حوادثی را که بر آن می‌گذرد، تشخیص ندهد. کربن برای آنکه موضع خود را در این باب روشن سازد و او را به داشتن موضعی خصمانه نسبت به تاریخ‌پژوهی متهم نکنند، توضیح نیکویی دارد:

مبادا مرا متهم کنند که مطالعات تاریخی را طرد می‌کنم. اصلاً چنین نیست. بشریتی که دست از مطالعات تاریخی بردارد، بشریتی است که دچار فراموشی جمعی شده است...^۱

ولی کربن در جای جای آثار خود با تاریخ‌باوری مخالفت می‌کند. حال باید دید او مخالف با کدام نوع تاریخ‌باوری است؟ او مخالف با آن نوع تاریخ‌باوری است که پا را از گلیم خود فراتر نهاده است و در مواردی هم که بدان مربوط نیست اظهار نظر می‌کند. همان تاریخ‌باوری که عرصه را بر تجدید و تکرار حوادث تنگ کرده است؛ همان تاریخ‌باوری که چون فقط سیر برگشت‌ناپذیر زمان را به رسمیت می‌شناسد، همه‌ی حوادث عالم را حوادثی منحصر به فرد می‌داند. در این تاریخ عرصه بریک سنت زنده تنگ می‌شود؛ چرا که در این نوع مواجهه‌ی با تاریخ «سنت زنده»، یعنی انتقال و فرافکنی در عمل وجود ندارد مگر از طریق عمل‌های قاطعی که همواره تجدید می‌شوند. پس سنت در این معنا به کلی برخلاف یک تشیع جنازه است، بلکه یک باززایی مداوم است و «گنوس» (غنوص / معرفت باطنی) همین است.^۲

بر مبنای این تاریخ‌باوری، سرگذشت‌های مقدس، تاریخ انبیاء و بسیاری حوادث دیگر که از ساحتی فرا زمانی برخوردارند، معنای حقیقی خود را از دست می‌دهند. این تاریخ‌باوری که در تبیین آن حوادث به معنای حقیقی‌شان راه پیدا نمی‌کند، یا یکسره انکارشان می‌کند یا در

بهترین حالت آن‌ها را به سطحی‌ترین تبیینی که می‌توان ارائه کرد تنزل می‌دهد؛ به عنوان مثال این حوادث را اسطوره می‌خواند و بیانگر حقایق و آرمان‌هایی می‌انگارند که این اساطیر فقط بیانی غیرمستقیم درباره‌ی آنهاست. از دید کرین، این حوادث کاملاً واقعی‌اند و به همان صورت که در سرگذشت‌های قدسی می‌یابیم، حادث شده‌اند. ولی در تاریخ زمانی جای نمی‌گیرند و تاریخ خاص خود را دارند.

برای فهم تفاوت تاریخ و فرا تاریخ، لازم است به دو معنای متفاوت زمان در نظر کرین توجه داشته باشیم. یکی زمان آفاقی متصل است و دیگری زمان انفسی منفصل. زمان آفاقی، زمان محسوس و ملموس زندگی یومیه است، که فلاسفه درباره‌اش بسیار بحث کرده‌اند. بنابراین چه در فلسفه اسلامی درباره‌ی زمان آمده است زمان مقدار حرکت است و در تعریف آن گفته‌اند: «کمّ متصل غیر قارّ الذات». سه ویژگی کمیت، اتصال و بی‌قراری، ذاتیات زمان را تشکیل می‌دهد. زمان ذاتاً قسمت‌پذیر و نسبت‌پذیر است و بنابراین در مقوله‌ی «کمّ» قرار می‌گیرد. و از آنجا که ذاتی آن بی‌قراری است هرگز اجزای آن با هم اجتماع نمی‌کنند. گذشته، حال و آینده سه حالتی است که برای آن می‌توان فرض کرد که البته هریک از این حالات نیز خود، موضوع چنین تقسیمی قرار می‌گیرند و همین‌طور می‌توان این تقسیم را تا بی‌نهایت ادامه داد. و این از آن روست که زمان مقدار حرکت است و حرکت هم در جایی پدید می‌آید که «مادیّت» وجود داشته باشد.

تاریخ محسوس و مادی ما مبتنی بر این زمان است، و هر حادثه‌ای که در این تاریخ روی داده است، جایگاه مشخصی در زمان دارد. بر طبق این تصور همه‌ی حوادث روی داده در زمان آفاقی که تاریخ متشکل از آنهاست، چنان با مقطع زمانی خویش پیوند خورده‌اند و همنشینی‌شان با آن مقطع زمانی چندان عمیق و وثیق است، که اگر جایشان در زمان تغییر

کند، ماهیت‌شان تغییر خواهد کرد و دیگر همانی که هستند نخواهند بود. اگر موجودی یا واقعه‌ای زمان خود را از دست بدهد یا جای خود را عوض کند، در اصل همه‌چیز و همه‌ی حقیقت خود را از دست داده است. به این معنا می‌توان گفت زمان «بعد چهارم» جسم است.

حال اگر ما باشیم و صرف همین تاریخ مادی و این زمان آفاقی، در تفسیر بسیاری از حقایق دینی که ابواب اساسی تاریخ قدسی محسوب می‌شوند، ناکام خواهیم ماند. برای مثال «عهد اَلْسْتُ»، یا میثاق ازلی میان خداوند و بندگان، در کدام مقطع تاریخ روی داده است. آن رویداد شگفت ملاقات میان موسی و خضر (بنابر تفسیر مفسران از سوره‌ی کهف) در کدام مقطع تاریخی اتفاق افتاده است. چگونه می‌توان اثبات کرد که موسی و خضر هم روزگار بوده‌اند. چگونه معنای این حدیث پیامبر (ص) را می‌توان درک کرد که می‌فرماید: «انا اول الانبیاء خَلَقاً و آخرهم رسالة». بسیاری از حوادث اخروی و وقایعی که بنابر نص قرآن و روایات برای آدمی روی داده است یا روی خواهد داد، ثواب و عقاب‌هایی که در عالم آخرت در انتظار آدمی است، همه‌ی اینها نمونه‌هایی از این قسم حوادث است.

حال در تفسیر حوادثی از این دست که نمونه‌های آنها در اسلام و مسیحیت و ادیان دیگر به‌وفور یافت می‌شود، همان‌طور که گفتیم، یا باید معنایی مجازی برای آنها قایل شد و آنها را به‌صرف حکایاتی فروکاست که از باب تجوز و توسع مطالبی را که به‌زبان عادی قابل بیان نیست، در قالب داستان به‌بیان آورده‌اند و فقط بیاناتی نمایشی و هنری از حالات مادی انسان و جهان‌اند. و یا باید معنایی حقیقی و ما به‌زایی واقعی برای آنها قایل شد. و پیدا است که ادیان اصیل آسمانی تفسیر نخست را بر نمی‌تابند، چه قبول این تفسیر مساوی است با نفی و انکار دین و معنویت. در نهایت لازمه‌ی تفسیر نخست فروکاستن دین است به‌صرف

نیازها و خواست‌های روانی بشر. در این صورت دین و معنویت بی‌هیچ‌ما به‌ازایی در واقعیت، صرفاً ترجمان آرزواندیشی و خیال‌بافی‌های حتی بیمارگون بشر است. زیرا در زمان و مکان شناخته شده‌ی ما جایی برای آنها نمی‌توان یافت. به‌همین دلیل است که در مباحث الاهیات و فلسفه‌ی دین این همه از «زبان دینی» سخن می‌رود و انواع و اقسام تفسیر و تبیین‌ها از این موضوع ارائه می‌شود. و اغلب می‌بینیم در این مباحث زبان دین را به‌اخلاق، اسطوره و... تأویل می‌کنند و آن را زبانی ناواقع‌گو (Non factual) محسوب می‌دارند. و در بیشتر موارد هم مؤدای این تفاسیر اعتبارستانی از این زبان و تنزل دادن آن به‌مرتبه‌ای است که پهلویه‌پهلوی بی‌معنایی می‌زند.

