

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی

دکتر یحیی بوذری نژاد*

چکیده

طی تاریخ بشر، پیامبران ضمن دعوی رسالت از ناحیه خداوند، معجزه و کرامت را دلیل بر تأیید صدق گفتار و رسالت خود می‌دانستند. موضوع کیفیت معجزه و کرامت، تبیین عقلی و فلسفی و تفاوت آن با اموری همانند سحر، مورد توجه فلاسفه بزرگ اسلامی همانند ابن سینا، ملاصدرا و سهروردی بوده است. سهروردی - شیخ اشراق - در اکثر آثار خود ضمن بیان و تبیین قوای انسان تلاش کرده علاوه بر بیان کیفیت وحی و الهام، موضوع کرامت و اعجاز را نیز بررسی نماید. مفروض مقاله حاضر آن است که به عقیده سهروردی چون قوای انسانی پیامبر نسبت به دیگر مردم از طهارت و تزکیه برخوردار است؛ نفس نبی می‌تواند علاوه بر تأثیر در بدن خود بر سایر موجودات طبیعت تأثیر نماید. به عبارتی در اندیشه سهروردی کرامت و معجزه تأثیر نفس نبی بر مواد و هیولی عالم جسمانی است. بنابراین در این مقاله برآنیم تا این فرضیه را که معجزه تأثیر خارجی و واقعی نفس بر مواد عالم است در حالی که سحر تأثیر نفس بر خیال و تخیل مردم است را اثبات نماییم. در این پژوهش تلاش شده است بر اساس روش اسنادی و تحلیلی به این پرسش بنیادین که کیفیت تبیین معجزه و کرامت و تفاوت آن با سحر از دیدگاه سهروردی چیست، پاسخ داده شود. واژگان کلیدی: سحر، کرامت، قوای نفس، متخیله، معجزه.

طرح مسئله

همواره انسان‌هایی در تاریخ بشری بوده‌اند که خود را پیام‌آور خداوند معرفی کرده‌اند. اینان برای درستی ادعای خود از معجزه و کرامت مدد گرفته‌اند. ماهیت معجزه از جمله مسائلی بوده که مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده است. علاوه بر متکلمان و عارفان، فلاسفه و حکمای اسلامی نیز به ماهیت وحی، الهام، معجزه و کرامت توجه داشته‌اند. در بین فلاسفه اسلامی، سهروردی برای تبیین معجزه و کرامت قوای نفسانی انسان، افعال و تأثیر هر یک از آنان را بررسی کرده و تلاش نموده است که حقیقت افعال خارق العاده انبیا را تبیین علمی و فلسفی نماید. در این پژوهش با روش اسنادی و توصیفی تلاش شده است به پرسش ماهیت معجزه و کرامت و کیفیت آن در نظر سهروردی پاسخ داده شود. مفروض این پژوهش این است که در نظر سهروردی تأثیر نفس (قوه محرکه) بر مواد عالم محسوس، در انبیا معجزه و در اولیا کرامت نامیده می‌شود. همچنین طهارت قوای نفسانی انسان از جمله قوه محرکه سبب می‌شود که انسان در فرد و اشیا دیگر تأثیر بگذارد.

پیشینه بحث اعجاز

اصولاً در قرآن نه از کلمه «معجزه» استفاده شده و نه «خرق عادت»، بلکه هر دو از اصطلاحات علمای اسلامی هستند. قرآن از الفاظ دیگری استفاده کرده که به نظر می‌رسد رساتر به مقصود است.^۱ البته واژه معجزه به معنای اصطلاحی آن در عصر رسالت و لسان پیامبر (ص) و امامان رایج و جاری بود که برای مثال به بعضی از روایات اشاره می‌کنیم، پیامبر اکرم (ص) خطاب به ابو جهل فرمود:

ای اباجهل این فرقه، آیات خدا و معجزات رسولش را مشاهده کرده است^۲
(مجلسی، ج ۹، ص ۲۷۳).

اما تاریخ، سرآغاز ورود اصطلاح فوق را در لسان عالمان دین و استعمال آن در علوم دینی مانند علم تفسیر کلام و حدیث دقیقاً مشخص نکرده است. با فحص در منابع تاریخی روشن می‌شود که ظاهراً از اوایل قرن دوم قمری به بعد، واژه اعجاز و معجزه در عرصه علوم دینی رسوخ کرده و با گذشت زمان متداول شده است.

جاحظ (م ۲۵۵ق) در مورد اعجاز قرآن کتابی به نام *نظم القرآن* تألیف کرد که در آن نظم مصحف به «معجزه» یاد شده است. محمد بن یزید واسطی (م ۳۰۶ق) نیز کتابی به نام *اعجاز القرآن* نگاشت که در آن کلمه معجزه در معنای اصطلاحی به کار رفته است. کتاب‌های متعددی در مقوله اعجاز قرآن تدوین شد که در آنها واژه معجزه جایگزین واژه‌هایی مانند آیه، برهان و سلطان شد (الرمانی).

با تطور علم کلام اصطلاح معجزه وارد مباحث کلامی شد و عالمان دین تعریف‌های متعددی برای آن عرضه داشتند، لکن تعریف‌های قدما، تفاوت عمده و جوهری با یکدیگر نداشتند. همگی در تعریف اعجاز به «خارق العاده» متفق القول بودند و تنها در بعضی از جزئیات و شرایط آن اختلاف داشتند.

با ورود فلاسفه و عارفان در این عرصه و طرح سازگاری یا ناسازگاری اعجاز با اصل علیت، اختلاف برداشت‌ها و مبانی چهره می‌کند، چنانکه غزالی به عنوان یک متکلم، فلاسفه را به دلیل پذیرفتن اصل علیت مورد هجمه قرار داده و تأکید می‌کند که وقوع و توجیه معجزات ناسازگار با اصل علیت است (غزالی، ص ۱۱۴، ۱۱۱).

واژه شناسی

برای بحث در مورد معجزه، ابتدا باید معنای این لفظ برای ما روشن شود تا به واسطه اشتراک لفظی دچار مغالطه نگردیم.

واژه «معجزه» از مصدر «اعجاز» مشتق از ریشه ثلاثی مجرد «عجز» است که به معنای ضعف و ناتوانی می‌باشد (احمد بن فارس، ص ۲۲۳). یکی از معانی باب افعال، متعدی کردن فعل لازم است پس «عجز» که معنای آن عاجز و ناتوان شده است، هنگامی که به باب افعال می‌رود یعنی (اعجز) به معنای عاجز و ناتوان کرد، تبدیل می‌شود و اسم فاعل آن یعنی «معجز» به معنای خالق عجز و ناتوان کننده است و «ة»، در انتهای معجزه بنا بر قولی، نشان دهنده مبالغه است و بنا بر قول دیگر به منظور آن آمده که این لفظ را از وصفیت به اسمیت انتقال دهد (تفتازانی، ص ۷).

از آنجا که پیامبران با آوردن معجزه عجز دیگران را به منصه ظهور می‌رسانند اطلاق معجزه بر فعل پیامبران به معنای عملی است که با آن ضعف و ناتوانی دیگران روشن و آشکار می‌شود.

بنابراین مراد از این لفظ در میان مردم معنای لغوی آن نیست بلکه منظور فعلی است که مردم از انجام آن عاجز باشند.^۳

معجزه از دیدگاه متکلمان

اشاعره اعجاز را خارق العاده می‌دانند با این توضیح که با انکار نظام سببیت و علیت، قائل به نظریه «عادت» هستند. مقصود آنان از «عادت» این است که پدید آمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر و تعاقب و توالی امور، صرف عادت و خواست الهی است و بین آنها هیچگونه رابطه تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد، تا خلاف آن، با اشکال و محذور مواجه گردد مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد و طبق این تعریف وقوع معجزاتی مانند عدم تأثیر آتش بر حضرت ابراهیم (ع) تنها خارق «عادت پیشین» است که با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) در تعریف معجزه می‌گوید: «معجزه فعلی خارق عادت است که همراه با تحدی بوده و سالم از معارضه است»^۴ (شهرستانی، ص ۹۳).

