

معیارهای تمییز وقایع خیال منفصل در تذکرة الاولیاء به روش هانری کربن^۱

محمد جهانگیری زینی^۲

سیاوش حق جو^۳

فرزاد بالو^۴

مرتضی محسنی^۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

چکیده

از دوران قدیم همواره گروهی به وجود مراتبی برای عالم معتقد بوده‌اند. عالم خیال منفصل، به عنوان عالمی واسطه بین عالم ماده و عالم عقل - و البته تحت عناوین مختلف - در جهان اسلام مطرح شد. قوه خیال نیز قوه میانجی حس و عقل در نظر گرفته شد. از طرفی در میان ملل مختلف، تجارب دینی و عرفانی‌ای وجود داشته است که از آن با نام‌های متفاوتی مانند کرامات، خوارق عادات و...

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.23854.1681

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)،

m.jahangiri@umz.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، s.haghjou@umz.ac.ir

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، f.baloo@umz.ac.ir

۵. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، mohseni@umz.ac.ir

نامبرده می‌شود. در میان صوفیه، این موضوعات اهمیت و بسامد ویژه‌ای داشت؛ به طوری که متون متعددی در این زمینه به یادگار ماند که تذکرة الاولیاء یکی از آن‌هاست. هانری کربن مستشرقی است که به کمک مؤلفه‌های پدیدارشناسی، در برخورد با تجارب عرفانی اولیا، لزوم درک صحیح آن را در موضع دقیقش یعنی عالم خیال منفصل، بارها یادآور می‌شود. پژوهش حاضر در سایه نزدیک شدن به روش کربن که همان تأویل یا کشف‌المحجوب است، معیارهایی ارائه می‌دهد که در تذکرة الاولیاء به کمک آن می‌توان خیالی (مثالی) بودن مرتبه وقایع را تشخیص داد. یافته‌های پژوهش ناظر بر این است که معیارهایی مانند زمان قدسی، ارتباط با فرشته، اوصاف لطیف و مثالی و... قادرند مکان صحیح وقوع وقایع مثالی را به مخاطبان متونی نظیر تذکرة الاولیاء نشان دهند.

واژه‌های کلیدی: هانری کربن، خیال منفصل، تذکرة الاولیاء.

۱. مقدمه و بیان مسئله

فلسفه مشرق‌زمین در نیمه دوم قرن ششم محل ظهور شیخ اشراق بود؛ شریانی که جریان فلسفه یونانی (افلاطونی)، حکمت ایران باستان و آموزه‌های اصیل اسلامی را پیوند می‌دهد و از دل آن، فلسفه نور و ظلمت خویش (فلسفه اشراق) را ارائه می‌دهد. سهروردی است که در این فلسفه (به‌ویژه در کتاب حکمة الاشراق) عالم «مُثَل معلقه» را به عنوان میانجی عوالم عقل و حس معرفی کرده است. به فاصله زمانی و مکانی اندک با او، ابن عربی به صورت جدی‌تر نظریه پردازی پیرامون خیال به مثابه قوه ادراکی و نیز به مثابه عالمی مستقل را آغاز کرد. از آن زمان تاکنون متفکران بسیاری به شرح و بسط آرای آن‌ها پرداخته‌اند، اما در دوران معاصر، هانری کربن - که وجود او نیز محل برخورد گرایش‌های متفاوت و بعضاً مشابه اندیشه بشری است - به دلیل گرایش ذاتی‌اش به مشرب افلاطونی (کربن، ۱۳۸۳: ۶۹)، به بررسی و تبیین آثار شخصیت‌هایی در جهان اسلام پرداخت که برخورد با آنان نیازمند فهم عمیق‌تر بود. وی به مدد ابزارهایی که از جهان غرب به شرق آورده بود سعی کرد همانند سهروردی زمینه‌های مشترک افلاطونیان ایران و یونان باستان را با افلاطونیان دوره اسلامی نشان دهد. برای این منظور، از روش‌هایی که در درک عمق و باطن پدیده‌های مورد مطالعه به مدد پژوهشگر می‌آیند بهره برد. روش او پدیدارشناسی است، اما متفاوت با پدیدارشناسی مرسوم در غرب. پدیدارشناسی او کشف ذات پدیدار و رسیدن به باطن آن را از رهگذر ظاهر و نمود میسر می‌داند. پدیدارشناسی کربن، با تمام وجود به سمت تأویل متمایل می‌شود و تأویل یا همان کشف‌المحجوب، متعلقات خویش را به همراه می‌آورد. کربن پیوسته

یادآور می‌شود که درک حقیقت بسیاری از آموزه‌های قرآن و گرایش‌های باطنی مثل تصوف و تشیع منوط به درک صحیح هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است؛ همان شناخت عالم و قوه ادراکی واسطه. خیال منفصل، عالمی است غیرمادی با ویژگی‌های عالم ماده. آنچه در ظرف این عالم رخ می‌دهد در برابر معیارهای ثابت روابط علی و معلولی مقاومت می‌کند. جغرافیای آن جغرافیای اشراقی است. جهانی است که در آن، بواطن از ظواهر آشکار می‌شود و لذا ارض تأویل است. زمان دیگر خطی مستقیم از گذشته به آینده نیست، بلکه به شکل دایره جریان می‌یابد. فضای آن، مکان اتصال روان بشری با فرشته است. «سهروردی به ما می‌گوید که تخیل اگر بر پایه تعقل نهاده باشد به فرشته بدل می‌گردد؛ یعنی به قوه‌ای مفکر تبدیل می‌شود» (شایگان، ۱۳۹۴: ۸۴-۸۵).

