

کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روان‌شناختی یونگ

دکتر علی محمد پشت‌دار - محمدرضا عباسپور خرمالو

استادیار دانشگاه پیام نور مرکز تهران - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

چکیده

این‌که آدمی نیروهای فراحسی دارد، از گذشته‌های دور در نزد نحله‌ها و ادیان گوناگون امری پذیرفته، اما راه رسیدن به این نیروها و دستیابی به آن عوامل نیز متعدد و متفرق بوده است. به طور کلی، صوفیه و به طور خاص لاهیجی، شارح گلشن‌راز، راهی کوتاه اما دشوار برای رسیدن به عالم فراحس پیشنهاد کرده‌اند که آن تصفیه باطن از غیرحق است؛ چون زمینه آماده شد، حقایق برای فرد کشف می‌شود. از میان متأخرین، گوستاو یونگ - که روان‌شناسی مسیحی است - نیز با مطالعه ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه در انسان، کوشیده با زبان خود امکان رسیدن به این عرصه را برای روح و روان آدمی تشریح کند؛ پس از آن‌که سالک (فرد) به این جهان رسید، در آنجا مُقام می‌کند و در ظاهر و باطن رفتارش (ظاهری - معنوی) تحولاتی رخ می‌دهد که صوفیه از آن با عنوان «کرامت» یاد می‌کنند. کرامت نزد عرفا به فنای فی الله ختم می‌شود، به‌گونه‌ای که فرد در ظاهر و باطن خدایی می‌شود. موضوع این پژوهش راه رسیدن به این مرحله از نگاه عرفا و روان‌شناسان است.

کلیدواژه‌ها: کرامت، نیروی فراحسی، عرفان اسلامی، مکتب روان‌شناختی یونگ، گلشن‌راز.

تاریخ دریافت مقاله: 88/6/1

تاریخ پذیرش مقاله: 88/7/26

Email: am.poshtdar@gmail.com

مقدمه

آدمی را حواسی ظاهری و باطنی است. حواس ظاهری ابزار شناخت مدرکات این جهانی است و قوای باطنی که فراحسی نام گرفته است، سرچشمه‌ای خارجی ندارد و به بیرون از آدمی نیز سرایت نمی‌کند، اما می‌تواند در عالم طبیعت (جهان حس) تأثیر مستقیم بگذارد.

بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به فراست‌های باطنی، حواس ظاهری است؛ پس هر چه تعلقات آدمی به این حواس کم شود، ادراکات روحانی (باطنی) در وی قوت می‌گیرد.

«معرفت الله» که مقصد نهایی اولیاء الهی است، جز با نیروهای فراحسی فراهم نمی‌شود. جای این نیروها «دل» است که به کشف و شهود می‌انجامد. برای آنکه این دریافت در دل حاصل شود، باید کوشید تا دل را از آلائش‌ها زدود تا هر چه بیشتر به درک وجود حضرت حق نایل گردد.

در پیشینه ادب عرفانی ما به نیرویی که در باطن فرد فراهم می‌شود تا بتواند در امور جهان حس تصرفی کند (ظاهری) یا به طور معنوی در اخلاق پسندیده تمثّل یابد، «کرامت» گویند. «کرامت» کاری یا رفتاری خارق‌العاده است که از سوی «ولی» انجام می‌گیرد؛ «کرامت» اظهارِ اتصال به نیرویی فراتر از حد بشری است. این پدیده نزد همه ادیان در شکل رحمانی و غیرالهی پذیرفته شده است. در قرآن به کرامت‌هایی از صالحان و انبیا اشاره شده است؛ اما کرامت واقعی، این امور ظاهری نیست؛ بلکه کرامت حقیقی زدودن زنگار کفر (در هر نوع) از دل است که بر اثر آن فرد به موهبت کرامت ظاهر نایل می‌شود؛ یعنی تصرف در امور ظاهری نمودِ آن تحول اصلی است که در باطن او پیدا شده است. نهایت کرامت نزد عرفا فنا فی الله است که به واسطه آن به بقای بالله می‌رسند. موضوع این تحقیق، واکاوی عنصر کرامت براساس نیروهای فراحسی در نزد اندیشمندان اسلامی، به‌ویژه لاهیجی، و مقایسه مختصر آن با نظریات کارل گوستاو یونگ در مکتب فراروان‌شناختی اوست.

ادراکات فراحسی در نگاه اندیشمندان اسلامی

ادراکات فراحسی عبارتند از: نیروهای فراطبیعی که از طریق علوم طبیعی هرگز نمی‌توان به آنها دست یافت؛ قوایی که در وجود همه ما هست، اما یا از آن آگاه نیستیم و یا به درک صحیح آن نرسیده‌ایم. آدمی را پنج حس بیرونی است. این پنج حس ابزار شناخت وی از جهان طبیعت است. نیروی فرماندهی این حواس در مغز است که به تشخیص و تمیز دست می‌زند. در نتیجه خود به درکی صحیح از جهان بیرون می‌رسد. تصور ما از جهان طبیعت به کمک این قوای ظاهری به وجود می‌آید. چون این حواس در افراد گوناگون شدت و ضعف دارد، پس درک هر کس از این جهان به گونه‌ای دیگر است؛ اما مدرکات ما از عالم، محدود به این حواس نیست. حواس و نیروهایی هست که از جانب بالا سرازیر می‌شود که با دل آنها را درک می‌کنیم. چون این نیروها از درک عقل و مغز خارج است، آنها را «قوای فراحسی» یا «حواس باطنی» نامند که نه سر چشمه‌ای خارجی دارند و نه به خارج از آدمی سرایت می‌کنند، اما می‌توانند در عالم طبیعت تأثیر مستقیم بگذارند.

حواس باطنی در حقیقت از عالم ملکوت یا روحانی خبر می‌دهد که در برابر عالم طبیعت بسیار فراخ و گسترده است. «و عجب‌تر آنست که از درون دل روزنی گشاده است به ملکوت آسمان. چنان که از بیرون دل پنج دروازه گشاده است به عالم محسوسات که آن را عالم جسمانی گویند، چنانکه عالم ملکوت را عالم روحانی گویند و بیشتر خلق، عالم جسمانی محسوس را دانند، این علم مختصر است و بی اصل و راه علم از جهت حواس دانند. و این علم نیز مختصر است و دلیل بر آنکه از درون دل روزنی دیگر است علوم راه، دو چیز است، یکی خواب «روایای صادق» که چون راه حواس بسته شود، آن در درونی گشاده گردد و از عالم ملکوت

و لوح محفوظ غیب نمودن گیرد، تا در مستقبل خواهد بود، بشناسد و ببیند..... و دلیل دیگر آن باشد که هیچ کس نباشد که وی را فراست‌ها و خاطره‌های راست بر سبیل الهام در دل نیامده باشد که از راه حواس بود، بلکه در دل پیدا آید و نداند که از کجا آمده است و بدین مقدار داند که علم‌ها همه از راه محسوسات نیست.» (غزالی طوسی 1361، ج 1: 28-29)

حواس ظاهری، بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به فراست‌های باطنی است. پس هرچه تعلق انسان به آنها کم شود، فراست‌های روحانی بر وی بیشتر آشکار می‌گردد. نمود این امر، کشف و شهود عرفا است که با تعلق نداشتن به دنیا و آنچه در آن است، به درک ملکوت نایل می‌شوند. حال از این طریق بر عارف وارد می‌شود و او به جهان غیب دست می‌یابد.

