

درد برگرفتن؛ بازتاب آیین اسطوره‌ای در متون عرفانی نقشبندیه

سیدمحسن حسینی مؤخر

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

چکیده

یکی از خوارق عاداتی که در متون متصوفه به چشم می‌خورد شفابخشی است که به گونه‌های متفاوتی بروز و ظهور یافته است. در این میان به نظر می‌رسد مقولۀ درد برگرفتن یا به تعبیر شاعرانه آن درد برچیدن، بازمانده آیین و رسمی اسطوره‌ای است که اسطوره‌شناسان، از آن با عنوان بلاگردانی یاد کرده‌اند. بلاگردان‌های اسطوره‌ای عمدتاً با هدف راندن بیماری، عوارض و آثار گناه، مصیبت، قحطی و خشکسالی و به طور کلی هر نوع شرّ از شخص یا مردم، عمل می‌کردند. یکی از این بلاگردان‌ها وقتی به کار می‌آمده که می‌خواستند بیماری یا مرضی را از وجود بیمار بیرون برانند. بر این اساس، بلاگردان با پذیرش بیماری فرد مذکور به خود، موجب شفا یا بهبود آن شخص می‌شده است. این شیوه از شفابخشی در قالب نوعی کرامت عرفانی در برخی از متون متصوفه نیز دیده شده است. هدف از این پژوهش با شیوه تحلیلی - توصیفی، بررسی کرامت درد برچیدن در متون عرفانی نقشبندیه و مقایسه آن با آیین‌های اسطوره‌ای است. در این پژوهش برخی نمونه‌ها از این رسم و آیین بررسی شده است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که متون طریقت نقشبندیه بیشتر از سایر متون صوفیانه، از این باور اسطوره‌ای تأثیر پذیرفته است.

کلیدواژه: بلاگردان، درد برگرفتن، شفابخشی، نقشبندیه، خواجه احرار.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

Email: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

بررسی آیین‌های شفابخشی در متون عرفانی آن چنان گسترده است که خود می‌تواند دست مایه‌پژوهش‌های دراز دامن شود. (ر.ک. ایرج‌پور ۱۳۸۸: ۲۸ - ۵؛ حقی ۱۳۹۷: ۱۵۴-۱۲۱) مشایخ طریقت در کنار شفای قلب و روح سالکان طریق، به شکل‌های مختلف در پی مداوای جسم مردمان عادی یا مریدانشان برآمده‌اند، به گونه‌ای که این شفابخشی، سهم عمده‌ای از کرامت‌ها و خوارق‌عادات مشایخ و بزرگان صوفیه را به خود اختصاص داده است.^(۱)

مشایخ صوفیه گاه با خواندن قرآن عمل شفابخشی را انجام داده‌اند. از جمله در شرح احوال فرزند ابوسعید چنین کرامتی ذکر شده که البته اثبات کرامت و آینده‌بینی خود ابوسعید نیز بوده است. (ر.ک. محمدبن منور ۱۳۸۴: ۷۱) عده‌ای از مشایخ نیز با خواندن الحمد به شفای بیماران اقدام کرده‌اند.

«شیخ الاسلام گفت: که کسی بیمار بودی یا درد دندان و چشم و جای دیگر به «خیرچه» شدندی تا وی «الحمد» برخواندی و بدمیدی، به شدی و در طرف راحت پدید آمدی، وقتی دانشمندی را درد دندان بود، به وی شد. الحمد بخواند و بدمید، به شد. آن دانشمند گفت: خیرچه، الحمد نه راست خوانی واید بر تو راست کنم. گفت: نه، تو دل راست کن.» (انصاری ۱۳۸۶: ۵۲۰)

در کرامات شیخ‌الاسلام جام نیز از این جنس شفابخشی‌ها دیده می‌شود. (ر.ک. غزنوی ۱۳۸۴: ۴۸) هرچند سابقه این نوع شفابخشی‌ها به صدر اسلام و زمان پیامبر(ص) بر می‌گردد. غالب تفاسیر به خاصیت شفابخشی این سوره اشاره کرده‌اند. (ابوالفتوح رازی ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۲) برخی از منابع نیز این سوره را شفا نامیده‌اند. (مبیدی ۱۳۷۱، ج ۱: ۴)

کاشفی سبزواری در فتوت‌نامه سلطانی بنا بر همین سنت به عیادت‌کنندگان از بیمار توصیه می‌کند به هنگام عیادت فاتحه‌ای به نیت شفای مریض بخوانند و زود از پیش بیمار بیرون آیند. (کاشفی سبزواری ۱۳۵۰: ۲۵۷)

در متون نظم و نثر فارسی نیز به عباراتی بر می‌خوریم که هم بیانگر شفابخشی سوره حمد است هم اشاره‌ای دارد به رسم و آیین عیادت از بیمار: فاتحه‌ای چو آمدی بر سر خسته‌ای بخوان لب بگشا که می‌دهد لعل لب‌ت به مرده جان آنکه به پرسش آمد و فاتحه خواند و می‌رود گو نفسی که روح را می‌کنم از پی‌اش روان (حافظ ۱۳۷۰: ۳۸۲)

مشایخ طریقت گاه نیز تمرکز بر ذکر خاص را شفابخش می‌دانسته‌اند و البته تمرکز بر نامی خاص از نام‌های خداوند.

«شیخ العالم سیف‌الدین باخرزی را رضوان‌الله علیه و سلامه مرضی پدید آمد. اطبای حاذق جمع آمدند و مطبوخی تدبیر کردند و بر سر بالین شیخ نهادند و گفتند که سحرگاه بخوریت. چون وقت سحر شد شیخ خادم را فرمود که این قدح دارو را ببر و در جوی آب ریز و از آن یخاب که می‌رود پر کن و بیار. خادم بیاورد. شیخ «بسم الله الشافی» بگفت و بخورد و آن مرض زائل گشت.» (باخرزی ۱۳۸۳: ۲۶۲)

گاه نیز این شفابخشی را به آب دهان متبرک مشایخ نسبت داده‌اند که البته پشتوانه‌هایی نیز در سیره نبوی و ائمه (ع) داشته است.^(۲) از جمله اندر کرامات شیخ جام آورده‌اند که:

«از شیخ‌الاسلام شیخ ابوبکر مغنی روایت کرد که روزی پیش او رفتم، و چیزی بر گردن من برآمده بود مقدار خربزه‌ای، و مرا از آن بیم هلاکت بود. شیخ‌الاسلام چیزی بر آن خواند. تا سه روز جمله بگداخت و نیکو شد، به برکت آب دهن آن بزرگ دین.» (غزنوی ۱۳۸۴: ۱۸۶)

شفابخشی مشایخ صوفیه گاه حتی به بهره‌گیری از الحان خاص موسیقایی نیز کشیده می‌شد. عمروبن عثمان مکی برای شفای جوانی بیمار از قوال می‌خواهد آوازی بخواند و سماعی برپا کند. (هجوی ۱۳۹۰: ۱۷۵) همو پس از بهبود بیمار و در پاسخ کسانی که از حکمت این کار پرسیده بودند گفت: «چون سماع از مقام

ادنی باشد، بیمار شفا یابد. و چون از مقام اعلی باشد، تن درست بیمار گردد.»
بقلی شیرازی (۱۳۷۴: ۱۶۴)

این طرز نگاه به شفابخشی موسیقی، به کارکردهای درمانی آن در اسطوره، بسیار شبیه است. میرچا الیاده هنگام طرح موضوع شفای اسطوره‌ای یا نقش اساطیر در درمان، از سرودهای آیینی یاد می‌کند که به عنوان جزئی از آیین‌های شفابخشی در کنار ترسیم نقش ماندالا در کنار بستر بیمار، در تجسم تکوین دوباره کیهان مؤثر بوده‌اند. او معتقد است این سرودها حتی اگر هیچ اشاره‌ای به اسطوره آفرینش کیهان نداشته باشند، قطعاً هدفی درمانی دارند. بیمار که به طریزی رمزی [از طریق این طرح واره‌ها و سرودها] معاصر خلقت جهان شده است، در برکت اولیه غوطه می‌زند و نیروهای عظیم و شگرفی را که در آن زمان‌های دور، خلقت را ممکن گردانیده‌اند، جذب می‌کند. (الیاده ۱۳۹۲: ۳۵)

با این همه آنچه در این پژوهش در پی بررسی آن هستیم شکلی خاص از شفابخشی است که بی‌شبهت به آیین‌های اسطوره‌ای بلاگردانی نیست در این شیوه، پیر یا مرشد از طریق پذیرش درد بیمار به خود، در نقش بلاگردان عمل کرده، موجب بهبود بیمار می‌شده است. گاه نیز مریدان برجسته و محبوب شیخ، نیز بلاگردان او می‌شدند و با پذیرش بیماری مرادشان، خویشتن را فدای او می‌کرده‌اند.

سؤال پژوهش

پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ به سؤالات ذیل است:

- اصولاً این شیوه از شفابخشی چگونه بوده است؟ چه شیوه‌ها و انواعی داشته؟
و چه نسبت و شباهتی با آیین‌های اسطوره‌ای بلاگردانی دارد؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

به نظر می‌رسد در پژوهش‌های عرفانی اخیر، بررسی و تحلیل متون نقشبندیه مغفول مانده است. حال آنکه از بعد از قرن هشتم و حتی تا روزگار فعلی، این طریقت عرفانی در بخش‌های مختلف سرزمین‌های اسلامی به خصوص حوزه گستره ایران فرهنگی^(۳) تأثیرگذار بوده، و موجب پیدایش آثار ادبی متعدد منظوم و مثنوی در ادب فارسی شده است. بررسی این متون جدای از روشن ساختن زوایای ناشناخته‌ای از تصوف نقشبندی و نیز آیین‌های شفابخشی در میان متصوفه می‌تواند تأکید دوباره‌ای باشد بر پیوند عمیق و ماهوی اسطوره و عرفان.

