

تبیین ابن سینا از خوارق عادات^۱

فرزانه ذوالحسنی^۲

چکیده

چیستی و چگونگی خوارق عادات همواره برای بشر مطرح بوده است. اندیشمندان نیز هریک به گونه‌ای این پدیده‌های شگفت‌انگیز را بررسی کرده‌اند. ابن سینا از نخستین فیلسوفان مسلمانی است که به تبیین عقلانی خوارق عادات پرداخته است. با وجود آن‌که این تبیین مبنای مهمی در بحث اعجاز و تمایز آن از سایر خوارق عادات است، کم‌تر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. شیخ در آثار خود متناسب با بحث‌های مختلف، تقسیم‌های متفاوتی برای خوارق عادات پیشنهاد می‌کند. ابن سینا ابتدا با رویکرد پسینی تحقق این امور را در عالم مشاهده کرده و سپس چیستی و چگونگی آن‌ها را تبیین کرده است. وی در نخستین گام به روش تجربی یا عقلی به رفع استبعاد از ذهن منکران این امور پرداخته است و پس از اثبات امکان وقوع، چگونگی تحقق آن‌ها را بر اساس مبانی خود توضیح داده است. بسیاری از خوارق عادات بر اساس نظام سینوی قابل تبیین است.

واژگان کلیدی

خوارق عادات، ابن سینا، حدس، خبر دادن از غیب، تصرف در عالم

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۱۸

fa.zolhasani@znu.ac.ir

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

مقدمه

یکی از پرسش‌های انسان در زندگی، چیستی و چگونگی وقایعی است که به نظر می‌رسد کاملاً بر خلاف جریان عادی امور رخ می‌دهند. آدمی از یک سو به قوانین عقلی و تجربی حاکم بر عالم باور دارد و تحقق اموری خارج از این چارچوب را بر نمی‌تابد و از سوی دیگر رخداد حوادث خارق‌العاده را هم نمی‌تواند انکار کند. خوارق عادات تنها به گذشته‌ای دور و مبهم از زندگی بشر تعلق ندارند تا با برچسب خرافه یا نیرنگ بتوان به راحتی از کنارشان گذشت و از ابهام آزردهنده آن‌ها گریخت. پدیده‌هایی این چنین همواره با زندگی انسان عجین بوده‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که هرگز با هیچ یک از اقسام آن‌ها مواجه نشده و یا چیزی در مورد آن‌ها نشنیده است. مسئله وقتی پیچیده‌تر می‌شود که تأیید یا تکذیب اعجاز انبیا و کرامات اولیا نیز در گرو پاسخ به این پرسش قرار گیرد.

از هنگامی که انسان پا بر کره خاک نهاد، فرستادگان الهی با نشانه‌های اعجاز‌آمیز خود قرین او بوده‌اند. در کنار متون دینی، کتیبه‌هایی به خط میخی متعلق به ۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح که حاصل نسخه-برداری آشوریان از متون بابلیونی است، یافت شده‌اند. پس از کلدانیان، مصریان نیز سابقه‌ای کهن در علوم غریبه دارند. این علوم در میان یهود نیز شایع بوده است و در زمان تولد مسیح (ع) به اوج خود رسیده است. مادها و پارس‌ها در دوره متقدم زرتشت از این علوم می‌ترسیدند؛ اما پس از فتح امپراتوری کلد، مجوس تحت تأثیر ایشان قرار گرفته‌اند. یونانی‌های تسالی^۱ و تریس^۲ به علوم غریبه می‌پرداختند. الهه سحر و جادو هکیت^۳، یک خدای بیگانه است که احتمال دارد توسط هزیود^۴ به اسطوره‌های یونان افزوده شده باشد. به این الهه در /یلیاد و /ودیسسه اشاره‌ای نشده است، هرچند علوم غریبه در زمان هومر شایع بوده است. عفریته اسطوره‌ای بزرگ /ودیسسه، سیرسه^۵ است که به سبب خدعه مشهور تبدیل انسان‌ها به حیوانات معروف است. افلاطون و ارسطو با طرح مباحث عقلی به علوم غریبه حقیقی اعتبار بخشیدند (Arendzen, 1911).

اما نخستین کسانی که در فرهنگ اسلامی به خوارق عادات پرداختند، متکلمان و عرفا بوده‌اند که هر یک، با رویکرد خاص خود به این موضوع نگریده‌اند. متکلمان در بحث نبوت به بحث از اعجاز به‌عنوان یکی از ویژگی‌های نبی و گواه بر صدق او پرداخته‌اند و امکان صدور خوارق از غیر نبی را به‌عنوان

-
- 1- Thessaly
 - 2- Thrace
 - 3- Hecate
 - 4- Hesiod
 - 5- Circe

کرامت و ارهاص بررسی کرده‌اند. عرفا نیز با رویکرد عرفانی از اعجاز انبیا و کرامات اولیا سخن گفته‌اند. *اللمع* از قدیمی‌ترین متون عرفانی است. مؤلف این کتاب، ابو نصر سراج، حدود سال تولد ابن‌سینا در طوس در گذشته است. *قوت القلوب* ابوطالب مکی نیز در عصر ابن‌سینا نگاشته شده است و مؤلف آن در ۱۶ سالگی ابن‌سینا در گذشته است. متن کهن دیگر از آن هجویری است که بیست سال پس از درگذشت ابن‌سینا به رشته تألیف در آمده است. در این آثار با رویکرد عرفانی به مباحث نظری درباره کرامات و مصادیق آنها پرداخته شده است. ابن‌سینا با عرفای بزرگی مانند ابوسعید ابوالخیر و خرقانی معاصر بوده و با ایشان ملاقات کرده است. او حتی مکاتباتی با ابوسعید داشته است. در *تذکره عارفان* گزارش‌هایی از این دیدارها و مکاتبات آمده است (مطهری، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۲۱۴؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۶۷). بدین ترتیب خوارق عادات مبحثی کهن و آشنا برای ابن‌سینا بوده است و انتظار ورود فلسفی او به این حوزه بی‌راه نیست. البته پس از او نیز با سامان یافتن عرفان نظری توسط ابن‌عربی مباحث غزی در این باره به رشته تحریر درآمد. سهروردی نیز با وارد کردن شهود در فلسفه و طرح مرتبه خیال منفصل، افقی تازه فراوری مباحث مربوط به خوارق عادات گشود که با حکمت صدرا به تعالی رسید.

در بیان جایگاه خاص ابن‌سینا در هموار کردن راه تأمل فلسفی در خوارق عادات به جمله‌ای از ابن‌رشد بسنده می‌شود که البته از سر ملامت شیخ می‌گوید: «از میان قدمای فلاسفه کسی را جز ابن‌سینا نمی‌شناسم که درباره اسباب معجزات سخن گفته باشد» (ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۸۷).

