

# پژوهشی شتابزده در باب کرامات و خوارق

تأملاتی انتقادی در باب کتاب

حدیث کرامت:

پاسخی منطقی به پرسش‌ها

مهدی کمپانی زارع



حدیث کرامت:  
پاسخی منطقی به پرسش‌ها  
محمد استعلامی  
تهران: انتشارات سخن  
۱۳۸۸

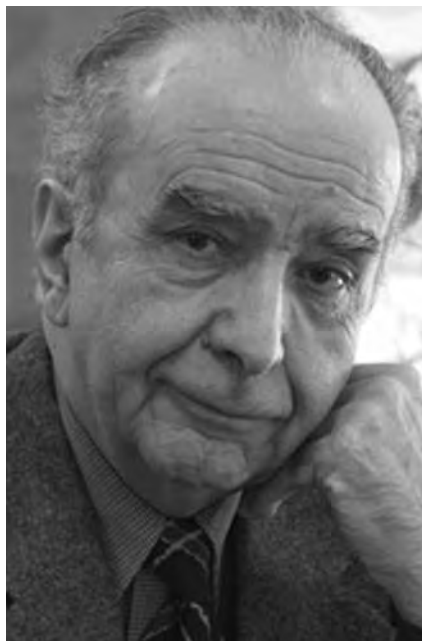
رموز کشف و کرامات سالکان طریق

ورای رمزشناسی و نکته دانی نیست<sup>۱</sup>

هرچند ظهور عرفان و تصوف در فرهنگ اسلامی طراوت و عمق تازه ای به آموزه های انسانی و دینی داد، اما از آن جا که مخاطبان و پیروان این متاع ارزشمند، انسان خاکی ممکن الخطا بوده و هست، اموری در آن واقع شد که به هیچ روی مرضی واجدان حقیقی به عنوان صاحبان راستین مقامات و احوال بلند روحانی، نبود. انتقاد از برخی انحرافات واقع شده در تصوف، مسئله ای نبود که خود اهل عرفان بدان متفطن نباشند. از این روست که بزرگترین منتقدان این عرصه از خود متصوفه بودند. آنان به رأی العین می دانستند که اگر خود سالک طریق نقد قلابکان مزور این راه نگردند، به تهمت و تکفیر مضاعفی مبتلا می شوند. خود صوفیه دانسته بودند که آنچه روزی حقیقتی بی نام بوده، اکنون نزد طایفه ای بی خبر، نامی بی حقیقت شده است. آنان برای بیرون شدن از این ورطه، به نگارش کتب و رسالات متعددی پرداختند<sup>۲</sup> و متاع مدعیان را در ترازوی عقل و نقل و شهود نهادند و از مخاطبان سخنان خود خواستند آنچه را در این موازین نمی گنجد، اعتنا نکنند. البته این که پاره ای سخنان شاذ نامعقول موجب سو استفاده مخالفان عرفان شد، امری غیرقابل تردید است. آنان به بهانه ورود پاره ای انحرافات عارضی، کلیت تصوف را آلوده و موجب اضلال دانستند. کم نیستند کسانی که به بهانه ورود پاره ای از مسائل شبهه ناک، صوفیه را مبتلای تلبیس ابلیس دانسته اند.<sup>۳</sup> بازخوانی میراث آنان در ابواب مختلف نشان می دهد نقد آموزه ها و رفتار صوفیه یکی از دغدغه های معظم بزرگان این عرصه بوده است. چنان که بزرگانی چون مولانا، روزبهان بقلی و ابن عربی در نقد اندیشه دفاع از ابلیس اندکی با دیگر عارفان مسامحه نمودند و خطای آنان را بر آفتاب افکندند.<sup>۴</sup> البته جدا از سوءاستفاده مدعیان کاذب یکی از اموری که به راستی جریان تصوف را به امراض غریبی مبتلا کرد، ورود به عرصه عمومی و معاشرت آن با عوام الناس بود.

ذائقه عامه مردم کمتر طالب حقایق ساده است. آنان به جد جویای امور عجیب و خارق اند، هرچند از حقیقت هم تهی باشد. البته میل به اعجاب و شگفت زدگی از خصایص قاطبه

کتاب حدیث کرامت؛ پاسخی منطقی به پرسش‌ها تألیف دکتر محمد استعلامی  
 هر چند افراط برخی از اهل تفریط را ندارد و یکسره منکر کرامات و کرامت نشده،  
 اما در فضای آن نشناختن و انکار اهل تفریط قرار می‌گیرد و مطالبی را در این باب آورده  
 که براستی قابل تأمل است و جای انتقاد بسیار دارد.



محمد استعلامی

کنند؛ و در این کج‌نمایی آنچه بیش از همه ظلم دید و وارونه نموده شده، عارف و عرفان بود. اختلاط پیش‌گفته در کمتر مبحثی است که در عرفان واقع نشده باشد و برای نجات تصوف<sup>۴</sup> به عنوان یکی از مهم‌ترین داشته‌های الهی بشری، بایستی میزان و نحوه انحراف موجود را نشان داد تا در این عیار، زر و قلابک نموده شود و صحیح و سقیم از هم تمایز یابد. البته هر جا افراطی مجال ظهور می‌یابد، بایستی منتظر تفریطی نیز باشیم. برای نمونه رواج خرافه در بیشتر جوامع پاره‌ای را بدین سو کشانده که هر امر غریب‌غیبی را منکر شوند و آن را در زمره خرافات دسته‌بندی کنند. در این مواجهه با خرافات، بسیاری از علوم غریبه که اندک تردیدی در تحقق و ثبوت آن

نفوس است، اما دانش بیشینه خواص بر این میل در بسیاری اوقات و احوال فائق می‌آید و عاطفه بر عاقله کمتر مجال استیلا می‌یابد. تنزل در سطح امیال و سلايق عامه، مهلک‌ترین بلیه ای است که ممکن است در عالم خاکی گریبان‌گیر اندیشه و مکتبی شود. اشتباه بزرگی که بسیاری بدان توجه ندارند، این است که گمان می‌برند که عامه خلق تنها اهل تقلیدند و می‌توان در لوح سپید ذهن آنان هر نقش و حروفی را رقم زد. اما نکته‌ای که در اینجا همواره فوت می‌شود، این است که همین نداشتن استقلال فکری و دانش کافی، جایگاهی است که هر گوینده‌ای را به توطن در آن وا می‌دارد. برای ارتباط با عوام باید در افق فکری آنان قرار گرفت و با ذکر آنچه قادر به دانستنش می‌باشند، از بسیاری امور پرهیز کرد. اساساً در مواجهه با هر مخاطبی ناگزیریم که متناسب با علم و جهل وی خویش را هماهنگ سازیم. این در مقابله با توده مردم بروز بیشتری می‌یابد؛ از این رو بر هر گوینده صاحب‌فلسفی، فرض است که میزان تنزل خود را در حیطه عدم ذکر مباحث غیرضروری و لحن ساده‌تر محدود کند و به ورطه بیان خوشایندهای مخاطبان خود نیفتد. یکی از ابتلائات عرفان نیز همین بوده و هست. عوام در هیأت اصلی‌ترین مخاطبان کلام صوفیه همواره از این مکتب و بزرگان آن جوایب رفتار و گفتار عجیب و غریب‌اند و هرچه غرابت و اعجاب بیشتر، حقانیت‌پنداری مراد و به تبع آن سرسپردگی مریدانه‌شان افزون‌تر. از این رو بسیاری خواسته یا ناخواسته در چنین دامی افتاده‌اند و می‌افتند و به نام جلب خلق به طریق راستی، برخی مبالغه‌ها و دروغ‌ها را روا می‌شمرند. این بلیه البته تنها گریبان‌تصوف را نگرفته و هر جا کالاهای رازگونه و مقدس از این دست وجود دارد، چنین مشکلی رخ می‌نماید. بسیار بودند کسانی که به داعی ایمان عامه، معتقدانه جعل حدیث معصوم می‌کردند و از این کار شرم‌منده نبودند و آن را برای مصالحی چند لازم می‌دانستند. کار برخی از آنان به جایی رسید که برای مستند ساختن سخنی عامیانه، احادیثی در تحریف کتاب خدا از ناحیه معصومین جعل نمودند و حتی خواصی را به خطا افکندند.<sup>۵</sup>

برای اهل فن نیست، محکوم حکمی واحد می‌شوند و اباطیل و خرافات دانسته می‌شوند. در مسئله کرامات اولیای الهی نیز کمابیش با چنین امری روبرویم. از یک سو افراط برخی کرامت‌تراشان و منقبت‌سازان، چنان بحث از کرامات را حیاتی و ضروری می‌نماید که گویی هر انسان واجد حقانیتی پیاپی و مکرر بایستی برای اثبات خود و حقانیت خویش غراب و عجایب بنماید و هر که واجد چنین خوارقی نیست، از دایره اولیای الهی خارج است. از سوی دیگر پاره‌ای به بهانه نامعقولی و غیرمنطقی بودن این خوارق، هر آنچه را در دایره دانش خود نمی‌یابند، منکر می‌شوند و خط بطلان بر وجوه و رموز محتمل می‌کشند. کتاب حدیث کرامت؛ پاسخی منطقی به پرسش‌ها تألیف دکتر محمد استعلامی هر چند افراط برخی از اهل تفریط را ندارد و یکسره منکر کرامات و کرامت نشده، اما در فضای آن نشناختن و انکار اهل تفریط قرار می‌گیرد و مطالبی را در این باب آورده که براستی قابل تأمل است و جای انتقاد بسیار دارد. نگارنده انتقادات خود را بر این اثر در بخش‌های مختلفی بیان خواهد کرد.

۱. یکی از اشکالات عمده این اثر که در تمام فصول

در عرفان که مهم‌ترین پیام، یافتن افق دید بلند و نگاه الهی<sup>۶</sup> است، پاره‌ای به آن جام شعبده و خوارق پرداختند تا اعجاب مشتریان خود را برانگیزانند و آنان را به خود مفتون

## انتقاد از برخی انحرافات واقع شده در تصوف، مسئله‌ای نبود که خود اهل عرفان بدان متفطن نباشند. از این روست که بزرگترین منتقدان این عرصه از خود متصوفه بودند.