اما بنابر تفسیر دوم، واقعیت این حوادث پذیرفته می‌شود. لیکن برای آنکه بتوان این حوادث را واقعی دانست و زبان دین را زبانی واقع‌گو (Factual) در شمار آورد، باید واقعیت زمان و مکان دیگری را مفروض گرفت. اگر زمان آفاقی، وصف جسم است، باید گفت زمان دیگری هم هست که زمان نفس است. این همان زمان انفسی است. این زمان که از جنبه‌ی زمان آفاقی بیرون است، دیگر کمیّت نیست، بلکه زمان کیفی است (امتداد محض نیست) و چون کیفی است، صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود. به‌عبارت دیگر چون زمانی بی‌قرار نیست گذشته و حال و آینده در آن یکجا اجتماع می‌کنند و بنابراین در اینجا به‌جای اتصال و امتداد زمان آفاقی، انفصال زمان انفسی را داریم. در اینجا حوادث می‌توانند جای خود را تغییر دهند. دو پدیده‌ای که معیت آنها در این زمان آفاقی ناممکن است، در زمان منفصل به‌هم می‌رسند. در این زمان است که می‌توان تصور کرد پیامبری چون موسی (ع) با خضر هم‌زمان شود و دست ارادت به‌او بدهد. در همین زمان است که پیامبر (ص) برهمه‌ی پیامبران قبل از خود تقدم پیدا می‌کند. به‌علاوه بسیاری از کشف و

شهودهای عارفان، خرقة‌پوشی از دست خضر (به‌خصوص در مورد ابن عربی) و ملاقات‌ها و گفتگوهای آنها با اولیاء دوران‌های گذشته در همین زمان معنا پیدا می‌کند.

این تاریخ متفاوت که از آن به‌تاریخ مقدس یا فرا تاریخ تعبیر می‌شود، تاریخ روان انسان است، اما نه روان انسان به‌معنای همین روان ظاهری یا سطح وجود آدمی. زیرا تاریخی که از این روان منبث باشد، چیزی بیش از خیالبافی و قصه‌پردازی نیست. حال آنکه آن تاریخ، به‌اعتقاد کربن، نه تنها واقعی، بلکه از واقعی هم (که همین واقعیت عالم محسوس باشد) واقعی‌تر است و حتی این واقعیت در قیاس با آن رنگ می‌بازد و چیزی بیش از مظهر و مجلایی برای آن نیست. برای آنکه سرگذشت‌های روان، سرگذشت‌های تاریخ قدسی واقعیت داشته باشد، باید مرتبه‌ای از واقعیت برای آن اثبات کرد. واقعیت آن عالم هم زمان خاص خود و هم مکان خاص خود را دارد. همان‌طور که زمانی مخصوص به‌خود، یعنی زمان منفصل دارد، مکانی مخصوص هم دارد که سهروردی از آن به‌اقلیم هشتم تعبیر می‌کند. این اقلیم از اقلیم هفتگانه‌ی دنیای محسوس (در نظر قدما) بیرون است. این اقلیم همان عالمی است که، به‌تعبیر ابن عربی، «از پس‌مانده‌ی گِل آدم سرشته شده است». بدون این سرزمین، بدون این اقلیم هشتم، بسیاری از معارف دینی و عرفانی، معنای خود را از دست می‌دهند.

ویلیام اکامی، فیلسوف مدرسی قرن چهاردهم، قانونی تحت‌عنوان «قانون صرفه‌جویی» مطرح کرد و معتقد بود که مفاهیمی که به‌کار می‌بریم هرچه محدودتر و ساده‌تر باشند برای تفسیر تجربه بهتر است. او در بیان این معنا گفته بود: «هرگز، جز در صورت نیاز، نباید کثرت را مفروض گرفت». و این بیان که به «استره یا تیغه‌ی اکام» معروف شده است، هرچند در نگاه نخست پیامی منطقی و معقول دربردارد، ولی می‌تواند باب

بسیاری از تحویلی‌نگری‌های نابخردانه را نیز بگشاید و چنان کند که ما حتی ارجمندترین حقایق در حیات و اندیشه‌ی خویش را به‌دست این تیغه بسپاریم و گردن بزنیم. یکی از پیام‌های اصلی کربن برای غریبان، و یا به‌تعبیر بهتر از مغان سفر وی به‌شرق برای غریبان، توجه دادن به‌این واقعیت است که مغرب‌زمین در اثر این رویکرد تحویلی‌نگرانه متحمل خساراتی عظیم شده است. به‌اعتقاد وی بسیاری از نزاع‌های فکری، نزاع‌هایی که در همه‌ی تاریخ غرب جریان داشته است، نزاع‌هایی بی‌حاصل بوده‌اند. و این از آن‌روست که در اثر این نوع تحویلی‌نگری بسیاری از حقایق غیرقابل فهم شده‌اند.

حقایق دینی و عرفانی را، که به‌نوعی لازمه‌ی فکر و حیات بشرانند، بدون عالمی که از آن به‌عالم خیال یا عالم واسطه تعبیر می‌شود، نمی‌توان فهمید و هریبحث و برهانی درباره‌ی این حقایق، لاجرم سر از مسائل جدلی‌الطرفین، نسبیّت و شکاکیت درمی‌آورد. بدون عقیده به‌چنین عالمی چگونه می‌توان عقاید ادیان ابراهیمی درباره‌ی حالات آدمی در زندگی پس از مرگ را معنادار ساخت؛ چگونه می‌توان آن همه رمزهای دینی و عرفانی را درک و فهم کرد. «بدون این عالم که در میانه‌ی عالم عقلی محض و عالم مادی واقع است و صور غیر مادی مخصوص به‌خود را دارد، نه امکان یک جهان‌شناسی تمام و کمال وجود دارد و نه می‌توان برخی تعالیم سنتی درخصوص معادشناسی را تبیین کرد»^۱. شهرهای مثالی جابلقا و جابلسا در تفکر عارفان مسلمان و «کوه مقدس» در تفکر مسیحی که «جام مقدس» در آن یافت می‌شود، همه در این اقلیم هشتم جای دارند.

به‌هرتقدیر، در تفکر غرب از همان ابتداء روندی موجود بوده که در

۱. معرفت و معنویت، سید حسین نصر، ترجمه انشاءالله‌رحمتی، انتشارات سهروردی،

نهایت به حذف این عالم میانه منجر شده است. امروز تفکر غرب اگر هم به مرتبه‌ای فراتر از مرتبه‌ی عالم ماده اعتقاد داشته باشد، این مرتبه همان مرتبه‌ی الاهی، مرتبه‌ی مجردات، و درواقع همان ساحت خود خداوند است. عالم واسطه به عنوان مرتبه‌ای از واقعیت مورد اعتقاد کسی نیست. بنابراین خیال با وهم مترادف شده است و هرامر خیالی از لحاظ معرفتی مساوی با موهوم و از لحاظ وجود شناختی مساوی با لاواقعیت است. کربن از اینکه در غرب چنین اوضاعی پدیدار شده و این اوضاع دستاوردی جز نزاع‌های بی حاصل نداشته است، ابراز تأسف می‌کند:

