

Dignity, the Intersection of Sufism and Iranian Romance

Gholamali Izadi

Abstract

Keramat (Dignity) is always renowned for the Sufis and is considered as the most prominent ability of the Sufi elderly. Dignity topic is one of the beginning topics of Sufism and a major part of Sufism literature is narrating Dignity of Sufi elders. According to Quran, prophets do acts that are impossible for mankind in facing of opponents to be an approval of their speech and acts. Some of Sufis consider Dignity as a reason to rightfulness of their leadership. But, some others denied it and consider it as a reason of downfall in the way to advancement and perfection.

However, Dignity is seen in Iranian romances and is an example of the capabilities of the hero of the romance. The root of it should be sought in the culture derived from myth.

In this research, the author is going to analyze these commonalities together, and according to it, explore the Dignity out of Sufian stories and separate Dignities of story heroes from other in two romances that have religious attitude, *Abumoslenameh* and *Hamzehnameh*, and come to the conclusion that 'Far' (God Chosen), that is the spiritual power said in ancient thoughts, is the source of Dignity thought. The belief in all these stories is central. According to this, romance, especially religious romance, tries to promote the important element of belief; meaning that it will try to follow the purpose that Islamic mysticism got from telling elders stories.

Keywords

Dignity, God Chosen, Extraordinary, Sufi, Romance.

نشریه علمی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۱، تابستان ۱۳۹۸ صص ۶۴-۴۳

Doi: 10.22108/jppl.2020.119701.1411

کرامت، گره‌گاه تصوف و رمانس ایرانی

غلامعلی ایزدی

چکیده

کرامات همواره به صوفیان بازشناخته می‌شود و برجسته‌ترین توانایی مشایخ صوفیه به شمار می‌آید. بحث کرامت از مباحث آغازین تصوف است و بخش عمده‌ای از آثار صوفیان به نقل کرامات اولیا اختصاص یافته است. برپایه قرآن، انبیا در برابر منکران به انجام اعمالی فراتر از توان بشر دست می‌زدند تا تأییدی بر قول و فعلشان باشد. برخی صوفیان کرامت را دال بر حقانیت ولایت خود می‌دانند؛ اما برخی نیز به انکار آن برخاسته‌اند و کرامت را موجب رکود در مسیر ترقی و کمال می‌دانند.

کرامت در رمانس‌های ایرانی نیز دیده می‌شود و از مصداق‌های توانایی قهرمان رمانس است. ریشه این اشتراک را باید در فرهنگ برآمده از اسطوره جست‌وجو کرد. نگارنده در این پژوهش می‌کوشد تا این مشترکات را با هم بسنجد و از این رهگذار، کرامت را خارج از داستان‌های صوفیان واکاود؛ همچنین تلاش می‌شود با توجه به دو رمانس *ابومسلم‌نامه* و *حمزه‌نامه* (رمانس‌هایی با رویکرد مذهبی)، کراماتی که به قهرمان رمانس نسبت داده شده است، مشخص شود و این فرضیه بررسی شود که «فرّ» یا همان نیروی معنوی که در اندیشه‌های ایران باستان مطرح بوده، ممکن است سرچشمه اندیشه کرامت باشد. اصل باور در همه این داستان‌ها محوریت دارد. بر این اساس، رمانس، به‌ویژه رمانس مذهبی، می‌کوشد تا عنصر مهم اعتقاد را در میان مردم عامه رواج دهد؛ یعنی همان هدفی را دنبال کند که تصوف اسلامی از بیان سرگذشت اولیا دارد.

واژه‌های کلیدی

کرامت؛ فرّ؛ خرق عادت؛ صوفیه؛ رمانس

gholamaliizadi.47@gmail.com

مریی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، خوزستان، ایران

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۱/۱۳

تاریخ وصول ۱۳۹۸/۷/۲۵

۱- مقدمه

۱-۱ مسئله پژوهش

کرامت از مهم‌ترین مباحث عرفانی است که محور بسیاری از داستان‌های صوفیانه است. عارفان بزرگی مانند ابن عربی، کرامات را دو گونه می‌دانستند: کرامات ظاهری و کرامات معنوی. آنان کرامات معنوی را همان مکارم اخلاق برمی‌شمردند و این نوع کرامت را در شأن خواص الهی می‌دانستند. تلقی ایشان از کرامت ظاهری، کراماتی است که مردم عامه می‌فهمند و از آن شگفت‌زده می‌شوند و آن انجام اعمالی مانند خواندن ضمایر و طی الارض و اموری از این قبیل است. گونه‌ی اخیر کرامت، هم در داستان‌های صوفیان و هم در داستان‌های عامیانه، به‌ویژه داستان‌هایی که صبغه دینی دارد، بسیار یافت می‌شود.

رمانس یکی از گونه‌های مهم ادبیات داستانی عامه است که در ایران دیرینگی دارد و گونه‌های چندی را هم تجربه کرده است؛ مانند رمانس اشرافی یا درباری، رمانس مردمی یا عیاری، رمانس تاریخی، رمانس دینی و... رمانس دینی ایرانی از چاشنی کرامت نیز بسیار بهره می‌برد. اینکه کدام مشترکات نظری و عملی در کرامات صوفیه و قهرمانان رمانس‌های مذهبی وجود دارد و دلیل این اشتراک و سرچشمه فکری آنها چیست، پرسش‌هایی است که در این مقاله به آنها پرداخته می‌شود. نگارنده در این مقاله می‌کوشد تا کرامات مشترک میان تصوف و رمانس ایرانی را با تکیه بر *ابومسلم‌نامه* و *حمزه‌نامه* نشان دهد و دلیل وجودی آنها را تبیین کند. کرامات از مباحث بسیار آشنا در تصوف است؛ ولی در ارتباط با رمانس قدری ناآشنا می‌نماید؛ به همین سبب شواهد بیشتر از رمانس‌ها آورده شده است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

موضوع این مقاله به‌طور دقیق، سنجش کرامات در عرفان، با کرامات در رمانس دینی است که با تکیه بر دو رمانس *حمزه‌نامه* و *ابومسلم‌نامه* انجام شده و تاکنون کسی به این موضوع پرداخته است.

۱-۲ پیشینه پژوهش

کرامات صوفیان از موضوعات جالبی است که برخی پژوهشگران را به خود کشانده است؛ از جمله مدنی و دیگران (۱۳۸۹) که مقاله‌ای درباره‌ی شیخ احمد جام نوشته و به کرامات متنوع او اشاره کرده‌اند؛ زیرا این شیخ شهرتش بیشتر به داشتن کرامت است. قصد ایشان نشان‌دادن چهره واقعی شیخ جام از زیر گرد و غبار کرامات است. امامی و مالگرد (۱۳۹۱) در باب جام جم و سنجش آن با کرامات اولیا مقاله‌ای نوشته‌اند و آن را با اندیشه فرّ مرتبط دانسته‌اند. پورنمین و

صدری‌نیا (۱۳۹۳) مقاله خود را به مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف در باب کرامات اختصاص داده‌اند و کرامات و مناقب‌نامه‌ها را یک ژانر (گونه) خاص تلقی کرده‌اند. موسوی (۱۳۹۴) در مقاله خود به موضع‌گیری‌های صوفیان متقدم درباره کرامت پرداخته است. شفیعی کدکنی (۱۳۹۲) در تحقیقات خود در چندین جا به موضوع کرامت نیز نظری انداخته است. پایان‌نامه شهبازی (۱۳۸۶) با عنوان «طبقه‌بندی قصه‌های کرامت» به راهنمایی شفیعی کدکنی گونه‌های کرامات را براساس سرگذشت صوفیان برشمرده است.

صوفیان هم در کتاب‌هایی مانند *التعرف لمذهب التصوف*، *رساله قشیریه*، *کشف‌المحجوب*، *طبقات الشافعیه*، *تذکره‌الاولیا*، *حالات و مقامات ابوسعید* و *اسرارالتوحید* به کرامات اولیا اشاره کرده‌اند.

