

نقش عالم مثال در پاسخگویی به بحران‌های انسان معاصر از دیدگاه هانری کربن

سید محسن میری*

چکیده

این مقاله به دغدغه‌ها و بحران‌های انسان از منظر هانری کربن می‌پردازد. کربن فلسفه و اندیشه خویش را با پرسش از وضعیت انسان و بحران‌های او آغاز کرد و سپس راه حل‌ها را در مبانی اساسی فلسفی و حکمی یافت. وی علت اصلی مشکلات و بحران‌های معاصر در غرب را در نوع وجودشناسی و معرفت‌شناسی فیلسوفان غربی می‌داند و راه حلّ اساسی را نیز در اعتقاد به عالم مثال جستجو می‌کرد. در مقاله حاضر، بحران‌های انسان معاصر از دیدگاه کربن مانند دوگانه‌انگاری در کلّ هستی و معرفت، سکولاریزاسیون (جدایی الهیات از فلسفه)، زوال معادشناسی، قداست‌زدایی از هنر، رویکرد تک‌ساحتی به دین و نبود مبانی اصیل برای نزدیکی ادیان به یکدیگر، طرح می‌شوند. سپس، پاسخ وی بر اساس حکمت اسلامی با تأکید بر ویژگی ایرانی عالم مثال از منظر حکمای ایرانی همچون ابن‌سینا، سهروردی و متأصدرا عرضه می‌شود و به اجمال نقد می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: عالم مثال، هانری کربن، بحران‌های معاصر، حکمت اسلامی، حکمای ایرانی.

مقدمه

هانری کربن برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی و فلسفه اسلامی ایرانی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) نخستین بار در سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۴ در درس‌های اتین ژیلسون فیلسوف نوتومیایی فرانسوی^۱ با فلسفه اسلامی و بطور خاص با ترجمه کتاب *طبیعیات نفس ابن سینا* آشنا شد؛ دیدگاه‌های ابن سینا در خصوص نظام صدور و پیوند میان نظام کیهانی جهان با فرشتگان، او را سخت شیفته خود کرد به گونه‌ای که فرشته‌شناسی و پیوند آن با عالم انسانی و مادی لحظه‌ای او را تا آخر عمر رها نکرد.^۲ در سال‌های بعد وی با لویی ماسینیون آشنا شد - که به‌رغم عدم توافق با او در روش پژوهش، نوع داوری و برخی موارد دیگر - در رویکرد معنوی خود به اسلام ایرانی و تشیع از او تأثیر پذیرفت. بهره‌گیری او از متفکران آلمانی همچون هامان، لوتر، برخی از متکلمان پروتستان و نهایتاً هایدگر افق جدیدی را برای او در تأویل کتاب مقدس، دستیابی به روش تأویل و پدیدارشناسی گشود و سبب شد وی بعدها این سرمایه را در خدمت تأویل حکمت اسلامی ایرانی و احیاء آن به‌کار گیرد. آشنایی با افلاطونیان کمبریج نیز موجب شد به مفهومی دست یابد که بعدها به پیروی از حکمت اسلامی ایرانی آن را *عالم مثال* بنامد؛ عالمی که در حیات معنوی و فکری - پژوهشی کربن بسیار اثرگذار بود.

حاصل کار او در سال‌های مأموریت در استانبول به مدت شش سال (۱۹۲۹-۱۹۴۵) و مطالعات او درباره حکمت اشراق او را به یک حکیم غربی اشراقی تمام عیار تبدیل کرد و از این پس تمامی اندیشه‌های وی به سمت و سوی حکمت معنوی اسلامی ایرانی متمرکز شد. آثار وی از این تاریخ به بعد همگی چنین نام و نشانی را با خود دارند. از دیدگاه کربن اساسی‌ترین موضوع در این حکمت همانا عالم مثال است، چیزی که موضوع مقاله ماست.

(۱) ژیلسون، احیاگر فلسفه دوره میانه در عصر حاضر که برخلاف امیل برهیه معتقد به فلسفه مسیحی بود نکات فراوانی را به کربن آموخت؛ از جمله آن‌ها روش مواجهه با فلسفه دینی و باور به این اصل بود که کتب مقدس می‌توانند زمینه‌های رشد و گسترش تفکر و تحقیق مسیحی را فراهم کنند. همین امر مبنایی شد تا او از این آموخته‌ها در فهم و تفسیر و احیاء حکمت اسلامی ایرانی استفاده کند.

(۲) همین امر و آشنایی وی با اندیشه‌های شیخ اشراق سبب شد او بعدها به یادگیری زبان عربی و سپس فارسی همت گمارد.

دغدغه‌های کربن

قطعاً توجه کربن به حکمت و به طور خاص حکمت اسلامی ایرانی مبتنی بر دغدغه‌های جدی ناشی از بحران‌های معاصر برای انسان این روزگار بوده است. او فیلسوفی نبود که بریده از مسایل اطراف خود و در عالمی ماورایی به اندیشه محض بپردازد بلکه اساساً فلسفه و اندیشه خویش را با پرسش از وضعیت انسان و بحران‌های او آغاز می‌کند. سپس با شناخت عمیقی از بحران‌ها به راه‌حل‌ها می‌اندیشد و البته راه‌حل‌ها را هم در مبانی اساسی و بنیادین فلسفی و حکمی جستجو می‌کند. از دیدگاه او برخی از مهمترین بحران‌هایی که انسان معاصر و بخصوص عالم غرب را فرا گرفته و باید برای آن‌ها راه‌حلی اندیشید عبارتند از: دوگانه‌انگاری؛ سکولاریزاسیون (جدایی الهیات و فلسفه) و عرفی شدن الهیات و تنزل فلسفه به جامعه‌شناسی و جدایی آن از حکمت حقیقی؛ عدم اتکای ادیان به بنیان‌های وجودشناختی و تضاد ادیان به دلیل فقدان تأویل، عرفی شدن دین (بطور خاص مسیحیت)؛ تاریخی‌گرایی و تاریخی‌شدن انسان و معرفت، تجربه‌گرایی؛ قداست‌زدایی از هنر؛ زوال معادشناسی، ولادت معنوی مکرر بشر و ایده مدینه فاضله؛ زوال تشخیص و فردیت واقعی انسان و پدید آمدن نهیلیسم منفی (کربن، ۱۳۸۳ الف: ۴۷-۴۶).

او از همان آغاز به گونه‌ای اجمالی به این نتیجه رسید که علت اصلی بحران در غرب فقدان عالم مثال است و راه‌حل اساسی آن نیز در باور به عالم مثال نهفته است. ولی در آغاز راه، ابعاد این جهان مثالین برای او چندان روشن نبود. آشنایی وی با افلاطونیان کمبریج و سپس اندیشه‌های اسطوره‌انگاران کاسیر، نیز دیدگاه‌های کارل گوستاو یونگ که به گونه‌ای متضمن نظریه "اجسام لطیف" بود وی را با ابعادی از این عالم آشنا کرد گو اینکه این دیدگاه‌ها هیچ‌یک منطبق با عالم مثال نبود و خود کربن به این تفاوت‌ها آگاهی داشت. در کنار همه این‌ها اندیشه‌های هامان و روش او برای فهم کتاب مقدس و رازگشایی از سخنان فرشتگان از زمینه‌های دیگری بود که او را بیشتر به سوی این جهان سوق داد.

