

## Social Function of Mystics' Miracles Based on the Book *Maghamat of Zhende Peel*

Alireza Ebadi\*

Najmedin Gilani\*\*, Alireza Ghiyamati\*\*\*

### Abstract

One of the distinguishing features of mysticism compared to other forms of spirituality and religiosity in the pre-modern history of Islamic Iran, to think of transcendental power is for the old man and the guide; In order to align knowledge and ideology, mystics created many works to establish their discourse; One of their writing styles is "authority writing" which describes the miracles of mystics. The book "Maghamate of zhende Peel", written by Sadid al-Din Mohammad Ghaznavi, is one of the most important books written in the style of authority writing in the biography of Sheikh Ahmad Jam. In this book, the social, economic and cultural conditions of Sheikh Ahmadjam's era and the socio functions of Sheikh Ahmadjam's deeds are reflected. This article examines the library resources and descriptive-analytical method and concludes that Sheikh Ahmad is the link between them and the rulers of the region due to his high influence between social classes and defends them against oppression and injustice.

**Keywords:** Karamat, Sufism, *Maghamat of Zhende Peel*, Socio Function, Sheikh Ahmad Jam.


---

\* PhD Student of History of Islamic Iran, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran,  
alirezaebadi4722@mmail.com

\*\* Assistant Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author),  
gilani@fum.ac.ir

\*\*\* Assistant Professor of Literature, Farhangian University, Shahid Beheshti University of Mashhad,  
Mashhad, Iran, ghiyamati.ahora@gmail.com

Date received: 23/9/2020, Date of acceptance: 14/12/2020

 Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## کارکرد اجتماعی کرامات عرفا براساس کتاب مقامات زنده پیل

علیرضا عبادی\*

نجم‌الدین گیلانی\*\*، علیرضا قیامتی\*\*\*

### چکیده

یکی از مباحث پرمناقشه عرفان اسلامی متصورشدن قدرت کرامت‌گونه برای شیوخ متصوفه است. عرفا از دوره سلجوقی (حک ۴۲۹-۵۹۰ق)، کرامات را نشان صدق ولایت شیوخ در جانشینی پیامبر (ص) می‌دانستند و چون این گفتمان قدرت اجتماعی فوق‌العاده به آن‌ها می‌بخشید، در اشاعه آن سعی بلیغ داشتند. کتاب *مقامات زنده پیل*، نوشته محمد غزنوی، به شرح کرامات شیخ احمد جام (د ۵۳۶ق) می‌پردازد. این کتاب مشحون از حکایاتی کرامت‌گونه از شیخ جام است که صحت تاریخی بسیاری از آن‌ها اثبات‌شدنی نیست، اما درون‌مایه هر حکایتی بازگوکننده منافع اجتماعی سازندگان آن است. این نوشتار، با بررسی حکایاتی از این اثر به کمک دیگر آثار صوفیه و تاریخی آن دوره، به تحلیل این موضوع می‌پردازد که این حکایات تأمین‌کننده کدام منافع اجتماعی مروجان آن است. نتایج نشان از آن دارد که صوفیه برای نفوذ و تثبیت قدرت اجتماعی خود در میان طبقات گوناگون جامعه از کرامات بهره می‌گرفتند. شیخ، متناسب با گروه اجتماعی مخاطب خود، کرامت نشان می‌داد و این زیست‌کرامت‌گونه او را از دیگران متمایز می‌ساخت. شیخ، برای حفظ موقعیت اجتماعی و جذب مریدان بیش‌تر، به دفاع از منافع طبقات پایین‌دست جامعه در برابر صاحبان قدرت سیاسی و نظامی می‌پرداخت. البته در بعضی موضوعات اجتماعی، کرامات برای تغییر گفتمان غالب تلاشی نمی‌کرد.

**کلیدواژه‌ها:** کرامات، متصوفه، مقامات زنده پیل، رویکرد اجتماعی، شیخ احمد جام.

\* دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

alirezaebadi4722@mmail.com

\*\* استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، gilani@fum.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه ادبیات دانشگاه فرهنگیان شهید بهشتی مشهد، مشهد، ایران، ghyamati.ahora@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۴



## ۱. مقدمه

برداشت باطنی از اسلام، در قالب عرفان، هیچ‌گاه در ساحت اندیشه محدود نماند، بلکه وجوه اجتماعی مشخصی گرفت. از سویی درون‌مایه اساسی اقتدار اجتماعی صوفیه منتج از قدرت معنوی آن‌ها بود و از دیگر سو شیوخ برای استیلا و تسلط بر طبقات جامعه نیازمند وجه تمایز بنیادین میان خود و دیگر اشخاص بودند. کرامت هر دو نیاز صوفیه را برآورده می‌کرد؛ از جهتی نشانه‌ای برای اثبات ولایت شیخ می‌شد و از جهت دیگر ریاضت‌ها و عبادت‌های طاقت‌فرسا و انجام‌دادن امور فوق‌بشری او را نزد همه طبقات از احترام برخوردار می‌کرد. شواهد گویای آن است که هدف پشت هر کرامت تأمین منافع اجتماعی صوفیان است.

متصوفه، برای بیان حکایات کرامات، از سبک مقامه‌نویسی سود می‌جستند. کتاب *مقامات ژنده‌پیل*، نوشته محمد غزنوی، یکی از آثار است که به شرح حال یکی از شیوخ مهم دوره سلجوقی (حک ۴۲۹-۵۹۰ق) یعنی احمد جامی نامقی می‌پردازد. در این کتاب، تصویری اسطوره‌ای از زندگی احمد جام ترسیم می‌شود. ویژگی منحصر به فرد این اثر درون‌مایه کرامت‌گونه نهفته در هر حکایت است. در این حکایات، شیخ همواره قهرمان یکتا و یگانه هر بخش است که با قدرت اعجاز‌گونه خود بر همه موانع غلبه می‌یابد و تمامی دشمنان و مخالفان او در طرح‌های خود طعم شکست را می‌چشند. با بررسی این داستان‌ها از منظر تاریخی و جامعه‌شناختی، می‌توان به کارکرد اجتماعی هر کرامت پی‌برد. این مقاله متکی بر این پیش‌فرض است که ساخت، ترویج، و مقبولیت کرامات (چه در دوره زندگی پیر و مرشد و چه پس از آن) تأمین‌کننده اهداف خاص کنش‌گران اجتماعی بوده است. این پژوهش براساس منابع کتاب‌خانه‌ای در پی تحلیل منطقی این سؤال است که چه کارکردهای اجتماعی‌ای برای کرامات عرفا می‌توان متصور شد؟ چهارچوب تحلیل‌ها براساس کتاب *مقامات ژنده‌پیل* است که وقایع آن از اوایل دوره سلجوقی تا پایان حکومت سنجر (د ۵۵۲ق) را شامل می‌شود.

### ۱.۱ پیشینه پژوهش

به نظر بسیاری، تصویر محمد غزنوی از حیات شیخ احمد بسیار مغشوش است و با واقعیت‌های زندگی هویدا در آثارش به‌غایت تفاوت دارد و در خوش‌بینانه‌ترین حالت برای آن ارزشی ادبی قائل‌اند؛ برای نمونه محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب *زبان شعر در نثر*

صوفیه، کرامات را فاقد استدلال علمی و قدرت اقناع‌کنندگی می‌پندارد و پذیرش آن را مانند لذت از یک اثر هنری می‌داند که پشتوانه منطقی ندارد (شفیعی کدکنی ۱۳۹۲: ۶۱-۷۰). به همین ترتیب، او در کتاب درویش ستیهنده شیخ جام، روایات غزنوی را کرامات مضحکی می‌داند که «حاصل جهل و ساده‌لوحی مریدان بی‌سواد و عامی شیخ است و خبر از بی‌ذوقی و بی‌فرهنگی ایشان می‌دهد» و کرامات‌سازان شیخ جام را فاقد نگاه خلاق هنری می‌پندارد که تصور می‌کرده‌اند هرچه دروغ شاخ‌دارتر باشد، جایگاه صاحب کرامت را بالاتر می‌برد. شفیعی بر «دروغ‌بودن» بسیاری از داستان‌های کتاب تأکید دارد که از «نفس واقعه» بسیار به‌دورند (شفیعی کدکنی ۱۳۹۳: ۸۹-۹۰).

علی فاضل در شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام، کتاب غزنوی را تصویری نارسا از سیمای احمد جام می‌داند که در معرض سهو و نسیان غریب بوده که از یک‌سو تلاش می‌کند مقام عرفانی شیخ را بسیار بالا ببرد و از دیگر سو از او فردی شکم‌خوار و محو در لذات جسمانی و شهوانی ترسیم می‌کند (فاضل ۱۳۷۳: ۲۸۴).

حسن نصیری جامی، در مقدمه‌ها و توضیحات آثار شیخ جام، شیخ احمد را عارفی یکتا در جهان معنوی خراسان می‌داند که کرامات‌نویسانش سایه تیره و تاریکی بر روی شخصیت و افکار او انداخته‌اند. به همین دلیل، باید بسیاری از مطالب مقامات‌نویسان را با دیده شک و تردید نگرست و در آن‌ها بازنگری کرد که آثار شیخ یاری‌دهنده ما در این مسیر خواهند بود (احمد جام ۱۳۹۶: ۱۵-۳۰).

حشمت مؤید، در مقاله‌ای دو قسمتی با عنوان «طاووس علیین»، به مقایسه کرامات شیخ احمد جام و شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌پردازد. در این مسیر، او شدیدترین انتقادات را متوجه شیخ احمد می‌سازد و او را «بی‌گذشت، سخت‌گیر، خم‌شکن، هول‌انگیز» لقب می‌دهد که مریدان او با جعل روایت‌ها و حکایت‌هایی «دهاتی‌وار» او را وارث خرقه و جانشین شیخ ابوسعید ابوالخیر معرفی می‌کنند و عرفان شیخ احمد را با عرفان ابوسعید درخور مقایسه نمی‌داند (مؤید ۱۳۷۸: ۵۴۹-۵۵۰).

