

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴
صفحات ۴۱۳-۴۴۰

فلسفه فراروان‌شناسی از منظر ابن‌سینا

محمد حسن یعقوبیان*

استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

(تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱)

چکیده

فراروان‌شناسی از جمله اموری است که در سده‌های هجدهم و نوزدهم با تشکیل مؤسسات تحقیقی توسط فیزیکدانان و سپس فلاسفه مورد توجه قرار گرفت و در سده بیستم و به‌ویژه دوره پست‌مدرن به‌عنوان ابزاری برای نقد و گسست در نگاه ماتریالیستی و فیزیکیالیستی مدرنیته، بیش از پیش اهمیت یافت. تبارشناسی این مسئله در فرهنگ اسلامی، ما را با تحقیقات ابن‌سینا روبه‌رو می‌کند که با دو رویکرد تجربی و فلسفی به بررسی امور فراروان‌شناختی پرداخت. در مباحث وی، در چارچوب علیت و ارتباط‌شناسی فاعل و منفعل جسمانی و نفسانی، با اقسام مختلف اخبار از غیب و پیش‌آگاهی، تأثیر بر ماده، تأثیر اجرام سماوی بر اشیا و مسئله مرگ و جهان دیگر روبه‌رو می‌شویم که در تحلیل ابن‌سینا از این امور، امر غیرطبیعی از فراطبیعی، و امر فراطبیعی الهی از غیرالهی، و الهی نبوی تکرارناپذیر، از تکرارپذیر جدا می‌شود و نفس انسانی با عناصری نظیر جبلت ذاتی و اکتساب، عامل اصلی این امور تلقی شده است. امور فراروان‌شناختی در فلسفه ابن‌سینا، بیش از آنکه مانند مباحث پست‌مدرن، ابزاری برای اثبات امر فراطبیعی و معنوی باشد، بخشی از نظام فلسفی و معنوی اوست که با تکیه بر آن نظام معرفتی، تبیین فلسفی خود را یافته است.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، فراروان‌شناسی، فلسفه فراروان‌شناسی.

مقدمه

انسان مداری که از فلورانس آغاز شد و تا دوران مدرن امتداد یافت، با دنیاگرایی و ماتریالیسم گره خورد. حاصل آن برجسته شدن ماده و فروکاهش انسان به بدنش شد که در نهایت نظریه فیزیکیلیزم را پدید آورد. پدیده‌ها و حالات معنوی انسان با سائق‌های فیزیولوژیک و امیال و غرایز جسمی تفسیر شدند و حتی هویت انسان نیز با سلول‌های عصبی و مغزی تعریف شد. در مقابل چنین فضایی، تحقیقات فراروان‌شناسی یکی از واکنش‌هایی بود که این ماده‌گرایی را برنتابید. علاوه بر این، گزارش‌های متعددی از اشخاص و افراد گوناگون از جوامع مختلف، پیرامون مسائلی چون پیش‌آگاهی، دورجنبانی، تله‌پاتی و به‌ویژه احضار ارواح وجود داشت که به آغاز تحقیقات فراروان‌شناسی^۱ منجر شد. فراروان‌شناسی نامی است که به مطالعه علمی پدیده‌های غیرعادی قطعی (که توسط انسان‌ها تجربه شده است) داده شد و با تبلیغات رسانه‌ای و آثار ژورنالیستی مباحثی چون جادوگری و خون‌آشامان و خرافات ذهنی و وهمی تفاوت دارد (ملتون، ۲۰۰۱: ۱۱۸۱). اولین انجمن علمی توسط گروهی از فیزیکدانان در سال ۱۸۸۲ در انگلستان پایه‌گذاری و سپس، اولین آزمایشگاه توسط پروفیسور جوزف راین راه‌اندازی شد:

«بهترین فرصت برای یک حمله گروهی به مسئله تحقیق روحی هنگامی به وجود آمد که پروفیسور ویلیام مک‌دوگال یکی از اعضای سلطنتی در سال ۱۹۲۷ از هاروارد به دانشگاه دوک آمد. با نظارت او یک سری بررسی آزمایشی در گروه روان‌شناسی دوک آغاز شد که منجر به تأسیس مرکزی تقریباً دائمی، برای تحقیقات فراروانی گردید. در سال ۱۹۳۵ عنوان مشخص‌کننده آزمایشگاه فراروان‌شناسی به این مرکز داده شد و من به سمت مدیر آن منصوب شدم» (راین، ۱۳۷۱: ۱۷). بعد از آن نیز، در سال ۱۹۶۵ این آزمایشگاه با گسترش

فعالیت‌های خود، به انستیتوی فراروان‌شناسی تغییر نام داد که تحت نظر مؤسسه تحقیق در مورد ماهیت انسان به فعالیت می‌پرداخت (راین، ۱۳۷۱: ۱۷).

تحقیقات پاراسایکولوژیک در دوران جدید، با دو رویکرد تجربی و فلسفی شکل گرفت. رویکرد اول را فیزیکدانانی چون لیال واتسون فیلیپینی و روان‌شناسانی چون ویلیام جیمز دنبال کردند و رویکرد دوم را فیلسوفانی چون پروفیسور براود به خود اختصاص دادند. این تحقیقات در هر دو رویکرد، با محدودیت‌های مختلف تحقیقی و پرسش‌های جدی در این راه مواجه بود تا از صحت روش‌شناسی مرتبط و نتایج به‌دست‌آمده اطمینان حاصل کند و متغیرهای مختلفی نظیر شخصیت فردی و توانایی‌های شخصی را در امور فراروانی در نظر گیرد. با همه مسائل مزبور، این تحقیقات ادامه یافت. ابتدا اقسام پدیده‌های مختلف فراروان‌شناختی دسته‌بندی شدند. از این‌رو، برخی چون پروفیسور راین، به دو قسم اشاره کردند که یکی تجربیات ذهنی یا ادراک فراحسی است که شامل مواردی چون پیش‌آگاهی، تله‌پاتی و روشن‌بینی می‌شود و قسم دیگر، آثار فیزیکی یا تأثیر ذهنی بر ماده است که همان دورجنبانی یا سایکوکینسیس^۱ است (راین، ۱۳۷۱: ۷ و ۸). برخی نیز چون پروفیسور براود با طرح مسئله فراطبیعی و غیرطبیعی و تقسیم فراطبیعی به ظاهری و واقعی مسیر دیگری پیمودند (آیزنک، ۱۳۷۶: ۲۷۶).

اما تبارشناسی این تحقیقات دوران جدید، ما را به پژوهش‌های اندیشمندان اسلامی نظیر ابن‌سینا رهنمون می‌شود که پیش‌تر از اینها، ذهن خود را متوجه تحلیل و بررسی این مطالب کرده‌اند. از این‌رو، پژوهش حاضر به دنبال بررسی منظر ابن‌سینا در این باب است. لذا ابتدا به اقسام پدیده‌های روان‌شناسی و سپس به رویکرد تحقیقی وی، در تحلیل این پدیده‌ها می‌پردازیم.

1. Psychokinesis

۱. اقسام پدیده‌های فراروان‌شناسی از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار متعدد خود از امور فراروان‌شناسی سخن گفته است. گاه به شکل پراکنده به قسمی از آنها مانند اخبار از غیب یا معجزه اشاره دارد و گاه مانند نمط دهم اشارات تحت عنوان «اسرارالآیات» به اقسام مختلف اخبار از غیب، امساک از غذا، تأثیر بر ماده و سحر و طلسم‌ها پرداخته و سرانجام در مجموعه رسائل خود به سبکی فلسفی‌تر، چارچوبی از این امور را ارائه کرده است. ما نیز می‌کوشیم تا با معیار قرار دادن تقسیم‌بندی رساله فیض الهی او، دیگر مباحث را نیز سامان دهیم. ابن‌سینا در رساله فیض الهی، با طرح اقسام فعل و انفعال میان فاعل نفسانی و جسمانی به چهار قسم می‌رسد که در دو قسم آن، طرفین فعل و انفعال، هر دو نفسانی یا جسمانی هستند و در دو قسم دیگر، فاعل و منفعل یکی جسمانی و دیگری نفسانی است:

۱. فاعل نفسانی - منفعل نفسانی ۳. فاعل جسمانی - منفعل جسمانی

۲. فاعل نفسانی - منفعل جسمانی ۴. فاعل جسمانی - منفعل نفسانی (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۸۳).

