

## Analyzing the wonders and supernatural things in the view of Ibn-e-Sina and Qushayri

Mahmood Baharvand \*  
Sayyed Hossain Vaezi \*\*

### Abstract

From the perspective of Islamic mysticism, a spiritual seeker who has reached the advanced degrees of mysticism is capable of doing extraordinary deeds by the permission of God. These deeds are interpreted as "wonders"; although, scholars of natural sciences have considered such things impossible or against nature. In his book "Isharat va Tanbihat", Ibn-e-Sina has tried to prove these deeds through rational and philosophical view. Relying on his medical and philosophical information, Ibn-e-Sina believed in the interplay of body and soul on each other and in this way he has likened the saints' wonders and the mystics' unordinary deeds to the ordinary affairs and he has proved them. He believed that the mystics have a spiritual knowledge with which they reach the Truth and discover the realities. In mysticism, this is called "wonder".

### Unusual deeds of some people in Ibn-e-Sina's view:

abstaining from food for a long time, reporting on the unseen, interfering in nature

### Abstaining from food for a long time:

Ibn-e-Sina has considered abstention from eating for a long time as a possible deed because of some reasons such as illness or some mystical states. Remember that when the natural powers within us abstain from digesting good quality materials and start digesting low quality materials, then the high quality materials are used less and they need not to be replaced. In such a case, the person can survive without food for such a long time that is impossible for a human to survive in ordinary states even for the one tenth of that duration without food. The same state is possible in mystical states. He says: In other than particular mystical state, the person cannot tolerate hunger even for one tenth of that time duration. The human can also tolerate hunger in febrile illnesses or in time of fear for a long time. For instance, there are materials which should be disposed in time of sickness and the body does not accept food unless these materials are disposed. Also, the mystic cannot digest food because of intuition and presence as the situation that happens for the lovers; happiness and joy can also prevent food digestion.

---

\* Ph.D. Student of Theology, Islamic Philosophy and Discourse Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan), Iran. (Responsible author) [baharvand5050@yahoo.com](mailto:baharvand5050@yahoo.com)

\*\* Associate Professor, Department of Theology, Discourse Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan), Iran. [sh.vaezi@khuisf.ac.ir](mailto:sh.vaezi@khuisf.ac.ir)



Ibn-e-Sina refers to the interaction between body and soul as he states: The mystic pays attention to the sacred world with their entire entity and as a result their physical powers follow their soul and refrain from some physical acts such as eating, digestion, passion and so on. As a patient does not need to digest too much food, the mystic is the same with the difference that firstly: there is no fever to cause the loss of body moisture. Secondly: there is no illness in the body of mystic. Thirdly: the mystic has physical inactivity which reduces their need to food. Therefore, the mystic can refrain from food for quite a long time and they are the best in doing this.

### **Reporting on the unseen:**

The reason is that the man can achieve the unseen and inform others. Ibn-e-Sina says: If you hear that the mystic reports on the unseen and the good news or warning turns up to be true, then believing them should not be difficult for you because it has certain causes in the laws of nature.

For proving this issue, Ibn-e-Sina first deals with the issue of sleep and he says: people are aware of the unseen while they are asleep, so otherwise their knowledge of the unseen is not improbable. Experience and argumentative analogy is the evidence of knowing the invisible because the information appears from two ways: first hearing from others; and second from the person's self knowledge. These two ways are possible in the mentioned issue because we have heard from others that they have experienced the unseen in sleep and we ourselves have repeatedly experienced foreseeing dreams, unless the person's imagination power has slept. He has also stated: Firstly, the image of details has been generally designed in the world of intellect before they really occur. Secondly, the human soul can depict in itself whatever is designed in the world of intellect under two conditions: one is the talent and the other is removal of obstacle.

According to the conflict between carnal powers, Ibn-e-Sina believed that one of the conditions of having access to the unseen is the cancellation of the external senses and focusing on inner senses. In other words, the soul must take the facts to depict them in the imagination. In such a case, thoughts must be put aside to calm down the soul in order to be able to perceive facts of intellectual worlds; such a state happens at the time of withdrawal from occupations whether in the time of awakening or sleeping. So when the human tangible occupations decrease and they can be released from imagination, they can achieve occult knowledge. True dreams are the evidence of this issue. Therefore, the prophets and saints' knowledge of the unseen is the result of that.

According to Ibn-e-Sina, when human tangible occupations reduce then the soul finds the opportunity to be connected to the sacred world through dreams or sickness; because imagination frails due to two things: one due to disease and the other through shrinking of its instrument. Therefore, when imagination weakens, the soul is freed and easily soars toward the sacred realm. He believes that imagination of the unseen reports appears in different forms: sometimes it happens in the form of imaginary illumination such as what is revealed to the prophets and sometimes it is the result of useless hallucination or perverted fantasies in patients. So in this regard, divine saints are more meritorious than patients. According to Ibn-e-Sina, reporting from the invisible world and proving it verbally is not possible. He believes that the existence of these reasons can be proved only through intellect and insight.

### **Interfering in nature:**

Regarding the supernatural things, Ibn-e-Sina believes: If it is said that the mystic has done a wonder for instance their prayers or imprecations have been answered or they have repelled

cholera or a wild animal has become tame in front of them or a bird has become familiar with them and it has not escaped, you should not immediately deny such things, because these affairs have causes in the nature that you may find. Also, he believes that answering the prayers is not against nature but its cause is the human powerful soul that can interfere in other affairs; and intellect, religion and the logic of revelation and mysticism are compatible in proving its effects.

Ibn-e-Sina believes that supernatural things have natural causes and it is possible to interfere in the objects by the creative power of the human soul; because, firstly, the rational soul is self-existent and deals only with physical issues. Secondly, some sensual moods such as joy and sorrow are effective in the body and stimulate it. One might criticize that the rational soul cannot give to others whatever it lacks. In response, it should be said that each heater should not be hot itself or each cooler should not be cold itself. So it is not unlikely that some souls have the power to affect other objects.

Ibn-e-Sina believes that the extraordinary acts of the souls are the result of austerity, worship and uprightness. For distinguishing between the miracles of the prophets, wonders of the saints and the magic of the magicians, he has stated: What happens for powerful souls sometimes persuade the human to goodness and purification and it is called the miracle of the prophets or wonder of the saints; and sometimes what happens for strong souls impels the human to evil and wickedness that is called magic.

