

نقد و تحلیل حکایات کرامتهای مولانا در رساله سپهسالار

دکتر غلامحسین غلامحسین‌زاده

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

کرامات به اعمال خارق عادت می‌گفته می‌شود که از اولیا سر می‌زند. از روزگاران گذشته تا امروز، حکایات فراوانی درباره کرامات از اولیا نقل و شایع شده که یکی از دلایل عمده آن، کرامت خواهی و کرامت‌جویی کسانی بوده است که داستانهای کرامتی را با آرزوها و خواسته‌های خود هماهنگ دیده‌اند. از دلایل دیگر رواج آن می‌توان به بیان کرامات در قالب داستانهای جذاب اعتقادی مردم به مشایخ و بزرگان اهل معنا اشاره کرد. فریدون بن احمد سپهسالار که چهل سال مرید و ملازم مولانا بوده، چهل حکایت از کرامات مولانا در بخش کرامات رساله خود آورده است. نقد و بررسی این حکایات نشان می‌دهد که هرچند حدود یک چهارم آنها فاقد درونمایه‌های کرامتی است، دارای ویژگیهای دیگری است که به اهداف کرامت نامه‌نویسی کمک شایانی می‌کند. سایر حکایات نیز غالباً از نظر موضوع و ساختار با اصول و معیارهای داستانپردازی و نقد ادبی مطابقت دارد و از ارزش ادبی ویژه‌ای برخوردار است. از سوی دیگر چون در حکایات کرامتی رساله سپهسالار تا حد امکان، اصول واقعگرایی رعایت شده، کرامات نقل شده در این کتاب واقع‌نما و باورپذیر شده و از نظر اصول و شگردهای داستانپردازی نیز ارزش و اهمیت ویژه‌ای یافته است. تطبیق بعضی از حکایات سپهسالار با قواعد ریخت‌شناسی داستانهای پریان نشان می‌دهد که این حکایات با

۱۲۵



فصلنامه پژوهشهای ادبی سال ۴، شماره ۱۷، پائیز ۱۳۸۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۷/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۲/۳

ساختار حکایات پریان نیز سازگار است. همین ویژگیها سبب شده است که مناقب‌نامه‌نویسان بعدی مولانا همه از حکایات رساله سپهسالار بهره بجویند.

کلید واژه: کرامات، رساله سپهسالار، داستان، نقد ادبی، مولوی

مقدمه

کرامت چیست؟ حکایت‌های کرامتی چگونه است؟ چرا کتاب‌های عرفانی، پر از کرامت‌های مربوط به عرفاست؟ کارکرد این حکایتها چه بوده است؟ آیا اصولاً نقد کرامات بر مبنای معیارهای تاریخی و انطباق با عالم واقعیت کار درستی است؟ منابع مربوط به کرامات مولانا کدامها هستند؟ فریدون سپهسالار کیست و چه کراماتی از مولانا در رساله وی ثبت شده است و سرانجام، محتوا و ساختار این حکایات چگونه است؟

کرامت به فعلی گفته می‌شود که از انسان سرزند و خارق عادت مرسوم باشد؛ به بیان دیگر رابطه علت و معلولی شناخته شده‌ای برای پدید آمدن آن وجود نداشته باشد. ابوالقاسم قشیری می‌نویسد: «کرامت فعلی بود ناقض عادت اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف بود به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۶۲۲). عموم عرفا و حتی غالب علما بر جواز «پیدا آمدن کرامات بر اولیا» و صالحین اتفاق نظر دارند (خواجه‌نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ص ۲۱۴) و بیشتر آنان بر اینکه بین معجزه و کرامت فرقی نیست الا اینکه معجزه، مخصوص پیامبران و مبتنی بر دعوی و دعوت است و کرامت مخصوص اولیا و صالحین است و بر دعوت مبتنی نیست، بلکه «به اختیار» یا «بی اختیار» از ولی صادر می‌شود و بر صدق او گواه است، اتفاق نظر دارند. فریدون بن احمد سپهسالار معتقد است که «معجزه از افعال و سنن انبیاست و کرامت از آثار اولیاست و فرق میان هر دو آن است که کرامات، صفات انوار بواطن اولیاست و معجزات، اخراج شیء از عدم و تقلیب اعیان است (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۶۶). بیشتر صوفیه معتقدند «انبیا مأمورند به اظهار معجزه، ولی بر ولی پنهان داشتن آن واجب است (قشیری، ص ۶۲۳-۶۲۵) و رتبت اولیا به رتبت انبیا نرسد (همانجا). اگرچه بعداً بعضی مانند عین‌القضات فراتر از این رفته و نه تنها معتقد شده‌اند که «اولیا مانند انبیا معجزه می‌کنند، بلکه مرتبه ولایت را از نبوت بالاتر» دانسته‌اند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ص ۹۷) و بعضی دیگر نیز به خلاف متصوفه پیشین، کتمان کرامات را لازم ندانسته‌اند بلکه اظهار

آن را جایز شمرده و حتی بعضاً به کرامت‌نمایی کرامات نداشتنه نیز دست یازیده‌اند (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷).

همچنین دربارهٔ اینکه ولی باید حتماً دارای کرامت باشد یا نه و آیا لازم است ولی بر ولی بودن خویش علم داشته باشد یا خیر (هجویری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۲ و ۳۲۳) و اینکه کرامت در حال صحو اتفاق می‌افتد یا سکر (شیمل، ۱۳۸۴، ص ۳۴۶) و اینکه فرق بین کرامت و استدراج و مکر چیست، بین صوفیه، مباحثی وجود داشته است؛ چنانکه کسانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی حتی بین معجزه و اعمال خارق عادت‌ی که قبل از بعثت از پیامبر سر زده، تمایز قائل شده و آن اعمال را «ارهاص» نامیده است (خواجه نصرالدین طوسی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ص ۲۱۴).

بعضی مانند صاحب مرصادالعباد نیز کرامات را جزء مکاشفات به شمار آورده و نوشته‌اند:

بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام پدید آیند از اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات، عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن و این جنس کرامات را اعتباری نباشد؛ زیرا که اهل دین و غیر دین را بود... اما آنچه را به حقیقت کرامات توان گفت [و] جز اهل دین را نبود، آن است که بعد از کشف روحی در مکاشفات خفی پدید آید (نجم‌رازی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۳، ۳۱۴).

۱۲۷ ابوحامد محمد غزالی نیز معجزه و کرامات را از خواص دل می‌داند و معتقد است همان‌طور که تصرف دل در تن روان است و منشأ صدور اعمال در بدن است، تصرف دل‌های شریف نیز بر اجسام و طبایع روا خواهد بود (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴).
مولانا نیز وقوع معجزه و کرامات را خارج از رابطه علت و معلولی می‌داند و معتقد است معجزات و کرامات در اثر تصرف الهی پدید می‌آید:

صد هزاران معجزات انبیا کان ننگجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصرف خداست نیست‌ها را قابلیت از کجاست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱- ۵/۱۵۳۰)

به نظر وی معجزه و توسعاً کرامت در واقع، ارائه نمونه و شاهدی از باغ و بوستان الهی است:

این نشان ظاهر است این هیچ نیست تا به باطن در روی بینی تو بیست
سوی شهر از باغ شاخی آورند باغ و بوستان را کجا آنجا برند؟
خاصه باغی کاین فلک یک برگ اوست بل که آن مغز است، وین دیگر چو پوست

بر نمی‌داری سوی آن باغ، گام بوی، افزون جوی و کن دفع زکام
تا که آن بو، جاذب جانت شود تا که آن بو نور چشمانت شود
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳۳-۳/۳۲۲۹)

انتظار جامعه

هرچند بیشتر متصوفه، علم ولی را بر ولی بودن خود و همچنین صدور کرامات را از وی ضروری نمی‌دانند در عین حال، وجود این پرسش در بین متصوفه که آیا صدور کرامات از ولی لازم است یا نیست، نشان می‌دهد که بین مریدان، دست کم این توقع وجود داشته است که اولیا و مشایخ آنان نیز کراماتی داشته باشند. این انتظار را بخصوص کرامات نقل شده از مشایخ پیشین تقویت می‌کرده است. از سوی دیگر وارد شدن در جرگه مریدان، خود به خود نوعی وابستگی تشکیلاتی ایجاد می‌کرده که سبب می‌شده است، مریدان درصدد مقایسه گروه خود با محیط پیرامون سایر مشایخ برآیند و برای اینکه در مقایسه با ایشان کم نیاورند و بتوانند احساس تفاخر خود را اقناع کنند به کرامت‌خواهی و کرامت‌سازی رو بیاورند؛ چرا که اصولاً انسان، کمال‌طلب و برتری‌جوست و همواره در پی آن است که از هر طریقی که برایش مقدور است، احساس همگن‌سنجی و برتری‌خواهی خود را ارضا سازد و آبی بر روح و روان تفسیده از صحرای سوزان نقصها و کمبودهای خود بپاشد؛ به بیان دیگر، ذهن بشر همواره به اسطوره‌سازی گرایش دارد و همواره به دنبال ساختن حکایاتی است که در عالم واقع تحقق آنها ممکن نیست یا بسیار دور از دسترس است و بر همین اساس نیز اغلب داستانهای کرامتی که درباره مشایخ ساخته شده است از همین اسطوره‌گرایی ذهن بشر و علاقه او به خیالپردازی نشأت می‌گیرد.

