

بررسی حکایات عرفانی از جهت صدق و کذب

علی خزاعی فرید (دانشگاه فردوسی مشهد)

مقدمه

سال‌هاست با تذکرة الاولیاء شیخ عطار مأنوسم و از خواندن آن بیش از خواندن هر کتاب دیگر به وجد می‌آیم. هرچند، در سخن عارفانه صوفیان نیز، که به قول عطار نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال، حلاوتی خاص می‌یابم، حکایات شگفت‌انگیز آن کتاب بیشتر مرا به خود جلب می‌کند. بی‌تردید بخشی از جاذبه تذکرة الاولیاء ناشی از زبان ادبی ساده و شیرین آن است - زبانی که لطیف‌ترین و ظریف‌ترین معانی را با قدرتی جادویی بیان می‌کند. با این حال، جاذبه حکایت‌ها، برای من، تنها ناشی از زبان آنها نیست، ناشی از لطیفه‌ای است مربوط به ماهیت آنها. تأملات من درباره ماهیت این حکایات مقاله‌ای شد با عنوان «رئالیسم جادویی در تذکرة الاولیاء» (← خزاعی فر) که، در آن، گفتم حکایات عرفانی را باید از جمله نخستین نمونه‌های رئالیسم جادویی دانست؛ زیرا تعریف رئالیسم جادویی در حکایات عرفانی کاملاً صدق می‌کند. تذکره‌نویس، در مقام حکایت‌نویس، واقعیت و خیال را به هم می‌آمیزد و حکایت را چنان نقل می‌کند که گویی واقعیت است و خواننده نیز، از سر اعتقادی که به قهرمان حکایت عرفانی دارد، آن را از جنس واقعیت می‌شمارد نه از جنس ادبیات و در صدد آن بر نمی‌آید که خیال را از واقعیت جدا گیرد و صدق و کذب حکایت را معلوم گرداند.

مسئله صدق و کذب حکایات عرفانی هیچ‌گاه بدیهی نبوده و نیست. گذشته از تذکره‌نویسان که به واقعیت حکایات عرفانی باور دارند، به اعتقاد بسیاری از مردم عادی نیز حکایات منتسب به صوفیه، هرچند هم غیرعقلانی جلوه کنند، آمیزه خیال و واقعیت نیستند بلکه عین واقعیت‌اند. اینان معتقدند آنچه از صوفی نقل شده به راستی روی داده و اگر این رویدادها خلاف عادت است از آن روست که کرامت خداوند بر ولی است. از طرف دیگر، صوفیان از همان ابتدا منکران بسیار به ویژه در جمع فیلسوفان و فقها داشتند؛ از این رو، لحن نوشته‌های اولیه آنان اعتذارگونه است. تلاش آنان در این است که خود را رهروی در جاده شریعت نشان دهند و طریقت را تداوم شریعت بخوانند و اصل کرامت را با استناد به قرآن ثابت کنند و صوفیه را همان اولیاء الله مذکور در قرآن بدانند.

امروز، در اوایل قرن بیست و یکم، نیز صوفیان مریدانی و منکرانی دارند. از نظر بسیاری از خوانندگان امروزی که به حکایات عرفانی به چشم ادبیات می‌نگرند و بیشتر به درک و لذت ادبی نظر دارند تا به کشف انگیزه حکایت‌نویس، مسئله صدق و کذب حکایات اهمیتی ندارد. از این دیدگاه، حکایات عرفانی به همان وجهی «دروغ» است که آثار ادبی «دروغ»‌اند. اثر ادبی واقعیت نیست اما دروغ هم نیست. دروغ سخنی است که به قصد فریب گفته شود و، چون در آفرینش ادبی فریبی در کار نیست، اثر ادبی معروض صدق و کذب نمی‌شود. از طرف دیگر، هنوز هستند کسانی در میان عوام حتی تحصیل‌کرده‌ها که همه یا بسیاری از حکایات عرفانی را واقعیت می‌پندارند یا لاقلاً معتقدند این حکایات از نظر کسی که آنها را نقل کرده کاملاً واقعی بوده و قصه‌پردازی یا فریبی در کار نبوده است. بدین قرار، در گذشته تا امروز، هم ذهن‌ها و نگاه‌های عقلانی وجود داشت هم ذهن‌ها و نگاه‌های اسطوره‌ساز. هرچند عامل زمان در تبدل ذهن اسطوره‌ساز به ذهن عقلانی بی‌تأثیر نیست، اسطوره‌ساز بودن به عوامل دیگری از جمله نوع مذهب و فرهنگ و تاریخ قوم نیز بستگی دارد. از این رو لازم دیدم مسئله صدق و کذب حکایات عرفانی را با شیوه عقلانی مرسوم نزد محققان نقد تاریخی بررسی کنم تا معلوم گردد حکایات عرفانی منتسب به صوفیه از چه سنخ است.

چند نظر درباره حکایات عرفانی

فقها و فلاسفه از دیرباز از جمله منکران صوفیه بوده‌اند و ادعاهای غریب آنان، به‌ویژه ادعاهایی را که در حکایات آمده است، مغایر با عقل و دین می‌دانسته‌اند. اگر هم نخواهیم با فقها و فلاسفه در مخالفتشان با تصوف همصدا شویم، دلیل مخالفت آنان را می‌توانیم درک کنیم. میان فلسفه و تصوف نمی‌توان به‌سادگی تفاهمی برقرار کرد چون یکی بر حُجیّت عقل استوار است و دیگری بر حُجیّت دل. به نظر می‌رسد که میان تصوف و شرع برقراری تفاهم بهتری میسر باشد، چون سنخیت بیشتری میان آن دو احساس می‌شود. در واقع، صوفیان بسیار کوشیده‌اند که تصوف را نه تفسیری خاص از اسلام بلکه یگانه تفسیر درست از اسلام نشان دهند، لذا قرآن و سیرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را از منظری عرفانی تفسیر کرده‌اند. با این حال، فقها برای مخالفت با صوفیه دلایلی قوی داشته‌اند؛ زیرا صوفیه، در دل تشکیلات دین، تشکیلات دیگری به‌پا ساختند که، در آن، هرچند خداوند حاکم است و پیامبر و ائمه از مراتب روحانی خاص برخوردارند، کسانی دیگر یعنی اولیا نیز با مجاهدت و ریاضت می‌توانند به چنین مراتبی دست یابند. اگر پیامبر صاحب معجزه است، ولی هم صاحب کرامت است که در نزد اینان، با تفاوت‌های معینی، از سنخ معجزه است. لذا ولی نیز از قداست و تکریم برخوردار است و مریدان به خواسته‌های او تسلیم‌اند و مرقدش را زیارت می‌کنند و روزگار خویش را در خدمت به او می‌گذرانند.

