

ادراکات فراحسی و قرآن

ابراهیم کلانتری *

استادیار دانشگاه الزهراء(س)

(تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۲/۱۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۴/۱۳)

چکیده

در دو قرن اخیر، تحقیق پیرامون «ادراکات فراحسی» سهمی از پژوهش‌های موجود در شاخه‌هایی از روان‌شناسی و علوم تجربی را به خود اختصاص داده و نتایجی نیز در باب امکان و چگونگی و فرآیند شکل‌گیری اینگونه ادراکات عرضه نموده است. مقاله‌ی حاضر که با روش کتابخانه‌ای، استنادی و تحلیلی فراهم شده است، این موضوع را از نگاه قرآن کریم به بررسی گذاشته است. بخش نخست این مقاله، به مباحثی درباره‌ی ادراک و انواع آن و همچنین چیستی و انواع ادراکات فراحسی اختصاص یافته تا زمینه برای بخش دوم، فراهم گردد. در بخش دوم به تطبیق برخی از آیات قرآن بر پاره‌ای از اقسام ادراکات فراحسی پرداخته شده است که بر اساس آن، می‌توان نتیجه گرفت که امکان و وقوع ادراکات فراحسی، مورد تأیید قرآن کریم است. با توجه به اینکه فرآیند نزول و دریافت وحی نیز یکی از صادق‌ترین و کاملترین مصادیق بارز ادراک فراحسی به شمار می‌آید و قرآن کریم نیز خود در چنین فرآیندی پدید آمده است، نتیجه‌ی مورد نظر این نوشتار، از استحکام و قوت بیشتری برخوردار خواهد بود.

کلید واژه‌ها ادراک، ادراکات فراحسی، آیات، وحی، قرآن کریم.

طرح مسأله

پژوهش و اظهار نظر علمی پیرامون «ادراکات فراحسی»، در عصر جدید، سهمی از پژوهش‌های موجود در شاخه‌هایی از روانشناسی و علوم تجربی را به خود اختصاص داده است. این پژوهشها، از زوایای گوناگونی ادراکات فراحسی را موضوع مطالعات خود قرار داده‌اند؛ چیستی و امکان ادراکات فراحسی، چگونگی و فرآیند شکل‌گیری آنها، ارتباط و

نسبت آنها با ادراکات حسی، واقع‌نمایی، امکان تکرار و آزمون‌پذیری آنها، از مهمترین مباحثی است که تا کنون مورد توجه و پژوهش اندیشمندان قرار گرفته است.

انجمن پژوهش‌های فراروانشناسی انگلستان که در سال ۱۸۸۲ میلادی به وسیله‌ی گروهی از دانشمندان سرشناس و محققان برجسته در لندن تشکیل گردیده و انجمن پژوهش‌های فرا روان‌شناسی آمریکا که در سال ۱۸۸۵ میلادی تأسیس شده است (نک: آیزنک، ۲۴۹)، از جمله مهمترین مراکز علمی به شمار می‌آیند که پژوهش‌های تجربی وسیعی را پیرامون انواع ادراکات فراحسی به انجام رسانده‌اند.

در میان رؤسای انجمن پژوهش‌های فراروان‌شناسی انگلستان، سه نفر برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، ده عضو انجمن سلطنتی، یک نخست وزیر و جمع زیادی از فیلسوفان، فیزیکدانان، روان‌شناسان و زیست‌شناسان به چشم می‌خورند (کستلر، ۳۵-۳۸)؛ چنانکه در میان رؤسای انجمن پژوهش‌های فرا روان‌شناسی آمریکا، نام ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس شهیر و پایه‌گذار نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی در آمریکا دیده می‌شود (نک: آیزنک، ۲۴۹-۲۵۰ و هیک، ۲۶۰).

افزون بر این، دانشمندان بزرگی همچون لیال واتسن^۱ [حیوان‌شناس، انسان‌شناس، روان‌شناس و باستان‌شناس]، اس. جی. سول^۲ [ریاضی‌دان]، آلیور لاج^۳ [فیزیک‌دان]، یوری کامنسکی^۴ [زیست‌فیزیک‌دان]، جی. بی. راین^۵ [روان‌شناس]، هنس برگر^۶ [فیزیولوژیست] و جمع دیگری از دانشمندان شهیر در نقاط مختلف جهان، در باب ادراکات فراحسی، به پژوهش‌های علمی عمیق و آزمایش‌های تجربی دقیق پرداخته و نتایج و آثار گران‌قیمتی را پدید آورده و عرضه نموده‌اند (کلانتری، ۴۹-۶۹ و لیال واتسن، ۱۳۸۱).

توجه ویژه‌ی مراکز علمی و دانشمندان بزرگ، از گرایش‌های مختلف، به موضوع ادراکات فراحسی، نشانگر اهمیت جدی آن در فضای ذهن و ارتباط و تأثیر آن بر فضای زندگی آدمیان است. این اهمیت، بیش از هر چیز، به جنبه‌ی فراحسی و فوق‌طبیعی این گروه از ادراکات بازمی‌گردد که در حقیقت، نوعی خرق عادت در روند طبیعی شناخت‌های آدمی به شمار می‌آید. همین امر، سبب شده است که نوعی کنجکاوی و دقت علمی ویژه نسبت به آنها از سوی عموم اندیشمندان و متفکران در رشته‌های گوناگون مبذول گردد و همچنان به عنوان یک محور مهم پژوهشی به شمار آید.

1. Lyall Watson.
2. S. G. Soal.
3. Aliwer lag.
4. Yari Kamensky.
5. J. B. Rhine.
6. Hans Berger.

با عنایت به نتایج به دست آمده از پژوهشهای علمی و آزمایشهای تجربی از پاره‌ای از انواع ادراکات فراحسی و تلقی به قبول و تأیید امکان وقوع اینگونه ادراکات از سوی بسیاری از دانشمندان، اینک این سؤال به روشنی مطرح می‌شود که نگاه وحی قرآنی به این دست از ادراکات چگونه است؟ آیا قرآن کریم بر امکان و وقوع ادراکات فراحسی مهر تأیید زده؟ یا اینکه امکان و وقوع آنها را مردود شمرده؟ و یا اینکه در خصوص آنها سکوت اختیار کرده است؟

مقاله‌ی حاضر، پژوهشی است به منظور دریافت و ارایه‌ی پاسخ دقیق به سؤالات فوق که با مراجعه مستند و موردی به آیات قرآن کریم و تحلیل محتوای آنها، به این مهم خواهد پرداخت. امید است که این تلاش علمی، به گشایش باب جدیدی در این عرصه بیانجامد.

تبیین موضوع پژوهش

دریافت دقیق موضوع این پژوهش، در گرو آگاهی از اموری چند است که اطلاع بر نگاه اندیشمندان به مسأله‌ی «ادراک» در بستر تاریخ علم، اقسام و یا مراتب ادراکات انسان و چستی ادراکات فراحسی و انواع آن، از مهمترین این امور به شمار می‌آید. با روشن شدن این امور که بخش اولیه‌ی مقاله‌ی حاضر را به خود اختصاص می‌دهد، به صورت طبیعی، ابعاد موضوع پژوهش، روشن گردیده و آنگاه نوبت به بررسی آیات قرآن و دریافت پاسخ نهایی به مسأله‌ی محل بحث فرا می‌رسد که بخش دوم مقاله، به آن اختصاص یافته است.

