

حذف واسطه‌ها از رابطه‌ها در جهان بینی عارفان

قهرمان شیری^۱

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 بی منازع 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، مائدۀ‌های غیبی

Ghahreman.shiri@yahoo.com

1 - دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان

تاریخ پذیرش
92/7/16

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 مغض 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 تصوّر کرد. علاوه بر آن، اعتقاد اهل شریعت و طریقت به قرار گرفتن پاره‌ای از روح الهی در جسم انسان‌ها، و بیت الّب 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 کرامات‌ها 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 الدّار غیره دیار. آن گاه در چنان وضعیتی است که همه کنش‌هایی که از یک صوفی صادر می‌شود می‌تواند مستقیماً به خود حق منتب 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 التعرّف باشد. کلابادی در تعریف غلبه به عنوان یکی از اصطلاحات اهل تصوف - که باب الرابع و الخمسون التعرّف و باب السادس والاربعون شرح تعرّف به آن اختصاص یافته است - می‌گوید: «الغلبه حال تبدو للعبد لايمكنه معها ملاحظه السبب و لامراعاه الأدب» (کلابادی، 1371: 113) (مستملی بخاری، 1366: ج 4، 1469) «كتاب 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 محض 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 در آ 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 الى الرب سبحانه يتیهون عن الجنّة و نعیمهٰ و حورها و قصورها و ثمارها و اشجارها ثمان مأله الف عام فطوبی لمن کانت غیبته عن غیر الحق بالحق و الویل لمن کانت غیبته 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 غیتشان 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:

چون که کردش سؤال خواجه امام چیست زین هر دو نزد قلب سليم؟ نکته‌ای خوب تر ز در ۷مین نظرش بر جهان نیفتادست که دل و دیده هرگز آن بندید؟ ... در نظر نایدش حدود جهان ... (لویزن، 1379: 175) به نقل از: سعادت نامه شبستری، ابیات 1232-1239	گفت بابا فرج حدیث تمام کاین جهان مُحدَث است یا که قدیم گفت بابا به او ز روی یقین که فرج تا که دیده بگشادست وصف چیزی چه بایدت پرسید دل که از نور حق شود حیران ...
---	---

باز در شرح تعریف آمده است: «همه اشیا که مکوئنات‌اند اسیر مکوئن‌اند و به ذات خویش نتوانند بی مراد مکوئن و بی مشیت او منفعتی یا مضرّتی رسانیدن، چنان که خدا گفت: و ان

68 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

یمسیک الله بضرّ فلا کاشف له الاّ هو، و ان یمسیک بخیر فهو علی کل شیء قادر. چون چنین باشد همه مکوّنات اسباب باشد و مسبّب و فاعل یکی باشد، و آن حق است جلّ و تقدّس. و چون این بینند از همه مکوّنات غایب گردد و نفع و ضر از ایشان نبیند، و مکوّن را شاهد گردد و همه از او بینند، از بهر آن که فاعل به حقیقت او است و دیگران مفعول. و مضرّت و منفعت از فاعل آید نه از مفعول؛ و از مکوّن 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، توجه او را از اسباب بازمی‌گرداند 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 «أهل تقليد» می‌خوانند 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 مسبّب اسباب 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 مسبّبات به نور کشف و عیان و یا به نور دلایل و برهان، محیط ندیده است؛ و جمله اسباب را همچون مسبّبات عاجز و مسخر مشاهده نکرده است. به این سبب، اسباب پیش این مقلّد معتبر باشد و همه چیز را به اسباب اضافت 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 مسبّبات نیز در برابر قدرت خداوند عاجز و مقهور هستند. (همان: 41) «وجود سبب از خدای است و

_____ حذف واسطه‌ها از رابطه‌ها در جهان بینی عارفان(65-82) 69

وجود مسبّب هم از خدای است. و چنان که مسبّب عاجز و مقهور است، سبب هم عاجز و مقهور است و سبب را هیچ تأثیر نیست در وجود مسبّب.» (همان: 42) وقتی موحد دانست که علم و ارادت و قدرت مسبّب الاسباب بر کلّ کائنات 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؛ الله ملك السموات والارض و ما فيهن، و آن چه از خداست: و ما بكم من نعمه من الله، قل كلّ من عند الله، و آن چه به خداست: أن تقوم السماء والارض بأمره، و آن چه بازگشت به خداست: و إلى الله ترجع الامور، و إليه يرجع الامر كله، وإليه المصير.» (شمس تبریزی، 1369: ج 2: 191)

غضّ یکی از اصطلاحات کم کاربرد تصوّف 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 سر 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 غض که یکی از هزار مقام صوفیه در نظر روزبهان بقلی است قلمداد کرد.