چند سالی است که پژوهش در حوزه ادبیات عامه در کشور ما رواج یافته است. پژوهش‌هایی که افرادی مانند انجوی شیرازی، صبحی مهتدی، کریستین سن، مارزلف و هدایت و بیشتر تحت عنوان «فرهنگ مردم» انجام می‌دادند، بستری مهیا کرد تا محجوب (۱۳۸۶) به جمع‌آوری علمی‌تری از آثار ادبی عامیانه بپردازد و راه پژوهشگرانی مانند ذوالفقاری (۱۳۹۴)، جعفری (قنواتی)، آیدنلو و... را هموار کند تا این پژوهش‌ها با عنوان دقیق‌تر «ادبیات عامه» امروزه جایگاهی داشته باشد. البته درباره رمانس نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ در سال‌های اخیر ادبیات عامه به‌طور عام و رمانس به‌طور خاص، موضوع بسیاری از پایان‌نامه‌ها و مقالات از جمله رساله دکتری نگارنده بوده است. درباره «فر» هم از دیرزمان، نویسندگانی اظهار نظر کرده‌اند. از قرن پنجم از ابومنصور ثعالبی یا مرعشی یا مرغنی در *غرر سیرالملوک* تا معین (۱۳۸۴) در سده معاصر به این موضوع پرداخته‌اند.

۳-۱ روش انجام پژوهش

روش این پژوهش مبتنی بر استخراج داده‌ها و تحلیل مستندات است. تلقی نگارنده، در قیاس با دیدگاه‌هایی که در پیشینه اشاره شد، آن است که هم کرامات صوفیه و هم انجام همین امور به دست قهرمان رمانس دینی، تأکیدی بر اصل باورمندی دینی از منظر مردم عامه است. در این مقاله کرامات صوفیه که در متون صوفیانه آمده است، با کرامات موجود در رمانس‌های مذهبی ایرانی تطبیق داده می‌شود و اشتراک‌های فکری خاص موجود در این شیوه از داستان‌پردازی‌ها نشان داده می‌شود. در ادامه از مشروعیتی سخن می‌رود که اسطوره، دین، حماسه، عرفان و رمانس بر آن تأکید دارد و آن را در داستان‌ها به قهرمان خود می‌بخشد.

۲- بحث اصلی

۱-۲ باورمندی

اعتقاد از مهم‌ترین مسائل فلسفه ذهن آدمی است که با شناخت در پیوند است. اعتقاد یک نگرش و حالت، نسبت به یک گزاره است. هر گزاره یک مفهوم است که یا از خرد و یا از احساس آدمی برمی‌خیزد. شناخت آدمی از جهان محسوسات از یکسو و از امور انتزاعی و معقولات ازسوی دیگر، از دو وجه خالی نیست؛ یا شناختی عقلی و منطقی و یا شناختی احساسی و عاطفی است. شناخت‌های عقلی برای تمامی آدمیان در همه جای زمین یکسان است؛ اما شناخت‌های ناشی از احساس و عاطفه زمینه‌ساز فرهنگ و هنر در میان آدمیان می‌شود و تفاوت نگرش‌ها را باید در این نوع از شناخت جست‌وجو کرد. شناخت‌های عقلی چون عمدتاً به جهان بیرون برمی‌گردد، درکی یکسان می‌بخشد؛ اما آدمی دنیای مطلوب خود را در شناخت‌های عاطفی می‌جوید و هویت خود را براساس این قبیل شناخت‌ها تعریف می‌کند. شناخت عاطفی و احساسی که فرهنگ و هنر را پدید می‌آورد، در گزاره‌هایی رخ می‌نماید که از نظر صدق و کذب یکسان نیست. این گزاره‌ها به گفته شفیعی کدکنی «اگر با اقتضائات بیرونی، کذب باشد ولی عامل درونی صدق را در خود دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۳). دین به‌طور کلی می‌کوشد تا «باور» را در میان مردمان برانگیزد و آدمیان را به باورمندی نسبت به گزاره‌های دینی وادارد. از نخستین ادیان تا آخرین آنها، باورمندان به گزاره‌های دینی، همواره از دین، مَهر تأیید دریافت داشته‌اند. در دین باستانی ایرانی، این مهر تأیید به‌صورت «فرآیزدی» جلوه می‌نماید. در ادیان ابراهیمی به‌صورت توان انجام «معجزه»، جلوه‌گر می‌شود و در عرفان به‌صورت قدرت خارق‌العاده انجام «کرامت» رخ می‌نماید. صوفیان کرامات مشایخ را در قالب روایاتی ضبط کردند و منقول داشتند تا بر عنصر باور تأکید ورزند. «در شکل‌گیری باورها و تبدیل آنها به منبع قدرت، سه عامل نقش دارد: میل انسان، شواهد عینی و تکرار» (راسل، ۱۳۹۰: ۱۵۶). تکرار داستان‌های کرامات و رواج آنها، قدرت شیخ را در نهادهای اجتماعی ایرانی نشان می‌دهد. ورود صوفیان به روایت‌پردازی، با الگوگیری از روایت‌پردازی اساطیری سامان پذیرفته است. نقل روایات آنان از این نظر به سبک ادبیات عوام یا عامه نزدیک و به رمانس مانند می‌شود. رمانس خود گونه‌ای از ادبیات داستانی عامه است و در ایران گونه‌هایی دارد. رمانس دینی یکی از این گونه‌هاست که قهرمان آن دین‌مدار و هدفش گسترش دین است.

قهرمان در همه رمانس‌های ایرانی، نیروهایی خارق‌العاده دارد و همیشه در همه نبردها پیروز می‌شود. این امر به‌ویژه در میان رمانس‌های دینی ایرانی به‌طرز افراطی‌تری جلوه می‌نماید. در این قبیل رمانس‌ها، همه انبیا و اولیا و ائمه دینی قهرمان رمانس را حمایت می‌کنند تا به اهداف خود که گسترش تعالیم دینی است، دست یابد. امور خارق‌العاده‌ای که در این نوع رمانس‌ها دیده می‌شود، کرامات منقول از صوفیان را به یاد می‌آورد. ولایت صوفی با کرامات او مشروعیت می‌یابد و ولایت قهرمان رمانس‌های مذهبی ایرانی هم با کراماتی خاص خود نشان داده می‌شود. دو رمانس مشهور *ابومسلم‌نامه* و *حمزه‌نامه* در این میان سرشار از جلوه‌های مذهبی است. در دوره صفوی این دو رمانس را قصه‌خوانان «در چای‌خانه‌ها و قهوه‌خانه‌ها نقل می‌کرده‌اند» (رک. محجوب، ۱۳۸۶: ۲۸۶) و صفویان برای گسترش اندیشه‌های دینی از نقل این داستان‌ها بهره می‌بردند. «فرهنگ، آداب و رسوم، اعتقادات و ارزش‌های روزگار نویسنده را می‌توان در *ابومسلم‌نامه* رصد کرد» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۱۳۹). در این رمانس‌ها، خرق عاداتی در قالب کرامت رخ می‌نماید که زمینه مقایسه با حکایت‌های کرامات اولیای صوفیه را برای نگارنده فراهم آورده است. شفيعی کدکنی درباره اهمیت کرامات می‌نویسد: «ستون فقرات تصوف، نظریه ولایت است... از درون نظریه ولایت عرفانی، کرامات اولیا به ظهور می‌رسد» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱۰).

گمان می‌رود اندیشه فرّ ایزدی یا همان مشروعیت الهی در حکایات صوفیانه در قالب داستان‌های کرامات اولیا متجلی می‌شود و در رمانس‌های مذهبی نیز همین شیوه تلقی در روایت‌پردازی معمول می‌شود. هدف حکایات اولیا و رمانس مذهبی ایرانی اثبات حقانیت و مشروعیت قهرمان حکایت است که این قهرمان در نزد صوفیه، شیخ و در رمانس، قهرمان داستان است. میان اندیشه فرّ با معجزات انبیا، کرامات اولیا و اعمال خارق‌العاده قهرمانان رمانس‌های مذهبی، رابطه اعتقادی وجود دارد. این رابطه مشترکات فکری امت‌ها را پدید می‌آورد؛ اما تخیل عامه هم در این میان، نقش خود را بازی می‌کند و برای گسترش اعتقادات دینی، روایاتی از سرگذشت ایشان عرضه می‌کند.