(ص ۱۶ و ۲۶) هر چند هیچ گاه توضیح داده نمی‌شود و خواننده را از ابتدا تا انتها در انتظار نگاه می‌دارد، اما چیزی نیست جز تطابق با همین عقلانیت تجربی. نویسنده با هر ابزار و روشی نمی‌بایست به نقد کرامات بپردازد و چون استفاده بالصرح و بالعیان از ابزارهای تجربی می‌توانسته وثاقت تحقیق وی را تحت الشعاع قرار دهد، نه متعرض روش شناسی خود شده و نه نشان داده که به چه ابزاری تمسک بسته و از چه رصدخانه‌ای به رصد اهل کرامت پرداخته است.

یکی دیگر از مشکلات اساسی این اثر عدم ایضاح مفهومی در حیطه تعاریف و عدم توجه به استدلال در مقام تصدیق است. شاید در کل این نوشته جایی یافت نشود که نویسنده اندکی پروای ایضاح و استدلال داشته باشد. جالب‌تر این که ایشان ضعف ایضاحی کلام خود را با طرح این نکته که در هیچ یک از مباحث مربوط به کرامات، تعریف علمی که مطابق ضوابط فرهنگ نویسی امروز باشد، نیافته، مرتفع می‌کند. (ص ۴۷)

در این اثر پیوسته از تعریف علمی و منطقی؛ ذهن علمی و منطقی و منطق سخن می‌رود و حتی یک بار توضیح داده نمی‌شود که چه مرادی در میان است تا بدانیم از کدام منظر و با چه ابزارهایی به انتقاد و بررسی می‌پردازند. جالب این که در بررسی مصادیق نیز با این مشکل به نحوی جدی تر روبرویم. نویسنده به جای این که وجه اشکال و انتقاد خود را بنماید و دلیل خود را در غیرمنطقی و نامعقول بودن آن امر خاص در میان آورد، تنها از اعجاب و گاهی تمسخر استفاده می‌کند و علامت تعجب را کریمانه به کار می‌گیرد. به کار بردن این علامت در این نوشته کارکردی مطابق دلیل و نمودن وجه خطا دارد و به هیچ رو در دایره متعارف خود نمی‌ماند. نویسنده حتی گاه در بررسی کرامات بی دلیل به کفر و شرک دیگران حکم می‌کند. (ص ۴۲ و ۱۶۲) در این نوشته واژه‌های منطقی و علمی دو چوبند که بر سر هر ناخوشایند و ناشناخته‌ای فرود می‌آیند. شیوه بیان مطالب آن چنان آشفته است که بیشتر شبیه گفتگوهایی است که در آن از هر دری سخنی می‌رود. نویسنده گاه فراموش می‌کند که چه قصدی داشته و گاه به جای آنچه قرار بوده در صدر بحث مورد بررسی قرار گیرد، متعرض مطالبی شده که هیچ اهمیتی در ذیل این بحث نداشته است. مثلاً گاه نویسنده را می‌بینیم که در لا به لای بی‌شمار مدعیات

آن نیز به نحو جزئی‌تری قابل مشاهده است، نداشتن روش تحقیق دقیق و سیر منطقی است. روش نویسنده در این اثر اشکال جدی دارد. ایشان به جای این که تحلیل کلی خود را با استناد به آثار دست اول عرفا و تحلیلهای دیگران سامان دهد، می‌کوشد با بررسی بسیار سطحی برخی کتب فارسی صوفیه، به صورت مجزا، خواننده را به یک نتیجه گیری کلی برساند. عمده منابع مورد رجوع ایشان، ترجمه رساله قشیریه، اسرارالتوحید، تذکرة الاولیاء، مرصادالعباد و مصباح الهدایة می‌باشد. خواننده در مطالعه این اثر بیش از آن که با تحلیل مستند نویسنده از مسئله کرامات و نقد آن که مطمح نظر است، مواجه شود، با خوانشی گزینشی از برخی کتب فارسی عرفانی روبرو می‌شود. خود نویسنده نیز چند جا بدین مشکل پی برده و در مقام تدارک آن برآمده است. در موضعی از این اثر نویسنده این گونه این ضعف تألیف خود را می‌پوشاند: «قرار نیست که من در این گفتارها همه کتب‌های صوفیان و همه روایات آنها را نقل و نقد کنم و برای آن که کرامت را از یک نظرگاه منطقی بنگریم، به سراغ کتاب‌هایی می‌روم که ذهن جویندگان با آنها بیشتر آشناست...»<sup>۸</sup> به هیچ روی در مقام تحقیق نیازی نیست که نویسنده همه کتب و منقولات را بیاورد و این از آشکارترین مسائل است. اما به راستی می‌توان این توقع را از وی داشت که با مراجعه به چند کتاب که تنها بیانگر برخی از دیدگاه‌ها است و نیز خوانش گزینشی آن (چنان که در ادامه توضیح داده خواهد شد) حکمی کلی صادر ننماید و طریق خود را منطقی و راه دیگران را غیر منطقی نداند.

یکی از اموری که در این اثر به وضوح قابل مشاهده است، اعتقاد و اعتماد فراوان نویسنده به دستاوردهای تجربی بشر در حیطه انسان شناسی است. برخی اشارات و ارجاعات ایشان این علاقه را تأیید می‌کند و البته نشان می‌دهد که توقعی که ایشان از عرفان و تصوف دارد، مانند بسیاری در گرو تطابق و هم خوانی با یافته‌های تجربی جدید بشری است. نحوه مواجهه با کرامات و نیز مواردی که به عنوان مصادیق نامعقول و نپذیرفتنی از ناحیه وی بیان می‌شود، گرایش وی را به آنچه در روزگار ما پوزیتیویسم گفته می‌شود، نشان می‌دهد. معیار منطقی بودن و معقولیت که از دغدغه‌هایی است که از عنوان کتاب آغاز می‌شود و در سرتاسر اثر نیز جستجو می‌شود

## جدا از سوءاستفاده مدعیان کاذب یکی از اموری که به راستی جریان تصوف را به امراض غریبی مبتلا کرد، ورود به عرصه عمومی و معاشرت آن با عوام الناس بود.



عطار

که پیامبر را چنان که بوده است می‌شناسند، می‌دانند که اعجاز حیرت‌انگیز او تحول بزرگی است که در جامعه عرب جاهلی پدید آورد.» (ص ۳۱) بدون تردید نکته‌ای که در بالا بدان اشاره شده، از مهم‌ترین دستاوردهای رسالت پیامبر(ص) است و کمتر انسان منصفی در آن اشکال می‌کند، اما به راستی باب اعجاز پیامبر(ص) در قرآن به کرامات معنوی و هدایت اجتماع و حسن خلق و کف نفس و اموری از این دست ختم نمی‌شود.

اولاً: بی‌توجهی نویسنده به تفاسیر قرآن و احادیث مروی و تاریخ اسلام به هیچ روی نه مدلل است و نه پذیرفتنی. اگر باب این گونه حذف ناشی از ناخوشایندها و خوشایندها در هر تحقیقی باز شود، تحقیق معنای خود را از دست خواهد داد. گمان نمی‌رود که بسیاری از نقل‌هایی که در نوشته ایشان بدان استناد رفته و یا مورد نقد واقع شده، قوت سندی و متنی‌ای بیش از بسیاری از احادیث، تفاسیر و تواریخ داشته باشند.

ثانیاً: به فرض آن که تنها به قرآن کریم رجوع کنیم و به دیگر منابع اعتنا نکنیم نیز نتیجه‌ای که ایشان به دست آورده،

پیرامون بحث کرامات که خود رشته آن را باز نموده به دفاع از برخی شخصیت‌ها چون ابوسعید پرداخته و چون آنچه را مطلوب خود می‌دانسته در وی یافته بدون دلیل دیگران را با او مقایسه می‌نماید و فارغ از پرداختن به بحث اصلی به امور کاملاً فرعی‌ای می‌پردازد (صص ۶۲-۵۱). در برخی مقاطع اثر نیز که نویسنده احساس می‌کند باید برای این همه مدعیات بلاذلیل خود اندک دلیلی اقامه کند، در جزئیاتی وارد می‌شود که وجهی ندارد و نمی‌تواند در اصل مسئله رخنه‌ای جدی ایجاد کند و بیشتر شبیه نوعی بهانه‌گیری است (ر. ک: ص ۱۵۵ و ۱۵۶ پنهان شدن حسن بصری). شاید این شیوه از بحث به کار کلاس درس و طرح مسئله در کلاس بیاید، اما به راستی در خور کتابی نیست که داعی بحث منطقی از مسئله کرامات دارد.

نویسنده در این اثر بسیاری از اموری را که نمی‌تواند در دایره دانش خود فهم کند، منکر می‌شود و یا دست کم بعید می‌شمرد. وی به جای آن که ابزارهای لازم جهت فهم کرامات را تحصیل کند و نظر کردن با عینک علم تجربی جدید را تنها نوع نگاه به هستی نداند و آثار صوفیه را دقیقاً مطالعه کند و از ذکر گزینشی برخی بخش‌های آنها بپرهیزد و تنها به برخی منابع فارسی بسنده نکند و مراجع بیشتری را که عمده‌تاً به زبان عربی است و نویسنده از ذکر مطالب آن به هر دلیلی ابا می‌کند، مطمح نظر قرار دهد، در برابر کثیری از کرامات و نکات نغز به انکار و اعجاب و بعضاً تمسخر بسنده می‌کند. این ساده‌ترین راه و البته نادرست‌ترین شیوه مواجهه با امری چنین مهم است.

