تأثیر قرآن و قصص انبیا بر کرامات اولیاء

دکتر قهـــرمـان شیـــــری
عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا همدان

چکیده :

از مشابهت‌های بسیاری که بین کرامت‌های صوفیان و معجزات پیامبران وجود دارد، می‌توان به این استنباط رسید که خاستگاه مقبول کرامات چیزی جز موجّه بودن موجودیت معجزات در میان اهل تصوّف نیست؛ چون اگر آن معجزات در کارنامه‌ی انبیاء نمی‌بود، این کرامات نیز در سیر و سلوک صوفیان عرصه‌ای برای چهره‌نمایی پیدا نمی‌کرد. دیگر آن که بسیاری از کرامت‌های صوفیان، نوعی نظیره سازی یا الگوگیری مستقیم از اعجازگری‌های مرسوم در سیره‌ی رسولان است. به خصوص معجزاتی، که در قرآن نیز بارها از آن‌ها سخن رفته است. این گونه الگوگیری‌ها گاه از خلال کردن دندان تا پرواز کردن بر آسمان را در بر می‌گیرد. در میان پیامبران نیز، بیش‌ترین تأثیرپذیری از اعمال و گفتار حضرت موسی و حضرت عیسی که پیروان بسیاری حتّی در ممالک اسلامی داشتند، انجام گرفته است و از همه‌ی اعمال آن‌ها نیز بیش‌ترین تأثیر مربوط به عبور از آب بدون کشتی و ظاهر کردن مائده‌های غیبی است.

واژگان کلیدی:
کرامت، معجزه، پیامبران، قرآن، تصوّف

تأثیر قرآن و قصص انبیا بر کرامات اولیاء

از آن جایی که برای یک صوفی، همه‌ی توصیه‌ها و تعلیمات شرعی، بی هیچ گونه تردیدی از جانب خداوند برای بشر تقدیر شده است، تبعیّت از آن‌ها نیز باید عاری از هر

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

گونه تردید باشد. پس، کمال مطلوب یک صوفی آن است که در نخستین مراتب سلوک، از همه‌ی اوامر و نواهی شریعت اطاعت و به آن‌ها عمل کند. وقتی بر آن کار توفیق یافت، اسباب ورود او به مرحله‌ی طریقت فراهم می‌آید. در این مرحله نیز اگر همه‌ی اصول و سلوک با جهد و جدّیت به اجرا درآید، زمینه‌های ورود به مرتبه‌ی حقیقت که روح شریعت است فرامی‌رسد. در این مرحله که محلّ ظهور ذات است، حقّ الیقین و وصل و تمکین رخ می‌نماید و سالک به دلیل برخورداری از شایستگی‌های لازم می‌تواند بر انجام خوارق عادت‌هایی همسان با انبیاء و اولیاء قادر شود. در این کار، مستندات شرعی، البتّه بسیار محکم‌تر از مستندات عقلی است. یکی از احادیث منسوب به پیامبر که صوفیه بارها آن را در متون خود نقل کرده‌اند، این جمله است: علماء امّتی کأنبیاء بنی اسرائیل [أو: افضل من أنبیاء بنی اسرائیل]. بر اساس این حدیث، دیگر وقوع کرامت‌هایی همسان با معجزات انبیاء بنی اسرائیل برای مشایخ بزرگ صوفیّه که گاه به مقامی فروتر از انبیاء بنی اسرائیل رضایت نمی‌دهند، می‌تواند یک امر موجّه تلقّی شود. در حالی که آن جمله، به رغم همراه شدن با استنادها و تحلیل‌های فراوان در فرهنگ صوفیّه، از احادیث اصیل دانسته نشده است. مهدوی دامغانی در باره‌ی آن نوشته است که: «بنا به تصریح سیوطی و ابن حجر و بسیاری دیگر از حفّاظ، این حدیث موضوع و بی اصل است» (نسفی، 1344: 320).

بر آب رفتن

در کتاب مقدّس بارها از راه رفتن حضرت عیسی بر روی آب یاد شده است. در اغلب آن‌ها نیز این اعجازگری در زمانی ظاهر شده است که سرنشینان کشتی‌ها در دریا گرفتار توفان و تلاطم شده‌اند و او به یاری آن‌ها شتافته است. «دریا به واسطه‌ی وزیدن باد شدید به تلاطم آمد... عیسی را دیدند که بر روی دریا خرامّان شده، نزدیک کشتی می‌آید؛ پس ترسیدند» (انجیل یوحّنا 19/6؛ و نیز: انجیل مرقس 48/6 و انجیل متی 25/14).

در حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده است که «رحم الله اخی عیسی لو ازدادت یقیناً لمشی فی الهواء». چون از جنید در این باب پرسیدند، گفت: عیسی با یقین خویش بر آب قدم نهاد و رفت. و پیامبر ما چون یقین بیش‌تری داشت، در شب معراج بر هوا گام نهاد. و ابوالعبّاس بن عطاء نیز گفته است: «من عامل الله تعالی علی رؤیة ما سبق منه الیه، لم یکن بعجیب أن یمشی علی الماء، أو فی الهواء» (منوّر، 1367، ج1: 565؛ سرّاج، 1914: 115)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

نظامی نیز بر این عقیده بود که: پای به رفتار یقین سر شود / سنگ به پندار یقین زر شود. گر قدمت شد به یقین استوار/ گرد ز دریا نم از آتش برآر هر که یقین را به توکّل سرشت / بر کرم الرّزق علی الله نوشت (نظامی، 1368: 335).

در این نوع کرامت‌ها که چندان هم پر شمار نیست، گاهی فقط ادّعایی اثبات ناشده وجود دارد که از طرف بعضی از مشایخ به منظور تعلیم مریدان ابراز شده است. مثلاً از خرقانی نقل شده است که گفت از خویشتن سیر شدم، خویشتن فرا آب دادم غرقه نشدم و فرا آتش دادم بنسوختم ... تا به جایگاهی برسیدم که صفت نتوان کرد.» (مینوی، 1367، ص 53). در باره‌ی شبلی نیز نقل شده است که در ابتدا خود را به آب و آتش و به پیش درّندگان می‌اندازد: «خود را به دجله افکند، دجله او را به کنار افکند» و هاتفی آواز داد که «من کان مقبول الحق لا تقبّله غیره» (عطّار، 1905، ج2: 3ـ162) و شخصی شنیده است که معروف کرخی بر روی آب راه می‌رود. وقتی از او می‌پرسد: «یا ابا محفوظ بلّغنی انّک تمشی علی الماء»، جواب می‌دهد: «ما مشیت علی الماء ولکن اذا هممت بالعبور یجمع لی طرفاها فانخطاها» (ابن جوزی، 1355، ج2: 181) امّا وقتی بشر حافی به دیدار او می‌رود قدم بر روی آب می‌گذارد و عبور می‌کند (ابن خفیف، 1377: 78). بایزید بسطامی نیز یک روز هنگامی که به کنار دجله می‌رسد، آب دجله خود را جمع می‌کند تا او بدون کشتی از آن بگذرد. امّا بایزید می‌گوید: «بدین غرّه نشوم. که مرا به نیم دانگ بگذرانند. و من سی ساله عمر خویش به نیم دانگ به زیان نیاورم. مرا کریم می‌باید، نه کرامت» (عطّار، 1905، ج 1: 153).

و گاه با نسبت دادن این گونه کرامات به افراد گمنام می‌خواهند به مریدان خانقاه نشین نشان بدهند که انسان در سیر و سلوک تا بدان جا می‌تواند رسید که بر آب تواند گذشت. به قول سنائی، قَدَمی که با قِدم به قُل است / سطح بیرونی محیط پل است (سنائی، 1359: 154). چنان‌که وقتی مردی از ممشاد دینوری دعا طلبید، گفت برو به کوی خدا شو تا به دعاء ممشادت حاجت نَبُوَد. مرد گفت یا شیخ کوی خدا کجاست؟ گفت آن‌جا که تو نباشی. مرد رفت و عزلت اختیار کرد و دولت یافت. تا روزی که همه خلق به صومعه‌ی ممشاد روی نهاده بودند. آن جوانمرد را دیدند که سجّاده بر آب افکنده بود و می‌آمد (عطّار، 1905، ج2: 158ـ157). از قول ابن خفیف که جزو طرف داران علم و کتابت در تصوّف بود (زرّین کوب، 1363: 211). حکایتی نقل شده است که همسو با تعلیمات اوست: ابن خفیف می‌گوید

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

ابوبکر کتّانی و ابوسعید خرّاز و ابوالعبّاس بن مهدی در بیابانی گم می‌شوند. جوانی را می‌بینند با خورجینی کتاب در پشت و محبره‌ای در دست. از او می‌پرسند «کیف الطریق؟» جواب می‌دهد: «الطریق طریقان فما انتم علیه، فطریق العامة. و ما أنا علیه، طریق الخاصة» و سپس پایش را در دریا می‌نهد و می‌رود (دیلمی، 1363: 232؛ ابن جوزی، 1355، ج4: 335؛ قشیری، 1361: 665؛ در کشف المحجوب/ 288 و 299 و نیز تذکرة الاولیا 43/2 قسمت آخر آن ـ بر آب رفتن ـ وجود ندارد). از ابوعثمان مغربی نقل شده است که خواست به مصر برود، از سوار شدن در کشتی ترسید چرا که او را در آن‌جا می‌شناختند. نمی‌خواست شهره بشود. کشتی رفت و او بر آب رفت تا به کشتی رسید و مردمان او را می‌دیدند. امّا هیچ‌کس نگفت که این خلاف عادت است یا نیست. و او می‌گوید «من بدانستم که ولی مستور بُوَد» (قشیری، 1361: 682). فلسفه‌ی وجودی آن در جمله‌ی آخر است که می‌خواهد اصلی را به طور سمعی بصری به مریدان القا کند ـ اگر چه ساختار حکایت دارای تناقض منطقی است.

