

"The Influence of Context on the Representation of Karamat in *Tazkirat al-Awliya* and Its Comparison with *Kashf al-Mahjub*"

Taghi Pournamdarian^{*}, Yousef Mohammadnejad^{**}

Zineh Erfatpour^{***}, Maryam Karimi^{****}

Abstract

In Islamic mysticism, “karamat” refers to acts and words that transcend human capabilities, believed to be issued by mystics. Among Sufis, there is considerable disagreement regarding the divine origin of these miraculous events. Attar of Nishabur is one of the authors who considers such phenomena to have divine roots and elaborately describes the miracles attributed to Sufi masters in his writings. In contrast, mystics like Hujwiri have remained indifferent to this aspect, often avoiding mention of such events. A study of the context of Attar’s era reveals that various factors contributed to his narrative choices—his historical period, the prevalence of diverse religious sects in Khorasan, natural and political events, his childhood upbringing, and especially his audience, composed largely of common people involved in the apothecary profession. All these elements played a significant role in his attention to karamat. Although the context backdrop of Hujwiri’s *Kashf al-Mahjub* also includes wars and natural phenomena, his time appears to have been

* Professor in Persian Literature and Language, language and Literature department, institute for humanities and cultural studies, Tehran, Iran, poornamdarian@gmail.com

** Associate Professor Persian Literature and Language, language and Literature department institute for humanities and cultural studies, Tehran, Iran, mnezhad.y@gmail.com

*** Associate Professor Arabic Literature and Language, language and Literature department institute for humanities and cultural studies, Tehran, Iran, z.erfatpor@gmail.com

**** PhD Student in Persian Literature and Language, language and Literature department institute for humanities and cultural studies, Tehran, Iran (Corresponding Author), Karimi.maryam@yahoo.com

Date received: 03/08/2025, Date of acceptance: 26/10/2025, Date Printed: 06/08/2026



relatively more stable than Attar's. Attar's ultimate goal in recounting these miracles was to guide people toward mysticism and encourage spiritual refuge in God, during an age in Khorasan beset by famine and insecurity brought on by repeated conflicts and disasters. This article seeks to explore the impact of context context on the narration of karamat and how these narratives respond to the social needs of Attar's time.

Keywords: Mysticism, Context, Karamat (Miracles), Tazkirat al-Awliya, Attar of Nishabur, Kashf al-Mahjub.

Introduction

In Islamic mysticism (Sufism), Karamat denotes extraordinary acts or utterances performed by mystics. These are miracles associated with mystics rather than prophets, encompassing events such as healing the ill, producing sustenance through supernatural means, and remaining unharmed in perilous situations. Karamat are not merely miraculous phenomena; they function as concrete indicators of a mystic's spiritual rank and divine favor. These acts often served pedagogical purposes, instructing disciples and reinforcing ethical and spiritual principles. The present study seeks to identify the Karamat most frequently documented in Tazkirat al-Awliya and Kashf al-Mahjub, as well as to explore the underlying reasons for their prevalence.

Until the fifth and sixth centuries (AH), Karamat typically manifested either during a mystic's unconscious state or as verification of a novice seeker's spiritual trajectory. Subsequently, in later periods, they were increasingly invoked to assert a mystic's authority and suppress dissent. Considerable debate exists among Sufis regarding the origin of Karamat. In certain biographical collections (tazkirat), these accounts are occasionally omitted, either due to the author's inability to verify the reliability of narrators or owing to personal skepticism regarding the phenomenon.

Farid al-Din Attar of Nishabur represents one of the authors who ascribe a divine origin to Karamat. In Tazkirat al-Awliya, he provides detailed and extensive accounts of the mystics' Karamat, surpassing both his predecessors and successors in elaboration. References to Karamat also appear in Hojwiri's Kashf al-Mahjub, though these are generally less detailed than those in Attar's work.

Materials & Methods

This research was conducted using library-based data. This study was conducted using a descriptive-analytical method. It applies the Halliday–Hasan framework to contextual analysis.

Discussion & Results

A literary text is inherently shaped by the social, economic, political, and cultural conditions of its time. The ensemble of these factors constitutes the context. Prevailing contextual circumstances exert such a strong influence on an author's expression that they may either refrain from addressing certain subjects due to political sensitivities or, conversely, elaborate on specific issues to engage their readership. The audience of the mystic played a significant role in structuring the narrative, as authors tailored their accounts to resonate with ordinary people as well as the educated elite. The political and social instability of Khorasan during Attar's lifetime rendered accounts of miraculous deeds particularly compelling for a populace seeking hope and spiritual guidance. By analyzing these contextual factors, the present study elucidates how such conditions shape both the content and purpose of mystical literature, highlighting the intrinsic connection between historical circumstances and literary expression.

Karamat further reflect the cultural and ethical values of the period, demonstrating which attributes were esteemed among mystics by their contemporaries. These miraculous events frequently conveyed moral teachings, reinforcing ideals of patience, generosity, and devotion to God. The repeated narration of Karamat contributed to the formation of a collective spiritual memory and identity among Sufi communities. Ultimately, the depiction of Karamat seeks to inspire faith, guide spiritual practice, and provide reassurance in periods of uncertainty or upheaval. The representation of Karamat also functioned to bridge the gap between mystics and the general populace, rendering complex spiritual concepts more accessible. Over time, these narratives helped preserve the spiritual heritage of Sufism across generations. A close examination of Karamat within their historical and social context facilitates a deeper comprehension of both the texts themselves and the socio-religious milieu in which they emerged.

During Attar's lifetime, numerous conflicts occurred between the Saljuqis and the Kharazmshahis, leaving Khorasan perennially embroiled in warfare. In addition, invasions by the Ghos from the east precipitated extended famines, while the

catastrophic earthquake of Nishapur further compounded social and economic distress. Although Hojwiri's *Kashf al-Mahjub* similarly reflects war and natural disasters, his era was marked by relatively greater stability. In such turbulent times, where calamities beset the populace from multiple directions, religious factions often employed fear-inducing accusations to assert influence. In these circumstances, people frequently became disoriented and despondent, seeking solace and hope wherever available. Attar's narration of Karamat thus aimed to guide individuals toward mystical practice and encourage their return to God. This article demonstrates the impact of contextual factors on the narration of Karamat and explores how such narratives addressed the spiritual and social needs of Attar's contemporaries. By magnifying the deeds of mystics, Attar sought to attract followers and direct them toward the divine path.

fifth-century (AH) Khorasan in Hojwiri's work and sixth-century (AH) Khorasan in Attar's, with all attendant wars, natural disasters, and sectarian conflicts shaping the discourse. The discourse participants comprise the mystics (Attar and Hojwiri) and the readership of their mystical texts. The discourse mode is characterized by the straightforward language of mystical literature, calibrated to the comprehension level of a general audience.

Conclusion

The context of Attar's era—an age marked by instability and fraught with economic, social, and political difficulties—led him toward an emphasis on *karamat* and encouraged him to call upon his audience to believe in such miracles. By contrast, the relatively stable period in which Hujwiri lived led him to overlook such matters.

Bibliography

Quran

AbuNasr Saraj Tousi (1994): *Al-Loma fi Tasavof*, Brill publication, Leiden [in Persian]

AbouBakr Mohammad Kalabazi (1992): *Kitabol-Ta'arof*, edited by MohammadJavad Shariat, Asatir publication, Tehran [in Persian]

Aflaki, ShamsAl-din Mohammad (1983): *Manaqib Al-Arefin*, edited by Tahsin Yaziji, Donyaye Ketab publication, Tehran [in Persian]

Ansari, Zahra (2012): *Thematic Classification of Keramat stories in mystical texts*. Mystical studies magazine, Kashan university press, number 16 [in Persian]

Attar Nishaburi (2018): *Tazkirat al-Awlia*, edited by MohammadReza Shfiei Kadkani, Sokhan publication, Tehran [in Persian]

59 Abstract

- Attar Nishaburi (2007): *Mosibat Namah*, edited by MohammadReza Shfiei Kadkani, Sokhan publication, Tehran [in Persian]
- Attar Nishaburi (2004): *Manteq al-Tair*, edited by SeyedSadeq Gowharin, Bongah Tarjome va Nashre Ketab publication, Tehran [in Persian]
- Attar Nishaburi (2013): *Diwan-e-Asha'ar*, edited by Taqi Tafazoli, Elmi Farhangi publication, Tehran [in Persian]
- Bosworth, Clifford Edmund (2014): 'Ghaznavid' in *The Comprehensive History of Iran*, volume 8, Center for the Great Islamic Encyclopedia publication, Tehran [in Persian]
- Caller, Johnathan (2006): *Literary Theory*, translated by Farzaneh Taheri, Markaz publication, Tehran [in Persian]
- Dawlatshah Samarqandi (2003): *Tazkira al-Shoara*, edited by Edward Brown, Asatir publication, Tehran [in Persian]
- Dehkhoda, AliAkbar (1998): *Loqatnamah*, number 12, Tehran university press, Tehran [in Persian]
- Estelami, Mohammad (2009): *Hadith-e Keramat*, Sokhan publication, Tehran [in Persian]
- Forouzanfar, Badi Al-Zaman (1974): *Life and works of Attar Nishapuri*, Ketabforoushi Dehkhoda publication, Tehran [in Persian]
- Frye, Richard Nelson (1984): *The Cambridge History of Iran from Islam to Saljukis*, volume 4, translated by Hasan Anousheh, AmirKabir Publication, Tehran [in Persian]
- G.Ozgudenli, Osman (2014): 'Iran in Saljukis era' in *The Comprehensive History of Iran*, volume 8, Center for the Great Islamic Encyclopedia publication, Tehran [in Persian]
- Halliday, Michael and Roqaieh Hasan (2014): *Language, Context, Text*. Translated by Mojtaba MonshiZadeh and Tahereh Ishani, Elmi publication, Tehran [in Persian]
- Haqi, Maryam and SalehiSadati, Zahra (2021): *Mystics and eating Halal as a Keramat*, Islamic mysticism magazine, number 69 [in Persian]
- Hojviri, Ali ibn Othman (2011): *Kashf al-Mahjoub*, edited by Mahmoud Abedi, Soroush publication, Tehran [in Persian]
- Ibn-e Jowzi, Abolfaraj (1989): *Talbis-e Eblis*, translated by Alireza Zakavati Qaragozlou, Iran university press, Tehran [in Persian]
- Jami, NourAl-Din Abdol-Rahman (2011): *Nafahat al-Ons min Hazarat al-Qods*, edited by Mahmoud Abedi, Sokhan publication, Tehran [in Persian]
- Mostamali Bokhari (1970): *Kholase Sharh Taarof*, edited by AhmadAli Rajaei, Bonyade Farhange Iran publication, Tehran [in Persian]
- Othmani, Hasan ibn Ahmad (1995): *Tarjomah Risalah Qoshairiah*, edited by Badi Al-Zaman Forouzanfar, Elmi Farhangi publication, Tehran [in Persian]
- Pournamdarian, Taqi (2020): *Shohoud-e zibaei va eshq-e elahi (17 mystical articles)*, Blue Book publication, Tehran [in Persian]
- Pournamdarian, Taqi (2003): *Didar ba Simorq*, institute for humanities and cultural studies publication, Tehran [in Persian]

