

کرامت از منظر ابن سینا و ابن عربی^۱

بهرام پروین گنابادی^۲

حسن قادری^۳

Pbahram47@yahoo.com

hasan.ghaderi@gmail.com

چکیده

از متون عرفانی این گونه فهم می‌شود که مشایخ صوفیه به رغم گفته‌های مناقب‌نویسان از عنوان نمودن خرق عادت و کرامت غیر طبیعی و ناباورانه پرهیز می‌کردند و اصولاً در دوران اولیه پیدایش تصوف، قدرت خارق- العاده اولیاء نقش چندان مهمی در جایگاهشان نداشت. اما رفته رفته با پیدایش سلسله‌های صوفیه این امر از این جهت که هر یک از آنان برای اثبات حقانیت خویش از آن بهره می‌گرفته‌اند، اهمیت فوق العاده‌ای می‌یابد و نوعی فخر فروشی با اثبات کرامات مشایخ، میان مریدان در می‌گیرد.

در این مقاله قصد داریم به موضوع کرامت از منظر دو تن از برجسته‌ترین دانشمندان اسلامی - ابن سینا و ابن عربی - بنگریم. ابن سینا، در نهمین کتاب *اشارات و تنبیها* به ذکر اسرار کرامات و خوارق عادات عرفا می‌پردازد و با آوردن مثال‌هایی می‌کوشد این پدیده را از منظر عقلانی توجیه کند. ابن عربی نیز در آثار خود از کرامات صوفیانه نمونه‌های زیادی را نقل می‌کند و ضمن تقسیم‌بندی خوارق عادات به معجزه، کرامات و سحر و جادو وقوع کرامات را پذیرفتنی و ممکن می‌داند.

کلید واژه‌ها

کرامت، خوارق عادات، تصوف، ابن سینا، ابن عربی

۱. تاریخ وصول: ۸۸/۳/۱۷؛ تاریخ تصویب: ۸۸/۳/۲۵ /
۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال.
۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

در کتب صوفیه، حکایات شگفت‌انگیزی - از قبیل کرامات، خرق عادات، کشف و شهود، اشراف بر ضمائر و ... - به عرفا، زهاد و صوفیه منسوب است. برخی از فلاسفه نیز این امور را پذیرفته‌اند؛ کسانی چون ابن سینا، ابوریحان، ابوالبرکات بغدادی، شیخ اشراق، ملاصدرا و ... امکان صدور این احوال را با دلائلی ثابت کرده‌اند.^۱ برخی هم مانند ابن جوزی از در انکار درآمده، همه این موارد را ساختگی و دروغ پنداشته، حمل بر یاوه سرایی نموده و آنها را مخرقه، تزویر و ملعبه شیطان شمرده‌اند. سراج در *اللمع* می‌گوید: «جماعتی از اهل علم را دیده‌ام که کرامات اولیاء را جمع آوری نموده، در این باره بیش از هزار حکایت و خبر گرد آورده‌اند». وی در ادامه می‌پرسد، چگونه می‌تواند همه این موارد ساختگی و دروغ باشد؟^۲

عرفا در پاسخ به منکران کرامات، به آیات، احادیث و حکایت‌های فراوانی استناد جسته‌اند؛ از جمله آیه «ساقه درخت خرما را به طرف خود بگیر و بتکان، بر تو خرمای تازه می‌ریزد.»^۳ که اشاره به داستان حضرت مریم (ع) دارد و این هنگامی است که درخت خرما که محصولی نداشته، برای وی خرما بار داده است. به نظر قشیری، این آیه کرامت را برای وی - بدون اینکه پیامبر باشد - ثابت می‌کند.^۴

عرفا در توجیه کرامات گفته‌اند: در اثر ریاضت و تمرینات، احیاناً کارهایی خلاف عرف و عادت از برخی سر می‌زند که این امر باعث گرویدن عامه به ایشان شده است. ابونصر سراج از سهل بن عبدالله نقل می‌کند که گفته است: «هر کس چهل روز از روی راستی و اخلاص در دنیا زهد بورزد، از جانب خدای عزوجل کرامت‌ها برای وی ظاهر می‌شود و برای هر که این کرامت‌ها ظاهر نشود، به جهت آن است که در زهدش راستی و

۱. همایی، جلال‌الدین، مقدمه مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷، ص ۱۰۴.
۲. سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه قدرت الله خیاطیان، محمود خورسندی، سمنان، انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۸۶، ص ۳۲۵.
۳. و هزی الیک بجذع النخله تساقط علیک رطبا جنیا (سوره مریم/۲۵).
۴. قشیری، ابوالقاسم، *رساله قشیریة*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۱، ص ۶۳۴.

اخلاص نبوده است».^۱ ابن سالم در پاسخ به این پرسش که گرامی داشته شدن اولیاء به کرامات چه دلیلی دارد؟ پاسخ داده است: «خداوند آن کرامات را به سبب قدر و منزلت آنان به ایشان عطا نکرده است، بلکه کرامات را بدین جهت به آنان عطا کرد که به واسطه آن بر نفس خود در هنگام اضطراب و بی‌تابی از دست رفتن رزقی که خداوند مقدر کرده، حجت آورند و بگویند: آن خدایی که قدرت بر طلا ساختن سنگ در هنگام نگاه تو به سنگ دارد، آیا قدرت رساندن روزیت به تو از جایی که گمان نمی‌کنی، ندارد؟» به نظر وی اولیاء از طریق کرامات، در هنگام از دست رفتن رزق بر نفس خود حجت می‌آورند و بدان وسیله حجت‌های نفس خود را باز می‌دارند؛ پس کرامت سبب ریاضت و تأدیب نفسشان است.^۲ هجویری در این باره می‌گوید: «گروهی گفته‌اند کرامت آنست کی حق تعالی بنده را به مراد خود از مراد وی بازدارد و بی‌مرادی مقهور گرداند، چنانکه اگر به دریا شود در حال تشنگی، دریا خشک گردد».^۳

جامی در این باره معتقد است که این حق تعالی است که در عالم به وسیله اولیاء تصرف می‌کند و در این هنگام عارفی در میان نیست. وی می‌گوید: «و بالجمله چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود گرداند، در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد تواند کرد. بالحقیقت آن تاثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می‌شود و وی در میان نی.»^۴

اما نکته قابل توجه اینکه، در دوران اولیه پیدایش تصوف، قدرت خارق‌العاده اولیاء نقش چندان مهمی نداشته است، اما رفته رفته با پیدایش سلسله‌های صوفیه این امر از این جهت که، در برخی موارد، هر یک از آنان برای اثبات حقانیت خویش از آن بهره می‌گرفته‌اند، اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌یابد و گاه نوعی فخرفروشی با اثبات کرامات مشایخ میان

۱. سراج طوسی، ابونصر، ص ۳۱۹.

۲. همان، ص ۳۲۲.

۳. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۹۲.

۴. جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، کتابفروشی محمودی، ص ۲۷.

