

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات

دکتر قهرمان شیری<sup>۱</sup>

### چکیده

فلسفه تکوین شماری از حکایت‌ها و کرامات‌های صوفیه بدون تردید در هدف‌های تعلیمی آن‌ها نهفته است. بعضی از باورها و معتقدات مذهبی برای تفهیم به مریدان، عمالاً با حکایت‌های متعدد به صورت عملی به تصویر کشیده شده است تا برای سالگی که تازه به این راه قدم نهاده است یک اعتقاد قلبی و درونی، با تجسم بیرونی ملموس‌تر جلوه نماید. به این سبب است که بین دیدگاه‌ها و اندیشه‌های خاص مشایخ و حکایت‌های مرتبط با آن‌ها همواره ارتباط مستقیم وجود دارد. تأکید بازیزد بر فنا و جنید بر شریعت، حکایت‌ها منقول از گفتار و کردارهای آن‌ها را نیز در شعاع تأثیر این موضوعات قرار داده است. حساستی ابراهیم خواص بر توکل، ابوالحسین نوری بر ایشار و سهل تستری بر ریاضت، حکایت‌های منسوب به آن‌ها را نیز اغلب به طور مستقیم بر همین موضوعات متمرکز کرده است.

**واژگان کلیدی:** تصوّف، تعلیم، حکایت، کرامات، تجسم بخشی

---

۱ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعالی سینای همدان  
Ghahreman.shiri@gmail.com

تاریخ پذیرش  
92/10/18

تاریخ دریافت  
92/5/11

### مقدمه

بی‌اعتنایی‌های اهل تصوف به مکتب و مدرسه، بی‌گمان ریشه در این واقعیت دارد که آنان در اصول فکری خود، نفسی آموزش علوم را نه تنها یک مشغولیت و تعلق خاطر به ماسوی اللہ، بلکه آن را اسبابی برای ایجاد تردید و دور کردن انسان از حق تلقی می‌کنند که عدمش به ز وجود است. به این خاطر است که آموزش‌های رسمی و مدرسه‌ای چندان جایگاه پر رونقی در تصوف ندارد و بعضی از روندگان طریقت در هنگام شرکت در کلاس‌های درس - حتی دروس شرعی - با بدخلقی آن را ترک می‌کنند. (هجویری، 1384: 461) تنها آموزش کتاب‌های عرفانی که در حکم عرفان نظری و راهنمای عمل است و به صورت سخنرانی و موعظه بازگو می‌شود در میان آنان اندکی با استقبال رو به رو می‌شود. (کیانی، 1369: 374 - 377) به دلیل آن که اعتقاد یک صوفی به خداوند هیچ‌گاه از طریق استدلال به دست نمی‌آید. چرا که استدلال و اثبات، مبنای خود را بر شک می‌نهد، در حالی که تردید صوفی به حق نیست، به خود انسان است که آیا واقعاً می‌تواند برای خود چنان جایگاهی تصور کند که ادعای هست بودن داشته باشد؟ آن جا که شمس تبریزی از ادعای یک طالب علم که می‌گوید خدا را با هزار و یک دلیل اثبات کرده است، (زرین کوب، 1362: 100 و مولوی، 1362: 92) بر آشفته می‌شود و می‌گوید ای نادان ثابت کن که خودت هستی، در وجود خداوند که تردیدی نیست، این حقیقت اعتقادی در تفکر عرفانی را به نمایش عینی می‌گذارد. بی‌اعتقادی به درس و مدرسه، غالباً وعظ و مجلس گویی‌های صوفیه را در همه دوره‌ها پر رنگ‌تر از مجالس درس گویی کرده است. با آن که همه مشایخ معروف صوفیه خود از بزرگ‌ترین تحصیل کردگان دوران بودند؛ اما اغلب آنان پس از فتح ابواب غیب و قرار گرفتن در شعاع جلوه‌ها و جذبه‌ها و چشیدن شهد شهود و برخورداری از ذوق کشف رموز و استغراق در شیدایی و شور، می‌کوشند تا پیروان خود را از مسیری ساده‌تر و مستقیم‌تر به سوی مقصد سوق دهند. در آن مسیر، دیگر تأکیدی بر کتاب و درس و مکتب و مدرسه که از عوامل بازدارنده محسوب می‌شوند وجود ندارد. آن جا که حافظ می‌گوید: بشوی اوراق اگر هم درس مایی / که علم عشق در دفتر نباشد، یک حرف یا حقیقت صوفیانه را بر زبان می‌راند. او حقیقت‌های اعتقدای اهل تصوف را با تعبیر حرف صوفیانه مطرح می‌کند: یک

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات (126-105) 107

حرف صوفیانه بگوییم اجازت است / ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری. در این مقوله هم، یکی از دلایل پرهیز صوفیان از درس و مدرسه، مشاهده مشاجرات و اختلافات و طرد و تکفیرها و تشتت آراء در میان علما و اندیشمندان بوده است. چرا که پراکنده‌گی فکر مانع از دست یابی به فیض می‌شود. این حقیقت صوفیانه را حافظ در جای دیگر به صراحة بر زبان رانده است: خاطرت کی رقم فیض پذیره هیهات / مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی. نقل است که احمد بن ابی الحواری و ابوسعید ابوالخیر، بعد از آن که ابتدا با کتاب‌های بسیار و جزووهای نهمار در طلب علم به جد کوشیدند، از آن طریق گشادگی نیافتند و دریافتند که مشغول شدن به علوم در باطن محصولی جز باز ماندن از حق ندارد. به این خاطر احمد ابی الحواری کتاب‌های خود را به دریا ریخت و ابوسعید نیز کتاب‌ها را در گودالی در حیات خانه مدفون کرد و آب بر آن‌ها بست. آن‌ها در هنگام نابود کردن کتاب‌ها جمله معروفی را بر زبان می‌آورند که به خوبی ماهیت این گونه کتاب‌شویی‌ها را آشکار می‌کند: *نِعَمَ الدَّلِيلُ انتَ كَتَبْتُ وَ [أَمَّا] الإِشْتَغَالُ بِالدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ مَحَالٌ*. ابوسعید در تکمیل آن جمله، چند عبارت دیگر هم بر زبان می‌راند: *رَأَسُ هَذَا الْأَمْرِ كَسْرُ الْمَحَابِرِ وَ خَرْقُ الدَّفَاتِرِ وَ نِسْيَانُ الْعُلُومِ*. (منور، 43: 1366؛ هجویری، 181: 1384)

بی اعتنایی به درس رسمی را نباید به معنای تعطیل شدن مجالس تعلیم در تصوف تصور کنیم. کمبودهای تحصیلات رسمی اغلب از طریق تشکیل مجالس پر شمار وعظ و تذکیر به وسیله مشایخ و یا دست ارادت دادن مریدان به یک شیخ صاحب نام و حضور مستمر در خلوت و جلوت و در محافل خصوصی و حتی بهره‌گیری از آموزش‌های عملی و مداوم آنان جبران می‌گردید. بسیاری از تعلیماتی نیز که آن مشایخ به مریدان منتقل می‌کردند حاصل تعمق‌ورزی‌ها و تجربیات و تمرین‌ها و حتی تعلیماتی بود که خود آن‌ها در طول زندگی مستقیماً به دست آورده بودند. بر این اساس بود که رغم بی اعتقادی اهل تصوف به درس و مدرسه، همچنان عنصر تعلیم از محورهای اساسی در تصوف محسوب می‌گردید. در انتقال این تجربیات و تعلیمات، از آن جا که در یکسو، مشایخ بزرگ قرار داشتند که از تجربه ارتباط مستقیم با عالم ماوراء طبیعی برخوردار بودند و در سویه دیگر، مریدان کم سواد قرار گرفته بودند که باید می‌توانستند با آن ذهنیت خام و سطحی‌نگر خود به دریافتی از عالم تجربی و تجربیات خاص مشایخ برسند، آن آموزه‌ها به صورت ملموس و