روش پژوهش

در این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی صورت گرفته سعی بر آن است تا از طریق کنار هم نشانیدن شواهد برگرفته از متون عرفانی در خصوص بلاگردانی با نمونه‌های ذکر شده در اسطوره، شباهت ساختاری این دو به نمایش گذاشته شود تا بار دیگر بر پیوند ماهوی این دو تأکید شود. در این پژوهش ابتدا در باب بلاگردانی و انتقال شرّ صحبت می‌شود، سپس با تأکید بر بلاگردانی با کارکرد درد برگرفتن، شواهد این باور در متون عرفانی نقشبندیه بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

اگرچه درباره شیوه‌های درمانگری مشایخ متصوفه مقالات و مطالبی نوشته شده است نظیر ایرج‌پور (۱۳۸۸)، در مقاله «شیوه‌ای نادر از تبرک و شفابخشی در

متون عرفانی»، درباره یکی از شیوه‌های نادر شفابخشی متصوفه از طریق (آب دهان متبرک مشایخ) پرداخته است.

مریم حقی (۱۳۹۷)، در مقاله «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون نثر عرفانی»، به بیان شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون عرفانی پرداخته است.

لذا در مورد این شیوه (درد برگرفتن) جز همان شواهدی که در متون متصوفه - به خصوص متون نقشبندی - به چشم می‌خورد پژوهش مستقلی به دست نیامد، البته درباره خود تعبیر درد برچیدن/ برگرفتن در متون نظم و نثر یا فرهنگ‌های لغت (همچون آندراج) شواهد و مطالبی موجود است.

شهبازی و ارجی (۱۳۸۷) در سبع هشتم، به بررسی و طبقه‌بندی قصه‌های کرامت در متون عرفانی اختصاص داده است به صورت اشاره وار درد برگرفتن را یکی از شیوه‌های شفابخشی عرفا دانسته، بدون هر گونه تحلیل و اشاره به پیشینه اسطوره‌ای این رسم و باور، و نیز مفهوم بلاگردانی یا جست‌وجو در متون نقشبندی، صرفاً دو نمونه از این شفابخشی‌ها را از قشیری و عطار را نقل کرده‌اند. بعدها مریم حقی نیز - احتمالاً تحت تأثیر - همین اثر اخیر، همان مطالب را در یک بند از مقاله خود تکرار کرد و با نقل همان نمونه‌ها درد برگرفتن را یکی از شیوه‌های شفابخشی متصوفه دانست.

بلاگردانی؛ انتقال شرّ

بلاگردانی یعنی انتقال شرّ به انسان یا شیء دیگر. انسان بدوی که از منشأ درد و حرمان و مصیبت‌ها بی‌خبر بود و آن را نتیجه خشم خدایان می‌دانست تلاش می‌کرد آن شرّ را از سر خود واکرده به اشیا یا انسان‌های دیگر منتقل نماید. غالباً انتقال شرّ به اشیای مادی فقط گامی بود به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر. (فریزر ۱۳۸۶: ۵۹۶) البته این انتقال شرّ فقط شامل حال انسان نمی‌شده، بلکه

گاه شیء یا حیوان را نیز در بر می‌گرفته است. جلوه‌های حیوانی این بلاگردان هنوز در شکل قربانی کردن حیوان در بسیاری از ادیان رواج دارد. مهره‌های آبی آویخته بر گهواره نوزادان و نیز سایر اشیاء مرتبط با دفع چشم‌زخم نیز جلوه‌های امروزی این بلاگردانی است.

گاه این بلاگردانی آگاهانه صورت می‌گرفته است، در واقع «بعضی افراد با به جان خریدن شری که متوجه دیگران است، نقش بلاگردان را ایفا می‌کردند. فریزر آیین‌های کهنی را نشان داده که در طی آن بیماری از فرد بیمار به فرد سالم دیگر (بلاگردان) منتقل می‌شد.

«بر اساس یکی از آیین‌های رایج در هند برای درمان استسقا، خلیفه دو تن را پشت به هم روی شاخه‌ای می‌نشانند روی بیمار به شرق و روی مرد سالم به غرب قرار می‌گیرد، سپس در ظرفی نهاده بر سر بیمار جو شیری درست می‌کند و به آدم سالم می‌دهد تا سر بکشد به این نحو عامل استسقا و تشنگی را از بیمار به دیگری منتقل می‌کند و او با رغبت و رضا آن را می‌پذیرد و می‌گیرد. نوعی درمان سخت برای تب در بین قوم تلوگو وجود دارد و آن بغل کردن یک بیوه‌زن کچل برهنه در نخستین لحظات سپیده‌دم است. با این عمل تب از بدن بیرون می‌رود و به بیوه‌زن کچل منتقل می‌شود. همچنین وقتی سنگالی سخت مریض باشد و از پزشکان کاری بر نیاید یک رقاص شیاطین را می‌آورند که با پیشکش دادن به شیاطین و رقصیدن با صورتک‌هایی مناسب آن‌ها، بیماری را یکی یکی از تن بیمار بیرون می‌آورد و به بدن خود انتقال می‌دهد.» (فریزر ۱۳۸۶: ۵۹۷)

گاه شمول این بلاگردانی از یک فرد فراتر می‌رفت و همه افراد قبیله را در بر می‌گرفت:

«در بخشی از نیوزلند کفاره‌دادن برای گناه را ضروری می‌دانستند. خدمتی برای کسی انجام می‌دادند که به واسطه آن گمان می‌رفت همه گناهان قبیله به او منتقل می‌شود. بوته سرخسی را قبلاً به او می‌بستند و او با آن به رودخانه می‌جست و آن را باز می‌کرد و می‌گذاشت که با آب به دریا برود و گناهان را با خود ببرد.» (همان:

۵۹۸)

مرد مقدّس در نقش بلاگردان

گاه این بلاگردان فرد مقدّسی بود که آگاهانه یا ناآگاهانه بار مصیبت و نکبت و گناه فرد یا جماعتی را بر عهده می‌گرفت و با نوعی از خودگذشتگی و فداکاری موجب راندن شرّ از دیگران و کاهش رنجشان می‌شد و از این طریق حتی بر تقدّسش افزوده می‌گشت.

در *جاتاکا* - مجموعه داستان‌های هندی که تناسخ‌های بودا را شرح می‌دهد - داستانی است که نشان می‌دهد چگونه گناهان و مصائب را می‌توان با آب دهان به مرتاض مقدّس منتقل کرد. در آنجا داستان بانوی بلهوسی روایت می‌شود که برای جلب اعتماد و اعتنای دوباره شاه «دانداریکی» و به منظور پاک‌شدن از گناهان، آب دهان و خلال دندان‌ش را بر سر مرتاضی به نام «کیساواچا»^۱ انداخت و به این ترتیب توانست با انتقال گناهانش به بلاگردان، دوباره مهر و محبت شاه را به خویشتن جلب کند. (فریزر ۱۳۸۶: ۵۹۹)

گذشته از موارد خاص غالب این بلاگردانی‌ها با میل و ارده بلاگردان انجام شده و بلاگردان در ازای کارش مزدی یا مالی دریافت می‌کرده است.

«در تراوانکور وقتی راجه در شرف مرگ است برهمن مقدّسی را پیدا می‌کنند که راضی باشد گناهان شاه مشرف به موت را در برابر ده‌هزار روپیه به جان بخرد. بدین سان مرد مقدّس را که آماده است به نیابت از طرف راجه خود را در محراب وظیفه، قربانی گناهان او کند به نزد راجه می‌برند. او راجه محض را تنگ در آغوش می‌گیرد و می‌گوید پادشاه، من تمام گناهان و درد و بلایت را به گردن می‌گیرم. ای عالیجناب، دیر زی و با سعادت سلطنت کن. پس از این ایثار بزرگ و بازخریدن همه گناهان شاه و همچنین دریافت روپیه‌ها او را از کشور بیرون می‌رانند و هرگز اجازه بازگشت نمی‌دهند.» (همان: ۶۰۰)

1. kisavacha

به نظر می‌رسد باور رایج در بین مسیحیان مبنی بر اینکه مسیح فدای بشر یا بلاگردانشان شده، از همین آبخور اسطوره‌ای سرچشمه گرفته است. آنان معتقدند که به خاطر گناه آدم، معصومیت از بین رفت و صورت خدا که در انسان بود بدشکل و ضعیف شد و انسان برده گناه گشت و بی‌نظمی و مرگ وارد جهان شد؛ تا اینکه خداوند به برکت مسیح این گناه را از دامن بشریت پاک کرد. بدین نحو که مسیح فرزند خدا و خود خدا بود، در رحم یکی از ذریه‌های آدم یعنی؛ «مریم بتول» حلول کرد و از او متولد شد و سپس زجر و اذیتی را بر روی دار تحمل کرد و خود را فدا ساخت تا بندگانش از عقاب آخرت نجات یابند و دچار هلاکت سرمدی نگردند. (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۷۶؛ ر.ک. هاکس ۱۳۷۷: ۶۴۶-۶۴۵)

این مطالب در عهد جدید به‌ویژه در بیشتر نامه‌های پولس منعکس شده است. مثلاً او می‌گوید:

