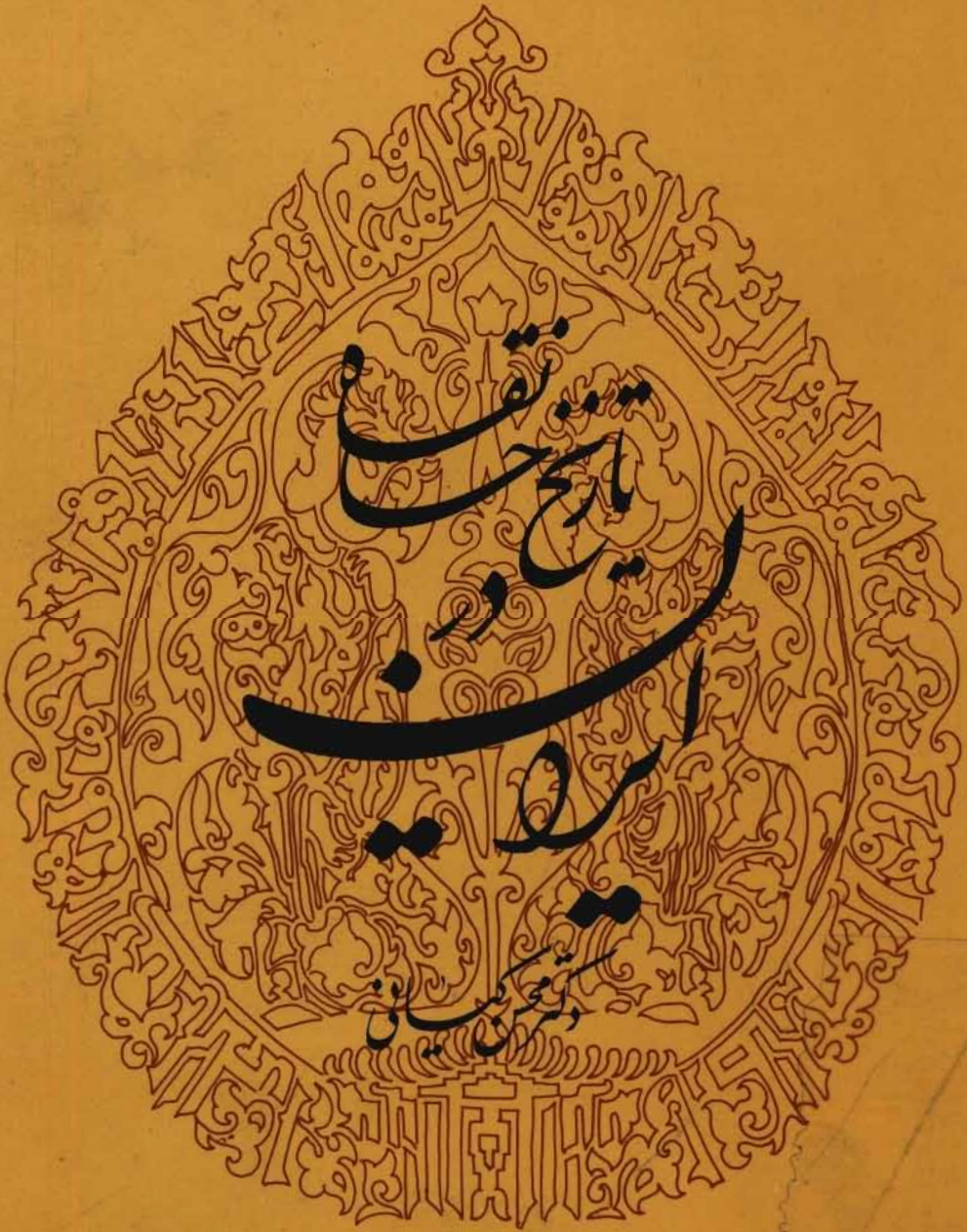
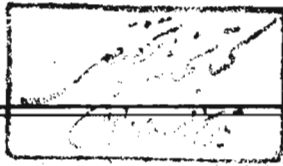






تاریخ خانقاه در ایران

تهیه مقدمات این کتاب برای انتشار، مصادف بود با از دست دادن
فرزند عزیزم رضا و همسرش فائقه و نوه دل‌بند و کوچکم محمدرضا،
که در فاجعه زلزله خرداد ۶۹، با دیگر هموطنانم به طرزی دلخراش
در رشت جان سپردند. این کتاب را به خاطره آنان تقدیم می‌دارم.
سید عبدالغفار طه‌وری «خلخال»



زبان و فرهنگ ایران

۱۲۲

تاریخ خانقاه در ایران

تألیف دکتر محسن کیانی (میرا)

کتابخانه طهوری

تهران، ۱۳۶۹

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

نقل و ترجمه تمام یا قسمتی از مطالب این کتاب، نیز هرگونه^۱ و بهره‌برداری از آن، بدون اجازه کتبی و ناشر ممنوع است.



کتابخانه طهوری، تهران، خیابان انقلاب، رویروی دانشگاه، تلفن ۶۴۰۶۳۳۰

دکتر محسن کیانی (میرا)

تاریخ خانقاه در ایران

چاپ اول، ۱۳۶۹

چاپ افست، فروغ دانش

صحافی، ایران

تعداد ۵۰۰۰ نسخه

۲۴۴ - ۲۸۸

فهرست

سر آغاز..... ۱۳

فصل اول: پیشینه عرفان و مسائل نظری و عملی آن..... ۲۵

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین میتراپی... ۲۸

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین زرتشتی.. ۳۳

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین بودایی..... ۳۷

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین مسیحی..... ۴۰

کیفیت ورود آیین مسیحی به کشور ایران..... ۴۱

تعلیمات و زندگی حضرت مسیح..... ۴۲

مقررات دیرها و کیفیت فعالیت راهبان در آنها..... ۴۶

نمونه‌ای از آداب و مراسم و مراکز در آیین مانوی..... ۴۷

معبد و پرستشگاه مانویان..... ۵۰

فصل دوم: مراکزی که در دوره اسلامی برای انجام دادن مراسم خانقاهی

مورد استفاده قرار می گرفت..... ۵۳

بخش ۱: واژه خانقاه و تحلیل آن..... ۵۵

واژه گاه..... ۵۸

بخش ۲: کانونهایی که همچون خانقاه در عصر اسلامی مورد استفاده

صوفیان قرار می گرفت..... ۶۵

رباط..... ۶۵

مرز ترکان در منطقه خراسان..... ۶۷

مرز شام..... ۶۹

۷۰.....	مرزهای شمال آفریقا
۷۳.....	صوفیان در رباط
۷۷.....	بخش ۳: مسجد
۸۱.....	بخش ۴: کوه گزینی و غار نشینی
۸۴.....	کوه نشینی صوفیان
۸۶.....	فرقه شکفتیه
۸۸.....	بخش ۵: گورها
۹۲.....	بخش ۶: صومعه
۹۴.....	بخش ۷: دویره
۹۶.....	بخش ۸: زاویه
۹۷.....	زاویه به معنی اتاقی مستقل
۹۸.....	زاویه در مسجد و خانقاه
۹۹.....	زاویه به معنی آرامگاه
۹۹.....	زاویه به معنی مدرسه و رباط و خانقاه
۱۰۳.....	بخش ۹: مدرسه
۱۰۶.....	بخش ۱۰: تکیه
۱۰۶.....	تکیه در ایران
۱۱۰.....	بخش ۱۱: لنگر
۱۱۴.....	بخش ۱۲: خرابات
۱۱۵.....	خرابات یعنی خرابه ها
۱۱۶.....	خرابات به معنی همراه
۱۱۹.....	خرابات در تعبیرات مجازی
۱۲۰.....	صوفی در خرابات
۱۲۳.....	فصل سوم: خانقاهها و مناطق آن
۱۲۵.....	بخش ۱: مشخصات مجتمع ساختمانی خانقاه
۱۳۱.....	خانقاههای خارج شهر
۱۳۲.....	حمام خانقاه
۱۳۳.....	اصطبل

۱۳۳.....	مشخصات ساختمانی زاویه
۱۳۵.....	گورهای پیوسته با خانقاه
۱۳۷.....	بخش ۲: نخستین خانقاه
۱۴۴.....	نخستین خانقاه در ناحیه عبادان و شهر بصره
۱۵۰.....	بخش ۳: خانقاههای نخستین و تداوم بنای خانقاهی
۱۵۴.....	بخش ۴: کرامیان و خانقاههای آنان
۱۵۷.....	خانقاههای کرامیان
۱۶۰.....	بخش ۵: آیین تصوف در بغداد و رباطهای آن
۱۶۲.....	رباطها و خانقاههای منطقه بغداد
۱۶۳.....	واژه رباط و کاربرد آن
۱۶۴.....	نخستین رباط شهر بغداد
۱۶۹.....	بخش ۶: رباطهای شهر مکه
۱۷۲.....	بخش ۷: خانقاههای کشور مصر
۱۷۵.....	بخش ۸: خانقاههای ترکیه
۱۷۹.....	بخش ۹: خانقاههای منطقه شام
۱۸۲.....	بخش ۱۰: مسلک تصوف در خراسان و خانقاههای آن
۱۸۵.....	خانقاههای منطقه خراسان
۱۸۷.....	ابوسعید و خانقاه او
۱۹۰.....	خانقاههای مختلف در منطقه خراسان
۱۹۳.....	خانقاههای شهر طوس و چند شهر دیگر
۱۹۴.....	خانقاههای منطقه شمال خراسان
۱۹۶.....	خانقاههای خوارزم
۱۹۷.....	خانقاههای شهر سمرقند
۱۹۹.....	خانقاههای شهر هرات و پیرامون آن
۲۰۶.....	بخش ۱۱: آیین تصوف در فارس و خانقاههای آن
۲۰۸.....	رباطها و خانقاههای شیراز
۲۱۳.....	سلسله روزبهانیه
۲۱۵.....	سلسله مرشدیه در کازرون و خانقاههای آن
۲۱۹.....	بخش ۱۲: خانقاههای منطقه یزد