از آن گذشته انسانها و بویژه عوام، غالباً عینیت گرا هستند تا ذهنیت‌گرا و موضوعات ملموس را از مباحث انتزاعی بهتر درک می‌کنند؛ از این رو همواره در پی شواهد حسی و ملموس هستند یا پیوسته می‌کوشند مفاهیم انتزاعی و دشوار را با تشبیه کردن به نمونه‌های حسی یا ارائه کردن تمثیلهای عینی، قابل فهم و درک سازند:

چون که با کودک سروکارت فتاد هم زبان کودکان باید گشاد

(مولوی، ۱۳۷۸، بیت ۴/۲۵۷۶)

شیوه و روش قرآن کریم نیز چنین بوده است؛ زیرا در این کتاب آسمانی، مفاهیم

پیچیده در قالب داستانهای تاریخی آمده، چنانکه وصف بهشت و جهنم را در قالب تمثیلات و توصیفات حسی کرده و آنجا که درک عوام از فهم کنه حقایق عاجز مانده، آنان را به تدبیر در آیات قرآن فراخوانده است و چون باز هم در درک آن کاهلی کرده یا با آن عناد ورزیده‌اند از ایشان بارها با صفت «لایعقلون» یاد کرده است؛ حتی اینکه پیامبران به رغم وجود دلایل و شواهد عقلانی روشن و فراوان، ناچار شده‌اند برای اثبات ادعای رسالت خویش به ارائه معجزات عینی و ملموس دست یازند به همین دلیل بوده است؛ به قول مولانا:

گر نه انکار آمدی از هر بدی	معجزه و برهان چرا نازل شدی
خصم منکر تا نشد مصداق خواه	کی کند قاضی تقاضای گواه
معجزه همچون گواه آمد زکی	بهر صدق مدعی در بی‌شکی
طعن، چون می‌آمد از هر ناشناخت	معجزه می‌داد حق و می‌نواخت

(مثنوی، ۱۳۸۷: ۵۲-۶/۴۳۴۷)

تاریخچه

شاید ظهور کرامات اولیا نیز از ارائه معجزات انبیا متأثر شده باشد؛ زیرا بشر عادت کرده بوده است برای حصول اطمینان از صحت ادعای رهبران دینی و معنوی از ایشان بخواهد اموری را بر وی عرضه کنند که دیگران از انجام دادن آن عاجز باشند و بر همین قیاس از مدعیان ارتباط با مبدأ هستی نیز خواهان ارائه شواهد ملموس و قابل درکی بوده است. افراط در این موضوع تا بدانجا پیش رفته است که گاهی مخاطبان پیامبران به ارائه یک یا چند نمونه معجزه هم قانع نشده و برای هر کاری معجزه‌ای طلب کرده تا جایی که پیامبر خاتم (ص) ناچار شده‌اند در مقابل خواسته‌های مکرر ایشان بفرمایند: «هل كنت الا بشراً رسولاً» (معروف‌الحسنی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸). همین مردم بعداً عرضه همین نوع کرامات را از مشایخ و صالحین توقع کردند که همچنان تا امروز ادامه دارد.

بنابراین رواج کرامت بیش از اینکه به کسانی که آن کرامات از آنان صادر می‌شود برگردد به خیل عظیم کرامت خواهان و کرامت جوینان برمی‌گردد؛ زیرا کرامت‌جویی خود، سبب توسعه فرهنگ کرامت‌گویی و کرامت‌خواهی می‌شود و خودش برای خودش خوراک تولید می‌کند.

انواع کرامات

اکنون اگر بپذیریم که وجود حکایات فراوان کراماتی، طبیعی و عادی است، خوب است بدانیم چگونه می‌توان این کرامات را طبقه‌بندی و تحلیل کرد؟ البته این پرسش تازگی ندارد؛ زیرا پیش از این نیز کسان دیگری به این موضوع اندیشیده و به طبقه‌بندی کرامات دست یازیده‌اند؛ از جمله تاج‌الدین شبکی در کتاب طبقات الشافعیه الکبری (ج ۲، ص ۵۶) کرامات منقول از عرفا را به ۲۵ طبقه تقسیم کرده و همین‌طور بعداً یوسف‌النبهانی در کتاب جامع‌الکرامات الاولیا به اقدامی شبیه به این دست یازیده است (به نقل از شیمل، ۱۳۸۴، حاشیه ص ۳۴۶) که فقط به بعضی از عناوین عمده آن اشاره کوتاهی می‌شود.

در نوردیدن زمان (طی‌الزمان) و مکان (طی‌الارض)، اطلاع از ضمائر افراد، کشف بعضی از مغیبات در عالم رؤیا، فریادرسی مریدان یا مظلومان (نجات دادن آنها از مهلکه یا مشکلات)، حاضر کردن خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها از غیب، رسیدن به بوستانها یا عمارات پرآب و درخت در دل صحاری خشک و هولناک، بر هوا پریدن و روی آب راه رفتن، با حیوانات سخن گفتن، اجسام و اجساد و جانوران وحشی و خوفناک را به خدمت گرفتن، رهاندن از عذاب قبر و عذاب جهنم، بیمار کردن معاندان و معارضان و شفا دادن بیماران و محبان، خاک و سنگ و کلوخ را طلا و جواهر کردن، از دیوارها و موانع و درهای بسته به آسانی عبور کردن، با ملحدان و طبقات پست اجتماعی برخورد‌های حلیمانه داشتن، نخوردن و نیاشامیدن و نخوابیدن، ریاضت‌های سخت را به آسانی تحمل کردن، و تأثیر گذاردن بر نفوس و اجساد و اجسام و ...

کارکرد اجتماعی کرامات

اگر به اساطیر و افسانه‌های ملل، که از روزگاران بسیار قدیم باقی مانده است، نظری بیفکنیم، درخواهیم یافت که محور اغلب آنها بر نیازهای روانی بشر بنا شده است؛ زیرا انسان همیشه در آرزوی غلبه بر دردها، نارساییها، کمبودها و نبودهایی بوده که همواره او را آزار می‌داده است و چون دست یافتن به این آرزو از طریق طبیعی میسر نبوده، همواره در ذهن خود وقایعی را سامانی داده است تا دست‌کم در عالم خیال به آرزوهایش دست یابد.

همین ویژگی اسطوره‌گرایی ذهن بشر سبب شده‌است که بعداً مریدان و اطرافیان اولیا

و عرفا و علما، رفتار مشایخ خود را با ساختار همین حکایات و افسانه‌ها سامان دهند. البته با این تفاوت که آن حکایات را واقعیات عینی و تاریخی دانسته و گفته‌اند هرکسی که منکر آنها شود، گرفتار خشم و عذاب خواهد شد و حتی برای اینکه راه را بر پدید آمدن تصورات انکارگرایانه ببندند، حکایات فراوانی را دربارهٔ مغضوب شدن و آفت دیدن منکران نقل کرده‌اند. بیشتر مردم نیز حکایات کرامت‌آمیز را در حکم گزارشها و روایت‌های تاریخی پذیرفته و باور کرده‌اند؛ زیرا همان‌طور که گفته شد ذهن اسطوره‌گرای انسان با حکایات بهتر تطبیق می‌یابد و حکایاتی را که در آنها واقعیت نامطبوع و انعطاف‌ناپذیر زندگی به انعطاف برسد و تلخی‌ها به شیرینی و نامرادیها به مراد منتهی می‌گردد، بهتر می‌پذیرد.