«همچنان که به یک خطا حکم شد بر جمیع مردمان برای قصاص، همچنین به یک عمل صالح بخشش شد بر جمیع مردمان برای عدالت حیات.» (انجیل ۲۰۰۵، نامه پولس به رومیان، ۵: ۱۹-۱۸) «خدا محبت خود را در ما ثابت می‌کند از اینکه هنگامی که ما هنوز گناهکار بودیم مسیح در راه ما مرد پس... الان که به خون او عادل شمرده شدیم به وسیله او از غضب نجات خواهیم یافت... و به وساطت مرگ پسرش با خدا صلح داده شدیم.» (همان، رومیان، ۵: ۱۰-۸) «در نتیجه عیسی کفاره خطاهای مؤمنین و گروندگان به خودش شد نه تنها گروندگان به خودش بلکه کفاره گناهان همه عالم شد.» (همان، رساله اول یوحنا، ۲: ۳-۱)

بیان سمبلیک و نمادین این فداشدن هنوز هم از طریق نان و شراب متبرک،

باوری راستین در مسیحیت تلقی می‌شود:

«و پیاله را گرفته، شکر نمود و بدیشان (یعنی به شاگردان) داده گفت: همه شما از این بنوشید؛ زیرا که این است خون من. در راه بسیاری به جهت آموزش گناهان ریخته می‌شود.» (انجیل متی، باب ۲۶: ۲۸-۲۷)

بازتاب مفهوم و مضمون بلاگردانی در ادبیات رسمی و عامه

جلوه‌های بلاگردانی در شکل‌های مختلف در ادبیات عامه و رسمی نیز بازتاب یافته است. یکی از این جلوه‌ها، آیین‌هایی چون «میر نوروزی» و «کوسه برنشین» است که در کنار اینکه آیینی بارورانه بوده، عنصر بلاگردان را نیز در ژرف ساخت خود دارند.

به نظر می‌رسد این رسم، شکل دگرگون‌شده آیین کشتن پادشاه مقدس است که در نزد اقوام بدوی نماد باروری زمین و سلامت انسان‌ها محسوب می‌شده است، به محض ظهور نشانه‌های پیری کشته می‌شد تا روحش در اوج قدرت به جانشینش منتقل شود و روند باروری کاستی نگیرد. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۶: ۳۲۳-۲۹۵) بعدها دگرگونی‌هایی در این آیین رخ داد و رفته‌رفته به صورت آیینی سالانه درآمد که در آغاز بهار و به عنوان جشنی بارورانه برپا می‌شد.

طی این دگرگونی، بلاگردان به جای پادشاه بر تخت می‌نشست و همه لوازم پادشاهی را نیز در اختیار می‌گرفت. بعد از مدتی که نحوست از بین می‌رفت یا کارکرد بلاگردان به انجام می‌رسید، امتیازات پادشاهی از او سلب شده، گرفتار آزار و اذیت مردم و اطرافیان شاه می‌شد، که انتظار داشتند بلاگردان همان طور که بار نحوست و نکبت پادشاه را به گردن می‌گرفت، بار گناهان آنان را نیز به گردن بگیرد.

«پس از پایان مراسم پادشاه واقعی که دچار رستخیز شده بود و حتی یکبار در قامت پادشاه دروغین کشته شده بود، دوباره با قدرت تمام به زندگی برگشته بود به مسند می نشست. او از این پس می توانست باروری زمین را تضمین کند.» (رضایی دشت‌ارژنه ۱۳۸۷: ۸۵)

جشن «کوسه برنشین» نیز رسم دیگری مرتبط با همین پادشاه ساختگی و بلاگردانی اش بود که ابوریحان بیرونی برگزاری آن را در شهرهای مختلف ایران و به ویژه شیراز گزارش کرده بود. (۴) (۱۳۶۳: ۳۴۲)

نمونه‌ای از بلاگردانی این چنینی انسانی و پادشاه ساختگی در *مرزبان‌نامه* نیز آمده است. در این اثر ضمن حکایتی، داستان غلامی نقل می‌شود که کشتی اش بر اثر تلاطم امواج به سرزمینی غریب رانده می‌شود. مردم آن سرزمین، غلامی از مسافران آن کشتی را که از طوفان جان سالم به در برده بود، با عزت و احترام بر تخت شاهی می‌نشانند، ولی بعد از مدتی او را برکنار کرده، در بیابان رها می‌کنند تا از تشنگی و گرسنگی بمیرد. (وراوینی ۱۳۶۷: ۱۲۰-۱۰۴)

شکل تاریخی و دگرگون‌شده این باور اسطوره‌ای از بلاگردانی که در متون ادبی هم ذکرش آمده، کشته یا قربانی شدن فردی به خاطر نجات جان شخصیتی برجسته (معمولاً شاه) است. برای مثال در باب اول *گلستان سعدی*، از مرض هایل یکی از ملوک سخن به میان آمده که به اجماع حکمای یونان دواپی نداشته، مگر زهره آدمی با صفاتی خاص. دهقان پسری که واجد این ویژگی‌ها بوده در لحظه آخر دست به دعا برمی‌دارد و دل پادشاه به رحم آمده از کشتن او صرف نظر می‌کند. (سعدی ۱۳۶۹: ۵۷) همین مضمون بعدها دست‌مایه نمایشنامه‌ای آلمانی به نام *هاینریش بینو* قرار گرفت. در این نمایشنامه داستان شوالیه‌ای قدرتمند مطرح می‌شود که به مرضی مبتلا شده که به زعم پزشکان درمانی ندارد جز خون

قلب دوشیزه‌ای پاکیزه، که آماده ازدواج باشد و با رضایت تن به این کار بدهد. (زرین‌کوب ۱۳۸۳: ۲۹۸)

واقعه و رویدادی با مضمون بلاگردانی را در مورد شاه عباس صفوی نیز ذکر کرده‌اند که در نتیجه پیش‌بینی منجمان مبنی بر وقوع حادثه‌ای برای شاه به منظور رفع نحوست و برای بلاگردانی. یکی از محکومان به قتل به نام «یوسفی ترکش دوز» را که از پیروان نقطویه بوده بر جای خود نشانده، بعد از سه روز که نحوست برطرف شده او را به هلاکت رسانده است.^(۵)

گذشته از بلاگردان انسانی، دفع شرّ به وسیله قربانی کردن حیوانات نیز صورت می‌گرفته که از باورهای رایج در بین مردمان بدوی بوده است و جلوه‌هایی از آن حتی هنوز هم در بسیاری از جوامع دیده می‌شود. گزارش‌هایی از این باور در متون ادبی نیز آمده است. برای مثال در *شاهنامه* و در خلال داستان رستم و اسفندیار این طور آمده که در مسیر حرکت اسفندیار به زابلستان برای رویارویی با رستم، شتر پیشاهنگ لشکر بر سر دو راهی زانو زد و از حرکت بازایستاد. اسفندیار که این وضع را شوم می‌دانست، برای دفع شومی و نحوست دستور داد شتر را قربانی کنند تا شومی ماجرا به شتر منتقل شود و با مرگش از بین برود. (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۵: ۳۱۸-۳۰۹) آویختن سر حیوانات مرده بر سر در خانه‌ها که سعدی آن را گزارش کرده از نمونه‌های همین بلاگردانی و دفع چشم زخم است:^(۶)

یکی روستایی سقط شد خرش علم کرد بر تاک بستان سرش
(۱۳۶۹: ۴۳۳)

گذشته از موارد ذکر شده در ادب رسمی، نمونه‌های فراوان این بلاگردانی را می‌توان در فرهنگ و ادب عامه نیز یافت. نجفی در *فرهنگ فارسی عامیانه*، در تعریف بلاگردان نوشته است: «چیزی یا حیوانی یا کسی که بلائی مقدر بر دیگری را بر خود بگیرد یا دفع کند و بدین وسیله او را از خطر مصون دارد.» (نجفی

۱۳۷۸: ذیل واژه «بلاگردان») همو در شواهد مثالی که برای این تعبیر آورده بر کاربردش در داستان‌نویسی معاصر فارسی نیز تأکید کرده است: «اگر بلاگردان هستیم اول از جان خودمان بلاها را دور بکنیم!» (هدایت ۱۳۳۱: ۱۱۹ به نقل از نجفی) «این‌ها گدا نیستند، محتاج‌اند... این‌ها را نباید نومید کرد، بلاگردان دکان‌اند.» (نجفی ۱۳۷۸: ۶۲)

وجود برخی باورها و مناسک و آیین‌ها در فرهنگ عامه، حکایت از اعتقاد مردم به مفهوم بلاگردان است. بنا بر یکی از این باورها این اعتقاد وجود داشت/ دارد که حیوانی را به نیت سلامت کسی قربانی کنند: «برای اینکه زن پا به زانو زودتر بزاید... بالای سرش، مرغ یا خروس بلاگردان می‌کردند و صدقه می‌دادند.» (کتیرایی ۱۳۸۷: ۲۶) یا معتقد بودند دور کسی نباید گشت، چون بلاگردان آن شخص می‌شوند.» (هدایت ۱۳۳۱: ۱۰۲)

ردپای بلاگردانی را نیز می‌توان در لابه‌لای واژه‌ها و تعبیر ادبی چون درد برچیدن، درد برگرفتن یا تکیه کلام‌های عامیانه‌ای چون دردت به جانم، قربانت شوم، فدایت شوم، دورت بگردم... و تعبیر آن را می‌توان یافت که هنوز هم در بسیاری از مناطق ایران و در تداول عامه یا فی‌المثل در تکیه کلام‌های مادران، خطاب به فرزندان شنیده می‌شود.

