[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]

[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

کرامات و واقعیات

حکایت کرامات و نوع واقعیت

محمد رودگر *

چکیده

درون‌مایهٔ بیشتر حکایات صوفیه کرامات مشایخ است. حجم عظیمی از تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌های عرفانی و برخی دیگر از متون صوفیانه را می‌توان تحت عنوان «حکایات کرامات» گنجاند. حکایات کرامات همواره عرصهٔ رد و قبول گروه‌های گوناگون مخاطبان بوده است. یکی از مهم‌ترین مباحث ساختاری حول موضوع حکایات کرامات، تعیین نوع واقعیت موجود در این حکایات و رده‌بندی‌شان تحت یک نگرش از واقعیت خاص است. راه‌های مختلفی برای پذیرش حکایات کرامات وجود دارد، اما بهترین و فراگیرترین شیوه، که مدعای نگارنده در این نوشتار است، واقع‌نمایی تحلیلی کرامات است و رسیدن به نوعی واقع‌گرایی عرفانی یا رئالیسم صوفیانه. کسانی که نه به پذیرش تعبدی گردن می‌نهند و نه خود اهل سیروسلوک‌اند که با کشف و شهود به حقیقت کرامات برسند، با کمک تحلیل‌هایی خاص می‌توانند به سطحی از پذیرش دربارهٔ کرامات دست یابند، اما در تحلیل واقع‌نمایانهٔ کرامات، هیچ‌گونه تقلیل و تحدیدی در اصل پدیدهٔ کرامت رخ نخواهد داد. این پژوهش کتابخانه‌ای به‌شیوه‌ای توصیفی و تحلیلی درصدد تشخیص نوع واقعیت موجود در این گونهٔ روایی است تا از این طریق ثابت شود که واقعیت حکایات کرامات با هیچ نوع واقعیت موجود و مألوف برابر نیست و در نتیجه این حکایات به واقع‌نماییِ خاص خود نیاز دارند.

کلیدواژه‌ها: کرامات اولیا، حکایت کرامات، واقع‌گرایی، واقع‌نمایی.

---

* استادیار پژوهشکدهٔ امام‌خمینی (ره) و انقلاب اسلامی roodgar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۹/۶/۲۲

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۸، شمارهٔ۸۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

مقدمه

«کرامت» از ریشهٔ «کَرَم» در لغت به‌معنی شرافتی در شیء یا شرافت در خُلقی از اخلاق است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق: ذیل «کرم»). نگارنده در پژوهشی دیگر، پس از بازشناسی کلیت مفهوم کرامت و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیگر خوارق‌عادات و مفاهیم مشابه، به این تعریف از کرامات اولیا دست یافته است: «کرامت موهبتی خارق‌عادت است که از مجرای ولایت و به‌عنوان شعبه‌ای از معجزات پیامبر وقت، به برخی از بندگان برگزیده تفویض می‌گردد و ازطریق اتصال به عوالم مثال، خیال و عوالم برتر، ایشان را قادر به تصرفات در خلق (آفرینش) یا علم الهی می‌سازد» (رودگر، ۱۳۹۷: ۷۰).

همواره، واکنش‌های متفاوتی دربرابر پدیده‌های کرامت‌آمیز وجود داشته است؛ به‌خصوص، امروزه، بر اثر غلبهٔ فرهنگ تجربه‌گرای غربی، پذیرش کرامات برای بسیاری مشکل است. ممکن است اصل کرامت را به‌کمک دلایل عقلی و نقلی بپذیرند (اقناع عقلی)، ولی باز هم در وقوع آنچه در تذکره‌های تصوف گزارش شده تشکیک کنند. در این پژوهش، کاری به جماعت منکران نداریم. واقعیت این است که کرامات و خوارق‌عادات همیشه وجود داشته‌اند و خواهند داشت، چه دلیلی برای اثبات آنها داشته باشیم و چه نداشته باشیم. بسیاری از محتویات ذهن از داده‌های حسی ناشی نمی‌شود (یونگ، ۱۳۸۲: ۶۷). این شیوه از واقع‌گرایی[1] در غرب همواره با پدیده‌های فراواقعی، فراطبیعی و فوق‌بشری همچون کرامات، خوارق‌عادات و ادراکات فراحسی نقض می‌شده‌اند و خواهند شد. ما محتاج به شیوهٔ دیگری از واقع‌گرایی هستیم که خوارق‌عادات در آن جایگاه خودشان را داشته باشند. طبق آیهٔ **«نحن نقصّ علیک أحسن القصص»** (یوسف/ ۳)، ساختاری که کرامات و معجزات مندرج در قرآن در آن رخ داده است، باید بهترین ساختار باشد و این نشانگر اهمیت موضوع است. اکنون، پرسش این است: حکایات حاوی کرامات و اعمال خارق‌عادت صوفیان، به‌عنوان یک اثر روایی، از چه نوع واقعیتی تبعیت می‌کنند؟ به بیان ساده‌تر، حکایات کرامات را چگونه می‌توان پذیرفت؟

پژوهش درباب کرامات فراوان است، اما هیچ‌یک ناظر به نوع واقعیت موجود در آنها نیست. در پاسخ به این پرسش باید راه‌های پذیرش این واقعیت را بررسی و مقایسه کرد: پذیرش حداکثری، حداقلی، و تحلیلی.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

انواع پذیرش

الف) حداکثری: پذیرش شهودی

برترین راهْ پذیرش شهودی کرامات است. معرفت شهودی به کرامات انسان را به بالاترین سطح از پذیرش کرامات می‌رساند، اما این بهترین راه پذیرش حداکثری کرامات، برای همگان امکان‌پذیر نیست. باور قلبی و شهودی چیزی نیست که به‌سادگی دست دهد. برای این‌کار باید انسان خود صاحب کشف و کرامات باشد و بدیهی است چنین چیزی تنها برای برخی از بندگان ویژهٔ خداوند میسر است و نه همگان. در ضمن، این شیوه همراه با واقع‌نمایی نیست؛ زیرا سالک دربرابر یک گزاره قرار ندارد که بخواهد واقع‌نمایی داشته باشد، بلکه نیل به عین حقیقت است، بلاواسطه، با شهود حقیقت کرامت. پس، باید به فکر یک شیوهٔ مقبول و فراگیر برای پذیرش حکایات کرامات بود.

ب) حداقلی: پذیرش متعبدانه و مؤمنانه

برخی توصیه کرده‌اند که اگر این حکایات را باور نمی‌کنید، انکار هم نکنید! این یعنی پذیرش حداقلی متعبدانه. سبکی در *طبقات الشافعیةالکبری* می‌گوید، گرچه طی‌الزمان و نشرالزمان امری مبهم است، توصیه می‌شود که مؤمن آن را بپذیرد (سبکی، ۱۹۶۴ق: ۳۴۴/۲-۳۳۷). بالاتر از توصیه به عدم انکار، توصیه شده است که مخاطب باید قلباً از شنیدن این کرامات خشنود شود! جامی، به‌نقل از خواجه عبدالـله انصاری، دربارهٔ پدیده‌های کرامت‌آمیز مشایخ گفته است که هرگاه چنان سخنانی را بشنوی، باید که خوشت آید (جامی، ۱۳۸۲: ۲۵). از همه بالاتر، تکفیر منکران کرامات است ازسوی امثال ابوتراب نخشبی (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۹۶؛ عطار، ۱۳۷۲: ۳۵۸؛ سبکی، ۱۳۶۴: ۳۱۴/۲ به بعد). جامی نیز کرامات اولیا را، هم‌تراز با معجزات انبیا، از ارکان دین می‌داند و انکار آن را خروج از دین می‌پندارد (جامی، ۱۳۸۲: ۲۲). مسلمان راستین کسی است که کرامات اولیا را باور داشته باشد، همان‌گونه‌که به توحید یا رسالت پیامبر (ص) عقیده دارد (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۴۸). ایمان به کرامات چیزی است که هرچند صاحبان کرامات از اصحاب خویش بیشتر می‌خواستند، کمتر می‌یافتند. چنان‌که نقل است، ابوتراب نخشبی از قصاب آملی پرسید: «اصحاب تو چه می‌گویند در این‌کارها که حق‌تعالی با اولیای خویش می‌کند از کرامات؟» ابوالعباس پاسخ داد: «هیچ‌کس ندیدم که بدین ایمان آرد الا اندکی!» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۱۳).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

بدیهی است این شیوهٔ پذیرش از واقع‌نمایی به دور و طریقهٔ شریعتمداران متعبد است. زمینهٔ علمی و محققانه‌ای برای پذیرش متعبدانه و مؤمنانهٔ متون مربوط به حکایات کرامات وجود ندارد و باید به فکر راه‌حلی دیگر بود.

ج) تحلیلی

سؤال پژوهش را اکنون می‌توان به‌گونه‌ای روشن‌تر طرح کرد: بیشتر مخاطبان حکایات کرامات که نه خود عارف و صوفی اهل کرامت‌اند و نه در شرایطی زندگی می‌کنند که امثال جابر رحبی برای پذیرش منکران کرامات سوار بر شیر وارد شهر شوند (قشیری، ۱۳۸۱: ۶۵۷) و ایشان با چشمان خود کرامات را ببینند و ایمان آورند، چگونه می‌توانند حکایات کرامات را در سطحی از واقعیت بپذیرند؟ در پاسخ، روش‌های تحلیلی پذیرش را بررسی و مقایسه می‌کنیم.

۱. تحلیل تجربی

تحلیل تجربی به‌معنی تقسیم کرامات به ممکن و غیرممکن و سعی در توجیه علمی و تجربی کرامات است (غنی، ۱۳۷۵: ۲۶۶). به‌نظر شفیعی‌کدکنی، کشف و کرامات که ستون فقرات تصوف است، ازطریق ایمان قابل درک است ولی با مبانی علمی نیز می‌توان راهی برای قبول آن یافت (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶: ۹۶/۱ و ۹۷مقدمه). برای مثال، بخشی از وقایع غیرعادی زندگی اولیا را با مبانی روان‌شناسی جدید تفسیر و توجیه کرده‌اند (ر.ک: غنی، ۱۳۷۵: ۲۶۶؛ نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۲۰). تحلیل‌های این گروه از واقع‌گرایان دربارهٔ برخی از کرامات حسی، به‌خصوص آنجاکه با توجیهات موجود در علومی چون روان‌شناسی درمی‌آمیزد، تا اندازه‌ای پذیرفتنی است، اما گاه به‌خصوص دربارهٔ برخی معجزات یا کرامات معنوی چنان بعید به‌نظر می‌رسد که بیش از آنکه واقع‌گرایی باشد، نوعی خیال‌پردازی است با دستمایه‌هایی ناخواسته از طنز.

