

آغاز پیدایش نوع ادبی تذکرة الاولیاء (در خراسان)

نوشته یورگن پُل
دانشگاه هاله^۱
ترجمه مهتاب بلوکی



مسئله‌ای در تاریخ‌نگاری ادبی و علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در این مقاله، هدف ما پرداختن به مسئله‌ای در تاریخ و تاریخ‌نگاری [یعنی] مسئله رشد و توسعه انواع ادبی است. آیا ممکن است، با استناد به متون برجای مانده، این رشد و توسعه را با تاریخ اجتماعی مؤلفان و مخاطبان آنان، یعنی با تاریخ اجتماعی کسانی که برای انواع ادبی مختلف ارزش خاصی قائل بودند، پیوند دهیم؟ پیش فرضی در این سؤال وجود دارد که هم مبنای خود سؤال و هم مبنای جهتی است که در آن به جستجوی عناصری برای پاسخ خواهیم پرداخت؛ بدین معنا که هر نوع ادبی، هر نوعی که منشأ نوشتاری داشته باشد، با نیازی اجتماعی منطبق است و نقشی اجتماعی را در قبال مخاطبان [خود] ایفا می‌کند، زیرا تقاضای مخاطبان است که باعث پیدایش انواع ادبی می‌شود و زمانی که این تقاضا از بین

1. Jürgen PAUL, Université de Halle.

برود، آن نوع ادبی رو به انحطاط می‌گذارد. اگر دانستن علت پیدایش و زوال انواع ادبی برای ما مهم است و اگر دانستن دلایل خوش اقبالی یا بداقبالی آنها برای ما اهمیت دارد، باید این سؤال را نیز جداً مطرح کنیم که دربارهٔ مخاطبانی که تقاضایشان الهام‌بخش مؤلفان بوده است، چه اطلاعاتی می‌توانیم به دست آوریم و آیا می‌توانیم مکان اجتماعی را که یک نوع ادبی در آن ریشه دارد، مشخص کنیم؟ باید تأکید کنیم که آنچه در پی می‌آید خصوصیتی کاملاً گذرا دارد؛ نباید برای مسئله منشأ اجتماعی انواع ادبی، منتظر راه‌حلهایی جامع باشیم. نیت بسیار متواضعانهٔ این بررسی، طرح مجدد مسئله و تعیین حدود پیامدهای آن در چهارچوب محدود متون موردنظر است.^۲

در آغاز، سه اثر را که هم از لحاظ زمانی و هم از جهت مکانی به یکدیگر نزدیک‌اند، در نظر می‌گیریم. این آثار عبارتند از اسرار التوحید نوشتهٔ محمد بن منور^۳ که دربارهٔ زندگی شیخ ابوسعید ابوالخیر معروف است و مقامات ژنده‌پیل به قلم سدیدالدین^۴ غزنوی که اهمیت قهرمان آن شیخ احمد جام به اندازهٔ شیخ ابوسعید است و شاید صرفاً بدین دلیل کمتر شناخته شده است که همچنان در انتظار

۲. نسخهٔ اولیهٔ این متن در میزگرد پاریس-ایوری (Table ronde, Paris-Ivry) در دسامبر ۱۹۹۳ ارائه شد در اینجا مایلم از دنیز اگل Denise Aigle برای برگزاری همایش و همچنین از تمام کسانی که بعد از من سخنرانی کردند یا عقایدشان را به طور خصوصی با من در میان گذاشتند، تشکر کنم. شارل ملویل Charles Melville مرا متوجه این نکته ساخت که تاریخ ادبیات به مفهومی که من به کار می‌برم، با مفهوم تاریخ ادبیات در بعضی کتب، مثلاً در تاریخ ادبیات ایران، تألیف ادوارد براون، E.G. Browne, *A Literary History of Persia*، یکسان نیست. این نکته کاملاً صحیح است؛ برای من، وظیفهٔ تاریخ ادبیات صرفاً ارائهٔ شیوه‌های رشد و توسعهٔ ادبیات نیست، بلکه ارائهٔ شیوه‌های رشد و توسعهٔ تمامی انواع متون مکتوبی است که از آنها به عنوان منابع تاریخی استفاده می‌کنیم. به نظر من تاریخ ادبیات نه تنها پرسشهای هنری بلکه پرسشهای اجتماعی را نیز باید مطرح کند؛ اما می‌دانم که پرسشهای طرح‌شده در مورد نوع ادبی مورد بحث، پرسشهایی نیست که تاریخ‌نگاران ادبیات عرب، ترک یا پارسی را در حال حاضر به خود مشغول کرده باشد. هنگام آماده کردن این کتاب، مقاله

Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *IJMES* 26 (1994), n° 3, p. 427-442.

به چاپ رسید. این مقاله، عمدتاً، به دوره‌ای قبل از دورهٔ مورد نظر در این متن ارجاع می‌دهد. در چهارچوب مورد نظر ما، مؤلف به شیوه‌های دیگر - در مطالعهٔ پایهٔ سازمانی و نهادین تصوف در خراسان مشارکت می‌کند.

۳. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، انتشارات ا. بهمنیار، منتخب من اسرار التوحید، تهران، ۱۳۲۰ هـ / ۱۹۴۱. از ترجمهٔ قدری ناقص و گهگاه غیر قابل اعتماد) M. Achena با عنوان

Les étapes mystiques du shaykh Abū Sa'īd, Paris, 1974.

نیز استفاده کرده‌ام.

۴. سدیدالدین محمد غزنوی، مقامات ژنده‌پیل، انتشارات حشمت مؤید، تهران، ۱۳۴۰ هـ / ۱۹۶۰ [sic].

محققى مانند فریتس مایر (Fritz Meier) است تا اثر عظیمی را به او اختصاص دهد.^۵ از سوی دیگر طبقات الصوفیة پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری^۶ نیز مورد بررسی س. لوژیبه دو بوروکوی بوده است و او را به ویژه برای مزار مشهورش در گازرگاه، واقع در شمال هرات، می شناسند.^۷ این متن حاصل یادداشت‌هایی است که یکی از مریدان انصاری هنگام درس او برداشته است؛ بنابراین متن مذکور از لحاظ زبان رایج آن دوره و همچنین برای مطالعه فرآیند انتقال دانش، متنی بسیار جالب توجه است.

اثر انصاری اقتباس [یعنی] نگارش یا ترجمه فارسی اثر مشاهیش به عربی طبقات سلمی^۸ است. این کتاب را به قصد کسب اطلاعات در مورد زندگی اجتماعی فریق عرفانی و همچنین زندگی اطرافیان، مریدان، مخالفان و مخاطبان‌شان خوانده بودم^۹ اما از فقدان تقریباً کامل این گونه اطلاعات تعجب کردم. مؤلف مخاطبان خود را صرفاً در جریان احوال معنوی اسلافش در عرفان قرار می‌دهد. از این رو، به این نتیجه می‌رسیم که انصاری علاقه چندانی به زندگی اجتماعی بزرگان گذشته و معاصر خود نشان نمی‌داده است. وانگهی، بوروکوی با مطالعه نوشته‌های انصاری [نیز] به همین نتیجه رسیده بود: خواجه انصاری از مشغولیت‌های دنیای دنی فاصله می‌گرفته است تا آنجا که، در زمان لشکرکشی

5. F. Meier, *Abū Saʿīd-i Abū'l-Hair (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende*, Téhéran/Liège 1976.

به مطالعه ناشر مقامات ژنده‌بیل، آقای مؤید، دسترسی نداشتم، اما همواره می‌توان به مقاله او تحت عنوان «احمد جام» در *Elr* که به ادبیات پیشین نیز ارجاعاتی دارد، مراجعه کرد.

۶. عبدالله انصاری هروی، طبقات الصوفیه، انتشارات عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۹۶۲.

۷. S. Laugier de Beaurecueil، خواجه عبدالله انصاری، (۴۸۱-۳۹۶ ه ق / ۱۰۸۹-۱۰۰۶)، عارف حبیبی، بیروت، ۱۹۶۵ (مطالعات انجمن ادبیات شرقی بیروت، شماره ۲۶):

Lisa Golombek, *The Timurid Shrine at Gāzur Gāh* (Royal Ontario Museum, Art & Archeology Occasional Papers 15), Toronto, 1969.

از میان مطالعات در مورد جغرافیای شهر هرات در دوره تیموری، صرفاً کتاب Terry Allen با عنوان *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, Cambridge, 1981

را ذکر خواهیم کرد.

۸. ابو عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی، کتاب الطبقات الصوفیه، انتشارات J. Pedersen، لیدن، ۱۹۶۰.

۹. درباره شیوه استفاده غیرمستقیم از منابع تذکره‌ایی از نوع اخیر در مقاله

Hagiographische Texte als historische Quelle

در *Saeculum* شماره ۴۱ (۱۹۹۰)، ص ۱۷-۴۳ بحث کرده‌ام، متنی که در این بررسی به عنوان نمونه از آن استفاده کرده‌ام، منبع اصلی در مورد بهاء‌الدین نقشبند یعنی انیس الطالین بوده است.

سلجوقیان، شهر و دیار خویش را ترک کرد. آیا این کار برای پرهیز از درگیری در آشوبهایی بود که در آن سالها در هرات روی داد؟^{۱۰} اثر انصاری فاقد حکایتها و روایتهایی است که نوع ادبی «زندگینامه فردی» را در صفحات بعد از آن سخن خواهیم گفت مشخص می‌کنند کتاب انصاری از این جهت به فرهنگهای زندگینامه‌ای حقوقدانان و محدثان [یعنی] به نوع دیگر از تذکره‌نویسی^{۱۱} شباهت دارد.

برعکس، دو کتاب دیگر مملو از جزئیاتی در مورد زندگی روزمره مشایخ و اطرافیان آنان است. در این دو کتاب اشخاص را در حین کار ملاحظه می‌کنیم؛ آنان بنایی می‌کنند، کشت و کار می‌کنند، ازدواج می‌کند، دعوا می‌کنند. «سیاست کلان» گهگاه به صورت گروههایی نظامی مداخله می‌کند و مردم در مقابل آنها به هر وسیله‌ای از خود دفاع می‌کنند. این نکته به ویژه در مورد مقامات ژندپیل صدق می‌کند. بدین ترتیب، هر دو متن دارای مشخصات نوع ادبی تذکره‌الاولیاء در ادوار متأخر هستند.

