

Research Paper

Legitimizing the “Pir” Figure and Its Link to the Dominant Discourse of the “Prophet’s Sīra” in *Asrār al-Tawḥīd* and *Maqāmāt-i Zhinda Pīl*: A van Leeuwenian Analysis**Seyed Hasan Tabatabai**Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author). (shtabataba@semnan.ac.ir)**Mohammad Fatemi**PhD student in Persian Language and Literature, University of Birjand, Birjand, Iran. (fatemi71@semnan.ac.ir)

10.22034/lda.2026.145481.1125

Received:January, 13,
2026**Accepted:**

March, 01, 2026

**Available
online:**

March, 01, 2026

Keywords:*discourse
analysis,
legitimation,
van Leeuwen,
Asrār al-
Tawḥīd,
Maqāmāt-i
Zhinda Pīl.***Abstract**

Sufi *maqāmāt* and *manāqib* literature, by presenting a supra-human image of Sufi masters, provides a fertile ground for processes of legitimation. Drawing on the persuasive power of language on the one hand, and aligning these figures with the Prophet’s *sīra* on the other, such texts represent Sufi *shaykhs* as social actors. This descriptive–analytical study, grounded in Theo van Leeuwen’s critical discourse analysis, examines the strategies used to legitimize the “*pir*” figure and their connection to the dominant discourse of the Prophet’s *sīra* in *Asrār al-Tawḥīd* and *Maqāmāt-i Zhinda Pīl*. The findings show that the legitimation of the “*pir*” in imitation of the Prophet’s *sīra* appears in both works under three broad categories: mythopoetic narration, moral evaluation (analogy), and authorization. Subcategories include attributed *karāmāt* (miraculous deeds), adherence to the Prophet’s traditions, the spiritual genealogy of the path (the donning of the *khirqā*), the archetype of practice, and related devices. Overall, *Asrār al-Tawḥīd* proves more successful than *Maqāmāt-i Zhinda Pīl* in constructing a legitimate portrait of Abū Sa’īd Abū al-Khayr, as against that of Aḥmad-i Jām. This is both because the central figure of the former work lends himself to such representation, and because the author skillfully transforms motifs from the Prophet’s *sīra* into lived, affective experience, making fuller use of the mechanisms associated with that *sīra*.



مقاله پژوهشی

مشروعیت بخشی «شخصیت پیر» و پیوند آن با گفتمان مسلط «سیره پیامبر» در اسرار التوحید و

مقامات ژنده پیل بر اساس نظریه ون لیوون

سید حسن طباطبایی (نویسنده مسؤول)

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

(shtabataba@semnan.ac.ir)

محمد فاطمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.

(fatemi71@semnan.ac.ir)



10.22034/lda.2026.145481.1125

چکیده

کتاب‌های مقامات و مناقب صوفیه از حیث ارائه دادن سیمای فرابشری از مشایخ صوفیه، بستری متناسب با فرایند مشروعیت بخشی فراهم آورده و می‌کوشند با تکیه بر قدرت اقناعی زبان از یک‌سوی و همسو کردن با سیره پیامبر از سویی دیگر، به بازنمایی چهره مشایخ صوفیه به عنوان یکی از کنشگران اجتماعی بپردازند. در این پژوهش با تکیه بر رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان تئو ون لیوون، به صورت توصیفی-تحلیلی به بررسی شیوه‌های مشروعیت بخشی «شخصیت پیر» و پیوند آن با گفتمان مسلط «سیره پیامبر» در دو اثر اسرار التوحید و مقامات ژنده پیل پرداخته شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد مشروعیت بخشی «شخصیت پیر» به تأسی از «سیره پیامبر» در دو اثر به صورت دسته‌بندی کلی: نقل اسطوره پردازی، ارزش گذاری اخلاقی (قیاس) و اعتبار بخشی مطرح می‌شود. همینطور دسته‌بندی‌های فرعی به صورت: کرامات منتسب، پابندی به سنن پیامبر، نسب‌نامه طریقت (خرقه پوشی)، کهن‌الگوی عمل و... ارائه شده است. در یک برآیند کلی‌تر، نشان می‌دهد که اسرار التوحید در خلق چهره مشروع ابوسعید ابوالخیر به نسبت مقامات ژنده پیل و چهره احمد جام، توفیق بیشتری حاصل می‌کند؛ چرا که شخصیت محوری اثر ظرفیت چنین بازنمایی‌ای را دارد و هم نویسنده با مهارت‌هایی، مضامین سیره پیامبر را به تجاربی زیسته و عاطفی مبدل کرده است و تلاش می‌کند از تمام سازوکارهای منتسب به سیره پیامبر بهره وافی ببرد.

استناد: طباطبایی، سید حسن و محمد فاطمی (۱۴۰۴).

«مشروعیت بخشی شخصیت پیر و پیوند آن با گفتمان مسلط

سیره پیامبر در اسرار التوحید و مقامات ژنده پیل بر اساس نظریه

ون لیوون»، نشریه تحلیل گفتمان ادبی، ۳ (۴)، ۶۸-۴۷.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۱۰/۲۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۲/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۱۰

واژه‌های کلیدی:

تحلیل گفتمان،
مشروعیت بخشی،
ون لیوون،
اسرار التوحید و
مقامات ژنده پیل.

۱. مقدمه و بیان مسأله

الیاده با نگاه پدیدارشناسانه، به تجربه های عرفانی انسان معتقد است که «انسان بدوی یا مرد باستانی، در مجموع رفتار آگاهانه خود، کاری را سراغ ندارد که پیشتر توسط کسی دیگر، موجود دیگری که برتر از انسان بوده، نهاده و آزموده نشده باشد. آنچه را که او اینک انجام می دهد، قبلاً انجام داده اند. سرتاسر زندگی او، تکرار وقفه ناپذیر اعمالی است که دیگران آغاز کرده اند» (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۹). با این رویکرد، هر جنبش عرفانی در هر جامعه، دارای یک یا چند اسوه به عنوان متدین آرمانی است که برای «تثبیت ارزش ها و توجیه، مجاز کردن و مشروعیت بخشیدن به اصول خویش و عمومی سازی آن می کوشند خود را با گفتمان مسلط و مشروع پیوند دهند» (فتوحی و وفایی، ۱۳۸۷: ۴۳) و مشروعیت در اصطلاح یک مفهوم فراگیر است که اعمال فردی را در نظام اجتماعی از ارزش ها، هنجارها، تعاریف و اعتقادات شایسته و مطلوب نشان می دهد (جانسون و همکاران، ۲۰۰۶: ۵۷).

از جمله مواردی که عاملان گفتمان، در جهت تثبیت ارزش های خود و مشروعیت بخشی بدان می کوشند تا همسوی آن قرار گیرند و از این رهگذر توجیه پذیر، باورمند و مجاز شمرده شوند، تأسی به شخصیت هایی فراتر و برتری است که مورد پذیرش همگان باشد. از این میان، می توان به شخصیت هایی چون موسی، الیاس، مریم، محمد (ص) و کریشنا را به عنوان نمونه های اسوه در فرهنگ ها و ادیان مختلف اشاره کرد. مقامات نگاران و مناقب نویسان صوفیه، به عنوان عاملان گفتمان مشروعیت بخشی چهره پیر که با تکیه بر «اقتدار، سنت و آداب و رسوم پیشین حاصل می شود» (لیوون، ۲۰۰۷: ۹۴) در صدد تبعیت از سنت پیامبر برآمدند؛ چرا که از یک سوی، در تصوف اسلامی، آموخته های عارفان از دو منبع اصیل قرآن و حدیث مأخوذ است و از سویی دیگر، اقتدای به محمد (ص) به عنوان اسوه یگانه طریق معرفت، سنت همه عارفان مسلمان است (ر.ک بقلی، ۱۳۹۳: نوزده-بیست) که آن را به عنوان هسته مرکزی و کهن الگویی دینی قرار داده اند. از این رهگذر، بستر اقناع مخاطب در قالب گفتمان مسلط و هژمونی قدرت فراهم شده و از چهره مشایخ صوفیه، چهره ای مشروع، مقبول و مورد پذیرش همگان ساخته و پرداخته می شود.

