

نقش تعلیمات در پیدایش کرامات

دکتر قهرمان شیری¹

چکیده

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

واژگان کلیدی: تصوف، تعلیم، حکایت، کرامت، تجسم بخشی

1 - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینای همدان

Ghahreman.shiri@gmail.com

تاریخ پذیرش

92/10/18

تاریخ دریافت

92/5/11

مقدمه

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

حرف صوفیانه بگویم اجازت است/ ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری. در این مقوله هم، یکی از دلایل پرهیز صوفیان از درس و مدرسه، مشاهده مشاجرات و اختلافات و طرد و تکفیرها و تشّت آراء در میان علما و اندیشمندان بوده است. چرا که پراکندگی فکر مانع از دست یابی به فیض می‌شود. این حقیقت صوفیانه را حافظ در جای دیگر به صراحت بر زبان رانده است: خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیهات/ مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی. نقل است که احمد بن ابی الحواری و ابوسعید ابوالخیر، بعد از آن که ابتدا با کتاب‌های بسیار و جزوه‌های نهمار در طلب علم به جد کوشیدند، از آن طریق گشادگی نیافتند و دریافتند که مشغول شدن به علوم در باطن محصولی جز باز ماندن از حق ندارد. به این خاطر احمد ابی الحواری کتاب‌های خود را به دریا ریخت و ابوسعید نیز کتاب‌ها را در گودالی در حیات‌خانه مدفون کرد و آب بر آن‌ها بست. آن‌ها در هنگام نابود کردن کتاب‌ها جمله معروفی را بر زبان می‌آوردند که به خوبی ماهیت این گونه کتاب‌شویی‌ها را آشکار می‌کند: نِعْمَ الدَّلِيلُ اَنْتَ [كنت] وَ [أَمْأ] الإِشْتِغَالُ بِالدَّلِيلِ بَعْدَ الوُصُولِ مَحَالٌ. ابوسعید در تکمیل آن جمله، چند عبارت دیگر هم بر زبان می‌راند: رَأْسُ هَذَا الأَمْرِ كَسْرُ المَحَابِرِ وَ حَرْقُ الدَّفَاتِرِ وَ نَسْيَانُ العُلُومِ. (منور، 1366: 43؛ هجویری، 1384: 181)

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

تجسم‌پذیر برای آنان بیان می‌گردید تا برقراری ارتباط از توفیق بیش‌تری برخوردار شود. از این طریق بود که گاه بعضی از کرامات صوفیه به ناگزیر پا به عرصه وجود می‌گذاشتند. در این حقیقت تردیدی نیست که بخشی از کرامت‌های صوفیه برای تعلیم نوسالکان ساخته شده است. در این کرامت‌ها بعضی از باورها و معتقدات مذهبی برای تفهیم به مریدان، عملاً با حکایات متعدّد به صورتی مجسم و عملی به تصویر کشیده شده است تا برای سالکی که تازه به این راه قدم نهاده است یک اعتقاد قلبی و درونی، با تجسم بیرونی ملموس‌تر جلوه نماید. سهل‌تستری با صراحت تمام به مریدان خود می‌گوید: «هر که چهل روز به اخلاص بود در دنیا، زاهد گردد و او را کرامت پدید آید. و اگر پدید نیاید، خلل از وی افتاده باشد اندر زهد. گفتند چگونه پدید آید او را کرامت؟ گفت بگیرد آنچه خواهد چنانک خواهد.» (عطار، 1905: ج 1، 260)

