

پدیده‌های فراطبیعی

در نگرگاه فیلسوفان مسلمان*

- سیدمحمد موسوی بایگی^۱
- رسول حسین پور^۲

چکیده

انسان موجودی است که علاوه بر دارا بودن ویژگی‌های جسمانی از ویژگی‌های روحانی که برخاسته از نفس مجرد اوست نیز برخوردار است. یکی از پیامدهای مرتبه تجردی انسان ظهور پدیده‌های فراطبیعی است. چگونه ممکن است که انسان از وقایع آینده باخبر می‌گردد و کارهایی انجام می‌دهد که ابزار و زمینه پیدایش آن فراتر از ماده و قوانین آن است. اگرچه فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا و برخی از پیروان آن‌ها در تحلیل چنین پدیده‌هایی دیدگاه‌های یکسان و همانندی ارائه نموده و جملگی صدور این آثار را تنها از نفس مجرد امکان‌پذیر دانسته‌اند، برخی چون ملاصدرا با مبانی ویژه خود از جمله «تجرد قوه خیال» شاخص مناسبی برای پیدایش این پدیده‌ها مشخص کرده‌اند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (hoseinpour8@gmail.com).

واژگان کلیدی: نفس مجرد، تجرد برزخی، قوه خیال، رؤیا، واردات غیبی، خوارق عادات، معجزه و کرامات.

مقدمه

در تاریخ زندگانی بشر به پدیده‌هایی برمی‌خوریم که گرچه ظرف پیدایش آن‌ها در عالم ماده است، سبب و ابزار پیدایش آن‌ها با فراماده مرتبط است. برخی از این مسائل قابل تجربه برای همگان و برخی دیگر از دسترس تجربه افراد عادی به دور است و تنها کسانی می‌توانند به ظهور آن‌ها موفق گردند که آگاهی‌های لازم و کافی دارند. پدیده رؤیا از مسائلی است که همه انسان‌ها با آن آشنايند و گاهی به وسیله آن می‌توانند از برخی وقایع آینده اطلاع یابند. معجزه و خوارق عادات نیز از دیگر پدیده‌هایی هستند که دست کم برخی از افراد بشر می‌توانند آن‌ها را از خود صادر گردانند. حال باید دانست که چه ویژگی‌ای در انسان وجود دارد که خاستگاه پیدایش چنین پدیده‌هایی می‌گردد. به دیگر سخن آیا انسان با بدن مادی خود می‌تواند قابلیت ظهور این گونه مسائل را داشته باشد یا اینکه عاملی به نام نفس که موجودی فرامادی است سبب بروز چنین پدیده‌هایی می‌گردد.

فیلسوفان مسلمان در چگونگی پیدایش این پدیده‌ها اصل و مبنای مشترکی را که همان نفس مجرد است پذیرفته‌اند، اما به باور برخی چون ملاصدرا این عنصر متحرک دارای مراتب وجودی چندگانه‌ای می‌باشد. وی با ارائه مبانی ویژه‌ای چون «تشکیک در مراتب هستی» و نیز «تجرد برزخی» اثبات نمود که نفس حقیقتی پویاست که از مرتبه حس به مرتبه عقلی سفر می‌نماید. در این پژوهش برآنیم تا ثابت کنیم که پدیده‌هایی چون رؤیا، معجزه و خوارق عادات مجردند و چون این مسائل با قوه خیال انسانی ارتباطی تنگاتنگ دارند، لازم است که به جهت هم‌سنجی میان آفریننده و پیامدهای آن، این قوه نیز مجرد باشد. دیدگاه‌های حکیمان مسلمان پیرامون این آثار تا حدود زیادی یکسان است و تفاوت آن‌ها تنها در تجرد و عدم تجرد قوه خیال است، از این روی ضروری می‌نماید که پیش از پرداختن به بررسی و تحلیل پدیده‌های فراطبیعی اندکی پیرامون چیستی و اهمیت قوه خیال در نگاه فیلسوفان مکاتب سه‌گانه مشاء، اشراق و متعالمیه پردازیم.

جایگاه قوه خیال از ابن سینا تا ملاصدرا

اگرچه ابن سینا از کسانی است که تمامی قوای انسانی به غیر از قوه عاقله را مادی می‌شمارد، با وجود این می‌توان دیدگاه او را در باب قوه خیال به دو قسم مشهور و غیر مشهور تقسیم کرد. وی در مشهورترین دیدگاه خود قوه خیال را قوه‌ای مادی معرفی کرده و بر اثبات آن براهینی با عنوان‌های «تصور مربع دو جناحی»، «تفاوت مقداری صور خیالی» و «عدم تصور رنگ‌ها در یک مکان» ارائه نموده که شالوده استدلال‌های وی مسئله حلول و انطباق صور در قوه خیال است (۱۹۶۶، ۱۶۷-۱۷۲).