امام الحرمین (م ۴۷۸ق) پس از تعریف لغوی اعجاز، به تبیین اوصاف و شرایط آن می‌پردازد و تعریف خاصی ارائه نمی‌دهد و قید خارق العاده را از شرایط اعجاز ذکر می‌کند (امام الحرمین، ص ۲۶۴). تفتازانی (م ۵۲۸ق) در تعریف معجزه می‌گوید: «امری که به گونه خارق عادت ظاهر می‌شود و همراه با تحدی و عدم معارضه است»^۵ (ص ۱۱).

متکلمان معتزله برخلاف اشاعره معتقد به اصل علیت بوده و با وجود این نیز معجزه را به «خرق عادت» تعریف کرده‌اند، لکن مراد آنان از «عادت» قانون و رویه طبیعت است که بر اصل علیت استوار است و با عادت اشاعره متمایز می‌شود. عاداتی که مورد نظر اشاعره می‌باشد نظریه عادت الله است که در مقابل قانون علیت و سببیت فلاسفه قرار دارد. ما در اینجا فقط به یک تعریف از بزرگان معتزله بسنده می‌کنیم.

قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق) می‌گوید: «حقیقت معجزه آن است که از طرف خداوند واقع شود و ناقض عادت باشد»^۶ (ص ۵۶۹). قاضی عبدالجبار در این تعریف چهار شرط اصلی برای معجزه ذکر کرده است:

۱. از جانب خدا باشد؛

۲. ناقض عادت باشد؛

۳. دیگران در انجام مثل آن در جنس یا صفت عاجز باشند؛

۴. مطابق با دعوی نبوت و دلیل صدق آن باشد.

بیشتر علمای امامیه نیز اعجاز را مانند اشاعره به خرق عادت تفسیر کردند، لکن به دلیل پذیرفتن نظام سببیت در عالم مانند معتزله مقصود خاصی از اصطلاح فوق دارند. خواجه طوسی (ره) معجزه را این‌گونه تعریف کرده است: «ثبوت امری بر خلاف عادت یا نفی چیزی که عادی است و نیز مطابق امر انجام گرفته با آنچه پیامبر ادعا کرده است» (محقق طوسی، ص ۲۷۵). شیخ مفید (۴۱۲ ق) نیز در تعریف معجزه اموری همچون خارق عادت بودن، مطابق بودن با ادعا و اعتذار خلق از اتیان مانند آن را دخیل می‌داند.^۷ علامه حلی (م ۷۲۶ ق) نیز در تعریف معجزه خارق عادت بودن را شرط می‌داند (ص ۳۰۶).

معجزه از دیدگاه فلاسفه پیش از سهروردی

نظریه فلاسفه اسلامی این است که قوانین طبیعی از قبیل قوانین قراردادی بشری نیست که خداوند قراردادهایی داشته باشد و هر روز که بخواهد قانونش را عوض کند، بلکه این قوانین نیز یک سنت تغییر ناپذیر واقعی است. این گروه علاوه بر اینکه جنبه «آیه» بودن معجزه را قبول می‌کنند، می‌گویند: خارج از مرز بشر بودن به این معنی نیست که خارج از قوانین قطعی و ضروری حاکم بر عالم باشد، بلکه منافاتی بین این دو مطلب وجود ندارد. فلاسفه پیش از سهروردی اعتقاد راسخ دارند که معجزات کاملاً در محدوده قوانین علی و معلولی بوده و دارای تبیین عقلی هستند. آنگاه فلاسفه به خصوص ابن سینا به دنبال کشف علل معجزات می‌گردند و سعی کرده‌اند در نوشته‌های خود تبیین عقلی در محدوده قوانین حاکم بر عالم از معجزه ارائه دهند. فلاسفه از جمله کسانی هستند که

خواسته‌اند هم به معجزات جنبه الهی و ماوراءطبیعی بدهند و خارج از مرز بشر بدانند و در عین حال از قانون علم و فلسفه خارج نمی‌دانند.

ابن سینا خصوصیات را در شخص نبی برمی‌شمرد که حصول معجزه به دست او مرهون همین خصوصیات است. ویژگی اول مربوط به قوه عقلانی و ویژگی دوم متعلق به قوه خیال و ویژگی سوم مربوط به قوه محرکه بوده که محصول این قوه تغییر طبیعت و انجام افعال خارق عادت است. به عنوان مثال این حکیم نامدار در کتاب رسائل خود پس از بیان مقدمه‌ای در باب کلیه فعل و انفعالاتی که در عالم به ظهور می‌رسد، به توضیح اقسام فعل و انفعالات پرداخته و به این نکته اشاره می‌کند که هر مقدار موجود فاعل با قوت‌تر و در فاعلیت کامل‌تر باشد، تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیادتر است و هرچه موجود قابل در استعداد قبول، اتم و اکمل باشد تأثیر فعل غیر در او ظاهر و واضح‌تر است. او سپس با تقسیم مقوله فعل و انفعال، به فاعل و منفعل و همچنین تقسیم موجود، به جسمانی و نفسانی چهار قسم را نتیجه می‌گیرد و به بیان هر کدام می‌پردازد:

اول: فاعل و منفعل هر دو نفسانی باشند مثل تأثیر کردن عقول مفارقه بعضی در بعضی دیگر؛

دوم: فاعل و منفعل هر دو جسمانی باشند مثل تأثیر بعضی از عناصر چهارگانه در بعضی دیگر؛

سوم: جایی که فاعل جسمانی و لکن منفعل نفسانی باشد مانند تأثیر نمودن وجوه حسنه و صور مستحسنه در نفوس بشریه که گاهی متمایل می‌شوند و گاهی متنفر می‌گردند؛

چهارم: جایی که فاعل نفسانی باشد و لکن منفعل جسمانی باشد مثل معجزات و کرامات.

شیخ در ادامه می‌افزاید که معجزات و اجابات دعوات و سایر خوارق عادات حق است و هیچ‌گونه استبعادی از نظر عقلی نداشته و ناقض نظام علی و معلولی موجود در عالم نیست. سپس برای توضیح بیشتر اشاره می‌کند که نفس نبی یا ولی در قوه به مرتبه‌ای می‌رسد که تأثیر در ماده کائنات و تصرف در طبایع موجودات (بدون واسطه نفوس فلکیه) می‌تواند بکند. ابن سینا در توضیح اینکه چرا به این امور خوارق عادات می‌گویند

به این نکته اشاره می‌کند که امور حادث شده از این سبب چون از راه اسباب عادی به مردم به آن عادت کردند نمی‌باشد لذا امثال این امور را خوارق عادات می‌گویند (ابن سینا، رسائل، ص ۸۵).

انواع معجزه

بر معجزه حسب فعل و نوع تصرف به فعلی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود. «معجزه فعلی» معجزه ای است که در آن پیامبر در امور حسی و مادی طبیعت، دخل و تصرف می‌کند و با تأثیر نیروی متخیله در مواد و هیولای عالم جسمانی موجب خلاف طبیعت و حس می‌شود. این خود به قسم فعلی و عدمی تقسیم می‌شود، مثال فعلی مانند اکثر معجزات پیامبران از قبیل: تبدیل عصا به مار، شفا بخشیدن بیماران و زنده کردن مرده که باعث تصرف هیولای مواد عالم جسمانی است. مثال عدمی و ترکی نیز مانند منع از سخن گفتن یا راه رفتن و منع و تعجیز از آوردن نظیر قرآن بنا به قولی، از قسم اول در اصطلاح به «خرق عادت» و از قسم دوم به «منع عادت» تعبیر می‌شود. گاهی بر هر دو قسم «معجزه فعلی» - در مقابل اعجاز قولی و عملی - اطلاق می‌شود (حسن زاده آملی، ص ۱۹۶، محقق طوسی، ج ۲، ص ۱۰۷).

