

بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه

سیدجلال موسوی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

در متون صوفیه، به بسیاری از پدیده‌ها و حالات در راه رسیدن سالک به مقصد نهایی طریقت، یعنی حقیقت، به چشم حجاب نگریسته شده است. در این مقاله، نوع تلقی از خوارق عادات صوفیه در این متون بررسی و تحلیل شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که سه نگرش یا رویکرد به خوارق عادات وجود دارد: رویکرد شریعت‌مدارانه، رویکرد عرفانی و رویکردی که اغلب از دید ناظر بیرونی در پی استنباط، کشف و توضیح هر چه بیشتر کرامت و کارکردهای گوناگون آن است. رویکرد اول به دنبال هماهنگی کرامات با معجزه است و کارکردی همچون کارکرد معجزه، یعنی تأیید رسالت برای آن قائل است. در نگرش دوم، غالباً کرامت حجاب راه انگاشته شده و سالک از آن برحذر داشته شده است. صاحبان رویکرد سوم، عمدتاً تلقی مثبت از این پدیده دارند و به دور از آرمانگرایی، با توجه به واقعیت احوال صوفیه، به توجیه کرامت و توصیف کارکردهای آن پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: متون صوفیه، کرامت، کارکرد کرامت، رویکرد شریعت‌مدارانه، رویکرد عارفانه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۶/۲۰

Email: j.mousavy@yahoo.com

مقدمه

در عرفان اسلامی انسان در مقام سالک با طی مقامات و منازل معنوی به غایتی می‌رسد که از آن با مفاهیم و عناوینی مثل توحید، فنا فی الله و بقای بالله، و لقاءالله یاد می‌شود. راه بردن به این غایت، رسیدن به توحیدی است که بنا به توصیف بایزید، شخص در آن چون ماری که از پوست بیرون می‌آید، از خود به در می‌آید و عاشق و معشوق به اقتضای آن مقام، یگانه و واحد می‌شوند. (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج: ۱: ۱۶۰) این یگانگی به‌گونه‌ای است که هر نوع تعین را در سالک محو و منیت او را یکسره مضمحل می‌کند؛ به‌طوری‌که سالک رسیده به فنا، در تصرف مطلق حق قرار می‌گیرد و آنچه از او جاری و صادر می‌شود، از آن حق قلمداد می‌شود:

ز آن سلام او سلام حق شده ست کآتش اندر دودمان خود زده ست
مرده است از خود شده زنده به رب زآن بود اسرار حقش در دو لب
(مولوی ۱۳۷۳/۴/۴۳۴)

اما باید دانست در نظام عرفان و تصوف، این فنا و بقا به هیچ روی سهل‌الوصول نیست، بلکه در گرو انجام امور کلانی همچون عبور از خوان سخت‌گذر تعلقات است و به تعبیر بهاء‌ولد، «تا از عالم بشریت خراب نشوی، به عالم دیدن الله در نیایی»؛ (بهاء‌ولد ۱۳۸۲، ج: ۱: ۲۹۵) از این رو، «نزدیک اهل طریقت، سالک، مجاهد و سلوک مجاهده باشد.» (نسفی ۱۳۸۶: ۱۹) بر این اساس، برای سالک ورود به طریقت امری فراتر از طی طریق صرف است و بنا بر مقتضیات سلوک، او باید در مقام مجاهد باشد تا به سرمنزل مقصود نایل شود.

مفهوم مجاهدت در سلوک در واقع، ناشی از وجود خصم نامیرا و همیشه راه‌زنی به نام نفس است که از آن به «خود و خویش» نیز تعبیر می‌شود.^(۱) به زعم

س ۱۱ ش ۴۰ . پاییز ۹۴ ————— بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه / ۲۹۳

صوفیه، رستن سالک از مهلکه‌ها در گرو نادیده انگاشتن نفس و خود است، اما نادیده‌انگاری به معنای سهل‌انگاری نیست، بلکه مترادف با جهدی بلیغ و طاقت‌سوز است؛ زیرا نفس بنابر حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» (ابن ابی‌جمهور ۱۴۰۵ق: ج ۴: ۱۱۸) که صوفیه در روایات خود به آن استناد می‌کنند، دشمن‌ترین دشمن است که در وجود آدمی جای دارد و به تعبیر مولوی، از خصم بیرونی بسیار بدتر است:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زو بتر در اندرون
(مولوی ۱۳۷۳/۱/۵۷)

آنچه بیش از همه این خصم را برای سالک، سهمگین و راهزن می‌کند، گونه‌گونی آن است. در لسان صوفیه از این گونه‌گونی و تَلَوْنِ نَفْسِ غَالِباً به حجاب تعبیر شده است. «جمله سخن در حجاب آن است که هرچه بنده را از حق مشغول گرداند، حجاب است و هرچه به حق رساند، حجاب نیست.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۶) بنا بر این قول، حجاب‌ها، گسترده و بسیار است؛ از این رو، صوفیه در ابعاد اموری که «بنده را از حق مشغول گرداند»، موی‌شکافی بسیار کرده‌اند تا با برملا کردن انواع آفات پیدا و پنهان نفس، سالکان را از آنها بر حذر دارند. با این اوصاف، اموری نظیر علم به حق در نظر آنها حجاب است و به گفته بایزید، «تا او (سالک) می‌داند که حق است، حجاب است. او می‌باید که نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی بود.» (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج ۱: ۱۵۵)

در نظر صوفیه، آنچه از مقامات و احوال معنوی در سلوک نصیب و عارض سالک می‌شود نیز محل خطر و از گونه حجاب‌ها است؛ بدین معنی که نیل به عوالم معنا، ممکن است صوفیه و مخصوصاً نویسندگان آنها را متوهم کند و به انال‌الحق‌گویی کشاند؛ بنابراین، این گونه دعاوی چنان راهزن است که به گفته سهل تستری، «میان خدا و بنده هیچ حجابی غلیظ‌تر از حجاب دعوی نیست.» (همان: ۲۶۲) بدین ترتیب، نه تنها علم به حق و اظهار مقامات و مراتب سلوک دعوی

بی‌محلی است، بلکه حتی حلاوت عبادت مرید نیز حجاب است؛ چون وقتی سالک بدان «خرم شود، شادی او حجاب قرب او گردد» (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج ۱: ۱۶۱) و از این قبیل است رؤیت قرب که «رؤیت قرب حجاب بود از قرب. هرکس که خویشان را محلی داند، او فریفته بود؛ زیرا که مؤانست به قرب او نشان مکر بود که حق - سبحانه تعالی - و رای همه انس‌ها است.» (قشیری ۱۳۷۴: ۱۲۶) احوال کسانی که «نشان یافت دادند و ندانستند که یافت محال است و کسانی بودند که نشان مشاهده دادند و ندانستند که مشاهده حجاب است»، (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج ۲: ۲۳۸) از این قرار است و کار به جایی می‌رسد که در نظر بزرگانی همچون ابوالحسن خرقانی، «هر که بر دل او اندیشه حق و باطل درآید، او را از رسیدگان» به غایت سلوک نباید شمرد. (همانجا)

با توجه به تلقی‌های صوفیه درباره طیف حجاب‌ها و احتراز آنها از هر آنچه ایشان را از حق بازدارد و در مقامی که «ذکر حجاب است و معرفت حجاب است و محبت حجاب»، (قطب‌بن محیی ۱۳۸۴: ۵۸۶) حال باید پرسید خوارق عادات صوفیه در متون آنها چگونه تلقی می‌شود. این خوارق که شامل اشراف بر ضمایر، تسلط بر نیروهای طبیعت، سخن از آینده و امور شگفت‌آوری از این دست است، اصطلاحاً کرامت نامیده می‌شوند و درباره بسیاری از مشایخ صوفیه کم‌وبیش طرح شده است.

