

حذف واسطه‌ها از رابطه‌ها در جهان بینی عارفان

قهرمان شیری¹

چکیده

در زندگی روزمره قاعده مرسوم آن است که هر حادثه‌ای به دلیل متأثر بودن از اسباب و علل انسانی و زمینی امکان وقوع پیدا می‌کند. اما در تصوف به سبب متفاوت بودن طرز نگرش به نظام هستی، این واسطه‌های مادی اغلب نادیده گرفته می‌شوند و بعضی از کنش‌ها و حوادث مستقیماً به مسبب الاسباب که در ورای تمام وقایع هستی در جایگاهی قدرتمند و بی‌منازع نشسته است نسبت داده می‌شوند. بخشی از خوارق عادات که اغلب در کتاب‌های اهل تصوف به فراوانی دیده می‌شود ریشه در چنین دیدگاهی دارد. با حذف واسطه‌های زمینی از رابطه علت و معلولی حاکم بر پدیده‌ها، یک رخداد معمولی به راحتی می‌تواند به قلمرو کرامت‌ها وارد شود.

واژگان کلیدی: سبب، مسبب، تصوف، کرامت، مائده‌های غیبی

Ghahreman.shiri@yahoo.com

تاریخ پذیرش
92/7/16

1 - دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان

تاریخ دریافت
92/1/27

مقدمه

اعتقاد اهل تصوف به محوریت حق در عالم و همه موجودات دیگر را طفیلی وجود او دانستن، و حق را حقیقت محض و سایر پدیده‌ها را حقیقت‌های مجازی تلقی کردن، یکی از آن باورهای بنیادین است که می‌توان از طریق آن وقوع شمار بسیاری از کرامات صوفیه را با توجه به قدرت و قاهریت خداوند در هستی به راحتی امکان پذیر تصور کرد. علاوه بر آن، اعتقاد اهل شریعت و طریقت به قرار گرفتن پاره‌ای از روح الهی در جسم انسان‌ها، و بیت‌الرب بودن قلب انسان در باورهای صوفیه نیز از واقعیت‌های تردید ناپذیری است که زمینه‌های اجتماعی و اعتقادی را در ذهن مخاطبان مؤمن به ادیان الهی به راحتی برای پذیرش خوارق عادات مهیا می‌کند. ریشه شماری از کرامت‌ها نیز در این واقعیت نهفته است که مشایخ صوفیه در آموزه‌های محوری خود به این باور قطعی رسیده بودند که انسان در سیر و سلوک خود باید به جایگاهی برسد که شمع وجود خود را در برابر درخشش خیره کننده نور الانوار به هیچ بشمارد و هیچ وجودی برای موجودیت خود در برابر مطلق وجود قائل نشود. و عملاً بر مفهوم این آیه قرآنی اعتقاد قطعی پیدا کند که لیس فی الدار غیره دیّار. آن گاه در چنان وضعیتی است که همه کنش‌هایی که از یک صوفی صادر می‌شود می‌تواند مستقیماً به خود حق منتسب شود و نه به کنشگرهای صوری یا واسطه‌ها و سبب‌های مادی و انسانی. سبب در برابر مسبب الوجود که همه حرکت‌ها از اوست می‌تواند به راحتی نادیده گرفته شود. چون آلت فعلی است که نقشی از خود در اراده و صدور فعل و قوه واقعیت بخشی به آن ندارد. به این سبب است که گفته‌اند: «متوکل حقیقی آنست که در نظر شهود او جز وجود مسبب الاسباب، وجودی دیگر نگنجد و توکل او به وجود و عدم اسباب، متغیر نگردد.» (کاشانی، 1367: 397)

شاید نخستین اثر عرفانی که در آن از نادیده گرفتن اسباب در برابر مسبب الاسباب سخن رانده شده است، کتاب التّعرف باشد. کلابادی در تعریف غلبه به عنوان یکی از اصطلاحات اهل تصوف - که باب الرابع و الخمسون التّعرف و باب السادس و الاربعون شرح تعرّف به آن اختصاص یافته است - می‌گوید: «الغلبه حال تبدو للعبد لایمکنه معها ملاحظه السبب و لامراعاه الأدب» (کلابادی، 1371: 113) (مستملی بخاری، 1366: ج 4، 1469) «کتاب چنین می‌گوید که غلبه حالی باشد که در بنده پدید آید، و اسباب نتواند دیدن و

ادب نگاه نتواند داشتن.» (همان: ج 4، 1470) نادیده گرفتن اسباب، نفی و انکار آن‌ها نیست، نوعی غیبت از غیر حق در حق است. وقتی سالکی در محضر حق به مقام حضور رسیده باشد، اگر غیر حق را فرایاد آورد در واقع به نفی حق پرداخته است. در پیش حق امکان دویی وجود ندارد. آن حکایت مولانا در باره کسی که آمد و در یاری را بزد به خاطر بیاوریم، که یار، در را بر روی او باز نکرد چون وقتی یار از درون پرسید که بر در کیست؟ او گفت: من. یارش گفت برو که تو هنوز خامی. وقتی او بعد از یک سال ریاضت، دو باره حلقه در یار را به آرامی و با ترس و لرز به صدا درآورد، بانگ زد یارش که بر در کیست آن / گفت بر در هم تویی ای دلستان. گفت اکنون چون منی ای من درآ / نیست گنجایی دو من در یک سرا. (مولوی، 1923: ج 1، دفتر 1، 188)