وقتی توجه می‌یابیم که این عالم واسطه قلمروی است که نزاعی خردکننده برای مغرب‌زمین، یعنی نزاع الاهیات و فلسفه، میان ایمان و علم، میان رمز و تاریخ، در ساحت آن فیصله یافته است، حجم عظیم خسران ما در این خصوص آشکار می‌شود.^۱

معنای خیال، طبیعی است که مفهوم و بهتر است بگوئیم واقعیت خیال، برای متفکری مانند کربن بسیار جاذبه خواهد داشت؛ به علاوه باید توجه داشت که او هرگز به عنوان یک شرق‌شناس با تحقیقات مسلمانان درباره‌ی موضوعات مختلف مواجه نشده است. او در عین حال که درک همدلانه‌ای از بزرگان اندیشه‌ی اسلامی داشته و بسیاری از معارف دینی ما را جذاب یافته است، ولی جذاب‌ترین موضوع برایش همین موضوع خیال است. توجه وی به این موضوع به حدی عمیق است که در حین خواندن آثارش آدمی احساس می‌کند، که او بیشتر از آنکه محققانه در مکتوبات پیرامون این موضوع نظر کرده باشد، به واقع خود بر آن مائده نشسته، بهره‌ها از آن یافته و سپس یافته‌هایش را بر روی کاغذ آورده است. بهرغم هر تصویری که از تحقیق وی داشته باشیم، قدر مسلم این است

که موضوع خیال را بسیار جذاب یافته و همین او را به محضر ابن عربی کشانده است. او تحقیق خویش در مورد ابن عربی را، با کمال تواضع، چنین توصیف می‌کند:

چیزی که هم خویش را مصروف آن داشته‌ام، این بوده است که برای مدتی همراه با وی [ابن عربی]، در معنویت وی به سر بیرم. و اینک علاقمندم که چیزی از این معنویت را به صورتی که تجربه‌اش کرده‌ام، به کسانی که جویای همان طریق هستند، منتقل کنم.^۱

کتاب حاضر، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، از مهمترین آثار این متفکر است که به موضوع خیال اختصاص یافته است. برای آنکه هم معنای خیال و هم معنای خلاقیت خیال روشن شود، ابتدا باید دانست که مفهوم خیال در زبان ابن عربی، به چه معنایی به کار رفته است. در ابن عربی خیال، دو معنای نسبتاً متفاوت دارد، هرچند که این دو معنا کاملاً متمایز از هم نیست و می‌توان گفت رشته‌ی پیوند میان این دو معنا همان خلاقیت خیال است. در یک معنا، خیال، همان ماسوی‌الله است. در این معنا، خیال، تجلی خداوند است، ابتداء بر اسماء خویش و سپس بر اعیان ثابته. خیال، همان «عما» یا توده‌ی ابری عظیم، در معنای رمزی کلمه، است که از نفَسِ الهی پدید آمده است. به این معنا خیال همان است که ابن عربی از آن به «نَفَسِ رحمانی» تعبیر می‌کند. همه‌ی عالم خیالی بیش نیست و خلقت عبارت از همین خیال است. به همین دلیل، ابن عربی در تبیین رابطه‌ی خالق و مخلوق، با الگوی خلق از عدم مخالفت می‌ورزد؛ زیرا عالم هرگز معدوم نبوده است؛ بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در ذات حق مکنون بوده‌اند و در اثر نَفَسِ رحمانی به ظهور و فعلیت پیوسته‌اند. و لذا است که ابن عربی، به جای الگوی «خلق از عدم»

برای تبیین خلقت، الگوی «تجلی» را می‌نهد. «تجلی» حتی با «صدور یا فیضان» نوافلاطونیان نیز متفاوت است، زیرا برطبق این الگو مراتب صادر شده از مرتبه‌ی الهی، سراسر خیال است و همه‌ی آنچه در مراتب مختلف حادث می‌شود، خیالی است که در متن خیال مطلق پدید آمده است.

خیال، در معنای دوم، مرتبه‌ی واسطه یا برزخ میان مراتب است. خواه این مراتب، مراتب عالم کبیر (جهان) باشد و خواه مراتب عالم صغیر (انسان). در جهان‌بینی ابن عربی هم جهان و هم انسان، هردو بیش از دو ساحت دارند و این ساحت‌های مختلف را اگر بسان یک طیف (صرف نظر از تعداد آنها) فرض کنیم، در ساحت واسطه، در ساحت خیال است که مراتب فروتر و مراتب برتر به هم می‌رسند. در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه‌ی نازل و ساحت مجردات در مرتبه‌ی عالی قرار گرفته است، عالم مثال رابطه و واسطه‌ی این دو عالم است. در این مرتبه است که اجسام تجرّد و مجردات تجسم پیدا می‌کنند. و بدین سان رابطه‌ی میان آن دو عالم امکان‌پذیر می‌گردد. در مورد عالم صغیر نیز، مرتبه‌ی خیال درست همین نقش را ایفا می‌کند. در اینجا خیال واسطه‌ی میان عقل مجرّد و بدن مادی است، با این تفاوت که در عالم صغیر، خیال هم‌شأن وجودی دارد و هم‌شأن معرفتی.

تفاوت میان شأَن وجودی و شأَن معرفتی خیال، همان تفاوت میان خیال منفصل و خیال متصل است. خیالی که شأَن وجودی دارد، خیال قائم بالذات و مستقل از فاعل خیال است. هم خیال موجود در عالم کبیر و هم خیال موجود در عالم صغیر هردو شأَن وجودی دارند و محصول قوه‌ی خیال انسان نیستند، موجوداتی واقعی در عالم‌اند و از این لحاظ خیال منفصل‌اند. حال آنکه خیال یا خیالاتی که محصول قوه‌ی خیال انسان است، به فاعل خیال وابسته است و بدون او از میان می‌رود. ولی چیزی که

موجب شده، قوه‌ی خیال در انسان قوه‌ای این همه ارجمند باشد، این است که میان خیال منفصل و خیال متصل، شکافی غیر قابل عبور موجود نیست و همین قوه‌ی خیال (به عنوان خیال منفصل) می‌تواند به مرحله‌ای برسد که به خیالات خود (که در اصل متصل‌اند) وجود ببخشد و آنها مستقل از آن موجود باشند. بنابراین تمایز این دو تمایزی تام و تمام نیست. ابن عربی می‌گوید «العارف یخلق بهمه مایشاء». اگر در عارفی نیروی خلاقیت دل یعنی «همت» به فعلیت شایسته‌اش برسد، می‌تواند خیالات خویش را به صورت موجودات قائم بالذات درآورد. در عارف، به اذن خداوند، همان نمونه‌ی خلاقیت مبدأ هستی که به صورت خیال خلاق بود، تکرار می‌شود، بدین صورت که چون خلقت به صورت تجلی است، عارف نیز می‌تواند، آنچه را که در مرتبه‌ی بالاتر موجود است در مرتبه‌ی فروتر متجلی سازد و یا اینکه مبدأ هستی را به متجلی ساختن آن چیز وادارد (که البته در هر حال نتیجه یکی است). و این دستاوردی است که همت عارف برایش به ارمغان می‌آورد.

