درآمدی بر کرامت در آثار صوفیه

نغمه دادور

دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان

چکیده

«کرامت» در میان متصوّفه از مفاهیمی است که از دیرباز موضوع مناقشه‌ی بسیاری بوده‌است. برخی آن را معیار تشخیص عیار صدق و خلوصِ اولیاء می‌دانند و بعضی آن را دستمایه‌ی عجب و تفاخر ایشان. برخیَ آن را چهل نوع و بعضی دیگر صد نوع و عدّه‌ای نیز آن را بی‌حدّ و مرز می‌دانند.

در این جستار براساس برخی متون برجسته‌ی متقدّم و متأخر به بررسی مفهوم کرامت در عرفان و نظریاتی در ردّ و قبول آن توسط اولیاء، مریدان، عوام و منکران خواهیم پرداخت و شرایط و دلایل ظهور و بروز آن را بررسی خواهیم نمود.

مقدمه

ایرانیان به گواهی تاریخ، بازماندگان تمدّنی دیرینه هستند و بی‌شک وارثان اندیشه‌هایی ژرف و گرانقدر و ایرانشهر را گرچه بنا به شهادت سفالینه‌ها و مهره‌ها و جواهرات و زیورآلات و سنگ‌نبشته‌های قدیمی، دیاری کهن و چندین هزارساله می‌دانیم، امّا تا پیش از ورود اسلام به این سرزمین، آنچه از فرهنگ و تمدّن و ادبیّات آن در دست داریم، به نسبت دیرینگی این بوم‌وبر بسیار اندک است و به ما مجال چندانی برای گفتگو و بحث در شیوه‌ی تفکّر و آداب اجداد دیرینه‌مان نمی‌دهد و شاید سبب همین است که از دیرباز بسیاری از پژوهندگان بر این باورند که «جان فرهنگ ایرانی، همان ادبیّات عصر اسلامی ایران است و جوهر این ادبیّات همانا ادبیّات عرفانی است و بی‌شناخت تصوّف و عرفان نمی‌توان اعماق این فرهنگ را به درستی بازشناخت.»(نیکلسون،۱۳۶۶:بیست) پس چندان به‌خطا نرفته‌ایم اگر با بازگشایی مباحث و معارف صوفیّه بخواهیم به دریافتی نسبی از سیر تحوّل و رشد یا انحطاط باورها و اندیشه‌های

استاد فروزانفر اینگونه نقل می‌کند که: «وقتی از استاد پرسیدم آیا در مقدمۀ مبسوطی که بر تذکرةالاولیاء عطّار افزوده‌ام جای نقدی بر کرامات این جماعت خالی نیست؟ استاد تبسّمی کرد و فرمود می‌توانی این دکّان را ببندی؟! پدرت را درمی‌آورند! بعد افزود که همۀ کرامات هم دروغ و فریب نیست و موارد بسیاری هست که آنها را عقل سالم می‌پذیرد

تاریخی‌مان نائل شویم.

در این میان بررسی «کرامت»، بعنوان یکی از بحث‌انگیزترین موضوعات صوفیّه خالی از لطف نیست چراکه «از نخستین ادوار تصوّف، بحث بر سر ماهیّت کرامت و حدود قدرت ولی در تصرّف در احوال و امور خارجی همواره جریان داشته و هیچ کتابی را نمی‌توان یافت که در اصول تصوّف تألیف شده باشد و فصلی درباب ماهیّت کرامت و انواع آن و سابقه‌ی آن نداشته باشد.» (محمدبن‌منوّر،۱۳۶۶:نودوهفت. مقدمه‌ی شفیعی کدکنی)

با این‌همه این پدیده همواره موضوع نزاع و مناقشه میان اشعری و معتزلی، صوفی و مستصوف، زاهد و عارف و مرید و منکر بوده و شاید به همین سبب نیز، کمتر مورد نقد و بررسی جدّی قرار گرفته‌است. دکتر استعلامی از قول استاد فروزانفر اینگونه نقل می‌کند که: «وقتی از استاد پرسیدم آیا در مقدمه‌ی مبسوطی که بر تذکرةالاولیاء عطّار افزوده‌ام جای نقدی بر کرامات این جماعت خالی نیست؟ استاد تبسّمی کرد و فرمود می‌توانی این دکّان را ببندی؟! پدرت را درمی‌آورند! بعد افزود که همه‌ی کرامات هم دروغ و فریب نیست و موارد بسیاری هست که آنها را عقل سالم می‌پذیرد.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۱۲)

امّا کرامت چیست؟ آیا هر عمل خارق‌العاده‌ای کرامت محسوب می‌شود؟ آیا هرکسی قادر به ابراز و اظهار آن هست؟ تفاوت آن با معجزه، ارهاص، استدراج، سحر، تله‌پاتی و هیپنوتیزم چیست؟[۱]

تعاریف

«در اغلب کتب گذشتگان آنچه در تعریف یا در توجیه کرامات صوفیّه می‌خوانیم، عباراتی است بیشتر همانند و این نامداران که همه در تاریخ تصوّف مقام والایی دارند، بیش از یک نیمه‌ی هر کتابشان ترجمه یا رونویسی از آثاری است که دیگران پیش از آنها گرد آورده‌اند.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۴۳) به‌همین سبب ما نیز تنها به ذکر معدودی تعاریف جامع از این اصطلاح خواهیم پرداخت.

«واژه‌ی کرامت در لغت عرب به معنی بزرگواری و بامروّت شدن و جوانمرد گردیدن است و در معنای اصطلاحی آن چنین آمده‌است: "الکرامـةُ، امرٌ خارٌ للعاده، غیرُ مَقرون بدَعوی النبوه و لَیس ارهاصاً لها و لا استِدراجاً، کما یصنعُ السحرهُ مثلُ الکراماتِ الاولیاءِ و القدیسین." یعنی کرامت امر خارق‌العاده‌ایست که مقرون به دعوی نبوت نباشد و درعین‌حال ارهاص برای نبوّت نیست و همچون استدراجی که ساحران به مانند کرامات اولیاء و قدیسین انجام می‌دهند، نیست.»[۲] (فتح‌اللهی،۱۳۷۶: ۶۶-۶۵)

در رساله‌ی قشیریه در تعریف آن، اینگونه آمده‌است که: «کرامت فعلی بود ناقض عادت اندر ایّام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او.»(قشیری،۱۳۸۷: ۶۳۴)

جامع‌ترین تعریف متأخر را نیز را در شرح اصطلاحات تصوّف می‌یابیم که: «کرامت ظهور امر خارق‌عادتی است که مقارن دعوی نبوت نباشد و اگر آن امر خارق، مقرون به ایمان و عمل صالح نباشد، استدراج و اگر مقرون به دعوی نبوت باشد، معجزه است.»(گوهرین،۱۳۸۳:۱۰۰)

امّا اصل و ریشه‌ی کرامت کجاست؟ از کجا الهام گرفته شده‌است و نخستین نمونه‌های آن کدامند؟

ریشه‌های کرامت

مبنای پذیرش کرامت نیز چون بسیاری دیگر از معارف صوفیّه براساس قرآن و احادیث است. قشیری می‌گوید: «قرآن مجید گواهی دهد بر اظهار کرامات که اولیاء راست. حق تعالی همی گوید اندر صفت مریم علیهاالسّلام که وی نه پیغمبر بود و نه رسول. هرگاه که زکریّا نزدیک او شدی طعام بودی پیش او و چنین گویند که تابستان میوه‌ی زمستانی بودی و زمستان میوه‌ی تابستانی بودی. زکریّا گفتی این از

کجا؟! مریم گفتی از نزدیک خدای تعالی... و همچنین قصه‌ی اصحاب الکهف و عجایب‌ها که ظاهر شد بر ایشان از سخن گفتن با ایشان و چیزهای دیگر بر ایشان... و دیگر قصه‌ی ذوالقرنین و تمکین حق تعالی او را، که دیگران را نبود... و دیگر آن که بر دست خضر علیه‌السّلام ظاهر شد... و چیزها که او دانست و موسی علیه‌السّلام ندانست. این همه کارها ناقض عادت بود که خضر علیه‌السّلام بدان مخصوص بود و به یک قول گویند پیغمبر نبود.»(قشیری،۱۳۸۷: ۶۴۴-۶۴۳)

حال که مفهوم و منشاء کرامت روشن شد وقت آنست که بدانیم اینگونه اعمال خارق‌عادت چه حدّ و مرزی دارند و تا کجا پیش می‌روند، انواع آن کدامند و آیا همه‌ی گونه‌های آن مصادیقی عینی داشته‌اند یا بسیاری از آنها، تنها مفاهیمی ذهنی بوده‌اند؟

انواع کرامت

گرچه در کتب متقدّم انواعی از کرامات ذکر شده امّا گویی هنوز گستره‌ی آن به وسعت آنچه در اعصار و قرون بعدی شکل می‌گیرد نیست. علاوه بر این، بیشتر این کرامات ذهنی‌اند و هنوز مصادیق عینی نیافته‌اند.