کربن می‌خواست برای حل این بحران‌ها از میراث معنوی و حکمی و نظام مابعدالطبیعی بهره برده و با اتخاذ روشی مناسب این میراث را برای انسان در اکنون و اینجا به کار گیرد و افق‌های جدیدی را پیش روی او قرار دهد. وی در حد مقدرات و امکانات خود (که البته کم هم نبود) به هر سنت و میراثی که تصور می‌کرد این

جریان معنوی و حکمی در آن وجود دارد رجوع کرد و آن‌ها را مورد پژوهش قرار داد؛ از جمله آن‌ها میراث معنوی باستانی غرب، حکمت‌های شرقی‌ای همچون هندوئیسم، گرایش‌های معنوی برجسته در سنت یهودی و مسیحی، نیز گرایش‌های جدیدی بود که آن‌ها نیز همچون او با فهم دقیق بحران در صدد یافتن راه‌حل بودند.

در این میان می‌توان به گرایش‌هایی همچون نوتومائی، سنت گرائی و برخی از جریان‌های موجود در پروتستان‌تیزم اشاره کرد. اما به‌رغم بهره‌گیری از همه آن‌ها راه‌حل نهائی خود را در این نظام‌ها نیافت و تنها با آشنائی با حکمت نبوی - که در حکمت اسلامی - ایرانی تبلور تام یافته است - گمشده خود را پیدا کرد و دریافت که با احیاء این حکمت است که می‌توان به یافتن راه‌حل‌های بشری مناسب امیدوار بود. بر این اساس می‌توان گفت کلید حل بحران‌های پیش گفته، عالم مثال است که به گونه‌ای برجسته در حکمت اسلامی - ایرانی مطرح شده است. به باور او اهمیت عالم مثال در حدی است که حتی در چگونگی روش فلسفی تأثیرگذار است.

کربن به دلیل اهمیتی که برای عالم مثال قائل است در اکثر آثار خود بدان پرداخته و سعی کرده است از تمامی ظرفیت‌های زبانی و واژگانی مناسب برای عالم مثال نظیر عالم خیال، عالم ملکوت، ارض ملکوت، اقلیم هشتم (در برابر هفت اقلیم)، شهرهای غیبی جابلقا، جابرسا، هورقلیا و ناکجاآباد - که در سنت اسلامی به گونه‌ای بر این عالم دلالت می‌کنند - بهره‌گیرد.

افزون بر این او سعی کرده برای تعامل مناسب میان دو سنت معنوی غرب و شرق در خصوص این عالم، واژه لاتینی مناسبی فراهم آورد که تا حد ممکن از سوء تفاهم مصون بماند که البته کار آسانی هم نبوده است؛ زیرا همان‌گونه که بعداً خواهیم گفت عالم مثال، افزون بر این که بر مرتبه‌ای از وجود انسان دلالت دارد که به دیدار باطنی مطابق با واقع نایل می‌آید و از ارزش معرفتی برخوردار است؛ مرتبه‌ای از مراتب عوالم هستی فراتر از انسان است که حد واسط میان عالم عقول و عالم مادی می‌باشد و وجودش برای هستی ضروری است (کربن، ۱۳۶۹: ۱۱۹). بر این اساس واژه لاتینی آن را باید به گونه‌ای انتخاب کرد که موجب بدفهمی در چارچوب فرهنگ غربی نگردد، خصوصاً آن که توجه به چنین امری در فلسفه غرب پس از دکارت از میان رفته بود و حتی معادل رایجی برای آن وجود نداشت؛ آنچه از عالم خیال و مانند آن فهمیده می‌شد مرادف عالمی تخیلی (imaginary) و غیرواقعی و اوتوپییایی بود که بهره‌ای از حقیقت

وجودی جز در خیال و ذهنیت افراد نداشت؛ بدتر از آن گاهی هم جریان‌هایی همچون روان‌شناسی معاصر غرب به دلیل فقدان چارچوب متافیزیکی لازم برای فهم این عالم و تصدیق به وجود آن، آن را مرادف با توهم و جنون در نظر می‌گرفتند.

از سوی دیگر می‌بایست برای عالم مثال معادلی برگزیده می‌شد که با مثل افلاطونی (mundus Archetypus)، (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۴۹) که عالم مثال با آن نیز تفاوت دارد اشتباه نشود. وی در نهایت واژه mundus Imaginalis را به عنوان معادل برگزید، چرا که به باور او این واژه می‌توانست تا حدی ارزش معرفتی و عینی عالم مثال را منعکس کند.

در اینجا نخست ضمن بررسی اجمالی تاریخی این بحث، به بیان ویژگی‌های عالم مثال در حکمت ایرانی - اسلامی و سپس بهره‌مندی کربن از این نظریه برای حل بحران‌های معاصر و در پایان به نقد و بررسی گذرای دیدگاه وی خواهیم پرداخت.

عالم مثال در حکمت ایرانی - اسلامی

هرچند ساختار سه‌گانه هستی را که شامل عالم عقل، عالم نفس و عالم ماده می‌شود می‌توان نوافلاطونی دانست - و ملاصدرا اغلب به اثولوجیا (که در واقع از افلوپین است) ارجاع می‌دهد - با این حال کربن بر ویژگی ایرانی عالم مثال تأکید دارد (کربن، ۱۳۶۹، ۱۰۲-۱۰۱). این عالم که نزد حکیمان مسلمان عالم ملکوت نامیده می‌شود، وجودش ضروری است و به لحاظ جایگاه وجودی واسطه دو عالم جبروت (یا عقل) و عالم ملک (یا طبیعت) است (همان: ۱۲۳-۱۲۲؛ شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۵۹). این عالم مرکز عوالم و هشتمین اقلیم از اقالیم وجود است (کربن، ۱۳۵۸: ۱۰۱، ۱۸-۱۷ و ۲۷؛ ۱۳۶۹: ۱۱۸).

در این عالم اثری از مادیات و محسوسات نیست (کربن، ۱۳۸۴: ۱۱۳). این عالم از یک سو بر صور نوعی ازلی اشیای منفرد اشاره دارد که در آن این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس به شکل از پیش مقدر و موجود دارای تقرر و ثبوت‌اند،^۱ از دیگر سو همچون برزخی است که ارواح پس از اقامت موقت خود در جهان خاکی در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی که صور افکار یا امیال، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم،

(۱) بر این اساس است که مابعدالطبیعه شیخ اشراق مبنی بر اصالت ماهیت است (کربن، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

در آن تقرر و ثبوت دارد. عالم مثال مرکب از همه این مظاهر و تجلیات است (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۵۸-۲۵۷). افزون بر این به لحاظ معرفت شناختی نیز جهان مثالی عالمی است که از حیظه حواس و ابزارهای تجربی خارج است و ویژگی‌های آن تنها از طریق ادراک خیالی یا حواس باطنی قابل ادراک است (کرین، ۱۳۵۸: ۱۸-۱۶، ۲۷؛ ۱۳۶۹: ۱۱۸؛ شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۵۹، ۲۶۸-۲۶۷، ۲۷۰-۲۷۰)؛ به همین دلیل است که علوم تجربی به دیده شک و تردید به آن می‌نگرد (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۶۷). البته این ادراک مثالی، ادراکی تخیلی، غیرواقعی و موهوم نیست بلکه معرفتی است که پرده از چهره پنهان امر واقعی بر می‌افکند و آن حقیقت محجوب را کشف می‌کند و البته این معرفت با روش تأویلی یا هرمنوتیک امکان‌پذیر است (کرین، ۱۳۵۸: ۵۷).