حکایات کراماتی، کارکرد دیگری هم دارد و آن همراه کردن مخاطبان با خود برای ایجاد روحیه تسلیم و انقیاد در مقابل شخصیت اول حکایات و در نتیجه سبب توسعه حلقه مریدان است. قدرت و شدت این کارکرد آن‌قدر زیاد است که چنانچه موج بردارد و به تلاطم بیفتد، دیگر سر رشته از دست ولی و شیخ و کرامت‌ساز و کرامت‌گو هم خارج می‌شود و همچون سیلابی خروشان در مسیر حرکت خویش، خودش برای خودش راه می‌گشاید و با هر مانعی که روبه‌رو شود به سوی نشیبی دیگر می‌گریزد؛ تنها چیزی که نمی‌شناسد توقف است، فقط حرکت می‌کند. البته در مسیر حرکت خود به سوی همان نشیب و شکافی می‌دود که آرزوهای تحقق نیافته او ایجاد کرده است.

بنابراین در این مرحله، دیگر مؤلف کاره‌ای نیست، بلکه فقط خواننده است که متن را نه تنها تفسیر، که حتی تدوین می‌کند؛ به بیان دیگر خواننده در جایگاه مؤلف قرار می‌گیرد. به همین دلیل هم نمی‌توان حکایات کراماتی را همانند روایات تاریخی و با معیارهای تاریخی و انطباق با واقعیت نقد و تحلیل کرد؛ بلکه روایات کرامات در واقع از مقوله داستانها به شمار می‌رود؛ داستانهایی که اگرچه کوتاه است به رمانهای تاریخی شباهت دارد و حتی فراتر از آن، اگرچه غالباً منشور است از حوزه داستان به قلمرو شعر هم خزیده است. بنابراین آنها را باید از دیدگاه داستان‌نویسی و اصول نقد ادبی، بررسی و تجزیه و تحلیل کرد. البته همان‌طور که در نقد ادبی، دانسته‌های تاریخی و فلسفی و یافته‌های جامعه‌شناسی و روانشناسی و همچنین روشهای ادبی و لغوی به منتقد ادبی کمک می‌کند تا متنی را خوب نقد و تحلیل کند در نقد داستانهای کرامات نیز چنین کاربردی می‌تواند داشته باشد و برعکس آن، همان‌طور که از خلال متون ادبی، اطلاعات

تاریخی و اجتماعی و فرهنگی روزگاران گذشته را می‌توان استنباط و استخراج کرد از خلال حکایتهای کرامات نیز می‌توان همه آنها را استخراج و استنباط نمود.

منابع کرامات مولانا

درباره مولانا و شرح زندگی و سلوک و رفتار وی، سه کتاب دست اول و مهم به ما رسیده است: اولی ولدنامه است که سلطان ولد (۶۲۳-۷۱۲ هـ. ق) فرزند مولانا آن را در سال ۶۹۰ هـ. ق در حدود ده هزار بیت سروده و گوشه‌هایی از زندگی مولانا را نیز در آن آورده است. این کتاب قدیمی‌ترین و معتبرترین کتاب در شرح احوال مولانا است (سلطان ولد، ۱۳۷۶).

کتاب دیگر، که به رساله سپهسالار مشهور شده، تألیف یکی از مریدان مولانا به نام فریدون بن احمد سپهسالار است. سبب شهرت وی به سپهسالار این است که وی قبل از پیوستن به حلقه مریدان مولانا از امرای لشکری بوده ولی بعد مقامات دنیایی را ترک گفته و به خیل مریدان مولانا پیوسته است و آن‌طور که خودش می‌نویسد چهل سال مرید مولانا و «ملازم حضرتش [بوده] و پیوسته چون پرگار سر بر نقطه آستانش داشته» (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۲۸) و از نزدیک ماجراهای زندگی و رفتار مولانا را در موقعیتهای مختلف مشاهده می‌کرده است. خود او درباره صحت روایاتش می‌گوید که «بعض آن را به عین‌الیقین مشاهده کرده و بعض را به علم‌الیقین دانسته است» (همان، ص ۲۲).

کتاب مهم دیگری که شرح زندگی مولانا بخش عمده آن را تشکیل می‌دهد، مناقب‌العارفین (تألیف ۷۱۸ تا ۷۵۴) نام دارد. این کتاب را شمس‌الدین احمد افلاکی (م ۷۶۱ هـ. ق) تألیف کرده است. افلاکی در روزگار خلافت سلطان ولد به دنیا آمده و پس از وی مرید عارف چلبی نوه مولانا شده است. وی در آن هنگام به کار مثنوی خوانی در تربت مولانا اشتغال داشته است. افلاکی بعضی از حکایاتی را که درباره مولانا نقل کرده از مثنوی ولدنامه و رساله سپهسالار بازنویسی یا اقتباس کرده و بقیه را نیز عمدتاً با واسطه از کسانی که مولانا را دیده یا از آنان شنیده‌اند، نقل نموده است (افلاکی، ۱۳۸۲).

رساله سپهسالار

همان‌طور که گفته شد فریدون بن احمد سپهسالار (م ۷۱۲ هـ. ق) چهل سال مرید و ملازم

مولانا بوده است. وی خود در این خصوص می‌نویسد:

مدت چهل سال این ضعیف با دیگر پیشوایان و عاشقان، که هر یک سرآمده عصر و مقتدای دهر بودند و در علوم ظاهر و باطن، بی‌نظیر جهان و در ورع و تقوا هم‌تا نداشتند و در حضرتش شب را به روز و روز را به شب برمی‌آوردند و پیوسته چون بنات‌النعلش گرد قطب خویش بی‌پا و سر، گردان می‌بودند، به سر برد (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۵) و چون «پروردگار آن آفتاب پرتاب را در جنت غیب متواری کرد... شخصی از آن جمله که در رازها محرم و در نیازها همدم بود، روی بدین ضعیف کرد و گفت که نزدیک شد که تمامت پیران و عزیزان که جمال زیبای آن حضرت را مشاهده کرده‌اند، قید ناکرده و به رسایل نپرداخته، عالمی را محروم گذارند؛ از طریق کرم عظیم دور است، توقع آن است که رساله‌ای جمع کنی که ... (همان، ص ۵ و ۶)

فریدون سپهسالار به دنبال این تقاضا در سالهای بین ۶۹۰ تا ۷۱۲ به نگارش رساله خود پرداخت و در ضمن آن حکایاتی را از شرح احوال بهاء‌ولد، مولانا و بعضی اصحاب و جانشینان گرد آورد و چون وی رخ در نقاب خاک کشید، فرزندش جلال‌الدین، حکایاتی را از ذکر احوال خلفا و اصحاب مولانا و از جمله سلطان‌ولد (۶۲۳- ۷۱۲ هـ. ق) و فرزندش امیر عارف چلبی (۶۷۰- ۷۱۹ هـ. ق) و امیر عابد چلبی (م. ۷۳۹ هـ. ق) و بعضی دیگر از جانشینان ایشان به آخر کتاب پدر افزود (همان، مقدمه، ص یک و دو).

فریدون سپهسالار «در نخستین سالهای خلافت سلطان ولد، یعنی بعد از سال ۶۸۳ هـ. ق، و به هر حال قبل از سال ۷۱۲ هـ. ق وفات کرد و در آرامگاه [مولانا] در جانب چپ علاء‌الدین چلبی، پسر [جوانمرگ شده] مولانا دفن شد» (گور پینارلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹ و ۱۹۰).

متن رساله سپهسالار، یک بار به صورت سنگی در سال ۱۳۱۹ هـ. ق در کانپور چاپ شد. سپس سعید نفیسی از روی نسخه کانپور، چاپ جدیدی را در سال ۱۳۲۵ هـ. ش عرضه کرد (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص هشت تا چهارده) و اخیراً محمد افشین وفایی با استفاده از بعضی از نسخه‌های خطی و چاپی موجود، متن منقح‌تر و جدیدی را در سال ۱۳۸۵ منتشر ساخته است که مزین به توضیحات و تعلیقاتی نیز هست (نسخه مورد استفاده ما نیز همین چاپ اخیر است).

