

## Social Function of Mystics' Miracles Based on the book "Maghamat of Zhende Peel"

Alireza Ebadi\*

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

### Abstract

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

**KeyWords:** Karamat, Sufism, "Maghamat of Zhende Peel" Socio function, Sheikh Ahmad Jam


---

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

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

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

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

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



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کارکرد اجتماعی کرامات عرفا بر اساس کتاب «مقامات زنده پیل»

علیرضا عبادی\*

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

### چکیده

یکی از مباحث پرمناقشه عرفان اسلامی، متصور شدن قدرت کرامت گونه برای شیوخ متصوفه است. عرفا از دوره سلجوقی (۵۹۰-۴۲۹ ه.ق)، کرامات را نشان صدق ولایت شیوخ در جانشینی پیامبر (ص) می دانستند و چون این گفتمان قدرت اجتماعی فوق العاده به آنها می بخشید در اشاعه آن سعی بلیغ داشتند. کتاب «مقامات زنده پیل» نوشته محمد غزنوی به شرح کرامات شیخ احمد جام (م. ۵۳۶ ه.ق) می پردازد. این کتاب مشحون از حکایاتی کرامت گونه از شیخ جام می باشد که صحت تاریخی بسیاری از آنها قابل اثبات نیست اما درون مایه هر حکایتی بازگو کننده منافع اجتماعی سازندگان آن است. این نوشتار با بررسی حکایاتی از این اثر به کمک دیگر آثار صوفیه و تاریخی آن دوره به تحلیل این موضوع می پردازد که این حکایات تأمین کننده چه منافع اجتماعی مروجان آن است. نتایج نشان از آن دارد که صوفیه برای نفوذ و تثبیت قدرت اجتماعی خود بر اقشار مختلف جامعه از کرامات بهره می گرفتند. شیخ متناسب با قشر اجتماعی مخاطب خود دست به کرامت می زد و این زیست کرامت گونه، او را از دیگران متمایز می ساخت. شیخ برای حفظ موقعیت اجتماعی و جذب مریدان بیشتر به دفاع از منافع اقشار پایین دست جامعه در برابر صاحبان قدرت سیاسی و نظامی می پردازد. البته در بعضی موضوعات اجتماعی، کرامات تلاشی برای تغییر گفتمان غالب نداشت.

\* دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران،  
alirezaebadi4722@mmail.com

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

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

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



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

## ۱. مقدمه

برداشت باطنی از اسلام در قالب عرفان، هیچ گاه در ساحت اندیشه محدود نماند؛ بلکه وجوه اجتماعی مشخصی گرفت. از سویی درون مایه اساسی اقتدار اجتماعی صوفیه منتج از قدرت معنوی آنها بود و از دیگر سو شیوخ برای استیلا و تسلط بر اقشار جامعه نیازمند وجه تمایز بنیادین میان خود و دیگر اشخاص بودند. کرامت هر دو نیاز صوفیه را رفع می نمود؛ از جهتی نشانی برای اثبات ولایت شیخ می شد و از جهت دیگر ریاضت‌ها و عبادت‌های طاقت فرسا و انجام امور فوق بشری، او را قابل احترام همه اقشار می کرد. شواهد گویای آن است که پس پشت هر کرامت، تأمین گر منافع اجتماعی صوفیان است.

متصوفه برای بیان حکایات کرامات، از سبک مقامه نویسی سود می جستند. کتاب «مقامات ژنده پیل» نوشته محمد غزنوی یکی از آثاری است که به شرح حال یکی از شیوخ مهم دوره سلجوقی (۵۹۰-۶۲۹ ه.ق) یعنی احمد جامی نامقی می پردازد. در این کتاب، تصویری اسطوره‌ای از زندگی احمد جام ترسیم می شود. ویژگی منحصر به فرد این اثر، درون‌مایه‌ی کرامت‌گونه نهفته در هر حکایت است. در این حکایات، شیخ همواره قهرمان یکتا و یگانه هر بخش است که با قدرت اعجاز‌گونه‌ی خود بر همه‌ی موانع غلبه می یابد و تمامی دشمنان و مخالفان او در طرح‌های خود طعم شکست را می چشند. با بررسی این داستان‌ها از منظر تاریخی و جامعه‌شناختی می توان به کارکرد اجتماعی هر کرامت پی برد. این مقاله متکی بر این پیش فرض است که ساخت، ترویج و مقبولیت کرامات چه در دوره زندگی پیر و مرشد و چه پس از آن تأمین کننده اهداف خاص کنشگران اجتماعی بوده است. این پژوهش براساس منابع کتابخانه‌ای در پی تحلیل منطقی این سؤال است که چه کارکردهای اجتماعی می توان برای کرامات عرفا متصور شد؟ چهارچوب تحلیل‌ها براساس کتاب «مقامات ژنده پیل» است که وقایع آن از اوایل دوره سلجوقی تا پایان حکومت سنجر (م. ۵۵۲ ه.ق) محدود می شود.

## ۱.۱ پیشینه پژوهش

بسیاری معتقدند که تصویر محمد غزنوی از حیات شیخ احمد بسیار مغشوش می باشد و با واقعیت‌های زندگی هویدا در آثارش بغایت متفاوت است و در خوشبینانه ترین حالت برای آن ارزشی ادبی قائل هستند. به‌عنوان نمونه محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب «زبان شعر در نثر صوفیه» کرامات را فاقد استدلال علمی و قدرت اقناع کنندگی می پندارد و پذیرش آن را به مانند لذت از یک اثر هنری می داند که پشتوانه منطقی ندارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ۷۰-۶۱). به همین ترتیب او در کتاب «درویش ستیپنده شیخ جام» روایات غزنوی را کرامات مضحکی می داند که «حاصل جهل و ساده لوحی مریدان بی سواد و عامی شیخ است و خبر از بی ذوقی و بی فرهنگی ایشان می دهد» و کرامات سازان شیخ جام را فاقد نگاه خلاق هنری می پندارد که تصور می کرده اند هر چه دروغ شاخدارتر باشد، جایگاه صاحب کرامت را بالاتر می برد. شفیعی بر «دروغ بودن» بسیاری از داستان های کتاب تأکید دارد که از «نفس واقعه» بسیار به دورند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳، ۹۰-۸۹).

علی فاضل در کتاب «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام» نوشته غزنوی را تصویری نارسا از سیمای احمد جام می داند که در معرض سهو و نصیان غریب بوده که از یک سو تلاش می کند مقام عرفانی شیخ را بسیار بالا ببرد و از دیگر سو از او فردی شکمخوار محو در لذات جسمانی و شهوانی ترسیم می کند (فاضل، ۱۳۷۳: ۲۸۴).

حسن نصیری جامی در مقدمه‌ها و توضیحات آثار شیخ جام، شیخ احمد را عارفی یکتا در جهان معنوی خراسان می داند که کرامات‌نویسان او، سایه‌ی تیره و تاریکی بر روی شخصیت و افکار او انداخته‌اند؛ به همین دلیل باید بسیاری از مطالب مقامات نویسان را با دیده شک و تردید نگریم و در آنها بازنگری نمود و آثار شیخ یاری دهنده ما در این مسیر خواهد بود (احمد جام، ۱۳۹۶: ۳۰-۱۵).

حشمت مؤید در مقاله‌ای دو قسمتی با عنوان «طاووس علیین» به مقایسه کرامات عرفان شیخ احمد جام و شیخ ابو سعید ابوالخیر می پردازد. در این مسیر او شدیدترین انتقادات را متوجه شیخ احمد می‌سازد و او را «بی گذشت سختگیر خم شکن هول انگیز» لقب می‌دهد که مریدان او با جعل روایت‌ها و حکایت‌هایی «دهاتی وار» او را وارث خرقه و جانشین شیخ ابوسعید ابوالخیر معرفی می‌کنند و عرفان شیخ احمد را با عرفان ابوسعید قابل مقایسه نمی‌دانند (مؤید، ۱۳۷۸: ۵۵۰-۵۴۹).

نویسندگانی که به کرامات عرفا در وجه کلی توجه نشان داده‌اند به همین سبک و سیاق به انتقاد از کرامات‌نویسان پرداخته‌اند و آن را لکه ننگی بر دامان عرفان متصور شده‌اند. بعضی برای رهایی از آن میان عرفان و تصوف تمایز گذاشته‌اند و تصوف را انحرافی از عرفان حقیقی می‌دانند که کرامات شاخه‌ای از تصوف است که از جهل مردمان عامه سوءاستفاده می‌کند. علیقلی محمودی بختیاری در کتاب «عارفان راز»، این موضوع را به صورت مبسوط شرح داده است (محمودی بختیاری، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۷). کورش گودرزی در کتاب «اساطیر و تصوف»، نزدیکی بن مایه‌های اندیشه‌های عرفانی و اسطوره‌ای در خارق‌العاده و غیر بشری بودن قهرمانان را نشان می‌دهد (گودرزی، ۱۳۹۷: ۷۰-۶۶). محمد استعلامی در کتاب «حدیث کرامت»، کرامات عرفا را از لحاظ موضوعی به ده دسته تقسیم می‌کند و پیدایش و ترویج کرامات را ناشی از کاربرد آنها در آموزش خانقاهی می‌داند (استعلامی، ۱۳۹۸: ۲۰۴-۹۶). قاسم غنی در کتاب «تاریخ تصوف» کرامات را همان معجزات می‌داند که عرفا برای تمایز از معجزات پیامبران و کاهش انتقادات فقها، این عنوان را به آن داده‌اند. البته او بعضی از کرامات را پذیرفتنی می‌شمارد و با علم‌النفس مقایسه می‌کند (غنی، ۱۳۹۳، ج ۲ و ۳: ۲۳۹) همانطور که مشخص است بسیاری از پژوهشگران به کارکرد اجتماعی کرامات توجهی نشان نداده و بیشتر از لحاظ ادبی و اسطوره‌شناختی به این آثار پرداخته‌اند. شاید به این علت که این نوع روایات را از واقعیت به دور می‌دانستند که ارزش تأمل و بررسی بیشتر را ندارد.