از این منظر، بررسی گفتمان «کهن الگوی سیره پیامبر» در بازتاب شخصیت پیر در مقامات و مناقب، به ویژه در دو متن مهم *اسرار التوحید* و *مقامات زنده پیل*، فرصتی فراهم می آورد تا پیوندهای ژرف میان مشروعیت بخشی گفتمان مسلط و کهن الگوها (الگوهای عمل) آشکار شود. این متون، با ارائه چهره فرازمانی و فراگیری از طریق پیوند با سیره پیامبر اسلام، قصد آن دارند تا با مشروعیت بخشی به سیمای شیخ صوفی، مخاطب خود را

اقناع کنند. چنین موضوعی قابلیت آن را دارد از طریق رویکرد گفتمان ون لیوون، بازخوانی و تحلیل شود. هدف اصلی این پژوهش، واکاوی مشروعیت بخشی به گفتمان «کهن الگوی سیره پیامبر» در بازنمایی شخصیت پیر در مقامات و مناقب صوفیه است. در این متون، چهره پیر، موجودی فرابشری و فرازمانی تصویر شده است. شناخت سازوکارها و ابزارهای این گفتمان، می تواند ما را به درکی روشن تر از نقش روایت های صوفیانه در تثبیت اقتدار معنوی مشایخ و مشروعیت بخشی آنان هدایت کند. از آنجا که بررسی جامع همه آثار مناقب و مقامات صوفیه از حوصله این مقاله بیرون است، مطالعه حاضر به صورت موردی و محدود بر دو متن شاخص، یعنی *اسرارالتوحید* و *مقامات ژنده پیل* تمرکز دارد. این دو اثر، از یک سو نمونه ای ممتاز از ادبیات مناقب نگاری و مقامه نویسی صوفیانه اند و از سوی دیگر، از حیث روش های روایت پردازی و مشروعیت بخشی، زمینه ای مناسب برای مطالعه تطبیقی فراهم می آورند. بنابراین، اهداف اصلی پژوهش حاضر را می توان در سه محور خلاصه کرد:

الف) شناسایی و تحلیل شیوه مشروعیت بخشی گفتمان مسلط «کهن الگوی سیره پیامبر» در مقامات و مناقب صوفیه؛

ب) تمرکز بر نمونه های عینی در *اسرارالتوحید* و *مقامات ژنده پیل* به عنوان متونی شاخص؛

پ) مقایسه تطبیقی و تبیین جایگاه این نوع گفتمان در تثبیت اقتدار معنوی پیر و هژمونی آن، مشروعیت بخشی و میزان اقناع کنندگی.

چنین رویکردی در نهایت نشان خواهد داد که متون مقامات و مناقب، نه تنها نقش تاریخی و ادبی دارند، بلکه کارکردی گفتمان ساز در بازنمایی چهره مشروع شخصیت های محوری عرفان اسلامی ایفا می کنند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، نمایاندن سازوکارهای مشروعیت بخشی به «شخصیت پیر» در مقامات و مناقب صوفیه و پیوند آن با گفتمان مسلط «سیره پیامبر (ص)» بر اساس نظریه ون لیوون است. سؤالات هدایت گر این پژوهش بدین قرار است: فرایند مشروعیت بخشی شخصیت پیر به شیوه سیره پیامبر چگونه تحلیل و ارزیابی می شود؟ نوع مشروعیت بخشی در دو متن حاضر به چه شیوه هایی رقم خورده است؟ و چرا توانسته است در تثبیت اقتدار معنوی گفتمان «شخصیت پیر» و هژمونی قدرت آنان، مؤثر افتد؟

۲. پیشینه پژوهش

بررسی منابع موجود نشان می دهد که تاکنون پژوهشی که دقیقاً با موضوع حاضر منطبق باشد، انجام نشده است. با این حال، آثار متعددی به برخی از ابعاد این پژوهش پرداخته اند.

یارمحمدی در سه اثر «گفتمان رایج و انتقادی» (۱۳۸۳)، ارتباطات از منظر گفتمان شناسی انتقادی» (۱۳۸۵) و «درآمدی بر گفتمان شناسی» (۱۳۹۱) به بحث و بررسی گفتمان می-پردازد. سجودی و اکبری (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل انتقادی گفتمان مقامات مشایخ صوفیه» به روش کیفی-کمی و بر اساس روش شناسی فرکلاف در سه سطح «توصیف»، «تفسیر» و «تبیین» به بررسی زبان و گفتمان دو متن سیرت ابن خفیف و مقامات ژنده پیل پرداخته-است. نتایج پژوهش نشان می دهد که این متون، معرف دو گفتمان متفاوت اند و هر یک، ویژگی ها و خصایص زبانی خاص خودشان را دارند. نیز پورمظفری (۱۳۹۵) در مقاله «کلان-ساختار مقامات های صوفیان و نقش ایدئولوژیک آن» با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی روند ساختار مقامات می پردازد و نشان می دهد که کرامت و «گفتمان اهل کرامت» نقش عمده ای در مقامات سازی گفتمان مشایخ صوفیان ایفا می کند.

حیاتی و عرب زاده (۱۳۹۷) در مقاله «بازخوانی باب اول بوستان سعدی با رویکرد مشروعیت بخشی در گفتمان حکومت» با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر روش ون لیوون راهکارهای مشروعیت بخشی به گفتمان حکومت را در باب اول بوستان بررسی می-کند. برآیند این مقاله نشان می دهد که از میان چهار راهکار اصلی مشروعیت بخشی، راهکار عقلانی کردن از بسامد بالایی برخوردار است و سعدی از این طریق به مشروعیت بخشی و مشروعیت زدایی گفتمان حکومت می پردازد. صالحی مازندرانی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «گونه شناسی مکان و مناسبات سوژه با آن در گفتمان تصوّف؛ مطالعه موردی میراث صوفیانه ابوسعید ابوالخیر» با رویکردی توصیفی-تحلیلی نشان می دهند که چگونه حضور ابوسعید در نیشابور در شکل پیوستاری و کاربردی عناصر شهری تصرف می کند و با نگرش نوبنیاد به تصوّف و پیدایش و زایش گفتمانی نو، نیشابور را دچار زایشی مجدد کرده است. فداکار و صادقی شهپر (۱۴۰۱) در مقاله «مشروعیت بخشی و مشروعیت زدایی در اشعار ملک الشعرا بهار و حاجی قادر کویی بر اساس نظریه ون لیوون» با روشی توصیفی-تطبیقی بخشی از اشعار بهار و کویی را از منظر نظریه ون لیوون بررسی می کند. یافته ها نشان می-دهد بسامد مشروعیت بخشی بیشتر از مشروعیت زدایی است.

برآیند این مطالعات نشان می دهد گرچه موضوع مشروعیت بخشی و تحلیل گفتمان در برخی آثار، از جمله مقامات صوفیه مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، اما تحلیل مشروعیت بخشی و پیوند آن با گفتمان مسلط «سیره پیامبر» در بازنمایی شخصیت پیر صوفی در دو اثر اسرارالتوحید و مقامات ژنده پیل همچنان خلأ پژوهشی محسوب می شود. پژوهش حاضر، درصدد است این کاستی را جبران کرده و با تمرکز بر سازوکارهای

مشروعیت بخشی نشان دهد که چگونه مشایخ صوفی در این متون از حدّ یک شخصیت عادی فراتر رفته و به چهره‌ای فرابشری، مشروع و مقبول همگان بدل می‌شوند.

۳. چهار چوب نظری

۳-۱. تحلیل گفتمان و مشروعیت بخشی

زبان‌شناسان و محققان ایرانی برای واژه discourse معادل‌های گوناگونی وضع کرده‌اند. شمیسا آن را «کلام»، و لطفی پورساعدی آن را «سخن» دانسته و حق‌شناس اصطلاح «مقال» را معادل آن به کار برده است. نخستین بار داریوش آشوری در مقاله «نظریه غرب-زدگی و بحران تفکر در ایران» اصطلاح «گفتمان» را خلق می‌کند (فداکار و صادقی شهپر، ۱۴۰۱: ۱۴). به همین صورت، در مورد تعریف آن نظرات و باورهای متعددی مطرح شده است. به طور کلی یک گفتمان، مجموعه‌ای از داستان‌ها، گفته‌ها، ایماژها، استعارات، بازنمایی‌ها و معنایی است که به شکلی ویژه، نسخه‌ای به خصوص از رویدادها را خلق می‌کنند (ویوین، ۱۳۹۵: ۲۸۳). پس گفتمان را می‌توان تلاشی در جهت کشف و تبیین روابط متون با کارویژه‌ها و رویدادهای اجتماعی و فکری آن دانست (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۴۴). این رویدادها از سطح قابل رؤیت زبان و ساختارهای دستوری جملات فراتر می‌رود و نیل به فرایندها و زمینه‌های اجتماعی دارد (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۴: ۴۶). همین مسأله، زمینه‌ساز طرح یکی از ابعاد گفتمان می‌شود که آن را به مفهوم رفتار زبانی، در جریان کاربرد آن در دادوستدها و مقالات اجتماعی به کار می‌برند (لطفی پورساعدی، ۱۳۷۱: ۱۱) و سبب بازتولید مناسبات قدرت، دانش، هویت‌ها و روابط اجتماعی می‌شود (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