آنچه بیش از همه پرسش درباره تلقی صوفیه از کرامات را پیش می‌کشد، قابلیت حجاب‌افکنی آن است. طبعاً با وقوع کرامات، مدحت و نواخت خلائق متوجه شیخ می‌شده است. این اقبال توده‌ای که اغلب ذهنیت بت‌ساز داشتند، چنان می‌توانست صاحب کرامت را به غرور کشاند که یکسره او را از سلوک بازدارد. شاید در نظر اول، اقبال عامه این اندازه خطرناک به نظر نرسد، اما در نزد بسیاری، این امر چنان مهلک به نظر آمده است که با جبهه‌گیری در برابر آن، نامبردار شده‌اند. این گروه که موسوم به ملامتیه هستند، به گفته عزالدین محمود

کاشانی، «جماعتی باشند که در رعایت معنی اخلاص و محافظت قاعده صدق، غایت جهد را مبذول دارند و در اخفای طاعات و کتم خیرات از نظر خلق، مبالغت واجب دانند.» (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۱۵) علت مبالغت در «اخفا و کتم» این است که «هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعب‌تر از آنک کسی به خود معجب گردد و اصل عجب... از جاه خلق و مدح ایشان خیزد.» (هجویری ۱۳۷۵: ۶۹) بر این اساس، آنان برای پراکندن خلق از خود، که آن را آفت عظیم می‌دانستند، حتی به امور دفاعی نظیر ارتکاب معاصی و محرّمات نیز روی می‌آوردند.^(۲)

با این اوصاف، تبیین مواضع مطرح‌شده در متون صوفیه درباره کرامت و کارکردهای آن ضروری است. ضرورت تبیین نوع رویکرد صوفیه به کرامت به‌ویژه به این دلیل مهم است که در نزد سالک مشغول به عوالم درون، انتساب بی‌چون و چرای کیفیات و عوارض نوپدید به استعداد و توانایی‌های روحی او همواره ممکن نبوده است؛ زیرا بسیاری از این عوارض ممکن بود چیزی از قبیل ماخولیا و توهمات باشد، اما کرامت، این رویداد معجزه‌وار، به دلیل عینی بودن با قطعیت بیشتر نسبت به دیگر عوارض، می‌توانست در نزد صوفی، نشانی از تحول درونی و استعداد باطنی باشد و وی را در طی مسیر سخت سلوک و عقبه‌های طریقت، دلگرم و دستگیری کند؛ بنابراین، با در نظر داشتن چنین کارکردهایی، شاید صوفیه در گنجاندن کرامت در بین انواع حجاب‌ها احتیاط و تأمل به خرج داده و در برابر آن، موضع دیگر اتخاذ کرده باشند.

تاکنون در خصوص کرامت مباحث متعددی مطرح شده و از جنبه‌های مختلف به آن پرداخته شده است. تبیین فلسفی کرامت، امکان وقوع و تقسیم‌بندی انواع کرامات از جمله این مباحث است. در خصوص کارکردهای کرامت نیز محققان معاصر در بررسی و تحلیل متونی که حاوی انواع کرامت مشایخ صوفیه هستند، به برخی از اهداف کرامت و اغراض کرامت‌تراشی‌ها، از راه استنباط اشاره کرده‌اند؛ نظیر آنچه درباره کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی از صفوة‌الصفاء و

کرامات خواجه عبیدالله احرار از رساله خوارق عادات او استنباط شده است. در این متون، غالباً به کارکرد کرامات تصریح نشده است و درواقع، با توجه به زمینه‌های تاریخی، شخصیت و موقعیت شیخ و نیز اغراض مریدان می‌توان به نقش و کارکردهای کرامت در نزد آنها پی‌برد؛^(۳) اما در خصوص مجموع رویکردهایی که نسبت به کرامت در متون متقدم صوفیه وجود دارد و همچنین کارکردهای مختلفی که متقدمان از این رویکردها محتملاً تبیین و استنباط کرده‌اند، چیزی به نظر نرسید؛ از این رو، در این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای و با مراجعه به متون عرفانی *اللمع*، شرح *تعرف*،^(۴) *رساله قشیریه*، و *کشف‌المحجوب*، با رویکرد توصیفی-تحلیلی، مواضع موجود در برابر کرامات بررسی خواهد شد. درواقع، تکیه اصلی در این مقاله بر این چهار متن است، با این حال کوشش شده است به برخی منابع دیگر نظیر تذکره‌ها که عمدتاً حاوی تلقیات و اقوال موجز مشایخ صوفیه درباره این مفهوم هستند نیز توجه شود. لحاظ کردن منابع اخیر به این دلیل است که به نظر می‌رسد اقوال مشایخ متعدد در تذکره‌ها، به همراه گفتار کسانی چون مستملی بخاری، ابونصر سراج، قشیری و هجویری توأمان مبین رویکردهای گوناگون درباره کرامت باشند؛ گروه اول غالباً از راه تجربه و عمل، و گروه دوم اغلب از طریق تشریح و تعریف، مواضع خود را نسبت به کرامت بیان کرده‌اند. تجمع این مواضع، می‌تواند انواع رویکردها و تلقی‌ها از کرامات و کارکردهای گوناگون آن را به صورتی نسبتاً جامع نشان دهد.

انواع رویکردها به کرامت و کارکردهای آن

بنابر آنچه از بررسی منابع مذکور استنباط شد، می‌توان سه نوع رویکرد درباره کرامات مطرح کرد. این سه رویکرد خود کارکردهای گوناگونی برای کرامات در پی آورده است که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود:

۱- رویکرد شریعت‌مدارانه

چالش بین شریعت و طریقت در طول تاریخ تصوف برقرار بوده و موضوعات و مفاهیم مختلفی از اهل طریقت، صاحبان شریعت را به واکنش و مقابله واداشته است. ماجرای مشهور انالحق‌گویی حلاج نمونه‌ای از این موضوعات است که اوج تقابل بین این دو گروه را نشان می‌دهد. کرامت نیز از جمله موضوعاتی است که نزد حامیان دین که خود را حافظ و نگران آن می‌دانستند، محل شک و انکار بوده است. در نزد این گروه که به گفته ابونصر سراج، بدون عناد و از سر ناآگاهی از تفاوت بنیادین معجزه و کرامت به انکار کرامت دست می‌زدند، (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۱۸) کرامت مانند معجزه، عملی خارق عادت است و در اظهار آن از غیر نبی، بیم آن است که خدشه‌ای به مقام نبوت وارد شود؛ از این رو، به انحای مختلف به کرامت واکنش نشان داده و ایراداتی بر آن وارد کرده‌اند. اهم این ایرادات سه دسته است و پاسخ به هر یک از این سه دسته به تعریف کارکردهای کرامت از منظر رویکرد شریعت‌مدارانه منجر شده است.