مطالب رساله سپهسالار به سه قسم تقسیم شده است: قسم اول شامل دو فصل در استناد خرقه و تلقین ذکر مقامات سلطان‌العلماء پدر مولانا است. قسم ثانی شامل سه فصل

است که فصل اول در ولادت و مدت عمر مولانا، فصل دوم در ذکر اسانید خرقه و تلقین و اصحاب مولانا و فصل سوم در مناقب مولانا است و قسم ثالث نیز به ذکر اصحاب و جانشینان مولانا اختصاص دارد.

موضوع بحث ما در این مقاله تنها جزء آخر فصل سوم از قسم ثانی این کتاب است؛ یعنی فصل مربوط به «ذکر مناقب حضرت خداوندگار» که بر مبنای حالها و مقامات عرفانی به اجزایی تقسیم شده و هر جزء به روش کتابهای صوفیه به تعریف اصطلاحی از مقامات عرفانی اختصاص یافته و پس از شرح هر اصطلاح، حکایاتی از صوفیان پیشین و حکایات مربوط به مولانا ذکر شده است. قسمت آخر این فصل (صفحه ۶۶ تا ۹۲) به مبحث کرامات و از جمله کرامات مولانا اختصاص یافته است که موضوع بحث و بررسی این مقاله است.

توصیف اجمالی

فریدون سپهسالار در ذیل بخش مربوط به کرامات مولانا، چهل حکایت نقل کرده است که هم از نظر موضوع و هم از لحاظ ساختار و هم از نظر انطباق با اصول و شگردهای داستان‌نویسی با هم متفاوتند. پیش از نقد و تحلیل این حکایات، ابتدا همه آنها در جدول کوتاهی به شرح ذیل توصیف می‌شود. شماره حکایات بر مبنای ترتیب ذکر حکایات در رساله و عنوانهای موضوعی به انتخاب نگارنده تعیین شده است.

شماره	موضوع حکایات	صفحه	موضوع کرامت
۱	تحصیل مولانا در مدرسه حلاویه حلب	۶۸ و ۶۹	باز شدن قفل درها/ رسیدن به آبادی غیرمنتظره در صحرا/ حضور در جمع غیبیان/ طی الارض
۲	لاجرعه سرکشیدن مسهل مریدان	۷۰	آزار ندادن جسم از عوامل طبیعی
۳	حضور در اتاق در بسته طیب	۷۰	عبور از در بسته (حضور در مخفیگاه)
۴	آبگرم و جزامیان	۷۰ و ۷۱	آزار ندادن جسم از عوامل طبیعی/ (رفتار حلیمانه)
۵	نهیب زدن بر وزغان	۷۱	با حیوانات سخن گفتن
۶	راندن سگ از مسیر مولانا	۷۱	خبر از حال حیوانات / (رفتار حلیمانه)

۷	غایب شدن از متوضا	۷۲	عبور از مانع (نامرئی شدن)
۸	بزاغو و عاقبت سلطان رکن‌الدین	۷۲ و ۷۳	اطلاع از آینده
۹	در کنار حوض نشستن مولانا	۷۴	_____
۱۰	در گوشی سخن گفتن میرشرف‌الدین	۷۴ و ۷۵	خواندن افکار دیگران
۱۱	مغامزی کردن شیخ صدرالدین در خواب	۷۵	اطلاع از گذشته پنهان دیگران
۱۲	هلیله زرد در دهان داشتن	۷۵	_____
۱۳	پر خاش به زننده سگ کوی چلبی	۷۵ و ۷۶	_____
۱۴	ایستادن تا صبح بر در منزل چلبی	۷۶	_____
۱۵	طی الارض به حجاز	۷۶ و ۷۷	طی الارض / اطلاع از افکار دیگران
۱۶	افلاس عثمان گوینده	۷۷	اطلاع از فکر دیگران / دستگیری از مریدان
۱۷	افلاس مجدد عثمان گوینده	۷۷ و ۷۸	اطلاع از آینده / دستگیری از مریدان / اطلاع از گذشته
۱۸	تحدیر از فرو ریختن سقف	۷۸	اطلاع از آینده / نجات مریدان
۱۹	شفاعت مرید	۷۸	شفاعت مریدان
۲۰	سماع بر دلکو دلکو گفتن فروشنده	۷۸ و ۷۹	_____
۲۱	خواب صدرالدین و پیامبر	۷۹	اطلاع از گذشته پنهان دیگران
۲۲	خضر در مجلس وعظ	۷۹	اطلاع از گذشته
۲۳	خاک را زر کردن	۸۰	تبدیل خاک به طلا
۲۴	وعظ کوتاه	۸۱ و ۸۲	_____
۲۵	فتوا نوشتن	۸۳	اطلاع از گذشته دیگران
۲۶	خواب شمس‌الدین ماردینی	۸۴	اطلاع از فکر و احساس دیگران
۲۷	فرجی بخشیدن	۸۵	_____
۲۸	چله نشستن مریدان	۸۵ و ۸۶	اطلاع از گذشته پنهان دیگران
۲۹	اظهار ارادت اطفال	۸۶	_____ (رفتار حلیمانه)
۳۰	مداوای تبار	۸۶	اطلاع از خواص پنهان اشیا (مداوای بیمار)
۳۱	مداوای بی خواب	۸۶	اطلاع از خواص پنهان اشیا (مداوای بیمار)
۳۲	غضب مولانا	۸۸	تأثیر و نفوذ در جسم دیگران /

حمایت از مریدان			
۳۳	خواب شاهزاده کیغاتو	۸۷ و ۸۸	نجات مریدان (کرامت بعد از مرگ)
۳۴	تبرک فرستادن در حمام	۸۸	اطلاع از فکر دیگران
۳۵	گریز از ازدحام در خزینه	۸۸ و ۸۹	آزار ندیدن جسم از عوامل طبیعی
۳۶	تاجر و کلیسا و راهب و مولانا	۸۹	طی الارض / تأثیر در نفوس دیگران
۳۷	پاشیدن زر بر خاک	۹۰	_____
۳۸	سماع مست و مریدان	۹۰ و ۹۱	_____
۳۹	انباشته شدن خلوت از جسم مولانا	۹۱	آزار ندیدن جسم از عوامل غیرطبیعی
۴۰	گریز از ملاکات تجار به متوضا	۹۱	_____

نقد و بررسی محتوایی

نظری اجمالی بر فهرست یاد شده نشان می‌دهد از چهل حکایتی که فریدون سپهسالار آنها را به عنوان مصادیق کرامات مولانا آورده است، یازده حکایت، یعنی یک چهارم کل حکایات مورد بحث، اساساً حاوی موضوع کرامتی نیستند؛ یعنی در آنها امر خارق عادی اتفاق نیفتاده است؛ به بیان دیگر آنچه اتفاق افتاده کاری نیست که از هر انسان عادی بر نیاید، فقط سر زدن آنها از انسانهای عادی، چندان معمول نیست. اما به هر حال در همین حکایات ساده و بخصوص در نقل کردن آنها در لابه‌لای حکایات کراماتی فواید و خواصی نهفته است که اهمیت فراوانی در بافت و انسجام متن به آنها داده است؛ یا به عبارت دیگر نتیجه‌ای از آنها حاصل می‌شود که مقصود کرامت گو را بر آورده می‌کند؛ یعنی نتیجه آن همسنگ نتیجه حکایات کرامتی است؛ برای مثال در حکایت شماره ۹ آمده است که وقتی مولانا به مجلس دعوت سلطان‌رکن‌الدین وارد شد، دید

قاضی سراج‌الدین ارموی مسندی را گرفته و شیخ‌صدرالدین مسندی دیگر و سید اشرف‌الدین در پای تخت و باقی تمامت اکابر بر همدگر تنگاتنگ نشسته»، مولانا «سلام فرمود، روانی در میان سرای، گرد حوض بنشست و چندانکه امیر پروانه مبالغه فرمود بالا نرفت». در این هنگام شیخ صدرالدین شاید از روی اظهار محبت به مولانا یا

برای ایجاد تلطیف در فضای اجتماعی و تشریفاتی مجلس و با توجه به اینکه مولانا در کنار حوض نشسته بود، «رو به خداوندگار کرده، گفت: و من الماء کل شیء حی، ولی مولانا حاضر جوابی کرد و شاید هم برای نشان دادن اعتراض پنهان خود و حتی شاید برای بالاتر نشان دادن مقام خود و بی‌اعتبار کردن تشریفات ظاهری، گفت «لا بل، من الله کل شیء حی» و خلاصه اینکه تا آخر مجلس «خداوندگار بالای صفه نرفت [ولی] تمامت مشایخ و اکابر به موافقت [او] در صحن صفه آمدند [و] بعد از سماعت، همانجا سماع کردند» (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

این نمونه بخوبی نشان می‌دهد سپهسالار ضمن اینکه یک واقعه تاریخی را همان‌طور که اتفاق افتاده گزارش کرده، گزارش او به گونه‌ای است که برتر نشان دادن مقام علمی و معنوی مولانا و همچنین مقام اجتماعی او را نیز القاء کرده و این همان مقصودی است که گاهی از ذکر حکایات کرامتی در نظر گرفته می‌شود.

