

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

تحلیل معرفت‌شناختی کرامات شیخ احمد جام زنده‌پیل^۱

مقاله علمی - پژوهشی

امین رضایی^۲

تقی پورنامداریان^۳

یوسف محمدنژاد عالی‌زمینی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲

چکیده

مفهوم معرفت و چگونگی کسب آن در متون صوفیه مسئله‌ای مورد توجه و جزء اولویت‌های فکری نویسندگان و مشایخ تصوف بوده است. از سوی دیگر بارزترین وجه رفتاری بزرگان صوفیه مقوله کرامت است که در نظر جامعه هر عصر به‌عنوان محکی برای سنجش جایگاه اولیاء قلمداد شده است. این پژوهش قصد دارد به این دو پرسش پاسخ دهد: معرفت از نظر شیخ جام چیست؟ و چه ارتباطی میان معرفت مورد نظر شیخ جام و کرامات وی وجود دارد؟ که برای نیل به آن ابتدا به ارزش و تعریف معرفت در کتب صوفیه خواهیم پرداخت و پس از

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.35411.2176

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران. ایران.
(نویسنده مسئول). aminrezaei087@gmail.com.

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران. ایران.
namdarian@ihcs.ir

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران. ایران.
mnezhad.y@gmail.com

آن به تعریف این مفهوم در مکتوبات شیخ جام و تبیین ویژگی علم و معرفت در آثارش اشاره می‌کنیم. با استناد به نوشته‌های شیخ جام روشن می‌شود که او معرفت را کیمیایی می‌داند که تحول ماهوی عارف را در پی دارد و دستیابی به معرفت، مقارن با توانایی تصرف در جوهر اشیاء است. در ادامه به اهمیت «قلب جوهر» در مقامات و نوشته‌های او و ارتباط آن با اندیشه‌های کرامیه خواهیم پرداخت. پس از این سه مقدمه، به تحلیل کرامات شگفت‌آور شیخ جام براساس نظام معرفت‌شناسی خاص او پرداخته، روایت این‌گونه کرامات را فراتر از نیت جعل و سندسازی، در حوزه تقابل‌های گفتمانی معنا خواهیم کرد.

واژه‌های کلیدی: تصوف، معرفت، کرامات، احمد جام، قلب جوهر.

۱- مقدمه

تصوف که یکی از اصلی‌ترین خطوط فکری دوران اسلامی است، حول چند مفهوم کلان شکل گرفت که این اهداف در ادامه، هویت و پیکره این آیین را شکل داد. در این جریان فکری هر گونه رفتار و مطالبه‌ای را باید مبتنی بر زیرساخت‌های اندیشگانی دانست. در واقع بدون تبیین مفاهیم کلیدی تصوف هر گونه بحثی پیرامون خط مشی سالکان آن فاقد عمق و اعتبار لازم خواهد بود.

یکی از اصلی‌ترین مفاهیم تصوف، «معرفت» است که دغدغه اصلی و هدف غایی بسیاری از صوفیه بوده است، بنابراین در این پژوهش به تعریف مفهوم معرفت از نظر متصوفه خواهیم پرداخت تا ضمن روشن شدن مفهوم آن، اختلاف نظر شیخ جام با نظرات هم‌مسلمانان او عیان شود. این نوشته به دنبال پاسخ به دو پرسش اصلی است: نخست آنکه معرفت از نظر شیخ جام چیست و چه آثاری در پی دارد؟ دوم آنکه نقل کرامات شگفت‌انگیز برای شیخ جام از کجا نشأت گرفته و چه ارتباطی با نظریه معرفتی او دارد؟ در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی-توصیفی به گردآوری گزاره‌های معرفت‌شناسانه صوفیان می‌پردازیم و با بیان نظرات احمد زنده‌پیل در این حوزه، تمایز او را از هم‌عصرانش نشان می‌دهیم. در ادامه با توجه به نظریات او در حوزه معرفت، نگاهی تازه به مقامات شگفت‌وی می‌اندازیم و توضیح می‌دهیم آن افسانه‌ها صرفاً حاصل تخیل مریدان و شیفتگان شیخ جام نیست.

۲- پیشینه پژوهش

از میان کتاب‌های تألیف‌شده، در کنار مکتوبات مصحح شیخ جام و پژوهش‌های مفصل علی فاضل درباره احمد جام که تلاش‌هایش بستر تحقیقات بعدی را فراهم کرد، لازم است از تصحیح آثار شیخ جام به دست نصیری جامی و تصحیح مقامات ژنده‌پیل از مؤید سندی یاد کنیم. همچنین مقالات شفیع کدکنی در مورد کرامیان و روابط آنها با شیخ جام و کتاب *درویش ستیهنده* او که برخی ابهامات زندگی ژنده‌پیل را روشن نموده، از منابع مورد استفاده این پژوهش بوده است.

در میان انبوه مقالات و کتاب‌ها، برای شناخت پیشینه پژوهش مرتبط با این جستار، رجوع به دو دسته از منابع لازم می‌نماید. دسته اول پژوهش‌ها و نوشته‌هایی است که به مفهوم معرفت و ارزش آن در کتب تصوف پرداخته‌اند و دسته دوم پژوهش‌هایی است که قصد تحلیل مقامات مشایخ صوفیه و کرامات آنها را داشته‌اند. پژوهش‌هایی از نوع اول به مراتب بیشتر و مفصل‌تر از دسته دوم تدوین و نشر شده و محور بحث یا بررسی معرفت در نوشته‌ها و مقولات یکی از مشایخ تصوف بوده‌اند یا اینکه پژوهشگر به این مفهوم در مجموعه‌ای از کتب متصوفه نظر داشته است.

پاکتچی (۱۳۸۳) در مقاله «معرفت در اندیشه عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری» اندیشه‌های نجم‌الدین کبری در خصوص معرفت و مراتب آن را مورد بررسی قرار داده است. جوادی و معظمی گودرزی (۱۳۸۶) با توصیف نظریات صوفیه و فلاسفه اسلامی و معصومین در باب معرفت، نظر کلی صوفیه در این باب را (بدون توجه به تفاوت‌های عقیدتی و مشرب فکری آنها و نیز نادیده گرفتن سیر تاریخی تصوف)، در مفهوم «مشاهده» خلاصه کرده‌اند. مهربانی و حیدری (۱۳۸۹) در مقاله «گونه صوفیانه معرفت و ایمان» به تشریح مفهوم معرفت و ارتباط آن با مقوله ایمان در تصوف پرداخته‌اند. درین مقاله با اشاره به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی نو در جهان مسیحیت، معرفت و ایمان را دو مقوله وابسته و در حال تعامل دانسته‌اند. نکته دقیق مطروح در این پژوهش، همانا اشاره به وجه تجربی و شخصی این دو مفهوم است که آنها را رنگی متنوع می‌دهد و به همین دلیل در احوالات هر یک از صوفیان با برداشتی دیگرگونه از ایمان و معرفت روبه‌رو می‌شویم. مدنی به همراه کهدویی و ملک‌ثابت (۱۳۸۹) سعی کرده با بررسی مقامات شیخ جام و تحلیل سیر کرامت‌سازی

برای او، با رویکردی آماری نشان دهد که شخصیت واقعی ژنده‌پیل با آنچه در مقامات او نمایانده شده، متفاوت است و تعداد زیادی از مقامات او جعلی و بر پایه تخیلات مریدانی است که قصد تثبیت جایگاه معنوی شیخ جام را داشته‌اند. بهمین مطلق و خدادادی (۱۳۸۹) به روش توصیفی ارکان اصلی عقاید ژنده‌پیل را از خلال آثار مکتوب او استخراج کرده و اهمیت اصطلاحات «فقر» و «معرفت» و «توبه» را در نوشته‌های شیخ جام نشان داده‌اند. مطالعه موردی شجاری (۱۳۸۹) در مورد عین‌القضات نیز به اهمیت معرفت و چگونگی کسب آن در کتاب‌های قاضی همدانی پرداخته است. مدنی (۱۳۹۱) در مقاله دیگری همان نتیجه‌گیری قبلی را تأکید کرده که شخصیت احمد جام در مکتوباتش در تضاد با چهره‌ای است که مقامات‌نویسان او ترسیم کرده‌اند و بر خلاف چهره کینه‌جو و متعصبی که در مقامات غزنوی می‌بینیم، احمد جام شخصیتی مشفق و هدایتگر داشته که هدفش اصلاح مخاطبان و دعوت آنها به اخلاق صوفیانه بوده است. استوار نامقی (۱۳۹۲) در پژوهشی سعی در تبیین دیدگاه احمد جام در مورد معرفت نموده و با ذکر گزاره‌هایی، با برجسته‌سازی مفهوم شریعت و احکام دینی در نظر احمد جام، نهایتاً همان طبقه‌بندی آشنای شریعت و طریقت و حقیقت را استخراج کرده و بدینی شیخ جام را نسبت به صوفیانی که تقیدات دینی ندارند، نشان داده است. متأسفانه در این نوشته خبری از تحلیل معرفت‌شناختی آثار ژنده‌پیل نیست و نظر شیخ جام با نگاهی تقلیل‌گرایانه به چهارچوب شریعت محدود شده است. مقاله سجادی و همکاران (۱۳۹۳) نیز قابل ذکر است که با بیان مشابهت‌های اصول عرفان گنوسی و عرفان اسلامی (البته بدون در نظر گرفتن سیر تاریخی) و قرینه‌سازی مفاهیمی چون خودشناسی، معرفت (گنوس)، ریاضت و ... در این دو نحله، قائل به تأثیرپذیری جریان عرفان اسلامی از اندیشه‌های گنوسی‌اند. مستعلی پارسا و شمس (۱۳۹۳) با رویکرد سبک‌شناسی و استخراج استعاره‌ها و تشبیهات کتاب *انس‌التائین* نشان داده‌اند که استعاره مرکزی این کتاب، مفاهیم و اصطلاحات دربار پادشاهان است و استفاده از این نظام مفهومی، نگاه برتری‌طلبانه شیخ جام را در مکتوبش آینگی می‌کند. بنابر نوشته قربان‌پور آرانی و حیدری (۱۳۹۳) در اغراق‌ها و جعل کرامات باورنکردنی، عللی همچون اثبات برتری بعضی مشایخ، نابسامانی اوضاع اجتماعی و افول خردگرایی مؤثر بوده‌اند. پورجوادی (۱۳۹۴) در کتاب *دریای معرفت* با تحلیل تمثیل‌های کلیدی متون صوفیه، سعی

