

تحلیل نفس‌شناختی امور خارق‌عادت و ادراکات فراحسی از دیدگاه علامه طباطبایی

سید محمد کاظم علوی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۷/۲۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۱/۱۰)

چکیده

امور خارق‌عادت و ادراکات فراحسی از آثار غریبه نفس دانسته شده و در مبحث نفس‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. پرسش اساسی این است که صدور افعال خارق‌عادت براساس تحلیل نفس‌شناختی علامه طباطبایی، چگونه صورت می‌پذیرد؟ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که صدور این افعال با توجه به مبادی صدور فعل صورت می‌پذیرد که مبادی قریب و بعید آن عبارتند از: اراده و علم. در امور خارق‌عادت و ادراکات فراحسی، «اراده مؤثر» نقش دارد که برخاسته از قوت اراده و نیز علم و اعتقاد قطعی به تأثیر آن است. این علم و اعتقاد قطعی مبتنی بر حصول شرایط خاصی است و اعم از آن است که مطابق با واقع باشد یا نباشد، لذا خطاب‌بردار است. اراده مؤثر در اموری مانند سحر و کهنات، تنها متکی به نفس صاحب اراده است و در معجزات و کرامات متکی به پروردگار به عنوان مبدأ و منشأ این عالم است.

کلیدواژه‌ها: ادراکات فراحسی، اراده مؤثر، خارق‌عادت، علامه طباطبایی، مبادی فعل

مقدمه

مطالعه امور فراحسی، در فرهنگ اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار است. آنچه مطالعه این امور را مشروع ساخته است، عنوان «خارق عادت» است. این اصطلاح نخست اصطلاحی کلامی بوده است که به واسطه اصطلاح «معجزه» در واژگان کلامی وارد شده است و سپس با انسجام مباحث فلسفی و پرداختن به مسائل الهیات بالمعنی الاخص به عنوان یکی از مباحث فلسفی و تحت عناوین «الهامات»، «نبوات»، «منامات» و عناوین مشابه مورد مطالعه قرار گرفته است [۱۳، ص ۱۰۳؛ ۲، ص ۴۷۹؛ ۷، ج ۱، ص ۹۵، ج ۲، ص ۲۱۶؛ ۱۷، ص ۳۳۷]. علامه طباطبایی نیز رساله‌ای مستقل در این باب با عنوان «النبوات و المنامات» نگاشته‌اند و از آن با عنوان «فن» یاد کرده‌اند [۱۱، صص ۳۷۹-۴۲۷].

امور خارق عادت، یک گونه نیستند و می‌توان سه دسته برای آن‌ها قائل شد: یکی معجزات، دوم کرامات و سوم سحر و کهنات و نظایر آن‌ها [۱۲، ج ۱، ص ۲۴۷]. آنچه در تعریف معجزه آمده است و آن را از سنخ امر خارق عادت دانسته‌اند [۴، ص ۹۶؛ ۶، ج ۳، ص ۶۹] به خوبی بیان‌گر مقسم بودن خارق عادت برای معجزه است. همه این امور مستند به سببی غیر عادی هستند، اما متمایز از یکدیگر هستند؛ تمایز معجزه از کرامت و استجاب دعا در این است که معجزه همراه تحدی است اما کرامت و مانند آن همراه تحدی نیست؛ از طرفی دیگر میان معجزه و کرامات با سحر و کهنات هم تمایزی است و آن تمایز در این است که این دو قسم مستند به سببی غیرطبیعی هستند که مغلوب نیست، ولی سحر و کهنات این‌گونه نیستند. علاوه بر این علامه طباطبایی سحر و کهنات را از اموری می‌داند که خیری در آن‌ها نیست و از شرور محسوب می‌گردند [۱۱، ص ۴۲۶؛ ۱۲، ج ۱، صص ۲۴۷-۲۴۸؛ ۱۰، ج ۱، ص ۸۲].

بررسی این امور می‌تواند به دو گونه صورت پذیرد: یکی بررسی تجربی و دیگری بررسی فلسفی. در دوران اخیر بررسی تجربی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است و شاید یکی از مهم‌ترین چالش‌ها برای بررسی تجربی، اثبات یا عدم اثبات واقعیت این امور به مثابه امور غیرمادی و وابسته به روح باشد. اما بررسی فلسفی از دیرباز مورد توجه فیلسوفان به ویژه فیلسوفان مسلمان بوده است که با عنوان‌های متفاوت ذیل شاخه نفس‌شناسی مورد مطالعه قرار گرفته است. در این بررسی با توجه به مبانی فلسفی نفس‌شناسی به تحلیل این امور پرداخته شده که به روش عقلی صورت پذیرفته و این‌گونه نیست که مواردی بیان گردد و با تحلیل موردی آن‌ها و تعمیم ویژگی‌های یافت شده نیل به قواعدی در این زمینه تحقق یابد.

مطالعه این امور در حوزه مطالعات انفسی و درونی هم در فلسفه و هم در عرفان مورد توجه قرار گرفته است و به پیدایش اصطلاحاتی مانند «علوم غریبه» و «علوم خفیه» منتهی شده است و حتی در برخی موارد تفصیل و تخصص بیش‌تری یافته و در علم حروف به پیدایش علم مستقلی به نام «جفر» منجر شده است [۳، ج ۱، ص ۵۶۸]. علوم غریبه بسیار هستند و نمی‌توان به دقت به احصای آن‌ها در قالب یک تقسیم‌بندی منسجم پرداخت، لذا تنها به آنچه که متداول و معروف بین متخصصان این فنون است می‌پردازیم. مشهور بین اهل این فن علوم خفیه پنج‌گانه‌ای است که عبارتند از: سیمیا، لیمیا، هیمیا، ریمیا، و کیمیا. شاید در بین این علوم علم اخیر که از چگونگی تبدیل عناصر به یکدیگر بحث می‌کند و منجر به پیدایش علم شیمی نوین شده است، مشهورتر باشد و علوم نخست کم‌تر شهرت داشته باشد. در زمینه معرفی این علوم تنها به ذکر مصادیقی از آن‌ها بسنده می‌کنیم و تفصیل بحث را به مجال دیگری وامی‌گذاریم. علم سحر دیدگان، علم تسخیرات، طلسمات، و شعبده به ترتیب مصادیقی از چهار علم نخستین هستند. اما علاوه بر این علوم، فنون دیگری هستند که به آن‌ها ملحق می‌گردند و جزو علوم غریبه محسوب می‌گردند؛ علم اعداد و اوقاف (گویا همان علم جفر است)، علم خافیه، علم تنویم (خواب مغناطیسی)، و علم احضار ارواح از ملحقات به علوم غریبه می‌باشند [۱۱، صص ۴۲۶-۴۲۷؛ ۱۰، ج ۱، صص ۲۴۴-۲۴۵؛ قس: ۵، ج ۵، صص ۷۰۶-۷۰۸].