نویسندگان که به کرامات عرفا در وجه کلی توجه نشان داده‌اند به همین سبک و سیاق به انتقاد از کرامات‌نویسان پرداخته‌اند و آن را لکه ننگی بر دامان عرفان دانسته‌اند. بعضی برای رهایی از این تنگنا، بین عرفان و تصوف تمایز گذاشته‌اند و تصوف را انحرافی از عرفان حقیقی می‌دانند که کرامات شاخه‌ای از تصوف است که از جهل مردمان عامه سوءاستفاده می‌کند. علیقلی محمودی بختیاری، در کتاب عارفان راز، این موضوع را مفصلاً شرح داده است (محمودی بختیاری ۱۳۹۸: ۳۷-۳۸). کورش گودرزی، در کتاب اساطیر و

تصوف، نزدیکی بن‌مایه‌های اندیشه‌های عرفانی و اسطوره‌ای را در خارق‌العاده و غیربشری بودن قهرمانان نشان می‌دهد (گودرزی ۱۳۹۷: ۶۶-۷۰). محمد استعلامی، در کتاب حدیث کرامت، کرامات عرفا را از لحاظ موضوعی به ده دسته تقسیم می‌کند و پیدایش و ترویج کرامات را ناشی از کاربرد آن‌ها در آموزش خانقاهی می‌داند (استعلامی ۱۳۹۸: ۹۶-۲۰۴). قاسم غنی، در کتاب تاریخ تصوف، کرامات را همان معجزات می‌داند که عرفا، برای تمایز از معجزات پیامبران و کاهش انتقادات فقها، این عنوان را به آن داده‌اند. البته او بعضی از کرامات را پذیرفتنی می‌شمارد و با علم‌النفس مقایسه می‌کند (غنی ۱۳۹۳: ج ۲ و ۳، ۲۳۹) همان‌طور که مشخص است بسیاری از پژوهش‌گران به کارکرد اجتماعی کرامات توجهی نشان نداده و بیش‌تر از لحاظ ادبی و اسطوره‌شناختی به این آثار پرداخته‌اند. شاید به این علت که این نوع روایات را از واقعیت به‌دور دانسته‌اند که ارزش تأمل و بررسی بیش‌تر ندارد.

## ۲. شرح حال محمد غزنوی

شخصیت محمد غزنوی، نویسنده کتاب *مقامات ژنده‌پیل*، مانند پیر و مرشدش، احمد جام، در سایه‌وروشن تاریخ ناپیداست. حتی بعضی وجود تاریخی چنین شخصی را در پرده‌ای از ابهام و انکار می‌دانند؛ مثلاً شفیع کدکنی (۱۳۹۳: ۷۱-۷۴) منکر شخصیت تاریخی نویسنده این کتاب است، اما غزنوی در چندین بخش کتاب اطلاعات جسته‌وگریخته‌ای در این‌باره ارائه می‌دهد. او نقل می‌کند که در مسیر حج آوازه نیک‌نامی شیخ احمد را می‌شنود و از سر کنجکاوای در جام وارد خانقاه او می‌شود تا صحت و سقم آن اخبار را بسنجد. غزنوی با غرور و تکبر وارد مجلس شیخ می‌شود، اما شیخ احمد با نشان‌دادن کراماتی، که مخاطب مستقیم آن غزنوی است، او را تحت‌تأثیر خود قرار می‌دهد (غزنوی ۱۳۴۵: ۱-۳).

اطلاعات دقیقی از سال تولد و مرگ غزنوی در دست نیست، اما هنگام ورود او به جام، شیخ احمد در خانقاهش مجالس وعظ داشته و معروفیتی به هم رسانیده بوده (همان)، پس احتمالاً ورود او به جام حدوداً مربوط به سال‌های ۴۹۰-۵۰۰ق بوده است. هم‌چنین او در کتاب به حوادثی اشاره می‌کند که نشان‌دهنده نارضایتی او از زمانه است (همان: ۵). این امر شاید مربوط به حوادث اواخر حکومت سنجر باشد که جامعه خراسان به‌سمت فروپاشی پیش می‌رفت. بر این اساس، دور از ذهن نیست که غزنوی حداقل تا حدود سال ۵۵۰ق زیسته باشد.

شواهد حاکی از ارتباط عمیق غزنوی با شیخ احمد جام و منطقه جام است. او هنگام حضور در محضر پیر طریقتش همه سخنان، احوال، صفات، و کرامات او را یادداشت می‌کرد و در تمامی موقعیت‌های ممکن به تبلیغ شیخ می‌پرداخت. البته غزنوی راه بسیار دشواری را در پیش روی خود می‌دید؛ چون منکران کرامات شیخ او را بسیار می‌آزردند تا حدی که حتی برای دوره‌ای سبب شد نوشتن را متوقف سازد و فقط پس از دل‌داری شیخ احمد نگارش اثر را دوباره پی می‌گیرد (همان: ۳، ۱۳-۱۴).

## ۱.۲ علل نگارش کتاب

غزنوی برای نگارش کتاب خود چندین علت می‌آورد. بعضی ریشه شخصی دارد و بعضی دیگر از مرام و مسلک طریقتی او منتج می‌شود. او از سویی سعی می‌کند تا با تحریر کرامات شیخ، مریدی و ارادت خود به شیخ جام را به اثبات برساند و یادبودی گران‌بها از خود برجای بگذارد تا خوانندگان، با خواندن سخنان ولایت شیخ احمد، نویسنده را از دعای خیر خود محروم نسازند. از دیگر سو، می‌خواهد با اشاعه گفتمان طریقتی منتسب به خاندان جامی در مخاطبان تأثیر بگذارد. غزنوی در این مسیر چند گام اساسی برمی‌دارد. او در آغاز کتاب را یادگاری برای «دوستان، مریدان، و طالبان راه حق و آیندگان» معرفی می‌کند تا با خواندن آن در برابر مخالفان قوت قلب بگیرند و راه طریقتی خود را با استواری و ثبات بیش‌تر طی کنند. در ادامه در فصل اول، با عنوان «غرض از تألیف این کتاب»، مهم‌ترین هدف نگارش خود را پاسخ‌گویی به منکران کرامت می‌داند (غزنوی ۱۳۴۵: ۳-۵). در واقع او در این بخش، خط تمایزی اساسی میان بن‌مایه‌های اندیشه طریقتی و مخالفان آن‌ها ترسیم می‌کند. بیش‌تر منکران کرامات در جهان اسلامی عقل‌گرایانی چون معتزله و فقیهان متشرعی چون ابن‌جوزی (د ۵۹۲ق) بودند (قاضی عبدالجبار ۱۹۵۲: ج ۱۵، ۲۴۱-۲۴۴؛ ابن‌جوزی ۱۳۹۵: ۲۶۵-۲۷۲). غزنوی با آوردن تجارب شخصی و احادیث متداول صوفیه در اثبات کرامات به جنگ گفتمان مخالفان می‌رود. در انتها نیز از شیخ جام تصویری متشرعانه ترسیم می‌کند که افراد بسیاری به‌دست او توبه کرده یا مسلمان شده‌اند و سعی فراوانی در ریشه‌کن کردن شراب‌خواری داشته و از مخالفان سرسخت موسیقی و آلات آن بوده است. بیان این حکایات سبب شادی دوستان و گدازش «منکران و خاسران» می‌شود (غزنوی ۱۳۴۵: ۶). البته می‌توان هدفی پنهانی نیز برای نگارش کتاب در نظر گرفت. غزنوی احتمالاً تألیف کتاب خود را در اواخر دوره پراشوب سنجر به‌پایان رسانید، زیرا زمانه خود را پر از «فتنه و

آفت» می‌داند و آن را قابل مقایسه با آخرالزمان در نظر می‌گیرد که کرامات شیخ جام در محیط فاسد آن دوره نشانی از صدق نبوت پیامبر (ص) اسلام است (همان: ۵). در واقع شاید بتوان ادعا کرد که این چنین کتاب‌هایی در موضع ضعف مسلک طریقتی نوشته می‌شوند و کرامات شگفت‌انگیزتر نشان‌دهنده قوت مخالفان و تلاش بی‌وقفه اعضای آن طریقت برای به‌سلامت عبورکردن از آن دوره پرخطر است.

## ۲.۲ اهمیت کتاب

شیخ جام در آثارش بسیار محدود و جزئی به شرح احوال خود می‌پردازد. به همین سبب، کتاب *مقامات ژنده‌پیل* به مهم‌ترین کتاب درباره شیخ جام تبدیل می‌شود که به تفصیل به زندگی او می‌پردازد. این کتاب از لحاظ تاریخ‌خاندانی نیز بسیار باارزش است. در واقع خاندان جامی این اثر را سندی ارزشمند در اثبات دعاوی بزرگی مقام خود در برابر دیگران می‌دانستند و در حفظ و نگه‌داری آن (به‌مانند میراث خانوادگی) جدیت بلغی به‌کار می‌بردند. هم‌چنین هر محقق که خواهان بررسی جنبه‌های گوناگون کرامات صوفیه است ناگزیر باید این اثر را مطالعه کند، زیرا سرشار از اطلاعات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و تاریخی است. با قبول این پیش‌فرض که اکثر مورخان ما مورخان درباری بودند که در آثار خود بیش‌تر به طبقات بالادست جامعه می‌پرداختند، صوفیان بزرگ‌ترین گروهی‌اند که از یک‌سو از آن‌ها منابع مکتوب عظیمی به نظم و نثر برجای مانده و از دیگر سو بیش‌تر اوقات خود را با طبقات متنوع جامعه سپری می‌کردند و این برخوردها و کنش‌ها در آثار آن‌ها انعکاس داشته است که با تفحص در این آثار می‌توان نوری روشنایی‌بخش به زوایای تاریک زندگی اجتماعی این طبقات تاباند.

## ۳. تعریف کرامات و نسبت‌سنجی منابع صوفیه از نظر اجتماعی

عرفا کرامات را هم‌جنس معجزات پیامبر، اما در سطحی پایین‌تر، تلقی می‌کردند که «ولی» به اذن خدا آن را انجام می‌دهد و برای اثبات آن به قرآن و احادیث ارجاع می‌دادند (مستملی بخاری ۱۳۹۶: ج ۳، ۹۵۶-۹۵۷). بسیاری از اتفاقاتی که در حوادث کرامات رخ می‌دهد فراطبیعی و باورناپذیر است و حتی شمار بالایی از مردمان آن روزگار نیز منکر وقوع چنین حوادثی بودند، اما باورمندان کرامت از ساخت و اشاعه چنین حکایاتی هیچ‌گاه کوتاه نیامدند. اگر معتقدان کرامات را انسان‌های ساده و نادان در نظر بگیریم که از سر جهل



و حماقت به چنین داستان‌هایی ایمان می‌آوردند، به ساده‌سازی واقعیت پرداخته‌ایم. باید به این امر توجه کرد که کرامات هم برای صاحبان خانقاه‌ها و هم مریدان کارکردهای دوسویه داشت و هر دو گروه از آن بهره‌فراوان می‌یافتند. کتاب مقامات ژنده‌پیل نیز مشحون از کراماتی است که جنبه‌های اجتماعی آن بسیار پررنگ است. از ویژگی‌های منحصر به فرد این کتاب می‌توان به این اشاره کرد که بیش‌تر راویان آن افراد طبقات فرودست شهری و روستایی‌اند که در درون جهان‌بینی خاص خود به نقل حوادث می‌پردازند. مسائل مورد توجه چنین طبقاتی موضوعاتی چون بیماری‌های گوناگون و لاعلاج و نبود پزشک و هیچ درمان‌گری، حوادث غیرمترقبه (از جمله سیل و خشک‌سالی، آفات کشاورزی، قحطی)، و فشار مالیاتی روزافزون است که شیخ احمد را پناهی برای حل این مشکلات می‌یافتند و شیخ نیز برای گسترش دعوت خود پذیرای چنین اموری بود.

