

کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان و نقش ایدئولوژیک آن

داوود پورمظفری*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهیدچمران اهواز

چکیده

در این مقاله، ابتدا نشان داده شده است که در مقامات‌های صوفیان، کلان‌ساختاری وجود دارد که در این ژانر همواره تکرار می‌شود؛ آن‌گاه نقش ایدئولوژیک هر یک از عناصر این کلان‌ساختار تشریح و به نقش آن در روابط قدرت نیز پرداخته شده است. کلان‌ساختاری که شاکله مقامات‌های صوفیان است، از ذکر اصل و نسب مشایخ آغاز می‌شود، با بیان پیشگویی‌های دیگران درباره درخشش معنوی آن‌ها، ریاضت‌های طاقت‌فرسا و کرامت‌ها ادامه می‌یابد و با مرگ شگفت‌انگیز ایشان به پایان می‌رسد. در این ساختار، کرامت نقشی برجسته دارد و کل آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اصل و نسب‌سازی‌ها، پیشگویی‌ها و ریاضت‌ها همگی در حکم «تمهیداتی» برای ظهور کرامت عمل می‌کنند و مرگ‌های شگفت و تنازع‌های گفتمانی در حکم «امتداد» نیروی کرامت‌اند. نقش عمده این کلان‌ساختار در مقامات‌های صوفیان این است که ضمن اثبات کرامت و امور خارق‌عادت برای مشایخ تصوف، دسترسی دیگران را به منبع قدرت گفتمان تصوف، یعنی کرامت، محدود یا غیرممکن کند. این کارکرد ویژه موجب می‌شود تا در مفصل‌بندی گفتمان تصوف تغییراتی پدید آید و خُرده‌گفتمانی جدید به‌نام «گفتمان اهل کرامت» شکل بگیرد. همین گفتمان راه را برای ورود گفتمان تصوف در مناسبات سیاسی و اجتماعی هموار می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تصوف، مقامات، زندگی‌نامه‌های صوفیان، کرامت.

* نویسنده مسئول: dpormozaffari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۴

۱. درآمد

بخش زیادی از متون صوفیانه که با عناوینی همچون مناقب، مقامات، سیرت‌نامه و نظایر آن به‌نگارش درآمده، مشتمل است بر اطلاعات متنوعی از زندگی، حالات و مقامات مشایخ تصوف. مسئله اصلی مقاله حاضر نمایاندن کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان و تبیین نقش ایدئولوژیک هر یک از عناصر آن است. پرسش‌های هدایت‌کننده این تحقیق از این قرارند:

۱. مقامات‌های صوفیان - که اغلب انباشته از قصه‌های کرامت هستند - به‌لحاظ

ایدئولوژیک، و حضور در روابط و مناسبات قدرت چه کارکردی دارند؟

۲. آیا ساختار ویژه‌ای در دل ژانر مقامات‌نویسی وجود دارد که زمینه‌ساز حضور این

دسته از میراث صوفیان در مناسبات قدرت و ایدئولوژی باشد؟

نویسنده به‌منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسئله تحقیق، پیکره متنی وسیعی از مناقب‌نامه‌ها را (از قرن چهارم تا نهم هجری) مطالعه کرده و از روش‌های مطالعه ساخت‌گرایی و گفتمان‌کاوی انتقادی، به‌ترتیب برای کشف کلان‌ساختار مقامات‌ها و بیان نقش ایدئولوژیک آن، بهره گرفته است.

۲. پیشینه تحقیق

مناقب‌نامه‌ها یا مقامات‌های صوفیان از نظرگاه‌های مختلف مورد توجه پژوهشگران بوده است؛ اما از میان پژوهش‌های پیشین، آنچه تا حدودی به موضوع این تحقیق مربوط می‌شود، مقاله صدری‌نیا و ابراهیم‌پور (۱۳۹۳) است. ایشان در مقاله خود گفته‌اند که هرچه از دوره‌های آغازین تصوف بیشتر فاصله می‌گیریم، کرامت نقش پررنگ‌تری در مناقب‌نامه‌ها دارد؛ به‌گونه‌ای که سراسر رویدادهای زندگی پیران تصوف تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. آن‌ها همچنین به وجود نوعی کلان‌روایت در مناقب‌نامه‌های صوفیان اشاره کرده‌اند که در پی ایجاد تصویری قدسی از اولیای تصوف بوده است (صدری‌نیا و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۳: ۱۵۵). ایشان پس از مقایسه *حالات و سخنان ابوسعید* (قرن ششم هجری) و *صفوة الصفا* (قرن هشتم هجری)، از دلایل فزونی یافتن کرامات سخن گفته‌اند. نویسندگان تکامل ژانر مقامات‌نویسی را یکی از دلایل گسترش کرامات

و توسعه یافتن آن‌ها در تمام مراحل حیات مشایخ (پیش از تولد تا پس از مرگ) می‌دانند. مقاله مذکور و سایر پژوهش‌های مرتبط، در نوع خود آگاهی‌بخش‌اند؛ با این حال، تاکنون مطالعه کلان‌ساختار پربسامدی که در مقامات‌های صوفیان وجود دارد، توجه پژوهشگران این حوزه را به خود جلب نکرده است.

۳. کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان

متونی که در این پژوهش از آن‌ها با عنوان مقامات یاد می‌شود، انباشته است از حکایت‌های گوناگونی که مریدان مشایخ بزرگ دربارهٔ وجوه مختلف زندگی و شخصیت آن‌ها گردآوری کرده‌اند.^۱ در پس تنوع و ازهم‌پاشیدگی ظاهری که از مواجهه نخست با این متون به چشم می‌آید، نوعی نظم و انسجام در آن‌ها دیده می‌شود که بسیار درخور اعتناست. نویسندهٔ این سطور پس از مطالعهٔ دقیق انبوهی از مقامات‌های صوفیان، به این دریافت رسید که تقریباً می‌توان تمام قصه‌ها و روایت‌های مقامات‌های صوفیان را ذیل شش عنصر پربسامد طبقه‌بندی کرد:

۳-۱. نسب‌سازی

در مقامات‌های صوفیان فراوان دیده می‌شود که صوفی برجسته‌ای را یا از طریق نژاد و نسبت خانوادگی یا از لحاظ معنوی و روحانی، به بزرگان دین و اولیا منسوب می‌کنند. تعلق داشتن به گروه یا طبقهٔ اجتماعی، ملی یا دینی محبوب نزد مردم، همواره ارزش تلقی می‌شده است. هابز معتقد است: «نجابت و بلندتباری نه در همه جا بلکه تنها در دولت‌هایی که امتیازاتی برای آن قائل هستند، قدرت به‌شمار می‌رود؛ زیرا قدرت خود آن دولت‌ها مبتنی بر چنین امتیازاتی است» (۱۳۸۱: ۱۳۰). در تاریخ اجتماعی ایران، هم در زندگی‌نامه‌ها و شجره‌نامه‌های پادشاهان (گفتمان سیاسی) و هم در مقامات‌های مشایخ صوفیه (گفتمان تصوف) کوشش‌های بسیار چشمگیری برای نسب‌سازی صورت گرفته است. معمولاً پادشاهان را از هر نژاد و قومی به سلاطین ایرانی پیش از اسلام منتسب می‌کرده و در گفتمان تصوف، اصل و نسب مشایخ را به خلفای پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله - می‌رسانده‌اند. اصولاً یکی از دغدغه‌های تاریخ‌نویسان درباری و

همچنین مقامات‌نویسان صوفیان، جست‌وجوی هویتی است که بتواند اصالت نژادی یا دینی و عقیدتی را برای صاحبان زندگی‌نامه و مقامات به‌ارمغان بیاورد؛ زیرا اصولاً «تولد در خانواده‌ای برجسته مایه احترام است» (همان، ۱۳۴). چنان‌که در شواهد ارائه‌شده در پی‌نوشت‌های این مقاله خواهیم دید، تلاش مقامات‌نویسان برای برساختن هویتی که ارزش ایدئولوژیک یا اجتماعی به مشایخ تصوف بدهد، یکی از عناصر پرتکرار در مقامات‌های صوفیان است.^۲

۲-۳. پیش‌بینی جاه‌وجلال معنوی شیخ از عهد طفولیت وی

حکایت‌هایی که نوعی طهارت و معصومیت ازلی را برای افراد اراده می‌کند یا اقوالی از بزرگان صوفیه که سلطنت معنوی فرد را از دوران خردسالی او نوید می‌دهد و آینده‌ای درخشان در طریقت و عرفان برای او پیش‌بینی می‌کند، ذیل این عنوان جای می‌گیرند. چنین حکایت‌هایی را می‌توان مکمل نسب‌سازی دانست؛ زیرا اثبات نسبت دینی و مذهبی برای افراد، زمینه را برای پذیرش برخی رفتارهای دینی و اجتماعی هموارتر می‌کند و عرصه مناسبی را برای حکایت‌سازی‌های مریدانه به‌وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، انتساب به اولیای دین نشانه‌ای ایدئولوژیک است که بروز برخی رفتارها و باورپذیری بعضی از حکایت‌ها و کرامت‌ها را در افق انتظارات عامه امری قابل پیش‌بینی و حتی گاه محتوم می‌سازد.^۳

۳-۳. ریاضت‌کشی

ریاضت‌کشی‌های طاقت‌فرسا و بسیار دشوار نیز بخش زیادی از حکایت‌های مقامات‌های صوفیان را دربرمی‌گیرد. ریاضت‌کشی در کنار پیشگویی‌های بزرگان، استعداد‌های معنوی خاص افراد که در کودکی بروز یافته و نیز برخورداری از اصل و نسب عالی، ذهن مخاطبان را برای پذیرش کرامت آماده می‌کند. تحمل ریاضت‌های فوق‌طاقت موجب می‌شود تا دایره افرادی که صلاحیت ادعا و ابراز کرامت داشته باشند، بسیار تنگ و محدود شود.^۴

