

ساختار اولیانامه‌های فارسی

نگاهی به مقامات ژنده‌پیل سدیدالدین غزنوی (همراه با ملاحظات پیرامون اسرارالتوحید ابن منور)^۱

چکیده:

مکتوبات اولیانامه‌ای اسلامی را می‌توان به شیوه‌های مختلفی در پژوهش تاریخی به کار بست. از این آثار، به طور قطع، می‌توان برای نگارش تاریخ تصوف و تاریخ یا زندگی نامه تک شخصیت‌ها، و نیز برای نگارش تاریخ اندیشه مذهبی به طور عمومی، و حتی نگارش تاریخ اجتماعی بهره جست. نویسنده در مقاله حاضر می‌کوشد تا بر ساختار روایی این آثار تمرکز کند و این ساختار را با هدف بنیادین نوشتار اولیانامه‌ای در اسلام، یعنی زنده نگاه داشتن کاریزمای قهرمانان این آثار، پیوند زند. وی برای نیل به این مقصود، به یکی از تک‌نگاری‌های اولیه فارسی می‌پردازد و آن را در کنار یکی دیگر از تک‌نگاری‌های فارسی متعلق به شرق ایران در سده ششم هجری که تقریباً معاصر آن است، قرار می‌دهد. واپسین بخش مقاله جستاری در خوانش دقیق و بحث پیرامون یکی از حکایات کرامات در اثر غزنوی است.

کلیدواژه:

اولیانامه‌های فارسی، مقامات ژنده‌پیل، سدیدالدین غزنوی، اسرارالتوحید، ابن منور، ساختار روایی، حکایت‌های کرامات.

یورگن پاول

ترجمه محمد غفوری

مکتوبات اولیانامه‌ای اسلامی را می‌توان به شیوه‌های مختلفی در پژوهش تاریخی به کار بست. از این آثار به طور قطع می‌توان برای نگارش تاریخ تصوف و تاریخ یا زندگی نامه تک شخصیت‌ها و نیز همچنین برای نگارش تاریخ اندیشه مذهبی به طور عمومی و حتی نگارش تاریخ اجتماعی بهره برد.^۲ در این مقاله خواهیم کوشید تا بر ساختار روایی این آثار تمرکز کنیم و این ساختار را با هدف بنیادین نوشتار اولیانامه‌ای در اسلام؛ یعنی زنده نگاه داشتن کاریزمای قهرمانان این آثار پیوند زیم. برای نیل به این مقصود به یکی از تک‌نگاری‌های اولیه فارسی می‌پردازم و آن را در کنار یکی از دیگر تک‌نگاری‌های فارسی متعلق به شرق ایران در سده ششم هجری، که تقریباً معاصر آن است قرار می‌دهم. واپسین بخش این مقاله جستاری است در «خوانش دقیق» یکی از حکایت‌های کرامات.

اولیانامه‌های فارسی را می‌توان به دوزیرگونه^۳ متفاوت تقسیم کرد. متون بررسی شده در این نوشته به گونه مقامات تعلق دارند که از گونه ملفوظات متفاوت‌اند.^۴ جایگاه اقوال گزارش یافته در هر دو اثر به نسبت نازل

1. Jürgen Paul, "Constructing the Friends of God. Sadid al-Din Ġaznawī's *Maqāmā-i Zīnda-pīl* (with some remarks on Ibn Muṅawwar's *Asrār al-tawhīd*) in, Stephan Conermann, Jim Rheingans (Eds.), *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, Berlin: EB-Verlag, 2014

۲. نمونه‌های پژوهش‌هایی که در مورد موضوعات مذهبی از این آثار بهره گرفته‌اند پرشمارتر از آن هستند که بتوان در اینجا به آنها اشاره نمود (در ادامه به برخی از آنها استناد شده است). اما در مورد کاربرد این آثار در تاریخ اجتماعی خود من این موضوع را در مقاله زیر از خودم مورد بررسی قرار داده‌ام: "Hagiographische Texte als historische Quelle", in *Saeculum* 41,1 (1990), 17-43.

3. sub-genre

۴. برای مروری کلی بر ادبیات اولیانامه‌ای فارسی رک به:

Jürgen Paul, "Hagiographic Literature", in *Encyclopedia Iranica* vol XI, 536b-539b, New York 2003.

یکی از آثار بسیار خواندنی درباره اندیشه و عمل صوفیان مقدم اثر زیر است:

Ahmet Karamustaf, *Sufism, The formative period*, Edinburg, 2007.

قرامصطفی همچنین کتاب شناسی بسیار روزآمدی عرضه می‌کند که شامل اولیانامه‌های فارسی و عربی نیز می‌شود. متونی که در این نوشته از آنها استفاده می‌شود به این قرار است: سدیدالدین محمد غزنوی؛ مقامات ژنده‌پیل؛ به اهتمام حشمت مؤید؛ تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰ همراه با ترجمه انگلیسی آن که توسط حشمت مؤید و فرانکلین لوئیس انجام گرفته است. اثر دیگر نیز عبارت است از محمد بن منور؛ اسرارالتوحید

شده و سلسله شیوخی که در این بقعه زندگی می‌کردند برای دوره‌ای طولانی نفوذ بسیاری داشتند که در سده‌های هشتم و نهم^۷ شاهد نوعی اوج‌گیری بود و حتی امروز هم مورد توجه است، اما بقعه ابوسعید ابوالخیر در میهنه (مانا در ترکمنستان امروزی) تا این اندازه بختیار نبود، و در واقع یکی از اهداف ابن منور از نگارش اثرش احیای این بقعه بود که این تلاش تنها تا اندازه‌ای موفقیت‌آمیز بود.^۸

ساختار هر دو کتاب با یکدیگر نیز قابل مقایسه است. هر دو آنها با مقدمه‌ای آغاز می‌گردند که مؤلفان چرایی دست یازیدن به نگارش این آثار را بیان می‌کنند. در هر دو نمونه حکایات کرامت، بخش اصل متن را تشکیل می‌دهند. کتاب غزنوی دارای فصلی درباره کرامات به عنوان مسئله‌ای در علم کلام نیز هست که در آن وی قائل به تمایزی میان معجزات پیامبران و کرامات اولیاء الله می‌گردد؛ تمایزی که مسلمانان به خوبی از آن آگاه‌اند.^۹ نظیر چنین فصلی را می‌توان در بسیاری از کتاب‌های اولیانامه‌ای یافت، اما در اثر ابن منور چنین فصلی وجود ندارد. به دنبال آن غزنوی فصل کوتاه دیگری را درباره فضایل ویژه قهرمان اولیانامه می‌آورد که یکی از این فضیلت‌ها توانایی شیخ احمد جام در موضوع کرامت است.

در هر دو نوشته هیچ سیر زمانی واقعی‌ای وجود ندارد. زمان روایت شده در قالب نوعی الگوی آغاز-بلوغ-پایان سازمان می‌یابد که در تناظر با بخش‌های مجزای هر دو کتاب است؛ امری که تقریباً به طور کلی خصیصه نوعی تک‌نگاری‌های اولیانامه‌ای است: آغاز کار شیخ و پایان کار او بخش‌های مجزایی را تشکیل می‌دهند، در حالی که دوره بلوغ در میانه کار در طول زمان ساختار بندی نشده است. بلوغ در سن چهل سالگی واقع می‌شود (به تبعیت از الگوی زندگی پیامبر)^{۱۰} و بنا بر گزارش این متون، هر دو شیخ فعالیت خود در حوزه عمومی را در

است، در کار غزنوی این جایگاه فروترو در کار ابن منور این جایگاه بسیار بالاتر است، هر چند که در نهایت باز هم جایگاه آن نازل است. افزون بر این این دو اثر تک‌نگاری هستند؛ یعنی کتاب‌هایی که تنها به زندگی یک شخصیت اختصاص دارند و از همین حیث با گونه طبقات متفاوت‌اند. طبقات نوعی فرهنگ اولیا-زندگی‌نامه‌ای است که از فرهنگ‌های زندگی‌نامه‌ای علمای مسلمان الگو گرفته است.^۵ گذشته از این متون مزبور مستقیماً به فارسی نگارش یافته‌اند و برخلاف متون دیگری که از همین دوره بر جای مانده‌اند (از عربی) ترجمه نشده‌اند. این آثار احتمالاً از یک منطقه مشترک برخاسته‌اند؛ یعنی ایالت خراسان در شرق ایران و تقریباً در یک دوره نوشته شده‌اند؛ یعنی اواسط و اواخر سده ششم. غزنوی به شرایط پس از سال ۵۴۷ ق یعنی زمانی که سلطنت سلجوقی در شرق ایران بر افتاد هیچ اشاره‌ای نمی‌کند، اما اثر ابن منور حاوی چنین اشاراتی است.^۶ با این حال فاصله زمانی میان متن و رویدادهای گزارش شده در اثر ابن منور بسیار بیشتر است؛ چراکه وی پنجمین نسل از احفاد ابوسعید بود، حال آنکه که غزنوی از مریدان بلافضل شیخ احمد جام بود و می‌توان گفت که مقامات ژنده پیل با اتکا به تجربه‌ای دست اول نگارش یافته است. می‌توان حدس زد که هر دو این متون از خاستگاه مشترکی برخاسته‌اند؛ یعنی آرامگاه قهرمان و ولی‌ای که این آثار وقف آنها شده است. با این حال مجموعه‌های آرامگاهی مزبور سرنوشت متفاوتی داشته‌اند. در حالی که آرامگاه احمد جام تا بدان پایه شکوفا شد که امروز شهری که این آرامگاه در آن استقرار یافته، پس از مرگ شیخ احمد، تربت جام نامیده

فی مقامات ابی اسعید؛ به تصحیح ذبیح الله صفا؛ تهران: ۱۳۳۲ همراه با ترجمه فرانسوی آن که محمد آشنا در پاریس منتشر کرده است. همچنین به ترجمه انگلیسی این اثر که جان آکین در کاستاماسا منتشر کرده است رجوع کرده‌ام. به جز مواردی که به صراحت اشاره شده است، همواره به متون اصلی فارسی ارجاع داده‌ام. بنا بر دلایل عملی، ارجاعات صورت گرفته به آثار در متن اصلی نوشته حاضر درج شده‌اند.

۵. منظور از طبقات در فرهنگ‌های زندگی‌نامه‌ای فارسی و عربی آن است که مداخل این فرهنگ‌ها بر مبنای «نسل‌ها» (در اصل «نسل‌های پس از پیامبر») تدوین شده‌اند و نظم الفبایی اصلی ثانویه است.

۶. در مورد زندگی‌نامه‌ای کوتاه از شیخ احمد جام رک به:

Heshmat Moayyad, "Ahmad-e Jām", in *Encyclopedia Iranica* vol. 1, 648a-649a, London 1985, and Fritz Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Ġām's und zur Quellenkunde von Ġāmi's Nafahātu'l-uns", in *ZDMG* 97 (1943), 47-67 (reprinted in E. Glassen and G. Schubert [eds], *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft von Fritz Meier*, vol 1, İstanbul 1992, 157-177).