تعریف لغوی و اصطلاحی خوارق عادات

خرق به معنای پاره کردن لباس یا شکافتن زمین و ... است (ابن‌منظور، ۷۱۱هـ ج ۱، ص ۷۶). عاده از ماده عود یعنی بازگشتن است؛ چون صاحب آن دائماً به چیزی باز می‌گردد و آن را تکرار می‌کند (فیومی، ۱۷۷۰هـ ج ۲، ص ۴۳۶). خرق عادت به معنای شکستن عادت است و در اصطلاح به واقعه‌ای که بر خلاف قوانین معمول عالم رخ می‌دهد، خارق عادت گفته می‌شود. عادت در این‌جا به معنی هر آن چیزی است که همیشگی و اکثری است؛ یعنی خرق آن محال وقوعی به شمار می‌رود و معمولاً واقع نمی‌شود.^۱

تقسیم‌بندی ابن‌سینا از خوارق عادات

تبیین ابن‌سینا از خوارق عادات مبتنی بر تقسیمی است که از این امور عرضه می‌دارد. پس شایسته است در آغاز بحث تقسیم‌های سه‌گانه وی مورد بررسی قرار گیرد:

۱- بدیهی است در این‌جا دوام اعم از ضرورت و محال وقوعی اعم از محال عقلی نیست، بلکه قسیم آن است.

الف- تقسیم بر اساس مبدء فعل

ابن سینا در نمط دهم / اشارات، خوارق عادات در عالم طبیعت را بر اساس مبادی آن‌ها به سه قسم کلی تقسیم استقرائی می‌کند. اموری که مبدء آن‌ها یکی از موارد زیر است:

۱- هیئات نفسانی؛

۲- خواص اجسام عنصری؛

۳- قوای سماوی با مشارکت مزاج اجسام ارضی یا قوای نفوس ارضی در شرایطی خاص.

وی در این تقسیم عقل را وارد نکرده و در توضیحات خود از وحی و حدس سخن به میان نیاورده است. او تنها به وحی در قالب رؤیا اشاره کرده است / ابن سینا، ۱۳۲۵، ص ۴۱۷-۴۱۸. بدین سبب که بر اساس مبانی ابن سینا، عقل، فاعل مباشر در طبیعت نیست. همچنین وی در رساله فعل و انفعال، قسم دوم را به‌عنوان یکی از اقسام تصرف در عالم عنصری قرار داده است (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۲۵).

ب- تقسیم بر اساس فعل و انفعال

ابن سینا در تقسیمی دیگر از عوامل فاعلی و قابلی مؤثر در رخدادهای عالم عنصری سخن می‌گوید و اقسام این تأثیر و تأثرات را بر می‌شمارد. وی هریک از اقسام خوارق عادات را در یکی از این دسته‌ها جای می‌دهد. وی در این رساله تصریح می‌کند که هیچ یک از معجزات انبیا از این اقسام خارج نیست.

۱- تأثیر نفسانی در نفسانی

۲- تأثیر جسمانی در جسمانی

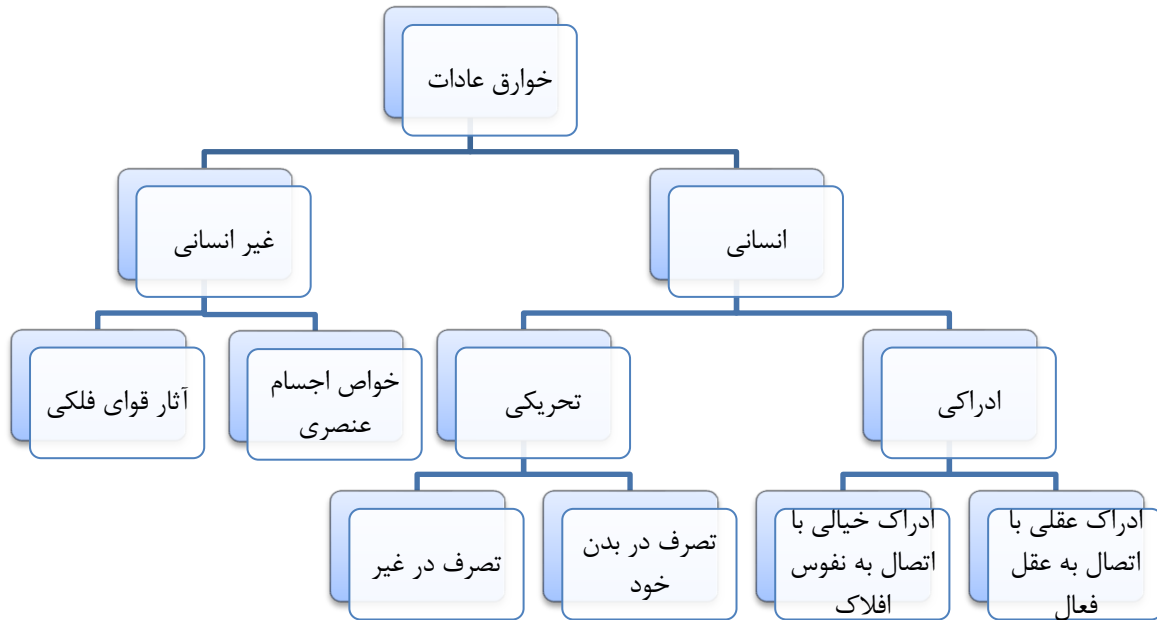
۳- تأثیر جسمانی در نفسانی

۴- تأثیر نفسانی در جسمانی / ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۲۲.

ج- تقسیم بر اساس قوای نفس نبی

در بحث از نبوت، ابن سینا به ویژگی اعجاز انبیا می‌پردازد و بر اساس کمال عقل نظری، کمال قوه متخیله و کمال قوه محرکه، معجزات پیامبران را توضیح می‌دهد / ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۲۱. هرچند تقسیماتی که شیخ عرضه داشته، بنابر اهدافی که در بحث دنبال می‌کرده، متفاوت است؛ اما اگر بخواهیم همه مطالبی که ابن سینا در باب خوارق عادات در آثارش بیان کرده، در یک دسته‌بندی جامع عرضه کنیم، می‌توانیم تقسیم ذیل را پیشنهاد کنیم. شایان ذکر است در این تقسیم در به کارگیری مبدء غیر انسانی خوارق عادات (یعنی اجسام عنصری یا قوای فلکی) در نیرنجات و طلسمات، عامل انسانی

دخالت می‌کند؛ اما به سبب آن که عامل اصلی انجام فعل، غیر انسانی است، تقسیم مبدء انسانی قرار گرفته است.



۱- جامع پیشنهادی از خوارق عادات

روش ابن سینا در تبیین خوارق عادات

از آنجا که شیخ همه اقسام خوارق را با روشی ویژه تبیین می‌کند، شایسته است در آغاز، این روش به اختصار توضیح داده شود. ابن سینا در بحث از خوارق عادات رویکرد پسینی دارد؛ بدین معنا که او فارغ از تحقق یا عدم تحقق این‌گونه امور و از طریق برهان صرف به تبیین آن‌ها نپرداخته است، بلکه ابتدا تحقق این امور را در عالم مشاهده کرده و سپس چپستی و چگونگی آن‌ها را بررسی کرده است. وی درباره خبر دادن از غیب می‌گوید چنین نیست که ما ابتدا به این امور ظن امکانی پیدا کنیم سپس برهان آن‌ها را ثابت کرده یقینی کنیم، بلکه ابتدا با تحقق این امور در خارج مواجه شده‌ایم، سپس تلاش کرده‌ایم در [نظام فکری خود] آن را تبیین کنیم/ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۳. هر چند این کلام

شیخ درباره خبر دادن از غیب است، اما چنان که خواهیم دید وی در بحث از سایر خوارق عادات نیز همین‌گونه عمل کرده است.

