

## جابه‌جایی و تداوم اساطیر در قالب کرامات صوفیان

تیمور مالمیر<sup>۱</sup>

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

ناصر محبی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

(از ۱۷ تا ۳۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱/۳۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۶/۳۱

### چکیده

اسطوره‌ها نیرومند و پایدار هستند، می‌توانند با تغییر شکل در سخت‌ترین شرایط نیز به حیات خود ادامه دهند و در قالبی دیگر زنده و فعال بر جای بمانند. بسیاری از مسائل تصوف نظیر آداب و رسوم، قصه‌ها و داستان‌های متون ادبی عرفانی، از اسطوره گرفته شده‌اند یا اسطوره در آنها به‌گونه‌ای تأثیر نهاده است. وجود اساطیر کهن در برخی آداب صوفیه، نشانه سازواری و انسجام این اندیشه‌ها با تعالیم صوفیه است. به‌منظور تبیین سازواری اسطوره با مباحث عرفانی، کارکرد و شیوه‌های تداوم آن را در متون عرفانی زبان فارسی تا پایان قرن هشتم بررسی کرده‌ایم. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد اندیشه‌های اسطوره‌ای؛ نظیر نجات‌بخشی، اشته و تقدس عناصر آب و آتش، متناسب با چارچوب اندیشه‌های عرفانی، در قالب کرامات صوفیان به حیات خود ادامه داده‌اند. ساختار کتب مقامات عرفانی نیز مبتنی بر اسطوره نجات‌بخشی است. آیین‌های آشناسازی نیز به‌صورت گذر آزمون صوفیان از آب یا آتش و در قالب کرامت جابه‌جا شده است. اهمیت پیر، قطب و ابدال نیز شکلی از جابه‌جایی اسطوره در قالب کرامات است.

**واژه‌های کلیدی:** جابه‌جایی اسطوره، کرامت، متون عرفانی، آشناسازی، اشته، نجات‌بخشی.

---

timoormalmir@ut.ac.ir

۱. رایانامه نویسنده مسئول:

## ۱. مقدمه

غالب محققانی که با بی‌طرفی درباره منشأ عرفان اظهار نظر کرده‌اند ریشه عرفان و تصوف را اسلام دانسته‌اند و آن را پیامد طبیعی گرایش به زهد دانسته‌اند، اما موارد بسیاری از منابع تفکر رایج تصوف ناشناخته مانده است یا اینکه واضح نیست و به سبب ابهام، محل اختلاف بسیار است. برخی پژوهشگران به تطبیق اندیشه‌های صوفیان با ادیان و مکاتب دیگر پرداخته و غالباً به تأثیر صوفیان از برخی اندیشه‌های غیراسلامی در عین صبغه اسلامی آنها اشاره کرده‌اند. در متون عرفانی روایت‌ها و حکایت‌هایی نقل شده است که در حوزه تجربه انسانی نمی‌گنجد و باورپذیر نیست و گاهی هم با معتقدات دینی همخوانی ندارد، اما نحوه نقل و اعتبار راوی آنها به صورتی بوده که این روایات و داستان‌ها، حکم خبر متواتر یافته است؛ به گونه‌ای که بحث درباره آنها، از دیدگاهی علمی و عقلانی، گاهی ناممکن است یا با رنج و تهمت همراه می‌شود؛ مثلاً در کشف‌الاسرار، روایاتی درباره مسخ انسان‌ها نقل شده است که برخی کسان، بر اثر گناه به صورت حیوان یا ستاره درآمده‌اند (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۹۶ و ۴۲۶-۴۲۷). توجیه چنین مواردی دشوار است، به سبب تنگناهایی که در برخورد با قصص منقول در کتب دینی وجود داشته است، این قصه‌ها را واقعیت تلقی کرده و اگر هم ظاهری غیرواقعی داشته‌اند، آنها را تأویل و این‌گونه توجیه کرده‌اند که هرآنچه خدا بخواهد، شدنی است؛ اما در مواردی که نقل عمومی است و در کتب آسمانی نیامده است، به غیرواقعی بودن آنها اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که مقدسی می‌گوید باید نسبت به آنچه در کتاب و سنت وجود ندارد، منکر شویم (۱۳۸۶: ۴۵۸)، اما روایت جامی از زبان خواجه انصاری درباره سخنان کرامت‌آمیز مشایخ متفاوت است؛ وی گفته است باید هرگاه چنان سخنانی بشنوی، خوشتر آید «و به دل به ایشان گرای و انکار نیاری!» و هرگاه از دوستان خود یکی با تو نماید ترا. قبول نیفتد و حقیر آید، بتر باشد از هر گناه که آن بتر باشد که بکنی؛ زیرا که آن دلیل محرومی و حجاب باشد» (جامی، ۱۳۹۰: ۲۵).

بسیاری از مسائل تصوف نظیر آداب، قصه‌ها و داستان‌های متون عرفانی، از اسطوره گرفته شده یا به گونه‌ای، اسطوره در آنها تأثیر نهاده است. یکی از ویژگی‌های اساسی اسطوره، همیشه زنده بودن است؛ اسطوره هم قادر است چیزی را خلق کند و هم می‌تواند آن را تداوم بخشد (الیاده، ۱۳۸۶: ۲۷)؛ بنابراین، وجود اساطیر کهن در برخی آداب

صوفیه، به منزله تضاد با اسلام نیست، بلکه نشانه سازواری این اندیشه‌ها با تعالیم صوفیه است.

برخی پژوهشگران به تحلیل و تفسیر برداشت‌های عرفانی از داستان‌های اسطوره‌ای توجه کرده‌اند. چنین کاری را سهروردی یا شاعران عارفی نظیر عطار و مولوی نیز انجام داده‌اند که موجب احیاء و تداوم عناصر و آیین‌های کهن در آثار عرفانی شده است (امیرمغزی، ۱۳۷۴: ۹۶-۹۹؛ راستگو، ۱۳۸۷: ۵۳ و همدانی، ۱۳۸۸: ۱۳۷). زی‌عور از نخستین کسانی است که معتقد است کرامات صوفیه با اسطوره پیوند دارد و باتوجه‌به تکرار الگوهای کرامات در فرهنگ‌های مختلف و مناطق گسترده دنیا، آنها را متعلق به ضمیر ناخودآگاه جمعی می‌پندارد (۱۹۸۴: ۲۳۹-۲۴۹). برخی پژوهشگران به اشتراکات اسطوره و عرفان توجه کرده‌اند؛ چنان‌که مظفری به کارکرد مشترک این دو برای تقرب انسان به خدا اشاره می‌کند (۱۳۸۸: ۱۶۲) یا افراسیاب‌پور به اشتراک اندیشه عرفانی با اسطوره در مرگ‌اندیشی پرداخته است (۱۳۸۹: ۱۳). در برخی موارد، پژوهشگران به جابه‌جایی اسطوره در آثار و مسائل عرفانی به صورت موردی توجه کرده‌اند؛ برای مثال، مال میر تحول ناگهانی عارفان و اهمیت گناه را در تحول آنان مبتنی بر جابه‌جایی اسطوره آفرینش نخستین انسان دانسته است (۱۳۸۷: ۱۷۱) یا علت عدم تفصیل و اتمام داستان قلعه ذات‌الصور را در مثنوی، مبتنی بر جابه‌جایی اسطوره آفرینش، به صورت نقش زنان در قلعه‌گشایی تحلیل کرده است (مال میر، ۱۳۸۸: ۹۹). همچنین امامی و مالگرد معتقدند جام‌جم بازنمودی رمزوار در عرفان ایرانی-اسلامی به خود گرفته است و رمز دل و باطن عارف برای تجلی جمال معشوق یا دست‌مایه‌ای برای کسب معرفت و درک اسرار شده است (۱۳۹۱: ۱۹).

