

بررسی عملکرد قوه خیال در تجربه‌های دینی و کشف و شهودهای غیرمبتنی بر احساس

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

محمد سعید شهبازی*

چکیده

هدف این مقاله پژوهشی تبیین و بررسی عملکرد قوه خیال در تجربه‌های دینی و مکاشفه‌های غیر مبتنی بر احساس می‌باشد. قوه خیال از قوای ادراکی انسان است. اکثر فعالیت‌های این قوه و همچنین متخیله در اثر ارتباط با محسوسات ایجاد می‌شود. به همین خاطر بیشتر انواع تجربه‌های دینی و کشف و شهودهای مرتبط با عملکرد قوه خیال، در حیطه محسوسات و درون خیال متصل به وقوع می‌پیوندند. بعضی از تجربه‌های دینی و مکاشفات از جمله کشف معنوی اگرچه غیر مبتنی بر احساسات هستند اما قوه خیال در قالب خیال منفصل و همچنین خیال متصل در بعضی از جهات با آنها در ارتباط است. به همین جهت در این مقاله چگونگی عملکرد قوه خیال در قالب خیال متصل و منفصل در تجربه‌های دینی و مکاشفات معنوی غیر مبتنی بر احساس مورد بررسی قرار گرفته است. تجربه‌های دینی و مکاشفه‌های مرتبط با عملکرد قوه خیال به دو ساحت قابل تقسیم هستند: الف تجربه‌های دینی و مکاشفه‌های مرتبط با عملکرد قوه خیال و مبتنی بر محسوسات. ب تجربه‌های دینی و مکاشفه‌های معنوی مرتبط با عملکرد قوه خیال و غیر مبتنی بر محسوسات. قوه خیال علاوه بر اینکه در تجربه‌های دینی و مکاشفه‌ها در حیطه محسوسات نقش

* دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مهمی را ایفا می‌کند، در بعضی از مراحل شکل‌گیری و توصیف تجربه‌های دینی غیر مبتنی بر احساس نیز ایفای نقش می‌کند. از همین رو در این نوشتار سعی بر آن شده که نقش قوه خیال را در شکل‌گیری و تفسیر این نوع از تجربه‌های دینی و مکاشفه‌های معنوی غیر مبتنی بر احساس، تبیین نماییم.

واژه‌های کلیدی: قوه خیال، تجربه دینی، کشف و شهود، خیال متصل، خیال منفصل.

مقدمه

بسیاری از تجربه‌های دینی و همچنین کشف و شهودها در حیطه محسوسات و در ارتباط با آنها به قوع می‌پیوندند. در تقسیم بندی‌های که سویین برن از تجربه‌های دینی انجام می‌دهد، اکثر آن موارد در محیط محسوس با ویژگی عرفی، همگانی یا شخصی ایجاد می‌شوند. (اصغری، ۱۳۹۳: ۷۰۷۷) بسیاری از این تجربه‌های دینی و الهی در قالب موجودات مثالی، درون خیال متصل ایجاد شده و با فعالیت این قوه در حیطه محسوسات به وقع می‌پیوندند و قابل تفسیر و تبیین به کمک این قوه هستند. (قیصری، ۱۳۸۵: ۶۹۵) اما در قسم آخر از تقسیم‌بندی‌های سویین برن به تجربه‌های غیر مرتبط با محسوسات پرداخته می‌شود که همانند اقسام کشف معنوی در مباحث عرفان اسلامی هستند. بیشتر این تجربه‌ها غیر قابل تبیین و در فضای خارج از محسوسات یا همان خیال منفصل واقع می‌شوند. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۹۰-۳۹۳) قوه خیال در نقطه شروع تجربه‌های دینی و معنوی غیر قابل تبیین، در قالب خیال متصل از فضای محسوسات عبور کرده و از طرفی در قالب خیال منفصل به کشف و حقیقت دست پیدا می‌کند و در مرحله پایانی به کمک حس مشترک به تفسیر این تجربه‌ها در قالب الفاظ برای مخاطبین فعال می‌شود. (همان، ۱۳۹۶: ۳۹۰-۳۹۳) این نوشتار درصدد است تا تبیین خیال متصل و منفصل و همچنین کشف صوری و معنوی نحوه عملکرد قوه خیال را در تجربه‌های دینی و الهی متنوع، روشن نماید. هر یک از کشف صوری و کشف معنوی دارای تقسیم‌های خاص می‌باشند. (قیصری، بی‌تا: ص ۱۰۷-۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۴۴-۵۶۰) در این مقاله کشف معنوی و اقسام آن بیشتر مورد توجه خواهند بود. یکی از اقسام کشف معنوی شهود قلبی حق تعالی می‌باشد. در این نوع از کشف معنوی برای هیچ یک از خیال متصل و منفصل گنجایش ادراک حسی خداوند وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۵) نهایتاً قوه

خیال بتواند مقدمات و بستر وقوع این تجربه را فراهم کند و بعد از اتمام این تجربه ادراک الهی، این قوه به کمک الفاظ در صدد تفسیر وقایع غیر قابل تبیین باشد. بعد از آنکه ویژگی این تجربه‌های دینی و معنوی و همچنین عملکرد قوه خیال در این تجربه‌ها تبیین شد، به سراغ نشان‌هایی باید برویم تا تفاوت بین تجربه‌های الهی، غیر الهی و نامعلوم از جهت معرفتی، روشن شود.

خیال منفصل و متصل

خیال منفصل و خیال متصل از تقسیم‌های قوه خیال می‌باشند. در فلسفه اسلامی فیلسوفان، عالم مثال را به دو وجه تقسیم نموده‌اند: منفصل و متصل؛ که از جهتی آنها را خیال منفصل و متصل نیز می‌نامند. خیال منفصل، عالمی است که قائم به خویش بوده و از نفوس جزئی متخیله بی‌نیاز و مستقل می‌باشد و در آن، همه حقایق عالم ماده به شکل تجرد برزخی وجود دارد. مثال‌هایی که برای آن به کار می‌بریم مثل انسان، فرس، ارض، سما، شجر، حجر، همه در آن به صورت مجرد از ماده وجود دارند. این موجودات مثالی هرچند مجرد از ماده هستند، اما از طرفی مجرد از اعراض اشیاء مادی مانند: شکل، مقدار، وضع، رنگ و بو نیستند. بعنوان مثال تصاویری که در خواب می‌بینیم که صورت تجردی موجودی را همراه با احکام و عوارض ماده رؤیت می‌کنیم؛ مثل اینکه شخصی را با همان شکل و قیافه خاص خودش می‌بینیم، بدون اینکه جسم و ماده آن حضور داشته باشد.

خیال متصل برخلاف خیال منفصل، قائم به نفوس جزئی می‌باشد و همیشه در مخیله انسان ظهور پیدا می‌کند. این نکته را باید در نظر داشت که در عالم خیال متصل گاهی صورت‌هایی به ظهور می‌رسد که نتیجه فعالیت نفوس بوده و ملاک و ضابطه عقلی ندارد. این گونه صور گزافیه در عالم مثال منفصل موجود نبوده و نمی‌توان آنها را از افعال حکیم به شمار آورد. (دینانی، ۱۳۶۶: ۳۶۴)

همچنین خیال متصل چون قائم به نفس بوده، استقلالی ندارد و از طرفی نفس آدمی در آن تصرف دارد. این همان معنای عام و معروف از کارکرد خیالی است که در تعریف خیال به کار می‌رود. گاهی قوای ادراکی ما بواسطه مخیله صورت‌های خیالی زیبا خلق می‌کند؛ مانند آن که تخیل می‌کند اکنون در سجود نماز شب است و با کلمات خاضعانه‌ای با خدا مناجات می‌کند و خواهان توجه خداوند به اوست. گاهی نیز صورت‌های بیهوده خلق می‌کند؛ مانند آن که تخیل می‌کند در یک مسیر طولانی در حال قدم زدن و سرگردانی است. (دهقانی، ۱۳۹۱: ۳۳۶) بنابراین می‌توان گفت که عالم خیال متصل، مجموعه‌ای از تخیلات و صورت‌های خیالی درون نفس انسان است که در طول شبانه روز بارها و در طی تعداد دفعات فراوان و غیر قابل شمارش همیشه در حال دریافت اطلاعات و تصویرسازی (که همان کار متخیله انسان است) می‌باشد و این کار تا زمانی که تمامی دستیاران حسی و نفسی در کار هستند در طول روز انسان را همراهی می‌کند و احتمالش هست که وقوع تجربه‌های دینی در صورت ساده معنوی آن، حاصل فرآیند فعالیت قوه خیال باشند.

