

دگرگونی گستره کرامات در مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف

دکتر باقر صدری‌نیا* - محمد ابراهیم‌پور نمین

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز - مربی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد آستارا

چکیده

کرامات همچون نقطه مرکزی تمامی روایت‌های منقبتی، بسامد و حضوری چشمگیر و نمایان در تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف دارد. این عنصر اساسی در گذر زمان، کما و کیفاً دچار تحول و دگرگونی شده است. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که توسعه و تحول تدریجی و تاریخی، حضور داستان‌های کرامت در طول حیات مشایخ، از پیش از تولد تا پس از وفات آنها، شاخصه‌ای نوع‌نما و ژانریک در جریان تحول ژانر مناقب‌نامه است؛ به نحوی که می‌توان گفت اگر در آثار کهن متصوفه، داستان‌های کرامت عمدتاً مربوط به دوران ولایت و رهبری شیخ بوده است، در مناقب‌نامه‌های متأخر هیچ‌یک از مراحل حیات مشایخ بلکه حتی ادوار پیش و پس از حیات آنها، خالی از داستان‌های کرامت نیست. به زعم ما، این تحول از منظر مطالعه درون‌متنی و ادبی، حاصل توسعه جریان شخصیت‌پردازی قهرمان، و در تحلیلی برون‌متنی حاصل پیدایش نظریه‌های جدید در تصوف، و توسعه ابعاد قدرت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مشایخ صوفیه در دوره‌های متأخر است.

کلیدواژه‌ها: مناقب‌نامه، مقامات مشایخ، کرامات، ژانر، نقد ژانر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۷/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰

*Emai: Baghersadri@yahoo.com

Email: m.ebrahimpoor@iau-astara.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

«کرامت» از جمله موضوعات در خور تأمل در بررسی تذکره‌های صوفیانه و مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف است. اهمیت این پدیده به حدی است که صاحب‌نظران آن را به نوعی نقطه مرکزی پژوهش‌ها در این حوزه می‌دانند. (ر.ک. شفیع‌کدکنی ۱۳۸۰: ۶۵) تأملی تاریخی در متون صوفیه آشکارا نشان‌دهنده تحولی تدریجی در بسیاری از جنبه‌های درونی و برونی این پدیده است. از جمله بارزترین این تغییرات، افزایش کمیت کرامات در متون متأخر نسبت به متون دوره‌های آغازین است. اغراق در روایت‌ها و تبدیل تاریخ به اسطوره، (ر.ک. اکرمی ۱۳۸۹: ۳۱) حذف راویان و سلسله اسناد و نیز «ایدئولوژیک شدن متن‌های زندگینامه‌ای»، (ر.ک. فتوحی و وفایی ۱۳۹۱: ۲۹ - ۵۹) همچنین تبدیل شدن داستان‌های کرامات به صور نوعی و روایت‌های

کلیشه‌واری که به مشایخ مختلف منسوب می‌شود، (ر.ک. صادقی شهپر ۱۳۸۹: ۷۹ - ۱۰۷) از دیگر تغییرات در حوزه داستان‌های کرامات اولیا است.

تحول دیگری که به نظر می‌رسد از جهت دگرگونی ویژگی‌های ژانریک در نوع ادبی مناقب‌نامه‌نویسی، اهمیت افزون‌تری دارد، و به‌عنوان یک ویژگی نوعی برجسته، می‌تواند همچون شاخصه‌ای قابل اعتنا در تحلیل تحولات مناقب‌نامه‌ها مورد توجه قرار گیرد، اتساع دایره شمول کرامات به تمامی مراحل و ادوار حیات شیخ و حتی به پیش از حیات و پس از وفات وی است؛ بدین معنی که اگر در آثار متقدم، صرفاً در طی حیات مشایخ و عموماً پس از نیل آنها به مقام ولایت و شیخی، کراماتی از آنان به ظهور می‌رسید، در مناقب‌نامه‌های اختصاصی مشایخ تصوف به‌ویژه در مناقب‌نامه‌های تألیف‌شده از اوایل قرن هشتم به بعد، حیات شیخ از زمان ولادت او، بلکه در مواردی حتی پیش از تولد، تا هنگام مرگ و گاه به گواهی بعضی از متون، پس از مرگ نیز، حیاتی شگفت و مقدس شمرده می‌شود که تمامی ادوار و نقاط عطف آن مشحون از انواع کرامات است. در این آثار، نقل کرامات به‌منظور تبدیل سراسر حیات شیخ به کرامتی شگفت و اعجازگون صورت می‌گیرد و شیخ صاحب کرامت به کرامتی مبسوط به نام شیخ تحول می‌یابد. پیش از بررسی این تحول مهم و بحث در باب صور و علل آن، اشاره به مبانی نظری بحث کرامت و پیشینه آن ضروری می‌نماید.

کرامت از منظر کلامی

کرامت که آن را به «ظهور امر خارق للعاده علی يد الولی، مقرون بالطاعة و العرفان، بلا دعوی نبوة» (مناوی الف ۱۹۹۹م، ج ۱: ۵) تعریف کرده‌اند، معرکه آرا و نظرهای گوناگون در میان نحله‌های کلامی است. در فشرده‌ترین و اجمالی‌ترین اشاره به این آرا، می‌توان گفت که از میان مهم‌ترین نحله‌های کلامی، اشاعره - به‌جز ابو عبدالله حلیمی (۴۰۳ق) و ابواسحاق اسفراینی (۴۰۶ق) - و ماتریدیه و حنبله، البته با تفاوت‌هایی در تعیین مصادیق اولیا و استثناهایی همچون ابن جوزی (۵۹۸ق) و ابن تیمیه (۷۲۸ق)، ظهور کرامات را نقلاً و عقلاً ممکن و مجاز می‌دانند. (ر.ک. الحسن ۱۴۲۰: ۸ - ۱۹) ابن حزم اندلسی (۴۵۶ق) از پیروان مذهب ظاهری (ر.ک. همان) و نیز معتزله مخالف جدی و سرسخت کرامات‌اند، و این موضع معتزله در باب کرامات، از جمله نقاط افتراق و اختلاف اساسی این جریان با کلام شیعی است؛ چراکه متکلمان شیعی کرامت را که پیوستگی وثیق و گریزناپذیری با نظریه امامت و ولایت معصومان و قدرت تصرف ایشان در عالم امکان و نفوس و طبایع خلق دارد، عقلاً و نقلاً پذیرفته‌اند و بر آن تأکید کرده‌اند. (ر.ک. جعفری ۱۳۷۱: ۹۰ - ۱۰۰؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۰) دیدگاه سایر مذاهب اسلامی نیز در واقع تابعی از دو رویکرد عمده فوق است. البته موافقت علمای شیعه منحصر به نفس امکان وقوع کرامت، و آن هم به دست ائمه و معصومان (ع) است و چنین شأن و امکانی را برای اولیای صوفیه قائل نیستند؛ چنان‌که عبدالجلیل رازی در کتاب *التقص* و در

پاسخ حریف خود، انتساب کرامات گوناگون به مشایخ سنی از قبیل جنید و شبلی و معروف کرخی و ابوالحسین نوری را نقد و رد کرده است. (به نقل از محبوب ۱۳۶۳: ۴۰۶)

کرامت از منظر متصوفه

به جز منابع و آثار صرفاً کلامی، مؤلفان و مشایخ صوفیه نیز خود از قدیم‌ترین ایام، به مفهوم کرامت و ابعاد و جوانب گوناگون آن و نیز داستان‌های کرامت توجه نشان داده‌اند^(۱). باین‌حال در عده‌ای از کهن‌ترین مؤلفات صوفیه، بحث مستقلی (عقلی و نقلی) در باب کرامات دیده نمی‌شود؛ از جمله در هیچ‌یک از آثار حارث بن اسد محاسبی (۲۴۳ق) اعم از الرعایه لحقوق الله، المسائل، الوصایا و آداب النفوس، و نیز در آنچه از اقوال و سخنان یحیی بن معاذ الرازی (م ۲۵۸ ق) که با عنوان جواهرالتصوف منتشر شده است، (ر.ک. الرازی ۱۳۲۳ق) کرامت در معنای اصطلاحی آن به کار نرفته است.

کهن‌ترین بحث را در این باب و البته با صبغه‌ای صوفیانه و نقلی می‌توان در تفسیر تستری دید. تستری در تفسیر آیه «و سَخَّرَ لَكُمْ ما فی السماوات و ما فی الارض جمیعاً منه» (جاثیه: ۱۳) می‌گوید: «اذا سکن قلب العبد الی مولاه قویت حال العبد، فسَخَّرَ له کل شیء حتی الطیور و الوحوش» (۱۴۲ق: ۱۴۲) و در اثبات آن کرامتی از شبیان راعی را به نقل از سفیان ثوری در رام کردن شیری نقل می‌کند، (همانجا) و در ادامه همین مطلب، رسیدن آدمی به «منزلت کرامات» را منوط به زهدی چهل‌روزه همراه با صداقت و اخلاص می‌داند. (همانجا) در تفسیر تستری چهار حکایت کرامت نیز نقل شده است. (ر.ک. همان: ۴۷ و ۵۹ و ۱۴۲) تا آنجا که جست‌وجوی ما نشان می‌دهد، به جز تفسیر تستری، در اثر کهن دیگری از کرامت در مفهوم اصطلاحی آن سخنی نیامده است؛ چنان‌که در کتاب الصدق او الطریق السالمة از ابوسعید خراز (۲۸۶ق) نیز مطلبی در باب کرامت به چشم نمی‌خورد. (ر.ک. خراز ۱۴۲۱ق) در رسایل جنید (۲۹۸ق) هم تنها به این نکته اشاره شده است که کرامت آغاز حجاب و مکر الهی است. (ر.ک. جنید ۱۴۲۵ق: ۹۳)

کهن‌ترین مباحث را در باب کرامات که واجد صبغه استدلالی است، در آثار حکیم ترمذی (۳۰۰/۲۹۵ق) باید جست. او در رساله کیفیت السلوک الی رب العالمین، اشاره می‌کند که سالک با اختیار عزلت و خلوت به احوالی می‌رسد که از جمله آن، حال «توکل» است و از نشانه‌ها و دلایل نائل شدن به آن، حصول چهار کرامت برای او است، شامل «طی الارض، و المشی علی الماء و اختراق الهواء و الاکل من الکون». (ترمذی ۱۴۲۸ق: ۱۳) او در ضمن طرح مسأله کرامت، با استدلالی عقلی مبنی بر ناتوانی عقل مخلوق و محدث و مرکب آدمی در درک ربوبیت خالق توانا، به منکران کرامت پاسخ گفته است. (همانجا: ۵۵)

پس از این آثار کهن، دوره تألیف کهن‌ترین دستینه‌های آموزشی تصوف با اللمع سراج (م ۳۷۸ ق) آغاز می‌شود، و با آثاری همچون التعرّف و الرساله القشیریّه ادامه می‌یابد که در آنها بحث کرامت اولیا چه با رویکرد نقلی و چه با رویکرد عقلی، همراه با نقل دیدگاه‌های موافق و نقد نظرهای مخالف، مجال طرح

یافته است. بدین ترتیب، این آثار را می‌توان در زمره منابع قابل اعتنا در بحث‌های کلامی مربوط به کرامت تلقی کرد؛ خاصه اینکه بعضی از این مؤلفان از جمله قشیری (م ۴۶۵ ق) خود از متکلمان برجسته اشعری بوده‌اند. (در این مورد ر.ک. ابوعلی عثمانی ۱۳۷۴: ۳۴-۳۵ مقدمه مصحح) یکی دیگر از آثار کهن و در خور توجه در این زمینه، کتاب تهذیب الاسرار فی علم التصوف اثر خرگوشی نیشابوری (م ۴۰۷ ق) است که در آن مؤلف طی ۵ باب (باب‌های ۴۸-۵۲) به تفصیل درباره کرامت و جنبه‌های گوناگون آن بحث کرده است. (ر.ک. الخرگوشی ۱۴۲۷ ق: ۳۲۷-۳۴۶) مباحث کرامت در آثار دوره‌های بعد در واقع عمدتاً چیزی جز تکرار مطالب همین دستینه‌های کهن نیست. (از جمله ر.ک. هجویری ۱۳۸۹: ۳۲۷-۳۵۲)

عده‌ای از نویسندگان تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف نیز - احتمالاً از آنجا که بخش عمده‌ای از منقولات ایشان در باب مشایخ معمولاً از سنخ کرامات و خوارق عادات بود - به منظور رفع دخل مقدر، در مقدمه یا فصول آغازین آثار خود به بحث‌های نقلی و عقلی مفصل و مهمی در این موضوع پرداخته‌اند. از بهترین و مفصل‌ترین نمونه‌های کهن در این خصوص می‌توان به باب هفتم از مقدمه مفصل ابن‌زیات در *التصوف الی رجال التصوف* (۱۴۲۷ ق: ۳۹-۶۹) - که از جهت گردآوری احادیث مربوط به کرامت بسیار قابل اعتنا است^(۲) - و نیز به فصل دوم از مقدمه کتاب *روض الریاحین* یافعی (۲۰۰۴ م: ۱۰-۴۱) در اثبات کرامات اولیا اشاره کرد. نمونه‌های متأخر قابل اعتنایی نیز در این زمینه وجود دارد که مقدمه بسیار جامع و ممتنع زین‌الدین مناوی (۹۵۲ - ۱۰۳۱ ق) بر تذکره معروف *خویش الکواکب‌الدربیه* از آن جمله است.

