

تحلیل گفتمانی انس التائبین احمد جام

سید محمد استوار نامقی^۱

دکتر سید مهدی زرقانی^۲

دکتر محمودرضا قربان صباغ^۳

چکیده

در این مقاله برآنیم تا مهم‌ترین اثر شیخ احمد جام نامقی را از منظر تحلیل گفتمان بررسی کنیم. بدین منظور پس از ذکر مقدمه‌ای درباره نویسنده، به شناسایی نظم گفتمانی خراسان روزگار شیخ احمد جام پرداخته‌ایم و ضمن شناسایی گفتمان‌های اصلی موجود در جامعه، نسبت آن‌ها را با یکدیگر نیز نشان داده‌ایم. این بحث تصویری دقیق از «بافتی» ارائه می‌دهد که اثر در دل آن شکل گرفته است. در مرحله بعد به سراغ نظم گفتمانی درون متن رفته‌ایم و تقابل دو گفتمان اصلی را در آن برجسته کرده‌ایم و در مرحله سوم به این پرسش پاسخ داده‌ایم که چه نسبتی میان نظم گفتمانی برون و درون متن وجود دارد. شناسایی بافتی که انس التائبین در دل آن پدید آمده و بررسی نسبت متن با برون‌متن، دو هدف اصلی این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: انس التائبین، احمد جام نامقی، تحلیل گفتمان، عرفان و تصوف.

۱. طرح مسأله

اگر این اصل را بپذیریم که آثار و پدیدارهای ادبی در خلأ شکل نگرفته‌اند و با متغیرهای برون‌متنی اطراف خود تأثیر و تأثر متقابل دارند، آن‌گاه روش تحلیل گفتمان این فرصت را فراهم می‌کند تا به پرسش‌هایی درباره رابطه اثر مذکور با متغیرهای برون‌متنی پاسخ دهیم. انس التائبین جامع‌ترین اثر شیخ جام است که در «دوره گذار» نوشته شده و در کنار چند اثر دیگر، ویژگی‌های دوره مذکور را به خوبی بازتاب می‌دهد. درست به همین علت است که اثر مذکور را برای تحلیل و روش تحلیل گفتمان را به

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد.....
- ۲ - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).....
- ۳ - دانشیار زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه فردوسی مشهد.....

عنوان مبنای نظری تحقیق برگزیدیم. این مقاله هم تصویر دقیق تری از *انس التائیین* و رابطه اش با بافتی که در دل آن شکل گرفته به ما می دهد و هم در عین حال، نظم گفتمانی خراسان در قرن پنجم و ششم را به روشنی نمایان می کند و این هر دو نتیجه استفاده از روش تحلیل گفتمان است. از این رو، به تناسب مسأله تحقیق، هم از نظرات فرکلاف^۱ (....) و جفریز^۲ (....) بهره خواهیم کرد و هم ایده های لاکلاو و موفه^۳ (....) را به کار خواهیم گرفت. مسأله اصلی مقاله حاضر این است: *انس التائیین* در چه بافت گفتمانی ای شکل گرفت و چه ارتباطی با گفتمان های اطراف خود دارد؟ طبیعتاً سوالات ضمنی دیگری هم به ذهن متبادر می شود که در متن بدان ها خواهیم پرداخت.

۲. پیشینه پژوهش

در میان محققان و منتقدانی که به شیخ احمد جام پرداخته اند، دو نام برتر می نشیند: نخست، علی فاضل که با *کارنامه احمد جام نامقی* (۱۳۸۳) و *تقد و تحلیل آثار احمد جام* (۱۳۷۳) از منظرهای نسخه شناسی، تصحیح، سبک شناسی، بررسی محتوایی و گاه با رویکردی انتقادی به آراء و آثار شیخ جام پرداخته و دیگری، استاد محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۹۳) که با نگاه عمیق و دقیق خویش، زوایایی از فکر، هنر و شخصیت او را پیش چشم مخاطب می آورد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در ادامه، نصیری جامی در ادامه کار فاضل، *کنوز الحکمه، بحار الحقیقه و سراج السائرین* (۱۳۸۷، ۱۳۸۹) را تصحیح کرده و البته پیش از او حشمت مؤید سنندجی *مقامات و کرامات ژنده پیل* (۱۳۴۵) را تصحیح کرده بود؛ همین نویسنده بعدها (۱۳۷۸) پس از مقایسه *مقامات* سدیدالدین غزنوی و *اسرار التوحید* محمد بن منور به این نتیجه رسید که *مقامات غزنوی* شبیه *اسرار التوحید* و متأثر از آن است. *مقامات* مذکور سال ها بعد توجه امیر مدنی (۱۳۸۹، ۱۳۹۱) را هم به خود جلب کرد. او بر آن است که فاصله تصویر شیخ در *مقامات سدیدالدین غزنوی* با سیمای او در آثار خودش، فاصله افسانه تا حقیقت است. حسین قربان پور، آرانی، و ناهید حیدری، رامشه (۱۳۹۳) هم به بررسی مقایسه ای کرامات منسوب به ابوسعید و احمد جام پرداخته اند. مسأله سیمای شیخ در آثارش دغدغه سید محمد راستگو (۱۳۷۰) نیز بوده است. حامد شمس و غلامرضا مستعلی پارسا (۱۳۹۳)

1.....

2.....

3.....

هم بر این باورند که در دل افسانه‌های سدیدالدین غزنوی حقیقتی از اندیشه و زندگی شیخ جام نهفته است و این خلاف نظر مؤید سنندجی و مدنی است. مسأله نسبت شیخ احمد جام با کرامیه نیز از موضوعاتی است که توجه محققانی مثل محمدکاظم رحمتی (۱۳۸۰) را به خود جلب کرده است. یدالله بهمنی مطلق و محمد خدادادی (۱۳۸۸، ۱۳۹۰) از دیگر محققانی هستند که با رویکردی سبک‌شناسانه به بررسی آثار شیخ پرداخته، این نتیجه رسیده‌اند که نثر شیخ دنباله نثر دوره سامانی است. مقاله سید محمد استوار نامقی (۱۳۹۲) که سعی دارد پیوند شریعت، طریقت و حقیقت را در آثار شیخ نشان دهد از آخرین تحقیقاتی است که در این حوزه انجام گرفته است. ما اثری نیافتیم که آثار شیخ جام را با رویکرد تحلیل گفتمان بررسی کرده باشد.

۳. اهمیت انس التائبین

تاریخ دقیق تألیف *انس التائبین* معلوم نیست «اما از آنجا که در *سراج السائرین* (تألیف در ۵۱۳ ق.)، *مفتاح النجات* (تألیف در ۵۲۲ ق.) و *بحار الحقیقه* (تألیف در ۵۲۷ ق.) از این اثر یاد شده، طبیعتاً باید در فاصله میان دهه پایانی قرن پنجم و دهه آغازین قرن ششم تألیف شده باشد» (احمد جام، ۱۳۹۰: ۳۷). ما در بررسی مجموعه آثار شیخ به این نتیجه رسیدیم که آنچه را وی در دیگر آثار به اجمال یا تفصیل بیان کرده، در *انس التائبین* به صورتی مدون و مرتب گرد آورده است، تا آنجا که می‌توان گفت عصاره اندیشه‌های شیخ در این کتاب گرد آمده است. مؤلف در *مفتاح النجات* به اعتقادات اهل سنت و جماعت می‌پردازد و درباره «کشایش مشکلات تائبان، روش زهد زاهدان و سماع» سخن می‌گوید. در *سراج السائرین*، شیخ بیشتر به مشخص کردن کنش‌های نیک و بد، فضایل و رذایل و «خانقاه‌داری و دکانداری» نظر دارد و در *بحار الحقیقه*، بنا به خواهش مریدان، به توضیح اندیشه‌های صوفیان و «شرح و تفسیر آیات» گرایش یافته است؛ در آخرین اثرش، یعنی *کنوز الحکمه* (تألیف در ۵۳۳) نیز همچنان آموزه‌های صوفیانه، «علم لدنی، منازل سلوک و شرح و تفسیر آیات» دغدغه‌های اوست. از فحوای *انس التائبین* چنین برمی‌آید که انگیزه او از تألیف این اثر، مبارزه با بدعت‌گذاری‌های سنت، روشن کردن «طریق درویشان» حقیقی و مشروعیت‌بخشی به نظام انگاره‌ای خویش است؛ نظامی سخت‌متقدانه است که در مقابل بدعت‌های رایج در تصوف خانقاهی عصر موضع‌گیری تند و تیزی دارد. همین رویکرد تند انتقادی شیخ جام، که وجه تشخیص و تمایز شخصیت اوست، سبب شده که

شفیعی کدکنی او را «درویش ستیهنده» بنامد و ما فکر می‌کنیم این وجه شخصیتی وی بیش از همه در *انس التائین* بازتاب یافته است.

۴. نظم گفتمانی برون‌متن

شناخت نظم گفتمانی جامعه‌ای که *انس التائین* در دل آن پدید آمده، ما را در دستیابی به تصویر دقیق‌تری از زمینه‌های شکل‌گیری این اثر یاری می‌رساند. مقصود ما از تعبیر مذکور این است که گفتمان‌های برجسته جامعه و عصر شیخ جام را شناسایی کرده، نسبت آن‌ها را با یک‌دیگر نشان دهیم. تنها در این صورت است که می‌توان از تحلیل گفتمانی *انس التائین* سخن گفت. شیخ جام در فاصله سال‌های ۴۴۱ تا ۵۳۶ در خراسان (نامق، سرخس و منطقه‌ای که بعدها تربت جام نامیده شد) زندگی می‌کرد. دوره زندگی وی یکی از دوره‌های گذار فرهنگی — ادبی است (زرقانی، ۱۳۸۸: ۳۱۱ به بعد). هر چند جدال میان گفتمان‌ها ویژگی دائمی آن‌هاست، اما این جدال در دوره‌های گذار شدت بیشتری به خود می‌گیرد؛ چرا که گفتمان‌های مسلط رو به سستی نهاده‌اند و گفتمان‌های رقیب قدرت گرفته، سخت در صدد به حاشیه راندن آن‌ها هستند و این تنازع بقا به برهم خوردن نظم گفتمانی موجود منجر می‌شود. ما در ادامه می‌کوشیم به تصویر دقیقی از نظم گفتمانی حاکم بر خراسان دوره مورد بحث دست یابیم.

۴-۱- گفتمان فقهی

مقصود ما از «گفتمان فقهی» همه عناصری است که با محوریت فقه در خراسان فعال بوده‌اند؛ از مدارس علمیه گرفته تا مساجد، فقیهان و پیروان مذاهب فقهی و نیز جریان‌های فردی و اجتماعی. شیخ جام حدود سی و پنج سال نخست زندگی خویش را در نامق، از توابع شهرستان کاشمر کنونی، و باقی عمر خویش را در روستای زام، با مرکزیت بوزجان، گذراند و این دو مکان در آن روزگاران از نظر جغرافیایی و فرهنگی از توابع نیشابور بود. دو گرایش اصلی فقهی در نیشابور و خراسان دوره مورد بررسی ما حنفی و شافعی بود. دیگر گرایش‌های فقهی اهل سنت مثل حنبلی‌ها و نیز گرایش فقهی شیعی در حاشیه قرار داشتند. در فاصله قرن اول تا چهارم، حنفی‌ها گرایش غالب خراسان را تشکیل می‌دادند. در دوره سلاجقه نیز حنفی‌ها یکی از گرایش‌های اصلی فقهی در خراسان بودند. سلطان سنجر از خاندان آل مازنه (ریاست حنفیان) در بخارا حمایت می‌کرد (راوندی، ۱۳۳۳: ۱۸).