شیخ در مقام بحث، خود را در برابر کسانی می‌بیند که از اساس منکر تحقق خوارق عادات هستند. بدین سبب در نخستین گام به رفع استبعاد از ذهن منکران این امور می‌پردازد. وی از تجربه‌های غیر قابل انکاری سخن می‌گوید که همان ساز و کار خوارق عادات را دارند. این مشاهده نشان می‌دهد که این امور محال عقلی نیستند و وقوعشان ممکن است. او پس از رفع این استبعاد، چگونگی تحقق آن‌ها را بر اساس مبانی خود توضیح می‌دهد. ابن‌سینا برای رفع استبعاد گاهی از روش تجربی و گاهی از روش عقلی استفاده کرده است؛ مثلاً در بحث از امکان امساک عارف برای مدت مدید یا امکان انجام کارهایی که به طور معمول از قدرت جسمانی بشر فراتر است، از روش تجربی استفاده کرده است. در بحث از امکان خبر دادن از غیب و امکان تصرف در عالم عنصری هم از روش تجربی و هم از روش عقلی مدد گرفته است.

شیخ به علل بیرون معرفتی انکار خوارق عادات نیز اشاره می‌کند و به تحلیل روان‌شناختی انگیزه منکران می‌پردازد. وی در قالب توصیه و خیراندیشی خطاب به ایشان می‌گوید: «بر حذر باش از این که بخواهی با انکار امور، از عموم مردم برتری جویی و کیاست خود را اثبات کنی؛ زیرا این تنها نشان‌دهنده سبک‌سری و عجز توست». سپس به این اصل منطقی اشاره می‌کند که سست‌اندیشی در تکذیب آنچه دلیلی برای انکارش نداریم، کم‌تر از نادانی در تصدیق آنچه دلیلی برای اثباتش در دستمان نیست، نمی‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸).

حال پس از روشن شدن روش شیخ در تبیین خوارق عادات به بررسی تفصیلی تبیین هر یک از اقسام خوارق عادات می‌پردازیم:

خوارق عادات انسانی ادراکی

ادراک عقلی: حدس

قوه حدس از توانایی‌های مربوط به عقل نظری است و صاحب آن می‌تواند به سبب اتصال به عقل فعال بدون آموزش در کوتاه‌ترین زمان و بدون حرکت فکری به محض مواجهه با مجهول، حد وسط قیاس را دریابد و به مطلوب منتقل شود. ممکن است این توانمندی در انسان‌های نادری وجود داشته باشد؛ ولی پیشرفت علوم، به سبب همین قوه است؛ یعنی کسانی حدوسها را حدس زده‌اند و سپس دیگران آن را آموخته‌اند. حدس در هر زمینه‌ای می‌تواند باشد و هیچ محدودیتی ندارد. این قوت طیف وسیعی دارد و از ناتوانی مطلق در حدس تا توانایی مطلق در حدس همه معقولات می‌تواند وجود داشته

باشد و میزان آن متناسب با قوت نفس انسان‌ها است. زمان به طول انجامیدن حدس هم می‌تواند متفاوت باشد، مهم این است که فرد بدون تفکر به مطلوب برسد؛ اما این که از زمانی که با مجهول مواجه می‌شود، چه مدت سپری می‌شود تا مطلوب را حدس بزند، در انسان‌های مختلف متفاوت است. ممکن است انسانی به مرتبه‌ای برسد که همه معقولات را در کوتاه‌ترین زمان حدس بزند. چنین انسانی صاحب نفس قوی است که هرگز به انقیاد طبیعت تن نمی‌دهد و تحت تأثیر کشمکش‌های شهوت و غضب قرار نمی‌گیرد. او کسی جز اجل و اشرف انبیا نیست که قوت عقلی‌اش مثل کبریت و عقل فعال چون آتشی است که این قوه را به ناگه برافروزد/ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱-۱۱۵). به سبب این که متعلق این قسم از خوارق، علم کلی است، تنها برای خواص قابل درک است و عوام خارق‌العاده بودن آن را درک نمی‌کنند. خطبه‌های توحیدی حضرت امیر بهترین نمونه برای این قسم هستند.

ادراک خیالی: خبر دادن از غیب

ابن‌سینا برای اخبار از غیب نیز به اسباب و عللی در عالم قائل است. بدیهی است خبر دادن از غیب مسبوق به خبر یافتن از غیب است. ابن‌سینا از دو روش برای اثبات امکان خبر یافتن از غیب استفاده می‌کند: تجربه و قیاس.

الف- اثبات تجربی امکان خبر یافتن از غیب: ابن‌سینا در نخستین گام به رفع استبعاد خبر یافتن از غیب می‌پردازد و از تجربه همگانی خواب آغاز می‌کند. تجربه‌ای که قابل استدلال بودن آن را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد.

تجربه خواب یا تجربه شخصی است یعنی خود شخص تجربه کرده است که در خواب از امری مطلع شده که با محدودیت‌های زمانی و مکانی حصول آن علم برایش میسر نبوده است، و یا از دیگران شنیده یا در کتب آسمانی یا تاریخی چنین تجاربی را مطالعه کرده است. پس اگر اطلاع از غیب در خواب برای آدمی ممکن باشد امکان این امر در بیداری هم استبعاد ندارد. البته کثرت و قلت الهامات و منامات و صدق و کذبشان به قوت و ضعف مزاج انسان‌ها و قدرت تخیل و حافظه ایشان بستگی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۹).

ب- اثبات عقلی امکان خبر دادن از غیب استدلال برای امکان خبر یافتن از غیب در خواب و بیداری طبق تقریر خواجه چنین صورت‌بندی شده است:

- ۱- علم پیشین به رخدادهای عالم مادون، پیش از وقوع در نفوس افلاک مرسم است.
- ۲- این صور علمی می‌تواند با اتصال به نفوس افلاک در نفوس انسانی هم نقش بیند/همان، ص ۳۹۸-۴۰۱).

توضیح مقدمه نخست: نظر ابن‌سینا درباره صور علمی منتقش در نفوس افلاک با نظر مشائیان پیش از خودش بسیار متفاوت است؛ زیرا او درباره نفوس افلاک باور دیگری دارد. ارسطو و پیروان وی نفوس فلکی را صور منطبع در ماده می‌دانستند؛ از این‌رو، این نفوس حال در ماده هستند و چون مجرد نیستند نمی‌توانند کلیات را درک کنند و فقط ادراک جزئی دارند؛ اما ابن‌سینا در نظریه‌ای بدیع نفوس فلکی را ناطقه می‌داند. از نظر او نفس فلک حال در جرم او نیست، بلکه خارج از ماده فلک است و مانند نفس انسانی تعلق تدبیری بدان دارد. خواجه طوسی در شرح اشارات، به این اختلاف نظر پرداخته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۷). ابن‌سینا بر آن است که نفس فلک به سبب تجرد غیر تامش می‌تواند کلیات را ادراک کند و اراده کلی داشته باشد. از سوی دیگر فلک کارهای جزئی انجام می‌دهد؛ پس جزئیات را هم ادراک می‌کند. بنابراین در نفوس سماوی هم صور کلیه و هم صور جزئی مرتسم است. از سوی دیگر نفوس افلاک، علل موجودات عالم عنصری هستند و بدان‌ها علم پیشین دارند. پس هر آنچه در عالم عنصری واقع می‌شود، به نحو کلی و جزئی در نفوس افلاک مرتسم است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ هـ ص ۴۱۲-۴۱۳).