تعدد بسیار زیاد امور تحت عنوان امور غریبه یا خارق عادت یا فرروان‌شناسی که ده‌ها و صدها نمونه از آن در دایره‌المعارف‌های مختص به این امور آورده شده است [22]، تفکیک میان گونه‌های مختلف آن را ضروری می‌سازد. چنان‌که بیان شد این بررسی یک بررسی فلسفی است که از بررسی تجربی متمایز بوده و از این منظر می‌توان امور خارق عادت را حاوی چند دسته امور دانست که در یک تقسیم‌بندی کلی به اموری که فاعل آن‌ها انسان هستند و به اموری که فاعل آن‌ها انسان نیست تقسیم می‌گردند [۲۰، ص ۴۱۶]. دامنه بررسی این مقاله مواردی است که فاعلیت انسان در آن‌ها مطرح است؛ این امور خود در یک تقسیم‌بندی دیگر به امور جسمانی و امور غیرجسمانی تقسیم می‌شوند؛ امور جسمانی معلل به علل عادی است ولی به دلیل صعوبت یا جهل به برخی علل، انجام آن‌ها از توان برخی بر نمی‌آید و انجام آن‌ها توسط دیگران غیرعادی و خارق عادت محسوب می‌گردد. تحلیل این امور به صورت موردی از طریق علل آن‌ها امکان‌پذیر است اما آنچه مدنظر این مقاله است امور غیرجسمانی و نفسانی است. البته

باید متذکر گردید که ممکن است یک کار خارق عادت دربرگیرنده چند امر از این امور باشد؛ که برخی منشا انسانی و برخی منشا غیرانسانی داشته و یا برخی جسمانی و برخی نفسانی باشد اما به هر حال برای تحلیل درست نیاز است که این امور از یکدیگر تفکیک گردند. مطالعات جدید درباره این امور فراحسی، علم فراروان‌شناسی^۱ را سامان داده‌است. فراروان‌شناسی را می‌توان در یک معنای خاص به تحقیقات با پایه علمی در زمینه امور فراحسی اطلاق کرد [21, v. 7, p. 113] و در این معنا آن را «مطالعه علمی و تحقیقاتی وقایع غیرعادی دانست که به تجربه انسانی درآمده‌اند [22, v. 2, p. 1181]. اما در معنای وسیع‌تر همه آن‌چه را ذیل علوم غیبی^۲ قرار می‌گیرد دربرمی‌گیرد [21, v. 7, p. 113]. این اصطلاح، عنوان عامی است برای هر آن‌چه به ادراک حواس ظاهری در نمی‌آید و شامل طالع‌بینی، تاروت، کف‌بینی، علم اعداد و دیگر فنون غیب‌گویی می‌گردد و به خصوص شامل روح‌گرایی، سحر، جادوگری، پیش‌گویی، علم حروف، دورجنبانی و نظایر آن می‌گردد [22, v.2, p. 1135]. پدیده‌های فراروان‌شناختی واجد دو جنبه دانسته شده‌اند: جنبه شناختی و جنبه فیزیکی؛ در جنبه شناختی می‌توان مواردی مانند غیب‌بینی، اندیشه‌خوانی، پیش‌آگاهی و پیش‌گویی را برشمرد که اغلب از واژه «ادراک فراحسی» برای بیان آن استفاده می‌شود. در جنبه فیزیکی نیز تأثیر فرد بر حرکت اشیاء در بیرون مورد توجه قرار می‌گیرد که بیشتر با عنوان «جنبش فراروانی» از آن‌ها یاد می‌شود [۱، صص ۱۷۷-۱۷۸] در این تحقیق به بررسی فلسفی جنبه شناختی پدیده‌های فراروان‌شناختی یعنی ادراکات فراحسی پرداخته می‌شود و مباحث مربوط به جنبه فیزیکی این پدیده‌ها به مجال دیگر واگذار می‌گردد.

پیشینه تحقیق

پیشینه موضوع تحقیق یعنی امور خارق عادت و نیز امور فراروان‌شناسی، به دو صورت مجزا صورت پذیرفته است. در صورت نخست به امور خارق عادت با توجه به پیشینه کلامی آن و مبحث معجزه پرداخته شده و بر اساس همان صورت‌بندی انجام شده است که سابقه‌ای طولانی در کتاب‌های کلامی و حتی فلسفی داشته و تحت عناوینی مانند معجزه، درآثار کلامی، و الهامات، نبوات و منامات در آثار فلسفی، مورد بحث واقع شده است. این صورت‌بندی در مورد امور فراروان‌شناسی با تحقیقات مستقلی صورت پذیرفته که بیشتر بر واقعیت غیرمادی آن‌ها

1. parapsychology

2. occultism

متمركز است و در برخی موارد به تعارض آن‌ها با بحث علیت نیز پرداخته شده است. تحقیقاتی که به هر دو گونه امور توجه نشان داده‌اند نیز از بعد کلامی بوده و با همان صورت‌بندی بیان شده در کتاب‌های کلامی بر این محور متمركز است که تفاوت میان معجزه و کرامت که وجهه الهی و دینی دارند با امور فراروان‌شناسی که وجهه بشری و غیردینی دارند بیان گردد. اما درباره پیشینه مسئله تحقیق، و بحث درباره تحلیل نفس‌شناختی این امور از دیدگاه فلاسفه اسلامی تحقیقی مستقل صورت پذیرفته است و این تحقیق با بررسی دیدگاه علامه طباطبایی به تحلیل نفس‌شناختی ایشان توجه نشان داده و از این باب تحلیلی نوآورانه از دیدگاه علامه طباطبایی را مطرح کرده است. مضاف بر این که این تحقیق با تمرکز بر ادراکات فراحسی و جنبه شناختی پدیده‌های فراروان‌شناختی می‌تواند بررسی منحصر به فردی در این زمینه باشد.

در این مقاله مبحث نفس‌شناسی مطرح شده است و تحلیل مذکور تحلیلی نفس‌شناختی است که مربوط به مبادی نفسانی فعل است که یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی است و مبحث مربوط به علل قصوا و عوالم وجودی و ترتب عالم خیال بر عالم طبیعت و نحوه ارتباط آن‌ها با یکدیگر در محدوده مسئله تحقیق نمی‌باشد و مجال دیگری را می‌طلبد.

۱. علوم غریبه و نفس‌شناسی

جایگاه علوم غریبه و خفیه در میان علوم کنونی به معنای تجربی آن مناقشه‌برانگیز است. دیدگاهی خاص در این زمینه آن‌ها را علمی باطنی می‌داند و برای آن‌ها ارتباطی روحانی به همان معنای تزکیه باطنی قائل است اما گذشته از این ارتباط می‌توان برای این علوم تاریخچه‌ای در فرهنگ‌های سامی، یونانی، مصری، بابلی و ایرانی یافت [۱۹، ص ۱۷۷] که با تبادل فرهنگی میان مسلمانان و این فرهنگ‌ها به فرهنگ اسلامی انتقال یافته است. به هر روی به نظر می‌رسد بتوان در فرهنگ و تمدن اسلامی با توجه به معنای علم و معرفت در ساحتی فراتر از علم تجربی، درباره جایگاه این علوم سخن گفت. فارابی در قسمتی از کتاب *آراء اهل مدینه الفاضله* به بحث از سبب منامات می‌پردازد، عنوانی که بعدها در کتاب‌های فلسفی فصلی مستقل به خود اختصاص می‌دهد، اما در طبقه‌بندی او از علوم، نمی‌توان جایگاهی برای این علوم یافت [۱۳، ص ۱۰۳؛ قس: ۱۴]. اما می‌توان در نظر ابن‌سینا دو جایگاه برای آن یافت: یکی در شاخه اصلی طبیعیات که از علم النفس نام می‌برد و دیگری در شاخه فرعی طبیعیات که از مانند علم تعبیر، طلسمات، نیرنجیات، و

کیمیا نام می‌برد [۲، صص ۱۱۰-۱۱۱] که همان علوم غریبه یا خفیه هستند. بدین ترتیب نسبت میان این علوم در شاخه فرعی و علوم شاخه اصلی و از آن جمله علم‌النفس یا نفس‌شناسی، نسبت فرع به اصل است. از آنجایی که موضوع علوم غریبه، آثار غریبه نفس است، از فروعات مبحث نفس و نفس‌شناسی محسوب می‌گردند.