اگر منابع صوفیه از جنبه اجتماعی نسبت‌سنجی شود، می‌توان به فاصله عظیمی پی‌برد که میان نظام ایدئال اجتماعی و آرمان‌شهر صوفیه در مقابل واقعیت‌های اجتماعی وجود داشت. عرفان، از لحاظ اجتماعی، خواهان جامعه‌ای است مبتنی بر اخلاق و احکام دینی که مهر و انسان‌دوستی بر روابط آن حکم فرما باشد، اما هیچ ساختار و سازمانی برای اجرایی شدن چنین احکامی ارائه نمی‌دهد و صرفاً وجدان اخلاقی و تربیت شخصی را راه‌کار رسیدن به جامعه‌ای اخلاق‌مدار معرفی می‌کند؛ مثلاً امام محمد غزالی (د ۵۰۵ق)، یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان عرفان اسلامی، در کتاب حجیم و قطور احیاء علوم‌الدین فقط به موضوعات عبادی و اخلاق فردی می‌پردازد و به جنبه‌های جامعه‌شناختی و سیاسی توجهی نشان نمی‌دهد (غزالی ۱۳۹۲: ج ۱، ۱۷-۱۹).

#### ۴. زمینه‌های اجتماعی و سیاسی رشد عرفان

سالکان راه حقیقت تا نیمه دوم قرن چهارم هجری رشدی آهسته و پیوسته داشتند، اما پس از آن شمار اعضای گروه‌های عرفانی رشد چشم‌گیری یافت. با ریشه‌یابی اجتماعی می‌توان چند عامل را در مقبولیت اجتماعی فراگیر عرفان ساختارمند مؤثر دانست:

۱) شماری از عرفا مانند بشر حافی (د ۲۲۷ق) در دارالمرزها به جهاد مشغول بودند و در رهبری رباط‌ها در این مناطق صوفیان نقش پررنگی داشتند (غزالی ۱۳۹۷: ج ۲، ۶۰۹؛ بدوی ۱۳۸۹: ۵۵)، به‌خصوص در مناطق شمال شرقی جهان اسلام در برخورد با قبایل ترک. این قبایل صحرائشین شاید در ابتدا با برداشتی عارفانه از اسلام آشنا شدند. هم‌چنین

دین و عقاید عامیانه و ابتدایی آن‌ها بیش‌تر با اندیشه‌های عرفانی انطباق و سازگاری داشت تا برداشت فقهی از اسلام. در نتیجه، عارفان با حکومت‌های ترک‌تبار بیش‌تر رابطه‌ای صمیمانه داشتند تا دشمنانه (محمدبن منور ۱۳۸۸: ۲۰۲) یا حداقل تضاد این حکومت‌ها با عارفان به اندازه نفرت از دیگر باطن‌گرایان جهان اسلام مانند اسماعیلیه نبود و آن‌ها را معمولاً دشمن سیاسی خطرناک به‌شمار نمی‌آوردند (نظام‌الملک طوسی ۱۳۹۱: ۲۵۷-۲۷۸) و تلاشی برای حذف و نابودی آن‌ها از صحنه جامعه نداشتند (بویل ۱۳۸۷: ۲۸۶؛ بازورث ۱۳۹۰: ۱۲۶).

۲) در قرن چهارم و پنجم هجری، هنوز افراد بومی و محلی شهرها و مناطق گوناگون داخلی ایالات و ولایات قدرت‌مند بودند و نیروهای نظامی بسیاری، از جمله مطوعه، می‌توانستند در معادلات سیاسی تأثیرگذار باشند (منتجب‌الدین بدیع ۱۳۸۴: ۶۱؛ بازورث، ۱۳۸۵: ۱۶۹). حکومت‌های ترک‌تبار، به علت بومی نبودن، پایگاه اجتماعی محکمی در منطقه نداشتند و در آغاز اتکای آن‌ها صرفاً بر قدرت نظامی بود و به اجبار برای تثبیت و تداوم مشروعیت حکومت به راه‌های گوناگون متوسل می‌شدند. عارفان، که از پایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بودند، و به تدریج در این دوره به یک گروه اجتماعی قدرت‌مند تغییر ماهیت می‌دادند، اختلافات شدیدی با فقها، زمین‌داران، و دیگر قدرت‌مندان محلی داشتند. حکومت مرکزی نیز تقویت جبهه عارفان را ابزاری سودمند برای تضعیف قدرت این قدرت‌مندان محلی می‌دید (جرفادقانی ۱۳۷۴: ۳۹۲-۴۰۱).

۳) عارفان با سیاست‌مداران رابطه چندوجهی و موقعیت‌مند داشتند. بعضی از صوفیه مانند عطار (د ۶۱۸ق)، با برداشتی فردمحورانه از عرفان، هرچه بیش‌تر از قدرت‌مندان سیاسی دوری می‌کردند. عارفان در این برداشت متفق‌القول بودند که شاهان واقعی آنان‌اند، زیرا آنان بر نفس خود فائق آمده‌اند و بر دل‌ها حکومت می‌رانند. عطار در *الهی‌نامه*، در داستان دیدار خضر و اسکندر، می‌گوید که خضر خدای اسکندر را بنده خود می‌خواند (عطار ۱۹۴۰: ۱۹۹). باباطاهر عریان نیز مقام خود را از طغرل سلجوقی (د ۴۵۵ق) بالاتر می‌داند و سلطان به دیدار او می‌رود (راوندی ۱۳۶۴: ۹۸-۹۹). شیخ ابوالحسن خرقانی (د ۴۲۵ق) حاضر نیست به دیدار سنجر برود و دعوت وزیر او را نمی‌پذیرد (باخرزی ۱۳۸۳: ۱۱۷). این امر در ظاهر سبب استغنا و بی‌نیازی از صاحبان حکومت می‌شد. صاحبان قدرت سیاسی با آگاهی از محبوبیت و نفوذ اجتماعی بالای عرفا در میان طبقات گوناگون جامعه به دیدار آنان می‌رفتند و عرفا نیز به آن‌ها تذکرات اخلاقی می‌دادند (راوندی ۱۳۶۴: ۹۸-۹۹)؛ حتی بعضی از صوفیان خود را حافظان حکومت شاهان می‌دانستند که ادامه

حکومت آن‌ها به برکت وجود ایشان بستگی دارد. در نتیجه این روابط صمیمانه، حکومت مرکزی سیاست حمایت مادی و معنوی از عارفان را در پیش می‌گرفت (صفی ۱۳۹۷: ۴۷).  
۴) جنگ‌های مذهبی بین متکلمان و فیلسوفان با متشرعان، فرقه‌های مذهبی مانند حنفی‌ها، شافعی‌ها، شیعه‌ها، و اسماعیلیه سبب خستگی و دل‌زدگی مردم شده بود. آن‌ها خود را نیازمند تعریفی متفاوت از اسلام می‌دیدند که در آن دیگر خبری از این اختلافات نباشد. عرفان با متوجه‌ساختن مردمان به باطن و حقیقت و دوری از ظاهرگرایی این راه متفاوت را نشان می‌داد (گراوند و دیگران ۱۳۹۱: ۶۲).

۵) مهم‌ترین هدف عارفان جذب طبقات عادی جامعه در شهرها و روستاها بود. البته در قرون بعد، بسیاری از قبایل در زمرهٔ مریدان عارفان درآمدند؛ حتی تعدادی از این رهپیشگان بزرگ حقیقت از میان طبقات فرودست جامعه برخاستند؛ مانند ابوالحسن خرقانی (انصاری ۱۳۹۶: ۵۲۰). چون مخاطبان صوفیان عمدتاً اعضای کم‌سواد و بی‌سواد جامعه بودند، زبان آن‌ها چه در نوشتار و چه در گفتار به زبان عامیانه نزدیک می‌شد و از سویی برای مجذوب‌کردن عضوهای جدید از روش‌های بی‌سابقه مانند استفاده از سماع و شعر در مجالس سخن‌رانی سود می‌بردند (برتلس ۲۵۳۶: ۵۲-۵۵). هم‌چنین تعریف‌های ساده و فهم‌پذیر از مفاهیم دینی سبب تمایل مردم به آن‌ها می‌شد. خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق) تا انتهای عمر مجالس تفسیر و وعظ پررونقی در شهر هرات برای عوام و دیگر مشتاقان داشت (انصاری ۱۳۹۸: ۸). بیش‌تر هواداران مولوی (د ۶۷۲ق) در قونیه بازاریان و عیاران و عامه بودند (زرین‌کوب ۱۳۹۴: ۹۸). هم‌چنین کتاب چندجلدی *سراج‌السائرین* شیخ احمد جام (د ۵۳۶ق)، که فقط قطعاتی از آن باقی است، تقریر سخنان اوست که به‌دست مریدانش ثبت شده است (احمد جام ۱۳۶۸: مقدمهٔ ۲).

۶) شاید بتوان گفت عقلانیت انسان در شرایط اضطرار و اوضاع نابه‌سامان از هم فرومی‌پاشد و انسان به چیزهایی اعتقاد پیدا می‌کند و به کارهایی دست می‌زند که در شرایط عادی امکان آن‌ها وجود ندارد. او، برای رهایی از منجلاب گرفتاری‌های شدید زندگی خود، به قدرت ماورایی بی‌پایه ایمان می‌آورد و به عرفان تنزلی روی می‌کند و به کراماتی معتقد می‌شود که حتی نویسندگان آن با شک و تردید به آن می‌نگریستند. کتاب *مقامات ژنده‌پیل* هم احتمالاً در دوره‌ای نوشته شده است که پایه‌های حکومت سنجر متزلزل شده و آرامش در خراسان بر باد رفته است. جنگ‌ها و غارت‌های خانمان‌سوز، که هستی انسان‌ها را به نابودی می‌کشاند، سبب می‌شد که مرید یگانه پناهگاه خود را شیخ یا روح او ببیند که می‌تواند با قدرت الهی از مصیبت‌های او بکاهد.