۱- نگاه اندیشمندان به مسأله‌ی ادراک

«ادراک» یکی از مفاهیم کلیدی است که تبیین چستی، امکان، فرایند، ابزارها، موانع و لغزشگاههای آن بخشی از مطالعات و تلاشهای علمی فیلسوفان قدیم و جدید و همچنین بسیاری از دانشمندان حوزه‌ی روان‌شناسی را به خود اختصاص داده است. مترادف با این واژه، واژه‌های «علم» (نک: طباطبایی، ۶۹/۱)، «شناسایی» و «معرفت» اند (نک: پاپکین، ۲۶۰) و یکی از مهمترین شاخه‌های فلسفه، «شناخت‌شناسی»^۱ یا نظریه‌های مربوط به شناسایی است (همان).

کهن‌ترین دیدگاهها در باب شناخت به نخستین دوره‌ی فلسفه یونان باز می‌گردد. در قرن پنجم قبل از میلاد، جماعتی از اهل نظر، به نام سوفسطائیان (سوفیستها) در آتن پدید آمد که درباره‌ی امکان کشف چیزی که واقعاً صحیح و حقیقی باشد، بی‌اندازه در

شک و تردید بودند (همان، ۲۶۹) گرگیاس^۱، یکی از سوفیست‌های بزرگ، در این خصوص، سخن صریحی دارد که به روشنی بیانگر دیدگاه آنان در باب شناخت است. وی مدعی بود: «هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی موجود باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند آن را بشناسد و تازه اگر هم بشناسد، این شناخت را نمی‌تواند به دیگران منتقل کند» (همان). اظهار و ترویج صریح چنین دیدگاهی در باب «وجود» و «شناخت» راه می‌توان سرآغاز گشایش مباحث وسیعی در میان دانشمندان، در باب «شناخت» دانست که هم‌زمان با شکل‌گیری آن جماعت، آغاز و تا امروز استمرار یافته است. سقراط، افلاطون و ارسطو از بزرگترین فیلسوفان عصر قدیم به شمار می‌آیند که در مقابله با تفکر سوفسطایی و اثبات اصل وجود و امکان حصول شناخت واقعی برای انسان تلاش نموده‌اند. سقراط اعتقاد راسخ داشت که آدمی، تنها بر پایه‌ی حقیقت می‌تواند عمل کند (همان، ۲۷۱) و نیل به حقیقت، فقط در گرو آن است که شناسایی مؤتق و حقیقی که امکان خطا در آن نیست، به دست آید (همان، ۲۷۰). افلاطون در این باب با وضوح بیشتری سخن گفته است. وی بر این باور بود که امور عالم، چه مادی (مانند حیوان و نبات و ...) و چه معنوی (مانند شجاعت و عدالت و ...) دارای دو لایه‌ی متفاوت هستند؛ یکی لایه‌ی ظاهر و دیگری لایه‌ی باطن. آنچه از ظواهر محسوسات امور عالم، به صید حواس مادی انسان در می‌آیند را نمی‌توان علم و شناخت واقعی نامید؛ بلکه حدس و گمان، زبیده‌ترین نامی است که می‌توان بر آنها نهاد. آنچه علم (به معنای واقعی) بر آن تعلق می‌گیرد، «عالم معقولات» است که عبارت است از لایه‌ی پنهان امور عالم که اصل و حقیقت آنها را تشکیل می‌دهند و صرفاً به وسیله‌ی عقل، درک و دریافت می‌شوند. افلاطون، نام این حقیقت پنهان را «مثال» و «مُثل» گذاشته و بر این باور است که آن یکی است، مطلق و لایتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی است (فروغی، ۲۴، ۲۵).

بر این اساس، علم و «ادراک» واقعی، زمانی عاید آدمی می‌گردد که با قوه‌ی تعقل، به شناخت حقایق و مُثل برسد. ارسطو نیز همانند افلاطون، بر این عقیده است که علم و ادراک به محسوسات که جزئیات اند تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه فقط کلیات معلوم‌اند که به عقل ادراک می‌شوند.

تفاوت رأی ارسطو با افلاطون در این است که در نگاه وی، حس مقدمه‌ی علم است؛ افراد موجود، حقیقی‌اند (نه آنگونه که افلاطون می‌اندیشید که افراد و اشیاء مادی را موهوم می‌پنداشت) و کشف حقیقت و ماهیت آنها را که صورتش در ذهن مصور می‌شود

از راه مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی به دریافت حدّ و رسم آنها می‌شود میسر می‌شورد (همان، ۳۶). از رأی این گروه از فیلسوفان در باب ادراک، دو نتیجه مشخص به دست می‌آید؛ نخست اینکه: ادراک و شناسایی واقعی، برای انسان امکان‌پذیر است. دوم اینکه: چنین ادراکی، فقط به مدد عقل و قوه تعقل به وقوع می‌پیوندد. این دیدگاه که به مکتب «اصالت عقل» شهرت یافته، قرن‌ها بعد نیز توسط فیلسوفانی همچون رنه دکارت^۱ با شیوه‌ای تازه تقویت شده است (نک: پاپکین، همان، ۲۸۰-۲۹۰، همچنین: فروغی، ۱۱۴-۱۵۴؛ مطهری، ۱۷۵). محصول این دیدگاه، آن است که «ادراک عقلی»، یگانه طریقه‌ی معتبر برای نیل به شناسایی واقعی است.

از قرن هفدهم میلادی به این سو، تفکر دیگری در باب ادراک و شناسایی پدید آمد که می‌توان آن را نقطه‌ی مقابل مکتب «اصالت عقل» دانست. در این دوره، برخی از دانشمندان اروپایی کوشیدند تا تجربه‌ی حسی را به عنوان منشأ و اساس آنچه می‌دانیم، در نظر بگیرند و شناسایی را براساس تجربه‌ی حسی بیان نمایند (پاپکین، ۲۹۱). فرانسویس بیکن^۲، نخستین طراح و مبتکر این تفکر در قرن هفدهم، در انگلستان بود و پس از وی، جان لاک^۳ تلاش کرد، تا به تبیین بیشتر این تفکر بپردازد (همان، ۲۹۲، همچنین: مطهری، ۱۷۶).

لاک بر این عقیده بود که شناسایی ما با وساطت حواس حاصل می‌شود و ما هیچ معلوم فطری [که مستقیماً توسط عقل حاصل شده باشد] نداریم (همان). در نگاه لاک، ذهن انسان، در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد، اما به تدریج تجارب حسی نقشه‌هایی را بر آن پدید می‌آورد (باربور، ۸۷). تجربه، خود نیز بر دو قسم است: نخست، آن گروه از دریافت‌هایی که با تماس مستقیم حواس با اشیاء خارجی، در ذهن پدید می‌آید، و دوم آن سلسله از معلوماتی که با تفکر و تعقل در دریافت‌های نوع اول در ذهن حاصل می‌شود (فروغی، ۲۴۹، همچنین: مطهری، ۱۷۶). بر اساس این دیدگاه که به مکتب «اصالت تجربه» و یا «اصالت حس» شهرت یافته، ادراک حسی، زیر بنای هرگونه شناختی است که بدون آن، هیچ شناختی برای انسان امکان‌پذیر نمی‌گردد. در ادوار بعد، این تفکر نیز توسط دانشمندانی همچون جورج بارکلی^۴ و دیوید هیوم^۵، از جهاتی تقویت و از جهاتی نیز با چالش‌هایی روبرو شده است (نک: پاپکین، ۳۰۱-۳۲۸؛ مطهری، ۱۲۵).