مردان در می‌گیرد. از آنجا که رسم همیشگی عوام و مردان این بوده است که برای بیان بزرگی و تفهیم بلندمرتبگی مقتدایان خود به بزرگ نمایی و اسطوره نمودن آنان دست می‌زدند و به جهت اینکه مشایخ خود را بزرگتر و بلندمرتبه‌تر از دیگر مشایخ نشان دهند، به نقل و ساختن هر داستانی دست می‌زدند و این امر از آن روی بود که برخی خامان، ارزش و احترام عرفان و تصوف را در کرامات و اعمال خارق‌العاده منحصر می‌کردند و در این باره تا می‌توانستند سخن می‌گفتند و ندانسته، هرچند نظر برخی عامیان را به خود جلب می‌نمودند، اما از سویی دیگر این مکتب را نزد آگاهان و اندیشمندان، دور از عقل و منطق، بی‌مغز و بی‌محتوا جلوه می‌دادند.^۱

با آنکه در دستینه‌های صوفیه حدود و رسومی برای شناخت کرامت از ادعا و خرافه ذکر شده است، اما مناقب نویسان و مردان دوست نما که احوال صوفیه را نگاشته و اقوال و حالاتشان را ذکر نموده‌اند، به پیران و مشایخ خود کراماتی ناباورانه نسبت داده‌اند. نگارش این آثار که از سده ششم آغاز شده است تا عصر حاضر ادامه دارد. بسیاری از عرفا از همان ابتدا به رد اینگونه آثار پرداختند و آنها را استدراج و شعبده خواندند.^۲

از سخنان و آثار بسیاری از عرفا این گونه فهم می‌شود که اغلب مشایخ صوفیه به رغم گفته‌های مناقب‌نویسان خیال‌پرداز و ساده‌لوح، از عنوان نمودن خرق عادت و کرامت غیر طبیعی و ناباورانه پرهیز می‌کردند. ابن عطا از ابوالحسین نوری چنین نقل می‌کند: «در درونم چیزی از این کرامات بود. پس نی‌ای از کودکان گرفتم و در بین دو قایق ایستادم و گفتم: سوگند به عزتت که اگر برای من یک ماهی که سه رطل باشد، از آب خارج نشود، حتماً خود را غرق می‌کنم. آنگاه برایم یک ماهی سه رطلی بیرون آمد. هنگامی که این خبر به جنید رسید، گفت: حکمش آن بود که افعی‌ای بیرون می‌آمد و او را نیش می‌زد.» به نظر سراج این سخن بدان معناست که اگر ماری وی را نیش می‌زد، برای دینش از آن ماهی

۱. یثربی، یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰، ص ۱۹۹.

۲. هروی، نجیب مایل، تعلیقات رسائل ابن عربی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۸.

سودمندتر بود؛ زیرا در آن موضوع فتنه‌ای بود و در نیش زدن مار، تطهیر و کفاره‌ای برای گناهانش.^۱

با ذکر داستانی از شیخ انصاری، به این نکته که بسیاری از این حکایات ناباورانه، ساخته و پرداختهٔ مریدان ناآگاه بوده است، بیشتر پی می‌بریم. نقل است شیخ انصاری، صاحب مکاسب، وقتی با مریدان سفر می‌کرد. غروب پشت دروازه ماند و به شهر راهش ندادند و آنجا با مریدان نماز خواند. مریدی گفت: ما توقع داشتیم مانند بسیاری از اولیای گذشته، دروازه خود به خود به روی شما باز شود. شیخ جواب داد: بعد از مرگ ما البته از این کرامات بسیار در حق ما نقل خواهند کرد.^۲ این داستان نشان می‌دهد بزرگان صوفیه خود می‌دانستند که پس از مرگشان، مریدان وقایعی را که هرگز در عالم خارج به وقوع نپیوسته در حقشان نقل می‌کنند و بدین دلیل گاهی مریدان و اطرافیان را از این امور برحذر می‌داشتند. از این رو باید گفت بزرگان صوفیه، بر هوا رفتن و بر آب پریدن را کاری عبث می‌پنداشتند که از عهدهٔ جانوران نیز بر می‌آید و تصفیهٔ نفس و طی درجات سلوک را بالاترین کرامت می‌دانستند.^۳ نقل است در حضور سهل بن عبدالله دربارهٔ کرامات سخنی گفته شد. گفت: «آیات و کرامات چیزی نیستند که وقتشان منقضی شده باشد، بلکه بزرگترین کرامت آنست که خلق و خوی ناپسندی از اخلاق نفس خود را به خلق و خوی پسندیده تبدیل کنی؟»^۴

اطلاع بر امور غیبی از طریق روایا، خواب یا طرق دیگر را نیز از جمله کرامات شمرده‌اند.^۵ در این مورد علاوه بر آثار عرفا، در غالب کتب فلاسفه مشاء و اشراق، مانند اشارات و شفا بوعلی، مباحث مشرقیه فخررازی، المعتمد ابوالبرکات بغدادی، تلویحات و حکمة الاشراق سهروردی و... نیز سخن رفته است. بیشتر این افراد دلیل این امر را اتصال

۱. سراج طوسی، ابونصر، ص ۳۲۹؛ قشیری، ابوالقاسم، ص ۶۴۷.

۲. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، نون جو، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ص ۶۶.

۳. برای نمونه، رک: عطار نیشابوری، فرید الدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات

زوار، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰؛ قشیری، ابوالقاسم، ص ۶۵۰.

۴. سراج طوسی، ابونصر، ص ۳۲۶؛ قشیری، ابوالقاسم، ص ۶۵۰.

۵. برای نمونه رک: قشیری، ابوالقاسم، ص ۶۹۷.

نفس ناطقه انسانی به مبادی عالیه و ارتسام صور آنها در نفس انسانی می‌دانند. عرفا و حکما در این باره عقیده دارند که نفس ناطقه انسانی ذاتاً از سنخ مجردات است و به حکم سنخیت، تمایل دارد که به اصل خویش اتصال پیدا کند. اما پیوند بدن و علائق عنصری و شواغل حسیه حجاب و مانع او از اتصال به عالم مجردات می‌شود و هروقت که حجاب مادیات از میان نفس و عالم مجردات برداشته شود و نفس ناطقه به مبادی عالیه اتصال یافت، صوری که در عالم مجردات موجود است، در نفس انسانی نقش می‌بندد و به هر نسبت که حجاب‌ها مرتفع‌تر گردد، نقش‌ها روشن‌تر و صافی‌تر خواهد بود.^۱

اما نکته دیگری که در مورد کرامات مطرح شده این است که بسیاری از کرامات صوفیه نمود بیرونی ندارد و در عالم مکاشفه و واقعه روی می‌دهد. رام کردن حیوانات درنده و سوار شدن بر شیر و در دست گرفتن مار گزنده و امثال این موارد، همه تمثیل‌هایی از رام نمودن ابلیس و نفس اماره به دست مشایخ و اولیاء است. اما مبتدیان - که با عالم معنا بیگانه بوده‌اند - به باطن این تمثیل‌ها پی نبردند و وقوع این احوال را در عالم خارج تصور می‌کردند.^۲ البته نمی‌توان به طور کامل منکر وقوع امور خارق العاده توسط برخی اشخاص شد، اما همان طور که ذکر شد برخی از این داستان‌ها جنبه تمثیلی دارد و هدف از نقل این حکایات، چیزی فراتر از اثبات کرامات برای شخص یا گروه خاصی است.