در تشریح مفهوم معرفت در اندیشه کسانی چون بایزید و جنید و خواجه عبدالله انصاری داشته است. استوار نامقی با همکاری زرقانی (۱۳۹۵) مقاله مفصل دیگری نگاشته است که با توصیف فضای فکری عصر شیخ جام و استخراج دال‌های مرکزی کتاب *أنس التائبین* نتیجه می‌گیرد که شیخ جام این کتاب را در تقابل با گفتمان‌های عصر خود نوشته و سعی در اثبات گفتمان تصوف شریعت‌محور داشته است. از دیگر تک‌نگاری‌ها در مورد مشایخ می‌توان به مقاله «معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بقلی» نوشته تمدن و نصر اصفهانی (۱۳۹۵) اشاره کرد که مراتب معرفت، ابزارهای کسب معرفت و نتایج معرفت را از نظر روزبهان بقلی نشان داده‌اند. همچنین مقاله «معرفت‌النفس از منظر عین‌القضات همدانی» از ساری اصلانی (۱۳۹۵) در مورد عین‌القضات همدانی و نظریه معرفت‌شناسی وی بحث نسبتاً کاملی ارائه داده است. پورمظفری (۱۳۹۶) با تحلیل گفتمان مقامات مشایخ تصوف، بر ساختن و روایت داستان‌های عجیب و غریب را حاصل گرایش به قدرت و تثبیت جایگاه دست‌نیافتنی شیخ مورد نظر می‌داند. به عقیده ایشان، ساختار مقامات صوفیان به عنوان تمهیدی برای بروز کرامت است و کارکرد کرامت نیز اثبات قدرت بلامنازع معنوی و دنیوی شیخ است. نویسنده محصول نهایی مقامات‌سازی را دستیابی به قدرت از طریق نقل کرامت می‌داند. زرعی و آذر (۱۳۹۸) نیز در پژوهش خود، معرفت و مراتب آن را از منظر نجم‌الدین رازی توصیف کرده و طبقه‌بندی‌های او از علوم را آورده‌اند.

ضرورت انجام این پژوهش آن است که در تحلیل اندیشه‌های شیخ جام، پژوهشگران بیشتر به گزاره‌هایی مثل شریعت‌محور بودن او و تأکیدش بر فرائض دینی و اهمیت زهد در نوشته‌های او پرداخته‌اند و نمایی از اندیشه معرفت‌شناسانه شیخ جام و کارکرد معرفت در نظام فکری او به دست نمی‌دهند. در مورد مقامات ژندپیل نیز تقریباً همه نویسندگان با پیش فرض جعلی بودن و مبالغه در قدرت تصرف شیخ، کرامات منقول را در تقابل با دیگر مشایخ صوفیه (از جمله ابوسعید ابوالخیر) دانسته و آن را به مثابه ابزاری برای برجسته کردن شخصیت احمد جام تفسیر کرده‌اند؛ در حالی که هسته اولیه و عنصر فعال‌کننده این کرامات، ریشه در نظام معرفت‌شناسی شیخ جام دارد و در تقابل با گفتمان‌های معرفتی عصر وی است. بنابراین تا زمانی که مفهوم معرفت و کارکرد آن در نظر شیخ جام روشن نشود، کرامات وی شبیه افسانه‌های پریان و گاهی نیز هذیان ذهن‌های افیونی می‌نماید.

۳- مبانی نظری

۳-۱ معرفت در نگاه متصوفه

با هدف تحلیل نظر شیخ جام در مورد معرفت، لازم است نظرات معرفت‌شناختی متصوفه تا قرن ششم، حداقل در سه سطح مورد توجه قرار گیرد: الف) چیستی و اهمیت معرفت، ب) تفاوت علم و معرفت و راه‌های کسب آنها، ج) ویژگی عارف. مرور نظرات صوفیان در این سه سطح، اهمیت نظر شیخ جام و نوآوری او را در این زمینه برای ما روشن می‌کند.

۳-۱-۱ چیستی و اهمیت معرفت

اگر مهم‌ترین کلیدواژه تصوف را که زبانی بسیاری از مفاهیم دیگر است، معرفت یا شناخت بدانیم، گراف نگفته‌ایم (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۸). ارتباط ناگسستی همین مفهوم با راه و روش صوفیان است که باعث می‌شود از قرن هفتم به بعد، آنچه به نام تصوف شناخته می‌شد، با عنوان «عرفان» شهرت پیدا کند. آنچه در اغلب کتاب‌های عرفانی در مورد معرفت آمده، بیانگر این مطلب است که اصولاً در نظام ادراکی آنها فقط یک نوع معرفت وجود و ارزش دارد و آن هم معرفت حق تعالی است. در واقع در جهان صوفیانه چیزی غیر از حق و صفات او نه وجود دارد و نه ارزش شناخت.

در سخنان بایزید بسطامی (م ۲۶۱) اگرچه تعریفی از مفهوم معرفت نیامده است، نوعی رده‌بندی معرفتی عارفان بنا به کیفیت شناختشان مطرح می‌شود: «آنچه معرفت عوام است، معرفت بندگی است و معرفت ربوبیت است و معرفت طاعت و معصیت و معرفت دشمن و معرفت نفس. و آنچه معرفت خواص است، معرفت اجلال و عظمت و معرفت احسان و منت و معرفت توفیق و اما معرفت خاص‌الخاص معرفت انس و مناجات و معرفت لطف و تلطف است. آنگاه معرفت قلب، آنگاه معرفت سر» (سهلگی، ۱۳۸۵: ۲۵۵). این نقطه پایانی (معرفت سر) بعدها در تعالیم شیخ جام اهمیت فراوان می‌یابد و بدان پرداخته خواهد شد.

ابوطالب مکی (م ۳۸۶) در کتاب *قوت القلوب* تعاریفی از معرفت دارد اما به چگونگی کسب آن و یا ابزارهای درک معرفت اشاره‌ای نکرده است و آن را مقدمه مشاهده خوانده است: «و علم الیقین هو آخر علم الإیمان، و آخر نصیب العبد من علم الیقین -أعنی نهائیه- أول عین الیقین، و هو شهادة المعرفة و المعرفة علی هذا الوصف أول المشاهدة، و هذا هو

مقام المقربین» (مکی، ۲۰۰۱: ج ۱: ۲۳۶).

در متن *اللمع* نظر اغلب مشایخ صوفیه در مورد معرفت آمده و خود سراج (م ۳۷۸) هم در برخی مواضع توضیحی بر سخن آنها اضافه کرده است: «ابوسعید خراز را از معرفت پرسیدند، گفت: معرفت دو گونه حاصل آید: بخششی و کوششی. احمد ابن عطا نیز گفت: معرفت دو سنخ است: معرفت حق و معرفت حقیقت؛ نخستین شناخت یگانگی خداست چنان که برای مردمان، نام‌ها و صفات خود را پیدا نموده و دیگر دانستن این است که راهی به سوی خدا نیست، چه یکتایی بی‌همتا و پروردگاری او مانع است (سراج، ۱۹۶۰: ۵۶، نیز ر.ک. نوپا، ۱۹۷۳: ۹۳). سراج در مورد ارزش معرفت نزد خداوند توصیفات فراوانی آورده اما رهنمود مشخصی برای کسب آن مطرح نکرده بلکه بیشتر بر احوال عارف و مشخصات وی متمرکز بوده است: «از عبدالرحمن فارسی پرسیده شد که کمال معرفت در چیست؟ گفت هرگاه پراکنده‌ها گرد آیند و احوال و مراتب یکسان شوند و جدایی‌ها از میان بروند و ابونصر گفت -رحمه الله- یعنی وقت بنده یکسان و بدون تغییر شود و بنده در همه احوال با خدا و برای خدا و بریده از خود باشد» (سراج، ۱۹۶۰: ۶۲). آنچه مرتب تکرار و تأکید می‌شود، ارزش معرفت و والا بودن جایگاه آن است. «از ابوالحسین نوری پرسیده شد: نخستین واجبی که خداوند بر بندگان امر کرد چیست؟ گفت: معرفت (همان: ۹۵).

باید توجه داشت که مراد آنان از معرفت اغلب شناخت خداوند است و کمتر شده که شناخت را شامل شناخت مخلوقات بدانند، چنانکه مستملی بخاری (م ۴۳۴) گفته است: «عقل دانستن علم راست و علم دانستن معرفت را و معرفت شناختن حق را [...] پس چون عقل را نگرستن به علم است به علم قائم گشت و چون علم را نگرستن به معرفت است، به معرفت قائم گشت، چون معرفت را نگرستن جز به حق تعالی نیست، به حق قایم گردد» (مستملی، ۱۳۸۹: ۸۰۳). نیز ازین دست است تعریف قشیری: «عایشه رضی الله عنه گوید که پیغامبر گفت: ستون خانه اساس او بود و ستون دین، شناخت خدای بود و عقلی قانع. گفتم یا رسول الله، پدر و مادرم فدای تو باد، عقل قانع چیست؟ گفت: باز ایستادن از معصیت‌ها و حریص بودن بر طاعت خدای» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۶۳). در اینجا ما با عقلی روبه‌رویم که وظیفه‌اش انجام عبادتی یا عملی است که نزدیکی به خداوند را نتیجه دهد. عقلی که تدبیر عمل و تعامل می‌کند، نه حساب سود و زیان. در اصطلاح برخی نویسندگان، «معاملت» به

جای این عقل عابد نشسته است و همان معنا را افاده می‌کند: «اما مشایخ این طریقت عملی را که مقرون معاملت و حال باشد و عالم آن عبارت از احوال خود کند، آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملت خالی، آن را علم خوانند و مر عالم آن را عالم» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۵۸). همین تعریف را قشیری نیز در ادامه توصیفش از عقل قانع آورده: «و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او پس صدق در معاملت با خدای به جای آرد پس از خوی‌های بد دست بدارد» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۶۴).