نگاهی به منابع فوق، به‌ویژه آثار خود متصوفه و آنچه در اعتبار و صحت و اثبات کرامات گفته‌اند، محتوای انتقادات منکران کرامات مشایخ صوفیه را نیز به نحوی منعکس می‌کند. به‌رحال این مناقشه بین مخالفان و موافقان کرامات، مناقشه‌ای تاریخی در تمدن اسلامی است و از مخالفان بر جسته کرامات صوفیه و نه کرامات صحابه، تابعین و زهاد می‌توان به ابن‌جوزی (م ۵۹۸ ق) و ابن‌تیمیه (م ۷۲۸ ق) اشاره کرد. نکته درخور ذکر آنکه این موافقت‌ها و مخالفت‌ها در باب صحت کرامات، در مشرق تمدن اسلامی بسیار آرام‌تر از درگیری شدیدی بود که در باب این موضوع، در اواخر قرن چهارم در مغرب اقصی و اندلس، و به‌طور مشخص در دو شهر قیروان و قرطبه میان موافقان و مخالفان کرامت پدید آمده بود. این درگیری‌ها که در تاریخ مغرب اسلامی، به قضیه «رؤیه» شهرت دارد، از حیث شدت بی‌شبهت به جریان «محنه» و بحث حدود و قدم قرآن نبود؛ زیرا این مناقشه هم بروز فتنه‌هایی شدید و حتی دخالت حکومت و نفی و تبعید عده‌ای از طرفین دعوا را در پی داشت. بر طبق گزارش مستند و دقیق عمر بن حمادی، در یک طرف این مناقشه، منکران کرامت به رهبری ابومحمد بن ابی‌زید القیروانی، (م ۳۸۶ ق) بزرگ‌ترین فقیه مالکی عصر در دیار مغرب و در سوی دیگر، معتقدان کرامت به رهبری شیخ صوفی ابوالقاسم عبدالرحمان بن محمد البکری الصقلی (م قبل از ۳۸۶ ق) قرار داشته‌اند. عمده اختلاف بر سر ادعای رؤیت خداوند در بیداری، از سوی ابوالقاسم بکری و انکار وقوع چنین امری در بیداری و انحصار امکان وقوع آن به خواب

از سوی ابن ابی‌زید بوده است. این مناقشه اگرچه از حدود سال ۳۷۰ ق و در شهر قیروان آغاز گردید، دامنه آن به بغداد، مکه و اندلس نیز کشیده شد. (ر.ک. عمر بن حمادی ۱۴۱۰ ق: ۳۵ - ۶۰)

پیشینه گردآوری داستان‌های کرامت

داستان‌های کرامت به دلیل اهمیت آن در منظومه اعتقادی و فکری متصوفه، از قدیم‌ترین ایام مورد توجه صوفیه بوده است؛ چنان‌که حتی پیش از تألیف کهن‌ترین دستینه‌های آموزشی تصوف از قبیل *اللمع* و *التعرف*، کرامات تابعین و زهاد و اولیا و مشایخ صوفیه مستقلاً در مجموعه‌هایی گرد آمده بوده است. ابونصر سراج اشاره قابل توجهی به جمع و تدوین کرامات و وجود مجموعه‌هایی در این باب کرده است. (ر.ک. سراج ۱۳۸۲: ۳۵۴) امروزه از آن مجموعه‌های متعدد کهن، نمونه‌هایی به جای مانده است؛ از جمله *کرامات الاولیاء و المطیعین من الصحابه و التابعین*، اثر ابوالقاسم عمادالدین عبدالرحمان بن محمد بن عبدالله البکری الصقلی المالکی - به این شخص و نقش او در موضوع «رؤیه» پیش از این اشاره شد - صاحب کتاب *الانوار فی علم الاسرار*، (م ۳۸۰ ق) که گویا هنوز به چاپ نرسیده است، (ر.ک. البکری ۱۴۲۲: ۵ مقدمه مصحح) و کتاب *کرامات الاولیاء* اثر فقیه شافعی هبه‌الله بن الحسن الطبری اللالکائی، متوفای ۴۱۸ ق (در باب وی ر.ک. لغت‌نامه دهخدا) که به تحقیق احمد سعد الحمان منتشر شده است. از تألیفات متأخران هم در این باب باید به اثر معروف یوسف بن اسماعیل نبهانی از محدثین و مؤلفان متأخر عرب با عنوان *جامع کرامات الاولیاء* اشاره کرد. در این زمینه آنچه به زبان فارسی و با عنوان *کرامات الاولیا* و *کرامت‌نامه* تألیف شده است، همگی در حوزه تصوف شبه‌قاره، و به دست مؤلفان صوفی هند نگارش یافته است. (ر.ک. منزوی ۱۳۸۲: ۲۲۴۰ - ۲۲۴۲) از مهم‌ترین این آثار می‌توان به *کرامات الاولیای نظام‌الدین احمد صدیقی* از نویسندگان دوره شاه‌جهان که به سال ۱۰۶۸ ق تألیف شده است، اشاره نمود (در باب این اثر ر.ک. ملا احمد ۱۳۷۸: ۹۸ - ۱۰۷) طبیعتاً آثاری از قبیل *کرامات الاولیاء* میرزا محمد تنکابنی (۱۲۳۴ - ۱۳۰۲ ق) که شامل کرامات و مکاشفات ۳۸ تن از علمای شیعه است، موضوعاً بیرون از دایره پژوهش حاضر قرار می‌گیرد. البته در این میان شاید بتوان آثاری همچون *مقامات ژنده‌پیل* را در واقع نوعی کرامت‌نامه اختصاصی در حوزه تصوف ایرانی تلقی کرد. (ر.ک. غزنوی ۱۳۸۴)

طبقه‌بندی کرامات

به نظر می‌رسد پس از گردآوری، تدوین و ترتیب مجموعه‌هایی از کرامات اولیا، اندیشه طبقه‌بندی کرامات هم در میان مؤلفان کهن پدید آمده باشد؛ چنان‌که در تعبیرات مؤلفان دستینه‌های قدیم، از جمله کلابادی در *التعرف* نیز نوعی توجه ضمنی به مفهوم انواع و اقسام کرامات می‌توان دید: «أجمعوا علی إثبات کرامات الأولیاء، و إن کانت تدخل فی باب المعجزات، کالمشی علی الماء، و کلام البهائم، و طیّ الأرض، و ظهور

الشیء فی غیر موضعه و وقته، و قد جاءت الأخبار بها، و...» (کلابادی ۱۳۷۱: ۷۱) شفیعی کدکنی به تقسیم‌بندی معجزه از نظر قدما به دو گونه «معجزه حسی» و «معجزه عقلی»، مذکور در اثری با عنوان المجالس از آثار قرن پنجم اشاره کرده است و بر همین اساس نیز تقسیم‌بندی‌ای از کرامات به دست داده است. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۵۰) یکی از کهن‌ترین طبقه‌بندی‌هایی که می‌شناسیم - البته به دلالت و اشارت مرحوم رجایی بخارایی - از شیخ احمد جام زنده‌پیل (۴۴۱-۵۳۶ ق) در اثر معروف او *انس‌التائیین* است؛ او کرامات را به دو دسته: الف- کرامات اولیای خدا شامل پنج‌گونه: فضلی، کسبی، غرور، مکافات و حقیقی، و ب- کرامات بیگانه شامل پنج گونه: مکفاتی، شیطانی، مخرقه، ضلالت و وهم طبقه‌بندی کرده است. طبقه نخست از جانب خدا و مختص اولیای او و طبقه دوم از جانب شیطان و متعلق به فریفتگان او است. مبنای طبقه‌بندی وی چنان‌که پیدا است بر اساس تفسیری است که او از مفهوم و منبع تحقق کرامات دارد. (ر.ک. رجایی بخارایی، ۱۳۷۰: ۵۶۲ - ۵۶۶) محی‌الدین ابن‌عربی نیز تقسیم‌بندی دیگری از کرامات به دست داده است. وی در باب ۱۸۴ فتوحات با عنوان «فی معرفه مقام الکرامات»، کرامات را به دو گونه «حسی» - شامل تمامی آنچه به عنوان کرامات شناخته می‌شود - و «معنوی» - شامل اموری همچون التزام به احکام شرع، رعایت اخلاق، و... - تقسیم کرده است. (ر.ک. ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۹) پیدا است که طبقه‌بندی ابن عربی، نوعی طبقه‌بندی ذهنی است که بر اساس تفسیر و برداشت وی از مفهوم به زعم وی واقعی کرامات شکل گرفته است و اساساً با آنچه امروز از طبقه‌بندی این نوع حکایات بر اساس ریخت‌شناسی داستان‌ها صورت می‌گیرد، تفاوت عمده‌ای دارد. ابن عربی در باب کرامات و انواع آن در رساله *مواقع النجوم* نیز به تفصیل سخن گفته است. آزادیان معتقد است که دیدگاه‌های او را در این رساله، بعدها مناوی اساس طبقه‌بندی خود در *ارغام اولیاء الشیطان* قرار داده است و از آنجا نیز به کتاب *جامع کرامات الاولیاء* نبهانی راه یافته است. (ر.ک. آزادیان ۱۳۸۵: ۶۶)

از میان طبقه‌بندی‌های قاعده‌مندتر قدما باید به طبقه‌بندی سبکی (م ۷۷۱ ق) در *طبقات الشافعیه الکبری* اشاره کرد. این طبقه‌بندی را برای اولین بار شفیعی کدکنی در *مقدمه اسرارالتوحید* (محمد بن منور ۱۳۶۶: ۹۷) معرفی کرده است^(۳) و بعدها بر اساس معرفی وی، آزادیان با تفصیل بیشتری از آن سخن گفته است. سبکی در نوشته خود به تقسیم‌بندی کرامات به ده نوع توسط متأخرین اشاره کرده است (ر.ک. آزادیان ۱۳۸۵: ۶۴) و این خود حاکی از آن است که قریب به عهد او، طبقه‌بندی‌هایی از کرامات صورت گرفته بوده است. او خود کرامات را به ۲۵ نوع تقسیم می‌کند. (همانجا) در آثار متأخر، می‌توان به تقسیم‌بندی مناوی (م ۱۰۳۱ ق) در *مقدمه الکواکب الدرریه* اشاره کرد. او ابتدا یادآوری می‌کند که: «و قد عدّ بعض الأئمه الانواع الواقعه من الکرامات عشرين»، (۱۹۹۹ م الف: ۱۴) اما تأکید می‌کند که تعداد کرامات بیش از اینها است و سپس خود بیست نوع از آن را برمی‌شمارد. (همان: ۱۴ - ۱۷) همچنین اشاره او به سبکی در مقدمه اثرش، حاکی از آشنایی او با تقسیم‌بندی سبکی است.^(۴)