سیان نیز از عامل‌هایی است که باعث می‌شود بنده، سبب‌ها را نبیند و همه‌ی هوش و حواس خود را معطوف به مسبّب 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 اینیشتین 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 بی اعتمایی 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 کرامات‌های 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 تصور 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. «الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا و الدنيا و الآخرة حرامان على أهل الله» (شمس تبریزی، 1369: ج ۱، 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 گردنده 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 تسليم 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 التعرّف می‌گوید: «و قال بعضهم: المحبه على وجهين محبه

الإقرار و هو للخاص و العام، و محبه الوجود من طريق الإصابة فلا يكون فيه رؤيه النفس و الخلق و لا رؤيه الاسباب و الاحوال بل يكون مستغرقاً في رؤيه ما لـه و ما منه» (همان: 1409) و شارح التعرّف توضيحة مى دهد 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 [حرقت؟] قلب» است؛ يعني سوختن قلب به صورتی توصیف ناپذیر. حال، وقتی کسی دچار اصابتِ محبتِ وجد شود، توانایی دانستن و گفتن خود را از دست می دهد. 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 جل و عز. 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 محالة زائل.* «و مصطفیٰ عليه 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 وسائل 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. (غیفی، 1380: 297) به این خاطر دعای برخی از مردم مستجاب نمی‌شود که آنان به جای توجه به مسبب، به

72 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

اسبابی توجه نشان می‌دهند که نه دارای فعل‌اند و نه برخوردار از اثری ذاتی. فعل و اثر آن‌ها به آن علت است که خداوند در هنگام حضور آن‌ها فعل را انجام می‌دهد. (همان: 296) یک نمونه از ندیدن سبب‌ها و ارجاع همه حرکت‌ها 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) نشسته 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! آنگه گفت که الحمد لله رب العالمين. خواجه ابوالحسن راوقی گفت: ای شیخ پس کار ما درودگر می‌تراشد؟ شیخ گفت نه ولکن کار شما را شما در میان باشید و گویید من چنین کردم و چنین کنم و چنین می‌بايست کرد. پس کار شما هم خدا ساز باشد و لکن شما گویید ما هستیم و لکن کار ما را ما در میان نباشیم.» (مایر، 1367: 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: میزان می‌گوید کسی که ندید من این غذاها را پختم، طعام من بر او حرام باد. همه یاران شقیق از گردآوردن سفره برخاستند و دور شدند، جز یک جوان مبتدى. (مکی، 1962: ج 2، 414) یعنی از میان آن پنجاه نفر فقط یک فرد مبتدى به اسباب و علل توجه دارد و کسان دیگر فقط مسبب الاسباب 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 نفي الرزق عن سواه كما نفي الخلق، فقال تعالى (هل من خالق غير الله يرزقكم) (همان: 20) «و قد روينا عن عيسى عليه السلام وعن ابن مسعود و غيره «إن من اليقين ان لا تحمد أحداً على ما أعطاك الله، و لا تذمه على ما لم يؤتوك الله» (همان: 2 / 22) چون قبول حق بود آن مردِ راست/ دستِ او در کارها دستِ خداست. اولیا را هست قدرت از الله/ تیر جسته باز گرداند ز راه. (افلاکی، 1362: ج 1، 330)

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

_____ حذف واسطه‌ها از رابطه‌ها در جهان بینی عارفان(65-82) 73

نمی‌بینند و هر چه می‌بینند حق است و لاغیر. عین القضاط به صراحة 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 يَتَوَفَّكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ، مجازی می‌دان. حقیقتش آن باشد که اللہ یتوفی الأنفس حين موتها. راه نمودن محمد - صلی اللہ علیہ وسلم - مجازی می‌دان و گمراه کردن ابليس مجازی می‌دان. یضل من یشاء و یهدی من یشاء، حقیقت می‌دان. گیرم که خلق را اضلال ابليس می‌کند. ابليس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی - علیه السلام - از بهر این می‌گفت: إن هی إلآ فتنتك.» (جامی، 1336: 415)

شاید چندان ادعای گزافی نباشد اگر بگوییم مولوی در مثنوی بیشتر از همه‌ی نویسنده‌گان و گوینده‌گان 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 چشم معجزات انبیا. (مولوی، 1923، ج 2، ب 1833-1834) 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 علت 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)

