

بررسی تطبیقی کرامات اولیاء از دیدگاه هجویری، قشیری و امام محمد غزالی

شهلا علی‌پور*
مهدی شریفیان**

چکیده

منطبق با برخی آموزه‌های عرفان و تصوف به سالک، هنگام وصول به حق نیروی دخل و تصرف در طبیعت عطا می‌شود که نتیجه آن صدور اعمالی است که دیگران از انجام آن عاجزند که از آن به «خرق عادات و کرامات» تعبیر می‌شود.

هدف مقاله حاضر بیان دیدگاه‌های هجویری، قشیری و امام محمد غزالی در اثبات این‌گونه افعال است و از آن‌جا که ایشان از آثار پیشین و هم‌عصر خود بهره جسته و بر آثار پسین نیز تأثیر گذار بوده‌اند، بررسی آثار آنها می‌تواند روشنگر عقاید کلی پیرامون مسئله کرامت اولیاء در تصوف اسلامی باشد؛ از این‌رو این پژوهش با روش کیفی و به شیوه تحلیلی - تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با نگاهی متن‌محور به تحلیل نظریات ایشان درباره کرامت خواهد پرداخت.

تأیید و اثبات کرامات نزد هر سه مؤلف عمدتاً مبنایی روایی و نقلی دارد و ایشان به ویژه قشیری با استناد به دلایل نقلی نظیر اشارات قرآنی، احادیث و روایات و بیان حکایات از سایر عرفا به بیان و اثبات جواز صدور کرامات از سوی اولیاء می‌پردازند. در دیدگاه آنها کرامات شرط ولایت نبوده، بلکه جزئی از مقام اولیاء و مؤید نبوت و رسالت انبیاست؛ همچنین نوع واکنش سالک نسبت به کرامات حائز اهمیت است و از این‌رو کرامت حجاب مطلق نیست و از نگاه ناظر بیرونی کارکردهای آن تبیین می‌شود. در این میان غزالی برخلاف هجویری و قشیری بر عنصر عقل و تجربه نیز در تحقق کرامات تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: اولیاء، کرامات، هجویری، قشیری، غزالی.

۱. مقدمه

کرامات اولیاء از جمله مهم‌ترین مسائل مورد بحث صوفیان از قرون نخستین اسلامی تاکنون بوده است. کرامت در مفهوم عام و وسیع کلمه به معنای امکان وقوع خوارق عادت به دست ولی صاحب ولایت و نشانه تخصیص و تفضیل او در درگاه الهی است.

از آنجا که بخش عظیمی از عرفان و تصوف اسلامی را مسئله ولایت و به تبع آن خرق عادات و کرامات تشکیل می‌دهد، تبیین مواضع مطرح شده در متون صوفیه درباره کرامت و مسائل وابسته بدان امری ضروری به نظر می‌رسد. هجویری، قشیری و امام محمد غزالی از جمله نخستین صوفیانی‌اند که در آثار خویش به صورت مشخص بدین موضوع پرداخته‌اند.

ابوالحسن علی بن عثمان بن علی غزنوی جلابی هجویری از عارفان قرن پنجم ه. ق و از جمله رجال معروف به علم، معرفت و طریقت و اهل غزنه در مشرق خراسان بود که در میان خانواده‌ای محترم و پرهیزگار نشأت یافت (هجویری، به نقل از انصاری، ص ۵). پس از «شرح التعرف» مستملی بخاری، کشف‌المحجوب هجویری نخستین کتابی بود که به زبان فارسی در تصوف نوشته شد، با همان زمینه و داعیه‌ای که اللّمع ابونصر سراج طوسی، طبقات‌الصوفیه ابوعبدالرحمن سلمی و رساله قشیریه نوشته شده بود (هجویری، ص ۲۵). این اثر از جمله مهم‌ترین کتب صوفیه است که از جهت احتوا بر امّات مسائل تصوف، سبک نوشته، نظریات بدیع مؤلف و تأثیرگذاری بر نوشته‌های صوفیان پس از خود حائز اهمیت بسیار است.

زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحة بن محمد قشیری استوایی نیشابوری از بزرگان علما، نویسندگان، شعرا و متصوفه قرن پنجم هجری است. او را زین‌الاسلام و استاد امام نیز می‌خواندند. خانواده وی از اعراب بنی قشیر بودند که در آن زمان در خراسان املاک و مکتب داشتند (زرین کوب، جستجو در تصوف، ص ۶۵).

حجة الاسلام امام زین‌العابدین ابوحامد محمد بن محمد بن احمد طوسی غزالی فیلسوف، متکلم و فقیه ایرانی و از جمله بزرگ‌ترین مردان تصوف در قرن پنجم هجری است. پدرش مردی عامی، اما درویش متعبد و صالحی بود (غزالی، اعترافات غزالی، ص ۱۸).

از منظر هجویری آدمی همواره میان دو نسبت به سر می‌برد: نسبتی با آدم و نسبتی با حق. نسبت او با آدمی سبب می‌شود که در معرض آفات بشری و شهوات قرار گیرد و نسبت او با حق موجب می‌شود که در مقامات کشف، برهان، عصمت و ولایت جای گیرد (هجویری، ص ۲۴۳). وقتی از آدمی فعلی که همجنس فعل آدمیان نیست نظیر معجزه و کرامت ظاهر شود، فاعل آن

حق تعالی است که این نعمت را نصیب انبیاء و اولیاء ساخت و فعل خود را بدیشان نسبت داد؛ از این رو بیعت با ایشان بیعت با وی و فرمان‌برداری از آنها پذیرش فرمان حق است (هجویری، ص ۳۷۶). هجویری در باب چهاردهم کتاب خود فصلی را به اثبات کرامات و مسائل وابسته بدان اختصاص داده است.

قشیری در آثار خود و به ویژه در رساله، به عنوان یکی از مآخذ و اسناد مهم و معتبر عرفان و تصوف اسلامی، به بحث پیرامون اثبات و توجیه کرامات و خوارق عادات پرداخته و باب پنجاه و سوم آن را بدین موضوع اختصاص داده است. وی ظهور کرامات از سوی اولیاء را جایز و آن را علمی می‌داند که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۲۸)؛ بدین سبب که کرامت امری موهوم و خیالی است که تحقق آن عقلاً امکان‌پذیر نیست و حصول آن توسط خداوند میسر و مقدور است. از سویی دیگر کرامت نشان‌دهنده صدق اولیا و وسیله تمایز صادق از کاذب است و این استدلال زمانی پذیرفته است که کرامت را مختص ولیّ بدانیم (همان، ص ۶۲۲ و ۶۲۳).

غزالی یکی از احیایان علوم اسلامی است که شناخت سیر تحول اندیشه در جهان اسلام به ویژه فرهنگ و اندیشه ایرانی بدون شناخت آثار او امکان‌پذیر نیست. وی به عنوان سیدالمصنفین در آثار خود به صورت پراکنده پیرامون کرامات اولیاء به بحث پرداخته است. در نگاه او، ولیّ هنگامی که به عالم توحید و وحدانیت دست می‌یابد، هیچ چیز جز حق تعالی را نمی‌بیند و هنگامی که بدین درجه می‌رسد، صورت ملکوت بر او مکشوف می‌گردد و ارواح ملائکه و انبیاء به صور نیکو بر او جلوه می‌کند و آنچه خواست حضرت الهی است، بر او آشکار می‌شود (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۲۰۷).

۱.۱. اهمیت و روش پژوهش

بررسی دیدگاه این سه تن در باب کرامات به شناخت هر چه بیشتر دیدگاه عارفان و متصوفه در این زمینه، از قرون اولیه اسلامی تا قرن ششم کمک شایانی خواهد کرد؛ از این رو در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به تعریف و تبیین رابطه میان ولایت و کرامت، تفاوت آن با معجزه، شرایط کتمان یا اظهار آن، ظهور در حالت صحو یا سکر، انواع کرامت و حدود و ثغور آن و مسئله مکر الهی در این زمینه از دیدگاه این سه مؤلف پرداخته شده و نقاط اشتراک و افتراق نظریات ایشان در این باره مورد مذاقه قرار گرفته است.