از این‌رو، گفتمان، به معنی «سازمان‌بندی اجتماعی محتواها در کاربرد» است که اساساً از منظر اجتماعی بدان نگریسته می‌شود (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۵۶). ون‌دایک بر این باور است که تحلیل‌گران گفتمان می‌کوشند تا با سازوکارهایی چون: چرا، چه موقع، چه کسی و چگونه به نوع کاربردی زبان روی آورند و آن را به مفهوم گفتمان اضافه کنند (ون دایک، ۱۳۸۹: ۱۷). همچنین، مشروعیت، عبارت است از توجیه عقلانی اعمال قدرت حاکم و این که حاکم برای نفوذ و اعمال قدرت خویش چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلایی برای پیروی از حاکم مطرح می‌کنند (قزوینی حائری، ۱۳۸۹: ۱۰۹) و در آن، اعمال قدرت شخصی را در نظامی اجتماعی از ارزش‌ها، هنجارها، تعاریف و اعتقادات به شکلی مطلوب و مقبول نشان می‌دهد (جانسون و همکاران، ۲۰۰۶: ۵۷). این مسأله، موجب می‌شود دیگر افراد جامعه، تحت تأثیر اعمال قدرت حاکم قرار گرفته و ملتزم به اجرای

فرمان‌های او شوند. از این رو، مشروعیت و گفتمان، ارتباط نزدیکی با مفهوم التزام و تعهد به فرمان‌برداری دارد (ونیست، ۱۳۷۱: ۶۸).

بر این اساس، هدف از مصادیق تحلیل گفتمان، این است که به کشف روابط بین پدیده‌های اجتماعی و گفتمان‌های موجود بپردازد و جهت تسهیل آن، با اضافه نمودن عواملی چون «مشروعیت بخشی»، «انتقادی»، «ایدئولوژی» و «قدرت» می‌تواند زوایای دیگری از متون که متأثر از بافت‌های وسیع فرهنگی و اجتماعی جامعه خویش بوده‌اند، روشن سازد. یکی از این رویکردها، نگرش ون‌لیوون است. او در کتاب «تحلیل گفتمان سیاسی» (۱۳۹۷)، در فصل هشتم تحت عنوان «ساخت گفتمانی مشروعیت سازی» به طرح ریزی نظریه مشروعیت خود پرداخته و بر آن است که مقوله مشروعیت سازی را با سازوکارهایی چون: اسطوره سازی، اعتبار بخشی و ارزش گذاری اخلاقی بررسی کند.

۳-۱-۱. اسطوره سازی

اسطوره سازی، بخشی از مشروعیت بخشی است که با کمک قصه‌ها، داستان‌ها و قهرمانان ساخته و پرداخته می‌شود و از این طریق، سازوکار مشروعیت بخشی را بیش از پیش فراهم می‌سازد. به عنوان مثال، در قصه‌های پندآموز بیان می‌شود که اگر از بایدها و نبایدها پیروی نشود، چه عواقبی خواهد داشت، یا در قصص اخلاقی، فرد قهرمان در قبال امری که مشروعیت دارد، هدایایی دریافت می‌کند، همه این موارد کمک می‌کند تا داستان به نظم طبیعی و قانون نخستین خویش بازگردد (لیوون، ۲۰۰۷: ۱۰۸).

۳-۱-۲. اعتبار بخشی

(الف) اعتبار شخصی: در این مرحله از مشروعیت بخشی، فرد با تکیه بر دیگری فراتر و برتر که پذیرفته دیگران است به روش‌های مختلف سعی دارد به گفتمان خود، مشروعیت و اعتبار ببخشد. در این خصوص، سؤالاتی برای طرح مشروعیت گفتمان مطرح می‌شود که «چرا باید از این شیوه استفاده کرد؟» و «چرا باید این کار را انجام داد؟» نزدیک‌ترین جواب اقناعی به سؤالات مذکور آن است که چون فلان فرد دارای اعتبار انجام داده است (لیوون، ۲۰۰۷: ۹۵). از جمله اعتبار بخشی‌ها، استناد به رفتار دیگری برتر و فراتر است و برای متقاعد ساختن مخاطب نسبت به صحت رفتار خویش، سخن و عمل خود را مطابق با نظر یک شخص موثق و عالی رتبه هماهنگ و همسو می‌کند.

(ب) اعتبار تخصصی: در این مرحله، سازوکار گفتمان، حول محور «دانش و تخصص» می‌چرخد و افراد برای مشروعیت بخشی سعی دارند مخاطب را از طریق نقل گزاره‌ای، نسبت دادن‌ها و استناد به دیگری اقناع کنند (رک لیوون، ۲۰۰۷: ۹۶). به بیانی دیگر، در این سطح

از گفتمان، برای مشروعیت بخشیدن، مخاطب را به تخصص و دانش ارجاع می‌دهند؛ مانند نسبت دادن سخنی به یک دانشمند سرشناس. گفتنی است استناد به تخصص و دانش می‌تواند به صورت «ضمنی یا صریح باشد، چنان که بسیاری از گفتمان‌های دانشگاهی، اعتبار خود را از طریق نقل گزاره‌ای از یک دانشمند کسب می‌کنند» (همان: ۹۵).

پ) اعتبار کهن‌الگوهای عمل: در فرایند اعتباربخشی یا مشروعیت‌بخشی اساساً بحث «الگوهای عمل» مطرح می‌شود که از این طریق، فرد از نمونه‌هایی پیروی می‌کند که غالباً بر ساخته رسانه‌های معتبر هستند (ر ک: لیوون، ۲۰۰۷: ۹۵-۹۴). برای مثال، الگوی عملی «حسنی نگو یه دسته گل» در ادبیات کودک، نمونه‌ای از ترغیب کودکان است یا این بخش که «فلان شخص مشهور در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمد» (حیاتی و عرب‌زاده، ۱۳۹۹: ۲۱۹) برای افراد کم‌درآمد الگوی عملی و ترغیبی می‌سازد.

۳-۱-۳. ارزش‌گذاری اخلاقی

الف) ارزش‌گذاری اخلاقی با قیاس: در این فرآیند، در سؤال «چرا؟» مبنای پاسخ بر شباهت و قیاس نهاده می‌شود و چنین پاسخ‌هایی داده می‌شود: «چون مثل فعالیت‌های گفتمانی دیگری است که از مشروعیت برخوردارند» یا «مثل فعالیت‌هایی که با ضد ارزش‌ها همراه هستند» (لیوون، ۲۰۰۷: ۹۹).

۴. بحث و بررسی

۴-۱. مشروعیت‌بخشی به گفتمان «چهره پیر» با فرآیند اسطوره‌سازی

از جمله سازوکارهای مشروعیت‌بخشی گفتمان مسلط «چهره پیر» در مقامات و مناقب صوفیه، پیوندی است که میان روایت‌ها، قصه‌ها و داستان‌ها برقرار می‌شود. این روایات که حول محور «اسطوره‌سازی» پیر صوفی می‌چرخد، توسط مقامه‌نویسان ایجاد می‌شود. شایان توجه است که غالب این نوع روایات، دارای سابقه و پیشینه است و مقامه‌نویسان در جهت تقدس و اسطوره‌سازی از گفتمان مسلط «چهره پیر» آن را به شکلی تازه و بدیع ساخته و پرداخته‌اند. بدین منظور، مطابق با گفتمان مشروعیت‌بخشی با فرایند اسطوره‌پردازی در متون صوفیه، داستان‌هایی شبیه به سیره پیامبر (ص) نقل می‌شود. نمونه‌ای از این شیوه و شگرد را در حکایتی می‌بینیم که محمدبن منور، نظیره‌پردازانه با اشاره به ماجرای خاکستر پاشیدن مشرکان و مخالفان بر سر پیامبر، روایت مشابه این چینی و بلکه شدیدتر و حادث‌تر از آن برای ابوسعید نیز نقل می‌کند تا فروتنی، تواضع و خشوع شیخ را نشان دهد و او را در این تحمل و مدارا، متابع سنت پیامبر اسلام معرفی کند: «شیخ ما از جایی می‌گذشت که زنان آن محل بر بام آمده بودند و نجاست آماده کرده و بر ما پاشیدند» (محمدبن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۳۵). در

این روایت به جای خاکستر، نجاست آمده است که تواضع و خشوع بوسعید به شکلی واضح تر جلوه می کند و شمایل مشروعیت بخشی به شکل عاطفی تر بیان می شود. در این موارد، اساساً نوع برخورد، مورد توجه مقامه نویس است و از این رهگذر، مهربانی، گذشت و فروبردن خشم، مؤلفه ای می شود که مخاطب را تحت تأثیر قرار داده و موجب اقناع، پذیرش و سرسپردگی آنان می شود. برخلاف انتظار، چنین رویکردی در اندیشه مقامه نویس احمد جام مشاهده نمی شود؛ چرا که گفتمان مسلط در این اثر، ترس فراگیر و ستیهندگی است.