۲. از نقد کلیات روش نویسنده که بگذریم، به جاست که به برخی از نکات قابل تأمل در هر فصل به نحو خاص‌تر و جزئی‌تری بپردازیم. در فصل اول نویسنده به بحث از قرآن و معجزات انبیا می‌پردازد. وی این کاوش را پایه بحث از کرامات می‌داند. وی در ابتدا آیاتی را نقل می‌کند که در آن به جنبه بشری پیامبران اشاره می‌شود و سپس آیات دیگری را می‌آورد که وقوع معجزه را به خداوند نسبت می‌دهد (صص ۳۰-۲۷). وی بلافاصله پس از ذکر این آیات و به منظور نشان دادن این که بحث از خوارق عادات متعلق به بنی اسرائیل بوده چنین می‌نویسد: «اما آنچه ما درباره معجزات شخص رسول خدا خوانده‌ایم، برگرفته از روایات و تفسیرهای آیات است. کسانی

شاید در کل این نوشته جایی یافت نشود که نویسنده اندکی پروای ایضاح و استدلال داشته باشد. جالب تر این که ایشان ضعف ایضاحی کلام خود را با طرح این نکته که در هیچ یک از مباحث مربوط به کرامات، تعریف علمی که مطابق ضوابط فرهنگ نویسی امروز باشد، نیافته، مرتفع می کند.

علمی که در عصر نزول آیه کشف نشده بود، و بعد از ده ها قرن کشف شد. وجه بی پایگی این تفسیر این است که: در صورتی که گفتار ریاضی دانان صحیح باشد، آیه بعدی که می فرماید: «وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» با آن نمی سازد، برای این که از احدی نقل نشده که گفته باشد خود قمر سحری است مستمر. علاوه بر این جدا شدن قمر از زمین اشتقاق است، و آنچه در آیه شریفه آمده اشتقاق است، و اشتقاق را جز به پاره شدن چیزی و دو نیم شدن آن اطلاق نمی کنند، و هرگز جدا شدن چیزی از چیز دیگر که قبلاً با آن یکی بوده را اشتقاق نمی گویند. نظیر وجه بالا در بی پایگی این وجه است که بعضی اختیار کرده و گفته اند: اشتقاق قمر به معنای برطرف شدن ظلمت شب، هنگام طلوع قمر است. و نیز این که بعضی دیگر گفته اند: اشتقاق قمر کنایه است از ظهور امر و روشن شدن حق. البته این آیه خالی از این اشاره نیست که اشتقاق قمر یکی از لوازم نزدیکی ساعت است.<sup>۱۰</sup> بنابراین این ادعای نویسنده نادرست می نماید که «پیامبرانی که در قرآن به معجزات آنها اشاره شده، همه از بنی اسرائیل اند.» (ص ۳۵) و حداقل در قرآن در باب برخی از معجزات پیامبر(ص) چون اشتقاق قمر و قرآن اشاره رفته که همان مورد اول در نقض ادعای مزبور کفایت می کند.

از سوی دیگر آیاتی که در بحث از کرامات در این اثر آمده از ناحیه نویسنده پایه ای برای بحث دانسته شده است. اما ایشان مانند دیگر مواضع نوشته خویش وجه آن را روشن نمی کند و نشان نمی دهد که در بحث از کرامات با توجه به آیات متعددی که در قرآن کریم در ارتباط مستقیم با کرامات وجود دارد، از چه روی بایستی به آیات معجزات که در این بحث اهمیت ثانویه و فرعی دارند، اشاره شود و آیات کرامات کاملاً نادیده انگاشته شوند. نگارنده این سطور در ادامه به برخی از مهمترین آیات کلام الهی در این باب اشاره می کند تا جایگاه کرامت در قرآن دانسته شود و معلوم گردد که به چه میزان در این اثر آیات و نکات مهمی از آن فوت شده است و نویسنده کمترین توجهی بدان ننموده است. یکی از دغدغه های اهل عرفان مطابقت مدعیانشان با کتاب الهی بوده است. آنان بر آن اند که از آن جا که راقم آیات کتاب تدوین و تکوین یکی است، لاجرم اگر امری در یکی از این دو کتاب موجود بود، در دیگری نیز وجود

پذیرفتنی نخواهد بود. در قرآن حداقل در یک آیه به یکی از خوارق و معجزاتی که از پیامبر(ص) صادر شده صریحاً اشاره شده است و آن در اولین آیه سوره قمر است که از شکافته شدن ماه توسط پیامبر(ص) سخن رفته است. تقریباً تمام مسلمین بر این مسئله اجماع دارند و سیاق قرآنی نیز جای اندک تردیدی را در باب آن باقی نمی گذارد. علامه طباطبایی در باب این آیه و شبهات پیرامون آن کلامی جالب دارند: «معنای اینکه فرمود: "وَ أَنْشَقَّ الْقَمَرَ" این است که اجزای قرص قمر از هم جدا شده، دو قسمت گردید، و این آیه به معجزه شق القمر که خدای تعالی به دست رسول خدا (ص) در مکه و قبل از هجرت و به دنبال پیشنهاد مشرکین مکه جایش ساخت، اشاره می کند. روایات این داستان هم بسیار زیاد است، و به طوری که می گویند همه اهل حدیث و مفسرین بر قبول آن احادیث اتفاق دارند، و کسی از ایشان مخالفت نکرده به جز حسن، عطا و بلخی که گفته اند: معنای این که فرمود: "أَنْشَقَّ الْقَمَرَ" این است که به زودی در هنگام قیام قیامت قمر دو نیم می شود، و اگر فرموده: دو نیم شده، از باب این است که بفهماند حتماً واقع می شود. لیکن این معنا بسیار بی پایه است، و دلالت آیه بعدی که می فرماید: «وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» آن را رد می کند، برای این که سیاق آن آیه روشن ترین شاهد است بر این که منظور از «آیه» معجزه به قول مطلق است، که شامل دو نیم کردن قمر هم می شود، یعنی حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند، می گویند سحری است پشت سرهم، و معلوم است که روز قیامت روز پرده پوشی نیست، روزی است که همه حقایق ظهور می کند، و در آن روز همه در به در دنبال معرفت می گردند، تا به آن پناهنده شوند، و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن شق القمر باز بگویند این سحری است مستمر. پس هیچ چاره ای نیست جز این که بگوییم شق القمر آیت و معجزه ای بوده که واقع شده تا مردم را به سوی حق و صدق دلالت کند، و چنین چیزی را ممکن است انکار کنند و بگویند سحر است. نظیر تفسیر بالا در بی پایگی گفتار بعضی دیگر است که گفته اند: کلمه «آیه» اشاره است به آن مطلبی که ریاضی دانان این عصر به آن پی برده اند، و آن این است که کره ماه از زمین جدا شده، همان طور که خود زمین هم از خورشید جدا شده، پس جمله «وَ أَنْشَقَّ الْقَمَرَ» اشاره است به یک حقیقت

شیوه بیان مطالب آن چنان آشفته است که بیشتر شبیه گفتگوهایی است که در آن از هر دری سخنی می‌رود. نویسنده گاه فراموش می‌کند که چه قصدی داشته و گاه به جای آنچه قرار بوده در صدر بحث مورد بررسی قرار گیرد، متعرض مطالبی شده که هیچ اهمیتی در ذیل این بحث نداشته است.

مریم واقع شود و یا ایشان انسان دنیادوست و شکم پروری جلوه نماید، برخی از مهمترین الطاف خداوند در قالب فرستادن طعام بیان می‌شود. متأسفانه نویسنده محترم بدون در نظر گرفتن این مسئله روایات کرامات صوفیه را در این باب حمل بر شکم پروری آنان کرده اند. (ص ۱۸) البته در این که به تعبیر مولانا دیر یابد صوفی از روزگار تردیدی نیست. اما در نظر نگرفتن بُعد انسانی اهل سلوک و نیاز آنان به طعام از تکرر حدیث رسیدن طعام آسمانی ناخوشودنی تر است.

د. از دیگر کرامات حضرت مریم در قرآن به سخن گفتن عیسی (ع) پس از تولد می‌توان اشاره کرد. پس از آنکه مریم، عیسی (ع) را به دنیا آورد، به امر الهی روزه سکوت گرفت و در مقابل توهین و تشنیع قوم این عیسی نوزاد بود که پاسخ می‌داد و ساحت مقدس مادر را از انتساب عناوین نادرست میرا می‌کرد.<sup>۱۷</sup>

این امر خارق العاده چنان که روشن است، کرامتی است که خداوند نصیب مریم نموده تا نشان دهد که لوای حمایت خود را در جمیع احوال بر سر اولیا خود دارد و آنان را در خیل معاندان رها نمی‌کند.<sup>۱۸</sup>

۲. یکی از مهمترین آیاتی که عرفا در بحث اثبات کرامات بدان استناد جسته‌اند، متعلق به جریان آوردن تخت ملکه سبا توسط اصف بن برخیا، یکی از نزدیکان سلیمان نبی است.<sup>۱۹</sup> نکات قابل توجهی در بحث کرامت در این آیات وجود دارد:

اولاً: این که سلیمان (ع) که یکی از پیامبران بزرگ الهی است، نه تنها در وقوع غرائب از ناحیه غیر پیامبران تردیدی ندارد، بلکه می‌داند که برخی از کارگزاران وی بدین کار توانايند و حتی از آنان به لحنی که در شنوندگان احساس مسابقه و رقابت می‌افکند، مطالبه چنین خارق می‌کند.

ثانیاً: بسته به نوعیت موجودات (جن و انس) و مراتب داشتن علم کتاب در کیفیت کرامات و خوارق تفاوت حاصل می‌شود.

ثالثاً: هر خارق، کرامت نیست و بسیاری کسانی چون عفريت که توانایی بر آن جام خوارق دارند، اما نه خدانشناسانند و نه صاحب علم کتاب.