در جمع‌بندی کلی، می‌توان ادعا کرد که از نظر زمینه‌های اجتماعی، مذهبی، سیاسی، و ذهنی جامعه ایران (به‌خصوص خراسان) آمادگی لازم برای پذیرش نگاه جدیدی به دین را داشت. عرفان ثمره شکاف‌های عمیق اجتماعی جامعه بود که دولت و مذهب توانایی ترمیم آن را نداشتند و عارفان با ارائه راه‌کارها و گفتمان‌های جدید توانستند افراد پرشماری را جذب طریقت‌های خود کنند.

## ۵. گروه‌های اجتماعی مخاطب کرامات

یکی از نکات مهم برای درک تعامل اجتماعی صوفیه با دیگر گروه‌ها یافتن جامعه مخاطب کرامات است. این فرض شاید به‌دور از ذهن نباشد که طبقات و گروه‌های متفاوت اجتماعی، که در هر داستان کرامت‌گونه از آنان ذکر می‌شود، همان مخاطبان کتاب در نظر گرفته شوند. برای مثال، اگر در بخشی از اثر قدرت‌مندان سیاسی، به‌علت مخالفت با شیخ، منکوب قدرت او می‌شوند، مخاطب روایت همه صاحبان قدرت‌اند و به آن‌ها این پیام را انتقال می‌دهد که نتیجه دشمنی با عارف چیزی جز تباهی و نابودی نیست. با این تفاسیر، می‌توان مخاطبان این آثار را در چند دسته کلی قرار داد:

(۱) مریدان: یکی از اهداف مهم شیوخ متصوفه نظارت و اعمال کنترل اجتماعی کامل بر مرید است. تصویری که از پیر و مرشد در تعامل اجتماعی با مرید ترسیم می‌شود خدایی زمینی شده است که قادر به انجام‌دادن کارهایی فراتر از توانایی انسان است؛ از جمله شفای مریضان، پیش‌گویی آینده، از بین بردن مخالفان، و... در نتیجه، مرید هیچ راهی جز اطاعت محض و کورکورانه از شیخ ندارد و اوامر شیخ باید بدون هیچ‌گونه پرسشی اطاعت شوند؛ حتی مرشد از افکار نهانی و پنهانی مرید طریقت خود آگاهی دارد. مرید نیز باید بر مخالفت‌های درونی خود با شیخ غلبه کند و هیچ‌گونه تردیدی به خود راه ندهد (سهروردی ۱۳۶۴: ۱۶۴-۱۶۵). مرحله تکامل عرفانی این مسیر در قرون بعد به آن درجه می‌رسد که شخصیت صوفی در شخصیت پیر و مرشد به‌طور کامل تحلیل می‌رود و مرید خود را شخصیتی مستقل از شیخ نمی‌پندارد. نکته درخور توجه آن است که قدرت فراگیر شیخ حتی پس از مرگ او نیز ادامه می‌یابد تا یاری‌دهنده مریدان خود باشد. حال حلقه نزدیکان شیخ، با این تفکر که کرامات شگفت‌انگیز و غیرممکن عامل استواری و تثبیت ایمان مریدان می‌شود، به ترویج و اشاعه باور این امور فراعقلی پرداخته‌اند تا موردپذیرش مریدان قرار بگیرد (پورمظفری ۱۳۹۶: ۳۵-۴۰).

۲) «محبان»: باید بین «محب» و مرید تمایز گذاشت (مایر ۱۳۷۸: ۴۰۵). مرید راه، روش، و طریقت شیخ را پذیرفته و پیر تجسم کامل معنویت در میان مریدان است و سبک زندگی پیر و مرشد راه‌نمایی عملی برای طریق زیست مرید می‌شود. معمولاً تعداد مریدان محدود است، زیرا بیش‌تر مردم توانایی انجام‌دادن و ادامه‌ریاضت‌های موردنظر شیخ را ندارند و ازسویی پیوستن تعداد زیادی به جرگه مریدان شیخ به‌معنای ازهم‌گسیختگی ساختار جامعه است، زیرا با گشوده‌شدن خانقاه، بیش‌تر مریدان وقت زیادی را در آن‌جا به عبادت مشغول می‌شدند و از کارهای روزمره و دنیوی بازمی‌ماندند. این تحلیل فقط بر جوامع روستایی و شهری منطبق است و نمی‌توان آن را به ساختار ایلداری گسترش داد، زیرا برای ساختار بسته قبایل صرفاً کفایت می‌کند که رهبر و شورای رهبری ایل، که مرجعیت تمام امور را برعهده دارند، به پیر و مرشد اظهار متابعت کنند تا همه اعضای قبیله مرید شیخ شوند و اگر رؤسای قبایل از اطاعت شیخ سر باززنند، تمام اعضای قبیله نیز چنین کنند. البته منکر آن نمی‌توان شد که به‌طور محدود بعضی از اعضای قبایل شاید با تصمیم شخصی و فردی به مریدی شیخی دربیایند، اما این امر بیش‌تر خود را در قالب «محب» نشان می‌داد. «محبان» (هواداران) بیش‌تر از مردمانی با پایگاه درآمدی متوسط به پایین شهرها و روستاها تشکیل می‌شدند. البته شاید از میان دیگر گروه‌های اجتماعی نیز افرادی به حمایت از شیخ می‌پرداختند (مانند قدرت‌مندان محلی)، اما بیش‌تر این امر را می‌توان به‌صورت اشتراک منافع دوسویه بین شیخ و صاحبان قدرت توجیه کرد. انتظار شیخ از هوادار آن است که همیشه به گروه او کمک مالی کند و در موقعیت‌های متفاوت به حمایت از او برخیزد و حتی اجازه ندهد در غیبت شیخ کسی از او بدگویی کند و درمقابل، شیخ نقصان‌های عبادت او را جبران می‌کند و با وساطت در پیشگاه خداوند از مشکلات او می‌کاهد (غزنوی ۱۳۴۵: ۹۶، ۱۶۰).

شیوخ متصوفه بیش‌تر در میان طبقات ضعیف جامعه تبلیغات می‌کردند تا آن‌ها را جذب کنند، درحالی‌که فقها و متشرعین با اندوختن ثروت‌های زیاد و بی‌سواددانستن عامه مردم خود را برتر از آن‌ها می‌پنداشتند و حاضر به تعامل اجتماعی فعال با آن‌ها نبودند (زرین‌کوب ۱۳۹۳: ۵۳، ۷۱). شیخ، به‌علت ارتباط گسترده با طبقات متفاوت جامعه، با کشمکش‌ها و درگیری‌های گوناگونی روبه‌رو می‌شد. هواداران در مرز میان مریدان و مخالفان قرار داشتند. اگر درخواست‌های شیخ منافع آن‌ها را به‌خطر می‌اندخت و امکان ضرر جدی به آن‌ها بود، «محب» به‌احتمال زیاد تبدیل به مخالف می‌شد. به همین علت، داستان‌های کرامت‌گونه سعی دارند تا با ارائه تصویری از شیخ قدرت‌مند، «محبان» را به اطاعت همیشگی وادارند.

۳) صاحبان قدرت: عرفا در یک تقسیم‌بندی کلی در مواجهه با قدرت‌مندان اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که سعی در حفظ حداکثر فاصله و دوری از صاحبان قدرت دارند. این امر بیش‌تر در بین عرفای قرون اولیه رواج دارد که تعریف خاصی از عرفان داشتند و آن را در دوری از دنیا و زهد معنا می‌کردند که بیش‌تر در قالب معنویت فردی ظهور می‌یافت (قشیری ۱۳۹۱: ۵۰۳، ۵۱۰، ۲۳۳-۲۳۹؛ سلیم ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳). نمونه‌ی والای این‌گونه عارفان در دوره سلجوقی در شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ق) تجلی یافت که روش سلوک خود را در سفر، وعظ، و تربیت مریدان پی‌ریزی کرد (سبکی ۱۴۱۳: ۶۰-۶۱) و برخلاف برادرش، شیخ محمد غزالی، در قسمت اعظم زندگی‌اش در انزوای سیاسی زیست (صفی ۱۳۹۷: ۱۸؛ پورجوادی ۱۳۵۸: ۱۳-۱۴، ۱۸). اما به‌مرور با ساخت‌مندشدن عرفان و افزایش شمار پیروان آن و تبدیل‌شدنش از امر فردی به امر اجتماعی با سازمان‌دهی مشخص، عرفا به یک گروه قدرت‌مند اجتماعی با منافع مشخص تبدیل شدند و ناچار در برابر گروه‌های صاحب‌قدرت جامعه تغییر رویکرد دادند. نتیجه پیش‌بینی‌پذیر بروز کشمکش‌ها بر سر کنترل و نفوذ اجتماعی میان عرفا و صاحبان قدیمی برخوردار از قدرت گسترش روزافزون اعضا و محبوبیت شیوخ متصوفه بود؛ چون طبقات بالادست به‌آسانی حاضر به تقسیم قدرت خود با شیوخ نمی‌شدند. در واقع کرامات آن‌ها را از عاقبت اطاعت‌نکردن از شیخ می‌ترساند. این طبقات بالادست جامعه را با توجه به رابطه شیخ با آن‌ها می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: گروه اول، اعضای حکومت مرکزی شامل شاه، شاهزادگان، و وزیران است که پیر و مرشد سعی می‌کند اعتماد آن‌ها را به‌خود جلب کند و از انتقاد مستقیم از آن‌ها به‌شدت پرهیز می‌کند و خود را در بعضی مواقع حتی حافظ حکومت آن‌ها معرفی می‌کند و حداکثر انتقاد از آن‌ها میان داستان‌های اخلاقی - عرفانی یا دوری کامل از آن‌هاست. شاهان نیز، که مقبولیت و محبوبیت عمومی آن‌ها را به‌وضوح می‌بینند، به حمایت از آنان برمی‌خیزند و اگر شیوخ به عوامل ناراضی سیاسی تبدیل نشوند، پشتیبان آن‌ها در مواقع گوناگون‌اند؛ گروه دوم، شامل نمایندگان دولت مرکزی در منطقه است. شیخ از سویی تلاش حداکثری به‌کار می‌برد تا روابط حسنه‌ای با آن‌ها برقرار کند و از دیگر سو دیگر حاضر به پذیرش قدرت مطلق آن‌ها نیست، اما از درگیری مستقیم نیز حذر می‌کند و هیچ‌گاه دست به تحریک آن‌ها نمی‌زند، زیرا امکان دارد که حکومت مرکزی به درخواست نمایندگان خود شیوخ را تبعید کنند؛ گروه سوم، شامل قدرت‌مندان محلی است که پایگاه اجتماعی قوی‌ای در منطقه داشتند مانند رئیس، زمین‌دار محلی، و... بیش‌ترین کشمکش‌ها و تضادهای اجتماعی عرفا با این گروه‌ها روی می‌داد، زیرا عرفا خواهان تصاحب بخشی از

قدرت این گروه‌ها می‌شدند. در واقع شیخ به تدریج با تبدیل شدن به یکی از زمین‌داران بزرگ منطقه منزلت اجتماعی عظیمی در میان گروه‌های جامعه کسب می‌کرد و نقش و نفوذ گروه‌های قدرت‌مند سابق اجتماعی کم‌رنگ و نقش واسطه‌گری شیوخ در میان لایه‌های گوناگون جامعه پررنگ می‌شد (غزنوی ۱۳۴۵: ۳۵-۳۹، ۱۳۸-۱۴۶، ۱۶۷-۱۷۰؛ محمدحکیم جامی نامقی ۱۳۹۷: ۹۹).