مورد دیگری که مطابق با فرایند اسطوره پردازی در متون صوفیه به صورت نقل گزاره ای ارائه می شود، معجزه «گرفتن کودک معلق در هوا» است. این مورد به عنوان یکی از معجزات پیامبر اسلام چنین روایت شده است: «فقال النبی قوموا قال جابر فنظرت الی امر هائل فقال النبی ضعوا له فناگاه فدب الصبی حتی اخذه ابواه» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۹۹). حکایتی در مثنوی مولوی آمده که با بیت زیر شروع می شود و احتمالاً نگاهی به روایت مذکور داشته است:

یک زنی آمد به پیش مرتضی گفت شد بر ناودان طفلی مرا
(مولوی، ۱۳۹۳: ۲۶۵۷/د)

۵۵

مقامه نویس ابوسعید نیز با الگو قرار دادن معجزه پیامبر اسلام، کرامتی این چنینی را به ابوسعید نسبت می دهد. محمدبن منور می گوید که: «کودکی خرد از کنار مادر از بام بیفتاد شیخ ما را چشم بر وی افتاد و گفت: بگیرش! دو دست در هوا پدید آمد و آن کودک را بگرفت و بر زمین نهاد» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۵۹). در جایی دیگر، کرامت معلق ماندن زنی در هوا به اشارت شیخ (همان: ۱۸۴) و حکایتی که همسر قشیری در مجلس بوسعید بیهوش می گردد و از بام می افتد، شیخ گفت: «هم آنجا در هوا معلق بایستاد، تا زنان دست فروکردند و بر بامش کشیدند» (همان: ۸۱).

همین نوع کرامت را در کرامات احمد جام نیز می بینیم، بدین گونه که «نواده فقیه اجل از بام بالا در افتاد، کسی او را در هوا بگرفت و بر آن بام ستون نهاد، پس شیخ الاسلام را پرسیدند که آن چه بود که تو دست در هوا زدی؟ گفت: چون آن دختر از بام درفتاد، من دست یازیدم و او را بگرفتم» (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۳۸ - ۱۳۷؛ ۱۱۵ - ۱۱۳).

تأمل در این مورد نشان می دهد که اساساً کراماتی از این دست، در مشروعیت بخشی گفتمان مسلط مشایخ صوفیه بسیار مورد توجه قرار می گرفته است؛ چرا که از یک سوی سبب بهت و حیرت و از سوی دیگر، موجب ترس فراگیر مخاطبان می شود، از این رو، در پایان تمام این موارد، جملاتی نظیر «جمله اهل مجلس بدیدند و فریاد از خلق برآمد و

حالاتها رفت!» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۵۹) مشاهده می‌شود. گفتنی است سازوکار تعبیر و القاب مورد پذیرش در جامعه از مرتبه اجتماعی والایی برخوردار است (لیوون، ۱۳۹۷: ۲۱۳)؛ از این رو، متصف کردن مشایخ صوفیه به آنها، موجبات ترس فراگیر، حیرت و اقناع مخاطبان را بیش از پیش فراهم می‌سازد. به عنوان مثال در شواهد فوق، مقامه‌نویسان به جای ابوسعید، تعبیر «شیخ ما» و به جای احمد جام، تعبیر «شیخ الاسلام» را به کار می‌برند. این موارد که در جای جای دو اثر به چشم می‌خورد به خوبی نشان می‌دهد که مقامه‌نویسان، آگاهانه دست به گزینش و انتخاب زده‌اند و از این رهگذر به بازنمایی اقتدار، سلطه، قدرت، توانایی و طبقه اجتماعی پیران پرداخته‌اند.

مورد دیگری که مطابق با مشروعیت‌بخشی مشایخ صوفیه با فرایند اسطوره‌پردازی مطرح شده نقل حکایت «حجه‌الوداع» است. در خصوص مشروعیت‌بخشی گفتمان ابوسعید نیز چنین می‌آید که از آخرین مجلس او با عنوان مجلس وداع یاد می‌شود. نکته قابل تأمل، این است که در این مجلس، بوسعید چهار چیز را بین مردم به یادگار می‌گذارد: «و بدانید که ما رفتیم و چهار چیز به شما میراث گذاشتیم، رفت‌ورویی و شست‌وشویی و جست‌وجویی و گفت‌وگویی. و تا شما برین چهار چیز باشید آب جوی شما روان باشد و جهد کنید که ازین چهار اصل از شما فوت نشود که آخر عهد است» (محمدبن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۳۳۸). برآیند شاهد بالا، نشانگر مشروعیت گفتمان رفیع و کاملاً مسلط بوسعید است که مخاطبان و مریدان او نیز پس از مرگ او، تابع گفتمان اویند و از او پیروی می‌کنند. این مورد در خصوص احمد جام مشاهده نشد.

۴-۲. مشروعیت‌بخشی به گفتمان «چهره پیر» با فرآیند اعتباربخشی

الف) اعتبار شخصی

اعتبار شخصی حول محور «استناد به رفتارهای شخص برتر» ارائه می‌شود. در این سطح، مقامه‌نویس در راستای مشروعیت‌بخشی به گفتمان مسلط «چهره پیر» و با تمسک به رفتار فردی برتر و فراتر قصد دارد مخاطبان خود را متقاعد و اقناع کند. او در حقیقت با این امر، نه تنها به رفتار شخصیت پیر صحنه می‌گذارد، بلکه او را مطابق با فرد عالی و برتر نیز می‌داند. از جمله اعتبارات شخصی که در راستای مشروعیت چهره پیر صوفی به کار می‌رود، پایبند بودن به سنت پیامبر (ص) است. مشایخ در ابتدای طریقت، چنان عمل می‌کنند که ریاضات خود را محاذی سنت پیامبر (ص) قرار داده و بر خود واجب نموده که هم سنت و هم فرائض را به صورت کامل به انجام برسانند. محمد منور در مورد پایبندی بوسعید می‌گوید: «هر چه ما خوانده بودیم و در کتاب‌ها دیده یا شنیده یا نبشته که

مصطفی آن کرده است یا فرموده، آن بجای آوردیم و هر چه شنوده بودیم و در کتاب‌ها دیده که فریشتگان آن کنند در ابتدا آن بکردیم» (محمدبن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۲۲) و «هیچ سنن از سنن و هیچ آداب از آداب مصطفی از سفر و حضر از وی فوت نشدی و همگی وی عبادت گشته بود» (همان: ۵۳).

در این موارد نشان داده می‌شود که اعمال و رفتار ابوسعید همسو با سنن و فرائض پیامبر^(ص) است. نکته قابل تأمل، متّصف نمودن اعمال ابوسعید با صفات‌های مبهم «هر» و «هیچ» است که نشان از فراگیری کامل و پایبندی تمام او به کهن‌الگوی سیره پیامبر دارد و از این طریق، مخاطب را همراه خویش نموده و او را به پذیرش بدون تردید وامی‌دارد. به بیانی دیگر، صفات‌های مبهم «هر» و «هیچ» می‌تواند مشمول مخاطبان او نیز بشود، یعنی «هر مخاطبی مشروعیت او را می‌پذیرد» و «هیچ مخاطبی نمی‌تواند مشروعیت او را رد کند». این نکته، به خوبی نمایانگر آن است که مقامه‌نویس ابوسعید توانسته است با قدرت اقناعی زبان به درک خود از گفتمان «شخصیت پیر» مشروعیت ببخشد و آن را برای دیگران باورپذیر سازد (ر.ک: لیوون، ۲۰۰۷: ۹۸).

سوای این رویکرد که مقامه‌نویس آن قصد در بازنمایی چهره‌ای مشروع و مقبول برای ابوسعید در نظر دارد، ابن حزم- که سرسپردگی‌ای به ابوسعید ندارد- از منظری دیگر به او می‌نگرد و چنین می‌گوید «هكذا معا من الصوفیه مره یلبس الصوف، و مره یلبس الحریر المحرم علی الرجال، و مره یصلی فی الیوم الف رکعه، و مره یصلی لافریضه و لانافله و هذا کفر محض و نعوذ بالله من الضلال.» (ابن حزم، بی‌تا: ج ۳ / ۱۲۳) برآیند این مقایسه، آن است که ابن حزم، خلاف محمدبن منور، ابوسعید را شخصی عادی در نظر گرفته که چندان پایبند به سنن و سیره پیامبر نیست؛ از این رو، می‌توان چنین استنباط نمود که ابن حزم با بر شمردن اعمال فردی ابوسعید، از چهره‌اش، «مشروعیت‌زدایی» می‌کند.

