

تبیین ابن سینا از پدیده دورجنبانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۲

اکبر امیری^۱
مهدی عظیمی^۲

چکیده

یکی از پدیده‌های مورد مطالعه در فراروان‌شناسی، دورجنبانی^۳ است که آن را از دو منظر تجربی و فلسفی می‌توان بررسی کرد. درحوزه تجربی به اثبات وجود این پدیده و درقلمرو فلسفی به امکان عقلی و تبیین وجود آن پرداخته می‌شود. برای فهم تبیین فلسفی ابن سینا از پدیده دورجنبانی باید جایگاه اصل علیت، چگونگی تعامل نفس با ماده و نیز معانی طبیعت از نظر وی را بازشناسیم. ابن سینا بدون انکار اصل علیت و با توسع معنای آن که علاوه بر علیت فیزیکی، علیت غیرفیزیکی را نیز دربر می‌گیرد، پدیده دورجنبانی را مسئله‌ای طبیعی دانسته که مطابق با نظم کلی جهان و حاصل گسترش دامنه فعالیت نفس از محدوده بدن به جهان پیرامون آن است.

واژگان کلیدی: دورجنبانی، تله‌کینسیس، علیت، نفس، طبیعت، ماده.

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. akbaramirikandole@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). mahdiazimi@ut.ac.ir

3. Telekinesis

مقدمه

دورجنبانی یکی از پدیده‌هایی است که امروزه در فراوان‌شناسی، درباره‌اش مطالعه می‌شود و منظور از آن، تأثیر و جنباندن اشیا صرفاً از طریق اراده ذهنی و بدون دخالت هیچ‌گونه واسطه فیزیکی است. درحوزه فراوان‌شناسی، پدیده‌های فراطبیعی به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، ادراکات فراحسی که ESP نام دارند و شامل دورآگاهی، روشن‌بینی و پیش‌آگاهی می‌شوند؛ دوم، دورجنبانی که به صورت مختصر، PK نامیده می‌شود. درباره میزان درستی این تقسیم‌بندی و نیز این مسئله که آیا ادراکات فراحسی و دورجنبانی، دو مقوله جدا از هم هستند یا خیر، تردید وجود دارد و احتمال می‌رود هر دوی آن‌ها تحت مقوله‌ای عام‌تر واقع شوند که فعلاً برای ما ناشناخته است (Roe, Davey and Stevens, 2005).

پدیده دورجنبانی را می‌توان از دو منظر تجربی و فلسفی بررسی کرد و بررسی تجربی این پدیده به آزمایش‌هایی مربوط می‌شود که به منظور اثبات یا رد وجود داشتن آن صورت می‌گیرند. تاکنون، آزمایش‌های زیادی برای اثبات دورجنبانی صورت گرفته است که فراتحلیل نتایج آن‌ها نشان می‌دهد این پدیده در واقع وجود دارد (در ادامه، به تبیین این آزمایش‌ها خواهیم پرداخت). با وجود اینکه بررسی آزمایشگاهی این پدیده چندان قدمتی ندارد، بررسی فلسفی آن از دیرباز، مورد توجه برخی فیلسوفان و متفکران بوده است. یکی از قدیمی‌ترین فیلسوفانی که پدیده دورجنبانی را از لحاظ فلسفی بررسی کرده، ابن‌سیناست.

اهمیت و ضرورت موضوع

از آنجا که وجود داشتن ادراکات فراحسی و دورجنبانی از بهترین دلایل تجربی برای اثبات امکان استقلال و بقای آگاهی پس از مرگ بدن محسوب می‌شود، بررسی آن‌ها اهمیت فراوان دارد. پدیده دورجنبانی که به تأثیر آگاهی بر اشیای مادی دلالت می‌کند، فهم ما از مسائلی بنیادین همچون اصل علیت، ماهیت آگاهی و چیستی ماده را به چالش می‌کشد و بررسی آن، درکی نو از این مسائل به ما می‌بخشد.

پیشینه پژوهش

درباره خوارق عادت، مقاله‌های متعددی نوشته شده است؛ اما همه آنها سه مشکل عمده دارند: نخست، اینکه در آنها پدیده دورجنبانی، نه به صورت مستقل، بلکه به شکل جانبی و ذیل عنوان خوارق عادت و معجزه بررسی شده است؛ حال آنکه اهمیت پدیده دورجنبانی اقتضا می‌کند که این مسئله به عنوان موضوعی مستقل بررسی شود؛ دوم، آنکه در این پژوهش‌ها به ارتباط پدیده دورجنبانی با مسائل اساسی مانند اصل علیت، قوانین طبیعت و چگونگی تعامل آگاهی با ماده پرداخته نشده است؛ در حالی که پدیده دورجنبانی را نمی‌توان بدون روشن کردن ارتباط آن با این سه مسئله اساسی تبیین کرد؛ سوم، اینکه در آنها شواهد تجربی و آزمایشگاهی برای اثبات وجود چنین پدیده‌ای بررسی نشده است.

شواهد آزمایشگاهی

در اینجا به صورت مختصر، پژوهش‌هایی را معرفی می‌کنیم که در زمینه اثبات وجود داشتن یا وجود نداشتن دورجنبانی انجام شده‌اند. شواهدی که در اینجا مطرح می‌شوند، بر رویکرد فراتحلیلی^۱ استوارند و آمارهای مختلف در این حوزه از طریق مطالعات گوناگون به دست آمده‌اند. در بسیاری از تحقیقات اولیه صورت گرفته در خصوص PSI^2 ، به میزانی بسیار کم به قدرت آماری توجه شده و این مسئله، سردرگمی‌های بسیار زیاد در زمینه تکرارپذیری PSI را در پی داشته است (Utts, 1991, p. 363-403). رویکرد فراتحلیلی، اعتبار داده‌های موجود برای بررسی برخی انواع PSI را افزایش می‌دهد؛ بنابراین در اینجا به

۱. در آمار، فراتحلیل یا فرایزوهش، داده‌های به دست آمده از پژوهش‌های مختلف را یکجا گرد هم می‌آورد و آنها را به عنوان یک مجموعه داده تحلیل می‌کند. در پی سرجمع کردن و تحلیل حجم زیادی از داده‌ها امکان اعتماد به نتایج به میزانی قابل توجه افزایش می‌یابد و بدین ترتیب می‌توان گفت یافته‌های فراتحلیل، اساسی‌تر از یافته‌های مطالعات پژوهشی منفرد هستند. فراتحلیل را می‌توان عبارت از تحلیل تحلیل‌ها یا پژوهیدن مجموعه پژوهش‌ها تعریف کرد.

۲. مجموع ادراکات فراحسی و دورجنبانی، PSI نامیده می‌شود.

تحقیقاتی نکیه می‌کنیم که رویکرد فراتحلیلی و روش کمی دارند و از پژوهش‌های مبتنی بر مصاحبه‌ها، حکایت‌ها و داستان‌ها صرف‌نظر می‌کنیم.

شواهد دالّ بر پدیده‌ دورجنبانی که حاکی از تعامل ماده و ذهن هستند، نسبت به شواهد دالّ بر وجود ادراکات فراحسی، متنوع‌تر و پیچیده‌ترند و آزمایش تاس، آزمایش تأثیر قصد سوژه بر شماره تصادفی یک دستگاه، و آزمایش تأثیر سوژه بر الگوی تداخل امواج یانگ را شامل می‌شوند. رادین و فراری نوع اول این آزمایش‌ها را انجام دادند تا به این سؤال پاسخ دهند که آیا قصد و خواست ذهنی انسان می‌تواند بر حرکت تاس و به‌طور کلی، جهان ماکروسکوپیک اثر بگذارد یا خیر. آنان ۷۳ مقاله را که درباره ۵۳ تحقیق صورت‌گرفته در سال‌های ۱۹۳۵ تا ۱۹۸۹ نوشته شده بود، بررسی کردند و دریافتند در مجموع، دورجنبانی، تأثیری معنادار (هرچند کم) در این آزمایش‌ها را نشان می‌دهد. میزان این تأثیر 10^{-96} بود. هنگامی که آن‌ها از تحقیق‌هایی که تأثیر قوی دورجنبانی را نشان می‌داد، صرف‌نظر کردند و فقط پژوهش‌های نشان‌دهنده تأثیر متعادل‌تر و کمتر را باقی گذاشتند، این تأثیر معنادار هنوز هم دیده می‌شد. این کار برای دفع احتمالی خطاهای صورت‌گرفته در تحقیق‌ها انجام شد (Radin et al., 2012, p. 61-84).