مقاله فریتس مایر در بردارنده توضیحات مهمی درباره تاریخ‌گذاری اثر غزنوی است. او پس از ملاحظات دقیق تاریخ تقریبی ۱۲۰۰ را پیشنهاد می‌کند، اما بر اساس یادداشت‌های اولیه‌ای که وی فراهم کرده است، آغاز نگارش کتاب در دهه ۱۱۵۰ بوده است؛ (ص ۵۵-۵۶). در مورد اسرار التوحید بنگرید به پژوهش کلاسیک فریتس مایر:

Abū Sa'īd Abū l-Hayr (357-440/967-1409). *Wirklichkeit und Legende*. Tehran and Liège, 1967.

(فریتس مایر؛ ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه؛ ترجمه مهرآفاق بایبوردی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸)

بورینگ یادداشتی کوتاه‌تر درباره اسرار التوحید دارد:

Gerhard Böwerin, "Abū Sa'īd Fazlallāh b. Abil-Ḳayr", in *Encyclopedia Iranica* vol. 1, 377a-380a, London 1985.

۷. گزارش‌های بارزنی درباره سلسله مشایخی که در این بقعه فعالیت می‌کردند در مجموعه نامه‌های گردآمده در کتاب *فوائد غیثی* موجود است. این اثر را یکی از نوادگان شیخ احمد جام به نام جلال‌الدین یوسف اهل در سده نهم گردآورده و حشمت مؤید در دو جلد در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۸ در تهران منتشر کرده است. گذشته از این نفوذ این خاندان را می‌توان از ارجاعات مکرری که در منابع عهد تیموری انجام گرفته مورد سنجش قرار داد. رک به:

Jürgen Paul, "The Khwājagān in Herat during Shāhrukh's reign", in: Ilker Evrim Binbaş & Nurten Kılıç-Schubel (eds.): *Horizons of the World: Festschrift for Isenbike Togan*. İstanbul (Ithaki) 2011, 217-250.

8. Fritz Meier, *Abū Sa'īd*, 407-9.

گرچه ابوسعید در شرق ایران و ماوراءالنهر فوق‌العاده مورد تکریم قرار می‌گرفت و فی‌المثل در متون نقش‌بندی سده نهم به وی بسیار اشاره شده است، اما به نظر می‌رسد که آرامگاه وی به اندازه آرامگاه شیخ احمد در تربت جام محبوب نبوده است. تلاش‌هایی که غزنوی و نویسندگان بعدی صورت دادند تا شیخ احمد جام را در همان سلسله معنوی ابوسعید قرار دهند، معطوف بدان بود تا این سلسله را جایگزین سلسله قبلی سازند و احتمالاً به دلیل نفوذ نه چندان زیاد آرامگاه ابوسعید در میهنه زندگی‌نامه‌نویسان شیخ احمد موفقیت بیشتری در نیل به مقصود خویش داشته‌اند. رک به:

Fritz Meier, *Abū Sa'īd*, 427-9

9. Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*, Freiburg (Br.) 1987.

۱۰. بنا بر سنت اسلامی در حدود چهل سالگی پیامبر، وحی برایش نازل شد.

حدود همین سن آغازیده‌اند. البته این ویژگی به‌وضوح نوعی زمینه مفهومی^{۱۱} است و بررسی موشکافانه و ژرف‌نشان می‌دهد که ابوسعید این دوره را در نیشابور بعداً آغاز کرده است.^{۱۲} به‌طور کلی هیچ‌گونه توالی نظام‌مندی را نمی‌توان میان حکایات تشخیص داد و از این رو نوشته‌های اولیانامه‌ای را تنها می‌توان با دشواری بسیار برای بازسازی زندگی «بیرونی» قهرمانانشان به کار آورد. در عوض زمان در قالب اصطلاحات مکانی سازمان‌دهی شده است؛ در عباراتی از این دست: «در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود» (امری که در اثر این منور بسیار مکرر است) یا «در آن وقت که شیخ به هرات بود» (چنان‌که نمونه آن را می‌توان در اثر غزنوی بازجست). بنابراین مایه شگفتی نیست که این آثار هیچ‌گونه ارجاع زمانی واقعی ندارند. دلیلش هم این است که این آثار «زندگی‌نامه» نیستند، آنها زندگانی قهرمانانشان را شرح نمی‌دهند، حتی زندگی درونی آنها را.^{۱۳} فرایند درونی زندگی شیخ قطعاً یکی از موضوعات مطرح در کتاب است، اما تنها در بخش یا بخش‌های نخست نوشته مطرح می‌شود. بخش‌های بعدی یک مرشد کامل صوفی را به تصویر می‌کشد که دیگر نیازی به تکامل روحانی ندارد. به همین نحو آنجا که موعظ شیخ بخشی سترگ از کار را تشکیل می‌دهد (بخشی اختصاص داده شده به ملفوظات در کتاب ابن منور وجود دارد)، هیچ سیر تطوری در این آثار وجود ندارد. تمامی این اقوال حکایات و گزارش‌های کرامات در پیوندی سراسر است با وظیفه‌ای قرار می‌گیرند که مؤلف از پیش برای خود در نظر آورده است؛ یعنی زنده‌نگه داشتن خاطره نیروهای کاریزماتیک قهرمان کتاب.

دوران پیشامغولی وجود دارند که هر دوی آنها در ابتدا به عربی نوشته شده‌اند و نسخه اکنون موجود آنها ترجمه فارسی آنهاست که بسیار بعدتر (دوران پشامغولی) انجام گرفته است: سیرت شیخ ابواسحاق کازرونی که در اصل به عربی پیش از سال ۵۰۲ نوشته شده است^{۱۴} و سیرت ابن خفیف شیرازی که اندکی پس از درگذشت ابن خفیف و در سال ۳۷۱ نگاشته شده، اما تنها نسخه ترجمه فارسی آن که متعلق به اوایل سده هشتم است برجای مانده است.^{۱۵} پیش از اسرارالتوحید زندگی‌نامه‌ای درباره ابوسعید نگاشته شده است با عنوان حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر که این را نیز یکی از احفاد ابوسعید و زمانی پیش از کتاب مشهورتر اسرارالتوحید به نگارش درآورده است.^{۱۶} تصویر کلانی که این تک‌نگاری‌ها از مرشدان صوفی عرضه می‌دارند تقریباً با تصویری که آثار اولیه در گونه طبقات ارائه می‌کنند متفاوت است. آنها ارتباط بیشتری با زندگی اجتماعی دارند و بر افعال قهرمانان شان بسیار بیشتر از موعظ او تمرکز می‌کنند. خلق این گونه جدید ادبی را شاید بتوان ناشی از نقش دگرگون‌شده صوفیان در جامعه دانست. تصادفی نیست که دست‌کم سه تا از چهار تک‌نگاری اولیانامه‌ای اولیه پیوند نزدیکی با تأسیس یک بقعه زیارتگاهی دارند و به همین قیاس در پیوند نزدیکی با تأسیس سلسله موروثی شیوخی هستند که در این بقعه‌ها فعالیت داشته‌اند. بقعه‌ای از آن ابن خفیف در شیراز وجود دارد، اما به نظر نمی‌آید که مرکزی برای یک سلسله موروثی از احفاد شیخ در دوران پیشامغولی بوده باشد.

یکی از اهداف تک‌نگاری اولیانامه‌ای تلاش برای تبدیل کردن مریدان و باورمندان یک شیخ خاص به یک گروه متمایز است و مقصود از آن جاودانه‌ساختن نام سرسلسله در گذر نسل‌هاست. از این حیث این نوع تک‌نگاری صوفیانه کارکردی مشابه با خود بقعه دارد و نیز با شاخص‌های آیینی و روحانی گروه مورد نظر از جمله رساله‌های آنان درباره اصول نظری تصوف، عملکرد مریدان، البسه آنان، کلاه و امثال آن مشابهت کارکردی دارد. مخاطب این آثار کم‌وبیش با مریدان و معتقدان به شیخ و متولیان گه‌گاهی بقعه یکی هستند؛ امری که غزنوی خود بدان اذعان دارد. (به ادامه بنگرید)

مریدان، منکران و دیگر گروه‌ها

بخشی که غزنوی به قرآن و حدیث اختصاص داده در خور توجهی ویژه است. مؤلف با این قول آغاز می‌کند که هر چه که شما انجام می‌دهید

متون مورد بررسی در اینجا در اصل در همین گونه ادبی ریشه دارند.^{۱۴} تا آنجا که می‌دانیم نگارش تک‌نگاری‌های اولیانامه‌ای به فارسی از حدود اوایل قرن ششم به بعد آغاز شده است. آثار طبقات به عنوان نخستین آثار تماماً صوفیانه متقدم‌تر هستند و به اوایل سده پنجم می‌رسند (سلمی ۳۲۵-۴۱۲،^{۱۵} ابونعیم متوفی ۴۳۰^{۱۶}) و نخستین نسخه فارسی طبقات نگاری به خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۵)^{۱۷} می‌رسد. گذشته از دو اثر مورد بحث، دو تک‌نگاری دیگر از

11. Topos

12. Fritz Meier, *Abū Sa'īd*, 52-9

13. Hamid Algar, "The Naqshbandi Order: a preliminary survey of its history and significance", in: *Studia Islamica* 1976, 123-152.

الگار در مقاله فوق در این باره چنین می‌گوید: «به‌طور کلی باید در خاطر داشت که هدف کلی گونه مناقب و اولیانامه انتقال الگوهای به مؤمنان و زهاد بود ارزشی عملی و معنوی داشتند؛ از دیدگاه سنت، «انسان» خاص، - که عنصر اصلی در زندگی‌نامه مدرن است- بسیار سطحی است و هیچ نکته قابل توجهی ندارد.» ص ۱۳۴.

14. Jürgen Paul, "Au debut du genre hagiographique dans le Khorassan", in Denise Aigle (ed.), *Sanis orientaux*. Paris 1995, 15-38

۱۵. ابوعبدالرحمان السلمی؛ طبقات الصوفیه؛ به تصحیح نورالدین شریبه؛ قاهره: ۱۹۶۹.

۱۶. ابونعیم احمد اصفهانی؛ حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء؛ ۱۰ ج، بیروت: ۱۹۶۷.

۱۷. خواجه عبدالله انصاری؛ طبقات الصوفیه؛ به تصحیح محمد سرور مولایی؛ تهران: نشر توس،

18. Fritz Meier, *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūni: in der persischen Bearbeitung von Mamūd b. 'Uṭmān*. Leipzig & İstanbul 1948.