«اعجاز خیالی» به معجزه‌ای اطلاق می‌شود که پیامبر در آن در اصل فعلی معجزه نمی‌نماید. بلکه در حس مشترک و قوه متخیله مخاطبان و مشاهده‌کنندگان دخل و تصرف می‌کند؛ مثلاً چنان که بعضی احتمال می‌دهند که ناله کردن استوانه و تسبیح سنگریزه در دستان پیامبر اسلام (ص) حقیقت نداشت، بلکه پیامبر چنان در خیال مشاهده‌کنندگان تصرف کرد که آنها صدای ناله و تسبیح شنیدند (لاهیجی، ص ۳۸۰ به بعد).

«معجزه عقلی» اعجازی است که خارق العاده بودن آن نه به خرق طبیعت و حسیات و تصرف فعلی و فیزیکی، بلکه به خرق قوانین و اصول علمی و عقلی شناخته شده انسان برمی‌گردد؛ مثلاً آوردن کتابی (قرآن مجید) که هیچکس توانایی معارضه با آن را ندارد، به وسیله شخص امی و درس نخوانده، همچنین خبر دادن از امور غیبی گذشته و آینده به وسیله شخصی که به علوم غریبه، مانند سحر و کهنات آگاهی ندارد، مطابق موازین علمی

و عقلی شناخته شده بشری قابل توجیه و تبیین نیست (فخر رازی، ج ۲، ص ۱۴). ما در این نوشته بیشتر بر آنیم که معجزات فعلی انبیا را که سبب تصرف و تغییر در هیولای عالم جسمانی می‌شود بررسی کنیم، چرا که بررسی سایر انواع معجزات انبیا از قبیل ارتباط با غیب و دیدن فرشته وحی و دریافت وحی در این مجال نمی‌گنجد.

کرامت

مفهوم لغوی کرامت

کرامت، در واژه به معنی بزرگواری است و دهخدا آورده است که: «کرامت: (کرم) مأخوذ از تازی، به معنی بزرگی ورزیدن، جوانمرد گردیدن و با مروت شدن و نفیس و عزیز شدن است» (دهخدا، ص ۴۱۰).

مفهوم اصطلاحی کرامت

در اصطلاح، کرامت امری است خارق‌العاده که به واسطه تقرب در پیشگاه خداوند و لطافت روح و صفای باطن از انسان صادر می‌شود، ولی نه برای اثبات حق با تحدی، اگر چه ممکن است حقی با آن اتفاقاً ثابت شود.

جرجانی در این باره می‌گوید:

کرامت ظهور کاری خارق عادت از شخصی غیر مقارن با دعوی نبوت است پس هر آنچه مقرون با ایمان و عمل صالح نباشد آن استدراج است و آنچه مقرون به دعوی نبوت باشد معجزه است (ص ۱۶۱).

جامی در *نفحات الانس* پس از ذکر انواع کرامات صادره از صوفیه در باب کرامت از دیدگاه بزرگان و عارفان به این نکته اشاره می‌کند که خداوند هرگاه یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود بگرداند، او می‌تواند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که بخواهد بکند و این همان کرامت است (ص ۲۷).

ابن سینا نیز در *الاشارات و التنبيهات* مطالبی در بیان صدور خوارق و کیفیت اثبات آنها از جهت عقلی ارائه می‌دهد و در ضمن آنها به مسئله کرامت اشاره می‌کنند. ابن سینا برای انبیا سه ویژگی برشمرده که ویژگی سوم آنها مربوط به تغییر طبیعت و انجام افعال خارق عادت است. در مورد ویژگی سوم او برای امور غریبه سه سبب برشمرده و می‌گوید:

الف. هیئت نفسانی برخی افراد به گونه‌ای است که می‌توانند در ماده عالم تصرف کنند؛

ب. خواص بعضی از اجسام عنصری از جمله امور غریبه هستند مثل اینکه آهن ربا، آهن را جذب می‌کند؛

ج. وقتی قوای سماوی منضم به یک قابل مستعد ارضی شوند باعث به وجود آمدن امور غریبه می‌گردند؛

معجزات و کرامات از نوع اول، نیرنگ‌ها از نوع دوم و طلسم‌ها از نوع سوم هستند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۴۱۷).

محمی الدین عربی، در کتاب الفتوحات المکیه درباره خوارق عادات بحث مبسوطی ارائه داده و کرامات را یکی از انواع خوارق دانسته و این مرتبه را مرتبه کمال نفس و از عظیم‌ترین منازل بر می‌شمرد (ص ۴۲۵).

سحر

مفهوم لغوی سحر

سحر در واژه به معنای افسون کردن، جادو کردن، فریفتن (کسی را) و دل ربودن (از کسی) به کار رفته است (آذرنوش، ص ۲۷۹).

مفهوم اصطلاحی سحر

سحر به حسب متعارف امر خارق العاده‌ای را گویند که از راه تصرف در مشاعر ادراکی انسان مسحور، تحقق می‌یابد، بنابراین با قطع نظر از ادراکات انسانی تحقق نفسی و واقعی نخواهد داشت، مانند انواع چشم‌بندی و تسخیر اشخاص و ایجاد حب و بغض و جدایی انداختن میان زن و شوهر و عقد الرجال که عموماً به تصرف در ادراک مربوط می‌باشد (سهروردی، ج ۱، ص ۹۹).

در تعریف و ماهیت عمل سحر دو دیدگاه مختلف وجود دارد: دیدگاهی که مدعی است ساحر با توسل به اسباب و علل طبیعی ناشناخته یا نفس غیر قدسی خود، واقعاً دست به خرق طبیعت و تصرف در آن می‌زند و دیدگاه دیگر که اعتقاد دارد ساحر تنها به حيله و چشم‌بندی متوسل می‌شود و واقع را به گونه‌ای دیگر بر مشاهده‌کنندگان نمایان

می‌کند، (نوعی تردستی)، مثلاً در سحر تبدیل طناب‌های ساحران فرعون به مار، طناب‌ها واقعاً تبدیل به مار نشده‌اند بلکه ساحران با به کار بردن راهکارها و حیل‌های مختلف طناب‌ها را به شکل مار متحرک به ناظران جلوه دادند. اما بنابر دیدگاه اول طناب‌ها واقعاً به وسیله ساحران تبدیل به مار شده‌اند.

سهروردی و ماهیت معجزات

متکلمان به خصوص اشعریون برای شخص نبی هیچ مشخصه و خصوصیتی را لازم نمی‌دانند و معتقدند که خداوند رحمت نبوت را به هر که بخواهد عطا می‌کند و این عنایت مسبوق به شرط یا استعداد غیر مکتسب و ذاتی یا مکتسب از مجاهدت و ریاضت و غیره نیست بلکه معجزه فعل مستقیم خدا بوده و وجود هیچ خصوصیتی در نفس نبی برای نبوت او ضروری نیست اما در مقابل فلاسفه خصوصیات را در نفس نبی بر می‌شمارند که حصول معجزه به دست او مرهون همین خصوصیات است. با توجه به اینکه در این مقاله برآنیم تا به تبیین فلسفی اعجاز و کرامت از دیدگاه سهروردی پردازیم لازم است تا نفس و قوای آن را پیش از ورود در بحث مورد مذاقه قرار گیرد تا چگونگی اعجاز با توجه به خصوصیات نفس نبی مشخص شود. سهروردی انسان را دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند.

نفس نباتی

نفس نباتی وظیفه تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل را برعهده دارد (همان، ج ۴، ص ۲۰۱، اللمحات).

نفس حیوانی

این نفس شامل قوه مدرکه و قوه محرکه است. قوه مدرکه نیز شامل حواس ظاهری و باطنی است.

الف. حواس ظاهر

سهروردی در کتاب *المحاح* حواس ظاهر را به ترتیب زیر به نام برده است: لمس، ذوق، شم (بویایی)، سمع (شنوایی) و بصر (بینایی) (همان، ص ۲۰۱).

ب. حواس باطن

سهروردی قوای باطن را شامل قوای پنجگانه حس مشترک، خیال، وهمیه، متخیله و ذاکره می‌داند.

