

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شصت و نهم، تابستان ۱۴۰۲: ۱۵۷-۱۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸

نوع مقاله: پژوهشی

حکایات کرامات؛ از کرامت‌سازی تا کرامت‌ستیزی

(منابع کرامات مشایخ تا قرن نهم قمری)

محمد رودگر*

چکیده

درون‌مایه بیشتر حکایات صوفیه، کرامات مشایخ است. این یعنی حجم عظیمی از تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های عرفانی و برخی دیگر از متون صوفیانه که همگی را می‌توان با عنوان «حکایات کرامات» گنجانند. حکایات کرامات همواره عرصه رد و قبول گروه‌های گوناگون از مخاطبان خود بوده است. برخی از کرامت‌باوران نه‌تنها این حکایات را پذیرفته‌اند، بلکه کوشیده‌اند کراماتی چند در همین قالب برای مشایخ صوفیه جعل کنند. در مقابل، برخی از منکران و کرامت‌ناباوران نیز به نپذیرفتن و انکار قلبی بسنده نکرده، کار را به کرامت‌ستیزی کشانده‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر نیز به دلایلی همچون کرامت‌سازی، یا رسماً و علناً به ستیزه با کرامات برخاسته‌اند، یا به گونه‌ای واقع‌گرایی اینگونه حکایات را زیر سؤال برده‌اند، و یا برای آن، محدودیت‌هایی قائل شده‌اند. چگونه می‌توان در میانه این کرامت‌سازی‌ها و کرامت‌ستیزی‌ها، کرامات اولیا را به عنوان یک پدیده عرفانی به طور علمی بازشناسی نمود؟ در این نوشتار پس از بررسی انگیزه کرامت‌سازان و انکار کرامت‌ستیزان، به شیوه توصیفی و تحلیلی مشخص می‌شود که کرامت‌سازی‌ها و کرامت‌ستیزی‌ها مانع از آن نیست که نوع کرامات اولیا را به عنوان واقعیت‌هایی عرفانی به رسمیت نشناسیم. اهمیت موضوع در باورپذیری و واقع‌نمایی حکایات کرامات است که حجم بسیاری از تراث ادبی و عرفانی را شامل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: کرامات اولیا، حکایات کرامات، کرامت‌سازی، کرامت‌ستیزی و کرامت‌باوری.

مقدمه

شگفت‌انگیزترین پدیده‌ای که از تراث گران‌سنگ عارفان و صوفیان به ما رسیده، کرامات اولیاست. باورهای پیچیده‌ای چون وحدت وجود، آداب خانقاهی، سلوک خاص صوفیان و... هر یک می‌تواند اعجاب‌برانگیز باشد؛ اما نه به اندازه کرامات و خوارق عادات که حجم گسترده‌ای از آثار تصوف را به خود اختصاص داده است. کرامات، نقطه مرکزی پژوهش در سیره گسترده و پرقدمت تذکره‌نگاری در تصوف است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۶۵). اینکه کرامت چیست و چه قدرت، اختیارات و محدودیت‌هایی برای اولیا به همراه دارد، از نخستین ادوار ظهور تصوف مورد توجه بوده است. «هیچ کتابی را نمی‌توان یافت که در اصول تصوف تألیف شده باشد و فصلی در باب ماهیت کرامت و انواع آن و سابقه آن نداشته باشد» (ابن‌منور، ۱۳۸۶: ۹۷ مقدمه).

«کرامت» از ریشه «کرم» در لغت به معنی شرافتی در شیء یا شرافت در خلقی از اخلاق است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق: ذیل ماده کرم). «کرامت» در غیر اشیا به معنای بزرگواری و بخشندگی است (رجایی، ۱۳۷۳: ۵۵۷-۵۷۷). این واژه یک معنای اسمی هم دارد و آن وقتی است که اسم برای «کرم» باشد و برای «اکرام» وضع شده باشد. «کما وضعت الطاعة موضع الاطاعة» (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق: ذیل ماده کرم). در این صورت به معنای احترام است برای مصدر خود «اکرام» به معنای احترام کردن. «کرامت» در اصطلاح صوفیه به‌ویژه آنگاه که به صیغه جمع درآید، تعریف دیگری دارد: «امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود» (همان). اگر امری خارق‌العاده از فردی مؤمن سرزند که با تحدی و دعوی نبوت همراه نباشد، بدان کرامت گویند. کرامت ممکن است با دعوی ولایت همراه باشد، اما به‌هیچ‌وجه با دعوی نبوت همراه نخواهد بود (جامی، ۱۳۸۲: ۲۱).

نویسنده در پژوهشی دیگر، پس از بازشناسی کلیت مفهوم کرامت و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیگر خوارق عادات و مفاهیم مشابه، به این تعریف از کرامات اولیا دست یافته است: «کرامت، موهبتی خارق‌عادت است که از مجرای ولایت و به عنوان شعبه‌ای از معجزات پیامبر وقت، به برخی از بندگان برگزیده تفویض می‌گردد و از طریق

اتصال به عوالم مثال، خیال و عوالم برتر، ایشان را قادر به تصرفات در خلق (آفرینش) یا علم الهی می‌سازد» (رودگر، ۱۳۹۷: ۷۰).

هرچند کرامات ذاتاً پدیده‌ای ناشناخته و کمتر شناخته شده است و تعریف منطقی قابل قبولی از آن وجود ندارد، با توجه به تعریف یادشده می‌توان دریافت که این حقیقت عرفانی در برابر کرامت‌سازی و کرامت‌تراشی صوفی‌نمایان، تا چه اندازه آسیب‌پذیر بوده است، تا جایی که حتی برخی از عرفان‌پژوهان معاصر ترجیح داده‌اند آن را بالکل انکار کنند یا مصادیق کوچکی از آن را بپذیرند.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است: «چگونه می‌توان علی‌رغم کرامت‌سازی‌های انکارناپذیر و نیز کرامت‌ستیزی‌های مستمر تاریخی از گذشته تا به حال، کرامات اولیا و انبوه حکایات مربوط به آن را انکار نکرد و به عنوان یک واقعیت عرفانی پذیرفت؟»

ضرورت بحث در این موضوع در آن است که حجم عظیمی از تراث به جای مانده از تصوف و عرفان به موضوع کرامات اختصاص یافته، بدون آنکه مشخص باشد چگونه می‌توان این پدیده‌های عجیب و خارق‌العاده را پذیرفت. ذهن تجربه‌گرای معاصر مشوق هر پژوهشگر است برای انکار و یا تحدید کرامات؛ اما هدف در پژوهش حاضر، یافتن راه میانه‌ای است که علی‌رغم تمام کرامت‌سازی‌ها و کرامت‌ستیزی‌ها و تحدید کرامات، مخاطب را به نوعی کرامت‌باوری حداکثری سوق می‌دهد. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است؛ توصیف و گزارش کرامت‌سازی‌ها و کرامت‌ستیزی‌ها و آنگاه تحلیل این دو رویکرد.

پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های معاصر، عنوانی که مستقیماً ناظر به پژوهش حاضر باشد، یافت نشد. البته هم در باب کرامت‌سازی منابعی وجود دارد؛ از جمله امیرحسین مدنی در مقاله «شیخ احمد جام و افسانه کرامات»، افسانه‌های کرامت‌آمیز بر ساخته برای احمد جام را در مقامات ژنده پیل بررسی کرده است. همچنین غلامحسین غلامحسین‌زاده در «نقد و تحلیل کرامات خواجه عبیدالله احرار»، کار مشابهی درباره خواجه احرار صورت داده است.

موضوع کرامت‌سازی حقیقتی است که بسیاری از پژوهشگران حوزه ادبیات عرفانی را

به انکار کرامات و حتی کرامت‌ستیزی واداشته است؛ از جمله احمد کسروی در «صوفی‌گری»، محمد استعلامی در «حدیث کرامت»، علی دشتی در «پرده پندار» و نیز در «دیار صوفیان» و... در این بخش از منابع کوشیده شده است تا پدیده کرامات بالکل انکار شود و یا اینکه به شدت محدود به مصادیقی مشخص و شناخته‌شده گردد. در ضمن این پژوهش، به منابع بیشتری از این دست اشاره خواهد شد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، هیچ‌یک از منابع یادشده به نقد و تحلیل کرامت‌سازی‌ها و کرامت‌ستیزی‌ها اختصاص نداشته، در این میان درصد بیان راهی علمی در مواجهه با حقیقت کرامات نبوده‌اند.

کرامت‌سازی

کرامت‌های ساختگی در بسیاری از منابع صوفیه به‌ویژه در متون متأخرتر موجود است. اگر در قرون اولیه، کرامت ایزاری برای کسب آرامش و اطمینان (سراج، ۱۳۸۲: ۳۱۸-۳۲۰)، قوت ایمان و تشخیص صدق ولیّ بود (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۲۲)، رفته‌رفته تبدیل به ایزاری برای نمایش برتری، تثبیت قدرت، مشروعیت و اعتبار مشایخ و مریدان گردید که سر از غرور و تبختر صوفیانه درمی‌آورد. آنچه به طور کلی می‌توان درباره منابع حاوی کرامات مشایخ صوفیه بازگو کرد، دگرگونی تدریجی در نحوه بازتاب روایت کرامات است. برای مثال کمیّت کرامت در متون متأخر بیشتر از دوره‌های آغازین است و نیز اغراق در روایت‌ها و تبدیل تاریخ به اسطوره رفته‌رفته بیشتر شده است (اکرمی، ۱۳۸۹: ۳۱).

دگرگونی دیگر، حذف راویان و سلسله اسناد است و نیز «ایدئولوژیک شدن متن‌های زندگی‌نامه‌ای» (فتوحی و وفایی، ۱۳۹۱: ۲۹-۵۹)؛ همچنین تبدیل داستان‌های کرامات به صور نوعی و روایت‌های کلیشه‌ای که به مشایخ مختلف منسوب می‌شود (صادقی شهیر، ۱۳۸۹: ۷۹-۱۰۷). علاوه بر این موارد می‌توان به اتساع دایره شمول کرامات از محدوده زمانی نیل به مقام ولایت، به پیش از آن و حتی پیش از تولد شیخ و یا حتی پس از مرگ او یاد کرد که به‌ویژه در مناقب‌نامه‌های تألیف‌شده از اوایل قرن هشتم به بعد، مشهود است (صدری‌نیا و امین‌پور، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۵۲).

