

فصل‌نامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی

سال پنجم، شماره پانزدهم، بهار ۱۴۰۰

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی

ناصر امیرمحمدی^۱؛ نعمت اصفهانی عمران^۲ (نویسنده مسئول)؛ حمید طبسی^۳

صص (۲۱۳-۱۸۵)

چکیده

سه دین بزرگ ابراهیمی جزء شریعتشان و قوانین منبعث از آن به میانجی کتب مقدس در اجتماع نفوذ یافته و از سلوک عارفانه‌ای سخن گفته و به پاداش و سزای اخروی در پی تزکیه نفس، نیل به حقیقت الهی و وصال او پرداخته‌اند. به این اعتبار، تصوف و عرفان پیش از شکل‌گیری گونه اسلامی‌اش در دین یهود و مسیحیت نیز پیشینه‌ای قابل تأمل دارد؛ از مهم‌ترین موارد مشترک در هر سه رویکرد عرفانی، مفهوم «کرامت» است. با این حال مطالعه خاستگاه شناسانه و هم‌چنین پدیدارشناختی کرامات عرفانی در هر سه دین ابراهیمی نشان می‌دهد که تا چه اندازه این رویدادها با اسطوره در تناظر بوده‌اند. جستار حاضر با روش تطبیقی و رویکرد توصیفی-تحلیلی می‌کوشد با مطالعه شکل‌گیری تاریخی مفهوم کرامات و بررسی مهم‌ترین اسطوره‌های دینی، رابطه برخی از این رویدادها را با آنچه در اندیشه اسطوره‌شناسان بزرگ «واقعیت اسطوره‌ای» خوانده شده، آشکار ساخته و شناسایی کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که کرامت در عرفان یهودی در عین حال که با جادو پیوند می‌خورد، الگوهای اسطوره‌ای مصر باستان را دنبال می‌کند؛ حال آن‌که این امر در عرفان مسیحی بر اساس نوعی مشاهده به دست می‌آید و منبع اصلی کرامات خود مسیح است. در عرفان اسلامی کرامات همپای معجزه است که به‌جای رسول، در اینجا به ولی یا عارف الهی تعلق دارد و نتیجه تزکیه نفس است؛ اما نتیجه‌ای طبیعی و بعضاً قهری است و از این رو دارای فضیلتی در مقام ابزار یا هدف نیست.

واژگان کلیدی: کرامت، عرفان اسلامی، جادوی قباله، معجزه مسیحی، واقعیت اسطوره‌ای.

۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

mohamadijiroft@yahoo.com

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

Dr.esfahaniomran@gmail.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد جیرفت، دانشگاه آزاد اسلامی، جیرفت، ایران.

Hamidtabasi@yahoo.com

«کرامت» یکی از اصلی‌ترین و ماندگارترین اصطلاحات رایج میان صوفیه و عرفاست. اهمیت این واژه تا بدان حد است که بسیاری افراد که دانش عمیقی از عارفان ندارند، آن‌ها را با کراماتشان یاد می‌کنند. همین امر موجب شده که نوعی رابطهٔ دیالکتیکی در این زمینه به وجود بیاید؛ به عبارت دیگر، کرامت که خود حاصل سیر و سلوک و انجام نوافل و ریاضات بوده، اکنون سبب همان چیزی شده (شهرت) که عرفان در مسیر نفی آن و رسیدن به فنا از خصایص نفسانی بوده است. به مرور این مسئله بدل به معضلی شد که خود عارفان بدان وقوف یافتند و این فتوا در میان آنان شایع گشت که «أصحابُ الکرامات کُلُّهُم مَّحْجُوبُونَ» (مجنوب علی‌شاه، ۱۳۵۶: ۱۲۶) به این اعتبار هرچند مسئلهٔ کرامت، مورد بازنگری مشایخ و کبار صوفیه قرار گرفت؛ اما برخی روابط و ابهامات آن همچنان باقی ماند. این ابهامات، زمینه‌ساز طرح پرسش‌هایی شد که به میانجی آن‌ها می‌توان وقوف دقیقی بر کلیت این امر یافت؛ اما مهم‌تر از آن این است که موضع پرسش^۴ یا بستر اصلی طرح آن را مشخص و متمایز سازیم؛ به عبارت دیگر اگر بخواهیم چنین پرسش‌هایی را از درون حوزه و بستر عرفان مطرح کنیم،

شاید جز پاسخ‌های اجمالی و رازآلودی که مشایخ صوفیه عموماً در آثاری مانند تذکره الاولیا عطار، رسالهٔ قشیریه، کشف‌المحجوب هجویری و مناقب العارفین جامی و حتی آثار متأخری مانند طرائق الحقایق اثر معصوم‌علیشاه دکنی، دستاورد قابل توجهی فراچنگ نیاید؛ اما زمانی که سوژهٔ پرسش را در دل زمینه‌های دیگر نقادی مستقر می‌سازیم، آنگاه می‌توان بدون جانبداری و به شکلی کاملاً علمی با آن مواجه شد. برای چنین بررسی و تحقیقی پدیدارشناسی و خاستگاهی‌شناسی را در این جستار برگزیده-ایم تا به سؤالات طرح شده پاسخ گوئیم: اینکه «کرامت» فی‌نفسه و بماهو چیست؟ سبقه و عقبهٔ آن در ادیان ابراهیمی چگونه بوده است؟ آیا می‌توان از نفس رویدادهای اسطوره‌ای در شکل‌گیری و قوام یافتن مفهوم کرامت یاد کرد؟ با تفحص و تحقیق در روابط، قرابت‌ها و حتی برخی تضادهای میان اسطوره و کرامت این فرض قوت می‌گیرد که آنچه در نظر برخی متفکران اسطوره‌شناس مانند جوزف کمپل و میرچیا الیاده

^۴The subject of expression

«واقعیت اسطوره‌ای»^۵ نام دارد، خاستگاه مفهومی دقیقی برای کرامات محسوب می‌گردد. در پایان بحث‌های مقدماتی برای تبیین مسئله باید اذعان داشت که انتخاب این روش‌ها، تصادفی یا بی‌دلیل نبوده است. پدیدارشناسی به علم ذهنیت‌شناسی در تقابل با اشیاء و مفاهیم مربوط به آن‌ها بازمی‌گردد و خاستگاه‌شناسی، رویکردی نوین است که می‌تواند به اعتبار برخی نقاط ثقل یا قدرتمند یک پدیده، ریشه‌های تاریخی آن را بازبشناسد؛ اما با توجه به اینکه موضوع مورد بررسی، در باب هر سه دین بزرگ توحیدی (ابراهیمی) است، روش علمی این جستار تطبیقی و رویکرد آن توصیفی-تحلیلی است.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی علمی و مشابه که به چنین موضوعی بپردازد در هیئت مقاله یا رساله دانشگاهی مشاهده نشده است؛ اما در میان پژوهش‌های مشاهده شده در باب روابط اسطوره و کرامات مواردی بودند که تلاش کرده‌اند به برخی از ابهامات در این رابطه بپردازند و برخی قرابت‌های مفهومی و محتوایی میان آن‌ها را برجسته سازند. از آن جمله، مال میر و محبی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «جابه‌جایی و تداوم اساطیر در قالب کرامات صوفیان» بر این عقیده‌اند که برخی اسطوره‌های تاریخی در قالب کرامات صوفیانه به حیات خود ادامه می‌دهند. همچنین مال میر (۱۳۸۷) در جستاری دیگر با عنوان «تحول افسانه‌ای عرفان» معتقد است که بازتاب الگوهای اسطوره‌ای در عرفان به شکلی جدید سر برمی‌آورد. قهرمان شیری (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «کرامت‌های تخیلی در تصوف» ریشه‌های افسانه‌ای و اسطوره‌ای کرامات را واکاود. مظفری (۱۳۸۸) نیز در مقاله «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان» به مسئله ظهور «خدایان انسان‌وار» اشاره می‌کند. بهاروند و واعظی (۱۳۹۶) نیز در جستاری با عنوان «بررسی کرامت و خوارق عادات از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری» تلاش کردند تا نخستین صورت‌بندی‌های معرفتی از مفهوم کرامت را در دو گفتار عرفانی و فلسفی متعلق به قشیری و ابن‌سینا شناسایی کنند.

۱- بررسی مفهومی

۱-۲ واقعیت در اسطوره

واقعیت در اسطوره چیزی است که انسان در نتیجه آن به آنچه امروز هست، تبدیل شده است؛ سیری از وقایع که رخ دادند و سرنوشت انسان را رقم زدند؛ طبق نظریه میرچا الیاده در کتاب «واقعیت و اسطوره» در نگرش اسطوره‌ای «همه داستان‌هایی که با آفرینش و آغاز گیتی سروکار دارند، داستان واقعی هستند؛ در داستان‌های واقعی با موجودات و امور مقدس و فوق طبیعی سروکار داریم درحالی‌که داستان‌های دروغین از محتوای غیردینی برخوردارند» (الیاده، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۲) اما چیزی که واقعیت اسطوره‌ای را از واقعیت تاریخی متمایز می‌کند، این است که «تاریخ سیر جداگانه بر مبنای قوانین اجتماعی و طبیعی دارد» (الیاده، ۱۳۹۰: ۵۱).