وقتی ابوالحارث اولاسی «به خانه‌ی خود خاگینه خورده [بود] بی‌یاران»، پیش استاد خود ابراهیم علوی رفت. ابراهیم پای در آب نهاد و به ابوالحارث گفت: دست بیار. دست به وی داد. امّا پای وی در آب فرو رفت. «ابراهیم گفت: پای تو در خاگینه آویخته است ... تو نه جوینده‌ی این کاری. برو از خلق عزلت گیر و فراغت دل جوی. گِردِ کردار گَرد» (جامی، 1336: 43؛ ابن جوزی، 1355، ج2: 242). این داستان که به ابراهیم خوّاص نیز نسبت داده شده است (عطّار، 1905، ج2، ص 154؛ مستملی بخاری، 1366، ج3: 960)، اگر چه کلیشه‌ای است تقلیدی از حکایت بر آب رفتن عیسی و یکی از حواریون وی (پورنامداریان، داستان، 1364، ج 1، ص 439)، امّا در کلّ دو اصل اهل طریقت را تعلیم می‌دهد: یک، صوفی نباید بی اجازه‌ی شیخ و بدون حضور یاران کاری انجام دهد و چیزی بخورد، و دیگر این که توجّه به دنیا و مال دنیا سالک را غرق می‌کند. برای نجات از این غرق شدگی پایان داستان تعلیم خوبی می‌دهد.

گاهی نیز بر آب رفتن در عالم کشف و شهود به وقوع می‌پیوندد و یک تصوّر ذهنی است که در حالت‌های خاصّی چون مراقبه یا واقعه در برابر صوفی به تجسّم درمی‌آید. شیخ روزبهان بقلی در یکی از مصنّفات خود می‌گوید، در عالم مکاشفه، دریایی عظیم دیدم. خواستم از آن عبور کنم، تلاطم افواج امواج مرا مانع شدند. شخصی را در حال سباحت در

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

آن دریا دیدم. به دنبال او رفتم و به برکت او «دریا می‌بریدم، تا در این طریق به معنی سال‌ها برفتم. چون به کنار ساحل رسیدم، امیر المؤمنین علی کرّم الله وجهه دیدم، در قدم مبارکش افتادم، مرا بنواخت و فرمود که: روزبهان! این دریا من بریدم و تو به برکت متابعت من بریدی. بشارت باد که نسل تو منقطع نخواهد بود!» (همان : 33). در این مکاشفه، دریا در معنای طریقت ظاهر شده است و حضرت علی نیز در مقام یک پیر و راهنما؛ عبور از این دریا که سال‌ها به طول می‌کشد نیز همان سیر و سلوک در طریقت است. روزبهان استاد این گونه استعاره پردازی‌های عرفانی است. در جایی می‌گوید: آبی که در رودخانه‌ی دل صد و بیست و چهار هزار پیغمبر روان بود، امروز در جوی‌بار دل روزبهان روان است. هیچ کس نیست که از آن شربتی بیاشامد.» (شرف الدّین ابراهیم، 1347: 36).

امّا گاه عنصر رقابت در شکل‌گیری این نوع کرامات به نحو بارزی به چشم می‌خورد: مثلاً یک روز، حسن بصری سجّاده بر آب افکند و به رابعه گفت بیا تا این‌جا دو رکعت نماز بگذاریم ... رابعه سجّاده در هوا انداخت و بر آن‌جا پرید و گفت ای حسن بدان‌جا آی تا مردمان ما را بینند» (عطّار، 1905، ج 1: 65). این گونه کرامت‌ها که در آن‌ها بر روی آب رفتن یا ایستادن نقشی شبیه به تحدّی کردن در مجادلات کلامی دارد، به بسیاری از مشایخ و حتّی علما نیز نسبت داده شده است. و جالب آن است که اغلب این وقایع تنها یک بار حادث می‌شود. به روایت عطّار، یک بار هنگامی که هارون الرّشید چهار صد رهبان مسیحی را که از طرف قیصر برای بحث در مسائل دینی آمده‌اند به پیش شافعی می‌فرستد، او برای اثبات قدرت الهی خود و مجاب کردن آن‌ها از این روش استفاده می‌کند. «چون همه بر لب دجله حاضر شدند، شافعی سجّاده بر دوش انداخت و برفت و بر سر آب انداخت و گفت هر که با ما بحث می‌کند این جا آید. ترسایان چون آن بدیدند، جمله مسلمان شدند» (عطّار، 1905، ج 1: 212). نقل است که یک روز حسن بصری در کنار دجله منتظر کشتی بود، حبیب عجمی که شاگرد حسن بصری بود در رسید. «گفت یا استاد ترا چه بُوَد؟ من علم از تو آموختم، حسد مردمان از دل بیرون کن و دنیا را بر دل سرد کن و بلا را غنیمت دان و کارها از خدای بین آن گاه پای بر آب نه و برو. حبیب پای بر آب نهاد و برفت. حسن بیهوش شد.» بعدها از او پرسید این به چه یافتی؟ «گفت بدانک من دل سفید می‌کنم و تو کاغذ سیاه» (عطّار، 1905، ج 1: 54؛ دیلمی، 1363: 119ـ118) و عتبة الغلام «شاگرد حسن بصری بود. وقتی به کنار دریا می‌گذشت عتبه بر سر آب روان شد. حسن بر

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

ساحل عجب بماند. به تعجّب گفت آیا این درجه به چه یافتی؟ آواز داد که تو سی سال است تا آن می‌کنی که او می‌فرماید. و ما سی سال است تا آن می‌کنیم؛ کی او می‌خواهد» (عطّار، 1905، ج 1: 57) .

در این رقابت‌ها که اوّلین کانون رقابت صوفّیه را تشکیل می‌دهد، لبه‌ی تند حمله‌ها همیشه متوجّه حسن بصری است. و شکّی نیست که تمامی این حکایات، بعدها توسط مریدان آن‌ها و مخالفان حسن بصری ساخته شده است ـ توسّط کسانی که شجره‌ی انساب خود را به کسانی غیر از حسن بصری منتسب می‌کردند. و گاه شیخی در آب می‌افتاد و هنگام نماز او را می‌دیدند که در نماز حاضر شده است و اثری از تَری در پیکره‌اش نیست (عطّار، 1905، ج 1: 257 و 255؛ جامی، 1336: 229)؛ چرا که به قول سنائی: نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا (سنائی، 1354: 51).

ظاهر شدن مائده‌های غیبی

ظهور مائده‌های غیبی از کرامت‌هایی است که علاوه بر تأثیرپذیری مستقیم از قرآن و قصص، و نیز پای بندی به اصلِ نادیده انگاری اسباب و علل در شکل‌گیری کرامات، عوامل دیگری را نیز در فلسفه‌ی وجودی خود دارد که باید به شماری از آن‌ها اشاره کرد:

1. در این کرامات بیش از هر چیز، یک نوع رقابت و احتجاج با یهود و نصاری به چشم می‌خورد؛ زیرا به اعتقاد اهل تصوّف، نه تنها پیامبر اسلام از پیامبران دیگر به مراتب بالاتر، است بلکه معتقدند: «انّ جمیع ما أعطی الأنبیاء علیهم السّلام من الکرامات قد أعطی مثله محمّداً ـ صلعم ـ و زاد له علیهم مثل انشقاق القمر و نبع الماء من الاصابع و المعراج و غیر ذلک» (سرّاج، 1914: 111). با این نگرش است که وقتی در قرآن نازل شدن مَنّ و سَلوی و مائده‌های گوناگون از غیب بر موسی (ع) و عیسی (ع) آورده شده است، نزول آن بر پیامبر اسلام، که اشرف انبیاء است، باید بیش‌تر و بهتر باشد تا بر آن‌ها. و با این استدلال که: علماء امّتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل، نزول مائده بر عرفای اسلامی باید امری بدیهی فرض شود. این احتجاج با یهود و نصاری در معجزات پیامبر به وضوح و روشنی فهمیده می‌شود. در بسیاری از این معجزات منسوب به پیامبر و امّامان و کرامات اولیا، بر نزول مائده به موسی (ع) و قوم بنی اسرائیل و حاضر شدن مائده برای مریم ـ که در قرآن نیز آمده است ـ استناد می‌شود و فلسفه‌ی دیگری جز این ندارد.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

در باره‌ی قوم موسی (ع) در قرآن آمده است که «انزلنا علیکم المنّ و السّلویٰ» (بقره: 57) و برای حضرت مریم نیز چند بار مائده‌ی غیبی نازل شده است: «ذکریا چون نزدیک مریم درآمدی به تابستان میوه‌ی زمستان دیدی و به زمستان میوه‌ی تابستان دیدی. تا گفت آنّی لکِ هذا؟ مریم گفت من عند الله.» (هجویری، 1336: 292) (← جدول معجزات پیامبران)، امّا در میان معجزات پیامبر اسلام، در کتب متقدّم آن‌چه بیش از هر چیز به چشم می‌خورد برکت دادن به غذا است. (← ابونعیم اصفهانی، 1950: 353 ـ 369؛ و واعظ خرگوشی، 1361: 157 و 181 و 169 و 170 و 158) و ظاهراً بعدها است که به رقابت از یهود و نصاری، برای پیامبر نیز قائل به نزول مائده‌های غیبی شده‌اند (از جمله: ابن تاج الدّین، بی تا: 21 و 169ـ168 و 172 و ...).

ولی در میان حکایات صوفیّه آمده است که روزی خواهر ذوالنّون این آیه را می‌خواند که: »و ظَللنا علیکم الغمام و انزلنا علیکم المنّ و السَّلوی» ذوالنّون رو به آسمان می‌کند و می‌گوید «الهی اسرائیلیان را منّ و سلوی فرستی و محمّدیان را نه. به عزّت تو که از پای ننشینم تا منّ و سلوی نه بارانی.» (عطّار، 1905، ج 1: 117) در حال از روزن خانه منّ و سلوی باریدن می‌گیرد. مصاحبت ابراهیم خوّاص با جوانی ترسا و رقابت آن‌ها در ظاهر کردن طعام غیبی (عطّار، 1905، ج2: 151؛ هجویری، 1336: 281ـ280) نیز از همین رقابت با اهل کتاب ناشی می‌شود. ابن خفیف نیز وقتی با یک برهمن مناظره می‌کند، برای مقهور کردن وی چهل روز نمی‌خورد و مدّت‌ها در زیر آب می‌ماند (دیلمی، 1363: 230)؛ گویی برای مبارزه با دشمن، از سلاح خود او استفاده می‌کند.