- «... و غیبت از لذت، صفت بهشتیان است که در خبر آمده است: اذا نظروا الی الربّ سبحانه یتیهون عن الجنّه و نعیمها و حورها و قصورها و ثمارها و اشجارها ثمان مائه الف عام فطوبی لمن کانت غیبتّه عن غیر الحق بالحق و الویل لمن کانت غیبتّه عن الحق بغیر الحق.» (مستملی بخاری، 1366، ج 4، 1493) چه خوش است حال آن کسانی که بهشت و نعمت‌ها و حور و قصور و وفور میوه‌های آن، باعث غیبتشان از حضور در پیشگاه حق نمی‌شود؛ و بدا به حال آن کسانی که وضعیتی وارونه دارند و غیر حق آنان را از حق باز می‌دارد. نمونه بی‌اعتنایی صریح به واقعیت‌های این جهانی، رفتار بابا فرج تبریزی (568 ق) یکی از پیران نجم الدین کبری است:

گفت بابا فرج حدیث تمام	چون که کردش سؤال خواجه امام
کاین جهان مُحدّث است یا که قدیم	چیست زین هر دو نزد قلب سلیم؟
گفت بابا به او ز روی یقین	نکته‌ای خوب تر ز درّ ثمین
که فرج تا که دیده بگشادست	نظرش بر جهان نیفتادست
وصف چیزی چه بایدت پرسید	که دل و دیده هرگز آن بندید؟ ...
دل که از نور حق شود حیران	در نظر نایدش حدود جهان ...

(لویزن، 1379: 175 به نقل از: سعادت نامه شبستری، ابیات 1232-1239)

باز در شرح تعرّف آمده است: «همه اشیا که مکوّنات اند اسیر مکّون اند و به ذات خویش نتوانند بی مراد مکّون و بی مشیّت او منفعتی یا مضرّتی رسانیدن، چنان که خدا گفت: و ان

یمسک الله بضرّ فلا کاشف له الا هو، و ان یمسک بخیر فهو علی کل شیء قدیر. چون چنین باشد همه مکونات اسباب باشد و مسبب و فاعل یکی باشد، و آن حق است جلّ و تقدّس. و چون این بینند از همه مکونات غایب گردد و نفع و ضرر از ایشان نبینند، و مکون را شاهد گردد و همه از او بینند، از بهر آن که فاعل به حقیقت او است و دیگران مفعول. و مضرت و منفعت از فاعل آید نه از مفعول؛ و از مکون آید نه از کون. (مستملی بخاری، 1366: ج 4، 1510) ابن عربی نیز دلیل پدید آوردن اسباب به وسیله خداوند در هنگام خلقت را ایجاد حجاب بین خود و اشیاء و آفریده‌هایش می‌داند و می‌گوید، هنگامی که خداوند بخواهد مانع از رسیدن بندگان به خود شود، آن بندگان را به اسباب مشغول می‌دارد و هنگامی که بخواهد به بنده‌ای عنایت نشان دهد و او را به خود نزدیک گرداند، توجّه او را از اسباب باز می‌گرداند و به مشاهده خود معطوف می‌دارد. (ابن عربی، فتوحات، 1387: ج 12، 378)

نسفی کسانی را که اعتقادات خود را به واسطه «حسّ و سمع» به دست می‌آورند و اقرار و تصدیق به خداوند را نیز همه با زبان انجام می‌دهند «اهل تقلید» می‌خواند و آنان را در برابر کسانی قرار می‌دهد که ایمان آن‌ها یا «به طریق کشف و عیان» و یا «به طریق دلایل و برهان» حاصل شده است. در میان اهل ایمان، همین گروه از مردم هستند که بر اسباب بیش از مسبب الاسباب تکیه می‌کنند. «مقلّد اگر چه اعتقاد به هستی و یگانگی خدای دارد، و خدای را عالم و مرید و قادر می‌داند، اما علم و ارادت و قدرت، خدای را بر جمله اسباب و مسببات به نور کشف و عیان و یا به نور دلایل و برهان، محیط ندیده است؛ و جمله اسباب را هم‌چون مسببات عاجز و مسخر مشاهده نکرده است. به این سبب، اسباب پیش این مقلّد معتبر باشد و همه چیز را به اسباب اضافه کند و از سبب بیند. از جهت آن که این مقلّد هنوز در حسّ است و اسباب محسوس‌اند و حسّ این مقلّد بیش ازین ادراک نمی‌تواند کرد و از اسباب در نمی‌تواند گذشت.» (نسفی، 1341: 39 - 40) اما موحدانی که اهل استدلال هستند و به زبان بر هستی و یگانگی خداوند اقرار و به دل او را تصدیق می‌کنند، چون «به نور عقل و دلایل قطعی و برهان یقینی» خداوند را می‌شناسند، به یقین قطعی می‌رسند که علم و ارادت و قدرت خداوند بر همه موجودات محیط است و اسباب و سبب و مسببات نیز در برابر قدرت خداوند عاجز و مقهور هستند. (همان: 41) «وجود سبب از خدای است و

وجود مسبب هم از خدای است. و چنان که مسبب عاجز و مقهور است، سبب هم عاجز و مقهور است و سبب را هیچ تأثیر نیست در وجود مسبب.» (همان: 42) وقتی موحد دانست که علم و ارادت و قدرت مسبب الاسباب بر کلّ کاینات محیط است، دیگر حرص از وجود او برمی‌خیزد و توکل بر جای آن می‌نشیند، و سعی و کوشش به رضا و تسلیم، و محبت غیر به محبت خدا بدل می‌شود. در این مقام است که دیگر غم معاش و شرک خفی و طبیب و منجم و همه اسباب به یک‌بار از پیش چشم موحد برمی‌خیزد. (همان: 43) به این جهت است که به این طایفه «اهل وحدت» می‌گویند؛ چون «غیر خدای نمی‌بینند و نمی‌دانند، همه خدای می‌بینند و همه خدای می‌دانند.» (همان: 44)