موریس ماندلبام، معتقد است که در بررسی تاریخ «تکیه بر پی رفت منطقی نادرست است؛ یعنی نباید از الف به ب برسیم، بلکه الف و ب را همچون اجزای یک کل در نظر بگیریم و همیشه قبل از اینکه اتفاقی بیفتد کلیت از پیش موجود هست که آن را رقم می‌زند» (به نقل از احمدی، ۱۳۹۱: ۱۵۶) این کلیت از پیش موجود را می‌توان همان واقعیت تاریخی دانست و تفاوتش با واقعیت اسطوره‌ای در دخالت‌ها در کلیت پیشینی و موفقیت‌های مختلف و گاه چشمگیر آنچه مقدس و مرتبط با شالوده اصلی است، قرار دارد و اسطوره «شرح این دخالت‌ها و موفقیت‌هاست» (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۸). انسان تاریخی خود را محصول و نتیجه جریان تاریخ می‌داند، بدون اینکه بتواند ساز و کار واقعیت پیشینی را در دست بگیرد و دخالت کند؛ اما در نگرش اسطوره‌ای اگر این جهان وجود دارد و اگر انسان وجود دارد، برای این است که موجودات فوق طبیعی در ابتدا در جایی قدرت‌های خلاق و آفریننده را به کار گرفته‌اند و سرنوشت آن‌ها را رقم زده‌اند؛ یعنی دخالت و تغییری در کلیت پیشینی به وجود آورده‌اند تا انسان همان چیزی بشود که اکنون هست؛ بنابراین برای خصلت نمایی از واقعیت در اسطوره دو ویژگی بنیادی وجود دارد: ۱. دخالت در کلیت پیشینی ۲. عامل مقدس و فرا طبیعی این دخالت.

«اگر در رفتار کلی انسان باستانی بنگریم با شگفتی درخواستیم یافت که نه چیزهای برون از نظر او دارای ارزش ذاتی مستقل هستند و نه رفتار و کارهای آدمی؛ چیزها و کارها

هنگامی ارزش پیدا می‌کنند و ازین رهگذر واقعی می‌گردند که از طریقی با واقعیتی انباز شوند که فراتر از آن‌هاست» (الیاده، ۱۳۹۰: ۱۸).

نگرش اسطوره‌ای در پی هر چیزی است که با واقعیت ناب یعنی شالوده اصلی و مرکز مقدس ارتباط دارد. دشواری‌هایی که سالک در پی یافتن راهی به خود، به مرکز هستی خویشتن، با آن مواجه می‌شود، «سفرهای مخاطره‌آمیز پهلوانان برای به دست آوردن چیزهای شگفت و جادویی، سرگردانی در تیه‌ها و پیچ‌لاخ‌ها برای رسیدن به مرکز و لاهوت، از موهوم و سپنجی به واقعیت و جاودانگی، از مرگ به زندگی و از انسان به خدا» (همان: ۳۱-۳۲)

در مقابل هر چیزی که با مرکز و شالوده اصلی ارتباط ندارد، واقعیت هم ندارد و بی‌معنی و غریب است. اسطوره در همین غربت‌زدایی از جهان خودش را نشان می‌دهد. ازین روست هنگامی که سرزمینی برای نخستین بار گشوده می‌شود، به عمران و آبادانی آن می‌پردازند و منطقه بی‌معنای بیابان را به صورت بخشی از جهان درمی‌آورند. در نظر رودلف بوتمان این جهان، جهان درون و متضمن دغدغه‌های ذهنی است و اسطوره، این جهان را روایت می‌کند. در مقابل این جهان، جهانی پراکنده و مستقل عینی قرار دارد که علم و تاریخ علمی آن را روایت می‌کنند. «این جهان پراکنده و مستقل، شامل بلاهای طبیعی، مصائب نظامی، بیدادگری‌های اجتماعی، بدبختی‌های فردی و... است و از طرف دیگر، طبق نظر گادامر متعلق به ما نیست بلکه ما متعلق به آن هستیم، چون از لحظه زایش یا پرتاب شدن در تقدیر تاریخی اسیریم؛ انسان در سنت‌های تاریخی و فرهنگی، در شرایط اجتماعی و سیاسی خود را می‌یابد» (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۱۸)؛ بنابراین واقعیت اسطوره نوعی ساز و کار دخالت در تقدیر تاریخی است، اقدامی علیه سطره قوانین طبیعت و شرایط حاکم سیاسی و اجتماعی.

«زیستن اسطوره‌ای چیزی را به‌صرف اینکه امری اجتناب‌ناپذیر است، تحمل نمی‌کند؛ بلکه برای آن حکمتی می‌جوید و در ارتباط با مرکز به آن معنا می‌دهد. اگر رنج و درد را می‌توان تحمل کرد، علش این است که یاوه نیست و در روایتی هدفمند گنج‌انیده شده است» (الیاده، ۱۳۹۰: ۱۰۸). رنج بسان یک واقعیت تاریخی، چیزی که بر اثر یک فاجعه جهانی

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۱۹۰

ناشی می‌شود یا از رهگذر حمله و تهاجم دشمن یا بی‌عدالتی اجتماعی در زیستن اسطوره‌ای همین طوری نمی‌ماند، عاملان مقدس به‌عنوان آخرین ملجأ در واقعیت تاریخی دخالت می‌کنند و نجات می‌دهند؛ در واقع ساز و کار دخالت متوقف نشده است و دعاها، اعتراف به گناهان، قربانی‌ها و... به نشانه‌های امید به دخالت هستند.

وجود ابعاد اسطوره‌ای و ریشه‌گیری روایت کرامت از واقعیت اسطوره‌ای است که سبب می‌شود ابن‌سینا نیز نگاهی مسامحه‌گرایانه نسبت بدان دارد و چندان آن را مورد خاص و مورد بحثی نمی‌شمرد. شیخ‌الرئیس معتقدند: «*إذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحریکا او حركة یخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الانتكار. فلقد تجددت الی سببه سبیلا، فی اعتبارک مناهب الطبیعة*» هرگاه شنیدی عارف از عهده کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمد که از عهده غیر او خارج است، آن را به کلی انکار مکن؛ چه بسا در خطومشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۱۶). او برای اثبات ادعای خود، به امور طبیعی متوسل شده است و می‌گوید: «منشأ نیروهای بدنی، روح حیوانی است و عوارضی که باعث انقباض و در خود فرورفتگی روح می‌شوند، به پایین‌آمدن و انحطاط نیرو منجر می‌شوند؛ مانند ترس و اندوه که باعث انقباض روح می‌شود و در نتیجه، نیروی بدنی، رو به نقصان و انحطاط می‌نهد و عوارضی که باعث حرکت و انبساط روح می‌شود، مانند خشم، رقابت، شادی و نشاط و مستی معتدل، به ازدیاد نیرو منجر می‌شوند...» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

قشیری، رؤیا (به‌ویژه رویاهای مشایخ و متصوفه) را نوعی بشارت نیکو و نوعی از کرامت دانسته و در این باره به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) نیز استناد کرده است؛ از جمله خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: «*لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ*» (یونس/۶۴). او در تفسیر کلمه بشارت در این آیه از پیامبر اسلام (ص) نقل کرده است: منظور از بشارت، خوابی نیکوست که یا خود فرد عارف بیند یا درباره او دیده شود. قشیری این‌گونه رویاها را نوعی کرامت دانسته و معتقد است بعضی رویاها نوعی کرامات‌اند. او حقیقت این رویاها را خاطری دانسته است که به دل انسان وارد می‌شود و به دنبال آن، حالاتی در درون انسان ایجاد می‌شود که حقایق آنچه در خواب دیده است با آنچه در بیداری می‌بیند، مطابقت دارد و این حالت، هنگامی رخ می‌دهد که انسان از توجه

به حواس ظاهری غافل شود؛ البته او در یک تقسیم‌بندی، رویاها را به «روایهای به‌غفلت» و همچنین «روایهای به‌عادت» نیز تقسیم کرده است (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۹۹-۶۹۶).

۲-۲ کرامات عارفان

اما آنچه کرامت می‌خوانند و این مقدار محل نزاع است، چیست؟ «کرامت در نزد صوفیه، کارهای غیرعادی که از اولیاء صادر می‌شود و نشانه صدق آنان است در کتب صوفیه بسیاری از این‌گونه کارها از قبیل خبر دادن از غیب، اشراف بر ضمائر، شفا دادن بیماران و رام کردن درندگان به اولیاء و مشایخ منسوب شده است» (دایرة‌المعارف فارسی، ذیل کرامت) بدین معنا، کرامت هر چیز، نفیس و عزیز شدن آن است. لغویان در معنای کرم آورده‌اند کرامت در مقابل (هوان) و حقارت است. در قرآن کریم نیز این دو لفظ مقابل یک دیگر استعمال شده است مانند «مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ» (حج/ ۱۸)، «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر/ ۱۶-۱۵). پس، هر چیزی به هراندازه از هوان و حقارت مبرا باشد، به همان مقدار کرامت دارد و مورد تقدیر و ستایش است.

در این جستار کرامات نه به‌عنوان یک نقش‌مایه پویا که به داستان‌های عارفانه تحرک می‌بخشد، بررسی می‌شود، نه به‌عنوان چیزی که بزرگانی مثل فروزان فر باور کردن آن را به عدم روشن و شکفته بودن ذهن نسبت می‌دهند (قشیری ۱۳۸۸: مقدمه مصحح ۷۱). زیستن اسطوره‌ای واقعیت دیگری را اصیل می‌داند؛ سازوکار سرنوشت بشر و روایت ازلی که هنوز بسته نشده است و همیشه امید می‌رود در کلیت پیشینی دخالت کند؛ بنابراین هر چیزی که به طریقی با این سازوکار مرتبط باشد، واقعی و اصیل است و هر چیزی که این سازوکار را نادیده بگیرد دروغین و باطل. یکی از طریق‌های که چیزی واقعی می‌شود، این است، تکراری و شباهتی با نمونه قدسی در خود داشته باشد. به سخن دیگر «در هستی‌شناسی اسطوره‌ای، اعمالی واقعی هستند که به تقلید یا تکرار اعمال کس دیگری تن دردهد» (الیاده، ۱۳۹۰: ۴۹).

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۱۹۲

«حضرت مسیح بعد از شستن پای حواریون، روی خود را به آن‌ها کرد و گفت: به شما نمونه دادم تا شما چنین نیز که من کردم بکنید» (انجیل یوحنا، باب سیزدهم، بند ۱۵؛ به نقل از الیاده، ۱۳۹۰: ۳۷).