قشیری در سخن از انواع آن می‌گوید: «پس این کرامت باشد که اجابت دعایی بود که طعامی پدید آید به وقت فاقت، بی‌سببی. یا به وقت تشنگی آب پدیدار آید. یا مسافتی دور بود، آسان گرداند بریدن آن به مدتی نزدیک. یا از دشمنی برهد. یا از هاتفی آوازی یا خطابی شنود. یا آنچه بدین ماند از چیزها که نقض عادت بود.»(قشیری،۱۳۸۷: ۶۴۰-۶۳۹)

هجویری نیز درخصوص انواع کرامات به تلخیص آورده‌است که: «... و روا بود که این کرامت به معنی استجابت دعوات بود به حصول امر موهوم اندر زمان تکلیف. و روا بود که قطع بسیاری از مسافت بود اندر ساعتی. و روا بود که پدید آوردن طعامی بود از جایگاهی نابیوس و روا بود که اشراف بود اندر اندیشه‌های خلایق و مانند این.»(هجویری،۱۳۸۷: ۳۴۳)

نزدیک به دویست سال بعد صاحب مرصادالعباد در باب انواع کرامات اینگونه می‌گوید که: «... و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام پدید آید از اشراف بر خواطر و اطّلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طیّ زمین... این جنس کرامات را اعتباری زیادت نباشد زیراکه اهل دین و غیر اهل دین را بود.

امّا آنچه را به حقیقت کرامات توان گفت و جز اهل دین را نبود آن است که بعد از کشف روحی، مکاشفاتِ خفی پدید آید زیرا که روح، کافر و مسلمان را هست اما خفیّ روحی، حضرتی است که جز به خاصّان حضرت ندهند.»(رازی،۱۳۴۵: ۳۱۴-۳۱۳)

امّا کم‌کم خوارق‌عادات گستره‌ی وسیع‌تری می‌یابند به‌طوری که جامی برخلاف سلف خود، در نفحات‌الانس چندین صفحه را به ذکر انواع کرامات اختصاص می‌دهد و می‌گوید: «انواع خوارق عادات بسیار است. چون ایجاد معدوم و اعدام موجود و اظهار امری مستور و ستر امری ظاهر و استجابت دعا و قطع مسافت بعید در مدّت اندک و اطلاع بر امور غایبه‌ی از حسّ و اخبار از آن و حاضر شدن در زمان واحد در امکنه‌ی مختلفه و احیای موتی و اماته‌ی احیاء و سماع کلام حیوانات و نباتات و جمادات از تسبیح و غیر آن و احضار طعام و شراب در وقت حاجت بی‌سبب ظاهر و غیرذلک من فنون الاعمال الناقضه لعاده کالمشی علی الماء و السیاحه فی الهواء و... .»(جامی،بی‌تا:۲۷-۲۶)

در این میان تنها قشیری‌است که درضمن ذکر انواع کرامات نظر متفاوتی درباره‌ی خواب ارائه می‌کند. او خواب را هم نوعی از کرامات می‌داند و می‌گوید: «خواب نوعی است از انواع کرامات و حقیقت خواب خاطری بود که به دل درآید و احوالی که صورت بندد اندر وهم، و چون در خواب مستغرق نشود جمله حس

●●● آنچه در همهٔ این تقسیم‌بندی‌ها، اعمّ از متقدّم و متأخر به چشم می‌خورد این است که «قسمی از کرامات منسوب به اولیاء مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفت‌النّفس و فن تحلیل و تجزیهٔ قوای روحی، محرز و مقرّر است. از قبیل معالجه از راه عقیده و ایمان و تلقین فکر و تصرّف در اراده و اشراف بر خواطر و امثال آن و قسمی نیز ممتنع است ●●●

با گذشت سالها و شکل‌گیری چهارچوب‌ها و اصول عرفان، از دیدگاه صوفیّه، «اولیاء کسانی هستند که مقام قدسی دارند و به خدا نزدیک‌اند و نشانهٔ نزدیکی آنها این است که قادر بر اعمال فوق‌الطبیعه هستند یعنی کرامات و خوارق عادات دارند

صورت بندد آدمی را به وقت بیداری که گویی آن خواب به حقیقت دیده است. و آن تصوّری باشد و اوهامی که در دل ایشان قرار گرفته باشد، چون حسّ از ایشان زایل شود آن وهم مجرّد گردد از معلومات که به حسّ و ضرورت بود. آنوقت آن حالت بر مرد قوی گردد و ظاهر شود. چون بیدار شود آن حال که تصوّر کرده‌است آن را ضعیف نماید به اضافت با حال حس در مشاهدت و حصول امر ضروری و مثال این چنین بود چون کسی در روشنایی چراغ بود بوقت تاریکی شب چون آفتاب برآید نور چراغ را غلبه کند تا ناچیز شود به اضافت به انوار آفتاب پس مثال خواب هم چنان بود که آن مرد که در روشنایی چراغ بود و مثال بیداری هم چنان که آفتاب بر او برآمده باشد و آن‌کس که بیدار شود باز یاد می‌آرد آنچه او را متصوّر بوده‌است درحال خواب او.»(قشیری، ۱۳۸۷: ۶۹۹-۶۹۸)

گرچه در کلام او «به یک تعریف یا تحلیل علمی که خواب و کرامت را به هم مربوط کند، نمی‌رسیم و این که خواب را چگونه نوعی از کرامت می‌توان دانست، روشن نیست.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۵۰)

امّا بررسی انواع کرامات به همین پراکنده‌گویی‌ها ختم نمی‌شود. برخی از مؤلفین و مصنّفین در دوره‌های پختگی و بارآوریِ عرفان و شکل‌گیری شیوه‌های علمی و مدوّنِ عرفان نظری، چون ابن‌عربی و سُبکی به تقسیم و طبقه‌بندی انواع کرامات می‌پردازند.

در قرن هفتم «ابونصر عبدالوهاب ابن تقی‌الدین سُبکی در کتاب طبقات الشافعیهٔ الکبری کرامات را به بیست‌وپنج نوع تقسیم می‌کند و برای هرنوع مثالی می‌آورد که از آن‌جمله‌اند:

۱. زنده کرده مردگان (احیاء الموتی).
۲. صحبت کردن با مردگان (کلام‌الموتی).
۳. شکافتن دریا و خشک کردن آن و راه رفتن روی آن.
۴. تغییر ماهیّت موجودات و اشیاء (انقلاب العیان) مانند تبدیل شراب به روغن و امثال آن.
۵. صحبت با جماد و حیوانات.
۶. شفا دادن بیماران (ابراء العلیل).
۷. فرمانبری حیوانات از ولی (طاعهٔ الحیوانات) و مشابه آن که فرمانبری جماد و اشیاء است، مانند فرمان دادن به باد.
۸. درهم پیچیدن زمان (طیّ‌الزمان).
۹. بازگشادن زمان (نشرالزمان) سبکی این دو نوع را مشکل و دیرفهم می‌داند و توصیه به پذیرفتن آن بر اهل ایمان می‌کند. البته مطلب روشن به نظر می‌آید و مقصود تند و کند کردن حرکت زمان است که مثلاً یکسال، یک ساعت و یا بالعکس به‌نظر بیاید.
۱۰. مستجاب‌الدعوه بودن.
۱۱. بستن و گشادن قدرت تکلم دیگران.
۱۲. جذب کردن قلبهای متنفّر و دشمنان در مجلس.
۱۳. خبر دادن از غیب.
۱۴. تحمل نخوردن و ننوشیدن برای مدتی طولانی.
۱۵. دگرگون کردن کار جهان (مقام‌التصریف) مانند اینکه برخی باران را می‌فروختند. و از جمله شیخ ابوالعباس شاطر که گرفتاریها و مشغله‌ها را به چند درهم می‌فروخت.
۱۶. توانایی خوردن غذای زیاد.
۱۷. محفوظ بودن از خوردن حرام. مانند حارث محاسبی که هرگاه با غذای حرام روبرو می‌شد یکی از رگهای او می‌جنبید و متوجّه می‌شد.
۱۸. دیدن مکانهای دور باوجود حجابها و موانع.
۱۹. هیبت. تا جایی که بعضی با دیدن آنها می‌مردند یا عاجز می‌شدند یا اسرار درون خود را اعتراف می‌کردند.
۲۰. محفوظ داشتن خدا آنان را از قصد سوء و تبدیل آن به قصد نیک.
۲۱. تغییر و تبدیل به صورتهای مختلف (التطوّر باطوار مختلفه).
۲۲. آگاهی داشتن از ذخایر زمین.
۲۳. در هم کشیدن زمین (انزواء الارض) که همان طی‌الارض است.
۲۴. توانایی بر تألیف و تصنیف آثار فراوان در مدتی کوتاه.
۲۵. تأثیر نکردن سمها و دیگر چیزهای کشنده بر آنها.

البته سبکی تعداد کرامات را حدود صد می‌داند و انواع مذکور را فقط مشتی از خروار می‌شمارد.»(آزادیان،۱۳۸۵: ۶۶-۶۴)

از آنسو در همان سالها ابن عربی در "مواقع‌النجوم" تقسیم‌بندی دیگری را عنوان می‌کند که بعد مناوی آن را در "طبقات الصوفیهٔ الصغری" نقل و تلخیص کرده و چهل‌ونه نوع کرامت و مکاشفه را ذکر می‌کند که ده قسم از آن را نقل خواهیم کرد:

«آنکه فکری به خاطر او می‌رسد پس نوشته‌ای مبنی بر امر به آن یا نهی از آن در جامه‌ی خود می‌بیند.