وقتی نقل افسانه‌های جنّ و پری به رشد روانی و اعتلای فکری کودک کمک می‌نماید آیا نیازی به اثبات جنبه تعلیمی کرامات صوفیه وجود دارد؟ «افسانه‌های جنّ و پری به خلاف اشکال دیگر ادبیات، کودک را به سوی کشف هویت و استعداد ذاتی‌اش رهبری می‌کنند و به او می‌آموزند که برای تکامل بیش‌تر سرشت یا منش او چه تجربه‌هایی ضروری است. افسانه‌های جنّ و پری می‌فهمانند که با وجود بدبختی، یک زندگی ثمربخش و خوب در دسترس آدمی قرار دارد به شرط آن‌که از پیکارهای پر خطری که بی آن‌ها هرگز کسی قادر به تحصیل هویت حقیقی خویش نیست نهراسد. این قصّه‌ها وعده می‌دهند که اگر کودک جرأت کند و در این تکاپوی مهیب و طاقت فرسا درگیر شود، نیروهای نیک‌خواه به یاریش می‌رسند و او موفق می‌شود.» (بتلهایم، 1369: 48) «این افسانه‌ها ابعاد نوینی به قوه تخیل کودک می‌بخشند. در حالی که برای او غیر ممکن است بدین خوبی و پیش خود به کشف آن‌ها دست یابد. و از این مهم‌تر این است که شکل و ساختار افسانه جنّ و پری تصاویری به کودک عرضه می‌دارد که می‌تواند آن‌ها را در خیال‌بافی یعنی در رؤیاهای بیداری خود وارد سازد و در نتیجه، زندگی خویش را بهتر به پیش برد.» (همان: 29)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

توکل در زندگی ابراهیم خوّاص

از آغاز تصوّف، توکل از آموزه‌های مورد توجه برای مشایخ بزرگ بوده است: «و من آدابهم ترک التّدبیر و السّعی فی طلب الرّزق و السّکون فی کلّ الاحوال الی مسوق القضاء و ضمان الحق. كما قال الحسين بن منصور: من أراد أن يذوق شيئاً من هذه الأحوال فلينزل نفسه إحدى ثلاث منازل: إمّا أن يكون كما كان في بطن امّه مدبّراً غير مدبّر. مرزوقاً من حيث لا يعلم، او كما يكون في قبره، او كما يكون في القيامة. و قال ايضاً: المتوكل، رزقه من حيث لا يعلم بغير حساب و لا يكون فيه عليه سؤال» (سلمی، 1369، ج 1، 377-376) ذوالنون مصری، توکل را «خلع الارباب و ترک الاسباب» و رویم، «إسقاط رؤیه الوسایط والتّعلّق باعلا الوسایق» قلم‌داد می‌کنند. و جنید توکل را اعتماد جوهره قلبها بر خداوند و طمع بریدن از ماسوی الله می‌داند و می‌گوید ذات توکل عبارت است از «انتظار السّبب من السّبب من غیر رویه السّبب بلا اهتمام و لا کرب و لا حزن و لا طرب» (سلمی، 1372: ج 2، 483) سهل بن عبدالله تستری می‌گوید: «المتوکل اذا رأى السبب فهو مدّع و قال: ليس مع الايمان اسباب، إنما الاسباب في الاسلام. [تفسیر مؤلف از مطلب:] معناه ليس في حقيقه الايمان رؤیه الاسباب و السکون اليها، انما رؤيتها و الطمع في الخلق يوجد في مقام الإسلام.» (مکی، 1961: ج 2، 9) و نجم الدّین کبری، نیز بر این اعتقاد است که: «توکل، بیرون آمدن است از اسباب و کسب به یک‌بارگی از جهت اعتماد بر خدای تعالی. چنان که به موت بیرون می‌آید شخص از اسباب و کسب.» (کبری، 1363: 47) عبدالغفور لاری در شرح گفته‌های نجم کبری، این مطلب را از ابن عربی نقل کرده است که «در اوّل درجه‌ی توکل چهار کرامت پیدا شود: طیّ ارض، و رفتن بر آب، و رفتن بر هوا، و اکل از کون. یعنی خوردن آنچه خواهد از هر موجودی؛ یعنی از هر موجودی مأکول مطلوب خود بیرون تواند آورد.» (همان: 49) به دلیل اعراض از اقدام عملی در کسب معیشت و موقوف کردن معاش