بخش ۱۳:	خانقاههای منطقه کرمان	۲۲۶
بخش ۱۴:	خانقاههای منطقه آذربایجان	۲۲۹
	اردبیل	۲۳۴
بخش ۱۵:	کانونهای خانقاهی در شهرها و مناطق مختلف کشور ایران	۲۳۵
	کانونهای خانقاهی واقع در لرستان و خوزستان	۲۳۶
	کانونهای خانقاهی شهر همدان	۲۳۷
	کانونهای خانقاهی شهر زنجان	۲۳۸
	کانونهای خانقاهی شهر قزوین	۲۳۸
	کانونهای خانقاهی شهر اصفهان	۲۴۰
	خانقاههای کاشان	۲۴۲
	خانقاههای شهر سمنان	۲۴۳
	خانقاههای شهر ری و تهران	۲۴۳
بخش ۱۶:	قلندران و خانقاههای آنان	۲۴۶
	خانقاه قلندران	۲۴۸
بخش ۱۷:	زنان صوفی و خانقاههای آنان	۲۵۰
	کانونهای مخصوص زنان صوفی	۲۵۲
بخش ۱۸:	تحول و تطور وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسله صفویه به بعد	۲۵۸
	علل زوال مسلک تصوف	۲۶۱
	حیدری و نعمتی	۲۶۵
	وضع مسلک تصوف در عهد افشاریه و زندیه	۲۶۶
	وضع مسلک تصوف در عهد قاجاریه	۲۶۸
فصل چهارم: منابع اقتصادی و درآمد خانقاهها		
بخش ۱:	مدیران خانقاه و امور اقتصادی خانقاه	۲۷۳
بخش ۲:	توکل	۲۷۷
بخش ۳:	مسئله فقر	۲۸۲
بخش ۴:	فتوح و ندور	۲۸۶
	ندور	۲۸۹

بخش ۵: کیفیت کمک پذیری و صوفیان کمک پذیرنده	۲۹۱
مخالفان کمک پذیری	۲۹۳
بخش ۶: وام گیری	۲۹۵
بخش ۷: در یوزه و گدایی کردن	۲۹۸
در یوزه برای یاران خانقاهی و دیگران	۳۰۳
بخش ۸: درآمد شغلی و بهره وری از ثروت اعضای توانگر	۳۰۵
بهره وری از ثروت اعضای توانگر	۳۰۷
بخش ۹: کمک مالی رجال سیاسی و ثروت مشایخ و منابع اوقافی	۳۱۰
ثروت مشایخ	۳۲۲

فصل پنجم: رهبر خانقاه و اعمال و نظامات خانقاهی

بخش ۱: صفات عمومی و القاب و عناوین مشایخ طریقت	۳۳۱
القاب و عناوین مشایخ طریقت	۳۳۳
پیر صحبت	۳۳۵
پیر تربیت	۳۳۶
مراقبت مرید در حال خلوت نشینی	۳۳۷
بخش ۲: شیاخت و مدیریت خانقاه	۳۳۹
گریز از شیاخت	۳۴۱
بخش ۳: کیفیت مرید پذیری	۳۴۳
سخن گیری در هنگام مرید پذیری و علل آن	۳۴۵
آسان گیری در پذیرش مرید	۳۴۷
مرید پذیری قراردادی	۳۴۹
تلقین ذکر	۳۵۰
بخش ۴: تعداد مریدان	۳۵۲
بخش ۵: خلافت و نمایندگی و اجازه نامه ارشاد	۳۵۷
نمایندگی دادن برای ارشاد و رهبری	۳۶۱
اجازه نامه ارشاد	۳۶۵
بخش ۶: امور فرهنگی در خانقاهها	۳۶۹
وعظ	۳۷۱

۳۷۴.....	تدریس علوم اسلامی در خانقاهها
۳۷۷.....	آموزش کتابهای عرفانی
۳۷۷.....	تالیف و تکثیر کتب
۳۷۹.....	تفسیر قرآن
۳۸۰.....	برنامه های شعر و موسیقی
۳۸۱.....	شعر
۳۸۲.....	ایجاد کتابخانه و مطالعه در خانقاه

فصل ششم: مسائل مربوط به مریدان و امور و اعمال داخلی خانقاه ۳۸۵

۳۸۷.....	بخش ۱: صفات عمومی مریدان و وظایف آنان
۳۸۹.....	تجرّد
۳۹۱.....	مریدان و ضرورت پیرگزینی
۳۹۳.....	بخش ۲: توبه و بیعت و سرتراشی
۳۹۴.....	بیعت
۳۹۶.....	سرتراشی
۳۹۹.....	بخش ۳: مسئله ریاضت و مبارزه با نفس و تحمل گرسنگی
۴۰۱.....	مبارزه با نفس
۴۰۵.....	تحمل گرسنگی
۴۰۸.....	بخش ۴: اعمال و تکالیف مریدان و سالکان در خانقاه
۴۰۹.....	خادمان خانقاه و خدمات خانقاهی
۴۱۱.....	برنامه های نیایشی مریدان در خانقاه
۴۱۳.....	بخش ۵: ذکر
۴۱۴.....	ذکر خفی
۴۱۴.....	ذکر جلی
۴۱۵.....	انواع ذکر
۴۱۶.....	الفاظ و اعمال ذکر
۴۱۸.....	ورد
۴۱۹.....	بخش ۶: چله نشینی در خانقاه
۴۲۲.....	چله نشینی های متعدد

۴۲۳.....	محل چله نشینی
۴۲۴.....	مخالفت با چله نشینی
۴۲۵.....	بخش ۷: طول مدت تربیت مریدان
۴۲۸.....	بخش ۸: سماع
۴۳۱.....	شعر
۴۳۲.....	قوال
۴۳۳.....	محل اجرای سماع
۴۳۴.....	خرقه دری و خرقه افکنی
۴۳۵.....	مقررات و شرایط تشکیل مجلس سماع
۴۳۶.....	اوقات سماع
۴۳۷.....	مخالفت با سماع
۴۳۸.....	عُرس
۴۴۳.....	بخش ۹: تنبیه انضباطی در خانقاه
۴۴۳.....	ماجرای
۴۴۵.....	صفا
۴۴۶.....	غرامت و پای ماچان
۴۴۷.....	باز ستاندن خرقه
۴۴۸.....	خرقه سوختن
۴۵۰.....	بخش ۱۰: خرقه پوشی صوفیان
۴۵۱.....	خرقه و مشخصات آن
۴۵۲.....	انواع و اقسام خرقه ها
۴۵۳.....	خرقه توبه
۴۵۴.....	خرقه اراده یا خرقه تصوف
۴۵۵.....	خرقه ولایت و نمایندگی
۴۵۶.....	خرقه تبرک
۴۵۷.....	کلاه یا تاج پوشی
۴۵۹.....	فصل هفتم: ارتباطات خانقاهیان
۴۶۱.....	بخش ۱: جهانگردی و ارتباط آن با خانقاه

۴۶۵.....	مخالفت با مسافرت
۴۶۶.....	آداب مسافرت
۴۶۸.....	جهانگردی عامل وجودی خانقاه
۴۷۰.....	آداب ورود مسافران به خانقاه و کیفیت پذیرایی
۴۷۵.....	بخش ۲: آیین فتوت و رابطه آن با مسلک تصوف و مراکز جوانمردان
۴۷۶.....	فتوت و رابطه آن با مسلک تصوف
۴۷۸.....	آیین جوانمردی در منطقه خراسان
۴۷۹.....	آیین فتوت در منطقه فارس
۴۸۱.....	آیین فتوت در منطقه آذربایجان
۴۸۲.....	آیین فتوت در آسیای صغیر
۴۸۴.....	رواج و زوال آیین فتوت
۴۸۵.....	زورخانه
۴۸۷.....	بخش ۳: سلسله های صوفیان و رابطه مشایخ و خانقاهیان با یکدیگر
۴۹۰.....	نظر مشایخ درباره یکدیگر و کیفیت روابط آنان
۴۹۵.....	یاریهای مادی خانقاهیان با یکدیگر
۴۹۷.....	بخش ۴: رابطه صوفیان با افراد اجتماع
۵۰۲.....	بخش ۵: رابطه صوفیان و خانقاهیان با رجال سیاسی
۵۰۷.....	منصب شیخی خانقاه
۵۰۹.....	مخالفت فرمانروایان با صوفیان
۵۱۱.....	بخش ۶: رابطه صوفیان با علمای دینی
۵۱۶.....	علل درگیری عالمان مذهبی با صوفیان
۵۱۹.....	نتیجه درگیریها
۵۲۳.....	فهرست اعلام، منابع و مآخذ
۵۲۵.....	فهرست نام اشخاص
۵۴۶.....	فهرست نام کتابها
۵۵۹.....	فهرست نام مکانها
۵۶۷.....	فهرست لغات و ترکیبات و اصطلاحات و سلسله ها
۵۹۸.....	فهرست مآخذ و مراجع

بنام خدا

سر آغاز

پیش از ورود به بحث تاریخ خانقاه و کانونهای خانقاهی و مراکز تجمع صوفیان، لازم است برای تقریب ذهن، به مطلب کوتاهی دربارهٔ چگونگی پیدایش و ظهور مسلک تصوف و سیر آن در بین مسلمانان اشاره کرده، سپس به شناخت و تعریف موضوع اصلی بپردازیم.

