

## **Understanding the Step by Step Process of Perception in Revelation**

**Taghi Poornamdarian\***  
**Shahzad Shahdoost\*\***  
**Alireza Hajian Nejad\*\*\***

### **Abstract**

One of the major subjects in Mysticism is its path to gain Mystical knowledge and certitude; a path which is different to that of science and philosophy. In fact, using unveiling, Semi Dream (Vaghe'eh), intuition and generally mystical experiences and the manner of intuition in gaining Mystical knowledge, are the most basic subjects in mystical studies. For better understanding the nature of unveiling (kashf), finding the manner of the perception of these experiences is more important than anything else. Scrutinizing human perception especially Mystical perceptions like unveiling (kashf) requires an opportunity for studying history of thought in Philosophy and Mysticism, since Plato till now. But when the viewpoints of Sofia, philosophers and thinkers meet, it suggests that mystic creates the context of realization of unveiling (kashf) with spiritual struggle (mujahidah), endeavor (riyadah) and dhikr in an intermediary world, called Mundus Imaginalis. The heart of the mystic is the part for perceiving these experiences that makes the experience of unveiling (kashf) possible by gaining insight (Basirah) and applying a power, called active imagination and spiritual energy (himmat).

### **Keywords**

*rrrrr rr ooo (hke eeff or eee sssss ss, ee cceiii ,,, vvv . llggg(Kffff) , hke He,,,  
Spiritual Energy (Himmat), Active Imagination,*

---

\* Professor of Persian Literature Department of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

\*\* PhD Student of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran Iran

\*\*\* Associate Professor of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran Iran

نشریه علمی - پژوهشی  
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)  
سال دوازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۳۹، زمستان ۱۳۹۷ صص ۱۵۴-۱۲۷

## درک گام به گام فرایند ادراک در مکاشفه

تقی پورنامداریان\* - شهرزاد شهردوست\*\* - علیرضا حاجیان‌نژاد\*\*\*

### چکیده

یکی از مباحث بسیار مهم و درخور توجه در عالم عرفان، شیوه متفاوت آن نسبت به عالم علم و فلسفه در کسب معرفت و یقین است. درحقیقت بهره‌گیری از مکاشفه، واقعه، شهود و به‌طور کلی تجربه‌های عرفانی و شیوه شهودی در کسب معرفت یکی از بنیادی‌ترین مسائل در مطالعات عرفانی است. برای درک بهتر ماهیت مکاشفات، پیش از هر چیز باید شیوه ادراک اینگونه تجربه‌ها کشف شود. بررسی دقیق موضوع ادراک بشری و به‌ویژه ادراکات عرفانی، مانند مکاشفه، نیازمند مجالی برای بررسی تاریخ ادراک در فلسفه و عرفان از زمان افلاطون تا امروز است. رویارویی آرای صوفیه و فلاسفه و اندیشمندان نشان می‌دهد شخص عارف با مجاهده و ریاضت و ذکر، زمینه تحقق تجربه مکاشفه را در عالمی میانجی با نام «مثال» فراهم می‌کند. عضو ادراک اینگونه تجربیات «قلب» عارف است که با کسب بصیرت و استفاده از قوه‌ای به نام «تخیل فعال» و با به‌کارگیری نیروی «همت» امکان تجربه کردن مکاشفه را برای عارف فراهم می‌کند.

### واژه‌های کلیدی

قوای نفس؛ ادراک؛ مکاشفه؛ دل یا قلب؛ همت؛ خیال فعال

\* استاد پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

shh.shahdoost@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران m.shahdoost@gmail.com

\*\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران hajiannjd@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۶/۲۶

تاریخ وصول ۱۳۹۸/۴/۲۹

## ۱- مقدمه

مکاشفه نوعی ادراک است که شخص عارف در مسیر سلوک خود و با عبور از مراحل متعدد تعالی نفسانی و روحانی به تجربه آن دست می‌یابد. درحقیقت مکاشفه در مختصرترین و کلی‌ترین تعریف، حالتی است که در آن حجاب‌ها از پیش چشم عارف کنار می‌رود و شخص صاحب این تجربه نوعی معرفت وجدانی و کشف و شهود عرفانی را از سر می‌گذراند. تمسک به دستاوردهای این تجربه، در مقابل ادراکات عقلی، مسیر عرفان و فلسفه را از یکدیگر جدا کرده است. بحث از اینکه این مکاشفات چگونه اتفاق می‌افتد و به عبارت دیگر، عارف چگونه به درک و دریافت این نوع تجربه دست می‌یابد و نیز بررسی فرایند ادراک این مکاشفات بسیار اهمیت دارد؛ زیرا این موضوع زمینه بحث مهم‌تری را فراهم می‌کند که حجت بودن و استنادپذیر بودن این نوع تجربیات عرفانی است؛ درحقیقت می‌توان این بحث را از جنجالی‌ترین مباحث مطالعات حوزه عرفان دانست.

در طول تاریخ، فلاسفه مسلمان و نیز اندیشمندان حوزه عرفان نظری کوشیده‌اند تا از ماهیت این مکاشفات آگاه شوند. آنان با کشف اعضا و عوالم ویژه‌ای در پی توجیه جایگاه مکاشفات در کسب معرفت برآمده‌اند.

بحث از قوای نفسانی انسان و آنچه «علم النفس» نامیده می‌شود، از جمله کوشش‌هایی است که پس از تکوین تمدن اسلامی و توجه به رویکردهای فلسفه در آن، با بازخوانی آرای فلاسفه یونانی و غلبه فرهنگ مشایی و به‌طور مشخص با بازخوانی آرای ارسطو آغاز شد. ابویوسف یعقوب کندی، نخستین فیلسوف اسلامی، این بحث را در فرهنگ فلسفی جهان اسلام مطرح و سپس مراحل تغییر و تکامل و آمیختگی با فرهنگ بومی سرزمین‌های اسلامی را آغاز کرد. پس از آن، فارابی و ابن‌سینا نیز به بحث از نفس انسان و شیوه‌های ادراک آن پرداختند و کوشیدند به تبیین منطقی - فلسفی انواع ادراکات بشری بپردازند. این تلاش‌ها به ترسیم جغرافیای جدیدی از مراتب هستی و وجود انجامید. سهروردی نیز با دو رویکرد مشایی و اشراقی مسیر کشف انواع ادراکات را پی گرفت و با تلفیق هر دو شیوه موفق شد دریچه‌های تازه‌ای برای درک ماهیت مکاشفات بگشاید؛ او نقشه عالم مثال یا صور معلقه را با جسارت و جزئیات دقیق‌تری ترسیم کرد. پس از او ملاصدرا نیز همین مسیر را تکامل بخشید و با دو رویکرد عرفانی و فلسفی، تجربه عرفانی و مکاشفه را بررسی کرد.

فلسفه درباره ماهیت مکاشفات هرگز به پاسخی کامل و دقیق و توجیه پذیر عقلانی نرسیده است؛ بنابراین بهترین منبع برای شناخت مکاشفات مطالعه دیدگاه صاحبان این نوع از تجربه‌ها، یعنی متون خود صوفیه است. شاید با اندکی جسارت بتوان ادعا کرد که پاسخ‌های صوفیه نقض‌کننده دستاوردهای فلسفه و علم درباره شیوه‌های متنوع ادراکات بشری نیست؛ بلکه درحقیقت پاسخ‌گوی پرسش‌هایی است که از حوزه علم و فلسفه فراتر رفته است و تنها با ترسیم فرهنگ و جغرافیای خاص عرفانی می‌توان ساختار و شیوه تحقق آنها را تبیین و توجیه کرد. البته بسیاری از صوفیه، افزون بر ذکر تجربه خود یا دیگران از مکاشفات عرفانی، به بررسی ساختاری مسئله مکاشفه و ماهیت آن نیز توجه داشته‌اند. از آن جمله می‌توان به ابن عربی اشاره کرد که بیش از دیگران در تدوین و بسط عرفان نظری، به شیوه تئوری، به بحث ماهیت ادراکات شهودی و مکاشفات پرداخته است.

#### ۱-۱ روش و پیشینه پژوهش

در این مقاله سعی شده است ابتدا با رویکرد فلسفی و سپس با استناد به آرای خود صوفیه، به‌طور مختصر به این پرسش اساسی در باب مکاشفات پاسخ داده شود: فرایند ادراک مکاشفه و قوه کاشف آن در وجود عارف کدام است؟ درواقع این پرسش برای شناخت بهتر ماهیت مکاشفه از دید صوفیه در دسته پرسش‌های بنیادین قرار می‌گیرد. بسیاری از اندیشمندان غربی به پژوهش در باب مکاشفات صوفیان و نیز بررسی ماهیت و شیوه ادراک آن توجه داشته‌اند. از جمله هانری کربن (Henry Corbin) در مجموعه سه‌گانه خود (ارض ملکوت، معبد و مکاشفه، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی) نمودار جامعی از تبارشناسی تجربیات عرفانی و ماهیت اینگونه تجربیات را با نگاهی پدیدارشناسانه (phenomenological) ارائه می‌کند.<sup>۱</sup> استیس (Walter Terence Stace) نیز در کتاب *عرفان و فلسفه* می‌کوشد تا به شیوه‌ای تحلیلی و مبتنی بر استنتاج، تجربه عرفانی را بررسی کند. ویلیام چیتیک (William Chittick)، ویلیام جیمز (William James)، ویلیام آلتون (William Aelston) نیز از چهره‌های شناخته‌شده در حوزه بحث از تجربه‌های دینی و عرفانی هستند که آثارشان بارها به فارسی ترجمه شده است. تقی پورنامداریان در کتاب *رمز و داستان‌های رمزی* نیز بحث‌های جامعی درباره مکاشفات و واقعات و به‌طور کلی تجربیات عرفانی مطرح می‌کند؛ نیز منابع گسترده و معتبری برای این مطالعات معرفی کرده است.