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

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

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

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

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

فنا و بایزید بسطامی

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

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

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

کم توجهی بایزید به حج و کرامتی نیز که می‌گوید شیخ عازم حج می‌شود و در راه زنگی تیغ کشیده راه بر او می‌بندد و می‌گوید که «ترکت الله ببسطام و قصدت البیت الحرام» (همان: 139) و این‌که سه بار به حج می‌رود و اول بار خانه می‌بیند و بار دوم خداوند خانه و سوم بار نه خانه می‌بیند و نه خداوند خانه (همان: 156/1) و سخنان شطاحانه‌ای هم که از وی نقل شده است که: «مدتی گرد خانه طواف می‌کردم چون به حق رسیدم خانه را دیدم که گرد من طواف می‌کرد» (همان: 161/1) همگی حکایت از استغراق بایزید در اعتقاد به وحدت وجود و فناء فی الله دارد.

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

با اعتقاد به چنین افکاری است که فرشتگان به نزد شیخ می‌آیند و «از علوم سؤال می‌کنند» و خطاب‌های غیبی و آواز هاتف‌هایی که هر لحظه او را در زندگی هدایت می‌کنند. و نیز برخاسته از چنین اعتقادی است که شیخ، هر نوع خاطر درونی را، الهام غیبی و خاطر ربّانی احساس می‌کند. (عطار، 1905: ج 1، 146 و 155_6 و 159 و 161 و 167 و ...) این نیز که در کودکی، شبی مهتابی از بسطام بیرون می‌آید و حضرتی می‌بیند که هیجده هزار عالم در جنب آن ذره‌ای می‌نماید و می‌پرسد که «خداوندا درگاهی بدین عظیمی و چنین خالی؟» و هاتفی آواز می‌دهد که از آن است که نه خواهیم هر ناشسته رویی بدین درگاه آید؛ (عطار، 1905: ج 1، 155_6) اشاره به اعتقاد به فناء فی الله و مقام وصال با حق دارد. حکایت مرید ابوتراب نخشی که وقتی بایزید را دید تاب نیاورد و مُرد؛ بی‌شک بر این اعتقاد فناء در حق تأکید دارد و تقلیدی است از داستان حضرت موسی که وقتی حق بر کوه تجلی کرد، او تاب نیاورد و بیهوش بر زمین افتاد. (همان: 142 و 261/2؛ غزالی، 1351: ج 4، 992_993)

شریعت و جنید

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

از جمله، حکایت آن پیرزن که پسرش غایب می‌شود و از جنید می‌خواهد دعایی بکند تا پسر پیدا شود و جنید هر بار او را به صبر فرامی‌خواند، تا یک روز به جنید می‌گوید دیگر صبرم نمانده است، خدای را دعا کن. جنید می‌گوید اگر راست می‌گویی پسرت باز آمده است. که حق تعالی فرموده است: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوْمَ». پیرزن وقتی به خانه بازمی‌گردد پسرش باز آمده است. (همان: 18؛ قشیری، 1361: 437). در وقتی دیگر، هنگامی که درویشی را می‌بیند که سؤال می‌کند، در خاطرش می‌آید که این مرد تندرست است و کسب تواند کرد. چرا سؤال می‌کند؟ شب در خواب می‌بیند که طبقی پیشش آوردند که بخور. وقتی سرش را باز می‌کند، جسد آن سائل را می‌بیند. (همان: 16؛ قشیری، 1361: 237؛ کاشانی، 1367: 205 - 206) این حکایت به خوبی نتیجه غیبت را که در قرآن آمده است به نمایش می‌گذارد - غیبت مساوی است با خوردن گوشت برادر.

و دیدن هودج‌هایی در آسمان که جسد شهیدان در آن‌ها قرار گرفته است؛ اگر چه مشابه آن، به درویش گمنامی نسبت داده شده است (قشیری، 1361: 673-4) نیز برای تجسّم و تفهیم آیه «و لا تحسبنّ الذّین قُتِلوا فی سبیل الله امواتاً بل اَحیاءٌ عند ربهم