## ۲. شرح حال محمد غزنوی

شخصیت محمد غزنوی نویسنده کتاب «مقامات ژنده پیل» به مانند پیر و مرشدش احمد جام در سایه و روشن تاریخ ناپیدا است. حتی بعضی وجود تاریخی چنین شخصی را در پرده‌ای از ابهام و انکار قرار می‌دهند. از جمله شفیعی کدکنی که منکر شخصیت تاریخی نویسنده این کتاب می‌باشد (شفیعی، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۱) اما غزنوی در چندین بخش کتاب اطلاعات جسته و گریخته‌ای از خود ارائه می‌دهد. او نقل می‌کند که در مسیر حج آوازه نیک‌نامی شیخ احمد را می‌شنود و از روی کنجکاوی در جام وارد خانقاه او می‌شود تا صحت و سقم آن اخبار را بسنجد. غزنوی با غرور و تکبر وارد مجلس شیخ می‌شود، اما شیخ احمد با انجام کراماتی که مخاطب مستقیم آن غزنوی است او را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۳-۱).

اطلاعات دقیقی از سال تولد و مرگ غزنوی در دست نیست، اما هنگام ورود او به جام، شیخ احمد در خانقاهش مجالس وعظ داشته و معروفیتی به هم رسانیده (همانجا)، پس احتمالاً ورود او به جام حدوداً مربوط به سال های ۵۰۰-۴۹۰ ه.ق بر می گردد همچنین او در کتاب به حوادثی اشاره می کند که نشان از نارضایتی او از زمانه است (همان: ۵)؛ که شاید مربوط به حوادث اواخر حکومت سنجر باشد که شرایط جامعه خراسان به سمت فروپاشی پیش می رفت. براین اساس، دور از ذهن نیست که غزنوی حداقل تا حدود سال ۵۵۰ ه.ق می زیست.

شواهد حاکی از ارتباط عمیق غزنوی با شیخ احمد جام و منطقه جام دارد. او در هنگام حضور در محضر پیر طریقتش تمام سخنان، احوال، صفات و کرامات او را یادداشت می کرد و در تمام موقعیت های ممکن به تبلیغ شیخ می پرداخت. البته او راه بسیار دشواری را در پیش روی خود می دید؛ چون منکران کرامات شیخ او را بسیار می آزرند که حتی برای دوره ای سبب شد نوشتن را متوقف سازد و تنها پس از دلداری شیخ احمد نگارش اثر را دوباره پی می گیرد (همان: ۱۴-۱۳ و ۳).

## ۱.۲ علل نگارش کتاب

غزنوی برای نگارش کتاب خود چندین دلیل می آورد؛ بعضی ریشه شخصی دارد و بعضی دیگر از مرام و مسلک طریقتی او منتج می شود. او از سویی سعی می کند با تحریر کرامات شیخ، مریدی و ارادت خود نسبت به شیخ جام را به اثبات برساند و یادبودی گرانبها از خود به جای بگذارد تا خوانندگان با شنیدن سخنان ولایت شیخ احمد، نویسنده را از دعای خیر خود محروم ن سازند. از دیگر سو غزنوی می خواهد با اشاعه گفتمان طریقتی منتسب به خاندان جامی، بر مخاطبان تأثیر بگذارد. غزنوی در این مسیر چند گام اساسی بر می دارد؛ او در آغاز کتاب را یادگاری برای «دوستان، مریدان و طالبان راه حق و آیندگان» معرفی می کند تا با خواندن آن در برابر مخالفان قوت قلب گرفته و راه طریقتی خود را با استواری و ثبات بیشتر طی کنند. در ادامه در فصل اول با عنوان «غرض از تألیف این کتاب» مهم ترین هدف نگارش خود را پاسخگویی به منکران کرامت می داند (همان: ۵-۳). در واقع او در این بخش، خط تمایز اساسی میان بن مایه های اندیشه طریقتی و مخالفان آنها ترسیم می نماید. بیشتر منکران کرامات در جهان اسلامی عقل گرایانی چون معتزله و فقیهان مشرعی چون ابن جوزی (م. ۵۹۲ ه.ق) بودند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۲، ج ۱۵: ۲۴۴-۲۴۱)؛

ابن جوزی، ۱۳۹۵: ۲۷۲-۲۶۵). غزنوی با آوردن تجربیات شخصی و احادیث متداول صوفیه در اثبات کرامات به جنگ گفتمان مخالفان می رود. در انتها نیز از شیخ جام تصویری متشرعانه ترسیم می کند که افراد زیادی به دست او توبه نموده‌اند یا مسلمان شده‌اند و سعی فراوانی در ریشه‌کن ساختن شراب خواری داشته و از مخالفان سرسخت موسیقی و آلات آن بوده است. بیان این حکایات سبب شادی دوستان و گدازش «منکران و خاسران» می شود (غزنوی، ۱۳۴۵: ۶).

البته می توان هدف پنهانی نیز برای نگارش کتاب در نظر گرفت. غزنوی احتمالاً تألیف کتاب خود را در اواخر دوره پراشوب سنجر به پایان رسانید، چراکه زمانه‌ی خود را پر از «فتنه و آفت» می داند و آن را قابل مقایسه با آخرالزمان در نظر می گیرد که کرامات شیخ جام در محیط فاسد آن دوره را نشانی از صدق نبوت پیامبر (ص) اسلام است (همان: ۵). در واقع شاید بتوان ادعا نمود که اینچنین کتابهای در موضع ضعف مسلک طریقتی نوشته می شود و کرامات شگفت‌انگیزتر نشان از قوت مخالفان و تلاش بی وقفه اعضای آن طریقت برای به سلامت عبور کردن از آن دوره پر خطر می باشد.

## ۲.۲ اهمیت کتاب

شیخ جام در آثارش بسیار محدود و جزئی به شرح احوال خود می پردازد به همین سبب کتاب «مقامات ژنده پیل» به مهم‌ترین کتاب درباره شیخ جام تبدیل می شود که به تفصیل به زندگی او می پردازد. این کتاب از لحاظ تاریخ‌خاندانی نیز بسیار با ارزش است. در واقع خاندان جامی این اثر را، سندی ارزشمند در دعاوی بزرگی مقام خود در برابر دیگران سود می جستند و در حفظ و نگهداری آن به مانند یک میراث خانوادگی جدیت بلیغی به کار می بردند. همچنین هر محقق که خواهان بررسی جنبه‌های گوناگون کرامات صوفیه است، نیازمند مطالعه این اثر می باشد. چون سرشار از اطلاعات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تاریخی می باشد. با قبول این پیش فرض که اکثر مورخان ما، مورخان درباری بودند که در آثار خود بیشتر به طبقات بالادست جامعه می پرداختند؛ صوفیان بزرگترین گروهی هستند که از یک سو از آنها منابع مکتوب زیادی به نظم و نثر به جای مانده و از دیگر سو اکثر اوقات خود را با اقشار متنوع جامعه سپری می کردند و این برخوردها و کنش‌ها در آثار آنها انعکاس داشته است که با تفحص در این آثار می توان نوری روشنایی بخش به زوایای تاریخ زندگی اجتماعی این اقشار انداخت.



### ۳. تعریف کرامات و نسبت سنجی منابع صوفیه از نظر اجتماعی

عرفا کرامات را هم‌جنس معجزات پیامبر، اما در سطحی پایین‌تر تلقی می‌داشتند که «ولی» از جانب خدا آن را انجام می‌دهد و برای اثبات آن به قرآن و احادیث ارجاع می‌دادند (مستملی بخاری، ۱۳۹۶، ج ۳: ۹۵۷-۹۵۶). بسیاری از اتفاقاتی که در حوادث کرامات رخ می‌دهد فراطبیعی و غیرقابل باور است و حتی تعداد قابل توجهی از مردمان آن روزگار نیز منکر وقوع چنین حوادثی بودند، اما باورمندان کرامت از ساخت و اشاعه چنین حکایاتی هیچ‌گاه کوتاه نیامدند. اگر معتقدان کرامات را انسان‌های ساده و نادان در نظر بگیریم که از روی جهل و حماقت به چنین داستان‌هایی ایمان آوردند، به ساده‌سازی واقعیت پرداخته‌ایم؛ بلکه باید به این امر توجه داشت که کرامات هم برای صاحبان خانقاه‌ها و هم مریدان کارکردهای دوسویه داشت و هر دو گروه از آن بهره فراوان می‌یافتند. کتاب «مقامات ژنده پیل» نیز مشحون از کراماتی است که جنبه‌های اجتماعی آن بسیار پررنگ است. از ویژگی‌های منحصر به فرد این کتاب می‌توان به این اشاره کرد که بیشتر روایان آن افراد طبقات فرودست شهری و روستایی هستند که در درون جهان‌بینی خاص خود به نقل حوادث می‌پردازند. مسائل مورد توجه چنین اقشاری موضوعاتی چون بیماری‌های مختلف و لاعلاج و نبود پزشک و هیچ درمانگری، حوادث غیر مترقبه از جمله سیل و خشکسالی، آفات کشاورزی، قحطی و فشار مالیاتی روزافزون است که شیخ احمد را مأوایی برای حل این مشکلات می‌یافتند و شیخ نیز برای گسترش دعوت خود پذیرای چنین اموری بود.