2. از دید قرآن و سنّت این امر به سادگی قابل توجیه است؛ زیرا خداوند رزق انسان‌ها را در آسمان‌ها می‌داند و وقتی رزقی به کسی می‌رسد. در حقیقت، از غیب بر او فرود می‌آید؛ زیرا «و فِی السَّماءِ رِزقُکُم و ما تُوعَدون» (ذاریات. 22) و «ما من دابة فی الارض الاّ علی الله رزقها» (هود: 6) و ... و در احادیث نبوی نیز آمده است که «ابیتُ عند ربی یعطمنی و یسقینی» و نیز: «ابی الله ان یرزق عبده المؤمن الاّ من حیث لا یحتسب» (غزّالی، 1351، ج3: 664) و «قال رسول الله ـ ص ـ لو أن ابن آدم هرب من رزقه کما یهرب من الموت لأدرکه رزقه کما یدرکه الموت» (ابونعیم اصفهانی، 1967، ج7: 90). و در حدیثی دیگر خود گرسنگی، طعام تلقّی شده است: «الجوع طعام الله یحیی به الابدان الصدّیقین» (مولوی، 1923، ج3: 112)، در احادیث مثنوی به شکل: «الجوع طعام الحق لایطعمه الاّ الخواص»

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

آمده است (فروزانفر، 1362: 148). در گفته‌ی دیگری از پیامبر آمده است: «مَن جاءَهُ مِن أخیهِ مَعرُوفٌ مِن غَیرِ مَسألَةٍ وَ لا إشرافٍ، فَلیَقبَلهُ فَإنَّما هُوَ رِزقٌ ساقَهُ اللهُ إلَیهِ» (کاشانی، 1367: 251).

3. تعدادی از این کرامات، اموری عادی و آرزوهایی هستند که به طور اتّفاقی برآورده می‌شوند و سپس در زمره‌ی کرامات قرار می‌گیرند. از آن جمله است حکایت آن مرد گرسنه‌ای که در آرزوی نان به مسجد پناه برد و خوابید و وقت بیدار شدن مردی غذای نذری برایش آورد (قشیری، 1361، ص 255؛ غزّالی، 1351، ج4، صص 741ـ740). و صوفی دیگری به نام ابوعبدالله مولی، در آرزوی نان و دوشاب، با حالت گرسنه به مسجدی رفت «مریدی از آن وی به آن‌جا فرا گذشت. وی را دید خفته در سجّاده و دست در زیر سر کرده، با خود گفت، وی گرسنه بُوَد. در بازار رفت و دو نان گرم بستد و پاره‌ای دوشاب بر آن کرد و بیاورد، در زیر سجّاده‌ی وی نهاد. بوی نان گرم فرا وی رسید. بیدار گشت. آن را دید که آرزو بود. روی بر کرد و گفت: الهی کارکی کِت باید، بدانی ساخت» (انصاری، 1362: 556؛ جامی، 1336: 267). و حکایت مشابهی نیز به ابراهیم ادهم منسوب است (عطّار، 1905، ج 1: 16 ابونعیم اصفهانی، 1967، ج7: 370). حاضر شدن شیری با گورخری که شکار کرده و به دهان گرفته بود در جمع صوفیانی که ابراهیم ادهم در بین آن‌ها بود و آرزوی گوشت کرده بودند، از همین نوع تصادفات است که حمل بر کرامت شده است (عطّار، 1905، ج 1: 106؛ قشیری، 1361: 680ـ 679). در حکایت مشابهی، ابو حفص حدّاد آرزوی گوسفند می‌کند، ناگهان آهویی از راه می‌رسد با پاره‌ای گوشت در دستانش، و وجود حدّاد را به جای سرور، اندوه فرامی‌گیرد و به یارانش می‌گوید نمی‌خواهم همانند فرعون باشم که هر چه می‌خواست اجابت می‌شد، امّا بر قلبش قفل شقاوت زده شده بود (سلّمی، 1372، ج2: 434). در روایت شرح تعرّف، وقتی ابوحفص آرزوی گوشت بره یا گوسپند می‌کند، آهویی از کوه فرو می‌آید و سر در کنار ابوحفص می‌نهد. ابوحفص تپانچه بر روی خود می‌زند و بانگ و فریاد برمی‌آورد. و آن گاه نیّت خود را برای یاران برملا می‌کند و مثال فرعون را ذکر می‌کند و می‌گوید: «مراد در کنار نهادن از در براندن است.» (مستملی بخاری، 1366، ج 1: 213) یک صوفی دیگر وقتی از قرآن می‌خواند «و فی السّماء رزقکم و ما توعدون. تصمیم می‌گیرد در طلب رزق نباشد. به خرابه‌ای می‌رود. دو روز هیچ چیز نمی‌آید. چون روز سیم کار بر او سخت می‌شود، ناگاه زنبیلی از رطب پدید می‌آید (قشیری،

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

1361: 664). مشابه این حکایت در باره‌ی ابوحفص حدّاد (سرّاج، 1914: 327؛ عطّار، 1905، ج 1: 324) و سلمان فارسی (نایب الصّدر شیرازی، 1339، ج2: 72) نیز نقل شده است. یک خوشه‌ی انگور آوردن ابوتراب نخشبی برای چهل نفر از یاران خود (سرّاج، 1914: 326ـ 325؛ قشیری، 1361، ص 649) و رسیدن مهمان بسیار برای ابواسحاق کازرونی و به دنبال آن مجادله با پدر و رسیدن غذای نذری نیز، از نوع مائده‌های اتّفاقی و این جهانی است که دستی از غیب در آن‌ها دخالت ندارد (عطّار، 1905، ج2: 293ـ292).

4. گاهی نیز شماری از این نوع کرامات جنبه‌ی تعلیمی دارند. یعنی آورندگان آن‌ها با این حکایت‌ها می‌خواهند مثلاً فرجام توکّل بر خداوند ـ و نه بر غیر او را ـ و به تبعیّت از آن، حمایت حق از بندگان کاملاً مطیع و منقاد را ثابت نمایند؛ بندگان سالکی که همه‌ی امور زندگی خود را به طور کامل حواله به قدرت تقدیر می‌کنند و برای خود هیچ جایی از اعراب قائل نمی‌شوند که حتّی به دنبال نیازهای غریزی خود چون غذا بروند. چرا که در هستی با وجود قدرت مطلق و بی منازع حق هیچ کسی نباید ابراز وجود کند، تا چه رسد که طلب‌کار چیزی هم باشد. حکایت ابواسحاق کازرونی (عطّار، 1905، ج2: 293ـ292) و توکّل ابوالخیر اقطع و نزول مائده (جامی، 1336: 212) و مجادله‌ی ابراهیم خوّاص با یک جوان ترسا (عطّار، 1905، ج2: 151 ؛ هجویری، 1336: 281ـ280) و مائده‌هایی که مردی گمنام و پابرهنه برای ذوالنّون در بیابان حاضر می‌کند (ابونعیم اصفهانی، 1967، ج9: 365ـ364) همه از این نوع کرامت‌های تعلیمی است.

5. در نگرش دیگری، این مائده جنبه‌ی رمزی به خود می‌گیرد و منظور از آن نور خدا و نور عقل و یا خود عقل است که از آن به مائده تعبیر می‌شود: قوُت اصلی بشر نور خداست / قوت حیوانی مَر او را ناسزاست. (مولوی، 1923، ج1، دفتر2، ب 1083) یا: مائده عقلست نی نان و شوی / نور عقلست ای پسر جان را غذی. نیست غیر نور آدم را خورش / از جزِ آن جان نیابد پرورش (همان، 1923، ج2، دفتر4: 5، ب1954).

6. و گاهی نیز بعضی از این حکایت‌های مربوط به مائده‌های به ظاهر غیبی، محصول طرحی است حیله‌گرانه و از پیش اندیشیده شده تا با ارضای روحیه‌ی کرامت جوی مریدان مبتدی، آن‌ها را در اعتقادات عرفانی خود ثبات قدم بیش‌تری ببخشند (عبدالجبّار، 1965، ج 15: 271ـ272).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

حلاّج و تقلید از معجزات عیسی (ع)

در زندگی حلاّج، گاه بعضی از حکایات و کرامات، تقلیدگونه‌ای از معجزات حضرت عیسی (ع) است. به قول ماسینیون، «قوس سرگذشت و ماجرای محاکمه و مرگ منصور حلاّج، با شهادت عیسی مسیح بسیار شبیه است» (ماسینیون، 1348: 92). این شباهت حتّی در زندگیِ بعد از مرگ او نیز تا مدّت‌ها وجود دارد؛ بعضی از معتقدان به او بر این باور بودند که او دو باره باز خواهد گشت. از حکایت‌های همسان او با مسیح، حلاّجی کردن است که شهرت او نیز به آن است، آن جا که انبار پنبه‌ای را به یک اشاره حلاّجی می‌کند (ماسینیون، 1368: 52؛ انصاری، 1362: 384؛ عطّار، 1905، ج2: 138). رنگرزی کردن عیسی(ع) نیز چنین است، لباس‌های مختلفی را در یک خم واحد می‌ریزد و هر کدام از آن‌ها را به رنگ دلخواه صاحبان آن‌ها درمی‌آورد (پورنامداریان، داستان، ج 1: 429 ـ 430).

زنده کردن طوطی مرده به وسیله‌ی حلاّج (انصاری، 1362، ص 384؛ جامی، 1336، ص 154) نیز تقلید گونه‌ای از مرده زنده کردن‌ها و نیز مرغ از گِل ساختن و روح دمیدن و زنده کردن آن در زندگی عیسی (ع) است (پورنامداریان، داستان، ج 1: 413 و 416 و 424). این نیز که «حلاّج در آغاز ماه رمضان نیّت روزه می‌کند و روز عید فطر روزه می‌گشاید (ماسینیون، 1368: 30) عیناً شبیه روزه‌ی یک ماهه گرفتن عیسی(ع) و یاران و حواریّون او است (محلاّتی،1363، ج2: 314). ظاهر شدن مائده‌های غیبی متعدّدی که به حلاّج منسوب است (ماسینیون، 1368: 19 و 20 و 28؛ مستملی بخاری، 1366، ج3: 962؛ عطّار، 1905، ج2: 138؛ محمود بن عثمان، 1333: 68) مشابه نزول مائده‌ی آسمانی بر عیسی(ع) است (سوره‌ی مائده: 114و 115). و نیز شفا دادن یک نابینا (ابن خلّکان، بی تا، ج2: 143ـ142) اگر چه گفته شده است حیله‌ای از پیش طرّاحی شده بود است، امّا در مشابهت آن با اعجازگری‌های مسیح تردیدی نیست (سوره‌ی آل عمران: 49 و مائده: 110). بهبود بیماران توسّط وی نیز از حوادث مشابه با معجزات حضرت عیسی الگو گیری شده است (ماسینیون، 1368: 50 و 37).