رفته‌رفته متون حاوی قصص کرامات صوفیه از ساختار علمی اولیه خود فاصله گرفتند و در برخی موارد به سوی تحریف و کرامت‌سازی پیش رفتند. اصل این ماجرا از

لحاظ فنی به اهمیت یافتن شخصیت ولیّ در متون متأخر بازمی‌گردد. توسعهٔ تعداد کرامات در مناقب‌نامه‌های اواخر قرن هفتم به بعد نسبت به اسلاف خود و نیز توسعهٔ دایرهٔ شمول آنها به پیش از تولد و حتی پس از مرگ اولیا، نخست به منظور نظیره‌پردازی میان احوال مشایخ با سیرهٔ پیامبر^(ص) است. تذکره‌نگاران و مناقب‌نویسان تمایل تام داشتند که شخصیت شیخ مورد نظرشان شباهت کامل با شخصیت پیامبر^(ص) بیابد. از این رو همچنان که زندگی پیامبر مشحون از کرامات و معجزات بود، چه قبل از تولد و چه پس از رحلت، زندگی مشایخ نیز رفته‌رفته به این شکل روایت شد (شیری ۱۳۸۹: ۱۷-۳۹). دیگر اینکه این توسعه به معنای توسعه در عنصر شخصیت‌پردازی برای ایجاد هرچه بیشتر کشش داستانی برای عامهٔ مخاطبان بوده است. حتی در متون مربوط به سیره‌های نبوی نیز شاهد آنیم که رفته‌رفته با انگیزهٔ جذب مخاطب عامی از طریق افزایش جذابیت داستانی، از سندیت تاریخی و حال و هوای علمی و فنی هرچه بیشتر فاصله گرفته‌اند (جعفریان ۱۳۸۵: ۴۸-۴۹؛ صدری‌نیا و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۵۲).

اکنون چند شاهد برای کرامت‌سازی:

- عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱)، کرامتی را به امام باقر^(ع) نسبت می‌دهد که خود در بزرگ‌سالی در هفت‌سالگی آن حضرت شاهد آن بوده است (شیبی، ۱۳۵۴: ۱۷۷). این در حالی است که هفت‌سالگی آن حضرت در حدود سال ۶۵ق بوده است و عبدالله مبارک حدود ۱۲۰ سال پس از این تاریخ می‌زیست.

- در یادداشت‌های صدرالدین عینی آمده است که پهلوانی به نام «مخدوم» با ترفند پهلوانان بخارا معتاد شد و به خانقاه پناه برد تا با خدمت به خانقاه، گناهانش را تخفیف دهد. او صادقانه در آنجا به خدمت پیر و مریدانش مشغول شد و همزمان مصرف مواد مخدر را نیز ادامه داد. روزی برخی از مریدان به او پیشنهاد کردند که چون تو با کتب مشایخ آشنایی داری، بهتر است نمونه‌هایی از آن کرامات را با تغییراتی جزئی به شیخ نسبت دهی تا باور مریدان به او بیشتر شود و خانقاه رونق گیرد و ندورات و فتوح بیشتر شود (عینی، ۱۳۶۲: ۷۱۱-۷۱۷).

- درباره قطبی‌نامور از اقطاب صوفیه نیز گفته‌اند که چون به مریدی تلقین ذکر می‌کرد، انگشتی به او می‌داد تا آن را در چاهی بیفکند. پیر، انگشتی دیگری را که دقیقاً همانند آن یکی دیگر بود نزد خود نگه می‌داشت و پس از سال‌ها آن را به مرید

می‌داد و مدعی می‌شد که این انگشتر، همان انگشتری بوده است که تو در چاه افکندی که اکنون با کرامت پیر به دست آمده و مسترد می‌شود. از قضا یکی از مریدان که در دلش انکار و تردیدی نسبت به شیخ بوده است، انگشتری اهدایی را به چاه نیفکند و نزد خود نگهداشته بود. چون از شگرد شیخ آگاهی یافت، انگشتری دیگر را نیز به شیخ نشان داد و حيله‌گری شیخ را آشکار ساخت و از جمع مریدانش بیرون رفت (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶: ۵۴).

- شیخ احمد جام در هشتاد سالگی عاشق دختری چهارده ساله شد. والدین دختر راضی به این وصلت نبودند و شیخ با بهره‌گیری از یک سلسله کرامات مهیب و رعب‌آور، آنان را مجبور به پذیرش کرد و به گونه شرم‌آوری با آن دختر همبستر شد تا مادر دختر نگوید که تو پیری و به درد دختر جوانم نمی‌خوری! (غزنوی، ۱۳۸۸: ۱۷۳-۱۷۵). همچنین وقتی اژدهایی را دید که می‌خواست جماعتی را ببلعد، «نزدیک او رفت و زبان خویش در دهان آن اژدها نهاد. آن جانور یک بار دو بار زبان شیخ‌الاسلام را بمکید، گفت: سیر شدم، تا یک ماه دیگر چیزی نخورم و برفت و آن جماعت به برکت شیخ‌الاسلام از شر او سلامت یافتند» (همان: ۱۴۹-۱۵۰).

بسیاری از کراماتی که مریدان احمد جام در «مقامات ژنده‌پیل» گرد آورده‌اند، از این قبیل است. برخلاف سیره متقن و مستمر صوفیه بر کتم کرامات، شیخ احمد جام آنچنان که در این اثر به تصویر کشیده شده، نهایت سعی خود را در نمایش کرامات و اثبات توانایی‌های باطنی خویش به کار می‌بندد. کرامت‌بافی‌هایی که در حق این شیخ انجام شده تا به حدی است که شفیعی کدکنی آن را «کاریکراماتور» نامیده است:

«می‌توان نوع کرامات شیخ جام را در قیاس هنجار عادی کرامات دیگر عارفان، «کاریکراماتور» نام‌گذاری کرد؛ یعنی کرامتی که از بس اغراق‌آمیز و مضحک است، دیگر کرامت نیست و باید واژه‌ای مخصوص برای آن بسازیم تا تمام ابعاد موضوع را آیینگی کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۳).

جالب اینجاست که شیخ احمد جام که خود صوفی متشرعی بود، از منتقدان سرسخت این رویه بود. شیخ احمد در یکی از آثارش می‌نویسد:

«من از این چند تن دیدم که می‌گفتند ایشان صاحب کرامت‌اند. چون

بنگریستم نه الحمد راست می‌توانستند خواند و نه علم وضو و نماز و روزه و اغتسال و نی هیچ فریضه و سنت می‌توانستند گفت. چون آموختن آن برایشان عرضه کردم، ایشان را در آن هیچ جدی ندیدم که کردند و من در آن سخت عجب فرو ماندم تا این احمق‌تر که گوید من خداوند کراماتم یا این جاهل که گوید او صاحب کرامت است و یا آن دروغ‌زن‌تر که گوید من از او کرامات دیدم تا این چپیست که در میان امت محمد^(ص) افتاده است. اینت عظیم فتنه‌ای که این است. بار خداوندا همه را به اصلاح آور و همه را توبه نصوح کرامت کن، بحق محمد و آله الطیبین» (جام نامقی، ۱۳۴۷: ۱۴۱).

اما مریدان، پس از مرگش به عتاب‌های شیخ توجه نکردند و کرامت‌های غریب و نامعقولی را به او نسبت دادند، تا آنجا که شیخ را تا حد حیوانی شهوات‌ران نزول دادند که از قدرتی جادویی و شیطانی برای خدمت به غریزه جنسی خود برخوردار است^(۱).

انگیزه کرامت‌سازان

موضوع دیگر، بررسی انگیزه‌های مختلف در کرامت‌سازی است. افسانه‌پردازی‌ها و محال‌گویی‌های رسیده از کرامت‌سازان، کرامت‌تراشان و کرامت‌فروشان می‌تواند به انگیزه‌های مختلف ثبت شده باشد. این گزارش‌ها را نباید جزء مبانی اعتقادی تصوف و عرفان دانست. از جمله این دلایل و انگیزه‌ها عبارتند از:

۱- قداست‌بخشی: گاه کرامت‌بافی‌ها زائیده ذهن اسطوره‌ساز و مبالغه‌گر مریدان عامی و ساده‌دل است. برخی از کرامات به نیت خیر برای مشایخ جعل شده‌اند: ارشاد دیگران، ارادت زایدالوصف به مشایخ و یا ایجاد ترس و ارعاب در دل دیگران برای جلب احترام و حرف‌شنوی از پیر. میل به کرامت‌سازی برای بزرگان، در زمان پیامبر^(ص) نیز وجود داشته است. چنان‌که گروهی علاقه‌مند بودند خسوف خورشید را در روز وفات فرزند پیامبر^(ص)، ابراهیم، از کرامات پیامبر بدانند و آن حضرت به صراحت مانع از این کرامت‌سازی شد (سبحانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰۳).

اصولاً مردم استعداد بسیاری برای غلو و زیاده‌گویی درباره تمام قدیسان و از جمله پیران عارف و پارسا از خود نشان می‌دهند. تصویر مطلوب عوام از یک پیامبر، قدیس یا

یک زاهد و عارف پارسا، موجودی افسانه‌ای است با توانایی‌های محیرالعقول فوق بشری. آنان به صراحت این خواسته خود را با پیامبران مطرح می‌کردند و به آنها خرده می‌گرفتند که چرا همانند ما زندگی می‌کنی، در بازار قدم می‌زنی و احتیاجات بشری داری؟ چرا فرشتگان آسمان کارهای روزمره‌ات را انجام نمی‌دهند؟! و همین موضوع را بهانه انکار خویش می‌ساختند (فرقان/ ۷-۸؛ اسراء/ ۹۰-۹۴؛ هود/ ۲۷؛ ابراهیم/ ۱۰؛ مؤمنون/ ۲۳-۲۴؛ شعراء/ ۱۵۴). پاسخ پیامبران این بود که ما نیز همچون شما بشریم (ابراهیم/ ۱۱؛ ضحی/ ۶)، جز اینکه به ما وحی می‌شود: «قل إنما أنا بشرٌ مثلكم یوحى إلیّ».