آنکه عوالم حسی پنهان از او باوجود دیوارها و

تاریکی بر او آشکار می‌شود و می‌بیند آنچه را مردم در اعماق خانه‌های خود انجام می‌دهند.

آنکه وقتی کسی گناه کرده بر او وارد شود و آن گناه را بر عضو گناهکار به رنگ سیاه نوشته می‌یابد.

آنکه در بیداری نوشیدنی‌هایی از عسل و شیر و آب بر او می‌آید و او می‌نوشد.

آنکه مقام فهم و شنیدن آیات الهی از طرف خدا به او ارزانی می‌شود.

آنکه عالم حیوانات بر او آشکار می‌شود و هر حیوانی بر او سلام می‌دهد خاصیّت خود را می‌گوید.

آنکه با او صحبت می‌شود ولی متکلّم را نمی‌بینند و به او ندا و خطاب می‌شود.

آنکه بهشت و درجات آن و جهنّم و درکات آن بر او آشکار می‌شود.

آنکه خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی شبهه‌ناک یا حرام را تشخیص می‌دهد و پذیرا نمی‌شود.

آنکه در هوا راه می‌رود. و ... .»(آزادیان،۱۳۸۵: ۷۱-۶۶)

آنچه در همه‌ی این تقسیم‌بندی‌ها، اعّم از متقدّم و متأخر به چشم می‌خورد این است که «قسمی از کرامات منسوب به اولیاء مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفت‌النّفس و فن تحلیل و تجزیه‌ی قوای روحی، محرز و مقرّر است. از قبیل معالجه از راه عقیده و ایمان و تلقین فکر و تصرّف در اراده و اشراف بر خواطر و امثال آن و قسمی نیز ممتنع است.»(غنی،۱۳۸۶: ۸۲۳) دیگر اینکه «شماری از کرامات تا مرز کفر و شرک می‌رسد و در برابر آن شماری دیگر با خرد و منطق می‌سازد و بی‌گمان در پرورش و تعالی روح آدمی، می‌تواند بسیار مؤثر بوده باشد.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۲۶)

دیگر اینکه در هیچکدام از ایشان مرزی میان این پدیده‌ها از لحاظ میزان خارق‌عادت بودن، وجود ندارد. تنها ابن سیناست که «کلیه‌ی فعل و انفعالاتی را که در عالم هستی به ظهور می‌رسد از نظر فلسفه قابل اثبات و از مقوله‌ی اضافه می‌داند و آثار آن را برحسب میزان قوّت و کامل بودن فاعل در فاعلیّت شمرده‌است. وی با توجّه به تأثیر چیزی از چیز دیگر یا تأثر موجودی از موجود دیگر و قول به دو نوع موجود نفسانی و جسمانی و ضرب این دو مقوله در «فاعل و منفعل» منشأ خوارق را یکی از موارد اربعه‌ی زیر می‌داند:

الف) فاعل و منفعل هر دو نفسانی.

ب) فاعل و منفعل هر دو جسمانی.

ج) فاعل نفسانی و منفعل جسمانی.

د) فاعل جسمانی و منفعل نفسانی.»(فتح‌اللهی،۱۳۷۶: ۶۴-۶۳)

امّا چه کسانی شایستگی و توانایی نشان دادن چنین اعمال خارق‌العاده‌ای را دارند؟ آیا کرامت نیز یکی از مراتب سلوک است و به جدّ و جهد حاصل می‌شود یا شرایط و آمادگی‌های خاصّی را می‌طلبد؟

ولی و کرامت

گرچه «کارهای خارق‌العاده در تصوّف باستانی، آنقدرها که بعد بصورت روزافزون به آن توجّه می‌شد، اهمیّت نداشت و قشیری می‌گوید اگر یک ولی در این جهان کراماتی نداشته باشد باز هم ولی است،»(نیکلسون،۱۳۶۶: ۱۶۱) امّا در اغلب کتب صوفیّه و نیز آثاری که در توضیح و تفسیر و تاریخ تصوّف نوشته شده است، بحث کرامت و ولایت مقارن و پیوسته‌ی یکدیگرند که این نشانگر اهمیّت کرامت بعنوان اصلی غیرقابل انکار برای اولیاء است. به طوریکه معتقد بوده‌اند «هرکه مجذوب حقّ شود درحال حیات و پس از مرگ، از اولیاء محسوب است و نشانه‌ی ولایت او قدرت بر اِتیان خوارق عادات و کرامات است.»(غنی،۱۳۸۶: ۸۰۰)

درواقع با گذشت سالها و شکل‌گیری چهارچوب‌ها و اصول عرفان، از دیدگاه صوفیّه، «اولیاء کسانی هستند که مقام قدسی دارند و به خدا نزدیک‌اند و نشانه‌ی نزدیکی آنها این است که قادر بر اعمال فوق‌الطبیعه هستند یعنی کرامات و خوارق عادات دارند.»(غنی،۱۳۸۶: ۷۹۸)

ابن‌خلدون در توضیح کوتاهی که بر تصوّف دارد، تنها چهار ویژگی را به‌عنوان محورهای اصلی سخنان متصوّفه برمی‌شمارد که یکی از آنها کرامت است. وی این چهار محور را اینطور بیان می‌کند:

«۱. گفتگو درباره‌ی مجاهدت و محاسبه‌ی نفس بر اعمال برای بدست آوردن ذوقهایی که انسان را به مقامی می‌رساند و آنگاه به مقام برتری نائل می‌شود.

۲. گفتار درباره‌ی کشف و حقایق درک‌شونده از عالم غیب.

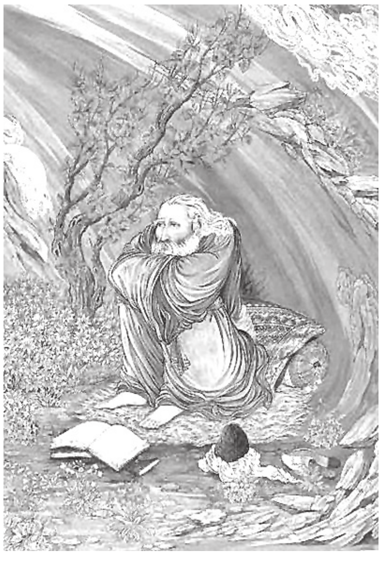
۳. سخن درباره‌ی تصرّفات در عوالم و جهان‌های هستی بانواع کرامات.

۴. الفاظی که برحسب ظاهر دارای ایهام است. (شطحیّات)» (ابن‌خلدون،۱۳۶۲: ۹۸۹-۹۸۸)

امّا در سالهای نخستین شکل‌گیری تصوّف، ظهور کرامت برای ولی هنوز از واجبات نبوده است به‌طوری‌که قشیری می‌گوید: «بدان که پیدا آمدن

ابن‌خلدون در توضیح کوتاهی که بر تصوّف دارد، تنها چهار ویژگی را به‌عنوان محورهای اصلی سخنان متصوّفه برمی‌شمارد که یکی از آنها کرامت است

●●● در سالهای نخستین‌شکل‌گیری تصوّف، ظهور کرامت برای ولی هنوز از واجبات نبوده است به‌طوری‌که قشیری می‌گوید: «بدان که پیدا آمدن کرامت بر اولیاء جایز است... و پدید آمدن کرامت نشان صدق آنکس بود که بر وی ظاهر گردد ●●●



کرامت بر اولیاء جایز است... و پدید آمدن کرامت نشان صدق آنکس بود که بر وی ظاهر گردد.»(قشیری،۱۳۸۷: ۶۳۳)

هجویری نیز می‌گوید: «کرامت علامت صدق ولی بود، ظهور آن بر کاذب روا نباشد بجز بر کذب دعوی وی و آن فعلی بود ناقض عادت اندر حال بقای تکلیف و آن که به تعریف حق بر وجه استدلال، صدق از کذب بداند نیز ولی باشد.»(هجویری،۱۳۸۷: ۳۲۷)

در نظر متقدّمین «ولی ممکن است از صدور کرامت از خود کاملاً واقف و باخبر باشد امّا هیچوقت نمی‌گوید که فلان کرامت را من ابراز داشته‌ام بلکه می‌گوید که فلان کرامت به من داده شده یا به من ظاهر شده... امّا اکثر صوفیّه معتقدند که کرامت فقط درحال خلسه و بی‌خودی ولی صادر می‌شود، به این‌معنی که ولی به صدور کرامت مستشعر نیست.»(غنی،۱۳۸۶: ۸۲۰) هجویری در این باره می‌گوید: «جماعتی برآنند که اظهار کرامت بر ولی به‌جز اندر حال سکر وی نباشد و آنچه اندر حال صحو باشد آن معجز انبیاء بود.»(هجویری،۱۳۸۷: ۳۳۶)