- Pournamdarian, Taqi and Kord chegini, Fatemeh (2013): affection of literary selection in stylistics emphasizing Paul sympson's Theory, Kohan-name-ye-adab-e Parsi (Classical Persian Literature) magazine, 4th year, number 1 [in Persian]
- Qorbanpour Arani and Heidari Ramsheh (2014): az Karamat ta Khorafat (emphasizing Asrar Al-Towhid and Maqamate ZhendehPil, Adyan and Erfan magazine, year 47, fall and winter 2014, number 2.[in Persian]
- Van Dijk, Teun A. (2021): Society and Discourse, Translated by Taher Asqarpour, Negahe Moa'aser publication, Tehran [in Persian]

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت در تذکره‌الاولیا و مقایسهٔ آن با کشف‌المحجوب

تقی پورنامداریان*

یوسف محمدنژاد عالی‌زمینی**، زینه عرفت‌پور***، مریم کریمی****

چکیده

کرامت در عرفان اسلامی به اعمال و سخنانی فراتر از توان بشری گفته می‌شود که از عرفا صادر شده است. در میان عارفان اختلاف‌نظر فراوانی درباره منشأ کرامات وجود دارد. عطار نیشابوری از جمله نویسندگانی است که منشأ کرامت را الهی می‌داند و در روایت احوال مشایخ به شرح کرامات آنان پرداخته است. حال آنکه عارفی چون هجویری نسبت به این جنبه بی‌اعتنا بوده و از ذکر آن‌ها پرهیز کرده است. با بررسی بافت برون‌متنی عصر عطار دریافتیم یکی از عوامل مهمی که سبب شده عطار چنین رویکردی در پیش گیرد، بافت برون‌متنی تذکره‌الاولیا است؛ دوران زندگی‌اش، حضور فرقه‌های متعدد در خراسان، رخدادهای طبیعی و سیاسی، تربیت او در کودکی و همچنین مخاطبانش که بیشتر از قشر عامه و مرتبط با حرفه عطاری بوده‌اند، همه در توجه ویژه او به کرامات مؤثرند. بافت برون‌متنی کشف‌المحجوب نیز جنگ و رخدادهای طبیعی است اما روزگار هجویری در

* استاد، زبان و ادبیات فارسی، پژوهشکدهٔ زبان و ادبیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران،
poornamdarian@gmail.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، پژوهشکدهٔ زبان و ادبیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
mnezhad.y@gmail.com

*** دانشیار زبان و ادبیات عربی، پژوهشکدهٔ زبان و ادبیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
z.erfatpor@gmail.com

**** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، پژوهشکدهٔ زبان و ادبیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)، karimi.maryam@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴، تاریخ چاپ: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵



مقایسه با روزگار عطار ثباتی نسبی داشته است. هدف نهایی عطار از بیان این کرامات، دعوت مردم به سوی عرفان و پناه بردن به خدا در روزگاری است که خراسان درگیر قحطی و ناامنی ناشی از جنگ‌ها و حوادث مکرر بوده است. این مقاله در پی نشان دادن نقش بافت برون‌متنی بر روایت کرامات و نقش روایت کرامات در پاسخ به نیازهای اجتماعی زمانه عطار است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، بافت برون‌متنی، کرامت، تذکره‌الاولیا، عطار نیشابوری، کشف‌المحجوب.

۱. مقدمه

کرامت امر خارق‌عادتی است که از صوفی سر می‌زند و بنا بر نظر بسیاری از عرفا باید آن را مخفی کرد. اما گاه این امر در حال ناآگاهی عارف رخ می‌دهد و وی قادر بر کتمان آن نیست. گاه نیز بنا بر نظر پیر موظف به آشکارسازی آن کرامت است.

از میان کتاب‌های تذکره و شرح حال عارفان، تذکره‌الاولیا مفصل‌تر از پیشینیان و پسینیان خود به ذکر کرامات عرفا پرداخته و هر کرامت را نیز با جزئیات مفصل تشریح کرده است. در کشف‌المحجوب هجویری نیز اشاره به کرامات مشاهده می‌شود اما هیچ‌گاه تفصیلی چون تذکره‌الاولیا ندارد.

متن ادبی در دل شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی روزگارش شکل می‌گیرد. به مجموعه این عوامل بافت برون‌متنی می‌گوییم. بافت برون‌متنی غالب بر زمانه، چنان بر بیان نویسنده تأثیر دارد که گاه نویسنده به‌دلیل حساسیت قدرت حاکمه برخی مسائل را بیان نمی‌کند یا برخی مسائل را برای جلب مخاطب به تفصیل بیان می‌کند. عطار نیز در آثار خود از بافت برون‌متنی متأثر بوده است. اگرچه تذکره‌الاولیا و کشف‌المحجوب منابع مشترکی داشته‌اند، عطار، به‌ویژه در مقایسه با هجویری، هم کرامات بیشتری برای عرفا شمرده، هم کرامات را با تفصیل بیشتر ذکر کرده است. این پژوهش با بررسی کرامت‌هایی که در هر دو اثر برشمرده شده است و مقایسه بافت برون‌متنی هنگام تألیف تذکره‌الاولیا و کشف‌المحجوب در پی آن است مشخص کند تفاوت در بافت چگونه و تا چه حد بر شیوه بیان و محتوای عرضه‌شده اثرگذار است.

در بعضی کتاب‌های تذکره عارفان، ذکر کرامات به‌طور کلی حذف شده، در دیگر کتب به اختصار و گذرا به آنها اشاره شده و در بعضی کتب همچون تذکره‌الاولیا کرامات به‌طور مشروح بررسی شده‌اند. از همین رو این پژوهش در پی دلایل توجه ویژه عطار به این

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۶۳

مقوله، به بررسی بافت برون‌متنی پرداخته و نتایج حاصل را با کشف‌المحجوب و زمانه هجویری سنجیده است.

۲. بیان مسئله

کرامت امر خارق‌عادتی است که از عارف سرمی‌زند. تا قرن پنجم و ششم کرامت یا در حال ناآگاهی عارف از او ظاهر شده یا تأییدی برای درستی راه سالک نوپا بوده است. اما در قرون بعد بیشتر برای تأیید عارف و سرکوب مخالفان او مطرح شده است. ممکن است کرامت از سوی خداوند بر قلب عارف وارد شود و در اعضای او ظهور یابد؛ گاه نیز ممکن است عارف کرامتی بیابد که منشأ آن شیطانی است و موجب غرور و دور افتادن از طریق عرفان است. تا آنجا که حتی خود را از پیر برتر بداند. از آنجا که جز با تأیید پیر نمی‌توان مصدر حقیقی کرامت را تعیین کرد، عرفا پیروان خود را به عدم اظهار کرامت دعوت کرده‌اند.

در بعضی کتب تذکره عارفان، کرامات به‌طور کلی حذف شده‌اند. نویسندگان نتوانسته صداقت‌گوینده را تأیید کند یا خود به امر کرامت شک داشته و حذف چنین مسائلی را ارجح دانسته است. در دیگر کتب، چون کشف‌المحجوب، کرامات به اختصار و گذرا مورد اشاره قرار گرفته‌اند و در بعضی کتب، همچون تذکره‌الاولیا، کرامات به‌طور مشروح روایت شده‌اند. عطار در شرح حال هر عارف کراماتی که به او منسوب بوده را به تفصیل ذکر کرده است. گاه نیز جزئیاتی ذکر کرده که در منابع مکتوب پیش از او دیده نمی‌شود.

از آنجا که پژوهشگران پژوهش حاضر به بررسی متن در بافت قائل‌اند، ذکر (یا عدم ذکر) کرامات و نوع بیان و تفصیل مربوط به آن نیز در دل بافت برون‌متنی دو اثر کشف‌المحجوب و تذکره‌الاولیا بررسی شده است. نخست کرامات ذکر شده برای هر عارف در کتاب‌های کشف‌المحجوب و تذکره‌الاولیا استخراج شده و میزان جزئیات یا کلی‌گویی در هر دو اثر مقایسه شده است. سپس بافت برون‌متنی هر دو اثر مورد تدقیق قرار گرفته و تفاوت‌های آن بررسی شده است تا مشخص شود بافت برون‌متنی تا چه اندازه بر نوع بیان دو نویسنده درباره کرامت اثرگذار بوده است.

