

تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی از نظر ابن سینا

علی شیروانی*

چکیده

این مقاله بر آن است که با گزارش توصیفی - تحلیلی سخنان ابن سینا، دیدگاه وی را درباره تجربه دینی از منظر فلسفی تبیین کند و از این طریق، پاره‌ای از پرسش‌های مهم در بحث معرفت‌شناسی تجربه دینی و واقع‌نمایی این تجربه‌ها را براساس آرای ابن سینا پاسخ گوید. متن اصلی مورد استناد در این پژوهش کتاب *الاشارات و التنبیها* ابن سیناست که وی برخی از آرای خاص خود را تنها در آن بیان کرده است. مهم‌ترین نکاتی که در این پژوهش از منظر ابن سینا مطرح شده، عبارت‌اند از: تبیین منشأ توهمات خودساخته و بی‌پایه و نیز مشاهدات اصیل و واقع‌نما؛ بیان چرایی اصل و نحوه نیازمندی پاره‌ای از مشاهدات اصیل به تأویل و تعبیر؛ تشریح فرایند وقوع این رویدادها در حالت بیداری و حالت خواب؛ توضیح نقش بیماری، ترفندهای ساختگی، تزکیه و تهذیب نفس و نیز قوت و ضعف آن در حصول این تجربه‌ها؛ بیان مراتب و انواع تشکیکی آنها و نشان دادن منشأ زمینه‌مند بودن برخی (و نه همه) تجربه‌های شبه‌حسی.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی، ابن سینا، ال‌اشارات و التنبیها، علم غیب، فلسفه دین، فلسفه عرفان.

مقدمه

امروزه، بحث دربارهٔ تجربهٔ دینی بسیار رواج دارد؛ اما تبیین فلسفی وقوع آن کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. ابن‌سینا از جمله اندیشمندان سترگی است که با توجه به مبانی فلسفی خویش، در این باره، سخن گفته است. مروری بر آرای وی در این خصوص، افزون بر اینکه خواننده را با دیدگاه یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان (اگر نگوییم بزرگ‌ترین آنان) آشنا می‌سازد، نکات درخور تأملی را به پژوهشگران این حوزه می‌آموزد.

ابن‌سینا در کتاب *الاشارات والتنبيهات*، که از آثار فلسفی متأخر و به اعتقاد برخی واپسین اثر فلسفی وی می‌باشد،^(۱) مطالب شایان توجهی را در این خصوص مطرح کرده است.^(۲) آخرین بخش این کتاب (نمط دهم)، با عنوان «در اسرار آیات»، به تبیین فلسفی اسباب و زمینه‌های وقوع خوارق عاداتی اختصاص دارد که از عرفا صادر می‌شود.^(۳) وی با طبقه‌بندی این رویدادها در چهار دسته کلی زیر، به تبیین جداگانهٔ هریک از آنها می‌پردازد:

۱. ترک غذا برای مدتی طولانی؛

۲. توانایی در انجام دادن کارهای دشوار؛

۳. اخبار از غیب و رویدادهای مربوط به آینده؛

۴. تصرف در اشیای مادی و ایجاد دگرگونی در آنها.

از این میان، آنچه ارتباط بیشتری با تجربهٔ دینی دارد و به طور مستقیم دربارهٔ یکی از انواع آن (تجربهٔ الهامی) سخن می‌گوید، همان قسم سوم است. البته در طول بحث، مطالبی گفته می‌شود که انواع دیگر تجربهٔ دینی، به‌ویژه تجربهٔ شبه‌حسی^(۴) (کشف صوری) را نیز دربر می‌گیرد. با توجه به همین نکته، در اینجا تنها به تشریح دیدگاه وی در خصوص قسم سوم می‌پردازیم.^(۵)

امکان آگاهی از غیب

ابن سینا در طی ۱۶ فصل (فصل‌های ۷-۲۳)، به تبیین این نوع از تجربه‌های دینی می‌پردازد و سخن خود را این‌گونه آغاز می‌کند:

هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبری داده و بشارت و اندازی که از پیش داده، راست آمده، آن را تصدیق کن و باور کردن آن برایت دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین و روش‌های طبیعت علل و اسبابی شناخته شده دارد.^(۶)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، موضوع مورد بررسی ابن سینا خصوصاً اخبار از رویدادهایی مربوط به آینده است که با گذشت زمان و رسیدن وقت رویداد مورد نظر، صدق و درستی آن معلوم شده است. روشن است، مواردی که شخص، با گمانه‌زنی و اتکا بر تحلیل معلومات فعلی و در دسترس خود، حادثه‌ای را پیش‌بینی می‌کند که اتفاقاً به وقوع می‌پیوندد، از محل بحث وی بیرون است. این مسئله امری عادی و عرفی است؛ نیازی به تلاش برای اثبات امکان آن نیست. سخن در جایی است که بدون وجود چنین زمینه‌ای، شخص پیش‌گویی می‌کند، نه پیش‌بینی.

نکته دیگر آنکه ابن سینا نه تنها مخاطب را از نفی مضمون این خبر (وقوع پیش‌گویی صادقانه) برحذر می‌دارد، بلکه به او توصیه می‌کند که آن را بپذیرد و حتی بالاتر، به راحتی، آن را باور کند. روشن است که این توصیه مربوط به جایی است که تنها مانع از پذیرش این خبر، نامتعارف بودن مضمون آن (مخبر عنه: اینکه کسی آینده را صادقانه پیش‌گویی کرده است و توان چنین کاری را دارد) است.^(۷) وی برای برطرف کردن غرابت این امر (مخبر عنه) بیان می‌کند که پیش‌گویی آینده در همان قوانین و روش‌های رایج در طبیعت دارای علل و عوامل معلوم و شناخته شده‌ای است که با توسل به آنها می‌توان از غیب آگاه شد و آینده را پیش‌گویی کرد؛ بنابراین، اصل آگاهی از غیب چندان هم که در ابتدا به نظر می‌رسد، خارق عادت و بیرون از دسترس نیست.

ابن سینا برای اثبات قدرت عارف بر پیش‌گویی رویدادهای آینده و اخبار از غیب، به رؤیاهای

صادقی تمسک می‌کند که از طریق آن، آدمی اطلاعاتی از غیب و آینده به دست می‌آورد: تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند. پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد، مگر آنکه مانعی بر سر راه آن باشد که [البته] زوالش راه دارد و برطرف شدنش ممکن است.^(۸)

تمسک به آگاهی از غیب در حال خواب برای اثبات آن در بیداری

از نظر ابن‌سینا، آنچه در خواب اتفاق می‌افتد در بیداری نیز می‌تواند روی دهد و اگر مانعی (مانند اشتغال به محسوسات) بر سر راه آن باشد، آن مانع می‌تواند برطرف شود. ممکن است پرسیده شود که اصل وجود رؤیای صادق (آگاهی یافتن از غیب در حال خواب) از کجا دانسته می‌شود؟ پاسخ حکیم ما آن است که تجربه (آزموده‌های پیشین ما یا آگاهی حاصل از این آزموده‌ها) و نیز قیاس (استدلال عقلی و برهان فلسفی) هر دو بر این امر اتفاق دارند و با استناد به آن دو، می‌توان آن را اثبات کرد:

یکم تجربه: ما رؤیاهای صادق را خود آزموده‌ایم؛ خبرش را هم از دیگران شنیده‌ایم. از نظر ابن‌سینا، «کسی نیست که چنین چیزی را در خود نیازموده باشد، به گونه‌ای که الهام‌بخش تصدیق آن باشد؛ مگر کسی که مزاجش فاسد، و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد.»^(۹) اگر شخص مزاج سالمی داشته باشد، آنچه در خواب دریافت می‌کند با صورت‌های مرتسم در مبادی عالی مطابق خواهد بود و در آنجا جز حقیقت نیست، و اگر قوه تخیل وی درست عمل کند، آن صورت‌ها را به درستی در خود منقش خواهد ساخت؛ همچنین، اگر قوه حافظه بیدار و توانمند باشد، آن صورت‌ها را به درستی حفظ می‌کند تا شخص بتواند پس از بیداری، آنها را به یاد آورد. در هر حال، اگر فرد خود چنین تجربه‌ای را نداشته باشد، خبرش را از دیگران شنیده است؛ زیرا وقوع این امر در همه سنت‌ها و فرهنگ‌ها، و زمان‌ها و مکان‌ها، چنان شایع و رایج است که قابل انکار نیست.

مقدمه دوم بیان ابن سینا آن است که «اگر آدمی در خواب از غیب آگاه می شود، در غیر خواب نیز بعید نیست و مانعی ندارد که از آن آگاه شود و اگر مانعی هم باشد، می تواند برطرف شود.»^(۱۰) این مقدمه برهانی نیست، بلکه اقتناعی است؛ از این رو، محقق طوسی می گوید: «ابن سینا [در این فصل] می خواهد مطلوب خویش را به گونه ای اقناع کننده بیان کند.»^(۱۱) وجه اقتناعی و نه برهانی بودن این بیان آن است که وقوع آگاهی از غیب در حالت خواب به تنهایی نمی تواند وقوع آگاهی از آن در حالت بیداری را اثبات کند، چراکه تفاوت های مهمی میان وضعیت انسان در این دو حالت وجود دارد. پس، احتمال ضعیفی هست که آگاهی از غیب اختصاص به حالت خواب داشته باشد.^(۱۲)

البته در بحث تجربه دینی و به ویژه اعتبار معرفتی آن، فرق مهمی میان دریافت های هنگام خواب و بیداری وجود ندارد؛ به ویژه آنکه گاهی آدمی در همان هنگام خواب، توجه دارد که خواب، و در حال مشاهده رؤیاست.^(۱۳) اما به هر روی، ابن سینا در پی تبیین نوعی خاص از تجربه دینی است: آگاهی از غیب در بیداری برای عارف. **دوم قیاس:** بنابر توضیح محقق طوسی،^(۱۴) استدلال ابن سینا بر امکان حصول آگاهی از غیب در حال خواب و بیداری^(۱۵) از دو مقدمه تشکیل می شود:

۱. صور رویدادهای خاصی که در عالم طبیعت واقع می شود، پیش از تحقق آنها در مبادی عالی (علل مابعدالطبیعی عالم طبیعت و حوادث واقع در آن) مرتسم است.
 ۲. آنچه در آن مبادی مرتسم است می تواند در نفس انسانی نیز مرتسم شود، مشروط بر و متناسب با: الف) استعدادی که در وی حاصل شده است؛ ب) زوال مانع.
- مقدمه نخست، مبتنی بر میانی فلسفی ابن سیناست؛ از جمله اینکه علم به علت، علم به معلول را در پی دارد. علل مابعدالطبیعی عالم موجوداتی مجردند که به خود آگاهند. با توجه به اینکه آنها علل پدیدآورنده عالم ماده و رویدادهای واقع در آن هستند، این خودآگاهی عین آگاهی از علت پدیدآورنده عالم طبیعت و رویدادهای واقع در آن است، و چون آگاهی از علت مستلزم آگاهی از معلول است، این مبادی عالی، از همه

رویدادهای عالم طبیعت پیش از وقوع آنها، هم‌زمان با وقوع آنها، و پس از وقوع آنها آگاه خواهند بود؛ به تعبیری، صورت‌های این حوادث همواره در آنها مرتسم است. دربارهٔ مقدمهٔ دوم نیز باید گفت که بنابر مبانی فلسفی ابن‌سینا، اگر قابلیت قابل برای تحقق چیزی در آن تام، و موانع نیز برطرف باشد، آن چیز ضرورتاً تحقق می‌یابد. اگر چیزی در عالم طبیعت روی نمی‌دهد، یا به جهت آن است که محل آن رویداد، قابلیت و استعداد پذیرش آن را به نحو تام ندارد و یا آنکه مانع یا موانعی بر سر راه حصول آن وجود دارد؛ اما از ناحیهٔ علت فاعلی و هستی‌بخش، هیچ منع و بخل و دریغی از افاضه و ایجاد نیست. مشکلی اگر هست، از این سوست، نه از آن سو. پس اگر نفس انسانی استعداد کافی داشته باشد و مانعی در کار نباشد، حتماً به تناسب استعدادش - و به اندازه‌ای که مانع برطرف باشد - اطلاعات و اخباری را دربارهٔ رویدادهای عالم از آن مبادی دریافت خواهد کرد و صورت حقایق در جان او نقش خواهد بست.

فرایند دریافت حقایق از عالم قدس

ابن‌سینا در ادامهٔ سخن، فرایند دریافت حقایق از مبادی عالی (عالم قدس) و ارتسام صورت‌های مرتسم در آن مبادی در جان انسان را تشریح می‌کند و بدین منظور، به ذکر مقدمات و نکاتی می‌پردازد:

نکتهٔ نخست آنکه نفس قوای گوناگونی دارد که در علم‌النفس فلسفی به طور کامل تشریح شده‌اند؛ از جمله قوهٔ شهوانی، قوهٔ غضبی، و قوهٔ فاعلی که جزء قوای محرک‌اند. در کنار این قوا، قوای مدرک قرار دارند که به سه شاخهٔ حواس ظاهر (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه)، حواس باطن (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) و عقل (نظری و عملی) تقسیم می‌شوند. ابن‌سینا دربارهٔ کار این قوا یادآور می‌شود که:

قوای نفسانی یکدیگر را به سوی خود می‌کشند (متجاذب‌اند) و با هم در نزاع و کشمکش می‌باشند (متنازع‌اند). وقتی که غضب برخیزد، نفس را از شهوت بازدارد

و به عکس (اگر شهوت برخیزد، غضب فرونشیند)؛ هنگامی که حس باطن در کار خود باشد، نفس از حس ظاهر روی می‌گرداند و تقریباً نمی‌بیند و نمی‌شنود و به عکس این.^(۱۶)

از اینجا دانسته می‌شود که یکی از موانع دریافت حقایق از مبادی عالی (عالم قدس) همان سرگرم شدن نفس به حواس ظاهر و توجه وی به داده‌های این حواس (امور محسوس) است؛ آدمی برای رفع این مانع، باید از حواس ظاهر و داده‌های این حواس انصراف حاصل کند. البته باید توجه داشت که نفس هرچه قوی‌تر باشد، توانایی او در جمع میان فعالیت قوای مختلف بیشتر خواهد بود؛^(۱۷) مثلاً اگر نفس ضعیف نمی‌تواند در زمان واحد هم خوب بشنود و هم خوب بخواند، نفس قوی می‌تواند این کار و حتی کارهای دیگر را انجام دهد. از این رو، برای کسانی که قوت کافی به دست آورده‌اند، مانعیت توجه به محسوسات کمتر می‌شود.

نکته دیگر درباره حس مشترک است که یکی از قوای باطنی نفس به شمار می‌رود. این قوه مانند لوحی در نفس است؛ داده‌های حواس در آن ظاهر، و به شکل صورت‌های محسوس ادراک می‌شود. حس مشترک همان‌گونه که از حواس ظاهر تغذیه می‌شود، می‌تواند از حواس باطن مانند متخیله نیز تغذیه شود. آنچه در حال بیداری به طور معمول روی می‌دهد، تغذیه از سوی حواس ظاهر پنج‌گانه است؛ اما در هنگام خواب، متخیله می‌تواند خودش صورت‌هایی را وارد حس مشترک کند که در این هنگام، ما رؤیایی را مشاهده خواهیم کرد: «حس مشترک لوحی است که هرگاه نقشی در آن مرتسم گردد، همین نقش در حکم مشاهده (چیزی که احساس می‌شود) است.»^(۱۸) از اینجا دانسته می‌شود که ملاک مشاهده و احساس چیزی، وجود آن در حس مشترک است؛ اعم از آنکه در خارج از آن وجود مادی یا غیرمادی داشته یا نداشته باشد: «هرگاه صورت در حس مشترک تمثیل یابد، مشاهده (و محسوس) می‌شود.»^(۱۹) این مطلب بیانگر آن است که از نظر ابن سینا، به لحاظ پدیدارشناختی، میان آنچه در رؤیا مشاهده

می‌شود (در اینجا معنای عام «مشاهده» مورد نظر است که شامل ادراک‌های حسی پنج‌گانه می‌شود، نه خصوص بینایی) و آنچه در هنگام بیداری به مشاهده درمی‌آید، هیچ تفاوتی وجود ندارد. در مورد تجربه‌های دینی شبه‌حسی نیز ابن‌سینا همین نظر را دارد. اینکه گاهی کسی که برای وی تمثلی غیبی روی داده است، به اشتباه، گمان می‌کند که آن امر در عالم طبیعت واقع شده، مؤید همین دیدگاه است. البته، اصل یکسانی پدیدارشناختی این دو ادراک (ادراک‌های حسی از موجودات طبیعی و ادراک‌های شبه‌حسی یا همان تمثلات) دیدگاهی رایج است؛ ولی تبیین آن به صورت یادشده، بی‌گمان، مبتنی بر مبانی خاصی است که ریشه در علم‌النفس فلسفی سینوی دارد.

ارتسام صور در حس مشترک از غیر طریق حواس ظاهر

ابن‌سینا که تاکنون تنها از امکان ارتسام صور در حس مشترک از طریق غیر از حواس ظاهر سخن گفته است، در ادامه می‌کوشد وقوع آن را اثبات کند. او برای اثبات مدعی خویش، توهمات را یادآور می‌شود که برخی از بیماران و حتی افراد سالم در شرایطی خاص مشاهده می‌کنند. همه می‌دانیم که انسان بیمار که دچار توهم شده، ممکن است صداهایی را بشنود یا تصویرهایی را ببیند یا بوهایی را استشمام کند که مابه‌ازایی در عالم طبیعت ندارند؛ از این رو، دیگران از آنها بی‌خبرند. پس، به ناچار، سبب ارتسام این صورت‌ها در حس مشترک عامل درونی (متخیله و متوهمه) و یا سببی مؤثر در عامل درونی است و نه عامل بیرونی (حواس ظاهر).^(۲۰)

استدلال ابن‌سینا به تقریر محقق طوسی این‌گونه است: صورت‌های توهمی که برخی بیماران و یا افراد سالم مشاهده (احساس) می‌کنند، معدوم نیستند؛ چون معدوم مشاهده نمی‌شود. این صورت‌ها در خارج هم موجود نیستند؛ وگرنه افراد دیگر نیز آنها را مشاهده می‌کردند. پس، ناگزیر، این صورت‌ها در قوه‌ای باطنی مرتسم‌اند که شأنش ارتسام صورت‌های محسوس در آن است، یعنی همان حس مشترک. از سوی دیگر،

سبب ارتسام این صورت‌ها در حس مشترک حواس ظاهر نیست؛ پس، به ناچار، سبب آن یا یکی از قوای باطنی (متخیله) است و یا چیزی است که در قوای باطنی مؤثر می‌باشد، یعنی نفس که صورت‌ها از آن سر زده و به واسطه متخیله به حس مشترک سرازیر می‌شود. (۲۱)

از اینجا معلوم می‌شود که حس مشترک حکم آینه دورو را دارد که در آن، هم مدرکات ظاهری پرتو می‌افکنند و منطبق می‌شوند و هم مدرکات باطنی. در حال عادی، صورت‌ها از طریق حواس ظاهری وارد حس مشترک، و از آنجا وارد خیال می‌شوند؛ ولی در حال خواب و شرایطی خاص (مانند بیماری)، صورت‌ها از متخیله و متوهمه وارد حس مشترک می‌شوند و ادراک می‌گردند.

