

کرامات اولیا در اندیشه اسلامی و نقد معتزله بر آن^۱

امیرحسین حاتمی^۲

استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

چکیده

کرامات اولیا یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث در مجادلات دینی- کلامی متکلمان و اندیشمندان مسلمان از قرون نخستین اسلامی تا کنون بوده است. کرامت، در مفهوم عام و وسیع کلمه به معنای امکان وقوع خوارق عادات به دست غیر نبی (ولی صاحب ولایت) است. از این منظر کرامت و معجزه (خرق عادت به دست نبی) در خارق‌العاده بودن مشترک‌اند، اما از نظر فاعل متمایزند؛ فاعل یکی ولی و فاعل دیگری نبی است. اما آن‌چه درباره مفهوم کرامت، بیش از هرچیز دیگر، محل مناقشه بوده امکان وقوعی و وقوع خوارق عادات به دست شخصی غیر از نبی است. عموم ملل و نحل و مذاهب و فرق اسلامی چنین امکانی را تأیید و حتی گروهی نظیر متصوفه بر آن تأکید ورزیده‌اند. اما در این میان یک استثنای بزرگ وجود دارد: معتزله. به باور معتزلیان از آنجاکه کرامات تفاوت ماهوی با معجزات ندارند، می‌توانند نافی دلالت معجزات باشند، که به باور متکلمان دلیل تصدیق نبوت انبیانند. تحقیق پیش رو با تکیه بر تحلیل چند منبع متقدم مکتب معتزله به دنبال یافتن چرایی این موضع آنان در دو بخش «امکان وقوعی» و «وقوع کرامات» است. بر بنیاد یافته‌های پژوهش، ردّ و انکار امکان و وقوع کرامات از سوی معتزله، بیش از هر چیز ریشه در مبانی فکری و معرفتی آنان دارد؛ در واقع اندیشه آنان بر بنیادهایی استوار است که در چارچوب آنها نمی‌توان به آسانی به امکان وقوع کرامات اولیا باور پیدا کرد.

کلیدواژه‌ها: کرامت، معجزه، معتزله، اندیشه اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۶

۲. رایانامه: hatami1361@gmail.com

مقدمه و بیان مسأله

در طول تاریخ، خوارق عادات، به معنای انجام دادن افعال و اعمال خارق العاده، با توجه به فاعل این افعال، به نام‌های متفاوتی نظیر معجزه، کرامت، مُخرقه، سحر، جادو، معونه و... خوانده شده‌اند. از میان همه اینها تنها معجزه از سوی ادیان توحیدی به‌مثابه مؤید و مصدق نبوت انبیا به رسمیت شناخته شده است؛ اما پیروان این ادیان، بدون آن‌که تصریحی در کتب آسمانی آمده باشد به «کرامت» نیز معتقد شده‌اند. کرامت معمولاً به خوارق عاداتی اطلاق می‌گردد که شامل اعمالی نظیر اشراف بر ضمائر، تسلط بر نیروهای طبیعت، سخن از آینده و امور شگفت‌آوری از این دست است.

بر همین اساس، بدون آن‌که در متون اسلامی تصریحی به امکان یا عدم امکان وقوع کرامات اولیا وجود داشته باشد، طیف گسترده‌ای از ملل و مذاهب و فرق اسلامی با استناد به قراین و شواهدی عمدتاً نقلی و روایی، امکان وقوع و تحقق کرامات به دست اولیا را ممکن دانسته‌اند. گذشته از عموم متصوفه که بر امکان و حتی لزوم وقوع کرامات از سوی مشایخ صوفی، برای تأیید و تصدیق احوالاتشان، تأکید ورزیده‌اند، اشاعره، اهل حدیث، امامیه، و حتی برخی از فیلسوفان و مورخان خردگرا نیز بیانی تأییدآمیز نسبت به کرامات اولیا داشته‌اند؛ اما در میان پیروان دین اسلام، معتزله تنها گروهی‌اند که نه تنها وقوع بلکه حتی امکان وقوع خوارق عادات، با هر عنوان و ماهیتی به دست شخصی غیر از نبی و پیامبر خدا را، مطلقاً منکر شده‌اند. اینان عموماً بر این باورند که چون معجزه و کرامت هر دو عملی خارق العاده‌اند، پس زمانی که پیامبری وجود ندارد، به آسانی مرز میان کرامت و معجزه از میان می‌رود و کرامات، معجزه انگاشته می‌شوند. به این صورت، دلالت معجزه که همان تصدیق نبوت است، از بین می‌رود. معتزله با همین استدلال به رد و انکار کرامات پرداخته‌اند.

بنابر آن‌چه گفته شد، پرسش اصلی این مقاله این است که به‌رغم این اتفاق عام درباب قبول و پذیرش وقوع و امکان وقوع کرامات اولیا، چرا معتزله به رد و انکار آن پرداخته‌اند؟

پاسخ اجمالی این است که برای رمزگشایی از این متفاوت اندیشی اهل اعتزال، باید به مبانی فکری و معرفتی آنان توجه کنیم. در واقع اندیشه اعتزال بر بنیادهایی نظیر تفسیر عقلانی متون، رد و نقد تقلید، رد و انکار افسانه‌ها و خرافات، و رد و نقد روش صرفاً نقلی و روایی استوار بود که بر اساس آن نمی‌شد به وقوع و یا حتی امکان وقوع کرامات اولیا باور داشت.

کرامات اولیا در اندیشه اسلامی

«کرامت» در متون دینی و کلامی عموماً «به ظهور امری خارق‌العاده از کسی که مدعی نبوت نیست» معنی شده است.^۳ به عبارت دیگر «کرامت فعلی بود ناقص عادت، اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او».^۴ همین تعریف کافی است تا نشان دهد مفهوم کرامت تا چه اندازه به مفهوم معجزه نزدیک است. معجزه در واقع عمل خارق‌العاده‌ای است «مقرون به دعوی نبوت».^۵ بنابراین هم کرامت و هم معجزه در خارق‌العاده بودن مشترک‌اند. در این جا «خرق عادت» تبدیل به مهم‌ترین موضوع در بحث از مفهوم کرامت شده است؛ از آن رو که تأیید و رد کرامات اولیا به میزان زیادی منوط و مربوط است به اثبات امکان وقوع خوارق عادات به دست غیر نبی. بنابراین در گستره اندیشه اسلامی هر جا سخن از کرامت رفته، لامحاله هم‌زمان با آن به خرق عادت و معجزه نیز پرداخته شده است.

در تاریخ اندیشه اسلامی معمولاً متصوفه بیش از همه به مسأله امکان وقوعی کرامت اولیا پرداخته و با اثبات آن، سرزدن کرامت از شخص ولی (صاحب ولایت) را پذیرفته و بر آن اصرار ورزیده‌اند. احمد جام نامقی، عارف شهیر قرن ششم، خوارق عادات را بر حسب فاعل آن به سه دست تقسیم می‌کند: یکی معجزه که از نبی سر می‌زند، دیگری کرامت که

۳. جرجانی، ۲۳۴.

۴. قشیری، ۶۲۳.

۵. جرجانی، ۲۳۴.

به دست اولیا رخ می‌دهد، سوم مُخرقه که از بیگانگان (غیر نبی و غیر ولی) سر می‌زند. او کرامات را به پنج دسته تقسیم می‌کند: فضلی، کسبی، غرور، مکافات، حقیقی. او خوارق عادات بیگانگان را نیز به پنج بخش کرده است: مُخرقه، مکافات، شیطانی، ضلالت، و هم.^۶ او در تفکیک کرامت از مُخرقه توضیح می‌دهد که «مُخرقه از خرقه گرفته‌اند. خرقه از آن گویند که سوراخ دارد و پاره‌پاره باشد؛ و دیگر دروغ و فرابافته را مُخرقه گویند و آن را مُخرقه از آن گویند که از هر جای فراهم آرند؛ پاره‌ای از سحر و پاره‌ای از دروغ و پاره‌ای از خود و پاره‌ای از سبک‌دستی و پاره‌ای از افسون و پاره‌ای از علم و پاره‌ای از بددینی و پاره‌ای از جهودی و پاره‌ای از ترسایی و پاره‌ای از گبری ... و از هر چیزی درهم کشند و آن همه دروغ‌ها جمع کنند و آن را مُخرقه نام کنند. مُخرقه از آنجاست و جمله اسباب شر است و همه اسباب شر بیاید تا مُخرقه بتوان کرد».^۷