علامه طباطبایی در مبحثی با عنوان «عرفان النفس (شناخت نفس)» به بحث از این علوم و جایگاه آن‌ها و ارتباط آن‌ها با دیگر علوم این حوزه می‌پردازد [۱۰، ج ۶، صص ۱۷۸-۱۹۴]. به نظر علامه، مشتغلان امور و معارف نفسانی یک دسته نیستند. دسته نخست کسانی هستند که به این معارف به مثابه شغل و حرفه می‌نگرند. در واقع هدف این دسته از اشتغال به معرفت نفس و درک آثار غریبه آن امرار معاش یا کسب منافی برای خود است. این آثار که از حیطة اسباب و مسببات مادی و عادی خارج است و نمودی خارق‌عادت و شگفت‌انگیز دارند، امکانی برای این دسته فراهم می‌سازند که راهی متفاوت و البته جذاب و در نتیجه پرسود را برای کسب منافع ببینند. این دسته به فنونی مجهز می‌گردند که می‌توان از آن‌ها به سحر، کهانت، طلسمات، تسخیر روحانیات و کواکب، تسخیر جن و ارواح انسانی و نیز دعا و افسون نام برد. در مقابل دسته دوم به نفس‌نگرشی بالاصاله دارند و با آن به مثابه وسیله‌ای برای کسب منافی برخورد نمی‌کنند، نفس برای آن‌ها خود، غرض است، هدف برای آن‌ها رسیدن به حقیقت نفس و نگرستن شئون آن است و در این راه با قطع تعلقات مادی و دنیوی از برون به درون اشتغال می‌یابند. علامه این عده را متصوفه با تمام مسالک‌ش می‌داند و تمام نحله‌های عرفانی و تصوفی را در آن جای می‌دهند.

دسته دوم خود دو گروه می‌گردند. گروه نخست کسانی هستند که در همان نفس توقف می‌کنند. ایشان از معارفی درباره حقیقت نفس برخوردار می‌گردند اما به تمام این حقیقت نمی‌رسند و معرفت ناقصی از آن کسب می‌کنند، زیرا در غفلت از مبدأ حقیقی نفس به سر می‌برند و از پرداختن به صانع و مبدع آن محروم هستند. با توجه به این که نمی‌توان با غفلت از اسباب وجود نفس به تمام معرفت نفس دست یافت بهتر است که این دسته به همان دسته اول ملحق گردند زیرا تنها ثمره به دست آمده از این طریقت‌ها پی‌بردن به اندکی از معارف نفس و آثار آن به خصوص آثار غریبه و خفیه آن است که در راستای همان کهانت و علوم مانند آن به کار می‌آید.

علامه طباطبایی این امور غریبه مانند سحر و کهانت را جزو شرور می‌داند و هر چند

واقعیت رخداد این امور را می‌پذیرد اما ملاک و میزان در این امور را میل به باطل و اتصال به آن برمی‌شمرد. در واقع این امکان برای انسان هست که در این مسیر به برخی مراتب باطن دست پیدا کند و بر برخی روابط میان عالم جسمانی که آثار غریبه‌ای دارند مطلع گردد. محدوده‌ای این آثار نیز هم می‌تواند درون انسان‌ها باشد و هم می‌تواند اشیاء خارجی و بیرون باشد، حتی می‌تواند اطلاع بر وقایع گذشته و یا آینده و امور پنهانی و درونی باشد. این دسته تسخیر اجنه و ارواح را نیز شامل می‌شود و از رهگذر این ارتباط ممکن است توانایی بر انجام کارهایی که عادتاً در توان بشر نبوده است، انجام گیرد اما در همه اینها گرایش به باطل وجود دارد و این امور از شرور محسوب می‌گردند [۱۱، صص ۴۲۶-۴۲۷].

گروه دوم از دسته نخست به سبب حقیقی نفس نظر داشته و آن را با این مبدأ حقیقی، دنبال کرده‌اند و در این راه به دریافت معارف حقیقی و تام این جوهره ناب هستی نایل شده‌اند. برای آن‌ها معرفت نفس طریقتی است برای رسیدن به معرفت رب که خود حقیقی انسان است. انسان به نفس اشتغال می‌یابد از آن حیث که آیه و نشانه‌ای از آیات و نشانه‌های او و البته برترین و نزدیک‌ترین آن‌ها است. تنها همین گروه طریق درست حق را می‌پیمایند و به سوی حقیقت نظر دارند. این گروه خود دارای مسلک‌ها و طریقت‌ها می‌باشد و در میان مسلمانان می‌توان از سلسله‌های متعددی از ایشان نام برد که در وسع این مجال و مقال نیست [۱۰، ج ۶، صص ۱۹۳-۱۹۴].

۲. عاملیت نفس و مبادی صدور فعل

در تحلیل این امور خارق عادت دو چیز را باید در نظر گرفت یکی عامل نفسانی که به اراده شخص بستگی دارد و دیگری شرایط زمان، مکان و ماده‌ای است که این امر در آن ظرف و ماده به وقوع می‌پیوندد [۱۲، ج ۱، صص ۲۵۳]. با در نظر گرفتن عامل نخست، علاوه بر این که رابطه علیت نفس نسبت به این امور لحاظ می‌گردد، عاملیت نفس انسانی نسبت به این امور نیز لحاظ می‌شود.

انسان در فلسفه اسلامی موجودی مختار است و در تقسیم‌بندی هشت‌گانه فاعل از جمله فاعل‌های بالقصد محسوب می‌شود که فعل خود را با علم و اراده انجام می‌دهد و قبل از انجام فعل ارادیش به علم تفصیلی نیاز دارد [۸، صص ۱۷۳؛ ۹، صص ۹۰]. در واقع عاملیت نفس انسان هم که در حوزه افعال ارادی است با دو مقدمه اثبات می‌شود که یکی آگاهی و دیگری اختیار است. عاملیت که مسئله‌ای فلسفی است در مقابل