طرح ضرورت شناخت کرامات و طبقه‌بندی و تحلیل آنها در جامعه علمی معاصر ایران بیش از همه مرهون تحقیقات و دلالت‌های شفیهی کدکنی است. وی به‌جز طرح این موضوع برای اولین بار در مقدمهٔ *سراسرالتوحید*، (محمد بن منور ۱۳۶۶، ج ۱، مقدمهٔ مصحح، ص ۹۶ - ۱۰۰) بعدها در مقدمه مقاله مهم خود با عنوان «مقامات کهن و نویافتهٔ ابوسعید ابوالخیر» دوباره ضرورت طبقه‌بندی و کدگذاری داستان‌های کرامت را طرح نمود. (شفیهی کدکنی ۱۳۸۰: ۶۵-۶۶) طرح این ضرورت، توجه تعدادی از محققان را به خود جلب کرد و در دههٔ هشتاد شمسی مقالات و کتاب‌هایی در توصیف و تحلیل روایت‌شناسی و شکل‌شناسی و طبقه‌بندی و کدگذاری داستان‌های کرامت منتشر شد^(۵) و این جریان کمابیش همچنان ادامه دارد. از میان آثار منتشرشده، باید به کتاب *سبع هشتم اثر ایرج شهبازی و علی اصغر ارجی* به‌عنوان موفق‌ترین نمونه در ارائهٔ نوعی طبقه‌بندی ریخت‌شناسانه از قصه‌های کرامت اشاره کرد. شهبازی و ارجی ضمن استخراج ۱۲۲۹ قصهٔ کرامت از دوازده متن صوفیانه تا پایان قرن ششم هجری، مجموع این قصه‌ها را در سه گونهٔ عمده: ۱- اخبار از غیب (۹/۵ درصد حکایات)، ۲- اشراف بر ضمایر (۳/۵ درصد از حکایات)، ۳- تصرف در عالم هستی (۸۷ درصد حکایات) طبقه‌بندی کرده‌اند که هریک از طبقات، خود شامل گونه‌های اصلی، گونه‌های فرعی و زیرگونه‌های فرعی است. با نگاهی به پژوهش‌های منتشرشده در حوزهٔ «کرامات»، می‌توان گفت که این طبقه‌بندی با استقبال و پذیرش جامعه علمی مواجه شده است. (ر.ک. شهبازی و ارجی ۱۳۸۷: ۶۸۵ - ۶۹۳)

توسعهٔ گسترهٔ زمانی حضور داستان‌های کرامت در مناقب‌نامه‌های مشایخ

حکایات کرامات در پیوند با بخش‌هایی از تاریخ و سیره و اقوال مشایخ و اولیا، کلان‌روایت مناقب‌نامه می‌سازد؛ کلان‌روایتی که قصد آفرینندگان و راویان آن، بی‌گمان دادن تصویری قدسی، منزّه و مؤید از وجود مشایخ و اولیا بوده است، و در تعهد و التزام به تحقق همین قصد و نیت است که این آفرینندگان و راویان، توفیق خود را در نشان دادن تصویری هرچه شگفت‌تر و مقدّس‌تر و دست‌نیافتنی‌تر از قهرمان روایت خویش جسته‌اند، و نه در تعهد به تطابق روایت‌ها با عینیت تاریخی و واقعیت آشنا و غیر مهیج روزمره. البته این کلان‌روایت‌های منقبتی نه اختصاص به مشایخ صوفیه دارد و نه صرفاً به برهه‌ای خاص از تاریخ تصوف اسلامی محدود است. چنین روایت‌هایی را هم در سایر سنت‌های دینی می‌توان دید؛ چنان‌که فی‌المثل شخصیت تاریخی زردشت در سنت متون دینی پهلوی از مرزهای واقعیت و تطابق تاریخی، به افق‌های دور و ناپیدای افسانه‌ها و اساطیر قدم می‌گذارد و تصویری پیچیده در لایه‌های گوناگون اسطوره از وی رقم زده می‌شود؛ (ر.ک. آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵) و هم در گونه‌های صوفیانه‌اش، نمونه‌هایی از آن را در کهن‌ترین متون متصوفه می‌توان دید. لیکن در رویکردی تاریخی - سبک‌شناختی و با توجه به بسامد حضور حکایات کرامات در آثار منقبتی صوفیه، نوعی تحوّل در توسعهٔ محدودهٔ زمانی کرامات در این کلان‌روایت مقدّس دیده می‌شود. در ادامه ضمن بررسی تطبیقی دو مناقب‌نامه از دو دورهٔ مختلف، یعنی حالات و

سخنان ابوسعید - قدیم‌ترین مناقب‌نامه مشایخ به زبان فارسی - از نیمه قرن ششم و صفوة‌الصفاء - مفصل‌ترین مناقب‌نامه اختصاصی مشایخ به زبان فارسی - از نیمه قرن هشتم و مروری بر محدوده حکایات کرامات در این دو اثر، از دلایل تحوّل مذکور سخن خواهد رفت.

محدوده کرامات در حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر

روایت ابوروح لطف‌الله از حیات ابوسعید، اگرچه با نوعی از «بشارت ظهور» البته عمومی و بدون تعیین مصداق، ولی در حال با دلالتی غیرمستقیم بر ابوسعید در خطبه کتاب آغاز می‌شود، (۱۳۹۱: ۵۶-۵۷) لیکن ادامه داستان، تقریباً روایتی عادی است که با بیان مراحل تحصیل ابوسعید در علوم ظاهر و باطن پی گرفته می‌شود. ابوروح به‌دقت هم زنجیره استادان فقهی و هم سلسله مشایخ طریقتی او را ذکر می‌کند. (ابوروح ۱۳۹۱: ۵۹ - ۷۰) در بیان چگونگی راه یافتن بوسعید به خانقاه و محضر ابوالفضل سرخسی به دلالت و وساطت لقمان مجنون نیز، چیزی از نوع خارق عادت دیده نمی‌شود. تنها امر تا حدودی غریب آن است که ابوالفضل سرخسی به فراست، کنجکاوی و خلجان خاطر ابوسعید را درمی‌یابد. (همان: ۶۴) دگرگونی احوال او نیز در فردای دیدار با ابوالفضل سرخسی، در درس تفسیر قرآن و در اثر تأثیر آیه‌ای از آیات قرآن رخ می‌دهد. اولین نکته عجیب در روایت ابوروح، مربوط به وقتی است که ابوسعید به میهنه باز می‌گردد و هفت سال در محراب خانه خود به خلوت می‌نشیند «و هرگاه فترتی از بشریت یا غفلتی بر ما درآمدی، صورتی مهیب از پیش محراب پدید آمدی و بانگ بر ما زدی تا از آن غفلت به خود بازآمیدی.» (همان: ۶۶) در رفتن ابوسعید به پیش ابوالعباس قصاب و اقامت یک‌ساله‌اش در خانقاه وی و بازگشت از آنجا نیز همه چیز طبیعی و مطابق با عادت و عرف رایج جریان می‌یابد. (ر.ک. همان: ۶۶ - ۶۹)

اولین نقل و روایتی که تا حدودی غیرعادی است، حکایتی است که ابوروح به نقل از «عامه میهنه» بازگو می‌کند: «و عامه میهنه بسیار حکایت کردند که وی را دیده‌اند با پیری مهیب سپیدجامه، بعد از آن از شیخ پرسیدند که «آن پیر که بود؟» گفت: «خضر علیه‌السلام.» (همان: ۷۹) نکته جالب توجه آن است که راویان این واقعه، عامه میهنه بوده‌اند و از زبان خود شیخ و اصحاب وی نقل نشده است. همچنین تا پایان باب دوم حالات و سخنان، تنها یک واقعه خارق عادت دیگر نقل می‌شود که البته راوی آن خود ابوسعید است: «و چنین نقل کنند که وی [= ابوسعید] گفت: هر وقت کی ما را حالتی بودی، به صحرا شدیمی و اگر در آن حالت اشکالی پدید آمدی، شیخ ابوالفضل حسن پدید آمدی و حل آن اشکال بکردی.» (همان: ۸۰-۸۱) باب دوم کتاب نهایتاً با حکایتی در باب پیری به نام شبوی به پایان می‌رسد که طی آن حکایت، ابوسعید به فراست، پاسخ معترضی را می‌دهد. (ابوروح ۱۳۹۱: ۸۲ - ۸۴) کرامت‌های شیخ (دقیقاً ۱۱ حکایت کرامت) عمدتاً در فصل سوم کتاب با عنوان «در اظهار کرامات وی» ثبت شده‌اند و از فصل چهارم تا پایان کتاب نیز ۱۰ کرامت دیگر نقل شده است. عمده این کرامت‌ها از نوع اشرف و اخبار است. البته یکی از این

حکایت‌ها، یعنی حکایت ابوسعید میهنی، نبیره شیخ ابوالخیر با شیخ محمد نسّاج، (همان: ۱۵۲-۱۵۳) در واقع حاکی از کرامت نسّاج است و نه شیخ ابوسعید ابوالخیر.

ابوروح لطف‌الله در باب پنجم و نهای کتاب خود با عنوان «در وصیت وفات وی»، به طریقی مبهم از پیشگویی‌های ابوسعید در باب مرگش و «آنچه بر وی گذرد پس از وفات» سخن گفته است. (همان: ۱۳۰) ابوسعید در روزهای پایانی حیات خویش علیک نامی را برای طلب کرباس - برای کفن خود - به نزد مامان دوک‌گر در نیشابور گسیل می‌کند و روزی که علیک از نیشابور باز می‌گردد و خواجه بوطاهر خبر آن را به ابوسعید می‌دهد، «شیخ گفت: الحمدلله رب العالمین. و در حال نفس منقطع شد». (همان: ۱۳۶) عناصر شگفت در داستان مرگ ابوسعید، غریو جنیان است در ماتم شیخ که تا نیم‌شب به گوش می‌رسیده (همانجا) و نیز اشاره شیخ است به برهنگی پای خود در حین غسل. (همانجا)

محدوده کرامات در صفوةالصفاء

صفوةالصفاء یا المواهب السنیه فی مناقب الصفویه، مناقب‌نامه‌ای است درباره حالات و کرامات شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰ - ۷۳۵ ق) که در سال ۷۵۹ ق، به سفارش و بر اساس روایت‌های شیخ صدرالدین موسی، فرزند شیخ صفی، به دست درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی محمد، مشهور به ابن‌بزاز گردآوری و تألیف شده است. (ر.ک. ابن بزاز ۱۳۷۳، مقدمه مصحح: ۳) شفیع کدکنی این کتاب را «یکی از مهم‌ترین اسناد تاریخ عرفان ایرانی» می‌داند، (عطار ۱۳۸۳، مقدمه مصحح: ۴۱) و بی‌گمان در موضوع پژوهش حاضر، یعنی مقوله «کرامات» نیز این اثر حائز کمال اهمیت است. اهمیت آن به‌ویژه از آن جهت است که این اثر را کمّاً و کیفاً و از جمیع جهات و ویژگی‌های نوع‌نما، باید نقطه اوج کمال ژانر مناقب‌نامه‌نویسی در زبان فارسی تلقی کرد. گسترش دایره کرامات به قبل و بعد از حیات شیخ صفی، نشان دادن تصویر کاملی از حیات وی از آغاز تا پایان، انعکاس جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی جامعه عصر و اندیشه‌ها و باورها و آیین‌ها و سنت‌های گوناگون، ترسیم سیمایی قریب به مقام عصمت و پادشاه‌گونه از شیخ، و ... همگی از نشانه‌های این کمال است. به نظر می‌رسد کرامات شیخ صفی را هم می‌توان ذیل سه دسته کلی اخبار از غیب و اشراف بر ضمائر و تصرف در طبیعت طبقه‌بندی نمود.