کرین برای نشان دادن عالم مثال در حکمت ایرانی - اسلامی به نمونه‌های متعددی توجه کرده است که برای پرهیز از اطاله صرفاً به مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

۱. عالم مثال در حکمت باستانی ایران

کرین بر اساس اعتقادش مبنی بر پیوستگی حکمت ایرانی قبل و بعد از اسلام بر آن است که ریشه‌های عالم مثال در حکمت اسلامی - ایرانی و در اندیشه‌های حکمی ایران باستان قابل جستجو است.^۱ عالم مثال در این زمین خاکی که جایگاه محسوسات است نمی‌باشد بلکه متعلق به عالم نورانی دیگری است (کرین، ۱۳۸۳: ب: ۲۹). این عالم در مشرق است اما نه مشرق مکانی بلکه در شرق رمزآمیزی آسمانی جای دارد که بعدها از آن به عالم هورقلیا یاد شده است (همان، ۴۵). واژه اوستایی ایریانم و *vajah* (airyanem) نیز که ظاهراً نامی برای این سرزمین ایرانیان است، اشاره به چنین عالمی دارد چرا که در نقشه‌های جغرافیایی اثری از این سرزمین نیست (همان، ۶۵).

به باور او برای یافتن جایگاه این سرزمین شاید لازم باشد به بررسی حوادثی بپردازیم که در آن واقع شده است: سرزمینی که اورمزد، خود آیین‌های نیایشی در آن برپا می‌کند و قهرمانان آسمانی در آن حضور می‌یابند، جایی که زیوندگان برخوردار از زیبایی و شکوه، با رهایی از چنگ نیروهای اهریمنی که زمستان ویرانگری را فراهم

۱) او ویژگی‌های عالم مثال از منظر این حکمت را در سه کتاب *ارض ملکوت*، *انسان نورانی در تصوف ایرانی* و *بن مایه‌های آیین زرتشت* در اندیشه سهروردی به تفصیل مطرح کرده است

آورده بودند بدانجا پناه می‌آوردند تا در امان بمانند و در روزگاری دیگر بتوانند با بازگشت مجدد خویش به جهان حیاتی انسانی ببخشند؛ سرزمینی که افزون بر روشنایی و نور بالفعل‌اش، انوار و روشنایی‌ها را نیز در درون خود دارد که هنوز به ظهور نیامده است؛ نقطه‌ای که برای ساکنانش هر سال همچون یک روز است؛ سرزمینی که در آن زمین، آسمانی می‌شود و شهرهای رمزآمیز جابلقا و جابلسا در آن قرار دارند و نامیرایان مقدس و هفتگان ایزدی اورمزد و فرشتگان مهین در آن حضور می‌یابند، جایی که پیامبر الهی به امر فرشته بزرگ وهومنه (بهمن)^۱ جسم خود را به کنار می‌نهد و صاحب بدن لطیف نورانی می‌شود؛ زیرا تنها این بدن لطیف است که قابلیت آن را دارد که رویدادهای این عالم را درک کند (کربن، ۱۳۸۳: ۶۹-۶۷). سرزمینی که در آن نشانی از مادیات و محسوسات نیست (کربن، ۱۳۸۴: ۱۱۳). شهری که بعدها هورقلیا یا مشرق میانه (شرق واسط) نام می‌یابد و سهروردی از دروازه آن با عنوان «شرق الاشراق» و سرچشمه خورنه یاد می‌کند.

ملاقات انسان حکیم با فرشتگان و عوالم بالاتر نیز در همین سرزمین مثالی صورت می‌گیرد و تجلیات جاودانی بر او ظاهر می‌شود (همان: ۱۱۹). زیرا فرشتگان در همین عالم حضور دارند و بلکه این سرزمین عین وجود فرشتگان است و همین عالم است که واسطه میان انسان و عوالم بالاتر می‌گردد. شرط وصول و ملاقات انسان با این اقلیم فراتر رفتن از کالبد جسمانی و فرو گذاشتن حواس مادی است چرا که ماده و حس مانع دسترسی به این عالم است و به همین دلیل است که دانش‌های تجربی و مادی به حریم این جغرافیای خیال و درک اسرار ارض ملکوت راه ندارند (کربن، ۱۳۵۸: ۶۲، ۷۱ و ۴۹-۴۸، ۱۵۲-۱۵۰؛ ۱۳۸۳: ۷۲-۷۰).

۲. عالم مثال از منظر ابن سینا

از نظر کربن، ابن سینا در حکمت اسلامی - ایرانی نقطه عطف بسیار مهمی در خصوص تبیین نظریه عالم مثال به شمار می‌آید. وی حکمت مشرقی ابن سینا را که معادل اصطلاح یونانی تئوسوفیا تلقی می‌کند (کربن ۱۳۸۴: ۶۳) ناظر به جهان‌بینی فلسفی‌ای می‌داند که در آن سه مرتبه عقلی، مثالی و مادی به گونه‌ای مرتبط با هم حضور دارند.

(۱) عقل اول که سهروردی آن را به نام زرتشتی بهمن (وهومنه، نخستین اشماسپند آیین مزدایی) نامیده است.

کتاب مستقل او با عنوان *تمثیل عرفانی ابن سینا* تا حد زیادی به این موضوع اختصاص دارد. توجه ویژه کرین به داستان تمثیلی حی ابن یقظان که ابن سینا در آن از زبان تمثیلی (زبان عالم مثال) بهره برده بود و پیوندی که کرین میان این داستان و *قصة العربیه الغریبیه* سهروردی برقرار می‌کند نشان دهنده دغدغه پیوسته او در این زمینه است که تا پایان عمر لحظه‌ای او را آرام نگذاشت.

درک عالم مثال در حکمت ابن سینا وابسته به دیدگاه‌های وی در زمینه نظام صدور است. ابن سینا بر آن است که نظام صدور عالم یا نظام فیض در سه مرتبه وجودی عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده طبقه بندی می‌شود. اولین موجود صادر از خداوند عقل اول است و از خود این عقل سه موجود پدید می‌آیند: عقل دوم، جرم فلک اعلی و نفس فلک اعلی؛ عقل دوم نیز عقل سوم را پدید می‌آورد تا به عقل دهم می‌رسد که عقل فعال است و از آن به بعد کثرت گسترده تری برای عالم شکل می‌گیرد. البته این عقول دهگانه در نظر ابن سینا موجوداتی بیرون از قوه عاقله انسان هستند آنچه که درخصوص دیدگاه ابن سینا درباره عالم مثال نظر کرین را جلب کرده است و سال‌های زیادی وی را به خود مشغول می‌کند. نفس فلکی نیز جایگاه عقل فعال به عنوان منشاء پیدایش و الهام‌بخش نفوس انسانی نقطه تلاقی عقل انسانی و وحی الهی است.