کربن با متدولوژی پدیدارشناسانه در محضر درس ابن عربی می‌نشیند و به او نزدیک می‌شود و این را روش ژرف‌اندیشی در مورد یک موضوع می‌داند (کربن، ۱۳۹۰ الف: ۴۵). در نتیجه همین نگرش عمیق، به ویژگی‌هایی در آثار افراد مورد تحقیقش می‌پردازد که می‌توان آن‌ها را معیارهایی برای تمییز وقایعی دانست که شأن مثالی دارند. شاید این سؤال به ذهن برسد که آیا می‌توان ابزاری به دست داد که تمامی آثار رمزی یا آثاری را که به سرگذشت‌های معنوی پرداخته‌اند تحلیل و درک کرد. پژوهش حاضر با نشستن در محضر درس کربن و تذکرة الاولیاء، سعی در معرفی معیارهایی دارد که خواننده سرگذشت پررمزوراز اصحاب کرامت بتواند وقایعی که در عالم خیال منفصل روی داده است و نیاز به تأویل برای درک صحیح دارد، از مجعولات و برساخته‌های وهمی بازشناسد؛ بنابراین هدف پژوهش تأویل نیست، بلکه تشخیص پدیدار نیازمند تأویل است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی با این عنوان و رویکرد انجام نشده است. اما خیال منفصل دارای پیشینه نسبتاً پربراری است که تقریباً از زمان شیخ اشراق به طور خاص آغاز شده است و نقاط عطفی همچون شیخ اکبر و صدرالمتهلین در سده‌های بعد دارد. برخی از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که نقاط مشترکی با پژوهش حاضر دارند، بدین قرارند:

هانری کربن در تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (۱۳۹۰)، این کتاب را در دو بخش و شش فصل تنظیم و تخیل و عالم خیال را از منظر ابن عربی تشریح کرده است. بدین ترتیب که ضرورت وجود عالمی واسطه و قوه‌ای واسطه را تبیین می‌کند. علاوه بر این، کتاب دارای پیش‌گفتاری است که می‌تواند راهنمای راه تحقیق در مورد وقایع خیالی باشد؛ چرا که به کمک علوم فلسفی معاصر مانند پدیدارشناسی به علم خیال نزدیک شده است.

هانری کربن در *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز؛ از ایران مزدائی تا ایران شیعی* (۱۳۵۸)، در بخش اول، پیشینه و امتداد جهان‌بینی مبتنی بر فرشته‌شناسی و عالم واسطه را از ایران مزدایی قبل از اسلام تا ایران بعد از اسلام و شباهت یک تفکر را در دو دوره متفاوت نشان می‌دهد. در بخش دوم که متعلق به دوره بعد از اسلام است، به برگزیده متونی از عرفا و فلاسفه ایرانی و مسلمان می‌پردازد که در آن، به صراحت به تبیین اقلیم هشتم و ارض ملکوت پرداخته‌اند و ویژگی‌های عالم خیال و قوه مرتبط با آن را تشریح کرده‌اند.

بابک احمدی در *چهار گزارش از تذکرة الاولیاء* (۱۳۷۹)، پس از مقدمه‌ای درباره عطار و *تذکرة الاولیاء*، در چهار بخش به چهار گزارش متفاوت - که در واقع چهار مبنای متفاوت برای بررسی متن است - به بررسی *تذکرة الاولیاء* می‌پردازد. در بخش چهارم به مباحث هرمنوتیکی در اثر مذکور توجه می‌کند و جز اشاره‌ای به تقسیم‌بندی واقعه روحانی، توجهی به خیال منفصل در آن وجود ندارد و هدف بیشتر معناهای نهفته در متن و زبان اثر است.

از آنجا که مطالعات بسیاری درباره مسائل مربوط به کرامات و همچنین *تذکرة الاولیاء* و سیر اندیشه کربن به صورت جداگانه انجام شده است که آن‌ها را در ارتباط با هم بررسی نکرده‌اند، از توضیح دیگر آثار صرف نظر می‌شود و صرفاً به برشمردن نام مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌شود: مقدمه شیعی کدکنی بر *اسرار التوحید* (مسئله کرامات و طبقه‌بندی‌های قدیم)، *پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته* نوشته محمد رضا ریخته‌گران (بررسی نسبت پدیدارشناسی با *حکمة الاشراق* سهروردی)، *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی* نوشته داریوش شایگان (بررسی سیر اندیشه و مختصات فکری کربن)، *الخیال؛ عالم البرزخ و المثال* نوشته محمود الغراب (دیدگاه ابن عربی در مورد خیال)، *عالم خیال* نوشته ویلیام چیتیک (دیدگاه ابن عربی در مورد خیال)، *رساله نوریه در عالم مثال* نوشته حکیم بهایی لاهیجی (در مورد عالم مثال).

۲. پیشینه خیال منفصل

می‌توان از این پرسش آغاز کرد که ابزارهای ادراکی بشر برای معرفت به حقیقت وجود کدام‌اند و معرفت خود را از کدام منبع کسب می‌کنند. تفکر در مورد این موضوع، جریان‌های اندیشگی متفاوتی را در طول تاریخ اندیشه به وجود آورده است. با وجود این، همه این اندیشه‌ها در دو جریان کلی قابل طبقه‌بندی هستند که به مرور به پیچیدگی‌های هر کدام افزوده شده است؛ یکی پیروان تفکر ارسطویی که به حس و عقل به عنوان ابزار شناخت قائل‌اند، اما برای این قوا و داده‌های آن‌ها خارج از وجود انسان منبعی قائل نیستند. این تفکر راه ارتباط با ملکوت را بسته می‌داند و به

موضوع این پژوهش مربوط نمی‌شود. در مقابل، پیروان مکتب افلاطون، عالم هستی را دارای مراتبی می‌دانند که از طریق آن، ملک با ملکوت ارتباط می‌یابد. افلاطون نظریهٔ مثل را مطرح کرد که نام دیگر آن «مثل نوریه» است، یعنی عالم عقلانی محض. در میان حکمای بعد از اسلام، سهروردی با مطرح کردن «حکمت اشراق»، این ادراک چندبعدی از هستی را دوباره مطرح کرد. خمیرهٔ حکمت اشراقی که کرین آن را حکمت جاوید نیز می‌نامد از هرمس (ابوالحکماء) آغاز می‌شود و از طریق دو سلسله از حکما به سهروردی می‌رسد. حکمت از جانب مغرب به امباذقلس و فیثاغورثیان و افلاطون و افلاطونیان می‌رسد. از جانب شرق به کیومرث مالک طین (گلشاه) و فریدون و کیخسرو می‌رسد. آن‌گاه در عالم اسلام خمیرهٔ مغربیان به اخی‌اخیم ذوالنون مصری و ابوسهل تستری و خمیرهٔ مشرقیان به بایزید بسطامی و منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی می‌پیوندد (کرین، ۱۳۹۳: ۳۶). شباهت قابل تأمل تعالیم زردشت و افلاطون مؤید عقیدهٔ سهروردی و اقتران و برخوردی فرهنگی ایران و یونان قدیم است. شباهت‌هایی مانند مسئلهٔ «حاکمان حکیم» در اندیشهٔ افلاطون و «بختاران» یا «سوشیانت‌ها» در اندیشهٔ زردشت، طبقات سه‌گانهٔ معرفی شده توسط افلاطون برای آرمان‌شهر و شباهت آن به طبقات اجتماعی در ایران و هند و چندین مورد دیگر (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۰-۳۱). مثل افلاطونی و ارباب انواع حکمای ایران باستان در نظرگاه شیخ اشراق به هم می‌پیوندد و به تکامل می‌رسد و از درک دومرتبه‌ای هستی که به درک عقلی و درک حسی معتقد بود به درک سه‌مرتبه‌ای از هستی می‌رسد؛ یعنی به عالم «مثل معلقه» به‌عنوان واسطهٔ عالم عقول و محسوسات معتقد شد تا به تناظر هر عالم در هستی، قوه‌ای مرتبط با آن در انسان به اثبات برساند.