نه تنها «آرامش و متانت» او در هنگام مرگ، بلکه تحمّل آزارها و شکنجه‌ها و دار را نردبان آسمان دانستن (زرّین کوب، 1362: 63 ـ 64) بلکه لحظات پایان زندگی حلاّج نیز پایانی است شبیه به پایان زندگی عیسی(ع): «یکی از مشایخ گفت بعد از کشتن، او را [=حلاّج را] دیدم که از شطّ بغداد بیرون آمد. گفتم نه ترا کشتند و بیاویختند و بسوختند؟

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

گفت: و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبّه لهم» (بقلی، 1344، ص 46؛ سلمی، 1369، ج 1: 308؛ ابن خلّکان، بی تا، ج2: 145). حکایتی نیز که می‌گوید: شخصی شترهایش در صحرا گم شده بودند. وقتی حلاّج فهمید، دست در دیوار کرد و مهار شتر بگرفت و به‌دست وی داد و گفت بکش، و آن شخص می‌کشید تا قطار شتر به تمامی همه از آن دیوار بیرون آمدند (محمود بن عثمان، 1333: 68). عیناً عمل تقلیدواری است از قصه‌ی ناقه‌ی صالح (پورنامداریان، داستان، 1364، ج 1: 406).

آن جا نیز که ابراهیم ادهم به دست مردمان شکنجه‌ها می‌بیند ـ در کشتی بر او می‌خندند و مسخره‌ای او را کتک می‌زند و حتّی بر او بول می‌کند و در جایی مویش را می‌گیرند تا به دریا اندازند و در جای دیگر به اتّهام سرقت بوریای مسجد سرش را می‌شکنند، در جایی نیز بر او تف می‌اندازند و یک لشکری نیز بر او تازیانه می‌زند و سرش را می‌شکند و ریسمانی بر گردن او می‌اندازد و می‌کشد (عطّار، 1905، ج 1: 98 و 101 و 102) ـ و در راه خدا همه را با خرسندی تمام می‌پذیرد، عذاب‌های مسیح در ذهن مخاطب تداعی می‌شود (احمدی، 1376: 81). شفا دادن بیماران نیز که یکی از معجزات معروف عیسی (ع) بود، از کرامت‌هایی است که گاه در زندگی بعضی از صوفیان معروف و گاه نیز مشایخ ناشناخته دیده می‌شود. از ذوالنّون روایت شده است که یک بار شاهد شفا دادن صفی از بیماران به وسیله‌ی یک عابد گمنام در بالای یک کوه بوده است. عبدالله مبارک نیز با دعای خود فردی را از نابینایی نجات می‌دهد (عطّار، 1905، ج 1: 117 و 180). حکایت تلاش اویس قرنی برای شفیع قرار دادن مرقّع پیامبر و بخشودن امّت محمّد (ص) به وسیله‌ی خداوند نیز همانند بازخرید گناه مسیحیان به وسیله‌ی حضرت عیسی دانسته شده است (احمدی، 1376: 84). اغلب پژوهشگران همانندی‌های زندگی ابراهیم ادهم و بودا را بارها در نوشته‌های خود نشان داده‌اند. حکایت گرم کردن او به وسیله‌ی یک اژدها در یک شب بسیار سرد ـ که او در دل خود خواهان آتش یا پوستینی شده بود ـ نیز یکی از آن حکایت‌ها است که شبیه محافظت بودا به وسیله‌ی شاه ماران در زیر درخت مچلنده است. باد زدن مالک دینار به وسیله‌ی نرگسی که یک مار در دهان خود گرفته است نیز بی تأثیر از حکایت بودا و مار نیست (همان: 88 ـ 89).

تسبیح موجودات

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

یکی از کرامت‌های معروف مشایخ صوفیه، شنیدن تسبیح موجودات و سخن گفتن حیوانات با آن‌ها است که بی گمان برخاسته از آن آیات معروف قرآن است که می‌گوید: «یُسبّح لله ما فی السموات و ما فی الارض» (جمعه:1 و تغابن:1) «وَ إن مِنْ شَیءٍ إلاّ یُسبّحُ بِحَمدِهِ و لکن لا تَفْقَهوُنَ تسبیحَهُم» (أسری:44) در معجزات پیامبران نیز، بر هم آوازی کوه‌ها و پرندگان با مزامیر خوانی‌های داوود پیامبر (انبیاء:79؛ سبا:10 :17) و فهم زبان مرغان و حیوانات به وسیله‌ی سلیمان نبی اشاراتی رفته است (نمل:16 ـ 17).

در احادیث نیز آمده است: «و لیس من شیءٍ الاّ و یسبّح لله تلک السّاعة» (ترمذی تفسیر سوره‌ی 15و ونسینگ، 1967، ذیل سبح). بسیاری از معجزات پیامبر و ائمه و اصحاب نیز نشأت گرفته از همین آیات و احادیث باید باشد. از جمله تسبیح گفتن سنگریزه در دست پیامبر (واعظ خرگوشی، 1361: 169) و این‌که «از علی بن ابی طالب رضی الله عنه، روایت است که گفت من در خدمت رسول ـ ع ـ بودم و بر هیچ درختی و کلوخی نگذشت الاّ که سلام می‌کردند بر رسول علیه السّلام» (همان: 153). و در جای دیگر نیز کوه با پیامبر به صحبت پرداخته است (ابن تاج الدّین، بی تا: 29ـ28) و نیز آمده است که پیامبر روزی دعا کرد «همه‌ی درها و دیوارها آمین گفتند» (همان: 180). بنابراین، با توجّه به روایت‌هایی از این دست که به پیامبر اسلام و سایر ائمه منسوب است نباید باعث تعجّب باشد وقتی که می‌شنویم سلمان و ابودردا در یک کاسه غذا می‌خوردند و می‌شنیدند که کاسه به زبان فصیح تسبیح می‌گفت (قشیری، 1361: 642؛ هجویری، 1336: 298)، «کُنّا نَسمع تسبیح الطعام و هو یؤکل» (البخاری، مناقب 25 احمد حنبل 46/1 و ... ونسینگ، 1967، ذیل سبح)

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم — با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید — محرم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی، عالم جان‌ها روید — غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت — وسوسه‌ی تأویل‌ها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیل‌ها — بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که: غرض تسبیح ظاهر کی بود؟ — دعوی دیدن خیالِ غَی بود
بل که مر بیننده را دیدار آن — وقت عبرت می‌کند تسبیح خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد — آن دلالت همچو گفتن می‌بود
این بود تأویل اهلِ اعتزال — و آنِ آن کس کو ندارد نور حال

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

چون ز حس بیـرون نیامد آدمی باشد از تصـویر غیبـــی اعجمـــی
(مولوی، استعلامی، 1362، ج3: 52)

حکایت طغیان دجله بعد از مرگ حلاّج و آرام شدن آن با انداختن خرقه‌ی حلّاج نیز تداعی کننده‌ی باز ایستادن آب نیل و انداختن دست خط عمر و دو باره حرکت کردن آن است. «...چنان‌که در وقت کشتن [حلّاج] هر قطره خون که می‌چکید الله پدید می‌آمد، درماندند، به دجله انداختند، بر سر آب همان اناالحق می‌گفت، پس حسین گفته بود که چون خاکستر ما در دجله اندازند بغداد را از آب بیم بود که غرق شود، خرقه‌ی من پیش آب باز برید و اگر نه دمار از بغداد برآید، خادم چون چنان دید خرقه‌ی شیخ را بر لب دجله آورد تا آب با قرار خود رفت و خاکستر خاموش شد، پس خاکستر او را جمع کردند و دفن کردند و کس را از اهل طریقت این فتوح نبود» (عطّار، 1905، ج2: 144).

این حکایت‌ها نیز از این منظر قابل ارزیابی است: نقل است که جنید با شنیدن صدای سگ لبیک گفت، مریدش گفت: این چه حالت است؟ گفت: »قوّه و دمدمه‌ی سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز او از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم، لاجرم لبیک جواب دادم» (عطّار، 1905، ج2: 15). در حادثه‌ی مشابهی ابوالحسین نوری علّت لبیک گفتن به سگ را این می‌دانست که «سگ بانگ می‌کرد و می‌گفت الله الله از قول خدای تعالی: وَ اِنْ من شیءٍ الاّ یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم» (قشیری، 1361: 425؛ ابن جوزی، 1368: 236) و ابوسعید ابوالخیر می‌گفت: «هر چه او بیافریده است جمله می‌گویند "سبحان الله" ولکن تو از غفلت که داری در دل می‌نشنوی، آن هزاردستان که از هزار گونه می الحان گرداند می‌گوید: "سبحان" و لکن تو می الحان شنوی، خدای تعالی می‌گوید "و ان من شیءٍ الاّ یسبح بحمده"« (44/هفده) (منوّر، 1367، ج 1: 241). با این دیدگاه است که ذوالنّون مصری از صدای باد و آب و تندر و خش خش برگ‌ها و ... یگانگی خداوند را احساس می‌کند (شیمل، 1975: 46 به نقل از ابونعیم اصفهانی، 1967،ج9: 342). ابوعثمان مغربی از چرخ چاه «الله الله» (عطّار، 1905، ج2: 308) می‌شنود و ابواسحاق کازرونی از رمل و کلوخ بادیه صدای تسبیح (همان: 295/2).

ـ کوه و دریا و درختان همه در تسبیحند نه همه مستمعی فهم کنند این اسرار (سعدی/26)
ـ به ذکرش هر چه بینی درخـروش است دلی داند در این معنی که گوش است
نه بلبـل بر گلـش تسبیـــح خـوانی است که هر خاری به تسبیحش زبانی است

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

(سعدی، 1368: 98) (و نیز ← سعدی، 1368، حکایت 25: 97)

نویسنده‌ی شرح تعرّف پس از نقل حکایتی از تسبیح گفتن یک پرنده‌ی سفید بر روی رود نیل، آن هم با این جمله‌ی فصیح که«سبحان الله علی غفلة النّاس»، چنین استدلال می‌کند که هر کسی که اهل ملّت اسلام است تسبیح حیوانات را روا می‌دارد. چون در قرآن بر تسبیح اشیاء که جماد و حیوان باشد به طور عام اشاره شده است. و در قصّه‌ی داوود علیه السّلام نیز که می‌گوید «یا جبال اوّبی معه و الطّیر»، منظور از اوّبی، سبّحی است. و نیز در اخبار آمده است که یک بار پیامبر پاره‌ای سنگ ریزه از زمین برداشت، در کف او تسبیح گفت. آن گاه به ترتیب به ابوبکر و عمر و عثمان و علی داد و در دست آن‌ها نیز آن سنگ ریزه تسبیح کرد (مستملی بخاری، 1366، ج4: 1800).