در اواخر سال ۱۹۹۰ آزمایشگاه تحقیقات مهندسی غیرمتعارف پرینستون آزمایش‌های مهم دیگری را درباره پدیده دورجنبانی انجام داد. این آزمایش‌ها توسط دستگاه نمایشگر اعداد تصادفی انجام می‌شد و این اعداد مبتنی بر پردازش‌های کوانتومی صفر و یک بود. رابرت جان و همکارانش خلاصه‌ای از دوازده سال آزمایش‌های صورت‌گرفته برای مشاهده تأثیر ذهن بر ارقام تصادفی را چاپ کردند. آن‌ها نشان دادند دورجنبانی، تأثیری اندک و درعین حال، معنادار داشت و احتمال تصادفی بودن تأثیر آن در طول دوازده سال آزمایش، حدود 10×6.99^{-5} بود؛ باوجود آن، سه آزمایش دیگر که در آن‌ها دستگاهی مشابه به‌کار گرفته شد، به نتیجه‌ای معنادار درباره تأثیر دورجنبانی دست نیافتند (Jahn, Dunne, Nelson, Dobyys and Bradish, 1997, p. 345-367). تلاش‌های دیگری

برای یافتن تأثیر ذهن بر ماده از طریق آزمودن زاویه پراش فوتون‌ها صورت گرفت. آزمایش زاویه پراش، مبتنی بر مفاهیمی است که در فیزیک کوانتوم وجود دارد و به مکانیک کوانتومی مربوط است؛ به همین دلیل، این‌گونه آزمایش، علاقه بسیاری از پژوهشگران را برانگیخت. ایبسون و جفرز در یک آزمایش، میزان تأثیر مشاهده‌گر بر حرکات و زاویه پراش فوتون‌ها در آزمایش یانگ را اندازه گرفتند. ایبسون این آزمایش را در دانشگاه یورک و جفرز نیز آن را در دانشگاه پرینستون انجام داد. نتیجه آزمایش ایبسون نشان داد آن دسته از آزمایش‌های الگوی تداخل امواج که مشاهده‌گر در آن‌ها حضور داشت، از نظر آماری با آزمایش‌هایی که عادی و بدون حضور مشاهده‌گر بودند، تفاوتی نداشتند؛ درحالی که آزمایش‌های صورت‌گرفته در PEAR نشان می‌داد مشاهده‌گر (ذهن انسانی) به‌میزانی معنادار، اما اندک بر فرایند آزمایش اثر می‌گذارد و احتمال تصادفی بودن آن ۰.۰۵ است (Ibison and Jeffers, 1998, p. 543-550). یافته‌های آزمایش دیگری که رادین مبتنی بر الگوی تداخل امواج یانگ انجام داد، بیانگر آن بود که مشاهده‌گر به‌میزانی بسیار معنادار بر الگوی تداخل امواج اثر می‌گذارد و احتمال تصادفی بودن، شش در یک میلیون است (Radin, et al., 2012, p. 157-171).

سه جنبه فلسفی پدیده دورجنبانی

بررسی فلسفی پدیده دورجنبانی را در سه زمینه می‌توان انجام داد: جایگاه اصل علیت در پدیده دورجنبانی؛ چگونگی تعامل نفس با ماده؛ طبیعی یا غیرطبیعی بودن پدیده دورجنبانی. در نتیجه تحلیل‌های صورت‌گرفته در این سه زمینه، تبیین فلسفی دورجنبانی را بدین شرح می‌توان به‌دست داد.

۱. دورجنبانی و اصل علیت

معمولاً اولین سؤالی که درباره دورجنبانی مطرح می‌شود، مربوط به اصل علیت است. از آنجا که در تفکر رایج ماتریالیستی امروز، هرگونه تأثیرات اثر مستقیم، منوط به نوعی

مجاورت زمانی و مکانی میان علت و معلول است، درک این مسئله دشوار خواهد بود که بتوان یک شیء را بدون هیچ‌گونه واسطه فیزیکی از قبیل اشیای صلب یا حتی امواج الکترومغناطیسی حرکت داد. این سؤال در خصوص نقش علیت در ادراکات فراحسی مانند پیش‌آگاهی نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در پیش‌آگاهی، مؤلفه مجاورت زمانی علت و معلول در اصل علیت مورد تردید واقع می‌شود؛ حال آنکه در دورجنبانی، مؤلفه مجاورت مکانی علت و معلول، مورد سؤال است.

ابن سینا در فصل ۲۵ از نمط دهم کتاب *الإشارات و التنبیها* به این مسئله پرداخته است که وقوع پدیده‌های خارق‌العاده و ادراکات فراحسی نباید این توهم را در ما ایجاد کنند که این پدیده‌ها بدون علت رخ می‌دهند. به نظر وی این امور فقط برای کسانی خارق‌العاده است که از علت آن‌ها آگاه نیستند، و به همین دلیل، به جای عبارت «تاتی بقلب العادة» از عبارت «تکاد تاتی بقلب العادة» استفاده کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۰، ج. ۲، ص. ۱۳۹). ابن سینا به خواننده کتاب توصیه می‌کند وقتی می‌شنود عارفی سبب بارش باران شده و یا به سبب نفرین او زمین دهان باز کرده یا زلزله آمده است یا مردمی هلاک شده‌اند و یا در نتیجه دعای خیر او وبا، مرگ‌ومیر، سیل و توفان از آن‌ها دور شده است و یا حیوانات وحشی در مقابل آن‌ها آرام شده و پرندگان از آنان فرار نکرده‌اند، بلافاصله این اخبار را تکذیب نکنند؛ زیرا این امور نیز در علت‌هایی در اسرار طبیعت ریشه دارند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۰، ج. ۲، ص. ۱۳۹)؛ بنابراین، مشخص می‌شود که ابن سینا وقوع پدیده‌های خارق‌العاده را بدون علت ندانسته و معتقد است صرفاً بدان سبب که علتشان برای اکثر ما پوشیده است، آن‌ها را خارق‌العاده می‌شماریم. در اینجا مقایسه دیدگاه ابن سینا و یونگ درباره جایگاه علیت در وقوع پدیده‌هایی خارق‌العاده مانند ادراکات فراحسی و دورجنبانی، به روشن‌تر شدن دیدگاه ابن سینا با استفاده از زبانی امروزی‌تر کمک می‌کند.

یونگ در کتاب خود به نام *هم‌زمانی*، یک ارتباط غیرعلی معتقد است پدیده‌های خارق‌العاده و فراطبیعی، ناشی از هم‌زمانی‌هایی معنادار هستند که با تصادف و اتفاق تفاوت

دارند؛ مثلاً او رؤیاهای صادق را یک هم‌زمانی معنادار میان دو رویداد دانسته که یکی از آن‌ها صحنه دیده‌شده از سوی فرد رؤیابین است و دیگری رویدادی خارجی که مطابق با صحنه دیده‌شده در رؤیا و در آینده رخ می‌دهد. یونگ معتقد بود هم‌زمانی‌های معنادار از نوع علی نیستند؛ زیرا مفهوم علیت، وابسته به مفهوم زمان و مکان است و اگر دو رویداد در یک زمان و مکان نباشند، نمی‌توانند بر هم اثر علی بگذارند. به عقیده وی، از آنجا که هم‌زمانی‌های معنادار، فرازمانی و فرامکانی هستند، غیرعلی محسوب می‌شوند و ارتباط آن‌ها از نوع علی نیست. اکنون، سؤال مهم این است که دو رویداد چگونه می‌توانند با هم ارتباط معنادار داشته باشند و درعین حال، هیچ‌یک از آن‌ها علت برای دیگری نباشد. یونگ برای پاسخ‌دادن به این سؤال از ایده «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» کمک گرفته است که در تفکری باستانی در یونان ریشه دارد. از نظر او تمام پدیده‌ها با وجود کثرتشان یگانگی‌ای خاص با هم دارند و از این روی، تفاوت آن‌ها به نحوی نیست که ارتباط معنادارشان با یکدیگر، نیازمند علیت باشد. یونگ از فیزیک کوانتوم و آثار پاولی هم استفاده کرده است تا ثابت کند اصل علیت آن‌گونه که ما فکر می‌کنیم، ضروری و کلی نیست. وی از اصل عدم قطعیت هایزنبرگ نیز کمک گرفته است تا درستی مدعای خود را نشان دهد. همان‌گونه که در طبیعت و دست‌کم در برخی حوزه‌های آن همچون جهان زیرآتمی و الکترونی، قانون علیت حاکم نیست و اعتباری ندارد، درحوزه روان آدمی نیز علیت مطرح نیست؛ بنابراین، ازدیدگاه یونگ، سه نوع ناخودآگاه وجود دارد. اولین ناخودآگاه، یعنی ناخودآگاه فرویدی، مختص هر شخص است و از فردی به فرد دیگر تفاوت دارد. این ناخودآگاه در دوران کودکی، شکل و ساختار عمده خود را پیدا می‌کند و تقریباً کامل می‌شود. ناخودآگاه دوم از نوع جمعی است و تعریف آن ازدیدگاه فروید و یونگ با هم تفاوت دارد. فروید در کتاب *توتیم و تابو* معتقد است ناخودآگاهی که از گذشتگان نوع انسان به هر فردی ارث می‌رسد، با ناخودآگاه جمعی‌ای که یونگ مطرح می‌کند، تفاوت دارد. ناخودآگاه نوع سوم، همان طبیعت است که خود، یک ناخودآگاه

گسترده و بزرگ محسوب می‌شود که تمام طبیعت و جهان بیرونی ما را دربر می‌گیرد. از نظر یونگ، طبیعت که ناخودآگاه نوع سوم است، با ناخودآگاه نوع اول همدست می‌شود و هر دو با هم، رویدادهای هم‌زمان را پیش می‌آورند تا به خودآگاه، معنا و پیامی خاص را برسانند. این هماهنگی میان ناخودآگاه‌های نوع اول و سوم از نوع علی نیست (Jung, 1985).

بنابراین، ظاهراً تبیین غیرعلی یونگ از پدیده‌های فراطبیعی با تبیین علی ابن‌سینا از این پدیده‌ها چندان همخوانی‌ای ندارد؛ مگر اینکه میان معانی علیت، تمایز قائل شویم و علیت پردر شده از نظر یونگ را از نوع طبیعی و علیت مورد نظر ابن‌سینا را از نوع الهی یا غیرفیزیکی بدانیم. در این صورت می‌توان گفت هم ابن‌سینا و هم یونگ برای تبیین پدیده‌های خارق‌العاده از علیت طبیعی، فراتر می‌روند؛ زیرا ابن‌سینا از عبارت «اثر روحانی» برای اشاره به الهامات غیبی وارد شده بر قوه خیال استفاده کرده است و این مسئله نشان می‌دهد از نظر او منبع این الهامات از نوع غیرمادی است و لذا علیت آن نیز از نوع غیرمادی، غیرطبیعی و الهی خواهد بود (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۳۷). اکنون، این سؤال مطرح می‌شود که اگر علیت مورد نظر ابن‌سینا از نوع الهی (نه طبیعی) است، پس چرا وی می‌گوید پدیده‌های خارق‌العاده، اسبابی در اسرار طبیعت دارند. در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت همان‌گونه که خواهیم دید، طبیعت در اینجا به معنای عام آن مورد نظر و حاکی از نظم جهان در کلی‌ترین معنای آن است. مجموع عالم مادی و غیرمادی که جهان را تشکیل می‌دهند، نظمی دارند که طبیعت نامیده می‌شود؛ بنابراین، هم ابن‌سینا و هم یونگ معتقدند این پدیده‌ها تابع یک نظم خاص هستند و نظم و قوانین جهان را نقض نمی‌کنند. ازدیدگاه یونگ، تبیین این پدیده‌های خارق‌العاده را در ارتباط و نظم میان ناخودآگاه و طبیعت (ناخودآگاه بزرگ) باید جست‌وجو کرد و از نظر ابن‌سینا تبیین آن‌ها را باید در ارتباط میان قوه مخیله نفس و عقول فعال یافت.