سپس با این قالب‌بندی، امور مختلف فراروان‌شناسی را به تبیین می‌نشیند:

۱. قسم اول که شامل فاعل و منفعل نفسانی است به مفهوم اینکه طرفین رابطه هر دو مجردند بنا به متعلق و گیرنده و افاضه‌کننده حقایق، خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) آگاهی غیبی از حقایق کلی

رابطه فعل و انفعال میان فاعل و منفعل نفسانی که در طرف فعل، واجب‌الوجود یا عقول مفارقه قرار دارند و در طرف دیگر، نفس انسانی که صاحب عقل قدسی است. عقل قدسی که مجهز به قوه حدس محسوب می‌شود، در اثر ارتباط با عقل فعال و یا عقول برتر، معقولات و حقایق کلی را در می‌یابد. در حقیقت، عقل فعال مانند خورشید، به افاضه فیض به عقل قدسی نبی می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۱). وی رابطه وحیانی و اخبار از غیب را ذیل این تقسیم قرار می‌دهد:

«حقیقت وحی القاء امر عقلی است به‌طور خفاء به اذن خدای تعالی به نفوس مستعدۀ بشری اگر این القاء در حال بیداری باشد، موسوم به وحی است و اگر در حال خواب باشد، موسوم به نفث در روع است.... و آن القائی که به‌طور خفاء در حالت بیداری حاصل می‌شود، بر دو قسم است یا القاء علوم عقلیه است، همچنانکه خدای تعالی فرموده: و علمناه من لدنا علماً. و نیز فرمود (نزل به الروح الامین علی قلبک) یا اطلاع و اظهار بر امور غیبی است «عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۲۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۸۹).

همچنین ابن‌سینا الهامات و منامات را نیز ذیل تأثیر فاعل و منفعل نفسانی تبیین می‌کند.

ب) پیش‌آگاهی به حقایق جزئی

رابطۀ فعل و انفعال میان فاعل و منفعل نفسانی که یک طرف نفوس سماوی قرار دارند و در طرف دیگر قوه متخیله که ذیل عقل عملی قرار دارد و این ارتباط به‌علت تکامل روح نبی میسر می‌شود. نحوه این ارتباط، به‌دلیل مجانست و مؤانست نفوس انسانی با نفوس سماوی است:

«و اما سبب معرفت ما به کائنات این است که نفس ما به نفوس اجرام آسمانی اتصال می‌یابد و از این پیش دانستیم که آن نفوس به اوضاع عالم عنصری و جریانات آن عالمنده و چگونگی این علم را هم دانستیم و هم دانستیم که اتصال ما به آنها بیشتر به‌واسطه مجانست و مناسبت است» (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۳۴).

حاصل این ارتباط نیز علم به مغیبات و احوال غیبی در گذشته، حال و آینده خواهد بود که در واقع، دستیابی نبی به امور جزئی از حقایق است.

۲. رابطۀ فعل و انفعال میان فاعل نفسانی و منفعل جسمانی که در یک طرف نفس انسانی و در طرف دیگر عالم طبیعت قرار دارد که در این قسم، انسان به جایی می‌رسد که علاوه بر تأثیر بر بدن خود، می‌تواند بر جهان ماده پیرامون نیز تأثیر بگذارد. این نوع نیز اقسامی دارد:

الف) تأثیر در بدن

این قسم شامل تأثیر در بدن خود شخص است. چنانکه برخی از عارفان و مرتاضان، به مدتی غیرمعمول از خوردن و آشامیدن امساک می‌کنند یا از شهوات حسیه دوری می‌جویند (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۲۷).

ب) تأثیر بر طبیعت و ماده

قسم دیگر شامل تأثیر بر طبیعت و ماده عالم است که آن نیز به نوبه خود اقسامی دارد که شامل معجزه، کرامت و سحر است.

۱. معجزه

در واقع ابن سینا معجزه انبیای الهی را ذیل این تقسیم‌بندی قرار می‌دهد که نفس نبی به عنوان فاعل نفسانی بر ماده عالم تأثیر می‌گذارد. گو اینکه در تحلیل دیگری، سه نوع معجزه را از هم باز می‌شناسد که دو نوع آن علمی و یک قسم آن عملی است که البته با تقسیم‌بندی‌های دیگر او در اقسام علم غیبی تداخل دارد، چرا که دستیابی عقل نظری نبی به حقایق و حیانی کلی و اکتساب اخبار غیبی جزئی از نفوس سماوی را دو معجزه علمی نبی می‌داند و قسم سوم نیز معجزه عملی است، مانند: تبدیل عصا به مار، طلب باران، طوفان و زلزله و... (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

چنانکه مشخص است، ابن سینا در تقسیم انواع معجزه، دوباره به تقسیم اولیه باز می‌گردد و اخبار از غیب و پیش‌آگاهی در دو قسم آن را ذیل معجزه نیز قرار می‌دهد که البته در اینجا به اعتبار دیگری لحاظ می‌شوند، اما به دلیل دقت بحث، بهتر است تنها قسم سوم، ذیل معجزه به عنوان تأثیر بر عالم ماده قرار گیرد.

۲. کرامت

بوعلی، در چارچوب تأثیر بر ماده، در اسرارالایات، به امور خوارق عادت اشاره دارد که شامل شفای بیماران، تسلط بر درندگان، آمدن باران به درخواست و دعای شخص است که

تعبیر «قلب‌العاده» را برای آنها به کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۶) و ضمن تبیین علت آن در نفس انسانی، انجام دادن این اعمال را به انبیا منحصر نمی‌داند؛ لذا به کرامت اولیای الهی نیز چنین اشاره می‌کند:

«فالذی یقع له هذا فی جبله النفس، ثم یكون خیرا رشیدا مزکیا لنفسه، فهو ذو معجزه من الانبیاء او کرامه من الاولیاء و تزیده تزکیه لنفسه فی هذا المعنی، زیاده علی مقتضی جبلته فیبلغ المبلغ الاقصى» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۹).

۳. سحر

امور سحر و جادوگری را نیز، ذیل همین تأثیر فاعل نفسانی بر منفعل جسمانی قرار می‌دهد، با این تفاوت که در اینجا فاعل نفسانی مزکی و رشید نیست، بلکه صاحب نفسی خبیث است:

«و الذی یقع له هذا، ثم یكون شریرا و یتعمله فی الشر، فهو الساحر الخبیث و قد یکسر قدر نفسه من غلوائه فی هذا المعنی، فلا یلحق شیئا و الاذکیاء فیه» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۹).

چشم‌زخم را نیز ذیل همین قسم قرار می‌دهد که حالتی نفسانی در شخص متعجب است که متعجب‌منه را دچار بیماری و نقص می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۵۰) گرچه به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، تعبیر بوعلی گویای آنست که چندان جزمی به وجود این امور مطرح در بین عامه نداشته است و اینها را جزو امور ظنیه می‌دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۵۰).

۳. در اواخر عبارات نمط دهم کتاب اشارات، به مبادی امور غریبه اشاره می‌شود و اموری چون طلسمات و نیرنجات، ذیل تأثیر فاعل جسمانی و منفعل جسمانی قرار می‌گیرند، با این تبیین که اجسام سفلیه ارضیه بر دیگر اجسام تأثیر می‌گذارند، مانند نیرنجات و جذب آهن توسط آهن‌ربا یا تأثیر اجرام سماویه که طلسمات ذیل همین نوع قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۵۰).