**Keywords :** "Mysticism", "Wonders", "Ibn-e-Sina", "Qushayri"

### **Bibliography**

- Azizi, N. (2004). Analyzing Ibn Sina's allegorical epistle. Tehran: Article Collection of Ibn Sina's International Conference.
- Corbin, H. (2008). Ibn Sina and the mystical allegory. Translated by Enshallah Rahmati. Tehran: Nasher Nei Publications.
- Dekhoda, A. A. (Ed.) (1958) Dekhoda dictionary. Tehran: Sirous Publications.
- Gohrein, S. S. (1988). Description of Sufism Terms (Vol. 10). Tehran: Zavar Publications.
- Hasanzadeh Amoli, H. (2012a). Dorouse Sharh ol-Esharat va Tanbihate Ibn Sina (Namat 8) ( S. Tajoldini Ed.). Qom: Ayat Eshraq.6
- Holy Quran. (2007). (N. Makarem Shirazi, Trans.). Qom: M, Alhadi publication.
- Ibn Sina, H. Al-Isharat wa al-Tanbihat, (c.d). Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences. Albalaqe Publications
- Ibn Sina, A. (1985). Al-Isharat wa al-Tanbihat, Description of Khajeh Nasiroddin Tusi (S. Donya Ed. Vol. 3). Beirut: Nu'man institution.
- Ibn Sina, H. (2002). Awakend alive. Translated by Badiozaman Forouzanfar. Tehran: Cultural and Scientific/ Elmi Farhangi Publications.
- Jan Nesari, N. (2001). Mystical tendencies of Ibn Sina. Paper presented at the International Conference on the Memorial of Ibn Sina, Hamedan.
- Kaviani, M. (1994). Kabbalistic rituals (Jewish mysticism and philosophy). Tehran: Nay Publication.
- Malekshahi, H. (1996). Tarjomeh Al-Isharat wa al-Tanbihat. Tehran: Soroush.
- Qushiri, A. (2012). Resale Ghushireyeh (A. Osmani, Trans. B. Frozanfar Ed.). Tehran: Elmi, Farhangi Publications.
- Naderi Nahzad, Z. (2004). Mysticism and gnostic from the viewpoint of Ibn Sina. Tehran: Article Collection of Ibn Sina's International Conference.

- Nekoonam, M. R. (2009). *Mysticism and levels. Describing, interpreting, and criticizing of both 9th and 10th chapter of Isharat and tanbihat.* 1st Ed. Oom: Zohour Shaafaq Publication.
- Seyed Mazhari, M. (2015). *A critique Of Avicennas Account Of Mystical Precept* *Journal of Islamic Sufism*, 11 .(۴۳)
- Seraj Tossi, A.N. (2007). *Allama fi Tasouf* (G. A. Khayatan & M. Khorsandi, Trans. R. A .Nicholson Ed.): Semnan University.
- shirazi, S. (2006). *Al-shavad Al-roboubiyeh* (J. Mosleh, Trans.). Tehran: Soroush Publications.
- Yasrebi, S. Y. (1993). *Theoretical Mysticism.* Qom: Publications Center for Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
- Yasrebi, S. Y. (2006). *Hikmat al-Ishraq of Suhrawardi.* Qom: Institute of Book Bustan
- Zarinkoub, A. H. (2004). *Iranian Sufism in its historical perspective.* Tehran Sokhan publications.

## بررسی کرامت و خوارق عادات از دیدگاه ابن سینا و قشیری

محمود بهاروند\* - سید حسین واعظی\*\*

### چکیده

مطابق بعضی آموزه‌های تصوف و عرفان، سالک چون به حق واصل شود به او نیروی دخل و تصرف در طبیعت عطا می‌شود و اموری را انجام می‌دهد که دیگران از انجام آن عاجزند. از این امور به «کرامات و خرق عادات» تعبیر شده است. هدف پژوهش حاضر، بیان نظریه‌های ابن سینا و قشیری در اثبات این گونه افعال است که با روش کیفی و به شکل تحلیلی تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به دست آمده است. ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبيهات* به شیوه‌ای علمی و فلسفی به توجیه و اثبات اعمال غیرعادی عارفان با ریاضت نفس، مبادرت ورزیده و این امور را از مجرای طبیعی دانسته است؛ ولی قشیری در کتاب *رساله قشیریه* ظهور کرامات و امور غیرمعمول و خرق عادات از ناحیه عرفا را بیان و این مطلب را با استناد به دلایل نقلی مانند قرآن، سخنان پیامبر (ص) و بیان حکایات از سایر عرفا اثبات می‌کند. او شرط قدم در مسیر سلوک را صدق و تبعیت از پیر و مرشد و انسان کامل دانسته است.

### واژه‌های کلیدی

عرفان، کرامت، ابن سینا، قشیری

## ۱. مقدمه

از منظر عرفان اسلامی، سالک رسیده به مدارج عالی سلوک و عرفان به اذن الهی قادر است اموری خارق‌العاده انجام دهد که از این امور به «کرامات» تعبیر شده‌اند. اگرچه علمای علوم طبیعی، چنین اموری را غیرممکن و یا خلاف طبیعت دانسته‌اند، ابن‌سینا در بخش دهم «الاشارات و التنبیها» سعی کرده است با نگاهی عقلی و فلسفی این امور را اثبات کند.

پژوهش حاضر تحلیلی تطبیقی است که در یک دیدگاه، نتایج آن حاصل از مبانی و آموزه‌های فلسفه و عرفان است. بر این اساس، نخست به کتب و دیگر آثار مرتبط با موضوع، توجه و پس از تحلیل مطالب و بررسی تطبیقی مؤلفه‌های موضوع، نتایج در راستای پرسش‌های پژوهش استخراج شده‌اند. روش تحقیق بر حسب هدف، تحلیلی و تطبیقی و نحوه اجرا، مراجعه به کتابخانه‌ها «کتب»، سایت‌ها و آثار دیگر در رابطه با موضوع و استنباط و استنتاج منطقی به‌دست آمده است. درخور ذکر است ترجمه متون عربی در این مقاله برگرفته از ترجمه ملکشاهی بر اشارات است.

در نگاه فلسفی ابن‌سینا، کارهای خارق‌العاده مانند کشف و شهود، و غیر اینها برخلاف مجاری طبیعت و خالی از قانون علیت نیست و به طریق (برهان و تجربه) می‌توان این امور را اثبات کرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۷)؛ البته در ادامه، مستندات مرتبط با موضوع از اقوال ابن‌سینا ذکر شده است. او با استناد به اطلاعات پزشکی و فلسفی خود به تأثیر متقابل نفس و بدن در یکدیگر قائل بوده و از همین راه، کرامات اولیاء و کارهای غیرعادی عرفا را به امور عادی تشبیه و اثبات کرده است (سیدمظهری، ۱۳۹۴: ۱۵۵). او عرفا را دارای معرفتی معنوی دانسته است که به موجب این علم، واصل به حق می‌شوند و به کشف و مشاهده حقایق می‌رسند که آن را در عرفان کرامت نامند (جان‌نثاری، ۱۳۸۸: ۱۲).

قشیری که معاصر ابن‌سینا و از عرفان‌پژوهان برجسته

آن دوران بوده است، در رساله مشهور خود با عنوان رساله قشیری، ضمن اختصاص دادن باب پنجاه و سوم این کتاب به کرامات اولیاء، در این باره بحث کرده است. او به اختصار در اثبات و توجیه کرامات و خوارق به بیان نقل‌قول‌ها، حکایات بزرگان و صوفیان پیش از خود و همچنین ذکر آیات و روایات پرداخته است؛ برخلاف ابن‌سینا که با نگاهی عقلی و فلسفی به تبیین کارهای غیرمعمول عرفا نگرسته و ضمن دسته‌بندی این امور، با ذکر مثال‌های طبیعی و تجربی، آنها را اثبات و توجیه علمی کرده است؛ بنابراین در این مقاله با محوریت نظریات ابن‌سینا، به آراء قشیری نیز استناد شده است.

شایان ذکر است درباره عرفان و تصوف اسلامی و نظرات عرفانی ابن‌سینا پژوهش‌هایی متعددی شده است؛ اما مقایسه نظرات عرفانی قشیری و ابن‌سینا کاری بدیع است.