درد برچیدن؛ بیانی دیگر از بلاگردانی

به نظر می‌رسد تعبیر درد برچیدن یا عبارت‌های همانندش که در شعر فارسی نیز به کار رفته، تعبیر دیگری از همین بلاگردانی باشد که در اعتقادات پیشینیان ریشه داشته است؛ زیرا عقیده داشته‌اند اگر کسی از راه تنفس، دیفتری و گلودردِ مریضی را به خود انتقال دهد، مریض شفا یابد، و بسیار می‌شده که مادران نسبت به فرزندان این کار را می‌کرده و دردچین فرزندان می‌شده‌اند.

همین مضمون بعداً به ادبیات نیز راه یافت و دست‌مایه مضمون‌پردازی شاعران شد که شاید مشهورترین آن‌ها، اشعار سعدی و حافظ باشد. هرچند شارحان، ژرف‌ساخت اسطوره‌ای تعبیر را نادیده گرفته‌اند:

چرا دردت نچیند جان سعدی که هم دردی و هم درمان دردی^(۷)
(سعدی ۱۳۶۹: ۶۱۰)

به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم بیا کز چشم بیمار ت هزاران درد برچینم^(۸)
(حافظ ۱۳۷۰: ۲۸۴)

بر این اساس درد برچیننده، حکم همان بلاگردانی را پیدا می‌کرد که در مواقع بحرانی بار رنج و بیماری و مصیبت را به جان می‌خرید و موجب رهایی شخص یا اشخاصی از نیستی و تباهی می‌شد.

طریقت نقشبندیه

نقشبندیه طریقتی منسوب به خواجه بهاءالدین نقشبند بخارایی است، اما بهاءالدین را نمی‌توان بنیان‌گذار و مؤسس این طریقت به حساب آورد. طریقه او در واقع، دنباله طریقه خواجهگان است. طریقه و سلوکی که خواجه یوسف همدانی (۴۴۰-۵۳۵) و خواجه عبدالخالق غجدوانی (ف ۵۷۵) بنیان نهاده بودند. خواجه بهاءالدین که خود از جانشینان خواجه عبدالخالق تعلیم یافته بود، محیی و مصلح طریقت خواجهگان شد و طریقت نقشبندی آمیخته‌ای از تعالیم عبدالخالق غجدوانی و بهاءالدین بخارایی گردید. (بخاری ۱۳۷۱: ۸) این سلسله نسبت خرقة خود را به ابوعلی فارمدی از مشایخ قدیم خراسان می‌رسانیدند. (زرین‌کوب ۱۳۸۹: ۲۰۶) خواجه محمود انجیر فغنوی، خواجه علی رامتینی، خواجه محمدابا سماسی و سیدامیر کلال، استاد بهاءالدین نقشبند از مشایخ این طریقه هستند.

تصوف نقشبندی، سستی معتدل و میانه‌روست. پیروی از سنت و حفظ آداب شریعت و دوری از بدعت، اساس این طریقت است. در آن نه خلوت است نه عزلت نه ذکر جهر و نه سماع. (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۱: ۴۲) آنچه در تعالیم نقشبندیه بیش از همه تکرار شده؛ یکی اتباع سنت است و حفظ شریعت و دیگر توجه به حق و نفی خواطر. بنا به نوشته نویسندگان این طایفه، طریقه نقشبندیه همان طریقه صحابه کرام - رضی الله عنهم - است، با رعایت این اصل که نه چیزی بر آن روش بیفزایند و نه چیزی از آن بکاهند. از جمله جامی در *نفحات الانس* نوشته است: «طریقه ایشان اعتقاد اهل سنت و جماعت است و اطاعت احکام شریعت و اتباع سنن سید المرسلین و دوام عبودیت که عبارت است از دوام آگاهی به حق سبحانه بی مزاحمت شعور به وجود غیری.» (۱۳۸۶: ۴۱۳) همین میانه‌روی نقشبندیان و پای‌بندی آن‌ها به شریعت، باعث شد که بسیاری از عالمان دین به این طریقه گرایش پیدا کنند.

بنای طریقت نقشبندیه بر یازده عبارت است که در متون مختلف به همین شکل به کار رفته است. این عبارت‌ها شامل: هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، وقوف عددی، وقوف زمانی و وقوف قلبی است. هشت عبارت نخست نهاده خواجه عبدالخالق غجدوانی و سه عبارت آخر، افزوده بهاء‌الدین نقشبند است.

پس از بهاء‌الدین خلفای او، خواجه علاء‌الدین عطار (ف ۸۰۲)، محمدپارسا (ف ۸۲۲) و یعقوب چرخ‌ی (ف ۸۵۱) بر مسند ارشاد نشستند. سعدالدین کاشغری، جامی و خواجه عبید... احرار نیز از بزرگان این طریقت هستند که در ترویج آن سهم بسزایی داشته‌اند. در عهد جامی و عبید... احرار، این طریقت به اوج نفوذ و شهرت رسید و پایتخت‌های تیموریان در خراسان - هرات و سمرقند - مجمع و مرکز صوفیان نقشبندی شد. این سلسله از عهد

سیدامیرکلال مربی و استاد بهاءالدین همواره، مورد حمایت فوق‌العاده و تکریم و اعتقاد پادشاهان و شاهزادگان تیموری بود.

بازتاب انتقال بیماری به بلاگردان در متون عرفانی

در خصوص پیوند عرفان و اسطوره پیش از این سخن گفته‌اند.^(۹) اینگونه شفابخشی هم در کنار بسیاری از آیین‌ها و باورها و رسوم کهن که خاستگاهی اسطوره‌ای دارند، از دیگر دلایل پیوند ماهوی عرفان و اسطوره است.

در متون عرفانی فارسی احتمالاً اولین مورد اینگونه شفابخشی‌ها گزارشی است که در ترجمه رساله قشیریه آمده است. قشیری در باب ۳۴ رساله که در مورد فتوت است، این نوع از شفابخشی را ذکر کرده است که آن را عملی جوانمردانه انگاشته است:

«مرتعش گوید با ابوحفص [حداد] به عیادت بیماری شدید و [ما] جماعتی بودیم [شیخ] ابوحفص بیمار را گفت: خواهی که بهتر شوی. گفت: خواهم [ابوحفص] اصحابنا را گفت هر کسی پاره ازین بیمار برگیرید، بیمار اندر ساعت درست شد و با ما بیرون آمد. دیگر روز ما همه بر بستر افتادیم [و مردمان به عیادت ما همی آمدند].» (۱۳۷۴: ۳۶۵)

این حکایت بیانگر همان مفهومی است که تا به حال از آن با عنوان بلاگردان یاد می‌کردیم؛ یعنی انتقال بیماری یا به طور کلی شرّ از یکی به دیگری، که البته اینجا این انتقال از یک نفر به چند نفر صورت گرفته است. شیوه روایت قشیری به گونه‌ای است که گویی اعتقاد به این مسأله، باوری رایج بین متصوفه در آن روزگار بوده است. گنجاندن این حکایت در باب فتوت نیز بر تأثیرگذاری آن افزوده است.

در موردی دیگر عطار به قصد رجحان مقام معنوی نوری، به نقل داستانی می‌پردازد تا یادآور شود جوانمردان طریقت در تیمارداری و غمخواری از یاران، از جان مایه می‌گذارند:

«نقل است که نوری بیمار شد. جنید به عیادت او آمد و گل و میوه آورد. بعد از مدتی جنید بیمار شد. نوری با اصحاب به عیادت او آمدند. پس با یاران گفت: هرکس از این بیماری جنید چیزی برگیرد تا او صحت یابد. گفتند: برگرفتم. جنید حالی برخاست. نوری گفت: این نوبت که به عیادت آیی چنین آیی، نه چنان که گل و میوه آری.» (۱۳۸۳: ۵۰۰)

با این همه نظایر این داستان‌ها در متون عرفانی چندان نیست، به نظر می‌رسد بیشتر این موارد در آثار نقشبندیه^(۱۰) دیده شده باشد. مناقب‌نویسان و کرامت‌پردازان نقشبندی نیز اینگونه شفابخشی یا انتقال شرّ را جزو کرامات خاص نقشبندیه دانسته‌اند: «و مخفی نماند که رفع مرض و حواله عرض مخصوص به طبقه خواجگانست قدس‌الله تعالی ارواحهم.» (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۰۳)

در این بخش چند روایت از زندگی و کرامت‌های خواجه احرار^(۱۱) و نیز سایر مشایخ نقشبندی با محوریت بلاگردانی و انتقال شرّ بررسی می‌شود.

انتقال بیماری از مریدان به شیخ؛ بلاگردانی شیخ

یکی از جلوه‌های بلاگردانی که جزو خوارق عادت خواجه احرار و سایر مشایخ نقشبندی نقل شده، پذیرش بیماری و عوارضات جسمانی مریدان و نزدیکان به خویشان بوده که شبیه همان بلاگردانی مرد مقدّس در روایت‌های اسطوره‌ای بوده است. در این شیوه، مرد مقدّس بیماری را به خود گرفته، از این طریق مریدان بیمارشان را از رنج و بیماری نجات می‌داده است.

الف) یکی از مریدان شیخ بیمار می‌شود و به شیخ پیغام می‌فرستد که به عیادت من بیا. شیخ دارو می‌فرستد و در پاسخ می‌گوید: آب بسیار کلان است و گرنه به پرسش می‌آمدم. بیمار از شنیدن خبر مأیوس می‌شود و بیماری‌اش لحظه‌به‌لحظه شدیدتر می‌شود.