تذکره‌ها، هرچند در اصل برای مخاطبان خاصی نوشته شده‌اند، در دوران معاصر، به حیث میراث صوفیه، بیشتر نصیب ادبا شده‌اند. در این دوران، محققان ادبی بیشتر به زیبایی‌های زبانی و ادبی حکایات توجه داشته‌اند تا به صدق و کذب آنها و شاید به همین دلیل باشد که عموم ادبا درباره صدق و کذب این حکایات سکوت اختیار کرده‌اند. البته محققانی سراغ داریم که، در اظهار نظرهای خود، حکایات مندرج در تذکره‌ها را نامعقول یا آمیزه‌ای از واقعیت و مبالغه یا راست و دروغ توصیف کرده‌اند که، در اینجا، به نقل سه نمونه از این قبیل اظهار نظرها اکتفا می‌کنیم. زرین‌کوب می‌گوید: در واقع بین صوفیه در تمام ادوار هم ساده‌لوحان بسیار بوده‌اند هم شیادان. از این رو، در میان آنها میدان دعوی فراخ شده است و مدعیان و منکران بسیار. کسانی از مشایخ مدعی بوده‌اند

که صحبت خضر را درک کرده‌اند... دعاوی غریبه دیگر نیز هست از ابن‌العبری که در کتب او هم ذکر شده است و غالب آنها نامعقول است، مثل سخن گفتن بیچه در شکم مادر و امثال آنها... شیخ مجدالدین بغدادی مکرر از ملاقات خویش با پیغمبر و گفت و شنودهایی که با او داشته سخن رانده است. درست است که بعضی از این ملاقات‌ها در واقعیه بوده است اما دعویگری صوفیه گاه اینها را تا حدّ واقع می‌کشانده است. در حقیقت، با آنکه اکثر این دعاوی مبتنی بوده بر غرایب نامعقول، غالباً آثار صدق هم در گویینده ظاهر بود و گویی برای صوفی آنچه در عالم خیال روی داشت در عالم حس هم ظاهر می‌شد. این‌گونه سیر در عوالم خیال از عجایب دعاوی صوفیه بود. اعتقاد به خواب و نقل رؤیاهای شگفت‌انگیز نیز از غرایب کار آنهاست. بعضی از آنها مدعی بودند که در خواب چنین و چنان دیده‌اند و وقتی هم بیدار شده‌اند آثاری از آن واقعه را به عیان دیده‌اند. (زرین‌کوب، ص ۱۵۲-۱۵۳)

فروزانفر در مقدمه ترجمه رساله قشیریه درباره حکایاتی که قشیری نقل کرده

چنین می‌گوید:

باب پنجاه و سوم و پنجاه و چهارم در اثبات کرامات اولیا و خواب‌های صوفیان و نیز باب چهل و هفتم، که در ذکر احوال صوفیان است به وقت مردن، متضمن حکایات شگفت‌انگیز و غیر منطقی و ناموجه است ولی قشیری را می‌توان معذور داشت؛ زیرا اولاً او اشعری‌مذهب بوده و به مذهب وی ترتب معلول بر علت غیر ضروری و تخلف معلول از علت رواست و عالم و نظام حوادث و علل و اسباب مقهور تصرف حق و اولیای اوست و هر چه معتزلیان و فیلسوفان محال و ناممکن می‌شمارند پنداری است برساخته و بریافته اوهام و، بنابراین، آنچه در این ابواب ذکر شده از نوع کرامات است و هیچ اشکالی بر آن متوجه نیست. ثانیاً او در عصری جز عصر ما می‌زیست. در روزگار او، هر مطلبی که عدول و ثقات روایت می‌کردند باورکردنی بود و مستند صحت جز نقل و روایت نبود و اکثریت بر همین روش تکیه داشتند و اگر هوشمندانی و زیرکانی از امثال رازی و ابوعلی و فارابی و خیام پیدا می‌شدند، عقیده و نظر آنها جز پیش‌معدودی از خواص مطلوب واقع نمی‌گشت. قشیری هم این حکایات را از راویان موثق شنیده بود و خود هم اهل نقل و روایت بود و نپندارم که ذهن وی آن مایه شکفته و روشن شده بود که بتواند در صحت آنها تردید کند و ما می‌دانیم که هر فرد انسان ترکیبی است از عوامل قوت و ضعف و چاره‌گری و بیچارگی. قشیری نیز بیش از هر چیز انسان بود و از پنجه هم نمی‌توانست رها بماند و آزاد باشد و، به قوی‌ترین احتمال، آنچه او نقل کرده بدان مؤمن بوده و قصد بازار گرم کردن نداشته است. (قشیری، مقدمه، ص ۷۰-۷۱)

شفیعی کدکنی، به دلایلی که در نقل قول زیر آورده، از اظهار نظر درباره صدق و

کذب حکایات عرفانی امتناع کرده است. کدکنی، از سویی، ادب عرفانی را تجلّی هنری عرفان می‌داند و، از سوی دیگر، گزاره‌های عرفانی را مضموم صدق و کذب نمی‌شمارد: از آنجا که خوانندگان این کتاب مجموعه حقایق زندگی او [بایزید بسطامی] را همراه افسانه‌های پیرامون او در این کتاب در اختیار دارند، ما به هیچ روی قصد ورود به این افسانه‌ها و حقیقت‌ها را نداریم یعنی نمی‌کوشیم که به طبقه‌بندی حقیقت و افسانه بپردازیم. از دیدگاه ما، که چشم‌انداز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات است، تحقیق در مرز افسانه و حقیقت جزء محالات است؛ زیرا با گزاره‌هایی سروکار داریم که برای یک تن می‌تواند عین حقیقت باشد و برای دیگری افسانه محض و، در شرایط دیگری، آنچه برای کسی حقیقت بوده است دوباره تبدیل به افسانه شود و همان کسی که فلان امر را دیروز افسانه می‌دانست، در حالاتی دیگر، آن را حقیقت محض به حساب آورد. اینجا قلمرو اثبات و نفی نیست. اینجا قلمرو اقتناع است و بس. یا شما با این گزاره‌ها اقتناع شده‌اید یا نه. اگر اقتناع شده‌اید، حقیقت است و اگر اقتناع نشده‌اید، افسانه است. برخلاف قلمرو علم که گزاره‌های آن را می‌توان اثبات کرد، گزاره‌های عرفانی قابل نفی و اثبات نیستند. تنها می‌توان در برابر آنها اقتناع شد یا نشد. دانستن در اینجا معنایی جز دانستن در قلمرو علم دارد. اگر اقتناع شدید دانسته‌اید و اگر اقتناع نشده‌اید، دانسته‌اید: هر که این کار ندانست در انکار بماند. (شفیعی کدکنی ۲، ص ۳۴-۳۵)

حکایت عرفانی، تجربه عرفانی، و حکایت رمزی

در ادب عرفانی، میان سه نوع نوشته که به ظاهر واقعه‌ای را حکایت می‌کنند باید تمایز قایل شد. نوع اول حکایت عرفانی است که راوی آن تذکره‌نویس یا کرامت‌نویس است و، با هدفی خاص، برای مخاطبی «خودی» یا مخاطب عام و معتقد، نوشته می‌شود. نوع دوم نوشته‌ای است که به بیان تجربه عرفانی می‌پردازد. در اینجا، راوی عارف است و آنچه را در خواب یا در واقعه دیده حکایت می‌کند. نوع سوم حکایت رمزی است. این نوع حکایات، که از ذهنی خلاق‌تر و پیچیده‌تر سرچشمه می‌گیرند، نه واقعی‌اند نه ادعای واقعی بودن دارند و نه کسی آنها را واقعی می‌پندارد. حکایات رمزی از ارزش‌های ادبی بیشتری نسبت به حکایات عرفانی برخوردارند و درک رمزهای نهفته در حکایات مخاطبی فهیم‌تر می‌طلبد. به هم آمیختن سه گونه راوی و سه گونه روایت، که جملگی در عرفانی بودن مشترک‌اند، در داوری درست ما نسبت به هر یک از این سه گونه اثر گذاشته است.