اعتقاد به این که همه چیز متعلق به خداست و به دستور او انجام می‌شود یکی از آن واقعیتهای انکار ناپذیری است که باعث می‌شود دیگر کسی نتواند ادعای مالکیت بر جنبش یا حرکتی را از خود داشته باشد: «توحید آن است که بدانی همه چیز آن خداست و از خداست و به خداست، و بازگشت به خداست. و اما آن چه آن خداست؛ لله ملک السموات و الارض و ما فیهن، و آن چه از خداست: و ما بکم من نعمه من الله، قل کلّ من عندالله، و آن چه به خداست: أن تقوم السماء و الارض بأمره، و آن چه بازگشت به خداست: و إلى الله ترجع الامور، و الیه يرجع الامر کله، و إليه المصیر.» (شمس تبریزی، 1369: ج 2، 191)

غضّ یکی از اصطلاحات کم کاربرد تصوف است. در فرهنگ صوفیه، غض آن است که وقتی چیزی از ملکوت بر سالک آشکار می‌شود، او به دلیل آن که چشمان خود را سرشار از دیدار حق کرده است دیگر جایی برای دیدن اشیا و حوادث هستی در وجودش باقی نمانده باشد. بنا بر این غض یعنی پوشانیدن چشم سرّ و چشم سرّ از رؤیت هر چیزی غیر از خداوند. (بقلی، 1973: 228) بر این اساس می‌توان بسیاری از کراماتی را که در آنها با نادیده گرفتن اسباب و عوامل انسانی و زمینی، یک عمل مستقیماً به خود خداوند نسبت داده می‌شود، به نوعی مرتبط با قرار گرفتن صوفی در مقام غضّ که یکی از هزار مقام صوفیه در نظر روزبهان بقلی است قلم‌داد کرد.

نسیان نیز از عامل‌هایی است که باعث می‌شود بنده، سبب‌ها را نبیند و همه‌ی هوش و حواس خود را معطوف به مسبب کند. در زندگی روزمره، وقتی کسی ذهنش به تمامی مشغول موضوع خاصی باشد، ممکن است بعضی از کنش‌هایی را که می‌خواهد در همان

لحظه انجام دهد و یا در لحظات پیش انجام داده است فراموش کند. اگر انیشتین در جایی به جای تخم مرغ ساعتش را در کاسه می‌اندازد تا آب پز شود، دقیقاً به همین دلیل است که استغراق در موضوع یا هدفی خاص، باعث بی‌اعتنایی به چیزهای دیگر و غفلت از حرکت‌های پیرامون می‌شود. این تجربه در میان بسیاری از افراد مشترک است که گاهی وارد جایی شده‌اند اما برای لحظاتی فراموش کرده‌اند که برای چه کاری به آن جا رفته‌اند. یا در حالی که گوششان به حرف‌های کسی است، سخنان او را نمی‌شنوند چون حواس‌شان به جای دیگری مشغول است. شکل‌گیری شماری از کرامت‌های صوفیه نیز از چنین ساز و کاری در ذهن پیروی می‌کند. شمس تبریزی سبب نسیان را سه چیز می‌داند: دنیا، آخرت، محبت. وقتی بنده‌ای با تمام وجود مشغول دنیا است، آخرت و محبت را فراموش می‌کند. یاد آخرت هم چنین وضعیتی دارد. هنگامی که بنده به آخرت مشغول است خودش را هم فراموش می‌کند. حال تصوّر کنید آن کسی که می‌خواهد همواره به یاد خدا باشد چه حالتی می‌تواند داشته باشد. مثل شیخی که سی سال بر روی سجاده نشسته باشد و تکان نخورد. دنیا و آخرت را به طور کامل به فراموشی سپرده باشد. «الدنیا حرام علی اهل الآخرة، و الآخرة حرام علی اهل الدنیا و الدنیا و الآخرة حرامان علی اهل الله» (شمس تبریزی، 1369: ج 1، 79)

صاحب شرح تعرّف می‌گوید، هنگامی که کسی می‌خواهد چیزی را ببیند، از دیدن غیر آن فارغ می‌شود و تمام توجه ظاهری فرد به آن چیز معطوف می‌شود. «و چون ظاهر چنین باشد باطن هم بر این مثال باشد.» (مستملی بخاری، 1366: ج 4، 1415) به دلیل آن که همه حواس آدم‌ها تابع قلب آنان است، و قلب نیز اسیر محبت است. وقتی دل اسیر محبت می‌شود، قلب نیز خود را به شاهد او تبدیل می‌کند. در جایی نیز که دل به نظاره حبیب مشغول می‌گردد چشم و گوش و دست و پای هم به تبعیت از او می‌پردازد. «همه اسیر دل گردند و دل اسیر دوست گردد تا هفت اندام آن کند که دل فرماید، و دل آن کند که دوست خواهد.» چون سلطان محبت سلطانی است قاهر؛ در هنگام مقهور شدن، اختیار و اقتدار همه حواس و اندام‌ها را نیز همانند خود تسلیم نیروی غالب می‌کند. (همان: 1418)

محبت نیز اغلب باعث می‌شود که یک عارف نه تنها خلق و اسباب و احوال را، بلکه حتی خود را نیز نبیند. نویسنده التّعرف می‌گوید: «و قال بعضهم: المحبه علی وجهین محبه

الإقرار و هو للخاص و العام، و محبه الوجد من طريق الإصابه فلا يكون فيه رؤيه النفس و الخلق و لا رؤيه الاسباب و الاحوال بل يكون مستغرقاً في رؤيه ما لله و ما منه» (همان: 1409) و شارح التعرّف توضیح می‌دهد که: «چون محبت حق بر کسی مستولی گردد او را از غیر حق چنان فارغ گرداند که باشد که در دنیا از دنیا خبر ندارد؛ و باشد که در میان خلق از خلق خبر ندارد؛ و باشد که با نفس از نفس خبر ندارد...» (همان: 1414) وجد نیز با محبت و نادیدن کامل اسباب و علل ارتباط مستقیم دارد. وجد در نظر صاحب شرح تعرّف «خرقت [خرقت؟] قلب» است؛ یعنی سوختن قلب به صورتی توصیف ناپذیر. حال، وقتی کسی دچار اصابت محبت وجد شود، توانایی دانستن و گفتن خود را از دست می‌دهد. این حالت «نشان آن باشد که در او نه رؤیت نفس ماند و نه رؤیت خلق ماند و نه رؤیت اسباب و نه رؤیت احوال.» (همان: 1410)