پس اگر حسی از حواس ظاهری بیمار شد، حجابی از حجاب‌های موجود برای نیل به فراست‌های جهان غیب و درک عالم ملکوت کم می‌شود و شخص کمتر مشغول حواس مادی خواهد بود؛ بنابراین بیماری در این سطح برای وی گامی پیش خواهد آورد و هنگام خواب نیز این حس‌ها به آرامش می‌رسد و آدمی از اشتغال به آنها دور می‌شود. این هنگام نیز برای کسی که در طلب آن نیروهای برتر است، زمانی مناسب است که از پرده‌های حواس مادی رسته است. از این روست که اولیاء الله، انبیا و عرفا بسیار خواب می‌بینند و هریک از آن خواب‌ها در حل مشکلات پیش روی آنها که در آینده رخ می‌دهد، کارگشا و سازنده است. «چون شواغل حسی کم شود و شواغل کمتر ماند، دور نباشد که نفس را علت‌ها بود که از شغل تخیل رستگاری یابد، به جانب قدس درآید و نقش غیب در وی پدید آید و آن را در عالم تخیل افکند و بدان منتقش شود. این معنی در حال خواب و در حال بیماری بود که شاغل حسند و سست‌کننده تخیل. زیرا که تخیل بود که به سبب بیماری سست شود و از کار باز ماند و بود که از بسیاری حرکت هم سست شود به سبب تحلل آن روح که آلت اوست. پس به سکون شتابد و فراغت طلب کند. پس نفس به آسانی متجذب شود به جانب بالا.» (ابوعلی سینا 1332: 266)

پذیرفتن جهان غیب یا عالم ملکوت نیازمند پذیرفتن نیروهای فرامادی است که به درک ما از آن جهان یاری می‌رساند. انکار این عالم و نیازهای فرامادی منجر به بازداشتن آدمی در این حصار مادی می‌شود که بزرگ‌ترین شگرد شیطان است. «بدترین خارهای طریق کمال و وصول به مقامات معنویه که از شاهکارهای بزرگ شیطان قطاع‌الطریق است، انکار مقامات و مدارج غیبیه است که این انکار و جحود، سرچشمه تمام ضلالت و جهالات است و سبب وقوف و خمود است و روح شوق را که براق وصول به کمالات است، می‌میراند.» (خمینی 1368: 432)

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

(شیخ محمود شبستری 1382: 45)

لایحی در شرح این بیت می‌گوید:

• چگونه عقل و علم وسیله معرفت آن حضرت تواند شد که به حکم «فلما تجلی ربّه للجبل جعل دکا» نور ذات در مظاهر گنجایی ندارد، زیرا که تجلی ذات که ظهور به صفت اطلاق است، مقتضی آن است که کثرات و تعینات که نقاب وجه وحدت اطلاق بود، مرتفع گردد و فانی شود. زیرا که سبحات جلالش، یعنی انوار عظمت و کبریایی حق قاهر است و غیرتش نقش غیر بر صفحه هستی نمی گذارد و در این مقام نه عقلی می ماند و نه عاقل و نه از مستدله اثر توان یافت و نه از دلیل... و هرکه به طریق حال و شهود بدین مشهد نرسیده، به حقیقت این سخن نمی رسد. (لاهیجی 1371: 90)

او موفق نشدن حواس طبیعی را در درک حقیقت غیرت حضرت حق می داند و چون در میانه دیگری باشد، این وصل به معرفت او میسر نمی شود و باید در وجود وی فانی شد. برای این فنا باید در کُنه ذات او مستغرق شد؛ زیرا درک صفات و اسماء و اعمال او نیز دویی را از میان بر نمی دارد. «نقل است که سلطان بایزید بسطامی - قدس سره - فرمود که حضرت حق را به خواب دیدم و پرسیدم که خدایا راه به تو چون است؟ فرمود که ترک خود گوی که به من رسیدی.» (لاهیجی 1371: 345)

معرفت الله جز به نیروهای فراحسی مقدور نیست. مامن و جای این نیروها در دل است که به کشف و شهود منجر می شود. از سویی بر طبق آموزه ها و تعالیم عرفانی، محل حضور «خدا» در دل و سویدای آن است. پس این فراست ها از سوی - حق تعالی - که در دل جای گرفته است، صادر می شود. پس باید کوشید دل را از آلائش به شواغل دور ساخت تا هرچه بهتر به درک وجود حضرت حق نایل گردد. درک خداوند بالاترین درک ها و غایت معرفت است که بر عهده نیروهای فراطبیعی است و از توان حواس مادی خارج است. برای شناخت باید میان عارف و معروف سنخیت و جنسیتی باشد که میان حقیقت و حواس طبیعی این اصل سنخیت وجود ندارد. برای رسیدن به این سنخیت باید آلائش مادی را از میان برچید. «اگر که خواهی مشاهده جمال حق نمایی و به سر وحدت الهی راه یابی، برو اول خانه دل خود را که محل بارگاه کبریاست رُفت و روب کرده، از خس و خاشاک اغیار پاک کن و مقام و جای محبوب که دل پاک از غبار غیرت است، ممد و مهیا ساز و خاشاک خودی از دل خود بیرون انداز و خانه دل را به حق گذار.» (همان: 346)

شاگردان مکتب تصوف به سر وحدت وجود اعتقاد دارند که رسیدن به آن، شرایط مشخصی چون حذر از همه امور دنیوی و معنوی، حتی وجود روح و جسم خویش دارد. در حقیقت باید عارف نفی ما سوی الله گوید. چون نفی گفت، به فنا می رسد که او را عین بقا است. قطره چون خود را در دریا یافت، دیگر خویش را آن قطره مجزا و منفرد از دیگران نمی داند و خود را مستغرق دریا می بیند. پس فنای عارف فنای فی الله است که به بقای بالله ختم می شود. این بقا جاودانگی است و حقیقت علم و معرفت همین ابدیت در ذات حضرت احدیت است؛ کمال مطلقی که عین آرامش و سکون است و پیش از آن عارف در اضطراب قرب و رسیدن به آن بود. هرگز این معرفت به علم و عقل ناقص ظاهری بشر که با حواس طبیعی درک می شود، ممکن نیست و محل حصول به این مقام، سویدای دل است و این اتحاد، سر آن است. اتحاد عارف و معروف که در قلب خالص بی هیچ حجاب هویدا می گردد.

ادراکات فراحسی و روان‌شناسی

علم فراروان‌شناسی ادراکات فراحسی را تحقیق و بررسی می‌کند. پدیده فراحسی یا فراروان‌شناسی مورد تأیید فلاسفه، متألهان دینی، اندیشمندان علوم طبیعی و فیزیک‌دانان است؛ اما هیچ یک از علمای روان‌شناسی با توجه به پذیرش نیروهای فراحسی، نتوانسته‌اند نظریه‌ای جامع پیرامون این مباحث ارائه کنند تا دست‌آوردهای آن به طور ملموس‌تر قابل درک شود و بتوان فراروان‌شناسی را جزوی از علم به‌شمار آورد.