۲.۱. پیشینه پژوهش

شایان ذکر است که درباره کرامات و خرق عادات متصوفه و اولیاء پژوهش‌هایی صورت گرفته است، نمونه‌هایی از تحقیقاتی که به نحوی با موضوع این مقاله مرتبط است عبارت‌اند از: «جایگاه کرامات در عرفان اسلامی» از علیرضا کرمانی و ابوالفضل هاشمی سجزیه‌یی (۱۳۹۲) که به بررسی ارزش و اهمیت کرامت در عرفان اسلامی و نگاه عارفان بدین پدیده می‌پردازد. «خوارق عادات و انواع آن در تصوف اسلامی» از عظامحمد رادمش و امیرحسین همتی (۱۳۹۰)، در این مقاله سعی بر آن است تا به شیوه منظم و سامان‌یافته به معرفی و تبیین انواع خوارق عادت و ترسیم خطوط کلی هر یک از این اقسام و وجوه تمایز آنها از یکدیگر پرداخته شود. «بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه» از سید جلال موسوی (۱۳۹۴) در این پژوهش به بررسی سه نوع تلقی از خوارق عادات صوفیه پرداخته شده است که عبارت‌اند از: 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. «کشف و کرامات و خوارق عادات» از منصور ثروت (۱۳۸۹) نویسنده در این پژوهش به تعریف کشف و کرامات، انواع و علل پدیداری و سود و زیان آن می‌پردازد. «بررسی کرامت و خوارق عادات از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری» از محمود بهاروند و سید حسین واعظی (۱۳۹۶) که به بیان نظریه‌های ابن‌سینا و قشیری در اثبات کرامات و خوارق عادات و بیان تفاوت مشرب ایشان از دیدگاه عقلی و شهودی و شیوه نقلی و اسنادی می‌پردازد. پژوهش‌های حاضر پیوسته به بیان تعریف، ذکر نمونه‌های کرامات، آرا عارفان و نقل دیدگاه‌های موافق و مخالف بسنده کرده‌اند، حال آن‌که موضوع این مقاله درباره چگونگی توجیه و اثبات کرامات اولیاء و نیز کتمان یا اظهار آن، ظهور در حالت صحو یا سکر، انواع کرامات و آسیب‌شناسی آن به ویژه از دیدگاه هجویری، قشیری و غزالی و مقایسه نظرات ایشان در این باره امری بدیع می‌نماید که تاکنون مغفول مانده است.

۲. آراء هجویری، قشیری و غزالی درباره کرامات اولیاء

۲.۱. معنانشناسی کرامت

«کرامت» در لغت از ریشه «کَرَم» و به معنای «شرافتی در شیء یا خلقی از اخلاق» است (ابن فارس، ذیل ماده «کرم»؛ راغب اصفهانی، ذیل ماده «کرم»)، اما صاحب «التحقیق فی کلمات القرآن»، معنای اصلی آن را «عزّت و تفوق» در نفس شیء دانسته است که نقطه مقابل ذلت و

خواری است (مصطفوی، ذیل ماده «کرم») و در اصطلاح نیز عبارت است از خرق عادت‌ی که به دست ولیّ الله صورت گیرد، مثل اخبار از غیب و اشراق بر ضمائر (شبستری، ص ۴۸۷). کرامت به اتفاق همه اهل طریقت به اولیاء اختصاص دارد: «آنچه از خوارق عادات، اولیا را دهند کرامت باشد و معجزه نباشد. از بهر آنکه اولیا را دعوی نیست که آن دعوی را دلیل باید تا صادق از کاذب پدید آید تا اعجاز افتد و نام معجزه گیرد» (مستملی بخاری، ص ۹۸۶). قرآن کریم نیز انجام امور غیرطبیعی به وسیله اولیاء را به روشنی بیان کرده است.^۱

ولیّ به دلیل ارتباط نزدیک با خدا به مقامی دست می‌یابد که در نتیجه آن، حجاب میان او و عالم غیب مکشوف و مجذوب حق می‌گردد و نشانه ولایت او، قدرت بر انجام خوارق عادات و صدور کرامات است.

صوفیان، کرامات را افعال الهی می‌دانستند و معتقد بودند که انسان فقط می‌تواند کرامت را در مقام نماینده خدا اجرا کند. همچنین آنها کرامات را نتیجه ارتباط‌های مشایخ با عوالم الهی یعنی ثمره خلیفه الله بودن ایشان می‌دانستند؛ حال آن که ابن سینا و متکلمان، کرامات را با استناد به وجود اسرار طبیعت که هنوز حل نشده است، توجیه می‌کردند^۲ (زرین کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۹۸).

ظهور کرامت از ولیّ خدا ضرورت ندارد؛ بدین معنا که ممکن است که از عارفی کراماتی صادر شود و از عارفی دیگر هیچ کرامتی صادر نشود: «لازم نیست که هر که ولیّ و صدیق بود نشان صحت حال او ظهور کرامت باشد؛ چه تواند بود که پایه صاحب کرامات از کسی که نه صاحب کرامت بود، نازل تر باشد و حال این از حال آن کامل تر و سرّ این معنی آن است که سبب ظهور کرامات بیشتر تقویت یقین و تأیید ایمان صاحب کرامت بود» (کاشانی، ص ۴۵).

با اینکه در دوران نخستین تصوف بروز کرامات برای ولیّ از شروط ولایت نبود، اما به تدریج پیدایش فرقه‌ها و سلسله‌های تصوف، رواج خانقاه‌ها، داستان‌بافی آگاهانه یا ناآگاهانه از سوی مریدان ساده‌اندیش و خیال‌پرداز در نشان دادن تقدس پیر و مراد خود و بالاتر نشانیدن او از دیگر شیوخ تصوف و اسطوره ساختن از ایشان پس از مرگ سبب شد تا آنان را برتر از مشایخ دیگر سلسله‌ها جلوه دهند و با گذشت زمان بر مقدار این کرامات و اغراق در آنها افزوده شد.

هجویری در کشف‌المحجوب و قشیری در رساله‌اش فصل‌هایی جداگانه به کرامت اختصاص داده‌اند و آن را فعلی ناقض عادت و امری موهوم و خیالی می‌دانند که تحقق آن از نظر عقلی امکان‌پذیر نیست و حصول آن توسط خداوند میسر است (رک. هجویری، ص ۳۲۷؛ قشیری،

رساله قشیری، ص ۶۲۳-۶۲۲). غزالی برخلاف هجویری و قشیری بابتی جداگانه را به کرامات اختصاص نداده و به صورت پراکنده در آثار خود بدان پرداخته است. او حالات مربوط به ولی را کرامت می خواند و درباره فلسفه اعطای آن به ولی از ناحیه خدا معتقد است که دل مالک تن است، اما دل اولیاء شریف تر و قوی تر و به گوهر فرشتگان نزدیک تر است و از این رو علاوه بر تن و جسم بر اجسام دیگر نیز غلبه و تصرف دارد که برهان عقلی و تجربه نیز مؤکد آن است (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۱ و ۴۳).

هجویری و قشیری کرامت را نشان دهنده صدق ولی و استدلالی برای تمایز صادق از غیر صادق می دانند (هجویری، ص ۳۲۷؛ قشیری، رساله قشیری، ص ۶۲۳) و در بیان جواز کرامات از سوی اولیاء به ذکر نمونه هایی از نص قرآن نظیر قصه آصف بن برخیا و احوال مریم و کراماتی دیگر نظیر سخن گفتن سه کودک در گهواره، راه رفتن علاء خضری در غزو بر روی دریا، تسبیح گفتن کاسه در مقابل مسلمانان و ابودردا، غذا دادن سهل عبدالله به شیران در خانه اش و تبدیل زمین به زر در خرابه عبّادان می پردازند. قشیری به قصه ذوالقرنین و خضر نیز اشاره می کند. همچنین هر سه مؤلف به حدیث الغار و احوال اصحاب کهف و سخن گفتن سگ و خواب ایشان نیز اشاره دارند.^۳

هجویری به هیچ وجه معتقد به تحدید کرامات نیست؛ چنانکه در کشف المحجوب به عقیده برخی از اهل سنت اشاره می کند که اظهار کرامت به دست ولی را باطل کننده نبوت می پندارند و آن را محدود می کنند و در پاسخ بدانها معتقد است که کار خارق عادت با پدید آمدنش معجزه نام می گیرد و از جمله شرایط آن هم زمانی با دعوی نبوت است و بر این اساس معجزه مخصوص انبیاء و کرامات ویژه اولیاء است. در ظهور خوارق عادات، اولیاء با انبیاء برابرند، اما از نظر درجه و مقام، انبیاء بر اولیاء برترند و تخصیص ولایت آنها فقط در صدور کرامات و افعال ناقض عادت نیست و این هم جزئی از مقامات آنهاست. همچنین هجویری کرامات اولیاء را دلیلی بر اثبات نبوت انبیاء و افزایش یقین مردم بر صدق انبیاء می داند (هجویری، ص ۳۲۹-۳۲۸). قشیری نیز کرامات را دلیلی بر ازدیاد یقین در توحید حق و سبب تخصیص و تفضیل صاحب کرامت می داند (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۴۶ و ۶۲۶).