در بقیه یازده حکایت مورد اشاره نیز وضع به همین منوال است. سماع او بر دلکو دلکو گفتن روباه فروش ترک زبان، اگر بر ساخته از روی حکایت سماع شبلی بر اثر شنیدن آواز کوکو کردن فاخته نباشد (ابراهیمی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۵)، دست کم آوردن نظیری‌ای برای آن است و دوم شاهی بر حالت سکر مولاناست و سوم سندی است برای انگیزه سروده شدن بیت زیر:

دل کو، دل کو، دل از کجا، عاشق و دل زرکو، زرکو، زر از کجا، مفلس و زر
 حکایت وعظ کوتاه (حکایت ۲۴) صرف نظر از شباهت آن به داستان وعظ کوتاه ابوسعید ابوالخیر، آنجا که معرف بر اثر ازدحام جمعیت گفت «خدایش بیامرزد که هرکسی از آنجا که هست یک گام فراتر آید» و ابوسعید گفت «هرچه ما خواستیم گفت و همه پیامبران بگفته‌اند او بگفت که از آنچه هستید یک قدم فراتر آید» از تحت پایین آمد و مجلس را ختم کرد (ابوسعید ابوالخیر، ج ۱، ص ۲۰۰)، حاوی چندین فایده دیگر نیز هست؛ زیرا مقدمه‌ای که برای این داستان در رساله سپهسالار آمده، بیانگر بی‌اعتنایی مولانا به دعوت سلطان و رفتن به خرابات آن هم در روز جمعه است (که گویا بسیار نکوهیده هم شمرده می‌شده) و همچنین زمینه‌چینی است برای بیان انگیزه سرودن این غزل مولانا با مطلع:

در کوی خرابات مرا عشق کشان کرد وان دلبر عیار مرا دید نشان کرد

همین‌طور توضیحی است برای سرودن دو بیت ذیل که کل وعظ کوتاه مولانا را

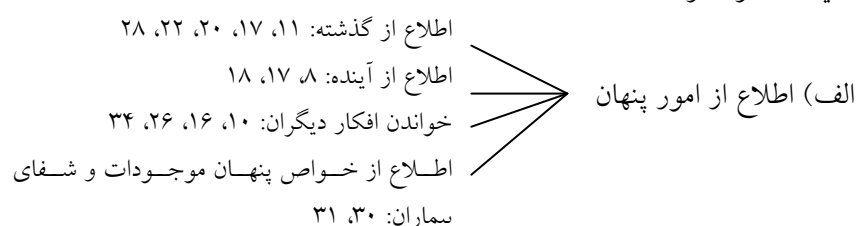
تشکیل می‌دهد:

ای خوشا شب کز وصال یار ما را دوش بود مشتری در طالع خورشید در آغوش بود
هر قدح کز می به من دادی بگفتی هوش دار ای مسلمانان در آن حالت چه جای هوش بود
چون مولانا این دو بیت را خواند، «تمامت خلایق در گریه افتادند به یکبار فریاد و
فغان از وضع و شریف برخاست و تا دیرگه در آن گریه بماندند... چون آن جمع بعد
گریه به خود آمدند، خداوندگار از سر منبر نزول فرموده بود و رفته» (سپهسالار، ۱۳۸۵،
ص ۸۱ و ۸۲). ذکر این حکایت، فایده دیگری هم دارد و آن نشان دادن تأثیر کلام مولانا
در مخاطب است به گونه‌ای که ارتباط معنوی و عاطفی پدید آمده بی‌اختیار، مخاطب را
به گریه می‌اندازد و از خود بی‌خود می‌سازد.

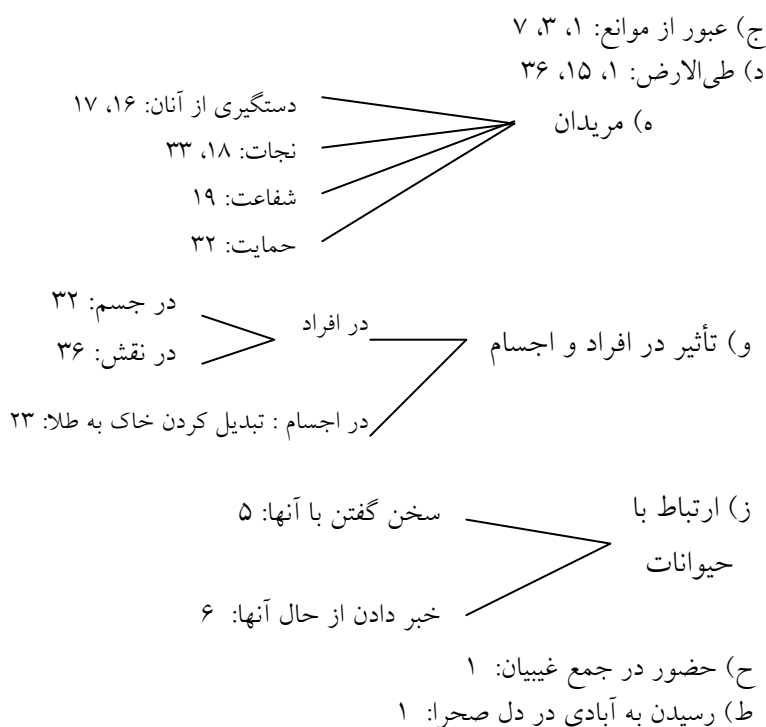
حکایت اظهار ارادت اطفال (حکایت ۲۹) یکی از واقعی‌ترین و زنده‌ترین حکایات
سپهسالار است که در عین اینکه یک گزارش عینی است از کارکرد و تأثیرگذاری عمیق
و لطیفی بر مخاطب برخوردار است. حکایت چنین است:

روزی حضرت خداوندگار در محله‌ای می‌گذشت. جماعت طفلان می‌آمدند، دستبوس
می‌کردند و سجده می‌نهادند. خداوندگار نیز در مقابله سجده می‌نهاد. کودکی طفل از
آن جمع به اراقت (ادرار) مشغول بود. گفت: خداوندگار صبر کن تا من نیز بیایم و
دستبوس کنم. حضرت ایشان چندان صبر فرمود که او فارغ شد، بیامد و شرف
دستبوس دریافت (همان، ص ۸۶).

برای سایر حکایاتی که بدون موضوع کرامتی هستند، توضیحات دیگری از همین
دست می‌توان ارائه کرد تا چه رسد به حکایاتی که موضوعهای کرامتی دارند ولی برای
رعایت اختصار بناچار به همین مقدار بسنده می‌شود. فقط برای اینکه گزارشی از آنها
ارائه شده باشد، خلاصه آنها به شرح نمودار زیر نشان داده می‌شود: (اعداد به شماره
حکایات اشاره دارد):



ب) آزار ندیدن جسم از علل طبیعی و غیرطبیعی: ۲، ۴، ۱۴، ۳۵، ۳۹



۱۳۹ یک نگاه اجمالی به موضوعات کراماتی یاد شده نشان می‌دهد سپهسالار هیچ کرامتی را به مولانا نسبت نداده است که نمونه آن در حکایات عارفان و متصوفه پیشین نیامده باشد. بیشترین موضوعات مربوط است به اطلاع مولانا از گذشته و آینده، اشراف بر ضمائر و خواص پنهان موجودات که بر پایه تسلط به علم باطن شکل گرفته‌اند؛ به بیان دیگر بر همان مضمونی مبتنی هستند که عرفان و تصوف بر آن بنا شده است و مجهز بودن عارف به آن، کاملاً طبیعی است. همین‌طور است موضوعات سایر کرامات اشاره شده که همه از معمولی‌ترین کرامات رایج هستند.