۳. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های فراوانی درباره امر کرامت صورت گرفته که هریک به جنبه‌ای از این مسئله پرداخته‌اند. برخی پژوهش‌ها نگاه دینی به این امر دارند و بعضی در پی پاسخ به مجهولات و شبهات حوزه کرامت بوده‌اند. بعضی مقاله‌ها به تعریف کرامت و انواع آن در متون صوفیه پرداخته‌اند؛ محمدرضا حیدری و امید روستا (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل واژه کرامت و جلوه‌های آن در مهمترین متون عرفانی قرن پنجم و ششم هجری» معانی لغت‌نامه‌ای و اصطلاحی این واژه را در بستر تاریخی بررسی کرده‌اند. مقاله «ولی و خرق عادت (کرامت) در کشف‌المحجوب هجویری» نوشته سیما حاتمی‌نیا و لیلا مرادی (۱۳۹۸) به شیوه مروری تعداد کرامات در کشف‌المحجوب و نام عرفایی را که از آنان کرامتی ذکر شده، فهرست کرده است. منصور ثروت (۱۳۹۰) در مقاله «کشف و کرامات و خوارق عادت» به تعریف کرامت، انواع آن و چگونگی دستیابی به آن پرداخته است. مقاله «کرامت‌های تخیلی در تصوف» قهرمان شیری (۱۳۹۰) به کرامت‌های غریب و غیرعقلانی پرداخته است. در سال ۱۳۸۹ پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد فاطمه آلبوغییش در دانشگاه پیام‌نور با عنوان «کرامات در مثنوی‌های عرفانی از قرن ۶ تا ۸ (حدیقه‌الحقیقه، منطق‌الطیر و مثنوی معنوی)» به راهنمایی منوچهر تشکری نیز به مسئله کرامت پرداخته است. در این پژوهش یکی به تفاوت کرامت با دیگر اقسام خرق عادت پرداخته شده و دیگر اقسام کرامات در حدیقه‌الحقیقه، منطق‌الطیر و مثنوی دسته‌بندی شده‌اند.

برخی در پی دسته‌بندی و طبقه‌بندی انواع کرامت بوده‌اند، چنان‌که در مقاله «بررسی کرامت و خوارق عادت از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری» نوشته محمود بهاروند و حسین واعظی (۱۳۹۶) کرامات از نگاه ابن‌سینا و قشیری دسته‌بندی شده است. در مقاله «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر عرفانی» زهرا انصاری (۱۳۹۰) انواع کرامت دسته‌بندی شده است. امین‌پور و شهبازی (۱۳۸۵) در مقاله «طرحی برای طبقه‌بندی قصه‌های مربوط به اخبار از غیب» نیز کرامت خبر دادن از غیب را برگزیده و انواع آن را در متون دسته‌بندی کرده‌اند.

بعضی دیگر از مقاله‌ها یکی از دسته‌های کرامت را بررسی کرده‌اند؛ مقاله «عرفا و کرامت حلال‌خواری» از مریم حقی و زهرا صالحی ساداتی (۱۴۰۰) انواع کرامت حلال‌خواری و نوع تشخیص آن برای عرفا را دسته‌بندی کرده است. مریم حقی (۱۳۹۷) در مقاله «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون نثر عرفانی» بر انواع شفابخشی و بیماری‌هایی

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۶۵

که معمولاً عارف شفا می‌داده، تمرکز کرده است. پیش از آن مقاله «شیوه‌ای نادر از تبرک و شفابخشی در متون عرفانی» نوشته محمدابراهیم ایرج‌پور (۱۳۸۸) به شفابخشی آب دهان عارف پرداخته است.

بعضی نیز در دسته‌بندی‌های حاضر جای نمی‌گیرند، چون مقاله «کرامت، گره‌گاه تصوف و رمانس ایرانی» که غلامعلی ایزدی (۱۳۹۸) در آن به مقایسه کرامت‌های اولیا با کرامت‌های قهرمانان داستان‌های عامه پرداخته است. مهدی رضایی و عزیزه نیدی در سال ۱۳۹۶ مقاله «شکل‌شناسی راوی در حکایات کرامت‌های عرفانی» را منتشر کرده‌اند. در این مقاله که با تأکید بر راوی نوشته شده، طبقات‌الصوفیه، اسرار التوحید، تذکره الاولیا، نفحات‌الانس و طرائق الحقائق بررسی شده‌اند. دیگر مقاله «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرارالتوحید و مقامات ژنده‌پیل)» نوشته قربان‌پور آرانی و حیدری رامشه (۱۳۹۳) است. نویسندگان این مقاله به تغییراتی که در روایت کرامات عارفان در اسرارالتوحید به‌عنوان یک متن باقی‌مانده از قرون چهار و پنج و مقامات ژنده‌پیل به‌عنوان یک متن قرن ششمی رخ داده، پرداخته‌اند. علی‌محمد پشت‌دار و محمدرضا عباسپور خرمالو (۱۳۸۸) در مقاله «کرامت از دیدگاه عرفان اسلامی و نظریه روان‌شناختی یونگ» به مقایسه شیوه دستیابی به امر فراحسی (کرامت) از منظر شرح‌های گلشن راز و نظریات یونگ پرداخته است.

۴. چارچوب نظری

رخدادها و برداشت ما از آنها بخش بزرگی از تجربه‌های روزانه ما را شکل می‌دهند. یکی از نقش‌های مهم زبان نیز انعکاس این تجربیات است (پورنامداریان و کرد چگینی، ۱۳۹۲: ۷).

واژه «بافت» یکی از اصطلاحات کلیدی زبان‌شناسی نقش‌گراست که در دهه‌های اخیر به پژوهش‌های ادبی هم راه پیدا کرده است. بافت به معنای آنچه پیرامون متن است و به آن معنی می‌دهد، شناخته می‌شود و به دو دسته کلی بافت درون‌متنی و بافت برون‌متنی تقسیم می‌شود. هلیدی و حسن بافت درون‌متنی را «واژه‌ها و جمله‌های قبل و بعد از جمله موردنظر» و بافت برون‌متنی را بافتی دانسته‌اند که با روابط نظام‌مند میان محیط اجتماعی و کارکرد زبان، متن را در خود جای می‌دهد (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۵۴، ۶۴).

زبان‌شناسان نخست به بافت درون‌متنی توجه کردند. این بافت به ساختار داخلی متن، یعنی رابطه میان واژگان، دستور و معنای جملات می‌پردازد. توجه به بافت برون‌متنی از دهه ۱۹۲۰ میلادی آغاز شد.

فضایی که کلمه‌ها و جمله‌ها شکل می‌دهند بافت درون‌متنی یا زبانی نام دارد. درمقابل مجموعه عوامل تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی غالب بر زمانه شکل‌گیری متن، اوضاع اقتصادی، جنگ‌ها، حوادث طبیعی، تحصیلات و تربیت خانوادگی مؤلف همگی از عوامل بافت برون‌متنی است. هر متن در دل بافت شکل می‌گیرد و با کمک بافت درک می‌شود. آنچه در این پژوهش به اختصار بافت می‌خوانیم، بافت برون‌متنی یا غیرزبانی است.

اصطلاح بافت برون‌متنی یا بافت موقعیت از دهه ۱۹۲۰ میلادی با پژوهش‌های قوم‌نگاری مالینوفسکی شکل گرفت. پس از آن فرث (در دهه ۱۹۵۰) روی نظریات او درباره بافت موقعیت کار کرد و چارچوبی برای توصیف بافت موقعیت ارائه کرد تا بتوان به‌عنوان یک نظریه عام زبان‌شناسی برای مطالعه متون از آن کمک گرفت. فرث زبان را محصول اجتماع و طرح‌ریزی شده برای تعامل اجتماعی می‌دانست. او معتقد بود معنای نقش در بافت مشخص می‌شود.

به باور هلیدی و حسن (۱۳۹۳: ۳۸-۳۹ و ۵۰-۵۱) بافت، متنی است که در کنار متن قرار می‌گیرد و همراه آن است. همه رویدادهای غیرزبانی که متن در آن گسترده می‌شود، بافت است. با تعریفی که آنان از بافت موقعیت ارائه دادند، تعریف بافت موقعیت را ارتقا دادند. از نظر آنان «بافت موقعیت بافتی است که متن در آن شکفته و آشکار می‌شود...» [و] از راه ارتباطی نظام‌مند بین محیط اجتماعی از یک‌سو و تشکیلات کاربردی زبان از سوی دیگر [در متن قرار می‌گیرد]. آنان در ادامه برای بافت موقعیتی که تعریف کرده‌اند سه ویژگی برمی‌شمرند: ۱) زمینه گفتمان (آن عمل اجتماعی که در حال وقوع است)، ۲) عاملان گفتمان (شرکت‌کنندگان، جایگاه اجتماعی و نقش آنان)، ۳) شیوه گفتمان (نقش زبان در آن موقعیت خاص).

بعضی پژوهشگران معتقدند زمینه گفتمان است که معنا را تعیین می‌کند و برای درک معنا ضروری است. (کالر، ۱۳۸۵: ۸۹) موقعیتی که تعامل زبانی در آن رخ می‌دهد مشخص می‌کند چه معانی‌ای مبادله خواهند شد (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷). حذف بافت از تحلیل متن، معنایی که از آن درک می‌شود را ناقص می‌سازد.