ابن عربی نیز به همین درک سلسله‌مراتبی از حقیقت معتقد است و حتی برای حضرت خیال اهمیتی علی‌حده قائل است و نزول حق از معنی به محسوس را تنها در حضرت خیال ممکن می‌داند. بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها دربارهٔ خیال را مرهون دقت نظر ابن عربی هستیم. این همان نقطه‌ای است که ابن سینا تحت تأثیر عوامل متعدد - که بسط آن در این مقاله نمی‌گنجد - به سمت آن حرکت کرد، اما نتوانست یا نخواست بدان برسد. یکی از این عوامل، منابع اشراقی مورد مطالعهٔ ابن سینا همچون کتاب *اثولوجیا* یا *تئولوگیا* اثر فلوطین است که قسمتی از کتاب *تساعات اوست*؛ یعنی شیخ‌الرئیس به احتمال گمان می‌کرده است که در محضر اثری مشائی کسب دانش می‌کند. شاید بتوان گفت اعتقاد وی به غیب و راهیابی او به این عالم از طریق رمز و تمثیل از رهگذر مطالعهٔ این گونه از آثار بوده است. شباهت زیاد داستان معراج‌گونهٔ فلوطین (۱۳۷۸: ۴۳-۴۴) با تمثیل‌های سه‌گانهٔ بوعلی می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد.

۳. هانری کربن، خیال منفصل و تأویل پدیدارشناسانه

بعد از شیخ اشراق و ابن عربی، اندیشمندان هر دوره‌ای دیدگاه‌های آنان را شرح و بسط کردند و بعضاً به تکمیل آن پرداختند. هانری کربن نیز در دوران حاضر به این میدان پا گذاشت. او بیشتر به نقاط مشترک حکمت باطنی مشرق‌زمین پرداخت. حال این حکمت در هر لباسی که بود برای او تفاوتی نداشت. او سهروردی‌گون بر وجه اشراقی فلسفه ایرانی در تمام اعصار قبل و بعد از اسلام تأکید می‌کند و حتی همراهان غربی این تفکر (مثل افلاطونیان کمبریج و حسیدیم‌های یهودی) (کربن، ۱۳۹۵: ۴۸-۴۹) را تعقیب و معرفی می‌کند. این وسعت نظر به‌همراه روش‌شناسی دقیق، به تحقیقات کربن ویژگی اعتمادپذیری عطا کرده است.

روش او پدیدارشناسی است، اما در پدیدارشناسی از هوسرل و حتی هایدگر فاصله می‌گیرد. هدف او نیز از بررسی پدیدار، رسیدن به ذات و ماهیت پدیدار است، اما برعکس هوسرل، او ظاهر را راه رسیدن به باطن می‌داند و بین ظاهر و باطن به‌نوعی این‌همانی قائل است. در تأویل نیز از هایدگر فاصله می‌گیرد و از هرمنوتیک محدود به جهان به فراسوی جهان و مرگ می‌رود. کربن تنها به اصولی از پدیدارشناسی که به او کمک می‌کنند تا به باطن و ماهیت پدیدار اجازه آشکار شدن بدهد وفادار می‌ماند؛ برای مثال، اپوخه که تعلیق پیش‌داوری‌هاست، اصلی است که کربن از آن بهره می‌گیرد و همچنین مخالفت با فروگاهش و تنزل پدیدارها را از پدیدارشناسی آموخته است. به عقیده کربن، پدیدار همیشه کمتر از آن چیزی است که در پس آن پنهان است؛ بنابراین، نمی‌تواند آن‌گونه که بایسته است آن باطن را آشکار سازد، ولی فقط پدیدار می‌تواند آن را آشکار سازد. پس هم باید ظاهر (پدیدار) را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت (کربن، ۱۳۹۰ الف: ۱۲-۱۳). کربن نزد عارفان مسلمان، آنچه از پدیدارشناسی و هرمنوتیک برای رسیدن به باطن و ذات پدیدار می‌خواست، یافت. نوع تجربه این شخصیت‌ها از نص قرآن و معارف دینی‌شان، برای او تعریف دقیق پدیدارشناسی‌اش بود. تجربه‌ای که تنها با طرح عالم خیال منفصل و فرشته‌شناسی مرتبط با آن که مکان طرح چنین تجربه‌هایی است و قوه ادراکی مرتبط با آن عالم که قوه خیال است، قابلیت بررسی پدیدارشناسانه و ماهوی دارد.

عالم خیال منفصل - که کربن آن را از طریق آموزه‌های عارفان مسلمان تعریف می‌کند - عالمی است در حد فاصل عالم ماده محض و عالم عقل محض. در این عالم که ارض مکاشفات و وقایع خیالی است، جسم صعود می‌کند و روحانی می‌شود و روحانیات نزول می‌کنند و به جسمانیت نزدیک می‌شوند. بسیاری از کرامات عرفا و سرگذشت انبیا بدون درک آن در این اقلیم معنوی قابل درک و فهم نیست. ابزار درک و اتصال به این جهان ملکوتی، قوه خیال در انسان است

که شبیه به عالم خیال است. «خیال به عنوان یک قوه جادویی خلاق که موجد عالم محسوس است، روح مطلق را در قالب اشکال و الوان ایجاد می کند» (همان: ۲۷۵). این اتصال از طریق ارتباط با فرشته که شأن ملکوتی موجودات است و ابزار این ارتباط قوه خیال است، صورت می پذیرد. پس این ادراک، ادراکی رمزی است و فعلش تأویل است؛ زیرا خیال، امکان توصیف امور غیبی را به صورت اموری که واجد اوصافی متناسب با جهان شهادت هستند فراهم می کند (چیتیک، ۱۳۸۳: ۸۹) و این کار را از طریق ادراک رمزی انجام می دهد.