یکی از مسائل مهم و قابل بررسی در پیرامون فرهنگ و تمدن اسلام، موضوع عرفان و تصوف اسلامی است که از زمان پیدایش و تحول آن بیش از دوازده قرن می‌گذرد.

توجه به موضوع عرفان و تصوف و بررسی تاریخ فعالیتهای این مسلک و سنجش و باز نمودن بخشهای مختلف آن، به وسیلهٔ برخی از پژوهندگان شرقی و غربی از مدتها پیش در کشورهای اسلامی آغاز و پیگیری شده است. چنین اقدامی از آن جهت ضرورت داشته و دارد که بخش مهمی از فرهنگ دینی و اجتماعی مسلمانان در محدودهٔ مسائل عرفانی قرار گرفته و شناخت کامل فرهنگ اسلام بدون شناخت عرفان و تصوف آن ممکن نیست و نمی‌توان از این پدیدهٔ مهم و قابل توجه چشم‌پوشی کرد. از سویی، تأثیر مسلک تصوف در جامعهٔ اسلامی ایران فراوان بوده و قسمتی از تاریخ ادبی و دینی و ملی ایرانیان تحت قلمرو مسائل عرفانی قرار دارد. از این نظر لازم است برای شناخت فرهنگ و تمدن گذشتهٔ این کشور، که اسلام، دین حاکم بر این سرزمین بوده و هست، تحقیق و بررسی کافی به عمل آید. تصوف اسلامی، بنا به

تحقیق عده زیادی از پژوهندگان، سرچشمه و پایه‌ای اسلامی دارد و ارکان اصلی و قواعد آن از دستورات دینی و رهنمودهای کلی اسلام منشأ گرفته است. نهضت تصوف در آغاز امر عبارت بود از يك روش و طریقه دینی و اخلاقی و تزکیه نفس، برای آنکه انسان بتواند قوای روحی خود را پرورش داده و انگیزه‌های ناروای خویش را مهار کند و بر نفس و هواهای نفسانی چیره گردد.

بنابر چنین ضرورتی، برخی از مسلمانان با زیاده‌روی در عبادات و پرداختن به گونه‌ای زندگی زاهدانه و در مواردی پشمینه‌پوشی، به منظور رسیدن به اهداف موردنظر خود، تا حدودی از توجه به بعضی از امور دنیوی دوری می‌کردند.

این مسلک تقریباً از نیمه دوم قرن دوم با ظهور عده‌ای از صوفیان مشهور مانند ابراهیم ادهم ۱۶۰ ه.ق و فضیل عیاض ۱۸۷ ه.ق و شقیق بلخی ۱۹۶ ه.ق و دیگران پایه‌گذاری شده و در قرن سوم مسلکی معروف و مشخص و ممتاز گردید. پس از آن گروهی از صوفیان با بیان افکار و دریافتهای خود و گردآمدن با یکدیگر، مسلک مختار خویش را با تفاوت‌هایی چند، از گروه‌های فقهی و مذهبی ممتاز ساخته و در راه رشد و تقویت آیین تصوف تلاش نمودند.

مسلک بنیادگزاری شده تصوف، در جریان دعوت خود کوشش کرد تا شناخت ویژه‌ای از خداوند و چگونگی حرکت آدمی به سوی او، همچنین شناخت انسان و انگیزه‌های مختلف او و شناخت جهان و جاذبه‌های گوناگون آن به دست داده و با بهره‌وری از مسائل عرفانی و اخلاقی و دینی، عده بسیاری از مسلمانان را در مناطق مختلف قلمرو اسلامی به خود جذب کرده و به نیازهای عاطفی آنان پاسخ گوید و آنان را به نحوه جهان بینی خویش متمایل ساخته و پیروان خود را به وسیله سیر و سلوک خاصی در مسیر طریقت رهبری کند.

پس از آن آیین تصوف در دوره تکاملی خود از مراحل مختلفی گذشته و در عین پای بندی به مکتب اسلام، تا حدودی مقداری از فرهنگ‌های عرفانی ایران و هند و مسیحی را جذب و در خود پرورده است. این سیر تکاملی تا قرن هفتم و

سرآغاز ۱۵

هشتم در سرزمین ایران و دیگر مناطق اسلامی ادامه داشته و پس از آن هم تا عصر حاضر، غالباً گفته‌های پیشینیان تکرار و تشریح گردیده است.

تصوّف چیست

در مورد تعریف مسلک تصوف و کلمه صوفی، مطالب فراوانی وجود دارد و هر عارف و هر محقق از زاویه خاصی بدان نگریسته و از آن تعبیری به دست داده است. از این نظر، برای تصوف تعریف جامع و مانعی وجود ندارد. و هیچ‌گونه حکم کلی درباره آن صادق نیست. این اختلاف و تمایز بدان سبب است که برخی از صوفیان بزرگ در يك حالت خاص و لحظه معین، نسبت به ذوق و وجدی که در آن حال و مقام و منزل داشته‌اند، جمله‌ای را در تعریف تصوف بیان کرده‌اند که در عین تفاوت با نظر دیگران در محل و مقتضای خود صدق می‌کند. در واقع هر فرد صوفی بیانگر نوعی تصوف است.

در یکی از تعاریف مسلک تصوف آمده است: تصوف عبارت است از شناخت آداب ظاهری و باطنی شرع و پرهیز از هرگونه اخلاق زشت و ناروا و پرداختن به يك سلسله اعمال خاص، برای قبول تجلی صفات الهی.

و در یکی از موارد تعریف و شناخت هم که مناسبتی با نحوه شناخت نگارنده از تصوف دارد، بیان خواجه عبدالله انصاری است که می‌نویسد: «ابوالقاسم دمشقی گوید از ابوبکر کتانی (متوفی ۳۲۲ ه.ق.) پرسیدم که علم تصوف چیست؟ گفت: کمینه آن است که تو در نیای.»^۱ و در مورد شخص صوفی هم گفته شده: «الصّوفی هُوَ الْخَارِجُ مِنَ النُّعُوتِ وَالرُّسُومِ. صوفی هیچ نشان و تعریفی ندارد.

بهر حال برای آشنایی و شناخت بیشتر می‌توان به بعضی از کتابهای عرفانی مراجعه کرد. از جمله: نایب‌الصدر که خود از بزرگان صوفیه است، درباره منشأ تصوف و تعریف آن از صفحه نود و نه تا صد و بیست و دو، جلد

۱. طبقات الصوفیه انصاری، صفحه ۳۷۰

اول کتاب طرائق الحقایق - [چاپ و تصحیح دکتر محمد جعفر محجوب] - مطالبی را بیان کرده است. همچنین استاد جلال همایی در مقدمه کتاب مصباح الهدایه، در طی یکصد و بیست صفحه، مطالبی را درباره تصوف بررسی و بیان کرده است. در مقدمه ۱۶۵ صفحه ای کتاب نفحات الانس جامی هم، شرح مفصّلی درباره تصوف آمده است. همچنین در دایرة المعارف اسلام، در ذیل عنوان تصوف، تعریف و شناخت جامعی بیان شده است.

عرفان و تصوف

مطالب اصلی در مسلك عرفان و تصوف شامل دو بخش عمده می باشد: یکی موضوع جهان بینی و ذوقیات و مکاشفات عارفان و سالکان است که چگونگی آن در کتابهای نظم و نثر عرفانی بیان گردیده است از جمله، در میان شاعران فارسی زبان، گویندگانی مانند:

سنایی ۵۳۶ هـ، عطار ۶۲۷ هـ، مولوی ۶۷۲ هـ، عراقی ۶۸۸ هـ، سعدی ۶۹۳ هـ، شبستری ۷۲۰ هـ، اوحدی ۷۳۸ هـ، حافظ ۷۹۲ هـ، شمس مغربی ۸۰۹ هـ، شاه نعمت اله ۸۳۴ هـ، جامی ۸۹۸ هـ و دیگران، مطالب معنوی و ذوقی و عرفانی و بینش اهل تصوف را در قالب نظم بیان داشته اند و در کتابهای: کشف المحجوب هجویری ۴۶۵ هـ، رساله قشیری قشیری ۴۶۵ هـ، طبقات الصوفیه انصاری ۴۸۱ هـ، تذکرة الاولیای شیخ عطار ۶۲۷ هـ، مصباح الهدایه کاشانی ۷۳۵ هـ، اوراد الاحباب باخرزی ۷۳۶ هـ، و دیگران هم مسائل و مطالب عرفان و تصوف به صورت نثر بیان گردیده است.