تجسم‌پذیر برای آنان بیان می‌گردید تا برقراری ارتباط از توفیق بیشتری برخوردار شود. از این طریق بود که گاه بعضی از کرامات صوفیه به ناگزیر پا به عرصه وجود می‌گذاشتند. در این حقیقت تردیدی نیست که بخشی از کرامات‌های صوفیه برای تعلیم نosalکان ساخته شده است. در این کرامات‌ها بعضی از باورها و معتقدات مذهبی برای تفهیم به مریدان، عملاً با حکایات متعدد به صورتی مجسم و عملی به تصویر کشیده شده است تا برای سالکی که تازه به این راه قدم نهاده است یک اعتقاد قلبی و درونی، با تجسم بیرونی ملموس‌تر جلوه نماید. سهل تستری با صراحة تمام به مریدان خود می‌گوید: «هر که چهل روز به اخلاص بود در دنیا، زاهد گردد و او را کرامت پدید آید. و اگر پدید نیاید، خلل از وی افتاده باشد اندر زهد. گفتند چگونه پدید آید او را کرامت؟ گفت بگیرد آنج خواهد چنانک خواهد.» (عطار، ۱۹۰۵: ج ۱، ۲۶۰)

وقتی نقل افسانه‌های جن و پری به رشد روانی و اعتلای فکری کودک کمک می‌نماید آیا نیازی به اثبات جنبه تعلیمی کرامات صوفیه وجود دارد؟ «افسانه‌های جن و پری به خلاف اشکال دیگر ادبیات، کودک را به سوی کشف هویت و استعداد ذاتی اش رهبری می‌کنند و به او می‌آموزند که برای تکامل بیشتر سرشت یا منش او چه تجربه‌هایی ضروری است. افسانه‌های جن و پری می‌فهمانند که با وجود بدیختی، یک زندگی ثمربخش و خوب در دسترس آدمی قرار دارد به شرط آن که از پیکارهای پر خطری که بی آن‌ها هرگز کسی قادر به تحصیل هویت حقیقی خویش نیست نهارسد. این قصه‌ها وعده می‌دهند که اگر کودک جرأت کند و در این تکاپوی مهیب و طاقت فرسا درگیر شود، نیروهای نیکخواه به یاریش می‌رسند و او موفق می‌شود.» (بتلهایم، ۱۳۶۹: ۴۸) «این افسانه‌ها ابعاد نوینی به قوه تخیل کودک می‌بخشنند. در حالی که برای او غیر ممکن است بدین خوبی و پیش خود به کشف آن‌ها دست یابد. و از این مهم‌تر این است که شکل و ساختار افسانه جن و پری تصاویری به کودک عرضه می‌دارد که می‌تواند آن‌ها را در خیال‌بافی یعنی در رؤیاهای بیداری خود وارد سازد و در نتیجه، زندگی خویش را بهتر به پیش برد.» (همان: ۲۹)

یکی از هدفهای سازندگان کرامات‌های تعلیمی آن بود که به مخاطبان خود بگویند: هیچ سالکی هیچ‌گاه نباید خود را منتهی و کامل و واصل احساس کند. بلکه باید هر لحظه با احساس نقص و نیاز، دست از طلب بر ندارد و همواره بر ریاضت و عبادت و معرفت خود

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات (126-105)

بیفزايد. با نقل کرامات‌های منسوب به گذشتگان بود که سالک طریق، خود را هنوز در بدایت راه احساس می‌کرد و رسیدن به این کرامات‌ها را هدف و ایده‌آل نهایی خود قرار می‌داد. این کرامات‌ها به اصطلاح قصب السبقی بود که هیچ‌گاه به آن نمی‌رسید؛ ولی همواره به شوق آن گام می‌زد و خود را هر لحظه به آن نزدیک‌تر احساس می‌کرد. به همین جهت است که جامی در نفحات می‌گوید: «کمترین فایده در شنیدن حکایات این طایفه آنست که بداند افعال و احوال و اقوال وی نه چون ایشان است. منی از کردار خود برگیرد و تقصیر خود در جنب کردار ایشان ببیند؛ از عجب در یاد استحسان بپرهیزد.» (جامعی، 1336: 29) - خرقانی از قول ابراهیم زاهد نقل می‌کند که بُرنایی سه بار از هوا فرود آمد و به ابراهیم گفت: «مرا دعا کن باشد که از کفر این تن باز رهم.» و هر سه بار، دو باره به هوا رفت. پس خرقانی گفت: «ای جوانمرد آن که در هوا می‌پرد از این نفس فریاد می‌کند. ما که این جا نشسته‌ایم چه باید [بکنیم].» (مینوی، 1367: 123)

قدمای صوفیه معتقد بودند که «ذکر، آفتایی است که چون از برج سری برآید، آثار بشریت را در ذاکر بشورد تا همه عظمت و جلال مذکور ماند.» (عبدی، 1362: 51) سهل تستری اعتقاد داشت: «کسی را که عین ذکر غالب گردد آن کس همه ذکر شود تا در هر چه از او پدید آید رنگ ذکر دارد.» (همان: 52) همین سهل بود که «مریدی را گفت جهد کن تا همه روز گوئی الله الله. آن مرد می‌گفت تا بر آن خوی کرد. گفت اکنون شبها بر آن پیوند کن. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به جای خواب دیدی همان الله می‌گفتی در خواب. تا او را گفتند از این بازگرد و به یادداشت مشغول شو. تا چنان شد که همه روزگارش مستغرق آن شد. وقتی در خانه‌ای بود. چوبی از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد. همه نقش الله الله پدید آمد.» (عطّار، 1905: ج 1: 256، هجویری، 1336: 245) از این کرامت کلیشه‌ای که هدف اصلی آن تفهیم ذکر مداوم و متوالی به مریدان و نشان دادن نتیجه غایی آن است، در کتب صوفیه فراوان است و به اشخاص مختلفی نسبت داده شده است. ← منسوب به: جوانی گمنام (قشیری، 1361: 354؛ عبدی، 1362: 52)، پیری در سرخس بهنام لقمان (عبدی، 1362: 52) جنید (عطّار، 1905: ج 2، 20)، ابوالحسین نوری (عطّار، 1905: ج 2، 55 در روایت سراج، 1914: 210 و 290 و قشیری، 1361: 529 از نقش یافتن خون به شکل الله سخنی به میان نیامده است).

## 110 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

حلاج (عطار، 1905: ج 2، 144)، شبلی (عطار، 1905: ج 2، 163) و حتی خاقانی (خاقانی، 1369: 19 ب آخر).

نیکویی در حق پدر و مادر نیز یکی از آموزه‌هایی است که اهل تصوف بر آن تأکید بسیار داشتند و حکایت‌های بسیاری که در این باره در آثار صوفیه وجود دارد بر اهمیت این موضوع دلالت دارد. یکی از آن حکایت‌ها نجات ابراهیم خواص به وسیله خضر در هنگام گم شدن در تیه بنی اسراییل است که خضر دلیل مدد رسانی و راهنمایی خود به خواص را در نیکویی او به مادرش ذکر می‌کند. (مستملی بخاری، 1366: ج 3، 961) زندگی بازیزد بسطامی به عنوان یکی از صوفیان شریعت‌گرا انباشته از خدمت به والدین است. اویس قرنی نیز دلیل نرفتن به زیارت پیامبر اسلام را "نگاه داشت دل مادر" ذکر می‌کند. (عین القضات، 1362: ج 1، 61)

اگر بگوییم حکایت‌های تعلیمی می‌توانند به تعداد اصول و آموزه‌های عرفانی توان تقسیم پذیری داشته باشند سخنی به گراف نگفته‌ایم. به دلیل آن که اساساً در گذشته عمده‌ترین کارکرد حکایت انتقال مفاهیم تجربی و اعتقادی بود که در این میان مفاهیم اعتقادی همواره بر امور تجربی غلبه داشت و در بسیاری از موقعیت‌ها تعلیمات تجربی را نیز با آموزه‌های خود به همسویی وامی داشت. اما اهل طریقت به دلیل حشر و نشر با گروه‌های مختلف مردمی و فرقه‌های گوناگون مذهبی، بیشتر از اهل شریعت به همسویی تجربیات بشری با تعلیمات عرفانی پرداخته‌اند و حتی پاره‌های بسیاری از افکار و اعمال خود را در کنشی کاملاً متفاوت با متولیان مذاهب، با تجربیات رایج در میان مردم همسو کرده‌اند.