ساختار حکایتهای کرامتی مولانا

حکایات چهل‌گانه مورد اشاره از نظر ساختار، متفاوت و متمایز است. بیشتر آنها طرح ساده و کوتاه، بدون ظرافتهای داستان‌پردازانه خاص دارد. دو حکایت از حکایات مورد اشاره تا حدودی دارای ساخت داستان در داستان و دو حکایت دارای ساختار افسانه‌ای عامیانه است.

حکایت تحصیل مولانا در مدرسه حلاویه حلب (حکایت اول) از حکایاتی است که ساختاری کاملاً افسانه‌ای دارد به گونه‌ای که اگر فقط نام مولانا و محل مدرسه و موضوع تحصیل را از آن برداریم و به جای آن هر مکان و موضوع دیگری را با هر شخصیت متناسب دیگری بنشانیم، حکایت جدیدی پدید می‌آید که همچنان جذابیت و کارکرد افسانه‌ای خود را حفظ خواهد کرد.

ولادیمیر پراپ، مؤلف کتاب مشهور ریخت‌شناسی قصه‌های پریان نیز معتقد است آنچه در بررسی قصه‌ها اهمیت دارد این است که چه کاری انجام داده می‌شود، نه اینکه چه کسی آن کار را انجام می‌دهد یا چگونه انجام می‌دهد (پراپ، ۱۳۶۸، ص ۵۱). وی اعمال بنیادی قصه را خویشکاری می‌نامد. به نظر او خویشکاری، عمل پایدار شخصیت در سیر عملیات قصه است (ص ۵۲ و ۵۳). پراپ براساس خویشکاریهای شخصیتها برای قاعده‌بندی قصه‌های پریان، ترتیبی را استخراج کرده که مراحل اولیه آن چنین است:

- ۰- صحنه‌آغازین؛ ۱- غیبت؛ ۲- نهی یا امر؛ ۳- نقض نهی یا امر؛ ۴- خبرگیری؛ ۵- خبردهی؛ ۶- فریبکاری؛ ۷- همدستی؛ ۸- شرارت / نیاز؛ ۹- رویداد ربط‌دهنده (وارد شدن قهرمان صحنه)؛ ۱۰- مقابله آغازین؛ ۱۱- عزیمت (غیبتی که در آن رویدادهای مختلف اتفاق می‌افتد)؛ ۱۲- نخستین خویشکاری بخشنده / راهنمایی؛ ۱۳- واکنش قهرمان؛ ۱۴- تدارک با دریافت شیء جادو؛ ۱۵- انتقال از مکانی به مکان دیگر؛ ۱۶- کشمکش؛ ۱۷- نشان کردن؛ ۱۸- پیروزی؛ ۱۹- التیام مصیبت؛ ۲۰- تعقیب؛ ۲۱- تعقیب؛ ۲۲- رهایی؛ ۲۳- ... (۵۹ تا ۱۳۵).

براساس تحقیقات پراپ در هر قصه‌ای همه این خویشکاریها وجود ندارد بلکه ممکن است در یک قصه بعضی نباشد ولی به هر حال توالی آن به هم نمی‌خورد (ص ۵۴).

حال اگر بخواهیم داستان کرامتی تحصیل مولانا را در مدرسه حلاویه حلب براساس مرحله‌بندی پراپ بررسی کنیم، می‌بینیم نه تنها تا حد بسیار زیادی با آن قابل تطبیق است که حتی نکات ساختارگرایانه دیگری را نیز می‌توان در آن کشف کرد و توضیح داد که خالی از تازگی نیست. (البته ذکر این نکته ضرورت دارد که در اینجا بنا براین نیست که داستان مدرسه حلاویه به طور کاملاً دقیق بر روش پراپ تطبیق داده شود، بلکه مقصود نوعی تطبیق تقریبی است برای نشان دادن همانندی شمای کلی این داستان با افسانه‌های پریان).

- (۱۰) **صحنه آغازین:** مولانا در مدرسه حلاویه حلب مشغول تحصیل است.
- (۱۱) **غیبت:** شبها از مدرسه غیبت می‌کند (این موضوع بعداً آشکار می‌شود).
- (۱۲) **نهی:** در شب، خروج از مدرسه ممنوع است.
- (۱۳) **نقض نهی:** مولانا قاعده ممنوعیت خروج شبانه را نقض می‌کند.
- (۱۴) **خبرگیری:** همدردسان مولانا، که به او حسادت می‌ورزند، وی را کنترل می‌کنند تا بهانه‌ای بر ضد او بر دست بیاورند.
- (۱۵) **خبردهی:** مولانا با خروج شبانه خود از مدرسه، اطلاعات و بهانه لازم را به دست آنها می‌دهد.
- (۱۶) **فریبکاری:** استاد مخفیانه (فریبکارانه) خود در محلی مراقب می‌ایستد تا مولانا را به دام اندازد.
- (۱۷) **همدستی:** مولانا با خروج مجدد از مدرسه، زمینه را برای به دست دادن سندی بر ضد خود به مخالفان فراهم می‌کند.
- (۱۸) **شرارت:** (پراپ می‌گوید همه قصه‌ها قسمت شرارت را ندارند. در این گونه موارد، کمبود یا نیاز به چیزی جای آن را می‌گیرد / ص ۷۷-۷۹). مدرس برای گردآوری اطلاعات مورد نیاز، مولانا را تا بیرون شهر تعقیب می‌کند.
- (۱۹) **رویداد ربط دهنده:** (پراپ برای این مرحله، زیر رده‌های فراوانی را ذکر کرده (ص ۸۰ تا ۸۶) که یکی از آنها رفتن قهرمان به جای ناشناخته است / ص ۸۲). مولانا به عبادتگاهی با قبه نورانی می‌رسد که قبلاً کسی آن را در آنجا ندیده است.
- (۱۱۰) **مقابله آغازین:** در اینجا رویارویی با فرد تعقیب‌کننده شکل می‌گیرد و مدرس بر اثر هیبت تکبیر نمازگزاران بامداد بیهوش می‌شود.
- (۱۱۱) **عزیمت:** (پراپ گفته است مقصود از عزیمت، سفر یا غیبتی است که در آن حوادث و رویدادهای مختلفی اتفاق می‌افتد / ص ۸۴ و ۸۵) مولانا و روحانیان آن قبه نورانی همه ناپدید می‌شوند و چون مدرس به هوش می‌آید، خود را در صحرایی خشک سرگردان می‌یابد.
- (۱۱۲) **نخستین خویشکاری بخشنده / راهنمایی:** (این بخش در واقع رسیدن نوعی کمک غیبی برای نجات یافتن از سرگردانی است / ص ۸۶-۹۲). وقتی مدرس در بیابان سرگردان است، مولانا رکابدار مدرسه را برای پیدا کردن مدرس در صحرا و نجات دادن

وی راهنمایی می‌کند.

۱۳) واکنش: مولانا برای اولین بار به صورت آشکار از خود واکنش نشان می‌دهد و از مدرس می‌خواهد رازش را فاش نکند.

۱۴) تدارک یا دریافت شیء جادو: (پراپ زیر مجموعه‌های بسیاری را برای این مرحله ذکر کرده است که یکی از آنها شخصیت‌های مختلفی هستند که خود را در اختیار قهرمان می‌گذارند / ص ۹۷): مدرس از این پس تسلیم مولاناست و در مقابل او به دو زانوی ادب می‌نشیند.

۱۵) انتقال از مکانی به مکان دیگر: مولانا چون احساس می‌کند رازش افشا خواهد شد، بعد از اندک مدتی با جماعت خدمتکاران خویش به طرف دمشق روان می‌شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود مرحله‌بندی داستان کراماتی مدرسه حلاویه حلب با ساختار قصه‌های پریان قابل انطباق است و نه تنها ساختار، که محتوا نیز چنین است، مثلاً موضوعاتی که در این حکایت آمده، همه از موضوعات بسیار شناخته شده و مشهور افسانه‌های عامیانه است؛ مانند:

تیزهوشی شاگرد/ جلب توجه استاد/ حسادت همدرسان/ کمین (برای یافتن بهانه)/ طراحی توطئه از طریق متزلزل کردن دلایل اعتماد (استاد) شده/ اقدام مخفیانه/ باز شدن قفلها و درها بدون کلید/ پدیدار شدن مکانی شگفت‌انگیز و افسانه‌ای/ بی‌هوش شدن ناگهانی/ خود را در صحرا سرگردان دیدن/ دخالت عامل کمک کننده / افشای راز/ سفر به شهری دیگر و...