۱. حس مشترک

سهروردی نخستین حس باطن را، هم از لحاظ وظیفه و هم از نظر جایی که در دماغ برای آن قایل است، حس مشترک می‌داند. او معتقد است که همه محسوسات حواس پنجگانه، در اصل از طریق این حس دریافت می‌گردد. به بیان دیگر، حس مشترک صور گوناگون را که توسط حواس ظاهر از محسوسات دریافت می‌شود پذیرفته آنها را ادراک می‌کند و گاهی از حسی به دیگری منتقل می‌کند. مثل اینکه از بوی چیزی طعم آن را درک می‌کنیم. از راه این حس گاهی ما اشباح و اصواتی درک می‌کنیم که حقیقت و واقعیت ندارد. باز همین قوه است که سبب می‌شود ما نقطه‌ای را که تند می‌چرخد خط مستدیر ببینیم.

بنابراین مراد از حس مشترک قوه‌ای است که همه محسوسات در آن وارد می‌شوند، زیرا اگر قوه‌ای جداگانه نبود که شیء ملون و ملموس را درک کند، برای ما میسر نمی‌شد که این دو چیز را از هم تمیز داده بگوییم این آن نیست (رک. همان، ص ۱۱۱، ۲۰۰).

۲. قوه خیال

دومین قوه حواس باطن، قوه خیال یا مصوره است که در آخر تجویف مقدم دماغ قرار دارد و آنچه را حس مشترک دریافت می‌کند، این قوه آن را حفظ و بایگانی می‌کند، به گونه‌ای که در غیاب محسوسات در آن باقی می‌ماند.^۱

۳. قوه واهمه

قوه واهمه یا واهمه، در پایان تهیگاه میانی دماغ قرار دارد و معانی غیر محسوس را که در محسوسات جزئی وجود دارد درک می کند (همان، ص ۲۰۳).

۴. قوه متخیله یا متصرفه

سهروردی اشاره می کند ما برخی از محسوسات مدرک را با بعضی دیگر ترکیب می کنیم و گاهی نیز آنها را تجزیه می کنیم و چه بسا از این رهگذر به صوری می رسم که واقعیت خارجی هم ندارند مثل دریای زمردین، پس باید در ما قوه ای باشد که این کارها را انجام دهد. این قوه همان است که اگر در خدمت عقل قرار گیرد، آن گونه که در انسان است، آن را متفکره و اگر در خدمت و هم واقع شود، نظیر آنچه در دیگر حیوانات است، آن را متخیله گویند (همان، ص ۲۰۳ همچنین بنگرید به کلمه التصوف ص ۱۱۱ و رساله فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۶۹ جلد دوم مجموعه آثار).

این قوه در اندوخته های خیال تصرف می کند، آنها را با هم می آمیزد و تصاویر دست نخورده را به آن صورت که در حس موجودند، آماده می کند و نشان می دهد و تصویرهایی بر خلاف آنچه در حس بوده نمایان می سازد؛ مانند اینکه انسان پرواز می کند، یا کوهی زمردین عرض اندام می نماید.

اما سهروردی در کتاب حکمة الاشراق این تقسیم بندی حکمای مشایی را برای قوای باطنی نمی پسند وی در حکمة الاشراق معتقد است که وهم و خیال و متخیله در واقع و نفس الامر شیء واحد به شمار آمده و اختلاف میان آنها جز یک امر اعتباری چیز دیگری نیست. این شیء واحد که قوه واحدی را تشکیل می دهد به اعتبارات مختلف دارای نام های متفاوت است حضور صور خیالیه نزد این قوه موجب می شود که آن را خیال بنامند ولی آنجا که این قوه معانی جزئی متعلق به محسوسات را ادراک می نماید چیزی جز وهم نمی باشد عمل ترکیب و تفصل بین امور موجب می شود که آن را متخیله نام گذارند (رک. سهروردی، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۰، همچنین ابراهیمی دینانی، ص ۳۸۷. شایان ذکر است که ملاصدرا در تعلیقات بر حکمة الاشراق استدلال های

سهروردی را در این باب کافی ندانسته است و از نظرات ابن سینا در این مورد دفاع نموده است برای این منظور، رک. ملاصدرا، ص ۴۶۹).

۵. قوه حافظه

حافظه در تهیگاه آخر دماغ سامان یافته و معانی غیر محسوس و موجود در محسوسات جزئی را که قوه وهمیه درک می کند، حفظ می نماید (سهروردی، ج ۴، ص ۲۰۳، ۵۲ کتاب *الالواح العمادیه*). اما سهروردی در کتاب *حکمة الاشراف* وجود حافظه به معنایی که مشائین می گویند مورد انکار قرار داده است. وی در این کتاب معتقد است که صور ادراکی در عالم دیگری محفوظ است که آن را عالم ذکر یا انوار اسپهبدی فلکی می نامد. وی می نویسد که گاهی اتفاق می افتد که انسان برخی از مدرکات خود را به دست فراموشی می سپارد، در این هنگام بسیار کوشش می کند که آنچه را فراموش کرده دوباره به یاد آورد ولی کوشش وی بی نتیجه می ماند، به عکس گاهی نیز اتفاق می افتد که انسان بدون هیچ کوششی چیزی را که فراموش کرده دوباره به یاد می آورد. سهروردی برای تبیین این مسئله می گوید که مخزن صور ادراکیه قوا و نیروهای نفس نیست، زیرا اگر مخزن این صور و معانی نفس باشد نمی بایست از نفس که یک جوهر نورانی است پنهان بمانند البته شایان ذکر است که در نظر سهروردی صور ادراکیه نسبت به نفس ناطقه عین ظهور و روشنایی می باشند و آنچه موجب احتجاب و پنهانی می گردد چیزی جز ظلمانیست نیست. با توجه به این مسئله سهروردی به طور صریح تذکر و یادآوری و حافظه را از عالم ذکر می داند و عالم ذکر نیز برای او همان انوار اسپهبدیه فلکی است (رک. سهروردی، ج ۲، ص ۲۰۹، *حکمة الاشراف*؛ ابراهیمی دینانی، ص ۵۷۸؛ شهرزوری، ص ۵۰۷؛ قطب الدین شیرازی، ص ۴۴۶).

قوه محرکه

نفس حیوانی دارای دو نیروی محرکه و ادراکیه است، اما قوه محرکه که به آن قوه باعثه نیز گفته می شود باعث می شود که حیوان در زمین حرکت نماید. آنچه باعث حرکت حیوان می شود امیال و خواهش های شهوانی و غضبی است. شهوت گرایش به امور ملائم

طبع است و غضب دفع امور غیر ملائم با طبع است. حرکت ارادی حیوان دارای مراحل است.

این مراحل همان است که ابن سینا در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* بیان داشته است. در فعل ارادی ابتدا تخیل کار صورت می گیرد و پس از آن شوق به کار شکل می گیرد و این شوق باعث به وجود آمدن عزم و تصمیم و در نهایت حرکت اعصاب و عضلات می شود (رک. سهروردی، ج ۴، ص ۵۲، *الالواح العمادیه و اللوحات*، ص ۲۰۳ و کلمه *التصوف*، ص ۱۲۵).

نفس انسانی

قوة عقل یا عاقله مهم ترین ویژگی نفس انسانی است که برای او امکان درک کلیات را فراهم کرده است. سهروردی به تبع مشائین عقل را دارای دو قوة عملی و نظری می داند. عقل نظری امور کلی را درک می کند و عقل عملی امور متعلق به بدن را درک می کند و به صلاح و فساد آنها حکم می کند. سهروردی عقل نظری را دارای مراتب چهارگانه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد دانسته است (رک. سهروردی، ص ۲۰۷).