جبرگروی (determinism) است که به نفی اختیار انسان در افعال او و دخالت عواملی دیگر در افعال انسانی عقیده دارد. این آموزه که بیشتر به تقابل میان عاملیت و ساختار شناخته شده است فصل گسترده‌ای از نظریات مربوط به سیطره ساختار بر اختیار و عاملیت انسان و مغلوب‌بودن وی را شامل می‌شود. این تحلیل با این راهبرد همراه می‌گردد که منشا افعال انسانی نفس است و هیچ فعلی از دایره اصل علیت خارج نیست و تبیین‌پذیر است و تحقق این امور خارق عادت نیز به علتی مستند هستند. در واقع در نفس‌شناسی فلسفه اسلامی، فلسفه کنش^۱ که به تحلیل افعال صادره از انسان می‌پردازد با اصل علیت تبیین می‌گردد و هر فعلی از فرآیندی برخوردار می‌گردد که این فرآیند در بخشی که انفسی است حاصل تاثیر علی - معلولی است. بر این اساس صدور هر فعلی مستند به عللی است که به آن مبادی گفته می‌شود. و از آنجایی که منظور از این افعال، افعال اختیاری است باید گفت که صدور هر فعل اختیاری در انسان مستند به مبادی متعددی است. مبادی فعل عبارتند از: علم، شوق، اراده و قوه عامله [۸، ص ۱۲۲]؛ که در میان مبادی سه‌گانه نخست که مبادی نفسانی فعل هستند، «علم» به عنوان مبدأ بعید و «اراده» به عنوان مبدأ قریب نسبت به فعل دانسته می‌شود [۱۰، ج ۱، ص ۱۰۷]؛ قس: ۹، صص ۹۲-۹۳] البته باید توجه نمود که مبدأ علمی در اینجا اعم از فکری و تخیلی است؛ در مواردی که تخیلی باشد و علم حاصل ظنی باشد با عنوان «گراف»، «عادت» و «قصد ضروری» از آن‌ها یاد شده است [۹، ص ۹۳: ۸، ص ۱۸۷].

۳. علم مؤثر و فاعلیت نفس

در میان مبادی بیان شده، مبدأ علمی دارای اهمیت است و نقش اساسی در این نظریه کنش را داراست، به گونه‌ای که فاعلیت انسان به همین علم او است و به همین لحاظ است که از آن به علت فاعلی یاد شده و اراده و شوق از لوازم این علم قلمداد شده‌اند. به عبارتی دیگر شوق و اراده که قبل از علم هستند درحقیقت متمم فاعلیت فاعل هستند که علم است [۸، ص ۱۲۲]. این بیان با بعید دانستن مبدأ علمی ناسازگار نیست زیرا در بعید دانستن این مبدأ، قرب و بعد نسبت به فعل در نظر گرفته شده است و ارزش رتبی و شأنی ندارد که براساس آن شأن و رتبه علم را استخراج کنیم. از لحاظ رتبه و شأن، علم در مقام نخست قرار دارد و دو مبدأ نفسانی دیگر به عنوان تکمیل‌کننده فاعلیت آن تلقی می‌شوند.

از آن‌جا که علم در واژگان فلسفی اسلامی به چند چیز تعلق می‌گیرد واکاوی معنای آن در این‌جا ضروری است. علم در معنای عامش شامل تصور و تصدیق می‌شود چنان‌که در ابتدای منطق علم به تصور و تصدیق تقسیم شده است و اعم از علم تصویری و تصدیقی دانسته شده است اما در اینجا منظور از علم، علم به معنای خاص است که بر تصدیق اطلاق می‌شود.

علامه این مبدأ علمی را به این صورت تفصیل می‌دهد که فاعل ابتدا به فعل توجه پیدا می‌کند سپس در مرتبه بعد سود و زیان فعل را در نظر می‌گیرد و درباره آن‌ها می‌اندیشد و پس از آن در مرتبه بعد به سودمندی فعل اذعان و تصدیق می‌کند [۱۱]، ص ۳۷۰]. علم در این معنا که بر تصدیق اطلاق می‌شد و معنای خاص آن مدنظر بود معادل اعتقاد است. با توجه به این که صدور فعل هنگامی رخ می‌دهد که از ناحیه علت ضرورت یافته باشد این علم و تصدیق باید مؤثر باشد و در صورتی می‌تواند مؤثر باشد که جزمی باشد. لذا در مواقعی که جزمی در کار نیست، برای رسیدن به این جزم باید درجوانب کار و سود و زیان فعل اندیشیده شود تا به جزم برسد. در این صورت است که اذعان به سود و زیان فعل و تصدیق به آن را دربردارد. جزم و اعتقاد علت اصلی اراده به فعل است و علم هم برای رسیدن به همین جزم است. بدین ترتیب علامه در تحلیل مبدأ علمی بیان می‌کند که فکر و اندیشیدن حرکتی نفسانی است که به خودی خود مقصود نیست و حتی توجه و تنبه به فعل که در مرتبه اول بود از مقدمات رسیدن به همین جزم است. فراهم نمودن این مقدمات به خاطر عدم آگاهی و جهل به آن است. تنبه و اندیشیدن در مراحل نخستین فعل، مقصود بالذات در حصول فعل ارادی نیستند اما اگر وجود علم فرض گردد و سودمند بودن فعل بالذات باشد یعنی در خوبی آن برای فاعل شکی نباشد، فعل بدون توقف و تأمل صادر می‌شود [۱۱]، ص ۳۷۰]. این جزم و اذعان به فعل است که مبدأ صدور فعل است و علم در واقع مقدمات چنین جزمی را فراهم می‌کند. این علم هم باید علم مؤثر باشد تا بتواند جزم را ایجاد کند.

این جزم و اذعان می‌تواند به صورت‌های مختلفی ایجاد شود لذا این مبدأ علمی، چنان‌که قبلاً گفته شد، اعم از فکری و تخیلی است [۹، ص ۹۳؛ ۸، ص ۱۸۷]. در تحلیل دقیق‌تر علامه بیان می‌کند که با توجه به این که در انسان قوای متعددی هست و این قوا با افعالی که اقتضای آن‌ها را داشته باشد، ملائمت خواهند داشت، لذا این قوا باعث اراده به افعالی می‌شوند که ملائم آن‌ها هستند و درواقع باعث و مقتضی علوم و اذعاناتی

هستند که ملائم قوایند و اراده به مقتضای آن‌ها صادر می‌گردد. هر چه این اقتضا قوی‌تر باشد، اذعان نیز قوی‌تر است. قوی بودن اذعان در این‌جا به معنای این است که در تصادم با اذعان دیگری نباشد و به عبارتی دیگر مقید به شرایطی نباشد. در این راستا، اذعان ناشی از طبیعت و قوای طبیعی تقدم داشته زیرا غیر مقید به شرطی است و سریع‌تر حاصل می‌گردد. نکته مهم این است که هر چه اذعان شدیدتر باشد تأثیر آن نیز شدیدتر است. به عبارتی دیگر هر چه این اذعان و تصدیق اجلی باشد، توجه نفس به آن اتم است و نفس در صورت وجود تزاحم، به آن توجهی نکرده و رفع می‌کند. از این‌رو، در اذعان و تصدیق‌هایی که قدمت بیشتری دارند، و رسوخ و ثبوت بیشتری برای نفس داشته، و در نتیجه صدور فعل آسان‌تر می‌باشد. به این صورت که علم مورد نیاز برای مبدأیت فعل نزد نفس ثابت است و سود و زیان فعل مفروغ عنه است و به مجرد توجه و تنبه، اراده شکل می‌گیرد. در افعالی که با توجه سریع شکل می‌گیرد مانند این که صدایی شنیده شود، و نیز همه افعال دارای محرک طبیعی، و تقلیدی و نیز همگرا با اجتماع، به خاطر وجود اذعان متحقق نزد نفس، به محض انطباق با این اذعان، اراده تام تحقق می‌یابد [۱۱، صص ۳۷۵-۳۷۶]. بدین ترتیب مراتب اذعان متفاوت بوده و صدور فعل نیز متفاوت خواهد بود.