مقدمه دوم: اگر انسانی بتواند به نفوس ناطقه سماوی متصل شود، علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس می‌تواند به معلولات این نفوس یعنی موجودات عالم عنصری عالم شود؛ یعنی از غیب^۱ با خبر شود. البته تأکید ابن‌سینا در این قسم از خوارق، اتصالی است که به دریافت اخبار جزئی از عالم عنصری منجر می‌شود. قوه‌ای که ما را به نفوس افلاک متصل می‌کند، به تصریح ابن‌سینا عقل عملی است. این قوه به مدد متخیله قادر به دریافت اخبار جزئی از نفوس سماوی است (همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۱۴۵). شایان ذکر است از نظر شیخ، اتصال عقل عملی به نفوس افلاک و دریافت اخبار جزئی همسان با ادراک در عقل نظری (اتصال مستقیم به عقل فعال و دریافت حقایق کلی) نیست. بدین سبب وی معنای ادراک و تعقل را در عقل عملی و نظری یکسان قلمداد نمی‌کند و اطلاق نام عقل بر این دو را اشتراک لفظ دانسته بر محرکه بودن و روی به سوی بدن داشتن عقل عملی تأکید می‌ورزد؛ یعنی بر خلاف عقل نظری که تنها روی به مبادی عالم دارد و هیچ ارتباط مستقیمی با بدن ندارد، عقل عملی با کارکردی دوگانه از سویی با عقل نظری و نفوس افلاک مرتبط است و از سویی دیگر روی در بدن داشته قوای حیوانی را مدیریت می‌کند.^۲

۱- در این‌جا مراد ابن‌سینا از غیب، آینده، گذشته و حال، پنهان موجودات عالم ماده است که مادون نفوس افلاک هستند و گرنه خبر یافتن از معقولات، حاصل اتصال به عقول و از توانایی‌های عقل نظری است که قبلاً بررسی شد.

۲- برای مطالعه بیشتر تر. ک: نوالحسنی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶.

شرایط دریافت علم غیب

برای توضیح چگونگی دریافت علم غیب از نفوس فلکی بیان مقدماتی در خصوص تعامل قوای نفس با یک‌دیگر ضروری است. از نظر ابن‌سینا قوای نفس همیشه در حال کشمکش اند^۱. وقتی نفس به فعلی مشغول شود، از فعل دیگر باز می‌ماند؛ مثلاً اگر به شهوت بپردازد، از غضب روی می‌گرداند و اگر غضبناک شود، جایی برای شهوت باقی نمی‌ماند. این تنازع در میان حواس ظاهر و باطن نیز وجود دارد. وقتی حواس ظاهر غالب باشند، فکر درگیر ظواهر شده، عقل از کار می‌ماند و وقتی حواس باطن کار را به دست گیرند، عقل ابزار فکر را بدون مزاحمت حواس ظاهر برای تأمل در حقایق به خدمت می‌گیرد.

این کشمکش بر تصویری که در حس مشترک نقش می‌بندد و مشاهده می‌گردد، مؤثر است. می‌دانیم که اگر چیزی در حس مشترک مرتسم شود، مشاهده می‌گردد. این ارتسام می‌تواند سبب خارجی یا داخلی داشته باشد. گاهی حواس ظاهری صورتی حسی را بر لوح حس مشترک می‌کنند. زمانی دیگر بدون وجود محسوس خارجی به سببی باطنی چیزی بر حس مشترک نقش می‌بندد. برای نزدیک شدن این پدیده به ذهن، شیخ بیماران سوداوی را مثال می‌زند که صوری را مشاهده می‌کنند که در خارج موجود نیستند. این صور معدوم نیستند؛ چون بیمار آن‌ها را می‌بیند، خارجی هم نیستند؛ چون دیگران آن‌ها را نمی‌بینند. پس این صورت‌ها به سببی باطنی در حس مشترک ایشان ایجاد شده قابل مشاهده هستند. شیخ این سبب باطنی را قوه متخیله یا سبب مؤثر در متخیله یعنی نفس انسانی می‌داند. ابن‌سینا رابطه حس مشترک و خزانه خیال و حافظه را به آینه‌های مقابل تشبیه می‌کند؛ یعنی از یک سو صوری که بر لوح حس مشترک نقش می‌بندد، به خزانه خیال یا انبار قوه واهمه یعنی حافظه سپرده می‌شوند و از سویی دیگر صوری که در خزانه خیال یا حافظه‌اند، می‌توانند بر صفحه حس مشترک مرتسم شوند و این‌جا است که بدون وجود محسوس خارجی این صور به سبب داخلی مشاهده می‌گردند.

بدین ترتیب، مادام که نقش و نقاش در کار باشند، صور بر حس مشترک نقش می‌بندند، مگر آن‌که مانعی در کار آید. شیخ این مانع را قابلی یا فاعلی می‌داند. مانع قابلی، حواس ظاهری است که آن چنان صفحه حس مشترک را می‌رباید و با نقشی دلنشین غضب می‌کند که او دیگر پذیرنده صور بالادستی نیست. اما مانع فاعلی، عقل یا وهم است که هنگام نظر در صور معقول یا موهوم، تفکر و تخیل را به کار گرفته، از تصرف در حس مشترک باز می‌دارد. هر زمان این دو مانع وجود نداشته باشند، نقاش تخیل فارغ گشته، دوباره به صورت‌گری بر لوح حس مشترک مشغول می‌شود/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۵.

۱- به اصطلاح ابن‌سینا، تجاذب و تنازع قوا.

رفع موانع قوه متخیله

۱- خواب

در هنگام خواب مانع قابلی مرتفع می‌شود؛ زیرا شواعل حس ظاهر وجود ندارد و ارتسامی از جانب آن در حس مشترک پدید نمی‌آید، مانع فاعلی نیز مرتفع می‌شود و نفس، متخیله را برای تفکر به کار نمی‌گیرد؛ زیرا نفس در حال خواب غالباً به سمت امور طبیعی میل می‌کند. انسان در حالت خواب به دو چیز نیاز دارد: هضم غذا و استراحت. برای این منظور نفس باید به طبیعت توجه کند تا این دو کار انجام شود. حال وقتی نفس متوجه طبیعت می‌شود، متخیله از موانع فاعلی فارغ می‌شود. بدین ترتیب در هنگام خواب از یک سو متخیله از مانع فاعلی فارغ است و از سوی دیگر صفحه حس مشترک از نقوش حس ظاهر، خالی، و از مانع قابلی آسوده است. بدین سان شرایط برای جولان متخیله فراهم است. به همین دلیل کم پیش می‌آید که در حالت نوم کسی خواب نبیند. البته این خواب فقط محصول خیال است و صورت ملکوتی را به ما نشان نمی‌دهد.