۴) حاکمان دینی: حاکمان دینی متشکل از یک طبقه هم‌گون نبودند و شامل گروه‌های متعدد مذهبی از جمله رؤسای مذهبی، فقیهان، محدثان، متکلمان، قاضیان، و عاظم، و قرآ می‌شدند. این گروه‌ها طی چند قرن نخست اسلامی با کسب منابع گوناگون حیاتی جامعه، توانستند به قدرت زیادی دست یابند، اما به تدریج شکاف‌های طبقاتی، قومی، و اقتصادی در شکاف‌های مذهبی تجمیع یافت که نتیجه‌ای جز شدت‌یافتن جنگ‌های مذهبی نداشت. این درگیری‌ها بیش‌تر ریشه در اختلافات و تضادهای اجتماعی داشت تا اختلافات عمیق فکری که برابند آن چیزی جز غلبه ظاهرگرایی و قشری‌گرایی بر حاکمان متفاوت مذهبی نبود (لمتون ۱۳۷۲: ۳۳۶-۳۴۵). البته این ظاهرگرایی ریشه دیگری نیز داشت. تا قرن چهارم هجری قمری هنوز اسلام‌آوردن مردم شهرها و روستاها تکمیل نشده بود و جوامع کوچک غیرمسلمان بسیاری در میان مسلمانان می‌زیستند (اصطخری ۱۳۴۰: ۹۷) و در منابع شیخ ابوسعید ابوالخیر (د ۴۴۰ق) و شیخ احمد جامی از جمله کسانی معرفی شدند که در نتیجه سعی و تلاش آنان گروه پرشماری گبر اسلام را پذیرفتند (بولت ۱۳۶۴: ۲۶؛ حکیم جامی ۱۳۹۷: ۷۲). این نومسلمانان، در بعضی مناطق، اسلام را با عقاید بومی درآمیختند و دین عامیانه حاصل از آن چندان با اسلام هم‌خوانی نداشت. حال آن‌که رهبران مذهبی بر بعضی از شعائر دینی، که جنبه نمادی و وحدت‌بخش داشت، تأکید فراوان می‌کردند که ماحصل آن بر ظاهرگرایی مذهبی می‌افزود.

عرفان، با ارائه نگرش متفاوت به دین، به مقابله با این ظاهرگرایی برخاست. از نظر عرفا، باید میان پوسته و هسته دین تفاوت قائل شد و ضرورتاً از پوسته دین فراتر رفت و به هسته آن قرب الهی نزدیک شد. با قدرت‌گیری روزافزون عرفا و ممکن نبودن نادیده‌انگاشتن آن‌ها، گروه‌های دیگر مذهبی، از جمله فقها، سعی در تلفیق عرفان و فقه داشتند؛ مانند فقیه و محدث بزرگ ابونصر سراج (د ۳۷۸ق) که تصوف را یکی از دانش‌های دین می‌دانست (ابونصر سراج ۱۳۹۷: ۶۷). البته نزدیکی اهل حدیث به عرفا، به‌خصوص زاهدان، ریشه قدیمی‌تری نیز داشت. امام احمدبن حنبل (د ۲۴۱ق) کتابی با عنوان الزهد نوشت و در آن به زیست زاهدانه پیامبران و اصحاب رسول خدا (ص) پرداخت (احمدبن حنبل ۱۴۲۰: ۳۲۵).

نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸ ق)، پس از مدتی تحصیل در همدان و اسکندریه، به محدثی عظیم‌الشأن تبدیل شد (نجم‌الدین کبری ۱۴۰۷: ۳۸). هم‌چنین امام محمد غزالی تلاشی فراگیر برای تلفیق این دو نگرش به دین انجام داد (خاتمی ۱۳۹۰: ۷۰-۷۲). با وجود این، تا پیش از دوره مغول، فقها نگاه عارفانه به دین را به رسمیت نمی‌شناختند، اما به‌علت اقبال عمومی مردم قادر به حذف آن نشدند. عرفا نیز با این گروه‌های مذهبی درگیری‌های شدیدی داشتند تا توانستند خود را به رقیبان تحمیل کنند. هدف تعدادی از داستان‌های کرامات‌گونه تحت‌تأثیر قراردادن روحانیون است تا از مخالفت آن‌ها بکاهد.

## ۶. تمایز اجتماعی شیخ با دیگر افراد جامعه

در جامعه سنتی ایران، کرامات‌نویسان برای متمایز ساختن شخص عارف از دیگران بر خاص‌بودگی و منحصر‌به‌فرد بودن صوفی تأکید بسیار دارند. منزلت اجتماعی شیخ در ابتدای دوره سلجوقی فقط به قدرت معنوی او بستگی داشت، زیرا دولت سلجوقی یکه‌تاز قدرت نظامی و سیاسی حاکم بر جامعه بود و خلأهای قدرت در فضای سیاسی و نظامی به‌سرعت با سپاهیان و قبایل ترک‌تبار پر می‌شد و این فرصت به صاحبان خانقاه‌ها داده نمی‌شد که با سازمان‌بندی مریدان به قدرت سیاسی دست یابند، اما در جریان غالب (افزایش قدرت مراجع مذهبی در این دوره) صوفیه نیز مانند دیگر طبقات مذهبی بر قدرت مادی خود افزودند. در مجموع، پایه و اساس رشد و پایداری پیر و مراد به تداوم قدرت ماورایی و روحی او وابسته بود. به همین علت، باید بین او و مریدان تفاوت همیشگی وجود می‌داشت. در این راستا، معمولاً چند ویژگی کرامات‌گونه خط تمایزی میان شیخ و مرید است:

۱) شیوخ از دوران کودکی در زیر چتر و الطاف خاص الهی پرورش می‌یافتند و آینده روشن آن‌ها معمولاً مشهود بود و از همان دوره خردسالی، کنش و واکنش‌های خارقالعاده داشتند. خواجه عبدالله انصاری از همان اوان کودکی بسیار متفاوت با دیگران توصیف می‌شود (جامی ۱۳۹۰: ۳۳۶-۳۳۷؛ پورمظفری ۱۳۹۶: ۳۲).

۲) عارف، برای اثبات مقام برتر معنوی خود به دیگران، نیازمند انجام کارهایی سخت و طاقت‌فرسا و ریاضت‌های طولانی‌مدت است (پورمظفری ۱۳۹۶: ۳۲). ریاضت از نظر عرفا سبب تزکیه روح و نشان‌دهنده حس بی‌نیازی به امور دنیوی است، اما در بیش‌تر موارد ریاضت‌ها فقط مرحله‌ای از مراحل سلوک است. هنگامی که عارف به درجه معینی صعود یافت، دیگر نیازی به انجام‌دادن کارهای فوق‌انسانی گذشته نیست. شیخ با طی کردن این



مراحل، مریدان پرشماری به خود جذب می‌کند و آن دوره از زندگی خود را به نحوی جلوه می‌دهد که گویی محتاج به کمک دیگری نیست و هدف دست‌شستن او از زندگی صحرائشینی و کوه‌نشینی هدایت و شناساندن واقعیت‌های معنوی به مردمان است. ریاضت و مجاهدت شیخ احمد بیست سال طول کشید (غزنوی ۱۳۴۵: ۱۷). سپس به دامان جامعه بازگشت و با ساخت خانقاهی طرف‌داران بی‌شماری را مجذوب خود ساخت.

۳) در نگاه عرفا، از لحاظ معرفت‌شناسی، علم به دو گونه ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. علومی مانند کیمیا، فلسفه، پزشکی، حتی معارف دینی چون فقه و کلام متعلق به امور ظاهری‌اند که انسان را به سعادت نمی‌رسانند و درهای واقعی معرفت را به روی او نمی‌گشایند. علم واقعی علمی است که از باطن آدمی سرچشمه بگیرد و از سرمنشأ الهی روان و سرازیر شود (رازی ۱۳۹۰: ۳۱-۳۹). این علم او را به سرمنزول مقصود می‌رساند (زرین‌کوب ۱۳۹۴: ۱۱۳). الگوواره‌ای (پارادایمی) که عرفا از دریچه آن به جهان می‌نگریستند تفاوتی هستی‌شناختی با علوم رایج داشت و آن‌ها به رجحان و مزیت علم لدنی، در مقایسه با علوم دیگر، قائل بودند (ضیایی ۱۳۹۸: ۴۴، ۸۲، ۱۱۵). بی‌ارزش خواندن علوم دیگر به مرتبه‌ای می‌رسید که حتی آگاهی خود از آن علوم را انکار می‌کردند. غزنوی دانش شیخ احمد را این‌گونه توصیف می‌کند: «خداوند عالم دری از علم من لدنی به روی من گشاده گردانید تا بی‌آن‌که از کسی چیزی آموختی و یا شاگردی کردی یا در پیش استاد بودی، چند کتابی نیکو تصنیف کرد» (غزنوی ۱۳۴۵: ۱۷).