از میان این سه مؤلف هجویری به دو نوع کرامت صادق و کاذب از دیدگاه اهل سنت و جماعت اشاره می کند. ظهور فعل ناقض عادت به دست کافر (مکر و استدراج) دلیل بر کذب اوست؛ مانند ادعای خدایی فرعون، بهشت ارم شداد، به پیکار خدا رفتن توسط فرعون و دجال و

نیز کرامتی که به دست صادق انجام پذیرد، دلیل بر صدق اوست؛ زیرا بدین وسیله صدق رسول(ص) را اثبات می‌کند. همچنین هجویری ولایت و کرامت را از مواهب الهی به شمار می‌آورد و معتقد است که خداوند اولیاء را در برابر لغزش‌ها حفظ کرده و یاری می‌رساند (هجویری، ص ۳۳۵-۳۳۴).

از میان این سه مؤلف هجویری و قشیری از مخالفان بروز کرامات یعنی حشوئیّه و معتزله نام می‌برند.^۴ هجویری به ردّ عقیده معتزله در مخالفت با کرامات اولیاء می‌پردازد و ولیّ ترسیم شده از سوی آنان را ولیّ شیطان می‌نامد. در دیدگاه معتزله، ولایت مقامی عام است که به همه مؤمنان تعلق دارد. او در ردّ نظر معتزله معتقد است که درباره ایمان نیز خاص و اخص وجود دارد؛ چنان‌که بر درگاه ملک دربان، حاجب، ستوربان و وزیر همگی چا کردند، اما برخی دارای امتیاز و خاص‌اند. مؤمنان نیز هر چند در ایمان مشترک‌اند، اما یکی عاصی و دیگری مطیع، یکی عالم و دیگری عابد است و به همین سبب عقیده معتزله در رد خاص بودن کرامات برای اولیاء مردود است (همان، ص ۳۲۳-۳۲۲).

قشیری نیز در مردود شمردن عقیده معتزله و تأکید آنان بر وجود کراماتی که فراتر از معجزه انگاشته می‌شدند، می‌گوید: «این کرامتها با معجزه پیغمبر ما صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ شُود؛ زیرا که هر که اندر اسلام صادق نبود کرامات بر وی ظاهر نگردد و هر پیغامبر 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» (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۲۹).

باب پنجاه و سه و پنجاه و چهارم رساله قشیری در اثبات کرامات اولیاء و خواب‌های صوفیان و دربردارنده حکایات شگفت‌انگیز و غیر منطقی است که فروزانفر معتقد است می‌توان قشیری را در این باره معذور داشت؛ زیرا اولاً او اشعری مذهب است و در مذهب او آمدن معلول بعد از علت غیر ضروری و تخلف معلول از علت رواست و عالم و نظام حوادث و علل و اسباب، مقهور تصرف حق و اولیای اوست و ثانیاً او در عصری جز عصر ما می‌زیست؛ در روزگار او هر مطلبی که عدول و ثقات روایت می‌کردند، باور کردنی بود و مستند صحت جز نقل و روایت نبود و اکثریت بر همین روش تکیه داشتند (قشیری، رساله قشیری، به نقل از فروزانفر، ص ۷۱-۷۰).

۲.۲. انواع کرامات

عارفان کرامات را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: کرامت حسی و کرامت معنوی. آنچه عامه از

کرامات می‌شناسد همان کرامات حسی یا ظاهری است؛ مانند بیان خواطر افراد، اخبار از غیب، طی‌الارض، ناپدید شدن از دیده‌ها و سرعت در اجابت دعا. اما کرامت معنوی یا حقیقی مرتبه بالاتری از کرامت است که خواص بدان معرفت دارند و آن عبارت است از حفظ آداب شریعت و مکارم اخلاق: «و أما الكرامة المعنوية فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله و العامة لا تعرف ذلك و هي أن تحفظ عليه آداب الشريعة و أن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق و...» (ابن عربی، ج ۲، ص ۳۶۹ و ۳۷۱).

میدان کشف و کرامات بسیار وسیع است و هر شاخه‌ای را دربرمی‌گیرد. از جمله نمونه‌های متداول کرامات در آثار هجویری، قشیری و غزالی می‌توان به استجاب دعا، احاطه بر قلوب، تصرف در اشیاء، طبیعت، حیوانات، زمان و مکان، با خبر بودن از غیب، طی‌الارض، رهیدن از دشمن، حمایت حق از اولیاء، تشخیص حلال از حرام، شنیدن خطاب یا آواز هاتف، پدید آمدن طعام از محلی به صورت نابیوس، خواب، فراست و... اشاره کرد؛ از جمله: «ابوالدرداء و سلمان - رضی الله عنهما - به هم نشسته بودند و طعامی همی خوردند و تسبیح کاسه می‌شنیدند» (هجویری، ص ۳۴۸).

جابر رَحَبی گوید: «بیشتر اهل رَحَبه منکر بودند کرامات را، روزی بر شیری نشستیم و در رَحَبه شدم و گفتم کجاند [ایشان] که اولیاء خدا را به دروغ دارند؟ پس از آن هیچ چیز نگفتند.» (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۵۷).

«و حکایت ابراهیم ادهم رحمة الله علیه چنین است که چون ترک دنیا کرد و قصد راه کرد، چندان مدت برو بیش نگذشت که از بلخ به مروالرود رسید. آن جایگاه مردی از سر پولی [پلی] در آب مغرق می‌افتاد. ابراهیم اشارت بدو کرد که باست! خدای تعالی آن مرد را در هوا بداشت و (از غرق) خلاص یافت» (غزالی، منهاج العابدین، ص ۲۰۹-۲۰۸).

علاوه بر قرآن، روایات و احادیث که به مفهوم «خواب و رؤیا» و «فراست» نظر داشته‌اند، عارفان نیز در دوره‌های مختلف در آن مذاقه نموده و از آن به عنوان یکی از منابع آگاهی‌بخش و محل‌های کشف و شهود یاد کرده‌اند.^۵ در قرآن نیز به امکان دریافت پیام از سوی خداوند به واسطه خواب و رؤیا اشاره شده و از آن به عنوان نشانه الهی که انسان را به سوی کمال سوق می‌دهد، یاد شده است.^۶

عارفان اغلب در خواب به رفع حجاب نائل می‌آمدند؛ به عنوان مثال در تعریف «تصوف» و «عرفان» از نظر لغوی و اصطلاحی میان عارفان اختلاف نظر مشاهده می‌شود، تا بدانجا که گاه

مخاطب نمی‌تواند به تعریفی جامع و مانع دست یابد؛ از این‌رو و برای رفع ابهام و حجاب، عارفانی همچون بسطامی و کازرونی به خواب متوسل شده‌اند (جامی، ص ۲۶۰). هجویری، قشیری و غزالی به نحو نقلی و با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی و اقوال و احوال مشایخ از جنبه دینی و عرفانی به موضوع خواب و فراست نگریسته‌اند.

خواب: هر سه مؤلف به فرایند فیزیکی خواب توجه ندارند و تنها به علل خواب دیدن می‌پردازند و وجه اشتراک تعاریف ایشان از خواب، از کار افتادن و تعطیلی حواس است که عمدتاً بر آن تأکید می‌شود. در این خواب‌ها درونمایه کانون توجه به شمار می‌رود و تمام متن فقط برای بیان نکته‌ای تعلیمی و نظایر آن است.

هجویری در کشف‌المحجوب و قشیری در رساله بابی ویژه به خواب اختصاص داده‌اند و به ذکر انواع خواب مشایخ صوفیه پرداخته‌اند، اما غزالی برای آداب خواب صوفیه و انواع آن بابی اختصاص نداده است و به پدیده خواب و رؤیا نگاه کلی دارد. او حالت بی‌خویشی را در عالم بیداری نیز ممکن می‌داند (غزالی، *کیمیای سعادت*، ص ۳۹-۳۸).

هجویری و قشیری به بیان دیدگاه مشایخ درباره برتری خواب یا عدم برتری خواب بر بیداری پرداخته‌اند. در این‌باره می‌توان به دو دیدگاه مشایخ تصوف اشاره کرد؛ از جمله دلایل گروهی که معتقد به برتری بیداری بر خواب هستند؛ عبارت است از: صورت گرفتن وحی رسل و کرامات اولیاء در بیداری، حجاب بودن خواب چنان که در بهشت نیز خواب وجود ندارد و نیز صدور فرمان ذبح فرزند به ابراهیم (ع) در خواب و همچنین ضد علم بودن خواب.