رابعاً: سلیمان با آنکه خودآگاه بدین دانش و توانا بر

خواهد داشت. از این رو هر یک می‌تواند ملاک و متکای صدق دیگری باشد.<sup>۱۱</sup> هم انسان کون جامع است و هم قرآن کشف تام و جفر جامع. این دو کتاب به وزان یکدیگر نوشته شده و مدارج قرآن و معارج انسان به یک سیاق ترفع می‌یابند.<sup>۱۲</sup> از این رو در کمتر اثر عرفانی ای علاوه بر تأویل و تبیین آیات می‌توان دغدغه اسناد و مطابقت با کتاب الهی را نادیده گرفت و اهمیت آن را در نظر نیاورد. در بحث کرامت نیز این قاعده مراعات شده و در صدر بحث کرامات انبیا و اولیای الهی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. در قرآن کریم البته هیچ گاه لفظ کرامت وارد نشده و از این ریشه فعل «اکرم» در آیه «ان اکرمکم عندالله اتقاکم»<sup>۱۳</sup> و «کرمننا» در آیه «و لقد کرمننا بنی آدم»<sup>۱۴</sup> قابل ذکر است که در هیچ یک معنایی که از ناحیه صوفیه در کرامات اولیاء الله مراد شده، ملاحظه نمی‌شود. آنچه از قرآن در کتب عرفا در این بحث محل استناد است، بحث از امکان وقوع کرامات و دلایل و دواعی وقوع آن و برشمردن برخی از اقسام آن است. صوفیه به دلیل اهمیت این بحث و محل اشکال بودن آن از ناحیه برخی منکران و منتقدان، خویش را بیش از پیش محتاج یافتن اسنادی از کتاب الهی می‌دیدند و به ویژه بسیاری از آنان که از تمسک به براهین عقلی پرهیز جدی داشتند، به عنوان اصلی‌ترین دلیل به آن می‌نگریستند. در کتب عرفا غالباً به آیات مشابهی از کتاب الهی استناد می‌شود.<sup>۱۵</sup> اهم آیاتی که در ذیل این بحث مورد توجه عرفا قرار گرفته و بدان استناد جسته اند، عبارتند از:

۱. آیاتی که بیانگر کرامات حضرت مریم (ع) است. در قرآن بیشترین حجم کرامات از ناحیه ایشان بیان شده است. کرامات مریم (ع) حتی حضرت زکریا را که از پیامبران بزرگ الهی بود، شگفت زده می‌کرد. کراماتی که به وی در قرآن نسبت داده شده، عبارتند از:

الف. فرستادن طعام از آسمان از ناحیه خداوند  
ب. باردار شدن به حضرت عیسی (ع) بی آنکه به نکاح مردی درآید.

ج. خوردن خرما از درخت بی ثمر در ایام نزدیک شدن به وضع حمل.<sup>۱۶</sup>

در کرامات منقول از حضرت مریم، مسئله غذای آسمانی بخش عمده‌ای را شامل می‌شود و بی آنکه کسر شأنی برای

بی توجهی نویسنده به تفاسیر قرآن و احادیث مروی و تاریخ اسلام  
به هیچ روی نه مدلل است و نه پذیرفتنی. اگر باب این گونه  
حذف ناشی از ناخوشایندها و خوشایندها در  
هر تحقیقی باز شود، تحقیق معنای  
خود را از دست خواهد داد.

هدی<sup>۲۱</sup> آنان جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمان آوردند و ما نیز بر هدایتشان افزودیم.

پس از آن که این جوانان به طریق ایمان هدایت می‌یابند، سالک طریقی می‌شوند که تماماً هر آنچه در آن واقع می‌شود خیر است و هدایت و ایمان. هم برای خود و هم برای دیگران. به تعبیر برخی مفسران معاصر، «هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می‌شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است هدایت گردد.»<sup>۲۲</sup> به تعبیر حافظ:

در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست

بر صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست<sup>۲۳</sup>

آنان پس از این که در طریق هدایت سالک شدند، هرچند، چند روزی بیشتر بیدار نبودند که به مناسک بندگی بپردازند، اما از آن جا که جان آگاه و قلب زنده ای داشتند، در خواب طولانی‌شان نیز جز به عبادت حق مشغول نبودند. این خواب هم آنان را از شر دشمنان خدا آسوده کرد و هم تذکاری بود برای اهل تدبیر. از این رو کرامت بزرگ الهی بدانان، آثار و عواقب فراوانی هم در حفظ و تقویت ایمان خود و دیگران داشت؛ چنان که خداوند نیز در این سوره از نزاع دینداران در باب معاد و رستخیز در آستانه بیداری آنان سخن می‌گوید و این که این واقعه برای آنان حجتی غیرقابل تردید است. جالب این که مدت زنده ماندن آنان پس از این که از خواب برخاستند بسیار اندک بود و به میزانی بود که شبهات مردم در این باب برطرف شود. در داستان‌های کرامات در قرآن وقوع کرامات عموماً اهدافی چون نمودن قدرت قاهره الهی و رفع شبهات و تقویت ایمان مؤمنین را دنبال می‌کند که در این واقعه همه آن امور تأمین می‌شود. یکی از نکات جالب توجه در این آیات لحن کلام الهی در ابتدای داستان است. خداوند نقل این داستان را این گونه آغاز می‌کند: «أم حسبَ أن أصحابَ الکهف و الرقیم کانوا من آیاتنا عجیباً»<sup>۲۴</sup> مگر پنداشتی که اصحاب کهف و رقیم (خفتگان غار لوحه دار) از آیات شگفت ما بوده است؟

خداوند در این آیه در مقام بیان این نکته است که این قصه چنان که برخی پنداشته‌اند، امر آن چنان عجیب و غریبی نیست و دمام برای همه ساکنان دنیا در حال رخ دادن است. «معنای آیه این است که تو گمان کرده‌ای داستان اصحاب کهف و رقیم

چنین خارق بود، خواست تا نشان دهد که آنچه برای برخی شگفت‌ترین امور است، نزد اهل الله بسیار معمولی است و حتی از آحاد رعایای این جماعت نیز برمی‌آید و به تعبیر مولانا این قدر خود درس شاگردان ماست.

خامساً: برخی امور با ظاهر کاملاً متشابه گاه از یک عفریت و گاه از یکی از اولیای الهی سر می‌زند. جالب این که لحن کلام عفریت کاملاً متبخرانه است و انانیت در آن مشهود است. اما طرز سخن گفتن آصف بن برخیا به گونه ای است که چنین امر شگفتی را از خود نمی‌داند و آن را به علم الهی نسبت می‌دهد؛ چنان که پس از مشاهده، سلیمان نیز به این جنبه الهی اشاره می‌کند. اما عفریت مکرر از توانایی خود دم می‌زند.

سادساً: آوردن تخت در معرض دید سلیمان از سنخ تصرف در خیال مخاطب و نیز متمثل نمودن معانی نیست. از آن که سلیمان واجد خیال مهذب بود و کس را یارای فریب دادن وی نبود.

سابعاً: نحوه مواجهه سلیمان با عمل خارق العاده آصف به هیچ روی کم بینانه نبود و آن را از فضل پروردگار دانست و آن را نه تنها تحقیر ننمود، بلکه عمیقاً تعظیم کرد.

ثامناً: سلیمان خود را در مقابل این کرامت در مقام امتحان الهی دید و مواجهه خود را با آن معیاری سرنوشت ساز برای سپاسگزاری و ناسپاسی به شمار آورد.

تاسعاً: تعبیر قرآن در باب علمی که به این کرامت منجر می‌شود، به صیغه نکره آمده تا نشان دهد که آن علمی است نه از سنخ الفاظ و امری کاملاً دیگر است.

عاشراً: تعاقب ادعا و عمل از جانب آصف بیانگر آن است که اولیای الهی که علم و عمل الهی دارند، واجد توانایی‌های پیامبرگونه اند.

شاید به دلیل ابتدای این آیات بر این نکات مهم بود که در کتب صوفیه مکرراً بدان استناد می‌شد و از دلایل مهم اثبات کرامات به شمار می‌آمد.

۳. از دیگر آیاتی که در کتب صوفیه در این مبحث مورد توجه جدی است، آیات مربوط به اصحاب کهف می‌باشد.<sup>۲۵</sup>

این جماعت بدون تردید هیچ یک پیامبر نبودند، چون در این صورت بایستی بدان در کلام الهی اشاره می‌شد. تعبیر قرآن در باب آنان این گونه است: «أنهم فتية آمنوا بربهم و زدناهم

بزرگانی چون ابونصر سراج طوسی، ابوعبدالرحمان سلمی، قشیری، ابن جوزی،  
ابوطالب مکی، ابونعیم اصفهانی و ابوحفص عمر سهروردی را به این  
متهم می‌کند که بیش از نصف کتابشان رونویسی از گذشتگان  
بدون ذکر مأخذ است و آنان در تعریف کرامت  
همه یک چیز را گفته‌اند.

می‌باشد و این دو یک متعلق و وعاء بیش ندارند.  
ثانیاً: موسی(ع) با آن که از پیامبران بزرگ الهی است در  
جایی که متعلق نبوت و رسالتش نیست باید به شاگردی نزد  
استاد بپردازد. از این رو این ادعا که نبوت و رسالت مطلقاً از  
ولایت برتر است، محل بحث خواهد بود و ممکن است که  
برخی اسرار را اولیای الهی بدانند که برخی از پیامبران از آن  
آگاه نیستند.

ثالثاً: از تعبیر قرآن در باب خضر برمی‌آید که رحمت و علم  
اعطا شده به وی که در این سوره صراحتاً بدان اشاره می‌شود،  
علم و رحمتی است بی واسطه، که هیچ کس در آن معاونت  
ندارد و چون همین علم بی واسطه است که منشأ خوارق و  
کرامات است، هر کس که چنین توانایی‌های الهی دارد و آگاه  
به تأویل وقایع و احادیث و دانا به مصالح امور است، واجد چنین  
دانشی است؛ چنان که در باب اصف نیز گفته شد.

رابعاً: اگر کسی که منحصرأ چنین دانشی را فاقد است -  
حتی به فرض نبوت - در مقام اشکال و انکار برآید، مصیب  
نخواهد بود و در صورت عدم توانایی بر پذیرش بایستی آن  
خوارق را در بقعه امکان بگذارد.

خامساً: چنان که در گذشته نیز گفته شد شگفتی و اعجاب  
ناظران خوارق ناشی از عدم علم آنان به آن امر است و اعجاب  
درونی و ذاتی برای آن نیست.