از این مشاهدات نتیجه می‌گیریم که کتب مذکور چه از لحاظ صوری (مجموعه زندگینامه‌ها، زندگینامه فردی)، چه به جهت مضمونی به انواع ادبی متفاوتی تعلق دارند. پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا این آثار جوابگوی نیازهای اجتماعی متفاوتی بوده‌اند و اگر چنین بوده است، تا چه حد این نیازها را برآورده می‌ساخته‌اند؟ آیا وضعیت عملکرد «رهبران» عرفانی تغییر کرده بود؟ وضع مادی مریدان چطور؟ آیا آرمانها و خواسته‌هایشان تغییر کرده بود؟ اگر تغییری به وقوع پیوسته بود، مشایخ چگونه به آن پاسخ دادند؟ آیا می‌توان گفت که نقش اجتماعی مشایخ دگرگون شده بود؟ در این زمینه، شاید یادآوری این نکته لازم باشد که دو کتاب مربوط به تذکره‌نویسی فردی

۱۰. نگاه کنید به مقاله «Histoires de Hérat» که در میزگرد روایت‌های محلی در ایران (پاریس-ایوری، دسامبر ۱۹۹۳) ارائه شد. به طور خلاصه، مقاله در مورد به قدرت رسیدن صاحب منصبان محلی سخن می‌گوید که طی چندین سال، با اتکاء به نوعی سپاه کوچک شهری، با سلجوقیان مخالفت کردند. به نظر نمی‌رسد که خواجه انصاری در این مورد نقشی ایفا کرده باشد. فقط یکی از نوادگان او (شاید پسرش) عبدالهادی به شدت درگیر مسائل شهر شد. عبدالهادی را به عنوان مهتر شهر معرفی کرده‌اند. رجوع کنید به اسقزاری، روضات‌الجنات فی اوصاف مدینه هرات، انتشارات م. کاظم، دوم: ۵۴.

۱۱. prosopographie این نوع ادبی را می‌توان گهگاه برای تصدیق داده‌ها در تذکره‌الاولیاء به کار گرفت. به ویژه در تألیفاتی که هدفشان گردآوری زندگینامه تمام اشخاصی است که در یک شهر احادیثی شنیده یا تعلیم داده‌اند، اغلب به نامهایی برمی‌خوریم که بیشتر از طریق تذکره‌ها برایمان آشنا هست از جمله رجوع کنید به بررسی J. Chabbi که در یادداشت شماره ۲۱ به آن اشاره شده است.

اولیاء، دست کم در قلمرو ایران، جزو اولین نمونه‌های این نوع ادبی هستند.^{۱۲} می‌توان همواره این پرسش را مطرح کرد که آیا نمی‌توان گفت که هر نوع ادبی جدیدی مطابق با واقعیت اجتماعی جدیدی است و این نوع ادبی جدید آن واقعیت را تفسیر می‌کند؟ در مورد اسرارالتوحید نیز نباید فراموش کرد که این اثر چندین نسل پس از مرگ ابوسعید نوشته شده است. در اینجا تأکید بر عواقب این مسئله بیهوده است: فریتس مایرگفتنی‌ها را در این خصوص گفته است.^{۱۳} برعکس، مقامات سدیدالدین به لحاظ زمانی چندان از شخصیت اصلی خویش دور نیست.^{۱۴}

قبل از شروع بررسی عینی‌تر در متون مذکور، چند نکته روش‌شناختی را یادآور می‌شوم.^{۱۵} متون مورد بحث از تعداد بیشماری حکایت با مشخصه عمدتاً تہذیبی تشکیل شده است: هدفی تعلیمی در تعداد قابل ملاحظه‌ای از آنها آشکار است.^{۱۶} این حکایات از افسانه بیشتر تأثیر پذیرفته‌اند تا از وقایع تاریخی؛ بنابراین واضح است که ما نخواهیم توانست آنها را آن گونه که هستند مورد استفاده قرار دهیم و شیوه استفاده از آنها با پرسشهایی که مطرح می‌کنیم، تغییر خواهد کرد - و انگهی به نظر می‌رسد که می‌بایست این پرسشها را حول دو محور بزرگی که طبق آن طرح می‌شوند، دسته‌بندی کنیم. یک دسته از پرسشها طرح روایت را زیر سؤال می‌برند، یعنی آنچه مؤلفان قصد داشتند به مخاطبان و به اخلاف انتقال دهند. برای پاسخ دادن به این دسته از پرسشها، شیوه مستقیم استفاده از منابع مناسب خواهد بود. دسته دیگر، ما را بیشتر به [بررسی] محتوای روایت، به تمامی جزئیاتی که

۱۲. تا آنجا که من اطلاع دارم تنها یک اثر از این نوع ادبی وجود دارد که بیش از چندین دهه بر دو کتاب مذکور تقدم دارد. این اثر زندگینامه شیخ ابواسحاق کازرونی است که در اواخر قرن پنجم نوشته شده و فریتس مایر آن را تحت این عنوان تدوین کرده است:

Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī, in der Persischen Bearbeitung von Mahmūd b. Uthmān, Leipzig 1948, (Bibliotheca Islamica: 14).

در اینجا نیز نسخه اصلی مفقود به عربی نوشته شده بود. به نظر می‌رسد که یکی از قدیم‌ترین متون از نوع ادبی «تذکره نویسی فردی اولیاء» در قلمرو عرب، مناقب باشد که H. R. Idris (الجزیره، ۱۹۵۹) آن را تدوین کرده است؛ همچنین رجوع کنید به گزارش سوردل (D. Sourdel) در *Arabica* 8, 1961, p. 213 sq.

۱۳. در بررسی درخصوص ابوسعید و بحث درباره منابع، ص ۳۷-۱۹.

۱۴. احمد جام در سال ۱۱۴۱ درگذشت و کتاب فوق در حدود ۳۰ سال بعد نوشته شد.

۱۵. این اندیشه‌ها که برگرفته از ملاحظات J. O'Kane در طی همایش است، عمق بیشتری به نظریات من بخشید.

۱۶. برای مشخص‌سازی کامل‌تر این نوع ادبی رجوع کنید به مقاله من تحت عنوان

“Hagiographische Texte als historische Quelle”.

مؤلفان خواننده را در جریان آنها قرار می‌دهند، مشغول خواهد کرد. برای پاسخ دادن به این نوع پرسشها، شیوه غیرمستقیم استفاده از منابع به کار خواهد رفت.

چگونه می‌توان از روایتهای منقول در تذکره‌های اولیاء برای [دستیابی به] داستان [زندگی] مشایخ استفاده کرد؟ روش استفاده غیرمستقیم از منابع، که در برخی موارد امکان ایجاد زیربنایی نسبتاً محکم در تاریخ اجتماعی را فراهم می‌کند، در اینجا به کار نمی‌آید. پرسشهای ما به بطن روایت یعنی به داستان زندگی و فعالیتها، اهمیت اندک یا بسیار یکی از شیوخ مورد نظر بر می‌گردد. از این گذشته، به استثنای مواردی نادر، برای ما امکان رجوع به منابعی دیگر وجود ندارد، چراکه در دوره مورد بحث، اشاره‌ای به مشایخ نشده است. نتیجه‌گیریهای ما اغلب به تصمیمی کمابیش اختیاری بستگی دارد [یعنی به این مسئله] که آیا می‌توان نوشته‌های تذکره‌نویسان را باور کرد یا نه، زیرا تمامی تحلیلهای ما (یا تقریباً تمامی آنها) صرفاً بر مبنای ادبیات تذکره‌نویسی صورت می‌گیرد. حتی پرسشهای انتقادی که می‌توانیم درباره تذکره‌نویسان طرح کنیم، در مرحله آخر، صرفاً بر پایه نوشته‌های همین مؤلفان استوار خواهد بود.

مسئله مشابه دیگر انتقال حکایتهاست که از طریق متونی متعلق به سدهای میانی قرن دوازدهم به ما منتقل شده‌اند (هر چند که این متون گهگاه به دوران ماقبل خود ارجاعاتی می‌دهند). اما یقیناً نمی‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که این حکایتها قدیم‌تر [از آنچه ما فکر می‌کنیم] نیستند. کاملاً قابل قبول و حتی ممکن است که این حکایتها، قبل از آنکه در شکل [نوشتاری] که ما می‌شناسیم ثبت شوند، مدتها سینه به سینه نقل شده باشند. بنابراین، بازسازی شرح زندگی مشایخ بر پایه این حکایتها غیرممکن است، زیرا نمی‌توانیم تاریخ این حکایتها را تعیین کنیم؛ ما واقعاً نمی‌دانیم (و نمی‌توانیم بدانیم) که این حکایتها اولین بار در چه تاریخی نقل شده‌اند. بنابراین، سنجیدن میزان صحت و واقعیت تاریخی آنها دشوار است. در واقع همه محققان می‌دانند که این حکایتها عناصر قالبی بسیار یا به عبارت دیگر اجزائی پیش ساخته در بر دارند. در بسیاری از موارد، نمی‌توان گفت که یک روایت (که در زندگی چندین شیخ دیده می‌شود) به زندگی اولین یا دومین شیخ، به زندگی هر دو یا هیچ‌کدام از آنها، مربوط می‌شود یا نه. اما در چند موردی که امکان یافتن حکایتها مورد نظر در متون پیش از آن دوره وجود دارد، این مسئله بدان معنی نیست که الزاماً سرچشمه آن حکایت را یافته باشیم. با وجود این، از احتمال صحت داشتن روایت در مورد شیخ بعدی کاسته می‌شود، مگر اینکه داستان یک قالب زندگی

باشد و نه تنها یک قالب ادبی. در واقع، نهایتاً داستانهای قالبی در زندگی مشایخ و مریدانشان مؤثر بوده است.^{۱۷} این مسئله‌ای است که هرگونه استفاده از تذکرة الاولیاء (یا به طور کلی هر نوع استفاده از متون افسانه‌گون) را طاقت فرسا می‌سازد و همین امر باعث شده است که بسیاری از محققان این نوع ادبی را به مؤلفان جزوات تهذیبی واگذارند. اما، به عقیده من، دلیلی برای [اتخاذ] موضعی چنین تسلیم طلبانه وجود ندارد. فریتس مایر نشان داده است که تا چه حد می‌توان با تحلیل موشکافانه متن و منابع آن و منابعی که مورد استفاده مؤلف قرار نگرفته است اما در دسترس است و خصوصاً با شناختی عمیق از موضوع^{۱۸} بر برخی از این مشکلات غلبه کرد. نقد درونی متن، استفاده از تذکرة الاولیاء برای پاسخ دادن به پرسشهایی در مورد زندگی خود مشایخ و طریق عرفانی آنها را ممکن می‌سازد. این مسئله را فریتس مایر به بهترین شیوه نشان داده است.^{۱۹}