گستره کرامات شیخ صفی در صفوةالصفاء با آنچه در باب کرامات ابوسعید ابوالخیر در حالات و سخنان می‌توان دید، تفاوت‌های اساسی دارد. ابن‌بزاز در دیباچه کتاب و ضمن بیان چگونگی آغاز تألیف اثر، به رؤیاهای صادقه و چهارگانه خود مبنی بر کسب اجازهاز پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که نهایتاً با رؤیای چهارم وی که طی آن پیامبر «به مسامع این مسکین بدین آیت به نفاذ اجازت ندایی رسانید که بلغ ما انزل الیک» (۱۳۷۳: ۴۵) به آغاز تألیف اثر منجر می‌شود.

مقدمه صفوة الصفاف، شامل بشارت‌های ظهور شیخ صفی و شامل دو فصل است؛ «فصل اول: در آنچه از خبر نبوی (ص) بر ظهور شیخ، دلالت دارد» (همان: ۵۵ - ۶۰) و «فصل دوم: در آنچه اولیاءالله پیش از ظهور او خبر داده‌اند.» (همان: ۶۱ - ۶۸) پیش از این دیدیم که در روایت ابوروح، تطبیق صریحی بین محتوای احادیث بشارت ظهور با شخص ابوسعید وجود نداشت. (ر.ک. ابوروح ۱۳۹۱: ۵۶ - ۵۷) اما در روایت ابن‌بزاز، با استناد به حدیث معروف «ان الله تعالی یبعث فی هذه الأمة علی رأس کُلِّ مائة من یجدد لها دینها»، مجدّد رأس مئه در قرن هفتم و از میان «مشایخ و پیشوایان» [ان] طریقت ارشاد، شخص شیخ صفی دانسته شده است (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۵۵ - ۵۸) و سپس این مطلب با نقل دو واقعه از اصحاب شیخ صفی مورد تأکید قرار گرفته است.

در فصل دوم مقدمه، سه حکایت در پیش‌بینی و بشارت ظهور شیخ صفی نقل می‌شود؛ در حکایت نخست، که در شهر ارزنجان روم واقع شده است، قاضی جلال‌الدین ارزنجانی در محفلی روحانی که سخن از «نتایج افکار و لطف اشعار» مولانا جلال‌الدین رومی می‌رفته است، به برتری شیخ صفی بر مولانا اشاره می‌کند و نیز به این نکته که: «مولانا جلال‌الدین رومی از سر مطالعات علوم غیبی رساله‌ای در مناقب شیخ صفی‌الدین ساخته است و آن رساله را به خط و قلم خود پرداخته.» (همان: ۶۲) او سپس «آن رساله را بعینها در میان اصحاب آورد.» (همانجا) طبق گزارش ابن‌بزاز در این رساله صراحتاً اوصاف و نشانه‌های صوری و ظاهری، و نیز اصول و مبانی طریقت شیخ صفی مذکور بوده است. (همان: ۶۲ - ۶۴) ابن‌بزاز پس از نقل این مطالب وعده می‌دهد که «و چون آن رساله بعینها به دست آورده شود، باقی در این فصل الحاق کرده شود» (۶۴) در حکایت دوم، اخی فرج زنگانی (متوفای ۴۵۷ق) به نقل از درویشی ناشناس، که از محتوای روایت پیدا است سروشی غیبی بوده است، و در حکایت سوم باله حسین بنیسی و خواجه محمد کججی، در آن هنگام که از فراز قلّه کوه سبلان به شهر اردبیل می‌نگریسته‌اند، خبر از ظهور شیخ صفی داده‌اند. (همان: ۶۵ - ۶۸) بدین ترتیب در روایت‌های ابن‌بزاز حیات مقدّس شیخ صفی در مقام یک مجدّد رأس مئه و ولی صاحب تصرف، و بر اساس «بشارت‌های ظهور» پیش از عهد و عصر حیاتش، حیاتی موعود و منتظر تصویر می‌شود.

باب اول مناقب‌نامه با عنوان «در ذکر احوال ابتدای شیخ صفی‌الدین» (شامل یازده فصل) با ذکر نسب شیخ آغاز می‌شود و احوال او را از کودکی تا رسیدن به مرحله جانشینی شیخ زاهد در بر می‌گیرد. این دوره که در واقع دوره پیش از رسیدن او به مقام ارشاد و اجازه تلقین است، مشحون از انواع کرامات است. از قول مادر شیخ، کراماتی از وقت انعقاد نطفه و دوران بارداری او در فصل دوم نقل شده است؛ از جمله آنکه «به وقت مسقط نطفه، شب در خواب دیدم که آفتاب، که عظمت آن در عبارت تعبیر نتوان آورد، از میان آسمان در کنار من می‌آمدی.» (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۷۷ و ۷۸) تولّد شیخ نیز که در فصل سوم نقل شده است، با احوال شگفت همراه است: «سه روز پیش از ولادت، والدۀ شیخ رنجور شد و سه روز همچنان بماند و حال عجب بر وی منکشف شدی که سراسر دنیا را پر از آفتاب منور می‌دید...» (همان: ۷۹) احوال طفولیت شیخ

در فصل چهارم) نیز متفاوت با دیگر کودکان است و نشانه‌های بزرگی را از همان دوران در احوال و اطوار وی می‌توان دید: «از عادت اختلاط به اختلاط اطفال در همه حال متنفر می‌بودی و اجتناب می‌نمودی، و کودکان در حال ملاعبت چنانک دأب صبیان باشد، او را به پادشاهی نشانندی، و همیشه این قرعۀ شاهی بر وی افتادی و او به طریقه شاهی نشست.» (همان: ۸۱) بر خلاف ابوروح که در حالات و سخنان ابوسعید از مشایخ فقهی و طریقتی ابوسعید به‌دقت نام برده، ابن‌بزاز به دوره آموزش و تحصیل شیخ صفی به اجمال تمام و بدون ذکر نام استادان وی اشاره می‌کند. (همان: ۸۲)

فصل پنجم باب اول مناقب‌نامه با عنوان «در احوال توفیق و طلب شیخ صفی‌الدین» گزارشی است از چگونگی آغاز گشایش‌ها و توفیقات و پیدا آمدن داعیۀ طلب در وجود شیخ صفی، از طفولیت تا آن هنگام که پیری امیر عبدالله نام در شیراز، او را به رفتن به نزد شیخ زاهد گیلانی، دلالت می‌کند. کودکی او مملو از کشف و شهودهایی در خواب و بیداری است. او فرشتگان را در هوا به‌صورت پرندگانی می‌بیند (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۸۵) و خواب‌های او را عموماً مادرش به بالا گرفتن نام و کار او و رسیدن به مقام شیخی و ارشاد وی تعبیر می‌کند؛ چنان‌که مادر در تعبیر یکی از خواب‌ها می‌گوید «تو شیخی خواهی بودن که همه عالم از تربیت و ارشاد تو روشن و نورانی شود.» (همان: ۸۶ و نیز صفحات بعد) «ابتداء کشف باطن» وی در همان دوران کودکی است (همان: ۸۸) و در همین «ایام توفیق صبی» به هنگام گذر شیخ صفی از کنار «تربه پیره احمد که از صلحا و عباد بوده است»، این پیره احمد به سلام شیخ می‌آید و او را چنین بشارت و تسلی می‌دهد که «غم مخور که کار تو بالا خواهد گرفتن و احوال تو در ترقی خواهد بودن و دریای اسرار و درهای انوار بر تو خواهد گشود.» (همان: ۹۰) این احوال شگفت همراه با طلب روزافزون شیخ صفی نهایتاً او را به کوه سبلان می‌کشاند؛ «و در آن وقت مردم تردّد به کوه سبلان بسیار کردند و مشهور می‌بودی که بر کوه سبلان مردان خدای تعالی می‌باشند. پس شیخ عزم کوه سبلان کرد، باشد که از ایشان کسی را دریابد.» (همان: ۹۳) در بار نخست کسی را نمی‌یابد، اما در بار دوم که طبق عادت مردم عصر، آب و خاک قلۀ سبلان را نیز «بر سبیل تبرک» با خود داشته، با ترکی مسلح مواجه می‌شود. ترک بر او کمین می‌گشاید و لیکن تنها از وی می‌خواهد که آب و خاک همراه خود را بر زمین بریزد و به او گوشزد می‌کند که «در سنگ و کوه چه برکت باشد، و از سنگ و کوه چه توان حاصل کردن؟» (همان: ۹۳ - ۹۴) و سپس از چشم شیخ غایب می‌گردد. بعدها شیخ زاهد در تفسیر این واقعه به شیخ صفی چنین می‌گوید: «آن [یعنی راهزن] فرشته‌ای بود که حق تعالی جهت تربیت تو، بر راه تو فرستاده بود.» (همان: ۱۱۷) وقایع متعددی از این دست تا هنگام سفر شیخ به شیراز و بازگشت از آنجا و رفتن به محضر شیخ زاهد گیلانی در متن مناقب‌نامه، نقل می‌شود. (ر.ک. ابن بزاز ۱۳۷۳: ۹۳ - ۱۰۹)

کرامات شیخ صفی در زمان حیات شیخ زاهد و پیش از آنکه به مقام جانشینی مراد خود و دریافت اجازه تلقین و ارشاد برسد نیز ادامه می‌یابد. (ر.ک. همان، فصل هفتم باب ۱۲۰ - ۱۶۰) شاید یکی از شگفت‌ترین مجموعه‌های کرامات مشایخ را بتوان در فصل آخر باب اول صفوة/الصفاء، یعنی فصل یازدهم دید؛ ابن‌بزاز در

این فصل، ۱۶ حکایت از حکایاتی را که طی آن اشخاص به واسطه پیامبر اکرم (ص) به حضور شیخ صفی دلالت شده‌اند، ذکر می‌کند. (ر.ک. همان: ۲۵۴ - ۲۹۱) بعضی از حکایات این فصل، از مفصل‌ترین حکایات *صفوة الصفا* است.