موانع ارتسام صور در حس مشترک از طریق قوای باطنی

اما اگر قوه متخیله می‌تواند صوری را در حس مشترک وارد کند، پس چرا این کار تداوم ندارد؛ حال آنکه روشن است که اگر این کار تداوم داشت، ما همواره سرگرم مشاهده رؤیاهای ادراک‌های شبه‌حسی و یا توهم بودیم؟ ابن سینا در پاسخ به این پرسش، به ذکر موانع ارتسام صورت از سوی قوای باطنی در حس مشترک می‌پردازد و آن را دو قسم می‌داند:

۱. موانع نخست، قابل یعنی حس مشترک را از پذیرش صورت‌های متخیله بازمی‌دارد. و این مانع همان داده‌های حواس ظاهری است که با وارد کردن صورت‌های بیرونی در حس مشترک، آن را پر می‌کند و مجالی برای آن باقی نمی‌گذارد تا صورت‌های متخیله را در آن جای دهد.

۲. موانع دوم، فاعل یعنی متخیله را از اعطای صورت به حس مشترک بازمی‌دارد. و این مانع همان عقل در انسان، و وهم در سایر حیوانات است که چون به نظر و تأمل در غیر صورت‌های محسوس پردازند، تفکر یا تخیل را به خدمت خویش می‌گیرند و از تصرف در حس مشترک بازمی‌دارند. (۲۲)

ابن سینا یادآور می‌شود که هرگاه یکی از این دو شاغل و مانع از کار فروماند، ممکن است دیگری از نگهداری و بازداری ناتوان بماند؛ در نتیجه، تخیل بر حس مشترک تسلط می‌یابد و صور محسوسه مشهودی را در آن ترسیم می‌کند. (۲۳)

در ادامه، ابن سینا مواردی را بیان می‌کند که در آن موارد، یکی از دو مانع و شاغل یاد شده و یا هر دوی آنها از کار فرو می‌ماند و آرام می‌گیرد؛ در نتیجه، عرصه برای فعالیت متخیله و ترسیم صورت‌های خیالی در حس مشترک بازمی‌شود. او سخن را با خواب آغاز می‌کند؛ چراکه در حال خواب، برطرف بودن مانع نخست (فعالیت حس ظاهر) روشن است. مانع دوم (به کار گرفتن نفس متخیله را در فکر) نیز غالباً منتفی است؛ چراکه طبیعت در حال خواب، بیشتر، مشغول هضم غذا، و خواهان رهایی از حرکات خستگی‌آور است. از این رو، نفس به سوی طبیعت متوجه می‌شود و آن را در کارش همراهی می‌کند. از اینجا معلوم می‌شود که در حال خواب، هر دو شاغل و مانع (ظاهری و باطنی) آرام می‌گیرند، مجال برای متخیله پیدا می‌شود، و حس مشترک پرهیزی از قبول صورت‌ها ندارد. در نتیجه، حس مشترک صورت‌ها را از متخیله می‌گیرد، در خود نقش می‌زند، و به شکل مشاهده درمی‌آورد. (۲۴) و از همین روست که کمتر می‌شود که در حال خواب، رؤیا دیده نشود. (۲۵)

مورد دیگر هنگام رویارویی با بیماری‌های خاص است:

هرگاه بر اعضای رئیسی^(۲۶) (اصلی) بیماری چیره شود، نفس به طور کامل به سوی مرض کشیده می‌شود و آن بیماری، نفس را از کار خویش، یعنی ضبط (قوة متخیله) بازمی‌دارد و (در نتیجه)، یکی از دو مانع یاد شده ضعیف می‌شود. در این حال، بعید نیست که صورت‌های متخیل در لوح حس مشترک پدید آیند؛ زیرا یکی از دو مانع ناتوان شده است. (۲۷)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، حال بیماری و خواب در دو چیز با هم متفاوت‌اند: اولاً در حال خواب - اغلب - مانع مرتفع است، در حالی که تنها در بیماری‌های شدیدی که مرض بر

اعضای رئیسی چیره است، مانع منتفی است؛ ثانیاً در خواب هر دو مانع مرتفع می شود، در حالی که در بیماری تنها یک مانع برطرف می گردد. از این روست که فعالیت متخیله در حس مشترک در حال خواب بیشتر از حال بیماری می باشد. (۲۸)

از این سخن ابن سینا، می توان توجیه و تبیین وی را برای تأثیر برخی از داروها و مواد در پیدایش ادراک های غیرعادی، اعم از توهمی و غیرتوهمی، به دست آورد (که امروزه، یکی از اشکال های مهم بر اعتبار تجربه های دینی، به ویژه تجربه های عرفانی، به شمار می آید). (۲۹) حاصل بیان ابن سینا آن است که همه انسان ها برای پیدایش چنین ادراک هایی زمینه دارند؛ هرچند برخی مستعدتر از برخی دیگرند. پس، مهم آن است که موانع برطرف شوند. این موانع همان گونه که می توانند با اراده و اختیار، ریاضت و مراقبت، و تقویت نفس برطرف شوند، چنان که اشاره خواهد شد، می توانند به واسطه تغییراتی که در سازوکار طبیعی فعالیت های بدن (که در واقع به رابطه تدبیری نفس با بدن مربوط می شود) پدید می آید - مانند بیماری های سخت - رخ دهند. تغییرات حاصل از مصرف پاره ای از داروها را نیز می توان از این موارد دانست. ابن سینا در ادامه نیز به این نکته اشاره می کند. (۳۰)

چگونگی ارتسام صور در حس مشترک از عالم قدس

ابن سینا پس از اثبات ارتسام صور در حس مشترک از ناحیه سبب باطنی (قوة متخیله) در دو حال خواب و بیداری، چگونگی ارتسام این صورت ها را در حس مشترک از عوالم بالا (که سبب مؤثر در سبب باطنی به شمار می رود) بیان می کند و نخست یادآور می شود که نفس هرچه قوی تر و نیرومندتر گردد، در پرداختن هم زمان به امور مختلف و حتی منافی و معارض با یکدیگر (مانند شهوت و غضب)، توانایی بیشتری می یابد؛ به گونه ای که اشتغال به یکی از شئون و قوای نفس، آن را از پرداختن به شأن و قوه دیگر باز نمی دارد. و از سوی دیگر، نفوس قوی و نیرومند همه تلاش خویش را متوجه شواغل

حسّی (امور دنیایوی و مادّی) نمی‌کنند و توجهی نیز به عالم ماورا دارند. این نفوس، اگر اهل ریاضت و سیر و سلوک و مراقبه نیز باشند، نسبت به پرهیز از اموری که با هدف آنها (توجه و اتّصال و ارتباط با عالم قدس) منافات دارد (مانند پرخوری و پرگویی)، تحفّظ و مراقبت بیشتری از خود نشان می‌دهند:

نفس هر اندازه قوی باشد، کمتر از جذب‌کننده منفعل می‌شود و هر دو طرف را بیشتر ضبط و مهار می‌کند و هر اندازه ضعیف‌تر باشد، بیشتر منفعل می‌شود. همچنین، نفس هر اندازه قوی‌تر باشد، کمتر به شواغل حسّی می‌پردازد و مجال بیشتری برای جانب دیگر می‌ماند. پس، هرچه قوّت آن افزون‌تر شود، این معنا در او قوی‌تر گردد. [از سوی دیگر،] اگر نفس ریاضت کشیده (و تربیت شده) باشد، خویشنداری‌اش از امور متضاد با (اهداف) ریاضت و پرداختنش به امور متناسب با [اهداف] ریاضت قوی‌تر خواهد بود. (۳۱)

ارتباط با عالم قدس و نقش متخیله در آن

ابن‌سینا رفته‌رفته به مقصود اصلی خود نزدیک می‌شود و در ادامه بحث، پیش از بیان غرض اصلی خویش، مقدمه‌ای ذکر می‌کند: هرگاه از تعداد و مقدار موانع و شواغل حسّی (اعم از آنچه دستاورد حسّ ظاهر است و آنچه مربوط به متخیله می‌باشد) کاسته و بیشتر آنها برطرف گردد، در این حالت، نفس فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس، به طور ناگهانی، اتّصال و ارتباط پیدا کند. در چنین حالتی، نفس از استخدام و به کارگیری متخیله دست می‌کشد و فراغتی می‌یابد؛ آن‌گاه چیزی از امور غیبی و ناپیدا و دور از دسترس آگاهی متعارف، بر وجه کلی و مجرد و بدون صورت، بر او وارد می‌شود و در جان او نقش می‌بندد. البته، اثر آن نقش کلی به متخیله می‌رسد؛ این قوّه، متناسب با آن نقش عقلی، از آن صورت جزئی صورتی جزئی می‌سازد و آن را در حسّ مشترک وارد می‌کند. صورت جزئی، با ورود در حسّ مشترک، به شکل مشاهد (محسوس) درمی‌آید و وارد

خودآگاهی متعارف شخص می شود. (۳۲)

حاصل این فرایند آن است که حقیقتی بر وجه کلی و بدون صورت حسی، به مرتبه عقلی نفس وارد می شود؛ آن‌گاه متخیله که قوه‌ای از قوای نفس، و بنابر حکمت متعالیه، شأنی از شئون نفس می باشد و یکی از کارهایش صورتگری و صورت سازی و محاکات معانی مجرد به صورت حسی است، تصویری متناسب برای آن می سازد. در اینجاست که ویژگی‌های شخصی و شخصیتی و فرهنگی و اجتماعی و به طور کلی شاکله فرد در چگونگی این تصویر تأثیر می گذارد و متخیله افراد گوناگون معنایی واحد را که از عالم قدس نازل شده است، در شرایط مختلف، به شکل‌های گوناگون به تصویر می کشد. و همین تصویر است که وارد حس مشترک می گردد و احساس می شود، و تجربه شبه حسی صورت می بندد.