آنچه در اندیشه مشایبان موجب گردید تا به چنین دیدگاهی روی آورند ارتباط جدایی‌ناپذیر صورت از ماده است. آن‌ها صورت را همواره نیازمند ماده دانسته، بر این باور بودند که صورت جسمیه از آن جهت که صورت است تبدیل‌پذیر نیست و چنین نیست که برخی از آن‌ها متکی به ماده و برخی مستقل باشند؛ چرا که در طبیعت واحد نمی‌توان اختلافی را یافت که از ناحیه ماهیت ایجاد شده باشد و حتی بیش از این، چنین ویژگی‌ای را در وجود آن نیز نمی‌توان مشاهده نمود. ابن سینا خود در اثبات اینکه صورت جسمیه همواره همراه ماده و حقیقتی واحد است سه احتمال را مطرح می‌نماید: ۱- تحقق صورت در ماده؛ ۲- تحقق صورت خارج از ماده؛ ۳- برخی از آن در ماده و برخی نیز خارج از آن تحقق دارد. او فرض سوم را محال می‌داند، زیرا بنا بر این فرض حقیقتی واحد در میان نخواهد بود و از آنجا که این حقیقت نمی‌تواند بی‌نیاز از ماده باشد، فرض دوم نیز باطل است؛ در نتیجه تمامی آن نیازمند به ماده خواهد بود (۱۳۶۴: ۳۴۹-۳۵۰ و ۵۰۱-۵۰۲).^۱

اما در دیدگاه غیر مشهور گویا ابن سینا به این مسئله آگاه بود که اگر قوه خیال مادی باشد برایندهای خردناپذیری را به همراه خواهد داشت. از این روی در برخی آثار خود به مجرد آن نیز اشاره‌ای نموده است. به باور او اگر شناسنده صور، جسم یا جسمانی باشد باید به سبب حرارت‌های غریزی همواره در مسیر فروکش و فزایش باشد و در این صورت پس از مدت زمانی از بین رفته و یا جای آن صور

۱. در انتهای پژوهش نقدهای این دیدگاه را بیان خواهیم داشت.

جدیدی پدیدار خواهند شد، در حالی که عدم دگرگونی صور گویای آن است که شناسنده این صور نیز جسمانی نیست. بنابراین به سبب هم‌سنخی میان شناسنده و صور خیالی، قوه پذیرش این صور، حافظه و ذاکره نیز جسمانی نخواهند بود، بلکه در نفس مجرد قرار خواهند داشت.

وی در استدلالی از راه همسانی صور خیالی با صور عقلی به مجرد صور خیالی حکم می‌نماید. در این استدلال فرایند یادآوری صور معقول فراموش شده برای نفس از طریق پیوند با عقل فعال با یادآوری صور خیالی از راه اتصال به نفوس فلکی یکسان دانسته شده و در نتیجه به مجرد صور خیالی حکم شده است. اما در این مسئله اشکالی متوجه دیدگاه ابن سیناست و آن اینکه چگونه این صور در نفس ارتسام می‌یابند که به سبب مبانی وی تبیین‌ناپذیر است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۲۸/۸-۲۲۹؛ سبزواری، بی‌تا: ۲۹۱).

به باور برخی، استدلال‌های ابن سینا بر مادی بودن خیال، حکیمان پس از او را تحت تأثیر قرار داد و افرادی چون سهروردی و پیروان وی نیز به نفی مجرد خیال روی آوردند (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۰۲). سهروردی گرچه همچون ابن سینا بر مادیت خیال استدلالی ارائه نکرده، اما همانند او تمامی قوا غیر از قوه عاقله را مادی دانسته و مشاهده صور خیالی را در عالم مثال منفصل امکان‌پذیر دانسته است. به باور وی خیال جایگاه حضور صور خیالی نیست؛ چرا که اگر چنین می‌بود صور خیالی همواره در پیشگاه انسان حاضر بودند و ما نیز همواره آن‌ها را ادراک می‌کردیم، در حالی که گاهی اوقات از فرآیند تخیل غافلیم (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۱۱/۲-۲۱۵).^۱

با ظهور حکمت متعالیه و پذیرش مجرد خیال، از یک سو دیدگاه‌های گذشتگان از جانب ملاصدرا و برخی پیروان وی مورد نقدهای فراوانی قرار گرفت و از سویی دیگر موضوعات مرتبط با این مسئله از جمله پدیده‌های فراطبیعی به گونه‌ای روشن و صحیح تبیین گردیدند. آنچه در اندیشه صدرایی موجب گردید تا طرح این دیدگاه را آسان و پایه‌های آن را تثبیت گرداند برخی از اصول خاص وی از جمله

۱. نقد گفتار سهروردی را نیز در پایان پژوهش ارائه خواهیم نمود.

