



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۸، پاییز ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۵-۳۷

## بررسی و تحلیل انتقال شرّ در متون عرفانی فارسی<sup>۱</sup>

افروز خدابندهلو<sup>۲</sup>، سید محسن حسینی مؤخر<sup>۳</sup>، سید علی قاسم‌زاده<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶

### چکیده

کرامت از پدیده‌های بسیار مهم در متون صوفیه است. یکی از انواع کرامت‌های مبتنی بر تصرف در نفوس، انتقال شرّ است که دقیقاً نقطه مقابل شفابخشی است. در این مقاله سعی شده است با تکیه بر مهم‌ترین متون عرفانی بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و به روش توصیفی تحلیلی و البته تطبیق با اسطوره‌ها مسئله انتقال شرّ و انگیزه‌ها و انواع آن در حکایت‌های عرفانی بررسی شود. براساس یافته‌های تحقیق در این گونه حکایت‌ها، صاحب کرامت شخصی سالم را با مقاصد و نیت مختلف از طریق قدرت معنوی به شرّ (مرگ یا بیماری) مبتلا می‌کند. انگیزه‌ها و اغراض انتقال شرّ عبارت‌اند از تشفی خاطر شیخ، اثبات قدرت معنوی شیخ، مطیع ساختن مریدان، دفع بلا و ستم از مردم، تنبیه و هدایت منکران، دفاع از خود (در موقعیت گناه یا وضعیت نامطلوب) و بلاگردانی. افزون بر انگیزه‌ها، انتقال شرّ از دو منظر قابل طبقه‌بندی است: نخست از منظر دائمی (مرگ) یا موقتی (بیماری) بودن، دوم از جهت مستقیم (آگاهانه) و غیرمستقیم (ناآگاهانه) بودن انتقال شرّ. **کلیدواژه‌ها:** متون عرفانی، اسطوره، کرامت، انتقال شرّ، بلاگردانی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.47359.2577

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران: kh.afrooz@chmail.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول): s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران: s.a.ghasemzadeh@hum.ac.ir

## مقدمه

کرامت از پدیده‌های بسیار مهم در متون صوفیه است و حجم گسترده‌ای از متون عرفانی را به خود اختصاص داده است. در متون عرفانی به‌ندرت مشایخی را می‌توان یافت که در اظهار یا انتساب کرامت‌ها خالی از نقش باشند. مشایخ با طی کردن راه‌های سلوک، تصفیه و تزکیه باطن به قدرتی خارق‌العاده و معنوی دست می‌یافتند که کرامت نام داشت. کرامت‌ها به سه دسته کلی تقسیم شده است؛ «۱. اشراف بر ضمائر، ۲. اخبار از غیب، ۳. تصرف در طبیعت» (شهبازی و ارجی، ۱۳۸۷: ۶۸۳).

تصرف در نفوس (طبیعت) یکی از پربسامدترین و شاخص‌ترین کرامت‌ها است. کرامت تصرف در نفوس، اصل کرامات است. «التصرف و هو اصل الکرامات» (ابن عربی، بی‌تا: ۳۷۰/۲) و به آن دسته از کرامت‌هایی اطلاق شده که شیخ با همت و قدرت خود منشأ تصرف در روح و جسم افراد می‌شده است و دارای علل و اسباب مادی و معنوی همچون انواع تصرف‌های مربوط به مقام کن (احیای اموات) شفای بیماران و تحول مریدان است. یکی از شاخه‌های این‌گونه تصرفات در نفوس، کرامت انتقال شرّ یا بیمار کردن شخص سالم است.

## چیستی شرّ

انسان‌ها از همان آغاز با دردها و رنج‌هایی زیسته‌اند که برای آن‌ها ناخواستنی و تحمیلی بوده است. بلایی که طبیعت بر سر آن‌ها آورده است یا درد و رنج‌هایی که انسان‌های دیگر بر آنان وارد کرده است، همه‌وهمه در ذیل عنوان کلی «شرّ» جمع شده‌اند. برخی اصطلاحات آسان‌فهم هستند، اما چون مفهوم شرّ «اغلب تداعی‌کننده نیروها یا موجودات فراطبیعی است» (کالدور، ۱۳۹۶: ۱۶) به دشواری می‌توان تعریفی از آن دست داد.

شرّ در متون «پهلوی به صورت «وتریه» یا «ودیه» (بدی) آمده است که در مقابل «وهیه» (خوبی) یا خیر قرار دارد» (پورحسن، ۱۳۹۳: ۹۴). «شرّ» در برابر «خیر»، مفهومی نزدیک به بی‌اخلاقی است در فلسفه اخلاق، «خیر» به وجود، وجود مطلوب و لذت و «شرّ» به عدم، فقدان کمال و درد و رنج تعریف شده است و میبدی (۱۳۷۶: ۲۲۸/۱۰) در تفسیر آیه «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ شَرًّا رَأَىٰ فِي الْفَقْرِ جُزْعًا وَلَمْ يَصْبِرْ» تعبیر کرده است.

«شرّ» در کل چیزی است که انسان بدان رغبتی ندارد و «امری عدمی است که ذاتی ندارد» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۳۵۵) و در نظر جان هیگ (۱۹۸۹: ۸۹). «شرّ به رنج و آلام جسمی، آلام روحی و شرارت اخلاقی اطلاق می‌گردد» ملاصدرا برای شرّ چهار مصداق ذکر می‌کند: ۱. امور عدمی مثل فقر و مرگ، ۲. شرّ ادراکی مانند درد و رنج و جهل مرکب، ۳. شرور اخلاقی و افعال زشت و ناروا مانند قتل و زنا، ۴. مبادی شرور اخلاقی که عبارت است از ملکات رذیله مانند شهوت، غضب، بخل و مکر (شیرازی، ۱۳۹۶: ۳۲۵).

در نگاه علامه طباطبایی «شرور به شرّ تکوینی و شرّ تشریحی تقسیم می‌شود. ملک و عزت خیر تکوینی است و زوال الملک و ذلت، شرّ تکوینی. خیر تکوینی امری وجودی و شرّ تکوینی فقدان خیر است، در برابر خیر و شرّ تکوینی، طاعات و معاصی خیر و شرّ تشریحی نامیده می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹/۵).

در یک تقسیم‌بندی متداول، شرّ از جهت مصداق به دو دسته تقسیم می‌شود: شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی. شرّ اخلاقی، شرّی است که مستقیماً در نتیجه عمل ناپسند انسانی به وجود می‌آید؛ مانند قتل، دزدی، غارت و تجاوز. همچنین زلزله، آتشفشان، سیل، طوفان و امراض لاعلاج نیز نمونه‌هایی از شرور طبیعی هستند.

در متون صوفیه خداوند خیر محض است. ابن عربی شر را عدم ذاتی می‌داند «که به اعتبار نسبیّت به صورت عرضی و تبعی با خیر همراه است» (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۴۰۸/۱). مولوی نیز ضمن نسبی خواندن شرّ آن را موهبتی دانسته که موجب بروز فضایل بشری باشد و با مسئله انتقال شرّی که در اینجا مدنظر ماست مطابقت دارد. یعنی شرّ امر نسبی است که در مقایسه با سایر موجودات فرصت بروز و ظهور می‌یابد؛ بنابراین شرّ امری ذاتی نیست و امری عرضی است.

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان (مولانا، ۱۳۸۲: ۶۵/۴) سنایی نیز بدین نکته تأکید کرده و آن را امری اضافی و نسبی می‌داند که در مقابلش خداوند خیر محض است:

هرچه هست از بلا و عافیتی خیر محض است و شرّ عاریتی

سوی تو نام زشت و نام نکوست ورنه محض عطاست هرچه از اوست (سنایی، ۱۳۷۴: ۸۶) میبدی (۱۳۷۶: ۵۸۷/۲) همه خیر و شرّ را به خداوند منتسب می‌کند: «قُلْ كُلُّ مِّنْ

عِنْدَ اللَّهِ، ایشان را بگو که خیر این جهانی و شرّ این جهانی همه از خدا است». مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۴۱۴/۱) خالق افعال را نیز خدا می‌داند، حال چه افعال خیر و چه افعال شرّ. «افعال نیز بر دو گونه است: خیر است و شرّ است. باید که خالق همه افعال خدای جل جلاله بود، خیر همان و شرّ همان» و در جای دیگر عقیده معتزله را درباب عدم انتساب شرّ به خداوند رد کرده و خداوند را آفریننده شرّ می‌پندارد «و قال: مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، فدل ان مما خلق شرا» و خدای تعالی بفرمود مر بندگان را تا به وی استعاده آرند از بد آنچه آفریده است، دلیل گشت که خالق شرّ وی است همچنان که خالق خیر وی است» (همان: ۴۱۵/۱) این که انسان‌ها بدی را به خود اضافه کنند طریق ادب است «و نصیب ادب نگاه داشتن آن است که نیکویی‌ها به وی مضاف کنی و شرّها به وی مضاف نکنی» (همان: ۴۱۸/۱) درباره انتساب اعمال شرّ و بد و گناه از روی ادب به خود، مولانا و حافظ نیز صحنه گذاشته‌اند.

گفت شیطان که بما اغویتنی      کرد فعلل خود نهران دیو دنی  
گفت آدم که ظلمنا نفسنا      او ز فعلل حق غافل نبود چو ما  
در گنه او از ادب پنهانش کرد      زان گنه بر خود زدن او بر بخورد

(مولانا، ۱۳۸۲: ۱۴۹۱/۱-۱۴۸۸)

حافظ نیز چنین مضمونی را در دیوانش سروده است.