تبیین معجزه

سهروردی انبیا را افرادی می داند که دارای چهار ویژگی باشند:

بدان که شرط اول در نبوت آن است که از ناحیه خداوند برای اصلاح نوع انسانی مأمور باشد، دیگر اینکه بدون تعلیم بشری و از طریق اتصال به عقل فعال کسب علم نموده باشد، سوم اینکه هیولی عالم تسلیم و مطیع آنها باشد و چهارم اینکه علم به امور جزئی از گذشته و آینده داشته باشد (سهروردی، ج ۱، ص ۹۵ و ج ۴، ص ۲۳۸).^۹

همان طور که در متن بالا دیدیم سومین خاصیتی که سهروردی برای نفس پیامبر شمرده آن است که نفس نبی می تواند در طبیعت تصرف کند و آن را تغییر دهد، زیرا ممکن است نفس بدان پایه از نیرو برسد که از او هاشم تغییراتی در غیر بدن خود به وجود بیاورد، همان گونه که موجب تغییرات در بدن خود است، تا جایی که باعث به وجود آمدن خارق عادات بزرگی می شود مثل به وجود آمدن زلزله، صاعقه، طوفان و غیره.

سهروردی بر این عقیده است که هیولای عالم عنصری از نفوس آسمانی و از عقول اطاعت می‌کنند و صورت‌های موجود در نفوس آسمانی سبب به وجود آمدن صورت‌های موجود در عالم مادی است، نفس آدمی نیز از جنس نفوس آسمانی است، پس هیولای عالم عنصری باید از نفس آدمی اطاعت کند و صورت‌های موجود در آن را بپذیرد. اما نفس انسانی به خاطر ضعیف بودن نمی‌تواند فعل‌های بزرگی انجام دهد، ولی بعضی از اثرهای کوچکی که از جانب نفس صادر می‌شود و بر بدن اثر می‌کند، نمونه‌هایی از آن تأثیرات است.

گاهی بعضی نفوس در بدن افراد دیگری تأثیر می‌کنند و باعث شفا یا مریضی آنها می‌شوند. حال اگر نفوسی باشند که بسیار قوی و نیرومند باشند، قادر خواهند بود که در طبیعت تصرف کنند و آن را تغییر دهند گاهی ممکن است نفس بدان پایه از نیرو برسد که اوهام و صورت‌های موجود در آن تغییراتی را در عالم خارجی بوجود آورد و مبدأ تأثیرات خیر یا شر باشد. گاهی این نفوس ممکن است سبب بوجود آمدن حوادثی از قبیل زلزله، بادهای سخت و صاعقه‌هایی بشوند که دارای علت‌های خاصی هستند. پس بعید نیست که نفس چنان قوی باشد که تأثیرش از بدن خود فراتر رفته و بر چیزهای دیگر در محیط اطراف خود اثر کند. معجزه انبیا نیز از همین طریق رخ می‌دهد. مثلاً اینکه پیامبری می‌تواند عصایی را به اژدها تبدیل کند یا دریایی را بشکافد. اینها همه ناشی از تأثیرات نفس نیرومند پیامبر است که واقع می‌شوند (رک. سهروردی، ج ۱، ص ۹۷ و ج ۴، ص ۱۲۱، کلمه التصوف).

سهروردی برای اثبات تأثیر تخیل بر بدن انسان مثال‌های مختلفی را بیان کرده است. «دانستی تو تأثیر اوهام بر اینکه رونده بر دیوار بلند با تصور سقوط، سقوط می‌کند و گاهی مزاج انسان از اوهام متأثر می‌شود» (سهروردی، ج ۱، ص ۹۷) بر این اساس سهروردی نتیجه می‌گیرد که چه بسا نفس هم‌چنان که در بدن خود تأثیر می‌کند در بدن دیگری هم تأثیر کند مانند چشم شور. بنابراین هرگاه نفس قوی و شریف شبیه به مبادی باشد عنصر این عالم از او اطاعت می‌کند و از وی منفعل می‌شود و آنچه در نفس تصور شده است در این عنصر موجود می‌گردد و این مطلب بدین سبب است که گوهر نفس به حسب ذات خود منطبع در ماده‌ای که مر او راست نیست، بلکه نفس همت خود را

بدان ماده که بدن اوست منصرف گردانیده است، پس چون نفس بدین تعلق، عنصر بدنی را از مقتضای طبیعتش بر می گرداند.

هنگامی که نفس در مجرد قدرت یابد و به مبادی تشبیه شود می تواند علاوه بر اینکه به مزاج و کیفیات خود تأثیر گذارد با تأثیر نفسانی خود امور عجیب را در طبیعت به وجود آورد (همان، ص ۹۷).

بنابراین سهروردی در ادامه این نکته را گوشزد می کند که نفس شریف و قوی هر گاه در میل به بدنش سخت فرو نرفته باشد تأثیرش به بدن های دیگر هم که بدو اختصاص می یابند تجاوز می کند. علاوه بر اینکه چنین نفسی اگر به حسب تکوین در طبقه خود عالی و در مملکت خود قوی بوده باشد، بیماران را شفا می دهد و اشرار را بیمار می گرداند و طبایعی را ویران و طبایعی را استوار می کند و عناصر مجبور به اطاعت از او می شوند و به اراده او باران فرود می آید و فراوانی روی می نماید. همه این امور به حسب واجب عقلی است یعنی به اقتضای حکم محکم برهان است، زیرا که عنصر ذاتاً فرمانبردار چنین کسی است و این شخص آنچه را که در اراده خود تخیل کند در عنصر یافت شود، چون عنصر فرمانبر نفس است و این چنین خاصیتی به قوه حیوانی محرکه ارادی آن چنان پیامبری تعلق دارد که دارای نبوت بزرگ می باشد.^۱

سهروردی با بیان مشارکت قوای ادراکی در همه افعال ارادی نفس توضیح می دهد که تا تخیل صورت نگیرد، شوق حاصل نشده و عزم و تحریک ایجاد نمی شود. قوه غضبیه در صورت غلبه یا دفع منافر، خوف و حزن و اندوه پیدا نمی کنند مگر آنکه متوجه شود که نمی تواند بر آن صورت متخیله ضار غالب شود یا دفع منافی کند و لذا می ترسد که آن صورت به وی ضرر برساند، لذا خوف از اینجا حاصل می آید، ولی اگر مطمئن شود که مطلب مخوف واقع خواهد شد و از طرفی نمی تواند آن را دفع کند لذا محزون می شود و تأثیر حزن و اندوه و خوف بر بدن مخفی نیست.

بنابراین از دیدگاه وی عناصر جهان طبیعت، پذیرنده تأثیرات نفوس اند؛ یعنی نفس می تواند در جهان طبیعت اثر بگذارد. نشانه این حرکت، تأثیر نفس بر بدن خود است که از عناصر جهان طبیعت تشکیل شده است.

اما سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* بر اساس میانی اشراقی خود به گونه دیگری به این مطلب اشاره کرده است. سهروردی در *حکمة الاشراق* از آثار مشایی خود عدول کرده و تعدد قوای باطنی انسان را رد می‌کند. به نظر سهروردی تعدد و تخالف افعال را نمی‌توان دلیل بر تعدد قوای ادراکی به شمار آورد. سهروردی برای این منظور با حس مشترک سخنان مخالفان را نقض می‌کند، زیرا مخالفان در این باب به واحد بودن حس مشترک معترف می‌باشند و ادراک حواس پنجگانه را به آن منسوب می‌نمایند. به این ترتیب همان گونه که حس مشترک در عین واحد بودن مبدأ ادراکات مختلف است قوه واحد نیز می‌تواند در عین واحد بودن مبدأ افعال مختلف باشد، اما ملاصدرا این استدلال سهروردی را کافی نمی‌داند به نظر ملاصدرا شان حس مشترک قبول و پذیرش صورت است و قبول امر واحد است یعنی اموری که در حس مشترک جای دارند اگر چه مختلف الذات می‌باشند ولی قبول صورت برای حس مشترک چیزی جز امر واحد نمی‌باشد (رک. ملاصدرا، ص ۴۶۸، *تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق*).