رمز، «واسطه آگاه و فرزانه‌ای است میان عالم غیب و اسرار و جهان ظاهر. از این رو، نه مجرد است نه محسوس؛ نه عقلایی است نه عاطفی؛ نه واقعی است نه موهوم؛ بلکه همه این صفات دوگانه را در خود جمع دارد و بر این اساس، هم عواطف و احساسات را متأثر می سازد، هم عقل و خرد را برمی انگیزد» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۵۸). کربن ویژگی‌های مختلفی را برای رمز برمی شمارد که یکی از آنها خودجوشی و عینیت رمز است. او معتقد است رمزها حوزه‌ای را بر نفس عیان می سازند که به اندازه عالم محسوس، عینی است. خودجوشی رمزها حاکی از تکرار بارز آنها در فرهنگ‌های مختلفی است که هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ مکانی بسیار با هم فاصله دارند. در نتیجه، درک وقایع تاریخی به صورت رمزی و روحانی، آنها را به وقایع نفس تبدیل می کند (کربن، ۱۳۸۷: ۴۴۰). بیان تجربه‌های معنوی از طریق رمز، لزوم روش تأویل را به عنوان روشی که موضوع مطرح شده رمزی را به اصل و مکان حقیقی‌اش بازمی گرداند، نمایان می سازد.

در تأویل، کربن و هایدگر تا آنجا با هم پیش می روند که هر دو میان جوه فهم و جوه هستی پیوند برقرار می کنند و شیوه شناخت را منطبق بر شیوه وجود، و وجودشناسی را مقدم بر معرفت‌شناسی می دانند؛ بنابراین، از دیدگاه آنها تأویل را دیگر صرفاً بازی با کلمات نمی دانند، بلکه تأویل، کشف درونیات ماست. این مابعدالطبیعه وجود است، ولی تفاوت اینجاست که هایدگر این عمل را تنها در سطح فلسفه اجرا می کند، ولی کربن آن را به الهیات نیز بسط می دهد؛ یعنی لزوم راهنمایی را در این تأویل وجودی ضروری می داند (کربن، ۱۳۹۰: ب: ۱۴-۱۵). در واقع، رموزی که در متون مقدس و عرفانی یا هر متن دیگر به کار گرفته می شوند و مظهری از معنا و حقیقتی وسیع تر هستند، به کمک تأویل به اصل خویش بازگردانده می شوند. تأویل از نظر لغوی یعنی بازگرداندن؛ بازگرداندن محسوسات و داده‌ها به اصل، به صورت ازلی به دهنده آنهاست. «بدین منظور باید آن محسوسات را در هریک از مدارج وجودی یا سطوحی که به وسیله آنها باید هبوط کنند تا به نوع هستی که مطابق با سطح وضوح وجدان عام ماست برسند، درک کرد. این عمل (تأویل) باید بعض سطوح را مظهر بعضی دیگر گرداند» (کربن، ۱۳۵۸: ۱۰۷). اساس حکمت اشراقی و شیعی و عالم خیال بر امر تأویل است.

کربن در پدیدارشناسی تجربه‌های معنوی عارفان مسلمان که همان بررسی تأویلی است، نکاتی را برجسته می‌سازد تا بتواند موضع‌شناسی دقیقی از وقایع مربوط به عالم خیال منفصل ارائه دهد. این نکات که ویژگی‌های عالم خیال منفصل و درک خیالی هستند همگی در ارتباط با یکدیگر، کلیتی اندام‌وار را شکل می‌دهند و می‌توان آن‌ها را معیارهایی دانست که شأن خیالی یک واقعه یا پدیدار را نمایان می‌سازند؛ برای مثال می‌توان ارتباط با فرشته را نام برد که ظاهری را برای نشان دادن خود برمی‌گزیند و کار مؤول بازشناختن حقیقت فرشته است. ابن عربی خوابی می‌بیند و در این خواب، پرنده‌ای او را به رفتن به شرق فرمان می‌دهد و همراه او را نیز معرفی می‌کند. کربن این پرنده را با همراه ملکوتی‌اش، تجسم روح القدس و جبرئیل می‌داند (۱۳۹۰ الف: ۱۰۵). در جای دیگر برای نشان دادن درک خیالی ابن عربی از ملاقات دختری اصفهانی در کعبه، نقش توصیفات و تصویرپردازی ابن عربی (شب‌هنگام بودن) را در تعریف کردن این واقعه برجسته می‌سازد (همان: ۲۲۵). مورد دیگر تجسم معنا و مفهوم است که شأن خیالی ماجرا را نشان می‌دهد. کربن در این مورد، تجسم سورة فاتحه توسط فاطمه قرطبی را به صورت جسمانی مثال می‌زند و آن را اثر همت می‌داند (همان: ۹۱). از ذکر مثال‌های بیشتر به دلیل ضیق مقال صرف نظر می‌شود و در بخش بعد به این عناوین پرداخته خواهد شد.

۴. بررسی معیارهای شناخت وقایع خیال منفصل به مدد هانری کربن

۴-۱. کشف حقایق و معانی و نیز ارتباط با غیب به واسطه فرشته: یوهان گئورگ هامان به کربن آموخت سخن گفتن ترجمه کردن است از زبان فرشتگان به زبان بشری. در قوس نزول از عالم خیال همگی مخلوقات برابرنند و هر مخلوقی از برکات سیر نزولی آفرینش بهره‌مند می‌شود، اما در برزخ صعودی که مسیری است کمالی است هر فرد به اندازه ظرفیت وجودی‌اش می‌تواند به جهان ملکوت فرارود و به تأویل حقایق واصل شود. در این مسیر، حقایق به واسطه فرشته شخصی که راهبر درونی و نفسانی هر فردی است دریافت و با قوه خیال فعال درک می‌شود. فرشته شخصی می‌تواند در هر قالبی برای شخص تجلی کند. گاهی ندایی است درونی که جز ندا تجسم دیگری ندارد، اما گاهی در قالب شخصیتی کامل مانند پیامبر اسلام ظاهر می‌شود که این مورد اغلب در خواب اتفاق می‌افتد. پیغمبر همان روح القدس، جبرئیل یا عقل فعال است که وظیفه فرابردن نفس از عالم ملک به ملکوت بر عهده اوست. کربن شخصیت حی ابن یقظان در تمثیل ابن سینا را رمز فرشته راهبر می‌داند (کربن، ۱۳۸۷: ۲۹۲)؛ مثلاً محمد بن خفیف را در بادیه‌ای بعد از بغداد و در راه حج واقعه‌ای می‌افتد و آن اینکه آهویی بر سر چاهی بی‌رسن و دلو آب می‌خورد،