نقل است که ابوالقاسم اسحق بن محمد الحکیم السمرقندی، در اواخر عمر تصوف را رها کرد و حاکم گشت. روزی، هنگامی که او در میان خلق حکم می‌کرد، یکی از بزرگان به زیارت او آمد و او را مشغول دید. مصلی بر روی حوض افگند و به نماز آغاز کرد. ابوالقاسم وقتی او را دید، گفت: «ای برادر! این کودکان کنند. مردی آن است که در میان چندین شغل، دل با خدای تعالی نگه توان داشتن.» (مستملی بخاری، 1366: ج 1، 237) آن جا نیز که منصور حلاج به درخواست یارانش در بادیه طبقی انجیر تازه از غیب ظاهر می‌کند و وقتی می‌پرسند به چه چیز بدین مقام رسیدی و او می‌گوید: به برابر شماری بیابان و باب

الطلق؛ (همان: ج 3، 960؛ و ج 1، 231) به خوبی پیداست که مقصود از کرامت، بیش از هر چیزی القای همان مفهومی بوده است که در عبارت‌های پایانی حکایت مندرج شده است. بعضی از کراماتی که به مولانا منتسب شده است نیز ریشه در تجسم بخشی به آموزه‌ها و تجربه‌ها دارد. برای آن که گاه ادعای اندیشه‌ای را که او در بعضی از غزل‌های خود مطرح کرده است به تصویر و تمثیل عینی درآورند به چنین حکایت‌هایی توسل جسته‌اند. یکی از این حکایت‌ها آن است که یک نقاش هر بار که تصویری را با دقت از مولانا نقش می‌زند در پایان کار می‌بیند که صورت مولانا تغییر یافته است. «در بیست طبق گوناگون صورت‌ها نبشت و چندانک نظر را مکرر می‌کرد نقش پیکر دیگرگون می‌دید. متغیر مانده نعره‌ای بزد و بیهوش گشته قلم‌ها را بشکست و عاجزوار سجده‌ها می‌کرد. همانا که حضرت مولانا همین غزل را سرآغاز فرمود که: آه چه بی رنگ و بی نشان که منم / کی ببینم مرا چنانک منم.» (افلاکی، 1362: ج 1، 426) این حکایت نیز که می‌گوید در هنگام سماع، کمال قول در ضمیرش گذشت که مرا در این سماع چه مقدار قول اندازی خواهد بود؟ مولانا مشتی خاک در دف او ریخت و در حال دفش پر زر گردید؛ نوعی تجسم بخشی به ایات آغازین یکی از غزل‌های مولانا است که در ادامه حکایت، آغاز سرایش آن نیز به همین واقعه نسبت داده شده است. ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم / وی مطربان وی مطربان دف شما پر زر کنم. (همان: 454) در آن جا نیز که یکی از یاران مولانا سوگندان عظیم می‌خورد که با چشم‌های ظاهر خود دیده است که حضرت شیخ در هنگام راه رفت، «گزی از زمین بالاتر بین السماء و الأرض» می‌رفته است، بی گمان آن‌چه را که در ادامه حکایت برای اثبات درستی ادعای خود می‌آورد در واقع همان چیزی است که می‌توان به آن فلسفه وجودی حکایت اطلاق کرد. وجود این گونه مدعاهای اعتقادی است که یک حکایت ساده را به یک کرامت تبدیل می‌کند. مولانا در وقتی دیگر و در خلوت به آن فرد می‌گوید: «کمتر از مرغی نتوان بودن، خصوصاً که مرغان عرشی» و آن گاه این بیت از غزل خود را برای او می‌خواند که: مرغِ باغِ ملکوتمن نیم از عالمِ خاک / دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم. (همان: 570) در حکایت‌های روزبهان بقلی نیز گاه بعضی از کرامات‌ها برای تجسم بخشی به بعضی از ادعاهای شعری به وجود آمده‌اند. در یکی از این کرامات‌ها، روزبهان به یارانش خبر می‌دهد که در خراباتی که در نزدیکی خانقاہ است، عاشقی جرعه: می در دست گرفته و به

معشوق تعارف می‌کند اماً معشوق آن را نمی‌ستاند. من می‌روم تا آن را بستانم. وقتی به خرابات می‌رسند، عاشق آن پیاله می‌تاب را به روزبهان تعارف می‌کند. روزبهان آن را می‌گیرد و نعره‌ای می‌زند و نظری در آن می‌کند. در ساعت، شهد مصفی می‌شود. آن‌گاه به خانقه باز می‌گردند و سه شبانه روز به سماع می‌پردازنند. در پایان حکایت این اشعار آورده می‌شود که دقیقاً مضمون کرامت را در خود نهفته دارند: دوش می‌گویند پیری در خرابات آمدست / آب چشمش با صراحی در مناجات آمدست است. می‌عسل گردد ز دستش، بتکده مسجد شود / پیر عاشق بین که چون صاحب کرامات آمدست. (عبداللطیف، 1347: 212)

گاهی نیز اساس شماری از کرامت‌ها مبتنی بر هوش و ذکاوی است که در بعضی از مشایخ صوفیه وجود داشته است. در این حقیقت تردیدی نیست که بزرگان صوفیه در جامعه خود از افراد فرهیخته و با نبوغ محسوب می‌شده‌اند که توانسته‌اند گروه‌هایی از مردم را از طریق افکار و گفتار و رفتار مجدوب خود کنند. آثار مکتوب و گفتارها و حکایت‌هایی که از اغلب این مشایخ بر جا مانده درستی این ادعایاً را به اثبات می‌رساند. اماً در این میان بعضی از حکایت‌ها، تیزفهمی و هوش و ذکاوی آن‌ها را با نمایی برجسته‌تر به نمایش می‌گذارد. از جمله آن‌ها این واقعه در احوالات مولانا است که فردی خاتونش را بسیار دوست می‌دارد و خاتون از سر ناز می‌گوید ای خواجه سوگند بخور که آن‌چه از تو بخواهم به من بدھی و الا سه طلاقه باشم. شوهر سوگند می‌خورد. زن می‌گوید باید هر نعمت و عجایبی که خدا در جهان آفریده برای من حاضر کنی. مرد از برآورده کردن خواسته زن درمی‌ماند و ماجراهی خود را برای مولانا نقل می‌کند. مولانا او را چنین راهنمایی می‌کند: «برو کتاب الله را به دست آور و آن را در دستارچه‌ای بسته در دامن آن خاتون نه؛ چنانست که تر و خشک نعمت‌های جهان را در دامن او کرده باشی و عجایب عالم را پیش او حاضر آورده که لا رَطْبٌ و لا يَلِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (59/6) هرگز طلاق و فراق واقع نشود.» (افلاکی، 1362: ج 1، 433)

در زندگی شماری از مشایخ صوفیه گاه یک اصل اعتقادی، عامل شکل‌دهی به کرامت‌های تعلیمی گوناگون با محوریت آن اعتقاد شده است. در زندگی ابراهیم خوّاص، توکل بخش عمدہ‌ای از حکایت‌ها را در شعاع تأثیر خود قرار داده است و در زندگی بازیزد بسطامی، فناء فی الله، جنید بغدادی که یک صوفی با اعتدال و شریعت‌گرا است، در

بسیاری از حرکات و سکنات خود، تقیید به اصول شریعت را به عنوان محور تعلیمات خود بر هر چیزی مرجح می‌شمارد. سهل تستری و ابوالحسین نوری نیز اساس سلوک خود را حساستی به خودسازی و خلوص رفتاری در طریقت قرار داده‌اند و اوّلی بر مجاهدت و ریاضت تأکید می‌کند و دومی بر ایشار.