علمای حنفی، خلیفه عباسی را جانشین حقیقی پیامبر می دانستند و به پیروی از آنان، شاهان سلجوقی به ویژه طغرل و آلب ارسلان، پیرو و فرمانبردار خلیفه بودند (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۰-۸). عمیدالملک ابو نصرکندی وزیر طغرل سلجوقی (از ۴۴۸ تا ۴۵۶) هم به مذهب حنفی گرایش داشت و در روزگار وزارتش موجی ضد شافعی در خراسان به راه انداخت. مدارس مثل مدرسه صابونی (جرفادقانی، ۱۳۷۵: ۴۳۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۳۲) و مدرسه صعلوکی (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۷۹-۷۸) در نیشابور به فقیهان حنفی اختصاص داشت و به احتمال زیاد در مدرسه سعیدیه نیز (جرفادقانی، ۱۳۷۵: ۴۰۳) فقه حنفی تدریس و تبلیغ می شد. در شهرهایی مثل خوارزم و بلخ نیز مذهب حنفی غلبه داشت (علم الهدی، ۱۳۶۴: ۹۱). گرایش برخی صوفیان به مذهب حنفی نیز در رونق این مذهب تأثیر داشت. هجویری (۱۳۸۳: ۱۱۶) خود ابوحنیفه و شاگردش عبدالله بن مبارک را در شمار صوفیان نخستین به شمار می آورد و مطابق گزارش او صوفیان بنامی چون ابراهیم ادهم. (ف ۱۶۱)، احمد بن حرب (ف ۲۳۴) و بایزید بسطامی (ف ۲۶۱) حنفی بودند. ابوبکر کلاباذی. (ف ۳۸۵) هم حنفی بود و *التعرف لمذهب التصوف* را برای پیوند برقرار کردن میان تصوف و مذهب حنفی نوشت.

با روی کار آمدن خواجه نظام الملک، توازن قوا به نفع فقه شافعی به هم خورد. خواجه دستور قتل عمیدالملک را صادر کرد و شافعی را بر صدر نشاند (ابن خلکان، ۱۳۸۱، ۱۴۵/۵-۱۴۳؛ بنداری، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۳۶۵؛ کمالی و آزاد ارمکی، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۷۳). این که انگیزه او از این کار چه بوده، درست بر ما معلوم نیست اما ظاهراً قصدش این بوده تا با تکیه بر مذهب شافعی، در بدنه امپراتوری سلجوقی وحدت سیاسی ایجاد کند. به همین علت هم نظامیه ها را تأسیس کرد تا در آنها با تربیت کارگزاران شافعی هم گرایی و وحدت مذهبی و در نتیجه وحدت سیاسی در امپراتوری سلجوقی تحقق پیدا کند. این سیاست مقبولیتی هم نزد حاکمان سلجوقی یافت؛ چنان که برکیارق در سال ۴۹۴ ق. فرمان قتل باطنیه را صادر کرد و به دستور ابوالقاسم مسعود بن محمد خجندی، فقیه شافعی، «باطنیه را دسته جمعی و جداگانه می آوردند و در آتش می انداختند» (ابن اثیر، ۱۳۳۸: ۸۹ و ۲۸۹). بدین ترتیب بود که مذهب شافعی به تدریج در شمال خراسان، هرات، مرو، مروالرو، سرخس، سیستان و نیشابور گسترش یافت (مقدسی، ۲: ۴۷۴/۱۳۸۵-۴۷۳). گرایش صوفیان خراسان در اوایل قرن پنجم به مذهب شافعی نیز در این تغییر وضعیت به نفع شافعی ها مؤثر واقع شد (ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۶۰/۹). ابو نصر سراج *اللمع* را و کمی بعدتر ابوالقاسم قشیری *رساله قشیری* را برای برقراری آشتی میان مذهب

شافعی و تصوف به رشته تحریر درآوردند. مدارس علمیه‌ای هم که در این سال‌ها به تدریس و تبلیغ فقه شافعی مشغول بودند، رو به فزونی نهادند. غیر از نظامیه، در خراسان مدرسه‌هایی مثل مدارس ابوسعید زاهد، دقاقیه، نیشابوری (بکائیان، ۱۳۹۲: ۱۱۱)، بیهقی (فارسی، ۱۳۶۲: ۱۱۱ و ۴۲۸)، قشیریّه، سمعانی (همان: ۴۸۷-۴۸۶) و مدرسه شحامی در اختیار شافعی‌ها بود. به همین ترتیب نباید از ظهور دانشمندان برجسته شافعی سده‌های پنجم و ششم، که اکثراً در خراسان اقامت داشتند، غافل ماند؛ دانشمندانی مثل ابوبکر باقلانی (ف ۴۰۳)، ابن فورک (ف ۴۰۶)، اسماعیل بن علی بن مثنی، ابوسعید استرآبادی (ف ۴۴۰)، عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ ق.) (سبکی، ۱۹۶۴: ۲۹۳/۴)، عبدالله بن احمد قفال صغیر، ابومحمد عبدالله ابن یوسف جوینی (ف ۴۳۸) (سبکی، ۱۹۶۴ م.: ۷۳/۵)، ابوعثمان صابونی (فارسی، ۱۳۶۲: ۱۸۰-۱۷۶)، عبدالرحمن بن محمد فورانی مروزی (ف ۴۶۱) (سبکی، ۱۹۶۴ م.: ۱۰۹/۵)، امام الحرمین جوینی (۴۷۸-۴۱۶ ق.) (فارسی، ۱۳۶۲: ۵۰۸) و ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ق.). اما هیچ‌کدام از این اتفاقات نتوانست فقه حنفی و پیروانش را کاملاً از صحنه خارج کند. فقه شیعی و پیروان آن در نیشابور چندان مجالی برای فعالیت نداشتند. خواجه نظام‌الملک طرف‌دار سرسخت تسنن شافعی بود و بر شیعیان، به‌خصوص اسماعیلیه، سخت گرفته، سلطان را از واگذاری مناصب حکومتی به آنان بر حذر می‌داشت (قزوینی، ۱۳۵۸: ۲۲۸). آلب.ارسلان با آگاهی از این‌که یکی از سردارانش فردی از شیعیان را به عنوان دبیر خود برگزیده، سردار را به دشمنی با خود متهم کرده، او را سخت عقوبت نمود (نظام‌الملک، ۱۳۷۲: ۱۹۵)؛ دانشمندی چون فصیحی استرآبادی (ف ۵۱۶)، که تشیع خویش را انکار نکرد، از تدریس در مدرسه نظامیه و مسکن و مزایای آنجا محروم شد (حموی، ۱۹۹۵ م.: ۱۵/۱۵؛ نظام‌الملک، ۱۳۷۵: ۲۵۰). این سخت‌گیری‌ها علویان را بر آن داشت تا به جای نیشابور در سبزوار و شهرهای دیگر اقامت کنند (فارسی، ۱۳۶۲: ۷۷۹، ۶۷۱، ۶۸۵، ۷۸۸، ۷۸۰، ۸۸۲). البته این‌ها هیچ‌کدام به اضمحلال فقه شیعه در خراسان منجر نشد. مدارک تاریخی نشان می‌دهد که شیعیان در عرصه سیاسی و اجتماعی فعال ماندند و کارگزاران و وزرای شیعی چون مجدالملک، رئیس دیوان استیفای ملک‌شاه و وزیر برکیارق، سعدالملک رازی (آوجی) وزیر سلطان محمد سلجوقی و شرف‌الدین ابوطاهر سعد بن علی قمی وزیر، شیعه بودند و در دستگاه سلجوقیان نفوذ داشتند (مطهری و اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۶). نگاهی به فهرست فقیهان و عالمان شیعی نیشابور تصویر دقیق‌تری پیش چشم ما می‌آورد: قتال نیشابوری (ف ۵۱۸) (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵:

۲۹۵)، ابوالحسن فنجگردی (ف ۵۱۸) (سمعی، ۱۹۸۸ م: ۴۰۳/۴)، ابوالمعالی محمد حسینی علوی، سلار بن عبدالعزیز (ف ۴۴۸)، قاضی عبدالعزیز بن براج (ف ۴۸۱)، طبرسی ملقب به شیخ المفسرین (ف ۵۴۸) (کریمیان، ۱۳۴۰: ۸۵، ۱۳۴، ۲۴۴)، حسن. تمیمی. نیشابوری، جعفر بن. محمد بن مظفر، حسن بن یعقوب نیشابوری و محمد بن احمد علوی نیشابوری. (جعفریان، ۱۳۸۶: ۵۷۱) از چهره‌های شاخص شیعه در خراسان عهد سلجوقی بودند. شیعیان قرن پنج و شش گرایش به تصوف نداشتند. حتی قزوینی رازی (۱۳۵۸: ۴۱۷، ۵۷۸) صوفیان را اهل ضلالت می‌شمارد و مطابق با گزارش عظاملک جوینی (۱۳۲۹: ۲۴/۲)، سبزواریان صوفی ستیز بودند.

سخت‌گیری‌های صاحب‌منصبان و اربابان مذاهب سبب بروز درگیری‌های مذهبی شدیدی می‌شد؛ به‌خصوص که در این دوره نوشتن کتاب‌های ردیه هم رونقی گرفت و این آثار بر آتش اختلافات مذهبی دامن می‌زد: امام الحرمین معیث‌الخلق فی اختیار الحق را در برتری مذهب شافعی بر حنفی نوشت (سبکی، ۱۹۶۶: ۱۷۱/۵)؛ محمد غزالی رساله‌ای در اصول فقه بر ضد ابوحنیفه و مذاهب او به رشته تحریر درآورد (بنداری، ۱۳۵۶: ۶۰، ۲۸۰)؛ کتاب بعض فضائح الروافض در نقد شیعیان نوشته شد و قزوینی رازی در پاسخ به آن بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض را به رشته تحریر درآورد؛ شاهفور اسفراینی التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه الناجیه عن الفرق الهالکین را نوشت؛ شهرستانی الملل و النحل را، علم‌الهدی تبصره العوام را و بغدادی الفرق بین الفرق را نوشتند (روحی، ۱۳۹۳: ۵۳). در چنین شرایطی رفتارهای متعصبانه در میان عوام گسترش روزافزونی یافت، چنان‌که بعد از رفتن غزان از نیشابور به سبب اختلافات مذهبی، هر شب فرقه‌ای و محله‌ای از مخالفان را به آتش می‌کشیدند و ویران می‌کردند (راوندی، ۱۳۳۳: ۸۲) و در سال ۴۸۸. ق. در همین شهر و در جدال میان مذاهب مختلف عدّه زیادی کشته شدند (ابن اثیر، ۱۴۰۷ ق: ۳۶۴/۶). مذاهب حنفی و شافعی در خراسان این سال‌ها به اوج رونق و شکوفایی خود رسید و دیگر فرقه‌های سنی مثل مالکی و حنبلی پیروان اندکی داشتند. این فضایی بود که شیخ جام در آن می‌زیست.

۴-۲- گفتمان کلامی

مقصود ما مجموعه فعالیت‌های عملی و نظری است که بر گرد دال مرکزی «علم کلام» شکل گرفته است. در خراسان این سال‌ها چند گرایش کلامی فعالیت می‌کردند که در ادامه خواهد آمد.

۴-۲-۱- اشعری، کلام غالب

حلقه اشعریان نیشابور در بازه زمانی مورد نظر ما را دو نسل از متکلمان تشکیل می‌دادند: نخست ابواسحاق اسفراینی، ابن فورک و قاضی باقلانی؛ سه یار دبستانی که با تشکیل محور «شافعی - اشعری» تبدیل به اثرگذارترین و برجسته‌ترین رگه کلامی در نیشابور و بلکه خراسان آن روزگاران شدند. ابواسحاق اسفراینی (ف ۴۱۷) از بغداد به نیشابور آمد و در «مدرسه‌ای بی نظیر» به تدریس و تبلیغ مشغول شد. مناظره کوتاه او با عبدالجبار معتزلی و تبدیل شدن مقبره‌اش به زیارتگاه او را در عصر خودش و تا سال‌ها بعد در مرکز توجه قرار داد؛ به علاوه که تربیت شاگردان برجسته‌ای مثل ابوبکر بغدادی، حاکم نیشابوری، احمد بن حسین بیهقی و ابوالقاسم قشیری، او را به عنوان یکی از معلمان برجسته کلام اشعری تبدیل کرد (سمعانی، ۱۳۸۲: ۲۹۶/۱؛ فارسی، ۱۴۰۳: ۱۵۲/۱؛ سبکی، ۱۹۶۶ م: ۲۶۰/۴؛ نووی، بی تا: ۱۷۰/۱؛ شیرازی، ۱۴۰۱: ۱۲۷/۱). ابن فورک (ف ۴۰۶) مدتی در اصفهان و شیراز زندگی کرد اما شیعه بودن مردمان و حاکمان آن نواحی و سنی بودن مردمان خراسان او را به نیشابور کشاند. او که خود از شاگردان ابواسحاق اشعری بود، همانند ابواسحاق استاد همان چهره‌های حلقه دوم اشعریان نیشابور شد (سبکی، ۱۹۶۶ م: ۴/۱۲۷؛ ابن فورک، ۱۴۰۵: ۱۱۷/۱؛ سبکی، ۱۹۶۶ م: ۱۲۸/۴). قاضی ابوبکر باقلانی (ف ۴۰۳) هر چند بر مذهب فقهی مالکی بود و در بصره و شیراز حضور داشت و هیچ‌گاه موفق نشد به خراسان بیاید، اما تأثیر او و آثارش بر سنت کلامی خراسان چندان بود که متکلمان اشعری بزرگی چون جوینی و غزالی نظر بر مقالات و دلالات او داشتند. او را پس از ابوالحسن اشعری دومین مؤسس کلام اشعری دانسته‌اند. درست است که زمان حیات این سه یار دبستانی با شیخ جام فاصله دارد، اما اینان تربیت‌کنندگان نسلی از متکلمان اشعری خراسان شدند که همزمان با شیخ جام می‌زیستند و از آن گذشته در شکل‌دهی به سنت کلامی‌ای که احمد جام از دل آن سر برآورد، نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند. در کنار این‌ها متکلمان اشعری دیگری مثل ابو طیب صعلوکی (ف ۴۰۴) هم بودند که در گسترش مذهب شافعی و کلام اشعری تلاش می‌کردند.