گناه اگر چه نبود اختیار تو حافظ      تو در طریق ادب باش گو گناه من است

(حافظ، ۱۳۸۵: ۵۳)

قشیری نیز در رساله در توصیف پروردگار، او را آفریدگار خیر و شرّ وصف می‌کند: «آفریدگار کسب بندگان است اندر خیر و شرّ، پدید آورنده آنچه هست اندر عالم از اعیان و آثار» (قشیری، ۱۳۷۹: ۲۳)

در برخی حکایت‌های عرفانی از کسانی یاد شده که به واسطه آسیب‌رساندن به مشایخ یا بدسگالی در حق ایشان دچار شری شده‌اند که از جانب مشایخ بدان‌ها سرایت کرده است. بررسی این شیوه از انتقال شرّ که گاه به شکل بیماری صعب‌العلاج یا حتی مرگ جلوه‌گر شده، مسئله اصلی این پژوهش است.

## سؤالات پژوهش

- انتقال شرّ چیست؟
- چه انگیزه‌هایی مشایخ را وادار به انتقال شرّ کرده است؟
- انتقال شرّ به چند دسته تقسیم می‌شود؟

## ضرورت انجام تحقیق و روش پژوهش

بنابه اهمیت کرامت تصرف در نفوس و وجود کرامت‌های منفی فراوان در عرفان و کارکرد آن و باتوجه به این که تاکنون درباره انتقال شرّ در متون عرفانی تحقیق مستقلی انجام نگرفته است، انجام این پژوهش ضروری می‌نماید. پژوهش حاضر در نظر دارد کارکرد انتقال شرّ در متون عرفانی فارسی را با روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی تحلیلی و ضمن رویکردی مقایسه‌ای با نمونه‌های اسطوره‌ای آن بررسی کند.

## پیشینه پژوهش

اگرچه درباره مقوله شرّ پژوهش‌های متعددی انجام شده است، درخصوص مسئله انتقال شرّ و بلاگردانی تعداد این پژوهش‌ها چندان چشمگیر و وافی به مقصود نیست. پورحسن (۱۳۹۳) مسئله شرّ را در آثار متفکران اسلامی و غربی تشریح کرده و راه‌حل‌های مقابله با شرّ را در آثار مختلف ارائه داده است و هر دو رهیافت اسلامی و غربی به مسئله شرّ مورد توجه واقع شده و مهم‌ترین آرا و رویکردها بررسی شده است. در رویکرد اسلامی فیلسوفان مسئله شرّ را عمدتاً در ذیل عنایت خداوند طرح می‌کردند و در مقابل (غربی)، مسئله منطقی شرّ سر برآورد و بر مسئله دشواری به نام «ناسازگاری» تأکید ورزیدند.

براتی و دیگران (۱۳۹۸) جنبه اسطوره‌ای بلاگردانی و انتقال آن به اشیا را در حدیقه مورد توجه قرار داده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که سنایی به جنبه‌های اسطوره‌ای آیین بلاگردانی کاملاً آشنا است و توانسته به هنری‌ترین وجه ممکن آن را در مثنوی حدیقه به کار ببرد.

حقی (۱۳۹۷) که درباره کرامت شفابخشی در متون عرفانی تحقیق کرده، در بحث

کرامت‌نگاهی گذرا به مقولهٔ بیمارشدن غیر طبیعی افراد در زمانهٔ مشایخ داشته و آن را مبتنی بر کرامت مشایخ نقل کرده‌است و متذکر شده گاه این بیمارشدن‌ها در اثر توهین به ولی یا ارتکاب گناه و... صورت می‌گرفته‌است.

حسینی مؤخر (۱۴۰۰) کرامت درد برچیدن را به‌طور ویژه در متون عرفانی نقشبندیه و مقایسهٔ آن با آیین‌های اسطوره‌های را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و درد برگرفتن را یکی از جلوه‌های مثبت انتقال شرّ دانسته که به‌واسطهٔ آن گاه صوفیان نقشبندی، بلاگردان شیخ شده از شیخ می‌خواسته‌اند موجب انتقال بیماری‌اش به آن‌ها شود.

فریزر (۱۴۰۱) کمک زیادی به مطالعات فرهنگی انتقال شرّ و بلاگردان به‌همراه سایر رفتارهای اجتماعی مستند مختلف دیگر در سراسر جهان کرده و به‌طور مفصل آیین‌های اسطوره‌ای انتقال شرّ را مطمح‌نظر قرار داده‌است.

براتی و دیگران (۱۴۰۱) تحلیل اشکال باور بلاگردانی در مثنوی و دیوان عطار را هدف قرار داده‌است و مصادیق اسطوره‌ای و عامیانهٔ این آیین را در اشعار یادشده استخراج نموده‌است و از نظر او مولانا و عطار به میزان قابل توجهی به انگاره‌های اساطیری و باورهای کهن پیرامون آیین رازناک بلاگردانی توجه داشته‌اند. باین‌همه، همان‌طور که ذکر شد تاکنون پژوهش مستقلی مقولهٔ انتقال شرّ را در متون عرفانی فارسی بررسی نکرده‌است.

## بحث و بررسی

بشر از دیرباز با مقولهٔ درد و درمان آشنا بوده‌است. گاه به دلایل مختلف و از جمله رهایی خویش از درد و رنج و بلا تلاش کرده این درد را به شخص دیگری منتقل کند. برخی از اقوام اسطوره‌ای این تصور را به امور غیرمادی تعمیم می‌دادند و سعی می‌کردند از گناهان و دردهای انباشته بگریزند؛ «انسان بدوی از منشأ درد و حرمان و مصیبت‌ها بی‌خبر بود و آن را نتیجهٔ خشم خدایان می‌دانست تلاش می‌کرد آن شرّ را از سر خود واکرده به اشیا یا انسان‌های دیگر منتقل نماید» (فریزر، ۱۴۰۱: ۲۹۶). طبق گفتهٔ داگلاس «این فرایند در ابتدا تزکیه از آلودگی بود و همیشه سه عنصر در یک نظام خاص اعتقادی وجود داشتند. یک عنصر این اعتقاد بود که یک قدرت الهی می‌تواند به دلخواه پاداش دهد یا مجازات کند؛ دوم، پذیرش گناهان بشر و نیاز به کمک به توبه و بخشش بود؛ سوم این که بدی وجود

داشت و می توانست به اشیا بی جان، حیوانات و انسان ها منتقل شود» (داگلاس، ۱۹۹۵: ۲۷). انتقال شرّ در اسطوره ها انتقال بیماری و آسیب و رنج از خود به دیگری است، شخص با این طریق درد و رنج را از خود دور ساخته و در عوض، شخص دیگری را دچار می کرده است. غالباً انتقال شرّ به اشیا ی مادی فقط گام نخست است و گام دوم آن انداختن شرّ بر دوش انسانی دیگر است و این جنبه سودمندانه و خودخواهانه این انتقال است. در عرفان از بین روش های مذکور جهت رهایی از رنج و کسب آرامش، انتقال بلا به انسان است که به انسان مخالف و گناهکار و شروری منتقل می شود که زیرساخت آن اظهار کرامت منفی توسط مشایخ است، اما چون در اسطوره ها شواهدی دال بر بیمار کردن انسان ها وجود دارد این گونه کرامت قابل تطبیق و بررسی با پیشینه های اسطوره ای است که جلوه ای دیگر یافته است.

ایکسی معتقد است «در ادبیات هر ملتی روشی غیرمنطقی برای این امر در نظر گرفته شده است که به کمک آن بلا یا به غیر منتقل می گردد گرچه ریشه این امر در عدم آگاهی و ناتوانی افراد در برخورد با حوادث و پیشامدهاست» (جاهودا، ۱۳۷۱: ۱۴۵).

بلاگردانی «به عنوان رفتاری دینی-اجتماعی از جمله آیین های کهن است که در میان اقوام و فرهنگ های مختلف به شیوه های گوناگون وجود داشته است. با وجود همه گوناگونی ها و تفاوت ها، تمامی صورت های این عمل در یک چیز مشترک است و آن دفع شرّ و یافتن وجه مقدس است» (براتی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۲۳). بلاگردانی، انتقال غیرمستقیم شرّ و دورریختن آن برای مدت معین یا زمان نامحدود است. بلاگردانی در اسطوره ها نشان دهنده انتقال شرّ و مبارزه با آن است و این مفهوم در داستان ها و افسانه ها به شکل متنوعی تجسم می یابد مثلاً «در یک آیین کهن هندو مرض استسقا از بیماری دچار به فرد دیگری منتقل می شود» یا راندن ارواح عامل بیماری و شروران به دست انسان-خداها اتفاق می افتد» (فریزر، ۱۴۰۱: ۵۹۷).

«افرادی به صورت خدایان در می آیند و گمان بر این است که روح ملکوتی در تن آنان حلول کرده است و شمشیری دولبه در دست دارد که با آن اشباح خبیث را در هوا فرو می کوبد و می تاراند» (همو، ۱۴۰۱: ۶۱۲)

مصادیق انتقال شرّ می تواند خود را در دو شکل بنمایاند: الف. انتقال شرّ به فرد معصوم،

ب. انتقال شرّ به فرد شرور یا گناهکار. در انتقال شرّ معصومانه از آنجا که فردی که شرّ به او انتقال داده می‌شود دچار تیره‌بختی می‌شود و زندگی‌اش تباہ می‌شود پس او را باید یک قربانی به حساب آورد. «در آفریقا انسانی را که [برای این منظور] پرورده شده بود، به خیابان می‌بردند و همه می‌آمدند و او را لمس می‌کردند تا نحسی، بلا و گناهشان به او منتقل شود، سپس سرش را می‌کنند» (فریزر، ۱۴۰۱: ۶۱۲).