همین تصویرسازی‌ها و صورت‌های خیالی در طول روز و زندگانی انسان اگر همراه اراده و انگیزه ضبط و ثبت شوند و با قدرت متخیله‌ی خوبی همراه باشند، باعث به وقوع پیوستن حالات و تصورات مثبت و متعالی برای انسان می‌گردند. بسیاری از همین تصویرسازی‌ها، اگر ابعاد معنوی و روحی خوبی دارا باشند موجب به وقوع پیوستن تجربه‌های دینی خواهند شد، که این اتفاق باعث تقرب و حفظ حالات و روحیات معنوی انسان خواهد شد.

ویژگی‌های خیال متصل

در بحثی که گذشت تعریفی از دو خیال متصل و منفصل ارائه دادیم. در این قسمت به ویژگی‌های خیال متصل اشاره می‌نماییم. خیال متصل همان ادراک صورت خیالی شیء بدون حضور حسی آن می‌باشد و یکی از قوای نفس ناطقه انسان

محسوب می‌شود. در این نوع از خیال، صورت متصل به ساحت ادراک خیالی انسان است. این صورت، ابتدا به وسیله حس مشترک حاصل شده و سپس به خزانه خیال سپرده می‌شود و در جریان ادراک خیالی، هنگام غیبت ماده شیء برای مدرک دوباره به یاد آورده می‌شود. خیال متصل، از سوئی، صور جزئی را که در حس مشترک یافت شده ادراک و حفظ می‌کند و از سوی دیگر، ابزاری برای درک موجودات مثالی در عالم خیال و صورت بخشی به صور و معانی کلی و عقلی و متمثل کردن آنها است. (قیصری، ۱۳۸۵: ۶۹۵) این عملکرد قوه خیال بر اساس تجرید امور خارجی و حسی است، به طوری که وجود خارجی و مادی را از ماده انتزاع کرده، به آن صورت مثالی اعطاء می‌کند. در واقع، خیال با این کار بین محسوسات و معقولات ارتباط ایجاد می‌کند و امور متضاد و متناقض را درک می‌نماید و این قدرت را دارد که چهره‌های مختلفی را از یک حقیقت ارائه کند و از سوئی به مرتبه‌ای از ادراک برسد که موجودات مثالی را در بیداری و خواب مشاهده نماید، زیرا صورت بخشی به موجودات از آن نفس است و در واقع، این موجودات فعل نفس انسان هستند و همواره می‌توانند همراه نفس باشند. از این رو، این صورت‌ها در هیچ حالتی، در خواب یا بیداری، از نفس دور نمی‌شوند. البته، در عالم محسوسات، نفس به سبب تعلق به طبیعت و امور مادی، معمولاً از صور مثالی غافل می‌شود، در حالی که بعضی از انسان‌های کمال یافته که قوه خیال در آنها قوی شده است و از اشتغالات مادی به دور هستند، در همین عالم، امور غیبی و تجارب دینی را مشاهده می‌کنند، چنان که دیگر محسوسات را مشاهده می‌کنند. ابن عربی در توصیف قوه متخیله معتقد است که سلطه و قوت اسم الهی در خلق قوه خیال ظاهر می‌شود. ازین رو، هیچ امری برای قوه خیال محال نیست و این قوه هیچ‌گونه محدودیت و اطلاقی در تصرف ندارد و همه چیز نزد این قوه ممکن‌التصور است. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۳۲) بنابراین، خیال متصل بر اساس قدرت تصویرسازی خود برای نفس (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶) می‌تواند در خود صور مثالی را که جز در قوه خیال وجود ندارد خلق نماید. (قیصری، ۱۳۸۵: ۶۹۵)

این توانایی خیال نشان از قدرت نقش آفرینی او در ایجاد معرفت برای انسان است، زیرا وظیفه خیال محاکات و صورت‌گری است، همان طور که خیال به معنا، صورت می‌دهد تا بیانگر آن باشد (ابن عربی، ۱۹۹۳م: ۱۳)، این مدل فعالیت قوه خیال در تشکیل و تبیین تجربه‌های دینی نیز به چشم می‌خورد. از جهتی در به وجود آمدن تجربه دینی تاثیرگذار است و از طرفی در تبیین این نوع تجربه‌ها در قالب شهودی، عرفانی و تجربه دینی نقش به‌سزایی را ایفا می‌کند.

ویژگی‌های خیال منفصل

در این بحث به بیان ویژگی‌های خیال منفصل می‌پردازیم. همانگونه که گفتیم این نوع خیال وجودی مستقل دارد و از نفوس جزئی متخیله بی‌نیاز است. برای این نوع از قوه خیال لقب عالم خیال را نیز مطرح کرده‌اند. عالم خیال که عالم مثال نیز بدان گفته می‌شود (حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰: ۵۱-۵۲)، عالم موجودات خیالی است که از عالم عقل و عالم احساس وسیع‌تر می‌باشد. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۹۰-۳۹۳) این عالم از سنخ جوهر روحانی مقداری و حد وسط میان مجرد محض و جسمانیت محض است. (قیصری، ۱۳۸۵: ۶۹۵) بنابراین، هم شباهت به عالم اعلیٰ دارد و هم نظیر عالم اسفل است. این عالم خیال یا مثال، همان طور که صور عالم محسوس را می‌پذیرد، صورت‌های روحانی را نیز می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۱۱-۳۱۲) و نقش ویژه‌ای را میان آن دو ایفا می‌نماید، بدین صورت که تکائف عالم ماده را تلطیف و لطافت‌های عالم معنا را متکائف می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۲۲-۳۲۸) و به شکل صور مثالی ظاهر می‌کند.

ویژگی‌های تجربه‌های دینی غیر مبتنی بر احساس

اگر قوای احساسی انسان در واقع شدن این نوع تجربه‌ها غیر مبتنی بر احساس دخیل نباشد حتماً قوه خیال در بیان و توصیف آنها نقش بسیار مهمی خواهد داشت.

به صورتی که اگر کمی در عبارات معنوی و دارای محتوای تجربه دینی و بیان حالات اشخاص تجربه گر دقت نماییم به کارکرد قوه خیال خواهیم رسید. این تجربه‌ها بدون دخالت احساسات ایجاد می‌شوند و در انتهای برای بعضی از این تجربه‌ها صفت وصف‌ناپذیری از جانب شخص تجربه‌گر در نظر گرفته می‌شود. تجربه‌های عرفانی نیز یکی از اقسام تجربه دینی هستند. فیلسوفان دین پیرامون ویژگی‌ها و خصوصیات تجربه دینی مباحث گوناگونی مطرح می‌نمایند. ویلیام جیمز چهار ویژگی وصف‌ناپذیری، معرفت‌زایی، زودگذری و انفعالی بودن را برای تجربه‌های عرفانی در نظر می‌گیرد. از این چهار ویژگی دو خصیصه اولی و دو خصیصه دیگر ثانوی هستند. به این معنا که دو خصیصه اول در هر حالت روحانی یافت می‌شوند و دو خصیصه ثانوی در بیشتر تجربه‌های عرفانی یافت می‌شوند. (James, 2002: 6) البته ویژگی وصف‌ناپذیری دلالت بر این نکته دارد که، تجارب دینی به این شکل غیر مبتنی بر قوای احساسی انسان هستند. به طوری اگر قوای احساسی در آن دخیل باشند حتماً قوه خیال که درگیر در محسوسات است در آن‌ها فعال خواهد بود. در هر صورت چه قوای احساسی در آن تجارب دخیل باشند یا نباشند، قوه خیال کارکرد خود را (در بیان و توصیف تجارب ایجاد شده از جانب قوای احساس و همچنین غیر مبتنی بر قوای احساس)، زمانی که این تجارب به مرحله ابراز وجود، بیان و تفسیر از جانب تجربه‌گر برای مخاطبین برسند، دارا خواهد بود.