۲. تعامل نفس با ماده در پدیده دورجنبانی

تبيين پدیده دورجنبانی با اين پيش فرض که علیت آن از نوع غیرفیزیکی است، بسیار دشوار می شود؛ زیرا قبل از هر چیز، به تبیین یک اصل دیگر نیاز دارد که همان امکان تعامل امر ذاتاً غیرمادّی (نفس) با ماده است. اگر ابن سینا به چنین اصلی قائل باشد (که بعداً خواهیم دید قائل است)، اصل موضوع مهم ارسطو در فیزیک، مبنی بر اینکه «هر علیت فیزیکی، نیازمند ارتباط و تعامل دو شیء فیزیکی است»، نقض خواهد شد. از آنجا که ابن سینا نفس یا روح را ذاتاً مادّی نمی داند و معتقد است نفس، شکل یا حالتی از بدن نیست و نیز با توجه به اینکه وی افعال و تأثیر نفس در امور مادّی و طبیعت فیزیکی را جایز و مسلّم می شمارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۰، ج. ۲، ص. ۱۳۹)، می توان گفت او به تأثیر و علیت نفس بر طبیعت فیزیکی قائل است. در اینجا سؤال هایی بدین شرح مطرح می شود: از نظر ابن سینا این ارتباط، یعنی ارتباط یک امر غیرمادّی با امر مادّی چگونه برقرار می شود؟ چگونه یک امر غیرمادّی می تواند سبب تأثیر در پدیده ای مادّی و به طور خاص، موجب دورجنبانی و حرکت اشیای مادّی بدون دخالت عوامل و واسطه های فیزیکی شود؟ آیا این مسئله صرفاً یک ادعاست یا مبتنی بر دلایل محکم است؟ آیا ابن سینا این اصل را صرفاً به عنوان یک اصل موضوع برای استدلال های بعدی اش پیش فرض می گیرد یا برای آن، دلایلی دارد؟ اگر دلایلی برای امکان داشتن یا اثبات این اصل دارد، آن دلایل چه هستند و ابن سینا هنگام بیان کردن آن اصل، چه در سر داشته است؟ بنابراین باید دید از نظر شیخ الرئیس، چه عاملی سبب می شود روح و نفس بتوانند در طبیعت مادّی دستکاری کنند و اثرگذار باشند؛ به همین دلیل باید در گام اول، مفهوم و جایگاه نفس در نظام فلسفی و متافیزیکی ابن سینا را بررسی کنیم. نظام متافیزیکی ابن سینا که نظریه فیض هم نامیده می شود، در اصل، نوعی جهان بینی نوافلاطونی است. طبق این جهان بینی، هر چیزی در این جهان، اعم از مادّی و غیرمادّی، با اجزای دیگری از جهان ارتباط دارد؛ بنابراین در چنین جهان بینی ای عجیب نیست که روح با اشیای مادّی مرتبط باشد. برای تبیین ارتباط روح با ماده باید دید از نظر

ابن‌سینا روح چه ویژگی‌هایی دارد؛ بنابراین در گام دوم باید به زمینه‌هایی در جهان‌بینی ابن‌سینا پرداخت که در آن‌ها لوازم ارتباط فیزیکی ارسطویی نقض می‌شود و روح و نفس، قدرت دخالت در ماده را به دست می‌آورند. در نظام فلسفی ابن‌سینا دلیل اصلی علیت غیرمادی، اتصال نفس با عقول بالاتر است. طبق این نظر، نفس نه تنها هسته اصلی نظام متافیزیکی ابن‌سیناست؛ بلکه در نظام فیض نیز قدرت‌هایی خاص دارد. از نظر ابن‌سینا نفس جوهر است. هر چند نفس و بدن با هم به وجود می‌آیند، کاملاً از هم متمایزند. به محض اینکه بدن به نفس کمک می‌کند تا از نفس فلکی که عقل فعال نام دارد، متمایز شود و فردیت یابد، نفس بدن را تحت کنترل خود می‌گیرد؛ بدین ترتیب، سؤال‌هایی بدین شرح مطرح می‌شود که چرا بعد از اینکه نفس از عقل فعال جدا شد، باز هم به بدن نیازمند است و چرا نفس به محض رسیدن به فردیت و تشخیص از بدن جدا نمی‌شود. ابن‌سینا با تعریف دو کارکرد برای تعلق نفس به بدن، به این سؤال پاسخ می‌دهد که یکی نظری و دیگری عملی است. کارکرد نظری تعلق نفس به بدن، ادراک جهان است و کارکرد عملی آن، گرفتن تصمیمات عقلی و ایجاد حرکات برای افعال. این دو کارکرد نفس، ارتباطات انسان با دو جهان غیرمادی و مادی را امکان‌پذیر می‌کنند. کارکرد اول نفس از طریق تعقل تحقق می‌یابد؛ یعنی فرایندی که طی آن، نفس، ساختار واقعیت را از طریق معقولات در خود بازنمایی (مرتسم) می‌کند. دومین کارکرد نفس از طریق تدبیر بدن صورت می‌گیرد. برای تحقیق یافتن کارکرد اول، نفس انسان باید از عقل بالقوه به عقل بالاتری برسد که ابن‌سینا آن را عقل مستفاد می‌نامد؛ بنابراین از نظر ابن‌سینا وجود داشتن بدن حتی بعد از اینکه به نفس، فردیت و تشخیص بخشید، برای رسیدن نفس به عقل‌های بالاتر (عقل مستفاد) لازم است. همان‌گونه که نفس به تعقل نیازمند است، بدن نیز برای بقای حیات به نفس نیاز دارد. نفس به وسیله تدبیر و مدیریت بدن، قادر می‌شود به معقولات دست یابد؛ بنابراین، بدن برای عملکرد نفس در عالم ماده، یک وسیله می‌شود و از این روی، اهمیت دومین کارکرد بدن برای نفس، کمتر از کارکرد اول برای آن نیست. مسئله مهم این است که در نظریه

مورد بحث بر انقیاد و تبعیت اشیای مادی از نفس تأکید می‌شود؛ زیرا اشیای مادی از لحاظ وجودشناختی، تابع و زیرمجموعه عقول سماوی هستند؛ بنابراین از آنجا که نفس، ساختار عقول بالاتر از خود را بازنمایی می‌کند، از لحاظ وجودشناختی، بالاتر از اشیای مادی قرار می‌گیرد و بدن تحت امر آن درمی‌آید؛ بدین ترتیب، آنچه به نفس، قدرت تأثیر در بدن را می‌دهد، همین بازنمایی است (Gutas, 2012, p. 417-425؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۵). این استدلال برای فهم جایگاه خاص نفس در نظام متافیزیکی ابن‌سینا مفید است؛ اما همچنان مسئله نحوه ارتباط نفس و ماده را بی‌پاسخ می‌گذارد؛ هرچند به‌طور کلی، این ارتباط را مشخص‌تر می‌کند. در اینجا مسئله این است که چگونه بازنمایی عقول بالاتر توسط نفس، علیت فیزیکی ارسطویی را درهم می‌شکند و سبب علیت امر غیرمادی بر امر مادی می‌شود. از نظر ابن‌سینا نوعی نیروی پیامبرگونه یا محرک وجود دارد که مبتنی بر اراده آزاد است و سبب می‌شود پیامبران بتوانند کارری خارق‌العاده انجام دهند و معجزه داشته باشند. ابن‌سینا برای عقلانی نشان دادن نبوت، این نیرو را در نظر گرفته است. چنین نیرویی صرفاً مخصوص پیامبران نیست و ابن‌سینا هم به نفس پیامبران، نیرویی خاص را که دیگران نتوانند به آن دست یابند، نسبت نمی‌دهد. نیروی محرکی که پیامبر از آن استفاده می‌کند، ضرورتاً یکی از نیروهای بسیاری است که به‌صورت بالقوه در نفس هر انسانی وجود دارند؛ زیرا همه انسان‌ها در نوع، واحدند و پیامبر نیز فردی از نوع انسان است. هرچند از نظر ابن‌سینا نیروی نفوس پیامبران به‌لحاظ کیفیت با نیروی نفس بقیه انسان‌ها تفاوت دارد، بقیه انسان‌ها نیز می‌توانند از طریق آموزش و تمرین به این نیرو دست یابند؛ بنابراین، نفس هر انسانی قادر است از طریق تمرین و آموزش، نیروی خاص پیامبران را به‌دست آورد، علیت غیرمادی داشته باشد و بر اشیای مادی اثر بگذارد (Hankins, 2007؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۱۴). ابن‌سینا پدیده‌هایی مانند تأثیر ماه بر جزرومد، تأثیر چشم‌زخم، جادو و نیروی‌های محرک پیامبران را زیرمجموعه یک مقوله قرار می‌دهد (Marmura, 1963, 49-56؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج. ۳، ص. ۸۹۹). از آنجا که تمام این