دایره‌ی تسبیح موجودات از نظر اهل تصوّف آن چنان گسترده است که شامل مزمورها و نغمه‌های داوودی و بسیاری از اصوات و آوازهایی که در هنگام سماع به گوش مخاطبان می‌رسد و آن‌ها را به استغراق در نام و یاد حق فرو می‌برد نیز می‌شود؛ نه آن که حتماً شامل اوراد و ادعیه‌ای باشد که ارتباط مستقیم با خداوند داشته باشد. «گفته‌اند که چون یوسف را علیه السّلام به چاه افگندند حق جلّ جلاله در چاه ماری بیافرید تا او را به آواز خوش تسبیح می‌کرد، تا یوسف را در چاه از لذّت آن سماع، وحشت چاه خوش گشت. و نیز گفته‌اند چون موسی علیه السّلام از چیزی مستوحش گشتی، عصای او خدا را جلّ ذکره تسبیح کردی تا او به لذّات آن تسبیح انس یافتی. و نیز گفته‌اند که جان آدم علیه السّلام که در کالبد او قرار گرفت، به انسِ ذکرِ او گرفت که گفت: الحمد لله. و به انس ترحّم حق که [بعد از عطسه کردن و زندگی یافتن آدم] گفت: یرحمک ربک. و نیز گفته‌اند که چون یونس علیه السّلام در شکم ماهی گرفتار گشت؛ آن ماهی را امر آمد که از تسبیح میاسای تا دوست ما غمناک نگردد. و نیز گفته‌اند در قصّه‌ی سلیمان علیه السّلام که مرغان از زَبَر سر او بیستادندی و تسبیح کردندی و او را به لذّت آن تسبیح انس بودی» (مستملی بخاری، 1366، ج4: 1807 ـ 1808). به اعتقاد عرفا، بر اساس اخبار متواتر، همه‌ی طیور و وحوش و سباع، قدرت معرفت خدای عزّ و جلّ را از جانب خداوند یافته‌اند. در بعضی خبرها آمده است که خدای تعالی همه‌ی حیوانات را هفت معرفت بداده است: شناختن صانع و مادر و مأکول و مأوی و دوست و دشمن و جفت (مستملی بخاری، 1366، ج2: 705 ـ 706).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

عین القضات نیز بر این اعتقاد است که همه‌ی موجودات زمین و آسمان و حتّی پیامبران در گورها و خود خداوند در عالم ملکوت، همواره در حال تسبیح خداوند هستند. وقتی خداوند خود نیز در حال تسبیح خود باشد دیگر تسبیح سایر موجودات نباید چندان شگفت انگیز باشد. یکی از گونه های تسبیح خداوند آن است که با بنده سخن بگوید و یا با او مناجات کند. «آن شب که مصطفی را ـ علیه السّلام ـ به معراج بردند جایی رسید که با او گفتند: «قِف». چرا گفتند؟ «لِأنّ الله تعالی یُصلّی». مصطفی گفت: «و ما صلوتُه»؟ گفت: نماز وی چگونه باشد؟ گفتند: «صلوتُه الثّناءُ علی نَفسِه سُبّوحٌ قُدّوسٌ ربُ الملائکةِ و الرّوح». باش ای عزیز تا این حدیث که «الأنبیا یُصَلّون فی قبورهم» ترا روی نماید؛ آن گاه بدانی که چرا "صوتُ الدیکِ، صلوتُه" آمد» (عین القضات، تمهیدات: 81).

در نقد النّصوص جامی نیز در باره‌ی علّت تسبیح حیوانات و نباتات چنین استدلال شده است که هر موجودی در عالم مثال، یک مثال مقیّد دارد که نباتات و جمادات، این شکل مثالیشان که تسبیح خدا را انجام می‌دهند، در این دنیا به ظاهر توسّط همه دیده نمی‌شوند. امّا در عالم مثال آن‌ها تسبیح می‌کنند و اولیای خداوند فقط آن را می‌فهمند (جامی، 1370: 56). تحلیل دیگری که در مکتب ابن عربی از تسبیح موجودات شده است این است که هر موجودی در هستی، به صرف موجود شدن، صفتی از صفات حق یا اسمی از اسمای حق را عیان می‌کند و «در این کار پرده از کمالات الاهی برداشته می‌شود و این بالاترین مراتب تسبیح و تقدیس است.» پیداست که این تسبیح، نطق زبانی نیست، حکایت مکنونات اسرار و احوال کاینات است. در آن جا نیز که خداوند هر چه را در زمین و آسمان است مسخّر انسان قلم‌داد می‌کند: "وَ سَخَّرَ لَکُم ما فِی السَّمواتِ وَ ما فِی ألأرضِ جَمیعاً"، مسخّر بودن به معنای تسلیم بودن نیست، بلکه بدین معنا است که «با مفهوم و حقیقت خود در او موجودند و همین است سرّ آن که خدای تعالی می‌گوید: "و علَّمَ آدَمَ ألأسماءَ کُلَّها" (بقره/ 31) (عفیفی، 1380: 356).

حمایت حق در مصائب

دزدی به حجره‌ی رابعه می‌رود، در حالی که او در خواب است. اسباب ناچیز وی را جمع می‌کند که ببرد. امّا دَرِ خانه را نمی‌یابد. هاتفی آواز می‌دهد که ما او را رها نکرده‌ایم. او در

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

محافظت ماست. لباس‌ها را واگذار. «قال البونی: و هذا تحقیق التّمکین بقوله تعالی "لَهُ مُعَقِّباتٌ مِن بَینَ یَدَیهِ وَ مِن خَلفِهِ یَحفَظُونَهُ"» (بدوی، 1367: 167).

همین آیه‌ی یازدهم از سوره‌ی رعد است که مستمسّک بسیاری از کرامات شده است. با الهام از آن است که وقتی طرّاری ردای ابوبکر کتّانی را در حال نماز می‌دزدد، دستش می‌خشکد (عطّار، 1905، ج2: 122). دزدی نیز که لباس‌های ابوالحسین نوری را ـ که در حال غسل است ـ می‌رباید، دستش خشک می‌شود (قشیری، 1361: 689؛ عطّار، 1905، ج2: 52؛ ابن جوزی، 1355، ج2: 248).

و باز همین حمایت حق از صوفی است که وقتی جلاّدی به حلاّج تازیانه می‌زند دستش یاری نمی‌کند و با هر ضربه دستش خشک می‌شود (بقلی، 1344، ص 50؛ مقایسه شود با عطّار، 1905، ج2، ص 142 و سلمی، 1369، ج1، ص 308). وقتی جلاّد دست برای زدن سری سقطی بلند می‌کند، دستش در هوا از حرکت می‌ایستد؛ به طوری که «نتوانست جنبانیدن» (قشیری، 1361: 675؛ عطّار، 1905، ج1: 284). خلیفه وقتی می‌خواهد دستور قتل سمنون المحبّ را بدهد، گنگ می‌شود و هیچ نمی‌تواند بگوید (عطّار، 1905، ج2: 84؛ هجویری، 1336: 173؛ جامی، 1336: 101)، و وقتی جوانی در بازار بغداد به جنید قفایی می‌اندازد، جنید می‌گوید: «آن دست تو». بعد از دو روز، دست او را به جرم دزدی قطع می‌کنند. وقتی یاران جنید به وی اعتراض می‌کنند، می‌گوید: «من گِله نکرده‌ام به درگاه حق. امّا من بنده‌ی پادشاهم. پادشاه بنده‌ی خود را حمایت کند. به دست جنید چه باشد؟» (ابوروح، 1367: 105).

از سفیان ثوری نقل کرده‌اند که وقتی خلیفه با او به مخالفت می‌پردازد و تصمیم به اعدام وی می‌گیرد، سفیان دعا می‌کند و می‌گوید: «بار خدایا بگیر ایشان را گرفتنی عظیم.» خلیفه و ارکان دولت بر زمین فرو می‌روند (عطّار، 1905، ج1: 189). این حکایت و حکایات مشابه آن، اگر چه از بُعد تاریخی هیچ سندیتی ندارند امّا منظور اصلی در رواج آن‌ها بی‌شک تعلیم این اصل است که خداوند از مردان حق در مقابل قدرتمندترین موجودات روی زمین هم حمایت می‌کند. و در شکل‌گیری آن‌ها حکایت موسی و قارون بی‌تأثیر نبوده است و نیز احادیثی همانند این «لو لا الحجهٔ لساخت الارض باهلها» (منوّر، 1367، ج2: 448 به نقل از: سفینهٔ البحار 668/1) به ساختن این گونه حکایات دامن زده است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

حمایت حق از بندگان خاصّ خود و محافظت آن‌ها در برابر بلاها و در برابر دشمنان و مخالفان، در معجزات پیامبر نیز تجسّم عملی یافته است؛ از جمله: نقل است که یک روز ابوجهل سنگی بزرگ امّاده کرد و وقتی پیامبر در مسجد در سجود بود خواست حواله‌ی سر او کند. امّا سنگ به دستش چسبید (واعظ خرگوشی، 1361: 155). یکی دیگر از دشمنان پیامبر نیز که با اسب درصدد کشتن او برآمد پای اسبش به زمین فرو شد (همان: 154ـ153).