رودلف اتونیز تجربه‌های عرفانی را به دو دسته درون‌گرا و وحدت‌بین، تقسیم می‌کند. او در تجربه‌های درون‌گرا بر این نظر است که عارف با صرف نظر از بیرون وجود خویش به درون خود متمرکز می‌شود و به عبارتی با صرف نظر از سیر آفاقی صرفاً سیر انفسی را در راه خود قرار می‌دهد و متعلق این تجربه، نفس تجربه‌گر است. و در تجربه‌های وحدت بین بر خلاف قسم قبلی، عارف سیر آفاقی دارد. اتو برای این قسم سه مرحله را بیان می‌کند. در مرحله اول، عارف به وحدت طبیعت دست می‌یابد. در مرحله دوم، وحدتی

در ماورای طبیعت را تجربه می‌کند و در مرحله سوم، عارف با حذف طبیعت به مشاهده وحدت در کثرت دست می‌یابد. (Otto, 1976: 46) قسم سوم از این مراحل سه‌گانه، مشابه حالات عرفانی و وصف‌ناپذیری است که عارف بدون درگیر شدن قوای محسوس آن را درک می‌کند و در نهایت وظیفه قوه خیال در این نوع از تجربه‌ها تفسیر و مشابه‌سازی وقایع ماورای طبیعت در عالم ماده خواهد بود.

والتر استیس نیز همانند اتو تجربه‌های عرفانی را به آفاقی و انفسی تقسیم می‌نماید. در تجربه آفاقی عارف از کثرت اعیان خارجی به وحدت حقیقی دست می‌یابد و در تجربه انفسی صاحب تجربه برای کشف واحد در ژرفای خود مسیر می‌کند. (استیس، ۱۳۵۸: ۵۵) از طرفی نیز دیویس تجربه عرفانی را نوع ششم از انواع تجربه دینی می‌داند و برای آن ویژگی‌هایی را بیان می‌دارد. او بر این باور است بین این ویژگی‌ها ارتباط نزدیکی وجود دارد و به همین دلیل در تجربه‌های عرفانی خاص همه این ویژگی‌ها می‌توانند وجود داشته باشند. اولین ویژگی که او بیان می‌کند احساس ادراک واقعیت‌نمایی می‌باشد، به نظر عارفان وحدت‌نگر چنین می‌آید که آنان هم اکنون با ذات مطلق یکی هستند. یگانه‌انگاری در این نوع از تجارب با عملکرد قوه خیال همراه خواهد بود، بخاطر اینکه این اتفاقات در بستر محیط ماده به وقوع نمی‌پیوندند و اگر تجربه‌گران بخواهند این تجارب را تفسیر و تبیین نمایند حتما باید به سراغ قوه خیال و توصیفات آن در جهت مشابه سازی با حالات مادی، بروند. عارفان طبیعت چنین به نظرشان می‌آید که امر بنیادینی را که در بُن اشیای به ظاهر پراکنده این جهان قرار دارد را به اجمال دیده‌اند.

ویژگی دیگری که دیویس بیان می‌کند احساس رهایی داشتن از محدودیت‌های زمان، مکان و خود فردی است. او چنین بیان می‌کند که از دست دادن احساس من، خواه آن را محو شدن در چیزی گسترده‌تر بدانیم و خواه صرفاً فراتر رفتن از محدودیت‌های انسانی قلمداد کنیم، معمولاً با ترک کردن که شامل ترک امور دنیایی،

همه امیال و... می‌باشد در ارتباط است. باید قوای محسوس، مادی و تصورات خیالی مادی را کنار گذاشت و غیر فعال نمود، تا موقعیت برای فعال شدن حالات معنوی بدست آید.

احساس وحدت یکی دیگر از ویژگی‌هایی تجربه‌های دینی غیر مبتنی بر احساس است که دیویس شکل‌های مختلفی را برای این احساس بیان می‌کند. و در انتها ویژگی اخیری که دیویس بیان می‌کند احساس بهجت یا آرامش است، او در این مورد چنین می‌گوید:

«این مدل از آرامش و شعف، آرامش و شادمانی بزدلان یا کسانی که آسایش را در اشیای مادی و در محدوده‌های تنگ و معمولی می‌بینند، نیست. آرامش از رهگذر ترک تمام عیاری که آدمی نه در اندیشه شهرت خود باشد و نه در فکر روزی خویش به دست می‌آید و شادمانی بزرگ در اثر احساس رهایی از محدودیت‌های ناگزیر بشری از قبیل مرگ و حد و مرزهای خود فردی حاصل می‌شود». (Davis, 1989:97)

شهود عرفانی

در این مبحث به تبیین انواع تجربه‌های عرفانی یا همان کشف و شهودها می‌پردازیم. حکمای اسلامی معمولاً شهود عرفانی را از نوع علم حضوری و بی‌واسطه می‌دانند؛ به این معنا که در این نوع آگاهی بین عالم و معلوم، صورت یا مفهوم واسطه‌ای وجود ندارد؛ بلکه نفس معلوم نزد عالم حاضر است. چون در علم شهودی واسطه ذهنی بین عالم و معلوم نیست، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در آن طرح نمی‌شود و در نتیجه نفس شهود به صدق و کذب متصف نمی‌شود. با این حال شهود عرفانی برای شخص صاحب تجربه عرفانی قابل تصویر، تعبیر ذهنی و حصولی است. (فنائی، ۱۳۹۷: ۱۷۷) از طرفی تصاویر و تعبیر از تجربه‌های عرفانی می‌تواند متصف به صواب و خطا و همچنین صدق و کذب باشند. چنین تجربه‌هایی کاملاً شخصی و شرکت ناپذیر هستند. افراد صاحب تجربه نمی‌توانند دیگران را در

وقوع آن تجربه‌ها دخیل نمایند، و به همین دلیل است که عین آن تجربه قابل انتقال به دیگران نیست؛ هر چند بیان آن تجربه‌ها به صورت تفسیری برای دیگران ممکن است. تجربه‌های غیر محسوس و وصف‌ناپذیر نیز همانند شهود عرفانی به بیان در نمی‌آیند؛ اما می‌توان تعبیر و تفسیری از آن‌ها را بوسیله قوه خیال و عملکرد آن در قالب الفاظ ارائه نمود؛ گرچه بسیاری از عرفا این تعابیر و تفاسیر را در انتقال حقیقت درون تجربه‌ها، نارسا می‌دانند.

مکاشفه

محبی الدین عربی در فتوحات مکیه در باب ۲۰۹ و ۲۱۰ از جلد دوم به شرح مفهومی مکاشفه و مشاهده پرداخته است. او کشف یا شهود را اینطور تعریف می‌نماید:

«حقیقی که با چشم ظاهری دیده نمی‌شوند، نفس ناطقه انسان می‌تواند با کنار رفتن پرده آن حقایق را دریافت و ادراک کند. معمولا، شهود مترادف رؤیت است، آن‌هم نه تنها با چشم بلکه همچنین با قلب، که عضوی درونی و محل ادراک و آگاهی است؛ شهود غالبا مترادف کشف به کار می‌رود و آن عبارت است از رفع حجاب‌هایی که بین خلق و حق وجود دارد.»

ابن عربی همچنین برای تجلی صوری و مشاهده صوری واژه مکاشفه را به کار می‌برد. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۴۸۲-۴۸۹) او شهود را این‌گونه تعریف می‌کند: «مشاهده آن است که شاهد آنچه را که از حق در قلب است همراه با نشانه (توحید) مشاهده می‌کند». (همان، ۱۳۹۶: ۴۹۲-۴۹۵) همانند تجلی حضرت حق با جمیع اسماء و صفاتش در حضرت خیال. (همان، ۱۳۹۶: ۱۰۴-۱۰۸) ثمره مشاهده چیزی است که تو دیدی و شنیدی و چشیدی و بویدی و لمس کردی و ثمره کشف چیزی است که از این محسوسات فهمیدی. (همان، ۱۳۹۶: ۴۹۲-۴۹۸)

مشاهده صوری یکی از اقسام مکاشفه است و نام آن کشف مخیل است. از همین جهت هر یک از واقعه و منام سه قسم دارد:

۱- کشف مجرد؛ «آن چنان بود که به دیده روح مجرد از خیال، صورت حالی که هنوز در حجاب غیب بود در خواب یا واقعه مطالعه کند.»

۲- کشف مخیل؛ «آن چنان بود که روح انسانی در خواب یا واقعه بعضی از مغیبات را دریابد و نفس به جهت تعلق بدو با وی در آن مشارکت و مداخلت نماید و به قوت متخیله آن را از خزانه کسوت صورتی مناسب از محسوسات در پوشاند.»