روان‌شناسان شعور آدمی را در دو سطح مطالعه می‌کنند. لایه بیرونی که با مدرکات حسی ما در ارتباط است که ضمیر هوشیار خوانند و لایه درونی که عمیق‌ترین سطح شعور روان را در برمی‌گیرد و آن را ضمیر ناهوشیار خوانند. «فروید» درباره این دو ضمیر گوید:

• ضمیر هوشیار ضمیری است که آنچه در آن به ظاهر می‌آید با واقعیت تطبیق دارد و مناسب با موقعیت‌های محیطی است. نیروهای عقلی نظیر حافظه، دقت، توجه و تصور از بدن و آگاهی از حالات عاطفی در این ضمیر با سطح هوشیاری تعامل دارند. عمیق‌ترین بخش شعور در نهفت انسان را سطح ناهوشیار یا ضمیر ناهوشیار نامند. آنچه در این منطقه تاریک از شعور واقع شده، عبارتند از: احساس‌ها، امیال و تفکرهایی که تحت کنترل اراده انسان نبوده و به قوانین منطقی زمان و مکان محدود نیست و در حال عادی نسبت به آنها آگاهی نداریم. این سطح در عین حال عمیق‌ترین و بزرگ‌ترین سطح فعالیت روانی است. (کریمی 1382: 74)

پی بردن به ادراکات فراحسی، بر پایه شناخت ضمیر ناهوشیار کاری سخت و طاقت‌فرسا است. روان‌شناسی می‌کوشد تا در لایه‌های عمیق‌تر روان فرد نفوذ کند که حتی خود او نیز از آن آگاه نیست و آن پدیده‌های ورای طبیعی را بکاود و با واقعیت بیرون منطبق سازد. پس علم روان‌شناسی علم پیوند درون شخصیت آدمی با دنیای بیرون است. گاه نیروی فراحسی از آینده می‌گوید، پس بر اثر شناختی که این نیروها به ما می‌دهند، زمینه‌سازی برای تصمیمات آینده را به دست می‌آوریم. دنیای بیرون خویش را با آن دریافت‌های درونی جهت می‌دهیم. اگر ما با نیروهای درونی خود مانوس‌تر باشیم، می‌توانیم دنیای طبیعی را به صورت جهان درون خویش ترسیم سازیم.

ادراکات فراحسی در دستگاه روانکاوی یونگ

در دستگاه روان‌کاوی «کارل گوستاو یونگ»، شخصیت روانی انسان دو قلمرو دارد: خودآگاه و ناخودآگاه. «ما می‌توانیم خودآگاهی را قلمرو روشنایی روز روان انسان بخوانیم و آن را با قلمرو شبانه فعالیت روانی ناخودآگاه که مانند خیالی رویاگونه به نظرمان می‌رسد، مقایسه کنیم. مسلم است که خودآگاهی نه تنها آرزوها و بیم‌ها، بلکه به مراتب بیش از اینها را دربرمی‌گیرد و احتمال بسیار دارد که ضمیر ناخودآگاه، به اندازه و یا حتی بیش از خودآگاهی که مشخصه‌اش تمرکز، محدودیت و ممانعت است، متضمن گنجینه‌ای از محتویات و صور زنده باشد.» (یونگ 1382: 14)

ناخودآگاه نیز خود به دو لایه فردی و جمعی تقسیم می‌شود. «لایه فردی یا شخصی به احیاء قدیمی‌ترین

مضامین دوران کودکی ختم می‌شود. لایهٔ جمعی ناخودآگاه شامل زمان پیش از کودکی است. یعنی شامل مضامین بازمانده از حیات اجدادی است، در حالی که خاطرهٔ تصویرهای موجود در ضمیر ناخودآگاه شخصی جسم و پر جلوه می‌کند، چون که ریشه در زندگی فرد دارد. صورت‌های دیرینهٔ موجود در ناخودآگاه جمعی همچون سایه به نظر می‌رسد، زیرا از زندگی فرد مایه نگرفته است. وقتی که واپس رفتن انرژی از دورترین زمان‌های کودکی دورتر می‌رود، آن وقت از آثار و بستر بازماندهٔ اجدادی سر درمی‌آورد و به شکل صورت‌های اساطیری درمی‌آید که همان نمونه‌های دیرینه است. آن وقت دنیای روحانی که از پیش تصورش را نکرده بودیم، در نهان ما گسترش می‌یابد و مضامین روان‌شناختی خاصی پدید می‌آید که با مفاهیم قبلی در تضاد است. این نمونه‌های دیرینه چنان جذاب هستند که وقتی آنها را بشناسیم، درمی‌یابیم چرا میلیون‌ها مردم با فرهنگ، به عرفان و سیر و سلوک آفاق و انفس پناه می‌برند. این کیفیت بدین سبب است که نظام‌های عرفان و حکمت جدید بهتر از مذاهب موجود مسیحیت خواست‌های درونی ما را، که زبانی ندارند، توجیه و توصیف می‌کنند.» (یونگ 1385: 105-106)

ناخودآگاه فردی و جمعی مانند قطره و دریاست، هر دو از یک جنس است، اما قطره، خرد و عاجز است و دریا، عظیم و توانگر. ناخودآگاه جمعی مجموع ناخودآگاه ذهن نسل بشر است. «عمیق‌ترین لایه‌ای که ما در کاوش ذهن ناخودآگاه بدان دست می‌یابیم، لایه‌ای است که انسان در آن یک فرد متمایز و مشخص نیست، بلکه در اینجا، ذهن گسترش می‌یابد و با ذهن نوع انسان یکی می‌شود، این یگانگی نه با ذهن خودآگاه، بلکه با ذهن ناخودآگاه نوع بشر است، جایی که همهٔ ما یکسان هستیم.» (یونگ 1386الف: 57)

زبان ناخودآگاه در هر دو لایهٔ خویش سمبولیک است، و دشوار است که بدان پی ببریم. «زبان ناخودآگاه بسیار دشوار و گیج‌کننده است، زیرا می‌کوشیم که در آن به امور مثبت یا معلوم اعتقاد کنیم. چنین تصویری از دیدگاه بالاتر جنبهٔ بربرانه دارد» (یونگ 1386د: 441). ما تصور صحیحی از ذهن ناخودآگاه نداریم، حال باید چگونه این زبان را شناخت؟ «ما سرشت ناخودآگاه را فی نفسه نمی‌شناسیم، اما آثار خاصی را مشاهده می‌کنیم که از صفاتش با توجه به سرشت روانی ناخودآگاه به نتایجی دست می‌یابیم. رویاها چون آسان‌ترین و عادی‌ترین تجلی روان ناخودآگاهند، حجم اطلاعاتی زیادی برای کاوش فراهم می‌آورند» (یونگ 1386و: 98). مطالعهٔ رویاها ما را به درک صحیح‌تر روان ناخودآگاه رهنمون می‌سازد. اساس این رویاها زبان سمبولیک است که گاه با اندیشه‌های ما در تضاد است و با قرار دادن تعدادی از رویاها در کنار هم، فرد به نتایجی می‌رسد که فهم آن در آغاز بر ما مشکل می‌نماید.