با این همه، در آنچه نقل خواهد شد، سعی خواهم کرد که به شیوه‌های متفاوت با این مسئله برخورد کنم. به عقیده من، به محض اینکه از چهارچوب مؤکد تاریخ متون و عقاید خارج شویم، امکان طرح پرسشهای دیگری [نیز] هست. در اینجا است که مفهوم تاریخ ادبیات را (همان طور که پیشتر طرح آن را ارائه دادم) به معنایی وسیع دخالت می‌دهیم. اگر تاریخ انواع ادبی شامل کنش نویسندگان - و مخاطبان آنها - شود که در مکانی معین و در زمانی مشخص زندگی می‌کنند، اگر انواع ادبی به نوعی با نیازهایی که از طرف مخاطبان مشخص کاپیش به شیوه‌ای مستقیم اعلام شده است، منطبق باشد،

۱۷. مایر، ابوسعید، ص ۲۳۲. هدف من در "Hagiographische Texte als historische Quelle"، این بود که نشان دهم چگونه می‌توان در برخی موارد این معنا را حل کرد [چراکه] باید عمدتاً به آنچه متن مورد نظر برجسته نمی‌کند، به آنچه تا آن اندازه برای مؤلف واضح بوده که بر آن تأکید نکند توجه را معطوف کرد؛ باید نسبت بین پیش زمینه و پس زمینه را معکوس و با مشخصه فردی و فردی‌ساز روایت مقابله کرد. همان طور که توضیح دادم این شیوه‌های غیر مستقیم استفاده از متون در این بحث جایی ندارد.

۱۸. رجوع کنید به اندیشه‌های روش شناختی و انتقادی که فریتس مایر در آغاز کتاب خود در مورد ابوسعید ذکر کرده است.

۱۹. اما این مسئله به ما اجازه نمی‌دهد که نظر بازوورث را دنبال کنیم: «هر چند بین محمد بن منور و شیخ پنج نسل فاصله بود، سنت اسلامی انتقال شفاهی (روایت) گفتارهای یک شخص یا کلمات قصار او، توانست اطعمینان کاملی ایجاد کند که جوهره گفته‌های او و حتی واژگان دقیق آنها به کوشش اخلاقشان حفظ شده است.» رجوع کنید به:

"An Early Persian Sufi. Shaykh Abū Sa'īd of Mayhanah", *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. R. Savory et Dionisius A. Agius, Toronto, 1984 (Papers in Mediaeval Studies 6), p. 79-96 (83).

نیازهایی که نویسندگان (چه شفاها چه کتباً) پاسخگوی آن هستند، می‌توانیم سعی کنیم که این نیازها را باز یابیم و این چهارچوبِ خلقِ آثار ادبی را تحلیل کنیم. مؤلفان تذکره‌ها نه تنها به متون و عقاید اسلاف خود بلکه به عقاید مردمی که طرف سخن آنها بودند نیز رجوع کردند. بنابراین، پرسشی که مطرح می‌شود این نیست که «این داستانها اولین بار چه وقت نقل شدند؟» بلکه پرسش این است که «کدام چهارچوبِ سازمانی و نهادی باعث می‌شود که دست کم برخی از آنها، از یک مقطع به بعد، کتباً منتقل و با زندگی یکی از مشایخ مرتبط می‌شوند؟».

وانگهی، برای آگاهی یافتن از این چهارچوبِ مجموعه‌کاملی از منابع در دسترس ماست. درست است که برای آگاهی از نقش مشایخ در این چهارچوب و شیوه استفاده آنها از برخی بنیادها و موضع‌گیری آنها در قبال برخی پدیده‌ها، عموماً خود تذکره‌ها تنها منبع ما باقی خواهند ماند. اما اگر خود را در چهارچوبی وسیع‌تر جای دهیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که موضع مستحکم‌تری به دست آوریم.

در عین حال، در نظر گرفتن منافع آشکار یا پنهانی که نویسنده را وامی‌دارد تا قلم به دست گیرد، از اهمیت [خاصی] برخوردار است. در مورد اسرار التوحید، نویسنده ما را تقریباً به وضوح آگاه می‌کند که مسئله او هنگام نگارش عمدتاً یافتن یک حامی جدید برای مقبره شیخ بوده است که هنگام حمله غوزیان ویران شده بود. قصد دیگر او ایجاد پیوندی جدید در میان اعضای طایفه بود که نتوانسته بودند گرداگرد مقبره به زندگی خود ادامه دهند و پراکنده شده بودند و همچنین ممانعت از فراموش شدن خاطره جد بزرگ بود. می‌توان تصور کرد که تصویری که او از شیخ ارائه می‌دهد با منافی که او را هدایت می‌کند منطبق است. او می‌بایست شیخ خود، زندگی و فعالیت‌های او را دقیقاً، همان‌طور که مخاطبانش از یک شیخ انتظار داشتند، توصیف کند. متن به ما امکان می‌دهد که بینشی از یک شیخ به دست آوریم. متن به این پرسش که ابوسعید که بوده است پاسخ نمی‌دهد، اما تصویری از یک شیخ ارائه می‌دهد (در این مورد ابوسعید)، تصویری که به نظر مؤلف به بهترین وجه با تصویری که از یک شیخ می‌رفته، منطبق بوده است: مخاطبان بایست تا آن حد به او ایمان آورند که نذوراتی در مقبره‌اش صرف کنند و برای خانواده نوادگان او امکان استقرار در آن جا را فراهم کنند. به همین دلیل این متن منبعی دست‌اول است و می‌توان به طور مستقیم از آن استفاده کرد. به نظر فریتس مایر، هنگامی که از اعتماد کردن به تذکره‌الاولیاء امتناع می‌ورزیم، این برخورد روش‌شناختی تنها برخورد معتبر است و با تقابل متون موازی غنای بیشتری می‌یابد.

در نظر مؤلف، شیوه او برای توصیف شیخ بالاترین امکان موفقیت را داشته و بی شک، در مقیاس وسیعی، همان گونه بوده است که مخاطبان علاقه داشتند تصویر یک شیخ را ببینند.^{۲۰}

بنابراین، دو شیوه برای خروج از بن بست طرح شده وجود دارد. شیوه اول مستلزم وسعت بخشیدن به چهارچوب تحلیل و نه تنها رجوع به خود متون بلکه حتی الامکان کوشش برای در نظر گرفتن تاریخ نهادها و تاریخ اجتماعی تمدن اسلامی به طور کلی و عرفان و عرفا به طور اخص است. همین چهارچوب است که امکان صورت بندی فرضیه هایی را فراهم می کند، فرضیه هایی که بی شک همچنان فرضیه باقی خواهند ماند؟ با وجود این ملاحظه خواهیم کرد که مرکز توجه جابه جا شده و اصل راهنا تغییر یافته است. شیوه دوم مستلزم این است که در مورد پرسشهایی که هنگام به کار بردن شیوه مستقیم، تذکره می تواند پاسخگوی آنها باشد، کاملاً موافق باشیم (و این همان کاری است که هنگام مطالعه داستان زندگی مشایخ سعی کرده ایم که انجام دهیم).

بافت مذهبی و اجتماعی

ترمیم گام تاریخ عرفان اسلامی را تاریخ تحکیم و حتی تاریخ تجرّ سازماندهی سیاسی آن دانسته است. قری که در اینجا مورد بحث است و تقریباً از سال ۱۰۵۰ آغاز می شود و به سال ۱۱۵۰ پایان می یابد در این برداشت جایگاه مهمی پیدا می کند. ترمیم گام توسعه سازمانی و ساختاری تصوف را با ایجاد دو نهاد مربوط به زندگی جمعی اسلامی، یعنی خانقاه و مدرسه^{۲۱}، مرتبط می سازد. این دو نهاد احتمالاً در ناحیه ای که مورد نظر ماست، یعنی در خراسان، کمی پیش از دگرگونی که مرکز بحث ما را تشکیل

۲۰. گاهی ملاحظه شده است که دلمشغولی های خدانشناختی (و گاه دلمشغولی های دیگر) مخاطبان را می توان در خطبه های و عاظ یافت. رجوع کنید به:

Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Combridge, 1993, p. 13.

در اینجا از همین استدلال برای تذکرة الاولیاء استفاده خواهیم کرد. در این متون است که عقاید و همچنین دلمشغولیه و پرسشهای مردم را باز می یابیم.

۲۱. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971. خصوصاً رجوع شود به ص ۵ تا ۹. همچنین رجوع کنید به مقاله Chabbi (که در یادداشت بعدی آمده است) صفحات ۳۷ و ۴۳ به بعد، برای اولین اشارات به لفظ «خانقاه» در تاریخ نیشابور. فصلی که مایر به بررسی خانقاه (ابوسعید، ص ۳۰۳ تا ۳۱۲) اختصاص می دهد نیز حاکی از این است که این نهاد صرفاً در پایان قرن دهم بسط می یابد. Zakhoder، پیش از این، بر اهمیت خانقاه تأکید کرده بود.

Zakhoder, "Khorasan i obrazovanie gosudarstva Seldjukov", *VoprIst*, 1945/VI, p. 134.

می دهد، پدید آمدند. در آغاز هر دو با زندگی فرقه‌ای مرتبط بودند و از فرقه کرامیه و مانویان نیز تأثیر پذیرفتند.^{۲۲}

یقیناً توسعه و موفقیت شگفت‌انگیز این دو نهاد نه تنها زندگی جمعی عرفا، بلکه زندگی مقام مسلمانان، را در بر می‌گرفت. علاوه بر این، روشها و مکاتب فقهی [یعنی] مذاهب سنی در آن زمان شکل گرفته و حتی تثبیت شده بودند و این امر تا آنجا پیش رفته بود که این دو جریان یکدیگر را طرد می‌کردند. چنانکه می‌دانیم، خطوطی که مرز بین آیینها را تعیین می‌کرد، در عین حال مرز شهرها و نواحی را نیز معین می‌ساخت، مناطقی که در آن نبردهایی، گهگاه خونین، گروه‌هایی با گرایشهای آیینی متفاوت را در برابر هم قرار می‌داد.^{۲۳}

عرفا، در وهله اول، سعی کردند که ابتدا از طریق شافعیها خود را وارد این نظام دسته‌بندی آیینی

۲۲. خانقاهی که در چارچوب بحث ما از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، در کتاب حدودالعالم به عنوان نهادی مانوی و نزد مقدسی به عنوان نهادی متعلق به فرقه کرامیه ذکر شده است؛ رجوع کنید به مقاله J. Chabbi در دایرةالمعارف اسلام (۲۶). همچنین رجوع کنید به بررسی مهم همین نویسندۀ با عنوان:

“Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan”, *SI* 46 (1977), p. 5-72.