۳-۴. جعل کرامت

جعل کرامت عنصر دیگری است که بیشتر ساخته و پرداخته‌ی مریدان مشایخ است. از این جهت، غالباً نمی‌توان آن را به مشایخ منتسب کرد. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، عامه و مریدان از صوفی برجسته‌ای که به اولیای دین منتسب است و مطابق برخی حکایات از دوران خردسالی، زاهدانه پرورش یافته، انتظار دارند کرامتی ببینند تا برهانی بر جایگاه والای معنوی‌اش باشد. تقریباً در همه‌ی مقامات‌های صوفیان و رساله‌هایی که در باب کرامات ایشان نوشته شده، حکایت‌هایی یافت می‌شود که براساس یکی از کرامت‌های مشایخ پیشین ساخته شده است. در این بخش، جعل کرامت به دو معنی به کار رفته است: یکی، «الگوگیری از کرامات دیگران» و دیگری، «توهم و تصور کرامت» از سوی مریدان مشایخ بدون اینکه حتی به‌نظر خود آنان، از ایشان کرامتی سر زده باشد.^۵

۳-۵. مرگ شگفت

مرگ شگفت‌انگیز یکی دیگر از عناصر حکایت‌های مقامات است. زندگی افسانه‌وار بزرگان تصوف معمولاً پایان شورانگیزی دارد. پیش‌بینی آن‌ها در مورد زمان مرگشان، سوگواری جانوران و جن و انس در عزایشان و مواردی از این‌دست، مرگ آنان را نامعمول و استعلایی جلوه می‌دهد.^۶

۳-۶. تقابل گفتمانی

تقابل و تنازع میان گفتمان‌های هر دوره، برجسته‌ترین بن‌مایه‌ی مقامات‌های صوفیان در سطح ایدئولوژیک متن است. روابط عرفا با گفتمان قدرت و گفتمان‌های مسلط دیگر همچون زهد، فلسفه و کلام، اهل بازار و سایر گفتمان‌های اجتماعی موضوع بسیاری از قصه‌های مقامات‌های صوفیان را شکل داده است.^۷

موارد شش‌گانه‌ی مذکور صرفاً اطلاعاتی ساده و پراکنده از زندگی‌نامه‌ی صوفیان نیست. مجموعه‌ی این عناصر از یک طرف، مقامات‌های صوفیان را از سایر انواع نوشتاری در میراث تصوف متمایز می‌کند و هویت متفاوتی به آن‌ها می‌دهد و از طرف دیگر،

همچون حلقه‌هایی از یک زنجیره هستند که درهم تنیده شده و درنهایت از طریق نقش‌های ویژه خود به پشتیبانی هم، موجب کنترل و اعمال نیروی شدیدی می‌شوند.

۴. کارکرد ایدئولوژیک کلان‌ساختار مقامات

مقامات‌های صوفیان از طریق ساختار ویژه خود، بر انتظارات مردم از مشایخ صوفیه تأثیر می‌گذارند. مقامات‌نویسان با نقل قصه و حکایت و اقوال دیگران افکاری در اذهان مردم ایجاد می‌کنند و نوعی فکر قالبی را در میان آن‌ها شکل می‌دهند. براساس ساختاری کلیشه‌ای، ژانر مقامات صوفی‌ای را به مردم معرفی می‌کند که نسبش به بزرگان دین می‌رسد، از دوران کودکی در اوضاع و احوال معنوی ویژه‌ای نشوونما یافته است، بزرگی او را مشایخ پیشین بشارت داده‌اند، ریاضت‌های بسیاری را تحمل کرده و والایی مقام او اراده‌ای الهی قلمداد می‌شود؛ همچنین، قادر به کراماتی است که همه موارد پیش گفته را تأیید می‌کند. نکته بسیار مهم این است که رویدادها و روایات مربوط به اصل و نسب، پیش‌بینی جاه و جلال معنوی یک طفل در آینده و ریاضت‌کشی‌های فوق طاقبت بشری، همگی در حکم «تمهید» برای بروز کرامت‌اند و حکایت‌های مرتبط با مرگ شگفت‌انگیز پیران تصوف و رویارویی آنها با گفتمان‌های غیر، درواقع «پیامد» وجود کرامت محسوب می‌شوند. از این رو، ادامه مباحث این مقاله بیشتر حول عنصر محوری کرامت شکل خواهد گرفت. وجود زنجیره‌ای از این عناصر پرتکرار موجب می‌شود بروز کرامت از سوی افراد امری بدیهی تلقی شود. درواقع، درنتیجه عمل گفتمان است که شاخصه‌های پرتکرار مقامات‌های صوفیان به «دانش بدیهی انگاشته‌شده» نزد افراد تبدیل می‌شود. هدف تحلیل‌گر گفتمان اتخاذ رویکرد انتقادی به این دانش، برملا کردن و تشریح فهم‌های بدیهی انگاشته‌شده و عقل سلیمی^۸ و تبدیل آن‌ها به موضوعات بالقوه بحث و نقد است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۸۸).

کارکرد ساختار مقامات این است که افکار قالبی و پیش‌داوری‌هایی را پدید می‌آورد که تا اعماق جان افراد نفوذ می‌کند. پیش‌داوری‌ها افکار ساخته و پرداخته‌ای هستند که فرد از محیط اجتماع دریافت می‌کند و حاضر نیست با استدلال نقادانه عقلایی در آن‌ها تجدید نظر کند. این افکار توهم‌یقین‌اند و نظرهایی هستند که هرچند بر هیچ پایه

واقعی بنا نشده‌اند، در انتخاب رفتار مؤثرند (لازار، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۷). مقامات‌های صوفیان از مشایخ صاحب کرامت تصویری ارائه می‌دهند که گویی همه نیروهای ماورایی در اختیار ایشان قرار گرفته و در صورت تعرض به آن‌ها، این نیروها به دفاع از آنان برمی‌خیزند. این تصویر ساختگی چنان در وجود دولت‌مرد و عامی نفوذ کرده بود که آن را «باور» داشتند. ابتدا این‌گونه باورها شکل می‌گیرد و سپس از راه اقناع سوژه‌ها به منشأ قدرت تبدیل می‌شود. به گفته هابز (۱۳۸۱: ۱۳۴)، اعمال بزرگ یا هر فضیلت برجسته‌ای مایه احترام است و نشانه قدرتی محسوب می‌شود که فرد را برجسته می‌کند.

برتراند راسل (۱۳۹۰: ۱۵۶) معتقد است در شکل‌گیری باورها و تبدیل آن‌ها به منبع قدرت سه عامل نقش دارد: «میل انسان»، «شواهد عینی» و «تکرار». در موضوع سخن ما، تمایل به سیر در مسیر کمال معنوی (برای مریدان) و برخورداری از حمایت نیروهای ماورای طبیعی و میل به رستگاری (برای مردم عادی و پادشاهان) برجسته‌ترین گرایش‌های انسانی برای سوق یافتن به سوی کرامت‌های صوفیان به‌شمار می‌روند. مقامات‌های صوفیان با ارائه شواهد عینی و فراوان و تکرار حکایت‌های کرامت‌آمیز، در القای قدرت کرامت به افراد و نفوذ در اذهان آنان بسیار اثرگذارند. بنابراین، کلان‌ساختار ژانر مقامات‌نویسی از این جهت که به بازتولید معانی مورد نظر گفتمان اهل کرامت و نیز حفظ و استمرار این گفتمان کمک می‌کند، کارکرد ایدئولوژیک دارد؛ زیرا در به‌وجود آمدن نظامی از عقاید که در شکل دادن به کنش افراد و کنترل آن تأثیر می‌گذارد، نقش مؤثری ایفا می‌کند.

۵. نقش کرامت در سازوکارهای کنترل و مراقبت

در گفتمان تصوف، دانش و قدرت در اختیار مشایخ صوفیه است و آن‌ها از این طریق بر افراد درون گفتمان تصوف (مریدان) و کسانی که در بیرون از این گفتمان قرار گرفته‌اند، برتری می‌یابند.^۹ دانش و قدرت از راه اعمال مراقبت و انضباط پدید می‌آید. انضباط یکی از سازوکارهای قدرت است (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۸۸). سازوکارها و شیوه‌های قدرت را باید تکنیک‌هایی از قدرت به‌شمار آورد که هر یک تاریخ و تبار خاص خود را دارند (همان، ۱۸۵). کرامت‌های صوفیان از آن جهت که شیوه‌ای مراقبتی-انضباطی

است، از شگردهای فردی قدرت شمرده می‌شود؛ یعنی قدرت را در ظریف‌ترین اشکال و به صورت مویرگ‌هایی در جامعه گسترش می‌دهد و بر افراد اعمال می‌کند و از آن‌رو که بر روابط و مناسبات قدرت در حوزه سیاست تأثیر می‌گذارد، کارکرد سیاسی نیز دارد. به صورت کلی، دو شیوه مراقبتی را در مقامات‌های ابوسعید ابوالخیر می‌توان جست که کم‌وبیش آن را می‌توان به کلّ گفتمان تصوف نیز تعمیم داد. شیوه نخست نوعی مراقبت و کنترل بیرونی است که محصول وضع قوانین و به‌وجود آوردن آداب است و روش دوم مراقبت و کنترلی است که در اعماق وجود افراد صورت می‌گیرد و به کمک کرامت‌های صوفیان به‌ویژه «فراست» اجرا می‌شود. این دو شیوه از راه «آموزش» افراد و «تبلیغات» در مورد کرامت‌های صوفیان، در عقاید دیگران اثر می‌گذارند.

شیوه‌ای از مراقبت و کنترل که تأثیر آن بر سوژه^{۱۰} بسیار شدیدتر و مؤثرتر بوده، انگاره «آگاهی پیر از ما فی الضمیر» افراد است. در این رویکرد، با القای این ذهنیت که اعمال و حتی نیت‌های فرد بدون هرگونه محدودیت زمانی و مکانی برای پیر روشن و آشکار است، کنترل فرد را از درون شکل می‌دهد و فرد خود را همواره تحت سیطره قدرت پیر قرار می‌دهد. جلوه‌هایی از این شیوه مراقبت و اعمال قدرت را در «فراست» و «کرامت»‌هایی مبتنی بر آگاهی از ضمیر افراد می‌توان دید. مریدان، مردم عادی و حتی کسانی که در رأس هرم قدرت‌های نمادین^{۱۱} قرار داشتند، از طریق این شیوه مراقبتی همواره «اسرار» و اطوار درون خود را در معرض «دانش» و آگاهی مشایخ اهل کرامت می‌دیدند. در این شیوه مراقبتی، کنترل فرد از بیرون صورت نمی‌گیرد، به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌شود، هیچ ناظر بیرونی بر او گماشته نمی‌شود و رفتار او در معرض مشاهده نیست؛ با این حال، او خود را از سیطره نظارت و آگاهی پیر خود رها نمی‌بیند. از راه تحلیل این اشکال مراقبت و قدرت می‌توان به برخی از دلایل و انگیزه‌های مهم جعل کرامت و برجسته کردن فراست نیز دست یافت.