باید توجه داشت که «دریافت وحی» خود به تنهایی، تفاوت و تمایزی چشمگیر است. عرفا نیز به صراحت مانع قداست‌بخشی‌های بی‌مورد و کرامت‌سازی حول این محور بوده، تا حد امکان اهل کتم کرامات بوده‌اند؛ چراکه به خوبی می‌دانستند آنان نیز همانند دیگران یک فرد از گونه انسانند با تمام نیازمندی‌های بشری، جز اینکه اهل کشف و شهودند. هرچند وحی و شهودات عرفانی، پیامبران و عارفان را بالکل از دیگران متمایز می‌سازد، تغییری در نوع آفرینش ابتدایی‌شان ایجاد نمی‌کند. با این حال عامه مردم همچنان مایلند تا بزرگان خود را از طریق قداست‌بخشی به مقاماتی فوق بشری برسانند که خود منکر بوده‌اند. برای مثال درباره ابوحنیفه گفته‌اند که در همان جایی درگذشت که هفتاد هزار مرتبه قرآن را ختم کرده بود؛ سی سال مداوم روزه گرفته بود و از همه غریب‌تر آنکه ۴۵ سال با یک وضو نماز خوانده بود! (آل کاشف‌الغطا، ۱۴۲۶ق: ۱۸۷).

عامه مردم که از منطق و استدلال، کمتر بهره‌مندند و به آسانی پذیرای موهوماتند، علاوه بر قبول هر ادعایی در نقل کرامات مشایخ راستین، شاخ و برگ بسیار بر آنها افزوده و گاهی را کوهی کرده‌اند و مؤمنان و ناقلان نیز با ثبت و درج آن مطالب بی‌اساس، زمینه را برای افزایش تصاعدی تعداد کرامات و شگفت‌انگیزتر شدن آنها فراهم آورده‌اند (رجایی، ۱۳۷۳: ۵۷۱). البته عرفا نیز که به واسطه برخورداری از شهودات عرفانی، تمایز محسوسی میان خود با دیگران می‌یافتند، گاه توصیفات مبالغه‌آمیزی از خود صورت داده، به تمایل تام مردم به قداست‌بخشی بزرگان خویش دامن زده‌اند. از جمله در روضه القلوب آمده: «صوفی از گل نیست» یا: «الصوفی مع الله بلا مکان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۱۲). یا آنجا که خرقانی مدعی است: «صوفی نآفریده باشد» (ابن‌منزور، ۱۳۸۶:

۲۵۶-۲۵۷). این گزاره‌ها را باید مبالغه در مقامات دانست و یا در قالب شطح یا سخنانی ارزیابی کرد که در حالاتی خاص بر زبان عارف جاری می‌شود و در جای خود بحث شده است. تحت چنین شرایطی ممکن است عارف مدعی الوهیت شود و بر سر این ادعا سر به دار دهد.

در ادامه تأثیر مریدان عامی و ساده‌دل در این موضوع، بسیاری از کرامات به نیت خیر و برای ارشاد و هدایت مردم، جعل و به پیران منتسب شده است. کرامت‌سازان به شدت به دنبال نظیره‌سازی مشایخ خود با پیامبران بودند. از این جهت بنا بر حدیث «علماء امتی کأنبیاء بنی اسرائیل [أو: أفضل من أنبیاء بنی اسرائیل]»، کراماتی همچون معجزات انبیا برای مشایخ ساخته و پرداخته نمودند. در حالی که خود این حدیث هم سند معتبری نداشته، به گفته مهدوی دامغانی، «بنا به تصریح سیوطی و ابن حجر و بسیاری دیگر از حفاظ، این حدیث موضوع و بی‌اصل است» (نسفی، ۱۳۴۴: ۳۲۰). با این حال مریدان دست‌بردار نبودند و مقام معنوی اولیا را با انبیا و کرامات را با معجزات می‌سنجیدند و به این نتیجه رسیده بودند که اگر برای ارشاد مردم از سوی انبیا به صراط مستقیم الهی نیاز به معجزه است، لازمه تحقق هدایت از سوی اولیا نیز بروز کرامات است. از این‌رو ایشان از پیران خود انتظار بروز انواع خوارق عادات را داشته، اگر به مراد دل خویش نمی‌رسیدند، به مبالغه‌گویی و جعل کرامات می‌پرداختند (استعلامی، ۱۳۸۸: ۹۶).

۲- رقابت ناسالم: بسیاری از کرامت‌سازی‌ها، محصول کید و مکر شیادان و دغل‌کاران است برای تحمیق مریدان، رونق خانقاه، برخورداری از فتوحات و نذورات و موقوفات و در نتیجه برتری بر دیگر خانقاه‌ها و سلاسل صوفی. بسیاری بر آنند که کرامت یکی از لوازم ضروری شیخ و مراد بودن است. کرامت در جلب مریدان پرشور به‌ویژه از گروه جوانان، بسیار مؤثر بوده است. «یکی از عواملی که مردم را به اعتقاد پیدا کردن به ظرفیت معنوی یک پیر و یا شیخ طریقت رهنمون می‌شد، توان و قدرت آن رهبر به انجام کرامات بود» (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۴۴). شیخ بدون کرامت، همانند پیامبر بدون معجزه، دست‌کم برای مردم عوام و مریدان مبتدی غیر قابل قبول بوده است. در چنین دستگاهی، شیخ برای اثبات خود نیازمند ابراز کرامت است. اگر هم خود مشتاق به این

کار نباشد، تحت فشار مریدان به این مسیر کشیده خواهد شد. مریدان از طریق انتساب کرامت به مشایخ، درصدد کسب مقبولیت، محبوبیت و جایگاه مستحکم فردی، اجتماعی و سیاسی برای خود و دستگاه خانقاهی منتسب به خود بوده‌اند. رقابت میان خانقاه‌ها و سلسله‌های رقیب برای جذب مرید و گسترش نفوذ در حاکمیت و جلب موقوفات هر چه بیشتر، به رغبت مریدان برای کرامت‌سازی می‌افزود.

عامل دیگری که این روند را به اوج می‌رساند، درگذشت یکی از مشایخ و اقطاب بود. مریدان برای حفظ و بقای خود، دستگاه خانقاهی و میراث مادی و معنوی به جا مانده از شیخ در مصاف با رقیبان، هر چه بیشتر به جعل کرامت روی می‌آوردند. «تلاش مریدان و کسان برای بهره‌برداری از میراث مادی و معنوی بازمانده از ولیّی که با فقدان او در معرض تصرف، انحراف و اضمحلال قرار می‌گیرد، آنها را به انتساب کرامات بسیار و اغراق‌آمیز به وی می‌کشانده است. کوشش برای حفظ «میراث معنوی» مولانا جلال‌الدین بلخی در مناقب‌العارفین افلاکی و انتساب کرامات به خواجه عبیدالله احرار پس از مرگ او برای حفظ «میراث مادی» وی، نمونه‌ای از چنین تلاش‌ها می‌تواند باشد» (غلامحسین‌زاده و موسوی، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

صوفی‌نماها که خانقاه را دکانی برای امرار معاش خود می‌دیدند، مجبور بودند برای مشایخ دروغین خود، کراماتی را بتراشند. برای مثال اولو عارف (عارف چلبی)، نواده مولانا و فرزند بهاء ولد، هرچند مدعی شیخی و مرادی بود، در شرب خمر و عیاشی زیاده‌روی می‌کرد و علناً مرتکب فسق و فجور می‌شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۱۹). از کرامات او آورده‌اند: شش ماهه بود که مولانا از روی گهواره‌اش پرده برداشت و فرمود: عارف، بگو الله الله! او همچون مسیح، زبان به ذکر الله باز کرد (افلاکی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۸۲۹). وقتی به پنج سالگی رسید، روزی او را دیدند که سر گاوی را به ریسمانی بسته بود و می‌کشید و می‌گفت: سر فلان امیر است. چند روز بعد، آن امیر درگذشت (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۹۶).

گاهی «فداست‌بخشی»، خود موضوعی برای رقابت ناسالم برای حفظ موجودیت و اثبات برتری یک شیخ و مریدانش بر دیگر مشایخ و دستگاه‌های خانقاهی بوده است. فداست‌بخشی، راهکار رعب‌آوری هم دارد. حفظ موقوفات از طریق ترعیب و تهدید منکران و مخاصمان و متعدیان به محدوده سلسله خانقاه‌ها به‌خصوص پس از مرگ شیخ

از این طریق انجام می‌شده است. بسیاری از کرامات منسوب به خواجه عبیدالله احرار از این قبیل است. وی از جمله عارفان ذونوال بود که موقوفات فراوان داشت. مریدان لازم می‌دیدند قداستی رعب‌آور از وی در اذهان ترسیم نمایند تا موقوفه‌خواران جرأت درازدستی به محدوده خانقاهی‌شان را نداشته باشند تا مبادا به نفرینی سخت دچار شوند (غلامحسین‌زاده و موسوی، ۱۳۸۹: ۱۱۹). بسیاری از کرامات برای حفظ موقوفات به جای مانده برای خانقاه پیر از تعرض سلاطین و دیگر قدرت‌ها جعل شده است. بسامد^۱ بالای تعداد اینگونه کرامات را می‌توان در «مقامات ژنده‌پیل» نیز به نظاره نشست (مدنی و دیگران، ۱۳۸۹: ۹۷؛ قربان‌پور و حیدری، ۱۳۹۳: ۲۸۳-۳۱۴).