این بررسی به ویژه تحلیلی درباره فرقه کرامیه است که تا آن زمان نه تنها اهمیتش در اسلامی‌کردن روستاهای شرقی ایران بلکه سهم او در توسعه عرفان در نظر گرفته نشده بود. همچنین رجوع کنید به مقاله:

Bosworth, “The Rise of the Karāmiyyah in Khurasan”, *Muslim World* 50 (1960), p. 5-14.

بررسی Bulliet با عنوان “The Patricians of Nishapur” نیز اهمیت این فرقه را در نیشابور آشکار می‌کند. در اینجا مجال آن نیست که به مطالعه تأثیرات معنوی کرامیه در مشایخی مانند ابوسعید و احمدجام بیردازم. اما مطالعه دقیق شیوه کار، زندگی و تبلیغات شیخ احمدجام با آنچه Chabbi در مورد کرامیه یافته است، نقاط مشترک بسیاری را آشکار خواهد کرد. مثلاً بازوورث متذکر می‌شود که کرامیه از دشمنان سرسخت ابوسعید بودند. او این مسئله را این‌گونه توضیح می‌دهد: «[این مسئله] که این دو گروه، یعنی مریدان شیخ و پیروان فرقه کرامیه برای جذب توده‌های شهری و روستایی و نهایتاً جلب کمک‌های مادی آنها به رقابت می‌پرداختند، بسیار محتمل است [...]» (“An Early Persian Sufi”, p. 80).

۲۳. این مسئله به این معنی نیست که این مقابله‌ها «جنگهای دینی» بوده است، هر چند باید تفاوت‌های آیینی را جدی گرفت، به یاد بیاوریم که در غرب بر سر مسائلی چون آیین قربانی مقدس و این که آیا باید با دو یا سه انگشت صلیب کشید و اموری مانند اینها، چه نزاعهای شدیدی در گرفت. آیینهای عبادی یکی از عوامل تفرقه میان گروهها بود. یک وضعیت دو قطبی، برای برخی محققان، حالت طبیعی جوامعی است که فاقد دولت مرکزی هستند. رجوع کنید به برخی قسمتهای تحقیق ژ. اوین J. Aubin دربارۀ کتاب ابن فُندق با عنوان:

“L’aristocratie urbaine dans l’Iran seljoukide: l’exemple de Sabzawār”, P. Gallais et Y. J. Riou (éd.), *Mélanges offerts à René Crozet*, vol. I, Poitiers, 1966, p. 323-332.

کنند (همگان می دانند که شیخ انصاری حنبلی مذهبی پر شور و در نتیجه، نماینده اقلیتی بود؛ اوج اقتدار عرفای حنفی دیرتر به وقوع پیوست) شخصیتی مانند قشیری را می توان در این زمینه الگویی دانست.^{۲۴} اما، این اقدام او نهایتاً منجر به شکست شد و عملکرد عرفانی مشایخ چندان در این مسئله دخیل نبود. فریتس مایر، در مطالعه اش در خصوص ابوسعید، به خوبی نشان می دهد که آنچه او بدان عمل می کرد، چیز جدیدی نبود. اما در عین حال مایر به سبک جدیدی توأم با انعطاف (dolce stil nuovo) که ابوسعید بدان عمل می کرد، اشاره می کند: آنچه برای او بیش از اکثریت عرفای اسلامی پیشین اهمیت داشت فرح و شادمانی در [یافتن] خداوند بود.

با توسعه مدرسه و خانقاه، پایگاه مادی فقهای اسلامی و همچنین عرفا دستخوش دگرگونیهای عمیق شد. متولیان این گونه نهادها دارای امکاناتی قابل بهره برداری بودند. اما وظایفی نیز به عهده داشتند که می بایست انجام دهند. متولی می توانست، با استفاده از نهاد خود به عنوان نقطه عزیمت، در بسط نفوذ خود بکوشد، اما در عین حال می بایست نیازهای مادی پیروانش را برآورد، به عبارت دیگر می بایست به جستجوی اهداکنندگان [کمک مادی] بپردازد. وانگهی، مشایخ عارف مسلک در این زمینه به سرعت جایگاه برتری کسب کردند؛ آنان برای نمایندگان آیینهای اصلی [اسلامی] و برای خانواده های بزرگ فقها و قضات به رقبایی بیش از پیش هراس انگیز تبدیل شدند.^{۲۵} چندین روایت تذکرة های در این خصوص پر معناست؛ این روایتها عمدتاً در مورد جشنهای بزرگی است که شیخ ابوسعید از محل هدایا و نذورات بر پا می کرده و همین امر خشم فقها را بر می انگیزخته است. از پایان قرن دهم به بعد، منابع رؤسای خانقاه های صوفی را معرفی می کنند.^{۲۶} اما عمدتاً نیمه اول

۲۴. قشیری، شافعی و کاتب حدیث، اما قبل از هر چیز عارف بود. او در کشمکشهایی که بین فرق اشعری، شافعی و حنفی در گرفت، فعالانه شرکت کرد. هالم (Halm) می گوید که هدف او آشتی دادن عرفان با قوانین دینی بوده است (در دایرة المعارف اسلام، ذیل قشیری) مایر نقش او را در ایجاد دگرگونی در عملکرد تعلیمات عرفانی توصیف کرده است:

F. Meier, "Hürāsān und das ende der klassischen süfik", *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971 (Accademia Nazionale dei Lincei: quaderno 160), p. 545-572.

این مقاله در نشریه *Bausteine* (مقالات منتخب) تجدید چاپ شده است:

Bausteine, Istanbul 1992, tome I (567/I: 153). در اینجا)

۲۵. گروه های مخالف شامل تعدادی خانواده می شدند و وصلت بین این گروهها بسیار نادر بود. رجوع کنید به:

R. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, 1972.

۲۶. رجوع کنید به مقاله Chabbi در دایرة المعارف اسلام (خانقاه) که زندگینامه هایی در مورد [بزرگان] نیشابور را به عنوان منبع اصلی معرفی می کند:

قرن بعد، دوره تأسیس و سازمان دهی خانقاهها بود. شایان ذکر است که ابوسعید به عنوان اولین واضع قوانین لازم الاجرا برای اشخاصی که در چنین نهادی زندگی می‌کردند. در ذهن نسل بعد تثبیت شد.^{۲۷}

حال ببینیم تذکره‌ها در مورد رقابت بین علمای دینی و رهبران عرفانی چه می‌گویند.^{۲۸} در نیشابور، دیرینه‌ترین دشمنان شیخ ابوسعید، مُقَدِّمان کرامیه، حنفیه و شیعیان بودند^{۲۹}؛ آنان اتفاق کردند که ابوسعید را نزد سلطان وقت (یعنی محمود غزنوی) رسوا کنند. منبع [مورد نظر] در این خصوص جای هیچ شکلی باقی نمی‌گذارد که این اقدام از روی حسادت بود. شیخ توانسته بود به محض ورود به شهر پیروان بسیاری گرد آورد که هدایای قابل ملاحظه‌ای به او تقدیم می‌کردند. [همین] منبع اضافه می‌کند که امامان شافعی و حنفی غزنین برای ادای دین خویش به شافعی‌ها، به این رسواسازی پاسخ گفتند: آنان چند کلمه‌ای پشت سند رسواسازی (که محضر نامیده می‌شد) بدین مضمون اضافه کردند که اعمال شیخ اسلامی نیست. یکی از نکات اصلی اتهام اسراف‌کارهای شیخ بود. احمدجام [نیز] هدف اقدامی کاملاً مشابه قرار گرفت: دشمنان او سندی (که آن نیز محضر نامیده می‌شد) برای سلطان فرستادند و در آن احمدجام را متهم به اعمال غیراسلامی کردند.^{۳۰} می‌توان با دلیل و برهان در اصالت تاریخی این روایت شک کرد.^{۳۱} در واقع چه چیزی مبتدل‌تر از داستانی است که قهرمان ما را در حال پیروزشدن بر عدهٔ بیشماری دشمنان قدرتمند نشان دهد؟ دانستن این که آیا حقیقتاً چنین محضری وجود داشته یا نه، آن قدرها مهم نیست، بلکه این نکته مهم است که این داستان علما را به عنوان دشمنان شیخ معرفی می‌کند (گرچه دشمنی آنها مسلم نیست). نکتهٔ مهم دیگر نیز این است که

۲۷. رجوع کنید به مقالهٔ پیشگفته نوشتهٔ Chabbi. در کتاب ابوسعید نوشتهٔ مایر، قوانین در صفحهٔ ۳۱۰ ذکر شده است. مایر نیز معتقد است که ابوسعید اولین کسی بود که قوانینی از این دست را کتباً وضع کرد، هر چند این قوانین هیچ چیز فوق‌العاده‌ای در بر ندارند (۳۱۱).

۲۸. واضح است که همواره به دلایلی بسیار متفاوت، رقابتی بین این دو جریان عملکرد دینی اسلامی، وجود داشته است. مایر در مقاله‌ای به چند مورد اشاره می‌کند:

“Hurāsān und das ende der klassischen süfik”, 549/I: 135.

اما موضوع اصلی زمان و توجه مریدان است، نه مبلغی که انتظار می‌رود که از اهداکنندگان دریافت شود.

۲۹. برای تفاوت‌های موجود بین فرقهٔ کرامیه و شیعیان رجوع کنید به: Chabbi, p. 42 sq (مبنای کار او در اینجا مطالعهٔ دقیق مقدسی است).

۳۰. اسرار التوحید، ص ۶۸ به بعد، ترجمهٔ آشنا، ص ۸۵ به بعد؛ مقامات، ص ۱۳۴.