ولی چون خفیف قصد آب خوردن کرد چاه پایین رفت او گمان کرد که منزلتش از آهو کمتر است. در این هنگام آوازی می شنود که این آهو چون بر ما توکل کرد بی رسن و دلو آب خورد و آوازی دیگر شنید که برای امتحان صبر تو آب چاه پایین رفت و بعد آب بالا آمد و او وضو ساخت و آب خورد و تا مدینه احتیاج به آب نداشت و جنید نیز وقتی او را دید از این واقعه آگاه بود (همان: ۴۹۹). این آواز، ندای فرشته شخصی است که راهبر و راهنمای محمد بن خفیف در سلوک نفسانی است و معنای حقیقی وقایع را به او می نمایاند و ضمیر او را روشن می سازد. علاوه بر این، نشانه های دیگری که مثالی و فرامادی بودن این واقعه را برجسته می کنند، سفر حج و راه بادیه است که سلوک ظاهری و باطنی را هماهنگ می سازد. آبی که خفیف از چاه می خورد، سیراب کنندگی ای دارد که در آب های مادی سراغ نداریم و از لطافت برخوردار است. علاوه بر این، وقتی با جنید دیدار می کند از این واقعه باخبر است و این موضوع با ویژگی های ادراک در بعد مادی تطابق ندارد و شخصی دیگر از این نادیده و ناشنیده خبر دارد. البته عبارت هایی که از ارتباط با فرشته در این قبیل وقایع به کار گرفته می شوند، خود نشانگر حقایقی مهم و قابل توجه هستند. مثال دیگر پیام هاتف به بایزید است (همان: ۱۶۰).

۴-۲. **عدم تبعیت از زمان آفاقی:** تاریخ در عالم خیال منفصل از نوع انفسی و درونی است که زمان قدسی نامیده می شود. این نوع از تاریخ از شیوه ادراکی ناشی است که از مادیت وقایع تجربی فراتر می رود. کربن واقعه میثاق با خدا را به عنوان نمونه بیان می کند (کربن، ۱۳۹۰ الف: ۲۰۷) و در این نوع از زمان مندی است که مثلاً مشایخ با خضر یا هر شخصیت مثالی دیگر ملاقات می کنند: ابراهیم ادهم در بادیه الیاس و خضر را ملاقات و با آن ها گفت و گو کرد. در همین بادیه به هفتاد مرقع پوش برخورد می کند که با دیدن خضر و شاد شدن از دیدار او مورد غضب خداوند واقع شدند و جانشان ستانده شد (عطار، ۱۳۸۶: ۹۰). مسلم است که خضر یا الیاس از نظر تاریخ آفاقی نمی توانند توسط ابراهیم ادهم رؤیت شوند، اما در تاریخ عالم خیال منفصل، زمان خطی نیست، بلکه دایره ای است و آغاز و پایان به معنای مرسوم کلمه در آن معنا ندارد. آغاز و پایان در عالم خیال می تواند به هم برسند. از نشانه های دیگری که در این داستان به خصوص شأن خیالی آن را یادآور می شود می تواند خود بادیه باشد که جلوه ای مثالی دارد؛ به علاوه که این بادیه بادیه ای است که به منزل یار عرفانی ختم می شود و سفر سلوک را ممکن می سازد. نکته دیگر اینکه درجه میانین و واسطه بودن عالم مثال است که سبب می شود آنان که در این بادیه مانده اند و صفشان این گونه باشد که به مطلوب خویش نرسیده جان داده اند.

۳-۴. **عدم تبعیت از جغرافیای مادی و بیرونی:** عالم خیال منفصل علاوه بر ویژگی نازمانی، از ویژگی نامکانی نیز برخوردار است. وقایع عالم خیال در ناکجای جغرافیایی اتفاق می افتند؛ چرا که به جغرافیای مادی محدود نمی مانند. نفسی که به عالم خیال منفصل و مرتبه وجودی فرامادی نائل می شود هر لحظه که اراده کند می تواند در هر جایی که می خواهد باشد. حتی می تواند در یک لحظه در دو مکان متفاوت با بعد مکانی زیاد حاضر باشد. «در جهان واسط، نفس از قیود مشخصات و مختصات فضایی آزاد است. به جای وقوع یا افتادن و به جای لزوم تعیین موقعیت خود در یک فضای مقدم، خود نفس فضا را تعیین می کند؛ یعنی که خود مبدأ و منشأ روابط و تعلقات فضایی است و ساختمان آن را تعیین می کند» (کربن، ۱۳۵۸: ۵۰)؛ بنابراین، مبحث طی طریق که از کرامات اولیاست در این قسمت قرار می گیرد؛ مثلاً امام القراء ابو عمرو به علت گناهی که کرد قرآن را فراموش کرد. نزد حسن بصری رفت و چاره خواست و حسن او را به حج فرستاد و گفت به مسجد خیف نزد پیری برو تا دعا کند. او این کار را انجام داد. در مسجد نشسته بود که مردی با جامه سپید پاکیزه وارد شد و وقتی رفت، آن پیر توضیح داد که آن مرد حسن بصری بود که هر روز نماز پیشین به بصره کند و اینجا آید و با ما سخن گوید و نماز دیگر به بصره برد (عطار، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴). در این واقعه، نکته ای که روشن می کند این است که حسن بصری یا هر انسان دیگری در حالت عادی و در مرتبه مادیت خویش نمی تواند بین نماز پیشین و نماز دیگر از بصره به حج رود و باز گردد، اما این امر در عالم خیال منفصل و توسط نفس به مدد قوه خیال امکان پذیر است؛ زیرا در عالم خیال، جغرافیای مادی و بعد مکانی معنای خود را از دست می دهد و هر اتفاقی به مدد قدرت نفس خداگونه ممکن می شود؛ علاوه بر این، نشانه هایی دیگر می تواند شأن ملکوتی و مثالی این واقعه را برجسته کند؛ اوصافی که برای حسن بصری به کار می رود (مردی با جامه سپید پاکیزه)، لطافتی روحانی را به نمایش می گذارد که نشان دهد نفس معجم شده حسن بصری مورد توصیف است؛ همچنین قدرت نفس آن پیر که با خواست نفس او قرآن بر ابو عمرو گشاده شد و مشکل روحی او از میان رفت.