1. Rene Descart
2. Francis Bacon
3. Johnlocke
4. George berkeley
5. David Hume

در قرن هجدهم، با رویکرد تازه‌ای در باب ادراک و علم روبرو می‌شویم که با تلاش‌های علمی ایمانوئل کانت به ظهور رسیده است. دیدگاه کانت در باب ادراک، در حقیقت تلفیقی است از عناصری از «اصالت عقل» و «اصالت تجربه». وی در این نکته، با اصحاب اصالت تجربه موافق است که هیچ معرفتی جدا از تجربه وجود ندارد؛ اما در عین حال معتقد است که ذهن، صرفاً گیرنده‌ی بدون دخل و تصرف محسوسات یا داده‌های حسی نیست؛ بلکه آنها را ضبط و فعالانه، بر طبق اصول تفسیرگر خود تنظیم می‌کند و به شیوه‌ی مشخصی به یکدیگر ربط می‌دهد. بدینسان، قالبها یا مقولات اندیشه‌ی انسان، بر مواد خام حواس، تحمیل و تطبیق می‌گردد (ایان باربور، ۹۱، ۹۲). کانت در کتاب معروف خود با عنوان «نقادی عقل محض» بر این عقیده است که مکتب «اصالت تجربه» در فهم حقایق ضروری و ثابت، مانند مفاهیم ریاضی که بداهت آن، سراسر مرهون عقل است، ناتوان است. از سوی دیگر، مکتب «اصالت عقل» را نیز به نقد می‌کشد؛ زیرا شناخت واقعی، مستلزم داده‌های تجربی و احساس‌هایی است که به زمان و مکان متصل شده‌اند. از این‌رو در نگاه کانت، حس، بدون تصور کلی، نابینا، و تصور کلی، بدون حس، خالی و بی‌محتوا است (مولر، ۳۵۷).

مطالعه در آثار متفکران و اندیشمندان جهان، این حقیقت را در اختیار می‌گذارد که تحقیق و اظهار نظر درباره‌ی واقعیت ادراک و سرچشمه‌های آن، همچنان به عنوان یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران عصر جدید به شمار می‌آید. فلاسفه‌ی بزرگ اسلامی، از قبیل کندی (۱۸۵-۲۵۲ هـ.ق)، فارابی (۲۵۷-۳۳۸ هـ.ق)، ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ.ق)، غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ.ق)، صدرالمألهین شیرازی (حدود ۹۹۰-۱۰۵۰ هـ.ق) نیز در این باب به وفور و دقت، به تحقیق و اظهار نظر پرداخته‌اند (نک: حنا الفاخوری، عثمان نجاتی، داناسرشت، روان شناسی شفا).

برخلاف نوساناتی که در بستر زمان برای فلسفه‌ی غرب در مسأله‌ی ادراک و شناخت رخ داده، فلسفه‌ی اسلامی در این مسأله از موضع استواری برخوردار بوده است. فیلسوفان مسلمان، بدون آنکه از ارج تجارب حسی بکاهند و اهمیت بکارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند، همواره بر اصالت عقل در حلّ مسایل متافیزیکی و استفاده از متد تعقلی، در حلّ مسایل فلسفی تأکید کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۹).

۲- اقسام و یا مراتب ادراکات انسان

اندیشمندان قدیم و جدید، ادراکات انسان را به لحاظ مراتب وجودی، به اقسام زیر

۲-۱- ادراک حسی؛ که عبارت است از صورتهایی از اشیاء مادی که با مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج، با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه (یا بیشتر)، در ذهن منعکس می‌شود (مطهری، ۶۹). در این نوع از ادراک، سه عامل اصلی حضور دارند که عبارتند از: ۱- مُدرک. ۲- شیئی خارجی یا مُدرک و ۳- حس یا عمل حس کردن [=احساس] که تأثیر در قوه ادراک می‌گذارد (نصری، ۲۲۶).

۲-۲- ادراک خیالی؛ که عبارت است از صورت باقی مانده در خیال یا حافظه که پس از آنکه صورت حسی محو شد، آن صورت باقی می‌ماند و عنداللزوم انسان به وسیله آن قادر می‌شود شیئی خارجی را تصوّر نماید (مطهری، همان؛ همچنین نک: ابن سینا، ۱۱۸). صورت خیالی، با صورت محسوسه، سه تفاوت دارد: نخست اینکه در حالت عادی، وضوح و روشنی صورت محسوسه را ندارد؛ دوم اینکه بر خلاف صورت محسوسه، بدون لحاظ وضع، جهت و مکان خاص، به تصوّر می‌آید و سوم اینکه بر خلاف ادراکات حسی که در آنها تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است، در تصوّر صور خیالی، ذهن هیچ احتیاجی به خارج ندارد (همان، ۶۹، ۷۰).

۲-۳- ادراک وهمی؛ که عبارت است از درک معانی غیرمحسوس، مانند درک محبت زید یا عداوت عمرو. در ادراک وهمی، برخلاف ادراک حسی، هیچ‌گونه صورت محسوسی در میان نیست؛ ضمن آنکه در اینگونه ادراک، تشخیص هست؛ به این معنا که ادراک وهمی، ویژگی‌های امور جزئی را دارد و ممکن است تغییر پیدا کند؛ یعنی درک تنفر نسبت به زید، به درک علاقه نسبت به او تبدیل شود و یا شدت و ضعف پیدا کند (نصری، ۲۲۶؛ همچنین نک: داناسرشت، ۱۱۹).

۲-۴- ادراک عقلی؛ که عبارت است از درک و دریافت معانی کلی قابل انطباق بر افراد نامحدود، پس از ادراک صور جزئی محسوس. در این نوع ادراک، ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی و تجزیه و تحلیل مجموعه صفات اختصاصی و مشترک آنها قادر می‌شود که براساس صفات مشترک بین همه‌ی افراد، یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد نامحدود باشد (مطهری، ۷۰؛ داناسرشت، ۱۱۹، ۱۲۰؛ نصری، ۲۲۶). ادراک عقلی، برتر از دیگر انواع ادراکات است؛ زیرا هیچ‌گونه اضافه‌ای به جزئیات ندارد (نصری، همان).

۲-۵- ادراک تجربی؛ عبارت است از مجموعه‌ی شناخت‌هایی که با همکاری حس و عقل حاصل می‌شوند؛ بدین صورت که ابتدا حس، چیزهایی را ادراک می‌کند و آنگاه عقل انسان، با تحلیل، تعمیم و تجرید آنها، به ادراکات جدیدی دست می‌یابد. قوانین علمی به اصطلاح خاص، یعنی علوم تجربی، از این راه به دست می‌آید (مصباح یزدی، ۱۱).