کرامت عمدتاً به کارهای غیرعادی و خرق عادت اولیا و مشایخ صوفیه اطلاق می‌شود. صوفیان به این کرامات عمدتاً با نظر مثبت نگریسته‌اند (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۵: ۹۵۹ و جام‌نامقی، ۱۳۷۲: ۱۰-۱۳)، اما مخالفان آنها به کرامت نظر خوشی نداشته‌اند؛ چنان‌که ابن‌جوزی به کرامات صوفیان به دیده انکار می‌نگرد و برخی موارد را تلقین شیطان می‌داند که افرادی از صوفیان بدان فریفته شده‌اند و برخی متوجه شیطانی‌بودن ماجرا شده‌اند و کرامت را قبول نداشته و از آن حذر کرده‌اند. او همچنین از صوفیان متأخر یاد کرده که شیطان آنها را فریفته است تا برای اولیا به جعل کرامت روی بیاورند و با اشاره

به چند مورد از کرامات در آثار عرفا، ساختگی بودن آنها را افشا کرده است (۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۷۲). به‌رغم چنین انکاری مواردی مثل خبردادن از غیب، شفای بیماران، اشراف بر ضمائر یا فراست، رام کردن درندگان، بر آب رفتن صوفیان در کتب عرفانی، مقامات عرفا، تذکره‌ها و مناقب مشایخ صوفیه به‌وفور ذکر شده است. باتوجه‌به تنوع رویکردها، در متون صوفیه کارکردهای مختلفی برای کرامت قائل شده‌اند و دیدگاه و روش واحدی پیش نگرفته‌اند (موسوی، ۱۳۹۴: ۳۱۳). پژوهشگران نیز درباره کرامت، دیدگاه‌های گوناگونی دارند؛ شفیعی‌کدکنی کرامات را گزاره‌های هنری می‌داند که جنبه اقماعی دارند. او می‌گوید خبرهای این گزاره‌ها را باید در حوزه انشاء دریافت که ممکن است کسی را اقماع کند، ولی در دیگری تأثیری نداشته باشد. از نظر وی، آنچه در کرامات مشایخ و اولیا قابل توجه است، کارکرد کرامات نظیر روان‌شناسی نقل یا ساختن کرامت است (۱۳۹۳: ۸۷-۸۸). مشایخ صوفیه با فاش‌ساختن و نقل کرامت مخالفت کرده‌اند (مدنی و دیگران، ۱۳۸۹: ۹۱)؛ درعین حال به‌رغم این مخالفت‌ها، به غالب این مشایخ کراماتی نسبت داده‌اند.

برخی پژوهشگران در پی توجیه و تبیین یا دسته‌بندی و تفکیک کرامات برآمده‌اند؛ چندان که امکان وقوع کرامات را به شرط دوری از افراط و تفریط، پذیرفتنی و اثبات‌شدنی دانسته‌اند و در مواردی هم که ناپذیرفتنی و باورنکردنی می‌نماید، معتقدند مریدان و شیفتگان مشایخ به دلایل مذهبی، سیاسی و اجتماعی، به جعل و برساختن کرامات غیرحقیقی دست زده‌اند (همان: ۱۰۴). عباسی حکایت‌های متون صوفیه را سه نوع دانسته است: واقع‌گرا، خارق‌العاده (کرامت) و ابداعی. او معتقد است حکایت‌های خارق‌العاده عمدتاً محصول ناخودآگاه هستند؛ زیرا فعل کرامت در حالت‌های ناخودآگاه و وجد و خلسه اتفاق می‌افتد (۱۳۸۷: ۱۴۰). شیری نیز چنین کراماتی را ذهنی و خیالی می‌داند که ریشه در خواب و خیال‌های مرسوم در ذهن و ضمیر انسان دارد (۱۳۹۰: ۱۰۲). پژوهشگری دیگر با دسته‌بندی کرامات در *تذکره/اولیا*، صور نوعی و الگوهای اولیه کرامات منسوب به اولیا را بررسی و شناسایی کرده و معتقد است بسیاری از این کرامات برساخته از معجزات و قصص مربوط به انبیا و قدیسان است (صادقی‌شهر، ۱۳۸۹: ۴۷). برخی نیز معتقدند در آثار کهن متصوفه، داستان‌های کرامت عمدتاً مربوط به دوران ولایت و رهبری شیخ بوده است، اما در مناقب‌نامه‌های متأخر به‌سبب توسعه جریان

شخصیت‌پردازی قهرمان و پیدایش نظریه‌های جدید در تصوف، ادوار پیش و پس از حیات مشایخ نیز خالی از داستان‌های کرامت نیست (صدری‌نیا و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۳: ۱۴۵).

تعریف اسطوره دشوار است، اما وجه مشترک اغلب دیدگاه‌ها این است که اسطوره به آغاز و خلقت می‌پردازد و نگاهی قدسی به آفرینش است؛ این نگاه در شکل درام، نمایش، کنش، تجربه و کشف و شهود بیان می‌شود (مورنو، ۱۳۸۸: ۲۰۵). هنگامی که درباره راز درونی، حیات جاودان و زندگی درونی می‌اندیشیم، انگاره‌های زیادی در اختیار نداریم، بلکه از انگاره‌هایی بهره می‌گیریم که در نظام دیگری از اندیشه موجود است (کمیل، ۱۳۸۹: ۷۱). کاسیرر (cassirer) نیز معتقد بود اسطوره‌ها نیرومند و پایدار هستند و می‌توانند با تغییر شکل در سخت‌ترین شرایط نیز به حیات خود ادامه دهند؛ اثبات‌گرایی و علم به دنبال زدودن اسطوره از نظام اندیشگی خویش بودند، اما در همین حوزه‌ها نیز اسطوره توانست در قالبی دیگر زنده و فعال بر جای بماند (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۳۷). از نظر کاسیرر در تفکر اسطوره‌ای، به جای گسترش در پهنه‌های بزرگ‌تر هستی، گرایشی نیرومند به تمرکز وجود دارد که به جای توزیع گسترده، تراکم فشرده را باعث می‌شود. تمرکز همه نیروها بر یک نقطه واحد، شرط لازم هر نوع تفکر و صورت‌بندی اسطوره‌ای است (کاسیرر، ۱۳۶۶: ۸۳). اسطوره هر قدر هم که تحول بیابد، همچنان بر گرد همان میدان نیروی اولیه قرار دارد و پیوندش را با اصل از دست نمی‌دهد؛ فقط ممکن است شکل و صورت آن تغییر بیابد (همان: ۹۸). در نظر یونگ، اسطوره با «کهن‌الگو» پیوند دارد. یونگ، کهن‌الگوهای نهفته در ناخودآگاه بشر را به صورت مدرج و با اهمیت حیاتی و کاربردی می‌داند که طی تاریخ با جامه‌های ملبس، خود را تکرار کرده‌اند (مورنو، ۱۳۸۸: ۷۹). فرای نیز «روایت‌مداری» را مشخصه مشترک اسطوره و ادبیات می‌داند، آنها را خویشاوند می‌خواند و ادبیات را بستری می‌داند که اسطوره به‌گونه‌ای جابه‌جا شده در آن نمود یافته است (۱۳۷۷: ۱۶۷-۱۶۶).