طبق این بیان، حل مشکل تفاوت تجربه‌های دینی - به ویژه تجربه‌های شبه حسی - تا حدودی امکان پذیر است و می توان اصیل بودن و واقع نما بودن این تجربه‌ها را با وجود تنوعات آنها، دست کم در پاره‌ای از موارد، توجیه کرد. همچنین، تبیین زمینه مند بودن دسته‌ای از تجربه‌های دینی به گونه‌ای انجام می گیرد که مرز میان آن دسته از تجربه‌های دینی و توهمات بی اصل و اساس را روشن می سازد. همین بیان، فرق مهم رؤیای صادق نیازمند به تعبیر و تأویل را با رؤیاهای پریشان و خواب‌های آشفته (اضغاث احلام) آشکار می کند.

اما اینکه سازوکار متخیله در صورت سازی، تصویردهی و محاکات معانی کلی چگونه است و از چه قواعد و ضوابطی پیروی می کند، مطلبی است پیچیده که برای ما نامعلوم است و ابن سینا نیز در مواضع مختلف، عدم اطلاع خود از جزئیات آن را بیان داشته است. (۳۳)

ابن سینا در ادامه بیان می کند که این موقعیت - یعنی حالتی که بیشتر شواغل حسی برطرف شده باشد - در انسان‌های عادی و متعارف در دو حال می تواند روی دهد و در

نتیجه، زمینه اتصال با ملکوت و دریافت حقایق از آنجا برای ایشان حاصل شود: ۱. حالت خواب که حس ظاهر از کار بازمانده است و صورتی از بیرون وارد حس مشترک نمی‌شود؛ ۲. حالت بیداری به هنگام بیماری‌های خاص که انسان بیدار است، ولی بر اثر بیماری، فعالیت حس ظاهر به مقدار قابل توجهی کاهش می‌یابد. متخیله نیز ضعیف می‌گردد و از فعالیت آن کاسته می‌شود؛ دیگر متخیله حس مشترک را با صورت‌های خود ساخته‌اش پر نمی‌کند. در این شرایط است که حتی نفوس عادی نیز فرصتی می‌یابند تا به عالم بالا پرواز، و حقایقی را دریافت کنند. (۳۴)

آگاهی از غیب در حال سلامت و بیداری

تاکنون سخن درباره دریافت حقایق غیبی در حال خواب یا بیماری، و نقش‌پذیری نفس از عالم قدس در این دو حالت بود. اینک ابن‌سینا می‌پردازد به آنچه مقصود اصلی اوست، یعنی دریافت حقایق غیبی در حال سلامت و بیداری که اختصاص به نفوس قوی و انسان‌های کامل دارد. او بیان می‌کند که هرگاه نفس دارای قوت و کمال باشد، (۳۵) در برابر قوای متجاذب (قوایی که نفوس عادی را به سوی خود می‌کشد و او را از طرف مقابلش انصراف می‌دهد، مانند قوه شهوت و غضب و نیز حس ظاهر و حس باطن) تسلیم نمی‌شود و چنان ظرفیت گسترده‌ای دارد که نه تنها به قوای متقابل می‌پردازد، بلکه به هنگام رسیدگی به آنها می‌تواند کار ویژه خود (یعنی تعقل و اتصال به عالم قدس) را نیز انجام دهد؛ در نتیجه، دور نیست که در حال بیداری و در همان حال که حواس ظاهر را برای دریافت صورت‌های حسی، و قوه متخیله را برای انجام حرکت‌های تخیلی فعال می‌سازد، به عالم قدس نیز توجه و حقایق غیبی را از آن سو دریافت کند. این حقیقت دریافت‌شده دو حالت دارد:

۱. گاهی در نفس تعقل می‌شود و از آنجا وارد ذاکره (قوه‌ای که معانی جزئی را حفظ می‌کند و به هنگام نیاز معنای جزئی موردنظر را برای انسان یادآور می‌شود) می‌گردد؛

البته این امر همراه با تنزل نقش دریافت شده خواهد بود، چراکه معنای دریافت شده کلی است و آنچه وارد ذاکره می شود جزئی می باشد. در این حالت، نقش موردنظر در ذاکره می ماند و از آنجا وارد متخیله، و سپس، حس مشترک نمی شود؛ از این رو، مشاهده (احساس) نمی گردد.

۲. گاهی نیز نقش غیبی موردنظر در نفس تعقل می شود و نور و اثرش به متخیله می رسد. و متخیله که طبعاً می تواند بر حس مشترک مسلط شود، با پشتیبانی نفس که خواهان تداوم ادراک این نقش تا حد احساس و مشاهده است، حس مشترک را از سیطره حواس ظاهر بیرون می آورد و نور و اثر دریافتی را در آن فرومی ریزد. در این هنگام، احساس صورت می پذیرد؛ یعنی تنزل یافته حقیقت دریافت شده از عالم قدس (و نه خود آن)، اگر به صورت مبصر درآمده باشد، دیده می شود و اگر به صورت صدا درآمده باشد، شنیده می شود و به همین ترتیب. البته، این دیدن ها و شنیدن ها، چشیدن ها و بویدن ها، و لمس کردن ها به لحاظ ضعف و قوت برای انسان های مختلف و نیز برای یک انسان در حالات گوناگون متفاوت خواهد بود؛ چراکه ارتسام حاصل در حس مشترک گاهی ضعیف و گاهی شدید، و در میان این دو حد، دارای مراتب گوناگونی است. اگر ارتسام در حس مشترک ضعیف باشد، دیدنی ها به صورت شبیحی مبهم و خالی از وضوح دیده، و شنیدنی ها به صورت بانگ، فریاد، و همهمه شنیده می شوند؛ به گونه ای که کلمات در آنها به درستی تشخیص داده نمی شوند. و هرچه قوی تر باشد، وضوح تصاویر و صداها بیشتر، جزئیات و خصوصیت ها معلوم تر، و زیبایی و شکوه آنها افزون تر می گردد. و اگر کاملاً قوی باشد، تصاویر و صداها در زیباترین و آراسته ترین شکل احساس می گردد و این تنها برای افرادی بسیار نادر، از رشدیافته ترین انسان ها، میسر است^(۳۶) و می تواند تا حد مشاهده وجه خداوند (که همان جنبه ملکوتی اشیاست) و شنیدن سخن او بدون هیچ واسطه ای اوج گیرد.^(۳۷)

نظیر این فرایند را که در حال بیداری، صورت هایی از متخیله وارد حس مشترک شود

و به صورت مشاهده درآید، ما به هنگام بیماری‌های خاص که دستگاه ادراکی را مختل می‌کند، در نفوس ضعیف، شاهدیم و پیش از این نیز بدان اشاره کردیم.^(۳۸) تفاوتی که هست آن است که در نفوس ضعیف، به هنگام بیماری، قوه و همیه متخیله را یاری و همراهی می‌کند و به کار می‌گیرد؛ آن قوه (متخیله) صورت‌های توهمی و خودساخته‌اش را وارد حسّ مشترک می‌کند، و آن‌گاه، آن صورت‌ها محسوس و مشاهده می‌گردند. اما در اینجا، نفس قوی عاقل ریاست دارد؛ متخیله حقایقی را که نفس از عالم قدس دریافت کرده، صورت‌بندی و سپس وارد حسّ مشترک می‌کند.^(۳۹) بنابراین، جایی برای انکار و استبعاد چنین فرایندی نیست؛ چراکه نظیر آن را در موارد متعارف نیز شاهدیم.

علت و جایگاه نیازمندی مشاهدات غیبی به تأویل و تعبیر

چنان‌که می‌دانیم، مشاهدات غیبی چه در خواب و چه در بیداری بر دو گونه‌اند: یک‌گونه - صریح، مستقیم، و بی‌پرده - بر حقیقت دریافت شده از عالم قدس دلالت دارد که در این صورت، الهام یا وحی خالص و یا رؤیایی روشن است که نیازی به تأویل و یا تعبیر ندارد؛ گونه دیگر این‌طور نیست، بلکه اصل آن ناپیداست و فقط صورت تغییر یافته‌اش در معرض آگاهی شخص قرار گرفته و مشاهده شده است. در اینجا، برای دستیابی به آن اصل، به تأویل آنچه در بیداری مشاهده شده و تعبیر آنچه در رؤیا آشکار گشته است نیازمندیم.^(۴۰)

مطلب فوق بیانگر تنوع تجربه‌های شبه‌حسی اصیل به لحاظ دلالت بر واقعیت یا نحوه واقع‌نمایی است که در بحث معرفت‌شناسی این تجربه‌ها اهمیتی بسزا دارد و برای رفع اختلاف و تعارض ظاهری میان این‌گونه از تجربه‌ها بسیار کارگشاست. ابن‌سینا برای تبیین این امر و روشن کردن چرایی آن، ابتدا نقش متخیله را در فرایند ادراک این‌گونه از تجربه‌ها (مشاهدات غیبی) و سپس مراتب گوناگون نقش غیبی را به لحاظ قوت و ضعف بیان می‌کند. شرح مطلب نخست آن است که قوه متخیله در مشاهده حقایق دریافتی از عالم قدس

نقشی بسزا دارد: «سرشت و فطرت قوه متخیله آن است که هرچه را که در دسترس او (و به گونه‌ای مرتبط با او) باشد حکایت (و از آن تصویربرداری) کند، خواه هیئت ادراکی (اعم از صورت و معنا) باشد و خواه هیئت مزاجی.»^(۴۱) چنان‌که انسانی که تب دارد ممکن است در خواب خود را درون آتشی سوزان مشاهده کند. در هر حال، صورت‌هایی که متخیله می‌سازد (حاکمی) با اصل آن (محکی) نوعی مناسبت دارند. این مناسبت به صورت‌های مختلف می‌تواند باشد؛ مانند مشابَهت، تضاد، عام بودن، خاص بودن و غیر آن. علت اینکه انتقال از اصل گاهی به مشابه آن است و گاهی به ضد آن و گاهی به عام و گاهی به خاص آن و... این است که اسباب تخصیص، یعنی اموری که سبب انتقال متخیله به صورتی خاص می‌شوند، گوناگون‌اند. در واقع، ما از پدیداری که با آن مواجهیم (یعنی از روابط گوناگونی که صورت خیالی با محکی و اصل آن دارد)، پی می‌بریم که اسبابی گوناگون برای تخصیص نحوه انتقال متخیله وجود دارد که برخی اقتضای انتقال به مشابه را می‌کند و برخی انتقال به ضد و به همین ترتیب. و ما هرچند از اصل وجود این اسباب آگاهیم، اما «جزئیات و خصوصیات آنها را نمی‌دانیم.»^(۴۲) همین امر موجب می‌شود تعبیر رؤیاها و تأویل تمثلات از قاعده و ضابطه‌ای یکسان برخوردار نباشد، و گاهی دسترسی به آن دشوار گردد.