آری، خیال به این معنا خلاق است، لیکن این خلاقیت فقط مختص اولیاء نیست. به طور کلی، خیال در این معنای اخیر آن، که البته بی ارتباط با معانی دیگرش نیست، در همه‌ی انسان‌ها به درجات مختلف وجود دارد. این خیال، همان است که الکساندر کوایره آن را «واسطه‌ی جادویی میان فکر و وجود» دانسته است.^۱ در واقع انسان‌ها، آنجا که دست به آفرینش ادبی و هنری می‌زنند، این آفرینش چنانچه در مجرای صحیح صورت بگیرد، به معنای حقیقی کلمه، چیزی را خلق می‌کند و لوانیکه آفریده‌ی آن، قائم به فاعل خیال بوده و در مرتبه‌ی خیال متصل قرار داشته باشد. و به همین دلیل است که هم هنرمند در مقام خلق آثار هنری و هم مشاهده‌گر

در حین مشاهده‌ی آن آثار، چنین خلاقیتی را صورت می‌دهد. به همین معناست که خیال انسان می‌تواند به پدیده‌های محسوس به دیده‌ی رمز بنگرد. برین کیل در این باره می‌نویسد:

فعل شهودی [که در واقع قوه‌ی خیال است]، در بافت علم صور رمزی حادث می‌شود که به کمک نیروی تحوّل آفرین خود می‌تواند به مبادی وجود اشیاء دست پیدا کند... ولی این نفوذ وجود شناختی به مراتب والاتر حقّ مستلزم حرکتی نیست که به نحوی می‌خواهد این عالم را بی‌ارزش بداند، بلکه در واقع درک و دریافت (نوعی «به هم پیوستن»، رمز یکدیگر قرار دادن...) تمامی مراتب تجلّی است، از آن حیث که قائم به کمال خود وجود کامل‌اند؛ درک و دریافتی که به موجب آن علم و وجود، واقعیاتی هم ذات‌اند.^۱

براین اساس خلاقیت هنری، دیگر نه خلاقیت به معنای مجازی کلمه، بلکه خلاقیت به معنای حقیقی آن است. این خلاقیت خیال، صرف یک استعداد بشری نیست، بلکه لطیفه‌ای در نهاد بشر است که در صورت اتحاد با مرتبه‌ی بالاتری که آن مرتبه هم در درون آدمی موجود است، می‌تواند منشأ وجود و کمال باشد. این خیال را کربن با تأکید بسیار از «خیال» به معنای متعارف کلمه فرق می‌نهد و واژه‌ی Imaginitrix را برای آن وضع می‌کند تا بدین وسیله آن را از imaginiary و واژه‌های مشابه متمایز سازد. همان‌طور که گفتیم خیال در کاربرد امروزی، به معنای ادراکی است که ما به‌ازایی در حاق واقع ندارد و از این حیث وصف «خیالی» مترادف با «موهوم» است. حال آنکه همه‌ی تلاش کربن به‌خصوص با توجه به ذهنیت ماده‌گرایانه یا ثنویت‌گرایانه‌ی غربی معطوف

۱. هنر و معنویت، تدوین و ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، انتشارات فرهنگستان هنر چاپ اول

به آن است که واقعیت خیال را مبرهن سازد و یا به تعبیر دیگر خیال را در جایگاه حقیقی اش بنشانند و بر خیال لباس واقعیت که بیش از هر چیز دیگر زینده‌ی آن است، بپوشانند.

خیال، علاوه بر این، مرتبه‌ی جمع نقیضان است. کربن در موارد مختلف به این گفته‌ی ابوسعید خراز استناد می‌کند که وقتی از او پرسیدند، خدا را چگونه شناختی، گفت از راه «جمع نقیضان». این جمع نقیضان در مرتبه‌ی خیال شکل می‌گیرد، اما نه به این معنا که در آن مرتبه جمع نقیضان منتفی می‌شود یا آن قاعده‌ی مسلم منطقی مورد نقضی پیدا می‌کند. حقیقت این است که در ساحت خیال یا در قوه‌ی خیال، یک امر واحد در ساحت‌های مختلف دیده می‌شود. در این مرتبه است که «دیده‌ی دل» آدمی می‌تواند در امر واحد از زوایای مختلف بنگرد و خود را از دام یکجانبه‌نگری و با «یک چشم دیدن» رهایی بخشد. عارف، که دیده‌ای خیال‌بین دارد، فارغ از تعصب است.

به عنوان مثال، در این مرتبه است که آدمی در می‌یابد که خداوند در مرتبه‌ی «کنز مخفی» یا «غیب محض» به ادراک نمی‌آید و «عنقای بلند آشیانه‌ای» است که گرد دام و دانه‌ی هیچ فکرتی برداعانش نمی‌نشیند و از طرف دیگر همین «کنز مخفی» تاب مستوری نداشته و خود را بر اسماء خویش و اعیان ثابته عیان ساخته است. لیکن این خدای عیان شده، هر چند همان ذات مطلق ناشناختنی حق است، ولی در عین حال غیر از آن است. و اینجاست که می‌بینیم این خدا که تجلی کرده است، هم خداست و هم خدا نیست (هولاهو). این خدا هم دیدنی است و هم نادیدنی. اندام درکننده‌ی این معنا همان اندام خیال، اندام ادراک جمع نقیضان، است. این ویژگی در تفکر خیال‌اندیش عارفان مسلمان به وفور مشهود است.

اینان تناقص را حل یا دفع نکرده‌اند، بلکه راز و رمز چنین تناقص‌هایی را دریافته‌اند. کربن معتقد است یکی از تناقص‌هایی که همواره تفکر

مسیحی مغرب‌زمین را به‌ستوه آورده است، همان تناقض میان دین و فلسفه (وحی و عقل) است. این تعارض و تناقض نه فقط برای غرب مسیحی، بلکه برای غرب اسلامی نیز به‌عنوان مسأله‌ای عمده مطرح بوده است. در غرب جهان اسلام، حملات غزالی علیه فلسفه و فیلسوفان چندان مؤثر بود که به‌حیات فلسفه در بسیاری از ممالک اسلامی خاتمه داد و حتی دفاعیات فیلسوفی به‌بزرگی ابن رشد نیز برای نجات فلسفه کارگر نیفتاد. از طرف دیگر، همان‌طور که می‌دانیم، در شرق جهان اسلام (به‌خصوص ایران)، فلسفه پس از ابن رشد نه تنها خاتمه نیافت، بلکه حتی از آن پس (به‌خصوص با سهروردی) حیات خود را از سرگرفت و همواره رشدی تحسین‌برانگیز داشته است. اما چرا چنین شد؟ راز این تفاوت در کجاست؟ پاسخ به‌این سوال ما را به‌مسأله‌ی عقل فعال می‌کشاند.

عقل فعال. عقل فعال مفهومی ارسطویی است. از همان آغاز شارحان ارسطو برسر تفسیر عقل فعال اختلاف نظر داشتند. این عقل، عقل دهم در سلسله‌ی عقول عشره است. آن را «فعال» گفته‌اند از آن جهت که افعال بسیار از آن سر می‌زند. در رسایل اخوان‌الصفاء (جلد سوم، ص ۱۹۷) در تعریف آن آمده است: «انه جوهر بسیط روحانی، نور محض فی‌غایه التمام و الکمال و الفضایل و فیه صور جمیع الاشياء^۱». آنچه در بحث حاضر موضوعیت دارد، این است که عقل فعال، مفیض نفوس جزئی‌ی بشری است و هر معرفت و کمال و هر نور و جمالی را همو به‌آن نفوس اعطاء می‌کند. هم وجود بخش است و هم معرفت بخش. از همین روی آن را «روان‌بخش» نیز گفته‌اند. حال سؤال این است که آیا عقل فعال در درون آدمی است یا در بیرون او؟ و اگر در بیرون آدمی است چگونه با نفس او

۱. به‌نقل از فرهنگ علوم عقلی، دکتر سیدجعفر سجادی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱، ص ۳۸۶.