اگر منابع صوفیه از لحاظ اجتماعی نسبت سنجی شود می‌توان به فاصله عظیمی پی برد که میان نظام ایده‌آل اجتماعی و آرمان شهر صوفیه در مقابل واقعیت‌های اجتماعی برقرار بود. عرفان از لحاظ اجتماعی، خواهان جامعه‌ای است مبتنی بر اخلاق و احکام دینی که مهر و انسان دوستی بر روابط آن حکمفرما باشد، اما هیچ ساختار و سازمانی برای اجرایی شدن چنین احکامی ارائه نمی‌دهد و تنها وجدان اخلاقی و تربیت شخصی را راهکار رسیدن به جامعه‌ای اخلاق‌مدار معرفی می‌نماید. مثلاً امام محمد غزالی (م. ۵۰۵ ه.ق) یکی از بزرگترین نظریه پردازان عرفان اسلامی در کتاب حجیم و قطور «احیاء علوم‌الدین» تنها به موضوعات عبادی و اخلاق فردی می‌پردازد و به جنبه‌های جامعه‌شناختی و سیاسی توجهی نشان نمی‌دهد (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۹-۱۷).

#### ۴. زمینه های اجتماعی و سیاسی رشد عرفان

سالکان راه حقیقت تا نیمه دوم قرن چهارم هجری رشدی آهسته و پیوسته داشتند؛ اما پس از آن تعداد اعضای گروه های عرفانی رشد چشمگیری یافت؛ با ریشه یابی اجتماعی می توان چند عامل را در مقبولیت اجتماعی فراگیر عرفان ساختارمند مؤثر دانست:

۱) تعدادی از عرفا مانند بشر حافی (م. ۲۲۷ ه.ق) در دارالمرزها به جهاد مشغول بودند و در رهبری رباطها در این مناطق صوفیان نقش پررنگی داشتند (غزالی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۶۰۹؛ بدوی، ۱۳۸۹: ۵۵)، به خصوص در مناطق شمال شرقی جهان اسلام در برخورد با قبایل ترک. این قبایل صحرائین شاید در ابتدا با برداشتی عارفانه از اسلام آشنا شدند، همچنین دین و عقاید عامیانه و ابتدایی آنها بیشتر با اندیشه های عرفانی تا برداشت فقهی از اسلام سازگاری و انطباق داشت. در نتیجه عارفان با حکومت های ترک تبار بیشتر رابطه ای صمیمانه تا دشمنانه داشتند (محمد بن منور، ۱۳۸۸: ۲۰۲)، یا حداقل تضاد این حکومت ها با عارفان به اندازه ای نفرت از دیگر باطن گرایان جهان اسلام مانند اسماعیلیه نبود و آنها را معمولاً دشمن سیاسی خطرناک قلمداد نمی کردند (نظام الملک طوسی، ۱۳۹۱: ۲۷۸-۲۵۷) و تلاشی برای حذف و نابودی آنها از صحنه جامعه نداشتند (بویل، ۱۳۸۷: ۲۸۶؛ بازورث، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

۲) در قرن چهارم و پنجم هجری هنوز عناصر بومی و محلی شهرها و مناطق مختلف داخلی ایالات و ولایات قدرتمند بودند و نیروهای نظامی زیادی از جمله مطوعه می توانستند بر معادلات سیاسی تأثیرگذار باشند (منتجب الدین بدیع، ۱۳۸۴: ۶۱؛ باسورث، ۱۳۸۵: ۱۶۹). حکومت های ترک تبار به علت بومی نبودن، پایگاه اجتماعی قوی در منطقه نداشتند و در آغاز اتکال آنها تنها بر قدرت نظامی بود و به اجبار برای تثبیت و تداوم مشروعیت حکومت متوسل به راه های گوناگون می شدند. عارفان که از پایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بودند و به تدریج، در این دوره به یک گروه اجتماعی قدرتمند تغییر ماهیت می دادند؛ اختلافات شدیدی با فقها، زمین داران و دیگر قدرتمندان محلی داشتند. حکومت مرکزی نیز تقویت جبهه عارفان را وسیله سودمندی برای تضعیف قدرت این عناصر محلی می دید (جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۲-۴۰۱).

۳) عارفان با سیاست مداران رابطه چند وجهی و موقعیت مند داشتند. بعضی از صوفیه مانند عطار (م. ۶۱۸ ه.ق) با برداشتی فردمحورانه از عرفان از قدرتمندان سیاسی حداکثر دوری را می جستند. عارفان در این برداشت متفق القول بودند که شاهان واقعی آنها هستند،

چون آنها بر نفس خود فائق آمدند و بر دلها حکومت می‌رانند. عطار در الهی‌نامه در داستان دیدار خضر و اسکندر می‌گوید که خضر، خدای اسکندر را بنده خود می‌خواند (عطار، ۱۹۴۰: ۱۹۹). بابا طاهر عریان نیز مقام خود را از طغرل سلجوقی (م. ۴۵۵ ه.ق) بالاتر می‌داند و سلطان به دیدار او می‌رود (راوندی ۱۳۶۴: ۹۸-۹۹). شیخ ابوالحسن خرقانی (م. ۴۲۵ ه.ق) حاضر نیست به دیدار سنجر برود و دعوت وزیر او را نمی‌پذیرد (باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). این امر در ظاهر خود سبب استغنا و بی‌نیاز از صاحبان حکومت می‌شد. صاحبان قدرت سیاسی با آگاهی از محبوبیت و نفوذ اجتماعی‌الای عرفا در میان اقشار مختلف جامعه به دیدار آنها می‌رفتند و عرفا نیز به آنها تذکرات اخلاقی می‌دادند (راوندی ۱۳۶۴: ۹۸-۹۹)؛ حتی بعضی از صوفیان، خود را حافظان حکومت شاهان می‌دانستند که ادامه حکومت آنها به برکت وجود ایشان بستگی دارد. در نتیجه این روابط صمیمانه حکومت مرکزی سیاست حمایت مادی و معنوی از عارفان را اتخاذ می‌کرد (صفی، ۱۳۹۷: ۴۷).

۴) جنگ‌های مذهبی بین متکلمان و فیلسوفان با متشرعان، فرقه‌های مذهبی مانند حنفی‌ها، شافعی‌ها، شیعه‌ها و اسماعیلیه، سبب خستگی و دل‌زدگی مردم شده بود. آنها خود را نیازمند تعریف متفاوت از اسلام می‌دیدند که دیگر این اختلافات در آن رنگ و بویی نداشته باشد. عرفان با متوجه ساختن مردمان به باطن و حقیقت و دوری از ظاهرگرایی این راه متفاوت را نشان می‌داد (گراوند و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۲).

۵) مهم‌ترین هدف عارفان، جذب اقشار عادی جامعه در شهرها و روستاها بود. البته در قرون بعد قبایل زیادی در زمره‌ی مریدان عارفان درآمدند. حتی تعدادی از این ره‌پیشگان بزرگ حقیقت از میان طبقات فرودست جامعه برخوردار شدند مانند ابوالحسن خرقانی (عبدالله انصاری، ۱۳۹۶: ۵۲۰). چون مخاطبان صوفیان عمدتاً اعضای کم‌سواد و بی‌سواد جامعه بودند، زبان آنها چه در نوشتار و چه در گفتار به زبان عامیانه نزدیک می‌شد؛ و از سویی برای مجذوب ساختن عضوهای جدید از روش‌های بی‌سابقه مانند: استفاده از سماع و شعر در مجالس سخنرانی سود می‌بردند (برتلس، ۲۵۳۶: ۵۵-۵۲). همچنین تعریف‌های ساده و قابل فهم از مفاهیم دینی سبب تمایل مردم به آنها می‌شد. خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱ ه.ق) تا انتهای عمر مجالس تفسیر و وعظ پررونقی در شهر هرات برای عوام و دیگر مشتاقان داشت (عبدالله انصاری، ۱۳۹۸: ۸). بیشتر هواداران مولوی (م. ۶۷۲ ه.ق) در قونیه را بازاریان و عیاران و عامه تشکیل می‌دادند (زرین‌کوب، ۱۳۹۴: ۹۸). همچنین کتاب چند

جلدی سراج السائرین شیخ احمد جام (م. ۵۳۶ ه.ق) که فقط قطعاتی از آن باقی است تقریر سخنان او می باشد که توسط مریدانش به ثبت رسیده است (احمدجام، ۱۳۶۸: مقدمه ۲).  
۶) شاید بتوان گفت عقلانیت انسان در شرایط اضطرار و اوضاع نابسامان از هم فرو می پاشد و به چیزهایی باور پیدا می کند و به کارهایی دست می زند که در شرایط عادی امکان انجام آنها وجود ندارد. او برای رهایی از منجلاب گرفتارهای شدید زندگی خود، به قدرت ماورایی بی پایه ایمان می آورد و رویکردش به عرفان تنزلی سوق می یابد و به کراماتی معتقد می شود که حتی نویسندگان آن با شک و تردید به آن می نگرستند. کتاب «مقامات ژنده پیل» هم احتمالاً در دوره ای نوشته شده است که پایه های حکومت سنجر متزلزل شده و آرامش در خراسان بر باد رفته است. جنگ ها و غارت های خانمان سوز که هستی انسان ها را به نابودی می کشاند سبب می شد که مرید تنها پناهگاه خود را شیخ یا روح او ببیند که می تواند با قدرت الهی از مصیبت های او بکاهد.