مشایخ برای اعمال قدرت بر افراد گفتمان خودی یا غیرخودی به کرامت نیازمندند و به صورت مستقیم یا تلویحی در گفتار و رفتار خود به دارا بودن کرامت، فراست و تدابیری اشاره می‌کنند که بیانگر آگاهی آن‌ها از ضمیر افراد است. در واقع، صوفی

صاحب کرامت با نمایش جلوه‌هایی از دانش و آگاهی خود درباره آنچه افراد آن را در دل پنهان می‌کنند، سوژه را به انقیاد درمی‌آورد؛ زیرا سوژه فرد صاحب کرامت یا فراست را بهره‌مند از حقایقی می‌داند که به سبب برخورداری از جایگاه معنوی والای خود به دست آورده و این سطحی از آگاهی است که دیگران از آن بی‌بهره‌اند. آنچه همگان را به اطاعت از صوفی صاحب فراست وامی‌دارد، «پذیرش» وجود نوعی آگاهی فراتر از دانش آن‌هاست. اگر گفتمان بتواند در مردم «باورهایی» ایجاد کند که براساس آن، غیرمستقیم اعمالشان را کنترل کند، قدرت هژمونیک گفتمان تحقق می‌یابد (وندایک، ۱۳۸۲: ۱۱۳). در این شیوه، برخلاف شیوه‌های قدرت و مراقبت مادی، انقیاد سوژه از طریق اعمال زور و خشونت بر جسم او حاصل نمی‌شود؛ بلکه از راه سیطره بر ذهن، و روح و روان وی صورت می‌گیرد.

باید در نظر گرفت که ادعای کرامت یا پذیرش آن از سوی افراد و دستیابی به قدرت اجتماعی مسلّتم «عضویت» در گروه اجتماعی خاص، اشتها به برخورداری از معنویت ویژه و از سر گذراندن اعمال و ریاضت‌هایی است که در مورد مشایخ صوفیه به صورت پیش فرض‌هایی مقبول همگان درآمده است. قائل شدن به اصل و نسب معنوی برای مشایخ صوفیه و داشتن کرامت از دوران طفولیت و سایر مواردی که به آن اشاره شد، از جمله روابط پنهانی و ظریفی است که به شکل‌گیری قدرت پیران تصوف یاری می‌رساند؛ زیرا این قبیل اطلاعات بروز کرامت و فراست را برای صوفی امری «عادلانه»، «طبیعی» و حتی «ضروری» جلوه می‌دهد و نقش مشروعیت‌بخشی به سلطه و بازتولید آن را دارد. اطلاعات زندگی‌نامه‌ای ویژه‌ای که مقامات‌های صوفیان به دست می‌دهد، از یک طرف به گفتمان تصوف مشروعیت می‌بخشد و امکان دسترسی به گفتمان‌های غیرخودی و کنترل آنان را می‌دهد و از طرف دیگر دسترسی گفتمان‌های غیر را به فراست، کرامت و سایر روش‌های کنترل درونی محدود یا غیرممکن می‌کند؛ زیرا کرامت یا فراست فقط از سوی «افراد خاص»، عضو «گروه اجتماعی خاص»، دارای «اصل و نسب خاص»، و دارای «پیش‌زمینه تربیتی و زیستی خاص» مورد «پذیرش» قرار می‌گیرد و نه مثلاً از سوی افراد عادی یا منتسب به گفتمان‌های سیاسی، نظامی، علمی، اقتصادی و جز آن. مقامات‌نویسان نیز - که غالباً از شاگردان و فرزندزادگان صوفیان

صاحب کرامت هستند - با گردآوری قصه‌های کرامت و تنظیم هدف‌دار اجزای داستان و عناصر نحوی و واژگانی گفتارنویس‌ها به بازتولید کنترل درونی و نهادینه شدن آن و نهایتاً به بازتولید قدرت کمک می‌کنند. بنابراین، بسیار ساده‌انگارانه است که در مقامات‌های صوفیان فقط به دنبال قاعده‌ای باشیم که هوراس از زندگی‌نامه‌ها به دست داده بود: «سرگرم‌کنندگی توأم با آموزندگی» (شلیستون، ۱۳۹۰: ۹).

هنگامی که سوژه ایده «آگاهی» و «اشراف» همه‌جانبه پیر را می‌پذیرد، درواقع، زمینه نهادینه شدن مراقبت درونی و اعمال قدرت بر خود را فراهم می‌آورد. پس از تثبیت مراقبت درونی، فرد به گونه‌ای رفتار می‌کند که هم نقش مراقبت‌کننده خود را بازی می‌کند و هم در نقش کسی که تحت مراقبت قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، فرد هم در کنترل رفتار و بازبینی احوال خود، خود را پیوسته متهم می‌کند و هم درصدد یافتن راهی برای اصلاح یا توجیه رفتار خود برمی‌آید. او در این حالت، دائماً وضعی را ایجاد می‌کند که به اعمال نظارت و قدرت بیشتر بر وی منجر می‌شود. به این ترتیب، او در دایره بسته‌ای از «خوداتهامی» و تلاش برای «رفع اتهام» از خود قرار می‌گیرد و در چنگال نوعی «محاكمه بی‌پایان» و «قضایوتی دائمی» اسیر می‌شود که بی‌وقفه او را تعقیب می‌کند. در چنین اوضاع و احوالی، فرد ممکن است هر امر تصادفی را به مراقبت درونی خود پیوند بزند و نادانسته به جعل کراماتی دست یازد که زمینه انقیاد بیشتر او را فراهم می‌کند. روابط میان کنترل درونی، دانش و قدرت که در نگاه اول ممکن است پیش‌پاافتاده بنماید، درنهایت به شکل‌گیری روابط نهادی قدرت می‌انجامد و مراتب قدرت را از پایین به بالا شکل می‌دهد. نهاد جدید قدرت، یعنی فراست و کرامت‌های مبتنی بر اشراف بر ضمائر و پیشگویی در گفتمان تصوف، از چنان نیرویی برخوردار است که آشکال سستی قدرت، یعنی حاکمان محلی و پادشاهان، را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^{۱۲}

۶. تأثیر روان‌شناختی کرامت

اعمال و اثرگذاری قدرت کرامت جنبه روان‌شناختی دارد. آموزش‌های خانقاهی و ساختارهای آگاهانه‌طراحی‌شده مقامات‌های صوفیان به همراه اثرپذیری روانی سوژه‌ها

زمینه را برای اعمال قدرت کرامت آماده می‌کند. «توهم آگاهی برتر» از سوی سوژه در کنار روش «درون‌بینی»^{۱۳} بهترین عرصه را برای به‌کارگیری قدرت کرامت فراهم می‌سازد.

کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان این تصور را برای سوژه پدید می‌آورد که صوفی صاحب‌کرامت به آگاهی برتری «دسترسی» دارد که دیگران از آن بی‌بهره‌اند؛ از این رو، سوژه به دلیل احساس ترس و تردید، خود را به تابعیت صوفی صاحب‌کرامت درمی‌آورد. این موضوع یادآور کلام راسل درباره‌ی جایگاه متفاوت کاهنان و دانشمندان در گذشته و حال است: «حقیقت این است که [احترامی] که در حق مردمان دانشمند مرعی می‌شده است، هرگز محض خاطر دانش نبوده، بلکه برای آن بوده است که گمان می‌کرده‌اند این مردمان قدرت جادویی در اختیار دارند» (۱۳۹۰: ۶۲). دلیل کم شدن قدرت روشن‌فکر و دانشمند در زمان ما گسترش امکان بهره‌مندی از سواد و دانش است. این قسم از دانش با آنکه دشوار است، مرموز نیست و همه‌ی کسانی که حاضرند زحمت آموختنش را بر خود هموار کنند، بدان «دسترسی» می‌یابند (همان، ۶۰-۶۱). این وضعیت درباره‌ی کرامت و صوفی صاحب‌کرامت کاملاً متفاوت است. کلان‌ساختار مقامات‌ها و آموزه‌های صوفیان، کرامت را از صفات «تجربی» و «تحصیلی» مبرا می‌کند و بدین شکل، آن را از «دسترسی» دیگران دور نگه می‌دارد؛ زیرا «آگاهی برتر» فرد صاحب‌کرامت امری کاملاً شخصی و ذهنی است و به همین دلیل، همیشه رازآمیز و مبهم باقی می‌ماند. توهم آگاهی برتر که در واقع، مولود ناآگاهی سوژه است، به کمک روش درون‌بینی که صوفیان صاحب‌کرامت از آن فراوان بهره می‌برده‌اند، همواره ژرف‌تر می‌شده است.

قدرت کرامت به‌ویژه کرامت‌هایی از نوع «فراست» محصول درون‌بینی است. اثر اصلی درون‌بینی ایجاد حالتی پایدار است که سوژه همواره از رؤیت‌پذیری خود آگاه باشد. چنین وضعیتی موجب عملکرد خودکار قدرت می‌شود. درون‌بینی روشی است که قدرت را غیرشخصی و غیرجسمانی می‌کند. سوژه در این شیوه، الزام‌هایی را به صورت خودانگیخته بر خود اعمال کرده، خویش را درگیر مناسبات قدرت می‌کند. بدین صورت او به بنیان و اساس انقیاد خود بدل می‌شود. درون‌بینی بدون استفاده از

هرگونه ابزار فیزیکی، قدرت خود را بر ذهن سوژه اعمال می‌کند و از آنجا که بی‌نیاز از ابزارهای فیزیکی است، گستره وسیعی از افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و قدرت کنترلی‌اش را به‌طور دائم به‌کار گیرد.