این نکته می‌تواند رابطه تقلیدی میان کرامات و معجزات پیامبران را پدیدار کند؛ کرامات اولیاء را ازین منظر می‌توان تکرار یا تقلیدی از نمونه قدسی، یعنی معجزات پیامبران دانست. برای تبدیل شدن به واقعیت. نکته بسیار مهمی که پیش از ورود به بحث تحلیلی باید در نظر داشت، تفکیک و صورت‌بندی قابل توجهی است که عرفان اسلامی از اموری مانند عصمت و حفظ و همچنین معجزه و کرامت به دست داده است. در تعیین سرشت تعلق این مفاهیم، پای دو حوزه نبوت و ولایت به میان می‌آید. از این دو حوزه دو مفهوم کشش و کوشش یا جذب و سلوک صادر می‌شود و نایباً نفس این تفاوت در اینجا ظاهر می‌گردد. اگر بخواهیم به روشنی بگوییم نبی یا رسول کسی است که بر اساس کشش یا جذب الهی دارای عصمت و قدرت اعجاز و کنش خرق عادت است؛ حال آنکه ولی یا عارف کسی است که به میانجی کوشش یا سلوک، قابلیت این را دارد که به مقام «حفظ» از معاصی نائل گردد و یا قدرت کنش خرق عادت موسوم به کرامت داشته باشد. همان طور که گفته‌اند «بدان که نبی را عصمت است و معجزه و ولی را حفظ است و کرامت» (مجدوب علیشاه کبودرآهنگی، ۱۳۵۶: ۶۹).

البته در معناشناسی معجزه، معنای کرامت نیز آورده شده است. نگاه دقیق به معجزه آن است که آن را به‌عنوان پدیده‌ای که در شرایط خاص و پس از اثبات برخی اصول دیگر رخ می‌دهد، در نظر بگیریم. در این نگاه، پس از اثبات خداوند حکیم و لزوم نبوت عامه، معجزه را به‌عنوان پدیده‌ای که برای رهنمون ساختن بشر به پیامبران راستین ارائه می‌شود، مورد توجه قرار می‌دهیم. «در این نگاه، دلالت معجزه بر نبوت آورنده آن دلالتی برهانی و بی‌شایبه است؛ زیرا در این نگاه، پذیرفته‌ایم که خداوند حکیم برای هدایت انسان‌ها، لزوماً پیامبرانی فرستاده است و با توجه به اینکه مردم با دیدن معجزات، تسلیم آورنده آن می‌شوند، اگر آورنده معجزه، پیامبر نباشد، مردم دچار گمراهی می‌شوند و این با حکمت خداوند سازگار نیست» (آریان، ۱۳۷۷: ۱۳۲)؛ به‌طورکلی قرآن کریم واژه «آیه» و «بینه» و «برهان» و «سلطان» را در مورد امور خارق عادت و معجزات پیامبران به کار برده و از واژه

«معجزه» در این موارد استفاده نکرده؛ اما اصطلاح رایج و مشهور در این مورد، واژه «معجزه» است. قرآن کریم واژه «آیه» را در مورد معجزات انبیاء به کار برده است. مثال: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» (انبیاء: ۵) در مقابل، کرامات؛ جمع کرامت. «در لغت به معنی جوانمردی و بخشندگی و بزرگواری است و در اصطلاح [عرفانی] خرق عادت است، مثل اخبار از غیب و اشراق بر ضمائر. خرق عادت‌تی که به دست ولی الله صورت گیرد» (دزفولیان، ۱۳۸۲، ۴۸۷).

شیخ عزیز نسفی در ایجاد فرق میان معجزه و کرامت، اشارات قابل توجهی دارد: «معجزه و کرامت، علامت نبوت و ولایت شمرده می‌شود. اهل شریعت، معجزه و کرامت را از افعال خدا و خارق عادت مستمر تعریف می‌کنند که بر دست نبی و ولی ظاهر می‌گردد. حکما و علما در ماهیت معجزه و کرامت، اختلاف دارند. به اعتقاد اهل حکمت، اراده نفس، سبب بروز و ظهور حوادث در قالب و جسم می‌گردد. اگر نفس کاملی، چیزی را در عالم کون و فساد اراده کرد که وجود آن ممکن باشد، به طور قطع به سبب اراده او، آن چیز حادث می‌شود. معجزه و کرامت کاری خارق عادت به شمار می‌آید و خرق عادت در انسان خاصیت است و معجزه انبیا و کرامت اولیا از خاصیت انسان محسوب می‌گردد. این نکته مهم را اهل وحدت روشن می‌سازند که خاصیت، کمال نیست و از این جهت معجزه و کرامت نیز کمال به حساب نمی‌آید و از فضائل شمرده می‌شود» (نسفی، ۱۳۷۹: ۸۱).

۲- بحث تحلیلی

۳-۱ واقعیت اسطوره‌ای و کرامت در عرفان یهود

دین یهود یکی از اصلی‌ترین گستره‌های شکل‌گیری کرامات است. کابالا^۶ یا قباله، اصلی‌ترین جریان این مذهب توحیدی به شمار می‌رود؛ اما نخستین تفاوت و شاید عمده‌ترین فرق آن با عرفان مسیحی و اسلامی در تلقی از آن است. در قسمت‌های بعدی

^۶ - به عبری به معنای دریافت کردن و به معنی واقعی کلمه «رسم رسیده» است. کابالا نامی است که بر تصوف یهود اطلاق می‌شود و تفسیر رمزگونه‌ای از کتاب‌های مقدس عبری است.

خواهیم دید که چگونه در عرفان اسلامی، مسئله کرامت نه تنها دارای ارزش هدفی نیست؛ بلکه ارزش ابزاری چندان زیادی نیز ندارد و البته در عرفان مسیحی نیز شکل دیگری از مواجهه با کرامت را شاهدیم. در عرفان مسیحی کرامت بیشتر جنبه نظارت یا مشاهده دارد، به عبارت دیگر، کرامت از آن کسی است که می‌توان معجزه مسیح را ببیند؛ اما نکته مهم در کابالا این است که کرامت هم در اینجا جنبه ابزاری دارد و حتی بعضاً در مقام نوعی هدف به حساب می‌آید. «قباله، کابالا یا کبالا به عبری از نظر لغوی به معنی دریافت کردن است و در اصطلاح سنت، روش، مکتب و طرز فکری عرفانی است» (بوکای، ۱۳۹۳: ۴۱) که از یهودیت ریشه گرفته و گاهی از آن با عنوان عرفان یهودی یاد می‌شود. «در یهودیت به یک فرد کابالیست، مکوبال گفته می‌شود» (شولم، ۱۳۸۹: ۲۶). تا آنجا که به آموزش ریاضات و مسیر نیل به کرامات در کابالا دیده می‌شود، با این که این مکتب از یهودیت نشأت گرفته است؛ ولیکن پیروان مسیحی، نو عصری و پیروان علوم خفیه آن را روشی عرفانی برای فهم رابطه بین عین سوف که غیرقابل تغییر، همیشگی و پیچیده است و جهان مادی فانی و محدود (مخلوق) است. کابالا به دنبال فهم ذات دنیا و انسان است. بر اساس زوهر^۷ که یکی از متون اصلی کابالا می‌باشد، خواندن تورات دارای چهار مرحله تفسیر است. این چهار مرحله بر اساس حروف اول لغات پردس (عبری: ۵۶۶۵) نامیده می‌شوند. به این اعتبار است که از قضا خاستگاه کرامات در چنین دینی مهم جلوه می‌کند. «اگر چنانکه بسیاری از پژوهشگران گفته‌اند (شولم، ۱۳۹۷: ۱۳۳؛ بوکای، ۱۳۹۳: ۷۴؛ ناس، ۱۳۹۷: ۶۰) خاستگاه کابالا با اسطوره‌های مصری پیوند خورده است؛ این پیوند، یادگار کوچ بنی اسرائیل به سرکردگی موسی (ع) در بین هزاره سوم تا چهارم پیش از زمان کنونی فعالیت آن‌هاست. به همین دلیل است که دقیقاً ریاضت برای یادگیری جادوهای کابالا با تفسیرهای رمزی از تورات پیوند می‌خورد و این نشانه شکل‌گیری زبان اقلیتی بنی اسرائیل در مصر است. این جنبه‌های معنایی در تبیین کابالیست‌ها به صورت زیر دیده می‌شوند:

۱. پشات (عبری: ۵۷۵) به معنی لغوی ساده): معنی لغوی

۲. رمز (عبری: ۲۵۶ معادل رمز در فارسی): معنی مخفی

۳. دراش (عبری: ۷۶۶ به معنی جستجو کردن): تفسیر ربانی مربوط به تلمود که معمولاً با مقایسه با آیات دیگر و لغات مشابه است.

۴. سود (عبری: ۶۱۵ به معنی مخفی): تفسیر باطنی، عرفانی، معنوی که در کابالا بیان می‌شود (شولم، ۱۳۸۹: ۲۵۲).

پیروان کابالا اعتقاد دارند که آن جزئی مهم از یادگیری تورات است؛ ولیکن بعضی از آموزه‌های مورد قبول کابالا توسط بقیه یهودیان رد شده و برخلاف یهودیت و کفرآمیز دانسته می‌شود. بعد از کابالای قرون وسطی و به خصوص بعد از قرن ۱۶ میلادی، کابالا جایگزین فلسفه یهودی (هاکیرا) شد. بعد از عهد عتیق، اولین نوشته‌های مربوط به کابالا در قرن اول و دوم میلادی در بعضی متون و از جمله کتاب سفر یتزیرا یافت می‌شود. این روش به نام عرفان مرکابا (به معنی کالسکه) تا قرن ۱۰ میلادی ادامه یافت تا بعد از آن با کابالای ایجاد شده در جنوب غربی اروپا در قرن ۱۲ و ۱۳ جایگزین شد. کتاب زوهر منبع اصلی تعالیم کابالا گشت که بعدها در شهر صفد توسط اسحاق لوریا دوباره بازبینی شد. کابالا لوریایی در قرن ۱۸ توسط بیشتر حلقه‌های عرفانی یهودی مورد قبول واقع شد و سرمنشأ جنبش یهودیت حسیدی (حسیدیم) شد. در متون دانشگاهی معمولاً لغت کابالا برای اشاره به عرفان یهودی که در قرن ۱۳ به بعد رایج شد استفاده می‌شود و عرفان مرکابا در زمره آن قرار نمی‌گیرد. به‌طور کلی کابالا می‌تواند به سه زیر شاخه تقسیم شود.