عین‌القضات همدانی نیز در مورد چیستی معرفت و کیفیات آن تأملاتی دقیق داشته است. تعریف او از علم آن است که «هر چیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود، علم نام دارد» اما معرفت از نظر او «معنایی است که جز با الفاظ متشابه نمی‌توان از آن تعبیر کرد (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶۷) و در نهایت نتیجه می‌گیرد که عقل برای درک و دریافت این معرفت ساخته نیست. اینکه او در بسیاری مواضع لفظ «بصیرت» را جایگزین «معرفت» کرده است، از همین رویکرد نشأت می‌گیرد زیرا او دریافت معارف ازلی را مرحله‌ای می‌داند که پس از عقلانیت است (همان: ۶). دلیل اینکه او بصیرت را مقامی فراتر از عقل می‌داند، تفاوت جنس معارف ازلی و محسوسات است. او معتقد است باید چشمی گشوده برای درک معارفی داشت که در قالب استدلال و کلمات نمی‌گنجد (همان: ۶۵).

هر چند وی بارها متذکر می‌شود که دلایل عقلی و راه‌های عقلانی به این مفاهیم در آثار فیلسوفان بیان شده، ولی در مواضعی درست مثل فیلسوفی سنجیده به استدلال می‌پردازد. وی در بیان علم و اقسام آن می‌گوید: «علم‌ها سه قسم آمدند: قسم اول علم بنی‌آدم آمد و قسم دوم علم فرشتگان و قسم سوم علم مخلوقات و موجودات اما علم چهارم علم خداست - تعالی و تقدس - که علم مکنون و مخزون می‌خوانند، پس علم مکنون جز عالم خدا کس نداند» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۵) که این قسم چهارم با مفهومی که او از معرفت اراده می‌کند، یکی می‌نماید. عین‌القضات در بحث از مدرکات بصیرت، معارفی را بر می‌شمرد از جمله اینکه «از اولیائی که بصیرت، وجود آنها را درمی‌یابد، مقدم بودن خداست بر وجود مخلوقات دیگر» (همان: ۱۲۶). این مورد که از پایه‌های معرفت‌شناسی

عین القضاة است، به نظر او مقوله‌ای نیست که فلاسفه با برهان و استدلال قادر به درک آن باشند بلکه معرفتی است که باید شهود شود و به بصیرت طالب درک گردد. حتی اگر عقل را بدان راهی باشد، شناختنی است از پس پرده درحالی که دریافت عارف، رؤیتی آشکار است و نتیجه معرفت امروز، رؤیت در آخرت است: «چه می‌شنوی؟ می‌گویم هر که امروز با معرفت است، فردا با رؤیت است» (همان: ۵۹). شایان ذکر است که این تعبیر را عین القضاة از پیشوای فکری خود امام محمد غزالی وام کرده است: «دیدار عبارت است از کمال ادراک و این مشاهده کمال این ادراک است و برای این است که این مشاهده جهت اقتضا نکند چنانکه معرفت درین جهان اقتضا نکرد. پس تخم دیدار معرفت است و هر که را معرفت نیست از دیدار محجوب است» (غزالی، ۱۳۹۰: ۵۸۷).

۳-۱-۲ راه‌های کسب معرفت و تفاوت آن با علم

در دوره‌های نخستین تصوف، تفاوتی میان دو مفهوم «علم» و «معرفت» دیده نمی‌شود و مراد عارفان اولیه از این اصطلاحات یک مفهوم است، اما از قرن پنجم به بعد این تقسیم و تفکیک در کتاب‌های صوفیه شکل رسمی گرفته است. تفاوت‌های علم و معرفت در سخنان متصوفه معمولاً در تبیین آنها از آلات ادراک این دو مفهوم جلوه می‌کند و به دو دسته اصلی قابل تقسیم است:

۱. آنها که علت معرفت را بخشش حق و عطای بی‌دلیل او می‌دانند و بنابراین راهی برای کسب آن در آثارشان نمی‌بینیم.
۲. گروهی دیگر که فعل بنده را در شناخت دخیل دانسته و اطواری برای آن قائل شده‌اند.

از جمله مشایخ دسته اول می‌توان به ابوالحسن خرقانی اشاره کرد. در مقامات ابوالحسن خرقانی (م ۴۲۵) تقدم معرفت بر طلب مطرح است: «و گفت در همه کارها پیش طلب بود پس یافت الا درین حدیث که پیش یافت بود، پس طلب و مریدان واگفتند و پای آبله کردند و مردان بی‌آبله رسیدند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۸۴). «بخششی» بودن معرفت یکی از نکات اساسی در تصوف قرن چهارم و پنجم و مبنای سلوک عارفان است. فقط خداوند می‌تواند معرفت را به کسی عطا یا از او دریغ کند: «علت آن نیست که خواهی،

علت آن است که تو را خواهند» (مستملی، ۱۳۸۹: ۷۰۷). «و معنی این سخن که جنید گفت معرفت دو است، مراد عین معرفت نیست، سخن آن است که عارفان اندر معرفت بر دو مرتبه‌اند، یک گروه مر او را به تعریف شناختند و یک گروه به تعریف. معنی به تعریف شناختن آن باشد که مر ایشان را دلایل و حجج و آیات بنماید تا از آنجا به وی راه برند. باز معرفت تعریف، خود را به ایشان آشنا کردن باشد.» (همان: ۷۴۶). مشابه همین قول را سمعانی متذکر شده و گفته: «او را شناسد مگر آنکه حق خود را به وی آشنا گرداند. اگر چنان بودی که خلق به مجرد طلب به حق رسیدندی، در عالم بت پرست نبودی زیرا که همه در طلب‌اند» (سمعانی، ۱۳۸۹: ۴۱۶). دلیل و آیت درین راه به کار نمی‌آید و معرفت، حاصل فراهم شدن اسباب نیست بلکه نفی اسباب و توجه به خداوند این گوهر را به دست می‌دهد. در اینجا ما با عنصر «عطا» در معرفت روبه‌رویم. ارتباط این اصطلاح و مفهوم معرفت نکته‌ای است که باید به عنوان یکی از راه‌های شناخت مورد توجه قرار گیرد. چنانکه خواجه عبدالله نیز نکته کلیدی در معرفت را همین می‌بیند (انصاری، ۱۳۸۶: ۷۴) «خواجه عبدالله نیز صوفی را عارف (شناسنده) می‌داند و آنکه شناخت دارد. آنکه شناخت به او اعطا شده نه اینکه به دنبال آن رفته باشد» (همان: ۷۶).

از گروه دوم که فعل بنده و حرکت او را در شناخت حق دخیل می‌دانند، این موارد قابل ذکرند. از نظر بایزید بسطامی (م ۲۶۱) راه به دست آوردن این معرفت، زهد ورزیدن است و پرهیزکاری: «بایزید را گفتند به چه چیز معرفت را یافتی؟ گفت: به تنی برهنه و شکمی گرسنه» (سهلگی، ۱۳۸۵: ۲۴۲ و ۳۱۷). یعنی تلاشی از سوی بنده لازم است تا معرفت حق به دست آید. چنانکه حکیم ترمذی (م ۳۲۰) معرفت را فعل بنده دانسته است که سبب شایستگی بنده نزد پروردگار می‌شود: «(و أما المعرفة فإنها إن سأل: أفعال الله هي، أم فعل العبد؟) فإن المعرفة هي من فعل العبد والمنسوبة إليه، و بها يصير محموداً عند ربه» (ترمذی، ۲۰۰۲: ۶۵). در این نگاه، بر خلاف بسیاری از صوفیه، معرفت امری آن سری و صرفاً نتیجه عطای حق تعالی نیست و فعل بنده و جهدش شرط دستیابی به شناخت است. هم‌عصر خرقانی، ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰) مفهوم معرفت را در نگاه توحیدی ویژه خود مطرح کرده و راه رسیدن به آن را محو کلی از صفات انسانی دانسته است: «شیخ ما را پرسیدند که معرفت چیست؟ گفت آنکه کودکان ما می‌گویند: بینی پاک کن پس حدیث

ما کن» (منور، ۱۳۸۸:۳۰۷). ابوسعید از جمله کسانی است که در راه شناخت، عقل را به کلی ناتوان می‌داند: «پس گفت: شیخ بلحسن خرقانی را رفته است که علماء امت بر آن متفق‌اند که خدا جلّ جلاله به عقل باید شناخت؛ بلحسن چون به عقل نگرست او را درین راه نابینا دید، تا خدایش بینایی ندهد و راه ننماید، نبیند و نداند» (همان: ۲۱۹).