نسل دوم متکلمان اشعری خراسان غالباً شاگردان گروه نخست بودند. امام محمد جوینی (ف ۴۳۸) و فرزند نامدارش امام الحرمین جوینی (ف ۴۷۸)، امام محمد غزالی (ف ۵۰۵) که شاگرد امام الحرمین جوینی بود، ابو منصور بغدادی (ف ۴۲۹)، که شاگرد ابواسحاق اسفراینی بود و بعد از مرگ

استادش در مسجد عقیل نیشابور به جای او تدریس می‌کرد و ابوالقاسم قشیری (ف ۶۵) بودند که ویژگی شاخص‌شان حرکت بر همان مدار «شافعی - اشعری» بود که استادانشان ترسیم و تعیین کرده بودند. در کنار این‌ها باید از چهره‌های نامداری چون خطیب بغدادی (ف ۶۳) هم یاد کنیم که در بغداد به دنیا آمد، اما در طلب علم راهی شهرهایی چون بصره، اصفهان، همدان و نیشابور شد. (ابن عساکر، ۱۳۴۷ ق.: ۵۴/۱؛ نووی، بی‌تا: ۶۷/۱؛ ذهبی، ۱۴۰۳ ق.: ۷۲/۷؛ سبکی، ۱۹۶۶ م.: ۳۷/۱). با روی کار آمدن سلجوقیان و به‌خصوص پس از وزارت خواجه نظام‌الملک، که شافعی را مذهب راست می‌دانست و از جهت کلامی هم علاقه وافری به محمد غزالی داشت، این خط شافعی - اشعری در خراسان به اوج اعتلای خود رسید.

این البته بدان معنا نیست که اشعریان در خراسان مخالفانی نداشتند یا حتی میان شافعیان و اشعریان وفاق کامل برقرار بود. مدارک تاریخی نشان می‌دهد که اشعری‌گری مخالفان سرسختی در میان شافعیان و معتقدان به دیگر گرایش‌های کلامی داشت. مثلاً عمید الملک کندری (۴۵۶ ق.) لعن اشاعره و شیعه را در مجالس وعظ و بر روی منابر نیشابور الزامی کرد (ابی اسحاق شیرازی، ۱۴۱۹ ق.: ۴۲ مقدمه)؛ طغرل بیگ در سال ۴۴۵ ق. اشعریان را مرتد اعلام نمود و فرمان لعن اشاعره بر منبرها را صادر کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۵ ق.: ۱۵۸/۸؛ ابن عساکر، ۱۳۹۹ ق.: ۱۰۸؛ سبکی، ۱۹۶۶ م.: ۷۵۵/۲). موضع‌گیری عمید الملک کندری سبب شد که بزرگان اشاعره از جمله امام الحرمین جوینی، ابوالقاسم قشیری و ابوسهل ابن موفق در تنگنا قرار گیرند؛ قشیری و ابوسهل به زندان افتادند و امام الحرمین به حجاز رفت (ذهبی، ۱۴۱۱ ق.: ۴۲۷). اما در مجموع، کلام اشعری از طریق پیوندی که با فقها، صوفیه و سیاسیون برقرار کرد توانست به مؤثرترین و مهم‌ترین گرایش کلامی در خراسان آن سال‌ها بدل شود.

۴-۲-۲- کرامی، کلام معطوف به انقلابی‌گری

کرامیه از مذاهب کلامی تسنن بودند که در سده سوم از خراسان سر برآوردند. اهمیت این گروه را باید در تأثیر مهمی سراغ گرفت که در گسترش اسلام در شرق ایران به‌خصوص خراسان و تحول در ساختار نظام آموزشی داشتند (رحمتی، ۱۳۸۰: ۵۸، ۵۹). منطقه غور تا قرن چهارم به دارالکفر مشهور بود و در نتیجه تلاش‌های کرامیان بود که اسلام در آنجا گسترش یافت (جیهانی، ۱۳۳۸: ۱۶۹؛ ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۴۴۴/۲ به نقل از رحمتی، ۱۳۸۰: ۷۵). درباره سابقه فرقه مذکور این قدر می‌دانیم

که در روزگار عبدالله بن طاهر به نیشابور رفتند (بغدادی، بی تا: ۲۶۱) و در آن شهر خانقاه‌ها و مدارس تأسیس کردند که مرکز جنبش فرماندهی کرامیان محسوب می شد (مقدسی، ۱۳۸۵: ۱۷۹). محمد بن کرام خود چندی در نیشابور بود اما از آنجا اخراج شد و در سال ۲۵۵ در شهر رُغَر درگذشت و در بیت المقدس مدفون شد (رحمتی، ۱۳۸۰: ۶۰). بغدادی (بی تا: ۱۶۴) از جدال‌های عقیدتی میان کرامیان و شیعیان نیشابوری می گوید و منابع تاریخی دیگر از درگیری‌های خونین آن‌ها با شافعیان خبر می دهد (ابن اثیر، ۱۳۶۸، ۶۳۶۴). اوج قدرت کرامیان زمانی بود که به رهبری ابوبکر محمد بن اسحاق کرامی و حمایت و همراهی رهبر حنفیان نیشابور (قاضی صاعد) ریاست شهر نیشابور را در دست داشتند و در همین زمان است که در آزار ابوسعید و دیگر صوفیان نیشابور افراط می کنند (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۶۸). این ریاست چندان دوام نیاورد. به واسطه همین قاضی صاعد، که کرامیه را رقیبی برای خود یافت، محمود غزنوی ریاست شهر را از آن‌ها گرفت و به میکائیلان سپرد. (جرفادقانی، ۱۳۷۵: ۴۰۲-۳۹۱). کرامیه و شیعیان در دوره حکومت طغرل بیگ در منابر نیشابور لعن و نفرین می شدند. ابن اثیر، از ستیز حنفیان و شافعیان با کرامیان نیشابور در سال ۴۸۸ خبر می دهد (ابن اثیر، ۱۳۶۸: ۳۶۴/۶). گزارش‌هایی مثل قتل فقهای شافعی به دست کرامی‌ها (سبکی، ۱۹۶۶ ق: ۸۶ به نقل از رحمتی، ۱۳۸۰: ۷۵) و اتهام مسموم کردن ابن فورک به دست کرامیه (دائرة المعارف بزرگ اسلام، مدخل «ابن فورک» به نقل از رحمتی، ۱۳۸۰: ۷۵) نمودگاری است از روابط متشنج شافعی‌ها و کرامی‌ها.

جدال‌های مذهبی و کلامی میان اشعریان، اعتزالیان، شیعیان و صوفیه گروه‌های مختلف اجتماعی. را خسته و سرخورده کرده بود. مؤمنان در جستجوی فردی بودند که ویژگی یک مسلمان واقعی و کامل را به زبان ساده و واضح بیان کند و معانی قرآن و احادیث را برای به آن‌ها آموزش دهد. در این شرایط، مذهب حنفی و کلام محمد بن کرام با در پیش گرفتن سیاست تساهل دینی موافقان زیادی پیدا کردند. آن‌ها در همین راستا پایگاه مرجئیان را حفظ کردند و عمل را جز لاینفک مذهب نمی دانستند و ایمان را اقرار به زبان، نه تصدیق به قلب و دیگر اعمال قلمداد می کردند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۸۱). به زعم آن‌ها، بشر می تواند بدون وحی تا اندازه‌ای خوب و بد را تمیز دهد و انسان ناچار است که وجود خدا را از طریق خرد اثبات کند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۴). کرامیه عمل به احکام شریعت را از ایمان نمی دانستند و آن را از فرایض می شمردند (احمد جام، ۱۳۹۰: ۳۲۰؛ رحمتی، ۱۳۸۰: ۷۶). چنین اعتقاداتی جایگاه کرامیان را در میان پیروان ادیان دیگر بالا برد، اما کرامیان در مجموع مخالفان

زیادی در میان فرقه‌های مختلف کلامی، صوفیانه و مذهبی پیدا کردند. منابع کلاسیک تصویر ناخوشایندی از آن‌ها ارائه می‌دهند. کرامیه با ماتریدیه نیز سر ناسازگاری داشتند و دلیل آن ناسازگاری ساختار کلامی نسبتاً عقل‌گرایانه ماتریدیه در مقایسه با کرامیه بود (رحمتی، ۱۳۸۰: ۶۰). شفیعی کدکنی (۱۳۷۴: ۳۲) نشان داده که هر آنچه نویسندگان ملل و نحل درباره ابن کرام گفته‌اند از روی دشمنی و دروغ بوده است. به‌خصوص که ایشان بر جانب انقلابی‌گری و درگیری با حکومت شخصیت محمد بن کرام انگشت می‌گذارد و اعتقادات سخت‌گیرانه او درباره مالکیت و مشروعیت را از علل اصلی دشمنی حاکمان و مالکان با محمد بن کرام می‌داند (همان: ۳۳). گرایش کرامیه به تساهل، مقبولیتشان را در میان نامسلمانان و باورهایشان را درباره مالکیت و مشروعیت و محبوبیتشان را در میانه توده‌ها افزود و در میان فرقه‌های کلامی مذهبی و حاکمان سیاسی کاهش داد. این خصلت دوگانه انقلابی و منعطف در میان هیچ‌کدام از دیگر فرقه‌های کلامی عصر دیده نمی‌شود؛ خصلت‌هایی که باعث شد کرامیه از حدود ۴۸۸ در خراسان رو به زوال روند. دنباله‌اضمحلال آن‌ها را باید در سال ۵۹۵ پی گرفت که قدرت سیاسی حامی خود یعنی سلاطین غوری را از دست دادند (رحمتی، ۱۳۸۰: ۶۷).

۴-۲-۳- شیعی، کلام مغلوب

هر چند کلام شیعی دارای زیرشاخه‌های امامی، زیدی و اسماعیلی است و هر کدام با وجود شباهت‌ها تفاوت‌هایی هم دارند، در خراسان مورد بحث ما بیشتر دو شاخه اسماعیلی و امامیه مطرح بودند که از قضا هر دو هم به‌شدت مورد مخالفت اصحاب قدرت و دیگر متکلمان قرار داشتند و به همین جهت در وضعیت «کلام مغلوب» قرار گرفته بودند. خواجه نظام‌الملک با در پیش گرفتن سیاست ضد شیعی و هم‌ردیف کردن آن‌ها با گبران و جهودان (نظام‌الملک، ۱۳۷۲: ۲۱۵) عملاً راه رشد و گسترش کلام شیعی را مسدود کرد و به تدریج همه فرقه‌های شیعه نزد اهل سنت، که اکثریت را در اختیار داشتند، منفور شدند. در این دوره اختلاف‌های کلامی میان شیعه و سنی آشکار شد و چندین مرتبه میان آن‌ها جنگ‌هایی سخت درگرفت. ابن اثیر از چندین جدال خونین میان شیعه و سنی در سال‌های ۴۳۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۷۸ خبر می‌دهد (ابن اثیر، ۱۳۳۸: ۴۲۲/۶). در این میان، منتقدان شیعه امامی می‌کوشیدند با اشاره به تشابه‌هایی که میان ملاحده و شیعه در برخی از اعمال و باورها وجود داشت، آن‌ها را مرتد قلمداد کنند اما علمای شیعه با دقت و فراست زیاد در پی آن بودند تا

تفاوت شیعه امامی با قرامطه و باطنیه را برای مردم و زمامداران آشکار سازند (همان: ۴۳۴-۴۲۴). در حالی که نویسندۀ بعض فضائح الروافض با خلط نظرات غلات و اخباریه حشویه با آرای اصولی شیعه اثنی عشری، همه را در یک گروه قرار می دهد، سید مرتضی تلاش می کند مرزهای کلام امامی را از دیگر کلام های شیعی و نیز ملاحظه روشن سازد. کلام شیعه امامی در چنین وضعیتی قرار داشت اما البته تا آنجا که به حوزه زمانی و مکانی تحقیق ما مربوط می شود، قدرت در اختیار دشمنان و مخالفان سرسخت این کلام بود.