ارتباط برقرار می‌دارد؟ به علاوه این سؤال مطرح است که آیا این عقل همان خدای مفارق از جهان است یا نه، موجودی مفارق و مجرد غیر از خداوند است که در عین حال جنبه‌ای الهی دارد؟ در عالم اسلام، دو فیلسوف بزرگ مشائی، ابن سینا و ابن رشد، وجود عقل فعال را پذیرفتند، آن را موجودی مفارق و در عین حال غیر از خداوند دانستند. ولی میان ابن سینا و ابن رشد تفاوتی وجود دارد که به اعتقاد کربن در تقدیر فکری و معنوی شرق و غرب و تفاوت میان این دو عرصه، بسیار تعیین‌کننده بوده است. ابن رشد، هرچند به عقل فعال باور داشت، ولی بر آن بود که عقل هیولانی انسان نمی‌تواند عقل فعال را مشاهده کند و برای آنکه امکان چنین مشاهده‌ای را پیدا کند، باید تبدیل به عقل بالفعل شود. ولی تبدیل شدن آن به عقل بالفعل به معنای اتصال آن به عقل فعال است و این مساوی است با محو شدن عقل هیولانی (منفعل). بنابراین، ابن رشد در حالی که به عقل فعال و بقاء انسان اعتقاد داشت، این بقاء را نه به صورت اتصال فرد انسان به عقل فعال بلکه به صورت بقاء خود عقل فعال که می‌توان گفت به معنای بقاء نوع بود، تفسیر می‌کرد. کربن در تاریخ فلسفه اسلامی می‌نویسد:

در حالی که به عنوان مثال ملاصدرای شیرازی، ابن سینایی اشراقی، با قوت اثبات می‌کند که اصل تفرد به صورت مربوط می‌شود، ابن رشد قبول دارد که ماده، اصل تفرد است. از این پس، امر فردی باکون و فساد یکی شمرده می‌شود و خلود فقط به نوع مربوط می‌شود. آنچه می‌توان گفت، این است که در فرد امری ابدی وجود دارد، آنچه در فرد «می‌تواند ابدی باشد»، به طور کامل فقط به عقل فعال تعلق دارد و نه به فرد!

از سوی دیگر ابن سینا نسبت عقل فعال با نفوس جزئی را به نسبت خورشید با دیدنی‌ها، مانند می‌کند. درست همان‌طور که با وجود نور خورشید هم اشیاء و الوان قابل رؤیت می‌شوند و هم چشم انسان توانایی دیدن پیدا می‌کند، با فیض عقل فعال نیز «صور خیالی که معقول بالقوه است، معقول بالفعل می‌گردد و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می‌گراید»^۱. ولی به اعتقاد ابن سینا، این فعلیت یافتن عقل (نفس) بشری به معنای محو شدن فردیت آن نیست، بلکه به معنای تحقق ساحت برتر آن است؛ به این معناست که عقل فعال درون او را نورانی می‌سازد تا بتواند به «خویشتن خویش»، «همزاد ازلی خویش»، پیوندد. تفسیر ابن سینا از عقل فعال و رابطه‌ی آن با نفوس فردی، دیگر یک تفسیر ارسطویی محض نیست. بلکه متأثر از نوافلاطونیان و به‌طور خاص افلوطین است. به اعتقاد افلوطین، لطیفه‌ای در درون انسان است و این لطیفه، برای هرانسانی کاملاً شخصی و منحصر به فرد است. افلوطین از این لطیفه، به «چیزی خدایی که در من است» تعبیر می‌کند. وظیفه‌ی عقل فعال آن است که آدمی را یاری کند تا به همان عقلی که در درون اوست، متصل گردد و در این صورت است که او خود عقل فعال می‌شود. در واقع این رابطه، همانند رابطه‌ی میان «اسوه» و آن کسی است که آن را سرمشق خویش می‌سازد. در چنین رابطه‌ای شخصی که «اسوه» را سرمشق خویش قرار می‌دهد، قابلیت آن را دارد که چونان همان اسوه شود. ولی بدون نمونه‌ی آن و حتی امداد آن، به‌خودی خود توانایی شکوفا ساختن این قوه و قابلیت را ندارد. آنجا نیز که کسی چون سهرودی از سالک می‌خواهد که «او خضر شود»، همین معنا مورد نظر است.

به اعتقاد هانری کربن، لوازم این نظریه‌ی سینایی در فیسوفانی چون

۱. عقل در حکمت مشاء، علی مراد داودی، انتشارات دهخدا، چاپ اول ۱۳۴۹، ص ۳۲۶.

سهروردی و ابوالبرکات بغدادی، وضوح بیشتری یافته است. در پاسخ به این پرسش که آیا برای همه‌ی نفوس یک عقل فعال واحد وجود دارد یا اینکه عقل فعال به نسبت افراد تعدد می‌پذیرد، ابوالبوکات فرض دوم را می‌پذیرده و بر آن است که به‌ازای کثرت نفوس انسانی، کثرتی از عقول فعال مفارق موجود است بدین صورت که برای هر نفس جزئی یا شاید برای شماری از نفوس با طبیعت و شباهت یکسان، موجودی متعلق به عالم روحانی وجود دارد که شفقت و رأفت مخصوصی را نسبت به آن نفس یا آن مجموعه از نفوس در پیش می‌گیرد. هموست که به آن‌ها دانش اعطاء می‌کند، آن‌ها را حمایت و هدایت می‌کند، آن‌ها را تسلی می‌بخشد و به‌پروزی نهایی می‌رساند و همین وجود است که حکیمان از آن به طباع تام تعبیر کرده‌اند. و همین یار و همین حافظ و حامی است که در زبان دینی از آن به فرشته تعبیر شده است^۱.

حال اگر عقل فعال یا طباع تام همان فرشته در لسان دین باشد، منبع الهام پیامبر و مردان آسمانی و منبع الهام فیلسوفان، منبع واحدی خواهد بود. اینجاست که می‌توان گفت فلسفه و نبوت هر دو از «مشکات واحد» گرفته شده‌اند. بنابراین تقدیر فکر فلسفی در شرق و غرب با هم متفاوت می‌شود. در غرب تفسیر ابن رشدی از عقل فعال و شأن عقل فلسفی، خواسته و ناخواسته راه را برای حذف مبحث فرشته‌شناسی از حکمت باز کرد. البته، زمینه‌های دینی و اجتماعی عالم مسیحیت عامل اصلی این تفاوت بوده‌اند، و کرین خود به این امر اذعان دارد. ارتباط ابن رشد، با تقدیر فکری غرب مسیحی، بیشتر ارتباطی نمادین است. به این معنا که ابن رشد در تفسیر فلسفه غرب از او، با ابن رشد مسلمان، بسیار فاصله دارد. بنابراین، عامل اصلی در این تقدیر فکری دنیای غرب، همان

زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و دینی است.

در مورد تفاوت دینی میان غرب مسیحی و شرق اسلامی (و به‌خصوص شیعی)، کربن به‌خصوص بر تفاوت دو مفهوم حلول (Incarnation) و تجلی (Theophany) تأکید می‌ورزد. مسیحیت رسمی، معتقد به «حلول» است به این معنا که وجود تاریخی عیسی مسیح را یک نمونه‌ی منحصر به فرد و تکرارناپذیر از حضور و بهتر است بگوئیم حلول خداوند در عالم ما می‌داند. حلول لاهوت در شخص به‌عنوان خدا-انسان و در مقطع تاریخی مشخصی، تنها حلقه‌ی پیوند میان ناسوت عالم ما و لاهوت عالم خداوندی است. باب ارتباط فردی با خداوند، برای همیشه‌ی تاریخ بسته است و تنها با وساطت تشکیلات کلیسایی چنین ارتباطی میسر است. بنابراین در چنین دینی، فرشته و فرشته‌شناسی جایگاهی ندارد. زیرا فرشته، رقیبی برای وساطت کلیسا است.