در دوره بعد، صوفیان به بیان تفاوت‌های معرفت و علم نیز می‌پردازند چرا که از نگاه برخی از آنان علم و معرفت دو مفهوم متفاوت‌اند که ممکن است نقاط اشتراکی نیز داشته باشند. معمولاً در نوشته‌های آنان علم را در مقامی فروتر از معرفت می‌بینیم. این نگاه از جایی نشأت می‌گیرد که صوفیه به دنبال دانشی‌اند که به عیان بینند و قابل مشاهده باشد و صرفاً به دانستن یا اعتقاد به وحدانیت خداوند و اقرار به صفاتش راضی نیستند. «همچنین هرچه در خیال نیاید و عقل آن را دریابد، دو وجه دارد: یکی را معرفت گویند و ورای این درجه دیگر است که آن را رؤیت و مشاهده گویند و نسبت آن با معرفت در کمال و روشنی همچون نسبت دیدار است با خیال» (غزالی، ۱۳۹۰:۲/۵۸۷). در متون صوفیه علی‌الخصوص آنها که نگاهی شبه فلسفی به مفاهیم صوفیانه داشته‌اند، در مورد آلات ادراک علم و معرفت سخن رفته است. برای نمونه بسیاری از نویسندگان که قائل به برتری معرفت بوده‌اند، علم را حاصل به کار انداختن حواس پنجگانه و تجزیه و تحلیل آن داده‌ها یا تقلید از قول دیگری دانسته‌اند درحالی‌که معرفت را حاصل شهود عرفانی و باز شدن بصیرت درونی یا ابزاری ازین سیاق می‌دانند. در این متون، نکوهش عقل بوالفضول که ادعای شناخت دارد، فراوان به چشم می‌خورد و نویسنده مدام در پی آن است که جایگاه عقل و حدّ آن را مشخص کند. «قال ابن عطا: العقل آلة العبودية لا الاشراف علی الربوبية؛ عقل آلت بندگی کردن است نه آلت برسیدن به خدای تعالی» (مستملی، ۱۳۸۹: ۷۲۲). ازین رو جایگاه عقل و علم فروتر از آن تعریف می‌شود که مُدرک معرفت باشد (همان: ۷۹۴).

مشابه همین قول و شاید عین آن را در کشف‌المحجوب می‌توان دید: «و گروهی گویند که عِلّت معرفت حق استدلالی است و جز مستدل معرفت روا نبود و باطل است این قول به ابلیس، که وی آیات بسیار دید و وی را عِلّت معرفت نیامد» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۹۲) و در ردّ آنانکه استدلال را منتج به معرفت می‌دانند، گوید که: «نخست درجه از استدلال

اعراض است از حق از آنچه استدلال کردن، تأمل کردن اندر غیر است و حقیقت معرفت، اعراض کردن از غیر» (همان ۳۹۴). اعتبار عقل نزد نویسندگان صوفی مدام مورد تشکیک واقع می‌شود و در منازعه اشعریان و معتزلیان، بالطبع صوفیه جانب کلام اشعری را نگاه می‌دارند: «معتزله گویند که معرفت حق عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت نباشد و باطل است این قول...» (همان: ۳۹۲ و مستملی، ۱۳۸۹: ۷۰۳-۷۱۵).

عین‌القضات همدانی علاوه بر اینکه معرفت را مخصوص عالمان خدا و از این حیث با علوم دیگر متفاوت می‌داند یکی دیگر از نقاط اختلاف علم و عقل با معرفت را در زمانمند بودن دانش بیان می‌کند: «از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم به ازلیت راه یابد زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۱۱۵). در واقع قاضی شهید، دانش و علم را در بند زمان و مکان محدود می‌داند ولی معرفت را حاصل گشوده شدن چشم بصیرت و درک باطنی می‌داند که خارج از دایره زمان و بعد مکان است.

امام محمد غزالی (م ۵۰۵) در بحث از معرفت، بیش از آنکه ویژگی‌های عارف را گوشزد کند، به ویژگی‌های خود معرفت و انواعش پرداخته و نظریات خود را بیشتر در قالب تمثیل مطرح نموده است. «غزالی در کتاب معارج القدس، قلب انسان را نسبت به حقایق معلومات به آینه شفاف تشبیه و همانند کرده، وی می‌گوید: همانگونه که صور اشیاء در آینه منعکس می‌گردد، صور اشیاء که حقایق معلومات خارجی را تشکیل می‌دهند نیز در قلب آدمی ظاهر می‌شود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۸۲). زمانی که به انواع شیوه‌های کسب معرفت می‌پردازد، در پایان، باز هم از یک تمثیل برای بیان منظور خود استفاده می‌کند: «وی در رساله علم لدنی می‌گوید: مبشر از دو راه کسب معرفت و تحصیل علم می‌کند، یکی از راه آموزش انسانی و دیگری از طریق تعلم ربانی. راه اول [...] به‌طور کلی علم در روح بشر بالقوه موجود است؛ مانند دانه‌ای که در زمین نهفته باشد یا گوه‌ری که در قعر دریا و در سینه معدن وجود دارد و تعلم عبارت است از اخراج آن علم از مقام قوه به مرحله فعلیت [...] استاد در افاده چون کشاورز و شاگرد در استفاده چون زمین و دانش بالقوه همچون دانه و دانش بالفعل بسان نبات می‌باشد» (همان: ۱۹۰). در همین رساله، علم لدنی را از سه طریق قابل تحصیل می‌داند: «اول از طریق تحصیل علوم، دوم از راه ریاضت

و مراقبت صحیح و سوم از طریق تفکر» (همان: ۱۹۱) و این تفکر در نظام فکری غزالی منتج به معرفت است و ارزش بسیار دارد: «بدان که معنی تفکر، طلب علم است و هر علم که بر بدیهه معلوم نشود، وی را طلب می‌باید کرد و طلب آن ممکن نیست الا بدانکه دو معرفت را با یکدیگر جمع کنی و میان ایشان تألیف کنی تا جفت گیرند و از میان آن دو معرفت، معرفت سومی تولد کند» (غزالی، ۱۳۹۰: ۵۰۴).

به این ترتیب غزالی راه‌هایی برای کسب معرفت نیز پیشنهاد می‌دهد و جوینده را راهنمایی می‌کند اما تأملش در این ابواب بسط نمی‌یابد. از مرور عبارات غزالی می‌توان دریافت که معرفت و کسب آن نوعی سبک زندگی و زیست است و عارف کسی است که در این چهارچوب زندگی و عمل کند. تمثیلی در رساله «المستظهری» بر این نکته صحه می‌گذارد: «نظر و عقل راهی برای رسیدن به دانش است و صحّت و اعتبار آن تنها وقتی یقینی می‌شود که از آن پیروی شود؛ درست مانند کسی که مثلاً راه درست رسیدن به خانه کعبه را پس از آنکه راه پیموده و به کعبه رسیده است، بداند» (متها، ۱۳۹۱: ۸۴).

۳-۱-۳ ویژگی‌های عارف

بایزید، سخن گفتن درباره شناخت حق را حاصل هشجاری و عدم رسیدن به کنه معرفت می‌داند و نشانه عارف کامل را نوعی شوریدگی و بی‌سر و سامانی می‌داند: «بایزید را گفتند که سهل بن عبدالله در معرفت سخن می‌گوید. بایزید گفت: سهل بر ساحل دریای معرفت است و در لجه‌های آن غرق نشده است. پرسیدند که آنکه در آن لجه‌ها غرق شده باشد، چگونه است؟ گفت: بر رؤیت خلق غرقه می‌گردد چندان که از عمارت سرای خویش درمی‌ماند» (سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

از نظر ابوالحسن خرقانی، اصلی‌ترین ویژگی عارف داشتن «اندوه» و «درد» است. وی «اندوه» را نشان معرفت و «درد» را برکت وجود عارف می‌داند: «اگر خدای را به خود شناسی علم با تو بود و اگر به ایمان شناسی، راحتی با تو بود. اگر به معرفت شناسی دردی با تو بود. خدای تعالی ما را از کسانی کناد که دردی با ما بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۹۲). این گزاره خرقانی که نشان از رویکردی وجودشناختی به مقوله معرفت دارد، در آثار برخی مشایخ دیگر نیز به چشم می‌خورد؛ چنانکه دغدغه سمعانی نیز حول همین محور

است: «هرکجا در عالم محقق هستی و گرچه علم اخلاصش به عبوق رسیده است، در درد وجود هستی خویش است» (سمعانی، ۱۳۸۹: ۵۵۶).

با توجه به گفته‌های پیشین، قابل مشاهده است که قلمرو معرفت، حوزه الهیات و شناخت خدا و هستی (که وجودش در پیوند با خداست) و انسان (مهم‌ترین جزء هستی) است. این شناخت در قالب دو اصطلاح «معرفت» و «علم» دغدغه متصوفه است که تباین آنها تا حدودی روشن شد. این نظریات و تفاسیر چنانکه در نوشته‌های عین‌القضات و غزالی دیده می‌شود، در بیانی استعاری جلوه می‌کند که این بیان و راه‌های انتقال معانی ازین طریق نیز باید بررسی و سنجیده شود و درین مقال نمی‌گنجد اما این اشاره به آرای آنان از آن روی لازم بود که شیخ جام نیز نظر معرفت‌شناختی خود را در قالب یک کلان‌استعاره بیان کرده است.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ارزش معرفت در نظر شیخ جام

در اینجا لازم است با توجه به مقدمه‌ای که آمد، رویکرد شیخ احمد جام و تصویری که از جایگاه معرفت و شناخت دارد، بیان شود تا بتوان از این دریچه به جهان او و احوال و رفتارش نگاهی تازه داشت. در نظر شیخ جام، همچون هجویری و مستملی و...، ارزشمندترین کارها کسب علم و معرفت است و بالاترین فضیلت معرفت خدای تعالی است: «بهترین کارها در میان خلق علم است و آسایش مسلمانان و بدترین کارها جهل است و آزار مسلمانان» (جام، ۱۳۸۹: ۵۵). «و هیچ کار نکند بنده به ذات خویش بهتر از آنکه علم آموزد» (همان: ۵۷). وی به دست آوردن گوهر معرفت را که بالاترین فضیلت انسانی است، منوط به خواست خدا دانسته است و کسب بنده را درین راه واقعی نمی‌نهد: «و در جمله ملکوت و دریاهاى جبروت هیچ گوهر از معرفت فاضل‌تر و عزیزتر نیافرید و اگر کسی از تو پرسد که فاضل‌ترین و بهترین مخلوقات چیست؟ مترس و بگوی که معرفت است و آن عطای خدای است نه به کسب بنده» (جام، ۱۳۸۷: ۴۹) و نقش عقل را صرفاً به‌عنوان طالب نور معرفت مطرح می‌کند: «مثل معرفت چون مثل آفتاب است و مثل دل چون خانه تاریک است و مثل عاقل چون خداوند خانه، هر آنکه که خداوند خانه، خانه را

تاریک بیند، عقل او تقاضا کند که روزن خانه باز کن تا خانه روشن شود» (جام، ۱۳۵۰: ۲۵).