تشخیص حلال از حرام

در بین صوفیّه، حدیثی رایج است که می‌گوید: « لو کانت الدّنیا دماً عبیطاً لا یکون قوت المؤمن الاّ حلالاً» گر شود عالم پر از خون مال مال / کی خورد بنده‌ی خدا الاّ حلال (فروزانفر، 1361: 69ـ68) که ظاهراً مستند نیست و به فضیل عیاض و سهل تستری نسبت داده شده است (منوّر، 1367، ج1: 525). امّا احادیث و آیاتی هست که مضمون آن حدیث را به شکل دیگری تأیید می‌نمایند؛ از جمله آیه‌ی «یا ایّها الّذین آمنوا کلوا من طیّبات ما رزقناکم» و حدیث «نحن معاشر الانبیاء امرنا أن لا نأکل الاّ طیباً و لا نعمل الاّ صالحاً» (غزّالی، 1351، ج2: 253ـ252)؛ و «طلب الحلال فریضهٔ علی کلّ مسلم ...» (همان: 263) و «روی [عن ابی بکر] اِنّه اکل طعامّا من شبهة. فلّما علم به تفیّأ و قال و الله لو لم تخرج الاّ مع روحی لأخرجتُها. سمعت رسول الله ـ ص ـ یقول: بَدَنٌ غذی بحرام فالنّار اولی به» (سرّاج، 1914: 124).

بر این اساس، صوفیان پیشین که معتقد بودند «صوفی را مالکیّت نباشد» (جامی، 1336: 109). از دنیا به طعام قلیلی قناعت می‌نمودند و می‌کوشیدند این طعام نیز از راه حلال به دست آمده باشد. چرا که به قول یوسف بن اسباط «لِانّ الزهد لایکون اِلّا فی الحلال المحض» (ابونعیم اصفهانی، 1967، ج8: 238 و مشابه آن منسوب به ابو یوسف غسولی ← همان، ج10: 117). به قول یکی از یاران او « البّر عشرة اجزاء: تسعة منها فی الطّلب الحلال» (همان: 243). وقتی از بشر حافی می‌خواستند موعظه‌ای کند، گفت: «انظر خبزک من این هو و لا تعرض للنّار» (همان: 329) و جنید می‌گفت به کسی اقتدا کنید که پرهیزگار باشد و از راه حلال طلب قُوت کرده باشد (جامی، 1336: 253). شیخ طرسوسی از قول یکی از ابدال نقل می‌کند که طعام حلال، قلب را لطیف و نرم می‌کند (ابونعیم اصفهانی، 1967، ج9: 182)، و یوسف ابن ثابت، اشیاء را به سه دسته تقسیم می‌کرد: »حلال بیّن و حرام بیّن

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

لاشکّ فیه و شبهات بین ذلک. فالمؤمن من اذا لم یجد الحلال یتناول من الشّبهات ما یقیمه» (همان، ج8: 239). دقّی می‌گفت اگر طعام شبهه ناکی در معده قرار گیرد «اشتبه علیک الطریق الی الله تعالی و اذا طرحت فیها الحرام کان بینک و بین الله حجاب» (سلمی، 1953: 449)، امّا در زمانی که به قول یوسف اسباط حلال محض یافت نمی‌شد (ابونعیم اصفهانی، 1967، ج8: 238)، «ابراهیم ادهم و علی بکار و حذیفه مرعشی و سلم خوّاص، یاران یک‌دیگر بودند. با یکدیگر بیعت کردند که: هیچ چیز نخوریم مگر که دانیم که از حلال است. چون درماندند، از یافتن حلال بی‌شبهه، به اندک خوردن آمدند. گفتند چندان خوریم که از آن چاره نبود؛ باری شبهه اندک‌تر بود» (جامی، 1336: 42؛ و نیز ←ابونعیم اصفهانی، 1967، ج7: 24).

و همین پرهیز صوفیان پیشین از طعام حرام است که کرامت‌های چندی را به وجود آورده است؛ حکایت‌هایی برای نشان دادن اکراه مطلق مشایخ از خوردن حرام و حمایت همیشگی و غیبی حق از بندگان حلال خوار. در باره‌ی بشر حافی و حارث محاسبی نقل شده است که آن‌ها وقتی دست به سوی طعام حرام دراز می‌کردند، دستشان فرمان نمی‌برد و به سوی طعام نمی‌رفت (قشیری، 1361: 70ـ169؛ و سرّاج، 1914: 45 و 2ـ331 و ابونعیم اصفهانی، 1967، ج10: 75ـ74 و عطّار، 1905، ج1، ص 226 و ابن جوزی، 1355، ج2: 208). ابوتراب نخشبی نیز می‌گوید: «بینی و بین الله عهد أن لا اَمَدُّ یدی الی حرام إلاّ قصرت یدی عنه». (جامی، 1336، ص 51؛ ابونعیم اصفهانی، 1967، ج10: 48) و گاه مبالغه شدّت می‌گیرد؛ چنان‌که در باره‌ی سفیان ثوری و بایزید بسطامی نقل شده است که وقتی در شکم مادر بودند، هر گاه مادران آن‌ها لقمه‌ی شبهه ناکی در دهان می‌نهاد، آن‌ها در شکم می‌تپیدند و بی‌قراری می‌کردند تا مادر درمی‌یافت و غذا را می‌انداخت (عطّار، 1905، ج1: 188 و 135). بایزید علاوه بر آن، در بزرگ‌سالی نیز وقتی خوردنی در برابرش می‌نهادند دستش به غذای شبهه‌ناک نمی‌رسید (قشیری، 1361: 4ـ383).

گاهی نیز مشایخ طریقت به هنگام ورود به خانه‌ی خود، احساس می‌کردند که خانه تاریک شده است. چون جستجو می‌کردند، علّت را در شیئی جدیدی می‌دیدند که تازه به خانه آورده شده است و از راه حلال به دست نیامده است. یکی از بزرگان برای آزمایش شبلی، دستی جامه از حرام به خانه‌ی او می‌برد. شبلی وقتی وارد خانه می‌شود، می‌گوید این چه تاریکی است در خانه. می‌گویند این چنین است. می‌گوید: آن جامه را بیرون اندازید که

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

ما را نشاید (عطّار، 1905، ج2: 173؛ و مشابه این حکایات ← مینوی، 1367: 145ـ144؛ و قشیری، 1361، صص 70ـ369؛ و منوّر، 1367، ج1: 98؛ البتّه این قسمت در حالات و سخنان نیست: ابوروح، 1367: 7ـ66). ناگفته پیداست که وقتی خانه‌ی اهل طریقت مانند مسجد از همه‌ی امکانات و تعلّقات زندگی تهی بود، تشخیص شیئ غریبه در مکان لخت و عریانی که داشته‌هایش از انگشتان دست تجاوز نمی‌کرده است، چندان مشکل نبوده است.

نداهای غیبی

یکی از احادیث قدسی که سخت مورد اعتقاد صوفیّه است، حدیثی است که می‌گوید: «لا یزال العبد یتقرب الّی بالنّوافل حتّی احبّه فاذا احببته کنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به و لسانه الّذی ینطق به» (غزّالی، 1351، ج4: 856 و 913 و 915)؛ رسیدن به قرب حق، و به او شنیدن و به او دیدن و به او سخن راندن. یعنی «طریقه‌ی معرفت باطنی» که صوفیّه «به امکان ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با حق قایل» بودند. رسیدن به آن درجه از قرب که بلاواسطه با خدا ارتباط داشته باشند؛ همان درجه‌ای که بعضی‌ها آشکارا به آن اعتراف کرده‌اند ـ حدّثنی قلبی عن ربی (زرّین کوب، 1362: 12) ـ عاملی عمده در پدید آوردن این دسته از کرامت‌ها بوده است.

در این رابطه، سخن ابوسعید ابوالخیر معروف است که با استناد به آیه‌ی «ما اوحی الی عبده ما اوحی» (53/10)» از آن به سُبع هشتم تعبیر می‌کرد و می‌گفت «شما می‌پندارید که سخن خدای عزّ و جلّ معدود و محدود است. إنّ کلام الله لا نهایة له. مُنَزِّل بر محمّد صلوات الله علیه این هفت سبع است. امّا آن‌چه به دل‌های بندگان می‌رساند، در حَصْر و عَد نیاید و منقطع نگردد. در هر لحظه، رسولی از وی به دل بندگان می‌رسد» (منوّر، 1367، ج1: 102)؛ و همین اعتقاد است که در حکایتی از فردوس المرشدیه به شکل ملموس‌تری برای صوفیان به تصویر کشیده شده است. «شیخ مرشد [ابو اسحاق کازورنی] در مجلس، چون خواستی که نکته‌ای یا اشارتی که حق تعالی از عالم غیب بر دل مبارک وی الهام کردی بگفتی و فایده فرمودی، روی به حاضران کردی و گفتی بشنوید که خواهم گفت. خواهم گفت، خواهم گفت. سه بار تکرار کردی و گاه بودی که آن‌چه خواستی گفت فراموش کردی، لحظه‌ای توقّف کردی. پس روی سوی آسمان کردی و گفتی الهی حاضران منتظر من‌اند و من منتظر توام بده تا بدهم. بعد از آن شیخ آن را به خاطر آمدی و بگفتی» (محمود بن عثمان، 1333: 297). در باره‌ی اصیل الدّین شیرازی یکی از یاران روزبهان

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

بقلی نیز حکایتی آورده شده است که قسمتی از آن شبیه به تنبّه یافتن فضیل عیاض است. نقل است که چون به تشییع و نماز یکی از یارانی که تازه درگذشته بود، حاضر شد، «آوازی شنید که، نیامد وقت آن که یاران به حال ما اعتبار گیرند؟ اصیل الدّین به تصوّر آن که همگنان شنیدند، در ایشان نظر کرد، اثری نیافت. دوم نوبت همین خطاب شنید، دگر نظر کرد، ایشان را از آن بی خبر دید؛ ندانست که آن خطاب با او به خصوص است.» پس از این خطاب‌ها بود که او اوقات خود را به تمامی وقف طریقت کرد (عبداللطیف، 1347: 214 ـ 215).