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

74 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست‌ها را قابلیت از کجاست؟
هیچ معدومی به هستی نامدی
طالبان را، زیر این ازرق تنق
گاه قدرت خارق سنت شود
باز کرده خرق عادت معجزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست
لیک عزل آن مسبب، ظن مبر
قدرت مطلق، سبب‌ها بر درد
تا بداند طالبی جستان 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 چندگاه
(ج 3، دفتر 5، 99-100؛ و نیز: سلمی، 1369: ج 1، 362-363 و 403؛ هجویری، 1336:

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

صد هزاران معجزاتِ انبیا
نیست از اسباب، تصریفِ خداست
قابلی، گر شرطِ فعلِ حق بُدی
سننی بنهاد و اسباب و طرق
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 مسبب آورد
لیک اغلب بر سبب راند نفاد
چون سبب نبود، چه ره جوید مرید؟
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هایست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن
تا مسبب بیند اندر لامکان
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر
جز خیال منعقد بر شاهراه

(424)

غزالی و مولوی هر دو برای اثبات این حقیقت که انسان در این عالم فقط سبب‌های مرئی را می‌بیند و از خداوند که مسبب 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

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

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. (زرین 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 «منْ انْقَطَعَ إِلَى اللَّهِ كَفَاهُ اللَّهُ مَوْنَتُهُ وَ رِزْقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ، وَ مَنْ انْقَطَعَ إِلَى الدُّنْيَا وَ كَلَّهُ اللَّهُ إِلَيْهَا» (جامع الصغیر/ 475 به نقل از: سهروزی، 1364: 48) به سبب این مستندات است که اهل تصوف هر چه می‌بینند و هر چه می‌کنند، آن را به دید حق و فعل حق نسبت می‌دهند، چرا که لیس فی الدار غیره دیار. بر این اساس است که گفته‌اند: «یکی فعل بیند و اندر دید فعل به چشم سرّ فاعل بیند و به چشم سرّ فعل. و یکی را محبت از کلّ برباید تا همه فاعل بیند...» (هجویری، 1336: 427) و نیز «هر گاه که محبّ چشم از موجودات فرا کند لا محاله به دل مؤجّد را ببیند. لقوله تعالیٰ: لقد رأى من آيات رته الكبرى و قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم. اى ابصار العيون من الشهوات و ابصار القلوب عن المخلوقات. پس هر که به مجاهدت چشم سرّ را از شهوّات بخواباند لامحاله حق را به چشم سرّ ببیند. فمن كان اخلاص مجاهده كان اصدق مشاهده. پس مشاهدت باطن مقرّون مجاهدت ظاهر بود.» (همان: 428-429)

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 آن‌جا که می‌گوید: «در توکل منظر اسباب مباش. بل منظر مسبب اسباب باش. و چنان‌که قلم نویسنده را منظر نباشی بلکه دل او را منظر باشی - چه او اصل حرکت قلم است - و محرك اول یکی است و نباید که ترا نظری باشد مگر سوی او، و این شرط توکل است که بی توشہ در بادیه‌ها رود یا در شهرها بنشیند، با آن‌که خامل باشد.» (غزالی، 1351: ج 4، 753) غزالی در جای دیگری نیز می‌گوید: «ابن عباس - رضی الله عنه - گفت که مردمان در همه چیزی

76 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

مختلفند مگر در روزی و اجل. اجماع کرده‌اند که روزی دهنده و میراننده جز خدای نیست. و پیغمبر - علیه الصلاة و السلام - گفت: لو توکلتم علی الله حق توکله لرزقکم کما برزق الطیر تغدو خماماً و تروح بطاناً و لذالت بدعائکم الجبال» یعنی «اگر شما توکل کنید بر خدای عز و جل، چنان‌که حق توکل اوست، هر آینه شما را روزی دهد چنان‌که مرغان را دهد. بامداد گرسنه برونده 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 خِزَانُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكُنَّ الْمُنَافِقُونَ لَا يَفْقَهُونَ» (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 تصوّف 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 زمرة 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: «اللَّهُمَّ فَقِهْهُ فِي الدِّينِ وَاجْعَلْهُ إِمَاماً لِّلْمُسْلِمِينَ». و حق تعالی در علم و فضل ار - البته به مرور زمان - بر او می‌گشاید. (محمد بن عثمان، 1333: 157) یا مردی از شیخ درخواست دعایی می‌کند تا پسرش حافظ قرآن و علم فرایض 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 می‌نشینند. و یا حادثه‌ای پیشگویی می‌شود بلا فاصله به وقوع می‌پیوندد. (و مشابه این حکایت: دیلمی، 1363: 201-200، عطار، 1905: ج 1، 150-152؛ ابوروح، 1367: 105؛ ماسینیون، 1368: 24؛ محمود بن عثمان، 1333: 143-143 و 160؛ عطار، 1905: ج 2، 7-136) 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 آفتباهای را که در کنار دارد می‌افکند و می‌گوید: اوکندمش. 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 اسپی 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 ابن خفیف شیرازی چشم‌آبی را گل‌آلود می‌کند، زنان آن چنان 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 مائددهای 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 جزئی نگری در

78 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 فرایاد می‌آورد. آموزه‌های بعضی از مشایخ شریعت‌گرا نیز اغلب مبتنی بر برجسته سازی نقش واسطه‌های دنیوی بود.