۱۹. ابوالحسن علی الدیلمی؛ سیرت ابن خفیف؛ به تصحیح آنه‌ماری شیمل؛ آنکارا: ۱۹۵۵. همچنین رک به:

Florian Sobiech, *Ibn Ḥafīf al-Širāzī und seine Schrift zur Novizenziehung (Kitā al-iqtisād): biographische Studien, Edition und Übersetzung*. Stuttgart 1998.

20. Fritz Meier, *Abū Sa'īd*, 19-20

می‌بایست مؤکد بر قرآن و حدیث باشد، بنابراین وی به سرعت اخبار متواتر را پیش از آغاز روایت خود عرضه می‌دارد و بلافاصله نتیجه‌گیری می‌کند که وجود اولیاء الله، توانایی آنان یا برخورداریشان از موهبت انجام کرامات در آیات قرآن تشریح شده است و هیچ دلیلی وجود ندارد که در روزگار طبع‌های شوریده، نظیر دورانی که خود وی در آن می‌زید، استثنائی در این زمینه وجود داشته باشد. غزنوی به مقابله با این ایراد منکران برمی‌خیزد که اعجاز در عصر آنها امکان‌پذیر نیست. مستمسک غزنوی در این میان این گفته پیامبر است که «همیشه در میان امت من چهل مرد هستند که یقین ایشان مثل یقین ابراهیم باشد علیه السلام»^{۲۱} و قطعاً پیامبر از علمای خودبین و صاحب غرض به حقایق آگاه‌تر بود. حدیث دیگری نیز از پیامبر نقل می‌شود که در آن پیامبر به مسلمین می‌گوید که آنان که هنگام دریافتن امت وی به فساد، سنت پیامبر را نگاه دارند، در حیات اخروی خویش اجر عظیمی نصیبشان خواهد شد.^{۲۲} وی در ادامه از پیامبر نقل می‌کند که در چنین روزگاری از هر ده نفر، نه نفرشان حق را انکار می‌کنند و تنها مؤمنین و مؤمنات هستند که از این شرف نجات می‌یابند (غزنوی، ص ۱۷). گویا غزنوی زمانه خویش را از جمله همان روزگاران غلبه فساد می‌داند؛ یعنی زمانی که بیشتر مسلمانان گمراه می‌گردند و در عداد منکران حق قرار می‌گیرند. این تفاوت میان مؤمنین و مؤمنات با منکران یکی از بن‌مایه‌های^{۲۳} اصلی در سراسر کتاب است. این منور نیز چنین تمایزی را در کار می‌آورد، تنها با این تفاوت که وی ذکری از پیامبر نمی‌کند. وی می‌گوید که به سبب زندگی به ظاهراً آسان‌گیرانه ابوسعید، مردم به دشواری وی را مرشدی معنوی می‌پذیرفتند و گمراهانه به انکار او و خصایص معنوی اش می‌پرداختند؛ ایشان با این کار به زندقه درمی‌افتادند؛ چرا که «هر که حق را منکر بود زندیق بود» (اسرار التوحید، ص ۴۱). بدین قرار هر دو متن قائل به نوعی انفکاک میان امت مسلمانان می‌گردند: هر کس که وجود و نیروهای معنوی اولیاء الله را منکر باشد، مؤمن نیست و اولیاء الله و مریدان معتقد آنان در شمار مؤمنان و مؤمنات قرار دارند. مخالفان آنان نیز منکران هستند؛ یکی از چندین گروهی که در مقابل مؤمنین و مؤمنات قرار می‌گیرند. یکی از بخش‌های جدایی‌ناپذیر روایات کرامت در هر دو منبع حکایاتی هستند که در آنها منکران ایمان حقیقی را تجربه می‌کنند و این تجربه آنان را به توبه وامی‌دارد. این حکایات بر توانایی یا استعداد کاریزماتیک قهرمان خود تأکید می‌کنند تا امور را به شیوه‌ای سامان دهند که چنان تجاربی از سرگذرانده شوند.

این یکی از موضوعاتی است که روایات کرامت به طور عموم بر آن دلالت دارند: گرچه ولی خداوند توانایی یا استعداد خود برای نشان دادن کرامت را بروز نمی‌دهد و بدین سان بسیاری از کرامات در عرصه عمومی اظهار نمی‌شوند، اما آن کراماتی که در این روایات با آنها مواجه می‌شویم، قطعاً در حضور عامه مردم بروز یافته و بنابراین به گونه‌ای کم‌وبیش آنی معطوف به مخاطبانی با ایمان استوارتر یا سست‌تر بوده‌اند. صحنه بسیاری از روایات کرامت در هر دو اثر غزنوی و ابن منور مجالس و عظم عمومی هستند که هم احمد جام و هم ابوسعید مرتباً برپا می‌داشتند، اما صحنه‌های دیگر در مسیر رفت و آمد شیخ، یعنی زمانی که وی در حال سفر بود تمهید می‌شدند و این در حالی بود که شیخ هرگز به تنهایی به سفر نمی‌رفت و قس علیها. کرامات تا حد بسیاری زیادی امری عمومی بودند و این سرشت عمومی کرامات نکته‌ای مهم است. نه تنها کسانی که به هر شکلی از کرامت شیخ سود می‌بردند (برای مثال بیماری که درمانی معجزه‌آسا را تجربه می‌کرد)، می‌توانستند به عنوان شاهد استعداد و توانایی‌هایی کاریزماتیک شیخ ایفای نقش کنند، بلکه ده‌ها و صدها تن از شاهدانی وجود دارند که از گزارش آنها می‌توان بهره گرفت. تعدد شاهدان به طور قطع

مکتوبات اولیانامه‌ای اسلامی را می‌توان به شیوه‌های مختلفی در پژوهش تاریخی به کار بست. از این آثار به طور قطع می‌توان برای نگارش تاریخ تصوف و تاریخ یا زندگی‌نامه تک‌شخصیت‌ها و نیز همچنین برای نگارش تاریخ اندیشه مذهبی به طور عمومی و حتی نگارش تاریخ اجتماعی بهره برد.

۲۱. ظاهراً ونسینک این حدیث را در مجموعه خویش نقل نکرده است:

Wensinck, Concordance de la tradition musulmane, Leiden 1936-1969.

۲۲. این حدیث را هم ونسینک نقل نکرده است. احادیث بسیاری وجود دارند که فساد امت را به گروه‌های مشخصی از قریش منتسب می‌کنند. Concordance vol 1, V, 144b.

متن عربی و ترجمه فارسی آن به نقل از مقامات چنین است:

«من تمسک بسنتی عند فساد امتی فله اجر سبعین بدریا»: هر که سنت من نگاه دارد بعد از آنکه امت من در فساد افتند او را مزد هفتاد بدری باشد. م 23. motives

به تقویت حضور [معنوی] شیخ در زمان غیبت یا حتی پس از مرگش یاری می‌رساند. گروه‌های دیگری که با مؤمنین به ستیز برمی‌خیزند غیرمسلمانان هستند. در هر دو کتاب حکایت متعددی درباره نصارا، جهود و مجوس وجود دارد. البته تمامی این حکایات به گرایش این افراد به اسلام منتهی نمی‌شود، اما در برخی از آنها چنین واقعه‌ای روی می‌دهد. این متون براین امر دلالت می‌کنند که وجود اجتماعات غیرمسلمان یکی از ویژگی‌های کاملاً «عادی» حیات شهری بوده است و گذشته از آن اینکه در سده‌های پنجم و ششم، هنوز هم زرتشتیان بخشی مهم از جمعیت شماری از روستاها یا مناطق روستایی را تشکیل می‌دادند. از دیگر گروه‌های مذهبی به گونه‌ای صریح یادکردی نشده است. البته اگر اسماعیلیان را به عنوان یک گروه ویژه مذهبی ویژه در نظر بگیریم. در این منابع اسماعیلیان آشکارا دشمن به شمار می‌آیند و در صدد قتل قهرمان مؤمنین و سلطان هستند که در ظل حمایت آنان است. امرای ترک و عالی‌ترین نمایندگان قدرت سیاسی و مذهبی گاه در ظل حمایت معنوی قهرمان (هر دو) اولیانامه قرار دارند. این امر را به ویژه درباره سلطان سلجوقی سنجر بن ملکشاه در کتاب غزنوی صدق می‌کند. ابن منور حکایتی مشهور را نقل می‌کند که طبق آن حکام اولیه سلجوقی، طغرل و چغری به دیدار شیخ می‌آیند و شیخ پس از آن آینده آنها را پیش‌گویی می‌کند (اسرارالتوحید، ۱۷۰-۱). از نگاه نویسندگان متون اولیانامه‌ای، شیوخ و سلاطین جایگاه برابری دارند و در واقع هیچ پادشاهی بدون حمایت یا دعای یک شیخ کامیاب نخواهد بود؛ شاهان فی الحقیقه شیوخ هستند. این دیدگاه در عصر پسامغولی مقبولیت وسیعی یافت، اما حتی در آثار سده ششم هجری از جمله دو نوشته مورد بحث نیز به وضوح به چشم می‌آید.

متون مورد بررسی در اینجا در اصل در همین گونه ادبی ریشه دارند. تا آنجا که می‌دانیم نگارش تک‌نگاری‌های اولیانامه‌ای به فارسی از حدود اوایل قرن ششم به بعد آغاز شده است. آثار طبقات به عنوان نخستین آثار تماماً صوفیانه متقدم‌تر هستند و به اوایل سده پنجم می‌رسند (سلمی ۳۲۵-۴۱۲، ابونعیم متوفی ۴۳۰) و نخستین نسخه فارسی طبقات‌نگاری به خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۵) می‌رسد.