پس به طور کلی می‌توان گفت مشایخ بزرگ همواره از ذکر کرامات، در موارد غیر ضروری خودداری می‌کردند و مریدان را اکیداً از نقل این حکایات بر حذر می‌داشتند؛ حتی یکدیگر را به سبب اظهار کرامات به باد انتقاد می‌گرفتند. مطالعه برخی حکایات نشان می‌دهد که مشایخ التفات به کرامات را برای اولیاء شایسته نمی‌دانستند^۳ و برخی نیز گفته‌اند

۱. همایی، صص ۹۱-۹۲.

۲. یوسف پور، محمد کاظم، نقد صوفی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰، ص ۲۲۱. البته این نکته را هم ذکر

کنیم که کرامات جنبه واقعی و بیرونی هم دارند.

۳. برای نمونه، رک: هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، صص ۴۹۳-۴۹۴.

«الکرامَةُ حیضُ الرجال» زیرا که چون کسی اظهار کرامت کند، احتمال اینکه به لوث اخلاق و اوصاف رذیه ملوث شود و از پاکی و طهارت که داشته است بازماند، بسیار است.^۱ در این مقاله قصد داریم به موضوع کرامت از منظر دو تن از برجسته ترین دانشمندان اسلامی - ابن سینا و ابن عربی - بنگریم. شهرت این دو تن به حدی است که ما را از توصیف بی نیاز می کند. عرفان ابن سینا از نظر اکثر پژوهشگران، نوعی عرفان عقل گرایانه (راسیونالیست) است، عرفانی که با جذب و شور و شطح صوفیانه و با ورای طور عقل سر و کار ندارد^۲، بلکه زاییده مستی عقل است؛ عقلی که از محدودیت های وجودی خویش آگاه شده است و می کوشد خود را از چنگال مقال برهاند و به خیال پناه ببرد، زیرا دریافته است شناخت حقیقی از راه گفتگو و جدل های فلسفی به دست نمی آید، بلکه باید راه دیگری را برای شناخت پیمود. از سوی دیگر ابن عربی با طرح مباحث هستی شناسی به عرفان نظری ابعاد تازه ای بخشید. در عرفان او، که بیشتر بر کشف و شهود تأکید دارد، کرامات با جسارت بیشتری مطرح می شوند.

در اینجا به اختصار به آراء ابن سینا و ابن عربی درباره کرامات می پردازیم.

کرامت و خوارق عادات از نظر ابن سینا

ابن سینا در نمط دهم اشارات و تنبیهات اسرار کرامات و خوارق عادات عرفا را ذکر می کند و با آوردن مثال هایی به تبیین این امور می پردازد. سه نمط آخر کتاب اشارات و تنبیهات از لحاظ تقریر و توضیح موضوعات اساسی تصوف، تطبیق قواعد حکمت با مراتب سیر و سلوک و اصول معرفت شهودی و اشراقی و تجهیز علم تصوف به بیان فلسفی و به بیانی فلسفی کردن عرفان کوششی ارزشمند است که قبل از ابن سینا سابقه نداشته است و مسلماً دامنه تاثیرات آن بر ادبیات عرفانی بعد رسیده است و کسانی چون احمد و محمد غزالی،

۱. لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و

عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۵، ص ۲۳۷.

۲. مجتبیایی، فتح الله، «ابن سینا (بخش ادبیات، زبان شناسی و آثار فارسی)»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر

نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۴۲.

شیخ اشراق^۱، ابن عربی و پیروانش در بیان نکات نظری و توجیه و تعلیل مسائل از آن بهره گرفته‌اند. به خصوص اینکه بوعلی در این اثر برای اهم مسائل و موضوعاتی که در آثار عرفا مطرح بوده است، چون مراتب و مقامات سلوک، لزوم تجرد و ترک ماسوی، اهمیت ریاضت و تزکیه نفس و تلطیف سر سالک در حصول معرفت، کیفیت کرامات و کسب ملکات و قوت‌های عالیه نفسانی و سایر نکاتی از این دست، توجیهاات و توضیحاتی فلسفی عرضه می‌دارد که بعد از وی مورد توجه اهل علم و معرفت قرار می‌گیرد و شخصی چون فخر رازی منتقد را به ستایش وا می‌دارد.^۲

همان طور که ذکر شد توجه ابن سینا به عوالم عرفان و عارفان در بادی امر منفی شهرت وی به نظر می‌رسد و چنین به نظر می‌آید که این حکیم مشائی در سیر معنوی خویش به تدریج از فلاسفه مشاء فاصله گرفته^۳ و به روش افلاطونیان، به‌ویژه فلوطین و حکمای مکتب اسکندریه، نزدیک شده است.^۴ اما این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که اگر هم ابن سینا، چنانکه از فصول آخر اشارات و تنبیهات و برخی دیگر از رسائل وی بر می‌آید در سیر معنوی خویش به تدریج به عرفان و حکمت اشراقی روی آورده باشد، این امر در روش استدلالی وی خللی وارد نساخته است و عرفان ابن سینا نوعی صبغه استدلالی دارد و می‌توان آن را در برابر عرفان اشراقی، عرفان عقلی خواند.^۵

ابن سینا برای هر امری اسباب عقلی می‌جوید و در گردآوری و تألیف نیز عموماً روش منطقی و استدلالی را کنار نمی‌گذارد و رشته علت و معلول را رها نمی‌کند، از این رو

۱. چنانکه رساله الطیر شیخ اشراق را اساساً ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا می‌دانند. در این مورد رک خیاطیان، قدرت الله، سیری در رساله الطیرها و منطق الطیرهای فیلسوفان و عارفان، سمنان، دانشگاه سمنان، ۱۳۷۹، ص ۲۸.

۲. مجتبیایی، فتح الله، ص ۴۳.

۳. اما در قبول این معنی باید در نظر داشت فلسفه‌ای که مسلمین به نام مشاء می‌شناختند اصولاً آمیزشی از فلسفه استدلالی ارسطو و فلسفه اشراقی افلاطون و پیروان او بود.

۴. یار شاطر، احسان، مقدمه/اشارات و تنبیهات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲، ص ۲.

۵. همان، ص ۸.