۴. از رابطه تأثیری میان فاعل جسمانی و منفعل نفسانی نیز در رساله فیض الهی در تبیین اقسام سحر یاد می‌کند. بحث سحر در کتاب اشارات به اختصار ذکر می‌شود، اما در رساله فیض الهی، به سه قسم از سحر اشاره شده است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۹۲) سحری که از تأثیر فاعل نفسانی بر منفعل نفسانی به وجود می‌آید، مانند کاری که ساحران زمان حضرت موسی علیه السلام انجام می‌دهند و بر قوه متخیله نفوس دیگر تأثیر می‌گذارند. قسم دوم نیز در همین نوع فاعل و منفعل نفسانی قرار دارد، با این تفاوت که منفعل بر خلاف قسم اول، دارای قوه واهمه و تخیلی قوی است. در قسم سوم نیز تأثیر فاعل جسمانی بر منفعل نفسانی است که در واقع همین قسم چهارم از تقسیم‌بندی ماقبل را مد نظر دارد. این قسم که «سحر طبیعی» نام گرفته است؛ از تأثیر آیات طبیعی ارضی و سماوی در نفس حاصل می‌شود، مانند تأثیر صور زیبا در انسان‌ها که حالت شگفتی و تحیر در آنها ایجاد می‌کند: «و در تحت همین قسم داخل می‌شود آنچه را که حکما سحر طبیعی نامیده‌اند؛ زیرا که این موجودات عالم طبیعت و این آیات سمائی و ارضی با آن همه عجائب و غرائب خلقت و آثار و علائم حکمت که دلالت می‌کند بر عظمت حضرت حق، در نزد آنان که ناظرین به حقایق و متأملین به رقائق و اعتبارگیرندگان عالم بشریت می‌باشند، یک نوع سحری است که منقلب می‌کند طبایع آنان را و باز می‌دارد از متابعت هوا و پیروی نفس اماره و می‌کشاند به سوی عالم بالا و ملاً اعلی...» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۹۶).

نگاهی به اقسام یادشده در نگرش ابن سینا، گویای تناظر برخی از آنها با اقسامی است که امروزه در مباحث فراروان‌شناسی مطرح‌اند. فاعل و منفعل نفسانی به‌ویژه در ادراک و اخبار از غیب با پیش‌آگاهی و ادراک فراحسی و فاعل نفسانی و منفعل جسمانی با دورجنبانی و سایکوکینسیس تطبیق‌پذیر است. البته مباحث دیگری از امور فراروان‌شناسی مانند جهان پس از مرگ و بقای روح، تناسخ و رویا در مطالب ابن سینا وجود دارند که در تقسیم‌بندی‌های او ذکر نشده‌اند.

پس از ابن‌سینا نیز، صدرا مباحث فراروان‌شناسی ابن‌سینا را ذیل بحث نبوات دنبال می‌کند و ضمن تبیین اقسامی از رویا، پیش‌آگاهی، بحث معجزه و کرامات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۳۱-۵۴۸) و واقعی دانستن چشم‌زخم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۴۹) با طرح عوالم مثل افلاطونی و مثل معلقه نوریه به تکمیل مباحث ابن‌سینا، به‌ویژه در هستی‌شناسی مباحث فراروان‌شناسی می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۴۵) و در بحث وحی، با استفاده از الهام غزالی (غزالی، ۱۴۰۶: ۲۱) به نزدیک‌سازی حدس سینوی و الهام غزالی اقدام می‌کند:

«و تاره یهجم علیه کانه القی الیه من حیث لایدری سواء کان عقیب طلب و شوق اولاً و الثانی یسمی حدسا و الهاما» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۸) تا صبغه بحث را از حالت فلسفی به بعد عرفانی و کشف و شهودی نزدیک کند.

۲. رویکرد تجربی ابن‌سینا در تحلیل امور فراروان‌شناختی

رویکرد تجربی تحقیقات پاراسایکولوژیک در دوران جدید، در تبیین پدیده‌های فراروانی، نظرهای مختلفی را ارائه کرد. برخی، نوعی انرژی کشف‌نشده یا میدان‌های مغناطیسی را عامل پدیده‌های فراروانی دانستند و برخی دیگر ناخودآگاه جمعی را راه ارتباط اذهان انسان‌ها دانستند. لیال واتسون دیدار ارواح را برون‌فکنی خودآگاهانه فرد دانست که به توهم دیداری منجر می‌شود و مکان‌های خاص نظیر مثلث برمودا را، تنها مکان‌هایی دارای انرژی‌های غیرعادی دانست و دوگانگی روح و بدن در انسان و بقای یک جزء بدون نیاز به جزء دیگر و ترکیب دوباره این اجزا را تنها موضوع‌های روشن و مشخصی در پژوهش‌های زیست‌شناسی آینده تلقی کرد (آیزنک، ۱۳۷۶: ۱۱۵). مایکل هاریسون نیز در مقاله الکتریسیته زیستی^۱ در تبیین تجربی از دورجنانی اشیا، از الکتریسته ساکن بدن، به‌عنوان عامل اصلی سخن می‌گوید (آیزنک، ۱۳۷۶: ۲۴۳).

ابن سینا نیز، در تحقیقات خود، ابتدا به رویکرد تجربی اشاره می‌کند. چنانکه در ابتدای نمط دهم از اشارات، یادآور می‌شود که اگر اخباری از امساک مدتی طولانی از غذا، توسط عارفی به گوشت خورد، بپذیر که بر مبنای علوم طبیعه توضیح پذیر است:

«اذا بلغک ان عارفا امسک عن القوت المرزوء مده غیر معتاده فاسجح بالتصدیق و اعتبر ذلک من مذاهب الطبیعه المشهوره» (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۲۷).

از این رو، امساک طولانی عارف از غذا را با امساک شخص مریض مقایسه و تبیین می‌کند که با توجه به سوءمزاج مریض و افزایش حرارت غریزی در بدنش و وجود مرضی که مضاد بدن اوست؛ چندان اولی بر عارف نیست که این عیوب را نیز در بدن خود ندارد. لذا این امر محال و مستبعد نیست (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۲۹).

همچنین در تبیین انجام دادن حرکاتی که شخص عارف می‌تواند در خارج از وسع انسانی انجام دهد، ضمن اشاره به افعال خاص انسان‌ها در مواقع و حالت‌های غضب و خوف، مخاطب را به عدم انکار مبتنی بر علوم طبیعی دعوت می‌کند:

«... فلا تتلقه بكل ذلک الاستنکار فلقد تجد الی سببه سیلا فی اعتبارک مذاهب الطبیعه» (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۳۰).

در باب اثبات اخبار از غیب و پیش‌آگاهی نیز به صراحت از تجربه در کنار قیاس و استدلال یاد می‌کند:

«..اما التجربة فالتسامع و التعارف یشهدان به و لیس احد من الناس الا و قد جرب ذلک فی نفسه تجارب الهمة التصدیق اللهم الا ان یکون احدهم فاسد المزاج نائم قوی التخیل و الذکر» (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۳۱).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح این عبارات شیخ، اشاره می‌کند که «التسامع» دال بر حصول اطلاع از دیگران و خبرهایی است که دیگران در تجربه این امر داشته‌اند (که در حقیقت با تواتر خبری در مباحث فراروان‌شناسی امروز تطبیق پذیر است) و «التعارف»

اشاره به رویای صادقه دارد که هر شخصی فی‌نفسه تجربه کرده است یا می‌تواند تجربه کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۳۱).

بدینسان، شیخ در رویکرد تجربی خود، به سه شکل در تأیید و تبیین امور فراروان‌شناختی از تجربه بهره می‌برد. یکی به شکل علوم تجربی و طبیعی که بر مشاهده و تجربه مبتنی بوده، دیگر به صورت تجربه دیگران که به تواتر نقل شده است و سوم به شکل تجربه شخصی که ادراک‌شدنی محسوب می‌شود.

در این رویکرد، مباحث ابن‌سینا همگام و هم‌شکل با رویکرد تجربی نوین، به دنبال کاهش استبعاد و اثبات امکان وقوعی پدیده‌های فراروان‌شناختی است؛ به‌ویژه برای کسانی که به علوم طبیعی آشنایی دارند که البته به نظر می‌رسد جنبه پزشکی و طبیعی وی در توجه به این رویکرد مؤثر بوده است. لذا در آخر مباحث این نمط نیز، به همین هدف اشاره و تحذیر می‌کند از اینکه کسی به‌طور کلی این امور را انکار کند، بلکه تا زمانی که دلیلی بر نفی آنها نیافته؛ حداقل آن است که باید این امور را در بقعه امکان قرار دهد. در نهایت وی به وجود امور فراروان‌شناختی در این عالم اشاره می‌کند:

«و اعلم ان فی الطبیعه عجائب و للقوی الفعاله و القوی السافله المنفعله اجتماعات علی

الغرائب» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۵۱).