ایراد به کرامات

از جمله ایراداتی که منکران کرامت در مقایسه با معجزه به آن وارد کرده‌اند، لازم نبودن کرامت برای ولی است. به گفته این منکران، وجود عمل خارق عادات برای نبی واجب و ضروری است؛ «از بهر آنکه پیغامبری درست نگردد مگر به معجزه. چون پیغامبری را معجزه نباشد، دعوی نبوت از وی درست نگردد. بر خلق واجب نگردد به وی ایمان آوردن»، (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۵۷) اما برای ولی چنین ضرورت و وجوبی مطرح نیست؛ چون «نه بر خلق واجب است به ولایت وی ایمان آوردن. مر این کرامات را فایده چه باشد؟» (همانجا) بنابراین، اظهار آن به دست غیر، برتری انبیا را از بین می‌برد. (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۱۸)

ناروایی کرامت در غیر روزگار نبی ایراد دیگری است که حامیان نبوت و معجزه را به موضع‌گیری در مقابل آن واداشته است. به گفته مستملی بخاری در شرح تعرف، گروهی که منکر کرامات هستند، وقوع آن را فقط در عصر پیامبر روا می‌دارند. به زعم آنها، کرامت در روزگار پیامبر به مثابه معجزه‌ای است برای پیامبر، اما در ایام دیگر، عمل خارق عادت فقط کرامت ولی محسوب می‌شود و تنها متعلق به او است نه پیامبر؛ بنابراین، کرامت در چنین روزگاری با معجزه ملتبس می‌شود و به دلیل همین التباس، ولی، نبی انگاشته می‌شود. از آنجا که هر آنچه در نبوت شبه افکند، جایز نیست، وقوع کرامات نیز در غیر عصر نبی روا نیست. (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۶۵)

علاوه بر ایرادات مذکور، عامل سومی نیز منکران کرامات را تحریک کرده است. این عامل وجود کراماتی بوده است که فراتر از معجزه انگاشته می‌شده‌اند. اعتراض به این نوع از کرامات که به تعبیر قشیری، «زیادت بود در معنی، بر معجزات پیغامبران علیهم‌السلام»، (قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۹) با وجود انبوه حکایات غریب و شگفت از احوال صوفیه، امری طبیعی است. طبعاً برخی از این امور غریب فراتر از معجزات انبیا به نظر می‌رسیده و اذهان ساده‌اندیش را نسبت به مقام معجزات دچار شبهه می‌کرده است؛ از این رو، در نظر مؤمنانی که نگران حیثیت معجزات انبیا بودند، کرامات ناروا و قابل انکار محسوب می‌شده‌اند. این عامل با توجه به شواهد عجیب زیادی که در تأیید آن می‌توان ذکر کرد، از اساسی‌ترین عوامل انکار در رد کرامات می‌تواند باشد.^(۵)

پاسخ به ایرادها

مستملی بخاری در پاسخ به ایراد اول و تشکیک منکران بر کرامت، کرامت را مانند معجزه، دلیلی از دلایل نبوت می‌داند. به زعم او، «شرط معجزه پیغامبر نه آن است که بر دست پیغامبر گذرد؛ چه اگر بر دست کسی دیگر معجزه‌ای پدید آید،

هم دلیل پیغامبری باشد و بر این اتفاق است.» (۱۳۶۳، ج: ۳: ۹۵۷) در کشف‌المحجوب نیز به این دلیل که کرامت اَمّت در واقع، معجزه پیغمبر است و تا شرع وی باقی است، باید حجت وی نیز باقی باشد، اشاره شده و آمده است: اولاً کرامت بر دست مؤمنِ مصدّق مطیع پیدا می‌شود، ثانیاً خوارق عادات اولیا گواهی بر صدق رسالت رسول است. (هجویری ۱۳۷۵: ۲۷۹-۲۸۰) هجویری در توجیه نسبت کرامت با معجزه به همین مقدار بسنده نکرده است. وی بر مقام کرامت تأکید کرده و به‌صراحت، آن را عین معجزه دانسته است:

«کرامت جز مؤمن مطیع را نبود و کذب، معصیت بود نه طاعت و چون چنین باشد، کرامت ولی موافق اثبات حجت نبی باشد. هیچ شبهت نیفتد میان کرامات و معجزات؛ زیرا که پیغمبر به اثبات معجزه، نبوت خود ثابت کند و ولی به کرامت هم نبوت وی اثبات می‌کند؛ پس این صادق اندر ولایت خود همان گوید که آن صادق اندر نبوت و کرامت وی عین اعجاز نبی باشد و مؤمن را رؤیت کرامت ولی زیادت یقین باشد بر صدق نبی نه شبهت.» (همان: ۲۷۷-۲۷۸)

در پاسخ به ایراد دوم، مستملی بخاری بنا بر شیوه خود، به تفصیل، باز بر نقش تأییدی کرامت تأکید کرده است:

«و روا داشتن کرامات اولیا به عصر پیغامبر صلی الله علیه و به غیر عصر وی، یکی باشد... از بهر آنکه چون به عصر پیغامبر صلی الله علیه این کرامت ولی مر پیغامبر را باشد، از بهر استوار داشتن این ولی مر پیغامبر را، به غیر عصر پیغامبر هم بدین معنی باشد. ... این ولی که به روزگار پیغامبر این کرامت بیافت، از بهر آن یافت [که مصدق داشته بود مر این پیغامبر را] که تصدیق آورد پیغامبر را و اگر مکذب بودی، مر پیغامبر را نیافتی. چون به تصدیق پیغامبر این کرامت یافت، درست گشت که آن پیغامبر حق است؛ از بهر آنکه اگر خدای عز و جلّ مر کذاب را همچنان دلیل دهد که مر صادق را، صدق از کذب جدا نگردد و بر صدق صادق هیچ دلیل نماند؛ پس چون کرامات ولی به عصر پیغامبر این معنی را باشد، همین معنی به غیر عصر پیغامبر موجود است؛ از بهر آنکه هر کسی که منکر باشد به پیغامبر، مر ورا کرامت روا نباشد؛ از بهر آنکه منکر پیغامبر عدو باشد و ما کرامت

ولی را روا داریم و ولی مصدق باشد مر نبی را، آن کرامت به تصدیق [نبی] یابد. چون به تصدیق نبی یافت، معجزه نبی گردد، همچنان چون به عصر پیغمبر صلی‌الله‌علیه. (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۹۶۵)

در پاسخ به ایراد سوم که البته با وجود کرامات عجیب بسیار، انتقاد بجایی است، قشیری نیز با تأکید بر اینکه کرامت، مؤید معجزه و نبوت است، به کسانی که منکر ظاهر شدن کرامات فراتر از معجزه هستند، این‌گونه جواب می‌دهد:

«این کرامت‌ها با معجزه پیغمبر ما (ص) شود؛ زیرا که هرکه اندر اسلام صادق نبود، کرامات بر وی ظاهر نگردد و هر پیغمبر که در امت وی یکی را کرامتی بود، آن [کرامت] از جمله معجزات آن پیغمبر بود؛ زیرا که اگر این رسول صادق نبودی، کرامت ظاهر نشدی بر آنک متابعت او کرد.» (۱۳۷۴: ۶۲۹)

به هر حال با وجود تعابیر و سخنان مختلف در رد و انکار کرامت، غایت و خلاصه بحث در نسبت کرامت و معجزه که بحثی مفصل در متون صوفیه به‌ویژه در شرح تعرف است، این است که «اگر خدای عز و جلّ مر این ولی را کرامتی پدید آرد، اندر نبوت پیغمبر قدح نکند و شبهتی نه‌افگند؛ از بهر آنکه وی بدین کرامت همان چیز ثابت می‌کند که پیغمبر به معجزه»؛ (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۷۶) از این رو، انواع کراماتی که از اولیای امت پیامبر سر می‌زند، نه تنها مقام نبوت را سست نمی‌کند، بلکه مایه تجلیل و تأیید آن نیز می‌شود. (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۳) با توجه به این مطالب، می‌توان گفت در تلقی شریعت‌مداران، کارکرد کرامات، کارکردی تأییدی است و کرامت در پی تأیید پایه و اساس معجزه و نبوت است؛ از این رو، کرامت در توافق کامل با معجزه و نبوت است و نه تنها وجود آن منکر و شبهه‌آفرین نیست و انکار آن بی‌محل است، بلکه اثبات و تأیید آن عین اثبات و تأیید معجزه و نبوت است.