به‌منظور تبیین سازواری اسطوره با مباحث عرفانی، کارکرد و شیوه‌های تداوم اسطوره را در متون عرفانی زبان فارسی تا پایان قرن هشتم بررسی کرده‌ایم. فرض اصلی ما آن است که اندیشه‌های اسطوره‌ای نظیر نجات‌بخشی، اشته و تقدس عناصر آب و آتش متناسب با چارچوب اندیشه‌های عرفانی، در قالب کرامات صوفیان به حیات خود ادامه داده است.

## ۲. جابه‌جایی اسطوره آفرینش

اصل اساطیری انسان نخستین در فرهنگ ایرانی، دلالت بر این دارد که وی واسطه به‌وجود آمدن انسان‌های دیگر است؛ با مرگ او، انسان‌ها از نیستی رهایی می‌یابند، رویش و آبادی در جهان به‌وجود می‌آید و گسترش می‌یابد (بهار، ۱۳۸۱: ۴۵-۵۰). این نمونه نخستین انسان در دوره‌های دیگر به‌صورت فردی فوق‌العاده، جابه‌جا شده است که نقش عمده وی نجات‌بخشی است. وظیفه این انسان فوق‌العاده، نجات و محافظت دیگران در مقابل آسیب‌هاست (همان: ۲۰۶-۲۰۹). برخی پژوهشگران از نجات‌بخشی در عرفان و ارتباط آن با اسطوره به‌صورت گذرا یاد کرده‌اند (تاج‌بخش و همکاران، ۱۳۹۲: ۴۹)، اما آنچه در اینجا مورد نظر ماست، این است که فوق‌العاده و فرانسایی بودن برخی عرفان، شکل تغییر یافته‌ای از نمونه نخستین انسان در اسطوره آفرینش است که گاهی به‌صورت نجات‌بخش و گاهی نیز به‌صورت انسانی غیرعادی جلوه کرده است.

مطابق برخی آیات قرآن کریم، اقوامی که پیامبران را انکار می‌کردند، خواستار پیامبری بودند که ماهیتاً بالاتر از افراد عادی باشد و اعمالی فراتر از توان بشری انجام دهد؛ نه پیامبرانی که در بازار قدم بزنند و اعمال روزمره آدمی داشته باشند (فرقان: ۷-۸؛ اسراء: ۹۰-۹۴؛ هود: ۲۷؛ ابراهیم: ۱۰؛ مؤمنون: ۲۴ و ۳۳؛ شعراء: ۱۵۴). پاسخ پیامبران به این سخنان غالباً این بود که آنها نیز همچون سایر افراد بشر هستند (ابراهیم: ۱۱، ضحاک: ۶)؛ بنابراین، اگر در *روضه‌القلوب*، گزاره‌هایی نظیر «صوفی از گل نیست» یا «الصوفی مع الله بلا مکان» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۱۲) هست یا عبارت خرقانی، مبنی بر اینکه «صوفی ناآفریده باشد» (میهنی، ۱۳۶۶: ۲۵۶-۲۵۷)، نباید به دنبال اصلی اسلامی برای چنین گزاره‌هایی بگردیم؛ چون این گزاره‌ها تحت‌تأثیر اسطوره پیش‌نمونه نخستین انسان شکل گرفته است.

پیر، قطب و ابدال در عرفان اسلامی، اهمیت بسیاری دارند و در مواردی ممکن است وجه این اهمیت را به روایت دینی نیز مستند کرده باشند؛ هرچند مبتنی بر پشتوانه محکمی نباشد. از جمله باورهای مبتنی بر نجات‌بخشی درباره اولیاءالله، این است که این جهان هیچ‌وقت از وجود آنان خالی نخواهد بود (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۴). در *اسرارالتوحید* درباره لزوم وجود نجات‌بخش در دنیا حکایتی نقل شده است مبنی بر اینکه شیخ ابوالقاسم بشر یاسین چون ابوسعید را هنگام کودکی می‌بیند، به پدر او می‌گوید:

«ما می‌بنتوانستیم رفت از این جهان که ولایت خالی می‌دیدیم و این درویشان ضایع می‌ماندند. اکنون که این فرزند تو را بدیدیم، ایمن گشتیم که ولایت‌ها را از این کودک نصیب خواهد بود» (میهنی، ۱۳۶۶: ۱۷). نفسی می‌نویسد:

«ای درویش! انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. و امام و خلیفه و قطب و صاحب‌زمان گویند و جامِ جهان‌نما و آئینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند، و عیسی گویند که مرده زنده می‌کند، و خضر گویند که آب حیات خورده است، و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند. و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد» (۱۳۷۱: ۴-۵).

همچنین اولیای خدا را در شش طبقه دسته‌بندی می‌کند: «سیصدتنان و چهل‌تنان و هفت‌تنان و پنج‌تنان و سه‌تنان و یکی؛ و این یکی قطب است و عالم به برکت وجود مبارک او برقرار است. چون وی از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای وی نشیند، عالم برافتد» (همان: ۳۱۷). نویسنده شرح/تعارف با تصریح به نجات‌بخشی این افراد، تعداد آنها را چهارصد نفر دانسته است و می‌نویسد: «ایشان را حق تعالی در میان خلق زنه‌ار نهاده است تا خلق را به برکت ایشان از بلاها نگاه‌دارد» (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۳: ۹۴). میبیدی در تفسیر «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» (رعد: ۴۱) می‌نویسد:

«به زبان اهل اشارت و بر ذوق ارباب معرفت تفسیر این آیت در آن خبرست که مصطفی صلی الله علیه و سلم گفت: بُدِّلَ أُمَّتِي أَرْبَعُونَ رَجُلًا اثْنَانِ وَعِشْرُونَ بِالشَّامِ وَ ثَمَانِيَةَ عَشْرٍ بِالْعِرَاقِ، كَلَّمَا مَاتَ مِنْهُمْ وَاحِدٌ أَبْدَلَ مَكَانَهُ آخَرَ فَإِذَا جَاءَ الْأَمْرُ قَبِضُوا. اصلی عظیم است این خبر در علوم حقایق و تمکین ارباب معارف» (۱۳۶۱، ج ۵: ۲۱۹).