پدیده‌های غیرعادی به نیروهای نفس اشاره می‌کنند، می‌توان گفت ابن‌سینا هیچ‌گونه تأثیری بر ماده را خارج از قلمرو نفس نمی‌داند و به عبارت دیگر، نفس را خارج از قلمرو علیت طبیعی محسوب می‌کند. از نظر او ماده هیچ‌گونه ارتباط علی طبیعی‌ای با دریا ندارد؛ اما با وجود آن، جزرومد رخ می‌دهد، چشم‌زخم بدون هیچ‌گونه علیت فیزیکی، سبب آسیب‌دیدن فرد چشم‌خورده می‌شود و جادو جریان عادی روزمره را مختل می‌کند. اگر تمام این‌ها کار نفس باشد، پس نفس پا را از قلمرو علیت طبیعی فراتر نهاده است. از آنجا که ابن‌سینا در خصوص افعال پیامبرگونه، ماده را تابع نفس می‌داند و معتقد است نفس می‌تواند به مراحل بالاتر تعقل از طریق شهود برسد، می‌توان گفت وی به تمایز وجودشناختی میان نفس و ماده قائل است (Gutas, 2012, p. 422؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۲۱-۱۲۰). از نظر او نفس، یک جوهر صرف است و ارتباطش با بدن نه از طریق عمل، بلکه بر مبنای یک اصل برقرار می‌شود. ابن‌سینا جوهر را این‌گونه تعریف کرده است: «چیزی که هرگاه وجود یابد، وجودش لاموضوع است». وی با این تعریف، جوهریت نفس را از هرگونه دوگانه‌انگاری ذهن-بدن رهایی بخشیده است. از نظر شیخ‌الرئیس، نفس را نه از طریق آنچه هست، بلکه از طریق آنچه انجام می‌دهد، می‌شناسیم و از طریق تحلیل افعال آن (چه مستقل از بدن باشد و چه نباشد) می‌فهمیم نفس به‌عنوان یک جوهر زندگی و عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۳۱). از آنجا که نمی‌توانیم هیچ‌گونه فعل ارادی، خودآگاهی و خلاقیت را به اشیای مادی نسبت دهیم، وجودداشتن این موارد در انسان، نیازمند یک دلیل خاص است. دلیل وجودداشتن این امور در انسان، نفس است و از آنجا که نفس (نه بدن)، دلیل خلاقیت، اراده و خودآگاهی قلمداد می‌شود، یک جوهر است. با این استدلال نه‌تنها می‌توان به جوهریت نفس پی برد؛ بلکه درمی‌یابیم از نظر ابن‌سینا نفس تا چه حد از علیت فیزیکی آزاد است. اگر این اعمال (خلاقیت، اراده و خودآگاهی) از جوهری غیرمادی نشئت می‌گیرند، قدرت این جوهر غیرمادی می‌تواند توسط جوهر مادی محدود شود؛ بنابراین از آنجا که نفس جوهر است و از لحاظ وجودشناختی، بالاتر از ماده

قرار دارد، عجیب نیست که بتواند بر ماده اثر بگذارد (Goodman, 1996, p. 547). جوهریت نفس و علیت غیرمادی نفس بر اشیای مادی به تمایز نهادن میان ارتباط نفس با ماده و ارتباط ماده با ماده کمک می‌کند. از نظر ابن‌سینا اشیای مادی کاملاً تحت تأثیر قوانین علیت طبیعی هستند؛ اما نفس از نوع خاصی از ارتباط با اجسام و ابدان برخوردار است که می‌توان آن را اراده آزاد نامید. نفس می‌تواند از کلیت قوانین طبیعی، فراتر برود؛ بنابراین، جوهریت نفس برای استیلا و تأثیر آن بر ماده و بدن، کافی است. (Goodman, 1996, p. 549-550)؛ با وجود آن، حتی این استدلال هم به حل مسئله‌ای که در آغاز مطرح کردیم، چندان کمکی نمی‌کند و سؤال اصلی درباره چگونگی تأثیر نفس بر ماده، کماکان باقی است؛ با وجود این مسئله، مطابق با استدلال ابن‌سینا مبنی بر جوهریت نفس و تأثیر آن بر بدن به نحوی غیر از علیت طبیعی می‌توان گفت نفس به خاطر اراده آزادش (آزاد از علیت طبیعی) می‌تواند بر اجسام و ابدان اثر بگذارد؛ همان‌گونه که بر بدن متعلق خویش اثر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر، از آنجا که نفس با اراده آزاد خود بر بدنی که متعلق به آن است، مؤثر واقع می‌شود، غیرممکن نیست که از همین طریق بتواند بر ابدان و اجسام دیگر نیز اثرگذار باشد. درست مانند عقول بالاتر که بر عقول فروتر از خود، علیت غیرطبیعی دارند، نفس هم می‌تواند بر موجوداتی که از لحاظ وجودشناختی از آن فروترند، علیت غیرطبیعی داشته باشد. میزان و شدت برخورداری از اراده آزاد با میزان و شدت تأثیر نفس در خارج از علیت طبیعی، ارتباط مستقیم دارد؛ همچنین هر قدر اراده آزاد نفس بیشتر باشد، اثرگذاری آن بر موجودات فروتر از خود بیشتر خواهد بود (Goodman, 1996, p. 550-554). از نظر ابن‌سینا بدن برای فردیت و تشخیص یافتن نفس انسانی، کافی است؛ یعنی نفس انسانی بدون یک منشأ مادی نمی‌تواند محصل و متشخص شود و فردیت یابد؛ هر چند وقتی وجود می‌یابد، دیگر برای بقا به بدن نیازی ندارد. ابن‌سینا این نظریه را با این پیش‌فرض بیان می‌کند که میان نفس و بدن، ارتباطی محکم برقرار است؛ اما این ارتباط تا آن حد قوی نیست که نفس برای فعالیت‌هایش به بدن نیاز داشته باشد. از آنجا که نفس از

بدن آگاه است و بر آن علیت دارد، بر بدن حکم می‌راند؛ به همین دلیل، جسم پس از مرگ و جداشدن نفس از آن نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ زیرا مادی بودن، آن را محدود می‌کند؛ به عبارت دیگر، از نظر ابن‌سینا نفس و بدن با هم به وجود می‌آیند؛ اما این معیت آغازین بدان معنا نیست که آن‌ها هرگز از هم جدا نمی‌شوند. به محض اینکه بدن توسط ماده فساد یافت، نفس آن را ترک می‌کند (Druart, 2000, p. 259-261) و بقای نفس پس از مرگ، بدون اینکه به بدن نیازی داشته باشد، نشان می‌دهد از نظر ابن‌سینا ارتباط علی میان نفس و بدن از نوع عارضی است؛ نه ذاتی. این ارتباط عارضی تا زمانی ادامه می‌یابد که نفس به اولین ادراک و کمال خود برسد و این اولین مرحله‌ای است که در آن، نفس قادر می‌شود با عقول بالاتر ارتباط برقرار کند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۹)؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم از نظر ابن‌سینا بدن، نه تمامیت وجود انسان، بلکه صرفاً یک وسیله مفید است که در محدوده اولین مرحله پیشرفت وجودی انسان قرار دارد. از آنجا که ارتباط میان نفس و بدن از نوع عارضی است و نفس پس از رسیدن به اولین مرحله ادراک، از محدودیت ارتباط علت و معلولی مادی آزاد می‌شود، تصور این مسئله که نفس پس از این مرحله بتواند بر دیگر اشیای مادی اثر بگذارد، چندان عجیب نیست (Druart, 2000, p. 261-264). مسئله علیت برای ابن‌سینا بسیار مهم است و از نظر او بیش از یک نوع علیت در جهان وجود دارد. ابن‌سینا بعد از تمایز نهادن میان وجود و حدوث، به این دیدگاه قائل شده که علیت طبیعی یا علت حرکت برای حدوث، کافی است؛ در حالی که برای به وجود آمدن چیزی علیت هستی‌شناختی یا علت وجود لازم است؛ بنابراین، از نظر ابن‌سینا فاعل‌های طبیعی که علت حرکت اشیا هستند، فقط می‌توانند علت عارضی باشند؛ یعنی این‌گونه علیت فقط محدود به جهان فیزیکی است؛ اما نفس که موجودی مادی نیست و بر اشیای مادی اثر می‌گذارد، برای این علیت و اثرگذاری، نیازمند نوعی دیگر از علیت است. این علیت، همان نوع دوم علیت، یعنی علیت وجودشناختی است. در بحث علیت خدا برای جهان، علیت وجودشناختی، علیت مربوط به حرکات و حوادث را شامل نمی‌شود؛ با وجود آن، اصل و

معطی وجود است. نفس هم اصل وجود بدن به عنوان یک موجود زنده محسوب می شود؛ با وجود آن، ابن سینا اذعان می کند ماهیت واقعی ارتباط میان نفس و وجود بدن برای ما ناشناخته است. از طرف دیگر می دانیم که علیت میان نفس و بدن از نوع عارضی است و انقیاد و اطاعت بدن از نفس، ذاتی و ضروری است؛ بنابراین از نظر ابن سینا نفس برای تأثیر بر بدن و حرکت دادن آن، به ایجاد ارتباط فیزیکی با بدن نیازی ندارد؛ زیرا اولاً نفس مادی نیست و ثانیاً این گونه اثرگذاری علت بر معلول برخلاف علیت مادی، در یک سطح یکسان وجودشناختی علت و معلول صورت نمی گیرد (Druart, 2000, p. 264-268). اگر این اصل را بپذیریم که نفس و بدن از لحاظ وجودشناختی با هم متفاوت اند و نفس بر بدن علیت دارد، آن گاه باید قبول کنیم که هر نوع حرکت و حدوث در بدن توسط نفس، بدون هیچ گونه ارتباط فیزیکی ای صورت می گیرد؛ بنابراین نتیجه می گیریم برتری وجودشناختی نفس نسبت به موجودات مادی، نوعی مقام بالاتر را برای نفس ارمغان می آورد که با استفاده از آن، نفس می تواند نه تنها بدن، بلکه دیگر اشیای مادی را نیز کنترل کند. از آنجا که نفس، محدود به علیت مادی نیست، افعال آن نیز به بدنی که نفس به آن تعلق دارد، محدود نمی شود (Druart, 2000, p. 269). نظرات ابن سینا درباره نفس و چگونگی تعامل آن با ماده را می توان این گونه خلاصه کرد:

- الف) به دلیل جایگاه متفاوت وجودشناختی بدن و نفس، بدن ابزاری برای نفس است تا نفس بتواند ساختار عقول بالاتر را در خود بازنمایی کند.
- ب) نفس، دانش شهودی خود را از طریق ایجاد ارتباط با عقول بالاتر به دست می آورد.
- ج) نفس نیروی های خود و از جمله نیروی حرکت فیزیکی را از طریق تعامل و تمرینی که در ارتباط با بدن داشته است، کسب می کند.
- د) نفس از طریق فعالیت های نظری می تواند به عقول بالاتر متصل شود و از طریق فعالیت های عملی قادر است این توانایی را به دست آورد که خارج از قلمرو علیت فیزیکی بر بدن اثر بگذارد.