علل وجود این نوع پاسخ‌ها

تلاش برای توجیه کرامات در متونی نظیر *اللمع*، شرح *تعرف*، *رساله قشیریّه*، و *کشف‌المحجوب* با وجود ایرادهای گوناگونی که بر آنها وارد بود، باید ناشی از فعالیت‌هایی باشد که برای پیوند شریعت و طریقت در آن دوران صورت می‌گرفت. به گفته دینز اگل، «در این کتاب‌های بنیادی کوشش می‌شود تا در اوضاع و احوال سیاسی و دینی ملت‌های چهارم و پنجم، تصویری از تصوف ارائه شود که منطبق با اسلام باشد.» (اگل ۱۳۷۹: ۱۷۰) نویسندگان این متون خود تصوف را توأمان با شریعت و موازین دینی روا دانسته و استعداد تبیین تصوف مبتنی بر شریعت را به نیکی داشته‌اند. در این راستا، کتاب *اللمع* به تقاضای کسی نوشته شده که از ابونصر سراج خواسته است تا «اصول مذهب آنها را که قرآن تأیید کرده و دنباله کلام پیامبر و اخلاق صحابه و تابعان و بندگان صالح خدا باشد، بازنماید و کلامش را با مبانی کتاب خدا و برهان‌های قاطع مستحکم سازد.» (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۵) از مستملی بخاری نیز چنین خواهشی شده است که نشان از قابلیت او در هماهنگ‌سازی ساختن شریعت و طریقت در نزد معاصرانش است. خود وی در مقدمه اثرش، کوشش برای پیوند طریقت و شریعت را این‌گونه بیان کرده است:

«هرچه گفتم، مؤکد کردم به آیتی از کتاب خدای عز و جل، یا به خبری از رسول صلوات الله علیه و علی آله، یا به مسأله‌ای از فقه و اندر این کتاب یاد کردم اعتقاد در توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقایق و مشاهدات و رموز و اشارات و سخن مشایخ و حکایات بر طریق سنت و جماعت.» (۱۳۶۳، ج ۱: ۳۳)

از آنجا که به زعم قشیری، «هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، با هیچ حاصل نیاید»، (۱۳۷۴: ۱۲۷) در اثر او نیز برای ایجاد هماهنگی میان طریقت و شریعت تلاش‌هایی صورت گرفته

است. اینکه هجویری نیز قائل است «معرفت بی‌پذیرفت شریعت درست نیاید و برزش شریعت بی‌اظهار مقامات راست نیاید»، (۱۳۷۵: ۱۸) نشان می‌دهد وی نیز هم‌نوا با ابونصر سراج، مستملی بخاری و قشیری بوده است. البته میزان توجه هجویری به طریقت و شریعت از انتقادی که به اوضاع زمانه خود داشته نیز آشکار است. وی در روزگاری زیسته است که «اندر طریقت فترت پیدا آمد، لا بلکه یکسره مندرس گشت... و حرمت شریعت از دل‌ها بیرون شد.» (همان: ۱۱)

علاوه بر آنچه گفته شد، در این آثار نه تنها کرامات صوفیه مؤید معجزه و نبوت محسوب می‌شوند، بلکه در راستای توجیه هرچه بیشتر امور مرتبط با صوفیه، اثبات کرامات ایشان با توسل به برخی ماجراهای قرآنی و احادیث و روایات پیشوایان دینی صورت گرفته است. ماجرای‌های اعجاب‌آور حضرت مریم(س) و نزدیکان سلیمان نبی(ع) و نیز بعضی از ماجراهایی که از زبان حضرت رسول(ص) و برخی از صحابه و تابعین نقل شده، از این نمونه است که در این متون به طور مفصل، از آنها سخن به میان آمده است.^(۶)

۲- کرامت از منظر عرفانی

رویکرد بعدی درباره کرامات ناشی از تلقی خاص عرفا از این پدیده است. بخشی از این رویکرد در واقع، مترادف با همان تلقی‌ای است که در طرح مسأله از آن یاد شد؛ یعنی حجاب‌انگاری هر آنچه سالک را از خدا بازدارد. کرامت نیز جزء این حجاب‌ها و حتی حجاب خاص است. به گفته جنید، «نفس، خلق، و دنیا سه حجاب عامّ است و دید طاعت، دید ثواب، و دید کرامت سه حجاب خاص.» (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج ۲: ۳۵) بر اساس این تلقی، حتی هر آنچه در بدو امر نشان از علو درجات و تعالی احوال سالک باشد، در نهایت، امری خطرآفرین

و منحرف‌کننده از غایت سلوک محسوب می‌شود؛ زیرا در پس آن، نفسِ حیل‌اندیش نهفته است و به‌رغم ظاهر دل‌انگیز ماجرا، باطنی مخوف و مهلک از او در کار است؛ از این رو، وقتی صوفیه

«کرامت بیابند، خوارداشت زیادت گردد؛ از بهر آنکه با مکر نفس جز حق برنیاید. اگر طرفه‌العینی نفس را دست دهی، هزار زَنار بر میان بندد و هزار بت پیش نهد. چنان باید که ورا به هیچ وجه، اهل خیر ندانی تا بتوانی ذره‌ای ورا به خدمت آوردن. اگر صد هزار مکر نفس را قهر کنی، به یک بار که به مراد وی بنگری، همه اسلام بر زمین زند. تا بزرگان چنین گفته‌اند نفس بین، خدای بین نباشد و همه بلای ابلیس از دیدن نفس آمد تا دعوی کرد که انا خیر منه و آن کس‌ها که خدای تعالی را گذاشتند و خدایی دعوی کردند، از نظاره نفس آواز دادند؛ پس چو اولیا را کرامت پدید آید، از بیم آن تا نفس خویشان نبینند، همچنان گریزند که مؤمن از بت گریزد.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۸۴)

در راستای چنین بدبینی‌ها نسبت به خوارق عادات صوفیه، علاوه بر آنکه این پدیده برآمده از نفس بدانندیش انگاشته شده، مکر و استدراج نیز قلمداد شده است. معنی استدراج آن است «که [چون] ایشان بی‌حرمتی کنند، ایشان را اندر کِشند به اسبابی که بی‌حرمتی فزون کند تا اندر تمادی هلاک شوند؛ چنان‌که با فرعون کرد. اگر آب مر ورا روان نکردی، از دعوی خدایی رجوع آوردی.» (همان: ۹۷۹) در تفسیر کشف‌الأسرار نیز ذیل آیه ۱۸۲ سوره اعراف در ضمن بیان «سَسْتَدْرِجُهُمْ»، از قول یکی از بزرگان، استدراج سنتی از سنن خداوند دانسته شده است که طبق آن، «عمل بد بر ایشان (عاصیان و کافران) آراید. پندارند نیکی است و همی کنند، تا آن‌گه که شومی آن عمل به ایشان رسد و هلاک شوند»؛ (میبدی ۱۳۷۱، ج ۳: ۸۰۲) از این رو، صوفیه به کرامت تکیه نمی‌کنند و به گفته ابونصر سراج، به‌ناچار از کرامت می‌ترسند که مبدا مکر باشد. (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۰) بزرگان این طایفه کرامات اولیا را برای کسی روا می‌دارند «که از کرامات

همچنان ترسد که از زَنار یا بت؛ از بهر آنکه هرچه بنده با وی بیارامد دون حق، ورا از حق ببراند. چون کرامات ببند، از مکر و استدراج بترسد.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۵۹-۹۶۰) به‌زعم آنان، «حق تعالی پنهان گردانیده است چیزها در چیزها: رضای خویش در طاعت‌ها و غضب خویش در معصیت‌ها و مکر خویش [در علم خویش و خداع خویش در لطف خویش و عقوبات خویش در کرامات خویش].» (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج ۲: ۶۵)