بنابراین، انسان باید دست به دامن این نجات‌بخشان شود، اگر نه هلاک خواهد شد (نجم‌رازی، ۱۳۶۵: ۲۱۴)؛ برای مثال، خرقانی به جماعتی گفت اگر بلایی روی نمود، برای دفع بلا ابوالحسن را یاد کنید (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۴۰-۱۴۱). همچنین گفت: «خدای عزّ و جلّ وحی کرد به من و گفت: هرکه از این رود تو آبی خورد، همه را به تو بخشیدم» (همان: ۳۸۳ نیز رک: میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۱۶۵). امید به وجود نجات‌بخشان در دنیا باعث شده است که روایت‌هایی مبنی بر زنده‌بودن برخی پیامبران رواج یابد: «گفته‌اند چهار پیغامبر اکنون زنده‌اند؛ دو در زمین و دو در آسمان: الیاس و خضر در زمین، و عیسی و ادريس در آسمان» (همان، ج ۶: ۵۶ نیز رک: مولوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۵۲). ساختار کتب مقامات عرفا نیز مبتنی بر اسطوره نجات‌بخشی است؛ به این معنی که

ساختار این کتاب‌ها اصولاً معرفی اشخاصی است که فراتر از دیگران‌اند و به خدا نزدیک‌ترند؛ چنان‌که نویسنده *مقامات ژنده‌پیل*، غرض از تألیف کتاب را اثبات وجود اشخاصی فراتر از عادت و فراتر از خلق عام می‌نویسد (غزنوی، ۱۳۸۸: ۵). از نظر روایی و ادبی نیز شخصیت‌محوری، باعث جابه‌جایی شده است؛ به این صورت که اعمال و ماجراهای مربوط به یک شخص به آسانی به فردی دیگر از همان سنخ و خانواده نسبت داده شده است. این‌گونه جابه‌جایی در شخصیت‌های حکایات شایع است (حاج‌آقابابایی و نصری، ۱۳۸۹: ۱۲۴)؛ چنان‌که جامی در *نفحات‌الأنس*، حکایتی واحد را دربارهٔ ابراهیم ادهم و نیز شقیق بلخی نقل کرده است و خودش نیز به جابه‌جایی و تکراری بودن این حکایت اذعان دارد (جامی، ۱۳۹۰: ۴۷). نمونهٔ بارز جابه‌جایی داستان ابراهیم ادهم است که چارچوب و کنش‌های داستان وی از سرگذشت بودا متأثر است و ماجرای تحول ناگهانی و همچنین سرگذشت او در قبل و بعد از تحول، به سرگذشت بودا بسیار شباهت دارد و به همین سبب، خاورشناسان او را «بودای اسلام» خوانده‌اند (امین، ۱۳۷۸: ۱۰). درعین حال، پاره‌ای از همین ماجرا را در نقل سرگذشت حمزه، سیدالشهدا نیز وارد کرده‌اند (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۱۸۷).

### ۳. جابه‌جایی آیین آشه

روایات مبتنی بر کرامات اولیا در بسیاری موارد، جلوه‌ای از نیروی آشه (asha) است؛ آشه از جمله پایه‌های اعتقادی ایرانیان باستان است که براساس آن نظم و عدل و آسایش به ارمغان می‌آید و با اجرای آن انسان می‌تواند جهان را آباد کند (ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۲۴۴-۲۴۷). آشه از جمله اساطیر مشترک هند و ایرانی است که «در وداها ارته (arta) و در اوستا آشه خوانده می‌شود و خدایان بزرگ آن را پاس می‌دارند. ارته یا آشه در جهان اخلاقی نیز به‌عنوان راستی و تقوا در کار است» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۵۸). پیوند آشه با مسائل انسانی، به‌ویژه مسائل اخلاقی، عقیدتی، اجتماعی، سیاسی و حتی مسائل طبیعی، در اعتقاد به نقش مؤثر انسان در بهبود جهان ریشه دارد. این ارتباط تنگاتنگ بین رفتار انسان با مسائل طبیعی در بسیاری از کتب دینی زردشتی بروز یافته است؛ چنان‌که در روایتی از دینکرد که دشمنان و دوستان باران را برمی‌شمارد، می‌توان مسئلهٔ پرهیزگاری را در پیوند با مسائل طبیعی همچون باران‌کرداری مشاهده کرد (مزدپور، ۱۳۸۶: ۵۱) یا در روایتی از



شایسته‌ناشایست نیز می‌توان تأثیر رفتار انسان را بر پدیده‌های طبیعی متوجه شد (همان: ۵۳). بر همین اساس است که فروهر نیکان در ایجاد بارندگی نقش مؤثری دارد و مراسم درگذشتگان و سپاس‌داری از آنان نیز به بارندگی یاری می‌رساند (همان: ۶۱). به سبب آنکه قهرمانان و نیکان در پی تحقق اهداف والای انسانی و دینی هستند، قانون اشته همچون پشتیبان و یاریگر در کنار آنان است. بر مبنای اساطیر مزدیسنا، اجزای آفرینش همچون حیوان و گیاه و آب و آتش در جبهه نیک قرار دارند و پشتیبانی کردن هر کدام از این اجزای طبیعت از انسان، می‌تواند نمودی از اصل اشته باشد. بارزترین نمود اصل اشته در سیاست و حکومت‌داری با شاه پیوند دارد؛ شاه عادل و دین‌دار و پرهیزگار، از فره برخوردار است و فراوانی و رفاه و سرسبزی را برای کشور به ارمغان می‌آورد، اما شاه بیدادگر و بی‌دین که محروم از فره ایزدی است، موجب بدبختی و قحطی و ویرانی و هجوم بیگانگان می‌شود.

در اندیشه عرفانی اصل اشته نموده‌ها و جلوه‌هایی متناسب با ساختار اندیشه و شخصیت‌های مهم نظیر اولیاءالله پیدا کرده است؛ به این صورت که در ساختارهای عرفانی، اولیاء به جای شاهان، شخصیت‌های مرکزی هستند. آنچه در ساختار سیاسی به‌عنوان فره شاهی مطرح است (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۰۱-۳۰۵)، در آثار عرفانی غالباً به صورت کرامات اولیا نمود یافته است؛ یعنی پیروی از اصل اشته به آنها توانایی‌های مافوق بشری داده است تا به این طریق بتوانند در زمره نجات‌بخشان قرار گیرند. این امر کاملاً مطابق با پیوند «اشه» و «فره» است که براساس آن، تنها اشونان و راستان در زمره فرهمندان قرار می‌گیرند و اهریمنان و بدکاران از این موهبت محروم هستند (پیداده‌گوهسار، ۱۳۸۶: ۸۷). مطابق این ساختار، نجات‌بخشی نتیجه پیروی از اصل اشته است. چنان‌که در اندیشه سیاسی، آسایش ملت و خرمی کشور نتیجه پیروی شاه از قانون اشته است، در اندیشه عرفانی نیز همچنان مسئله پرهیزگاری در پیوند با اصل اشته دیده می‌شود. در مقامات ژنده‌پیل نقل است که خواجه ابوالقاسم گرد گفت از شدت فقر، نزد احمد ژنده‌پیل رفتم؛

«فرمود که هر روز تو را کفایت چه باشد؟ گفتم: خواجه هر روز چهار دانگ باید تا کفاف من شود. شیخ الاسلام فرمود که چهار دانگ تو را بر آن سنگ حواله کردند، می‌آی و می‌بر و خرج می‌کن... تا خیانت نکنند از فرزندان تو، هر که می‌آید می‌برد. بعد

از آن چون بُلُقاسم را وفات رسید، فرزندان همچنان می‌بردند... چون از فرزندان او یکی خیانت کرد، دیگر بیش نبود و نیافتند» (جام‌نامقی، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱).