يك بخش دیگر هم در بردارنده برنامه های عملی و مراسم و نظامات خانقاهی است که شامل ریاضتهای نفسانی و مجاهدتهای گوناگون صوفیه می گردد، و خود همین سلسله برنامه هاست که در آن مسیر حرکت مریدان و کیفیت سیر و سلوك رهروان مسلك تصوف معین و مشخص گردیده و برای انجام دادن آن، کانونهای خانقاهی به وجود آمده است. و دنباله آن تا زمان حاضر نیز ادامه داشته و هم اکنون نیز تعدادی خانقاه در نقاط مختلف قلمرو

اسلامی، از جمله در ایران موجود است.

بر اساس چنین نیازی، صوفیان از دیرباز برای اجرای برنامه‌های ریاضت و مجاهدت و مسافرت و دیگر مراسم و اعمال مربوط به مسلک تصوف؛ و احیاناً مرکزی برای تبلیغ و انتقال اندیشه‌های عرفانی، از قرن چهارم هجری، کانونهایی تحت عنوان خانقاه و نامهای دیگر به وجود آورده و در آنجا به سر برده‌اند.

بیشتر این کانونهای خانقاهی، از دیدگاه صوفیان، مرکزی بوده است برای امر تعلیم و تربیت اسلامی و تزکیه نفس و نیز جایگاهی برای خویشتن شناسی و خدایابی و خداشناسی.

در این کانونها علاوه بر استفاده از برنامه‌های مختلف سیر و سلوک، مانند عبادت، چله نشینی، ذکر، سماع و دیگر فعالیتهای مربوط به مسلک تصوف، مجالس وعظ و ارشاد عمومی نیز برپا می‌شده است. همچنین در عهد رونق و رواج آیین تصوف نیز، برخی از خانقاهها با داشتن تشکیلات وسیع و منابع اقتصادی، به صورت مسافرخانه‌ای رایگانی، مورد استفاده صوفیان مُقیم و مسافر و بعضاً مسافران معمولی نیز قرار می‌گرفت و آنان می‌توانستند در آنجا به سر بُرده و از غذای آماده آن استفاده کنند.

با توجه به شرح مختصری که گذشت، این دفتر در مجموع عهده‌دار بررسی و شناخت خانقاه و مراکزی است که صوفیان در آنها اقامت کرده و به ریاضت و مجاهدت پرداخته‌اند.

بررسی و شناخت کیفیت وجودی این مراکز یکی از راههایی است که می‌توان به وسیله آن به شناخت قسمتی از مسلک وسیع تصوف موفق گردید، زیرا تحقیق درباره کانونهایی که مریدان و سالکان در آنجا گرد آمده و به پیگیری مراسم خانقاهی می‌پرداخته‌اند، نکات بسیاری از مسائل مختلف آیین تصوف را روشن کرده و آگاهی‌های فراوانی به دست می‌دهد.

از طرفی مراسم و نظامات خانقاهی، بخشی از نظام کلی مسلک تصوف است که در رابطه با سایر قسمتهای دیگر، مجموعه واحد تصوف اسلامی را تشکیل

می‌دهد.

با قاطعیت می‌توان گفت که اگر این کانونها که سالکان طریقت، در طول قرون متمادی برای امور تربیتی و معنوی ساخته بودند، به وجود نمی‌آمد، انتشار و تبلیغ مسائل عرفانی و جمع‌آوری مریدان و علاقه‌مندان، به طور رسمی و مطلوب به هیچ وجه امکان نداشت.

در مورد مسائل اقتصادی هم، ما به تجربه می‌دانیم که فعالیت‌های معنوی آدمی، بدون در نظر گرفتن نیازهای مادی او غیرممکن است و با توجه به این اصل، عمده‌ترین نقش خانقاه این بود که ضمن آماده‌سازی و تدارک برنامه‌های معنوی و لاهوتی سالکان، نیازمندیهای مادی و ناسوتی آنان را، از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن، تأمین کرده و در اختیار ایشان قرار دهد.

همچنین وجود خانقاهها به مسلك تصوف استقلال می‌بخشید و در پیشبرد مقاصد و تثبیت موقعیت آن، به عنوان ستاد فعالیت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود.

در مورد اوضاع مختلف تاریخی این کانونها هم، از جهت گسترش و محدودیت و رواج و کساد و دیگر مسائل وابسته بدان، بدیهی است که پیشرفت یا توقف و فترت موضوع خانقاه و اعمال خانقاهی در مناطق و مراکز مختلف قلمرو اسلامی، تابعی بود از متغیر زمان و وابسته به اوضاع کلی اجتماعی و اقلیمی، که این مطلب، کم و بیش، در ضمن معرفی کانونهای خانقاهی در همین نوشته بیان گردیده است.

توجه به این نکته نیز لازم است که مطالب تحقیق شده در این دفتر شامل مسائل ذوقی و عرفانی مسلك تصوف نمی‌باشد، زیرا مسائل معنوی کار جان و دل و موضوع خانقاه قلمرو خشت و گل است. ولی از آنجا که بین مکان و مکین رابطه‌ای وجود دارد، گاهی بررسی هر دو بخش این موضوع در کنار یکدیگر ضرورت داشته است، چنانکه در بخشهایی از این نوشته، به برخی از مسائل نظری اشاره شده و توجه بدانها به عنوان مدخلی برای پیگیری موضوع خانقاه ضروری بوده است. از جمله برای تشریح و تحلیل رفتار سالکان در مراکز

خانقاهی، در مواردی به برخی از موضوعات تصوف مانند: ریاضت و مبارزه با نفس و مسائل دیگر، که بازمانده از قرون نخستین اسلامی و دوره زهدگرایی برخی از مسلمانان است، اشاره شده و علت طرح این مسائل - در عین حال که به صورت اجمال برگزار شده - مبین آن است که کیفیت رفتار صوفیان در مراکز خانقاهی و نظامات حاکم بر مقررات آن بر اساس چنین نظریاتی استوار بوده و زمینه‌های رفتاری و کرداری سالکان و صوفیان را پایه‌گذاری می‌کرده و آنان را به پذیرش و انجام دادن برخی کارهای سخت و غیرعادی وادار می‌نموده است.

نکته دیگری که قابل یادآوری است این است که متأسفانه در زمینه خانقاه، جز چند مورد مختصر، تا کنون بررسی و پژوهشی که جامع مسائل خانقاهی بوده و بنیاد استواری داشته باشد، به عمل نیامده است. تنها برخی از نویسندگان معاصر، در پژوهشهایی که درباره موضوعات عرفانی و مسائل تصوف داشته‌اند، به سبب پیوند مسائل تصوف با مراکز خانقاهی و مقتضیاتی دیگر، به موضوع کانونهای خانقاهی اشاره مختصری کرده‌اند. در نوشته‌های پیشینیان هم، فقط نکات پراکنده و کوتاهی درباره خانقاه وجود دارد، زیرا آن نویسندگان هم موضوع ساختمان و کانونهای خانقاهی را که در کنار مسلک تصوف قرار داشته و امری جنبی و فرعی به شمار می‌آمده به تسامح برگزار کرده و آن را کاملاً مورد توجه قرار نداده‌اند. و اگر هم مطلبی درباره درویشان و مراکز آنان نوشته شده، غالباً ذکر رجالی است که به علل مختلفی به زندگی درویشان توجه داشته و برای آنان محل و مسکنی ساخته و آنان را یاری کرده‌اند.

از طرفی زندگی درویشی و محل اقامت درویشان هم مطلب مهمی نبوده که گردونه تاریخ در برابر آن درنگ کرده و خاطراتی از آن را در خود ثبت کرده و به آیندگان بسپارد.

علل گرایش به مسلک تصوف

ممکن است این پرسش مطرح شود که چه عواملی موجب گردیده تا عده‌ای

از مسلمانان از دیگران جدا شوند، سپس همین افراد مجدداً به صورت گروهی با هم جمع آمده و مسلک تصوف را پایه‌گذاری کنند. همچنین چرا عده‌ای از مردم مسلمان برای تزکیه نفس و انجام دادن عبادت و خداجویی رهسپار مسیر طریقت گردیده و وارد مراکز خانقاهی شده‌اند، تا به گمان خود، خداوند را آزادانه و عاشقانه پرستند و به مقصد و مقصود خویش نایل گردند و تولدی دیگر پیدا کنند.

برای پاسخ چنین پرسشی، در برخی از کتابهای تحقیقی به علتهای مختلفی استناد شده است. از جمله در سرگذشتهایی که به استحاله آرمانی بعضی از صوفیان مربوط می‌شود، آمده است که عارفان و صوفیان به علت: تزکیه نفس، ورع و زهد شدید، توبه و بازگشت از گناه، راحت طلبی، گریز از مسئولیتهای اجتماعی، فقر اقتصادی، وضع روانی، خیال‌پردازی، درون‌گرایی، خویش‌نمایی و خودآگاهی، تازه‌جویی، خستگی روحی، وازدگی علمی، گریز از مذهب مختار، تجدید حیات فرهنگ ملی، وضع جغرافیایی منطقه‌ای، تأثیر مذاهب غیراسلامی، واکنش در برابر فرمانروایان ستمگر، مخالفت با سیاست روز و بسیاری علل دیگر، به مسلک تصوف روی آورده‌اند.