در دستگاه فکری یونگ، ضمیر ناخودآگاه جمعی که اندیشه و روان همهٔ آدمیان در آن حضور دارد از عقیدهٔ مردمان نخستین نسبت به یک روح زنده در جهان نشأت گرفته است که روان همهٔ افراد بخشی از آن را تشکیل می‌دهد. «دیدگاه اعصار گذشته این بوده است که همواره جان فرد را وابسته به نظام جهانی روح محسوب دارد.

آنها هرگز نمی‌توانند چنین کنند، چه از گنجینه تجربه‌ای بازگو نشده و نهفته در زیر آستان خودآگاهی گذرای فرد، آگاه بودند. این اعصار نه تنها فرضیه نظام جهانی روح را شکل دادند، بلکه بدون چون و چرا فرض را بر آن نهادند که این نظام وجودی است صاحب اراده و خودآگاهی - حتی یک شخص است - و این وجود را خدا، جوهر اثیری حقیقت، نامیده‌اند. برای آنها او حقیقی‌ترین موجودات بود، علت‌العللی که جان فقط از طریق آن قابل درک بود» (یونگ 1382: 171). این نظام جهانی روح برای خود قابل درک و خودآگاه است، اما برای آدمی در سطح ناخودآگاه قرار دارد. اگر این لایه ضمیر در سطح خودآگاهی قرار می‌گرفت، دیگر میان افراد اختلاف فکری رخ نمی‌داد و همگان به تکامل می‌رسیدند و به عرفان اصیل، که سرچشمه‌اش روح الهی است، متصل می‌شدند و دیگر علم معنایی نمی‌داشت.

تردیدی نیست که بعد متعالی که عارف بدان رسیده است نه از راه فکر و اندیشه، بلکه از طریق مکاشفه درونی به دست آمده است. حتماً در درون انسان منبع سرشاری از انرژی است که انسان را بر علوم مختلف آگاه می‌سازد. این نیروی فراحسی همان سرنمون‌ها و سرریزهای ناخودآگاه است. «این یک واقعیت است که ناخودآگاه برخوردار از ادراکاتی متعالی است که میدان آن مبهورکننده است. ... ضمیر ناخودآگاه به عنوان سرچشمه‌ای از دانش با اهمیت به هیچ وجه خیالی باطل نیست. در تحلیل نهایی باید گفت: ما متمایل به این تصویریم که کل دانش از بیرون فرا می‌رسد. با وجود این، امروز به قطع و یقین می‌دانیم که ناخودآگاه واجد محتویاتی است که اگر می‌توانست به خودآگاهی برسد، موجب افزایش بی حد دانش می‌شد» (یونگ 1382: 169). افزون بر هویت علمی و معرفتی ناخودآگاه، عقده‌هایی در آن وجود دارد که هرگز برای ما وجود خارجی نداشته است و درکی از آنها نداریم «و نمی‌توان گفت به وسیله یک عمل ارادی از خودآگاه طرد شده است. اینها در ناخودآگاه تولید می‌شوند، سپس به همراه اعتقادات عجیب و شکست‌ناپذیر و نیروهای محرکی که از آنها ناشی می‌شوند به خودآگاه حمله می‌کنند و آن را فرا می‌گیرند.» (یونگ 1386: 12-13)

ناخودآگاه جمعی که «یونگ» بدان باور دارد از کهن‌الگوها یا صورت‌های مثالی تشکیل شده است. مراد از این اصطلاح، صورت‌های مثالی است که از دیرباز در اذهان نسل بشر بوده است؛ صورت‌هایی چون اژدها، غول و بهشت موعود که در همه جوامع هست و مفاهیم مشترک همه اقوام است. این مفاهیم با تفاوت‌هایی موجود است، اما در اساس یکی است. «صورت‌های اصلی و آغازین، کلی‌ترین و کهن‌ترین اشکال تجسمات و نمودهای بشر است. این صورت‌ها، هم اندیشه است و هم عاطفه، و نوعی حیات و موجودیت خاص متکی به خود است. از این لحاظ تا حدودی شبیه به اجزاء روح هستند. کیفیت آن را در همه دستگاه‌های فلسفی و حکمت اولی که مبتنی بر ادراک ضمیر ناخودآگاه است و آن را سرچشمه معرفت می‌دانند، می‌توان دید. تجسم و تصویر فرشتگان، ملائکه مقرب، هم‌آوایی فرشتگان و ملائکه موکل و تجسم نخبگان و حکمای الهی از ادراک استقلال نسبی نمونه‌های دیرینه سرچشمه می‌گیرد» (یونگ 1385: 89). اگر این صورت‌های مثالی که در ذهن

ناخودآگاه جمعی است به سوی خودآگاه پیش روند و داخل نیمه روشن ذهن شوند، به پیشگویی می‌پردازند. «ذهن کهن‌الگو جایگزین اندیشه‌های خودآگاه و منطق‌هایش می‌شود تا عهده‌دار وظیفه پیشگویی گردد. بنابراین، کهن‌الگوها ابتکار عمل و نیروی خاصی دارند. آنها می‌توانند هم تعبیر پرمفهوم خود را به شکلی نمادین داشته باشند و هم در موقع مناسب با قوای محرکه و اندیشه‌های خاص خود مداخله کنند» (یونگ 1386 ج : 111). برای فهم کهن‌الگوها باز باید به زبان سمبول‌ها متوسل شویم و با شناخت نمادها به درک صحیح از مفاهیم موجود در آنها برسیم.

پرسشی در این میان مطرح می‌شود که چه هنگام کهن‌الگوها ظاهر می‌شوند و پرده از وجود ناخودآگاهشان برداشته می‌شود؟ یونگ در این باره می‌گوید:

• کهن‌الگوها زمانی روح می‌گیرند که کوشش شود جنبه معنوی آنها، یعنی رابطه‌شان با فرد زنده در نظر گرفته شود. در این صورت متوجه می‌شویم که وجه تسمیه آنها اهمیت چندانی ندارد و همه چیز به چگونگی ارتباط آنها با فرد بستگی دارد. (همان: 140)

چنانکه یاد شد، بخش اصلی شخصیت روانی انسان نزد «یونگ» ناخودآگاه است که از دو لایه فردی و جمعی تشکیل شده است. به ناخودآگاه فردی، ضمیر نیمه هوشیار یا نیمه خودآگاه نیز گویند؛ ضمیری که به هر روی فرد در طول زندگی آن را تجربه کرده است. اما لایه درونی و ژرف شخصیت روانی که سرشار از نیروهای درونی است، «نیروهایی که سرچشمه‌ای ژرف دارند، از خودآگاه ناشی نمی‌شوند و حتی خودآگاه نمی‌تواند مهارشان کند. در اسطوره‌های قدیم این نیروها را مانا، روح، ابلیس و یا خدا می‌نامیدند، که امروزه همچنان فعال هستند.» (یونگ 1386 ج : 117)

عقاید «یونگ» که در این بخش آورده شد، تنها به علم روان‌شناسی محدود نمی‌شود و شامل علوم گوناگون مرتبط با انسان از جمله سیاست، اجتماع، دین و... می‌شود. اما در هنر، آرای وی نمود بیشتر می‌یابد. جایی که خلاقیت فرد به کارهایی منجر می‌شود که حیرت را به دنبال دارد؛ این تلاش از نیروی درونی ضمیر ناخودآگاه سرریز می‌شود.