آنچه احمد جام مُخرقه نامیده در واقع همان استدراج است، یعنی «امر خارق عادت‌ی که مقرون به ایمان و عمل صالح نباشد».^۸ احمد جام در ادامه توضیح می‌دهد که «کرامات را هیچ اسباب نباید، اصل کرامات، بی‌اسبابی است، و اصل مُخرقه هم اسباب و دروغ است؛ هرچه از اسباب دور است کرامت است و هرچه اسباب دارد مُخرقه است. اگر کسی خواهد که مُخرق نماید بی‌اسباب نتواند نمود و به‌حاصل نیاید؛ اما کرامات بی‌سبب روا باشد و بی‌سبب از شبهت دور بود و اصلی‌تر، و کسی را در آن هیچ سخن نباشد».^۹ اما فرق معجزه با کرامت چیست؟ احمد جام توضیح می‌دهد که معجزه با کرامت در سه چیز متمایزند. نخست این‌که نبی صاحب دعوت است، اما ولی نه؛ دوم این‌که معجزه باید آشکار باشد، اما کرامت خفی؛ سوم این‌که به جز نبی همه مردم از انجام معجزه

۶. برای توضیح مبسوط هر یک از اینها نک. احمد جام، باب نوزدهم، ۲۴۰ به بعد.

۷. همان، ۲۸۰-۲۸۱.

۸. جرجانی، ۲۳۴.

۹. احمد جام نامقی، ۲۸۱.

عاجزند، اما در کرامت این‌گونه نیست و برخی از آدمیان می‌توانند کرامت داشته باشند.^{۱۰} تفتازانی در شرح عقائد نسفیه نیز همین معنی را تصریح کرده است «امر خارق عادت به نسبت با پیامبر معجزه است و یکسان است که این کار از سوی او ظاهر گردد یا از سوی افرادی از امت او؛ و به نسبت با ولی کرامت است به سبب خالی بودن آن از دعوی نبوت از سوی آن کسی که این کار از سوی او ظاهر گردد».^{۱۱} ابونصر سراج هم در توضیح این تمایز تصریح کرده که اولاً پیامبران می‌بایست معجزات خویش را آشکار کنند و آن را دلیل دعوت خویش سازند، اما اولیا موظفند که کرامات خود را کتمان نمایند. دیگر این‌که پیامبران معجزات را برای هدایت مشرکان می‌آورند، اما اولیا برای اطمینان قلب خویش.^{۱۲} هجویری صاحب کشف المحجوب ضمن تأیید تمایزات فوق تأکید می‌کند که «سرّ معجزات اظهارست و ازان کرامت کتمان، و ثمره معجزه به غیر بازگردد و کرامت خاص مر صاحب کرامت را بود و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که این کرامتست یا استدراج».^{۱۳}

با وصف آن‌چه گفته شد از نظرگاه متصوفه، فقط نبی بر انجام اعمال خارق العاده قادر نیست، اولیای خدا هم به انجام چنین عملی قادرند؛ چراکه به باور ضیاءالدین نخشی از عرفای قرن هشتم، «معجزه حق انبیا است که ایشان را علم کامل باشد و هم عمل، و کرامت حق اولیا باشد که ایشان را نیز علم و عمل کامل بود».^{۱۴} البته این توانایی منوط است به انجام مراحل سیر و سلوک صوفیانه. در واقع علت عمدۀ در توان اظهار کرامات، نیل به مراتب کمال سلوک از راه تهذیب باطن و مهار نفس ذکر شده است.^{۱۵} ابن عربی بر این باور

۱۰. همان، ۲۸۲.

۱۱. نسفی و تفتازانی، ۱۸۲.

۱۲. سراج طوسی، ۳۵۱.

۱۳. هجویری، ۲۷۸.

۱۴. نخشی، ۱۹.

۱۵. سراج طوسی، ۳۵۲.

است که سالک به خلوت رفته، به درجه‌ای می‌رسد که به ملاً اعلیٰ ملحق می‌شود و می‌تواند در هر جسمی که بخواهد تأثیر بگذارد: «اول چیزی که بر تو کشف شود عالم حس بر تو روشن شود، چنان که دیوارها و تاریکی‌ها تو را حجاب نشود، و هرچه مردم در خانه‌ها کنند آن را توانی دید آلاً باید که آن را نگاه داری، و سرّ کس فاش نکنی چون خدای مطلع گرداند تو را بدان چیز، و نگویی که آن زانی است و این شارب است».^{۱۶} وی چهار کرامت برای کسی که به خدا توکل داشته باشد ذکر می‌کند: طی الارض، مشی بر آب، اختراق هوا و اکل از عالم گون.^{۱۷}

در هر صورت از نظرگاه متصوفه، بزرگ‌ترین کارکرد کرامات اولیا، تصدیق احوال آنان است. در حقیقت همواره ممکن بوده که عده‌ای به سالکان و شیوه آنها به چشم انکار بنگرند و صدق و کذب صاحبان حال، محل مناقشه باشد؛ از این‌رو، کرامت عامل تصدیق محسوب شده است و سالکان صادق و کاذب به واسطه آن، از هم تمیز داده شده‌اند؛ برای نمونه صوفی مشهور سهل بن عبدالله ضمن بیان امکان وقوع کرامت بعد از چهل روز عبادت، واقع نشدن آن را بعد از این مدت، نشان عدم صدق ولی دانسته است.^{۱۸} قشیری در تفصیل مطلب، کرامت را عامل تشخیص صادق و مبطل ذکر کرده، می‌نویسد: «کرامات نشان صدق آن کس بود که بر وی ظاهر گردد اندر احوال، و هرکه صادق نبود، کرامات روا نبود که بر وی ظاهر گردد، و دلیل بر این، آن است که قدیم _سبحانه و تعالی_ ما را بشناساند تا ما فرق کنیم میان آن که صادق بود اندر احوال و میان آن که مبطل بود».^{۱۹} هجویری نیز در فصل اثبات کرامات، ضمن ذکر جواز کرامت، آن را نشان صدق ولی می-

۱۶. ابن عربی، ۱۶۲.

۱۷. همان، ۵۳.

۱۸. سراج طوسی، ۳۴۹.

۱۹. قشیری، ۶۲۲.

دانسته، می‌نویسد: «بدان که ظهور کرامات جایز است بر ولی اندر حال صحت تکلیف بر وی... و کرامت علامت صدق ولی بود».^{۲۰}

ناگفته نماند در میان متصوفه گاهی بدبینی‌هایی هم نسبت به خوارق عادات صوفیه وجود دارد؛ این پدیده علاوه بر آن که برآمده از نفس بداندیش انگاشته شده، مکر و استدراج نیز قلمداد شده است. به گفته ابونصر سراج طوسی، «هرچه کرامت‌های اولیا بیشتر شود بیم و هراس آنان فزون‌تر خواهد شد، چه می‌ترسند که این کرامات نیرنگ پوشیده حق و استدراج او باشد و با این جلوه‌ها خداوند ولی خود را بخواهد آرام‌آرام فروگیرد و بدان سرگرمش سازد و از چشم خویش فرواندازد».^{۲۱} هم‌چنین بزرگان صوفیه کرامات اولیا را برای کسی روا می‌دارند که «از کرامات هم‌چنان ترسد که از زَنار یا بت؛ از بهر آن که هرچه بنده با وی بیارامد دون حق، و را از حق ببرانند. چون کرامات ببیند، از مکر و استدراج بترسد».^{۲۲} به همین دلیل برخی از متصوفه کرامت را بازتعریف کرده‌اند: «فاضل‌ترین کرامت‌های تو آن است که خوی مذموم بدل کنی به خوی محمود».^{۲۳}

شاید به همین دلیل است که شاعر عارفی هم‌چون حافظ از دو گونه کرامت سخن گفته است؛ یک‌جا کرامات و خوارق عادات مدعیانه و توأم با زرق و ریا و رعونت را نفی می‌کند:

حافظ این خرقه ببنداز مگر جان ببری کآتش از خرقه ناموس و کرامت برخاست
چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
اما در عین حال به کرامات انبیا و اولیا و صالحان که در شریعت و طریقت مقبول
است باور دارد:

۲۰. هجویری، ۲۷۶.

۲۱. سراج طوسی، ۳۵۲.

۲۲. مستملی بخاری، ۹۶۰-۹۵۹/۳.

۲۳. قشیری، ۶۵۰.