بی‌دلیل نیست که تفکر ابن رشد مسلمان، در فلسفه‌ی غرب به‌مکتب ابن رشدی لاتینی منجر می‌شود. بنابراین تفسیر از ابن رشد، نظریه‌ی «حقیقت دوگانه» برجای نظریه‌ی وحدت منبع دین و فلسفه می‌نشیند. نظریه‌ی «حقیقت دوگانه» بنابر ساده‌ترین تعریف از آن، می‌گفت دو حقیقت متفاوت، یکی حقیقت برای دین و دیگری حقیقت برای فلسفه، می‌توانند هر دو حقیقت باشند، ولو اینکه نه تنها مؤید یکدیگر نبوده، بلکه حتی معارض با هم باشند. در واقع این نظریه، نمی‌خواست هیچیک از دین و فلسفه را به‌پای دیگری قربانی کند، ولی در عین حال بر جمع میان آن‌ها نیز قادر نبود، زیرا هریک از این دو از منبع متفاوتی سرچشمه می‌گرفت. منبع دین «حلول لاهوت در ناسوت» بود و منبع فلسفه عقل بشری و در نهایت باامداد عقل فعال و در اتصال به آن. بنابراین، بهتر آن بود که به هیچیک اجازه‌ی دخالت در حریم دیگری را ندهند و در نتیجه بسا که دین به اثبات چیزی حکم کند و فلسفه به ابطال آن. البته به تعبیر اتین

ژیلسون، چنین موضعی چندان هم دور از انتظار نیست و ابن رشدیان در این مورد تنها نیستند. «ابن رشدیان نیز مانند بسیاری از دیگر آدمیان که نمی‌توانند عقل خویش را با ایمان‌شان موافق کنند، ولی طالب هر دویند، در مقام حفظ فلسفه و وحی بودند و این کار را با قرار دادن سدی میان این دو که اجازه‌ی مداخله‌ی هیچیک به دیگری را نمی‌داد، به انجام رساندند.»^۱

ولی در فلسفه اسلامی، به‌صورتی که از سوی ابن سینا و فیلسوفان بعد از وی دنبال شد، عقل فعال، راهنمایی ملکوتی است، که در نهایت می‌خواهد هر فرد را به پیامبر درونش نزدیک کند. غایت ارسال رسل و انزال کتب نیز همین است. پیامبر نیز در اتصال با عقل فعال، وحی الاهی را دریافت می‌دارد، با این تفاوت که در پیامبر، عقل بشری به‌اعلا مرتبه‌ی کمال خود که از آن به «عقل قدسی» تعبیر می‌کنند، نایل آمده است. تجربه‌ی پیامبر هرچند، در حد کمال خود برای انسان‌های دیگر دست‌یافتنی نیست، زیرا انسان‌های عادی فاقد استعداد پیامبری‌اند، ولی این تجربه برای همه به‌فراخور توان و استعداد آن‌ها می‌تواند موجود باشد. به‌همین دلیل، برای پیروی شایسته از پیامبران، صرف استماع کلام وحی و یا استنتاج عقل فلسفی کافی نیست. بلکه تکرار تجربه‌ی پیامبرانه و فعلیت بخشیدن به پیامبر یا پیامبران درون خویش، شرط لازم است. برای نیل به این غایت، آدمی باید اهل سلوک باشد. این سلوک باید چنان باشد که به‌موجب آن رشحه‌ای از جمال حق مشهود آدمی قرار بگیرد. بنابراین نه تنها شاهد وحدت دین و فلسفه، بلکه شاهد وحدت این دو با عرفان نیز هستیم. کربن، در مورد عرفان، عرفان عاشقانه، در مقابل عرفان زاهدانه، را مورد توجه قرار می‌دهد و کسانی چون مولانا جلال‌الدین

۱. عقل و وحی در قرون وسطی، اتین ژیلسون، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، ص ۵۰

رومی، روزبهان بقلی شیرازی و ابن عربی در عالم اسلام و دانسته و اصحاب او در مغرب زمین، را نمایندگان این نوع سلوک می دانند.

هانری کربن، در مورد دین، دین نبوی را در مقابل ادیان دیگر قرار می دهد. دین نبوی، دینی است که بانی آن پیامبری آسمانی به معنای متعارف کلمه است در مقابل ادیان ابتدایی یا ادیان شرقی که شخصیتی به نام پیامبر در آن ادیان وجود ندارد. بنابراین نمونه‌ی موجود دین نبوی، همان خانواده‌ی ادیان ابراهیمی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام است. در این ادیان خداوند موجودی متشخص فرض می شود که با بشر تعامل دارد. بشر با او راز می گوید و به درگاه او نیاز می برد. این خدا، برخلاف خدای ادیان غیر نبوی خدایی حلول یافته در عالم یا اصولاً عین عالم و غیر متشخص نیست که در نهایت سالک قطره وار در آن فانی شود و خود نیز فردانیت اش را محو سازد. بلکه در رابطه‌ی موردنظر در دین پیامبرانه، فرد انسان، همچنان تشخص و فردانیت خویش را حفظ می کند. به علاوه، سخن خداوند و پیام او در قالب کتب آسمانی در اختیار آدمی قرار گرفته است و پیامبران واسطه‌ی رساندن آن پیام بوده اند. هرچند منطوق و ظاهر کتاب های آسمانی این ادیان، به صورت یکبار برای همیشه بر بشر نازل شده و خاتمه یافته است، ولی باطن آن کتب همواره می تواند تجدید شود.

در دین پیامبرانه‌ی اسلام، نه تنها منطوق کتاب آسمانی این دین خاتمه یافته است، بلکه اعتقاد براین است که اصولاً هیچ پیام پیامبرانه‌ای بعد از این به انسان نمی رسد. اسلام دین خاتم است و پیامبر اسلام خاتم پیامبران. حال که ظاهر پیام دیگر تکرار نمی شود، باید راه تعامل و گفتگوی آدمی با خداوند، به طریق دیگری گشوده باشد. و این طریق دیگر همان تأویل است. هرچند تنزیل قرآن با پیامبر اسلام تمام شد، ولی تأویل آن همچنان باقی است. سهروردی می گفت: «قرآن را چنان بخوان که

گویی فقط برای تو نازل شده است». به این معناست که گفته می‌شود قرآن برای هر عصر و نسلی نازل شده است و در پرتو چنین تصویری است که اصل خاتمیت معنایی معقول پیدا می‌کند. به علاوه اختلاف اصلی میان تشیع و تسنن، نه صرفاً بر سر مشروعیت خلافت بلکه اختلاف بر سر تأویل است. شیعه بر این اعتقاد پای می‌فشارد که پس از ختم نبوت، دوران امامت آغاز شده است و ولایت امام در حقیقت ولایت بر تأویل است. امام، تنها کسی است که صلاحیت گرفتن دست مؤمنان و هدایت آنان به معنای باطنی قرآن را دارد. و از آنجا که در اسلام هرگونه معنویت و عرفان، در پرتو راهیابی به باطن توپر تری کلام خداوند حاصل می‌شود، بنابراین میان تشیع و تصوف (عرفان) پیوندی ناگسستنی برقرار است.