می‌توان گفت ابن سینا از لحاظ روش همواره به فلسفه مشاء وفادار مانده است.^۱ برای نمونه، ابن سینا در تعلیل قدرت عارفان بر کارهایی که از عهده دیگران خارج است، به این معنی توسل می‌کند که مردم در حال اعتدال صاحب قوایی هستند که حدی دارد، اما گاه نفس انفعالی پیدا می‌کند که در نتیجه آن این قوا از حد خود ضعیف‌تر می‌شود، آن گونه که در حالت ترس و اندوه مشهود است و یا از حد خود می‌گذرد و افزایش می‌یابد، چنانکه در حالت خشم و ستیهنگی روی می‌دهد. برای عارفان نیز گاهی در اثر حال حضور و تجلی حق «هزتی» پدید می‌آید که قوای آنان را چندین برابر افزایش می‌دهد و آنان را بر انجام اموری که در عهده دیگران نیست موفق می‌سازد.^۲

یکی از موضوعاتی که ابن سینا سعی در اثبات عقلی آن دارد، امساک عرفا از غذا برای مدتی طولانی است. وی در این باره می‌گوید: «اگر شنیدی که عارفی از قوت قلیلی که غذای عارفان است، در مدتی غیر معمول، امساک نمود و از آن هیچ نخورد، این را قبول کن و آن را از قواعد و مسائل طبیعی که مشهور است اعتبار بردار». ابن سینا در ادامه خواننده را توجه می‌دهد که هرگاه قوای طبیعی انسان به هضم مواد ردیه مشغول گردد، از تحریک مواد محموده باز می‌ایستد و بدین ترتیب مواد محفوظ مانده و بسیار کم به تحلیل می‌رود، بنابراین از بدل بی‌نیاز می‌گردد.^۳ وی بر این عقیده است که در بدن عارف ماد ردیه وجود ندارد تا بخواهد غذا را هضم نماید لذا توجه نفس در عارف به طریق اولی قوی‌تر و شدت امساک وی نیز بیشتر است.^۴ وی می‌گوید: «گاهی امساک عارف از غذا، به مدتی

۱. یار شاطر، احسان، ص ۱۶.

۲. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، به‌کوشش احسان یار شاطر، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲، نمط دهم، ص ۲۶۰.

۳. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، به‌کوشش کریم فیضی، قم، موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۲۷؛ ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۸، صص ۴۶۱-۴۶۲.

۴. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن زاده آملی، قم، موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۵.

است که اگر عشر آن مقدار در حالت عادی و صحت از وی منقطع شود، بدون شک وی هلاک خواهد شد. در حالی که می‌بینیم همواره صحت و حیات وی پابرجا است.^۱

شیخ الرئیس در ادامه همین موضوع می‌افزاید: «شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید. مثلاً بگویند که عارفی برای مردم طلب باران نمود و باران بارید، یا طلب شفای کسی را نموده و او شفا یافت، یا بر مردم نفرین کرده و خسوف، زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آمد. یا دعا کرده و وبا و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان بازگردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، و امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید؛ زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارد و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم.»^۲ وی در رساله نفس نیز به این نکته اشاره می‌کند که: «چون نفس مردم در شرف به غایت کمال رسد، از آن نفس در عالم عنصر، تاثیرها باشد و از دعای وی اثرها پدید می‌آید، چون باران‌ها، برف‌ها، ابرها.»^۳ در دانشنامه نیز یکی از خصوصیات خلیفه الهی را این می‌داند که او می‌تواند معجزه کند و آن را بالاترین مرتبه عروج نفسی انسان، که معادل درجه فرشتگی است، می‌داند.^۴

همان طور که ذکر شد ابن سینا اینگونه استدلال می‌کند که انسان‌ها در حالت طبیعی و مرتبه اعتدال، حد معینی از نیرو و توان دارند که با آن می‌توانند کارهایی در حد معمول انجام دهند. اما گاهی برخی موضوعات و عوارض نفسانی - مانند ترس، غضب، رویارویی با دشمن و مانند این‌ها - سبب می‌شود نیروهای انسان چند برابر شود. به نظر ابن سینا عجیب نیست اگر برای عارف نیز، نشاطی مانند حالت فرح دیگران دست دهد که موجب قدرت و غلبه وی گردد؛ یا عزتی او را فرا گیرد - مانند حالت منافسه - و باعث شود قوای او از روی حمیت قوت گیرد.^۵

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن زاده آملی، صص ۳۴-۳۵.

۲. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه ملکشاهی، نمط دهم، ص ۴۸۶.

۳. ابن سینا، «رساله نفس» به نقل از تقی، شکوفه، دو بال خرد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷، ص ۳۲۰.

۴. ابن سینا، دانشنامه، به نقل از تقی، شکوفه، ص ۳۲۱.

۵. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه ملکشاهی، نمط دهم، ص ۴۶۶.

مطلب دیگری که ابن سینا در مورد آن سخن می‌گوید و آن را از جمله اعمال خلاف عادت عارفان می‌داند، اطلاع آنان از غیب است. این امر - اطلاع انسان بر مغیبات در خواب یا بیداری - مطابق عقیده حکمای قدیم مبتنی بر دو مقدمه است: اول اینکه صور حوادث جزئی قبل از وقوع در مبادی عالی مرتسم است. دوم آنکه نفس انسانی قادر است به مبادی عالی اتصال پیدا کند و ممکن است با این اتصال، نقوش و صور مبادی عالی در نفس مرتسم گردد. حکمای مشائی معتقدند چون نفس ناطقه انسانی به نفوس فلکی و عقول مجرد اتصال یافت، پرتو نقوش در وی مرتسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا کند و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در بیداری. آنچه در خواب روی می‌دهد، رؤیای صادقه، آنچه در بیداری مکاشفه و آنچه بین نوم و یقظه یا در حالت غیبت واقع می‌شود، خلسه نام دارد. اگر این نقوش معلول امور مزاجی و مادی نه به واسطه اقتباس از مبادی عالی باشد، آن را «اضغاث احلام»^۱ می‌گویند.^۲ برخی بر این باورند که اتصال به مبادی عالی در عالم بیداری ممکن نیست مگر به واسطه قوت و قدرت نفس و تسلط بر جمعیت حواس و انصراف از شواغل حسی و توجه به عالم روحانی. این امر برای بیشتر اشخاص جز به وسیله ریاضات و تمرینات که اساس تعالیم صوفیه است، دست نخواهد داد.^۳ ابن سینا در نمط دهم / اشارات می‌گوید: «هم از روی تجربه و هم از راه قیاس و استدلال عقلی ثابت می‌شود که نفس ناطقه انسانی همان طور که در عالم خواب ممکن است از غیب آگاهی پیدا کند، در بیداری هم می‌شود این امر برایش حاصل شود، مگر اینکه مانعی وجود داشته باشد که موجب ارتفاع یا زوال این امر گردد.»^۴

ابن سینا سه منشأ برای پدیده‌های غیر عادی طبیعت ذکر می‌کند: (۱) هیأت نفسانی؛ (۲) خواص اجسام عنصری؛ مانند اینکه مغناطیس آهن را با قوه خاص خود جذب می‌کند؛ (۳) قوای آسمانی، بین آنها و بین مزاج‌های اجسام زمینی مخصوص به هیأتها و اوضاع خاص.^۵

۱. اشاره به آیه ۴۴ سوره یوسف: قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتأویل الاحلام بعالمین.