علاوه بر این آیات می‌توان به آیات دیگری نیز در این  
باب که در مرکز توجه عارفان بوده اشاره کرد.<sup>۲۷</sup> به هر روی باب  
کرامات اولیای الهی به حدی در قرآن کریم گسترده بوده که به  
هیچ روی نیاز نبوده که نویسنده به آیات معجزات تمسک یابد.  
البته وی در جایی به نقل قشیری از برخی آیات قرآن اشاره  
می‌کند، ولی بدان اعتنایی نمی‌کند و عبور می‌کند. (ص ۴۸)  
آیات مربوط به اعجاز هرچند می‌توانسته به عنوان ممدی به کار  
گرفته شود، اما بیشتر برای کمرنگ نمودن مسئله کرامات به  
کارگرفته شده است. البته این راه را نویسنده از طریق بیان علت  
ظهور این خوارق از ناحیه پیامبران می‌پیماید و بیان می‌کند  
که پیامبری بالاتر از اعجاز است و آنچه از ناحیه این بزرگان و  
به اذن الهی ظهور یافته تنها در فضای انکار قومشان می‌باشد  
و اگر احیاناً انکاری نبود و مطالبه معجزه ای نمی‌شد، پیامبران  
به این امر راغب نبودند.

- که خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بیدارشان نموده  
و گمان کردند یک روز و یا پاره‌ای از یک روز خوابیدند - آیت  
عجیبی از آیات ما است؟ نه هیچ عجیب و غریب نیست؛ زیرا  
آنچه که بر عامه خلق می‌گذرد، که سال‌ها فریفته زندگی مادی  
و زرق و برق آن شده، غافل و بی خبر از معاد به سرمی‌برند  
و ناگهان به عرصه قیامت در آمده زندگی چند ساله دنیای  
خود را یک روز و یا ساعتی از یک روز می‌پندارند، دست کمی  
از سرگذشت اصحاب کهف ندارند.<sup>۲۵</sup> اساساً شگفتی‌ای که  
مخاطبان از مشاهده خوارق معجزات و کرامات ابراز می‌کنند،  
بستگی تمام به دانش آنان دارد. اگر شخصی واجد علم به علل  
امور باشد، می‌داند که تنها عادات ماست که معیار شگفتی و  
متعارف بودن قرار می‌گیرد. هم چنان که اگر ما معتاد به امور  
شگفت شویم و امور متعارف را جایگزین آنها نماییم، از امور  
متعارف دچار شگفتی می‌شویم. این دقیقاً مثل علم به غیب و  
شهادت است. غیب شخصی برای شخص دیگر، عین شهادت  
است و بالعکس. حال خداوند در مقام بیان این تذکر است که  
واقع‌های که برای اصحاب کهف رخ داد، اگر در مجموعه وقایع  
هستی و زندگی انسان مورد ارزیابی قرار گیرد، به هیچ روی  
عجیب نخواهد بود و اگر همه وقایع در فضای آن واقعه بررسی  
شود، واقعه غیر شگفتی در این عالم رخ نمی‌دهد و عالم سراسر  
شگفتی است و معجزه و کرامت.

۴. یکی دیگر از وقایع مهم که عرفا به آن عنایت خاصی  
دارند، مواجهه موسی با خضر است. کلام الهی وی را یکی از  
بندگان خاص خداوند که رحمت الهی را نصیب برده و واجد  
علم لدنی است، معرفی می‌کند. وی نیز چون اصف بن برخیا  
به جهت علم الهی اش برجستگی خاصی می‌یابد تا آن جا که  
یکی از پیامبران اولوالعزم و بزرگ الهی را شیفته خود می‌کند و  
در هیأت استاد وی در می‌آید. این واقعه به ویژه از جهت احاطه  
علمی خضر به حقایق امور و خبر دادن وی از مغیبات قابل توجه  
است. صوفیه در بحث از نحوه مواجهه با مراد و استاد نیز به این  
آیات توجه ویژه داشته‌اند.<sup>۲۶</sup>

در این واقعه در ارتباط با بحث کرامت چندین نکته قابل  
توجه است:

اولاً: علم خضر به مغیبات از افاضه علم لدنی خداوند به  
وی نشأت می‌گیرد. این علم البته شامل علم تأویل امور نیز



## نحوه مواجهه با کرامات و نیز مواردی که به عنوان مصادیق نامعقول و نپذیرفتنی از ناحیه وی بیان می‌شود، گرایش وی را به آنچه در روزگار ما پوزیتیویسم گفته می‌شود، نشان می‌دهد.

نکته دیگر این که هیچ یک از بزرگان صوفیه که در کتب خود در باب کرامات سخن گفته اند، صدور خوارق را از ناحیه غیر حق تعالی ندانسته‌اند و اگر احیاناً تصریحی در این زمینه در آثار برخی از آنان دیده نمی‌شود، بدان دلیل است که آن امر را مفروض گرفته‌اند. ایشان خوب بود به جای متهم کردن اهل تصوف مواردی را جهت ایضاح اذهان ذکر می‌نمود و نه این که به خطر افتادن معجزات را که در بیشینه آثار کلامی و عرفانی بی وجه بودنش اثبات شده، حربه‌ای جهت فروکوفتن کرامات نماید. مطلب دیگری که نویسنده به صوفیه نسبت می‌دهد، عدم اعتقاد عموم عرفا به کرامات است. اعتقاد به کرامات به معنای تحقق اموری غریب از ناحیه اولیای الهی به هیچ روی مورد انکار هیچ یک از بزرگان عرفان نیست. آنان توجه استقلالی به کرامات و موضوعیت داشتن آن را در سلوک بر نمی‌تافتند و التفات بدان را شعبه‌ای از شرک می‌دانستند. حتی برخی از آنان کرامات را حیض الرجال می‌دانستند که نشان از نهایت بی توجهی بدان است. اما میان این عدم اعتقاد و آن، فرسنگ‌ها فاصله است.

نویسنده حتی قول قشیری را که خود از بزرگان اهل تصوف می‌داند و به راستی نیز چنین است، در باب رابطه کرامات و معجزات نمی‌پذیرد. قشیری در این باب معتقد است هر پیغامبر که در امت وی یکی را کرامتی بود، آن کرامت از جمله معجزات آن پیغامبر بود.<sup>۳۹</sup> نویسنده برای نپذیرفتن سخن قشیری تنها به بیان این مطلب بسنده می‌کند که این برهان قاطعی نیست که یک ذهن منطقی را قانع کند. (ص ۴۸) همه تحلیل‌ها و انتقادهای نویسنده در این اثر از این سنخ است و به هیچ روی پروای آن را ندارد که این سخن در بافت فکری صوفیه چه معنایی دارد. اما این که قشیری در تحلیل کرامات آن را به پیغامبر ارجاع داده، سخنی نیست که مختص وی باشد و منحصر در این مسئله. معنایی که برای متابعت و پیروی از پیامبران در مکتب عارفان موجود است، بسیار وسیعتر و عمیقتر از معنای متعارف آن است. عرفا خود را شئون مختلف پیغامبر خاتم و حسنه‌ای از حسنات وی می‌دانستند و وی را اسم جامعی می‌دانستند که دیگر اسما در آن مندرج‌اند؛ از این رو متابعت بیش از معنای تشریحی آن، معنایی تکوینی نیز داشت. مولانا جلال‌الدین حتی سیر سالکان را در نبی(سلیمان) مستدام می‌دانست:

همچنین نگارنده با نویسنده این اثر هم آواست که عرفان فوق کرامات است. (ص ۱۹) اما هیچ یک از این دو باور منافاتی با این مسئله ندارد که کرامات فراوانی که مورد تأیید نقل و عقل است، از ناحیه اولیای صادر شده باشد و معجزاتی از پیامبران در مقابل امت‌هایشان که هر دو دسته از خوارق عادات بوده‌اند. آوردن شواهد مزبور بدین جهت لازم بود که نویسنده مکرراً ادعاهای نامستند و نادرست خود را تکرار می‌کند. وی در موضعی از اثر خود می‌نویسد: «دیدیم که در صد و چهارده سوره قرآن، آیه‌ای نیست که در آن به معجزه‌ای از پیامبر اسلام اشاره صریح شده باشد و آنچه هست سخن از آیتی یا بیتی از جانب پروردگار است. به معجزات انبیای بنی اسرائیل هم که در قرآن اشاره شده، اشاره به مشیت پروردگار و تکیه بر مقبولات یهودان و ترسایان است.» (ص ۱۵۱)

قصد نویسنده از بحث از معجزات و نیز عدم پرداختن به مبحث کرامات بدین خاطرست تا نشان دهد که:

اولاً: خرق عادات از ناحیه پیامبران نیز تنها در میان بنی اسرائیل و با تکیه بر مقبولات آنان صورت پذیرفته است. (ص ۹۶ و ۱۵۱)

ثانیاً: شابهت برخی کرامات اولیای الهی با معجزات انبیای الهی موجب عدم تمایز میان آن دو است و منع شرعی دارد. (ص ۹۶)

ثالثاً: اعجاز در قرآن صادر از حق است، در حالی که در باب کرامات چنین مسئله‌ای مبهم است. (همان)

رابعاً: «آنچه در روایات صوفیه به صورت خرق عادت و اموری بیرون از روابط علت و معلول این دنیای خاکی به پیران صوفی یا حتی به کسانی که در تصوف نیز مراتب بالایی ندارند، نسبت داده شده است، در میان خود صوفیان هم قبول عام ندارد.» (ص ۱۵۱)

تمام مدعیات فوق محل اشکال جدی است. همان گونه که نشان داده شد، نه تنها ذکر معجزات در قرآن منحصر در بنی اسرائیل نیست، بلکه خوارق عادات نیز منحصر در انبیا نمی‌باشد. در باب امکان اشتباه میان کرامات و معجزات نیز باید گفت از دیرباز متکلمان، فیلسوفان و عارفان میان این دو به رغم شابهت بسیار قائل به تفکیک شده‌اند و کمتر کسی در این باب دچار اشکال شده است.<sup>۳۸</sup>

یکی از بدفهمی‌های نویسنده این اثر در باب برخی سخنان بایزید و ابوسعید است.  
وی همان گونه که از بحث معجزات علیه کرامت و کرامات استفاده می‌کند،  
از این دو نیز علیه طایفه بزرگی از صوفیه استفاده می‌کند.