«حال چون نفس آخر می‌نمود توجه به آن حضرت کرده شد به یک بار خواب برین مردم غلبه کرده همه در خواب شدند. مرا نیز خواب برد در واقعه دیدم که کسی آمده که آن حضرت آمدند و مرا حال جنبیدن نبود. حضرت ایشان درآمدند و چهل کس دیگر همراه بود. مرا پریشانی کردند و روی مبارک به طرف آن مردم کرده، گفتند که از زحمت او هر کسی چیزی بردارید و برخاستند. بیدار شدم در خود از این مرض‌ها هیچ اثر ندیدم برخاستم و از دریچه خانه بیرون آمدم.» (احرار ۱۳۸۰: ۶۱۴)

این روایت - هرچند بیان خواب و رؤیا است - سایه روشنی از واقعیت را نیز با خود دارد و شبیه همان روایت قشیری است که جدای از اینکه اثبات یکی از کرامت‌های پیر و مراد باشد، حکایت از آن دارد که این رسم و باور یکی از باورهای رایج بین متصوفه بوده که از روی جوانمردی درد بیمار را به خویش بگیرند و به معنی دقیق کلمه از بیمار درد برچینند. البته نباید از نظر دور داشت که نقطه ثقل این کرامت نیز همچنان همان پیر است و اگر دیگر همراهان شیخ هم، چنین قدرتی یافته‌اند که در بیماری تصرف کنند به یمن همت و اراده شیخ بوده است نه خودشان.

«ب) روزی ایشان از فقیر پرسیدند که فلان جوان از بزرگزادگان و نقبای این شهر که بما زیاده‌التفاتی می‌دارد چند روز است که پیدا نیست، آیا جهت آن چیست؟ گفتم یک هفته شد که به درد دندان عظیم افتاده است و یک طرف روی وی ورم کرده، فرمودند که وی جوانی قابل است، خیزید تا به عیادت وی رویم، در ملازمت ایشان بر سر بالین آن سیدزاده رفتیم، دیدیم که با روی ورم کرده بر بستر افتاده است و از غایت وجع تب کرده می‌نالد و ایشان بعد از

پرسش او زمانی سکوت فرمودند و چنان معلوم شد که متوجه مرض او گشتند و بعد از ساعتی سر برآوردند آن درد منتقل بدنشان ایشان شده بود و همان طرف روی ایشان ورم کرده، با درد دندان و حرارت و روی ورم کرده برخاستند و آن جوان به صحت تمام به مشایعه ایشان تا در سرا بیرون آمد و ایشان دو هفته بدرد دندان مبتلا بودند.» (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۰۴)

روایت‌نویسان نقشبندی بر بیمارشدن شیخ در نتیجه این بلاگردانی اصرار داشته‌اند، تا هم باورپذیری کرامت بیشتر شود و هم نوع دوستی و مریدپروری شیخ در نزد مخاطبان، پررنگ‌تر جلوه کند؛ زیرا در آن روزگار برداشتن صرف بیماری و شفای بیمار برای مریدان و مردم عوام، تازگی چندانی نداشت؛ اتفاقاً گاهی اوقات هم نشان داده شده که حتی شیخ هم توان برداشتن بار بیماری را نداشته است.

(ج) و هم ایشان می‌گفتند که: «یکی از معتقدان و مخلصان ایشان را مرضی قوی عارض شد. گفتند: به عیادت وی می‌رویم. در راه که می‌رفتند گفتند که: فلان کس ما را بسی خدمات‌های شایسته کرده است، می‌باید که چون عیادت وی کنیم به زیر بار وی در آییم و مرض وی را برداریم. خاطر من از آن سخن بسیار ترسان شد. چون بر بالین وی بنشستند، وی بر روی بستر افتاده بود و مجال سخن و حرکت نداشت. خدمت مولانا ساعتی متوجه شدند، آن شخص باز نشست و آغاز سخن گفتن کرد. ایشان سر برآوردند و گفتند: این بار هم حواله به تست که بسیار سخن می‌گویی. چون بیرون آمدند، گفتند: دیدیم که وی رفتنی است و بار وی برداشتنی نیست، باز آن را به وی حواله کردیم. و آن شخص در همان مرض برفت.» (جامی ۱۳۸۶: ۴۵۹)

در متون نقشبندی از این درد برگرفتن با تعبیر بار برداشتن یاد شده است.

کاشفی در خصوص لفظ بار و بار برداشتن می‌نویسد:

«حضرت ایشان می‌فرمودند که آنچه از اکابر خانواده خواجگان قدس‌الله تعالی ارواحهم، منقولست که دربار مردم درمی‌آیند به یکی از دو صورت می‌تواند بود: یکی آنکه وقتی که آشنایی عزیزی را مرضی و ملالتی یا ابتلاء به معصیتی عارض

می‌شود، ایشان طهارت می‌سازند و نماز می‌گزارند و تضرع و زاری می‌کنند و از حضرت حق سبحانه درمی‌خواهند که او را از آن عارضه پاک و مطهر گرداند. و صورت دیگر آنست که صاحب مصدر آن مرض یا معصیت خود را می‌دانند و به جای وی خود را اثبات می‌کنند و بعد از طهارت و نیاز تمام تضرع و زاری می‌کنند و به صدق و اخلاص توبه و انابت و رجوع می‌نمایند و آن مقدار خاطر مشغول می‌دارند و همت برمی‌گمارند، که او را به تمامی از آن ابتلا خلاصی و نجاتی میسر می‌شود.» (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۰)

البته به تصریح مناقب‌نویسان نقشبندی این بلاگردانی تا زمانی کارگر و مؤثر بوده که مرید در نسبت معنوی با پیر و مرشد خویش ثابت قدم باشد. اگر این اتصال معنوی از بین می‌رفت، بلاگردانی شیخ نیز بی‌اثر می‌شد. در واقع، این لطف شیخ تا زمانی شامل حال مرید می‌شد که در نسبت معنوی با او باقی می‌ماند. در منابع نقشبندیه، هم برای اثبات اهمیت این رابطه روحی و هم اثبات قدرت بلاگردانی شیخ، داستان افرادی ذکر شده که به واسطه قطع رابطه معنوی از کنف حمایت معنوی شیخ خارج شده، در اثر همان بیماری که قبلاً به یمن کرامت شیخ درمان شده بود، در گذشته‌اند. (همان، ج ۱: ۲۰۰؛ ر.ک. جامی ۱۳۸۶: ۴۶۰)

اهمیت این نسبت معنوی تا بدانجا بوده که گاه به واسطه قوت و قدرتش، بلاگردانی شیخ یا تأثیرپذیری‌اش از ناراحتی‌های جسمی و روحی مریدان صادق و خویشان و نزدیکانش حتی بدون اطلاع شیخ، صورت می‌گرفته است. در چنین وضعیتی شیخ نیز از بیماری آن‌ها یا عوارض جسمانی‌شان بیمار می‌شده، یا تحت تأثیر قرار می‌گرفته و بی‌آنکه خودش بداند، بلاگردان می‌شده است.

«می‌فرمودند خدمت مولانا نظام از احوال و عوارض مردم زود متأثر می‌شدند روزی ایشان را درد شکم شد و بسیار اظهار الم و محنت کردند در آخر تفحص نمودند. پسر ایشان آش آرد و سببچه خام بسیار خورده بوده است و او را درد شکم بوده است ایشان از آن کیفیت متأثر شده‌اند.» (احرار ۱۳۸۰: ۳۱۴)

در موردی دیگر، شیخ بی‌آنکه خودش بداند تحت‌تأثیر بیماری یکی از مریدانش قرار گرفته، دچار همان حالات و عوارضی شده که فرد بیمار داشته است:

«و هم حضرت ایشان فرمودند که یکبار کسی آمد که خدمت مولانا نظام‌الدین را مرضی عارض شده است و در آن زمان در شاش (چاچ نام قدیم تاشکند) در منزل ما مهمان بودند، به تعجیل پیش ایشان رفتم دیدم که آتش کرده‌اند و جامه بسیار بر ایشان پوشیده‌اند و چند کس خود را بر بالای ایشان انداخته‌اند و خدمت مولانا را تمرج عظیم گرفته می‌لرزند و دندان بر دندان می‌زنند، چنان‌که در تب‌لرزه می‌شود و آن تمرج هیچ تسکین نمی‌یابد، من از مشاهده این حال به غایت اندوهگین شدم. ساعتی بنشستم تا ناگاه یکی از اصحاب ایشان که به خدمت مولانا رابطه تمام داشت و گندم به آسیا برده بود از در درآمد با جامه‌های ترشده، که در هوایی سرد در جوی آسیا افتاده بود و سرمای عظیم خورده و به غایت می‌لرزید، خدمت مولانا که وی را دیدند فریاد برکشیدند که مرا گذارید و وی را زود گرم سازید که این سرمای او است که من می‌خورم و صفت و حال او است که در من سرایت کرده است، چون جامه‌های‌تر از بر او کردند و جامه‌های دیگر درو پوشانیدند و او را گرم ساختند تمرج ایشان تسکین یافت و به حال خود بازآمدند و برخاستند بی‌تشویشی.» (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۹۳)

مریدان؛ بلاگردان شیخ

گاه اتفاق افتاده که شاگردان و مریدان، بلاگردان مشایخ شده‌اند. در مناقب‌نامه‌های شیخ احرار نیز چنین آمده که ظاهراً یکی از مریدان خود را فدای او کرده و بیماری‌اش را به خود خریده است. نویسنده رشحات این چنین در این باره سخن می‌گوید، ظاهراً این امر دو بار اتفاق افتاده است:

«خدمت مولانا محمد قاضی‌علیه‌الرحمه در مسموعات خود نوشته‌اند که در مرض اولی حضرت ایشان فقیر را به هرات به طلب طبیب فرستادند، خدمت مولانا