«تشکیک در وجود و حرکت جوهری» بود.

الف) تشکیک وجود

بر اساس این مبنا وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب و افراد گوناگونی است که با یکدیگر در سنخ حقیقتِ اصیل خود مشترک اما دارای مراتب شدید و ضعیفی هستند که پیشی و پستی، ذاتی آن‌ها به شمار می‌آید. در این میان آنچه سبب امتیاز مراتب وجودی است همان چیزی است که موجب اشتراک آن‌هاست؛ چرا که اگر چنین نباشد تمامی وجودها با یکدیگر متباین بوده و دیگر هیچ‌گونه پیوستگی‌ای میان آن‌ها وجود نخواهد داشت (زنوزی، ۱۳۷۶: ۵۶؛ حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۰). با توجه به این مبنا مراتب هستی از عالم عقل به خیال و ماده تنزل می‌یابد و موجودی چون انسان در قوس صعود و بازگشت به مبدأ نخستین، با گذر از مرتبه ماده به مرتبه خیال و مثال متصل راه یافته و در صورت دارا بودن استعداد وجودی پس از این مرحله به مرتبه عقلی انتقال می‌یابد. برخی علت این مسئله را وجود ملازمه و هماهنگی میان قوس صعود با قوس نزول دانسته‌اند تا آنجا که می‌توان با اثبات وجود یکی وجود دیگری را نیز ثابت نمود (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۲۰).

ب) حرکت جوهری

یکی دیگر از اصولی که در تبیین تجرد مثالی از اهمیت والایی برخوردار است اصل حرکت جوهری است که زیربنای دیدگاه ملاصدرا را در تکامل نفس تشکیل می‌دهد. به باور وی اگر نفس دارای حرکت جوهری نباشد، لازم است که همواره در مرتبه‌ای ثابت بماند و با جسم نامی حساس اتحاد وجودی داشته و جسمانی باشد، اما از نظر ملاصدرا نفس دارای حدوثی جسمانی است که با حرکت جوهری به بقای روحانی دست می‌یابد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۴۵/۸).

با توجه به این مبانی، مثال متصل در قوس صعود شکل می‌گیرد و از آنجا که نفس نسبت به صور حسی و خیالی سیمت خلاقیت و فاعلیت دارد، این صور معلول نفس بوده و در خیال متصل جای خواهند داشت، در نتیجه هر آنچه انسان از خود در دنیا و آخرت می‌یابد در واقع صورت ادراکی متحد با یکی از مراتب خویش را

مشاهده نموده است (همان: ۴/۹-۵). بر اساس دیدگاه ملاصدرا قوه خیال جوهری است متکی به خود که در بدن و یا جهتی از جهات عالم ماده واقع نشده بلکه در عالمی بین عالم ماده و عقل، یعنی مثال قرار گرفته است.^۱

رؤیا

چیستی خواب

خواب را دو گونه اعتبار می‌کنند: ۱. خواب در برابر بیداری که پدیده و فرایندی مادی و این جهانی است؛ ۲. خواب به معنای مشاهده و خواب دیدن که در اصطلاح به آن «رؤیا» می‌گویند. پیش از پرداختن به بررسی معنای دوم، نخست اشاره‌ای به چیستی خواب به معنای اول می‌نماییم. به باور فیلسوفان خواب فرایندی است که در آن حواس ظاهری از کار باز مانده و نفس مشغول برخی از امور داخلی بدن همچون هضم غذا گشته و از پرداختن به دیگر امور باز می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۵/۳). همچنین در هنگام خواب ارتباط آن قسمت از روح بخاری که در مغز جای دارد از اعصاب منقطع گشته و به مبدأ خود یعنی مغز باز می‌گردد. این بازگشت هیچ‌گاه به گونه کامل نیست بلکه مقداری از روح بخاری در اعصاب باقی می‌ماند و منشأ حرکاتی می‌گردد که در حال خواب صورت می‌پذیرد؛ چرا که روح بخاری دماغی که در اعصاب جریان دارد مبدأ حس و حرکت است و هنگامی که به مغز برمی‌گردد نفس تنها از حس و حرکت ارادی باز می‌ماند و حرکاتی چون تنفس، تپش قلب و یا اعمال دستگاه گوارش و گردش خون در حال خواب ادامه می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹۱-۵۹۲؛ سبزواری، بی‌تا: ۳۲۳).

خواب؛ بستر ارتباط با فراماده

انسان در خواب پدیده‌هایی را می‌بیند که برخی از آن‌ها را پیشتر در عالم ماده

۱. وی در اثبات تجرد قوه خیال براهینی نیز ارائه می‌نماید که شالوده آن‌ها بر تفاوت حضور صور برای نفس و حصول آن‌ها در ماده جسمانی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۸۵-۴۷۵/۳؛ ۱۱۶/۸-۲۲۹؛ ۱۹۱/۹).