استدلالات گروه دوم که به برتری خواب بر بیداری معتقدند؛ عبارت است از: عدم تکلیف شرعی برای خفته، وقوع الهام اولیاء و اغلب انبیاء در خواب، امکان دیدار خداوند و پیامبر (ص) و صحابه در خواب، صدقه بودن خواب مجاهدان از ناحیه خدا، دشوار بودن خواب گناهکار بر ابلیس، فخر و مباهات خداوند به فرشتگان نسبت به بنده‌ای که در سجده بخسبد (هجویری، ص ۵۱۹-۵۱۷؛ قشیری، *رساله قشیری*، ص ۷۰۴-۶۹۹).

هجویری تفضل خواب و بیداری بر یکدیگر را وابسته به احوال شخص می‌داند؛ چنانکه اگر مرگ نزد او محبوب‌تر از زندگانی باشد، خواب را بر بیداری رجحان می‌نهد و اگر زندگی نزد او دوست‌داشتنی‌تر از مرگ باشد، بیداری را بر خواب برتر می‌داند (هجویری، ص ۵۲۰-۵۱۹). قشیری فصل پنجاه و چهارم رساله را به خواب و رؤیا اختصاص داده و از نود خواب یاد کرده است. در هنگام خواب و غیبت احساس و شعور ظاهری و علم نسبت به مجردات در انسان ایجاد

می‌شود و خوابی از ناحیه شیطان (وسواس)، فرشته (الهام)، نفس (هواجس نفسانی) و خداوند (خاطر حق) بر دل او می‌گذرد که در هنگام بیداری آن را واقعیت می‌پندارد (قشیری، رساله قشیریه، ص ۶۹۹-۶۹۷). او گاهی از مکاشفه (حالتی میان خواب و بیداری) نیز به عنوان خواب تعبیر می‌کند (همان، ص ۲۷۴).

قشیری به دو نوع خواب از روی غفلت و خواب از روی عادت معتقد است و آن دو را نامحمود می‌شمرد (همان، ص ۶۹۹). وجه تمایز خواب‌های صوفیان در رساله قشیریه با خواب‌های صوفیه در گذشته، در اهمیت رؤیت حق و انطباق برخی خواب‌ها با شخصیت صوفی است و نه ترس پس از مرگ و وقایع رخ داده میان صوفی و خداوند. اعتقاد قشیری مبنی بر این که رؤیت حق تعالی در خواب نشانه این است که صاحب رؤیا، از اهل فلاح و صلاح است، پیامد تجربه شخصی اوست که با تجربه‌های معنوی و عرفانی تقویت شده است؛ چنانکه سبکی در «طبقات الشافعیه» از قشیری نقل می‌کند که: «فرزند قشیری بیمار شده بود، قشیری حضرت حق را در خواب دید و از بیماری فرزندش نالید! باری تعالی او را بفرمود: آیه‌های شفاء قرآن را گرد آور و بر فرزند بیمار بخوان و آنها را در ظرفی بنویس و در آن نوشایی ریز و فرزندت را نوشان! قشیری چنین کرد و فرزندش شفا یافت» (قشیری، ترتیب السلوک، به نقل از بسیونی، ص ۷۴ و ۷۶)! تصور از خدا را می‌توان به دو تصور اصلی خدای غیرمتشخص و خدای متشخص تقسیم کرد. اعتقاد به خدای غیرمتشخص همان نظریه وحدت وجودی است که وجود خدا را در همه اشیاء ساری و جاری می‌داند (رک. گرجی و دیگران، ص ۵۲-۵۱). اعتقاد به خدای متشخص یا انسان‌وار به وجود روابط شخصی میان او و بنده در طبیعت اقرار می‌کند (نیکلسن، ص ۲۹). در رساله قشیریه خواب و رؤیا محل ورود خدای متشخص (انسان‌وار) است و بدین ترتیب اولیاء یا خدا را در خواب می‌دیدند و یا عملی و سخنی را به او نسبت می‌دادند.

غزالی هر چند بیشتر در زمره متکلمان به شمار می‌آید تا عارفان، اما اظهار نظر او درباره خواب و رؤیا عارفانه است. او خواب را هم مربوط به عالم جسمانی می‌داند و هم از عالم روحانی؛ چنان که در عالم خواب با بسته شدن راه حواس، خیال بر جای می‌ماند و دری از عالم ملکوت و لوح محفوظ غیب بر آن گشوده می‌شود و آنچه در آینده رخ خواهد داد، قابل مشاهده خواهد بود (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۳۸-۳۹). بنابراین خواب به آن عالم نزدیک‌تر است و به همین دلیل کارها در خواب به صورت معنادار تعبیر می‌شود؛ چنانکه یکی نزد ابن سیرین رفت و گفت: «به خواب دیدم که انگشتی بود در دست من و مهر بر فرج زنان و دهان مردان می‌نهادمی.» گفت:

«تو مؤذنی. در ماه رمضان، پیش از صبح بانگ نماز می کنی؟» گفت: «چنین است» (غزالی، *کیمیای سعادت*، ص ۱۰۴). از سوی دیگر غزالی معتقد است که هر که راستی را پیشه خود کرده و بدان خو کند، خواب او هم راست و درست است (همان، ص ۴۵۱).

غزالی نیز همچون هجویری و قشیری به امکان رؤیت خدا، پیامبر (ص) و ابلیس در خواب اشاره می کند و خواب را یکی از راه های مکاشفه باطن و معرفت به احوال مردگان برمی شمرد (همان، ص ۷۱۳ و ۸۲۶). به اعتقاد غزالی انسان قادر به درک چیزی خواهد بود که نمونه ای از آن را با خود داشته باشد و به همین دلیل خداوند برای تقریب ذهن او و آشنایی با عالم نبوت نمونه ای از خاصیت آن را در وجود او آفریده که همان خواب است که این نظریه غزالی بخش اعظمی از نظریه فارابی را منعکس می کند.

فراست: علمی است که «به سبب تفرس آثار صورت، از غیب مکشوف شود و آن مشترک است میان خواص مؤمنان چنانکه در حدیث است: *اَتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ*» (کاشانی، ص ۷۹).

هجویری فراست را از جمله انواع کرامات برمی شمرد و آن را به معنی پیش بینی درست آینده می داند؛ چنانکه ابوحفص عمر بن الخطاب را مخصوص به فراست و صلابت می داند که درباره او گفته اند که حق بر زبان عمر سخن می گوید (هجویری، ص ۹۹-۹۸).

قشیری باب سی و پنجم رساله خود را به علم فراست اختصاص داده است و از این رو به نظر می رسد که وی دانستن این علم را برای اولیاء لازم می دانسته است. او با دیدگاهی متفاوت به علم فراست نگریسته و از بررسی نشانه های ظاهری تن آدمی که دیگران بدان پرداخته اند، فراتر رفته است و آن را علمی می داند که از سوی خدا تنها به بعضی مؤمنان عنایت می شود؛ به همین سبب از قول ابوسعید خراز می گوید: «هر که بنور فراست نگردد، بنور حق [جَلَّ جَلَالُهُ] نگریسته باشد و ماده علم او از حق بود و او را سهو و غفلت نباشد بلکه حکم حق بود که بر زبان بنده برود و آنچه گفت بنور حق نگردد، یعنی که نوری که حق تعالی او را بدان تخصیص کرده باشد» (قشیری، *رساله قشیری*، ص ۳۶۷).

قشیری فراست را خاطری ناگهانی وارده بر دل و مشتق از «فِرَاسَةُ السَّعِ» و نشانه قوت ایمان می داند (همان، ص ۳۶۷-۳۶۶) و آن را به اشراف بر ضمائر، آگاهی از حوادث و اتفاقات، خبر دادن از غیب و احاطه بر قلوب تعبیر می کند و شرط ایجاد فراست در انسان و ظهور کرامت را در

بازداشتن چشم از حرام و تن از شهوات، آبادانی باطن و خوردن مال حلال در کنار متابعت از سنت پیامبر (ص) می‌داند (قشیری، رساله قشیری، ص ۳۷۳-۳۷۱ و ۱۶۹).
غزالی نیز فراست را عبارت می‌داند از آگاهی از فکر و اندیشه یکدیگر به واسطه پاک‌ی دل، بدون بازگو کردن آن به وسیله زبان که از طریق الهام در دل پدید می‌آید و حواس آدمی بدان راه ندارد (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۶۹۱ و ۳۹).