قاسم علیه‌الرحمه در ضمان صحت بودند، این کمینه را مبالغه نمودند که زودتر طبیعی بیاری که ما را دیگر طاقت دیدن مرض حضرت ایشان نیست و بسی راه به مشایعه این فقیر آمدند، چون طبیب آوردم خدمت مولانا قاسم وفات یافته بودند. مجموع زمان مفارقت سی و پنج روز بود از حضرت ایشان کیفیت فوت مولانا پرسیده شد، فرمودند که روزی مولانا قاسم پیش ما آمد و گفت من خود را فدای شما می‌کنم، من گفتم، قاسم تو مرد فقیری و متعلقان بسیار داری، این چنین مکن، گفت، من به شما درین امر به مشورت کردن نیامده‌ام و این کار کرده‌ام و حضرت حق سبحانه قبول فرموده است، هرچند مبالغه کرده شد او در مقابله جز این سخن نگفت و برین برفت، آن بوده است که روز دیگر مرض حضرت ایشان به خدمت مولانا منتقل شده است و از عالم رفته‌اند و حضرت ایشان چنان صحیح شده بودند که به طبیب احتیاج نیفتاد.» (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۲: ۶۰۲)

ظاهراً این اتفاق یک بار دیگر نیز در دوران زندگی خواجه احرار رخ داده است. در این حکایت سخن از نورالدین نامی می‌رود که خود را بلاگردان شیخ کرده است. (ر.ک. همان، ج ۲: ۶۳۸-۶۳۷)

در این شکل از بلاگردانی هم اگرچه مریدان، بلاگردان شیخ شده او را از مرگ رهانیده‌اند، باز هم قدرت معنوی و کرامت شیخ را نباید نادیده گرفت؛ زیرا او توانسته است شاگردان و مریدانی با چنین قدرت روحی بپروراند که حاضرند جانشان را در طبق اخلاص بگذارند و این چنین بلاگردان شیخ شوند. به هر حال چه مریدان بلاگردان شیخ شوند چه شیخ بلاگردان مریدان، از این نکته نباید غافل شد و آن اینکه مقوله بلاگردانی‌ها در بین صوفیان نقشبندی قرن نهم و دهم سخت رواج داشته و جزو خوارق عادات مشایخ و کرامت‌هایشان محسوب می‌شده است.

انتقال شرّ به دیگران به تصرف و اراده شیخ

یکی از انواع بلاگردانی یا انتقال شرّ، در مواقعی روی می‌داده که بیماری یا شرّ از فرد بیمار به اراده و تصرف شیخ به فرد سالم دیگری منتقل می‌شده است. این امر که جزو کرامت‌های مشایخ محسوب می‌شده، پیش از نقشبندیه نیز رایج بوده است. جامی به نقل از ابن عربی نمونه‌ای از این موارد را در فتوحات بیان کرده است.

وی سپس از ابن عربی نقل می‌کند که بدون آنکه جانی در عوض بدهد جان بیمار رو به موتی را باز خریده است. (جامی ۱۳۸۶: ۶۴۰-۶۳۹)

گاه این نوع بلاگردانی و انتقال شرّ، وسیله انتقام مشایخ از بدخواهان و بدگویانی می‌شد که در حق متصوفه اعتقاد نیکویی نداشتند. گاه نیز حربه‌ای می‌شد برای تنبیه و مجازات کارگزاران دولتی که بر مردم ستم روا می‌داشتند. در اینگونه موارد به جای مقوله دردچیدن یا درد برگرفتن از نیکان، با مقوله واردکردن یا انتقال شرّ به بدکاران به جهت تنبیه و انتقام مواجه هستیم. این نوع انتقال شرّ، هرچند که در متون گذشته سابقه داشته، در نوشته‌های مرتبط با نقشبندیه نیز بیشتر به کار رفته و جزو کرامت‌های رایج آن روزگار محسوب می‌شده است. اگرچه در مواردی ممکن است در نظر مخاطبان امروزی غریب و گاه حتی آزاردهنده جلوه کند.^(۱۲)

در خوارق‌عادات احرار از این جنس کرامات بسیار است. احرار در حق برخی از عمال دولتی که مالیات سنگین از مردم می‌گرفتند از این جنس نفرین‌ها کرده و غالباً هم کارگر افتاده است. (ر.ک. احرار ۱۳۸۰: ۵۹۹-۵۹۵)

«و در آن دیار عاملی ظالم بود که در توجیه مال و اخراجات بر من تعدی بسیار می‌کرد و ظلم و بیداد از حدّ می‌گذرانید و من هیچ نمی‌دانستم که دفع ظلم وی به چه طریق کنم. آخر به باطن متوجه حضرت مولانا شدم. استغاثه کردم. شبی

ایشان را به خواب دیدم که تیر و کمانی به دست دارند، ناگاه آن عامل در برابر پیدا شد ایشان آن تیر را بر کمان نهادند و درکشیدند و به جانب وی انداختند، چون بیدار شدم با خود گفتم تا چه بلا پیش آن بدبخت خواهد آمد، روز دیگر نزد وی رفتم و گفتم حاضر باش که بلای عظیم روی به تو دارد، بخندید و استهزاء نمود و سخنان بی‌ادبانه گفت، بعد از سه‌روز یک نیمه تن وی را فلج دریافت و دیگر برنخاست.» (کاشفی سبزواری ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۲۱)

جالب اینکه بخش عمده‌ای از این انتقال شرّ، علیه کارگزاران دولتی و به خصوص تمغاچیان و مأموران مالیات اعمال شده است، که خود بیانگر دغدغه‌های اجتماعی خواجه احرار و توجهش به امور معیشتی مردمان هم عصرش بوده است. (ر.ک. همان، ج ۲: ۵۴۰)

به هر حال نوع جهت‌گیری کرامت‌ها و خوارق‌عادت جدای از اینکه آن‌ها را نزد مردم عامه باورپذیرتر می‌ساخته، جایگاه اجتماعی مشایخ را نیز به سبب همین مردم‌دوستی ارتقا می‌داده است.

گاهی این انتقال شرّ حتی در اثبات قدرت معنوی مشایخ نسبت به یکدیگر هم به کار گرفته می‌شده است. براساس یکی از این گزارش‌ها که در ملفوظات عبیدالله احرار بیان شده است یکی از مشایخ طریقت خواجگان (نظام‌الدین) ابتدا به واسطه قدرت معنوی‌اش سعی داشته شرّی (بیماری) را به احرار انتقال دهد ولی در نهایت، احرار او را مغلوب قدرت معنوی خویش ساخته است. (ر.ک. همان، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۰)

نتیجه

از بررسی شواهد ارائه‌شده در پژوهش حاضر، می‌توان به این نکته اذعان کرد که درد برگرفتن یا دردبرچیدن که در برخی از متون متصوفه پدیدار گشته است،

احتمالاً بازمانده همان آیین بلاگردانی و انتقال شرّ است که خاستگاهی اسطوره‌ای دارد. همچنین به نظر می‌رسد این باور در میان نقشبندیه بیش از دیگر فرق صوفیه، رواج داشته و از باورهای رایج در قرن‌های نهم و دهم بوده است. هر چند شواهدی از این رسم در متون متقدم دیده شده، در کتب مرتبط با طریقت نقشبندی نیز گونه‌های مختلفی از این بلاگردانی به عنوان کرامات و اعمال خارق عادت مشایخ نقشبندی به خصوص خواجه عبیدالله احرار یاد شده است. بر این اساس گاه شیخ، بلاگردان مریدان می‌شده گاه نیز مریدان خاص، به یمن تربیت معنوی شیخ، بلاگردان او می‌شده‌اند. گاه نیز شیخ برای تنبیه یا انتقام از بدخواهان متصوفه یا کارگزاران دولتی که در حق مردم ظلم روا می‌داشتند، شرّ یا بیماری لاعلاجی را به آنان انتقال می‌داده است. با تحلیل دوباره این شیوه از شفابخشی (درد برچیدن) و مقایسه آن با آیین‌های برجای مانده از حیات اسطوره‌ای بشر، می‌توان اذعان کرد که این آیین نیز همچون بسیاری از آیین‌ها و رسوم موجود در ادیان و طریقت‌های عرفانی خاستگاهی اسطوره‌ای داشته و در ادامه رسوم کهن به شکلی نو نمایان شده است.

پی‌نوشت

(۱) ر.ک. شهبازی و ارجی ۱۳۸۷. سبغ هشتم (قصه‌های کرامت در متون عرفانی تا قرن هفتم).
(۲) برخی تفاسیر، شفای بیماران با آب دهان را از ویژگی‌های حضرت رسول(ص) بر شمرده‌اند. (سورآبادی ۱۳۸۱، ج ۴: ۴۵۸) شفا از طریق آب دهان از معجزات حضرت عیسی(ع) نیز بوده است. (انجیل ۲۰۰۵: ۲۶۹؛ حکایت ۹ آیات ۲ تا ۸؛ ر.ک. ایرج‌پور ۱۳۸۸: ۲۸ - ۵).

(۳) در خصوص جایگاه طریقت نقشبندی در آسیای مرکزی، ر.ک. پاکتچی ۱۳۹۱: ۵۳۳-۴۹۷.
(۴) علامه قزوینی نمونه‌های دیگری از این رسم را در تاریخ جهانگشا و تذکره دولتشاه سمرقندی معرفی کرده است. (ر.ک. قزوینی ۱۳۲۳: ۱۴).