بدین ترتیب سلسله مراتب وجودی‌ای که ابن سینا برای عالم عقل ترسیم می‌کند با عقل اول آغاز می‌شود و تا عقل دهم (عقل فعال) ادامه پیدا می‌کند. متناظر با این عالم، نفوس فلکی نه گانه و یا فرشتگان عالم مثال نیز چنین سلسله وجودی دارند و هر یک از آن‌ها محرک جرم فلکی خاص خود هستند. این نفوس فلکی اگرچه به دلیل غیرمادی بودن از قوای حسی بی‌بهره‌اند ولی با نیروی بی‌انتهای خویش موجب پیدایش آسمان‌ها و تاثیرگذاری بر حرکت افلاک به گونه‌ای مستمر و مداوم هستند. منشأ این نیروهای نامتناهی همان عقول کروی هستند که علت پیدایش این فرشتگان مثالی نیز بوده‌اند و سبب افاضه این نیرو از سوی عقول همان عشق بی‌حد نفوس به آن‌هاست. بدین گونه است که آسمان‌های مختلفی که توسط این نفوس در عالم شکل می‌گیرند افزون بر بعد مادی از نور و معنای فرشته‌گونگی برخوردارند و هویت واقعی خویش را از آنان می‌گیرند.

هرچند ابن سینا ستاره‌شناسی اخترشناسان معاصر خود را تا حدودی پذیرفته بود اما

برخلاف نظر آنان حرکات آسمانی را معلول فرشتگان و نفوس می‌دانست. به زعم او این اختربینان تنها یک علم «مغربی» ایجاد کرده بودند. اما آنچه مورد نظر وی بود «اخترینی مشرقی» به معنای «حکمت مشرقی» بود (کرین، ۱۳۸۷: ۳۰۷-۳۰۶). در واقع از دیدگاه او نفوس فلکی به آسمان‌هایی تعلق دارند که معنوی است و با ابزارهای مادی نجومی و مانند آن قابل دسترس نیست (کرین، ۱۳۶۹، ۱۲۴-۱۲۲). به عبارت دیگر در کیهان‌شناسی ابن‌سینا، وجود به دو بخش مغرب و مشرق تقسیم می‌شود. البته مراد از شرق و غرب در اینجا موقعیت جغرافیایی این مکان‌ها نیست. عالم مثال در واقع شرق واسط است که بین مشرق صغیر که روح انسان است و مشرق اقصای معنوی که عقول کروبیان را تشکیل می‌دهد قرار گرفته است. مغرب نماینده جهان مادی محسوس و دارای خصلت دوگانه است: اقلیم ماده خاک تحت قمر که اقلیم زمین مادی است و در معرض کون و فساد و اقلیم ماده فلکی اقلیم متشکل از جوهر آثیری و فساد ناپذیر. مشرق با اقلیم نفس شروع می‌شود و بعد فرشتگان فلکی و در نهایت عقول مجرد هستند (کرین، ۱۳۵۸: ۱۵۴-۱۵۲).

در فرشته‌شناسی ابن‌سینا، نفس برای این که پس از مرگ گام به گام به عالم عقل مجرد ارتقا یابد، باید به جسم فلکی لطیف ملبس شود. جسمی که از طریق نفوس فلکی؛ برایش صورت‌ها، مثال‌ها و رویاهایی تدارک می‌شود (کرین، ۱۳۸۷: ۱۸۹-۱۸۸ و ۴۳۳).

۳. عالم مثال از منظر سهروردی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی که آثارش در خصوص عالم مثال حائز اهمیت است، به مثابه فیلسوفی مؤسس به نظریه پردازی در باب وجودشناسی این عالم پرداخته است. وی با طرح عالم مثال از منظری وجودشناختی، نظریه معرفت شهودی عینی را ابداع کرد و بدین وسیله بر وجود عالم مثال تأکید کرد (کرین، ۱۳۶۹: ۹۳ و کرین، ۱۳۸۰: ۳۰۰).

به باور کرین، شیخ اشراق در خصوص عالم مثال پیرو حکمای ایران باستان است؛ نظریه معرفت تمثیلی آنان را بسط داده است؛ بطور خاص عالم برزخ، نفس و معاد را بر اساس الگوهای ایران باستان در اشکال جدید اسلامی آن بازآفرینی کرده (کرین، ۱۳۶۹: ۱۰۲-۱۰۱) و با احیای فلسفه اشراق و فرشته‌شناسی ایران باستان به تبیین تصویر اجمالی جهان از روی صورتهای مثالی و جهان برزخ پرداخته است (کرین، ۱۳۵۸: ۵۸).

از نظر سهروردی عالم مثال که از آن باعنوان عالم «مثل معلق» نیز یاد می‌کند نباید با

عالم مثال افلاطونی یکی گرفته‌شود. وی اصطلاح ناکجاآباد را برای عالم مثال وضع کرد که می‌توان آن را معادل یوتوپیا غربی دانست. آنچه وی آن را به عنوان محلی در پس کوه قاف وصف می‌کند، برای او و تمامی اشرافیان پس از او، بیانگر همان چیزی است که شهرهای رمزی مانند جابلقا، جابلسا و هورقلیا مظهر آن شمرده می‌شوند.^۱

این عالم، عالم برزخ به معنای حائل میان معقول و محسوس نیز نامیده شده‌است. عالم برزخ، عالمی است که در ساحت آن ارواح به اموری جسمانی مبدل می‌شوند و اجسام به مرتبه‌ای روحانی دست می‌یابند (کرین، ۱۳۸۷: ۳۰۴). بدین‌گونه است که رستاخیز اجسام در این عالم صورت عینی به خود می‌گیرد و همان‌گونه که جسم فانی آدم از خاک مادی خلق شد، نفس باقی و کالبد بشر در روز رستاخیز نیز از خاک آسمانی خلق می‌گردد (کرین، ۱۳۸۴: ۹۵؛ ۱۳۵۸: ۵۸؛ ۱۳۸۷: ۳۰۴).

عواالم وجود مطابق طرح سهروردی چهار مرتبه دارد. عالم عقول یا عالم جبروت، عالم نفوس فلکی و انسانی یا عالم ملکوت، برزخ‌های دوگانه (که افلاک و عناصر تحت قمر را شامل می‌شود) یا عالم ملک و سرانجام عالم مثال که مدخل عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در آن قرار دارد (کرین، ۱۳۸۰: ۳۰۰-۲۹۹). سهروردی بر خلاف ابن‌سینا که برزخ را به لحاظ معادشناسی عالم واسطه و به لحاظ جهان‌شناسی در عالم مثال می‌داند، آن را به معنای جسم، حجاب و فاصله که در ذات خود تیرگی و ظلمت دارد در نظر می‌گیرد (کرین، ۱۳۸۰: ۲۹۸ و برای بحث فرشته‌شناسی سهروردی، کرین، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۳).

سهروردی که قصد دارد سمت و سوی اشراق و ملکوت را نشان‌دهد حوادثی را که تمثیل‌های عرفانی وی برای قهرمانانی نظیر هرمس و کیخسرو رخ می‌دهد در این عالم می‌داند: خروج از تاریکی، پدیدارشدن و جریان چشمه آب روان روی برزخ، قدم‌زدن روی آب، بالارفتن از کوه قاف و... همگی حوادثی هستند که در شرق میانه روی می‌دهد. به عبارت دیگر، حوادثی نفسانی‌اند که صحنه حضور و تحقق آن‌ها نه در عالم محسوس و نه عالم معقول، بلکه در عالم مثال است که جایگاه همه تمثیل‌های عرفانی

۱) کرین در مقاله دیگری می‌نویسد، ممکن است اصلاح ناکجاآباد معادل اوتوبی به نظر برسد که آن هم به نوبه خود در هیچ یک از فرهنگ‌های کلاسیک زبان یونانی وارد نشده‌است. توماس مور، سیاستمدار و نویسنده انگلیسی (۱۵۳۵-۱۴۷۸م) آن را به عنوان مفهومی انتزاعی دال بر فقدان هرگونه موضع مشخص در فضایی که از سوی حواس ما قابل کشف و کنترل باشد، جعل کرده‌است (شاهجویی، ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۲).