پس، این‌که در حکایات صوفیّه مکرّر در مکرّر از هاتف و صدای غیبی صحبت می‌شود، نباید آن را در بیرون از وجود صوفی جست. این صداها برخاسته از قلب صوفی است که اهل تصوّف آن را خانه‌ی خداوند تلقّی می‌کردند که «خدای تعالی به هر روز و شبی، هفتاد بار» بر آن می‌نگرد (بسطامی، 1385: 193و 166)؛ «القلب بیت الرّب» (فروزانفر، 1361: 62). به قول بایزید، این قلب «به اندازه‌ای بزرگ است که اگر عرش خداوند را در گوشه‌ای از گوشه‌های آن جای دهند، صاحب آن قلب از وجود عرش خداوند آگاه نمی‌گردد» (ابراهیمی دینانی، 1362، ص 151 به نقل از: فصوص الحکم/120). این گفته در حقیقت ترجمه‌ای است از این حدیث معروف که: «لا یسعنی ارضی و لا سمائی و اِنّما یسعنی قلب عبدی المؤمن» (فروزانفر، 1361: 26ـ25). این قلب چون بیت خداوند است، پس حاکم بلامنازع آن‌هم او خواهد بود. این است که پیامبر فرموده است: «اذا احب الله عبداً جعل له واعظاً من قلبه [و در روایتی دیگر: من نفسه] و زاجراً من قلبه یامره و ینهاه» (غزّالی، 1351، ج4: 919 و ج3: 39ـ38).

نمونه‌های عملی آن را می‌توان در حکایاتی که «ندا به سرّ عارف» در آن‌ها به عینه مطرح شده است. مشاهده کرد (مینوی، 1367: 14 و 42 و 49 و 51 و 56 و 94 و 97 و 118 و 148؛ هجویری، 1336: 60 و 503 و 134؛ عطّار، 1905، ج1: 155). این ندا در حقیقت تجسّم عینی واعظ قلبی و زاجر نفسی است که عارف را از درون هدایت می‌کند و از انحراف باز می‌دارد. چرا که «من کان له من قلبه واعظ، کان علیه من الله حافظ». (غزّالی، 1351، ج3: 38) از مولانا نقل شده است که «سراج الدّین گفت که مسأله‌ای گفتم اندرون من درد کرد. فرمود [مولانا] آن موکّلیست که نمی‌گذارد که آن را بگویی. اگر چه آن موکّل را محسوس نمی‌بینی و لیکن چون شوق و راندن و الم می‌بینی دانی که موکّلی هست» (مولوی، 1362: 230).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

از ابو یعقوب نهرجوری «نقلست که یک ساعت از عبادت و مجاهده فارغ نبودی و یکدم خوش دل نبودی. پس در مناجات بنالیدی با حق تعالی. به سّرش ندا کردند که یا بایعقوب تو بنده و بنده را با راحت چه کار» (عطّار، 1905، ج2: 80ـ79). این حکایت شبلی دقیقاً درگیری‌های باطنی او را به شکل بارزی تصویر می‌کند: «نقلست که یک روز طهارت کرده عزم مسجد کرد. به سّرش ندا کردند که طهارت آن داری که بدین گستاخی در خانه ما خواهی آمد؟ شبلی این بشنود و بازگشت. ندا آمد که از درگاه ما باز می‌گردی کجا خواهی شد؟ نعره‌ها در گرفت. ندا آمد که بر ما تشنیع می‌زنی؟ بر جا باستاد خاموش. ندا آمد که دعوی تحمّل می‌کنی؟ گفت: "المستغاث بک منک"» (عطّار، 1905، ج2: 168؛ هجویری، 1336: 378). از متأخّرین، شیخ محمود شبستری است که در سعادتنامه می‌گوید: هاتفی دادم از درون آواز / کاین حدیث دل است از دل جوی (زرّین کوب، 1368: 285).

مجموعه‌ی کرامت‌هایی که در آن‌ها صحبت از هاتف غیبی و نداهای نامرئی است و با آن نداها عارفی را ارشاد می‌کنند و یا در کارها تأییدش می‌نمایند و گاه نیز ظنّ و تردید او را برطرف می‌کنند (قشیری، 1361: 571؛ عطّار، 1905، ج1: 60 ـ 62 و 69) و گاه نیز در هنگام خطر او را به خود می‌آورند و مراقب رفتار او هستند تا خطاهای او را گوشزد نمایند، همه از این نوع است (عطّار، 1905، ج1: 188، 92، 99، 102، 185، 124، 167، 161، 146، 155، 159 12/2 و 13 و ...).

اصولاً وقتی بنده به حق تقرّب یافت، این تقرّب در نهایت به فناء در حق منجر می‌شود. تا آن جا که همانند بایزید می‌تواند ادّعا کند که عرش و کرسی منم. لوح و قلم منم. و ابراهیم و موسی و محمّد منم. چرا که هر که در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست رسید، همه حق است (بسطامی، 1385: 174 و 240). این همان چیزی است که با ظهور محی‌الدّین ابن عربی به وحدت وجود شهرت یافت و مبنای آن فکر هم این است که «وجود حقیقتی است واحد و ازلی، [و] این وجود واحد ازلی همه البتّه خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقّل حقیقی ندارد؛ وهم و خیال صرف است» (زرّین کوب، 1362: 118). البتّه، در قرون اوّلیه‌ی اندیشه‌های صوفیانه، توحید شهودی مطرح بود که با توحید وجودی تفاوت داشت. همان تفکّری که شیخ احمد سرهند از مشایخ معروف نقشبندیه‌ی هند آن را این گونه تعریف کرده‌است: «توحید شهودی یکی دیدن است؛ یعنی شهود سالک جز یکی نباشد. و توحید وجودی یک موجود دانستن و غیر او را معدوم انگاشتن. مثلاً در وقت طلوع

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

آفتاب ستاره‌ها را نفی کردن و معدوم دانستن مخالف واقع است. امّا ستاره‌ها را در آن وقت نادیدن، هیچ نفی مخالف نیست، بلکه آن نادید به واسطه‌ی غلبه‌ی ظهور نور آفتاب و ضعف بصر است» (زرّین کوب، دنباله جستجو، 1362: 214).

پس با این نگرش، یک صوفی واقعی می‌تواند هر خاطر درونی و هر صدای خارجی و حتّی صدایی را که از گلویش بر می‌خیزد، به عالم غیب و الهام ربّانی نسبت بدهد. به همین دلیل است که این گونه کرامت‌ها در زندگی عرفایی که بیش‌تر از دیگران به فناء در حق اعتقاد دارند به وفور یافت می‌شود. مثلاً رابعه‌ی عدویه، بایزید بسطامی. امّا گاه این صدای غیبی از موجودات خارجی به گوش عارف می‌رسدو اغلب نیز با هشدار و بیدار باش همراه است؛ از جمله، صدایی که ابراهیم ادهم از آهو و سپس از زین اسب و از سینه‌ی خود شنید (انصاری، 1362: 68؛ سلمی، 1953: 30ـ29؛ عطّار، 1905، ج1: 87؛ قشیری، 1361: 25؛ و هجویری، 1336: 128 و ...)؛ و صدایی که در هنگام نواختن رود از داخل رود به گوش مالک دینار رسید که «یا مالک مالَکَ ان لا تتوب؟» (عطّار، 1905، ج1: 41؛ هجویری، 1336: 108) و چندین نمونه‌ی دیگر که ظاهراً باید ریشه‌ی آن را در حدیثی جستجو کرد که معنی آن چنین است که: در هنگام ارتکاب خطا و گناه، در و دیوار به شماتت خطاکاران برمی‌خیزد. و نیز کاملاً در ارتباط با حدیثی است که قبلاً نقل شد: «اذا احبّ الله عبداً جعل له واعظاً من نفسه و زاجراً من قلبه یأمره و ینهاه». لیکن، برای ملموس کردن آن برای مریدان و سالکان مبتدی، به آن جنبه‌ی عینی و حسّی داده‌اند.

شمار بسیاری از کرامت‌هایی که در آن‌ها هاتف غیبی با حضور خود نقش اصلی را بر عهده می‌گیرد، متأثّر از معجزه‌ای مشابه در زندگی پیامبر اسلام است که صاحب التّعرف در پایان مبحث هاتف، آن را نقل کرده است. در روایات آمده است که هنگام درگذشت پیامبر، وقتی خواستند او را غسل دهند، در بین یاران اختلاف به وجود آمد که آیا پیامبر را با لباس غسل دهند و یا همانند همه‌ی درگذشتگان، برهنه؟ خداوند آنان را در خوابی فرو برد و در همان حال ناگهان از گوشه‌ای از اتاق صدای ناشناخته‌ای به آنان گفت که او را با لباس غسل دهید (کلابادی، 1371: 151).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

تأثیر معجزات انبیاء بر کرامات اولیاء

پیامبر	معجزات تاثیرگذار	(منابع برای مراجعه)	تاثیر بر کرامات
سلیمان (ع)	حاضر شدن تخت ملکه‌ی سبا توسط آصف بن برخیا در یک چشم به هم زدن فرمانروایی بر جنّ و انس و انس با حیوانات و حضور آن‌ها در مجلس وی و فهمیدن زبان آنان	*سوره‌ی نمل/40ـ34؛ ترجمه‌ی تفسیر طبری 1252/5؛ داستان پیامبران 348/1؛ *ترجمه‌ی تفسیر طبری 5/ 1453 و 1227 و 1236؛ قصص الانبیاء نیسابوری/ 281 ـ 304؛	طیّ‌الارض انس با حیوانات فهم زبان مرغان
داوود (ع)	نرم شدن آهن در دست وی تأثیر سخنان وی و جان دادن شنوندگان رام و مسخّر شدن کوه‌ها و پرندگان به دست وی و تسبیح گفتن آن‌ها	*سوره‌ی سبا/11ـ10؛سوره‌ی ص/17؛ ترجمه‌ی تفسیر طبری 1223/5؛ داستان پیامبران 334ـ5/1؛ *اللّمع 268؛ کشف المحجوب/ 525؛ داستان پیامبران 336/1 ؛ *سوره‌ی انبیاء/79؛	نقش تعلیمی صدق تأثیرسخن تسبیح موجودات
ابراهیم (ع)	بر آتش انداختن وی و گزند نرسانیدن آتش به او پا زدن اسماعیل بر زمین و جوشیدن چشمه‌ی آب	*سوره‌ی صافات/ 97 ترجمه‌ی تفسیر طبری 477ـ80/2؛ قصص الانبیاء نیشابوری/ 51 ـ 52؛ داستان پیامبران 193ـ4/1؛ *تاریخ انبیاء محلاتی 160/1؛	بر آتش رفتن کرامات صوفیان گمنام
موسی (ع)	ملاقات با خضر عبور از دریا نزول مائده‌ی غیبی بر بنی اسرائیل سایه انداختن ابر بر بنی اسرائیل عصا بر سنگ زدن و جوشیدن دوازده چشمه	*سوره‌ی کهف/86ـ60؛ ترجمه‌ی تفسیر طبری 946ـ53/4؛ *سوره‌ی شعراء/ 4ـ61؛ *بقره/57؛ اعراف/160؛ طه/80؛ *بقره/ 57؛ * بقره/ 60؛ اعراف/ 160؛	ملاقات با خضر بر آب رفتن مائده‌های غیبی کرامات صوفیان گمنام
عیسی (ع)	زنده کردن مرده‌ها نزول مائده‌ی آسمانی شفا دادن بیماران از آب گذشتن عیسی سی روز روزه گرفتن به همراه حواریون	*ترجمه‌ی تفسیر طبری 432/2؛ قصص الانبیاء نیسابوری/ 381و382؛ تاریخ یعقوبی 94/1؛ داستان پیامبران 416/1 و 413؛ *سوره‌ی مائده/ 114و 115؛ ترجمه تفسیرطبری432ـ3/2؛داستان‌پیامبران 433/1 و 413؛ نیسابوری/ 380 * سوره‌ی آل عمران/ 49؛ تاریخ یعقوبی 89/1 و 94؛ قصص الانبیاء نیسابوری/ 387؛ *عهد جدید انجیل متی باب چهاردهم/22؛ داستان پیامبرانؤ/439؛ *تاریخ انبیاء محلاتی 314/2؛	ظاهر شدن مائده‌ها بر آب رفتن تحمل گرسنگی
مریم (ع)	ظاهر شدن مائده‌ی غیبی برای مریم ندای غیبی و جوشیدن چشمه از زیر پا و میوه دادن نخل خشکیده	*سوره‌ی ال عمران/ 37؛ *سوره‌ی مریم/ 25ـ26؛	ظاهر شدن مائده‌ها گمنامان طریقت