این نکته، شبیه نتیجه‌گیری برخی، در رویکرد تجربه‌گرایانه نوین مانند فلیپینی است که تبیین می‌کند افراد تحصیل‌کرده غربی با نوعی تفسیر خاص از واقعیت مأنوس شده‌اند که می‌پندارند امری و رای واقعیت مادی و ظاهری وجود ندارد. سپس اعتراف می‌کند که:

«ما تمام حقایق مورد نیاز را در دست نداریم تا بتوانیم به ماهیت آنچه رخ می‌دهد، دقیقاً پی ببریم. ولی من فکر می‌کنم که اکنون علایم و شواهد به آن حد رسیده است که بپذیریم در موجود زنده، چیزهایی و رای آنچه چشم می‌بیند وجود دارد...» (آیزنک، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

پروفسور براود نیز از قول هنری سیجویک و انجمن فراروان‌شناسی انگلستان نقل می‌کند که:

«ممکن است از ده مورد یک پدیده خاص، نه مورد آن را بتوان به صورت کاملاً قانع‌کننده و به طور طبیعی توضیح داد و یک مورد آن که کاملاً تأیید شده است، توضیح‌ناپذیر باشد. سپس اگر این مورد متمرّد را نادیده انگاشت و یا گزارش داده‌شده را رد کرد و مدعی شد که همان توضیحات طبیعی برای روشن شدن واقعیت کافی است، این استدلال چیزی جز یک سفسطه آشکار نیست» (آیزنک، ۱۳۷۶: ۳۵۵).

البته باید یادآوری کرد که رویکرد تجربی پژوهش‌های فراروان‌شناسی می‌کوشد تا با ابتنا و اتکای اصالت حس و ماده، امور فراماده را بررسی کند، بدان گونه که تلاش می‌شود، تا امور فراطبیعی را با مفاهیم طبیعی نظیر انرژی غیرعادی و الکتریسیته زیستی یا توهم دیداری، دوباره طبیعی کنند. به این گونه به شکلی درگیر نوعی مصادره به مطلوب خواهند شد؛ چرا که با این رویکرد، در حقیقت با روش تجربی و اصالت حس، در پی شکار امور فراحسی هستیم، سپس چنین توجیه می‌کنیم که اگر چیزی عایدمان شد، آن امر یافته‌شده، حسی خواهد بود نه فراحسی و اگر چیزی عایدمان نشد، یا به شک و تردید ارجاع می‌دهیم که اصلاً چیزی ورای حس وجود ندارد یا به کشف و گشایش رشد علوم تجربی در آینده حواله می‌دهیم که بعداً علم، علل آن را خواهد فهمید. اما باید دانست که شکار امر فراحسی با حواس ظاهری و آزمایش و تجربه، همان قدر بی‌حاصل است که آب در هواون کوبیدن و همان قدر به ماهیت آن امور پی خواهد برد که ماتریالیزم و فیزیکیالیزم در این باب موفق بوده است.

۳. رویکرد فلسفی ابن‌سینا

در رویکرد فلسفی برخی چون پروفسور «براود» با تأملات فلسفی خود می‌کوشند تا سؤالاتی جدی را در این زمینه مطرح کنند. براود، ابتدا از تمایز امر غیرطبیعی، با امر

فراطبیعی سخن می‌گوید، مانند تولد نوزادی با دو سر. امر فراطبیعی را نیز به ظاهری و واقعی تقسیم می‌کند که کار پژوهشگر فراوانی را تمایز و کشف آن دو می‌داند. اگر پدیده‌ای خلاف اصول اساسی محدود، مانند مسائل زندگی روزمره، نظریه‌های علمی یا حتی امور تمدن صنعتی باشد، امر فراطبیعی واقعی خواهد بود. مانند اینکه انسان بتواند رویدادی را از قبل پیش‌بینی کند یا انسانی بدون استفاده از اندام خود، اشیا را حرکت دهد (آیزنک، ۱۳۷۶: ۲۷۴ و ۲۷۵). در تقسیم‌بندی دیگری، امر فراطبیعی واقعی را به تکراری و اتفاقی تقسیم می‌کند:

«یکی از تقسیمات مهم در پدیده‌های ظاهراً فراطبیعی، تقسیم آنان به پدیده‌های اتفاقی و پدیده‌های تکراری است. به پدیده‌ای اتفاقی گفته می‌شود که در طول زندگی منحصر به فرد یا تقریباً منحصر به فرد باشد. بسیاری از اوام و زندگان یا مردگان از این مقوله‌اند. پدیده‌ی ظاهراً فراطبیعی به دو صورت تکراری نامیده می‌شود، یا برای فرد مربوطه به دفعات تکرار می‌شود یا در مکانی خاص به دفعات روی دهد» (آیزنک، ۱۳۷۶: ۲۸۲). وی سپس، برای هر کدام روش‌های نقادی و ارزیابی را مطرح می‌کند (آیزنک، ۱۳۷۶: ۲۹۵).

اما نگرش فلسفی ابن‌سینا را چنین می‌توان دنبال کرد که ابتدا، به طبیعت‌شناسی او توجه شود. نگاه فلسفی ابن‌سینا به طبیعت، برگرفته از نظام فکری ارسطوست. ارسطو با جمع‌آوری نظرهای مختلف پیشینیان خود، عناصر چندگانه را می‌پذیرد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۷). مکان این عناصر مختلف، گویای مقام آنها هم هست. مقولات عشر ارسطو نیز، پدیده‌های عالم هستی را طبقه‌بندی می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۷۷). بحث قوه و فعل (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۸۳-۲۹۳) ارسطو جهان متغیری را به‌تصویر می‌کشد که نظام‌مندی خاصی این تغییر را مدیریت می‌کند. هیولای ارسطو به‌سمت غایتی که صورت فعلی و کمال ثانی آن است، مشتاقانه در حرکت است (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۳۷۱) این داده‌های ارسطویی در فلسفه سینوی نیز حضور دارند و ما را با طبیعتی متغیر (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۹)، نظام‌مند و غایتمند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸۵) روبه‌رو می‌کند که در چارچوب نظام علل اربعه به حیات

خود ادامه می‌دهد (ارسطو، ۱۳۸۴: ۲۷ و ۲۸) و به بیان ابن‌سینا، عشق در مراتب مختلف آن جاری است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۹۱). غایت‌مندی برجسته تفکر مشایی، به‌هیچ‌روی اتفاق و صدفه را بر نمی‌تابد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸۵). بدینسان است که در اینجا، موارد غیرطبیعی مثل ناقص‌الخلقه بحث می‌شوند و امر طبیعی از غیرطبیعی متمایز خواهد شد. امر غیرطبیعی به‌وسیله عدم علت تامه یا وجود مانع، تبیین می‌شود. بدینسان، مفهوم غیرطبیعی در فلسفه سینوی، ذیل بحث غایت‌مندی طبیعت، فرصت طرح می‌یابد و بدیهی است که این مفهوم غیر از آن است که شاید در عرف یا از سوی تفکری، غیرطبیعی به‌معنای فراطبیعی فهمیده شود.

علاوه بر این، طبیعت‌شناسی سینوی با طبیعت‌شناسی برخی جریان‌های فراروان‌شناختی یا عرفان‌های نوظهور پست‌مدرن، متفاوت است که در آن، وحدت کیهان، بدون نظام سلسله‌مراتبی و به شکل کیهان زنده و شعورمند مورد توجه قرار می‌گیرد تا از این طریق، تأثیرات فرامادی آن بر روی زندگی انسان تبیین شود. این نگرش‌های جدید که در افکار کسانی چون پائولو کوئلیو (کوئلیو، ۱۳۸۱: ۱۳۴) و یا عرفان‌هایی چون ریکی (لوبک، ۱۳۸۵: ۷۲) و عرفان کیهانی (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۹) دیده می‌شوند؛ در مکاتبی چون رواقیون متقدم و سنت هرمسی ریشه دارند که به حوزه فلسفی مابعد ارسطویی تعلق دارند. اما طبیعت‌شناسی سینوی در طبیعت‌شناسی ارسطویی ریشه دارد که اگرچه در نسبت با تفکر افلاطونی به طبیعت هویت بیشتری می‌بخشد و صور افلاطونی را به درون طبیعت می‌کشد تا صورت نوعیه شکل گیرد؛ تا مرز نگاه حلولی رواقی (نصر، ۱۳۸۵: ۱۲۰) و کیهان زنده سنت هرمسی (تیموتی و فرگ، ۱۳۸۴: ۹۴) که به نوعی ماتریالیزم منجر می‌شود، پیش نمی‌رود. علاوه بر اینکه مکان از دید ارسطو، جزو مقولات عرضی است و تأثیر مکان عرضی اجرام سماوی بر اجسام ارضی (چنانکه در مباحث طالع‌بینی اشاره می‌شود) به این دلیل که عرض نمی‌تواند بر امور دیگر به‌ویژه جواهر تأثیر بگذارد، محل تأمل خواهد بود. از این‌روست که از دید برخی از معنویت‌های نوظهور، در واکنش به مکان انتزاعی و ذهنی

مدرن، مکان عینی و هندسه انضمامی مورد توجه قرار گرفته است؛ چنانکه در مباحث «فنگ‌شویی» مشاهده می‌شود (لائو، ۱۳۹۰: ۸) لذا انرژی‌های مکانی جدید، با مباحث «این» و «وضع» در فلسفه ابن‌سینا چندان وجهی ندارد. گو اینکه صاحب نفس بودن اجرام سماوی در نگاه او، تا حدودی به زنده‌انگاری کیهان نزدیک است و با تمسک به همین امر است که برخی امور فراروانی مانند پیش‌آگاهی، در نگاه ابن‌سینا تبیین خود را می‌یابد.