ه) آنچه سبب می‌شود نفس، قادر به تحقق بخشیدن این گونه علیت شود، برخورداری آن از اراده آزاد است.

و) از آنجا که نفس می‌تواند علت وجودشناختی باشد، هرچه بیشتر به عقول بالاتر متصل شود، علیت وجودشناختی او بر موجودات مادی نیز بیشتر خواهد شد؛ یعنی نفس هرچه بیشتر بتواند از طریق بازنمایی ساختار عقول بالاتر، اراده آزاد را در خود قوت بخشد، بیشتر می‌تواند از قلمرو علیت مادی خارج شود (Druart, 2000, p. 259-273; Goodman, 1996, p. 547-549؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ص. ۱۰۹-۱۲۰).

حال که زمینه متافیزیکی‌ای را که نفس در آن عمل می‌کند، شناختیم، این سؤال‌ها را دوباره تکرار می‌کنیم: نفس چیست؟ آیا نفس جوهری است که بر بدن تفوق وجودشناختی دارد؛ اما درعین حال، دارای ارتباط عارضی با آن است و اشیای مادی را بدون علیت فیزیکی تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؟ برای پاسخ‌دادن به این سؤال‌ها بهتر است به توضیح مستقیم ابن‌سینا در این حوزه رجوع کنیم و درعین حال، آنچه را قبلاً درباره دیدگاه ابن‌سینا فهمیدیم، به یاد داشته باشیم.

ابن‌سینا در نمط دهم از کتاب *الإشارات و التنبيهات* که «أسرار الآیات» نام دارد، مستقیماً عللی را تبیین کرده است که پشت‌سر پدیده‌هایی قرار دارند که امروزه، پدیده‌های فراطبیعی نامیده می‌شوند. وی به صورت خاص در فصل سی‌ام از این نمط، اموری را به عنوان علل این رویدادها ذکر کرده است. او در سرتاسر این نمط، مدام تکرار می‌کند که مردم نباید برخی چیزها را که با آنها آشنایی ندارند، انکار کنند؛ زیرا اگر با دقت بیشتری این پدیده‌ها را بررسی کنیم، درمی‌یابیم آنها هم از قوانین طبیعی پیروی می‌کنند. ابن‌سینا وقوع پدیده‌های خارق‌العاده را تعلیق قوانین طبیعت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است آنها از اصول طبیعت پیروی می‌کنند. از نظر او دلیل انکار چنین پدیده‌هایی از سوی مردم، آن است که تصور می‌کنند این پدیده‌ها غیرعادی هستند. همان‌گونه که از گفته‌های ابن‌سینا واضح است، وی همه پدیده‌ها را طبیعی و داخل در طبیعت می‌داند؛ اما برخی پدیده‌های طبیعی از

آنجا که به ندرت رخ می دهند، به اشتباه، غیرطبیعی تلقی می شوند. این گفته‌ها بدان معناست که قدرت خود انسان، ماده را تحت تأثیر قرار نمی دهد؛ بلکه ساختار جهان به معنای کامل آن به برخی انسان‌ها اجازه می دهد بدون ارتباط فیزیکی بر موجودات مادی اثر بگذارند. موضوع بخش‌های دیگر نمط که بیشترین حجم آن را تشکیل می دهند، این است که هرچه در جهان اتفاق می افتد، چه خوب و چه غیرعادی، توسط نیروی نفس و متناسب با سرشت آن صورت می گیرد. سرشت گیاهان، حیوانات و نفوس عاقله با هم متفاوت است و نوع مزاج از انسانی به انسان دیگر تفاوت دارد. مزاج هر شخص، مبتنی بر درجه حرارت بدن اوست. مزاج هم می تواند در سرشت و طبیعت شخص نهفته باشد و هم می تواند متناسب با فعالیت عقلانی نفس به دست آید. در مورد اول، مزاج در شخص نهاده شده است و او می تواند مانند پیامبران، خوبی را انتخاب کند یا همچون جادوگران، بدی را برگزیند. در مورد دوم، مزاج قدرتمند و معتدل از طریق تصفیه و تزکیه نفس یا از طریق فرایند تعقل به دست می آید. فرد می تواند اراده آزادش را تا آنجا که مزاجش به او اجازه می دهد، برای کنترل کردن نیروهایی که در سرشت او وجود دارند، به کار گیرد؛ بنابراین اگر کسی صرف نظر از مبدأ مزاجش بتواند کنترل کاملی بر نفس نباتی، حیوانی یا عقلانی خود داشته باشد، قادر خواهد بود اراده آزاد خویش را بدون هیچ محدودیتی به کار گیرد و از این روی، هیچ گونه محدودیتی در تأثیر بر ماده نخواهد داشت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۲۴-۱۴۳).

۳. دورجنبانی و قوانین طبیعت

ابن سینا نمط دهم را با این جمله آغاز می کند: «امور خارق‌العاده را از راه‌های نمایان طبیعت بدان» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۲۴). در اینجا پرسش‌هایی بسیار مهم بدین شرح مطرح می شوند: منظور دقیق ابن سینا از عبارت «راه‌های نمایان طبیعت» چیست که پدیده‌های خارق‌العاده در این مقوله روی می دهد؟ آیا منظور او از کلمه «طبیعت»، همان

معنای امروزی و رایج آن است؟ اگر این گونه باشد، تبیین وی از پدیده‌های خارق‌العاده با تبیین ماتریالیست‌ها و طبیعت‌گرایان چندان تفاوتی نخواهد داشت؛ زیرا معنای امروزی کلمات «طبیعت» و «طبیعی» با کلمات «ماده» و «مادی» چندان تفاوتی ندارد. اگر این گونه نیست، پس مراد ابن‌سینا از کلمه «طبیعت» چیست؟ قبلاً گفتیم که ابن‌سینا رویدادهایی خارق‌العاده همچون دورجنبانی را ناشی از علیت غیرفیزیکی نفس می‌داند. اگر منظور او از طبیعت، فیزیک و علائم فیزیکی باشد، می‌توان گفت تبیین وی از رویدادهای خارق‌العاده، آن‌هایی است که انسجام و سازگاری درونی ندارند؛ زیرا در یک جا طبق فرض، طبیعت را معادل با عالم فیزیکی دانسته است که رویدادهای خارق‌العاده، مطابق با قوانین آن رخ می‌دهند و در جای دیگر، برخی رویدادها (از جمله ارتباط نفس با بدن) را ناشی از علیت غیرفیزیکی محسوب کرده است. واقعیت این است که از نظر ابن‌سینا طبیعت معانی متعددی دارد و به‌سادگی نمی‌توان مشخص کرد کدام‌یک از این معانی در اینجا مدنظر او هستند. پیش از انجام دادن هرگونه بررسی‌ای در این زمینه باید یادآور شویم ابن‌سینا از ارسطو اثر پذیرفته و به همین دلیل، بهتر است ابتدا معانی طبیعت نزد ارسطو و پیروانش را دریابیم. پیروان ارسطو کلمه «طبیعت» را در چهار معنای کلی به‌کار برده‌اند:

الف) طبیعت به‌عنوان اصل تولیدکننده^۱؛

ب) طبیعت به‌منزله سرشت اصلی و ذاتی یک شیء^۲؛

ج) طبیعت به‌مثابه جوهر بسیط شیء^۳؛

د) طبیعت به‌عنوان شیء جسمانی^۴ (نصر، ۱۳۴۲، ص. ۲۸۷).

ابن‌سینا هم کلمه «طبیعت» را در معانی مختلفی به‌کار برده که مهم‌ترین آن‌ها نیرویی است که موجب حرکات عناصر می‌شود. از نظر او: «صورت عنصر، یک طبیعت است که ورا به فعل داند و به حس نبیند» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص. ۵۳). همین طبیعت، یک عنصر را اگر در

-
1. Nature Generation
 2. Nature Recorporeqae
 3. Nature Substantis Simplex
 4. Nature Essential

حیز طبیعی خود باشد، در سکون نگاه می‌دارد و در غیر این صورت، آن عنصر به سوی حیز طبیعی خود حرکت می‌کند. ابن‌سینا در اینجا طبیعت را به معنای صورت عناصر که منشأ همه کیفیات آن عناصر و سبکی و سنگینی آنهاست، دانسته و گفته است:

پس هر جسمی را از این چهار گونه، طبیعتی است که وی به وی، وی است و در صورت وی است: آتش را دیگر و آب را دیگر و هوا را دیگر و زمین را دیگر، و این کیفیات، أعراض اند که از آن طبیعت و صور آیند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص. ۵۴-۵۵).