### توکل در زندگی ابراهیم خواص

از آغاز تصوف، توکل از آموزه‌های مورد توجه برای مشایخ بزرگ بوده است: «وَمِنْ آدَابِهِمْ تَرْكُ التَّدْبِيرِ وَالسَّعْيِ فِي طَلَبِ الرِّزْقِ وَالسَّكُونِ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ إِلَى مَسْوِقِ الْفَضَاءِ وَضَمَانِ الْحَقِّ». كما قال الحسين بن منصور: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَذُوقْ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْأَحْوَالِ فَلِينَزِلْ نَفْسَهُ إِحْدَى ثَلَاثِ مَنَازِلٍ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ كَمَا كَانَ فِي بَطْنِ أَمَّهُ مَدِيرًا غَيْرَ مَدِيرٍ. مَرْزُوقًا مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، أَوْ كَمَا يَكُونُ فِي قَبْرِهِ، أَوْ كَمَا يَكُونُ فِي الْقِيَامَةِ. وَقَالَ إِيْضًا: الْمُتَوَكِّلُ، رِزْقُهُ مِنْ ذُولَتِنَ مَصْرِيٍّ، توکل را «خلع الارباب و ترك الاسباب» و رویم، «إسقاط رؤیه الوسایط والتعلق باعلا الوسايق» قلمداد می‌کنند. و جنید توکل را اعتماد جوهره قلبها بر خداوند و طمع بریدن از ماسوی الله می‌داند و می‌گوید ذات توکل عبارت است از «انتظار السبب من السبب من غير رؤیه السبب بلا اهتمام و لا كرب و لا حزن و لا طرب» (سلمی، 1369، ج 1، 376-377)، (483) سهل بن عبدالله تستری می‌گوید: «الْمُتَوَكِّلُ إِذَا رَأَى السببَ فَهُوَ مَدْعٌ وَقَالَ: لَيْسَ مَعَ الْإِيمَانِ أَسْبَابٌ، إِنَّمَا الْأَسْبَابُ فِي الْإِسْلَامِ. [تَفْسِيرُ مَؤْلِفِ از مَطْلَبِ:] مَعْنَاهُ لَيْسَ فِي حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ رُؤْيَا الْأَسْبَابِ وَالسَّكُونِ إِلَيْهَا، إِنَّمَا رُؤْيَا تِهَا وَالطَّمَعُ فِي الْخَلْقِ يَوْجِدُ فِي مَقَامِ الْإِسْلَامِ.» (مکی، 1961: ج 2، 9) و نجم الدین کبری، نیز بر این اعتقاد است که: «توکل، بیرون آمدن است از اسباب و کسب به یکبارگی از جهت اعتماد بر خدای تعالی. چنان که به موت بیرون می‌آید شخص از اسباب و کسب.» (کبری، 1363: 47) عبدالغفور لاری در شرح گفته‌های نجم کبری، این مطلب را از ابن عربی نقل کرده است که «در اوّل درجه‌ی توکل چهار کرامت پیدا شود: طیّ ارض، و رفتن بر آب، و رفتن بر هوا، و أكل از کون. یعنی خوردن آن‌چه خواهد از هر موجودی؛ یعنی از هر موجودی مأکول مطلوب خود بیرون تواند آورد.» (همان: 49) به دلیل اعراض از اقدام عملی در کسب معیشت و موقوف کردن معاش

خود به یافته‌ها و وقایع تصادفی است که بعضی از اهل تصوف، رابطه‌ی تنگاتنگی بین توکل و فتوح برقرار می‌کنند. کاشانی می‌گوید: «و متوكلان را اصحاب فتوح خوانند. به جهت آنکه تناول ایشان از فتوح غیبی بود. هر چه بینند که از غیب بی‌تلخ و تشوف نفس ایشان فتوح می‌شود آن را قبول کنند، اگر چه بدان محتاج نباشد.» (کاشانی، 1367: 250) و فتوح را نیز از حق رسیدن معنی کرده‌اند و نه از خلق ستاندن. خواه واسطه دست مردم باشد و خواه نباشد، و خواه سبب آن معلوم باشد و خواه نباشد. (همان: 253) کاشانی که کتاب خود را بیشتر بر اساس باورها و روش‌هایی که عملاً در میان صوفیان متداول بوده است به نگارش درآورده است به صراحت می‌گوید: «متوكل حقیقی آن است که در نظر شهود او جز وجود مسبب الاسباب وجودی دیگر نگنجد و توکل او به وجود و عدم اسباب متغیر نگردد و این توکل کسی را بود که به ذروه‌ی مقام توحید رسیده باشد.» (همان: 397)

نجم کبری، در بحث از ابرار که می‌کوشند با مجاهدت و ریاضت طریق حق را طی کنند، به ابراهیم خواص اشاره می‌کند و می‌نویسد: «[حسین] ابن منصور از ابراهیم خواص پرسید که: در چه مقام نفس را ریاضت می‌فرمایی؟ گفت: سی سال است که نفس را ریاضت می‌دهم در مقام توکل. ابن منصور گفت که: عمر خود را فانی ساختی در عمارت باطن، و دور افتادی از فانی شدن در خدای.» (کبری، 1363: 35) بر این اساس، در زندگی ابراهیم خواص توکل نقش بسیار مهمی را به عهده دارد؛ به طوری که اکثر کراماتی که به وی نسبت داده شده است بر پایه همین تعلیم بنیاد گذارده شده است. در مورد وی نقل کرده‌اند که بدون توشی و با اسباب مختصری دائماً به مسافت می‌پرداخت. لوازمی که او با خود در این سفرها همواره به همراه داشت سوزن و ناخن پیرای و حبل و رکوه بود که آن‌ها را مغایر با توکل نمی‌دانست. (غزالی، 1351: ج 4، 726) کراماتی هم که به وی در این سفرها نسبت داده شده است تأکیدی است بر توکل؛ و تعلیمی است به دیگران که شیوه توکل و نتیجه آن را بدانند. چرا که «وَ مَنْ يَتَّقَ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا وَ بِرْزُقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بِالْعَمَرِ». (طلاق 32) و به فرمایش پیامبر اسلام: «لَوْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوْكِيلِهِ لَرَزْقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَرَوْحَ خَمَاصًا وَ تَعُودَ بِطَانًا» (سلمی، 1372: ج 2، 480) در این سفرها است که بارها خضر را به قول خودش می‌بیند و بارها

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات (126-105)