اما در باب مفهوم فراطبیعی، مفهومی که در کنار تلاش رویکرد تجربی ابن‌سینا در طبیعی دانستن برخی از امور فراروان‌شناختی، هویت خود را از دست نمی‌دهد، اما در این مباحث نیز تمایز روشنی نمی‌یابد. البته در جای دیگری نیز می‌توان سراغ این بحث را گرفت. در بحث علم‌النفس در باب اثبات تجرد نفس انسانی، امر فراطبیعی فرامادی از امر طبیعی و مادی متمایز می‌شود. در علم‌النفس اشارات، با برهان «انسان معلق در فضا» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۴۷) از حقیقتی غیرمادی به نام نفس سخن می‌گوید که غیر از بدن و مزاج طبیعی است و هم در علم‌النفس شفا دلایلی چند بر این مدعی اقامه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۸۸) دلایلی که بیشتر بر این مدار می‌چرخد که بر اساس علم و دیگر قوای نفسانی به اثبات این امر پردازد که نفس انسانی به دلیل نداشتن ویژگی‌های مادی، نظیر شکل و وضع و تقسیم‌پذیری، فرامادی است.

همچنین در نمط چهارم از اشارات، در ابتدای بحث از «وجود و عللش» به تبیین این امر می‌پردازد که وجود، اعم از مادی و مجرد بوده و یکی دانستن موجود با محسوس، از موهومات عوام است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۱۰) و برای این امر از وجود کلی طبیعی و حالات نفسانی مانند عشق و غضب مدد می‌جوید (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۱۵). بدین‌سان، مبنای نفس‌شناسی و وجودشناسی ابن‌سینا، آمادگی لازم را در پذیرش امر فراطبیعی دارد تا به خوبی در بحث اسرارالایات از امر فرامادی یا تبیین علت بودن نفس مجرد انسان، در انجام دادن خوارق عادات، نهراسد و نکوشد تا آنها را صرفاً به امور مادی و تجربی فروکاهد.

البته اگرچه ابن سینا در دوآلیسم نفس و بدن، افلاطونی می‌اندیشد؛ اما در نزدیک‌سازی ارتباط این دو، به ارسطو نزدیک می‌شود که پیدایش روح قبل از بدن را نمی‌پذیرد و قائل به حدوث آن همراه با جسم است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۰۶) اما در ادامه، در ارتباط تدبیری و نه انطباعی نفس نسبت به جسم، از ارسطو فاصله می‌گیرد تا در بقای نفس مجرده و بحث معاد، به افلاطون بازگردد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۱۹) گرچه باز هم با نفی تناسخ^۱، فاصله خود را با افلاطون از دست نمی‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۱۹). در پایان ارتباط نفس و بدن نیز، به مسئله مرگ می‌رسد. اما در این باب نیز، روش افلاطون را دنبال نمی‌کند. افلاطون با نقل گزارشی از شخصی بیدار دل، به نام «ار»^۲ فرزند آرمینوس اهل پامفولیا که سربازی یونانی بوده است، به توصیف جهان دیگر می‌پردازد. گزارشی این‌چنین، از شخصی که مرگ را تجربه کرده است و پس از سفر به جهان زیرین، به میان زندگان برمی‌گردد تا دیده‌هایش را بازگو کند (افلاطون: ۱۱۹۲)؛ اساس مسئله‌ای با عنوان تجربه نزدیک مرگ^۳ را پایه‌گذاری می‌کند که در تحقیقات نوین فراروان‌شناسی دنبال می‌شود. چنانکه دکتر ریمون مودی نیز، از تجربه مشابه بیماری آسمی صحبت می‌کند که اجازه زندگی دوباره یافته است (مودی، ۱۳۷۲: ۱۱۳). در این تحقیقات نوین، عده‌ای از شخاص، حالتی را گزارش کرده‌اند که در حالت بیهوشی یا مرگ مغزی به تونل تاریکی وارد شده‌اند که در پایان آن، نور درخشانی وجود داشته است و در انتهای تونل، با دوستان خود و شخصیت‌های مقدس مذهبی روبه‌رو شده‌اند و تصاویر مهم‌ترین لحظات زندگی خویش را دوباره مرور کرده‌اند (آندرید، ۲۰۱۴). فراروان‌شناسان این گزارش‌های تجربی را دال بر زندگی پس از مرگ می‌دانند. اگرچه تجربه‌گرایان مخالف، استدلال کرده‌اند که این تجارب با عوامل فیزیکی نظیر کمبود

۱. البته بحث تناسخ چه در باب اثبات و چه در تبیین چگونگی آن، از موضوعات مورد علاقه فراروان‌شناسان نوین است.

2. Er

3. Near-Death Experience (NDE)

اکسیژن و آزاد شدن اندورفین و فعالیت شدید عصبی در این اشخاص توضیح‌دانی است (اکبری، ۱۳۸۲: ۳۲۶) و البته، در کنار این دیدگاه فیزیکیالیستی که قابل نقد است؛ اشکال‌های دیگری نیز وجود دارد که تا حدودی دیدگاه فراروان‌شناسان را در این بحث با چالش روبه‌رو می‌کند:

الف) بایر اشتاین توضیح می‌دهد که مرگ مغزی، برگشت‌پذیر نیست، پس کسانی که تجربه‌های ادراکی نزدیک به مرگ داشته‌اند، در واقع به مرگ صد درصد گرفتار نشده‌اند و مغز آنها در حال فعالیت بوده است؛ ب) تجربه‌های ادراکی نزدیک مرگ، فقط در یک‌سوم کل مواردی که علایم نزدیک مرگ وجود دارد، رخ می‌دهد؛ ج) جزییات تجربه‌های ادراکی نزدیک مرگ، به پیش‌زمینه فردی و اجتماعی شخص بستگی دارد. این امر نشان می‌دهد که مغز فرد در این فعالیت دخالت دارد نه اینکه روح از بدن خارج شده و جهان دیگری را مشاهده کند ... (اکبری، ۱۳۸۲: ۳۲۸).

اما رویکرد ابن‌سینا در باب مرگ و جهان پس از مرگ، بر رویکردی عقلی و فلسفی مبتنی است. به‌ویژه در نمط هفتم از کتاب اشارات که تحت عنوان تجرید معنون شده است و بقای نفس انسانی و سرنوشت روح را دنبال می‌کند. البته با تمرکز بر مجرد قوه عاقله، به اثبات بقای نفس می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۰۲) و سپس در نمط هشتم به سعادت عقلی آنان و لذات عقلی برترشان می‌پردازد که متمایز از نفوسی هستند که با غواشی و امیال جسمی پیوند خورده‌اند و با پیوستن به اجرام فلکی از ثواب و عقاب تخیلی بهره می‌برند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۸۵).