همه قایم به حق‌اند و تنها حق است که قایم به خود است. ابوالحسن اشعری می‌گوید: «قایم به نفس جز خدا نیست؛ از بهر آن که قایم به نفس آن باشد که او را به کس نیاز نباشد، و این صفت حق است جلّ و عزّ. و دون حق را به حق نیاز باشد. پس قایم به نفس کی باشد؟! ... و فاعل به حقیقت حق است...» (همان: 1513) لبید شاعر نیز در زمانی که کافر بود گفت: ألا كل شيء ما خلا الله باطل / و كل نعيم لا محاله زائل. «و مصطفی علیه السلام ... لبید کافر را تصدیق می‌کند و چنین می‌گوید: ان أصدق ما قال العرب قول لبید: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» می‌گوید راست‌ترین سخن عرب آن است که لبید می‌گوید: هر چه جز خدا است همه باطل است.» (همان: 1514)

به اعتقاد ابن عربی، فاعل و مؤثر حقیقی بر اسباب وجودی یا مخلوقات در هستی، خالق است که می‌توان او را سبب کلی نامید. در هر موجودی یک بخش الهی وجود دارد که هر تغییر و حرکتی از او سرچشمه می‌گیرد. اگر کثرتی که در اسباب مشاهده می‌شود نشان دهنده کثرت مسببات است، این اسباب، چیزی نیست جز وسایل و وسایطی که مسبب واحد یا همان حق به دست آن‌ها عمل می‌کند. در اسباب و موجودات، کثرت حقیقی وجود ندارد، آن چیزی که ما آن را کثرت می‌نامیم گونه‌ای از اوهام است. (عفیفی، 1380: 297) به این خاطر دعای برخی از مردم مستجاب نمی‌شود که آنان به جای توجه به مسبب، به

اسبابی توجّه نشان می‌دهند که نه دارای فعل‌اند و نه برخوردار از اثری ذاتی. فعل و اثر آن‌ها به آن علّت است که خداوند در هنگام حضور آن‌ها فعل را انجام می‌دهد. (همان: 296)

یک نمونه از ندیدن سبب‌ها و ارجاع همه حرکات‌ها و کنش‌های آدمیان به خداوند، در این حکایت از ابوسعید ابوالخیر به چشم می‌خورد. «در آن وقت که شیخ به طوس بود، روزی با خواجه امام ابوالحسن راوقی (فقیه) نشستہ بودی و سخنی می‌گفتند و شیخ را مهمی در پیش بود، ایشان در آن سخن بودند که آن مهم شیخ ساخته شد. شیخ را بر زفان برفت که کارهای ما خدای ساز باشد! آنکه گفت که الحمد لله ربّ العالمین. خواجه ابوالحسن راوقی گفت: ای شیخ پس کار ما درودگر می‌تراشد؟ شیخ گفت نه ولکن کار شما را شما در میان باشید و گوید من چنین کردم و چنین کنم و چنین می‌بایست کرد. پس کار شما هم خدا ساز باشد و لکن شما گوید ما هستیم و لکن کار ما را ما در میان نباشیم.» (مایر، 1378: 100 به نقل از: منور، 1367: 208)

یک روز، هنگامی که نزدیک به پنجاه تن از یاران شقیق بلخی بر سر سفره‌ای مهمان بودند، شقیق برای امتحان میزان اعتقاد یاران خود به توحید به آن‌ها گفت: میزبان می‌گوید کسی که ندید من این غذاها را پختم، طعام من بر او حرام باد. همه یاران شقیق از گرداگرد سفره برخاستند و دور شدند، جز یک جوان مبتدی. (مکی، 1962: ج 2، 414) یعنی از میان آن پنجاه نفر فقط یک فرد مبتدی به اسباب و علل توجّه دارد و کسان دیگر فقط مسبب‌الاسباب را می‌بینند. صاحب قوت القلوب می‌نویسد، انتساب عمل رزق و عطا به غیر حق، شرک خفی است. به خاطر آن که با اشاره به واسطه‌ها و کسانی که آن اعمال با دست‌های آن‌ها انجام می‌شود، مسبب و عطا کننده را نادیده می‌گیرند و پنهان می‌دارند. «لأن الله تعالى نفی الرزق عن سواه كما نفی الخلق، فقال تعالى (هل من خالق غیر الله یرزقکم) (همان: 20) «و قد روينا عن عیسی علیه السلام و عن ابن مسعود و غیره «إن من الیقین ان لا تحمد أحداً علی ما أعطاک الله، و لا تذمه علی ما لم یؤتک الله» (همان: 2 / 22) چون قبول حق بود آن مرد راست / دست او در کارها دست خداست. اولیا را هست قدرت از اله / تیر جسته باز گرداند ز راه. (افلاکی، 1362: ج 1، 330)

یکی از علّت‌های اعتقاد به مائده غیبی (← عطار، 1368: 207 داستان پیرزن با ابوعلی سینا) این است که اهل تصوّف گاه آن‌چنان غرق در حق می‌شوند که هیچ مخلوقی را

نمی‌بینند و هر چه می‌بینند حقّ است و لاغیر. عین القضاة به صراحت و بارها گفته است: «ای عزیز! کاری که با غیر منسوب بینی به جز از خدای تعالی آن مجازی می‌دان نه حقیقی. فاعل مطلق حقیقی خدا را دان؛ آن جا که گفت: قُلْ يَتَوَقَّيْكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ، مجازی می‌دان. حقیقتش آن باشد که الله يتوقّى الأنفس حين موتها. راه نمودن محمّد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - مجازی می‌دان و گمراه کردن ابلیس مجازی می‌دان. يضلّ من يشاء و يهدى من يشاء، حقیقت می‌دان. گیرم که خلق را اضلال ابلیس می‌کند. ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی - عليه السلام - از بهر این می‌گفت: إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتَكَ.» (جامی، 1336: 415)