مشاهده کرده است و برخی دیگر را نیز که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند ادراک می‌نماید. این ارتباط با فراماده چرا و چگونه صورت می‌پذیرد؟ چه عاملی در انسان وجود دارد که سبب گشته تا حقایقی برای او هویدا گردد و چه مرتبه‌ای در هستی تحقق دارد که حقایق در آن پنهان بوده و نفس به دلیل سختی که با آن مرتبه دارد آن‌ها را دریافت می‌نماید؟

بر اساس مراتب سه‌گانه هستی، عالم ماده مسبوق به عالم پیش از خود یعنی مثال و عالم مثال نیز مسبوق به عالم عقل است. تمامی پدیده‌های مادی چه آن‌هایی که در گذشته بوده‌اند و اکنون وجودی ندارند و چه موجوداتی که هم‌اکنون هستند و نیز آن‌هایی که در آینده پدید می‌آیند، در جواهر روحانی و مثالی به یک وجود تحقق دارند و در دهر که در آن، زمان و دگرگونی وجود ندارد جمع‌اند. نفس نیز چون در هنگام خواب از تدبیر بدن آزاد می‌شود، به این جواهر پیوند خورده و به میزان درون‌داشت و شدت وجودی خود تصاویری را دریافت می‌نماید (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۱۳-۱۱۴؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۳/۴۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۶۰۰). در واقع در هنگام خواب که توجه نفس از مرتبه حس کم می‌گردد به فراماده روی آورده و از آنجا صورتی کلی در او پدیدار می‌گردد که اثر آن به قوه خیال می‌رسد و این قوه نیز صورت جزئی مناسب با صورت کلی را در حس مشترک ترسیم می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۴۰۷؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۳/۱۷۸).

به باور فیلسوفان دریافت چنین صوری برای نفس از ناحیه موجودات مثالی، مانند فراگیری شاگرد از استاد نیست؛ زیرا از آنجا که نفس در ذات خود مجرد است میان او و مجردات فاصله‌ای نیست، از این روی هر چه در یکی وجود دارد در دیگری نیز بازتاب می‌یابد. ارتباط میان مجردات مثالی و عقلی همچون آینه‌های روبه‌روی هم است؛ همان‌گونه که هر صورتی که در یکی از آینه‌ها می‌افتد در دیگری نیز انعکاس می‌یابد، صور موجود در مجردات نیز می‌توانند در قلمرو نفس مجرد انعکاس یابند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۳/۴۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹۶۴/۲).

هنگامی که انسان به خواب می‌رود نفس به عالم خویش متوجه می‌گردد بدون

آنکه بدن مادی و قوای نفس از حرکت باز مانند؛ زیرا انسان در هنگام خواب لذت و درد را احساس می‌کند و یا حتی مطلبی علمی را ادراک می‌نماید و این نشانه استقلال نفس از بدن است و از این روست که برخی خواب دیدن را دلیل بر تجرد نفس دانسته‌اند؛ زیرا پدیده‌هایی چون لذت، درد و ادراک بدون نیاز به بدن مادی صورت می‌پذیرند و نیز حقایق گذشته و آینده از فراماده برای انسان پدیدار می‌گردند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۴۵: ۱۶۵).

واردات غیبی در بیداری

نفس انسان در بیداری نمی‌تواند با مجردات ارتباط برقرار نماید و تنها افرادی که از توجه به بدن مادی روی گردان شده‌اند این توانایی را دارند که به فراماده اتصال یابند. این ارتباط با دو شرط امکان‌پذیر است:

۱- نفس از درون‌داشت و توانایی فطری و یا اکتسابی برخوردار باشد، به گونه‌ای که وقتی در حالتی قرار دارد از حالات دیگر خویش غافل نماند و بتواند به همه امور موجود در قلمرو خود احاطه داشته باشد؛ برای نمونه اگر زمانی در حالت خشم قرار گرفت به شهوات خود نیز آگاه باشد و یا در یک زمان بنویسد، بشنود و سخن بگوید.

۲- قوه متخیله از قوتی برخوردار باشد که بتواند حس مشترک را در قلمرو خود درآورد و آن را از صوری که از بیرون بر او وارد می‌شوند رهایی بخشد؛ چرا که اگر بر این کار قادر نباشد حس مشترک در اختیار حواسی قرار می‌گیرد که صور خارجی را بر او وارد می‌گردانند (سبزواری، بی‌تا: ۳۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹۶ و ۶۰۲).

واردات غیبی با توجه به چگونگی پیدایش می‌توانند گوناگون باشند؛ برای نمونه گاهی به صورت اثری در یاد و خاطره انسان می‌نشینند و برخی اوقات به سبب اشراق در خیال و نقش بستن در حس مشترک پدید می‌آیند. همچنین این واردات

۱. ملاصدرا شرط دیگری را نیز در این مسئله قائل شده که آن را ویژه کاهنان، دیوانگان و برخی از بیماران روانی دانسته است و آن را به عنوان نقصی برای آنان قلمداد می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۵۹۷).