در یک جمع بندی کلی می توان ادعا کرد که از نظر زمینه های اجتماعی، مذهبی، سیاسی و ذهنی جامعه ایران بخصوص خراسان آمادگی لازم برای پذیرش نگاه جدیدی به دین را داشت؛ عرفان ماحصل شکاف های عمیق اجتماعی جامعه بود که دولت و مذهب توانایی ترمیم آن را نداشتند و عارفان با ارائه راهکارها و گفتمان های جدید توانستند افراد زیادی را جذب طریقت های خود نمایند.

## ۵. گروه های اجتماعی مورد خطاب کرامات

یکی از نقاط کلیدی برای درک تعامل اجتماعی صوفیه با دیگر اقشار، یافتن جامعه مخاطب کرامات است. این فرض شاید به دور از ذهن نباشد که اقشار و گروه های متفاوت اجتماعی که در هر داستان کرامت گونه ذکر می شود، همان مخاطبان کتاب در نظر گرفته شوند. به طور مثال اگر در بخشی از اثر، قدرتمندان سیاسی به علت مخالفت با شیخ، منکوب قدرت او می شوند، مخاطب روایت همه ی صاحبان قدرت هستند و به آنها این پیام را انتقال می دهند که نتیجه دشمنی با عارف چیزی جز تباهی و نابودی نیست. با این تفاسیر می توان مخاطبان این آثار را در چند دسته کلی قرار داد:

۱) مریدان: یکی از اهداف مهم شیوخ متصوفه، نظارت و کنترل اجتماعی کامل بر مرید می باشد. تصویری که از پیر و مرشد در تعامل اجتماعی با مرید ترسیم می گردد، خدایی

زمینی شده است که قادر به انجام کارهایی فراتر از توانایی انسان از جمله شفای مریضان، پیش‌گویی آینده، از بین بردن مخالفان و ... است. در نتیجه مرید هیچ راهی جز اطاعت محض و کورکورانه از شیخ ندارد و اوامر شیخ باید بدون هیچ گونه پرسشی به مرحله اجرا درآید؛ حتی مرشد بر افکار نهانی و پنهانی راه طریقت خود آگاهی دارد. مرید نیز باید بر مخالفت‌های درونی خود با شیخ مقابله کند و هیچ گونه تردیدی به خود راه ندهد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۶۵-۱۶۶). مرحله تکامل عرفانی این مسیر در قرون بعد به آن درجه می‌رسد که شخصیت صوفی در شخصیت پیر و مرشد به طور کامل تحلیل می‌رود و مرید خود را شخصیتی مستقل از شیخ نمی‌پندارد. نکته قابل توجه آن است که قدرت فراگیر شیخ حتی پس از مرگ او نیز ادامه می‌یابد تا یاری‌دهنده مریدان خود باشد. حال حلقه نزدیکان شیخ با این تفکر که کرامات شگفت‌انگیز و غیرممکن عامل استواری و تثبیت ایمان مریدان می‌شود، به ترویج و اشاعه باور به این امور فراعقلی پرداخته‌اند تا مورد پذیرش مریدان قرار بگیرد (پورمظفری، ۱۳۹۶: ۴۰-۳۵).

۲) «محبان»: باید بین «محبان» و مرید تمایز گذاشت (مایر، ۱۳۷۸: ۴۰۵). مرید راه، روش و طریقت شیخ را پذیرفته و پیر تجسم کامل معنویت در میان آنان می‌باشد و سبک زندگی پیر و مرشد راهنمایی عملی برای طریقت زیست‌عارف می‌شود. معمولاً تعداد مریدان محدود است؛ چون بیشتر مردم توانایی انجام و ادامه ریاضت‌های مورد نظر شیخ را ندارند و از سویی پیوستن تعداد زیادی به جلگه مریدان شیخ به معنای از هم‌گسیختگی ساختار جامعه است؛ زیرا با به وجود آمدن خانقاه، بیشتر مریدان وقت زیادی را در آنجا به عبادت مشغول می‌شدند و از کارهای روزمره و دنیوی بازمی‌ماندند. این تحلیل فقط برای جوامع روستایی و شهری قابل انطباق است و نمی‌توان آن را به ساختار ایلیاتی گسترش داد؛ زیرا برای ساختار بسته‌ی قبایل تنها کفایت می‌کند که رهبر و شورای رهبری ایل که مرجعیت تمام امور را بر عهده دارند نسبت به پیر و مرشد اظهار متابعت نماید تا همه‌ی اعضای قبیله مرید شیخ شوند و اگر رؤسای قبایل از اطاعت شیخ سر باز زنند تمام افراد قبیله نیز چنین کنند. البته منکر آن نمی‌توان شد که به طور محدود بعضی از اعضای قبایل شاید به صورت تصمیم شخصی و فردی به مریدی شیخی در بیایند، اما این امر بیشتر خود را در قالب «محب» نشان می‌داد. «محبان» بیشتر از مردمانی با پایگاه درآمدی متوسط به پایین شهرها و روستاها متشکل می‌شدند، البته شاید از میان دیگر گروه‌های اجتماعی نیز افرادی به حمایت از شیخ می‌پرداختند. مانند قدرتمندان محلی، اما بیشتر این امر را می‌

توان به صورت اشتراک منافع دو سو بین شیخ و صاحبان قدرت توجیه نمود. انتظار شیخ از هوادار آن است که همیشه به گروه او کمک مالی کند و در موقعیت های متفاوت به حمایت او برخیزد و حتی اجازه ندهند در غیبت شیخ کسی از او به بدگویی پردازد و در مقابل شیخ، نقصان های عبادت او را جبران می نماید و با وساطت در پیشگاه خداوند از مشکلات او می کاهد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۹۶ و ۱۶۰).

شیوخ متصوفه بیشتر در میان اقشار ضعیف جامعه تبلیغات می کردند تا آنها را جذب کنند در حالی که فقها و متشرعین با اندوختن ثروت های زیاد و بی سواد دانستن عامه ی مردم خود را برتر از آنها می پنداشتند و حاضر به تعامل اجتماعی فعال با آنها نبودند (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۵۳ و ۷۱). شیخ به علت ارتباط گسترده با اقشار مختلف جامعه با کشمکش ها و درگیری های گوناگونی روبه رو می شد. هواداران در مرز میان میدان و مخالفان قرار داشتند اگر درخواست های شیخ، منافع آنها را به خطر می اندخت و امکان ضرر جدی به آنها وجود داشت؛ «محب» به احتمال زیاد تبدیل به مخالف می شد به همین علت داستان های کرامت گونه سعی دارند با ارائه تصویری از شیخ قدرتمند، «محبان» را به اطاعت همیشگی وا دارند.

۳) صاحبان قدرت: رفتار عرفا در یک تقسیم بندی کلی نسبت به قدرتمندان اجتماعی به دو دسته تقسیم می شوند؛ گروهی که سعی در حفظ حداکثر فاصله و دوری از صاحبان قدرت را دارند، این امر بیشتر در عرفای قرون اولیه رواج دارد که تعریف خاصی از عرفان داشتند و آن را در دوری از دنیا و زهد معنا می کردند که بیشتر در قالب یک معنویت فردی ظهور می یافت (قشیری، ۱۳۹۱: ۵۱۰ و ۵۰۳ و ۲۳۹-۲۳۳؛ سلیم، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳). نمونه والای این گونه عارفان در دوره سلجوقی در شیخ احمد غزالی (م. ۵۲۰) تجلی یافت که روش سلوک خود را در سفر، وعظ و تربیت مریدان پی ریزی کرد (سبکی، ۱۴۱۳: ۶۱-۶۰) و بر خلاف برادرش شیخ محمد غزالی در قسمت اعظم زندگی اش درانزوای سیاسی زیست (صفی، ۱۳۹۷: ۱۸؛ پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۸ و ۱۴-۱۳). اما به مرور با ساختمان شدن عرفان و افزایش تعداد پیروان آن و تبدیل شدن از یک امر فردی به یک امر اجتماعی با سازمان دهی مشخص، عرفا به یک گروه قدرتمند اجتماعی با منافع مشخص تبدیل شدند و به اجبار نسبت به اقشار صاحب قدرت جامعه تغییر رویکرد دادند. ایجاد کشمکش ها بر سر کنترل و نفوذ اجتماعی میان عرفا و صاحبان قدیمی برخوردار از قدرت نتیجه قابل پیش بینی گسترش روز افزون اعضا و محبوبیت شیوخ متصوفه بود چون اقشار بالا دست به