محسوب می‌شود.

"ملکوت نه گذشته است و نه آینده، نه انجام شده و نه باقی «برای انجام»، بلکه به خودی خود همیشه حاضر و موجود است. حضوری مطلق دارد و برکنار از تمام شرایطی که ما بر گذشته و آینده تحمیل می‌کنیم." (کربن، ۱۳۸۴: ۹۵؛ ۱۳۵۸: ۵۸؛ ۱۳۸۷: ۳۰۴)

شاید این اشکال مطرح شود که طرح عوالم چهارگانه طبق نظر شیخ اشراق بر مبنای فلکیات منسوخ قدیم است و برای دوره معاصر کاربردی ندارد (کربن، ۱۳۸۷: ۴۵۱). به اعتقاد کربن کیهان‌شناسی شیخ اشراق و سایر حکمای باستان ارتباطی به کشفیات علوم جدید در خصوص جهان مادی ندارد؛ زیرا این علوم به تعبیر شیخ اشراق به نحوه هستی مادی در این سوی کوه قاف مقید است اما کیهان‌شناسی حکمای الهی مربوط به پس کوه قاف یعنی ورای جهان مادی است و تنها کسانی قادر به درک این عوالم خواهند بود که در آن حضور یابند (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۵۶). نفوس فلکی وجه باطنی پدیدارهای نجومی‌اند و لذا علوم ظاهری و حسی نمی‌توانند در خصوص آن اظهار نظر کنند. به تعبیر دیگر در حکمت اشراق این که جایگاه پدیده‌های آسمانی به مرکزیت زمین باشد یا مرکزیت خورشید اهمیتی ندارد زیرا این حوادث در این عالم محسوس رخ نمی‌دهد بلکه عالم مثال جایگاه آن است؛ با ابزار حسی نمی‌توان این عالم را درک کرد بلکه تنها روح با تعلق به این عالم می‌تواند آن را درک کند که کربن نام پدیدارشناسی یا کشف المحجوب بر آن می‌نهد (کربن، ۱۳۸۴: ۶۴؛ ۱۳۸۷: ۳۰۴).

۴. عالم مثال از منظر ملاصدرا

اعتقاد به عالم مثال و ضرورت وجود آن در ساختار عوالم از ویژگی‌های فلسفه ملاصدرا است که با نظریه اصالت وجود او مرتبط است. هر چند ابن عربی نیز نظریه «تخیل خلاق» را مطرح کرد که به ساختار سه گانه هستی، یعنی طبیعت، نفس و عقل در نزد ملاصدرا انجامید اما از این حیث که صدرالمآلهین ادراک مثالی خلاق را قوه‌ای معنوی، مستقل از اندام طبیعی و به نوعی جسم لطیف نفس شمرده، آن را به کمال

(۱) تأویل از نظر کربن بدون اعتقاد به عالم مثال امکان‌پذیر نیست. از نظر کربن، پیام فلسفه ایرانی توجه دوباره به عالم مثال و عملکرد و اهمیت آن است (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۸-۱۲۴).

رسانید (کرین، ۱۳۶۹: ۱۰۲-۱۰۱، ۱۱۸). دلیل ملاصدرا بر معنوی دانستن نیروی تخیل فعال، تجرد این قوه در انسان است.

صدرالمتألهین عالم مثال را در ملکوت قرار می‌دهد. به این ترتیب عوالم دارای مراتبی سه‌گانه می‌شوند (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۱۹۹، ۲۶۶-۲۶۳؛ ۱۳۶۹: ۸۲). به هر روی عالم مثال، عالمی است که موجودات آن، اجسامی روحانی و رستاخیزی و نفوسی برزخ‌اند که در عالمی واسط میان عالم ماده و عالم عقول کروی قرار دارند (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۱۹۹، ۲۶۶-۲۶۳، ۸۲).

در نظر ملاصدرا نفس به لحاظ حدوث، جسمانی است و بر اثر حرکات جوهری از ماده جدا می‌شود و به تجرد دست می‌یابد. این تبدلات از طریق ارتباط با صور مجردی انجام می‌شود که صور برزخی یا عالم مثال جزئی از آن‌هاست (کرین، ۱۳۶۹: ۱۰۱). مراتب سه‌گانه وجود انسان شامل جسم و نفس و عقل ایجاب می‌کند که انسان دست کم سه بار از ولادت و حیات برخوردار شود. بار اول هنگامی که وی به عالم ماده پا می‌گذارد. بار دوم زمان مواجهه با مرگ و خروج از این عالم مادی است که نفس در عالم برزخ با جسم لطیف نفسانی و روحانی احیا می‌شود. زیرا این جسم (که آن را جسم مکسب نیز می‌خوانند) وابستگی تام و کاملی به وجود و افعال و تحرکات و امیال نفس دارد و نفس را در عالم برزخ دنبال می‌کند. این مرحله در زبان دینی قیامت صغری نامیده می‌شود. مرحله سوم هم قیامت کبری است که نفس به مقام کامل انسان معنوی می‌رسد. (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۸۴)

عالم مثال دارای ارزش معرفتی (ادراکی) ویژه‌ای است (همان: ۲۰۰-۱۹۹، ۲۶۶-۲۶۳، ۸۲). ابزار این ادراک، قوه خیالی انسان است (کرین، ۱۳۶۹: ۱۱۸) که واسطه میان قوه ادراکی حسی و عقلانی است، همان‌طور که نفس واسطه میان جسم و روح است (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۸۲). این قوه نه مادی محض است و نه عقلانی محض، بلکه وضعیتی میان این دو دارد که تبدیل حالات درونی را به وقایع دیداری مثالی امکان‌پذیر می‌سازد. این قوه خلاقه، در حکم جسم اثیری روح است؛ اول اینکه به لحاظ ادراک مستقل از کالبد مادی و طبیعی است و به همین دلیل این ادراک از ادراک حسی برتر است؛ دوم اینکه به دلیل جسمانی نبودن می‌تواند پس از مرگ جسم به حیات خود ادامه دهد؛ به علاوه پس از مرگ بدلیل عدم پراکندگی و تفرق ادراک تخیلی در حواس پنجگانه؛ همه قوای روح در قوه تخیل فعال متمرکز می‌شوند و روح می‌تواند از

قوه خیال کاملاً بهره‌مند شود (کربن، ۱۳۸۰: ۳۰۱؛ شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۳۶۵-۳۶۲)

۵. عالم مثال از منظر فلسفه غرب

در فلسفه غرب اکثریت غالب فیلسوفان از جمله دکارت، امرسن، مالبرانش، لایبنیتس و کریستین ولف، اعتقادی به عالم مثال ندارند. به اعتقاد کربن در این میان آنچه نقش مؤثری در این انکار در غرب داشته است دیدگاه ابن‌رشد در نفی عالم مثال و تفسیر ابن رشدیان لاتینی از او بوده است.