- (۵) هنوز هم در برخی از جوامع روستایی ایران این رسم به قوت خود باقی مانده است. آنان سر حیوانات مرده را از درختی می‌آویزند تا دافع چشم‌زخم شود. (ر.ک. صرفی ۱۳۹۱: ۱۲۱).
- (۶) برای توضیح بیشتر ر.ک. مجتبی مینوی ۱۳۲۸: ۳۱۴-۳۱۰.
- (۷) برای شواهد شعری ر.ک. *لغت‌نامه دهخدا* ذیل واژه «درد برچیدن».
- (۸) بهاء‌الدین خرمشاهی در توضیح اصطلاح «درد برچیدن» به ذکر عبارتی از *لغت‌نامه دهخدا* بسنده کرده که به نقل از آندراج آورده است: «کنایه از تیمار و بیمار داری و درد دیگری بر خود گرفتن، اما در این بیت حافظ.. گذشته از معنی مزبور گویا ایهامی به بوسه گرفتن از بیمار هم دارد.» (۱۳۸۴، ج ۲: ۱۰۰۱) حالا اینکه این ایهام چگونه شکل گرفته است و منظور دقیق حافظ چه بوده، نکته‌ای است که در *حافظ‌نامه* نیامده و نیاز به شرح دارد. برخی از محققان رسم بوسه را نیز برگرفته از آیین بلاگردانی و درد برچیدن و درد برگرفتن دانسته‌اند «متملاً بوسه رسم جدیدی بود که برای مکیدن خون به جای برش کارد وضع شده است. کار دیگر آن آمیزش نفس‌هاست. بوسه هرگز در تحقق‌بخشیدن به هدفی که برای آن در نظر گرفته بوده‌اند توفیق نیافت لاجرم فقط یک عمل احساساتی صرف شد.» (سرانو ۱۳۶۸: ۱۰۱)
- (۹) رابطه تفکر اساطیری و عرفانی و پیوند میان این دو مقوله، بسیار کهن، عمیق و گاه پنهان است. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که اسطوره و عرفان، دو مقوله متفاوت باشند. در حالی که... این دو نه تنها جدا از هم نیستند، بلکه می‌توان گفت عرفان، دنباله و تکمله اساطیر خدایان است. آیین‌ها و ادیان اساطیری، مبلغان نزول خدایان به سوی انسان و پدیدآمدن گروهی خدایان انسان‌وار است؛ در حالی که ادیان و آیین‌های عرفانی، تبیین‌کننده چگونگی صعود و معراج انسان‌های کامل به ملکوت خداوندی و در فرجام، پیدایش گروهی انسان‌های خداگونه هستند.» (مظفری ۱۳۸۸: ۱۴۹؛ ر.ک. راستگو ۱۳۸۶؛ حسینی و همکاران ۱۳۹۴).
- (۱۰) شفای مریض یا مریض کردن سالم در دیگر آثار نقشبندیه هم آمده است. (ر.ک. بخاری ۱۳۷۱: ۳۴۷، ۳۴۱، ۲۹۹، ۲۶۷؛ محمد باقرین محمدعلی ۱۳۸۶: ۱۶۵)
- (۱۱) خواجه عیدالله احرار (۸۰۶-۸۹۵ق.) از برجسته‌ترین مشایخ طریقت نقشبندی در قرن نهم است که آوازه‌اش حتی تا سده‌های بعد هم در پهنه وسیعی از ماورالنهر ماندگار شد. او در زمان حیاتش از جایگاه سیاسی معنوی و اجتماعی برجسته‌ای برخوردار بود. امیران و پادشاهان زمانه‌اش احترام زیادی برای او قائل بودند و چندین بار به درخواست او مالیات سمرقند و بخارا را بخشیدند. جامی از شیفتگان او بود و صفحات زیادی از آثار نقشبندیه، به شرح احوال

و گفتار او اختصاص یافته است. در خصوص احرار ر.ک. جامی ۱۳۸۶: ۴۱۶ - ۴۱۰؛ کاشفی ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۲۱؛ زرین کوب ۱۳۸۹: ۲۰۹؛ احرار ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹؛ پاکتنچی ۱۳۹۱: ۵۱۷.

(۱۲) فرانک دارابونت در سال ۱۹۹۹ بر اساس رمان *استیون کینگ* فیلمی ساخت که درون مایه اصلی آن همین مفهوم بلاگردانی و انتقال شر بود. در این فیلم که «مسیر سبز» نام داشت. سیاهپوست درشت‌اندام و خوش‌قلبی به نام جان کافی ایفای نقش می‌کرد که قدرتی خارق‌العاده و نیرویی عجیب و شفابخش داشت که با تنفس بازدم بیماران، درد آنان را بر می‌چید یا آن را به گناهکارانی نیازمند تنبیه انتقال می‌داد.

کتابنامه

- ابوالفتح رازی، حسین بن علی الخزاعی النیشابوری. ۱۳۸۱. *روض الجنان و روح الجنان*. تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. چ ۳. مشهد: آستان قدس رضوی.
- احرار، خواجه عبدالله. ۱۳۸۰. *احوال و سخنان خواجه عبدالله احرار*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات عارف نوشاهی. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. چ ۳. تهران: توس.
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۸۶. *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمدرور مولایی. چ ۲. تهران: توس.
- ایرج‌پور، محمدابراهیم. ۱۳۸۸. «شیوه‌ای نادر از تبرک و شفابخشی در متون عرفانی». *مطالعات عرفانی*. ش ۹. صص ۲۸-۵.
- انجیل عیسی مسیح*. ۲۰۰۵. ترجمه هزاره نو. بی‌جا. ایلام
- باخرزی، یحیی. ۱۳۸۳. *آورداد الأحباب و فصوص الآداب*. ج ۱. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- بخاری، صلاح بن مبارک. ۱۳۷۱. *انیس الطالبین و عدة الساکین*. تصحیح و مقدمه خلیل‌ابراهیم صاری اوغلی. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: کیهان.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. *شرح شطحیات*. چ ۳. تهران: طهوری.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۳۶۳. *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- پاکتنچی، احمد. ۱۳۹۱. *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*. تهران: الهدی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۸۶. *نفحات الانس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سخن.

- جمال‌الدین ابوروح، لطف‌الله‌بن ابی سعیدی ابی‌سعد. ۱۳۸۴. حالات و سخنان ابوسعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۰. دیوان. تصحیح غنی قزوینی به کوشش ع. جربزه‌دار. چ ۳. تهران: اساطیر.
- حسینی مؤخر، سید محسن. حجت و کوروش گودرزی. ۱۳۹۴. «بررسی و تحلیل کیفیت مراحل گذر و سلوک و تشریح در اسطوره و عرفان». *عرفانیات در ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی همدان*. س ۶. ش ۷. (پیاپی ۲۲). صص ۴۹-۶۲.
- حقی، مریم. ۱۳۹۷. «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون نثر عرفانی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۵۳. صص ۱۵۴-۱۲۱.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۴. *حافظ‌نامه*. ج ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- راستگو، سید محمد. ۱۳۸۶. «از اسطوره تا عرفان». *مطالعات عرفانی*. ش ۶. صص ۵۵-۸۰.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود. ۱۳۸۷. «هستی‌شناسی میر نوروزی با تکیه بر بیتی از حافظ». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. ش ۸. صص ۹۴-۷۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۹. *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- . ۱۳۸۳. *نقش برآب*. چ ۶. تهران: سخن.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۳. *لغت‌نامه*. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- سرانو، میگوئل. ۱۳۶۸. *ال‌الا*. ترجمه سیروس شمیسا. چ ۱. تهران: فردوس.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. ۱۳۶۹. *کلیات سعدی*. تصحیح محمد علی فروغی. تهران: هرمس.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری. ۱۳۸۱. *تفسیر سورآبادی*. تصحیح سعیدی سیرجانی. چ ۵. تهران: فرهنگ نشر نو.
- شهبازی، ایرج و علی‌اصغر ارجی. ۱۳۸۷. *سبع هشتم*. (قصه‌های کرامت در متون عرفانی تا قرن هفتم). قزوین: سایه گستر.
- صرفی، محمدرضا. ۱۳۹۱. *باورهای مردم کرمان*. کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عطار نیشابوری فریدالدین. ۱۳۸۳. *تذکره‌الاولیا*. تصحیح رینولد ان نیکلسون. چ ۲. تهران: اساطیر.

- غزنوی، سدیدالدین محمد. ۱۳۸۴. *مقامات ژنده پیل*. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. چ ۵. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فریزر، جیمز جرج. ۱۳۸۶. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- قزوینی، محمد. ۱۳۲۳. «میر نوروزی». یادگار. س ۱. ش ۳. صص ۱۶-۱۳.
- قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۷۴. *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. ۱۳۵۶. *رشحات عین الحیاة فی مناقب مشایخ الطریقه النقشبندیه*. به کوشش علی اصغر معینیان. چ ۲. چ ۱. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- _____ . ۱۳۵۰. *فتوت نامه سلطانی*. اهتمام محمدجعفر محجوب. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کتیرایی، محمود. ۱۳۷۸. *از خشت تا خشت*. چ ۲. تهران: ثالث.
- محمدباقر بن محمدعلی. ۱۳۸۶. *مقامات حضرت خواجه نقشبند*. به کوشش عبدالله نقشبندی مجددی شمس. چ ۱. تهران: گل نشر.
- محمد بن منور. ۱۳۸۴. *أسرار التوحید فی مقامات اُبی سعید*. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مظفری، علیرضا. ۱۳۸۸. «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان». *دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)*. ش ۱. صص ۱۶۷-۱۴۹.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. *کشف الاسرار و عدة الابرار*. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- مینوی، مجتبی. ۱۳۲۸. «سلطنت یوسفی ترکش دوز». *یغما*. س ۲. ش ۱۷. صص ۳۱۴-۳۱۰.
- نجفی، ابوالحسن. ۱۳۷۸. *فرهنگ فارسی عامیانه*. چ ۱. تهران: نیلوفر.
- وراوینی، سعدالدین. ۱۳۶۷. *مرزبان نامه*. تصحیح خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی علی شاه.
- هاکس، جیمز. ۱۳۷۷. *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۹۰. *کشف المحجوب*. به تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- هدایت، صادق. ۱۳۳۱. *نیرنگستان*. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