از نظر این متون امرای پایین مرتبه عمدتاً در شمار دشمنان قرار دارند؛ من جمله اقطاع‌داران و محصلین مالیاتی. اشراف روستایی ایرانی نیز که با عناوینی چون رئیس و مهرتر شناخته‌اند از هم تفکیک می‌شوند؛ برخی از آنان در شمار مؤمنان اند و برخی در شمار منکران.^{۲۴} علمای متنفذ از جمله نمونه‌های نوعی منکران هستند. در متون فوق سه دلیل برای انکار چهره‌های کاریزماتیک از سوی علما ذکر شده است. نخست اینکه علما بیم آن را دارند که ارادتمندان خویش را از دست دهند. دو دیگر اینکه ایشان تصور می‌کنند که هیچ کس نمی‌تواند بر اسرار الهی واقف باشد و کسانی که چنین دعوی‌ای می‌کنند قطعاً شایاند. دلیل سوم این است که نه طریقت صوفیانه به طور کلی، و نه برخی اعمال خاص صوفیان هیچ پایه‌ای در قرآن و حدیث ندارد. اغلب حکایات درباره منکران به علمای دینی مربوط می‌شود: در نوشته ابن منور این امر درباره نام‌دارترین چهره‌هایی که معاصر ابوسعید بودند صدق می‌کند. علمای مذکور در اثر غزنوی هیئتی محلی‌تر دارند. در حکایتی که در ادامه برای نمونه مورد بحث قرار خواهیم داد، علما مورد هدف قرار گرفته‌اند. زهاد مکتب کهن [تصوف]؛ یعنی کسانی که درگیر تجارب عرفانی و معنوی نمی‌شوند، اما در اعمال ریاضت‌کشانه ید طولایی دارند نیز در این متون حضور می‌یابند. اینان «مدعی» نامیده می‌شوند و در شمار منکران قرار دارند. دیگر منکران تا اندازه‌ای میانه‌حال‌تراند. چندین پیشه‌ور هستند که این نقش را عهده‌دار می‌شوند؛ از جمله یک داس ساز و یک آرایشگر. اولیاء صوفی رقیب را نیز باید در خاطر داشت. نزد غزنوی رقیب اصلی مودود چشتی (درگذشت ۵۲۷، یکی از اسلاف معنوی اخوان چشتی در دوره‌های بعد)^{۲۵} است و مواجهه میان دو رقیب در دیهی از هرات، دور از مستقر شیخ احمد، یعنی در چشت (حواجچشت، در حوالی صد کیلومتری هرات بر بالای رودخانه هریرود) صورت گرفته است. در این رویارویی مریدان مسلح دو طرف در شمار چشمگیری حاضر بودند، اما در انتها از خشونت پرهیز و چشتی تسلیم شد. (ص ۷۰-۷۴) پس از آن شیخ احمد در جایگاهی قرار گرفت که در جایگاه مرشد چشتی عمل کند و به او بگوید که برو علم آموز (احتمالاً علوم شریعت). ابن منور نیز نمونه‌ای از باور داشت‌های منطقه‌ای را به دست می‌دهد. برای مثال ابوسعید محترمانه پرسید که آیا مجاز است که در سر راه خود از میهنه به

۲۴. اشراف روستایی هنوز چنان‌که باید مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته‌اند. رک به:

Jürgen Paul, "Where did the Dihqāns go?", in *Eurasian Studies*, XI (2013): pp. 1-34.

Gerhard Böwering "Češtya", in *Encyclopedia Iranica* vol1. V, 333b-339a, Costa Mesa 1992

۲۵. رک به:

نیشابور وارد توس شود. (ص ۱۴) می‌دانیم که بعدها به مرور قلمرو بقعه‌ها تعریف شد و هر بقعه‌ای حوزه خاص خودش را داشت. اغلب این مرزگذاری‌ها به این شکل صورت می‌گرفت که هیچ منطقه‌گذاری از آن قابل رؤیت نیست. افراد هم در یک گروه و هم در گروه دیگری حضور داشتند. تنها شمار معدودی از استثنائات در این باره وجود دارد. یکی از این استثنائات صوفی سرشناس نیشابور ابوالقاسم قشیری بود که نقشی بسیار مهم در کتاب ابن منور دارد. وی کسی است که نماینده جریان‌های صوفی اولیه است، بنابراین مکرراً به عنوان یک نوآموز، به عنوان شخصی که جایگاه معنوی اش به هیچ رو با جایگاهی که ابوسعید می‌توانست مدعی آن باشد، قابل قیاس نبود. وی از هر جنبه‌ای در مرتبه‌ای فراتر از ابوسعید قرار داشت، همچنان که چشتی در برابر شیخ احمد؛ اما در مرتبه نخست این علم نیست که وی فاقد آن است، بلکه خصایصی است که ذاتی یک مرشد روحانی است.

تصلب این مرزگذاری‌ها همچنین دامان نحوه رویکرد به مسلمانان عادی و اوقات فراغت آنان را نیز می‌گرفت. در اینجا باید این تصور عمومی را که صوفیان «روادارتر» از دیگر مسلمانان سنی هستند کنار گذاریم. اسلامی که احمد جام هوادار آن بود بسیار تنگ نظرانه است.^{۲۶} مؤلف مقامات ژنده پیل شیخ احمد را به سبب شمار گسترده کسانی که بردست او توبه کرده‌اند می‌ستاید، اما همچنین وی را به سبب درهم شکستن خم‌های شراب زرتشتیان و شکستن آلات طرب تحسین می‌کند. تبعیت سفت و سخت وی از سنت پیامبر اظهار من الشمس است و برخی خصایص وی آدمی را به یاد این واقعیت می‌اندازد که در شرق ایران، پارسامنشی مذهبی اولیه در اسلام سنی نمایندگانی چون عبدالله بن مبارک داشته است.^{۲۷} همچنین باید اشاره داشت که در هر دو مورد نویسندگان دو کتاب اطلاعات گسترده‌ای درباره این امر می‌دهند که ابوسعید و احمد جام چه مطالعاتی در علوم شریعت (به عنوان مرحله‌ای ضروری، اما مقدماتی برای زندگی بعدی آنها به عنوان اولیای تصوف) داشته‌اند و ابن منور به ویژه ابرام خاصی در نقل قول از قهرمان خویش به زبان عربی دارد. همچنان که درباره شیخ احمد نیز غزنوی گاه به موقعیتی اشاره دارد که ظاهراً در دوره‌های بعدی کاملاً متداول بوده است: شما می‌توانید بدون داشتن چنین مطالعاتی نیز کار خود را [در تجربه عرفانی] از پیش برید، اما در این مورد نوشته‌های احمد جام وجود دارند تا اثبات کنند که وی در علوم دین کاملاً کارآزموده بوده است. غزنوی سرشت فاضلانه این نوشته‌ها را از طرق اشاره به لدنی بودن علم شیخ احمد توضیح می‌دهد (ص ۱۴). بدین سان متون اولیانامه‌ای برتری قهرمانان خود را بر دیگر گروه‌های مربوطه در حوزه مذهب و سیاست مطرح می‌دارند. آنان در حیطه مذهب مدعی نوعی مرجعیت برای اولیاء الله هستند که فراتر از مرجعیت علما است. در حیطه سیاست آنها مدعی اند که سلاطین نمی‌توانند بدون حمایت اولیاء الله کاری از پیش برند. در رابطه با علما استدلال اصلی این است که اولیاء الله واسطه‌ها را کنار می‌گذارند تا به تجربه‌ای بی‌واسطه از حقیقت خداوند برسند. دستاورد روایی این ادعا روایت کرامات است که در آن پیوسته منکران و شکاکان دچار عجز می‌شوند، حال چه از طریق توبه‌کردن آنان یا مکافات دیدنشان. زهاد مدعی گاه اولیاء الله را به چالش می‌کشند، اما در مجادلاتی که از پس این چالش شکل می‌گیرند، مدعیان شکست خورده و به تمسخر گرفته می‌شوند.

۲۶. به سختی می‌توان با دیدگاه فریتس مایر در این باره همراهی کرد که:

“daß der unvoreingenommene Leser den Wunsch nicht unterdrücken kann, die Händelsucht des Scheichs einmal durch Entzug des Charismas gestraft zu sehen”, “Zur Biographie”, p. 54.

لازم به ذکر نیست که چنین اتفاقاتی هرگز روی نمی‌داد.

۲۷. عبدالله بن مبارک (۱۱۸-۱۸۱) که یکی از چهره‌های اصلی در تکوین اسلام سنی بود، هم به دلیل حضور پیگیرش در جهاد و هم به خاطر نقش مهم‌اش در نقل احادیث نبوی شهرت دارد. رک به:

Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* vol. II, 551-5.

درباره خاستگاه غازی‌گری سنی رک به:

Deborah Torr, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the 'Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Würzburg 2007.

یکی از اهداف تک‌نگاری اولیانامه‌ای تلاش برای تبدیل کردن مریدان و باورمندان یک شیخ خاص به یک گروه متمایز است و مقصود از آن جاودانه‌ساختن نام سرسلسله در گذر نسل‌هاست. از این حیث این نوع تک‌نگاری صوفیانه کارکردی مشابه با خود بقعه دارد و نیز با شاخص‌های آیینی و روحانی گروه مورد نظر از جمله رساله‌های آنان درباره اصول نظری تصوف، عملکرد مریدان، البسه آنان، کلاه و امثال آن مشابهت کارکردی دارد.

مخاطبان

غزنوی جزئیات بیشتری را درباره مخاطبانی که کتابش را برای آنان به نگارش درآورده به دست می‌دهد. در بخشی قابل توجه از کتاب (فصل ۳، ص ۱۲-۱۲) وی دست به نگارش آنچه برده است که در خدمت احمد دیده و شنیده است. غزنوی پس از اندکی می‌گوید که او به غزنه برگشت؛ جایی که در اصل از آن آمده بود و خاندان، دوستان و یارانش را در آن گذاشته بود و شروع به سخن گفتن درباره زندگی خویش در خراسان می‌کند. وی انتظار داشته است تا گوش‌هایی شنوا حیرت و پس از آن یقین را نزد آنان بازجوید، اما هیچ‌کدام از اینها محقق نگشت. مخاطبانش با پرسش‌ها و اظهاراتی شکاکانه به او واکنش نشان می‌دادند. هنگامی که وی به خدمت احمد بازگشت، البته شیخ دریافت که مرید جدیدش دگرگون گشته و دیگر حکایات و اقوال شیخ را نمی‌نویسد. با این حال وی را بر آن حالت باقی گذاشت، اما پس از سفری دیگر به غزنه مؤلف خود اندیشید که او نادان‌تر از شکاکان و منکران است؛ چرا که وی و هزاران تن دیگر همراه او کرامات شیخ را دیده بودند، اما او هنوز از سوی کسانی که این کرامات را ندیده بودند به وادی شک درمی‌افتاد. هنگامی که وی دیگر بار از شیخ پرسید که چرا مردمانی هستند که کرامات و سخنان او را باور نمی‌دارند، احمد این پاسخ سلیمان وار را به او داد که باورداشتن در خور طبع ایشان نیست و افزود که: «اگر نه آنستی که شما قومی در صحبت من می‌باشید و پیوسته این نوع معاینه می‌بینید، شما را هم باور نیامدی که من نیز وقتها باشد که گویم این چگونه می‌بینم و چون می‌دانم که چون است، پس فرمود که ایشان را ملامت مکنید». آن‌گاه غزنوی شماری از رویدادهایی را که در آن استعداد کاریزماتیک احمد به خوبی هویدا بودند فهرست می‌کند؛ به ویژه حکایاتی را که شامل حال سلاطین و امرا می‌شد، نه به سبب بازیگران مشهور این حکایات، بلکه به سبب آنکه این حکایات را هزاران گواه بوده است که حتی گاه قریب به ده هزار کس می‌شده است. وی می‌گوید هنوز هم هستند کسانی که می‌گویند همه اینها تنها افسانه هستند، اما چه عجب! حتی خود پیامبران نیز با معجزاتشان روزگار بهتری نداشتند. بنابراین غزنوی نتیجه می‌گیرد که «[ما] جمع کردیم و نوشت تا مؤمنان و عارفان و مخلصان را یقین بریقین می‌افزاید و از رحمت خدای عز و جلّ نومید نباشند».^{۲۸} (ص ۱۳) خلاصه آنکه اذعان می‌دارد که وی برای مؤمنین موعظه می‌کند بی‌آنکه امید چندانی داشته باشد به متقاعد کردن منکرانی که حقیقت بیان شده بردست او را منکر بودند. این کار دلیلی دارد؛ چنان که پیش‌تر رفت، انکار مکرراً از رهگذر تجربه‌ای شخصی که شیخ می‌تواند آن را به مدد استعدادهای کاریزماتیک خویش خلق کند یا تعالی بخشد از میان برداشته می‌شود و ظاهراً این تنها راهی است که منکران را می‌توان به مؤمنان حقیقی بدل کرد. مؤلف خود در جریان چنان تجاربی قرار داشته است. حکایت خود او نخستین گزارش کرامت را در این کتاب تشکیل می‌دهد. وی آن را دوبار تعریف می‌کند. بار نخست به شکلی مفصل و دیگر بار به شکلی کوتاه. غزنوی در راه مکه همراه با شماری از دوستان و یارانش بود که جمیعاً حکایات بسیاری را درباره شیخ می‌شنیدند که در نقطه‌ای نه چندان دور از مسیری که کاروان‌شان طی می‌کرد مشغول فعالیت بود. غزنوی مصمم شد تا برود و آن مرد را امتحان کند. امتحان^{۲۹} یکی از مقاصد اصلی منکران بود، هنگامی که به دیدار شیخ می‌آمدند. از این قرار وی به محل مزبور رفت و آنجا را نسبتاً شلوغ یافت. یکی از ملاقات‌کنندگان شیخ خربزه‌ای آورده بود و شیخ به خادم خویش فرمان داد خربزه را پاره کند و هریک از حاضران را پهلوی دهد. نویسنده با خود اندیشید که باری اگرده خربزه باشد، باز هم کافی نخواهد بود، اما البته همان یک خربزه برای همگان کافی بود (نوع کرامت: افزایش).^{۳۰} آن‌گاه وی اندیشید که اگر شیخ واقعاً صاحب دید است، وی آخرین پهلوی خربزه را بدو خواهد داد. شیخ بلافاصله او را به نام خواند و پهلوی خربزه را به او داد (نوع کرامت:

۲۸. به جای نباشید، نباشند خوانده شده است.

۲۹. گرامریش در Wunder بحثی درباره «امتحان» نکرده است، اما در ذیل عنوان «Die Gegner und ihre Widerlegung» (مخالفان و نحوه انکار آنها) گزارش موجز و مفیدی از موضوع «انکار» عرضه کرده است. ص ۹۸-۱۱۰.

۳۰. گرامریش در همان اثر درباره این نوع از کرامت چیز خاصی نمی‌گوید، اما حکایات مربوط به آن در ذیل عنوان «Versorgung» آمده است. ص ۳۲۲-۳۲۷.

از نظر این متون امرای
پایین‌مرتبۀ عمدتاً در شمار
دشمنان قرار دارند؛ من جمله
اقطاع‌داران و محصلین
مالیاتی. اشراف روستایی
ایرانی نیز که با عناوینی چون
رئیس و مهتر شناخته‌اند از
هم تفکیک می‌شوند؛ برخی
از آنان در شمار مؤمنان‌اند
و برخی در شمار منکران.
علمای متنفاذ از جمله
نمونه‌های نوعی منکران
هستند.

مشخص می‌شوند. غزنوی ادعا می‌کند که خود شاهد عینی در اغلب حکایات‌ها بوده است و شماری از حکایات‌ها به اتکای اقتدار خود شیخ انتقال یافته‌اند. ابن منور که در پوشش دادن حکایات‌ها فاصله زمانی بیشتری میان رویدادهای روایت شده و لحظه روایت داشته است از ابزار شناخته شده روایت بهره می‌گیرد که همچون زنجیره‌ای ناگسسته از واسطه‌هایی که به یک شاهد مستقیم می‌رسد ظاهر می‌شود. در این زنجیره‌ها احفاد شیخ ابوسعید نقشی همیشگی دارند (نه فقط چون ابن منور خود از نوادگان شیخ بود). با این حال ابن زنجیره هیچ تضمینی به ما نمی‌دهد تا از حکایات و اقوال، حتی به گونه‌ای محتاطانه، به شیوه‌ای «موثق» بهره‌گیریم؛ چرا که انتقال روایی در اینجا همانند روند انتقال در روایت «علمی» نیست، که امری است متعلق به مدرسه و نه خانقاه و یا بقعه صوفی. این شکل حکایاتی^{۳۳} را که حکایت یا داستان نامیده می‌شود می‌توان ریشه‌گرفته از شکل اولیه خبر در متون مرجع در شماری از علوم رایج در فرهنگ اسلام میانه دانست و به نظر می‌رسد که حکایت از خبر تقلید می‌کند.^{۳۴} نوشتار اولیانامه‌ای بازتابنده نوعی سنت شفاهی همراه با Sitz im Leben (حضور زنده) آن در بقعه است و احفاد شیخ مدفون در بقعه (یا دیگر آگاهان) چنین حکایاتی را برای زائران هرروزه بقعه روایت می‌کنند. روند پیچیده گذار چنان حکایاتی از اشکال شفاهی به نوشتاری توسط دوین تشریح شده است.^{۳۵} در این فرآیند پدیده شناخته شده ادبیات اولیانامه‌ای سربرمی‌آورد که همه حکایت مقتضی همراه با صحنه‌هایشان را تحت پوشش قرار می‌دهد. افزون بر این مسئله مسموعات هم در خود کتاب‌ها ادغام می‌شود و هم تا اندازه معینی در زندگی‌نامه‌های قهرمانان. در هر دو کتاب مورد نظر قهرمانان مدعی‌اند که دوره‌ای طولانی از انکار نفس و ریاضت شدید و دستیابی به کمال حقیقی در اعمال زاهدانه را از سرگذرانده‌اند، اما مخاطبان آنها شاهد این امر نبوده‌اند. در هر دو زندگی‌نامه نوعی جابجایی مکانی میان آغاز و دوره بلوغ زندگی قهرمان وجود دارد. اعمال شدید زاهدانه در بیابان یا مناطق روستایی دور دست انجام گرفته‌اند و پس از آن شیوخ بالغ در یکی از شهرهای بزرگ (ابوسعید) فعالیت داشته یا در یک منطقه زراعی پرجمعیت مشغول شده و گاه سفرهایی به مناطق شهری داشته‌اند (شیخ احمد). گذشته از این، هر دو آنها از انکار نفس در دوران بلوغ دست شسته‌اند. ابوسعید حتی به شیوه‌ای کاملاً برنامه‌ریزی شده این کار را انجام می‌دهد. بنابراین مخاطبان آنها ناگزیر از پذیرش حکایاتی هستند که درباره توفیقات شیخ شنیده‌اند، چنان که ریاضت‌های آن کم و بیش بی‌چون و چرا می‌ماند. در هر دو

فراست).^{۳۱} در نتیجه همه این رویدادها مؤلف از دست و پای دریافتار و خود را پیش شیخ افکند یا به دیگر سخن توبه کرد. سر آن ندارم که بر آموزه معنوی مندرج در این حکایت اصرار ورزم (نکته اصلی این است که شیخ غزنوی را می‌خواند بی‌آنکه او را پیش‌تر دیده باشد، بنابراین وی گونه‌ای جدید از تفرّد^{۳۲} را امکان‌پذیر می‌نماید، یعنی خطاب کردن باطن درونی فرد به جای ظاهر بیرونی او و این منجر به ارتقای وضعیت روحانی او می‌شود)، اما می‌خواهم چند ملاحظه را درباره پیش‌شرط‌هایی روایی که در این بخش و سراسر کتاب مشهودند بیان کنم.

این پیش‌شرط‌ها را غزنوی چنین بیان می‌دارد: العین صادقه و السمع کذاب (ص ۲۴). تجربه مستقیم استعدادها کاریزماتیکی که بعدها همواره از شیخ سرخواهند زد؛ یعنی هنگامی که غزنوی پس از مرگ شیخ احمد اثر خود را می‌نگاشت امکان‌پذیر بود: استعدادها کاریزماتیک فانی نیستند، آنها در گور یا بقعه شیخ وجود دارند، اما شیخ فقید از این استعدادها به همان سان بهره نمی‌گیرد که هنگامی که زنده بود. بنابراین تجارب مزبور باید در قالب یک روایت بازسازی شوند یا به صورت دست دوم و با فاصله زمانی و مکانی به ذهن سپرده شوند یا اینکه هردو. حکایات کرامات تلاش‌هایی هستند برای احیای مجدد کاریزما و زنده کردن آن، اما این تلاش‌ها هرگز نمی‌توانند کاملاً موفق باشند، چنان که غزنوی خود به خوبی این را می‌دانست: هنگامی وی بخت خود را آزموده بود تا در شهر خویش از شیخ تقلید کند، اذعان داشته بود که در این کار شکست یافته است. مسموعات هرگز نمی‌تواند جایگزینی برای تجربه مستقیم باشد. کاریزما ممکن است به ارث برسد و نیز در بقعه شیخ حاضر است، اما نه با همان شدتی که در فرد زنده وجود دارد و حکایاتی که در بقعه شیخ بازگفته می‌شود به شکلی روح آن را زنده نگه می‌دارند؛ البته تا حد معینی. آنچه که اهمیت دارد تجربه شخصی و مستقیم است. غزنوی متقاعد شده است که تجربه کوتاهی از این دست هیچ تأثیری بر مردم نخواهد گذاشت. حتی برای باورمندان و مریدان چنان تجربه‌ای باید تکرار شود و چنانچه شیخ استعدادها کاریزماتیک خود را مداوماً به نمایش نگذارد، مردم خواهند پنداشت که وی این استعدادها را از دست داده است. بنابراین ویژگی یک مؤمن نوعی وضعیت تعالی یافته است. اگر مؤمنان پیوسته در معرض تأثیر بی‌واسطه ناشی از تجربه شخصی نباشند، همواره در شرف بازگشت به یک شرایط از حیث روحانی پست تر هستند و کاریزما و نیز تأثیر آن در معرض تباهی قرار می‌گیرد. آثار اولیانامه‌ای بررسی شده می‌کشند تا این مشکل را به شیوه‌هایی چند به تصویر درآورند. نخست آنان از روندهای مألوف برای ادعای اقتدار در اسلام سده‌های میانه بهره می‌جویند. در بسیاری از حکایات انتقال‌دهندگان این تجارب

33. anecdotal

۳۴. یکی از پژوهش‌های خوب درباره مقوله خبر اثر زیر است:

Stefan Leder, Das Korpus al-Haitam ibn 'Adi (st. 207/822). Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der ahbār Literatur. Frankfurt/Main, 1991.