۳.۲. تفاوت معجزه و کرامت

در کتب صوفیه درباره تفاوت میان معجزه و کرامت بحث‌های بسیاری شده که اغلب آنها تکرار سخنان مؤلف «اللمع» است.^۷ هجویری و قشیری نیز معجزه و کرامت را دارای یک هدف و اثبات‌کننده یک دعوی می‌دانند و در عین حال به تفاوت‌های آنها نیز اشاره می‌کنند؛ از جمله این که معجزه برخلاف کرامت از قطعیت برخوردار است^۸ و انبیاء مأمور به اظهار معجزه‌اند، حال آنکه پنهان داشتن کرامت بر ولی واجب است.

هجویری به برخی مؤلفه‌های دیگر تمایز معجزه و کرامت نیز اشاره می‌کند؛ نظیر بازگشتن ثمره معجزه به غیر و ثمره کرامت به صاحب آن، تسلیم احکام شرع بودن صاحب کرامت برخلاف صاحب معجزه، صورت پذیرفتن کرامت در حال سکر و معجزه در حال صحو. تفاوت دیگر معجزه و کرامت از دیدگاه قشیری این است که معجزه از جمله مقامات و کرامت از جمله احوال است و این که پیامبر (ص) از رسالت خود آگاه است، اما واجب نیست که صاحب کرامت متوجه ولایت خود باشد.

تفاوت مشترک میان معجزه و کرامت از دیدگاه قشیری و غزالی، داعی خلق بودن نبی برخلاف ولی و عدم ادعای نبوت توسط ولی است. غزالی کرامات اولیاء را مقدمات احوال انبیاء و آن را دارای رتبه‌ای ضعیف‌تر از معجزه می‌داند و از جمله تمایزات میان آن دو به مقرون بودن معجزه به تحدی برخلاف کرامت اشاره می‌کند. او همچنین به بیان تمایز میان معجزه و کرامت با سحر از نظر داعی به کار خیر یا شر بودن نیز می‌پردازد.^۹

غزالی درباره دلالت معجزه بر صدق نبی دو رویکرد مختلف ارائه می‌دهد: نخست آنکه به اعتقاد او معجزات پیامبران نسبت به امور یقینی و بدیهی از قطعیت کمتری برخوردار است (غزالی، اعترافات غزالی، ص ۳۶). او یقین حاصل از معجزات را همپایه یقین حاصل از ریاضیات به شمار نمی‌آورد و از سوی دیگر معجزه انبیاء و کرامت اولیاء را موجب تزلزل علم یقینی

نمی‌داند؛ چنانچه در کتاب «القسطاس المستقیم» که در جواب به تعالیم باطنی مذهبیان نگاشته است، می‌گوید: «من به صدق حضرت محمد (ص) و حضرت موسی ایمان آوردم، اما این ایمان به صرف ظهور معجزه که شق القمر و ازدها شدن عصاست، حاصل نشده است، چون در آنچه به عنوان معجزه انجام می‌شود، فریب و نیرنگ نیز راه می‌یابد و احتمال آن است که مردم گمراه شوند و به چنین چیزی اطمینان نخواهد بود» (غزالی، القسطاس المستقیم، ص ۳۱).

اما او در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» معجزه را دلیل صدق پیامبر و خارق‌عادت توأم با تحدی را معجزه می‌داند و دلالت آن را بر صدق تحدی‌کننده، ضروری به شمار می‌آورد (همان، الاقتصاد فی الاعتقاد (ب)، ص ۱۲۵ و ۱۲۹).

در تحلیل رویکرد متناقض غزالی درباره میزان دلالت معجزه می‌توان به دو نکته اشاره کرد: نخست اینکه غزالی متکلم است و سخن خود را در قالب یک مسئله کلامی بیان کرده است و این تناقض را یا باید از طریق اختلاف و تفاوت شرایط اجتماعی در قرن ۵ و آغاز قرن ۶ حل کرد یا آن را به تحولات حالات روحی و فکری وی در ادوار مختلف منسوب داشت (کاکایی و حقیقت، ص ۱۵۸) و دوم اینکه اسماعیلیان برای اثبات مقام امامت و تطبیق آن با شخصی که او را امام خود می‌شناختند، به نص صریح و بروز نوعی معجزه و کرامت تمسک می‌جستند؛ از این رو غزالی هنگامی که در مقابل اسماعیلیان سخن می‌گوید، معجزه و کرامات را برای اثبات صدق انبیاء و اولیاء معتبر نمی‌داند (ابراهیمی دینانی، ص ۹۲ و ۹۶). تضعیف اعتبار معجزه در اثبات صدق نبوت نبی در کتاب «المنقذ من الضلال» که نشان دهنده افکار و عقاید نهایی اوست، نیز مشاهده می‌شود (رک. غزالی، اعترافات غزالی، ص ۸۵).

۲. ۴. ظهور کرامت در حالت صحو یا سکر

اکثر صوفیه معتقدند که کرامت فقط در حال خلسه و بیخودی ولی صادر می‌شود؛ بدین معنا که ولی به صدور کرامت مستشعر نیست، بلکه در آن حال کاملاً تحت اراده الهی و به کلی بی‌خبر است و هیچ‌گونه تعینی و شخصیتی ندارد؛ زیرا در زمان صدور کرامت شخص ولی از میان برخاسته و در خدا محو شده است و هر که در آن حال با او مخالفت کند، با خدا مخالفت کرده است؛ زیرا در آن حال خدا از لبان او حرف می‌زند و با دست او کار می‌کند (غنی، ص ۲۶۳).

هجویری در کشف‌المحجوب درباره ظهور کرامت در حالت صحو یا سکر نسبت به قشیری و غزالی به طور مفصل‌تر سخن رانده و به دو دیدگاه اشاره می‌کند: گروه اول از جمله بایزید

بسطامی، ذوالنون مصری، محمدبن خفیف، حسین بن منصور و یحیی بن معاذ برآند که اظهار کرامت ولیّ در حالت سکر و معجزه انبیاء در حال صحو صورت می‌پذیرد. ولیّ برای ظهور کرامت خود در حال مکاشفه و قرب الهی ابتدا در حالت سکر و بعد در حال غیبت و حیرت به سر می‌برد و از مجرای قدرت و اراده حق تعالی می‌تواند در امور تصرف کند.

گروه دوم از جمله جنید، ابوالعباس سیاری، ابوبکر واسطی و ترمذی معتقدند که کرامت ولیّ در حال صحو صورت می‌گیرد. به اعتقاد ایشان، اولیاء در زمان اظهار کرامت ابتدا در حال سکر و تلوین‌اند و پس از رسیدن لحظه وصل و شوق، سکر ایشان به صحو و تمکین بدل می‌شود. ایشان در لحظه اظهار کرامت باید در حال صحو و هوشیاری باشند تا بتوانند ارتباط با حق تعالی را بهتر درک کنند و در این حالت است که هر چیزی در جای خودش معنا می‌یابد^۱ (هجویری، ص ۳۳۹-۳۳۶).

هجویری در طریقت از مسلک جنید پیروی می‌کرد. او از طریق ختلی، حصری و ابوبکر شبلی انتساب روحانی خود را به جنید بغدادی بیان می‌دارد؛ طریقتی که بر مبنای ترجیح «صحو» بر «سکر» است و از این‌رو نظر او با دیدگاه گروه دوم موافق و هماهنگ است، چنانکه در ادامه سخن خویش می‌گوید آنان که معتقدند زر و کلوخ به نزد ولیّ یکسان شده است: «این همه علامت سکر باشد و نادرستی دیدار، و این را بس شرفی نباشد. شرف مر آن درست‌بین و راست‌دان را باشد که زر نزدیک وی، زر بود و کلوخ، کلوخ؛ اما به آفت آن بینا بود... پس آن که آفت وی بدید مر آن را محلّ حجاب داند، به ترک آن ثواب یابد؛ و باز آن را که زر چون کلوخ بود به ترک کلوخ گفتن راست نیاید» (هجویری، ص ۳۴۰-۳۳۹).

قشیری نیز به دلیل انتساب به طریقه جنید (طریقه‌ای مبتنی بر توحید، معرفت، حفظ و رعایت شریعت و اصرار بر مسئله صحو) بر صحو تأکید دارد، تا بدانجا که انجام تکالیف شرعی توسط ولیّ حتی در حال غلبه و سکر را ضروری می‌داند و کوتاهی در آن را نقض حال وی برمی‌شمرد و نشان صحت حال او را در این می‌داند که در حال سکر عملی که مخالف حال صحو باشد از او سر نزند (قشیری، آداب السلوک، ص ۸۵).