مسئله کنترل سوژه از طریق فراست در تصوف خراسان، نخستین بار به‌صورت گسترده در مقامات‌های ابوسعید ابوالخیر مطرح شد و پس از آن در مقامات‌های احمد جام، حاتمی جوینی، امین‌الدین بلیانی (کازرون)، عبیدالله احرار (ماوراءالنهر) و دیگران بازتاب یافت. در حکایت زیر که از سیرت‌نامه امین‌الدین بلیانی برگزیده شده، مراقبت و کنترل سوژه به‌صورت بسیار برجسته به‌نمایش درآمده است:

بنده کمینه شنفتم از حاجی جمال خاموش که گفت: بعد از وفات شیخ، پاره‌ای زمین به غله مزروع کرده بودم و هر روز می‌رفتم و آن را محافظت می‌کردم. و در آن نزدیکی خانه‌ای بود و هر روز به در آن خانه می‌رفتم و پاره‌ای آب از بهر طهارت می‌خواستم. و در این خانه زنی صاحب‌جمال خوش‌باش بود. روزی به طلب آب رفتم، آن زن را بدیدم و از دیدن وی تفرقه در خاطرم پدید شد. چون وضو بساختم و نماز چاشت بکردم، به خواب رفتم. شیخ، قدس الله روحه، [را] به خواب دیدم که از آن خانه بیرون آمدی، چون مرا بدیدی به دست اشارت کردی و گفتی: زینهار تا از این خانه احتراز کنی و دیگر به در این خانه نروی. چون از خواب درآمدم، مرا یقین شد که شیخ، قدس الله روحه، به هیچ وقت و زمان از ما غایب نیست و دور و نزدیک و حیات و ممات پیش ایشان یکسان است (بلیانی، ۱۳۸۰: ۲۴۲-۲۴۳).

این حکایت و شواهد فراوان دیگر گویای آن است که صوفی صاحب فراست حضور خود را در پشت سر مریدان و مسلط بر آنها در پرده غیب پنهان کرده است؛ غیبی که در عین حال حضوری تمام‌عیار است. او با اشراف و نظارتی بی‌وقفه خطای مریدان را گوشزد می‌کند و از گفتار و رفتار آنان همیشه و در همه‌جا باخبر است؛ آن‌چنان‌که فاصله زمانی و مکانی و حتی مرگ پیر مانع اشراف او بر احوال مریدان نیست.

۷. شکل‌گیری تقابل دوقطبی و استیلا بر قطب مخالف

هرچند به‌ظاهر در مقامات‌های ابوسعید نمایندگانی از گفتمان‌های مختلف در برابر وی قرار می‌گیرند و مغلوب او می‌شوند، در واقع فقط یک تقابل دوقطبی در این متن‌ها شکل می‌گیرد.

گفتمان‌های فقهی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و جز آن با وجود داشتن تفاوت‌هایی، فقط به این دلیل که از قدرت کرامت و فراست ابوسعید برخوردار نیستند، زنجیره‌ای از هویت‌های هم‌ارز را به وجود می‌آورند و همگی در قالب قطب مخالف گفتمان ابوسعید قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر، قطب مخالف گفتمان ابوسعید براساس یکی از ویژگی‌های مشترک چند گروه متفاوت شکل می‌گیرد. این ویژگی مشترک «فقدان دسترسی به منبع قدرت» یعنی فراست است.

قطب دیگر که از قدرت نیز برخوردار است، گفتمان ابوسعید است که به سبب «دسترسی به منبع قدرت»، از قطب مخالف متمایز می‌شود. استیلا بر این گفتمان بر گفتمان‌های قطب مخالف در جایی دیده می‌شود که افراد منتسب به گفتمان‌های غیر در نهایت «توبه کرده و مرید ابوسعید» می‌شوند. از همین روست که مریدان و افراد منتسب به ابوسعید همواره می‌کوشند تا از راه انتشار کرامت‌های او، این قدرت را بازتولید کنند و همچنان در دسترس خود نگه دارند.

هدف مقامات‌های ابوسعید و به‌طور کلی ژانر مقامات‌نویسی، بازنمایی منازعه گفتمان‌های علمی (فلسفه و کلام)، سیاسی، اقتصادی و برخی گفتمان‌های دینی (زهد، فقه و تصوف متشرعانه) با گفتمان عرفانی مشایخ است. این بازنمایی عرصه‌ای است برای نمایش برتری بلامنازع صاحب مقامات بر تمام گفتمان‌های هم‌عصر خود. گفتمان قدرتی که در مقامات‌های ابوسعید به وجود آمده، در عین غیریت‌سازی، در پی آن است تا گفتمان‌های مخالف را به تصرف خود درآورد.

به سبب پرهیز از اطاله کلام، در جدول زیر تقابل دوقطبی در مقامات‌های ابوسعید نشان داده شده است. در ستون دوم و سوم این جدول، تعدادی از گفتمان‌های معارض ابوسعید به همراه یکی از نمایندگان آن‌ها معرفی شده و در ستون چهارم، عبارت‌های پایانی حکایت‌ها نقل شده است.

تنشی که در این میان دیده می‌شود، اختلاف عقیدتی فرد یا افرادی است که به نوعی منکر کرامت‌های ابوسعید هستند. ابوسعید در قطب مخالف آن‌ها قرار می‌گیرد و با بروز کرامت‌های خود، آن‌ها را مقهور قدرت معنوی خویش می‌کند. در واقع، غرض اصلی از حکایت‌پردازی در مقامات‌های ابوسعید، رویارویی نمایندگانی از گفتمان‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی، فقهی، فلسفی و غیره با نیروی مقهورکننده فراسی ابوسعید است. قاضی، بازرگان و اهل بازار، فقیه، زاهد، امام کرامی، امام حنفی، رئیس مهنه، محتسب، شحنة شهر، حاکم محلی نیشابور، دزدان، اهل کتاب (مسیحیان، گبران، جهودان) و غیره از جمله افرادی هستند که به نوعی در یکی از این گفتمان‌ها جای می‌گیرند. این ساختار واحد در همه این حکایت‌ها تکرار می‌شود: «الف» منکر «ب» است؛ به موجب کرامتی که از «ب» سر می‌زند، «الف» دست از انکار برمی‌دارد، توبه می‌کند و مرید «ب» می‌شود.

تقابل دو قطبی گفتمان‌ها در مقامات‌های ابوسعید ابوالخیر

منبع	عبارت پایانی حکایت / کرامت	نماینده گفتمان	گفتمان	ردیف
حالات و سخنان، ۹۷	شیخ بر وی ثنا گفت و گفت: «از دنیا مجرد گرد و خدمت این طایفه بکن تا عزیز هر دو سرای گردی». بران اشارت برفت و به خدمت صوفیان بایستاد به همت شیخ اقتدای اهل نیشابور شد.	ایشی نیلی	زهد	۱
اسرار التوحید، ۸۸	گفتم: «ای شیخ مرا قبول کن». شیخ دست من بگرفت و گفت: «تمام شد. برو به سلامت». عمید گفت: بعد از آن روز هیچ کس را بر من دست [= قدرت] نبود و به سلامت بودم [...] و هرگز هیچ رنج ندیدم و هر روز کارم در زیادت بود.	عمید خراسان	سیاست	۲

۳	اقتصاد/ بازار	قصاب	قصاب فریاد برآورد و در دست‌وپای شیخ افتاد و گریستن گرفت.	حالات و سخنان، ۱۳۷
۴	فلسفه	بوعلی سینا	چون خواجه بوعلی آن [کرامت] بدید در پای شیخ افتاد و بوسه بر پای شیخ داد و کس ندانست که در اندرون خواجه بوعلی چه بوده بود که شیخ آن کرامت به وی نمود. اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی.	اسرارالتوحید، ۱۹۵
۵	فقه	ابوالحسن تونی	توبه کرد از آن انکار و مرید شیخ شد.	چشیدن، ۱۵۱
۶	نظامی	شحنه شهر	[نقیب] بر دست شیخ توبه کرد.	چشیدن، ۱۵۵
۷	حقوقی	قاضی صاعد	قاضی صاعد از حال خویش بگشت و از آن انکار که در باطن داشت بر کرامات شیخ ما، توبه کرد و از شیخ ما عذر خواست و استغفار کرد و از خدمت شیخ، معتقد بازگشت.	اسرارالتوحید، ۱۰۳
۸	تصوف زاهدانه	قشیری	در سر توبه کرد که بعد از آن بر هیچ حرکت شیخ انکار نکند.	اسرارالتوحید، ۷۷

در «واپسین گفته‌های منکران کرامت» نوعی تأیید و تصدیق کرامت دیده می‌شود. گاه رفتار و اعمال منکر کرامت بیانگر پذیرش کرامت ابوسعید است و گاه نیز خود وی به سخن واداشته می‌شود تا به خطایش اعتراف کند و کرامت ابوسعید را تقدیس نماید. در جدول بالا، افراد در گفتمان‌های متعارض ابوسعید، یا چیزی را از او پنهان کرده یا در حقانیت کرامت‌های او تردید داشته و آن را انکار کرده‌اند. پایان‌بندی حکایت‌ها به‌گونه‌ای است که سرانجام همگی در برابر او تسلیم می‌شوند. این‌گونه حکایت‌پردازی

هویت بخشِ گفتمان اهل کرامت است؛ زیرا «هر گفتمانی ضرورتاً نیاز به گفتمان رقیب دیگری دارد تا به واسطه آن هویت یابد» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

واپسین گفته‌های منکران کرامت در واقع، اعلان برتری صوفی صاحب کرامت و نقطه پایانی است بر منازعه میان گفتمان اهل کرامت و دیگر گفتمان‌های متخاصم. از آنجا که این گونه سخنان منبع قدرت گفتمان را نمایش می‌دهد و نتیجه رویارویی گفتمان‌ها را باز می‌نمایاند، «آگاهی‌دهنده» است و از آنجا که منکران کرامت را از رسوا شدن در برابر قدرت روحانی صوفی صاحب کرامت می‌ترساند و بر حذر می‌دارد، بازدارنده است. در *اسرار التوحید* و سایر مقامات‌های ابوسعید حکایت پردازی غایتی جز «نمایش» رویارویی گفتمان‌های بی‌بهره از نیروی روحانی کرامت با صوفی صاحب کرامت و نهایتاً پیروزی وی بر آن‌ها وجود ندارد. گفتنی است که این نمایش قدرت - برخلاف قدرت‌نمایی شاهان که اثرش بر بدن افراد به جا می‌ماند - بر اذهان مردم تأثیر ایدئولوژیک می‌گذاشت و بر روح و روان آنان مستولی می‌شد و تأثیری عمیق‌تر و ماندگارتر بر جای می‌گذاشت.