۴-۲-۴- ماتریدی، کلام در حاشیه

کلام ماتریدی نه پشتوانه علمی و حمایت سیاسی کلام اشعری را داشت و نه انعطاف و انقلابی گری کلام کرامی را؛ کلام در حاشیه بود. خاستگاه این گرایش شهر سمرقند بود و با این که پیروانی در بلخ و مرو خراسان داشت (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۳۸)، حتی نتوانست همه ماورالنهر را به تسخیر خود درآورد. در تاریخ علمای نیشابور هیچ نشانه ای از حضور ماتریدی در بین حنفیان نیشابور به چشم نمی خورد، چنان که از حضور آنان در بغداد به ویژه پیش از اواخر سلجوقیان نیز خبری نیست.

اگر بخواهیم گزارشی کوتاه از نظم درون گفتمانی متکلمان خراسان را نشان دهیم، باید به سال ۴۴۱ بازگردیم که طغرل بیگ اشعریان را مرتد اعلام نمود و فرمان لعن اشاعره بر منبرها را صادر کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۵ ق: ۱۵۸). در سال ۴۵۶ عمیدالملک کندی بر ضد اشاعره و تشیع قیام کرد. اقدامات او سبب شد که بزرگان اشاعره از جمله امام الحرمین جوینی، ابوالقاسم قشیری و ابوسهل موفق در تنگنا قرار گیرند؛ برخی به زندان افتادند و برخی به حجاز گریختند (ذهبی، ۱۴۱۱ ق: ۴۲۷). اشعری های نیشابور، که در حجاز گرد آمده بودند، همراه با صدها عالم حنفی راه خروج از این وضعیت را به بحث گذاشتند و فتوا صادر کردند. وقتی فتوای آنها به بغداد رسید، ابواسحاق شیرازی، فتوایی شبیه آنان صادر کرد و اظهار داشت که اشعری ها از عوامل اهل سنت و یاران شریعت هستند. هر کس به آنها طعنه زند به اهل سنت طعنه زده است (بنداری، ۱۳۵۶: ۲۳۳) و این گونه اشاعره قدرت یافتند. جوینی در حدود ۴۶۳ به درخواست نظام الملک غیاث الامم را نوشت که نظرات اشاعره را درباره امامت و رهبری تبیین می کرد؛ کتابی که به مذاق حاکمان بسیار خوش نشست. این پیوند کلام اشعری و سیاست را باید از علل اصلی گسترش اشاعره در نیشابور آن روزگاران به شمار آورد.

در سال ۴۰۹، خلیفه اسلامی القادر بالله (۴۲۲-۳۸۱ ق.)، که خطر شیعیان و معتزله را درک کرده بود، «العقیده القادریه» را منتشر کرد و در آن به شیعیان و معتزلیان تاخت (ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۱۰۹/۸). ورود سلاجقه به بغداد نهضت عقیدتی نوینی را پدید آورد که مبنای آن مخالفت با شیعه‌گری، باطنی‌گری و اعتزال‌گرایی بود. هم‌این‌ها و هم وزارت کندری و خواجه نظام‌الملک، که در مبارزه با تشیع و اعتزال توافق نظر کامل داشتند نیز عامل دیگری شد برای در حاشیه قرار گرفتن کلام شیعی و اعتزالی و غلبه کلام اشعری در خراسان آن روزگاران. همچنین کلام کرامی با نظرگاه ویژه‌اش درباره مالکیت و مشروعیت نمی‌توانست نزد حاکمان مقبولیت داشته باشد و به همین علت به حاشیه رانده شد. کلام ماتریدی بیشتر در ماوراءالنهر و به‌خصوص سمرقند طرفدار داشت و در خراسان چنان جایگاهی نیافت.

۴-۲-۵- گفتمان تصوف

سابقه کهن تصوف خراسان و ظهور چهره‌های اثرگذاری مثل ابوتراب نخشی (ف ۲۴۵)، احمد بن خضرویه (ف ۲۴۹)، ابوالحسن خرقانی (ف ۴۲۵) و بایزید بسطامی (ف ۲۶۱) خراسان را به زمینه مناسبی برای گسترش آن تبدیل کرد. در دوره مورد بررسی ما، دو حادثه مهم سبب شد که تصوف رشد فوق‌العاده‌ای داشته باشد و در ادامه کار خود به گفتمان غالب عصر تبدیل شود. یکی پیوندی که میان تصوف و فقه ایجاد شد. کلابادی، مستملی بخاری، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، محمد و احمد غزالی و شیخ احمد جام از چهره‌های شاخصی بودند که با تألیف آثاری در این پیوند نقش اساسی را بازی کردند. در عین حال، باید برای محمد غزالی حسابی جداگانه باز کنیم که هم به حیث قدرت علمی و مرجعیت دینی و هم به اعتبار مقبولیتی که نزد خواجه نظام‌الملک داشت، عالمان شریعت و صوفیان را متقاعد کرد که بر سر سفره واحدی بنشینند. تسنن خراسان بیشتر حنفی و شافعی بود و دیگر فرقه‌های آن همچون مالکی و حنبلی پیروان اندکی داشت. آموزه‌های صوفیه تا قرن پنجم در میان حنفیان بیشتر متداول بود. این که منابع نخستین خود ابوحنیفه و شاگرد او عبدالله بن مبارک را از صوفیه به شمار آورده‌اند (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۱۶)، حتی اگر واقعیت نداشته باشد، نشان از تلاش صوفیه دارد برای تقرب به عالمان شریعت. پس از قرن چهارم که رابطه میان حنفیان و صوفیه در خراسان شکرآب شد (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۶۸)، نزدیکی میان شافعیان و صوفیان را مشاهده می‌کنیم که باز از مصادیق پیوند تصوف و فقه است. مدارک ما از تلاش‌هایی خبر

می‌دهند که سعی دارد میان مذهب حنبلی و تصوف نیز نزدیکی ایجاد کند. علی بن عثمان هجویری (۴۶۵ق)، عبدالله انصاری و احمد بن سلمان نیشابوری (ف ۴۵۰) از صوفیان حنبلی بودند که در پیوند شریعت و طریقت نقش بارزی داشتند (حائری، ۱۳۶۸: ۲۸؛ سبکی، ۱۹۶۴ م: ۳۲۸/۵؛ فارسی، ۱۳۶۳: ۱۲۰). این وضعیت آنقدر گسترش یافت که مطابق با گزارش جوزجانی (۱۳۴۲: ۳۹۲/۱) بیشتر صوفیان این دوره ابتدا علوم شرعی را می‌آموختند و سپس قدم در طریقت صوفیه می‌گذاشتند. این البته بدان معنا نیست که گفتمان تصوف در خراسان این سالها مخالفینی نداشت. ابن جوزی (ف ۵۹۷) در همین سالها تلیس/ابلیس را نوشت و تقریباً تمام مناسک تصوف را خلاف سنت رسول الله قلمداد کرد؛ فخرالدین رازی (ف ۶۰۶) نیز در آثارش (رازی، ۱۴۱۳ق: ۱۲۲) ساز مخالفت با آنها را کوک کرد؛ قزوینی رازی شیعه (۱۳۵۸: ۴۱۸-۴۱۷، ۵۷۸) هم آنها را باطل و منفور می‌شمرد. در گزارش جوینی (۱۳۲۹: ۲۴/۲) نیز نشانه‌های صوفی ستیزی مردم سبزوار را می‌توان دید.

عامل دیگر گسترش تصوف در این عصر حمایت نهاد قدرت سیاسی از تصوف و متصوفه بود. ما درست نمی‌دانیم انگیزه واقعی آنان اعتباریابی و جذب حمایت توده مردم برای سرکوبی جریانهای مذهبی مخالف دستگاه حکومت مثل اسماعیلیه و باطنیه بوده یا واقعاً به تصوف علاقه‌مند بوده‌اند و یا شاید هر دو؛ اما کاملاً معلوم است که شاهان سلجوقی و هم وزیرانشان علاقه وافری به این گفتمان داشته‌اند. نشانه‌های این گرایش به تصوف را در منابع تاریخی می‌توان یافت: دیدار و دست‌بوسی طغرل بیک و چغری بیک پیش از نبرد دندانقان در میهنه با ابوسعید ابوالخیر (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۱۷۰)، دیدار طغرل با باباطاهر همدانی، بابا جعفر، شیخ حمشاد و پند نیوشیدن از آنها (راوندی، ۱۳۶۳: ۹۹-۹۸)، ملاقات سلطان سنجر با شیخ جام در معد آباد (غزنوی، ۱۳۸۴: ۵۶-۵۵) و دیدار ابراهیم ینال، برادر مادری طغرل با ابوسعید (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۶۲) نشانه‌های این پیوند است. این هم که سنجر پس از فرار از دست غزان به میهنه روی آورد «چون جایی مبارک بود» و کارهایی برای آبادانی آن منطقه انجام داد (همان: ۵۵۹-۵۵۸). یا این که سنجر خرقه قطب‌الدین شالوسی را می‌پوشید و عادت داشت به صومعه او بیاید (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۳۱/۱؛ ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۳۲: ۴۵). راوندی از احترامی که سنجر به «ابدال و زهاد» می‌گذاشت، سخن می‌گوید (راوندی، ۱۳۶۳: ۴۵)، حتی اگر با اغراق‌های مورخان کلاسیک آمیخته باشد، نهایتاً از حادثه مهمی خبر می‌دهد: پیوند تصوف و سیاست و اعتباریابی سیاسیون از اتصال با نهاد تصوف. حتی خواجه نظام‌الملک

سیاست مدار هم ابوعلی فارمدی صوفی را در محضر خویش بر همهٔ علما و فقها مقدم می‌نشانند (همایی، ۱۳۶۸: ۱۰۰)، از ابوالقاسم قشیری سمع حدیث می‌کرد و با وی ارتباط داشت (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۳)، خود را مرید ابوسعید ابوالخیر نشان می‌داد و اظهار می‌داشت که «من هر چه یافتم، از برکات شیخ بوسعید یافتم» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۹۹-۹۸). ابن خلکان هم اذعان می‌دارد که «مجلس خواجه [نظام الملک]، معمور به فقها و صوفیه بود و صوفیان را انعام بسیاری می‌داد». (ابن خلکان، ۱۳۸۱: ۳۷۸). حتی معزی امیرالشعرای ملک‌شاه از این که خواجه بزرگ به شعر اعتقادی نداشته و فقط به متصوفه می‌پرداخت، شکایت داشت (نظامی عروضی، ۱۳۳۲: ۶۲). ساختن خانقاه برای صوفیه (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۵۸، ۵۹، ۹۰، ۱۷۶ و ۱۸۰) از دیگر اقداماتی بود که در این راستا انجام گرفت: خانقاه طرسوسی، خانقاه قشیری، خانقاه ابوالفضل حسن، خانقاه شیخ عمو، خانقاه بوسعید دوست دادا، خانقاه ابوالفضل سرخسی، خانقاه خالو، خانقاه عبدالله باکو و ... (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۱۷۱، ۳۷۵ و ۲۷-۲۴).