پیش از نقل عین حکایت، خوب است به نکته دیگری نیز اشاره شود که در نگاه اول به چشم نمی‌آید ولی با اندکی تأمل می‌توان آن را تشخیص و توضیح داد و آن ساختار دوگانه‌ای است که این داستان را به «دو بخش ساختار اصلی و ساختار معکوس» تقسیم می‌کند: ساختار اصلی، پیش از این توضیح داده شد؛ اما مقصود از ساختار معکوس چیست؟

سیر پیشرفت حوادث این داستان تا مرحله رسیدن به عبادتگاه نورانی (نقطه اوج) رو به جلو پیش می‌رود، ولی بعد از آن هم از نظر مسیر مکانی و هم از نظر حوادث و شخصیتی، که محور حوادث است، سیر معکوس می‌شود به گونه‌ای که داستان را دچار نوعی چرخش می‌کند؛ مثلاً تا این مرحله شخصیت‌ها به بیرون شهر می‌رفتند و از مدرسه دور می‌شدند، اما از این مرحله به بعد به سوی مدرسه برمی‌گردند. تا این مرحله، محور

داستان شرح وضعیت مولانا بوده، ولی از این پس حوادث حول محور شرح وضعیت مدرس شکل می‌گیرد. (و به همین دلیل ما آن را سیر معکوس نامیده‌ایم.) البته این چرخش بدون مقدمه نبوده، بلکه مقدمات آن از قبل و در حاشیه حوادث اصلی پدید آمده است که آن را به شرح ذیل می‌توان توضیح داد:

- (۰) **صحنه آغازین:** تحصیل و وجود شاگردان حسود در مدرسه
 - (۱) **غیبت:** غیبت یکی از اعضای مدرسه
 - (۲) **نهی:** در اسلام (و طبیعتاً در بین اهل مدرسه) از تجسس در کار دیگران نهی شده است.
 - (۳) **نقض نهی:** شاگردان با تجسس خود آن را نقض می‌کنند.
 - (۴) **خبرگیری:** مولانا مراقب نیت پنهانی همدرسان و استاد خود هست.
 - (۵) **خبردهی:** استاد با تعقیب مولانا عملاً نیت درونی خود را آشکار می‌کند.
 - (۶) **فریبکاری:** مولانا استاد را به دنبال خود به بیرون شهر می‌کشاند تا ضرب شستی به او نشان دهد.
 - (۷) **همدستی:** استاد با حضور خود در معبد غیبی، ناخواسته زمینه را برای اقدام متقابل مولانا فراهم می‌کند.
 - (۸) **شرارت:** بیهوش شدن استاد، ضربت لازم به او وارد می‌شود.
 - (۹) **رویداد ربط‌دهنده:** استاد در صحرا سرگردان می‌شود.
 - (۱۰) **مقابله آغازین:** مولانا اجازه می‌خواهد که به پیدا کردن استاد کمک کند (پراپ، ص ۸۴)
 - (۱۱) **عزیمت:** گروه جستجوی استاد تشکیل می‌شود (پراپ، ص ۸۴).
 - (۱۲) **راهنمایی:** مولانا رکابدار مدرسه را برای پیدا کردن استاد راهنمایی می‌کند.
 - (۱۳) **واکنش:** استاد تقاضای فاش نکردن سر را می‌پذیرد و از آن پس در برابر مولانا به دو زانوی ادب می‌نشیند.
- حال برای اطلاع از اصل حکایت مدرسه حلاویه، عیناً در اینجا نقل می‌شود تا روشن گردد که سپهسالار با مریدان مولانا چگونه از ساختار و عناصر حکایات عامیانه رایج استفاده کرده و توانسته‌اند یک موضوع کرامتی را با ریختن در قالب یک ساختار افسانه‌ای بدین سان جذاب و گیرا کنند و این همان شیوه‌ای است که مولوی نیز گاهی در حکایت‌پردازیهای خود، آن را به کار می‌بندد. روایت سپهسالار چنین است:

وقتی که حضرت خداوندگار ما در محروسه حلبه به مدرسه حلاویه نزد مولانا کمال الدین بن عدیم، که علامه عالم بود و در فقه و تفاسیر و اصول نظیر نداشت به تحصیل مشغول بودند، مدرس چون در جبین مبارک ایشان آثار رشد و هدایت مشاهده می کرد، ایشان را اعزاز و اکرام عظیم می فرمود و شفقت و دلبستگی مبذول می داشت و از باقی اقران برگزیده و به وقت تدریس، همگی رجوع بدیشان بودی. جماعت طلبه و شرکا را بواعث حسد در جوش می آمد و هر نوبت نزد مدرس زبان حدس در حق حضرت ایشان دراز می کردند و تشنیه می نمودند که غریب اعجمی را چندین اکرام و شفقت می نمایی و در حق ما قطعاً التفاتی نداری. مذکور در تمهید عذر می گفت که چون آن عزیز را قابل می بینم و مسایلی که تقریر می کنم او فهم می کند و حرکات و سکنات او را مجموع بر نهج شرع می بینم و پیوسته احساس می کنم به عبادت و ریاضت مشغول است، چگونه درباره او شفقت ننمایم؟ تا یک نوبت جمعی به خدمتش آمدند و تقریر کردند: فلانی را که به علم و تقوی منسوب کرده ای، هر شب احساس می کنیم قفل مدرسه را گشوده؛ بیرون می رود تا روز هر کجا که می خواهد می گردد و باز صبح به مدرسه می آید. مدرس را این کلمات عظیم مستحیل نمود؛ چه اعتقاد درباره ایشان به مبالغه داشت. با خود اندیشید که امشب به گوشه ای مخفی بنشینم تا کیفیت این تحقیق کنم و بر آن قرار در حجره ساکن شد. چون شب گشت، و هر یک به حجره خویش رفتند و بوابان درهای مدرسه را مسدود کردند، چون آخر شب گشت، حضرت خداوندگار از حجره خود بیرون آمده به در مدرسه آمد و انگشت بر قفل نهاد به قدرت خدای گشوده گشت. بعد از آن بیرون آمده، روان شد. مدرس این جمله را احساس می کرد و از پس ایشان می رفت تا به دروازه انطاکیه رسیدند. دروازه گشوده گشت و بیرون آمدند و مدرس در پی می رفت. به اندک زمانی از دور قبه ای پر نور پیدا شد، چنانکه صفت آن نتوان کرد و دیگر آن عمارت را در آن حوالی ندیده بود. حضرت خداوندگار درآمد و به جمعی از روحانیان که در آن جایگاه بودند سلام کرد و زمانی مراقب نشستند و بعد از آن به تسبیح و تهلیل مشغول گشتند. چون وقت صبح درآمد قامت کردند و به نماز فرض مشغول گشتند. از هیبت الله اکبری که آن جمع در نیت کردند، عقل از وی زایل شد. چاشتگاه چون به هوش باز آمد، خود را در صحرایی دید و اثری از آن قبه و سکانش پدید نبود. از سر حیرت چشم می مالید، با دلی حیران و دیده ای گریان برخاست. خفتان و خیزان روی به شهر آورد. جماعت طلبه چون روز شد، مدرس را در حجره ندیدند. به هر طرف به طلب او روان شدند و هیچ جای اثری نمی یافتند. حضرت خداوندگار ما چون می دانست که مدرس ضعیف است و مبالغی

مسافت در پیش دارد و پیاده نتواند آمدن به گوشه‌ای رفت و مدرس را رکابداری بود از ولایت روم و به خداوندگار اعتقادی عظیم داشت، بخواند و نشان داد که از فلان دروازه بیرون رو و از راه مسجد ابراهیم -علیه السلام- برو و طلب کن. رکابدار استر سوار شده، بدان طرف روان شد. نیم روز به خدمتش رسید، دید که از پیادگی خسته شده بود. از استر فرود آمده، سوار کرد. مدرس از رکابدار پرسید که تو را که رهنمونی کرد و به چه استدلال کردی؟ رکابدار گفت که فلان عزیز مرا اخبار کرد. مدرس را از این حال شگفت آمده، اما هیچ نگفت. چون به مدرسه آمد، خداوندگار پیشتر رفت و استدعا فرمود که افشا نکند. مدرس قبول فرمود. جماعت طلبه هرچند از مدرس استفسار می‌کردند او بهانه می‌آورد. بعد از این حال مدرس در حضرت خداوندگار به زانوی ادب نشست و خداوندگار نیز چون دید که افشا خواهد شدن بعد از اندک مدتی با جماعت خدمتکاران خویش به طرف دمشق روان شد (سپهسالار، ۱۳۸۵، ص ۶۸ و ۶۹).

