

• دریافت ۹۰/۲/۱

• تأیید ۹۰/۳/۳۱

کشف و کرامات و خوارق عادات

منصور ثروت*

چکیده

کشف و کرامات یکی از اصول مهم تصوف است و صوفیان معتقدند که حقیقت را حجابهایی فراوان مستور ساخته است که تنها راه دریدن آن و رسیدن به حقیقت ناب، راه کشف و شهود است و برای آنکه چنین توفیقی حاصل شود باید مقدمات معنوی آن را از قبیل متابعت خدا و رسول، صدق باطن، مبارزه با نفس، استمرار در عقیده، در کنار دیگر مقدمات عملی، نظیر تحمّل ریاضتهایی مانند بیخوابی، دوری از جمع، چله نشستن، کم خوردن بلکه هیچ نخوردن و روزه‌های طولانی فراهم آورد تا خداوند دریچه‌های اسرار را بگشاید و حقایق را به جلوه درآورد.

در ضمن انکشافهای عرفانی، حالتی نیز بر عارفان رخ می‌دهد که نتیجه‌اش بیان سخنانی غیرعادی است که از آن به عنوان شطح و طامات نام می‌برند و یا به مرور واجد قدرتهایی می‌شوند که می‌توانند پیشگویی و پیش‌بینی کنند یا به مداوای بیماران بپردازند و یا طبیعت اجسام و اشیا را منقلب سازند که مجموعه این عوالم را خوارق عادت می‌نامند. اینکه کشف و کرامات چیست؟ چه انواعی دارد، و علل پدیداری آنها کدامست و سود و زیان مسأله چگونه می‌باشد موضوع بحث این مقاله است.

کلید واژه‌ها:

کشف، کرامت، معجزه، عرفان و تصوف.

* دانشیار بازنشسته گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی

E-mail: M_servat@sbu.ac.ir

مقدمه (تعاریف)

«کشف» در اصطلاح صوفیه، آشکارشدن و به نظر رسیدن چیزهایی است که بر فهم پوشیده و در پرده غیب نهان است. (رجایی بخارایی ۱۳۶۲: ۵۷۹) مرصادالعباد، کشف را در جزو حالات برشمرده و در تعریف آن می‌گوید: «حالت کشف، همان حالتی است که سالک می‌تواند یک یک عوالم پنهان را با دیدۀ باطن ببیند.» (نجم الدین رازی ۱۳۵۱: ۳۱۱) در واقع کشف یعنی «پرده برداشتن، برهنه کردن و در اصطلاح یعنی ظهور آنچه در خفاست.» (سجادی ۱۳۷۹: ۶۵۷) و ابن عربی مکاشفه را «تحقیق (ثبوت) امانت به واسطه فهم و تحقیق زیادی حال» دانسته است. (ابن عربی ۱۳۸۴: ۵۵۴)

نجم الدین رازی در مفهوم دقیقتر اصطلاح کشف چنین آورده است: «در اصطلاح اهل سلوک، مکاشفات، اطلاق بر معانی کنند که مدرکات پنجگانه باطنی ادراک کند، نه بر آنچه حواس پنجگانه ظاهری ادراک کند، یا قوای بشری که تبع حواس است.» (نجم الدین رازی ۱۳۵۱: ۳۱۱)

از تعاریف مذکور، چنین درمی‌یابیم که به باور صوفیه حقایق و یا تصاویری از حقیقت وجود دارد که حواس پنجگانه ظاهری قادر به فهم و رؤیت آنها نیست و به تعبیر آنان، این حقایق در پشت حجابهایی قرار دارد که پس از برکنار زدن این پرده‌ها می‌توان بدان دست یافت. حجاب در اصل همان مانعی است که دیدۀ بیننده را از رؤیت جمال محبوب «محبوب و ممنوع» کرده است. این حجابها از منظر صوفیه بسیار متنوع و متعدّد است که تعداد آنها را از هجده هزار تا هفتاد هزار و یا سیصد و شصت هزار برشمرده‌اند. (نجم الدین رازی ۱۳۵۱: ۳۱۰-۳۱۱)

نیز برای کشف از نظر مراتب و برحسب رفع حجابها، انواعی برشمرده‌اند، از قبیل: معنوی و صوری، (سجادی ۱۳۷۹: ۶۵۷) نظری، دلی یا شهودی، سرّی یا الهامی، روحی یا روحانی، خفی، ذاتی. (نجم الدین رازی ۱۳۵۱: ۳۱۲-۳۱۵ و هجویری، ۱۳۸۴: ۳۱۴) مجرد، مخیله و خیال مجرد (سجادی ۱۳۷۹: ۶۵۹-۶۶۲) اما کرامت در اصطلاح صوفیه عبارت از «امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی، از ناحیه صوفی کامل و اصل، صادر می‌شود. مانند آگاهی دادن از غیب و اشراف بر ضمائر و شفای بیماران و رام کردن درندگان و نظایر اینها» (رجایی خراسانی ۱۳۷۳، ۵۵۷)

کشف المحجوب نیز در تعریف کرامت می‌گوید: «فعلی بود ناقض عادت اندر حال بقای تکلیف.» (هجویری ۱۳۸۴: ۳۲۷) رساله قشیریه نیز نزدیک به همین مضمون می‌نویسد:

«کرامت فعلی بود ناقض عادت اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسیکه موصوف بود به ولایت اندر معنی تصدیق حال او.» (قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۳)

بنابراین، کرامت را می‌توان مجموعه‌ای از نتایج مکاشفات عارفان دانست که تجلی آنها چه در زبان و چه در عمل، مخالف عادت و رویهٔ عقلانی و در نتیجه مایهٔ شگفتی غالب مردم است و از آن در متون عرفانی در تحت عنوان «خوارق عادت» نام برده می‌شود.

زمینه‌های لازم برای وقوع کشف و کرامات

نخست باید توجه داشت که اکثر صوفیه کشف و نتیجهٔ آن کرامت را در جزو احوال می‌دانند و طبیعی است که احوال برعکس مقام، به دست خود سالک نیست. به عبارت ساده‌تر سالک می‌تواند به مقام یا منزل توبه و رضا و غیره وارد شود، ولی معنایش این نیست که حتماً در مقامات به احوالات خاص نیز دسترسی پیدا کند. چنانکه به قول هجویری «حال از جملهٔ افضال و مقام از جملهٔ مکاسب» است؛ (هجویری ۱۳۸۴: ۲۷۵) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت بسا اوقات حال بر شخص سالک وارد نشود و کرامتی هم طبیعتاً از او صادر نگردد.