در هزار حکایت صوفیان، حکایتی نقل است که در آن فراوانی محصول را در حضرموت به این دلیل می‌داند که «پادشاهان ایشان عادل بودند و توانگران ایشان سخی بودند و علماء ایشان امین بودند و عوام ایشان، منصف بودند» (۱۳۸۹: ۳۱۶). در مورد حضرت یوسف نیز اشته این گونه نمود یافته است که آب چاهی که یوسف را در آن انداختند «تلخ بود، چون یوسف در چاه آرام گرفت، آب آن خوش گشت و چاه تاریک، روشن شد.» (میددی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۲۱)، نیز «اندر صحن زندان درختی خشک بود، یوسف گفت: مرا دستوری ده تا زیر آن درخت نشینم و آنجا وطن گیرم، زندانبان او را به زیر آن درخت خشک فرآورد، یک شب آنجا عبادت کرد، بامداد آن درخت خشک سبز گشته بود و زیر آن چشمه آب پدید آمده» (همان: ۶۵). در *الهی‌نامه* نیز حکایتی نقل شده است که در دوره قحطی و تنگ‌سالی، مردم به نزد طاووس می‌روند و از او می‌خواهند که طلب باران کند. طاووس در جواب آنان، قحطی را نتیجه گناهکاری مردم می‌داند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۷۱). آنچه درباره کرامتی از عبدالله بن مبارک روایت شده است، همچنان مبتنی بر پیوند اشته و پرهیزگاری است: «آنگاه توبه کرد و به علم و طلب آن مشغول شد و به درجتی رسید که وقتی مادر وی اندر باغ شد، وی را دید خفته و ماری عظیم، شاخی ریحان در دهان گرفته و مگس از وی همی باز داشت» (هجوی، ۱۳۸۳: ۱۴۸). همین نوع اهمیت پاسداشت حیوانات را در کودکی برای زردشت نیز نقل کرده‌اند: «زرتشت نوزاد را به لانه گرگی می‌افکنند و گوسفند تک‌شاخ (کُریشک) او را شیر می‌دهد و گرگ فرو می‌میرد» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۹۰). درباره ابوالحسن خرقانی حکایت معروفی هست که در موقع بازگشتن از صحراء شیری بار او را می‌کشید و تا در صومعه‌اش می‌آورد (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۴۱ و ۳۶۸). حکایت حسن بصری و رابعه نیز در *الهی‌نامه* مبتنی بر پیوند زهد و دوستی حیوانات است (عطار، ۱۳۸۸: ۲۰۴-۲۰۵). گنجشکی با سری سقطی انس گرفته بود، اما روزی که او به تبع هوای نفس در پی نان خورش بود، گنجشک نیز از او می‌رمید (هزار حکایت، ۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۵۲):

«در آن عهد که سفیان ثوری را به تهمتی در حبس باز داشتند، بلبل در قفسی بود، چون سفیان را بدید زارزار سراپیدن گرفت، روزی سفیان آن بلبل را بخريد و بها بداد و

دست برداشت تا هوا گرفت. پس از آن در مدت زندگانی سفیان هر روز بیامدی و ناله‌ای چند بکردی، آنگه راه هوا گرفتی. چون سفیان از دنیا برفت و او را دفن کردند، آن بلبل را دیدند که بر سر تربت سفیان فروآمد و باری چند به درد دل و سوز جگر بسرایید و در خاک بغلتید تا قطره‌های خون از منقار وی روان شد و جان بداد» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۱۹۴).

دربارهٔ دانیال نبی آورده‌اند که چون خواب بخت‌النصر را تعبیر کرد، بخت‌النصر «بفرمود تا دانیال و اصحاب وی را با شیر به هم در غاری کنند تا ایشان را هلاک کند و بخورد، شیر چون ایشان را دید از ایشان برگشت و تواضع نمود» (همان: ۵۱۴). دربارهٔ ذوالنون نیز چنین نقل کرده‌اند: «آن ساعت که جنازهٔ وی برگرفتند جوقی مرغان بر سر جنازهٔ وی آمدند و پر و پا پر زدند؛ چنان‌که آن همه خلق و زمین به سایهٔ خود بپوشیدند...» (همان، ج ۸: ۱۱۵ و ج ۱۰: ۴۸۵).<sup>۱</sup> در برخی موارد از نفرت حیوانات، نسبت به انسان‌های شریک و اهریمنی نیز یاد شده است؛ چنان‌که روایت کرده‌اند پس از اینکه قابیل به راهنمایی ابلیس برادرش هابیل را می‌کشد، حیوانات از او نفرت می‌گیرند (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۹۸).

#### ۴. جابه‌جایی طرح و مراحل آیین‌شناسازی

آشناسازی، پاگشایی و آیین‌های تشریف و گذار؛ به مجموعه آزمون‌ها، هنجارها و آیین‌هایی گفته می‌شود که طی آن فرد از دوران پیشین (دوران خامی) فاصله می‌گیرد و به بلوغ فکری، جسمی و روحی می‌رسد. دورشدن از خانواده؛ گذراندن مراحل دشواری از خشونت‌ها، نبردها، تحمل گرسنگی و تشنگی؛ یادگیری اسرار و رموز آیینی قبیله تحت نظر راهنمایانی با خصوصیات ویژه و سرانجام بازگشت قهرمان تشریف‌یافته به جامعه، از مهم‌ترین آداب مراسم آشناسازی در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف است. در برخی آیین‌های آشناسازی، نوآموز ملزم به گذراندن آزمون‌هایی چون نبرد با حیوانات درنده و حتی نبرد با افرادی از دشمنان قبیله است. این آزمون‌ها و نبردها به خشم و شوریدگی قهرمان منجر می‌شود که جنبهٔ آیینی دارد. نوآموز خود را گاهی به صورت خرس یا گرگ درمی‌آورد که نماد این‌همانی با حیوان درنده است (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۶۱). مرحلهٔ آخر، بازگشت نوآموز تشریف‌یافته به جامعه است، درحالی‌که به جایگاه قهرمانی و ابرمردی رسیده است. کارکرد بنیادین آیین‌های آشناسازی، یعنی انتقال از وضعیتی به

وضعیت دیگر، منوط به مرگ آیینی فرد و تولد مجدد او در وضعیت تکامل یافته است و آشناسازی، آیینی برای کشتن نمادین نوآموز و تولد مجدد اوست. در برخی جوامع باور بر این بود که فرد در جریان مناسک کشته می‌شود، حتی خانواده‌اش برای او سوگواری می‌کردند (همان: ۳۶، ۳۹ و ۴۲). در شکل کهن این باور، موجودی بلعنده نوآموز را می‌بلعد و دوباره او را از دهانش بیرون می‌فرستد (همان: ۴۴-۱۹۲). این موجود بلعنده، شکل کهن راهنمای نوآموز است که در برخی آیین‌ها به صورت خدا یا خدایان قبیله و در برخی دیگر، به صورت هیولا نمود یافته است. نمایش نوآموزان در وضعیتی شبیه وضعیت جنین (همان: ۴۸)، تغییر نام نوآموز تشریف یافته در برخی جوامع (همان: ۷۱-۷۰) و نمایش نمادین تولد مجدد او از مادر (فریزر، ۱۳۸۳: ۷۹۷-۷۹۸) بیانگر تولد دیگر وی در کالبدی تازه است.