۴-۴. **اوصاف و ویژگی های لطیف پدیده های مثالی:** در وقایع مثالی، پدیده ها به گونه ای توصیف می شوند که لطافت وجودی آن ها مشخص می شود. این اوصاف و ویژگی ها تقریباً به صورت قراردادی برای وصف پدیده هایی به کار می رود که غیبی یا متعلق به مرتبه ای فرامادی از وجود هستند، مانند تصویری که در ناخود آگاه جمعی ما از پدیده غیبی هست؛ برای مثال، نورانی بودن یا سویه آسمانی می تواند بستری برای توصیف پدیده ای خیالی فراهم کند تا هر چند

ملکوت از راه زبان وصف می‌شود، مخاطب این تمایز را احساس کند؛ به‌عنوان مثال، بایزید برای آیات و کراماتی که به او روی می‌نمود از خداوند تصدیق می‌خواست. پس در حال نوری زرد پدید می‌آمد که با خطی سبز بعد از «لا اله الا الله»، نام پیامبران اولوالعزم بر آن نوشته شده بود (همان: ۱۵۵). نور در جای‌جای کتاب مقدس و همچنین تذکرة الاولیاء مظهر معناست. مناسب‌ترین واژه‌ای است که به‌صورت کلی می‌توان معانی والا را در آن نازل و بیان کرد. تجلی یک حقیقت مثالی واحد به‌صورت رمزهای یکسان در فرهنگ‌ها یا زمان‌های مختلف از دیدگاه کربن به‌علت پیوند ذاتی‌ای است که میان حقیقت مثالی و تجلی آن برقرار است (کربن، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۲). رنگ‌های زرد و سبز نیز در وصف پدیده‌های عالم خیال و ملکوت به‌طور کلی کاربرد دارند. برای توصیف خضر، فرشتگان یا هر پدیده‌ای با شأن ملکوتی از این رنگ‌های لطیف استفاده می‌شود. سبزی بودن پوشش سادات در عالم تشیع نیز از همین نوع است.

۴-۵. احاطة نفس بر طبیعت یا نفوس: دانسته‌ایم که نفس به‌سبب سرشت متعالی و ملکوتی‌اش با اتصال به عالم ملکوت می‌تواند از قید محدودیت‌ها و حصار قوانین ماده رهایی یابد و ابتکار عمل را به‌دست گیرد و خلاقانه فعل خلقت را در طول اراده الهی و به تقلید از آن انجام دهد. نفس می‌تواند بیافریند، تغییر دهد، اثر بگذارد و تحت تسلط و تصرف و کنترل درآورد. می‌تواند بر طبیعت که شامل جماد و نبات و حیوان است تأثیر بگذارد یا می‌تواند در نفوس دیگر مؤثر واقع شود و وقایع موجود در عالم خیال منفصل را فرادید نفوس دیگر آورد. ملاصدرا در تعلیقاتش بر حکمة الاشراق می‌نویسد: «کل انسان یخلق بالهمة فی قوة خیاله ما لا وجود له الا فیها و العارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود فی خارج محل الهمة ولكن لا یزال الهمة یحفظه و لا یؤدها حفظ ما خلقه فمتی طرء علی عقله عن حفظ ما خلقه عدم ذلك المخلوق...» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۵۸۱).

بزرگی در روز آدینه نزد سهل تستری می‌رود. پس از گفت‌وگو با او، سهل نظر آن بزرگ را در مورد نماز جمعه می‌پرسد و آن شخص به مسافت طولانی بین آن‌ها و مسجد که یک شبانه‌روز است اشاره می‌کند. آن شخص نقل می‌کند که در این هنگام دست من بگرفت. پس نگاه کردم. خود را در مسجد آدینه دیدم و بعد از نماز، سهل در مورد جماعت حاضر می‌گوید که اهل لا اله الا الله بسیارند و مخلصان اندک (عطار، ۱۳۸۶: ۲۶۷). در این واقعه که سفری نفسانی است و زمان و مکان مادی و قوانین فیزیک قادر به توجیه آن نیستند، سهل تستری با تصرف در نفس شخصی دیگر این واقعیت نفسانی را در درون به نمایش می‌گذارد و شخص به‌واسطه قدرت نفس تستری به

عالم خیال منفصل متصل شده است. گرفتن دست نشانه این تصرف است. این نکته که تستری بعد از نماز، مخلصان را اندک دانسته نشان دیگری است که قدرت تشخیص باطنی او را به نمایش می گذارد و چشم حقیقت بین او را اثبات می کند؛ برای مثال، در مورد قدرت نفس در طبیعت می توان ظاهر شدن گور در اثر اراده ابراهیم ادهم را مثال زد (همان: ۱۰۶).

۴-۶. تناقض و عدم تطابق با ویژگی های ماده: اعتقاد به جهان صرفاً مادی یا نهایتاً اعتقاد به بعد عقلانی بی ارتباط با این مادیت در کنار آن، این موضوع را بر فهم انسان تحمیل می کند که این جهان و مواد تشکیل دهنده آن که اجزای آن است فقط قادرند وجودی محدود را تجربه کنند با ویژگی ها و حالات منحصر به همان وجود مادی. حال آنکه در واقع امر، پدیده ها می توانند در مراتب وجودی فرامادی نیز حاضر شوند و تنها امر لازم در جهت فهم این پدیده ها در مراتب وجودی فرامادی، درک ویژگی های مختص هر مرتبه از وجود است. به عبارت دیگر، وقتی در واقعه ای مشاهده می شود حیب عجمی روی آب راه می رود، اما در آب فرو نمی رود (همان: ۵۵). باید توجه داشت که در عالم ماده، هر بدنی وزنی دارد که براساس قوانین فیزیک لاجرم پس از قدم گذاشتن بر آب فرو خواهد رفت، اما بدن مثالی یا خیالی در بند و محدود این قوانین نیست و می تواند آزادانه این محدودیت ها را کنار بزند. همچنین تنها در قوانین عالم خیال و قوه خیال متصل می گنجد که صورت هایی رؤیت شوند مشتمل بر اوصافی متناقض. کربن از ابن عربی در فتوحات نقل می کند که در هنگام طواف به دور کعبه جوانی را می بیند بدین اوصاف: «الفتی الفات، المتکلم و الصامت الذی لیس بحیّ و لامائت المرکب البسیط» این اوصاف تناقض آلود نشان می دهد که این مشاهده در ساحت خیال فعال صورت گرفته که قوه ادراک عالم مثال است و در این عالم، جمع نقیضان ممکن است (کربن، ۱۳۹۰ ب: ۹۹-۱۰۰). تناقضی نیز که در توصیف خضر از خود در دیدار با ابراهیم ادهم مشاهده می شود از همین نوع است. خضر گفت: «ارضی و بحری و برّی و سمائی ام» (عطار، ۱۳۸۶: ۸۸).