در هر حال، هر حادثه و رویدادی می‌تواند متخیله را فعال سازد و به صورت‌دهی و نقش‌آفرینی تحریک کند؛ مگر آنکه به نحوی ضبط و مهار شود. ابن سینا دو مورد از موارد ضبط و منع قوه متخیله از صورت‌آفرینی و محاکات را بیان می‌کند:^(۴۳)

یکم: آنکه نفس قوی برای پرداختن به فعالیت خویش جلوی فعالیت متخیله را بگیرد، مثل آنکه به شدت بر مسئله‌ای علمی متمرکز شده و در پی فهم و حل آن باشد که در این صورت اگر حادثه‌ای روی دهد و متخیله بخواهد با احضار صورت‌های پی‌درپی به محاکات آن پردازد، و رشته تفکر را ببرد، انسان با اراده و توانمند مانع آن می‌شود و جلوی فعالیت آن را می‌گیرد.

دوم: آنکه صورتی که در او وارد می‌شود اثری شدید از خود برجای گذارد و کاملاً واضح و بدون ابهام باشد و نقشی پایدار و ماندگار در متخیله از خود باقی گذارد. وضوح صورت دریافتی و شدت و قوت ارتسام آن فرصت حکایتگری و انتقال از صورتی به صورتی را دست‌کم برای مدتی از متخیله می‌گیرد؛^(۴۴) چنان‌که اگر نوری شدید بر بینایی بتابد، دست‌کم تا مدتی فرصت بینایی را از آن می‌ستانند. متخیله نیز تا زمانی که تأثیر چنین ارتسامی باقی است، حکایت و انتقال را به اجبار رها می‌کند و پس از محو شدن آن تأثیر، هرچند به کار انتقال می‌پردازد، نسبت به آن صورتی که ارتسام شدید داشته است، همچنان حکایتگری را ترک می‌کند؛ مگر آنکه خود شخص بخواهد و متخیله‌اش را به حکایت کردن از آن صورت فرابخواند.^(۴۵)

شرح مطلب دوم آن است که نقشی که از عالم قدس در حال بیداری یا خواب بر نفس آدمی افاضه می‌شود، هرچند به لحاظ قوت و ضعف مراتبی کثیر دارد، در سه گروه کلی جای می‌گیرد:

۱. گاهی نقش و اثر روحانی ضعیف است، چندان‌که متخیله متوجه ورود آن به ساحت نفس نمی‌شود و برای جذب و صورت‌بندی‌اش حرکتی نمی‌کند و به جنبش در نمی‌آید؛ ذاکره نیز آن را دریافت نمی‌کند. چنین نقشی به مرتبه‌ای از نفس رسیده و نفس آن را دریافت کرده است، اما به خیال، و از آنجا به حس مشترک نمی‌رسد و احساس نمی‌گردد، بلکه در (ناهشیار) نفس می‌ماند و همان‌جا محو می‌شود.
۲. گاهی نقش غیبی حالتی متوسط دارد و از مختصر قوتی برخوردار است. از این‌رو، خیال از ورود آن بر نفس آگاه می‌شود و آن را جذب و حکایت می‌کند؛ همچنین، ذاکره آن را دریافت می‌دارد. اما چون نقش دریافتی از قوت کافی و کامل برخوردار نیست، به دست خیال، دستخوش تغییر و تبدیل می‌شود؛ صورت اصلی‌اش محو، و شکل تبدیل‌یافته‌اش از خیال وارد حس مشترک و ذاکره می‌گردد و در اولی احساس، و در دومی نگهداری می‌شود. و چون نسخه اصل آن محو شده و تغییر یافته‌اش باقی مانده،

آدمی وقتی از حال اتصال معنوی خویش بیرون می‌آید و یا از خواب بیدار می‌شود، اصل را به یاد ندارد و تنها صورت تبدیل‌یافته آن را به خاطر می‌آورد و اگر بخواهد از روی این تصویر تغییر یافته باقی مانده، آن اصل محوشده را به دست آورد، باید به تعبیر و تأویل روی آورد؛ یعنی سیری قهقرایی کند تا به اصل برسد.^(۴۶) حال اگر متخیله با یک انتقال به صورت جدید رسیده باشد، با یک بازگشت، به اصل می‌رسیم و اگر انتقالات پیاپی صورت گرفته باشد، باید همان مراحل در حرکت بازگشت طی شود و روشن است که هرچه انتقالات بیشتر، و مناسبت‌ها ناپیداتر باشد، امر تأویل و تعبیر دشوارتر و پیچیده‌تر می‌گردد.

۳. گاهی نیز نقش روحانی دریافت شده قوی، و مورد اعتنا و توجه نفس است. از این‌رو، خیال متوجه ورود آن می‌شود و جذبش می‌کند؛ ذاکره نیز آن را می‌پذیرد. و چون کاملاً قوی است، در خیال، با روشنی و وضوح کافی، و در ذاکره، با قوت، نقش می‌بندد. همین امر به ضمیمه اعتنای نفس به آن، موجب می‌شود که نقش دریافتی از تصرف خیال مصون بماند و به همان نحو که افاضه شده و به نفس رسیده است، وارد خیال شود و از آن عبور کند و پس از جزئی شدن در حس مشترک احساس شود و در ذاکره باقی بماند. در نتیجه، آدمی - پس از بیرون آمدن از حال اتصال معنوی با عالم قدس و یا بیدار شدن از خواب - صورت اصلی نقش دریافتی را به یاد می‌آورد و به تأویل و تعبیر نیازی ندارد.^(۴۷)

از آنچه گذشت هم جایگاه نیاز به تأویل و تعبیر در دریافت‌های غیبی مشخص می‌شود و هم علت نیاز به آن معلوم می‌گردد؛ مراتب آن نیز دانسته می‌شود. در ضمن، تبیین مناسبی برای تنوع و گوناگونی دست‌کم برخی از تجربه‌های دینی (تجربه‌های شبه‌حسی) با حفظ اصالت و واقعی و واقع‌نما بودن آنها به دست می‌آید؛ در عین حال، از هرگونه ظاهرگرایی و رئالیسم خام در برداشت‌های معرفتی از این دست ادراک‌ها پرهیز می‌شود.

ابن سینا در ادامه بیان می‌کند که مراتب سه‌گانه یادشده برای قوت و ضعف نقش دریافت شده از عالم قدس اختصاص به نقش غیبی و اثر روحانی ندارد، بلکه در مورد نقشی نیز که از فکر کردن در ذهن پدید می‌آید صادق است. بنابراین، آنچه در بیداری و

در حالات معمولی به ذهن خطور می‌کند نیز به لحاظ قوّت و ضعف بر سه قسم است:
۱. گاهی خاطره ضعیف است و بر اثر ضعف، به متخیله نمی‌رسد؛ بلکه یا محو می‌شود یا اگر بتواند باقی بماند، به شکل ضعیف، در زوایای ذاکره باقی می‌ماند تا شاید زمانی به کار آید.

۲. گاهی خاطره اندکی قوّت دارد و می‌تواند به متخیله برسد، اما چون قوّت کافی ندارد، مانع انتقال متخیله نمی‌شود؛ از این رو، متخیله که کارش انتقال از صورتی به صورتی دیگر است، آن را پس از به دست آوردن تغییر می‌دهد و انسان را از آن چندان دور می‌کند که فراموش می‌شود. در این موارد، انسان گاهی متوجه می‌شود که خاطره‌ای داشته و اینک از آن دور شده است؛ پس اگر بخواهد دوباره آن را به یاد آورد، نخست متخیله را از ادامه تغییر باز می‌دارد و آن را متوقف می‌کند و سپس سیری قهقرایی به عقب می‌کند و پرده‌های افتاده بر روی خاطره اولیه را یکی یکی برمی‌دارد و البته همیشه هم به مقصود نمی‌رسد.

۳. گاهی خاطره قوی است و علاوه بر قوّت، مورد اعتنای نفس نیز هست. این خاطره وارد متخیله می‌شود، ولی به دلیل قوّت کافی و نیز توجه نفس به آن، از تصرف متخیله مصون می‌ماند و همان‌گونه که هست، دریافت و در ذاکره حفظ می‌شود و همواره در دسترس توجه نفس قرار دارد. (۴۸)

ابن‌سینا در اینجا نوعی روان‌شناسی ادراک را به کار می‌گیرد: شاید او از طریق تأمل بر اندیشه‌های متعارف، و تعمیم آنها به دریافت‌های غیبی، انواع سه‌گانه یادشده را در فرایند دریافت و نحوه ادراک این تجربه‌ها به دست آورده است؛ شاید هم تشبیه به ادراک‌های روزمره برای تسهیل پذیرش مدّعی وی درباره اقسام نقش غیبی باشد. و این شیوه‌ای است که ابن‌سینا از آغاز برای رفع انکار و استبعاد در زمینه وقوع آگاهی و اخبار از غیب در پیش گرفته است.