در میان‌رودان [بین‌النهرین] روایت دوموزی و اینانا، در ایران روایت سیاوش و در یونان روایت دیونیزوس هر سه به کهن‌الگوی خدای شهید شونده دلالت دارند (همان). مقوله درد برچیدن در متون عرفانی که طی آن صوفی‌ای آگاهانه درد شیخ خود یا صوفی دیگری را به جان خریده بلاگردان او می‌شود، از نوع انتقال شرّ معصومانه محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

در نوع دوم انتقال شرّ که به فرد شرور یا گناهکار اختصاص دارد، مشایخ به واسطه قدرت معنوی‌شان و در قالب نوعی از کرامت و تصرف در نفوس برای تنبیه فرد شرور و نیز انتباه دیگران شرّی را به جان او می‌افکنند. «در سوکلاتیرتای هند ظرفی سفالین را که پر از گناهان مردم است به رودخانه می‌اندازند. در افسانه‌ها آمده است که منشأ این مراسم تبعید کاهن شروری بوده است که به خاطر گناهانش او را ضمن مراسم کفاره و ریاضت در قایقی با بادبان سفید نهادند و به دست امواج سپردند» (همان: ۶۱۰). در پاره‌ای از حکایت‌های عرفانی ظالمان و سارقان و مجرمان مصداق شریرانی هستند که باید شرّی بدانان منتقل شود.

اینجا (انگیزه‌ها) بحث درباره آثار و فواید انتقال شرّ است که مولد خیری است. انتقال شرّ در ظاهر انتقال شرّ است، اما در پس آن خیری نهفته است. این سنخ انتقال شرّها مبدأ خیرات برای شروران هستند چه زمانی که صاحبان واقعه دست از خطا بردارند و چه زمانی که عده دیگری به واسطه مشاهده و شنیدن چنین کراماتی توبه کنند و گامی به سوی اعمال خیر بردارند.

---

۱. رک. حسینی مؤخر، ۱۴۰۰: درد برگرفتن؛ بازتاب آیین اسطوره‌ای در متون عرفانی نقشبندیه»



## انگیزه‌های انتقال شرّ

انتقال شرّ در عرفان دقیقاً نقطه‌مقابل شفابخشی است. شفابخشی یکی از کرامت‌های تصرف در نفوس است که پیر با استمداد از آن بیماری را شفا می‌دهد و درد و رنج را از وی زائل می‌کند، اما در انتقال شرّ کاملاً برعکس است، زیرا پیر یا شیخ، شخص سالمی را با مقاصد و نیاتی متعدد با تصرف در وی به درد و رنج مبتلا می‌کند. ابن عربی خیر را موافق مزاج بشر و شرّ را مخالف مزاج بشر توصیف می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۸) و طبق توصیف ابن عربی چون این گونه شرّ عرفانی مخالف خواست دیگران و شروران است نام شرّ بر آن نهاده شده است و گرنه عرفا منشأ خیرات هستند و اصل شرّ و آنچه که بدو از ناحیه بدکاران صادر می‌شود، ذاتاً ناپسند است؛ از این رو مشایخ آن را تحمل نکرده و از خود یا دیگری دور می‌کنند.

اشخاص به معنای دقیق کلمه شرّ نیستند؛ اعمال‌اند که می‌توانند شرّ باشند؛ به عبارت دیگر در حکایت‌های عرفانی عملکردهای انتقال شرارت در انواع مختلف به چشم می‌خورد و واکنشی برآمده از قدرت معنوی عرفاست در پاسخ به شرارت‌هایی است که شروران در حق شیخ یا مریدان و نزدیکان شیخ یا عموم مردم روا داشته‌اند و در واقع بازتاب و نتیجه اعمال زشت و شریانه خودشان است. با این همه، انگیزه اصلی، می‌تواند دربرگیرنده احساسات و نیات مشایخی باشد که بر صدور کرامت‌ها تأثیر گذارند.

اکثر پژوهشگرانی که درباره شرّ اظهار نظر کرده‌اند، بر این عقیده متفق‌اند که کردار شریانه مستلزم گونه‌ای از انگیزش است. در حکایت‌های عرفانی غالباً این انگیزه‌ها ابتدا از بانیان شرّ و افراد شرور آغاز شده است. در واقع مشایخ برای نابود کردن یا دفع شرّ به انتقال شرّ اقدام کرده‌اند.

در این دسته از حکایت‌ها شاهد وقوع شرّهایی هستیم که ناشی از آسیب، انکار، تحقیر، نفع شخصی است تا شریران چیرگی‌شان را بر شیخ نشان دهند. برخی از شرارت‌ها در جهت دستیابی به اغراض شخصی است که یا توسط مردم عادی مانند دزدان و سارقان و ظالمان ... یا از جانب افراد خاص نشئت می‌گیرد؛ همچون دشمنان، مخالفان، رهبران فرقه‌ها، قاضیان و محتسبان؛ اما واکنش مشایخ اظهار نوعی کرامت (منفی) است که با بازگرداندن به فرد شرور آن را از خودشان دور ساخته است و از آن تحت‌عنوان

عملکردهای تصرف و انتقال شرّ یاد می‌کنیم.

در این حکایت‌ها مبارزه از نوع برخورد فیزیکی صاحب کرامت نیست، بلکه از طریق چیرگی نیروی معنوی بر قدرت‌های مادی و گاه معنوی دیگر ناشی می‌شود. در اینجا ذکر این نکته ضروری می‌نماید که اغراض انتقال شرّ درهم تنیده است. گاه ممکن است در یک حکایت چند انگیزه نهفته باشد.

به‌طور کلی شرّ امری است که منجر به الم و رنج می‌شود و شروران در حکایات از دو جهت باعث تصادم به دیگری یا خود می‌شوند. به دیگری با شرّی که از جانب خود تولید می‌کنند و به خود با اخذ نتیجه شرّ از دیگری.

#### ۱. دفاع از خود (گریز از موقعیت گناه یا وضعیت نامطلوب)

گاهی برخی اشخاص به‌طور خواسته یا ناخواسته موجب مزاحمت مشایخ می‌شدند. آنان نیز برای دفع شرّ بدخواهان، به انتقال شرّ متوسل می‌شدند. «شرّ تنها در صورت تصادمات یا نسبت به شخص، شرّ تلقی می‌شود درحالی که ذات من حیث ذات خیر است. مثال‌های سه‌رودی، آب، آتش و نفس انسانی است که به ذاتها خیر هستند؛ اما در نسبت با منافع شخص ممکن است شرّ نامیده شود» (پورحسین، ۱۳۹۳: ۲۹).

انگیزه فوق در عرفان در مکان و زمانی کارکرد داشته که صاحب کرامت شیوه دیگری جهت فرار از مکان گناه‌آلود یا وضعیت و شرایط نامطلوب یا دفع شرّ نداشته است، در چنین موقعیتی که شیخ راه گریزی از گناه نداشته با تمسک به نفرین، خود را از گناه نجات داده است.

«ابوزرعه گوید زنی با من مکر [ی] کرد مرا گفت: اندرین سرای نیایی تا بیماری را عیادت کنی من در شدم، در سرای بر من بیست و اندر سرای هیچ نبود من دانستم که مراد او چیست. گفتم: یارب، روی وی سیاه گردان، [در وقت] روی او سیاه شد متحیر بماند، [در بازگشاد] من بیرون شدم. گفتم: یارب، او را باز همان حال کن که اوّل بود و در وقت سپید شد» (قشیری، ۱۳۷۹: ۳۶۵).

در چنین موقعیت‌هایی، انتقال شرّها موقتی بوده و بعد از این که شیخ از موقعیت گناه رهایی می‌یافته شخص آسیب‌دیده به حال سابقش باز می‌گشته و با ظهور کرامت شفابخشی

شیخ، آن شرّ زائل شده و شخص سلامتی‌اش را باز می‌یافته است.  
«نوری در میان آب شده بود، دزدی بیامد و جامه‌ی وی ببرد پس دزد آمد و جامه باز آورد که دست وی خشک شده بود نوری گفت: جامه باز داد، یارب، تو دست وی باز ده دست دزد بهتر شد» (قشیری، ۱۳۷۹: ۶۷۹).

## ۲. اثبات قدرت معنوی و اظهار کرامت بیشتر

در برخی از حکایت‌های عرفانی ارتکاب گناه بهانه‌ای می‌شود تا شیخ، کرامت خود را که بیشتر وقوف بر اسرار و اشراف بر ضمائر و تصرف در نفوس است، بروز دهد تا از این طریق قدرت معنوی شیخ اثبات شود. قدرت معنوی اولیا در عرفان با بحث ولایت تکوینی پیوند می‌خورد. انسان کامل (ولی) مجلای اسما و صفات الهی است و می‌تواند در عالم تصرف کند، هرگونه تصرف معنوی غیرمادی در نفوس و اجسام انسان‌هاست و این سلطنت نه به عنوان نظم و تدبیر بلکه بر حسب مصالح و مقتضیات زمان آشکار می‌گردد. ولایت تکوینی انسان کامل می‌تواند سه صورت داشته باشد: الف. اسما و صفات الهی به او بخشیده می‌شود؛ ب. او می‌تواند حقایق عالم را دریابد و بر اسرار غیب وقوف یابد؛ ج. قدرت و اقتدار به او اعطا شود تا در طبیعت نفوذ کند.