اول: کابالای تئوری که به دنبال فهم دنیای خداوند است. این نوع روش بیشتر بر پایه حدس و گمان است و در تضاد با فلسفه یهودی و استفاده از منطق می‌باشد. دوم: کابالای عرفانی که «در آن هدف یکی شدن عرفانی با خداوند است و ابراهیم ابوالعفیاء یکی از چهره‌های مهم این نوع کابالا است» (شولم، ۱۳۸۹: ۳۶۱)، سوم: کابالا سحر و عملی (که معمولاً منتشر نمی‌شود) که به دنبال تغییر در دنیای خداوند و این دنیا است. «با اینکه بعضی دعا را وسیله تغییر در دنیای خداوند می‌دانند، در کابالای عملی از سحر سفید برای تغییر استفاده می‌شود و این روش تنها به افرادی دارای نیت پاک یاد داده می‌شود. این روش توسط بسیاری از کابالیست‌ها طرد شده است» (محمودی، ۱۳۸۱: ۷۶).

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۱۹۶

اما تنها در گونه سوم است که مسئله کرامت در مقام نوعی جادو به میان می‌آید. در گونه سوم کابالا اساساً خود کرامات هستند که بدل به هدف می‌شوند؛ اما این اهداف از خاستگاه واقعات اسطوره‌ای سرچشمه می‌گیرند؛ همان طور که ذکر شد از مصر باستان برخاسته‌اند. برای مثال کرامتی از یکی از کابالیست‌های قرن هجدهم به کرات نقل می‌شود که هم‌تراز با اسطوره «شو» در مصر باستان است. در اسطوره «شو» اساس واقعیت اسطوره-ای با برگزاری مفهوم «یک‌باره برآمدن» شکل می‌گیرد. «شو، خدایی است که قادر است نیروهایی را برای پاسبانی از ستون‌های بین زمین و آسمان به یک‌باره برآورد» (ناس، ۱۳۷۷: ۸۳)، دقیقاً در تناظر با این اسطوره، ما شاهد مهارال پراگ در سنت کابالیستی هستیم. یکی از مهم‌ترین پیروان کابالا یهودا لو بن بزلال (۱۵۲۵-۱۶۰۹ میلادی) است که به نام مهارال پراگ معروف گردید. بسیاری از نوشته‌های او حفظ شده است و دارای ترکیب منحصر به فردی از دیدگاه‌های عرفانی و فلسفی است. مهارال همچنین به دلیل داستان گولم پراگ معروف است. مهارال با استفاده از قدرت کابالا موفق به تولید گولم شد. «گولم از خاک درست شده و با نوشتن حروف عبری، امت بر روی پیشانی زنده می‌شد. با پاک کردن (الف نخست) از «امت=آ-مت» این واژه به مت به معنی مرگ تبدیل شده و گولم از کار می‌افتاد» (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

این مسئله همان طور که ذکر شد تعلق خاطر منظر سوم به کرامات در قالب جادو بود؛ اما برداشت دوم، دیدگاه فرقه «کابالا» از گرایش‌های عرفانی و رمزی یهودیان = است. در تبیین دیدگاه این فرقه در مورد انسان کامل، لازم است ابتدا خدا، جهان و عوالم وجود را از دریچه نگاه آنان بنگریم. خداوند از منظر این گرایش عرفانی، دارای دو وجه تنزیهی و تشبیهی است. وجود او از یک نظر توصیف‌ناپذیر است و ورای تصور آدمیان قرار دارد و از سوی دیگر، «به اقتضای خلق جهان و نسبت به مخلوقات، دارای اسامی و صفات مختلف است. آنان برای اشاره به ذات خداوند، کلمه «عین - سوف» را به کار می‌برند که به معنای بی‌کران است و در این مرتبه هیچ خصوصیتی غیر از وجود را نمی‌توان به او اطلاق کرد؛ اما در مرتبه‌ای پایین‌تر و در ارتباط با مخلوقات، خداوند دارای صفاتی می‌شود که در اصطلاح کلی به آن‌ها سفیروت می‌گویند». (شاکر و موسوی، ۱۳۸۹: ۲۳) این کلمه به معنای اعداد بوده، احتمالاً وجه تسمیه آن، تبدیل مطلق به کثیر در آفرینش است. تعداد

سفیروت‌ها یا صفات خداوند، حد و حصری ندارد، اما ده سفیروت در میان سایرین از اهمیت بیشتری برخوردار هستند که به ترتیب اولویت عبارت‌اند از: کتر یا تاج، حخمه یا حکمت، بینه یا آگاهی، حسد یا لطف و عظمت، دین یا قضاوت و قدرت، تیفرث یا زیبایی و رحمت، نسه یا پیروزی، هود یا شکوه، یسود یا عدالت و ملکوت (پادشاهی و حضور خداوند). همه سفیروت‌ها به گونه‌ای از عین - سوف متجلی و صادر می‌شوند. از این رو، «همگی با آن وحدت ذاتی دارند. سفیروت‌ها را از جهت کارکرد می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست سفیروت‌هایی که مظهر شئون جلالی خداوند هستند (همچون دین) و دیگر آن‌هایی که جمال او را جلوه‌گر می‌کنند (مانند تیفرث)؛ بنابراین دیدگاه، خلقت عوالم وجود، هنگامی آغاز می‌شود که وحدت مطلق و ذاتی خداوند با انبساط وجودی او در قالب سفیروت‌ها تبدیل به کثرت می‌شود» (همان: ۲۴).

به عبارت دیگر، از دیدگاه فرقه کابالا، از خداوند، نوری الهی ناشی می‌شود، همان طور که پرتو ظاهری از خورشید می‌تابد. این نور منبعث از مرکز الهی، «مشیت» نام دارد که از آن دو شیء دیگر؛ یعنی «حکمت» و «علم» می‌تراود و از ترکیب آن دو که یکی مذکر و دیگری مؤنث است، «لطف» و «قوت» زاییده می‌شود و از ترکیب آن دو که خود نیز نرینه و مادینه‌اند «جمال» به وجود می‌آید و بالاخره از «لطف» و «قوت» و «جمال»، جهان هستی صورت وجود به خود می‌گیرد؛ بنابراین، همه خلقت، جز بارقه‌های نور خداوند و ایده‌هایی که همچون پرتوهایی از حکمت و اندیشه او منشعب و متجلی می‌گردند، چیز دیگری نیست، در این دیدگاه، انسان دارنده همه این اوصاف و کمالات معرفی می‌شود که در حقیقت به عنوان عالم صغیر است و همه قوای موجود در عالم کبیر در پیکر او به صورتی خرد و کوچک وجود دارد (جان ناس ۱۳۷۷: ۵۶۴-۵۶۵؛ سلیمان‌ی ۱۳۸۲: ۲۷۵).

نمونه مناسبی از این رویکرد، نص قرآن کریم است که در قصه آصف بن برخیا آمده است. «آصف، وزیر سلیمان (ع) که گفت: «أَنَا آتِيكَ بِ قَبْلِ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» و آصف پیغامبر نبود» (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۲۸).

احضار اجنه و استخدام آن‌ها توسط سلیمان نبی (ع) که در عهدین و قرآن مورد تأیید قرار گرفته، یکی دیگر از خاستگاه‌های رایج و تغییر شکل یافته کرامات در عرفان یهود است؛ به عبارت دیگر این شکل از کرامات در استخدام اجنه یا نیروهای غیبی بر پایه شکل‌گیری قرائتی اسطوره‌ای از متن مقدس استوار است. از سوی دیگر، کرامات یهود که عمیقاً با خاستگاه‌های اسطوره‌ای مرتبط و تا حدی گریته‌برداری شده از آن هستند، سنت منسوب به عرفان شبتایی و کامل‌تر از آن تصوف مرکابا باشد. بیشتر علاقه نوشتارهای هخالوت به روش معراج به بهشت و دیدن آینده و احضار فرشتگان به منظور فهم درون تورات است که با منظر یا چشم سراسربین در مصر باستان که معمولاً با شکل یک مثلث در بالای اهرام دیده می‌شود، همخوانی دارد. لغت مرکابا به معنی «مرکب» یا سواری کردن و از ریشه رکب است مرکابا به معنای یا نوعی «ارابه» است که به روایت تورات هزقیال نبی در رؤیاهای نبوی‌اش دیده بود. در تصوف مرکابا در رویاهای خود عارفان از بدن مادی خود جدا شده و وارد دنیای فضایی می‌شدند که در آن از هفت مرحله بهشت بالا می‌رفتند و وارد هفت اتاق عرش خداوند می‌شدند. این اعتقاد باز هم گریته‌برداری شده از اتاق‌های تو در توی اهرام فراعنه است که راه ورود آنها به جهان خدایان باقی را در زیرزمین‌های اهرام هموار می‌سازد. این سفر، بسیار خطرناک دانسته می‌شد و قبل از انجام آیین آن باید مدت زیادی خودسازی و پاک کردن نفس انجام می‌شد. همچنین عارف مرکابیست باید وردهای خاصی می‌دانست و نام فرشتگان را بلد بود تا بتواند از فرشتگان نگهبان عبور کند. این معراج با استفاده از آیین خاصی که در آن شعرهای خاصی خوانده می‌شد و نام‌های خدا در یهودیت مورد استفاده قرار می‌گرفت، انجام می‌شد. نوشتارهای زیادی در مورد نام‌های مقدس خدا و قدرت هریک نوشته شده است. «پیروان عرفان مرکابا اعتقاد داشتند، موسی به کمک نام خداوند موفق شد، رود نیل را باز کند. هدف عارفان این بود که آن‌قدر در هفت لایه بهشت بالا روند تا به عرش خداوند برسند و او را ببینند. در تلمود داستان چهار ربی آورده شده است که بر اساس عرفان مرکابا معراج انجام می‌دهند. از این چهار نفر تنها ربی آکیواست که سالم بالا می‌رود و پایین برمی‌گردد. بن عزای می‌میرد. بن زوما دیوانه می‌شود. آخر کافر می‌شود» (شولم، ۱۳۸۹: ۳۵۸).