۲- بیماری اعضای اصلی بدن

در بیماری‌های خاص یعنی بیماری یکی از اعضای رئیسه (مانند قلب یا دماغ یا کبد)، نفس برای حفظ بقای خود تمام هم خود را متوجه دفع بیماری از آن عضو می‌گرداند و مشغول کمک به طبیعت می‌شود. بدین سبب مانع فاعلی، مرتفع شده دیگر متخیله در خدمت در خدمت قوه ناطقه نیست؛ پس می‌تواند فارغ‌البال به صورتگری بپردازد. در این‌جا یکی از شواعل که قوه ناطقه است، تعطیل می‌شود؛ ولی مانع قابلی وجود دارد و حس ظاهر صورت محسوسه را به حس مشترک می‌فرستد؛ اما هم‌زمان متخیله هم صورت خیالی می‌فرستد و صورتش دیده می‌شود. البته ممکن است اشکال شود که ما چنین بیماری‌هایی نداریم که در این حد نفس را مشغول کند؛ زیرا تجربه بیماری‌ای که نفس را تعطیل کند، همگانی نیست، ولی تجربه خواب همگانی است. پس مورد خواب قوی‌تر از مورد بیماری است؛ زیرا در حالت خواب سکون شاغل آشکار است، ولی در حالت بیماری سکون شاغل قابل انکار است. به علاوه خواب هر دو شاغل یعنی نفس و حس را تعطیل می‌کند/بن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۵-۴۰۶.

اما این فراغت برای متخیله کمال نیست و او در این شرایط تنها صوری را در لوح مشترک می‌نگارد که حاصل تصرف در صور خیالی موجود در قوه خیال است؛ ولی اگر نفس قوی باشد، کشمکش‌های قوا و محاکات متخیله را با عقل عملی مدیریت می‌کند. او می‌تواند در هنگام بیداری هم مانند حال خواب یا بیماری، شواعل حسی‌اش را کم کند و نیز از تخیل بیاساید و به میزان اعراض از شواعل حسی و خیالی

افق بالاتری از عوالم قدس را زیر پا گذارد. تحفه‌های نفس از این سیر، معقولاتی است که دوباره به وسیله متخیله، صور خیالی یافته در لوح حس مشترک منعکس شده مشاهده می‌گردد^۱. البته با توجه به مقدماتی که شیخ درباره علوم جزئی در نفوس افلاک بیان کرد، روشن می‌شود که در این‌جا مراد شیخ از این معقولات همان علوم جزئی است و مراد از قوه عاقله، عقل عملی است که از سویی مدیریت قوای حیوانی و از جمله متخیله را بر عهده دارد و از سوی دیگر می‌تواند به مبادی عالم متصل شود. البته گاهی این نقش غیبی بر نفس نازل شده در همان مرتبه می‌ماند و گاهی نیز آن چنان بر نفس مستولی می‌شود که اشراقاتش خیال را هم روشن می‌کند و خیال حس مشترک را در اختیار گرفته صور خیالی را در آن ترسیم می‌کند. در این هنگام است که صورتی رؤیت می‌شود یا صدایی شنیده می‌شود و... مانند دیده شدن ملائکه و شنیدن صدای آن‌ها توسط پیامبران. البته در این سیر نفس ناطقه پشتوانه خیال است و از او روی نمی‌گرداند.

این ارتسام ذو مراتب و دارای شدت و ضعف است، گاهی در حد دیدن یک صورت یا شنیدن یک صدا است؛ اما گاهی تمثالی با هیئات گوناگون و یا کلامی منظم و محصل است و گاهی از این هم جلیل‌تر است چنان که از آن به مشاهده وجه الله الکریم و لقاءالله یا استماع کلام الهی بدون واسطه تعبیر می‌شود. گاهی نقش روحانی که در خواب یا بیداری برای نفس پدید می‌آید، آن قدر ضعیف است که قوه خیال یا حافظه را تحریک نمی‌کند و اثری از آن باقی نمی‌ماند.

گاهی قوه خیال را تحریک می‌کند، اما خیال آن قدر این نقش را جابه‌جا می‌کند که صورت صریح آن فراموش می‌شود و صوری که متخیله بدان‌ها منتقل شده در خاطر می‌ماند و گاهی نیز آن چنان قوی است و نفس دریافت‌کننده چنان آرام است که نقشی شفاف از آن در خیال باقی می‌ماند. در برخی موارد هم نفس بدان صورت توجه دارد و نقشی قوی از آن در حافظه بر جای می‌ماند که با انتقالات خیال مشوش نمی‌شود. در مواردی هم که صورت صریح از میان می‌رود و متخیله به صور بعدی منتقل می‌شود، تنها این صور در حافظه باقی می‌ماند که به حسب اشخاص و اوقات و عادات مختلف می‌شود و نیازمند تعبیر و تاویل است/ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹-۱۱۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۶-۴۰۵؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹-۱۳۹.

۱- خواجه می‌گوید وقتی ساحت غیبی بر نفس وارد می‌شود، متخیله به یکی از این دو سبب بر انگیزته می‌شود: سبب اول به خود متخیله باز می‌گردد. وقتی ملال این قوه زایل شود، بنا بر طبیعتش در برابر هر امر بیگانه‌ای به سرعت واکنش نشان می‌دهد. سبب دوم به نفس باز می‌گردد. نفس ابزار متخیله را به کار می‌گیرد و او به پیروی از نفس وظیفه صورت‌گری را انجام می‌دهد.

غیب‌گویی کاهنان

کاهنان از کمال قوه عقل بی‌بهره‌اند. ایشان از قوه وهم کمک می‌گیرند و آن را روی یک پیش‌گویی خاص متمرکز می‌کنند، آنگاه با ترفندهایی موانع حسی و خیالی را بر طرف می‌کنند تا وهم بتواند به نتیجه برسد. پرواضح است که این اخبار به دلیل عدم حضور عقل نمی‌تواند به قوت غیب‌گویی انبیا و اولیا باشد. گاهی نیز اصولاً خبر یافتن از غیب در کار نیست و فقط کاهن در قوه متخیله دیگران تصرف می‌کند. ابن‌سینا از برخی اقوام نقل می‌کند که وقتی برای پیش‌گویی نزد کاهنشان می‌رفتند، او کسی را به شدت می‌دواند، به گونه‌ای که از شدت خستگی به حد بی‌هوشی می‌رسید و دیگر حواسش کار نمی‌کرد و خیالش تعطیل می‌شد، آنگاه کاهن در خیال او تصرف می‌کرد و او بی‌اختیار الفاظی به زبان می‌آورد. مستمعان الفاظ او را ثبت می‌کردند و از کلام او در مورد خواسته‌شان برداشت‌هایی می‌کردند یا مثلاً کسی را به چشم دوختن به شیئی وامی‌داشت که با لرزشش چشم را مرتعش می‌کرد، یا با شفافیتش چشم را خیره می‌کرد (مانند چشم دوختن به لکه سیاه براق یا اشیای درخشان یا موج)، به گونه‌ای که حواس او را دچار حیرت می‌کرد و خیال را اجباراً و نه به صورت طبیعی به حیرت می‌افکند و در حیرت حس و خیال، فرصت مغتنمی یافته در خیال ایشان تصرف می‌کرد و چیزی را واقعی جلوه می‌داد. کاهنان غالباً برای این امور از طبایعی که مستعد انفعال و تصرف هستند، مانند ابلهان و کودکان استفاده می‌کردند؛ و چه بسا از پرگویی‌های درهم و ایهام تماس با پریان و هر آنچه حیرت‌افکن و دهشت‌زا باشد، برای افزایش این تحیر کمک می‌گرفتند/ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۰۵-۴۱۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲-۱۸۰.