با وجود این صوفیه برای ورود به عالم کشف و کرامت شرایطی را قائل شده‌اند. به طور خلاصه این شرایط عبارتند از: مطیع بودن در برابر خدا و مداومت در آن، صادق بودن، صحت تکلیف، متابعت رسول خدا. (مستملی نجاری ۱۳۷۳: ۹۵۹؛ عطار ۱۳۷۲: ۷۸-۷۹؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۳۴۸)

همچنین یک شرط عملی دیگر نیز برشمرده‌اند و آن ریاضت کشیدن است؛ از جمله باید چهل روز، روزه به اخلاص بگیرند. به نظر قشیری پس از چهل روز، کرامات پدیدار می‌شود و اگر نشد خلل در زهد سالک وجود دارد، ولی هجویری مطمئن است که کرامات پس از چهله، بروز می‌کند. (هجویری ۱۳۸۴: ۴۷۲)

کرامت و معجزه

متکلمان در تعریف معجزه گفته‌اند: «کاری [است] خارق‌العاده، مقرون به دعوی نبوت و به تخی، به طوری که عجز دیگران از افراد امت از کردن نظیر آن کار، دلالت بر صدق دعوی نبوت و حاکی از انجام یافتن آن کار به تأیید الهی باشد. البته این کار خارق‌العاده باید داعی به خیر و سعادت باشد، و مراد از آن نیز نه خود نمایی بلکه فقط نشان دادن صدق کسی باشد که

مدعی رسالت و نبوت است.» (مصاحب ۱۳۸۳: ذیل معجزه)

این تعریف دایرة المعارف مصاحب تقریباً چکیدهٔ مجموع اظهارنظرهای متون عرفانی نیز می‌باشد.

آنچه معجزه و کرامت را به هم نزدیک می‌کند، پدیداری نوعی خرق عادت یا نقض عادت است و در ذات، تفاوت ماهوی با هم ندارند؛ جز آنکه این نقض عادت اگر از ناحیهٔ رسول خدا باشد معجزه نامیده می‌شود و اگر از ناحیهٔ سالک باشد بدان کرامت می‌گویند. در عین حال از مجموع اظهارنظرهای قشیری و هجویری و شرح التّعرف تفاوت‌های معجزه و کرامت را می‌توان چنین خلاصه کرد:

- ۱- صاحب کرامت غیر معصوم است و صاحب معجزه معصوم.
 - ۲- معجزه همزمان با دعوی نبوت رخ می‌دهد، حال آنکه کرامت زمان مشخص ندارد.
 - ۳- اعتراف صاحب کرامت بر معجزه بودن آن دلیل کذب اوست.
 - ۴- صاحب کرامت باید کرامت خویش را کتمان ولی پیامبر اظهار کند. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۲۸-۳۳۰)
 - ۵- صاحب معجزه مسئول ابلاغ رسالت است و باید معجزه‌اش را آشکار کند، حال آنکه صاحب کرامت چون اساساً مسئول دعوت نیست ضرورتی برای آشکار ساختن کرامت خویش ندارد.
 - ۶- پیامبر بر رسالت خویش آگاه است اما صاحب کرامت متوجه ولایت خود نیست، وای بسا در کرامت او مکر شیطان نهفته باشد. (قشیری ۱۳۷۴: ۶۲۶)
- با وجود قائل شدن چنین تفاوت‌هایی مابین معجزه و کرامت و فلسفهٔ وجودی متفاوت هر دو در نزد نبی و صاحب کرامت، چون صفت خارق عادت شامل هر دو است از همان آغاز چه از ناحیهٔ اهل شریعت و چه از سوی متکلمان و اهل فلسفه و خردگرایان مخالفت‌هایی با صاحبان نظریهٔ کشف بعمل آمده است. البته در مقابل ایرادات مخالفان، متصوفه نیز سعی کرده‌اند برای دفاع از اصول خویش مستندات را فراهم بیاورند.

مستندات صوفیه

مهمترین مستند صوفیه اتکاء به آیاتی است که در آن معجزات پیامبران آورده شده است. معجزاتی که به حضرت موسی و عیسی و زکریا و صالح و داوود و مریم مقدّس و سلیمان و

یوسف و الیاس و ایوب و رسول اکرم (صلعم) در قرآن کریم نسبت داده شده و در کتابهای قصص الانبیاء با شاخ و برگهای فراوان و افزونتر از آنچه در کتاب خداست آمده است. (از جمله ر.ک: سوراآبادی)

گذشته از معجزاتی که منبع قرآنی دارد، صوفیه از برخی احادیث و داستانهای صدر اسلام منتسب به خلفای راشدین و جنگهای حضرت رسول نیز دلایلی برای کرامت یافته‌اند.

به هر حال با اِتِّکاء به امکان وقوع معجزه بردست انبیا، صوفیه مدعی شده‌اند که کرامت نیز با همان تفاوتی که با معجزه دارد می‌تواند بردست اولیاء الله جاری شود. چنانکه عین القضاة می‌گفت: «اگر قالب مصطفی چنان بودی که از آن من و تو، چرا چشمه‌های آب از انگشت او روان بودی و از آن ما روان نیست؟ و خبوی که افکندی مروارید و لؤلؤ شدی؟ و گر یک تنه طعام نهاده بود، به وصول دست او زیارت گشتی و چند تنه شدی. و اندر هزار کس نصیب بیافتندی. و خلق را این عجب آید؟ شیخ ابو عمر علوان سیزده سال هیچ طعام نخورد. آنکس را که طعام بهشت دهند، قالب او را بدین طعام چه حاجت باشد؟ و اگر خورنده برای موافقت خلق خورند بر طریق کیمیاگری باشند. اما مردمان از من نمی‌شنوند و مرا ساحر می‌خوانند. همچنانکه عیسی را معجزه داده بودند که به نفخه‌ای که بکردی از گل مرغها پدید آمدی و نابینا، بینائی یافتی و مرده زنده گشتی. همچنین ولی خدا باشد و کرامات باشد و این بیچاره را همچنین می‌باشد...» (عین القضاة بی تا: ۲۴۹-۲۵۰)

عطار نیز به صراحت می‌نویسد: وقتی برای انبیا معجزات رخ می‌دهد چرا باید در کارهای شگفت اولیا تردید کرد: «مرا عجب آید از کسیکه روا دارد که از درختی اِنی انا الله، برآید، و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین انا الحق برآید و حسین در میان نه؟» (تذکره الاولیاء ۱۳۷۲: ۵۸۴)

باز عطار پس از ذکر کرامت حبیب عجمی که فرزند بی‌خبر از مادر را بوسیله باد به او رساند، به معترض احتمالی هشدار می‌دهد: «اگر کسی گوید که باد چگونه آورد؟ بگوی چنانکه شادروان سلیمان را یک ماهه راه به یک روز می‌برد و تخت بلقیس را به طرفه العینی به سلیمان باز رساند.» (همان: ۵۸۴)