در حکایت رمزی، چنان‌که پورنامداریان می‌گویند:

رمز اصولاً پیوند با احوال و عوالم و معارفی دارد که چه بسا از دایرهٔ امور عادی و طبیعی و واقعیت‌های حسی و تجربی بیرون است. اساس بحث را در این زمینه نه می‌توان بر تجربه‌های عینی و محسوس گذاشت و نه بر استدلال‌های عقلی و استنتاج‌های منطقی... فهم این داستان‌ها مستلزم درک معانی مجازی کلماتی است که، به نمایندگی اشخاص، حیوانات، پرندگان، اشیا، و مکان‌ها، چارچوب ظاهری داستان را شکل می‌بخشند. این کلمات به منزلهٔ رموز و طلسماتی هستند که راه بردن به باطن و دست یافتن به راز و حقیقت مکتوم متن جز از طریق گشودن آنها میسر نیست. (پورنامداریان، ص ۱۱-۱۴)

پورنامداریان داستان‌های عرفانی ابوعلی سینا، سهروردی، و عطار را از جمله حکایات رمزی می‌داند. برای مثال، موضوع داستان رسالهٔ الطیر ابن سینا شرح حال مرغی است که با مرغان دیگر گرفتار دام صیاد می‌شود و، به کمک مرغان دیگری، آزاد می‌گردد و، همراه آنها، پس از گذشتن از کوه‌ها، که موانع و عقبات راه سلوک‌اند، به درگاه ملوک خود می‌رسند.

تجربهٔ عرفانی تجربه‌ای روحانی و کاملاً شخصی است و آن‌کس که با این عوالم بیگانه باشد، به مدد عقل، قادر به درک آن نیست. لیکن ما از عقلی سخن نمی‌گوییم که اگر چیزی را نتواند درک کند در وجود آن تردید کند. عقل سلیم قابلیت‌ها و محدودیت‌های خود را می‌شناسد. عرفان بر این واقعیت استوار است که عارف، با قطع رابطهٔ حسی با دنیای خارج، به حقایقی دست می‌یابد و این خلاف عقل نیست. این معنی را همهٔ عرفا و همهٔ کسانی که دربارهٔ عرفان سخن گفته‌اند و تحقیق کرده‌اند به صراحت ابراز داشته‌اند. غزالی در این باره می‌گوید:

گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی‌خواب و بی‌مرگ، گشاده نگردد که این چنین نیست بلکه، اگر کسی در بیداری خویشتن را ریاضت کند و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست [= نیازمندی] این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند [= ببندد] و حواس را معطل کند [= تعطیل کند] و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد بدانکه «الله الله» بر دوام می‌گوید، به دل نه به زبان، تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه عالم و از هیچ چیز خبر ندارد مگر از خدای تعالی — چون چنین باشد، اگرچه بیدار بود، آن روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بینند دیگران وی در بیداری بیند؛ و ارواح فریشتگان در صورت‌های نیکو بر وی پدیدار آید؛ و پیغامبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده‌ها گیرد و

مددها یابد؛ و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند و کسی را که این راه گشاده شود کارهای عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید. (غزالی، ج ۱، عنوان اول، فصل یازدهم، «پیوند دل با عالم ملکوت»، ص ۲۹)

نمونه‌ای از تجربه عرفانی را روزبهان بقلی در کشف الاسرار نقل کرده است. تجربه زیر واقعه‌ای است که به ادّعی او برای خود او اتفاق افتاده است.

روزی چنان دیدم که گویی در جبل شرق هستم و جماعتی از ملایکه را دیدم و از شرق تا غرب دریایی بود. پس فرشتگانم گفتند: داخل دریا شو و به سوی غرب شنا کن! وارد دریا شدم و در آن شنا کردم تا آن‌گاه که عصر هنگام به موضع خورشید رسیدم. بر جبال مغرب جماعتی از فرشتگان دیدم که بانگ زدند و گفتند: ای فلان مترس و شنا کن! چون به جبل رسیدم گفتند: این دریا را، جز علی بن ابی طالب و بعد از او تو، کس گذر نکرد. (ص ۳۳)

در حکایات عرفانی، نوعاً با وقایعی سروکار داریم که در عالم خارج اتفاق می‌افتد و هر واقعه‌ای که ادّعا می‌شود در عالم خارج، یعنی در ظرف زمانی و مکانی معینی و در حضور جمعی که شاهد آن واقعه بوده‌اند، اتفاق استفاده است لاجرم مشمول صدق و کذب می‌شود. معجزه هم از این قاعده مستثنی نیست. معجزه هم وقتی معجزه است که کسانی شاهد آن باشند و صدق آن را گواهی دهند. به نمونه‌ای از حکایات عرفانی توجه کنید:

نقل است که شیخ سعید میخورانی پیش بایزید آمد. خواست تا امتحانی کند. او را به مریدی حوالت کرد، نام او ابوسعید راعی. گفت: پیش او رو که ولایت کرامت به اقطاع به او داده‌ایم. چون سعید آنجا رفت، راعی را دید در صحرا که نماز می‌کرد و گرگان شبانی گوسفندان او می‌کردند. چون از نماز فارغ شد، گفت: چه می‌خواهی؟ گفت: نان گرم و انگور. راعی چوبی در دست داشت، به دو نیمه کرد؛ یک نیمه به طرف خود فرو برد و یکی به طرف او. در حال انگور آورد، طرف راعی سپید و طرف او سیاه. گفت: چرا طرف تو سپید و طرف من سیاه است؟ راعی گفت: از آنکه من از سر یقین خواستم و تو از راه امتحان، که رنگ هر چیزی لایق حال او خواهد بود. (عطار، ذکر بایزید بسطامی، ص ۱۷۹)

به اعتقاد نگارنده، آن دسته از حکایات عرفانی که حاوی وقایعی خلاف عقل‌اند ساخته ذهن‌اند، صرف نظر از آنکه افرادی، معتبر یا غیر معتبر، آنها را واقعی بیندارند. واقعی دانستن این حکایات، که بی شک بیشتر ناشی از تقدّس بخشیدن به ادّعاهای صوفیان است تا اعتنا به عقلانیت و واقعیت، به درک بهتر ما از میراث ادبی صوفیان

کمک نمی‌کند. خیال دانستن این حکایات نیز به هیچ وجه از ارزش ادبی آنها نمی‌کاهد. این حکایت‌ها بیانگر حقیقتی هستند دربارهٔ کسانی که آنها را ساخته‌اند - کسانی با ذهن‌های اسطوره‌ساز که در پی خلق شخصیت‌های مقدّس با قدرت‌هایی ماورائی‌اند تا تحیّر و ترس و نیازشان را پاسخ دهند یا کسانی که، برای دستیابی به قدرت، با ساختن یا تحریف شخصیت‌های مقدّس به این نیاز بدوی پاسخ می‌دهند.