۳۱. رجوع کنید به مایر، ابوسعید، ص ۲۲۲. با وجود این، به نظر نمی‌رسد که بازورث در این زمینه مشکلی داشته باشد: رجوع کنید به مقالهٔ “An Early Persian Sufi”، ص ۸۳.

گروهها و فرقه‌هایی که بر سر «قدرت» در یک شهر نزاع می‌کردند می‌توانستند به «مخضر» متوسل شوند.^{۳۲}

در همین چهارچوب اضافه کنیم که نویسنده اسرارالتوحید به خود زحمت بسیار می‌دهد تا بر این نکته تأکید کند که استاد او (و جد بزرگش)، گرچه خود شافعی بوده است و با در نظر گرفتن این که تصوّف می‌بایست خود را دور از رویارویی‌های عصبیه^{۳۳} نگاه دارد، به هیچ یک از «آیینهای» [فرقه‌ای موجود] عنایتی نداشته است. غزالی نیز، با محکوم کردن این رویاروییها، موضع‌گیری مشابهی کرد و گفت که علت همه آنها طمعکاری طرفین ذی‌نفع بوده است.^{۳۴} این مسئله کاملاً محتمل است و در واقع حکایتی در یکی از متون ما آن را تصدیق کرده است. رویارویی تعصب‌آمیزی به دلیل برخی نذورات در نیشابور روی داده بود.^{۳۵} در واقع، به گفته بولیه به نظر می‌رسد که رقابت برای کسب پروجه‌ترین مقامات بین علمای شهر در اکثر موارد زمینه اصلی این درگیریها بوده است.^{۳۶} نذورات، هبه‌ها و هدایای دیگر، خصوصاً کمک معاشهای روزمره را که عرفا از آن بیش از پیش به ضرر علمای بهره می‌جستند، باید در شمار موارد منازعه مادی آورد. در وهله اول علمای هر شهر وند سپس هر صاحب شأن روستایی را که مرید یک شیخ می‌شد خائن به حساب می‌آوردند، زیرا هم درآمد و هم اعتبار خود را از دست رفته می‌دیدند. علی‌رغم اینکه منابع اغلب ارقام دقیقی ارائه می‌کنند، روایتها به ما این امکان را نمی‌دهند که بگوییم آیا واقعاً شیخ مورد نظر از امکانات قابل

۳۲. رجوع کنید به بررسی اینجانب: *روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*؛ و (زیر چاپ) *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Iran und Transoxanien in vormongolischer Zeit* و فصل ۴-بخش ۳، "Wahrnehmung von Gruppeninteressen".

شهادتهای منابع غیر تذکره‌ای تا آن اندازه حائز اهمیت هست که بگوییم این امر کاملاً ممکن بوده است.
۳۳. اسرارالتوحید، ص ۲۱۲ (در ترجمه موجود نیست)، ۲۱ (در ترجمه ص ۲۷) و ۲۳ (در ترجمه ص ۳۹). یادآور شویم که قشیری نیز فعلاً نه در این رویاروییها شرکت کرده بود.

34. E. Glassen, "Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca.1000-1501)", *Religion und Politik im Iran (mardon nameh)*, Frankfurt/Main, 1981, p. 58-77.

۳۵. مقامات، ص ۱۲۱.

۳۶. R. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*. همچنین رجوع کنید به مقاله:

"Local Politics in Eastern Iran under the Ghaznavids and Seljuqs", *IrStud* 11 (1978), P.35-56.

نویسنده فوق، در این مقاله، تحلیلی از یکی از نوشته‌های مقدسی را ارائه می‌کند.

ملاحظه‌ای برخوردار بوده است یا نه، یا به طریق اولی از چه امکاناتی برخوردار بوده است. به عبارت دیگر، نمی‌توانیم یک دینار را یک دینار به حساب آوریم. اما، از تحوّل اوضاع در دراز مدّت آگاهی داریم: مشایخ [در جذب نفوذ و اعتبار] پیشرفت کردند، درحالی که کاتبان حدیث و فقها مواضع خود را از دست دادند. همچنین واضح است که در دوران حیات ابوسعید، و بیش از آن در زمان احمد، منابع مادّی یکی از دلایل عمده درگیری بین شیوخ و علما بوده است. این نکته بدین معنی نیست که منابع مادّی [مورد مناقشه] قابل ملاحظه بوده است. ممکن بود مناقشه‌هایی شدید برای مقادیری ناچیز روی دهد و علاوه بر آن، ممکن بود مسئله اصول [دینی] نیز در کار باشد.^{۳۷}

در نتیجه، عرفایی که وارد نظام مدرسه‌ها و خانقاهها می‌شدند نمی‌توانستند صرفاً به تلاش عرفانی بسنده کنند. عرفان رفته رفته شیوه انفرادی را ترک می‌گوید و تبدیل به مرامی بسیار سازمان یافته‌تر می‌شود؛ پایگاه مادّی عرفان از این پس، در بسیاری از موارد، پایگاهی نهادین است. در همان حال، تشکلهای عرفانی نوپا، رفته رفته بر «جبهه‌های» موجود در «عصبیه» غلبه می‌کنند. این تشکلهای (که گهگاه «فرقه‌های عرفانی» نامیده می‌شوند) کم‌کم به محور جهت‌دهی دیگری در کنار آیینها تبدیل و با گذشت زمان، تقریباً به‌طور کامل در این نقش جانشین آیینها می‌شوند.^{۳۸}

نقش مشایخ «سبک جدید»

این مشایخ مانند ابوسعید و سپس احمد جام و بسیاری دیگر پس از آنها،^{۳۹} مشایخی به «سبک جدید» ند. این سبک الزاماً سبک جدید توأم با انعطاف (*dolce stil nuovo*) نیست، بلکه ممکن است

۳۷. همچنین رجوع کنید به: Zakhoder, "Khorasan", p. 134.

۳۸. به رغم اینکه این نکته در میان مشخصه‌هایی که مایر برای صوفیان قرن نهم از یک سو و قرن چهاردهم از سوی دیگر برمی‌شمارد، دیده نمی‌شود، اما این نکته یقیناً در تصویر کلی [از تصوف] جای می‌گیرد. رجوع کنید به: "Hürāsān und das ende der klassischen süfik", 545/I: 131. زاخو در زندگی شیخ ابوسعید را به نوعی انعکاس رشد تصوف می‌داند. همان‌گونه که شیخ از زهد و ترک دنیای دنی فاصله گرفته بود، تصوف نیز ریاضت پیشگی و زندگی در بیابان را پشت سر گذاشته بود. رجوع کنید به:

B. Zakhoder, "Khorasan i obrazovanie gosudarstva Seldjukov", *VoprIst* 1945/VI, p.119sq (در اینجا ص ۱۳۴).

۳۹. یکی از مهمترین رقبای احمد، مودود چشتی بوده است، رجوع کنید به حکایت‌هایی که او در مقابل احمد قرار می‌دهد، مقامات، ص ۷۹ به بعد.

[سبکی] سخت نیز به نظر برسد. اقتدار تام و تمام مشایخ بر مریدانش، زندگی گروهی در خانقاهی که تحت نظر شیخ طبق قواعدی تثبیت شده اداره می‌شد، اهمیت پیوندهای خانوادگی بین شیخ و جانشین یا جانشینانش، دخالت تدریجی شیخ در امور شهر و منطقه، همگی مشخصه‌های این سبک جدید است. این مشایخ نه تنها توانستند خود را در ایران خاوری تثبیت کنند، بلکه موفق شدند که از جهت عده پیروان خود، هم در جوامع شهری (خصوصاً در بازار) و هم در جوامع روستایی، تا حد زیادی، بر علما و صوفیان سنتی پیشی گیرند. در نتیجه، هدایا و قبل از هر چیز کمک معاشهای روزانه که به یک رهبر امکان تأمین معاش اطرافیان خود و پرداختن به نیازهای مراجعان را می‌داد، به [بهای] ضرر دیگران، نزد مشایخ سرازیر می‌شد. این پرسش پیش می‌آید که چرا مردم گرایش خود را تغییر دادند و علما و اهل تصوف سنتی را برای پیوستن به مشایخ «سبک جدید» ترک کردند؟

بی‌شک باید پاسخ را در تغییر نقش علما و اهل تصوف سنتی از یک سو و مشایخ «سبک جدید» از سوی دیگر جستجو کرد. لازم است برای مشخص کردن این نقشها، سازمان‌دهی اجتماعی شهرها را در ایران خاوری در این دوره (یعنی قرون یازدهم و دوازدهم میلادی) مورد بررسی قرار دهیم. شهر واحدی نیست که دقیقاً تعریف شده باشد: شهر همواره در چهارچوب منطقه جای می‌گیرد. علاوه بر این، قوانینی که مختص شهر [و شهرنشینی] باشند آن را تعریف نمی‌کنند: [در شهر] نه مرجع قضایی وجود دارد نه شهر داری. اما، با این همه، می‌توان تصور کرد که تا حد زیادی سرشناسان شهر بودند که (کبابیش به صورت مشورت) در مورد مسائل مهم آن تصمیم می‌گرفتند.^{۴۰} بین این سرشناسان مخلوطی از همکاری و رقابت وجود داشت.

تا حدودی محتمل به نظر می‌آید که عالمان و صوفیان سنتی قادر نبوده‌اند که به موضع‌گیری مشترکی در مقابل مشکلات بزرگی که از زمان به قدرت رسیدن ترکها در آن منطقه (تقریباً از سال ۱۰۳۰) با آن رویه‌رو بودند، دست یابند.

هنگامی که سلجوقیان، در سال ۱۰۳۸، به شهر نیشابور رسیدند، به آنها گفته شد که شهر آماده

۴۰. از میان بررسیهای متعددی که تاکنون در این خصوص صورت گرفته است، فقط به این مقاله ارجاع می‌دهم: Boaz Shoshan, «The "Politics of Notables" in Medieval Islam» *AAS* 20, 1986, p.179-215.

این مقاله اهم نوشته‌های قبلی در این مورد را خلاصه می‌کند. برای نقد [این مطالب] رجوع کنید به کتاب من: *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler*.