مصاحبت او را رد می‌کند. (قشیری، 1361: 250؛ هجویری، 1336: 193 و 372-3 و 446؛ عطّار، 1905: ج 2، 148-9؛ جامی، 1336: 137) چرا که «او [= خداوند] رشکن است» و خواص می‌ترسد که دلش به خضر تعلق گیرد و توکلش باطل شود. (انصاری، 1362: 349) بار دیگر نیز خضر را به صورت مرغی می‌بیند و سر در پیش می‌افکند تا نقض توکل حق نکرده باشد. (عطّار، 1905: ج 2، 149) در حکایتی دیگر شخصی عظیم منکر را می‌بیند که می‌گوید من پری هستم. می‌پرسد به کجا می‌روی بی زاد و راحله؟ می‌گوید «از ما نیز کس بود که بر توکل برود». (همان: 152؛ قشیری، 1361: 251) و هر بار «وحش یا هر چیزی که دیدی روی به وی کردی توکل درست کردن را.» (انصاری، 1362: 348) یک بار نیز وقتی گرسنه به شهر ری می‌رسد، می‌اندیشد که «چون اینجا برسم معارف شهر مرا طعام آرنده». در راه منکری را احتساب می‌کند و به سبب آن او را به سختی کتک می‌زنند و به سرّش ندا می‌کنند که «به یک تمثنا که با خود کردی این بخوردی». می‌گوید الهی من توکل بر تو کرده‌ام. و آوازی می‌آید که «سبحان الله! انديشه طعام معارف ری و آن‌گاه توکل؟» (عطّار، 1905: ج 2، 154) و هاتف دیگری توکل را گوش‌زد ابراهیم خواص می‌کند. (قشیری، 1361: 247-8)

به این سبب است که با مبالغه صوفیانه آورده‌اند که «او را رئیس المتوكّلين گفته‌اند و قدم در توکل به جائی رسانیده بود که به بوی سبیی او بادیه قطع کردی.» (همان: 148) بر اساس همین توکل بود که همواره اصرار بر آن داشت تا معاش خود را از راه حلال کسب کند. یک بار وقتی دام در دریا انداخت و ماهی بگرفت، «هاتفی آواز داد که ایشان را از ذکر ما باز می‌داری؟» دام را بیانداخت و دست از کار نیز کشید. (عطّار، 1905: ج 2، 155) به نظر می‌رسد این حکایت نوعی استدلال صوفیانه است برای توجیه رها کردن کسب و روی آوردن وی به توکل. حکایت برخورد وی با عربی که به وی گفت «ای فراخ شکم ترا با توکل چه کار؟» (همان: 154) و مصاحبت چند روزه‌اش با جوانی که با مشاهده بی‌تایی ابراهیم خواص در گرسنگی به او گفت «یا ابراهیم دیوانگی مکن. ناقد بصیر است. از توکل به دست تو هیچ نیست.» و سپس گفت توکل آن است که چون وارد فاقه بر تو پدید آید حیلته نجوبی جز بدانک کفايت تو بدلوست.» (همان: 50-51) همه بر اساس یک واقعیت آشکار شکل گرفته‌اند؛ در تمامی آن‌ها صرف نظر از صحّت و سقم حکایات، تعلیم صوفیانه افکار و

اندیشه‌ها توکل جویانه ابراهیم خواص نهفته است و با استدلال و توسّل به آن‌ها است که مریدان خویش را با طریقت مورد اعتقاد خویش آشنا و آنان را در سلوک خود ثابت قدم می‌کند.

### فنا و بایزید بسطامی

دکتر زرین کوب بر این اعتقاد است که «در تعلیم بایزید اهمیت بسیار به اصل "فنا" داده شده است.» (زرین کوب، 1362: 60) و قاسم غنی می‌گوید، فناء صوفیه که به معنی "گم شدن فرد در وجود کلی و یکی شدن با آن" است و در اصطلاح عرفا "اندکاک" هم نامیده می‌شود، یک عقیده هندی است و صوفیانی چون بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر که متعلق به حلقه تصوف خراسان بودند آن را از بودایانی که در بلخ و بخارا فعالیت می‌کردند اقتباس کرده‌اند. (غنی، 1356: ج 2، 157 و 166) اما فنای صوفیه و نیروانی بودایی اگر چه «هر دو از فنای فردیت و انعدام شخصیت حکایت می‌کنند ولی نیروانا کاملاً منفی است یعنی در فنای محض می‌ایستد در حالی که فنای صوفیه همراه با بقا است یعنی حیات ابدی در خدا است.» (همان: 168) این گفته بایزید که می‌گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق را یکی دیدم» یا به روایت ابوریحان بیرونی، «ثُمَّ نَظَرْتُ إِلَى ذَاتِي فَإِذَا أَنَا هُوَ» از نظر زینر ایران شناس و هند شناس انگلیسی، در اصل برگرفته از اوپانیشاد است که ظاهراً بایزید آن را از ابوعلی سندی آموخته است. در اوپانیشاد "بریهدارنیکه" از بیرون ریختن خواهش‌ها و آرزوها و رسیدن به نامیرایی و جاودانگی این گونه سخن گفته شده است: «چون آرزوها و خواهش‌هایی که در دل است بیرون ریخته شود، میرا نامیرا شود، پس به برهمان برسد. همان گونه که پوستی که مار انداخته، بی جان و منسلخ شده، روی تپه‌ای که در کنار چاله مورچگان است می‌ماند، همین طور بدن شخص از او منسلخ می‌شود.» و در جای دیگر از اوپانیشاد آمده است: «اگر کسی خود را بشناسد و بگوید "من اویم" دیگر چه آرزویی می‌تواند داشته باشد و در هوای چه چیز خود را به این بدن مبتلا می‌سازد؟» (بیور جوادی، 1380: 278 - 288) اعتقاد به فناء فی الله و به قول ابوسعید «محو در حق شدن» (عطّار، 1905: ج 1، 135) و به گفته ذوالنّون مصری «در خدای گم شدن» (همان: 156) و به اعتقاد عطّار «دایم در مقام قرب و

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات (126-105) [117]

هیبت بودن» و «غرقه انس و محبت» شدن و «پیوسته تن در مجاهده و دل در مشاهده» داشتن، (همان، 135/1) یکی از عوامل اصلی و اساسی در کرامات‌های منسوب به بازیزد است. وقتی او می‌گوید «از بازیزدی بیرون آمدم چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بودن». و این‌که «گفت از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من!» به قول عطار نشان‌گر رسیدن به «مقام فناه فی الله» است (همان: 160) که بر زبانش جاری می‌کند که «هم شراب خواره‌ام و هم شراب و هم ساقی». (همان، 159/1)

بسیاری از شطحیات وی بر این نکته تأکید دارند که وی خود را محو در خداوند می‌دانست و نتیجه عملی آن در زندگی روزمره‌اش این می‌شد که می‌گفت: «حق مرا به جائی رسانید که خلائق به جملگی در میان دو انگشت خود بدیدم». (همان: 161) و مجادله انباشته از کرامات وی در ملاقات با ابراهیم هروی نیز مرتبط با این موضوع است و نشان می‌دهد یک شیخ واصل اگر بخواهد می‌تواند به تمامی رفتار دیگران در سفر و حضر اشراف داشته باشد. دست بر دیوار زدن بازیزد و دریاچه‌یی بی نهایت پیدا شدن از آن، که باعث هراس ابراهیم هروی می‌گردد (همان: 149-150/1) علاوه بر این‌که نشان‌گر تنازعات صوفیانه است، برگرفته از آن سخنان، و نیز همسو با این اعتقاد است که: مَنْ كَانَ لِلَّهِ، كَانَ اللَّهُ لَهُ. و حکایت «سبحانی ما اعظم شأنی» گفتن وی نیز که شطحی بیش نبوده است و به صورت حکایتی مجسم درآمده است که در آن ضربه کاردها بر او کارگر نمی‌شود و فناه فی الله و محو در حق شدن را به طور عملی و مجسم به نمایش گذاردۀ است، بر ساخته از همین اعتقادات است. (همان: 140/1)

کم توجهی بازیزد به حج و کراماتی نیز که می‌گوید شیخ عازم حج می‌شود و در راه زنگی تیغ کشیده راه بر او می‌بندد و می‌گوید که «ترکتَ اللهِ بِبسطام و قصدتَ الْبَيْتَ الحرام» (همان: 139) و این‌که سه بار به حج می‌رود و اول بار خانه می‌بیند و بار دوم خداوند خانه و سوم بار نه خانه می‌بیند و نه خداوند خانه (همان: 156/1) و سخنان شطّاخانه‌ای هم که از وی نقل شده است که: «مَدْتَنِي گَرَدَ خانه طَوَافَ مَيْكَرَدَمْ چَوْنَ بَهْ حَقْ رسیدم خانه را دیدم که گَرَدَ مَنْ طَوَافَ مَيْكَرَدَ» (همان: 161/1) همگی حکایت از استغراق بازیزد در اعتقاد به وحدت وجود و فناه فی الله دارد.