حال اگر هنر فریدون سپهسالار را در به کار گرفتن زبان استوار و به کار بردن شگردهای داستانپردازی در این حکایت نیز به موارد قبلی اضافه کنیم، ارزش هنری این روایت بیشتر از پیش مشخص می‌شود؛ مثل استفاده بسیار استادانه از عنصر گفتگو (مانند گفتگوهای گپ و زنده بین استاد و شاگردان) بیان علل رویدادها و نشان دادن رابطه علت و معلولی بین آنها (مانند دلیل توجه استاد به مولانا یا دلیل مراجعه مولانا به رکابدار)، وصف زبان شخصیتها (مانند توصیف استاد)، توصیف دقیق صحنه‌ها (تصویر رفتار لحظه به لحظه مولانا از خروج از مدرسه تا بازگشت مجدد)، بیان اقوال شخصیتها به گونه‌ای که دقیقاً با شخصیت و موقعیت آنها منطبق است (مانند سخنان استاد و شاگردان و اشاره به عجمی بودن مولانا و نیز حدیث نفس استاد) کوتاهی جملات، روانی کلام و استفاده از تعابیر متناسب (مانند از سر حیرت چشم می‌مالید، با دلی حیران و دیده‌ای گریان برخاست. خفتان و خیزان روی به شهر آورد).

همین طور است حکایت بزاجو و عاقبت سلطان رکن‌الدین (حکایت ۸) که یک حکایت تقریباً از نوع حکایت در حکایت (حکایت به دنبال حکایت) است و در واقع در ساختار آن سه حکایت در مجموعه یک حکایت آمده است.

حکایت اول) آمدن بزاجو- که از فتیان روزگار بوده و کراماتی داشته- به قونیه و دیدار سلطان با وی، سخن گفتن بزاجو با سلطان با مخاطبه فرزند، ناراحت شدن مولانا از شنیدن این خبر (زیرا سلطان رکن‌الدین، فرزند خوانده (فرزند اسمی) مولانا محسوب

می‌شده) و پشیمان شدن سلطان.

حکایت دوم) تشکیل مجلس سماع برای تمهید عذرخواهی سلطان از مولانا و حوادثی که در آن اتفاق افتاده است.

حکایت سوم) قتل سلطان به دست امیران مغول و با خبر شدن مولانا از آن و نماز جنازه غایب بر او خواندن و همچنین سخن سپهسالار برای ارتباط دادن انگیزه سرودن بعضی از غزلهای مولانا به این حدیث و اشاره به آنها از مهمترین موضوعات این حکایت است؛ از جمله انگیزه سرودن غزل به مطلع زیر:

به خدا میل ندارم نه به چرب و نه به شیرین نه به آن کاسه پر زر نه بدین کاسه زرین

(کلیات شمس ۴/۲۱۹)

همین طور است حکایت تاجر و راهب و مولانا (حکایت ۳۶) و نیز حکایات دیگر این مجموعه که بحث و بررسی درباره هر یک از آنها فرصت جداگانه‌ای می‌طلبد و از حوصله این مقاله خارج است.

نتیجه‌گیری

۱. نقل کرامات برای اولیا و مشایخ و صالحین، سنتی قدیمی و طبیعی است.
۲. کرامات مندرج در کتابهای صوفیه، کارکردهای اجتماعی و تربیتی فراوانی داشته است.
۳. کرامت خواهی و کرامت‌جویی، عامل عمده و رواج کرامت‌گویی برای اولیای دینی و معنوی است و هنوز هم رایج است.
۴. کرامات مولانا را در رساله سپهسالار - همچون کرامات سایر اولیا در سایر کتابها - می‌توان به چند دسته عمده طبقه‌بندی کرد که مهمترین آنها عبارت است از: داشتن علم باطنی به امور (اطلاع از امور پنهان)، گذر از مرزهای زمان و مکان، تأثیر و نفوذ در اجسام و اجساد و نقوس و به خدمت گرفتن آنها، سخن گفتن با حیوانات، بیمار کردن و بیمار شفا دادن، فریادرسی مریدان، ...
۵. در رساله سپهسالار چهار داستان کرامتی برای مولانا نقل شده است که در یازده حکایت آن موضوعی که در آن خرق عادت شده باشد وجود ندارد، ولی در عین حال کارکرد آنها از کارکرد حکایات کراماتی کمتر نیست که حتی به حکایتهای کرامتی نیز رنگ و ارزش واقع‌گرایانه داده و بر باورپذیری و کارکرد آنها افزوده است.

۶. حکایات کرامات مولانا مذکور در رساله سپهسالار به نسبت سایر کتابهای عرفانی از اعتدال قابل قبولی برخوردار است.
۷. در حکایات کرامتی رساله سپهسالار، عناصر و شگردهای داستانپردازی بخوبی به کار گرفته شده و زبان نقل روایات نیز از استحکام قابل قبولی برخوردار است.
۸. ساختار بعضی از داستانهای کرامتی مولانا با ساختار افسانه‌ها و بخصوص افسانه‌های پریان سازگاری دارد.
۹. از آنجا که نویسنده رساله سپهسالار، چهل سال مرید مولانا بوده و از نزدیک شاهد اعمال و رفتار مولانا و جریانهای رایج در اطراف وی بوده از این نظر از اهمیت زیادی برخوردار است.
۱۰. حکایات کرامتی را نباید با معیارهای نقد تاریخی سنجید؛ بلکه حکایات کرامات را باید با معیارهای نقد داستان و نقد ادبی مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

منابع

۱. ابراهیمی، نادر؛ *صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها*؛ چاپ دوم، تهران: حوزه هنری، ۱۳۷۷.
۲. ابوسعید ابوالخیر؛ *اسرارالتوحید*: فی مقامات الشیخ ابی سعید؛ ۱۳۸۱.
۳. افلاکی، شمس‌الدین احمد؛ *مناقب‌العارفین*؛ تصحیح تحسین یازیجی، چاپ چهارم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲.
۴. پراپ، ولادیمیر، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: توس، ۱۳۶۸.
۵. خواجه نصیرالدین طوسی؛ *تجرب‌الاعتقاد*؛ با مقدمه محمدجوادالحسینی الجلالی؛ [بی‌جا]، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۶. زمانی، کریم؛ *میناگر عشق*: شرح موضوعی *مثنوی معنوی*؛ چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
۷. سپهسالار، فریدون بن احمد؛ *رساله سپهسالار*؛ تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفایی؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۵.
۸. سلطان ولد، *ولنامه*: *مثنوی ولدی*؛ تصحیح جلال‌الدین همایی؛ به اهتمام ماهدخت بانو همایی؛ تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.

۹. شیمیل، آنه ماری؛ *ابعاد عرفانی اسلام*؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴
۱۰. عین‌القضات، عبدالله بن محمد؛ *تمهیدات*؛ تصحیح عفیف عسیران، چاپ پنجم، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۷۷.
۱۱. غزالی، ابوحامد محمد؛ *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیو‌جم؛ ۲ جلد، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۱۲. قشیری، عبدالکریم بن هوزان؛ *رساله قشیریہ*؛ تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. گورپینارلی؛ *عبدالباقی؛ مولویه پس از مولانا*؛ ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۲.
۱۴. معروف الحسنی، هاشم؛ *تصوف و تشیع*؛ ترجمه سید محمد صادق عارف؛ چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ *دیوان شمس تبریزی*؛ تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح عبدالکریم سروش، ۲ جلد (۶ دفتر) چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۷. نجم‌رازی، عبدالله بن محمد، *مرصاد‌العباد*؛ به اهتمام محمد امین ریاحی؛ چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۸. هجویری، علی بن عثمان؛ *کشف‌المحجوب*؛ تصحیح محمود عابدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۴.