از کارکردهای بسیار برجسته گفتمان یکی «تحریک احساسات» و دیگری «اقناع ایدئولوژیک» است (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۶۶ و ۷۵). این دو ویژگی در کرامت‌های ابوسعید کاملاً هویدا است. ابوسعید به کمک فراست، احساسات فرد را تحریک می‌کند و پس از استیلا بر ذهن او، وی را متقاعد می‌سازد تا «توبه کند و مرید وی گردد». چیرگی گفتمان کرامت‌مند ابوسعید بر قطب مخالف، موجب برجستگی گفتمان فرد صاحب کرامت و به حاشیه رفتن قطب مخالف می‌شود.

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی دو روی یک سکه‌اند. با برجسته کردن دال‌های هر گفتمان، دال‌های گفتمان رقیب و نظام معنایی آن به حاشیه رانده می‌شود. برجسته‌سازی بر دو نوع است: برجسته‌سازی نرم‌افزاری که در زبان نمود پیدا می‌کند و باعث قطبی شدن متون می‌شود؛ برجسته‌سازی سخت‌افزاری که به شکل کمک‌های مالی و امکانات مورد نیاز به دوست صورت می‌گیرد. حاشیه‌رانی سخت‌افزاری نیز به شکل حبس، توقیف، شکنجه و اعدام مخالفان صورت می‌گیرد (سلطانی، ۱۳۸۷: ۲۴۰). برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در گفتمان اهل کرامت صرفاً از نرم‌افزارهای قدرت بهره

می‌گیرد؛ زیرا گفتمان تصوف اصولاً فاقد سخت‌افزارهای قدرت است. نرم‌افزار قدرت یعنی کاربرد زبان به گونه‌ای باشد که بتواند معانی مورد نظر گفتمان را به وجود آورد و گفتمان رقیب را به حاشیه براند. «نرم‌افزارهای قدرت ذهنیت سوژه‌ها را در سیطره خود می‌گیرند و او را وادار به عمل اجتماعی می‌کنند» (همان، ۱۶۱).

برپایه یکی از حکایات مقامات‌های ابوسعید، در نیشابور زنی بسیار زاهد به نام ایشی نیلی می‌زیست که روزی بر دایه خود سخت گرفته بود تا ابیاتی را که در مجلس وعظ ابوسعید شنیده بود، دیگر بر زبان نیاورد و دهان خود را نیز بشوید. در همان شب ایشی به چشم درد مبتلا شد. او که درد چشم دیگران را درمان می‌کرد و در همه نیشابور داروی چشم از او می‌گرفتند، از علاج خود ناتوان ماند. هیچ‌یک از طبیبان نیز نتوانستند او را معالجه کنند. بیست شبانه‌روز از درد چشم فریاد می‌کرد تا اینکه شبی در خواب پیری دید که به او می‌گفت: «اگر می‌خواهی که چشمت به شود، رضای شیخ میهنه بجوی و دل عزیز او دریاب» (ابوروح لطف‌الله بن ابی‌سعد، ۱۳۸۶: ۹۶). روز دیگر ایشی مقداری پول به دست دایه‌اش برای ابوسعید فرستاد و به او گفت این کیسه پیش او بگذار و هیچ مگوی و بازگرد. در آن حال، ابوسعید به عادت معمول، نان خشکی می‌خورد و دندان خود خلال می‌کرد. هنگامی که دایه می‌خواست بازگردد، شیخ او را بخواند و گفت: «این خلال به کدبانو بر و بگوی که آن را در آب بجنیان و بدان آب، روی بشوی تا چشم ظاهرت نیک شود و انکار این طایفه از دل بیرون کن تا چشم باطنت شفا یابد» (همان، ۹۷).

در این قصه، معرفی ایشی نیلی زاهد با عنوان «درمانگر امراض چشم» و سپس کور شدنش به سبب ردّ و انکاری که به ابوسعید روا داشته بود و همچنین ناتوانی‌اش از درمان درد خود، همگی نشانه‌هایی است که به قصد تحقیر گفتمان زهد و به حاشیه راندن آن به خدمت گرفته شده است. در همان حال که گزینش این نشانه‌ها گفتمان زهد را در مرتبه‌ای فروتر می‌نشانند، به برجسته شدن مشرب عرفانی ابوسعید نیز کمک می‌کند؛ زیرا پس از چهل سال زهدورزی، هنوز چشم باطن ایشی نیلی بسته است و همه دانش و تجربه‌اش در طبابت چشم ظاهر به کوچک‌ترین عنایت شیخ، یعنی خلال آغشته به آب دهان او، نمی‌ارزد. اینکه دقیقاً پس از جمله «مقداری پول برای ابوسعید

فرستاد»، گفته می‌شود «ابوسعید به عادت معمول نان خشکی می‌خورد»، زهد و استغنای ابوسعید را نیز متذکر می‌شود. بدین صورت جایگاه ابوسعید از زاهد صرف برتر می‌رود و عارف صاحب کرامتی معرفی می‌شود که از زهد نیز بی‌بهره نیست. در حکایتی دیگر با استفاده از شیوه بلاغی آیرونی از ابزارهای زبانی به قصد برجسته‌سازی گفتمان خود و به حاشیه راندن گفتمان غیر استفاده شده است: «نقل است که یک روز فقیهی منکر در مجلس شیخ بود. یکی سؤال کرد که "با خون کیک نماز روا بود؟" شیخ گفت: "دانشمند خون کیک اوست. ما را سؤال جمال و جلال و انس و هیبت پرسند."» (چشیدن طعم وقت، ۱۳۹۱: ۱۴۹). نامیدن فقیه با عنوان «دانشمند خون کیک» از سوی کسی که غرقه در عالم جمال و جلال الهی است، به قوی‌ترین وجهی، گفتمان فقه را سرکوب می‌کند.

با تأمل در این حکایت‌ها و نمونه‌های بسیار دیگر به این نتیجه می‌رسیم که در مقامات‌های ابوسعید، متن‌ها بر پایه برجسته‌سازی قطب مثبت «ما» و حاشیه‌رانی قطب منفی «آن‌ها» سامان یافته است. «ما» با ابناى بشر، از هر کیش و هر گروه، رفتاری انسانی درپیش می‌گیریم و به همه مردم نیک گمان هستیم. خداوند نیز «ما» را از آنچه در دل «آن‌ها» می‌گذرد، می‌آگاهاند. در مقابل، «آن‌ها» به دانش اندک، عبادت، قدرت و مال ناچیز خود فریفته شده‌اند و در دل به «ما» کینه می‌ورزند. مردم از روی اشتیاق و رغبت به «ما» روی می‌آورند و این مایه کساد بازار و رنجش «آن‌ها» می‌شود. «آن‌ها» سرانجام، انکار خود را به یک‌سو می‌نهند و ارادت «ما» را می‌پذیرند.

۸. «گفتمان اهل کرامت»، خرده‌گفتمانی در گفتمان تصوف

در جدولی که غیریت‌سازی گفتمان ابوسعید با گفتمان‌های قطب مخالف نشان داده شد، جالب توجه‌ترین مورد، ردیف پایانی جدول است. جایی که ابوسعید و قشیری - که هر دو از صوفیان بنام عصر خود هستند - در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. گفتمان تصوف که هویت خود را از راه غیریت‌سازی با برخی مذاهب فقهی و کلامی، و گفتمان‌های سیاسی به‌دست آورده است، به تدریج در درون خود دست به غیریت‌سازی می‌زند و از درون خود شروع به تولید غیر می‌کند. بارزترین شاهد این

غیریت‌سازی در *اسرارالتوحید* و سایر مقامات‌های ابوسعید، حکایت‌هایی است که قشیری و ابوسعید را با هم رویارو می‌کند. به اختصار برخی از آن‌ها را می‌آوریم:

۱. در مدت یک سال اقامت ابوسعید در نیشابور، هفتاد کس از مریدان قشیری به خدمت ابوسعید درآمدند (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶: ۷۵). در مجلسی، به دل قشیری می‌گذرد که «این مرد به فضل از من بیش نیست و به معامله برابری باشیم او این منزلت از کجا یافت؟» (همان‌جا). در همین حال، ابوسعید فی‌المجلس روی به سوی او می‌گرداند و به اشارت از وقایعی سخن می‌گوید که نیم‌شب به هنگام وضو ساختن برای او روی داده بود و به این وسیله به او می‌فهماند که وی از اسرار و نهانی‌های افراد آگاه است و تفاوت جایگاه این دو در همین نکته است.

۲. در حکایتی دیگر، همسر قشیری در سحرگاهی پسری به دنیا می‌آورد. هیچ‌یک از اهل خانقاه از این واقعه خبر نداشتند و قشیری نیز نامی بر فرزند خود ننهاده بود. ناگاه ابوسعید از راه می‌رسد و می‌گوید: «ما را آگاهی دادند که شما را پسری آمد و ما را نامی مانده بود، بر وی ایثار کردیم». او را شیخ بوسعید نام نهادند (همان، ۷۷).

۳. در قصه‌ای دیگر، قشیری شبانگاهی به قصد غسل به مسجد جامع می‌رود. هنگامی که داخل حوض می‌شود، دزدی لباس‌هایش را می‌برد. برهنه به خانقاه برمی‌گردد و جامه‌ای دیگر می‌پوشد تا به مسجد بازگردد. در راه پایش به سنگ می‌خورد و دستار از سرش می‌افتد. کسی دستارش را نیز می‌رباید. هیچ‌کس از این اتفاقات خبر نداشت؛ اما هنگامی که قشیری در مجلس ابوسعید حاضر می‌شود، ابوسعید به وی می‌گوید: «ما دوش از تو غافل نبوده‌ایم» (همان، ۷۸). قشیری در پایان حکایت می‌گوید: «در همه جهان هیچ‌کسی از حال من خبر نداشت. اکنون امروز شیخ می‌گوید ما دوش با تو بوده‌ایم. تا بر این سر او را اطلاع است، بسا رسوایی که او از ما می‌داند» (همان، ۷۹).