35. Devin Dewesse, Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tiikles and. Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park PA 1994.

۳۱. گرامریش موضوع فراسه را تحت عنوان «Hellsehen» مورد بحث قرار داده. این نوع خاص از کرامت می‌تواند نمونه‌ای از «غریبه‌شناسی» باشد. ص ۱۵۲-۱۵۳

32. individuation

□ ۳ □

۱- ۳

فرمود که راست آید.

۲- ۳

پس خادم را گفت سه دانه مروارید و طشتی حاضر کن! خادم مروارید و طشت بیاورد. گفت: مروارید بمن ده و طشت بنه.

۳- ۳

آنکه ائمه را گفت: «چه گویند اصل این مروارید چه بوده است؟» ایشان گفتند: «قطرات باران نیسانی صدف گرفته است و حق سبحانه و تعالی بکمال قدرت خود در حوصله او مروارید گردانیده است».

۳- ۴

پس شیخ الاسلام این مرواریدها را در طشت افکند و «فرمود که هرکه از سر تحقیق روی فرا این طشت کند و بگوید: بسم الله الرحمن الرحیم، این هر سه دانه مروارید آب گردد و در یکدیگر دَوْد بقدرت حق سبحانه و تعالی».

۳- ۵

ائمه گفتند: «شما بگویند». شیخ الاسلام فرمود «که نخست شما بگویند، چون نوبت بمن رسد من بگویم».

۳- ۶

پس ایشان هر سه امام بگفتند، مروارید برقرار خود بود.

۳- ۷

چون طشت در پیش شیخ الاسلام نهادند، حالتی بروی ظاهر گشت. روی فرا آن طشت کرد و گفت: بسم الله الرحمن الرحیم، بقدرت حق سبحانه و تعالی هر سه دانه مروارید آب گشت و در یکدیگر دَوْد و در طشت می‌گشت.

۳- ۸

پس شیخ الاسلام گفت: «اسکن باذن الله تعالی»، یک دانه مروارید بفرمان خدای تعالی منعقد گشت ناسفته.

□ ۴ □

جمله متحیر شدند و فریادها برخاست و حالت‌ها پیدا آمد. ائمه جمله شیخ الاسلام را تصدیق کردند و گفتند: «هرچه فرمایی همه عین صدق و تحقیق است و برین کرامت که ظاهر شد هیچ نتوان گفت و برین هیچ مزید نیست».

□ ۵ □

والله اعلم.

مورد این امر به رویارویی گاه‌گاه شیخ با معارضان انجامیده است. گزارش‌های مربوط به رقابت در چله نشینی، غزنوی: ص ۵۵، ابن منور: ص ۱۳۶). در چنین رقابت‌هایی گزارش‌های مسموع تصدیق می‌شوند و شک در صدق چنان گزارش‌هایی شکل ویژه‌ای از انکار است.

* * *

ادامه این مقاله را به معرفی و بحث درباره یکی از حکایات کرامات در اثر غزنوی اختصاص می‌دهیم. این امر به چند شکل معمول است. حکایاتی که شامل قلب ماهوی^{۳۶} می‌شوند در این کتاب بسیار مکرراند تا جایی که می‌توان آن را به عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی آن قلمداد کرد. افزون بر این حکایاتی درباره منکران وجود دارد، حتی اگر اصطلاح منکر در آن به چشم نیاید. این پیش‌زمینه خوبی به دست می‌دهد برای نمود یافتن برخی از سطوحی که می‌توان (یا شاید باید) در آن یک متن اولیاناامه‌ای را قرائت کرد. قطعاً قرائت‌های بسیاری بیش از قرائتی که من می‌توانم انجام دهم وجود دارد و البته تمامی این قرائت‌ها برای تمامی حکایات کرامت در اولیاناامه‌نگاری اولیه فارسی کاربرد ندارد. قرائت «تاریخ اجتماعی» در این مورد ویژه موضوعیت ندارد؛ چرا که نمی‌توان آن را به خوبی در حکایت‌های منفرد به کار آورد. در عوض من کوشیده‌ام تا به طور خلاصه برخی از نکاتی را توصیف کنم که به نظرم مناسب حال مؤمنان هستند، یعنی مناظره با منکران.

غزنوی، ص ۷۸، حکایت شماره ۲۹.

داستان آب‌گشتن مروارید و دوباره منعقد شدن آن

□ ۱ □

حکایتی است پیرامون اینکه چگونه مرواریدها آب شدند و پس از آن دوباره به حالت جامد برگشتند. این امر به این صورت رخ می‌دهد: قاضی ابوالفضل یحیی هروی و امام ظهیرالدین زیاد و فخرالدین علی هیصم در شهر هرات در خانقاه شیخ عبدالله انصاری قدس الله روحه العزیز درآمدند و میان ایشان در توحید و معرفت حق سبحانه و تعالی سخنی می‌رفت.

□ ۲ □

آن‌گاه بر لفظ مبارك شیخ الاسلام رفت که شما این سخن بتقلید می‌گویید و با مقلد سخن تحقیق چگونه راست آید؟ ایشان ازین سخن عظیم متغیر شدند. گفتند: ما هر یکی را بر اثبات هستی صنایع جل جلاله هزار دلیل حفظ باشد تو ما را مقلد خوانی پس محقق کرا خوانی؟ شیخ الاسلام فرمود که اگر هر یک ده هزار دلیل حفظ باشد جز مقلد نیستی. ایشان گفتند: برین سخن ما را برهان قاطع ترازین باید که فرمایی.

شرح این فقره

این روایتی زنده و سرراست است و در آن کنش مستقیماً از کلام نشأت می‌گیرد. این امر در هر دو کتاب چیزی است معمول و یادآور قرابت نوشته‌های اولیانامه‌ای با ادبیات شفاهی. افراد حاضر در صحنه نمونه‌ای معمول از گروهی از علما هستند که با شیخ ملاقات می‌کنند. صحنه ماجرا در محلی قرار دارد که متعلق به خود شیخ نیست، بلکه تعلق به شهری بزرگ دارد که شیخ احمد جام در مقایسه با نیشابور رفت و آمد چندانی بدان نداشته است. به نظر می‌رسد که علمای مزبور برای مخاطبان بومی ماجرا به خوبی شناخته هستند، چه اینکه در روایت فوق معرفی نمی‌شوند.^{۳۷} یکی از دلایل اینکه نقل مستقیم تا این اندازه در روایت‌های اولیانامه‌ای غلبه دارد به سرشت تجربه صوفیانه برمی‌گردد. از نظر صوفیانی که هدف نهایی آنها تجربه شخصی قرابت و محبت خداوند است، نقل با واسطه محلی از اعراب ندارد؛ چرا که بی‌واسطگی را زایل می‌سازد. چنان که پیش‌تر اشاره شد آنچه کلاً اهمیت دارد، مشاهده با چشم جسمانی و روحانی است و از آنجا که این امر محقق نمی‌شود، مگر پس از درگذشت شیخ، تلاش می‌شود تا روایت مزبور تا سرحد ممکن مبتنی بر مشاهده هرچه عینی‌تر و مستقیم‌تر باشد. هرگز این پرسش مطرح نمی‌شود که آیا شیخ این ملفوظات را بر زبان رانده است یا خیر. داستان ساختار دراماتیک خود را از رهگذر نقل مستقیم به دست می‌آورد، اما در ضمن از برخی اشارات ضمنی نیز سود می‌جوید (مانند دستور شیخ به خادم که «طشت بنه»). به طور کلی می‌توانیم این حکایت را همچون نمایشنامه یا فیلم‌نامه‌ای برای اجرا در تئاتر یا سینما بخوانیم. صحنه به گونه‌ای آشکار در منطقه‌ای تمهید شده است که شهرت‌اش آن اندازه هست که حتی در جام نیز آن را بشناسند. آغاز و پایان ماجرا به گونه‌ای واضح تمایز یافته‌اند. در آغاز داستان ائمه وارد صحنه می‌شوند و در پایان با عبارت پایان بخش «والله اعلم» مواجه می‌شویم. همچنین نوعی جهش به سوی اوج داستان در چهار بخش انجام می‌گیرد، آن هم هنگامی که ائمه پس از تجربه وضعیتی که تا پیش از آن با آن مواجه نشده بودند تبصیر می‌شوند. حکایت به قرار ذیل تکامل می‌یابد.

۱. علما وارد خانقاه می‌شوند، در حالی که چنان که عادت ایشان است مشغول رجزخوانی‌اند.

۲. شیخ مداخله می‌کند و نخستین سخن جدل‌آمیز مطرح می‌شود.
۳. کنش اصلی درام انجام می‌پذیرد: مجادله.
 ۱. ۳.۱. شیخ می‌پذیرد تا برهانی بیاورد.
 ۲. ۳.۲. این برهان اما کلامی نیست: ابزار مورد نیاز تدارک می‌شود.
 ۳. ۳.۳. تبیین و مقدمه کلامی: مرورید چیست؟
 ۴. ۳.۴. تمهید مقدمات مجادله.
 ۵. ۳.۵. چه کسی آغاز می‌کند؟ سکوت حاکم است، اما زمینه برای ورود به اوج داستان نیز فراهم می‌شود.
 ۶. ۳.۶. همان نتیجه‌ای که انتظار آن می‌رود: علما مغلوب می‌شوند.
 ۷. ۳.۷. نتیجه‌ای که انتظار آن می‌رود: در ادامه شیخ پیروز می‌شود (البته در آن لحظه پیروزی از آن خود شیخ نیست).
 ۸. ۳.۸. امر مزید: عمل اصلی دوباره انجام می‌شود (شیخ مجری اصلی ماجرا است).
۴. پرده نهایی و اوج: علما متحیر می‌شوند، حالت‌ها بر آنها پیدا می‌شود و توبه می‌کنند.
۵. نتیجه‌گیری یا تعبیر پایان بخش: والله اعلم.