برای فهم مکتب ابن عربی هم باید به زمینه‌ی شیعی تفکر او و هم به تأثیر ماندگار او در جهان‌بینی شیعه توجه جدی مبذول داشت. طریقت باطنی و عرفانی ابن عربی در پرتو تأویل شیعی قابل فهم است و تفکر فلسفی و عرفانی شیعه نیز بسیاری از دستاوردهایش را مرهون ابن عربی است. به همین دلیل هانری کربن با وجود دغدغه‌ای اصلی‌اش که «اسلام ایرانی» یا به تعبیر دیگر «ایران اسلامی» است، به یک عرب اندلسی (ابن عربی) این همه توجه نشان می‌دهد. و این خود گواه بر آن است که معنوتی که او دنبال می‌کند، به هیچ حد و مرز نژادی یا فرقه‌ای محدود نیست. در تاریخ معنویت یا طریقت باطنی به معنایی که در تحقیق کربن مورد نظر است، نه تنها مشائیان مسلمان (سینائیان)، حکمای اشراق، متصوفه و فیلسوفان شیعی، بلکه عارفان مسیحی و یهودی مانند سودنبرگ، اکهارت، دانت و خلاصه همه‌ی اهل معنا در ادیان صاحب پیامبر بر مانده‌ای واحد جمع می‌شوند، بی آنکه خود متوجه باشند و بی آنکه حتی الزامی به نشان دادن پیوند تاریخی میان آن‌ها باشد (هرچند البته در بسیاری از موارد ارتباطاتی تاریخی هم میان آن‌ها موجود است).

تحقیق درباره‌ی سلوک و اندیشه‌ی چنین شخصیت‌هایی چه در غرب و چه در شرق می‌تواند زندگی آدمی را معنادار سازد. آن «بی‌معنایی» که امروزه به‌جان بشر افتاده است، بیش از هرچیز معلول «بی‌خدایی» است. دستاورد تحقیقی مانند تحقیق هانری کربن، می‌تواند رهاندن انسان زمانه‌ی ما از همین «بی‌خدایی» و در نتیجه «بی‌معنایی» زندگی وی باشد. اگر امروزه کسانی گمان می‌برند که «خدا مرده است»، به دلیل آن است که آن‌ها «خود مرده‌اند». چون انسان نمی‌تواند با خدای خویش رابطه برقرار سازد، چون، به تعبیر ابن عربی، نمی‌تواند «خدا را در قلب و قبله‌اش نصب‌العین خویش سازد»، احساس می‌کند که خدایی نیست. خدایی که در پرتو معنویت ابن عربی به‌شناخت آن می‌رسیم، دیگر خدا در مرتبه‌ی تعالی مطلق او نیست، خدایی است متناسب با قلب و قابلیت ما. کربن از این خداشناسی ابن عربی که بر «خدای مخلوق اعتقاد» مبتنی است، به‌وفور بهره می‌گیرد. «خدای مخلوق اعتقاد»، به این معنا است که شناخت هر کس از خدا به همان اندازه‌ای است که او متحقق به خدا یا خداگونه شده باشد. به همان اندازه‌ای است که مؤمن خدا را برای خویش حاضر می‌سازد. همان‌طور که خداوند نامتناهی است، قلب مؤمن نیز گنجایشی نامتناهی دارد، به همین دلیل است که «زمین و آسمان گنجایش خداوند را ندارند و فقط قلب بنده‌ی مؤمن چنین گنجایشی دارد». حال اگر این ظرف وجود آدمی تهی از خدا باشد، آنجاست که اصولاً خدا را منکر می‌شود و یا اگر خدایی را بپذیرد، خدایی است که به اندازه‌ی قابلیت اوست و چنانچه از قاعده «خدای مخلوق اعتقاد» بی‌خبر باشد، خدای خویش را مطلق می‌کند و در مقام انکار خدایان مؤمنان دیگر برمی‌آید. لیکن عارف که از این بصیرت بهره‌مند است، «دیده‌ای شه‌شناس» دارد و خدایش را در هر لباسی می‌شناسد. آری «دیده‌ای از شاه خواهم شه‌شناس / تا شناسد شاه را در هر لباس». اینجاست که «عقده‌ی» عقاید جزمی گشوده می‌شود.

بنابراین کربن می‌خواهد آدمی با بازگشت به درون خویش به زندگی‌اش معنا دهد و این «معنا» را نه در پدیده‌های محسوس و مادی و نه در مفاهیم و احتجاجات عقلی، بلکه در درون خویش کشف کند. درونی که فقط همین ساحت ظاهری و همین نفس پدیداری نیست، بلکه درونی که هم ساحت ناسوت دارد و هم ساحت لاهوت. در این صورت است که طلب آدمی برای معنادار ساختن زندگی خویش نافرجام نمی‌ماند. تعقل و احتجاج او به شکاکیت و نسبیت منجر نمی‌شود، زیرا دستاورد اندیشه‌اش را به صورت ملموس و انضمامی فراروی خویش دارد. و از طرف دیگر چنین نیست که درون‌نگری و خودکاوی‌اش سر از پوچ‌انگاری درآورد، زیرا پوچی آنجاست که آدمی در درونش چیزی فراتر از خود ظاهری نیابد. ولی اگر نتیجه‌ی این درون‌نگری، مکشوف شدن ساحت لاهوت یا به تعبیر سمنانی «پیامبران هفت‌گانه‌ی وجود تو» باشد، در آن صورت همین «خود» ظاهری به «خویشتن خویش» و این «جان عاریتی» به «جان جانان» می‌پیوندد. در آن صورت زمان ما، زمان حال ما، زمانی گذران و ناپایدار نیست، بلکه همین زمان، همین لحظه‌ای که در آنیم، خود دروازه‌ی ابدیت می‌شود و ما را در ثبات آن مقیم می‌سازد. در چنین سلوکی، آدمی همان حقیقتی را که ابن عربی از آن به «منازله» تعبیر می‌کند، در زندگی زمینی‌اش تحقق می‌بخشد. به این معنا که خود را به ساحتی برتر عروج می‌دهد و خدا را به مرتبه‌ی وجود خودش نزول می‌دهد و به اندازه‌ی ظرفیت خویش از آن حقیقت بهره برمی‌گیرد.

هسانری کربن، در تحقیقات خویش، نه فقط به سان یک محقق خستگی‌ناپذیر، بلکه علاوه بر این بسان زائری مشتاق جلوه می‌کند، که در پی حقیقتی که منبع سرشار آن را در ایران اسلامی شیعی یافته، روان شده است. او هر منبع و هر متفکری را که در این مسیر یاری‌اش کند، عزیز

می دارد و فارغ از هر مرزبندی جغرافیایی و فرقه ای از آن بهره برمی گیرد. بدیهی است که در این راه در بند مشهورات و مقبولات علمی نیست و فقط به دنبال شخصیت های شناخته شده روان نمی شود. منابع و شخصیت هایی که در آثار کربن، به خصوص در این اثر مورد بحث قرار گرفته اند، نه فقط برای غربیان بلکه حتی برای خود ما مسلمانان نیز کمتر شناخته شده اند. و بنابراین او را بر ما به عنوان مسلمانان ایرانی حقی عظیم است و به نظر می رسد شرط حق شناسی اقتضاء می کند که ما ایرانیان آثار او را، خود بشناسیم و به دیگران بشناسیم.