عرفان‌گرایش دینی است که در ایران با تصوف پیوند خورده و از طریق تصوف نمود عینی یافته است. نخستین رگه‌های تصوف در ایران را در سده نخست هجری باید جست‌وجو کرد. به نوشته برتلس «نخستین مبلغان تعلیمات صوفیه، سپاهیان بودند که از بصره و کوفه آمده بودند و

گرایش‌های عرفانی موجود در قرآن را از میهن خود به خراسان آوردند» (برتلز، ۱۳۷۶: ۸۱ و ۸۲). تصوف اسلامی در ایران بالید و با اندیشه‌های ایرانی پیوند خورد و تا سده هفتم هجری با تکیه بر سلوک عملی گسترش یافت. در تصوف اسلامی علاوه بر نظریه‌پردازی برای اثبات اندیشه‌های عارفانه، از روایات داستانی مشایخ صوفیه نیز برای تأکید بر حقانیت آنان و درستی باورهایشان استفاده شد.

۲-۲ کرامت در عرفان

کرامت در لغت از «کَرَم» است که چندین معنا دارد؛ از جمله «بزرگی‌ورزیدن، سخاوت، سرافرازی، بزرگی، عزت، احترام، کار خارق عادت، اعجاز و معجزه» (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژه کرامت). به دلیل اختلاف نظر عارفان، تعریف اصطلاحی واحدی از کرامت نشده و هرکسی از ظن خود، سخنی به میان آورده است (رک. موسوی، ۱۳۹۴: ۲۹۱-۳۱۸). رجایی بخارایی در توضیح کرامت نوشته است: «کرامات، جمع کرامت و در لغت به معنی بزرگواری‌ها و بخشندگی‌هاست و در اصطلاح صوفیان استعمال آن به صیغه جمع بیشتر و مقصود از آن امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود» (رجایی بخارایی، ۱۳۳۸: ۵۵۷). این تعریف اصطلاحی، تعریف عوام است و به مذاق خواص صوفیه چندان خوش نمی‌آمده است. عمده صوفیان به کرامات مشایخ با دید مثبت نگاه کرده‌اند؛ اما یادآور شده‌اند که گاه اشخاصی ناصالح نیز خرق عاداتی از خود بروز می‌دهند که این را «استدراج» می‌گویند نه کرامت. «آنچه از خوارق عادات که متقارن با ایمان و عمل صالح نباشد، استدراج است و آنچه مقرون به دعوی نبوت باشد، معجزه است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱۷ و ۳۱۸). کرامات در میان مسلمانان مخالف و موافق دارد و آرای فرق اسلامی در این باره متفاوت است. شیعیان این امر را «صرفاً برای امامان شیعه» محتمل می‌دانند (صدری‌نیا و پورنمین، ۱۳۹۳: ۲). «معتزله و تعدادی از اشاعره هم کرامت را قبول نداشتند» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۹۷ به نقل از امام فخر و سبکی). در قرآن به برخی معجزات انبیا اشاره شده است؛ اما اشارت قرآن نمی‌تواند بهانه‌ای بر تأیید کرامات صوفیه باشد. برپایه نظر قرآن، انبیا در برابر منکران، به انجام اعمالی فراتر از توان بشر دست می‌زدند تا تأییدی بر قول و فعلشان باشد. البته در قرآن اموری مشابه کرامت هم هست؛ مانند سخن گفتن سگ اصحاب کهف، وجود خوراکی و میوه‌های تازه نزد مریم^(ع)، یا بارش خرمای تر از نخل خشک بر او و آوردن تخت بلقیس در یک چشم برهم‌زدن توسط آصف برخیا...؛ ولی اینها در شمار کرامت نیامده است.

کرامت‌های اولیا که شامل اموری مانند اخبار از غیب و تصرف در امور طبیعی و پیشگویی و ارتباط‌های در خواب و... می‌شد، موهبت الهی بود. «صوفیان کرامت را از مواهب حق می‌شمردند نه از مکاسب بنده» (مدنی و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۹) و جواز آن را برای اولیا صادر می‌کردند: «بدان که پیدا آمدن کرامات بر اولیا جایز است» (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۲۲). پس از مرگ نیز از برخی اولیا کراماتی منقول است. بعضی صوفیان به‌صراحت به انکار کرامات پرداخته‌اند. هجویری به نقل از ابوسلیمان طایبی می‌گوید: «ای پسر اگر سلامت خواهی دنیا را وداع غیبت کن و اگر کرامت خواهی، بر آخرت چهار تکبیر کن» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۶۷). نجم‌الدین رازی هنگامی که به مقام مکاشفات روحانی می‌پردازد، می‌گوید: «بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام پدید آید... و این جنس کرامات را اعتباری زیادتی نباشد؛ زیرا که اهل دین و غیر اهل دین را بود» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۱۷۴). برخی نیز ضمن پذیرش کرامات و باور به آنها بر کتمانشان اصرار می‌ورزند؛ از جمله سهل بن عبدالله تستری که وقتی کسی به او گفت: «شنیده‌ام بر آب راه می‌روی، انکار کرده و مؤذن را واداشت تا سخنی در انکار این مسئله بگوید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۲۹). عارفان حتی گاه با لحن تندتری به انکار کرامات پرداخته‌اند؛ چنانکه مولویه «کرامت را عادی تلقی می‌کردند و بدان اهمیتی قائل نبودند و آن را «حیض الرجال» می‌شمردند» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۷۵).

ابوسعید ابی‌الخیر که به گفته شفیع کدکنی «مرکز اصلی شخصیت تاریخی و افسانه‌ای او را مسئله کرامت تشکیل می‌دهد و کسی در تاریخ تصوف اسلامی از این رهگذر به او نمی‌رسد» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: نود و شش) به انکار کرامات می‌پردازد و می‌گوید: «صاحب کرامات را در این درگاه، بس منزلتی نیست زیرا که او به منزلت جاسوسی است و پدید بود که جاسوس را بر درگاه پادشاه چه منزلت تواند بود» (همان، ج ۱: ۳۸۵). عده‌ای از دانایان ایشان، همواره از این هراسان بوده‌اند که دامنه عوام‌زدگی تا آنجا گسترده شود که حتی صاحبان کرامات را هم در بر گیرد. عوام به‌جای آنکه بر توان درک خود از باورها بیفزایند، آنها را تا حد ادراک خود می‌کاهند و این امر برای آگاهان این قوم دشوار بوده است. ابن‌عربی از عوام‌زدگی اینگونه می‌هراسید «و اما الكرامةُ المعنویةُ فَلَا یَعْرِفُهَا إِلَّا الخَوَاصُ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ و الْعَامَّةُ لَا تَعْرِفُ ذَلِكَ وَ هِيَ أَنْ تَحْفَظَ عَلَيْهِ آدَابَ الشَّرِیعَةِ وَ أَنْ یُوفَّقَ لِاتِّبَانِ مَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ و...» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۹)؛ اما با این حال در بیشتر متون ایشان، از کرامات اولیا سخن گفته و حالات و مقامات آنان را نوشته‌اند.

کرامت از مباحث آغازین تصوف است و بخش عمده‌ای از آثار صوفیان به نقل کرامات اولیا اختصاص یافته است. ظاهراً سهل ابن عبدالله تستری، عارف قرن سوم هجری، نخستین کسی است که در تفسیر خود، به بحث کرامت اولیا پرداخته و کرامتی از شبیان راعی نقل کرده است (رک. صدری‌نیا و پورنمین، ۱۳۹۳: ۳). به هر حال نمایش قدرت صوفیان با انجام کرامات بود که بر اذهان عموم تأثیر اعتقادی می‌گذاشت.

۳-۲ کرامات مشایخ و کرامات قهرمانان داستان‌های عامه

گرایش صوفیان به نقل حکایات کرامات را نمی‌توان محصول اصرار مشایخ بر این امر دانست؛ زیرا حتی شیخ جام و ابوسعید که مرکز ثقل کرامات هستند، خود به کتمان آنها پرداخته‌اند. شاید پیروان ایشان در زمان‌های بعد از ایشان، این داستان‌ها را بر ساخته و شاخ و برگ داده باشند. به هر حال داستان‌های ایشان نیز به ادبیات عامه گام نهاد و کرامت‌های ایشان در شمار گونه‌های داستانی عامیانه درآمد. قاسم غنی در این باره گفته است: «قوه تخیل عامه در این زمینه قوی است و از اولیا چنانکه به عقیده عامیانه باید باشند، سخن رانده‌اند...» (غنی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۶۲ و ۲۶۳).