در اینجا به‌طور خلاصه نمونه‌هایی از پیشینه تحقیقاتی آورده شده که به نحوی با موضوع این پژوهش مرتبط‌اند:

- سیدمظهری، منیره، (۱۳۹۳)، در پژوهشی تقریرهای ابن‌سینا از آموزه‌های عرفانی را نقد و بررسی کرده و مطابق با نظر او، شهود عرفا و کرامات اولیاء را از نگاه عقلی، ممکن دانسته است.

- نادری‌نژاد، زهره، (۱۳۸۳)، در پژوهشی عارف و عرفان را با الهام از اندیشه‌های عرفانی ابن‌سینا در کتاب اشارات و تنبیهات بررسی و تحلیل کرده است.

- عزیزی، ناهید، (۱۳۸۳)، در پژوهشی به بررسی رسالات رمزی سه‌گانه ابن‌سینا (شامل حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال) پرداخته است.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۱)، در پژوهشی، داستان تمثیلی - عرفانی «زننده بیدار» از ابن‌سینا را بیان و تحلیل کرده است. در ضمن این داستان به پیر برنا و باشکوه اشاره کرده که تمثل عقل فعال است و تقرب به او موجب فضیلت‌های بسیار است.

- ملکشاهی، حسن، (۱۳۷۵)، در ترجمه و شرح

بزرگی و جوانمردی است. در اصطلاح، خرق عادت به دست اولیاء را کرامت گویند. هرگاه روح انسان به کلی از کدورت جسمانی صاف شود، برای او عوالم نامتناهی آشکار می‌شود و حجاب زمانی و مکانی از مقابل او کنار می‌رود و به دنبال آن، حوادث آینده را می‌تواند هم‌اکنون مشاهده کند (گوهرین، ۱۳۶۷).

**ابن‌سینا، علی:** معروف به شیخ‌الرئیس (۴۲۸-۳۶۳ه.ق)، طبیب بزرگ و دارای آثار فارسی و عربی فراوان در طب و فلسفه و غیر آن است. کتب مهم او قانون، شفا، و اشارات و تنبیهات هستند (دهخدا، ۱۳۳۷).

**قشیری، ابوالقاسم:** معروف به امام قشیری (۴۶۵-۳۸۶ه.ق)، از بزرگان علماء، شعرا، نویسندگان و صوفیه زمان خود است. از جمله آثار او نحوالقلوب، لطائف‌العرفان، رساله قشیریّه و ترتیب‌السلوک هستند (دهخدا، ۱۳۳۷).

## ۲. کارهای غیرمعمول بعضی انسان‌ها از نظر ابن‌سینا:

ابن‌سینا دربارهٔ اعمال غیرمعمول بعضی انسان‌ها از جمله عرفا بیان داشته است: «اذا بلغک ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحریکا او حرکه یخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بکل ذلک الانکار. فلقد تجد الی سببه سیلا، فی اعتبارک مذاهب الطبیعه»، «هرگاه شنیدی عارف از عهدهٔ کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمد که از عهدهٔ غیر او خارج است، آن را به کلی انکار مکن؛ چه بسا در خطوط مشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۱۶). او برای اثبات ادعای خود، به امور طبیعی متوسل شده است و می‌گوید: «منشأ نیروهای بدنی، روح حیوانی است و عوارضی که باعث انقباض و درخودفرورفتگی روح میشوند به پایین آمدن و انحطاط نیرو منجر می‌شوند؛ مانند ترس و اندوه که باعث انقباض روح می‌شود و در نتیجه، نیروی بدنی رو به نقصان و انحطاط می‌نهد و عوارضی که باعث حرکت و انبساط روح می‌شود مانند خشم، رقابت، شادی و نشاط و مستی معتدل، به ازدیاد نیرو منجر

کتاب *الإشارات و التنبیهات* معتقد است ابن‌سینا مباحث عرفانی را در سه نمط آخر این کتاب به طور جامع گردآوری کرده است.

- کربن، هانری، (۱۳۸۷)، در پژوهشی دربارهٔ ابن‌سینا معتقد است او فیلسوفی اشراقی و حتی سرسلسلهٔ حکمت اشراق است؛ هرچند این جنبهٔ اشراقی اندیشه ابن‌سینا مغفول مانده باشد.

پرسش اصلی این پژوهش چگونگی توجیه و اثبات کرامات و خوارق عادات از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری است و پرسش‌های فرعی آن عبارت‌اند از:

- کرامات و خوارق عادات از نظر عرفان و فلسفه چگونه تبیین می‌شوند؟
- بیان ابن‌سینا و راه توجیه و اثبات او از کرامات و خوارق عادات چگونه بوده است؟
- قشیری چگونه کرامات را اثبات و توجیه کرده است؟

- بررسی تطبیقی نظریه‌های ابن‌سینا و قشیری دربارهٔ کرامات و خوارق عادات چگونه است؟

در پایان مقدمه، تبیین بعضی واژه‌های کاربردی ضروری به نظر می‌رسد:

**عرفان (تصوف):** عرفان در لغت به معنی شناختن و معرفت حق تعالی است. در اصطلاح، یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود است. با این وصف، تصوف یکی از جلوه‌های عرفان است (گوهرین، ۱۳۶۷) به تعبیر دیگر، عرفان عبارت است از: تلاش انسان برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۰) و این تلاش در بین همه صوفیان و ادیان، مشترک است (کاویانی، ۱۳۷۳: ۴۵). عرفان به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود: در عرفان نظری می‌کوشند تا حاصل تجربه‌های عرفانی در قالب بحث و استدلال مطرح شود؛ ولی در عرفان عملی از منازل و مقامات و شرایط و آداب سلوک سخن می‌گویند (یثربی، ۱۳۷۲: ۲۳۳).

**کرامت (خرق عادت):** کرامت در لغت به معنی

می‌شوند...» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

در این باره به ذکر بعضی از کارهای غیر معمول ایشان اشاره می‌شود:

- ترک غذا به مدت طولانی؛
- خبر دادن از غیب؛
- تصرف در طبیعت.

#### ۲-۱ ترک غذا به مدت طولانی:

ابن‌سینا، نخوردن غذا را در مدت طولانی، به خاطر برخی علل مانند: بیماری و یا بعضی حالات عرفانی، امری ممکن دانسته و بیان داشته است:

«تذکر ان القوی الطبیعیة التی فینا، اذا شغلت عن تحریک المواد المحمودة، بهضم المواد الردیة، انحفظت المواد المحمودة، قليلة التحلل، غنیة عن البدل. فریما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طویلة، لو انقطع مثله فی غیر حالته، بل عشر مدته، هلك. و هو مع ذلك محفوظ الحیاء».

(ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۴۹) «به یاد داشته باش که نیروهای طبیعی که در ما هستند، هر گاه از تحلیل و ترغیب مواد مرغوب منصرف شدند و به هضم و تحلیل مواد نامرغوب مشغول گردند، مواد مرغوب محفوظ و کمتر تحلیل می‌رود و نیازی به بدل ما یتحلل ندارد. و بسا از دارنده آن مواد، مدت زیادی غذا قطع می‌شود که اگر نظیر آن مدت در غیر آن حالت، بلکه یکدهم آن مدت قطع شود، هلاک می‌گردد. و او مع ذلك به زندگی خود ادامه می‌دهد».