خوارق عادات انسانی تحریکی: تصرف در خود و غیر

ابن‌سینا برای تبیین چگونگی تصرف عارف در عالم، ابتدا از رابطه نفس با بدن عنصری آغاز می‌کند. از منظر او نفس در بدن حلول نمی‌کند، بلکه خارج از بدن و مدبر و متصرف در اوست. در این‌جا نیز شیخ از تجربه همگانی تأثیرپذیری بدن از نفس کمک می‌گیرد. همگان تصدیق می‌کنند که در بسیاری از مواقع پدید آمدن هیئتی در نفس موجب می‌شود که در بدن نیز هیئتی پدید آید؛ مثلاً حالاتی مثل خوف یا شرم موجب پدید آمدن حالاتی مثل زردی یا سرخی در چهره می‌شود. بدین ترتیب ممتنع نیست که اگر نفس قوی باشد، بتواند همان‌طور که در بدن خود تصرف می‌کند، در عالم عنصری نیز تصرف کند. پس اگر انسانی سبب نزول باران می‌شود یا بیماری را شفا می‌بخشد یا بلا بر قومی نازل می‌کند، محال نیست و سازوکاری مانند همان تصرف در بدن دارد. سپس شیخ از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید:

نفس قوی می‌تواند در ادراکات یا انفعالات نفس دیگر انسان‌ها هم تصرف کند. قوت نفس ذکاوتی^۱ است که می‌تواند از ابتدا در مزاج شخص وجود داشته باشد و یا اکتسابی باشد/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۴-۴۱۷. بدیهی است که این توانایی حاصل عدم انغماس نفس در تدبیر بدن است/همو، ۱۴۱۷ هـ ص ۲۷۴. ابن‌سینا برخی از خوارق عادات را از همین قسم دانسته و بر اساس تصرف نفس در بدن تفسیر می‌کند.

اکتفا به قوت‌اندک برای مدت مدید

شیخ به‌عنوان یک پزشک امکان وقوع چنین امری را در عالم طبیعت تأیید می‌کند. وی دو نمونه از مواردی را که غذا در بدن هضم نمی‌شود و باقی می‌ماند، برمی‌شمرد:

الف- در هنگام بیماری، توجه بدن معطوف به از بین بردن عامل بیماری است و از هضم غذا غافل می‌شود. در نتیجه غذا تحلیل نمی‌رود و بدن به غذای جدید نیاز پیدا نمی‌کند.

ب- در هنگام غلبه برخی حالات نفسانی مثل خوف، اشتها زائل می‌شود و آدمی از توجه به هضم غذا منصرف می‌شود؛ از این‌رو، غذا هضم نشده، بدن نیازمند غذای جدیدی نمی‌شود.

این دو مثال نقض نشان می‌دهد که امکان عدم نیاز بدن به غذا برای مدت طولانی وجود دارد. شیخ پس از رفع استبعاد، می‌گوید: وقتی نفس به اطمینان می‌رسد و تمام قوای جسمی تابع آن می‌شود، در هنگام توجه نفس به امور متعالی، فعالیت‌های جسمانی مثل تغذیه و هضم و ... متوقف یا ضعیف می‌شود. این سکون جسمی موجب حفظ قوت بدن شده و از این‌رو، می‌تواند زمانی طولانی را بدون تغذیه بگذراند/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۷. البته مثال‌های ابن‌سینا نشان می‌دهد که این توانایی عام است؛ یعنی هر چیزی که توجه نفس را از فعالیت‌های جسمانی (اعم از امور متعالی یا غیر آن) باز دارد، می‌تواند به عدم نیاز بدن به غذا منجر شود. نمونه این خوارق در عرفان‌های کاذب مؤید این امر است.

انجام کارهای فراتر از قدرت بشری

انسان به‌طور معمول قوت معینی برای انجام کارهای خود دارد؛ اما بروز حالت‌های متفاوت برای نفس می‌تواند بر میزان این قدرت تأثیرگذار باشد؛ مثلاً اگر ترس یا حزن بر انسان غالب شود، توان انجام کارهایش به‌شدت کاهش می‌یابد؛ زیرا به تعبیر خواجه، روح حیوانی که مبدأ قوای بدنی است، منقبض و

۱- علامه حسن‌زاده آن را زکاء خوانده و پاکی و طهارت نفس معنا کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸).

جمع می‌شود. برعکس، با غلبه غضب یا رقابت یا خوشی و خرمی، روح حیوانی منبسط و این توانایی چندین برابر می‌شود. پس چه استبعادی دارد که عارفی به سبب اتصال به حق آن‌چنان سرخوش و مبتهج شود که تحت تأثیر آن قدرتی بیش از توان انسان‌های عادی بیابد و کارهایی انجام دهد که عموم انسان‌ها از انجام آن ناتوان‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸). این توانایی نیز مانند مورد قبل، عام است و هر آنچه موجب انبساط روح حیوانی شود، اعم از امور متعالی یا غیر آن، می‌تواند قدرت جسمانی را افزایش دهد. نمونه این قبیل خوارق نیز در عرفان‌های کاذب و نیز برخی فنون رزمی شرقی دیده می‌شود. چنان‌که ملاحظه می‌شود توانایی نخست، حاصل انصراف توجه نفس انسانی از فعالیت‌های نباتی و توانایی دوم حاصل انبساط روح حیوانی است. این دو فعالیت هیچ‌کدام از نفس ناطقه نشأت نگرفته‌اند.

اما قسم دیگری از تصرفات در عالم ماده نیز هست که شیخ بر اساس قوت نفس ناطقه آن را توضیح می‌دهد. با توجه به اهمیت خاصی که نظریه عنایت در نظام سینوی دارد، در این‌جا نیز او تلاش می‌کند تصرف در عالم عنصری را بر همین اساس توضیح دهد. مطابق نظریه عنایت هر علت عالی، نظام خیری را که ضرورتاً از او صادر می‌شود، تعقل می‌کند و آن نظام به تبع این تعقل موجود می‌شود. اما تدبیر موجودات زمینی نمی‌تواند حاصل عنایت مستقیم واجب‌الوجود یا عقول باشد، بلکه نفسی که خود از عقول و نفوس سماوی و افلاک صادر شده است، عالم تحت قمر را با کمک اجرام سماوی و اشراق عقل فعال تدبیر می‌کند. این نفس سماوی به سبب جزئیتش می‌تواند کمال هر امر حادث و طریق وصول بدان را تعقل کند و به تبع آن معقول، چنین صورتی در ماده موجود شود. از نظر شیخ ممکن است عجایب و نوادر و امور غیر عادی نیز به سبب تعقل این نفس حاصل شود. ملاحظه تأثیر توهمات نفسانی‌های مانند ترس و خجلت و غضب بر بدن، تأثیر این نفس بر عالم را به ذهن نزدیک می‌کند. شیخ تصرفاتی را که برخی از افراد با وهم خود اعمال می‌کنند، در صورت صحت از همین قسم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۱۴-۸۱۷). او تصرفات نبی در عالم را نیز ناشی از قوت اوهام (معانی جزئی) نبی دانسته، بر همین اساس تبیین می‌کند (همان، ص ۱۲۰).