بدان معنا که طبیعت آب، آن چیزی است که بدان علت، آب، آب است و شیء دیگری نیست. اگر آب را از لحاظ افعال و حرکاتش در نظر بگیریم، در واقع، طبیعت آن را بررسی کرده‌ایم و اگر به جوهر چیزی که آن را تحقق می‌بخشد، بپردازیم، صورتش را بررسی کرده‌ایم. ابن‌سینا می‌گوید:

در بسایط، طبیعت همان صورت است؛ چنانچه در طبیعت، آب همان است که به واسطه آن، آب است؛ ولیکن به اعتباری طبیعت است و به اعتباری صورت؛ به این معنی که اگر نسبت به حرکت‌ها و فعل‌هایی که از او سر می‌زند، ملاحظه شود، آن را طبیعت گویند و اگر به آثار و حرکت‌هایی که از او صادر می‌شود، توجه نباشد و نظر به این باشد که نوع آب از آن قوام گرفته است، آن را صورت خوانند (ابن‌سینا، ۱۳۱۶، ص. ۴۶).

بنابراین از نظر ابن‌سینا در موجودات بسیط، طبیعت و صورت یکی هستند؛ اما به دو اعتبار مختلف. در خصوص رابطه حرکت و طبیعت، شیخ‌الرئیس به کلی‌ترین بحث درباره تغییر و تحول پرداخته است. همه اشیا این عالم یا باید توسط یک نیروی خارجی به حرکت در آیند^۱ (مانند گرم شدن آب) و یا به وسیله نیرویی که درون آنها نهاده شده است (مانند تحول دانه به گیاه و تحول نطفه به حیوان). نیروهایی را که باعث حرکت اشیا می‌شوند، می‌توان بدین صورت تقسیم کرد:

۱. حرکت از نظر ابن‌سینا فقط انتقال از یک مکان به مکان دیگر نیست؛ چنان‌که امروزه نزد عامه معروف است؛ بلکه در چهار مقوله کم، کیف، وضع و این صورت می‌گیرد.

یک) حرکت بسیط که خود بر دو قسم است: الف) بی‌اراده (مانند سقوط سنگ)؛ ب) بااراده (مانند حرکت شمس).

دو) حرکت مرکب که خود بر دو قسم است: ج) بدون اراده (مانند حرکت نباتات)؛ د) بااراده (مانند حرکت حیوانات).

در این تقسیم‌بندی، ابن‌سینا حالت الف را طبیعت، حالت ب را نفس فلکی، حالت ج را نفس نباتی و حالت د را نفس حیوانی نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۱۶، ص. ۳۹-۴۰)؛ بنابراین، طبق این تعریف، طبیعت مانند نفوس مختلف، یکی از قوایی است که سبب حرکت در این عالم می‌شود و وظیفه آن نه فقط تحریک، بلکه تدبیر و تنظیم نیز هست؛ بدین نحو که طبیعت نه تنها علت تغییر و حرکات کمی و کیفی هر شیء، بلکه نیرویی است که شیء را در ثبات و سکون هم حفظ می‌کند و باعث می‌شود شیء، آنچه هست، باشد؛ باوجود آن، این تعریف، تنها تعریف ابن‌سینا از طبیعت نیست و او تعاریف دیگری را نیز درباره این واژه ذکر کرده است؛ مانند:

اما لفظ «طبیعت» به معنی بسیار استفاده می‌شود و آنچه بیشتر قابل ذکر است، سه معنی است: یکی طبیعت به معنایی که ذکر کردیم (صورت بسائط)؛ دوم، طبیعت به معنای آنچه که جوهر چیز از آن ساخته می‌شود و سوم، اینکه ذات هر چیز را طبیعت گویند (ابن‌سینا، ۱۳۱۶، ص. ۴۸).

اما هیچ‌یک از این سه تعریف ذکرشده درباره طبیعت با گفته‌های ابن‌سینا در خصوص طبیعی بودن پدیده‌های خارق‌العاده و درعین حال، غیرمادی بودن علیت آن‌ها سازگار نیست؛ بنابراین باید به دنبال تعریفی دیگر از طبیعت نزد او باشیم. خوشبختانه، ابن‌سینا در جایی دیگر، از تعریف ارسطویی طبیعت، پا را فراتر نهاده و این واژه را به معنای اصل حافظ نظام جهان به کار برده است:

طبیعت به وجه جزئی و به وجه کلی، هر دو گفته می‌شود. آنچه به وجه جزئی است، طبیعت مخصوص به هر فرد است و آنچه به وجه کلی است، گاهی به حسب نوع است و گاهی به طور مطلق...؛ لیکن اگر طبیعت، کلی واحدی از این جنس باشد، به این وجه نیست که طبیعت (به سه معنای اول) باشد؛ بلکه امری معقول در نزد عقول مجرد که تدبیر کل از آن فایض می‌شود، و اگر

طبیعت کلی واحدی قائل باشیم، همان طبیعت نخستین جرم از اجرام سماوی است که نظام به‌توسط او محفوظ است (ابن‌سینا، ۱۳۱۶، ص. ۵۱-۵۲).

بنابراین در پی قائل‌شدن به این معنا از طبیعت نزد ابن‌سینا می‌توانیم ناسازگاری و تناقضی را که در گفته‌هایش به‌نظر می‌رسد، رفع کنیم و بدین ترتیب، منظور از طبیعت در عبارت «مذاهب طبیعت مشهور»، معنای چهارم آن، یعنی اصل حافظ نظام جهان است؛ به عبارت دیگر، وی می‌خواهد بگوید درست است که پدیده‌های غیرعادی و خارق‌العاده را نمی‌توان با استفاده از علیت فیزیکی تبیین کرد؛ اما این مسئله به‌معنای غیرعلی بودنشان نیست؛ بلکه علیتی که این پدیده‌ها براساس آن پدید می‌آیند، از نوع غیرفیزیکی است و از این روی، آن‌ها غیرعلی و خارج از چهارچوب و نظم جهان نیستند.

تبیین پدیده دورجنبانی

ابن‌سینا پیش از تبیین دورجنبانی به‌منظور دفع استبعاد چنین اموری، توانایی عارف برای انجام‌دادن پدیده‌هایی خارق‌العاده مانند دورجنبانی را با تأثیر حالات نفسانی گوناگون در توانایی فرد مقایسه می‌کند. از آنجا که حالات نفسانی مانند شادی و غضب می‌توانند قوای انسان را از حد متعارفش بیشتر کنند و برخی حالات نفسانی مانند غم و ترس، قوای انسان را ضعیف می‌کنند، به همین صورت، حالات روحانی و نفسانی عارف که از این حالات، برتر و قوی‌ترند، اثر بسیار بیشتری بر قوای انسان دارند و بنابراین، عارف قادر به حرکت‌دادن اجسامی خواهد بود که فرد عادی نمی‌تواند آن‌ها را حرکت دهد (ابن‌سینا، ۱۳۱۶، ص. ۱۲۸). استدلال ابن‌سینا را می‌توان از حیث منطقی، چنین صورت‌بندی کرد:

الف) حالاتی نفسانی وجود دارند که به قوای انسان، نیروی بیشتری می‌بخشند.

ب) حالاتی نفسانی وجود دارند که قوای انسان را تضعیف می‌کنند.

ج) حالات نفسانی گوناگون می‌توانند در قوای انسان، تغییر ایجاد کنند (الف و ب).

د) حالات عارف، حالاتی نفسانی است که شدتی بسیار بیشتر از حالات نفسانی دیگر

دارد.

ه) تغییراتی که حالات نفسانی عارف در قوای انسان ایجاد می‌کند، بسیار بیشتر از دیگر حالات است (ج و د).

و) عارف به‌خاطر تغییراتی که در قوای بدنی‌اش ایجاد می‌شود، می‌تواند افعال و حرکاتی انجام دهد که دیگر انسان‌ها قادر به انجام‌دادن آن‌ها نیستند (د و ه).

البته همان‌گونه که گفتیم، استدلال ابن‌سینا در اینجا چگونگی دورجنبانی را تبیین نمی‌کند؛ بلکه صرفاً با استفاده از قیاس این پدیده با دیگر پدیده‌ها نشان می‌دهد روی‌دادن چنین پدیده‌هایی چندان غریب و عجیب نیست و بنابراین، آن‌ها امکان وقوعی دارند.

بیشتر گفتیم که پدیده‌های خارق‌العاده به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، ادراکات فراحسی؛ دوم، دورجنبانی. منظور از ادراکات فراحسی، دانسته‌هایی است که فرد آن‌ها را از راهی غیر از علیت طبیعی و به‌صورت فرازمانی، فرامکانی یا فرازمانی- فرامکانی به‌دست می‌آورد. منظور از دورجنبانی، تأثیر بر جهان فیزیکی بدون دخالت عوامل و واسطه‌های فیزیکی است.

تبیین ابن‌سینا درباره پدیده دورجنبانی، جالب و مبتنی بر این مقدمه‌هاست: مقدمه اول: ارتباط و علاقه نفس با بدن از نوع انطباق نیست و نفس در بدن، همانند آب در کوزه منطبق نیست؛ بلکه علاقه و ارتباط آن دو با هم از نوع اتحاد است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۵۶).

مقدمه دوم: همان‌گونه که بدن بر نفس اثر می‌گذارد، نفس نیز بر بدن مؤثر است؛ مثلاً اگر فردی خجالت بکشد، سرخ می‌شود. خجالت کشیدن و شرم، مربوط به نفس است و کیفیتی نفسانی به‌شمار می‌آید؛ اما اثرش را در بدن به این شکل می‌توان دید که صورت فرد سرخ می‌شود. نمونه دیگر آن است که وقتی کسی روی چوبی که در ارتفاع زیادی قرار دارد، راه می‌رود، توهم افتادن که امری ذهنی و نفسانی است، می‌تواند سبب ترس و سقوط او شود؛ پس به‌طور کلی، یک امر نفسانی می‌تواند بر یک امر مادی اثر بگذارد.