۲-۳ واقعیت اسطوره‌ای و کرامت در عرفان مسیحی

عرفان مسیحی تا این حد مستقیم که در تناظر کابالا و اساطیر مصری می‌بینم با اساطیر منطبق نیست؛ بلکه انطباقی با واسطه و گذاری با میانجی دارد. عرفان در حیات دینی مسیحی از آغاز پیدایش مسیحیت شکل گرفت و در طی تکوّن و تطوّر خود از دو منبع درونی و بیرونی اثر پذیرفت. اکنون برشمردن عناصر شکل دهنده عرفان مسیحی در سده‌های اولیه می‌تواند، راهگشای فهم جایگاه، ماهیت و ساز و کار کرامات در رابطه با اسطوره باشد. «در یک بُعد میراث یهودی، یعنی ارتباط تاریخی و محیطی دو جامعه یهودی و مسیحی، شباهت‌های آن دو جامعه در باب عقاید دینی، مراسم و آیین‌ها، تأثیر کتاب مقدس عبری و سپس تأثیر ادیان رمزی و متونی چون دیداخه، متون مکاشفاتی و آپوکریفایی و نیز آیین-های گنوسی و هرمتی بر عرفان مسیحی اهمیت دارد در بُعد دوم بیان تحول درونی به تأثیر انجیل‌ها، تعالیم عرفانی مسیح و پولس مهم شده و به صحنه می‌آید» (بادامی، ۱۳۹۰: ۱۸).

در جهان مسیحیت در رابطه با تجربه عرفانی و حیات روحی، دو جریان متمایز شکل گرفته است. از یک‌سو ما با گروهی از عارفان مسیحی مواجهیم که به اصطلاح خدامحورند؛ یعنی خدا نزد آنها انسان‌وار نیست، وجود متمایز دارد؛ ولی با محبت عشق می‌توان به او رسید و با او اتحاد یافت. عارفانی نظیر قدیس آگوستین و قدیسه کاترین جنوایی در این دسته قرار می‌گیرند. از سوی دیگر گروهی از عرفان مسیحی از طریق احساس، ارتباط مستقیم و شخصی با عیسی مسیح هدایت می‌شوند. برای آنان خدا، لطف و عیسی مسیح یکی است و تجربه دینی آنان حضور در محضر عیسای زنده است، فنلون می‌گوید: کلمه، آن هنگام که در حالت دعا و در صورت تجسد با ما سخن می‌گوید، باید سخنانش با توجه تام شنیده شود، همچنین است وقتی که او بدون تجسد یافتن با ما سخن می‌گوید. مسئله اصلی در کرامت مسیحی در قسمت پیشین، به شکل گذرا از نظر گذشت، با نوعی مشاهده‌گرایی پیوند خورده است. قضیه از این قرار است که در بحث کرامات در عرفان مسیحی، عارف دارنده کرامات، غالباً معجزه خاصی از خودش بروز نمی‌دهد؛ بلکه قابلیت یا

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۲۰۰

لیاقت دیدن معجزه‌های را خواهد یافت که مصدر آن شخص مسیح، مادر مقدس یا احیاناً حواریون است.

در این رابطه محققى مانند الوین فانینگ وجه مشابهت عرفان اسلامی و مسیحی یعنی «وحدت با خداوند» را مطرح ساخته، می‌گوید: «عارفان مسیحی بر طبق معتقدات خویش قائل به وحدت سه اقنوم یعنی خداوند (اب = پدر) و حضرت مسیح (= ابن یا پسر) و روح القدس می‌باشند. آنان باور دارند که حضرت مسیح، جسماً و روحاً با خداوند یکی بود، لذا به مدد وحدت با حضرت مسیح، می‌توانند به خداوند واصل شوند» (فانینگ، ۱۳۸۴: ۲۶) بنابراین نباید تثلیث را امر ذاتی یا مقوم مسیحیت دانست؛ بلکه به نظر می‌رسد این اعتقاد خاستگاهی عرفانی دارد که بناست از سویی با مسئله اسطوره‌ای مثلث گره بخورد و از سوی دیگر نقش عارف را به عنوان شناسنده این مثلث تقویت کند.

به لحاظ تاریخی، ابتدا از فیلسوف مسیحی با نام کلمنت می‌توانیم یاد کنیم و پس از وی به ترتیب تاریخی، نخستین کسانی که در عرفان کرامت گرایانه مسیحی شهرت داشتند، ژوستین شهید در قرن دوم میلادی است که هم فیلسوف و هم الهی‌دان بود، بعد از وی سنت اوریجن است که طی سال‌های ۱۸۵-۲۵۴ میلادی می‌زیست. پس از اوریجن، آگوستین، مشهورترین چهره است. سپس انسلم قدیس و بعد از وی نیز عارف و فیلسوف برجسته‌ای به نام توماس آکویناس که در قرن ۱۳ و در سال‌های ۱۲۲۵-۱۲۷۴ میلادی زیسته است در این فهرست قرار می‌گیرد. منشأ صدور کرامات ضلع پایین مثلث یا همان روح القدس است. به این اعتبار است که در جای‌جای انجیل می‌خوانیم که «خداوند او را از روح القدس مملو ساخت» (اعمال رسولان: ۴: ۱۸) یا «فیض روح القدس شما برادران در به تنفیذ مسیح عیسی در بر خواهد گرفت» (نامه به رومیان، ۵: ۷).

بعضی از شاخص‌ترین عارفان مسیحی، جنبه عملی کرامات و برخی جنبه نظری دارند و برخی هر دو جنبه را دارند، عارفانی داریم مانند توماس آکمپیس، وی عارفی است که از او فقط تقریباً عمل داریم، اما عارفانی نیز دیده می‌شوند که در ارائه نظریه فوق‌العاده هستند، مانند دیونیسوس، با آنکه فیلسوف است؛ اما در عرفان نظری شهرت بالایی دارد، برخی نیز هم عملی و هم نظری هستند، مانند میستر یوهان اکهارت. توماس آکویناس از زمره عرفای کرامت پیشه است. سنت جروم و سنت فرانچسکو نیز از این دسته‌اند.

واقعیت اسطوره‌ای در روایت مشاهدات این عارفان عمدتاً به تلاش‌های سنت پل بازمی‌گردد. ریچارد هارلند (۱۳۸۶) به درستی تشخیص داده بود که نوعی کنش استعاری در جایگزین کردن حواریون وجود دارد. بنا بود یهودا به واسطه خیانت به مسیح از زمره حواریون حذف شود تا پُل که خود در ابتدا قاتل مسیحیان نوکیش بود و بر اساس نوعی مشاهده روحانی به مسیحیت گروید، جای او را در حالی پر کند که در عین حال، بنای مسیحیت را نیز استوار بسازد. می‌دانیم که نخستین متون مسیحی بین سه دهه تا شش دهه، قبل از نگارش انجیل‌ها مربوط به نامه‌های پُل است که ضمیمه انجیل جدید شده‌اند.

زیرساخت اسطوره‌ای این رویکرد در کرامات قدیسان مسیحی به مفهوم مشاهده‌گری خاصی برمی‌گردد که حاصل سنت یهودی است، یعنی همان سنتی که با مفهوم مثلث در اساطیر مصر باستان پیوند می‌خورد. از سوی دیگر واقعیت اسطوره‌ای در اینجا به شکل عجیبی دیده می‌شود. مشاهده گرایی اگر یک پای در سنت مصری-یهودی دارد؛ پای دیگرش در حقوق رومی است. برخی از حواریون مانند ژاکوب یا ماتیوس و حتی خود پُل، شهروندان رومی محسوب می‌شدند. «در اساطیر روم، مفهوم حقوقی ادای شهادت، دارای اهمیت بسیار ویژه‌ای است» (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۶۹) در حقوق رومی که یکی از ارکان اصلی نظام‌های حقوقی رایج در عصر کنونی محسوب می‌شود، ادای شهادت یکی از مهم‌ترین و در عین حال مقدس‌ترین ابزار کشف حقیقت تلقی می‌شد. اهمیت معنوی این رویکرد نیز به اهمیت ادای شهادت نزد خدایان رومی از جمله وولکان، دیانا و ونوس بازمی‌گشت؛ بنابراین در اینجا می‌بینیم که خاستگاه تلقی عارفان مسیحی از کرامت در مقام نوعی مشاهده، به اساطیر رومی نیز نزدیک می‌شود.

حتی شکل گزارش قرآنی از برخی کرامات مسیحی، به برخی داستان‌های اسطوره‌ای روم نزدیک است. مثلاً «دیانا» الهه باروری در روم است که می‌تواند درختان خشک و مرده را یک‌باره زنده و بارور و پُر حاصل سازد.

در آیه ۲۵ سوره مبارکه مریم می‌خوانیم که «وَهَزَىٰ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا»، ساقه درخت خرما را به طرف خود بگیر و بتکان، بر تو خرمای تازه می‌ریزد. این اشاره به داستان حضرت مریم (ع) دارد و این زمانی است که درخت خرما محصولی

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۲۰۲

نداشته است؛ اما برای او خرما بار داده است. «به نظر قشیری، این آیه کرامت را برای او - بدون اینکه پیامبر باشد - ثابت می‌کند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۷۵).

اما همانطور که گفته شد، نباید از سویهٔ مصری-یهودی این مشاهده گری که نمادش در نوک اهرام مصر است و سمبلی از دید سراسر بینانه panopticon است، غافل بود. پاناپتیکون یا دید سراسر بینانه همان تمهیدی است که در قرن نوزدهم توسط جرمی بنتام فیلسوف انگلیسی به منظور کنترل تعداد بالایی از انسان‌ها (به ویژه در نهادهایی مانند بیمارستان، تیمارستان، زندان یا مدرسه) با نصب یک دکل واحد در میان آنها استفاده می‌شد. (آگامبن، ۱۳۸۹: ۱۲) به این اعتبار است که معادل واژهٔ عرفان در مسیحیت، یعنی Mysticism از ریشهٔ Mystea به معنای راز و رمز می‌باشد و اشاره به همان رمزگرایی خاصی دارد که مرکابا در آن زیاده‌روی می‌کند.