گوناگونی تأویل و تعبیر برحسب اشخاص، زمان‌ها و عادت‌ها

اینک با توجه به دو مطلبی که شرح داده شد (جایگاه قوه متخیله در فرایند ادراک نقش‌های غیبی و مراتب گوناگون نقش غیبی به لحاظ قوت و ضعف)، علت نیازمندی پاره‌ای از مشاهدات غیبی و رؤیاهای صادق به تأویل و تعبیر، و بی‌نیازی برخی دیگر، دانسته می‌شود:

پس اثر روحانی اگر در حال بیداری یا خواب در ذاکره به نحو پایدار محفوظ بماند، الهام یا وحی خالص و یا رؤیای (صریح) است و نیازی به تأویل یا تعبیر ندارد، و اگر خودش از میان رفته باشد و صورت‌های حاکی از آن - و صورت‌هایی که در پی‌اش آمده - باقی مانده باشد، به تأویل و یا تعبیر نیازمند است. (۴۹)

نکته بسیار مهمی که ابن سینا بدان اشاره می‌کند آن است که: «این تأویل و تعبیر، برحسب اشخاص، زمان‌ها و عادت‌ها، گوناگون می‌شود.» (۵۰) علت این گوناگونی آن است که: «انتقال تخیلی نیازمند تناسب حقیقی [میان صورت ادراکی اولیه و صورت‌های ادراکی بعدی] نیست، بلکه تنها تناسب ظنی یا وهمی برای آن کفایت می‌کند و این امر نسبت به افراد گوناگون مختلف می‌باشد و گاهی نیز نسبت به یک فرد در دو زمان، یا برحسب دو عادت، گوناگون می‌شود.» (۵۱)

بنابراین، نه تنها پاره‌ای از تجربه‌های شبه‌حسی (اعم از رؤیای صادق یا آنچه در بیداری مشاهده می‌شود) نیازمند تعبیر و تأویل‌اند و نباید آنها را بر همان ظاهر اولیه شان حمل کرد؛ بلکه باید توجه داشت که چنین نیست که تعبیر یک تجربه یا رؤیای واحد در دو نفر و یا حتی در یک نفر در دو زمان لزوماً یکسان باشد. چه بسا رؤیای واحد در زمان‌های مختلف و یا برای افراد گوناگون، حامل پیام‌های مختلفی باشد؛ به همین ترتیب است تمثلاتی که در هنگام بیداری برای افراد مختلف و یا یک فرد در زمان‌های مختلف حاصل می‌شود. و این نیز هشدار دیگری برای خطیر بودن فهم صحیح معنای اصلی دریافت‌های غیبی است. حاصل آنکه رؤیاهای و تمثلات مختلف ممکن است حامل پیام

واحد، و دارای اصل و منشأ واحدی باشند؛ رؤیایها و تمثلات واحد ممکن است حامل پیام‌های گوناگون، و دارای اصل‌ها و منشأهای مختلفی باشند (خواه در چند فرد و خواه در یک فرد در دو موقعیت).

ارتباط صاحبان نفوس ضعیف با عالم غیب

از نظر ابن‌سینا، نفس انسانی در اصل از عالم غیب است، لذا زمینه اتصال و ارتباط معنوی با آن عالم را دارد؛ کافی است که مانع (اشتغال به حواس ظاهر و فعالیت متخیله و اهمه) برطرف شود تا این ارتباط برقرار گردد. وی تاکنون سه موقعیت را برای حصول این ارتباط و دریافت نقش غیبی بیان کرده که دو مورد آن مربوط به انسان‌های معمولی (هنگام خواب و بیماری)، و یک مورد آن مربوط به صاحبان نفس‌های قوی است. او اینک^(۵۲) مورد چهارم را بیان می‌کند که در صاحبان نفوس ضعیف و کودکان ابله و کم‌خرد غلبه دارد که حیل‌ها و ترفندهایی در مورد اینان اجرا می‌شود تا موانع اتصال به غیب برطرف گردد. در این خصوص، سه کار انجام می‌گیرد: نخست اینک حواس ظاهر سرگشته و متحیر می‌شوند، به گونه‌ای که نمی‌توانند صورت‌های محسوس را به خوبی دریافت کنند؛ دوم آنکه قوه متخیله متوقف می‌شود و نمی‌تواند کار انتقال و حکایتگری را به درستی انجام دهد؛ سوم اینک قوه و اهمه بر چیزی متمرکز می‌گردد که بناست از طریق غیب معلوم شود (مانند محل شیء گم شده یا قاتل شخص کشته شده). با انجام این سه کار، قوه‌ای که ذاتاً از استعداد اتصال به عالم غیب برخوردار است استعداد نیکو و صالح می‌یابد و آن‌گاه اتصال به غیب حاصل می‌شود.^(۵۳) ابن‌سینا نمونه‌هایی از این مورد را ذکر می‌کند؛ مانند آنچه از گروهی از ترک‌ها نقل شده است که وقتی آنان به کاهن خویش متوسل می‌شوند تا امری را پیش‌گویی کند، او به سرعت می‌دود و از خستگی زبانش بیرون می‌افتد، چندان‌که نزدیک است بی‌هوش شود. در این هنگام، کاهن سخنانی بر زبان می‌آورد که در خیالش وارد شده است؛ شنوندگان آن سخنان را ضبط و

ثبت می‌کنند تا براساس آن تدبیری بیندیشند. (۵۴)

نمونه دیگر آن است که بلور یا شیشه تراشیده شده‌ای را که دارای سطوح متعدّد است در برابر نور شدیدی می‌چرخانند و به شخص ضعیف‌النفس می‌گویند که به آن خیره شود؛ با این کار، چشمان وی به لرزه می‌افتد. (۵۵) بعضی اوقات، این کار توسط شیشه‌ای کروی و صاف انجام می‌گیرد که همان نتیجه به دست می‌آید. گاهی انگشت شخص موردنظر را به چربی و سپس دوده‌ای سیاه می‌آیند تا سیاه براق شود؛ آن‌گاه این انگشت سیاه براق را در برابر نور قرار می‌دهند و از خود شخص می‌خواهند که به آن خیره شود. با انجام این کار و ادامه آن، چشمان شخص موج برمی‌دارد و کم‌کم سرگردان و مختل می‌شود؛ در این هنگام، زمینه اتصال به غیب فراهم می‌گردد. گاهی نیز شخص موردنظر را وامی‌دارند که به نوری که بر ظرف شیشه‌ای مدور پرآبی می‌تابد و بالرزش و رفت و آمد همراه است، خیره شود؛ در این هنگام، حس او به دوران می‌افتد و سرگشته می‌شود و او برای اتصال به غیب آماده می‌گردد. نیز ممکن است از وی بخواهند که مثلاً به آبی که بر اثر دمیدن شدید یا وزش باد و یا جوشیدن زیاد، تموج بسیاری پیدا کرده است، خیره شود که همان نتیجه به دست می‌آید.

اینها نمونه‌هایی از مواردی است که ترفندهایی به کار می‌رود تا موجب سرگردانی حس شود و در پی آن، خیال به حرکتی برخلاف طبع اولیه‌اش (۵۶) تحریک می‌گردد که موجب تحیر و سرگردانی‌اش می‌شود و سرگردانی این دو قوه و بریده شدن از عالم محسوسات فرصت ربایش و جذب به غیب را برای فرد موردنظر فراهم می‌سازد. برای تسهیل این امر، گاهی سخنان پریشان و گیج‌کننده‌ای نیز تکرار و همچنین مطالب خاصی به شخص موردنظر القا می‌شود تا زمینه ذهنی مساعدی برای اتصال در وی پدید آید؛ مانند آنکه به وی القا می‌کنند که: «جن با تو در تماس است و با تو سخن می‌گوید.» به طور کلی، شخص عامل برای دستیابی به مقصود خود ممکن است از هر وسیله‌ای که موجب سرگردانی و متحیر ساختن فرد ضعیف‌النفس باشد، استفاده کند. آن‌گاه که حس

و خیال سرگردان می‌شود و از فعالیت بازمی‌ماند، کار ادراک به وهم سپرده می‌شود و او وکیل سایر قوا می‌گردد تا در هنگامی که بقیه قوا سرگردان‌اند، به جست‌وجوی خواسته عامل این ترفندها برود و خبری درباره آن از غیب به دست آورد. هرچه سرگردانی حس و خیال بیشتر باشد، عزم و اقدام وهم به جست‌وجوی مطلوب بیشتر خواهد بود. و وقتی به حد نصاب برسد، اتصال به غیب حاصل می‌گردد.

ابن‌سینا در توصیف حالتی که برای این شخص در پی اتصال به غیب روی می‌دهد، می‌گوید:

گاهی ظهور [و درخشش] غیب نوعی گمان قوی است [که در جان او پدید می‌آید، بی‌آنکه چیزی را ببیند یا صدایی را بشنود]؛ و گاهی چنان است که گویا صدایی را از جن و یا آوازی مبهم از شخص ناپیدایی را می‌شنود؛ و گاهی صورتی را در برابر خویش بدون پرده مشاهده می‌کند [که به او مطالبی می‌گوید].^(۵۷)

مورد نخست تجربه و حیانی الهامی بدون تجربه شبه‌حسی است و در مورد اخیر، تجربه شبه‌حسی توأم با وحی و الهام است.