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد^{۲۴}
در تاریخ اندیشه اسلامی، فقط صوفیه نبودند که بر امکان و حتی لزوم وقوع کرامات
اولیا اصرار ورزیده‌اند، بلکه قریب به اتفاق متکلمان اشعری نیز با این استدلال که خرق
عادت اختصاص به نبی ندارد^{۲۵} بدان باور داشته‌اند. بر اساس متن کهن کلام اشعری، عقاید
نسفییه، کرامات اولیا هم ممکن است و هم متحقق می‌شوند، خداوند کرامت را برای ولی بر
خلاف عادت و قوانین طبیعی ظاهر می‌سازد، مانند حاضرشدن غذا و نوشیدنی و لباس
هنگام نیاز، راه رفتن بر روی آب و در هوا، سخن گفتن جمادات و حیوانات و چیزهای
دیگر.^{۲۶}

عبدالکریم شهرستانی متکلم بزرگ اشعری در سده‌های پنجم و ششم بر آن است که
کرامات اولیا عقلا جایز است و سمعا وارد شده، یعنی بارها شنیده شده و قرآن بدان قائل
است. او تصریح کرده: «آنچه از کرامات صالحان این امت نقل شده فزون از شمار است،
و اگرچه هر یک به تنهایی افاده علم به وقوع آن نمی‌کند، ولی چون مجموعاً در نظر گرفته
شود، علم قطعی و یقین صادق به این‌که خوارق عادات بر دست صاحبان کرامت ظاهر
شده، در دل ما پدید می‌آورد».^{۲۷} شهرستانی معتقد است تمامی کراماتی که خبر آنها به ما
رسیده اگر آن خبر صحیح باشد نمی‌توان وقوع آنها را انکار کرد. او حدیثی از پیامبر(ص)
درباره کرامت نقل کرده است: «پیامبر(ص) را گفتند به ما خبر رسیده که عیسی بر آب راه
می‌رفت، در پاسخ گفت: اگر یقینش فزون‌تر می‌بود هرآینه در هوا هم راه می‌رفت».^{۲۸}

۲۴. خرماشاهی، ۵۱۴.

۲۵. جرجانی، ۲۴۴/۸.

۲۶. نسفی و تفتازانی، ۱۸۰-۱۸۱.

۲۷. شهرستانی، ۴۹۶-۴۹۹.

۲۸. همان.

با وجود این، متکلمان اشعری نیز نظیر صوفیه نتوانسته‌اند بدون توضیح رابطه کرامت و معجزه، آن را تأیید و تصدیق نمایند؛ برای نمونه امام فخر رازی سه تفاوت بین معجزه و کرامت قائل است: ۱. معجزه بر وفق دعوی ظاهر می‌شود، ولی در کرامت دعوی نیست؛ ۲. اگر در ظهور کرامت دعوی باشد، دعوی ولایت است نه نبوت؛ ۳. در کرامات جایز است که معارضه حاصل شود، ولی در معجزه جایز نیست.^{۲۹} فخر رازی در اثر دیگرش، الاشارة فی علم الکلام، تصریح کرده که وجه تمایز کرامت با معجزه تحدی است.^{۳۰}

به‌طور کلی قریب به اتفاق متکلمان اشعری اقتران معجزه با «تحدی» و عدم اقتران کرامات با آن را مهم‌ترین وجه ممیزه این دو خرق عادت دانسته‌اند. برای نمونه ابوحامد غزالی امکان وقوع کرامت را جایز و معلول ایجاد خرق عادت به‌وسیله خداوند و متعاقب دعای انسان شمرده و فرق آن را با معجزه در این نکته دانسته است که کرامت همراه با تحدی نیست.^{۳۱} جدای از مسأله تحدی، متکلمان اشعری ابایی از این ندارند که کرامات اولیا را در ردیف معجزات انبیا قرار دهند. امام الحرمین جوینی که سخت مورد احترام و رجوع اشعریان است، هیچ منعی نمی‌بیند که اموری که انبیا به عنوان معجزه انجام داده‌اند توسط ولی به‌عنوان کرامت واقع شود. وی کوشیده تا به یکی از اعتراضات معتزله به کرامت، بدون نام بردن از معتزله، پاسخ دهد. وی تأکید می‌کند این‌که گفته‌اند تکرار معجزه امکان ندارد و کرامت باعث تضعیف دلالت معجزه بر نبوت می‌گردد، درست نیست، چون ولی صاحب کرامت، مفتری و متنبی نیست، بلکه مؤید پیامبران است.^{۳۲}

پیروان مذاهب اهل حدیث نیز که قرابت فکری قابل توجهی با اشاعره دارند باورها و ادعاهای تأیید کرامات را می‌پذیرند. عبدالقاهر بغدادی، به‌عنوان یک شافعی، رکن هشتم

۲۹. فخر رازی، البراهین، ۱۴۲/۲.

۳۰. رازی، الاشارة فی علم الکلام، ۳۲۲.

۳۱. غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۲۵.

۳۲. امام الحرمین جوینی، ۳۱۶-۳۱۸.

اصول و باورهای اهل سنت و جماعت را معجزه و کرامت می‌داند و معتقد است کرامات اولیا که دلالت بر صدق احوال آنها می‌کند جایز است، همان‌گونه که معجزات تصدیق‌کننده دعوت انبیاست: «پدید آمدن کرامت از اولیا که دلالت بر صدق احوالشان کند جایز است، چنان‌که معجزه انبیا دلالت بر صدق دعاوی آنان می‌نماید. در فرق بین معجزه و کرامت گفته‌اند که بر صاحب معجزه است که آن را اظهار کند و به‌توسط آن بر دیگران غلبه نماید، ولی صاحب کرامت بدان کرامت بر دیگران فیروزی حاصل نکند و چه بسا شود که کرامت خود را پوشیده و پنهان دارد، و صاحب معجزه نیک انجام است، ولی صاحب کرامت از تغییر عاقبت خویش ایمن نیست».^{۳۳}

باور به وقوع و امکان وقوع کرامات به مذاهب اهل سنت و جماعت اختصاص ندارد، متکلمان امامیه هم در این باب، رأی به روایی وقوع کرامات داده‌اند. البته باور امامیه به امکان وقوع کرامات عمدتاً برای اثبات کرامات امامان دوازده‌گانه شیعه بوده است. شیخ طوسی در تمهید الاصول بحث مستوفایی در این زمینه دارد. او کرامات امام را مثل معجزه نبی و آن را دلیل بر امامت او دانسته است. شیخ طوسی تأیید می‌کند که روا و جایز است که به دست امامان و نیکوکاران (اولیا) که پیغمبر نیستند معجزاتی آشکار گردد. به باور شیخ «اگر کسی بگوید پیامبر هستم و معجز او را راست‌گو بنمایاند، ما او را پیامبر می‌شناسیم، و دیگری را که می‌گوید امام هستم و معجزه او را راست‌گو نشان بدهد امامش می‌دانیم و اگر بگوید نیکوکارم، هم‌چنان او را نیکوکار می‌دانیم».^{۳۴} شیخ هم‌چنین تصریح می‌کند «چیزی که از روش گروه امامیه شناخته شده این است که هیچ‌یک از آنان (امامان) نبوده است که معجزی به دستش آشکار نشده باشد».^{۳۵} بنابراین موضوع کرامت نزد امامیه اساساً به موضوع امامت مربوط می‌شود؛ از همین روست که قاضی عبدالجبار از امامیه انتقاد می‌کند

۳۳. بغدادی، ۲۴۹.

۳۴. شیخ طوسی، ۵۹۹ و ۶۸۶.

۳۵. همان.