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۶۷

ون‌دایک معتقد است بافت عینی نیست، بلکه ذهنی است. بافت آن تعریف ذهنی مشارکت‌کنندگان در موقعیت است (۱۴۰۰: ۲۰). از این رو ما هرگز نمی‌توانیم بافت عصر عطار و هجویری را دقیق بازسازی و درک کنیم، بلکه فقط سعی می‌کنیم به آن نزدیک شویم. هنگام تحلیل یک اثر مکتوب، بافت پس از متن بررسی می‌شود اما «در زندگی واقعی بافت مقدم بر متن است.» (هلیدی و حسن، ۱۳۹۳: ۳۹)

در این پژوهش بافت موقعیت از منظر هلیدی-حسن مورد توجه است. زمینه گفتمان در هردو متن (تذکره‌الاولیاء و کشف‌المحجوب) خراسان است. در کشف‌المحجوب خراسان قرن پنجم و در تذکره‌الاولیا خراسان قرن ششم با همه جنگ‌ها و نزاع‌ها و بلایای طبیعی و دعوای فرقه‌ای، زمینه گفتمان را شکل می‌دهد. عاملان گفتمان دو عارف هستند و مخاطبانی که متن عرفانی آنان دارد. شیوه گفتمان نیز زبان ساده متن عرفانی است که باتوجه به مخاطب عام آن شکل گرفته است.

۵. کرامت

کرامت یکی از اصطلاحات عرفانی است که معنایی لغوی و معنایی اصطلاحی دارد. کرامت از نظر لغوی بزرگی ورزیدن، سخاوت، جوانمردی، نواخت، احسان، احترام و کار خرق عادت است. (دهخدا، ذیل کرامت) کرامت به‌عنوان اصطلاح عرفانی نخستین بار در اللمع فی التصوف آمده است. مؤلف این کتاب با این پیش‌فرض که مخاطب از معنای کرامت آگاهی دارد، به نقل سخنانی می‌پردازد که کرامت را امری مهم نمی‌دانند یا بزرگترین کرامت را تغییر اخلاق مذموم به اخلاق حسنه می‌دانند. در اللمع فی التصوف (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۳۲۴) بزرگترین کرامت تغییر یک اخلاق مذموم به اخلاق نیکو ذکر شده و پس از آن نقل قول مشهوری از بایزید آمده که در التعرف (ابوبکر کلاباذی، ۱۳۷۱: ۳۲۴) و بسیاری دیگر از متون عرفانی نیز تکرار شده است؛ گفتند فلان‌کس در شبی تا مکه می‌رود، بایزید گفت شیطان در لحظه‌ای از شرق عالم به غرب می‌رود اما لعنت خدا بر اوست. گفتند فلان‌کس بر آب راه می‌رود، بایزید گفت ماهی نیز بر آب می‌رود و مگس نیز در هوا می‌پرد.

در خلاصه شرح تعرف (بی‌نام، ۱۳۴۹: ۱۹۲) به نقل از بایزید بسطامی آمده است که صوفیان کرامت را می‌پذیرند و بعضی حتی اگر کرامت به بزرگی معجزه باشد، آن را درست می‌دانند:

اجماع است مر این طایفه را بر اثبات کرامات اولیاء. اما نزدیک معتزله کرامات اولیاء روا نباشد اصلاً مگر کرامتی که بر عموم مؤمنان بود چون اجابت دعا و مثل ذلک. گروهی از اهل سنت کرامات را مقرند ولکن چندانی که اندر حد معجزات نباشد چون به حد معجزات رسد، بر اولیاء روا ندارند. باز فقها و علمای سنت و جماعت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیاء جائز است هرچند اندر حد معجزات باشد و به کتاب و اخبار حجت کردند.

در ترجمه رساله قشیریه آمده است: «کرامت فعلی بود ناقض عادت اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او.» (عثمانی، ۱۳۷۴: ۶۲۳) وی در این تعریف کرامت را مختصّ ولی می‌کند و نشانه صداقت او در ولایتش می‌داند. هجویری در کشف‌المحجوب کرامت را فعلی ناقض عادت می‌داند که «بر ولیّ اندر حال صحت تکلیف وی» جایز است (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۲۷). این بخش از تعریف هجویری منطبق بر تعریف قشیری است و به نظر می‌رسد از او گرفته شده باشد. در ادامه هجویری تأکید می‌کند که با درنظر گرفتن اراده الهی، این امر از نظر عقلی هم محال نیست و اظهار آن از نظر شرعی هم جایز است.

عطار در تذکره‌الاولیا تعریفی از کرامت ارائه نمی‌دهد اما آن‌گاه که از انجام امری خارق‌العاده به دست عارف سخن می‌گوید، این اصطلاح را به کار می‌برد: (۱۳۹۷: ۳۱۷، ۶۹۹، ۷۷۳ و...).

ابن جوزی در تلبیس ابلیس می‌نویسد ممکن است آنچه جاهل می‌بیند اتفاقی باشد یا از طرف خدا برای امتحان او ظاهر شده باشد یا از ترفندهای ابلیس برای فریفتن او باشد. نباید خردمند به این‌گونه امور توجه کند، حتی اگر کرامت باشد (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۳۶۳). استعلامی آنچه عطار درباره حبیب عجمی ذکر کرده را از این دست می‌داند:

در خانه‌ای تاریک سوزنی از دستش به زمین می‌افتد و خانه، بی چراغ روشن می‌شود تا او سوزن خود را پیدا کند. اما حبیب دست روی چشم می‌گذارد که: نی! نی! ما سوزن جز به چراغ ندانیم جست! و این از مواردی است که بسیاری از پیران این‌گونه کرامات را مکر می‌گویند یا وقوع آن را با شک تلقی می‌کنند. (استعلامی، ۱۳۸۸: ۶۸)

در بحث کرامت باید توجه داشت که ظهور کرامت از ولی خدا ضرورت ندارد، بدین معنا که اگر از عارفی کرامت ظاهر نشود، به معنای ولی نبودن او نیست. عرفای قرون اولیه چندان در پی کرامت یافتن نبوده‌اند و کارکردی که برای آن قائل بوده‌اند بیشتر ایجاد

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۶۹

اطمینان قلبی برای سالک بوده است. عطار (۱۳۹۷: ۱۷۸) در ذکر بایزید بسطامی می‌نویسد که چون خواست از دجله بگذرد، آب به کنار رفت و راهی پیدا شد. اما بایزید گفت «مرا کریم می‌باید نه کرامت». در جایی دیگر (همان: ۴۶۵) نیز از جنید نقل می‌کند که زلت عارف میل است از کریم به کرامت. استعلامی (۱۳۸۸: ۷۵ و ۷۷) به پیروی از عطار در تذکره‌الاولیاء معتقد است لذت بردن از کرامت نشانه کرامت نبودن آن امر خارق‌العاده است. چنان‌که صوفی در حال انجام کرامت باید چنان از خود بی‌خود باشد که نفهمد کرامتی از او پدید آمده است.

در ترجمه رساله قشیریه (عثمانی، ۱۳۷۴: ۶۲۴-۶۲۵) به نقل از ابوبکر فورک تفاوت معجزه و کرامت از مصدر آن دانسته شده است. چنان‌که اگر امر خارق‌عادت را پیامبر انجام دهد، معجزه و اگر ولی انجام دهد، کرامت است. دیگر آن‌که نبی باید معجزه خود را بر مردم اظهار کند اما ولی نباید دعوی کند و باید کرامت خود را مخفی نگه دارد.

عطار (۱۳۹۷: ۸۳) معتقد است اگر کسی پیرو پیامبر باشد، ذره‌ای از نبوت او را به دست می‌آورد و کرامت را نیز از همین رو مجاز و صحیح می‌داند. قربان‌پور و حیدری (۱۳۹۳: ۳) معتقدند آیات قرآنی مبنی بر انجام کارهای خارق‌عادت از سوی شخصی جز پیامبر، دلیل اعتقاد صوفیه بر وجود کرامت است. چنان‌که نزد مریم (س) طعام‌های آسمانی دیده می‌شود (۳۷: ۳)، هنگام وضع حمل از نخل خشک برای او خرما می‌روید (۱۹: ۲۵) یا عفرتی تخت ملکه سبا را نزد سلیمان حاضر می‌کند (۲۷: ۳۸-۴۰).

۶. بافت برون‌متنی روزگار هجویری و عطار

۱.۶ روزگار عطار

هیچ مدرکی دال بر صوفی‌خانقاهی بودن عطار نداریم. عرفا نام شیخ و پیر خود را در کتاب‌هایشان ذکر می‌کردند اما در آثار عطار چنین اطلاعی نیز به دست نمی‌آید. پس می‌توان چنین برداشت کرد که او صوفی رسمی خانقاهی نبوده است. باین‌حال به تصریح خودش در مقدمه تذکره‌الاولیا و از میان دیگر آثارش می‌توان علاقه و ارادت او به عارفان پیشین را دریافت. از کودکی همراه با پدر در مجالس صوفیه شرکت کرده اما هیچ‌کدام از مشایخ را به‌عنوان پیر و مراد خود معرفی نکرده است. اگرچه دولتشاه (۱۳۸۲: ۱۸۸) توبه عطار را به‌دست رکن‌الدین اکاف دانسته، استاد فروزانفر (۱۳۵۳: ۳۰-۳۱) تأکید کرده اکاف

در کتب هم‌عصرانش (همچون سمعانی) به فقه و وعظ مشهور بوده است. باری چنان‌که فروزانفر نیز نوشته اگر اکّاف صوفی بود دلیلی نداشت معاصرینش این نکته را مسکوت گذارند. جامی در نفحات‌الانس (۱۳۹۰: ۵۹۶-۵۹۷) عطار را مرید شیخ مجدالدین بغدادی و به استناد سخن مولانا که در مناقب‌العارفین ذکر شده، نوشته بعضی او را اویسی دانسته‌اند: «نور منصور رضی‌الله‌عنه بعد از صدوپنجاه سال بر روح فریدالدین عطار رحمه‌الله‌علیه تجلی کرد و مرشد او شد...» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۸۲؛ با اندک پس‌وپیش در عبارت جامی، ۱۳۹۰: ۵۹۷). به کسی اویسی گفته می‌شود که به اویس قرنی اقتدا کرده و از پیامبر اسلام (ص) یا یکی از مشایخ کسب فیض کند اما در خرقه خانقاه درنیاید. عارف اویسی همان‌طور که اویس قرنی هیچ‌گاه پیر خود (پیامبر) را ندید، ممکن است هیچ‌گاه پیر خود را نبیند. استاد فروزانفر (۱۳۵۳: ۳۲-۳۳) با ذکر ابیاتی از دیوان عطار، که خود را پیرو ابوسعید ابوالخیر دانسته، معتقد است اگر او را اویسی بدانیم، بی‌شک پیرو ابوسعید بوده است. قصیده‌ای که با بیت