از طرفی، هم این عوامل متباین و مختلف و انگیزه‌های انفرادی موجب شده، تا نوعی تساهل و تا حدودی عدم تعصب در بین افراد و اعضای گروه صوفیه به وجود آید و خود سبب پیگیری و دوام مسلک تصوف در بین مسلمانان و سرزمینهای اسلامی گردد و دنباله آن تا عصر حاضر نیز کشیده شود. در اینکه چرا این مسئله تا این حد در بین مسلمانان تأثیر داشته، لازم است، در اینجا، برای آگاهی بیشتر به نمونه‌ها و جاذبه‌های دیگر مسلک تصوف نیز اشاره شود.

در تمام دوره‌هایی که آیین تصوف رایج و فعال بود، بی‌شک، برای آن جاذبه‌های متنوعی نیز وجود داشت که عده‌ای آن را می‌پذیرفتند و بدان تمایل نشان می‌دادند، از آن جمله، یکی از جاذبه‌های مهمی که همواره در تفکر عرفانی و مسلک تصوف وجود داشت، توجه به وحدت ادیان و تساوی افراد

۲۱ سرآغاز

انسانی در پیشگاه خداوند و پیوند با او بود. همچنین جاذبه‌های معنوی و کششهای روحانی از عوامل بسیار قوی، برای توجه عده‌ای از مسلمانان به مسلک تصوف و شرکت در مراسم خانقاهی بود.

یکی از علتهای گرایش هم، ایجاد نیروی سومی بود در برابر مذهب رسمی وابسته به حکومت وقت و نیز ستم فرمانروایان خودکامه، که موجب می‌شد عده‌ای مسلک طریقت را به عنوان سازمانی مستقل، پناهگاه خود قرار دهند. جاذبه دیگر مسئله سماع بود، موسیقی همراه يك سلسله سخنان عرفانی و محرك، افراد پرشور و حساس را به نوعی روحانیت و معنویت دعوت می‌کرد که در مقایسه با دعوت ساده مذاهب و پند و اندرز اخلاقی، دارای جاذبه و تحریک بیشتری بود. همچنین جادوی کلام، از طریق نظم و نثر و تبلیغات مؤثر در مجلس‌گوییها و اشاره به کرامات بزرگان صوفیه و بیان عشق و محبت الهی، موجب تحریک احساسات گردیده عده‌ای را به مسلک تصوف می‌کشید.

همچنین گریز از مسئولیتهای اجتماعی و گرفتاریهای زیستی مضاعف، نیز یکی از عواملی بود تا کسانی را که زمینه داشتند منزوی کرده و آنان را به گوشه آرام خانقاهی بکشاند. اصولاً خانقاه پناهگاه مناسبی بود، زیرا در مسلک تصوف هرکس می‌توانست در جمع تنها باشد و بنا به تعبیری آیین تصوف، برای وارستگان، يك مذهب فردی بود که روبنایی اجتماعی داشت و در این بهشت جهانی هرکس به حال و کار خود می‌پرداخت و موجب ناراحتی دیگران نمی‌شد.

علاوه بر این برخی از افراد دانشمند و وارسته و آگاه به سبب داشتن روحی بزرگ و پر محتوی، پس از يك سلسله تأملات ممتد، سرانجام رهسپار وادی طریقت می‌شدند، زیرا فقاہت در علوم شرعی و استقرار تعبّدی در یکی از مذاهب مختار و کمیّات مادی و اعتبارات جهانی، نمی‌توانست آنان را خشنود سازد و به مقصد برساند.

نمونه این ارواح بزرگ، غزالی‌ها و مولوی‌ها بودند که نمی‌توانستند تنها به یافته‌های علمی و فقهی خود خرسند باشند، ناگزیر تا حدودی از مانده‌های

زمینی دوری جُسته و برای دستیابی به گوهر دین و حالات مرتفع روحانی و رسیدن به نعمت جاوید، به عالم بیکران عرفان و تصوف روی آورده بودند. آنان با این کار توانستند در فضای وسیع پیشهای عرفانی، افکار و دریافتهای خود را بیان کنند و نیز مستمسکی بشوند تا عده ای از مردم مُستعد را هم به قلمرو مسلک تصوف بکشانند. سپس آن را به نسلهای آینده پس از زمان خود بسپارند و بگذرند.

توجه

در مورد برخی از مطالب این نوشته توضیحات مختصری ضرورت دارد که ذیلاً بدانها اشاره می‌شود:

۱. هنگام استفاده از قرآن مجید، در کنار کلمه قرآن عددی به صورت کسر نوشته شده که صورت آن نشان دهنده عدد آیه و مخرج آن شماره سوره را نشان می‌دهد.

۲. در کنار نام غالب رجال و بزرگان تاریخ وفات آنان به سال هجری قمری ذکر شده تا بدین وسیله زمان تقریبی رویدادها روشن گردد.

۳. در هنگام نقل مطالب از کتابهای مأخذ، در موردی که نقل مستقیم به علی متعذر بوده، مطلب غیر مستقیم نقل شده یا با جمله کوتاهی به وجود مطلبی در کتابی اشاره شده و با علامت (نک = نگاه کنید) به صفحه کتاب مورد نظر ارجاع داده شده است.

۴. در مورد اشاره به مراکز خانقاهی هم، منحصرأ به حدود مرزهای سیاسی فعلی کشور محدود نشده، زیرا حدود ایران در دوره های تاریخی، مختلف و متفاوت بوده و به مناسبت اینکه این نوشته از آغاز اسلام تا کنون به ترتیب سیر تاریخی پیگیری شده، ضرورتاً برای آگاهی بیشتر، به کانونهای واقع در مغرب ایران، از جمله کشور ترکیه و سوریه و عراق نیز اشاره شده است.

ذکر این نکته هم ضروری است که مطالب این تألیف از منابع گوناگون، همچون خرقة و لقمه درویشان، هر پاره از جایی و هر لقمه از سرایی فراهم آمده

و تنظیم گردیده است و در واقع کوشش شده تا موضوع خانقاه، بدون جهت گیری خاصی، آنچنان که بوده و هست به درستی و با دقت معرفی و مشخص گردد، و اگر نشده باشد، بهانه سازیها نمی تواند تدارك کننده نقص و نارساییها باشد.

در خاتمه قابل یادآوری است که بخش مهمی از مطالب کتابهای عرفانی به صورت رمزی و استعاره ای است، یعنی شماری از واژه ها يك معنى معمولی و بیرونی دارند و يك معنى درونی و مسلکی.

به گفته جلال الدین مولوی:

اصطلاحات نیست مراببدال را که خبر نبود از آن اقوال [غفال] را^۱
 بنابراین هرکس که در موضوع تصوف، تحقیق و بررسی می کند لازم است به این نکته توجه داشته باشد، تا دچار اشتباه و گمراهی نگردد. با وجود این در این تألیف - به سبب عدم آشنایی مؤلف با زبان عرفان - بیشتر همان معنى ظاهری کلمات مورد استفاده و استناد قرار گرفته است.

در مورد درستی و نادرستی کلیت مسلک تصوف یا نقاط ضعف آن هم، یادآوری چند بیت از کتاب مثنوی خالی از فایده نیست؛ اگر چه آن هم از يك کتاب عرفانی است:

این حقیقت دان نه حقند این همه نی بکلی گمراهانند این همه
 [بیت ۲۹۲۷]^۲

در میان دلق پوشان ای فقیر امتحان کن و آنکه حقست آن بگیر
 [بیت ۲۹۳۷]^۲

وانکه گوید جمله حقست زاحمقست وانکه گوید جمله باطل آن شقیست
 [بیت ۲۹۴۲]^۲

۱. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۶۸، بیت ۳۴۰۹.

۲ و ۳. مثنوی، دفتر دوم، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۶، صفحه ۳۳۸ - ۳۳۹.

فصل اول
پیشینهٔ عرفان و
مسائل نظری و مراسم عملی آن

منظور از بیان پیشینه عرفان در ادیان پیش از اسلام، شناخت صورت فلسفی و علمی آن نیست، بلکه هدف جنبه عملی و تجربی آن، یعنی از دنیاگریزی و خود ستیزی و سکونت در غارها و کانونها و مراکز پرستشی و اعمال عبادی دیگری است که عده بسیاری از افراد انسانی با فرهنگهای مختلف، در مورد خودشناسی و جهان شناسی و خداجویی، به ذکر و فکر و جهانگردی و تحمل انواع ریاضات پرداخته و دست آوردهای خود را به صورتهای مختلف، برای نسلهای بعد به میراث نهاده اند و آیین اسلام هم به سبب تأخر زمانی و گستره مکانی وارث آن فرهنگها گردیده است.