چنین است که مقوله فراطبیعی چه به‌معنای بعد مجرد انسان و چه به‌معنای جهان غیبی، در رویکرد فلسفی ابن‌سینا حضور جدی دارد. البته تحقیقات ابن‌سینا در امر فراطبیعی، اگرچه با رویکرد فلسفی و با اتکای بر مبانی فلسفی خاصی مسیر خود را دنبال می‌کند؛ گاهی در آن، اشتراکات و تشابهات محتوایی یا روشی با تحقیقات نوین مشاهده می‌شود. چنانکه اثبات نفس مدرک و عاقل، پس از مرگ و در جهان دیگر، مورد توجه پژوهشگران

فراروان‌شناسی نیز بوده است (مودی، ۱۳۷۲: ۱۳۵). فرضیه انسان معلق در فضای او نیز که انسان را در شرایطی کاملاً جدا از حواس به تصویر می‌کشد؛ به‌شکلی مصنوعی و البته تجربی، تحت عنوان روش‌های «قرنطینه‌ای» یا «انزواطلبانه»، توسط فراروان‌شناسی آزمایش شده است:

«یک روش بسیار مشهور، شناور کردن یک شخص داوطلب در یک مخزن آب است که دمای آن با دمای بدنش یکسان می‌باشد. این عمل احساس وزن و دما را کاهش می‌دهد. چشم‌ها و گوش‌های وی را می‌بندند تا احساس تاریکی و عدم وجود هر صدایی را در مخزن تشدید نمایند. دست‌هایش را در لوله‌هایی قرار می‌دهند که قادر به حرکت آنها نباشد، بنابراین، او را از هر احساس طبیعی حرکت و موقعیت هماهنگ محروم می‌سازند» (مودی، ۱۳۷۲: ۱۷۶).

حاصل این آزمایش نیز، گزارش آزمایشگر از تجاربی نظیر رویای سه‌بعدی از وقایع زندگی، عدم احساس گذشت زمان، احساس جدا شدن از جسم و احساس یکی شدن با عالم هستی بوده است (مودی، ۱۳۷۲: ۱۷۷). اما ابن‌سینا در این روش که بیشتر به‌شکلی ذهنی و فلسفی مورد توجه او قرار گرفته، خودآگاهی و اثبات تجرد روح را دنبال کرده است. همچنین در تفسیری که برخی از این تجارب انزواطلبانه و به‌طور کلی امور فراروان‌شناختی درباره‌ی اوهمات و تخیلات شخصی داشته‌اند (مودی، ۱۳۷۲: ۱۸۱)؛ تمایز امر فراطبیعی واقعی از امر فراطبیعی ظاهری و فراطبیعی نما ضروری است. مباحث پروفیسور براود، در تفسیرناپذیری امر فراروانی با اصول و قوانین عرفی، توضیحات دکتر مودی در بیمار روانی نبودن گزارشگران، همخوانی با شواهد و مستندات دینی و تواتر بدون امکان تبانی گزارشگران مختلف، شاخص‌هایی برای رسیدن به چنین تمایزی خواهد بود. ابن‌سینا نیز در مواردی که از بیماران و «ممرورین» یاد می‌کند، قائل به آن است که صور مورد مشاهده آنها دارای سبب داخلی و باطنی است، نه سبب خارجی و بیرونی (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۳۵). وی علل برخی از امور غریبه مانند جذب مغناطیسی را نیز از

خواص اجسام عنصری می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۵۰). در بحث چشم‌زخم هم، قائل به ظنیت آن است و در اموری مانند شعبده‌بازی که در قوه متخیله و وهم بیننده اثر می‌کند، تعبیر «ظنون امکانیه» را به کار می‌برد (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۵) که همگی گویای التفات او به این تمایزند؛ اما جای این اشکال وجود دارد که به شکل جدی و متمرکز نیز، وارد بحث تمایز فراطبیعی واقعی از فراطبیعی ظاهری نمی‌شود.

در ادامه مباحث ابن سینا در تبیین اقسام امور فراروان‌شناختی، به چند تمایز مهم دیگر نیز دست می‌یابیم. اول، امر فراطبیعی الهی با امر فراطبیعی غیرالهی متمایز است و سپس فراطبیعی الهی به فراطبیعی نبوی و غیرنبوی منقسم می‌شود.

در تحلیل ابن سینا، اصلی‌ترین علت امور فراروان‌شناختی نفس انسان است که با مجرد و تکامل، می‌تواند فاعل امور غریبه شود. اما این قید مجرد و تکامل و به تعبیر ابن سینا، خیر و رشید و مزکی بودن نفس، در جهت امور مثبت و معنوی نظیر معجزه و کرامت است (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۹) اما اگر نفس انسانی نفس شریری باشد که به انجام دادن فعل شر می‌پردازد؛ فاعل اموری نظیر سحر و چشم‌زخم خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۹). بدینسان، اقسام سه‌گانه سحر - به جز قسم چهارم که سحر طبیعی است و تفاوت دارد - با مفهوم خیر و شر نفس انسانی، به عنوان مبدأ فعل فراطبیعی از یکدیگر متمایز می‌شوند تا امر فراطبیعی الهی از غیرالهی ممتاز شود و سحر و جادو و اموری نظیر اینها، با امور فراطبیعی الهی خلط نشوند.

اما در باب امر فراطبیعی الهی، باز با تمایز دیگری روبه‌رو هستیم و آن، انجام دادن همین امور توسط انسان‌های غیرنبی و اولیای الهی است. چنانکه در تفکر مشایی، به خصایص نبی چنین اشاره می‌شود که عبدالرزاق لاهیجی آنها را برشمرده است:

«بدان که حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش به قبول تشریف نبوت سرافراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکه الله و یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله و ان یطیعه ماده الکائنات باذن الله» (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۲۵۶).

با این حال، به موازات این خصایص ثلاثه، دیگر افراد نوع انسانی نیز بهره‌ای از این کمالات دارند؛ چرا که فی‌المثل در باب وحی و اطلاع از غیب که مربوط به عقل قدسی نبی، و به توسط قوه حدس است؛ امکان دارا بودن حدس برای سایرین نیز وجود دارد. در عقل عملی نیز، رسیدن به ملکه عدالت و تقویت قوه خیال در مسیر تجرد، برای غیرانبیا نیز به دست آوردنی است. همچنین، وجود کرامات اولیا و عارفان، دلیل بر امکان تجرد نفس انسانی و تسلط و تأثیر آنها در ماده خواهد بود که در کنار معجزه قرار می‌گیرد. حال، این پرسش برای ابن‌سینا خود نمایی می‌کند که تمایز این ویژگی‌های نبوی از دیگر انسان‌ها (که تا حدودی به آن دسترسی دارند) در چیست؟ پاسخ وی به این پرسش، امر فراطبیعی الهی را به دو قسم نبوی و غیرنبوی تقسیم می‌کند. با جست‌وجوی آثار ابن‌سینا می‌توان به معیارهای ذیل دست یافت:

۱. در قوه عقل نظری عقل قدسی نبی، دارای بالاترین درجه از حدس است و دیگران در مرتبه ضعیف‌تری ذیل نبی قرار می‌گیرند.
۲. قوه متخیله نبی نیز، به دلیل کمال وجودی نبی، دارای حدی از قدرت است که برخلاف دیگر انسان‌ها که در خواب از آن برخوردارند، در بیداری نیز به فعالیت می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۳۴).
۳. فاعلیت نفس نبی در کمال قوه عقل عملی، فاعلیتی بالعیان است و با صرف تصور، بر محیط اطراف خود تأثیر می‌گذارد و البته این تأثیرگذاری، در حد معجزه است که به نبی اختصاص دارد و در الهی بودن و ادعای نبوت، با سحر و کرامت متمایز می‌شود.
۴. سیر تجرد و تکامل نفس نبی تا آنجا ادامه می‌یابد که می‌تواند حقایق و حیانی را از عقل اول نیز دریافت کند. اینجاست که در مبدأ فایض وحی، ارتباط نبی با دیگر انسان‌ها متمایز می‌شود، چرا که آنها حقایق و معارف را تنها از عقل فعال یعنی عقل دهم دریافت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۸۸).

۵. نفس نبی به دلیل اتصال مدام با عقل فعال و کسب عقل مستفاد که به شکل موهبتی، حقایق را از عقل فعال استفاده می‌کند؛ از هر گونه اشتباه و نسیان، مصون و محفوظ می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۷) و دارای عصمت علمی است:

«پس آنچه نطق نبی است، همه عین کلام ایزدی گردد و حکم او به خود باطل شود، نام قدسی بر وی اوفتد. نطق او همه قرآن بود، آنچه گوید نه از سر خلقت خود نگویید، بلکه به اجازه امر گوید» بلکه به احتیاط کلام گوید. چنانکه قرآن می‌گوید: «الرحمن علم القرآن خلق الانسان» (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۹۲).