تسلیم است، اما به فاتحان فهانده شد که شهروندان فاتحان دیگری را نیز دیده‌اند و اگر مالک دنیای آنان (یعنی سلطان) دور است، خداوند و خادم او، [یعنی] ملک الموت، بسیار نزدیک‌اند؛ مردم شهر به سلاح نماز شب و دیگر اعمال دینی مجهز بودند. در این مورد نیز، سرشناسان شهر بودند که به‌عنوان سخنگوی شهر، یعنی پیشقراولان عمل می‌کردند. در میان هیئت استقبال‌کنندگان از سرداران سلجوقی نامی از عُرفای «سبک جدید» برده نشده است.^{۴۱}

در فاصله کوتاه حکومت غاصب و سرکوبگر خجستانی در نیشابور در سال ۸۸۱، بسیاری از مردم به وحشت افتادند؛ ثروتمندان پنهان شدند، دیگران به نماز و دعا پناه بردند و از ابوعثمان و دیگر یاران ابوحنفص زاهد مردم را به دعا و نیایش دعوت کردند.^{۴۲} اگر بتوان به روایت ابن اثیر اعتماد کرد، این واقعه داستانی بسیار کهن دالّ بر دخالت زُهاد در امور شر است. اما بسیار محتمل است که این داستان متعاقباً به اسامی این دو بزرگ عرفان خراسانی پیوند خورده باشد، چرا که این روایت در هیچ منبع دیگری نیامده است و ابن اثیر منبع روایت را ذکر نمی‌کند.^{۴۳}

نیایشهای مذکور یکی از شیوه‌های اصلی بیان افکار عمومی است. مردم شهر به این وسیله،

۴۱. رجوع کنید به ابوالفضل [بیهقی]، تاریخ بیهقی، ص ۵۵۱ به بعد (در ترجمه روسی Arends، ص ۴۸۹ به بعد)؛ همچنین رجوع کنید به: ص ۲۵۲ به بعد، بازوورت، غزنویان. اما یادآور می‌شویم که پیوند میان رهبران عرفانی و سرداران سلجوقی با گذشت زمان مستحکم‌تر شد تا جایی که شبی (Chabbi) می‌نویسد: «پیوند میان اعضای خانقاهها و قدرت حاکم سلجوقی، در واقع، نیمه دوم قرن یازدهم را تحت تأثیر خود قرار داد». دایرةالمعارف اسلام، مقاله پیشگفته). مایر نیز در حدود نیمه قرن یازدهم متوجه دگرگونی می‌شود: «ابوسعید چیزی را که به موقعیت صوفیان مربوط می‌شد تجربه کرد، یعنی نوعی تغییر جزّ در چنین پهنه جغرافیایی، ناشی از تغییر استیلای غزنوی به سلجوقی [...]» و اضافه می‌کند که این پدیده صرفاً محدود به دوره سلجوقی نبوده است. روایت‌های مربوط به این معنی که چگونه ابوسعید خراسان را به چغری و عراق را به طغرل واگذار کرد خود نشانه‌ای گویاست. حتی، اگر لازم باشد، در اصالت تاریخی این روایتها هم شک کنیم (به‌منظر نمی‌رسد که بازوورت و زاخودر در این زمینه شکی داشته باشند؛ ولی به عکس، مایر این روایتها را از مقوله افسانه‌پردازی می‌داند)، امر واقع این است که این موضوع اولین بار در سطح نوشتاری آشکار می‌شود. پیش از این، رسم معمول این نبود که مشایخ مشروعیتهی «گراماتی» به سرداران سیاسی - جنگی بدهد. این امر که چنین داستانی از آن زمان به بعد ممکن و در دراز مدت به امری متداول بدل شد، به‌تنهایی نشانه یک دگرگونی در فضای [حاکم آن زمان] است.

۴۲. ابن اثیر هفتم: ۲۸۱، سال ۸۷۴/۲۶۱. در اینجا یقیناً منظور ابوعثمان الحیرری (متوفی به سال ۹۱۰) و ابوحنفص حدّاد (متوفی در حدود سال ۸۸۰) است. نگاه کنید به: ص ۵۵۶ به بعد مقاله F.Meier, "Khurāsān und das ende der klassischen sūfik" همچنین رجوع کنید به شبی.

۴۳. برای منابع این اثیر در مورد تاریخ نیشابور، رجوع کنید به رساله

Fl. Schwartz, Tübingen, *Der Sultan von Khorāsān* (1993).

رضایت یا (در صورت لزوم) عدم رضایت خود را از حکومت بیان می‌کردند. این نیایشها در ملاً عام، به صورت فردی یا دسته جمعی، صورت می‌گرفت و خلوص در آنها بسیار مهم بود. حکام و پادشاهان به دفعات تکرار می‌کردند که هدف واقعی حکومت آنها جلب دعای مخلصانه مردم است. هنگامی که مردم برای رهایی از قید حکومتی ظالم دعا می‌کنند، اعتنا کردن به این نیایشها نهایت بی‌پروایی است.^{۴۴}

طبیعی به نظر می‌رسد که مردم برای برخورداری از حمایت عرفا از دعاهایشان به هر عارفی متوسل می‌شوند زیرا این عرفا مستجاب‌الدعوه بودند. مثلاً ابراهیم ینال برادر طغرل، حاکمی ظالم در نیشابور بود. «در هر بار عامی که شیخ ما ترتیب می‌داد، اشخاصی برای درخواست دعا نزد وی می‌آمدند.»^{۴۵} البته ابوسعید هیچگاه چنین دعاهایی نکرد، چرا که می‌دانست حاکم ظالم روزی توبه خواهد کرد. قدرت مشایخ با مرگشان، از بین نمی‌رفت. برخی از اهالی هرات بر مزار احمدگرد هم آمدند تا از مأمور مالیاتی که به آنها ظلم می‌کرد، شکایت کنند. آنها اضافه کردند که پیش از آن دست استمداد به هر سو دراز کرده و مبالغ قابل ملاحظه‌ای پرداخته و به دیوان نیز شکایت برده بودند، اما نتیجه‌ای نگرفته بودند؛ زیارت مزار شیخ آخرین امید آنها بود. البته شکایات هراتیان به نتیجه مطلوب رسید.^{۴۶}

اشتغالات مشایخ صرفاً به دعا و نیایش محدود نمی‌شد؛ از میانه قرن یازدهم آنها در امور نظامی نیز دخالت می‌کردند. پیش از آن، در مناظراتی مربوط به تسلیم شدن شهر در برابر فاتحی که پشت دروازه‌های آن رسیده بود، علماً شرکت داشتند.^{۴۷} حتی در پایان دوره سلجوقی، یعنی از سال ۵۳۶ هـ ق (۱۱۴۱ م) بدین سو، هنگامی که خوارزمیان سعی داشتند که بر منطقه تسلط یابند، می‌بینیم که مردی

۴۴. چنانکه از این داستان برمی‌آید: یکی از امرای دیلمی در سال ۳۱۶، ق (۹-۹۲۸ م) شهر قزوین را تصرف کرده و زندگی را برای همه اهالی آن منطقه دشوار ساخته بود. مردم به همراه تمامی افراد خانواده‌هایشان، برای دعا بر ضد وی از شهر (بی‌شک به قصد نمازگاه) بیرون آمدند. او به این حرکت اعتنایی نکرد و آن را به سخره گرفت، اما به سبب این اظهار نارضایی علنی، رهبران نظامی منطقه تصمیم گرفتند که امیر دیلمی قزوین را مجبور به ترک موضع کنند (ابن اثیر، هشتم: ۱۹۳).

۴۵. اسرار التوحید، ص ۱۱۶ به بعد، ترجمه آشنا، ص ۱۳۳ به بعد.

۴۶. مقامات، ص ۱۹۶.

۴۷. مثلاً مورد یادشده در نیشابور هنگام حمله سلجوقیان، اما در تمامی خراسان همین وضع حاکم بود. نگاه کنید به: بازوورث، «غزنویان»؛ اوبن (Aubin)، «سبزوار»؛ همچنین رجوع کنید، برای وقایع مربوط به این شهر، به مجموعه مقالات من با عنوان "Histoires de Hérat" و برای همه خراسان به کتاب من تحت عنوان *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler*.

علوی دفاع از شهرستانی مانند سبزوار را به عهده می‌گیرد.^{۴۸} چند سال بعد، فردی از همان طبقه اجتماعی، شاید پسر فرد پیشین، همان نقش را ایفا می‌کند.^{۴۹} اما، هنگامی که حاکم نیشابور، آی‌آبه، پس از سال ۱۱۶۰ م سعی در تصرف بی‌هق داشت، مردم زاهدی را بیرون دروازه‌های شهر فرستادند تا از آنها دفاع کند. او مذاکرات را چنان با مهارت پیش برد که آی‌آبه از تصمیم خود منصرف شد.^{۵۰} به نظر می‌رسد که این موضوع به یک قاعده تبدیل شد. اهالی بی‌هق با سلطان شاه خوارزمی که مدعی تاج و تخت بود چنان مدارا کردند که او تمامی امکاناتش را برای تصرف شهر به کار گرفت. اهالی شهر، به‌رغم بی‌زاری که از مشایخ و دیگر خرده‌شیخها داشتند، مجبور شدند که به یکی از آنها روی آورند و نهایتاً او بود که توانست شهر را از محاصره بیرون آورد.^{۵۱} همین اتفاق پیش از آن در خوارزم رخ داده بود و آهوبوش زاهد از سلطان سنجر سلجوقی درخواست کرده بود که با اهالی آن شهر با رحمت و ملایمت رفتار کند.^{۵۲} بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که برای مشایخ ایفای نقش سخنگوی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند بیش از پیش وظیفه همه آنها از صوفیان بزرگ گرفته تا خرده صوفیان «شمن سیرت» می‌شود، وظیفه‌ای که آنها، به‌رغم علمای سرشناس شهر، به تصرف خود درمی‌آوردند.

می‌توان بر تعداد نمونه‌ها بیش از این افزود؛ اما همین نمونه‌ها به‌تنهایی نشان می‌دهد که با گذشت زمان و به‌وضوح از اواسط قرن یازدهم به بعد، شیوخ هم نماینده مردم در مقابل خداوند و هم نماینده آنها در مقابل بزرگان این جهان‌اند.

شیوخ و زاهدان به‌ویژه در سرداران نظامی ترک نفوذ داشتند. بدین ترتیب آنها نقشی ایفا

۴۸. ابن فندق، ص ۲۷۲، مورخ ۵۳۹ هـ؛ ممکن است اشاره این اثر نیز به همین سلسله وقایع باشد؛ نوزدهم: ۸۸، مورخ ۵۳۶ هـ (بدون اشاره به مرد علوی).