۳- خیال مجرد. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۸)

در هریک از این تقسیم‌ها نقش خیال و عملکرد آن به نوعی مشخص شده است. بعنوان مثال در قسم اول به روحی اشاره دارد که از خیال فاصله گرفته و آن را حجاب و مانع برای رسیدن به غیب می‌داند، اما تجربه‌گر ناچار است آن تجربه را برای دیگران به کمک قوه خیال در قالب الفاظ تبیین نماید.

کشف صوری

ادراک‌های متعارف بشری به حسی و عقلی تقسیم می‌شوند. در عرفان اسلامی شهود یا کشف نیز به صوری و معنوی (کشف صوری و کشف معنوی) تقسیم می‌شود. در کشف صوری صورت، تمثالات حس‌گونه از جمله بینایی، شنوایی، بویایی، چشائی و بساوایی مطرح است؛ چنان که در رؤیا همه این احساس‌ها و تمثالات روی می‌دهند. از دیدگاه فرغانی قسمی از کشف صوری به عالم طبیعت تعلق می‌گیرد، این قسم همانند تقسیم‌بندی‌های سویین‌برن از تجربه دینی در محسوسات است که در آن بسیاری از تجارب دینی در عالم ماده و درگیر محسوسات به وقوع می‌پیوندد. در این قسم از کشف صوری، موانع و حجاب‌های طبیعی همچون

بعد مسافت یا دیوارها و کوه‌ها گویی از میان مکاشف و مرئی (موجود و حالات مورد مکاشفه) برداشته می‌شود و مرئی با همه مشخصاتش بر مکاشف آشکار می‌شود.

قسم دوم کشف صوری به صور مثالی تعلق می‌گیرد، خواه حقیقت متمثل شده امر مثالی یا حسی باشد (مانند شهود بهشت و جهنم)، خواه امر روحانی باشد (مانند تمثیل جبرئیل به صورت جوانی به نام دحیه کلبی)، و خواه امر معنوی باشد (همچون تمثیل علم به صورت شیر برای رسول خدا). (فرغانی ۱۳۷۹: ۶۶۹) تقسیم آخر که امر معنوی باشد، زیر مجموعه کشف صوری و معنوی قرار می‌گیرد.

در کشف و شهودهای صوری، متعلق کشف اکثراً در عالم مثال واقع می‌شود. آنجا که موانع و حجاب‌های مادی کنار می‌روند، صاحب تجربه در واقع وجود مثالی آن پدیده طبیعی را مشاهده می‌کند؛ در این شرایط قوه خیال شخص صاحب تجربه معنوی طبق تعریفی که از خیال متصل مطرح نمودیم وارد عمل می‌شود و صورت‌های مثالی را دریافت می‌نماید. این عملکرد از قوه خیال باعث می‌شود شخص عارف و شاهد تجربه، امور معنوی و روحانی را نیز در صورت‌های مثالی متناسب با آنها مشاهده کند. کشف صوری جزئی است؛ به این معنا که به حقایق فروتر از عالم عقول تعلق می‌گیرد. (فنایی، ۱۳۹۷: ۱۷۸) عارف در این شهود به ادراک صور مثالی و برزخی نایل می‌شود و این ادراک با خیال متصل واقع می‌شود.

مکاشفه‌های صوری در بستر نفس انسان و در ساحت و مرتبه قوه خیال (عالم خیال) رخ می‌دهند. این مرتبه از نفس انسان نه نور محض و مجرد تام است و نه ظلمت و جسمانیت خالص، بلکه وجودی بین نور و ظلمت است. این ویژگی‌ها نشان از قدرت نفس دارد که می‌تواند به وسیله قوه خیال، که پل ارتباطی نفس با عوالم هستی می‌باشد، حقایقی که به عالم خیال منتقل شده را به اشکال گوناگون که هم ویژگی جسمانی و هم روحانی در آن وجود دارد، در قالب تجربه‌های معنوی ادراک کند. از آن جا که حقایق عالم خیال دارای صورت هستند، کشف در این مرحله،

کشف خیالی، صوری و مثالی خواهد بود. پس، خیال متصل همانند روزنه‌ای است که نور خورشید خیال مطلق را به انسان می‌رساند و موجودات مافوق را در انسان متمثل سازد. (اژدر و سایر نویسندگان ۱۳۹۳: ۱۵۱) محیی الدین عربی معتقد است قوای انسانی ذاتاً این قابلیت را دارند که تجلیات خالق هستی را که در عالم خیال ظهور می‌یابند، ادراک کنند. (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۰۲-۳۰۷) بنابراین، از نگاه ابن عربی، حقایقی که در عالم خیال برای انسان و در قالب صورت مثالی متمثل می‌شوند، چهار چیز می‌باشند: خدا، ملائک (ارواح نوری)، جن (ارواح ناری) و بنی آدم. (همان، ۱۳۹۶: ۳۳۲-۳۳۳)

همانطور که بیان کردیم نفس این قابلیت را دارد که حقایق خیالی را با تنزل دادن به مرتبه حس مشترک در نفس و قوه خیال تجسم نماید و زمینه‌ای را برای تفسیر این وقایع فراهم کند.

کشف معنوی

این کشف، معقول و غیرصوری است و تمثل در آن راه ندارد. برای مثال با تجلی اسم علیم، حق تحقق می‌یابد. کشف معنوی به حقایق عالم عقل و فراتر از آن تعلق می‌گیرد. در این مقام روح با تجردش به عالم غیب و معانی مجرد توجه می‌کند و معانی غیبی و حقایق روحانی به صور معنوی، و نه با تمثل طبیعی یا مثالی بر او منکشف می‌شوند. به این اعتبار این شهود را شهود کلی می‌دانند. (فناپی، ۱۳۹۷: ۱۷۸) یکی از ویژگی‌های خیال منفصل وسعت آن در قبال محسوسات و امور روحانی در عالم مثال است. در کشف و شهود معنوی، مطابق عملکرد خیال منفصل مکاشفه صورت پیدا می‌کند، و طبق تعریف ابن عربی در توصیف ویژگی‌های خیال که در ابتدا مطرح نمودیم، خیال منفصل عالمی است که از عالم عقول و محسوسات وسیع‌تر است. از آنجایی که کشف معنوی به حقایق عالم عقل و فراتر از آن تعلق می‌گیرد، این خصوصیت نقطه ارتباطی بین خیال منفصل و کشف معنوی می‌باشد.

از نظر قیصری کشف معنوی اطوار و مراتب گوناگون دارد. مرتبه‌ای از کشف معنوی عین الیقین است. در این مرحله عارف به قرب و لقاء معروف الهی می‌رسد و به طور عیان و بی‌واسطه آن را مشاهده می‌کند؛ اما دوگانگی عارف و معروف همچنان محفوظ است و وحدتی در آن صورت نمی‌گیرد. برترین مرتبه کشف، حق الیقین است که در آن مرتبه این دوگانگی بین عارف و معروف مرتفع می‌گردد و هر نوع حجابی برداشته می‌شود و شاهد به مشهود متصل و در او فانی می‌شود. مرحله بعد از فناء، مرتبه بقاء بعد الفنا یا فرق بعد الجمع و مرتبه اتحاد یا وحدت است. عرفا برای کشف معنوی انحاء و مراتب گوناگون ذکر کرده‌اند. (قیصری، بی‌تا: ۱۰۷-۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۴۴-۵۶۰)

البته در مراحل عرفانی ادراک حسی حق تعالی ممکن نیست، و همچنین شهود خیالی و مثالی او هم ممکن نمی‌باشد. خداوند نه در خیال متصل می‌گنجد، نه در خیال منفصل. اساساً تمثیل خدا و کشف صوری او ممکن نیست؛ چرا که وجود واجب‌الوجود از ماده و مقدار مبرا است. «تنها راه ادراک حضوری ذات اقدس خداوند، شهود قلبی است و چنین حضوری بهره دل مؤمن است که حقیقت ایمان در متن آن نهاده شده باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۵) از این به بعد است که قوه خیال در صورت وصف‌ناپذیری تجربه عرفانی می‌تواند نقش مفسر را در این نوع از تجربه حضور الهی و تجربه‌های عرفانی برای مخاطبین در قالب بیان الفاظ مادی تبیین نماید. عرفا نیز بر این وصف‌ناپذیری ساحت الهی اذعان کرده و معتقدند که شهود ذات حق ممکن نیست؛ در دعای روزهای ماه رجب آمده است: «يَا مَنْ حَارَتْ فِي كِبْرِيَاءِ هَيْبَتِهِ دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْأَوْهَامِ وَ انْحَسَرَتْ دُونَ إِدْرَاكِ عَظَمَتِهِ خَطَائِفُ أَبْصَارِ الْأَنْوَامِ»: ای کسی که در عظمت هیبتش نازک بینی‌های اندیشه‌ها سرگشته و حیران‌اند و دیده‌های تیزبینان در مقام ادراک عظمتش وا مانده‌اند». (مجلسی، ۱۴۱۲ق: ۳۸۹) حتی انبیا نیز از درک ذات حق آن گونه که هست، ناتوان هستند و سخن آنها چنین