تمایزی که احمد جام میان مقوله علم و معرفت قائل است، بسط چندانی در آثار او نمی‌یابد و معمولاً اعتبار علم و کارکردش با معرفت یکسان است. «هیچ کار راست نیاید مگر به عقل و علم عزیز است و شریف است اما چون عقل با وی نباشد، هیچ بر ندهد. اگر کسی بگوید که بر دهد، نگر ننوشی. آن معرفت است که بی عقل و علم بر دهد اما علم بی عقل کی بر دهد؟» (جام، ۱۳۸۹: ۱۲). در اینجا ظاهراً فضیلت معرفت بر علم در این است که آلت کسب علم، عقل است ولی معرفت بی واسطه حاصل می‌شود و حاصل عنایت خداوند است و به هر که بخواهد عطا می‌کند. گزاره‌های دیگری از آثار احمد جام این موضوع را تأیید می‌کند: «خدای را هر کس به تعلیم معلم شناسد هرگز از ایمان او بوی شناخت نیاید و ایمان به تقلید از شرک خالی نباشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۲۷۰). «و گفت معرفت نور است و شرح دل است و به کسب بنده نیست، عطایی است از خداوند سبحانه و تعالی» (همان: ۲۷۱ و جام، ۱۳۵۰: ۲۹). «شناخت حق سبحانه و تعالی جز به هدایت او نتوان یافت و آن هدایت به کسب بنده نیست بلکه به شرح دل است و عطای خدای عزوجل» (جام، ۱۳۴۷: ۷۵).

با بررسی آثار شیخ جام منظور او از علم و معرفت روشن تر می‌شود. تأکید وی بر دانستن باطن اشیا و اشراف به کنه آنها بیانگر این نکته است که وی هدف از معرفت را دانستن ماهیت واقعی هر چیزی و کارکردش می‌داند:

و خداوندان خردها آن کسانی باشند که ایشان به جز از این ظاهر که مردمان دانند و آن بینند و دانند، و رای آن چیزها بینند و دانند و از باطن آن خبر یابند و از آن خبر توانند داد و هیچ چیز از جمله حبوبها [نیست] که نه آن را مغزی است. تا آن مغز نباشد هیچ چیز نروید و هر چه خداوند مغز باشد آنچه در وی باشد بروید. همچنین حق سبحانه و تعالی چند جایی می‌گوید یا اولی الالباب، ای خداوندان مغزها. همه کسان این می‌خوانند و کم کسی از خواندن و شنیدن این خبر دارد (جام، ۱۳۸۷: ۶۶). و نیز گفته است: «قدم ثابت دار و مجاهدت کن تا فضل الهی سرمه‌ارنا الأشیاء کما هی در دیده تو کشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۲۶۱). «و گفت عالمان دو قوم‌اند: دانندگان و

نمایندگان. دانش آن است که هر چیزی را چنان که هست بدانی که در آن شک نباشد و علم تو بدان معلوم چنان که هست تعلق گیرد» (همان: ۲۹۴).

۴-۲ علم سرّ

توجه شیخ جام به مقوله معرفت و دانستن باطن اشیا به تأکید او بر «علم سرّ» می‌انجامد. به نظر شیخ جام اصلی‌ترین علمی که بر هر مسلمانی واجب است، علم سرّ است چرا که کسب این علم موجب روشن‌بینی و دانستن حقایقی است که به چشم مردمان عادی نمی‌آید و تنها چنین دانشی است که می‌تواند انسان را از لغزش و انحراف باز دارد. وی در کتاب *کنوزالحکمه* در مورد این علم و شرایط آن توضیح داده است. «بدان که اصل همه علم‌ها علم سرّ است و هر که علم سرّ نداند، مثل او چون کاروانسرای بی‌باشد، هر که خواهد آنجا فرو آید و هر کجا که خواهد فرود آید و آن دل را ارباب حقیقت مصطفی شیطان خوانند» (جام، ۱۳۸۷: ۴). «اکنون در این بسیار تفکر کردم تا سر راه نجات و سر رشته‌ای که به مقصود رسی کجاست و در کدام علم است؟ هر چند نگریستم جز در علم سرّ نیافتم زیرا که هر که اسلام برو فریضه است، همچنان در مقابله آن علم سرّ بر وی فریضه است» (همان: ۱۳۳). زنده‌پیل معرفت پیامبر را از همین دست می‌داند و دلیل برتری او و نگاه ژرفش را اطلاع بر همین علم عنوان می‌کند: «چون رسول (ص) گوید: ذرّه من اعمال الباطن خیر من اعمال الظاهر کالجبال الرواسی. پس در این سخن نظر باید کرد و از سر علم و عقل و اثر کیمیای اخلاص چیزی بر وی باید افکند که اخلاص هم از سرّ و نفاق هم از علم سرّ است چنانکه نفاق همه کارهای خیر را تباه کند علم اخلاص همه با صلاحی دارد» (همان: ۲۱). «هر چه هست و بود و خواهد بود همه در میم محمد تعبیه کرد [...] از آن بود که آنچه چشم او دیدی هرگز هیچ مخلوقی ندیدی و آنچه گوش او شنیدی هیچ گوش آن نشنیدی و آنچه نصیب بینی او بود هر بوی که در دنیا و آخرت بود بشنیدی» (همان: ۹۶). راه کسب این علم سرّ، تقوا و اخلاص درونی است و همچون معرفت، شرط اصلی آن خواست خداوند است: «اما علم سرّ از تقوا خیزد و از صفاوت دل و از سبقت ازلی» (همان: ۱۳۵).

۴-۳ قاعده قلب جوهر

در آثار شیخ جام نشانه‌هایی از توجه وی نسبت به جوهر اشیا و تصرف در آن‌ها دیده می‌شود. در قسمت پیش اهمیت باطن اشیا و مقولات و تأکید وی به علم سر نشان داده شد. حال لازم است که طرف دیگر این معادله که تصرف در جوهر اشیا است بررسی شود. در آثار ژنده پیل یکی از استعاره‌های مرکزی که فراوانی قابل توجهی دارد (مخصوصاً در مقامات او)، استعاره کیمیاست. تقریباً تمام مفاهیم اصلی در تفکر احمد جام با استعاره کیمیا مطرح می‌شوند. کیمیاگری در نظر او خالص کردن و به اصل بازگرداندن هر چیزی است. به همین دلیل مفهوم توبه و نیت و عشق و معرفت ارتباط کاملاً معناداری با کیمیاگری برقرار می‌کنند چرا که در همه این مفاهیم آنچه لازم است، خلوص و پاکی این عمل است. «مثل نیت نیکو در کارها چون مثل کیمیا است بر هر چه افکنی زر سارا گردد و مثل نیت بد چون سر که است که بر غسل افکنی تباه کند» (جام، ۱۳۸۹: ۷۱). «عزم در استقامت طاعت همچون کیمیا است که بر مس افکنند همه زر خالص گردد. استقامت طاعت در عبادت بسیار نبسته است اما در اخلاص و صفاوت و حرمت و شفقت و سلامت دادن خلق [بسته است.]» (جام، ۱۳۴۷: ۱۳۳). عشق ورزیدن که صفت مردان خداست و «لب معرفت» است (جام، ۱۳۸۹: ۱۱۲) با همین استعاره تبیین می‌شود: «مثل عشق چون سه چیز می‌دان: آتش یا آب یا کیمیا و عاشقان خود سر همه علما باشند اما هر کسی از علم ایشان بر نخورد» (همان: ۱۷۶).

در مکتوبات احمد جام از آن کرامات فوق‌العاده و عجیب و حتی مضحکی که در مقامات او نوشته شده، اثری نمی‌بینیم. وی در چند فقره مدعیان کرامت و کرامت‌نمایان را به باد انتقاد می‌گیرد و اظهار کرامت را نوعی در بند دنیا بودن می‌داند. حتی سنت مشایخ تصوف در ذکر کرامات بزرگان پیشین را چندان در آثار او نمی‌بینیم و این خود نکته‌ای است که در تحلیل مقامات وی باید مد نظر قرار داد. اما یکی از معدود کرامات مطرح شده در آثار او حکایتی است در مورد فضیل عیاض:

در حکایت است که فضیل عیاض رحمة الله علیه توبه کرد از راه‌زدن و مال‌ها با خصمان می‌داد. جهودی بیامد و بر وی خصمی کرد که تو را چیزی به من می‌باید داد و او را هیچ چیز نمانده بود که بدو دادی. جهود را گفت: مرا بجل کن که هیچ ندارم

که تو را خشنود کنم. جهود گفت: من سوگند خورده‌ام تا مال به من ندهی تو را بحل نکنم. فضیل گفت: اگر من چیزی داشتمی با تو این سخن نگفتمی. جهود گفت: دست در زیر این جامه کن، زراست و از آنجا مشتی بیرون آر و به من ده تا تو را بحل کنم. فضیل دست در زیر جامه کرد مشتی زر بیرون آورد و به وی داد. جهود گفت اسلام بر من عرضه کن که من در تورات خوانده‌ام که هر که از اَمّت محمد توبه کند به راستی خاک در دست وی زر گردد. من خواستم که تا بدانم که توبه تو درست هست و تو در این که می‌گویی راست هستی یا نه؟ (جام، ۱۳۴۷: ۱۰۲).