نویسنده در این فصل آورده برآستی خواننده را از آوردن آنها در ذیل عنوانی واحد متعجب می‌کند. اما به برخی از مدعیات نویسنده که نیازمند بررسی جدی است، در ادامه می‌پردازیم. ایشان بزرگانی چون ابونصر سراج طوسی، ابوعبدالرحمان سلمی، قشیری، ابن جوزی، ابوطالب مکی، ابونعیم اصفهانی و ابوحفص عمر سهروردی را به این متهم می‌کند که بیش از نصف کتابشان رونویسی از گذشتگان بدون ذکر مأخذ است و آنان در تعریف کرامت همه یک چیز را گفته اند. (ص ۴۳)

اولاً: این سخن نویسنده نیازمند شواهدی است که چون دیگر جاهای این نوشته، اثری از آن دیده نمی‌شود. یعنی باید ایشان نشان دهد که چگونه نیمی از این کتب رونویسی از روی کتب دیگری است و هیچ گونه نوآوری نیز در کار آن نیست. ثانیاً: نویسنده محترم کدام محقق را در جهان گذشته می‌شناسند که چون محققان امروزی به آثار دیگران ارجاع دهند و مگر نه این بوده که این سنتی معهود در میان گذشتگان بوده که البته امروزه با روشی دقیقتر معاوضه شده است. ثالثاً: اگر به صرف شباهت برخی عبارات و الفاظ می‌توان بزرگان را به چنین اتهاماتی متهم نمود، باید گفت که نگارنده این سطور نیز بسیاری از مطالب این اثر را در آثار کسانی چون دکتر قاسم غنی و آنه ماری شیمیل ملاحظه کرده است. رابعاً: شباهت تعاریف صوفیه بیش از آن که ضعف آنان به شمار آید، قوت آنان است و این نشانگر وحدت رویه و باور آنان در یکی از مسائل بحث برانگیز تاریخ تصوف است.

نویسنده در جایی از این فصل تفاوتی را که متصوفه میان کرامت و معجزه قائل شده اند را وافی به مقصود نمی‌داند و آن را علمی و منطقی به شمار نمی‌آورد. عرفا برآنند که تفاوتی اساسی میان ماهیت معجزات و کرامات نیست و اگر تفاوتی وجود دارد در نحوه اظهار آنها و مخاطبانش می‌باشد. اما باز هم نویسنده معلوم نمی‌کند که به کجای این باور اشکال دارد تا بتوان بدو پاسخ گفت. (ص ۴۷)

در چند صفحه آن سوتر نیز نویسنده به خواب که عرفاً آن را از انواع کرامات می‌دانند، می‌پردازد. ایشان بر آن است که اثبات خواب به عنوان الهامی غیبی از جانب خدا، نه توسط دانش امروزی قابل اثبات است و نه به واسطه دلایل صوفیه. (ص ۵۰)

اما در روایات اسلامی خواب و رؤیای صادق از شعب پیامبری

بحر می‌داند زبان ما تمام ما همه مرغابیانیم ای غلام در سلیمان تا ابد داریم سیر پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر تا چو داود آب سازد صد زره<sup>۳۰</sup> با سلیمان پای در دریا بنه وی معتقد بود که یکی از شروط متابعت از رسول اکرم (ص) این است که چون ایشان به معراج روییم. همه معراج‌های امت از منظر وی مراتب معراج پیامبر است. همه فتوحات و گشایش‌ها نیز نتیجه شخصیت فاتح و مفتوح ایشان است<sup>۳۱</sup> و قس علی هذا. عرفا پیامبر را واجد کشف تام می‌دانستند و دیگران را بر خوان وی. اگر نویسنده به دنبال پاسخی منطقی است، باید به منطق عرفا که از شیوه معیشت و تجربه زیستی آنان نشأت می‌گیرد، مراجعه کند؛ نه این که از منظر انسان امروز که بیشترین بُعد را با عرفان دارد، به مشاهده بپردازد. اصلی‌ترین عامل اعجاب و امکان در باب دیگران نداشتن تجارب زیستی آنان است. کسی که در دایره تجارب خود زندگی می‌کند، بدون تردید اگر یارای همدلی ندارد، بایستی که به تعبیر ابن‌سینا آن را به صورت احتمالی در بقعه امکان بگذارد و گرنه مبتلای استبداد معرفت شناختی خواهد شد که خطرناک‌ترین استبدادهاست. در این مشی، شناسا هر چه را در دایره دانش و تجارب خود ننگند، نادرست، نامعقول و دست کم نامحتمل می‌داند. این که عرفا مکرراً دیگران را به این دعوت می‌کردند که برای درک کلام آنان واجد همان اذواق و مواجید شوند، از این روی بود که با بسیاری از تجارب متعارف نمی‌توان به درک آن امر نایل آمد.

۳. در فصل دوم که کرامت، مفهوم، مصداق و تعریف نام دارد، نویسنده بیش از آن که دغدغه بررسی این عناوین را داشته باشد، به منابع فارسی ذکر کرامات می‌پردازد. وی در این فصل نیز چون کل اثر دو عرصه را دائماً به هم می‌آمیزد و احکام یکی را به دیگری تسری می‌دهد. در این نوشته مسئله کرامات به عنوان بحثی ذیل بحث خوارق و معجزات دائماً تحت تأثیر کرامت گویی و منقبت نویسی برخی از اهل خانقاه قرار می‌گیرد. اما چنان که در ابتدا نیز گفته شد میان کرامات تراشی به عنوان یکی از آفات تصوف و کرامات اولیاء الله باید تفکیک کرد و گرنه به آفتی دیگر مبتلا خواهیم شد. کثرت مطالبی که

اصلی ترین عامل اعجاب و امکان در باب دیگران نداشتن تجارب زیستی آنان است.  
کسی که در دایره تجارب خود زندگی می کند، بدون تردید اگر یارای  
همدلی ندارد، بایستی که به تعبیر ابن سینا آن را به صورت  
احتمالی در بقعه امکان بگذارد و گرنه مبتلای  
استبداد معرفت شناختی خواهد  
شد که خطرناک ترین  
استبدادهاست.

حسی و معنوی. عموم مردمان از کرامت جز حسی را نمی دانند. مانند خیردادن از سخنی که در خاطر گذشته است و در گذشته، حال یا آینده واقع می شود و راه رفتن بر روی آب و شکافتن هوا و طی الارض و پوشیده شدن از انظار و اجابت دعا در لحظه دعانمودن. عوام مردم جز این کرامات را نمی شناسند. اما کرامت معنوی که آن را جز خواص بندگان خدا نمی شناسند و عامه راهی بدان ندارند، عبارت است از این که خداوند وی را در رعایت آداب شریعت محفوظ دارد و او را در آن جام مکارم اخلاق و دوری از خوهای پست و محافظت بر ادای واجبات به طور کلی در زمان مخصوص آن، و شتاب ورزیدن در آن جام خیرات و پاک کردن حسد و کینه و سوء ظن از قلبش و طهارت قلب از هر صفت مذموم و آراستن آن به وسیله مراقبه با هر نفس کشیدنی و رعایت نمودن حقوق خدا در نفس خود و در ارتباط با دیگران و بررسی آثار پروردگارش در قلبش و مراعات نفس هایی که دخول و خروج می یابند تا آن گاه که بر او وارد می شوند، با ادب با آن مواجه شود و آن گاه که از او خارج می شود با حضور قلب بیرون رود، یاری نماید. همه اینها نزد ما کرامات معنوی اولیاست که در آن هیچ مکر و استدراجی وارد نمی شود، بلکه آن دلیل بر وفای به پیمانها و صحت قصد و رضا به قضای الهی در نبودن مطلوب و وجود مکروه است.<sup>37</sup>

اگر منظور نظر نویسنده این مطلب بود که همه عرفا بر آن اذعان نموده اند، ولی تصریحاتی از ایشان نشان می دهد که مرادشان از آوردن این عبارات انکار پاره ای کرامات مشهور مانند طی الارض است. برای نمونه در این اثر (ص ۱۵۶) نویسنده با صراحت مطابق همان نقل پیشین، بایزید و ابوسعید را منکر طی الارض می داند. معلوم نیست که از کجای این کلام، ایشان به چنین نتیجه ای نایل شده است؟ بیشترین چیزی که می توان از آن استفاده کرد، این است که کسی به صرف داشتن چنین کراماتی واجد مرتبه ای رفیع نخواهد بود. از سوی دیگر گزارش هایی که از واقع شدن طی الارض ارائه شده به حدی نیست که قابل انکار باشد.<sup>38</sup> همچنین نویسنده در مقام اثبات گونه ای از کرامات برای ابوسعید است که عبارت است از اشراف بر ضمائر. ایشان چنین کرامتی را پذیرفته و آن را می پسندد؛ از این رو در باب آن به تفصیل داد سخن می دهد

دانسته شده است.<sup>35</sup> تأویل و تعبیر خواب نیز دانشی است الهی چنان که خداوند در حق یوسف (ع) چنین مرحمتی نمود. یکی از دلایل نیاز به استاد در طریقت نیز همین مهم می باشد تا هم مرید را بر معانی خواب هایش واقف سازد و هم شیطانی یا رحمانی بودن آن را معلوم سازد. شناختن خواب و نوع آن به اشرافی درونی نیازمند است و البته عرفا برای خوابهای رحمانی و شیطانی معیارها و محک هایی را معین نموده اند.<sup>36</sup>

یکی از بدفهمی های نویسنده این اثر در باب برخی سخنان بایزید و ابوسعید است. وی همان گونه که از بحث معجزات علیه کرامت و کرامات استفاده می کند، از این دو نیز علیه طایفه بزرگی از صوفیه استفاده می کند. البته وی گاهی به این مجموعه مولانا جلال الدین را اضافه می کند. تفسیری که وی از این بزرگان دارد، این است که آنان برخلاف جریان قالب متصوفه عمیقاً کرامت ستیز بوده اند. وی با نقل عباراتی از آنان می گوید که این امر را به اثبات برساند. (صص ۶۲-۵۱) عباراتی که وی از ایشان نقل می کند، نهایت چیزی را که نشان می دهد، تخفیف کرامات ظاهری به قصد اعجاب و شگفت زدگی خلق است، نه انکار کرامات اولیاء الله. برای نمونه یکی از مشهورترین سخنان ابوسعید که نویسنده اهتمام فراوانی بدان دارد این است: «شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می رود. گفت: سهل است، بزغی و صعوه ای نیز برود. گفتند فلان کس در هوا می پرد. گفت: مگسی و زغنه ای می پرد. گفتند: فلان کس در یک نفس از شهری به شهری می شود. شیخ گفت: شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می شود. این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد آن است که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخورد و بخسید و در میان بازار ستد و داد کند و با خلق بیامیزد، و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد.» (ص ۵۴) این سخنان ابوسعید در نقد کسانی است که به پاره ای کرامات حسیه ظاهریه از کرامات معنویه که عرفان حق و حسن خلق است، غافل می شوند. هیچ عارفی را نمی شناسیم که در بررسی کرامات به برتری کرامات معنوی بر حسی حکم نکرده باشد و این خاص ابوسعید و بایزید نیست. برای این که تفاوت کرامات حسیه و معنویه دانسته شود، مقطعی از فتوحات مکيه ابن عربی را بیان می کنیم: «کرامت بر دو بخش است:

ایشان بر آن است که اثبات خواب به عنوان الهامی غیبی از جانب خدا، نه توسط دانش امروزمین قابل اثبات است و نه به واسطه دلایل صوفیه. اما در روایات اسلامی خواب و رؤیای صادق از شعب پیامبری دانسته شده است. تأویل و تعبیر خواب نیز دانشی است الهی چنان که خداوند در حق یوسف(ع) چنین مرحمتی نمود.