نمونه دیگر از اعتبار شخصی بخشیدن به ابوسعید، آوردن اصطلاح «اصحاب» برای یاران و مریدان اوست. محمدبن منور بر این باور است که ابوسعید به تأسی از شخصیت پیامبر^(ص)، ده تن صحابه دارد. «رسول را ده بار بوده‌اند که ایشان را اصحاب عشره خوانده است. ما را نیز حق جل و علا، ده مرید داد بر متابعت مصطفی صلعم و ایشان را اصحاب عشره ما گردانید» (محمدبن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۳۵۳). در این مورد، مقامه‌نویس با در نظر داشتن یارانی برای ابوسعید، به خوبی نشان می‌دهد که چهره پیر صوفی از قبل مورد پذیرش بوده است، تا بدانجا که افرادی به پایبندی و یاری از او برخاستند. نکته قابل تأمل، کاربرد واژه عربی «اصحاب» به جای فارسی «یاران» است که در این متن به شکلی ایدئولوژیک به کار

رفته و هژمونی گفتمان قدرت فراگیر ابوسعید را آیینگی می‌کند. این گفتمان در ابتدا در واژه «مرید» و سپس در واژه «اصحاب عشره» دیده می‌شود؛ چرا که این افراد، علاوه بر این که شاگرد و سر سپرده او هستند، جزو یاران او نیز به شمار می‌روند.

از دیگر موارد اعتبار شخصی که در مقامات مطرح می‌شود، بحث «امی‌بودن» است. در خصوص «امی» و «امی بودن پیامبر»، تفاسیر و مطالب زیادی ارائه شده است. ابن عبدربه، امی را تعبیر به امت پیامبر کرده (ابن عبدربه، بی‌تا: ج ۴ / ۲۴۲) و ثعلبی آن را منسوب به ام‌القری می‌داند (ثعلبی، بی‌تا: ج ۴ / ۲۹۲؛ قرشی، بی‌تا: ج ۱ / ۲۶۰). در جایی دیگر از مأمون و المنقری داستانی آورده و در آن امی بودن را مساوی با شعر نگفتن تلقی نموده است (ثعلبی، بی‌تا: ج ۴ / ۲۴۳). برخی آن را برای پیامبر فضیلت می‌دانند (مبیدی، ۱۳۸۲: ج ۱ / ۲۴۴-۲۵۵ و ج ۷، ۴۰۴). زمخشری آن را به معنی بی‌سواد دانسته و این صفت را برای پیامبر معجزه آشکار تلقی می‌کند (زمخشری، بی‌تا: ج ۴ / ۶۴۸)؛ اما هر چه باشد واژه «امی» در متون صوفیه به شکلی ایدئولوژیک به کار می‌رود و از آن به عنوان فضیلت و صفتی نیکو و معجز آشکار یاد می‌شود.

نسبت امی دادن به شیخ جام و تصنیف چندین جلد کتاب به وسیله او از همین مقوله تواند بود (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۸۳). نیز شیخ جام در داستان رفتن به سرخس و شفا دادن بیماران به عنوان کسی معرفی شده که بدون اینکه علم طبابت خوانده باشد طبیب است (همان: ۳۹-۴۰) و همه دانسته‌های او را علم لدنی (همان: ۱۵-۵۱-۶۰) به حساب می‌آورند. علاوه بر این، شیخ جام در آثار بازمانده‌اش، هیچ نشانه‌ای از آموزگاران خود نداده است و نمی‌دانیم که او چگونه خواندن و نوشتن و مقدمات عربیت را کسب کرده است. از روی این موارد، سدیدالدین غزنوی قصد داشته چهره‌ای فراگیری از شیخ جام را بازنمایی کند و به صورت تلویحی، او را شخصی «امی» قلمداد می‌کند و از این رهگذر مسیر مشروعیت‌بخشی و اعتباردهی او را مهیا می‌سازد.

از سویی دیگر، مطالعه آثار او به ما می‌گوید که او بهره نسبتاً خوبی از معارف دینی عصر داشته است و اگر در بعضی آثار خویش اشاره‌ای به استادان خود در معارف کرده بوده است مریدان او آنها را پاک‌سازی کرده‌اند تا او را امی محض جلوه دهند. در حالی که در دیگر حوزه‌های معرفت، خود احمد جام اعتراف می‌کند که در جستجوی کسی بوده که از او بیاموزد. چنانکه می‌گوید: «یک سال زیادت است که من در ولایت هرات درآمده‌ام و جست‌وجوی می‌کنم تا هیچ کس یابم تا از وی سخنی یادگیرم؟» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۳) او حتی فارسی را خوب می‌دانسته است، به گونه‌ای که شغل شاغل او تورق

شاهنامه و تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری بوده است (همان، ۶۵). این موارد، خلاف منقولات سدید غزنوی، از چهره احمد جام مشروعیت زدایی کرده و امی بودن و علم لدنی اش را رد می کند. گفتنی است این مورد در خصوص مشروعیت بخشی ابوسعید مشاهده نشد.

ب) اعتبار تخصصی

نمونه دیگر فرایند اعتبار بخشی، اعتبار تخصصی است. در این سطح از مشروعیت بخشی، مقامه نویسی سعی دارد شیخ را فردی محیط بر علوم و دانش های مختلف معرفی کند. این فرایند نیز در این متون به گونه ای مطرح شده که مسیوق به سابقه است. از جمله، اعتبار تخصصی که می توان در متون مقامات و مناقب صوفیه بدان اشاره کرد، نسبت دادن طریقت مشایخ صوفیه به پیامبر اکرم (ص) است. محمد منور، نسب نامه طریقت بوسعید را به چند فاصله به پیامبر خدا می رساند (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ۲۶). در مواردی، خرقه ای که بوسعید بر تن دارد با چند فاصله به پیامبر اکرم می رسد (همان: ۳۳-۳۲) و به طور کلی بر خرقه ای که بوسعید بر تن می کند، تأکید بسیار دارد. او حتی در جایی که بوسعید خرقه بلعباس قصاب را می پوشد، می گوید که این خرقه به پیامبر می رسد (همان: ۴۹) و می خواهد این نکته را یادآور شود که مقام بوسعید مقامی است که جز پوشیدن خرقه پیامبر بر او روا نیست. بنا به گفته محمد غزنوی، همین خرقه است که بوسعید به پسرش بوطاهر می دهد و می گوید کسی در وجود خواهد آمد که ولایت دین اسلام به او باشد. این خرقه را در او بپوشان و آن خرقه ای است که به ابوبکر می رسد. شیخ جام را چهارده پسر بود و بعد از وفات شیخ طبق رسمی که بوده آن خرقه را خرقه کردند و هر یک از پسران بهره ای برد و بعد از آن مردمان از اطراف و اکناف به زیارت آن می آمدند و به برکت آن خرقه شفای عاجل می گرفتند و هر بیمار و مفلوج و مصروع و دردمندی که آن خرقه را پوشیدند شفا یافتند و از آن رنج نجات یافتند (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۶۴-۱۶۲).

گفتنی است که شخصیت بوطاهر نه در سه مقاماتی که در سیر و سلوک بوسعید نوشته شده (اسرار/التوحید، حالات و سخنان بوسعید و چشیدن طعم وقت) آمده و نه در کتب خود احمد جام و این می تواند یکی دیگر از بر ساخته های مقامه سازان جاهل احمد جام باشد. دیگر اینکه اگر این جاهلان می دانستند که در مذهب احمد جام که کرامی بود، نه خرقه ای است و نه پیری، و هیچ کدام از آنها ضرورتی ندارد، هزار بار بیشتر به نفع آنها و به نفع شیخ بود. اما اینها که گویا - احتمالاً در قرن هشتم و یا حتی اوایل نهم - به فکر مقامات نویسی برای شیخ افتاده اند، چنان تحت تأثیر سنت صوفیانه خرقه و پیر قرار گرفته اند که هرگز نمی توانستند قبول کنند که کسی در سلوک روحانی مقامی بلند داشته

باشد و از دست هیچ پیری خرقه نگرفته باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۶۳-۵۸). از همین روی می‌توان گفت که مقامه‌نویس/مقامه‌نویسان شیخ جام از نقل هیچ دروغی ابایی نداشتند چنان که در انتساب خرقه گفتند که «شیخ بوسعید به بوطاهر وصیت کرده است که به شیخ جام بدهی که اصلاً در مقامات بوسعید نیست» (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۹۵-۱۹۳ نیز ۲۰۹-۲۱۱ و ۳۲۸) دربارهٔ نسب‌نامهٔ مریدی و مرادی نیز باید گفت که در مقامات احمد جام، نسب‌نامه‌ای برای او در نظر گرفته شده که بر اساس آن نسب شیخ به امام علی^(ع) و از او به پیامبر^(ص) می‌رسد (همان: ۱۸۶-۱۸۵).

