

پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی

سال دوم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۸۹

ص ۸۳-۱۱۲

## نقش تمرین و طبیعت در خرق عادت (کرامت‌های ممکن)

دکتر قهرمان شیری \*

چکیده:

با آن که کرامت عملی خارق عادت است که هر کسی بر انجام آن توانایی ندارد، مگر آن که مشمول عنایت حق قرار گرفته باشد، اما شماری از کرامت‌های صوفیان، به دلیل آنکه بر توانمندی‌های جسمانی یا روحانی، از امکان وقوع بیش‌تری برخوردارند. به دلیل آن که اسباب وقوع آن‌ها یا بر ریاضت و تمرین‌های بدنی نهاده شده است، مانند تحمل گرسنگی و بر روی آتش راه رفتن و در میان برف‌ها عرق کردن؛ و یا آن که انعطاف در بعضی از کنش‌های عاطفی و رفتاری چون توان تلقین‌گری و تأثیرگذاری و نیز روحیه بی‌آزاری و بی‌ترسی باعث پدید آمدن حوادث کرامت‌آمیز شده است. نمونه این گونه وقایع خارق عادت که اغلب نیز در نقل آن‌ها از اغراق بسیار استفاده شده است عبارت است از: تأثیر سخن بر مخاطبان و مرگ و بی‌هوشی آنان، استجاب دعا برای به کیفر رساندن گناه‌کاران، و انس صوفیان با درندگان.

---

\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا [Ghahreman\\_shiri@yahoo.com](mailto:Ghahreman_shiri@yahoo.com)

تاریخ پذیرش ۸۹/۱۱/۱۹

تاریخ وصول ۸۹/۹/۲۰

## واژه‌های کلیدی:

تصوف، کرامت‌های ممکن، بر آتش رفتن، تحمل گرسنگی، تأثیر سخن.

بخشی از کرامت‌هایی که به ظاهر در دسته خوارق عادات قرار می‌گیرند، اگر به درستی بازکاوی شوند خاستگاه آن‌ها اسبابی جز ریاضت‌های رایج در فرهنگ صوفیه نیست. با آن که کرامت غالباً به کنش‌هایی گفته می‌شود که جنبه مافوق طبیعی داشته باشد، اما واقعیت این است که قسمتی از کرامت‌های صوفیه محصول مستقیم استغراق در اعتقادات و عبادت‌ها و بخصوص ریاضت‌های طولانی است؛ زیرا مقدمه اهلیت یافتن برای رسیدن به کشف و شهود، انجام اعمالی است که بخشی از آن با تمرین و ریاضت‌های جسمانی و نفسانی همراه است و بخشی نیز با تربیت‌های روانی و روحانی. همه آداب صوفیه که گاه درباره آن کتاب‌ها نوشته شده است - از جمله جلد دوم احیاء علوم الدین غزالی با نام ربع عادات، و دو جلد کتاب اوراد الاحباب و فصوص الآداب یحیی باخرزی - اختصاص به اعمال و عادات و عباداتی دارد که صوفیان در پیمودن طریقت و رسیدن به طلیعه‌های حقیقت باید همواره آن‌ها را رعایت کنند. عادت‌هایی چون: آداب خوردن و خوابیدن، کسب معیشت، عزلت و ریاضت، مصاحبت و مسافرت، خلوت و ضیافت، سکوت و سماع، مراقبت و مجاهدت، انجام نماز و اذکار، اوراد و فرایض، همه برای آن است که یک صوفی را به تحمل سخت‌ترین شرایط زندگی، با نفی تعمدآمیز تمام امکانات زیستی، حتی خانه و خوراک و همسر و حرفه و همه متعلقات وابسته به آن‌ها عادت دهد. و حتی از خطر کردن‌هایی چون حشر و نشر با درندگان و فرو رفتن در آب و آتش و گرسنگی کشیدن‌های طولانی و خوابیدن در یخ‌های سخت پرهیز نکند. وقتی یک فرد چنین مراحل را با موفقیت از سر می‌گذرانید، در عمل به موجود مقاوم و قدرتمندی تبدیل می‌شد که می‌توانست به راحتی عادت‌های معمول آدم‌ها را بر هم بزند و حرکت‌های شگفت‌انگیز از خود بروز دهد.

## تحمّل گرسنگی

اهل تصوّف در جریان ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌های خود، به اصلی معتقد بودند که در کلام سعدی به زیبایی بیان شده است: اندرون از طعام خالی دار / تا در او نور معرفت بینی. قَلت طعام و تحمّل گرسنگی‌های طولانی جزو ریاضت‌های صوفیه بود که در حقیقت برنامه‌ای برای تسلّط بر وساوس شیطانی و هواجس نفسانی، و در نهایت تسلط بر جسم و عروج به مقامات بالای طریقت محسوب می‌شد. آن‌ها در این عمل خود، از یک سو بر انجام افراطی یک فریضه دینی پافشاری می‌کردند که روزه بود و فضایل بسیاری برای آن در شریعت ذکر شده بود؛ و از سوی دیگر نوعی الگوگیری از وضعیت مؤمنان را در بهشت در نظر داشتند که در آن آدم‌ها نیازی به خوردن و آشامیدن نداشتند. در آیین مهری نیز نوآموزان را به مدّت پنجاه روز در گرسنگی نگاه می‌داشتند تا نیروی مقاومت آنان را بیازمایند. در همان حال مدّت بیست روز نیز آن‌ها را در برف و آب یخ زده قرار می‌دادند تا به اسرار ژرف دین مهری بهتر واقف شوند (ورمازرن، ۱۳۴۵: ۱۸۳).

اما تحمّل گرسنگی تا چه حد می‌تواند صحت داشته باشد؟ ابن خلدون در این باره می‌گوید: «سازش با غذاها و یا ترک آن‌ها بسته به عادت است. چه بسا انسان‌هایی به جای نان خودشان را به خوردن شیر و یا سبزی عادت داده باشند و با خوردن دائمی آن‌ها زنده بمانند - مثل شیخ محمد سرری که به قول مولانا هفت سال با سرّ رزّ افطار می‌کرد» (مولوی، ۱۹۲۳، ج ۲: ۱۷۱ و ۱۷۶). ابن خلدون در ادامه می‌گوید: «پندار پزشکان درباره این‌که گرسنگی کُشنده است درست نیست. مگر هنگامی که نفس را یک باره به گرسنگی وادارند و غذا را از آن به کلی بپُرنند. در این هنگام روده‌ها پاره می‌شود و دچار مرضی می‌شود که بیم هلاک از آن می‌رود. ولی هرگاه این امر به تدریج صورت گیرد و با ریاضت، اندک اندک غذا نقصان پذیرد، چنان‌که متصوّفه این روش را اجرا می‌کنند، بی‌شک از خطر هلاک دور خواهد بود؛ و این روش تدریجی ضروری

است؛ حتی اگر نخواهند از ریاضت بازگردند. چه اگر پس از مدتی یک باره به مقدار غذای نخستین رجوع کنند، بیم مرگ می‌رود. بلکه باید به همان روش تدریجی که از نخست آغاز شده به وضع اول بازگشت. و ما کسی را دیده‌ایم که چهل روز و بلکه بیش‌تر بر گرسنگی صبر کرده است» (ابن خلدون، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۶۴).

در حکایت‌های گلستان سعدی آمده است که «دو درویش خراسانی ملازم صحبت یک‌دیگر سیاحت کردند. یکی ضعیف بود که هر به دو شب به اندک طعام افطار کردی و آن دیگر قوی که هر روز سه بار خوردی. قضا را بر در شهری به تهمت جاسوسی گرفتار آمدند. هر دو را به خانه‌ای کردند و در به گل برآوردند. بعد از دو هفته که معلوم شد بی‌گناهند در بازگشادند. قوی را دیدند مُرده و ضعیف جان به سلامت برده. در این تعجب کردند. حکیمی گفت: به خلاف این عجب بودی. این یکی بسیارخوار بوده است و طاقت بینوایی نیاورد و به سختی هلاک شد و آن دگر خویشن‌دار بود، لاجرم بر عادت خویش صبر کرد و به سلامت بماند».