که او کرامت را به معنای خرق عادت نمی‌دیده و دعوی چنین قدرتی نداشته است.» (ص ۷۲) نکته ای که در این حکایت است کاملاً از نظر نویسنده مغفول مانده است. سهل مثل هر عارف الهی دیگر از اشتها به کرامت گریزان است؛ از این رو به ضعف بشری خود که شاهدهی برای آن دارد استناد می‌کند تا از اشتها خود به کرامات جلوگیری کند. از سوی دیگر در این حکایت تنوع و تکرار احوال عارفان به ادق وجه بیان شده است و این ربطی به این ندارد که سهل صاحب خوارق بوده یا بدان اعتقاد داشته است. این حکایت یادآور داستان یعقوب(ع) است که زمانی یوسف(ع) را در چاه کنعان نمی‌بیند و زمانی بویش را از مصر می‌شنود. از این دست تفاسیر در این اثر فراوان می‌توان یافت که نگارنده به جهت پرهیز از اطالۀ کلام از بیان مابقی آن اجتناب می‌کند. (صص ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۷)

۴. در فصل نقد روایات بسیاری از مباحث مشترک با فصل دوم نیز مطرح می‌شود که چون در بررسی آن فصل بدان‌ها اشاره شد، از تکرار آن می‌پرهیزیم. در نقد کرامات نویسنده به هیچ روی به سخنان عارفان جنبه نمادین یا زبان حالی نمی‌دهد<sup>۳۹</sup> و گویی اساساً به شیوه‌های بیانی مختلف آنان اعتقادی ندارد؛ از این رو مکرراً ظاهر روایات را نامعقول و غیرمنطقی ارزیابی می‌کند و آن را نادرست می‌شمرد و کنار می‌گذارد. اگر ما در بررسی ادبیات عرفانی خود به این شگردهای بیانی توجه نکنیم، مطمئناً آن را مجموعه‌ای از مدعیات خیال پردازانه خواهیم یافت. اما جالب اینجاست که نویسنده محترم که کمتر علاقه‌ای به نمادین دانستن سخن اهل عرفان دارد، در برخی مواضع بی هیچ دلیل و رجحانی به این امر متوسل می‌شود. آشکارترین مورد در این باب ابلیس است و جریان مواجهه برخی از صوفیه با آن. در تاریخ تصوف بحث از ابلیس فارغ از نماد نفس اماره عمدتاً به ابلیس متمرکز است که داستان آن در قرآن بیان شده ناظر است. از قضا عرفا در بحث از ابلیس و عاشق و فاسق خواندن آن به هیچ روی ابلیس نمادین را منظور نداشتند و تنها به بررسی کارنامه و عملکرد وی با تفسیر خاص خود می‌پرداختند. جماعتی چون حلاج، احمد غزالی، ابوالقاسم کرگانی، عین

(صص ۱۱۷-۱۰۶) که البته نگارنده را بر آن انکاری نیست، اما به راستی محالی که از اشراف انسانی غیرمعصوم بر احوال دیگر انسان‌ها، با فرض ستاریت الهی لازم می‌آید، به هیچ روی کمتر از شبانی شتران توسط ملانک (ص ۱۰۶) و نظایری بسیار ساده تر از آن که مورد انکار و تمسخر نویسنده است، نیست. البته ایشان هرچند در بالا بردن خوشایندهایشان در مقابل ناخوشایندهایشان طریق انصاف را فرومی‌گذارند، اما در این که برای هیچ یک از آنها دلیلی له یا علیه اقامه نمی‌کنند، کاملاً منصفند. البته علاقه ایشان به ابوسعید در چندین موضع از کتابشان بحث را از طریق اصلی خارج می‌کند و به تجلیل و تکریم ابوسعید مبدل می‌شود. (ص ۶۲ و ۱۱۶ و ۱۱۷ و...) یکی دیگر از مشکلات دیگر این نوشته تفاسیر دلخواهی نویسنده از برخی سخنان عرفاست. مجال بیان همه آنها نیست، اما به برخی از آن به کوتاهی اشاره می‌کنیم. سخنی از امام صادق(ع) در تذکره الاولیاء آمده به این بیان: «هر که مجاهده کند با نفس برای نفس، برسد به کرامات و هر که مجاهده کند با نفس برای خداوند، برسد به خداوند.» (صص ۶۶-۶۷) نویسنده معنای کرامت را در این سخن رشد شخصیت و کمال انسانی و نه خرق عادت و کارهای شگفت انگیز می‌داند. اما اگر واقعاً همان گونه که ایشان معتقد است چنین چیزی مراد بوده باشد، نیازی نبود که آن را در تقابل با خداوند قرار دهند. مجاهده با نفس اشارتی است به کسانی که با ریاضات شاقه بی آنکه منظوری الهی را دنبال کنند، جویای کراماتی ظاهری‌اند و در این کلام لحنی انتقادآمیز به آنان متوجه شده است.

ایشان در جای دیگری در بحث از سهل بن عبدالله شوشتری مطلبی را می‌گوید که قابل تأمل است. «عطار در همان باب بیست و هشتم می‌گوید: «نقل است که بر آب برفتی و قدمش تر نشدی! گفتند که می‌گویند که تو بر سر آب می‌روی. گفت: از مؤذن این مسجد بپرس که مردی راستگوی است. راوی گفت: پرسیدم. مؤذن گفت: من این ندانم. لیکن در این روزها در حوض در آمد تا غسلی آرد. در حوض افتاد، اگر من نبودم در آن جا بمردی.» و با این که در روایات، شیران و درندگان هم به دیدار این سهل شوشتری می‌آیند و راویان خانه او را در شوشتر بیت السباع می‌گفته‌اند(!) روایت درست تر باید همین باشد

القضات همدانی در صف مدافعان وی بودند و ظاهر فسق وی را به عشق تعبیر می نمودند و جماعتی چون روزبهان بقلی، ابن عربی و مولانا در صف منتقدان به انتقاد از وی و مدافعانش می پرداختند.<sup>۴۰</sup> نویسنده هم این مسئله را نمادین دانسته و هم مولانا را که از زمره جدی ترین منتقدان این عرصه است، از مدافعان نشان داده است. (ص ۱۳۱-۱۲۸)

یکی دیگر از مطالبی که در این کتاب قابل تأمل است، نقل قول های نویسنده محترم است. نویسنده همه مطالبی را که در نوشته خود می آورد به هر صورت به نفع خود ضبط می کند. حتی گاه پیش می آید که نویسنده به نقل خویش توجه نمی نماید. برای نمونه ایشان دائماً متذکر می شود که عطار گفته که قصد تاریخ نگاری و ثبت واقعات های مسلم را نداشته است. (ص ۱۵۳) اما در بررسی کمتر حکایتی است که عدم انطباق با تاریخ آن عصر را به میان نیاورد. اما عجیب ترین نقل قول ایشان متعلق به مرحوم جلال الدین همایی است. ایشان بخشی از کلام مرحوم همایی را حذف می کنند و بخشی را که به طرحشان که تشکیک در کرامات است، یاری می رسانده آورند. در صورتی که حذف بخشی از کلام در صورتی صحیح است که خللی در منظور گوینده ایجاد نکند. عبارتی که ایشان از مرحوم همایی نقل می کنند این گونه است:

«... اگر به مبانی و اصول این امور آشنا شویم و افراط و تفریط را کنار بگذاریم، می بینیم که صدور پاره های از کرامات و خرق عادات، که از آن به کشف و شهود و اشراف بر ضمائر و امثال آن عبارت می کنند، از حدود امور طبیعی خارج نیست و تا حدی امکان صدور امور و احوال غریبه را از بشر می توان باور کرد، اما به این شرط که از سرحد امکان عقلی خارج نشود...» (ص ۸۴) نویسنده این عبارت را نقدی در باب کرامت و خرق عادت دانسته است، در صورتی که اگر چند سطر پیشین را نیز نقل می کرد، به این نتیجه می رسید که مرحوم همایی در مقام نقد کسانی است که منکر کرامات اند و آن را امری محال و دست کم بعید می دانند. اما عبارتی که نویسنده از آوردنش امتناع کرده و قبل از سطور فوق نظر مرحوم همایی را نشان می داده، این گونه است: «در کتب صوفیه سخن از کرامات و خرق عادات و کشف و شهود و اشراف بر ضمیر و امثال این گونه امور غریبه فراوان دیده می شود. و گروهی از مردم گمان می کنند که صدور کرامت و خرق عادت از بشر محال و ممتنع است و این گونه سخنان و نوشته ها را حمل بر یاوه سرایی و ژاژخایی می کنند...»<sup>۴۱</sup> نیاوردن این عبارت دلیلی واضح دارد و آن این است که اگر نویسنده این عبارت را می آورد، خود مصداق آن سخن واقع می شد. در واقع حذف این عبارت به ایشان اجازه داده که کلامی که علیه شان بوده، به سودشان ضبط شود.