افزون بر اینها، رساله‌ها و مقالات دانشگاهی متعددی درباره مکاشفه و ماهیت آن نگاشته شده است که غالباً به بررسی وجوه مختلف مکاشفات به ویژه با تمرکز بر آثار شخص ویژه‌ای، مثلاً روزبهان بقلی و یا ابن عربی، می‌پردازد. محمدابراهیم نتاج نیز مقاله‌ای با نام «نقش خیال در مکاشفات صوری از دید سهروردی و ملاصدرا» نوشته است که راهگشای پژوهش در این زمینه است.

در این مقاله کوشش شده است مجموعه خلاصه‌شده‌ای از مهم‌ترین نکات مشترک میان دیدگاه‌های پذیرفتنی در باب فرایند درک مکاشفه و عضو و ابزار این ادراک، به‌شکلی منسجم و گام‌به‌گام مطرح شود. در مباحث فلسفی و تعاریف کلی، نظریات ابن‌سینا معیار قرار گرفته است؛ زیرا او از حکمایی است که مفصلاً به موضوع نفس و قوای متفاوت آن می‌پردازد و حتی رساله مستقلی در این باب نوشته است. او همه آثار فلاسفه یونانی و اسلامی را درباره شناخت نفس و بیان قوای آن فراگرفته و سپس در این زمینه شروع به تحقیق کرده است؛ به جرأت می‌توان گفت هیچ‌یک از فلاسفه پیشین به اندازه ابن‌سینا در مسئله نفس بحث و گفتگو نکرده‌اند.

## ۲- عضو ادراک مکاشفه و فرایند درک آن

پیش از بحث از شیوه و فرایند ادراک مکاشفات، طرح مقدماتی دو موضوع ضرورت دارد؛ قوای ادراک نفس انسان و نیز مفهوم کلی ادراک.

### ۲-۱ قوای نفس

ابن‌سینا پس از بحث مختصری در وجود اشکال برای تعریف نفس، بالاخره همان تعریف مشهور ارسطو را می‌پذیرد: «پس حد نفس آن است که نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۵-۷) و سرانجام در نظریه ابن‌سینا نفس شامل سه نوع مختلف می‌شود:

#### ۲-۱-۱ نفس نباتی: این نفس برای جسم طبیعی آلی، کمال اول است و سه قوه دارد:

(الف) غاذیه: از آن نظر که غذا به جسم خود دهد؛

(ب) نامیه (منمیه): از آن نظر که جسم خود را با غذا زیادت کند؛

(ج) مولده: از آن نظر که از آن مثل او پدید می‌آید.

#### ۲-۱-۲ نفس حیوانی: این نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ از آن جهت که جزئیات را

درمی‌یابد و جسم خود را به اراده می‌جنباند. این نوع نیز در مرتبه اول دارای دو قوه است:

الف) محرکه: آن را گویند که از آن جنبانیدن آید.

ب) مدرکه: آن را گویند که از آن دریافتن آید و در اعصاب و عضلات اعضا مرکب است و اعضا را می جنباند. این قوه نیز دو قسم است:

الف) حواس ظاهر: دریافتن آنها از بیرون باشد که عبارت است از: بصر، سمع، شمع، ذوق، لمس؛

ب) حواس باطن: که دریافتن آنها از درون باشد و عبارت است از: حس مشترک، خیال، حافظه، واهمه، متصرفه (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۸۰).

وظایف این قوا به شرح زیر است:

الف) حس مشترک: با نام بنطاسیا نیز شناخته می شود. در تجویف اول مغز جای دارد. این قوه مدرک صور است و وجه تسمیه آن هم در این است که صورت همه محسوسات ظاهری را که محصول حواس پنج گانه است، ادراک می کند. در واقع حس مشترک واسطه ای میان قوای ظاهری و باطنی است. می توان آن را به حوضی تشبیه کرد که از پنج نهر مختلف به آن آب می ریزد.

ب) خیال: این قوه با نام «مصوره» نیز شناخته می شود. این قوه در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته است. دلیل نام گذاری آن نیز عملکردش، یعنی حفظ صور جزئی است. در واقع خیال نگهدارنده مدرکات حسی است و مخزن «حس مشترک» است.

ج) وهم: متوهمه نیز نام دارد؛ مدرک معانی جزئی است. این قوه معانی وهمی را درک می کند.

د) حافظه: نام دیگر این قوه «ذاکره» است و در تجویف آخر دماغ قرار دارد. «حافظه» مخزن معانی جزئی است. در واقع قوه یاریگر واهمه است و رابطه آن با واهمه مانند رابطه خیال و حس مشترک است.

ر) قوه متصرفه: این قوه بر اساس ارتباطش با سایر قوا نام های متفاوتی می پذیرد. نیرویی در مقدم تجویف اوسط دماغ است و در صورت هایی که در خیال است و در معانی جزئی نامحسوسی که در «حافظه» است، تصرف می کند. این تصرف با بهم آمیختن صورت ها و معانی با یکدیگر و یا از راه جدا کردن آنها از یکدیگر اتفاق می افتد. همچنین این قوه از نظر تصرف در قوه واهمه و حس مشترک، «متخیله» و از نظر استفاده قوه عقل از آن «مفکره» نامیده می شود.

۲-۱-۳ نفس انسانی: این نفس را ناطقه نیز می نامند که دو قسمت دارد و هر دوی آنها را

برسبیل اشتراک «عقل» می نامند:

الف) قوت عامله: عقل عملی نیز نامیده می‌شود که اخلاق نیک و بد از آن ناشی می‌شود و بر قوای شهوت و غضب و دیگر قوت‌ها قاهر است؛ اگر این غلبه میسر شود اخلاق نیکو ایجاد می‌شود و اگر این قوت مقهور غضب و شهوت شود، اخلاق بد حاصل می‌شود.

ب) قوت عالمه: عقل نظری است که بر مبنای ادراکاتش مراتبی دارد:

- عقل هیولانی: آن وقت که از همه معقولات خالی باشد.

- عقل ملکه: اولیات را درمی‌یابد، مانند بزرگ‌تر بودن کل از جزء و اینکه هیچ واسطه‌ای میان سلب و ایجاب نیست.

- عقل بالفعل: همه معقولات را درمی‌یابد و ملکه می‌کند؛ حتی وقتی که آن معقولات را مطالعه نکند.

- عقل مستفاد: هنگام مطالعه معقولات گویی آن را مشاهده می‌کند. این عقل رسیدن به کمال برای نفس است. وجه تسمیه این مرتبه آن است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری کسب می‌کند که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود و به یاری آن می‌تواند مراتب چهارگانه را بیاماید و به کمال دست یابد. در واقع در این مرتبه صور معقول نزد نفس حاضر است؛ نفس به صورت بالفعل در آنها تعقل می‌کند و این نوع عقل علوم و معارف را از موجود دیگری می‌گیرد که خارج از وجود انسان است؛ معنای لغوی «مستفاد» یعنی «استفاده‌شده» نیز گویای همین ویژگی است. ابن‌سینا درباره بحث اخیر می‌نویسد: «چون نفس مردم به غایت رسید در علم و اخلاق، وی بر جهت فضیلت باشد و این غایت کمال مردم است و در این غایت، نفس مردم در رتبت ملک باشد...» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۲۳-۲۷).

نفس ناطقه یا نفس انسانی همان‌طور که از نامش برمی‌آید ویژه انسان است و حیوانات و نباتات از آن بی‌بهره هستند. همچنین دانستیم که نیرویی وجود دارد که نفس را از مراحل چهارگانه عقل عبور می‌دهد و از مرتبه نقص به کمال می‌رساند؛ این نیرو که از خارج از نفس یاریگر اوست، همان «عقل فعال» است. عقل فعال همان نیرویی است که در ادراک مکاشفات و واقعات نیز سهم بسزایی دارد. در واقع، به اعتقاد حکما، خروج هر شیء از حالت بالقوه به بالفعل به یک عامل خارجی نیازمند است. این امر یک حرکت است و در هر حرکتی، محرک غیر از متحرک است. اگر چنین محرکی موجود نباشد، نتیجه آن است که اساساً نیازی به حرکت نبوده است و آن شیء جهت

بالقوه نداشته است. عقل فعال همان محرکی است که نفس را در مسیر استکمالش یاری می‌رساند و خود، عاقل و عاقل بالفعل است؛ زیرا براساس این قاعده که «معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد»، پس عقل فعال نیز نمی‌تواند غیر از این باشد. عقل فعال علاوه بر اینکه سبب می‌شود نفس انسان مراتب مختلف عقل هیولانی تا عقل مستفاد را طی کند، از نظر دیگری نیز در ادراک نقش دارد؛ حکما معتقدند همه صور علمی در عقل فعال منطبق می‌باشد و به هنگام ادراک نفس، صور مجرد از عقل فعال افزوده می‌شود و در نفس منطبق می‌گردد. سهروردی جایگاه بسیار پررنگ تری برای عقل فعال در نظر می‌گیرد. او این نیرو را یکی از مهم‌ترین عقول کلی یا به تعبیر خود او «انوار قاهره» می‌داند که در زبان شرع با جبرئیل درخور مقایسه است. این قوه معقولات را به نفس افزوده می‌کند و حتی پیش از این اصلاً خود نفس را به انسان اعطا کرده است: «از برخی نورهای چیره یا عقول کلی، یعنی جبرئیل - درود خداوند بر او باد - که همانا بخشنده علم و تأیید و اعطاکننده حیات و فضیلت بر مزاج اتم انسانی است، نور مجردی حاصل می‌شود که همان نور تصرف‌کننده در کالبد انسانی و همان نور تدبیرکننده‌ای است که «اسپهد ناسوت» یا «نفس ناطقه» است و این همان چیزی است که به خود با من بودن (انانیت) اشاره می‌کند» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰۰-۲۰۱).