البته باید توجه داشت که تحقیقات کربن، با توجه به افق فکری وی، محدود به زمینه هایی خاص است و طبعاً پاره ای زمینه ها و موضوعات را مغفول نهاده است. هر چند نمی توان از این بابت بروی خرده گرفت، چرا که به هر حال هر متفکری از زاویه ای خاص به مسائل می نگرد و تعهدی نسپرده است که وقتی به خصوص به عنوان یک پژوهشگر در مذهب یا مکتب خاصی نظر می کند، همه آنچه را مورد اعتقاد اهل آن مذهب یا مکتب است، در آثار خویش به دیده قبول بنگرد و مهر تأیید بر آن ها بنهد، به خصوص اینکه این محقق در اقلیم و فرهنگی متفاوت پرورش یافته باشد. اما از طرف دیگر اگر یک محقق برخی ابعاد آن مذهب یا مکتب را به قیمت گم رنگ شدن، ابعاد مهم دیگری که در آن موجود است، مورد تأکید قرار دهد، البته که جای بحث و نظر درباره ی تحقیق وی وجود خواهد داشت. در مورد تحقیق کربن نیز، چه در این اثر و چه در آثار دیگرش، چنین نقصانی به چشم می خورد و نوعی بی توجهی یا بی مهری نسبت به برخی ابعاد فرهنگی اسلامی دیده می شود. دل بستگی عمیق کربن به عالم خیال و ادراکات خیالی، موجب شده است که در بحث او پیرامون فلسفه ی اسلامی، از وجاهت عقلی و برهانی این فلسفه کمتر سخن برود. او در آثار خویش براهینی را که در بنیاد اندیشه ی فیلسوفان

مسلمان قرار گرفته است، چندان مورد بحث قرار نمی‌دهد و در نتیجه تفاوت‌های میان این فیلسوفان نیز که درواقع معلول اختلاف نظر آن‌ها درباره احتجاج‌ها و استدلال‌های منطقی و کارآیی آن‌هاست، در آثار وی مجال طرح نمی‌یابند. ولی حق این است که همانقدر که خیال هم در معنای وجود شناختی و هم در معنای معرفت شناختی‌اش در تفکر اسلامی اهمیت دارد، عقل نیز حائز اهمیت است. فلسفه اسلامی فقط فلسفه‌ی خیال (به معنای مثبت کلمه) نیست، بلکه فلسفه‌ای عقلانی و منطقی نیز هست. و همانند هر فلسفه‌ی دیگری قابلیت بحث و برهان عقلی را داراست.

همچنین در بحث از تفکر شیعی نیز کربن در حد افراط بر ساحت باطنی این مذهب تأکید می‌ورزد و تشیع را به عنوان یک مذهب باطنی صرف معرفی می‌کند، که صرفاً به رابطه‌ی شخصی انسان با خداوند تأکید می‌ورزد. ولی هر چند، همان‌طور که در صفحات قبل گذشت، تشیع مذهب باطن و مذهب تأویل است، ولی در این مذهب (به خصوص در تشیع امامیه) جمع میان ظاهر و باطن همواره مورد توجه بوده است و حتی همان‌طور که سیره‌ی ائمه (ع) نشان می‌دهد، این مذهب بر ابعاد اجتماعی انسان نیز بسیار عنایت داشته و هرگز از معارف دینی چیزی چون بی‌توجهی به حیات اجتماعی انسان‌ها استنباط نمی‌شود. و می‌دانیم که اگر در مقاطعی از تاریخ، حتی در زندگی برخی از ائمه، بزرگان شیعه فقط به هدایت باطنی مبادرت می‌جسته‌اند، فقط شرایط اجتماعی و سیاسی ایشان را ناگزیر از چنین رفتاری می‌کرده است.

به هر حال، ترجمه‌ی کتاب حاضر، اظهار قدرشناسی به محضر کسی است، که بخش اعظم حیات خویش را وقف شناخت و معرفی فرهنگ اسلامی - ایرانی ما کرده است. هانری کربن، همان‌طور که براهل تحقیق پوشیده نیست، متفکری جامع‌الاطراف است که هم با ادیان مختلف

به خصوص فرقه‌های متعدد مسیحیت و اسلام و هم با نحله‌های فکری و فلسفی قدیم و جدید (خواه در غرب و خواه در جهان اسلام)، البته در سطوح مختلف، آشناست. در آثار وی این احاطه و جامعیت کاملاً مشهود است. در این نوشته‌ها، تا آنجا که بتواند این اطلاعات را در اختیار خواننده می‌نهد. او حریصانه می‌کوشد تا در بیان مطلب، دقیقه‌ای را فروگذار نکند، اما در بسیاری از موارد ارجاعات و اشاراتی که می‌آورد، کار فهم مطلب را دشوار می‌سازند و به علاوه این همه با سبک دشوار نویسنده در قلم زدن همراه است. در مورد بسیاری از عبارات چنان است که گویی باید «کشف حجاب کرد» و فقط معنای مورد نظر را حدس زد. حال اگر خواسته باشیم، نوشته‌ای با این اوصاف را به زبان فارسی اهل اصطلاح برگردانیم، مشکل دیگری هم بر مشکلات کار افزوده می‌شود. وقتی کتاب مورد ترجمه، درباره متفکران اسلامی بحث می‌کند، نمی‌توان بدون مراجعه به آثار این متفکران حق ترجمه را ادا کرد. مترجم در ترجمه‌ی این اثر منابع عربی و فارسی، و مواردی را که نویسنده عیناً یا به صورت نقل به مضمون آورده است، جز در موارد نادر، پیدا کرد (که البته در بسیاری از موارد نیازمند زحمت و صرف وقت بسیار بود) و ترجمه‌ی فارسی را براساس همان منابع سامان داد. در مواردی هم که مشخصاً منبع یا مرجعی مورد استناد نویسنده قرار نگرفته بود، سعی شده است که سبک سخن و معادل‌های انتخاب شده، متناسب با سنت فکری معمول دیار ما باشد.

نوشته‌های کربن، به طور کلی و به خصوص اثر حاضر، مشحون از اصطلاحات لاتینی و یونانی، و حتی اصطلاحاتی به زبان‌های دیگر است. مترجم انگلیسی کتاب رالف منهیم (Ralph Manheim)، از مترجمان سرشناس در حوزه زبان انگلیسی است و تا آنجا که از راه تطبیق ترجمه‌ی انگلیسی با متون ابن عربی و دیگر منابع عربی و فارسی مورد استفاده‌ی

هانری کرین، دستگیر صاحب این قلم شد، به‌خوبی از عهده‌ی ترجمه‌ی متن کرین برآمده است. ولی او نیز واژه‌های غیر انگلیسی را به‌همان صورت اولیه در ترجمه‌ی انگلیسی و بدون هیچ توضیحی نقل کرده است. ممکن است چنین واژه‌هایی برای خوانندگان اروپایی قابل فهم باشد، ولی قطعاً برای خواننده‌ی فارسی زبان قابل فهم نیستند. بنابراین صاحب این قلم ناچار به ترجمه و معادل‌گذاری برای آن اصطلاحات و در پاره‌ای از موارد توضیح و تبیین آن‌ها همت گماشت. در این مورد از محبت بی‌دریغ اساتید بزرگوار آقایان دکتر غلامرضا اعوانی، دکتر کامران فانی و دکتر داریوش شایگان برخوردار بود خداوند جزای خیرشان دهد. به‌علاوه باید از جناب آقای حسین دهقان مدیر محترم انتشارات جامی و نیز جناب آقای حسن نیک‌بخت که در آماده‌سازی و تایپ دستنوشته برای چاپ زحمت بسیار کشیده‌اند قدردانی کنم. کلام آخر اینکه، در این ترجمه، سعی بسیار شده است تا حق ترجمه‌ی چنین اثری ادا شود و آن غایت مطلوب که از ترجمه‌ی این قبیل آثار مورد نظر است، حاصل آید. ولی بدیهی است که داوری درباره‌ی اینکه این غایت، تا چه حد به‌حصول پیوسته است، حق خوانندگانی است که صبر و حوصله‌ی کافی برای مطالعه‌ی این ترجمه به‌خرج دهند.

ان‌الحمد للّٰه ربّ العالمین

انشاءالله رحمتی

تهران ۱۳۸۳/۱۱/۱۱