اصولاً ذوق و تخیل مردم عامه را در داستان‌های اساطیری و پهلوانی و حماسی و عاشقانه و... دخیل می‌بینیم؛ به طوری که پردازش داستان‌ها را نیز رنگ و لعاب عامیانی می‌زند. در نتیجه سرگذشت اولیا و اساطیر با تخیل عامه در بستر داستان تجلی می‌یابد؛ حتی جعفریان معجزات انبیا را نیز دست‌مالیده عوام می‌داند و می‌نویسد: «حتی معجزات انبیا به سبب تطابق با پسند مخاطب عام، رفته‌رفته از جریان تاریخی خود خارج شده و به جذابیت داستانی عوام‌پسند گراییده است» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۴۸ و ۴۹). بهتر است این امر را بیانگر اعتقاد و باور عامه به این قبیل داستان‌ها دانست. برتراند راسل نیز اقبال مردم به صاحبان کرامات را نتیجه وحشت آنان از قدرت جادویی ایشان می‌داند (رک. راسل، ۱۳۹۰: ۶۲). مردم عامه داستان‌ها را به شکلی که خود می‌پسندند، درمی‌آورند تا جذبه و گیرایی داشته باشد. اساطیر نیز پرورده تخیل مردم است. خروج شخصیت‌های تاریخی از واقعیت تاریخ و ورود آنان به ساحت قدسی اسطوره، بدون شاخ و برگ‌های لازم ممکن نیست. لطف و جذبه این داستان‌ها معلول همین دست‌کاری‌های مردم عامه است. عباسی می‌نویسد: «این نوع حکایات از لحاظ هنری و تأثیر بر مخاطب... هنری‌تر و برآغلنده‌ترند. اینها دارای ویژگی‌های داستانی برانگیزنده و غنی هستند» (عباسی، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

علاقهٔ عموم را می‌توان از شیوهٔ روایت داستان‌ها و حکایات فهمید. اقبال عامه بر داستان‌های کرامات اولیا همان تأثیری را نهاد که بر رمانس نهاده بود. از میان گونه‌های رمانس، رمانس‌های دینی به داستان‌های کرامات صوفیه شباهت بیشتری دارد. خاستگاه فکری هر دو برای روایتگران این داستان‌ها یکی است؛ هر دوی آنها برای جلب اعتقاد مردم نسبت به قهرمان داستان می‌کوشند. رواج و گسترش داستان کرامات صوفیان و رمانس‌های مذهبی ایرانی را می‌توان ناشی از عملکرد مذهبی قهرمانان این داستان‌ها دانست که با اعتقادات مردم عامه همسو شده است. اصولاً ادبیات عامه می‌کوشد تا با زبان ساده و محاوره‌ای خود، حس اصالت را در خواننده برانگیزد تا میان نسل‌ها همگرایی هویتی و پیوند عاطفی برقرار شود؛ برای رسیدن به این منظور، مایهٔ کار خود را از تاریخ و اسطوره می‌گیرد و با رنگ و لعاب خود می‌پروراند تا در بستری داستانی عرضه کند؛ بنابراین داستان‌های صوفیان از جریان تاریخی خود خارج شده و با قوهٔ تخیل عامه اینچنین جذاب شده و رونق گرفته است؛ درست مانند رمانس‌های تاریخی و دینی که آن نیز پرورش‌یافتهٔ تخیل مردم عامه است. رمانس داستانی سلحشورانه است و از این‌رو به حماسه می‌ماند. فضاهای آن، قهرمانی است؛ اما حوادث آن به رغم حماسه، ریشهٔ تاریخی ندارد و به همین دلیل جدیت حماسه را ندارد و بیشتر داستانی سرگرم‌کننده است. رمانس از نظر محتوا دارای این گونه‌هاست: اشرافی یا درباری، مردمی یا عیاری، تاریخی، حماسی، عاشقانه، دینی یا مذهبی (تقسیم‌بندی از رسالهٔ دکترای نگارنده). رمانس دینی و مذهبی که در این مقاله محوریت دارد، به رمانسی گفته می‌شود که قهرمان آن برای گسترش و حاکمیت یک دین یا مذهب می‌کوشد و شخصیتی دینی دارد؛ مثلاً حمزه برای گسترش دین ابراهیم^(ع) و ابومسلم برای براندازی بنی‌امیه و حاکمیت تشیع علوی می‌جنگد.

۲-۴ گونه‌های کرامات اولیا

کرامات در عرفان بسیار متنوع است. پژوهشگران در حدود سیصد گونه کرامت در سرگذشت‌های صوفیان یافته‌اند (رک. شهبازی، ۱۳۸۶). انصاری نیز تقسیم‌بندی دقیقی از کرامات اولیا عرضه کرده است که برجسته‌ترین آنها عبارت است از: «فراست یا اشراف بر ضمیر و باطن انسان‌ها، اشراف بر خواب و ارتباط‌های روحانی در خواب، پیشگویی حوادث، تشخیص حلال یا حرام بودن خوراکی‌ها، دانستن نام افراد پیش از آشنایی قبلی، شفادادن بیماران، در هوا پریدن، بر آب رفتن، مطیع ساختن حیوانات، طی الارض، پدیدآوردن اشیا از غیب» (انصاری، ۱۳۹۱: ۵۳-۷۸).

شخصیت برخی اولیا در هاله‌ی همین کرامات و افسانه‌سازی‌ها از جریان واقعی تاریخی خود خارج می‌شود. شیخ احمد جام - برپایه کتاب *مقامات ژنده پیل* که مریدش، سدیدالدین محمد غزنوی نوشته است - و شیخ ابوسعید ابوالخیر (براساس حالات و مقامات و *اسرارالتوحید*) بیشترین داستان‌های کرامات را به خود اختصاص داده‌اند. برخلاف آنچه برخی می‌پندارند که «این افسانه‌سازی‌ها باعث پوشیده‌شدن شخصیت واقعی ایشان می‌گردد» (مدنی و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۶)، راز ماندگاری این کسان را باید در همین افسانه‌سازی‌ها جست. اقبال عامه نسبت به آنان باعث شد کراماتشان نقل محافل و مجالس باشد و آنقدر از آنان سخن رود تا شهره خاص و عام شوند و از این رهگذر در اذهان ماندگار شوند. از کرامات اولیا، داستان‌های بسیاری در متون صوفیه دیده می‌شود که نقل و اشاره به آنها در این سخن نمی‌گنجد؛ تنها به برخی از آنها به فراخور بحث اشاره می‌شود.

۲-۵ کرامات مشترک در رمانس و تصوف

رمانس‌های مذهبی ایرانی هم از کراماتی انباشته شده است؛ بسیاری از این کرامات، مشابه کراماتی است که در سرگذشت‌های مشایخ صوفیه می‌بینیم که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۲-۵-۱ دستگیری انبیا و ائمه (علیهم‌السلام)

حضرت خضر^(ع)، هم در سرگذشت‌های صوفیان و هم در رمانس‌های مذهبی ایرانی، نقش همان یاریگری را بازی می‌کند که پراپ در ریخت‌شناسی خود مطرح کرده است. برپایه ریخت‌شناسی پراپ، شخصیت یاریگر دارای این کارکردهاست: «انتقال مکانی قهرمان، جبران و التیام مصیبت یا کمبود، رهایی از تعقیب، حل کردن یا انجام دادن امری دشوار و تغییر شکل قهرمان» (پراپ، ۱۳۶۸: ۱۶۲). این نقش در سنت داستان‌پردازی اسلامی به خضر^(ع) یا پیری خردمند واگذار شده که ترسیم از اوست. همانگونه که حضرت خضر^(ع) در هیئت «پیری مهیب سپیدجامه، شیخ ابوسعید را در میهنه همراهی می‌کرد» (ابوروح، ۱۳۶۶: ۵۰)، در *ابومسلم‌نامه* نیز بارها پیامبر اکرم^(ص)، حضرت علی^(ع) و پسران بزرگوارش به یاری ابومسلم و احمد زمجی و یاران آنان می‌آیند و ایشان را از مهالک می‌رهانند و «رسول اکرم^(ص) به خواب ابومسلم می‌آیند و خبر سمی بودن سیب را به او می‌دهند» (*ابومسلم‌نامه*، ۱۳۸۰، ج ۴: ۴۸۷). «حضرت علی^(ع) به خواب ابومسلم که در بند دشمن بود آمد، بندها از او گسست» (همان، ج ۲: ۳۱۵). حضور انبیا در داستان حمزه هم بسیار دیده می‌شود. خضر برگ سبزی به چشمان نابیناشده حمزه مالید و او را بینا کرد