حسن زاده آملی (۱۳۸۹)، در شرح این عبارت از ابن‌سینا، بیان داشته: همین خاصیت در حالت عرفانی نیز میسر است. مثلاً در بیماری، مواد ردئیه هستند تا آنها را دفع نکرده است مدتی غذای دوباره نمی‌خواهد. عارف هم در اثر حضور و مراقبت و شهود و توجه آن سویی، نمی‌تواند به هضم غذا بپردازد. چنان که انسان مشتاق و عاشق نیز این چنین است. شادمانی و سرور نیز جلوی هضم غذا را می‌گیرد. (ص ۲۲)

ابن‌سینا به اثر متقابل نفس و بدن اشاره کرده است و می‌گوید: «اذا راضت النفس المطمئنة قوی البدن، انجذبت

خلف النفس فی مهماتها التی تنزعج الیها؛ احتیج الیها او لم یحتج. فاذا اشتد الجذب، اشتد الانجذاب، فاشتد الاشتغال عن الجبهة المولی عنها، فوقف الیفعال الطبیعیة المنسوبة الی قوه النفس النباتیة، فلم یقع من التحلل الا مادون ما یقع فی حالة المرض...» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۱۴)؛ «همین که نفس مطمئنه قوای بدنی را ریاضت دهد، آن قوا به سوی هدف‌های او کشیده خواهند شد؛ خواه نیازمند آن باشند یا نباشند. پس هرگاه این کشش و تبعیت قوای بدنی از نفس شدت یابد و روگردانی آن قوا از آنچه از آنها روی گردانیده (از امور جسمانی) قوت گیرد، افعال طبیعی منسوب به قوه نفس نباتی از کار باز می‌ایستد و مواد بدنی، حتی از آنچه در حالت مرض رخ می‌داد، کمتر تحلیل می‌روند...».

عارف با تمام وجودش به عالم قدس توجه می‌کند و این باعث می‌شود قوای بدن به دنبال نفس عارف کشیده شوند و این مقتضی آن است که قوای بدنی عارف از کارهایی مانند هضم، شهوت، تغذیه و امثال اینها دست بردارند. ملکشاهی (۱۳۷۵) در توضیح مطلب بیان می‌دارد: «همان‌گونه که مریض چندان نیازی به تحلیل مواد غذایی ندارد، عارف نیز همین‌گونه است؛ با این تفاوت که نخست، گرمای سوء مزاج نیست تا باعث تحلیل رطوبات بدن شود. دوم، در عارف، بیماری وجود ندارد که با قوه بدنی در ستیز است. سوم، عارف از سکون بدنی برخوردار است که نیاز او را از غذا به بدل ما یتحلل تا حد زیادی پایین می‌آورد. پس عارف می‌تواند مدت نسبتاً زیادی از غذا امساک کند و در این کار از هرکس دیگر تواناتر است» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۶۴).

#### ۲-۲ خبر دادن از غیب:

اصل اخبار غیبی امری الهی است؛ ولی نفس انسانی با توجه به تجرد و سنخیت آن با مبدأ اول شایستگی این مهم را می‌یابد. در این باره ابن‌سینا گوید: «و اذا بلغك ان عارفا حاث عن غیب، فاصاب متقدما بشری، او نذیر، فصدق، و لا یتعسر علیک الایمان به؛ فان لذلك فی



مذاهب الطبیعه اسباباً معلومه» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۵۰)؛ «هرگاه بشنوی که عارف از غیب خبر می‌دهد و بشارت یا اندازی که قبلاً داده است، درست درآید. پس باورکردن آن برای تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد».

ابن‌سینا برای اثبات این ادعا، ابتدا به مسئله خواب پرداخته است و گوید: «التجربه و القیاس متطابقان علی ان النفس الانسانیة ان تنال من الغیب نیلا ما، فی حالة المنام. فلامانع من ان يقع مثل ذلك النیل فی حال الیقظه، الا ما کان الی زواله سبیل، و لارتفاعه امکان...» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۵۱) «تجربه و قیاس هماهنگ‌اند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند. پس مانع ندارد این دسترسی در حالت بیداری نیز رخ دهد، مگر آنکه مانعی محقق داشته باشد که زوال یا ارتفاع آن ممکن است...» او در ادامه این بحث به اثبات تجربی و منطقی کسب خبر غیبی پرداخته و معتقد است این امر بر هر انسانی ممکن است، مگر مانعی که زوال آن ممکن باشد؛ مانند اشتغال به محسوسات دنیایی برای او رخ دهد؛ بنابراین اطلاع انسان بر غیب در حال خواب امری است که تجربه و قیاس برهانی بر آن دلالت دارد. تجربه از دو راه حاصل می‌شود: یکی از راه شنیدن از دیگران و دیگری از راه شناخت خود انسان و این دو امر، هر دو میسر و شدنی است؛ زیرا هم از دیگران شنیده‌ایم که در خواب به غیب دسترسی پیدا کرده‌اند و هم خود بارها خواب‌های خبردهنده از غیب دیده‌ایم؛ البته ممکن است کسی مزاجی فاسد یا قوه تخیل و حافظه او مشکل داشته باشد (نکونام، ۱۳۸۸: ۲۳۶).

ابن‌سینا در توجیه دیگری درباره اخبار از غیب - با توجه به ارتباط نفس با عوالم عقلی - ضمن دو مقدمه بیان داشته است: «ولنفسک ان تنتقش بنتقش ذلک العالم، بحسب الاستعداد، و زوال الحائل؛ و قد علمت ذلک. فلا تستنکر ان یکون بعض الغیب، ینتغش فیها من عالمه. ولایزینک استبصاراً» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۵۱)؛ «برای نفس تو ممکن است نقش عالم عقلی را بر حسب استعداد و

زوال مانع در خویش مرتسم سازد و شما قبلاً از این مطلب آگاه شده‌اید. پس نقش‌بستن برخی امور غیبی را در نفس شما از عالم غیب بعید بدان و استنکار نداشته باش. من بر آگاهی شما در این باره خواهم افزود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۷۷). در توضیح مطلب بیان می‌دارد «نخست، صورت جزئیات پیش از آنکه به وقوع بپیوندند در عالم عقلی به نحو کلی نقش بسته‌اند. دوم، نفس انسانی می‌تواند هرچه در عالم عقلی منقوش است را در خود ترسیم کند و این مشروط به دو شرط است: یکی، استعداد، دوم، زوال مانع» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۷۸).

بنابراین با توجه به تنازع قوای نفسانی با یکدیگر، ابن‌سینا معتقد بود یکی از شرایط دسترسی به غیب، انصراف از حواس ظاهر و توجه به حواس باطن است: «... و اذا تجرد الحس الباطن لعمله، شغل عن الحس الظاهر، فیکاد لا یسمع، و لایری، و بالعکس» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۵۱) «... هنگامی که حس باطن، تجرد می‌یابد، نفس از حس ظاهر روی می‌گرداند و تقریباً نمی‌شنود و نمی‌بیند و برعکس توجه به ظاهر، او را از رؤیت غیب منصرف می‌کند».