به باور وی زوال و انحطاط در غرب از زمانی آغاز شد که مکتب ابن رشد، کیهان‌شناسی سینوی را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطهٔ مرکب از نفوس فلکی انکار کرد به سخره گرفت و برخلاف ابن سینا، با تأکید بر حقیقت دو گانه، پیوند بین عقل فعال و فرشته (روح القدس) را نفی کرد. با چنین انکاری ضمن این که نفوس کنار زده شد، اعتبار معرفتی ادراکات قوه خیال هم از بین رفت (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ ۱۳۶۹: ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۸-۱۲۵). به این ترتیب عوالم سه گانه سینوی به عوالم دو گانه بدل شدند: عالم حس و عالم عقل؛ در چنین دیدگاهی عالم مثال که واسطه‌ای بین معقول و محسوس و موجب پیوند این دو عالم بود دیگر نمی‌توانست به لحاظ وجودشناختی جایگاهی داشته باشد. از طرفی ماهیت انسان که از مراتب سه گانه مرتبط با یکدیگر یعنی جسم، روح و عقل تشکیل می‌شد با انکار عالم نفس، به موجودی دو گانه که هر بخش از دیگری گسسته بود تبدیل شد (کربن، ۱۳۸۳ الف: ۹۴؛ ۱۳۵۸: ۲۶؛ ۱۳۶۹: ۱۲۲-۱۲۱، ۱۲۸-۱۲۶). به این ترتیب در مفهوم و کارکرد عقل فعال که هم با معرفت‌شناسی و هم با انسان‌شناسی مرتبط بود، تغییراتی اساسی به وجود آمد. انکار فرشته‌شناسی سینایی در جهان‌شناسی ابن رشدی که به غیر واقعی دانستن خیال و انکار عالم مثال انجامید به باور کربن یکی از مهم‌ترین اشتباهات در تفکر غربی از عصر روشنگری تاکنون است که پیامدهای ناگواری به همراه داشت (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۲؛ کربن، ۱۳۸۳ ب: ۵۳-۵۱؛ کربن، ۱۳۶۹: ۹۳).

اما در این میان متفکران و عارفانی نظیر سوئدنبورگ، یاکوب بوهمه، افلاطونیان کمبریج و برخی دیگر در غرب بوده‌اند که به این عالم باور داشته‌اند (کربن، ۱۳۵۸: ۲۷-۲۶؛ ۱۳۸۳ الف: ۹۵-۹۴). سوئدنبورگ در بین متألهان غربی سنجیده‌ترین مطالب را در این خصوص ارائه کرد. بین آراء او با نظریات سهروردی و ابن‌عربی در این خصوص

تطابق قابل توجهی وجود دارد. از دیدگاه سوئدنبورگ این عالم دارای فضا و مکانی روحانی است که با فضای جسمانی عالم طبیعت متفاوت است و بر این اساس ورای دنیای محسوسات جهانی وجود دارد که آسمان، زمین، دریا، جانوران، گیاهان و انسان و همه حقایق موجود در آن روحانی‌اند (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۶۲).

یاکوب بوهمه نیز این جهان را عالم واسطه و برزخ میان عالم محسوس و معقول قرار می‌دهد و آن را ذات قدسی و برخوردار از جسمانیت روحانی می‌خواند که در عالم ما حضور یافته است. این مأوی، مکان مثالی و روحانی حکمت یا سوفیاست که وجودش ذاتاً بر تاریخ و مکان متعارف و مشهود، تقدم دارد.

اکنون نوبت آن است که به اختصار به بحران‌هایی که به باور کربن با نظریه عالم مثال پاسخی در خور می‌یابند، پردازیم.

نقش عالم مثال در پاسخگویی به بحران‌های انسان معاصر

به باور کربن با اعتقاد به عالم مثال می‌توان مسائل بسیاری را حل کرد. حتی می‌توان از این نظریه به عنوان شاخصی از فلسفه ایرانی - اسلامی نام برد و با بهره‌گیری‌های جدید از آن به احیای این حکمت پرداخت (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۰-۱۱۹). وی تأکید دارد تنها با کیهان‌شناسی مشابه کیهان‌شناسی فلاسفه اشراقی، می‌توان تصور خردگرایانه غربی در خصوص خیال را تصحیح کرد (شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۲۶۹). راه‌حل قطعی برای حل شدن این بحران‌ها از نظر وی اعتقاد به عینیت عالم مثال است (همان: ۲۷۲-۲۷۰). در اینجا به اجمال به بیان پاره‌ای از دغدغه‌های کربن که از چالش‌های انسان معاصر نیز محسوب می‌شود و پاسخی که وی از حکمت اسلامی دریافته می‌پردازیم.

۱. دوگانه انگاری

یکی از مهم‌ترین نتایج انکار عالم مثال، بروز دوگانه‌انگاری در فلسفه غربی است. با نفی عالم مثال که واسطه عالم معقول و محسوس است اول اینکه عالم به لحاظ وجودشناختی دوگانه می‌شود و ثانیاً با کناررفتن این عالم که جایگاه فرشتگان است وحدت بین عقل و وحی که به سبب عالم مثال حاصل شده بود به کثرت و جدایی می‌انجامد. این دوگانگی به نوبه خود عامل ایجاد بحران‌ها و چالش‌های بسیاری در جهان غرب بوده است و سکولاریسم به معنای جدایی میان الهیات و فلسفه، عقل و

وحی، از ثمرات این دوگانه‌انگاری است.

با انکار چنین عالمی، مجال حضور دیدگاه‌های کسانی چون دکارت فراهم آمد. مطابق دیدگاه دکارت، انسان از دو جوهر کاملاً متمایز و غیرمرتبط جسم و نفس تشکیل شده است. خاصیت نفس اندیشه است و خاصیت جسم امتداد. ثنویت دکارتی مشکلات بسیاری را پدید آورد که غریبان برای حل آن دست به دامان جهان تخیلی، غیر واقعی و فانتزی به نام عالم تخیل شدند و سعی کردند نیازهای نفس انسانی را که لزوماً بایستی در یک عالم حقیقی مثالی رفع می‌شد از طریق این عالم برطرف کنند. دوگانه‌انگاری بین جسم و روح که ایجاد رابطه بین آن دو را ناممکن می‌کرد سبب شد پاره ای مادی مسلک شوند و پاره‌ای دیگر تنها واقعیت‌های روحانی را پذیرا باشند. اما حتی مکتب اصالت روح (Spiritualist) نیز قادر به ادراک همه امور معنوی نبود و نمی‌توانست تمامی حقایق دینی را تفسیر کند. زیرا وقایعی وجود داشت که تنها با عالم مثال قابل توجیه بود.

اما همان‌گونه که در بالا ذکر شد دوگانه‌انگاری صرفاً منحصر به رابطه نفس و بدن نبود بلکه این مشکل در کل هستی و معرفت جریان داشت. زیرا از سویی عالم هستی به لحاظ وجودی منحصر در عالم محسوس و معقول شده بود و از سوی دیگر با انکار عالم واسط، میان عقل و وحی به‌عنوان دو منبع معرفت جدایی افتاده بود که نتیجه‌اش بحران تعارض عقل و وحی یا علم و دین بود؛ البته ارباب کلیسا که به این دوگانگی قائل بودند، حجیت و اعتبار را از آن وحی دانستند و تنها این منبع را به رسمیت شناختند. این در حالی بود که حکمایی چون ابن سینا و ... به یکسانی و وحدت عقل فعال و فرشته وحی که منبع معارف عقلانی و وحیانی است و نیز اینکه هر فردی می‌تواند با اتصال به عقل فعال و بدون مرجعیت نهادی همچون کلیسا به معرفت دست یابد باور داشتند.