که با عنوان کردن عصمت امام و حجت بودن وی، وقوع کرامات را برای او جایز می‌دانند. به گفته او اصولاً اختلاف معتزله و امامیه در این است که آیا چنین امامی وجود دارد یا نه.^{۳۶}

مانند دیگر مذاهب اسلامی، عمده استنادات امامیه در اثبات کرامات به قرآن بر می‌گردد؛ برای نمونه داستان معجزات مریم مادر عیسی پیامبر و نیز داستان آصف برخیا به-مثابه نشانه‌ای عینی و تاریخی از وقوع خوارق عادات به دست غیرنبی (اولیا و ائمه و صالحان) است. بر اساس کتاب الیاقوت از کتب کهن کلامی امامیه در سده چهارم، «ظهور معجزات به دست اولیای الهی و امامان جایز است و دلیل آن هم رخ دادن معجزه به دست آصف برخیا و مریم و جز ایشان است».^{۳۷} متکلمان امامی نیز با تعریف دقیق معجزه آن را از کرامت متمایز نموده‌اند. در نظرگاه شیخ طوسی، معجزه یعنی آنچه دلالت بر صدق کسی کند که آن را انجام می‌دهد و فقط اختصاص به او داشته باشد: «معجزه، بنابر آنچه مسلمانان می‌شناسند، انجام دادن کاری است که راست‌گو بودن کسی را که آن کار به دستش آشکار می‌گردد برساند و ویژه همو باشد». اوصاف و شرایط معجزه در نظر وی اینهاست: فعل خدا بودن، ناقض عادت بودن، تعذر انجام آن برای مردمان، اختصاص داشتن به مدعی نبوت برای اثبات صدق او،^{۳۸} و در نهایت این که «معجزه خرق عادت است که با تحدی همراه باشد و همین همراهی با تحدی است که آن را از کرامات جدا می‌سازد».^{۳۹}

اعتقاد و باور به کرامات اولیا را نباید محدود و محصور به متصوفه و متکلمان و حتی فقها دانست؛ آنچه اندکی غریب و واجد اهمیت است اذعان فیلسوف خردگرا و بزرگی نظیر ابن‌سینا و مورخ و اندیشمند پرسشگری هم‌چون ابن‌خلدون به امکان وقوع کرامات است.

۳۶. عبد الجبار، المغنی، ۲۱۸/۱۵.

۳۷. حلّی، انوار الملکوت، ۱۸۶.

۳۸. شیخ طوسی، ۶۹۰.

۳۹. حلّی، انوار الملکوت، ۱۸۴.

این سینا در اغلب آثار خویش، به ویژه اشارات، بحث مستوفایی در این باب دارد. این سینا در تعلیل قدرت عارفان بر کارهایی که از عهده دیگران خارج است، چنین تقریری دارد که مردمان در حال اعتدال صاحب قوایی اند که حدی دارد، اما گاه نفس انفعالی پیدا می‌کند که در نتیجه آن این قوا از حد خود ضعیف‌تر می‌شود، چنان‌که در حالت ترس و اندوه مشهود است، و یا از حد خود می‌گذرد و افزایش می‌یابد، چنان‌که در حالت خشم و ستهندگی روی می‌دهد. برای عارفان نیز گاهی در اثر حال حضور و تجلی حق «هزّتی» پدید می‌آید که قوای آنان را چندین برابر افزایش می‌دهد و آنان را بر انجام اموری که در عهده دیگران نیست موفق می‌سازد. بدین ترتیب به باور ابن سینا خوارق عادات همه مجرای طبیعی دارند: «هر گاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می‌دهد و بشارت یا اندرزی که قبلاً داده است، درست درآمد، پس باور کردن آن بر تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد... تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند. پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد، مگر آن‌که مانعی محقق داشته باشد که زوال یا ارتفاع آن ممکن است. اما تجربه: پس شنیدن از دیگران و شناخت گواه آن است، و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد، تجربه‌ای که الهام‌بخش تصدیق است، مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد، و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد... شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید، مثلاً بگویند که عارفی طلب باران برای مردم نماید و باران بیارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد، ... یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید، زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند... کسی که این حالت (ملکه که بعضی نفوس دارند و تأثیر آن از بدن خود آن نفوس تجاوز می‌کند) در فطرت نفس او پدید آید و او شخص نیک‌خواه و راست‌رو باشد که نفس خود را پاک ساخته است، پس او پیامبری

خواهد بود که دارای معجزه است و یا ولی صاحب کرامت است و تزکیه نفس این حالت را به گونه‌ای در او می‌افزاید که زاید بر فطرت اوست تا به حد نهایی برسد».^{۴۰}

ابن خلدون نیز در مقدمه معروفش که با نگرشی عینی و تجربی - عقلی تدوین شده، فصلی انتقادی در بررسی عرفان و تصوف دارد که در آن بیشتر دعاوی متصوفه را رد می‌کند و نیز فصل‌هایی در وصف و تخطئه کلی سحر و طلسمات و احکام نجوم و کیمیاگری و اکسیر و خواص اعداد و اسرار حروف دارد؛ با این حال، و به‌رغم همه این انتقادات، نگاه او به کرامات اولیا تأییدآمیز است: «اما گفت‌وگو درباره کرامات آن گروه (متصوفه) و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکارناپذیر است. اگر برخی از عالمان به انکار آن گراییده‌اند، شیوه ایشان موافق حقیقت نیست... گذشته از این، وجود به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آن نوعی مشاجره است؛ چنان‌که برای صحابه و بزرگان سلف بسیار روی داده که معلوم و مشهور است».^{۴۱} ابن خلدون در همین فصل مجدداً کرامات اولیا را تأیید می‌کند: «گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان کراماتی یافت می‌شود که از جنس ساحری به‌شمار نمی‌رود، بلکه وابسته به کمک‌های خدایی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره‌ای از مدد الهی دارند».^{۴۲}

به‌رغم تنوع و تعدد باورمندان به امکان وقوعی و نیز وقوع کرامات اولیا، همه آنان در یک چیز مشترک‌اند و آن این‌که تأیید و اثبات کرامات نزد آنان، عمدتاً مبنایی روایی و نقلی دارد. در واقع تکیه بر مفهوم تواتر، اشارات قرآنی و روایات و احادیث، همه آن چیزی است که موجبات تأیید خوارق عادات اولیا را فراهم آورده است. تفتازانی در شرح عقاید نسفیه

۴۰. ابن‌سینا، ۴۶۶-۴۹۰.

۴۱. ابن خلدون، ۹۸۹/۲-۹۹۰.

۴۲. همان، ۱۰۴۹.

تصریح می‌کند که «دلیل درستی کرامت، آن چیزهایی است که به تواتر از بسیاری از صحابه و پس از ایشان نقل شده، به نحوی که انکار آن ممکن نیست... و نیز کتاب خدا به ظهور آن از مریم و از اصحاب سلیمان^{۴۳} ناطق است و پس از ثابت شدن وقوع نیازی به اثبات جواز نیست».^{۴۴} قشیری هم در رساله قشریه همین معنا را متذکر شده: «جمهور اهل حق بر آن اند و از بس خبرهای متواتر اندر این از هرگونه، و حکایت‌ها آمده است، علم به بودن او و ظاهر شدن آن بر اولیا علمی است که شک را بدان راه نیست و هر که در میان این طایفه افتد و حکایت‌های ایشان بشنود و خبرها، او را هیچ شک نماند اندر این جمله».^{۴۵} جامی در نفحات الانس تصریح دارد که «اثبات کرامت اولیا به سنت آن است که در حدیث وارد است...».^{۴۶} در این میان، اشارات قرآنی به این مسأله، بیش از همه مورد توجه باورمندان به کرامات قرار گرفته است؛ برای نمونه آگاهی خضر به امور پنهان در آیات ۶۵ تا ۸۲ در سوره کهف و ماجرای خواب سیصدونه ساله اصحاب کهف در آیات ۷۹-۷۶ در همین سوره نمونه‌هایی از این اشارات اند. ذکر این موارد و تأیید ضمنی کرامات از نظر قرآن، برای کسانی که به تبیین و اثبات کرامات اولیا پرداخته‌اند، مستمسک جالب توجهی بوده است.^{۴۷}

نقد کرامات متصوفه توسط معتزله

درواقع قریب به اتفاق معتزله به طور کامل نه تنها منکر وقوع کرامات اولیا بلکه حتی منکر امکان وقوعی این گونه کرامات نیز هستند و به همین دلیل هم آماج نقدهای تند باورمندان به کرامات به ویژه متصوفه و اشاعره قرار گرفته‌اند؛ از جمله شارح اثر صوفیانه التعرف این گونه

۴۳. منظور از صاحب سلیمان، آصف برخیا است که تخت بلقیس را پیش از یک چشم بر هم زدن نزد سلیمان آورد.

۴۴. نسفی و تفتازانی، ۱۸۰.

۴۵. قشیری، ۶۲۸.

۴۶. جامی، ۲۲.

۴۷. برای استناد به این موارد بنگرید به قشیری، ۶۳۴؛ سراج طوسی، ۳۵۳؛ رازی، البراهین، ۱۳۶/۲.