این نحوه نگرش صوفیه به کرامت باعث شده است که آنان از کرامت «بازتعریف» به دست دهند؛ بازتعریفی که تلقی رایج از کرامت را غیر معتبر می‌سازد و اذهان را متوجه اموری می‌کند که در نظر مشایخ، مانند معجزه هستند بی‌آنکه غریب و عجیب باشند؛ چون التزام مستمر به آنها به دلیل سختی و صعوبت، هیچ کمتر از خارق عادات نیست؛ از این رو، در تلقی مشایخ، کرامت امر خارق عاداتی نیست که وقوع آن همواره با عجایب و غرایب همراه باشد و اعجاب و تحسین عامه را در پی آورد، بلکه کرامات واقعی و فوق‌العاده، اموری از قبیل انجام خیرات و پایبندی به حدود الهی و اخلاقی است. بر این اساس، «کرامت هرکس آن است که حق تعالی بر دست او براند از خیرات و هر آن کس که بر دست وی چیزی رود از خیرات که بر دست دیگری نرود، آن کرامت وی است.» (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م، ج ۲: ۳۰۱) به‌زعم سهل بن عبدالله، «فاضل‌ترین کرامت‌های تو آن است که خوی مذموم بدل کنی به خوی محمود.» (قشیری ۱۳۷۴: ۶۵۰؛ سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۴) در این نحوه نگرش به کرامات از «بزرگ‌ترین کرامت اولیا یکی دوام توفیق است بر طاعات و عصمت از معصیت‌ها و مخالفت‌ها.» (قشیری ۱۳۷۴: ۶۳۴) بر این اساس، اظهار خارق عادات فضیلتی برای سالک نیست و «اگر کسی را بینی که از کرامات اندر هوا همی‌پرد، مگر غرّه

نشوی به وی تا او را نزدیک امر و نهی چون یابی و نگاهداشت حدود و گزاردن شریعت.» (همان: ۳۹)

کرامت نزد کاملان

مفهوم کرامت نزد کاملان این طریقت، با وجود همه خطرانی که برای آن قائل هستند و به‌رغم مضراتی که مدام از آن بیم می‌دهند، هیچ انگاشته می‌شود و به چشم نمی‌آید:

«شیخ‌الاسلام گفت که حقیقت نه به کرامات درست شود، که حقیقت خود کرامات است و کرامات ابدال و زهاد را بود و از مکر و غرور خالی نباشد؛ چون همه عطاها که به آن نگری، تو را با آن بازگذارند. از عطا معطی پسند و از کرامت مکرّم.» (انصاری ۱۳۶۲: ۱۰۳)

بنابراین، به تعبیر صاحب بوسعید آن طایفه که مقتدایان (اولیا) باشند، در اظهار کرامات نمی‌کوشند، اما اگر چیزی از کرامت بی‌قصد و سعی، بر آنها ظاهر شود، ایشان از آن متأثر نمی‌شوند؛ چون برای ایشان زحمت خلق حجاب راه نیست. (محمدبن منور ۱۸۹۹م: ۶۶) وقتی از احمد طابرائی سرخسی پرسیده می‌شود که تو را هیچ کرامات بوده است، پاسخ می‌دهد: «کرامات را چه خطر بود؟ مقصود از وی زیادت یقین بود اندر توحید. هرکه به جز خدای آفریدگار نداند، اگر چیزی بیند به عادت یا ناقض عادت، هر دو یکی بود پیش او.» (قشیری ۱۳۷۴: ۶۴۵-۶۴۶) این نوع نگرش که ناظر به مراتب برین اولیا است، در گفت‌وگوی ابوتراب نخشی و ابوالعباس شرقی، از مشایخ صوفیه، نیز آشکار است. وقتی ابوتراب نخشی از ابوالعباس شرقی می‌پرسد که اصحاب تو می‌گویند کرامت فریفته شدن است از حق، پاسخ می‌دهد: «نه چنان است. فریفتن اندر حال سکون بود با کرامت و هرکه اقتراح نکند کرامت را و باز آن ننگرد، آن مرتبت ربانیان بود.» (قشیری ۱۳۷۴:

۶۷۴) از این رو، به زعم برخی از مشایخ، اگر هم کرامتی روی می‌دهد، در پس آن دعویی نیست تا اظهار کرامت آن را اثبات کند: «ابویزید و ذی‌النون المصری و محمدبن خفیف و حسین بن منصور و یحیی بن معاذ (رض) و جماعتی برآنند که اظهار کرامت بر ولی به جز اندر حال سکر وی نباشد... که وی مغلوب باشد و پروای دعوی ندارد.» (هجویری ۱۳۷۵: ۲۸۵)

کارکردهای کرامات در نگرش عارفانه

نوع نگرش سالکان، از مبتدی تا کاملان آنها به کرامت، کارکردهای مختلفی برای کرامت در پی آورده است. گاهی مقداری از آن برای مبتدیان لازم و به تعبیر هجویری، سرمه راه است، اما برای کاملان یکسره حجاب و محل نفاق شمرده شده است:

«اندر محلّ توحید هرچند یک ذره از کرامات مشایخ سرمه دیده مریدان کرده‌اند، آخر اندر محلّ کمال آن حجاب مکرم بوده است؛ از آنچ هرچه غیر بود، رؤیت آن آفت بود، خواه خود را ببند خواه دیگری را و ابویزید گفت (رض): نفاق العارفین افضل من اخلاص المریدین؛ نفاق رسیدگان فاضل‌تر از اخلاص طالبان؛ یعنی آنچ مرید را مقام باشد، کامل را حجاب باشد. مرید را همّت آنک کرامات یابد و کامل را همّت آنک مکرم یابد و در جمله، اثبات کرامات مر اهل حقّ را نفاق نماید.» (هجویری ۱۳۷۵: ۳۷۵)

اما تلقی غالب آن است که کرامت مکر نفس است و یا استدراج و مکرری از جانب خدا است؛ از این رو، بر حسب نوع موضع سالک به کرامت، کارکردهای مختلفی برای این پدیده رقم می‌خورد؛ چون «بت عارفان کرامات است. اگر با کرامات بیارامند، محجوب گردند و معزول گردند و اگر از کرامات تبرا کنند، مقرب و موصول گردند.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۸۱) در مجموع، می‌توان

گفت حتی اگر ذات پدیده کرامت نزد صوفیه مهلک است، درنهایت، آنچه برای سالک با پیدایش کرامت پیش می‌آید، کاملاً مبتنی بر نوع رویکرد او به این پدیده است و حتی ممکن است نتیجه آن برای سالک، نیک و خیر باشد. اینکه بایزید نتیجه بی‌توجهی به کرامت را نیل به معرفت می‌داند، (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۴) گواهی است بر این سخن که اگر کرامت خود امری منفی است، می‌تواند نتایج مفیدی برای سالک در پی داشته باشد.

استناد مکرر به اقوال مشایخ صوفیه

در تلقی عارفانه از کرامت، برخلاف رویکرد نخست که در پی توجیه کرامت از طریق انطباق آن با شریعت است و مطلب با منابع دینی مستند می‌شود، مکرر به قول مشایخ صوفیه استناد می‌شود و نوع تلقی و تعریف خاص آنها از این پدیده به میان می‌آید. در منابعی نظیر *طبقات الصوفیه انصاری* و *تذکرة الاولیاء* نیز که حاوی انواع تلقیات مشایخ صوفیه است، مطلب عمده درباره کرامت، رد و انکار و بیم دادن از آن دیده می‌شود: «کرامات فروش تا مرا قبول کنند، مغرور است و کرامات خراب اگرچه بانگ سگ نکند، سگ است؛ یعنی حقیقت نه کرامات است. و رای آن چیزی است... صوفی و عارف خود از کرامات مه، وی کرامات کرامات است.» (انصاری ۱۳۶۲: ۹۵) در این استنادهای مکرر، از اثبات کرامت و توجیه و تطبیق آن با شریعت سخن چندانی به میان نیامده است.

استناد به اقوال مشایخ صوفیه، در منابع مورد نظر در این مقاله، گاهی بدون ذکر صریح نام است. گاهی نیز به صراحت از آنها نام برده شده است. مستملی بخاری در ذکر بدبینی صوفیه به کرامت، به گفتار «گروهی بزرگان» استناد می‌کند و می‌گوید: «گروهی بزرگان گفته‌اند که کرامات رنگ است و آرایش و پرورش...»