آنچه در قعر جان همی‌یابم مغز هردو جهان همی‌یابم

آغاز شده، در ادامه به ابیات زیر می‌رسد:

از دم بوسعید می‌دانم	دولتی کاین زمان همی‌یابم
از مددهای او به هر نفسی	دولتی ناگهان همی‌یابم
دل خود را ز نور سینه او	گنج این خاکدان همی‌یابم
تا که بی‌خویش گشته‌ام من از او	خویش صاحب‌قران همی‌یابم

این ابیات را می‌توان «گواه استمرار نفوذ معنوی ابوسعید در خطه خراسان پس از گذشت بیش از یک قرن و نیم از مرگ وی» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۳۷) دانست. نه از این ابیات و نه از دیگر قرائن نمی‌توان به اویسی بودن عطار پی برد. پیگیری نسب‌نامه صوفیانه وی به هیچ نتیجه نسبتاً قابل‌اعتنایی منتهی نمی‌شود اما می‌توان گفت نوشتن کتاب تذکره و جمع‌آوری احوال و اقوال مشایخ در این کتاب «ناشی از تعلق خاطر او به تصوف و مشایخ صوفیه است؛ بی‌آنکه تأکید آشکاری بر یکی از آنان، ارادت خاص او را به بقیه کم‌رنگ کند» (همان، ۱۳۹۹: ۱۷۴).

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۷۱

زمانه زندگی عطار از سویی پیامدهای اوضاع نابسامان عهد غزنوی و جنگ و جدال غزنویان با ترکان بیابانگرد را متحمل شده، از دیگر سو نیز خراسان عرصه نبردهای بی‌پایان سلجوقیان با خوارزمشاهیان و تاخت‌وتازهای وحشیانه غزان بود.

سلجوقیان برای کسب مشروعیت و خلفای عباسی برای کسب قدرت به یکدیگر نیاز داشتند و همین امر باعث ایجاد روابط نیکو بین آنان شد اما در نهایت سلجوقیان با به رخ کشیدن قدرت خود در بغداد، عملاً بغداد را به سرزمین‌های تحت‌حاکمیت خود ملحق کردند (غازی اوزگودنلی، ۱۳۹۳: ۵۶۰-۵۶۲). سلجوقیان اگرچه در ابتدا نیازمند تأیید خلیفه بودند اما با به‌دست آوردن قدرت دیگر نیازی به این تأیید نداشتند، پس دلیلی بر پیروی متعصبانه از خلیفه نیز نداشتند. این امر اگرچه باعث ایجاد آزادی‌های مذهبی شد، عرصه را برای جدال‌های فرقه‌ای نیز فراهم کرد.

«آداب و سنن ترکان از عهد باستان، اصول وراثت را به رسمیت نمی‌شناخت و در نتیجه همه اعضای خاندان می‌توانستند دعوی جانشینی کنند» (همان: ۵۷۲)، این نکته موجب می‌شد پس از مرگ هر پادشاه جنگ‌های متعدد میان مدعیان جانشینی صورت گیرد.

۲.۶ روزگار هجویری

هجویری با آن‌که در صحبت مشایخ زیادی بوده و طی سفرهای خود بسیاری را زیارت کرده، فقط ابوالفضل ختلی را شیخ خود می‌داند (هجویری، ۱۳۹۰: هفده). با توجه به اطلاعاتی که از هجویری داریم، می‌توان نتیجه گرفت در محضر مشایخ تصوف بوده اما نه به‌عنوان یک صوفی رسمی، بلکه فقط علاقه‌مند به راه سیر و سلوک بوده است.

عابدی در مقدمه کشف‌المحجوب هجویری را متولد اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم می‌داند (۱۳۹۰: سیزده). مرگ او را نیز به تقریب اواخر قرن پنجم دانسته‌اند. این دوران با حکمرانی غزنویان (محمود غزنوی در سال ۳۸۸ ق. خود را فرمانروای تمام قلمرو پدر خواند)، نبردهای میان غزنویان و سلجوقیان (۴۲۶-۴۶۵ ق.) و به قدرت رسیدن سلجوقیان (۴۲۹ ق.) مصادف است.

اداره حکومت پرخرج غزنوی همراه با ایجاد فشارهای مالی بر مردم عامه بوده است. بوزورث (۱۳۹۳: ۲۰۹) منابع اصلی درآمد غزنویان را به پنج بخش اموال خاص پادشاه، مصادره اموال به نفع پادشاه، خراج و هدایا، غنائم جنگی و مالیات تقسیم می‌کند. اگرچه مالیات فقط یک‌پنجم این درآمد را تشکیل می‌دهد، باید در نظر داشت که «علاوه بر این

مالیات‌های منظم، حضور پادشاه و لشکریانش در بخشی از امپراتوری که شورشی در آن انجام گرفته بود یا تأخیری در پرداخت مالیات‌ها رخ داده بود، معمولاً سبب تحمیل مالیات‌های غیرمرسوم می‌گشت.» (همان: ۲۱۲).

سلطان محمود، که مقتدرترین پادشاه غزنوی بود، از ابتدای حکومت خود با قراخانیان و غوریان در جدال بود. شورش‌های محلی، چون سرکشی امیران سیستان، را نیز باید در نظر داشت. جدال بر سر جانشینی هم از همان آغاز در دولت غزنوی دیده می‌شود. چنان‌که محمود با برادر خود، اسماعیل، به نبرد برمی‌خیزد. حکایت جانشینی محمود و نبردهای مسعود و محمد را بر سر حکومت نیز به تفصیل در تاریخ بیهقی می‌یابیم. این جنگ و جدال در میان جانشینان مسعود غزنوی نیز ادامه می‌یابد. نکته مهم دیگر لشکرکشی‌های محمود و مسعود غزنوی است که اگرچه به سبب لشکر منظم و انبوه در هند پیشرفت خوبی داشت، در تقابل با حکومت‌های غربی ایران به‌سادگی نتیجه نمی‌گرفت. از نظر دینی طرفداری متعصبانه از مذهب سنت از حکومت سبکتگین آغاز شد و در دوره محمود ادامه یافت. غزنویان از فقه حنفی و کرامیه خراسان پیروی می‌کردند و مخالفان مذهب رسمی را به‌شدت سرکوب می‌کردند (فرای، ۱۳۶۳: ۱۵۰-۱۵۹). از بررسی مجموعه شرایط خراسان در عهد غزنوی به نظر می‌رسد اگرچه ستم‌های فراوان بر سر جمع‌آوری مالیات بر مردم وارد می‌شد، آزادی مذهبی وجود نداشت، به سبب حمله اقوام بیابانگرد شرقی قحطی‌هایی پدید می‌آمد و مردم به‌طور کلی از اوضاع ناراضی بودند اما ثبات و آرامشی بر این خطه حکمفرما بود.

۳.۶ مقایسه روزگار عطار و روزگار هجویری

هم از این روی ادعای گزافی نیست که شرایط سیاسی روزگار هجویری به نسبت روزگار عطار ثبات نسبی داشته است. اما در عصر عطار آشفتگی بر جامعه سایه انداخته است.

۷. مقایسه کرامات با کمک نظریه بافت موقعیت

در تذکره‌الاولیا و کشف‌المحجوب ذکر ۶۰ عارف مشترک است. ذکر این ۶۰ عارف حدود ۱۰۰ صفحه از کشف‌المحجوب و بیش از ۵۷۰ صفحه از تذکره‌الاولیا را به خود اختصاص داده است. محتوای کشف‌المحجوب، که کتابی در تعلیم طبقات متصوفه است، باعث شده هجویری به دسته‌بندی کرامات بپردازد. اما متن عطار، تذکره است و مؤلف کوشیده در ذکر

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۷۳

هر عارف جزئیات بیشتری ارائه کند. همین امر باعث شده در تذکره‌الاولیا کرامات بیشتر و متنوع‌تری ببینیم. چنان‌که هجویری در ذکر حبیب عجمی فقط یک کرامت ذکر می‌کند (هجویری، ۱۳۹۰: ۱۳۶) اما عطار ۷ کرامت برای او ذکر می‌کند. به‌طور کلی تعداد کرامت‌هایی که عطار برای هر عارف ذکر می‌کند به‌طرز قابل‌توجهی بیش از تعداد کرامت‌هایی است که هجویری ذکر می‌کند.