سهروردی بر اساس اینکه حواس ظاهری به حس واحد که همان حس مشترک است باز می‌گردد جمیع حواس باطنی را به یک قوه باز می‌گرداند. « همان‌طور که حواس جملگی به حس واحد باز می‌گردد - و آن حس مشترک است - تمام آنها به نور مدبر که قوه واحد است باز می‌گردد » (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۳).

بر این اساس سهروردی صور خیالی را از نوع صور منطبعه نمی‌داند. وی بر این عقیده است که صور خیالی دارای مکان و محل نبوده و در ذهن انسان جای‌گزین نمی‌باشد زیرا انطباق کبیر در صغیر خود یک امر محال به شمار می‌آید. صور خیالیه در صقع مخصوص و موطن دیگری جای دارند که آن را عالم مثال یا خیال منفصل می‌نامند. این عالم از نوعی مقدار و اندازه برخوردار است ولی از ماده و مدت مجرد و منزله است (رک. سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۳، *حکمة الاشراق*).

اما به نظر سهروردی آدمی این استعداد را دارد که به مشاهده این علم دست یابد. « و هر کسی تلاش کند در راه خداوند حق جهادش را و ظلمات را طرد کند می‌بیند انوار عالم اعلی و عالی‌ترین مشاهدات را درک می‌کند » (همان، ص ۲۱۳). چنین فردی به مقامی می‌رسد که می‌تواند هر صورت خیالی را که اراده کند ایجاد نماید و آن صورتی

را که قدرت بر ایجاد آنها پیدا نموده، در جهان خارج تجسم نماید. سهروردی صاحبان این رتبه را کسانی می‌داند که به مقام "کن" دست یافته‌اند «برای اخوان تجرید مقام خاصی است که قادرند بر ایجاد مثل به هر صورتی که اراده نمایند و آن را مقام کن می‌نامند» (همان، ص ۲۴۲).

تفاوت اعجاز و کرامت

از آن جایی که غیر از انبیا افراد دیگری نیز هستند که دست به انجام اعمال خارق‌العاده می‌زنند، سهروردی برای متمایز کردن معجزات انبیا با این گونه اعمال به بیان تفاوت‌های آنان می‌پردازد.

اما واقعیت این است که سهروردی هیچگاه همچون متکلمان و حتی ابن‌سینا به بیان تفصیلی تفاوت‌ها پرداخته و گاهی به تناسب در بعضی آثارش اشاره جزئی داشته است. سهروردی در کتاب کلمه التصوف این امور خارق‌العاده از ناحیه افراد غیر انبیا مورد تأیید قرار داده است. «آیا نمی‌بینی افعال خارق‌العاده مانند تحریکات و تسکینات و انزال غذاب و استسقاء و غیر آنها از اخوان اهل تجرید. همانا تصدیق به این امور برای تو دشوار است ولی بدان که بدن اطاعت می‌کند از کلمه خداوند بدون انطباق تو دیده‌ای گرم شدن بدن در حالی که بدن سرد است به گرمای غضب. همچنین مشاهده کرده‌ای تأثیر اوهام بر سقوط از مکان بلند. بنابراین عجب نیست اگر نفس قدسی شود و قوت معنوی او افزایش یابد می‌تواند همانند نفس عالم بر طبیعت اثر گذارد» (سهروردی، ج ۴، ص ۱۲۲).^{۱۱}

بنابراین می‌توان نفوس انسانی را از مصادیق نفوسی دانست که قدرت تأثیر در هیولای عالم را دارد. البته این نحوه از بیان سهروردی برای معجزه همان‌طوری که معجزه را تبیین می‌کند اعمال عارفان و اهل کرامت و اولیای اهل ریاضت را نیز توجیه می‌کند. زیرا از نظر سهروردی، قوه تأثیر در هیولای عالم اگرچه در همه انسان‌ها یافت نمی‌شود اما به پیامبران هم مختص نیست بلکه اولیا، عارفان هم از آن برخوردارند. از آنجا سهروردی یکی از شروط نبوت مأمور بودن از ناحیه خداوند می‌داند می‌توان گفت که اگر فعل خارق‌العاده از ناحیه این پیامبر مشروط به تحدی باشد معجزه گفته می‌شود، اما اگر این

افعال از ناحیه کسان دیگر که به طهارت دست یافته‌اند، اما از ناحیه خداوند مأمور به تبلیغ نباشند صورت گیرد کرامت گفته می‌شود. بنابراین کرامات نظیر اعجاز است الا آنکه معجزات مختص است به آن کسی که ادعای نبوت و رسالت نماید و از جانب حق مأمور برای تبلیغ بشارت و انداز خلق شده باشد ولیکن ابراز کرامات از اشخاص صالح مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست.

تفاوت اعجاز و سحر

ابن سینا در آخرین تنبیه از کتاب *الاشارات و التبیحات* در نمط دهم، برای امور غریبه در عالم طبیعت مبادی سه گانه ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: نفوس؛ خواص اجسام عنصری (سفلی) مثل جذب آهن ربا، آهن را با نیروی خاصش و سومین مبدأ، قوای سماوی بین امور غریبه و بین مزاج‌های اجسام زمینی، یا بین این امور و بین قوای نفوس زمینی؛ که حدوث آثار غریبه را به دنبال دارند.

سحر و معجزات و کرامات را از قسم اول؛ و نیرنگ‌ها را از قسم دوم و طلسم را از قبیل قسم سوم شمرده‌اند (همان، ص ۴۱۸، ۴۱۷).

سهروردی نیز این نوع تقسیم بندی ابن سینا را پذیرفته و در کتاب *تلویحات* به این نکته اشاره می‌کند.

هنگامی که تأثیر نفوس و اوهام الهی را دیدی بدان که از جمله این تأثیرات چشم زدن است مبدأ آن تصور هیات نفسانی از روی اعجاب است که باعث فساد متعجب عنه می‌شود همچنین سحر که حاصل تأثیر نفوس و اوهام است جز اینکه صاحبان سحر شریزند و این تأثیر را برای امور شر به کار می‌برند و از جمله چیزهایی که باعث خوارق عادات می‌شود نیرنگ است که استفاده از خواص اشیاست مانند خاصیت آهن ربا و دیگر طلسمات است آن استفاده از مزاج‌های موجودات زمینی و یا نفوس زمینی با احوال فلکی است که باعث به وجود آمدن آثار عجیب می‌شود...» (همان، ج ۱، ص ۹۸).

بنابر متن بالا سهروردی اشاره به افرادی دارد که مدعی احوالات غیبی‌اند، اما در واقع خود هیچ اتصالی به عالم معقولات ندارند. این گونه افراد در اثر تقویت نیروی نفس خود و با به کار بستن شیوه‌های خاص قوه خیال افراد را به دست گرفته و اموری را که حقیقت

ندارند برای آنها واقع نمایی می‌کنند. این اشخاص برای رسیدن به مقاصد خود نوعاً کودکان و افراد ساده لوح را انتخاب می‌کنند و از آنها می‌خواهند که مثلاً به نقطه سیاهی که در وسط آینه وجود دارد نگاه کنند، این امور باعث می‌شود که قوه خیال فرد، مدتی از این سو و آن سو پریدن متوقف شده و در دست شخص ساحر قرار گرفته و از این طریق زودتر در خیال آنها تصرف نماید. این افراد با در پی هم آوردن اعمال مختلط نه تنها قوه خیال فرد، بلکه چه بسا قوه خیال حضار را هم به دست می‌گیرند. آنگاه ساحران صوری را که خارج از خیال حاضران است در مقام خیال ایشان ظهور می‌دهند و آن به دلیل تصرفاتی است که در خیالات آنها انجام می‌دهند، بنابراین اصحاب سحر در خارج از خیال خود، در خیال حاضرین و نه در خارج، صور را ظهور می‌دهند و در خیالات آنها تصرف می‌کنند اما نبی قادر بر آن است که در خارج محل همت خود، در ماده کائنات، تصرف نموده و در عالم شهادت موجوداتی را خلق کند که چون دیگر موجودات عینی، قائم به ذات خودشانند.^{۱۲} بنابراین از نظر سهروردی می‌توان تفاوت معجزه و سحر را در درجه، کیف و کم و نیت دانست.^{۱۳}

برای توضیح نظر سهروردی در مورد تفاوت معجزه با سحر و علوم غریبه می‌توان به توضیح ابن عربی در الفتوحات المکیه اشاره کرد.