یُرزقون» (عطار، 1905: ج 2، 22) ساخته شده است. و مریدی که در خلوت گناه می‌کند و رویش سیاه می‌شود علی‌رغم اختلاف و تناقض زیادی که در روایت آن وجود دارد، (همان: 21؛ ابن جوزی، 1355: ج 2، 236 - نایب الصّدر شیرازی، 1339: ج 2، 398 و هجویری، 1336: 163-164) ریشه در احادیث مذهبی دارد. [← گناه کردن و سیاه شدن] و وقتی چند بار ابلیس را می‌بیند همسو با آموزه‌های شریعت، چهره‌ای منفور از او تصویر می‌کند. درست برعکس کسانی که ابلیس را ستایش می‌کنند و در کرامت‌هایشان هم چهره‌ای مثبت از او ارائه می‌دهند. (همان: 14؛ هجویری، 1336: 163؛ عطار، 1905: ج 2، 114) (← دیدن ابلیس)

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

مجاهدت و ریاضت سهل تستری

طریقت سهل ابن عبدالله تستری که از صوفیان متشرّع زمان خود محسوب می‌شود (زرّین کوب، 1363: 134) به قول هجویری مبتنی بر «اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت» است. او مجاهدت را علّت مشاهده می‌داند و می‌گوید: «المشاهدات موارث المجاهدات». (هجویری، 1336: 244 و 3-252) باز در همین رابطه از وی نقل کرده‌اند که گفته است: «من زهد فی الدنيا اربعین يوماً صادقاً مخلصاً فی ذلک تظهر له الکرامات من الله عزّ و جلّ، و من لم یظهر له ذلک فلما عدم فی زهده من الصدق و الاخلاص». (سراج، 1914: 315) بر اساس همین اعتقاد، یکی از مشغولیت‌های او در زندگی، انس با حیوانات بوده است که در حقیقت نوعی ریاضت نفس محسوب می‌شود. «بیت السباع» وی که ابونصر سراج از آن دیدن کرده در زمان وی معروف بوده است. به طوری که در همین رابطه کرامت گونه‌هایی هم ساخته شده است. (ابن جوزی، 1355: ج 4، 48؛ سراج، 1914: 316؛ قشیری، 1361: 644) حکایت آن چهل مرد موئینه پوش که سهل خواستار مواسات آنها در حق وی می‌شود و آنها می‌گویند «تو با آنچه داری محجوبی، برو هر چه داری پشت فلان کوه

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

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

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

ایثار و ابوالحسین نوری

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

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

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

نتیجه‌گیری

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

124 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

کتاب‌نامه

- ابن جوزی، عبدالرحمان. 1355. *صفه الصفوه*. چاپ هند.
- _____. 1368. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوروح، جمال الدین لطف الله بن ابی سعید. 1367. *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد. 1362. *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازجی. ج2، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. 1362. *طبقات الصوفیه*. تصحیح سرور مولائی، تهران: توس.
- بتلهام، برونو. *کاربردهای افسون*. 1369. ترجمه کاظم شیوا رضوی، ناشر، مترجم.
- پورجوادی، نصرالله. 1380. «*حلاج و بایزید بسطامی از نظر ملاحظه‌درا*». اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها). تألیف نصرالله پور جوادی. تهران: نشر دانشگاهی. صص 263 - 292.
- جامی، نور الدین عبدالرحمان. 1336. *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
- خاقانی. 1369. *دیوان*. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: انتشارات زوار.
- دیلمی، ابوالحسن. 1363. *سیرت ابن خفیف شیرازی*. تصحیح ا. شیمل. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: انتشارات بابک.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1363. *جستجو در تصوف ایران*. چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- _____. 1362. *ارزش میراث صوفیه*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. 1914. *کتاب اللمع فی التصوف* تصحیح نیکلسن، لیدن.
- _____. 1369. *مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی*. ج1. گردآوری نصرالله پور جوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____. 1372. *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*. گردآوری نصرالله پورجوادی. ج2، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. 1362. *مناقب الصوفیه*. تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- عبداللطیف، شمس‌الدین. 1347. *روح الجنان: روزبهان نامه*. محمدتقی دانش‌پژوه. تهران.
- عطّار، فریدالدین. 7_ 1905. *تذکره الاولیا*. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن. بریل.

126 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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