گاهی مواقع در انتقال شرّ فرصت جبران نبوده و انتقال شرّ به مرگ شخص انجامیده است، مقوله‌ای که در کرامت‌های شیخ‌الاسلام جام، نمونه‌های فراوانی دارد. در یکی از این حکایت‌ها شیخ پس از شفابخشی جوانی مفسد به وی تذکر می‌دهد که گرد فساد نگردهد، اما وی نافرمانی می‌کند و جانش را در سر فساد می‌کند: «گفت دیگر نیز گرد فساد نگریدی که جان در سر این کنی. آن مرد به دل اندیشه کرد که روزی چنددستی وازنم پس توبه کنم که هنوز جوانم. شیخ‌الاسلام در وی نگریست، گفت: ای ناجوانمرد، چه اندیشه بود که تو کردی که در خون خویش شدی. گفت: دست بجنبان! هر چند کرد نه دست او جنبید و نه پای، هم با آن سر اول شده بود. روزی چند برآمد، جان در سر آن کار کرد» (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۶۳ و ۱۶۲).

در حکایتی دیگر زبان محمد سرخ به دلیل گستاخی و نزاع با احمد جام بسته می‌شود تا عبرتی شود برای دیگر منکران قدرت معنوی شیخ. «در معدآباد مردی بود او را محمد

سرخ گفتندی. مردی زبان آور بود و مشنع، هر شب که نوبت آب وی بودی همه شب مشغله کردی و دشنام می دادی، و شیخ می شنیدی و از آن زحمتش می بود. ناگاه بر زلفان عزیز وی رفت که زبانت بسته باد! تا چند مشغله کنی؟ روز دیگر آن مرد را زبان بسته شد و قریب پانزده سال زبانش بسته بود که هیچ کس از وی یک کلمه سخن نشنوده بودند» (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۱۲).

این جنس خوارق عادات در مقامات ژنده پیل در واقع تلاشی است «برای تقویت گفتمان‌های هم عصر او که ظاهراً با همه آن‌ها نثار و نزاعی داشته است» (رضایی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۳۱) یا برای تفوق و چیرگی گفتمان احمد جام بر دیگر جریان‌های فکری و مذهبی هم عصرش دوره‌ای که سرشار از نزاع‌های فکری و دینی و طریقتی بوده است. از همین رو است که گاه این انتقال شرّ حتی در اثبات قدرت معنوی مشایخ نسبت به یکدیگر هم به کار گرفته می شده است.

برای مثال براساس یکی از گزارش‌های مندرج در ملفوظات عبیدالله احرار یکی از مشایخ طریقت خواجگان (نظام‌الدین) ابتدا به واسطه قدرت معنوی اش سعی داشته شرّی (بیماری) را به احرار انتقال دهد، ولی در نهایت، احرار او را مغلوب قدرت معنوی خویش ساخته است» (رک. کرکی، ۱۳۸۰: ۵۹۵).

### ۳. تشفی خاطر شیخ

گاه این بلاگردانی جنبه عکس به خود می گرفته؛ یعنی شیخ به سبب رنجش از کسی شرّ بیماری را به او منتقل می کرده است: سپهسالار عمر را در اثر بی‌احترامی به سخنان شیخ جام «درد دست خاست، درد زیادت گشت؛ چون مفلوجی شد. به طیب رفتند و علاج کردند، هیچ فایده نداشت تا کسی وی را گفت: زخم دل شیخ‌الاسلام خورده‌ای» (غزنوی، ۱۳۲۴۰: ۱۵۳ و ۱۵۴). به نظر می‌رسد غالب حکایت‌های مندرج در «مقامات ژنده پیل جهت، انتقام‌گیری و تشفی خاطر شیخ است و ترساندن مخالف او» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۲۵).

در یکی از حکایت‌های مندرج در ملفوظات خواجه احرار حکایتی از یکی از مریدان شیخ نقل می‌شود که طی آن طالب علمی که در حق وی گستاخی کرده بود در اثر

استیلای غضب خواجه احرار بی‌هوش گشته است. «طالب علم خبیث منکر، از دور پیدا شد، مولانا سعدالدین لر وی را به خدمت مولانا نمود که اینک آن خبیث منکر این است که می‌گذرد و وی بی‌ادبانه از پیش ایشان بگذشت، خدمت مولانا را غضب مستولی شد، به چوبکی صورت قبری بر دیوار کشیدند آن خبیث فی‌الحال افتاد و بی‌هوش گشت» (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱/۱۹۷).<sup>۱</sup>

برخی از محققان ظهور چنین کراماتی را حاصل خودپسندی و خودبینی صاحب کرامت دانسته‌اند، به گونه‌ای که «گویی خاطر یک مرد راه حق، آن قدر ارزش دارد که برای آن، نظام این هستی باید از ضوابط خود خارج شود و خرق عادت‌ی صورت بگیرد که با هیچ میزان و معیاری قابل قبول نیست» (استعلامی، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

#### ۴. تنبیه و هدایت منکران

یکی از وجوه اصلی ظهور این گونه کرامت‌ها تنبیه منکران و انتقام مشایخ از بدخواهان و بدگویانی است که در حق متصوفه اعتقاد نیکویی نداشتند. بیان نوعی انتقام‌کشی و مجازات سخت طاعنان و بدگویان که نشان از سلطنت روحانی مشایخ است. «کسی که این حدیث بازو پیوند دارد، اگر خواهد که فارغ بنشیند، نتواند و اگر خواهد که طاعت نکند، نتواند و اگر خواهد که مردمان او را ندانند، نتواند؛ زیرا که این حدیث سلطان قاهر است و آفتاب تابان و رسول (ص) می‌گوید: «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ، آفتاب و سایه پنهان نباشد، سایه سلطان پیدا باشد؛ اما ایشان قومی‌اند که کس راه فرا کار ایشان نداند و ایشان هم راه فرا خود ندانند. آن کسانی که این حدیث در ایشان تعبیه است، بی‌مال لشکرداری کنند و بی‌لشکر سلطانی کنند و بی‌جنگ صف‌های مبارزان بر درتند و بی‌تیغ سرها از دوش برگیرند، و بی‌دست خان‌ومان‌ها غارت کنند و بی‌پای فرسنگ‌ها ببرند و بی‌پر آسمان‌ها در زیر پر آرند و بی‌نفس همه نفس‌ها را بشکنند و بی‌تعلیم همه علم‌ها قهر کنند و بی‌آتش جهان را بسوزند که دود بر نیاید» (جام نامقی، ۱۳۹۰: ۱۵۴).

شخصیت مقتدرانه پیر به او این اجازه را نمی‌دهد که همیشه از صفات مثبت در جهت

هدایت منکران بهره گیرد و با خوش‌رویی و شفقت و ترحم و مهربانی در این عرصه توفیق حاصل کند؛ بلکه پیر ناگزیر است در شرایط خاص از یک سری صفات قاهرانه که در وجودش است، استمداد بجوید و در جهت تنبیه و هدایت منکران به کار گیرد تا بر روی انسان‌ها تأثیرگذار باشد، در چنین وضعیتی او جلوه قهاریت و منتقم‌بودن است. غالب این حکایت‌ها با یک شرارت نخستین آغاز شده و با گفتار و رفتار شیخ و صاحب کرامت و عملی که جنبه تعلیمی داشته به‌خوبی به پایان رسیده است. پایان حکایت‌هایی که با شرارت آغاز شده تحول و تغییر را به دنبال داشته است. «کارسازی معمولاً بدون اعمال زور و فریبکاری و به‌واسطه لطف و بخشش اولیا و مشایخ انجام می‌گیرد» (خوانساری و چرمهینی، ۱۳۹۹: ۲۷۸).

زنی زاهده در نیشابور به نام «ایشی» منکر شیخ ابوسعید می‌شود. «در آن شب ایشی را هر دو چشم به درد آمد و هر چند چشم خود را دارو کرد به نشد. به همه اطبا و کخّالان التجا کرد. هیچ شفا حاصل نیامد. بیست شبان‌روز از درد چشم فریاد می‌کرد. یک شب در خواب دید که پیری مهیب وی را گفت: اگر می‌خواهی که چشمت به شود، رضای شیخ میهنه بجوی و دل عزیز او را دریاب... چشمش نیک شد. دیگر روز برخاست و هرچه داشت با خویشان پیش شیخ برد و گفت: ای شیخ توبه کردم و انکار و داوری از سینه بیرون کردم» (میهنی، ۱۳۹۳: ۶۲ و ۶۳).

حامد داسگر مردی زبان‌آور که در اثر بد‌گویی از شیخ جام و انکار وی گرفتار شرّ شده است. «شیخ‌الاسلام گفته است که بد‌گویان مرا نکالی گویمی پس نکال کو؟ در حال که این بگفت خدای تعالی زبان او را دربست و گنگ گشت و صورت روی او بگردید و مدتی در آن بماند» (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۶۱).

شیخ‌زاده خلف نامی امیر گورکانی را به مرمت قلعه‌ای تشویق می‌کند، امیر هم به سخن او مسلمانان را به عمارت قلعه تکلیف کرده. جمع کثیر پیش ایشان آمده، استغاثه نموده ناراحتی و پیام احرار را به خلف می‌رسانند. خلف گفت: «من مرید خواجه نیستم که از این‌ها ترسم. بعد چند روز خلف بیمار شد... تا این که به اصرار مریدان احرار به عیادت می‌رود... به همت شیخ بیمار شفا می‌یابد» (کرکی، ۱۳۸۰: ۵۰۸).