است: «ماعرناک حق معرفتک». (همان، ۲۳) از این رو عرفا هم می‌گویند ذات حق چنان متعالی و دور از دسترس است که تمامی انبیا و اولیا در او حیران هستند: «اما الذات الإلهية فحارفها جميع الأنبياء والأولياء». (قیصری رومی، بی تا: ۶۹)

اما اینکه حقیقت شهود قلبی چیست، پاسخ آن نیازمند تفحص و تأمل است. شهودی که نسبت به خداوند حاصل می‌شود، از سنخ کشف معنوی است و نمی‌تواند از گونه کشف صوری باشد؛ البته ممکن است مخلوقی به عنوان آیه الهی و مظهر او و آینه ظهور خداوند سبحان به کشف صوری منکشف گردد.

وصف ناپذیری تجربه‌های عرفانی

در تجربه‌هایی که اصرار بر آن باشد احساسات حتی در مرحله ورود (که قبل از مواجه شخص تجربه‌گر با موجود یا حالت مورد تجربه می‌باشد) و توصیف برای مخاطب دخیل نباشد، کار تبیین تجربه‌ها سخت خواهد شد و توصیفی در کار نخواهد بود. ویلیام جیمز یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی را وصف ناپذیری آن می‌داند. به این معنا که تجربه‌گر بر این باور است آن چه تجربه کرده است قابل توصیف و بیان نیست و تنها کسی که شخصا واجد آن حالت باشد می‌تواند آن چه را برای فاعل تجربه روی داده است، درک کند. بر همین اساس جیمز نتیجه می‌گیرد از راه مفاهیم عقلی نمی‌توان به تجربه درونی صاحب تجربه رسید و تنها راه شناخت تجربه‌های عرفانی، معرفت شخص مباشر است.

منابع عرفان اسلامی نیز به این مساله اشاره می‌کنند که تنها راه درک مشاهدات عرفانی، وجدان آن حالات است و تنها صاحب مشاهده یا تجربه‌گر می‌تواند آن تجارب را درک نماید و به قول خواجه عبدالله انصاری بیان آن حالات برای افراد دیگر امکان پذیر نیست:

«لایمکن نعته بعباره تفهم معناه و لایمکن نعته لمن لیس له ذلك فلا یمکن تعریفه للغير»؛ (انصاری، ۱۲۹۵: ۱۴۳)

همچنین غزالی در کتاب المنقذ من الظلال اینطور بیان می‌کند:

«و از طریقت عرفان آنچه را می‌توان از راه تعلم و سماع دریافت را دریافتیم. آنگاه بر من روشن شد که ویژه‌ترین ویژگی عرفان چیزی است که نمی‌توان آن را از راه تعلم دریافت، بلکه تنها با ذوق و حال و تبدل صفات می‌توان بدان دست یافت. دانستن تعریف سلامت و سیری کجا و سالم بودن و سیر بودن کجا... آنچه باقی می‌ماند با سماع و تعلم به دست آمدنی نیست، بلکه تنها با ذوق و سلوک به دست می‌آید.» (غزالی، بی‌تا، ۴۳)

در واقع این اهل عرفان هستند که با استفاده از استعاره‌ها، تشبیهات، رموز، سمبل‌ها و نمادها منظور خویش را در قالب زبانی خاص بیان می‌نمایند. آنچه در اینجا مورد نظر قرار می‌گیرد، طرح این بحث است که برخی ادعا کرده‌اند تجربه‌های دینی به ویژه تجربه‌های مینوی و عرفانی که معمولاً در برهان‌ها تجربه دینی بیش از همه برای آنها استناد صورت می‌گیرد چنان توصیف ناپذیر هستند که هیچ ادعای معرفتی را نمی‌توان بر آنها مبتنی ساخت و در نتیجه تجربه‌های دینی این چنینی برای توجیه باورهای دینی مناسب نخواهند بود. از این رو لازم است بیان کنیم که توصیف ناپذیری تجربه‌های دینی و عرفانی مانع از معرفت بخشی آنها نیست. ویلیام جیمز در عین حال که یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی را توصیف ناپذیری آن می‌داند، معرفت بخشی و واقع‌نمایی را نیز به عنوان ویژگی دیگر این تجربه‌ها ذکر کرده است. این تناقض ظاهری به گونه‌ای جلوه‌نمایی می‌کند که آلفرد آیر درباره آن می‌گوید:

«اگر عارفی بپذیرد که شیئی که او رویت کرده است غیر قابل وصف است، باید این را نیز بپذیرد که وقتی در مقام وصف آن شیء برمی‌آید، یاوه‌سرایی می‌کند.» (آیر، ۱۳۵۶: ۷۸)

از طرفی دیگر دیویس از جمله کسانی است که بیان می‌کند توصیف ناپذیری تجربه‌های عرفانی با معرفت بخشی آنها قابل جمع خواهد بود. او در مجموع پنج عامل را به عنوان عوامل وصف ناپذیری می‌شمارد که به طور خلاصه به آنها اشاره می‌نماییم:

۱ مبالغه ادبی: به این معنا که وقتی عارفی ادعا می‌کند، تجربه و توصیف ناپذیر است، منظور او آن است که در بزرگی و عظمت حالات خود تأکید ورزد. همان طور که وقتی بیمار دردی را که تحمل کرده است به درد تحمل ناپذیر توصیف می‌کند، قصد بزرگنمایی حالت درد را دارد.

۲ معرفت وجدانی: به این معنا که وقتی عارفی ادعا می‌کند، تجربه او توصیف ناپذیر است، منظور او آن است که برای فهمیدن عواطف و احساسات، لازم است تا حدی آنها را تجربه کرده باشیم. دیویس بر این باور است این نوع وصف ناپذیری به تجربه‌های عرفانی اختصاص ندارد و معمولاً هم مشکلی ایجاد نمی‌کند. چراکه با کمک استعاره‌ها و تمثیل‌ها بیشتر می‌توان به گونه‌ای به شنونده فهماند که آن تجربه چه بوده است.

۳ متعالی بودن تجربه: «گاهی اوقات مکاشفات عرفانی چندان ژرف و فراگیرند که صاحبان آنها نمی‌توانند آنها را به روشنی بیان کنند». (Davis, 1989:97)

۴ تناقض‌نمایی تجربه: این مورد را دیویس از استیسی نقل می‌کند. استیسی در کتابش «عرفان و فلسفه» بعد از بیان نظریات گوناگون پیرامون وصف ناپذیری تجربه‌های عرفانی، از این نظریه که علت وصف ناپذیری تجربه‌های عرفانی آن است که این تجربه‌ها ذاتاً متناقض‌نما هستند، دفاع می‌کند. به این معنا که عارف از میان رفتن تمایز میان عین و ذهن را تجربه می‌کند، خدا را هم انسان واره و هم غیر انسان وار می‌بیند و... .

«... عارف وقتی از عالم وحدت باز می‌گردد، می‌خواهد آنچه از تجربه خویش به یاد می‌آورد در قالب الفاظ برای دیگران نقل کند. اما وقتی می‌بیند در حال تناقض‌گویی است متحیر و سرگردان می‌شود و این امر را این‌گونه برای خود توجیه می‌کند که اشکال از خود زبان است. او می‌گوید تجربه من وصف ناپذیر است.» (استیس، ۱۳۵۸: ۳۰۸-۳۲۰) دیویس در حالی که در اصل قضیه موافق با استیس می‌باشد، ولی بر این باور است متناقض نما بودن تجربه‌های عرفانی به گونه‌ای نیستند که قوانین منطق را نقض کنند، گرچه این امکان وجود دارد که در حین تجربه امری به صورت متناقض به نظر عارف برسد، اما تأملات عارفان تجربه‌گر پیرامون آن تجربه‌ها باعث خواهد شد که آنها بیان و توضیحی منطقی از آن وقایع را بیان نمایند.