(رک. داستان‌های شیرین امیرحمزه صاحبقران، ۱۳۷۰: ۵۱۹) او با دست خود، اسب حمزه (اشقر دیوزاد) را نعل کرد (همان: ۲۷۶)؛ به حمزه غذا و کمندی ابریشمین داد و چاره شکست دیو را به او گفت (همان: ۲۵۵) و «خضر^(ع) شخصاً عمرو امیه را فرستاد که مانع حمزه از نوشیدن آب سمی گردد» (همان: ۱۳۹). خضر^(ع) در بیابان حجاز هم به ابوبکر همدانی نان و باقلی گرم می‌رساند (رک. قشیری، ۱۳۷۴: ۶۹۲)؛ یکی از خواص خیر النساج را از تشنگی می‌رهاند و بر پشت اسب خود به مدینه می‌رساند (رک. همان: ۶۸۱) و در بادیه به ابراهیم ادهم، اسم اعظم می‌آموزد (رک. هجویری، ۱۳۸۴: ۲۱۶). اینکه «شلاق و کلاه حمزه از سلیمان^(ع)، کمندش از خضر^(ع)، کمان و کمر بند و شمشیرها و اسبش از اسحاق^(ع)، کلاه خودش از هود^(ع)، موزه‌هایش از صالح^(ع) و زین و یراقش از داوود^(ع) است» (داستان‌های شیرین امیرحمزه صاحبقران، ۱۳۷۰: ۲۷ و ۷۱) می‌رساند که تمام انبیا به یاری او برخاسته‌اند تا درحقیقت مشروعیت الهی با او یار شود و بتواند از پس انجام کرامات برآید. آنگاه که «قارون قصد دارد به حمزه، آب زهرآلود بنوشاند، دستش می‌لرزد؛ حمزه به یاد می‌آورد که کنیزی که در سرانندیب به او زهر داده بود، دستش لرزیده بود، به فراست درمی‌یابد که آب سمی است» (همان: ۱۳۸). لرزش دست بهانه‌ای برای فراست است. «ابومسلم نیز تبرش از پولادی است که علی^(ع) برایش به ودیعه گذاشته بودند و این فولاد از ذوالفقار به او رسید» (ابومسلم‌نامه، ۱۳۸۰: مقدمه ۱۵۱ و ۱۵۲). «پیامبر اکرم^(ص) عصایشان را به پیرمردی دادند که در آینده به ابومسلم برساند» (همان، ج دوم: ۲۳۰). در سنت داستانی ایرانی، خضر^(ع) بیشترین حضور را به ترتیب در قصه‌های صوفیانه، داستان‌های دینی و متون تفسیری دارد (رک. پارسانسب، ۱۳۹۴: ۹).

۲-۵-۲ شفابخشی

اگر شفادادن بیماران عمده‌ترین کرامت شیخ صفی‌الدین اردبیلی است و ابن بزاز داستان‌هایی در این باب نوشته است (رک. صدری‌نیا و پورنمین، ۱۳۹۳: ۱۱) و مولوی نیز فخرالدین سیواسی را درمان می‌کند (رک. سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۰۱)، ابومسلم‌نامه و حمزه‌نامه نیز سرشار از داستان‌های شفایافتن به دعای انبیا و ائمه است. انبیا و ائمه حتی در خواب، ابومسلم و حمزه و یارانشان را شفا می‌دهند. ابومسلم جراحات بسیار داشت، تضرع‌کنان به خواب رفت. علی^(ع) را «دید که دست مبارک را بر اندام او مالید و گفت برخیز... از خواب بیدار شد و هیچ زخم بر خود ندید» (ابومسلم‌نامه، ۱۳۸۰: ج ۲: ۸۹). «ابومسلم، امام حسین^(ع) را به خواب می‌بیند و دعایی از ایشان می‌آموزد که با خواندن آن، احمد زمجی

و غنده نائب را بینا می‌کند» (همان: ۵۲۰). همچنین ابومسلم به توصیه رسول اکرم (ص) در خواب، «از چوب خیزران می‌تراشد و به خورد سلیمان کثیر و یاران می‌دهد تا شفا یابند» (همان: ۳۱۸). «حضرت خضر (ع) شخصاً حمزه را مداوا کرد» (داستان‌های شیرین امیرحمزه صاحبقران، ۱۳۷۰: ۱۳۹) و ابراهیم (ع) به چهره سعد بن عمر می‌دمد و او را بینا می‌کند (قصه حمزه، ۱۳۴۷: ج ۲: ۴۳۱). شیخ در عرفان، قدرت شفابخشی دارد؛ ولی قهرمان رمانس شفا می‌گیرد و اگر در مواردی شفا می‌دهد، با راهنمایی و تلقین یک پیغمبر یا امام است.

۲-۵-۳ روزی‌رسانی

در مقامات ژنده‌پیل آمده که «وی در خانه علی درزی در دامغان دعا کرد تا غذا به همه برسد و اهل خانه تا چند روز بعد، از آن غذا می‌خوردند و کم نمی‌آمد» (انصاری، ۱۳۹۱: ۷۰). در حمزه‌نامه هم می‌خوانیم که «حضرت آدم علیه‌السلام زنبیلی به عمر امیه می‌دهد که هر خوراکی که می‌خواست از آن درمی‌آمد و هرگز تمام نمی‌شد، او و حمزه از این زنبیل غذا می‌خوردند» (امیرحمزه صاحبقران، ۱۳۷۰: ۱۰۰). اردشیر زرمهره، علی (ع) را در خواب می‌بیند و به توصیه ایشان برای ابومسلم غذا می‌برد (ابومسلم‌نامه، ۱۳۸۰: ج ۲: ۵۴). «احمد زمجی، در خواب از حضرت سلیمان (ع)، محل گنجی را که ایشان برای ابومسلم نهاده بودند، می‌شنود...» (همان، ج ۳: ۳۹۳).

۲-۵-۴ کرامات هنگام خواب

عمده کرامات در بیداری رخ می‌دهد؛ اما صوفیه به خواب هم بسیار تأکید ورزیده‌اند؛ زیرا «خواب یکی از راه‌های کشف حقیقت است در عالم که به سبب اتصال روح به عالم غیب حاصل می‌گردد و نیز فنای اختیاری است از افعال بشریت» (کی‌منش، ۱۳۷۹: ۱۳۰). خواب در اکثر ادیان و مذاهب با شرایطی پذیرفته شده است و دریچه ارتباط روحانی به شمار می‌رود. جناب مولوی به خواب گیختاتوخان مغول می‌آید و برای نجات قونیه از دست او، انگشت بر گلویش می‌نهد و... او روز به زیارت تربت مولوی می‌رود (رک. سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۰۵). خواب در رمانس‌های مذهبی ایرانی هم نقش مؤثری دارد. در عرفان و رمانس‌های دینی نیز خواب ابزار ارتباط‌های روحانی و اکتساب مشروعیت و صحت رویدادهاست و بسیاری از آگاهی‌ها در خواب رسانده یا در خواب شفا و نجات حاصل می‌شود. در ابومسلم‌نامه خواب نمود بسیاری دارد. برپایه شمارش نگارنده، پنجاه مورد خواب اثرگذار در این داستان هست. اسماعیلی در مقدمه ابومسلم‌نامه بحثی را به این

خواب‌ها و گونه‌های آن اختصاص داده است (*ابومسلم‌نامه*، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۱). در سراسر این کتاب، حوادث با خواب پیش می‌رود. در خواب شفا می‌گیرند و در خواب شیعه می‌شوند و به یاری ابومسلم می‌آیند. مصادیق این امور در این داستان در حد افراط است؛ نمونه:

«ملک‌زاد در خواب، سگ سیاهی را دید که قصد حمله به او داشت. از خواب پرید؛ عربی را با دشنه بر بالای سر خود دید که قصد کشتنش کرده بود» (همان، ج ۲: ۳۶۴). اردشیر زرمهره در خواب از علی^(ع) اسرار و نقشه‌های ابومسلم را شنید (همان، ج ۲: ۵۴). در *حمزه‌نامه*، حمزه بارها حضرت ابراهیم^(ع) را در خواب دید و هر بار از لطف او بهره‌مند شد. حمزه که از مرگ مهرنگار به شدت متأثر و حتی دیوانه شده بود، آن حضرت را در خواب دید که به او وعدهٔ مواصلت با زنان بیشتری داد (رک. *قصهٔ حمزه*، ۱۳۴۷، ج ۲: ۳۴۲). همچنین ابراهیم^(ع) راز گشودن طلسم زردشت را به حمزه می‌آموزد (همان: ۵۶۸).