مطالبی که در این اثر قابل بررسی و تأمل است، چندین برابر اصل کتاب است. اما نگارنده به همین اندازه بسنده می کند. به امید این که با رواج بازار نقد نویسندگان محترم بر قلم خود مهار زند و بدانند که کسانی آثار آنان را مطالعه می کنند.

نقدها را بود آیا که عیاری گیرند

تا همه صومعه داران پی کاری گیرند

### منابع و مأخذ

دیوان وحشی بافقی، انتشارات نگاه، ۱۳۷۷.  
ایران مظلوم، نصرالله پورجوادی، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.  
کلیات اقبال، تصحیح احمد سروش، کتابخانه سنایی، ۱۳۷۶.

المیزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبایی، انتشارات مدرسین حوزه، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹.

فصوص الحکم بر نصوص الحکم، علامه حسن زاده آملی، نشر رجا، ۱۳۷۵.

ده رساله فارسی (رساله مدارج و معارج)، علامه حسن حسن زاده آملی، انتشارات قیام.

مفاتیح الغیب، فخر رازی، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱.

دیوان حافظ، به سعی سایه، نشر کارنامه، ۱۳۷۳.  
رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

تاریخ تصوف در اسلام، قاسم غنی، انتشارات زوار، ۱۳۸۳، ج ۲ و ۳.

ایعاد عرفانی اسلام، آنماری شیمل، عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

بحار الانوار، علامه مجلسی، اسلامیه، بی تا، ج ۵۸.  
مهرتابان، محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.

### پی نوشت ها

۱. دیوان وحشی بافقی، انتشارات نگاه، غزل ۸۷.  
۲. آثاری چون التعرف کلابادی و شرح آن، رساله قشیریه، اللع طوسی، کشف المحجوب هجویری، انیس التائین احمد جام با علم به چنین امری به رشته تحریر درآمد. البته این گونه نبود که نقد تصوف از ناحیه متصوفه به چنین آثاری منحصر شود. کمتر عارف صاحب تألیفی را می شناسیم که در آثار خود به مدعیان و مدعیانشان انتقاد نکرده باشد. ر.ک: ایران مظلوم، نصرالله پورجوادی، نشر دانشگاهی، صص ۲۸۷ - ۲۹۶.  
۳. ابن جوزی در تلبیس ابلیس مفصل ترین باب کتاب خود را به صوفیه اختصاص داده است. ر.ک: تلبیس ابلیس، باب دهم.

۴. در این باب ر.ک: به نوشته نگارنده تحت عنوان ابلیس؛ عاشق یا فاسق که توسط انتشارات نگاه معاصر به طبع می رسد.

۵. درآمدن کتابی چون فضل الخطاب فی تحریف الکتاب رب الارباب یکی از مصادیق چنین امری است که البته با هوشمندی علمای شیعه مشکل تا حد فراوانی مرتفع شد، هرچند هنوز خیل انتقادات مخالفان به پهانه چنین اثری رو به فزونی است.

۶. اقبال در این باب تعبیر لطیفی دارد:

قلندریم و کرامات ما جهان بینی است

ز ما نگاه طلب کیمیا چه می جویی

- کلیات اقبال، تصحیح احمد سروش، کتابخانه سنایی، ص ۳۷۵.
۷. نگارنده به هیچ روی معتقد نیست که در کتب اصیل عرفانی و نزد بزرگان عرفان، تمایزی میان عرفان و تصوف و عارف و صوفی وجود دارد و با علم و اعتقاد به این مطلب در سراسر این اثر این دو را مترادف با یکدیگر به کار می‌گیرد.
۸. حدیث کرامت، ص ۵۱.
۹. حدیث کرامت، صص ۴۰-۹۳-۹۰.
۱۰. المیزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبایی، انتشارات مدرسین حوزه، ج ۱۹، صص ۵۵-۵۶.
۱۱. رک: فصوص الحکم بر نصوص الحکم، علامه حسن زاده آملی، نشر رجا، صص ۵۹۱-۵۸۷.
۱۲. رک: ده رساله فارسی (رساله مدارج و معارج)، علامه حسن حسن زاده آملی، انتشارات قیام، صص ۵۱-۹.
۱۳. حجرات/ ۱۳.
۱۴. اسراء/ ۷۰.
۱۵. در این باب رک: منارات السائرین، نجم الدین رازی، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، دارالکتب العلمیه، صص ۵۲-۵۳؛ التعرف ابو بکر کلابادی، تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، دارالاحیاء، بی تا، ص ۷۲؛ نفحات الأنس، عبدالرحمان جامی، تصحیح محمود عابدی، اطلاعات، صص ۱۷-۱۸؛ اللع فی التصوف ابونصر سراج طوسی، شرکه القدس قاهره، ص ۳۴۶؛ الرسالة القشیریة، عبدالکریم قشیری، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، مکتبه الاسد دمشق، ص ۵۲۵.
۱۶. رک: آل عمران / ۳۷؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، صص ۱۷۴-۱۷۵؛ آل عمران، ۴۷؛ مریم / ۲۵؛ مریم / ۳۳-۲۷.
۱۷. مریم / ۳۳-۲۷.
۱۸. در باب حضرت مریم و کرامات وی در ادبیات عرفانی، رک: به تشبیهات شاعرانه مسیح و مریم در شعر مولوی در مجموعه مولانا دپروز، امروز، فردا، آماری شیمیل، ترجمه محمد طرف، انتشارات بصیرت، صص ۱۵۳-۱۲۵.
۱۹. نمل / ۴۰-۳۳.
۲۰. رک: مفاتیح الغیب، فخر رازی، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۲۱، صص ۴۳۲-۴۳۳؛ کهف / ۲۲-۹.
۲۱. کهف / ۱۳.
۲۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۵۱.
۲۳. دیوان حافظ، به سعی سایه، نشر کارنامه، غزل ۷۰.
۲۴. کهف / ۹.
۲۵. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۴۶.
۲۶. کهف / ۸۲-۶۵.
۲۷. برای نمونه رک: قصص، ۷؛ فتح، ۲۷؛ قلم، ۵۱؛ اسراء، ۶۰؛ کهف ۸۳-۹۸.
۲۸. در باب تفاوت معجزات و کرامات رک: انواریه، نظام الدین احمد بن الهمروی، تصحیح حسین ضیایی، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹؛ دره التاج، قطب الدین شیرازی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹، صص ۷۳۳-۷۳۴؛ منارات السائرین، صص ۵۴-۵۰؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ ص ۱۲۸.
۲۹. ترجمه رساله قشیریة، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، نشر علمی و فرهنگی، ص ۶۲۹.
۳۰. مثنوی، د ۲ ابیات ۳۷۹۰-۳۷۸۸.
۳۱. مولانا در این باب چنین می‌فرماید:  
به معراج برآید چو از آل رسولید  
رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید  
چو او ماه شکافید شما ابر چرایید؟  
چو او چست و ظریف است شما چون هلهندید؟  
دیوان شمس، مولانا جلال الدین، تصحیح فروزانفر، امیرکبیر، غزل ۶۳۸.
۳۲. در گشاد ختمها تو خاتمی  
در جهان روحبخشان تو حاتمی  
هست اشارات محمد المراد  
کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد  
ختمهایی کانیا بگذاشتند  
آن به دین احمدی برداشتند  
قفلهای ناگشاده مانده بود  
از دم انا فتحنا بر گشود  
(مثنوی، د ۶ ابیات ۱۶۵ و ۱۶۶ و ۱۷۳ و ۱۷۴).
۳۳. برای نمونه دکتر نصرالله پورجوادی در بخش سوم کتاب دو مجدد با ذکر شواهد فراوان میزان تأثیر پذیری غزالی را در احیاء علوم الدین از اسلاف خود نشان می‌دهد. (دو مجدد، نصرالله پورجوادی، نشر دانشگاهی، صص ۲۷۵-۲۱۳).
۳۴. رک: تاریخ تصوف در اسلام، قاسم غنی، انتشارات زوار، ج ۲ و ۳ صص ۲۲۲-۲۱۷؛ ابعاد عرفانی اسلام، آماری شیمیل، عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، صص ۳۵۷-۳۳۵.
۳۵. بحار الانوار، علامه مجلسی، اسلامیه، بی تا، ج ۵۸ صص ۱۷۷-۱۷۸.
۳۶. رک: فص یوسفی فصوص الحکم، ابن عربی، تصحیح ابوالعلا عقیفی، الزهراء؛ اتحاد عاقل به معقول، علامه حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم، درس ۲۳؛ عیون مسائل نفس، علامه حسن حسن زاده آملی، امیرکبیر، عین ۲۲ و ۵۰؛ در باب این بحث اخیر رک: مقدمه تطهیر الأثام فی تعبیر المنام، عبدالغنی نابلسی، دارالاحیاء التراث، بی تا.
۳۷. الفتوحات المکیة، ابن عربی، دارالاحیاء التراث، ۲۰۰۰ م، ج ۲ ص ۳۶۳ (باب ۱۸۴).
۳۸. مهر تابان، محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبایی، صص ۳۷۹-۳۷۰.
۳۹. بسیاری از اشکالات این کتاب به محتوای کرامات صوفیه می‌توانست با درکی از مقوله زبان حال مرتفع شود. مثلاً نویسنده در این اثر به مناجات خر درمی‌پیچد. (ص ۱۴۳) و یا نظام دقیق پادشاه را که در قالب بیانی هنری ارائه شده به باد سخره می‌گیرد بی آنکه وجه زبان حالی آن را دریابد. (ص ۱۳۹) در این باب رک: به زبان حال، نصرالله پورجوادی، نشر هرمس. نویسنده میان تمثیل و تعیین نیز قائل به تمایز نیست. از این رو بسیاری از امور را با هم خلط نموده است.
۴۰. نگارنده در این باب تحقیق مفصلی نموده و به زودی به طبع خواهد رسید.
۴۱. مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال الدین همایی، نشرهما، ص ۹۱.