۵ توصیف سلبی: در این مورد حالات و تجربه‌های عرفانی را به صورت سلبی توصیف می‌کنند. همان‌طور که دیونوسیوس آریوپاگوسی خداوند را چنین توصیف می‌کند:

«نه نفس است نه ذهن... نه غیرمتحرک است نه ساکن... نه خرد نه کلان... نه احد نه واحد... نه از مقوله لاوجود است نه از مقوله وجود... هیچ ایجاب یا سلبی نمی‌تواند بر او صادق باشد.» (Davis, 1989: 97) در این صورت دیگر کار برای عارف به نوعی آسان می‌شود که تبیین این حالت برای او مشکلی ندارد، چون اساساً راهکاری برای این موضوع در صورت نگاه سلبی، صورت نخواهد گرفت. در همین راستا نیز ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی می‌گوید مشخص‌ترین ویژگی حالات عرفانی، سلبی بودن آنها می‌باشد. (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲)

در هر صورت این تناقض‌نمایی را قوه خیال در هر نوع تجربه عرفانی دریافت و تفسیر می‌کند. اگر تجربه و حالات عرفانی در حیطه خیال متصل و درون اقسام کشف صوری باشد، تبیین آن تجربه‌ها توسط قوه خیال با توجه به عملکرد قوای ادراکی انسان در آن حیطه، کار سختی نخواهد بود. همچنین اگر شخص تجربه‌گر در مباحث

عرفانی و قوای ادراکی انسان، معلومات علمی داشته باشد، تبیین آن وقایع برای او کار سختی نخواهد بود. اما اگر تجربه‌های معنوی در حیطه خیال منفصل یا خارج از خیال منفصل و واقع در اقسام کشف و شهود معنوی باشد، تبیین حقیقت‌های معنوی و روحی به زبان و ادبیان مادی، طبیعی و در حیطه احساسات بشری، کاری سختی خواهد بود. تبیین وقایعی که با فضای دنیای مادی انسان متفاوت است، بوسیله قوه خیال امکان‌پذیر است، البته با استفاد از تعابیر درون گزاره‌های دینی و عرفانی یا با استفاده از تجربه‌های دینی واقع شده برای افراد تجربه‌گر در حیطه محسوسات و خیال متصل، به شرح، تفسیر و مشابه‌سازی وقایع مورد تجربه، پرداخته می‌شود.

ماهیت مسموعات و مشاهدات باطنی

در این بخش فرق بین مشهودات و مسموعات باطنی با حالات عرفانی را بیان می‌نماییم. به نوعی تمییز بین این حالات، جدا کردن تجربه‌های حسی و غیر مبتنی بر حس است. با این اوصاف آیا می‌توان مشهودات و مسموعات را از قلمرو پدیدارهای عرفانی خارج کنیم؟ دلایل متقنی در این بحث وجود دارد. نکته اصلی این است که نمایان‌ترین نوع و مهمترین نمونه احوال عرفانی، غیر حسی خواهد بود، در حالی که مشهودات و مسموعات خصلت محسوسات دارند. نوع انفسی حالات عرفانی، تا آنجا که شرح و بیان به ما رسیده، بکلی عاری از صور ذهنی حسی است. و از طرفی احوال آفاقی را شاید بتوان حسی نامید چرا که از دگرسانی ادراک حس واقعی پدید می‌آید، ولی حتی این نوع حالت‌های عرفانی نیز خیال‌بندی یا صورت خیالی نیستند و مستقیماً ادراک حسی بصری است. احوال آفاقی را می‌توان نردبانی برای رسیدن به احوال انفسی متعالی در نظر گرفت، و در هر حال از اهمیت کمتری برخوردار است. احوال انفسی، طبق گفته صاحبان این احوال، عاری از شکل و محتواست. بسیاری عارفان هشدار می‌دهند که روندگان طریقت باید صورت‌های ذهنی حسی را از ضمیر و ادراکات مادی از قبیل قوه خیال بیرون برانند.

نداهایی که افرادی همانند ژاندارک، سقراط یا غیره شنیدند، نباید پدیداری عرفانی شمرده شود، اگرچه محتمل است که اینان نیز دستخوش عوالم و احوال عرفانی اصیلی شده باشند. سنت پل (قدیس پولس حواری) را غالباً عارف نامیده‌اند. نوری که می‌گویند در راه دمشق دید و ندایی که شنید: «ای شائول، ای شائول، چرا بر من جفا می‌کنی؟» (پاروسکی، ۲۰۱۸: ب بیست و دوم، بخش ۷) را نمی‌توانیم احوال عرفانی بدانیم، اگرچه ممکن است دلایل متقنی برای عارف بودن او، از جای دیگر، پیدا کرد. همچنین حکایتش از حالتی دیگر که خود را چون شخصی تصور نمود که «تا آسمان سیم ر بوده شد.. سخنان ناگفتنی شنید که انسان را جایز نیست به آنها تکلم کند.» (اردستانی، ۱۳۹۶: ب دوازدهم، ۲، ۴)

در این زمینه به تجربیات قدیسه ترسا اشاره می‌کنیم. قدیسه ترسا همواره نشانه‌هایی می‌دید. او اهل تفکر و تحلیل فلسفی نبود. با این حال آگاهی داشت که نشانه‌هایی که می‌بیند، یا لااقل بعضی از آنها، توهم محض هستند. در نظرش بود که بعضی از این نشانه‌ها را شیطان می‌فرستد که او را از تلاش در راه اتحاد با خدا بازدارد. و بعضی از این نشانه‌ها را از جانب خداوند و به قصد دستگیری و دلجویی می‌دانست، ولی حتی در این موارد هم گرفتار توهم نمی‌شد که این نشانه‌ها وجود خارجی عینی دارند.

سان خوان دلاکروث شخصیت دیگری است که قائل می‌باشد این نشانه‌ها ممکن است از جانب خدا یا از سوی شیطان باشند:

سلوک نبایستی مقید یا متکی به آنها باشد و دلی که می‌خواهد وارسته، بی‌زنگار، پاکیزه و بی‌آلایش بماند، چنانکه جز از این راه به وصل نخواهد رسید، نباید در هوای دریافتن و نگهداشتن آنها باشد. چون از آنجا که خداوند به هیچ شکل و صورتی در نمی‌آید و در هیچ علم و احاطه‌ای نمی‌گنجد، دل اگر در هوای اتحاد با خداوند متعال است، نباید در بند هیچ صورتی و پابند هیچ دانش ویژه‌ای باشد. (St. John, 1957: 62-63)

در انتهای این مقاله نیز به نحوه تشخیص حقایق خیالی و حسی اشاره خواهیم نمود تا در تشخیص و همیات چه به صورت خیالی، حسی و به صورت غیر مبتنی بر حس آشنایی کاملی را داشته باشیم و از سویی بتوانیم در تجاربی که احساس دخیل نمی‌باشد، بتوانیم تمایز خوبی برای تشخیص حالات و تجارب معنوی را داشته باشیم. در هر صورت دریافته‌ها و تفاسیر قوه خیال از وقایع معنوی و عرفانی باید تبیین و بررسی شود تا از حقیقت‌ها، موهومات و شطیجیات درون ادراک انسان‌های مدعی درک تجارب معنوی آگاهی پیدا شود. قوه خیال در بعضی اوقات محل ورود تجربه‌دینی و در بعضی اوقات محل تفسیر تجربه‌های خارج از حیطه محسوسات خواهد بود، اما در تجارب خارج از فضای محسوسات این قوه به کمک قوه مفکره درصدد بررسی این وقایع و اطلاعات آنها خواهد بود.