شکل سلبی یا زاهدانهٔ کرامت در عرفان مسیحی نیز با مسئلهٔ مشاهده پیوند خورده است؛ اما این بار امتناع از صورت مادی مشاهده، شروع رهبانیت در مسیحیت، با دوری گزیدن از اجتماعات انسانی و فرار به سوی صحراها و بیابان‌ها همراه بود. علت این امر، گرایش‌های فرمانروایان به دین مسیحیت، در دوران قسطنطین (کنستانتین) بود. پس از آن مردم به دین مسیحیت ایمان آوردند و مسیحیت یک دین عمومی شد؛ در نتیجه سطح دینداری مردم نسبت به گذشته پایین‌تر بود. همین امر موجب شد تا برخی مسیحیان که از ایمان بیشتری برخوردار بودند، تحمل جامعهٔ انسانی گناه‌آلود و سست دینی را نداشته، تصمیم گرفتند تا از این اجتماعات که مملو از گناه، دروغ و تزویر بود، کناره‌گیری کنند. در نتیجه به صحراها و بیابان‌ها یا غارها پناه بردند، تا از این‌گونه فضاها نجات یابند. الگوی این رفتار امتناع از دیدن یا مشاهده را به شکل سلبی در بستر همان گفتمان درونی می‌سازد. همین امر موجب نوعی بدبینی به نوع انسان در این عارفان مشاهده‌گرایی گردید که داوطلبانه از مشاهدهٔ مادی، عزلت جسته بودند؛ یعنی دقیقاً آموزه‌ای که بعدها به عنوان گناه نخستین آدم و در نتیجه گناه کار بودن نوع انسان در آنها نهادینه شود. این امر موجب شد تا حتی از هر نوع ارتباط با سایر انسان‌ها پرهیز کرده، تجرد و دوری از ازدواج، به عنوان یکی از آموزه‌های اصلی آنها درآمد.

به عنوان ارائه آخرین مثال در این رابطه می‌توان گفت که سنت پُل، خود در باب دوازدهم رساله دوم قرن‌تین از فراوانی الهامات و وفور مکاشفات و خلسه‌ها سخن گفته و ادعا نموده که از رؤیایها و مکاشفات خداوند بهره‌مند بوده است. بنابراین مسیحیت به تمام معنا بیش از ادراک خود، معجزه مسیح مبتنی بر مکاشفات و خلسه‌های پل در مقام کرامت است. اگر پولس نبود به ظن قوی، نوشته‌هایی در قالب انجیل‌ها و رساله‌های موجود و نیز کلیسای کاتولیک و مسیحیت یونانی ماب وجود نمی‌داشت» (بوکای، ۱۳۹۳: ۷۸).

اما همه کرامات قدیسان مسیحی در دو اسطوره مصری و رومی خلاصه نمی‌شود. در اینجا باید نوع سومی را هم ذکر کرد و آن خاصیت شفابخشی است. یکی از متأخرترین میراث کرامات مسیحی مسئله شفاسات که در خود انجیل بارها نسبت به مسیح (از شفای کور مادرزاد و جذامی گرفته تا پیرزن گورپشت و حتی زنده کردن مرده) آورده شده است. «سنت پل به تیموتائوس سفارش می‌کند، برای درمان معده خود شراب بنوشد؛ اما این فیض خداست که از راه شراب تأثیر می‌گذارد» (اول تیموتائوس ۵: ۲۳). این سنت شکل جدید از کرامات مسیحی را رقم زد که باز هم ریشه در یکی دیگر از الیاهگان رومی به نام «مینروا» دارد. مینروا (که به صورت مینروا، مینیروا، مینفرا، مروا و مرا نیز تلفظ می‌شود ایزدبانوی هنر، حکمت و سلامتی در اساطیر اتروسکی (مناطق از روم باستان که امروزه بخش‌هایی از ایتالیا را در برمی‌گیرند) محسوب می‌شد. وی بخش زیادی از ویژگی‌های خود را از ایزدبانو یا الهه رومی، مینروا وام گرفته است. مهم‌ترین تأثیر مینروا شفابخشی است و دقیقاً صاف کردن پشت گوژ (پرون، ۱۳۸۱: ۱۷۱) شفادادن به جزامی (کمپل، ۱۳۸۴: ۳۴۷) و زنده کردن مرده (پرون، ۱۳۸۱: ۱۷۲) از او صادر شده است.

این دسته از مسیحیان امروزه به عنوان فرقه‌ای موسوم به شبانان پنطیکاستی فعالیت می‌کنند و محور اصلی مباحث و آموزه‌های آنها تأکید بر جنبه‌های شفابخشی مسیح از طریق روح القدس است. از سوی دیگر می‌بینیم که این امر در زمان خود مسیح نیز رایج بوده است. بلیناس حکیم- یا «آپولونیوس تیانایی یک فیلسوف یونانی و هم عصر با عیسی مسیح بود که- از قدرت‌های بسیار- خارق‌العاده برخوردار بود» (فانینگ، ۱۳۸۴: ۵۰).

۳-۳ واقعیت اسطوره‌ای و کرامت در عرفان اسلامی

کرامات در عرفان اسلامی، همواره بحث‌برانگیز بوده است. برخی که توجه عمیقی با عرفان اسلامی ندارند، عارفان را در حالی تنها به کرامات و صدور افعال خارق عادت می‌شناسند که آنها همواره از آن بیزاری جسته‌اند. در مباحث نظری تفاوت اعجاز و کرامت شاید بیش از دو دین ابراهیمی دیگر متناسب با رویکرد اسلامی به عرفان است.

معجزه پیامبران نشانه‌ی باز بودن ساز و کار واقعیت اسطوره‌ای است؛ اعمال خارق عادت دخالت در کلیت پیشینی است که شالوده‌ی واقعیت اسطوره‌ای را نمایان می‌سازد. کرامات نیز با تقلید از معجزات می‌خواهند در واقعیت قدسی، شراکت داشته باشند؛ جالب اینجاست که کرامات هم مانند معجزات با عامل مقدس صورت می‌پذیرند. قشیری در کشف المحجوب درباره‌ی شرایط ولی که کرامات از او سر می‌زند، می‌گوید: «طاعت او پیوسته بود و هیچ تراخی نیفتد و هیچ معصیت از وی نرود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۳۱). این معیارگذاری برای ولی تلاش برای اشتراک بیشتر میان نبی و ولی است تا شباهت با نمونه‌ی قدسی کامل‌تر باشد. «از طرف دیگر اعتقاد به کرامات اولیا جزء مبانی اعتقادی بسیاری از مسلمانان بوده است به‌ویژه اشاعره و ماتریدیه که تصریح داشته‌اند بر این که یک مسلمان راستین و اهل سنت باید به کرامات اولیا اعتقاد داشته باشد» (کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۹)؛ بنابراین واقعیت اسطوره‌ای کرامات با ارتباط چندجانبه با معجزات پیامبران تضمین می‌شود.

«برای نمونه جامی روایت می‌کند از پدر و مادری که کودک نابینای خود را نزد شیخ احمد جام بردند تا دو چشم او را بینا کند. شیخ می‌گوید: مرده زنده کردن و نابینا بینا کردن، معجزه عیسی است من چه کاره‌ام؟ پدر و مادر رفتند؛ اما چند لحظه‌ی حالتی عظیم در شیخ پدید آمد و گفت: کودک را نزد من بیاورید؛ دو انگشت بر چشم کودک کشید و کودک بینا گشت» (جامی، ۱۳۹۵: ۳۷۱).

راوی می‌توانست، صحبتی از عیسی نکند؛ اما برای اینکه واقعیت تضمین شود و معنا پدید آید، نمونه‌ی قدسی معجزه عیسی را می‌آورد. در نمونه‌ی دیگر، محمد بن منور روایت می‌کند از روبه‌رو شدن شیخ ابوسعید ابی‌الخیر و یاران با ازدهایی بزرگ و غلطیدن و رام شدن ازدها نزد بوسعید و اینکه مانند ابراهیم که آتش بر او سرد شد، ازدها هم نزد بوسعید رام شد (اسرارالتوحید، ۱۸۳).

جنبه دیگر کرامات اولیا، خرق عادت است؛ عنصری علیه سیطره سنت‌های طبیعی و اجتماعی که در زمان و مکان مناسب فرامی‌رسد. جوانی از خانواده فقیر که منجی قوم و قبیله خود می‌شود، آنان را از دست هیولاهای نجات می‌دهد، خطر خشک‌سالی و قحطی و سایر بلاها را دفع می‌کند. این جوان واقعی است؛ چون با آن شالوده و مبنای قبل از هستی، ارتباط دارد؛ شالوده‌ای که روایت سرنوشت را می‌سازد. به تعبیر جوزف کمپل «در اسطوره در قعر هاویه، صدای رستگاری به گوش می‌رسد، لحظه تاریک، لحظه‌ای است که پیام واقعی تحوّل در شرف آمدن است. در تاریک‌ترین لحظه نور فرامی‌رسد»

(کمپل، ۱۳۸۴: ۶۹).

یکی از دلایل ارادت توده مردم به صوفیان و عارفان، حکایاتی بوده که با کرامات امیال سرکوفته و پنهان مردم، پاسخ می‌دهد و ناشدنی‌ها را شدنی می‌سازد و «به مدد کرامت به هنگام اسباب نجات انسان مورد تهاجم گرفته را فراهم می‌سازد» (ابراهیمی، ۱۳۷۰: ۱۳۴). به بیانی دیگر، کرامات هم مانند معجزات ساز و کار نجات را مدام یادآوری می‌کند و باعث می‌شود، انسان بدبختی تاریخ را تاب بیاورد. قهرمانان کرامات در برابر تاریخ که به صورت یک سلسله از حوادث جبران‌ناپذیر و قطعی و دارای سازوکار جداگانه، تصوّر شده است، قد می‌افرازد.