علاوه بر عقل نظری، در عقل عملی نیز، با انقیاد عقل عملی تحت عقل نظری به ملکه عدالت و حد وسط فضایل، دست می‌یابد و در جنبه فعلی نیز، خطا و اشتباه از ساحت او دور است (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۲۵ و ۱۲۶). اما علاوه بر اشاره به جنبه اکتسابی و قابلیت برای کسب عصمت، به اعطای موهبت عصمت توسط خداوند هم نیاز هست. از این‌روست که ابن‌سینا تأیید قدسی را برای عصمت انبیا در نظر می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۸۹).

۶. تمایز ادراک نبی نسبت به دیگر انسان‌ها، سیر معکوس معرفتی آن است که از معقول به محسوس می‌رود نه برعکس:

«...پس ما می‌بینیم و ادراک می‌کنیم اشیاء را به واسطه قوای ظاهره؛ ولکن پیغمبر می‌بیند و ادراک می‌کند به واسطه قوای باطنه، ما می‌بینیم پس از آن می‌دانیم، اما نبی می‌داند بعد از آن می‌بیند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۵۸).

۷. پیش از آنکه شیخ اشراق به ملاک رسالت و ماموریت انبیا برای تمایز آنها از اخوان تجرید دست یابد:

«بدان، شرط اول در نبوت آن است که از آسمان برای اصلاح نوع انسان مأمور باشد» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۹۵) ابن‌سینا بر آن تأکید کرده است:

«چگونگی کرامات همگی نظیر وحی است، الا اینکه وحی مختص به آن کسی است که ادعای نبوت و رسالت می‌نماید و از جانب حق مأمور برای تبلیغ بشارت و انذار خلق شده

باشد و لکن ابراز کرامات از اشخاص صالح، مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۲۳).

۸. علاوه بر ملاک‌هایی که بوعلی برای انبیا در قوس صعود قائل می‌شود، به ملاکی در قوس نزول نیز اشاره می‌کند که ماده و جبلت وجودی نبی به‌عنوان امکان استعدادی است: «ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل الوقت، فان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۹۱).

بدینسان، می‌بینیم که تمایز امور فراطبیعی صادر از انبیا، در بعد علمی و عملی، به‌ویژه تا آنجا که به قوه حدس و اتصال به عقل فعال و نفوس فلکی و تأثر بر هیولای عالم مربوط می‌شود؛ بیشتر نوعی رابطه تشکیکی و طولی است که انبیا را در صدر این مخروط قرار می‌دهد و در باب کیفی نیز، عصمت و مأموریت، ویژگی‌هایی هستند که این امور را از حالت‌ها و کرامات اولیای الهی ممتاز می‌کنند تا امور فراطبیعی الهی نبوی چه در اقسام علمی مانند وحی و چه در اقسام عملی با معجزه و عصمت و مأموریت، امور فراطبیعی انحصاری و تکرارناپذیر باشد و از امور فراطبیعی تکرارپذیر به‌معنای اکتسابی بودن، متمایز شود. نکته دیگر آنکه قوه حدس ابن سینا، در تبیین دستیابی به حقایق، در فضای فلسفه و برای عقل نبی مطرح است. در حقیقت، عقل قدسی به‌وسیله حدس، حد وسط را دریافت می‌کند و طبق آن، دیگر به حرکات لازم و ترتیب امور معلوم در فکر نیازی ندارد:

«اما حدس آن است که حد وسط بعد از طلب و شوق بدون حرکت یا بدون شوق و حرکت یکباره در ذهن حاصل می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۱۷)؛ «حدس، دریافتن و برخوردن به حد میانگین قیاس است بی‌تعلیم» (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۱۳۲)؛ «الحدس بالوسط لایکون بفکر، فانه یسبح للذهن دفعه واحده» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

در حقیقت، حدس در کنار فکر و تفکر عقلی قرار می‌گیرد؛ اگرچه نحوه دریافت مفاهیم آن به‌شکل الهام باشد، اما ماهیت عقلی و معرفتی خود را از دست نمی‌دهد. از همین‌روست که ابن سینا عقل قدسی را هم، عقل می‌داند. برخی از مباحث فراروان‌شناسی

جدید در بحث ادراکات نیز، با تکیه بر دریافت فوری و بدون استدلال منطقی، تعریفی مشابه ابن‌سینا ارائه داده‌اند (فرشاد، ۱۳۷۲: ۴۸).

همچنین، توجه به قوه متخیله و فراغت آن در هنگام خواب از اشتغالات حسی و تدبیر بدن، بحث رویا را برای ابن‌سینا مطرح می‌کند. گرچه این بحث نیز مقدمه‌ای در ارتباط قوه متخیله نبی با نفوس سماوی برای تبیین اخبار غیبی است؛ تحلیل‌هایی در بحث رویا نیز دارد. چنانکه گرایش او در تبیین رویا به‌ویژه رویاهای صادقه برخلاف برخی دیدگاه‌های روان‌شناختی به سبب و علت بیرونی معطوف است، نه زوایای پنهان شخص خواب‌بیننده (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۳۷).

تا اینجا در می‌یابیم که در رویکرد فلسفی ابن‌سینا، نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی او درگیرند؛ تا در چارچوب نظام علیت، به تحلیل و بررسی امور غریبه و فراروان‌شناختی پردازد. چنانکه در رساله فیض الهی با طرح چارچوب فاعل و منفعل نفسانی و جسمانی به خوبی این نکته مشهود است یا در جای دیگری از مبادی ثلاثه به‌عنوان علل امور غیبیه سخن می‌گوید که شامل اجسام عنصری، قوای سماوی و هیأت نفسانی انسان‌هاست (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۵۰).

البته تمرکز ابن‌سینا در این چارچوب علی بر نفس انسانی است. هم آن هنگام که رویکرد تجربی دارد و هم وقتی که رویکرد فلسفی را مد نظر دارد. در رویکرد فلسفی نیز، گاهی به شکل کلی از نفس انسانی سخن می‌گوید که با رشد علمی در قوه عقلیه و حدس و قوه متخیله و با کمال عملی در رسیدن به فاعل بالعنایه می‌تواند مبدأ امور فراروان‌شناختی باشد و شروطی جز این ندارد که به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، یکی وجودی است که حصول استعداد است و دیگری عدمی که نبود مانع و حائل است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۳۴) و گاهی به شکل جزئی وارد می‌شود که مورد توجه محققان امروزی این مباحث هم هست، با این تبیین که برخی از نفوس انسانی دارای قدرت بیشتری در انجام دادن این امور هستند که این هم دو گونه است. یکی غیراکتسابی که به دلیل مزاج

اصلی شخص یا هیأت نفسانی برآمده از آن مزاج است که خصوصیتی شخصی را برای آن انسان رقم می‌زند و دیگری اکتسابی است؛ چنانکه اولیای الهی با تجرید و تزکیه به آن دست می‌یازند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۹). منظور از هیأت نفسانی نیز همان ملکه خیر یا شر، در انجام دادن کرامات و سحر است که البته باید با جبلت ذاتی همراه باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۴۴۹) که این جبلت ذاتی و امکان استعدادی را در نبی نیز چنانکه پیش‌تر گذشت مؤثر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۹۱). از این‌رو، حتی در تبیین امور دینی و وحیانی نیز مانند اخبار از غیب و معجزه با رویکرد انسان‌شناختی پررنگ خود، نفس تکامل‌یافته نبی را عامل و مبدأ اصلی معرفی می‌کند تا مانند فراروان‌شناسی نوین بر این نکته تأکید کرده باشد که راز امور غریبه و روان‌شناختی را باید در اعماق وجود انسان جست‌وجو کرد (فرشاد، ۱۳۷۲: ۲۲). با این تفاوت که تمرکز ابن‌سینا، با وجود اشاره به بحث جبلت ذاتی، بر نیروی ارادی انسان است و حالت‌ها و تجارب غیرارادی انسان‌ها در رویاها و پیش‌آگاهی و تجربه نزدیک مرگ را در نظر نمی‌گیرد.