۲. همایی، ص ۹۲.

۳. همان، صص ۹۲-۹۳.

۴. ابن سینا، اشارات و تنبیها، نمط دهم، شرح خواجه نصیر، ص ۴۳۱؛ همان، شرح ملکشاهی، ص ۴۶۷.

۵. همان، ترجمه ملکشاهی، ص ۴۹۰.

بدین معنا که میان آنها و میان قوای نفوس زمینی مناسبتی هست که حدوث آثار عجیبی را در پی دارد. ملکشاهی در شرح منشأ سوم می‌گوید: « [سوم] حوادث عجیبی که علت آنها اجرام سماوی است. این اجرام سماوی به تنهایی نمی‌توانند علت حوادث زمینی باشند، مگر آنکه یک قابل زمینی بدان منضم گردد.»^۱ ابن سینا سحر، معجزات و کرامات را از نوع اول؛ نیرنگ‌ها را از نوع دوم؛ و طلسمات را از نوع سوم می‌داند.

به طور خلاصه می‌توان گفت ابن سینا در نمط دهم چهار امر را از ویژگی‌های اولیاء و عرفا برمی‌شمارد و با دلایل عقلی اثبات می‌کند که وقوع این امور در عالم طبیعت ممکن است. این امور عبارتند از: (۱) تحمل ریاضت‌های سخت و فوق العاده (۲) امکان نخوردن غذا در مدتی طولانی و غیر معمول (۳) اخبار از غیب (۴) خرق عادت و استجابات دعوات که ابن سینا در مقامات عارفان نشان می‌دهد که عارف در دو مرتبه قادر است به خرق عادت و تغییر قانونمندی‌های طبیعی بپردازد: نخست در رابطه با طبیعت تن خود و دوم نسبت به طبیعت جهان بیرون.

اما روش ابن سینا در تعلیل این گونه امور روش استدلالی است. وی می‌کوشد تا برای آنها وجه و حمل عقلی ترتیب دهد و غالباً از مذهب طبیعت استمداد می‌کند و حکمت‌آموز را یادآور می‌شود که چون این گونه خوارق عادات بشنود، در بادی امر منکر چیزی که ظاهراً نادرست می‌نماید نشود. افزون بر تحلیل عقلی آنگونه که از ملاقات وی با مشایخ صوفیه از جمله ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر نقل کرده‌اند، به نظر می‌رسد که ابن سینا تجربه مواجهه مستقیم با کرامات مشایخ را نیز داشته است. این تجربیات حتی اگر هم بدان درجه که مؤلف کتاب *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر* نقل کرده است،^۲ نبوده باشد باز هم در جمع‌بندی وی بی‌تأثیر نبوده است؛ از این روست که می‌بینیم ابن سینا نه تنها این امور را تکذیب نمی‌کند، بلکه متکلم گونه، در اثبات عقلی این پدیده‌ها می‌کوشد.

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، نمط دهم، ترجمه ملکشاهی، ص ۴۹۱.

۲. مؤلف *حالات و سخنان ابوسعید* به نقل از بوعلی سینا آورده است که در دیدار سه روزه وی با ابوسعید، می‌گوید: «در آن خلوت و در کنار بوسعید شب بی آنکه کسی کاری کند، چراغ روشن می‌شد و آفتابه تهی بی دخالت کس پر می‌شد و میخ بی دخالت کس به دیوار کوفته می‌شد» (میهنی، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۱۸).

بنابراین ابن سینا بر خلاف برخی منکران خوارق عادات، نه تنها خود به انکار این موضوعات نمی پردازد، بلکه به دیگران نیز توصیه می کند، این امور انکار نمایند. از این رو می گوید: «هرگاه شنیدی عارفی از عهده کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمد که از عهده غیر او خارج است، آن را به طور کلی انکار مکن. بسا که در خط مشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری.»^۱

ابن عربی و کرامت

شاید بتوان ابن عربی را دقیقترین پژوهشگر در موضوع کرامات صوفیانه و به سامان ترین آنان در این زمینه دانست.^۲ وی از جمله افرادی است که آثارش سرشار از ذکر کرامات عرفا است. وی علاوه بر فتوحات مکیه در مواقع النجوم، الامر المحکم و الانوار، اطلاعات فراوانی در این زمینه ارائه داده است. اما از آنجایی که ذکر تمام این موارد، در این مقاله نمی گنجد، تنها به ذکر کلیاتی در این زمینه و بیان نمونه های اندک بسنده می نمائیم.

ابن عربی، کرامت را دو قسم می داند، یکی حسیه و دوم معنویه؛ یا کرامات ظاهری و باطنی. کرامت حسیه، کرامتی است که در عالم بیرون ظهور می کند و می توان آنها را با حواس ظاهری ادراک کرد. مانند اخبار از مغیبات ماضی و آتی؛ مشی بر آب؛ اختراق هوا؛ احتجاب از ابصار و اجابت دعوت در حال. اما کرامات معنویه، امری است که جز خواص بدان راه ندارند و در نفس و درون صوفی و غیر صوفی تحقق می یابد و حقیقتش در صورتی آشکار می شود، که صاحب کرامت، آن را فاش سازد.^۳ ابن عربی در رساله «اسرار الخلوۃ» در مورد کرامت معنویه می گوید: «آن را نداند مگر خواص. مثل اینکه شریعت را بر او محفوظ دارد و موفق شود به مکارم اخلاق و اجتناب از ذمائم و محافظت بر ادای

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه ملکشاهی، ص ۴۶۵.

۲. آسین پالاسیوس، میگوئل، زندگی و مکتب ابن عربی، با مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمید رضا شیخی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۵.

۳. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه فی اسرار المالکيه و الملکيه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، چاپ دوم، انتشارات مولی، ۱۳۸۳، باب ۱۸۴، صص ۳۹۹-۴۰۰.

واجبات و ازاله غسل به هردم از دلو طهارت دل، از هر صفت مذمومه و مراعات انفاس، در دخول و خروج آن.^۱

ابن عربی بر این عقیده است، که سالک به خلوت رفته، به درجه ای می‌رسد که به ملاءاعلی ملحق می‌شود و در این حالت، نسبت او به سایر اجسام، همچون نسبت وی به جسم خود می‌شود و می‌تواند در هر جسمی که بخواهد تأثیر بگذارد.^۲ وی چهار کرامت برای کسی که به خدا توکل داشته باشد ذکر می‌کند: طی الارض، مشی بر آب، اختراق هوا و اکل از عالم کون.^۳

ابن عربی بر این باور است هنگامی که روح به کلی صفا حاصل نمود و از کدورت جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی برایش کشف شده، دایره ازل و ابد نصیب او می‌شود. در این حال است که حجاب زمان و مکان، از پیش چشم سالک برداشته شده، وی می‌تواند از ابتدای آفرینش تا آنچه در آینده خواهد آمد را ببیند. چنانکه پیامبر(ص) نیز فرمود: «فانی أراکم من امامی و من خلفی.» به نظر ابن عربی بیشتر خرق عادات، مانند اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب، آتش، هوا و طی الارض و غیره که آن را کرامات می‌گویند، در این مقام پدید می‌آید. ابن عربی برای این نوع کرامات اعتبار چندانی قائل نشده، بر آن است که، این موارد برای غیر اهل ایمان هم رخ می‌دهد چنان که در مورد دجال و ابن صاید و دیگران نیز وجود دارد.^۴

همان طور که در ابتدا ذکر شد ابن عربی در جای جای فتوحات و دیگر آثار خود موارد متعددی از کرامت و خرق عادت را برای اشخاص مختلف، از آنچه خود دیده و از آنچه

۱. ابن عربی، «اسرار الخلوه»، رسائل ابن عربی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷، ص ۵۳.