۴۹. ابن اثیر، یازدهم: ۲۳۲، مورخ ۵۵۴ هـ (این قسمت در بخش وقایع سال ۵۵۳ گنجانده شده است)؛ ابن فندق، ص ۲۷۱. نام علوی سال ۵۳۹، محمد بن یحیی العلوی الحسینی و نام علوی سال ۵۵۴ علی ابن محمد بن یحیی بوده است. (نام اخیر را فقط ابن اثیر ذکر کرده است).

۵۰. ابن اثیر، یازدهم: ۲۶۰، در شرح وقایع سال ۵۵۵.

۵۱. جوینی، تاریخ جهان‌گشا، جلد دوم، ص ۲۴، در ترجمه بویل (Boyle)، ص ۲۹۵. نام این شیخ احمد بدیلی بوده است.

۵۲. همان، ص ۱۰؛ در ترجمه بویل، ص ۲۸۳ به بعد. آهو یکی از حیوانات صحرایی شبیه غزال یا بز کوهی است. نام این فرد نشان می‌دهد که جامعه‌ای از پوست این حیوان به تن می‌کرده است. همچنین در مورد او گفته می‌شود که در میان آهوان زندگی می‌کرده و این امر او را تا اندازه‌ای، به «شمنهای» ترک مغولی نزدیک می‌کند.

می کردند که برای علما آسان نبود، چرا که علما از تواناییهای لازم برای انجام دادن این کار برخوردار نبودند.^{۵۳} این امر این نکته را توجیه می کند که پس از روی کار آمدن تُرکها، نوع جدیدی از سخنگویان جوامع شهری و روستایی ساکن در شخص عارف متجلی می شود. نقشی که او به عهده می گیرد از طریق دعا و نیایشهای او توسعه می یابد، نیایشهایی که گمان می رفت بیش از دعاها، یک مسلمان عادی اجابت می شد و بدین ترتیب، شخص عارف، به تعبیری، برای دفاع از شهر به صورت عضوی بی بدیل درمی آمد.

زندگی اجتماعی نزد مشایخ

وظایف مشایخ به دعا [برای رهایی از یوغ] حاکمان ظالم یا به دفاع از شهر خویش با شیوه‌هایی کمابیش فوق طبیعی محدود نمی شد. آنها نقش قابل ملاحظه‌ای در زندگی جمعی مسلمانان ایفا می کردند. در اینجا است که مشایخ عناصری از کرامت پیشین^{۵۴} و به ویژه جنبه برونگرایانه معتقدات آنها را اقتباس کردند. در این باره باید یادآور شویم که هم ابوسعید و هم احمد جام از سوی عرفای سنتی مورد انتقادهای شدیدی قرار گرفتند؛ آنان معتقد بودند که با توجه به شیوه زندگی این دو شیخ، هیچ یک زاهد و پارسا نبودند.^{۵۵} مع الوصف، آنچه مهم است تأمین نیازهای مریدان به اهتمام شیخ است و نه بخششهای اعطا شده به او و نه حتی برخورد شخصی اش با ثروت مادی. بی شک ابوسعید اولین شیخی نبود که پاسخگوی این نیازها باشد، اما این امر که منبع [یادشده] این رفتار را به او منتسب می کند نشانه آن است که این رفتار از آن زمان به بعد بخش مکمل شخصیت یک شیخ محسوب می شده است.

با وجود این، هر یک از این دو شیخ برخورد متفاوتی با مال و منال دنیوی داشت. ابوسعید چیزی برای خود نگاه نمی داشت و به خدا توکل می کرد. این بدان معنی نیست که او دارایی نداشت؛ در

۵۳. علما الزاماً خیره در ارتباط با عالم بالا نیستند، آنها بیشتر در [تعیین] صحت آیین و صحت کردار اسلامی خیره‌اند.

۵۴. رجوع کنید به بررسی پیشگفته شیخی (Chabbi).

۵۵. زهد و پارسایی برای این دو مرحله‌ای از «سیر و سلوک» است که آنها پشت سر گذاشته‌اند. رجوع کنید به مقامات، ص ۸۷؛ اسرارالتوحید، ص ۱۰۳ و ۱۲۳؛ در ترجمه آشنا، ص ۱۲۰ و ۱۴۰. همچنین نگاه کنید به زاخورد، یادداشت شماره ۳۷. جشنهای بزرگی که ابوسعید علاقه به برگزاری آنها داشت بیش از هر چیز انتقادهای را برمی‌انگیخت.

بارعام‌هایش، مریدان می‌توانستند دغدغه‌های مالی خود را با او در میان بگذارند و این موقعیت را از دست نمی‌دادند. در این صورت، گهگاه اتفاق می‌افتاد که شخصی از میان جمع برخیزد و به فرد محتاج خطاب کند: «آنچه می‌خواهی، [من] به تو می‌دهم». ^{۵۶} مریدان می‌توانستند شخص شیخ را در جریان نیازها و دغدغه‌هایشان قرار دهند. هنگامی که او تشخیص می‌داد که فرد ملتزم مستحق کمک است، در جمع اعلام می‌کرد: «حسن مقروض است» (حسن پیشخدمت شیخ بود). [در این هنگام] یقیناً کسی مبلغ را می‌پرداخت. علاوه بر این، ابوسعید عادت داشت در جشنهای مجللی که تمامی مریدان را به آن دعوت می‌کرد، مبالغ هنگفتی هزینه کند. ^{۵۷}

احمد جام نیز نمی‌گذاشت مریدانش گرسنه بمانند. اما، او، برخلاف ابوسعید، ثروتی [برای خود] اندوخت. در محیط روستایی، برای به‌دست آوردن نفوذ و اعتبار باید صاحب ملک بود. احمد بنای اصلی یک روستا را پایه‌ریزی کرد و مؤسسات مربوط به آن را ساخت. ^{۵۸}

او مجبور بود که، چه در سفر و چه در حضر، به تمامی مسائل زندگی روزمره رسیدگی کند: از آبیاری ^{۵۹} گرفته تا اختلافات بین روستاها و فرقه‌های مختلف؛ ^{۶۰} حتی [روزی] به پیدا کردن خر گمشده‌ای پرداخت. ^{۶۱} او نقش واعظ را نیز ایفا می‌کرد. ^{۶۲} با وجود این، مردم او را عمدتاً به دلیل قدرت شفا دهنده‌اش می‌شناختند و او شهرت اولیه‌اش را به عنوان شفا دهنده کسب کرد.

شهرت دیگر شیوخ ناشی از قدرت استثنایی آنها در برخورد با سلاطین و به‌طور کلی با بزرگان اهل دنیا بود. این مسئله برگ برنده مهمی در رقابت آنان با علما و عرفای «سبک قدیم» بود ([خصوصاً] هنگامی که اینان از در دست گرفتن ابتکار عمل در مقابل قدرت حاکم به دلایل مذهبی سر باز نمی‌زدند). این مسئله را به‌طور ضمنی با قرائت اسرار التوحید درمی‌یابیم: تنها نوادگان شیخ ابوسعید می‌توانستند سلطان را در جریان نیازهای شهر میهنه قرار دهند. از سوی دیگر، احمد جام

۵۶. اسرار التوحید، ص ۲۲۳؛ ترجمه آشنا، ص ۲۲۷؛ همچنین رجوع کنید به:

Bosworth, "An Early Persian Sufi", p.87.

۵۷. همان، ص ۲۷۷، ترجمه، ص ۲۸۱.

۵۸. مقامات، ص ۴۸ به بعد. روستای مُغَدآباد، محل سکونت احمد جام، ظاهراً متعلق به خود او بوده است.

۵۹. دو داستان مبنی بر این که شیخ مقدار آب جاری در کاریزها را بیشتر کرد، ص ۹۱ و ۹۲.

۶۰. مقامات، ص ۱۰۳، ۱۲۲، ۱۲۶.

۶۱. نمونه‌ای از نوع «معجزه به عنوان یاری و کمک» مقامات، ص ۸۶. همچنین نگاه کنید به:

"Hagiographische Texte als historische Quelle".

۶۲. پیشگفته، ص ۹۳. این وظیفه نیز، به عقیده شی، مختص فعالیت‌های کرامیه بود.

خود را به عنوان دعاگوی شخص سلطان سنجر و قدرتش قلمداد می‌کرد.^{۶۳} بدین ترتیب احمد جام با داشتن امتیاز نزدیک شدن به سلطان، در اغلب مناقشات از موضع برتر برخوردار بود. مثلاً، هنگام قتل امیر طغرل تگین که سعی کرده بود چوبی را که شیخ برای ساختن یک مسجد به آن احتیاج داشت، از او بدزدد، [رفتار] او را می‌بینیم، پس از قتل امیر، خشم سلطان روستای [شیخ] را تهدید می‌کرد. شیخ نامه‌ای به او نوشت و او را از چگونگی واقعی جریان آگاه ساخت.

موروثی شدن موقعیت یک شیخ در این دوره اتفاقی نیست. قبل از هر چیز داراییها می‌بایست حفظ شود. اما تأثیر برکت وجود شیخ با مرگ وی پایان نمی‌گرفت، بلکه از مزار او ساطع می‌شد. این مسئله منجر به پیدایش زیارت شد؛ معتقدان نه تنها از اطراف بلکه از مناطق دوردست به آنجا می‌آمدند و نذوراتی اهدا می‌کردند که مبالغ قابل ملاحظه آن به طایفه‌ای امکان استقرار در آن مکان را به عنوان خادم می‌داد. همچنین گروهی از مریدان، در جستجوی برکت، نزدیک مقبره مستقر شدند. به نظر می‌رسد که در همین دوره جمعیهایی با هدف توسعه‌ای بزرگ در اطراف مقبره شیوخ شکل گرفتند.^{۶۴}

بنابراین، وجه تمایز شیوخ «سبک جدید» از عرفا و صوفیان سنتی، مشارکت همه‌جانبه آنها در زندگی اجتماعی است. آنها دیگر صرفاً به رستگاری خویش علاقه‌مند نیستند، بلکه رفاه مراجعانشان و همچنین مریدانشان نیز برای آنها اهمیت دارد. از این رو، تنها نگرش جدیدی به تقدس و عملکرد عرفانی آنها را از اسلافشان متمایز نمی‌کند، بلکه شیوه کامل زندگی وجه تمایز آنهاست.