درین حکایت مفهوم توبه با کیمیاگری ارتباط برقرار کرده و کرامتی که نقل شده، ویژگی منحصر به فردی دارد، چراکه شاخص‌ترین و در عین حال شگفت‌ترین کرامتی که مقامات نویسان احمد جام برای وی ثبت کرده‌اند، از همین نوع کرامت فضیل عیاض است (به این کرامت در قسمت بعد خواهیم پرداخت). آخرین گزاره‌ای که در این قسمت نقل می‌کنیم در واقع اصلی‌ترین نظر احمد جام در مورد ارتباط مفهوم معرفت و علم سرّ با استعاره کیمیاست. در نگاه وی، ویژگی اصلی توبه و معرفت خاصیت مبدلّ آنهاست که می‌توانند هر چیزی را تبدیل کنند و آن را به مرتبه کمال برسانند: «هر که را به نور معرفت بینا کردند گوی سعادت از جمله خلق در ربود، دل دوستان او به نظر فضل او بیناست. هر دل که آفتاب عنایت در آن دل تافت و آن را رنگ خود داد، آن دل از حالی به حالی گردید همچنان که کیمیا بر مس افکنی، از حال خویش بگردد و هرگز نیز مسی نکند» (جام، ۱۳۵۰: ۱۰۰). در اینجا شیخ معرفت را موهبتی از جانب حق می‌داند که دارنده آن تبدیل به گوهری ارزشمند می‌شود و از ماهیت پست خود ارتقا می‌یابد. همین نکته را در جایی دیگر به تفصیل بیان کرده است:

از سر تحقیق نظر کردم، این هر یکی مکانیست از اماکن و معدنی است از معادن جواهر و دُر و در این اماکن و معادن از هر نوعی جواهر و درّ و زر و یوایت و لعل و زبرجد و زمرد و فیروزه و عقیق و بلور و مرجان و از این انواع بسیار است چون: زر و سیم و آهن و روی و برنج و مس و ارزیز و سرب و چندان که هست به دقایق نظر و به حقیقت بنگریستم، اغلب این چیزها را به کیمیا حاجت بود تا ایشان هر یکی در نهاد خود به کمال خویش رسند و هر یکی درّی یتیم گردند و عالمی بر فروزند و همه ظلمت‌ها ببرند. دارنده خود را او چیست؟ جز علم سرّ و معرفت و اخلاص این را با

صلاح نیارد و این را رنگ و بوی و گونه ندهد (جام، ۱۳۸۷: ۱۲۴-۱۲۵). چنانکه از کلام شیخ بر می آید کارکرد معرفت (و نیز توبه) نوعی شفاهندگی و تبدیل به احسن است، در غیر این صورت فایده و ثمره‌ای بر علم مترتب نیست.

۴-۴ کرامت افسانه‌ای شیخ جام

در مقامات احمد جام، دو کرامت عمده خودنمایی می‌کند: اول کرامت قلب جوهر و دوم اشراف بر ضمائر. اگر کرامت دوم را نمونه‌ای ضعیف و یک کاریکراماتور از کرامت اصلی ابوسعید ابوالخیر در نظر بگیریم، نوع اول را با این الگوی تکرار شونده باید از مختصات شیخ جام بدانیم. در کتاب *مقامات ژنده پیل* تبدیل اشیاء به چیزی دیگر (معمولاً جنس برتر) دارای چند طیف است. شاخص‌ترین آن تبدیل خاک، سنگ، سنج، شوخ و... به طلا یا جواهری قیمتی است (غزنوی، ۱۳۴۰: ۴۵، ۹۹-۱۰۳، ۱۱۳، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳ و نیز ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۹۳: ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۷۹). طیف‌های دیگر آن نیز شامل شفای بیماران یا حیوانات یا زنده کردن مردگان یا تغییر طبع آتش مکرر به چشم می‌خورد (همان: ۴۷، ۵۰، ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۵-۱۸۹ و...). جهت ایضاح مقوله «قلب جوهر»، چند نمونه از کرامات شیخ جام را در اینجا نقل می‌کنیم و برای صورت‌های متنوع این کرامت، خوانندگان را به منابع ذکر شده ارجاع می‌دهیم.

در جمعی که شیخ جام حاضر بوده است، سخن در «معرفت» می‌رفته و شیخ، دیگر بزرگان را متهم به تقلید و تکرار سخن دیگران می‌کرده است. جهت اثبات حقانیت مدعیان، طشتی با سه مروارید حاضر می‌کنند و امتحان ازین قرار می‌شود که کدام یک از مشایخ حاضر می‌تواند با گفتن لفظ «بسم الله الرحمن الرحيم» دانه‌های مروارید را به اصل خود (قطره باران) بدل کند. با ذکر هیچ یک از حاضران این امر صورت نمی‌پذیرد تا آنکه نوبت به احمد جام می‌رسد. «چون پیش شیخ نهادند روی فرا طشت کرد و گفت: «بسم الله الرحمن الرحيم». به قدرت حق تعالی هر سه دانه مروارید آب شد و در یکدیگر دوید. آن آب در طشت می‌گشت. پس شیخ الاسلام گفت: «اسکن بإذن الله». آن هر سه مروارید آب گشته یک دانه منعقد شد ناسفته» (شفیع کدکنی، ۱۳۹۳: ۲۴۴). در پایان این حکایت

نیز سخن جالبی آمده است: «و چون در اول سخن از توحید و معرفت بوده است درین کرامت رمزی است از آن معنی که اهل تحقیق بدانند» (همان). «دگر دانشمند اسمعیل اشتوی گفت روزی مردی به نزدیک شیخ آمد. قرصی بدو داد بر میان بر بست. در میان راه قرص از میان باز کرد، زر سرخ شده بود» (همان: ۲۲۰). کراماتی از این دست در مقامات ژنده‌پیل فراوان به چشم می‌خورد.

آنچه از مجموعه کرامات بیان شده برمی‌آید، تصویر مردیست باحشمت که بر هر کار ناممکنی تواناست و نکته این نوشتار در مورد ارتباط این کرامت خارق‌العاده و جنبه معرفت‌شناختی اندیشه شیخ جام است. چنانکه در دو قسمت پیش اشاره شد شیخ جام معتقد است معرفت حقیقی، ماهیت انسان و اشیاء را تبدیل به جوهری وال‌تر و شایسته نمود حقیقی آنها می‌کند و عارف حقیقی کسی است که ماهیت وجودی‌اش دچار تغییر شده و به همین دلیل نیز توانا بر قلب جواهر است. اما قاعده قلب جوهر در این بافت تاریخی، زمانی پرننگ‌تر جلوه می‌کند که نظر کرامیه را در این باب مورد توجه قرار دهیم. چنانکه از پژوهش‌های گذشته برمی‌آید، شیخ جام روابط ویژه‌ای با کرامیان عصر خود داشته است (همان: ۱۱۲) و در پاره‌ای از عقاید خود به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های کرامی است (همان: ۴۳). پس لازم است اندیشه کرامیان در مورد قلب جوهر را مد نظر قرار دهیم. کرامیه عقیده داشتند که «قلب الجوهر لایجوز» (همان: ۴۳۷). سندی دیگر بر این عقیده در مقاله «فان اس» وجود دارد: «ابوالقاسم سلمان بن ناصر الانصاری النیشابوری اشعری مذهب (متوفی ۵۱۲) در قسمتی از تفسیر خود بر کتاب الارشاد جوینی می‌گوید: کرامیه گویند که جواهر، اجسام و حادثیات در ید قدرت الهی نیستند» (فان.اس، ۱۳۷۱: ۲۵). این دو گزاره نشان‌دهنده مخالفت عقیدتی کرامیان با قاعده قلب جوهر است. علاوه بر اینها حاکم جشمی، محسن بن کرامه (م ۴۹۴) به نقل از استاد خود، ابوالحسن علی بن ابی‌طیب (م ۴۵۷) نقل کرده است محمد بن هیصم، متکلم مشهور کرامی، به برابری براهین اعتقاد داشت. بحث از برابری براهین در حقیقت نتیجه شکاکیت در معرفت‌شناسی یا عدم امکان شناخت است (رحمتی، ۱۳۸۰: ۴۳). مجموعه این دلایل نشان‌دهنده اختلافی معرفت‌شناختی میان احمد جام و کرامیان عصر است و علاوه بر نزاع گفتمانی معطوف به قدرت که پورمظفری به آن اشاره داشته است، جنبه معرفت‌شناختی این تقابل نیز قابل تأمل است. شیخ جام

معرفت را قابل حصول و در نتیجه، دارنده معرفت را توانا در قلب جواهر می‌داند. از این منظر طعنه‌هایی که گروه «ولیان» در جمع نثار شیخ جام می‌کنند و مدام قدرت اظهار کرامت او را به چالش می‌کشند، معنای متفاوتی می‌یابد. زمانی که به تألیفات محمد بن کرام یعنی کتاب *السرّ* (ابن داعی رازی، ۱۳۶۴: ۶۵) و کتاب *الجواهر* (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱۴۱) توجه داشته باشیم، آنگاه تأکید شیخ جام بر «علم سرّ» و «قلب جوهر» فراتر از یک نگاه صوفیانه عادی، جنبه‌ای معرفت‌شناسانه می‌یابد که در تقابل با گفتمان‌های هم‌عصر خود سعی در اثبات آنچه به دست آورده است، دارد. البته این تحلیل در کنار سایر عواملی که به ساختن کرامات جعلی برای مشایخ صوفیه منجر شده است، باید مد نظر قرار گیرد (مدنی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۳).