ابن‌سینا در مورد نسبت این نفس کلی با نفس انبیاء و اولیا سخن نگفته است و معلوم نیست که رابطه این دو نفس طولی است یا عرضی؛ ولی او تأکید می‌کند که نفوس بشری می‌توانند در کمال و علم و عمل به مرتبه‌ای از شرافت نائل شوند که مشابه عقل فعال گردند؛ هرچند با او هم رتبه نمی‌شوند؛ زیرا معلول او هستند/همو، ۱۳۱۳، ص ۲۹۳-۲۹۴. به هر تقدیر اگر نفس کلی سماوی عالم باشد، در طبیعت کل مؤثر است و اگر در نفس جزئی باشد در طبیعت جزئی مؤثر است/همو، ۱۴۱۷، ص ۲۷۴.

عبارات ابن‌سینا در تبیین مبدأ تصرفات آدمی در عالم عنصری کمی مبهم است. در رساله *فعل و انفعال* می‌گوید: قدرت بر هلاک اقوام با طوفان و صاعقه و ... به فضیلت قوه محرکه نفس تعلق دارد (همو، ۱۴۰۰هـ. ص ۲۲۵). در *نفس ثنفا* نیز این توانایی را از خواص قوه حیوانی محرکه اجماعیه می‌داند. در رساله *نفس*، این موارد را از آثار نفس در طبیعت دانسته و از فضایل عقل نظری و عملی جدا می‌کند. وی در آنجا تنها اخبار از غیب و تمثالات را از فضایل عقل عملی دانسته است (همو، ۱۳۸۳هـ. ص ۷-۲۳) در *نفس ثنفا*، اخبار از غیب را از فضایل قوه متخیله که از قوای حیوانی مدرکه است، به شمار می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷هـ. ص ۲۴۰). با توجه به این که عقل عملی نزد ابن‌سینا همان قوه محرکه عامله است^۱، سازگاری این دو متن محل تأمل است.

شاید بتوان گفت عقل عملی از یک سو به‌عنوان مخدوم قوه متخیله، این قوه را برای خبر یافتن از غیب به کار می‌گیرد؛ پس این فضیلت را به نحو طولی به هر دوی این قوا می‌توان نسبت داد. از سوی دیگر عقل عملی به‌عنوان مخدوم قوه اجماعیه، با تصور معانی جزئیه، این قوه را برای محقق ساختن آن معنا در خارج به کار می‌گیرد. پس این فضیلت به نحو طولی به هر دوی این قوا قابل اطلاق است. شیخ چشم زخم را نیز بر همین مبنا تبیین کرده، می‌گوید: شاید چشم زخم خاصیتی نفسانی از همین قسم باشد. یعنی چشم زخم حاصل اعتقاد به وجود چیزی همراه با اعتقاد به اولی بودن عدم آن باشد که به تبع این اعتقاد مزاج آن شیء تباه می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۷). وی در *اشارات منشأ چشم زخم* را حالت نفسانی تعجب دانسته است (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۷).

در اقسامی که تاکنون بحث شد، مبدأ امور خارق‌العاده انسان‌ها هستند؛ اما مواردی نیز در عالم رخ می‌دهد که مبدأ انسانی ندارد یا مبدأ انسانی با مبدئی غیر انسانی به طور مشترک آن را ایجاد می‌کند. این اقسام عبارت است از: نیرنجات و طلسمات.

خوارق عادات غیر انسانی

۱- نیرنجات (خواص اجسام عنصری)

مبدأ این قسم از خوارق عادات خواص اجسام عنصری است و بدان "نیرنجات" گفته می‌شود. اجسام عنصری، خواصی دارند و بدین سبب گاهی اموری از آن‌ها صادر می‌شود که بر خلاف عادت است؛ مثلاً

۱- ابن‌سینا در رساله *نفس*، عقل عملی را همان قوه عامله می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳هـ. ص ۲۴) و در *مبدأ و معاد* همان ویژگی‌ها را به قوه محرکه عامله نسبت می‌دهد (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶). این مقایسه‌ها نشان می‌دهد که نزد ابن‌سینا عقل عملی و قوه عامله و قوه محرکه یکی هستند.

جذب آهن توسط آهن ربا یا برخاستن جرقه از محل برخورد دو سنگ. این خواص اگر برای مردم آشنا نباشد و دست‌مایه نیرنگ گردد، از نیرنجات به شمار رود/ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸.

۲- طلسمات (آثار اجرام فلکی)

قسم دیگر خوارق عادات، طلسمات است. مبدأ طلسم، نفوس فلکی است. البته این نفوس به تنهایی کافی نیستند، بلکه فاعل‌های سماوی باید با قوایل ارضی مقارن شوند تا فعلی انجام شود. قوای سماوی سه قسم هستند: قوای کواکب، قوای نقط و قوای بروج. قوای ارضی نیز شامل نفوس ارضی اعم از جن و انس و نیز خواص سنگ‌ها و گیاهان و رنگ‌ها است/ابن‌سینا، ۱۴۱۸ هـ، ص ۴۱۸.

کسی که یک طلسم می‌بندد، این مقارنه را بین قوای سماوی به‌عنوان فاعل و قوایل ارضی متناسب با آن‌ها به‌عنوان منفعیل ایجاد کرده، تأثیر مورد نظرش را دریافت می‌کند. پس این امور خارق‌العاده حاصل مقارنتی است که یک عامل انسانی به‌طور عمدی بین یک فاعل سماوی و قابل ارضی متناسب با آن ایجاد می‌کند تا اثر مورد نظر خود را بیابد/همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۷. بدین ترتیب ابن‌سینا با پذیرفتن تحقق انواع خوارق عادات تلاش می‌کند تا بر اساس نظام فکری خود، تفسیری فلسفی برای این امور ارائه دهد.

نقد ابن‌رشد و غزالی بر ابن‌سینا

همان‌طور که در آغاز گفته شد مسئله این مقاله تبیین عقلی خوارق عادات است. روشن است که خوارق عادات شامل معجزات و کرامات نیز می‌شود؛ موضوعی که دغدغه اصلی اندیشمندان مسلمان است و غالب نقدهای ایشان نیز حول همین محور می‌گردد. در این‌جا به اجمال برخی از نقدهایی را که می‌تواند ناظر بر خوارق عادات باشد، طرح می‌کنیم. یکی از این نقدها از آن ابن‌رشد است. او از منتقدان سرسخت ابن‌سینا است. وی در *تهافت‌التهافت*، تیغی دو لب به دست گرفته و غزالی و ابن‌سینا را با هم نقد می‌کند/براهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲۴. در مطالب پیش‌گفته ملاحظه شد که بوعلی ابتدا به رفع استبعاد خوارق عادات می‌پردازد و سپس با تبیین عقلانی آن‌ها معجزات را نیز تبیین می‌کند؛ همان چیزی که از نظر ابن‌رشد مردود است. از نظر ابن‌سینا، خوارق عادات برای بشر ممکن است و معجزات نیز از همان سنخ است و تفاوت آن با سایر خوارق عادات در این است که معجزات در مرتبه‌ای بسیار متعالی رخ می‌دهد و نیل به این مرتبه برای غیر انبیا میسر نیست؛ ولی ابن‌رشد تبیین عقلانی معجزات توسط ابن‌سینا و رفع استبعاد از آن را بر نمی‌تابد. او معتقد است کسی در وجود معجزات شک ندارد؛ اما کیفیت وجود معجزات، امری الهی است که عقول انسانی از ادراک آن عاجزند؛ زیرا این امور از مبادی