گرچه حکایت‌های ابوسعید و قشیری پایه و اساسی ندارد و این دو هیچ‌گاه با هم سرسازش نداشته‌اند،^{۱۴} باید توجه کرد که در ماجراهای آن‌ها دین‌داری رسمی و متشرعانه قشیری در مقابل دین‌داری عرفانی و متذوقانه ابوسعید قرار می‌گیرد. در این حکایت‌ها، ابوالقاسم قشیری صوفی متشرعی است که از قدرت کرامت و فراست

بی بهره است و از احوال عرفانی و پایگاه معنوی ابوسعید برخوردار نیست. از این رو، در مقامات‌های ابوسعید، قشیری را در جایگاهی فروتر از ابوسعید قرار می‌دهند. آنچه موجب تقابل این دو که نماینده دو گفتمان متفاوت‌اند، می‌شود این است که یکی از اسرار نهانی و اذهان دیگران باخبر است و به آگاهی‌ای فراتر از دانش دیگران دسترسی دارد؛ در حالی که دیگری به کلی از آن بی بهره است. در واقع، گفتمانی که ابوسعید نماینده آن است، خُرده‌گفتمانی است در دل گفتمانی بزرگ‌تر؛ یعنی گفتمان تصوف با دسترسی به کرامت - در اینجا به صورت ویژه با برخورداری از فراست - خود را از خُرده‌گفتمان‌های دیگر جدا می‌کند و مرزبندی تازه‌ای پدید می‌آورد. ما این گفتمان جدید را «گفتمان اهل کرامت» می‌نامیم.

گاه ممکن است دال‌های گفتمان به دلیل وجود دیدگاه‌های گوناگون ایدئولوژیک در همان گفتمان، به صورت‌های مختلفی مفصل‌بندی^{۱۵} شوند، بدون اینکه دال جدیدی به گفتمان اضافه شود. در صورت‌بندی جدید، دالی در کانون توجه قرار می‌گیرد و به اصطلاح به صورت دال مرکزی گفتمان درمی‌آید که پیش از این در آن جایگاه قرار نداشته است. اگر مفصل‌بندی جدید موجب بروز مرزبندی‌های جدید گفتمانی و اختلاف‌های عمیق ایدئولوژیک شود، ممکن است دال‌های جدیدی به مفصل‌بندی گفتمان اضافه شود و گفتمان‌های معارض از دل گفتمانی واحد سر برآورند. چنین تحولاتی را می‌توان در گفتمان تصوف به روشنی نشان داد.

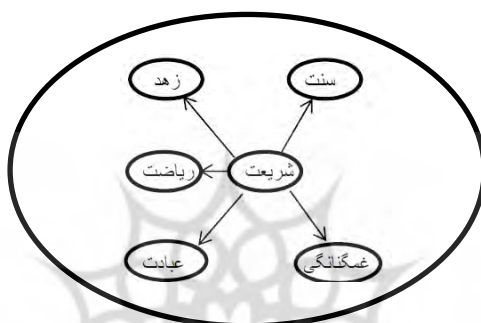
گفتمان تصوف از راه مفصل‌بندی عناصری همچون «خرقه»، «خانقاه»، «سماع»، «نمادگرایی»، «مرید»، «پیر»، «ولایت»، «ریاضت»، «شطح‌گویی»، «کرامت» و نظایر آن شکل گرفته و به کمک برخی عقاید کلامی و رویکردهای تفسیری خاص، برای خود مرزبندی‌هایی به وجود آورده است. گفتمان تصوف به دلیل داشتن دال‌های متفاوت و مفصل‌بندی‌های مختلف، از زمان پیدایشش در نخستین سده‌های اسلامی تا اوج رواج اجتماعی آن در قرن نهم هجری، همواره تحولاتی داشته است؛ به گونه‌ای که درون این گفتمان خُرده‌گفتمان‌هایی ظهور کرده و به اندازه‌ای از یکدیگر فاصله گرفته‌اند که مرزهای گفتمانی تازه‌ای را به وجود آورده‌اند.

هویت‌یابی اولیه گفتمان تصوف یا به تعبیری، غیریت‌سازی آن با سایر گفتمان‌ها مبتنی بر تعارض میان دنیاگریزی (زهد) و دنیاگرایی بود. پس از این به تدریج در درون گفتمان تصوف، غیریت‌سازی دیگری به وجود آمد که اساس آن تعارض میان عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه بود. تصوف زاهدانه و تصوف عاشقانه دو گفتمانی هستند که از دل گفتمان تصوف پدیدار شده‌اند. تفاوت‌های این دو گفتمان را برمبنای دال‌هایی که درون این گفتمان‌ها صورت‌بندی شده‌اند، می‌توان توصیف کرد. تصوف زاهدانه از طریق مفصل‌بندی دال‌های «سنت»، «زهد»، «غمگنانگی» و «عبادت» حول دال مرکزی «شریعت» شکل گرفت و تصوف عاشقانه از راه صورت‌بندی دال‌های «شطح»، «شادمانگی»، «سماع» و «رخصت» پیرامون دال مرکزی «عشق» پدیدار شد. بنابراین، مرزبندی تازه و روشنی برمبنای ایدئولوژی‌های متفاوت در گفتمان تصوف ایجاد شد.

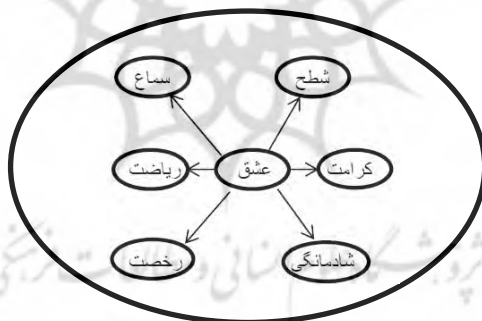
اکنون سخن بر سر این است که از دل تصوف عاشقانه نیز خرده‌گفتمان دیگری سر برمی‌آورد که دال مرکزی آن «کرامت» است و از همین رو، ما آن را در این پژوهش «گفتمان اهل کرامت» نامیده‌ایم. گفتمان اهل کرامت در قیاس با گفتمان تصوف عاشقانه دال جدیدی را به خدمت نگرفته است. تفاوت میان این دو در مفصل‌بندی تازه‌ای است که در گفتمان اهل کرامت صورت گرفته است. تصوف عاشقانه با مرکزیت دال «عشق» صورت‌بندی شده بود؛ اما در مفصل‌بندی جدید، دال «کرامت» جایگزین آن شده و در کانون توجه قرار گرفته است و سایر مؤلفه‌های گفتمان به برجسته شدن آن کمک می‌کنند. منبع قدرت نیز در گفتمان جدید، «کرامت» است. به اعتقاد نگارنده، مفصل‌بندی جدیدی که در گفتمان تصوف عاشقانه صورت گرفته، مولود برخورد اجتماعی و تعارض این گفتمان با گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی بوده است. گفتنی است که این مفصل‌بندی در آغاز برای رویارویی گفتمان تصوف با گفتمان‌های دینی، فقهی، کلامی و فلسفی به کار گرفته شد و پس از سیطره‌خاندان‌های مغولی بر ایران، به ابزاری مؤثر در مواجهه با گفتمان قدرت تبدیل شد.^{۱۶} چنان‌که در تحلیل مقامات‌های ابوسعید ابوالخیر نشان داده‌ایم، از دال مرکزی گفتمان اهل کرامت به جای ابزار اعمال قدرت بر مریدان و وسیله‌ای برای مقاومت در برابر قدرت‌های سیاسی استفاده شده است.

در میراث تصوف، دالّ مرکزی و سایر مؤلفه‌های شکل‌دهنده گفتمان اهل کرامت بیشتر در ژانری از نوشتارهای صوفیان موسوم به «مقامات‌نویسی» نمود یافته است. مفصل‌بندی خرده‌گفتمان‌های موجود در گفتمان تصوف در شکل‌های زیر ترسیم شده است.

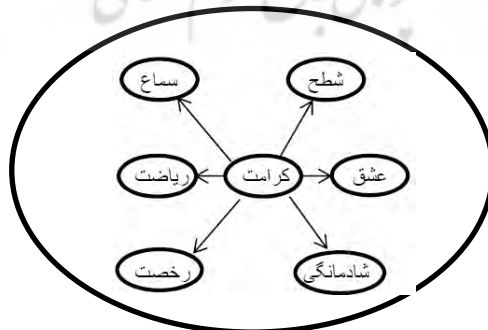
شکل ۱: دالّ مرکزی و مفصل‌بندی گفتمان تصوف زاهدانه



شکل ۲: دالّ مرکزی و مفصل‌بندی گفتمان تصوف عاشقانه



شکل ۳: دالّ مرکزی و مفصل‌بندی گفتمان اهل کرامت



بنابراین، نقطه مرکزی یا دال مرکزی ژانر مقامات کرامت است که در جایگاه هسته قدرت در گفتمان اهل کرامت، افراد را از درون کنترل می‌کند. دال مرکزی گفتمان اهل کرامت به کمک کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان «برجسته» می‌شود و تصوف زاهدانه، گفتمان فقهی و سایر گفتمان‌ها را به حاشیه می‌راند. گفتمان اهل کرامت درست پیرامون دال مرکزی آن یعنی کرامت شکل می‌گیرد. میان کلان‌ساختار ژانر مقامات و دال مرکزی گفتمان اهل کرامت رابطه‌ای دوسویه وجود دارد؛ از یک سو دال مرکزی، ساختار ویژه ژانر مقامات را شکل می‌دهد و از سوی دیگر ساختار ژانر، کرامت را برجسته می‌کند. ساختار ویژه مقامات‌های صوفیان و دال مرکزی گفتمان اهل کرامت موجب می‌شود تا از مشایخ صاحب کرامت چهره‌ای کاریزمایی ساخته شود که منشأ الهی و منحصر به فردی دارند و با برخورداری از برخی خصوصیات استثنایی، دسترسی به جایگاه ایشان برای افراد دیگر به آسانی ممکن نیست.

۹. نتیجه

از منظری که این مقاله به مقامات‌های صوفیان پرداخته است، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. کلان‌ساختار پربسامدی در مقامات‌های صوفیان وجود دارد که همه عناصر متن را به صورت منسجم در جهت خاصی هدایت می‌کند. کارکرد ویژه این کلان‌ساختار آن است که برای افراد خارج از گفتمان اهل کرامت محدودیتی در دسترسی به منبع قدرت ایجاد می‌کند. این محدودیت دسترسی ناشی از آن است که در ژانر مقامات‌نویسی، کرامت یا منبع قدرت را در قالبی از رویدادهای ماورای طبیعی قرار می‌دهند که در محدوده زمانی مشخصی - شامل دوره پیش از تولد، خردسالی، کمال، مرگ و حتی پس از مرگ - در انحصار فرد یا افراد خاصی باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر، ساختار کلان مقامات‌ها به گونه‌ای طراحی شده است که افراد مشخص و محدودی می‌توانند امکان نمایش کرامت و دسترسی به منبع قدرت را داشته باشند.