در مورد بیان و ذکر نمونه های مختلف اعمال عبادی هدف آن نیست که تشابهات متعدد، نمودار آن است که تصوف اسلامی، تمام یا بیشتر کردار و پندار و گفتار صوفیانه خود را از فرهنگهای متنوع پیش از خود اخذ و جذب کرده است، بلکه هدف نمودن سابقه و وجود يك سلسله اعمال زاهدانه و افکار عارفانه ای است که از نظر جنبه عملی مسلک تصوف اسلامی، نقطه های مشترکی در آنها وجود دارد و در عین حال دور نیست که گاه صوفیان اسلامی، آنچه را از مذاهب و مسلکها و ادیان پیشین سودمند می یافته اند قسمتی از آنها را برگزیده و در امر آموزشهای تربیتی و عملی خود مورد استفاده قرار داده باشند.

همچنین جای انکار نیست که يك فرد یهودی و مسیحی و زردشتی و جز

آن، که مسلمان شده بود نمی توانست یکباره از آنچه در طول قرن‌ها به صورت میراثی دینی از طریق خانواده و جامعه اش بدو رسیده صرف نظر کرده، تمام آنها را ترك کند و بدان باورها که وجود ذهنی او را تشکیل می داده، ناروا بگوید؛ پس ناگزیر آن حالات روانی و کردار قبلی خود را تا حد ممکن و با تغییر نام، مورد توجه قرار می داد.

این نکته نیز قابل یادآوری است که اعمال دینی کم و بیش با هم تشابهاتی داشته و دارند و غالب اعمال و برنامه های گوناگون در ادیان و مسالك پیشین هم در واقع به عنوان کردار دینی و ارتباط معنوی انجام می شده است، چنان که این نکته به صورتی در قرآن آمده و به مسلمانان توجّه داده شده که مسلمانان باید به تمام آنچه از سوی خداوند به کلیّه پیامبران نازل شده است ایمان بیاورند و بین پیامبران جدایی نیفکنند.^۱

البته بحث انحرافات دینی و تفکیک ادیان تعیینی و تعینی، مبحثی است جداگانه و در جای خود شایسته بررسی و تمییز حق از باطل، و ورود به آن، از هدف و مقصود این نوشته بیرون است.

در این بخش به آن قسمت از آثار فرهنگی و عملی ادیان و مسالکی اشاره می شود که تقریباً در حدود سیاسی و جغرافیایی مملکت ایران پیش از اسلام، از دیرباز پدید آمده و نشو و نما یافته و مقداری از دست آوردهای پنداری و رفتاری خویش را به فرهنگ و تمدن اسلامی باز سپرده و از صحنه عملی زندگی بیرون رفته اند.

نمونه هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در این مיתرایی

پرستش و ستایش مهر یا میترا، پیش از عهد زردشت، به عنوان يك نیروی

۱. قرآن ۲/۱۳۰

پیشینه عرفان ۲۹

معنوی و حاکم مورد توجه آریاییها بوده و در میان عامه مردم محبوبیت بسیار داشت. البته زردشت پیامبر باستانی ایران به قصد رواج آیین خود، از اهمیت فوق العاده مهر و مقام والای آن کاست و مهر را از آن پایگاه خاص فرود آورد و آن را در ردیف یکی از ایزدان و فرشتگان دستگاه دینی خود قرار داد.^۲

پس از آن با تثبیت و توسعه آیین زردشتی در مشرق ایران، آیین میتراپی به سوی غرب ایران روی آورده و از آنجا، مقارن ظهور حضرت عیسی، به منطقه روم برده شد و در آن منطقه برای فعالیت پیروان میترا پرستشگاههای فراوان برپا گردید.

مارتن وِر مازِن مؤلف کتاب آیین میترا می نویسد:

«در رُم بقایای بیش از صد معبد مهری یافته شده است...^۳ یکی از این معابد، معبدی است واقع در کشور رومانی که بزرگترین پرستشگاه مهری جهان است، این معبد ۲۶ متر طول و ۱۲ متر عرض دارد و از تالار قبه مانند وسیعی تشکیل شده است.»^۴

مهرپرستان مراسم دینی خود را در غارهای تاریکی به نام مهرابه، انجام می دادند. این مهرابه ها، غاری بود طبیعی، یا اینکه آن را مصنوعاً در زیر زمین می ساختند.

فیثاغورث در سیاحتنامه خود می نویسد:

«در بیرون شهر [شوش] در مدخل غاری تاریک حاضر شدم، از غرابت تعیین این محل، برای برپا داشتن جشن درخشنده ترین ستارگان متعجب بودم، با تنی چند از تماشاگران به درون رفتم؛ آن قدر اعمال و شعائر و مراتب ستایش

۲. یشتها [مهریشت] کرده (۱)، گزارش پورداد، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم ۱۳۴۷، صفحه ۴۲۳.

۳. آیین میترا، مارتِن وِر مازِن، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۵، صفحه ۵۷.

۴. همان، صفحه ۹۲.

از پیش چشمم گذشت که حافظه درستکار من توانایی بیان آن را ندارد، واقفان اسرار را دیدم، پیرامون چشمه آب روان، بدن را می شستند...^۵ به مساعدت جامعه پشمن خویش که مانده جامعه حاضرین بود، توانستم به پیکر مقدس میترا نزدیک شوم...^۶ ایرانیان در نیایش و مناجات به میترا سه گانه توجه داشتند... و با رقصهایی که حاکی از حرکات سالانه و روزانه آفتاب بود، جشن مقدس را به انتها می رسانیدند»^۷

یکی از مراسم برجسته آیین میتراپی قربانی کردن گاو مقدس و استعمال گیاه مستی آور هوما بوده است.

کریستن سن مؤلف کتاب ایران در زمان ساسانیان در این باره می نویسد: «مهرپرستان هنگام قربانی برای خدایان، خود را با هوم Homa سرمست می کردند و آن مشروب بود که از فشرده گیاهی به همین نام به دست می آمد. هوم به عنوان خدایی که مؤمنین را در جذبه مذهبی گرد می آورد، پرستش می شد»^۸

حیات طولانی آیین میتراپی و آمیخته شدن آن با آیینهای دیگر، رفته رفته از مسلک مهرپرستی، مذهبی مشکل با مناسک و آداب گوناگون پدید آورده بود به طوری که شنیدن مقررات و برنامه های آن ممکن بود شخص داوطلب را از ورود بدین مسلک دلسرد کند، به طور کلی عضویت در گروه مهرپرستان و انجام دادن اعمال مذهبی در طول مدت کارآموزی عملی طاقت فرسا و رفتاری واقعاً کم نظیر بود.

اینک برای آگاهی از چگونگی آن فعالیتها، نمونه هایی از آداب و مناسک

۵. سیاحتنامه فیثاغورث در ایران، ترجمه یوسف اعتصامی، نشریات کمسیون معارف، ۱۳۱۴، صفحه ۶۹.

۶. همان، صفحه ۶۹.

۷. همان، صفحه ۷۴-۷۵.

۸. ایران در زمان ساسانیان، آرتور کریستن سن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ سوم، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۵، صفحه ۴۶-۴۷.

مذهب مهری از کتاب آیین میترا نقل می‌شود:

«داوطلبی که می‌خواست وارد جمع مهری‌ها شود، می‌بایست ابتدا موافقت مُرشد را جلب کرده، سپس مدتی نوآموزی کند و تعلیمات خاصی را فرا گیرد...»^۹

در دین مهری نوآموختگان بعد از توفیق در امتحانی چند، مُجاز به شرکت در مراسم مذهبی می‌شوند، امتحانات نخستین ساده و آسان و امتحانات بعدی رفته رفته مشکل‌تر می‌شده است، مثلاً مدت پنجاه روز نوآموز را در گرسنگی نگاه می‌داشتند و بدین طریق نیروی مقاومت او را می‌آزمودند، سپس بدنِ آنها را سخت می‌خراشیدند و در همین حال مدت بیست روز آنها را در برف و آب یخ‌زده باقی می‌گذاشتند، پس از گذشتن چنین مراحل، نوآموختگان به اسرار ژرف دین مهری واقف می‌شدند. به نوشته اسقف شهر اورشالیم در قرن هشتم میلادی، نوآموز می‌بایست در هشتاد امتحان موفق شود...^{۱۰} نوآموز پس از انجام فرایضی نظیر غسل و تطهیر و مدتی روزه گرفتن، مهری آتشین بر روی دستان و پیشانی‌ش خورده، دست راست مُرشد را می‌فشرد و این دست فشاری، نوآموز را به مقام هم مسلکی مُرشد می‌رسانید...^{۱۱} نوآموز پس از ورود به جرگه و مسلک مهری‌ها، يك عضو ساده باقی نمی‌ماند، کسی که واجد شرایط بود از مراحل هفت‌گانه می‌گذشت و به منصب پیر مغان [مرشد مردان] می‌رسید...^{۱۲}

پیر مراقب منافع جماعت مهری است... مغ و دانای بزرگ و کشیش اعظم هموست و شرعاً از طرف متدینان به دین مهری، به این سمت برگزیده می‌شود، و امور مربوط به تشرف به آیین را رهبری می‌کند، مُرشد مسئول انتخاب اعضای جدید است و هم اوست که به کار آشنا ساختن نودینان به رموز مذهب

۹. آیین میترا، صفحه ۱۷۷.