چو کم خوردن طبیعت شد کسی را      چو سختی پیشش آید سهل گیرد  
وگر تن‌پرور است اندر فراخی      چو تنگی بیند، از سختی بمیرد  
(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۱۱)

در روزگار معاصر نیز «اعتصاب غذا»هایی که گاه در اعتراض به دولت‌ها به وقوع می‌پیوندد معیار خوبی است که می‌توان از طریق آن، حد نهایی تحمل گرسنگی را تخمین زد. از جمله آن‌ها، اعتصاب غذای بابی‌ساندز - مبارز ایرلندی - بود که در زندان انگلیس به وقوع پیوست. وی با تحمل حدود ۶۰ روز گرسنگی، در نهایت درگذشت. اما تحمل گرسنگی به معنای مطلق نخوردن و نیاشامیدن نیست؛ گاهی فقط تحمل گرسنگی است که در اصطلاح سیاسی به آن اعتصاب غذای خشک می‌گویند و شامل نوشیدنی‌ها نمی‌شود؛ والا تشنگی امری غیر قابل تحمل است. قشیری می‌گوید «از استاد [بو] عبدالرحمن سلمی شنیدم که ابوعقال مغربی به مکه آمد و به چهار سال

طعام نخورد و شراب نخورد تا فرمان یافت» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۰۲). ابو عقال مغربی به روایت قشیری از صوفیانی بود که اغلب از خود غائب بود (همان: ۱۰۳). این‌که از بایزید نقل شده است که یک سال به نفس آب ندادم (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۱۵۶) (مولوی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۸۳ ب ۱۷۰۳)، بدون شک از عبارات‌های شطح‌آمیز او است. محدوده منطقی و محقق‌الوقوع برای تحمل گرسنگی تا مرز پنجاه - شصت روز است و فراتر از آن به هیچ وجه با فیزیولوژی بدن انسان سازگاری ندارد. این است که درباره ابراهیم ادهم و سفیان ثوری آمده است که به سه شبانه روز یک بار افطار کردند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۰۵). جنید و عتبه‌الغلام و ابوبکر قصری نیز مدت‌ها هفته‌ای یک بار غذا می‌خوردند (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۵۸-۵۷؛ ابن جوزی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۲۳۵؛ دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۲ و ۲۵۰) و ابوبکر عطار دوازده روز چیزی نخورد (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۸۹). البته چندان غیر طبیعی نیست تا در زمره خوارق عادت قرار بگیرد. این نیز که سهل تستری پانزده، بیست و چند روز و گاه یک ماه و گاه هفتاد روز یک بار غذا می‌خورد (سراج، ۱۹۱۴: ۱۶۲-۱۶۳ و ۲۰۲؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۲۵۲؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۶۵۳) به دلیل واردی قلبی است که «یرد علی قلبه ما يأخذه و يشغله عن اكل الطعام» و این نیز که علی ابن سهل اصفهانی «كان له رياضة عظيمة ربما كان امتنع من الاكل و الشرب عشرين يوماً» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۰۳) و روزه‌های یک ماهه نیز که به بسیاری از مشایخ هم‌چون حلاج (ماسینیون، ۱۳۶۸: ۳۰)، ابو عبید بسری (سراج، ۱۹۱۴: ۳۳۰؛ جامی، ۱۳۳۶: ۱۱۲؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۲۹۶؛ در ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۰۶ به غلط ابو عبید تستری آمده)، ذوالنون مصری (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۱۲۱) و ابونصر سراج (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۱۸۳؛ جامی، ۱۳۳۶: ۲۸۳؛ و هجویری، ۱۳۳۶: ۴۱۷)، نسبت داده شده است و هم‌چنین چهل روز نخوردن ابن خفیف و سهل تستری (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۳۰؛ سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۰۵) بدون شک با مقداری مبالغه، از همین ریاضت‌ها است که امکان وقوع می‌تواند داشته باشد، البته به شرطی که نخوردن‌ها با نیاشامیدن همراه نباشد؛ چون هیچ انسانی تاب

تحمل طولانی مدت تشنگی را ندارد. شماری از این ادعاها بی‌گمان متأثر از احادیث نبوی و حوادث منقول در قصص پیامبران بوده است. در روایتی از پیامبر اسلام، صلی الله علیه و آله و سلم، نقل شده است که یوشع بن نون هزار ماه روزه نگشاد و به شب نخفت (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۶۵) و در قصص انبیا آمده است که حضرت موسی در میقات خود با خداوند که در آغاز سی روز بود و آن‌گاه ده روز دیگر نیز به آن افزوده شد (اعراف/۱۴۲) ابتدا سی روز روزه گرفت و سپس آن را به روزهٔ چهل روزه - چهله - تبدیل کرد (سهرودی، ۱۳۶۴: ۹۹؛ کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۶۱). در اغلب حکایت‌های موجود در کتاب‌های صوفیه نیز اگر تحمل گرسنگی تا چهل روز به گونه‌ای طبیعی و تحمل‌پذیر دانسته شده است، نوعی تأسی به سیرهٔ حضرت موسی در آن به چشم می‌خورد.

شمار دیگری از این کرامت‌ها تنها ریاضت‌های سخت صوفیانه است، و با شیوهٔ زندگی و عشق و اشتیاق شدید مشایخ به مشرب خود به راحتی امکان وقوع دارد؛ چرا که اساس سلوک در تصوف به قول سهروردی بر چهار قایمه است: «اندک خوردن، و اندک خفتن، و اندک گفتن، و گوشه گرفتن از خلق». در چنین وضعیتی وقتی یک صوفی اندک اندک از مقدار غذای خود بکاهد می‌تواند تحمل گرسنگی را در خود افزایش دهد؛ اما سقف نهایی این تحمل آن چنان که از فحوای سخن سهروردی نیز استنباط می‌شود محدود است. به این خاطر در نقل نمونه‌ها هیچ اشاره‌ای به گرسنگی کشیدن‌های طولانی و اغراق‌آمیز نمی‌کند و بیش‌ترین حد گرسنگی را از آن سهل‌تستری می‌داند که می‌تواند تا چهل روز چیزی نخورد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۰۵). دربارهٔ یکی از عرفای مغرب زمین به نام سیمئون استولیتس (Simeon Stylites) آمده است که «بنا به روایت، در چهل روز صیام بی‌خوراک به سر می‌برد. در یکی از این چله‌ها به اصرار خودش دیواری به دورش کشیدند و کمی نان و آب برایش گذاشتند. چون عید قیام در رسید، دیوار را برداشتند و نان و آب را دست‌نخورده یافتند» (دورانت، بی‌تا:

۹۸/۱۰). دربارهٔ جوکیان هند نیز نقل شده است که گاه «ماه‌ها بدون خوراک و آب» روزگار را سپری می‌کنند. گاهی خود را در حفره‌هایی در زیر زمین مدفون می‌کنند و می‌توانند ماه‌ها در آن بدون آب و غذا زندگی کنند. اما در همان حال «گفته می‌شود این جوکیان حب‌هایی می‌سازند که هر یکی از آنها برای چند روز یا چند ماه کافی است و در این مدت به آب و خوراک احتیاج پیدا نمی‌کنند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۸۴).

اما این حکایت از ابوعثمان مغربی که می‌گوید که بعضی از اصحاب ابو عقال ابن علوان مغربی «مرا گفتند که وی در مکه چهار سال هیچ نخورد و هیچ چیز نیشامید تا بمرد. و بعضی بیش‌تر از این گفته‌اند» (جامی، ۱۳۳۶: ۷۷) و هفت سال آب و نان نخوردن شیخی دیگر (سراج، ۱۹۱۴: ۳۳۲) چیزی جز خیال‌بافی و مبالغه‌های غیر عقلانی نیست؛ مگر آن که چنین توجیه شود که آنان از فرط توجه به حق، هیچگاه به ماسوی الله که غذا نیز بخشی از آن بود التفاتی نداشتند و همواره در حالتی همسان با سکر به صرف غذا می‌پرداختند. غذا می‌خوردند اما به آن توجهی نداشتند. و این نیز که گفته‌اند «ابوالحسن خرقانی چهار ماه و دو روز خویشتن را از غذا بازداشت» (مینوی، ۱۳۶۷: ۵۳) از همان ادعاها است. حکایت سی سال نان نخوردن ممشاد دینوری (ابن جوزی، ۱۳۵۵، ج ۴: ۳۹۳) نیز از همین مبالغه‌ها است که علاوه بر تعلیمی که در آن نهفته است دلالت بر نخوردن نان دارد و نه چیز دیگر. و حکایت آن درویشی که «به مکه اندر آمد و اندر مشاهدت خانه یک سال بنشست که نه طعام خورد و نه شراب و نه بخت و نه به طهارت شد، از اجتماع هم‌تش به رؤیت خانه؛ کی خداوند آن را به خود اضافه کردست. غذا، تن و مشرب جاننش گشته بود» (هجویری، ۱۳۳۶: ۳۳۲)، نه تنها مبالغه‌ای است صوفیانه، بلکه عمل آن درویش هم از دید بسیاری از بزرگان طریقت پیشیزی ارزش ندارد؛ چراکه نوعی بت‌پرستی و شرک بوده است؛ چون خانه چیزی ندارد جز توده‌ای سنگ و گل، آنچه باید می‌جست صاحب‌خانه است که در همه جا هست؛ «أَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ».