صاحب مقامات ژنده‌پیل نیز کرامات را برای همه‌ی اولیاء واجب نمی‌داند و آن را به مرتبه‌ی ایشان در سیر و سلوک وابسته دانسته و می‌گوید: «کرامت، اولیاء را به نسبت مقامات سیر و سلوک ایشان است. بعضی را ملکه باشد هرگاه که خواهد و هرچه خواهد بنماید، چنانکه گفته‌اند: کرامهٔ الولی اجابهٔ دعوهٔ و تمام حال و قوهٔ علی فعل و کفایهٔ مؤونهٔ لقوم لهم الحق بها و هی مما خرق من العادیات و بعضی بر طریق ندرت افتد به حالتی برود و بگذرد و او را خبر نباشد که: کرامهٔالاولیاء تجری علیهم من حیث لایعلمون و الانبیاء تکون لهم المعجزات و هم بها عالمون و باتیانها ناطقون.»(غزنوی،۱۳۴۵: ۱۰-۹)

هجویری گرچه آن را لازم می‌داند و علامت صدق ولی، امّا در جایی دیگر به لزوم کتمان کرامات برای اولیاء اشاره دارد و می‌گوید: «اظهار کرامت بر اولیاء کرامتی دیگر بود و شرط آن کتمان است نه اظهار به تکلّف و شیخ من گفت رحمه‌الله که اگر ولی ولایت ظاهر کند و بدان دعوی کند، مر صحّت حالش را زیان ندارد اما تکلّف وی به اظهار آن رعونت باشد. والله‌اعلم.»(هجویری،۱۳۸۷: ۳۳۳)

امّا شرط بروز و ظهور اینگونه اعمال خارق‌العاده در ولی چیست؟ درواقع ولی باید به چه درجه‌ای در سیر و سلوک روحانی و تصفیه‌ی باطن برسد که قادر به ابراز چنین اعمالی باشد؟

شرط ظهور کرامت

استاد بسیاردان، علّامه همایی در مقدمه‌ی مصباح‌الهدایه اینگونه گفته‌اند که: «اساسِ اخبار از مغیبات و اشراف بر ضمیر و اینگونه هنرها، جمعیّت حواس و انصراف از شواغل حسیّه است و نفس انسانی چون در عالم خواب و طبعاً از موانع حسّی فارغ‌تر گردد، توجّه و اتّصال به مبادی عالیه بر وی آسانتر شود... امّا در عالم بیداری این اتّصال ممکن نیست مگر بواسطه‌ی قوّت و قدرت نفس و تسلّط بر جمعیّت حواس و انصراف از شواغل حسّی و توجّه به عوالم روحانی و به ندرت اتفاق می‌افتد که افراد بشر در خلقت اصلی دارای این قدرت باشند.»(کاشانی، ۱۳۲۵: ۹۳-۹۱)

بنابراین می‌بینیم که پاکی دل و تمرکز بر روحانیّات از شرایط اشراف بر کرامات در ولی است. قشیری که بر خصوصیّات شایسته‌ی ولی ازجمله صدق در داشتن کرامت تأکید دارد، می‌گوید: «بدان که اصل بزرگ‌ترین کرامت اولیاء دوام توفیق است بر طاعت و عصمت از معصیّت‌ها و مخالفت‌ها.»(قشیری،۱۳۸۷: ۶۴۲)

صاحبِ "اللمع فی التصوّف" نیز به نقل از سهل‌بن‌عبدالله می‌گوید:«هر کسی چهل روز در دنیا از روی صدق و اخلاص زهد بورزد، کراماتی از خداوند عزّوجل بر او ظاهر می‌شود و کسی که آن امور بر او ظاهر نگردد آن به خاطر عدم صدق و اخلاص در زهدش یا سخنی همچون این مورد است.»(فتح‌اللهی،۱۳۷۶: ۶۶)

عزالدین محمود کاشانی نیز در مصباح‌الهدایه نیّت ولی بر تقرّب به حضرت ربوبیّت را اگر به تحقیق مقام عبودیّت مقصور باشد و از طلب جاه و ریا و سمعت و ظهور کرامات و کشف آیات و قدرت دور شرط دستیابی به کرامات می‌داند و طایفه‌ای را که مطلوب و مرادشان از خلوت و ریاضت، تنها ظهور کرامات و خوارق عادات باشد و نه قرب حضرت عزّت گمراه دانسته و می‌گوید اگر هم چیزی از مطلوب بر ایشان منکشف شود عین مکر و استدراج است و سبب بُعد و حماقت و غرور.[۳]

«شیخ جام هم خاطرنشان می‌کند که کسی که دو رکعت نماز درست نمی‌تواند بخواند و فریضه و سنّت و فضایل مربوط به آداب شریعت را نمی‌داند و اینگونه دعویها می‌کند "به‌جز احمقی و دیو برده‌ای" نیست و آنکس که این احمق را "صاحب کرامات" می‌خواند و "آن دروغزن‌تر که گوید من کرامات او دیدم" از خود وی جاهلتر و احمقتر باشد.»(زرین‌کوب،۱۳۶۲: ۲۹)

«مناوی کرامات را نتیجه‌ی همنشینی عبد با عالم ملکوت و ملائکه می‌داند که بتدریج خصوصیّات انسانی از او زایل شده و به صفاتی می‌رسد که نداشته‌است.

مثلاً به صورت‌های مختلفی درمی‌آید که بستگی به مقام بیننده دارد. سپس عبد از توجّه به عالم ملکوت خود گذشته و متوجه‌ی عالم ملکوت خاصّ خود شده و چشم بصیرتش باز می‌شود و نهانی‌های ضمایر را می‌بیند و می‌خواند.»(آزادیان،۱۳۸۵: ۶۷-۶۶)

صاحب نفحات‌الانس نیز معتقد است: «چون حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله‌ی خود گرداند در هیولای عالم هر نوع تصرّفی که خواهد تواند کرد. بالحقیقت آن تأثیر و تصرّف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می‌شود و وی در میان نی.»(جامی،بی‌تا:۲۷)

می‌بینیم که مؤلفین و مصنّفین در حیطه‌ی عرفان بالاتفاق صدق دل و پاکی ضمیر و صفای درون را مایه‌ی دست یافتن ولی به کرامات می‌دانند که این همه نیز جز با توفیق و عنایت الهی حاصل نمی‌شود که ملّای روم تمام این معنی را در جام این بیت ریخته‌است:

هر کراماتی که می‌جویی به جان
او نمودت تا طمع کردی در آن
(مولانا،۱۳۶۹:ب۳۶۸)

امّا لزوم بروز و ظهور کرامت چیست؟ و اگر اولیاء برگزیده‌ی حق تعالی هستند و به عنایت او قادر به اظهار کرامات، از این توانایی در چه جایگاهی و در مقابل چه کسانی باید بهره جویند؟

لزوم ابراز کرامت

همانطور که گفتیم «هرچه از دوره‌های اول تصوّف دورتر می‌شویم موضوع شیوع کرامات را بیشتر می‌بینیم، درحالیکه صوفیان قدیم توجّه بسیاری به آن نداشته‌اند.»(غنی،۱۳۸۶: ۸۱۸) این روند، نمایانگر این مهم است که در ابتدا کرامت امری شخصی و معیار شناخت عیار ولی بوده‌است نه وسیله‌ی جذب مرید. به‌طوری که قشیری در جایی از رساله، دلیل پیدا آمدن کرامت را اینگونه بیان می‌کند که: «دلیل برین آنست که قدیم سبحانه و تعالی، ما را بشناساند تا ما فرق کنیم میان آن که صادق بود اندر احوال و میان آنکه مبطل بود از طریق استدلال که کاریست موهوم و این نبود مگر به اختصاص ولی، زیراکه اگر اندر دعوی کاذب بود او را کرامت نبود.»(قشیری،۱۳۸۷: ۶۳۲)

البتّه این نظر مطلق نیست و در همان دوران هم گرچه کرامت را امری شخصی و مربوط به ولی می‌دانند امّا همه نیز چون هجویری و قشیری، آن را واسطه‌ی تشخیص صحت حال اولیاء به‌شمار نمی‌آورند. عزّالدین محمود کاشانی کرامت را در افزایش یقین خود ولی هم مؤثر می‌داند و در این باره می‌گوید: «و امّا اولیاء و صدیقان را به برکت متابعت رسول (ص) ممکن است که به بعضی از خوارق عادت مکشوف شود و آن کرامت الهی بود در حقّ ایشان تا بدان واسطه یقین ایشان زیادت گردد و لازم نیست هرکه ولی و صدّیق بود نشان صحّت حال او ظهور کرامت باشد. چه تواند بود که پایه‌ی صاحب کرامات از کسی که نه صاحب کرامات بود نازل‌تر باشد و حال این از حال او کاملتر و سرّ این معنی آن است که سبب ظهور کرامات بیشتر تقویّت و تأیید ایمان صاحب کرامت بود.