سیر و سلوک از ضرورت‌های تعلیم نزد صوفیه است؛ اگر هم «سفر» در متون صوفیه اهمیت زیادی یافته و از سفر آفاقی یا انفسی یاد کرده‌اند یا در کتب عرفانی به ذکر آداب سفر پرداخته‌اند، به سبب پیوند و تناسبی است که با سیر و سلوک دارد. ساختار سیر و سلوک حکایت‌ها و روایات متون صوفیه با ساختار آشناسازی و آیین‌های گذار و تشریف تناسب دارد. آزمون نوآموز در تعالیم صوفیه نیز تکرار شده است. نکته اصلی این آزمون‌های صوفیه، اصرار بر حقانیت آنان است. کرامات اولیا، به‌ویژه آنچه در مقامات دوره‌های متأخر ذکر شده، غالباً برای اثبات حقانیت عرفا انجام می‌گرفته است؛ چنان‌که ائمه نیشابور، شیخ‌احمد جام را آزمون کردند و پس از دیدن کرامات او، دست از انکار وی برداشتند و «جمله استغفار کردند و توبه گفتند و روزی چند مقام کردند در دامغان در خدمت شیخ‌الاسلام و مُقَرَّر و معتقد بازگشتند» (جام‌نامقی، ۱۳۷۲: ۶۶). ماجرای ایمان آوردن بوعلی‌سینا پس از دیدن کرامات خرقانی (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۴۶) نیز بر همین مبناست. منکران ابوسعید ابوالخیر نیز با دیدن کرامات بوسعید، «جمله جماعت به خروش و فریاد برآمدند و جامه‌ها بسیار خرقه شد و هژده کس لبیک زدند و به کعبه رفتند. پس از آن، کس را مجال اعتراض نماند و زبان طاعنان کوتاه شد و عالمی مرید و معتقد شدند» (ابوروح، ۱۳۶۷: ۶۱). در ماجرای خالد بن ولید نیز مسئله آزمون متناسب با آیین پاگشایی نمود یافته است (ر.ک: هزار حکایت، ۱۳۸۹: ۸۱).

### ۵. تقدس آب و کرامت صوفیان به صورت عبور از آب

آب عنصری است که در نمادگرایی اساطیر جهان اهمیتی ویژه دارد (بایار، ۱۳۷۶: ۱۳۷). در ایران باستان نیز آب در بیشتر دوره‌ها پرستش می‌شده است (گیرشمن، ۱۳۸۵: ۲۶۰). در اسطوره آفرینش ایرانی، آب مسئولیت بسیار مهمی برعهده دارد و هرمزد را در نبرد با اهریمن یاری می‌کند (فرنبدادگی، ۱۳۹۰: ۶۴). در اساطیر مزدیسنا؛ اهریمن، اپوش (Apush)، اسپنجروش (Espanjarush)، ضحاک و افراسیاب دشمنان آب هستند (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۴). به سبب آنکه یکی از خویشکاری‌های منجیان زردشتی کاستن خشک‌سالی و تنگ‌سالی است، باران پیوند تنگاتنگی با ظهور سوشیانس‌ها (هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس) دارد؛ در ابتدای هزاره ظهور هریک از این منجیان، باران شروع به باریدن می‌کند (راشدمحصل، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۷). در *روایت پهلوی درباره دشمنی اهریمن با آب و آتش و گیاه در هزاره هوشیدر آمده است*: «در آن هزاره، ضحاک از بند برهد و خدایی (فرمانروایی) بر دیوان و مردمان را فرازگیرد. چنین هرزه‌درایی کند که: هر که آب و آتش و گیاه را آزار نرساند؛ پس او را بیاورید تا او را بخورم» (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۳۱۷). اندیشه‌های اساطیری مربوط به آب در ادب فارسی پس از اسلام نیز همچنان پرننگ نمود یافته است. برخی پژوهشگران نمونها و خویشکاری‌های آب را در ادب فارسی بررسی کرده‌اند؛ از جمله قائمی و همکاران این موضوع را در شاهنامه بررسی و «آزمون آب» را شکلی از کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره دانسته و اشاره کرده‌اند که گذر عرفا از آب و سجاده بر آب افکندن آنان شکل و مفهومی از «ولادت نو» و رسیدن به مرحله‌ای بالاتر است (۱۳۸۸: ۴۷-۶۸). آب در حکایت‌های عرفانی، یاور اولیاست. مبنای چنین روایت‌هایی آن است که همراهی عناصر طبیعت از جمله آب با انسان، به میزان پرهیزگاری آنان وابسته است که در قالب کرامات مشایخ و صوفیان جلوه یافته است. علاوه بر آن، عبور عارفان از آب، شکل جابه‌جا شده‌ای از آیین پاگشایی یا آشناسازی است که در متون عرفانی به صورت کرامات مشایخ بیان شده است.

بر آب رفتن عرفا، رایج‌ترین صورت اظهار کرامت در حکایت‌های عرفانی است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۵۳؛ عطار، ۱۳۷۹: ۴۶ و سعدی، ۱۳۷۹: ۶۱ و ۹۲). در *مثنوی*، فرمان‌برداری آب از اولیا، در داستان ابراهیم ادهم این‌گونه نمود یافته است که ابراهیم،

سوزنی در دریا می‌اندازد و به فرمان او ماهیان سوزن را برای پور ادهم بیرون می‌آورند (مولوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۲۸ و ۴۶۱-۴۶۲). در *مقامات ژنده‌پیل* چنین آمده است:

«شیخ‌الاسلام با تنی چند روی به راه آورد تا به لب آب رسیدند، هیچ‌کس پای در آب نیارست نهاد از بسیاری و بر عظیم آب. شیخ‌الاسلام فرمود که قرار بر آن است که امروز ملاحی ما کنیم... آنکه فرمود که چشم‌ها بر هم نهید و جمله بگویید که بسم الله الرحمن الرحیم! تا سه بار تکرار کرد؛ هرکس که چشم زودتر باز کرد، او پای‌افزار تر کرد و هرکه دیرتر گشاد، خود را بر آن طرف آب یافت پای‌افزار خشک به امر حق تعالی؛ و کس ندانست که این حال چگونه بود» (جام‌نامقی، ۱۳۷۲: ۸۵-۸۶).

کرامت گذر از آب بدین‌صورت بیان شده است که آب یا باران به فرمان شیخ است (همان: ۱۱۴-۱۱۵ و ۱۶۶). از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمودند: «عیسی علیه‌السلام بر روی آب برفت و گر یقینش زیادت بودی، بر هوا برفتی. استاد ابوعلی دقاق گفت: این اشارت به خود کرد؛ یعنی شب معراج، ما که بر هوا می‌رفتیم، از کمال یقین بود» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۶: ۲۰۵-۲۰۶). نقل این سخن درباره حضرت عیسی نیز مبتنی بر اهمیت عبور از آب برای رسیدن به مقصد و کمال تشریف است. در *مناقب‌العارفین* برای مولوی نیز گذر از آب مهلک طرح شده است (افلاکی، ۱۳۹۳: ۶۰۸-۶۰۹).

## ۶. تقدس آتش و گذر آزمونی صوفیان از آتش

«آتش» از ایزدان قدرتمند در اساطیر هند و ایرانی است. در میان سروده‌های ریگ‌ودا/ ۲۵۰ سرود از جمله ۱۰۲۸ سرود، خطاب به «آگنی»، خدای آتش است (کمبل، ۱۳۸۹: ۱۸۰). آگنی که بنیاد زندگانی انسان، حیوانات، ماهیان و نیز گیاهان و درختان از اوست، واسطه خدایان و انسان و انتقال‌دهنده قربانی‌هایی است که مردمان به خدایان می‌دهند و نیز وادارنده مردم به نیایش خدایان است (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۵). آگنی ایزدی است که پس از سوزاندن مرده‌ها، نیک و بد آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد؛ «آنچه خاکستر و بر خاک می‌ماند، همه بد و ناکامل و آنچه در آتش می‌سوزد و با آتش بالا می‌رود، چون پوست و بقیه اعضا، همه پاک و بی‌عیب است» (همان: ۵۳). در اساطیر ایرانی، آتش پیوندی ناگسستنی با اسطوره آفرینش دارد و گاه مایه آفرینش دانسته شده که هرگز آن را از اندیشه ساخته است (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۰). در دین مزدیسنا پیوند نزدیکی میان آتش و اشته است؛ آتش مظهر اشته در این جهان است و آفرینش اشته را از گزند نیروهای اهریمن