شاید چندان ادعای گزافی نباشد اگر بگوییم مولوی در مثنوی بیش‌تر از همه‌ی نویسندگان و گویندگان اهل تصوّف بر این حقیقت بارها تأکید کرده است که در کنار مسبّب اصلی که خداوند است باید سایر اسباب و وسایط را بی اثر دانست. او می‌گوید، وقتی سالک از تن خود غفلت کرد، به روح تبدیل می‌شود، آن‌گاه است که، بیند او اسرار را بی‌هیچ بُد. (مولوی، 1923: ج 3، 3567) و آن کسی که جان او بیرون از سیطره‌ی طبایع باشد، در جایگاهی قرار گرفته باشد که از منصب خرق سبب‌ها برخوردار باشد، در آن حالت است که: بی سبب بیند نه از آب و گیا / چشم چشمه معجزات انبیا. (مولوی، 1923، ج 2، ب 1834-1833) کسی که با پرداختن به سبب‌ها از مسبّب غافل می‌ماند، آب مشک را از مشک می‌داند. اما آن که به مسبّب توجه دارد به این گونه روپوش‌ها نمی‌نگرد. او به موج فضل الهی از دریای اصل و امر او توجه می‌کند. در آن حالت است که از یک مشک آب، چندین مشک بدون هیچ دغدغه‌ای پر می‌شود. چرا که خداوند خارج از قاعده‌های علّت و معلولی و گزاره‌های فلسفی و منطقی، از عدم آب می‌رویاند. (همان: ج 3، 179) انبیا برای نمایش قطع سبب‌ها آمده بودند. به این خاطر است که همه آن‌ها دارای معجزه بودند و معجزاتشان هم در میان مردم شهرت بسیار داشت. همه‌ی آن معجزات برای این بود که بگویند: هست بر اسباب اسبابی دگر / در سبب منگر در آن افکن نظر. (همان: 2515-2516)

بی‌سبب بیند چو دیده شد گذار	تو که در حسّی سبب را گوش دار
آنک بیرون از طبایع جان اوست	منصب خرق سبب‌ها آن اوست
بی‌سبب بیند نه از آب و گیا	چشم چشمه معجزات انبیا

این سبب همچون طیب است و علیل
شب چراغت را فتیل نو بتاب
رو تو کهگل ساز بهر سقفِ خان

این سبب همچون چراغ است و فتیل
پاک دان زینها چراغِ آفتاب
سقفِ گردون را ز کهگل پاک دان
(همان: ج 2، 347-348)

صد هزاران معجزات انبیا
نیست از اسباب، تصریفِ خداست
قابلی، گر شرطِ فعلِ حق بُدی
سنتی بنهاد و اسباب و طرُق
بیشتر احوال بر سنت رود
سنت و عادت نهاده با مزه
بی سبب، گر عزّ به ما موصول نیست
ای گرفتار سبب، بیرون مَپر
هر چه خواهد آن مسبّب آورد
لیک اغلب بر سبب رانند نفاذ
چون سبب نبود، چه ره جوید مرید؟
این سببها بر نظرها پرده‌هاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن
تا مسبّب بیند اندر لامکان
از مسبّب می‌رسد هر خیر و شر
جز خیال منعقد بر شاهراه

کان ننگجد در ضمیر و عقلِ ما
نیست‌ها را قابلیت از کجاست؟
هیچ معدومی به هستی نامدی
طالبان را، زیر این ازرق تتق
گاه قدرت خارق سنت شود
باز کرده خرق عادت معجزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست
لیک عزل آن مسبّب، ظن مبر
قدرت مطلق، سببها بر درد
تا بدانند طالبی جُستن مراد
پس سبب در راه می‌آید پدید
که نه هر دیدار صنعش را سزاست
تا حجب را بر کند از بیخ و بُن
هرزه بیند جهد و اکسابِ دکان
نیست اسباب و وسایط را اثر
تا بماند دور غفلت چند گاه

(ج 3، دفتر 5، 99-100؛ و نیز: سلمی، 1369: ج 1، 362-363 و 403؛ هجویری، 1336:

424)

غزالی و مولوی هر دو برای اثبات این حقیقت که انسان در این عالم فقط سببهای
مرئی را می‌بیند و از خداوند که مسبّب اصلی است محجوب می‌ماند، تمثیل مورچه و خط و
کاغذ را می‌آورند. مورچه وقتی خطهای روی کاغذ را می‌بیند، همه را به قلم منسوب
می‌کند. اگر خیلی بیناتر باشد انگشت را هم می‌بیند. «اما آن که درمی‌یابد که انگشت را

دست به حرکت درمی‌آورد و آن نیز مقهور اراده و روح است کم است. «تمثیل دیگری که غزالی برای اثبات تلاش بیهوده انسان در انتساب فعل حق به خود می‌آورد طفل و لعبت‌های خیمه شب بازی است. کودک تصوّر می‌کند که عروسک‌ها با نیروی خود حرکت می‌کنند در حالی که سرنخ آن‌ها در دست دیگری است. «آن‌ها که در جریان کارها نه نخ را می‌بینند و نه انگشت را، کودکانی بیش نیستند. فقط عارف است که ورای این نمایش‌ها، هم نخ باریک اسباب را به مکاشفه قلبی می‌بینند و هم انگشت توانایی را که حرکت نخ همه از آن است. (زرّین کوب، 1364: 139 به نقل از احیاء، ج 4، 442 و 95)