و طایفه‌ای که قوّت ایشان در درجه‌ی کمال باشد، ایشان را به مشاهده‌ی آثار قدرت مجرّد از حکمت احتیاج نیفتد و از این جهت نقل کرامات و خوارق عادات از صحابه‌ی رسول (ص) کمتر آمده است و از متأخران مشایخ بسیار. با آنکه حال صحابه فوق حال ایشان بود.»(کاشانی،۱۳۸۷: ۲۶)

علی‌رغم تفاوت این دو دیدگاه، می‌بینیم که در اینجا هم دلیل ظهور کرامات تقویت ایمان ولی است نه جمع کردن مرید. همو در جایی دیگر می‌گوید: «و اگر ظهور کرامات در طریق کسی افتد که در نیّت مخلص بود و در عزیمت صادق، سبب قوّت یقین و ثبات عزیمت او گردد.»(کاشانی،۱۳۸۷: ۱۱۹)

اما گویی با گذر روزگاران ذکر و ثبت این کرامات از سوی مریدان متعصّب وسیله‌ای می‌شود برای توجیه منکران، چنانکه خواجه سدیدالدین محمدغزنوی در مقدمه‌ی مقامات ژنده پیل می‌گوید: «چند قوم‌اند که اصل خرابی دین از ایشان است و دیگر قومی‌اند از مسلمانان که اهل زیغ و بدعت و مشبّه‌اند که کرامات اولیاء را منکرند و جمله ملحدان و زندیقان و معطّله و غیر ایشان، همه معجزات رسول را منکرند. دیگر اهل ملک چون جهودان و گبران و ترسایان همه معجزه‌ی رسول را منکرند و... چون در آخر زمان با چندین فتنه و آفت که هست از یک خادم و چاکر چندین کرامت و فراست و انواع خیرات و کارها که در وهم و فهم نیاید حاصل می‌آید، این دلیلیست هرچه تمامتر بر صدق نبوّت و رسالت محمّد مصطفی.»(غزنوی،۱۳۴۵: ۶-۵)

البته تعصّب تنها پایه‌ی ذکر کرامات توسط مریدان نبوده‌است. درواقع زمان شکل‌گیری و اوجِ رواج اینگونه روایتها مقارن با دورانی بوده که زهّاد و مُتشرّعین در میدان دید عوام‌الناس، با چوب ردّ به راندن عرفا از حوزه‌ی شریعت و طاعت پروردگار مشغول بوده‌اند. به همین سبب از یکسو عدّه‌ای از صوفیّه چون قشیری و هجویری و جنید دست به تألیف و تصنیف کتبی در اثبات دین‌دوستی و دینداری عرفا و توجیه شطحیّات

●●● شیخ جام هم خاطرنشان می‌کند که کسی که دو رکعت نماز درست نمی‌تواند بخواند و فریضه و سنّت و فضایل مربوط به آداب شریعت را نمی‌داند و اینگونه دعویها می‌کند "به‌جز احمقی و دیو برده‌ای" نیست و آنکس که این احمق را "صاحب کرامات" می‌خواند و "آن دروغزن‌تر که گوید من کرامات او دیدم" از خود وی جاهلتر و احمقتر باشد ●●●

هرچه از دوره‌های اول تصوّف دورتر می‌شویم موضوع شیوع کرامات را بیشتر می‌بینیم، درحالیکه صوفیان قدیم توجّه بسیاری به آن نداشته‌اند

آنان زده‌اند و از دیگرسو عدّه‌ای خواسته‌اند با ذکر این کرامات درجه‌ی مقبولیّت اولیاء را نزد خدا، نسبت به زهّاد که کرامتی از آنها سر نمی‌زده، به عوام که شیفته‌ی اعمال خارق عادت بودند، ثابت نمایند. گرچه این شیوه هم در اثر جهل عامّه و فریبکاری برخی عارف‌نمایان خیلی زود دچار فساد و انحطاط شد و تصوّف را به مرور زمان به یک "کارخانه‌ی کرامت‌سازی"[۴] و به تبع آن یک دستگاه مریدپروری تبدیل کرد.

حال باید دانست که رویکرد مردم در مواجهه با کرامات و اعمال خارق‌العاده‌ی عرفا چه بوده‌است؟ آن را باور کرده‌اند یا سره را از ناسره بازشناخته‌اند؟

مردم و کرامت

می‌دانیم برخلاف انسان معاصر که در هر پدیده‌ای به دنبال قواعد و دلایل علمی برای باورپذیر کردن آن است، انسان دیرینه همواره «در پی یافتن پناهی بوده که چون طاق و رواق این دنیای خاکی سست و فناپذیر نباشد، و چنان پناهی را در قلمروی ورای این جهان عناصر پنداشته و آن‌گاه در دل نشانه‌هایی از آن یافته و باورش کرده. اینگونه باور است که می‌خواهد روان آدمی را از راه مکاشفه به پشت‌بام این هستی ببرد و آن بالاتر را به او نشان دهد.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۳۹)

شاید بتوان گفت که مردمان پیشین در مواجهه با اولیاء نیز چنین برخوردی داشته‌اند. یعنی در وجود ولی در پی یافتن نشانه‌هایی خارق‌العاده و متفاوت بوده‌اند تا وی را تقدیس نمایند و تواناییهای او را از حیطه‌ی محدود تواناییهای بشری فراتر ببرند. و شاید به همین سبب است که هرچه دانش بشری بیشتر شد، خرق عادات هم پیچیده‌تر شد و از حیطه‌ی علمی که بتواند آن را قانونمند و فیزیکی جلوه دهد، فراتر رفت.

به این ترتیب با گذشت قرنها «هرسال افسانه‌های اولیاء و مقدّسان که از اقیانوس بیکران تخیّل مشرق زمین باج و خراج تازه می‌گرفت، باشکوهتر و شگفت‌انگیزتر می‌شد. تظاهرات و ادعاهایی که اولیاء می‌کردند یا به آنها نسبت می‌دادند به شدّت زیاد و داستانهایی که درمورد آنها نقل می‌گردید به‌طرز روزافزون عجیب‌تر و اغراق‌آمیزتر می‌شد.»(نیکلسون،۱۳۶۶: ۱۶۲)

این روندِ روبه‌فزونیِ مبالغه از یکسو مایه از جهل می‌گرفت. چه جهلِ عوام، چه مریدان و چه حتّی جهل سالکانی که با اندک نشانه‌ای فریفته می‌شدند و به تعبیر عرفا هر مکر و استدراجی را کرامت می‌پنداشتند. ابن‌جوزی می‌گوید: «هرقدر انسان جاهلتر باشد، تسلّط ابلیس به‌همان نسبت بر وی بیشتر است و هرقدر داناتر باشد، تسلّط ابلیس بر وی کمتر. از عبادت‌پیشگان کس باشد که در ماه رمضان شبی روشنایی در آسمان بیند و گوید لیله‌القدر را دریافتم و اگر در ماه رمضان نباشد گوید: درِ آسمان بر من گشوده شد. چیزی برایش پیش می‌آید، آن را کرامت می‌پندارد و بسا آن چیز اتفاقی بوده یا از طرف خدا برای امتحان آن شخص بوده یا از ترفندهای ابلیس بوده‌است و بر خردمند شایسته نیست که با این‌گونه امور بیارامد، هرچند کرامت باشد.»(ابن‌جوزی،۱۳۶۸: ۲۶۵)

جالب اینکه بنا به شواهد ثبت شده در تذکره‌ها و شرح احوال صوفیّه، جهل عوام نیز همواره به یاری عارف‌نمایان می‌آمده‌است. به این نحو که حتّی اگر «اولیاء در نشان دادن معجزه و کرامت شکست می‌خوردند، یک تخیّل عوام‌پسند و زنده برای رهایی آنها می‌آمد و آنان را نه چنانکه بودند، بلکه چنانکه می‌بایستی باشند، نشان می‌داد.»(نیکلسون،۱۳۶۶: ۱۶۲)

اما گویا مریدان هم در این جریان نقش بسزایی را ایفا کرده‌اند. همانطور که می‌دانیم در ابتدا کراماتِ عینیِ عرفا، اغلب محدود به اشراف بر ضمایر مریدان و مردم بوده‌است. به طور مثال دکتر شفیعی کدکنی درخصوص روایات نقل شده درباره‌ی ابوسعید و خصوصاً اشراف او بر ضمایر می‌گوید: «در اینگونه کرامات هیچ امر غیرطبیعی و خرق‌عادتی به معنی تصرّف در قوانین حاکم بر طبیعت وجود ندارد و عقیده‌ی من آن است که بوسعید با اشرافی که بر ضمایر داشته و داستانهایی که در پیرامون این خصوصیّت حیاتی او بوجود آمده است بعنوان مشهورترین صاحب کرامت درمیان مردم شهرت یافته و اندک‌اندک دیگران قصّه‌هایی از قبیل تحت فرمان داشتن درندگان و اژدها و امثال آن را بر آن افزوده‌اند... اگر آماری از کرامات بوسعید در اسرارالتوحید بگیریم، هشتاد درصد آن را همین اشراف بر ضمایر و نوعی خواندن افکار تشکیل می‌دهد و تصوّر من بر آن است که در روزگار حیات بوسعید هیچ کرامتی جز این نوع برای او نقل نشده‌بوده‌است.