## ۲-۲ ادراک

فارابی ادراک را مناسب با انتقاش می‌داند؛ یعنی معتقد است ادراک مشابه انتقاش است و می‌نویسد: «چنانکه موم از مهر بیگانه است تا کاملاً دست به گردن هم دیگر آورند، موم به معرفت و مشاکلت صورت مهر ملتبس شود؛ یعنی به نقش آن منقش می‌گردد. نیز مُدرک از مُدرک بیگانه است؛ پس چون از مدرک صورت آن را ربود، آن صورت در وی پیوندد که معرفت به مُدرک برای مُدرک حاصل می‌گردد، چنانکه حس از محسوس صورت آن را می‌گیرد و ذاکره آن صورت را وصف می‌کند. پس آن صورت در ذاکره که قوه حافظه است، متمثل می‌شود، اگرچه حس از محسوس غایب باشد» (فارابی، ۱۳۷۵: ۲۳۵).

ابن سینا نیز ادراک را اینگونه تعریف می‌کند: «دریافتن چیزی عبارت از آن است که مثال حقیقت آن نزد دریافت‌کننده باشد و دریابنده آن را مشاهده کند. پس یا آن حقیقت در وقتی که درمی‌یابد، عین حقیقتی است که برون از دریافت‌کننده است و این احتمال درست نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید چیزی که در خارج، هستی ندارد حقیقت آن موجود باشد؛ مانند بسیاری از شکل‌های



هندسی، همچنین بسیاری از فرضیات ناممکن - وقتی که در هندسه فرض شود - از چیزهایی که به هیچ وجه تحقیقی ندارند. یا اینکه دریافتن عبارت از آن است که مثال و نمونه حقیقت آن چیز در ذات دریابنده نقش بندد به طوری که هیچ مابیتی در ماهیت با آن نداشته باشد و آن صورتی است که باقی می ماند»<sup>۲</sup> (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۲).

خلاصه نظر ابن سینا را می توان به شرح زیر بیان کرد:

الف) ادراک از نظر شرح اسم مشاهده حقیقت مدرک نزد مدرک است.

ب) دریافتن چیزها از دو حال خارج نیست:

- عین حقیقت خارجی معلوم به ذهن منتقل می شود و موجب می گردد تا ما اشیاء را چنانکه

هستند دریابیم.

ابن سینا این فرض را باطل می داند و معتقد است اگر علم و ادراک اینگونه باشد، لازم است بسیاری از چیزهایی که ما نسبت به آنها عالم هستیم و تحقق خارجی نیز ندارد، در خارج موجود باشد و علم هندسه را مثال می زند.

- عین حقیقت خارجی معلوم به ذهن نیامده است؛ بلکه مثال و نمونه ای از آن که همان صورت

و ماهیت معلوم است، در ذهن نقش می بندد.

با توجه به اینکه ابن سینا ثابت می کند ادراک نقش بستن عین یا نمونه و مثال صورتها و

ماهیات در ذهن است، می توان گامی در جهت فهم فرایند ادراک در مکاشفات و واقعات صوفیه برداشت.

درواقع باید توجه داشت که براساس این تعریف، اشیای مدرک بر دو گونه است: مجرد و

مادی. در صورتی که مدرک مادی باشد، صورتی که از حقیقت خارجی آن انتزاع شده است، در

نفس یا قوای آن متمثل می شود و از این طریق مورد ادراک نفس قرار می گیرد؛ اما اگر شیء مدرک

موجودی مجرد باشد، نفس در ادراک آن به انتزاع صورت نیازمند نیست. موجودات مجردی که

نفس ادراک می کند، از دو حالت خارج نیستند:

الف) مجرداتی که خارج از مدرک هستند؛ همانند عقول مجرد؛

ب) مجرداتی که خارج از مدرک نیستند (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۹۳).

نکته راهگشا در درک فرایند مکاشفه یا هر نوع تجربه روحانی بررسی شیوه دریافت‌های نوع

اول است. نفس در ادراک این پدیده‌ها، یعنی مجرداتی که خارج از مدرک هستند، از طریق تمثیل عمل می‌کند؛ یعنی با حصول صورتی از آنها در نزد مدرک.

«برخلاف مادیات، نفس در ادراک آنها به انتزاع این صورت از آنها نیازمند نیست. به عبارتی درباره ادراک مجرداتی که خارج از مدرک نیستند، نفس به حصول صورتی از آنها در نزد خود محتاج نیست؛ بلکه خود آنها نزد مدرک حاضر هستند و از این طریق ادراک می‌شوند. این عبارت این‌سینا که: «هو أن تكون حقیقة متمثلة» دربردارنده هر دو حالت یعنی ادراک مادیات و مجردات است؛ زیرا کلمه «تمثل» به معنای حضور شیء نزد شیء دیگر است. «حضور شیء» بیانگر ادراک نفس از امور مادی و مجردات خارج از خود است. البته در این مورد باید توجه داشت که نفس در ادراک مادیات به انتزاع صورتی از آنها نیازمند است؛ اما در ادراک مجردات خارجی به انتزاع صورت احتیاج نیست و صورت آنها بدون انتزاع نفس در آن حاصل می‌شود» (همان: ۹۴).

جالب توجه است که عین‌القضات در تمهیدات از واژه «تمثل» بهره می‌جوید که ظاهراً براساس نظریات فلاسفه و عارفان محصول قوه متخیله است. او بنای وجود آخرت را بر تمثیل می‌داند و آن را مدخل شناخت می‌شمارد. عین‌القضات تأکید می‌کند که «معظم اسرار الهی دانستن تمثیل است و بیناشدن بدان» و برای اثبات سخن خود به تمثیل جبرئیل بر مریم مقدس در جامه بشریت اشاره می‌کند؛ نیز یادآور می‌شود که صحابه مصطفی (ص) نیز جبرئیل را به شکل یک اعرابی می‌دیدند و بیان می‌کند که اوقاتی بوده است که جبرئیل خود را به شکل «دحیه کلبی» بر پیامبر می‌نمود. عین‌القضات از این بحث نتیجه می‌گیرد که جبرئیل وجودی روحانی است و دیدن او در کسوت بشری فقط ورود به عالم تمثیل است و برای اثبات سخن خود مثال‌های بیشتری از تجربه معراج ذکر می‌کند.

نکته بسیار درخور توجه در سخنان عین‌القضات در باب تمثیل، تفسیر ویژه او از نام «مصور» حق تعالی است. او معتقد است اگرچه مصور را به معنای صورت‌کننده می‌شناسند، مصور درباره حق تعالی به معنای «صورت‌نماینده» است و ادامه می‌دهد که این صورت‌ها را در بازار خواص می‌شناسند و استناد می‌کند به سخن حضرت رسول (ص) که می‌فرماید: «همانا در بهشت بازاری است که در آن صورت‌ها فروخته می‌شوند» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۲۹۷).

## ۲-۲-۱ انواع ادراکات بشری

ادراکات بشری انواعی دارد که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات آنها را

اینگونه معرفی می‌کند:

الف) احساس: این نوع ادراک مخصوص اشیای محسوس است که  
- مادی است و از ماده جدا نمی‌شود.  
- به سبب وابستگی به ماده، جزئی است.  
- پوشیده در هیأتی محسوس است.

با توجه به ویژگی‌های مدرک محسوس می‌توان ادراک حسی را در مجموع اینگونه تعریف کرد:  
«ادراک آن شیء مادی که با ماده و عوارض محسوس خود نزد مدرک حاضر است».

ب) تخیل: در این نوع ادراک برخلاف ادراک حسی، وجود مادی با ماده مدرک شرط نیست؛  
به عبارت دیگر، حضور شیء با ماده خود و نبود آن نزد مدرک یکسان است. در واقع تخیل عبارت  
از ادراک موجودی مادی است که هیأتی خاص دارد. این نوع از ادراکات در بحث مکاشفه و واقعه  
و تجربیات عرفانی نقش بسیار بسزایی دارد. یکی از دلایل این امر آن است که در این نوع  
ادراکات، برخی از عوارض مانند «زمان و مکان» درباره صورت خیالی نقشی ندارد.

ج) توهم: عبارت است از ادراک معانی جزئی. در تعریف سینایی از توهم واژه «معانی» گویای  
این مطلب است که متعلق ادراک وهمی، امری غیر محسوس است. معانی غیر محسوس شامل  
«کیفیات» و «اضافات» است که به شیء جزئی اختصاص دارد.

د) تعقل: دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده است و در حقیقت عقل می‌تواند جزئی را از تمام  
عوارض برکنار کند و ماهیت کلی آن را چنانکه هست، دریابد؛ مانند دریافت انسان کلی. ابن سینا  
توضیح می‌دهد که امر معقول دو قسم دارد:

- معلوم و دریافته امری مادی است؛

- معقول امری غیر مادی است؛ مانند نفوس و عقول مجرد (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۱۶).

در درک نوع اول معقولات، مراحل درک به شرح زیر است: «در مرحله اول به وسیله حواس  
ظاهر در حال حضور ماده احساس می‌شود و پس از آن در حال غیبت به وسیله حس مشترک  
ادراک می‌شود و آن‌گاه به وسیله تجرید قوه عاقله (عقل) معلوم از جزئی بودن و عوارض دور، مجرد  
شده و به صورت مفهوم کلی و بدون مشخصات و تعینات درمی‌آید و در نتیجه تجرید عقل و کار  
قوه عاقله، دریافته از مرتبه احساس و تخیل گذشته و به مرتبه شامخ تعقل می‌رسد. به این ترتیب  
امر محسوس، معقول و مجرد شده و از جمیع عوارضی که در ماهیت آن مدخیلند ندارند، برکنار  
خواهد شد» (ملکشاهی، ۱۳۹۲: ۱۷۶).

درباره مراحل درک معقولات نوع دوم نحوه ادراک اینگونه است: «این نوع معقولات نیازی به عمل عقل و تجرید قوه عاقله ندارند. این نوع در معقولیت خود کامل هستند و به هیچ وجه احساس و تخیل در آنها راهی ندارد. در مورد این نوع، لازم است انسان به واسطه برخورداری از عقل و نبودن مانع در امر معقول، آن را فارغ و بی نیاز از احساس و تخیل، درک کند» (همان: ۱۷۷). نکته مهم این است که در نظر شیخ‌الرئیس صورت محسوس و یا متخیل یا متوهم در نزد قوه حس یا خیال یا وهم است و این قوا، مادی هستند؛ اما درباره معقولات و در فرایند تعقل، صورت نزد قوه عاقله است و واسطه مادی در کار نیست.