به دار کشیده شدن ابلیس و نیز به چوب زدن وی توسط ملائکه بر سر کوی بازیزد و همچنین دیدن بازیزد با خضر و پریدن در هوا نیز شاید در رابطه با اعتقاد به فناه فی الله قابل توجیه باشد. (همان: 148 و 150؛ مینوی، 1367: 126) و این نیز که گفته‌اند: مردی بیش شیخ آمد و شیخ سر فرو برد؛ چون برآورد، آن مرد گفت کجا بودی؟ گفت به حضرت؛ (عطار، 1905: ج 1، 154) هر چند خالی از نوعی مطابیه و منازعه صوفیانه نیست، بی‌گمان ناشی از همین اعتقاد است. و باز در همین رابطه است که وقتی کسی ادعا می‌کرد که شیخ را در مکه دیده است و شیخ سه بار انکار می‌کند و سپس به اصحابش توضیح می‌دهد که: «مؤمن از قرص آفتاب عزیزتر است مر خدای را - عز و جل - قرص آفتاب به یک جای بود ولکن به همه شهرها می‌نماید و خود می‌آرد و خود می‌برد. آن نمودن از خدای باشد بر وجهی که بنده را خبر نبود.» (مینوی، 1367: 127) این ادعا نیز علاوه بر این که از اعتقاد فوق ناشی می‌شود، بی‌گمان یک امر عادی نیز هست که گاه کسی، شخصی را به جای شخص دیگری اشتباه می‌گیرد. نگرش عارفانه نیز البته در شکل‌گیری این گونه همسان پنداری‌ها نقش بسیار دارد.

با اعتقاد به چنین افکاری است که فرشتگان به نزد شیخ می‌آیند و «از علوم سؤال می‌کنند» و خطاب‌های غیبی و آواز هاتفهایی که هر لحظه او را در زندگی هدایت می‌کنند. و نیز برخاسته از چنین اعتقادی است که شیخ، هر نوع خاطر درونی را، الهام غیبی و خاطر ربانی احساس می‌کند. (عطار، 1905: ج 1، 146 و 155-6 و 159 و 161 و 167 و ...) این نیز که در کودکی، شبی مهتابی از بسطام بیرون می‌آید و حضرتی می‌بیند که هیجده هزار عالم در جنب آن ذره‌ای می‌نماید و می‌پرسد که «خداندا درگاهی بدین عظیمی و چنین خالی؟» و هاتفی آواز می‌دهد که از آن است که نه خواهیم هر ناشسته رویی بدین درگاه آید؛ (عطار، 1905: ج 1، 155-6) اشاره به اعتقاد به فناه فی الله و مقام وصال با حق دارد. حکایت مرید ابوتراب نخشبی که وقتی بازیزد را دید تاب نیاورد و مرد؛ بی‌شک بر این اعتقاد فناه در حق تأکید دارد و تقلیدی است از داستان حضرت موسی که وقتی حق بر کوه تجلی کرد، او تاب نیاورد و بیهوش بر زمین افتاد. (همان: 142 و 261/2؛ غزالی، 1351: ج 4، 992-993)

### شریعت و جنید

در باره جنید گفته‌اند که تعلیمات او «فقیهانه بود و مبنی بر حفظ و رعایت شریعت». بر این اساس بود که او اصرار فراوانی در اعتقاد به مسأله صحو داشت. (لزین کوب، 1363: 120) ارتباط فراوان او با عامه مردم و بازاریان که از خلال شرح احوال و حکایت‌های او در تذکره الاولیاء هویداست به خوبی بر موقعیت میانه او در بین صوفیه و علماء دلالت دارد و شمار بسیاری از حکایت‌های مربوط به او را آشکارا با رعایت قاعده‌های شرعی مرتبط می‌کند. یکی از این حکایت‌های زیبا، اعتراضی است که بر ذکر جلی گفتن‌های شبی می‌کند و او را با یادآوری یک قاعده شرعی و یک قاعده عرفی در وضعیتی منکوب کننده قرار می‌دهد. «روزی شبی در مجلس جنید گفت: الله. جنید گفت: اگر خدای غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است؛ و اگر حاضر است، در مشاهده حاضر نام او بردن ترک حرمت است.» (عطار، 1905: ج 2 - 15 - 16) در این رابطه اگر کرامات منسوب به جنید را مورد بررسی قرار دهیم در بیشتر آن‌ها، توجه به عنصر شریعت نقش چشمگیری پیدا می‌کند.

از جمله، حکایت آن پیرزن که پسرش غایب می‌شود و از جنید می‌خواهد دعاوی بکند تا پسر پیدا شود و جنید هر بار او را به صبر فرامی‌خواند، تا یک روز به جنید می‌گوید دیگر صبرم نمانده است، خدای را دعا کن. جنید می‌گوید اگر راست می‌گویی پسرت باز آمده است. که حق تعالی فرموده است: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرُ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوْ». پیرزن وقتی به خانه بازمی‌گردد پسرش باز آمده است. (همان: 18؛ قشیری، 1361: 437). در وقتی دیگر، هنگامی که درویشی را می‌بیند که سؤال می‌کند، در خاطرش می‌آید که این مرد تندرست است و کسب تواند کرد. چرا سؤال می‌کند؟ شب در خواب می‌بیند که طبقی پیشش آوردنده که بخور. وقتی سرش را باز می‌کند، جسد آن سائل را می‌بیند. (همان: 16؛ قشیری، 1361: 237؛ کاشانی، 1361: 205 - 206) این حکایت به خوبی نتیجه غیبت را که در قرآن آمده است به نمایش می‌گذارد - غیبت مساوی است با خوردن گوشت برادر. و دیدن هودج‌هایی در آسمان که جسد شهیدان در آن‌ها قرار گرفته است؛ اگر چه مشابه آن، به درویش گمنامی نسبت داده شده است (خشیری، 1361: 4 - 673) نیز برای تجسم و تفہیم آیه «و لَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ امْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءً عِنْدَ رَبِّهِمْ

یُرْزَقُون» (عطّار، 1905: ج 2، 22) ساخته شده است. و مریدی که در خلوت گناه می‌کند و رویش سیاه می‌شود علی‌رغم اختلاف و تناقض زیادی که در روایت آن وجود دارد، (همان: 21؛ ابن جوزی، 1355: ج 2، 236 – نایب الصدر شیرازی، 1339: ج 2، 398 و هجویری، 1336: 163\_164) ریشه در احادیث مذهبی دارد. [← گناه کردن و سیاه شدن] و وقتی چند بار ابلیس را می‌بیند همسو با آموزه‌های شریعت، چهره‌ای منفور از او تصویر می‌کند. درست برعکس کسانی که ابلیس را ستایش می‌کنند و در کرامت‌هایشان هم چهره‌ای مثبت از او ارائه می‌دهند. (همان: 14؛ هجویری، 1336: 163؛ عطّار، 1905: ج 2، 114) (← دیدن ابلیس)

و مریدی که وقتی سرش می‌شکند و خون روان می‌شود، از کثرت ذکر، قطرات خون وی به نقش الله تبدیل می‌شود، (همان: 20) و مردی که بر جنید قفائی می‌زند و بعد از چند روز او را به جرم دزدی دست باز می‌کنند، چرا که پادشاه بنده خود را حمایت می‌کند. (ابوروح، 1367: 105) همه تأکیدی است بر آموزش‌های شریعت‌مدارانه‌ی جنید.