آسانی حاضر به تقسیم قدرت خود با شیوخ نمی شدند. در واقع کرامات آنها را از عاقبت عدم اطاعت از شیخ می ترساند. این طبقات بالادست جامعه را با توجه به رابطه شیخ با آنها می توان به سه دسته تقسیم کرد؛ گروه اول: اعضای حکومت مرکزی شامل شاه، شاهزادگان و وزیران می باشد که پیر و مرشد سعی می کند تا اعتماد آنها را به خود جلب نماید و از انتقاد مستقیم از آنها به شدت پرهیز می کند و خود را در بعضی مواقع حتی حافظان حکومت آنها معرفی می نمایند و حداکثر انتقاد از آنها میان داستان های اخلاقی - عرفانی یا دوری کامل از آنها است. شاهان نیز که مقبولیت و محبوبیت عمومی آنها را به وضوح می بینند سعی به حمایت از آنها برمی خیزند و اگر شیوخ به عناصر ناراضی سیاسی تبدیل نشوند پشتیبان آنها در مواقع گوناگون هستند؛ گروه دوم: شامل نمایندگان دولت مرکزی در منطقه می باشد شیخ از سویی تلاش حداکثری به کار می برد تا روابط حسنه ای با آنها برقرار کند و از دیگر سویی دیگر حاضر به پذیرش قدرت مطلق آنها نیست اما از درگیری مستقیم نیز حذر می کند و هیچ گاه دست به تحریک آنها نمی زند زیرا امکان دارد که حکومت مرکزی به درخواست نمایندگان خود، شیوخ را تبعید نمایند؛ گروه سوم: شامل قدرتمندان محلی می باشد که پایگاه اجتماعی قوی در منطقه دارا بودند مانند رئیس، زمین دار محلی و ... بیشترین کشمکش ها و تضاد های اجتماعی عرفا با این گروه ها روی می داد زیرا عرفا خواهان تصاحب بخشی از قدرت این گروه ها می شدند در واقع شیخ به تدریج با تبدیل شدن به یک زمیندار بزرگ منطقه، منزلت اجتماعی عظیمی در میان اقشار جامعه کسب می کرد و نقش و نفوذ گروه های قدرتمند سابق اجتماعی کمرنگ و نقش واسطه گری شیوخ در میان اقشار جامعه پررنگ می شد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۳۵-۳۹ و ۱۳۸-۱۴۶ و ۱۶۷-۱۷۰؛ محمدحکیم جامی نامقی، ۱۳۹۷: ۹۹).

۴) حاکمان دینی: حاکمان دینی متشکل از یک قشر همگون نبودند و شامل گروه های مختلف مذهبی از جمله رؤسای مذهبی، فقیهان، محدثان، متکلمان، قاضیان، وعاظ و قرآ می شدند. این گروه ها طی چند قرن نخست اسلامی با کسب منابع گوناگون حیاتی جامعه، توانستند به قدرت زیادی دست یابند، اما به تدریج شکاف های طبقاتی، قومی و اقتصادی در شکاف های مذهبی تجمیع یافت که نتیجه ای جز شدت یافتن جنگ های مذهبی نداشت. این درگیری ها بیشتر ریشه در اختلافات و تضادهای اجتماعی داشت تا اختلافات عمیق فکری که برآیند آن چیزی جز غلبه ظاهرگرایی و قشری گرایی بر حاکمان مختلف مذهبی نبود (لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۴۵-۳۳۶). البته این ظاهرگرایی ریشه دیگری نیز داشت: تا قرن چهارم

ه.ق هنوز اسلام آوردن مردم شهرها و روستاهای مختلف تکمیل نشده بود و جوامع کوچک غیر مسلمان زیادی در میان مسلمانان می زیستند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۹۷) و در منابع شیخ ابوسعید ابوالخیر (م. ۴۴۰ ه.ق) و شیخ احمد جامی از جمله کسانی معرفی شدند که در نتیجه سعی و تلاش آنان تعداد زیادی گبر اسلام را پذیرفتند (بولت، ۱۳۶۴: ۲۶؛ حکیم جامی، ۱۳۹۷: ۷۲)؛ این نو مسلمانان در بعضی مناطق، اسلام را با عقایدی بومی تزویج کردند و دین عامیانه حاصل از آن، چندان با اسلام همخوانی نداشت. حال رهبران مذهبی بر بعضی از شعائر دینی که جنبه نمادی و وحدت بخش داشت تأکید فراوان می نمودند که ماحصل آن بر ظاهرگرایی مذهبی می افزود.

عرفان با ارائه نگرش متفاوت به دین به مقابله با این ظاهرگرایی برخاست. از نظر عرفا باید میان پوسته و هسته دین قائل شد و ضرورتاً از پوسته دین فراتر رفت و به هسته آن، قرب الهی نزدیک شد. با قدرت گیری روزافزون عرفا و عدم امکان نادیده انگاشتن آنها، گروه های دیگر مذهبی از جمله فقها سعی در تلفیق عرفان و فقه داشتند مانند فقیه و محدث بزرگ ابونصر سراج (م. ۳۷۸ ه.ق) که تصوف را یکی از دانش های دین می داند (ابونصر سراج، ۱۳۹۷: ۶۷) البته نزدیکی اهل حدیث به عرفا به خصوص زاهدان ریشه قدیمی تری نیز داشت؛ امام احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ه.ق) کتابی با عنوان «الزهد» نوشت و در آن به زیست زاهدانه پیامبران و اصحاب رسول خدا (ص) پرداخت (احمد بن حنبل ۱۴۲۰: ۳۲۵)، نجم الدین کبری (م. ۶۱۸ ه.ق) پس از مدتی تحصیل در همدان و اسکندریه به محدثی عظیم الشأن تبدیل شد (نجم الدین کبری، ۱۴۰۷: ۳۸) همچنین امام محمد غزالی تلاشی فراگیر برای تلفیق این دو نگرش به دین انجام داد (خاتمی، ۱۳۹۰: ۷۲-۷۰). با وجود این، تا پیش از دوره ی مغول، فقها نگاه عارفانه به دین را به رسمیت نمی شناختند اما به علت اقبال عمومی مردم قادر به حذف آن نشدند. عرفا نیز با این گروه های مذهبی درگیری های شدیدی داشتند تا قادر گشتند خود را به رقیبان تحمیل کنند. تعدادی از داستان های کرامات گونه به دنبال تحت تأثیر قرار دادن روحانیون است تا از مخالفت آنها بکاهد.

## ۶. تمایز اجتماعی شیخ با دیگر افراد جامعه

در جامعه سستی ایران، کرامات نویسان برای متمایز ساختن شخص عارف از دیگران، بر خاص بودگی و منحصر به فرد بودن صوفی تأکید زیادی دارند. منزلت اجتماعی شیخ در



ابتدا دوره سلجوقی تنها به قدرت معنوی او بستگی داشت؛ چون دولت سلجوقی یکه‌تاز قدرت نظامی و سیاسی حاکم بر جامعه بود و خلاءهای قدرت در فضای سیاسی و نظامی به سرعت توسط سپاهیان و قبایل ترک تبار پر می‌شد و این فرصت به صاحبان خانقاه‌ها داده نمی‌شد که با سازمان‌بندی مریدان به قدرت سیاسی دست یابند، اما در جریان غالب، افزایش قدرت مراجع مذهبی در این دوره، صوفیه نیز به مانند دیگر طبقات مذهبی بر قدرت مادی خود افزودند. در مجموع پایه و اساس رشد و پایداری پیر و مراد به تداوم قدرت ماورایی و روحی او وابستگی داشت به همین علت باید بین او و مریدان تفاوت همیشگی موجود باشد. در این راستا معمولاً چند ویژگی کرامات‌گونه خط تمایزی میان شیخ و مرید است:

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

۲) عارف برای اثبات مقام برتر معنوی خود به دیگران، نیازمند انجام کارهایی سخت و طاقت‌فرسا و ریاضت‌های طولانی مدت است (پورمظفری، ۱۳۹۶: ۳۲). ریاضت از نظر عرفا سبب تزکیه روح و نشان دادن حس بی‌نیازی نسبت به امور دنیوی می‌باشد، اما در بیشتر موارد ریاضت‌ها فقط مرحله‌ای از مراحل سلوک است. هنگامی که عارف به درجه معینی صعود یافت دیگر نیازی به انجام کارهای فوق‌انسانی گذشته نیست. شیخ با طی کردن این مراحل، مریدان زیادی به خود جذب می‌کند و آن دوره از زندگی خود را به نحوی جلوه می‌دهد که او محتاج به کمک دیگری نیست و هدف دست‌شستن او از زندگی صحرائشینی و کوه‌نشینی؛ هدایت و شناساندن واقعیت‌های معنوی به مردمان است. ریاضت و مجاهدت شیخ احمد بیست سال طول کشید (غزنوی، ۱۳۴۵: ۱۷). سپس به دامان جامعه بازگشت و با ساخت خانقاهی، طرفداران بی‌شماری را مجذوب خود ساخت.

۳) در نگاه عرفا از لحاظ معرفت‌شناسی، علم به دو گونه‌ی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود، علوم‌ی مانند کیمیا، فلسفه، پزشکی، حتی معارف دینی چون فقه و کلام متعلق به امور ظاهری هستند که انسان را به سعادت نمی‌رسانند و درهای واقعی معرفت را به روی او نمی‌گشایند. علم واقعی علمی است که از باطن آدمی سرچشمه بگیرد و از سرمنشاء الهی روان و سرازیر شود (رازی، ۱۳۹۰: ۳۹-۳۱). این علم او را به سرمنزل مقصود می‌رساند

(زرین کوب، ۱۳۹۴: ۱۱۳). الگوواره‌ای (پارادایمی) که عرفا از دریچه آن به جهان می‌نگریستند تفاوتی هستی‌شناختی با علوم رایج داشت وقائل به رجحان و مزیت علم لدنی در نسبت به علوم دیگر بودند (ضیایی، ۱۳۹۸: ۱۱۵ و ۸۲ و ۴۴). بی‌ارزش خواندن علوم دیگر به مرتبه‌ای می‌رسید که حتی آگاهی و علم خود نسبت به آن علوم را مورد انکار قرار می‌دادند. غزنوی دانش شیخ احمد را اینگونه توصیف می‌کند: «خداوند عالم دری از علم من لدنی به روی من گشاده گردانید تا بی آن‌که از کسی چیزی آموختی و یا شاگردی کردی یا در پیش استاد بودی چند کتابی نیکو تصنیف کرد» (غزنوی، ۱۳۴۵: ۱۷).