ابن‌سینا، پیش از این، راه طبیعی آگاهی از غیب را بیان کرده بود؛ در این فصل نیز مواردی را بیان کرد که به منزله راه طبیعی بود. این همه برای آن بود که آگاهی عارف از غیب و اخبار به آن را انکار نکنیم و بعید ن‌شماریم. وی در ادامه^(۵۸) این نکته را یادآور می‌شود که مبدأ عزیمت ما در این بحث مشاهدات مکرر (تجربه) است، نه صرف استدلال‌های نظری؛ بدین ترتیب که ابتدا اخبار از غیب را مستقیماً از عارفان شنیدیم و یا به تواتر بر ایمان نقل شد (چندان‌که اصل آن ثابت و مسلم گشت)، آن‌گاه کوشیدیم با تمسک به مبانی عقلی - از قبیل وجود ساحت‌های دیگری برای هستی (مانند عالم عقول) و ثبت و ضبط حقایق گذشته و آینده در آن ساحت‌ها، و مسانخت نفس انسانی با آن عوالم و امکان ارتباط با آنها و بیان موانع این ارتباط و... - چگونگی این پدیده (اخبار عارف از غیب) را تبیین کنیم. ابن‌سینا می‌گوید:

یکی از سعادت‌هایی که برای دوستداران بصیرت [و سالکان راه معرفت] روی می‌دهد، آن است که چنین احوالی [مانند اخبار به غیب] برای خودشان واقع شود و آن را در دیگران پی‌درپی مشاهده کنند تا این امر برای ایشان تجربه‌ای باشد در باب امری شگفت که واقع است و صحیح، و نیز انگیزه‌ای شود برای جست‌وجو از سبب آن. پس، چون سبب این امور روشن شود، بهره فراوان گردد و نفس اطمینان می‌یابد که اسباب آن آیات وجود دارند و در نتیجه، وهم [که کارش تشکیک در مدرکات عقل و اخلال در آنهاست] با عقل در آنچه عقل از آن پاسداری می‌کند [و آن را یافته است] درگیر نمی‌شود، و این از بزرگ‌ترین بهره‌ها و عظیم‌ترین مهمات است. (۵۹)

سخن پایانی

ابن سینا برای اثبات امکان آگاهی (و در نتیجه اخبار) از غیب، اولاً به تجربه تمسک می‌کند و اینکه همه انسان‌ها رؤیایی را که یا خودش یا تعبیرش در آینده وقوع می‌یابد، یا خود مشاهده کرده، و یا از دیگران به تواتر شنیده‌اند و این نوعی آگاهی از چیزی است که هنوز اتفاق نیفتاده است. بنابراین، اصل آگاهی از غیب برای همه - به تجربه - ثابت شده است. ثانیاً استدلالی قیاسی تشکیل می‌دهد که: صورت‌های علمی همه حوادث این عالم، اعم از گذشته و آینده، در عالم قدس مرتسم است و این صور از آنجا به نفس مستعد و خالی از مانع که توانسته است در خواب یا بیداری به آن عالم متصل و مرتبط شود، افاضه می‌گردد. بنابراین، برخی از صورت‌های علمی - در خواب یا بیداری - در نفس انسانی مرتسم، و در نتیجه، او از آن (غیب) آگاه می‌شود.

سپس، بحث از استعداد نفس و چگونگی تحصیل این استعداد و نیز مانع و چگونگی برطرف ساختن آن مطرح می‌شود. و چون نفس صورت علمی و غیبی را احساس (مشاهده) می‌کند، به بحث درباره حس مشترک و چگونگی ارتسام صورت در آن می‌پردازد و می‌گوید که صورت‌ها از دو طریق وارد حس مشترک می‌شوند: از بیرون (توسط

حواس پنج‌گانه ظاهر)؛ از درون (باطن). صورتی که از باطن آمده است، چند حالت دارد: الف) گاهی صورتی است که متخیله از سوی خود ساخته و وارد حس مشترک کرده است (توهمات بی‌اساس)؛

ب) گاهی صورتی است که عامل بیرونی در حصول آن دخالت دارد. در فرض دوم نیز چند حالت متصور است:

۱. معنایی کلی از عالم عقل بر مرتبه عقلانی انسان افزوده می‌شود و نازلۀ آن (صورت جزئی) به خیال می‌رسد و اثری چندان قوی از خود بر جای می‌گذارد که به عینه باقی می‌ماند و وارد حس مشترک می‌شود (وحی و یا رؤیای صادق صریح و بی‌نیاز از تأویل و تعبیر).
۲. صورتی جزئی از عالم بالا (نفوس فلکی بنابر حکمت مشاء، و عالم مثال بنابر حکمت متعالیه) مستقیماً بر خیال افزوده می‌شود و اثری چندان قوی از خود بر جای می‌گذارد که به عینه باقی می‌ماند (در اینجا نیز وحی و یا رؤیای صادق صریح خواهد بود).
۳ و ۴. هریک از دو فرض پیشین؛ با این تفاوت که اثر دریافت شده، آن اندازه قوت ندارد که به عینه باقی بماند، بلکه خیال از آن به صورت‌های دیگری منتقل می‌شود و این صورت‌های جدید وارد حس مشترک می‌گردد (وحی و یا رؤیای صادق، اما نیازمند به تأویل و تعبیر).

۵ و ۶. هریک از دو فرض ۱ و ۲؛ اما چندان ضعیف که اثر ماندگاری از خود در متخیله باقی نگذارد و حتی متخیله را به انتقال از آن به صورت‌های متناسب و اندازد که در این صورت، احساسی صورت نمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. تحلیل و تبیین ابن‌سینا از تجربه‌های شبه‌حسی جامعیت درخور توجهی دارد، چراکه اولاً منشأ توهمات خودساخته و بی‌پایه و نیز مشاهدات اصیل (و به تعبیری «واقع‌نما») را نشان می‌دهد؛ ثانیاً چرایی اصلی و نحوه‌ی نیازمندی پاره‌ای از دسته‌ی اخیر (مشاهدات

اصیل) به تأویل و تعبیر را توضیح می‌دهد؛ ثالثاً فرایند وقوع این تجربه‌ها در حالت بیداری و حالت خواب را تشریح می‌کند؛ رابعاً نقش بیماری، ترفندهای ساختگی، تزکیه و تهذیب و ریاضت، قوت و ضعف نفس را در حصول این تجربه‌ها تبیین می‌کند؛ خامساً مراتب و انواع تشکیکی آن را مورد توجه قرار می‌دهد؛ سادساً منشأ زمینه‌مند بودن برخی (و نه همه) تجربه‌های شبه‌حسی را نشان می‌دهد.

۲. مخاطب ابن سینا در این مباحث کسی است که مبانی مابعدالطبیعی مشترکی با ابن سینا دارد و ساختار کلی علم‌النفس فلسفی وی را پذیرفته است و در عین حال، امکان اخبار از غیب را بعید می‌شمارد. بنابراین، اموری مانند وجود ساحت‌های غیرمادی برای هستی (عالم قدس) و امکان ارتباط علمی با آن ساحت‌ها، جزء مقدمات تبیین اوست و نه نتایج آن. اصولاً کسانی مانند ابن سینا نیازی نمی‌بینند که در هستی‌شناسی خود، چنین مسیری را طی کنند. اتکای ایشان در این زمینه بر استدلال‌های قیاسی محض است.

۳. موضوع سخن ابن سینا اثبات امکان اخبار عارفان از غیب (پیش‌گویی آینده) است. او برای این مقصود، به بحث از امکان آگاهی عارف از غیب می‌پردازد که بنابر تقسیم دیویس^(۶۰) از مصادیق «تجربه‌های الهامی»، و بنابر تقسیم قیصری^(۶۱) از «کشف‌های معنوی» به شمار می‌رود. البته، این آگاهی از غیب در بسیاری از موارد توأم با ادراک امر حسی، و همراه با «تجربه شبه‌حسی» (به تعبیر دیویس)، و کشف صوری (به تعبیر قیصری) می‌باشد؛ از این رو، بحث‌های ابن سینا هر دو مورد را دربر می‌گیرد.

۴. چنان‌که گذشت، از نظر ابن سینا، اصل آگاهی از غیب امری مسلم است و همه انسان‌ها دست‌کم در خواب آن را آزموده‌اند؛ مگر کسانی که مزاج آنان بیمار، یا قوه متخیله و ذاکره آنان خفته و ناتوان است. اما به نظر می‌رسد، آگاهی از غیب در مواردی که صدق آن با گذشت زمان و مانند آن به اثبات رسیده است، خود می‌تواند به عنوان دلیلی برای نفی مادی‌گرایی و اثبات ساحت‌های عمیق‌تری برای هستی مطرح شود. به راستی، از مشاهده صحنه‌ای در خواب یا بیداری که بعدها به عینه روی می‌دهد، چه

تبیین مادی‌گرایانه‌ای می‌توان عرضه کرد؟

۵. عوامل تأثیرگذار بر انتقال قوه متخیله از حقیقت دریافت شده از عالم قدس به صورت‌های دیگر، به نحو جزئی و خاص، برای ما نامعلوم است. از این رو، ما از فرایند و چگونگی این انتقال اطلاع تفصیلی نداریم و این امر، کار تأویل و تعبیر کشف‌های صوری (تجربه‌های شبه‌حسی) را دست‌کم در پاره‌ای از موارد دشوار می‌سازد.

۶. بسیاری از تجربه‌های شبه‌حسی و نیز پیام‌هایی که در غالب این تجربه‌ها دریافت می‌شوند (تجربه الهامی توأم با تجربه شبه‌حسی)، تحت تأثیر قوه متخیله، از صورت اصلی خود تغییر یافته‌اند؛ از این رو، نیازمند به تأویل و تعبیرند و تمسک به صورت محسوس آنها، گمراه‌کننده خواهد بود.

۷. از آنجا که قوه خیال نقش بسزایی در اخذ و چگونگی بازتاب دریافت‌های غیبی دارد، ضبط و کنترل و تربیت صحیح این قوه می‌تواند نحوه احساس حقایق دریافتی را به لحاظ وضوح، ماندگاری، تناسب و تطابق با حقیقت دریافتی و اعطای صورت مناسب به آن، بهبود بخشد.

۸. از نظر ابن‌سینا، دستیابی به مراتبی از تجربه دینی (به ویژه کشف صوری)، و آگاهی از پاره‌ای رویدادهای غیبی جزئی، برای افراد معمولی و حتی افراد ضعیف‌النفس نیز امکان‌پذیر است. از این رو، چنین اموری لزوماً حاکی از قوت نفس، کمال معنوی، و تقریب آدمی به ساحت ربوبی نخواهد بود.