۲. همان، ص ۵۵.

۳. ابن عربی، «رساله الانوار»، رسائل ابن عربی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷، ص ۱۴؛ همو، الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط، استانبول، ۱۳۰۹ ق، صص ۱۱۴-۱۱۶.

۴. گیلانی، حسن، مقدمه رساله الغوثیه، رساله غوثیه، ترجمه حسن گیلانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۲، ص ۲۶.

شنیده است نقل می‌کند. از جمله، در مورد ابوالحجاج شُبربلی - از دهکده‌ای به نام شبربل در شرق اشبیله - نقل می‌کند که از کسانی بود که بر روی آب راه می‌رفت و با ارواح قدسی معاشرت و دوستی داشت. همچنین در مورد عبدالله شرفی نیز نقل می‌کند که از وی عجایب و شگفتی‌هایی مشاهده کرده بود و شرح آن را در کتاب *الدره الفاخره* آورده است.^۱ ابن عربی در *فتوحات* به ملامتیه نیز اشاره می‌نماید و آنان را در این خصوص که اظهار کرامات را به چیزی نمی‌گیرند می‌ستاید. وی آنها را از جمله کسانی می‌داند که مقام والایی دارند، اما با وجود این، هیچ گاه به خرق عادات و کرامات شناخته نمی‌شوند و این‌گونه موارد را از خود ظهور نمی‌دهند.^۲

ابن عربی به برخی از خوارق عادات که از دیگران آموخته است نیز اشاره می‌کند، از جمله ذکر می‌کند که ارتباط با ارواح مردگان را، از شیخ ابوالحجاج یوسف شبربلی آموخته است. این شیخ به داشتن کرامات شهرت داشت و از جمله کراماتش راه رفتن بر روی آب بود. ابن عربی، آنجا که از اقطاب مدبرین، از گروه دوم رقبانان سخن می‌گوید، جمعی از آنان را نام می‌برد: «از جمله ایشان، ابوالحجاج شبربلی است. او از کسانی بود که بر آب راه می‌رفت و با ارواح معاشرت داشت. هیچ یک از افراد این جماعت نیست، مگر آنکه من با وی دوستی و معاشرت و اختلاط داشتم و ایشان نیز به من محبت داشتند.»^۳

ابن عربی در خصوص اظهار کرامت توسط مشایخ می‌گوید: «اگر اولیای الهی و بزرگان به حال خودشان واگذارده شوند، هیچ یک از آنان ظهور و آشکار شدن خرق عادت و کرامت را بر نمی‌گزینند.»^۴

ابن عربی در باب بیست و پنجم *فتوحات مکنیه* به کرامتی از خضر اشاره می‌کند و می‌گوید: «ناگاه خضر را دیدم که حصیر محراب مسجد را گرفته و در هوا به مقدار هفت ذرع از زمین گسترده و بر روی حصیر در هوا ایستاده و نماز نافله به جا می‌آورد. به دوستم که منکر خرق عادات بود گفتم: آیا این مرد را نمی‌بینی که چه می‌کند؟ به من گفت برو به

۱. ابن عربی، *فتوحات*، باب ۳۲، ج ۳، ص ۲۴۵.

۲. همان، باب ۲۳، ج ۳، ص ۱۲۵.

۳. ابن عربی، *فتوحات*، ج ۱، ص ۲۶۸ به نقل از آسین پالاسیوس، ص ۴۷.

۴. ابن عربی، *فتوحات*، باب ۲۳، ج ۳، ص ۱۲۸.

نزدش از او بپرس. دوستم را آنجا گذاردم و سوی او شدم، چون از نمازش فارغ شد بر او سلام کردم و برای خود اشعاری سرودم. به من گفت: ای فلانی آنچه را که دیدی جز درباره این منکر انجام ندادم و اشاره به سوی دوستم که منکر خرق عادات بود کرد و در حالی که خودش در صحن مسجد نشسته بود به او می‌نگریست، تا منکر بداند که خداوند هر چه را خواهد با هر که خواهد انجام می‌دهد، روی را به جانب منکر برگرداندم و بدو گفتم چه می‌گویی؟ گفت پس از دیدن چه می‌توان گفت؟^۱

ابن عربی در فتوحات، آنجا که مردان را به چهار دسته مردان ظاهر، مردان باطن، مردان حدّ و مردان مطلع تقسیم می‌کند، مردان ظاهر را کسانی می‌داند که در عالم ملک و شهادت دارای تصرف اند. وی می‌گوید: شیخ محمد بن قائد اوانی به این مردان اشاره نموده است. ابن عربی در ادامه از ابوسعود بن شبل بغدادی نام می‌برد و از وی با عنوان شیخ عاقل و خردمند یاد می‌کند و می‌گوید: وی از جمله افرادی است که به این مقام رسیده بود اما از روی ادب با خداوند از تصرف در امور خودداری می‌کرد، محمد بن قائد اوانی با وی دیداری داشت در آن دیدار به وی گفته بود: «ای ابا سعود خداوند مملکت را بین من و تو تقسیم نموده است. چرا در آن، آن گونه که من تصرف می‌کنم تصرف نمی‌کنی؟» ابو سعود به وی پاسخ داد: «سهمم را به تو بخشیدم. ما کار را به خدا واگذارده‌ایم تا وی به جای ما تصرف کند. خدا در قرآن فرموده است که "فاتخذہ وکیلا" (یعنی وی را وکیل خویش برگزینید). ما نیز فرمان خدا را امتثال کرده، گذاردیم که حق تعالی به جای ما تصرف کند.» ابن عربی در ادامه می‌گوید: «ابوبدر تماشکی به من گفت که ابوسعود گفته است پانزده سال است که به وی اجازه تصرف در عالم داده شده است، اما از آن تاریخ که این سخن را گفت، تاکنون نیز از جانب او چیزی برایم آشکار نشده است.»^۲

ابن عربی در خصوص نزدیک بودن مرتبه برخی خوارق عادات به معجزات انبیاء (ع) می‌گوید: «مراد من از کرامات جز آنچه که از قوه و نیروی همت ظاهر می‌شود نیست. مرادم از این اصطلاح در این موضع، تقریب الهی برای این شخص نیست، زیرا گاه می‌شود که آن

۱. ابن عربی، فتوحات، باب ۲۵، ج ۳، ص ۱۵۱.