به بیان دیگر، نفس باید حقایق را بگیرد تا در دستگاه خیال، آن را صورت دهد. در چنین حالتی باید، افکار و تعلقات را کنار گذاشت تا نفس، آرام شود و بتواند حقایق عوالم عقلی را ادراک کند. این حالت در زمان انصراف از این مشغله‌ها اتفاق می‌افتد؛ خواه در زمان بیداری باشد و خواه در زمان خواب. «پس هرگاه گرفتاری حسی انسان، کم و از درگیری با تخیل آزاد شود، به آگاهی غیبی دست می‌یابد. رؤیاهای صادق گواه این مطلب‌اند؛ بنابراین، آگاهی‌ها و یافته‌های غیبی انبیاء و اولیاء و غیب‌دانان دیگر به همین سبب است» (یثربی، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

از نظر ابن‌سینا، وقتی شواغل حسی انسان کم شود، نفس فرصت پیدا می‌کند تا از راه‌های خواب یا بیماری با عالم قدس ارتباط پیدا کند؛ زیرا تخیل در اثر دو امر سست می‌شود: یکی بر اثر بیماری، دوم بر اثر تحلیل‌رفتن

آلت آن. پس چون تخیل سست شود، نفس از آن رها می‌شود و به آسانی به سوی عالم قدس اوج می‌گیرد. به عبارتی دیگر، در بدو امر، نفی انسانی مشغول تقویم ابزار و جسم خویش است و پس از تسویه، تنظیم، تقویت و تغذیه جسم و فراغت از امور جسمانی، فرصت ارتقاء به عالم بالاتر را می‌یابد و قادر خواهد بود به عالم خویش سفر کند. بر این اساس، در حالات مختلف فراغت از جسم مانند بیهوشی، مستی و یا بعضی امور معنوی و ریاضت‌ها به کسب فیض از عالم بالاتر قادر می‌شود؛ بنابراین، ابن‌سینا در این باره معتقد است تصورات و اخبار غیبی به صورت‌های گوناگون پدید می‌آید. گاهی به صورت اشراق خیالی و ارتسام واضح در حس مشترک در می‌آید؛ مانند آنچه بر پیامبران نازل می‌شود و گاهی بر اثر توهمات بیهوده و یا تخیلات منحرف در بیماران حاصل می‌شود. پس در این باره اولیاء الهی شایسته‌تر از بیماران‌اند.

ابن‌سینا در ادامه افزوده است: «... ثم أئی لو اقتصصت جزئیات هذا الباب فیما شاهدناه، و فیما حکاه من صدقناه، لطلال الکلام. و من لا یصدق الجملة هان علیه ان لا یصدق ایضا التفصیل»، (ابن‌سینا، بی تا: ۱۵۸)؛ «پس من اگر جزئیات این باب را بازگو کنم، اعم از آنچه خود مشاهده کرده‌ام یا آنچه افراد مطمئن نقل کرده‌اند، سخن به درازا خواهد کشید و هرکس خلاصه را تصدیق نکند، مفصل را هم تصدیق نکند». با این بیان، ابن‌سینا به نحوی به اختصار و اجمال، هم به تجربه شخصی خویش و هم اعتماد به تجارب افراد مطمئن دیگر اشاره کرده و قصد تفهیم این مطلب را داشته است که اگر کسی با درک این اشارات اصل مطلب را تأیید نکند، نباید از او انتظار قبول و درک کلی مطلب را داشت. اگرچه از مخالفان هم انتظار دارد با فرض نپذیرفتن، این امور را رد نکنند و در حالت امکان آن را رها کنند.

### ۳-۲ تصرف در هستی:

ابن‌سینا دربارهٔ افعال غیرمعمول بعضی انسان‌ها معتقد

است: «و لعلک قد تبلغک ان العارفین اخبار، تکاد تاتی بقلب العاده، فتبادر علی التکذیب. وذلک مثل ما یقال: ان عارفا: استسقی للناس، فسقوا، او استسقی لهم، فشنفوا، او دعا علیهم، فحسب بهم وزلزوا، او هلکوا بوجه آخر... فتوقف، و لا تعجل؛ فان لا مثال هذه اسبابا فی اسرار الطبیعة و ربما یتاتی لی ان اقصر بعداها علیک...»، (ابن‌سینا، ۱۴۳۱: ۱۵۰) «شاید اخباری دربارهٔ عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت کنید، مثلاً بگویند عارفی طلب باران برای مردم کند و باران ببارد یا طلب شفای کسی را کند و او شفا یابد، یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید، یا دعا کند و بیماری وبا و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان باز گردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید؛ زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم...»

به عبارتی دیگر، درصدد بیان این مطلب است که علل و اسباب وقایع همیشه به امور مادی منحصر نیست؛ بلکه اگر فعلی با علتی مادی رخ دهد، به طریق اولی با علتی مافوق آن رخ خواهد داد که امور مجرد است. پس نفس انسانی نیز چون از جنس مجردات است، در بعضی حالات با قدرت خویش علاوه بر اینکه در جسم خود مؤثر است، در اجسام و امور دیگر نیز تصرف می‌کند؛ البته این تصرف به میزان قدرت هر نفسی بستگی دارد؛ برای مثال، انبیاء با بالاترین قدرت و اولیاء و عرفا در مراتب بعدی از این توانمندی برخوردار هستند. نمونه بارز آن معجزات انبیاء و خوارج عادات بعضی اولیاست.

حسن‌زاده آملی در این باره با استناد به سخن ابن‌سینا، استجابات دعا را یک امر خلاف طبیعت نمی‌یابد؛ بلکه سبب آن را جان انسان قوی و پاک و مطهر می‌داند و بیان می‌کند نفس ناطقه مجرد می‌تواند در امور دیگر تصرف کند و عقل و شرع و منطق وحی و عرفان در اثبات آثار

انسان‌های فاسد باعث ضربه به دیگران است، نفس قوی نیز در انسان‌های پاک، عامل شفا و حل مشکلات و در انسان‌های شرور باعث بلا و چشم زخم و امثال این‌ها می‌شود.

### ۳. کارهای غیرمعمول بعضی انسان‌ها از نظر قشیری:

در ابتدا شایان ذکر است بحث از کرامات و کارهای غیرمعمول بعضی انسان‌ها، منحصر در حوزه تصوف و عرفان اسلامی نبوده و در میان مکاتب، ملل و نحل مختلف نیز مطرح بوده است؛ مثلاً در یونان باستان و حتی فلاسفه پیش از سقراط ردپایی از این مسئله دیده می‌شود؛ مانند: برخی امور خارق‌العاده‌ای که به فیثاغورث نسبت داده‌اند یا اموری که به مرتاضان هندی، چینی، تبتی و بلاد دیگر منسوب است، با فرض صحت، چنین اموری میسر نمی‌شود، مگر پس از ریاضت‌های طولانی و پالایش نفس. پیش‌تر اشاره شد قشیری، بحث از اثبات کرامات اولیاء را در باب پنجاه و سوم رساله خود ذکر کرده است. دربارهٔ مباحث این باب و نیز باب‌های پنجاه و چهارم (رؤیاهای صوفیان) و چهل و هفتم (احوال صوفیان) گفته شده این باب‌ها «متضمن حکایات شگفت‌انگیز و غیرمنطقی و ناموجه است؛ ولی قشیری را می‌توان معذور دانست؛ زیرا او در مذهب خویش پیرو ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ه.ق) - رئیس فرقه اشاعره - بوده و طبق مذهب او نظام علت و معلولی، غیرضروری و تخلف معلول از علت رواست؛ زیرا عالم و نظام حوادث و علل و اسباب، مقهور تصرف حق و اولیای اوست؛ بنابراین سخن معتزلیان - پیروان واصل بن عطا - رئیس فرقه معتزله (۲۱۰-۱۲۰ه.ق) و برخی فیلسوفان دیگر که این‌گونه امور را محال و ناممکن می‌شمارند، پنداری بر پایهٔ اوهام بوده است؛ بنابراین آنچه در این ابواب ذکر شده از نوع کرامات است و هیچ اشکالی بر آن متوجه نیست...» (قشیری، ۱۳۹۱: ۷۰).