آنچه بعنوان خرق‌عادت و نقض قوانین عام طبیعت است از قبیل فرمان راندن بر شیر و اژدها، برساخته‌های دیگران است به قیاس اینکه وقتی کسی چنین اشرافی بر ضمایر دارد، می‌تواند شیر را نیز مورد امر و نهی قرار دهد.»(محمدبن‌منوّر،۱۳۶۶:نودونه و صد.مقدمه‌ی شفیعی کدکنی)

پس شاید بتوان گفت که آنچه بیش از همه در

وسعت‌بخشی به دایره‌ی کرامات اولیاء نقش داشته جهل و یا تعصّب مریدان است. «بسیاری از درویشان و صوفیانی که در خانقاهی مقیم بوده یا در سفر در خانقاهی بیتوته می‌کردند صاحب زندگانی به سامانی نبوده‌اند و سطح دانش و آگاهی آنها نیز اغلب در پایه‌ی عوام جامعه بوده‌است. در نظر چنان صوفیانی پیر و خلیفه‌ی یک خانقاه جلوه‌ای بیش از مراتب واقعی خود پیدا می‌کرده‌اند و نخست هر کارشان بااهمیّت بیشتر تلقی می‌شده، آنگاه روایت آن کار با آب و تاب بیشتری نقل می‌شده و پس از آن درویشان دیگر هریک چیزی بر آن می‌افزوده‌اند تا آنجا که روایت یک کار ساده‌ی پیر برساخته از واقعیّت و خیال، چنان بر دلهای صوفیان می‌نشسته که خود پیر هم انکار وجوه کاذب آن را ناممکن می‌یافته است.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۹۸)

به‌طور مثال «محمد غزنوی در شخص استاد خویش [شیخ احمد جام] مظهر و نمونه‌ای از یک صوفی مرشد که دارای کرامات و قادر به خرق عادات است می‌دیده و چون شخصاً گویا مردی ساده و کم‌مایه بوده نتوانسته نظرش را از حدّ و تصورات عوام تجاوز دهد، لهذا داستانهایی که وی نقل نموده هرچند معرّف پایه و مرتبه‌ی شیخ است و ابهّت او را در انظار شاگردان و مردم شهر و دیاری که در آن می‌زیسته نشان می‌دهد ولی پرده از حقیقت اندیشه‌ها و مسلک او برنمی‌دارد.»(غزنوی،۱۳۴۵: ۳۸ مقدمه‌ی حشمت‌الله مؤید)

خود وی نیز جایی در مقدمه‌ی کتاب باورناپذیر بودن برخی از این کرامات را اینطور توجیه می‌کند که: «در فضلها که حق سبحانه و تعالی با شیخ‌الاسلام احمد قدس‌الله روحه‌العزیز کرده‌است، نه از قیاس کارهای دیگرانست. در اوّل عهد که به خدمت او مستعد شدم هرچه می‌دیدم از کرامت او می‌نبشتم... پس او را گفتم چگونه است که آن مردمان این کرامتها را باور نمی‌دارند؟ فرمود زیرا که درخور طبع ایشان نیست و اگر نه آنستی که شما قومی در صحبت من می‌باشید و پیوسته این نوع معاینه می‌بینید شما را هم باور نیامدی که من نیز وقتها باشد که گویم این چگونه می‌بینم و چون می‌دانم که چون است. پس فرمود ایشان را ملامت مکنید.»(غزنوی،۱۳۴۵: ۱۴-۱۳)

برای همین در بررسی کرامات صوفیّه حتی درمواردی که با مؤلفین و مصنفین معتبری چون عطّار و جامی سر و کار داریم باید در نظر داشته باشیم که اثبات وقوع امر خارق‌عادت از غیر نبی، یعنی اولیاء و خواص با استناد به آیات و احادیث به منزله‌ی تأیید تمام کراماتی که در تذکره‌ها و تراجم صوفیّه آمده‌است، نخواهد بود. چه بسا ما در مطالعه‌ی این آثار و اقوال به حکایات اغراق‌آمیزی برمی‌خوریم که احتمال می‌دهیم برساخته‌ی گروهی از مریدان متعصب باشد و سالها بعد از وفات این بزرگان شکل گرفته باشد، آن هم با تحریفات و اضافات غلوّآمیز و بی‌اساس به‌منظور اظهار ارادت به آن شیخ.

برای مثال «عطّار از هریک از آن هفتاد و دوتن، کراماتی نقل می‌کند که بسیاری از آنها نشانه‌ی دین‌داری و اعتقاد راسخ، ایثار و فداکاری و ارزشهای متعالی انسانی و گاه نشانه‌ی اشراف بر ضمایر دیگران است و بسیاری دیگر نقل باورهای مریدان ساده‌دل است که وقوع آنها نه ممکن است و نه بر اعتبار آن پیر چیزی می‌افزاید.»(استعلامی،۱۳۸۵: ۷۸)

بنابراین با اشراف بر این حقیقت که وجود برخی روایات غلوّآمیز و بی‌اساس در میان دریای کرامات اولیاء به منزله‌ی نفی حقانیّت تمامی آنها نیست، باید در نظر داشت که «درمیان کرامات منسوب به پیران مکتب تصوّف مواردی هم هست که روایت را با هیچ میزان و معیاری نمی‌توان باور کرد و داوری واقع‌بینانه درباره‌ی آنها همین است که بگوییم برساخته‌ی مریدان خوش‌باور است یا فریب دکّان‌داران این مکتب!»(استعلامی،۱۳۸۵: ۹۱-۹۰)

حاصل آنکه بی‌شک عارفان والا و خواص طریقت عرفان قادر به ابراز انواعی از اعمال خارق‌عادت بوده‌اند اما از یکسو مردم بر اثر جهل و نادانی هر سحر و باطلی را هم که از عارف نمایان سر می‌زد کرامت محسوب می‌کردند و آنچه را که بود و نبود، سینه به سینه –و البته هر بار بزرگتر از نَقل پیشین!- به مردمان کم‌دانش روزگار بعد انتقال می‌داده‌اند. از دیگر سو مریدان جاهل و متعصّب که نمی‌دانستند بزرگترین کرامت برای مرد خدا صدق و صفای ضمیر و پرهیز از اشتهار است، «راه افراط و مبالغه پیموده و هزاران کرامات و خوارق‌عادات به اولیاء نسبت داده‌اند و این قسم غلوّ و افراط منحصر به متصوّفه نیست، بلکه عامّه درمواردی که با عقاید و امور احساساتی سروکار پیدا کرده‌اند همیشه بر راه مبالغه و افراط رفته‌اند و به هر اندازه که از عهد ولی و مرشد دورتر شده‌اند بر ساز و برگ آن افزوده‌اند زیرا قوه‌ی تخیّل عامّه در این زمینه قوی است و اولیاء چنان که به عقیده‌ی عامیانه باید باشند سخن رانده‌اند، نه چنان که بوده‌اند. خلاصه، در هر قرنی قصص کرامات منسوب به اولیاء بیشتر شده و به جایی رسیده که مجلّدات بسیاری در این زمینه بوجود آمده است.»(غنی،۱۳۸۶: ۸۲۰-۸۱۹)

امّا آیا کرامت علی‌رغم شناور بودنِ در این دریای موج‌خیزِ کذب و واقعیّت، در همه‌ی ادوارِ قابل تأیید بوده یا مورد ردّ و انکار هم واقع شده‌است؟

این شیوه هم در اثر جهل عامّه و فریبکاری برخی عارف‌نمایان خیلی زود دچار فساد و انحطاط شد و تصوّف را به مرور زمان به یک "کارخانه‌ی کرامت‌سازی" و به تبع آن یک دستگاه مریدپروری تبدیل کرد

در تاریخ عقاید اسلامی، معتزله منکر کرامت‌اند و یکی از موارد بحث ایشان با اشاعره همین مسأله است و در میان اشاعره نیز کسانی بوده‌اند که به نوعی کرامت اعتقاد نداشته‌اند. گرچه جریان عمومی اعتقاد اهل سنّت و اشاعره بر پذیرفتن اصل کرامت است ولی درچند و چون آن اختلاف دارند و غالباَ حدود امکان آن را مطلق نمی‌دانند

در ردّ کرامات

همانگونه که گفتیم کرامات همواره محل مناقشه بوده‌است. «در تاریخ عقاید اسلامی، معتزله منکر کرامت‌اند و یکی از موارد بحث ایشان با اشاعره همین مسأله است و در میان اشاعره نیز کسانی بوده‌اند که به نوعی کرامت اعتقاد نداشته‌اند. گرچه جریان عمومی اعتقاد اهل سنّت و اشاعره بر پذیرفتن اصل کرامت است ولی درچند و چون آن اختلاف دارند و غالباَ حدود امکان آن را مطلق نمی‌دانند.» (محمدبن‌منوّر،۱۳۶۶:نودوهفت. مقدمه‌ی شفیعی کدکنی)

محمودبن عثمان صاحب تذکره‌ی «فروس‌المرشدیه فی اسرار الصمدیه»، مردمان را در اختلاف بر سرِ مفهوم کرامت به چهار گروه تقسیم می‌کند: «قومی آنند که گویند کرامات جایز نیست و آن ظاهر نشود بر هیچ‌کس. قومی دیگر گویند که ما منکر کرامات نیستیم لیکن آن خاصّ صفت انبیاست. دیگر طایفه‌ای از اهل سنّت و جماعت که اثبات کرامات اولیاء کنند به اندازه‌ای که نرسد به حدّ معجزات. طایفه‌ی چهارم اهل معرفت و فقهای امّت باشند از اهل سنّت و جماعت و ایشان جایز دارند کرامات را گرچه باشد به حدّ معجزات.»(محمودبن‌عثمان،۱۳۳۳: ۶۶)