بعضی از احادیث نبوی نیز با این اعتقاد صوفیه همسویی کامل دارند، از جمله «مَنْ أَنْقَطَعَ إِلَى اللَّهِ كَفَاهُ اللَّهُ مَوُوتَتَهُ وَ رِزْقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ، وَ مَنْ أَنْقَطَعَ إِلَى الدُّنْيَا وَكَلَّهُ اللَّهُ إِلَيْهَا» (جامع الصغیر 475/2 به نقل از: سهرودی، 1364: 48) به سبب این مستندات است که اهل تصوّف هر چه می‌بینند و هر چه می‌کنند، آن را به دید حق و فعل حق نسبت می‌دهند، چرا که لیس فی الدّار غیره دیتار. بر این اساس است که گفته‌اند: «یکی فعل بیند و اندر دید فعل به چشم سیرّ فاعل بیند و به چشم سرّ فعل. و یکی را محبت از کُلّ بر باید تا همه فاعل بیند...» (هجوری، 1336: 427) و نیز «هر گاه که محبّ چشم از موجودات فرا کند لا محاله به دل مؤجّد را ببیند. لقلوله تعالی: لقد رأی من آیات ربّه الکبری و قوله تعالی قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم. ای ابصار العیون من الشهوات و ابصار القلوب عن المخلوقات. پس هر که به مجاهدت چشم سرّ را از شهوات بخواباند لامحاله حق را به چشم سیرّ ببیند. فمن کان اخلص مجاهده کان اصدق مشاهده. پس مشاهدت باطن مقرون مجاهدت ظاهر بود.» (همان: 429-428)

با این دید است که صوفی با توکل مطلق به حق، هر چه که از خلق دریافت می‌کند آن را از دست حق می‌پندارد. غزالی سخن زیبایی در این رابطه دارد آن جا که می‌گوید: «در توکل منتظر اسباب مباش. بل منتظر مسبب اسباب باش. و چنان که قلم نویسنده را منتظر نباشی بلکه دل او را منتظر باشی - چه او اصل حرکت قلم است - و محرک اوّل یکی است و نباید که ترا نظری باشد مگر سوی او، و این شرط توکل است که بی توشه در بادیه‌ها رود یا در شهرها بنشیند، با آن که حامل باشد.» (غزالی، 1351: ج 4، 753) غزالی در جای دیگری نیز می‌گوید: «ابن عبّاس - رضی الله عنه - گفت که مردمان در همه چیزی

مختلفند مگر در روزی و اجل. اجماع کرده‌اند که روزی دهنده و میراننده جز خدای نیست. و پیغامبر - علیه الصلاة و السلام - گفت: لو توگلتتم علی الله حق توگله لَرَزَقْکُمْ کَمَا یَرْزُق الطیر تغدو خماصاً و تروح بطاناً و لذالت بدعائکم الجبال» یعنی «اگر شما توکل کنید بر خدای عز و جل، چنان که حق توکل اوست، هر آینه شما را روزی دهد چنان که مرغان را دهد. بامداد گرسنه بروند و شبانگاه سیر باز آیند و هر آینه به دعای شما کوه‌ها از جای بشود.» (همان: ج 4، 729؛ سراج، 1914: 117؛ فروزانفر، 1362: 169؛ ابونعیم اصفهانی، 1967: ج 10، 96 و جامع صغیر 128/2) با همین نگرش است که وقتی از حاتم اصم می‌پرسند از کجا می‌خوری؟ جواب می‌دهد: «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا یَفْقَهُونَ» (منافقون/7) (جامی، 1336: 65) حافظ نیز می‌گوید: بر در شاهم گدایی نکته‌ای در کار کرد / گفت: بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود.

قبض و بسط زمان

قبض و بسط زمان و مکان که یکی از سنت‌های روایی رایج در میان روایت‌گران تصوف است، با ساز و کار حذف و نادیده گرفتن پاره‌هایی از واقعیت‌های مرتبط با زمان یا مکان، یک واقعه عادی را به جانب کرامت‌نمایی سوق می‌دهد. در این شیوه، اهل تصوف بر اساس عادت مرسوم خود، دو حادثه‌ای را که در فاصله زمانی یا مکانی دوری واقع شده‌اند، با حذف فاصله، به یک‌دیگر نزدیک یا متصل می‌کنند. و با این کار بخشی از واسطه‌ها را که نقش اسباب و علل حادثه را در خود نهفته دارند نادیده می‌گیرند و آن‌گاه یک حادثه با حذف این واسطه‌ها، از رابطه علت و معلولی رها می‌شود و به راحتی در زمره خوارق عادات و کرامات قرار می‌گیرد. نمونه بارز این روش را در دعاها و اجابت دعاها، باران طلبیدن‌ها و باریدن‌ها، نفرین کردن‌ها و واقع شدن‌ها، می‌توان مشاهده کرد.

در بعضی از این نوع از حکایت‌ها فاصله زمانی رعایت شده است و حادثه از روال طبیعی برخوردار شده است. مثلاً شخصی به بغداد برای طلب علم می‌رود، شیخ ابواسحاق کازرونی او را دعا می‌کند که: «اللهم فقهه فی الدین و اجعله اماماً للمسلمین.» و حق تعالی در علم و فضل او - البته به مرور زمان - بر او می‌گشاید. (محمود بن عثمان، 1333: 157) یا مردی از شیخ درخواست دعایی می‌کند تا پسرش حافظ قرآن و علم فرايض شود. شیخ دعا می‌کند و

آن پسر بعدها چنان می‌شود. (همان: 158) و یا شیخ و اصحاب دعا می‌کنند اما ابر می‌آید و سه روز باران نمی‌آید. روز سوم شیخ ردا بر گردن خود می‌اندازد و بر سرزنان و گریه کنان بیرون می‌آید. در حال باران بسیار می‌بارد. (همان: 148)