در اولیانامه‌نگاری اسلامی می‌توان حکایت‌ها را در سطوح گوناگونی خوانش کرد. نخستین سطح در اینجا آن سطحی است که در آن شیخ قادر به انجام یک کرامت است، آن هم از طریق تبدیل کردن مروریدها به آب و مهم‌تر از آن تبدیل دوباره آب به مرورید. این نوع کرامت که شامل نوعی قلب ماهوی می‌شود در کتاب غزنوی به کرات ثبت شده است.^{۳۸} نمونه‌هایی هست که در آن توانایی تبدیل یک ماده به ماده‌ای دیگر به عنوان ابزاری برای اثبات، تأیید و تثبیت جایگاه شیخ احمد در مقام یکی از اولیاء الله به کار گرفته می‌شود. گاه این امر حتی به درخواست دیگران صورت می‌گیرد. این سطح از روایت معطوف به توده مردمی است که در زیارتگاه‌ها تجمع می‌کنند؛ مردم پرهیزگار، اما شاید جاهلی که بدون هرگونه پرسش بیشتری بدان اعتقاد پیدا می‌کنند. سطح بعدی مربوط به برتری صوفیان بر علما می‌شود و از این رو حاوی مضمون عاجزساختن منکران است. آنچه که در اندیشه یک منکر نفی می‌شود، کلیت قابلیت‌های شیخ است. منکران تصور نمی‌کنند که اولیاء الله همراه با قابلیت‌های کاریزماتیک‌شان وجود داشته باشند و اگر چنانچه زمانی در تاریخ اسلام وجود داشته‌اند، امروز دیگر وجود ندارند. افزون بر این منکران تصور نمی‌کنند که خداوند مستقیماً با انسان ارتباط برقرار می‌کند، دست‌کم از زمان ختم نبوت چنین چیزی روی نمی‌دهد. ختم نبوت به معنای ختم وحی نیز هست و سرآخر البته، نه با اهمیتی کمتر، اینکه منکر بر آن نیستند که بتوان بر کنه ذات

۳۸. گرامریش در *Wunder* فصلی را به کرامات قلب ماهوی اختصاص داده است و به طور ویژه در بخش نخست آن به کراماتی پرداخته که در آن مواد گوناگون به طلا و احجار کریمه تبدیل می‌شوند، ص ۲۶۸-۲۷۰.

۳۷. زیاد بن الیاس ابوالعالی ظهیرالدین نامی وجود دارد که یکی از شاگردان بزودی، (درگذشت ۴۸۲ ق) محدث معروف حنفی بود. نام وی و تاریخ مزبور با هم همخوانی دارند. با این حال شیخ مورد نظریوندهایی محکم با دره فرغانه داشته است. (ابن ابی الوفا؛ الجواهر المضمیة فی طبقات الحنفیة؛ حیدرآباد: ۱۳۲۲، ص ۲۴۵، ش ۶۲۷). شخصی به نام بیحی بن سعید بن سیار الهروی نیز وجود دارد که در ترجمه احوال یکی از اعضای خاندان سماعی (درگذشته سال ۵۱۰) به وی اشاره شده است. در اینجا نیز نام فرد مزبور و تاریخ ذکرشده دست‌کم با هم تطابق دارند. رک به: تاج الدین سبکی؛ طبقات الشافعیة الکبری؛ به تصحیح عیسی البابی الحلبي؛ ج ۷، ص ۱۰-۹. درباره امام سوم من هیچ نظری ندارم و تردید نیست که باید اشخاص ذکر شده در کتاب غزنوی با اطلاعات رجالی مندرج در کتب طبقات تطبیق داده شوند.

خداوند آگاهی یافت. در همین ذات است که خداوند اسرار خویش را نهان می‌دارد. بنابراین انسان‌ها نمی‌توانند در چنین دانشی سهیم شوند. برای مثال آنها نمی‌توانند بر اندیشه‌های انسان‌های دیگر اشراف یابند (تنها خداوند از ضمیر انسان خبر دارد) و نیز نمی‌توانند از نیت خداوند برای رویدادهای آینده مطلع گردند و این یعنی آنکه کسی از آینده خبر ندارد. اما صوفیان درباره همه این موارد مواضع کاملاً متفاوتی دارند.^{۳۹} واپسین سطح در روایت‌های صوفیانه مربوط به تعلیم طریقت صوفیانه می‌شوند. راوی در این سطح مریدان و نسل‌های احتمالی صوفیان بعدی را خطاب قرار می‌دهد و همین معنای باطنی است که اغلب در کانون روایت اولیانامه‌ای قرار می‌گیرد. گاه این مضمون به صراحت بیان می‌شود؛ مثلاً هنگامی که راوی کلید فهم روایت را در آیه‌ای عرضه می‌دارد که به دنبال خود حکایت می‌آید،^{۴۰} اما در اغلب موارد این سطح باید از خود حکایت استنباط شود و به‌ویژه از اصطلاح‌شناسی و تعبیری که شیخ صوفی در حکایت به کار می‌گیرد. این اصطلاح‌شناسی سرشار است از ایهام‌هایی که ایضاح نمی‌یابند. می‌توان تصور کرد که مخاطبانی که از حیث معنوی ارتقایافته‌تر هستند از این بازی با معنای تخصصی متنوع این اصطلاحات لذت می‌برده‌اند و در این سطح و در چنان بافتی به هیچ‌روی اهمیتی ندارد که اینها نص صریح شیخ باشند.

حکایت مزبور درباره یک مجادله است و مسئله موجود در پس این جدال آن است که اشخاص حاضر در حکایت می‌خواهند بدانند که کدام یک از آنها حق دارد تا خود را محقق بنامد. دست‌کم دو برداشت از این اصطلاح در متن حاضر وجود دارد. از یک سو محقق در تضاد با مقلد قرار می‌گیرد. در فقه اسلامی مقلد کسی است که نمی‌تواند پاسخ‌هایی برای مسائل مستحدثه خود بیابد و از این‌رو ناگزیر از رجوع به شخصی عالم‌تراز خویش است. تقلید در کلام نظری نیز همین معنا را می‌دهد.^{۴۱} عادتاً افرادی که پاسخ مسائل فقهی را می‌یابند مجتهد نامیده می‌شوند؛ یعنی «کسانی که می‌توانند با استفاده از مجموعه‌ای از قواعد درست و تعریف‌شده راه حل یک مسئله معین را از مجموعه‌ای از متون و مسائل استنباط کنند»،^{۴۲} اما از آنجا که ما در این حکایت نه با فقه بلکه با کلام نظری مواجه‌ایم، محقق می‌تواند کسی باشد که قادر به گفتن حقیقت است یا می‌تواند تشخیص دهد که کدام یک از استدلال‌های نظری درست است. در این زمینه مسئله‌ای که علما درباره آن به بحث می‌پردازند مسئله توحید است که احتمالاً مسئله معروف صفات و نام‌های پرشمار خداوند نیز همراه با آن طرح می‌شود. این چیزی است که به نظر من عبارت معرفه الحق که درباره آن نیز مباحثه می‌کردند، بر آن دلالت دارد. این موضوع معرفت عرفانی صوفیان درباره خدا را تشکیل می‌داد، اما به این مسئله نیز ارتباط می‌یافت که چه چیزی را می‌توانستی درباره خدا بدانی و بر زبان آوری و این خود یکی از مسائل الهیات نظری نیز بود. همین الهیات نظری است که به این نتیجه رسیده که معرفت به اسرار خداوند امکان‌ناپذیر است. بنابراین از نظر صوفیان این نوع الهیات نظری الگوی اصلی تفکر نزد منکران است. از سوی دیگر از نگاه صوفیان محقق یک عالم دینی نیست. بنا بر یکی از متون راهنمای تصوف که در ادوار بعدی نگاشته شد، محقق یا متحقق کسی است که «خداوند تعالی را در

تصلب این مرزگذاری‌ها
همچنین دامان نحوه رویکرد
به مسلمانان عادی و اوقات
فراغت آنان را نیز می‌گرفت. در
اینجا باید این تصور عمومی
را که صوفیان «روادارتر» از
دیگر مسلمانان سنی هستند
کنار گذاریم. اسلامی که
احمد جام هوادار آن بود
بسیار تنگ‌نظرانه است.
مؤلف مقامات ژنده پیل
شیخ احمد را به سبب شمار
گسترده کسانی که بر دست
او توبه کرده‌اند می‌ستاید،
اما همچنین وی را به سبب
درهم‌شکستن خم‌های شراب
زرتشتیان و شکستن آلات
طرب تحسین می‌کند.

۳۹. درباره موضع منکران به گرامرک، همان، ص ۹۸-۱۱۰. برای درآمدی بر برخی از آموزه‌های بنیادین الهیات نظری ماتریدی رک به:

Hans Diaber, *The Islamic Concept of Belief in the 4th / 10th Century*, Tokyo 1995.

بخصوص مقدمه کتاب دایبر

Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997; Lutz Berger, *Islamische Theologie*, Wien 2010.

۴۰. در اثر مورد نظر در این پژوهش هیچ نمونه‌ای از این دست نیت نشده است، اما در دیگر آثار اولیانامه‌ای فارسی بی‌وسسته ضبط شده است. برای مثال رک به: ابن بزاز اردبیلی، صفوه الصفا؛ به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد؛ تبریز: ۱۳۷۳.

۴۱. رک به Daiber, *Islamic Concept*, 15. از نظر عده‌ای تقلید راهی است برای رسیدن به معرفت دینی.

۴۲. این تعریف کوتاهی است که من برای این اصطلاح پیشنهاد می‌کنم. درباره اجتهاد و موقعیت مجتهد رک به:

D.B. Macdonald, "Idjtihād ii", in *Encyclopedia of Islam*, vol. III, 1026b-1027a, Leiden 1971

برای دیدگاهی جدیدتر در این باره رک به:

Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihād Closed?", in *IJMES* 16,1 (1984), 3-41.