از پرتکرارترین کرامت‌هایی که عطار ذکر می‌کند، پدید آمدن طعامی از غیب یا به نوعی دیگر سیر کردن گرسنگان است. هجویری نیز پدید آمدن طعامی از محلی به‌صورت ناگهانی را یکی از چهار دسته اصلی کرامت می‌داند (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۴۳). برای مثال عطار در ذکر حبیب عجمی می‌نویسد که در قحطی بصره، طعام نسیه خریده و به درویشان داده است. سپس کیسه‌ای دوخته و زیر بالین نهاده و هرکس به طلب پول خود می‌آمده، آن کیسه را درمی‌آورده و کیسه پر از سکه شده بوده است (عطار، ۱۳۹۷: ۶۳). در جایی دیگر (همان: ۷۲۲-۷۲۳) آورده ابوالحسن خرقانی پارچه‌ای انداخت و گفت از زیر آن نان دریاورید. اگر پارچه را برندارید، تا قیامت نان از زیر آن درمی‌آید. در ذکر حسین منصور حلاج (همان: ۶۴۰) آمده که به یاران خود گفت مرا بیفشانید، از او رطب می‌ریخت. در ادامه همین ذکر می‌نویسد در بیابان حلاج پشت به هر خارینی می‌نهاد، رطب بار می‌آورد. یا گروهی در بیابان به او گفتند انجیر می‌خواهیم یا حلوی گرم می‌خواهیم و برایشان حاضر کرد. در ذکر ابراهیم خواص آمده که در راه مکه دو قرص نان و دو شربت در پیش او پدیدار می‌شده و او با همراهش می‌خورده و می‌نوشیده است. دیگر در حضور جوان ترسایی ظرف غذا برای خواص پدید می‌آید و همین پدید آمدن غذا از غیب، موجب مسلمان شدن جوان می‌شود. (همان: ۶۵۶) باز ذکر شده که خواص با مریدی در بیابان بود و برای او آب حاضر کرد. (همان) پدید آمدن غذا به چشم مردم گرسنه بی‌شک کرامت بزرگی و قابل توجهی است. یعنی بزرگترین تشویق به سوی راه حق، ارائه خوراک از غیب است، چنان‌که مردم نگران نباشند این غله چطور و از کجا به دست می‌آید. خداوند از غیب خوراکی چنان‌که مطابق میل و خواسته آنهاست عطا می‌کند. با در نظر گرفتن قحطی‌هایی که در نیشابور عصر عطار رخ داده، از این حکایت هم بوی امید به مشام می‌رسد و هم دعوتی است برای کمک کردن به فقرا، زیرا که خداوند قادر است مال شما را برگرداند. به نظر می‌رسد عطار در پی امیدوار کردن مخاطب خود نسبت به لطف و بخشش‌های الهی است.

روزگار گرسنگی و فقر و فاقه عصر عطار بی‌شک همگان را بر مال یکدیگر حریص می‌کند. اما او از شبهه نیز بر حذر می‌دارد. او طعام حلال و بر وجه خوردن را هم کرامت می‌داند هم از مراحل رسیدن به معرفت و عشق الهی. به نقل از مادر بایزید، می‌نویسد: آن‌گاه که تو -بایزید- را در زهدان داشتم «هرگاه که لقمه به شبهت در دهان نهادمی تو در شکم من در طپیدن آمدی و قرار نگرفتی تا آن لقمه نینداختمی.» (همان: ۱۶۱) در ذکر حارث محاسبی، هجویری کرامتی ذکر نکرده است اما عطار علاوه بر ذکر کرامت، بر آن تأکید ورزیده است. وی می‌نویسد اگر لقمه‌ای شبهه‌آلود بود، انگشت حارث با او موافقت نمی‌کرد و نمی‌توانست آن لقمه را بردارد. در ادامه روایتی از میهمان شدن او نزد جنید می‌آورد که لقمه‌ای شبهه‌ناک در خانه جنید بود و حارث هرچه کرد نتوانست آن را ببلعد. (همان: ۲۷۰) عطار در ذکر ابوسعید ابوالخیر نوشته قاضی صاعد خواست او را بیازماید. پس دو بره یکی از مال حلال و دیگری از مال حرام نزد او فرستاد. خود نیز از راهی دیگر نزد ابوسعید رفت. در راه دزدان به غلامان قاضی حمله کردند و بره حرام را بردند. غلامان که به محضر ابوسعید رسیدند، فقط یک بره به همراه داشتند. ابوسعید رو به قاضی، بر این‌که او جز طعام حلال نمی‌خورد، تأکید کرد (همان: ۸۸۱-۸۸۲).

حقّی و صالحی‌ساداتی (۱۴۰۰: ۳) تشخیص طعام حلال را از زیرمجموعه‌های اخبار از غیب می‌دانند. ولی خدا با اشراف بر مراحل پدید آمدن طعام از حلال و حرام آن آگاهی دارد (انصاری، ۱۳۹۱: ۹). خرق‌عاداتی چنین را هنگامی که کنار حکایاتی از دیگر آثار عطار قرار دهیم، مسئله گرسنگی در آثار او برای ما پررنگ‌تر می‌شود:

سائلی پرسید از آن شوریده‌حال	گفت اگر نام مهین ذوالجلال
می‌شناسی بازگوی ای مرد نیک	گفت نان است این بتوان گفت لیک
مرد گفتش احمقی و بی‌قرار	کی بود نام مهین، نان، شرم دار
گفت در قحط نشابور ای عجب	می‌گذشتم گرسنه چل روز و شب
نه شنودم هیچ‌جا بانگ نماز	نه دری بر هیچ مسجد بود باز
من بدانستم که نان نام مهینست	نقطه جمعیت و بنیاد و دینست

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۵۹)

مسئله گرسنگی و یافتن غذا چنان اهمیتی یافته که شوریده‌حال (دیوانه) آن را اسم اعظم معرفی می‌کند. حکایتی دیگر در منطق‌الطیر اعتراض به خداوند است از جهت گرسنگی:

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۷۵

خاست اندر مصر قحطی ناگهان	خلق می‌مردند و می‌گفتند نان
جمله ره خلق بر هم مرده بود	نیم‌زنده مرده را می‌خورده بود
از قضا دیوانه‌ای چون آن بدید	خلق می‌مردند و نامد نان پدید
گفت ای دارنده دنیا و دین	چون نداری رزق، کمتر آفرین

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۵۹)

پورنامداریان (۱۳۸۲: ۷) گفتار دیوانگان را فریاد عطار می‌داند که در زیر پوشش جنون مخفی شده است.

بدل شدن سنگ یا چیز بی‌ارزش دیگر به سنگ قیمتی و زر را نیز در همین راستا می‌توان قرار داد. حسن بصری در بیابان به دوستانش خرما می‌دهد و هسته آن خرما زرین است. (عطار، ۱۳۹۷: ۳۶) در جاهای دیگر بدل شدن مهره و سنگ بی‌ارزش به یاقوت و زمرد در دست ذوالنون مورد اشاره است. باز دعوتی به سوی عرفان و عرفاست در زمانه‌ای که دشواری‌ها از هرسو رو به ازدیاد دارد. عارف، اگر بخواهد و اگر خداوند امر کند و اذن بدهد، همه‌چیز را دگرگون خواهد کرد.

عطار (۱۳۹۷: ۱۴۳) به «طاعت جمادات» از زبان ذوالنون اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که همه‌چیز از عارف پیروی می‌کند و به فرمان او است. سپس در همین روایت ذکر می‌کند که تختی به فرمان ذوالنون به حرکت گرد خانه درآمد. در ذکر ابوالحسن خرقانی (همان: ۷۲۳) آمده که دیوارهای خانقاه به موافقت او در سماع آمدند. دیگر در ذکر هم‌او آمده که تبری که از دستش افتاده بود به هوا رفت و در دست او قرار گرفت (همان: ۷۲۴).

از دیگر کرامات اولیا می‌توان به استجابت دعای آنان اشاره کرد. هجویری (۱۳۹۰: ۳۴۳) این مورد را نیز در دسته‌بندی کرامات خود ذکر کرده است. از کراماتی که در ذکر بایزید بسطامی در تذکرةالاولیاء آمده، یکی آن است که هرچه در خاطر او بگذشتی، در حال پیش او پدید آمدی (عطار، ۱۳۹۷: ۱۶۸) این امر در روزگاری نقل می‌شود که مردمان به سبب بلایای طبیعی و انسانی محتاج و گرسنه‌اند. عطار می‌گوید اگر در راه عرفان قدم بگذارید و از دستورات الهی پیروی کنید، برای شما نیز چنین پیش خواهد آمد که آنچه اراده کنید، در حال نزد شما حاضر شود.

خواندن ضمایر و اشراف بر اسرار خلایق از دیگر کراماتی است که عطار مواردی برای آن ذکر کرده و هجویری (۱۳۹۰: ۳۴۳) نیز آن را در دسته‌بندی کرامات خود قرار داده است.

در ذکر ابوالحسن خرقانی (عطار، ۱۳۹۷: ۷۲۵) آمده که محمود غزنوی به دیدار او رفت درحالی‌که لباسان غلامان را پوشیده بود و لباس پادشاهی را به ایاز پوشانده بود. اما ابوالحسن دست محمود را گرفت و پیش آورد.

طی مسافت فراوان در مدت کوتاه یا اصطلاحاً طی الارض را نیز هجویری (۱۳۹۰: ۳۴۳) در دسته‌بندی اصلی کرامات آورده و عطار نیز مثال‌هایی از این مورد در ذکر عرفا آورده است. چنان‌که برای بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی طی الارض ذکر شده است. در ذکر ابوسعید ابوالخیر آمده که هرگاه مسئله‌ای برای او پیش می‌آمد، در میان آسمان و زمین به سرخس می‌رفت و مشکل خود را از ابوالفضل سرخسی می‌پرسید و به همان حال بازمی‌گشت (عطار، ۱۳۹۷: ۱۶۹).

دیگر حرکت بر روی رودخانه یا نشستن بر روی آن است. هجویری کرامتی برای امام شافعی ذکر نمی‌کند اما عطار در روایتی ویژه برای او کرامتی می‌آورد. رومیان دانشمندان خود را به بغداد می‌فرستند تا با دانشمندان مسلمان مناظره کنند. شافعی گلیم خود را بر روی دجله می‌اندازد و بی آنکه تر شود، روی آن می‌نشیند و می‌گوید تخت مناظره این است! سپس چهارصد کشیش زنار می‌برند و مسلمان می‌شوند. (همان: ۲۴۹) ذکر کرامت در تقابل با نامسلمانان از آن جهت اهمیت دارد که سرزمین خراسان در روزگار عطار عرصه تاخت و تاز غزان کافر بوده است. عطار در این روایت آن‌جا که تقابل میان اسلام و غیراسلام است، کرامتی ذکر می‌کند و دانشمند مسلمان را بر جهان پیرامونش اثرگذار می‌نمایاند.