کرامات عجیب و غریب شیخ جام چه بافته ذهن کم‌سواد مریدان او، و چه حاصل تلاش پیروان جهت تثبیت استیلای معنوی ژنده‌پیل باشد، باید به مثابه یک استعاره کلان در نظر گرفته شود که قابل تفسیر است و امکانات تفسیر آن در نوشته‌های شیخ جام وجود دارد. در صورتی که این الگوی کرامت را در لایه سطحی آن فهم کنیم، با گزاره‌های مهملی روبه‌رویم که در پاره‌ای موارد مضحک و سرگرم‌کننده‌اند در حالی که فهم متون صوفیانه و مقامات صوفیان در گرو تأویل ساختار آنهاست؛ چرا که این گروه ظرف زبان و عقل را آلتی نارسا برای بیان معرفت می‌دانند و «آنچه در اندیشه نمی‌گنجد و بنابراین امکان گفتن آن نیست، اگر در زبان درآید، زبان را از زبان بودن به معنی متعارف خود تهی می‌کند؛ یعنی رؤیاگونه و هذیان‌نمون می‌شود. این بدان معنی است که واژگان زبان به چیزی غیر از آنچه در زبان به معنی متعارف آن دلالت دارند، دلالت کنند یا تبدیل به دال‌های بدون مدلولی شوند که به چیز خاصی دلالت ندارند» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۰۷-۲۰۸). این حکایت‌سازی پیرامون شخصیت شیخ جام در واقع تلاشی است برای تقویت گفتمان معرفت‌شناختی احمد جام در مقابل گفتمان‌های هم‌عصر او که ظاهراً با همه آنها نثار و نزاعی داشته است.

۵- نتیجه‌گیری

کرامات شیخ جام در بافت اجتماعی عصر او، نوعی گفتمان‌سازی برای اثبات عقیده

منحصر به فرد زنده‌پیل پیرامون مفهوم معرفت است. هر چند تخیل مریدان کم‌سواد و شیفتگان متعصب در طول قرن‌ها عامل تحریف و اعوجاج شخصیت شیخ جام گردیده، برای درک بهتر شخصیت او لازم است مکتوبات او را در کنار افسانه‌های غیر معقول مد نظر قرار داد. قاعده «قلب جوهر» در مقامات زنده‌پیل حاصل یک نزاع عقیدتی و معرفت‌شناختی در قرن پنجم و ششم است. شیخ جام اگرچه تحت تأثیر اندیشه‌های محمد بن کرام بوده، اما در حوزه عقاید با پیروان او اختلافی اصولی در حوزه معرفت‌شناسی داشته است. زنده‌پیل معتقد به حصول معرفت بوده و آن را اکسیری می‌داند که وجود صاحب معرفت را متحول می‌کند و نشانه این دستیابی و صدق این تحول را توانایی عارف در تبدیل جوهر اشیاء می‌داند؛ خرق عادت‌ها که بزرگان کرامیه وقوع آن را ممکن و مجاز ندانسته‌اند. در دوره‌های بعد پیروان احمد جام برای اثبات گفتمان معرفتی پیر خود، در تکثیر و حتی ابداع هرگونه کرامتی که در آن نشانه‌ای از قلب جوهر باشد، جهد بلیغ کرده‌اند. موضع‌گیری معرفتی شیخ جام در مقابل کرامیان عصر، احتمالاً با شروع حیات معنوی شیخ یعنی پس از توبه او (که مس وجودش زر شده است) و درک اثر کیمیاگونه «توبه» و «معرفت» در زندگی شخصی اش شکل گرفته است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: امیرکبیر.
- استوار نامقی، سید محمد، سید مهدی زرقانی و محمودرضا قربان صباغ. (۱۳۹۵). «تحلیل گفتمانی انس التایبین احمد جام». *جستارهای نوین ادبی*. شماره ۱۹۲. صص ۴۷-۷۷.
- _____ (۱۳۹۲). «مراتب معرفت‌شناختی و نظرگاه شیخ احمد نامقی». *عرفانیات در ادب فارسی*. شماره ۱۴. صص ۱۴۶-۱۶۶.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس
- بدوی، عبدالرحمان. (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف اسلامی*. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: افراز.
- بهمنی مطلق، یدالله و محمد خدادادی. (۱۳۸۹). «تحلیل افکار و معرفی آثار شیخ احمد جام». *ادیان و عرفان*. سال ششم. شماره ۲۴. صص ۱۱۵-۱۳۶.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۳). «معرفت در اندیشه عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری». *پژوهشنامه فلسفه و*

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۲، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / ۱۳۳

دین. شماره ۴. صص ۱۵-۳۴.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۴). *دریای معرفت*. تهران: هرمس.

پورمظفری، داوود. (۱۳۹۶). «کلان ساختار مقامات های صوفیان». *نقد ادبی*. شماره ۳۷. صص ۲۹-۵۸.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *در سایه آفتاب*. تهران: سخن.

ترمذی، ابی عبدالله محمد بن علی. (۲۰۰۲). *غور الامور*. ضبط و تحقیق احمد عبدالرحیم سایح، احمد عبده عوض. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیه.

تمدن، الهام و محمدرضا نصر اصفهانی. (۱۳۹۵). «معرفت در مشرب عرفانی روزبهان بقلی». *ادبیات عرفانی*. شماره ۱۵. صص ۱۵۳-۱۷۸.

جام نامقی، احمد. (۱۳۵۰). *انس الثائین و صراط الله المبین*. تصحیح علی فاضل. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

_____ (۱۳۸۹). *سراج السائرین*. تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۷). *کنوز الحکمه*. تصحیح علی فاضل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۴۷). *مفتاح النجات*. تصحیح علی فاضل. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. جوادی، محسن و علیرضا معظمی گودرزی. (۱۳۸۶). «شهود عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن». *اندیشه دینی*. شماره ۲۵. صص ۹۱-۱۱۶.

داعی الحسنی رازی، سید مرتضی. (۱۳۶۴). *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*. تصحیح عباس اقبال. تهران: اساطیر.

رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۸۰). «پژوهشی درباره کرامیه». *کتاب ماه دین*. شماره ۴۳. صص ۵۸-۷۷. زرعی، زهرا، امیراسماعیل آذر و رقیه صدرایی. (۱۳۹۸). «تجلی عرفان در اندیشه نجم الدین رازی». *عرفان اسلامی*. شماره ۵۹. صص ۱۰۱-۱۲۲.

ساری اصلانی، شهرام. (۱۳۹۵). «معرفت النفس از منظر عین القضاة همدانی». *عرفانیات در ادب فارسی*. شماره ۲۹. صص ۱۸۹-۲۱۴.

سجادی، سید علی محمد، احمد خاتمی و فرشته جعفری. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی معرفت در عرفان اسلامی و عرفان گنوسی». *پژوهشنامه ادیان*. شماره ۱۵. صص ۳۳-۵۲.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۶۰). *اللمع فی التصوف*. بتحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی

۱۳۴ / تحلیل معرفت‌شناختی کرامات شیخ احمد جام زنده‌پیل / رضایی و ...

سرور. مصر: دار الکتب الحدیثة.

سمعانی، شهاب‌الدین احمد بن منصور. (۱۳۸۹). *روح الأرواح فی شرح اسماء ملک الفتحاح*.

تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *دفتر روشنائی*. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

شجاری، مرتضی (۱۳۸۹). «معرفت از دیدگاه عین القضاة». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره*

شناختی. شماره ۲۰. صص ۸۵-۱۱۲.

شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۳). *درویش ستهنده*. تهران: سخن.

_____ . (۱۳۸۵). *نوشته بردریا*. تهران: سخن.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰). *کیمیای سعادت*. تصحیح حسین خدیو جم. تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی.

غزنوی، سدیدالدین محمد. (۱۳۴۰). *مقامات زنده‌پیل*. تصحیح حشمت الله مؤید سنندجی. تهران:

بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

فان‌اس، یوسف (۱۳۷۱). «متونی درباره کرامیه». ترجمه احمد شفیعیها. معارف. شماره ۲۵. صص

۱۱۸-۳۴.

قربان‌پور آرانی، حسین و ناهید حیدری رامشه. (۱۳۹۳). «از کرامات تا خرافات (با تأکید بر

اسرارالتوحید و مقامات زنده‌پیل)». *ادیان و عرفان*. سال ۴۷. شماره ۲. صص ۳۰۱-۳۳۲.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸). *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد

عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: زوار.

متها، فاروق. (۱۳۹۱). *غزالی و اسماعیلیان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.

مدنی، امیرحسین، محمد کاظم کهدویی و مهدی ملک‌نابت. (۱۳۸۹). «شیخ احمد جام و افسانه

کرامات». *ادب پژوهی*. شماره ۱۳. صص ۸۵-۱۰۸.

مدنی، امیرحسین. (۱۳۹۱). «احمد جام، از افسانه تا حقیقت». *مطالعات عرفانی*. شماره ۱۶. صص

۲۱۷-۲۴۰.

مستعلی پارسا، غلامرضا و حامد شمس. (۱۳۹۳). «قدرت و سلطنت معنوی اولیاء در نگاه شیخ

احمد جام». *متن پژوهی ادبی*. شماره ۶۲. صص ۵۹-۸۰.

مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۸۹). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح

محمد روشن. تهران: اساطیر.

مکی، ابوطالب. (۲۰۰۱). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. حقیقه و قدم له و علق حواشیه

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۲، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / ۱۳۵

د. محمود ابراهیم محمد الرضوانی. قاهره: مكتبة دار التراث.

منور، محمد بن ابی سعد ابن ابی طاهر. (۱۳۸۸). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*.

تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

مهربانی، امین وحسین حیدری. (۱۳۸۹). «گونه صوفیانه معرفت». *مطالعات عرفانی*. شماره ۱۱.

صص ۲۴۷-۲۷۲.

نویا، پل. (۱۹۷۳). *نصوص الصوفیه غیر منشوره*. بیروت: دار المشرق.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران:

سروش.

همدانی، عین القضاة. (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

_____ . (۱۳۷۹). *زبدة الحقایق*. تصحیح عقیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. تهران:

مرکز نشر دانشگاهی.