نقش پاکسازی قوه خیال در ارتباط با تجربه‌های عرفانی غیر مبتنی با محسوسات

ابن سینا بر این باور است که هرگاه از تعداد و مقدار موانع و شواغل حتمی (اعم از آنچه دستاورد حس ظاهر است و آنچه مربوط به متخیله می‌باشد) کاسته و بیشتر آنها برطرف شوند، در این حالت، نفس انسان فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس، به طور ناگهانی، اتصال و ارتباط پیدا کند. در این حالت، نفس انسان از به کارگیری قوه متخیله دست می‌کشد و فراغتی می‌یابد؛ آنگاه چیزی از امور غیبی و ناپیدا و دور از دسترس آگاهی متعارف، در هیبت کلی و مجرد و بدون صورت، بر او وارد می‌شود و در جان او نقش می‌بندد. البته، بازتاب و اثر آن نقش کلی به متخیله می‌رسد؛ این قوه، متناسب با آن نقش عقلی، از آن صورت جزئی، صورتی جزئی می‌سازد و آن را به حس مشترک وارد می‌سازد. صورت جزئی، با ورود در حس مشترک، به شکل محسوس در می‌آید و وارد خودآگاهی متعارف شخص می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵ق:

البته روشن است که این اطلاعات بعد از ورود به قوه خیال و متخیله ذخیره خواهند شد. بعد از ثبت این اطلاعات است که متخیله می‌تواند طبق عملکردش به یکی از کارهایش از جمله صورتگری، صورت سازی و محاکات معانی مجرد به صورت حسی، پردازد. اگر قرار بر تبیین وقایع بود این قوه خیال و متخیله است که می‌تواند تصویری متناسب برای آن دریافت‌های کلی در ضمیر انسان، برای مخاطبین ایجاد نماید. در همین زمان است که قوه مفکره می‌تواند به کمک اطلاعات علمی، اجتماعی و تجربی انسان صاحب تجربه در تبیین بهتر و دقیق این وقایع برای مخاطبین اثر گذار باشد.

اما اینکه سازوکار یا عبارتی فرآیند درونی متخیله در صورت سازی، تصویر دهی و محاکات معانی کلی چگونه و به چه شکل است و از چه قواعد و ضوابطی پیروی می‌کند، مطلبی پیچیده است که برای ما عملکرد دقیق آن نامعلوم می‌باشد و ابن سینا نیز در مواضع مختلف، عدم اطلاع خود از جزئیات آن را بیان داشته است. (ابن سینا، ۱۳۷۵ق: فصل ۲۰)

ابن سینا قائل است این شرایط یعنی حالتی که بیشتر شواعل حسی برطرف شده باشد، در انسان‌های عادی و متعارف غیر از عرفا در دو حال به وقوع می‌پیوندد و در نتیجه، زمینه اتصال با ملکوت و دریافت حقایق از آنجا برای آنها حاصل خواهد شد: ۱ در حالت خواب که حس ظاهر از کار افتاده و صورتی از بیرون وارد حس مشترک نمی‌شود؛ ۲. در حالت بیداری به هنگام بیماری‌های خاص که انسان بیدار است، ولی بر اثر اینگونه بیماری‌ها، فعالیت حس ظاهر به مقدار قابل توجهی کاهش می‌یابد. در پی بروز این حالات متخیله نیز ضعیف می‌گردد و از فعالیت آن کاسته می‌شود؛ دیگر متخیله حس مشترک را با صورت‌های از قبل ساخته شده‌اش پر نمی‌کند. در این شرایط حتی نفوس عادی نیز فرصتی می‌یابند تا به عالم بالا پرواز، و حقایقی را دریافت کنند. (همان، ۱۳۷۵ق: فصل ۱۸) البته باید یادآور شویم که تا نفوس انسانی

از قبل ظرفیت سازی و بسترسازی درون خود نداشته باشند، صرفاً وقوع این دو حالت ذکر شده در قالب تجربه‌های دینی ساده برای آنها قابل تصور است و سیر به عالم بالا و دریافت حقایق واقعی برای آنها میسر نخواهد شد.

ارزیابی و تشخیص حقیقت‌های خیالی

این امکان وجود دارد که افراد تجربه‌گر در تشخیص حقایق مابعدالطبیعی بصورت الهی یا شیطانی از جهت معرفت‌شناسی دچار تردید و تشکیک شوند. با این شرایط بحث اقتضا می‌کند تا کمی درباره تشخیص حقیقت‌های خیالی و تجربه‌های دینی صحبت نماییم. تمییز و تفکیک میان امور خیالی و حسی کار آسانی نیست. اگرچه بعضی افراد ادعای مکاشفه ارواح نوریه و ناریه مثل فرشته و جن را ادعا می‌کنند، اما این افراد تحلیل و تبیینی ندارند که چگونه مدرک خود را دریافت کرده‌اند و از طرفی نمی‌دانند که نحوه ورود قوه خیال در این وقایع چگونه است و همچنین تشخیص نمی‌دهند که منبع مدرک آنها چه چیزی بوده است. از دیدگاه ابن عربی: «چشم خیال و چشم حسی، هر دو از طریق حس باصره کار می‌کنند. و علم به تمایز بین ادراک دو چشم ظریف است.» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۷۹)

از طرفی ابن عربی بر این باور است که به دست آوردن آن تمایز در تشخیص این وقایع، یکی از مشکل‌ترین علوم است و حتی بیشتر افراد در طریقت الی الله دارای آن قوه تشخیص نمی‌باشند. در حالات افراد تجربه‌گر در تجربه‌های دینی و عرفانی، هیچ چیزی به اندازه مشتبه‌شدن عملکرد قوه خیال با ادراک حسی موجب سر درگمی نمی‌شود. اگر خدا برای کسی از حیث لطف و محبت خود قوه تمییز در این امور را عنایت کند، برایش اموری را روشن کرده و به او نشان خواهد داد که او با کدام چشم اشیاء را ببیند. در این زمان است که شخص تجربه‌گر تشخیص می‌دهد و درک می‌نماید که آن امور چه چیزی هستند و می‌داند که آنها را با کدام چشم رویت نموده است، البته ذکر این نکته در اینجا لازم است که بگوییم چشم خیال و چشم حسی دو

تعبیری هستند که به ترتیب اشاره دارند به خیال برزخی و خیالی که توسط قوای حسی کار می‌کنند، از نظر کسی مثل ابن عربی ضروری‌ترین دانش برای اهل طریقت الهی تحصیل این علم است، اما بسیاری از آنان به آنچه ما بیان داشتیم توجه نمی‌کنند. البته ممکن است در تجارب معنوی نقطه ورود حالات باهم در این دو مورد متفاوت باشد اما در ادامه و در تبیین وقایع حتماً نقطه پردازش اطلاعات برای مخاطبین توسط قوه خیال و متخیله در یک راستا خواهد بود.

برای مثال به نمونه‌ای از این حالات در تاریخ ادیان اشاره می‌کنیم. حتی افراد نزدیک پیامبر اسلام، از جمله عمر وقتی جبرئیل به صورت یک مرد اعرابی ظاهر شد، چندین سؤال از پیامبر پرسیدند. این افراد علم تمییز بین مشاهده با چشم حسی و چشم مثالی را دارا نبودند. حتی در ماجرای ولادت حضرت مسیح شخصی مانند مریم عذرا که جز زنان بلند مرتبه در تاریخ ادیان هستند، در هنگام بشارت، یعنی وقتی که جبرئیل خود را به شکل انسان خوش اندام برای او متمثل کرد (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) (قرآن کریم، سوره مریم، آیه ۱۷)، این معرفت را دارا نبودند. به همین دلیل است که محیی الدین عربی وقتی مشکل بودن تشخیص بین دو نوع ادراک را تبیین می‌کند به همین دو مورد اشاره می‌نماید و نکات مهمی را در این بحث ارائه می‌نماید:

همه آنهایی که اجساد متخیله را مشاهده می‌کنند، بین این اجساد و اجساد حسی که به نظر آنها واقعی می‌باشند، فرقی نمی‌گذارند. به همین سبب است که وقتی جبرئیل به صورت مرد اعرابی نازل شد، افرادی او را نشناختند. آنها نمی‌دانستند که آن اعرابی یک شخص متخیل است تا این که پیامبر به آنها گفت که او جبرئیل بوده است. آنها تردیدی نداشتند که او اعرابی بوده است. در مورد حضرت مریم، وقتی که فرشته، خود را برای او به صورت بشر خوش اندام متمثل نمود، نیز مطلب از این قرار بود؛ زیرا او نشانه‌ای نداشت که به مدد آن ارواح را وقتی متجسد می‌شوند، بشناسد. (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۸۰)