References

- Abo al-fotūhe Rāzī, Hoseyn Ebne Alī al-xazā'ī Neyšābūrī. (2003/1381SH). *Rowzo al-janān va Rūho al-janān*. Ed. by Mohammad Ja'far Yāhaqqī and Mohammad Mehdī Nāseh. 3rd ed. Mašhad: Āstāne Qodse Razavī.
- Ahrār, Xāje Obeydo al-llāh. (2002/1380SH). *Ahvāl va Soxanāne Xāje Obeydo al-llāh Ahrār*. Correction, introduction and comments by Āref Nowšāhī. 1st ed. Tehrān: Markaze Našre Dāneš-gāhī.
- Ansārī, Xāje Abdo al-llāh. (2008/1386SH). *Tabaqāto al-sūfiyeh*. Ed. by Mohammad Sarvar Mowlāyī. 2nd ed. Tehrān: Tūs.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn. (2005/1383SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Nicholson, Reynold Alleyne. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Baqlī Šīrāzī, Rūz-bahān. (1996/1374SH). *Šarhe Šathiyāt*. 3rd ed. Tehrān. Tahūrī.
- Bāxarzī, Yahyā. (2005/1383SH). *Owrādo al-ahbāb va Fosūso al-ādāb*. 2nd Vol. 2nd ed. Tehrān: University of Tehran.
- Bible*. (2005/1383SH). Tr. by Hezāre Now. Īlām: Bījā.
- Bīrūnī, Abū Reyhān. (1985/1363SH). *Āsāro al-bāqīye an al-qorūno al-xālīye*. Tr. by Akbar Dānā Serešt. Tehrān. Amīr-kabīr.
- Boxārī, Salāh Ebne Mobārak. (1993/1371SH). *Anīso al-ttālebīn va Oddato al-ssālekīn*. Correction and introduction by Xalīl Ebrāhīm Sārī Oqlī. With the Effort of Towfīq Sobhānī. Tehārn: keyhān.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1995/1373SH). *Loqat-nāme*. 1st ed. Tehrān: University of Tehran.
- Eliade, Mircea. (2014/1392SH). *Češm-andāzhā-ye Ostūre (Aspects du mythe)*. Tr. by Jalāl Sattārī. 3rd ed. Tehrān. Tūs.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2008/1386SH). *Šāh-nāme*. Ed. by Jalāl Xāleqī Motlaq. 5th Vol. Tehrān: Markaze Da'erto al-ma'ārefe Eslāmī.
- Frazer, James George. (2008/1386SH). *Šāxe Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Haks, Jeymz. (1999/1377SH). *Qāmūse Ketābe Moqaddas*. Tehrān: Asātīr.
- Hāfez Šīrāzī, Xāje Šamsō al-ddīn Mohammad. (1992/1370SH). *Dīvān*. Ed. by Qanī Qazvīnī With the Effort of Jorboze-dār. 3rd ed. Tehrān: Asātīr.
- Haqqī, Maryam. (2019/1397SH). "Šīvehā-ye Karāmate Šafā-baxši dar Motūne Nasre Erfānī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 53. Pp. 121-154.

Hedāyat, Sādeq. (1953/1331SH). *Neyrang-estān*. 3rd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2012/1390SH). *Kašfo al-mahjūb*. Ed by. Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.

Hoseynī Mo'axxar, Seyyed Mohsen and Hojjat Gūdarzī & Kūroš Gūdarzī. (2016/1394SH). "*Barrasī va Tahlīle Keyfīyate Marāhele Gozar va Solūk va Tašarrof dar Ostūre va Erfān*". *Erfānīyāt dar Adabe Fārsī*. 6th Year. No. 7. 22 Serial Number. Islamic Azad University of Hamadan. Pp. 49-62.

Īraj-pūr, Mohammad Ebrāhīm. (2010/1388SH). "*Šīveh-ī Nāder az Tabarrok va Šafā-baxšī dar Motūne Erfānī*". *Motāle'āte Erfānī*. No. 9. Pp. 5-28.

Jāmī, Nūro al-ddīn Abdo al-rahmān. (2008/1386SH). *Nafahāto al-ons*. Ed. by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Soxan.

Jamālo al-ddīn Abū Rūh, Lotfo al-llāh Ebne Abī Sa'd Bī Abī Sa'd. (2006/1384SH). *Hālāt va Soxanāne Abū Sa'id*. Ed. by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Soxan.

Pākat-čī, Ahmad. (2013/1391SH). *Jaryānhā-ye Tasavvof dar Āsiyā-ye Markazī*. Tehrān: al-hodā.

Qaznavī, Sadīdo al-ddīn Mohammad. (2006/1384SH). *Maqāmāte Žende Pīl*. 3rd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Qazvīnī, Mohammad. (1945/1323SH). *Mīre Nowrūzī. Yādegār*. 1st Year. No. 3. Pp. 13-16.

Katīrāyī, Mahmūd. (2000/1378SH). *az Xešt tā Xešt*. 2nd ed. Tehrān: Sāles.

Kāšefī, Hoseyn Ebne Alī. (1972/1350SH). *Fotovvat-nāme Soltānī*. With the Effort of Mohammad-ja'far Mahjūb. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān.

Kāšefī, Hoseyn Ebne Alī. (1978/1356SH). *Rašahāte Eyno al-hayāt fī Manāqebe Mašāyexo al-ttarīqato al-nnaqš-bandīye*. With the Effort of Alī-asqar Mo'īnī-yān. 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Bonyāde Nīkū-kārī Nūr-yānī.

Meybodī, Abo al-fazl Rašīdo al-ddīn. (1993/1371SH). *Kašfo al-asrār va Oddato al-abrār*. With the effort by Alī-asqar Hekmat. Tehrān: Amīr-kabīr.

Mīnavī, Mojtabā. (1950/1328SH). "*Saltanate Yūsefi-ye Tarkeš-dūz*". *Yaqmā*. 17th Year. No. 17. Pp. 310-314.

Mohammad-bāqer Ebne mohammad-alī. (2008/1386SH). *Maqāmāte Hazrate Xāje Naqš-band*. With the Effort of Abdo al-llāhe Naqš-bandī Mojaddadī-ye Šamsī. 1st ed. Tehrān: Gol Našr.

- Mohammad Ebne Monavar. (2006/1384SH). *Asrāro al-towhīd fī Maqāmāte Abī Sa'īd*. Ed. by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Āgah.
- Mozaffarī, Alī-rezā. (2010/1388SH). "Kārkarde Moštarake Ostūre va Erfān". *Two Quarterly Journal of Mystical Literature, Al-Zahra University*. No. 1. Pp.149-167.
- Najafī, Abo al-hasan. (2000/1378SH). *Farhange Fārsī-ye Āmīyāne*. 1st ed. Tehrān. Nīlūfār.
- Qošīrī, Abo al-qāsem. (1996/1374SH). *Tarjome Resāle-ye Qošīrī-ye*. Ed. by Badī'o al-zamān Forūzān-far. 4th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Rāstgū, Seyyed Mohammad. (2008/1386SH). "az Ostūre tā Erfān". *Motāle'āte Erfānī*. No. 6. Pp. 55-80.
- Rezāyī Dašte Aržane, Mahmūd. (2009/1387SH). "*Hastī-šenāsī-ye Mīr Nowrūzī bā Tekye bar Beytī az Hāfez*". *Pažuhešhā-ye Adabe Erfānī*. No. 8. Pp. 75-94.
- Sa'dī. Mosleho al-ddīn Abdo al-llāh. (1991/1369SH). *Kolīyāte Sa'dī*. Ed. by Mohammad Alī Forūqī. Tehrān: Hermes.
- Sarfī, Mohammad-rezā. (2013/1391SH). *Bāvarhā-ye Mardome Kermān*. Kermān: Shahid Bahonar University.
- Serrano, Miguel. (1990/1368SH). *El Alā (Ella; book of magic love/El)*. Tr. by Sīrūs Šamīsā. 1st ed. Tehrān: Ferdows.
- Sūr-ābādī, Abūbākr Atīqe Neyšābūrī. (2003/1381SH). *Tafsīre Sūr-ābādī*. Ed. By Sa'id Sīrjānī. 5th Vol. Tehrān: Farhange Našre Now.
- Šahbāzī, Īraj and Alī-asqar Arjī. (2009/1387SH). *Sab'e Haštom (Qessehā-ye Kerāmat dar Motūne Erfānī tā Qarne Haftom)*. Qazvīn: Sāye Gostar.
- Tabātabāyī, Mohammad-hoseyn. (1996/1374SH). *Al-mīzān*. Tr. by Seyyed Mohammad-bāqer Mūsavī. 5th ed. Qom: Daftare Entesārāte Eslāmī.
- Varāvīnī Sa'do al-ddīn. (1989/1367SH). *Marzbān-nāme*. Ed. by Xalīl Xatīb Rahbar. Tehrān: Safī Alī-šah. Pp. 104-120.
- Xorram-šāhī. Bahā'o al-ddīn. (2006/1384SH). *Hāfez-nāme*. 2th Vol. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2011/1389SH). *Donbāle-ye Josto-jū dar Tasavvofe Īrān*. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2005/1383SH). *Naqš bar Āb*. 6th ed. Tehrān: Soxan.