۴) راه‌کار دیگر عرفا برای متفاوت نشان‌دادن خود با دیگران رفعت ریشه‌ها و گوهرهای مادی و معنوی آن‌هاست. این امر از دو طریق صورت می‌پذیرفت: یکی از طریق اثبات اصالت، پاکی، و خالصی نژادی آن‌ها که معمولاً به پیامبر (ص) یا یکی از اصحاب نزدیک او می‌رسید. در جوامع سنتی، اصالت و نژاد نقش بسیار مهمی در جایگاه اجتماعی افراد داشت و این انگیزه‌ای می‌شد که حتی شاهان و بعضی از اعضای بلندمرتبه اجتماع با نسب‌سازی خود را به اسطوره‌ها و شخصیت‌های تاریخی متصل کنند (بیرونی ۱۳۶۳: ۳۸). شکل تحول‌یافته این برتری‌خاندانی خود را در غالب خرقه پی‌ریزی کرد. در واقع مفهوم سرشت و شالوده برتری دودمان در دستگاه استنباطی عرفا به وارث خرقه شدن تغییر شکل داد. خرقه از سویی نشان از اتصال و پیوستگی مسیر طریقت داشت و از دیگر سو حق ویژه برای شیخ قائل می‌شد که خرقه فقط به او ارث رسیده بود و بر جایگاه بلند او تأکید می‌کرد. نسب شیخ احمد جام به «جریربن عبدالله البجلی»، یکی از اصحاب پیامبر (ص)، می‌رسد (غزنوی ۱۳۴۵: ۱۸) و او نیز خرقه را از شیخ ابوسعید ابوالخیر به ارث برده است.

## ۷. دفاع عرفا از مردم بی دفاع در برابر مراجع قدرت سیاسی

رفتار سیاسی عرفا در برابر مراجع قدرت سیاسی با توجه به مرتبه اشخاص در ساختار حکومت و موقعیت سیاسی آنها تعیین می‌شد. بعضی از شیوخ متصوفه، با انتخاب سلوکی فردگرایانه و زندگی ساده بدون جلب توجه و درگیری با دیگر گروه‌های اجتماعی تا حد ممکن از صاحبان قدرت فاصله می‌گرفتند و در برخی موارد اعتراضات خود به نابرابری‌های اجتماعی را در قالب داستان‌های تمثیلی به تصویر می‌کشیدند؛ مانند شیخ عطار نیشابوری (عطار ۱۳۹۴: ۵۳؛ صارمی ۱۳۸۲: ۱-۲). دسته دیگر از متصوفه در ساختار قدرت سیاسی جذب می‌شدند و شاید بتوان آنها را صوفیان حکومتی نامید. این نوع از تصوف به خصوص بعد از حمله مغول رشد چشم‌گیری یافت. در این زمینه می‌توان به پیوندهای تیمور گورکانی (د ۸۰۷ق) با سید برکه (د ۸۶۰ق) و ابوبکر تایبادی (د ۷۹۱ق) اشاره کرد (خواندمیر ۱۳۸۰: ج ۳، ۵۴۳؛ ابن عربشاه ۱۳۸۶: ۱۶). دسته سوم را می‌توان عرفای مردم‌گرا نامید، زیرا چون مخاطبان اصلی آنها طبقاتی با پایگاه درآمدی متوسط به پایین در شهر و روستا بودند و بیش‌تر مریدان از میان همین مردمان جذب می‌شدند. این‌گونه عرفا به‌ناچار برای دفاع از منافع مریدان خود در برابر حاکمان سیاسی ایستادگی می‌کردند و از سویی دیگر انتظام‌بخشیدن به ساختار گروه‌های عرفانی و گسترش دعوت آنان موجب تحریک حکومت می‌شد تا محدودیت‌های حداکثری را بر آنان اعمال کند که این نیز به کشمکش‌هایی می‌انجامید. شیخ احمد جام را می‌توان جزو عرفای مردم‌گرا قرار داد.

محمد غزنوی، در کتاب *مقامات ژنده‌پیل*، شیخ احمد را هم‌چون مبارزی اجتماعی به تصویر می‌کشد که در بیش‌تر اوقات در حال جنگ و درگیری با نظام قدرت است، اما هرچه بر مرتبه شخص در نظام سیاسی افزوده شود، رفتار شیخ با او محافظه‌کارانه‌تر می‌شود و نه تنها خود را منتقد ساختار قدرت سلطان نشان نمی‌دهد، بلکه به بزرگ‌ترین حامی سلطان تغییر چهره می‌دهد.

غزنوی، با بیان چند واقعه، نوع رابطه شیخ احمد و سلطان سنجر را مشخص می‌سازد. اولین حادثه مربوط به توطئه قتل سنجر است که جزو اولین داستان‌های ذکر شده در کتاب بعد از رسیدن شیخ به مقام شامخ عرفان است که اهمیت بالایی موضوع را برای نویسنده نشان می‌دهد. مؤلف کتاب داستان را این‌گونه روایت می‌کند که از غیب به شیخ احمد پیامی رسید مبنی بر این که «یا احمد بدان‌گاه پادشاه وقت سنجر بن ملکشاه را به تو سپردند، از کار و حال او بی‌خبر می‌باید بود و دعای او می‌باید گفت...». امشب نیز یکی از ندیمان سلطان با

قراجه‌ساقی «از بندگان خاص سلطان» با یک‌دیگر نقشه‌ای طراحی کرده‌اند تا سلطان را مسموم سازند؛ شیخ احمد نیز، با طی الارض کردن مسافت، خود را شبانه به قصر سلطان در شهر مرو رساند و بی‌آن‌که شخصی از موضوع آگاهی یابد، جان سلطان را نجات داد و بازگشت (غزنوی ۱۳۴۵: ۳۵-۳۹). در این داستان، شیخ احمد به‌مثابه نماد الهی و نماینده خدا بر روی زمین به‌آسانی می‌تواند سنن الهی را بشکند و به تمشیت امور پردازد و با انجام دادن اعمال خارق‌العاده جان سلطان را نجات دهد. مقام شیخ بسیار فراتر از سلطان تصور می‌شود که جان سلطان را به او سپرده‌اند و فقط دعاگویی او سبب تداوم حکومت سلطان می‌شود. عرفان ایرانی، به‌رغم ارتباط گسترده با مردم و داشتن مریدان و طرفداران پرشمار، نتوانست جانشینی مناسب برای ساختار سیاسی موجود ارائه کند. به‌بیان‌دیگر، عرفای دوره سلجوقی در پی قبض قدرت سیاسی نبودند و هیچ‌گاه از چهارچوب‌های فکر سیاسی غالب در آن زمانه فراتر نرفتند تا حکومتی منطبق با جهان‌بینی خاص خود تشکیل دهند.

رابطه شیخ احمد با مقامات بلندپایه حکومتی (مانند سلطان، وزیر، و امرای نظامی) بسیار محتاطانه پی‌گیری می‌شد، اما کشاکش شیخ احمد با مقامات سطح پایین‌تر، در منطقه زندگی او، بسیار خشن‌تر و خونین‌تر استمرار داشت؛ مثلاً رئیس بوزجان فقط به‌علت انتقاد از شیخ در پیش امیر شهر به مرگ گرفتار شد (همان: ۱۱۶-۱۱۷). تضاد منافع مستقیم درگیری‌های همیشگی میان آنان را رقم می‌زد. طبق روایات، شیخ در برکناری یا مرگ آن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کرد. باوجوداین، شیخ احمد درمقابل مقامات هیچ‌گاه دست به اسلحه نبرد و قیام نکرد. شاید بتوان تفکیک دیگری نیز برای رفتار شیخ احمد دربرابر مأموران حکومتی قائل شد. او دربرابر مأموران نظامی با احتیاط بیش‌تری رفتار می‌کند، اما در مواجهه با مأموران دیوانی حزم و احتیاط خود را از دست می‌دهد و آن‌ها علناً تهدید به مرگ می‌شوند. علت این موضوع نیز مشخص است؛ زیرا شیخ احمد حامی مردم درمقابل دولت بود.

یکی از حاکمان منطقه جام، با نام طغرل‌تکین، که از مخالفان و بی‌ادبان به مقام شیخ جام بود، سرانجام نافرجامی یافت و سرش را جدا از تنش در بیابان یافتند. طغرل، که جام را به اقطاع داشت، در «قصبه صاغو» مرکز حکومتش، بارگاه می‌ساخت. مقلداری چوب برای اتمام ساخت بنایش نیاز داشت که در آن منطقه یافت نمی‌شد. در آن حین، آگاهی یافت که برای خانقاه شیخ احمد از کوه‌های زورآباد چوب نیکو آورده‌اند. پیکی فرستاد و چوب‌ها را از شیخ خواست، اما شیخ نداد. طغرل بسیار خشمگین شد و چندین نفر را فرستاد تا چوب‌ها را برای او بیاورند. شیخ احمد آن‌ها را از آن کار بازداشت، اما به یازان گفت: «اگر طغرل پشت بدان ستون باز نهد، احمد به خطا رفته است» و با این کار مریدان خود را به

آرامش دعوت کرد که میان آن‌ها و مأموران حاکم درگیری ایجاد نشود. یکی از مستمعان خبر را به طغرل رساند. حاکم، برای اثبات پوچی سخنان شیخ، استادها و بناها را شبانه به محل ساختمان برد تا کار را سرعت ببخشند که بتواند زودتر از موعد از تختگاه جدید خود استفاده کند و این چنین سخنان شیخ را بی مقدار و بی ارزش نشان دهد و از وجاهت شیخ میان مردم بکاهد.