ولی کیست

در باب کشف و کرامات، صوفیه معتقدند که این شرف شامل حال عموم مردم نمی‌شود و حتی

در میان اهل سلوک نیز چنین سعادت‌تی از آن همگان نیست. به عبارت دیگر دسترسی به عالم روحانی و نامرئی تنها سزاوار اصفیا و برگزیدگان حق است. آنان نام این برگزیدگان را ولیّ و جمع آن را اولیاء دانسته‌اند. ابونصر سراج مؤلف اللّمع «لقب اولیاء را در وهله اول متعلّق به انبیا و در درجه بعد متعلّق می‌داند به اولیاء یعنی کسانی که بوسیله ایمان صادق و ترویض نفس و گذشتن از خود، به حقایق ابدی رسیده‌اند، (قاسم غنی ۱۳۷۵: ۲۴۱) اما ولیّ کیست و چگونه پدید آمده است؟

طبق معمول که صوفیه سعی می‌کنند (ادعاهای خود را مستند به قرآن کریم یا احادیث بکنند، اینجا هم آیه الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلى النور (بقره/ ۲۵۷) را تأویل کرده‌اند و ولیّ را بر مذاق خویش تفسیر و توجیه و اثبات نموده‌اند.

شاید مهمترین استدلال را در باب ولیّ، ابن عربی انجام داده است. به طور خلاصه نظر او چنین است: چون زمین هیچوقت نمی‌تواند خالی از حجت و رسول خدا باشد، بنابراین پس از رحلت رسول خدا، نمایندگانی از جانب او با مراتب و درجات گوناگون از قبیل قطب، اوتاد، ابدال و... جهت مراقبت از احوال مردم و هدایت آنان نامزد شدند. چنانکه ادریس، الیاس، عیسی و خضر به همین منظور و با عنوان اوتاد، به جسم تا ابد زنده‌اند و هر یک نایبانی در روی زمین دارند که امت به آنها روی می‌آورند. (ابن عربی ۱۳۸۴: ۱۳-۱۶) او هم با تأویل خاص از آیه: الم نجعل الارض مهاداً و الجبال اوتاداً (نبأ/ ۶ و ۷) اوتاد را در حکم همان میخهایی می‌داند که مانع از لرزش زمین‌اند. (همان: ۱۹-۲۰)

به هر حال اولیاءالله از دید صوفیه نه تنها نزدیکترین آدمها به رسول خدا می‌باشند و نمایندگی او را در زمین به عهده دارند، بلکه شأن‌شان از فرشتگان و جمیع مؤمنان هم بالاتر است. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۵۷) بنابراین صفت خاصّ الخاصّ از بندگان خدا برای ولیّ بیهوده ساخته نشده است. البته برای ولیّ واقعی بودن صفاتی هم از قبیل خوش عاقبتی، مطابقت عمل با ایمان در طول عمر، بی‌خبری دیگران از وجود او (مستملی بخاری ۱۳۷۳: ۱۰۰۱-۱۰۰۲)، گزینش از سوی خدا، ضدّیت با نفس، عدم ریا و منیّت، مطیع فرمان خدا بودن، به غیر او مشغول نبودن، و پیوستگی در ذکر را (همان: ۱۰۰۴-۱۰۰۵) برشمرده‌اند.

آنچه که از مجموع صفات و سفارشات برمی‌آید رسیدن به ولایت دو سر دارد. سر اول از ناحیه سالک است که در همه موارد خواست محبوب را بر همه چیز ترجیح می‌دهد تا راه شیطان بسته شود و سر دوم از ناحیه معبود است که وقتی او را در حال عبادت می‌بیند مورد عنایتش قرار

می‌دهد و تمام راهها و اسباب منجر به رسوخ دیو را بر او مسدود می‌سازد. با این مقدمات، نظر صوفیه بر این است که کشف و کرامات نیز مختص این گروه است و بقیه را چه عوام و چه سالکان طریقت در این شرف نصیبی نیست.

انواع کرامات

با نگاهی گذرا نسبت به کرامات منتسب بر اولیاء در متون صوفیه، می‌توان انواع و اقسام خوارق عادت را ملاحظه کرد. تا جاییکه هیچ رازی نیست، هیچ حادثه‌ای وجود ندارد که اولیاء الله از آنها بی‌اطلاع باشند. انواع مشکلات سیاسی، اجتماعی، رویدادهای تاریخی، نابسامانیهای فردی و عمومی معمولاً حلّ و فصل‌اش بدست آنان مقدور می‌باشد. انواع بیماریها اعم از جسمی و روحی با همت توانای ایشان به صحت کامل بازگشت می‌کند. فکر و تصمیم افراد از اشراف اولیا مصونیت ندارد. آرزوهای آدمی به خواست اینان برآورده می‌شود. طبیعت، اشیا و عناصر در برابر خواست و اراده ایشان دگرگون می‌گردد. قادرند هر بلا و مصیبتی را وارد و یا مانع بشوند. از گذشته و آینده آگاهند. می‌توانند مرده را زنده کنند و یا مرگ را به تأخیر اندازند. هیچ نوع محدودیت زمانی و مکانی برای اولیا نیست. حیوان وحشی رام آنان است و معارف را بی‌آنکه تلاشی در تحصیل آن داشته باشند بر ایشان وارد غیبی می‌شود و روز مرگ خود را هم پیشاپیش می‌دانند. خلاصه مطلب آنکه میزان و تعداد و ابعاد کرامت ایشان بسی وسیعتر و بیشتر از محدوده معجزات رسولان خداست.

اگر بخواهیم طبقه‌بندی جامعی از انواع کرامات داشته باشیم شامل این موارد خواهند شد: اشراف بر ضمائر (هر چه از دل افراد بگذرد چه در حضور و چه در غیاب آنان به فراست درمی‌یابند)، شفای بیماران (بیماریهای حادث، ارثی، جسمی، روانی)، آگاهی از حوادث آینده (پیشگویی و پیشگیری از انواع حادثه‌هایی که در آینده رخ خواهد داد از قبیل زلزله، رسیدن به مقامات عالی، توطئه قتل، وقوع مرگ، آینده و سرنوشت اولاد خود)، علم غیب (وقوف به جا و مکان هر شیئی و انسان گمشده، وقوع حوادثی خارج از تشخیص قوه فراسمت، مراقبت از ذکر دیگران به هنگام فراموشی، کشف توطئه قتل از راه دور)، دخالت از غیب در شهادت و از شهادت در غیب (دخالت در کار نکیر و منکر و عزرائیل، حضور پریان و جنیان در محضر مشایخ برای ذکر، نماز، ملاقات با خضر) تصرف در طبیعت جماد و نبات و عناصر دیگر یا قلب اعیان (بار دادن درخت بی‌ثمر، آب جوشیدن از سنگ و خاک، سایه افکندن ابر بر شیخ، دراز کردن چوب