باب‌های دوم تا ابتدای باب نهم، حکایات و روایات مربوط به دوران شیخی و ارشاد شیخ صفی است و طبیعتاً بخش عمده‌ای از آنها، حکایات کرامات است که نیازی به ذکر آنها در اینجا نیست و تنها به ذکر عنوان بعضی از باب‌ها و فصول که اختصاص به کرامات شیخ دارد، اکتفا می‌کنیم. باب دوم «در ذکر کرامات شیخ صفی‌الدین در نجات مردم» در سه فصل (همان: ۳۴۴ - ۴۳۱)، باب پنجم «در ذکر کرامات شیخ صفی‌الدین در نجات حیوانات» در سه فصل (همان: ۵۹۸ - ۶۴۰)، باب هفتم «در ذکر کرامات متنوعه شیخ صفی‌الدین در پنج فصل (همان: ۶۵۶ - ۸۸۰)، فصل ششم از باب هشتم «در اجابت دعا» (همان: ۸۹۵ - ۸۹۶) همگی مشحون از ذکر انواع کرامات است. در باب نهم که در «ذکر مرض و نقل شیخ صفی‌الدین» است، شیخ پیش‌بینی می‌کند که «بعد از من چیزها ببینید که چشم‌ها ندیده باشد و چیزها بشنوید که گوش‌ها نشنیده باشد» (همان: ۹۷۸) و ابن‌بزاز به قحطی و مجاعت و وبا و طاعون فراگیری اشاره می‌کند که پس از رحلت شیخ آذربایجان را فرا می‌گیرد. (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۹۷۸) اولین بار ملک‌الموت در صورت یکی از خادمان شیخ به نام حاجی علی و با دق‌الباب به حضور شیخ می‌رسد، «اما نه به قصد قبض روح، بلکه به قصد استیناس و تألف». (همان: ۹۷۹) شیخ خود چگونگی تغسیل و تکفین خویش را به اطرافیان می‌آموزد (همان: ۹۸۳) و عاقبت روز دوشنبه دوازدهم محرم سال ۷۳۵ ق بعد از نماز صبح درمی‌گذرد. طی مراحل تغسیل و تکفین و تدفین نیز کرامات متعددی از وجود شیخ به ظهور می‌رسد. (همان: ۹۸۴ - ۹۹۳) دو مورد از این کرامات، مشابه با کرامات منقول در حالات و سخنان ابوسعید است. یکی شنیده شدن غریو و فغان از آسمان و دیگری پوشاندن عورت به دست خویش در حین تغسیل. (همان: ۹۸۴ و ۹۸۶) آنچه *صفوة الصفا* به‌ویژه در نقل کرامات، افزون بر آثاری چون حالات و سخنان ابوسعید دارد، وجود فصل مستقلی است در باب کراماتی که بعد از مرگ، از شیخ صفی ظاهر شده است. ابن‌بزاز باب دهم کتاب خود را مشتمل بر سه فصل به نقل این دسته از کرامات اختصاص داده است و طی آن ۹۰ حکایت ذکر می‌کند. صاحبان واقعه، این کرامات، شیخ را در خواب، یا در بیداری دیده و نقل کرده‌اند. مضمون قریب به اتفاق این کرامات، نجات گرفتاران و شفای بیماران است. آخرین حکایت این بخش، حکایت مفصلی است در باب نابودی و «انقلاب دولت ملک اشرف چوپانی» به سبب آزدن شیخ صدرالدین، فرزند شیخ صفی و نقش کرامات شیخ در نابودی حکومت او. (ر.ک. همان: ۱۰۷۰ - ۱۰۸۵)

اما ذکر کرامات شیخ صفی با این باب نیز به پایان نمی‌رسد؛ بلکه در باب یازدهم با عنوان «در ذکر عظمت و شهرت شیخ و خلفایی که در اقطار و اکناف زمین‌اند» و طی سه فصل، کرامات دیگری از دوران حیات شیخ به‌ویژه از آنچه خلفای وی دیده و روایت کرده‌اند، نقل شده است. ابن‌بزاز همچنین آخرین باب

کتاب، یعنی باب دوازدهم را به بیان «کرامات مریدان شیخ صفی‌الدین» در دو فصل اختصاص داده است. اگرچه این کرامات به دست شیخ صفی تحقّق نیافته‌اند، بی‌گمان در تلقّی ابن‌بزّاز این کرامات نیز چیزی جز ادامه ولایت وجود شیخ صفی نیست. در این باب ۷۱ حکایت کرامت از مریدان و خلفای شیخ صفی نقل شده است. (ر.ک. همان: ۱۱۳۰ - ۱۱۸۸)

دلایل توسعه گستره زمانی کرامات در حیات مشایخ

به جز تفاوت چشمگیری که در تعداد کرامات این دو اثر دیده می‌شود و نیز این نکته که کرامات منسوب به ابوسعید عمدتاً از نوع فراست و اشراف بر ضمائر است، (ر.ک. محمد بن منور ۱۳۶۶، مقدمه مصحح: نود و هشت - نود و نه) ولی کرامات منسوب به شیخ صفی عموماً از نوع شفای بیماران و نجات گرفتاران است، می‌توان تفاوت گستره زمانی حضور کرامات را در حیات آن دو بر اساس روایت ابوروح لطف‌الله و ابن‌بزّاز به وضوح دید. در میان روایت‌های مربوط به قبل از دوران ارشاد و ولایت ابوسعید و شیخ صفی تنها یک مورد مشابهت می‌توان دید و آن استناد به احادیث پیامبر در بشارت ظهور هریک از ایشان است که البته به دلیل تطبیق ندادن صریح محتوای حدیث با شخص ابوسعید در حالات و سخنان، و بالعکس تطبیق صریح آن با شخص شیخ صفی در *صفوة‌الصفاء*، مشابهتی تام و تمام نیست. اما هیچ‌یک از احوال شگفت و امور خارق‌عادتی که در باب شیخ صفی از لحظه انعقاد نطفه تا رسیدن به مقام ارشاد و ولایت در *صفوة‌الصفاء* نقل شده است، در روایت‌های ابوروح و حتی در *اسرارالتوحید* که حجم کرامات در آن به مراتب بیشتر است - ۱۵۹ کرامت طبق احصای شهبازی و ارجی (ر.ک. شهبازی و ارجی ۱۳۸۷: ۲۸۹ - ۴۳۲) - دیده نمی‌شود؛ جز آنکه در روایت محمد بن منور، پیش‌بینی پیر بلقسم بشر یاسین، آن هنگام که ابوسعید خردسال را می‌بیند و در خطاب با پدر وی می‌گوید «اکنون که این فرزند تو را بدیدیم، ایمن گشتیم که ولایت‌ها را از این کودک نصیب خواهد بود»، (محمد بن منور ۱۳۶۶: ۱۷) افزوده شده است. در روایات مربوط به زمان وفات ابوسعید و شیخ صفی نیز دو موضوع توجه به کشف عورت از سوی جسد مشایخ و نیز شنیده شدن غریو آسمانی بعد از مرگ ایشان، تنها موارد مشابهتی است که می‌توان بین دو روایت دید؛ درحالی‌که روایت ابن‌بزّاز از بیماری و مرگ و تغسیل و تکفین و تدفین شیخ صفی مشحون از انواع کرامات و خوارق عادات است (ر.ک. ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۹۷۰ - ۹۹۴) در باب کرامات بعد از مرگ هم چنان‌که قبلاً اشاره شد، ابواب و فصول مستقل و مفصلی در *صفوة‌الصفاء* وجود دارد.

در اینجا و پیش از طرح دلایل توسعه دایره کرامات، باید به چند نکته دیگر نیز اشاره کرد؛ اول آنکه حکایت‌های کرامات مربوط به زمان مرگ و بعد از مرگ ابوسعید، در *اسرارالتوحید* محمد بن منور اگرچه نسبت به حالات و سخنان ابوسعید افزایش و گسترش بیشتری یافته و این خود از تحوّل تدریجی این پدیده در مناقب‌نامه‌ها خبر می‌دهد، به هیچ وجه قابل مقایسه با حجم این دسته از روایات در *صفوة‌الصفاء*

ابن بزّاز نیست. ثانیاً ویژگی‌هایی که برای داستان‌های کرامت در حالات و سخنان ابوسعید، به‌ویژه در قیاس با *صفوة‌الصفاء*، برشمردیم در اکثر مناقب‌نامه‌های کهن و به‌طور مشخص در سه کتاب *سیرت ابن خفیف* - گرچه اصل این کتاب به زبان عربی است - کتاب *النور سهلگی* و *منتخب نورالعلوم* نیز دیده می‌شود، بلکه حتی در *سیرت ابن خفیف* کرامات اصولاً شأن و شاخصیت عمده‌ای ندارد. (ر.ک. دیلمی ۱۳۶۳) ثالثاً تأکید بر اینکه کرامات پیش از مقام ارشاد و پس از مرگ مشایخ، عمدتاً در مناقب‌نامه‌های متأخر پدید آمده و یا رشد بیشتری کرده‌اند، مطلقاً به معنای آن نیست که در روایات زندگی صوفیان اولیه و نیز مناقب‌نامه‌های کهن، هیچ نمونه‌ای از این دست کرامات و خوارق عادات نمی‌توان دید، بلکه عمده‌ی مطلب تأکید بر این معنا است که از منظری سبک‌شناختی، این دسته از کرامات را به سبب بسامد بسیار پایین آن در روایات کهن و بسامد بالای آن در مناقب‌نامه‌های متأخر، باید ویژگی‌ای نوع‌نما و ژانریک در این دسته اخیر تلقی شود، و صرف وجود نمونه‌هایی نادر و انگشت‌شمار از این‌گونه کرامات در مناقب‌نامه‌ها و روایات کهن، از قبیل آنچه ابوروح درباره‌ی ابوسعید نقل کرده است، مخدوش‌کننده‌ی این اصل کلی نیست. و آخرین نکته آنکه در حکایات حیات مشایخ متقدم، اگرچه نمونه‌های این‌گونه کرامات کمتر دیده می‌شود، در گذر زمان، رشد این دسته از کرامات را در روایات مربوط به حیات ایشان نیز - بی‌آنکه الزاماً مناقب‌نامه‌ی مستقلی برای آنها نوشته شود - می‌توان دید. آن‌ماری شیمیل در مقدمه‌ی خود بر *سیرت ابن خفیف*، به‌روشنی رشد این دسته از حکایات‌های کرامات را در روایت‌های حیات او و در ادوار مختلف تاریخی نشان داده است. (دیلمی ۱۳۶۳، مقدمه‌ی مصحح: ۱۴-۲۱) بنابراین در بررسی حکایات کرامات مشایخ متقدم، باید به تفاوت روایات کهن و روایات متأخر و توسعه‌یافته در ادوار بعدی توجه کرد و میان آنها تمایز قائل شد.

تحلیل توسعه‌ی گستره‌ی زمانی کرامات از منظر درون‌متنی

نخستین مطلب در تبیین دلایل اتساع دایره‌ی کرامات، توجه به تاریخ توسعه و کمال ژانر مناقب‌نامه است. باید توجه داشت که تمامی محققان به الگوبرداری مؤلفان تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های صوفیه از سیره‌های نبوی و التزام خودآگاه و ناخودآگاه ایشان به نوعی نظیره‌پردازی میان احوال مشایخ با سیره‌ی پیامبر (ص) تصریح کرده‌اند. (ر.ک. شیری ۱۳۸۹: ۱۷ - ۳۹) طبیعی است که این الگوبرداری در گذر زمان توسعه و تکامل یافته باشد؛ بدین نحو که روایت‌های متفرّق از حیات یک صوفی یا شیخ و آن هم معمولاً دوران ارشاد و ولایت او که آمیخته با بعضی از کرامات است، به روایتی کامل از پیش از تولد تا پس از مرگ مشایخ و متناظر با سیره‌ی نبوی و هریک از مراحل آن نیز همچون حیات پیامبر (ص) مشحون از انواع کرامات، تحوّل یافته باشد. حاج آقابابایی و نصری، به تأثیرپذیری مؤلفه‌های اساسی حکایات قدیسان از بستر فرهنگی جامعه خود - و یا به تعبیر نورتروپ فرای «امپریالیسم اسطوره‌ای» متکرر در همه‌ی اشکال داستانی - اشاره کرده‌اند و معتقدند که «متون مرجع یا به تعبیری، اساطیر مرکزی» یک فرهنگ، یکی از مؤلفه‌های اساسی این بستر

فرهنگی است. (حاج آقابابایی و نصری ۱۳۸۶: ۱۲۹ - ۱۳۰) بر اساس این تحلیل و با تطبیق آن بر مورد بحث، می‌توان سیره نبوی را «متن مرجعی» دانست که روایات حیات مشایخ، و در اینجا به طور خاص حکایات کرامات، بر اساس آن بازتولید و نقل و روایت شده‌اند و این اخذ و نظیره‌سازی در طول زمان به تمامی مراحل حیات مشایخ و اولیا از پیش از تولد تا پس از مرگ توسعه یافته است تا الگوی مرجع، یعنی همان سیره نبوی که تمامی مراحل آن مشحون از معجزات و خوارق عادات است، در روایت‌های مناقب‌نامه در کامل‌ترین شکل آن بازتولید شود.