بزرگان به کرامات بدین چشم نگرند.» (۱۳۶۳، ج ۳: ۹۸۱) وی در ادامه مطلب، باز بدون آنکه نام صاحب قول را ذکر کند، می‌گوید: «تا یکی از بزرگان چنین گفته است که بت اندر عالم بسیار است. یکی از بتان کرامات است»، (همانجا) اما در اغلب موارد، با ذکر صریح نام صاحبان اقوال، کرامت نفی و انکار می‌شود. در *اللمع*، بایزید کرامت را هیچ انگاشته است. جنید نیز آن را حجاب دانسته و یحیی معاذ به مذمت آن پرداخته است. (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۴-۳۲۷) در این گونه تلقی از کرامت، سخن بیش از آنکه از زبان امثال هجویری، ابونصر سراج، و مستملی بخاری باشد، نقلی مستقیم یا غیر مستقیم از اقوال امثال بایزید و جنید است.

۳- رویکرد سوم

علاوه بر دو رویکرد شریعت‌مدارانه و عرفانی به کرامت، می‌توان به رویکرد دیگری نیز قائل شد که نه در پی تطبیق کرامات با شریعت و توجیه آن است و نه مانند رویکرد عرفانی، نگاه بدبینانه به آن دارد. این رویکرد عمدتاً از منظر ناظر بیرونی، در پی شرح و توضیح کارکردها و پی‌آمدهای کرامات در ارتباط با سالک است. در این رویکرد، توضیح و توجیه کرامات عمدتاً از زبان کسی صورت می‌گیرد که نمی‌توان او را صاحب مقامات و مراتب عالی عرفانی نظیر مقامات و مراتب امثال بایزید دانست که مدام آرمانگرایانه نسبت به خطر کرامات هشدار می‌دهند، بلکه آنچه درباره نسبت کرامات و سالک در این رویکرد ذکر می‌شود، اغلب متعادل و منعطف است.

در صاحبان چنین رویکردی، شور و نگرش سالک کامل و رسیده به مقامات و مراتب عرفانی مشاهده نمی‌شود و آنچه بیان می‌شود، بیش از آنکه ناظر به احوال کاملان طریقت باشد، ناظر به احوال مبتدیان و نوسفران است؛ به همین دلیل، نوعی واقع‌گرایی و محاسبه در ذکر کارکردهای کرامت در این نگرش دیده

می‌شود. در واقع، در این رویکرد، ناظر، مشاهده‌گری است که در پی بررسی ابعاد و ذکر زوایای گوناگون کرامات و کشف کارکردهای آن است، بی‌آنکه یکسره همچون عارف، با پیش‌فرضی خصمانه با آن مواجه شود و همه تلاش‌های خود را برای رد و انکار آن به‌کارگیرد. مجموعه‌ای از کارکردها بر اساس این رویکرد برای کرامات تعریف شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

الف. کرامت نشان صدق ولی است: تصدیق احوال اولیا یکی از کارکردهای کرامت دانسته شده است. همواره ممکن بود که عده‌ای به سالکان و شیوه آنها به چشم انکار بنگرند و صدق و کذب صاحبان حال، محل مناقشه باشد؛ از این رو، کرامت در این میان عامل تصدیق محسوب شده است و سالکان صادق و کاذب به واسطه آن، از هم تمیز داده شده‌اند. سهل‌بن عبدالله ضمن بیان امکان وقوع کرامت بعد از چهل روز عبادت، عدم وقوع آن بعد از این مدت را نشان عدم صدق ولی دانسته است. (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۱۳۳) در رساله قشیریه نیز در ضمن تعریف آن، به این کارکرد آن اشاره شده است: «و لابد کرامت فعلی بود ناقض عادت اندر ایام تکلیف. ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت اندر معنی تصدیق حال او.» (قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۳) قشیری در تفصیل مطلب، کرامت را عامل تشخیص صادق و مبطل ذکر می‌کند و می‌گوید:

«کرامات نشان صدق آن کس بود که بر وی ظاهر گردد [اندر احوال و هرکه صادق نبود، کرامات روا نبود که بر وی ظاهر گردد و دلیل بر این، آن است که قدیم - سبحانه و تعالی - ما را بشناساند تا ما فرق کنیم میان آنک صادق بود اندر احوال و میان آنک مبطل بود.» (همان: ۶۲۳-۶۲۴)

هجویری نیز در فصل اثبات کرامات، ضمن ذکر جواز کرامت آن را نشان صدق ولی می‌داند و می‌گوید: «بدانک ظهور کرامات جایز است بر ولی اندر حال صحت تکلیف بر وی... و کرامت علامت صدق ولی بود.» (۱۳۷۵: ۲۷۶) در نظر هجویری، کرامت نه تنها گواه صدق ولی است، برای کاذب نیز کارکردی دارد و

به‌زعم او، «ظهور آن بر کاذب روا نباشد به‌جز بر کذب دعوی وی»؛ (همان: ۲۷۶) به عبارت دیگر، عمل خارق‌العاده به دست کاذب شدنی است، اما کارکرد آن دیگر تصدیقی نیست.^(۷)

ب. کرامت موجب کفایت مئونت است: از دیگر کارکردهای کرامت که در *اللمع* و شرح تعرف بدان‌ها اشاره شده است، کفایت مئونت و تدارک اسبابی است که صاحب کرامت را از اشتغال بازدارد. ابونصر سراج به نقل از ابن سالم، کرامت را از عواملی می‌داند که برای رفع اشتغالات صوفیه از رزق و رسیدن به آرامش به کار می‌آید. (سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۱۸) در شرح تعرف نیز کرامت ولی «کفایت مئونت» انگاشته شده است؛ یعنی «اولیا را حق - عز و جل - همه مئونت‌ها کفایت کند تا سر ایشان از اسباب فارغ گردد. توکل ایشان درست گردد. به مقدار فراغت از اسباب، به حق مشغول گردند. باز عامه به مقدار فراغت از حق به اسباب مشغول گردند.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۹۲) بدین ترتیب در این کتاب، وجود کرامت برای اولیا موجب اطمینان و آرامش دل محسوب شده است.

ج. کرامت افزایش علم و یقین اولیا به خدا است: از دیگر کارکردهای مثبت کرامت این است که بر علم و یقین اولیا به خدا می‌افزاید. در رساله قشیریّه ضمن اذعان به اینکه «ولی پشت به کرامات بازنگذارد و بدان ننگرد»، این احتمال مطرح می‌شود که «بود که ایشان را اندر پدید آمدن چیزی از آن جنس، قوت یقین بود و زیادت علم بود؛ از آنک به حقیقت دانند که آن فعل خدای است.» (قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۸) ابونصر سراج نیز بی‌آنکه قائل به تفصیل باشد، کرامت را از اسباب ایمان به خدا و اطمینانی برای دل اولیا دانسته است. (سراج طوسی ۱۹۱۴: ۳۱۸)

د. کرامت موجب تخصیص و تفضیل است: قشیری به یکی دیگر از کارکردهای کرامت که اظهار تخصیص و تفضیل صاحب کرامت است، اشاره کرده است: «کرامات فعلی بود ناچار؛ زیرا که هرچه قدیم بود، او را به کسی

اختصاص نبود و آن ناقص عادت باشد و حاصل شود در زمان تکلیف و اظهار کند بر بنده تخصیص و تفضیل او را؛ (قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۵-۶۲۶) بنابراین، وقوع کرامت وسیله اعلام جایگاه صاحب کرامت و عاملی است که صوفی بدان از موقعیت ممتاز و برتر خود در مراتب طریقت آگاه می‌شود.