نگاه می‌دارد و راهنمای اشونان به‌سوی راستی و درستی است (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۴۹۳-۴۹۶). همچنین آتش از اشونان و راستان حمایت می‌کند و در آزمایش‌ها نیز آنان را نمی‌سوزاند (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲۴). در بندهش، درباره‌ی خویشکاری آتش چنین آمده است: «فرمود به آتش که تو را خویشکاری در دوران اهریمنی، پرستاری مردم کردن، خورش‌ساختن و ازمیان‌بردن درد است. هنگامی که تو را چیز چیز برنهند بیرون آی، چون هیزم برنهند فراز گیر» (فرنبدادگی، ۱۳۹۰: ۴۸). براساس گاهان زردشت، واپسین داوری به یاری آذر یا آتش انجام می‌گیرد (بهار، ۱۳۸۱: ۷۷)، اما آزمایش آتش یا «وَر گرم» که در اساطیر ایرانی بر پایه‌ی اسطوره‌ی اشته شکل گرفته است، در ادبیات ما از جمله مضمون‌های شایع است و مشهورترین نمونه‌ی آن گذر سیاوش از آتش است (فردوسی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۶). در مثنوی نیز نمونه‌های این باور اساطیری را می‌توان دید؛ برای نمونه، حکایت انس که مندیل را در آتش می‌اندازد و پس از مدتی آن را سالم از آتش بیرون می‌آورد، درباره‌ی تقابل ملحدی با موحدی از آن سخن می‌گوید (مولوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۷۷-۱۷۸)، همچنان که جامی در *سلامان و ابسال*، این تمثیل را تکرار کرده است (۱۳۷۶: ۱۵۴). در کتب عرفانی، آزمایش و داوری آتش و دوستی این عنصر با عرفا، بیشتر در قالب کرامات و برای اثبات حقانیت آنان نشان داده شده است (ر.ک: عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۵). درباره‌ی موسی آورده‌اند که مادرش وی را از ترس مأموران فرعون در تنور برافروخته می‌اندازد و نوزاد هیچ آسیبی نمی‌بیند (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۶: ۱۲۱). درباره‌ی شیخ‌احمد ژنده‌پیل نیز روایت‌هایی مبنی بر دوستی آتش با او ذکر کرده‌اند؛ از جمله دست‌کردن در دیگِ داغ، با دست برهنه حلوا ساختن (غزنوی، ۱۳۸۸: ۹۷) و دست‌کردن شیخ در زیر آتش برای اثبات صداقتش (همان: ۱۱۸-۱۱۹). این‌گونه آزمایش که از آن با عنوان «وَر گرم» نام برده‌اند، در حقیقت مبتنی بر آیین پاگشایی و آشناسازی است و شکل جابه‌جاشده‌ای از گذر نوآموزان از موانع برای رسیدن به تکامل است؛ چنان‌که در *نفحات‌الانس* درباره‌ی باوردی نقل شده است که در دکان آهنگری‌اش به آهن تافته دست می‌برد، اما وقتی دیگران از رازش آگاه شدند، آهنگری را رها کرد (جامی، ۱۳۹۰: ۵۸)، همچنین جامی از رفتن احمد بن ابی‌الحواری در تنور تافته به درخواست سلیمان دارانی یاد کرده است که حتی یک موی از وی نمی‌سوزد (همان: ۶۴-۶۵). نمونه‌ی دیگر، داستان زنی است که برای اثبات حقانیت خود به داخل تنور گذاخته رفته است (هزار حکایت، ۱۳۸۹: ۴۲۹).

دوستی و پیوند عناصر طبیعت، از جمله آتش، با انسان پرهیزگار براساس آیین آشناسازی است. به همین دلیل است که نسفی درباره اولیا می‌نویسد: «آب و آتش ایشان را برابر است» (۱۳۷۱: ۳۱۸). درباره داوری آتش در کشف/الاسرار ماجرای نقل شده است بدین‌قرار که قوم تُبَع منکر پیامبری او بودند و دین او را نمی‌پذیرفتند؛

«حکم خویش بر آتش بردند و آن آتشی بود که فرادید آمدی در دامن کوه و هرکه را خصمی بودی و حکمی که در آن مختلف بودند، هر دو خصم به نزدیک آتش آمدندی؛ آن کس که بر حق بودی او را از آتش، گزند نرسیدی و او که بر حق نبودی، بسوختی. جماعتی از حَمِیر، بتان خود را برداشتند و آمدند به دامن آن کوه و همچنین آن دو حَبْر که با تُبَع بودند، دفتر توریه را برداشته و به دامن کوه آمده و در راه آتش نشستند، آتش از مخرج خویش فرادید آمد و آن قوم حمیر را و آن بتان ایشان را همه نیست کرد و بسوخت و آن دو حبر که توریه داشتند و می‌خواندند، از آتش ایشان را هیچ رنج و گزند نرسید» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۹: ۱۰۹ نیز رک: عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۲۲۸-۲۲۹).

## ۷. نتیجه

جهان‌بینی عرفانی در ایران بعد از اسلام، اگرچه اساس و بستر کار خود را شرع اسلام می‌دانست، بسیاری از سازواره‌های ادیان و نحله‌های فکری و عملی را در خود جذب کرد و آنها را با ساختار خود همسو ساخت. از این‌میان، می‌توان به جذب و حل بسیاری از سازواره‌ها و اندیشه‌های اساطیری، به‌ویژه اساطیر ایران باستان اشاره کرد که جهان‌بینی عرفانی توانست آنها را به‌صورتی نظام‌مند در درون ساختار خود جای دهد و با نظام اندیشگی خود همسو کند؛ به‌گونه‌ای که با ریشه‌یابی این اندیشه‌ها، می‌توان دریافت که حتی برخی از سازواره‌های اصلی اندیشه‌ی عرفانی همچون کرامات، در اصل، بن‌مایه‌های اندیشه‌ی اساطیری هستند که توانسته‌اند در این نظام به‌صورتی جابه‌جاشده و با کارکردی متفاوت، به حیات خود ادامه دهند. ساختار کتب مقامات عرفا نیز مبتنی بر اسطوره نجات‌بخشی است. آیین‌های آشناسازی نیز به‌صورت گذر آزمون‌ی صوفیان از آب یا آتش و در قالب کرامت جابه‌جا شده است. اهمیت پیر، قطب و ابدال نیز شکلی از جابه‌جایی اسطوره در قالب کرامات است.