شفیعی‌کدکنی کرامت اشراف بر ضمایر را از زیرکی ابوسعید در تشخیص حالات روحی و روانی افراد می‌داند و نه کرامتی واقعی (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۱). «در این‌گونه کرامات هیچ امر غیرطبیعی و خارق‌عادتی به‌معنی تصرف در قوانین حاکم بر طبیعت وجود ندارد» (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶: ۹۹ مقدمه؛ استعلامی، ۱۳۸۸: ۵۳ و ۱۰۶-۱۱۷). این جمله‌ای است که شفیعی‌کدکنی و استعلامی تکرار کرده‌اند و به تحلیل تجربی این کرامت پرداخته‌اند. اگر چنین باشد، اشراف از دایرهٔ کرامات خارج است. این‌پدیده، آن‌گاه که برگرفته از اتصال به عوالم غیبی باشد، به‌منزلهٔ کرامت مورد تأیید خواهد بود. صوفیه این امر را بدیهی می‌دانستند و آن‌گاه که می‌گفتند فلانی بر ضمایر اشراف دارد یا صاحب فراست است، مرادشان کرامت به‌معنای واقعی کلمه بود.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

در ادامه، شفیعی افزوده است که ممکن است ابوسعید بدون هدف چیزی گفته یا بیتی خوانده و جملهٔ قصاری از کسی نقل کرده باشد بدون اینکه قصد اشراف داشته باشد اما حاضران آن را نشان اشراف شیخ دانسته باشند (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶: ۱۰۰مقدمه). امکان وقوع چنین مواردی را نمی‌توان رد کرد، چنان‌که الحاق جمیع موارد اشراف یا تک‌تک حکایات مربوط به این کرامت را نیز نمی‌توان با این حرف‌ها ثابت کرد. این جمله را می‌توان برای تمام تحلیل‌های تجربی به‌کار برد. بدیهی است مواردی از این دست، در حکم اشراف به‌منزلهٔ کرامت عرفانی نیست اما آیا هیچ کرامتی به نام اشراف و یادآگاهی وجود ندارد؟ البته، شفیعی در عبارت فوق، خود، اقرار کرده‌اند که نمی‌توان تمام حکایات اشراف را با این تحلیل تجربی از اعتبار آن به‌منزلهٔ کرامت ساقط کرد. نهایت کاری که تحلیل تجربی می‌تواند انجام دهد آن است که به پژوهشگر متذکر می‌شود برخی از خوارق‌عادات ممکن است کرامت واقعی نباشند و به قدرت‌ها و توانایی‌های مادی و تجربی افراد بازگردند. به‌صرف چنین احتمالی نمی‌توان از کرامات واقع‌نمایی استنباط کرد و آنها را پذیرفت. پس تحلیل تجربی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند در مسیر واقع‌نمایی یاری‌رسان باشد. اگر با همین رویکرد به سراغ قرآن برویم، به همان بیراهه‌ای خواهیم رفت که امثال سیداحمدخان هندی رفته‌اند. او خوارق‌عادات و معجزات مندرج در قرآن را انکار کرده و برای مثال، معجزهٔ شق‌القمر را جزر و مد دانسته است! (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۵۵؛ دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۱-۳۸).

۲. تحلیل هنری ـ ادبی

برتر از تحلیل تجربی، مهم‌ترین و شایع‌ترین شیوهٔ تحلیل برای پذیرش کرامات، شیوهٔ تحلیل مجازگرایانه است. کرامات به‌مثابهٔ گزاره‌های ادبی مطرح‌شده در قالب حکایت[۲] در متون تصوف، یک واقعیت ادبی دارند که از واقعیت فلسفی منفک نیست. مراد از واقعیت هنری و ادبی، همان واقع‌گرایی است که از فلسفه به حوزهٔ نقد ادبی راه پیدا کرده است (گرانت، ۱۳۷۵: ۱۴). واقع‌نمایی هنری و ادبی در خصوص حکایات کرامات پاسخگوی این پرسش است: «حکایات کرامات به‌عنوان گزاره‌های ادبی، چه جایگاهی در میان انواع واقعیات هنری و ادبی دارند؟ چه مناسبتی با انواع گرایش‌های مطرح ذهنی، عینی و ذینی (ذهنی/ عینی) در هنر و ادبیات دارند؟» این تأکید لازم است که این سؤال ناظر به خود کرامات به‌منزلهٔ پدیده‌های خارق‌العادهٔ عرفانی نیست، بلکه ناظر به حکایات کرامات به‌عنوان گزارهٔ ادبی است. چنان‌که

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

شفیعی‌کدکنی نوشته‌اند: «اگر گزاره‌ای عاطفی از نوع سخنان صوفیه و عبارات هنری ما را اقناع کرد، در پی اثبات آن نباشیم» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲الف: ۴۲). دغدغهٔ پژوهشگر در اینجا نه اثبات است و نه اقناع. دغدغهٔ اصلی آن است که بدانیم نگارندگان این حکایات در مقام ارائهٔ چه نوع ایسم هنری ـ ادبی بوده‌اند. آیا می‌توان نوع واقعیت موجود در این حکایات را برابر با یکی از نگرش‌های رایج به واقعیت در جهان امروز دانست یا خیر؟

انواع واقعیت‌های هنری‌ـ ادبی

برای تعیین نوع واقعیت موجود در حکایات کرامات و رده‌بندی‌شان تحت یک نگرش از واقعیت خاص، باید انواع نگرش‌هایی را که تاکنون حول محور واقعیت شکل گرفته‌اند بررسی کرد. البته، این یک بررسی ساختاری صرف نیست. ساختار رئالیسم، سمبولیسم یا هر ایسم دیگر برای ما چندان مهم نیست. موضوع مهم بررسی جایگاه واقعیت[۳] در میان ایسم‌های مختلف است. هدف از این‌کار، سنجش نسبت واقعیت در حکایات کرامات با واقعیت مطرح در نگرش‌های مختلف ادبی‌ـفلسفی است. با این‌کار می‌توان فهمید که واقع‌گرایی برخاسته از کرامات با کدام‌یک از نگرش‌های ادبی‌ـفلسفی به واقعیت، برابر است یا دست‌کم به کدام‌یک نزدیک‌تر است و از کدام‌یک فاصله دارد. این بررسی می‌تواند هم شامل برخی از انواع و سبک‌های صرفاً ادبی شود و هم برخی از مکتب‌های ادبی‌ـفلسفی را دربرمی‌گیرد؛ البته، قطع‌نظر از ساختارها و طبقه‌بندی‌ها، و با تأکید صرف بر نوع واقعیت. درمیان انواع طبقه‌بندی‌های ادبی و فلسفی، باید به‌دنبال تفسیر خاصی از واقعیت بود که آن طبقه حول محور آن شکل گرفته است.

در نگرش‌های مختلف به واقعیت، گاه واقعیت عینی و بیرونی به رسمیت شناخته می‌شود، گاه واقعیات ذهنی و انتزاعیات محور قرار می‌گیرند و گاه واقعیتی برتر از واقعیت‌های این‌جهانی مطرح می‌شود. در تقسیم‌بندی دیگری، می‌توان حقیقت را علمی و تجربی دید (نظریهٔ هم‌سازی) یا شاعرانه و انتزاعی (نظریهٔ هم‌بستگی).[۴] این تقسیم مشابه تقسیم ماست به عینی و ذهنی و ذینی (ذهنی/ عینی)، با این تفاوت که فراواقعیات را شامل نمی‌شود یا تحت عنوان حقیقت شاعرانه و انتزاعی از آنها یاد می‌شود. در ادامه، کرامات را نسبت به رویکردهای مختلف مطرح‌شده در این طبقات، به‌تفکیک واقعیت ذهنی، عینی و فراواقعیت، رده‌بندی و جداگانه بررسی می‌کنیم؛ یعنی دو نوع تحلیل مجازگرایانه و واقع‌گرایانهٔ هنری‌ـادبی.

الف. کرامات و انتزاعیات (واقعیت‌های ذهنی)

منظور آن‌دسته از عناصر یا مکاتب، شیوه‌ها و ساختارهایی است که دال بر واقعیات ذهنی، تخیلی و انتزاعی‌اند یا وابسته به آنها شکل می‌گیرند. در این رده، کرامات به‌مثابهٔ واقعیت در

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

دنیای بیرون رخ نمی‌دهند، بلکه جنبه‌ای صرفاً ذهنی، تخیلی و انتزاعی می‌یابند. برخی حکایات کرامات را فاقد حقیقت بیرونی دانسته‌اند و آن را به یک گرایش غیرواقع‌نگر و انتزاعی ملحق کرده‌اند. از میان انواع نگرش‌های مجازانگار، مهم‌ترین نگرش‌ها به واقعیت هنری و ادبی عبارت‌اند از: اسطوره‌گرایی، ایدئالیسم و سوررئالیسم.

یکم. اسطوره‌گرایی[۵]

اسطوره ازطرفی افسانه و دروغ است و ازسوی دیگر در حقیقت و تاریخ ریشه دارد (شمیسا، ۱۳۸۳: ۸۷). یک حقیقت تاریخی با گذشت ایام می‌تواند به اسطوره تبدیل شود که به‌ظاهر افسانه است اما از حقیقت خالی نیست (همان، ۸۶-۸۹). واژهٔ History، در اصل یونانی خود، به‌معنای کاوش و تحقیق است اما بعدها دو معنا پیدا کرد: روایت اموری که رخ داده و روایت اموری که فرض شده که رخ داده است. اموری که رخ داده History و اموری که فرض شده که رخ داده Story است. ازاین‌جهت، واژهٔ Myth (اسطوره) مفهومی است میان Story (داستان) و History (تاریخ)؛ یعنی میان افسانه و واقعیت. برترین و اصیل‌ترین نوع حماسه، حماسهٔ اساطیری است (همان، ۸۹).

اگر حکایات کرامات را به اسطوره‌ها و افسانه‌ها ملحق کنیم، کرامات عبارت از پدیده‌هایی افسانه‌ای خواهند بود که بهره‌ای از واقعیت ندارند و به‌همین‌جهت معرفت‌بخش نیستند و حتی ارزش تاریخی هم ندارند. بسیاری از کرامات صوفیه یادآور اسطوره‌های کهن ایرانی است. برخی از این کرامات را عیناً می‌توان در داستان‌های *شاهنامه* دید؛ مثل کرامت اخبار از غیب. «سروش» در ایران باستان همواره میان آسمان و زمین در آمدوشد است و از نیکان دستگیری می‌کند، «همان‌گونه که ابلیس و کارگزاران او، دیوان، میان اهریمن و بَدان همیشه در رفت‌وآمدند» (سرامی، ۱۳۶۸: ۳۵۲). می‌توان کراماتی از این قبیل را اسطوره‌هایی عرفانی دانست که همانند دیگر اساطیر کهن، نه دروغ و نه حقیقت محض است. اصولاً، این ویژگی مقدس‌مآبی است. هالهٔ تقدسی که به دور اولیا و مشایخ تصوف کشیده شده، زمینه را برای خلق اسطوره‌هایی از این دست در ذهن مریدان و عوام ساده‌دل فراهم آورده است.