به لحاظ شدت و ضعف نیز متفاوت‌اند؛ گاهی به صورت مشاهده صورت و حجاب است، پاره‌ای اوقات با مشاهده مثالی تحقق می‌یابد، گاه شنیدن ندای سروشی الهی و گاهی نیز با شنیده شدن صدایی موزون است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۳؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۷۸/۳).

برخی از اندیشمندان بر این باورند که از طریق مقایسه خواب با بیداری می‌توان چگونگی پیدایش واردات غیبی را تفسیر نمود. خواب گونه‌ای از پیش‌بینی و پیش‌گویی است که برای شخص خوابیده محقق می‌گردد و همین حال برای برخی از نفوس قوی در عالم بیداری پدید می‌آید؛ چرا که اگر نفس مانند حالت خواب از محسوسات روی گردان باشد به راحتی می‌تواند از آینده خبر دهد. علت این مسئله آن است که موجوداتی چون نفوس انسانی که پایین‌تر از عقول قرار دارند معلول آن‌ها به شمار می‌آیند و نفسی که به عقل فعال یا به مراتب پایین‌تر می‌پیوندد، می‌تواند به صورت موجود در عقل دست یابد؛ چون در آنجا عقل، عاقل و معقول متحد می‌گردند (قائینی، ۱۳۶۴: ۱۲-۱۳).

خلاقیت نفس و پدیده‌های غیرطبیعی

به باور برخی چون ملاصدرا نفس انسان با خلاقیتی که دارد می‌تواند صور گوناگونی را در ذهن پدید آورد و حتی با فراهم بودن بستری مناسب این صور را به خارج انتقال داده و تحقق عینی بخشد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۷۵/۱). خلاقیت فلسفی که همان آفرینش بدون ماده است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۲۶۹) زمینه تبیین عقلانی پدیده‌های غیرطبیعی را فراهم می‌گرداند؛ زیرا نفس از عالم ملکوت یا همان عالم امر و ابداع است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۶۴/۱-۲۶۵؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۷۶-۲۷۷) و دست کم می‌تواند در ذات خود صوری را بیافریند و برخی از نفوس نیز که از توانایی لازم برخوردارند می‌توانند آن‌ها را تحقق خارجی بخشند و یا در افراد تأثیراتی گذارند که برای اشخاص دیگر به طور طبیعی امکان‌پذیر نباشد؛ برای نمونه بیماری را شفا دهند یا کسی را بیمار گردانند؛ شخصی را به خواب ببرند یا با سحر و شعبده عمل غیر واقعی را واقعی جلوه دهند.

الف) خوارق عادات

آثاری که به گونه غیر طبیعی از نفس صادر می‌گردند یا بدون وساطت ماده و امور مادی صورت می‌پذیرند و یا با کمک و دخالت ماده محقق می‌گردند و نیز این فرایند یا با دخل و تصرف در خیال انسان‌ها انجام می‌شود؛ مانند سحر و یا بدون آن و به سبب پیامدهای خارجی صورت می‌پذیرد؛ مانند شفای انسان بیمار. اگر شخصی از راه‌های گوناگون جن و روح را به تسخیر خود درآورد می‌تواند از اخبار گذشته و آینده نیز مطلع گردد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۲۱).

ابن سینا در تحلیلی، علت پدیده‌های غیر طبیعی را یا به سبب نفوس قوی می‌داند که از آن‌ها معجزه و سحر صادر می‌شود یا به خاطر ویژگی اجسام و برخی عناصر قلمداد می‌کند؛ همچون شعبده و آهن‌ربا و یا از جانب سنگ‌های آسمانی می‌شمارد که از ناحیه آن‌ها حوادثی البته با همراهی موجود مستعد زمینی به وقوع می‌پیوندد (۱۳۷۵: ۴۱۷/۳-۴۱۸). به باور وی چنین اموری را از آن روی خارق عادت می‌گویند که علل و اسباب آن‌ها برای بیشتر مردم پوشیده است، در حالی که این امور نیز علت ویژه خود را دارا هستند. وی این علت را در دو چیز دانسته است: یکی آنکه ممکن است چنین اموری به سبب مزاج اصلی، توانایی نفس و یا به دیگر سخن عین تشخص یک انسان باشد و دوم آنکه می‌تواند از راه اکتسابی و یا غیر اکتسابی و به چیزی غیر از تشخص انسان پدید آید (همان: ۴۱۳-۴۱۶). وی در تبیین صدور خوارق عادات می‌گوید: ارتباط نفس ناطقه با بدن ارتباطی حلولی نیست بلکه نفس موجودی متکی به خود و کار او تدبیر بدن است. باورها، توهمات و تصورات انسان جملگی مجموعه نفسانی او را تشکیل می‌دهند و پیامدهای آن‌ها می‌تواند در بدن شخص و یا افراد دیگر نیز پدیدار گردد؛ برای نمونه ممکن است شخصی در خود مرضی را توهم کند و این مرض با گذر زمان در وی محقق گردد و چه بسا این عمل را نسبت به فرد دیگری انجام دهد. با اینکه نفس و بدن هم‌سنخ نیستند اما تصورات انسان در بدن او تأثیر گذارند و از این روی می‌توانند در بدن افراد دیگر نیز اثر گذار باشند. گاهی اوقات ممکن است نفس انسان به اندازه‌ای قوی باشد که جهان به منزله بدن و ابزار او به شمار آید. انسان با ملکات و قوای ویژه‌ای که دارد