آنان را نواخته است: «در جمله بیاید دانستن که مذهب معتزلیان موافق است با مذهب کفار و مذهب دهریان و فلاسفه و بت پرستان و مغان و در همه معاملات با جهودان راست اند و در بیشتر قولها با نصاری، و منکرند کتاب خدا را و سنت پیامبر را».^{۴۸}

معتزله حتی متهم شده اند که معجزات انبیا را انکار می کردند. بغدادی، انکار معجزات از طرف فرقه هُدَلِیه (از فرق معتزله و منسوب به ابوالهذیل علاف) را یکی از رسوایی های این فرقه برشمرده و نوشته است: «رسوایی ششم او آن است که گوید آنچه مانند آیات و معجزات پیغمبران و دیگر مغیبات، از حواس آدمی بیرون است ثابت نمی شود مگر این که دست کم بیست تن بر آن گواهی دهند و یک یا چند تن از آنان از اهل بهشت باشند».^{۴۹} خود بغدادی در نقد این سخن تصریح می کند که ابوالهذیل در حجت دانستن خبر بیست تن، مشروط بر آن که یکی از آنان از اهل بهشت باشد، قصدی جز تعطیل و فروگذاردن اخبار وارده در احکام شرعی نداشته است.^{۵۰}

اما ردّ و انکار کرامات از سوی معتزله، بیش از هر چیز دیگر ریشه در مبانی فکری و معرفتی آنان دارد. در واقع اندیشه اعتزال بر بنیادهایی استوار است که در چارچوب آن نمی توان به آسانی به امکان وقوع کرامات اولیا معتقد شد. از این رو اشاره مختصر به این مبانی راه گشا خواهد بود.

مبانی فکری اندیشه اعتزال

اندیشه اعتزال به مثابه تجلی و تبلور اصلی جریان خردگرا در نظام دانایی اسلامی، در فهم کتاب و سنت، چنان ترجیحی به «عقل» می داد، که اساسا بدان نامیده و شناخته می شد. در واقع این ترجیح، به اصل بنیادین آنان تبدیل شده بود. به تبع همین خردگرایی، معتزله به

۴۸. مستملی بخاری، ۳۰۹/۱.

۴۹. بغدادی، ۸۴.

۵۰. همان.

اصول اساسی و محکمی پای‌بند بودند. ردّ روش نقلی - روایی و روش استعاری (تمثیلی) یک از مهم‌ترین این اصول بود. کلام معتزلی اساساً با روش نقلی - روایی اشاعره و روش استعاری مذهب صوفیانه مخالف بود. باورمندان به روش روایی و نقلی چندان پای‌بند به معنای لفظی متون بودند که حتی در تشبیه فرو می‌افتادند و ادعا می‌کردند خدا شبیه به مخلوقات است و احساس و اندیشه و اراده دارد، و تا آن‌جا پیش می‌رفتند که با تفسیر لفظی بعضی از آیات قرآن، خدا را دارای عضو می‌دانستند. مانند تفسیر این آیه مشهور که «ید الله فوق ایدیهم» (فتح/ ۱۰). بنابر گزارش جاحظ، ابراهیم بن یسار نظام، متکلم بزرگ معتزلی، ضمن نقد این روش صرفاً نقلی، بر مفسرانی که رضایت خاطر خود را در تبیینات پیچیده و روایات افسانه‌ای می‌یابند تا خوشایند عامه واقع شوند، خرده می‌گرفته است. به باور نظام، آنان برای نمونه برای آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ/ مساجد از آن خداست» (جن/ ۱۸) معنایی تقنّی قائل می‌شدند و به جای آن‌که مسجد را مُصَلّاً و مکان نمازگزارى معنا کنند، آن را اندام‌هایی مانند پیشانی و دست و پا معنا می‌کنند که به وسیله آنها سجده به‌جا آورده می‌شود.^{۵۱}

روش عقلانی تفسیر، اصل مهم دیگر معتزله است. مقصود نویسندگان معتزلی از این روش، تفسیر متون به گونه‌ای است که بتوان آنها را منطبق بر عقل ساخت. بدین منظور آنها متوسل به تأویل عقلانی می‌شوند. بنابراین، معیارهای عقلانی در بررسی منابع و نیز در تحلیل تعالیم ضروری است. در حالی‌که مفسران قدیم انواع افسانه‌های عبرانی و خرافه‌های رایج در زمان خود را تکرار می‌کردند، معتزله تحلیل لغوی و تفسیر عقلانی به کار می‌بردند بی آن‌که به احادیث مراجعه کنند؛ برای نمونه از نظرگاه مفسران معتزلی، هنگامی که در قرآن می‌خوانیم، خدا به بندگانش خود «نزدیک» است «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره/ ۱۸۶)، نباید از آن، نزدیکی در مکان را دریافت؛ خدا را نمی‌توان در مکان معینی یافت. این لفظ به معنی آن است که خدا می‌داند که ما چه می‌کنیم، زیرا از اقوال و افعال ما

۵۱. جاحظ، الحيوان، ۳۴۳/۱-۳۴۴.

آگاه است.^{۵۲} «یدالله»، دست خدا نیست، بلکه نعمت‌هایی است که ارزانی می‌دارد، و «وجه الله» ذات اوست، نه روی او.^{۵۳}

رد و نقد تقلید یکی دیگر از مهم‌ترین اصول معتزله است. تقلید را قاضی عبدالجبار چنین تعریف می‌کند: «تقلید قبول قول دیگری بدون طلب حجت از اوست، کسی که آن را می‌پذیرد چنان است که گویی قلاده‌ای به گردن دارد».^{۵۴} به همین سبب به باور او متن قرآنی را نباید به یاری تقلید دریافت، بلکه باید درباره آن اندیشید و کوشید تا آن را به مدد عقل فهمید.^{۵۵} به باور مفسران معتزلی، بر خلاف آنچه محدثان می‌گویند، قرآن خود نیز تقلید را رد می‌کند؛ مثلاً آنجا که از مشرکان می‌خواهد برهان بیاورند: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ (انبیا ۲۴) / یا جز خدا معبودانی را به خدایی گرفته‌اند، به آنان بگو دلایلتان را بیاورید!» می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که هر قولی که مبتنی بر برهان استواری نباشد نادرست یا نامطمئن است.^{۵۶} انسان‌ها به‌طور کلی از سنت‌هایی پیروی می‌کنند که به ارث برده‌اند؛ از این‌رو هنگامی که حقیقت را به آنها عرضه می‌کنند و آنها را به قبول آن فرا می‌خوانند، می‌گویند ترجیح می‌دهند بر عادت پدران خود باقی بمانند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (لقمان/۲۱) / چون بدیشان گفته شود از آن‌چه خدا فرستاده پیروی کنید، گویند ما از شیوه پدرانمان پیروی می‌کنیم». زمخشری، مفسر مشهور معتزلی، در تفسیر خود درباره آیه ۱۱۱ سوره بقره، «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»، خاطر نشان می‌کند این آیه با نفی «مذهب مقلدین»، هرگونه روح تقلید را از بین می‌برد و هر قولی را که مبتنی بر دلیل نباشد فاقد اعتبار می‌کند.^{۵۷} سرانجام این‌که تقلید

۵۲. قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ۴۱-۴۲.

۵۳. اشعری، ۱/۱۶۷.

۵۴. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۶۱.

۵۵. قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ۶۹.

۵۶. همان، ۲۶۰.

۵۷. زمخشری، ۱/۳۱۱.