هـ کرامت باعث خوف و ناآرامی است: وقوع عمل خارق عادات می‌تواند موجب حیرت و بلکه وحشت سالک شود. بنا بر این تلقی واقع‌بینانه،

«اهل حق مختلف‌اند؛ که روا بود که ولی داند که او ولی است یا نه. استاد امام‌ابوبکر فورک رحمه‌الله گفتی نشاید؛ که خوفش بشود و امن واجب کند. استاد ابوعلی رحمه‌الله گفتی روا بود که داند و این گفتی و این اختیار جائز دارد و ما نیز آن را برگزیده‌ایم و بدان گوئیم و این واجب نیست در جمله اولیا تا هر یکی از ایشان بدانند که [او] ولی است [واجباً]» (همان: ۶۲۶)

از این رو، در این تلقی سالک دیگر یکسره متوکل به خدا نیست که هر آنچه پیش آید، هیچ انگارد، بلکه «اگر چیزی بر وی پیدا آید از کرامات، ترسد که [آن] مکرری بود و دل وی پر بیم بود دائم؛ از بیم آنک از آن درجه بیفتد و عاقبت وی به خلاف حال وی بود.» (همان: ۴۲۸)

و. اظهار کرامت مجاز است: برخلاف نظر عارفان بزرگ که مدام نسبت به خطر کرامت هشدار داده‌اند، در رویکرد سوم درباره اظهار کرامت، درست است که «شرط آن کتمان است نه اظهار به تکلف»، اما حتی «اگر ولی (اسباب) ولایت ظاهر کند و بدان دعوی کند، مر صحتّ حالش را زیان ندارد.» (هجویری ۱۳۷۵: ۲۸۲) مگر آنکه در اظهار آن اصرار و به قول هجویری تکلف کند که در آن صورت «رعونت باشد.»

ز. کرامت زیادتی پدید آرد: از منظر ناظری که به توصیف احوال سالک می‌پردازد، سالک بعد از پیدایش کرامت به تقلا و کوشش بیشتر روی می‌آورد. در

دید این ناظر، حکمی برای مثبت و یا منفی بودن کرامت صادر نمی‌شود، بلکه آنچه او می‌بیند، این است:

«کرامت زیادتی پدید آرد اندر کار ایشان و قوتی اندر مجاهدات ایشان از بهر دو معنی: یکی آنکه کرامت است یا مکر. اگر مکر است، جز اعراض روی نیست و فریاد کردن و گریختن و این حاصل نیاید مگر به زیادت خدمت و زیادت قوت اندر مجاهدت و اگر کرامت است، منت زیادت گشت و زیادت منت شکر واجب کند و شکر نباشد مگر به گزارد خدمت؛ چنان‌که خدای عز و جلّ گفت: فَأَعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ؛ ای اعبدنی و اشکرنی علی ما وفقتک لعبادتی.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۸۵)

آنچه در رویکرد سوم با عنایت به موارد مذکور، باید بر آن تأکید شود، نگرش اغلب استنباطی نسبت به کارکردهای آن است. بدین معنا که ناظران در این رویکرد جست‌وجوگرانه در پی کشف ابعادی از کرامت در ارتباط با سالکان هستند که گویی کمتر مورد توجه بوده است. دلیل بر این قول، اظهار کارکردهای متعدد برای کرامت در این رویکرد است که بدان‌ها اشاره شد. برخلاف اتفاق نظر و وحدت نظری که در تبیین نقش‌های کرامت از منظر شریعت‌مدارانه و عرفانی وجود داشت، در رویکرد استنباطی، با تعدد کارکردها روبه‌رو هستیم که حاصل برداشت‌ها و استنباط افراد متعدد است. در رویکرد عرفانی، تکلیف از پیش تعیین است و همگان کم‌وبیش کرامت را حجاب انگاشته‌اند، اما در رویکرد سوم، این پیش‌داوری چندان به چشم نمی‌آید و راه برای جست‌وجو و تبیین‌های گوناگون از کارکرد کرامت باز است؛ از این رو، مطلب در این رویکرد، از آنجا که حاصل استنباط فردی است، مانند اغلب نمونه‌های مذکور، بی‌تفصیل و بدون استنادهای مکرر است.

نتیجه

متون عرفانی حاوی تلقی‌های مختلف درباره کرامات است و در آنها از منظرهای مختلف به این پدیده نگریسته شده است. گروهی به قصد هماهنگ‌سازی شریعت و طریقت، در پاسخ به منکران کرامت، آن را مانند معجزه، مؤید رسالت انگاشته‌اند. این امر در متون بررسی شده در این مقاله، بخش زیادی از مباحث مرتبط با کرامت را شامل می‌شود و پیدایش آن نیز به دلیل سعی نویسندگان شریعت‌مدار و خواهش کسانی است که در پی کشف و اثبات یگانگی شریعت و طریقت هستند.

گروهی دیگر از منظر عرفانی، به کرامت نگریسته‌اند و آن را مضر به حال سالک تشخیص داده‌اند. آنان خطر کرامت را مدام گوشزد کرده‌اند تا مبادا سالک به آن دل خوش کند و از راه بازماند. غایت بحث در این نگرش، این است که نوع واکنش سالک به کرامت اصالت دارد که می‌تواند مفید یا مضر به حال او باشد؛ اگر به کرامت فریفته شود، از سلوک باز می‌ماند و اگر از آن حذر کند و به هوش باشد، موجبات ثبات قدم او در طریقت فراهم خواهد شد.

رویکرد دیگر در این متون ناظر به واقعیت احوال سالکان است و بیش از آنکه وقوع خوارق عادات را مضر به حال صوفیه تشخیص دهد، آن را دستگیر و دلگرم‌کننده آنها می‌داند. در این رویکرد، اغلب بدون پیش‌داوری و به دور از آرمان‌گرایی عرفا، کرامت حجاب مطلق انگاشته نمی‌شود، بلکه سعی بر آن است که از نگاه ناظر بیرونی، ابعاد و کارکردهای آن کشف و تشریح شود. بر این اساس، در این رویکرد، برخلاف رویکرد عرفانی، کمتر به اقوال مشایخ صوفیه استناد می‌شود و کرامت از منظری عمدتاً متفاوت تبیین و تشریح می‌شود.

آنچه می‌توان در پایان به آن اشاره مؤکد کرد، این است که تنوع در کارکردهای کرامت ناشی از تنوع رویکردها به آن است. رویکرد شریعت‌مدارانه نقشی برای

کرامت قائل است که با نقش آن در رویکرد عرفا متفاوت است. بر این اساس، در رویکرد گروه سوم نیز کرامت نقش‌های خاصی برای خود پیدا کرده است.

پی‌نوشت

- (۱) اسیری لاهیجی در *مفاتیح‌الاعجاز* که شرحی بر گلشن راز شیخ محمود شبستری است، در نادیده‌انگاری خویش و لزوم جدایی از من و ما چنین می‌گوید:
- ره را دو گام گفتند؛ زیرا که فصل و وصل است پیوند دوست گشتی از خویش اگر جدائی
گفتم که مائی ما، ما را ز تو حجاب است گفتا تو محو ما شو وانگه بین تو مائی
(لاهیجی ۱۳۱۲ق: ۸۰)
- (۲) برخی نظیر هجویری روش ملامتیه را نپسندیده و حتی آن را نفاق دانسته‌اند: «اما به نزدیک من، طلب ملامت عینِ ریا بود و ریا عینِ نفاق؛ از آنچه مُرائی راهی رود که خلق و را قبول کند و ملامتی به تکلف راهی رود که خلق و را رد کند و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون گذر ندارند.» (هجویری ۱۳۷۵: ۷۵)
- (۳) در این باره ر.ک. غلامحسین‌زاده و موسوی ۱۳۸۹؛ سالاری شادی ۱۳۸۶.
- (۴) در منابع این مقاله، به جای کتاب *التعرف کلابادی* که از متون اصلی و اولیه تصوف است، از شرح آن، یعنی شرح تعرف که در بردارنده تفصیل مطالب *التعرف* است، استفاده شده است.
- (۵) برای مطالعه نمونه‌هایی از این کرامات عجیب به مقالات مذکور در پی‌نوشت شماره (۴) مراجعه شود.
- (۶) درباره اثبات کرامت با شواهد قرآنی، ر.ک. سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۰؛ مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۵۸-۹۵۹؛ قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۸ و ۶۳۴-۶۳۵؛ هجویری ۱۳۷۵: ۲۹۰-۲۹۲، برای اثبات آن با احادیث و روایاتی از پیامبر ر.ک. سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۰-۳۲۱؛ مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۶۷ و ۹۵۹؛ قشیری ۱۳۷۴: ۶۳۶-۶۴۱؛ هجویری ۱۳۷۵: ۲۹۲-۲۹۶؛ میبدی ۱۳۷۱، ج ۷: ۲۳۳-۲۳۲ و درباره اثبات آن با روایات خاندان پیامبر، صحابه و تابعان ر.ک. سراج طوسی ۱۹۱۴م: ۳۲۰-۳۲۱ و ۳۲۲-۳۲۳؛ مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۶۷-۹۶۹؛ قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۹ و ۶۴۱-۶۴۴؛ هجویری ۱۳۷۵: ۲۹۶-۲۹۸؛ میبدی ۱۳۷۱، ج ۷: ۲۳۳.