کرامت از منظر اندیشمندان اسلامی و دیگران

«کرامت: (مصدر عربی) کاری خارق العاده که به دست اولیاء انجام می‌گیرد، داشتن صفات پسندیده، بزرگواری، شرافت، بخشندگی، سخاوت» (انوری 1381: ذیل کرامت). چنانکه از تعریف بالا برمی‌آید، کرامت هم شامل امور ملموس و ظاهری می‌شود که به صورت خارق عادت نمود می‌یابد و هم به صورت معنوی در شکل اخلاق پسندیده و در یک کلمه سعادت بروز می‌کند. رسیدن به هر دو از طریق خلوص دل و پاک ساختن نیت به وجود آید. مردم ظاهرین امور مادی و کارهای شگفت‌صوری را می‌بینند و ارزش والای اخلاق کریمانه و شرافت معنوی را درک نمی‌کنند. اما نزد مردان خدا امور معنوی اهمیت بیشتر دارد و کوشش عارف برای

رسیدن به آن، کمال معنوی است. آدمی وقتی به کرامت باطن می‌رسد، به بی‌نیازی مطلق که عین آرامش است نایل می‌شود.

در ادامه هر دو نوع کرامت شرح و تبیین می‌شود، اما در عرفان اصل و حقیقت کرامت، دور ساختن نفس از همه موانع ذمیمه و اخلاق ردیه است. در این حال، عارف حضور قلب می‌یابد و به خدا می‌رسد. چون به حق می‌رسد، از نیروی او هم بهره می‌برد و به صورت کرامتی ظاهری و حسی تجلی می‌کند. هرچند که هدف عارف ارائه و ظاهرسازی آن نیست و باید بکوشد تا این کرامت ظاهری دام وی نباشد و او را از تعالی نفس باز ندارد و در ظواهر امور اسیر نکند. بنابراین عرفا از کرامت حسی به دام خویش تعبیر می‌کنند و حال آنکه مردم عامی ایشان را بدان کارهای خارق‌العاده می‌شناسند و هرچه این کارها بزرگ‌تر جلوه کند، می‌پندارند که وی عارف بزرگ‌تری است و بیشتر با خدا ارتباط دارد. اما باید چشم‌ها را شست و از آن کرامات به عنوان نشانه‌هایی برای معرفت حق یاد کرد؛ معرفتی که هدف غایی عرفان و علوم لدنی و فراحسی است.

کرامت اظهار اتصال به نیرویی فراتر از حد بشری است که یک شخص توانسته بدان دست یابد. این پدیده نزد اهل همه ادیان پذیرفته است و در میان ادیان خاورزمین، به‌ویژه ادیان هند و چین، مانند بودا، هندو و کنفوسیوس جایگاه ویژه‌ای دارد. مرتاضان هندی نیز به کرامت‌هایی دست می‌زنند که آن را از نیرویی غیرالهی می‌گیرند. پس کرامت دو گونه است: «رحمانی» که مختص اولیاء و صالحان است و «غیرالهی» که غیر مؤمن به خدا به آن می‌رسد و این نیروی خارق‌العاده و کار شگفت‌آور گاه در مسیر معرفت خدا نیست. تفاوت میان کرامت و کار برخی از ایشان، فریبندگی آنان است که برای جلب توجه و رضایت مردم نسبت به خویش انجام می‌گیرد و در راه شناخت خدا برای مردم دام می‌گسترند و این کار ساحری و کاهنی است؛ اما عرفا تعصبی به اظهار کرامت‌های خویش ندارند و آن را آفت و غرور می‌دانند.

در قرآن نیز به کرامت‌هایی از صالحان اشاره شده است، از آن جمله: ظاهرشدن خرماي تازه بر درخت خشکیده برای حضرت مریم پس از دعای وی، بکرزایی حضرت مریم، زنده شدن ماهی خشکیده به دست خضر (ع)، حاضر کردن تخت بلقیس در یک چشم برهم زدن، خواب سیصد ساله اصحاب کهف و...

هر صوفی به حد توان خود به کلمه الله وصل می‌شود و به اندازه آن کرامتی از او سر می‌زند. «گاهی در نزد برخی متصوفه و صاحبان کرامات در احوال این جهان، کراماتی یافت می‌شود که از جنس ساحری به شمار نمی‌رود، بلکه وابسته به کمک‌های خدایی است. زیرا مذهب 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.» (بن خلدون 1353 ج 2: 1049)

در مذهب مسیحیت نیز کرامت جایگاهی ویژه دارد. قدیس در نظر ایشان کسی است که در هنگام حیات و مرگ کراماتی دارد. «بنیاد مسیحیت نیز بر معجزه و اعتقاد به معجزه است. از جمله قائل به حلول لاهوت در ناسوت و بکرزایی مریم و صعود عیسی (ع) به آسمان پس از برخاستن از گور است. علاوه بر حواریون،

قدیسان مسیحیت نیز که تعدادشان بسیار است، صاحب معجزه یا کرامت شمرده می‌شوند. قدیس عنوانی است که کلیسا و پاپ به اولیا، شهدا و مجتهدان برجسته مسیحیت می‌دهد و معروف است که یک شرطش این است که حداقل چهار کرامت، چه در زمان حیات و چه در ممات از ایشان سر زده باشد. فی‌المثل شفا یافتن زائران. «خرمشاهی 1365: 63»

اما کرامت واقعی، این امور ظاهری نیست. کرامت حقیقی، زدودن زنگار از دل است که بر اثر آن به موهبت کرامت ظاهر نایل می‌شوند. یعنی این امور ظاهری نمود آن اصل است که در باطن پیدا می‌شود. «و چون ریاضت از این بگذرد و به نیل رسد، سرّ باطن او آینه‌ای زدوده شود، که در برابر حق داشته و او در آن، آثار حق مشاهده می‌کند، گویی آن لذات بزرگ بر وی می‌ریزند و به خود خرم می‌باشد، از آن روی که آثار حق اندر وی بود و او را در این حالت نظری با حق باشد و نظری با نفس خویش و هنوز متردد باشد. بعد از آن، از خویشتن غایب شود، و نظر وی بر جانب قدس مقصور باشد و به خویشتن نظر از آن روی کند که نگرش حق به وی است، نه از آن روی که وی را آن رؤیت حاصل است، و آنجا حقیقت رسیدن است.» (بوعلی سینا 1332: 253-254)

کرامات معنوی عبارتند از: «آداب شریعت را بر او حفظ کند و برای کسب مکارم اخلاق و دوری از خوی‌های بد موفقش دارد و نیز محافظت بر ادای واجبات مطلقاً در اوقات خودش و شتاب ورزیدن بر خیرات و زایل ساختن کینه و حسد از سینه خود و بدخواهی و رشک و سوءظن و بدگمانی نسبت به دیگران و طهارت قلب از هر صفت نکوهیده و آراستنش به مراقبه همراه با انفاس و مراعات حقوق الهی در نفس خویش و نسبت به اشیا و جست‌وجوی آثار پروردگارش را در قلب و مراعات نَفَس‌های خویش را در خروج و دخول آنها که چون بهر او وارد شد، با ادب با آنها برخورد نماید و چون خارج شود، حضور باشد. تمام اینها نزد ما کرامات معنوی اولیاست.» (ابن عربی 1384: 400)