اما اگر حکایات کرامات را به تاریخ عرضه کنیم، یعنی همین کاری که عملاً در تذکره‌های تصوف رخ داده است، اصل بر این است که در بیشتر آنها افسانه‌بافی یا کرامت‌سازی رخ نداده و با حقیقت منطبق است؛ البته، حقیقتی نه آن‌چنان‌که همه بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند، بلکه حقیقتی عارفانه و صوفیانه، مبتنی بر ایمان به غیب که محتاج بیان است. امثال عطار

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

هیچ‌گاه در مقدمهٔ تذکره‌شان در وقوع کرامات ابراز تردید نکرده‌اند بلکه در جهت باورپذیری آنها کوشیده‌اند (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۵: ۱-۲۴) و سلسله اسناد حکایات خود را محکم و متقن خوانده‌اند: «... و در تصحیح اسانید آن، باقصی‌الامکان می‌کوشیده» (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶: ۳). امثال عطار پدیده‌هایی از این دست را آنچنان متواتر و بدیهی می‌پنداشتند که به‌عمد، اسناد حکایات خود را حذف می‌کردند: «و اسانید نیز بیفگندم» (عطار، ۱۳۷۲: ۵). هرقدر مورخانی چون بلعمی (۱۳۸۲: ۴۹) و یعقوبی (۱۳۷۱: ۱۹۳) در نقل اساطیر تاریخی تردید داشته‌اند، در مقابل، کرامت‌نگاران تصوف با ایمان و اتقان به جمع‌آوری کرامات مشایخ دست زده‌اند، بدون آنکه از تشابه کرامات با اساطیر نگران شوند؛ چراکه این دو مقوله را کاملاً جدای از یکدیگر می‌پنداشته‌اند. درعین‌حال، نمی‌توان منکر وجود اسطوره در حکایات کرامات شد.

دوم. سوررئالیسم[۶]

سوررئالیسم یا فراواقع‌گرایی به‌معنای گریز از واقعیت تا حد امکان و پرداختن به امور غیرواقعی، خیالی و وهم‌انگیز است. سوررئالیست به‌جای تعقل طرفدار ضمیر ناخودآگاه و آزادی بی‌قیدوبند تخیل است و بر آن است که با «نگارش خودکار» و بیان در خلسه، که زاییدهٔ تأثیرپذیری‌های تصادفی است، درک ما را از جهان تغییر دهد و بدین‌سان جهان را دستخوش تغییر سازد (بیگزبی، ۱۳۷۵: ۵۵). سوررئالیسم بیان احساس و اندیشه‌ای ناب است که از هیچ‌گونه پیش‌زمینهٔ فکری، وابستگی ذهنی، ملاحظهٔ اخلاقی و قواعد هنری و ادبی و زیباشناختی ناشی نشده و تحت تأثیر آنها قرار نگرفته باشد (مصاحب، ۱۳۸۰: ذیل سوررئالیسم).

ادبیات صوفیانه و سوررئالیسم شباهت‌هایی با یکدیگر دارند. سوررئالیست‌ها با الهام‌گرفتن از تصوف و عرفان اسلامی به تأسیس این مکتب دست زده‌اند. ادونیس در *تصوف و سوررئالیسم* تأثیرپذیری سوررئالیسم را از عرفان شرق، به‌ویژه از عرفان اسلامی، ثابت کرده است (ر.ک: سعید، ۱۳۸۵: ۵۷-۲۵۸؛ مشتاق‌مهر و دستمالچی، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۱۸۳). سوررئالیسم در توجه به الهام، شهود و ضمیر ناخودآگاه، متأثر از روان‌شناسی فروید و عرفان بود. شباهت‌های میان حکایات کرامات و سوررئالیسم باعث شده است برخی از پژوهشگران بپندارند که این حکایات ماهیتی سوررئالیستی دارند و تذکره‌نویسان در پی انجام یک کار ادبی صرف بوده‌اند که از این جهت دروغ‌بودن قبحی به‌شمار نمی‌آید؛ چراکه ادبیات اساساً ساختهٔ ذهن است، نه گزارش واقعیت (خزاعی‌فر، ۱۳۸۴: ۱۶). فولادی سطوحی را برای زبان عرفان برمی‌شمرد که یکی از آنها «سطح محاکاتی یا رمزی» است و به‌خصوص در سرگذشت‌نامه‌های صوفیه کاربرد داشته است. آن‌گاه از همانندی محاکات‌های دینی و عرفانی با رؤیا ازمنظر همهٔ متفکران الهی، از قول ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد که آن‌دسته از محاکات‌ها که در خواب باشند، نیازمند تعبیر و آنچه در

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

بیداری باشد نیازمند تأویل و تعبیر است (ر.ک: فولادی، ۱۳۸۷: ۱۵۰-۱۵۵). پس، می‌توان حکایات کرامات را غیرواقعی و ساخته و پرداختهٔ ذهن هنرمند و داستان‌پرداز راوی خواند. گرچه شخصیت‌ها واقعی هستند، نویسنده با نسبت‌دادن خرق‌عادتی تخیلی به این عرفا، خواسته است اعجاب خواننده را برانگیزاند و مفاهیم عرفانی موردنظر خود را با انگیزه‌ای کاملاً تعلیمی القا کند. از این منظر، برخی کارکرد این حکایات را به کارکرد شعر تعلیمی در تصوف ملحق کرده‌اند (خزاعی فرید، ۱۳۹۲: ۶۱). بوِرینگ پس از ذکر برخی کرامات مربوط به تصرف در زمان می‌نویسد: «عرفا... چنین حکایت‌هایی را به‌عنوان ابزارهای آموزشی به‌کار می‌برند و آنها را تعبیرات استعاری مناسبی از قدرت خویش در رفتن به فراسوی زمان و ورود به ابدیت می‌دیدند» (لِویزُن، ۱۳۸۴: ۳۶۳/۱)؛ یعنی هدف از حکایات تعلیمی از این دست، می‌تواند آموزش این مطلب نظری باشد که زمان خطی مادی می‌تواند به انحای مختلف نادیده گرفته شود.

اما آیا به‌واقع کرامات واقعیت ادبی صرف هستند؟ آیا حقایقی برگرفته از واقعیت‌اند که پرداخت‌های ادیبان هنرمندی چون عطار آنها را تا این اندازه برای ما دلنشین ساخته است؟ وقتی می‌خوانیم که آهو، زین مرکب، یا گریبان با ابراهیم ادهم سخن گفت (عطار، ۱۳۷۲: ۱۰۳ و ۱۰۴)، آیا نویسنده در مقام بیان تمثیل و رمز بوده و چنین چیزی در واقع رخ نداده است؟ همچنین، وقتی از چاه آب می‌کشند و چرخ چاه ناله می‌کند، اینکه شیخ ابوعثمان به عبدالرحمن سُلمی می‌گوید که این چرخ می‌گوید: الـله الـله (همان، ۷۸۳)، آیا شیخ به‌واقع چنین چیزی از چرخ نشنیده بلکه در مقام روایت سوررئال یا بیانی رمزی و سمبولیک است؟ اگر چنین باشد، به‌راحتی می‌توان تمام تذکره‌های عرفانی را به سوررئالیسم یا سمبولیسم ملحق کرد. پس، نفس عمل تذکره‌نویسی چه می‌شود؟ این پنداشت که حکایات کرامات مندرج در تذکره‌ها در قالب سوررئال، تمثیلی و نمادین است، با مفهوم «تذکره‌نویسی» منافات دارد. آیا انبوه نویسندگان تذکره‌های عرفانی، که همگی به همین اتفاقات مشابه یا تکراری می‌پردازند، هرچند بسیاری از آنها اختلاف زمانی چشمگیری با یکدیگر دارند، همگی تصمیم گرفته‌اند برخلاف سیرهٔ تذکره‌نویسی که غرض از آن بیان احوال و سخنان بزرگان است، به روایت غیرواقعی یا بیان تمثیلی و رمزی سرگذشت‌ها بپردازند؟

بدون‌شک، چنین چیزی ممکن نیست. اینکه برخی از حکایات *تذکرةالاولیا* در دیگر تذکره‌ها و متون عرفانی پیش و پس از عطار بارها تکرار شده، نشان از آن دارد که مخاطبان این متون در آن روزگار، نه به دیدهٔ تردید بلکه با ایمان و یقینی خدشه‌ناپذیر بدان

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

می‌نگریستند (صفری و ایمانیان، ۱۳۹۰: ۱۱۱). این یقین از روی ساده‌دلی و بدویت ایشان نبوده، بلکه در مبانی عقیدتی‌ـ عرفانی خاصی ریشه داشته که امروزه فرهنگ تجربه‌گرای غربی ما را از داشتن بسیاری از آنها محروم ساخته است. فراواقعیت‌ها در ذهن و زبان راوی و مخاطب زمان خود بخشی از واقعیت را تشکیل می‌دادند، اما در ذهن مخاطب امروزی، با شک و شبهه همراه است (همان، ۱۱۳). اینکه نویسندگان تصوف طی قرن‌های مدید به‌طوری عجیب تصمیم گرفته باشند که هرگاه تذکره‌ای می‌نویسند، تمثیلی و رمزی باشد و تنها جنبهٔ ادبی داشته باشد و نه مطابق با واقع، باورنکردنی و بسیار بعیدالذهن است. چرا ما در طی این قرون بسیار طولانی، حتی یک تذکرهٔ صوفیانه سراغ نداریم که با این اسلوب نوشته نشده باشد و از کرامات در آن اثری نباشد؟ البته، در متون تصوف به داستان‌های بسیاری در قالب سمبولیسم و با زبان و عناصری رمزی و تمثیلی برمی‌خوریم، همچون *منطق‌الطیر* به قلم خود عطار، اما تذکره‌های تصوف حسابشان با آثار دیگر جداست.

این حکایات دربارهٔ آدم‌هایی واقعی است در زمان‌ها و مکان‌هایی واقعی و نویسنده آنها را چنان بیان کرده که گویی واقعی هستند و انتظار دارد خواننده نیز آنها را واقعی بپندارد. در واقع، خوانندگان اولیهٔ این حکایات نیز آنها را واقعی می‌پنداشتند (خزاعی‌فر، ۱۳۸۴: ۱۴).