اگر پیوند شریعت و طریقت زمینهٔ رشد هر دو را فراهم ساخت و مانعی شد برای درغلطیدن تصوف به دامان انحرافات ناشی از کژفهمی و جهالت صوفیان، پیوند آن با سیاست موجب فساد هر دو گردید. تصوف سیاسی شده مجبور است از اصول بنیادین خود (ترک دنیا) عدول کند و سیاست صوفیانه باید اصولی را در پیش گیرد که به تدریج آن را به تباهی می‌کشاند. چنان‌که عوامل دیگری هم در بنیاد تصوف بود که از همان آغاز زمینهٔ انحراف آن را فراهم کرد. مسألهٔ غلبهٔ نظام مرادی — مریدی یک طرف معادله را به قدرت بی‌انتهای متافیزیکی متصل می‌کند و جانب دیگر را چونان رمه‌ای سر به زیر بار می‌آورد: «مریدان را بر پیران اعتراض نباید کردن تا ادب صحبت نگاه داشته باشند و نیز دلیل است که چون از مریدی بی‌ادبی در وجود آید نه به اختیار، حق صحبت آن است که او تجاوز کند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۴/۱۴۸۰ برای نمونه‌های دیگر بنگرید به قشیری، ۱۳۸۵: ۵۸۷-۵۸۶، ۲۱۴ و ۷۲۹ و هجویری، ۱۳۸۳: ۲۳۰ و ۴۴۰). فقر توده‌ها و فراهم بودن اسباب معیشت و برطرف کردن نیازهای جنسی در خانقاه‌ها نیز زمینهٔ شکل‌گیری انحرافات شد که گزارش‌های آن حتی به متون صوفیهٔ همین دوره راه یافته است (همان: ۷۴۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۳/۱۰۹۱؛ احمد جام، ۱۳۶۸: ۲۷۵، ۲۸۳ و ۲۱). همچنین تضاد میان باور و عمل، مریدان را به ورطهٔ ریاکاری می‌کشاند که از کلیدواژگان منتقدین تصوف انحرافی است.

۴-۲-۷- گفتمان سیاسی

در گفتمان سیاسی این دوره دو نکته حائز اهمیت است: نخست ارتباط حاکمان خراسان با خلفای بغداد و در مقابل با مفاهیمی که با فرهنگ سیاسی ایرانی گرا پیوند داشت و دیگر نسبت سیاست و زمینه‌های عقیدتی جامعه. از اوائل قرن پنجم به تدریج گرایش قدرت سیاسی به ایران‌گرایی رو به کاستی نهاد و جهت قطب‌نمای سیاست به سوی بغداد متمایل شد. در گفتمان سیاسی این دوره دو دالّ مرکزی قابل تشخیص است: «سلطنت» و «خلافت». «خلیفه» بر فعالیت‌های مذهبی و دینی جامعه نظارت داشت و «سلطان» امور دنیوی حکومت را پیش می‌برد اما از آنجا که سلاطین سلجوقی مشروعیت خود را از خلیفه می‌گرفتند و خلیفه قدرت اجرایی خود را در بازوی سلاجقه می‌دید، این دو به اتحادی رسیدند که یکی دیگری را تأیید و تثبیت می‌کرد. از این روی است که سلطان سلجوقی پس از پیروزی در نبرد دندانقان (۴۳۱ ق.) نامه‌ای به خلیفه عباسی می‌نویسد و خود را مطیع و هوادار دولت عباسی و به عنوان مسلمانی معرفی می‌کند که به جهاد در راه خدا مشغول است. این هم که سلاجقه خود را طرفدار حکومت بر اساس دین و فرمان امیرالمؤمنین (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۱۰۲) معرفی می‌کردند و خلیفه هم دستور داد «بر منابر بغداد به نام طغرل خطبه کنند و نام او بر سکه دارالضرب نقش زنند» (همان: ۱۹-۱۸) نشانه‌های شکل‌گیری گفتمان سیاسی جدیدی است که مبتنی بر «پیوند ترک و عرب» بود. ازدواج خلیفه با دختر ملک داود سلجوقی (۴۴۸ ق.) و خطبه‌خوانی طغرل به نام خلیفه عباسی (۴۵۱ ق.) (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶: ۲۲؛ ابن اثیر، ۱۳۳۸: ۲۱۴/۱۰) اوج این اتحاد را به نمایش می‌گذارد. پیوند سلاجقه با خلیفه سنی، شیعیان را در گفتمان سیاسی به حاشیه راند و نهضت ضد شیعی و ضد معتزلی سلاجقه با محوریت نظریه سیاسی کسانی مثل ماوردی که خلافت را به رسمیت می‌شناخت، آغاز شد؛ سیاستی دینی در چارچوب «اهل و سنت و جماعت» و در قالب مذاهب اربعه فقهی سنی با پوشش حمایتی سلاجقه و حکومت‌های برآمده از دولت سلجوقی در دنیای اسلام. در همین راستا اندرزنامه‌ها، سیاست‌نامه‌ها و نصیحه‌الملوک‌ها هم به رشته تحریر درآمد تا پشتوانه نظری گفتمان سیاسی تازه شکل گرفته را تقویت کند: امام‌الحرمین جوینی غیاث‌الامم را نوشت؛ خواجه نظام‌الملک سیاست‌نامه را به رشته تحریر درآورد؛ طرطوشی (ف ۵۲۰) سراج‌الملوک را نگاشت؛ غزالی نصیحه‌الملوک را به رشته تحریر درآورد (به شرط صحت انتساب)؛

الاسد و الغواص توسط نویسنده‌ای که بر ما معلوم نیست، تحریر شد و عبدالرحمن شیزری (ف ۵۸۹) المنهج المسلوک فی سیاسه الملوک را نوشت.

درباره رابطه دولت مردان سلجوقی با صوفیان پیشتر سخن گفتیم. مطابق با روایت سدیدالدین غزنوی، از کرامت‌های شیخ جام یکی این بود که مأموریت الهی مراقبت از سلطان سنجر در واقعه‌ای به شیخ جام سپرده شد (غزنوی، ۱۳۸۴: ۳۵). یکبار هم شیخ در واقعه‌ای به دربار سنجر رفت و جام زهری را که به قصد کشتن سنجر به او داده بودند، بر زمین ریخت (همان: ۳۶) و در واقعه‌ای دیگر، شیخ سلطان را از میدان جنگ نجات داد (همان: ۳۸). حتی در جدال سنجر با اسماعیلیه نیز باز رد پای این حکایت‌های صوفیانه را می‌توان مشاهده کرد. در یکی از آن‌ها می‌خوانیم که شیخ جام پس از کشتن یک داعی اسماعیلی که قصد سلطان را کرده بود، از دفتری پنهان خبر داد که در آن نام افرادی از مردم مرو و دیگر جاها ثبت شده بود که قصد کشتن سلطان را داشتند (همان: ۷۶). حتی حکایت‌هایی نقل شده که در آن‌ها اسماعیلیه خواسته‌اند شیخ جام را ترور کنند اما شیخ همه را به کرامت دریافته و نقشه‌هایشان را نقش بر آب کرده است (همان: ۱۲۸ و ۱۷۹). این حکایت‌های برساخته گفتمانی است که سعی دارد پیوند سیاست و تصوف را امری قدسی و الهی نشان دهد.

۴-۲-۷- نسبت گفتمان‌ها

خط کشیدن میان گفتمان‌های موجود در یک دوره، تنها در مقام بررسی‌های نظری معنا دارد و گرنه در واقعیت بیرون از ذهن تقسیم‌گر ما، این گفتمان‌ها در دل هم قرار دارند و بر روی هم جامعه گفتمانی یک جامعه در یک بازه زمانی خاص را تشکیل می‌دهند. همین امر ما را به نتیجه دیگری می‌رساند و آن این که جستجوی گفتمان‌های خالص نیز در جهان بیرون از ذهن عملاً ممکن نیست. حتی گفتمان‌های متخاصم و متقابل چونان دایره‌های متداخلی هستند که در مواردی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. بنابراین وقتی از نسبت گفتمانی سخن می‌گوییم، باید به دنبال پیدا کردن نقاط مشترک و متباین گفتمان‌ها باشیم و آن‌ها را به منزله جزیره‌های مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر تصور نکنیم. متها این قدر هست که در دوره‌های گذار که نظم گفتمانی جامعه به هم می‌ریزد، نسبت تداخلی گفتمان‌ها دیگرگون می‌شود و گاه از طریق تلفیق گفتمان‌های پیشین، گفتمان‌های تازه‌ای شکل می‌گیرد که ممکن است خود به یکی از گفتمان‌های غالب عصر تبدیل شوند.

در دوره مورد بررسی ما، گفتمان فقهی (با محوریت فقه شافعی و بعد حنفی) با گفتمان تصوف بیشترین تداخل را پیدا کرده‌اند تا جایی که می‌توانیم از شکل‌گیری گفتمان تازه‌ای به نام گفتمان «فقه صوفیانه» یا «تصوف فقیهانه» سخن بگوییم؛ تلاش نویسندگانی مثل ابوبکر کلابادی، مستملی بخاری، ابونصر سراج، هجویری و بیش از همه محمد غزالی تماماً در این راستا بود. از دیگر سو، هم‌پوشانی‌های بسیار میان کلام و تصوف نیز سبب در هم فرو رفتن این دو گفتمان شد تا جایی که می‌توان از گفتمان تازه‌شکل‌گرفته «تصوف کلامی» یا «کلام صوفیانه» سخن گفت که در آثاری مثل *اللمع، التعرف و شرح تعرف و کمی بعدتر در حدیقه سنائی* تعین زبانی - نوشتاری یافته است. در واقع، نخستین متون صوفیانه ما در نقطه تلاقی دو گفتمان تصوف و کلام (با گرایش زیاد به کلام اشعری) شکل گرفته‌اند. در دوره‌های بعد که تصوف تبدیل به گفتمان غالب جامعه می‌شود، به تدریج خود را از زیر یوغ دو گفتمان دیگر (فقهی و کلامی) بیرون می‌کشد و آن‌ها را در درون خود هضم می‌کند، اما در دوره گذار، این گفتمان‌ها چنان تلفیق شده‌اند که نمی‌توان گفت کدام یک بر دیگری ترجیح و غلبه دارند. گفتمان سیاسی عصر نیز به شدت حامی این تلفیق‌هاست و عملاً از نظمی گفتمانی پشتیبانی می‌کند که در آن فقه (با دو گرایش شافعی و حنفی)، کلام (با گرایش اشعاری) و تصوف با یکدیگر هم‌نشین و تلفیق شده باشند. حمایت هم‌زمان شاهان سلجوقی و وزیران آن‌ها از «فقه، متکلمین و صوفیه» دقیقاً در این راستا صورت می‌گرفت. تلفیق گفتمان سیاسی عصر با گفتمان‌های فقهی، کلامی و صوفیانه آغاز شده اما هنوز به مرحله‌ای نرسیده که بتوانیم از گفتمان «تصوف سیاسی» یا «سیاست صوفیانه» یاد کنیم: مهلتی بایست تا خون شیر شد. گفتمان فلسفی، معتزلی و علمی (علوم تجربی) در این میان جایگاهی ندارند و به مثابه گفتمان‌های رقیب تلقی شده، به‌شدت به حاشیه رانده می‌شوند. در نظم «درون‌گفتمانی» کلامیون، غلبه با اشعریان است که بهتر از دیگران توانسته‌اند خود را با شرایط تطبیق دهند و کلام‌های شیعی، معتزلی و کرامی، به عنوان رقیبانی که نتوانسته‌اند خود را با نظم گفتمانی جدید سازگار کنند، به حاشیه رانده می‌شوند. ماتریدیه در خراسان این سال‌ها حضور پررنگی ندارد و به عنوان «کلام در حاشیه» نقش چندانی در نظم گفتمانی موجود بازی نمی‌کند. در نظم درون‌گفتمانی فقه نیز فقه حنفی و شافعی میدان‌دار اصلی هستند و فقه شیعی در این میان نتوانست خود را با شرایط تطبیق دهد و به حاشیه رانده شد. شیخ جام در چنین

بافتی *انس‌التائیین* را نوشت. اکنون باید ببینیم چه نسبتی میان اثر مذکور با نظم *گفتمانی* پیش گفته وجود دارد.

۵. تقابل *گفتمان‌ها* در متن

شفیعی کدکنی شیخ جام را «درویش سستیهنده» معرفی می‌کند. بیشترین ستیز او در *انس‌التائیین* با صوفیانی است که به زعم وی از طریق درست دور افتاده‌اند. این ستیز منجر به شکل‌گیری دو *گفتمان* متقابل در کتاب مذکور شده که یکی مورد تأیید شیخ جام است و بر دیگری شدیداً حمله می‌کند. ما به‌صورت قراردادی اولی را «تصوف شریعت‌محور» و دومی را «تصوف شریعت‌ابزار» می‌نامیم.