همچنین باید توجه کرد که در حکایت‌های عرفانی، کنش شخصیت چه به صورت عمل، و چه به صورت گفتار، او را به خواننده می‌شناساند، (رضوانیان ۱۳۸۰: ۳) و «شخصیت» یا به تعبیری دقیق‌تر «قهرمان»، (ر.ک. عباسی ۱۳۸۷: ۱۲۷) و نیز کنش قوی در حکایت‌های عرفانی نقشی محوری دارد. (همان: ۴) کرامت را باید قوی‌ترین کنش شیخ صوفی تلقی کرد. در واقع داستان‌های کرامت، به عنوان مهم‌ترین بخش از حکایات حیات مشایخ، مهم‌ترین نقش را در جریان شخصیت‌پردازی به شیوه غیرمستقیم در این گونه آثار دارد. بنابراین توسعه داستان‌های کرامت، چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ گستره دایره شمول آنها در حیات مشایخ، نوعی توسعه و تکامل در تکنیک شخصیت‌پردازی در حکایات صوفیانه و در اینجا به خصوص در ژانر مناقب‌نامه‌ها است.

گذشته از نقشی که کرامت به عنوان قوی‌ترین کنش قهرمان مناقب‌نامه، در شناساندن و نشان دادن تصویر مطابق با باور میدان و توده مردم داشته است، دارای بیشترین جذابیت داستانی، لاقبل برای مخاطب عصر خود نیز بوده است. «این نوع حکایت‌ها از لحاظ هنری و تأثیر بر مخاطب از حکایت‌های رئالیستی، به مراتب هنری‌تر، برآغلنده‌تر و پخته‌ترند. اینها دارای ویژگی‌های داستانی برانگیزنده و غنی هستند؛ چه شامل حوادث غریب و غیرمألوف‌اند. از سویی این حکایت‌ها دربردارنده عنصر گفت‌وگو، خیال گسترده، رؤیا، مناجات و ادعیه، وصیت‌ها، عبارات حکیمانه و جواب هستند.» (عباسی ۱۳۸۷: ۱۴۰) بنابراین می‌توان گفت که در روند تکامل ژانر مناقب‌نامه، افزایش کمی کرامات و توسعه دایره شمول آنها، هم نوعی توسعه در عنصر شخصیت‌پردازی و هم عاملی در افزایش جذابیت داستان مناقب‌نامه‌ها بوده است. توجه به عنصر جذابیت داستان برای توده مخاطبان را در جریان تحول حکایات کرامات نباید به هیچ وجه نادیده گرفت؛ چراکه حتی سیره نبوی نیز به سبب لزوم تطابق یافتن با پسند و دلخواه مخاطب عام، از سندیت تاریخی خواص پسند و علمی، به جذابیت داستانی عوام‌پسند گراییده است. (در این مورد ر.ک. جعفریان ۱۳۸۵: ۴۸ - ۴۹)

تحلیل توسعه گستره زمانی کرامات از منظر برون‌متنی

در بررسی سیر تاریخی رشد و تحول اولیانا‌نویسی صوفیه، می‌توان نوعی تناظر و تعامل رامیان تحولات تاریخی تصوف و تطورات ژانر مناقب‌نامه / تذکرة‌الاولیا ملاحظه کرد؛ در دوره‌های آغازین تصوف که معمولاً

از آن به دوره «زهد» تعبیر می‌شود، یعنی از اواخر قرن اول تا اوایل قرن سوم هجری، تذکره‌الاولیا در واقع چیزی نیست جز اشارات پراکنده‌ای به اقوال و نیز ریاضت‌ها و جنبه‌هایی از زهد زاهدان قرون اولیه در آثار و رساله‌های مفرده‌ای که بر اساس سنت‌های نگارش محدثان و مجموعه‌های حدیثی و با عنوان عمومی «الزهد» و یا «الزهد و الرقائق» تألیف شده است. ویژگی‌های عمده این آثار را می‌توان توجه به «اقوال» و نقل آنها به شیوه عنعنه کتب حدیثی و فقدان منطق روایی و پراکندگی آنها دانست. در مرحله بعدی و در قرن‌های سوم و چهارم که جریان تصوّف تحت همین عنوان و از ترکیب آموزه‌ها و سنت‌ها و نظام‌های طریقتی و خانقاهی تصوّف مکتب بغداد و جریان‌های ملامت و فتوت، و زهدگرایی و نظام خانقاهی کرامیه که شاید بتوان تمامی آنها را با اندکی مسامحه ذیل عنوان «مکتب خراسان» قرار داد، تکون نهایی خود را باز می‌یابد، هم نخستین دستینه‌های آموزشی تصوّف نوشته می‌شود، و هم طبقات رجال صوفیه به‌عنوان تاریخ قوم صورت‌بندی می‌شود که کامل‌ترین و بهترین آن را می‌توان در طبقات‌الصوفیه سلمی دید. از ویژگی‌های عمده آثار این دوره می‌توان اشاره کرد به: وفاداری به اصول حدیث‌نویسی در توجه بیشتر به اقوال و ذکر اسناد، قوت یافتن منطق روایی و از جمله ذکر تاریخ‌های ولادت و وفات و بعضی از حوادث زندگی، توجه به ثبت مشایخ صحبت و ارشاد و ذکر و تلیق و خرقه که بعدها اساس تنظیم شجره‌های طریقتی واقع شد و التزام به مفهوم «طبقات» و ذکر مشایخ تقریباً هم‌دوره و رعایت ترتیب تاریخی در تدوین آثار.

دوره نهایی از اواخر قرن چهارم شروع می‌شود و طی آن تذکره‌های عمومی و مناقب‌نامه‌های اختصاصی مشایخ از لون و نوعی دیگر - و البته در بعضی از جنبه‌ها و مدار پیشینه این سنت - پدید می‌آید. بحث از تذکره‌های عمومی مجالی دیگر می‌طلبد، ولی مناقب‌نامه‌های اختصاصی این دوره را می‌توان به دو گونه نه کاملاً مجزاً، ولی بر اساس انواعی از تفاوت‌ها و از جمله میزان انعکاس کرامات مشایخ و دایره شمول آنها، به دو گروه مناقب‌نامه‌های متقدم و متأخر تقسیم نمود. در مناقب‌نامه‌های متقدم از قبیل سیرت ابن‌خفیف، کتاب‌النور سهلگی، منتخب نورالعلوم و حتی حالات و سخنان ابوسعید اگرچه مؤلفان به ذکر کرامات بی‌توجه نیستند، هم کمیت آنها محدود و تأکید بیشتر بر ذکر احوال و تجربه‌های ناب عرفانی است و هم در هماهنگی با آموزه‌ها و مبانی نظری تصوّف عصر که بر اساس آنها، تحقق و شرط ظهور کرامات نائل شدن به مقام «ولایت» دانسته شده، دایره شمول کرامات عمدتاً به دوران ارشاد و ولایت مشایخ تا زمان مرگ ایشان منحصر است. و اما مناقب‌نامه‌های متأخر که نمونه‌های اولیه آن از قرن ششم تا هفتم و نمونه‌های کامل آن از اواخر قرن هفتم به بعد پدید آمده است، و در اینجا به‌طور خاص موردنظر ما است، حاصل دورانی است که هم در مبانی نظری تصوّف و هم در نقش اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشایخ و نظام خانقاهی وابسته به ایشان تحولات قابل توجهی رخ داده است؛ در این دوره، شیخ اشراق نظریه «حکیم حاکم» خود را طرح کرده است و بر طبق آن «حاکمان باید نشانه‌ای از الهی بودن حکومت خود در دست داشته باشند و چون در آیین سیاسی او اصل «نبوت» در اسلام و باورهای اسلامی در باب معجزات و کرامات از یک‌سو، و «خره کیانی» یا «فره» پادشاهان صاحب نیرنگ چون کیخسرو و فریدون از سوی دیگر،

نقشی اساسی ایفا می‌کنند؛ از این رو، سهروردی فقط به رأس هرم اجتماعی (رئیس اول مدینه) توجه کرده است و به شاه - فیلسوف افلاطون نزدیک شده است. حکیم حاکم سهروردی از حکمت بحثی و ذوقی و از خمیره مقدّس برخوردار است. او می‌تواند از بدن رها شود. یعنی بدن برای او همانند پیراهنی است که گاهی آن را می‌پوشاند و گاهی غبار تن را می‌افشاند و از چهره جان پرده برمی‌افکند. او می‌تواند روی آب و هوا راه برود و طی الارض کند و به آسمان برسد... چنین کسی می‌تواند رئیس کامل باشد و اگر حکومت در دست او باشد، دوره حکومت او، دوره‌ای نورانی خواهد بود.» (اکبری ۱۳۸۹: ۴۲)

از سوی دیگر ابن عربی و پیروان او نیز نظریه «ولایت» را که «دایره فیض و تجربه نبوی را گسترش می‌داد و مستمر می‌کرد»، (فدایی مهربان ۱۳۸۸: ۵) توسعه و تکامل بخشیدند و همچنین قرائت خود را از مفهوم انسان کامل «که رنگی نو به حکیم آرمانی افلاطون می‌زد»، (همانجا) مطرح کردند و بر اساس همین مبانی و در پرتو این نظریه‌ها، پارادیم تازه‌ای شکل می‌گیرد که از منظر آن، شیخ/ ولی/ پیر در مقام خلیفه راستین و جانشین برحق پیامبر (ص)، حیاتی پیامبرگون و مشحون از کرامات در تمامی ادوار آن، و تصویری قدسی و منزّه و قریب به مقام عصمت می‌یابد که حتی کوچک‌ترین غفلت و گناهی را در آن نمی‌توان یافت و چنین شخصی به‌ویژه در دوره پرآشوب و ازهم‌گسیختگی سیاسی و اجتماعی بعد از حمله مغول، با تکیه بر نهاد تقریباً مدنی خانقاه و به‌واسطه نذورات و فتوحات و موقوفات و نیز بعضاً حمایت‌های مالی حکومت و کارگزاران آن، تمکّن و قدرت اقتصادی قابل توجهی نیز می‌یابد (ر.ک. قربان‌نژاد ۱۳۸۷: ۱۹۱ - ۲۱۴) که از رهگذر آن صاحب امر دین و دنیا هر دو می‌شود و پیدا است که تصویر چنین شیخی، نمی‌تواند چیزی جز آن باشد که در مناقب‌نامه‌های متأخر به تصویر درآمده است: وجودی به مثابه کرامتی مبسوط و منتشر.

نتیجه

آنگاه که روایت حیات مشایخ تصوّف به‌ویژه مشایخ برجسته‌ای که خود و یا اخلافشان نظام و دستگاه طریقتی و خانقاهی قدرتمندی پدید آورده‌اند، از شکل روایت‌های متفرّق و نامنسجم طبقات و تذکره‌ها، به شکل روایت کامل و به‌هم‌پیوسته مناقب‌نامه‌ها و به‌طور خاص مناقب‌نامه‌های تألیف‌شده از اوایل قرن هشتم هجری به بعد درمی‌آید، عنصر کرامت نیز همچون عاملی پیونددهنده و ابزاری مؤثر در شخصیت‌پردازی قهرمان داستان (= شیخ و ولی)، از اختصاص به دوره ارشاد و ولایت و شیخی پیر صوفی خارج می‌شود و به تمامی عرصه‌ها و اجزا و مفاصل کلان‌روایت مناقب‌نامه گسترش می‌یابد و بدین ترتیب روایت حیات شیخ، خود به هیأت کرامتی مبسوط درمی‌آید تا هم اسباب ارباب منکران و هم مزید ایمان مؤمنان را هرچه بیشتر مهیا کند و نوعی مشروعیت الهی همه‌جانبه برای مشایخ تصوّف فراهم آورد. این تحول در عین آنکه نمودار مرحله نهایی تکامل ژانر مناقب‌نامه‌نویسی صوفیه، به‌ویژه در تکمیل جریان متناظر ساختن آن با سیره نبوی است، خود بر بستری از اقتضات سیاسی و اجتماعی و فکری خاصی شکل می‌گیرد که حاصل

ترکیب و هیأت جدید مؤلفه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران به سبب نابودی نظام‌های اجتماعی و اقتصادی کهن، و خلأ قدرت سیاسی مشروع در دوره پس از حمله مغول و بی‌پناهی توده مردم و نیز طرح و تکامل نظریه‌های «حکیم حاکم»، «ولایت» و «انسان کامل» و قرار گرفتن مشایخ و دستگاه‌های خانقاهی ایشان به‌عنوان گزینه‌ای جایگزین برای قدرت‌های سیاسی غیرمشروع و ازهم‌گسیخته این دوران است.