به‌عنوان مثال در روایت ذوالنون مصری از جوانی که در کشتی بود و به او تهمت دزدی زدند و او در این شرایط سخت، روی به آسمان کرد و چیزی گفت؛ ماهیان بعد از دعای او بر روی آب آمدند، درحالی‌که هر یک گوهری در دهان داشتند. سپس جوان پای بر روی آب نهاد و رفت. (هجویری به نقل از ابراهیمی: ۱۳۱-۱۳۲)، این کرامت، نشانه باز بودن دم و دستگاه دخالت است. وقتی شرایط اجتماعی یا حوادث طبیعی جبران‌ناپذیر بر فرد سیطره دارند و تنها واقعیت اسطوره‌ای می‌تواند آن‌ها در هم بشکند. در انجیل می‌خوانیم که چگونه مسیح در طوفان، میانه دریا ناگهان ظاهر شده و کشتی در حال غرق شدن را نجات می‌دهد (متی، ۱۸: ۲۷؛ یوحنا، ۲۰: ۵)؛ به همین صورت در حوزه اسطوره، این رویدادها شکل منفی یا نقطه تقابل با پوسایدون، خدای دریاهاست. مسیح در هیئت فردی که نماینده تام رحمت و رثوفت است، در مقابل پوسایدونی قرار دارد که مهم‌ترین

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۲۰۶

خصیصه او عدم کنترل بر خشم است و مدام در حال مغروق ساختن کشتی‌های دشمنانش یا مردمان آتنی است که به زعم وی نافرمان‌دارند (الیاده، ۱۳۹۰: ۲۱۷؛ ناس، ۱۳۷۷: ۱۶۰).
با تمام این تفاسیر، همچنان تفاوت عمده در نگرش تأییدی یا تکذیبی نسبت به کرامت در دین‌های توحیدی، اهمیت خود را نشان می‌دهد. لاهیجی در کتاب مفاتیح الإعجاز که در شرح کتاب گلشن راز شبستری نوشته، کرامت را دلیل کمال نمی‌داند و در تأیید کلامش به صاحب کرامت بودن و انجام امور خارق‌العاده از ناحیه ابلیس، استناد کرده و می‌گوید: «ابلیس که صورت قوه واهمه است و مطرود و ملعون حق است و او را شهود معانی کلیه معقوله نیست باوجود این همه هزاران خرق عادت از او صادر می‌شود که یکی از آن‌ها را اگر عام کالأنعام از شخصی بینند همه فریفته و مرید او گردند و آن کمتر از ابلیس را کامل و مقرب حق تصور نمایند... شیطان گاهی از دیوار می‌آید و دیوار حجاب او نمی‌شود و گاه از بام می‌آید و گاهی در دل انسان می‌نشیند و انواع وساوس در آن دل پیدا می‌آرد و گاهی در اندام و اعضاء و جوارح در می‌رود و او را به اعمال فاسده می‌دارد و باوجود این همه خرق عادات، مطرود و ملعون است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۱۷۳). کمی جلوتر لاهیجی باقی ابهامات در سخن خود را با صراحت بیشتری برطرف می‌سازد و این‌گونه ادامه می‌دهد: «کرامات و خرق عادات که از تو صادر می‌شود و به ظهور می‌آید اگر غرض از آن خودنمایی باشد تا مردم گویند که او مرد بزرگ است و قدرت به هرچه خواهد دارد و بدان سبب معتقد تو گردند؛ پس هرآینه تو فرعون و این دعوی خدائی است که تو داری و اگر به امر و اشاره الهی باشد و به جهت ترویج امر دینی بود و موجب عجب و خودنمایی نباشد آن زمان حکم دیگر دارد که «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» القصة اظهار کرامات به اختیار و هوای نفس، البته ممنوع است» (همان: ۱۷۵). حتی همین منظر که در بیان عرفای دیگر بارها تکرار شده است به شکل متفاوتی با خاستگاه واقعیت اسطوره‌ای در رابطه است: تقابل و نفی.

اصطلاح «اصحاب الكرامات کلهم محجوبون» یا روایت مشهور منقول از ابوسعید که «شیخ ما را گفتند فلان کس بر روی آب می‌رود، گفت: سهل است! چغزی و صعوه‌ای نیز بر روی آب می‌رود. گفتند که: فلان کس در هوا می‌پرد! گفت: زغنی و مگسی در هوا بپرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌رود. شیخ گفت: «شیطان نیز

در یک‌نفس از مشرق به مغرب می‌شود، این چنین چیزها را بس قیمتی نیست» (میهنی، ۱۳۸۱: ۱۵۶)؛ همگی نشان می‌دهند که این موضع‌گیری در مقابل کرامات از خاستگاه مهم‌تر از نفی خود کرامت برمی‌خیزد و آن خاستگاه اطلاق «سحر» یا اسطوره» به کنش و گفتار پیامبر اسلام (ص) است؛ به عبارت دیگر در اینجا ما با نوع سلبی و مبتنی بر نوعی نفی از سوی عارفان مواجهیم که تلاش می‌کنند، اطلاق اتهام سحر و اسطوره را از سر آیین خود باز کنند. آیه شریفه ۲۵ از سوره انعام به صراحت این اتهام را نشان می‌دهد: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»، این بیان در آیه ۳۱ سوره انفال نیز با الفاظی مشابه تکرار شده است. آیه ۲۴ سوره نحل نیز این معنی را با تکرار لفظ «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» مؤکد می‌کند. به این اعتبار به نظر می‌رسد که موضع‌گیری ساختاری، پُرسامد و تکرارشونده عارفان، دقیقاً در دفاع از خود در مقابل اتهام اسطوره است.

در حقیقت این اسطوره‌ها به شکل‌های متفاوت مثبت و منفی در کرامات عارفان ظاهر می‌شده‌اند. اسطوره‌ها نیرومند و پایدار هستند، می‌توانند با تغییر شکل در سخت‌ترین شرایط نیز به حیات خود ادامه دهند و در قالبی دیگر زنده و فعال بر جای بمانند. «بسیاری از مسائل تصوف نظیر آداب و رسوم، قصه‌ها و داستان‌های متون ادبی عرفانی، از اسطوره گرفته شده‌اند یا اسطوره در آنها به گونه‌ای تأثیر نهاده است. وجود اساطیر کهن در برخی آداب صوفیه، نشانه سازواری و انسجام این اندیشه‌ها با تعالیم صوفیه است. اندیشه‌های اسطوره‌ای؛ نظیر نجات بخشی متناسب با چارچوب اندیشه‌های عرفانی، در قالب کرامات صوفیان به حیات خود ادامه داده‌اند. ساختار کتب مقامات عرفا نیز مبتنی بر اسطوره نجات بخشی است. اهمیت پیر، قطب و ابدال نیز شکلی از جابه‌جایی اسطوره در قالب کرامات است» (مالمیر و مجبی، ۱۳۹۵: ۱۷).

در عرفان و تصوف اسلامی این منطق، دائماً توسعه پیدا می‌کند؛ اما یکی دیگر از بسترهای اصلی ظهور، رابطه واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عارفانه گستره زبان است. زبان تا حد زیادی از منطق واقعیت مستقل عمل می‌کند. می‌توان این گزاره را با اغراق بیشتری بسط داد تا آنجا که بگوییم، اساساً سندی از چنین کراماتی در کار نیست به جز روایت‌های

زبانی آن. به همین دلیل است که نباید «سطح مسئله» یا همان زبان را فراموش کرد. در اینجاست که نادیده گرفتن «سطح زبان»، منجر به برداشت‌های «سطحی» می‌شود. «اسطوره در زبان ته‌نشین می‌شود» (کمپل، ۱۳۸۴: ۱۵۴) و به همین دلیل است که بازنمایی آن در قالب حکایت دیگر که از نو به صحنه آوردن آن را تضمین می‌کند درگیر نوعی منطقی افلاطونی بازنمایی نیز هست. چنانکه در نظر افلاطون شعر نه به این دلیل که دروغین است، مطرود است؛ بلکه به این دلیل که فاصله میان ما و ایده حقیقی را دوچندان می‌کند. اگر فاصله میان ایده و واقعیت امری است که افلاطون بدان نقد روا می‌دارد؛ آنگاه شعر که خود فاصله‌ای مضاعف از واقعیت دارد، ما را دو برابر از ایده دور می‌کند (رک یثربی، ۱۳۷۴: ۳۳۶).

به همین دلیل یعنی اهمیت زبان، در پایان بحث باید به یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های عمده رابطه کرامات و واقعیات اسطوره‌ای در سه دین ابراهیمی اشاره کرد و آن مسئله، چیزی نیست جز موضع «نقل» یا اساساً خود «روایت». با توجه به اسناد یهود، کتاب هلاخا^۱، تلمود و زوهر؛ این کرامات بی‌واسطه و مستقیم توسط راوی نقل می‌شوند. «ربی ذکر یا موشه یک دست خویش در سکینا داشت و دست دیگر در باختر زمین» (شولم، ۱۳۹۷: ۹۴) خواننده وضعیت این کرامت را به شکل کاملاً زبانی می‌فهمد؛ زیرا اساساً موقعیت هایپریون (Hyperion) که یکی از خدایان تیتان در یونان است، در سطح زبان فهم می‌شده است. ریشه واژه هایپریون است که به ما نشان می‌دهد، چگونه یک دست در غیب و دستی دیگر دور زمین را گرفته است (پرون، ۱۳۸۱: ۷۸)؛ اما در آثاری مانند طبقات الصوفیه یا تذکره الاولیا و همچنین آثار متأخر مانند طرائق الحقایق «در حکایات کرامت های عرفانی، راوی، شخصی متعین و مجزاً از نویسنده است. او می‌تواند شناس یا ناشناس، دانای کل نامحدود یا محدود و دید درونی یا بیرونی داشته باشد؛ اما نقل قول‌هایش مستقیم است و زمان، ضمایر و رنگ و بوی شخصیت را دارد» (رضایی ونیدی، ۱۳۹۸: ۳۵۸). همان طور که اشاره شد، در عرفان و تصوف اسلامی، بعد اسطوره‌ای با حقیرشمردن کرامات، مورد نفی و دوری واقع شد؛ اما این تمامی ماجرا نیست. رابطه واقعیت