کوتاه، زرشدن خاک و غیره، آب شدن مروارید و برعکس و نظایر) تصرف در ماهیت طبیعت (در جریان آب دخالت کردن، کوه را به حرکت درآوردن، خشک شدن دریا و تدفین جنازه، سخن گفتن ستون با شیخ) تصرف در آدمیان (مهیار انسان در هوا، به هم زدن ظرفیتهای موجود و طبیعت واقعی آدمیان)، تصرف در زمان و مکان (شنیدن صدا از یکماهه راه، حضور همزمان در چند مکان) رام شدن حیوانات در برابر شیخ و اطاعت محض از آنان، تأیید و تکذیب افراد (احراز مشاغل مهم با عنایت مثبت شیخ، دچار شدن به انواع رنجهای توسط نفرین او) نجات گمشدگان، خلق از عدم (از هوا غذا گرفتن، از هیچ آب پدید آوردن) دفع شرّ و بلا، گرفتاریهای انکار و اسائه ادب به ساحت شیخ، تأمین معاش بدون حرکت و کار و رنج، تشخیص سریع لقمه حرام، تحصیل علم بیواسطه، گفتگوی شیئی و حیوان با آدمی و بعکس.

با اینکه در طبقات بالا اکثر کرامتها شگفت‌آوراند ولی گروهی نیز وجود دارد که فراتر از این انواع است و اگر در مقام مقایسه بتوان طبقات مذکور در بالا را عادی قلمداد کرد باید یک طبقه خاص به کرامات واقعاً شگفت‌آور تخصیص بدهیم. همچنین گاهی وقتها مابین دو مدعی کرامت نوعی مسابقه مانند نیز برگزار می‌شود که می‌توان آن را هم تحت طبقه خاصی شبیه کرامت در کرامت یا مسابقه در کرامت نامید. البته چون مواردی نیز از کرامات نقل می‌شود که پس از فوت ولی یا از سر تربت وی کماکان حاصل می‌شود و یا گاهی هنگام غسل دادن و داخل گور نهادن از خود او سر می‌زند، ناچار باید طبقه خاصی را هم در مثل به نام کرامات پس از مرگ ولی نام بگذاریم.

بدین ترتیب چنانکه گذشت میدان کشف و کرامات بسیار وسیع است و هر شاخه‌ای را در بر می‌گیرد. آنچه از خواندن قصه‌های شگفت‌انگیز و در عین حال فراوان و پر بسامد در هر موضوعی متبادر به ذهن می‌شود آن است که واقعاً صاحبان کشف و کرامات، انسانهایی استثنایی هستند که قدرتهای معنوی ایشان نظیر خوارق عاداتشان، خارق‌العاده است. مطالعه قصه‌ها در این باب به مرور در ذهن خواننده، اولیاء را در ردیف فرا انسانها و حتی گاهی برتر از قدرت و دائره اختیارات پیامبران قرار می‌دهد.

این سوء تفاهم نه تنها از طریق قصه‌های مربوط به کرامات، بلکه از ناحیه شرح احوال آنان نیز افزونی می‌گیرد. زیرا در شرح بسیاری از آنها اغراقهای کلانی از آغاز نطفه بستن گرفته تا حیات کودکی و رشد و بعد از مرگشان بکار می‌رود و تا حدودی برای مستمع چاره‌ای جز قبول و تسلیم و ردّ هرگونه انکار باقی نمی‌گذارد و اگر همه اینها را در کنار انواع مشقات و رنجهایی که

اینان در دوران سلوک و ریاضات متحمل شده‌اند بگذاریم، این تسلیم و رضا دو چندان خواهد شد. چنانکه برآب راه رفتن بی‌آنکه وجود خیس شود، در هوا نشستن، در هوا نگهداشتن کسی که سقوط کرده است، تحویل دادن سوزن که به دریا افتاده توسط ماهی، بینا ساختن کور، شنوا کردن کر، از جیب خالی سکه در آوردن و صدها کار شگفت دیگر، طبیعی جلوه خواهد کرد.

برای آنکه توجیه شگفت‌کاری اهل کرامات تا حدودی روشن شود به نقل برخی از روایات که خارق‌العاده بودن اینان را از همان دوران نطفه بستن و کودکی حاکی است نقل می‌کنیم:

تذکره‌الاولیاء در کودکی ابوسعید می‌نویسد: «در وجود شیخ ابوسعید از همان اوایل کارهای خارق‌عادت دیده می‌شد. نقل است که پدر شیخ گفت: من در سرای به زنجیر محکم کردی و گوش می‌داشتمی تا ابوسعید سرباز نهادی گفتمی که در خواب شد من نیز بخفتمی. شبی در نیمشب از خواب درآمدم، ابوسعید را ندیدم. برخاستم و طلب می‌کردم در خانه نبود و زنجیر همچنان بسته بود. پس چند شب گوش داشتم. وقت صبح درآمدم، آهسته به جامه خواب رفتی.» (عطار ۱۳۷۲: ۸۰۴)

همو در شرح حال حسن بصری می‌نویسد: «مادر او ام سلمه بود. وقتی حسن گریه می‌کرد بررغم آنکه سینه‌اش شیر نداشت تا او می‌مزید شیرش پدید می‌آمد.» (همان: ۳۱)

باز تذکره‌الاولیا در مورد بایزید از زبان مادرش آنگاه که حامله بوده می‌نویسد: «چون لقمه‌ای در دهان نهادمی که در وی شبهتی بودی، او در شکم می‌تپیدی. تا آن لقمه دفع کردی.» (همان: ۱۶۱)

در مورد سفیان ثوری می‌نویسد: «از مادر و رع آمده بود. چنانکه نقل است که مادرش به بام رفته بود و از همسایه انگشتی ترشی در دهان کرد. چندان سر بر شکم مادر زد که مادر را در خاطر آمد. تا برفت و حلالی خواست.» (همان: ۲۲۲)

در مورد ابواسحق شهریار کازرونی می‌گوید: «نقل است که آن شب که شیخ بوجود آمده بود، از آن خانه نوری دیدند چون عمودی که به آسمان پیوسته بود و شاخه‌ها داشت و به هر اطرافی شاخی از آن نور می‌رفت.» (همان: ۷۶۳)

راجع به سهل بن عبدالله تستری می‌نویسد: «نقل می‌کنند که گفته است یاد دارم که حق - تعالی - گفت: اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ و من گفتم: بلی. و در شکم ما در خویش یاد دارم.» (همان: ۳۰۴)

مناقب‌العارفین نیز در مورد شمس تبریزی از قول ولد می‌نویسد: «شمس به حضرت والددم حکایت کرد که من کودک بودم، خدا را می‌دیدم و مغیبات اعلی و اسفل را مشاهده می‌کردم.»