دالّ مرکزی *گفتمان* نخست، شریعت‌ورزی است و دیگر عناصر آن را می‌توان با عنایت به تأکیدها و توصیه‌های شیخ در سرتاسر متن استخراج کرد: غیر از «شریعت‌مداری» که با بسامد بسیار در متن آمده (احمد جام، ۱۳۹۰: ۱۷، ۲۷، ۲۵، ۹۴، ۹۹، ۸۸، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۵۴، ۲۶۸، ۲۶۱ و ۲۹۷) و دالّ مرکزی *گفتمان* است، عناصری مثل زهد (همان: ۱۴۳ و ۱۵۴)، بدعت‌ستیزی (همان: ۱۱)، مخالفت با مدعیان (همان: ۱۷ و ۹۴)، نفس‌ستیزی (همان: ۳۲۵، ۱۴۲، ۱۰۶، ۴۷، ۴۸، ۹۱، ۶۱، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۹ و ۲۱۰)، ترک ریا (همان: ۱۷، ۹۴، ۱۷۷، ۱۷۰ و ۳۴۰) و اخلاص (همان: ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۲۵ و ۵۴) کنار یکدیگر قرار گرفته و در مفصل‌بندی تازه‌ای کلیتی را شکل داده‌اند که ما آن را *گفتمان* تصوف شریعت‌محور می‌نامیم. تمام هم و غم شیخ احمد تبلیغ و تثبیت پایه‌های این *گفتمان* در متن و سپس در ذهن مخاطب است. دالّ مرکزی *گفتمان* دوم، «شریعت‌ابزاری» است و نقطه مقابل عناصر فوق، هویت *گفتمان* رقیب را شکل می‌دهد.

شیخ جام از تمهیدات و شگردهای متعدد و متنوع بلاغی - زبانی بهره برده تا هم تقابل این دو *گفتمان* را نشان دهد و هم در عین حال، اولی را تثبیت و تبلیغ و دومی را نکوهش و تقیح کند. از جمله این تمهیدات، نام‌دهی^۱ و صفت‌سازی^۲ است. بدین ترتیب که عناصر *گفتمان* رقیب (تصوف شریعت‌ابزار) را به صفاتی متصف می‌کند و با نام‌هایی می‌نامد که به نظر مخاطب زشت آید. از طریق این دو شگرد، ابتدا دال‌های *گفتمان* رقیب از معنای اولیه و مثبت تهی می‌شوند و سپس بر مدلول‌هایی دلالت می‌کنند که هویت آن‌ها را در نظر مخاطب ناپسند جلوه می‌دهد. متزلزل کردن معنایی دال‌های

1.

2.

گفتمان رقیب، یکی از راه‌هایی است که گفتمان‌های متخاصم در پیش می‌گیرند تا حریف را از میدان به در کنند. این شگرد همچنین منجر به شکل‌گیری تقابل میان «من» و «دیگری» می‌شود. «من» و هرکه و هرچه با من است، خوب و پسندیده است و «دیگری» و هرچه و هرکه با دیگری است، بد و ناپسند است. در این راستاست که شیخ جام عناصر گفتمان رقیب را با صفات و نام‌هایی نظیر «مغنیان، رقاصان، مسخرگان، قوالان، مطربان» (همان: ۲۶۸)، «پیران کرکس طبع» و «پیر مردارجوی» (همان: ۷۴) تعبیر می‌کند و از عناصر گفتمان خودی با نام‌ها و صفاتی نظیر «عاشق دل‌سوخته»، «مفلسان نیازمند»، «قلّاشان و عامیان و شکسته‌دلان» یاد می‌کند.

شگرد دیگر وی قرینه‌سازی تاریخی است؛ بدین ترتیب که میان عناصر گفتمان خودی و رقیب با عناصر مثبت و منفی تاریخی تقارنی برقرار می‌سازد که استوار است بر معادل‌سازی عناصر گفتمان خودی با شخصیت‌های مثبت تاریخی و عناصر گفتمان رقیب با شخصیت‌های منفی تاریخی: «هرکه را راه راست و در راه بدعت نیست با ما بدین جنگ نکند ... هم‌چنان که سوره براءت در شأن مشرکان و منافقان آمد؛ ایشان را فضیحتی بود و مؤمنان را نازشی؛ این کتاب [انس‌الثائین] همچنان است؛ مخلصان و محققان را نازش است و مدعیان دروغ‌زن را و زندیقان را گدازش» (همان: ۱۷). این هم که برای «علمای قوم» صفت «رشوت‌ستانی» و «طمع‌کاری» را به کار برده و آنان را چون «نهنگان و پلنگانی» می‌بیند که «بر سر مردار دنیا نشسته‌اند و فتوای دروغ می‌دهند و مردار می‌خورند» (همان: ۱۶۳) و صوفیه عصر خودش را با «مار» نام‌دهی کرده (همان: ۱۷۷) و در مقابل، عناصر متعلق به گفتمان خودی را با تعبیر «خداوندان طریقت» نام‌دهی می‌کند (همان: ۲۱۰)، از مصادیق و نشان‌های همین شگرد نام‌دهی و صفت‌دهی است. حتی آنجا که می‌خواهد عنصر مشترکی را که در هر دو گفتمان حضور جدی دارد، معرفی کند، باز با استفاده از همین تکنیک تقابل ارزشی ایجاد کرده، یکی را بر صدر می‌نشانند و دیگری را به حسیض می‌افکنند: «سمع» در تصوف شریعت‌انزار با صفت «سمع فسادانگیز» نام‌دهی شده و در تصوف شریعت‌محور با تعبیری نظیر «آب بر آتش شوق» و «مرهم ریش» (همان: ۲۲۷). چنان‌که برای نامیدن طریق اولی از تعبیری نظیر «شاهدبازی» رقاصی، غزل‌گویی و لوطی‌گری» (همان: ۲۸۳) یاد می‌کند و در مورد دومی تعبیر «قطع علایق» را به کار می‌برد (همان).

شگرد دیگر وی بازنمایی زمان، مکان و اجتماع^۱ است که در آنجا نیز از تمهید نام‌دهی و صفت‌سازی به گونه‌ای دیگر استفاده می‌کند. این زمان‌ها و مکان‌های بازنمایی شده دو دسته‌اند: برخی واقعی هستند و مابه‌ازای بیرونی دارند و برخی نمادین و برساخته ذهن نویسنده و متن هستند، مثل درگاه معشوق ازلی. بنابراین ما با دو زمان و مکان واقعی و نمادین سر و کار داریم که نویسنده در هر دو مورد از شگرد صفت‌سازی و نام‌دهی بهره برده تا گفتمان خودی را تبلیغ و تثبیت کند و گفتمان رقیب را توییح و تحقیر. مثلاً درباره صومعه، که به زعم وی جایگاه صوفیان آلوده است، می‌نویسد: «با مار در سوراخ به از آن که با قرآء در صومعه» (همان: ۱۷۷). از نمونه‌های زمان و مکان نمادین در متن «ساحل دریایی» است که اهل طریقت راستین بر سر راه خویش می‌یابند: «اکنون (زمان نمادین) می‌نگر آنجا (مکان نمادین) احرام چون می‌باید گرفت. کسی که در سرپرده عزت (مکان نمادین) شود، در ظل سیاست او را برپای کند و به خودی خود او را گوید ... اما چون کسی بدین مقام (مکان نمادین) رسد و بر کناره این دریا (مکان نمادین) راه یابد، باید که ... در کشتی تقویض (مکان نمادین) بنشیند ... و در دریای مباح (مکان نمادین) به حجت می‌رود ... تا آن‌گاه (زمان نمادین) که در آن مستقیم گردد ... و از پهنا و بالای آن دریا [مکان نمادین] خبر یابد» (همان: ۲۳۸). طبیعتاً بازنمایی زمان و مکان نمادین در مورد گفتمان رقیب (تصوف شریعت‌آزار) نیز انجام گرفته است: «کسی که در راه خدای عزوجل بنیاد چنین نهاد، والاد از لواطه بر باید نهاد و زنا و زندقی و اباحت‌گری منزل او (مکان نمادین) باشد» (همان: ۲۷۵). آنجا هم که از چراغ معرفتی سخن می‌گوید که اگر «در خانه‌ای (مکان نمادین) رود یک ذره ظلمت در آن» خانه نگذارد (همان: ۲۵) یا آنجا که به زبان تمثیل از «مرغزاری» یاد کرده که چون شیر در آن باشد، آرامگاه نخچیر نباشد (همان) و یا از «جای تهمت‌زده» و «خانه مفلسان» (همان: ۳۸) یاد کرده، نمونه‌های دیگری از همین بازنمایی زمان و مکان نمادین است. این شیوه چون استوار بر کلام پوشیده و استعاره‌سازی است، تأثیرگذاری‌اش بر ناخودآگاه مخاطب بوده، به همین دلیل عمیق‌تر است.

شگرد دیگر شیخ جام در تثبیت و تبلیغ گفتمان خودی و انکار و رد گفتمان رقیب، اعتباربخشی است. طبیعتاً منابع اعتباربخشی متعدد است اما وی بیشتر از قرآن و حدیث و اقوال مشایخ صوفیه بهره گرفته است. مثلاً آنجا که می‌خواهد ترک دنیا را به عنوان یکی از کنش‌های ارزشی مورد تأیید تصوف

1.....

شریعت محور تبلیغ کند، بلافاصله دست به دامان آیه «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» (آل عمران، ۱۴) می‌شود (احمد جام، ۱۳۹۰: ۱۳۶) تا خواننده متقاعد شود که کلام شیخ تأیید قرآنی دارد. یا آنجا که می‌خواهد «زهد» را به عنوان عنصری از گفتمان تصوف شریعت محور برتر نشانند، به آیه بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (هود، ۸۶) استناد می‌جوید و پیش از آن عبارت «كما قال الله تعالى» را می‌آورد (احمد جام، ۱۳۹۰: ۱۴۳)؛ ترکیب «كما» - به معنای همچنان که - این فرض را به ذهن مخاطب متبادر می‌کند که گویا آیه مذکور تأییدی است برای ایده مورد نظر شیخ. در مواردی هم از احادیث پیامبر اعظم برای اعتباریابی ایده‌هایش بهره می‌برد. مثلاً یک جا پس از نقل باور خودش، می‌نویسد: «اخبار بدین ناطق است» و بلافاصله حدیثی از رسول‌الله را ذکر می‌کند (همان: ۲۱۰). استفاده از اعتبار مشایخ صوفیه، که در سنت عرفانی به نیکی شهره بوده‌اند نیز در همین راستا قرار می‌گیرد: یکی دو مورد به کلام ابوذر بوزجانی تمسک بسته (همان: ۶۱، ۱۰۶) یا در تعریف لفظ پر مسأله «عشق»، فهرستی از «اجله مشایخ» را به کار می‌گیرد: «باز از خداوندان طریقت بعضی از اجله مشایخ چون شیخ ابوسعید و عبدالله مبارک، و از متقدمان چون شیخ شبلی و جنید و حسین منصور و ذوالنون مصری و عمرو عثمان مکی رضی الله عنهم اجمعین و غیر ایشان لفظ عشق را اطلاق کرده‌اند» (همان: ۲۱۰). گاهی هم اعتباربخشی از طریق استناد به گوینده حکیمی است که نامش ذکر نمی‌شود: «چنان که حکیمی گفته است ...» (همان: ۷۴). این تمهید در واقع در جهت اقناع مخاطب به کار گرفته می‌شود.

شگرد دیگر شیخ برای تبلیغ گفتمان خودی و انکار گفتمان رقیب، عاطفی‌سازی کلام است که به نویسندگانه کمک می‌کند تا صمیمیتی میان خود و خواننده فرضی‌اش برقرار کند. اگر خواننده متعلق به گفتمان خودی باشد، پیوندهای او با گفتمان محکم‌تر شده، زنجیره‌های هم‌ارزی استوارتری ایجاد می‌شود و اگر متعلق به گفتمان رقیب باشد، زمینه جذب او به گفتمان خودی فراهم می‌گردد. تعابیری نظیر «زینهار ای دوستان و عزیزان من!...» (همان: ۸۳)، «الحذر الحذر ای دوستان و عزیزان من!...» (همان: ۸۴) و «زینهار ای برادران و عزیزان من!...» (همان: ۹۴) از این قبیل است. گاهی هم از مناداسازی برای تقییح عناصر گفتمان رقیب بهره می‌گیرد: «ای بی‌خبران می‌ندانید که چه دارید ...» (همان: ۲۵۰) یا «برو ای مدبر سیاه‌گلیم که اوست!» (همان: ۲۸۳).