نکته دیگری که در ادامه پیش‌تر به آن پرداخته خواهد شد این است که چنین مبدأ علمی اعم از آن است که مطابق با واقع باشد و یا مطابق با واقع نباشد. اعتقاد و جزم حاصل شده در نفس در مطابقت با واقع دارای ارزش یکسان نیست و ممکن است در مواردی مطابقت با واقع داشته باشد و در مواردی نداشته باشد. لذا این مطابقت دخالتی در مبدأ بودن آن ندارد. به عبارتی دیگر در این‌جا با علم به معنای اعتقاد روبرو هستیم که مطابقت با واقع در آن اخذ نشده است. حال این اعتقاد همراه با حصول شرایطی است که ممکن است این شرایط، شرایط متعارف و عادی‌ای باشد یا شرایط خاصی که بر روند صدور فعل، مؤثر است و حیثیتی خاص و غیرعادی به آن می‌بخشد.

۴. اعتقاد و اراده مؤثر در صدور افعال خارق عادت

صدور افعال در فلسفه و نفس‌شناسی علامه طباطبایی بر اساس همین مبادی تحلیل می‌شود و افعال خارق عادت نیز مستثنی نبوده و با همین نظریه کنش تحلیل می‌گردند. این افعال از آن حیث که توسط انسان صورت می‌پذیرند و از مبدأ نفس صادر می‌شوند تابع همین نظام کنشی هستند. لیکن در حصول این مبادی برای افعال عادی انسان‌ها،

تنها عوامل شناخته شده و ادراک‌های عادی دخیل هستند و روند حصول آن‌ها برای نوع افراد بشر شناخته شده است ولی در افعال غیرعادی، ممکن است عواملی برای حصول این مبادی در نفس انسان دخیل باشند که شناخته شده نباشند اعم از این که طبیعی باشند و یا ماورای طبیعی. از این عوامل می‌توان به شرایط ایجاد مبادی فعل یاد کرد که به گونه‌هایی مؤثر بر آن‌ها هستند. البته این تأثیر به تأثیر بر مبدأ علمی خلاصه نمی‌شود و مبدأ ارادی را نیز شامل می‌شود، در واقع این تأثیر در مبادی از علم تا اراده است و منتهی به بروز اراده‌ای خاص می‌شود. کسانی که مبادرت به انجام افعالی خارق عادت می‌کنند با انجام ریاضت‌ها و یا مراقبه‌های خاصی توان و قدرت انجام چنین کارهایی را می‌یابند. اثر این ریاضت‌ها و توان حاصله از آن‌ها در درون انسان در مبادی فعل بروز می‌کند. و در این زمینه «اراده» و «علم» نقش اصلی را ایفا می‌کنند. تأثیر این ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها، در قوت اراده و شدت ایمان به تأثیر اراده است. در اصل آن چه چنین خوارق عاداتی را از دیگر افعال عادی متمایز می‌کند، اراده‌ای است که منشأ صدور آن‌ها شده است. اراده‌ای که افعال خارق عادت از آن‌ها صادر می‌گردد از چنان قوتی برخوردار است که تأثیر آن را افزایش می‌دهد. اراده مذکور را می‌توان «اراده مؤثر» دانست و از آن جایی که به نوبه خود ریشه در علم و اعتقاد یا همان تصدیق قلبی دارد، شدت تأثیر آن به شدت اعتقادی که به تأثیر اراده دارد برمی‌گردد. این علم و اعتقاد قلبی سابق بر اراده است که تأثیر اراده را رقم می‌زند به گونه‌ای که هرچه این علم و اعتقاد بیش‌تر باشد، اراده مؤثرتر خواهد بود [۱۰، ج ۱، ص ۲۴۲].

تحقق علم و اعتقاد به عنوان مبدأ بعید فعل به دو صورت امکان‌پذیر است: یکی آن که بدون قید و شرط خاص باشد و دیگر آن که با تحقق شرایط خاصی همراه باشد. این تقسیم‌بندی براساس شرایط خاص صورت پذیرفته است و معنای دقیق آن این است که گاه علم و اعتقاد به چیزی از طریق عادی حاصل شده است و مقید و مشروط به حصول شرایط خاصی نیست و گاه تحت این شرایط خاص تعریف شده است و حصول آن با این شرایط خاص همراه است. شرایط خاص مانند این که فرد اعتقاد یافته باشد که اگر عبارت خاصی با خط مخصوصی، با مداد مخصوصی و در مکانی خاص نوشته شود، نوعی محبت یا دشمنی ایجاد می‌کند و یا این که اگر آیینی در مقابل طفل خاصی قرار گیرد، روح فلان شخص احضار می‌گردد و یا اگر افسون و ورد خاصی خوانده شود این احضار صورت می‌گیرد. این گونه شرایط زمانی، مکانی، و شخصی، در واقع شرط برای

حصول همان علم و اعتقاد است که مبدأ بعید و نخستین فعل بود و متقدم بر اراده‌ای بوده که به تبع آن حاصل می‌گردد. این شرایط خاص برای اثرگذاری اراده در نظر گرفته شده است. چنان‌که بیان شد علم و اعتقاد مراد در اینجا اعم از هرگونه علم و اعتقادی است و شامل اعتقاد ظنی نیز می‌شود اما مؤثر بودن اراده با هرگونه اعتقادی امکان‌پذیر نیست. نکته اساسی در این‌جا همین است که این علم و اعتقاد علاوه بر این‌که قلبی است، باید قطعی و تام و کامل باشد تا اثرگذار باشد. بر اثر این علم و اعتقاد قطعی و حتمی، درک و مشاهده آن امر قطعی پدید می‌آید. منظور از اعتقاد قطعی، تام و کامل، اعتقاد جازم است که در اصطلاح فلسفی یقین به معنای عام آن است و با این اصطلاح، اعتقادات ظنی و شکی خارج می‌گردد. این نوع یقین جنبه نفس‌شناختی داشته و فرد معتقد به آن را تشکیک‌ناپذیر می‌داند. در مقابل این یقین، یقین به معنای خاص قرار دارد که از لحاظ معرفت‌شناختی باور صادق موجه بوده و در آن مطابقت با واقع لحاظ شده است. در این یقین احتمال صدق نقیض وجود نداشته و از طریق برهان به دست می‌آید؛ علامه این نوع را حقیقتاً علم و یقین می‌داند و آن را از یقین به معنای عام جدا می‌کند در توضیح آن می‌گوید: «و تبیین من ذلك أن التصديق على قسمين: احدهما العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا، و يسمونه اليقين؛ والثاني العلم بأن كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأن لنقيضه امكانا.» [۱۱، ص ۲۱۸]. وجه تفکیک این دو نوع علم و یقین در تصدیق ملازم آن است؛ به نظر علامه هر تصدیقی با تصدیقی درباره نقیض آن همراه است؛ که این تصدیق ملازم دو حالت دارد یا این که تصدیق به امتناع نقیض آن است یا تصدیق به امکان نقیض آن است؛ در حالت اول همان یقین به معنای خاص است که مدنظر علامه است و در حالت دوم یقین به معنای عام است که علامه تصریح می‌کند علمی که منطبق دانان تعریف کرده‌اند و به گونه‌ای شامل بر جزم، تقلید، جهل مرکب و یقین می‌شود و اعم از یقین است از این نوع است. در نظر منطق‌دانان مقابل این نوع ظن قرار دارد. نکته اساسی در این‌جا این است که به هر روی در یقین اعتقاد مانع از نقیض لحاظ شده است، لکن ممکن است این اعتقاد تحت شرایط خاصی حاصل شده باشد که مطابقت با واقع نداشته باشد و این صرفاً برای فرد معتقد جنبه نفس‌شناختی داشته و جنبه معرفت‌شناختی ندارد که باور صادق موجه باشد؛ لذا شامل بر جزم، اعتقاد غیر موجه؛ تقلید و جهل مرکب نیز بشود.