همه آنچه درباره نفس و شیوه ادراکات مرتبط با آن گفته شد، غالباً در بخش طبیعیات بحث شده است؛ زیرا ابن‌سینا قوام ادراک‌های غیرعقلی را به اعضای مخصوصی از بدن وابسته می‌داند و تنها فعلی که از ذات نفس سر می‌زند، همان تعقل است. ابن‌سینا دو بخش از این مباحث را در بررسی مابعدالطبیعه و الهیات می‌گنجاند: تجرد ذات نفس و تجرد قوه عاقله.

«در مجموع باید توجه داشت که قوه ادراک از هر نوعی که باشد، مجرد است؛ حتی ادراک حسی، خیالی، وهمی... نمی‌شود انکار کرد که در ادراک‌های حسی و در موقع تفکر، قوای بدنی، عصبی و مغزی فعالیت می‌کنند ولی نباید اینها را مدرک واقعی پنداشت. در تمام این ادراک‌ها، مدرک حقیقی خود نفس است که بر کرسی تجرد نشسته است. اعضای بدنی، اعصاب و مغز، مُدرک حقیقی نیستند؛ بلکه نقش آنها این است که با فعل و انفعالات خود، نفس را برای ادراک‌های خویش و خلق صورت‌های حسی و خیالی و معانی وهمی و اندیشیدن، تعقل و تدبر، آماده سازند. پس آدمی نسبت به صورت‌های خیالی و حسی مصدریت و خلاقیت و نسبت به صورت‌های عقلی، مظهریت دارد» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۷۲).

ملاصدرا این موضوع را اینگونه توضیح می‌دهد: «نفس انسان نسبت به صور خیالی و حسیه مطلقاً مصدر است و نسبت به صور عقلیه در بادی سلوک چون ضعیف است مظهر است. نفس از طریق اتحاد با عقل بسیط (فعال) مظهر صور عقلیه می‌شود» (شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۸۴).

درواقع تأکید فلاسفه اسلامی بر عملکرد و نیروی عقل فعال تلاشی برای توجیه شناخت و درک مسائلی است که نه در زمره معقولات می‌گنجد و نه از جنس محسوسات است. کاملاً آشکار است که تا وقتی موضوع شناسایی و ادراک طبیعت، عالم محسوسات و معقولات باشد، ادراک و مراحل آن

از طریق عقل و حواس توجیه پذیر و درخور تبیین است؛ اما موضوع عرفان نه کسب علم است و نه اندوختن دانش، و متعلق شناسایی آنها نیز نه از جنس محسوسات است و نه از گروه معقولات.

### ۳- معرفت قلبی

در عرفان، «معرفت» خود موضوع شناخت است و در نتیجه عارفان در مقابل فلاسفه که بیشتر بر عقل تکیه می‌کردند و متکلمان که اساس بحث خود را بیشتر بر نقل می‌نهادند، معرفت عرفانی و اشراقی را اعتبار نهادند. معرفت عرفانی را نمی‌توان با بیان به دیگران انتقال داد و آنان را قانع کرد؛ اما این معرفت سالک این طریق را به یقین قلبی می‌رساند (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۲۶).

درواقع درک مسائل ناشناخته ماوراءالطبیعه به قول عین‌القضات همدانی به «طوری و رای طور عقل» اختصاص دارد. «در همین قلمروی ناشناخته‌هاست که متصوفه نفس یا دل یا روح را به‌عنوان وسیله دیگری و رای حس و عقل برای معرفت ناشناخته‌ها مطرح کرده و امکان معرفت یقینی و شخصی را درباره این حقایق از طریق آن ممکن دانسته‌اند» (همان: ۴۴).

به عبارت دیگر آنچه را که «اهل نظر» می‌کوشیدند با عقل به اثبات رسانند، صوفیه بدون تلاش نظری، با قلب احساس می‌کردند و این شهود آنها سبب ایجاد «یقین» در وجودشان بود.

«صوفیه افتخار کسب معرفتی را که عقل در آن حیران و مبهوت می‌شد به قلب واگذار کردند ... عقل اگرچه آلت معرفت است؛ اما از معرفت حقایق پنهانی عاجز است. اشاره به علم قلب و ترجیح آن بر علم عقل را در اکثر کتب صوفیه به شکل‌های گوناگونی می‌بینیم. «علم قلب» در مقابل «علم عقول» از زمان حارث محاسبی (حدود ۱۶۵-۲۴۳ هـ) عنوان شد و این خود نشان می‌دهد که دعوت صوفیه به درون و حال و اعماق نفس است و نه بیرون و قال و در نتیجه علم مبتنی بر برهان عقل محض» (همان: ۴۶-۴۷).

«این تأکید صوفیه بر روش شهودی در ادراک ناشناخته‌ها سبب شد تا برخی مشایبان مانند ابن‌سینا نیز در اواخر کار خود گرایش‌های عرفانی و شهودی پیدا کنند. البته با همه کوششی که وی در تطبیق اصول فلسفی خود با موازین شرع و عرفان به خرج داده است، باز هم بزرگانی نظیر شیخ اشراق، حکیم سهروردی، و امام محمد غزالی - که می‌توان او را پیشوای متکلمان نامید - بر او تاخته‌اند و وی را به شدت مورد سرزنش قرار داده‌اند» (سیاسی، ۱۳۳۳: ۱۵).

صوفیه برای وضع اصطلاحات مورد نیاز خود غالباً از قرآن کریم مدد می‌جویند. در این مورد اخیر نیز به پیروی از متن مقدس، دل آدمی را محل معرفت و تدبر و ایمان می‌دانند. در قرآن کریم، قلب که به فارسی آن را دل می‌نامند، محل ایمان و معرفت و نیز فهم و تدبر صحیح معرفی می‌شود.<sup>۳</sup>

شناخت کامل حقیقت دل ممکن نیست و عده‌ای از صوفیان نیز علم به حقیقت آن را محال دانسته‌اند و عده‌ای دیگر نیز شناخت دل یا قلب را از غامض‌ترین علوم می‌دانند که تنها برای صاحبان کشف و شهود حاصل می‌شود. بدیهی است مقصود صوفیه از «دل» یا «قلب» عضو فیزیکی و به تعبیر خودشان صنوبری درون سینه آدمی نیست و غالب آنها در بحث از جایگاه دل این موضوع را بیان کرده‌اند: «بدین دل نه آن گوشت‌پاره می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ که آن را قدری نباشد و آن ستوران و مرده را باشد و آن را به چشم ظاهر توان دید و هرچه بدین چشم بتوان دید از این عالم باشد که آن را عالم شهادت گویند و حقیقت دل از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است» (غزالی، ۱۳۷۵: ۱۷).

البته نجم رازی «دل» را - که مدرک معرفت است - کاملاً بی‌ارتباط با قلب صنوبری نمی‌داند؛ اما دل آدمی را دارای جانی روحانی و متفاوت با سایر موجودات معرفی می‌کند و البته جان دل را که از نور محبت روشن شده باشد متعلق به هر آدمی نمی‌داند: «بدان که دل را صورتی است و آن همان است که خواجه<sup>(ع)</sup> آن را مضغه خواند؛ یعنی گوشت‌پاره‌ای که جمله خلایق را هست و حیوانات را هست، گوشت‌پاره صنوبری در جانب پهلوی چپ از زیر سینه و آن گوشت‌پاره را جانی است روحانی که دل حیوانات را نیست، دل آدمی راست. ولیکن جان دل را در مقام صفا از نور محبت دلی دیگر هست که آن دل هر آدمی‌ای را نیست. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (۳۷/۵۰)؛ یعنی آن کس را که دل باشد با خدای انیس باشد. هرکسی را دل اثبات نفرمود، دل حقیقی می‌خواهد که ما آن را جان و دل می‌خوانیم» (رازی، ۱۳۹۱: ۱۹۳).

روزبهان نیز در تعریف قلب به ظاهر و باطن آن اشاره می‌کند: «ظاهر آن عبارت است از گوشت صنوبری شکل و محل روح و عقل و سر و لطیفه و لشگر ملک و لشگریان اوهام و قلب اصلی لطیفه مبارک قدیمی است که محل آن فطرتی است که پذیرای طبیعت است آن لطیفه، منظر نور غیب و منبع حکم پروردگار است. این قلب برای اهل مکاشفه گشوده می‌شود» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۳۸۹).

روزبهران صورت قلب را جسمانی و حقیقت آن را آسمانی و روحانی و ملکوتی و نورانی و ربّانی می‌نامد که جز با یاد خدا آرام نمی‌گیرد. او از مشایخ صوفیه چنین نقل می‌کند: «مؤمن دارای قلب است و عارف قلب ندارد و قلب مؤمن با ذکر خداوند آرامش می‌یابد و قلب عارف با خدا آرام می‌گیرد» (همان).

عزالدین نسفی نیز دل را واسطه‌عام ملک و ملکوت می‌داند و دریافت‌کننده اخبار غیبی و معتقد است واقعه‌های بیداری محصول دریافت‌های دل است: «بدان که هر بلایی یا عطایی که از عالم غیب روانه شود تا به این عالم شهادت آید، پیش از آنکه به این عالم شهادت رسد، بر دل پدید آید و وی را از آن حال معلوم شود. آن‌چنان‌که دیگران در خواب ببینند، وی در بیداری ببیند و آن‌چنان‌که کروبیان و روحانیان دریابند، وی هم دریابد؛ یعنی بعضی از سالکان چنان باشند که از کروبیان و روحانیان فیض قبول کنند و عکس بستانند. اول کروبیان و روحانیان از آن عطا یا بلا خبر یابند آنگاه از ایشان عکس آن بر دل‌های سالکان پیدا آید و بعضی از سالکان چنان باشند که بی‌واسطه کروبیان و روحانیان از آن عطا یا بلا باخبر شوند، آن‌چنان‌که کروبیان باخبر شوند «قلب المؤمن عرش الله الأكبر» (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۳۷).