اما گاه فاصله زمانی وقوع دو حادثه خیلی به هم نزدیک می‌شود. دعا یا نفرینی می‌شود و فی الحال به نتیجه می‌نشیند. و یا حادثه‌ای پیشگویی می‌شود بلافاصله به وقوع می‌پیوندد. (و مشابه این حکایت: دیلمی، 1363: 200-201؛ عطار، 1905: ج 1، 150-152؛ ابوروح، 1367: 105؛ ماسینیون، 1368: 24؛ محمود بن عثمان، 1333: 143-143 و 160؛ عطار، 1905: ج 2، 136-7) در باره باب فرغانی نقل است که وقتی امیری برای جنگ وارد شهر می‌شود، یکی به فرغانی می‌گوید: دعایی بکن که سرکب به شهر حمله کرد. وی آفتابه‌ای را که در کنار دارد می‌افکند و می‌گوید: او کندمش. و سرکب در وقت بر در شهر از اسب نگون اندر می‌افتد و گردنش می‌شکند. (جامی، 1370: 288) (← یونگ، 1359: 325) این حکایت مشابه یکی از معجزات پیامبر اسلام است که واقعی‌تر است: ابی بن خلف اسبی داشت و او را می‌پرورد و می‌گفت رسول را بر این اسب خواهم کشت. «این سخن به رسول رسانیدند. گفت من او را کشتم. تا روز حرب احد. بر او طعنه زد و او درافتاد و سرانجام نیز مُرد.» (واعظ خرگوشی، 1361: 170) باز از باب فرغانی حکایت کرده‌اند که «یکی درآمد و گفت: ای باب دعایی بکن تا باران آید. دعا کرد باران روان شد. دیگر هفته همان مرد آمد: دعا کن تا باز ایستد که همه خان و مان فرود آمد. دعا کرد و باران باز ایستاد.» (انصاری، 1362: 589؛ جامی، 1336: 282) زمانی نیز این خفیف شیرازی چشمه آبی را گل‌آلود می‌کند، زنان آن‌چنان او را می‌زنند که سر و رویش زخمی می‌شود و ورم می‌کند. به زیارت روضه پیغمبر می‌رود و می‌گوید: «یا رسول الله این عقوبت در مقابله کدام جرم است؟» و به قدرت باری تعالی در حال آن ورم ساکن می‌شود و سر و رویش «باز حال خود رفت و چشم‌ها گشاده گشت.» (دیلمی، 1363: 83)

ظاهر کردن مائده‌های غیبی نیز می‌تواند با این نوع نگرش ارتباط مستقیم داشته باشد. چون در بسیاری از آن‌ها نیز نادیده گرفتن واسطه‌ها و افراد دست اندر کاری که اسباب حضور و ظهور خوردنی‌ها می‌شوند، زمینه را برای آن کرامت سازی‌ها فراهم می‌آورد. حذف عناصر دخیل، و فشرده و متراکم کردن یک سویه واقعه و گسترش بخشی و جزئی‌نگری در

سویه دیگر، به طوری که فقط گیرنده و مواد گرفته شده با آب و تاب و با تفصیلات تمام به تصویر کشیده شود، همان چیزی است که قبض و بسط زمان و مکان نامیده می‌شود. اما اعتقاد عملی اهل تصوف به نادیده گرفتن اسباب و علل و اتکا و اتکال مطلق بر قدرت همه جا گستر حق به عنوان یک اصل اعتقادی، مانع از آن نمی‌شود که واسطه‌ها را برای همیشه به باد فراموشی بسپارند. خود طریقت و آداب و اصول آن و وجود مشایخ و مناسک از برجسته‌ترین واسطه‌های این جهانی بودند که یک صوفی هر روز در مراحل سیر و سلوک خود با آن‌ها سر و کار داشت و نقش واسطه‌ها و اسباب و علل را برای او همواره فریاد می‌آورد. آموزه‌های بعضی از مشایخ شریعت‌گرا نیز اغلب مبتنی بر برجسته سازی نقش واسطه‌های دنیوی بود.

در روایت‌های اهل تصوف آمده است که یکی از عارفان، در زهد خود بدانجا رسید که شهر و مردم آن را رها کرد و در کوه‌ها اقامت گزید و با خود عهد کرد که از کسی چیزی نخواهد تا خداوند رزقش را به او برساند. وقتی هلاکت خود را نزدیک دید، با خدا به راز و نیاز پرداخت که: پروردگارا اگر مرا می‌خواهی زنده بداری رزقی را که برای من تعیین کرده‌ای به من برسان، و گرنه، روح مرا قبض کن. از جانب خداوند به او الهام شد که: قسم به عزتم که به تو روزی نمی‌دهم مگر آن که به شهر درآیی و بین مردم اقامت کنی. وقتی برای کاری به شهر وارد شد، هر کسی برای او خوردنی و نوشیدنی آورد. آن گاه الهام الهی را در درون خود احساس کرد که می‌خواستی حکمت مرا با زهد خود در دنیا از بین ببری؟ نمی‌دانستی که روزی دادن به بندگان به دست خود بندگان برای من مطلوب‌تر است از این که خود با دست قدرت خود به آن‌ها مستقیماً روزی برسانم؟ (مکی، 1961: ج 2، 406) در حکایت دیگری نیز یک زاهد ناشناس، بعد از آن که در کعبه درهم‌هایی را از فرد انفاق کننده‌ای می‌گیرد، در هنگام طواف زمین را تا قوزک پا انباشته از طلا و جواهر می‌کند تا به آن انفاق کننده نشان دهد که چندان هم نیازمند نیست. آن گاه به او می‌گوید: این‌ها چیزهایی است که به ما اعطا می‌شود و ما به آن بی‌اعتنایی می‌کنیم. چرا که از دست مردم گرفتن در پیش ما و در پیش خداوند محبوب‌تر است. این گونه کرامت‌ها گرانباری و فتنه‌گری است، در حالی که از مردم درخواست کردن باعث ذل نفس است و عامل رحمت و نعمت برای بندگان. (همان: 407)