۴) راهکار دیگر عرفا برای متفاوت نشان دادن خود از دیگران رفعت ریشه‌ها و گوهرهای مادی و معنوی آنهاست. این امر از دو طریق صورت می‌پذیرفت؛ یکی از طریق اثبات اصالت، پاکی و خالصی نژادی آنها که معمولاً به پیامبر (ص) و یا یکی از اصحاب نزدیک او می‌رسید. در جوامع سنتی اصالت و نژاد نقشی بسیار مهمی در جایگاه اجتماعی افراد داشت و این انگیزه‌ای می‌شد که حتی شاهان و بعضی از اعضای بلند مرتبه اجتماع با نسب سازی خود را به اسطوره‌ها و شخصیت‌های تاریخی متصل می‌کردند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۸)؛ شکل تحول یافته این برتری خاندانی خود را در غالب خرقة پی ریزی کرد در واقع مفهوم سرشت و شالوده برتری دودمان در دستگاه استنباطی عرفا به وارث شدن خرقة تغییر شکل داد. خرقة از سویی نشان از اتصال و پیوستگی مسیر طریقت داشت و از دیگر سو حق ویژه برای شیخ قائل می‌شد که خرقة تنها به او ارث رسیده که تأییدی در جایگاه بلند مرتبه اوست. نسب شیخ احمد جام به «جریر بن عبدالله البجلی»، یکی از اصحاب پیامبر (ص) می‌رسد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۱۸) و او نیز خرقة را از شیخ ابوسعید ابوالخیر به ارث برد.

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

رفتار سیاسی عرفا در برابر مراجع قدرت سیاسی با توجه به مرتبه اشخاص در ساختار حکومت و موقعیت سیاسی آنها تعیین می‌شد. بعضی از شیوخ متصوفه با انتخاب سلوکی فردگرایانه و زندگی ساده بدون جلب توجه و درگیری با دیگر گروه‌های اجتماعی تا حد ممکن از صاحبان قدرت فاصله می‌گرفتند و در برخی موارد اعتراضات خود به نابرابری‌های اجتماعی را در غالب داستان‌های تمثیلی به تصویر می‌کشیدند مانند شیخ عطار نیشابوری (عطار، ۱۳۹۴: ۵۳؛ صارمی، ۱۳۸۲: ۱-۲). دسته‌ی دیگر از متصوفه در ساختار قدرت سیاسی جذب می‌شدند و شاید بتوان آنها را صوفیان حکومتی نامید. این نوع از

کارکرد اجتماعی کرامات عرفا بر اساس کتاب ... (علیرضا عبادی و دیگران) ۱۰۷

تصوف به خصوص بعد از حمله‌ی مغول رشد چشمگیری یافت. در این رابطه می‌توان به پیوندهای تیمور گورکانی (م. ۸۰۷ ه.ق) با سید برکه (م. ۸۶۰ ه.ق) و ابوبکر تایبادی (م. ۷۹۱ ه.ق) اشاره کرد (خواند میر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۴۳؛ ابن عربشاه، ۱۳۸۶: ۱۶). دسته‌ی سوم را می‌توان عرفای مردم‌گرا نامید؛ چون مخاطبان اصلی آنها اقشاری با پایگاه درآمدی متوسط به پایین شهر و روستا بودند و بیشتر مریدان از میان همین مردمان جذب می‌شدند به اجبار برای دفاع از منافع آنها در برابر حاکمان سیاسی ایستادگی می‌کردند و از سویی دیگر انتظام بخشیدن به ساختار گروه‌های عرفانی و گسترش دعوت آنان موجب تحریک حکومت می‌شد تا محدودیت‌های حداکثری بر آنها اعمال کنند که این نیز به کشمکش‌هایی منجر می‌شد. جام را می‌توان جزو عرفای مردم‌گرا قرار داد.

محمد غزنوی در کتاب «مقامات ژنده پیل»، شیخ احمد را به مانند یک مبارز اجتماعی به تصویر می‌کشد که در بیشتر اوقات در حال جنگ و درگیری با نظام قدرت می‌باشد؛ اما هر چه بر مرتبه‌ی شخص در نظام سیاسی افزوده شود رفتار شیخ با او محافظه کارانه‌تر می‌شود و نه تنها خود را منتقد ساختار قدرت سلطان نشان نمی‌دهد، بلکه به بزرگ‌ترین حامی سلطان تغییر چهره می‌دهد.

غزنوی، با بیان چند واقعه نوع رابطه شیخ احمد و سلطان سنجر را مشخص می‌سازد. اولین حادثه مربوط به توطئه قتل سنجر می‌باشد که جزو اولین داستان‌های ذکر شده در کتاب بعد از رسیدن شیخ به مقام شامخ عرفان است که اهمیت زیاد موضوع را برای نویسنده نشان می‌دهد. مؤلف کتاب، داستان را اینگونه روایت می‌کند که از غیب به شیخ احمد پیامی رسید مبنی بر اینکه «یا احمد بدانگاه پادشاه وقت سنجر بن ملک‌شاه را به تو سپردند، از کار و حال او بی‌خبر می‌باید بود و دعای او می‌باید گفت...». امشب نیز یکی از ندیمان سلطان با قراجه ساقی «از بندگان خاص سلطان» با یکدیگر نقشه‌ای طراحی نمودند تا سلطان را مسموم سازند؛ شیخ احمد نیز با طی الارض کردن مسافت خود را شبانه به قصر سلطان در شهر مرو رساند و بدون آنکه شخصی از موضوع آگاهی یابد جان سلطان را نجات می‌دهد و برمی‌گردد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۳۹-۳۵). در این داستان، شیخ احمد به‌عنوان نماد الهی و نماینده خدا در روی زمین به آسانی می‌تواند سنن الهی را بشکند و به تمشیت امور پردازد و با انجام اعمال خارق‌العاده، جان سلطان را نجات دهد. مقام شیخ بسیار فراتر از سلطان تصور می‌شود که جان سلطان را به او سپردند و فقط دعاگویی او سبب تداوم حکومت سلطان می‌شود. عرفان ایرانی با وجود ارتباط گسترده با مردم و

داشتن مریدان و طرفداران زیاد نتوانست یک جایگزین مناسب برای ساختار سیاسی موجود ارائه کند. به بیانی دیگر عرفای دوره سلجوقی به دنبال قبض قدرت سیاسی نبودند و هیچ گاه از چهار چوب های فکر سیاسی غالب در آن زمانه فراتر نرفتند تا حکومتی منطبق با جهان بینی خاص خود تشکیل دهند.

اگرچه، رابطه‌ی شیخ احمد با مقامات بلندپایه‌ی حکومتی مانند سلطان، وزیر و امرای نظامی، بسیار محتاطانه پیگیری می شد، اما کشاکش شیخ احمد با مقامات سطح پایین‌تر، در منطقه زندگی او، بسیار خشن‌تر و خونین‌تر استمرار داشت. مثلاً رئیس بوزجان فقط به علت انتقاد از شیخ در پیش امیر شهر به مرگ گرفتار شد (همان: ۱۱۷-۱۱۶). تضاد منافع مستقیم، درگیری‌های همیشگی میان آنان را رقم می‌زد. طبق روایات، شیخ در برکناری یا مرگ آنها نقش مهمی ایفا می کرد، با این وجود، شیخ احمد در مقابل آنها هیچ گاه دست به اسلحه نبرد و قیام نکرد. شاید بتوان یک تفکیک دیگر نیز برای رفتار شیخ احمد در برابر مأموران حکومتی قائل شد؛ او در برابر مأموران نظامی با احتیاط بیشتری رفتار می‌کند، اما در مواجهه با مأموران دیوانی حزم و احتیاط خود را از دست می دهد و آنها را علناً تهدید به مرگ می شوند. دلیل این موضوع نیز مشخص است؛ شیخ احمد حامی مردم است در مقابل دولت.

یکی از حاکمان منطقه جام با نام طغرل تکین که از مخالفان و بی ادبان به مقام شیخ جام بود، سرانجام نافرجامی یافت و سرش را جدا از تنش در بیابان یافتند. طغرل که جام را به اقطاع داشت در «قصبه صاغو» مرکز حکومتش بارگاه می‌ساخت. مقداری چوب برای اتمام ساخت بنایش نیاز داشت که در آن منطقه یافت نمی شد. در آن حین آگاهی یافت که برای خانقاه شیخ احمد از کوه‌های زورآباد چوب نیکو آورده‌اند؛ پیکی فرستاد و چوب‌ها را از شیخ خواست، اما شیخ نداد. طغرل بسیار خشمگین شد و چندین نفر را فرستاد تا چوب‌ها را برای او بیاورند؛ شیخ احمد آنها را از آن کار باز نداشت، اما به یاران گفت: «اگر طغرل پشت بدان ستون باز نهد احمد به خطا رفته است» و با این کار مریدان خود را به آرامش دعوت کرد که درگیری میان آنها و مأموران حاکم ایجاد نشود. یکی از مستمعین خبر را به طغرل رساند. حاکم برای اثبات پوچی سخنان شیخ، استاها و بناها را شبانه به محل ساختمان برد تا کار را سرعت ببخشند تا بتواند زودتر از موعد از تخت گاه جدید خود استفاده کند و این چنین سخنان شیخ را بی مقدار و بی ارزش نشان دهد و از وجاهت شیخ میان مردم بکاهد.