به هر روی کربن، کلید حل مشکل ثنویت بحران آفرین غربی را در حکمت اسلامی - ایرانی یافت و به این نتیجه رسید که تنها با اعتقاد به عالم مثال می‌توان از ثنویت و دوگانه‌انگاری روح و جسم یا فکر و امتداد و یا معقول و محسوس که فلسفه را به بن‌بست کشانده است رها شد (کربن، ۱۳۸۷: ۴۴۹؛ ۱۳۸۰: ۸۶-۸۵؛ شاهجوئی، ۱۳۸۴: ۸۲).

۲. سکولاریزاسیون (جدایی الهیات از فلسفه)

از جمله آسیب‌های نفی عالم مثال جدایی الهیات از فلسفه با این نتیجه است که دیگر میان فیلسوف و پیامبر در مرتبه این عالم ملاقاتی صورت نمی‌گیرد و اتحادی میان آن‌دو حاصل نمی‌شود و عالم عقول و عالم محسوسات رو در روی یکدیگر قرار خواهند گرفت. از آنجا که به اعتقاد کربن نمی‌توان برای اعتقادات دینی دلایل عقلی ارائه کرد، دینداران برای دفاع از باورهای خود یا گرفتار ظاهرینی و جمود می‌شوند یا مجبور می‌شوند به استعاره و اسطوره پناه ببرند و حقایق دینی را عاری از حقیقت بیندارند و دیگر جایی در عالم واقعیت برای رؤیت‌های نبوی و مکاشفات مثالی که می‌توانست منبعی اصیل برای معرفت باشد وجود نخواهد داشت. به این ترتیب حقیقت عقلی و حقیقت وحی شده، فلسفه و الهیات رو در روی یکدیگر قرار خواهند گرفت (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۵-۱۲۴). درحالی‌که با اعتقاد به عالم مثال و پذیرش قوه ادراکی خاص آن، صادق بودن روایت‌های نبوی و مشاهدات عرفانی تضمین می‌شود. دلیل اهمیت ادراک خیالی قوه خیال به عنوان عضو مدرک عالم مثال نیز در همین است (کربن، ۱۳۸۰: ۸۶-۸۵).

معراج آسمانی پیامبر نمونه برجسته‌ای از معراج نفس پاک انسانی است که اهل حکمت و عرفان بدان دعوت شده‌اند و می‌توانند با اتصال به عقل فعال که همان جبرئیل است به معرفت شهودی ناب دست یابند. وساطت عقل فعال به عنوان فرشته معرفت یا واهب‌الصور به معنای نوعی الهام و معرفت فردی است که در صورت شایستگی نفس صورت‌های ازلی یا مثال‌های موجودات بر آن افاضه می‌شود (کربن، ۱۳۸۷: ۴۵۵-۴۳۳، ۴۵۴، ۱۸۹، ۱۱۹-۱۱۸) بر این اساس عالم مثال عالمی است که در آن نزاع میان الهیات و فلسفه، ایمان و علم، رمز و تاریخ فیصله یافته است.

۳. زوال معاد شناسی

از جمله نتایج انکار عالم مثال زوال فردیت انسان است، معنای قیامت و معاد نیز زوال ولادت پیوسته نفس است. تنها بر اساس اعتقاد به عالم مثال است که می‌توان باور داشت که نفس با صعود معنوی و تجردی به عالم بالاتر از ماده و تعلقات مادی منقطع می‌شود و جهانی عظیم‌تر و معنوی‌تر برای او پدیدار می‌شود؛ با فرو گذاشتن تقیدات و محدودیت‌ها به عالمی نورانی‌تر واصل می‌شود؛ قیامت صغرای او بر پا می‌شود و بدین

ترتیب حیات پس از مرگ معنا می‌یابد. انسان به هر درجه‌ای از کمال که حاصل شود به همان اندازه ولادت مجدد می‌یابد و با این ولادت‌های مکرر است که هویت و شخصیت و تقرر او که بیش از این مکث و پنهان بود به تدریج آشکار می‌شود و ظهور و بروز می‌یابد و در واقع او با این روند به حقیقت اصلی خود بازگشت می‌کند که پیش از این از آن جا آمده بود؛ همان حقیقت اصلی که در پیوند و ربط وثیق با فرشته‌ای بود که او را از قوه به فعلیت درآورده بود، به این عالم آورده و او را موجودی نامیرا کرده بود. اگر چنین عالم مثالی وجود نمی‌داشت نه از فردیت معنوی انسان، نه از ابدیت و نامیرایی او، نه از ولادت‌های مکرر وی و نه از برپائی قیامت او خبری نبود. افزون بر این به باور کرین اگر دیدگاه عالم مثال و جسم لطیف وجود نمی‌داشت مساله معاد جسمانی نیز موضوعی لاینحل بود. به باور او صدر المتألهین و برخی از دانشمندان شیخیه با طرح این عالم به حل مشکل معاد جسمانی همت گماشته و تفکر صحیحی از جسم رستاخیزی ارائه دادند.

۴. قداست‌زدایی از هنر

یکی دیگر از چالش‌ها قداست‌زدایی از هنر در فرهنگ غربی بود که برخلاف سنت اسلامی، تخیل و هنر را که خود زاده تخیل است از عالم معنا و قداست جدا کردند و آن را به مبانی دیگری وابسته کردند. با انکار عالم مثال عملکرد رمزی و واقعی حوادث این عالم از آن ستانده می‌شود و تمثیل‌های عرفانی، بی‌حقیقت و مهمل می‌گردند. به همین دلیل صورت‌های خیالی حکایات اشرافی امکان تحقق نمی‌یابند. در این میان روانشناسی جدید برای پر کردن این خلا، به جهانی فانتزی و اتوپایی تخیلی پناه می‌آورد که نه ریشه‌ای درعالم واقع دارد و نه راه به سوی اقالیم بالاتر، اما در حکمت اسلامی با اعتقاد به عالم مثال، هنر به دلیل تعلق به عالم معنوی دارای قداست است.

۵. رویکرد تک‌ساحتی به دین و عدم وجود مبانی اصیل برای نزدیکی ادیان به یکدیگر

از آن جا که عالم مثال چشم اهل دیانت را به عالمی گسترده‌تر و معنوی‌تر از عالم ماده باز می‌کند و نگاهی جامع و عمیق‌تر به آن‌ها می‌دهد لذا درک و فهم و نگرش دینی آن‌ها متعالی می‌شود و از ظاهرگرایی و یک‌جانبه‌گرایی پرهیز می‌کنند چرا که ظاهر

و شکل دین را مظهري از آن حقایق بالاتر دانسته و فهمی تک ساحتی از دین نخواهند داشت. البته همین مبنای اساسی موجب نزدیک شدن ادیان با یکدیگر - با وجود همه اختلافاتی که دارند - می‌شود.