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که انسان در سیر و سلوک خود گاه به جایگاهی می‌رسد که مصداق آیه لیس فی الدار غیره دّیّار به طور عملی برای او واقعیت عینی پیدا می‌کند. یعنی واقعاً معتقد می‌شود که در کلّ وجود، هیچ موجودی از چنان جایگاهی برخوردار نیست که بتواند در برابر مطلق وجود عرض اندام کند. در چنان وضعیتی است که همه کنش‌هایی که از یک صوفی صادر می‌شود می‌تواند مستقیماً به خود حقّ منتسب شود و نه به کنشگرهای صوری یا واسطه‌ها و سبب‌های مادی و انسانی. از نظر بنیادهای اعتقادی، البته درست است که تا خداوند نخواهد برگی هم از درختی نمی‌افتد؛ یعنی همه کنش‌های موجود در هستی همه بر اساس قضا و قدر الهی به پیش می‌رود. اما حقیقت این است که آنچه بر تقویت این اعتقاد در فرهنگ عرفانی تأثیر بسیار می‌گذارد علاوه بر باورمندی به قدرت بی‌منزاع و مطلق خداوند، پاره‌ای از کنش‌های رفتاری و روانی چون غض و نسیان و توکل و محبت در سلوک عرفانی است. غض یعنی سرشار بودن از دیدار حق و نادیده گرفتن غیر حق در عینیت و ذهنیت. نسیان یعنی عطف تمام توجه به موجودیت حق در هستی و نادیده گرفتن عوامل و اسباب دیگر. توکل یعنی همه امور و اختیار خود را به حق سپردن و بر امدادهای او اعتماد تمام داشتن و همه دریافت‌های مادی و معنوی را مستقیماً به خداوند منتسب کردن. محبت نیز استغراق عاشقانه و پر اشتیاق به محبوب است به گونه‌ای که شعاع آفتاب وجود او مانع از مشاهده همه احوال و اشخاص و حواشی و حوادث حتی خود شود. در چنین وضعیتی است که بسیاری از صوفیان آن چه را که از طریق نذر و فتوح برایشان حاصل می‌شود و نیز بسیاری از رخدادهایی که عامل آن‌ها مسبب‌های زمینی هستند به عوامل غیبی نسبت می‌دهند و به این طریق یک واقعیت معمولی را به عرصه خوارق عادات وارد می‌کنند.

کتاب نامه

- ابوروح، جمال الدین لطف الله بن ابی سعید. 1367. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی. 1383-1389. ترجمه فتوحات مکیه. ترجمه. تعلیق و مقدمه. محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. 1967م. حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت: افلاکی، شمس الدین احمد. 1362. مناقب العارفين. به کوشش تحسین یازیجی. 2ج. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. 1362. طبقات الصوفیه. تصحیح سرور مولائی. تهران: توس.
- بقلی، روزبهان. 1973م. کتاب مشرب الارواح (الف مقام و مقام). عنی بتصحیح و قدم له نظیف محرم خواجه. استامبول: مطبعه کلیه الآداب.
- جامی، نور الدین عبدالرحمان. 1336. نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتاب فروشی محمودی.
- دیلمی، ابوالحسن. 1363. سیرت ابن خفیف شیرازی. تصحیح ا. شیمیل. طاری به کوشش توفیق سبحانی. تهران: انتشارات بابک.
- زرّین کوب، عبدالحسین. 1364. فرار از مدرسه. چاپ سوم. تهران: امیر کبیر.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. 1914. کتاب اللمع فی التصوف. تصحیح نیکلسن. لیدن .
- سلمی، ابوعبدالرحمان. 1369. مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی. ج 1. گردآوری نصرالله پور جوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین ابوحفص عمر بن محمد. 1364. عوارف المعارف. ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین. 7-1905م. تذکره الاولیا. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن. بریل.
- غزالی، ابوحامد محمد. 1351-1359. ترجمه احیاء علوم الدین. ترجمان مؤید الدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

حذف واسطه‌ها از رابطه‌ها در جهان بینی عارفان (82-65) 81

- فروزانفر. بدیع الزمان. 1362. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. تهران: امیرکبیر. تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود. 1367. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ سوم. تهران: مؤسسه نشر هما.
- ____ ، ____ . 1371. متن و ترجمه کتاب تعرف. به کوشش محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.
- لویزن، لئونارد. 1379. فرا سوی ایمان و کفر. شیخ محمود شبستری. ترجمه مجد الدین کیوانی. تهران: مرکز.
- ماسینیون، لوئی و پ. کراوس. 1368. اخبار حلاج. ترجمه سید حمید طیبیان. تهران: انتشارات اطلاعات.
- مایر، فریتس. 1378. ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه. ترجمه مهر آفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمود بن عثمان، 1333. فردوس المرشديه. به کوشش ایرج افشار. تهران: طهوری.
- مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد. 1366. شرح التعرف لمذهب التصوف. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مکی، ابی طالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی. 1961م-1381هـ. قوت القلوب فی معامله المحبوب. مصر: شرکه مکتبه مصطفی الحلبي و اولاده.
- منور، محمد. 1367. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. 2ج. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. 1923-1933. مثنوی معنوی. تحقیق نیکلسون. لیدن.
- نسفی. 1962/1341م. انسان کامل. به کوشش ماریژان موله. تهران - پاریس: انجمن ایران و فرانسه.
- واعظ خرگوشی، ابوسعید. 1361. شرف النبی. ترجمه نجم الدین محمود راوندی. تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات بابک.

82 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

هجویری، علی بن عثمان. 1336. کشف المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی. لنینگراد 1926.
افست امیر کبیر با مقدمه محمد عباسی.
یونگ، کارل گوستاو. 1359. انسان و سمبول هایش. ترجمه ابوطالب صارمی. چاپ دوم.
تهران: کتاب پایا. تهران.