البته، طبیعی است که نویسندگان تذکره، عناصری را نیز با بهره‌گیری از هنر و خیال خلاق خود وارد حکایات کرده‌اند. تحریف و کرامت‌سازی مریدان برای مشایخ نیز طبیعی است.

به‌فرض اینکه حکایات کرامات واقعیت ادبی صرف باشند، بهرهٔ آنها از واقعیت تاریخی تا چه اندازه است؟ به‌اندازهٔ یک داستان کوتاه یا مینی‌مال امروزی، یا گزارش خوبی از یک روزنامه‌نگار یا وقایع‌نگار حرفه‌ای؟ در صورت نخست، کرامات صوفیه را باید واقعیت ادبی دانست. اثر ادبی بهره‌ای از حقیقت دارد و دروغ محض نیست، ولی به‌هیچ‌وجه خالی از فریب‌ها و تکنیک‌های باورپذیری نیست و برابری کامل با واقعیت تاریخی هم ندارد. امروزه، تذکره‌های تصوف بیشتر مورد توجه ادبا قرار گرفته است. توجه به زبان و ادبیات این متون به‌عنوان میراث صوفیه بسیار مقبول و مطلوب است، ولی واقعیت تاریخی و محتوایی موجود در آنها بیش‌ازهمه مورد توجه نویسندگان این متون بوده است. کسانی که این مجموعه را صرفاً متون ادبی می‌دانند، دربارهٔ واقعیت تاریخی آنها یا سکوت کرده‌اند یا اینکه به‌کلی منکر وقوع آنها شده و به واقعیت تمثیلی و ادبی قائل شده‌اند.

رسیدن به وحدت مهم‌ترین اصل در ساختار متون روایی‌ـ داستانی ازجمله تذکره‌های تصوف است. عناصر و شخصیت‌های این متون حقیقت جزئی دارند، ولی منفرد و قائم بالذات نیستند، بلکه به‌مثابهٔ حلقه‌هایی از یک زنجیرهٔ بی‌پایان عمل و عکس‌العمل رفتار بررسی

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

می‌شوند (پرهام، ۱۳۴۵: ۳۳)، حلقه‌هایی مرتبط با یکدیگر که هریک به‌تنهایی به همان باور شهودی لایتناهی می‌رسند: رسیدن از کثرت به وحدت؛ زیرا بنابر یک باور کهن عرفانی، حقیقت در تمام موجودات ساری و جاری است. شاید به‌نظر آید که این همان سمبولیسم باشد، اما چنین نیست. کسانی که نمی‌خواهند زیر بار حقیقت عرفانی کرامات بروند، در مواجهه با انبوه کرامات مندرج در تذکره‌های عرفانی، اگر نتوانند آنها را به‌کل انکار کنند یا دربست بپذیرند، راه میانه‌ای را انتخاب می‌کنند که پناه‌بردن به نوعی سمبولیسم عرفانی است. عرفا و متصوفه برای اثبات حقیقت کرامات خویش تلاش‌های بسیار کرده‌اند تا کسی آنها را تنها یک سمبول و نماد عرفانی نداند. واقع‌گرایی عرفانی بهره‌مند از آموزهٔ وحدت وجود، همه‌چیز را «نماد» حقیقت نمی‌خواند، بلکه «نمود» آن می‌داند: توأمانیِ حقیقت و واقعیت. سمبولیسم اجزای هستی را نماد حقیقت می‌داند اما عرفان، مظهر، تجلی و نمود حقیقت.

شفیعی‌کدکنی ازجمله کسانی است که کرامات را گزاره‌های هنری‌ای می‌داند که خبرهای آن جنبهٔ اقناعی دارد و در حوزهٔ انشا ممکن است کسی را اقناع کند یا نکند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۸۷ و ۸۸). حکایات کرامات البته از جنبه‌های هنری خالی نیست، اما به این بهانه نمی‌توان آنها را آثار هنری صرف و خالی از حقیقت پنداشت. اگر برای برخی از خوانندگان امروزی خرق‌عادت‌های مطرح‌شده در این متون باورکردنی نیست، آنها را باید به مباحث نظری و مبنایی صوفیه دراین‌باره ارجاع داد. خوانندهٔ مطلع از این مبانی، یا همچنان منکر کرامات صوفیه خواهد بود، یا آنها را باور می‌کند، یا آنها را محتمل می‌خواند، یا اینکه اگر باور ندارد و محتمل هم نمی‌خواند، دست‌کم به‌راحتی نمی‌تواند درصدد انکار برآید. به‌هرحال، اینکه فارغ از دغدغهٔ راست یا دروغ بودن این کرامات، تمام تذکره‌ها را یک سنت تمثیل‌نویسی برای مشایخ صوفیه بدانیم، حرفی باطل و غیرممکن و در حد پاک‌کردن صورت مسئله است. واقعیت آن است که چنین کراماتی در عالم واقع بارها رخ داده است و اغلب عرفا در هر دوره‌ای از آنها دفاع کرده‌اند و تذکره‌نویسان تصوف نیز همانند تذکره‌نویسان ادبیات، طب و رشته‌های دیگر، درصدد ثبت و ضبط آنچه در عالم واقع رخ داده بود برآمدند. پس، مبنای کار آنها رمز و تمثیل نبود، گرچه در مواردی از آن بهره برده‌اند. بااین‌حال، مجازگرایان سعی می‌کنند کرامات را به‌کلی انکار نکنند و آنها را مجازهایی بدانند که به تأویل نیاز دارد. این نوع تأویل دربارهٔ معجزات نیز به‌کار رفته است:

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

شبیه مباحث رایج در کلام جدید که زبان دین را سمبلیک می‌دانند و آن را با مباحث هرمنوتیک پوشش می‌دهند، این طرز فکر در عصر غزالی نیز طرفدارانی داشته، تا آنجاکه به توجیه معجزات نیز دست زده‌اند (لطیفی و پریمی، ۱۳۸۸: ۹۸).

غزالی خود مخالف این نوع نگرش به خوارق است؛ زیرا با این‌تلقی هیچ‌گاه نمی‌توان خرق‌عادتی را اعم از معجزه و کرامت پذیرفت (ر.ک: غزالی، ۱۹۹۳م: ۳۳۵).

در نهایت، باید این نوع پذیرش را انکار محترمانهٔ کرامات دانست، یا خوش‌بینانه، به انواع پذیرش حداقلی ملحق کرد. به‌قول شهید مطهری، اینها معجزه را محترمانه انکار کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۲/۴). این شیوهٔ پذیرش کرامات ذاتاً تعبدی یا تجربی نیست، اما همانند آن از واقع‌گرایی به دور است. اگر تعبد به کرامات به این شیوه که «اگر باورشان نمی‌کنیم، انکارشان هم نکنیم» راهی خنثی و بی‌ارزش است، گنجاندن حکایات کرامات در شیوهٔ سوررئالیسم نیز بیهوده است. چه سوررئالیسم را برآمده از ادبیات تصوف یا حکمت شیخ اشراق (ر.ک: زارعی و مظفری، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۳۵) بدانیم چه ندانیم، نمی‌توانیم حکایات کرامات را یک‌سر به سوررئالیسم ملحق کنیم. فراواقعیت موجود در سوررئالیسم بسیار انتزاعی‌تر و ذهنی‌تر از آن فراواقعیتی است که کرامات را پدیده‌هایی فراواقعی می‌شناسد. در متون سوررئالیسم، مخاطب آگاه است که به دنیای ذهنی هنرمند قدم گذاشته است و این جهان می‌تواند به هر دلیل با جهان واقع بسیار متفاوت باشد یا همانند شطحیات در میان تصوف به تفسیر و تأویل نیازمند باشد. اما در حکایات کرامات، همه به‌دنبال واقعیت تاریخی اولیا از پس خوارق‌عادات ایشان‌اند. خرق عادت نه به‌منزلهٔ یک پدیدهٔ سوررئال، بلکه همچون پدیده‌ای فراطبیعی، که منطق طبیعی و صوفیانهٔ خاص خودش را دارد، ازسوی نویسنده به خواننده القا می‌شود. گرچه سوررئالیسم در جایگاه یک گرایش ذهنی مشترکات بسیار با داستان‌های رمزی و حکمت اشراق دارد، پدیدهٔ کرامات ارتباط وثیقی با هیچ‌یک از گرایش‌های ذهنی ازجمله سوررئالیسم ندارد.

شفیعی‌کدکنی دربارهٔ کرامات ابوالحسن خرقانی می‌نویسد این کرامت‌ها بیشتر اموری روحی است که شیخ در درون خویش مشاهده می‌کرده و با اطرافیان خود از آن سخن می‌گفته است. درست است که در حکایات زندگی‌نامهٔ او می‌خوانیم که شیر را بارکش خویش می‌کرده، مار را تازیانهٔ خود قرار می‌داده، و در معارضهٔ با ابوعبداللـه داستانی از تنور تافته ماهی زندهٔ تازه به‌درمی‌آورده، ولی بخش اعظم مقامات و مقالات او را اموری تشکیل می‌دهد که در دنیای درون او اتفاق افتاده است (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۸۵: ۳۵ مقدمه).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

درونی‌سازی کرامات، یعنی الحاقشان به حالت‌های شخصی و درونی عارف و گزارش آن به‌صورت واقعهٔ بیرونی در قالب حکایات کرامات، بستری برای الحاق این متون به سوررئالیسم است. «دنیای درون»، اگر متعلق به عارف باشد، با دنیای درون دیگران بسیار متفاوت است. تفاوت به فاصلهٔ زیاد میان خیال مجرد نورانی با خیال موهوم و مشوب نفسانی بازمی‌گردد. اینکه برخی از کرامات تنها برای خود عارف قابل درک است، دلیل نمی‌شود که آن را کرامت ندانیم. در هیچ منبعی نیامده است که کرامت باید برای همه قابل ارائه و درک باشد.

ب. کرامات و واقعیات (واقعیت‌های عینی)

منظور از واقعیات آن‌دسته از مکاتب، شیوه‌ها و جریان‌هایی است که ناظر به امور واقعی هستند و حول محور واقعیت بیرونی و نفس‌الامری شکل گرفته‌اند. در این رده، گاه می‌توان برای کرامات به‌منزلهٔ یک واقعیت بیرونی جایگاهی قائل شد. مهم‌ترین این مکاتب رئالیسم و شیوه‌های مختلف آن است.