۶. رابطه گفتمانی متن و برون متن

در بررسی نظم گفتمانی جامعه عصر شیخ جام دیدیم که فقه و تصوف با هم درآمیختند. این آمیختگی، که نقش شریعت را در طی نمودن طریقت عرفانی برجسته می‌سازد، آشکارا در آثار شیخ جام بازنمایی شده و به همین اعتبار هم هست که ما تصوف مورد تأیید وی را شریعت‌محور می‌نامیم. از طرف دیگر، دیدیم که در متن *انس‌التائیین* دو گفتمان متخاصم شکل گرفته است. این دو سوی ماجرا را باید بازنمایی نظم گفتمانی در متن و در عین حال تأثیرپذیری متن از نظم گفتمانی برون‌متن به شمار آورد. این متن در دل آن نظم گفتمانی شکل گرفته و هم از آن تأثیر پذیرفته و هم آن را بازنمایی کرده و هم بر آن تأثیر گذاشته است. شیخ جام از یک طرف به مبارزه با تصوف انحرافی در حال شکل‌گیری پرداخته، زوایای پنهان و آشکار آن را بر آفتاب می‌افکند تا مردمان را ظاهر آراسته صوفیان آلوده نفریبد، از طرف دیگر به تبلیغ و تثبیت گفتمانی می‌پردازد که در جامعه بیرون از متن هم وجود دارد و خود او نیز از طرف‌داران آن است. او هم در مخالفت با تصوف آلوده هشدار می‌دهد: «نه هرکه از حقیقت سخن گوید، گنج‌دار بود؛ یا از زر سخن گوید زرشناس بود... نه هر که آتش گوید، زفانش بسوزد و نه هرکه شکر گوید، دهانش شیرین بود» (همان: ۹۰-۸۹) و آنان را به کفر و زندقه محکوم می‌کند: «آن سوداست که کسی گوید به حقیقت رسیدم و آن بر شریعت نباشد و آن زندیقی است، زنهار از آن غرور نخری که به راه شیطان گردی و هرگز با راه نتوانی آمد» (احمد جام، ۱۳۴۷: ۱۳۴) و با آنان که فقط باطن را اصل می‌دانند و جانب ظاهری دین یعنی شریعت را به چیزی نمی‌گیرند، سر مخالفت و ناسازگاری دارد: «باطن راست باید باشد، ظاهر از هر گونه خواهی باش! نگر از آن سخنان نخرید که آن همه نهاد قومی است که ایشان منکر شریعت‌اند و سر همه بی‌راهی‌ها ترک شریعت است» (احمد جام، ۱۳۹۰: ۸۸). هم از سوی دیگر، هم‌نوا با گفتمان رایج در عصر خویش تصریح می‌کند که «هر که را می‌حقیقت باید، شریعت باید برزید؛ تا درخت شریعت آبادان نداری، بار حقیقت ندهد» (همان: ۹۰). این هم که شریعت را به درختی تشبیه می‌کند که بار آن حقیقت است (همان: ۸۸-۸۷)، تأکیدی است بر همراهی تصوف و شریعت که در نظم گفتمانی عصر هم نشانه‌های آن را دیدیم.

مخالفت شیخ با ادعای کرامت را نیز باید در قالب همین تقابل دو گفتمان تصوف شریعت‌محور و شریعت‌ابزار دریافت و تفسیر کرد؛ چون تقریباً در همه مواردی که در برابر مدعیان کشف و کرامات

قد علم می‌کند، از شریعتی دفاع می‌کند که در نظر مدعیان به چیزی گرفته نمی‌شود. به عنوان مثال، تقابل مدعیان کرامت و پیروان شریعت را در این جملات ملاحظه کنید: «هر که ظاهر وی به شریعت آبادان نیست، در هر مقام که هست نگر از وی قبول نکنی اگر چه می‌بینی که وی در هوا می‌پرد و بر آب می‌رود و در آتش می‌شود و به شبی از مشرق به مغرب می‌رود، نگر! نپنداری که وی از دام دیو جسته است. زیرا که ابلیس هم آن می‌کند، و همه جادوان که در کار خویش استاد باشند به شبی به چاه بابل می‌روند و باز می‌آیند. نگر! بدان فریفته نشوی که گویی کسی می‌چند فرسنگ برود، و یا شبی به کعبه می‌رود، و یا می‌گوید من خضر را صلوات الله علیه را می‌بینم! زنهار که هر کسی را بر شریعت نبینی از این‌ها هیچ قبول نکنی» (همان: ۳۰۷).

مسئله دیگر طرز مواجهه شیخ با کرامیه است. در بررسی‌های پیشین نشان دادیم که کرامیه در دوره مورد بررسی ما مورد بی‌مهری گرایش‌های فقهی، کلامی و عرفانی خراسان قرار داشتند اما حضور این فرقه در کلام شیخ پر رنگ است. این بدان معناست که متن گاهی در مقابل نظم گفتمانی بیرون از متن قرار می‌گیرد. از نشانه‌های این امر یکی عرض ارادت و احترام شیخ احمد است به بزرگان کرامی، یعنی کسانی مثل محمد بن کرام، عبدان زاهد، بوذر بوزجانی و ابوبکر عتیق سوراآبادی (احمد جام، ۱۳۹۰: ۲۲۰؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱۳۹). آنجا هم که نویسنده به اقوال بزرگان کرامی و پیروانشان استناد می‌کند (احمد جام، ۱۳۹۰: ۲۵۷، ۶۱، ۱۰۷، ۱۶۹)، باز قیام متن در برابر نظم گفتمانی حاکم بر جهان بیرون از متن تحقق می‌یابد. در همین راستا قرار می‌گیرد حکایت‌هایی که در آن‌ها بزرگان کرامی مورد احترام واقع شده‌اند (همان: ۲۲۰، ۱۶۹، ۱۷۹). حتی این هم که شیخ احمد بر خلاف گفتمان‌های غالب بیرون از متن، ایمان را عبارت از «قول به زبان» دانسته (همان: ۲۹)، باز از نشانه‌های گرایش او به کرامیه است. این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که شیخ احمد حنفی بوده و میان فقه حنفی و کرامیه پیوندهای نزدیکی وجود داشته است. ما حدس می‌زنیم اقامت شیخ در روستاهای دورافتاده‌ای مثل معدآباد بدان جهت بوده که وی چنین باورهایی را تبلیغ می‌کرده است؛ باورهایی که در نظم گفتمانی حاکم بر جامعه بیرون از متن جایگاهی ندارد.

مخالفت با فلسفه یکی دیگر از ویژگی‌های بافتی است که شیخ جام در آن می‌زیسته است. نیمه دوم قرن پنجم تا پایان قرن ششم، دوره گذار فرهنگی است و در این چرخش پارادایمی، تعریف و کارکرد عقل نیز تغییر می‌کند. بدین ترتیب که هر چه به طرف قرن چهارم برمی‌گردیم، عقل زمینی‌تر و

ارسطویی تر و هرچه به پایان قرن ششم نزدیک می‌شویم، عقل آسمانی تر و دینی تر می‌شود. اوج این چرخش مفهومی و کارکردی عقل در همین دوره‌ای است که کسانی مثل شیخ احمد، خاقانی، سنائی و غزالی زندگی می‌کنند. آثار اینان آشکارا نشان می‌دهد که چگونه عقل دارای کارکردها و خصلت‌های دینی می‌شود و به همان نسبت فلسفه به حاشیه رانده می‌شود: سنائی مخاطبان را توصیه می‌کند که «عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی» (سنائی، ۱۳۹۳: ۲۷/۱) و فلاسفه‌ای مثل ابن سینا را «هوس‌گویان یونانی» می‌نامد (همان: ۴۰۶/۱)، غزالی در مجموعه تقریراتش عقلی را تبلیغ و تعریف می‌کند که در برابر وحی سر تعظیم فرود آورده و *تهافت الفلاسفه* و *مقصد من الضلال* را می‌نویسد و شدیداً به فیلسوفان مشائی حمله می‌کند، خاقانی «دانش فلسفی» را «کم از فلس» می‌شمارد. این در حالی است که در آثار شیخ نه از ضدیت با فلاسفه سخنی به میان آمده و نه در تأیید آن‌ها اشارتی. این موضع خشی نسبت به جریان فکر فلسفی در چنین بافت ضد فلسفی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ به نظر پاسخ را باید در جای دیگری جست. در آثار شیخ، مفصل‌بندی تازه سه عنصر «شریعت، عقل و معرفت» گفتمانی را ایجاد کرده که می‌توان آن را گفتمان عقل شرعی نامید؛ «عقلی» که در مسیر «شریعت» قرار گرفته و بر آن است تا به «معرفت» دست یابد. درست به این علت است که در آثار شیخ پیوسته این سه عنصر در ارتباط با یکدیگر مطرح شده‌اند: عقل، وزیر و ندیم معرفت است (همان: ۲۰)؛ معرفت آفتاب است و دل، خانه تاریک و عاقل، خداوند خانه (همان: ۲۱)؛ عقل نورانی است و معرفت نور (همان) و «تا نور معرفت با نور عقل فراهم نیاید، او را عاقل خواندن نه از عقل باشد» (همان). معرفت مذکور در آثار شیخ کاملاً صبغه دینی به خود می‌گیرد و اصرار او در جای جای آثارش به «علم شریعت» (احمد جام، ۱۳۹۰: ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۷ و ۷۰؛ مفتاح النجات، ۷۰ و ۷۱؛ سراج السائرین، ۱۱۰ و ۱۳۵)، ضلع سوم این مثلث را شکل می‌دهد. بنابراین گرچه شیخ جام صراحتاً فلسفه‌ستیزی نمی‌کند، اما مخاطب را از مسیر دیگری می‌برد و نهایتاً به همان جایی می‌رساند که فلسفه‌ستیزان در نظر دارند.

۷- خلاصه و نتیجه

آثار ادبی در دل گفتمان‌ها پدید می‌آیند و در رابطه‌ای دوسویه، از آن‌ها تأثیر پذیرفته، بر آنان تأثیر می‌گذارند. انس‌التائیین شیخ احمد جام یکی از آثاری است که در دوره گذار فرهنگی قرن پنج و شش

تألیف شده و نشانه‌های دوره گذار را به‌خوبی تبدیل به نشانه‌های زبانی کرده است. نظم گفتمانی موجود در خراسان قرن پنچ و شش استوار بر جابه‌جایی گفتمان‌های غالب است. گفتمان تصوف، کلام و علوم شرعی با جهت‌گیری واحد در حال تبدیل شدن به گفتمان‌های غالب هستند و کیفیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر تلفیقی است. انس الثائین این تلفیق و نظم گفتمانی را به‌خوبی بازنمایی کرده، در عین حال به تصوف آلوده‌ای که در حال گسترش است، واکنش نشان می‌دهد. آن ستهندگی که محققان در شخصیت شیخ دیده‌اند، دقیقاً در همین مبارزه با تصوف آلوده تحقق یافته است. تقابل دو گفتمان شریعت‌محور و شریعت‌ایزار در متن شکل گرفته و بیانگر دیدگاه خاص شیخ جام در واکنش به نظم گفتمانی محیط است. اهمیت انس الثائین در این است که اولاً ویژگی‌های دوره گذار را به نشانه‌های زبانی تبدیل و آن‌ها را بازنمایی کرده و ثانیاً در مقابل نظم گفتمانی بیرون‌متن مواجهه فاعلانه و مؤثر دارد.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن اثیر، عزیرالدین ابوالحسن علی ابن ابی الکریم شیبانی. (۱۳۶۸). *تاریخ کامل؛ تاریخ بزرگ اسلام و ج ۱۰. ترجمه علی هاشمی حایری و ابوالقاسم حالت. تهران: علمی.*

_____ . (۱۴۰۷ ق.). *الکامل فی التاریخ. راجعه و صححه. محمد یوسف الدقاق. بیروت: دارالکتب العلمیه.*

ابن اسفندیار، بهالدین محمد بن حسن بن اسفندیار. کاتب. (۱۳۳۶). *تاریخ طبرستان. به تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: کلاله خاور.*

ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی. (۱۴۱۵ م.). *المنتظم فی تواریخ الملوک والامم. بیروت: دار الفکر.*

ابن حوقل، محمد بن حوقل. (۱۳۴۵). *سفرنامه ابن حوقل. ایران در صورت الارض. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.*

ابن خلکان، ابی‌العباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی بکر. (۱۳۸۱). *وفیات الاعیان و ابناء الزمان.. ترجمه احمد بن محمد. ارومیه: دانشگاه ارومیه.*

ابن عساکر. (۱۳۴۷ق.). *تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري*. چاپ حسام الدين قدسی. قاهره.