وقتی حبّ به حق تمام وجود بنده را فرا بگیرد، او نه تنها احساس گرسنگی و تشنگی نمی‌کند بلکه حبّ محبوب جایگزین غذا می‌شود و محب را فربه نیز می‌کند. یکی از کسانی که این حقیقت را تجربه کرده است ابن عربی است. او در باب ۱۷۸ از فتوحات مکّیه به تفصیل از تجسّد محبوب در قوّه خیال خود سخن می‌گوید که او را برای چندین روز از دیدار معشوق آن چنان مست می‌کند که احساس گرسنگی کاملاً از وجود او رخت برمی‌بندد. اما او به جای ضعیف شدن، روز به روز قوی‌تر نیز می‌شود. «چون حق تعالی محبوب باشد، او [محب] دائم المشاهده است، و مشاهده محبوب مانند غذاست برای جسم که بدان رشد و نمو می‌یابد و افزونی پیدا می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۸۷، باب ۱۶۲ تا ۱۸۸: ۲۳۶). در احادیث اسلامی نیز آمده است که پیامبر در دهه آخر ماه رمضان روزه پیوسته (= وصال) می‌گرفت، اما وقتی یاران خواستند همانند ایشان روزه وصال بگیرند، ممانعت کرد و فرمود: «أنا لست كاحدكم، إني أظلل عند ربّي فيطعمني و يسقيني» و گروهی از بزرگان نیز گفته‌اند: «فيطعمني المودة و يسقيني المشاهدة». (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۴۹). نویسنده شرح تعرّف می‌گوید که گاهی مشاهده جایگاهی شبیه به غذا پیدا می‌کند و رزق بنده می‌شود. در قصص انبیا روایت شده است که مشاهده حضرت یوسف، هفت سال غذای زلیخا شد. و باز در خبرها آمده است که «چون یوسف را طعام و شراب نماند، مشاهدت یوسف مر اهل مصر را غذا گشت. چون به مشاهدت مخلوق این روا باشد، مشاهده حق تعالی اولی‌تر. فإن سلطان الله اغلب.» در اوصاف اهل بهشت نیز ذکر شده است که چون جمال و جلال خدای تعالی را ببینند، با این مشاهده هشتصد هزار سال از غذا بی‌نیاز می‌شوند (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۶۹).

### انس با حیوانات

مرغ مألوف که با خانه خدا انس گرفت / گر به سنگش نرنی جای دگر می‌نرود (سعدی غزلیات) بسیاری از کرامت‌های اهل تصوّف ارتباط مستقیم با حیوانات دارد. در این نوع



کرامات، مشایخ صوفیه با حیوانات درنده - که اکثراً شیر هستند - مأنوس و محشورند. علت این انس را می‌توان ناشی از عزلت‌گزینی و گریز از خلق و پناه جستن به کوه و بیابان و سیاحت و سرگردانی دانست. عرفاً معمولاً سال‌ها به دور از غوغای مخلوق، سر در کوه و بیابان می‌نهادند و به ریاضت و تصفیۀ دل می‌پرداختند (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۵۲؛ منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۸ و ۳۶ و...) و آن عطوفت و رقت قلبی که در آنها وجود داشت حیوانات را به آنها مأنوس می‌کرد و اساساً با انس به حیوانات «سعی در مغلوب ساختن این ترس» از حیوانات داشتند (شیمل، ۱۹۷۵: ۶۱). اکثر مشایخ در بیابان‌ها به خوردن گیاهان اکتفا می‌کردند و کمتر در صدد شکار و آزار حیوانات برمی‌آمدند (بدوی، ۱۳۶۷: ۱۱۹-۱۲۰). حتی یکی از آنها یک بار حاضر می‌شود هفتاد حج خود را با کسی عوض کند که سگی تشنه را در بیابان سیراب کرده است (جامی، ۱۳۳۶: ۷۷). بر این اساس است که ابراهیم خواص گوید: «وحش و هر چیزی که دیدی، روی به وی کردی، توکل درست کردن را». (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۴۸) و داستان خوردن یک فیل بچه به وسیله جمعی از مسافران در یک جزیره دورافتاده و آمدن یک فیل بزرگ و بوی کردن آدم‌ها و کشتن خورندگان بچه فیل و سالم گذاشتن خواص، به دلیل نخوردن گوشت فیل، از حکایت‌های مرتبط با ابراهیم خواص است (قزوینی، ۱۳۶۶: ۱۴۹) و مداوا کردن زخم یک شیر، که به خواص پناه آورده بود، نشان‌دهنده سابقه انس او با حیوانات است که در حادثه‌ای دیگر، وقتی یک شیر به سراغ خواص و دوستش می‌آید، دوست او می‌گریزد و خواص با آرامش تمام بر جای خود می‌نشیند و شیر همه اندام او را از سر تا پا بو می‌کند و می‌رود (همان: ۱۵۰).

این بی‌آزاری و معاشرت طولانی با حیوانات بوده است که موجب روی آوردن حیوانات به آنها شده است، و به این طریق زمینه شکل‌گیری یکی از انواع کرامات صوفیه را فراهم آورده است. [ ← حسن بصری (نایب الصّدر شیرازی، ۱۳۳۹، ج ۲: ۷۲)؛ ابوحفص حداد (سراج، ۱۹۱۴: ۳۲۷ و عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۲۴)؛ ابوالخیر اقطع

(ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۷۷-۳۷۸ و قشیری، ۱۳۶۱: ۴۴-۴۵؛ اما در هجویری، ۱۳۳۶: ۳۰۰ و جامی، ۱۳۳۶: ۲۱۷؛ به مسلم مغربی منسوب است) و ابواسحاق کازرونی (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۲۹۶).

صاحب شرح تعرّف پس از نقل یک حکایت درباره فرود آمدن پرنده بر دست سمنون محب، و سخن گفتن سمنون در باب محبت و تحت تأثیر قرار گرفتن پرنده و افتادن و مردن آن (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۷۹۹؛ کبری، ۱۹۹۳: ۱۷۷-۱۷۸) که چندان قابل باور نیست و به قصد القای این آموزه آورده شده است که ثابت کند حیوانات اهلیتی بیش تر از آدمیان در تأثیرپذیری از محبت دارند، می نویسد: «و این مستنکر نیست، از بهر آن که هر چیز که خدا انبیای پیشین را، علیهم السلام، بداده است از کرامات، مثل آن اولیای این امت را بداده است؛ و مسخر گشتن طیر سلیمان را بود؛ اگر این امت را باشد عجب نباشد. و مرغان را تعرّف خداوند هست؛ نبینی که هدهد سلیمان را، علیه السلام، گفت: وجدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله. و اگر خدا را نشناختی چه دانستی که ایشان جز خدا را سجود می کنند. پس ایشان مکلف و مخاطب نیستند، لکن عارفانند. و چون معرفت شاید، محبت شاید. و چون اصل محبت شاید، تفصیل نیز شاید. پس این مستنکر نباشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۷۹۹).  
فلسفه تعلیمی آن حکایت البته بیش تر در عبارت هایی از این دست نهفته است که نمونه آن از نجم کبری - و اتفاقاً اندکی پس از حکایت سمنون و پرنده - نقل شده است که: «و الاستهلاک، أثر المحبة. فأول المحبة طلب المحبوب للنفس، ثم بذل النفس له، ثم نسيان الاثنينية، ثم الفناء في الوجدانية» (کبری، ۱۹۹۳: ۱۸۰).

درباره انس به حیوانات، مشایخ صوفیه به این گفته ها استناد می کنند که: «من استأنس بالله استأنس به کل شیء» و نیز این که: «المؤمن ألف مألوف» و از همه بالاتر این که «من أطاع الله أطاعه كل شیء». روزبهان بقلی بر این اعتقاد بود که وقتی سالک به مقام مشاهده جمال حق رسید و در روح او انس به خداوند به وجود آمد، و خداوند لباس

حسن و جمال خود را در او پوشانید، هر چیزی حتی حیوانات و پرندگان و درندگان نیز به او انس و الفت پیدا می‌کنند (بقلی، ۱۹۷۳: ۲۹۴).

سهل تستری که انس و الفتش به حیوانات معروف است شرط مصاحبت با دیگران را در «نترسیدن از حیوانات» قرار داده بود (سراج، ۱۹۱۴: ۱۷۸). ابونصر سراج در تستر از «بیت السَّبَاع» او که به گفته تمامی اهل شهر، سباع را در آن خانه می‌فرستاد و گوشت می‌داد و میزبانی می‌کرد دیدن کرده است (سراج، ۱۹۱۴: ۳۱۶؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۶۴۴) و شخص دیگری نیز که در زمان حیات وی او را دیده بود نقل کرده است که دیدم گوسفندی به در خانه او کوبید و وقتی سهل در را باز کرد، گوسفند در پیش روی او قرار گرفت و او آن را دوشید و به فارسی چیزی گفت، گوسفند به طرف صحرا رفت (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۱۰-۲۱۱؛ ابن جوزی، ۱۳۵۵، ج ۴: ۴۸) (و مشابه آن قشیری، ۱۳۶۱: ۶۸۷). حرکاتی که تستری در این حکایت انجام می‌دهد تقریباً شبیه همان حرکاتی است که از گوسفندداران حرفه‌ای صادر می‌شود. با همین نگرش است که وقتی گاوی برای ابوالحسن خرقانی - که مشغول نماز بوده است - به شخم زدن ادامه می‌دهد قابل توجه می‌شود. (مینوی، ۱۳۶۷: ۳۰ و ۱۳۴). اما سنت غلطی که در بین کرامت‌جویان فارسی رواج داشته است این است که هر حیوانی را شیر تصور می‌کرده‌اند. چنان‌که در بیت السَّبَاع تستری، علی‌رغم بیان صریح ابونصر سراج، که در آنجا سباع را میزبانی می‌کرد، تمامی کسانی که از وی مطلب مورد نظر را به فارسی نقل کرده‌اند کلمه «سبع» را به شیر ترجمه کرده‌اند و یا وقتی بنان البغدادی را ابن طولون «أمر أن یلقى بین یدی السبع فجعل السبع یشمه و لایضره» (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۲۴)، شیخ الاسلام هروی آن را چنین ترجمه می‌کند: «وی را در خانه پیش شیر انداختند. شیر وی را بوی کرد و می‌لیسید» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۹۷؛ جامی، ۱۳۳۶: ۱۵۸) و عطار نیز در یک حکایت ابتدا وادی شیران و سپس وادی سباع می‌آورد که مطمئناً وادی سباع درست‌تر است (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۵۲) و جامی در نفعات الانس (همان: ۱۱۹) از سباعی صحبت می‌کند که بر دامن شیخی می‌خوابد.