همچنین گاه «قداست‌بخشی» به مسابقه‌ای مضحک برای جعل کرامات می‌انجامید. برای مثال مریدان شیخ جام برای قداست‌بخشی بیش از حد به شیخ خویش در برابر شیخ بزرگی چون ابوسعید ابوالخیر، برخی از کراماتی را که به ابوسعید منسوب است، با اعرافی بیشتر به شیخ خویش نسبت داده‌اند (ر.ک: قربان‌پور و حیدری، ۱۳۹۳). به این ترتیب اگر بوسعید چهل روز روزه می‌گرفت و هر روز با اندک طعامی افطار می‌کرد بی‌آنکه قضای حاجت کند (ابن‌منور، ۱۳۸۶: ۱۲۵)، درباره شیخ جام نیز چنین افسانه پرداخته‌اند که چهل روز روزه می‌گرفت و هر روز با دو بره بریان افطار می‌کرد بی‌آنکه قضای حاجت کند! (غزنوی، ۱۳۸۸: ۵۵) مسابقه چله‌نشینی! (ر.ک: قربان‌پور و حیدری، ۱۳۹۳) علاوه بر حفظ موجودیت و رونق خانقاه، غلبه معنوی بر دیگر مدعیان و رقیبان نیز یکی دیگر از انگیزه‌های جعل کرامات است که ذیل عنوان رقابت ناسالم می‌گنجد. برای مثال محمدبن منور، مرید پروپا قرص شیخ ابوسعید ابوالخیر، با این حکایت امام قشیری را که از مخالفان بوسعید بود، مغلوب معنویت شیخ خود نشان داده است:

«دختر استاد ابوعلی دقاق، کدبانو فاطمه که بحکم [همسر] استاد امام بلقسم قشیری بود، دستوری خواست تا به مجلس شیخ ما ابوسعید آید. استاد امام در آن ایستادگی می‌نمود، اجازت نمی‌داد. چون بکرات بگفت، استاد امام گفت: دستوری دادم اما پوشیده شو و ناونه‌ای بر سر کن بزفان نیشابوریان یعنی چادر کهنه شب بر سر افکن - تا کسی ظن نبرد که تو

کیستی. کدبانو فاطمه چنان کرد و چادری کهنه در سر گرفت و پوشیده به مجلس شیخ ما آمد و بر بام در میان زنان بنشست. آن روز استاد امام به مجلس شیخ نیامد. چون شیخ در سخن آمد، حکایتی از آن استاد ابوعلی دقاق بگفت و آنگاه گفت اینک جزوی از اجزاء او در آنجاست و شطیّه‌ای [=پاره و تکه] از آن او حاضر است، می‌شنود. چون کدبانو فاطمه این سخن بشنود، حالتی به او درآمد و بی‌هوش گشت و از بام درافتاد. شیخ گفت: خداوندا! نه بدین بار بوشی! [=یعنی نه بدین گونه در جمع] هم آنجا بود که در هوا معلق بایستاد تا زنان دست فروکردند و بر بامش کشیدند. چون به خانه آمد، استاد امام را حکایت گفت» (ابن‌منور، ۱۳۸۶: ۸۰).

اول اینکه همسر قشیری و دختر ابوعلی دقاق، شخصیت این داستان قرار گرفته و دیگر آنکه «آن روز امام استاد به مجلس شیخ نیامد» به این معناست که گویا قشیری هر روز به مجلس بوسعید حاضر می‌شد و آن روز دست بر قضا نیامد. در نهایت همسر قشیری باید به کرامت بوسعید از مرگ حتمی نجات یابد تا برتری معنوی شیخ و مراد محمدبن‌منور بر همگان مسجّل شود^(۲).

پدیده کرامت‌سازی از آفات دستگاه خانقاهی، نظام مرید و مرادی و رقابت ناسالم سلاسل مختلف با یکدیگر است. رقابت به این شیوه بود: هر قدر کرامات منتسب به مشایخ خانقاه و سلسله‌ای خاص شگفت‌انگیزتر و اغراق‌آمیزتر بود، قدرت باطنی آن برتر از دیگر فرق تصوف و قداست و حقانیت ایشان نیز بیش از دیگران بود. هرچند دستگاه خانقاهی در استحکام و بقای تصوف و عرفان اسلامی کارساز بود، چنین آسیب‌هایی را نیز به همراه داشت.

۳- برخی دیگر از کرامات نیز ناشی از غلبه وهم و خیال بر سالک بوده، از اعتبار ساقطند. مشایخ خود می‌دانستند که بسیاری از کرامات ایشان به ظاهر کرامت بوده، در اصل بر اثر غلبه وهم و خیال و جزء غلطات السالکین و یا حتی القائنات شیطانی است (قیصری، ۱۳۸۶: ۲۳۱). از قدیم بر همگان روشن بود که «بسیار است از مقدرات که امروز به قطع می‌دانیم که آن نشاید که کرامت اولیا بود» (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۳۰). چنان‌که گذشت، برخی از خوارق عادات از گمراهان نیز سر می‌زند. برخی از کشف و شهودات نیز

در واقع شهود راستین نبوده، القائات شیطانی است و بسیاری از مدعیان کشف و شهود، جزء گمراهانند: «اهل ضلالت را نیز این معنی صورت بندد، چنان که رسول (ص) از ابن صیاد پرسید: ماتری؟ قال: أرى عرشاً على الماء. فقال: ذاك عرش إبليس» (ثروتیان، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

عین‌القضات گفته است که پیرم گفت: هفتصد بار حضرت رسول خدا (ص) را دیده‌ام و پنداشته‌ام که او را می‌بینم. اکنون معلوم شده است که خود را دیده بودم (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۹۸). از این رو در عرفان، ملاک‌ها و میزان‌های عام و خاص همچون عقل، پیر، شریعت و... برای صحت کشف و شهود تعیین شده است (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

۴- یکی از عمده‌ترین ادلهٔ رواج کرامات ساختگی، ناتوانی از تشخیص کرامت از سحر و استدراج برای عموم است. هر چند -چنان که هجویری می‌گوید- کرامت «جز بر دست مؤمن مصدق مطیع پیدا نیاید» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۹)، وی خود نیز می‌نویسد: «ولی قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج» (همان: ۲۷۸). وقتی تشخیص کرامات راستین، کار هر کسی نباشد، طبیعی است اگر مدعیان بسیاری به واسطهٔ چند خرق عادت، خود را صاحب کرامت بخوانند.

۵- کرامت‌تراشی‌ها همواره یک دلیل و انگیزهٔ تاریخی - اجتماعی هم داشته است که نباید از آن غافل بود. هر قدر نیروی عقلانیت در جامعه کمتر شود، کرامت‌سازی نیز پررونق‌تر می‌شود. از قرن پنجم به بعد، آشفتگی‌های حاصل از حملهٔ غُزان، تأثیر نامطلوبی بر فرهنگ و عرفان ایرانی نهاد. صوفیان اولیه، توجه چندانی به کرامات نداشتند، اما وقتی نظام یکپارچهٔ فرهنگ، سیاست و اقتصاد جامعه، آن انسجام معقول خود را از دست داد، پذیرش پدیده‌های غیر معقول آسان گردید. «بعدها که پرستش اولیا در بین اهل سلوک شایع شد، موضوع کرامات اهمیت یافت... در کتب صوفیه می‌توان با کمال تعجب دید که این جماعت با چه سهولتی، هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با چه آسانی پشت پا به هر منطق و استدلال و عقل و حسی زده‌اند» (غنی، ۱۳۸۷: ۸۱۸).

جامعه ایرانی با شکست مسعود غزنوی و استیلای سلجوقیان در قرن ششم، شاهد انحطاط و فترت در علوم عقلی بود (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۷۳-۲۰۰). ترکان سلجوقی با آداب دربار و نظام کشورداری میانه‌ای نداشتند، تا جایی که دیوان‌های اداری تعطیل شد

(شهبازی و ارجی، ۱۳۷۰: ۲۸۳). اگر این دوره با حملات خون‌آشامان مغول و تاتار منتهی نمی‌شد، آن حوادث خونین سالیان دراز دیگر در یادها می‌ماند (صفا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۷-۲۲۸). پس از حمله مغول نیز حکام مغول افرادی خالی‌الذهن، بدوی و شمن‌پرست بودند که به شدت تحت تأثیر کرامات و خوارق عادات صوفیه قرار می‌گرفتند. از این جهت، آنان از همان ابتدا احترام خاصی برای صوفیه قائل بودند. برای مثال در حمله به خوارزم، به نجم‌الدین کبری امان‌نامه دادند و از او خواستند که از شهر خارج شود (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۶۹). برخی از سودجویان صوفی‌مآب از فرصت استفاده کرده، عملاً نبض حکومت را به دست گرفتند. یعقوب سکاکی با بروز چند خرق عادت به جایی رسید که جغتای مغول به خواسته‌هایش گردن می‌نهاد. آورده‌اند یعقوب از وزیر جغتای رنجیده‌خاطر شد و سلطان را وادار به عزل وی نمود (میرخواند، ۱۳۸۵: ۱۳۶). کار به جایی کشید که وزرای قویلی‌ی قآن در رقابت با یکدیگر از کرامات و پیشگویی‌های مشایخ بهره می‌گرفتند (همان: ۲۰۶-۲۰۸).

استعانت از کرامات مشایخ در دربار مغول، امری رایج بود، چنان‌که سلطان ابوسعید برای دفع حمله ازبک از شیخ صفی‌الدین اردبیلی، طلب همت و استعانت نمود (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۷۴۳-۷۴۴). غازانخان و لشکریانش به دست شیخ صدرالدین حمویه مسلمان شدند (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۴). سیف‌الدین باخرزی، نقش مهمی در اسلام آوردن برکه، خان مغول و جماعتی از مغولان داشت و هولاکو از او به بزرگی یاد می‌کرد. ذهبی می‌نویسد که سران مغول، عتبه‌اش را می‌بوسیدند و منتظر می‌ایستادند تا به آنها اجازه ورود داده شود. این شیخ کبروی بسیار زیباروی بود و در قلب مغولان هیبتی عجیب داشت، تا آنجا که اگر دستور قتل امرایشان را می‌داد، تخلف نمی‌کردند (ذهبی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۶/۲۳). ارادت مغول به تصوف در دوره ایلخانی به اوج خود می‌رسد؛ به‌ویژه در زمان شاهرخ، بایسنقر و سلطان حسین بایقرا. در اسامی بسیاری از امرای تیموری، عناوینی چون «درویش»، «صوفی»، «شیخ»، «قلندر» و... دیده می‌شود: درویش تقل بوکا، درویش قوشچی، شیخ قبائی، یائیق صوفی، محمد قلندر و... (عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۵۳: ۱۵۰-۱۵۱؛ شامی، ۱۳۶۳: ۴۵). سلطان محمد خدابنده اولجایتو نیز نام سه فرزند خود را از نام یکی از مشایخ بزرگ صوفی برگزید. توجه به فهرست اسامی این امرا کافی است تا به این ایده

جالب توجه برسیم که مغول به واسطه کرامات به وجهه صوفیانه اسلام ارادت و اعتقاد یافتند. کرامات و خوارق عادات را می‌دیدند و ایمان می‌آوردند. اگر مغولان مهاجم مجذوب و مغلوب فرهنگ ایرانی اسلامی شدند، در این میان نباید از سهم بسزای تصوف و به‌ویژه کرامات و خوارق عادات مشایخ غافل بود.