از همین رو ابن عربی می‌گوید در وقوع حالات این چنینی، داشتن نشانه در تجربه‌های معنوی برای تشخیص ماهیت خیالی اشیاء نقش اساسی ایفا می‌کند. بدون در نظر گرفتن نشانه برای یک واقعه معنوی همانند تجارب دینی و عرفانی، حتی مردم نمی‌توانند بین ظهور خیالی و تجلی ذات خدا فرق بگذارند. از طرفی دیگر او به این مطلب اشاره می‌کند، وقتی برای افراد بدون نشانه مکاشفه صورت می‌گیرد، «خصیصه الهی و جنبه‌های روحانی دقیقاً به چشم آنها یکسانند». (همان، ۱۳۸۵: ۱۸۱) و بدون داشتن نشانه، آنها برای تشخیص بین ارواح، فرشتگان، جن و انسانها، که می‌توانند به اشکال مثالی ظاهر شوند راهی نخواهند داشت. این نشانه‌هایی که برای افراد در تجارب دینی و عرفانی رویت می‌شود، موهبتی از جانب خداوند سبحان می‌باشد تا آنها در این مسیری که قرار گرفته‌اند دچار سردرگمی و ضلالت و گمراهی نشوند. از طرفی در اقسام کشف معنوی به نسبت کشف صوری پیدا کردن نشانه کاری سختی خواهد بود. در جایی که خیال منفصل و متصل از کار می‌افتد و تنها فعالیت آنها آماده کردن مقدمات وقوع این تجربه‌ها و در انتها تفسیر آنها می‌باشد، درکی از مواجهه با موجود مورد تجربه در دسترس نیست و تبیین آن موجود و حالات مورد تجربه و همچنین مشخص شدن نشانه‌هایی از جانب خداوند در آن تجارب، کار سختی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

تمییز بین تجربه‌های دینی و عرفانی در حیطه محسوسات و خارج از این حیطه کار بسیار مهم و دشواری است. برای این که بتوانیم برای تجربه‌های محسوس، غیر محسوس و وصف‌ناپذیر تبیین روشنی انجام دهیم باید عملکرد قوه خیال در قالب خیال متصل و منفصل را به خوبی بشناسیم و از طرفی با اقسام کشف و شهودهای صوری و معنوی آشنا باشیم. در این صورت است که می‌توانیم هر تجربه دینی و عرفانی را در قالب این تعاریف قرار دهیم، تا در این شرایط نوع این تجربه‌ها و نحوه عملکرد قوه خیال در آن‌ها به خوبی شناسایی شوند.

تقسیم بندی‌های اتو در سیر آفاقی و انفسی شبیه تقسیم‌بندی‌های حکمای اسلامی در سیر معنوی است، اما آن گستردگی و تکامل را دارا نمی‌باشد. تقسیمات استیس جهات بیشتری را شامل است، اما باز هم گستردگی مباحث عرفانی اسلامی را ندارد. بعنوان مثال در مباحث عرفانی در ابتدا قوه خیال، خیال متصل و منفصل تبیین می‌شود، بعد شهود و سپس کشف صوری و معنوی و اقسام آن تشریح می‌شود و در آخر هر تجربه معنوی واقع شده طی فرآیند شرح و تفسیر آن به مدد قوه خیال در زیر مجموعه این موارد ذکر شده قرار می‌گیرند. و در نهایت اگر حتی تجارب معنوی غیر قابل تفسیر هم واقع شوند، بازهم برای آنها بنحاطر نقش معرفتی، تقسیم بندی وجود دارد.

از طرفی تجربه‌های دینی غیر محسوس و وصف‌ناپذیر در مباحث فلسفه و عرفان اسلامی جایگاه ویژه خود را دارا می‌باشند. از کشف معنوی گرفته تا حالت‌ها و مراتبی که عارف بعنوان تجربه‌گر طی می‌کند تا ورود موارد ادراکی و عبور آنها از خیال منفصل و قوه خیال. این گستردگی در مباحث حکمای اسلامی نشان از قدمت و

وسعت مباحث قوه خیال و کشف و شهودهای اسلامی یا بعبارتی تجربه‌های دینی مسلمانان دارد.

هر تعریف و تبیینی از انواع تجربه‌های دینی در مکتب الهی باید برخاسته از دل متون و گزاره‌های دینی باشد. طریقت عارفان و تجربه‌گران مباحث معنوی نباید جایگزین متن و محور ادیان الهی باشد. شناسایی و تقسیم‌بندی این تجربه‌ها از لحاظ محتوا و ساختار کار بسیار مهمی است. تقسیم‌بندی عوامل موثر و نشانه‌های حقیقی در دریافت، ادراک و همچنین تقسیمات انواع مشاهدات درونی و بیرونی برای تجربه‌گران بسیار حائز اهمیت است.

و از طرفی باید تقسیم‌بندی‌های محکم و مستدلی در نشان‌های تجربه دینی وجود داشته باشد، که اگر هر شخصی تجربه‌گر تجربه خاصی شد، زمینه تشخیص، تحلیل و تمرکز در این نشانه‌ها برای افراد بوسیله محتوای دینی و معنوی این تجارب وجود داشته باشد. این نشانه‌ها باید به قدری از لحاظ محتوای دینی و عقلی قدرتمند باشند که منکران تجارب دینی به راحتی نتوانند تجارب و معرفت حاصله از آن را که همان درک وجود معنوی خداوند باشد، را انکار کنند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. آیر، آلفرد جولز، (زبان، حقیقت، منطق)، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف ۱۳۵۶.
 ۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، چ دوم، تهران ۱۳۶۶.
 ۳. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، مترجم: محمد خواجهی، انتشارات مولوی، ۱۳۹۶.
 ۴. ابن عربی، محیی‌الدین، الرویا و المبشرات، ضمیمه کتاب (عالم البرزخ و المثال من کلام الشیخ الاکبر)، چ دوم، دمشق، ۱۹۹۳ م، دار الکتاب العربی.
 ۵. استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، چ اول، ۱۳۵۸.
 ۶. اصغری، محمد جواد، برهان تجربه دینی از دیدگاه سویین برن، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
 ۷. انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، تهران، کتابخانه علمیه حامدی، ۱۲۹۵.
 ۸. پاروسکی، ویلسون، کتاب اعمال رسولان، ترجمه: رضوان احمدی، باب بیست و دوم. انتشارات گنگره عمومی ادونتیستهای روز هفتم، ۲۰۱۸ م.
 ۹. جامی، نورالدین عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، چ دوم، تهران، موسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، حیات عارفانه امام علی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۵.
 ۱۱. جیمز، ویلیام، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.
 ۱۲. چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه نجیب‌الله شفق، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۸۵.
 ۱۳. حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، ترجمه محمد حسین نائجی، قم اشارات قیام، ۱۳۸۰.
 ۱۴. حسین بن عبدالله، ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ ق.
 ۱۵. دهقانی، محسن، فروغ حکمت (ترجمه و شرح نهاییه الحکمه سید محمد حسین طباطبایی)، بوستان کتاب قم، ۱۳۹۱.
 ۱۶. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، تعلیق و تصحیح محمد جابر، بیروت، المکتبه الثقافیه، بی تا.
 ۱۷. فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، با تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
 ۱۸. قیصری رومی، داوود بن محمد، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
 ۱۹. قیصری رومی، داوود بن محمد، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دانشگاه مشهد ۱۳۸۵ ق.
 ۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
 21. Davis, Caroline Franks, The Evidential Force of Religious Experience, Oxford University press 1989.
 22. James, Wiliam, The Varieties of Religion Experience. Centery edition. London; New York, Routedge.2002.
 23. Otto, Rudulf, Mysticism East and West, Trans. B.L Bracey B.C. payne, Fourth U.S.A. Mcmillan Publishing, 1976.

۲۴. St. John of the Cross. *The Dark Night of the Soul*, trans. by Kurt F. Reinhardt, New York. Frederick Ungar Publishing CO, 1957. Pt. I, BK. 2.

مقالات

۲۵. اژدر، علیرضا و سایر نویسندگان، نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه محیی‌الدین عربی، فصلنامه علمی- پژوهشی آیین حکمت، سال ششم، ۱۳۹۳.

۲۶. اشکوری، محمد فنایی، تجربه عرفانی و شهود باطنی، ویژه‌نامه فلسفه و عرفان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۷.

۲۷. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، بررسی متنی و سندی متون یهودی و مسیحی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، رساله دوم پولس رسول به قرن‌تیان، چاپ اول، ۱۳۹۶.