## ۵. مطیع ساختن و همراه کردن مریدان

در تصوف پیر محور طریقت است. او همچون نبی به راه و مهالک و مفاصد آن آشناست و امراض درونی مرید را مداوا می‌کند او را به سلامت به مقصد می‌رساند. مبتدیان بدون اشارت و نظارت پیر به کمال مطلوب نائل نمی‌گردند. پیر با حمایتش از مرید باعث ارتقای مرتبه او نزد پروردگار می‌شود و مانع سستی و ورزیدن مرید در راه سلوک می‌شود. مریدانی که در سلوک عارفانه پیر انتخاب می‌کنند باید گام به گام از پی پیر بروند دستورات او را با اشتیاق تمام بپذیرند و در برابر او خاضع و مطیع باشند تا به سبب اطاعت از او امر پیر به مرادشان دست یازند، علاوه بر اطاعت زبانی باید اطاعت عملی را پیشه خود سازند و با اجرای فرامین و دستورات پیر طاعت عملی خود را آشکار نمایند.

محمد غزنوی قصد دارد به غزنین برود، شیخ الاسلام به او اجازه سفر نمی‌دهد، لیکن محمد با گستاخی روانه می‌شود و اما با شکسته شدن پا و ابتلا به درد چشم نتیجه این گستاخی و عدم اطاعت را درمی‌یابد (غزنوی، ۱۳۴۰: ۹۹).

## بیماری در اثر نقض عهد

دیگر زمینه‌های چنین کراماتی این است که شیخ شخصی را از کاری منع می‌کند، اما شخص به آن کار مبادرت کرده یا اقدام به تکرار می‌کند و فرمان و دستور شیخ را نادیده می‌گیرد و نقض نهی می‌کند و در پایان شری دامنگیر شخص می‌شود.

در طبقات الصوفیه شیخ عمو نقل می‌کند که بوبکر از وی درخواست می‌کند، نزد پدر بماند و به زیارت خانه خدا نرود، اما او عزم بر رفتن می‌کند «شدم که بروم، مرا تب بگیرت، تب عظیم. روز دیگر رفتم به نزدیک شیخ بوبکر، مرا گفت: نقضت العهد؟ عهد بشکستی؟ گفتم: ای شیخ، توبت بکردم» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۸).

گاهی مواقع ممکن است مرگ مرید مایه عبرتی باشد برای سایر مریدان تا از اطاعت استاد سرپیچی نکنند. انصاری معتقد است آنچه بر سر حلاج آمده در اثر عدم اطاعت از استادش بوده است «آنچه وی [حلاج] را افتاد به دعای استاد وی افتاد، عمرو عثمان مکی که جزوکی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان. وی آن را پنهان برگرفت و بوغ است با خلق نمود، سخن باریک بود، درنیافتند، بر وی منکر شدند و به کلام منسوب

کردند و مهجور کردند. وی بر حلاج نفرین کرد و گفت: الهی، کسی برو گمار، کش دست ببرد و پای ببرد و چشم برکشد و بردار کند. آن همه با وی بیود به دعای استاد وی» (انصاری ۱۳۶۲: ۷۷).

## ۶. دفع ظلم و بلا از مریدان یا مردم

گاه انتقال شرّ حربه‌ای می‌شد برای تنبیه و مجازات کارگزاران دولتی که بر مردم ستم روا می‌داشتند و صاحب کرامت شرّ یا بیماری لاعلاجی را به آنان انتقال می‌داده است، این انگیزه از انگیزه‌های بسیار مهم و اثرگذار بوده است.

در این گونه موارد با مقوله وارد کردن یا انتقال شرّ به بدکاران به جهت تنبیه و انتقام مواجهیم. نفرین پیر با انگیزه ظلم‌ستیزی، در حق کسی که ظلمی کرده، بلافاصله محقق می‌شده است. در مواردی ممکن است «در نظر مخاطبان امروزی غریب و گاه حتی آزاردهنده جلوه کند به‌رحال نوع جهت‌گیری کرامت‌ها و خوارق‌عادت‌ها را جدای از این که نزد مردم عامه باورپذیرتر می‌ساخته، جایگاه مشایخ را در اجتماع نیز به‌سبب همین مردم‌دوستی ارتقا می‌داده است» (حسینی مؤخر ۱۴۰۰: ۲۰۲).

باز فرمودند که خدمت ملا که یک بار شخصی آمد و از شخصی دیگر شکایت بسیار کرد و اظهارالم کرد بر دیوار خطی کشیدم آن شخص افتاد و مرد (کرکی، ۱۳۸۰: ۵۰۶). در خوارق‌عادات احرار از این جنس 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 (همان: ۵۹۹-۵۹۵؛ کرکی، ۱۳۸۰: ۵۹۹-۵۹۵ و ۵۰۵).

## ۷. بلاگردانی (انتقال شرّ با هدف بهبود شیخ یا مرید)

درد برچیدن<sup>۱</sup> بازمانده آیین اسطوره‌ای است که اسطوره‌شناسان، از آن با عنوان بلاگردانی

---

۱. فرانک دارابونت در سال ۱۹۹۹ براساس رمان استیون کینگ فیلمی به نام «مسیر سبز» ساخت که درون‌مایه اصلی آن همین مفهوم بلاگردانی و انتقال شرّ بود. سیاه‌پوست درشت‌اندام و خوش‌قلبی به نام جان کافی ایفای نقش می‌کرد که قدرتی خارق‌العاده و شفابخش داشت که با تنفس بازدم بیماران، درد آنان را برمی‌چید یا آن را به گناهکارانی نیازمند تنبیه انتقال می‌داد.



یاد کرده‌اند: نجفی در تعریف بلاگردان نوشته «چیزی یا حیوانی یا کسی که بالای مقدر بر دیگری را بر خود بگیرد یا دفع کند و بدین وسیله او را از خطر مصون دارد» (نجفی، ۱۳۷۸: ذیل بلاگردان). یکی از این انواع بلاگردانی، دور کردن بیماری بوده است. در این شیوه، پیر یا مرشد از طریق پذیرش درد بیمار گناه نیز مریدان برجسته و محبوب شیخ، نیز بلاگردان می‌شدند که شبیه همان بلاگردانی مرد مقدس در روایت‌های اسطوره بوده است. قرآینی از بلاگردانی انسان مقدس در میان گندهای هند و آلبانیایی قفقاز به چشم می‌خورد (رک. فریزر، ۱۴۰۱: ۶۱۴) همچنین در تراوانکور وقتی راجه در شرف مرگ است برهمن مقدسی را پیدا می‌کنند که راضی باشد گناهان شاه مشرف به موت را در برابر ده هزار روپیه به جان بخرد. بدین سان مرد مقدس را که آماده است به نیابت از طرف راجه خود را در محراب وظیفه، قربانی گناهان او کند به نزد راجه می‌برند. او راجه محتضر را تنگ در آغوش می‌گیرد و می‌گوید پادشاه، من تمام گناهان و درد و بلایت را به گردن می‌گیرم. پس از این ایثار بزرگ و باز خریدن همه گناهان شاه و همچنین دریافت روپیه‌ها او را از کشور بیرون می‌رانند و هرگز اجازه بازگشت نمی‌دهند» (فریزر، ۱۴۰۱: ۶۰۰).

در سنت‌های دینی ماقبل مسیحی نوعی رقص گروهی پالایشی و تخلیه هیجانی است که «کالوشاری»<sup>۱</sup> خوانده می‌شود که در آن انتقال بیماری و شفای بیمار از جمله آیین‌هاست. «در بعضی مناطق، فرد بیمار را به خارج دهکده، نزدیک جنگل می‌برند و در وسط حلقه کالوشارها قرار می‌دهند. در جریان رقص رهبر گروه یکی از رقصندگان را با بیرق لمس می‌کند و او بر زمین می‌افتد. فرض بر این است که فرد بیمار می‌تواند از جایش بلند شود و فرار کند، دو نفر از کالوشارها زیر بغل او را می‌گیرند و با حداکثر سرعت از آنجا می‌روند، بیماری از جسم فرد بیمار خارج و وارد جسم یک کالوشار می‌شود که به جای او می‌میرد اما سپس دوباره زنده می‌شود» (الیاده، ۱۳۹۶: ۳۱۵).

در این نوع بلاگردان یک قهرمان معصوم، خودخواسته خودش را قربانی می‌کند تا برکت به سرزمین باز گردد و مفهوم شهید و خدای شهیدشونده از اینجا شکل می‌گیرد. از نمونه‌های آن می‌توان به سوگ سیاوش و تعزیه‌نامه‌های ایرانی اشاره کرد.

در یکی از نخستین حکایت‌های عرفانی مرتبط با بلاگردانی و انتقال شرّ که در رساله

قشیریه درج شده، مرتعش و اصحابش عامدانه و با رضایت، بیماری صوفی دیگری را برجان خریده درد را از جان او برچیده‌اند:

«مرتعش گوید با ابوحفص [حدّاد] به عیادت بیماری شدیم و جماعتی بودیم، ابوحفص بیمار را گفت خواهی که بهتر شوی گفت: خواهم [ابوحفص] اصحابنا را گفت: هر کسی پاره‌ای از این بیمار برگیرد، بیمار اندر ساعت درست شد و با ما بیرون آمد دیگر روز ما همه بر بستر افتادیم» (قشیری، ۱۳۷۹: ۶۹۴).