به موازات حاکمیت بیگانگان بدوی و کرامت‌پسندی همچون مغولان و یا تغییر سریع حکومت‌ها و نظام‌های نامنظم و نه‌چندان قدرتمند سیاسی چه پیش و چه پس از مغول، میل به کرامت‌سازی و نقل افسانه پیران قدرتمند باطنی از سوی مریدان غالباً کم‌سواد، فزونی گرفت. وقتی ارزش‌های اجتماعی و اخلاق در دوره‌ای نزول کند، تأثیر مستقیم آن را می‌توان در متون ادبی به جای مانده از آن دوره در قالب ضعف زبان، تجاوز به حریم واژه‌ها و پناه بردن به استعاره احساس نمود. در چنین جامعه‌ای، هر چیزی را می‌توان به چیز دیگر نسبت داد، بی‌آنکه علاقه و یا پیوند شباهتی در میان باشد (قربان‌پور و حیدری، ۱۳۹۲: ۱۷۵)^(۳). انتساب کرامات محال‌گونه به مشایخ تصوف نیز در همین بستر میسر می‌گردد. اوج کرامت‌بافی و آمیختن شخصیت شیخ را با خرافه، گزافه‌گویی و مبالغه می‌توان در کتاب «مقامات ژنده‌پیل» مشاهده نمود که از بستر آشفته‌ای از تاریخ، فرهنگ و اجتماع قرن ششم سر برآورد (همان، ۱۳۹۳: ۲۸۳-۳۱۴).

رفته‌رفته کرامت کارکرد اصلی خویش را در اطمینان‌بخشی، تصدیق و... از دست داد و به ابزاری برای نمایش قدرت، تحمیق مریدان و... بدل گشت. اگر امثال ابوسعید ابوالخیر قائل به کتم کرامات بودند و مریدشان را از ثبت کراماتشان منع می‌کردند که «حکایت‌نویس مباش؛ چنان باش که از تو حکایت کنند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۶۳)، در مقابل، سدیدالدین غزنوی تصریح می‌کند که احمد جام خود مشوق اصلی وی در نگارش مقامات ژنده‌پیل بود:

«کتاب مقامات را غزنوی در همان زمان زندگانی شیخ احمد و آغاز

آشنایی خود با او شروع کرد و گاهی به سبب بی‌اعتقادی مردم چنان

دل‌سرد می‌شد که می‌خواست دست از آن بردارد؛ ولی احمد او را به ادامه

آن تشویق می‌نمود و شخصاً از علت توبه و دوران انزوا و نخستین حوادث

زندگانی‌اش برای او حکایت می‌کرد» (غزنوی، ۱۳۸۸: ۴۶).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، کرامات مندرج در این کتاب چنان نامعقول است که پذیرش آن برای مردم همان عصر که با نظامات نامعقول زمانه خود خو گرفته بودند نیز دشوار بود، تا جایی که نویسنده را از کارش دلسرد می‌ساخت (قربان‌پور و حیدری، ۱۳۹۳: ۳۰۷). همزمان با آشفته‌گی‌های تاریخی و اجتماعی، گسترش سلاسل و خانقاه‌های صوفیه و رقابت‌های ناسالم میان آنها، نوعی جنگ کرامات میان صوفی‌نمایان در این برهه از تاریخ درگرفت که دستگاه تصوف را تبدیل به کارخانه جعل کرامات نمود.

۶- **کرامت برای کرامت:** میل به کرامت‌سازی، امری فطری است که ریشه در علاقه ذاتی انسان به امور خارق‌العاده، فراواقعی، جادویی و محیرالعقول دارد. چنان‌که گذشت، گاه مشایخ خود کرامات منتسب به خود را انکار می‌کردند، ولی مریدان، انکار کرامات را بر شکسته‌نفسی شیخ حمل می‌کردند. سهل‌تستری، بر آب راه رفتن خود را منکر شد، ولی ابوعلی دقاق، انکار او را نپذیرفته و گفته است که او نمی‌خواهد به کرامت تظاهر کند (عطار، ۱۳۷۲: ۳۰۸-۳۰۹). البته همچون سهل‌تستری اندکند کسانی که فطرت کرامت‌طلب را در خود سرکوب کرده باشند. تحت چنین شرایطی، گاه خود کرامت به اشتباه به هدف سلوک تبدیل می‌شد. در این صورت افراد برای اینکه نشان دهند که خود و یا مشایخشان به نهایت سلوک و عرفان رسیده‌اند، درصدد کرامت‌سازی برمی‌آمدند. بنابراین گاه خود کرامت، انگیزه‌ای است برای جعل کرامت.

کرامت‌ستیزی و انکار

همواره بوده‌اند کسانی که در برابر کرامت‌باوران و به‌ویژه گروه کرامت‌سازان، به جد و جهد درصدد انکار کرامات برآمده‌اند. منتقدان و معاندان صوفیه، کرامت‌سازی‌ها را دستمایه کرامت‌ستیزی و حمله به تصوف ساخته‌اند. در «خیراتیه» می‌خوانیم که شفای بیمار از سوی مشایخ صوفی، حقه‌ای بیش نیست. یک یا چند نفر از ایشان که سالمند، خود را به کوری و لنگی می‌زنند و آنگاه با دعای مرشد ادعا می‌کنند که شفا یافته‌اند (کرمانشاهی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۹). به نظر آقامحمدعلی کرمانشاهی که نفرتی بی‌پایان از صوفیه داشت، آنان با استعمال چرس و بنگ و شراب، نشئه می‌شوند و به معراج خیالی و

توهمی می‌روند و شیاطین را به صورت خداوند و پیامبران و معصومان می‌بینند (کرمانشاهی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۹).

میرزای قمی نیز در «جامع الشتات» می‌نویسد: «اسباب خبر دادن از غیب بسیار است، چنان‌که معجزه و سحر به همدیگر مشتبه می‌شوند. همچنین نمودن صورت‌های غرائب گاه از سحر است و گاه شعبده و گاه خاصیت ترکیبی است که می‌سازند و به حلق مریدان می‌کنند» (همان: ۳۱). وی ترفند کرامت‌نمایی را به حلاج نیز نسبت داده است (همان). ابن جوزی نیز در «تلبیس ابلیس»، فصلی در رد کرامات، به‌ویژه کرامات حلاج آورده، کرامات منسوب به زهاد و صوفیه را مخرقه، تزویر و ملعبه خوانده است (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۲۶۰ و ۳۸۶). وی که از دشمنان سرسخت صوفیه به شمار می‌آید، بر آن است که شیطان، صوفیان را فریفت تا کراماتی برای اولیا جعل کنند تا تصوف را تقویت نمایند (همان: ۶۹). وی اظهار کرامت را نوعی تلبیس از ابلیس دانسته که بدی‌ها را در قالب خوبی‌ها به صوفیه می‌نمایاند و از این‌رو در باب یازدهم از کتابش، «تلبیس ابلیس» با عنوان «تلبیس ابلیس بر اهل دین از راه کرامت‌نمایی» به این موضوع پرداخته است (همان: ۲۶۵-۲۷۲).

بیشتر متشرعان نیز کرامات مغایر با حس و طبع را انکار کرده‌اند و ادعای وقوع آنها را نوعی انتساب معجزه به مشایخ طریقت دانسته‌اند (مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۸۷). برخی دیگر از منظر عقلی نتوانسته‌اند کرامات را بپذیرند. آنان کسانی‌اند که جانب قانون علیت را گرفته‌اند و منکر معجزات و کرامات شده‌اند؛ مانند ابوبکر رازی (م ۲۵۱ق)، ابن‌راوندی (م قرن سوم ق)، برخی از معتزله و معمر بن عباد (م ۲۱۵ق) و پیروانش، سید احمدخان هندی و آخوندزاده (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۱۵۴).

منابع جدیدی که به کرامات به دیده انکار و استهزا نگریسته‌اند، بسیار است، از جمله: «صوفی‌گری» نوشته احمد کسروی (۱۳۴۲) و «حدیث کرامت» اثر محمد استعلامی (۱۳۸۸). استعلامی، تحقیر طنزآمیز کرامات را از سوی کسانی چون بایزید، به مبارزه با صوفی‌نمایان مدعی ارتباط داده است که گاه قدرت خویش را بیش از قدرت پروردگار ارتقا می‌دادند و کفر می‌گفتند (استعلامی، ۱۳۸۸: ۴۲).

گروهی دیگر نیز نگاهی نقادانه به این مقوله داشته‌اند، از جمله:

- علی دشتی در اعتبارسنجی کشف و شهود دچار تردید شده، از آنجا که میزان را عقل و خرد گرفته، جهان را جهان اسباب و علت و علل خوانده، کرامات اولیا را خارج از این محدوده پنداشته و جز معجزه که خاص انبیاست، خرق عادت را نپذیرفته است (دشتی، ۱۳۸۴: ۷۱-۱۱۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵-۴۰ و ۱۴۱-۱۴۴).

- قاسم غنی نیز تنها کراماتی را پذیرفته که منطبق با روان‌شناسی نوین است (غنی ۱۳۸۷: ۲۴۱، ۲۶۶ و ۲۶۷).