طبقه‌بندی حکایات عرفانی

منظور از حکایت عرفانی در این مقاله حکایتی است که قهرمان آن صوفی نامداری است و واقعه‌ای را نقل می‌کند که ظاهراً اتّفاق افتاده است. وقایعی که در حکایات عرفانی نقل می‌شود همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی در عقل می‌گنجند و برخی - از جمله راه رفتن روی آب، پریدن در هوا، باران باراندن، ظاهر شدن در چند جا در زمان واحد، پیش‌بینی رویدادهای آینده، خواندن افکار دیگران، گفت‌وگو با حیوانات، شفا دادن بیمار، تبدیل خاک به طلا و امثال آنها - با عقل در ستیزند. این وقایع را می‌توان به صورت‌های گوناگون دسته‌بندی کرد و دربارهٔ هر دسته حکمی جداگانه داد. برای مثال، وقایع حکایات عرفانی در تذکرة الاولیاء را می‌توان در سه دسته قرار داد و برای هر دسته نیز تقسیمات فرعی قایل شد. هر حکایت ممکن است در یک یا دو دسته جای گیرد. ذیلاً، از هر یک از این انواع نمونه‌ای از تذکرة الاولیاء نقل می‌شود:

الف- وقایعی که امکان وقوع آنها عقلاً و منطقاً وجود داشته است، صرف نظر از آنکه به راستی اتّفاق افتاده باشند یا نه:

نقل است که سه تن در مسجدی خراب عبادت می‌کردند؛ چون بختند، [ابراهیم ادهم] بر در مسجد ایستاد تا صبح. او را گفتند: چرا چنین کردی؟ گفت: هوا عظیم سرد بود و باد سرد؛ خویشتن را به جای در ساختم تا شما را رنج کمتر بود و هر رنج که بود بر من بود. (همان، ذکر ابراهیم ادهم، ص ۱۱۴)

ب- وقایعی که وقوع آنها عقلاً و منطقاً امکان نداشته است:

نقل است که بزرگی گفت: جماعتی به حج می‌رفتیم؛ در بادیه تشنه شدیم، به سر چاهی رسیدیم، دلو و رسن ندیدیم. حسن [بصری] گفت: چون من در نماز روم، شما آب خورید.

پس در نماز شد. ما به سر آب شدیم، آب بر سر چاه آمده بود، باز خوردیم. یکی از اصحاب رَکُوه [کوزه یا مشک] ای آب برداشت، آب به چاه فرو شد. چون حسن از نماز فارغ شد، گفت: خدای را استوار نداشتید تا آب به چاه فرو رفت. پس از آنجا برفتم. حسن در راه خرمایی یافت، به ما داد به قسمت. آن خرما بخوردیم. دانه‌ای زرین داشت. به مدینه بردیم و از آن طعام خریدیم و به صدقه دادیم. (همان، ذکر حسن بصری، ص ۳۸)

وقایعی را که عقلاً و منطقاً امکان وقوع نداشته‌اند می‌توان به شاخه‌های متعدّد تقسیم کرد. در برخی از این قسم حکایات، اساساً به جز صوفی شاهدهی در مکان واقعه نبوده که واقعه را گزارش کند. در حکایت زیر، هم واقعه غیر عقلانی و نامحتمل است هم کسی جز صوفی شاهد واقعه نبوده است:

نقل است که [ابراهیم ادهم] زمستان شبی در آن غار بود و شبی بود سرد و او یخ شکسته بود و غسل آورده؛ تا سحرگاه در نماز بود. وقت سحر بیدار بود که از سرما هلاک شود. مگر به خاطرش آمد که آتشی بایستی یا پوستینی. هم در آن ساعت، پوستینی پشت او گرم کرد تا در خواب شد. چون از خواب بیدار شد، روز روشن شده بود و او گرم برآمده. بگریست و آن پوستین ازدهایی بود با دو چشم چون دو قدح عظیم. ترسی در دل او پدید آمد، گفت: خداوندا، این به صورت لطف به من فرستادی؛ اکنون در صورت قهرش می‌بینم، طاقت نمی‌دارم. ازدها روان شد و دو سه بار روی در زمین مالید در پیش وی، و ناپدید شد و برفت. (همان، ذکر ابراهیم ادهم، ص ۱۰۵)

البته فقدان شاهد خود دلیلی بر کذب بودن واقعه نیست همچنان که وجود شاهدان، مثل حکایت زیر، دلیل صدق واقعه نیست. کذب بودن واقعه با ملاک عقل سنجیده می‌شود:

مالک [دینار] در کشتی بود. چون به میان دریا شد، مزد کشتی طلب کردند. گفت: ندارم. چندانش بزدند که بی‌هوش شد. چون به هوش باز آمد، مزد طلبیدند. گفت: ندارم. دیگر بار بزدنش. گفتند: پای تو بگیریم و به دریا اندازیم. ماهیان دریا درآمدند و هر یک دیناری در دهن. مالک دست فراز کرد و از یکی دیناری بگرفت و به ایشان داد. چون ایشان چنین دیدند، در پای او افتادند و او پای از کشتی بیرون نهاد و بر روی آب برفت و ناپیدا شد. بدین سبب نام او مالک دینار آمد. (همان، ذکر مالک دینار، ص ۴۹)

همچنین عامل واقعه ممکن است صوفی باشد و عمل از جنس کرامت؛ و یا عامل خداوند باشد و عمل از جنس معجزه. در حکایت حسن بصری که در بالا نقل شد، واقعه

از جنس کرامت است و عامل آن خود صوفی است. در حکایت زیر واقعه از جنس معجزه است و عامل آن خداوند است:

نقل است که روزی خادمهٔ رابعه پیه‌آبه‌ای می‌کرد که روزها بود که طعامی نخورده بود. به پیاز حاجت افتاد. خادمه گفت: از همسایه بستانم. رابعه گفت: چهل سال است تا با خدای عزّ و جلّ عهد کرده‌ام که از غیر او هیچ نخواهم؛ گو پیاز مباح. در حال مرغی از هوا درآمد و پیازی چند پوست باز کرده در دیگ او انداخت. رابعه گفت: از مکر ایمن نیستم. ترک پیه‌آبه کرد و نانِ تهی خورد. (همان، ذکر رابعهٔ عَدَوّیه، ص ۷۷)

چنان‌که گفته شد حکایاتی را که در این دسته جای می‌گیرند می‌توان به اقسام ریزتر تقسیم کرد. برای مثال، وقایعی را که، در آن، صوفی با خداوند سخن می‌گوید می‌توان، به عنوان تقسیم فرعی، در این دسته جای داد:

نقل است که شبی نماز همی‌کرد، آوازی شنود که هان بوالحسنو، خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بار خدای، خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ‌کس سجودت نکند؟ آواز آمد: نه از تو نه از من. (همان، ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۶۷۲)

ج- واقعه‌ای که به خواب دیده می‌شود:

در بسیاری از حکایات عرفانی، واقعه‌ای نقل می‌شود که در خواب دیده شده است؛ یا کسی را در خواب دیده‌اند و از او سخنی نقل می‌کنند؛ یا کسی، در خواب، شاهد واقعه‌ای بوده و آن را نقل می‌کند. البته محتوای خواب را نمی‌توان مشمول صدق و کذب دانست. عالم خواب عالم عقل و منطق نیست. اما در حکایات عرفانی، آن‌که خواب را تعریف می‌کند و آن‌که خواب را برای او تعریف می‌کنند، هر دو، خواب را امری واقعی تلقی می‌کنند و آن را واقعه‌ای می‌دانند که صرفاً در خواب اتفاق افتاده و اینکه واقعه در خواب روی داده از واقعی بودن آن هیچ کم نمی‌کند. به این اعتبار، این دسته حکایات را می‌توان غیر معقول دانست و آنها را در دسته‌ای جداگانه آورد:

آن شب که او [= بایزید] را وفات رسید، بوموسی غایب بود. گفت: به خواب دیدم که عرش را بر فرق سر نهاده بودم و می‌بردم و تعجب کردم. بامداد روانه شدم تا با شیخ بگویم. شیخ وفات کرده بود و خلق بی‌قیاس از اطراف آمده بودند. چون جنازهٔ او برداشتند، من جهد کردم تا گوشهٔ جنازه به من بدهند؛ البته نمی‌رسید. بی‌صبر شدم. در زیر جنازه رفتم و بر گرفتم و

می‌رفتم و مرا آن خواب فراموش شده بود. شیخ را دیدم که گفت: یا با موسی، اینک تعبیر خواب دوشین: آن عرش که بر سر گرفته بودی جنازه بایزید است. (همان، ذکر بایزید بسطامی، ص ۲۰۹)

نگاهی عقلانی به حکایات عرفانی

برخی محققان، به جای آنکه سخن و کار صوفی را با ملاک عقل بسنجند، صوفی را حجت می‌دانند و می‌گویند ما در مقامی نیستیم که درباره آنچه صوفی می‌گوید یا مدعی است تجربه کرده داوری کنیم؛ از کجا بدانیم آنچه صوفی حکایت می‌کند اتفاق افتاده یا نیفتاده است؟ این سخن بهره‌ای از حقیقت دارد اما مانع از داوری ما درباره صدق و کذب حکایت نمی‌شود. باید میان سخن و کار صوفی تمایز قایل شد. می‌پذیریم که، در صوفی، بر اثر ریاضتی که به جهت قرب می‌کشد، قدرت‌ها یا حال‌هایی پدید می‌آید که غیر صوفی قادر به تجربه یا درک آنها نیست. غیر صوفی نمی‌تواند حال و مقام صوفی را انکار کند یا شطح را سخنی یاوه بداند؛ چون شطح در حالی بیان می‌شود که صوفی در قید عقل نیست و به مرتبه‌ای فراتر از آن صعود کرده است. اما داوری درباره واقعه‌ای که در عالم خارج از ذهن و ضمیر صوفی به وقوع پیوسته غیر از داوری درباره حال و شطح صوفی است. درباره واقعه، از آن حیث که اتفاق افتاده یا نیفتاده باشد، می‌توان داوری کرد.

اگر ادعا شود واقعه‌ای در خارج از خیال صوفی اتفاق افتاده، پس آن واقعه به ناچار در ظرف زمانی و مکانی خاص روی داده و اثری از خود به جا گذاشته و کسانی جز راوی شاهد آن بوده‌اند. بدین قرار، صحت و سقم آن واقعه را از جهت تاریخی می‌توان معلوم کرد. در حکایات عرفانی، وقایعی نقل می‌شود که جز در منابع صوفیان نیامده است. برای مثال، گاه حکایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده که در کتب حدیث نشانی از آنها نیست. در تذکره الاولیاء، در ذکر امام جعفر صادق علیه السلام، آمده است:

نقل است که منصور خلیفه شیبی وزیر را گفت: برو و صادق را بیار تا بکشیم. وزیر گفت: او در گوشه‌ای نشسته است و عزلت گرفته و به عبادت مشغول شده و دست از ملک کوتاه کرده

و امیرالمؤمنین را از وی رنجی نه؛ در آزار وی چه فایده بود؟ هرچند گفت: سودی نداشت. وزیر برفت. منصور غلامان را گفت: چون صادق درآید و من کلاه از سر بردارم، شما او را بکشید. وزیر صادق را درآورد. منصور، در حال، برجست و پیش صادق باز دوید و در صدرش بنشانند و به دو زانو پیش او بنشست. غلامان را عجب آمد. پس منصور گفت: چه حاجت داری؟ گفت: آنکه مرا پیش خود نخوانی و به طاعت خدای عزّ و جلّ باز گذاری. پس دستوری داد و به اعزازی تمام او را روانه کرد. و، در حال، لرزه بر منصور افتاد و سر در کشید و بی هوش شد تا سه روز و، به روایتی، تا سه نماز از وی فوت شد. چون باز آمد، وزیر پرسید که این چه حال بود؟ گفت: چون صادق از در درآمد، ازدهایی دیدم که لبی به زیر صُفّه نهاد و لبی بر زبَر و مرا گفت: اگر او را بیازاری، تو را با این صُفّه فرو برم و من، از بیم آن ازدها، ندانستم که چه می‌گویم و از او عذر خواستم و بی هوش شدم. (همان، ذکر ابن محمّد جعفر الصادق علیه السلام، ص ۱۳ و ۱۴)

همچنین حلاج، به روایت تذکرة الاولیاء، وقتی به زندان می‌افتد، کرامت‌های بسیار از او ظاهر می‌شود، از جمله:

نقل است که، شب اوّل که او را حبس کردند، بیامدند و او را در زندان ندیدند و جمله زندان بگشتند و کس را ندیدند؛ و شب دوم نه او را دیدند و نه زندان را؛ و شب سیوم او را در زندان دیدند. گفتند: شب اوّل کجا بودی و شب دوم تو و زندان کجا بودیت؟ گفت: شب اوّل من در حضرت بودم، از آن اینجا نبودم؛ و شب دوم حضرت اینجا بود، از آن من و زندان هر دو غایب بودیم؛ و شب سیوم باز فرستادند مرا برای حفظ شریعت. بیایید و کار خود کنید. (همان، ذکر حسین بن منصور، ص ۵۹۰)

چگونه است که، در منابع تاریخی، ذکری از این کرامت به میان نیامده و نیز چگونه است که، به رغم مشاهده این کرامت‌ها از حلاج، او را بر دار کردند؟ هرگاه امروزه کسی ادّعیای کرامت کند، صدق و کذب ادّعیای او را چگونه معلوم می‌کنیم؟ اگر امروزه به شیوه‌ای عینی به بررسی صحّت و سقم وقایع می‌پردازیم، چرا نباید این روش را درباره وقایع گذشته به کار ببریم؟ آیا شیوه وقوع فرق کرده یا روش‌های بررسی صحّت و سقم وقایع دیگر شده است؟ قوانین حاکم بر عالم و میزان مداخله خداوند در امور عالم تغییر کرده یا عقلانیت فزونی گرفته است؟ یا جهان صوفیان و رای جهان واقعی آدمیان بوده که محوگشته و دیگر صوفیان صاحب کرامت پرورش نمی‌یابند؟