این مقایسه نشان می‌دهد که گفتمان «نسب‌نامه» از سوی مقامه‌نویس ابوسعید موفق‌تر بوده است؛ چرا که مطالب مطرح شده از سوی او در بازنمایی و مشروعیت‌بخشی چهرهٔ ابوسعید از مقبولیت بیشتری نزد مخاطبان برخوردار است، اما به نظر می‌رسد سدید غزنوی، با توجه به اسناد تاریخی - و خلق شخصیت دروغین ابوطاهر از یک سوی و منتسب کردن خرقه برای او که کرامی‌تبار بوده- در مشروعیت‌بخشی به احمد جام توفیق چندانی نداشته و اساساً به جای مشروعیت‌بخشی به چهرهٔ او، از او مشروعیت‌زدایی کرده است.

نمونهٔ دیگر اعتبار تخصصی، استناد به افراد صاحب سبک و متشخص است که نقش محوری در مشروعیت‌بخشی به گفتمان پیر صوفی دارند. به عنوان مثال، در اشاره به شطح «لیس فی الجبه سوی الله» و برآوردن انگشت مسبحة در /سرار/التوحید چنین می‌آید که «بسیار از مشایخ حاضر بودند، چون بو محمد جوینی و استاد امام ابوالقاسم القشیری و استاد اسماعیل صابونی و مشایخی دیگر از بزرگان که بر این سخت اعتراض نتوانست کردن و همه را وقت خوش شد» (محمدبن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۲۰۲-۲۰۱).

نویسندهٔ /سرار/التوحید در این روایت سعی کرده با آوردن نام اشخاصی، موضوع مورد بحث را تاریخی جلوه دهد و حتی بگوید که علما و مشایخی چون جوینی، قشیری و صابونی این گفته را نه انکار، بلکه تأیید هم کرده‌اند (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۱۳۴). از این‌رو، نقل حکایت «تقدّس خرقه» و به تأیید رسیدن آن از جانب دیگر مشایخ، موجب مشروعیت گفتمان ابوسعید می‌شود به گونه‌ای که همه را وقت خوش می‌شود و چاره‌ای جز اقناع و پذیرش گفتمان مسلط او ندارند.

نکتهٔ حائز اهمیت در اینجا، نسبت دادن این شطح به ابوسعید است. نخستین نویسنده‌ای که این شطح را به جدّ اعلای خود ابوسعید نسبت داده، صاحب /سرار/التوحید بوده است؛ اما اقوال این نویسنده از لحاظ تاریخی قابل اعتماد نیست. صحنه‌پردازی او در هنگامی که به قول او ابوسعید این شطح را به زبان می‌آورده کاملاً ساختگی و خیالی است، علت اشتباه

هم این بوده است که این شطح در منابع قدیم به شخصی به نام «ابوسعید» نسبت داده شده است ولی معلوم نبوده که این کدام ابوسعید است. مثلاً نجم دایه در *مرصاد العباد* این شطح را به ابوسعید نسبت داده است و هر خواننده‌ای می‌پندارد که منظور دایه، ابوسعید ابوالخیر است، در حالی که شاید چنین تصویری درست نباشد. «در دستینه B، در جایی که این مطلب به ابوسعید نسبت داده شده در حاشیه تصریح شده است که این ابوسعید، شیخ بغدادی معروف به خراز است.» (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۱۳۶).

پ) اعتبار کهن‌الگوهای عمل

در این بخش، آنچه مهم می‌نماید، بحث «الگوهای عمل» است و فرد دیگری (شخصت پیر) از فرد برتر و فراتر از خود، نمونه‌هایی الگو گرفته و آن‌ها را انجام می‌دهد. به بیانی دیگر، شخصیت پیر به تأسی از شخص برتر در جهت اقناع مخاطب و نیز مطابق نمودن خود با آن، فراتر نمونه‌ها و الگوهای معتبر و فراگیری را وام می‌گیرد. به عنوان مثال، یکی از سنت‌ها و الگوهای پیامبر اکرم **سخن به تکرار گفتن** است و غالباً چنانکه آمده و جزء سنت نیز تلقی شده، سخن به سه بار گفتن است.

مولوی در بیتی به این معنی اشاره کرده است:

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار / این سوم دفتر که سنت شد سه بار
(مولوی، ۱۳۹۳: د/ ۴۸۵)

این بیت ظاهراً باید برگرفته از این روایت باشد: «و کان رسول اذا خوطب فی شیء ثلاثاً لم یراجع بعد ثلاث و کان یرکر الکلام ثلاثاً» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۲۴۵).

در مقامات ابوسعید به تأسی از این سنت، **سخن به تکرار گفتن** یا سه بار گفتن به چشم می‌خورد. در مجلس وداع، بوسعید می‌گوید: «علم هردو جهان درین کلمات گفته‌اند: انا لله و انا الیه راجعون قحط خدای آمد، قحط خدای آمد، قحط خدای آمد. در ما نگرید که این سخن بر ما ختم شد» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۳۳۸). در حکایتی دیگر، بوسعید مجلس می‌گوید و میریدی که به او معتقد گشته است در آن مجلس حضور دارد. شیخ از روی فراست متوجه حضور او می‌شود. «شیخ یک آستین با تیزر بهم، جدا کرد و بنهاد و آواز داد که یا بوعلی طوسی کجایی؟ سه بار گفت، جمع گفتند مگر شیخ ترا آواز می‌دهد» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۱۱۹).

این مورد در خصوص مشروعیت بخشی احمد جام نیز مذکور است و در مقامات ژنده پیل مذکور است؛ با این تفاوت که تاکید بر روی «سه بار سخن گفتن» نیست. سدید غزنوی در حکایتی روایت می‌کند که وقتی کم آبی پدید آمده بود. شیخ جام به دعا از خدا درخواست

آب می‌کند، در زمان آبی به اندازه ی دریا پیدا می‌شود و زمین زراعی سدید یعنی مقامه نویس شیخ سه بار آب می‌خورد و زمین آب را فرو می‌بلعد (غزنوی، ۱۳۴۰: ۹۳-۹۲). در جایی دیگر نیز به انکار منکران و به سخره گرفتن شیخ جام و برکت نظر شیخ در درختی خشک و پژمرده اشاره می‌شود و تصریح می‌گردد که به برکت نظر احمد جام درخت خشکیده در همان سال شکوفه می‌کند و سه بار، بار می‌دهد (همان: ۱۴۵).

نمونه دیگر از الگوهای عمل، «شنیدن از دل» است. در کتب صوفیه، صوفیان اغلب در نقل احادیث به سنت محدثان عمل نمی‌کنند و از آوردن واسطه‌ها در اعلام بی‌نیازی می‌کنند. شفيعی کدکنی در این باره می‌گوید «پیشینه اعلام بی‌نیازی از واسطه، در الهامات غیبی ارباب سلوک در اسناد موجود، به روزگار قبل از حلاج یعنی به دوره بایزید بسطامی (متوفی ۲۳۴ یا ۲۶۱) می‌رسد که گفت: به مجلس بایزید شدم و مردمان درین سخن بودند که «فلان کس فلان کس را دید. و علم [حدیث] از وی گرفته و [احادیث] بسیاری از او کتابت کرده و با فلان کس دیدار کرده است» بایزید گفت: بیچارگان علم خویش را از مرده‌ای و او از مرده‌ای دیگر گرفته‌اند و ما علم خویش را از آن زنده‌ای که هرگز نمیرد گرفته‌ایم» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۸۲). از همین روی ابوسعید آورده است:

«فرّخ آنکس که ما را دید و فرّخ آنکس که آن کس را دید که آن کس ما را دید و فرّخ آنکس آنکس را دید که آنکس آنکس را دید که آنکس ما را دید و فرّخ آنکس که آنکس آنکس را دید که آنکس آنکس را دید که آنکس ما را دید. تا همچنین هفت کس بر شمرده که فرّخ آنکس که او هفتم کس را دید که ما را دید.» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۳۸۴) که بر ساخته‌ای از حدیث «طوبی لمن رانی» منقول از پیامبر (ص) است.