کرامت ظاهری تنها شمه‌ای از منبع لایزال کرامات معنوی است که ما را به آن گلزار معنوی رهنمون می‌سازد. استاد همایی دربارهٔ اختلاف سطح این دو کرامت چنین گوید:

• ظهور کرامات و خرق عادات اولیاء الله به مثابهٔ گلی است که از گلستانی پر گل و وسیع آورده باشند، بوی و دیدار همین گل ما را به وجود گلستان دلالت و راهنمایی می‌کند. درون اولیاء گلستان فیض نامحدود و باغ رحمت بی‌متهای الهی است. گاهی از آن باغ انبوه تحفهٔ گلی به ما می‌رسد تا ما را بدان سوی جذب کند. (همایی 1365: 295-296)

کرامت عرفا مظهر جزئی‌ای از درون سرشار معنویت ایشان است. لاهیجی می‌نویسد:

• چون مرتبهٔ کمال انسانی در فنا و نیستی است، ترهات و سخنان [بی‌معنی شطح و طامات و خیال نور و اسباب کرامت که در مبادی سلوک روی می‌نماید، رها کن و بگذار و خودنمایی و خودفروشی و عام‌فریبی را شیوهٔ خود مساز تا این مبادی احوال موجب اتانیت و هستی نشود و به جهت ظهور این موانع از کمالات حقیقی که وصول به مقصد اقصی و تحقق به مقام وحدت اطلاقی است، باز نمایی. (لاهیجی 1371: 651-652)

کرامت از منظر روان‌شناسی

چنانکه پیش از این اشاره شد، کرامت امری شگرف است که انجام آن به نیروی فراحسی نیازمند است. چون نمی‌توان آن را با قوای طبیعی بشر انجام داد، بنابراین باید سرچشمه و منبعی غیرمادی داشته باشد. این منبع فرامادی مقوله‌ای روانی است، پس برای پی بردن به اساس کرامت باید از نظر روانی به دنبال شناخت آن بود. ما تا وقتی روان و انرژی آن را نشناخته‌ایم، نمی‌توانیم اموری چون کرامت را خارق عادت بنامیم، چون به مبادی اولیه منشأ آن دسترسی نداریم. «ما تا عالم مطلق نباشیم، دلیل و صلاحیت کافی نداریم تا یک رویداد را هرقدر محیرالعقول و فوق‌عادی باشد، خارق قوانین طبیعت بشماریم، مگر اینکه مطمئن باشیم که تمامی قوانین طبیعی جهان را ما به مو شکافته‌ایم و شناخته‌ایم، چرا که در غیر این صورت ممکن است مشکل ما در قانونی نهفته باشد که از آن بی‌خبریم.» (استیس 1361: 13)

در شناخت کرامت، اندیشه از عجز خویش سخن می‌گوید. در این صورت قوه تعقل از درک آن عاجز است. عامل این امر شگرف روح کمال‌یافته و روان پاک آدمی است که از آرایش ماده و محاسبات خرد رسته و به سرچشمه لایزال خویش بازگشته است. چنانکه در قرآن آمده: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسرا 17: 85) نشان می‌دهد که روح از خداست و می‌تواند به قوانین پنهان طبیعت از طریق خالقش دست یابد؛ قوانینی که با اندیشه انسان هرگز قابل تحلیل و توجیه نیست. عارف با بهره‌گیری از نیروی خدایی که در درونش هست، می‌تواند به کنه و ملکوت اشیا پی‌برد و در آن حال به مرتبه فنا برسد و در خدا محو شود و انجام هر امر غیرطبیعی و شگرفی برای او امکان‌پذیر گردد.

«کوناس» بر آن است که همه موجودات به نوعی از خدا تقلید می‌کنند و موفق‌ترین این تقلیدها را انسان انجام می‌دهد. «چیزهای متفاوتی از گوهر الهی به طرق گوناگون و هریک طبق روش خواست خویش تقلید می‌کنند. زیرا هر چیزی دارای وجود خاص خویش است که از وجود چیز دیگر کاملاً مجزا است. پس خداوند نخستین مثال یا نمونه عالی همه چیزهاست. در انسان اما تقلید از خداوند به کامل‌ترین شکل صورت می‌گیرد و دارای کیفیت خاصی است که دقیقاً از همان تصویر خداوند برمی‌خیزد و تصویر خدا نیز در اصل سرچشمه راه بردن و به کار زدن واقعی عشق و معرفت بر محور خداست. پس انسان تا حدودی که خدا را می‌شناسد و دوست می‌دارد، از او تقلید می‌کند» (مورنو 1376: 222). هرچه به خداوند نزدیک تر باشیم و از او بیشتر تقلید کنیم، به قوانین بیشتری از هستی می‌رسیم که با استفاده از آن علوم می‌توانیم به کرامت‌هایی شگرف دست یابیم. لازمه محبت و عشق، سنخیت و شباهت است. کسی از دیگری خوشش نمی‌آید تا مگر آنکه در وی همسویی باشد. این شباهت و همسویی هرگز پدید نمی‌آید مگر آنکه معرفت و شناخت کافی برقرار باشد. هرچه معرفت و آگاهی ما به خدا بیشتر باشد، علاقه و محبت ما نیز به حضرت حق بیشتر می‌شود. خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» که هدف از آفرینش مخلوقات را،

شناخت و معرفت خویش می‌داند و در قرآن می‌فرماید: «يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ» (مائده 5: 54). خداوند در این آیه به محبت نخست خویش بر مخلوقات اشاره دارد و پس از آن به محبت مردم بر وی اشاره می‌کند. در فرآیند عشق‌ورزی به فنای ارزش‌ها می‌کوشیم تا با تمام وجود به محبت توأم با معرفت برسیم که در آن حال به مبادی علوم مخفی نیز دست می‌یابیم که از راه مدرکات و علوم مکتسب هرگز به آن نخواهیم رسید. در این شیوه فراگیری تردید و نقصان نیست و علوم بی‌کم و کاست از طریق محبت، که از الطاف خداست، صادر می‌شود.

کرامت از نگاه یونگ

علم روان‌شناسی در صدد یافتن راهی برای سعادت درونی فرد است که با آن به آرامش مطلق برسد. آرامش هنگامی فراهم می‌شود که امراض و رنج‌ها از همه جوانب زندگی رخت بربندد و آدمی به رضایت برسد. این رضایتمندی رخ ندهد مگر با ابدیتی الوهی. یافتن این ابدیت الوهی بالاترین درجه کمال‌یافتگی است و انسان به درجه والای کرامت‌های معنوی می‌رسد. «برای آدمی مهم است که بکوشد وضعیتی درونی ایجاد کند که سبب سعادت روحانی او شود. تجربه نشان می‌دهد که در بعضی از شرایط روانی انسان به ثمرات ابدی می‌رسد. کیفیت از ابدیت، جاودانگی، کیفیت فراتر رفتن از خود. این گونه افراد کیفیتی الهی دارند و کیفیتی کسب می‌کنند که با چیزهای مصنوعی حاصل نمی‌شود. (یونگ 1386: 483). ابدیت و جاودانگی همان بقای بالله عرفاست که در وجود حق به فراتر از حالت انسانی می‌روند. اما این عروج با عوامل بیرونی (امور مصنوعی) مقدور نیست و فرد باید قابلیت را در درون خویش نشان دهد.