مقدمه سوم: همان‌گونه که نفس بر بدن مؤثر است، می‌تواند بر جهان طبیعت فیزیکی هم اثر بگذارد. نفوس قوی می‌توانند به حدی برسند که گویی نفس عالم هستند و عالم به‌منزله بدن آن‌هاست (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۳۹-۱۴۰). سخن حیرت‌انگیز ابن‌سینا در این زمینه بدین شرح است: «فلا تستبدن ان تکون لبعض النفوس ملکه تعدی تأثیرها بدنها و تکون لقوتها کأنها نفس ما للعالم» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۴۰-۱۳۹)؛ یعنی: «بعید ندان که برخی نفوس بتوانند از مرتبه تأثیر در بدن، فراتر بروند و عالم به‌منزله بدن آن‌ها شود»؛ یعنی همان‌گونه که بر بدن خود اثر می‌گذارند، بر عالم نیز اثر بگذارند. در اینجا دو نکته مهم را از عبارت ابن‌سینا می‌توان برداشت کرد:

الف) همان‌گونه که تأثیر نفس بر بدن از طریق علیت طبیعی و فیزیکی صورت نمی‌گیرد، تأثیر نفس بر رویدادهای خارجی و فیزیکی نیز از طریق علیت طبیعی واقع نمی‌شود؛ لذا از این لحاظ، تبیین ابن‌سینا با تبیین غیرعلی یونگ شباهت بسیار دارد.

ب) میان عالم و نفس انسان، ارتباطی بسیار نزدیک برقرار است و نفوس قوی می‌توانند همچون نفس عالم باشند. چنین مضامینی را در آثار یونگ نیز می‌توان یافت که معتقد است ناخودآگاه فردی ما می‌تواند با ناخودآگاه موجود در طبیعت ارتباط داشته باشد و سبب هم‌آیندی‌های معنادار شود؛ لذا از این جهت نیز نظر ابن‌سینا با دیدگاه یونگ شباهت بسیار دارد (Jung, 1985, p. 85).

تفاوتی که در اینجا وجود دارد، این است که ابن‌سینا این ارتباط را میان برخی نفوس با عالم می‌داند؛ درحالی که یونگ معتقد است چنین ارتباطی میان همه ناخودآگاه‌های فردی با ناخودآگاه طبیعت برقرار است و ما از آن بی‌خبریم؛ البته می‌توان این تفاوت را در بالقوه و بالفعل بودن ارتباط دانست. اگر منظور یونگ را توانایی بالقوه ناخودآگاه افراد و منظور ابن‌سینا را توانایی بالفعل برخی نفوس در نظر بگیریم، این تفاوت نیز از بین خواهد رفت (Jung, 1985, p. 35 and 49).

در مقدمه سوم استدلال ابن‌سینا برای تبیین دورجنبانی، یک اشکال مفروض از سوی خود ابن‌سینا مطرح و سپس به آن پاسخ داده می‌شود. اشکال این است که چون معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد، نفس آدمی که ذاتاً فاقد ماده است، قادر نخواهد بود بر جهان تأثیری مادّی داشته باشد یا ماده‌ای را پدید آورد؛ مثلاً سایی‌بابا که از هیچ، غذا و طلا پدید می‌آورد (Morphed, 1977)، چگونه می‌توانسته از نفس خود که فاقد ماده است، چنین ماده‌ای را ایجاد کند؟

ابن‌سینا برای پاسخ‌دادن به این سؤال، دو راه دارد: نخست، اینکه کلیت قاعده «معطی شیء، فاقد شیء نیست» را منکر شود و بگوید این قاعده ضروری و کلی نیست؛ دوم، اینکه نشان دهد حتی تأثیر نفس بر جهان خارج با این قاعده تناقضی ندارد. همان‌گونه که در مقدمه دوم دیدیم، ابن‌سینا راه اول را انتخاب کرده است. اشکال فخر به مقدمه دوم استدلال ابن‌سینا این است که مثال ابن‌سینا برای نشان‌دادن تأثیر وهم بر امور مادّی (مثال افتادن فردی که می‌ترسد نیفتد) برای اثبات تأثیر امور نفسانی بر امور مادّی، قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا قوه و اهمه از نوع مادّی است و ماده می‌تواند بر ماده اثر بگذارد و استفاده ابن‌سینا از این مثال برای اثبات تأثیر یک امر غیرمادّی بر یک امر مادّی، درست نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۱۴۰). پاسخ این است که فخر رازی گمان می‌کند وهم و خیال، مادّی هستند؛ زیرا نفس نمی‌تواند جزئیات را ادراک کند و از آنجا که ابن‌سینا قوای بدنی را آلات نفس می‌داند، تخیل و توهم، هیئت‌هایی هستند که فروع نفس‌اند و از شئون آن به‌شمار می‌آیند؛ لذا هرچه آن قوا، یعنی قوه مخیله و قوه واهمه انجام می‌دهند، درواقع، کار خود نفس است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۳۰)؛ بنابراین، هدف ابن‌سینا از ذکر این مثال‌ها صرفاً رفع استبعاد نیست؛ بلکه او می‌خواهد ثابت کند نفس مجرد بر بدن مادّی اثر می‌گذارد و در صورت قوی‌تر شدن می‌تواند علاوه بر بدن متعلق به آن، بر دیگر موجودات مادّی هم مؤثر باشد. تبیین ابن‌سینا در اینجا به پایان نمی‌رسد و یک سؤال مهم هنوز باقی است. حال که پذیرفتیم برخی نفوس می‌توانند از محدوده تأثیر بر بدن خود

فراتر روند و بر دیگر ابدان و اجسام هم اثر بگذارند، این سؤالها مطرح می‌شوند: چه عاملی سبب می‌شود این نفوس برخلاف دیگر نفوس به چنین توانایی‌ای دست یابند؟ مگر همه نفوس انسانی در ماهیت و ذات، یکی نیستند؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد این توانایی نفوس یا به‌خاطر مزاج اصلی و فطری آنهاست و یا به‌خاطر مزاج غیراصلی‌شان. مزاج غیراصلی نیز یا اکتسابی است و یا غیراکتسابی؛ یعنی یا فرد از طریق ریاضت به آن می‌رسد و یا از طریق غیرارادی، چنین مزاجی در فرد ایجاد می‌شود؛ بنابراین، توانایی نفوس در دورجنبانی را می‌توان در دو دسته ارادی و غیرارادی جای داد. دسته غیرارادی هم یا ذاتی است و از اول در نفس فرد وجود دارد و یا بعداً و به‌صورت تصادفی عارض می‌شود؛ بنابراین، از نظر ابن‌سینا این توانایی‌ها با ذات و ماهیت مشترک انسان‌ها ارتباطی ندارد؛ بلکه مربوط به مشخصات و ویژگی‌های انسان‌هاست. همان‌گونه که براساس دیگر مشخصات، یک انسان، «هذا الشخص» می‌شود، توانایی‌های فراطبیعی هم یکی از مشخصات اوست. این مشخصه در برخی افراد، از نوع فطری و جبلی است و با ماهیت انسانی‌شان ارتباطی ندارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۴۱). سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چگونه داشتن مزاجی خاص می‌تواند سبب توانایی فراطبیعی شود. برای پاسخ‌دادن به این سؤال باید ابتدا به این پرسش‌ها پاسخ گوئیم: از نظر ابن‌سینا مزاج دقیقاً چیست؟ مزاج از نوع مادی است یا غیرمادی؟ اگر مادی است، چگونه یک امر مادی می‌تواند سبب ایجاد یک توانایی فراطبیعی و غیرمادی در نفس شود؟ پاسخ این است که از نظر شیخ‌الرئیس، نفس روحانیة الحدوث است و با حدوث بدن و تعادل مزاج بدن حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد؛ لذا تعادل مزاج، همواره نقش زمینه و علت مُعدّ را برای ایجاد نفس و عملکرد آن دارد (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ص. ۳۱۸)؛ پس پاسخ درست از نظر ابن‌سینا را می‌توان این‌گونه استنباط کرد که توانایی لازم برای انجام‌دادن پدیده‌های فراطبیعی در نفس به‌صورت بالقوه وجود دارد؛ اما برخی مزاج‌ها زمینه را برای بروز و فعلیت یافتن آنها فراهم می‌کنند.

همان‌گونه که گفتیم، ابن‌سینا کسانی را که قادر به انجام دادن دورجنبانی هستند، به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول این توانایی را به صورت جبلی و فطری دارند؛ یعنی مزاج آن‌ها از اول، مناسب و متعادل است؛ حال آنکه دسته دوم این‌گونه نیستند؛ اما به دلیل ایجاد تغییر در مزاجشان یا ریاضت‌هایی که کشیده‌اند، مزاج آن‌ها توانایی لازم برای دورجنبانی را به دست آورده است. ابن‌سینا دسته اول را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه نخست، کسانی هستند که این توانایی جبلی خود را در راه خیر صرف می‌کنند. اینان یا انبیا هستند که توانایی آن‌ها معجزه نامیده می‌شود و یا اولیا هستند و توانایی‌شان کرامت نام دارد. گروه دوم، کسانی هستند که توانایی خود را در راه شر صرف می‌کنند و ساحر نام دارند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۴۱-۱۴۲). خواجه نصیرالدین طوسی در شرح این تقسیم‌بندی معتقد است از نظر ابن‌سینا توانایی جبلی و کسب آن، جز در راه خیر با هم جمع نمی‌شوند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۴۲).