- علامه قزوینی نیز در مقدمه خود بر تذکره الاولیا به تصحیح نیکلسون، روایات مندرج در این کتاب را دروغ، ضعیف، مشکوک و غیر مطابق با واقع خوانده است.
- مرحوم همایی بیشتر کرامات نامعقول و غیر قابل توجیه را ساخته و پرداخته عوام و یا مرشدان ارشادنا یافته می‌داند. به نظر او اساس کشف و کرامات، معما و سری است از اسرار آفرینش: «زمانی اسرار آن کشف خواهد شد که کیفیت ارتباط روح انسانی با عوالم خارج، درست کشف شود» (رجایی، ۱۳۷۳: ۵۸۶ و ۵۷۱).

- مرحوم زرین‌کوب نیز کراماتی را که با منطق و عقل سازگار نیست، محال‌گویی‌هایی عامیانه می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۶). از نظر او «اینکه منشأ مکاشفات عرفانی نوعی پندار و توهم» است یا «قسمی بیماری صرع و یا فی‌المثل اختلالی روحانی»، محل بحث است (همان، ۱۳۵۳: ۲۸). از این منظر، بسیاری از کرامات، محصول مبالغه در واقع‌انگاری واقعه‌های صوفیانه است.

«شیخ مجدالدین بغدادی مکرر از ملاقات خویش با پیغمبر و گفت و شنودهایی که با او داشته، سخن رانده است. درست است که بعضی از این ملاقات‌ها در واقعه بوده است، اما دعوی‌گری صوفیه گاه اینها را تا حدّ واقع می‌کشانده است. در حقیقت با آنکه اکثر این دعاوی مبتنی بوده بر غرایب نامعقول، غالباً آثار صدق هم در گوینده ظاهر بود و گویی برای صوفی آنچه در عالم خیال روی داشت، در عالم حس هم ظاهر می‌شد. اینگونه سیر در عوالم خیال از عجایب دعاوی صوفیه بود. اعتقاد به خواب و نقل رؤیاهای شگفت‌انگیز نیز از غرایب کار آنهاست. بعضی از آنها مدعی بودند که در خواب چنین و چنان دیده‌اند و وقتی هم بیدار شده‌اند، آثاری از آن واقعه را

به عیان دیده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۵۲-۱۵۳).

هرچند زرین کوب سعی کرده است وارد بحث نشود اما نه تنها از عبارات او تأیید کرامات برداشت نمی‌شود، بلکه وی علناً منشأ کرامات را توهم یا بیماری خوانده است (همان، ۱۳۶۲: ۳۷).

- شفיעی کدکنی، کرامت اشراف بر ضمایر را از زیرکی ابوسعید در تشخیص حالات روحی و روانی افراد می‌داند و نه کرامتی واقعی. در واقع بوسعید، اشراف کامل بر روان مخاطبان و مریدان خود داشت و آنان گمان می‌کرده‌اند که این از قبیل کرامات است. اندک‌اندک مریدان به‌ویژه پس از مرگ بوسعید دریافتند کسی که از ضمیر و خاطر مردمان خبر دهد، بی‌گمان با اژدها هم می‌تواند دوستی داشته باشد و این چنین شد که هر کار خلاف عادت را به او نسبت دادند (شفיעی کدکنی، ۱۳۸۸ الف: ۲۱). وی کرامات ابوالحسن خرقانی را نیز اموری شخصی و درونی می‌داند و نه خرق عاداتی در جهان واقع (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۳۵ مقدمه).

- مستشرقانی چون نیکلسون نیز عقاید نامتجانس و محالی از این دست را از آن دسته باورهای می‌دانند که تنها برای یک انسان شرقی قابل پذیرش خواهد بود. انسان شرقی بدون چون و چرا بسیاری از این پدیده‌های ناسازگار را می‌پذیرد و تناقضاتی که به نظر یک انسان غربی، اعجاب‌آور است، هرگز انسان شرقی را به زحمت نمی‌اندازد (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۶۵). اصولاً اگر کراماتی از این دست قابل تبیین بودند، دیگر خرق عادت و کرامت به شمار نمی‌آمدند. کرامت واقعی آن است که حلقه اتصال علت و معلول را از هم بگسلد. از این جهت به قول شیمل برای مستشرقان و انسان غربی تجربه‌گرا عجیب است که مردم به‌ویژه در مناطق روستایی، اعتمادشان بر یک دعا و ذکری که از دهان یکی از مردان خدا خارج شده و بر بیمار دمیده می‌شود، اثرش به مراتب بیشتر از مراجعه به یک طبیب تحصیل کرده مغرب‌زمین است (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۴۶).

- امروزه برخی دیگر نیز با تقلیل و تحدید کرامات، در واقع به مقابله با این پدیده برخاسته‌اند، هرچند خود مدعی چنین تقابلی نبوده باشند. برای مثال برخی، کرامات صوفیه را عمدتاً محصول ناخودآگاه عارف می‌دانند که در حالت وجد و خلسه رخ می‌دهد (عباسی، ۱۳۸۷: ۱۴۰). روشن است که تمام کرامات، شخصی و درونی نبوده، بسیاری از آنها قابل مشاهده از سوی دیگر عارفان یا مریدان و یا حتی عامه مردم بوده

است. بله، گروهی از کرامات درونی و ذهنی است و به همین دلیل برخی بر آن شده‌اند که این دسته را از رده کرامات خارج سازند. چنان‌که پیشتر با عنوان «ارتباط کرامات با کشف و شهود» گذشت، چنین کاری درست به نظر نمی‌رسد. اینکه برخی از کرامات در قالب یک شهود درونی برای شخص عارف رخ می‌دهد، دلیل نمی‌شود که برای دیگران باورپذیر نباشند. البته همانند دیگر کرامات حسّی قابل درک برای دیگران نیستند، اما به هر حال واقعیتی ذهنی و درونی هستند که در جای خود نیاز به واقع‌نمایی داشته، به عنوان یک حقیقت نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت.

برخی دیگر کرامات را ذهنی و خیالی می‌داند که ریشه در خواب و خیال‌های مرسوم در ذهن انسان دارد (شیری، ۱۳۹۰: ۱۰۲). با تأمل در مبانی عرفا در باب خیال، متوجه می‌شویم که کرامات به هیچ عنوان خیال به معنای هیچ و پوچ نبوده، واقعیت خیالی‌شان بسیار بیشتر و واقعی‌تر از واقعیت‌های عینی است. بنابراین نمی‌توان کرامات را به خواب و خیال مردم عوام ملحق نمود و بدین وسیله از زیر بار واقع‌نمایی و سنجش نوع واقعیت موجود در آنها شانه خالی کرد.

گروهی دیگر بر آنند کراماتی که به دور از افراط و تفریط و در فضایی معقول و منطقی رخ می‌دهند، پذیرفتنی و قابل دفاعند و آن دسته که چنین نیستند، ساخته و پرداخته مریدان است که به دلایل مختلف، کرامت جعل می‌کرده‌اند (مدنی و دیگران، ۱۳۸۹: ۹۱). این دسته از پژوهشگران نیز با این رویکرد، عمده مصادیق کرامات را از دایره مباحث خود خارج ساخته، چند کرامت محدود همچون اشراف بر ضمائر را به رسمیت شناخته‌اند. پژوهشگری دیگر، حکایات کرامات را عموماً ساختگی و برگرفته از الگوی حکایات مربوط به معجزات انبیا و کرامات قدیسان دانسته است (صادقی شهپر، ۱۳۸۹: ۴۷). تمام اینها را می‌توان تحت عنوان کرامت‌ستیزی گنجاند.

کرامت‌باوری

البته اجباری در پذیرش کرامات نیست! می‌توان مادی‌گرا^۱ بود، اصالت را به ماده داد و هیچ درکی را جز ادراکات حاصل از اعمال الکترو شیمیایی دستگاه BBNS (مغز، بدن

1. Materialism.

و دستگاه عصبی) نپذیرفت (مملکت‌دوست، ۱۳۸۳: ۳۳؛ خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۲۸). می‌توان اثبات‌گرا^۱ بود، اصالت را به حس و تجربه داد و کرامات را که نمی‌توان با حس و تجربه درک کرد، حمل بر تصادف و توهم نمود (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۶۴). همچنین می‌توان انسان‌گرا^۲ بود، اصالت را به انسان داد و همانند ایمانوئل کانت و آگوست کنت، هر پدیدهٔ ماورایی را به اتهام خروج از دسترس تجربهٔ انسانی به مهملات و خزعبلات ملحق کرد (زرشناس، ۱۳۸۱: ۳۹؛ رجبی، ۱۳۸۲: ۳۷). همواره بوده‌اند کسانی که به کرامات به دیدهٔ انکار، تردید و تشکیک و حتی استهزا نگریسته‌اند. این پدیدهٔ تکان‌دهنده‌ای نیست، زیرا حتی در مواجهه مستقیم با معجزات و کرامات نیز همواره بوده‌اند مردمی که این پدیده‌ها را به چشم می‌دیدند و انکار می‌کردند. مولوی در داستان «حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد که در بادیه تنه‌اش یافتند» (مولوی، ۱۳۷۳، ۲د، ب ۳۸۱۰-۳۷۸۸)، پس از اینکه زاهد دعا کرد و باران باریدن گرفت، مردم را در مواجهه با کرامت، بر سه گروه دانسته است: می‌بینند و ایمان می‌آورند: «یک جماعت، ز آن عجایب کارها/ می‌بریدند از میان زُنارها»؛ گروه دیگر که از پیش کرامات را پذیرفته‌اند، بر یقینشان افزوده می‌شود: «قوم دیگر را یقین در از دیداد/ زین عجب والله أعلم بالرشاد»؛ و یا اینکه می‌بینند و لجوجانه نمی‌پذیرند: «قوم دیگر ناپذیرا، ترش و خام/ ناقصان سرمدی، تمّ الکلام».