تردیدی نیست که، در عصر جدید، مرز میان تخیل و واقعیت روشن تر شده است. انسان امروزی، در نتیجه پیشرفت علم و تحوّل روش های علمی، به مفهوم ارزشمند امر واقع (fact) دست یافته و، به مدد آن، می کوشد خیال را از واقعیت باز شناسد. شاید یکی از بزرگ ترین دستاوردهای فکری انسان معاصر تمایزی است که میان امر واقع و اعتقاد (opinion) قایل شده است. در اینجا، البته از فریب لفظ هم نباید غافل بود. انسان امروزی نیز گاه دچار این فریب می شود. در بسیاری از ما این تمایل وجود دارد که، اگر مطلبی را در روزنامه یا کتاب بخوانیم، آن را، به صرف آنکه مکتوب و چاپ شده است، درست می پنداریم حال آنکه به سخن شفاهی این اندازه اعتماد نداریم. در گذشته نیز، عبارت «نقل است» جادویی تلقی می شد و خواننده، به خصوص اگر به آیین صوفیه تعلق خاطر داشت، با دیدن آن، آماده باور کردن هر سخن و ادعایی می شد و در اعتبار آن تردید نشان نمی داد.

صوفیان، هم با دلایل عقلی و هم با استناد به قرآن و حدیث، می کوشند کرامت را بباورانند. در اینجا، ما با دلایل اعتقادی آنها کاری نداریم و تنها به دلایل عقلی که در اثبات کرامت می آوردند می پردازیم. قشیری، در اثبات کرامت برای اولیا می گوید:

بدان که پیدا آمدن کرامت بر اولیا جایز است و دلیل بر جواز آن آن است که هر کار که بودن آن صورت ببندد در عقل و حاصل شدن آن ادا نکند به برداشتن اصلی از اصول، واجب بود وصف کردن حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بود آن در مقدور حق تعالی، باید که روا بود حاصل شدن آن. (قشیری، باب پنجاه و سوم، در اثبات کرامات اولیاء، ص ۶۲۲)

این شیوه استدلال قشیری را مغالطه برهان امکان می توان خواند. سخن قشیری به آن باز می گردد که چون خداوند قادر است کرامت کند، پس کرامت می کند. خداوند البته قادر مطلق است؛ اما، برای اثبات تحقق کرامت باید وقوع آن را در هر مورد اثبات کنیم. قشیری، در سخنی که از او نقل شد، کرامت را عملی تعریف کرده که «بودن آن صورت ببندد در عقل» و «حاصل شدن آن» به «برداشتن اصلی از اصول» منجر نگردد؛ حال آنکه وقوع کرامت مستلزم نقض اصل علیت است. قشیری نمونه های زیر را به عنوان کرامت مثال می زند:

پس این کرامات باشد که اجابت دعایی بود و بود که طعامی پدید آید به وقت فاقه بی آنکه

سببی بود ظاهر؛ یا، به وقت تشنگی، آب پدیدار آید؛ یا مسافتی دور بود آسان گردانند بُریدن آن به مدتی نزدیک؛ یا از دشمنی برهد؛ یا از هاتفی آوازی یا خطابی شنود؛ یا آنچه بدین مانند از چیزها که نقض عادت بود. (همان جا، ص ۶۳۰)

البته قشیری هر عملی ممکن یا مقدور را کرامت نمی داند چنان که می گوید:

و بدان که بسیار است از مقدورات که امروز به قطع دانیم که آن نشاید که کرامات اولیا بود و آن به ضرورت توان دانست یا مانند ضرورت. یکی از آن آنکه مردی پدید آید که او را مادر و پدر نبود یا جمادی بهیمه ای گردد یا حیوانی؛ و امثال این بسیار بود. (همان جا، ص ۶۳۰-۶۳۱)

اگر کرامت را واقعه ای تعریف کنیم که وقوع آن در قدرت خداوند باشد، چون خداوند به هر کاری قادر است پس کرامت، حسب تعریف، مرز نمی شناسد:

از [سهل بن عبدالله] پرسیدند: معنای ایمان به قدرت الهی چیست؟ گفت: یعنی ایمان بیاوری و قلبت منکر این امر نشود که، اگر بنده ای در شرف باشد و خدا بدو کرامت دهد، می تواند پیش از آنکه به چپ و راست برگردد در غرب ظاهر شود. (ابونصر سراج طوسی، ص ۳۴۹)

این سخن سهل بن عبدالله در تأیید قدرت خداوند است نه در اثبات وقوع کرامت و این را از آن نتیجه گرفتن و، بدتر از آن، این نتیجه را به هر عملی سرایت دادن که در ذهن بگنجد نه در عقل جز مغالطه نیست. در اللّع فی التّصوف می خوانیم:

گروهی از اهل علم را دیدم که تمام کرامت های اولیا و نظیر آنچه را که نقل کردیم گرد آورده بودند و آنچه در این معنی بر آنان ظاهر شده بود که بیشتر از هزار حکایت و هزار خبر بود. چگونه می توان گفت که همه اینها دروغ و بر نهاده اصل تصوّف است؟ چه، اگر فقط یکی از آنها راست باشد، باید گفت که همگی آنها درست است؛ چه کم و زیاد در این زمینه یکسان است. (همان، ص ۳۵۴)

بنا بر استدلال ابونصر سراج طوسی، ملاک راست و دروغ قول افراد است نه معیاری خارج از آن. از این گذشته، اگر این را بپذیریم که هرگاه فقط یکی از کرامت های منسوب به اولیا درست باشد، لازم آید هر کرامت دیگری را که نقل کنند درست باشد، چون ملاکی برای درست و نادرست بودن حکایات وجود ندارد؛ اگر، بر فرض، از هزار حکایت و هزار خبر یکی دروغ باشد، آن را چگونه می توان اثبات کرد؟

مشکل آن است که، در دستگاه اعتقادی صوفیه، مرجعیت عقل زیر سیطره مرجعیت افراد قرار می گیرد و قول تقدّس می یابد. اما نکته در خورد توجه آن است که کرامات

نه از قول صوفیان نقل شده و نه صوفیان، بنا بر تعریفی که از آنها شده، اصلاً مجاز بوده‌اند که کرامات را نقل کنند.