از کرامات مشترکی که هردو نویسنده ذکر کرده‌اند، ذکر گریختن حسن بصری از کسان حجاج بن یوسف و مخفی شدن او در صومعه حبیب عجمی است. سربازان از حبیب می‌پرسند حسن کجاست؟ و او به درون صومعه اشاره می‌کند. اما هرچه در صومعه می‌گردند، او را نمی‌یابند. چنان‌که در روایت عطار آمده که «حسن گفت هفت بار دست بر من نهادند و مرا ندیدند.» (هجویری، ۱۳۹۰: ۱۳۶؛ عطار، ۱۳۹۷: ۶۴-۶۵) ذکر این حکایت نشان‌گر رابطه منفی خلافت بغداد با عرفاست. اگرچه گاه عارفی مورد توجه خلیفه یا حاکمی قرار می‌گیرد اما به‌طور کلی حکومت رابطه خوبی با عرفا ندارد. به‌طور خاص نیز می‌توان به تعصبات دوره حکومتی حجاج بن یوسف اشاره کرد. نکته مهم دیگر اغراق عطار در همین حکایت مشترک است. در کشف‌المحجوب آمده که سربازان وارد صومعه شدند و حسن بصری را نیافتند اما عطار می‌نویسد حسن گفته هفت بار بر من دست گذاشتند اما باز

هم من را پیدا نکردند! این اغراق می‌تواند مخاطب را به قدرت الهی رهنمون شود: اگر خدا نخواهد، دشمن در نزدیکترین حالت هم نمی‌تواند تو را ببیند! عطار در ذکر این حکایت از حبیب عجمی نقل می‌کند که صداقت من باعث شد چنین کرامتی پدید آید. (همان)

در هردو متن به کمک به دیگران توجه شده است. عطار در ذکر ابوالحسن نوری نوشته «یک روز می‌رفت. مردی را دید بار افتاده و خر مرده و مرد به زاری می‌گریست. نوری پای بر خر زد و گفت: برخیز! این چه جای خفتن است؟ همی خر برخاست تا مرد بار برنهاد و برفت.» (همان: ۴۹۰) آن‌گاه که مرد احساس عجز کرده، عارف به کمک او شتافته و خرق‌عادت را که از نشانه‌های اولیاست با هدف کمک به خلق به کار برده است. باز هم امیدی است که عطار به مردم عصر خود می‌دهد. مردمی که نه تاب مبارزه با غزان را دارند و نه توانایی مقاومت در برابر لشکریان سلطان. چنان که در هردو نقل شده که بزرگی گفت نزد ابوحازم مدنی آمدم و او را خفته دیدم. پس زمانی صبر کردم. هنگامی که برخاست، گفت پیامبر را در خواب دیدم که به تو پیغام داد، حق مادر نگاه داشتن برای تو بهتر از حیح کردن است (هجویری، ۱۳۹۰: ۱۴۰؛ عطار، ۱۳۹۷: ۷۰).

تنها کرامتی که برای جنید ذکر شده آن است که هاتفی با او سخن گفت. اما این کرامت شش بار تکرار شده است.

عطار برای بسیاری از عرفا فقط یک کرامت می‌آورد، آن هم به خواب دیدن خداوند یا پیامبر (ص). اگرچه خواب دیدن هم از امور بسیار مهم نزد صوفیان است اما پذیرش آن برای ذهن مردم عادی راحت‌تر است. ابو عبدالله خفیف، ابومحمد جریری از عرفایی هستند که فقط کرامت خواب دیدن برای ایشان نقل شده است. (عطار، ۱۳۹۷: ۶۲۶ و ۶۳۲)

هجویری در ذکر بشر حافی کرامتی ذکر نکرده است اما عطار جز خواب خدا، پیامبر و حضرت علی را دیدن، کرامت‌هایی چون بر آب راه رفتن به او نسبت داده است. کرامت دیگری که بسیار شاعرانه می‌نماید نیز آن است که تا بشر زنده بود، هیچ ستوری در بغداد روث نینداخت (عطار، ۱۳۹۷: ۱۳۵). این کرامت اخیر بیشتر پاسخی می‌نماید برای این پرسش که «آیا بشر که پای‌برهنه بود، پای بر روث ستوران می‌گذاشت؟ آیا مدام باید مراقب می‌بود که پای بر روث نگذارد؟» عطار معتقد است تمام عالم هستی همسو با عارف است و به او احترام می‌گذارد. درواقع حضور عارف در دنیای اطرافش مؤثر است. در زمانه‌ای که بلایای طبیعی و جنگ‌های مدام و قحطی ناشی از جنگ بر مردم نازل می‌شود، عطار به

روی آوردن به عرفا فرامی‌خواند: اگر عارف بخواهد، بر تمام عالم هستی اثر خواهد گذاشت، پس به او ایمان بیاورید!

دیگر کرامتی که برای حلاج ذکر شده آن است که عقبی دوازده سال ندیم او بود! اشاره به این نکته که حیوانات (و احتمالاً انسان‌ها و بلایای طبیعی نیز) به عارف گزند نمی‌رسانند و او در امنیت کامل است، برای مردمی که مدام در خطر بوده‌اند، کرامتی درخور توجه است.

در ذکر شبلی آمده که چون اشتیاق بر او غلبه کرد، خود را در دجله انداخت، موجی او را بر کنار افکند. خود را در آتش انداخت، آتش او را نسوزاند. خود را در مقابل شیران گرسنه انداخت، او را نخوردند. خود را از سرکوهی انداخت، باد او را در هوا گرفت و بر زمین نشاند. (همان: ۶۶۹) این روایت نشانگر آن است که اگر می‌خواهید همه سختی‌ها و بلاها بر شما اثر نکند، در راه خدا قدم بگذارید.

بسیاری از عرفایی که در دو کتاب تذکره الاولیا و کشف‌المحجوب مشترک هستند هم در هیچ‌کدام از کتاب‌ها کرامتی ندارند. از هجویری و کتاب او چندان توقع ذکر کرامت نیست. اما از سوی عطار، که ذکر نام و شرح حال عرفا را می‌نویسد، این امر نشان‌دهنده صداقت او در نقل کرامات است. احتمالاً همه آنچه را نوشته یا در منابع پیشین خوانده یا به‌طریق شفاهی از مرجعی معتبر شنیده است. نشانی از کرامت‌بافی‌های تذکره‌نویسان بعدی در این اثر دیده نمی‌شود. اگرچه روایت‌ها را شاخ و برگ می‌دهد و توصیفات بسیار می‌آورد اما اصل روایتی را از خود جعل نمی‌کند.

احترام گذاشتن به عرفا و رعایت حرمت آنان موردتاکید واقع شده است. یا در حکایتی دیگر وقتی بایزید پایش را دراز کرده بوده کسی می‌خواهد از مجلس خارج شود و از بالای پای شیخ قدم برمی‌دارد، پایش خوره می‌گیرد و تا چند نسل هم این بیماری در خاندان او ادامه پیدا می‌کند. پس اعتقاد نداشتن به عرفا و آنان را سبک شمردن تبعاتی برای شما و نیز نسل‌های آینده‌تان خواهد داشت. نیز در ذکر خواص آمده سر مردی که به او قفا زده بود، در پیش پایش افتاد. (همان: ۶۵۵) عطار حکایاتی هم از عدم اعتقاد و اعتماد به شیخ ذکر کرده است. مثلاً روزی بایزید پایش را دراز می‌کند و کسی به تقلید از او پایش را دراز می‌کند، گویا شیخ ناراحت می‌شود و پایش را جمع می‌کند آن مقلد پایش خشک می‌شود و دیگر نمی‌تواند حرکت کند (همان: ۱۷۵). در ذکر ابوالحسن خرقانی آمده شاگرد او هنگام پهن کردن سجاده ابوالحسن پایش به سجاده او خورد، بعدتر بند بر پایش نهادند و مردم

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۷۹

می‌خواستند او را سنگ بزنند. اما همین‌که گناهِش را به یاد آورد، مردم در همان حال سنگ به دست خشک شدند (همان: ۷۲۲).

در ذکر ابوالحسن خرقانی آمده کسی که او را شفیع آورده بود، با بردن نامش از چشم دزدان پنهان شد و دزدان نتوانستند او را ببینند یا اموالش را بدزدند (همان: ۷۲۱).

در ذکر ذوالنون مصری، هجویری سه کرامت و عطار هشت کرامت ذکر می‌کند. کراماتی که هردو نویسنده ذکر کرده‌اند از غرایب است. باید تعلق ذوالنون به سرزمین مصر و نیز دوری او از منطقه اصلی زیست عرفا را در این امر در نظر گرفت. از سویی آفریقا سرزمین جادوست و از سوی دیگر روایات مربوط به ذوالنون تا به بغداد و خراسان برسد، بارها نقل و بازنقل شده و تغییر و تحریف دیده است. باری، هجویری (۱۳۹۰: ۱۵۴) می‌نویسد چون ذوالنون وفات یافت، بر پیشانی او نوشته شد: «هذا حبيب الله في حب الله قتيل الله» که این امر چندان با آنچه از ذوالنون می‌دانیم مناسبت ندارد. دیگر می‌نویسد که همه پرندگان آسمان جمع شدند و بر جنازه او سایه افکندند.