در همین رابطه است که پرندگان نیز بر اثر لطف و عطفوت عرفا، و غذا دادن و معاشرت کردن، و به قول جامی «بازی کردن» با آنها، با اشاره و یا صدا کردن از آسمان فرود می‌آمدند و بر دست آنها می‌نشستند. [عتبة الغلام: (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۶۸) ابواسحاق کازرونی: (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۲۹۶) و معروف کرخی: (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۲۷۱)]. در نفعات الانس نیز درباره یکی از عرفا نقل شده است که «چون به صحرا رفتی با شیر بازی کردی» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۴۴).

و این که گفته‌اند ابوطالب احمیمی «با مرغان سخن می‌گفت» (جامی، ۱۳۳۶: ۸۸)، بی‌گمان از همین خلق و خو حکایت می‌کند. از این نوع کرامت‌سازی‌ها، افراد غیر صوفی نیز مصون نمانده‌اند. اصولاً کسانی که در میان مردم شهرتی دارند، وقتی حرکتی از آنها صادر می‌شود، دهان به دهان می‌گردد و هر کس چیزی بر آن می‌افزاید و در آخر یک حادثه معمولی هیبتی حیرت‌آور و باورناپذیر پیدا می‌کند. از معاصرین ما، مرحوم اخوان ثالث حکایتی نقل کرده است که به مناسبت موضوع در اینجا به آن اشاره می‌شود. می‌گوید: وقتی در خوزستان بودم سه جوجه بلبل از بچه عربی خریدم «و در دو اتاق بزرگ خالی که به هم راه داشت ره‌اشان کردم و آب و دانه دادم و در دیوارها را با شاخه و برگ و گل آراستم. بزرگ شدند و آزاد بودند. بر شانه‌ام می‌نشستند آب و دانه می‌خوردند و خوش بودیم. گویا دوست ترانه‌ساز باذوقم منوچهر هدایتی، که این حال را دیده بود، به این و آن هم گفته بود و در شهر چو افتاده بود که بلبل‌ها آزادانه به خانه اخوان ثالث می‌آیند و می‌روند. روی شانه‌اش می‌نشینند و از این حرف‌ها، نزدیک بود کرامتی شود این امر ساده» (اخوان ثالث، ۱۳۶۸: ۹۷).

### بر آتش رفتن

رمز بر آتش رفتن بعضی از عرفا برگرفته از یک حدیث نبوی است که ظاهراً مربوط به آتش جهنم است. اما بعضی از اهل تصوف آن را در دنیا نیز برخوردار از مصداق دانسته‌اند. در این حدیث آمده است که: «من علم ان الله تعالی ربه و انی نبیه حرم الله

تعالی لحمه و دمه علی النار» (هجویری، ۱۳۳۶: ۱۵). در حدیث دیگری نیز که باز موضوع آن مربوط به قیامت است از قول پیامبر آمده است: «من قال لا اله الا الله دخل الجنة و من كان آخر كلامه قول لا اله الا الله لم تمسه النار و من لقي الله و لا يشرك به شيئاً حرمت عليه النار و لا يدخل النار من في قلبه وزن ذرة من ايمان» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴: ۴۱۳). آیاتی از قرآن نیز بر همین امر ناظر است؛ از جمله: «ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» (نساء / ۵۹). البته به داخل آتش رفتن برای اثبات درستی قول، یک اصل دیرینه است. چنان‌که سیاوش به عنوان امتحان درستی گفتارش از درون آتش عبور می‌کند. در این داستان است که فردوسی می‌گوید: چو بخشایش پاک یزدان بود / دم آتش و آب یکسان بود (فردوسی، ۱۳۶۳: ب ۵۱۴ و نیز ← مدرّسی چهاردهی، ۱۳۶۸: ۱۷۲-۱۷۳). در شماری از کرامت‌های صوفیه، احتجاج و مجادله‌ای بین مسلمانی با اهل کتاب و یا عارفی با منکری سرسخت، رخ می‌دهد و کار به تحدی و بر آتش رفتن می‌کشد. آنگاه بر اساس همان تفسیر دنیوی و صوری از احادیث نبوی، مسلمان با اطمینان و ایمانی عاری از هر گونه واهمه، به درون آتش می‌رود و سالم نیز بیرون می‌آید. و در همه آن حوادث، مخالفان همواره مغلوب صوفیان می‌شوند. در بین مشایخ صوفیه، حسن بصری در مجادله‌ای که با شمعون آتش‌پرست داشت، پس از آن که «دست در آتش نهاد و می‌داشت که یک ذره از وجود وی متغیّر نشد و نسوخت» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۳-۳۴). حکمت این نوع کرامت را برای شمعون چنین بازگو می‌کند: «خداوند من اگر خواهد، آتش را زهره نبود که مویی بر تن من بسوزد؛ زیرا که آتش مخلوق خدای است و مخلوق مأمور باشد...» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۳-۳۴). بر اساس این اعتقاد است که وقوع بسیاری از کرامت‌هایی که در آنها آتش خاصیت سوزندگی خود را از دست می‌دهد به یک امر موجّه تبدیل می‌شود. بعضی از نمونه‌های این نوع کرامت عبارتند از: مناظره مالک دینار با یک دهری و دست در آتش نهادن هر دو و نسوختن دست هیچ‌کدام از

آن‌ها (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۴۳)؛ جامه در آتش نهادن ابراهیم صغیر با یک جهود و نسوختن جامه ابراهیم (جامی، ۱۳۳۶: ۴۲؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۶۶۰-۶۶۱)؛ مجادله فلسفی با مرد دینی درباره قدیم و حادث بودن جهان و درماندن مرد دینی از اقامه دلیل و به پیشنهاد وی در آتش رفتن و سوختن فلسفی (مولوی، ۱۹۲۳، ج ۲: ۴۴۶-۴۴۷)، استاد زرّین‌کوب بر این اعتقاد است که ساختمان حکایت آخر در خور اعتراض است و متناقض (زرّین‌کوب، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۸۶-۲۸۷).

و مجادله محی‌الدین ابن عربی با یکی از فلاسفه و منقل آتش را به دامن ریختن توسط محی‌الدین و نسوزاندن آن، که در فتوحات آمده است (جامی، ۱۳۳۶: ۵۵۱-۵۵۲)، نیز از همین نوع است. اما از میان حکایات فوق حکایتی که بنام ابوالادیان نقل شده است ظاهراً درست‌تر و ممکن‌تر به نظر می‌رسد. درباره وی گفته‌اند که میان او و مجوسی بر سر این که آتش به طبع کار می‌کند یا به اذن خداوند، بحث درگرفت و قرار شد عملاً آزمایش کنند. آتشی افروختند. وقتی آتش آماده شد و هیزم‌ها به تمامی سوخت و «اخگرها بر روی زمین پهن کردند»، ابوالادیان «بر بالای اخگرها برفت. چون به آخر رسیدی روی به مجوس کرد و گفت: این کفایت است یا نوبتی دیگر درآیم. چون این سخن بگفت روی در هم کشید و مجوس مسلمان شد». از غلامش نقل می‌کنند که گفت: «شب در زیر انگشت پای وی آبله‌یی دیدم به مقدار سیبی» (جامی، ۱۳۳۶: ۲۲۰؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۴۸۹). در سده‌های بعد این نوع از کرامت رو به فزونی می‌نهد؛ آن چنان که یکی از کردارهای رایج درویشان در قرن هشتم در منطقه عراق عرب و عراق عجم و نیز هندوستان، بر روی آتش سماع کردن است. ابن بطوطه، سیاح معروف مراکشی که شاهد چنین اعمالی بوده است در سفرنامه خود خاطره‌ای واقعی از غلت‌زدن درویشان رفاعی در شهر واسط و در کنار قبر شیخ احمد رفاعی بر روی آتش نقل می‌کند. آنان پس از نماز عشا، طبل‌ها و دف‌ها را به نوا درآوردند و سماع آغاز شد. «از پیش، بارهای هیزم آماده کرده بودند که در گرماگرم سماع آن را آتش زدند و

دراویش در وسط آن رفتند و به رقص پرداختند. عده‌ای در آتش غلت می‌زدند و برخی آن را در دهان گذاشته می‌خوردند تا کم‌کم آتش به خاموشی گرایید» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۲۷ - ۲۲۸). خاطره دیگر ابن بطوطه مربوط به طرفداران طریقت حیدریه در محلی به نام افغان‌پور در نزدیکی دهلی است که «دراویش پس از نماز خفتن آتش افروختند و همه آن‌ها هیزم‌ها را به توده آتش مبدل کردند و آنگاه به سماع برخاستند و در حین سماع در آتش رفته رقص می‌کردند و در میان آن غلت می‌زدند. شیخ دراویش پیراهنی از من خواست و من پیراهن بسیار نازک به او دادم که وی پوشید و در میان آتش غلت خورد، و آنگاه با آستین‌های خود آتش را بر هم زد که خاموش گردید، و آن پیراهن را صحیح و سالم به خود من پس داد و مرا در شگفتی فرو گذاشت» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۲۸). از نقل قول ابن بطوطه می‌توان به این استنباط رسید که درویشانی که در نزدیکی دهلی بر روی آتش می‌رقصیدند افرادی ریاضت‌پیشه بودند؛ چراکه به قول او «طوق‌های آهنی بر دست و گردن خود افکنده بودند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۲۸).