۱۰. همان، صفحه ۱۸۳.

۱۱. همان، صفحه ۱۸۶.

۱۲. همان، صفحه ۱۸۸.

۳۲ تاریخ خانقاه در ایران...

می‌پردازد...^{۱۳}

پیر عالیترین منصب در دین میترا و نماینده او در روی زمین است، از این رو جامه‌اش نظیر جامه خود میترا به رنگ آبی سیر است...^{۱۴} در آیین مهری رهروان پرهیزکار عالماً و عامداً از ازدواج پرهیز می‌کردند.^{۱۵} پس از تسلط حکومت اسلامی بر سرزمینهای شرقی، بازمانده آیین میترايي به تدریج از بین رفته و نیایشگاههای آن ویران می‌گردد، در برخی از کتابهای دوره اسلامی به وجود معابد مهری و مهرپرستان اشاره شده است. مسعودی مورخ اسلامی می‌نویسد:

«یکی از بتکده‌ها، کاوسان بود که کاوس شاه آن را در فرغانه خراسان به نام مدبر اعظم سماوی، یعنی خورشید، به وضعی شگفت آور بنا کرده بود و المعتصم بالله آن را ویران کرد.»^{۱۶}

فرصت الدوله شیرازی هم به وجود يك معبد میترايي اشاره می‌کند ولی زمان دقیق آن را مشخص نمی‌سازد. او می‌نویسد:

«در مقابل شهر تکریت در سی فرسخی بغداد، در غرب دجله، در شهر حضر، معبدی بود معروف به معبد آفتاب، دارای ایوانها و سراهای بیشمار و طاق و رواقها از سنگ سیاه از تاسیسات اشکانیان.»^{۱۷}

با آنکه در دوره اسلامی و در قلمرو حکومت اسلامی مراکزی رسمی برای مهرپرستی وجود نداشت باز هم به برخی از گروه‌ها نسبت مهرپرستی داده می‌شد. خواجه نظام‌الملک طوسی (متوفی به سال ۴۸۵ هجری) خرم‌دینان را به خوردینی و خورشیدپرستی منسوب می‌کند و درباره آنان می‌نویسد که گفته‌اند:

۱۳. همان، صفحه ۲۰۷-۲۰۸.

۱۴. همان، صفحه ۶۹.

۱۵. همان، صفحه ۲۲۶.

۱۶. مروج الذهب، تألیف مسعودی، چاپ بیروت، ۱۳۸۵ هـ. ق.، ج ۲، صفحه ۲۴۱ و ترجمه آن از ابوالقاسم پاینده، ج ۱، صفحه ۵۹۱.

۱۷. آثار المعجم، فرصت الدوله شیرازی، چاپ بمبئی، ۱۸۹۶ م.، صفحه ۴۰۹.

پیشینه عرفان ۳۳

«کعبه را بدل آفتاب برپای کرده اند و ما همچنان قبله خویش آفتاب کنیم چنان که در قدیم بوده است.»^{۱۸}

مؤلف حدود العالم نیز به خورشید پرستی ساکنان ماوراءالنهر اشاره می‌کند و می‌نویسد که برخی از مردم آن منطقه آفتاب پرستند.^{۱۹} ابن بطوطه و خواندمیر هم می‌نویسند که در بین ترکان خورشید پرستی معمول بود.^{۲۰}

ضمن بررسی آیین میتراپی و آشنایی با اعمال و رفتار مهرپرستان روشن می‌گردد که برخی از برنامه‌های مسلک تصوف و اعمال خانقاهی تقریباً با آداب و مناسک میتراپی مشابهت و همانندی‌هایی دارد.

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین زردشتی

دین زردشت در مجموع آیینی سازنده و دنیاگرای است و در آن مبارزه با خویشتن خویش و خوارداری خودراهی ندارد و از پیروان خود نمی‌خواهد که ترك دنیا کرده و به ریاضت‌های سخت پردازند. ولی نمی‌توان گفت که در وسعت جغرافیایی ایران زمان ساسانی و پیش از آن فقط آیین زردشتی، با آداب

۱۸. سیاستنامه [سیرالملوک]، خواجه نظام الملک طوسی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، صفحه ۲۶۱.

۱۹. حدود العالم من المشرق الى المغرب، از مؤلفی گمنام، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۰، صفحه ۱۲۱-۱۲۲.

۲۰. نك. رحلة ابن بطوطه، المسماة تحفة النظار في غرائب الامصار و عجائب الاسفار، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۹۳۸ م، در دو جزء و ترجمه فارسی آن از محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷، ج ۲، صفحه ۱۶۷. و نك. تاريخ حبيب السیر في اخبار البشر، تأليف غياث الدين المدعو به خواندمیر به تصحيح جلال الدين همایی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۳، در چهار جلد، ج ۳، صفحه ۷۳.

خاص آن، در همه جا گسترده بوده و عمل می شده است، زیرا هم اکنون نیز در برخی از مناطق ایران اقلیتهای مذهبی وجود دارند.

در مورد ارتباط مسلک تصوف اسلامی و آداب و مناسک زردشتی می توان نقطه های مشترکی به دست آورد، که از آن جمله موضوع مُغان و مقام روحانی آنان است. درباره اینکه مُغان، پیشوایان آیین زردشتی بودند یا اینکه پیش از زردشت، آیین مغان رواج داشته و گروه مغان در کنار کیش زردشتی به روش و آیین خود ادامه داده و بعضاً یا کلاً آیین زردشتی را اقتباس کرده، یا اینکه آیین زردشتی به صورت یک دین ترکیبی از ادیان سلف بنیاد شده، نیازی به یک بررسی طولانی دارد. همین قدر گفته شده که مُغان در کیش زردشت، سمت رهبری معنوی و مقام روحانی داشته و فرهنگ دینی در دست آنان بوده است. در کتاب گات ها آمده است که:

«به سوی من آید ای بهتران که خود هویدا هستید، گذشته از من به مغان نیز گوش دهید.»^{۲۱}

افضل الدین خاقانی در بیتی از سروده های خویش به مغان خلوت گزینی و چله نشینی نسبت می دهد و می سراید:

«مرا زاربعین مغان چون نپرسی که چل صبح در مغ سرا می گریزم.»^{۲۲}
در غزلیات حافظ هم جای، جای از مغان سخن به میان آمده و به آموزشهای الهی و معنوی آنان اشاره شده است از جمله:

«از آستان پیر مغان سر چرا کشیم
دولت در آن سرا و گشایش در آن در است.»^{۲۳}

«مشکل خویش بر پیر مغان بُردم دوش
کو به تایید نظر حل معما می کرد.»^{۲۴}

۲۱. گات ها، ۳۳، بند ۷.

۲۲. گزیده اشعار خاقانی به کوشش دکتر ضیاء الدین سجادی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ اول ۱۳۵۱، صفحه ۶۶.

۲۳. دیوان حافظ، چاپ قزوینی و دکتر غنی، تهران، ۱۳۲۰، صفحه ۲۸.

۲۴. همان، صفحه ۹۶.

«در خرابات مغان نور خدا می بینم

وین عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم.»^{۲۵}

در مورد نفس‌گشی و رفتارهای اخلاقی هم کم و بیش مطالبی در برخی از کتابها که قبل از ظهور اسلام در ایران تألیف شده وجود دارد از جمله در اندرزنامه‌های مربوط به دوره ساسانی، مطالبی از پندهای اخلاقی و ترك دنیا و لذت‌گزیزی موجود است که تا حدی با برنامه‌های مسلك تصوف همانندی پیدا می‌کند. در یکی از این گونه موارد مطلبی است از يك مرد وارسته به نام تنسر که در مقدمه نامه خود خطاب به جشنف شاه می‌نویسد:

«بداند که پنجاه سال است تا نفس اماره خویش را بر این داشتم، به ریاضتها که از لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال امتناع نمود و نه در دل کرده‌ام و نه خواهان آن که هرگز ارادت نعایم و چون محبوسی و مسجونی در دنیا می‌باشم. البته این طریقت ساخته رای من نیست، مرا چه زهره باشد که در دین دلیری کنم، و لیکن این سنت و سیرت از مردانی که ائمه دین بودند و اصحاب رای و کشف و یقین، چون فلان و فلان، شاگردان شیوخ و حکماء متقدم عهد دارا یافته به کلی ترك دنیا و رفض شهوات بسیار تبعات او کرده و هلاک نفس را برای سلامت روح اختیار فرموده...»^{۲۶}

علاوه بر وجود چنین نمونه‌های مکتوبی موضوع رویایی هم که موجب تدوین کتاب ارداویرافنامه گشته است، همانند مسئله وحی و الهام و مکاشفه به صورتی مشابه مراقبه و واقعه صوفیان در جای خود محل و موقعیت ممتازی دارد؛ سراسر آن داستان يك سیر ذهنی است که به صورت سیری معنوی عرضه شده و از نظر استوار ساختن عقاید عامه مردم و ترغیب آنان به نیکوکاری و پرهیز از بدی، به صورت مؤثری بیان گردیده است.^{۲۷}

۲۵. همان، صفحه ۲۴۵.

۲۶. نامه تنسر، از بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار، حدود سال ۶۱۳، طبع مینوی، تهران،

۱۳۱۱، صفحه ۷-۶.