۲. همان، باب ۲۵، ج ۳، ص ۱۵۵.

استدراج و مکر و فریب می‌باشد و از آن جهت بر آن نام کرامت اطلاق کردم، چون غالب است و مکر و فریب در آن جداً کم است. پس این منزل مجاور معجزات انبیا (ع) است و آن، علم جزئی از علم کون است که مجاور سحر و جادو قرار نمی‌گیرد. زیرا کرامت ولیّ و خرق عادت او بستگی به پیروی رسول(ص) و رفتن بر سنت اوست، که گویی آن، از معجزات آن پیامبر می‌باشد، زیرا به واسطه پیروی است که برای متحقق و رونده راه ظاهر می‌شود. از این روی مجاور آن است.^۱

ابن عربی به شیوه برخی کتب فلسفی - کلامی خرق عادت را به سه قسم تقسیم می‌کند: معجزه، کرامت، سحر و جادو. وی در باب چهلم فتوحات، تفاوت معجزه، کرامت و جادو را بیان می‌کند، معجزه را چیزی می‌داند که خلق از آوردنش عاجز و ناتوان اند. این امر یا به دلیل صرف (بازگردانیدن کسی که بخواهد مانندش را بیاورد) است، یا به سبب اینکه معجزه در دایره مقدرات بشر نیست و تنها انبیاء قادر به انجام آن اند. اما به نظر وی، سحر و جادو چیزی است که در آن اوهام به صورت حقیقت ظاهر می‌شود.^۲ اما در واقع حقیقت نیست، بلکه مشتق از سحر زمانی است که در آفرینش نور و ظلمت است. یعنی صور به وجود آمده حقیقی نیستند بلکه همچون صبح کاذب میان نور و ظلمت قرار دارند؛ زیرا از سویی باطل محقق و ثابت نیستند، که عدم باشند - زیرا دیده چیزی را ادراک می‌کند و شکی در آن ندارد - و از سوی دیگر حق محض هم نیستند، که دارای وجود خارجی باشد؛ زیرا در نفس خود حقیقتی ندارند. وی می‌گوید: «کرامات اولیاء از قبیل سحر و جادو نیست، زیرا در نفس خود حقیقتی وجودی دارد و معجزه نیست چون از روی علم و نیروی همت(نفس) است.» بنابراین ابن عربی معجزات را از روی قوه و نیروی نفسی نمی‌داند.^۳

ابن عربی خرق عادت را به وجهی دیگر نیز تقسیم‌بندی کرده است. وی قسمی از خرق عادت را چیزی می‌داند که چشم یا دیگر قوای انسان آن را ادراک می‌کند. وی این قسم را داخل در تحت قدرت بشر می‌داند و بر این باور است که برخی از چیزهایی که ما

۱. ابن عربی، فتوحات، باب ۴۰، ج ۳، ص ۳۸۳.

۲. و نیز در مورد تفاوت معجزه و کرامت و بیان خصوصیات معجزه، رک ابن عربی، فتوحات، باب ۱۸۷،

صص ۴۱۵-۴۱۷.

۳. ابن عربی، فتوحات، باب چهلم، ص ۷۶-۷۷.

می‌بینیم در حقیقت غیر از آن چیزی است که قوه ما درک می‌کند. همان طور که خدا می‌- فرماید: «بر اثر سحرشان در خیال او [چنین] می‌نمود که آنها به شتاب می‌خزند.»^۱ وی این قسم از خرق عادات را به دو بخش تقسیم می‌کند: (۱) بخشی که به نیروی نفسی بازمی‌گردد و (۲) بخشی که به خواص اسماء مربوط می‌شود. زیرا به باور وی برخی اسماء خاصیتی دارند که هرگاه به زبان آیند صورتهایی در دیده بیننده یا اصواتی در گوش وی، به گونه خیالی، پدید می‌آید. در حالی که این خیالات در عالم محسوسات وجود خارجی ندارند. ابن عربی سحر و جادو را در این طبقه قرار می‌دهد و معتقد است که خود جادوگر می‌داند که این صور در عالم خارج وجود ندارند. البته ابن عربی آن قسم از خرق عادات را که به نیروی نفسی باز می‌گردد مرتبط با خواص اسماء می‌داند اما ظاهراً تفاوت این دو قسم در این است که یکی مربوط به ساحران و جادوگران است و دیگری به غیر ایشان (عارفان و اولیاء) اختصاص دارد و تحقق آن به حقیقت افراد نزد پروردگار باز می‌گردد.^۲

ابن عربی در مجموع کرامات را به هشت دسته تقسیم می‌کند که کرامات خارجی و باطنی را شامل می‌شوند:^۳

- ۱- کرامات بصر؛ اینها پاداش فضیلت‌هایی است که ابزار آنها چشم است. تمام پدیده‌های خارق العاده چشم ظاهری به این باب مربوط می‌شود. آگاه شدن از وضع کنونی ضمیر شخص و سرنوشت روحی و معنوی او در آینده جز کرامات بصری است.
- ۲- کرامات سمع یا گوش؛ این کرامات، پاداشی هستند در ازای سرکوب هواها و خواهش‌های گوش، با گریز از فرصتهای ارتکاب معاصی مربوط به حس شنوایی و انجام اعمال عبادی که ابزارشان گوش است.
- ۳- کرامات گفتاری؛ اینها ثواب فضایل زبان هستند. پیشگویی حوادث آینده، سخن گفتن با فرشتگان و ... جزء این دسته می‌باشند.

۱. یخیل الیه من سحرهم آنها تسعی (سوره طه / ۶۶)

۲. ابن عربی، فتوحات، باب چهارم، ص ۷۲-۷۳.

۳. برای جزئیات بیشتر، ر.ک: آسین پالاسیوس، صص ۲۵۰-۲۵۳.