اگر به ریاضت‌های فراوانی که بعضی از اهل تصوف انجام می‌دادند و مسافرت‌هایی که پیاده و پابرهنه در کوه و دشت و بیابان و در هوای داغ و تفتیده و یا سوز و سرمای استخوان‌سوز، از بلخ تا مصر و یا مثلاً از بغداد تا خراسان را می‌پیمودند توجه کنیم، چنین عملی می‌تواند ممکن جلوه کند. هم‌چنان که الان در ورزش‌های رزمی با تمرینات مکرر و مداوم، مشت‌ها و آرنج‌ها را آن‌چنان مقاوم می‌کنند که بر اجسام بسیار محکم و سنگین نفوذ می‌کند؛ در گذشته نیز کف پاها در سفرهای طولانی بر اثر یخ‌زدگی و سوختگی در سرما و گرما با پینه‌های ضخیم و سنگواره مانند خود از استحکام لازم برای رفتن بر روی آتش برخوردار می‌شده است. ابن بطوطه می‌گوید: یکی از مشایخ صوفیه به نام شیخ ابوالعبّاس احمد بن محمد بن مرزوق، که از مجاوران مدینه و از کثیرالطواف‌ترین اشخاص بود، در سال ۷۲۸ در مکه «در آن گرمای شدید که

مطاف با سنگ‌فرش سیاه خود در برابر خورشید چون آتش داغ می‌شد، و من خود دیدم که سقاها آب در طواف‌گاه می‌ریختند و آب تا به زمین می‌رسید خشک می‌شد و التهایی پدید می‌گشت، غالب طواف‌کنندگان از شدت حرارت جوراب می‌پوشیدند، ولی ابوالعباس پای برهنه طواف می‌کرد. روزی او را در حال طواف دیدم، دلم خواست با وی همراهی کنم، به مطاف آمدم. لهیب حجرالاسود در هنگام استلام چنان مرا فراگرفت که به زور و زحمت مراجعت کردم و از ادامه طواف عاجز ماندم و شدت گرما چنان بود که من پاره‌ای از جامه‌های خود را روی زمین پهن می‌کردم و پای بر آن می‌نهادم تا خود را به رواق رسانیدم» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۶۲).

با این گونه ریاضت‌ها است که در سال ۱۳۳۷ یک مرتاض هندی در استادیوم امجدیه تهران در میان نظاره هزاران نفر، یکی از حرکاتی که از خود نشان می‌دهد این است که با پای برهنه از میان آتش عبور می‌کند (صفائی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۷۸-۷۷). این گونه اعمال سابقه‌ای دیرینه در هند دارد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۳۸).

حکایت ابونصر سراج که در معرفت سخن می‌گفت و وی را حالتی پدید آمد که روی بر آتش آتشدان نهاد و خدا را سجده کرد و مریدان با مشاهده آن حالت از بیم گریختند و چون روز دیگر باز آمدند شیخ را در محراب نشسته دیدند که روی او چون ماه می‌تافت؛ در صورت درستی آن، می‌باید برای تفهیم گفتار پایانی حکایت ساخته شده باشد که گفت: «کسی که بدین درگاه آب روی ریخته بود، آتش، روی او نتواند سوخت. و گفت: عشق، آتش است در سینه، و دل عاشقان مشتعل گردد و هرچه مادون الله است همه را بسوزاند و خاکستری کند» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۱۸۳).

این نوع از کرامت‌ها اگرچه با توجه به نقش ریاضت و مجاهده در زندگی صوفیان، گاه امری است ممکن، اما گاه نیز در شکل‌گیری آن‌ها رقابت و اختلاف نظر با فلاسفه و متکلمین و بخصوص اهل کتاب، نقش چشم‌گیری داشته است. در پیدایش این کرامت‌ها از اصل «نمایش ضد واقعیت» که یکی از ابزارهای استدلال صوفیانه است نیز استفاده بسیار شده است.



## تأثیر سخن

در تأثیر سخن بر شنوندگان آن هیچ تردیدی وجود ندارد، اما میزان تأثیر آن به کیفیت کلام و به چگونگی حالت گوینده و شنونده آن بستگی دارد. کلامی اگر به مقتضای حال مستمع باشد تأثیر آن به مراتب بیشتر است. وقتی خدای شتران بر شتران تأثیر می‌گذارد و صدای فلوت مارگیر مار را به رقص درمی‌آورد، در تأثیر کلام معنی‌دار که گاه با موسیقی و با آواز همراه می‌شود نمی‌توان تردید کرد. حکایت معروفی در بین صوفیه شهرت یافته است که مجمل آن چنین است: غلامی با صدای زیبایش، یک بار برای شتران خواجه‌ای به خدی آغاز می‌کند. شتران آن‌چنان تحت تأثیر صدای وی قرار می‌گیرند که بارهای سنگین را در مسیری طولانی با سرعت بسیار حمل می‌کنند و وقتی به مقصد می‌رسند جز یکی از آن‌ها همگی از خستگی و کوفتگی تلف می‌شوند. (سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۰-۲۷۱؛ غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۸۰۵) (هجویری، ۱۳۳۶: ۵۲۱-۵۲۲؛ و قشیری، ۱۳۶۱: ۵۹۸-۶۰۰). سعدی نیز - به قول دکتر یوسفی - به تأثیر از این ماجرا است که این حکایت را در گلستان نقل می‌کند: «وقتی در سفر حجاز جماعتی جوانان صاحب‌دل همدم [من] بودند و همقدم. وقت‌ها زمزمه‌ای بکردندی و بیتی محققانه بگفتندی [و] عابدی در سبیل، مُنکر حال درویشان و بی‌خبر از درد ایشان. تا برسیدیم به نخله بنی هلال، کودکی سیاه از حیّ عرب بدر آمد و آوازی بر آورد که مرغ از هوا درآورد. شتر عابد را دیدم که به رقص اندر آمد و عابد را بینداخت [و راه بیان گرفت]. گفتم: [ای] شیخ، در حیوانی اثر کرد و در تو اثر نمی‌کند!

دانی چه گفت مرا، آن بلبَلِ سحری؟  
تو خود چه آدمی کز عشق بی‌خبری؟  
اشتر به شعر عرب در حالتست و طرب  
گر ذوق نیست تو را، کژ طبع جانوری

(سعدی، ۱۳۶۸ در تعلیقات این حکایت، دکتر یوسفی با نقل حکایت «آن غلام و

خدی کردنش» معتقد است که «شاید سعدی به آن نظر داشته است»)

و باز نقل می‌کنند که در هندوستان «گروهی‌اند که به دشت بیرون روند و غنا

می‌کنند و لحن می‌گردانند. آهوان چون آن بشنوند قصد ایشان کنند. ایشان گرد آهو می‌گردند و غنا می‌کنند تا از لذت چشم فرو گیرد و بخشید. ایشان مر او را بگیرند» (هجویری، ۱۳۳۶: ۵۲۲). بنابراین وقتی صدا بر حیوانات این‌گونه تأثیر می‌گذارد، میزان تأثیر آن وقتی با معنی و آهنگ و احساس همراه باشد، بر انسان‌ها بیشتر است. اما در بین انسان‌ها نیز تأثیر آن بر کسانی که دارای روحیه‌های حسّاس و لطیف‌اند مسلماً بیشتر از دیگران است؛ و اهل تصوّف اکثراً دارای چنین روحیه‌های لطیفی هستند و همان‌ها هستند که گاه با شنیدن آیه‌ای یا بیتی، گریه‌های سیل‌آسا و گاه خونین سر می‌دهند و در بسیاری از موارد صیحه‌های بلندی می‌کشند و از خود بی‌خود می‌گردند. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۳۵؛ سراج، ۱۹۱۴: ۱۸۶ و ۲۸۵ و ۲۸۹-۲۹۰؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۶۰؛ ابن خلّکان، بی‌تا، ج ۱: ۳۷۴؛ غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۸۶۷-۸۶۸؛ ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۷۳ و ج ۲: ۴۶) و حتی گاه بیماری را فراموش می‌کنند (سلمی، ۱۹۵۳: ۲۰۴-۲۰۵)؛ به طوری که گاه پای آن‌ها را قطع می‌کنند و آن‌ها آن‌چنان غرق صدای قاری قرآن می‌شوند که دردی احساس نمی‌کنند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۱۶-۱۱۷).