در نفوس دیگران نیز تأثیر می‌گذارد، اراده را از کسی بر گرفته و یا خشم انسانی را فرو می‌نشانند. البته ممکن است که چنین پدیده‌هایی گاه بر اثر مزاج اصلی افراد باشد به گونه‌ای که موجب تشخیص او گردد و گاهی نیز بر اثر عروض این حالات بر شخص صورت پذیرد و در بیشتر اوقات نیز نیازمند تمرین و تلاش بسیار است (همان: ۴۱۴-۴۱۶).

ب) معجزه و کرامت

معجزه اسم فاعل مصدر اعجاز و به معنای ناتوان کننده از آوردن مانند آن است و یا به دیگر سخن کاری است که مردم عادی به گونه طبیعی از ایجاد همانند آن ناتوان هستند (صلیبا: ۱۳۶۶: ۵۹۸؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۶۰). فیلسوفان معجزه را به دو معنا به کار می‌برند:

۱- پدیدار شدن آنچه با ساختار طبیعی عالم ماده ناسازگار است که البته در نزد برخی از آن‌ها معجزه نامیده نمی‌شود، مگر آنکه فعل فاعل مختاری باشد که قصد او انجام کاری است که انسان قادر نیست مانند آن را انجام دهد.

۲- چیزی که تابع هیچ قانون شناخته شده یا ناشناخته نیست.

معجزه به معنای نخست بسیار و به معنای دوم آن کم است.^۱

کرامت نیز ظهور پدیده‌ای غیر عادی از جانب شخصی است که ادعای پیامبری ندارد؛ مانند آنچه از سوی عارفان و سالکان الهی پدیدار می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۵۶۹/۳). برای پیدایش معجزه شخص پیامبر باید دارای سه ویژگی باشد: ۱. علم او اشراقی، الهامی و از جانب پروردگار باشد؛ ۲. چشم او سروش الهی را ببیند و گوشش صدای آن را بشنود؛ ۳. نفس او قدرتی داشته باشد که بتواند در طبیعت تصرف کرده، صورتی را از آن بگیرد یا به آن ببخشد.

در ویژگی نخست لازم است که شخص پیامبر دارای قوه حدس باشد که در آن گذر از معلوم به مجهول به گونه‌ای است که نفس متوجه آن نمی‌گردد. ویژگی دوم

۱. به باور متکلمان معجزه پدیده‌ای خارق عادت، همراه با قصد ادعای پیامبری و معارضه‌ناپذیر است که پروردگار آن را گواهی بر اثبات درستی رسالت پیامبران قرار داده است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۹۹).

تنها در صورتی امکان‌پذیر است که زمانی که حس مشترک به صور حواس ظاهری می‌پردازد قوه متخیله آن را از این پردازش باز دارد و در اختیار خود درآورد و از ارتسام صور حسی در آن جلوگیری نماید. در این صورت نفس می‌تواند در خواب و بیداری صورتهایی را ببیند و یا صداهایی را بشنود و به عوالم بالا راه یابد. شرط سوم هم این است که قوه عماله که جزء عملی نفس است، از قوتی برخوردار باشد که بتواند در طبیعت تصرف و خلع و لبس نماید.

پیامبر می‌تواند این امور را انجام دهد، چرا که تمام عالم برای نفس او همچون بدن است. همان‌گونه که انسان‌های معمولی به واسطه نفس در بدن خود تأثیر می‌گذارند، نفس پیامبر نیز نسبت به عالم این‌گونه است که عالم برای وی به سان جسم است. چنین نفوسی می‌توانند عصا را از دها و مرده را زنده گردانند. توانایی قوه عماله اساس ویژگی‌های دیگر است و کسی که آن را دارا باشد آن دو را نیز خواهد داشت، چرا که به عقل فعال اتصال دارد (سبزواری، بی‌تا: ۳۳۰-۳۳۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۶۷-۴۶۸). سهروردی در این باره معتقد است همان‌گونه که در هنگام پیدایش صورتی در نفس اثری از آن در بدن بروز می‌نماید ممکن است که نفس انسانی تا آن اندازه به کمال برسد که بتواند در عالم تأثیر بگذارد؛ مانند اینکه از دعای وی اثراتی در عالم پدید آید و به واسطه نفس او از موجودات عالم پدیده‌های غیر طبیعی سرزند. به گفته وی نفوس پیامبران به سبب پیوند با ملکوت این قدرت را دارند که صورتی را از ماده گرفته، صورت دیگری جایگزین آن گردانند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۴۸/۳-۴۴۹).

تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها

همان‌گونه که روشن گردید، دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان پیرامون پدیده‌های فراطبیعی تا حدود زیادی نزدیک به هم است، اما آنچه در این میان می‌تواند سبب

۱. گفتنی است که دیدگاه سهروردی پیرامون امکان اطلاع بر امور غیبی و نیز کرامات، بر پایه حرکات افلاک است؛ چرا که پدیده‌های عالم از این حرکات به وجود می‌آیند و نفوس آنان از گذشته و آینده آگاه است (۱۳۵۵: ۱۷۶/۳-۱۷۷).

جدایی قسمتی از گفتار آنان از یکدیگر گردد، اختلاف در مجرد و عدم مجرد قوای نفس است. یکی از اقسام قوای مدرکة حیوانی، قوای مدرکة باطنی است که صور و معانی را ادراک می‌نمایند و از نظر ملاصدرا^۱ عبارتند از: حس مشترک، خیال یا مصوره، متصرفه که چنانچه در قلمرو جنبه حیوانی باشد «متخیله» و اگر در تحت جنبه انسانی قرار گیرد «متفکره» نام دارد. قوای دیگر نیز واهمه، حافظه، ذاکره و مسترجعه می‌باشند. آن گونه که در جای خود ثابت شده مشایبان و اشراقیان تمامی قوای انسانی به جز قوه عاقله را مادی می‌انگارند و یکی از این موارد نیز حس مشترک است که به باور ابن سینا در گودی آغازین و پیشگاه مغز جای دارد و نیز قوه متخیله یا مفکره که در گودی میانی قرار گرفته است (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۲۱-۲۲). سهروردی نیز همچون ابن سینا به چنین دیدگاهی روی آورده است (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۹/۳-۳۰). اما ملاصدرا حواس باطنی از جمله حس مشترک را قوه‌ای مجرد می‌داند و مغز را تنها زمینه‌ساز پیدایش استعداد آن قلمداد می‌کند.^۲ روشن است که مادی انگاشتن قوا با چنین آثاری که از نفس مجرد پدید می‌آیند و این قوا در پیدایش آن‌ها نقش به‌سزایی دارند ناسازگار است؛ زیرا موجود مادی نمی‌تواند در پیدایش پدیده‌های مجرد کارساز باشد، بلکه تنها به عنوان ابزار و زمینه‌ساز پیدایش چنین اموری به شمار می‌آید. صوری که نفس آن‌ها را دریافت می‌نماید در خود نفس پدید نمی‌آیند، چرا که نفس مرکز دریافت صور کلی است و صور جزئی را نمی‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۰۸/۸) و این قوه متخیله است که به دلیل پیروی از نفس، اثر صور کلی در آن منطبق می‌گردد.

در آغاز پژوهش گفته شد که ابن سینا و سهروردی قوه خیال را مادی دانسته و بر آن استدلال‌هایی ارائه نموده‌اند که دیدگاه‌های آنان از نقدهای افرادی چون ملاصدرا و برخی از پیروان حکمت متعالیه در امان نماند. ملاصدرا در اشکالی که

۱. در این قسمت پیرامون گوناگونی قوا و مسائل مربوط به آن میان حکیمان اختلاف است که ارتباط چندانی با بحث مجرد و عدم مجرد قوا ندارد، از این روی برای نمونه تنها دیدگاه ملاصدرا را مطرح می‌نماییم.

۲. ملاصدرا «روح بخاری» را مرکز حصول استعداد حس مشترک معرفی می‌نماید (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۰۵/۸ و ۲۲۶).

بر استدلال «مربع دوجناحی» ابن سینا ارائه کرده، دیدگاه انطباع وی را مورد انتقاد قرار داده است. به باور وی چنانچه برخی از صور ادراکی انسان بزرگ‌تر از محل ادراک باشند، لازم است که ادراک ناتمام بماند؛ زیرا مقدار زائد، محلی برای حلول در آن نداشته و از آنجا که نحوه وجود صور عرضی به گونه‌ای است که به محل خود متکی هستند، قسمتی از صورت ادراکی بدون محل مانده و ادراک ناتمام خواهد ماند (همان). همچنین وی اختلاف صور خیالی را که اتحاد نوعی با یکدیگر دارند، نه از ناحیه پدیده خارجی می‌داند و نه از ناحیه قوه خیال؛ بلکه اختلاف صور در اندازه‌ها را به سبب خود صور که با انشا و ایجاد قوه خیال محقق می‌گردند دانسته است (همان: ۲۸۳/۸).