با توجه به اینکه تصوف غزالی ناشی از تأمل و تدبر در ارزش و حدود علم است، باید او را از اهل صحو به شمار آورد و از این‌رو سخنان او با گفتار هجویری و قشیری هماهنگ است و به همین دلیل او به انتقاد از شطحیات اهل سکر نیز پرداخته است.

۲.۵. آسیب‌شناسی کرامات

در متون کلاسیک صوفیه، به طور مطلق تمام کشف و کرامات پذیرفته شده است و نهایت اختلاف دیدگاه‌ها در زمینه کتمان یا اظهار کرامات و تشخیص نوع مکرآلود یا صادق بودن آن است.

«ابن جوزی» بزرگ‌ترین مخالف صوفیه در میان اهل کلام در «تلیس ابلیس» معتقد است که شیطان، اکثر صوفیان را از مسیر دین خارج کرده است. وی گروهی دیگر از صوفیان را شیاد، فاسد و منحرف می‌نامد و کرامات منسوب به زهاد و صوفیه را مخرقه، تزویر و ملعبه می‌شمرد (ابن‌الجوزی، ص ۲۶۰). از جمله منتقدان دیگر صوفیه در این زمینه می‌توان به فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و نیز مجدالدین بغدادی اشاره کرد.

گروهی از منتقدان معاصر برای اندیشه عرفانی اصالت قائل شده و اساس آن را مفید دانسته‌اند، ولی در مفسد آن به ویژه درباره کرامات سخن گفته‌اند، از جمله «علی دشتی» که جهان را جهان اسباب و هر حادثه را بر پایه علت و معلول تلقی کرده و بر این اساس خوارق‌عادات و کرامات را نپذیرفته است (دشتی، ص ۳۵، ۳۶ و ۱۴۱). «قاسم غنی» کرامات منطبق بر روان‌شناسی نوین را پذیرفته و بقیه را مردود دانسته است (رک. غنی، ص ۲۴۱ و ۲۶۶). «زرین کوب» عوام‌زدگی را در ابداع و اغراق کرامات بیشتر مؤثر دانسته است (رک. زرین کوب، صدای بال سیمرغ، ص ۵۰ و ۵۶).

«منصور ثروت» معتقد است که بخشی از داستان‌های منقول در باب کرامات ناشی از عدم شرکت در توسعه جامعه و استبداد حاکم بر جامعه ایرانی در روزگاران گذشته و بخشی هم احتمالاً ناشی از ترس و سواس گونه از شدت عمل در روز قیامت و فروافتادن در قعر جهنم است. دلیل دیگر در باب فلسفه وجودی کرامات سنت استدلال تمثیلی و نیز علاقه عوام‌الناس به خیال-بافی و افسانه‌سازی است. از منظر تحلیل جامعه‌شناختی، زمانی که انسان‌ها نتوانند در جامعه از مجموع سازمان‌های اجتماعی و روند حکومتی راضی باشند، آمال و آرزوهای خود را از میان قصه‌های افسانه‌وش پیدا می‌کنند (ثروت، ص ۳۶). چنانکه اشاره شد در بحث آسیب‌شناسی کرامات می‌توان به مسئله مکر الهی و نیز شرایط ظهور یا کتمان کرامات اشاره کرد:

۲.۵.۱. مکر الهی

یکی از موضوعات مطرح در بحث کرامات «مکر الهی» است و یکی از آثار عجب و غرور،

ایمنی از مکر الهی است که سبب می‌شود که ولیّ پندارد که نزد حق تعالی جایگاهی دارد (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۵۸۷).

هجویری عدم توجه و غره نشدن به کرامات را فضیلتی برای ولی برمی‌شمرد، چنانکه از قول شبلی نقل می‌کند که: «سالی مر اولیا را اندر میان بادیه اجتماع بود و پیر من حُصری - رضی الله عنه - مرا با خود آنجا برد. گروهی را دیدم هر یک بر نجیبی می‌آمدند، و گروهی را بر تختی می‌آوردند و گروهی می‌پریدند، هر که آمد از این جنس. حُصری بدیشان التفات نکرد. تا جوانی دیدم می‌آمد، نعلین گسسته و عصا شکسته و پای از کار بشده، سر برهنه، اندام سوخته. حصری برجست و پیش وی بازرفت، و وی را به درجت بلند بنشانند. من متعجب شدم. از بعد آن از شیخ پرسیدم. گفت: «او ولیی است مر خداوند را - تعالی و تقدّس - که متابع ولایت نیست؛ که ولایت متابع وی است و به کرامات التفات نکند» (هجویری، ص ۵۵۴-۵۵۳).

از دیدگاه قشیری هنگامی که ولیّ در عالم غیب مستغرق می‌شود، بر اثر شهود حقیقت ناگهان احساس و شعور خود را از دست می‌دهد و در آنچه بر او غلبه دارد، مستهلک می‌شود و در این حال می‌ترسد که مبدا دچار مکرری شده باشد (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۳۳)؛ چنانچه سرّی سقطی می‌گوید: «اگر [کسی] در بوستان شود که اندرو درختها بسیار بود و بر هر درختی مرغی باشد، همه بزبانی فصیح گویند اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ یا وَلیّ الله. اگر نترسد که آن مکر است، آن مرد ممکور بود و مانند این حکایت‌ها بسیار است [ایشانرا]» (همان، ص ۶۳۲).

غزالی در اصل دهم ربع مهلکات «اندر علاج غفلت و ضلال و غرور و فریفتگی و گمان نیکو بردن به خویشتن» در کتاب کیمیای سعادت معتقد است که هیچ قومی مغرورتر از صوفیان نیستند؛ زیرا هر چقدر راه باریک‌تر و مقصود عزیزتر باشد، غرور نیز بیشتر خواهد شد (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۶۰۵). ایمنی از مکر الهی از جمله گناهان کبیره است، چنانکه ابوطالب مکی نیز در «قوت القلوب» بدان اشاره کرده است (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۶۲۰)؛ از این رو هنگامی که از ذوالنون مصری سؤال کردند که غایت آنچه بنده را بدان فریبتد چیست؟ از الطاف الهی و کرامات یاد کرد (غزالی، منهاج العابدین، ص ۲۰۴).

غزالی ایمن نبودن از مکر الهی را نشانه کمال معرفت می‌داند؛ چنانکه در روایت است که: «جبرئیل و رسول (ص) هر دو می‌گریستند. وحی آمد که چرا می‌گریید و شما را ایمن کرده‌ام؟ گفتند: «بار خدایا! از مکر تو ایمن نه‌ایم.» گفت: «همچنین می‌باشید.» و از کمال معرفت ایشان بود

که گفتند نباید که آنچه ما را گفته‌اند که ایمن باشید آزمایشی باشد و در تحت وی سرّی باشد که ما از دریافت آن عاجز باشیم» (غزالی، *کیمیای سعادت*، ص ۶۷۵).

۲.۵.۲. کتمان یا اظهار کرامات

از جمله ویژگی‌های ولیّ عدم‌دل‌بستگی به کرامات است؛ زیرا به جای آن باید در انجام طاعات، عبادات و فرائض و اعراض از معاصی بکوشد؛ چنانکه گفته شده است که حقیقت کرامت سقوط کرامت از عارف است تا به چیزی جز خدا مشغول نشود (بقلی شیرازی، ص ۲۳۹).

صدور خرق عادات و کرامات از اولیاء موجب توجه خلق به جانب ایشان می‌گردد و حاصل آن کبر، عجب، حبّ جاه و امثال آن است که انحراف از اعتدال اخلاق است و از این رو اولیاء الله نباید اظهار کرامات نمایند و اگر بی‌اختیار صادر شود باید مخفی کنند؛ چنانکه «اولیائی تحت قبایی لا یعرفهم غیری» مصداق این معنی است؛ زیرا که غیرت الهی مقتضی آن است که دوستان خاص خود را از هر چه نه لایق ایشان است محفوظ دارد و از اکابر نقل است که فرموده‌اند: *الکرامۃ حیض الرجال* (لاهیجی، ص ۲۸۰-۲۷۹). بنابراین اینکه خداوند کرامات را به دست اولیاء مجال ظهور می‌دهد، بدین دلیل است که عوام مردم در حق خاصان درگاه وی دچار وهم و بدگمانی نشوند، اما خود اولیاء هم به اظهار کرامات علاقه‌ای ندارند، حتی سعی در ستر و اخفای آن را اولی می‌دانند و جز آنگاه که مشیت خداوند اقتضا دارد، به اظهار آن راضی نمی‌شوند (زرین کوب، *بحر در کوزه*، ص ۱۵۷).