البته قرآن از همان ابتدای نزول، بر صحابه و تابعین تأثیرات شگرفی داشته است. به طوری که به قول غزالی کسانی بوده‌اند که «به قرآن وجد آورده‌اند» و «کسی بوده که بیهوش شده است و کسی بوده که بگریسته و کسی بوده که بر او غشی عارض شده و کسی بوده که در غشی وفات کرده است». نمونه آن زرارة بن ابی اوفی که از تابعین بود، در رقه «روزی امامت می‌کرد، آیتی بخواند. پس نعره‌ای زد و بیهوش شد و در محراب وفات کرد. و ابوجرییر از تابعین بود. صالح مری بر او قرآن خواند. پس نعره‌ای زد و به آخرت پیوست» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۸۶۷؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۵۱۶-۵۱۷). از قول پیامبر اسلام، صلی الله علیه و آله و سلم، نیز نقل شده است: هنگامی که باغ‌های بهشت را دیدید از آن به تمام و کمال استفاده کنید. و چون در دنیا بهشتی وجود ندارد، از سر کنجکاو می‌پرسند که آن باغ بهشت چه چیزی است؟ و آن حضرت می‌فرماید:

مجالس علم. پیامبر منبر گفتن‌های خود را هم باغی از باغ‌های بهشت می‌خواند. «اذا رأیتُم ریاض الجَنَّةِ فارتعواها. قیل: یا رسول الله و ما ریاض الجَنَّةِ؟ قال: مَجْلِسُ العِلْمِ. إنَّ منبری هذا ترعةٌ من تُرَعِ الجَنَّةِ. أی باب من ابوابها». عین‌القضات که این حدیث را نقل می‌کند، می‌افزاید: «چرا چنین بود؟ از بهر آن که چون بر منبر رفتی، درهای بهشت بازگشادندی. و فُتحت له ابوابها. ما بین قبری و منبری روضة من ریاض الجَنَّةِ. چون از منبر به زیر آمدی، آن در دیگر فراز کردند. صحابه گفتند: چون با خانه می‌رویم، آن صفت نمی‌بینیم در خود که در پیش تو می‌بینیم. گفت: لو بقیتُم فی منازلکم علی ذلک لَصَافَحْتُمُ الملائکةَ.» (عین‌القضات، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۳۲).

در میان اهل تصوف نیز بسیاری از کسان با شنیدن آیه‌ای آن‌چنان تحت تأثیر قرار گرفته‌اند که طاقشان رسیده و در حال مرده‌اند. از جمله فرزند فضیل عیاض (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۴-۳۵؛ جامی، ۱۳۳۶: ۳۸؛ عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۸۵) و جوان گمنامی که مرتعش شاهد بود وقتی آیه‌ای شنید، تکرار آن را طلبید. و وقتی دوباره شنید درگذشت (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۹۲). جوان گمنام دیگری نیز وقتی آیاتی شنید صدایی کرد و درگذشت. (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۱۸۷-۱۸۹؛ ابن جوزی، ۱۳۵۵، ج ۲: ۱۱۲-۱۱۳؛ عطّار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۳۶). مرگ فرزند ابوبکر وراق نیز چنین بود (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۱۰۳). گاه کسانی با شنیدن بیتی در سماع و یا از قوال یا کسی دیگر درمی‌گذشتند. نمونه آن شنیدن بیتی توسط ابوالحسین نوری است که او را آن‌چنان به وجد و شور واداشت که سر به صحرا نهاد و به نیزازی که نی‌های آن را تازه درو کرده بودند رفت و آن‌چنان زخمی و خونین و مالین شد که بعد از چند روز درگذشت (سراج، ۱۹۱۴: ۲۱۰ و ۲۹۰؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۵۲۹؛ در عطّار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۵۵؛ به صورت دیگری آمده است). شیخ اشنانی وقتی صدای قوالی را شنید در پشت بام به سماع «خوش شد و از بام بیفتاد و برفت» (جامی، ۱۳۳۶: ۱۹۸-۱۹۹؛ دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۷)؛ و ابن خلکان نیز در کودکی شاهد بوده است که وقتی خواننده‌ای شعر بلندی را به آواز

می‌خواند یک نفر از میان جمعیت تماشاگر دوباره و سه باره از خواننده می‌خواهد تا شعر را تکرار کند، بار سوم وقتی می‌شنود صدای هولناکی از خود در می‌آورد و می‌میرد (ابن خلکان، [بی‌تا]، ج ۱: ۳۱۷-۳۱۸).

و خواجه قطب‌الدین بختیار کاکي (۵۸۲-۶۳۴) که از مشایخ چشتیه بوده با شنیدن بیتی در مجلس سماع مدهوش می‌شود و بعد از پنج روز درمی‌گذرد (آریا، ۱۳۶۵: ۱۰۹-۱۱۰ و ۲۱۳-۲۱۴). (برای نمونه‌های بیش‌تر ← سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۵-۲۸۷؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۵۷۲-۵۷۵؛ جامی، ۱۳۳۶: ۱۹۲-۱۹۵؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۵۳۴-۵۳۵؛ جامی، ۱۳۳۶: ۱۹۵؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۵۳۲-۵۳۴ و ۶۲۱؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۹: ۳۵۵ و ۳۴۸؛ بدوی، ۱۳۶۷: ۱۵۳-۱۵۴). هجویری نیز خود شاهد بوده که درویشی در جبال آذربایجان در حال رفتن، بیت‌هایی می‌خواند و ناگهان می‌افتد و می‌میرد (هجویری، ۱۳۳۶: ۵۳۴-۵۳۵؛ جامی، ۱۳۳۶: ۱۹۵).

در میان اهل تصوف کسانی یافت می‌شدند که گاه آن‌چنان از حساسیت روحی برخوردار بودند که کلمه‌ای کافی بود که آن‌ها را به کام مرگ بکشاند. حکایت مردی که هزار تازیانه خورد و دم برنیارود اما وقتی جمله‌ای از بشر حافی شنید نعره‌ای بزد و جان بداد (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴: ۹۷۰) (و نیز حکایتی در تذکرة الاولیا ۲۲/۱) از این حساسیت‌های روحی حکایت می‌کند؛ اگرچه از مبالغات صوفیانه خالی نیست. از همین نوع است حکایتی که می‌گوید: «سمنون روزی در محبت سخن می‌گفت، مرغی پیش او فرود آمد. متقار بر زمین می‌زد تا خون از او روان شد و بمرد» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴: ۱۰۰۳؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۵۶۵؛ کلابادی، ۱۹۶۹: ۱۸۹؛ عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۸۳) که در ظاهر باید برای نشان دادن تأثیر محبت الهی در موجودات و مبالغه در این امر ساخته شده باشد که در زندگی سمنون نقش مهمی ایفا می‌کند و به همین خاطر است که به او سمنون‌المحب می‌گویند. باز از وی نقل شده است که یک بار، چون به حجاز رفت اهل فید او را گفتند: ما را سخن گوی. بر منبر شد و سخن می‌گفت. مستمع نیافت روی به

قنادیل کرد که با شما می‌گویم سخن محبت. در حال، آن قنادیل بر یک‌دیگر می‌آمدند و پاره می‌شدند» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۸۳؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۵۶۵؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۱۷۳؛ عبادی، ۱۳۶۲: ۹۴) و تأثیر سخن ابوعبدالله مغربی بر کوه و جنبیدن و پاره پاره شدن سنگ‌های کوه (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۴۸؛ جامی، ۱۳۳۶: ۹۰) و حکایت‌های همسان، در حقیقت برای نشان دادن تأثیر محبت و کلام عرفانی بر موجودات به وجود آمده است؛ که اگر بر مردان تأثیری ندارد نشانگر قساوت دل آن‌ها است در حالی که: جسم خاک از عشق بر افلاک شد / کوه در رقص آمد و چالاک شد. (مولوی، ۱۹۲۳: ب ۲۵) و گاه چنان مبالغه می‌کردند که: «ویحک! درین ساعت محبت حق با بنده در صحبت خضر، علیه‌السلام، می‌گفتم، ملائکه مقرب نتوانستند شنید» (بقلی، ۱۳۴۴: ۲۰۴)؛ که باز از سمنون نقل شده است که از مجبان طریقت بود و کراماتش نیز با اصل محبت پیوندی ناگسستی داشت.