در همین رابطه می توان از صوت مثالی نیز سخن گفت. سهروردی می گوید: «لازم نیست اگر چیزی در محلی شرط چیزی باشد، در محل دیگر هم شرط مثل آن باشد... آنچه از آوازه های سهمناک، خداوندان کشف شنوند روا نبود گفته شود که از جهت تموج هوا در دماغ ها حاصل آید... این گونه آوازه ها مثال صوت بود و مثال صوت نیز صوت بود» (سهروردی، ۱۳۹۰: ۳۷۰). پس آنجا که ابوالخیر اقطع در بادیه شخصی را می بیند که بی زاد و بی آب و بی آلت سفر می رفت با خود اندیشه می کند که «او را به جان هیچ کار نیست؟» آن شخص روی باز کرد و گفت: «الغیبة

حرام» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۸۱). این صوت، صوتی مثالی است که به قوه سمع مثالی استماع می‌شود و شرط منعقدشدن آن تموج هوا نیست.

۴-۷. **شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی:** اثبات عالم خیال منفصل و به تبع آن قوه ادراکی خیال در انسان، منبعی فرامادی از آگاهی و ابزار غیر عقلی برای ادراک و کسب معرفت معرفی می‌کند. بر این اساس، انسان با تقویت قوای نفسانی و باطنی خویش می‌تواند از غیب، ندیده، نشنیده، ندانسته یا از ضمیر دیگران و حتی از آینده اطلاع کسب کند و این موارد را نیز در قلمرو دانش خویش درآورد. این قابلیت است که تنها با اتصال نفس به عالم خیال منفصل ممکن می‌شود و وجود آن خود دلالتی است بر وجود عالمی فرامادی به نام خیال منفصل؛ برای مثال در این مورد می‌توان به ملاقات هرم بن حیّان با اویس قرنی اشاره کرد. هرم در کنار فرات، اویس را می‌یابد. به او سلام می‌کند و حالش را می‌پرسد و اویس پاسخ می‌دهد: «حیاک الله یا هرم بن حیّان.» هرم بن حیّان تعجب می‌کند و می‌پرسد که چگونه مرا شناختی. اویس در پاسخ می‌گوید: «نبأنی العلیم الخیر» و می‌گوید روح من روح تو را شناخت (همان: ۲۱). اویس تا آن زمان هرم بن حیّان را ندیده بود، اما با قدرت خیال و از طریق عالم خیال، به منبع علم الهی متصل می‌شود و حقایق بر نفس او نازل می‌گردد و به ندانسته واقف می‌شود.

۴-۸. **تجسم و تجسد معانی و تشخص اعضا و جوارح:** در عالم خیال منفصل، حتی مفهوم و معنا می‌تواند صاحب جسم و شخصیت و متجسد شود؛ بنابراین، مواجهه با این دسته از وقایع در تذکرة الاولیاء، دال بر تعلق آن‌ها به مرتبه خیالی وجود است؛ به عنوان نمونه، ابوبکر کتانی در خواب خویش، جوانی صاحب جمال را می‌بیند و آن جوان خود را «تقوی» معرفی می‌کند. سپس زنی سیاه و زشت را می‌بیند و آن زن خود را «خنده و نشاط و خوش دلی» می‌نامد (همان: ۴۹۵). در خواب و رؤیا نیز انسان می‌تواند به عالم خیال منفصل وصل شود و از خاصیت‌های آن بهره‌مند گردد و امر معنوی برایش مجسم شود. در همین راستا در عالم خیال است که هر کدام از اعضا و جوارح انسان می‌توانند شخصیت داشته باشند و مستقل از صاحب خویش، فعلی انجام دهند. پس از مثله کردن حلاج از یک یک اندام او آواز «أنا الحق» می‌آید (همان: ۵۱۸). البته شنیدن این آواز یا ندا مستلزم بهره‌مندی مخاطب از قوه سمعانی باطنی است و شخص با قوه خیال خویش آن را ادراک خواهد کرد. هر چند فعلی که برای قوای ظاهری و باطنی کاربرد دارد اغلب یکسان است، با تکیه بر شواهدی از این نوع می‌توان بین آن‌ها تمایز قائل شد.

موارد دیگری را نیز می‌توان به این موارد افزود که به اشاره مطرح می‌شود: تبعیت‌نداشتن از روابط علی و معلولی (دعای مالک دینار همان: ۴۴ و دزد چادر رابعه همان: ۶۵)، ظهور پدیده از منبع غیرمادی و بدون پیشینه مادی (درم و غلام عبدالله مبارک همان: ۱۸۷)، فعل ذی‌شعور از غیرذی‌شعور (سخن گفتن گوسفند با اویس قرنی همان: ۲۴)، تغییر یا ارتقای مرتبه وجودی پدیده‌ها و وقایع (تبدیل مهره به یاقوت به وسیله ذوالنون همان: ۱۲۲ و مالک دینار و سخن غیب از زبان کودک همان: ۴۵-۴۶)، تبعیت‌نداشتن از اعداد و مقادیر و قراردادهای مادی (ابوالحسن نوری و هژده هزار عالم همان: ۴۰۹)، رؤیت وقایع و موجودات غیبی و خیالی (گفت‌وگوی ابراهیم ادهم با ابلیس همان: ۱۰۴).