هر چیز متعینی مشاهده می‌کند، بی‌آنکه بدان تعینی یابد» و این نوع مشاهده (یا تحقق) به قرار زیر تعریف می‌شود: «مشاهده حق در تجلیات اسماء الهی که در اعیان مشهودند» و متحقق خاص کسی است که «حقیقتی واحد را در میان همه اشیاء مشاهده می‌کند و می‌بیند که هر شیئی را وجهی است مطلق و هر شیئی را وجهی است که متعین به تمام تعینات است و آنکه این جلوه را با ذوق دریابد [در این معنا] متحقق است».^{۴۳} به بیان صریح‌تر در حکایت مزبور، شیخ احمد هنگام بهره‌گیری از اصطلاح محقق به تجربه‌ای شخصی اشاره می‌کند که موضوع آن همسانی جوهر تمامی اشیاء مادی هنگام اشاره به قدرت خداوند است. از این قرار اشیاء مادی تنها در صفات عرضی شان (مانند جامد یا مایع بودن) با هم تفاوت دارند. چنان که پیش‌تر اشاره شد این حکایت درباره یک مجادله است. هم علما و هم شیخ می‌کوشند تا عمل یکسانی را انجام دهند، اما علما شکست می‌خورند و شیخ کامیاب می‌گردد: آنها تلاش می‌کنند تا مروریدها را به آب مبدل سازند یا بالعکس و از آنجا که عامل حقیقی در پس هر کرامتی قطعاً خداوند است، ایشان می‌کوشند تا تنها در این موقعیت و بنا بر خواست خویش از قدرت خداوند برای تبدیل مروریدها به آب استمداد جویند. از این قرار مجادله مزبور در نهایت این امر را آشکار می‌کند که کدام یک از حاضران در این تحدی به خداوند نزدیک‌تر و به واقع مستجاب الدعوه است و این یکی از مهم‌ترین دعای‌ای است که اولیاء الله می‌توانند اظهار دارند. در اغلب روایات اولیانامه‌ای این نوع منازعات به نمایش کشیده می‌شوند. این امر تا اندازه‌ای طبیعی است؛ چرا که صوفیان در این مقطع زمانی (سده ششم) هنوز می‌بایست برای به رسمیت شناخته شدن از سوی عموم مبارزه کنند. آنان ناگزیر بودند تا در وهله نخست اثبات نمایند که کردار و آموزه‌های آنها منطبق بر شریعت بود (واقعیتی که در مورد احمد جام تصدیق می‌شد، اما در رابطه با ابوسعید گاهی در معرض تردید قرار می‌گرفت)، اما صوفیان به همین مقدار بسنده نمی‌کردند. آنان تصور می‌کردند خودشان (و نه علما) وراثت حقیقی پیامبر و در واقع مؤمنان فی الحقیقه هستند. در این حکایت شیخ احمد مدعی می‌شود که کردار علما با عنوان شان راست در نمی‌آید و ایشان همگی در مرتبه‌ای پایین‌تر از این عنوان قرار می‌گیرند، به عبارتی آنها «مقلد» اند [نه محقق]. البته وی اشاره می‌کند که او خود مقلد نیست، واقعیتی که علما شکیبایی لازم برای ادراک آن را ندارند. از این رو این شیخ احمد است که آغازگر تحدی است. در حکایات دیگر این منکران هستند که شیخ را به منازعه می‌خوانند (مانند مورد چله نشینی چهل روزه) یا خواهان نشانه‌ای برای اثبات توانایی‌های کاریزماتیک شیخ احمد هستند. این نوع از حکایت روایت امتحان است که مؤلف اولیانامه در مورد خویش نیز ذکر می‌کند. در نمونه مزبور این علما هستند که بر آتش مجادله می‌دمند تا دلایل بیشتری برای اثبات دعاوی شیخ بیابند. آنها به صراحت منکر این دعاوی نیستند، اما برخوردشان با موضوع شبیه منکران است. آنها باور ندارند که ارتباط مستقیم خداوند با انسان در روزگار ما ممکن باشد و از این رو بهترین راه برای تقرب به خداوند و اعتقاد به او آن است که تا جایی که می‌توانیم دلایل و براهین نقلی را در حافظه داشته باشیم.^{۴۴} از این رو شیوه منکران در برخورد با این موضوع فضل‌فروشان و ملانقطی است و هیچ کدام ارجی برای تجربه شخصی قائل نمی‌شوند. به نظر می‌رسد که شیخ برای چنین رویارویی‌هایی به خوبی مهیاست. در تمام تحدی‌های اولیانامه‌ای و روایات امتحان، شیخ بی‌درنگ، در هر جا و هر لحظه‌ای پیشنهاد امتحان را می‌پذیرد. این امر باز هم می‌تواند ناشی از اصل بدیهی «بی‌واسطگی» باشد که یکی از ملاک‌های اصلی تفوق صوفیان است. در اینجا هر چیزی در جای درست خود دارد، پس چگونه می‌تواند وضع از قرار دیگری باشد؟ اما در این حکایت خاص این شیخ است که صحنه ماجرا و مصالح آن و ابزارهای نیاز برای انجام چنین نمایشی را برمی‌گزیند، حال آنکه همیشه چنین نمی‌شود و در حکایات دیگر، این مخالفان هستند که اختیار انتخاب شرایط هم‌اوردجویی را دارند. شیخ صحنه را به خوبی انتخاب می‌کند. از آنجا که امتحان نتیجه مناظره‌ای درباره صفات و اسمای الهی است، وی کرامتی را

غزنوی جزئیات بیشتری را درباره مخاطبانی که کتابش را برای آنان به نگارش درآورده به دست می‌دهد. در بخشی قابل توجه از کتاب (فصل ۳، ص ۱۲-۱۲) وی دست به نگارش آنچه برده است که در خدمت احمد دیده و شنیده است. غزنوی پس از اندکی می‌گوید که او به غزنه برگشت؛ جایی که در اصل از آن آمده بود و خاندان، دوستان و یارانش را در آن گذاشته بود و شروع به سخن گفتن درباره زندگی خویش در خراسان می‌کند.

۴۳. کمال الدین عبدالرزاق الفاشانی؛ اصطلاحات الصوفیه؛ قاهره: ۱۹۸۱، ص ۷۶ و ۱۵۶.

۴۴. «گفتند: ما هریکی را بر اثبات هستی صانع جل جلاله هزار دلیل حفظ باشد».

برای ارتکاب برمی‌گزیند که در آن قلب ماهوی اشیا صورت می‌گیرد. برای کسی که از نظر صوفیان محقق است و از این رو قائل به پیوندی مستقیم میان ماده (در همه اشکال آن) و خداوند است، قلب جوهری کار دشواری نیست. نکته ویژه‌تر در اینجا پرسش آغازین شیخ احمد درباره اصل و منشأ مرواریدهاست. در اینجا علما با اتکا بر دانش سده‌های میانه باید اذعان کنند که مرواریدها حاصل قلب جوهری هستند و خداوند به اراده خود بر آن شده است تا ماهیت قطرات باران را به مروارید تغییر دهد و بنابراین مرواریدها در ابتدا آب بوده‌اند. افزون بر این کرامات در نوشته‌های اولیانامه‌ای اسلامی خرق عادت نیز نامیده شده است. باید به یاد داشته باشیم که در ادراک مسلمانان سده‌های میانه مطلقاً هیچ قانون طبیعی‌ای وجود نداشت، بلکه این روایات تکراری مورد نظر خداوند بود که در کار بود؛ هرگاه خداوند می‌خواست تا آب دیگر آب نباشد، بلکه تبدیل به مروارید شود، این اتفاق روی می‌دارد بدین قرار در آغاز مجادله علما بر اساس جهان بینی خود اذعان به پذیرش امکان قلب ماهوی اشیا (به خواست خداوند) می‌کنند. نتیجه منازعه در واقع از پیش معلوم است، اما راوی در شکل دهی به داستان خود از عنصر تعلیق بهره می‌جوید. این امر در بخشی از کتاب به چشم می‌آید که در آن شیخ و علما باید تصمیم بگیرند که چه کسی کار را آغاز کند. البته ادب حکم می‌کند که هر کس شروع کار را به دیگری واگذارد، اما در این حکایت روند داستان اقتضا می‌کند که شیخ آخرین نفر باشد. اگر روند به شکل دیگری بود کل قضیه جاذبه خود را از دست می‌داد. نه تنها شیخ تمامی شرایط تصریح شده برای اثبات دعوی خویش به عنوان یک محقق را برآورده می‌کند، بلکه کاری می‌کند تا مرواریدی که از بقیه بزرگ‌تر و ناسفته است دوباره در انتهای کار منعقد شود. باید در این باره کمی توضیح داد. نخست آنکه (یعنی در نخستین سطح خوانش که برای باورمندان معنادار است و نه احتمالاً مخاطبان جاهل حکایت) شیخ عملی خارق‌العاده را به نمایش می‌گذارد. باید اشاره داشت که برای این دست از مخاطبان بسیاری از کرامات قلب ماهوی که در کتاب بدان اشاره می‌شود، همواره منتهی به تبدیل شیئی بی‌ارزش به شیئی ارزشمند می‌شود؛ برای مثال خاک تبدیل به طلا می‌شود. عکس این کار یعنی تبدیل شیئی ارزشمند به شیئی بی‌ارزش برخلاف اصول است، چنان‌که در این حکایت مرواریدهای ارزشمند به آب معمولی تبدیل می‌شوند، اما سپس دوباره به حالت اولیه خود برمی‌گردند. از این قرار روند معکوس می‌شود و این می‌تواند دلالتی معنوی نیز داشته باشد. در سطح معنوی کار مرواریدهایی که تبدیل به آب می‌شوند، می‌توانند نمادی از فنا باشند؛ یعنی انحلال خود در هستی خداوند. بنابراین اتفاقی نیست که شیخ درخواست می‌کند تا سه مروارید بیاورند. تجلیات هستی خداوند در جهان مادی چندگونه و پرشمار است، اما همه آنها در جوهری یکسان تحلیل می‌روند که از آن ریشه گرفته‌اند.^{۴۵} پس از آن در مرحله‌ای که فراتر از فنا قرار دارد، می‌توان به مقام بقا دست یافت؛ مقامی که در آن صوفیان از حضور و قربت به خداوند بهره‌مندند.^{۴۶} همین بهره‌مندی از مقام بقا است که می‌تواند در تجسم مادی دوباره مرواریدها دخیل بوده باشد. این امر نمادی است برای حضور مداوم خداوند و از این رو تنها یک مروارید در قلب ماهوی دوم در حکایت ظاهر می‌شود. این مروارید ناسفته است. در سطح نخست (برای مخاطبان ناآگاه) این ماجرا نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از اتفاقات روی داده تردستی نیستند، بلکه در واقع مروارید جدید پیش‌تر در تشت وجود نداشته و در واقع در شمار هیچ‌کدام از آن مرواریدهای قبلی نیست. در سطح دیگر این مروارید ناسفته نمادی است از وحدانیت خداوند و این واقعیت که مروارید جدید سفته نشده است می‌تواند دال بر ناتوانی ذهن انسان برای درک وجود خداوند در هر شکلی باشد. وجود خداوند را می‌توان تنها تجربه کرد، نه درک.

در اولیانامه‌نگاری اسلامی می‌توان حکایت‌ها را در سطوح گوناگونی خوانش کرد. نخستین سطح در اینجا آن سطحی است که در آن شیخ قادر به انجام یک کرامت است، آن هم از طریق تبدیل کردن مرواریدها به آب و مهم‌تر از آن تبدیل دوباره آب به مروارید. این نوع کرامت که شامل نوعی قلب ماهوی می‌شود در کتاب غزنوی به کرات ثبت شده است.

۴۵. برخی از من می‌پرسند که آیا تأثیر افکار مسیحی را می‌توان در این بازی سه و یک جست و جو کرد؟ من فکر نمی‌کنم که چنین باشد. منطقه‌ای که متن مزبور در آن شکل گرفته است هرگز تحت تأثیر گسترده مسیحیت نبود (حتی اگر در خود کتاب به وجود جماعات مسیحی اشاره شده باشد). به هر روی مسئله ردیابی «انگذاری‌ها» نیست، بلکه بحث بر سر این است که چگونه به روایات اولیانامه‌ای شکل می‌داند و این روایات در یک شرایط معین چگونه نقش خود را ایفا می‌کردند.

46. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975

علی‌الخصوص ص ۱۴۲ به بعد