انسان در وجود خود، بالوجدان متوجه اقسام یادشده‌ی ادراک است و باعلم حضوری آنها را در خود می‌یابد (مطهری، همان). شاید همین حقیقت، سبب شده است که عموم دانشمندان، از قدیم تاکنون، مجموعه ادراکات بشر را با اندکی تفاوت، در همین پنج گروه جمع‌بندی نموده و از اضافه کردن قسم دیگری که بالوجدان برای عموم انسانها قابل دریافت نبوده، پرهیز کرده‌اند.

۳- ادراکات فراحسی^۱ و انواع آن

افزون بر ادراکات یاد شده، در دو قرن اخیر، نوع جدیدی از ادراک مطرح شده است که ذهن بسیاری از اندیشمندان حوزه‌های مختلف علمی را به خود معطوف کرده است. در این نوع از ادراک، اگر چه همانند ادراک حسی، پدیده‌ای حسی و منطبق با فضای مادی رخ می‌نماید، اما تفاوت اصلی آن با ادراک حسی در این است که در پدید آمدن آن، هیچ یک از چارچوبهای مادی، از قبیل حواس، دستگاهها و مکانیسم‌های طبیعی شناخته شده دخالت ندارند. این نوع از ادراک، در افواه دانشمندان به «ادراک فراحسی» شهرت یافته است که در تعریف آن، می‌توان چنین گفت: «کسب اطلاع، آگاهی و شناخت از یک شیء یا رویداد یا واقعه، بدون دخالت حواس عادی بشری (خرمشاهی، ۱۸۹) و خارج از چارچوبها و مکانیسم‌های طبیعی در ادراکات حسی، از قبیل استفاده از زمان، مکان، دستگاه‌های حسی و ابزارهای فیزیکی». برخی از اندیشمندان، در تعریف ادراک فراحسی چنین گفته‌اند: «پاسخ به محرکهای بیرونی، بدون هیچ‌گونه تماس حسی شناخته شده» (هیلگارد، ۲۴۲).

مهمترین انواع ادراک فراحسی بدین قرار است:

الف: اندیشه خوانی؛ عبارت است از انتقال فکر از شخصی به شخص دیگر، بدون وساطت هر نوع وسیله‌ی ارتباط حسی شناخته شده (همان). برخی نیز این پدیده را اینگونه تعریف کرده‌اند: «درک اندیشه‌ها و حالات ذهنی (مثلاً هیجانهای) فردی دیگر به طریق فراطبیعی (آیزنک، ۱۸۰)». دور آگاهی، تله پاتی^۲ و انتقال فکر، نام‌های دیگری است که برای این پدیده به کار می‌رود.

ب: غیب بینی؛ عبارت است از ادراک اشیاء یا رویدادهایی که حواس شناخته شده را تحریک نمی‌کنند (هیلگارد، همان؛ آیزنک، همان). برخی نیز غیب بینی را به «دیدن

1. Extra sensory perception (ESP).
2. Telepathy.

از ورای مانع» تعریف کرده‌اند (خرمشاهی، ۱۹۰). روشن بینی و راز بینی، نام‌های دیگری است که برای این پدیده به کار می‌رود.

ج: پیش‌گویی؛ عبارت است از ادراک رویدادی در آینده که فعلاً از طریق هیچ فرآیند استنتاجی شناخته شده، قابل پیش بینی نیست (هیلگارد، همان). برخی نیز این پدیده را اینگونه تعریف کرده‌اند: «درک برخی وقایع آینده که ممکن است یک عمل، یک اندیشه، یا یک هیجان باشد (آیزنک، همان)». از این پدیده، به پیش آگاهی و غیب‌گویی نیز تعبیر می‌شود.

بر پدیده‌های بالا، «جنبش فراروانی» نیز افزوده شده است. «جنبش فرا روانی» عبارت است از «اثرگذاری بر رویدادهای فیزیکی، از طریق ذهن و بدون دخالت نیروهای فیزیکی شناخته شده (هیلگارد، همان)». می‌توان این پدیده را این‌گونه نیز تعریف کرد: «جا به جا کردن یا تسخیر و تصرف در اشیاء، با تمرکز فکر و نیروی روانی، بدون دخالت دست، قوا و ابزار فیزیکی (کلانتری، ۹)». از این پدیده، به دورجنبانی روانی نیز تعبیر می‌شود.

افزون بر اقسام چهارگانه‌ی بالا، برخی از نویسندگان، دو پدیده‌ی «الهام» و «رو‌بای صادقه» را نیز به دلیل مشابهت زیاد با ادراکات فراحسی، بر آنها افزوده‌اند (نک: خرمشاهی، همان؛ کلانتری، همان).

با عنایت به مباحثی که پیش از این گذشت، به روشنی می‌توان بر این نکته واقف شد که در سیر تاریخی مباحث گسترده‌ی فیلسوفان در باب ادراک و انواع آن، هیچ سخن صریحی در خصوص ادراکات فراحسی و انواع آن دیده نمی‌شود. از این جهت می‌توان نتیجه گرفت که افزوده شدن مباحث مربوط به این قسم از ادراکات به مبحث کلان ادراک و شناخت در معرفت‌شناسی و الحاق آن به مبحث هشجاری و ادراک در روان‌شناسی (نک: هیلگارد، همان)، از مباحث جدید در این حوزه‌ها به شمار می‌آید.

قرآن و ادراکات فراحسی

با روشن شدن مباحث مقدماتی، بخش دوم این مقاله به تبیین دیدگاه قرآن کریم در باب ادراکات فراحسی اختصاص یافته است. کاوش و تحقیق در قرآن، این نتیجه‌ی قطعی را در پی دارد که هیچ یک از آیات این کتاب آسمانی، به صورت صریح، به بیان چپستی، امکان و یا انواع ادراکات فراحسی نپرداخته است. با این وجود، برخی از آیات قرآن، به صورت آشکار، از حوادث و پدیده‌هایی سخن به میان آورده‌اند که انطباق آنها بر پاره‌ای از انواع ادراکات فراحسی، امکان‌پذیر و مطابق با اصول و روشهای تفسیری است. در ذیل، بخشی از این آیات، با انطباق بر برخی از انواع ادراکات فراحسی خواهد آمد.

۱- اندیشه خوانی

نمونه‌ای از این پدیده‌ی فراحسی را می‌توان در آیات قرآن کریم، در بیان داستان حضرت یوسف پیامبر یافت. بر اساس آیات قرآن، وقتی که برادران یوسف برای بار سوم به دربار عزیز مصر رفته و یوسف را شناختند، از گذشته‌ی خود اظهار پشیمانی کردند. یوسف پس از آنکه آنان را به بخشش الهی امید داد، چنین گفت: «أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَ أَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ» (یوسف/۹۳)؛ یعنی: «این پیراهن مرا ببرید و بر صورت پدرم بیاندازید تا بینا شود و همراه با همه‌ی نزدیکان خود، نزد من بیایید». برادران، پیراهن را گرفته و به سوی کنعان راه افتادند تا خبر زنده بودن او را به پدرشان بشارت دهند. پس از راه افتادن کاروان از مصر، حضرت یعقوب (ع) که در کنعان به سر می‌برد و از آنچه در مصر بین برادران رخ داده بی‌خبر بود، بوی یوسف را استشمام و این مطلب را به اطرافیان اعلام می‌دارد:

«وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعَيْرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَنْ تَفْنَدُونِ» (همان، ۹۴)؛ یعنی: «هنگامی که کاروان (از سرزمین مصر) جدا شد، پدرشان [=یعقوب] گفت: من بوی یوسف را احساس می‌کنم، اگر مرا به نادانی و کم عقلی نسبت ندهید.»