در بسیاری از کتب صوفیان، فصلی در اثبات کرامت مندرج است. در همه آنها، دلایلی که صوفیه می‌آورند تقریباً شبیه به یکدیگر است. برای مثال، در کشف‌المحجوب، نخست ولایت صوفیه اثبات می‌شود، سپس کرامت آنان: صوفیه برگزیدگان خداوندند اما هم مرتبه پیامبران نیستند. کرامات آنان، هر چند خرق عادت است، نه در مرتبه معجزه است نه کارکرد معجزه را دارد. پیامبر معجزه را بر مردم آشکار می‌کند تا حقایق نبوتش ثابت شود؛ در حالی که ولی کرامات را کتمان می‌کند. کرامت لطف خداوند است به ولی تا او، در راه دشواری که طی آن به آزار تن و محروم کردن خود از مواهب دنیوی می‌پردازد، به محبت خداوند نسبت به خود یقین یابد و دلگرم شود و از فقدان روزی مضطرب نگردد. (نیز - هجویری، «الکلام فی الفرق بین المعجزات و الکرامات»، ص ۲۸۰-۲۸۲)

اگر کرامت رازی است میان خداوند و ولی همچون راز میان عاشق و معشوق، چرا ولی این راز را بر غیر آشکار کند؟ در اللّمع فی التّصوف می‌خوانیم:

اولیا فرمان دارند که کرامت‌های خود را از مردمان کتمان کنند و اگر پاره‌ای را برای جاه‌طلبی در میان مردم ظاهر کنند، حکم خدا را نادیده گرفته‌اند و معصیت کرده‌اند. (ابونصر سراج، ص ۳۵۱)

کسی که خود را برگزیده خداوند می‌داند و به لطف خداوند در خود توانی می‌یابد که از محدوده نظام علیت فراتر می‌رود و کارهای خارق عادت می‌کند، آیا می‌توان پذیرفت که ایمانش در حدی باشد که نتواند این اسرار را حفظ کند و، از سر جاه‌طلبی، این اسرار را برملا کند و قدرت خود را به رخ مردم بکشد؟ آیا خداوند به کسی که قلب او هنوز مهذب نشده چنین کرامتی عطا می‌کند؟ اگر اولیا از نقل کرامات اکراه دارند، پس این همه کرامت از قول چه کسی نقل شده است؟ اگر این کرامات از قول مریدان و عوام نقل شده، آیا روا نیست که درستی آنها را به محک عقل بسنجیم و هر آنچه را که ادعا شده قطعی و مسلم نپنداریم؟

سه نظر درباره منشأ حکایات عرفانی

درباره منشأ حکایات عرفانی، حدّ اقل سه نظر متصوّر است^۱:

الف- واقعه‌ای که در حکایت گزارش می‌شود، چون از منابع موثّق نقل شده، به همان صورت که در حکایت آمده اتّفاق افتاده است. بنا بر این نظر، حکایت‌نویس به واقعی بودن حکایت یقین داشته است.

ب- حکایت‌نویس هر آنچه از مریدان عوام شنیده درست پنداشته و آن را بی‌هیچ دخل و تصرّفی نقل کرده است. بنا بر این نظر، حکایت ساخته ذهن مریدان عوام است ولی حکایت‌نویس به واقعی بودن آن یقین داشته است.

ج- حکایت‌نویس حکایت را با تخیّل و مبالغه پرداخته و هدف او تعلیم مریدان عوام یا کسب قدرت بوده است.

از این سه نظر، نظر الف مردود است چون بسیاری از وقایعی که در حکایات آمده آنچنان غیر واقعی است که هیچ عقل سلیمی آنها را واقعی نمی‌شمارد ولو آنکه از منابع موثّق نقل شده باشند. عطار، در مقدمه تذکرة الاولیاء، می‌گوید که، در نقل حکایت، «اسانید را افکنده» است. مقصود او از این سخن آن است که خواننده را مطمئن سازد آنچه نقل می‌کند از منبعی معتبر گرفته شده است. اصولاً، در نقل حکایات عرفانی، برخلاف نقل احادیث و آثار و اخبار، سلسله راویان و صحّت اسانید اهمّیت چندانی ندارد؛ چون نه حکایت‌نویس در بند آن است نه مرید عامی. هر آنچه نقل شده اعتبار دارد. تا مرید عامی شوق باور کردن نداشته باشد اصلاً به دنیای صوفیه راه نمی‌یابد و، چون راه یافت، همه چیز را باور می‌کند و، برای باور کردن، سند موثّق نمی‌خواهد.

درباره دو نظر دیگر نمی‌توان حکم قطعی داد هرچند دلایلی روشن در تأیید هر یک از آن دو وجود دارد. بعید به نظر نمی‌رسد که تذکره‌نویسان به درستی این حکایات مؤمن بوده باشند. این ایمان فقط از ایمان آنها به صوفیه ناشی نمی‌شد بلکه اقتضای اعتقاد مذهبی آنان بود که حکایات را غیر محتمل نبینند. شاعر و عارف بلند آوازه‌ای

(۱) البته ممکن است واقعیت نه با یکی از این نظرها بلکه با تلفیقی از آنها بیان شود. مثلاً ممکن است حکایت‌نویس حکایتی را که مریدان عوام ساخته‌اند (ب) به کمک تخیّل و با چاشنی مبالغه (ج) نقل کرده باشد.

همچون عطار شماری از این حکایات را در تذکرة الاولیاء گرد آورده و با این کار بر صحت آنها مهر تأیید زده است.

از طرف دیگر، حکایات جنبه تعلیمی بسیار قوی دارند. هر حکایت بیانگر یکی از خصایل صوفی یا نکته‌ای تعلیمی در چارچوبی روایی است لذا کاملاً محتمل است که، در نظام مریدپرور صوفیه، از ساختن آنها قصد تعلیمی درکار بوده است. این حکایات عمدتاً در تذکرة‌ها نقل شده‌اند و تذکرة بیوگرافی به معنی امروزی کلمه نیست و ژانر کاملاً متفاوتی شمرده می‌شود. هدف تذکرة تعلیم مریدان بوده است و طبیعی است که نقل حکایت، در مقایسه با نقل اقوال، تأثیر بیشتری بر مریدان دارد. وانگهی، در تصوّف، توسّل به فنون ادبی برای بیان مفاهیم و تجربه‌های عرفانی و نیز تعلیم مریدان اجتناب‌ناپذیر است و گرایش عرفا به شعر و ادب برای بیان تجربه‌ها و آراء خود به هیچ روی تصادفی نبوده است. صوفی تجربه عرفانی خود را با شعر بیان می‌کند چون تجربه او غیر عقلانی است و شعر می‌تواند در سطحی غیر عقلانی با مخاطب ارتباط برقرار کند. حکایت نیز می‌تواند همچون شعر در سطحی فراتر از سطح عقلانی و در سطح تحلیل زبانی در خواننده واکنش‌های احساسی و نیز واکنش‌های اخلاقی و روحی پدید آورد.