رئالیسم

رئالیسم به‌معنای شیءگرایی یا شیئیت است؛ یعنی هرآنچه به شیء و پدیده‌های واقعی مستقل از ذهن ما تکیه کند و آن را ملاک قرار دهد (ر.ک: گرانت، ۱۳۷۵: ۵۶). این مکتب در ادبیات به مفهوم ترسیم و تصویر موثق و معتبر زندگی است: «مکتبی که تصویری از واقعیات، چشم‌اندازهای زندگی خارج و آزاد از ایدئالیسم، ذهن‌گرایی و رنگ رمانتیک باشد» (ولک، ۱۳۷۹: ۱۱). در هنر داستان، اگر عناصری چون شخصیت، حادثه یا زمینه، مطابق با همان چیزی باشد که در عالم خارج با آن مواجهیم، داستان رئالیستی است. «این مکتب ادبی بیشتر از این لحاظ حائز اهمیت است که مکتب‌های متعدد بعدی نتوانسته است از قدر و اعتبار آن بکاهد و بنای رمان‌نویسی جدید و ادبیات امروز جهان بر روی آن نهاده شده است» (سیدحسینی، ۱۳۸۴: ۲۶۹/۱). نظر به اهمیت فراوان این مکتب و ارتباط وثیق آن با موضوع واقع‌نمایی کرامات، توضیحات بیشتری درباره‌اش ارائه می‌کنیم، با این توضیح که نظر به گستردگی این بحث، به‌خصوص در فلسفه، سعی می‌کنیم بیشتر به رئالیسم در فلسفهٔ هنر و ادبیات بپردازیم.

رئالیسم یا واقع‌گرایی، پس از فروپاشی رمانتیسم، در بحبوحهٔ انقلاب صنعتی فرانسه سربرآورد. رئالیسم، برخلاف رمانتیسم، شخصی، درونی و اشرافی نیست و حقیقت خود را در جامعهٔ معاصر می‌یابد، نه اسطوره‌های غیرعادی و دست‌نایافتنی. در رمانتیسم این عواطف و

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

احساسات خیال‌انگیز نویسنده است که واقعیت را تشکیل می‌دهد و ترسیم می‌کند، اما در رئالیسم، دست این عامل از دخالت در کنه واقع کوتاه شده است. تفاوت دیگر آن است که در رمانتیسم خیال برتر از واقعیت است، اما رئالیسم مکتب اصالت واقعیت است. هیچ‌چیزی، حتی نازک‌ترین و هنری‌ترین و هیجان‌انگیزترین خیال شاعرانه، از متن واقعیت برتر نیست. رئالیسم با خیال‌پردازی رمانتیک‌ها سر سازش نداشت. همچنین، رئالیسم دربرابر ایدئالیسم، قائل به وجود جهان و اصالت خارج از ادراک و ذهن انسان است: اصالت واقع. جهان خارج از فهم انسان وجود دارد؛ چه انسان باشد و آن را تصور کند، چه نباشد. واقعیت بیرونی به خیال انسان ربطی ندارد. حتی ایدئالیست‌ها نیز، که وجود دنیای خارج را منکر شده‌اند، در زندگی و رفتار مجبورند رئالیست باشند.

اساس و بنای رئالیسم بر رمان‌نویسی جدید بنا شده است و بهترین آثار رئالیستی، از آغاز تا امروز، در عرصهٔ رمان و داستان کوتاه به‌وجود آمده است (همان، ۲۶۹). رئالیسم مکتب «پیشگام رمان‌نویسی» است (داد، ۱۳۷۱: ۱۵۵). رفته‌رفته، رئالیسم، نظر به انعطافی که در ذات خود داشت، به شاخه‌هایی تقسیم شد که مهم‌ترینشان عبارت‌اند از: رئالیسم ابتدایی، رئالیسم انتقادی، رئالیسم سوسیالیستی و رئالیسم جادویی.[۷] مکتب رئالیسم پایدارترین مکتب هنری است. راز جاودانگی آن را باید در انعطاف فوق‌العاده، چندپهلویی و لایه‌به‌لایه‌بودن مفهوم «رئال» جست. این مفهوم در دوره‌ها و فرهنگ‌های مختلف، متناسب با شرایط، متفاوت تعریف شده است. رئالیسم تمام این تعاریف را برمی‌تابد، تا جایی که از تعریف اولیهٔ خویش، یعنی دوری از واقعیت ذهنی، انتزاعی یا فراواقعیات[۸] کناره گرفته و با تمام اینها جمع شده است. شاهد این مدعا برخی از انشعابات این مکتب همچون رئالیسم جادویی، رئالیسم ذهنی و رئالیسم فوق‌ذهنی است (ر.ک: گرانت، ۱۳۷۵: ۱۱ و ۱۲). نظر به اهمیت و تقارب نوع واقع‌گرایی موجود در رئالیسم جادویی با واقع‌گرایی موجود در حکایات کرامات، در ادامه، به‌طور مستقل به رئالیسم جادویی و نسبت آن با واقعیت در قیاس با کرامات خواهیم پرداخت.

صرف‌نظر از رئالیسم جادویی، حکایات کرامات را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان رئالیسم صرف دانست. گسترش گونه‌های مختلف رئالیسم گواه بر آن است که دیگر نمی‌توان همانند رئالیست‌های اولیه قائل به آن بود که در دنیای خارج تنها یک واقعیت وجود دارد و بس. دیگر نمی‌توان همانند بالزاک و تولستوی نوشت و مطمئن بود واقعیت به‌درستی همان چیزی است که وجود دارد و منِ هنرمند درک می‌کند. واقعیت این است که واقعیت معنای مشترکی میان انسان‌ها ندارد. حکایات کرامات به‌شرطی می‌توانند تحت عنوان رئالیسم بگنجند که روشن شود مراد از واقعیت در آنها چه نوع واقعیتی است؛ آیا واقعیتی تعریف‌شده در ذیل یکی

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

از گرایش‌ها و جریان‌های پدیدآمده از مکتب رئالیسم، همانند رئالیسم جادویی است یا واقعیتی فراتر از آن است؟[۹]

ج. کرامات و فراواقعیات (واقعیت‌های ذهنی‌ـ عینی)

واقعیت می‌تواند ذهنی‌ـ عینی (ذینی) یا فراواقعی باشد. منظور از فراواقعیت در اینجا واقعیتی است که نه عینی صرف و نه ذهنی صرف باشد؛ همانند واقعیات موجود در سمبولیسم و رئالیسم جادویی.

یکم. سمبولیسم (نماد، رمز و تمثیل)[۱۰]

نمادگرایی، ابزارگرایی و سمبولیسم، اگر به‌معنای به‌کاربردن نمادهایی برای اشارهٔ غیرمستقیم به عواطف و اندیشه‌های بشری باشد، جزء واقعیات به‌شمار می‌آید، اما اگر ناظر به وجود جهانی آرمانی در فراسوی واقعیت باشد، به قلمرو فراواقعیات ذهنی‌ـ عینی می‌پیوندد. چارلز چدویک به این دو جنبهٔ واقعی و فراواقعی در نمادگرایی اشاره کرده و سمبولیسم را بر دو نوع «انسانی» و «فرارونده» دانسته است (چدویک، ۱۳۷۵: ۱۱ و ۱۲). همچنین، سمبولیسم گاه می‌تواند کاملاً برپایهٔ خیال باشد؛ یعنی می‌توان با زبانی نمادین از چیزی گفت که حقیقت خارجی ندارد. حکایات رمزگرا و نمادین تصوف نیز از آن جهت که طبق جهان‌بینی صوفیانه، تمام جهان را تمثیلی از جهان غیب می‌پندارد، یک «ایسم» فراواقعی خواهد بود. ازاین‌روی، سمبولیسم را ذیل گرایش‌های فراواقعی مطرح کرده‌ایم.

و اما تمثیل شیوه‌ای روایی است که غالباً با اهداف تعلیمی، با اسطوره‌گرایی و نمادگرایی در ارتباط است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۷۵). رمز همان نماد، نشانه، مظهر یا با تسامح، سمبول[۱۱] در لاتین است. معمولاً تمثیل با سمبول (و استعاره) در هم می‌آمیزد. سمبول از اجزای تمثیل است و اگر بسامد سمبول نسبت به تمثیل بیشتر باشد، آن اثر سمبولیک به‌شمار می‌آید (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

برخی حکایات کرامات را نوعی سمبولیسم ادبی و روایت تمثیلی خوانده‌اند که برگرفته از واقعیت است، اما مابه‌ازای بیرونی ندارد و در توجیه کرامات و خوارق‌عادات اولیا به جنبهٔ تمثیلی و نمادین آنها متوسل شده‌اند (ر.ک: یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۲۲۱). با این رویکرد، می‌توان تمام حماسه‌های عرفانی و بسیاری از حکایات کرامات را حماسه‌هایی اساطیری و نمادین دانست که کشمکش اصلی در آنها همان دعوای قدیمی خیر و شر است. نیروهای شیطانی و نفس امّاره، نمایندهٔ دیوان و ددان افسانه‌ای هستند، دربرابر پیری از سلسلهٔ اولیا که خضر راه

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

سالک است و به‌واسطهٔ نیروی الهی خود، قهرمان را قادر به انجام کارهای شگفتی چون کرامات و خوارق‌عادات می‌سازد: «اینکه پیری، خضروار سالک را هدایت می‌کند، همان دخالت نیروهای متافیزیکی در حماسه است. پیر مظهر خدای مدافع قهرمان است. در عوض، خدای دیگری به نام ابلیس، مدافع دشمن او، دیو نفس است» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۲۲). حکایات کرامات نیز برخاسته از ادبیاتی ذاتاً غنایی، نمادین و اسطوره‌ای است و نمی‌تواند از خوارق‌عاداتی حقیقی در جهان واقع گزارش کند. چنین رویکردی در مواجهه با حکایات کرامات به‌هیچ‌وجه دور از ذهن نخواهد بود، وقتی که بدانیم برخی حتی قصص قرآن را نیز دارای بیان هنری و ادبی دانسته‌اند و نه تاریخی و حقیقی (حسینی، ۱۳۷۷: ۹۸).