(افلاکی ۱۳۶۲ ج ۲: ۶۸۰)

همین اثر در مورد مولانا می‌نویسد: «در سن پنج سالگی از جای خود برمی‌جست و مضطرب می‌شد. تا حدی که مریدان بهاءِ ولد او را در میان می‌گرفتند.» و دلیل این اضطراب را «در ظهور اشکال غیبی نظیر صور ملائکه، جن و خواص انس» می‌شمارد. (همان ج ۱: ۷۳) و یا داستانی را در شش سالگی از او نقل می‌کند مبنی بر آنکه به راهنمایی جماعتی سبز قبا سوی آسمانها رفته و پس از سیر منازل ملکوت و طبقات افلاک و برجهای آسمانها و عجائب روحانی، به زمین بازگشته است. (همان: ۷۴-۷۵)

شیخ روزبهان بقلی نیز نقل می‌کند که در «هفت سالگی حب ذکر و فکر و طاعت و عبادت» در دلش می‌آمده و سرش حق می‌جسته است و در یازده سالگی از «عالم غیب بی‌ریب خطابه‌های بزرگ به گوش جانش می‌رسیده است.» (شرف‌الدین ابراهیم و عبداللطیف شمس ۱۳۴۷: ۱۶۷-۱۶۸)

به نظر می‌رسد که این نوع از داستانها چنانکه گفته شد بعمد یا غیرعمد، جهت ایجاد ذهنیتی است تا شنونده را برای قبول کراماتی که بعدها از مشایخ سرخواهد زد آماده کند و زمینه‌های لازم را برای باور کردن فراهم آورد و اگر مقدمات رنج‌آور حیات مادی آنان را پس از گذر از ایام کودکی در مبارزه با نفس، به این قصه‌ها بیفزائیم طبیعتاً تأثیر گذاریش دو چندان خواهد شد. زیرا در مراحل بعدی قرار است بایزید هفتاد بار به معراج برود، (عطّار ۱۳۷۲: ۲۰۸) سفیان ثوری با یک درخواست از خدا، خلیفه و یارانش را به یکبار به زمین فرو کند. (همان: ۲۲۳) شیخ کاررونی از دور مراقب توبه امیر ابوالفضل دیلمی باشد تا توبه شرابش را نشکند. (همان: ۷۷۵) و خداوند در شیراز برای ملاقات با شیخ روزبهان به پشت بام منزل او بیاید و به زبان فارسی با او سخن گوید (عبداللطیف شمس ۱۳۴۷: ۱۶۹-۱۷۰) و پیامبر با دست مبارک خود هم دراعه‌ای بر تن شیخ ببوشاند و تاج بر سرش بگذارد و هم زبان در دهانش و دست بر رویش بنهد. (همان: ۱۷۷-۱۷۸)

آنچه از مجموع کرامات منتسب به اولیا در جمیع متون عرفانی و به‌ویژه در آثاری که فراوانتر به آوردن نمونه‌ها پرداخته‌اند نظیر تذکرة الاولیاء، مقامات ژنده پیل، اسرارالتوحید، روزبهان‌نامه، مناقب العارفين مستفاد می‌شود، جز مورد اشراف بر ضمائر (فراست) مابقی اغراقی بیش نیست و هم با اصول شریعت و هم با معیارهای عقلانی قابل قبول نمی‌نماید. البته در مورد اشراف بر ضمائر نیز کم نیست مواردی که فوق‌العاده اغراق‌آلود است و حقیقتاً از میزان هوشیاری و فراست انسان خارج می‌نماید.

ولی رد کردن کرامات مشکلی را حل نمی‌کند. قصه‌هایی که در این مورد آمده است بالاخره چندین قرن زباند خاص و عام بوده است و به احتمال قوی، نه تنها بسیاری از مریدان، بلکه مخالفان هم آنها را باور می‌داشته‌اند. به‌ناچار لازم است کمی مسأله را جدی‌تر گرفته و در چند و چون آن ژرف‌نگری بیشتری داشته باشیم.

بررسی آراء موافقان و مخالفان

در متون کلاسیک صوفیه، به طور مطلق، همه کشف و کرامات را پذیرفته‌اند. نهایت اختلاف نظر در افشا و کتمان کرامت است و تشخیص نوع شیطانی و مکرآلود (استدراج) آن با صادق و راستین‌اش.

اما بزرگترین مخالف صوفیه در بین اهل کلام، ابن الجوزی (۵۰۸ یا ۵۱۰-۵۹۷) است که کتاب مشهورش به نام تلبیس ابلیس از عهد تألیف تاکنون، مشهورترین اثر در این مورد محسوب می‌شود.

ابن جوزی با اصل تصوف مخالف نیست بلکه معتقد است که اکثر صوفیان را شیطان از مسیر واقعی دین خارج کرده است. زیرا آنان با دچار شدن به وسواس در عبادت و طهارت و از این قبیل و در نتیجه ریاضت‌کشیها و عزلت‌گزینی در جاهای تاریک به اوهام و مالیخولیا گرفتار شده‌اند و غالباً اینان صوفیانی متدین ساده اندیش‌اند. (ر.ک: ابن الجوزی ۱۳۸۱: ۲۰۶-۲۵۶) اما وی گروه دیگری از صوفیان را شیاد یا فاسد و منحرف می‌نامد و انتقاد تندتر را از اینان دارد. به نظر وی اینان کسانی هستند که با تردستیهای از قبیل پرکردن ابریق سفالین با عسل و سپس خالی کردن آن و آب ریختن درون همان سفال که در نتیجه آب، طعم عسل دهد، کار خویش را کرامات می‌نامند. (همان: ۲۷۲)

غیر از ابن جوزی، دانشمندان و حکیمان بزرگی نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرطوسی، امام محمد غزالی و مجدالدین بغدادی و دیگران نیز بوده‌اند که در موافقت و مخالفت کرامات و اصل کشف و شهود سخنانی به زبان رانده‌اند که به لحاظ نبود مجال در این اندک سطور فرصت پرداختن بدانها نیست.