۲-۵-۵ جنیان و پریان

حضور جنیان نیز در رمانس‌های مذهبی و کرامات اولیا به گونه‌ای است که مقهور و مغلوب اولیا و قهرمان رمانس هستند. «در شهر پیری آمده است، بزاغو نام... جنیان هر شب به زیارت او می‌آیند» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۸۴). در *ابومسلم‌نامه*، اجنه به راهنمایی ابومسلم می‌آیند یا جنیانی از مرقد امام حسین^(ع) مراقبت می‌کنند و هنگام ضرورت با سپاه خارجی می‌جنگند (*ابومسلم‌نامه*، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۸۲). البته جنیان و جادوگرانی هم با ابومسلم می‌جنگند (همان، ج ۳: ۳۱۹). پریان به عبادت حمزه می‌آیند (*قصهٔ حمزه*، ۱۳۴۷، ج ۲: ۳۲۴) و دیوان از حمزه شکست می‌خورند، تسلیم اومی‌شوند و امان می‌یابند (همان: ۴۹۷) و حمزه بر گردن ازه نیش دیو می‌نشیند و به آسمان می‌رود (همان، ج ۱: ۲۳۵).

۲-۵-۶ امر و نهی جانوران

به پشتوانهٔ برخوردار از این تأیید الهی است که «ماری شاخهٔ نرگس در دهان می‌گیرد و با آن مالک دینار را که زیر درختی خفته بود، باد می‌زد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱۳). از برکت همین فرّ الهی است که «ابراهیم ادهم با شیر سخن می‌گوید و او را از تعرض به کاروان بازمی‌دارد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۶۸)؛ «مولانا بانگ بر وزغان می‌زند تا ساکت شوند» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۸۳) و «آهویی می‌آید و ابومسلم و یارانش را به طرف آب راهنمایی می‌کند» (*ابومسلم‌نامه*، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۹۴) و «آهوی دیگری پیاله زهرآگینی را که دشمنان جلوی ابومسلم گذاشتند بر زمین می‌زند» (همان: ۳۳۸).

۷-۵-۲ طی الارض

طی الارض از کرامات مشهور صوفیان است. «کراختون، همسر مولانا نقل کرد که... بر کنار بام رفت و پای بر هوا نهاد و... کفش را پر ریگ حجاز دید» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۸۹). ابومسلم در مکه، شرف دیدار امام باقر^(ع) یافت و ایشان در یک ساعت او را به دمشق رساندند (ابومسلم‌نامه، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۳). «در خواب حضرت ابراهیم علیه‌السلام، عمرو امیه را توانی می‌بخشد که راه چهل‌روزه را به یک روز بپیماید» (داستان‌های شیرین امیرحمزه صاحبقران، ۱۳۷۰: ۱۰۰).

۸-۵-۲ تصرف در عوامل طبیعی

قدرت دخل و تصرف در پدیده‌های جهان و دگرگون‌کردن عوامل طبیعی هم از کرامات اولیاست. مولوی «کلوخی در دست می‌گیرد و لعل شفاف می‌کند» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۹۴) و «انگشت بر قفل نهاد. به قدرت خدای گشوده گشت» (همان: ۸۰). با تأیید الهی است که «صاعقه‌ای با باد از طرف خدا می‌آید تا فرستادگان مروان نتوانند ابومسلم را ببینند و دستگیر کنند» (ابومسلم‌نامه، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۵). اصفیا از آتش عبور می‌کند و نمی‌سوزد (قصه حمزه، ۱۳۴۷، ج ۱: ۲۴۴).

۹-۵-۲ تغییر چهره و استتار

مولانا چهره خود را از چشم همه پنهان می‌کند و از وضوخانه می‌گریزد (رک. سپهسالار، ۱۳۶۸: ۷۲). «حضرت اسماعیل علیه‌السلام در خواب به عمرو امیه توپره‌ای می‌بخشد که می‌تواند تغییر قیافه بدهد و بعدها، او با تغییر قیافه، مأموریت مهمی را به انجام برساند» (داستان‌های شیرین امیرحمزه صاحبقران، ۱۳۷۰: ۱۰۱). عمرو امیه زمیری، جادوگر را می‌کشد و جامه‌هایش می‌پوشد و چهره خود را چون چهره او می‌گرداند (قصه حمزه، ۱۳۴۷، ج ۲: ۵۳۵). عمرو امیه، کلاه پریان بر سر می‌نهد و از چشم حاضران، غایب می‌شود (همان، ج ۲: ۵۱۳ و ۵۲۲).

۱۰-۵-۲ اثربخشی اوراد و اذکار

پیری که ترسیمی از خضر است «می‌آید و دعایی به ابومسلم می‌آموزد که با خواندن آن زهر از میان خوراکیها می‌جوشد و جدا می‌شود تا او را زهرآگین نکنند» (ابومسلم‌نامه، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۹۰). ابومسلم خود از سر برمی‌دارد و بر زمین می‌نهد و دعا می‌کند و خود و یاران را از تشنگی در بیابان می‌رهاند (همان: ۱۸۹). «احمد زمجی، گرد زنان خطی کشید و دعایی خواند تا از تعرض دشمن در امان باشند، دشمنان که به خط می‌رسیدند، آن خط دیواری از سنگ می‌شد» (ابومسلم‌نامه، ج ۳: ۳۵۳). این کرامت یادآور داستان شبیان راعی است که بر گرد گوسفندان خطی می‌کشید و رهایشان می‌کرد و به نماز جمعه می‌رفت. مثنوی:

«همچنین شیبان راعی می‌کشید
چون به جمعه می‌شد او وقت نماز
هیچ گرگی در نرفتی اندر آن
باد حرص گرگ و حرص گوسفند

گرد بر گرد رمه، خطی پدید
تا نیارد گرگ آنجا ترک‌تاز
گوسفندی هم نگشتی ز آن نشان
دایرهٔ مرد خدا را بود بند»
(مولوی، ۱۳۸۳، د ۱: ۲۲۸ و ۲۲۹)

بدیهی است همهٔ گونه‌های کرامات اولیا در رمانس دیده نمی‌شود و در رمانس دینی، تنها برخی از کرامات صوفیان مشاهده می‌شود؛ زیرا رمانس محلی برای بروز اعمال پهلوانی هم هست. رمانس معمولاً با دو بال پهلوانی و عشق جولان می‌دهد؛ اما در گونهٔ دینی آن، کرامات هم به توانایی‌های قهرمان داستان افزوده می‌شود. همچنین در رمانس از امور خارق‌العادهٔ دیگری هم سخن می‌رود که رنگ و لعاب حماسی دارد؛ یعنی رمانس دینی عناصری از داستان‌های مذهبی در خود دارد؛ از آن جمله جلوه‌هایی از کرامات است؛ و گرنه رمانس ذاتاً به‌سوی داستان‌های حماسی می‌گراید و از میان همهٔ گونه‌های ادبی به گونهٔ حماسه نزدیک‌تر است. به همین سبب عناصر حماسی و خارق‌العادگی‌های حماسی در آن دامنهٔ گسترده‌تری دارد.

خارق‌العادگی در حماسه به امور برتر شگفت‌آوری اختصاص دارد که تنها پهلوان حماسی از انجام آن برمی‌آید. این ویژگی در رمانس مذهبی به شکل کرامت درمی‌آید و درحقیقت جلوهٔ دیگری از همان کرامات اولیاست که به دست قهرمانان رمانس پدید می‌آید؛ زیرا قهرمان شخصیتی دینی دارد؛ همانند شیخ صوفی. شاید شگفت‌انگیزی کرامات اولیا در عرفان و شگفت‌آوری اعمال پهلوانی در رمانس و حماسه همه‌وهمه زاییدهٔ آرزوی دستیابی بشر به قدرت برتر و تسلط بر جهان باشد. آدمی آرزو داشت که بر همهٔ قدرت‌های جهان فائق آید. اگر این مطلب را در جهان واقعی نمی‌توانست به دست آورد، دست کم می‌توانست آن را در داستان‌های خود، ادعا کند؛ برای مثال رویین‌تنی، یکی از آرزوهای دیرین بشر برای گریز از مرگ بود و عبور انسان از آتش و به سلامت خارج‌شدنش از آن، یک آرزوی بزرگ بود که در داستان‌های ابراهیم^(ع) و سیاوش خود را نمایان کرد. عبدالحسین زرین‌کوب «مصائب تاریخ را واقعیت تلخی می‌داند که بشر برای فرار از آن به دنیای اسطوره پناه می‌برد و در خارج از زمان عینی ارادهٔ خود را در حاکمیت امور نشان می‌دهد و بر نقش و تأثیر خود تاکید می‌ورزد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۵۱ و ۲۵۲).