فریب مریدان عامی با ساختن داستان‌های مبالغه‌آمیز و غیرواقعی درباره صوفیان احتمالی است که نمی‌توان آن را به سادگی رد کرد. اگر کسانی هستند که به کار صوفیه به چشم تردید و انکار می‌نگرند، پس لازم می‌آید مشایخ صوفیه صاحب قدرت‌های معنوی و کرامات بسیار توصیف شوند تا منکران نتوانند آنان را تخطئه کنند یا از تخطئه آنان بپرهیزند. شفیعی کدکنی، ضمن بحث درباره ابوسعید ابوالخیر، می‌گوید: «قرن‌هاست که قوت غالب مسلمانان افسانه و تخیل است و معمار زندگی ایشان عقلانیتی بر مبنای حجیت ظن» (شفیعی کدکنی ۱، ص ۳۱). وی، سپس، درباره شرح دیدار بوعلی و بوسعید به قلم کرامت‌نویسان می‌گوید: «کرامت‌نویسان خانقاهی، که صاحبان تخیلی نیرومند بوده‌اند، درباره بوسعید و امثال او حکایات گوناگونی پرداخته‌اند که، وقتی به پیشینه پی‌رنگ آن کرامت‌ها می‌پردازیم، می‌بینیم که در عارفان و صوفیان نسل‌های قبل از بوسعید هم چنین کرامت‌هایی نقل شده است.» (همان، ص ۳۲)

این احتمال را نیز که مریدان عامی خود به ساختن چنین حکایاتی دست زده باشند

نمی‌توان رد کرد. مریدی که دارای ذهن اسطوره‌ساز است دوست دارد که شیخ صاحب کرامت باشد. از نظر او، مرشد بی‌کرامت در حکم پیغمبر بی‌معجزه است و، اگر نتواند کرامتی از خود ظاهر کند، می‌توان کرامتی به او نسبت داد. نیکلسون در این باره می‌گوید:

تقاضای مفرط برای معجزه بیش از خود معجزه‌ها بود. اما وقتی اولیا در نشان دادن معجزه و کرامت شکست می‌خوردند تخیلی عوام‌پسند و زنده به دادشان می‌رسید و آنان را نه چنان‌که بودند بلکه چنان‌که می‌بایست باشند نشان می‌داد. (← نیکلسون، نقل از ترجمه با اندکی تصرف، ص ۱۶۲)

مصادق روشن این معنی دو چهره کاملاً متفاوتی است که از مولانا ترسیم شده است: چهره‌ای که مولانا خود از طریق شعرش و موعظه‌اش ترسیم می‌کند و چهره‌ای که در زندگینامه‌هایش از او ترسیم شده است. چهره اول نمودار انسانی است با اندیشه‌های والای عرفانی و با نگاهی انسان‌مدار و البته با خصوصیات طبیعی بشری؛ چهره دوم نمودار سلطانی مقتدر و برخوردار از کرامات اغراق‌آمیز (← فتوحی و افشین و فای، ص ۱-۲). نیکلسون می‌گوید: در مکتب‌های عالی‌تر تصوف، قدرت‌های اعجاز‌آمیز اولیا نقش کمتری دارد و اهمیت افراطی که در تصوف سازمان‌یافته درویشی به آن می‌دادند یکی از واضح‌ترین علائم انحطاط آن به شمار می‌رفت. (نیکلسون، ص ۱۷۱)

فتوحی و افشین و فای، با استفاده از روش تحلیل انتقادی گفتمان، سه زندگینامه مولوی را بررسی کرده و «فرایند حرکت خلفای مولوی را از تجربه‌های معنوی مولانا به سوی نهادسازی و تدارک ایدئولوژی فرقه‌ای» نشان داده‌اند. براساس این پژوهش، «مثنوی ولدنامه، شخصیت و رفتار مولوی را نزدیک به واقعیت ترسیم کرده است؛ فریدون سپهسالار تا حدودی به اسطوره‌پردازی دست زده؛ ولی شمس‌الدین افلاکی از مولوی و خانواده وی مردانی قیدیس و مقتدر ساخته و، با لحن و سبک مبالغه‌آمیز خود، از سلوک و اندیشه‌های مولوی و فرزندانش یک گفتمان ایدئولوژیک بلامنازع و اقتدارگرا تدوین کرده است» (ص ۲۵). به اعتقاد فتوحی و افشین و فای، هدف این کرامت‌تراشی و جعل حکایت توجیه قدرت‌طلبی نوادگان مولوی و وادار کردن دیگران به تمکین در برابر آنها بوده است.

نتیجه گیری

شاید برخی بگویند که امروزه درباره حکایات عرفانی از هر جهت شایسته است بحث شود جز از جهت صدق و کذب؛ چون کذب بودن این حکایات از منظر عقل چندان بدیهی است که نیاز به بحث ندارد. اما واقعیت چنین نیست. هنوز بسیاری از مردم عادی حتی تحصیل کردگان بر واقعی بودن حکایات عرفانی اصرار می ورزند. اینان به نظر می رسد که نمی توانند میان حقیقت تصوّف، که حقیقتی متعالی است، و افسانه هایی که درباره زندگی مشایخ صوفیه ساخته اند فرق بگذارند و خیال می کنند بطلان این افسانه ها به بطلان آن حقیقت می انجامد.

در این مقاله، ما هر چند از دیدگاهی عقلی به مسئله حکایت عرفانی نگاه کردیم، عقل را چنان خشک و جامد ندیدیم که نتواند معنویات و تجلّی آنها را ببیند. امکان داوری را از عقل گرفتن به معنی انکار وجود عقل است و این کار به همان اندازه خطرناک است که برای عقل حُجّیت تام قایل شدن. هدایت درست عقل کلید در تمدّن و علم است. عقلی که درست هدایت شود نه تناقضات را برمی تابد نه اسطوره سازی می کند نه منکر منابع دیگر معرفت می شود، نه مبانی ایمان را سست می کند و نه هر نادرستی را که به امری درست نسبت دهیم باور می کند. مقاله را با سخنی از نیکلسون به پایان می برم:

اروپائینی که در ادیان مشرق زمین تحقیق می کنند به زودی در می یابند که عقاید نامتجانس یعنی عقایدی که در اذهان اروپائیان نمی تواند هماهنگ تلقی شود در مغز شرقیان در کمال آرامش و سازگاری وجود دارد و معتقد به آن عقاید از ناسازگاری آنها کاملاً غافل است و آنها را، به حیث قانون، بی چون و چرا می پذیرد. تناقضاتی که به نظر ما اعجاب آور است هرگز آنها را به زحمت نمی اندازد. (نیکلسون، نقل از ترجمه با اندکی تصوّف، ص ۱۶۱)

منابع

- ابونصر سراج، عبدالله بن علی، اللّع فی التصوّف، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، اساطیر، تهران ۱۳۸۱.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۳.
- خزاعی فر، علی، «رتالیسم جادویی در تذکرة الاولیاء»، نامه فرهنگستان، شماره ۲۵ (۱۳۸۴)، ص ۶-۲۱.

- زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیّه، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱)، چشیدن طعم وقت (از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر)، سخن، تهران ۱۳۸۵.
- (۲)، دفتر روشنایی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، سخن، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۴.
- عطار، شیخ فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، زوّار، چاپ نهم، تهران ۱۳۷۷.
- غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو‌جم، دو جلد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
- فتوحی، محمود و محمد افشین وفایی، «تحلیل انتقادی زندگینامه‌های مولوی»، مجله پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد، ش ۱۶۲، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱-۲۷.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریّه، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، به تصحیح و استراکات بدیع الزمان فروزانفر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، تهران ۱۳۸۱.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، کشف الاسرار و عدّة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹.
- نیکلسون، رینولد آلن، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، نشر هُما، تهران ۱۳۶۴.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، از روی متن تصحیح‌شده والتین ژوکوفسکی، با مقدمه و فهارس متعدد، به اهتمام محمد عبّاسی، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.