_____. (۱۳۹۹ق.). *تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري*. چاپ دوم. دمشق: دارالفکر.

ابواسحاق شيرازى. (۱۴۰۱ق./۱۹۸۲م.). *طبقات الفقهاء*. ج ۱. به كوشش احسان عباس. بيروت.

_____. (۱۴۱۹ق.). *الاشارة الى مذهب اهل الحق*. تحقيق محمد زبيدى. دار الكتاب العربى.

احمد جام. (۱۳۴۷). *مفتاح النجات*. تصحيح على فاضل. تهران: بنياد فرهنگ ايران.

_____. (۱۳۵۵). *روضه المذنبين*. تصحيح على فاضل. تهران: بنياد فرهنگ ايران.

_____. (۱۳۶۸). *منتخب سراج السائرين*. تصحيح على فاضل. مشهد: آستان قدس رضوى.

_____. (۱۳۸۷). *كنوز الحكمة*. پژوهش على فاضل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

_____. (۱۳۸۹). *سراج السائرين*. مقدمه، تصحيح و توضيح حسن نصيرى. جامى. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى.

_____. (۱۳۹۰). *انس الثائين*. تصحيح على فاضل. تهران: توس.

استوار نامقى، سيد محمد. (۱۳۹۲). «مراتب معرفت شناسى و نظرگاه احمد جام نامقى». *فصلنامه ادب و عرفان همدان*. بهار. ش ۱۴. صص ۱۶۵-۱۴۶.

بغدادى، عبد القاهر. (بى تا). *الفرق بين الفرق*. به كوشش محمد بدر. قاهره: نشر محمد صبيح و اولاده. بكاين، هادى. (۱۳۹۲). *نیشابور در عصر ترکان*. مشهد: مرندیز.

بندارى اصفهانى، ابو الفتح بن على بن محمد. (۱۳۵۶/۲۵۳۶). *تاريخ سلسلة سلجوقى*. زبدة النصرة و نخبة العصر. ترجمه محمد حسن جليلى. تهران: بنياد فرهنگ ايران.

بهمنى مطلق، يدالله؛ خدادادى، محمد. (۱۳۸۹). «تحليل افكار و معرفى آثار شيخ احمد جام». *فصلنامه تخصصى عرفان*. س ۶. ش ۲۴. تابستان. صص ۱۳۶-۱۱۵.

_____. (۱۳۹۰). «تحليل ساختار زباني نثر عرفانى شيخ احمد جام بر اساس كنوز

الحكمة و انس الثائين». *فصلنامه تخصصى سبک شناسى نظم و نثر فارسى (بهار ادب)*. س ۴. ش ۳. پاییز. صص ۲۳۰-۲۱۷.

جامى، ابوالمكارم بن عطاء الملك. (۱۳۳۶). *خلاصة المقامات*. قندهار.

جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر. (۱۳۷۵). ترجمه تاریخ یمنی. به اهتمام دکتر جعفر شعار. تهران: علمی و فرهنگی.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۶). تاریخ تشیع. تهران: علم.

جوزجانی، منہاج‌الدین سراج. (۱۳۴۲). طبقات ناصری. تصحیح عبدالحی حبیبی قندهاری. کابل: انجمن. تاریخ افغانستان.

جوینی، عطاملک. (۱۳۲۹). تاریخ جهانگشا. تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی. لیدن: مطبعه بریل. جیهانی، ابوالقاسم بن احمد. (۱۳۶۸). اشکال العالم. ترجمه علی بن عبدالسلام. با مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری. تهران: به نشر.

حاکم نیشابوری. (۱۳۷۵). تاریخ نیشابور. ترجمه خلیفه نیشابوری. تصحیح شفیع کدکنی. تهران: آگه. حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۸). ایران و جهان اسلام. مشهد: آستان قدس رضوی.

حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۵ م.). معجم البلدان. ج ۱۰ و ۱۵. بیروت: دار صادر.

خواجه نظام‌الملک توسی. (۱۳۷۲). سیاست‌نامه. تصحیح جعفر شعار. چاپ پنجم. تهران: بنیاد.

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۳ ق./ ۱۹۸۳ م.). سیر اعلام النبلاء. به کوشش شعیب ارثووط. بیروت.

ذهبی. (۱۴۱۱). تاریخ اسلام. بی. جا: دار الکتاب العربی.

راستگو، سید محمد. (۱۳۷۰). «شیخ جام در انس الثائین». آینه پژوهش. س ۱. ش ۶. صص ۴۸-۲۶.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۳ ق.). اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین. تحقیق محمد زینهم.

محمد عزب. قاهره: مکتبه مدبولی.

راوندی، محمد بن علی بن سلیمان. (۱۳۶۳). راحة الصدور و آية السرور. به سعی و اهتمام محمد اقبال.

چاپ دوم. تهران: علی اکبر علمی.

رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۸۰). «پژوهشی درباره کرامیه». کتاب ماه دین. تهران: خانه کتاب.

روحی، علیرضا. (۱۳۹۳). «مذهب در خراسان عصر سلجوقی». پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایران. س ۲.

ش ۲. بهار و تابستان. صص ۶۷-۵۰.

زرقانی، سید مهدی. (۱۳۸۸). تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی. تهران: سخن.

سبکی، تاج‌الدین ابونصر. (۱۹۶۴ م.). طبقات الشافعیه الكبرى. ج ۳ و ۴. تحقیق عبدالفتاح محمد حلو.

محمود محمد الطناجی. طبعه الحلبي.

- سبکی، تاج‌الدین ابونصر. (۱۹۶۶ م.). *طبقات الشافعیه الکبری*. ج ۱، ۲، ۴ و ۵. تحقیق عبدالفتاح محمد حلو. محمود محمد الطنجی. طبعه الحلبی.
- سمعانی، عبدالکریم ابن محمد. (۱۳۸۲ ق./ ۱۹۶۲ م.). *الانساب*. حیدرآباد دکن.
- سمعانی، (۱۹۸۸ م.). *الانساب*. تعلیق عبدالله عمر البارودی. بیروت: دار الجنان.
- سنائی، مجدود بن آدم. (۱۳۹۳). *دیوان حکیم سنائی*. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۳). *درویش ستهنده*. تهران: سخن.
- (۱۳۷۳). «سفینه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم». *جشن نامه استاد ذبیح‌الله صفا*. صص ۴۵۷-۴۵۵.
- (پاییز ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴). «روابط شیخ جام با کرامیان عصر خویش». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*. س ۲. ش ۸-۶. صص ۳۵-۳۲.
- (۱۳۷۷). «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی». *ارج نامه ایرج*. به. کوشش محسن باقرزاده. به خواستاری و اشراف محمد تقی دانش پژوه و عباس زریاب خویی. ج ۲. تهران: توس. صص ۱۱۴-۶۱.
- شهرستانی. (۱۳۶۱). *الملل و نحل*. به. کوشش محمدرضا جلالی نایینی. تهران: اقبال.
- علم‌الهدی، سید صفی‌الدین مرتضی بن داعی بن قاسم حسنی رازی. (۱۳۶۴). *تبصرة العوام*. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: اساطیر.
- غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۸۴). *مقامات ژنده پیل*. به. اهتمام حشمت مؤید. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارسی، الحافظ ابوالحسن عبدالغافر بن اسماعیل. (۱۳۶۲ ش / ۱۴۰۳ ق.). *تاریخ نيسابور، المنتخب من السياق*. تصحیح کاظم محمودی. قم: جماعة المدرسين. فی الحوزة العلمیه.
- فارسی، عبدالغافر. (۱۳۶۳). *تاریخ نيسابور المنتخب من السياق*. گردآورده ابراهیم صریفینی. قم: جماعة المدرسين. فی الحوزة العلمیه. قم. المقدسه.
- فاضل، علی. (۱۳۷۳). *نقد و تحلیل آثار احمد جام نامقی*. تهران: توس.
- (۱۳۸۳). *کارنامه احمد جام نامقی*. تهران: توس.

- قربان پور، آرنی، حسین؛ حیدری، رامشه، ناهید. (۱۳۹۳). «از کرامات تا خرافات با تأکید بر اسرار التوحید و مقامات ژنده پیل». *فصلنامه ادیان و عرفان*. س ۴۷. ش ۲. پاییز و زمستان. صص ۳۱۴-۲۸۳.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل. (۱۳۵۸). *التقص*. تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی. تهران: انجمن آثار ملی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسن بن عثمان. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کریمیان، حسین. (۱۳۴۰). *طبرسی و مجمع البیان*. تهران: دانشگاه تهران.
- کمالی، مریم؛ آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۱). «مشروعیت سیاسی و ساختار قدرت در دوره سلجوقیان» *جامعه‌شناسی تاریخی*. دوره ۴. شماره ۲. پاییز و زمستان. صص ۱۴۳-۱۱۷.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۷). *تاریخ فرق اسلامی*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: اساطیر.
- محمد بن منور میهنی. (۱۳۷۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- مدنی، امیر حسین. (۱۳۹۱). «احمد جام، از افسانه تا حقیقت». *مطالعات عرفانی (مجله علمی پژوهشی)*. ش ۱۶. پاییز و زمستان. صص ۲۴۰-۲۱۷.
- مدنی، امیر حسین؛ کهدویی، محمد کاظم؛ ملک ثابت، مهدی. (۱۳۸۹). «شیخ احمد جام و افسانه کرامات». *ادب پژوهی گیلان*. ش ۱۳. پاییز. صص ۱۰۸-۸۵.
- مستعلی پارسا، غلامرضا و شمس، حامد. (۱۳۹۳). «قدرت و سلطنت معنوی اولیا در نگاه احمد جام». *متن پژوهی ادبی*. سال ۱۸. ش ۶۲. پاییز. صص ۸۱-۵۹.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح التعرف لمذهب التصوف: نور المریدین و فضیحة المذعین*. با تعلیقات محمد روشن. ج ۴. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۳۸۵). *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی. تهران: کوش.
- مطهری، حمیدرضا؛ اسماعیل زاده، صدرالله. (۱۳۹۴). «کار گزاران شیعه امامیه در دستگاه حکومتی سلجوقیان». *دوفصلنامه علمی-ترویجی سخن تاریخ*. سال ۹. شماره ۲۱. بهار و تابستان. صص ۴۶-۳۱.

- منتجب‌الدین، ابوالحسن علی بن عیبدالله ابن بابویه رازی. (۱۴۰۴ ق.). فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفینهم. تصحیح عبدالعزیز طباطبائی. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- منتجب‌الدین، بدیع اتابک جوینی. (۱۳۲۹). عتبه‌الکتبه. تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال. تهران: شرکت سهامی چاپ.
- مؤید سندجی، حشمت. (۱۳۷۸). «طاووس علین؛ درباره ژنده پیل. احمد جام و شیخ ابوسعید ابوالخیر». مجله ایران‌شناسی. ش ۴۳. صص ۷۴۹-۷۴۲.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن طوسی. (۱۳۷۲). سیرالملوک (سیاست‌نامه). به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی. (۱۳۳۲). چهار مقاله. تصحیح محمد قزوینی. چاپ سوم. تهران: زوار.
- نوی، یحیی بن شرف. (بی تا). تهذیب الاسماء واللغات. قاهره: اداره الطباعة المنیریة.
- نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۳۲). سلجوقنامه. تهران: کلاله خاور.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). غزالی نامه. تهران: هما.

.....Critical Discourse Analysis.....

.....Critical Stylistics. The Power of English.....

.....Hegemony and Socialist Strategy.....