نمی‌توان منکر شد که هم در قصص قرآن و هم در حکایات کرامات، نماد و تمثیل‌هایی از این دست وجود دارند، اما آیا این موضوع دال بر غیرواقعی‌بودن تمام آنهاست؟ در حکایات کرامات، نماد و واقعیت درآمیخته‌اند. این درآمیختگی ما را از اینکه آنها را یک‌سره سمبولیک بدانیم بازمی‌دارد. جمع میان نماد، تمثیل و رمز با واقع‌گرایی و مطابقت با واقع، امری رایج و معمول است. در بسیاری از داستان‌های تاریخی و رئالیستی به نماد و تمثیل برمی‌خوریم. نماد از این نظر که دال بر یک معنای مجازی است، غیر از معنای ظاهر متن، به استعاره نزدیک است و از این نظر که علاوه‌بر معنای مجازی دال بر معنای واقعی است، به کنایه شباهت دارد و درعین‌حال، نه استعاره است و نه کنایه (انوشه، ۱۳۷۶: ۲/ ذیل نماد). همان‌طور که وجود استعاره و کنایه دال بر غیرواقعی‌بودن متن نیست، صرف وجود نماد نیز لزوماً چنین دلالتی نخواهد داشت. افزون‌براین، در بسیاری از این حکایات، نمی‌توان هیچ نماد و سمبول یا حتی تمثیلی یافت. صرف وجود این عناصر در برخی از حکایات کرامات دال بر این نمی‌شود که این حکایات اساساً از دایرهٔ واقعیات بیرونی خارج شوند و در محدودهٔ ادبیات نمادگرایانه، تمثیلی، حماسی یا اسطوره‌ای رخ دهند. این شباهت‌ها در سایر موارد نیز وجود دارد. برای مثال، در بسیاری از حماسه‌های عرفانی با هفت وادی مشابه به هفت‌خوان در متون حماسی برمی‌خوریم. محمد استعلامی از کسانی بوده که بسیار مایل‌اند حکایات کرامات را رمزی و سمبولیک اعلام کنند، ولی خود معترف است که همه‌شان را نمی‌توانیم سمبولیک بدانیم و «تفسیر و تأویل‌های بی‌اساس برای آنها بتراشیم، خاصه که بسیاری از آنها با تعریف دقیق سمبولیسم در ادب اروپا مطابقت کامل ندارد» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). انبوه گزارش‌های متعدد و روزافزون از کرامات، ملموس‌تر و واقعی‌تر از آن است که بتوان همگی‌شان را به یک سنت ادبی انتزاعی ملحق کرد. می‌توان ساختاری را متصور شد که در آن، هم واقع‌گرایی و هم تمثیل جایگاه خودش را داشته باشد. چنان‌که در انواع ادبی آمده، یکی از اقسام تمثیل

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

«تمثیل تاریخی و سیاسی» است که در آن شخصیت‌ها و اعمال آنها، شخصیت‌ها و حوادث واقعی و تاریخی را مُمثل می‌کنند (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۵۷). آیا نمی‌توان در بستر واقع‌گرایی (رئالیسم) به‌طور ضمنی تمثیلاتی را به‌کار برد؟ شمیسا به‌صراحت می‌گوید که چنین چیزی ممکن است: «تمثیل ممکن است فقط در بعضی از قسمت‌های اثری به‌کار رود که به آن تمثیل ضمنی می‌گویند» (همان، ۲۵۷). دلیل این امر مشخص است. تمثیل خود یک نوع ادبی نیست، بلکه چنان‌که در تعریف آن بیان شد، یک شیوهٔ روایی است که می‌تواند در هر نوع ادبی به‌کار گرفته شود. بنابراین، ما می‌توانیم در بستر رئالیسم، قائل به وجود تمثیل ضمنی شویم- اتفاقی که در برخی از حکایات کرامات رخ داده است- و این از واقع‌گرایی متن نمی‌کاهد؛ چنان‌که در موضوع کنایه ممکن است در آن، افزون‌بر ارادهٔ ملزوم از ذکر لازم، خود لازم نیز مراد گوینده باشد (تفتازانی، ۱۳۹۱: ۱۸۲).

دوم. رئالیسم جادویی

حکایات کرامات میان واقعیت و فراواقعیت رخ می‌دهند. یک شیوهٔ مستقل ادبی در جهان معاصر وجود دارد که به این نوع از واقعیت بسیار نزدیک شده است: رئالیسم جادویی. برخی این شیوه را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

> رخداد کنش‌های کرامت‌آمیز از آدم‌ها یا حضور پدیده‌های فوق‌طبیعی در یک زمینهٔ کاملاً رئالیستی، به‌گونه‌ای که تصویری خارق‌العاده از توان واقعی موجودات، انسان، و موقعیت زمانی و مکانی ارائه داده شود و در پس این رفتارهای به‌ظاهر غیرواقعی، یک تحلیل منطقی معنادار ازمنظر مؤلفه‌های اعتقادی، عرفی یا روانی نهفته باشد، باعث شکل‌گیری شاکلهٔ اصلی یک نگرش هنری می‌شود که به رئالیسم جادویی شهرت یافته است (شیری، ۱۳۸۷: ۸۵).

در تعریف پیش‌گفته از رئالیسم جادویی، «کنش‌های کرامت‌آمیز» اوج ارتباط این شیوهٔ ادبی را با واقعیت کرامات مشخص می‌سازد. برخلاف رئالیسم، که بین واقعیات عینی و توهمات و پندارهای ذهنی و قراردادی دربارهٔ واقعیت تمایز برقرار می‌کرد و واقعیت عینی را تنها حقیقت اصلی این جهان می‌دانست (پرهام، ۱۳۴۵: ۴۱)، رئالیسم جادویی به وحدت واقعیت ذهنی و عینی قائل است، نوع خاصی از واقعیت که آن را «واقعیت ذینی» خوانده‌اند.

با وجود تمام شباهت‌ها میان واقع‌گرایی موجود در حکایات کرامات با رئالیسم جادویی، نمی‌توان حکایات کرامات را به این شیوهٔ روایی ملحق کرد. تفاوت‌های ذاتی و مبنایی میان جادو و کرامات بزرگ‌ترین مانع این‌کار است. مانع بزرگ دیگر برای الحاق حکایات کرامات به

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

رئالیسم جادویی، تفاوت مبنایی در بحث خیال است. حکایات کرامات در پی «خیال واقعی» یا همان «خیال مجرد» هستند. تعریف خیال در این دو متفاوت است. آمیختن خیال و واقعیت در هریک مفهوم خاصی خواهد داشت. به‌عبارتی دیگر، آمیختگی واقعیت و خیال در متون عرفانی از جنسی دیگر است. «کادن» دربارهٔ این ویژگی می‌نویسد: «آثار صوفیانه و عرفانی شاید به مقولهٔ ویژه‌ای که می‌توان فراواقعیت نامید تعلق داشته باشد» (کادن، ۱۳۸۶: ۳۶۳). پس باید دربارهٔ این متون خاص، از «عینیت واقعیت با فراواقعیت» یاد کنیم، واقعیتی برتر از واقعیات عینی، نه «آمیختگی واقعیت با خیالات موهوم». در حکایات کرامات، عارف فراواقعیت‌های نامحدود مربوط به جهان نادیدنی را، به‌کمک خیال مجرد خویش، با واقعیت‌های محدود مادی تبیین می‌کند. از این بالاتر، اصولاً در عرفان، واقعیتی خارج از خیال و تخیل ذهنی وجود ندارد. هزاران سال است که عرفا مرزهای میان واقعیت و ذهن را برداشته‌اند و تمام پدیده‌های ماوراءطبیعی و حتی طبیعی را، ذهنی‌ـ عینی (ذینی) می‌خوانند. در گم‌شدگی میان ظاهر و باطن، تعبیر متناقض‌نمای «عین ذهنی» سر برآورد (ر.ک: فولادی، ۱۳۸۷: ۵۵). امر پارادوکسیکال در رئالیسم جادویی، عبارت از آمیختگی واقعیات بیرونی با خیالات وهمی است، ولی در حکایات کرامات عبارت از عینیت ذهن و عین است. اینجاست که این دو متن به‌غایت از یکدیگر فاصله می‌گیرند، فاصله‌ای به مسافت آمیختگی تا عینیت و خیالات وهمی تا تجارب فراواقعی آن‌جهانی.

حکایات کرامات و نوع واقعیت

حکایات کرامات گونهٔ خاصی از حکایات‌اند که نه تخیل محض‌اند و نه استناد تاریخی محکمی دارند، بلکه بر قصه‌ها و نقل‌های رایج استوارند (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۴۹). چنین پدیده‌ای، اگر با واقعیت برابر نباشد، به‌کلی هم از واقعیت خالی نیست. به‌همین‌راحتی نمی‌توان، چنان‌که برخی پنداشته‌اند (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۰۱)، حکایت را از هر جهت معادل با داستان کوتاه امروزی دانست و اعلام کرد همین حکایت است که به مرور زمان تبدیل به نوع ادبی رمان شده است (همان، ۲۰۲).

حکایات کرامات با هیچ‌یک از نگرش‌های هنری‌ـادبی به مفهوم واقعیت برابر نیستند. حکایات کرامات نیازمند واقع‌نمایی خاص خود هستند، برگرفته از مبانی خاص عرفا در خیال، مثال و موضوع کرامات در عرفان اسلامی که خود عنوان مستقلی برای پژوهشی دیگر است. پژوهش حاضر در تلاش برای حقیقت‌سنجی حکایات کرامات و تشخیص نوع حقیقت موجود در آنها یا فراواقعی‌بودن آنها در مقایسه با واقعیت یا فراواقعیت‌های موجود در جهان هنر و

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

ادبیات است. نتیجهٔ این تلاش آن شد که واقعیت موجود در این حکایات با هیچ‌یک از واقعیت‌های موجود برابر نیست، هرچند شباهت‌هایی با برخی از آنها دارد؛ به‌خصوص با رئالیسم جادویی. واقعیت موجود در این حکایات یک واقعیت عرفانی خاص است. چیستی این نوع واقعیت عرفانی، خود یک نظریهٔ جداگانهٔ مفصل است که نگارنده در جای خود به آن پرداخته[۱۲] و در مقالهٔ پیش‌رو درصدد ارائهٔ آن نظریه نبوده است.[۱۳]

نتیجه‌گیری

حکایت، به‌معنای تقلید از عین حقیقت چیزی، ذاتاً نمی‌تواند نسبتی با سمبولیسم، اسطوره‌گرایی و تمثیل داشته باشد. هر معنایی، که غیر از برابری با اصل واقعیت بر این حکایات حمل کنیم، تأویل بلاوجه است. البته، غیرواقعیات هم در حکایات کرامات وجود دارند، اما نمی‌توان تمام کرامات را به‌صرف این موضوع به یک «ایسمِ» غیرواقع‌انگار ملحق کرد. حکایات کرامات ذاتاً ناظر به رویکرد غیرواقعی نیستند، اما از عناصر آن نیز خالی نیستند. این حکایات می‌توانند رویکرد واقع‌گرایانه داشته باشند و درعین‌حال، گاه در آنها از تمثیل، گاه رمز، نماد، اسطوره و گاه تخیل نیز استفاده شود. این حکایات گونه‌ای واقعیت ذینی هستند و از همه بیشتر به مکتب رئالیسم و از میان جریان‌های متعدد این مکتب نیز از همه بیشتر به رئالیسم جادویی نزدیک‌اند، اما با هیچ‌یک از آنها برابر نیستند. حکایات کرامات با هیچ‌یک از واقعیت‌های ذهنی این‌همان نیستند، اما به‌وفور از اسطوره و واقعیات ذهنی استفاده می‌کنند. این حکایات با واقعیت‌های عینی برابر نیستند؛ زیرا به‌وفور از عناصر ساختارشکن غیرعینی در آنها استفاده شده است. این حکایات البته متعلق به واقعیت‌های ذهنی- عینی (ذینی) هستند، اما هیچ گرایش و جریانی تحت عنوان هیچ‌یک از «ایسم»های مطرح در واقعیت‌های ذینی وجود ندارد که بتوان با خیال آسوده حکایات کرامات را به آن ملحق کرد. تمام این گروه‌ها همانند مجازگرایان، تجربه‌گرایان و...، در نهایت، نوعی پذیرش حداقلی از کرامات را پیشنهاد می‌کنند. واقعیت موجود در حکایات کرامات هیچ‌یک از واقعیات مطرح در هنر و ادبیات نیست و واقع‌نمایی این گونهٔ خاص نیازمند پژوهش‌های بیشتر است.