### مجاهدت و ریاضت سهل تستری

طريقت سهل ابن عبدالله تستری که از صوفیان متشرع زمان خود محسوب می‌شود (زرین کوب، 1363: 134) به قول هجویری مبتنی بر «اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت» است. او مجاهدت را علت مشاهدت می‌داند و می‌گوید: «المشاهدات مواريث المجاهدات». (هجویری، 1336: 244 و 3\_252) باز در همین رابطه از وی نقل کرده‌اند که گفته است: «من زهد فی الدنيا اربعين يوماً صادقاً مخلصاً فی ذلك تظاهر له الكرامات من الله عز و جل، و من لم يظهر له ذلك فلما عدم في زهده من الصدق والاحلاص». (سرّاج، 1914: 315) بر اساس همین اعتقاد، یکی از مشغولیت‌های او در زندگی، انس با حیوانات بوده است که در حقیقت نوعی ریاضت نفس محسوب می‌شود. «بیت السبع» وی که ابونصر سرّاج از آن دیدن کرده در زمان وی معروف بوده است. به طوری که در همین رابطه کرامت گونه‌هایی هم ساخته شده است. (ابن جوزی، 1355: ج 4، 48؛ سرّاج، 1914: 316؛ قشیری، 1361: 644) حکایت آن چهل مرد موئینه پوش که سهل خواستار مواسات آن‌ها در حق وی می‌شود و آن‌ها می‌گویند «تو با آن چه داری محجوبی، برو هر چه داری پشت فلان کوه

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات (126-105) \_\_\_\_\_

بینداز و بیا». و وقتی سهل با اکراه آن کار را می‌کند، ناگاه «نور ولایت» او را فرو می‌گیرد و از آن‌ها بی‌نیاز می‌شود، (ابن جوزی، 1368، صص 69-70) در حقیقت از همین تعلیم مجاهدت و ریاضت وی ناشی می‌شود که در آن نهایت این تعلیم را برای مریدان طالب به نمایش می‌گذارد. حکایت زیر نیز که در رابطه با فرزند سهل تستری نقل شده است کاملاً روش مجاهده و سرانجام آن را به طور کامل تعلیم می‌دهد: نقل است که پرسش هر گاه طعام می‌خواست می‌گفتند برو سجده کن و از خدا بخواه. و پنهانی طعام را در کنار او می‌نهادند. یک روز وقتی کسی در خانه نبود و کودک گرسنه بود «سر به سجده نهاد» خداوند تعالی آنج بایست وی بود پدیدار کرد. (هجویری، 1336: 474) (و مشابه آن در مولوی، 1362: 173 منسوب به درویشی گمنام)

در حکایتی دیگر زنی فرزند بیمارش را پیش سهل می‌آورد تا دعا کند. سهل می‌گوید چرا پیش خداوندش نمی‌بری؟ زن می‌گوید تو از جانب خداوندی. سهل کودک را وامی دارد تا دو رکعت نماز بگزارد. سپس دستش را به دست مادر می‌دهد و می‌گوید بگیر و برو. (جامی، 1336: 247-248؛ دیلمی، 1363: 165-166) در این حکایت نیز تعلیم سهل تستری به وضوح چهره می‌نماید. وی حتی بیمار را نیز مستثنی از مجاهده و تلاش نمی‌داند. او را به زور وادر به ایستاندن و نماز خواندن می‌کند. و نیز به بیمار و مادرش یاد می‌دهد که باید به حق متوصل شد، نه به بنده‌ای بی مقدار.

در حکایت دیگری به مریدی می‌گوید که نان پزی در بصره است که درجه ولایت دارد. مرید را وسوسه دیدار او در دل می‌افتد و سرانجام او را می‌بیند. اما چون به چشم حقارت در نانوا می‌نگرد، نانوا متوجه می‌شود و می‌گوید: «چون به ابتدا به چشم حقارت در من نگریستی ترا سخن من فایده نبود». (عطّار، 1905: ج 1، 257؛ قشیری، 1361: 588) این حکایت نیز بر آن تأکید دارد که ریاضت و مجاهدت نفس به یک قشر خاصی تعلق ندارد. افراد عامی را نیز نباید دست کم گرفت. چرا که اولیای خدا ممکنند در او باش؛ البته به شرط ریاضت و مجاهدت.

### ایثار و ابوالحسین نوری

ابوالحسین، به قول هجویری در معاملاتش با آن زهد متشرّع‌های که دارد، موافق اندیشه‌های شریعت گرایانه جنید است و از نوادر طریقت او هم «یکی آنست کی اندر صحبت، ایثار حق صاحب فرماید بر حق خود، و صحبت بی ایثار حرام دارد و گوید صحبت مر درویشان را فریضه است و عزلت ناستوده، و ایثار صاحب بر صاحب هم فریضه.» (هجویری، 1336: 236) نمونه‌ی این ایثار را در داستان احضار صوفیان به دارالخلافه «به سعایت غلام خلیل» می‌توان مشاهده کرد که در آن صوفیان، به خصوص ابوالحسین نوری، برای زیر تیغ جلا德 رفتن بر یک دیگر سبقت می‌گیرند. (همان: 237) در زندگی ابوالحسین، دو تا از کرامات‌های وی دقیقاً بر اساس اصل ایثار مورد اعتقاد وی ساخته شده است: حکایت جوان پا برهنه‌ای که از اصفهان عازم دیدار نوری می‌شود و نوری دستور می‌دهد تا یک فرسنگ راه او را جاروب کنند. چرا که مال و ثروت هنگفتی را که به او پیشنهاد قبولش را داده‌اند رها کرده است و آن را بر صحبت درویشان ایثار کرده است. (عطّار، 1905: ج 2، 51) و حکایت نجات دو غلام بچه از میان شعله‌های آتش که از نوع کارهای جنون‌آمیز است؛ ایثار جان است برای نجات دیگران. (عطّار، 1905: ج 2، 53)

احمد حمادی سرخسی نیز همانند وی به ایثار اعتقاد راسخی داشته است چنان‌که از وی نقل شده است که وقتی توبه کردم، وارد طریقت شدم «پیوسته من دوست داشتمی که گرسنه بودمی و نصیب خود به دیگران دادمی.» (جامی، 1336: 317) در این رابطه کرامتی نیز از وی نقل شده است که می‌گوید در بیابان شیری گرسنه اشتر وی را بکشت و بر سر بلندی شد و با بانگ خود تمامی حیوانات را بر آن اشتر گرد آورد و آن‌ها اشتر را دریدند و خوردند. در حالی که خود آن شیر بر بلندی ایستاده بود و نظاره می‌کرد. وقتی همه حیوانات خوردند و رفتدند، شیر پائین آمد و لختی خورد. وقتی خواست برود «به زبان فصیح» به احمد حمادی گفت که «یا احمد ایثار بر لقمه کار سگان است. مردان جان و زندگانی ایثار کنند.» (هجویری، 1336: 242؛ جامی، 1336: 317) با این حکایت، به خوبی، تعلیمات مورد اعتقاد خود را اصلی مقبول در میان تمام موجودات قلمداد می‌کند. البته حکایات مشابهی در کتب دیگر نیز نقل شده است که به تمامی این هدف را دنبال می‌کنند. از جمله در احیاء علوم الدین (غزالی، 1351: ج 3، 709) حکایت مشابهی به سگی نسبت

## نقش تعلیمات در پیدایش کرامات (126-105)

داده شده است که سگان دیگر را برای خوردن مرداری با خود می‌آورد و وقتی آن‌ها مشغول خوردن مردار هستند آن سگ نظاره می‌کند، و وقتی آن‌ها سیر می‌شوند، به آن سگ استخوانی بیش نمی‌رسد، که واقعی‌تر نیز به نظر می‌رسد.