جایگاه «دل» در فرهنگ عرفانی آنقدر مهم و پررنگ است که کسانی مانند ابن عربی و پیروانش با انتقاد از تعریف فلاسفه از انسان با عبارت «حیوان ناطق» تأکید می‌کنند که فصل حقیقی انسان با سایر موجودات «دل» است. درحقیقت «دل» در «پیکرشناسی عرفانی» جایگاه کسب معرفت است. درواقع همان‌طور که زرین‌کوب می‌نویسد: «در نظر صوفیه، خداوند وجود یکتایی است که ربوبیت او ثابت و وجودش منشأ تحقیق همه موجودات دیگر است و یگانه امر ثابت و دایمی و باقی واقعی است؛ اما رسیدن به معرفت او که نهایتش حق‌الیقین نام دارد، از مراتب علم و عین‌الیقین نیز که به ترتیب خاص اصحاب عقول و اصحاب علوم است، برتر است، حاصل کشف و شهود روحانی و مشاهده و معاینه قلبی است و حصول آن نه از طریق استدلال عقل بلکه به‌وسیله مراقبت قلب ممکن است. نزد صوفیه قلب مقام بسیار مهمی دارد و چنانکه در عالم کبیر<sup>۴</sup> عرش قلب اکبر به شمار می‌رود، در عالم صغیر قلب عرش اصغر است. درهرحال قلب نزد صوفیه لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است، چنانکه روح لطیفه‌ای است محل محبت و سیر لطیفه‌ای است محل مشاهده» (زرین‌کوب، ۱۳۹۵: ۱۰۱).

بحث از جایگاه و اهمیت دل در فرهنگ صوفیه مجال پژوهشی مستقل و مفصلی می‌طلبد و بدیهی است امکان طرح دیدگاه‌های متعدد صوفیان در این باب، در مقال این مقاله نمی‌گنجد؛ اما برای ایضاح هرچه بیشتر مطلب، اشاره به چند مورد ویژه از دیدگاه‌های صوفیان نامی در این باب خالی از لطف نخواهد بود.

می‌دانیم که نجم کبری سیر و سلوک عارفانه و مسیر مکاشفات و واقعات را با رمزهایی از جنس رنگ‌ها ترسیم می‌کند. او درباره حقیقت و عملکرد دل نیز همین شیوه را پی می‌گیرد: «قلب موجود لطیفی است که عکس اشیاء و معانی را که پرگاروار در گرد محور آن به حرکت درمی‌آیند، در خود می‌پذیرد. در نتیجه رنگ همان شیء‌ای که در برابر قلب قرار گرفته است در وی منعکس می‌شود؛ یعنی قلب به رنگ آن ملون می‌گردد. چنانچه همین معنی را در چهره‌ای که برابر آینه و یا آب صاف قرار می‌گیرد، ملاحظه می‌توان کرد و باز هم قلب را قلب گفته‌اند از آن جهت که نوری در چاه وجود ایجاد می‌نماید چنانچه حضرت یوسف (ع) آنگاه که در چاه بود آنجا را به نور خویش منور ساخت. گویا آب است که گاهی به رنگ ظرف و هنگامی به رنگ آسمان و موقعی به رنگ کوه قاف هویدا می‌گردد و این لطیفه را به مناسبت انقلاباتی که در آن احساس می‌گردد به نام قلب خوانده‌اند و هم آن را به آن جهت قلب گفته‌اند که انقلابی در وجود و معانی ایجاد کند» (نجم کبری، ۱۳۳۸: ۷۹).

### ۱-۳ بصیرت

عین‌القضات از قوه‌ای در دل آدمی یاد می‌کند که پس از صافی شدن دل در سالک بیدار می‌شود. او عامل درک معرفت را روشن شدن «بصیرت» در قلب و دل صوفی می‌داند و بیش از سایرین به توضیح و بحث درباره این موضوع می‌پردازد. بصیرت از دید او چشمی درون انسان است که آدمی با آن امور الهی را درک می‌کند: «بکوش تا به وجود چشمی در درون آدمی باور کنی که هرگاه گشوده شود، ادراک شدنی‌هایش از جنس همان چیزهایی (بدیهیات عالم ازلی) <sup>۴</sup> خواهد شد که بدان‌ها اشاره شد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۲: ۲۴۱).

عسیران در این باره می‌نویسد: «فیلسوف ما (عین‌القضات) اعتقاد به عقل و بصیرت را از استادانش؛ محمد و احمد غزالی گرفته است؛ جز اینکه غزالی در *احیاء علوم‌الدین* از نیروی ادراکی انسان تعریفی آورده است که به نظر ما درست است که با تعریف اصطلاحی یکی است؛ یعنی همان تعریفی که با آن میان عقل و بصیرت تفاوت قائل شده است و همان است که سرشت اندیشه



او را ساخته و کتاب‌هایش را از آن پر کرده است: «آدمی دارای مجموعه‌ای از نیروها و غریزه‌هاست ... و غریزه‌ها در آدمی بیهوده فراهم نیامده است؛ بلکه هر نیرویی و غریزه‌ای برای کاری از کارها فراهم آمده است که به طبع مقتضای آن است ...؛ پس همچنین در دل غریزه‌ای است که نور الهی نامیده می‌شود و گاهی عقل نامیده می‌شود و گاهی بصیرت درونی و گاهی نور ایمان و یقین نامیده می‌شود .... دل از دیگر جزءهای تن با صفتی جدا می‌گردد که با آن معنی‌هایی را ادراک می‌کند که نه تخیل شده‌اند و نه محسوس‌اند، همچون ادراک آن از آفریدگی جهان یا نیازش به آفریننده‌ای دیرین و مدبر و حکیم و موصوف به صفت‌های الهی ...» (همان: ۹۹-۱۰۰).

### ۲-۳ تخیل یا قوه خیال فعال

«از نظر صوفیه پدیده تجربه‌های روحانی ارزش معرفتی داشت که در نهایت به یقین می‌انجامید و شک را از دل زایل می‌کرد. مدرک این تجربه‌ها روح یا نفس ناطقه شمرده می‌شود و عضو ادراک آن را نیز قوه‌ای می‌دانستند که در نتیجه ریاضت و تزکیه نفس و توفیق الهی فعلیت پیدا می‌کند و معمولاً از آن به چشم دل، چشم باطن و یا بصیرت تعبیر می‌کردند» (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۲۵۸).

در حقیقت می‌توان اینگونه جمع‌بندی کرد که صوفی در پی شناخت و معرفت حق تعالی نمی‌تواند در این راه از حواس خود مدد بگیرد؛ زیرا خداوند ماده نیست و نیز در فهم و وهم نمی‌گنجد و عقل از شناخت او عاجز است. اینگونه معرفتی که صوفی در پی آن است، تنها با مکاشفه و اشراق و الهام و شهود حاصل می‌شود و محل این معرفت قلب عارف شوریده و بی‌قرار است.

پس از استكمال دل، روح قلب یا چشم باطن و رسیدن به مرتبه‌ای که شایسته تجربه کردن مکاشفات و واقعه‌های روحانی باشد، عضو ادراکی دیگری نیز وارد عمل می‌شود که از آن با نام «تخیل فعال» یاد می‌شود؛ به عبارت دیگر وقتی نفس ناطقه انسانی استكمال می‌یابد و به مرتبه شهود و کشف می‌رسد، تجربیاتی را در عالمی غیر از عالم ملک از سر می‌گذراند؛ اما از آنجا که انقطاع کامل میان جسم و روح رخ نداده است، درک آنچه می‌بیند تابع اعضا و قوایی میانجی اتفاق می‌افتد؛ از این عضو ادراک با نام «تخیل فعال» یا «متخیله» یاد می‌شود.

در واقع «اگر عقل عضو ادراک عالم معقول باشد که عاری از صورت و ماده است، و حس؛ عضو ادراک عالم محسوس باشد که دارای صورت و ماده است، تخیل عضو ادراک عالم مثال است - همان عالمی که بستر وقوع تجربه‌های صوفیانه است - که نه روحانی محض است نه مادی. تخیل

به امر معقول لباس محسوس می پوشانند و امر محسوس مادی را از ماده خلع می کند. تخیل عضوی روحانی است که با زوال تن از بین نمی رود و همواره با نفس همراه است و به وسیله این عضو است که نفس در طی واقعه‌ها و مکاشفات یا به طور کلی تجربه‌های روحانی، صور مثالی را درک می کند. تخیل ممکن است تحت تأثیر عقل یا وهم قرار بگیرد؛ اگر از عقل الهام بگیرد و تابع عقل باشد به منزله فرشته است که موجودات معنوی در هیئت پیکرهای انسانی بر او ظاهر می گردد و مکاشفات و واقعه‌های روحانی در نظرگاه نفس تحقق پیدا می کند و شخص آوازه‌های نیکو می شنود و مناظر زیبا می بیند و اگر تحت تأثیر وهم قرار بگیرد و وهم بر او غالب بیاید، تخیل به منزله دیو است که هر چه می بیند و تصور می کند وهم انگیز و توهم آفرین است» (همان: ۲۵۶-۲۵۷).

سهروردی در توضیح متخیله می نویسد: «متخیله قوتی است که ترکیب تفصیل صور و احکام کند و او جانوری را تصویر کند، اندام‌هایش از یکدیگر جدا شده و جانوری را از اعضای جانورانی مختلف ترکیب کند و پیوسته در حرکت باشد و آرام نگیرد، نه در خواب و نه در بیداری و محاکات احوال مزاج کند از چیزی و محاکات خبرهای عقل کند و به ضد و شبیه و مجاور آورد» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۰).