ملاصدرا ضمن باور به دوگانگی اشباح و صور خیالی با یکدیگر، در نقدی بر واپسین استدلال ابن سینا بر آن است که مغایرت صورت‌ها خواهان آن نیست که نفس جوهری مادی باشد و یا قوه خیال صورت‌های خیالی را ادراک نماید و نیز امتیاز و اختلاف صورت‌ها در اشاره خیالی موجب آن نمی‌شود که صورت‌های مقداری مثالی دارای جهات حسی باشند تا با تصور اشباح مثالی ناسازگاری داشته باشند. بنابراین هرچند صورت‌های خیالی دارای وضع و جهت هستند، این اعراض از سنخ خود آن‌ها یعنی مثالی و خیالی می‌باشند، از این روی لازم نمی‌آید که این صور در جهتی از جهات عالم ماده واقع شده باشند و چون صورت‌های خیالی مادی نیستند محل آن‌ها نیز مادی نخواهد بود (همان: ۲۸۳/۸-۲۸۴).

همچنین برخی از معاصران، دیدگاه سهروردی را بر مادی بودن قوه خیال، نادیده انگاشتن هم‌سنخی میان مدرک و مدرک و دارای تناقضاتی دانسته‌اند؛ زیرا قوه مادی نمی‌تواند صور مجرد را ادراک نماید. علاوه بر این، اتصال نفس به مثال منفصل چه هنگام رفت و چه بازگشت به جایگاه خود باید استکمال و تحول نفس را در پی داشته باشد و ممکن نیست که نفس بی‌هیچ سنخیتی با مثال منفصل ارتباط برقرار نماید و یا پس از اتصال به آن عالم بدون پیدایش تغییری به مرتبه خود بازگردد (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۷۰-۲۷۱).

نتیجه گیری

پدیده‌های فراطبیعی مسائلی هستند که در بیشتر جوامع بشری پذیرفته شده و در طول تاریخ همگان کم و بیش با آن سروکار داشته‌اند. اگر چنین پدیده‌هایی از جنبهٔ مادیت انسان پدیدار می‌گشت آن‌گاه که انسان ارادهٔ صدور می‌نمود این امور می‌توانستند از وی صادر گردند، در حالی که ثابت شد زمانی که توجه انسان به نفس خویش افزون می‌گردد و نیز نفس به عوالم فرامادی متصل می‌گردد، چنین اموری از وی پدیدار می‌گردند و این گویای هم‌سنخی نفس با موجودات برزخی و ثابت‌کنندهٔ تجرد نفس انسان است. گرچه فیلسوفان مسلمان خاستگاه پیدایش پدیده‌های فرامادی را یک چیز دانسته‌اند، افرادی چون ابن‌سینا و سهروردی به سبب مادی انگاشتن قوهٔ خیال نتوانسته‌اند همخوانی لازم میان این قوه با برایندهای مرتبط با آن را که به باور خود نیز مجردند، مراعات نمایند. ملاصدرا تنها فیلسوفی است که با پذیرش تجرد قوهٔ خیال توانست بنیانی استوار در اثبات و تحلیل چنین مسائلی بنا نماید.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۳. همو، رسالة النفس، مقدمه، حاشیه و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
۴. همو، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵. همو، طبیعیات الشفاء، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دار النهضة العربیه، ۱۹۶۶ م.
۶. استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکمه، منسوب به فارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران، ۱۳۵۸ ش.
۷. الهی قمشهای، محی‌الدین مهدی، حکمت الهی عام و خاص، تهران، اسلامی، ۱۳۴۵ ش.
۸. حائری یزدی، مهدی، التعليقات لجامع الحکمتین علی تحفة الحکیم آية الله شیخ محمدحسین الاصفهانی، مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۹. زنوزی، حسین بن عبدالله، بدائع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. سیزواری، ملاحادی، اسرار الحکم، مقدمه صدوقی سها، تصحیح و ویرایش کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. همو، شرح المنظومه، چاپ افست مصطفوی (سنگی)، بی‌تا.
۱۲. همو، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت: قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. همو، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش.
۱۶. شیرازی، سیدرضی، درس‌های شرح منظومه حکیم سیزواری، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم، مصطفوی، بی‌تا.
۱۸. همو، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، رسائل سبعة: البرهان، المغالطة، التركيب، التحليل، الاعتباريات، المنامات و النبوات، القوة و الفعل، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. قاینی، کافی بن محشتم، رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی، تصحیح محمدباقر حجتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.