مستوجب نکوهش است؛ زیرا طرفداران آن ضرورت تفکر شخصی را رد می‌کنند و اگر تفکر شخصی نباشد، نمی‌توان به علم دست یافت.^{۵۸}

اصل مهم دیگر رد و نقد احادیث کذب و جعلی است. نویسندگان معتزلی عموماً نگاهی انتقادی به احادیث داشتند. آنان احادیث ناصحیح و نیز احادیثی را که ناسازگار با عقل و مخالف تعالیم آنها باشد نمی‌پذیرند. بنابر گزارش جاحظ، اهل حدیث احکام عجیب و غریب صادر می‌کنند، تراجم احوال را دگرگون می‌کنند و روایات ناصحیح را صحیح می‌شمارند و آنها را از هر منبعی که باشد بدون تحقیق مبتنی بر روش درست، گرد می‌آورند و بدین ترتیب کاری جز دور شدن از واقعیت نمی‌کنند.^{۵۹} این نگاه انتقادی معتزله به حدیث از آن روست که برخی محدثان، فقها، متصوفه و زندقه، پروای جعل حدیث نداشتند؛ برای نمونه یکی از زندقه به نام عبدالکریم بن ابی العوجاء در واپسین لحظات پیش از اعدامش، اعتراف کرد که چهارهزار حدیث دروغ ساخته که «أَحْرَمَ فِيهَا الْحَلَالَ وَ أَحْلَلَ الْحَرَامَ».^{۶۰} بنابراین معتزلیان احادیث مشکوک را نقد می‌کردند. ابوعلی جبّایی حدیثی را می‌پذیرد و حدیثی را رد می‌کند، ولو هر دو از یک نفر باشد. چون از او علت این رد و قبول را پرسیدند، گفت: «لَأَنَّ الْقُرْآنَ يَدُلُّ عَلَى بَطْلَانِهِ وَ إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ دَلِيلُ الْعَقْلِ / زیرا قرآن، اجماع، و عقل بر بطلانش دلالت دارند»؛^{۶۱} برای یک نمونه از این نگرش انتقادی می‌توان به این حدیث مشهور اشاره کرد: «سَتْرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ / پروردگارتان را روز رستاخیز رؤیت خواهید کرد، هم‌چنان که ماه را در شب روشن می‌بینید». قاضی عبدالجبار می‌نویسد به سه دلیل نمی‌توان این متن را پذیرفت: نخست به سبب آن‌که متضمن تقدیر و تشبیه است، ما ماه را به صورت گویی درخشان و دور می‌بینیم،

۵۸. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۶۱.

۵۹. جاحظ، رسائل، ۲۸۴.

۶۰. صبحی الصالح، ۲۷۰.

۶۱. ابن المرتضی، ۸۱.

پس نمی‌توانیم خدا را هم به همین صورت ببینیم؛ دوم این‌که این سخن را قیس بن ابی حازم روایت کرده که قابل اعتماد نیست و عاقبت دیوانه شد و ما نمی‌دانیم آیا زمانی که این حدیث را روایت کرد هوشیار بوده یا نه؛ سوم این‌که این روایت را هیچ گواه دیگری تأیید نکرده است. پس باید نتیجه گرفت این حدیث مجعول است.^{۶۲}

رد و نقد افسانه‌ها و خرافات دیگر اصل اهل اعتزال است. معتزله افسانه‌ها و خرافات را با نگاهی انتقادی و به نام عقل رد می‌کند. به باور نظام معتزلی، حکایات و افسانه‌ها میدان وسیعی به اعتقاد به ارواح شریر و موجودات هولناک می‌دهد و منشأ خرافات است. او بعد از تحلیل این افسانه‌ها نشان می‌دهد که القائنات روان‌شناختی سبب می‌شود بسیاری از مردم تصور کنند به‌راستی این ارواح شریر را دیده‌اند.^{۶۳} هم‌چنین شاعری معتزلی زودباوری مردم عامه را این‌گونه به تمسخر می‌گیرد: «اگر به آنها بگویند فیل نوعی سوسمار است، باور می‌کنند». ^{۶۴} زمخشری هم در تفسیر آیه سوم سوره بقره می‌نویسد افسانه‌های بسیاری درباره شیاطین رواج دارد؛ پیشینیان عقیده داشتند که این شیاطین می‌توانند بر انسان غلبه کنند و او را دیوانه کنند.^{۶۵} به گواهی ابن‌قتیبه کسانی که برای مردم قصه می‌گویند (قصاص) حدیث را تحریف می‌کنند و «مردم عوام عادت دارند هرچه قصه‌ای غیرعادی‌تر، غیرعقلانی‌تر و غیرطبیعی‌تر باشد، بیشتر به آن ارج نهند».^{۶۶}

۶۲. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۲۶۸-۲۶۹.

۶۳. ابوریحان، ۵۱.

۶۴. ابن‌قتیبه، ۷۹.

۶۵. زمخشری، ۱۵۳/۱-۱۵۴.

۶۶. ابن‌قتیبه، ۳۱۰.

نقد معتزله بر امکان وقوع کرامات اولیا

دیدیم که اصول اساسی اندیشه معتزله، که به اختصار توضیح داده شد، در برابر مبانی و روش‌های صرفاً نقلی - روایی و ذوقی - شهودی قرار دارد که بر اساس آن، وقوع کرامات و خوارق عادات اولیا پذیرفته می‌شوند. در واقع معتزله با رد و انکار مبانی و روش‌های اخیر بود که به رد و انکار امکان وقوع کرامات اولیا رسیده‌اند. به طور کلی همه براهین معتزله در خصوص رد و انکار کرامات را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه نمود:

معجزه خرق عادت است. معجزات با توجه به کارکردشان تنها در زمان حضور نبی و به دست او رخ می‌دهد. کرامت نیز خرق عادت است. کرامت با معجزه تفاوتی ندارد. پس کرامت تنها به دست نبی رخ می‌دهد. همان‌گونه که مشخص است نتیجه همه این گزاره‌ها آن است که امکان وقوع کرامت به دست ولی (غیر نبی) وجود ندارد. معتزله در گفتارها و نوشتارهایشان تماماً به تشریح و توضیح همین گزاره‌ها بر اساس آن مبانی فکری و معرفتی پرداخته‌اند.

البته منابع آراء معتزله در این خصوص نسبت به اشاعره محدودتر است. مهم‌ترین مرجع در این زمینه، آثار قاضی عبدالجبار همدانی یکی از بزرگ‌ترین متکلمان معتزلی است. عبدالجبار در شرح الاصول الخمسة و به‌ویژه در دایرة المعارف بزرگ المغنی به شکل مبسوط به معجزات و کرامات پرداخته است. عبدالجبار بر آن است که ادعای تواتر درباره کرامات اولیا و صالحان درست نیست و این مسموعات در حکم اخبار واحد است و اغلب راویان آن را از دیگری شنیده‌اند و مشاهده مستقیم در این زمینه بسیار نادر است. به باور او اگر صالحان کرامت داشته باشند، لازم است که کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته بوده باشند؛ حال آن‌که با مصایب و مشکلات بزرگی مواجه بودند و کرامتی در کارشان ظاهر نشد. او تصریح دارد که کرامت مترادف معجزه و تعبیر دیگری از آن و هم‌ردیف با آن است؛ و این‌که معتقدان می‌گویند فلان ولی بر آب رفت یا برایش طی الارض شد و یا به

همتش از ژرفنای بیابان از غیب، آب و غذا پیدا شد، این گونه کرامات اگر چیزی بر معجزات اضافه نداشته باشد، کم هم ندارد.^{۶۷}

عبدالجبار نیز تعریف کرامت را با تعریف معجزه مرتبط می‌سازد. او در شرح الاصول الخمسة در تعریف معجزه می‌نویسد: چون خداوند رسولی را برمی‌گزیند، آن رسول ناگزیر باید ادعای نبوت نماید و آیات و معجزاتی را که دال بر صدق مدعایش باشد ظاهر کند. معجزه در اصطلاح و همان‌گونه که از نامش پیداست عبارت از فعلی است که همه افراد بشر از اتیان آن «عاجز» باشند. او وقوع معجزه را بر شروط زیر متوقف می‌داند:

۱. معجزه باید از طرف خدای متعال باشد.
۲. معجزه باید پس از دعوی نبوت واقع شود، زیرا اگر قبل از دعوی نبوت و یا با فاصله زیاد رخ دهد، به آن بستگی و دلالت نخواهد داشت.
۳. کسی که ادعای اعجاز می‌کند باید معجزه او با دعویش مطابق باشد، در غیر این صورت معجزه وی بر صدق گفتارش دلالت نخواهد کرد.
۴. معجزه باید ناقض عادت باشد.^{۶۸}

با این اوصاف و از آن‌جا که از نظر عبدالجبار کرامت نیز ناقض عادت است و همه افراد بشر از اتیان آن عاجزند، نمی‌تواند به دست کسی جز نبی انجام پذیرد؛ پس هر صاحب کرامتی باید پیامبر هم باشد.^{۶۹} همین اعتقاد و استدلال را در آثار دیگر معتزلیان هم می‌بینیم. از جمله زمخشری مفسر معتزلی، در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن تصریح می‌کند غیر معقول است اعتقاد به این‌که اولیا و عرفا بتوانند کراماتی داشته باشند؛ هیچ کس جز پیامبران صاحب مقام رسالت، دانای غیب نمی‌تواند بود.^{۷۰} بر این مبنا از نظرگاه بزرگان

۶۷. عبدالجبار، المغنی، ۲۴۱/۱۵-۲۴۲.