مطابق تحلیل نفس‌شناختی فلسفی علامه، در مبادی فعل، اعتقاد مبدأ بعید و اولیه

فعل است و پیش از اراده است و اراده متأثر از آن است و اعتقاد مؤثر بر آن، و این تأثیر با مقدمات فلسفی اثبات می‌گردد؛ لکن برای رفع استبعاد می‌توان «تلقین» را به عنوان نمونه در اینجا ذکر کرد. در تلقین فرد به واسطه تلقین به اعتقادی دست پیدا می‌کند که علاوه بر این که قلبی است، قطعی نیز هست، بدین معنا که تحت این شرایط خاص حاصل شده از تلقین این اعتقاد حاصل می‌شود که نقیض آن ممتنع است. این اعتقاد قطعی مبدا علمی صدور فعل است و بنا بر مبادی فعل بر اراده مؤثر است و اراده از آن حاصل می‌شود. در تلقین فرد به واسطه تلقین به اعتقادی دست پیدا می‌کند که قلبی و قطعی است و با توجه به تام و کامل بودن آن اثرگذار است. در تلقین با این اعتقاد کامل فرد به این اعتقاد می‌رسد که فلان کس یا فلان چیز هم‌اکنون در این‌جا حاضر هستند و بر همین‌اساس آن چیز یا فرد را نزد خود حاضر می‌یابد. به عبارتی دیگر اعتقاد اثرگذار شده و فرد آن‌چه را که باور داشته است، می‌یابد. در واقع این یک اثر نفسانی است که ابتدا با تلقین و سپس با اعتقاد بوده است، این اعتقاد منجر به تأثیر اراده شده و از آن می‌توان به اراده مؤثر یاد کرد. لذا این اثرگذاری در این افعال خارق عادت به معنای این نیست که علم مبدأ این افعال مطابقت با واقع داشته است و ممکن است مطابق با واقع باشد و ممکن است نباشد؛ این بستگی به مبنای حصول علم نزد فاعل دارد. علمی که فاعل از مبادی عالی و باطن عالم غیب اخذ کرده باشد با واقع مطابق است اما علمی که از مبادی حسی و قوای درونی اخذ شده باشد معلل به اسباب عرضی و اتفاقی است که ممکن است مطابق با واقع نباشد. با اثبات اثر اراده بر نفس، امکان اثرگذاری آن بر غیرنفس هم اثبات می‌گردد. در این حالت نیز تأثیرگذاری به دو صورت ممکن است؛ یکی بدون هیچ قید و شرط خاصی و دیگری با وجود برخی شرایط (همان‌جا).

در این تحلیل می‌توان سه نکته را بیان کرد: نکته اول این که علم جازم و قطعی برای چنین اراده مؤثری ضروری است و این علم و عقیده اعم از آن است که مطابق با واقع باشد یا نباشد، یعنی علم و اعتقاد قطعی مذکور در صدور اراده مؤثر، ممکن است صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است این‌گونه نباشد. البته خطا بودن اعتقاد قلبی و قطعی مذکور ممکن است زود کشف گردد و نمایان شود و ممکن است دیر صورت پذیرد. در واقع ممکن است کسی سالیان متمادی به چیزی عقیده داشته باشد که مطابق با واقع نبوده و حقیقت نداشته باشد. این برخاسته از جهل مرکب است زیرا به جهل خود علم ندارد و بر همین اساس اراده خود را تأثیر می‌بخشد. در فرآیند فعل

انسانی، اعمال فاعلیت انسان، منوط به اراده است؛ و فردی می‌تواند این اراده را داشته باشد که در تصمیم‌گیری، متوقف نشده باشد، توقفی که منشأ آن شک است و جهل بسیط را شامل می‌گردد. علم جازم به هر صورتی که باشد چه مطابق با واقع باشد و چه نباشد (جهل مرکب)، منشأ صدور اراده می‌گردد. لذا این اثرگذاری در این افعال خارق عادت و در سحر به معنای خاص آن، دلالت بر مطابقت آن با واقع نمی‌کند. [همان‌جا؛ قس: ۵، ج ۵، ص ۷۰۹] از همین رو است که میان مکاشفات رحمانی و شیطانی در عرفان تمایز قائل شده و بر داشتن شاخصی برای تشخیص آن‌ها از یکدیگر تأکید شده است [۱۵، صص ۱۳۷-۱۴۳].

بر این اساس می‌توان گفت در تسخیر کواکب هر چند عقیده به وجود ارواح وابسته به ستارگان و اجرام فلکی باطل است اما همین عقیده باطل منشأ صدور افعال غریبه‌ای می‌گردد. در موارد دیگر هم می‌تواند این تحلیل صدق کند، در دعانویسی و افسون‌گری، ممکن است ملائکه و شیاطینی که نام‌هایی آنان را برای انجام افعال استخراج می‌کنند و به شیوه‌ای خاص آن‌ها را می‌خوانند و به گونه‌ای وانمود می‌گردد که با مدد آن‌ها این افعال صورت می‌پذیرد، از این سنخ باشد. در احضار روح نیز مطلب به همین منوال است. دلیل علامه برای امکان صدق این تحلیل برای احضار روح، این است که در احضار روح، به طور واقعی روحی حاضر نمی‌گردد و حاضران در جلسه آن روح را مشاهده نمی‌کنند. مدعا هم در احضار روح، آوردن روح نیست، بلکه تنها این است که تسخیر کننده روح ارتباطی در قوه خیال با آن روح پیدا می‌کند و از آن طریق اطلاعاتی را می‌دهد. این ارتباط می‌تواند برخاسته از همان اعتقاد فرد باشد که اراده‌ای مؤثر می‌آفریند و فرد چیزی را احساس می‌کند [۱۰، ج ۱، صص ۲۴۲-۲۴۳]. این احساس و ادراک به حواس درونی فرد است. انسان به حواس باطنی یا درونی، صور غریبه و خفیه مذکور را مشاهده می‌کند و البته با همین حواس درونی است که در رؤیا برخی صورت‌ها دیده می‌شوند. مشاهده این صور می‌تواند علاوه بر رؤیا در بیداری هم باشد به شرط آن که نفس از اشتغالات بیرونی فراغت یابد. این حالت که می‌تواند برای روح‌های قوی در بیداری رخ دهد، حالت «منامیه» نام دارد، که مستلزم یک سری ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها است [۵، ج ۵، صص ۷۱۰-۷۱۱].