این سخن یعقوب برای اطرافیان وی چنان خارق‌العاده و اعجاب‌انگیز بود که آنان به صورت جدی آن را منکر شدند: «قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ» (همان، ۹۵)؛ یعنی: «آنان گفتند: به خدا قسم تو در همان گمراهی سابق هستی.»

با عنایت به اینکه بین کنعان [=محل اقامت حضرت یعقوب] و مصر [=محل اقامت حضرت یوسف] با امکانات آن روز، نه تا ده شبانه روز فاصله‌ی زمانی بوده (نک: طباطبایی، ۲۵۱/۱۱) و عملاً فاصله‌ی زیادی محسوب می‌شده، استشمام بوی یوسف توسط یعقوب، یقیناً با مکانیسم‌های مادی و در قالب ادراکات حسی قابل تحلیل نبوده، بلکه یک پدیده‌ی فراحسی به شمار می‌آید. قرآن، این پدیده‌ی خارق‌العاده را به عنوان معجزه‌ی یعقوب یا یوسف مطرح نکرده است؛ از این‌رو می‌توان با تحلیل علمی، آن را نوعی «تله پاتی» به شمار آورد. برخی از مفسران قرآن، در ذیل این آیه، چنین گفته‌اند: «امروز مسأله «تله پاتی»، انتقال فکر از نقاط دورست، یک مسأله‌ی مسلم علمی است که در میان افرادی که پیوند نزدیک با یکدیگر دارند، و یا از قدرت روحی فوق‌العاده برخوردارند، برقرار می‌شود... در داستان حضرت یعقوب (ع) نیز ممکن است پیوند فوق‌العاده شدید او با یوسف و عظمت روح او سبب شده باشد که احساسی را که از حمل پیراهن یوسف به برادران دست داده بود، از آن فاصله‌ی دور در مغز خود جذب

کند (مکارم شیرازی، ۹۲/۱۰، ۹۳). البته برخی از مفسران، این پدیده‌ی خارق‌العاده را معجزه‌ی یعقوب (ع) شمرده‌اند (نک: فخررازی، ۵۰۸/۶).

۲- غیب‌بینی

درباره‌ی حضرت مریم(س) گزارش‌های فراوانی در آیات وحی دیده می‌شود که حاکی از رخداد پدیده‌های فراطبیعی بسیاری در زندگی آن حضرت است. برخی از این پدیده‌ها قابل انطباق بر پدیده غیب‌بینی است که یکی از انواع ادراکات فراحسی به شمار می‌آید. یکی از این پدیده‌ها، نازل شدن فرشته‌ی الهی بر او، تمثّل آن در نگاه مریم به صورت یک انسان زیبا و مکالمه‌ای است که میان آن دو انجام گرفته است. در این رویداد فراطبیعی، رازها و حقایقی بر مریم(س) مکشوف می‌شود که تحلیل آنها هرگز از طرق طبیعی امکان‌پذیر نیست. قرآن کریم این رخداد را اینگونه گزارش می‌کند:

«وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ اِذْ اَنْتَبَدَتْ مِنْ اَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ...» (مریم، آیات ۱۶-۲۱)؛ یعنی: «و در این کتاب، مریم را یاد کن، آن هنگام که از خانواده‌اش جدا شد و در ناحیه‌ی شرقی (بیت‌المقدس) قرار گرفت. و میان خود و آنان حجابی افکند (تا خلوتگاهش از هر نظر برای عبادت آماده باشد)، در این هنگام، ما روح خود را به سوی او فرستادیم؛ و او در شکل انسانی بی عیب و نقص بر مریم ظاهر شد. مریم سخت ترسید و گفت: من از شرّ تو به خدای رحمان پناه می‌برم، اگر پرهیزگاری! گفت: من فرستاده‌ی پروردگار توأم؛ (آمده‌ام) تا پسر پاکیزه‌ای به تو ببخشم. مریم گفت: چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد؟ در حالی که تا کنون انسانی با من تماس نداشته و زن آلوده‌ای هم نبوده‌ام؟ گفت: مطلب همین است. پروردگارت فرموده: این کار بر من آسان است. (ما او را می‌آفرینیم، تا قدرت خویش را آشکار سازیم) و او را برای مردم نشانه‌ای قرار دهیم؛ و رحمتی باشد از سوی ما و این امری است پایان یافته».

بر اساس نظر قریب به اتفاق مفسران، مراد از «روح» که بر مریم نازل شده است، جبرئیل، فرشته بزرگ خداوند است و منظور از «تمثّل» وی به صورت انسان، این است که جبرئیل به لحاظ شکل ظاهری، در صورت انسانی زیبا در نگاه مریم ظاهر شد؛ گرچه در سیرت، همان هویت فرشته‌ی حق را دارا بود (مکارم شیرازی، ۴۹/۱۳، ۵۰).

از آیات بالا، چندین مطلب به دست می‌آید که در تأیید پدیده‌ی غیب‌بینی حائز اهمیت است؛ نخست اینکه حضرت مریم(س) فراتر از مکانیسم‌های مادی، قادر به دیدن

روح الهی [= فرشته، جبرئیل] می‌گردد؛ دوم اینکه میان مریم و روح الهی، مکالمه‌ای از جنس مکالمه‌های قابل درک برای نوع انسان صورت می‌گیرد؛ سوم اینکه به دنبال این مکالمه، مریم به باردار شدن به فرزند پسری آگاه می‌شود و چهارم اینکه مریم از آینده‌ی فرزندش که نشانه و رحمتی الهی برای آدمیان است، با خبر می‌گردد.

قرآن کریم، در بیان حوادث پیش آمده در زندگی موسی (ع) نیز به واقعه‌ای تصریح می‌نماید که می‌توان آن را مؤیدی بر پدیده‌ی غیب بینی به شمار آورد. آنگاه که موسی و دوستش در جستجوی مجمع‌البحرین بودند به بنده‌ای از بندگان خداوند برخورد نمودند که از ناحیه‌ی خداوند به دانش فراوانی نایل آمده بود (کهف/ ۶۵). موسی (ع) از او خواست که اجازه دهد او را همراهی کند تا از خرمن دانش او خوشه‌ای برچیند (همان، آیه‌ی ۶۶). واکنش او در پاسخ به درخواست موسی، چنین بود: «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (همان، آیه‌ی ۶۷)، یعنی: «گفت: تو هرگز نمی‌توانی با من شکیبایی کنی». وقایع بعدی نشان داد که آنچه او از ورای غیب در موسی دیده بود، به همان صورت به وقوع پیوست و باعث جدایی او از موسی شد (همان، آیات ۷۱ تا ۷۸).