حتی در میان پژوهشگران عرصهٔ تصوف و عرفان که دلبستگی‌های آشکاری به این حوزه داشته‌اند نیز بوده‌اند کسانی که وقتی به بحث کرامات رسیده‌اند، نتوانسته‌اند بسیاری از طبقات و مصادیق آن را به عنوان رخدادی حقیقی در جهان واقع بپذیرند و زبان به نقد گشوده‌اند. کرامت‌ستیزان در هر گروهی وجود داشته‌اند که این موضوع بیانگر ضرورت بررسی مبانی عرفا در برابر ایشان است. نباید فقدان رویکرد علمی و تاریخی به کار تذکره‌نویسی را از سوی تذکره‌نویسان تصوف، به موضوع کرامت‌سازی ملحق نمود و عموم تذکره‌های تصوف را بی‌اعتبار دانست. دقت تاریخی و روایی در برخی از حکایات کرامات، بسیار خلل‌پذیر است. اینکه ماجراهای مربوط به یک شخص، به آسانی به فردی دیگر از همان سنخ و خانواده نسبت داده شود، امری شایع در حکایت کرامات بوده است (حاج‌آقابابایی و نصری، ۱۳۸۹: ۱۲۴).

حتی برترین تذکره‌های صوفیه، خالی از خطاهای آشکار تاریخی نیست. در تذکره‌الاولیا در شرح کشته شدن حلاج، عطار خلیفه وقت بغداد را معتصم خوانده است، در حالی که المقتدر بالله بود. عطار حتی تقدم و تأخر تاریخی اولیا را رعایت نکرده، خود تصریح می‌کند که منابع مورد مراجعه و اسناد اقوال را نیز حذف کرده است: «و اسانید نیز بیفگندم...» (عطار، ۱۳۷۲: ۵). اشتباهات تاریخی فاحش همانند عطار از محمدبن‌منور نیز سر زده است. او آنقدر در نگارش حقیقت تاریخ بی‌مبالا بود که به روایات شفاهی تکیه می‌کرد و در نتیجه میان ابوعثمان حیری با ابوعثمان بحیری خلط کرده، ابونصر حرزی را که سال‌ها پس از بوسعید متولد شده، از معاصران شیخ دانسته است و... همچنین جامی در نفحات الانس، یک حکایت را هم درباره ابراهیم ادهم و هم شقیق بلخی نقل کرده، خود نیز به این تکرار اذعان نموده است (جامی، ۱۳۸۲: ۴۷).

بی‌توجهی تاحدودی عامدانه به این موضوعات، پژوهشگر را به این نتیجه می‌رساند که تذکره‌نویسی برای اهل تصوف، بهانه‌ای برای ثبت اندیشه و شخصیت‌های خویش بود، نه ثبت تاریخ. یعنی اگر هم کرامت‌سازی در تذکره‌های تصوف یک هدف نبوده که قطعاً نبوده، ثبت علمی و تاریخی مشایخ صوفیه و اتفاقات پیرامون ایشان نیز قطعاً هدف غایی نبوده است. بنابراین باید فرق قائل شد میان کرامت‌سازان و تذکره‌نویسانی چون عطار که به هر دلیل، دقت چندانی در روایات تاریخی خود نداشته‌اند.

شاهد دیگر بر مدعای یادشده، گروه منتقدان کرامت‌سازی همانند احمد جام است که خود از طیف عرفا و فرهیختگان تصوف بوده‌اند، از جمله:

- ابن‌ترکه، این کرامت‌بافی‌ها و دعوی‌های بی‌اساس را بدعت و فتنه‌ای برای جامعه می‌دانست (ترکه اصفهانی، ۱۳۵۱: ۱۷۶-۱۷۷).

- فیض کاشانی می‌گوید که این صوفیان فکر می‌کنند دعایشان در عالم جبروت شنیده می‌شود. اینان خود را از مقام بشریت فراتر می‌دانند، گاه دعوی‌های گزاف می‌کنند؛ مانند اینکه «دیشب پادشاه روم را کشتم» و «لشکریان عراق را یاری کردم» و «سلطان هند را فرا راندم» (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ج مقدمه).

- شاه ولی‌الله دهلوی، کرامت‌سازی را امری متأخر در تصوف می‌داند که به انگیزه گرمی بازار، از سوی برخی «متشیخان» (شیخ‌نماها) و با توسل به طلسمات، نیرنجات، رمل،

جفر و... صورت می‌پذیرد: «و این همه از مبحث ما خارج است» (دهلوی، ۱۳۹۶: ۲۰۲).

- به گفتهٔ نسفی اگر کسی دعوی ولایت داشت یا از کرامت خود با مردم حکایت کرد، ولی خدا نیست، بلکه دیوی است گمراه‌کنندهٔ مردم که لباس نیکان و صالحان در خود کشیده است و مردم را به خود می‌کشد و جاه و مال برین طریق حاصل می‌کند (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

- یکی از شاخصه‌های شخصیت «رندان خرابات‌نشین» نزد عطار، کرامت‌گریزی ایشان است: «ما دُرْد فروش هر خراباتیم/ نه عشوه‌فروش هر کراماتیم» (عطار، ۱۳۸۷: غزل ۵۹۳). حافظ از شاعرانی است که مبارزه با کرامت‌فروشان را در دیوان خویش به جد دنبال کرده، شخصیت «رند» را در عرفان ادبی به کمال رسانده است. رند، کسی است که هیچ ادعایی در عرصهٔ کرامات ندارد، وگرنه «بی‌خبر»ی بیش نیست: «چندان که زدم لاف کرامات و مقامات/ هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد» (حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۱۰۹).

با توجه به شواهد یادشده، بی‌توجهی به مبانی علمی تذکره‌نگاری و تاریخ‌نویسی نیز نمی‌تواند دال بر اثبات کرامت‌سازی در تمام این متون باشد. باید حساب جهلهٔ صوفیه را از گروه صوفیان و عارفان راستین جدا کرد.

نتیجه‌گیری

هرچند حجم قابل توجه‌ای از تراث عرفانی را حکایات کرامات در بر گرفته، تاکنون راهکار قابل قبولی برای نحوهٔ پذیرش این حکایات ارائه نشده است. واکنش‌های متفاوت در برابر پدیده‌های کرامت‌انگیز، همواره وجود داشته است. شواهدی دال بر کرامت‌سازی برای مشایخ در متون عرفانی موجود است. قداست‌بخشی برای مشایخ، رقابت‌های ناسالم و... از جمله دلایل کرامت‌سازان برای این کار بوده است. کرامت‌تراشی برای مشایخ باعث بدنامی صوفیه بوده، عرفان اسلامی را مدام در معرض اتهام به عوام‌فریبی قرار می‌داده، موجب بدبینی و رمندگی مردم از اندیشه‌های راستین عرفانی می‌شده است. به‌ویژه امروزه بر اثر غلبهٔ فرهنگ تجربه‌گرای غربی، پذیرش کرامات برای بسیاری مشکل است. ممکن است اصل کرامت را به کمک دلایل عقلی و نقلی بپذیرند (اقتناع عقلی)، ولی باز هم در وقوع آنچه در تذکره‌های تصوف گزارش شده، تشکیک نمایند.

اما نفس کرامت‌سازی و انکار مستمرّ برخی از بزرگان و یا حتی کرامت‌ستیزی ایشان، دلیل بر عدم صدق و نواقح‌گرایی حکایات کرامات نیست. طبیعی است که تصوف به خاطر فراگیری چشمگیر خود در میان ایرانیان، گرفتار مدعیان دروغین از هر گروه و در هر زمان و مکان باشد؛ اما این باعث نمی‌شود که تمرکز پژوهشگر را از گلوگاه‌های اصلی پژوهش باز دارد. اگر کرامت واقعیت نداشت، زمینه‌ای برای کرامت‌تراشی و سوءاستفاده‌های این‌چنین پدید نمی‌آمد. واقعیتی چون کرامات اولیا هیچ‌گاه به واسطهٔ صحنه‌سازی‌های یک مشت کرامت‌ساز فرصت‌طلب از نقطهٔ کانونی یک پژوهشگر به دور نخواهد ماند.

انکار کرامات، یعنی نادیده گرفتن و بی‌کم‌ارزش دانستن بخش سترگی از تراث عرفانی. باور و اعتقاد کورکورانه نیز رفتاری غیر علمی است. نه باور متعبدانه و نه انکار متعبدانه در مواجهه با کرامات قابل قبول نیست. اینگونه هم نیست که این پدیده‌ها را نه بتوان باور داشت و نه انکار کرد. باید به دنبال راهکار دیگری بود. میان باور متعبدانه و انکار متعبدانه، راهی است به نام واقع‌نمایی تحلیلی و عالمانه از طریق درک مبانی نظری صوفیان در باب کرامات. بهترین راه‌حل، رجوع به مبانی عرفان نظری دربارهٔ کرامات است و واقع‌نمایی کرامت به عنوان یک حقیقت عرفانی که در مجالی دیگر باید به آن پرداخت. اگر هم کسی این روش را نپذیرد، دست‌کم نمی‌تواند مستند به کرامت‌سازی و کرامت‌ستیزی‌هایی که در این نوشتار بررسی شده است، منکر کرامات و واقع‌گرایی موجود در حکایات کرامات گردد.

پی‌نوشت

۱. درباره کرامات‌سازی در منابع تصوف (ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۳: ۹۷۷-۹۸۰ و ۹۹۲-۹۹۶؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۲۸۲-۲۸۴؛ استعلامی، ۱۳۸۸: ۹۴).
۲. درباره جعل این حکایت (ر.ک: محبتی، ۱۳۹۱: ۸۹-۱۰۸).
۳. در این باره و نیز در باب مبحث شناوری زبان و ارتباط آن با رشد خودکامگی (ر.ک: شفیی، کدکنی، ۱۳۸۹: ۹۴-۹۵ مقدمه).
۴. یافعی، تقسیم‌بندی جالبی از مردم در رویارویی با کرامات به دست داده است: «و النَّاسُ فِي إِنْكَارِ الْكَرَامَاتِ مُخْتَلِفُونَ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ يَنْكُرُ الْكَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءَ مُطْلَقاً، وَ هُوَ لِأَهْلِ مَذْهَبِ

معروف عن التوفيق مصروف، و منهم من يكذب بكرامات أولياء زمانه و يصدق بكرامات الأولياء الذين ليسوا فى زمانه كمعروف و سهل و الجنيد و أشباههم رضى الله تعالى عنهم، فهؤلاء كما قال الشيخ أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه: و الله ما هي إلا إسرائيليه، صدقوا بموسى و كذبوا بمحمد صلى الله عليه و سلم، لأنهم أدركوا زمانه، و منهم من يصدق بأن لله تعالى أولياء لهم كرامات، و لكن لا يصدق بأحد معين من أهل زمانه، فهؤلاء محرومون أيضا، لأن من لم يسلم لواحد معين لم ينتفع بأحد» (يافعى ۲۰۰۴م: ۳۷).