هجویری، قشیری و غزالی معتقد به کتمان کرامت توسط ولیّ اند. هجویری اظهار کرامت را به شرط دعوت مردم به دین و شریعت خالی از اشکال می‌داند، اما اگر به عمد و به منظور نشان دادن فضل و برتری خود بر دیگران باشد، ناشایست می‌داند: «و اظهار کرامت بر اولیا کرامتی دیگر بود و شرط آن کتمان است نه اظهار بتکلف. و شیخ من گفت: رحمة الله علیه - که: اگر ولیّ ولایت ظاهر کند و بدان دعوی کند مرصحتّ حالش را، زیان ندارد؛ اما تکلف وی به اظهار آن رعونت باشد» (هجویری، ص ۳۳۳).

استدلال قشیری و غزالی در کتمان کرامت ولیّ، عدم جواز آگاهی او از ولایت خویش به سبب خوف از ابتلا به مکر الهی و دوری از عجب و غرور ناشی از صدور کرامات است (قشیری، *رساله قشیریّه*، ص ۶۲۶ و ۶۳۳؛ غزالی، *کیمیای سعادت*، ص ۶۰۷).

قشیری در بیان ایمن نبودن ولیّ از مکر الهی در هنگام اظهار کرامت با نقل قول از ابوالعباس شرقی و بیان حکایتی از ابوتراب نخشبی به عدم توجه و غره نشدن ولیّ به کرامات اشاره می‌کند: «ابوتراب گفت روزی، اصحاب تو چه گویند اندرین کار که خدای تعالی باولیا کرامت کند؟ گفتم: «هیچکس ندیدم الا که بدین ایمان آرد.» گفت: «هر که ایمان نیارد بدان کافر بود، من ترا از طریق احوال پرسیدم.» گفت: «هیچ چیز ندانم که گفته‌اند در آن، گفت که اصحاب تو می‌گویند فریفته شدن است از حق، نه چنان است، فریفتن اندر حال سکون بود، با کرامت و هر که اقتراح نکند کرامت را و باز آن ننگرد آن مرتبت ربانیان بود» (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۷۴).

نتیجه

میان موضوع ولایت و کرامت نوعی پیوستگی و ارتباط وجود دارد. در دیدگاه هجویری، قشیری و غزالی کرامات امور خارق‌العاده و موهوبی هستند که در چارچوب شرع و به دست اولیاء انجام می‌شوند، چنانچه آیات قرآن نیز بر آن صحه می‌گذارد. هجویری و قشیری برخلاف غزالی تحقق کرامات را از نظر عقلی امکان‌پذیر نمی‌دانند، حال آن‌که غزالی بر عنصر عقل و تجربه نیز تأکید می‌کند.

هر سه مؤلف بحث از کرامات و خوارق‌عادات اولیاء را با تکیه بر مبانی دینی و اعتقادی و بهره‌گیری از نقل قول‌ها، آیات و روایات بیان و اثبات کرده‌اند و شیوه آنها در بیان این مباحث نقلی و استنادی و منطبق بر مبانی فکری و عقیدتی ایشان بوده است. کلام اشعری در بینش عرفانی قشیری به ویژه در مباحث ولایت و کرامت پر رنگ‌تر است. او در اثبات کرامات به تواتر و منقولات اعتماد کرده و در صدد اثبات علیّ و معلولی آنها نبوده است.

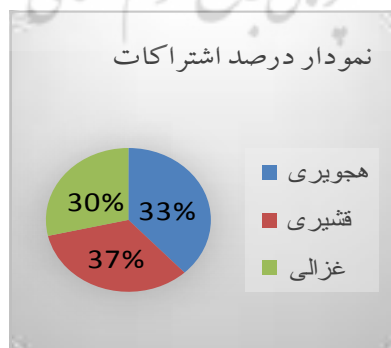
هر سه اگر چه ظهور کرامات توسط ولیّ را می‌پذیرند، اما آن را شرط ولایت به شمار نمی‌آورند، تا بدانجا که گاهی نوعی دید انتقادی نیز در کلامشان دیده می‌شود. همچنین ایشان به نحو نقلی و با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی و اقوال و احوال مشایخ از جنبه دینی و عرفانی به موضوع خواب و فراست نگریسته‌اند و ضمن برشمردن نمونه‌های مختلف کرامات از «خواب» و «فراست» به عنوان شعبی دیگر از کرامات یاد می‌کنند. هدف از ذکر این خواب‌ها بیان نکته‌ای تعلیمی است. دیدگاه ایشان درباره خواب کاملاً منطبق با تعالیم قرآن است که خواب از یک طرف سبب آرامش و تجدید قوای روحی و جسمی انسان و از سویی دیگر سبب اتصال روح او

به عالم روحانی و ملکوتی است. از میان این سه مؤلف، غزالی به پدیده خواب و رؤیا نگاه کلی دارد. غزالی هرچند بیشتر در زمره متکلمان به شمار می‌آید تا عارفان، اما اظهار نظر او درباره خواب و رؤیا عارفانه است. وی خواب را هم مربوط به عالم جسمانی می‌داند و هم عالم روحانی. هر سه از منظر عرفانی و به منظور هماهنگ‌سازی شریعت و طریقت و در مقام پاسخ به منکران کرامت، آن را مانند معجزه مؤید رسالت انگاشته‌اند و گاهی نیز خطر مکر الهی را گوشزد کرده‌اند، تا مبدا سالک به کرامات دل خوش کند و از راه باز ماند؛ چنانکه کرامت حقیقی نزد ایشان اطاعت از احکام و تکالیف شرع و عصمت از گناهان است. بنابراین نوع واکنش سالک به کرامت اصالت دارد و می‌تواند مفید یا مضر به حال او باشد؛ چنانکه اگر بدان فریفته شود از سلوک باز می‌ماند و اگر از آن حذر کند و هوشیار باشد، موجبات ثبات قدم او در طریقت فراهم خواهد شد. بر این اساس از دیدگاه ایشان کرامت، حجاب مطلق نیست، بلکه سعی بر آن است که از نگاه ناظر بیرونی ابعاد و کارکردهای آن کشف و تشریح شود.

هجویری و غزالی فراست را به معنی پیش‌بینی درست آینده و آگاهی از فکر و اندیشه یکدیگر به واسطه پاکی دل تعبیر می‌کنند، اما قشیری با دیدگاهی متفاوت به علم فراست نگریسته و آن را علمی می‌داند که از سوی خدا تنها به برخی مؤمنان عنایت می‌شود.

هر سه مؤلف به ظهور کرامت در حالت صحو و نیز کتمان کرامت توسط ولی اعتقاد دارند. به عقیده ایشان خواست خدا چنان است که اولیای خود را پوشیده نگاه دارد و بدین سبب ایشان، کرامات خویش را مخفی نگاه می‌دارند و در صورت اظهار، آن را به چیزی نمی‌گیرند و از این‌رو عارف حقیقی به کرامات توجهی ندارد و آن را انکار و مخفی می‌کند و در صورت لزوم و بنا بر مصلحت دست به خرق عادت می‌زند؛ همچنین هر سه و به ویژه غزالی به مسئله عدم ایمنی از مکر الهی اشاره می‌کنند.