صبح گاه کار به اتمام رسید و طغرل خواست بر تخت خود بنشیند که ناگهان دو غلام (احتمالاً ترک) سوار بر اسب آمدند و او را به اجبار از آن جا خارج کردند و چند ساعت بعد سر بدون تن او را در بیابان‌های اطراف یافتند. از سواران نیز اثری نیافتند. خبر که به سنجر رسید، مردم جام را در مرگ حاکم خود مقصر دید و قصد تنبیه آن‌ها را داشت که مردم به شیخ جام پناه بردند و از او کمک خواستند. شیخ نیز نامه‌ای به سنجر فرستاد و طی آن خاطر نشان کرد که حاکم قصد داشت که «سخن بنده‌ای از بندگان خاص حق تعالی در تهی افکند و دروغ کند...»، خداوند نیز آن بی ادب فاسق را تأدیب کرد. اهل جام هیچ گناهی ندارند. سنجر، بعد از آگاهی از ماجرا، از تنبیه مردم جام منصرف شد (همان: ۵۶-۶۱). وقوع چنین حادثه‌ای، بعد از سال‌های ۵۲۰ق، که حکومت سنجر دچار ضعف شده و اوضاع خراسان نابه‌سامان بود، دور از واقعیت نیست. مردم جام، احتمالاً با هم‌دستی عوامل ترک منطقه، طغرل را به قتل می‌رسانند و شیخ جام، با اتکا به روابط حسنه با سنجر، وساطت می‌کند و سلطان نیز (شاید به دلیل گرفتاری‌های دیگر) از گناه آن‌ها درمی‌گذرد. مریدان شیخ جام نیز واقعه را کرامات گونه به تصویر می‌کشند تا اهداف زیر برآورده شود:

۱. با وجود روحیه محافظه‌کاری و مقابله مستقیم نکردن شیخ با عوامل نظامی، وی توانایی آن را دارد که سوارانی از غیب بفرستد تا حاکم را از پای درآورند و این می‌تواند الگویی باشد برای حاکمان دیگر منطقه که به دشمنی با شیخ نپردازند؛
۲. جنبه دیگر پنهان روایت آن است که نویسنده سعی در تقدس بخشیدن به مکان خانقاه دارد تا کسی دیگر در طول تاریخ جرئت هتک حرمت چنین مکان مقدسی را نداشته باشد، و گرنه عاقبتی جز مرگ در انتظارش نخواهد بود. شاید همین گونه روایات سبب می‌شد که، به‌رغم حمله‌ها و خون‌ریزی‌های فراوان در طول تاریخ ایران، خانقاه‌ها از آسیب محفوظ بمانند؛
۳. این روایت از حمایت شیخ احمد از مردم بی دفاع حکایت می‌کند. روایت فراطبیعی و کرامات گونه است، ولی می‌تواند واقعیتی تاریخی در دل خود نهفته داشته باشد و آن ظلم حاکم سلجوقی به مردم و کشته شدن او به دست مردم و دفاع شیخ احمد از مردم در مقابل انتقام و کینه‌کشی سلطان سنجر است.

شیخ احمد در برخورد با مقامات دیوانی سلوک بسیار متفاوتی داشت. او دیگر با ترس و دلهره برخورد خشن نظامیان ترک روبه‌رو نبود و با آزادی عمل بیش‌تری می‌توانست به انتقاد از نحوه عملکرد آنان بپردازد. قدرت شیخ در این موارد بی‌انتهای تصویر می‌شود. اگر اراده شیخ به ریاست شخصی می‌بود، او می‌توانست برای سال‌ها در آن مقام باقی بماند؛ مانند آن‌که ریاست ده‌نامه را به خواجه ابوالحسن عیسی داد و ریاست او بر روستا تا هنگام مرگش تداوم داشت (همان: ۱۳۵).

غزنوی، در حکایتی دیگر، حمایت شیخ احمد از طبقات کشاورز را در برابر نظامیان بازگو می‌کند. گویا لشکری از سپاهیان، طبق عادت معهود خود، در هنگام عبور از منطقه بوزجان، اسبان را در میان زمین‌های زیر کشت روستاییان رها می‌کنند. مردم از شیخ احمد یاری می‌طلبند. شیخ نیز کرامت‌گونه لشکری از دیلمک (رتیل) می‌فرستد و تمام نظامیان را فراری می‌دهد و محصولات سالم باقی می‌ماند (همان: ۱۸۰).

هم‌چنین گاهی اوقات، شیخ احمد وساطت می‌کرد تا دولتیان از مردم روستا یا اشخاص متنفذ مالیات کم‌تری دریافت کنند. در واقعه‌ای، غلامی از جانب دولت به معدآباد بیامد و براتی به مبلغ چند هزار دینار بیاورد. مردم، که توانایی پرداخت چنین مالیاتی نداشتند، دست به دامان شیخ شدند و شیخ با نفوذ خود توانست رضایت مأموران مالیات را کسب کند و از مبلغ درخواستی به مقدار کاستند (همان: ۲۷۷). در حادثه‌ای دیگر، خواجه رئیس اسعد، یکی از فرمان‌دهان نظامی، و امیر عمر، رئیس بزد، قصد داشتند از خواجه علی بونصر زعیم نودهی هزار دینار بگیرند، اما شیخ‌الاسلام ضمانت کرد و او را از دست آن‌ها رهانید.

## ۸. شیخ در نقش قاضی

شیوخ متصوفه گاهی اوقات، به‌علت نفوذ و مرتبه اجتماعی بالا در میان گروه‌های گوناگون، در جایگاه قاضی قرار می‌گرفتند و به حل اختلافات آن‌ها می‌پرداختند. قاضی منتخب دولت اغلب در شهر یا مرکز ولایت سکونت داشت و مردم روستاها برای حل و فصل درگیری‌ها در بعضی مواقع به عارفانی رجوع می‌کردند که در میان آن‌ها می‌زیستند یا به محل آن‌ها رفت‌وآمد بسیار داشتند. شیخ احمد نیز در چند واقعه میان مردمان روستاها در نقش قاضی و میانجی ظاهر شد؛ از جمله در حادثه قتل که در معدآباد رخ داد و در انتها به صلاح‌دید و قضاوت شیخ اعتماد کردند و آن را اجرایی کردند (غزنوی ۱۳۴۵: ۱۵۲).

هم چنین در اوقاتی شیخ احمد، با نگرش شریعت مدارانه‌ای که داشت، به صورت کرامت گونه به اجرای حدود شرعی می پرداخت. نمونه وار می توان به سرانجام عثمان رئیس، از دیه بزد، اشاره کرد که روزه خود را با خمر گشاد و شیخ احمد او را تنبیه بسیار سختی کرد تا آن گه که او توبه کرد (همان: ۱۵۳).

## ۹. جایگاه و نقش اجتماعی زنان در مقامات زنده پیل

دید نویسنده کتاب به زنان حاشیه‌ای و فرعی است و به تکرار همان مؤلفه‌های گفتمان سنتی درباره زنان می پردازد که زنان در بطن جامعه در جایگاه کنش گران فعال اجتماعی مطرح نمی شوند و به عبارت دیگر، کرامات هم در راستای توجیه وضع اجتماعی زنان گام برمی دارد. در هیچ موردی ذکری از نام زنان نمی رود و به آن‌ها القابی چون «عجوزه» (غزنوی ۱۳۴۵: ۷۷)، «عروس» (همان: ۹۱)، «خاتون» (همان: ۹۲)، «والده» (همان: ۹۹)، «مستوره» (همان: ۱۱۶)، و «سرپوشیده» (همان: ۱۸۷) می دهد. رفتار با زنان تند و خشن است. در حکایتی، شیخ احمد همسرش را، بدان علت که بدون اجازه شوهر از خانه خارج شده بود، کرامت گونه پنج سال در خانه حبس کرد (همان: ۱۱۶) یا مادرزن شیخ به علت کنجکاوای در امور زناشویی او کور شد (همان: ۱۱۵).

زن بیش تر در روابط جنسی و تشکیل خانواده معنا می یابد. شیخ احمد، در یکی از سفرهایش به هرات، با شخصی به نام شیخ عبدالله زاهد روبه رو می شود که به مدت سی سال «روزه وصال» داشت و به مدت دوازده سال زندگی مشترک با همسرش او را هم چنان بکر نگاه داشته بود. بعضی از صوفیه رابطه و عمل جنسی را مانع بزرگی بر سر راه کمال خود می دانستند و شهوت جنسی را نشان از نفس اماره به سوء می پنداشتند و خواهان سرکوب و انفعال کامل آن بودند. پدر خواجه عبدالله انصاری زن و فرزند خود را در هرات رها کرد تا به مریدی مراد خود در بلخ برسد (انصاری ۱۳۹۶: ۲۷). ابراهیم ادهم (د ۱۶۱ق) زن و فرزندش را در خانه کعبه از خود دور می سازد و آرزوی مرگ فرزند می کند (عطار ۱۳۷۹: ۱۰۸-۱۰۹)، اما گروهی دیگر از عرفا به تشکیل خانواده دید مثبتی دارند؛ مانند شیخ احمد که هشت زن اختیار کرد و در همین حکایت، مرید خود را به عمل جنسی ترغیب می کند و حتی در حین عمل جنسی او را قوت روحی می دهد و آن رابطه جنسی را به صیقل خوردن روح زاهد برای دیدن واقعیت‌های معنوی تشبیه می کند (غزنوی ۱۳۴۵: ۷۷-۸۱). اما نقش زنان در دربار متفاوت است که شاید علت آن آزادی بیش تر زنان در

قبایل ترک‌تبار باشد. در حکایت «شیخ و سلطان سنجر و قراجه‌ساقی» نقش دو زن پررنگ می‌شود که هر دو کنیزان دربارند. غزنوی نام هیچ‌یک از آن دو را بیان نمی‌کند و فقط لقب یکی از آن‌ها را با عنوان «دایه پای‌مال» می‌گوید که احتمالاً نشان‌دهندهٔ وظیفهٔ او در حرم‌سراست. او در تمامی شب بیدار است و نیازهای احتمالی سلطان (مانند آوردن نوشیدنی) را برطرف می‌سازد و در صورت ادای ناقص وظایف خود، سلطان او را تازیانه می‌زند. البته همهٔ کنیزان در یک سطح نبودند و نوعی سلسله‌مراتب اجتماعی میان آن‌ها و دیگر درباریان حکم‌فرما بود. کنیزکان عزیزتر و معتمدتر از جانب سلطان به اعضای بلندمرتبهٔ دربار و دیوان (چون فرمان‌دهان نظامی) بخشیده می‌شدند تا بدین طریق کنیز با جاسوسی از صاحب جدید خود، او را تحت سیطرهٔ سلطان باقی نگه دارد و هم‌چنین این هدیه نشان از مهر و محبت سلطان به آن صاحب‌منصب بود تا بدین‌گونه سلطان وفاداری او را بخرد؛ اما گاهی «سرکنگبین صفرا [می‌افزود]» و نتیجهٔ عکس می‌داد؛ مانند همین حکایت که کنیز اهدایی و معتمد سنجر به قراجه‌ساقی از فرمان‌دهان نظامی به سلطان ره‌خیانت در پیش می‌گیرد و قصد دارد او را مسموم سازد تا قراجه‌ساقی را از مرتبهٔ «بندگان خاص سلطان» به «سلطان‌سنجری» و خود را به «ترکان‌خاتونی» برساند. کنیزکان در مخیلهٔ خود این امر را می‌پروراندند که با دسیسه‌های درباری می‌توانند پله‌های ترقی را به‌سرعت طی کنند و به مقام ترکان‌خاتونی برسند که نشان‌دهندهٔ تحرک آسان اجتماعی در میان کنیزان دربار است. این تحرک بالای اجتماعی در میان غلامان دربار نیز مشهود است؛ مانند سلسلهٔ خوارزمشاهی (حک ۴۹۱-۶۱۶ق) که از مرتبهٔ طشت‌داری سلطان‌ملکشاه به مرتبهٔ سلطانی خوارزم و منطقهٔ وسیعی از ایران رسیدند (جوینی ۱۳۹۵: ج ۲، ۲۶).