منابع

- ابن بزاز اردبیلی، توکلی بن اسماعیل (۱۳۷۶) صفوة الصفا (در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی)، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زریاب.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۸۱) تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن فارس (۱۴۱۱ق) مقاییس اللغة، بیروت، دار الجیل.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۶ق) لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منور، محمد بن منور بن ابی سعد (۱۳۸۶) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران، آگاه.
- ابوسعید ابوالخیر، فضل‌الله بن احمد بن محمد، ۱۳۸۵، چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته ابوسعید)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۸) حدیث کرامت، پاسخی منطقی به پرسش‌ها، تهران، سخن.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۸۵) مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ چهارم، تهران، دنیای کتاب.
- اکرمی، محمد رضا (۱۳۸۹) حکایت صوفی، تهران، جامی.
- آل کاشف‌الغطا، محمد حسین (۱۴۲۶ق) الفردوس الاعلی، قم، دار انوار الهدی.
- ترکه اصفهانی، محمد بن حبیب‌الله (۱۳۵۱) چهارده رساله فارسی از صائن‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تصحیح سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، تهران، تقی شریف رضایی.
- ثروتیان، بهروز (۱۳۸۰) فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفائس الفنون آملی، تهران، فردوس.
- جام نامقی، احمد (۱۳۴۷) مفتاح النجات، تصحیح علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۲) نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، اطلاعات.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵) «داستان سیره، ابوالحسن بکری و قصه‌ای کردن سیره نبوی»، خردنامه همشهری، شماره ۱۱، صص ۴۸-۴۹.
- حاج آقابابایی، محمد رضا و امیر نصری (۱۳۸۹) «تکوین شخصیت قهرمان در چهار روایت از تذکره‌الاولیاء»، زبان و ادب پارسی، شماره ۴۶، صص ۱۲۳-۱۴۳.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰) دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، طلوع، تهران.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴) «غیب جهان و جهان غیب»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۳، صص ۲۲-۲۹.
- دشتی، علی (۱۳۵۴) در دیار صوفیان، چاپ دوم، تهران، جاویدان.
- (۱۳۸۴) پرده پندار، به کوشش مهدی ماخودی، تهران، زوار.
- دهلوی، احمد بن عبدالرحیم (۱۳۹۶) همعات، تصحیح اسماعیل محمدی، قم، آیت اشراق.

ذهبی، محمدبن احمد (۴۱۷ق) سیر اعلام النبلاء و بهامشه احکام الرجال من میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دارالفکر.

رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۷۳) فرهنگ اشعار حافظ، چاپ هفتم، تهران، علمی.
رجبی، محمود (۱۳۸۲) انسان‌شناسی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
رودگر، محمد (۱۳۹۶) رئالیسم عرفانی، مقایسه تذکره‌نگاری تصوف با رئالیسم جادویی با تأکید بر آثار مارکز، تهران، سوره مهر.

----- (۱۳۹۷) «کرامات اولیا، بازشناسی و بازتعریف»، پژوهش‌های عرفانی، شماره ۱، صص ۴۹-۷۵.

زرشناس، شهریار (۱۳۸۱) مبانی نظری غرب مدرن، تهران، کتاب صبح.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳) ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر.
----- (۱۳۶۲) دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.

----- (۱۳۷۵) جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
----- (۱۳۷۸) صدای بال سیمرغ، تهران، سخن.
سبحانی، جعفر (۱۳۶۶) فروغ ابدیت، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۳۸۲) اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر.

شامی، شرف‌الدین نظام (۱۳۶۳) ظفرنامه، تهران، چاپ پناهی سمنانی از روی نسخه فلیکس تایور.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰) «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر»، نامه بهارستان، س ۲، دفتر ۴.

----- (۱۳۸۸الف) آن سوی حرف و صوت (گزیده اسرارالتوحید)، چاپ سوم، تهران، سخن.

----- (۱۳۸۸ب) نوشته بر دریا (ابوالحسن خرقانی)، چاپ چهارم، تهران، سخن.
----- (۱۳۸۹) مفلس کیمیافروش؛ نقد و توضیح و تحلیل شعر انوری، چاپ چهارم، تهران، سخن.

----- (۱۳۹۲) درویش ستیهنده، از میراث عرفانی شیخ جام، چاپ چهارم، تهران، سخن.

شهبازی، ایرج و علی‌اصغر ارجی (۱۳۷۰) سبع هشتم، قصه‌های کرامت در متون عرفانی منثور تا قرن هفتم همراه با طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های کرامت، قزوین، سایه‌گستر.
شیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۴) همبستگی میان تصوف و تشیع (الصله بین التصوف و التشیع)، ترجمه علی‌اکبر شهبازی، تهران، دانشگاه تهران.

شیری، قهرمان (۱۳۸۹) «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات»، فصلنامه ادب و عرفان، شماره ۴، صص ۱۷-۳۹.

- (۱۳۹۰) «کرامت‌های تخیلی در تصوف»، زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۹، صص ۶۳-۱۰۶.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۴) ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صادقی شهپر، رضا (۱۳۸۹) «صور نوعیه کرامات اولیا در میان معجزات و قصص انبیا»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۱۹، صص ۴۷-۶۵.
- صدری‌نیا، باقر و محمد ابراهیم‌پور نمین (۱۳۹۳) «دگرگونی گستره کرامات در مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۳۷، صص ۱۴۵-۱۸۲.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۵) تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ [خلاصه ج ۱ و ۲]، تلخیص سید محمد ترابی، چاپ نهم، تهران، فردوس.
- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۷) «حکایت‌های عرفانی و نقش آنها در گفتمان منشور صوفیانه»، پژوهشنامه علوم انسانی، ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی ۲، شماره ۵۸، صص ۱۲۳-۱۴۴.
- عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین (۱۳۵۳) مطلع سعدین و مجمع بحرین، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران، طهوری.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۲) تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران، زوار.
- (۱۳۸۷) دیوان عطار، ج ۳، تهران، کتاب آبان.
- عین‌القضات، عبدالله‌بن محمد (۱۳۷۷) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ پنجم، تهران، منوچهری.
- عینی، صدرالدین (۱۳۶۲) یادداشت‌های عینی، با مقدمه سعیدی سیرجانی، تهران، آگاه.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۸) مقامات زنده‌پیل (احمد جام)، به اهتمام حشمت مؤید، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- غلامحسین‌زاده، غلامحسین و سید جلال موسوی (۱۳۸۹) «نقد و تحلیل کرامات خواجه عبیدالله احرار»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، شماره ۲۰، صص ۱۰۲-۱۳۶.
- غنی، قاسم (۱۳۸۷) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، هرمس.
- فتوحی، محمود و محمدافشین وفایی (۱۳۹۱) «تحلیل انتقادی زندگینامه‌های مولوی»، بخارا، شماره ۸۹-۹۰، صص ۱-۲۷.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۶۰) کلمات مکنونه، تصحیح عزیزالله عطادی، تهران، فراهانی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۱) معجزه در قلمرو عقل و دین، قم، تبلیغات اسلامی.
- قربان‌پور آرنی، حسن و ناهید حیدری رامشه (۱۳۹۲) «مکانیسم کاربرد زبان و عناصر روایی در بیان کرامات عرفانی»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۸، صص ۱۵۷-۱۸۰.
- (۱۳۹۳) «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرار التوحید و مقامات زنده‌پیل)»، ادیان و عرفان، شماره ۲، صص ۲۸۳-۳۱۴.

- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱) رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوودبن محمود (۱۳۸۶) شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کرمانشاهی، محمدعلی (۱۳۷۰) خیراتیه در ابطال طریقه صوفیه، تحقیق مهدی رجایی، قم، انصاریان.
- کیوان قزوینی، عباسعلی (۱۳۷۶) رازگشا، تهران، بی‌نا.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶) مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، کیهان.
- محبتی، مهدی (۱۳۹۱) «چهره قشیری در اسرارالتوحید، بررسی و تحلیل روش‌شناختی و محتوایی»، فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، شماره ۵۴، صص ۸۹-۱۰۸.
- مدنی، امیرحسین و دیگران (۱۳۸۹) «شیخ احمد جام و افسانه کرامات»، ادب‌پژوهی، شماره ۱۳، صص ۸۵-۱۰۸.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴) تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- مصاحب، غلامحسین و (۱۳۸۰) دایرة المعارف فارسی، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
- مملکت‌دوست، دنیا (۱۳۸۳) «فراروان‌شناسی چیست؟»، روان‌شناسی جامعه، شماره ۱۴، صص ۳۲-۳۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، چ ۳، تهران، وزارت ارشاد.
- میرخوانده، محمدبن خاوندشاه (۱۳۸۵) تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۴۴) کشف الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- (۱۳۷۹) بیان التنزیل، تصحیح سیدعلی اصغر باقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نیکلسون، رنالد الین (۱۳۸۲) عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- هجویری، علی‌بن عثمان (۱۳۸۴) کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- یافعی، عبدالله بن اسعد (۲۰۰۴م) روض الریاحین فی حکایات الصالحین، قاهره، مکتبه زهران.
- یوسفی، صفر (۱۳۸۸) «علل انحطاط علوم عقلی در عصر سلجوقیان»، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، شماره ۲۰، صص ۱۷۳-۲۰۰.