درروایت‌های 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 گرن، 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، ۱۹۶۱: ج. ۲، ۴۰۶) 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 انباسته 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 اعطای شود و ما به آن بی‌اعتنایی می‌کنیم. چرا که از دست مردم گرفتن در پیش ما و در پیش خداوند محبوب‌تر است. این گونه کرامات‌ها گرانباری و فتنه‌گری است، در حالی که از مردم درخواست کردن باعث ذل نفس است و عامل رحمت و نعمت برای بندگان. (همان: ۴۰۷)

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که انسان در سیر و سلوک خود گاه به جایگاهی می‌رسد که مصدق آیه لیس فی الدّار غیره دیّار به طور عملی برای او واقعیت عینی پیدا می‌کند. یعنی واقعاً معتقد می‌شود که در کل 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 حق منتب 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 بی منازع و مطلق خداوند، پارهای از کنش‌های رفتاری و روانی چون غض و نسیان و توکل و محبت در سلوک عرفانی است. غض یعنی عطف تمام توجه به دیدار حق و نادیده گرفتن غیر حق در عینیت و ذهنیت. نسیان یعنی همه امور و موجودیت حق در هستی و نادیده گرفتن عوامل و اسباب دیگر. توکل یعنی همه دریافت‌های مادی و اختیار خود را به حق سپردن و بر امدادهای او اعتماد تمام داشتن و همه دریافت‌های مادی و معنوی را مستقیماً به خداوند منتب 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 حواسی 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.

کتاب‌نامه

- ابوروح، جمال الدین لطف الله بن ابی سعید. 1367. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر.
تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ابن عربی، محبی الدین محمد بن علی. 1383-1389. ترجمه فتوحات مکّیه. ترجمه.
تعليق و مقدمة. محمد خواجهی. تهران: مولی.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. 1967. حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت:
افلاکی، 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: توسع.
- بلقی، روزبهان. 1973. کتاب مشرب الارواح (الف مقام و مقام). عنی بتصحیحه و قدّم
له نظیف محّرم خواجه. استامبول: مطبعه کلیه الآداب.
- جامی، نور الدین عبدالرحمان. 1336. نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی
توحیدی پور. تهران: کتابفروشی محمودی.
- دیلمی، ابوالحسن. 1363. سیرت ابن خفیف شیرازی. تصحیح ا. شیمل. طاری به کوشش
توفیق سبحانی. تهران: انتشارات بابک.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1364. فرار از مدرسه. چاپ سوم. تهران: امیر کبیر.
- سرّاج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. 1914. کتاب اللّمع فی التصوّف. تصحیح نیکلسن.
لیدن.
- سلمی، ابوعبدالرحمن. 1369. مجموعه آثار ابوعبدالرحمون 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.
- عطّار، فریدالدین. 1905-7. تذکرہ الاولیاء. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن. بریل.
- غزالی، ابوحامد محمد. 1351-1359. ترجمه احیاء علوم الدین. ترجمان مؤید الدین
محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

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

- فروزانفر، بدیع الزمان. 1362. *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی*. تهران: امیرکبیر. تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود. 1367. *مصابح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ سوم. تهران: مؤسسه نشر هما.
- _____. 1371. *متن و ترجمه کتاب تعریف*. به کوشش محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.
- لویزن، لئونارد. 1379. *فوا سوی ایمان و کفر*. شیخ محمود شبستری. ترجمه مجد الدین کیوانی. تهران: مرکز.
- ماسینیون، لوئی و پ. کراوس. 1368. *اخبار حلّاج*. ترجمه سید حمید طبیبیان. تهران: انتشارات اطلاعات.
- مایر، فریتس. 1378. *ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه*. ترجمه مهر آفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمود بن عثمان، 1333. *فردوس المرشدیه*. 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 عطیه الحارثی. 1961-1381هـ. *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. 1341/1962م. *انسان الكامل*. به کوشش ماریزان 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 المحبوب*. 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.