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

با وجود روحیه‌ی محافظ‌کاری و عدم مقابله مستقیم شیخ با عناصر نظامی، اما او توانایی آن را دارد که سوارانی از غیب بفرستد تا حاکم را از پای درآورند و این می‌تواند الگویی باشد برای حاکمان دیگر منطقه که به دشمنی با شیخ نپردازند؛ جنبه‌ی دیگر پنهان روایت آن است که نویسنده سعی در تقدس بخشیدن به مکان خانقاه را دارد تا کسی دیگر در طول تاریخ جرأت هتک حرمت به چنین مکان مقدسی را نداشته باشد در غیر این صورت عاقبتی جزء مرگ در انتظارش نخواهد بود و شاید همین‌گونه روایات سبب می‌شد که با وجود حمله‌ها و خون‌ریزی‌های فراوان در طول تاریخ ایران، خانقاه‌ها از آسیب محفوظ بمانند.

۳- این روایت، حکایت از حمایت شیخ احمد از مردم بی‌دفاع دارد. اگرچه روایت فراطیعی و کرامات‌گونه است، ولی می‌تواند یک واقعیت تاریخی را در دل خود نهفته داشته باشد و آن اینکه ظلم حاکم سلجوقی به مردم و کشته شدن او به دست مردم و دفاع شیخ احمد از مردم در مقابل انتقام و کینه‌کشی سلطان سنجر.

شیخ احمد در برخورد با مقامات دیوانی سلوک بسیار متفاوتی داشت: او دیگر ترس و دلهره با برخورد خشن نظامیان ترک روبه‌رو نبود و با آزادی عمل بیشتری می‌توانست به انتقاد از نحوه‌ی اجرای آنان بپردازد. قدرت شیخ در این موارد بی‌انتهای تصویر می‌شود؛ اگر

اراده شیخ به ریاست شخصی می بود او می توانست برای سال‌ها در آن مقام باقی بماند مانند ریاست ده نامه را به خواجه ابوالحسن عیسی داد و ریاست او بر روستا تا هنگام مرگش تداوم داشت (همان: ۱۳۵).

غزنوی در حکایتی دیگر، حمایت شیخ احمد از طبقات کشاورز در برابر نظامیان را بازگو می کند. گویا لشکری از سپاهیان طبق عادت معهود خود در هنگام عبور از منطقه بوزجان، اسبان را در میان زمین های زیر کشت روستائیان رها می کنند. مردم از شیخ احمد یاری می طلبند؛ شیخ نیز کرامت گونه لشکری از دیلمک (رتیل) می فرستد و تمام نظامیان را فراری می دهد و محصولات سالم باقی می ماند (همان: ۱۸۰).

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

## ۸. شیخ در نقش قاضی

شیوخ متصوفه گاهی اوقات به علت نفوذ و مرتبه اجتماعی بالا در میان اقشار مختلف در جایگاه قاضی قرار می گرفتند و به حل اختلافات آنها می پرداختند. قاضی منتخب دولت اکثراً در شهر یا مرکز ولایت سکونت داشت و مردم روستاها برای حل و فصل درگیری‌ها در بعضی مواقع با عارفانی رجوع می کردند که در میان آنها می زیستند یا به محل آنها رفت و آمد زیادی داشتند. شیخ احمد نیز در چند واقع میان مردمان روستاها در نقش قاضی و میانجی ظاهر شد. از جمله در حادثه قتلی که در معدآباد رخ داد و در انتها به صلاح دید و قضاوت شیخ اعتماد کردند و آن را اجرایی نمودند (همان: ۱۵۲).

همچنین در اوقاتی شیخ احمد با نگرش شریعت‌مدارانه‌ای که داشت به صورت کرامات‌گونه به اجرای حدود شرعی می پرداخت. نمونه‌وار می توان به سرانجام عثمان رئیس، از دیه بزد اشاره کرد که روزه خود را با خمر گشاد و شیخ احمد او را تنبیه بسیار سختی نمود تا آنکه که او توبه کرد (همان: ۱۵۳).

## ۹. جایگاه و نقش اجتماعی زنان در مقامات ژنده‌پیل

دید نویسنده کتاب نسبت به زنان حاشیه‌ای و فرعی است و به تکرار همان مؤلفه‌های گفتمان سنتی در مورد زنان می‌پردازد که زنان در بطن جامعه به عنوان یک کنشگر فعال اجتماعی مطرح نمی‌شوند و به عبارت دیگر کرامات هم در راستای توجیه وضع اجتماعی زنان گام بر می‌دارد. در هیچ موردی ذکری از نام زنان نمی‌رود و به آنها القابی چون «عجوزه» (همان: ۷۷)، «عروس» (همان: ۹۱)، «خاتون» (همان: ۹۲)، «والده» (همان: ۹۹)، «مستوره» (همان: ۱۱۶) و «سپوشیده» (همان: ۱۸۷) می‌دهد. رفتار با زنان تند و خشن است؛ در حکایتی شیخ احمد، همسرش را بدانکه بدون اجازه شوهر از خانه خارج شده بود کرامت‌گونه پنج سال در خانه حبس کرد (همان: ۱۱۶) یا مادرزن شیخ به علت کنجکاوی در امور زناشویی او کور می‌شود (همان: ۱۱۵).

زن بیشتر در روابط جنسی و تشکیل خانواده معنا می‌یابد. شیخ احمد در یکی از سفرهایش به هرات با شخصی به نام شیخ عبدالله زاهد روبه‌رو می‌شود که به مدت سی سال «روزه وصال» داشت و به مدت دوازده سال که زندگی مشترک با همسرش او را همچنان بکر نگاه داشته بود. بعضی از صوفیه رابطه و عمل جنسی را مانع بزرگی بر سر راه کمال خود می‌دانستند و شهوت جنسی را نشان از نفس اماره به سوء می‌پنداشتند و خواهان سرکوب و انفعال کامل آن بودند؛ پدر خواجه عبدالله انصاری، زن و فرزند خود را در هرات رها کرد تا به مریدی مراد خود در بلخ برسد (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۹۶: ۲۷)، ابراهیم ادهم (م. ۱۶۱ ه.ق) زن و فرزندش در خانه کعبه از خود دور می‌سازد و آرزوی مرگ فرزند می‌کند (عطار، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۰۸)، اما عده دیگر از عرفا نسبت به تشکیل خانواده دید مثبتی دارند. مانند شیخ احمد که هشت زن اختیار کرد و در همین حکایت مرید خود را به عمل جنسی ترغیب می‌کند و حتی در حین عمل جنسی او را قوت روحی می‌دهد و آن رابطه جنسی را به صیقل خوردن روح زاهد برای دیدن واقعیت‌های معنوی تشبیه می‌سازد (غزنوی، ۱۳۴۵: ۷۷-۸۱)، اما نقش زنان در دربار متفاوت است که شاید علت آن آزادی بیشتر زنان در قبایل ترک تبار باشد. در حکایت «شیخ و سلطان سنجر و قراجه ساقی» نقش دو زن پررنگ می‌شود که هر دو کنیزان دربار هستند. غزنوی نام هیچ یک از آن دو را بیان نمی‌کند و تنها لقب یکی از آنها را با عنوان «دایه پایمال» را می‌گوید که احتمالاً نشان از وظیفه او در حرمسرا است. او در تمامی شب بیدار است و نیازهای احتمالی سلطان مانند آوردن نوشیدنی را برطرف می‌سازد و در صورت انجام ناقص وظایف خود، سلطان او را

تازیانه می زند. البته همه کنیزان در یک سطح نبودند و نوعی سلسله مراتب اجتماعی میان آنها و دیگر درباریان حکمفرما بود. کنیزکان عزیزتر و مورد اعتمادتر از جانب سلطان به اعضای بلند مرتبه دربار و دیوان چون فرماندهان نظامی اعطا می شد تا بدین طریق کنیز با جاسوسی از صاحب جدید خود، او را تحت کنترل سلطان باقی نگه دارد و همچنین این هدیه نشان از مهر و محبت سلطان به آن صاحب منصب است تا بدین گونه سلطان وفاداری او را بخرد. اما گاهی اوقات «سر کنگبین صفرا [می]افزود» و نتیجه عکس می داد؛ به مانند همین حکایت که کنیز اهدایی و مورد اعتماد سنجر به قراجه ساقی از فرماندهان نظامی به سلطان ره خیانت در پیش می گیرد و قصد دارد او را مسموم سازد تا قراجه ساقی از مرتبه «بندگان خاص سلطان» به «سلطان سنجری» و خود را به «ترکان خاتونی» برساند. کنیزکان در مخیله خود این امر را می پروراند که با دسیسه های درباری می توانند پله های ترقی را به سرعت طی کنند و به مقام ترکان خاتونی برسند که نشان از تحرک آسان اجتماعی در میان کنیزان دربار است. این تحرک بالای اجتماعی نیز در میان غلامان دربار قابل پیگیری است؛ به مانند سلسله خوارزمشاهی (۶۱۶-۴۹۱ ه.ق) که از مرتبه طشتداری سلطان ملکشاه به مرتبه سلطانی خوارزم و منطقه وسیعی از ایران رسیدند (جوینی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۲۶).

## ۱۰. نتیجه گیری

سقوط سامانیان و ورود عناصر ایلاتی ترک به مناطق شمال شرقی جهان اسلام، منجر به رکود شدید اقتصادی در خراسان شد. همچنین تغییر عناصر حکومت گر از خاندان های بومی حاکمه به غلامان و رؤسای ایلات ترک پیامدی جز تغییرات گسترده اجتماعی نداشت که در شکاف های مذهبی نمود بیشتری می یافت، زیرا مذهب مهم ترین منبع هویت بخش انسان پیشا مدرن است. در پس زمینه اجتماعی و سیاسی چنین اوضاعی، صوفیه رشد چشمگیری در دوره سلجوقی یافتند و با دوری از کشمکش های مذهبی و سیاسی و ایجاد ساختارهایی نظام مند چون خانقاه مریدان زیادی به خود جذب نمودند.