بر این اساس صوفیّه‌ی نخستین گویا در گروه سوم جای می‌گیرند و گرچه وجود کرامات را ردّ نمی‌کنند امّا برای آن محدودیّت‌هایی قائلند و آن را چندان ارجی هم نمی‌نهند. «از بایزید بسطامی روایت شده که گفته‌است در بدایت احوال خداوند آیات و کراماتی به من نشان داد ولی من به آیات و کرامات توجّهی نداشتم چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را به من نمود.»[۵](غنی،۱۳۸۶: ۸۱۹)

«جنید نیز مشاهده کرده‌است که تکیه بر معجزات، یکی از حجاب‌هایی است که برگزیده‌ی حق را از نفوذ در داخل معبد مقدّس حقیقت بازمی‌دارد. این عقیده، یعنی بی‌اعتنایی به کرامت برای توده‌ی وسیعی از مسلمین سنگین بود و سرانجام اعتقاد عامیانه‌ی لزوم کرامت برای اولیاء، بر عقیده‌ی عرفان و اشراق پیروز شد. سهل‌بن عبدالله نیز روشن و واضح گفته‌است که بزرگترین معجزه‌ها تبدیل یک صفت بد به یک صفت خوب است و کتاب اللمع مثالهای زیادی می‌آورد مبنی بر آنکه مریدان مقدّس به معجزه علاقه نداشته و آنرا وسوسه می‌پنداشته‌اند.»(نیکلسون،۱۳۶۶: ۱۶۱)

ابوعلی جوزجانی نیز درخصوص کرامت بر این باور است که: «صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت.»(عطار،۱۳۴۶: ۵۶۳)

از قول ابوسعید نیز که خود از اولیاء صاحب کرامت و نامدار در خرق‌عادت است، در اسرارالتوحید اینگونه آمده است که: «صاحب کرامات را در این درگاه بس منزلتی نیست زیرا که او به منزلت جاسوسی است و پدید بود که جاسوس را بر درگاه پادشاه چه منزلت تواند بود و صاحب اشراف را در ولایت بس حظّی و نصیبی نیست مگر به مثل از هر ده‌دیناری، دانگی.»(محمدبن‌منوّر،۱۳۶۶: ۳۸۵)

دکتر شفیعی کدکنی در مقدمه‌ی همین کتاب درباره‌ی این سخن ابوسعید انگونه استنباط می‌کند که جاسوس و صاحب اشراف هردو به معنی خبردهنده هستند و این روشن می‌کند که مفهوم کرامت درنظر ابوسعید و نیز طرف سؤال او مسأله‌ی نوعی اشراف بر ضمایر و خواندن افکار اشخاص است و این همان چیزی است که محور اصلی کرامات منسوب به بوسعید است.[۶]

براساس این سخنان از نامداران صوفیّه به‌خوبی می‌توان دریافت که اولیاء متقدم، تاحدود زیادی کرامت را خرق‌عادت نمی‌دانند و آن را وسیله‌ی جذب مرید و عُجب و تفاخر هم نمی‌پندارند. بر این قصد هم نیستند که با بهره‌گیری از اینگونه اعمال برتری خود را اثبات نمایند. در نظر ایشان کرامت تنها کرامت انسانی در راستای تبدیل اخلاق بد به خویهای نیک است و اشراف بر ضمایر مریدان آنچه در خاطر مریدان می‌گذرد نیز به همین منظور است.

بی‌شک یکی از دلایل ایشان در بی‌توجّهی به کرامت این بوده‌است که: «کرامات سبب سکون خاطر و اطمینان قلب و ظهور آنها محبوب و دلخواه اولیاست و شاید که دلبستگی و تعلّق خاطر بدانها موجب توقّف و سیر اولیاء به سوی کمال اتم و بالاتر که رسیدن به خدا یا خدایی است، گردد و دام راه آنها بشود و این توقّف و آرامش

بهرچه غیر خدا باشد نزد صوفیان بلندنظر و دورپرواز، نوعی مرگ و عین حرمان است.»(فروزانفر،۱۳۸۱: ۶۸)

بدین ترتیب بعد از درگذشت بسیاری از این اقطاب و مشایخ داستانهایی درباره‌ی ایشان شکل می‌گیرد که تا میزان بسیار بالایی بر مدارتخیّل عوام و بخصوص مریدان ایشان است و این روند چنان پرقدرت و بی‌وقفه پیش می‌رود و در اذهان و دلهای مردم بی‌سواد و مریدانی که همواره در پی دستاویزهایی برای بزرگ‌نمایی آیین و شیوه‌ی خویش و مشایخ خویشند، ادامه می‌یابد که در ادوار بعدی بعضی محقّقان و مؤلفان بی‌هیچ شک و شبهه‌ای این پدیده‌ها را به‌تمامی پذیرفته‌اند و جای کوچک‌ترین تردیدی در آن نمی‌بینند. چون ابن‌خلدون که می‌گوید: «...و امّا گفتگو درباره‌ی کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرّف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکارناپذیر است و برخی از عالمان که به‌انکار آن گراییده‌اند، شیوه‌ی ایشان موافق حقیقت نیست...وجود به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نوعی مشاجره است چنانکه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیاری روی داده که معلوم و مشهور است.»(ابن‌خلدون،۱۳۶۲: ۹۹۰-۹۸۹)

اما از دیگرسو زهد ریایی و عرفان پوشالی بعضی مستصوفه در ادوار بعد، که نه ضمیرشان به پاکی و صفای دل کسانی چون رابعه و حسن بصری و جنید و بایزید و سری سقطی و بشر حافی و دیگر متقدّمین بوده و نه چون ایشان دست بر خزائن خرق‌عادات گشوده داشته‌اند، برخی را واداشت تا به نقد معارف ایشان و ازآن جمله کرامت بپردازند. این شبهه‌ی کذب و ریا در کرامات صوفیّه گاه نیز به شکلی افراطی موجب ردّ و طرد کلّی آن بود و بسیاری اشعار عارفانه‌ی سده‌های هفتم و هشتم گواه این مدعاست.[۷] برخی از مؤلفین صوفیه تا آنجا به کرامات صوفیان متأخر به دیده‌ی انکار و شک می‌نگرند که گویی به قول حافظ، اظهار کرامات و مقامات را مایه‌ی ننگ و شرم می‌دانند و خلاف فضل و هنر.[۸]

برخی بر این باور بودند که صوفیّه به سبب طرد علوم ظاهری یعنی آن دسته از علوم که حاصل آن تنها رفع نیازهای مادّی و دنیوی است، به تمامی از علوم رخ پوشیده و حتّی نسبت به شرعیّات هم بی‌مایه ماندند. این قوم «اینگونه اقوال و آثار را بدان سبب اظهار می‌کردند که بر حقایق سنّت و اسلام علم نداشتند و تمام اینگونه تصنیف‌ها که از این قوم نوشته‌اند، اصل درستی ندارد و مبتنی بر واقعاتی است که از یکدیگر اخذ کرده‌اند و آن را علم باطن خوانده‌اند و مشتمل بر اقوالی است که صحابه و تابعین هرگز از آن اقوال سخن نگفته‌اند. خود مشایخ صوفیّه هم که در اوایل اقرار داشته‌اند که جز بر کتاب و سنّت، دانش درستی نداشته‌اند به گمراهی افتاده‌اند. از جمله می‌گویند بایزید گفته است: «اگر کسی را ببینید که کرامات از وی ظاهر می‌شود چنانکه در هوا پرواز می‌کند، فریفته‌اش مشوید تا بنگرید در امر و نهی و حفظ حدود شریعت چه پایه دارد؟»(زرّین‌کوب،۱۳۶۲: ۱۲)

ابن‌جوزی یکی از کسانی است که انتقادآمیزترین دیدگاه را به کرامات صوفیّه‌ی متأخر دارد تا جایی که در ردّ نظریات این طایفه گاه به افراط می‌گراید. وی می‌گوید: «خردمندان چون فریبکاری ابلیس را دانستند از چیزهایی که صورت کرامت دارد حذر کردند، مبادا که تلبیس ابلیس باشد... از رابعه نقل است که گفت در روز سردی روزه بودم. گفتم ای کاش غذای گرمی داشتم و با آن افطار می کردم، قدری پیه در منزل بود با خود گفتم اگر پیاز و سبزی بود با آن چیزی می‌پختم. در این میان گنجشکی آمد و پیازی از منقارش بر راه افتاد تا این منظره را دیدم، ترسیدم که از شیطان باشد و از خیالی که کرده بودم گذشتم...امّا شیطان صوفیان متأخر را فریفت تا کراماتی برای اولیاء جعل کنند و به گمان خویش تصوّف را تقویت نمایند. حال آنکه اگر امری به حق باشد در استواری خود نیاز به باطل ندارد.»(ابن‌جوزی،۱۳۶۸: ۲۶۹-۲۶۸)

امّا در میان این دو طایفه که به قبول کلّی یا ردّ کلّی[۹] کرامات قائل بودند گروهی هم بر این باور بودند که گرچه آنچه بعنوان کرامات، دکّان صوفیان متأخر را رونق بخشیده و باعث جوش عوام شده از شائبه‌ی ریا و جهل خالی نیست امّا میان کراماتِ عارفان و عارف‌نمایان تفاوت‌هایی هست که حتی اگر عوام متوجّه آن نباشند، اهل دل به خوبی قادر به تمییز و تشخیص آن هستند.