۵. نتیجه‌گیری

رویکرد هانری کربن، روشی است مرکب از پدیدارشناسی و هرمنوتیک در غرب که معادل با کشف‌المحجوب در عالم عرفان اسلامی است. امکان بررسی بسیاری از تذکره‌های عارفان از منظر تأویل پدیدارشناسانه کربن وجود دارد. در بررسی تذکرة الاولیاء بر مبنای نگاه کربن می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از وقایع مطرح‌شده در این تذکره، در عالم خیال منفصل اتفاق افتاده است که شخص قوی‌النفس توانسته است با قوه خیال خود این وقایع معنوی را درک کند. این وقایع در قالب متن به زمان حال رسیده است، اما در همین متن و در خلال این کلام، نشانه‌هایی وجود دارد که شأن خیالی و غیرمادی بودن این وقایع را نشان می‌دهند. در برخی از این وقایع، چندین نشانه در کنار هم قرار دارند. این نشانه‌های برجسته‌ساز عبارت‌اند از: تبعیت‌نداشتن از روابط علی و معلولی، تبعیت‌نداشتن از زمان و تاریخ آفاقی، تطابق‌نداشتن با ویژگی‌های ماده، کشف حقایق و معانی و نیز ارتباط با غیب به واسطه فرشته، تجسم و تجسد معانی و تشخص اعضا و جوارح، تبعیت‌نداشتن از جغرافیای مادی و بیرونی، احاطه نفس بر طبیعت یا نفوس، ظهور پدیده از منبع غیرمادی و بدون پیشینه مادی، فعل ذی‌شعور از غیرذی‌شعور، تغییر یا ارتقای مرتبه وجودی پدیده‌ها و وقایع، اوصاف و ویژگی‌های لطیف پدیده‌های مثالی، شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی، تبعیت‌نداشتن از اعداد و مقادیر و قراردادهای مادی، رؤیت وقایع و موجودات غیبی و خیالی. وجود هریک از این نشانه‌ها در یک واقعه دلیلی است بر غیرمادی بودن آن واقعه. پس اهمیت این مسئله تمایز قائل شدن بین مراتب مختلف وجودی و عوالم و قوای ادراکی متناسب با آن‌ها از طریق همین علائم و دلالت‌هاست و روشی است که سبب می‌شود وقایع عالم خیال منفصل با وهم و فانتزی اشتباه گرفته نشوند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ پنجم. حکمت. تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). *عواالم خیال*. ترجمه سید محمود یوسف ثانی. پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۶۶). *رمنز و مثل در روانکاوی*. توس. تهران.
- سهروردی، شهاب. (۱۳۹۰). *حکمة الاشراق*. ترجمه و شرح از جعفر سجادی. چاپ دهم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۴). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. چاپ هفتم. فرزانه روز. تهران.
- عطاری، محمدابن ابراهیم. (۱۳۸۶). *تذکره الاولیاء*. تصحیح و توضیح محمد استعلامی. چاپ هفدهم. زوار. تهران.
- فلوطين. (۱۳۷۸). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح فارسی دکتر حسن ملکشاهی. سروش. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۵۸). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۹۵). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*. ترجمه انشاءالله رحمتی. سوفیا. تهران.
- _____. (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*. ترجمه حامد فولادوند. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- _____. (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. جامی. تهران.
- _____. (۱۳۹۲). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ سوم. سوفیا. تهران.
- _____. (۱۳۹۰ الف). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. جامی. تهران.
- _____. (۱۳۹۰ ب). *معبد و مکاشفه*. مقدمه، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی. چاپ دوم. مؤسسه بوستان کتاب. قم.
- _____. (۱۳۹۳). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*. ترجمه احمد فرید و عبدالحسین گلشن. چاپ چهارم. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. تهران.

References

- Attār, M. (2007). *Tazkirat Al-awliā*. (M. estelāmi Correction). Zavvar. Tehran. (*In Persian*)
- Chittick, W. (2004). *Imaginary Worlds*. (S. M. Yousef-Sāni Trans.). Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Center. Tehran. (*In Persian*)
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi*. (Rulph Manheim Trans.) Princeton university press. Princeton. (*In Persian*)
- _____. (1979). *The spiritual earth and the human body on the day of resurrection*. (Z. Dehshiri Trans.). Tahouri. Tehran. (*In Persian*)

- _____. (2016). _____. (E. Rahmati Trans.). Soufiā. Tehran.
- _____. (2008 & 2013). *Avicenna and the mystical parable*. (E. Rahmati Trans.). Jāmi. Tehran. (In Persian)
- _____. (2011^a). *Creative imagination in the sufism of Ibn Arabi*. (E. Rahmati Trans.). Jāmi. Tehran. (In Persian)
- _____. (2011^b). *Temple and Revelation*. (E. Rahmati Trans.). Institute of Boustān-e Ketāb. Qom. (In Persian)
- _____. (2014). *The Relationship between the Ishrāgh Philosophy and the Philosophy of Ancient Iran*. (A. Fardid, & A. Golshan Trans.). Institute of Hikmat and Philosophy of Persia. Tehran. (In Persian)
- Ebrahimi Dinani, Gh. (۲۰۰۰). *The Radius of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy*. Hekmat. Tehran. (In Persian)
- Plotinus. (1999). *Theologia*. (H. Malekshāhi Trans.). Soroush. Tehran. (In Persian)
- Sattari, J. (1987). *The Symbol & The Allegory in psychoanalysis*. Tous. Tehran. (In Persian)
- Shāyḡān, D. (2015). *Henry Corbin: The spiritual topography in Iranian Islam*. (B. Parham Trans.). Farzānrouz. Tehran. (In Persian)
- Sohravardi, Y. (2011). *Hikmat Al-eshrāgh*. (S.J. Sajjadi Trans.). University of Tehran Publication. Tehran. (In Persian)

Criteria for Distinguishing the Discontinuous Imaginal Universe Events: Employing Henry Corbin's Method in *Tazkirat-al-Awliā*¹

Mohammad Jahangiri Zeyni²
Siavash Haghjou³
Farzad Balou⁴
Morteza Mohseni⁵

Received: 14/01/2019

Accepted: 26/06/2019

Abstract

Since the ancient times, there have always been groups of people who believed in the order of the universe. The concept of discontinuous imaginal world was raised in the Muslim world as the mediator between the world of intellect and the world of matter, of course under different titles. The imagination was also considered to be the mediator between sense and reason. Moreover, there exist religious and mystical experiences in different nations which are named differently, including metaphysical powers (Kerāmāt), supernatural wonders (Khavāriq-e-ādāt), and the like. These issues were of great importance and recurrence among the Sufis, and various texts have addressed them, one of which is *Tazkirat-al-Awliā*. Henry Corbin, an Orientalist, who used phenomenological components in examining the mystical experiences of Sufis, recurrently reminds us of the necessity of proper understanding of it in its precise position, i.e. discontinuous imaginal universe. The present study, approaching Corbin's method, which is the same as interpretation (ta'wil) or revelation of the veiled (Kashf-ol-Mahjoub), provides criteria that can be used to discern the imaginary dimension of the events in *Tazkirat-al-Awliā*. Results suggest that criteria such as sacred time, relationship with angels, subtle and imaginal descriptions, and the like could display the proper place of occurrence of imaginal events to readers of texts as *Tazkirat-al-Awliā*.

Keywords: Henry Corbin, Discontinuous Imaginal Universe, *Tazkirat-al-Awliā*.

1 . DOI: 10.22051/jml.2019.23854.1681

2. PhD Candidate of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding author), m.jahangiri@umz.ac.ir

3. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, s.haghjou@umz.ac.ir

4. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Mazandara, Babolsar, Iran, f.baloo@umz.ac.ir

5. Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Mazandaran Babolsar, Iran, mohseni@umz.ac.ir

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538