۲. کلان‌ساختار مورد بحث و نقش ایدئولوژیک آن موجب می‌شود تا در گفتمان تصوف گروهی شکل بگیرد که از نظر منزلتی، با سایر گروه‌های اجتماعی رابطه عمودی دارد؛ یعنی به دلیل برخورداری از مؤلفه‌های مثبت، دارای حیثیت و منزلتی

بالاتر از دیگران تلقی می‌شود. گفتمان اهل کرامت از نیروی خود در جهت مراقبت درونی و کنترل سوژه‌ها بهره می‌گیرد و از همین جا گفتمان تصوف را در حوزه سیاست و رویارویی با گفتمان سیاسی قرار می‌دهد.

سپاس‌گزاری

از دوست و همکار گرامی، آقای دکتر قدرت قاسمی‌پور، سپاس‌گزارم که این مقاله را پیش از انتشار، مطالعه و نکات سودمندی را پیشنهاد کردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مطالبی که ذیل عناصر شش‌گانه کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان قابل طبقه‌بندی است، غالباً ساخته ذهن مریدان مشتاق و گفتارنویسان صوفیان است و شاید صاحبان حکایات و کرامات از وجود بسیاری از آن‌ها بی‌خبر بوده‌اند. به نظر می‌رسد خاستگاه اصلی حکایت‌هایی که کلان‌ساختار مقامات‌های صوفیان را شکل داده‌اند، شفاهیاتی است که در افواه رایج بوده؛ زیرا حکایت‌های مذکور غالباً در متن‌هایی دیده می‌شود که با فاصله زمانی زیادی پس از دوران حیات مشایخ گردآوری شده‌اند.
۲. بایزید بسطامی را از طرف مادر به عمر بن عبدالعزیز منسوب کرده (ابن‌الخرقانی، ۱۳۸۸: ۷) و همچنین، شاگرد امام صادق (ع) دانسته‌اند (سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۰۹)؛ اما هردو نسبت نادرست است (ر.ک: همان، مقدمه و تعلیقات، ۶۴-۶۷ و ۳۸۳). شیخ احمد جام را از جهت نسبت خرقة به ابوسعید ابوالخیر می‌رسانند (غزنوی، ۱۳۸۸: ۱۹۴). در رساله *اثبات بزرگی شیخ احمد جام* او را به علی بن ابی‌طالب (ع) و پیامبر اسلام - صلی‌الله‌علیه‌وآله - منتسب کرده‌اند (جام نامقی، ۱۳۹۱: ۲۴؛ درباره نادرستی این نسبت‌ها ر.ک: محمدبن منور، ۱۳۸۶: مقدمه، پنجاه‌وهفت ° نه). افلاکی (۱۳۸۵: ۷-۹) نسبت خاندان مولوی را از یک سو به شاهان بلخ و خوارزم و از سوی دیگر به حضرت علی (ع) و ابوبکر می‌رساند. درباره ابوبکر تاییدی گفته‌اند که او «در عالم ارواح» از شیخ جام تربیت یافته است (*مقامات تاییدی*، ۱۳۸۲: ۶۵). نسبت خواجه عبیدالله احرار را نیز از طریق بایزید بسطامی به امام صادق (ع) و سرانجام به ابوبکر و پیامبر اسلام - صلی‌الله‌علیه‌وآله - رسانده‌اند (ر.ک: نیشابوری، ۱۳۸۲: مقدمه، ۲۹).
۳. برای مطالعه پیشگویی شقیق بلخی درباره بایزید ر.ک: سهلگی، ۱۳۸۵: ۲۰۷. ابن‌الخرقانی (۱۳۸۸: ۳۰۲) این پیشگویی را تا زمان پیامبر اسلام - صلی‌الله‌علیه‌وآله - به عقب برده است. برای مشاهده

پیشگویی بایزید و عمی‌بو‌العباسان درباره‌ی ابوالحسن خرقانی ر.ک: *نوشته بر دریا*، ۱۳۸۴: ۲۳۴ و ۲۳۹؛ سهلگی، ۱۳۸۵: ۳۶۳؛ ابن‌الخرقانی، ۱۳۸۸: ۱۳۳ و ۱۳۵. پیشگویی‌های لقمان سرخسی و ابوالقاسم بشر درباره‌ی ابوسعید ابوالخیر نیز در *حالات و سخنان* (ابوروح لطف‌الله بن ابی‌سعد، ۱۳۸۶: ۴-۶۳)، *اسرار التوحید* (محمدبن منور، ۱۳۸۶: ۲۴) و *چشیدن طعم وقت* (۱۳۹۱: ۱۲۶) نقل شده است. پیشگویی معین‌الدین حمویه درباره‌ی حاتمی جوینی در *مناقب حاتمی جوینی* (۱۳۸۴: ۴۱)، پیشگویی شیخ مرشد و شیخ عبدالله بلیانی درباره‌ی امین‌الدین بلیانی در *مفتاح الهدایه و مصباح‌العنایه* (بلیانی، ۱۳۸۰: ۸۵، ۲۲۱ و ۲۰۹-۲۱۱) و پیشگویی خواجه شهاب‌الدین شاشی درباره‌ی عبیدالله احرار در *ملفوظات احرار* (ر.ک: نیشابوری، ۱۳۸۰: ۲۳۸) آمده است. همچنین گفته‌اند که احرار در کودکی حضرت عیسی (ع) را به خواب دید که به وی گفته بود: «من تو را تربیت خواهم کرد» (همان، ۲۱۷).

۴. حکایت‌های مربوط به ریاضت‌کشی‌های مشایخ صوفیه مشهورتر از آن است که لازم باشد نمونه‌هایی از آن‌ها را برشمردیم؛ با این حال، برای مطالعه‌ی یکی دو حکایت شگفت از ریاضت‌های ابوسعید ابوالخیر ر.ک: محمدبن منور، ۱۳۸۶: ۳۱ و ۳۶؛ *چشیدن طعم وقت*، ۱۳۹۱: ۱۳۵.

۵. برای کرامت‌هایی که در واقع صورت دگرگون‌شده‌ی کرامات مشایخ پیشین است، نگارنده‌ی این سطور نمونه‌های فراوانی یافته و در مقاله‌ی مجزایی با عنوان «جعل در کرامات صوفیان» نگاشته است که به‌زودی منتشر می‌شود.

۶. در مرگ سهل بن عبدالله تستری فرشتگان از آسمان فرود آمده و خود را به جنازه‌ی او می‌مالند (عطار، ۱۳۸۷: ۳۶۰)؛ طواف درندگان بر مزار ابوالحسن خرقانی (*نوشته بر دریا*، ۱۳۸۴: ۲۳۰)؛ سوگواری جنیان در مرگ ابوسعید ابوالخیر (*چشیدن طعم وقت*، ۱۳۹۱: ۲۱۴)؛ ابوروح لطف‌الله بن ابی‌سعد، ۱۳۸۶: ۱۳۲ و ۱۳۶)؛ گریه و سوگواری صفا و خانقاه در مرگ شیخ جام (غزنوی، ۱۳۸۸: ۲۰۴)؛ جامی، ورق ۵۶)؛ گریه و زاری جنیان بر مرگ حاتمی جوینی (*مناقب حاتمی جوینی*، ۱۳۸۴: ۱۱۴). در واقعه‌ای دیده‌اند که پیامبر اسلام - صلی‌الله‌علیه‌وآله - گور امین‌الدین بلیانی را آماده کرده است (بلیانی، ۱۳۸۰: ۲۳۵).

۷. در بخش «شکل‌گیری تقابل دوقطبی و استیلا بر قطب مخالف» در همین مقاله، نمونه‌های بسیاری ذکر شده است.

8. common-sense

۹. از نظر فوکو (۱۳۹۲: ۲۶۳)، دانش به مجموعه‌ی عناصری گفته می‌شود که یک کردار گفتمانی آن‌ها را به‌شیوه‌ای به‌قاعده تشکیل می‌دهد. او همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که دانش‌هایی وجود دارد که مستقل از علوم‌اند (نه طرح اولیه‌ی علوم‌اند و نه وارونه‌ی زیسته‌شان) اما یک کردار گفتمانی را شکل می‌دهند (همان، ۲۶۴).

۱۰. واژه سوژه دو معنا دارد و هر دو معنا حاکی از وجود نوعی قدرت مسخرکننده است: یکی به معنای منقاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی؛ دیگری به معنای مقید به هویت خود بودن به واسطه آگاهی یا خودشناسی (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۸) در این معنا، سوژه موجودی است که آنچنان عمل می‌کند که «گویی» بنیان‌گذار جهان اجتماعی خود است (میلر، ۱۳۸۲: ۱۴).

۱۱. افراد یا نهادهایی که به کنش‌های گفتاری خاص همچون صدور فرمان، دستور و سایر کنش‌های آمرانه دسترسی ویژه دارند و از منابع قدرت اقتصادی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی، دانش و نظام آموزشی برخوردار باشند، دارای قدرت نمادین محسوب می‌شوند (وندایک، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۱۱). پادشاهان، حاکمان محلی، عمید خراسان، محتسب، اهل بازار و بازرگانان، فقها و مانند آن از مصداق قدرت نمادین در عصر ابوسعید هستند.

۱۲. منبع قدرت صوفیان صاحب کرامت که وسیله‌ای برای اعمال قدرت قلمداد می‌شود و در حوزه قدرت قرار می‌گیرد، در مواجهه با آشکال سنتی قدرت در نظام‌های سیاسی و حکومتی، نیرویی برای رویارویی با قدرت تلقی می‌شود و در حوزه «مقاومت» قرار می‌گیرد؛ به بیان دیگر، کرامت‌های صوفیان در عین حال که منبع قدرت آنان به‌شمار می‌رود، ابزار آنان برای مقابله با قدرت نیز محسوب می‌شود.