۳- پیش‌گویی

قرآن کریم، در داستان حضرت موسی (ع) به صراحت نکته‌ای را متذکر می‌شود که قابل انطباق بر پدیده‌ی پیش‌گویی است. براساس آیات وحی، پس از تولد موسی (ع) نگرانی و دلهره‌ی شدیدی از گرفتار آمدن وی در دست فرعونیان و قتل او، در دل مادرش پدید آمد. به دنبال این نگرانی، خداوند به وسیله‌ی نوعی القاء مرموز [= وحی، الهام] راه برون رفتی را پیش روی او گشود و وی را از آینده‌ی فرزندش موسی با خبر ساخت. قرآن در بیان این حقیقت چنین می‌گوید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَاهُ فِي الْيَمِّ وَ لَا تَخَافِي وَ لَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص/ ۷)؛ یعنی: «ما به مادر موسی الهام کردیم که او را شیر ده و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا بیفکن، و نترس و غمگین مباش که ما او را به تو باز می‌گردانیم و او را از رسولان قرار می‌دهیم.»

واژه‌ی وحی در آیه‌ی بالا، به معنی وحی اصطلاحی که بر پیامبران نازل می‌شده، نیست؛ بلکه به معنی الهام و تفهیم مرموزی است که خداوند به دل‌های پاک بندگان صالحش القاء می‌کند (طبرسی، ۳۷۷/۷). با همین تفهیم مرموز، مادر موسی نه فقط راهی برای حفاظت از جان فرزندش به دست آورد که پیشاپیش از بازگشت موسی به

دامان خویش و رسالت آینده‌ی وی نیز آگاه شد. حوادث بعدی به صورت کامل، درستی و حقیقت این آگاهی مرموز را مکشوف ساخت.

قرآن کریم، در داستان یوسف (ع) نیز درباره‌ی پیش‌گویی آن حضرت از بیناشدن پدرش چنین می‌گوید: «ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقَوُّهُ عَلَيَّ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا...» (یوسف/۹۳)؛ یعنی: «این پیراهن مرا ببرید و بر صورت پدرم بیاندازید تا بینا شود. این پیش‌گویی به حقیقت پیوست و قرآن، از آن، اینگونه گزارش می‌کند: «فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَاهُ عَلَيَّ وَجْهِهِ فَأَرْتَدُّ بَصِيرًا...» (همان، ۹۶)؛ یعنی: «پس هنگامی که بشارت دهنده فرا رسید، پیراهن را بر صورت او افکند، ناگهان بینا شد.»

۴- جنبش فرا روانی

قرآن کریم، نمونه‌ی روشنی از این پدیده را در داستان مواجهه‌ی حضرت سلیمان با ملکه‌ی سبأ آورده است.

براساس آیات قرآن، پس از آنکه سلیمان، ملکه سبأ را به ایمان و تسلیم پروردگار فراخواند و وی با فرستادن هدایایی از پذیرش امر خداوند سرباز زد، سلیمان با رد هدایا، او و پیروانش را به برخورد قهری تهدید کرد. پس از آنکه فرستادگان ملکه سبأ گزارشی از سفر خود و دیدار سلیمان به او دادند، وی و جمعی از بزرگان قومش، تصمیم گرفتند که به سوی سلیمان بیایند و از نزدیک وضعیت مُلک، قدرت و آیین او را مشاهده نموده و از این طریق حقانیت و یا بطلان ادعای او را بررسی نمایند. سلیمان پس از آگاهی از این خبر تصمیم گرفت در حالی که آنان در راهند، بخشی از قدرت الهی خود را به نمایش گذاشته تا واقعیت اعجاز و حقانیت آئین خود را نزد آنان اثبات و آنان را در مسیر بندگی و تسلیم امر خداوند یاری نماید: «وَ قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل/۳۸)؛ یعنی: «سلیمان گفت: ای گروه بزرگان! کدام یک از شما می‌توانید تخت او را پیش از آن که خودشان نزد من بیایند و تسلیم شوند، برای من بیاورد؟»

در پاسخ سلیمان، عفريتی از جنیان چنین گفت: «أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ» (همان، آیه‌ی ۳۹)؛ «من آن را می‌آورم پیش از آنکه از آنجا جایت برخیزی.» این پاسخ به ظاهر برای سلیمان مقبول نیفتاد، از این رو انسانی که در آن مجلس حضور داشته و از ویژگی‌های خاصی برخوردار بوده، درخواست وی را اجابت نموده است: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (همان، آیه‌ی ۴۰)؛ کسی که دانشی از کتاب داشت، گفت: پیش از آن که چشم بر هم زنی، آن را نزد تو

خواهم آورد. با خاتمه یافتن سخن وی در قالب همین جمله و بدون هرگونه فاصله‌ی زمانی، تخت ملکه‌ی سبأ نزد سلیمان قرار گرفت، یعنی در فاصله‌ی زمانی کمتر از یک چشم بر هم زدن: «فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي» (همان)؛ یعنی: «و هنگامی که سلیمان، تخت را نزد خود ثابت و پا برجا دید، گفت: این فضل پروردگار من است.»

بر اساس آیات یاد شده، انسانی که مقداری از «علم‌الکتاب» بهره‌مند بوده و برخی از مفسران نام وی را «آصف بن برخیا» دانسته‌اند (نک: طبرسی، ۳۴۹)، بدون استفاده از هرگونه وسیله و ابزار مادی و فراتر از معادلات متعارف تجربی، صرفاً در یک لحظه زمانی، توانسته است تخت سلطنتی ملکه سبأ را از یمن به شام منتقل کند؛ لحن آیات یاد شده در خصوص چنین واقعه‌ای، کاملاً مثبت و تأییدآمیز است؛ از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که ایجاد چنین پدیده‌ای برای آدمیان، در نگاه قرآن، امکان‌پذیر است.

اینکه توانایی بر ایجاد چنین پدیده‌ای برای آدمیان در گرو تحصیل کدام مقدمات است، قرآن، سخن صریحی ندارد؛ تنها نکته‌ای که در آیات بالا دیده می‌شود این است که شخص مذکور، از بخشی از «علم‌الکتاب» برخوردار بوده است.

۵- الهام

الهام عبارت است از: در دل افکندن، در دل خطور کردن و یا دریافت اندیشه یا خبر و یا حقیقتی به صورت مرموز و نهانی، بدون استفاده از ابزارها و مکانیسم‌های متعارف مادی (نک: کلانتری، ۱۳۵). واژه‌ی وحی که به معنی «تفهیم و القای سریع و مرموز» است، در کاربرد قرآنی، بر الهام نیز اطلاق گردیده است (نک: طباطبایی، ۱۰/۱۶؛ رشیدرضا، ۲۴۸/۷). آیات متعددی از قرآن کریم این پدیده‌ی فراحسی را مورد تأیید قرار داده‌اند. پیش از این، آیه‌ی مربوط به مادر حضرت موسی (ع) آورده شد (قصص/۷). قرآن در خصوص الهام به حواریون حضرت عیسی (ع)، چنین می‌گوید: «وَ إِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَ أَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ» (مائده/۱۱۱)؛ یعنی: «و زمانی که به حواریون الهام کردم که به من و فرستاده‌ی من ایمان بیاورید؛ آنها گفتند: ایمان آوردیم و گواه باش که ما مسلمانیم.»