با این تحلیل بسیاری از اشکالات مربوط به افعال غریبه‌ای مانند احضار روح را می‌توان به خوبی حل کرد، افعالی که صحت و سقم آن مناقشه‌برانگیز است. احضار روح

با مدعای حداکثری مبنی بر احضار کردن واقعی روح، با واقعیت روح سازگار نیست. این امر با غیرمادی بودن و تجرد روح، عدم زمان‌مندی و مکان‌مندی آن و نیز عدم تعدد آن مشکل دارد. اما با تحلیل فوق و نیز با مدعای حداقلی مبنی بر وجود یک ارتباطی در قوه خیال با روح، می‌تواند این اشکالات را رفع کند، چون در این حالت روحی حاضر نمی‌گردد و در این حالت می‌توان به جای احضار روح از ارتباط با روح سخن گفت، ارتباطی که در قوای درونی رخ می‌دهد. همچنین عدم مطابقت برخی اطلاعات داده شده با واقعیت نیز با این تحلیل دانسته می‌شود. علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید: «روح وقتی احضار می‌شود چنان نیست که واقعا در خارج ماده تحقق یافته باشد، بلکه روح شخص مورد نظر در مشاعر احضارکننده، حاضر شده و آن را از راه تلقین پیش روی خود احساس می‌کند و سخنانی از او می‌شنود نه این‌که واقعا در خارج مانند سایر موجودات مادی و طبیعی حاضر شود» [۱۰، ج ۱، ص ۲۴۳؛ قس: ۱۸، ج ۱، ص ۳۶۶]. شاید از همین رو باشد که در جلسات احضار روحی که برگزار می‌گردد وجود یک شخص مدیوم که واسطه ارتباط به ارواح است ضروری است [22, v.2, p. 1373]. وجود این شخص برای برقراری ارتباط ذهنی‌ای است که در قوه خیال او حاصل می‌شود. بدین ترتیب اعتبار احضار روح به عنوان یک مسئله و معضل پیش‌روی این امر قرار می‌گیرد و در اثبات مدعیات مطرح شده و مطابقت کامل آن‌ها با واقعیت مناقشاتی مطرح شده است. در برخی از این جلسات با استفاده از وسایل ثبت و ضبط سعی در ثبت رویداد و حتی نشان دادن برخی علائم برای حضور روح کرده‌اند اما تنها اطلاعات سطحی‌ای به دست آمده که نشان‌دهنده چیزی نیست [ibid, v.2, pp. 1375-6] و نمی‌تواند حضور چیزی را در آنجا اثبات کند. با توجه به این تحلیل آشکار می‌گردد که تحقق امری خارق عادت در سطح ادراک فراحسی به معنای مطابقت آن با واقع نیست و ممکن است آن امر از واقعیتی عینی برخوردار نباشد. البته امکان این واقعیت هست و ممکن است با شرایط خاصی که ارتباط با مبادی عالیه است این کار صورت پذیرفته، چنان که در کرامات است، و از واقعیت برخوردار باشد؛ در واقع در این موارد شرایط خاص پدیدآمده صرفاً نفسانی نبوده و از ماهیتی ربانی برخوردار هستند.

در این تحلیل امکان عقلی آن‌ها نفی نمی‌گردد اما در امکان وقوعی آن‌ها با توجه به دلیل و شواهد تردید وارد می‌شود و به عنوان مثال در امری مانند احضار روح به امکان حداقلی آن و آن هم در قوای درونی بسنده می‌کند. در مواردی که مدعیات بیشتر است و به حوزه‌های ماورایی مرتبط می‌گردد توضیح دیگری لازم است. ادعای مشتغلان این

امور دربارهٔ ارتباط با موکل آسمان‌ها یا فرشتگان یا جنیان یا ارواح مردگان یا ارواح زنده، و منتسب کردن فعل غیرعادی خود به این موارد، قابل اثبات حتی برای خود ایشان هم نیست. این عدم امکان اثبات، متفاوت از مقام ثبوت است؛ یعنی ممکن است در مقام ثبوت چنین ارتباطی برقرار شده باشد و از لحاظ عقلی ممتنع نیست، زیرا ارتباط روحانی با این امور مجرد از جهت این‌که روح انسان نیز مجرد است محذوریت عقلی ندارد. این ارتباط فراتر از ارتباط در خیال متصل، از جمله قوای درونی، است، این ارتباط، ارتباط در خیال منفصل است. چنین ارتباطی امکان‌پذیر است اما قابل اثبات نیست. در واقع این امکان وجود دارد که این امور در خیال متصل شخص باشد و واقعیتی بیرونی نداشته باشد، و این امکان نیز هست که در خیال منفصل باشد. این‌جا سخن از اثبات خود عالم خیال منفصل نیست بلکه اثبات ارتباط مورد ادعای فرد با عوالم بالا و از جمله عالم مثال و خیال منفصل است که صرف داشتن ادراکی فراحسی، نمی‌تواند مستند وجود این ارتباط باشد. این مبحثی است که به دلایل شهودی بیشتری نیاز دارد که در عرفان مورد بحث قرار گرفته و تنها با مکاشفات رحمانی قابل اثبات است. از آن‌جایی که انسان دارای دو جهت الهی و طبیعی است، صور حاصله در خیال متصل به دو صورت حصول دارند برخی با نظر به عالم حس و منشا حسی و با تصرف متخیله حاصل شده‌اند و برخی با نظر به باطن غیب و با اتصال به عالم بالا حاصل می‌گردند. اموری که از عالم طبیعت ارتقا یافته و متمثل در خیال متصل گشته‌اند دارای اسباب عرضی و اتفاقی هستند و علم حاصل از آن‌ها، ضرورتاً مطابق با واقع نیست. اما اموری که از باطن غیب به عالم خیال متصل تنزل یافته‌اند و در اتصال نفس به عالم بالا بر او منکشف شده است حقیقی بوده و مطابقت با واقع دارند [۱۶، ص ۴۷۰]. ورود به این مباحث، خروج از تحلیل نفس‌شناختی و مسئله تحقیق است، لذا به همین مقدار بسنده می‌شود. آنچه مهم است این است که تعلیل این موارد بنا بر مبادی نفسانی فعل و مراتب درونی فعل صورت پذیرد که تحلیلی نفس‌شناختی است و همه در خیال متصل صورت می‌پذیرد. بر اساس این تحلیل می‌توان گفت: «کسی که ادعای رؤیت فرشته یا جن یا روح انسان معینی را دارد هم احتمال دارد که با خود واقع تماس گرفته باشد و هم محتمل است که با مثال متصل و خیال مطلق خویش ارتباط برقرار کرده باشد و به اصطلاح لازم اعم از مدعاست. پس راه اثبات خصوص واقع و مثال منفصل مسدود است.» [۵، ج ۵، ص ۷۰۹]. چنان‌که گفته شد این در مقام اثبات و نه ثبوت است و آن هم اثبات عینی آن، که حجیت عینی داشته و برای دیگران نیز قابل پذیرش باشد. در غیر این صورت حجیتی شخصی دراد که فراتر از بحث عینیت آن است.