و می‌توان دریافت که چرا این شیوه زندگی، در مقایسه با عرفان سنتی، به آسانی مریدانی پیدا کرد و چرا [عده آنها] از مراجعان «سنتی» علماً هم فراتر رفت. [این] شیوخ بیشتر در دسترس و نزدیکتر بودند و تیختر علمی [نیز] نداشتند. آنان شخصیت‌های گهگاه سختگیر و حتی مستبد بودند (خصوصاً احمد جام)، اما در عین حال می‌توانستند نقش پدرگونه‌ای به عهده گیرند. برای مشخص کردن اصول مادی این نقش، باید از رابطه متقابل «ارباب» و «ارباب رجوع» کمک بگیریم؛ مریدان شیوخ «سبک

۶۳. مقامات، ص ۳۰ به بعد.

۶۴. اولین نمونه تربت جام است که نام آن نشانه معدآباد قدیم است. بدین ترتیب تربت جام جانشین مقرهای سابق شد. نمونه دوم، گازرگاه مدفن عبدالله انصاری است. تاریخ (طبیعتاً افسانه‌ای) محل را اسفزاری در روزات، دوم، ۵۰، نقل کرده است؛ هر چند این مکان از قبل وجود داشته است، تنها پس از نسل مرشد انصاری و خصوصاً خود او، رونق یافت. خانواده شیخ ابوسعید در میهنه دوامی نیافت؛ اگر با مؤلف اسرارالتوحید هم عقیده شویم، این امر به دلیل آشوبهای دوره غزها بود.

جدید» صرفاً پیروان آنان نبودند بلکه ارباب رجوع آنان نیز محسوب می‌شدند و شیوخ صرفاً استادان آنان در سیر و سلوک نبودند بلکه ارباب آنان نیز محسوب می‌شدند. این امر آنان را وارد زد و بندها (و همچنین دسیسه‌ها) در بطن شهر کرد و آنان [نیز] به جمع اربابان پیوستند. با وجود این، تنها در اواخر دوره قبل از حمله مغول بود که در این زمینه به میزانی از برتری دست یافتند. انحطاط روزافزون علما به دلیل کشمکشهای «عصبیه» که باعث سقوط نیشابور شد (۱۱۶۲-۱۱۵۳)، احتمالاً این نفوذ جدید را توجیه می‌کند. در شهرهای دیگر خراسان نقش زیانبار این کشمکشها جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد.

نوع ادبی

توصیف شیوه جدید زندگی مستلزم نوع ادبی جدیدی است. اکنون به جای تجارب معنوی، فعالیت‌های دنیوی [شیوخ] برای مؤلفان سودآور می‌شود. در مجموعه‌های زندگی‌نامه - تذکرة الاولیاء الله، روابط بین عارف و استادان او نقش اصلی را ایفا کرده بود؛ به همین دلیل، منشأ این نوع ادبی تا حدودی در ادبیات کاتبان حدیث آشکار می‌شد. در نوع جدید ادبی، این روابط رفته رفته نقشی به مراتب نازکتر ایفا می‌کند. تذکرة‌هایی مانند مقامات، به نظر من، طیف وسیع‌تری از مخاطبان را در نظر می‌گیرد؛ این نوع متون یا به کوشش یکی از نوادگان آن شخصیت بزرگ یا به قلم یکی از مریدانش و در هر صورت به قلم یکی از اعضای گروهی نوشته شده است که در کنار مزاری که تذکرة آن را ارج می‌نهد، زندگی می‌کرد. می‌توان تصور کرد که بسیاری از حکایات و داستانهای اغلب معجزه‌آسایی که در این نوع ادبی موج می‌زند، در نشست‌هایی کبابی عمومی، یعنی در نوعی شب‌زنده‌داری، در محلی یقیناً نزدیک مزار، برای مستمعینی متشکل از پیروان نقل شده است. تقسیم درونی این کتب این فرضیه را محکم‌تر می‌سازد. بنابراین آنچه در کتابهای برجای مانده می‌یابیم، سنت شفاهی تثبیت شده‌ای است و این سنت به هیچ وجه از دقت‌های خشک کتابت حدیث که هنوز در محفل صوفیان سنتی دارای نوعی اعتبار بود، پیروی نمی‌کند. این مسئله بدین معنی است که باید با این متون برخوردی بسیار محتاطانه داشت؛ چرا که هدف آنها صرفاً تهذیب نیست، بلکه تقویت پیوند پیروان (یا زودباوران) با گروه مورد نظر است، یعنی گروهی که در کنار مزار زندگی می‌کنند و عمده معاش خود را از آن محل به دست می‌آورند.

بنابر این همین گروهها هستند که از خلال تذکرة‌های «سبک جدید» تعریف می‌شوند. باید یادآور شویم که این گروهها دارای موجودیت و مشخصات زمانی، مکانی و گهگاه حتی اعقاب مشترک هستند. آنها هسته دوم سازمانها (یا طریقت‌های) عرفانی را که در این دوره به وجود آمدند، تشکیل می‌دهند (هسته دیگر را مدارس و خانقاههای مورد استفاده عرفا تشکیل داده بودند).

در مقابل، مجموعه‌های «زندگینامه تذکرة الاولیاء» (اگر بتوان این واژه را ابداع کرد)، نه یک گروه بلکه یک شیوه و یک جنبش را تعریف می‌کند. [البته] گروهها نیز، پس از گذشت سالها مجموعه‌های زندگینامه تذکرة الاولیاء از نوع زشحات را ارائه کردند. هدف مجموعه‌ای، مانند کتاب دیررس ففحات جامی به عنوان نمونه، بازیابی پیوندهایی است که تمامی عرفای مهم را با رشته‌های بزرگ سنت مرتبط می‌سازد. این نوعی «کتاب سلسله» یا حتی «سلسله‌سازی» است (اگر بتوان این واژه ابداع شده را نیز به کار برد).^{۶۵} نمونه‌های قدیم‌تر از این نوع، چنانکه شبی قبلاً متذکر شده است،^{۶۶} مانند کتب رجال، یعنی زندگی‌نامه گردآوری شده به دست کاتبان حدیث، عرفای مستقل را به یکدیگر پیوند می‌دهد.^{۶۷}

بدین ترتیب، تذکرة‌نویسی اولیاء از نوع مقامات منشأ خود را از بافت اجتماعی کاملاً معینی می‌گیرد: گروههایی متشکل از صوفیانی که از مقطعی به بعد، به عنوان نگاهبانان آرامگاه یک مرشد

۶۵. در این زمینه، آراء Devin DeWeese برای من روشن‌کننده بوده است: نگاه کنید به:

An "Uvays" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia, Bloomington, 1993 (Papers on Inner Asia: 22), p.15:

«در پایان قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم در ایران و آسیای مرکزی مجموعه قابل توجهی از تذکرة‌های نوشته‌شده به دست یک گروه خلق شد و تمامی آنها را نمی‌توان به آسانی به هدف «تبلیغ» برای جماعات مشخص صوفیان پیوند زد. نمونه‌ای از این نوشته‌ها، ففحات الأئس جامی است که به رغم حمایت آشکارش از جماعات صوفیان بر مبنای سلسله، هدف افزودن بر اعتبار یا شهرت معنوی هیچ سلسله‌ای یا جماعتی را آشکارا دنبال نمی‌کند». بدین ترتیب جامی به نفع نوعی سبک یا شیوه در عرفان می‌نویسد. DeWeese ادامه می‌دهد که کتب دیگری از این نوع (کتب گروهی) محل را معیار خود قرار می‌دهند.

۶۶. در نتیجه شبی توانست در عین حال از مجموعه زندگینامه کاتبان حدیث و مجموعه‌هایی که در آن از عرفا سخن گفته شده بود، استفاده کند.

۶۷. انحطاط نوع ادبی «مجموعه زندگینامه‌های کاتبان حدیث محلی و منطقه‌ای» که همزمان با رونق نوع ادبی «تذکرة فردی به چشم می‌خورد، بی‌شک ناشی از کاسته‌شدن اهمیت نوع ادبی اول است. از آن پس زندگینامه‌ها موضوع فرهنگهای دانشنامه‌ای شدند. همچنین نگاه کنید به مقاله من

“Histories of Samarqand”, *Studia Iranica* 22/1, 1993, p.69-92.

بزرگ و اداره‌کنندگان برکات متوفی، پیرامون مزار او مستقر شدند. پیش از آن دایر شدن خانقاهها، به عنوان یکی از نهادهای اصلی عرفانی، این فرآیند را ممکن ساخته بود. در همان زمان، عنایت مردم پیش از پیش به سوی عرفا جلب می‌شد: عرفا هدایای بیشتری دریافت می‌کردند — و به این هدایا برای نگاهداری نهادهای مراجعان فزاینده خود بیش از پیش احتیاج داشتند. به همین ترتیب هم، برای دخالت در امور شهر، از آنها دعوت می‌شد و خود نیز تمایل داشتند که فعالانه‌تر از گذشته در این مورد شرکت کنند. در این چهارچوب، عرفا به عنوان سخنگویان شهر، جانشین‌های سرشناس شهر شدند.

هدف روایتهای تذکره‌ایی که در اینجا تحلیل کردیم، تحکیم پیوند میان ارباب رجوع شیخ متوفی و نوادگان او از یک سو و از سوی دیگر، نشان دادن قدرت فوق‌طبیعی و نفوذ اجتماعی شیخ به بزرگان دنیوی برای جلب حمایت و پشتیبانی مادی از آنان بوده است. این روایتها نشان می‌دهد که مردم طالب چه نوع شیخی بودند: واسطه‌ای، نه تنها بین خداوند و انسانها، بلکه به همان اندازه، واسطه‌ای بین توده مردم و محفل حکومتی؛ خبره‌ای در روابط با دنیای فوق‌طبیعی، اما همچنین خبره‌ای در اقدام در برابر بزرگان این دنیا؛ حامی معنوی، اما همچنین اربابی که به نیازهای مادی ارباب رجوعش رسیدگی کند.

کتاب‌شناسی

الف) فارسی

- اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به اهتمام محمد کاظم.
انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به اهتمام عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱/۱۹۶۲.
غزنوی، سدیدالدین محمد، مقامات زنده پیل، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۴۰.
محمد بن المتور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به اهتمام ا. بهمنیار، تهران، ۱۳۲۰.

ب) به زبانهای اروپایی