- ۴- کرامات دست؛ اینها کرامات ثواب فضایی هستند که توسط دست صورت می‌گیرد. تبدیل کردن مستی هوا به زر یا سیم از این جمله است.
- ۵- کرامات سرکوب شهوتِ طعام؛ سیر کردن عده‌ای کثیر با طعامی اندک، حاضر شدن غذا از شخص یا طریقی نامعلوم، از این جمله است.
- ۶- کرامات مربوط به فضیلت عفت؛ همه این کرامات ماهیتی روحانی یا نمادین دارند. مهمترین اینها کرامت ابوت روحی است. شخص در این حالت، از جانب خداوند موهبت ولادت فرزندان روحانی دریافت می‌کند.
- ۷- کرامات مستی؛ از این کرامات سه تای آن بیرونی و سه تای دیگر درونی یا اشراقی هستند. راه رفتن بر آب، طی الارض و راه رفتن در هوا از کرامات بیرونی و نفوذ در سر زندگی حسی و علمی، کشف ماهیات و غایت رازآلود کلیه اعضای بدن انسان و معاینه ماهیت فرشتگان و اعمال آنها از کرامات درونی هستند.
- ۸- کرامات قلب؛ این کرامات که تماماً اشراقی هستند، زنجیرهای طولانی و انبوه را تشکیل می‌دهند. پیشگویی رخدادهای آینده، مشاهده باطن گذشته و حال و آینده مردم در خداوند و ... از جمله این کراماتند.
- ابن عربی در باب ۱۸۴ فتوحات به جمله‌ای از بایزید بسطامی استناد می‌کند: «از بایزید بسطامی از طی الارض پرسیدند. گفت: "چیزی نیست، چون ابلیس خاور و باختر جهان را به یک چشم برهم‌زدن درمی‌نوردد و نزد خدا مکاتی ندارد." از شکافتن هوا پرسیدند گفت: "پرنده هم هوا را می‌درد، در حالیکه مؤمن در نزد خدا افضل از پرنده است، چگونه چیزی را که با عمل پرنده شراکت دارد، کرامت محسوب می‌نمایند؟"^۱
- بنابراین ابن عربی بسیاری از مواردی را که برخی کرامت می‌پندارند مکر و استدراج می‌داند و عارف راستین را کسی می‌داند که نسبت به این امور بی‌اعتنا باشد و همواره دعا کند که خداوند وی را به افزونی علم، از دیگران برتری دهد، نه با انجام کارهای خارق العاده. وی می‌گوید: «همان گونه که معجزات و کرامات، آشکار کردنش بر رسول- از برای

۱. ابن عربی، فتوحات، باب ۱۸۴، ص ۴۰۱.

مدعایش - واجب است، همین طور بر ولی تابع، پوشیدنش واجب می‌باشد. این روش جماعت است، چون ادعا ندارند، پس او را سزاوار نیست که ادعا ورزد.»^۱

نتیجه گیری

عرفا می‌گویند: خواست خدا چنان است که اولیاء خود را پوشیده نگاه دارد، بدین سبب اولیاء کرامات خویش را مخفی داشته و در صورت اظهار کرامت آن را به چیزی نمی‌گیرند. این امر در دوران اولیه تصوف بیشتر مشهود بود اما رفته رفته - به رغم میل باطنی مشایخ راستین - برخی مریدان برای فخر فروشی و اثبات حقانیت خویش و به جهت نمایاندن برتریشان بر سایرین، برای کرامات و امور خارق العاده اهمیت زیادی قائل شدند و خواسته یا ناخواسته، درست یا نادرست، مواردی که انجامش از عهده سایرین خارج است به مشایخ خویش نسبت دادند. هرچند به کلی نمی‌توان منکر کرامات شد، اما بی‌تردید موارد خلاف واقع و ساختگی نیز در این میان وجود دارد. باری از آنجا که صدور کرامات از نظر بسیاری از اندیشمندان امری پذیرفتنی بوده است این افراد همواره بخشی از آثار خود را به این موضوع اختصاص دادند. در این بین برخی چون ابن سینا و ابن عربی همراه با نقل این حکایاتی به توجیه عقلانی این موارد پرداخته اند و برخی نیز تنها به نقل داستانها و امور خارق العاده بسنده نموده اند.

همان گونه که ذکر شد ابن سینا حکیمی است که همه چیز را در ترازوی عقل و تفکر می‌سنجد. در زمینه عرفان نیز بر عقل و خرد ورزی تاکید می‌کند و ذکر توأم با فکر را راه گشا می‌داند. وی در آثارش علاوه بر نقل کرامات، به اثبات عقلی این موضوع نیز پرداخته است. او بر این باور است که نفسی که مؤید به قوه ملکوتیه باشد توانایی تصرف در ماده کائنات را پیدا می‌کند، از غیب خبر می‌دهد یا شگفتی های دیگری از وی ظهور و بروز می‌کند. وی در بیان کیفیت کرامات و کسب ملکات و قوت های عالیه نفسانی و سایر نکاتی از این دست، توجیهاات و توضیحاتی فلسفی عرضه می‌دارد که بعد از وی مورد توجه اهل علم و معرفت قرار گرفت.

۱. ابن عربی، فتوحات، باب ۱۸۵، ص ۴۰۵.

ابن عربی از جمله عرفایی است که آثار زیادی از خویش بر جای گذاشته است. وی در جای جای فتوحات و دیگر تالیفاتش موارد متعددی از کرامت و خرق عادت را، از آنچه خود دیده و از آنچه شنیده است، نقل می‌کند. اما از مجموع سخنانش این گونه بر می‌آید که برای این نوع کرامات اعتبار چندانی قائل نیست و بر آن است که، این موارد برای غیر اهل ایمان هم رخ می‌دهد. وی در این زمینه به ملامتیه و دیگر عرفایی اشاره می‌نماید که اظهار کرامات را به چیزی نمی‌گیرند و آنان را می‌ستاید. البته ابن عربی خود بسیاری از این کرامات را نقل می‌کند و مانند ابن سینا، در پاره‌ای از مواقع، به توجیه عقلی این پدیده‌ها و تجزیه و تحلیل فلسفی آنها می‌پردازد.

منابع

- آسین پالاسیوس، میگوئل، زندگی و مکتب ابن عربی، با مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمید رضا شیخی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵.
- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، به کوشش احسان یار شاطر، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲.
- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، به کوشش کریم فیضی، قم، موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن زاده آملی، قم، موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- ابن عربی، «اسرار الخلوه»، رسائل ابن عربی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و الملکیه، تحقیق عثمان یحیی، سوریه، المکتبه العربیه، ۱۹۸۵م-۱۴۰۵ق.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و الملکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، چاپ دوم، انتشارات مولی، ۱۳۸۳.
- ابن عربی، الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط، استانبول، ۱۳۰۹ق.
- ابن عربی، «رساله الانوار»، رسائل ابن عربی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
- ابن عربی، رساله غوثیه، ترجمه حسن گیلانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۲.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، نون جو، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- تقی، شکوفه، دو بال خرد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.

- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، کتابفروشی محمودی.
- خیاطیان، قدرت الله، *سیری در رساله الطیرها و منطق الطیرهای فیلسوفان و عارفان*، سمنان، دانشگاه سمنان، ۱۳۷۹.
- سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه قدرت الله خیاطیان، محمود خورسندی، سمنان، انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۸۶.
- عطّار نیشابوری، فرید الدین، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۲.
- قشیری، ابوالقاسم، *رساله قشیری*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی-فرهنگی، ۱۳۶۱.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.
- گیلانی، حسن، *مقدمه رساله الغوثیه، رساله غوثیه*، ترجمه حسن گیلانی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۲.
- لاهیجی، شمس الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و غفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۵.
- مجتبیایی، فتح الله، «ابن سینا (بخش ادبیات، زبان‌شناسی و آثار فارسی)»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- میهنی، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸.
- هروی، نجیب مایل، *تعلیقات رسائل ابن عربی*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
- همایی، جلال الدین، *مقدمه مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.
- یثربی، یحیی، *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
- یوسف پور، محمد کاظم، *نقد صوفی*، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰.
- یار شاطر، احسان، *مقدمه اشارات و تنبیهات*، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۲.