مقایسه اجمالی عقاید هجویری، قشیری و غزالی درباره کرامت	
اشتراکات	تمایزات
کرامت امر خارق العاده موهوب و منطبق با شرع و آیات قرآن	از دیدگاه غزالی عقل و تجربه مؤکد کرامات است. کلام اشعری و تکیه بر تواتر و منقولات در کلام قشیری پر رنگ تر است. هجویری و قشیری کرامت را نشانه صدق ولی و تمایز صادق از کاذب می دانند.
کرامت شرط ولایت نیست.	
خواب و فراست از جمله شعبه های کرامات اند.	نگاه غزالی به خواب و رؤیا کلی تر و دیدگاه قشیری در این باره مفصل تر است؛ همچنین زاویه دید قشیری نسبت به «فراست» متفاوت تر است.
کرامت مانند معجزه مؤید رسالت است.	
گوشزد کردن خطر مکر الهی در هنگام ظهور کرامات	سخنان غزالی درباره مکر الهی مفصل تر است.
کرامت حقیقی اطاعت از احکام شریعت و عصمت از گناهان است.	
کرامت حجاب نیست و نوع واکنش سالک بدان تعیین کننده است.	
ظهور کرامت در حال صحو	استدلالات هجویری در باب ظهور کرامت در حالت صحو مفصل تر است.
ارجحیت کتمان کرامت توسط ولی	



یادداشت‌ها

۱. از نمونه‌های قرآنی کرامات می‌توان به نزول رزق‌های غیر معهود بر مریم (آل عمران / ۳۷)، رطب چیدن مریم (مریم / ۲۵)، حاضر ساختن تخت بلقیس (نمل / ۳۹ و ۴۰) و خواب غیرطبیعی اصحاب کهف (کهف / ۱۷ و ۱۸) اشاره کرد.
۲. ابن سینا معتقد است که علل و اسباب وقایع همواره منحصر به امور مادی نیست؛ بلکه اگر فعلی یا علتی مادی رخ دهد، به طریق اولی با علتی مافوق آن رخ خواهد داد که امور مجرد است؛ پس نفس انسانی نیز چون از جنس مجردات است، در برخی حالات با قدرت خویش علاوه بر اینکه در جسم خود مؤثر است، در اجسام و امور دیگر نیز تصرف می‌کند که به میزان هر نفسی بستگی دارد. برای مثال انبیاء با بالاترین قدرت و اولیاء و عارفان در مراتب بعدی از این توانمندی برخوردار هستند و نمونه بارز آن معجزات انبیاء و خوارق‌عادات بعضی اولیاست (بهاروند و واعظی، ص ۱۰۲).
۳. (هجویری، ص ۳۴۲، ۳۴۸-۳۴۵، ۳۴۳)؛ (قشیری، رساله قشیری، ص ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۳۵ - ۶۳۶، ۶۴۲ - ۶۴۶، ۶۳۵، ۶۳۸ - ۶۴۰، ۶۳۴)؛ (غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۴۸-۴۴۷، ۱۵۲-۱۵۱).
۴. «معتزله تخصیص یکی بر دیگری انکار کردند از گرویدگان، و نفی تخصیص ولیّ نفی تخصیص نبیّ باشد، و این کفر باشد. و عوامّ حشویان تخصیص روا دارند؛ اما گویند که: «بوده‌اند، امروز نمانده‌اند.» و انکار ماضی و مستقبل هر دو یکی بود؛ از آنچه طرفی از انکار اولی‌تر نباشد از طرفی دیگر... اما معتزله کلیت تخصیص کرامات را منکر شوند - و حقیقت ولایت کرامات تخصیص بود» (هجویری، ص ۳۲۰ و ۳۲۲).
۵. (رک. سجادی، ص ۶۶۸ و نسفی، ص ۲۴۶ و ۳۲۵).
۶. از جمله می‌توان به آیات ۲۴ سوره روم، ۴۷ سوره فرقان، ۱۱ سوره انفال و آیه ۴۲ سوره زمر اشاره کرد.
۷. سراج طوسی درباره تفاوت میان کرامات اولیاء و معجزات انبیاء می‌گوید: پیامبران، معجزات را برای خلق آشکار می‌کنند؛ زیرا که آن دلیل بر دعوت به خداست و کتمان معجزات مخالفت با اوست، اما اولیاء کرامات را از خلق پوشیده می‌دارند؛ چرا که اظهار آن اگر وسیله کسب شهرت و مقام باشد، مخالفت با خدای تعالی است و معجزات انبیا حجتی است بر مشرکان تا ایمان بیاورند، در حالی که کرامات اولیا حجتی است بر نفس‌هایشان تا یقین بیابند (سراج طوسی، ص ۳۹۵).

۸. سخن هجویری در این مورد متناقض و پَریشان به نظر می‌رسد؛ زیرا از یک سو می‌گوید: «صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولیّ قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج» (هجویری، ص ۳۳۰). سپس در جای دیگر چنین بیان می‌کند که: «و این سخنی سقط عامیانه باشد سخت که کسی ولیّ باشد و بر وی کرامات ناقض عادت می‌گذرد و وی نداند که من ولیّ‌ام و این کرامات است!» (همان، ص ۳۲۲).
۹. (هجویری، ص ۳۳۰؛ قشیری، رساله قشیریه، ص ۶۲۶-۶۲۴؛ غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۱ و ۴۳؛ همان، اعترافات غزالی، ص ۷۹؛ همان، الاقتصاد فی الاعتقاد (الف)، ص ۱۷۱).
۱۰. «از آن که اولیا را خداوند - تعالی - والیان عالم کرده است و حل و عقد بدیشان باز بسته و احکام عالم را موصول همّت ایشان گردانیده. پس باید تا صحیح‌ترین همه رای‌ها رای ایشان باشد و شفیق‌ترین همه دل‌ها دل ایشان و اخصّ بر خلق خدای؛ از آنچه ایشان رسیدگان‌اند. تلوین و سکر اندر ابتدای حال باشد. چون بلوغ حاصل آمد، تلوین با تمکین بدل گردد» (هجویری، ص ۳۳۹).

منابع

قرآن کریم

- ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسن، ترجمه مهدی محقق، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت از نظر غزالی، ج ۴، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰.
- ابن الجوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، ج ۲، بیروت، دارالصادر، ۱۹۹۴.
- ابن فارس، ابی‌الحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، به تحقیق و ضبط عبدالسلام محمدهارون، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۱ق.
- بقلی شیرازی، روزبهان، مشرب الارواح، شرح قاسم میرآخوندی، تهران، آزاد مهر، ۱۳۸۹.
- بهاروند، محمود و حسین واعظی، «بررسی کرامت و خوارق عادات از دیدگاه ابن سینا و قشیری»، الهیات تطبیقی، سال ۸، شماره ۱۸، ص ۱۰۸-۹۷، ۱۳۹۶.

- ثروت، منصور، «کشف و کرامات و خوارق عادات»، فصلنامه تاریخ ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۶۵/۳، ۳۸-۲۱، ۱۳۸۹.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تهران، سخن، ۱۳۸۶.
- دشتی، علی، در دیار صوفیان، چ ۲، تهران، جاویدان، ۱۳۵۴.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دارالعلم دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
- زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، چ ۱۲، تهران، علمی، ۱۳۸۶.
- _____، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، به اهتمام مجالدین کیوانی، تهران، سخن، ۱۳۸۳.
- _____، *جستجو در تصوف*، چ ۶، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹.
- _____، *صدای بال سیمرغ*، تهران، سخن، ۱۳۷۸.
- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ ۷، تهران، طهوری، ۱۳۸۳.
- شبستری، محمود بن عبدالکریم، متن و شرح گلشن راز، به اهتمام کاظم دزفولیان، تهران، طلایه، ۱۳۸۲.
- غزالی، ابو حامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد (الف)*، ترجمه پرویز رحمانی، قزوین، حدیث امروز، ۱۳۸۶.
- _____، *الاقتصاد فی الاعتقاد (ب)*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۷.
- _____، *القسطاس المستقیم (مجموعه رسائل)*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۲.
- _____، *اعترافات غزالی (ترجمه المنقذ من الضلال)*، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، چ ۴، تهران، عطائی، ۱۳۴۹.
- _____، *کیمیای سعادت*، ویراستار فروغ صفائی، چ ۲، تهران، میلاد، ۱۳۹۳.
- _____، *منهاج العابدین*، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
- غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام (و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ)*، چ ۲، چ ۷، تهران، زوار، ۱۳۷۵.
- قشیری، ابوالقاسم، *آداب السلوک*، شرح اسماء الحسنی، معراج نامه (ترجمه سه رساله عرفانی)، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، تهران، جامی، ۱۳۹۲.

- _____، ترتیب السلوک فی طریق الله، تصحیح و شرح از ابراهیم بسیونی، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، تهران، جامی، ۱۳۹۲.
- _____، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی احمدبن عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۹، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، چ ۱۲، تهران، سخن، ۱۳۹۴.
- کاکایی، قاسم و لاله حقیقت، «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آئینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۴، ص ۱۶۸-۱۴۳، ۱۳۸۷.
- گرچی، مصطفی، حسین یزدانی، فاطمه کوپا، مهدی محمدی، «تحلیل ارتباط‌های چهارگانه بشری در ترجمه رساله قشیریه»، فصلنامه دُرّ دری دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، سال ۵، شماره ۱۵، ص ۶۴-۴۹، ۱۳۹۴.
- لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران، سنایی، ۱۳۸۷
- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۱۶ق.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، الانسان الکامل (مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل)، پیش گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۹.
- نیکلسن، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ ۳، تهران، سروش، ۱۳۸۶.