ابن‌سینا در رساله فیض‌الهی نوشته است:

بدان که کلیه فعل و انفعال و تأثیر و تأثری که در عالم وجود دارد، متفاوت و... می‌باشد؛ به خاطر اینکه هر قدر موجودی قوی‌تر و در فاعلیت، کامل‌تر باشد، تأثیر فعل او در غیر، بیشتر و آثارش زیادتر است و هر مقدار موجود قابل در استعداد و قبول، اتم و اکمل باشد، تأثیر فعل غیر در او ظاهر و واضح‌تر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۷۸-۸۱).

از آنجا که فعل و انفعال از مقوله اضافه و به معنای اثرگذاری و اثرپذیری است و از نظر ابن‌سینا موجود یا نفسانی است و یا جسمانی، از ضرب این دو در هم (ضرب فاعل و منفعل در نفسانی و جسمانی)، چهار قسم متفاوت خواهیم داشت. ابن‌سینا با این تقسیم‌بندی در صدد تبیین ادراکات فراحسی و دورجنبانی بوده است:

- فاعل نفسانی و منفعل نفسانی؛

- فاعل نفسانی و منفعل جسمانی؛

- فاعل جسمانی و منفعل جسمانی؛

- فاعل جسمانی و منفعل نفسانی.

در قسم اول، افاضه‌کننده غیب و دریافت‌کننده غیب، هردو نفسانی‌اند و خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. در دسته اول، فاعل افاضه‌کننده، واجب‌الوجود یا عقول مفارق است و منفعل، نفس انسان خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۷۸-۸۱). از نظر ابن‌سینا اخبار از غیب، الهامات و منامات در این دسته قرار می‌گیرد. وی می‌گوید:

حقیقت وحی، القای امر عقلی است به‌طور خفا به‌اذن خدای- تعالی- به نفوس مستعدۀ بشری. اگر این القا در حال بیداری باشد، موسوم به وحی است و اگر در خواب باشد، موسوم به نفث در روع است... و آن القایی که به‌طور خفا در حالت بیداری حاصل می‌شود، بر دو قسم است: یا القای علوم عقلیه است؛ همچنان‌که خدای- تعالی- فرموده است: «و علمناه من لدنا» و نیز فرمود: «نزل به روح الامین علی قلبک» و یا اطلاع و اخبار از غیب است: «عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من الرسول» (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۳).

در دسته دوم، فاعل، نفوس سماوی است و منفعل، قوه مخیله. ابن‌سینا در این زمینه می‌گوید:

و اما سبب معرفت ما به کائنات، این است که نفس ما به نفوس اجرام سماوی اتصال می‌یابد و از این پیش دانستیم که آن نفوس به جزئیات عالم عنصری و جریانات آن عالم‌اند و چگونگی این علم را هم دانستیم و هم دانستیم که اتصال ما به آنها بیشتر به‌واسطه مجانست و مناسبت است (ابن‌سینا، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۴).

ابن‌سینا پدیده دورجنبانی را در قسم دوم قرار داده است؛ یعنی رابطه فاعل نفسانی و منفعل جسمانی که در یک طرف، نفس انسانی و در طرف دیگر، عالم طبیعت قرار دارد. چنان‌که پیشتر گفتیم، این قسم نیز شامل دو دسته است:

الف) تأثیر بر بدن؛ آن‌گونه که برخی عارفان و اهل ریاضت به‌مدت غیرمعمول از خوردن و آشامیدن خودداری می‌کنند.

ب) تأثیر در طبیعت و ماده جهان خارج. ابن‌سینا معجزات، کرامات و سحر را داخل در این دسته می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۲-۱۴۳).

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل مورد مطالعه در حوزه فراروان‌شناسی، پدیده دورجنبانی (تله‌کینسیس) است که یعنی تأثیر یک فرد بر یک شیء خارجی بدون هیچ‌گونه واسطه فیزیکی. دورجنبانی را می‌توان از منظر آزمایشگاهی و فلسفی بررسی کرد و فراتحلیل داده‌های آزمایشگاهی نشان می‌دهد این پدیده وجود دارد. برای بررسی فلسفی پدیده دورجنبانی باید آن را از سه جنبه تحلیل کرد: جنبه اول مربوط به اصل علیت است. از آنجا که اصل علیت فیزیکی، ملازم با مجاورت زمانی و مکانی علت و معلول است، پدیده دورجنبانی را نمی‌توان با استفاده از علیت فیزیکی تبیین کرد و برای تبیین آن باید اصل علیت را به صورت مطلق، کنار گذاشت یا به نوع دیگری از علیت قائل شد که لزوماً غیر فیزیکی و بی‌نیاز از مجاورت مکانی باشد. ابن‌سینا برای تبیین پدیده دورجنبانی، وجود داشتن اصل علیت را انکار نمی‌کند؛ اما آن را منحصر در علیت فیزیکی نمی‌داند و معتقد است نوع دیگری از علیت وجود دارد که در چهارچوب آن، موجودات غیرمادی مانند عقول و نفس می‌توانند بر ماده اثر بگذارند. جنبه دیگری که برای بررسی فلسفی پدیده دورجنبانی باید در نظر گرفته شود، مربوط به نفس و تعامل آن با ماده است. از نظر ابن‌سینا نفس ذاتاً جوهری غیرمادی است و هرچه از طریق ریاضت، نیرو و قدرت روحانی بیشتری به دست آورد، بیشتر می‌تواند بر بدن اثر بگذارد. دامنه این تأثیر، محدود به بدن نیست و همان‌گونه که نفس بدون علیت فیزیکی می‌تواند بر بدن علیت داشته باشد، می‌تواند بر جهان مادی فراتر از بدن نیز اثر بگذارد و در این حالت، جهان، متناسب با دامنه قدرت نفس، به منزله بدن نفس می‌شود. جنبه سوم برای بررسی فلسفی پدیده دورجنبانی، مربوط به طبیعی یا غیرطبیعی بودن این پدیده است. با وجود اینکه ابن‌سینا پدیده‌های خارق‌العاده همچون دورجنبانی را از مصادیق امور طبیعی می‌داند، باید به این مسئله توجه کرد که طبیعت نزد او چهار معنا دارد و منظور وی از

«طبیعی» در اینجا نه معنای فیزیکی و مادی، بلکه اصل حافظ نظام جهان است؛ به عبارت دیگر، ابن سینا پدیده دورجنبانی را غیرفیزیکی، اما در چهارچوب نظم جهان می‌داند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۶). فن سماع طبیعی (محمدعلی فروغی، مترجم). تهران: چاپخانه مجلس.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱). دانشنامه علایی (طبیعیات) (سید محمد مشکوة، مصحح). طهران: دانشگاه بوعلی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۲). مبدأ و معاد (محمود شهابی، مترجم). تهران: دانشگاه تهران.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، به‌اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ الف). الإشارات و التنبيهات (الجزء الثالث: فی علم ما قبل علم الطبیعیة) (خواجه نصیرالدین طوسی، شارح؛ قطب‌الدین رازی، شارح شارح) (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ب). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، محقق). قم: مرکز.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الإشارات و التنبيهات (خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، شارحان) (کریم فیضی، محقق) (چاپ ۱). قم: مطبوعات دینی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۸). الإشارات و التنبيهات (محمود شهابی، به‌اهتمام). تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل. قم: بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶). علم النفس من کتاب شفاء (یان باکوش، مصحح) (چاپ ۱). پراگ: المجمع العلمی التشکوسلوفاکي.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۸). الإشارات و التنبيهات (سلیمان دنیا، محقق) (جلد ۳ و ۴). قاهره: دارالمعارف مصر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). الشفاء: طبيعيات نفس (ابراهیم مدکور، مقدمه). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

نصر، سید حسین (۱۳۴۲). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: دانشگاه تهران.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۰). شرح الإشارات (۳ج). قم: نشر البلاغة.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۴ق). شرحی للإشارات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

- Druart, Therese-Anne (2000). The Human Soul's Individuation and It's Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul. *Arabic Sciences and Philosophy*, 10(2), 105-128.
- Goodman, Lenn (1996). A Note on Aveccina's Theory of the Substantiality of the Soul. *Philosophy Forum* 1, 81-103.
- Gutas, D. (2012). Avicenna: The Metaphysics of Rational Soul. *The Muslims World*, 109(3-4), 130-142.
- Hankins, James (2007). *Ficini, Avicenna and the Occult Powers of Rational Soul*. Olschki.
- Ibison, M.; and Jeffers, S. (1998). A Double-Slit Diffraction Experiment to Investigate Claims of Consciousness-related Anomalies. *Journal of Scientific Exploration*, 12, 214-229.
- Jahn, R.; Dunne, B.; Nelson, D.; Dobyms, Y.; and Bradish, G. (1997). Correlations of Random Binary Sequences with Pre-Stated Operator Intention: A Review of a 12-Year Program. *Journal of Scientific Exploration*, 11, 345-367.
- Jung, C. G. (1985). *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Marmura, Micheal E. (1963). Aveccina's Psychological Proof of Prophecy. *Jurnal of Near Eastern Studies*, 22(1), 49-56.
- Morphed, Howard (1977). *Sai Baba-Man of Miracles*. Red Wheel/ Weiser.
- Radin, D. I.; and Ferrari, D. C. (1991). Effects of Consciousness on the Fall of Dice: A Meta-Analysis. *Journal of Scientific Exploration*, 5, 61-84.
- Radin, D. I.; Michel, L.; Galdamez, K.; Wendland, P.; Rickenbach, R.; and Delorme, A. (2012). Consciousness and the Double-Slit Interference Pattern: Six Experiments. *Physics Essays*, 25, 157-171.
- Roe, C. A.; Davey, R.; and Stevens (2005). Are ESP and PK Aspects of a Unitary Phenomenon? The Effects of Deception When Testing the Relationship between ESP and PK. *Journal of the Society for Psychical Research*, 69, 265-276.
- Utts, J. M. (1991). Replication and Meta-Analysis in Parapsychology. *Statistical Science*, 6, 363-403.