«هرگاه نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند و نیز باشد که به نفوس افلاک پیوندد که ایشان عالم اند به لوازم حرکات خود و از ایشان در خواب و بیداری همچون آینه‌ای که در مقابل چیزی آید که بر وی نقش‌ها بود، آن نقش در آینه حاصل شود و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند و محاکات آن متخیله بکند و منعکس شود به عالم حس، هم‌چنان‌که از حس منعکس می شود به معدن تخیل و به اعتبار آن محاکات مشاهدت صورت عجیب کند که با وی سخن می گوید و یا کلماتها شنود منظوم. ولکن شخص نبیند و یا باشد که صورت غیب بیند و آن صورت که بیند چنان نماید که بر بالا می رود و به زیر می آید و بر مفارق اوصاف جسم محال باشد از صعود و هبوط، پس لازم آید که آن شبح سایه او باشد جسمانی و محاکات احوال روحانی کند و خواب‌های راست نیز محاکاتی است خیالی از آن مشاهدت نفس به خواب اضغاث که از یاری کردن متخیله حاصل شود...» (همان). در واقع تخیل عضو ادراکی است که صورت‌های تجربه‌شده را از روحانیت محض خارج می کند.

هانری کربن درباره این نقش واسطه‌ای می‌نویسد: «ماهیت واسطه‌ای خیال است که آن را هم در محسوس و هم در معقول، هم در ممکن هم در واجب و هم در ممتنع قرار می‌دهد، به‌طوری که رکن شناخت حقیقی، شناختی که همان معرفت است، محسوب می‌شود و بدون آن شناختی عاری از انسجام خواهیم داشت» (کربن، ۱۳۹۵: ۳۲۱).

ابن عربی نیز که بیش از همه به کارکرد خیال و تخیل و بررسی انواع و مراتب آنها نظر دارد می‌نویسد: «و کل آنچه را که مکاشف از مقامات ادراک می‌کند، آن مقامات را جز با چشم خیال - چون به شهود - آید ادراک نمی‌کند؛ زیرا صورت‌های آن مقامات موقعی که خداوند بدان‌ها تمثیل می‌زند - به هر صورتی که بخواهد - متخیل است، بدین خاطر است که آن مقامات را به رأی‌العین به صورت اشخاص می‌بینی، همان‌گونه که محسوسات را به چشم می‌بینی و همان‌گونه که معانی را با چشم بصیرت می‌بینی؛ زیرا خداوند گاهی بسیار را اندک می‌نماید درحالی که در نفس الامر بسیار است و یا اندک را بسیار می‌نماید درحالی که در نفس الامر اندک است. پس آن را جز با چشم خیال نه با چشم حس نمی‌بینی. و آن چشم در هر دو حالت خودش است ... همان‌گونه که شیر را در خیال به تو نشان داد و آن را نوشیدی درحالی که آن شیر جز عین علم نبوده است. پس آنچه را که شیر دیده‌ای علم است؛ اما در چشم خیال» (محمودالغراب، ۱۳۹۶: ۶۵-۶۶).

ابن عربی همچنین اشاره می‌کند که برخی از مردم متخیلات را با چشم حس و برخی دیگر آن را با چشم خیال ادراک می‌کنند و دیدار مریم<sup>(س)</sup> و جبرئیل<sup>(ع)</sup> را مثال می‌زند. او در پاسخ این پرسش که «آیا مریم جبرئیل را با چشم حسی یا چشم خیال ادراک کرده است؟» و «آیا راه تشخیصی برای صورت‌های خیالی و ادراک‌های حسی وجود دارد؟»، چنین توضیح می‌دهد: «تمثل جبرئیل بر مریم با چشم خیال بوده است و اما در خواب نیز قطعاً به چشم خیال می‌باشد و چون انسان اراده کرد (بین خیال و حس) در حال بیداری‌اش - هرکجا که هست دنیا یا آخرت - فرق بگذارد، بایستی به متخیل نظر کند و آن را با نظرش به قید کشد. اگر موجوداتی که به آنها می‌نگرد، به جهت اختلافشان در تکوینات، مختلف و دگرگون شدند و او این را که - این به عینه همان است - انکار نکند و نظر، او را از اختلاف و تکوینات که در آن موجود است، مقید نکند، مانند کسی که به حربا با وجود اختلاف رنگ‌هایی که دارد می‌نگرد، پس آن دیدن بدون شک با چشم خیال صورت می‌گیرد نه با چشم حس. لذا تو خیال را با چشم خیال ادراک کرده‌ای نه با چشم حس» (همان).

همچنین درباره مکاشفات و مشاهدات می نویسد: «در بین کسانی که ادعای کشف ارواح ناری و نوری را می کنند، کم هستند کسانی که بدین امر آگاهی داشته باشند که موقعی که در برابر دیده اش صورت های مدرک متمثل می شوند، نمی داند که آنچه را ادراک کرده است آیا با چشم خیال بوده است یا با چشم حس؟ و هر دو ادراک با قوه حسی چشم است زیرا قوه حسی چشم ادراک را به چشم خیال و چشم حس می بخشد و چون چشم، متخیل را بدون هیچ گونه غفلتی از آن ادراک کرد و آن متخیل را بدون هیچ گونه دگرگونی در تکوینات مشاهده کرد و آن متخیل را در مواضع مختلف به همراه هم در حالت واحد و ذات واحدی که شکی در آن نیست، مشاهده نکرد و در اکوان مختلف انتقال و تحولی ندارند، آن موقع خواهد دانست که آن محسوس است نه متخیل و او آن را با چشم حس نه با چشم خیال ادراک کرده است و ادراک انسان پروردگار متعالش را در خواب از همین مقوله مقوله بوده است» (همان: ۶۷).

آشکار است که ابن عربی فعالیت خیال را در هم بستگی با صورت های محسوس می داند. به عبارتی دیگر خیال نیازمند حواس پنجگانه است و در خلاقیت چیزی جز آنچه این نیروها به او می دهند تخیل نمی کند. ابن عربی برای اثبات این موضع خود از تجربه حضرت رسول در دیدار بهشت و دوزخ مثال می آورد: «انسان با چشم خیال، صورت های خیالی و صورت های محسوس را با هم ادراک می کند و شخص متخیل که انسان است، گاهی با چشم حسش آنچه را که متخیل است ادراک می کند مانند سخن پیامبر: «بهشت در جانب این دیوار برایم متمثل شد.» پس آن حضرت آن را با چشم حسش ادراک کرده است و از این روی بود که گفتیم با چشم حسش؛ زیرا موقعی که ایشان بهشت را دید، پای پیش نهاد تا میوه ای از آن بچیند و چون در موقع نمازش جهنم را دید، پای پس کشید و ما می دانیم که ایشان را این قوت و نیرو هست که اگر آنها را با چشم خیالش نه به چشم حسش ادراک کند، اثری بر جسم ایشان نمی گذارد تا جلو و عقب رود. پس خیال با نفس خود ادراک می شود نه با چشم خیال و با دیده ادراک می شود و آن علم دقیقی است؛ یعنی علم به جدایی بین دو چشم؛ حس چشم و چشم حس» (محمود الغراب، ۱۳۹۶، ج ۳: ۶۸-۶۹).

باخرزی نیز در *اوراد الاحباب* می نویسد: «مثال را در واقعه به عوارض ظاهر می توان متوجه شد؛ یعنی سالک صورت واقعه را گاه به واسطه چشم می بیند و گاه به واسطه گوش می شنود. همچون هاتف که به او آواز می دهد. سلیمان خواص روزی بر خری نشسته بود و مگس او را زحمت

می‌داد و او سر می‌انداخت و من عصایی که داشتم بر سر او می‌زدم. آخر سر برآورد و گفت: بزن که بر سر خود می‌زنی. گفتند یا سلیمان این واقعه تو را افتاد و تو بشنیدی؟ گفت: بلی! من از خر شنیدم، چنانکه تو از من می‌شنوی» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۷).

درواقع می‌توان وضعیت منظور را اینگونه توضیح داد: «به شرط محقق شدن برخی شرایط در وجود یک فرد، بسیاری از اموری که از ناحیه عقل فعال به متخیله افاضه می‌شود، توسط این قوه با محاکاتی که از محسوسات مرئی صورت گرفته است، در حس مشترک رسم می‌گردد. سپس حس مشترک آنها را دریافت می‌کند و قطعاً این دریافت در قوه باصره اثر می‌گذارد. تأثیرگذاری باصره از این صور سبب ایجاد تصاویری از آنها در هوای نورانی گشته «فی الهوا المطیئی المواصل للبصر». و سپس مجرد این صور رسم شده در هوای نورانی به قوه باصره و سپس به حس مشترک و نهایتاً متخیله باز می‌گردد و چون همه این قوا و مراحل آن بعضی به بعضی دیگر متصل بوده است، در این صورت آنچه را که عقل فعال از اینگونه امور به متخیله اعطا کرده است، مرئی انسان واقع می‌شود. در نتیجه فردی نظیر فارابی نیز نه از تخیل این صور که از رویت بصری آنها با چشم سخن می‌گوید.... گاهی نیز این رویت صور در نهایت جمال و کمال در بیداری رخ می‌دهد که بالاترین حد ارتقای متخیله است. و از مراتب نبوت تواند بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۷).

همان‌طور که هانری کربن اشاره می‌کند: «در فرهنگ عرفانی، قلب به‌عنوان یک نیرو یا انرژی (قوه خفیه) است که حقایق را از طریق نوعی معرفت قدسی ناب (ادراک واضح جلی) بدون هیچ شایبه ترکیبی درمی‌یابد؛ زیرا قلب حتی رحمت الهی را در خود دارد و قلب عارف در حالت بی‌حجابش مانند آینه‌ای است که صورت حق به مقیاس عالم صغیر در آن منعکس گشته است» (کربن، ۱۳۹۵: ۳۲۶).

همچنین آشکار شد که در مسیر سلوک و طی قوس صعود، قلب عارف به نوعی بینایی دست می‌یابد که «بصیرت» خوانده می‌شود و نیز پس از رسیدن به این مرتبه «به‌واسطه قوه خیال آنچه را که در آن منعکس شده است، فرافکنی می‌کند و موضوعی را که عارف بدین صورت قوه خلاق خویش، تدبیر خیالی خویش را بر آن متمرکز می‌سازد، مبدل به تمثیل یک واقعیت خارجی فراروانی می‌شود» (همان: ۳۳۱).