پی‌نوشت

- (۱) کرامت/ کرامات در معانی لغوی و غیراصطلاحی نیز فراوان در متون صوفیه به کار رفته است؛ از جمله در معنای «نعمت دنیا» و «نواخت و احسان پروردگار» و «بزرگی و برتری» (ر.ک. صادق (ع)، ۱۴۰۰ق: ۱۰۶ و ۱۸۴؛ محاسبی، ۱۴۲۰ق: ۵۴۴ و ۵۴۶ و ۵۴۸؛ تستری، ۱۴۲۳ق: ۳۵، ۱۹۲، ۱۹۳؛ خراز، ۱۴۲۱ق: ۶۳؛ جنید، ۱۴۲۵ق: ۵۵، ۱۹۱، ۲۰۴، ۲۷۱؛ حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۹۶؛ همو، ۱۴۲۸ق: ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۲۲۱؛ و سایر متون صوفیه)
- (۲) ابن‌زیات در باب هفتم از مقدمه تذکره خود، (۱۴۲۷ق: ۶۲) ارجوزه‌مانندی در تأکید بر لزوم تصدیق کرامات و استشهاد به داستان سلیمان(ع) و شگفتی‌های آن سروده است و در ابیاتی از آن نیز از انواع کرامات به‌اختصار یاد کرده است.
- (۳) البته پیش از وی، آن‌ماری شیمل نیز در اثر انگلیسی *ابعاد عرفانی اسلام* (چاپ ۱۹۷۵م) به طبقه‌بندی سبکی و نیهانی توجه داشته است. (ر.ک. شیمل ۱۳۸۷: ۳۴۶، پاورقی ۱)
- (۴) نکته بسیار جالب توجهی که اشاره به آن خالی از لطف نیست، آن است که شاید یافعی (۷۶۸ق) تنها کسی باشد که در مقدمه تذکره خویش، نه کرامات، بلکه مردم را بر اساس موضع‌گیری آنها نسبت به پدیده کرامت به سه گروه تقسیم کرده است: «و الناس فی إنکار الکرامات مختلفون؛ فمنهم من ینکر کرامات الأولیاء مطلقاً، و هؤلاء أهل مذهب معروف عن التوفیق مصروف، و منهم من یکذب بکرامات أولیاء زمانه، و ینصدق بکرامات الأولیاء الذین لیسوا فی زمانه، کمعروف و سهل و الجنید و أشباههم رضی الله تعالی عنهم، فهؤلاء کما قال الشیخ أبو الحسن الشاذلی رضی الله عنه: و الله ما هی إلا اسرائیلیه، صدقوا بموسی، و کذبوا بمحمد صلی الله علیه و سلم، لأنهم أدركوا زمانه، و منهم من ینصدق بأن لله تعالی أولیاء لهم کرامات، و لکن لا ینصدق بأحد معین من أهل زمانه، فهؤلاء محرومون أيضاً، لأن من لم یسلم لواحد معین لم ینتفع بأحد.» (یافعی ۲۰۰۴م: ۳۷)
- (۵) فهرستی از مهم‌ترین پژوهش‌های منتشرشده در این حوزه را می‌توان در وب سایت www.noormags.com ملاحظه کرد.

کتابنامه

- آزادیان، شهرام. ۱۳۸۵. «دو تقسیم‌بندی قدیم از کرامات صوفیه»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۷۹. ص ۶۳ - ۷۲.
- آموزگار، ژاله؛ احمد تفضلی. ۱۳۷۵. *اسطوره زندگی زردشت*. چ سوم. تهران: نشر چشمه و آویشن.
- ابن‌بزاز، توکلی بن اسماعیل. ۱۳۷۳. *صفوة الصفا*. مقدمه و تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد. چ اول. تبریز.
- ابن‌زیات، یوسف بن یحیی التادلی. ۱۴۲۷ق. *التشوف الی رجال التصوف*. تحقیق الدكتور علی عمر. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. ج ۲. بیروت: دار صادر.

ابوروح لطف‌الله، جمال‌الدین. ۱۳۹۱. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. مقدمه، تصحیح و توضیحات: محمدرضا شفیعی کدکنی. چ نهم. تهران: سخن.

ابوعلی عثمانی. ۱۳۷۴. ترجمه رساله قشیریه. با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فرزانه. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

اکبری، فتح‌علی. ۱۳۸۹. «سهروردی و سیاست»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵۹. ص ۴۲-۴۶.

اکرمی، محمدرضا. ۱۳۸۹. حکایت صوفی. چ اول. تهران، جامی.

البکری، ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد. ۱۴۲۱ق. الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار. احمد فرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

الترمذی، حکیم محمد بن علی. ۱۴۲۸ق. کیفیه السلوک الی رب العالمین. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

_____ ۱۴۲۲ق. ختم الأولیا. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت. مهد الآداب الشرفیه.

التستری، سهل بن عبدالله. ۱۴۲۳ق. تفسیر التستری. علق علیه و وضع حواشیه محمد باسل عیون السّود. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جعفری، مسعود. ۱۳۷۱. «معجزه پیامبران از منظر متکلمان»، کیهان اندیشه، ش ۴۳. ص: ۹۰-۱۰۰.

جعفریان، رسول. ۱۳۸۵. «داستان سیره، ابوالحسن بکری و قصه‌ای کردن سیره نبوی»، خردنامه همشهری، ش ۱۱. ص ۴۸-۴۹.

الجنید، ابوالقاسم. ۱۴۲۵ق. رسایل الجنید. تحقیق جمال رجب سیدی. دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.

حاج آقابابایی، محمدرضا؛ امیر نصری. ۱۳۸۹. «تکوین شخصیت قهرمان در چهار روایت از تذکرة الاولیا»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، ش ۴۶. ص ۱۲۳-۱۴۳.

الحسن، عبداللطیف بن محمد ۱۴۲۰ق. «دراسات فی الشریعه و العقیده: کرامات الاولیاء بین اهل السنه و مخالفیهم»، البیان، العدد ۱۴۰. ص ۸-۱۹ و العدد ۱۴۱ ص ۱۶-۲۵.

الخرّاز، البغدادی؛ ابوسعید احمد بن عیسی. ۱۴۲۱ق. کتاب الصدق او الطریق السالمه. علق علیه و وضع حواشیه عبدالمنعم خلیل ابراهیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

الخرکوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد. ۱۴۲۷ق. تهذیب الاسرار فی اصول التصوف. اعتنی به و وضع حواشیه امام سید محمد علی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

دبلمی، ابوالحسن. ۱۳۶۳. سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی. ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح ا.شیمیل - طاری. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: بابک.

الرّازی، ابوزکریا یحیی بن معاذ. ۱۳۲۳ق. جواهرالتصوف. جمع و تبویب و شرح و تعلیق سعید هارون عاشور. قاهره: مکتبه الآداب.

رجایی بخارایی، احمد علی. ۱۳۷۰. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ ششم. تهران: علمی.

رضوانیان، قدسیه. ۱۳۸۰. «ابزارها و عناصر شخصیت‌پردازی در متون داستانی عرفانی»، آینه میراث، س چهارم. شماره ۲. ص ۸-۳

سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. ۱۳۸۲. اللمع فی التصوف. تصحیح نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چ دوم. تهران: اساطیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰. «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر»، نامه بهارستان، س دوم. ش دوم. دفتر ۴. ص ۶۵ - ۷۸.

_____ ۱۳۸۶. چشیدن طعم وقت (از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر). تهران: سخن.

شهبازی، ایرج. علی اصغر ارجی. ۱۳۸۷. سبع هشتم. چ اول. قزوین: سایه گستر.

شیری، قهرمان. ۱۳۸۹. «تأثیر آیات و روایات بر شکل‌گیری کرامات»، فصلنامه ادب و عرفان، س اول. ش چهارم. ص ۱۷ - ۳۹.

شیمیل، آن‌ماری. ۱۳۸۷. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ ششم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

الصادق (ع)، جعفر بن محمد. ۱۴۰۰ق. مصباح الشریعه. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

صادقی شهپر، رضا. ۱۳۸۹. «صور نوعیه کرامات اولیا در میان معجزات و قصص انبیا»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۶. شماره ۱۹. ص ۷۹ - ۱۰۷.

الطبری اللالكائی، هبه‌الله بن الحسن. ۱۴۱۲ق. کرامات الأولیاء. تحقیق احمد سعد الحمان. الرياض: دار طیبه.

عباسی، حبیب‌الله. ۱۳۸۷. «حکایت‌های عرفانی و نقش آنها در گفتمان منثور صوفیانه»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۵۸. ص ۱۲۳ - ۱۴۴.

عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۳. منطق‌الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی. تهران: سخن.

عمر بن حمادی. ۱۴۱۰ق. «کرامات الأولیاء: النقاش الحاد الذی اثارته بالقیروان و قرطبه فی اواخر قرن ۴ ه - ۱۰ م»، دراسات اندلسیه، العدد ۴. ص ۳۵ - ۶۰.

غزنوی، سدیدالدین محمد بن محمد. ۱۳۸۴. مقامات ژنده‌پیل، به اهتمام حشمت مؤید. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.

فوحی، محمود؛ محمدافشین وفاپی. ۱۳۹۱. «تحلیل انتقادی زندگینامه‌های مولوی»، بخارا، س ۱۵. ش ۸۹-۹۰. ص: ۲۸-۵۳.

فدایی مهربانی، مهدی. ۱۳۸۸. پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران. چ اول. تهران: نشر نی.

قربان‌نژاد، پریسا. ۱۳۸۷. تصوف در آذربایجان عهد مغول. چ اول. تهران: علمی و فرهنگی.

کلابادی، ابوبکر محمد. ۱۳۷۱. کتاب تعرف (متن و ترجمه). به کوشش محمدجواد شریعت. چ اول. تهران: اساطیر.

محاسبی، الحارث بن اسد. ۱۴۲۰ق. الرعايه لحقوق الله. تحقیق عبدالرحمان عبدالحمید البر. مصر: دار یقین.

محبوب، محمدجعفر. ۱۳۶۳. «از فضائل و مناقب خوانی تا روضه‌خوانی»، ایران‌نامه، ش ۷. ص ۴۰۲ - ۴۳۱.

محمد بن منور. ۱۳۶۶. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی. ۲ جلد. چ اول. تهران: آگاه.

ملاحمد، میرزا. ۱۳۷۸. «نظام‌الدین احمد صدیقی و کرامات اولیای او»، ایران‌شناخت، ش ۱۲. ص ۹۸ - ۱۰۷.

المناولی، محمد عبدالرؤوف. ۱۹۹۹ الف. الكواكب الدریه فی تراجم الساده الصوفیه. ۵ جلد. تحقیق و اعداد محمد ادیب الجادر. بیروت: دار الصادر.

_____ ۱۹۹۹ب. ارغام اولیاء الشیطان بذکر مناقب اولیاء الرحمان. چاپ‌شده به همراه الكواكب الدریه.

منزوی، احمد. ۱۳۸۲. فهرستواره کتاب‌های فارسی. جلد سوم. چ دوم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۹. کشف‌المحجوب. تصحیح و تعلیقات از محمود عابدی. چ ششم. تهران: سروش.

یافعی، عقیف‌الدین عبدالله بن اسعد. ۲۰۰۴م. روض‌الریاحین فی حکایات الصالحین. قاهره: مکتبه زهران.