شواهد فوق نشان می‌دهد که مشروعیت بخشی از طریق «الگوی عمل» در باب بازنمایی چهره ابوسعید علاوه بر اینکه به پیروی از سنن پیامبر عمل نموده، رویکرد بلاغی نیز دارد، به بیانی دیگر به تکرار سخن گفتن یا سه مرتبه تکرار کردن، به منظور مؤکد کردن کلام به کار رفته است. این امر، از یک سوی، نشان از قدرت گفتمان و از سویی دیگر، نشان از اهمیت موضوع دارد. لازم به ذکر است در مقامات ژنده پیل و به منظور بازنمایی چهره احمد جام، این مسأله چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

اگر چه «الگوی عمل شنیدن از دل» در باب مشروعیت بخشی به احمد جام مشاهده نشد، اما در خصوص ابوسعید ابوالخیر الگوی مذکور، کاملاً در راستای مشروعیت بخشی گفتمان مسلط و هژمونی قدرت به کار رفته و قصد آن اقناع سازی و پذیرش مخاطب است. وجود واژه «فرّخ» و تکرار مکرر آن از یک سوی، و تکرار عبارت مبهم «آنکس» از سویی دیگر علاوه بر

بشارت، شادباش و مبارک گویی به مخاطب، اشاره به فراگیر بودن مشروعیت ابوسعید دارد. نکته دیگر، متصف کردن واژگان «فرخ» و «آنکس» به عدد مقدس «هفت» است که به شکلی کامل قداست، مشروعیت و قدرت گفتمان مسلط ابوسعید را آیینگی می کند.

۳-۴. مشروعیت بخشی به گفتمان «شخصیت پیر» با فرآیند ارزش گذاری اخلاقی

الف) ارزش گذاری اخلاقی با قیاس

این بخش، نوعی از فرایند مشروعیت بخشی گفتمان مسلط «چهره پیر» بر مبنای مقایسه است. قابل توجه است که مفهوم قیاس در مشروعیت بخشی، صرفاً در راستای شباهت ها رقم می خورد نه تفاوت ها! از این رو، روشن است که چرا مقامه نویسان تمام اهتمام خود را متوجه این موضوع کرده اند که شخصیت پیر را با شخصیت فراتر و برتر (پیامبر اکرم) همسو و همانند جلوه دهند و به بیان تفاوت ها علاقه ای نشان ندهند. از جمله، قیاس ها و شباهت ها، بحث شفاعت در روز قیامت است. مقامه نویسان از این جهت میان مشایخ صوفیه و پیامبر (ص) شباهتی قائل شده اند و مشایخ صوفی را نیز شفیعیان روز قیامت معرفی کرده اند. توضیح اینکه مشایخ صوفیه، گاه مانند پیامبر اسلام به پیروان خود، وعده پایمردی و میانجی گری در روز قیامت و شفاعت آنها را داده اند.

۶۳

در یکی از حکایت ها، بوسعید از مریدان و معتقدان خود در روز قیامت و رستاخیز دستگیری می کند (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۹۵ و ۳۷۰). نمونه های دیگر، عبارت است از در امان بودن دوستان احمد جام از آتش دوزخ (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۲۹) و تعلق گرفتن پاداش به دوستان و اردتمندان احمد جام در روز قیامت (همان: ۱۷۱). مطابق با این شواهد، گفتمان مسلط با تکیه بر وعده ی مورد شفاعت قرار گرفتن مخاطب در روز قیامت مورد پذیرش مخاطبان قرار می گیرد. اساساً در این نوع گفتمان، ترغیب و تشویق مخاطبان و مریدان اصل قرار می گیرد و همین مسأله، پذیرش، اقناع و سرسپردگی در گفتمان مسلط مشایخ را به همراه دارد.

در یکی از حکایت ها، بوسعید از مریدان و معتقدان خود در روز قیامت و رستاخیز دستگیری می کند (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱ / ۹۵ و ۳۷۰). نمونه های دیگر، عبارت است از در امان بودن دوستان احمد جام از آتش دوزخ (غزنوی، ۱۳۴۰: ۱۲۹) و تعلق گرفتن پاداش به دوستان و اردتمندان احمد جام در روز قیامت (همان: ۱۷۱). مطابق با این شواهد، گفتمان مسلط با تکیه بر وعده مورد شفاعت قرار گرفتن مخاطب در روز قیامت، مورد پذیرش مخاطبان قرار می گیرد. اساساً در این نوع گفتمان، ترغیب و تشویق

مخاطبان و مریدان اصل قرار می‌گیرد و همین مسأله، پذیرش، اقتناع و سرسپردگی در گفتمان مسلط مشایخ را به همراه دارد.

در همین راستاست، زمانی که افراد، داوطلبانه به خدمت مشایخ صوفیه در آمده و خود را خادمان آنان قلمداد می‌کنند، با این امید که در آن دنیا مورد شفاعت آنان قرار بگیرند. نمونه‌ای از این قبیل حکایات، ناوه‌کشی یکی از امیران در خانقاه احمد جام است به این امید که روز قیامت، شیخ، شفیع او شود و وقتی در آن روز از او پرسند «که تو کیستی؟ گویم من ناوه‌کش شیخ احمدم و نجات خود درین می‌دانم و همچنین باشد» (همان: ۱۶۲). نیز عمل فردی که از یاران شیخ نبوده اما روزی کفش پیش فرزند شیخ نهاده، لذا شیخ جام حتی به خاطر انجام این کار اندک هم در روز قیامت بی او به بهشت نمی‌رود (همان: ۱۷۱) از این قبیل تواند بود.

در این شواهد، مخاطبان و پیروان به مشروعیت گفتمان مسلط مشایخ صوفیه ایمان آورده و تنها راه نجات اخروی خویش را پیروی از آنان می‌دانند، چنانکه مریدان، مشایخ را تا مرزی مقدس بالابرده و آنها را می‌پرستیدند، دست به دعا برمی‌دارند و از خدا می‌خواهند «تا برکات همت و انفاس عزیز او را از کافه خلق منقطع نگرداند و قدم عموم خلق را بر جاده متابعت شیخ مستقیم و ثابت دارد» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۵۴).

این مسأله، غایت گفتمان مسلط پیران صوفیه را بازنمایی می‌کند. نکته حائز اهمیت در دو شاهد اخیر، این است که مریدان و مخاطبانی که به مشروعیت گفتمان احمد جام ایمان آورده از مراتب عالی آن زمان مثلاً از امرا بوده‌اند. این موضوع، اشاره به مقبولیت و محبوبیت گفتمان او نزد ارباب قدرت دارد؛ از سویی دیگر، نمونه دوم، اشاره به شفاعت فراگیر احمد جام می‌کند و بیان می‌دارد که شفاعت شیخ نه تنها شامل یاران بلکه نصیب ناآشنایان نیز می‌گردد و آنها نیز می‌توانند حتی با کمترین عمل نیک مورد شفاعت شیخ قرار گیرند.

مورد دیگری که مطابق با مشروعیت‌بخشی مشایخ صوفیه با فرایند ارزش‌گذاری اخلاقی با قیاس مطرح شده است، سازوکار «برکت وجود مشایخ برای مریدان و معتقدان» است. مانند افتادن پوست خربزه از دست شیخ و خریدن آن به مبلغ بیست دینار (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۳۵). این حکایت، بی‌شباهت به رفتار صحابه به هنگام وضو گرفتن پیامبر (ص) نیست. این مسأله، نشانگر مشروعیت گفتمان ابوسعید دارد و به زیبایی نشان می‌دهد که گفتمان او مورد پذیرش دیگران قرار گرفته تا بدانجا که آنچه به او تعلق دارد نیز مقدس تلقی می‌شود. نمونه دیگر از مقدس‌نمایی آنچه به مشایخ تعلق دارد نزد مریدان آنها تقدس خرقة و لباس آنهاست. این موضوع به معنی اقتناع مخاطبان و پذیرش گفتمان آنان نزد مریدان

است. این مورد در مقامات احمد جام تنها به صورت حرمت خرقة شیخ نزد خدا و نسوختن آن در میان آتش بازتاب یافته است (غزنوی، ۱۳۴۰: ۹۹)؛ اما در مقامات بوسعید به تفصیل به آن پرداخته شده است. در مورد قداست خرقة پیامبر (ص) نقل است که «رخت پیغامبر به خانه ابو ایوب انصاری بردند و ابو ایوب سخت شاد شد و خرم گشت و رخت پیغامبر در خانه برد، ابو ایوب رخت رسول بر سقف خانه برد و گفت روا نباشد که رسول خدا در زیر من باشد و من بر فراز او باشم. و رخت پیغامبر بر سقف بالا برد و خود در زیر همی بود» (بلعمی، ۱۳۵۳: ج ۲/ ۳۷۳). از همین رهگذر، حرمت جای انگشت شیخ روی خرقة او و تبرک جستن به آن و حاجت گرفتن از آن (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۲۰۲) می تواند ارزش گذاری اخلاقی بر مبنای قیاس قلمداد شود.