۶۸. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۵۶۹-۵۷۱.

۶۹. عبدالجبار، المغنی، ۲۲۳/۱۵.

۷۰. زمخشری، ۲۳۴/۶-۲۳۵.

معتزله، اولیا نه تنها صاحب کرامت نیستند، بلکه حتی وقوع کرامات به دست آنان غیرممکن است.

گذشته از اینها، عبدالجبار به نقل از استادش ابوعلی جُبَّایی، تأکید می‌کند اگر اولیا قدرتی که به آنها نسبت می‌دهند، می‌داشتند، غیر ممکن بود بتوان آنها را از پیامبران بازشناخت و در این صورت پیامبری مفهومی ناروشن می‌داشت. با این وصف، آنچه را به نام کرامات اولیا گفته و شنیده می‌شود چگونه باید تفسیر کرد؟ عبدالجبار توضیح می‌دهد اگر این کرامات را از نزدیک بررسی کنیم، خواهیم دید که آنها چیزی جز نیرنگ عوام‌فریبان نیست. او مخصوصاً رفتار حلاج را بررسی کرده و بر آن است که با کمک استاد خود ابوعلی جُبَّایی «نیرنگ»‌های او را فاش کرده است. عبدالجبار می‌نویسد ابوعلی به حلاج - که با یکی از دوستانش تبانی کرده بود که به او در اظهار کرامتی کمک کند - پیشنهاد کرد در اتاقی خالی، خاری برویاند؛ ولی پرده از نیرنگ او برداشته شد. هم‌چنین به نوشته عبدالجبار روزی حلاج یکی از مریدان زودباور خود را متقاعد کرد که می‌تواند بزغاله سرخ کرده‌ای را از نو زنده کند. ظاهرسازی به قدری خوب صورت می‌گیرد که مرید از فرط حیرت در برابر این کرامت از هوش می‌رود؛ ولی یکی از همسایگانش به او نشان می‌دهد که از راه دیوار مشترک خانه‌اش، بزغاله دیگری جانشین بزغاله اول شده است. عبدالجبار پس از ذکر نمونه‌های بیشتری، نتیجه می‌گیرد که کافی است انسان بیندیشد و عقل خود را به کار گیرد و در کارها تجربه داشته باشد تا بتواند از قبول چنین اعتقادات نسنجیده‌ای امتناع ورزد.^{۷۱} عبدالجبار هم‌چنین اعمال خارق‌العاده چون شمشیر به حلق فرو بردن یا بر آتش گذر کردن شعبده‌بازان را در اصل، عمل عادی طبیعی می‌داند و بر آن است که از شدت ممارست و تمرین و تحمل مشقت بر طبیعتشان، انجام شده است.^{۷۲}

۷۱. عبد الجبار، المغنی، ۲۷۰/۱۵-۲۷۵.

۷۲. همان، ۲۶۸.

فخر رازی (د ۶۰۶) استدلالات و احتجاجات عبدالجبار و دیگر معتزلیان را در باب عدم امکان وقوع کرامات اولیا در پنج گزاره زیر خلاصه و دسته‌بندی کرده است:

نخست این که «تجویز کرامات اولیا مؤدی است به مذهب سفسطه، زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا بود که خداوند، تعالی، فلان کوه را یاقوت کرده باشد از برای کرامت زید، و دریاها را خشک گردانیده باشد از برای کرامت عمرو و...».

دوم شرط دلیل (و آن این) است که «چون دلیل باشد مدلول باشد، اما از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید؛ زیرا که از وجود دود وجود آتش لازم آید، و از عدم دود عدم آتش لازم نیاید... گوئیم اتفاق است که فعل خارق با عدم معارضه دلیل نبوت است، پس باید که این معنا در حق غیر پیغمبر محال باشد؛ زیرا که اگر در حق غیر نبی حاصل باشد پس آن دلیل نبوت نبی نباشد. پس درست شد که فعل خوارق در حق غیر نبی محال باشد».

سوم این که اگر بپذیریم کرامات «در حق بعضی از اولیا جایز شود، خوارق عادات بسیار بود و چون چنین باشد خرق عادت خود عین عادت شود و چون چنین شود، خرق عادت دلیل نباشد البته نه بر نبوت نبی و نه بر کرامت ولی».

چهارم این که اگر خوارق عادات بر دست غیر پیغمبر ظاهر شود، «پس وقعی نباشد و درجه‌ای آن معجزات را، هم چنان که هر منصب که هم شریف و هم خسیس یابد آن منصب را وقع نباشد به نزدیک عاقلان، و چون اتفاق عقلاست که هیچ منصب بیش از ظهور خوارق عادات نیست پس معلوم شد که باید آن مخصوص باشد به انبیا».

پنجم این که اگر ظهور کرامات جایز باشد «پس آن کس که کرامات بر دست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی مالی کند، یا گواه از وی طلب کنند یا گواه طلب نکنند؛ روا نبود که گواه طلب کنند؛ زیرا که صدق او به دلیل قطع است و اثبات صدق کردن به دلیل ظنی محال باشد و روا نبود که گواه طلب نکنند».^{۷۳}

استدلالات معتزله البته منحصر به موارد پنج‌گانه فوق نیست. سه استدلال زیر را نیز معتزله در رد و انکار امکان وقوع کرامات اولیا بیان نموده‌اند:

نخست لازم نبودن کرامت برای ولی است. به باور معتزله وجود عمل خارق عادات برای نبی واجب و ضروری است «ازبهر آن‌که پیغامبری درست نگردد مگر به معجزه. چون پیغامبری را معجزه نباشد، دعوی نبوت از وی درست نگردد. بر خلق واجب نگردد به وی ایمان آوردن»^{۷۴}، اما برای ولی چنین ضرورت و وجوبی مطرح نیست، چون «نه بر خلق واجب است به ولایت وی ایمان آوردن، مر این کرامات را فایده چه باشد؟»^{۷۵} بنابراین، اظهار آن به دست غیر، برتری انبیا را از بین می‌برد.^{۷۶}

جلوگیری از التباس معجزه با کرامت و ولی با نبی هم استدلال دوم است. به گفته مستملی بخاری در شرح التعرف، معتزله که منکر کرامات‌اند، وقوع آن را فقط در عصر پیامبر (ص) روا می‌دارند. به زعم آنها کرامت در روزگار پیامبر به مثابه معجزه‌ای است برای پیامبر، اما در ایام دیگر، عمل خارق عادت فقط کرامت ولی محسوب می‌شود و تنها متعلق به او است نه پیامبر؛ بنابراین، کرامت در چنین روزگاری با معجزه ملتبس می‌شود و به دلیل همین التباس، ولی، نبی انگاشته می‌شود. از آن‌جا که هر آن‌چه در نبوت شبهه افکند، جایز نیست، وقوع کرامات نیز در غیر عصر نبی روا نیست.^{۷۷}

استدلال سومی که معتزله بر آن تأکید ورزیده‌اند وجود کراماتی بوده که فراتر از معجزه انگاشته می‌شده‌اند. اعتراض به این نوع از کرامات که به تعبیر قشیری، «زیادت بود در معنی بر معجزات پیغامبران علیهم السلام»^{۷۸} با وجود انبوه حکایات غریب و شگفت از

۷۴. مستملی بخاری، ۹۵۷/۳.

۷۵. همانجا.

۷۶. سراج طوسی، ۳۵۱.

۷۷. مستملی بخاری، ۹۶۵/۳.

۷۸. قشیری، ۶۲۹.

احوال صوفیه، امری طبیعی است. برخی از این امور غریب فراتر از معجزات انبیا به نظر می‌رسیده و اذهان ساده‌اندیش را نسبت به جایگاه معجزه دچار شبهه می‌کرده است؛ از این رو در نظر مؤمنانی که نگران حیثیت معجزات انبیا بودند، کرامات ناروا و قابل انکار محسوب می‌شده‌اند. این عامل با توجه به شواهد عجیب زیادی که در تأیید آن می‌توان ذکر کرد، از اساسی‌ترین عوامل انکار در رد کرامات می‌تواند باشد.