از معاصران ما نیز کشف و کرامات موافق و مخالفانی داشته است. از جمله کسروی به طور کل به ردّ تصوف پرداخته و مجموع اندیشه صوفیانه را مذمت کرده و مضر دانسته است و در کل آن اندیشه را بر خلاف اسلام (اسلامی که در نظر خود اوست) برشمرده است. (بنگرید به

صوفیگری) و با آوردن مثالهایی از کرامات، آنها را دروغ محض و خلاف اسلام برشمرده است. گروهی دیگر از منتقدان معاصر، ضمن آنکه برای اندیشه عرفانی اصالتی قائل شده‌اند و اساس مفید آن را پذیرفته‌اند، اما در مفاسد آن نیز بویژه در مورد کرامات سخن گفته‌اند. از جمله علی دشتی در دو اثر پرده پندار و در دیار صوفیان که در واقع هر دو با عنوان متفاوت یک کتاب بیش نیستند، با آوردن نکات مثبت در اعتبارسنجی کشف و شهود دچار تردید شده است، (دشتی ۱۳۵۴: ۳۹-۴۰) و در مورد کرامات نیز چون میزان را خرد گرفته و جهان را جهان اسباب دانسته و هر حادثه را بر پایه علت و معلول تلقی کرده است. «پس کرامات اولیا را خارج از این محدوده برشمرده و خوارق عادت را نپذیرفته است، و تنها معجزه را چون خاص انبیاست از این شمول خارج کرده است. (همان: ۳۵-۳۶ و ۱۴۱-۱۴۴)

در همین ردیف است قاسم غنی که کرامات منطبق با روانشناسی نوین را پذیرفته و بقیه را می‌شود گفت رد کرده است. (ر.ک غنی ۱۳۷۵: ۲۴۱ و ۲۶۶-۲۶۷) البته برخورد ایشان با این موضوع خیلی محتاطانه و محافظه‌کارانه‌تر از علی دشتی است.

اما مرحوم همایی بیشتر کرامات غیرقابل توجیه را، ساخته و پرداخته مرشدان ارشاد نایافته و عامه مردم می‌داند. ضمن آنکه اساس کشف و کرامات را گفته است که یکی «از معماهاست نظیر هزاران اسرارآفرینش. زمانی اسرار آن کشف خواهد شد که کیفیت ارتباط روح انسانی با عوالم خارج، درست کشف شود.» (رجایی بخارایی ۱۳۷۳: ۵۸۶ و ۵۷۱)

مرحوم زرین کوب نیز نوع کراماتی را که با منطق و طبیعت و عقل سازگار نیست، مطابق با باور عامه مردم دانسته است و عوامزدگی را در ابداع و اغراق کرامات بیشتر دخیل دیده است. (زرین کوب ۱۳۷۸: ۵۰-۵۶) با وجود این «اینکه منشأ مکاشفات عرفانی نوعی پندار و توهم است یا «قسمی بیماری صرع و یا فی المثل اختلالی روحانی» گفته‌اند محل بحث است. (زرین کوب ۱۳۵۳: ۲۸) البته از «محل بحث است» نمی‌توان نظر ایشان را فهمید که این نظر را می‌پذیرند یا رد می‌کنند.

استاد شفیعی کدکنی نیز گفته‌اند، کشف و کرامات ستون فقرات تصوف است و آن را می‌توان از طریق ایمان درک کرد و با مبانی علمی نیز می‌توان راهی برای قبول آن یافت. (اسرارالتوحید ج ۱: نودوشش و نودوهفت). در هر حال ایشان نیز آنجا که در مورد شیخ ابوسعید بحث کرده‌اند، بیشتر کرامات شیخ را از نوع اشراف بر ضمائر دانسته‌اند و همین نظر را در مورد شیخ خرقانی در نوشته بر دریا نیز متذکر شده‌اند، اما نسبت به کرامات غیرقابل باور سخنی نگفته‌اند.

برای تکمیل این بخش از سخن، باید نگاهی هم به نظر استاد مرحوم منوچهر مرتضوی بیفکنیم. آن مرحوم نیز پس از طبقه‌بندی عرفان به دو دسته عرفان مکتبی و عرفان عاشقانه، معتقدند که بیشترین مخالفتها با عرفان مکتبی است و آن هم غالباً در جنبه‌های اجتماعی آن و نه در جنبه فلسفی‌اش و آنان هم که ایراد بر جنبه‌های اجتماعی داشته‌اند اغلب در مقابل دیدشان صوفیانی بوده‌اند که وضع کاهلانه و رفتار ناپخته و گاهی آلوده آنان چون در سطح جامعه در برابر چشم مردم بوده است به قضاوت نشستند و در وضع مبتذل زندگی درویشان سیاح نگریسته‌اند. (مرتضوی ۱۳۷۰: ۱۸-۱۹) بنابراین اصل عرفان نه با سعادت انسانی منافات دارد و نه با اخلاق نیک و سلامت نفس.

اگر بخواهیم با صرف‌نظر از عقیده کسروی، آراء بقیه منتقدان و محققان تصوف را خلاصه کنیم چنین خواهد بود که در عرفان ناب هیچ اشکالی وجود ندارد، بلکه ایرادهای مخالفان بیشتر بر اثر سوء رفتار عده‌ای است که از حقیقت عرفان بدور بوده‌اند و در ایشان جز رعایت صورت ظاهر، از ورود به حقیقت عرفان نشانه‌ای هویدا نیست. طبیعی است درباب کشف و کرامات نیز به همین روش عمل کرده‌اند. یعنی بخشی را پذیرفته‌اند، نظیر اشراف برضمائیر، و در برابر بقیه که چندان توافقی با عقل و منطق ندارد یا سکوت را برگزیده‌اند و یا آنها را منتسب به مریدان و عامه مردم کرده‌اند نه خود مشایخ.

البته این نوع قضاوت سابقه‌دار است. چنانکه در طول تاریخ تصوف چنین ادعایی به گونه‌ای دیگر، در میان متصوفه وجود داشته است. چنانکه، ابوالحسن پوشنجی متوفی در ۳۴۸ می‌گوید: امروز تصوف نامی است بی‌حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی‌نام. (مرتضوی ۱۳۷۰: ۲۱) و هجویری متوفی در ۴۶۵، با تقسیم‌بندی اهل تصوف به سه گروه صوفی، متصوف و مستصوف، گروه سوم را چون مگس دانسته است که پیوسته نزدیک هوس بوده‌اند و تمام همت‌شان لختی مردار خوردن. (هجویری ۱۳۸۴: ۴۹) و منظورش آنکه صوفی واقعی در روزگار وی نایاب و اکثریت با گروه «مستصوف» هاست. اردشیر العبادی (۴۹۱-۴۵۷) ضمن انتقاد از کسانی که در قول و فعل بعضی از صوفیان «مستبحاتی دیده می‌شود که بهانه بدست طاعنان داده‌اند» می‌گوید: «حال آنکه در میان هر قومی افرادی اصیل وجود دارند و افرادی طفیلی» خلاصه آنکه معلوم می‌شود در عهد او نیز عده‌ای صوفی وجود داشته‌اند که مایه شرمساری عارفان حقیقی می‌شده‌اند. (اردشیر العبادی ۱۳۴۷: بیست‌وشش) لابد در عهد وی، صوفیان زیادی به بیکارگی متهم می‌شدند که او ناچار شده است کتاب التصفیه را بنویسد تا نشان دهد این اتهام محصول

عدم اطلاع بر حقیقت حال صوفیان است. (همان) به عبارت دیگر او حضور صوفیان لا ابالی را در عصر خویش می‌پذیرد و شرط را تمییز سره از ناسره قرار می‌دهد. ابن عربی متوفی در ۶۳۸ نیز در کل صوفیان شرق را با صفاتی چون اسیر شهوت، جویای شهرت، فریفته دنیا، بنده هوا، در بند شکم، با ظاهری آراسته، فریبنده و زیبا اما با باطنی خراب و تیره، نام می‌برد و اضافه می‌کند دنیا در دل‌هایشان بزرگ است و حلال و حرام سرشان نمی‌شود. (جهانگیری ۱۳۷۵: ۱۴۸-۱۴۹)

چنین انتقادی اگر جستجو شود خیلی بیشتر از اینهاست چنانکه از صدر عرفان تا دوره معاصر در نزد هر عارفی می‌توان رد پای آن را دید.