## پی‌نوشت

۱. برای مطالعه موارد دیگری از این نوع کرامات که متأثر از اشته هستند، ر.ک: به جام نامقی، ۱۳۷۲: ۱۳۲ و ۱۷۵، دیلمی، ۱۳۶۳: ۵۴، هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴۱ و عطار، ۱۳۷۹: ۲۶، ۵۱، ۱۳۹، ۲۳۳، ۲۶۲ و ۳۰۸.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۲)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم، دلیل ما.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۸۹)، *تلیس ابلیس*، ترجمه ذکاوتی قراگزلو، چاپ سوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- ابوروح، جمال‌الدین لطف‌الله (۱۳۶۷)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، «عرفان و اسطوره‌شناسی مرگ»، *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، سال ۷، ش ۲۶، ۱۳-۲۹.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۹۳)، *مناقب‌العارفین*، تصحیح تحسین یازیچی، چاپ پنجم، تهران، دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۸)، *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی*، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، آگاه.
- (۱۳۸۶)، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، توس.
- امامی، نصرالله و نوشین مالگرد (۱۳۹۱)، «اسطوره جام جم و عرفان اسلامی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، سال ۶، ش ۲۲، ۱-۲۴.
- امیرمغزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، «تکاتی چند درباره تعبیر عرفانی شاهنامه»، *تن پهلوان و روان خردمند*، ویراسته شاهرخ مسکوب، تهران، طرح نو، ۹۴-۱۰۲.
- امین، سیدحسن (۱۳۷۸)، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، تهران، میرکسری.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳)، *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- بایار، ژان-پیر (۱۳۷۶)، *رمزپردازی آتش*، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ چهارم، تهران: آگه.
- بیاده‌کوهسار، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی ریشه و اشته در هند و ایران باستان»، *پژوهشنامه ادیان*، سال اول، ش دوم، ۵۹-۸۹.
- تاج‌بخش، پروین و دیگران (۱۳۹۲)، «بازنمون فراروایت نجات‌بخشی عرفان اسلامی در گفتمان و روایت تذکرةالاولیاء عطار»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال ۵، ش ۹، ۴۳-۷۱.
- ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۷۷)، *شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران*، تهران، قطره و معین.
- جام‌نامقی، شیخ‌الاسلام ابونصر احمد (۱۳۷۲)، *روضه‌المذنبین و جنة‌المشتاقین*، تصحیح علی فاضل، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۶)، *سلامان و ابسال*، تصحیح زهرا مهاجری، تهران، نی.
- (۱۳۹۰)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چاپ ششم، تهران، سخن.
- حاج آقابابایی، محمدرضا و امیر نصری (۱۳۸۹)، «تکوین شخصیت قهرمان در چهار روایت از تذکرة الاولیا»، *زبان و ادب پارسی*، ش ۴۶، ۱۲۳-۱۴۳.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۰)، *گزارش و پژوهش اوستا*، تهران، مروارید.
- دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمل-طاری، تهران، بابک.
- راستگو، محمد (۱۳۸۷)، «از اسطوره تا عرفان»، *مطالعات عرفانی*، سال ۳، ش ۶، ۵۳-۷۸.
- راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۶۹)، *نجات‌بخشی در ادیان*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زادسپرم (۱۳۶۶)، *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمه محمدتقی راشدمحصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زیعور، علی (۱۹۸۴)، *الکرامة الصوفیة و الاسطورة و الحلم (القطاع الاوعی فی الذات العربیة)*، الطبعة الثانية، بیروت، دار الاندلس.
- سعدی شیرازی، مشرف‌الدین (۱۳۷۹)، *بوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ ششم، تهران، خوارزمی.
- سلطان‌ولد (۱۳۷۶)، *انتهاءنامه*، تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران، روزنه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *نوشته بر دریا (ابوالحسن خرقانی)*، چاپ چهارم، تهران، سخن.
- (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)*، تهران، سخن.
- (۱۳۹۳)، *درویش ستیهنده (از میراث عرفانی شیخ جام)*، چاپ چهارم، تهران، سخن.
- شیری، قهرمان (۱۳۹۰)، «کرامت‌های تخیلی در تصوف»، *زبان و ادبیات فارسی*، سال ۱۹، ش ۷۰، ۶۳-۱۰۶.
- صادقی‌شهپر، رضا (۱۳۸۹)، «صور نوعیة کرامات اولیا در میان معجزات و قصص انبیا»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۶، ش ۱۹، ۴۷-۶۵.
- صدری‌نیا، باقر و محمدابراهیم پورنمین، (۱۳۹۳) «دگرگونی گستره کرامات در مناقب نامه‌های مشایخ تصوف»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۰، ش ۳۷، ۱۴۵-۱۸۲.
- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۷)، «حکایت‌های عرفانی و نقش آنها در گفتمان منثور صوفیانه»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی ۲، ش ۵۸، ۱۲۳-۱۴۴.
- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۹)، *تذکرة الاولیا*، چاپ هشتم، تهران، بهزاد.
- (۱۳۸۸)، *الهی‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، سخن.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۸)، *مقامات ژنده‌پیل*، تصحیح حشمت مؤید، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

- فرای، نورتروپ (۱۳۷۷)، *تحلیل نقد*، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، چاپ سوم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ‌دادگی (۱۳۹۰)، *بندهش*، ترجمه مهرداد بهار، چاپ چهارم، تهران، توس.
- فریزر، جیمزجرج (۱۳۸۳)، *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگه.
- قائمی، فرزاد و دیگران (۱۳۸۸)، «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نمادهای آن در شاهنامه فردوسی براساس روش نقد اسطوره‌ای»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۶۵، ۴۷-۶۸.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۷)، *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*، تهران، کتاب پارسه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- (۱۳۶۶)، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، قطره.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۹)، *اساطیر مشرق زمین*، چاپ دوم، تهران، جوانه رشد.
- گیرشمن، رومن (۱۳۸۵)، *تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود بهفروزی، چاپ سوم، تهران، جامی.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۸)، «پایان ناتمام مثنوی»، *زبان و ادب فارسی*، سال ۵۲، ش ۲۰۹، ۹۹-۱۱۳.
- (۱۳۸۷)، «تحول افسانه‌های عارفان»، *زبان و ادب فارسی*، سال ۵۱، ش ۲۰۴، ۱۷۱-۱۹۴.
- مدنی، امیرحسین و دیگران (۱۳۸۹)، «شیخ‌احمد جام و افسانه کرامات»، *ادب‌پژوهی*، سال ۴، ش ۱۳، ۸۵-۱۰۸.
- مزدایور، کنایون (۱۳۸۶)، *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره*، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- مستملی‌بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، ربع اول، تصحیح محمد روشن، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- (۱۳۶۵)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، ربع سوم، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مظفری، علیرضا (۱۳۸۸)، «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال اول، شماره ۱، ۱۴۹-۱۶۷.
- مقدسی، ابونصرمطهر (۱۳۸۶)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ سوم، تهران، آگه.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸)، *یونگ؛ خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- موسوی، جلال (۱۳۹۴)، «بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۱، ش ۴۰، ۲۹۱-۳۱۸.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۸)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران، مولی.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱)، *کشف‌الأسرار و عدة‌الأسرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.

۳۶ / ادب فارسی، سال ۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۱۷

میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۰)، *روایت پهلوی (آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه)*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

میهنی، محمد بن منور (۱۳۶۶)، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.

نجم رازی، عبدالله (۱۳۶۵)، *مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۱)، *الإنسان الكامل*، چاپ سوم، تهران، طهوری.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.

هزار حکایت صوفیان (۱۳۸۹)، براساس دستنویس کهن ۶۷۳ هـ ق (مؤلف ناشناخته)، تصحیح حامد خاتمی پور، تهران، سخن.

همدانی، امید (۱۳۸۸)، «حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی، خوانش سهروردی از شاهنامه»، *نقد ادبی*، سال ۲، ش ۷، ۱۳۷-۱۶۳.

یوسفی، ماشاءالله (۱۳۸۷)، «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاهی آرمانی ایران»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۳۸، ش ۲، ۲۹۹-۳۲۱.