همچنین قشیری در تأیید کرامات، داستان‌های متعددی ذکر می‌کند که در اینجا چند نمونه آن ذکر می‌شود؛ البته

آن سازگاری و همراهی دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۲۹۵-۲۹۴).

با این وصف از دیدگاه ابن سینا، خوارق عادات علل و اسباب طبیعی دارد و نفس با توجه به قدرت خلاقه خود می‌تواند در اشیاء تصرف کند؛ زیرا نخست، نفس ناطقه در بدن منطبع نیست؛ بلکه قائم بالذات است و تنها به تدبیر بدن می‌پردازد؛ دوم، برخی حالات نفسانی مثل شادی و غم در بدن نیز مؤثرند و باعث تحریکات بدنی می‌شود.

درخور ذکر است فلاسفه بزرگ دیگری نیز مانند ملاصدرا و سهروردی چنین نظری را داشته‌اند؛ مثلاً ملاصدرا معتقد بود: «خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفریده است که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در ذات خود و عالم خویش است...» (شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۲). همچنین بعضی بزرگان عرفان معتقدند «نفس انسان الهی به جایی می‌رسد که اتحاد وجودی با خداوند و صادر نخستین پیدا می‌کند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۵) و به دنبال آن، قادر است کارهای الهی انجام دهد، از جمله معجزات، خوارق عادات، اخبار غیبی و دیگر امور.

ابن سینا علت افعال خارق‌العاده نفوس را ریاضت و عبادت و وارستگی دانسته است. او در تمایز بین معجزات انبیاء، کرامات اولیاء و سحر ساحران که همگی به نوعی، اموری خارق‌العاده‌اند، اشاره کرده و گفته است: «فَالَّذِي يَقَعُ لَهُ هَذَا فِي جَبَلَةِ النَّفْسِ ثُمَّ يَكُونُ خَيْرًا رَشِيدًا، مَرْكَبًا لِنَفْسِهِ، فَهُوَ ذُو مَهْجَزَةٍ مِنَ النَّبِيَاءِ... وَالَّذِي يَقَعُ لَهُ هَذَا ثُمَّ يَكُونُ شَرِيرًا، وَ يَسْتَعْمَلُهُ فِي الشَّرِّ، فَهُوَ السَّاحِرُ الْخَبِيثُ وَ...» (ابن سینا، بی‌تا: ۱۶۰)؛ «آنچه برای نفوس پرقوت حاصل می‌شود، گاهی آدم را به خیر و خوبی و تزکیه وادارد؛ در این صورت، معجزه انبیاء و کرامت اولیا است... و گاهی آنچه برای نفوس پرقوت روی می‌دهد، آدم را به شر و بدی وادارد؛ در این صورت سحر است». او با این بیان استدلال می‌کند نفس قوی به انجام کارهای قدرتمندانه قادر است. حال همان‌طور که بازوی قوی و قدرت بدنی در انسان‌های خیر باعث اعمال خیر و در

درستی و نادرستی این اقوال تاریخی بحث دیگری است که در جای خود باید به آن پرداخت؛ ولی در اینجا صرفاً برای بهره‌گیری از نظر قشیری در تأیید امور غیر معمول بعضی انسان‌ها استفاده می‌شود، برای نمونه او گوید: «پس این از جمله کرامات باشد که اجابت دعایی بود و بود که طعامی پدید آید به وقت فاقت بی‌سببی یا به وقت تشنگی، آب پدیدار آید یا مسافتی دور بود آسان گردانند بریدن آن، به مدتی نزدیک یا از دشمنی برهد یا از هاتفی آوازی یا خطابی شنود یا آنچه بدین ماند از چیزها که نقض عادت بود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۳۰).

نیز گوید: عرفا در پاسخ به منکران کرامات و خوارق عادات به آیات، احادیث و حکایات فراوانی استناد جسته‌اند، از جمله آیه «و هزی الیک بجزع النخله تساقط علیک رطباً جنیاً» (مریم/۲۵)؛ ساقه درخت خرما را به طرف خود بگیر و بتکان، بر تو خرما می‌ریزد. این اشاره به داستان حضرت مریم (ع) دارد و این زمانی است که درخت خرما محصولی نداشته است؛ اما برای او خرما بار داده است. به نظر قشیری، این آیه کرامت را برای او - بدون اینکه پیامبر باشد - ثابت می‌کند (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۳۴) و دیگری نص قرآن است در قصه آصف بن برخیا یار سلیمان (ع) که گفت انا اتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک و آصف پیغامبر نبود (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۲۸).

قشیری به نقل از بزرگان اهل تصوف، کرامات را در امور خارق‌العاده یدی و بدنی نیز منحصر نمی‌داند. او فاضل‌ترین کرامات را ایجاد خلق و خوی محمود در فرد می‌داند؛ به طوری که از سهل بن تستری چنین نقل شده است: «آیات و کرامات چیزی نیستند که وقتشان منقضی شده باشد؛ بلکه بزرگ‌ترین کرامات آن است که خلق و خوی ناپسندی از اخلاق نفس خود را به خلق و خوی پسندیده تبدیل کنی» (سراج، ۱۳۸۶: ۳۲۶؛ قشیری، ۱۳۹۱: ۶۵۰).

قشیری در اثبات و توجیه کرامات اولیاء چنین گفته است: «بدان که پیدا آمدن کرامات بر اولیاء جایز است؛ به

دلیل اینکه بودن آن صورت ببندد در عقل و حاصل شدن آن ادا نکند بر داشتن اصلی از اصول، واجب بود وصف کردن حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بود آن در مقدر حق تعالی، باید که روا بود حاصل شدن آن و پدید آمدن کرامات، نشان صدق آن کس بود که بر او ظاهر شود [اندر احوال و هرکه صادق نبود، کرامات روا نبود که بر او ظاهر شود] و دلیل آن این است که قدیم (خداوند) سبحانه و تعالی ما را بشناساند تا ما فرق کنیم میان آن که صادق بود اندر احوال و میان آن که مبطل بود از طریق استدلال که آن کاریست موهوم...».

(قشیری، ۱۳۹۱: ۶۲۳-۶۲۲). با عبارات مذکور قشیری در صدد بیان این مطلب است که اگرچه معجزات و کرامات به نحوی تصرف در تکوین است و این تصرف صرفاً در اختیار صانع اول یعنی خداوند متعال است؛ ولی گاهی خداوند برای تأیید بعضی از نزدیکان به خود، ایشان را در این باره مجاز به تصرف دانسته است تا بر دیگر انسان‌ها حقانیت آنها را اثبات کند؛ برای مثال، معجزات انبیاء الهی علیهم السلام و کرامات و خوارق عادات بعضی اولیاء و عرفای بالله، دلایلی بر حقانیت ادعا و یا در تأیید صحت راه ایشان است.