بر این باور، ابن‌سینا با تکیه بر وجودشناسی و انسان‌شناسی خود، جهان غیب و شهادت و بعد مادی و فرامادی انسان را طرح می‌کند و درست پس از آن است که می‌کوشد تا حالت‌های نبی و عارف و امور فراروان‌شناسی و فرامادی را تحلیل و این امور را در نظام فلسفی خود هضم کند. اما تحقیقات فراروان‌شناسی نوین، به‌ویژه در سده معاصر و دوره پست مدرن، معطوف بر آن است که ماتریالیزم بی‌روح مدرنیته و فیزیکالیزم معطوف به انسان‌شناسی را نقد کند، چنانکه دیوید گریفین از نگاه فلسفه پست مدرن به تحقیقات پاراسایکولوژی پرداخته است و تبیین می‌کند که مدرنیته همواره تحقیقات فراروان‌شناسی را به دیده تحقیر می‌نگریسته؛ چرا که این تحقیقات دارای اصولی چون فراطبیعی و دوگانگی جسم و روح بوده است که بنیان علم و تفکر مدرن را به خطر می‌انداخته‌اند. اما دیگر زمان آن فرا رسیده است تا به دلیل مشکلات فکری مانند فقدان معنویت و مشکلات اقتصادی و امنیتی مانند جنگ‌های بزرگی که ارمغان مدرنیته برای جهان بوده‌اند، دوران

نوبنی شکل گیرد که مدرنیته را به سمت پست مدرنیته ترک گوید و البته، فراروان‌شناسی برای تحقق این مهم شایان توجه است:

«ظرفیت مهم فراروان‌شناسی به‌ویژه برای منتقل شدن از مدرنیته به یک دوران پست مدرن مطرح می‌شود. البته، دلیل مشابهی که فراروان‌شناسی بسیار مورد تحقیر و تمسخر بوده است، این است که به‌طور مستقیم کفایت و شایستگی هر دو جهان‌بینی (فراطبیعی و دوگانگی جسم و روح) مدرن را به چالش می‌کشد. این مطلب باید اهمیت فراروان‌شناسی را مشخص سازد؛ حتی جدای از هر چیزی که مربوط به انتقال مدرنیته به پست مدرن است. این حقیقتی است که اطلاعات فراروان‌شناسی، اگر کاملاً صحیح باشند، نمی‌تواند با حاکمیت راست‌اندیشی (ارتدوکسی) همراه شود که باید به‌سوی تحقیقات مشتاقانه و گسترده هدایت شود، چرا که این دیدگاه خارج از نگرانی غیرمشتاقانه برای رسیدن به حقیقت است. به هر حال، حقیقت‌جویی به‌ندرت غیرجالب است. این امر (تحقیقات) معمولاً به‌وسیله‌ی علایق و انگیزه‌های ما شکل گرفته است. اکنون که یک شوق گسترده در حرکت به فراتر رفتن از جهان مدرن و بدین وسیله فراتر رفتن از جهان‌بینی‌هایی که آن را شکل داده است، ایجاد شده است؛ ممکن است زمان آن فرارسیده باشد که فراروان‌شناسی به‌کمک ما بیاید» (گریفین، ۱۹۹۷: ۲).

البته، سرانجام معنویتی که در پست مدرنیته و عرفان‌های نوظهور شکل می‌گیرد، خود محل تأمل بسیاری است که نقد و بررسی آن مجال مفصلی برای خود می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

دریافتیم که ابن‌سینا در زمان خود و سده‌ها پیش، با دو رویکرد تجربی و فلسفی به تحلیل و بررسی امور فراروان‌شناسی پرداخته و کوشیده است تا با چارچوب و نظام فلسفی خود، ابتدا اثبات کند که امکان تحقق چنین اموری وجود دارد. سپس، اینکه امر فراطبیعی، با غیرطبیعی متفاوت و معیار فراطبیعی، نداشتن قیود و ویژگی‌های مادی است. امر فراطبیعی

نیز خود، به الهی و غیرالهی تقسیم می‌شود. ضمن اینکه فراطبیعی الهی نیز در نوع تکرارناپذیر خود، مخصوص انبیاست و در نوع دیگر، شامل عارفان و اولیا خواهد بود و ریشه تحقق بسیاری از این امور، نفس انسانی است که با جبلت ذاتی، موهبت الهی و اکتساب خود، می‌تواند منشأ این امور باشد. به این شکل، نگرش ابن‌سینا، در اتخاذ رویکردهای تجربی و فلسفی، طرح برخی اقسام فراروان‌شناختی، برخی امور طبیعت‌شناسی مانند زنده‌انگاری اجرام فلکی و در نهایت در تأیید امور فراروان‌شناختی، با تحقیقات نوین فراروان‌شناسی، نزدیکی و تشابه دارد و البته در برخی مبانی فلسفی و تمایز میان اقسام فراطبیعی و نگاه کلی به طبیعت و جهت‌گیری متفاوت با تحقیقات پست مدرن، از تحقیقات جدید متمایز می‌شود و البته ذکر این نکته لازم است که برای محققان حوزه کلام و فلسفه اسلامی، فضای پژوهش و بررسی بسیاری در غنی‌تر کردن مسائلی نظیر معیار و مناط فراطبیعی بودن یک پدیده و تمایز فراطبیعی واقعی از ظاهری و مسائلی نظیر تحقیقات تجربی در اثبات روح یا جهان دیگر وجود دارد که در انتظار تحقیقات بیشتر است و همت پژوهشگران را می‌طلبد.

منابع

۱. آیزنک، هانس یورگن و دیگران (۱۳۷۶). *روح و دانش جدید*، ترجمه محمد رضا غفاری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲. ارسطو (۱۳۸۴). *مناقضیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
۳. — (۱۳۸۹). *سماع طبیعی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
۴. افلاطون (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۵. ابن‌سینا، حسین (۱۳۳۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. — (۱۳۶۵). *معراج‌نامه*، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۷. — (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
۸. — (۱۳۸۴). *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق کریم فیضی، تهران، مؤسسه مطبوعات دینی، چاپ اول.
۹. — (۱۳۸۵). *الالهيات من كتاب الشفاء، المحقق حسن حسن‌زاده آملی*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. — (۱۳۸۵). *النفس من كتاب الشفاء، المحقق حسن حسن‌زاده آملی*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۱. — (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل، تصحیح و توضیح محمود طاهری*، قم، انتشارات آیت اشراق.
۱۲. اکبری، رضا (۱۳۸۲). *جاودانگی*، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۳. تیموتی و فرگ، گندی و پیتر (۱۳۸۴). *هرمتیکا*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر مرکز.
۱۴. راین، جی بی (۱۳۷۱). *درآمدی بر فراروان‌شناسی*، ترجمه امیر راسترو، تهران، انتشارات فراروان، چاپ اول.

۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۶ق). مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح هنری کربن، تهران، انجمن ایران.
۱۶. طاهری محمد (۱۳۸۸). *انسان از منظری دیگر*، نشر بیژن، چاپ هفتم.
۱۷. غزالی، محمد (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، لبنان.
۱۸. فرشاد، محسن (۱۳۷۲). *انسان و جهان فراآگاهی*، تهران، دفتر فرهنگ نشر اسلامی، چاپ اول.
۱۹. لائو، کوان (۱۳۹۰). *فنگ‌شویی برای امروز*، ترجمه محمد قراچه‌داغی، تهران، نشر آسیم.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴). *گوهر مراد*، به اهتمام صمد موحد، تهران، چاپ گلشن، چاپ اول.
۲۱. لوبک، والتر و دیگران (۱۳۸۵). *روح ریکی*، ترجمه شایان معین و مهنوش امینیان، نشر آسیم.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه*، تهران، مؤسسه مطبوعات دینی، چاپ اول.
۲۳. _____ (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه احمدبن محمد الحسینی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. مودی، ریمون (۱۳۷۲). *زندگی پس از زندگی*، ترجمه شهناز انوشیروانی، بیجا، مؤسسه فرهنگی رسا.
۲۵. نصر، سید حسین (۱۳۸۵). *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی.
26. Griffin. David (1997). *ray.parapsychology, philosophy, and spirituality a postmodern xploration*. Albany .published by Stste University of newyork press.
27. Melton. Gordon (2001), *Encyclopedia of occultism and parapsychology*, gale group staff, United States of America.
28. Andrade, Gabriel, internet encyclopedia of philosophy (lep). *Parapsychology*.