نقد و بررسی

این که برای حل مشکلات و بحران‌های معاصر به ریشه‌های عمیق حکمی و معنوی پرداخته شود و این که از عالم مثال به مثابه گنجینه‌ای ارزشمند در حکمت اسلامی - ایرانی به گونه‌ای بهره گرفته شود که در حل این مشکلات تأثیری درخور داشته باشد از دستاوردهای ارزشمند و بکری است که کربن به کشف یا تبیین عمیق آن‌ها نایل آمده و به او جایگاهی بلند در حکمت اسلامی بخشیده است. در کنار این امر نکات انتقادی چندی وجود دارد که توجه به آن‌ها می‌تواند در تکمیل کار بزرگی که وی مسئولیت آن را بر دوش کشید تأثیر داشته باشد که در ذیل برخی از آن‌ها اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت.

۱. کربن عامل پیدایش بحران‌ها در جامعه انسانی را صرفاً در امور وجودشناختی و معرفت‌شناختی حکمی جستجو می‌کند و از سایر عوامل تأثیرگذار غیرمعرفتی غفلت می‌کند، در حالی که مسأله درستی یا نادرستی معرفت و تأثیر آن در ایجاد و یا حل بحران تنها بخشی از مسأله است و عناصر دیگری همچون اقتصاد و قدرت سیاسی و رسانه و ... نیز دست‌اندرکار نحوه تعیین معرفت در فرد و جامعه هستند. به‌طورمطمئن اگر تأثیر این عوامل بیشتر از محتوای معرفت نباشد کمتر نیست و از آنجا که این مسأله در داورهای کربن نقش اساسی دارد بنابراین باید داورهای او را با این ملاحظه مورد بررسی مجدد قرار داد.

۲. وی افزون بر نظام‌های حکمی سینوی، اشراقی و صدرایی، هویت دینی اسلام را نیز به عالم مثال و بعد معنوی تقلیل می‌دهد و تمامی ابعاد دیگر اسلام را به فراموشی می‌سپرد. در حالی که پذیرفتنی نیست که اسلام و تشیع به امر مثالی و جهان فرا زمانی و مکانی فروکاسته شود؛ اموری که در پیوند مستقیم با امور زمانی و مکانی است کمرنگ یا نادیده انگاشته شود و رویکردهای اجتماعی اسلام که توسط قرآن و روایات بدان‌ها تصریح شده و از صدر اسلام تا زمان غیبت کبری توسط اولیای دین مورد عمل قرار گرفته است، به محاق بروند. در حالی که کربن با ذکر تجربه تلخ

مسیحیت در مورد تجسد مسیح و سپس کلیسا، اجتماعی دانستن اسلام را به معنای مرگ آن می‌داند که این امر با بدیهیات دینی و تاریخی ما منافات دارد.

۳. مشکل دیگر کربن عدم اهتمام و اعتنا به بعد عقلانی و برهان‌پذیری موضوعات مورد پژوهش وی است. روشن است که نظام حکمی اسلامی نیز حکمت سینوی، اشراقی و صدرایی افزون بر جنبه‌های شهودی و معنوی، از بعد عقل‌گرایانه نیز برخوردارند که نادیده گرفتن آن‌ها به معنای نادیده گرفتن هویت ذاتی آن نظام‌ها محسوب می‌شود. به عنوان نمونه برای وی مهم نیست که آیا نظام صدور ابن سینا و عالم مثالی که از ناحیه او طراحی می‌شود تا چه حد به لحاظ عقلی برابرن رشد ترجیح دارد، بلکه آنچه برای وی اهمیت دارد تنها جایگاه وجودی عالم مثال و ثمرات وجودی آن در حل بحران‌هاست. این البته اشکال مهمی است چرا که بر این اساس، نظامهای فکری که از قوت عقلانی چندانی برخوردار نیستند ولی به عالم مثال باور دارند (همچون نظام فکری شیخیه و ...) به همان اندازه مورد پذیرش خواهند بود که حکمت متعالیه و مکتب اشراقی و سینوی؛ و این البته پذیرفتنی نیست. به عبارت دیگر معیاری که کربن برای مقبولیت یک نظام فکری ارائه می‌کند توانایی این را ندارد که میان این نظام‌ها ارزش‌گذاری کند و یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

۴. شبیه همین مطلب در مورد عدم توجه وی به تاریخ و امر تاریخی نیز صادق است و لذا وی در بررسی پدیده‌هایی که به هر حال در بستر تاریخی حضور داشته‌اند توجه و اعتنای قابل قبولی به شواهد و اسناد تاریخی هرچند متعدد نمی‌کند. آنچه برای او اهمیت دارد همان پیش فرض‌های غیر تاریخی است که او در تحلیل‌های خود به کار می‌گیرد و روشن است که این روش البته کامیاب نیست. نمی‌توان به آسانی بر ده‌ها و صدها شاهد تاریخی که ناقض یک نظریه هستند چشم فرو بست و همچنان بر پیش فرض‌های نقض شده تأکید کرد.

۵. اما رویکرد تأویلی کربن، افزون بر این محدودنگری یعنی تأکید بر بعد معنوی و عدم توجه به سایر ابعاد موضوع مورد مطالعه، از مشکل دیگری نیز رنج می‌برد و آن عبارت از فراخوانگاری بی‌دلیل است؛ به این معنا که وی صرفاً با تکیه بر برخی شواهد محدود، نظریه‌هایی را ارائه می‌دهد که پذیرش آن‌ها به سادگی امکان پذیر نیست. به عنوان نمونه این که در یک متن باستانی قبل از اسلام سخن از مکان‌هایی به میان می‌آید که در جغرافیای جهان سابقه ندارد، نباید موجب شود که به سادگی آن مکان‌ها

را به مکان‌های عالم مثال ارجاع دهیم و برای آن دلایل عمیق معنوی بیان کنیم و از بررسی تاریخی این متون و انسجام و همخوانی این عبارات با سایر متون و اسناد باستان نیز بسیاری از پژوهش‌های دیگر چشم‌پوشی کنیم.

در غیر این صورت، به کارگیری چنین روشی می‌تواند هر مطلب غیرمستند و نامربوطی را توجیه کند و این به معنای بی‌معیاری و بی‌ملاکی در تفسیر است که به‌طورمطمئن خود کرین هم بدان راضی نیست؛ اساساً این که کرین بر کسانی همچون میرچا الیاده و ... ترجیح دارد به دلیل تأکید وی بر چارچوب‌مندی تفسیر و عدم اتکا بر دریافت‌های شهودی و پدیدارشناسانه محض و توجیحات بی‌پشتوانه است.

منابع

- شاهجوئی، محمد امین؛ ۱۳۸۴. مجموعه مقالات هانری کرین، تهران: حقیقت.
- کرین. هانری؛ ۱۳۸۳ الف. از هایدگرتا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____؛ ۱۳۶۹. فلسفه‌های ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات توس.
- _____؛ ۱۳۵۸. ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی. ترجمه ضیا، الدین دهشیری. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- _____؛ ۱۳۸۴. بزمایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: انتشارات جامی.
- _____؛ ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویں.
- _____؛ ۱۳۸۳ ب. انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری نیا، تهران: انتشارات گلبان.
- _____؛ ۱۳۸۷. ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاء، الله رحمتی، تهران: جامی.
- _____؛ ۱۳۸۳ ج. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء، الله رحمتی، تهران: جامی.