References

- Ansari, M. A. (2006). *Tabaqat al-Sufiyya* [Generations of Sufis] (M. Sarvar Molaei, Ed.). Toos Publications.
- Badvi, A. R. (2010). *Tarikhe tassawufe Islami* [History of Islamic Sufism] (M. R. Eftekharzadeh, Trans.). Afraz Publications.
- Bahmani Motlaq, Y., & Khodadadi, M. (2010). Analysis of thoughts and introduction of Sheikh Ahmad Jam's works. *Religions and Mysticism*, 6(24), 115-136.
- Daei al-Hassani Razi, S. M. (1985). *Tabserat al-avam fi ma'refate maqalat al-anam* [Enlightening the laymen on knowledge of the sayings of the creatures] (A. Iqbal, Ed.). Asatir Publications.
- Ebrahimi Dinani, Gh. H. (2004). *Mantiq va ma'refat dar nazare Ghazali* [Logic and episteme in Ghazali's view]. Amirkabir Publications.
- Fan, S. Y. (1992). *Texts about Karamiyya* (A. Shafi'i, Trans.). *Ma'aref*, (25), 34-118.
- Ghazali, M. (2011). *Kimiyaye sa'adat* [The alchemy of happiness] (H. Khadiv Jam, Ed.). Elmi-Farhangi Publishing Company.
- Ghaznavi, S. M. (1961). *Maghamate Zhande Pil* [The statuses of Zhande Pil] (H. Moayed Sanandaji, Ed.). Book Translation and Publishing Company.
- Ghorbanpour Arani, H., & Heidari Ramsheh, N. (2014). From miracles to superstitions: With a focus on *Asrar al-towhid* and *Maghamat-e Ahmade Jam*. *Religions and Mysticism*, 47(2), 301-332.
- Hamadani, E. Q. (2000). *Zobdat al-haqayeq* [The quintessence of truth] (A. Asiran, Ed. & M. Tadayon, Trans.). University Publishing Center.
- Hamadani, E. Q. (2010). *Tamhidat* [Preludes] (A. Asiran, Ed.). Manouchehri Publications.
- Hujwiri, A. A. (2013). *Kashf ul-mahjoob* [Revelation of the veiled] (M. Abedi, Ed.). Soroush Publications.
- Jam Namqi, A. (1968). *Meftah al-nejat* [The key to salvation] (A. Fazel, Ed.). Iranian Culture Foundation.
- Jam Namqi, A. (1971). *Ons al-ta'ibin and seratullah al-mubin* [Penitents' companionship and the true path of God] (A. Fazel, Ed.). Iranian Culture Foundation.
- Jam Namqi, A. (2008). *Konuz al-hikmah* [Treasure of wisdom] (A. Fazel, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Jam Namqi, A. (2010). *Siraj al-sayerin* [The light for others] (H. Nasiri Jami, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Javadi, M., & Mo'azami Goodarzi, A. (2007). The epistemological status of mystical intuition. *Quarterly Journal of Religious Thought*, 7(25), 91-116.

- Madani, A. H. (2012). Ahmad Jam: From myth to truth. *Mystical Studies*, 1(16), 217-240.
- Madani, A. H., Kahdoei, M. K., & Malik Sabet, M. (2010). Sheikh Ahmad Jām and the fiction of his charismas. *Journal of Adab Pazhuhi (Persian Language and Literature)*, 4 (13), 85–108.
- Maki, A. (2001). *Qut al-qolub fi moamelat al-mahboub* [The nourishment of hearts in dealing with the beloved] (M. I. M. al-Rezvani, Ed.). Maktabat al-Torath.
- Mastali Parsa, Gh., & Shams, H. (2014). Power and spiritual reign of holy fathers in opinion of Sheikh Ahmad Jām. *Literary Text Research*, 18(62), 59-80.
- Mattha, F. (2012). *Ghazali and the Ismailis* (F. Badrehi, Trans.) Farzan Rooz.
- Mehrabani, A., & Heidari, H. (2010). A mystical type of Gnosis and faith. *Mystical Studies*, 1 (11), 247–272.
- Munavvar, M. (2009). *Asrar al-towhid fi maqamate Sheikh Abusaeed* [Secrets of monotheism in the statuses of Sheikh Abusaeed] (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Agah Publications.
- Mustamli Bukhari, A. I. (2010). *Sharh at-ta'arruf li-madhhab at-tasawwuf* [The doctrine of the Sufis] (M. Roshan, Ed.). Asatir Publications.
- Noya, P. (1973). *Unpublished Sufi manuscripts*. Dar al-Mashriq.
- Ostovar Namaghi, S. M. (2013). The levels of epistemology in Ahmad Namaghi's viewpoint. *Erfaniyat*, 4 (14), 146–166.
- Ostovar Namaghi, S. M., Zarghani, S. M., & Qurban Sabbagh, M. R. (2017). Analyzing the discourse in Ahmade-e Jam's *Ons al-taebin*. *Literary Studies*, 49(1), 47–77.
- Pakatchi, A. (2004). Knowledge in mystical thought of Sheikh Najm al-din. *Journal of Philosophy of Religion Research*, 2 (2), 15–34.
- Pourjavadi, N. (2015). *Daryaye ma'refat* [Sea of knowledge]. Hermes Publications.
- Pourmozafari, D. (2017). The macro-structure in mystical Maqamats and its ideological functions. *Literary Criticism Quarterly*, 10 (37), 29–58.
- Pournamdarian, T. (2005). *Dar saye aftar* [In the shade of the sun]. Sokhan Publications.
- Qushayri, A. A. (2009). *Risala al-Qushayriyya* [Qushayriyya treatise] (A. H. Osmani, Trans. & B. Z. Forouzanfar, Ed.). Zavar Publications.
- Rahmati, M. K. (2001). Research on Keramiyeh. *Monthly Journal of Religion*, 7(43), 58–77.
- Sahlegi, M. A. (2006). *Daftare roshanayi* [Book of light] (M. R. Shafiei Kadkani, Trans.). Sokhan Publications.

- Sajjadi, S. A. M., Khatami, A., & Jafari, F. (2014). Comparative study of knowledge in Islamic mysticism and Gnosticism. *Journal of Religious Studies*, 8(15), 33–52.
- Sam'ani, Sh. A. (2010). *Rawh al-arwah fi sharh asma' al-malik al-fattah* [The ease of spirits in explaining the names of the all-conquering king] (N. Mayel Heravi, Ed.). Elmi-Farhangi Publishing Company.
- Sari Aslani, Sh. (2015). Self-knowledge in perspective of Ayn al-Quzat. *Erfaniyat*, 8 (29), 189–214.
- Shafiee Kadkani, M. R. (2006). *Nevesteh bar darya* [Written on the sea]. Sokhan Publications.
- Shafiee Kadkani, M. R. (2014). *Darvish-e setihandeh* [Combative dervish]. Sokhan Publications.
- Shajari, M. (2010). Knowledge from Ayn-al-Quzāt Hamedānī's point of view. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 6(20), 85–112.
- Siraj Tusi, A. N. (1960). *Al-luma' fi'l-taşawwuf* [Light flashes on Sufism] (A. M. & T. A. Sarvar, Eds.). Dar al-Kotob al-Hadithah.
- Tamaddon, E., & Nasr Isfahani, M. R. (2015). Recognition in mystical disposition of Ruzbihan Baqli. *Mystical Literature*, 8(15), 153–178.
- Termazi, A. A. (2002). *The depth of affairs* (A. R. Sayeh & A. A. Awaz, Eds.). Religious Culture School.
- Zar'ei, Z., Azar, A. I., & Sadraei, R. (2019). Manifestation of mysticism in the thought of Najm al-Din Razi. *Islamic Mysticism*, 15 (59), 101–122.

The Epistemological Analysis of the Spiritual Feats of Sheikh Ahmad-e Jam “The Colossal Elephant” (Zhandeh Pil)¹

Amin Rezaei²
Taghi Poornamdarian³
Yousef Mohammadnezhad Alizamini⁴

Received: 2021/03/09
Accepted: 2021/05/12

Abstract

The concept of episteme and the means of achieving it in Sufi texts and writings have always been among the important thinking priorities of Sufi writers and luminaries. Furthermore, the issue of supernatural wonders or miraculous acts performed by Sufi spiritual masters (Karāmāt) is regarded as one of the most evident aspects of their manners and has come to be known as a true test and criterion for assessing the spiritual status of the saintly people. This research aims to answer these two questions: What is knowledge/episteme in Sheikh-e Jam's view? And what is the connection between Sheikh Ahmad-e Jam's distinguishing supernatural wonders, i.e. transformation of the essence (qalb-e jowhar), and the definition of epistemology in his school of thought? To that aim, first, the status and definition of epistemology in the texts of Sufism are examined and then, the definition of the same concept in Sheikh-e Jam's writings

1. DOI: 10.22051/JML.2021.35411.2176

2. PhD student of Persian Language and Literature, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (Corresponding author). aminrezaei087@gmail.com

3. Professor of Persian Language and Literature, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. namdarian@ihcs.ir

4. Assistant Professor of Persian Language and Literature. Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. mnezhad.y@gmail.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

and the features of knowledge and episteme in his works are explicated. Based on his writings, we can safely assume that Sheikh-e Jam thinks of knowledge as the elixir (as in alchemy) which leads to the transformation of the mystic's nature; he is also of the belief that achieving this knowledge coincides with gaining a special power to interfere with the essence of the objects. Then, the significance of the “transformation of the essence” in Sheikh-e Jam's writings and its connection with the doctrines of Karamiyya Islamic sect will be investigated. After these three introductions, the connection between the miraculous acts of Sheikh-e Jam and his specific epistemological stance will be illuminated. In view of that, the logic of narrating such spiritual feats will make sense in the field of contrastive discourse, beyond that of forgery and fabrication.

Keywords: Sufism, episteme, Karāmāt, Ahmad-e Jam, transformation of the essence (qalb-e jowhar)