عارفان برای تثبیت و گسترش فکر صوفیانه از ابزارهایی گوناگون چون کرامات سود می بردند. کرامت تنها توجیه گر سازه های ذهنی متصوفه نبود، بلکه متأثر از ساختارهای اجتماعی حاکم بر جامعه بود. در واقع در جهت منافع صاحبان خانقاه ها کرامات ساخته می شدند. شاید بتوان گفت که کرامات مهم ترین وسیله ای بود که عارف می توانست با آن



دیگر اقشار به خصوص مریدان را تحت نفوذ و کنترل اجتماعی خود درآورد. نوع کرامات صوفیه با توجه قشر اجتماعی مخاطب متفاوت است. شیخ سعی می‌کند در مبارزات اجتماعی خود در چالش با چهار گروه عمده جامعه یعنی حاکمان دینی، مریدان، «محبان» و صاحبان قدرت با انجام کرامات متنوع آنها را تحت نفوذ خود قرار دهد. اولین دستاورد کرامات، تمایزگذاری میان شیخ و دیگر صوفیان و اقشار است. انتساب قدرت معنوی فوق بشری از طریق کرامت به شیوخ راهکار صوفیان برای اثبات برتری اجتماعی پیر و مرشد بود. مریدان و منسوبان شیخ برای تداوم حمایت از او، باید از پشتیبانی او در مواقع بحرانی اطمینان حاصل می‌کردند. این انگیزه سبب دفاع و واسطه‌گری شیوخ از اقشار ضعیف در برابر گروه‌های صاحب قدرت جامعه می‌شد. هواخواهی و یاری شیخ احمد از مردم در برابر سلطان سنجر در همین راستا قابل تحلیل است. همچنین شیخ گاهی در نقش قاضی و مجری قوانین ظاهر می‌شد. او ضمن امر و نهی مردم با حکم خود مجرمین را تنبیه می‌کرد. همچنین در کتاب مقامات ژنده پیل به عناوین رایج زمانه درباره‌ی زنان و جایگاه اجتماعی آنها به خوبی اشاره کرده است، اما، عرفان با وجود چهار چوب‌های اندیشه‌گی متفاوت نتوانستند از چهارچوب گفتمان سنتی زنان فراتر روند و در همان اسلوب همیشگی نقش فرعی برای زنان در جامعه قائل شدند.

### شیوه ارجاع به این مقاله

عبادی، علیرضا، نجم الدین گیلانی، و علیرضا قیامتی (۱۳۹۹)، «کارکرد اجتماعی کرامات عرفا بر اساس کتاب «مقامات ژنده پیل»»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی تحقیقات تاریخ اجتماعی، س ۱۰، ش ۲. doi: 10.30465/shc.2020.32501.2134

### کتاب‌نامه

ابن عربشاه، احمد بن محمد (۱۳۸۶)، زندگی شگفت آور تیمور، ترجمه محمد علی نجاتی، چ ۷، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۹۵)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

ابن حنبل، احمد (۱۴۲۰)، الزهد، دارالکتب العلمیه، بیروت.

استعلامی، محمد (۱۳۹۸)، حدیث کرامت، چ ۲، تهران، سخن.

- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۹۷)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، ج ۳، تهران، اساطیر.
- احمد جام نامقی (۱۳۶۸)، منتخب سراج السائین، تصحیح علی فاضل، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- احمد جام (۱۳۹۶)، رساله سمرقندیه، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استخری، ابو اسحاق ابراهیم (۱۳۴۰)، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الراوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴)، راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق، تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی، ج ۲، تهران، امیر کبیر.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳)، اوراد الاحباب و فصوص الاداب، به کوشش ایرج افشار، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۵)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران، امیرکبیر.
- بازورث و دیگران (۱۳۹۰)، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف اسلامی از ابتدا تا پایان قرن دوم هجری، تهران، افراز.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۲۵۳۶)، تصوف و ادبیات تصوف، سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر.
- بولت، ریچارد (۱۳۶۴)، گروه به اسلام در قرون میانه: پژوهش نوین در تاریخ اجتماعی اسلام، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، نشر تاریخ ایران.
- بویل، جی. آ. و دیگران (۱۳۸۷)، تاریخ ایران کمبریج جلد پنجم از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸)، سلطان طریقت سوانح زندگی و شرح آثار خواجه احمد غزالی، تهران، آگاه.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح (۱۳۷۴)، تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، ج ۳، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوینی، علاء الدین عطاءالملک محمد بن محمد (۱۳۹۵)، تاریخ جهانگشای جوینی، براساس نسخه محمد قزوینی و اهتمام احمد خاتمی، ج ۴، تهران، نشر علم.
- حکیم جامی نامقی، محمد (۱۳۹۷)، بحرالانساب، تصحیح رضا غوریانی، تهران، سخن.
- خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر، ج ۳، تهران، خیام.
- رازی، نجم الدین (۱۳۹۰)، سیر و طیر از ملک تا ملکوت (منارات السائین)، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران، جامی.

کارکرد اجتماعی کرامات عرفا بر اساس کتاب ... (علیرضا عبادی و دیگران) ۱۱۵

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۳)، فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، چ ۱۳، تهران، امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۴)، پله پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی، تهران: علمی.

سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب بن تقی‌الدین (۱۴۱۳)، طبقات شافیه الکبری، محقق محمود محمد الطنجاجی و عبدالفتاح محمد الحلو، ده مجلد، هجر للطباعه و النشر و التوزیع.

سلیم، غلامرضا (۱۳۸۶)، سیر طریقت تا شکوفایی مولوی و حافظ، تهران، روزنه.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۹۲)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمومن اصفهانی به اهتمام قاسم انصاری، چ ۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳)، درویش ستیهنده (از میراث عرفانی شیخ جام)، تهران، سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.

صارمی، سهیلا (۱۳۸۲)، سیمای جامعه در آثار عطار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صفی، امید (۱۳۹۷)، سیاست / دانش در جهان اسلام همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی، ترجمه مجتبی فاضلی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ضیایی، عبدالحمید (۱۳۹۸)، عرفان و مدرنیته بررسی امکان یا امتناع تاسیس اندیشه علمی و سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی در ایران، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

عبدالله انصاری هروی (۱۳۹۶)، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، چ ۳، تهران، توس.

عبدالله انصاری (۱۳۹۸)، منازل السائرين، تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران، علم.

عطار، فریدالدین (۱۹۴۰ م)، الهی نامه، تصحیح ریتر، استانبول، معارف.

عطار نیشابوری، شیخ فردالدین محمد (۱۳۹۴)، منطق الطیر، تصحیح سید صادق گوهرین، چ ۲۸، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

علی بن احمد منتجب‌الدین بدیع (۱۳۸۴)، عتبه‌الکتاب مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۲)، احیاء علوم الدین، ترجمه موالدین محمد خوارزمی به کوشش حسین خدیو جم، چ ۸، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، محمد (۱۳۹۷)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۱۸، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۴۵)، مقامات ژنده پیل، مصحح حشمت‌الله موید سنندجی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

غنی، قاسم (۱۳۹۸)، تاریخ تصوف در اسلام تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، چ ۱۳، تهران، زوار.

فاضل، علی (۱۳۷۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمد جام، تهران، توس.  
قاضی عبدالجبار (۱۹۵۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق محمود محمد قاسم و ابراهیم مدکور و طه حسین، جزء خامس العشر، مکتب المصریه، قاهره.  
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۷)، سه رساله عرفانی آداب السلوک شرح اسماء الحسنی معراج نامه، تصحیح محمود افتخارزاده، چ ۲، تهران، جامی.  
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر و احمد مهدوی دامغانی، چ ۳، تهران، زوار.

گودرزی، کورش (۱۳۹۷)، اساطیر و تصوف، تهران، اردوی سوره.  
لمبتن، آن (۱۳۷۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نی.  
مایر، فریتس (۱۳۷۸)، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.  
مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۸۹)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، ۵ جلد، چ ۲، تهران، اساطیر.  
محمودی بختیاری، علیقلی (۱۳۹۸)، عارفان راز، اصفهان، خاموش.  
نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۱۴۰۷)، فوائج الجمال و فواتح الجلال، به اهتمام مشتاقعلی.  
نظام الملک، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق (۱۳۹۱)، سیاست نامه، به کوشش جعفر شعاع، چ ۱۶، تهران، امیرکبیر.

#### مقالات

خاتمی، احمد و شاکری، فرهاد (۱۳۹۰)، غزالی و تلفیق شریعت و طریقت با تکیه بر کیمیای سعادت، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۶۵/۳.  
پورمظفری، داوود (۱۳۹۶)، کلان ساختار مقامات های صوفیان و نقش ایدئولوژیک آن، فصلنامه نقد ادبی، سال ۱۰ شماره ۳۷ بهار ۱۳۹۶.  
گراوند و دیگران (۱۳۹۱)، تحلیل منازعات مذهبی نیشابور در عهد سلجوقیان، پژوهش در تاریخ، سال سوم شماره ۴ (پیاپی ۹).  
مؤید، حشمت (۱۳۷۸)، طاوس علین (درباره ی ژنده پیل احمد جام و شیخ ابوسعید ابوالخیر)، بخش اول، ایران شناسی سال یازدهم، شماره ۴۳.