اما دو پرسش اساسی پیش روی ما مطرح است:

۱. رابطه قلب و تخیل خلاق چگونه برقرار می‌شود؟

۲. آیا همه تخیلات سالک مقبول هستند و اگر نه چگونه می‌توان خیالات معنوی و خیالات واهی را از یکدیگر تمیز داد؟

درباره پاسخ به پرسش نخست، پای اصطلاح دیگری نیز ناگزیر به بحث کشیده می‌شود و آن «همت» است. هانری کربن در توضیح ماهیت و کارکرد «تخیل خلاق» در عرفان ابن عربی، فصلی را به توضیح این رابطه اختصاص داده است که در این بخش، مهم‌ترین و خلاصه مطالب آن برای روشن شدن بیشتر موضوع مطرح می‌شود. کربن می‌نویسد: «نیروی قلب همان چیزی است که مخصوصاً مصداق و محاکمی واژه «همت» است؛ اصطلاحی که شاید گویاترین تعبیر برای افاده مفاد مضمون آن واژه یونانی entimesis است که به معنای عمل تدبیر، تصور، تخیل، قصد، اشتیاق و به عبارت دیگر به معنای احضار است؛ بنابراین همت نیرویی خلاق است؛ البته به همان معنای اختصاصاً «تجلی‌واری» است که در حکمت ابن عربی به هر تصویری از خلقت داده شده است» (کربن، ۱۳۹۵: ۳۲۹).

کربن معتقد است؛ کارکرد این قوه دو جنبه دارد:

(۱) حاکم بر گروه وسیعی از پدیده‌هاست که بسیاری از آنها امروزه موضوع بحث فراروانشناسی است.

(۲) به جنبه‌ای درباره ادراک عرفانی که به‌عنوان «چشیدن بی‌واسطه (ذوق) یا لمس» معروف است، اطلاق می‌شود.

او این جنبه اخیر را نوعی انکشاف و نوعی تجلی قلبی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که آن جنبه‌ای از خلاقیت عارف نیز هست. این خلاقیت با اعطای جسم عینی به نیات قلب که می‌توان آنها را معادل همان «همت» در نظر گرفت، جنبه نخست وظیفه خود را به انجام می‌رساند. این جنبه پدیده‌های بسیاری را شامل می‌شود که امروز از آنها با ادراک فراحسی، دورآگاهی، رؤیت همزمان و غیره تعبیر شده است (همان).

درواقع این بُعد همت بیانگر جنبه خلاقیت عارف است؛ زیرا عارف با همت خود و خلاقیت دل چیزی خلق می‌کند؛ اما این خلق به چه معناست؟ ابن عربی برای تبیین این مسئله از تئوری سلسله مراتب وجود و به تعبیر شخص او حضرات پنج‌گانه نام می‌برد. این حضرات به‌طور اجمالی عبارت است از:

- عالم غیب مطلق (حضرت الذات): تجلی ذات در اعیان ثابت که این اعیان متعلق مضاف‌الیه اسمای الهی است.

- عالم تعینات روحی: عالم ملکی است که تعینات یا تشخصاتی که ارواح را تشکیل می‌دهد، در آن حاضر است.

- عالم تعینات نفسی: عالم تعیناتی است که نفوس متشکل از آنهاست.

- عالم مثال: صور مثالی تعیناتی دارای شکل و صورت؛ ولی در مرتبه مجرد به شکل ماده‌ای لطیف است.

- عالم شهادت: عالم اجسام مادی کثیف است.

در نتیجه وقتی می‌گوییم «عارف از طریق همت خویش از طریق خلاقیت دل چیزی خلق می‌کند؛ یعنی چیزی را که از قبل به صورت بالفعل در حضرت بالاتر موجود است، در حضرت عالم محسوس ظاهر می‌کند؛ به عبارت دیگر قلب با ظاهر ساختن و با حفظ کردن چیزی که از قبل در یکی از حضرات موجود است، موجودی را خلق می‌کند. عارف با تمرکز نیروی روحانی همت بر صورت یک شیء که در یک یا چند مرتبه یا حضرت برتر موجود است، سیطره کامل بر آن شیء می‌یابد و آن سیطره مادام که تمرکز همت باقی است، آن شیء را در یکی از مراتب یا مراتب دیگر حفظ می‌کند» (همان: ۳۳۵).

پس وظیفه همت در واقع آن است که با به‌کارگیری قوه خیال، عالم واسطه را ادراک کند و در همین مرتبه با ارتقای داده‌های حسی به مرتبه‌ای بالاتر، حجاب ظاهر آنها را به حقیقتشان بازگرداند و بنابراین چنان کند که اشیاء و موجودات وظیفه تجلی گون خود را انجام دهند.

نجم کبری همت را تجسیم می‌کند و درباره عملکرد آن چنین می‌نویسد: «همت همان قدرت است و سرّ که نهاد پاک و پاکیزه است با همت و قدرت حق گرد می‌آید و با آن همراه و همگام می‌باشد و اراده و طلب که بدایات است از سر منزل قلب به وجود می‌آید و روح کاشف از ارتباط ذوقی است. با توجه به بدایات مزبور می‌گوییم هرگاه اراده قوت گیرد و استعداد و استواری پیدا کند و طلب حقیقی که بر پایه صدق برقرار گردد، واقع شود در میان صاحب همت و مطلوب او رابطه‌ای به وجود می‌آید ... ما خود حقیقت همت را به صورت مردی مشاهده کرده که گویا در هر نفسی از ما جدا بود و در هر لحظه‌ای به جانب آسمان بالا می‌رود و این معنی در هنگام وجود و

تکوین صورت وقوع به خود می گرفته است» (نجم کبری، ۱۳۸۳: ۱۶۹).

درباره پاسخ دومین پرسش (راه تشخیص اوهام و تخیلات قابل تأمل کدام است؟) باید گفت، ابن عربی برای توضیح این مسئله به وضع دو اصطلاح «خیال متصل» و «خیال منفصل» می پردازد:

- خیال متصل: این نوع خیالات که بیشتر جنبه انفسی دارد، متصل به فاعل خیال هستند و

لاینفک از متخیل هستند. مرگ و حیات این نوع خیالات به همین فاعل وابسته است.

- خیال منفصل: این نوع خیال جنبه آفاقی دارد و انفکاک پذیر از فاعل خیال است. این نوع همان است که به عنوان عالمی واسطه یا در اصل همان عالم مثال شناخته می شود. این خیال نوع دوم است که خیال مطلق است؛ یعنی از هر قید و شرطی که قوامش منوط به آن باشد، آزاد است.

سهروردی از جمله کسانی است که معتقد است صورت های خیالی به طور کلی جدای از نفوس آدمیان است و در واقع به خیال منفصل معتقد است. دلیل شیخ اشراق برای اثبات حرفش وجود غفلت در انسان است: «اگر صورت های خیالی در وجود انسان قرار داشت، لازم بود که نفس، پیوسته از آنها آگاه باشد، در حالی که هنگام غفلت از تخیل زید، چیزی از صورت زید در خود نمی یابد؛ بلکه با احساس صورتی مناسب با صورت زید، استعداد دریافت آن را پیدا می کند و به آن منتقل می شود و نفس آن را از عالم ذکر برمی گرداند» (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۲۰۹).

گفتنی است «حضوری که از طریق قوه خیال حاصل می شود (حضور خیالی) به هیچ وجه حالتی فروتر از ادراک حسی یا نوعی توهم نیست. به این معنا رؤیت مستقیم چیزی است که به رؤیت حواس در نمی آید، به معنای شاهد حقیقی بودن است. پیشرفت روحانی از مرتبه مؤمن عادی به مرتبه عارف به موجب قابلیت رو به رشد برای حاضر ساختن خود برای شهود از طریق خیال (تمثل) به شهود رؤیایی (رؤیت) و از آن به متحقق شدن در مقام ولایت که در آن شهود خیالی مبدل به شهود قلبی یعنی شهود از طریق چشم باطنی (بصیرت) می شود که همان شهود حق توسط خود حضرت اوست، و قلب نیز اندام این شهود است» (کربن، ۱۳۹۳: ۳۳۴).

«وقتی متخیله صور وهم انگیز را می آفریند و نظاره می کند، وهم که یکی از پنج حس باطنی است بر او غلبه دارد؛ اما وقتی تحت تأثیر عقل قرار می گیرد، او محاکات امر معقول می کند و در این حال ارزش معرفتی دارد و به منزله اندیشه نظاره گر است» (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۲۲۵).

درواقع همان طور که شخص ابن عربی تأکید می کند: «هر انسانی با وهم در قوه خیالش اشیایی را



خلق می‌کند که فقط در همان وهم وجود دارند. قاعده کلی همین است و حال آنکه عارف با همت خویش چیزی را که در خارج از محل همت موجود است، خلق می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۸۸).

باخرزی در *اورادالاحباب* نیز به این موضوع توجه دارد و می‌نویسد: «گه باشد که خیال محض باشد که آن را حقیقتی نباشد، از حالتی گذشته یا آینده. همین مجرد قوت خیال باشد که در حالت بیداری، متصوره و متوهمه را در عمل آرد و در خواب نیز در همان عمل می‌دارد. پس آن خواب‌ها که از مجرد خیال بیند اضغاث احلام باشد که او را هیچ حقیقت نبود و تعبیر نباشد» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

همچنین برای تشخیص خیالات واهی از واقعه‌های صوفیانه سالک را اینگونه راهنمایی می‌کند: «چون راهرو را شک افتد که آنچه دیده است خیال است یا واقعه، باید که خلاف آنچه دیده است در خیال یا تصور آرد. اگر آن خیال و تصویر متلاشی شوند و تخیل و تصور ثانی ثابت شود، بدانند که آنچه دیده است خیال است و اگر آنچه دیده است اول، به تصور تخیل ثانی محو و متلاشی نشود، بدانند که آن واقعه‌ای است که سیار را استقبال کرده است تا او حقاً آن واقعه را علمی و ذوقی و کشفی و نور و سری به تمام استیفا کند تا باز واقعه دیگری روی نماید» (همان: ۲۰۲-۲۰۳).