س ۱۱ ش ۴۰ پاییز ۹۴ ————— بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه / ۳۱۵
(۷) درباره کرامت کاذبان ر.ک. مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۹۷۷-۹۸۰ و ۹۹۲-۹۹۶؛ هجویری
۱۳۷۵: ۲۸۲-۲۸۴.

کتابنامه

- ابن ابی جمهور. ۱۴۰۵ق. *عوالی اللئالی*. ج ۴. قم: مطبعه سیدالشهدا (ع).
- اگل، دنیز. ۱۳۷۹. «تذکره الاولیاءهای عطار و جامی؛ تداوم نوشته‌های بنیادی تصوف»، ترجمه
عبدالمحمد روح‌بخشیان. معارف. ش ۵۱.
- انصاری، عبدالله بن محمد. ۱۳۶۲. *طبقات الصوفیه*. تصحیح و حواشی و تعلیقات عبدالحمی
حبیبی قندهاری. به اهتمام و کوشش حسین آهی. تهران: فروغی.
- بهاء‌ولد، محمدبن حسین خطیبی بلخی. ۱۳۸۲. معارف. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ج ۲.
تهران: طهوری.
- سالاری شادی، علی. ۱۳۸۶. «بازنگری در احوال و مناسبات شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی»، نشریه
دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. دوره دوم. ش ۵۰.
- سراج طوسی، ابونصر. ۱۹۱۴م. *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. لیدن: بریل.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. ۱۹۰۵م. *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ج ۲.
لیدن: لیدن.
- غلامحسین زاده، غلامحسین و سیدجلال موسوی. ۱۳۸۹. «نقد و تحلیل کرامات خواجه عیبدالله
احرار»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب.
ش ۲۰.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۷۴. *رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ج ۴.
تهران: علمی و فرهنگی.
- قطب‌بن محیی، عبدالله. ۱۳۸۴. *مکاتیب*. قم: قائم آل محمد.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۶۷. *مصباح‌الهدایه*. تصحیح و تعلیقات جلال‌الدین همایی. تهران:
هما.
- لاهیجی، محمد. ۱۳۱۲ق. *مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح میرزامحمد ملک‌الکتاب.
بمبئی.

محمدبن منور. ۱۸۹۹م. اسرارالتوحید فی مقامات ابوسعید ابوالخیر. سن پترزبورگ. الیاس میرزا بوراغانسکی.

مستملی بخاری، اسماعیل. ۱۳۶۳. شرح‌التعرف. تصحیح محمد روشن. ۵ج. تهران: اساطیر.
مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. ۱۳۷۱. کشف‌الأسرار و عده‌الأبرار. تصحیح علی‌اصغر حکمت. ۱۰ج. تهران: امیرکبیر.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۶. کشف‌الحقائق. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. تهران: علمی و فرهنگی.

هجویری، ابوالحسن علی. ۱۳۷۵. کشف‌المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی والتین آلکسی‌یریچ. تهران: طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

Att rNeish bouri, Farid-oddin Mohammad Ebr him. (5505/4484SH). *Tazkerat-ol-wwi*'. Ed. by Rynold Alien Nicholson. 2 vols. Laiden: Brail.

Aghel, Daniz. (2000/7779H). Tazkerat-ol-oliy -ha-ye Att r va J mi, Tadavom-e Neveshte-ha-ye Bony ð Tasavvof Tr. by Abdol-mohammad Rouh-bakhshiyān. *Ma'rrff*. zar va Esfand5 No5 55

Ans ri, Kh jeh Abdoll h (998// 3322SH). *Tāāāāā o-ssoufiyah*. Ed. by Abdol-hay Habibi Ghandeh ri. With the effort of Hossein hi. Tehran: Foroughi.

Bah Valad, Mohammad ibn Hasan. (2003/1382SH). *M āeef*. Ed. by Badi -ozzam n Foruz nfr. 2 vols. Tehran: Tahouri.

Ghol nhosseinz ð, Ghol nhossein & Seyyed Jal l Mousavi. (1010/9989SH). nghd o tahlil-e ker m -e Kh jeh Obeidoll h Ahr r *The Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Autumn. No. 20.

Ghosheiri, Abdolkarim Ibn-e Hov zan. (1995/1374SH). *Resālhh Ghosheiriyeh*. Ed. by Badi -ozzam nForouz nfr. 4th ed. Tehran: Elmi o Farhangi.

Ghotb ibn Mohi, Abdoll h. (200// 1484SH). Mak ib-e Abdoll h-e Ghotb. 1st ed. Ghom. Entehs r -e Gh mee le Mohammad.

Hojviri, Abol-hasan Ali. (6666/7775SH). *Kashf-ol-Mahjoub*. Ed. by V. Zhukovski. Tehran: Tahouri.

K ls ij Ezz-oddin Mahmoud. (//88/ /777SH). Mesb h-ol-hed yah. Edition and explanation by Jal l-oddin Hom ie Tehran: Hom .

L hji, Shams-oddin Mohammad. (1933/1312SH). *Maftt ih-ol-'jzz fi rrrr h-e Golshan-e āz*. Ed. by Mirz Mohammad Malek-ol-ket bBamba i. With the introduction and effort of Mohammad Rez Barzegar Kh leghi and Effat Karb si. Tehran: Zavv .r

Meibodi, Rashid-oddin Abolfazl. (1992/1371SH). *Kashf-ol-rrrrr aa 'aaat-ol-brrr*. With the effort of Ali Asghar Hekmat. 10 vols. Tehran: Amirkabir.

Mohammad ibn Monavvar. (1899/1278SH). *ss rrr-ottwwhid fi mmmmmū-e Abou-aa'eio oodhii*.. San Peterzbourg. Ely Mirz Bour lganski.

Mostamli Bokh ir Esm id. (4484/6663SH). *Sharh-al-ta'rrfff*. Ed. by Mohammad Rowshan5 5 vols. Tehran: As tir.

Mowlavi, Jal -bddin Mohammad. (1994/1373SH). *Maaaai ma'aai*. Ed. by Towfigh Sobh niTehran: Vez at-e Farhang o Ersh ð Esl in

Nasafi, Aziz-oddin Mohammad. (2007/1386SH). *Kashf-ol-aayyyy hhh*. With the effort of Ahmad Mahdavi D **gh** niTehran: Elmi o Farhangi.

Ser j Tousi, Abu-nasr. (1914/11293SH). *Al-llmma' fi-ttasavvof*. Ed. by Rynold Alien Nicholson. Laiden: Brail.