بنابراین چه معاصران و چه متقدمان وقتی با حسرت تمام از فقدان تصوّف واقعی سخن می‌گویند دقیقاً نشان نمی‌دهند که نقطه آغاز تصوّف راستین کجاست؟ آیا منظورشان دوران زاهدان اولیه است نظیر بایزید و جنید و حسن بصری که ربطی به تصوّف دوره‌های بعد ندارد. زیرا بسیاری از شجره‌نامه‌های دوران بعدی متصوّفه جعلی است و تشریفات چون خرّقه گرفتن و خرّقه دادن جزو جعلیات و سندسازیهای بعدی اهل تصوّف است. (بنگرید به پورجوادی ۱۳۷۵: پاورقی ۱۱۳)

از نگاهی دیگر

چنانکه پیشتر گفته شد، مسأله ردّ کرامات شگفت‌انگیز مشکل اصلی و یا سؤال اصلی را حل نمی‌کند. باید از زاویه دید دیگری هم مسأله را کاوید و دلایل بروز چنین قدرتهای مافوق بشری را خردمندانه‌تر و منطقی‌تر تا حدودی حل کرد. زیرا صرف جدا ساختن جنبه اجتماعی تصوّف از فلسفی آن و یا جداسازی عرفان مکتبی از عاشقانه پاسخ‌گوی معضل نیست. به عبارت دیگر برخی از انحرافات صوفیان و انتشار مفاسد حاصل از آن در کل جامعه، قسمتی مربوط به اصول فلسفی آن است. به عنوان مثال وقتی یکی از اصول صوفیه در سیرالی الله بریدن از متاع دنیوی و بی‌توجهی به ارزشهای مادی و شرکت در کاروکوشش جمعی برای تولید ثروت است، به طور طبیعی نتیجه آن کاهلی و تنبلی خواهد بود و در فقر عمومی دخیل خواهد شد. وقتی ریاضت یکی از اصول روشنی دل برای نزول انوار الهی باشد، پیامد آن خودآزاری و بیخوابیهای غیرقابل تحمل و عزلت‌های مداوم و دوری از جمعیت و در نتیجه موجبات ظهور بیماریهای روانی از قبیل توهم، افسردگی، مالیخولیا خواهد بود. بویژه که در همه موارد فوق صوفیه حدّ و مرزی را هم روشن نکرده‌اند. طبیعی است که نفی زندگی طبیعی موجبات اختلال در تشکیل خانواده و

دریوزگی و بیکارگی است. تأکید بیش از حد به کشف و کرامات نیز که به قول دکتر شفیعی کدکنی «ستون فقرات» اندیشه صوفیانه است (اسرارالتوحید ۱۳۸۱ ج ۱: نودوشش و نودوهفت)، موجبات دوری از شرکت دادن خرد در قضاوتهاست و به مرور، مردم را به خیالپرستی و افسانه دوستی سوق می‌دهد و این خلاف سلامت فکر است. چنانکه وفور این نوع از قصه‌ها و تفکر افراطی کشف و شهودی از اواخر قرن سوم تا حدوداً پایان قرن نهم در کنار برخی دیگر از اندیشه‌های متکلمان نظیر مذهب اشعری به کلی خردگرایی را تحت الشعاع بلکه تعطیلی قرار داده است. بنابراین باید نگاهی جامع‌تر به قضیه داشته باشیم.

در مجموع، سیطره کشف و شهود را می‌توان به طور خلاصه چنین ترسیم کرد: برخی ریشه‌های آن را در درونگرایی یعنی لطیفه پنهان تفکر شرقی دیده‌اند. چنانکه فریتيوف ریشه این فکر را در سامیان می‌داند که گویا «اعراب قدیم هم شکاک بودند و هم خرافه‌پرست. اگر عقل‌گرا بودند به خاطر دنیاطلبی بود نه به خاطر اندکی عقلانیت.» و گرچه آریائیان قدیم عقلگرا بودند ولی در پیوند با اسلام از حیث باورها عربی شدند. (فریتيوف: ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۵) اگر با استدلال او موافق باشیم ریشه کشف و کرامات را نیز در تأثیر سامیان خواهیم دانست.

دلیل دیگر را می‌توان به سخن اربش فروم تکیه کرد. او معتقد است: «بسیاری از جوامع و طبقات رو به زوال بشدت خیالبافی پیشه می‌کنند. چرا که از واقعیت طرفی نبسته‌اند. در مقابل جوامع یا طبقاتی که امید به آینده‌ای بهتر دارند، شرایطی را پدید می‌آورند که امکان آگاهی به واقعیات بیشتر باشد. بویژه اگر این آگاهی به بهره‌یابی از فرصتهای مناسب کمک کند. در چنین حالتی آنان بسیاری از خیالبافیهای گذشته را رها کرده و بینش نوین از واقعیتهای اجتماعی را پدید می‌آورند. چنانکه در سده هجدهم نویسندگان طبقه متوسط امکان یافتند که از حد خیالپردازی حاکم بر دوره زمینداری فراتر روند. زیرا نه تنها دیگر نیازی به این تخیلات نداشتند بلکه با رد خیالپردازیهای مرسوم به فهم واقعیات نزدیکتر شدند.» (فروم ۱۳۷۹: ۱۶۱) همچنین او نکته دیگری هم دارد بدین مضمون «اینکه مردم آگاهیهای خود را سرکوب می‌کنند بی‌شک علت اصلی آن ترس است.» (همان: ۱۵۶)

بنابراین بخشی از داستانهای منقول درباب کرامات اولیا ناشی از عدم شرکت در توسعه جامعه و استبداد حاکم بر جامعه ایرانی در روزگاران گذشته است و بخشی هم احتمالاً ناشی از ترس وسواس‌گونه از شدت عمل در روز قیامت و فروافتادن در قعر جهنم می‌باشد.