محمی‌الدین ابن عربی در شرح آیات سوره طه در مقابله ساحران با موسی (ع) و در الفتوحات المکیه به بیان تفاوت عصای موسی و سحر ساحران پرداخته و می‌گوید: «تفاوت عصای موسی و سحر ساحران در کجا ظاهر می‌شود؟ چه کسی می‌تواند تفاوت بین این دو را درک کند؟ در رابطه با سحر ساحران قرآن کریم می‌گوید:

فاذا جبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعی» یعنی چشم مردم را سحر کردند و مردم خیال کردند که آنها حرکت می‌کنند؛ اما در واقع و نفس الامر آنها حرکت نمی‌کردند.

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

سحروا اعین الناس واسترهبوهم و جاءوا بسحر عظیم.

اما درباره عصای موسی (ع) می‌فرماید:

فالقها فاذا هی حیه تسعی» در واقع ماری بوده که می‌شتافت. تفاوت بین سحر ساحران و معجزه موسی تنها با توجه به توانایی قوه خیال قابل درک و توجیه است. قرآن سحر ساحران را تصرف در خیال معرفی می‌نماید که ناظران چنین می‌پنداشتند، صرف یک وهم و خیال بود و واقعیتی نداشت (ابن عربی، ص ۴۲۲).

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* در تمایز بین خوارق عادات و سحر می‌نویسد: معجزات دارای حقیقت وجودی‌اند اما سحر که در آن وجهی حقیقی به نظر می‌رسد و آشکار می‌شود، حال آنکه در واقع حقیقت نیست، پس آن امر (سحر) در چشم موجود است و فی نفسه حقیقت ندارد (ج ۳، ص ۴۲۲).

بنابراین هر زمان که عارف تصمیم به خارج شدن از موجبات ضعف گرفت، صاحب عزم و همت می‌شود و می‌تواند اشیا را در خارج از محل همت (خیال) ایجاد و انشا نماید و بدین وسیله از اصحاب سیمیا و شعبده و سحر متمایز می‌گردد زیرا اینان صور را در خیال حاضرین ظاهر می‌کنند و در خیالات آنها تصور می‌نمایند، بر خلاف صاحبان مقام همت که می‌توانند در عالم شهادت، موجودات قائم به خودشان را به اذن الله خلق کنند.

تحلیل و نتیجه

همان‌طور که ملاحظه شد در اندیشه سهروردی چه در غالب آثار مشایی او و چه در *حکمة الاشراف* نفس انسان دارای جایگاه ویژه‌ای است به گونه‌ای که نفس می‌تواند از عالم جسمانیت فراتر رفته و در سایه طهارت، جوهر مجرد و نورانی گردد که بتواند در هیولای عالم جسمانی اثر گذارد. به عبارتی معجزه و کرامت نه تنها در اندیشه سهروردی امری محال نیست بلکه امری است طبیعی و مطابق قوانین عالم است البته نه صرفاً قوانین عالم محسوس بلکه قوانین عالم نفسانی رانیز دربرمی‌گیرد. با این تبیین سهروردی علاوه بر اینکه اطلاق و ضرورت قوانین طبیعت را پذیرفته است. اعجاز را خرق ناموس طبیعت دانسته و برای علل نفسانی یا مافوق طبیعی در عالم، قدرت تأثیر قائل است. این نظر آنگاه صحت خود را نشان می‌دهد که انسان با نگاه به درون خود، تأملی در اثرات ناشی از حالات نفس بر بدن بیاندازد و این تأثیرات علل نفسانی بر جسمانی را تصدیق می‌کند. با توجه به مباحثی که مطرح شد و بر پایه تبیینی که سهروردی از معجزه ارائه داد برخی از مسائلی که از سوی منکران معجزه مطرح شده قابل پاسخگویی است.

کسانی پنداشته‌اند که آوردن معجزه عقلاً ممکن نیست چون ناقض قانون علیت است؛ یعنی امر دایر است بین اینکه ما قانون علیت را بپذیریم و معجزه را نفی کنیم یا معجزه را بپذیریم و قانون علیت را نفی کنیم. این افراد مطرح می‌کنند که اگر ما قانون علیت را بپذیریم معنایش این است که هر معلولی از علت خاص خودش صادر می‌شود. اگر ما بپذیریم که چیزی برخلاف این جریان علی و معلولی انجام می‌گیرد معنایش این است که قانون علیت را نپذیرفته‌ایم.

با توجه به آراء سهروردی در پاسخ اشکال فوق باید گفت که قانون علیت به قوت خود باقی است و استثناء بردار هم نیست و معجزه واقعی است که هیچگونه منافاتی با قانون علیت ندارد، زیرا اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی علت داشته و لازمه‌اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب قضیه حقیقه به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج به علت است.» این قانون به هیچ وجه قابل نقض نیست، ولی معنایش آن نیست که معلول‌ها همیشه از علل عادی شناخته شده صادر می‌شوند بلکه این قانون همین اندازه اقتضا می‌کند که ما برای هر معلولی علتی قائل شویم. می‌توان گفت سهروردی با توسعه در علل اشیا نتیجه می‌گیرد که حدوث اشیا در خارج دو نحوه علت دارد: یکی علت طبیعی و دیگری علت نفسانی که از نفوس قدسیه انسان‌های کامل ظهور می‌نماید. طبق این نظر اگر کسی سر خلقت عالم و مراتب طولی عالم را بداند، توان نفس را (که در عروج خود با انوار قدسی متحد شده) در تصرف در هیولای عالم جسمانی تصدیق می‌کند و آن را منطقی و بر طبق نظام علی و معلولی عالم می‌داند.

برخی وقتی علت یک پدیده مادی را نمی‌شناسند توهم می‌کنند که قانون علیت استثنا پذیرفته است، غافل از اینکه خود قانون علیت، قابل نقض نیست و آنچه آنها باید در صد شناختن آن برآیند علت خاص این پدیده است که اگر شناخته نشد معلوم می‌شود تجربه ناقص بوده است. پس تجربه هیچگاه نمی‌تواند علت منحصره را در همه زمان‌ها و مکان‌ها اثبات کند. بنابراین وقوع معجزه هیچگونه محذور عقلی را در بر نداشته و قوانین حاکم بر نظام طبیعت را نقض نمی‌کند.

مسئله دیگر آن است که معجزه، از آن جهت که محصول مداخله مستقیم عامل فراطبیعی در پدید آمدن یک رویداد طبیعی شمرده می‌شود، با اصل سنخیت بین علت و معلول ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چون بر اساس این اصل نمی‌توان صدور معلول و پدیده «الف» را فی المثل از هر علتی انتظار داشت، بلکه باید بین آن دو سنخیت و مناسبت برقرار باشد و گرنه لازم می‌آید از هر چیزی انتظار هر گونه اثر را داشت.

اما بر اساس آرای سهروردی، معجزه با اصل سنخیت بین علت و معلول سازگار است و باید گفت تعیین قطعی کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی اگر بتوانیم تمامی سازوکارهای طبیعت را حقیقتاً به دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از مکانیسم‌های درونی آن، ارتباطی که چگونگی آن برای ما نامعلوم است پیدا کند و آن را تحت تصرف خود در آورد آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بدون اینکه اصل سنخیت نقض شود. به نظر سهروردی علل امور عجیب و غریب که معجزات نیز از آن جمله هستند منحصر در سه امر (خصوصیت نفسانی، خصوصیت طبیعی اجسام عنصری، وضعیت مخصوص اجرام آسمانی نسبت به مزاج برخی از اجسام زمینی) است. به نظر او کرامات و معجزات از سنخ اول است یعنی همه از نفس انسانی ناشی می‌شود و به وجود می‌آید.