از یک صوفی دیگر نقل شده است که وقتی شبی آیه‌ای خواند، هاتفی به او آواز درداد که: «کم تُرَدُّ هذه الآیة و قد قتلت اربعة من الجن لم يرفعوا رؤسهم الى السماء منذ خُلِقوا.» (سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۲) و «روزی ممشاد [دینوری] از در سرای خود بیرون شد. سگی بانگ کرد. ممشاد گفت لا اله الا الله. سگ بر جای بمرد» (جامی، ۱۳۳۶: ۹۳؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۳۱۷؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۲۵۵). و گاه مبالغه در حق انسان‌ها می‌شد. چنان‌که خرقانی می‌گفت: «هر که نام خدای ببرد چنان باید بود که از سه حال خالی نبود: اما بول او چون خون سرخ گردد؛ یا چون انگشت سیاه؛ یا جگرش پاره پاره بگسلد و از برش بیرون آید. و گفت بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج انگشت من بیامده است و هنوز خدای را به سزای او یاد نکرده‌ام» (مینوی، ۱۳۶۷: ۱۲۰). و حکایت آن پیر که جمله‌ای از خرقانی شنید «پاره پاره جگرش برآمد» بی‌ارتباط با این گفته‌ها نیست (همان: ۱۴۳). و حکایت آن‌هایی که از قاروره آن‌ها طیب‌های نصرانی پی بردند که خوف الهی جگر آن‌ها را پاره کرده است؛ اگرچه ممکن است هیچ‌کدام صحت نداشته باشد، اما بی‌گمان غرض سازندگان آن‌ها این بوده است

که پیام حکایت را به شنوندگان و مریدان القا کنند - این که خوف خداوند جگر را پاره پاره می‌کند و تا جگرها سالم است خوف از خداوند در صاحبان آنها رسوخ نکرده است. [بشر حافی: (نایب الصّدر شیرازی، ۱۳۳۹، ج ۲: ۱۸۵-۱۸۶)، سفیان ثوری: (ابونعیم اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۷: ۱۴۷ و عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۱۹۰) و سرّی سقّطی: (نایب الصّدر شیرازی، ۱۳۳۹، ج ۲: ۳۷۸)].

گاه تأثیر سخنان یک نفر در مجلسی باعث بی‌هوشی و غشِ عده‌ای می‌شود. اما وقتی زبان به زبان می‌گردد و در دست مناقب‌نویسان می‌افتد آن را مرگ مستمعین تلقی می‌کنند؛ مثلاً دربارهٔ رابعه نقل شده است که وقتی از مرگ و قیامت سخن می‌گفت، گاه حاضران در مجلس صیحه می‌زدند و «ربّما وقع المیّت و المیتان من جوانب المسجد» (بدوی، ۱۳۶۷: ۱۹۷). اما گاه مبالغه بیشتر می‌شود به طوری که دربارهٔ یحیی بن معاذ رازی نقل شده است: یک بار سخن می‌گفت در نیشابور. هفت جنازه بیرون بردند. (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۴؛ عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۱۱) و یک بار نیز وقتی چهار مجلس گفت: روز اوّل ده جنازه برگرفتند و روز دوم بیست و پنج جنازه و روز سوم چهل جنازه و روز چهارم هفتاد جنازه و روز پنجم از هری برفت (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۱۱-۳۱۲). دربارهٔ ابوعلی دقاق نیز نقل کرده‌اند که یک بار چون به منبر رفت. «اشارت به جانب راست کرد و گفت الله اکبر، روی به مقابله کرد و گفت رضوان من الله اکبر. به چپ اشارت کرد و گفت و الله خیر و ابقی. خلق به یک بار به هم برآمدند و غریو برخاست. تا چندین جنازه برگرفتند» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۱۸۹؛ جامی، ۱۳۳۶: ۲۹۲). پیداست که این واقعه اگر حقیقت می‌داشت قشیری که شاگرد او بود باید به آن اشاره می‌کرد. البتّه در این مبالغه‌ها، سخن‌رانی‌های داود نبی و شورآفرینی شگرف آنها در شنوندگان نیز تأثیر بسیار گذاشته است. چرا که صدای داودی او نیز مستمعین را از خود بی‌خود می‌کرد.

### در میان برف‌ها عرق کردن

از جمله کارهای ممکن دیگر، عرق کردن در برف و سرما است، که چند نمونه از این

نوع کرامت در میان حکایات صوفیه موجود است. سه تا از این حکایت‌ها دربارهٔ ابراهیم خواص نقل شده است. یک بار ممشاد دینوری او را می‌بیند که مربع نشسته و «گرد بر گرد وی مقدار سپری سبز تهی از برف، و با وجود آن همه برف که بر سر وی آمده بود در عرق غرق». از وی پرسد این منزلت به چه یافتی؟ می‌گوید به خدمت فقر (جامی، ۱۳۳۶: ۱۳۸). حکایت مشابهی را عطار به وی نسبت می‌دهد که با مبالغهٔ بیشتری همراه است: ممشاد دینوری، خواص را بر تلی می‌بیند با پیراهنی کوتاه، در حالی که «برف گرداگرد او می‌گداخت و خشک می‌شد» و وقتی دست به او می‌دهد، دستش از حرارت دست وی عرق می‌کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۸۲؛ عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۱۵۳-۱۵۴). (و حکایات مشابه دیگر: ← جامی، ۱۳۳۶: ۱۳۷ و محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۸۰-۸۱). اما این عمل که در حقیقت ریاضتی بیش نیست، ظاهراً از شمنیسم هندی در بین مسلمانان رایج شده است. نقل کرده‌اند که یکی از ویژگی‌های مشترک شمنیسم با یوگا، برانگیختن حرارت درون است. این فن مخصوص ریاضت، گویا بین مرتاضان تبتی به حد وفور انجام می‌پذیرد و حتی به صورت مسابقه نیز درمی‌آید. مرید می‌باید در سرمای طاقت‌فرسای تبت روی تخته یخی بنشیند و از آغاز شب تا بامداد مقدار زیادی کهنه‌های تر و خیس را با حرارت بدن خود خشک سازد و هر آن‌کس که موفق شد کهنه‌های بیشتری را خشک کند رتبه‌ی اوّل مسابقه را حائز می‌شود» (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۴۱). یک نمونه از این نوع اعمال، «برهنه در میان آب یخ نشستن» بت‌نگری در زمستان بوده که بر چنگیزخان تأثیر بسیار داشته است. (← باستانی پاریزی، ۱۳۶۳: ۳۴۸). اما در فرهنگ صوفیه این عمل نیز بی‌هدف نیست؛ می‌توان پیام نهفته در آن را از حکایت زیر فهمید: «عبدالواحد ابن زید گفت: به مردی گذشتم که در برف خفته بود. گفتم آیا سرما نمی‌یابی؟ گفت هر که دوستی خدای او را مشغول کند سرما نیابد» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴: ۸۲۶) (و مشابه آن ← جامی، ۱۳۳۶: ۱۰۶).

## اعتقاد به اصل کیفرکشی از گناهان

وقتی حادثه‌ای نامطلوب برای یک صوفی رخ می‌دهد، همیشه سعی می‌کند تا علت آن را ریشه‌یابی کند و بداند که قبلاً چه عمل نادرستی مرتکب شده است که به چنان واقعه‌ای دچار آمده است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۸)؛ یعنی اعتقاد عملی به اصل جنایت و مکافات، که نمود ملایم‌تر آن را می‌توان با تعبیر مجازات مجرمیت‌ها و کیفردهی به گناهان بازگو کرد. ابوبکر واسطی وقتی در راه، نعلینش پاره شد آن را به غسل نکردن خود نسبت داد (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۸). مرید وی نیز وقتی غسل جمعه نکرده رو به مسجد آورد، در راه به زمین خورد و مجروح شد. به ناچار بازگشت و غسل کرد (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۲۶۸). واسطی وقتی باعث مرگ گنجشکی شد، مدت یک سال مریض شد و شکایت گنجشک در درگاه حق را باعث بیماری خود دانست (همان: ۲۶۶) و چند نمونه مشابه دیگر به اختصار عبارتند از: بی‌احترامی خواجه عبدالله انصاری به سجاده خرقانی و گرفتار بند شدن (همان: ۲۰۵)؛ راندن سائل و سوختن غذا در زندگی حبیب عجمی (همان، ج ۱: ۵۰)؛ اعتراض رقی به الحمد تیناتی و دچار شیر شدن (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۴۴-۶۴۵؛ جامی، ۱۳۳۶: ۲۱۷؛ محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۸۳-۸۴)؛ نافرمانی از دستور شیخ و دچار خسران شدن (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۲۹۳؛ محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۲-۱۴۳) (و مشابه آن: قشیری، ۱۳۶۱: ۵۸۷؛ و عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۲۸۳-۲۸۴)؛ انکار شیخ و دچار بیماری شدن در مسافرت (محمود بن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۷۳)؛ حکایت دندان‌درد بوسعید و علت آن را به نقص توبه خود نسبت دادن (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۴۴)؛ ارتباط دعا خواندن شیخ و از اسب افتادن وی (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۵۸-۱۵۹) (مشابه دیلمی، ۱۳۶۳: ۴۴-۴۵) و حکایت ابوبکر نشابوری که با دیدن مریدان زیاد، در دل خوش حال شد، اما خورش بادی رها کرد: یعنی آنکو می‌زند این شیوه لاف / خر جوابش می‌دهد: چند از گزاف (عطار، ۱۳۶۸: ۱۶۲-۱۶۳).