۱۳. نگارنده اصطلاح «درون‌بینی» را با الهام از «سراسربینی» فوکو که از الگوی معماری سراسربین (panopticon) جرمی بن‌تام گرفته، وضع کرده است. تفاوت عمده میان این دو روش اعمال قدرت در این است که سراسربینی مبتنی بر جاده‌ی بدن در مکان و رؤیت آن به‌کمک یک معماری ویژه و مشاهده جزءنگر رفتار سوژه است (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۶)؛ اما درون‌بینی به مکان و رؤیت بدن محدود نمی‌شود. با این حال، کارکرد این دو بسیار شبیه به هم است.

۱۴. آنچه در *حالات و سخنان* (ابوروح لطف‌الله بن ابی‌سعد، ۱۳۸۶: ۱۴۶) به خرقانی نسبت داده شده که به قشیری توصیه می‌کند تا از راه کعبه بازگردد و رضای خاطر ابوسعید را بازیابد، نادرست است (ر.ک: *نوشته بر دریا*، ۱۳۸۴: ۲۳۵). حکایت *حالات و سخنان* در واقع صورت تغییر یافته‌ی مطلبی است که در *سیاق* عبدالغافر ذکر شده و درباره‌ی بازگشتن ابواحمد طوسی به مجلس قشیری است (ابوروح لطف‌الله بن ابی‌سعد، ۱۳۸۶: تعلیقات، ۱۹۴). برخلاف آنچه مقامات‌نویسان ابوسعید مدعی شده‌اند، خواجه عبدالله انصاری و ابوالقاسم قشیری هیچ‌گاه با وی عناد نداشته‌اند (*چشمیدن طعم وقت*، ۱۳۹۱: مقدمه، ۶۴).

15. articulation

۱۶. در پاسخ به این سؤال که چرا گفتمان جدید از تصوف زاهدانه منشعب نشده است، می‌توان گفت تصوف زاهدانه به‌دلیل کناره‌گیری از دنیا و مظاهر آن چندان در عرصه رویارویی با گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی وارد نشده است. ما در مطالعات تاریخ تصوف نیازمندیم که روند تحولات

روی‌داده در گفتمان تصوف را دنبال کنیم و گسست‌های تاریخی برجسته را در این گفتمان پی بگیریم. فوکو گفته است: «گفتن اینکه یک شکل‌گیری گفتمانی با یک شکل‌گیری گفتمانی دیگر جایگزین می‌شود، به معنای آن نیست که کل یک جهان از اُبژه‌ها، گزاره‌پردازی‌ها، مفاهیم و انتخاب‌های نظری کاملاً جدید ظهور می‌کند [...] بلکه به معنای آن است که یک دگرگونی عمومی [میان] نسبت‌ها روی داده است، اما این دگرگونی لزوماً همه عناصر را تغییر نمی‌دهد» (۱۳۹۲: ۲۴۹-۲۵۰).

منابع

- ابن‌الخرقانی، احمد بن الحسین (۱۳۸۸). *دستورالجمهور*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: میراث مکتوب.
- ابوروح لطف‌الله بن ابی‌سعد (۱۳۸۶). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- بلیانی، امین‌الدین (۱۳۸۰). *مفتاح‌الهدایه و مصباح‌العنايه*. تصحیح منوچهر مظفریان. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- جام نامقی، شهاب‌الدین اسماعیل بن احمد (۱۳۹۱). *رساله در اثبات بزرگی شیخ جام*. تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جامی، خواجه ابوالمکارم (تألیف ۸۴۰ق). *خلاصه‌المقامات*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره ۱۰۰۶۷. نسخه خطی.
- *چشیدن طعم وقت* (۱۳۹۱). مؤلف ناشناس. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- راسل، برتراند (۱۳۹۰). *قدرت*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۷). *قدرت، گفتمان و زبان*. تهران: نشر نی.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۵). *دفتر روشنایی*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- شلستون، آلن (۱۳۹۰). *زندگی‌نامه*. ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
- صدیقی‌نیا، باقر و محمد ابراهیم‌پور (۱۳۹۳). «دگرگونی گسترده کرامات در مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۱۴۵-۱۸۲.
- عضدانلو، حمید (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه*. تهران: نشر نی.

- عطار، فریدالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). *تذکره‌الاولیا*. تصحیح نیکلسون. به‌کوشش ع. روح‌بخشان. تهران: اساطیر.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۸). *مقامات ژنده‌پیل*. به‌اهتمام حشمت مؤید. تهران: علمی و فرهنگی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹). «سوژه و قدرت». در *میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*. تألیف هیوبرت دریفوس و پل رابینو. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۰ الف). *مراقبت و تنبیه*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۰ ب). *تئاتر فلسفه*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۲). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- لازار، ژودیت (۱۳۸۹). *افکار عمومی*. ترجمه مرتضی گتبی. تهران: نشر نی.
- محمدبن منور (۱۳۸۶). *اسرارالتوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- *مقامات تایادی* (ف. ۷۹۱ ق). (۱۳۸۲). مؤلف ناشناس. تصحیح علاءالدین گوشه‌گیر. دزفول: افهام.
- *مناقب شیخ ضیاءالدین حاتمی جوینی* (ف. میانه سال‌های ۵۹۰-۶۱۰ ق). (۱۳۸۴). مؤلف ناشناس. در *شهبستان عرفان* (مجموعه رسائل فارسی از پیران ایران). تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر قطره.
- میلر، پیتر (۱۳۸۸). *سوژه، استیلا و قدرت*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- *نوشته بر دریا* (۱۳۸۴). گردآورندگان نامعلوم. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- نیشابوری، میرعبدالاول (۱۳۸۰). *ملفوظات احرار*. در *احوال و سخنان خواجه عیبدالله احرار*. تصحیح عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ون‌دایک، تئون ای. (۱۳۸۲). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*. گروه مترجمان. ویراسته مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هابز، توماس (۱۳۸۱). *لوایاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

- Abu-rowh Lotfollâh bin Abi-s ad (2007). *Hâlât va Sokhanân-e 'abus'aid-e 'Abulkhayr*. MR. Shafi i Kadkani (Ed.). Tehran: Sokhan Publication. [in Persian]
- Attar, Farid Al-din Mohammad (2007). *Tazkerat Al-'owliyâ'*. Reynold Alleyne Nicholson. Tehran: Asatir Publication. [in Persian]
- Azedânlu, Hamid (2002). *Goftemân va Jâme'eh*. Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- Balyani, Amin Al-din (2001). *Meftâh Al-hedâyat va Mesbâh Al-'enayat*. M. Mozaffariyan (Ed.). Tehran: Farhangestan-e Zaban va Adab-e Faarsi Publication. [in Persian]
- *Cheshidan-e T'am-e Vaqt* (2012). M.R. Shafi i Kadkani (Ed.). Tehran: Sokhan Publication. [in Persian]
- Dijk, Teun Adrianus Van (2003). *Motale'ati Dar Tahlil-e Goftemân*. P. Izadi et al. (Trans.). Tehran: Markaz-e Motale at va Tahghihat-e Resaneh-ha. [in Persian]
- Foucault, Michel (2010). "Suzheh va Ghodrat" in Michel Foucault: *Farâsuye Sâkhtgarâie va hermenutik*. By Hubert Dreyfus & Paul Rabinow. H. Bashiriyeh (Trans.). Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- _____ (2011a). *Morâqebat va Tanbih*. N. Sarkhosh & A. Jahandideh (Trans.). Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- _____ (2011b). *Te'âtr-e Falsafeh*. N. Sarkhosh & A. Jahandideh (Trans.). Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- _____ (2012). *Dirineshenâsi-ye Dânes*. N. Sarkhosh & A. Jahandideh (Trans.). Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- Ghaznavi, Sadid Al-din Mohammad (2009). *Maqâmât-e Zhandeh Pil*. H. Mo ayyed (Ed.). Tehran: Elmi va Farhangi Publication. [in Persian]
- Ibn Al-kharaghâni, Ahmad bin AL-husayn (2009). *Dastur Al-jomhur*. M.T Dâneshepezhuh & I. Afshâr (Ed.). Tehran: Miras-e Maktoob Publication. [in Persian]

- Jami, Khajeh Abu-al-makâkarem (1461). *Kholasat Al-maqâmat*. Tehran: M ajles Shura-ye Eslami Library. [Manuscript in Persian]
- Jorgensen, Mariyane & Louise Phillips (2010). *Tahlil-e Goftemân*. H. Jalili (Trans.). Tehrân: Ney Publication. [in Persian]
- Lazar, J.(2009). '*Afkâr-e 'Omumi*. M. Kotobi (Trans.). Tehrân: Ney Publication. [in Persian]
- *Maqâmat-e Tâybâdi* (2003). Ala Al-din Gushehgir (Ed.). Dezfûl: Afham. [in Persian]
- Mâyel Heravi, Najib (2004). *Maqât-e Jâmi*. Tehran: Ney Publication. [in Persian]
- Mohammad Ibn Al-monavvar (2007). '*Asrâr Al-towhid*. By M.R. Shafi i Kadkani. Tehrân: Agah Publication. [in Persian]
- Nayshaburi, Mir Abd Al-avval (2001). *Malfuzat-e Ahrâr*. Aref Nowshahi (Ed.). Tehran: Markaz-e nashre Daneshgâi. [in Persian]
- *Neveshteh bar Daryâ* (2005). M.R. Shafi i Kadkani (Ed.). Tehrân: Sokhan Publication. [in Persian]
- Russell, Bertrand (2011). *qodrat*. N. Daryabadari (Trans.). Tehrân: Kharazmi Publication. [in Persian]
- Sadriniya, B. & M. Ebrahimpur (2014). "Degarguni-ye Gostaraye Karâmât dar Manaqeb Nâme-hâye ma âyekh-e Tasavvof". '*Adabiyât-e Erfâni va 'Ostureh Shenakhti*. No. 37. pp. 145-182. [in Persian]
- Sahlagi, Mohammad Ibn Ali (2006). *Daftar-e Rowshanâyi*. M.R. Shafi i Kadkani (Trans.). Tehrân: Sokhan Publication. [in Persian]
- Shelston, Alan (2011). *Zendeginâmeh*. H. Afshar (Trans.). Tehrân: Markaz Publication. [in Persian]
- Soltani, A.A. (2008). *Qodrat, Goftemân va Zabân*. Tehran: Ney Publication. [in Persian]