## ۱۰. نتیجه‌گیری

سقوط سامانیان و ورود عوامل ایلاتی ترک به مناطق شمال‌شرقی جهان اسلام به رکود شدید اقتصادی در خراسان انجامید. هم‌چنین تغییر حاکمیت از خاندان‌های بومی حاکم به غلامان و رؤسای ایلات ترک پی‌آمدی جز تغییرات گستردهٔ اجتماعی نداشت که در شکاف‌های مذهبی نمود بیش‌تری می‌یافت؛ زیرا مذهب مهم‌ترین منبع هویت‌بخش انسان پیشامدرن است. در پس‌زمینهٔ اجتماعی و سیاسی چنین اوضاعی، صوفیه رشد چشم‌گیری در دورهٔ سلجوقی یافتند و با دوری از کشمکش‌های مذهبی و سیاسی و تشکیل ساختارهایی نظام‌مند چون خانقاه مریدان بسیاری به خود جذب کردند.

عارفان، برای تثبیت و گسترش فکر صوفیانه، از ابزارهایی گوناگون چون کرامات سود می‌بردند. کرامت یگانه توجیه‌گر سازه‌های ذهنی متصوفه نبود، بلکه تحت‌تأثیر ساختارهای اجتماعی حاکم بر جامعه بود. در واقع در جهت منافع صاحبان خانقاه‌ها کرامات ساخته می‌شدند. شاید بتوان گفت که کرامات مهم‌ترین وسیله‌ای بود که عارف می‌توانست با آن دیگرگروه‌های جامعه، به‌خصوص مریدان، را تحت نفوذ و کنترل اجتماعی خود درآورد. نوع کرامات صوفیه با توجه گروه اجتماعی مخاطب متفاوت است. شیخ سعی می‌کند در مبارزات اجتماعی خود در چالش با چهار گروه عمده جامعه (حاکمان دینی، مریدان، «محبان»، و صاحبان قدرت) با نشان‌دادن کرامات متنوع آن‌ها را تحت‌تأثیر و نفوذ خود قرار دهد. اولین دستاورد کرامات تمایزگذاری میان شیخ و دیگر گروه‌ها و صوفیان است. انتساب قدرت معنوی فوق‌بشری از طریق کرامت به شیوخ راه‌کار صوفیان برای اثبات برتری اجتماعی پیر و مرشد بود. مریدان و منسوبان شیخ، برای تداوم حمایت از او، باید از پشتیبانی او در مواقع بحرانی اطمینان حاصل می‌کردند. این انگیزه سبب دفاع شیوخ از طبقات ضعیف و وساطت برای آنان در برابر گروه‌های صاحب‌قدرت جامعه می‌شد. هواخواهی و یاری شیخ احمد از مردم در برابر سلطان‌سنجر در همین راستا تحلیل‌شدنی است. هم‌چنین شیخ گاهی در نقش قاضی و مجری قوانین ظاهر می‌شد. او، ضمن امر و نهی مردم، با حکم خود مجرمان را تنبیه می‌کرد. هم‌چنین در کتاب *مقامات ژنده‌پیل* به عنوان رایج زمانه درباره زنان و جایگاه اجتماعی آن‌ها به‌خوبی اشاره شده است، اما عرفا به‌رغم چهارچوب‌های اندیشگی متفاوت نتوانستند از قالب گفتمان سنتی زنان فراتر روند و در همان اسلوب همیشگی برای زنان در جامعه نقش فرعی را قائل شدند.

### شیوه ارجاع به این مقاله

عبادی، علیرضا، نجم‌الدین گیلانی، و علیرضا قیامتی (۱۳۹۹)، «کارکرد اجتماعی کرامات عرفا براساس کتاب *مقامات ژنده‌پیل*»، *دوفصل‌نامه علمی-پژوهشی تحقیقات تاریخ اجتماعی*، س ۱۰، ش ۲.  
doi: 10.30465/shc.2020.32501.2134

### کتاب‌نامه

ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۹۵)، *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
ابن حنبل، احمد (۱۴۲۰)، *الزهده*، بیروت: دارالکتب العلمیه.



کارکرد اجتماعی کرامات عرفا براساس کتاب مقامات ژنده‌پیل (علیرضا عبادی و دیگران) ۱۰۵

ابن عرب‌شاه، احمد بن محمد (۱۳۸۶)، زندگی شگفت‌آور تیمور، ترجمه محمد علی نجاتی، تهران: علمی و فرهنگی.

احمد جام (ژنده پیل)، احمد بن ابوالحسن (۱۳۶۸)، منتخب سراج السائرين، تصحيح علی فاضل، مشهد: آستان قدس رضوی.

احمد جام (ژنده پیل)، احمد بن ابوالحسن (۱۳۹۶)، رساله سمرقندیه، تصحيح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

استعلامی، محمد (۱۳۹۸)، حدیث کرامت، تهران: سخن.  
اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۰)، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

انصاری هروی، عبدالله بن محمد (۱۳۹۶)، طبقات الصوفیه، تصحيح محمد سرور مولایی، تهران: توس.  
انصاری هروی، عبدالله بن محمد (۱۳۹۸)، منازل السائرين، تصحيح پرویز عباسی داکانی، تهران: علم.  
باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳)، اوراد الاحباب و فصوص الاداب، به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.

بازورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۵)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.  
بازورث، کلیفورد ادموند و دیگران (۱۳۹۰)، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.  
بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف اسلامی از ابتدا تا پایان قرن دوم هجری، تهران: افراز.  
برتلس، یوگنی ادواردویچ (۲۵۳۶)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.  
بولت، ریچارد (۱۳۶۴)، گروهش به اسلام در قرون میانه: پژوهش نوین در تاریخ اجتماعی اسلام، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: تاریخ ایران.

بوئل، جی. آ. و دیگران (۱۳۸۷)، تاریخ ایران کمبریج: از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلیخانان، ج ۵، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.  
پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸)، سلطان طریقت سوانح زندگی و شرح آثار خواجه احمد غزالی، تهران: آگاه.

پورمظفری، داوود (۱۳۹۶)، «کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان و نقش ایدئولوژیک آن»، نقد ادبی، س ۱۰، ش ۳۷.

جرفادقانی، ابوالشرف ناصح (۱۳۷۴)، تاریخ یمینی، تصحيح جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.  
جوینی، علاءالدین عطاءالملک محمد بن محمد (۱۳۹۵)، تاریخ جهانگشای جوینی، براساس نسخه محمد قزوینی و اهتمام احمد خاتمی، تهران: علم.

جامی نامقی، محمد بن محمد (۱۳۹۷)، بحر الانساب، تصحيح رضا غوریانی، تهران: سخن.  
خاتمی، احمد و فرهاد شاکری (۱۳۹۰)، «غزالی و تلفیق شریعت و طریقت با تکیه بر کیمیای سعادت»، تاریخ ادبیات، ش ۳.

- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب‌السیر*، ج ۳، تهران: کتابخانه خيام.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۹۰)، *سیر و طیر از ملک تا ملکوت (منارات السائرين)*، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران: جامی.
- راوندی، محمدبن علی (۱۳۶۴)، *راحة‌الصدور و آية‌السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح محمد اقبال، حواشی و فهرس مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۳)، *فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۴)، *پله پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی*، تهران: علمی.
- سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب بن تقی‌الدین (۱۴۱۳)، *طبقات شافعیة الكبرى*، محقق محمود محمد الطناجی و عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۷)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، تهران: اساطیر.
- سلیم، غلامرضا (۱۳۸۶)، *سیر طریقت تا شکوفایی مولوی و حافظ*، تهران: روزنه.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۹۲)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به‌اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳)، *درویش ستهنده (از میراث عرفانی شیخ جام)*، تهران: سخن.
- صارمی، سهیلا (۱۳۸۲)، *سیمای جامعه در آثار عطار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفی، امید (۱۳۹۷)، *سیاست دانش در جهان اسلام؛ هم‌سویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی*، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ضیایی، عبدالحمید (۱۳۹۸)، *عرفان و مدرنیته؛ بررسی امکان یا امتناع تأسیس اندیشه علمی و سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی در ایران*، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۴۰م)، *الهی‌نامه*، تصحیح ریتر، استانبول: معارف.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۴)، *منطق‌الطیر*، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۹۲)، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۹۷)، *کیمیای سعادت*، به‌کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۴۵)، *مقامات ژنده‌پیل*، مصحح حشمت‌الله مؤید سنندجی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- غنی، قاسم (۱۳۹۸)، *تاریخ تصوف در اسلام تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ*، تهران: زوار.

کارکرد اجتماعی کرامات عرفا براساس کتاب *مقامات ژنده‌پیل* (علیرضا عبادی و دیگران) ۱۰۷

- فاضل، علی (۱۳۷۳)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام*، تهران: توس.
- قاضی عبدالجبار (۱۹۵۲)، *المغنی فی ابواب التوحید و العادل*، تحقیق محمود محمد قاسم و ابراهیم مدکور و طه حسین، جزء خامس العشر، قاهره: مکتب المصریه.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، *رساله قشیریہ*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر و احمد مهدوی دامغانی، تهران: زوار.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۷)، *سه رساله عرفانی آداب السلوک شرح اسماء الحسنی معراج‌نامه*، تصحیح محمود افتخارزاده، تهران: جامی.
- گراوند و دیگران (۱۳۹۱)، «تحلیل مناظرات مذهبی نیشابور در عهد سلجوقیان»، پژوهش در تاریخ، س ۳، ش ۴.
- گودرزی، کوروش (۱۳۹۷)، *اساطیر و تصوف*، تهران: اردوی سوره.
- لمتون، آن. (۱۳۷۲)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸)، *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایوردی، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمودی بختیاری، علیقلی (۱۳۹۸)، *عارفان راز*، اصفهان: خاموش.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۸۹)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- منتجب‌الدین بدیع، علی بن احمد (۱۳۸۴)، *عتبه‌الکتاب؛ مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر*، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر.
- مؤید، حشمت (۱۳۷۸)، «طاوس علیین (درباره ژنده‌پیل احمد جام و شیخ ابوسعید ابوالخیر) بخش اول»، *ایران‌شناسی*، س ۱۱، ش ۴۳.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۴۰۷)، *فوائج الجمال و فوائج الجلال*، به‌اهتمام مشتاقعلی، تهران: مروی.
- نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۹۱)، *سیاست‌نامه*، به‌کوشش جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.