اما موضع معتزله در برابر مواردی از امور خارق‌العاده که در قرآن به غیر پیامبران نسبت داده شده چیست؟ معتزله عموماً برخی از این موارد را از مقوله «ارهاص» می‌دانند، یعنی پدید آوردن معجزات پیش از بعثت که بر بعثت یک پیامبر دلالت دارند و به مثابه ایجاد زمینه و پایه‌گذاری پیامبری او به شمار می‌آیند. ارهاص وقوع معجزات قبل از بعثت پیامبران است.^{۷۹} برای نمونه عموم معتزله قصه مریم در قرآن را بر ارهاص حمل می‌کنند نه بر کرامت.^{۸۰} معتزله برای موارد دیگر توضیحات متفاوتی ارائه می‌دهند؛ برای نمونه در مورد داستان اصحاب کهف، توضیحی که برای این معجزه بیان می‌شود این است که «این امر دلالت می‌کند بر این‌که به روزگار اصحاب کهف، پیامبری وجود داشته یا ایشان خود پیامبر بوده‌اند یا در میان ایشان پیامبری وجود داشته، چراکه مانند این معجزات فقط بر دست پیامبران روی می‌دهد یا در روزگار ایشان».^{۸۱}

نتیجه

در این بخش مجدداً به پرسش اصلی تحقیق باز می‌گردیم. چرا معتزله به‌رغم اتفاق عمومی غالب ملل و نحل و مذاهب و فرق اسلامی بر پذیرش و تأیید امکان وقوعی و وقوع کرامات اولیا و خوارق عادات به دست غیر نبی، از پذیرش چنین امری سرباز زده و به طور جدی به

۷۹. حلی، کشف المراد، ۳۵۳.

۸۰. همان، ۳۵۱-۳۵۳.

۸۱. مقدسی، ۴۹۰.

رد و نقد آن پرداخته‌اند؟ واقعیت آن است که فهم چرایی مخالفت معتزله با امکان وقوع کرامت صرفاً در چارچوب فهم اصول و مبانی فکری و معرفتی آنان میسر خواهد بود. در اینجا با دو گونه مبنا و روش فکری و معرفتی مواجهیم؛ یکی نقلی-روایی و دیگری عقلی-انتقادی. همان‌گونه که در متن مقاله اشاره شد، به‌رغم تنوع و تعدد باورمندان به امکان وقوع کرامات اولیا، همه آنان در یک چیز مشترک‌اند؛ این‌که تأیید و اثبات کرامات نزد آنان، عمدتاً مبنایی روایی و نقلی دارد. در واقع تکیه بر مفهوم تواتر، اشارات قرآنی و روایی - حدیثی، همه آن چیزی است که موجبات تأیید خوارق عادات اولیا را فراهم آورده است. به دیگر سخن، اینان صرفاً از این جهت که برخی اشارات غیرصریح قرآنی و نیز احادیث متعددی که در این خصوص روایت شده و نیز داستان‌ها و نقل‌های متنوعی که عمدتاً در کتب صوفیه یافت می‌شود، مؤید و مصدق کرامات‌اند؛ از سوی دیگر با مبانی و روشی عقلی - انتقادی مواجهیم که معتزله سخت بدان پایبند بوده‌اند: روش عقلانی تفسیر، نقد احادیث مجعول، رد و انکار تقلید، رد و نقد روش صرفاً نقلی و روایی، و رد و انکار افسانه‌ها و خرافاتی که فاقد هرگونه مبنای عقلانی‌اند. معتزله نمی‌توانستند کراماتی را که صرفاً از طریق روش نقلی و روایی قابل تأیید و اثبات بودند، بپذیرند و بدان باور داشته باشند. آنان عمده روایات و داستان‌های مربوط به وقوع کرامات توسط مشایخ صوفی و اولیا را تحلیل عقلی - انتقادی می‌کردند و در نهایت به دلیل فقدان استدلال‌ات عقلانی و منطقی، آنان را در ردیف افسانه‌ها و خرافات عامیانه رد و نقد می‌کردند. بدین ترتیب نه فقط کرامات، بلکه هر پدیده و مفهومی که تنها از طریق روش‌های نقلی و روایی قابل تأیید و اثبات باشند، از نگاه معتزله خردگرا اثبات‌ناپذیر و ردّ شدنی‌اند.

کتابشناسی

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، بيروت، بي نا، ۱۹۸۷/هـ ۱۴۰۷ م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروين گنابادى، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۵۳ ش.
- ابن سينا، ابوعلی حسین، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملكشاهى، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
- ابن عربى، محبى الدين، ترجمه رسائل ابن عربى، با تصحيح و تعليقات نجيب مايل هروى، تهران، انتشارات مولى، ۱۳۶۷ ش.
- ابن قتيبة، ابومحمد، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد محبى الدين الاصفر، بيروت، المكتب الاسلامى، دوحه، مؤسسة الاشراف، ۱۴۱۹/هـ ۱۹۹۹ م.
- ابوربده، عبدالهادى، ابراهيم بن سيار نظام، قاهرة، مكتبة اللجنة التأليف، ۱۹۴۶ م.
- احمد جام نامقى، انس التائين، به تصحيح و تحشيه على فاضل، تهران، بنياد فرهنگ ايران، ۱۳۵۰ ش.
- اشعري، ابوالحسن، مقالات الاسلاميه، قاهرة، النهضة الاسلاميه، ۱۹۵۰ م.
- بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق (تاريخ مذاهب اسلامى)، ترجمه محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات اشراقى، ۱۳۵۸ ش.
- جاحظ، ابوعثمان، رسائل، قاهرة، چاپ حسن سندوبى، ۱۹۳۳ م.
- جاحظ، أبى عثمان عمرو، الحيوان، الجزء الاول، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الجاحظ، ۱۹۶۵/۱۳۸۴ م.
- جامى، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحيح و مقدمه مهدي توحيدى پور، تهران، كتابفروشى محمودى، بي تا.
- جرجانى، السيد الشريف على بن محمد، التعريفات، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، عام الكتب، ۱۹۸۷/هـ ۱۴۰۷ م.
- جوينى، امام الحرمين، كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى و على عبد المنعم عبدالحميد، القاهرة، مكتبة الخانجى، ۱۳۶۹/۱۹۵۰ م.
- حلى، حسن بن يوسف، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده الآملى، قم، المؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۷ هـ.

- همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، قم، انتشارات الرضی و انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ش.
- خرمشاهی، بهاء الدین، حافظ نامه (شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی، و ابیات دشوار حافظ)، تهران، سروش، ۱۳۸۳ش.
- رازی، فخرالدین ابی عبدالله محمد بن عمر، الإشارة فی علم الکلام، تحقیق هانی محمد حامد محمد، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث و الجزيرة للنشرة و التوزيع، ۱۴۲۸هـ/۲۰۰۷م.
- رازی، فخرالدین، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمدباقر سیزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- رازی، نجم الدین ابوبکر، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ش.
- زمخشری، جارالله ابی القاسم، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، الجزء الاول، تحقیق الشیخ عادل إحمد عبدالموجود و الشیخ محمد معوض، الرياض، مكتبة العبيكان، ۱۴۱۸هـ/۱۹۹۸م.
- سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ش.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، نهاية الأقدام فی علم الکلام، حرره و صححه ألفريد جیوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.
- شیخ الاسلامی، اسعد، تحقیقی در مسائل کلامی از نظر: متکلمان اشعری و معتزلی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.
- صبحی الصالح، علوم الحدیث و مصلطحه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴م.
- طوسی، شیخ الطائفه محمد بن حسن، تمهید الأصول در علم کلام اسلامی، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.
- عبدالجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ۱۴۱۶هـ/۱۹۹۶م.
- عبدالجبار، القاضی ابی الحسن، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دار النهضة الحدیث، بی تا.
- همو، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، الجزء الخامس عشر، تحقیق محمود الخضری و محمود محمد قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتألیف و الترجمة، ۱۳۸۵/۱۹۶۵م.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیا، با مقدمه محمد قزوینی، تهران، پیمان، ۱۳۸۷ش.

غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.

غزالی، ابوحامد محمد، الإقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳/هـ ۱۹۸۳ م.
قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریة، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳ ش.
مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه و تعلیقات محمد رضا شیفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۸۱ ش.

نخشب، ضیاء الدین، سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۹ ش.
نسفی سمرقندی، نجم الدین عمر و تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، عقاید نسفیة و شرح آن، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۹۳ ش.

هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران، طهوری، ۱۳۷۵ ش.