نجم کبری در رابطه با عملکرد گمراه‌کننده وهم به تعریف یک واقعه عجیب می‌پردازد که بیانش خالی از لطف نخواهد بود: «آنگاه که ایام کودکی را سپری می‌کردم در خانه تنهایی به سر می‌بردم و موظف بودم تا از قماش‌ها و متاع‌هایی که در آن خانه بود، نگهداری نمایم. در آن هنگام پیوسته شیطان مرا وسوسه می‌کرد و نفس سرکش را به ورود دزدی به خانه هدایت می‌نمود و به اندازه‌ای این وسوسه در من قوت گرفت که با وجودی که همه درها بسته بود، یقین کردم دزدی وارد اتاق شد. این تصور هنگامی جامه عمل بر اندام خود راست آورد که بیم و هراس سراپای مرا گرفته بود و حواس ظاهری‌ام به کلی از کار افتاده و حواس باطنی‌ام از هر طرف سر برآورده بود. در نتیجه صدای مردی را احساس می‌کردم که به‌جانب در اتاق روان شد و کوبه در را به حرکت درآورد و از آنجاکه در قفل بوده، کلید افکنده، در را گشود و وارد خانه شد. در آن حال بود که طایر عقل از سرم پرید و غشوه‌ای بر من عارض شده و بر روی زمین افتادم و تا نیمه روز به همان حالت بودم تا افاقه حاصل کرده و به خود گفتم چه اتفاقی از برای من پیش آمده است. به دنبال آن متذکر شدم دوشینه شب دزدی به خانه درآمد و من که به حالت بیهوشی درآمدم، همگی قماش‌ها و متاع‌ها را به سرقت برده و چپاول کرده. از جای برخاستم و به تفحص پرداخته تا چه مقداری از

آنها به دستبرد سارق از میان رفته؛ دیدم خوشبختانه همگی آنها صحیح و سالم در محل خود می‌باشد و عارضه‌ای بر آنها رخ نداده و به‌جانب در اتاق روان شدم، دیدم در بسته و قفل است و در راه این پیشامد یقین کردم که قوه واهمه این گرفتاری را برای من ایجاد کرده است و در پایان این واقعه باید بگویم واهمه است که در هنگام بیم‌های شدیدی که سر به جان انسان می‌گذارد، اشخاص خوفناک را در برابر آدمی مجسم می‌سازد» (همان: ۱۷۰).

درواقع گاهی در زبان عوام و یا حتی در برخی شاخه‌های علوم مانند روانشناسی، تخیلات و اوهام به یک معنا استفاده می‌شود؛ اما صوفیه از کاربرد هریک از این دو، مقصود مشخصی دارند. هانری کربن در این باره می‌نویسد: «بدیهی است باید هرگونه تصور مشعر بر چیزی را که امروزه از آن به اصالت روانشناسی تعبیر می‌شود و به‌خصوص تمایل به تلقی «خیالات» به‌مثابه محصولات محصلاتی عاری از واقعیت ذاتی را مردود دانست و درحقیقت تصویر و تصور ما از قوه متخیله منحصرأ از جایگاه مابعدالطبیعی خیال ناشی می‌شود» (کربن، ۱۳۹۵: ۳۲۵).

#### ۴- نتیجه‌گیری

فرایند ادراک در آدمی در دیدگاه فلسفی به‌کلی به نفس مربوط است؛ بنابراین شناخت نفس به‌عنوان جوهر وجود همراه با آگاهی از قوای نفس و عملکرد هریک از آنها برای شناخت بیشتر مکاشفه و شیوه ادراک آن بسیار راهگشاست. صوفیه با آنکه ادراک در مکاشفات را کاملاً مستقل از نیروهای نفس و یاری آنها نمی‌بینند، نسبت به ادراک عقلانی صرف نیز بی‌اعتقاد است و در اندام‌شناسی عرفانی آنها، پادشاهی با دل است و سایر قوا در اختیار آن هستند. در فرهنگ صوفیان، برای دل چشمی حقیقت‌بین است که با اصطلاح «بصیرت» شناخته می‌شود.

صوفیه در فرایند درک مکاشفه از قوه‌ای با نام «خیال فعال» یاد می‌کنند که توسط نیروی همت در اختیار درک و دریافت دل است. این قوه با «همت» فعالیت خود را در راستای درک مکاشفه به انجام می‌رساند.

درحقیقت می‌توان مراحل رسیدن به مکاشفه را به‌شکل زیر مرتب کرد:

- قلب عارف در اثر مجاهده و ذکر و ریاضت‌هایی که زیر نظر شیخ از سر می‌گذرانند، به

چشمی جز چشم ظاهری مجهز می‌شود.

- چشم دل یا همان بصیرت در وجود عارف در حقیقت رسیدن به توانایی درک طوری و رای طور عقل است.
- در این مرحله عارف با به‌کارگیری تخیل فعال خود قادر به دیدن یا شنیدن چیزهایی می‌شود که و رای حجاب‌های مادی و عالم ناسوتی است.
- نیرویی در قلب وجود دارد که سبب فعالیت تخیل فعال می‌شود و «همت» نام دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره «پدیدار شناسی» و رویکرد کربن به مقدمه مترجم در کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی نگاه کنید.
۲. «ادردا الللا و أنتککن قیقة متمله عن- المد در دد ریش لاههه به مالو -ر- ففما أنتککن تتک للقیقة نفس قیقة الللا لللاج علا الللالرلرذذرذذرتنتن قیقة لالا لالادده بالفعل ل - أأن للالیة مثل کنتن من لأکلل الهههههه بل کنتن من ال لالالا اللالا تمکن نذاا ففض - - الهههههه ممالا ی تنق - صد - - تکن مثلل قیقة مرتسماً فی فلت المدرک، غیر مباین له وووو اللالقق»
۳. برای نمونه:
  - «فإنها لاتعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التی فی صدوره» (الحج: ۴۶)
  - «افلا یتدبرون القرآن أم علی قلوب أفعالها» (محمد: ۲۴)
  - «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان» (مجادله: ۲۲)
۴. ابن عربی رساله مستقلى درباره معرفت عالم اکبر و اصغر نوشته است؛ اما مختصراً این دو عالم را اینگونه تعریف می‌کند: «بدان که در اصطلاح این قوم این عالم که بیرون ایشان است از افلاک و کواکب و عناصر و طبایع و مولدات، آن را عالم کبیر و انسان کبیر می‌خوانند و انسان را یعنی بنی آدم را عالم اصغر و انسان اصغر و عالم جامع (عالم جامع یا کون جامع در اصطلاح صوفیان همان انسان کامل است) می‌خوانند؛ بدین معنی که هرچه در وجود هست آن را صورت تفصیلی در عالم هست و در انسان مجموع است و هرچه در عالم تفصیل جمع است و هرچه در انسان جمع است در عالم به تفصیل است ... پس انسان نسخه عالم و جام جهان‌نما است» (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۲).

### منابع

- ۱- قرآن کریم (۱۳۷۶). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن کریم.

- ۲- ابن سینا (۱۳۳۱). رساله نفس، مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران: [بی‌نا].
- ۳- ---- (۱۳۹۲). اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، چاپ هشتم.
- ۴- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۲). معرفت رجال و معرفت عالم اکبر و عالم اصغر، مقدمه نجیب مایل هروی، تهران: مولی، چاپ اول.
- ۵- ---- (۱۳۸۳). فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ دوم.
- ۶- ---- (۱۳۸۵). فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، تهران: کارنامه، چاپ هفتم.
- ۷- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳). اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ج ۲، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۸- بهشتی، احمد (۱۳۸۶). تجرید (شرح نمط هفتم الاشارات و التنبیها)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۹- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۶). رمز و داستان‌های رمزی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۱۰- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۷). عوالم خیال (ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان)، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس، چاپ هشتم.
- ۱۱- رازی، نجم‌الدین (۱۳۹۱). مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پانزدهم.
- ۱۲- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۹). مشرب الارواح، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: آزاد مهر، چاپ دوم.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۵). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ هجدهم.
- ۱۴- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). حکمة لاشد لاء ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۵- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۱۶- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۳۳). «نظر عرفانی ابن سینا در حصول معرفت و وصول به حق»، مجله دانشکده ادبیات، سال اول، شماره ۳، ۱-۱۷.

- ۱۷- شیرازی، صدرالدین (۱۳۹۲). حکمت متعالیه در اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی، چاپ اول.
- ۱۸- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- ۱۹- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳). تمهیدات، به‌کوشش عسیران، تهران: منوچهری، چاپ چهارم.
- ۲۰- ----- (۱۳۹۲). زیادة الحقایق، مقدمه و تصحیح عسیران، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- ۲۱- غزالی، محمد (۱۳۷۵). کیمیای سعادت، به‌کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- ۲۲- ----- (۱۳۷۷). احیاء علوم الدین، به‌کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳- فارابی، ابونصر (۱۳۷۵). فصوص الحکم، شرح حسن‌زاده آملی، تهران: رجاء.
- ۲۴- کرین، هانری (۱۳۹۵). تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: جامی، چاپ سوم.
- ۲۵- مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۷). شرح اشارات و تنبیها (نمط سوم در باب نفس)، تهران: دانشگاه امام صادق، چاپ دوم.
- ۲۶- محمود الغراب، محمود (۱۳۹۶). نقش خیال (اندیشه‌های ابن‌عربی در باب خیال)، تهران: جامی، چاپ دوم.
- ۲۷- نجم کبری (۱۳۶۸). فوائح الجمال و فوائح الکمال، ترجمه محمدباقر ساعدی، به‌کوشش مشتاق‌علی، تهران: مروی.
- ۲۸- نسفی، عزالدین (۱۳۵۹). انسان کامل، به‌کوشش مازیان موله، تهران: انجمن ایران و فرانسه.