قشیری عمده مباحث باب پنجاه و سوم (درباره اثبات کرامات) را به بیان حکایات، نقل قول‌ها و مستندات از عرفا و مشایخ پیشین یا هم عصر خود اختصاص داده است. در این باب، درباره تفاوت میان کرامت و معجزه از اهل حق چنین می‌گوید: «معجزات دلیل صدق انبیاء بود و دلیل نبوت ایشان و تفاوت ایشان با غیر انبیاء است؛ ولی اولیاء کرامت داشته‌اند؛ مانند اجابت دعای اولیاء و عرفا؛ بنابراین جنس معجزات پیغمبران با اولیاء متفاوت است؛ اگرچه هر دو از افعال غیر معمول‌اند». او در اثبات ظهور کرامات عرفا بیان داشته است: «از بس خبرهای متواتر در این باره بیان شده است، هیچ شکی درباره صادر شدن این افعال از آنها باقی نمی‌ماند و هرکس بین ایشان برود و یا حکایت‌های ایشان را بشنود، شک او به کلی برطرف

غفلت» و همچنین «رویاهای به عادت» نیز تقسیم کرده است (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۹۹-۶۹۶).

بنابراین قشیری این‌چنین به توجیه و اثبات مدعای خود درباره کرامت اولیا در قالب بعضی رویاهای صادق و یا دیگر افعال از این قبیل مانند خبرهای غیبی و امثال آن استناد می‌کند. در اینجا منظور او، رویاهای صادق در برابر رویاهای کاذب و غیرواقعی است که ممکن است بر هر فردی واقع شود.

نتیجه اینکه نفس ناطقه انسانی، اصل ملکوتی و جوهر لاهوتی دارد که به موجب آن، شباهت زیادی با مبادی و اصول خود دارد و دارای صفت علم و عمل الهی شده است و اعمال آن عالم را انجام می‌دهد؛ بنابراین روح نبی و دیگر اولیاء نیز به تبعیت از ایشان و بعضی دیگر از نفوس نیز به علت قوت نفس خویش به تصرف در غیر از بدن‌های خویش قادرند.

#### ۴. مقایسه دیدگاه‌های ابن‌سینا و قشیری

ملکوتیان علل و اسباب عالم کون و فساد یعنی عالم ماده‌اند. نفس انسانی نیز چون از سنخ ملکوت است، طبیعتاً شعله‌ای از ملکوت را در درون دارد؛ بنابراین با توجه به اصل خویش و به مقدار بهره‌گیری از آن عالم، قادر خواهد بود در عالم مادون تأثیرگذار باشد و این همان عامل اصلی معجزات و کرامات و و دیگر اعمال و خوارق عادات بعضی انسان‌هاست.

پس اگر نفسی قوی باشد، دایره حکومت آن از کشور بدن خارج می‌شود و به بیرون از آن سرایت خواهد کرد؛ تا جایی که بر کل عالم خاکی مسلط می‌شود و اعمالی تکوینی انجام می‌دهد. این مطلب همان نکته مهم است که ابن‌سینا و قشیری و دیگر عرفا درصدد اثبات آن با روش‌ها و مشرب‌های منحصر به خویش بوده‌اند.

گفتنی است در اصل اثبات معجزات و کرامات اولیای الهی به نحو عقلی کاری مشکل بوده و راه را برای انکار منکرین باز گذاشته است؛ بنابراین امثال ابن‌سینا یا قشیری،

می‌شود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۲۴-۶۳۰)؛ البته قشیری با توجه به مشرب اشعری خویش درباره اثبات کرامات به تواتر و منقولات اعتماد کرده است و درصدد اثبات علی و معلولی آن نبوده است. او در توجیه و اثبات کرامات و خوارق عادات، با استناد به آیات قرآن بیان داشته است: «و آنچه در قرآن مجید گواهی دهد بر اظهار کرامات که اولیاء راست، حق تعالی همی گوید اندر صفت مریم علیهاالسلام که او نه پیغمبر بود و نه رسول و هرگاه که زکریا نزدیک او شدی، طعام بودی پیش او ... و همچنین قصه اصحاب کهف و عجائب‌ها که ظاهر شد بر ایشان از سخن گفتن سگ با ایشان و چیزهای دیگر بر ایشان و دیگر آنکه بر دست خضر علیه‌السلام ظاهر شد از راست‌کردن دیوار و عجائب‌های دیگر و چیزها که او داشت و موسی علیه‌السلام نداشت. این همه کارها ناقض عادت بود و به یک قول (خضر) پیامبر نبود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۳۵-۶۳۴). پس به عبارتی دیگر، دلایل قشیری نقلی است برخلاف ابن‌سینا که بیشتر جنبه استدلال عقلی دارد.

همچنین قشیری، رویا (به‌ویژه رویاهای مشایخ و متصوفه) را نوعی بشارت نیکو و نوعی از کرامت دانسته و در این باره به آیات قرآن و روایات پیامبر(ص) نیز استناد کرده است؛ از جمله خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: «لهم البشیری فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة» (یونس/۶۴). او در تفسیر کلمه بشارت در این آیه از پیامبر اسلام(ص) نقل کرده است: منظور از بشارت، خوابی نیکوست که یا خود فرد عارف بیند یا درباره او دیده شود. قشیری این‌گونه رویاها را نوعی کرامت دانسته و معتقد است بعضی رویاها نوعی کرامات‌اند. او حقیقت این رویاها را خاطری دانسته است که به دل انسان وارد می‌شود و به دنبال آن، حالاتی در درون انسان ایجاد می‌شود که حقایق آنچه در خواب دیده است با آنچه در بیداری می‌بیند، مطابقت دارد و این حالت هنگامی رخ می‌دهد که انسان از توجه به حواس ظاهری غافل شود؛ البته او در یک تقسیم‌بندی، رویاها را به «رویاهای به

اصراری بر تحمیل این اعتقاد نداشته و صرفاً درصدد بیان آن بوده‌اند. یکی با عقل و دیگری با نقل و ذکر داستان‌ها و اخبار؛ ولی گاهی برای رفع ابهام دیگران از اینکه گمان نکنند باور ایشان صرفاً بر مبنای وهمیات بوده است، خود را ملزم به استدلال دانسته‌اند؛ بنابراین همان‌طور که پیش‌تر بیان شد ابن‌سینا در فصلی مستقل از کتاب‌الاشارات و التنبیها، با عنوان «فی اسرار الایات»، کرامات و خوارق عادات عرفا را بیان، توجیه و اثبات کرده و منشأ و علل آنها را جستجو کرده است. او به صورت منسجم و مرتب، این امور را به اقسام مختلفی تقسیم کرده است؛ از جمله امساک از غذا به مدت طولانی، اخبار از غیب و خوارق عادات و قشیری نیز با ذکر داستان‌ها و شواهد قرآنی و تاریخی درصدد تبیین آن بوده‌اند.

همچنین ضمن توجیه موارد فوق، برای هرکدام علت و منشأ طبیعی ذکر کرده است؛ مثلاً درباره علت امساک از غذا به مدت طولانی از جانب عارف، معتقد بوده است: گاهی قوای بدنی از تحلیل و تحریک مواد مرغوب انصراف حاصل می‌کند و با مصرف نشدن این مواد، فرد تا مدتی گرسنه نخواهد بود و یا اخبار از غیب را نخست، حاصل تجرد نفس می‌داند؛ دوم، به دلیل مناسبت نفس با عوالم عقلی و نقش بستن برخی امور (پیش از وقوع) در صورت‌های عقلی، نفس از برخی حوادث آینده خبر می‌دهد. همچنین ابن‌سینا با توجه به دانش پزشکی و فلسفی خود، مثال‌های متعددی در توجیه و اثبات کرامات و خوارق عادات ذکر کرده است. بر این اساس، با دلایل عقلی و نقلی از تجربه‌های شخصی خویش و دیگران استفاده کرده است.