پی‌نوشت

1. Realism.
2. Tale Anecdote.
3. Reality.

۴. درباره نظریهٔ هم‌سازی Correspondence و هم‌بستگی Coherence، ر.ک: گرانت، ۱۳۷۵: ۲۰-۷۷. دیمیان گرانت نظریهٔ هم‌سازی را «وجدان ادبیات» و نظریهٔ هم‌بستگی را «آگاهی ادبیات» خوانده و تحت دو عنوان «رئالیسم با وجدان» و «رئالیسم آگاه» به بحث گذاشته است.

5. Mythicalism.

6. Surrealism.

7. Elementary Realism, Critical Realism, Socialism Realism, Magic Realism.

۸. تعاریفی همچون: «پیروزی حقیقت واقع بر تخیل و هیجان» (سیدحسینی، ۱۳۸۴: ۲۶۹/۱)، «گرایش به عینیت با اجتناب از ذهنیت» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۶۸۲۲/۱) و «نمایاندن زندگی آن‌چنان‌که واقعاً هست» (پرهام، ۱۳۴۵: ۲۹).

۹. رمانتیسم نیز یکی دیگر از واقعیت‌های عینی است که بررسی آن به‌جهت رعایت اختصار حذف شد. «ایسم»های دیگری نیز وجود دارند که ناظر به امور واقعی، حول محور واقعیت بیرونی و نفس‌الامری شکل گرفته‌اند؛ ازجمله پوزیتیویسم، پراگماتیسم، مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، و... . تفاوت واقعیت در این گرایش‌ها با واقعیت موجود در کرامات، به‌راحتی قابل درک است و نیازمند توضیح و تفصیل چندانی نیست.

10. Symbolis- Allegory.

11. Symbol.

۱۲. ر.ک: رودگر، محمد (۱۳۹۶) *رئالیسم عرفانی*، تهران: سورهٔ مهر؛ رودگر، محمد (۱۳۹۶) «نظریهٔ رئالیسم عرفانی در ادبیات داستانی»، *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، دورهٔ پنجم، شمارهٔ ۳: ۵۱-۲۸.

۱۳. فرآیند این واقع‌نمایی به‌طور خلاصه چنین است که عرفان برای هر وجود ظاهری و محسوس، یک حیثیت باطنی، نامحسوس و مثالی به رسمیت می‌شناسد. این یعنی مابعدالطبیعی‌سازیِ مفاهیم حسی. در گام دیگر، اصالت هر چیز را به حیثیت باطنی و نامحسوس آن می‌بخشد؛ یعنی واقعیت هر چیز ناشی از باطن مثالی آن است نه از ظاهر محسوس. این یعنی واقع‌نمایی فراواقعیات. فراواقعیت در اینجا به معنای باطن و حقیقتِ واقعیتِ ظاهری و مادی است که والاتر و برتر از آن واقعیت نزول‌یافته خواهد بود. به مجموعهٔ فرآیندهای فوق «واقع‌نمایی» می‌گوییم؛ هرچند فرآیند نخست (مابعدالطبیعی‌سازی) مقدمه‌ای است برای فرآیند دوم (واقع‌نمایی). فرآیند نخست به‌واسطهٔ گسترش مفهوم واقعیت به واقعیات نامحسوس و مثالی، زمینه‌ساز به‌رسمیت‌شناختن بسیاری از واقعیات به‌ظاهر غیرواقعی همچون کرامات خواهد بود. این‌کار شدنی نیست، مگر با توسعهٔ مفهوم واقعیت و ورود انبوهی از واقعیت‌های نامحسوس به دایرهٔ واقعیت‌های محسوس. تنها در صورتی می‌توان از کرامات واقع‌نمایی کرد که واقعیات را به دو گروه حسی و غیرحسی تقسیم کنیم.

گفتنی است مطلب فوق برپایهٔ برخی اصول و فرضیه‌های بنیادین در تصوف و عرفان اسلامی بیان شده است که اگر کسی از آنها اطلاع نداشته باشد، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند این بیان مختصر را بپذیرد. همچنین، لازم نیست کسی نظریه‌هایی مثل ظهور و بطون عرفانی یا نظریهٔ عالم مثال و خیال را بپذیرد تا بتواند کرامات را بپذیرد؛ زیرا مسئله اصلاً بر سرِ پذیرش خودِ کرامات نیست بلکه بر سر نوع واقعیت مستتر در حکایات کرامات است. در جای خود ثابت شده است که عرفا و متصوفه، نظر به مبانی خاص خود، در حین نگارش این حکایات رویکردی کاملاً رئالیستی داشته‌اند اما این یک شعبه از رئالیسم است که مبانی نظری خاص خودش را دارد. به زبانی ساده‌تر، در منطق روایی صوفیان وقوع کرامات کاملاً واقع‌گرایانه و مستظهر به نظریه‌های مستحکم خاص خود بوده است، هرچند برای تمام مخاطبان امروزی قانع‌کننده نباشد.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

منابع

ابن‌فارس (۱۴۱۱ ق) *مقاییس اللغه*. بیروت: دارالجیل.

ابوالخیر، ابوسعید (۱۳۸۵) *چشیدن طعم وقت* (مقامات کهن و نویافتهٔ بوسعید). مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.

استعلامی، محمد (۱۳۸۸) *حدیث کرامت: پاسخی منطقی به پرسش‌ها*. تهران: سخن.

انوشه، حسن و همکاران (۱۳۷۶) *فرهنگنامهٔ ادبی- فارسی* (گزیدهٔ اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بلعمی، محمدبن‌محمد (۱۳۸۲) *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار. به‌کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: هرمس.

بیگزبی، سی. وی. ای (۱۳۷۵) *دادا و سوررئالیسم*. ترجمهٔ حسن افشار. تهران: مرکز.

پرهام، سیروس (۱۳۴۵) *رئالیسم و ضد رئالیسم در ادبیات*. چاپ سوم. تهران: نیل.

تفتازانی، مسعودبن‌عمر (۱۳۹۱) *مختصر المعانی*. قم: دارالفکر.

جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (۱۳۸۲) *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: اطلاعات.

چدویک، چارلز (۱۳۷۵) *سمبولیسم*. ترجمهٔ مهدی سحابی. تهران: مرکز.

حسینی، سیدابوالقاسم (۱۳۷۷) *مبانی هنری قصه‌های قرآن*. تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۶۴) *تفسیر و تفاسیر جدید*. تهران: سازمان انتشارات تهران.

خزاعی‌فرید، علی (۱۳۹۲) «بررسی حکایات عرفانی از جهت صدق و کذب». *نامهٔ فرهنگستان*. سال سیزدهم. شمارهٔ ۱(پیاپی۴۹): ۴۵-۶۴.

خزاعی‌فر، علی (۱۳۸۴) «رئالیسم جادویی در تذکرة الاولیا». *نامهٔ فرهنگستان*. سال هفتم. شمارهٔ ۱: ۲۱-۶.

داد، سیما (۱۳۷۱) *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.

دژآباد، حامد (۱۳۹۲) «بررسی معجزات انبیا در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان». *پژوهشنامهٔ معارف قرآنی*. سال چهارم. شمارهٔ ۱۴: ۲۱-۳۸.

رودگر، محمد (۱۳۹۵) «شگرد باورپذیری در حکایات عطار در مقایسه با داستان‌های مارکز». *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. دورهٔ چهارم. شمارهٔ ۴: ۱-۲۴.

رودگر، محمد (۱۳۹۷) «کرامات اولیا، بازشناسی و بازتعریف». *پژوهش‌های عرفانی*. سال اول. شمارهٔ ۱: ۴۹-۷۵.

سعید، علی احمد (۱۳۸۵) *تصوف و سوررئالیسم*. ترجمهٔ حبیب‌الـله عباسی. تهران: سخن.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

زارعی، علی‌اصغر و علیرضا مظفری (۱۳۹۲) «مکتب سوررئالیسم و اندیشه‌های سهروردی». *ادبیات عرفانی*. سال پنجم. شمارهٔ ۹: ۱۰۵-۱۳۵.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵) *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) *نقد ادبی*. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

سبکی، عبدالوهاب (۱۹۶۴م.) *طبقات الشافعیة الکبری*. قاهره. دار إحیاء الکتب العربیه.

سرامی، قدمعلی (۱۳۶۸) *از رنگ گل تا رنج خار، شکل‌شناسی قصه‌های شاهنامه*. تهران: علمی و فرهنگی.

سیدحسینی، رضا (۱۳۸۴) *مکتب‌های ادبی*. چاپ سیزدهم. تهران: نگاه.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸) *آن‌سوی حرف و صوت* (گزیدهٔ اسرارالتوحید). چاپ سوم. تهران: سخن.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲ الف) *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲ب) *درویش ستیهنده: از میراث عرفانی شیخ جام*. چاپ چهارم. تهران: سخن.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۳) *انواع ادبی*. تهران: میترا.

شیری، قهرمان (۱۳۸۷) *مکتب‌های داستان‌نویسی در ایران*. تهران: چشمه.

صفری، جهانگیر و حسین ایمانیان (۱۳۹۰) «پیوند متون عرفانی با رئالیسم جادویی». *مطالعات عرفانی*. شمارهٔ ۱۴: ۱۰۵-۱۲۲.

عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۲) *تذکرةالاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چاپ هفتم. تهران: زوار.