نتیجه :

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

صرف نظر از تأثیرات گسترده‌ای که قرآن و سنت و معجزات پیامبر اسلام بر شکل‌گیری کرامات صوفیه داشته است، بخش عمده‌ای از خوارق عادات در تصوّف به نوعی الگوگیری از کنش‌های انبیای دیگر است؛ به خصوص، پیامبرانی که بخش‌هایی از زندگی و معجزات آن‌ها در قرآن آورده شده است. در میان این پیامبران، بیش‌ترین تأثیر از آنِ معجزات حضرت عیسی (ع) است که بیماران را شفا می‌داد و مرده‌ها را زنده می‌کرد و بدون کشتی آب را درمی‌نوردید و برای یاران خود مائده‌های غیبی ظاهر می‌نمود. پس از او عادت‌های فراطبیعی حضرت سلیمان و داوود (ع) برای صوفیان اسوه‌ای حسنه محسوب می‌شد که آهن بر دستان داوود (ع) همانند موم نرم می‌شد و از تأثیر سخنان او، انسان‌ها از خود بی‌خود می‌شدند و جان می‌باختند و کوه‌ها و پرندگان نیز مسخّر و تسبیح گوی می‌شدند. سلیمان (ع) نیز جنّ و انس را در زیر فرمان خود داشت و زبان حیوانات را نیز درمی‌یافت و وزیرش نیز با قدرت خارق العاده‌ی خود در یک چشم بر هم زدن تحت ملکه‌ی سبا را در برابر چشمان او حاضر می‌کرد. عبور بی خطر حضرت موسی (ع) از آب نیل و ملاقات او با خضر و هم‌چنین بر آتش انداخته شدن حضرت ابراهیم (ع) و گلستان شدن آتش بر او نیز از معجزات دیگری است که در قصص قرآن از آن‌ها سخن رفته است و صوفیان در کرامات خود بارها به الگوگیری از آن‌ها پرداخته‌اند.

کتاب‌نامه :

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

ابراهیمی دینانی، غلامحسین.1362. وجود رابط و مستقل در فلسفه‌ی اسلامی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
ابن تاج الدّین، حسن.بی تا .تحفة المجالس. تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه .
ابن جوزی، عبدالرحمن.1355. صفة الصفوة، چاپ هند.
ابن خفیف، ابوعبدالله محمّد، رسالة فضل التّصوّف علی المذاهب، به کوشش فاطمه علاقه با همکاری کاظم برگ نیسی: مجله‌ی معارف، شماره‌ی 1 و 2 (شماره‌ی پیاپی 43 و 44) دوره‌ی پانزدهم، فروردین ـ آبان 1377، صص 51 ـ 80.
ابن خلّکان، شمس الدیّن احمد بن محمّد، وفیات الاعیان، حقّقه احسان عبّاس، مصر، بی تا .
ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله.1387/1967م. حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، دار الکتاب العربی، بیروت.
احمدی، بابک.1376. چهار گزارش از تذکرة الاولیاء عطّار، تهران: انتشارات مرکز.
انصاری هروی، خواجه عبدالله.1362. طبقات الصّوفیّه، تصحیح سرور مولائی، تهران: توس.
بدوی، عبدالرحمن.1367. شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه‌ی محمّد تحریرچی، تهران: انتشارات مولی.
بسطامی، بایزید.1385. دفتر روشنایی، ترجمه‌ی شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ سوم.
بقلی، الشیخ ابی محمّد روزبهان، 1344 / 1966م، شرح شطحیات، تصحیح هنری کربین، قسمت ایرانشناسی ایران و فرانسه.
پورنامداریان، تقی.1364. داستان پیامبران در کلّیات شمس، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
جامی، نور الدّین عبدالرحمن.1336. نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
جامی، عبدالرّحمن بن احمد.1370. نقد النّصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدّمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
دیلمی، ابوالحسن.1363. سیرت ابن خفیف شیرازی، تصحیح ا. شیمل. طاری به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک.
زرین کوب، عبدالحسین.1363. جستجو در تصوّف ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم .
ـــــــ 1362. دنباله‌ی جستجو در تصوّف ایران، تهران: امیرکبیر.
ـــــــ 1362. ارزش میراث صوفیه ، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
ـــــــ 1368. نقش بر آب، تهران: انتشارات معین.
سرّاج توسی نفرسی، ابونصر عبدالله بن علی.1914. کتاب اللّمع فی التصوّف، تصحیح نیکلسن، لیدن.
سعدی، گلستان.1368. توضیح غلامحسین یوسفی،تهران: انتشارات خوارزمی.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

سلّمی، ابوعبدالرحمن،1953/1372م، طبقات الصوّفیه، تحقیق نورالدّین شریبه دارالکتاب العربی، مصر.
ـــــــ 1369. مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلّمی، ج1، گردآوری نصرالله پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـــــــ 1372. مجموعه‌ی آثار ابوعبد الرّحمن سلّمی، ج2، گردآوری نصر الله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
سنائی، مجدود ابن آدم1359. حدیقة الحقیقه، تصحیح مدرّس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
ـــــــ 1354. دیوان سنائی، تصحیح مدرس رضوی، تهران: چاپ کتابخانه‌ی سنائی.
شرف الدّین ابراهیم.1347. تحفة العرفان: روزبهان نامه، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار ملّی.
عبدالجبّار بن احمد معتزلی همدانی اسدآبادی.1965. شرح اصول الخمسه، عبد الکریم عثمان، قاهره.
عبداللّطیف، شمس الدّین.1347. روح الجنان: روزبهان نامه، محمّد تقی دانش پژوه، تهران: انجمن آثار ملّی.
عطّار، فریدالدّین7-1905م. تذکرة الاولیا، تحقیق رنولد نیکلسن، لیدن، بریل.
عفیفی، ابوالعلاء.1380. شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه‌ی نصرالله حکمت، الهام، تهران.
عین القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن علی بن الحسن بن العلی المیانجی الهمدانی1341. تمهیدات، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عُسَیران، تهران، انتشارات کتابخانه‌ی منوچهری، چاپ دوم، بی تا.
غزّالی، ابوحامد محمّد59-1351. ترجمه‌ی احیاء علوم الدّین، ترجمان مؤید الدّین محمّد خوارزمی، بی کوشش حسین خدیوجم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
غزّالی، ابوحامد محمّد.1377. ترجمه‌ی احیاء علوم الدّین، ترجمان مؤید الدّین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، ج4.
فروزانفر، بدیع الزّمان.1361. احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن.1361. ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریّه، تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
کاشانی، عزّالدّین محمود.1367. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال الدّین همایی، تهران: مؤسسه‌ی نشر هما، چاپ سوم.
کلابادی، ابوبکر محمّد.1388هـ/1969م. التّعرف لمذهب اهل التّصوّف، تصحیح محمّد امین النواوی، مکتبة الکلیّات الازهریه.
ماسینیون، لوئی و پ. کراوس.1368. اخبار حلاّج، ترجمه‌ی سیّد حمید طبیبیان، تهران: انتشارات اطّلاعات.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]

محلاّتی، سید هاشم رسولی.1363. تاریخ انبیاء، تهران: انتشارات علمیّه اسلامیّه.
محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه.1333. به کوشش ایرج افشار،تهران: طهوری.
مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمّد.1366. شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف، به کوشش محمّد روشن، تهران: اساطیر.
منوّر، محمّد.1367. اسرار التّوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، 2ج، تصحیح محمّد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
مولوی، جلال الدّین محمّد بلخی.1933-1923. مثنوی معنوی، تحقیق نیکلسون، لیدن.
ـــــــ 1362. فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزّمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
مینوی، مجتبی.1367. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
نایب الصّدر شیرازی (معصومعلیشاه). 1339. طرائق الحقایق، تصحیح محمّد جعفر محجوب، ناشر،تهران: کتابخانه بارانی.
نسفی، شیخ عبدالعزیز بن محمّد.1965/1344م. کشف الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
نظامی گنجوی.1368. مخزن الاسرار، تصحیح برات زنجانی، تهران: انتشارات دانشگاه.
واعظ خرگوشی، ابوسعید.1361. شرف النبّی، ترجمه‌ی نجم الدّین محمود راوندی، تصحیح محمّد روشن، تهران: انتشارات بابک.
هجویری، علی بن عثمان.1336. کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، لنینگراد 1926، افست امیرکبیر با مقدّمه‌ی محمّد عباسی.
هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان.1384. کشف المحجوب، مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، چاپ دوم، سروش.
شیمل. آن ماری Mystical dimensiens of islam. The University of North CanoLina Press / 1975

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-01-31]