### نتیجه‌گیری

از آن چه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که در تصوف محور همه اعتقادات و اصطلاحات مبتنی بر تمرکز تمام توجه به حق است. هر چیزی که اسباب تعلق خاطر به غیر حق را فراهم آورد مذموم، و هر پدیده‌ای که پراکندگی خاطر را بزداید و تمام توجهات را معطوف به وجود حق کند البته محبوب است. همه تعلیمات مرسوم در تصوف نیز غالباً با این هدف به مریدان داده می‌شود که آنان از طریق این آموزه‌ها همه‌ی نیروهای درونی و بیرونی خود را برای ایجاد ارتباط با حق آماده‌تر کنند. بر این اساس است که در بخشی از کرامات‌های صوفیه بعضی از باورها و معتقدات مذهبی برای تفہیم به مریدان، عملاً با حکایات متعدد به صورتی مجسم و عملی به تصویر کشیده می‌شود تا برای سالکی که تازه به این راه قدم نهاده است یک اعتقاد قلبی و درونی، با تجسم بیرونی ملموس‌تر جلوه نماید و زمینه باورمندی و برقراری ارتباط با عوالم ماوراء طبیعی را در وجود او مهیاتر کند. آموزه‌ی دیگری که در تصوف بر آن تأکید بسیار می‌شود این است که یک صوفی به رغم تمام تلاش‌ها و ریاضت‌های شبانه روزی، نباید به خود غرّه شود و احساس کند که به همه هدف‌های سلوک خود رسیده است. اگر عنایت حق با بنده همراه نباشد زاهد ششصد هزاران ساله‌ای چون ابلیس نیز هیچ بهره‌ای از عبادات خود نخواهد برد. به این دلیل است که گویی یکی از هدف‌های سازندگان کرامات‌های تعلیمی آن بوده است که به مخاطبان خود بگویند: هیچ سالکی هیچ‌گاه نباید خود را کامل و واصل احساس کند. بلکه هر سالکی باید هر لحظه با احساس نقص و نیاز، بر ریاضت و عبادت و معرفت خود بیفزاید. اندرین ره می‌تراش و می‌خرash /تا دم آخر دمی فارغ مباش. تا دم آخر دمی آخر بود/ که عنایت با تو صاحب سر بود. بنا بر این، از آن جا که در این راه، آزمایش دائم است، باید همیشه مقید به رعایت آداب سلوک بود. به این دلیل بود که در زندگی شماری از مشایخ صوفیه، رعایت بعضی از اصول و آموزه‌های عرفانی همواره از محوریت اساسی برخوردار بود: فناء فی الله در زندگی بازید،

## 124 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

توکل در سلوک ابراهیم خواص، شریعت در آموزه‌های جنید، و مجاهدت و ایثار در رفتار سهل تستری و ابوالحسین نوری. علاوه بر این، در تصوف با نقل کرامت‌های منسوب به گذشتگان، سالک طریق، خود را هنوز در بدایت راه احساس می‌کند و رسیدن به این کرامت‌ها را هدف و ایده‌آل نهایی برای خود قرار می‌دهد. این کرامت‌ها در زندگی یک سالک به اصطلاح قصب السبقی می‌شود که اگر هم به آن نرسد، همواره به شوق آن گام می‌زند و خود را هر لحظه به آن نزدیک‌تر احساس می‌کند.

### کتابنامه

- ابن جوزی، عبدالرحمان. 1355. *صفه الصفوہ*. چاپ هند.
- . 1368. *تلبیس ابليس*. ترجمه علیرضا ذکارتی قراگوزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوروح، جمال الدين لطف الله بن ابی سعید. 1367. *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*.  
تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- افلاکی العارفی، شمس الدین احمد. 1362. *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازیجی.  
2ج، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. 1362. *طبقات الصوفیه*. تصحیح سرور مولائی، تهران: تووس.
- بتلهام، برونو. *کاربردهای افسون*. 1369. ترجمه کاظم شیوا رضوی، ناشر، مترجم.
- پور جوادی، نصرالله. 1380. «*حلاج و بايزيد بسطامي از نظر ملاصدرا*». اشراق و عرفان  
(مقالات و نقدها). تألیف نصرالله پور جوادی. تهران: نشر دانشگاهی. صص 263 - 292.
- جامی، نور الدین عبدالرحمان. 1336. *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی  
توحیدی پور. تهران: کتابفروشی محمودی ،
- خاقانی. 1369. *دیوان*. تصحیح ضیاء الدین سجادی. تهران: انتشارات زوار.
- دیلمی، ابوالحسن. 1363. *سیرت ابن خفیف شیرازی*. تصحیح ا. شیمل. به کوشش توفیق  
سبحانی. تهران: انتشارات بابک.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1363. *جستجو در تصوّف ایران*. چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- . 1362. *ارزش میراث صوفیه*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- سرّاج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. 1914. *كتاب اللّمع في التصوّف*. تصحیح نیکلسن، لیدن.
- . 1369. *مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی*. ج 1. گردآوری نصرالله پور  
جوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- . 1372. *مجموعه آثار ابوعبد الرحمن سلمی*. گردآوری نصرالله  
پور جوادی. ج 2. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عبدالدین، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن ارشیلر. 1362. *مناقب الصوفیه*. تصحیح و تعلیق  
نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- عبداللطیف، شمس الدین. 1347. *روح الجنان: روزبهان نامه*. محمد تقی دانش پژوه. تهران.
- عطّار، فرید الدین. 7- 1905. *تذکرة الاولیا*. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن. بریل.

## 126 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- عین القضاط همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن العلی المیانجی الهمدانی. 1362. نامه‌های عین القضاط همدانی. به اهتمام علینقی منزوی، عفیف عسیران. ج 1 و 2، چاپ دوم. تهران: انتشارات زوار.
- غزالی، ابوحامد محمد. 1359-1351. ترجمه احیاء علوم الدین. ترجمان مؤید الدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- غنى، قاسم. 1356. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد دوم. قسمت اول. تاریخ تصوف در اسلام. چاپ سوم. تهران: زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. 1361. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزّ الدین محمود. 1367. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ سوم. تهران: مؤسسه نشر هما.
- کبری، نجم الدین. 1363. الاصول العشره. ترجمه عبدالغفور لاری. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- کیانی (میرا)، محسن. 1369. تاریخ خانقاہ در ایران. تهران: کتابخانه طهوری.
- مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد. 1366. شرح التعرف لمذهب التصوف. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مکّی، ابی طالب محمدبن علی بن عطیه‌الحارثی. 1381. قوت القلوب فی معامله المحبوب. مصر: شرکه مکتبه مصطفی الحلبی و اولاده.
- منور، محمد. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. 1367. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. 2 ج. تهران: آگاه.
- مولوی، جلال الدین. فیه‌مافیه. 1362 با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- مینوی، مجتبی. 1367. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی. تهران: کتابخانه طهوری.
- نایب الصدر شیرازی (معصوم علیشاه). 1339. طرائق الحقایق. تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: کتابخانه بارانی.
- هجویری، علی بن عثمان. 1336. کشف المحبوب. تصحیح ژوکوفسکی. لنینگراد 1926. با مقدمه محمد عباسی. تهران: امیرکبیر.
- . 1384. کشف المحبوب. مقدمه، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.