در جایی دیگر، درباره این رویکرد قداست گونه به خرقة شیخ چنین می آید که:

«خادم بقعه آن جامه شیخ را بیاویزد، در آن خانقاه و جمله مردان از مسجد آدینه بیرون آیند و بدان خانقاه می آیند و زیارت آن جامه می کنند، آنگه به خانه می روند. و اگر وقتی قحطی و وبایی و بلایی پدید آید در آن ولایت، آن جامه شیخ بر سر نهاده به صحرا برند و جمله خلق بیرون شوند و دعا گویند و به حرمت آن جامه شیخ بر حق سبحانه و تعالی، آن بلا به کمال فضل خویش و به حرمت شیخ از ایشان دفع کنند و مقاصد ایشان به حصول موصول گرداند و مردمان آن ولایت، آن جامه را تریاک مجرب گویند» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۱۳۵-۱۳۴).

بر سر همین خرقة است که کار صوفیان حتی به منقره می کشد. محمد بن منور می گوید: «صوفیان غربا معارضه کردند مقریان را که این خرقة به ما باید داد تا پاره کنیم. بلحسن گفت این خرقة ایشان را مسلم دارید تا من شما را خرقة دهم تا پاره کنید» (همان: ۱۳۷-۱۳۶).

نمونه دیگر این رفتار تقدس گرایانه نسبت به مشایخ، «تقدس مرکب» آنان است، یعنی علاوه بر تقدس راکب، قدسی بودن شیخ به مرکب او نیز سرایت می کرده است. ثعالبی به روایتی از جاحظ یادآور می شود که هر پیامبری، مرکبی مخصوص به خود دارد (ثعالبی، ۱۳۷۶: ۶۰). شاید قدیمی ترین شکل بازمانده از این نوع تقدس سازی «خر عیسی» باشد که مسیحیان در کنیسه ای به نام «کنیسه الحافر» سم خر عیسی را می پرستیدند (مجله التواریخ، ۱۳۸۹: ۲۹۸). بالتبع، مناقب نویسان چنین نگاهی به مشایخ صوفیه داشته اند و برای مرکب مشایخ نیز تقدس قائل می شده اند. برای نمونه، محمد منور با ارزش گذاری اخلاقی و قیاس با حضرت عیسی می گوید که «یک روز ما می شدیم، بر ستور نشسته، آن ستور نجاست افکنده مردمان فراز آمدند و آن را برداشتند و در سر و روی خود مالیدند» (محمد بن منور، ۱۳۶۷: ج ۱/ ۳۵).

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، رویکرد مقامات‌نویسان همسو با نظریه گفتمان انتقادی ون لیوون بررسی و مشخص شد که محمد بن منور و سدید غزنوی به عنوان مقامه‌نویسان ابوسعید ابوالخیر و شیخ احمد جام، در بازنمایی چهره مشروع پیران صوفیه با ارائه راهکارهای اصلی: اسطوره‌سازی، اعتباربخشی و ارزش‌گذاری اخلاقی عمل نموده‌اند و به اشکال مختلفی چون نقل داستان‌ها، گزاره‌های اخلاقی با قیاس، اعتبار شخصی، اعتبار تخصصی، کهن‌الگوی عمل، کرامات منتسب به مشایخ، پابندی به سنن پیامبر، نسب‌نامه طریقت (خرقه‌پوشی)، سازوکار تعبیر و القاب، تقدس خرقه و مرکب به مشروعیت‌بخشی این دو پیر صوفی دست یازیده‌اند.

در تحلیلی کلی‌تر، بررسی توصیفی- تحلیلی دو متن *اسرارالتوحید* و *مقامات‌زنده پیل* نشان می‌دهد که *اسرارالتوحید* در خلق چهره مشروع ابوسعید ابوالخیر به نسبت *مقامات‌زنده پیل* و چهره احمد جام توفیق بیشتری حاصل کرده است؛ زیرا شخصیت محوری اثر یعنی ابوسعید ابوالخیر ظرفیت چنین بازنمایی‌ای را دارد و دیگر این که نویسنده با شیوه‌ها و شگردهایی ماهرانه، مضامین سیره پیامبر را به تجاربی زیسته و عاطفی مبدل ساخته است و تلاش می‌کند از تمام سازوکارهای منتسب به سیره پیامبر به عنوان یک گفتمان مسلط، بهره‌وافی و کافی ببرد.

منابع

- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۴). *تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد (بی تا). *العقد الفريد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه رؤیا منجم، چاپ دوم، تهران: فکر روز.
- بقلی، روبهان (۱۳۹۳). *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، تصحیح و ترجمه مریم حسینی، چاپ اول، تهران: سخن.
- بلعمی، محمد بن محمد (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*، به تصحیح محمد تقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۵). *پژوهش های عرفانی*، تهران: نی.
- ثعالبی نیشابوری، ابومنصور (۱۳۷۶). *ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب*، ترجمه رضا انزابی نژاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (بی تا). *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حیاتی، زهرا و فاطمه عربزاده (۱۳۹۹). «بازخوانی باب اول بوستان سعدی با رویکردی مشروعیت بخشی در گفتمان حکومت»، *متن پژوهی ادبی*، ۲۴ (۸۳)، ۲۲۲-۱۹۳.
- DOI: 10.22054/LTR.2018.18163.1718
- زمخشری، محمود بن عمر (بی تا). *اساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳). *درویش ستیهنده*، چاپ اول، تهران: سخن.
- غزنوی، سدید الدین محمد (۱۳۴۰). *مقامات زنده پیل*، حشمت الله موید سنندجی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فداکار، کژال و رضا صادقی شهپر (۱۴۰۱). «مشروعیت بخشی و مشروعیت زدایی در اشعار ملک الشعرا بهار و حاجی قادر کویی بر اساس نظریه ون لیوون»، *پژوهشنامه ادبیات کردی*، ۸ (۱)، ۳۷-۱۳.
- DOI: 10.34785/J013.2022.002
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱). *احادیث و قصص مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- فتوحی، محمود و محمد افشین وفایی (۱۳۸۷). «تحلیل انتقادی زندگی نامه های مولوی»، *بخارا*، ۱۵ (۹۰-۸۹)، ۵۳-۲۹.
- قرشی، باقر شریف (بی تا). *حیاه الامام محمدباقر*، بیروت: دار البلاغه.

- قزوینی حائری، یاسر (۱۳۸۹). «گفتمان مشروعیت در هشت بهشت ادريس بدلیسی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، ۲ (۵)، ۱۲۷-۱۰۷.
- لطفی پورساعدی، کاظم (۱۳۷۱). «درآمدی بر سخن کاوی»، *مجله زبان شناسی*، ۹ (۱)، ۲۲-۳.
- مجله *التواریخ و القصص* (۱۳۸۹). تصحیح محمد تقی بهار، تهران: اساطیر.
- محمد بن منور (۱۳۶۷)؛ *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۵). *دانشنامه نظریه ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگاه.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۹۳). *مثنوی معنوی*، به اهتمام و تصحیح نیکلسون، تهران: مولی.
- میبدی، احمد بن احمد (۱۳۸۲). *تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
- ون دایک، تئون ای (۱۳۸۹). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه ها.
- ون لیوون، تئو (۱۳۹۷). *ساخت گفتمانی مشروعیت سازی، تحلیل گفتمان سیاسی*، ترجمه اسماعیل رضایی پناه و شوکتی مقرب، تهران: تیسرا.
- ونیست، اندرو (۱۳۷۱). *نظریه های دولت*، ترجمه حسین بشریه، تهران: نی.
- ویوین، بر (۱۳۹۵). *برساخت گرایی اجتماعی و تحلیل گفتمان*، ترجمه اسماعیل رضایی پناه، تهران: تیسرا.
- یارمحمدی، لطف الله (۱۳۸۳). *گفتمان رایج و انتقادی*، تهران: هرمس.
- یورگنسن، فیلیپس (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

منابع غیرفارسی

- Johnson, C., Dowd, T. J., Ridgeway, C. L. (2006). Legitimacy as A Social Process. *Annual Review of Sociology*.
- van Leeuwen, T (2007). *Legitimation in Discourse and Communication*. London, Los Angeles.