در نگاه سهروردی تفاوت معجزه با رویدادهای دیگر این است که تعدادی از علل طبیعی زمانی به کار می‌افتد که برای مثال، انسان کامل بر اثر اتحاد با یک مبدأ عالی، ارتباطی خاص با آن علل طبیعی مباشر پیدا کند و در طبیعت به اذن خدا تصرف نماید. بنابراین در وقوع معجزه نه اصل علیت نقض می‌شود و نه اصل سنخیت و نه قانون طبیعت، بلکه مسئله از سنخ محدود شدن قانونی با قانون دیگر است.

توضیحات

۱. در قرآن کریم برای بیان اعجاز از واژه «معجزه» که ظاهر در معنای دهشت‌زا و محیرالعقول است، استفاده نشده و به جای آن به صورت متعدد واژه‌هایی نظیر «آیه»، «آیات»، «بینه» و غیره به کار رفته است که نه تنها اهتمام کتاب فوق را به بعد

- معرفت‌شناسی اعجاز، نشان می‌دهد، بلکه از قرآن استفاده می‌شود که مردم صدر اسلام نیز به طور مرتب از واژه‌های فوق استفاده می‌کردند (مطهری، ج ۲۶، ص ۱۷۸).
۲. «یا ابا جهل هذه الفرقة الثالثة قد شاهدت آيات الله و معجزات رسول الله»، مجلسی، ج ۹، ص ۲۷۳؛ علی (ع) نیز می‌فرماید «ان لنا حجة هي المعجزات الباهرة»، همان، ج ۱۰، ص ۱۷.
۳. «ليس المراد بذلك مقتضى اللغة لأن مقتضاها في اللغة عبارة عن جعل غيره عاجزا» كالاقدار و القديم تعالى هو المختص بالقدره على الاعجاز و الاقدار و المعبر في هذا الباب العرف دون اللغة» (رك. تفتازانی، ص ۷).
۴. «المعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدي سليم عن المعارضة» به نقل از ملل و نحل شهرستانی، ج ۱.
۵. «أمر يظهر خارقاً للعادة مقروناً بالتحدي و عدم المعارضة»
۶. «حق المعجز ان يكون واقعا من الله تعالى حقيقة او تقديرا و ان يكون مما تنتقض به العادة المختص بمن اظهر المعجز فيه...»
۷. «المعجزة هو الامر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدي المعتذر على الخلق اثيان مثله» (مفید، ص ۴۸).
۸. بنگرید به سهروردی، اللمحات، ص ۲۰۳. شایان ذکر است که سهروردی در حکمة الاشراق صور خیالیه را صور قائم به ذات دانسته و آنها را در جهان خارج از عالم نفس موجود به شمار می‌آورد. وی در مورد مسئله ابصار و رؤیت نیز همین عقیده را دارد زیرا در نظر وی آنچه مبصر و مرئی است در جهان خارج موجود است و نفس با اضافه اشراقی خود در هنگام رؤیت آن را به گونه‌ای حضوری در می‌یابد به این ترتیب می‌توان گفت همان‌گونه که مبصر و مرئی در جهان خارج موجود است صور خیالیه نیز به نظر سهروردی در جهان مخصوص خود و بیرون از عالم نفس موجود است، اما ملاصدرا بر این عقیده است که اشراق نفس به قوه خیال عبارت است از انشاء صورت‌هایی که وجود آنها وجود نوری و ادراکی بوده و از قشر و حجاب ماده نیز مجرد می‌باشد (رک. دینانی، ص ۳۹۰).

۹. شایان ذکر است که ابن سینا خواص انبیا را در سه ویژگی می‌داند، او به ویژگی اول اشاره نکرده است (رک. الاشارات و التنبیها، ص ۳۵۱).
۱۰. مقایسه کنید با ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، مقاله چهارم، ص ۲۷۴.
۱۱. همچنین سهروردی در کتاب اللمحات می‌نویسد «و اذا طرب غیر الانبیاء ایضا من اخوان التجرید فی مواجیدهم عملوا امورا غریبه و حرکوا تحریکات یتقاصر غیرهم عنها... و اخوان التجرید اطاعت الهیولی لهم، فلا تستبعد منهم ان تحدث بدعائهم زلزله او وباء او خسف او عدم بنفیر طیر او سبع او استسقاء و استشفاء، او غیر هذه الاشیاء مما یمکن» (ج ۴، ص ۲۳۹).
۱۲. متن فوق را مقایسه کنید با الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳، ص ۱۱۴۳.
۱۳. علامه طباطبایی در باره تفاوت سحر با معجزه و کرامت و نیز در بیان تفاوت اعجاز با سایر خوارق عادات می‌نویسد: «آنچه از خوارق در راه شر واقع هستند، یعنی با مقاصد نفسانی و برای تحصیل آرمان‌های سرتا بازیچه دبی انجام می‌گیرد، مانند سحر و کهنات و تصرفات عجیبه ارتیاض، هرگز از جهت قوت به پایه آنچه در راه حق و با اتکا به نیروی بی پایان خدای آفرینش به وجود آمده، مانند معجزه و کرامت و دعای مستجاب نخواهد بود. سحر و کهنات و غیر آنها که چون در جانب شر بوده و ارتباطی با ماده دارند و اسباب مادی هر چه قوی تر فرض شوند، قوی تر از آنها نیز جایز الفرض است، لذا قابلیت مغلوبیت را دارند» (ص ۱۸).

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

- _____، *الاشارات والتنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملكشاهي، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- _____، *رسائل*، ترجمه ضياء الدين دري، ج ۲، تهران، انتشارات مركزي، ۱۳۶۰.
- _____، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق آيت الله حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
- ابن عربي، محي الدين، *الفتوحات المكيه*، تحقيق عثمان يحيى، ج ۳، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۲۰ق.
- احمدبن فارس، *مقاييس اللغة*، به تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج ۴، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، بی تا.
- امام الحرمين، جويني، *الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد*، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، ۱۴۰۵ق.
- تفتازاني، سعد الدين، *شرح المقاصد*، ج ۵، قم، رضی، ۱۴۰۹ق.
- جامي، عبدالرحمن، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحيح و مقدمه مهدي توحيدى پور، بی جا، محمودی، بی تا.
- جرجاني، سيد شريف على بن محمد، *التعريفات*، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۰۵ق.
- حسن زاده، حسن، *يازده رساله فارسي*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳.
- حلي، حسن بن يوسف، *ارشاد الطالبين*، با مقدمه و تصحيح رضا استادي، قم، بی تا، ۱۳۶۳.
- دهخدا، علي اكبر، *لغت نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- الرماني، ابوالحسن على بن عيسى، *النكت في اعجاز القرآن*، تصحيح محمد زغلول، مصر، دارالمعارف، بی تا.
- سهروردي، شهاب الدين يحيى، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، تصحيح هانري كربين و نجفقلی حبيبي، دوره چهار جلدی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، ۱۳۸۰.
- شهرزوري، شمس الدين محمد، *شرح حكمة الاشراق*، تصحيح حسين ضيائي تربتي، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، ۱۳۸۰.

- شهرستانی، عبد‌الکریم، *الملل و النحل*، قم، منشورات شریف رضی، بی‌تا.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- عبدالجبار، ابوالحسن، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۵، مصر، مطبعه دار الکتب المصریه، ۱۹۵۸.
- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *البراهین در علم کلام*، تصحیح محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- کازرونی، محمود بن مسعود قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، تصحیح مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- کازرونی، محمود بن مسعود قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتهین*، تصحیح علی شیروانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- لاهیجی، عبد‌الرزاق، *گوهر مراد*، چاپ بمبئی، بی‌نا، ۱۳۰۱ق.
- مجلسی، محمد تقی، *بحار الانوار*، ج ۱۰، ۹، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳ و ۲۶، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- مفید، محمد بن نعمان، *النکت الاعتقادیه*، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۹۳ق.
- محقق طوسی، خواجه نصیر‌الدین، *شرح اشارات*، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