عطار نیز شبیه همین حکایت را اندر احوالات نوری ذکر کرده است:

«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: برگرفتیم. جنید حالی برخاست. نوری گفت: این نوبت که به عیادت آیی چنین آیی، نه چنان که گل و میوه آری» (عطار، ۱۳۷۰: ۵۰۰).

گاه در مواردی بیماری از فرد بیمار به اراده و تصرف شیخ به فرد دیگری منتقل شده به گونه‌ای که در نظر مخاطب امروزی آزاردهنده جلوه می‌کند. جامی به نقل از ابن عربی یک نمونه از این موارد را این چنین متذکر شده است:

دختر یکی از پادشاهان بیمار بود و شیخ به آنجا رفت «دید که در نزع است، گفت: زودتر وی را دریابید شوهرش گفت: چون دریابیم او را؟ گفت: وی را بازخرید! دیت کامل وی را آوردند. نزع و رنج جان‌کنند در توقف افتاد و دختر چشم خود بگشاد و بر شیخ سلام کرد. شیخ وی را گفت: تو را هیچ باک نیست، مرا دختری است که دوست‌ترین دختران من است نزدیک من، وی را فدای تو می‌سازم. بعد از آن روی به ملک‌الموت کرد و گفت: بی آن که جانی ببری به نزدیک پروردگار خود نمی‌روی. جان دختر مرا بگیر بدل وی که وی را از خدای بازخریدم. در حال دختر شیخ بیفتاد و بمرد».

پس شیخ ابن‌العربی می‌گوید که «نزدیک ما آن است که از آن که چیزی بدهند و جان مریض را باز خرنند چاره نیست و لازم نیست که در عوض جان دیگر بدهند، زیرا که ما از خود این مشاهده کرده‌ایم که جان کسی را باز خریده‌ایم و هیچ جان در عوض نداده‌ایم» (جامی، ۱۳۹۴: ۶۴۰-۶۳۹).

## طبقه‌بندی انواع انتقال شرّ

انتقال شرّ را می‌توان در دو بعد کلی بررسی و طبقه‌بندی کرد: بُعد نخست دائمی و موقتی بودن آن است و بُعد دوم مستقیم یا غیرمستقیم بودن آن است. تمامی این شرور در گروه شرور اخلاقی جای می‌گیرند. ناگفته نماند که در تمامی این طبقه‌بندی‌ها انگیزه‌ها همچنان باقی و آشکار است و به دلیل آن که در مطالب بالا بدان اشاره شد از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

### ۱. انتقال شرّ دائمی

شرّ دائمی شرّی است که منجر به مرگ صاحب واقعه می‌گردد و بیشتر به دلیل ظلم و ستم یا گناه نابخشودنی‌ای که شریر مرتکب شده، صاحب کرامت را واداشته تا از این گونه انتقال شرّ بهره ببرد. این شیوه زمانی روی می‌دهد که شخص قصد بازگشت از گناه، توهین و عمل ناشایست خود ندارد و به ناچار جان در سر این کار می‌کند. این گونه انتقال شرّ در کرامت‌های عرفانی اندک است و بیشتر در حکایت‌های شیخ احمد جام و عبیدالله احرار از این دست کرامت‌ها نقل شده است.

«شیخ بونصر خباز مردی بزرگ بود. قومی از شاگردان وی به حج می‌رفتند، به زیارت حصری شدند. حصری از ایشان درخواست که چیزی برخوانید از دانید. یکی از ایشان آوازی برآورد. حصری بی‌قرار گشت در سماع، گفت: امسال شما را بار نیست بازگردید و گفت: نه شما شاگردان ابونصر خبازید، بر آن کوه هری؟ گفتند: آری. گفت: بی‌دستوری از پیش او رفته‌اید، بازگردید، به نزدیک او شوید. هر که بازگشت به سلامت ماند و هر که برفت به سموم بسوخت، هیچ به عرفات نرسید» (انصاری ۱۳۶۲: ۱۰۷).

### ۲. انتقال شرّ موقتی

انتقال شرّ موقتی، یعنی بیمار کردن فرد شرور. این بیمار کردن ممکن است دائمی یا موقتی باشد. در بیماری دائمی شخص، تا پایان عمر گرفتار همان بیماری‌ای که از جانب شیخ منتقل شده، می‌ماند هر چند با توجه به شفقت و رحمت مشایخ این گونه موارد کمتر در حکایت‌ها یافت می‌شود.

بیماری موقتی یعنی این که صاحب کرامت بنا به اقتضای زمان و شرایطی که ذکرش گذشت ناگزیر می‌شده است تا شرور را دچار بیماری کند تا دست از عمل خود بکشد و صاحب کرامت نیز از یک شرّ، گناه، ظلم یا حادثه‌ای ناگوار رهایی یابد. با وجود این که این گونه شرّهای اخلاقی جزو «شرّهای تحمل‌ناپذیر و به نسبت پیش‌بینی‌پذیرند که از کارهای نابخشودنی ناشی می‌شوند (card, 2010: 16)، اما در داستان‌های عارفانه دریافت‌کننده شرّ معمولاً بخشیده می‌شود و بخشیده‌شدنش به این صورت است که آن شرّ و بیماری از او دفع می‌گردد و در هیئت کرامت شفابخشی نمایان می‌شود؛ بدین ترتیب هیبت و رحمت شیخ توأمان به مریدان و مخاطبان نشان داده می‌شود.

«پیری بود در طوس نام وی بوبکر بن عبدالله از طوس بیرون آمد تا غسلی کند، جامه ورکشید، بی ادبی بیامد و جامه شیخ ببرد. شیخ در میان آب بماند، گفت: بار خدایا اگر دانی که این غسل بر متابعت شریعت رسول می‌کنم دست از او بستان تا جامه من باز آرد هم در ساعت آن مرد می‌آمد و دست او خشک گشته جامه بر کنار سردابه نهاده شیخ گفت: بار خدایا، اکنون که جامه باز رسانید دست او باز رسان. دست وی نیکو شد» (مبیدی، ۱۳۷۶: ۲۳۴/۷ و ۲۳۳).

### ۳. انتقال شرّ مستقیم (آگاهانه)

در انتقال شرّ مستقیم، شرّ و بیماری و گزند با تصرف مستقیم شیخ و با دعا و خواست وی، به شخص دیگری منتقل می‌شود و شیخ از گزند که شخص دچار آن می‌شود باخبر است. در انتقال شرّ آگاهانه، شرور قصد و انگیزه صادرکننده شرّ را دریافت می‌کند و او بلافاصله خطا و عمل ناپسند خود را درک می‌کند و مصرش را در می‌یابد پیر در اینجا واسطه انتقال شرّ به شرور است، اما انتقال شرّ (غیرمستقیم) ناآگاهانه به اراده حضرت حق به دلیل حضور معنوی شیخ صورت می‌گیرد و شیخ بر آن وقوف ندارد، همچون کرامت که گاه به اختیار شیخ حاصل می‌شود و گاه خارج از اختیار اوست. «باشد که حاصل شود به اختیار و دعای او و باشد که حاصل نیاید و باشد که بی‌اختیار او پیدا آید، اندر بعضی اوقات» (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۲۹).

در کرامات ابراهیم خواص نقل شده است درباره جوانی که قصد او کرد تا جامه از وی

بستاند «قصد او کردم تا جامه از وی بستانم فراشدم و «دوسه بار بگفتم: جامه بده» نداد، گفت: ابراهیم خواص: «چون چاره نیست اشارت کرد به دو انگشت به چشم از دور و هر دو چشم من فروریخت در حال» (قشیری، ۱۳۷۹: ۶۵۴).

#### ۴. انتقال شر غیر مستقیم (ناآگاهانه)

در برخی حکایت‌های عرفانی مرتبط با انتقال شر، ظهور برخی شرارت‌ها به خواست و اراده ولی نبوده، با اراده و اذن حق و به واسطه معنویت شیخ صورت گرفته است. در این گونه موارد، شیخ غالباً پس از ابتلای شخص شرور به بیماری یا مراجعه شرور برای طلب بخشش از وقوع آن اطلاع حاصل می‌کند؛ نظیر این حکایت:

«روزی [طراری] در نماز ردا از کتف شیخ (ابوبکر کتانی) برگرفت و به بازار برد تا بفروشد. در حال دستش خشک شد» طرار چاره را در باز پس دادن ردا دید... ردا باز کتف شیخ انداخت... شیخ گفت: «به عزت و جلال خدای که نه از بردن خبر دارم و نه از باز آوردن». پس گفت: «الهی، او برده باز آورد. آنچه از او ستده‌ای بازش ده». در حال دستش نیک شد» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۹۲؛ رک. میهنی ۱۳۹۳: ۷۴).

در چنین حکایت‌هایی آشکار می‌شود که اولیای خدا در کنف حمایت اویند و هم او ظلم و تعدی بدیشان را بر نمی‌تابد و نتیجه شر شریران را به خودشان باز می‌گرداند.