۸ - در عبری به معنی رفتن است. در دین یهود شریعت شفاهی مبتنی بر تفسیرهای ربیاتی مکمل شریعت در اسفار

اسطوره‌ای با کرامات در شکل دیگری، خودش را نشان می‌دهد. این رابطه در سطح زبان با وارد کردن ابهامات فراوان در ورای با اسطوره، پیوند می‌خورد. به بیان ساده‌تر، درست است که کرامت در عرفان اسلامی به دلیل اتهام اسطوره که در قرآن مطرح شده و همچنین به دلایل دیگری که در این جستار بدان پرداختیم موردنقد و بعضاً ناچیزشماری قرار می‌گیرد؛ اما گویی آنچه از در بیرون انداخته می‌شود از پنجره دوباره به درون باز می‌گردد. اگر ابهام یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان اسطوره (گریمال، ۱۳۹۶: ۸۸؛ ایوینس، ۱۳۸۵: ۴۹؛ کمپل، ۱۳۸۴: ۹۵) است، آنگاه می‌توان گفت که سند حفظ اسطوره در بیان کرامات عرفانی در ابهامی نهفته است که در معرفی راوی آن وجود دارد. در پایان بحث به چند نمونه از این مسئله اشاره می‌شود. برای مثال بسامد استفاده از فعل «آورده‌اند...» در آغاز حکایت‌های خاصی از اسرارالتوحید که در آن به کرامتی اشاره دارد بیش از ۴۰ مورد است. برای مثال «آورده‌اند که چون شیخ ما ابوسعید به نیشابور شد...» (میهنی، ۱۳۸۱: ۷۷) یا در مواردی که جامی در نفحات الانس بیان می‌کند، بعضاً چند راوی از هم نکته یا خاطره‌ای مبهم را روایت می‌کنند. «وی (ولید بن عبدالله) گوید که از احمد حطبی شنیدم که ذوالنون مصری می‌گفت در بیابان بومد زنگی دیدم سیاه، هر دم که الله گفتم سپید شدی» (جامی، ۱۳۹۵: ۴۲) حکایت کرامات عارفان در تذکره الاولیای عطار نیز به لحظه‌ی روایی موضع تشابه دارد. قسمت زیادی از این روایت‌ها با عبارت «نقل است که...» شروع می‌شوند و همین ابهام در روایت با ابهام اسطوره‌ای مندرج در بافت و پیکره خود آنچه روایت می‌شود، پیوند می‌خورد.

۳- نتیجه‌گیری

جمع‌بندی مبحث خاستگاه در اسطوره‌شناسی کرامت، ما را بدین امر رهنمون می‌شود که با شکل‌گیری نظام‌های اسطوره‌ای در فهم اجتماعی انسان‌ها، حوزه‌ای از رفتارهای خارق عادات نیز پدیدار گشت که بیش از هر چیز حواله به خدایان می‌شد. این رفتارها به تدریج جنبه‌ای وساطت آور پیدا کردند و بدل به قدرت‌هایی شدند که توسط نیمه‌خدایان یا همان انسان‌هایی که حاصل آمیزش خدایان و انسان‌ها بودند به ظهور می‌رسیدند. اسطوره-

های مصر، یونان، ایران و روم نشان می‌دهند که چگونه اتفاقی بسیار ساده به دلیل مبهم بودن پاسخی متقن، علمی و صریح بدل به رویدادی می‌شدند که می‌توانست با توسعه جنبه‌های اغراق و غلو، سویه اسطوره‌ای پیدا کند. جای تعجب در اینجاست که می‌بینیم چنین ساز و کار و رویکردی در مقوله «کرامات» یا رفتار خارق‌عادی که از عارفان و صوفیان در هر سه دین ابراهیمی صادر می‌شده، دیده می‌شود. بر اساس مقایسه‌های مبتنی بر ابزارها و اهداف، به نظر می‌رسد که مسئله کشف و کرامات در عرفان اسلامی، در اثر اجتهاد سلوکی به دست می‌آید؛ اما آنچه در عرفان کابالا دیده می‌شود، محصولی از اعمال و نظریات عرفانی آمیخته با سحر و جادو می‌باشند. عرفان مسیحی حالتی میانه دارد؛ اما از هر دو عرفان دیگر بیشتر به واقعیاتی نزدیک است که بعدها خاستگاه‌های اساطیر شدند؛ اما در تقابل با اسطوره‌های شناسایی شده، می‌توان دو دین یهود و مسیحیت را به ترتیب با اساطیر مصر و روم قیاس کرد. باید در نظر داشت که اساطیر یونان نیز در هر دو آیین، جلوه‌گری می‌کنند. در اسلام، اوضاع به‌گونه‌ای دیگر است. برخلاف یهود و مسیحیت، در اسلام کرامت در حالی نفی شده یا ناچیز شمرده می‌شود که بیش از دو دین دیگر جنبه عملی پیدا کرده است. اگر جوهره یا اصل موضوعه کرامت در آیین یهود، بیشتر استعاری و نمادین باشد یا در دین مسیحیت بیشتر با قابلیت مشاهده و لیاقت دیدن کرامات مسیح پیوند بخورد، در تصوف اسلامی این امر بسیار مادی‌تر و زمینی است. با این حال در همین دین است که به دلیل برائت از اتهام اسطوره‌ای بودن، از آن نیز برائت جسته می‌شود. نتایج بحث همچنین نشان دهنده اهمیت بافت زبان در روایت و نقل کرامات است. به نظر می‌رسد که در هر سه دین، این نکته را باید امری محوری و مشترک فرض گرفت. زبان به دلیل خصلت بازنمایانه‌اش و فاصله مفهومی‌اش با امر واقع که قرن‌ها موضوع بحث اهل فلسفه و کلام بوده، نوعی ابهام به روایت‌های کرامات وارد می‌کند؛ ابهامی که از اساس همان طور که در متن تحقیق دیده شد، خصلتی اسطوره‌ای دارد.

منابع

۱. قرآن مجید. (۱۳۷۴). ترجمه محمدمهدی فولادوند، قم: تحقیق و نشر

۲. آندره‌هیل، الوین (۱۳۹۲). عارفان مسیحی، ترجمه احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. ابراهیمی، نادر (۱۳۷۰)، صوفیانه‌ها و عارفانه (تاریخ تحلیلی پنج هزار سال ادبیات ایران)، تهران: گستره.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۳)، الاشارات و التنبیهاث با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان.
۵. احمدی، بابک (۱۳۹۱) رساله تاریخ (جستاری در هرمنوتیک تاریخ)، تهران: مرکز.
۶. ایوینس، ورونیکا (۱۳۸۵). اساطیر مصر، ترجمه باجلان فرخی، تهران: نشر اساطیر.
۷. بوکای،- موریس (۱۳۹۳)- مقایسه میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه: ذبیح الله دبیر، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. پرون، استوارت (۱۳۸۱). شناخت اساطیر روم، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران: نشر اساطیر.
۹. جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۵). نفحات الانس من حضرات القدس، تهران: حوا.
۱۰. دزفولیان، کاظم (۱۳۸۲). شرح گلشن راز، ایران، تهران، انتشارات طلایه.
۱۱. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۳). یهودیت، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول.
۱۲. شولم _____ (۱۳۸۹). جریان‌های بزرگ در عرفان یهود، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.

تلازم و تقابل واقعیت اسطوره‌ای و کرامات عرفانی در ادیان ابراهیمی | ۲۱۲

۱۳. شولم، گرشوم گرهارد (۱۳۹۷). زوهر: کتاب روشنائی، ترجمه هما شهرام‌بخت،

تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۱۴. عهدین (عتیق و جدید)، (۱۳۸۰). تهران: اساطیر.

۱۵. فانینگ، استیون (۱۳۸۴). عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران:

نیلوفر.

۱۶. قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۸)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن عثمانی، با

تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزان فر، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۷. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷) فوائد الرضویه، قم: بوستان کتاب قم.

۱۸. کمپل، جوزف (۱۳۸۴)، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.

۱۹. لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۱). مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز،

تهران: زوار.

۲۰. مجذوب علی شاه کبودرآهنگی همدانی، محمدجعفر (۱۳۵۶). مراحل

السالکین، به سعی جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

۲۱. ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، تهران،

انتشارات سروش. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲۲. میهنی، محمد بن منور (۱۳۸۱) اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، با

مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.

۲۳. ناس، جان بی (۱۳۷۷). تاریخ جامع ادیان، علی‌اصغر حکمت، تهران:

انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). بیان التنزیل، ترجمه علی‌اصغر میرباقری فرد،

ایران، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۵. الیاده _____ (۱۳۹۱) اسطوره و واقعیت، ترجمه مانی صالحی
علامه، تهران: کتاب پارسه.
۲۶. الیاده، میرچا (۱۳۹۰) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی،
تهران: طهوری.
۲۷. یشربی، یحیی. (۱۳۷۴). *فلسفه عرفان*، قم: بوستان کتاب.

مقالات

۲۸. آریان، حمید (۱۳۷۷). بررسی دلالت معجزه بر نبوت، معرفت، دوره پنجم،
شماره ۲۴، صص ۶۸-۸۱.
۲۹. بادامی، علی. (۱۳۹۰). خاستگاه و ظهور عرفان مسیحی. *پژوهشنامه ادیان*،
دوره دوم، شماره ۵.
۳۰. رضایی، مهدی، نیدی، عزیزه. (۱۳۹۸). شکل‌شناسی راوی در حکایات
کرامت‌های عرفانی، *عرفان اسلامی*، ش ۱۵، صص ۳۷۷-۳۵۸.
۳۱. شاکر، محمد کاظم، موسوی، فاطمه سادات. (۱۳۸۹). قرائتی بین ادیانی از
انسان کامل با رویکرد عرفانی، *الهیات تطبیقی*، ش ۴، صص ۱۹-۳۸.
۳۲. محمودی، ابوالفضل (۱۳۸۱). *عرفان مرکبه و عهد عتیق*، هفت‌آسمان، دوره
چهارم، شماره ۱۵.