احتمالاً این دلیل هم از آقای داریوش آشوری، چندان دور از حقیقت نیست. به نظر ایشان

افراط در نقل کرامات در «رابطه گفتمان و قدرت» شاید مربوط به دورانی باشد که تصوّف در مقابل قدرت دین هنوز جا نیفتاده بود و این گرافه‌گوییهای بی‌حساب، چه بسا برای ترساندن چشم حریفان و دوری از گزند آنان ساخته شده است. چنانکه پس از جا افتادن و نهادی شدن و جلب حمایت شاهان و قدرتمندان کمتر نیازمند آن بوده‌اند. (آشوری ۱۳۸۸: ۱۸۴) گرچه این دلیل خیلی قانع‌کننده نیست چون در عهد افلاکی که هم پشتیبانی سیاسی وجود داشته و هم عرفان مکتبی جا افتاده بود، خود وی کثیری از این قصه‌ها را در اثرش آورده است. چنانکه آشوری نیز در پایان سخن گفته‌اند که «داعیه‌های کشف و کرامات هرگز به پایان نرسید.» (همان)

اما دلیل دیگری که به نظر می‌رسد فلسفه وجودی کرامات باشد، در وهله اول سنت استدلال تمثیلی است که خارج از متون عرفانی در بقیه متنه‌های دینی و تفسیری و کلامی هم سابقه‌دار است. در وهله دوم علاقه عوام الناس به خیالبافی و افسانه‌سازی است. از منظر تحلیل جامعه‌شناختی، زمانی که انسانها نتوانند در جامعه از مجموع سازمانهای اجتماعی و روند حکومتی راضی باشند، آمال و آرزوهای خود را از میان قصه‌های افسانه‌وش پیدا می‌کنند. فرقی نمی‌کند که این افسانه‌ها حماسی باشد چون کوراغلو یا عاشقانه مانند لیلی و مجنون و یا عارفانه چون منطق الطیر. وصول به حقیقت همیشه راضی‌کننده است. اگر از طریق منطق و علم و خرد بدست نیاید چه بهتر که از مسیر افسانه و خیال تصوّف شود.

نتیجه‌گیری

در پایان این نکته گفتنی است که کشف و کرامات بررغم گوناگونی طبقات آن، از جهت مفهومی و محتوایی به سه نکته تأکید دارند: خوارداشت تن، خوارداشت مال و خوارداشت عقل. سه عنصر ملموسی که همگان آن را عزیز می‌دارند. به عبارت بهتر تن و مال و خرد از همه حقایق ملموسترند. نمی‌شود انتظار داشت که قرنهای متمادی چنین سفارشی از خوارداشت‌ها راه به سرانجام داشته باشد. اینکه پیوسته مستصوف در طول تاریخ تصوّف بیش از صوفی و متصوّف وجود داشته در همین نکته نهفته است. حتی در نزد کسانی که عمری را در تحت ارشاد و ارادت مرشدان بوده‌اند گلایه‌هایی از خوارداشت شخصیت خویش می‌توان دید. (بنگرید به اعتراضات حسن مؤذّب در اسرارالتوحید) اگر این خوارداشته‌ها توانسته است قرن‌ها به عنوان اصلی از اصول تصوّف پذیرفته شود، علاوه بر توافق فضاهای مناسب اجتماعی، کاریزمای شخصیت‌هایی استثنایی چون مولانا، حالّج، عین‌القضات، سهروردی مقتول می‌بایست در آن دخیل بوده باشد و هم نفوذ معنوی متکلمان و دانشمندانی چون ابن‌سینا و غزالی و خواجه نصیر.

منابع

- ابن الجوزی، ابوالفرج. ۱۳۸۱. تلبیس ابلیس. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محیی الدین. ۱۳۸۴. فتوحات مکیه. ترجمه محمدخواجهی. چاپ اول. تهران: انتشارات مولی.
- ابوسعید ابی‌الخیر. ۱۳۸۱. اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات آگاه.
- اردشیر العبادی، قطب الدین ابوالمظفر. ۱۳۴۷. التصفیه فی احوال المتصوفه. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- آشوری، داریوش. ۱۳۸۸. عرفان و رندی در شعر حافظ. چاپ هشتم. تهران: نشر مرکز.
- افلاکی، احمد. ۱۳۶۲. مناقب العارفین (۲ جلد) تصحیح تحسین یازیچی. چاپ دوم. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۷۵. رؤیت ماه در آسمان. چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی
- جهانگیری، محسن. ۱۳۷۵. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دشتی، علی. ۱۳۵۴. در دیار صوفیان. چاپ دوم. تهران: انتشارات جاویدان.
- _____ ۱۳۸۴. پرده پندار. به کوشش مهدی ماخودی. چاپ اول. تهران: انتشارات زوار.
- رجایی بخارایی، احمدعلی. ۱۳۷۳. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸. صدای بال سیمرغ. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ ۱۳۵۳. ارزش میراث صوفیه. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۹. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات طهوری.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق. ۱۳۴۷. قصص قرآن مجید. به کوشش یحیی مهدوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- شرف الدین ابراهیم؛ عبداللطیف شمس. ۱۳۴۷. روزبهان‌نامه. به کوشش محمدتقی دانش پژوه. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- عبدالباقی، محمد فؤاد. ۱۳۶۴. قمری. المعجم المفهرس لا لفاظ القرآن الکریم. قاهره: دارالکتب المصریه.
- عطّار، فریدالدین. ۱۳۷۲. تذکره الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات زوار.
- عین‌القضات همدانی. بی‌تا. تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: انتشارات کتابخانه منوچهری.
- غنی، قاسم. ۱۳۷۵. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تاریخ تصرف اسلام). چاپ هفتم. تهران: انتشارات زوار.
- فروم، اریش. ۱۳۷۹. فراسوی زنجیرهای پندار. ترجمه بهزاد برکت. چاپ اول. تهران: انتشارات مروارید.
- فریتيوف، شووان. ۱۳۸۱. گوهر و صدف. ترجمه مینو حجت. چاپ اول. تهران: انتشارات دفتر پژوهشی و نشر سپهروردی.
- قشیری، عبدالکریم. ۱۳۷۴. ترجمه رساله قشیریّه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کسروی، سیداحمد. بی‌تا. صوفیگری. بدون مشخصات دیگر.

- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۰. مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی. چاپ سوم. تبریز: انتشارات ستوده.
- مستملی بخاری. ۱۳۷۳. شرح تصوف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن (ربع سوم). چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- مصاحب، غلامحسین. ۱۳۸۳. دایرة المعارف فارسی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حیبی
- نجم الدین رازی. ۱۳۵۱. مرصادالعباد. تصحیح محمدمبین ریاحی. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری. علی بن عثمان. ۱۳۸۴. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.