میبدی داستان مردی را نقل می‌کند که از روی جهل و غفلت ماهی‌ای را به قهر و ظلم از صیادی ستاده، اما بعد از خوردن ماهی کف دست او سیاه شده و طیب معالجت را در بریدن دست تشخیص داده، اما این سیاهی همچنان سرایت می‌کرده تا این که هاتفی در خواب بانگ بر وی زده که «الحق الصیاد و الا هلك بدنك كله و او را متوجه ظلمش کرده که چگونه در اثر دعای دختر صیاد به چنین شری گرفتار شده است:

«گفت از خواب در آمدم، مرا در محفّهای نشانند و به کنار شط بردند همان‌جای که صیاد را دیده بودم، به پای وی در افتادم و عذر همی خواستم، صیاد چون مرا چنان دید گفت: بردارید او را که این نه کرده من است و نه گشایش این بند به دست من است، مرا برداشتند و به محلتی دیگر بردند، عریشی را دیدم از چوب و برگ خرما فراهم نهاده و در درون آن دخترکی بود به حد پانزده ساله در نماز ایستاده، چون مرا بدید نماز خود کوتاه

کرد تا سلام باز داد، آن گه گفت: ای پدر تو را چه بوده و چه رسیده؟ پدر قصّه من با وی بگفت که این آن مرد است که دی بر ما ستم کرد و اکنون می‌بینی حال وی و رنج تن وی، آن دخترک روی سوی آسمان کرد و گفت: یا مولای ما عرفتک عجولا فکیف عجلت علیه به جاهی علیک الا رددت علیه ذراعه، فما استتمت کلامها حتّی ردّ الله جلّ جلاله علیّ ذراعی» (مبیدی، ۱۳۷۶: ۲۸۵/۵ و ۲۸۴؛ تذکره الاولیا، ۴۹۶: ۵۱).

انتقال شرّ در اثر بدگویی، اما متفاوت از بیمارشدن است و در آن گرفتارشدن به دست شحنه است. خدمتکار ابوالحسن نوری به علت آنچه درباره نوری بر زبانش رفته بود، گرفتار شحنه شد (قشیری، ۱۳۷۹: ۶۸۱).

در داستان پادشاه و کنیزک، راندن غیرمستقیم شرّ است و بلافاصله هم صورت نمی‌گیرد به‌مرور زمان، بیماری زرگر را گرفتار می‌کند. درحالی که در سایر شرارت‌ها سریع و بلافاصله اتفاق می‌افتد. زرگر باید با خوردن زهر به کام مرگ برود تا بلا دفع گردد.

داستان پادشاه و کنیزک آینه تمام‌نمای روایت بلاگردانی انسانی در مثنوی است که در آن هم بیمار کردن و هم شفادادن به تصویر کشیده است. حکایت پادشاهی که به قصد شکار بیرون آمده بود که خود شکار زیبایی کنیزک می‌شود. پس از خریداری او، کنیز بیمار می‌شود. شاه برای درمان محبوب خویش طیبانی حاذق حاضر می‌کند؛ لیکن پزشکان از درد اصلی کنیزک بی‌خبر و از درمان او عاجزند. حکیمی غیبی درمان را در عشق کنیزک به زرگر می‌داند و تا این زرگر فانی نشود کنیزک عاشق پادشاه نخواهد شد!

## تجزیه و تحلیل

در برخی از حکایت‌های عرفانی به مواردی از کرامت‌های مشایخ صوفیه برمی‌خوریم که در امتداد رفتارها و باورهای اسطوره‌ای می‌توان آن‌ها را انتقال شرّ نامید. براساس این کرامت که در زمره تصرف در نفوس محسوب می‌شود، نوعی از بیماری یا حتی مرگ و نیستی به دلایل مختلف بر وجود شخصی شریر منتقل می‌شود. به این مقوله می‌توان از

جهات مختلف اجتماعی و فردی و سیاسی نگرینست. در بُعد اجتماعی از انگیزه‌های مهم اولیا در بیمار کردن افراد شرور، می‌توان به اخراج عامل شرّ و دفع گزند و ظلم او از اجتماع و برگرداندن امنیت به جامعه و حفاظت و تطهیر آن از شرّ، اشاره کرد. تقویت گفتمان عرفان و چیرگی و تسلط آن بر دیگر گفتمان‌های موجود در جامعه و ارائه تصویری موجه و درخشان از مشایخ صوفیه و قدرت معنوی‌شان از دیگر ابعاد اجتماعی انتقال شرّ محسوب می‌شود.

در بُعد فردی بازگشت فردی شرور از گناه و دست کشیدن از اعمال ناپسند و غیر شرعی مطمح نظر است، یکی از کارکردهای اصلی کرامت که از طریق سیر انفسی و تصرف در نفوس، فرایند تغییر و تحول در بینش‌ها و نگرش‌ها را در درون فرد گنهکار سبب شده است.

در بُعد سیاسی نیز انتقال شرّ موجب می‌شد ظالمان، حاکمان و عاملان حکومتی از ترس قدرت معنوی مشایخ، دست از ظلم و ستم کشیده در مواجهه با مریدان و شاگردان مشایخ و نیز رعایا جانب انصاف را نگه دارند. از همین منظر نیز می‌توان به جایگاه و موقعیت سیاسی مشایخ در نتیجه تفوق قدرت معنوی و حمایت بی‌چون و چرای مریدان و عوام‌الناس اشاره کرد که به خصوص از قرن هشتم هجری به بعد سبب قدرت گرفتن مشایخ صوفیه و نهضت‌های متعدد سیاسی اجتماعی شد.

با این همه چه این حکایت‌های مرتبط با انتقال شرّ را واقعی و چه ساخته و پرداخته مریدان بینگاریم، نمی‌توان از جنبه‌های منفی برخی از این گونه کرامت‌ها در نگاه و نگرش مخاطب امروزی غافل ماند. بر این اساس، انتقال‌دهندگان شرّ گاه افرادی جلوه می‌کنند که نه با رویکردی مصلحانه و خیرخواهانه بلکه با هدفی کینه‌جویانه و به قصد تشفی خاطر برخلاف گذشت، تسامح و رواداری ذاتی عارفان، انسان‌های خاطی و گناهکار را سریعاً به سزای اعمالشان می‌رسانند و مخالفانشان را با اندک مخالفتی مجازات می‌کنند.

انگیزه‌های مشایخ هم با مسائل سیاسی و اجتماعی عصر گره خورده است، به نظر می‌رسد در قرون اولیه دفع شرّ بیشتر در موارد شخصی و فردی بوده است و کمتر با مناسبات اجتماعی سروکار دارد؛ مانند انگیزه دفاع از خود در برابر موقعیت گناه یا وضعیت نامطلوب، اما انگیزه‌های قرون ششم به بعد با مسائل سیاسی و اجتماعی بیشتر در پیوند

است؛ مانند آنچه درباره‌ی شیخ جام و احرار و... نقل شده است. انگیزه‌هایی مثل اثبات قدرت معنوی شیخ یا مبارزه با ظلم و تنبیه منکران.

### نتیجه‌گیری

الف. انتقال شرّ از جمله مشترکات اسطوره و عرفان است؛ براین اساس مشایخ با انگیزه‌های متعددی به انتقال شرّ به شریران مبادرت ورزیده‌اند. این انگیزه‌ها، مشتمل بر دفاع از خود و گریز از موقعیت گناه‌آلود و نامطلوب، دفاع از مظلوم و مبارزه با ظالم، تنبیه و هدایت منکران و خاطیان، مطیع‌ساختن و همراه کردن مریدان و اظهار کرامت بیشتر و اثبات قدرت معنوی و تشریف خاطر شیخ است.

ب. انتقال شرّ در متون عرفانی از دو منظر قابل طبقه‌بندی است: در نگاه اول انتقال شرّ یا دائمی است که منجر به مرگ دریافت‌کننده شرّ خواهد شد یا موقتی است و باعث بیماری دریافت‌کننده شرّ خواهد شد.

ج. از منظر دیگر انتقال شرّ به دو نوع مستقیم (آگاهانه) و غیرمستقیم (ناآگاهانه) قابل طبقه‌بندی است: در انتقال شرّ مستقیم، هم ولی و هم فرد پذیرنده شرّ، هر دو بر شری که صادر می‌شود، وقوف دارند و حضور مستقیم شیخ را در جهت انتقال شرّ درک می‌کنند، این جنس انتقال با دعا و نفرین و خواست و تصرف ولی، مستقیم و بلافاصله اتفاق می‌افتد؛ لکن در انتقال شرّ غیر مستقیم ولی از انتقال شرّ بی‌خبر است. در هر دو حالت شرور با شرمساری و توبه و تحویل وسیله دفع شرّ می‌شده و «ولی» با اظهار کرامت شفابخشی او را به حال سابقش باز می‌گردانده است.