نجات‌بخشی مهم‌ترین انگیزه داستان‌های اساطیری است. کرامات صوفیان و دلآوری‌های قهرمانان رمانس‌ها درحقیقت دنباله جریان نجات‌بخشی اسطوره‌هاست. زی‌عور می‌گوید: «کرامات صوفیه با اسطوره پیوند دارد و تکرار الگوهای کرامات در فرهنگ‌های مختلف و مناطق گسترده دنیا، ناشی از ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر است» (زی‌عور، ۱۹۸۴: ۲۳۹-۲۴۹).

آنچه به قهرمان رمانس و حماسه و عارف صاحب کرامات، قدرت برتر می‌بخشد، مشروعیتی است که شخصیت او از عامه مردم به دست آورده است؛ این مشروعیت درحقیقت انعکاس دینی رضایت الهی و مهر تأیید خداوند است. آنچه در فرهنگ ایرانی کهن، «فرّ» یا «فرّه» خوانده می‌شود، درحقیقت همین رضایت و تأیید الهی است که انعکاس آن را در مشروعیت مردمی باید جست؛ زیرا رضای حق در گرو رضای خلق است. شیخ اشراق که آرای حکمای ایرانی را با حکمت اسلامی پیوند زده است، در این باب نظریه «حکیم حاکم» را مطرح می‌کند. به موجب این نظریه «حاکمان باید نشانه‌ای از الهی‌بودن حکومت خود در دست داشته باشند؛ او این نشانه‌ها را در نبوت انبیا و معجزات و کرامات آنان از یک‌سو و فرّ کیانی پادشاهان از سوی دیگر سراغ می‌گرفت» (صدری‌نیا و پورنمین، ۱۳۹۳: ۱۷).

معین براساس مندرجات زامیاد یشت، فرّ را اینگونه تعریف می‌کند: «فرّ فروغی است ایزدی به دل هرکه بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی می‌رسد... دادگستر می‌شود و همواره پیروزمند باشد... و از سوی خداوند به پیامبری برگزیده شود» (معین، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱۴ و ۴۱۵ به نقل از پورداوود). در قرآن کریم، فرّ به صورت نوری در چهره ساجدان ترسیم شده است: «سِماهُم فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» (فتح: ۲۹). معین بر این باور است که «سلطان» در قرآن، مفهوم فرّ دارد و به معنی قدرت معنوی و اعجاز‌آمیزی آمده که به صورت معجزات و کرامات تجلی می‌شود تا موجب تأیید ادعای دینی باشد (معین، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱۵). در قرآن کریم آمده است: «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَعْظَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» (رحمن: ۳۳). با توجه به مفهوم آیه، سخن معین در باب سلطان، درست به نظر می‌رسد. امامی و مالگرد ضمن تأکید بر یگانگی کرامت با فرّ در باورهای ایرانی بر این گمان‌اند که «مفهوم نمادین جام جم در اساطیر ایرانی هم همین نیروی روحانی و تأیید الهی باشد» (امامی و مالگرد، ۱۳۹۱: ۴). از پرتو چنین نیرویی است که جهان‌پهلوان حماسه از پس

هفت‌خان‌ها برمی‌آید و بر دشمنان ظفر می‌یابد و شیخ صوفی محبوب می‌شود و بر دلها حکومت می‌راند و قهرمان رمانس بدون دلواپسی بر تمام سختی‌ها فائق می‌آید. فرّ الهی در قالب نیروهای حمایتی، سایهٔ حمایت خود را بر سر قهرمان رمانس دینی و شیخ صوفی می‌اندازد. از برکت همین فرّ الهی است که «دزدی که به صومعهٔ رابعه می‌آید تا چادرش را برآید تمام راه‌های خروج بر او بسته می‌شود. چادر را بر زمین می‌نهد، درها باز می‌شود و چون دوباره برمی‌دارد، درها بسته می‌شود. تا پس از سه بار از گوشهٔ صومعه، آواز می‌آید که ای مرد! خود را رنجه مدار که او چندین سال است تا خود را به ما سپرده است» (عطّار، ۱۳۸۵: ۶۹).

در رمانس‌های مذهبی ایرانی نیز با تأییدات الهی همهٔ نیروهای خیر قهرمان داستان را یاری می‌کند و داستان‌پرداز از تمام ظرفیت‌های الهی و آسمانی و طبیعی برای حمایت قهرمان بهره می‌جوید. در *حمزه‌نامه* خرق عادات نسبت به *بومسلم‌نامه* بیشتر است. با توجه به شخصیت دینی حمزه که گسترندهٔ آیین ابراهیم^(ع) است، این خارق‌العادگی‌ها را باید کرامات او تلقی کرد.

شباهت‌های میان کرامات صوفیان در تصوف اسلامی با قهرمانان رمانس‌های مذهبی به این مختصر محدود نمی‌شود. آنچه بیان شد تنها مثنی است که نمونهٔ خروار تواند بود. یک نکتهٔ اساسی که تفاوت تصوف را با رمانس نشان می‌دهد آن است که کرامات قهرمان رمانس به مدد و با حضور مادی یا معنوی انبیا یا ائمه رخ می‌دهد و قهرمان بیشتر متکی به نیروی معنوی آنان است. در عرفان نیز اگرچه عارف از سرچشمهٔ فیاض رحمانی یا انبیای عظام کسب فیض می‌کند، در هنگام انجام کرامت، حضور سرچشمهٔ این عنایات محسوس نیست و از برابر دیده‌ها پنهان می‌ماند.

۳- نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش عبارت است از:

(۱) اندیشهٔ فرّ در ایران کهن با آنچه در قرآن «سلطان» خوانده می‌شود، یکی است و زمینه‌ساز مشروعیتِ اعجاز انبیاست. فرّ یا همان نیروی مشروعیت الهی اندیشهٔ بنیادینی است که داستان‌های انبیا و اولیای دین و متصوفه و قهرمانان رمانس‌های دینی بر بنیاد آن پدید می‌آید و از این رو همه در یک راستا قرار می‌گیرد و کارکردی واحد دارد. مشروعیت الهی با مشروعیت مردمی در پیوند است و انعکاس آن است. به همین سبب علاقه و گرایش عامه در پرورش این شخصیت‌ها و نقل

کراماتشان از سوی عوام را باید بر محبوبیتشان حمل کرد. حضور انبیا در این قبیل رمانس‌ها و یاری‌رساندن به قهرمان داستان، بیانگر مشروعیت اوست. ظهور انبیا و نیروهای حمایتگر در اغلب داستان‌های مردمی با آرمان‌ها و ایده‌آل‌های مردمی در پیوند است و مطابق پسند عوام، زمینه‌ساز بروز قهرمانانی دین‌مدار می‌گردند. رمانس دینی که یکی از گونه‌های رمانس ایرانی است، محلی برای ظهور کرامات قهرمانان است و از این منظر به تصوف می‌ماند.

۲) عامیانی بر شیوه روایت داستان‌های کرامات اولیا و رمانس‌های ایرانی، تأثیر خود را گذاشته است. ذوق و تخیل مردم عام این داستان‌ها را خواندنی کرده و رواج بخشیده است. اعمالی که قهرمانان رمانس‌های دینی در مسیر نشر و گسترش دین و مذهب از خود نشان می‌دهند، کرامت است؛ هرچند کسی تا امروز نام کرامت بر این اعمال نهاده باشد. در عرفان متعالی بر کرامت‌ورزی تأکید نمی‌شود و اصرار بر کتمان آنها بیشتر است؛ زیرا نگرانی از تنزل مقام شیخ تا حد شخصیتی عامی می‌رود؛ ولی چون رمانس، اساساً در حوزه ادب عامه جای دارد، بر این امور تأکید بیشتری دارد و آنها را مغتنم می‌شمارد.