قشیری نیز مانند ابن‌سینا به اجمال، اظهار کرامات را به نفوس پاک و مهذب مرتبت دانسته و به‌طور ضمنی، به نقش بستن حوادث در عقل اشاره کرده است؛ اما برخلاف ابن‌سینا - که علاوه بر دلایل عقلی، با بیان مثال‌های طبیعی و تجربی سعی در اثبات کرامات و خوارق عادات از مجاری طبیعی کرده است - او علل و اسباب این امور و

علل طبیعی داشتن آنها را ذکر نکرده است و همان‌طور که گفته شد مطابق نگرش فکری و فرقه‌ای خود - که متأثر از اشعریان بوده است - در نهایت به نظام علی طبیعت مانند فلاسفه معتقد نبوده و بیشتر به نحو نقلی و با ذکر آیات قرآن و شواهد نقلی آن و بیان داستان‌های قرآنی، کرامات را اثبات کرده است. او در جمیع مراحل، این اصل کلی اصحاب معرفت را در نظر داشته است که عالم همواره مقهور و در تصرف اولیاء الهی است و این اصل به دلیل قرابت ایشان به حضرت حق است.

مطلب مهم در قرابت دیدگاه‌های عرفا از جمله قشیری و حکمایی چون ابن‌سینا، اطلاع بر امور غیبی با رؤیا، خواب و راه‌های دیگر است (رک: قشیری، ۱۳۹۱: ۶۹۷). در نهایت باید گفت قشیری، بیشتر با استناد به آیات قرآن، حکایات متنوع، نقل قول‌ها و سخنان بزرگان دین، از طریق نقلی به اثبات موضوع پرداخته است و بیان او در اثبات کرامات و خوارق عادات بیشتر «اقتناعی» است؛ درحالی‌که ابن‌سینا ضمن بررسی و تحلیل جامع، این امور را با نگاهی ذوقی و عرفانی و با تبیین عقلانی و فلسفی بررسی کرده است و بیان او در اثبات این امور اگرچه امری طبیعی است، «برهانی و استدلالی» تلقی کرده است؛ در نتیجه دلایل ابن‌سینا کامل‌تر از قشیری است.

##### ۵. نتیجه گیری:

به‌طور خلاصه مباحث و نتایج حاصل از این مقاله به شرح ذیل‌اند:

بدون شک افعالی از بعضی انسان‌ها صادر می‌شود که عامه مردم از انجام مثل آن عاجزند. در پیدایش این امور به سه عامل مهم مؤثر است: یکی، صفا و پاکی نفس، دیگری، کمال نیروی عقل نظری و سومی، ضعف و سستی قوه خیال. ابن‌سینا در کتاب‌الاشارات و التنبیها سعی کرده است با دلایل عقلی و شهودی، کارهای غیرمعمول بعضی انسان‌ها از جمله عرفا - مانند ترک غذا به مدت طولانی، انجام، خبر دادن از غیب و یا تصرف در

۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، الاشارات و التنبیها، لوح فشرده کتابخانه حکمت اسلامی (نور)، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، نشر البلاغه.

۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۱)، زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۵- جان نثاری، ناصر، (۱۳۸۸)، «گرایش های عرفانی ابن سینا»، تهران، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا، شماره ۱۰۷، ص ۱ تا ۱۵.

۶- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۹)، دروس شرح اشارات و تنبیها، ابن سینا، نمط هشتم، قم، آیت اشراق.

۷- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷)، لغت نامه، گروهی از نویسندگان، تهران، چاپ سیروس.

۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، تصوف ایران در منظر تاریخی آن، تهران، انتشارات نشر سخن، چاپ اول.

۹- سراج، طوسی، (۱۳۶۸)، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، ترجمه قدرت الله خیاطان، محمود خورسندی، سمنان، انتشارات دانشگاه سمنان.

۱۰- سید مظهري، منیره، (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی تقریر ابن سینا از آموزه های عرفانی»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۴۳، دوره ۱۱، ص ۱۴۳ تا ۱۶۴.

۱۱- شیرازی (صدرالمتلهین)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۵)، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.

۱۲- عزیزی، ناهید، (۱۳۸۳)، «بررسی رسالات رمزی ابن سینا» تهران، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا، شماره ۹۳، ص ۱ تا ۱۶.

۱۳- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۹۱)، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴- کاویانی، منصور، (۱۳۷۳)، آیین قبلا (عرفان و فلسفه یهود)، تهران، انتشارات نشر نی، چاپ اول.

۱۵- کربن هانری، (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی،

طبیعت - را اثبات علمی کند و انجام این امور را با استدلالات عقلی و شهودی و از مسیر علل طبیعی نیز ممکن بداند. او مواردی از حوادث غیرمعمول را این گونه برشمرده است: الف) حوادث عجیبی که علت آنها نفوس قوی اند؛ مانند سحر و معجزات؛ ب) حوادث عجیبی که علت آنها اجسام پست است؛ مانند نیرنگات؛ ج) حوادث عجیبی که علت آنها اجرام سماوی و امور ماورائی است.

قشیری بحث از کرامات و خوارق عادات عرفا و رؤیاهای صوفیان را - برخلاف ابن سینا - صرفاً با تکیه بر مبانی دینی و اعتقادی و نیز بهره گیری از نقل قولها، آیات و روایات بیان و اثبات کرده است. شیوه ای که او در بیان این مباحث پیش گرفته، نقلی و اسنادی و با توجه به مبانی فکری و عقیدتی او بوده است؛ زیرا قشیری اشعری مذهب بوده است؛ به طوری که از نگاه او و اشعریان، نظام علت و معلولی، غیرضروری و تخلف معلول از علت رواست؛ زیرا در نظر ایشان - اشاعره - عالم، تنها یک علت دارد و آن باری تعالی است و همه عالم صرفاً معلول اوست. ایشان عالم و نظام حوادث و علل و اسباب آن را مقهور و در تصرف اولیاء الهی دانسته است؛ حال آنکه حکما و فلاسفه - به ویژه ابن سینا - معتقدند نظام علت و معلولی بر همه عالم و حوادث آن حاکم است. از طرف دیگر، از نظر ابن سینا تمام افعال غیرمعمول و کرامات بعضی انسانها از جمله عرفا، علل طبیعی و معین و توجیه پذیر و تبیین علمی و عقلی دارند. همچنین ابن سینا (برخلاف قشیری) ضمن دسته بندی تمام امور غیرعادی و پرداختن مستقل به آنها، از دانش تجربی، طبی و فلسفی خود نیز در این راستا بهره گرفته است.

## منابع

۱- قرآن کریم

۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۳)، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان.

- ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، انتشارات نشر نی.
- ۱۶- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۶۷)، شرح اصطلاحات تصوف دوره ده جلدی، چاپ گلشن، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۱۷- ملکشاهی، حسن، (۱۳۷۵)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۸- نادری‌نژاد، زهره، (۱۳۸۳)، عرفان و عارف از منظر ابن‌سینا، تهران، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا، ص ۱ تا ۱۶.
- ۱۹- نکونام، محمدرضا، (۱۳۸۸)، عرفان و مقامات: شرح و تفسیر و نقد دو نمط نهم و دهم اشارات و تنبیهات، قم، ظهور شفق، چاپ اول.
- ۲۰- یثربی، سیدیحیی، (۱۳۷۲)، عرفان نظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۲۱- یثربی، سیدیحیی، (۱۳۸۵)، حکمت اشراق سهروردی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.