۹. در بیان ابن‌سینا، آگاهی از غیب مراتب گوناگونی دارد که دستیابی به مراتب نازل آن، از راه‌های طبیعی و حتی شبه‌طبیعی نیز ممکن است؛ این امر با اصالت و واقع‌نمایی چنین تجربه‌هایی منافات ندارد. از اینجا می‌توان موضع وی را در مسئله امکان حصول تجربه‌های دینی یا عرفانی از طریق مصرف موادی مانند «مسکالین»، و اشکالی که از این طریق بر اصالت این تجربه‌ها وارد شده است، به دست آورد. (۶۲)

۱۰. از آنجا که پاره‌ای از تجربه‌های شبه‌حسی ساخته متخیله‌اند و خاستگاهی در بیرون از نفس ندارند، همه این تجربه‌ها از ارزش واقع‌نمایی یکسانی برخوردار نخواهند بود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- شرف‌الدین خراسانی، ابن سینا، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، ص ۶.
- ۲- ابن سینا در کتاب *نفس شفا* (مقاله ۴، فصل ۲) نیز مطالبی مرتبط با این موضوع دارد که علاقه‌مندان می‌توانند به آن مراجعه کنند.
- ۳- در گزارش و تحلیل دیدگاه‌های ابن سینا در این قسمت، از شرح‌های قدیم و جدید کتاب *الاشارات و التنبیها* و همچنین دست‌نکاشته دقیق و مفصل دوست و برادر ارجمند استاد حشمت‌پور بهره برده‌ام.
- ۴- برای آشنایی با اقسام گوناگون تجربه دینی و معانی دقیق اصطلاحات مورد استفاده در این مقاله، ر.ک: علی شیروانی و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، ص ۵۸-۱۷۲.
- ۵- ابن بحث ابن سینا، به ویژه بنابر اعتقادات شیعه مبنی بر آگاهی پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان معصوم وی از غیب، جنبه کلامی مهمی دارد.
- ۶- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، نمط ۱۰، فصل ۷. (همه ارجاعات این مقاله به کتاب *الاشارات و التنبیها*، مربوط به نمط دهم است. از این پس، تنها با ذکر شماره فصل به قسمت‌های مورد نظر از این نمط اشاره می‌شود.)
- ۷- شبیه این امر را می‌توان در اخبار از معجزات مشاهده کرد. دست‌کم برخی از استدلال‌های هیوم بر عدم اعتماد به خبرهای حاکی از وقوع معجزه در گذشته و حال، ناظر به همین نکته است؛ یعنی نامتعارف و خارق عادت بودن (و به تعبیری، ناقض قوانین طبیعت بودن مضمون خبر). جالب است که در اینجا، ابن سینا بر این نکته تأکید دارد که: «این امر در قوانین و روش‌های طبیعت، علل و اسبابی شناخته شده دارد.»
- ۸- همان.
- ۹- همان.
- ۱۰- همان، فصل ۸.
- ۱۱- نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۹۹.
- ۱۲- برخی از شارحان *اشارات* وجهی دیگر برای اقتناع خواندن بیان ابن سینا ذکر کرده‌اند: «مراد از دلیل اقتناعی در اینجا دلیل خطابی نیست که مفید ظن و گمان است؛ بلکه مراد دلیل یقین‌آوری است که مسترشد را قانع می‌کند، هرچند نمی‌تواند جاحد را ساکت کند.» این بیان در صورتی است که مدعا امکان اطلاع از غیب چه در خواب و چه در بیداری باشد و نه خصوص امکان وقوع این امر در بیداری؛ در حالی که ابن سینا درصدد استنتاج دومی است.
- ۱۳- دوستی نقل می‌کرد که به هنگام تحصیل در دانشگاه کانادا، یکی از اساتید مسیحی‌اش را که به تازگی از دنیا رفته بود، در خواب دید و با او گفت‌وگو کرد. این دوست می‌گفت: در همان حال خواب، گفتم: از کجا معلوم،

اینها واقعیت دارد و درست است؟! از استادِ از دنیا رفته‌ام، در همان حال، خواستم که نشانه‌ای به من بدهد که از روی آن، پس از بیداری، صحت این خواب را تشخیص دهم. او نام کسی را برد و گفت که وی نخستین استادی از آن دانشگاه است که پس از من خواهد مرد. من در همان حال خواب، نام او را تکرار می‌کردم تا از بادم نرود و پس از بیداری، ماجرای عجیب روی داد که حاکی از درستی آن خواب بود.

۱۴- نصیرالدین طوسی، همان، ص ۴۰۰.

۱۵- ابن‌سینا، *الاشارات والتنبیها*، فصل ۹ و ۱۰.

۱۶- همان، فصل ۱۱.

۱۷- همان، فصل ۱۷.

۱۸- همان، فصل ۱۲.

۱۹- همان.

۲۰- همان، فصل ۱۳.

۲۱- نصیرالدین طوسی، همان، ص ۴۰۳.

۲۲- همان، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.

۲۳- ابن‌سینا، *الاشارات والتنبیها*، فصل ۱۴.

۲۴- همان، فصل ۱۵.

۲۵- نصیرالدین طوسی، همان، ص ۴۰۶.

۲۶- در طب قدیم، اعضای بدن انسان بر دو قسم دانسته می‌شد: رئیسه و مرئوسه. اعضای رئیسه، که بقای شخص یا نوع متوقف بر آنهاست، عبارت‌اند از: قلب که مبدأ قوه حیوانی است؛ دماغ (مغز) که مبدأ قوه حس و حرکت است؛ کبد که مبدأ قوه تغذیه است؛ دستگاه تولیدمثل. (ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، *دروس شرح‌الاشارات والتنبیها*، نمط دهم، ص ۱۲۳-۱۲۴).

۲۷- ابن‌سینا، *الاشارات والتنبیها*، فصل ۱۶.

۲۸- نصیرالدین طوسی، همان، ص ۴۰۶.

29. C.f. Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, sec. 8.

۳۰- ابن‌سینا، *الاشارات والتنبیها*، فصل ۱۸.

۳۱- همان، فصل ۱۷.

۳۲- همان، فصل ۱۸.

۳۳- همان، فصل ۲۰.

۳۴- همان فصل ۱۸. ابن‌سینا در فصل ۲۳، بیان می‌کند که نفوس ضعیف، مانند کودکان و ابلهان، این توانایی را

تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی از نظر ابن سینا □ ۱۰۱

دارند که با تمسک به حیل‌هایی، با غیب ارتباط یابند و حقایق و اخباری را درباره آینده یا گذشته دریافت کنند. بنابراین، برای اتصال با عالم قدس، چهار مورد در کلام وی بیان شده که دو مورد آن مربوط به انسان‌های متعارف، یک مورد مربوط به صاحبان نفوس قوی، و یک مورد مربوط به صاحبان نفوس ضعیف است.

۳۵- این قوت ممکن است فطری و ذاتی باشد؛ نیز ممکن است اکتسابی باشد.

۳۶- همان، فصل ۱۹.

۳۷- نصیرالدین طوسی، همان، ص ۴۰۹.

۳۸- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، فصل ۱۳ و ۱۴.

۳۹- همان، فصل ۱۹.

۴۰- همان، فصل ۲۲.

۴۱- همان، فصل ۲۰.

۴۲- همان.

۴۳- در اینجا (فصل ۲۰)، برای حکایتگری و صورت‌سازی متخیله، دو مانع ذکر می‌شود. در گذشته (فصل ۱۴) نیز برای وارد شدن صورت‌های متخیله در حس مشترک، دو مانع بیان شد.

۴۴- همان.

۴۵- نوع فعالیت متخیله و نقشی که در صورت‌سازی و انتقال به صورت‌های مختلف دارد، از ابعاد گوناگون، قابل بررسی است؛ از جمله نقش آن در انواع تفسیر (تفسیر ادغام‌شده، تفسیر بازتابی، و تفسیر بازاندیشانه) که دیویس در پایان فصل اول به آن اشاره کرده است. همچنین، بررسی آنچه امروزه در فلسفه علم و معرفت‌شناسی ادعا می‌شود که: هر تجربه‌ای همراه و توأم با تفسیر است و داده تفسیرناشده‌ای وجود ندارد، با توجه به نوع فعالیتی که در فلسفه سنتی برای متخیله ذکر شده است، می‌تواند بحثی تطبیقی را سامان دهد که روشنگر برخی از زوایای مبهم این بحث باشد. پرسش مهم این است که: آنچه امروزه با عنوان تفسیر داده‌های تجربی (با انواع گوناگون آن) مطرح می‌شود، با فعالیت قوه متخیله در انگاره فلسفه سنتی چه ارتباطی دارد؟

توجه به چگونگی دخالت این قوه و نقش آن در فرایند تفسیر داده‌های تجربی می‌تواند راهی به سوی استفاده از میراث اندیشه فلسفی برای توسعه مسئله‌ای در فلسفه جدید بگشاید.

۴۶- این حالت را می‌توان با مواردی مقایسه کرد که گفته می‌شود: داده تجربی، به نحو تفسیرشده، فهمیده و ادراک می‌شود و شکل خالص و بدون تفسیر آن در فاهمه حضور ادراکی ندارد.

۴۷- همان، فصل ۲۱.

۴۸- همان.

۴۹- همان، فصل ۲۲.

۵۰- همان.

۵۱- نصیرالدین طوسی، همان، ص ۴۱۱.

۵۲- همان، فصل ۲۳.

۵۳- همان.

۵۴- همان.

۵۵- از آنجا که اشتغال نفسی که می‌خواهد به غیب متصل شود بیشتر از ناحیه بینایی است و حواس دیگر اشتغال چندانی پدید نمی‌آورند، در این ترفندها، تلاش می‌شود که فعالیت این قوه را مختل کنند.

۵۶- چون طبع اولیه خیال تحریک به سمت حکایتگری است، نه به سمت متحیر شدن.

۵۷- همان.

۵۸- همان، فصل ۲۴.

۵۹- همان.

60. C.f. Caroline Franks Davis, op.cit.

۶۱- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، فصل ۷.

62. C.f. Caroline Franks Davis, op.cit, sec. 8.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

- _____، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.

- خراسانی، شرف‌الدین، *ابن سینا، در: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.

- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات والتنبيهات*، ج دوم، قم، نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

- حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس شرح الاشارات والتنبيهات*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

- شیروانی، علی و دیگران، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران، سمت، ۱۳۸۱.

- Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford, University Press,

1989.