کمال‌یافتگی امری است که انسان به کمال مطلق آن نمی‌رسد و هرکس تا حد توانش قابلیت رسیدن به بخشی از آن را پیدا می‌کند. بی‌تردید کمال مطلق حضرت حق است و ما می‌توانیم به صفات او نزدیک‌تر شویم و شبیه به او گردیم. هنگامی می‌توانیم بگوییم که کمال‌یافته مطلق هستیم که او شویم و دیگر وجودی از ما نماند و آن‌گاه است که به مرحله فنا رسیده و در وی مستحیل گشته‌ایم. «هیچ کس کامل مطلق نیست. این را به خاطر داشته باشید: «هیچ کس به جز خدا بی نقص نیست». هیچ کس نمی‌تواند به کمال دست یابد، این صرفاً یک توهم است. ما محتاطانه می‌توانیم تا جایی که امکان دارد در راه کامل‌شدن خویش بکوشیم و همین هم کلی رنج و زحمت در پی دارد» (یونگ 1386 الف: 168). انسان و سایر موجودات ناقص هستند و بنابراین قابلیت‌هایشان نسبی است. برای رسیدن به کمال مطلق باید عوامل نسبی را از بین برد. عوامل نسبی حواس، تعقل و دنیای مادی است که در حصار زمان و مکان و ماده قرار دارد. حواس میان افراد شدت و ضعف دارد و بنابراین تفکر هم دچار گوناگونی می‌شود و برداشت از جهان پیرامون نیز متغیر است. اندیشه‌های مختلف، خط مشی‌ها و روش‌های بسیار پدید می‌آورد. باید همه این امور را از میان برچید. برداشتن این موانع موجب رنج‌ها و تعارض و تنش درونی است. با از میان بردن این نقایص، انسان به مرتبه‌ای دست می‌یابد که اضداد در کنار هم به یگانگی می‌رسد. جایی که اتحاد خالق و مخلوق است و فرد دیگر نشانه‌ای از مخلوق بودن ندارد و

خدایی شده است. در این مرحله توهم معنا ندارد که آدمی در توهم خود را خدا ببیند. مراد ما از کرامت همین برداشت معنوی و به کمال مطلق نزدیک شدن است و آن کرامات ظاهری کمترین اراده این مقام است. برای رسیدن به هر کمالی ممارست و تحمل رنج لازم است. از این رو، برای رسیدن به کرامات باید ریاضت‌ها کشید. ریاضت‌های روحانی و جسمانی؛ چله‌نشینی، سفر، مراقبه، ذکر و..... تا روان آمادگی و قابلیت پیشرفت و تکامل پیدا کند. «کل خلقیت انسان در قلمرو روح و نیز هر پیشرفت روانی دیگر او، زاییده حالتی از رنج روانی است» (یونگ 1382: 204). این رنج روانی به واسطه تنش اضداد در درون آدمی است. تنش میان امور عقلی و غیر عقلی که خرد مصلحت‌اندیش جزئی‌نگر از درک آنها عاجز است.

کمال‌پذیری نیازمند ارتباط ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه است. به قول یونگ «کمال‌پذیری زمانی فراهم می‌شود که میان ذهن خودآگاه و محتویات آن و ناخودآگاه پیوند ایجاد شود. از پیوند این دو است که عملکرد متعالی روح نشأت می‌گیرد و انسان به هدف والای خود دست می‌یابد. یعنی تحقق یافتن توانمندی‌های خویشتن فرد» (یونگ 1386ب: 94) در این هنگام است که فرد دست به کرامت حسی می‌زند و به کل قوانین هستی پی می‌برد. او را مکاشفه‌هایی حاصل می‌شود که در چارچوب عقل معاش نمی‌گنجد و ما از در انکار آن درمی‌آییم. «از آنجا که عملی و منطقی هستیم، توقع نداریم که عالم هستی کامل باشد و این نقص‌های اجتناب‌ناپذیر را که نابهنجاری و بیماری می‌خوانیم، می‌پذیریم و بدیهی می‌دانیم که طبیعت بشری نیز مستثنا از آنها نیست. بدین ترتیب مکاشفه هراس‌انگیز ورطه‌هایی که درک بشری را نقض می‌کند به عنوان وهم کنار می‌گذاریم.» (یونگ 1382: 147)

مکاشفه که کرامت به شمار می‌آید، مشاهده امور هستی است به همان صورت که هست، بی دخالت حواس نسبی بشری. پرده مادیات و قوه تعقل به کنار می‌رود تا مانعی برای درک حقیقت نباشد. «مکاشفه بیش از هر چیزی، حجاب برگرفتن از ژرفنای روح بشر و عیان کردن ماهیت آن است. بنابراین، رویدادی است اساساً روان‌شناختی» (مورنو 1376: 93-94). «آدمی با بصیرت باطن آنچه نادیدنی است آن بیند، [این] کارکردی شهودی است که با آن شما قادرید چیزی را مشاهده کنید که در حالت عادی برایتان ممکن نیست» (یونگ 1386الف: 23). چون ما با نیروی حس ظاهر قادر به مشاهده مکاشفه نیستیم و سرنمون‌های روانی ناشی از مکاشفه به صورت مصادیق عینی و قابل فهم نیست، پذیرفتن آن برای ما دشوار و تا حدی ناممکن می‌نماید. «در واقع، چنین به نظر می‌رسد که تجربه مکاشفه‌ای، چیزی بوده که به بشر عادی ربطی ندارد و به همین دلیل دشوار می‌توانیم باور کنیم که حقیقی است.» (یونگ 1382: 148)

روح، بُعد الهی انسان است. روح به دو دلیل فناپذیر است: اول آنکه سرچشمه آن جاودانه است و دوم آنکه محصور به زمان و مکان نیست و جوهری لطیف است که در کالبد مادی در حصار زمان و مکان قرار دارد. اگر آدمی به شناخت کاملی از روح و روان خویش دست یابد، می‌تواند جاودانه و فناپذیر باشد. او خود

درمانگر و شفابخش امراض و بیماری‌های خویش می‌شود و حتی از بروز آنها به روان خود جلوگیری می‌کند. اگر روان سالم باشد، جسم نیز سالم است. بیشتر بیماری‌های جسمی منشأ روانی دارد. در هر حال با آنکه روح در کالبد خاکی است، اما اصالت الهی خود را گم نکرده و به فراتر از عالم طبیعی متمایل است. این تمایل با تجربه دینی آشکار می‌شود و ضمیر پنهان آدمی کار واسطه را انجام می‌دهد. «ضمیر ناخودآگاه واسطه‌ای است که ظاهراً تجربه دینی از آن جاری می‌شود. اما علت دیگر چنین تجربه‌ای چه می‌تواند باشد؟ پاسخش ورای مرتبه انسان است. معرفت خداوند مسأله‌ای شهودی و فوق طبیعی است.» (یونگ 1386: ز: 71)

یکی از کرامت‌ها که در همه ادیان است، شفابخشی است. همه کسانی که شفا می‌یابند، خود را از نظر روانی مستعد پذیرش آن می‌سازند و روح نافذ دیگری واسطه این امر می‌شود و اگر نه، این امر برای هر فرد امکان‌پذیر نمی‌شود. اولیاء خدا با دم نافذ خود واسطه شفابخشی می‌شوند و اگر دقت کنیم، می‌بینیم که ایشان از خود هویتی ندارند و غرق در حضرت احدیت شده‌اند. یونگ پیرامون شفابخشی و درک خداوند در روان می‌نویسد:

• اگر من می‌خواهم اثر شفابخشی برای بیمارانم داشته باشم، ناچار باید معنای عمیق خودخواهی ایشان را بشناسم. در واقع، باید کور باشم که اراده پروردگار را در آن تشخیص ندهم. حتی من باید به بیمار کمک کنم تا در خودخواهی پیروزمند باشد. اگر او در این کار توفیق یابد، خود را از سایر مردم بیگانه می‌کند، آنها را می‌راند و آنها چنانکه باید به خود می‌آیند، چه می‌خواستند او را از خودخواهی مقدسش محروم سازند. این امر باید به خود او واگذار شود، زیرا شدیدترین و سالم‌ترین نیروی اوست. چنانکه گفتم، اراده واقعی خداست که گاهی او را به انزوای کامل می‌کشاند. این حالت، هرچند هم که زیان‌آور باشد، او را در وضع خوبی قرار می‌دهد. چه، فقط بدین طریق است که می‌تواند خود را بسنجد و دریابد که محبت هم‌نوعانش چه گنج گران‌بهایی است. به علاوه، ما فقط در حال انزوا و تنهایی کامل می‌توانیم نیروهای مفید طبیعت خویش را تجربه کنیم. وقتی آدم چند بار این تکامل را دیده باشد، دیگر نمی‌تواند منکر شود که آنچه بد بوده، به نیک مبدل شده و آنچه خیر می‌نموده، نیروهای شر را زنده نگاه می‌داشته است. شیطان کبیر خودخواهی، ما را به آن راه شاهانه وحدتی هدایت می‌کند که مستلزم تجربه مذهبی است. (یونگ 1386: ز: 216)

یونگ درک خدا را در تنهایی و انزوا میسر می‌داند؛ چنانکه عرفای ما به چله‌نشینی و مراقبه می‌پرداختند و در آن حالات، احوال شگرف و مکاشفه‌هایی بر ایشان وارد می‌شد که ثمره ریاضت و خلوت ایشان بود. یکی از ویژگی‌های عرفا کتمان سر است که بیشتر در خلوت و عالم خویش سیر می‌کنند و کمتر با مردم در می‌آمیزند.

نتیجه

آدمی افزون بر حواس ظاهر، حواسی درونی نیز دارد که از جانب بالا سرازیر می‌شود و انسان آن را با دل درک می‌کند؛ این قوا که قوای فراحسی باطنی نام دارد، سرچشمه‌ای خارجی ندارد و به خارج از آدمی سرایت نمی‌کند، اما می‌تواند در عالم طبیعت تأثیر مستقیم بگذارد.

حواس ظاهری بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به فراست‌های باطنی است، پس هرچه تعلقات فرد به این حواس کمتر باشد، دریچه فراست‌های روحانی بر وی بیشتر گشوده خواهد شد.

«کرامت» از نوع مکاشفه است؛ مشاهده امور هستی است به همان صورت که هست، بی دخالت بشر. مکاشفه بیش از هر چیز، حجاب برگرفتن از ژرفنای روح بشر و عیان کردن ماهیت آن است؛ بنابراین رویدادی است اساساً روان‌شناختی. بهترین راه برای دستیابی به این عالم (مکاشفه و کرامت) به نظر صوفیه، تصفیه باطن از غیر حق است؛ اما دانشمندان انسان‌شناس از جمله یونگ که روان‌انسان را طبق روایت‌های علمی و آموزه‌های دینی توأمان بررسی کرده‌اند، بر این باورند که آدمی یک ضمیر آگاه دارد و یک ضمیر ناخودآگاه، ضمیر ناخودآگاه همچون آینه‌ای است که مکاشفه روحانی در آن منعکس می‌شود؛ اما علت دریافت چنین کرامتی چیست؟ پاسخش وراى درک انسان است، معرفت خداوند مسأله‌ای شهودی و فوق طبیعی است.

دستیابی به هر کمالی متضمن ممارست و تحمل رنج بسیار است. از این رو، برای رسیدن به «کرامت» باید ریاضت کشید؛ ریاضت‌های روحانی و جسمانی؛ چله‌نشینی، سفر آفاقی و انفسی، مراقبه، ذکر و کرامت، اظهار اتصال به نیرویی فراتر از حد بشری است. همه ادیان و مکاتب اعم از رحمانی و غیررحمانی به وجود کرامت اذعان کرده‌اند. نهایت کرامت نزد عرفا فنای فی‌الله است که به واسطه آن به بقای بالله می‌رسند. بقای بالله همان ابدیت و جاودانگی است؛ ابدیت و جاودانگی فراتر رفتن از خود.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن خلدون. 1353. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن عربی. 1384. ترجمه فتوحات مکیه (معاملات باب 162-188). ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ابوعلی سینا. 1332. اشارات و تنبیهات. با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر احسان یارشاطر. تهران: انجمن آثار ملی.
- استیس، و.ت. 1361. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ 2. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها (با همکاری انتشارات سروش).
- انوری، حسن. 1381. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: مهارت.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. 1365. جهان غیب و غیب جهان. تهران: کیوان.
- خمینی، روح الله. 1368. چهل حدیث. تهران: رجاء.
- سیاسی، علی‌اکبر. 1381. نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.
- شیخ محمود شبستری. 1382. گلشن راز (باغ دل). به شرح حسین محی‌الدین الهی قمشه‌ای. چ 5. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی طوسی، ابو‌حامد امام محمد. 1361. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو‌جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کریمی، یوسف. 1382. روان‌شناسی شخصیت. تهران: دانشگاه پیام نور.
- لاهیجی، شیخ محمد. 1371. شرح گلشن راز. با مقدمه کیوان سمیعی. تهران: سعدی.
- مورنو، آنتونیو. 1376. یونگ، خدایان و انسان مدرن (از مجموعه فلسفه امروز). ترجمه داریوش مهرجویی. تهران: مرکز.
- همایی، جلال‌الدین. 1365. مثنوی مولوی. تهران: آگاه.

یونگ، کارل گوستاو. 1382. انسان امروزی در جست‌وجوی روح خود. ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.

_____ . 1385. روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمدعلی امیری. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ و تاوی استوک. 1386 الف. اصول نظری و شیوه روان‌شناسی تحلیلی یونگ (سخنرانی‌های تاوی استوک). ترجمه فرزین رضایی. تهران: ارجمند.

_____ و ژوزف هندرسن. 1386 ب. انسان و اسطوره‌هایش (به سوی شناخت ناخودآگاه). ترجمه حسن اکبریان طبری، تهران: دایره.

_____ . 1386 ج. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: دیباچه.

_____ . 1386 د. تحلیل رویا (گفتارهایی در تعبیر و تفسیر رویا). ترجمه رضا رضایی. تهران: افکار.

_____ . 1386 ه. روان‌شناسی و دین. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . 1386 و. رویاها. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: کاروان.

_____ . 1386 ز. ضمیر پنهان (نفس نامکشوف). ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: کاروان.