با توجه به اینکه حواریون، خود پیامبر نبوده، بلکه بر اساس آیه‌ی بالا، باید به رسالت و نبوت عیسی (ع) ایمان می‌آوردند و در ضمن هیچ دلیلی نیز بر نبوت آنان در دست نیست؛ به همین سبب مفسران واژه وحی در این آیه را به الهام در قلب معنی کرده‌اند که با وحی اصطلاحی بر پیامبران متفاوت است (نک: رشید رضا، همان).

قرآن کریم، با صراحت، از نوعی القاء منفی نیز سخن می‌گوید که توسط شیاطین به دوستان خود صورت می‌گیرد: «... إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونََ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ...» (انعام/۱۲۱)؛ و شیاطین به دوستان خود مطالبی القاء می‌کنند تا با شما به مجادله برخیزند. قرآن، در جای دیگر نیز از القاء منفی برخی از شیاطین انسی و جنّی نسبت به برخی دیگر از خودشان یاد می‌کند (نک: انعام/۱۱۲).

قرآن از القاء دقیق قدرت تشخیص و شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها و خیرات و شرور به روح انسان نیز با واژه‌ی الهام یاد کرده و چنین گفته است: «وَ نَفْسٍ وَا مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/۷، ۸)؛ سوگند به جان آدمی و آن کس که آن را منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیر) را به او الهام کرده است.

۶- رؤیای صادقه

رؤیای صادقه این است که انسان در حالت خواب که مجاری ادراکات حسّی او، تعطیل‌اند بر برخی از اسرار و یا بریک سلسله از وقایع گذشته، حال و یا آینده، به درستی آگاه شود (نک: کلانتری، ۱۳۲). این پدیده‌ی فراحسی مورد تأیید قرآن کریم است و به موارد متعددی از آن، در آیات وحی تصریح شده است. از جمله‌ی این موارد، رؤیای حضرت یوسف است که آن را برای پدرش یعقوب اینگونه نقل می‌کند «... يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف/۴)؛ یعنی: «پدرم من در خواب دیدم که یازده ستاره و خورشید و ماه در برابرم سجده می‌کنند».

یعقوب از یوسف می‌خواهد که خواب خود را برای برادرانش باز گو نکند (نک: همان، ۵). این رؤیا پس از فراز و نشیب‌های فراوانی که طی چندین سال برای یوسف و برادرانش و همچنین حضرت یعقوب پدید می‌آید، به حقیقت می‌پیوندد و اینگونه تعبیر می‌شود: «وَ رَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...» (همان، آیه ۱۰۰)؛ یعنی: «پدر و مادر خود را بر تخت نشاند، همگی به خاطر او به سجده افتادند؛ گفت: ای پدر این تعبیر خوابی است که قبلاً دیدم، پروردگارم آن را حق قرار داد».

در سوره‌ی یوسف، به دو مورد رؤیای صادقه دیگر نیز تصریح شده است؛ یکی رؤیای صادقه‌ی دو زندانی است که با یوسف در زندان به سر می‌بردند (نک: همان، آیه‌ی ۳۶) و دیگری خواب پادشاه مصر است (نک: همان، آیه‌ی ۴۳)، که هر دو توسط یوسف (ع) تعبیر گردیده و پس از مدت زمانی به وقوع پیوسته‌اند.

برخی دیگر از آیات قرآن نیز به مواردی از رؤیاهای صادقانه تصریح می‌ورزند؛ مانند رؤیای پیامبر اسلام (ص) (نک: فتح/۲۷) و رؤیای حضرت ابراهیم (ع) (نک: صافات/۱۰۵).

تحلیل آیات

آیات یاد شده، در باب ادراکات فراحسی نکاتی را در اختیار می‌گذارند که برخی از آنها در خور توجهند؛ نخست اینکه ظرفیت و توان ذاتی انسان، به گونه‌ای است که قادر است تحت شرایطی خاص، فراتر از مکانیسم‌های مادی و چارچوبهای متعارف فیزیکی، به شناخت‌های بزرگی دست یابد؛ بر وقایعی از گذشته، حال و یا آینده آگاه شود و به اموری خارق‌العاده اقدام کند.

با عنایت به این که در جهان‌بینی قرآن، جهان هستی، از دو لایه‌ی «ظاهر = مُلک، شهادت، آشکار» و «باطن = ملکوت، غیب، پنهان» تشکیل‌گردیده (نک: انعام/ ۳۷؛ هود/۱۲۳؛ مائده/۱۲۰؛ یس/۸۳)، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ظرفیت و توان ذاتی انسان، تحت شرایطی چنان توسعه و فعلیت می‌یابد که از مرزهای مادی جهان عبور کرده و بر بخشهایی از غیب، احاطه پیدا می‌کند؛ این احاطه به وی این امکان را می‌دهد که اسباب و عوامل نامحسوس جهان را نیز همانند اسباب و عوامل محسوس به خدمت بگیرد و فراتر از معادلات مادی اقدام نماید.

دوم: در پاسخ به این سؤال که تحت چه شرایطی ظرفیت انسان به چنین توسعه و فعلیتی می‌رسد؟ از آیات یادشده به دست می‌آید که این فعلیت، حداقل به دو صورت امکان‌پذیر می‌گردد:

الف: بندگی خدا و متصل شدن انسان به منبع علم بی‌پایان خداوند

رخدادهای فراطبیعی در زندگی حضرت مریم (س)، الهام به مادر حضرت موسی (ع)، پیشگویی یوسف (ع) از بیناشدن پدرش، انتقال عرش ملکه سبأ توسط آصف‌بن‌برخیا و الهام خداوند به حواریون حضرت عیسی (ع) و مواردی از این دست، همگی از این قبیل‌اند. لحن و مفاد روشن آیات در اینگونه موارد از این قرار است که انسانهای موضوع این آیات، ابتدا در مسیر بندگی خداوند گام برداشته و تلاش خالصانه کرده و آنگاه مورد لطف خاص خداوند قرار گرفته و به دنبال آن، از معرفت و توان ویژه‌ای برخوردار شده‌اند. علامه طباطبایی این مهم را یک حقیقت قرآنی می‌داند که هیچ مجالی برای انکار آن نیست. وی می‌گوید:

«داخل شدن انسان به حصار ولایت الهی و تقرّبش به ساحت قدس و کبریاء ربوبی، بابتی را به ملکوت آسمانها و زمین بر او می‌گشاید که از طریق آن مشاهده می‌کند آنچه را که از چشم دیگران پنهان است؛ یعنی آیات بزرگ الهی و انوار جبروت خداوند که هیچگاه خاموش نمی‌شود.» (المیزان، ۲۷۰/۵).

ب: اتصال و ارتباط انسان با شیاطین جنّی و انسی. این نوع اتصال که در جهت خلاف بندگی خدا و اتصال به علم بی‌پایان اوست، در آیات متعددی از قرآن به صراحت آمده است. برخی از آیات پیش‌گفته (انعام/۱۱۲، ۱۲۱) در این حقیقت صراحت داشتند. قرآن کریم، در باب «سحر» که در میان قوم یهود رواج داشته نیز بر این حقیقت تصریح می‌ورزد که آنان در انجام سحر، از تعالیم شیاطین بهره می‌بردند (بقره/۱۰۲). طبرسی در ذیل آیه: «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (فلق/۵)، این نکته را متذکر می‌شود که بسیاری از مردمان بر این باورند که ساحران، جنیان را به خدمت می‌گیرند و از غیب آگاهند. خداوند در این آیه، امر فرموده که از شرّ آنان به خداوند پناه ببرید؛ زیرا پناه بردن به خداوند، باعث می‌شود که شرّ آنان کوتاه گردد و از ناحیه‌ی آنان ضرری متوجه انسان نگردد. (نک: طبرسی، ۸۶۴/۱۰).