اعمال انبیا است و بسان اصول موضوعه، متعلق پرسش قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این مبادی آدمی را به فضیلت می‌رساند و پیش از کسب آن فضیلت نمی‌توان بدان علم پیدا کرد. از نظر ابن‌رشد معجزه، امری ممکن‌الوجود است که انجام آن برای انسان ممتنع است و نباید این امتناع را برای انسان ممکن جلوه داد/بن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۸۷. بر اساس این سخن ابن‌رشد، می‌توان سایر خوارق عادات را ادراک کرد؛ زیرا حصول فضیلت مربوط بدان برای بشر میسر است. اما شکافی ژرف بین همه اقسام خوارق عادات و معجزات وجود دارد و هیچ سنخیتی بین این دو نیست.

منتقد دیگر ابن‌سینا غزالی است. او به عنوان یک اشعری قاعده علیت را نمی‌پذیرد و معتقد است نظریه عاده الله در تبیین خوارق عادات، جامعیت دارد؛ ولی قاعده علیت دست فلاسفه را می‌بندد، به‌ویژه این که استعداد و قابلیت ماده را نیز در تحقق خوارق عادات شرط می‌دانند و این شرط هم محدودکننده است. به همین دلیل فلاسفه معجزاتی چون تبدیل شدن عصا به اژدها و زنده کردن اموات و شق القمر را انکار و نصوص مربوط به آن‌ها را تأویل می‌کنند. بدین ترتیب غزالی جامعیت نظریه ابن‌سینا را در تبیین عقلی خوارق عادات، نفی می‌کند/غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴.

صحت گزارش غزالی از آراء فلاسفه قابل تأمل است. موضع ابن‌سینا درباره معجزاتی که در متون دینی آمده نیز مسئله این مقاله نیست؛ اما در حدی که به این نوشتار مربوط می‌شود باید بگوییم تقید فلاسفه به اصول عقلی از نقاط قوت نظریه ایشان است نه کاستی آن. ابن‌سینا به‌عنوان یک فیلسوف با مسئله‌ای که عرفا و متکلمان در برابرش می‌گذارند، درگیر می‌شود. او به خوارقی که در زمان خودش از عرفا صادر شده و نیز به نقل از متون دینی و عرفانی از انبیا و اولیا صادر شده است، می‌اندیشد و تلاشی در خور تحسین برای تبیین عقلی آن‌ها به نحو سازگار با نظام فلسفی‌اش انجام می‌دهد. ابن‌رشد و غزالی نیز هر یک بر اساس مبانی خود به نقد نظریه ابن‌سینا پرداخته‌اند. داوری در خصوص قوت و ضعف نظام اندیشه هر یک از این اندیشمندان در تبیین خوارق عادات در مقایسه با یک‌دیگر مجال فراخ می‌طلبد؛ اما حداقل می‌توان گفت تلاش ابن‌سینا گامی مؤثر برای نزدیکی دین و فلسفه است، ولی موضع غزالی و ابن‌رشد حداقل در این موضوع به تضعیف این رابطه می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

- ۱- ابن‌سینا تحقق خوارق عادات را می‌پذیرد و آن‌ها را قابل تحلیل عقلی می‌داند.
- ۲- ابن‌سینا برای اثبات خوارق عادات ابتدا با روش تجربی یا عقلی به رفع استبعاد آن می‌پردازد.
- ۳- ابن‌سینا تلاش می‌کند همه اقسام خوارق عادات را به نحو سازگار با هستی‌شناسی خود تحلیل کند.

- ۴- حدس، امر خارق‌العاده مربوط به ادراک عقلی است. صاحب این قوه می‌تواند به سبب اتصال به عقل فعال بدون آموزش در کوتاه‌ترین زمان و بدون حرکت فکری به محض مواجهه با مجهول به حد وسط قیاس تفتن یابد و به مطلوب منتقل شود.
- ۵- اخبار به غیب، امر خارق‌العاده مربوط به ادراک خیالی است و حاصل ارتباط با نفوس افلاک است.
- ۶- تصرف در عالم ماده امر خارق‌العاده مربوط به قوه محرکه است. اکتفا به قوت اندک برای مدت مدید و انجام کارهایی فراتر از قدرت بشری از جمله این تصرفات است.
- ۷- تصرف در عالم عنصری با تصور معانی جزئی توسط نفس قوی نیز میسر است.
- ۸- طلسمات مبدأ غیر انسانی دارند. اولی حاصل خواص اجسام عنصری و دومی حاصل مقارنه نفوس فلکی با قوایل ارضی هستند.
- ۹- تبیین همه انواع معجزات با مبانی سینوی و نیز هم‌سنخ بودن معجزات با سایر خوارق عادات، توسط غزالی و ابن‌رشد به چالش کشیده شد که محل تأمل است.
- ۱۰- تبیین عقلی خوارق عادات، به‌عنوان مبنایی برای تبیین عقلی معجزات، گامی مؤثر برای نزدیکی دین و فلسفه است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، تهران، طرح نو، چاپ دوم
- ابن رشد، محمدبن احمد (۱۹۹۳م)، *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق محمد العریبی، بیروت، دارالفکر، چاپ نخست
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیهات (مع المحاکمات)*، شرح نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۴۱۸هـ)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۰هـ)، *رسائل ابن سینا، رساله فی الفعل و الانفعال*، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۹۵۳م)، *رسائل ابن سینا ۲، رساله فی النفس و بقائها و معادها*، به اهتمام حلمی ضیاء، اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول
- _____ (۱۳۱۳)، *رسائل آخری لابن سینا (هامش شرح الهدایه الاثیریة)*، تهران، بی نا، چاپ نخست
- _____ (۱۳۸۳ الف)، *رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۳۸۳ ب)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۴۱۷هـ)، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، چاپ نخست
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴هـ)، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، چاپ سوم
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۹)، *دروس شرح اشارات و تنبیهاً*، نمط دهم اسرار الآیات، به اهتمام محمد حسین نائجی و ولی سید تاج الدینی، قم، آیت اشراق، چاپ نخست
- حشمت پور، محمد حسین، *درس گفتارهای نمط دهم اشارات (فایل صوتی)*
- ذوالحسینی، فرزانه (۱۳۹۳)، "جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد ابن سینا"، *حکمت سینوی*، سال هیجدهم، شماره ۵۱

غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، تصحیح سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، چاپ نخست
فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴هـ)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، مؤسسه دار الہجره،
چاپ دوم
نرم افزار مطهری، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور و انتشارات صدرا

Arendzen, J. (2017), *Occult Art, Occultism. In The Catholic Encyclopedia*,
New York, Robert Appleton Company, Retrieved November 1, from
New Advent:
<http://www.newadvent.org/cathen/11197b.htm>