در کشف‌المحجوب سخنی از رابعه به میان نیامده، اما عطار کرامات غریبی به او نسبت داده است. چنان‌که خداوند دریای خونی از اشک عاشقانش به او نشان می‌دهد (عطار، ۱۳۷۹: ۸۰)، قندیلی معلق هنگام عبادت بالای سر او روشن است (همان: ۷۹)، کعبه به استقبال او می‌آید (همان)، دزدی به خانه او می‌آید و چادر او را برمی‌دارد، در را پیدا نمی‌کند. وقتی چادر را بر زمین می‌گذارد، در پیدا می‌شود (همان: ۸۱). نمی‌توان دقیق مشخص کرد که چه چیزی باعث شده عطار پای یک زن صوفی را به میان متن خود باز کند و او را از بسیاری از دیگر عرفا برتر برد. چنان‌که می‌نویسد ابراهیم ادهم چهارده سال در راه کعبه بود و به هر مصلی‌گاهی می‌رسید، دو رکعت نماز می‌خواند. چون به مسجدالحرام رسید، کعبه را بر جای ندید. هاتقی آواز داد که کعبه به استقبال زنی رفته است (همان: ۷۹-۸۰). مشخص نیست که آیا عطار تحت تربیت مادری باسواد بوده یا به دلیل تأثیر زنان طبقه حاکم در جامعه، راه ورود آنان را به گستره اجتماع باز می‌دیده است.

باید در نظر داشته باشیم که عطار پزشک و داروساز است. در شغل او ارتباط وسیعی با عامه مردم هست. پس عطار از سویی مخاطب خود را عامه مردم می‌داند و می‌کوشد آنان را به راه تصوف دعوت کند تا مرهمی باشد برای اندوه روزگارشان و از دیگرسو حداقل بخشی از روایات او به‌طور شفاهی و از زبان مردم کوچه و بازار به او رسیده است. از این

رو می‌توان ریشه برخی خوارق عاداتِ اغراق‌آمیز را همین چرخیدن داستان در زبان مردم عامه دانست.

به این نکته نیز باید دقت کنیم که عطار کتابی برای ضبط نام عرفا تصنیف نکرده است. چراکه پیش از او کتاب‌هایی در این باره به زبان عربی نوشته شده بوده است. هدف او ضبط تاریخ نیست، بلکه تنبیه و آگاهی دل‌هاست و دعوت به طریق الهی. پس هم عظیم جلوه دادن کرامات قابل درک است و هم شاخ و برگ‌ها و توصیفات او. قربان‌پور و حیدری (۱۳۹۳: ۲۶-۲۹) پنج عامل اصلی را علت تغییر روایت کرامات از قرن پنجم به قرن ششم می‌دانند: «برتری دادن شیخ خود نسبت به سایر مشایخ، شرایط نامطلوب سیاسی و اجتماعی، انگیزه سلطه‌جویی و قدرت‌طلبی، عوام به‌مثابه مخاطبان اصلی روایت، ناتوانی مؤلف در مقام معرف اصلی شیخ» از این پنج عامل با توجه به متن تذکره‌الاولیا و توضیحات دقیق آن، می‌دانیم عطار در مقام معرف به‌خوبی از پس معرفی هر عارف برآمده است. دیگر می‌دانیم عطار مرید شیخ و خانقاه خاصی نبوده که بکوشد آن را بر سایرین برتری دهد. از همین رو در پی قدرت‌طلبی نیز نمی‌تواند باشد. اما دو مورد دیگر درباره عطار و کتاب او نیز صادق است. هم عوام مخاطبان اصلی روایت او هستند و هم شرایط نامطلوب سیاسی و اجتماعی باعث شده جامعه به قدرت‌های بی حد و حصر عرفا چشم امید داشته باشد، شاید از آن سو یاری و یابوری‌ای دریابد.

قرن ششم عصر جنگ‌ها و نزاع‌های دائم میان خوارزمشاهیان و سلجوقیان بوده‌است. اتسز خوارزمشاه در پی کسب استقلال و سنجر سلجوقی برای حفظ قلمروی خود لشکرکشی‌های مداومی داشته‌اند که نیشابور را، به‌عنوان بزرگترین شهر خراسان، تحت‌تأثیر قرار داده. جانشینان این دو نیز نزاع را ادامه دادند. غزها هم به دلیل کاهش علوفه و در پی ضعف حکومت سلجوقی مدام به خراسان تاخته‌اند و به مال و جان مردم تعرض کرده‌اند. (حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۹۲-۳۱۴)

در چنین شرایطی مردم ازسویی مدام در ترس از دست دادن زندگی خود هستند و از دیگر سو اعتقادشان به خدا سست می‌شود، چراکه قومی وحشی و بی‌دین بر آنها تسلط یافته‌اند. پس عطار با آوردن کرامات متعدد و اغراق‌آمیز کردن کرامات سعی در بازگرداندن اعتقاد مردم به خدای قادر دارد. خداوند، اگر بخواهد، می‌تواند حسن بصری را از نگاه دشمنان دور بدارد. پس قادر است، پس می‌تواند ما را نیز از غزها و از جنگ‌های پی‌درپی در امان دارد.

۸. نتیجه‌گیری

در مقایسه کراماتی که در دو کتاب تذکره الاولیای عطار و کشف‌المحجوب هجویری ذکر شده‌اند، دریافتیم هجویری برای بیشتر عرفا یا کرامتی نیاورده یا درنهایت یک کرامت ذکر کرده است، آن هم به ساده‌ترین روش ذکر روایت. اما عطار در شرح حال همان عارف هم تعداد بیشتری کرامت ذکر می‌کند و هم آن کرامات را با جزئیات بیشتری وصف می‌کند. این امر یکی به دلیل مراودات عطار با عامه مردم است. چنان‌که شغل پزشکی و داروسازی او را در گفتگوی روزانه با مردم قرار می‌داده است، هم روایاتی را به‌صورت شفاهی از آنان شنیده و هم آنان مخاطبان اصلی کتاب او هستند. دیگر شرایط اجتماعی و سیاسی روزگار اوست. در زمانه‌ای که خراسان عرصه نبردهای دائم میان خوارزمشاهیان و سلجوقیان است، غزها مدام به خراسان یورش می‌آورند، قحطی و زلزله بر مردم فرومی‌آید و اخلاق و دیانت متزلزل شده است، عطار می‌کوشد با عظیم جلوه دادن کار عرفا، به سوی آنان فراخواند و مردم را به طریق الهی راهبر باشد. اگرچه هجویری نیز در زمانه جنگ‌وجدهای سلجوقیان و غزنویان زندگی می‌کرده، اما روزگار او به نسبت روزگار عطار باثبات‌تر بوده است. زمانه عطار زمانه آشوب است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۳۶۸): تلیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

ابوبکر محمد کلاباذی (۱۳۷۱): کتاب التعرف، تصحیح محمدجواد شریعت، انتشارات اساطیر، تهران.

ابونصر سراج طوسی (۱۹۴): اللمع فی التصوف، انتشارات بریل، لیدن.

استعلامی، محمد (۱۳۸۸): حدیث کرامت. انتشارات سخن، تهران.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲): مناقب العارفين، به تصحیح تحسین یازیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران.

انصاری، زهرا (۱۳۹۱): طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر عرفانی. مجله مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۶.

بوزورث، کلیفورد ادموند (۱۳۹۳): مقاله غزنویان، در مجموعه تاریخ جامع ایران، ج ۸، انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.

۸۲ کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال ۱۷، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۹): شهود زیبایی و عشق الهی (هفده مقاله عرفانی)، کتاب آبی، تهران.
- پورنامداریان، تقی و فاطمه کرد چگینی (۱۳۹۲): تأثیر گزینش ادبی در سبک با تأکید بر دیدگاه پاول سیمپسون، کهن‌نامه ادب پارسی، سال چهارم، شماره اول.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲): دیدار با سیمرخ، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۹۰): نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، انتشارات سخن، تهران.
- حق، مریم و زهرا صالحی‌ساداتی (۱۴۰۰): عرفا و کرامت حلال‌خواری، فصلنامه علمی عرفان اسلامی، شماره ۶۹.
- خلاصه شرح تعرف (۱۳۴۹)، به تصحیح احمدعلی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
- دولتشاه سمرقندی (۱۳۸۲): تذکره الشعراء، تصحیح ادوارد براون، انتشارات اساطیر، تهران.
- دهخدا (۱۳۷۷): لغت‌نامه، ج ۱۲، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
- عثمانی، حسن بن احمد (۱۳۷۴): ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۷): تذکره‌الاولیا، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۲): دیوان، به تصحیح تقی تفضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶): مصیبت‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۳): منطق‌الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، بنگاه ترجمه نشر کتاب، تهران.
- غازی اوزگودنلی، عثمان (۱۳۹۳): مقاله ایران در عصر سلجوقیان، در مجموعه تاریخ جامع ایران، ج ۸، انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- فرای، رن. (۱۳۶۳): تاریخ ایران [کمبریج] از اسلام تا سلاجقه، ج ۴، گردآوری فرای، ترجمه حسن انوشه، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۳): شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، انتشارات کتابفروشی دهخدا، تهران.
- قربان‌پور آرانی و حیدری رامشه (۱۳۹۳): از کرامات تا خرافات (با تأکید بر اسرارالتوحید و مقامات ژنده‌پیل)، نشریه ادیان و عرفان، سال ۴۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، شماره ۲.

تأثیر بافت برون‌متنی بر بازنمایی کرامت ... (تقی پورنامداریان و دیگران) ۸۳

کالر، جاناتان (۱۳۸۵): نظریه ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، نشر مرکز، تهران.
مستملی بخاری (۱۳۴۹): خلاصه شرح تعرف، تصحیح احمدعلی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.

وندایک، تئون (۱۴۰۰): جامعه و گفتمان، ترجمه طاهر اصغرپور، نشر نگاه معاصر، تهران.
هجویری، علی بن عثمان (۱۳۹۰): کشف‌المحجوب، به تصحیح محمود عابدی، انتشارات سروش، تهران.

هلیدی، مایکل و رقیه حسن (۱۳۹۳): زبان، بافت و متن (جنبه‌هایی از زبان در چشم‌اندازی اجتماعی - نشانه‌شناختی)، ترجمه مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشانی، نشر علمی، تهران.