مبنای چنین اتصال و توانایی در نگاه اندیشمندان دینی، تقویت روح از طُرُق باطل و انجام برخی ریاضت‌های نامشروع است (نک: ابن‌سینا، ۴۸۹/۱؛ شیرازی، ۴۱۱؛ غزالی، ۲۷، ۲۸؛ جوادی‌آملی، ۷۱۲/۵، ۷۱۳؛ مکارم شیرازی، ۵۰۹/۲۲، ۵۱۰).

ادراکات فراحسی در فرآیند وحی

افزون بر موارد یاد شده که هر یک به صورت مصداقی قابل انطباق بر برخی از انواع ادراکات فراحسی می‌باشد، «فرآیند نزول و دریافت وحی» نیز خود مصداق روشنی از ادراک فراحسی به شمار می‌آید. فرآیند نزول وحی از جانب خداوند و دریافت آن توسط پیامبران، حقیقتی است که بسیاری از آیات قرآن به آن تصریح کرده‌اند (نک: نساء/۱۶۳؛ اعراف/۱۱۷؛ یونس/۸۷؛ مؤمنون/۲۷؛ نحل/۴۳؛ انبیاء/۷؛ هود/۳۶ و آیات دیگر). قرآن نیز خود یک مجموعه‌ی وحیانی است که از جانب خداوند بر آخرین پیامبر الهی نازل و توسط وی دریافت شده است.

باید توجه داشت که نزول و دریافت وحی به هیچ وجه در یک فرآیند حسی از قبیل آنچه در تعلیم و تعلّم متعارف میان آدمیان صورت می‌پذیرد، انجام نشده، بلکه به صورت کاملاً متمایز و در فرآیندی فراحسی تحقق یافته است. در این فرآیند نه زبان و دهان از

ناحیه‌ی فرستنده [= خداوند] و نه گوش و چشم از ناحیه‌ی گیرنده [= پیامبران] و نه زمان و تدریج، هیچکدام مطرح نیست (نک: کلانتری، ۱۲۴). در تحلیل چیستی و ماهیت وحی، آنچه در میان اندیشمندان رایج است، بهره‌گیری از نوعی ارتباط نامشهود بین بنده برگزیده و خداوند و دریافت مرموز مفاهیم آسمانی از مخزن علم ربوبی و رساندن آن به آدمیان، با زبان و ادبیات شناخته شده‌ی آنان است. برخی از اندیشمندان دینی، از چنین دریافتی با اصطلاح «علم حضوری» تعبیر کرده‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۲۷). دریافت وحی توسط وجود مبارک پیامبر [= نفس‌الشریف] صورت می‌گرفته و هیچ یک از حواس ظاهری، در آن دخالت نداشته‌اند. پیامبر(ص) در هنگام وحی، فرشته‌ی وحی را می‌دید و سخن او را می‌شنید، بدون آن که در این دیدن و شنیدن، چشم و گوش و حواس ظاهری خود را به کار گیرد (نک: طباطبایی، ۳۱۷/۱۵).

از این‌رو می‌توان فرآیند نزول و دریافت وحی را یکی از کاملترین و صادق‌ترین مصادیق ادراک فراحسی به شمار آورد که در آن، دریایی از علوم و معارف و مفاهیم ناب، بر وجود انسانی برگزیده از جنس بشر سرازیر می‌شود؛ بدون آنکه هیچ کدام از مکانیزم‌های متعارف در ادراکات حسی، در آن دخیل باشند.

نتیجه

با اینکه بحث از ادراکات انسان، از قدیمی‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌آید، اما بحث از ادراکات فراحسی [تحت همین عنوان]، از سابقه‌ی زیادی در میان دانشمندان حوزه‌های فلسفه و روان‌شناسی برخوردار نیست. آیات قرآن کریم، هیچ یک با صراحت از ادراکات فراحسی سخنی نگفته‌اند؛ نه از چیستی و نه از امکان و نه از فرآیند شکل‌گیری چنین ادراکاتی برای آدمیان. با این وجود، برخی از آیات قرآن، با صراحت از وقایع و پدیده‌هایی سخن گفته‌اند که قابل انطباق بر پاره‌ای از انواع ادراکات فراحسی است. افزون بر این، دقت در فرآیند نزول و دریافت وحی، این نتیجه‌ی روشن را در پی دارد که پدیده‌ی وحی، خود یکی از اشکال کامل و صادق ادراک فراحسی است که از آغاز حیات بشر بر زمین تا عصر ختم نبوت، استمرار داشته و آدمیان، همواره از آن بهره‌مند بوده‌اند. قرآن کریم که خود نیز یک مجموعه‌ی وحیانی است، کاملترین و صادق‌ترین نمونه‌ای است که در چنین فرآیندی بر آخرین پیامبر الهی، نازل و تا پایان عمر دنیا هدایت بخش آدمیان، برای نیل به قلّه‌های سعادت است.

فهرست منابع

۱. آیزنک، هانس یورگن و دیگران، روح و دانش جدید، ترجمه محمدرضا غفاری، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ترجمه‌ی حسن ملک‌شاهی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۳. اتکینسون، ریتال و دیگران، متن کامل زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۸.
۴. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۵. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۶. حنا الفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۵.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین، سیر بی‌سلوک، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناهید، ۱۳۷۶.
۸. داناسرشت، اکبر، روان‌شناسی شفا، تهران، انتشارات المعی، ۱۳۸۶.
۹. رشید رضا، محمد، تفسیر قرآن الحکیم (المنار)، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد (صدرالمآلهین)، الشواهد الربوبیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد (صدرالمآلهین)، مفاتیح الغیب ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۱۴. عثمان نجاتی، محمد، قرآن و روانشناسی، ترجمه عباس عرب، چاپ هفتم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، چاپخانه مرکزی، ۱۳۱۹.
۱۶. فخررازی، محمدبن‌عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ.ق / ۱۹۹۹.
۱۷. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، با تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ پنجم، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۷.
۱۸. کستلر، آرتور، مبانی سرنوشت، ترجمه عبد الله انتظام، تهران، نشر وحید، ۱۳۶۳.
۱۹. کلانتری، ابراهیم، فوق طبیعت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، راهنما شناسی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.
۲۱. همو، آموزش فلسفه ج ۱، چاپ پنجم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۳.

۲۲. همو، راه و راهنما شناسی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
۲۳. مطهری، مرتضی، پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ بیست و چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶.
۲۵. مولر، ف.ل. تاریخ روان‌شناسی، ج ۱ و ۲، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
۲۶. نصری، عبدالله، نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۲۷. واتسن، لیال، فوق طبیعت، ترجمه شهریار بحرانی و احمد ارژمند، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۲۸. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲.

Archive of SID