تا آنجا که جامی، که خود نیز در نفحات‌الانس به نقل بسیاری از روایات مربوط به کرامات پرداخته‌است به این

●●● جالب اینکه بنا به شواهد ثبت شده در تذکره‌ها و شرح احوال صوفیّه، جهل عوام نیز هماره به یاری عارف‌نمایان می‌آمده‌است. به این نحو که حتّی اگر «اولیاء در نشان دادن معجزه و کرامت شکست می‌خوردند، یک تخیّل عوام‌پسند و زنده برای رهایی آنها می‌آمد و آنان را نه چنانکه بودند، بلکه چنانکه می‌بایستی باشند، نشان می‌داد ●●●

موضوع نیک آگاه است و می‌گوید: «همانا که باعث این طائفه بر نفی کرامات آنست که خود را در اعلی مراتب ولایت می‌نمایند و از این امور و احوال ایشان را خبری نی. نفی آن می‌کنند تا پیش عوام فضیحت نشوند و از فضیحت خواص نمی‌اندیشند. با آنکه اگر هزار خارق عادت بر ایشان ظاهر شود، چون نه ظاهر ایشان موافق احکام شریعت است نه باطن مطابق آداب طریقت، آن از قبیل مکر و استدراج خواهد بود نه از مقوله‌ی ولایت و کرامت.»(جامی.بی‌تا:۲۶)

حال با توجه به اینکه حدودی از کرامت امری انکارناپذیر و معمول در طریقت عرفان است و نیز با نظر به شرایط و دلایل بروز و ظهور آن درمیان خواص و اولیاء و نگاهی اجمالی به نظریات پراکنده و نامنظمّی که از همان نخستین روزها در ردّ و قبول این پدیده بر زبان مشایخ، مریدان، مؤلفین، محقّقین و حتی عوام‌الناس جاری بوده‌است، لزوم تحقیقی آماری و دقیق در تراجم و تذکره‌های صوفیه برای تعیین بسآمد هریک از انواع کرامات و درنتیجه نیل به این موضوع که محدوده‌ی حقیقی آن در نخستین روزهای تولّد عرفان چه بوده و در سالهای شکوفایی و بلوغ و پس از آن رشد و کمال عرفان به کجا رسیده، ضروری می‌نماید. امید پژوهشگران در حیطه‌ی عرفان به این مهّم بپردازند.

••• اگر آماری از کرامات بوسعید در اسرارالتوحیدبگیریم، هشتاد درصد آن را همین اشراف بر ضمایر و نوعی خواندن افکار تشکیل می‌دهد و تصوّر من بر آن است که در روزگار حیات بوسعید هیچ کرامتی جز این نوع برای او نقل نشده‌بوده‌است •••

آرامگاه عطار نیشابوری

آرامگاه ابوسعید ابوالخیر

آرامگاه بایزید بسطامی

کتابنامه

- ابن‌جوزی؛ ابوالفرج. (۱۳۶۸). تلبیس ابلیس. ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: نشر دانشگاهی. چاپ اوّل.
- ابن‌خلدون؛ عبدالرحمن.(۱۳۶۲). مقدمه‌ی ابن‌خلدون. ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ چهارم.
- ابن عثمان؛ محمود. (۱۳۳۳). فردوس‌المرشدیه فی اسرار الصمدیه. بکوشش ایرج افشار. تهران: دانش.
- ابن منوّر؛محمد. (۱۳۶۶). اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید. ج اوّل. تصحیح دکتر شفیعی کدکنی. تهران: آگاه. چاپ اوّل.
- استعلامی؛محمد.(۱۳۸۵). حدیث کرامت، پاسخی منطقی به پرسشها. تهران:سخن. چاپ اوّل.
- آزادیان؛شهرام.(۱۳۸۵).دو تقسیم‌بندی از کرامات صوفیّه. پاییز. ش۱۷۹. تهران: مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیّات.
- جامی؛عبدالرحمن.(بی‌تا). نفحات‌الانس من حضرات‌القدس. تصحیح مهدی توحیدی‌پور. تهران:انتشارات کتابفروشی محمودی.
- حافظ؛شمس‌الدین محمد.(۱۳۶۹). دیوان. تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. تهران:زوّار. چاپ اوّل.
- خرمشاهی؛بهاءالدین. (۱۳۷۹). حافظ‌نامه. بخش اوّل. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ یازدهم.
- رازی؛ نجم‌الدین. (۱۳۴۵). مرصادالعباد. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رومی؛مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). مثنوی. دفتر اوّل. تصحیح دکتر محمد استعلامی. تهران: زوّار. چاپ دوم.
- زرّین‌کوب؛ عبدالحسین. (۱۳۶۲). دنباله‌ی جستجو در تصوّف ایران. تهران: امیرکبیر. چاپ اوّل.
- زرّین‌کوب؛ عبدالحسین. (۱۳۶۳). جستجو در تصوّف ایران. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.
- عطّارنیشابوری؛ فریدالدین محمد. (۱۳۴۶). تذکرةالاولیاء. تصحیح و بررسی محمد استعلامی. تهران: زوّار. چاپ اوّل.
- غزنوی؛ خواجه سدیدالدین‌محمد.(۱۳۴۵). مقامات ژنده‌پیل. تصحیح دکتر حشمت‌الله مؤید سنندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ دوم.
- غنی؛ قاسم. (۱۳۸۶). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. تهران: هرمس. چاپ اوّل.
- فتح‌اللهی؛علی. (۱۳۷۶). خوارق عادات از دیدگاه متکلمین و عرفا. آذر و دی. ش۷۵. تهران: کیهان اندیشه.
- فروزانفر؛بدیع‌الزمان. (۱۳۸۱). شرح مثنوی شریف. ج اوّل. تهران: انتشارات زوّار. چاپ دهم.
- کاشانی؛ عزالدین محمود. (۱۳۲۵). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. مقدمه و تصحیح استاد همایی. تهران: کتابخانه‌ی سنایی.
- کاشانی؛ عزالدین محمود. (۱۳۸۷). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوّار. چاپ سوم.
- گوهرین؛ سیّد صادق. (۱۳۸۳). شرح اصطلاحات تصوّف. ج دوم. تهران: زوّار.
- نیکلسون؛ رینولد. (۱۳۸۵). تصوّف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا. ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات توس. چاپ اوّل.
- نیکلسون؛ رینولد. (۱۳۶۶). عرفای اسلام. ترجمه‌ی ماهدخت بانو همایی. تهران: نشر هما. چاپ اوّل.
- هجویری؛ ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۳۸۷). کشف‌المحجوب. تصحیح دکتر محمود عابدی. تهران: سروش. چاپ چهارم.

پی‌نوشت

۱. درخصوص تفاوت انواع اعمال خارق‌عادت با یکدیگر می‌توان به مقاله‌ی «خوارق عادات از دیدگاه متکلمین و عرفا» (فتح‌اللهی؛علی. (۱۳۷۶). آذر و دی. ش۷۵. تهران: کیهان اندیشه.) و نیز بحث‌های مبسوط درباب تفاوت معجزه، کرامت و استدراج در رساله‌ی قشیریه، کشف‌المحجوب و مصباح‌الهدایه مراجعه کرد.

۲. نقل از شقیق غربال،محمد. الموسوعة العربیة المیسّره. ص۱۴۴۶. چاپ قاهره.

۳. ر.ک: کاشانی،۱۳۸۷: ۱۱۸.

۴. این اصطلاح وامی‌است از: (زرّین‌کوب،۱۳۶۳: ۳۳۸).

۵. نقل از اللمع. چاپ نیکلسون. ص۳۲۴.

۶. ر.ک: محمدبن‌منوّر،۱۳۶۶:نودوهشت. مقدمه‌ی شفیعی کدکنی.

۷. حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری — کآتش از خرقه‌ی سالوس و کرامت برخاست(حافظ،۱۳۶۹: ۱۷).

۸. شرممان باد ز پشمینه‌ی آلوده‌ی خویش — گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم(حافظ،۱۳۶۹: ۲۹۱).

۹. «علّامه شیخ محمد خان قزوینی نیز در مقدمه‌ای که بر تذکرةالاولیاء عطّار چاپ نیکلسون، نوشته‌است اینگونه روایات را که در آن کتاب راجع به مشایخ و اولیاء هست به‌عنوان امور مکذوبه، ضعیف و مشکوک و اخبار غیر مطابق واقع می‌خواند.»(زرّین‌کوب،۱۳۶۲:۳۷).