References

- 'Abbāsi, Habib-ollāh.(2008/1387SH).“Hekāyat-hā-ye erfāni va naqsh-e ānhā dar goftemān-e Mansour-e soufiyāneh”.*Pazhouheshnāmeḥ-ye 'Oloum-e Ensāni*.No. 58. Pp. 123-144.
- Abu-'Ali 'Osmāni. (1995/1374SH). *Tarjomeḥ-ye resāleh-ye Qosheiriyah*. Ed. By Badi'-ozzamān Forouzānfār. 4th ed. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Abu-Rouh Lotf-ollāh, Jamāl-eddin.(2012/1391SH).*Hālāt o sokhanān-e Abu-Saeed Abu-Kheir*. Introduction, edition and explanations: Mohammad Rezā Shafi'i Kadkani. 9th ed. Tehran: Sokhan.
- Akbari, Fath 'Ali.(2010/1389SH).“Sohravardi va siyāsāt”.*Ettelā'āt-e hekmat va me'refat*. No. 59. Pp. 42-46.
- Akrami, Mohammad Rezā. (2010/1389SH).*Hekāyat-e soufi*. 1st ed. Tehran: Jāmi.
- Albakri, Abolghasem 'Abdorrahmān ibn Mohammad. (2001/1379SH).*Al-anvār fi 'Elm-ol-asrār va Maghāmāt-ol-abrār*. Ahmad Farid Almazidi. Beirut: Dār-ol kotob-ol 'Elmiyeh .
- Alhasan, 'Abdol-latif ibn Mohammad.(1999/1378SH). “Derāsāt fel-shari'ah val-'aghidah: kerāmāt-ol oliyā' beine ahlel sonnāh va mokhalefihom”. *Albayān*.No. 140.Pp. 8-19 and No. 141. Pp. 16-25.
- Aljoneyd, Aboulghāsem. (2004/1382SH).*Rasāyel-ol Jonayd*.Research by Jamāl Rajab seyedbi. Dameshgh: Dār Eghra' Leltabā'ah va alnashr va altozi.'
- Al-Kharkoushi, Abu Sa'id 'Abd-ol Malek ibn Mohammad.(2006/1385SH).*Tahzib-ol asrār fi osoul-e tasavvof*. Comments: Emām Seyyed Mohammad 'Ali. Beirut: Dār-ol kotob-ol 'elmiyeh.
- Al-Kharrāz, al-Baghdādi va Abu Saeed Ahmad ibn 'Isā. (2000/1379SH).*Ketāb-ol sedgh aw tarigh-ol sālemah*. Comments: 'Abd-ol Mon'em Khalil Ebrāhim. Beirut: Dār-ol kotob-ol 'elmiyeh.
- Al-Manāvi, Mohammad 'Abdo-rra'ouf. (1999/1378SH)a. *Al-kavākeb-ol Dorriyah fi tarājem-ol sādāt-ol soufiyeh*. Vol. 5.Research by Mohammad Adib Al-Jāder. Beirut: Dār-ol Sāder.
- Al-Manāvi, Mohammad 'Abdo-rra'ouf. (1999/1378SH).*Arghām Oliyā'-ol Sheitān bezekr-e Manāgheb Oliyā' Al-Rahmān*. Published with Al-Kavākeb-ol Dorriyeh.

- Al-Rāzi, Abu Zakariyā Yahyā ibn Ma'āz. (1905/1284SH). *Javāher-ol tasavvof*. Ed. by Saeed Hārūn 'Ashour. Ghāhereh: Maktabat-ol Ādāb .
- Al-Sādegh, Ja'far ibn Mohammad. (1980/1359SH). *Mesbāh-ol Shari'ah*. Beirut: Mo'assesat-ol 'Elmi Lelmatbou'āt.
- Al-Tabari Al-Alkāei, Habat-ollāh ibn Alhasan. (1992/1412SH). *Kerāmāt-ol Oliyā'*. Research by Ahmad Sa'd-ol Hamān. Al-Riāz: Dār-e Tayebeh.
- Altastari, Sahl ibn 'Abdollāh. (2003/1381SH). *Tafsir-e Altastari*. Comments: Mohammad Bāsel 'Oyoun Assoud. Beirut: Dār-ol kotob-ol 'Elmiyeh.
- Āmouzgār, Zhāleh and Tafazzoli, Ahmad. (1997/1375SH). *Ostooreh Zendegi-ye Zartosht*. 3rd ed. Tehran: Nashr-e Cheshmeh va Āvishan.
- 'Attār, Farid-oddin Mohammad ibn Ebrāhim. (2004/1383SH). *Manteq-otteir*. Introduction and edition: Mohammad Rezā Shafi'ei Kadkani. Tehran: Sokhan.
- Āzādiyān, Shahrām. (2007/1385SH). “Do taghsimbandi-ye ghadim az kerāmāt-e soufiyeh”. *The journal of Literature and humanities faculty of Tehran University*. No. 179. Pp. 63-72.
- Deilami, Abolhasan. (1984/1363SH). *Sirat-e Sheikh-e Kabir Abu 'Abdollāh ibn Khafif Shirāzi*. Tr. by Rokn-oddin Yahyā ibn Joneid Shirāzi. Ed. by A. Shimal-Tāri. With the efforts of Towfigh sobhāni. 1st ed. Tehran: Bābak.
- Fadāei Mehrbāni, Mehdi. (2009/1388SH). *Peidāei-ye andisheh-ye siyāsi erfāni dar Iran*. 1st ed. Tehran: Nashr-e Ney.
- Fotouhi, Mahmoud va Mohammad Afshin Vafāei. (2012/1391SH). “Tahlil-e enteghādi-ye zendegināme-hā-ye Molavi”. *Bokhārā*. Year 15. No. 89-90. Pp. 28-53.
- Ghaznavi, Sadid-oddin Mohammad. (2005/1384SH). *Maghāmāt-e Zhendeh Pil*. With the efforts of Heshmat Mo'ayyed. 3rd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ghorbān Nezhād, Parisā. (2008/1387SH). *Tasavvof dar Azarbāyejān-e 'Ahd-e Moqol*. 1st ed. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Hāj Āghā Bābāei va amir Nasri. (2011/1389SH). “Takvin-e shakhsiyat-e ghahreman dar chāhār revyāt az tazkarat-ol oliyā”. *The Quarterly Journal of Zabān va Adab-e Pārsi*. No. 46. Pp. 123-143.
- Hojviri, 'Ali ibn Othmān. (2012/1390H). *Kashf-ol-mahjoub*. Ed. by Mahmoud 'Ābedi. 6th ed. Tehran: Soroush.
- Ibn-e 'Arabi, Mohi-oddin. (n.d.). *Al-Fotouhāt ol-makkiyah*. Vol. 2. Beirut: Dār Sāder.
- Ibn-e Bazzāz, Tavakkoli IBn-e Esmā'il. (1995/1373SH). *Safvat-ol-Safā*. Introduction and edition: Gholām Rezā Tabātabāei Majd. 1st ed. Tabriz.
- Ibn-e Ziyārat, Yousef Ibn-e Yahyā-altādli. (2006/1385SH). *Altashavvof elā rejāl-ol-tasavvof*. Research by Aldoktor 'Āli 'Omar. Qāhereh: Maktabat-ol-Saghafat-ol-Diniyah.
- Ja'fari, Ma'oud. (1993/1371SH). “Mo'jezeh-ye Payāambarān az manzar-e motakallemān”. *Keihān-e Andisheh*. No. 43. Pp. 90-100.
- Ja'fariyān, Rasoul. (2007/1385SH). “Dāstān-e sireh, Abolhasan Bakri va ghesseh-i kardan-e sireh-ye nabavi”. *Kherad nāme Hamshahri*. No. 11. Pp. 48-49.
- Kalābādi, Abubakr Mohammad. (1992/1371SH). *Ketāb ta'arof* (text and translation). With the efforts of Mohammad Javād Shari'at. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Mahāsebi, Alhāres ibn Asad. (1999/1378SH). *Al-Ro'āyah lehogough-ollāh*. Research by 'Abdol-Rahmān 'Abdol-Hamid Al-Bar. Mesr: Dār Yaghin.
- Mahjoub, Mohammad Ja'far. (1984/1363SH). “Az fazā'el va manāqeb khāni tā rowzeh khāni”. *Iran-nāme*. No. 7. Pp. 402-431.
- Mohammad ibn Monavvar. (1987/1366SH). *Asrāro-ttowhid fi maghāmāt-e sheikh Abi-saeed*. Ed. by Shafi'i-e Kadkani. Vol. 2. Tehran: Āgāh.

Mollā Ahmad, Mirzā. (1999/1378SH). “Nezām-oddin Ahmad Sedighi va kerāmāt-e oliyā-ye ou”. *Irān shenākht*. No. 12. Pp. 98-107.

Monzavi, Ahmad. (2003/1382SH). *Fehrestvāreh-ye ketab-hā-ye Fārsi*. Vol. 3. 2nd ed. Tehran: Markaz-e Dā'eratol-Ma'āref-e bozorg-e eslāmi.

'Omar ibn Hamādī. (1989/1368SH). “Kerāmāt-ol Oliyā': Al-naqāsh al-hād allazi āsārah belqirovān va qortabeh fi avākher-e gharn-e 4 hejri-10 milādī”. *Derāsāt Āndolosiye*. No. 4. Pp. 35-60.

Rajāei Bokharāei, Ahmadali. (1991/1370SH). *Farhang-e ash'ār-e Hafez*. 6th ed. Tehran: Elmi.

Rezvāniyān, Ghodsiyeh. (2001/1380SH). “Abzār-hā va 'anāsor-e shakhsiyat pardāzi dar motoun-e dāstāni-ye erfāni”. *Āineh-ye Mirās*. 4th ed. no. 2. Pp. 3-8.

Sādeqi Shahpar, Rezā. (2010/1389SH). “Sovar-e no'iyeh-ye kerāmāt-e oliyā dar miyān-e mo'jezāt va ghesas-e anbiyā”. *The Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. year 3. No. 19. Pp. 79-107.

Schimmel, Anne-Marie. (2008/1387SH). *Ab'ād-e erfāni-ye eslām*. Tr. by 'Abdol-rahim Govāhi. 6th ed. Tehran: Daftar-e nashr-e farhang-e eslāmi.

Serāj Tousi, Abu-Nasr 'Abdollāh ibn 'Ali. (2001/1382SH). *Al-lam' fel-tasavvof*. Ed. by Nikolson. Tr. by Mehdi Moahabbati. 2nd ed. Tehran: Asātir.

Shafi'ie Kadkani, Mohammad Reza. (1999/1380SH). “Maghāmāt-e kohan va now yāfteh-ye Abu saeed Abolkheir”. *Nāme*. Year 2. No. 2. Daftar-e 4. Pp. 65-78.

Shafi'ei Kadkani, M.Reza. (2007/1386SH). *a. Cheshidan-e ta'm-e vaqt: Maqāmāt-e kohan o now-yāfte-ye bu-Saeed*. Tehran: Sokhan.

Shahbāzi, Iraj va 'Ali Asghar Arji. (2008/1387SH). *Sab'-e Hashtom*. 1st ed. Ghazvin: Sāyeh Gostar.

Shiri, Qahramān. (2010/1389SH). “Ta'sir-e āyāt va revāyāt bar shekl-giri-ye kerāmāt”. *Journal of Adab o Honar*.

Termazi, Hakim Mohammad ibn 'Ali. (2001/1422AH). *Khatm-ol-awliā*. Research by Osmān Ismā'eil Yahyā. Bairut: Mahd Adāb Al-sharqiyyah.

Termazi, Hakim Mohammad ibn 'Ali. (2007/1386SH). *Kaifiyat-ol solouk elā rabbel-'ālemin*. Research by 'Asem Ebrāhim Alkiyāli. Beirut: Dār-ol kotob-ol 'Elmiyeh.

Yāfe'i, 'Afif-oddin 'Abdollāh ibn As'ad. (2004/1383SH). *Rowzat-ol Riyāhin fi hekāyāt-ol sālehin*. Ghāhereh: Maktabeh Zahrān.