البته تعدادی از این کرامات از اینجا ناشی می‌شوند که بر طبق احادیث اعتقاد بر این بوده است که بیماری‌ها و دردها، کفاره گناهان است. «چون پیغامبر گفت که تب کفارت گناهان است» (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴: ۷۸۹). و نیز روایت شده است که «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً عجل له عقوبة ذنبه في الدنيا» (همان: ۳۶۷). این بود که بعضی از اصحاب، حتی آرزو می‌کردند ای کاش نابینا می‌بودند. درباره ابوبکر نقل است که هنگام بیماری از معاینه طبیب مانع شد و گفت من از گناه می‌نالم نه از درد (همان: ۷۸۲-۷۸۳) و معتقد بودند که بیماری وسیله امتحان جبر و تحمل و رضای بنده است (همان: ۷۸۵-۷۸۶)؛ چرا که «فرعون "أنا ربكم الاعلی" به سبب طول مدت عافیت گفت. چه چهارصد سال عمر یافت. سرش درد نکرد و تبش نیامد» (همان: ۷۹۱). حال با این بینش اگر کسی خطایی کرد و در مقابل آن حادثه‌ای نامطلوب برایش رخ داد، او توسط خداوند در همین دنیا مجازات می‌شود. چراکه اهل طریقت همه جا در محضر خداوندند و خدا با سپاه حوادث خود آن‌ها را از منحرف شدن بازمی‌دارد.

#### نتیجه‌گیری:

اگرچه کرامت کنشی ماوراء طبیعی است، اما شماری از کرامت‌های صوفیه بیشتر محصول مستقیم استغراق در اعتقادات و عبادت‌ها و نیز ممارست‌ها و ریاضت‌های طولانی است تا انجام اعمال مافوق طبیعی. اما نباید این حقیقت را نیز فراموش کرد که مقدمه اهلیت یافتن برای رسیدن به کشف و شهودهای عرفانی، انجام اعمالی است که بخشی از آن با تمرین‌های جسمانی و ریاضت‌های نفسانی همراه است و بخشی نیز با تربیت‌های روانی و روحانی. نمونه آن گونه کنش‌هایی که ریشه در ریاضت‌های جسمانی دارد، تحمل گرسنگی و تشنگی است و بر روی آتش راه رفتن، انس با حیوانات درنده، در میان برف‌ها و سرما با عرق تن یخ را آب کردن، و

از تأثیر سخن بیهوش شدن یا مردن. ابن خلدون و سهروردی بر این اعتقاد هستند که انسان بر اثر تمرین تدریجی، می‌تواند از میزان غذای خود بکاهد و با این تمرین، گرسنگی‌های طولانی مدت را تحمل کند. آن‌ها کسانی را مشاهده کرده‌اند که تا چهل روز می‌توانسته‌اند بر گرسنگی صبر کنند. اگر به ریاضت‌های طاقت‌فرسای صوفیان و مسافرت‌های طولانی که آنان با پای برهنه در کوه و دشت و بیابان و در هوای داغ و تفتیده و یا سوز و سرمای زمستان، از بلخ و خراسان تا مصر و بغداد، انجام می‌دادند توجه کنیم، بر روی آتش رفتن نیز می‌تواند به راحتی ممکن جلوه کند. چون کف پاها در سفرهای طولانی بر اثر یخ‌زدگی و سوختگی در سرما و گرما با پینه‌های ضخیم و سنگواره مانند خود از استحکام لازم برای رفتن بر روی آتش برخوردار می‌شده است. انس با حیوانات، حتی از نوع وحشی آن نیز مستلزم جرأت و جسارت و باز البتّه ممارست‌های مستمر بود که معمولاً بعضی از صوفیان به دلیل مردم‌گریزی و زندگی در کوه و دشت، بهتر از دیگران می‌توانستند از عهده آن برآیند. در درون یخ‌ها قرار گرفتن و عرق کردن هم که متأثر از ریاضت مرتاضان تبتی و شمن‌های هندی است، هم‌چنان استوار بر تمرین‌های پر تکرار و توانایی جسمانی است. اما آن کسی که از تأثیر سخن بیهوش می‌شود یا می‌میرد، از روحی لطیف و حسّاس برخوردار است و آن کسی نیز که سخنان گرم و آتشینش شعله بر جان شنوندگان می‌زند، علاوه بر استعداد خدادادی، تمرین‌های مستمر در عرصه سخن‌گویی و برخوردار از روحیه لطیف و شاعرانه نیز او را بر این کار یاری می‌رسانند.

#### منابع:

- ۱- آریا، غلامعلی. (۱۳۶۵). *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران: زوار.
- ۲- ابن بطوطه. (۱۳۷۰). *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمد علی موحد، تهران: آگاه.
- ۳- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۵۵). *صفة الصفة*، چاپ هند.

- ۴- ----- (۱۳۶۸). تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۷). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد. (بی‌تا). وفيات الاعیان، حقه احسان عباس.
- ۷- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۱۳۸۷). ترجمه فتوحات مکیه، ج ۸ (باب ۱۶۲ تا ۱۸۸)، ترجمه، تعلیق و مقدمه، محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۸- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۳۸۷). حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۹- اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۶۸). ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران: مروارید.
- ۱۰- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). طبقات الصوفیه، تصحیح سرور مولایی، تهران: توس.
- ۱۱- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۳). کوچه هفت پیچ، تهران: نگاه.
- ۱۲- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۶۷). شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه محمد تحریرچی، تهران: مولی.
- ۱۳- بقلی، الشیخ ابی محمد روزبهان. (۱۳۴۴). شرح شطحیات، تصحیح هنری کربن، قسمت ایرانشناسی ایران و فرانسه.
- ۱۴- ----- (۱۹۷۳م). کتاب مشرب الارواح (الف مقام و مقام)، عنی بتصحیح و قدم له نظیف محرم خواجه، استانبول: مطبعه کليه الآداب.
- ۱۵- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۳۶). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران: محمودی.

- ۱۶- دورانت، ویل. (بی تا). **تاریخ تمدن**، کتاب چهارم، بخش اول.
- ۱۷- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳). **سیرت ابن خفیف شیرازی**، تصحیح ا. شیمیل. ماری به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- ۱۸- زرّین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). **سرّ نی**، تهران: علمی.
- ۱۹- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۹۱۴). **کتاب اللمع فی التصوف**، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، لیدن: بریل.
- ۲۰- سعدی. (۱۳۶۸). **گلستان**، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- ۲۱- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۷۲). **طبقات الصوفیه**، تحقیق نورالدین شریبه، مصر: دارالکتاب العربی.
- ۲۲- سهروردی، شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد. (۱۳۶۴). **عوارف المعارف**، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲). **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**، تهران: امیرکبیر.
- ۲۴- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۷۴). **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، فرهنگ اسلامی.
- ۲۵- صفایی، سید احمد. (۱۳۶۸). **علم کلام**، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۶- عبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۶۲). **مناقب الصوفیه**، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۲۷- عطّار، فریدالدین. (۷-۱۹۰۵ م). **تذکره الاولیا**، تحقیق رنولد آلن نیکلسون، لیدن: بریل.

- ۲۸- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به اهتمام علی‌نقی منزوی، عقیف غُسیران، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۹- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۵۱-۱۳۵۹). *ترجمه احیاء علوم الدین*، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۳۰- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۳). *داستان سیاوش*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳۱- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۶۶). *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی (هژار)، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان.
- ۳۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۳- کبری، نجم‌الدین (۱۹۹۳). *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، دراسة و تحقیق دکتر یوسف زیدان، القاهرة: دار سعاد الصباح.
- ۳۴- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۸۸). *التعرف لمذهب اهل التصوف*، تصحیح محمد امین النواوی، مکتبه الکلیات الازهریه.
- ۳۵- ماسینیون، لوئی و پ. کراوس (۱۳۶۸). *اخبار حلاج*، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: اطلاعات.
- ۳۶- محمد بن منور بن ابی سعید میهنی، محمد (۱۳۶۷). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۳۷- محمود بن عثمان (۱۳۳۳). *فردوس المرشديه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: طهوری.
- ۳۸- مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد (۱۳۶۶). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.

- ۳۹- مدرسی چهاردهی، نورالدین. (۱۳۶۸). *خاکسار و اهل حق*، تهران: اشراقی.
- ۴۰- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۹۲۳). *مثنوی معنوی*، تحقیق نیکلسون، لیدن.
- ۴۱- مینوی، مجتبی. (۱۳۶۷). *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*، تهران: طهوری.
- ۴۲- نایب الصدر شیرازی (معصوم علیشاه). (۱۳۳۹). *طرائق الحقایق*، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: بارانی.
- ۴۳- ورمازرن، مارتن. (۱۳۴۵). *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: دهخدا.
- ۴۴- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۳۶). *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶، افسست امیرکبیر با مقدمه محمد عباسی.