۳) قهرمان رمانس معمولاً صاحب کرامت نیست و از یاریگری برجسته بهره می‌برد. شفایابی از امراض سخت و کشف رازهای شگفت جهان و اشراف بر ضمیر افراد و تسلط بر حیوانات و... که در رمانس‌های دینی اتفاق می‌افتد، با حضور مستقیم انبیا یا ائمه رخ می‌دهد و مواقعی که آن منابع عنایت و سرچشمه‌های فیاض، حضور مستقیم ندارند، امداد خود را در خواب به شخص قهرمان رمانس و یا به یاران او می‌رسانند. خضر^(ع) مهم‌ترین شخصیت یاریگر در سنت ادبیات داستانی است. در سرگذشت اولیا حضور بیشتری دارد. در *حمزه‌نامه* انبیای دیگر هم به یاری حمزه می‌آیند؛ اما در *ابومسلم‌نامه* به دلیل رویکرد شیعی آن، پیامبر اسلام^(ص) و ائمه اطهار به یاری ابومسلم و یارانش می‌آیند. گاه جنیان هم به یاری قهرمان می‌آیند. بسیاری از این یاریگری‌ها در خواب روی می‌دهد. در داستان‌های صوفیان، کرامات در خواب بسیار است؛ در *حمزه‌نامه* اندک است؛ ولی در *ابومسلم‌نامه* به افراط دیده می‌شود. بیشترین کرامات در این کتاب در خواب اتفاق می‌افتد.

۴) گستردگی گونه‌های کرامات در رمانس در برابر کرامات منقول از صوفیه بسیار اندک است و تنها آن کراماتی را شامل می‌شود که به یاری قهرمان می‌آید؛ زیرا رمانس از میان گونه‌های داستانی به حماسه، نزدیک‌تر است و به همین سبب، آن اهمیتی که کرامت در تصوف دارد در رمانس ندارد.

۵) شفافبخشی و روزی‌رسانی از کراماتی است که در رمانس، بیشترین بسامد تکرار را دارد. به آن دلیل که قهرمان در مسیر خود با خطراتی روبه‌رو می‌شود که دچار آسیب‌های بدنی شدید یا گرسنگی و تشنگی می‌شود و شخصیت یاریگر که ادامه کار او را به سود دین و حقیقت می‌داند، به یاری او می‌شتابد.

۶) طی الارض در داستان‌های صوفیان پر بسامد است؛ ولی در رمانس بسامد اندک دارد.

۷) تغییر چهره یا مبدل‌پوشی در داستان‌های حماسی کاربرد بیشتری دارد و از جمله ترفندهای رزمی است. در رمانس مذهبی همین مسئله هست؛ ولی در سطحی فراتر و درست در حد کرامات بروز می‌کند.

۸) تصرف در عوامل طبیعی در رمانس و حماسه، معمولاً از سوی جادوگران و دیوان و اهریمنان رخ می‌دهد و کننده آن ضدقهرمان است. این مسئله در عرفان و تصوف و در رمانس مذهبی با رویکردی مثبت در قالب کرامات اتفاق می‌افتد و خشتی‌کننده عمل شیاطین و جادوگران است.

منابع

- ۱- قرآن کریم (۱۳۸۱). ترجمه منظوم امید مجد، تهران: امید مجد، چاپ اول.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ۳- ابوروح، جمال‌الدین لطف‌الله ابن ابی سعید (۱۳۶۶). *حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، چاپ اول.
- ۴- *ابومسلم‌نامه به روایت ابوطاهر طرسوسی* (۱۳۸۰). چهار جلد، به اهتمام حسین اسماعیلی، تهران: معین و قطره و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ اول.
- ۵- امامی، نصرالله؛ مالگرد، نوشین (۱۳۹۱). «اسطوره جام جم و عرفان اسلامی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، ۱-۲۴.
- ۶- انصاری، زهرا (۱۳۹۱). «طبقه‌بندی موضوعی حکایات کرامات در نثر عرفانی»، *مطالعات عرفانی*، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره شانزدهم، ۵۳-۷۸.
- ۷- ایزدی، غلامعلی (۱۳۹۲). *رمانس در ادب فارسی*، رساله دکتری به راهنمایی سید مهدی نوریان، دانشگاه اصفهان.

- ۸- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۹- پارسانسب، محمد (۱۳۹۴). «دگرذیسی بن‌مایه خضر در ادب روایی فارسی»، *ادبیات روایی*، دوفصلنامه تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان، ج ۱، شماره ۱، ۵-۲۳.
- ۱۰- پراپ، ولادیمیر (۱۳۶۸). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ۱۱- جعفریان، رسول (۱۳۸۵). «داستان سیره ابوالحسن بکری و قصه‌کردن سیره نبوی»، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۱، ۴۸-۴۹.
- ۱۲- *داستانهای شیرین امیرحمزه صاحبقران* (۱۳۷۰). تهیه و تنظیم محمد فرسایبی، تهران: سعدی، چاپ دوم.
- ۱۳- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۱۴- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴). *زبان و ادبیات عامه ایران*، تهران: سمت.
- ۱۵- راسل، برتراند (۱۳۹۰). *قدرت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- ۱۶- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۸). *فرهنگ اشعارحافظ*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۱۷- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *در قلمرو وجدان (سیری در عقایدادیان و اساطیر)*، تهران: جاویدان.
- ۱۸- زیعور، علی (۱۹۸۴). *الکرامه الصوفیه و الاسطوره و الحلم (القطاع الاوعی فی الذات العربیه)*، بیروت: دار الاندلس، الطبعة الثانية.
- ۱۹- سپهسالار، فریدون (۱۳۶۹). *زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی*، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال، چاپ سوم.
- ۲۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی (زبان شعر در نثر صوفیه)*، تهران: سخن، چاپ پنجم.
- ۲۱- شهبازی، ایرج (۱۳۸۶). *طبقه‌بندی قصه‌های کرامت*، پایان‌نامه به راهنمایی محمدرضا شفیعی کدکنی، دانشگاه تهران.
- ۲۲- صدری‌نیا، باقر؛ پورنمین، محمدابراهیم (۱۳۹۳). «دگرگونی گستره کرامات در مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال دهم، شماره ۳۷، ۱۴۵-۱۸۲.

- ۲۳- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۷). «حکایت‌های عرفانی و نقش آنها در گفتمان منشور صوفیانه»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۸، ۱۲۳-۱۴۴.
- ۲۴- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۵). تذکرة‌الاولیا، به کوشش رینولدالین نیکلسون، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ پنجم.
- ۲۵- غنی، قاسم (۱۳۷۵). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تاریخ تصوف در اسلام)، دوره دو جلدی، تهران: زوار، چاپ هفتم.
- ۲۶- قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیریّه، تصحیح و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۷- قصه حمزه (۱۳۴۷). به کوشش جعفر شعار، ۲ جلد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۸- کی‌منش، عباس (۱۳۷۹). «پیوند حماسه با عرفان»، پژوهش‌نامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۷، ۱۲۷-۱۵۴.
- ۲۹- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۵). مولانا جلال‌الدین، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۳۰- محجوب، محمدجعفر (۱۳۸۶). ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه، چاپ سوم.
- ۳۱- محمد بن منور (۱۳۷۶). اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، دو جلد، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، چاپ چهارم.
- ۳۲- مدنی، امیرحسین و دیگران (۱۳۸۹). «شیخ احمدجام و افسانه کرامت»، ادب‌پژوهی، شماره ۱۳، ۸۵-۱۰۸.
- ۳۳- معین، محمد (۱۳۸۴). مزدیسنا در ادب فارسی، دو جلد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۳۴- موسوی، سید جلال (۱۳۹۴). «بررسی کرامت و کارکردهای آن در متون متقدم صوفیه»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۱، شماره ۴۰، ۲۹۱-۳۱۸.
- ۳۵- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۳). مثنوی معنوی، شرح جامع مثنوی کریم زمانی، تهران: اطلاعات، چاپ چهاردهم.

- ۳۶- نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله (۱۳۷۳). گزیده مرصادالعباد، به انتخاب و با مقدمه محمدمین ریاحی، تهران: علمی، چاپ ششم.
- ۳۷- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ دوم.