غزالی، محمدبن‌محمد (۱۳۹۳م.) *تهافت الفلاسفه*. ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی. بیروت: دارالفکر.

غنی، قاسم (۱۳۷۵) *تاریخ تصوف در اسلام*. تهران: زوار.

فولادی، علیرضا (۱۳۸۷) *زبان عرفان*. تهران: فراگفت.

قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۱۳۷۴) *الرسالة القشیریه*. تحقیق عبدالحلیم محمود. قم: بیدار.

قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۱۳۸۱) *رسالهٔ قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.

کادن، جی. ای (۱۳۸۶) *فرهنگ ادبیات و نقد*. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. چاپ دوم. تهران: شادگان.

گرانت، دیمی‌ان (۱۳۷۵) *رئالیسم*. ترجمهٔ حسن افشار. چاپ سوم. تهران: مرکز.

لطیفی، رحیم و علی پریمی (۱۳۸۸) «معجزه و قانون علیت». *آیین حکمت*. سال اول. شمارهٔ ۲: ۱۱۸-۹۱.

لِویزُن، لئونارد (۱۳۸۴) *میراث تصوف*. ترجمهٔ مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.

مشتاق‌مهر، رحمان و ویدا دستمالچی (۱۳۸۹) «عرفان و سوررئالیسم از منظر زمینه‌های اجتماعی». *مطالعات عرفانی*. شمارهٔ ۱۲: ۱۸۳-۲۰۰.

محمدبن‌منور (۱۳۸۶) *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. چاپ هفتم. تهران: آگاه.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۰) *دایرةالمعارف فارسی*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰) *مجموعهٔ آثار*. چاپ ششم. قم: صدرا.
نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۸۲) *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمهٔ اسدالـله آزاد. چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی.
ولک، رنه (۱۳۷۹) *تاریخ نقد جدید*. جلد اول. ترجمهٔ سعید ارباب شیرانی. تهران: نیلوفر.
یعقوبی، احمدبن‌اسحق (۱۳۷۱) *تاریخ یعقوبی*. ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۸۰) *نقد صوفی*. تهران: روزنه.
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۲) «واقعیت و فراواقعیت». ترجمهٔ سید محمد آوینی. *هنرهای تجسمی*. شمارهٔ ۲۰: ۶۶-۶۹.

Persian Refrences in English

Abu al-Khair, Abu Sa'id (2007) *Tasting the taste of time*. Introduction, Correction and Comments by Muḥammad Reza Shafiee Kadkani. Tehran: Sokhan [In Persian]

ʿAṭṭār Neyshabouri (1994) *Tadhkirat-ul-Awliyā*. Corrected by Muḥammad Estelami. Seventh edition. Tehran: Zavar [In Persian]

Anousheh, Hassan (1997) *Dictionary of Persian Literature (Selection of Terms, Themes and Topics of Persian Literature)*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance [In Persian]

Balʿamī, *Muḥammad Ibn-Muḥammad* (2004) *History of Balʿamī*. Corrected by Muḥammad Taqi Bahar. By the Efforts of Muḥammad Parvin Gonabadi. Tehran: Hermes [In Persian]

Bigsby, Christopher William Edgar (1997) *Dada and Surrealism*. Trans by Hassan Afshar. Centeral Tehran [In Persian]

Chadwick, Charles (1997) *Symbolism.* Trans by Mehdi Sahabi. Centeral Tehran [In Persian]

Cuddon, John Anthony (2007) *Culture of Literature and Criticism*. Trans by Kazem Firoozmand. Second Edition. Tehran: Shadegan [In Persian]

Dad, Sima (1993) *Dictionary of Literary Terms*. Tehran: Morvarid [In Persian]

Dejabad, Hamed (2013) "Study of the Miracles of the Prophets in the Book Tafsir al-Quran and Hu al-Huda and al-Furqan". *Journal of Quranic Knowledge*. Forth Year. No. 14: pp. 21-38 [In Persian]

Este'lami, Muḥammad (2009) *Talking about karāma*: A Logical Answer to the Questions. Tehran: Sokhan [In Persian]

Fouladi, Alireza (2008) *The Language of Mysticism*. Tehran: Faragoft [In Persian]

Ġaz(z)ālīy, Muḥammad Ibn Muḥammad (1993) *Tahāfut al-Falāsifa*. Beirut: Dar al-Fikr [In Persian]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

Ghani, Qasim (1997) *History of Sufism in Islam*. Tehran: Zavar [In Persian]

Grant, Damian (1375 SH) *Realism*. Trans by Hassan Afshar. Third Edition. Centeral Tehran [In Persian]

Hosseini, Seyyed Abolghasem (1998) *Artistic Bases of Quranic Stories*. Tehran: Islamic Research Center, Radio and Televisio [In Persian]

Ibn Fāris (1411AH) *Maqāyīs al-Luġha*. Beirut: Dar Al-Jail.

Jāmī, Nūr ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān (2004) **Nafaḥāt 'al-'uns.** Edited by Mahmoud Abedi. Fourth Edition. Tehran: Information [In Persian]

Jung, Carl Gustav (2003) "Reality and Surrealism". Trans by Muḥammad Avini. *Visual Arts*. No. 20: P.p66-69 [In Persian]

Khorram-shāhī, Bahā'uddin (1986) *New Interpretations and Interpretations*. Tehran: Tehran Publishing Organization [In Persian]

Khazaei Farid, Ali (2013) "Study of Mystical Anecdotes in Terms of Truth and Falsehood". *Academy Letter*. Year 13. No. 1(49): pp. 45-64 [In Persian]

Khazaeifar, Ali (2005) "Magical Realism in Tazkerat al-Awliya". *Academy Letter*. Seventh year. No. 1: pp. 6-21 [In Persian]

Latifi, Rahim and Ali Parimi (2009) "Miracle and the Law of Causality". *Quarterly Journal of the Religion of Wisdom*. First Year. No. 2: pp. 91-118 [In Persian]

Lewisohn, Leonard (2006) *The Heritage of Sufism*. Trans by Majdaldin Kiwani. Centeral Tehran [In Persian]

Mushtaqoumehr, Rahman and Vida Dastmalchi (2010) "Mysticism and Surrealism from the Perspective of Social Contexts". *Mystical Studies*. No. 12: pp. 183-200 [In Persian]

Muhammad Ibn Monavvar (2008) *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abusa'id*. Corrected by Muḥammad Reza Shafi'i. Seventh Edition. Tehran: Agah [In Persian]

Musaheb, Gholam Hossein (2001) *Persian Encyclopedia*. Second Edition. Tehran: Amirkabir [In Persian]

Motahari, Morteza (2001) *Collection of Works.* Sixth Edition. Qom: Sadra [In Persian]

Nicholson, Reynold Alleyne (2003) *The Sufism of Muslim Mystics*. Trans by Asadullah Azad. second edition. Mashhad: Ferdowsi University [In Persian]

Parham, Sirus. (1967) *Realism and Anti-Realism in Literature*. Third Edition. Tehran: Nile [In Persian]

Qushayrī, 'Abd al-Karīm Ibn Hūzān (1996) *Al-Risala al-Qushayriyya*. Investigation of Abdul Halim Mahmoud. Qom: Awake [In Persian]

Qushayrī, 'Abd al-Karīm Ibn Hūzān (2003) *Risala Qushayriyya*. Trans by Abu Ali Hassan Ibn Ahmad Osmani. Correction of the Novelty of the

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

Time of Forouzanfar. Seventh Edition. Tehran: Scientific and Cultural [In Persian]

Rudgar, Muḥammad (2016) "The Trick of Believing in Attar's Anecdotes in Comparison with Marquez 's Stories". *Comparative Literature Research*. Fourth Period. No. 4: pp. 1-24 [In Persian]

Rudgar, Muḥammad (2019) "Parents' Miracles, Recognition and Redefinition". *Mystical Research*. First Year. No. 1: pp49-75 [In Persian]

Subkī, Abd al-Wahhāb ibn ʿAlī (1964) *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyyaẗ*— Kubrā. Cairo: Dar Al-Ihyaa Al-Kitab Al-Arabiya [In Arabic]

Sarrami, Ghadamali (1990) *From the Color of flowers to the Suffering of Thorns, the Morphology of Shahnameh Stories*. Tehran: Scientific and Cultural [In Persian]

Seyed Hosseini, Reza (2005) *Literary Schools*. 13th Edition. Tehran: Negah [In Persian]

Shafi'i Kadkani, Muḥammad Reza (2009) *Beyond Words and Sound (Excerpt from Asrar al-Tawhid)*. Third Edition. Tehran: Sokhan [In Persian]

Shafi'i Kadkani, Muḥammad Reza (2014a) *The Language of Poetry in Sufi Prose*. Tehran: Sokhan [In Persian]

Shafi'i Kadkani, Muḥammad Reza (2014b) *The Rebellious Dervish: From the Mystical Heritage of Sheikh Jam*. Fourth Edition. Tehran: Sokhan [In Persian]

Shamisa, Sirus (2005) *Literary Types*. Tehran: Mitra [In Persian]

Shiri, Ghahraman (2008) *Schools of Fiction in Iran*. Tehran: Cheshmeh [In Persian]

Safari, Jahangir and Hossein Imanian (2011) "The Connection Between Mystical Texts and Magical Realism". *Mystical Studies*. No. 14: pp. 105-122 [In Persian]

Saeed, Ali Ahmad (2006) *Sufism and Surrealism*. Trans by Habibullah Abbasi. Tehran: Sokhan [In Persian]

Taftazani (2012) *Muhtasar ul Ma'ani*. Qom: Dar al-Fikr [In Arabic]

Wellek, René (2001) *History of New Criticism*. Trans by Saeed Arbab Shirani. Tehran: Niloufar, vol. 1 [In Persian]

Yaʿqūbī, Aḥmad Ibn Abī Yaʿqūb (1993) *Tarikh Al-Yaqubi*. Trans by Muḥammad Ibrahim Ayati. Tehran: Scientific and Cultural [In Persian]

Yousefpour, Muḥammad Kazem (2001) *Sufi Criticism*. Tehran: Rozaneh [In Persian]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]

Zarei, Ali Asghar and Alireza Mozaffari (2013) "School of Surrealism and Suhrawardi's Thoughts". *Mystical Literature*. Fifth Year. No. 9: pp. 105-135 [In Persian]

Zarrinkoob, Abdolhossein (1997) *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir [In Persian]

Zarrinkoob, Abdolhossein (1991) *Literary Criticism*. Fourth Edition. Tehran: Amirkabir [In Persian]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2026-09-19]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1399.28.89.2.8]
[DOI: 10.52547/jpll.28.89.157]