## منابع

- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح عبدالحی حبیبی قندهاری. تهران: فروغی.
- ابن ترکه، علی بن محمد. (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم ابن عربی*. قم: بیدار
- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۰ق). *فصوص الحکم*. تصحیح ابو علاء عقیفی. بیروت: دار اکتب العربیه.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *الفتوحات مکیه*. به کوشش عثمان اسماعیل یحیی. فاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب
- ابن سینا، حسین. (۱۳۹۵). *الهیات شفا*. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: امیر کبیر
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۶). *تاریخ اندیشه های دینی*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر
- براتی خوانساری، محمود؛ چرمهینی، حسین بن علی. (۱۳۹۹). «بررسی کارکردهای نظریه پراب در حکایات اسرار التوحید». *متن پژوهی ادبی*. ۲۴(۸۳). صص ۲۹۵-۲۵۷.
- براتی، زهرا؛ ابراهیمی، قربانعلی؛ چترایی، مهرداد. (۱۳۹۸). «تحلیل اسطوره شناختی آیین بلاگردانی در حدیقه سنایی». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*. ۱۵(۵۷). صص ۹۳-۷۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱). «باور بلاگردانی در مثنوی و دیوان عطار». *سبک شناسی نظم و نشر فارسی*. ۱۷(۷۷). صص ۱۳۷-۱۲۱.
- جام نامقی، احمد. (۱۳۹۰). *انس الثانیین*. تصحیح و توضیح علی فاضل. تهران: توس.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۹۴). *نفحات الانس*. تهران: سخن
- جاهودا، گوستاو. (۱۳۷۱). *روان شناسی خرافات و بلایا*. ترجمه محمدتقی براهنی. تهران: البرز
- حسینی مؤخر، سیدمحسن. (۱۴۰۰). «درد برگرفتن؛ بازتاب آیین اسطوره ای در متون عرفانی نقشبندیه». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*. ۶۲(۶۲). صص ۲۱۰-۱۷۹.
- حقی، مریم. (۱۳۹۷). «شیوه های کرامت شفابخشی در متون نشر عرفانی». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*. ۱۴(۵۳). صص ۱۵۴-۱۲۱.
- رضایی، امین؛ پورنامداریان، تقی؛ محمدنژاد عالی زمینی، یوسف. (۱۳۹۹). «تحلیل معرفت شناسی کرامات شیخ احمد جام ژنده پیل». *ادبیات عرفانی*. دانشگاه الزهرا. ۱۲(۲۳). صص ۱۴۰-۱۱۲.
- سنایی غزنوی، مجدود. (۱۳۷۴). *حدیقه الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نشر صوفیه*. تهران: سخن.
- شهبازی، ایرج؛ ارجی، علی اصغر. (۱۳۸۷). *سبع هشتم*. قزوین: سایه گستر
- شیرازی، صدرالمتهلین. (۱۳۹۶). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۰). *تذکره الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار
- غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۴۰). *مقامات ژنده پیل*. تصحیح حشمت الله مؤید سندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- فریزر. رابرت. (۱۴۰۱). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ۱۵. تهران: آگاه
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی
- کاشفی، حسین. (۱۳۵۶). *رشحات عین الحیاة فی مناقب مشایخ الطریقه النقشبندیہ*. تصحیح علی اصغر معینیان. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی
- کالدور، تاد. (۱۳۹۶). *مفهوم شرّ*. ترجمه ایمان شفیع بیگ. تهران: ققنوس
- کرکی، ملامحمد امین. (۱۳۸۰). *ملفوظات احرار*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۶۳). *تعرف*. به کوشش محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). *کشف الاسرار و عده الابرار*. چاپ ۵. تهران: امیرکبیر.
- میهنی، محمد بن منور. (۱۳۹۳). *اسرار التوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه
- نجفی، ابوالحسن. (۱۳۷۸). *فرهنگ فارسی عامیانه*. جلد ۱. تهران: نیلوفر
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش
- Card.C.2010.Conforting Evil: *Terrorism.Torture Genoside*. Cambridge: Cambridge university.
- Douglas, T (1995). *Scapegoats: Transferring Blame*. New York, NY & London, UK: Routledge
- Hick,John(1989)*Interpretation of Religion;Human Response to the Trancendent*. Yale University

### References

- Ansari, Khaje Abdullah (1983). *Tabaqat al-Sufi*. Edited by Abdul Hai Habibi qandahari. Tehran: Foroughi
- Ibn Arabi, Mohye-Ddin. *The conquests of Makkiye*. Through the efforts of Osman Ismail Yahya. Fahera: Al-Hiyeh al-Masriyyah Al-Ame for the book
- Ibnesina, Hossein (2015) *Theology of healing*. Translated by Ibrahim Dadjo. Tehran: Amir Kabir
- Eliade Mircha (2016) *History of religious ideas*. Translated by Mani Salehi Allameh. Tehran: Nilofar
- Bukhari, Muhammad ibne Ismail (2012). *Introduction to Sufism*. Edited and translated by Adl Ali Nourahrari. Tehran: Sheikhul Islam Ahmad Jam
- Baratie Zahra va etal. (2018). "Mythological analysis of Balaghardani ritual in Hadiqesanai". *Faslanama of mystical and mythological literature*. Q. 15. No. 57. pp.71-93
- Baratie va etal(2022) *Belief in Scapegoating in Rumi's Masnavi and Attar's Divan*. *Journal of Stylistics of Persian Poetry and Prose*.Q. 17.NO77.Pp.121-137
- Rezaei, Amin, Pournamdarian Taghi, Mohammad Nejad Ali Zami, Youssef (2018) *Epistemology analysis of Sheikh Ahmad Jam Gende Pil*. *Mystical literature of Al-Zahra University*. Q. 12. Q. 23. pp. 112-140
- Hosseini moakkhar, Seydam Mohsen. (2021). "Taking pain; the reflection of myths in the mystical texts of Naqshbandi". *Quarterly Journal of Mystical Literature and Cognitive Mythology*. No. 62, pp. 179-210
- Haghi Maryam (2017). "Methods of healing dignity in mystical prose texts". *Quarterly Journal of Mystical Literature and Cognitive Mythology*.Q. 14. No. 53. pp.121-154
- Barati Khansari, Mahmoud Va charmihani, Hasban Ibn Ali (2019) *Studying the functions of the theory of prop in the stories of Asrar al-Tawheed*. *Literary research text*. Q24. Sh. 83. pp. 257-295
- Jami, Abdul Rahman, (1858). *Nafahatolons*. Calcutta: Lacey Press.
- Jahoda, Gustav. (1992). *Psychology of superstitions and disasters*. Translated by Mohammad Taghi Brahni. 1. Tehran: Alborz
- Soleimani Amiri, Askari (2009) *Criticism of the Inevitability of God's Existence*, Qom: Bostan Ketab
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza. (2012). *The language of poetry in Sufiya's prose*. Tehran: Sokhan.
- Shahbazi, Iraj and Arji, Ali Asghar (2008) *Sabe 8th*, Qazvin, Sayeh Gostar
- Attar Neishaburi. Farido-Ddin (1991). *Tizkeratololya*. Corrected by Mohammad Esteelami, Tehran: Zovvar
- Ghaznavi Sudiduddin Muhammad (1961). *Mghamat zende Pil*. Corrected by Heshmatullah Moayed Sanandji. Tehran: Book Translation and Publishing Company

- freezer. Robert (2022). golden branch Translated by Kazem Firouzmand. 15th edition Tehran: Aghaz
- Ghosheyri Abul-Qasem (2000) Resalah Ghosheiriyyah. Translated by Abu Ali Osmani. Badi o-Zaman Farozanfar's correction. Tehran: elmi va farhangi
- Mihani, Muhammad ibn Monovvar (2014). Asrorottohid. Edited by Mohammad Reza Shafie kdekani. Tehran: Aghaz
- Meybodi Abul Fazl RashidoDdin (1997). kashfolasarar, fifth edition, Tehran: Amir Kabir.
- Kashefi Hossein (1977) Ainol-Hayat's essays in the manuscripts of Mashaikh al-Tariqa al-Naqshbandiya, corrected by Ali Asghar Moinian. tahren: Nouriani Charitable Foundation
- Calder, Todd, (2016). The concept of evil. Translated by Iman Shafi Beik. Tehran: Qoqnos
- Karki, Mulla Mohammad Amin. (2010). Malfuzat Ahrar, Tehran: Academic Publishing Center
- Kalabadi, Abu Bakr Mohammad (1984) Taarrof. Through the efforts of Mohammad Javad Shariat. Tehran: Asatir.
- Naseri, Zulfiqar (2019) Competing Approaches to the Problem of Evil, Qom: Seminary Propaganda Office
- Najafi, Abulhasan. (1999) Persian folk culture. J . 1. Tehran: Nilufar
- Hojviri, Abul Hasan (2004). Kashfol-Mahjoob Corrected by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush.



## Investigation and analysis of the transmission of evil in Persian mystical texts<sup>1</sup>

Afroz Khodabandehloo<sup>2</sup>, Seyyed Mohsen Hosseini Moakhkhar<sup>3</sup>  
Seyyed Ali Ghasemzadeh<sup>4</sup>

Received: 2024/06/12

Accepted: 2024/09/16

### Abstract

Dignity is a significant theme in Sufi texts. One of the types of dignity based on the possession of souls is the transmission of evil, which is the exact opposite of healing. This article aims to investigate the issue of the transmission of evil, including its motivations and types as depicted in mystical stories derived from the most important mystical texts. The investigation employs library studies and descriptive-analytical methods, and of course, matching with myths. Based on the findings of the research, in such anecdotes, the owner of dignity causes evil (death or illness) to a healthy person with different purposes and intentions through spiritual power. The motivations and purposes of the transmission of evil are to heal the sheikh's heart, to prove the sheikh's spiritual power, to make the disciples obedient, to ward off evil and oppression from the people, to punish and guide the unbelievers, to defend oneself (in a situation of guilt or an unfavorable situation) and to destroy. In addition to motives, the transmission of evil can be classified from two perspectives: first, from the point of view of being permanent (death) or temporary (disease), and second, from the direct (conscious) and indirect (unconscious) direction of the transfer of evil.

**Keywords:** Mystical texts, Myths, Dignity, Transmission of evil, Destruction

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.47359.2577

2. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran: kh.afrooz@chmail.ir

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (corresponding author): s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

4. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran: s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997