نکته دوم در این تحلیل این است که اراده مؤثر بیان‌شده، دو حالت دارد: به این صورت که شرایط خاص بیان‌شده برای حصول آن می‌تواند صرفاً شرایط خاص نفسانی انسانی باشد که ارتباطی با مبادی عالیّه وجود و به خصوص مبدأ اعلای وجود یعنی پروردگار ندارد و می‌تواند با توجه به این مبادی عالیّه وجود و مبدأ اعلای وجود یعنی پروردگار باشد. در حالت نخست تأثیر این اراده صرفاً متکی به نیروی نفسانی و شخصیت خود اوست که عمده مرتاضان به این گونه‌اند، و کلیّه اموری که به نحوی کهنات و سحر می‌باشند در این حالت می‌گنجند. در حالت دوم این تأثیر اراده و اراده مؤثر، متکی به پروردگار عالم به عنوان مبدأ این عالم است. اراده مؤثر در حالت نخست، هرچند از قوت و شدت برخوردار است و دارای آثار غریب و خارق‌عادت‌ای در درون و برون است اما محدود است، حال آن‌که در حالت دوم، با توجه به اتکای این اراده به خداوند و پروردگار جهان، اراده‌ای ربانی بوده و آن محدودیت و مقید بودن را ندارد. در این حالت که هم انبیاء و اولیاء که دارای مقام عبودیت ربّ هستند و هم مؤمنانی که دارای یقین به خدا هستند را می‌توان صاحبان آن نامید، هیچ چیزی جز برای پروردگار و جز به مدد پروردگار اراده نمی‌شود. نفس صاحب چنین اراده‌ای هیچ استقلالی ندارد و منتسب به خداوند است لذا اراده‌ای الهی، ربانی و طاهر است. همین اراده مؤثر ربانی اگر همراه با تحدی باشد و هدف آن اثبات نبوت باشد، امر خارق‌عادت‌ی حاصل از آن معجزه نام دارد و اگر غیر آن باشد کرامت نامیده می‌شود. از شمار این کرامت‌ها می‌توان استجاب دعا را نام برد [۱۰، ج ۱، ص ۲۴۳].

نکته سوم در این مجال مربوط به تقابل و هم‌آوردی افعال خارق‌عادت است. قوت اراده بیان‌شده در این تحلیل خود دو مراتب است و دارای شدت و ضعف است. بر این اساس ممکن است برخی از این اراده‌ها بر اراده‌های دیگر تفوق و برتری داشته باشند و اثر آن‌ها را تحت الشعاع اثر خود قرار داده و در نتیجه اثر مرتبه پایین‌تر را خنثی کنند. نمونه بارز این تقابل را می‌توان در تقابل میان سحر ساحران و معجزه حضرت موسی (ع) مشاهده کرد، و می‌توان در دیگر افعال خارق‌عادت از جمله خواب مغناطیسی و احضار روح نیز یافت [همان].

نتیجه

در نفس‌شناسی فلسفی علامه طباطبایی، افعال اختیاری انسان به اسباب و عللی منتسب است که به آن مبادی فعل گفته می‌شود. مبادی فعل در فلسفه کنش اسلامی متعدد

است؛ از میان علل نفسانی به دو مبدأ پرداخته می‌شود که با در نظر گرفتن نسبت آن‌ها به صدور فعل یکی مبدأ قریب و دیگری مبدأ بعید است: اراده، مبدأ قریب و علم، مبدأ بعید. این تحلیل مبتنی بر مبدأ علمی است که فاعلیت و عاملیت انسان را بیان می‌کند. با بررسی نوع علم و اراده‌ای که در این امور رخ داده، به تبیین افعال خارق عادت پرداخته می‌شود. مفهوم اساسی در این بررسی مفهوم «اراده مؤثر» است. اراده مؤثر اراده‌ای است که متأثر از مبدأ علمی است که تحت شرایط خاص حاصل شده است و دارای قوت و شدت است. این اراده، اراده‌ای مؤثر است که ریشه در جزم و اعتقادی قطعی به تأثیر آن دارد. این علم و اعتقاد قطعی در نفس اثرگذار است و همان گونه که اراده می‌کند مشاهده می‌کند و منجر به ادراکی فراحسی می‌گردد.

در بررسی این ادراکات فراحسی، و به تعبیری غیرعادی، مطابقت با واقع نیز مطرح می‌شود. براساس تحلیل بر مبنای مبدأ علمی، معنای علم اعم از هرگونه اعتقاد و تصدیق، مراد شده است و بدین ترتیب همه علم‌ها مطابق با واقع نیستند و خطابردار هستند. این امر در مورد جهل مرکب صدق می‌کند. جهل مرکب تنها جنبه ذهنی و به تعبیری عام‌تر نفسانی داشته و صرفاً اثری نفسانی در خیال متصل فرد دارد و در عالم خیال منفصل و جهان بیرونی مابازائی ندارد، در این جاست که مطابقت با واقع بودن آن محل تردید قرار می‌گیرد و واقعیت دار بودن آن نفی می‌گردد.

اراده مؤثر مذکور هم می‌تواند صرفاً نفسانی و متکی به نفس باشد و هم می‌تواند ربانی و متکی به مبدأ اعلاّی وجود، پروردگار باشد و نفوذ و تأثیر خود را از اراده الهی و ربانی اخذ کرده باشد که با توجه به سلسله طولی وجود در اتحاد با عالم عقل و عالم مثال تحقق یافته باشد. با این تحلیل اراده مؤثر ذومراتب است و با توجه به قوت و شدت خود، تأثیرگذاری ضعیف و شدید خواهد داشت، از این‌رو در تقابل آن‌ها برخی بر دیگری برتری داشته و اثر دیگری را خنثی می‌کنند که نمونه بارز آن بطلان سحر ساحران در مقابل معجزه حضرت موسی (ع) بود.

منابع

- [۱] قرآن.
- [۲] آیزنک، هانس یورگن؛ براود، اچ، دی، واتسن، لیال و دیگران (۱۳۷۹)، روح و دانش جدید، ترجمه و گردآوری: محمد رضا غفاری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۳] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ ق)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب.
- [۴] تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

- [۵] جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰)، *کتاب التعريفات*، چاپ چهارم، تهران: ناصر خسرو.
- [۶] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تسنیم: جلد ۵، تحقیق: احمد قدسی*، چاپ پنجم، قم، اسراء.
- [۷] سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، *الالهيات*، چاپ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات.
- [۸] شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۹] طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- [۱۰] _____ (۱۴۱۴ق)، *بدایه الحکمه*، چاپ دهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۱۱] _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۱۲] _____ (۱۴۲۸ق)، *مجموعه رسائل علامه الطباطبائی*، تحقیق: صباح الربیعی، قم، مکتبه فدک لاهیات التراث.
- [۱۳] _____ (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل علامه طباطبائی (دوجلد)*، قم، بوستان کتاب.
- [۱۴] فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵)، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه و شرح و تعلیق: علی بوحلم، بیروت، مکتبه الهلال.
- [۱۵] _____ (۱۹۹۶)، *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح: علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- [۱۶] معلمی، حسن (۱۳۹۱)، «معیار سنجش و تمییز شهود رحمانی از شهود شیطانی»، *مطالعات معنوی*، شماره ۴-۵، تابستان و پاییز، ص. ۱۲۵-۱۴۴.
- [۱۷] ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (شیرازی) (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۸] _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۹] موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۲۰] نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، *العلوم فی الاسلام دراسه مصوره*، ترجمه به عربی: مختار الجوهری، مراجعه: جعفر صادق الخلیلی، تصحیح اعلام: حسن فقیه عبداللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۱] یعقوبیان، محمدحسن (۱۳۹۴)، «فلسفه فراروان شناسی از منظر ابن سینا»، *فلسفه دین*، ۲، ۱۲، ص. ۴۱۳-۴۴۰.

[22] Dilley, Frank B. (2006), "Parapsychology", in: *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition, ed.: Donald M. Borchert, USA, Thomson Gale.

[23] Melton, J. Gordon (2001), *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, 5th ed., USA, Gale Group.