۲۷. نك. ارداویرافنامه، دکتر رحیم عفیفی، چاپ مشهد، ۱۳۴۲، صفحه ۲۳ تا صفحه ۷۴.

علاوه بر این نمونه‌ها که از دوران قبل از اسلام باقی مانده و بدانها اشاره شد، ممکن است نکات دیگری هم به دست آید که نمودار کردار دینی و عملی عارفان زردشتی مذهب باشد، زیرا برخی از نویسندگان متأخر و معاصر به چنین نکته‌ها اشاراتی دارند، از جمله حاجی زین العابدین شیروانی می‌نویسد:

مراسم ریاضت و گرسنگی و کم‌خواری و خاموشی و بیداری و خلوت‌گزینی و انواع ذکرهای سه ضرب و چهار ضرب - که نمونه‌های آن در آداب عملی صوفیان بیان گردیده - از اعمالی است که زردشتیان صاحب مجاهده بدان می‌پرداخته‌اند.^{۲۸}

همچنین استاد جلال همایی می‌نویسد:

«تعلیمات فلسفه ایران و حکمای خسروانی در فرقه صوفیه به خوبی نمایان است.»^{۲۹}

سکونت در آتشکده و خلوت‌گزینی در کوه هم به عنوان محل نیایش و دنیاگریزی مورد توجه بوده، زیرا بنا به تشخیص برخی از افراد انسانی، یکی از راههای خداجویی و خدایابی، اجتماع‌گریزی و کوه‌گزینی بوده است، چون برای ارتباط با آفریننده باید به کوه رفت و در حال تنهایی به نیایش پرداخت، زردشت برای نیایش پروردگار و احراز مقام پیامبری مدتی در کوه سولان خلوت‌گزینی می‌کند.^{۳۰} همچنین ساسان فرزند بهمن ترك دنیا و سلطنت کرده برای انجام دادن عبادت در کوهی سکونت می‌کند.^{۳۱} فردوسی نیز هنگام تقسیم بندی طبقات چهارگانه اجتماعی زمان جمشید، می‌گوید که محل سکونت

۲۸. نك. حدائق السیاحه، تألیف حاج زین العابدین شیروانی نعمت‌اللهی، طبع سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۸، صفحه ۱۴۶-۱۴۷.

۲۹. غزالی‌نامه، جلال همایی، چاپ کتابخانه تهران، ۱۳۱۸، صفحه ۵۶.

۳۰. سینا، جزوی از اوستا، تفسیر پورداد، طبع بمبئی، ۱۹۳۸ م. بخش دوم، صفحه ۱۶۱.

۳۱. فارسنامه، تألیف ابن بلخی، چاپ کمبریج، انگلستان، تصحیح نیکلسون، ۱۹۲۱ م. صفحه ۵۴.

طبقه روحانیان و پرستندگان در کوه قرار داشت.^{۳۲} آتشکده نیز، گه گاه مورد استفادهٔ تارکان دنیا واقع شده و کسانی به نیت اقامت در آنجا، جامه‌ای از پلاس سیاه در بر کرده و با ترتیب خاصی مشغول نیایش می‌شده‌اند. از جمله باو پسر شاپور بن قباد، به علتی ترك دنیا کرده، سر خود را می‌تراشد و با حالتی سوگووار وارد آتشکده مازندران شده به عبادت می‌پردازد،^{۳۳} همچنین بنا به نقل اسعد گرگانی، رامین پسر خود را به پادشاهی نشانده و خود تا روز مرگ در آتشگاه مجاور می‌شود.^{۳۴}

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین بودایی

در دورهٔ تسلط یونانیان بر شرق، دین بودایی به ایالات شرقی ایران نفوذ می‌کند. پادشاه هند موسوم به آسوکا که مذهب بودایی داشته، در حدود سال ۲۶۰ قبل از میلاد، مبلغینی به ایالت گُنداره [دره کابل] می‌فرستد و در ایالت قندهار و ننگرهار صومعه‌هایی بنا می‌کند، پس از آن هم، دیگر آیینهای هندی به شهرهای این منطقه وارد شده و برای تبلیغ و تثبیت آنها مراکزی ساخته می‌شود و عده‌ای از ساکنین این منطقه به دین بودایی و جز آن درمی‌آیند.^{۳۵} دربارهٔ دو شهر بلخ و بامیان در دایرةالمعارف اسلامی آمده است که: «معبد نوبهار در شهر بلخ قرار داشت و ساکنین آن بیشتر بودایی بودند،

۳۲. گروهی که کاتوزیان خوانیش / به رسم پرستندگان دانش / جداکردشان از میان گروه / پرستنده را جایگه کرد کوه. شاهنامهٔ فردوسی، به اهتمام محمد دبیر سیاقی در شش جلد، چاپ کتابفروشی محمد علی غلمی، ۱۳۳۵، داستان جمشید، صفحه ۴۰.

۳۳. نك. تاريخ طبرستان، اردشیر برزگر، ۱۳۲۹، جلد یکم، صفحه ۶۰.

۳۴. مثنوی ویس و رامین، فخرالدین اسعد گرگانی، ۴۴۶، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹، صفحه ۳۹۸-۳۹۹.

۳۵. نك. ایران در زمان ساسانیان، صفحه ۶۰-۶۱.

۳۸ تاریخ خانقاه در ایران...

این شهر در سال ۳۲ هـ. ق. به دست قیس بن احنف گشوده شد.^{۳۶} اهالی شهر بامیان بودایی مذهب بودند... در قرن هفتم میلادی ده معبد بودایی و بیش از هزار راهب در آن شهر وجود داشت و پیکره دو بت بزرگ را هم در کوه کنده بودند.^{۳۷}

مؤلف کتاب حدودالعالم نیز ضمن برشماری شهرهای منطقه خراسان از بتخانه‌های متعدد و راهبان فراوان آنها نام می‌برد و به چگونگی اعمال و رفتار آنان اشاره می‌کند. او در مورد شهر رامیان و ساکنین روستای بکسان می‌نویسد:

«بر در شهر رامیان بتخانه‌ای و اندرو بتی است رویین به زر آکنده و آن را بزرگ دارند و سی زن اند کی هر روز گرد این بت برآیند با طبل و دف پای کوفتن.»^{۳۸}

«دهی است آبادان و مردمان وی موی سر و ریش بسترنند و اندرو بتان بسیارند زرین و رویین.»^{۳۹}

همچنین يك سیاح چینی و بودایی مذهب که در سال هشتم هجری از سمرقند دیدار کرده به دو خانگاه ویران بودایی که در آنجا وجود داشته اشاره می‌کند.^{۴۰}

علاوه بر وجود معابد بودایی در منطقه خراسان، گسترش اسلام و نفوذ

36. *The Encyclopadia Of Islam*, London Luzac and Co. 1960 Volume 1, P, 1001.

37. Ib-P. 1009 .

۳۸. حدود العالم، صفحه ۶۹.

۳۹. همان، صفحه ۶۷. همچنین نگاه کنید به صفحات: ۶۷ و ۷۰ و ۱۰۱- درباره شهرها و بتخانه‌های دیگر این منطقه.

۴۰. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، برتولد اشپولر، ترجمه جواد فلاطوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، صفحه ۳۹۸، یکی از زائران چینی بودایی مذهب، هیون سنگ Hiuentang در حدود سال ۶۲۹ م. برابر ۸ هجری، در سمرقند فقط دو خانگاه ویران بودایی یافت که بیهوده برای احیای مجدد آن می‌کوشید.

پیشینه عرفان ۳۹

مسلمانان به شبه قاره هند، موجب ارتباط برخی مسائل دینی و فرهنگی نیز گردیده بود. شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ به نمونه‌ای از چنین رابطه‌ای اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«ابوزید [یزید] بسطامی می‌گفت: با اباعلی سندی مصاحبت کردم، او توحید و حقایق را به من آموخت.»^{۴۱}

ابوریحان بیرونی ۴۴۰ در مورد وضع یکی از مکتبهای تربیتی برهمنان می‌نویسد:

«مرید در منزل استادش سکونت کرده و یک روز در میان روزه می‌گیرد و گوشت هم نمی‌خورد، هنگام ظهر یا شب برای گدایی بیرون آمده و از پنج در خانه سؤال می‌کند، آنچه به دست می‌آورد در نزد استاد خویش می‌نهد، استاد هرچه خواست برمی‌دارد و باقی را بدو می‌دهد تا با آن تغذیه کند.»^{۴۲}

بیرونی بخشی از چگونگی اعمال عبادی و انواع ریاضات هندی را در کتاب خود می‌نویسد و به مشابهاتی که میان آنها و مراسم تصوف اسلامی وجود دارد، اشاره می‌کند.^{۴۳}

ابن الندیم هم از کتابی نام می‌برد که در آن از اخبار آیین سمنیان در منطقه خراسان یاد شده است.^{۴۴}

به طور کلی بعضی از مسائل آیینهای هندی از طرق مختلف وارد قلمرو اسلامی گردیده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود. از جمله مکاتیب معروف هندی، مکتب بودایی است که در منطقه خراسان انتشار یافته و مسلک

۴۱. عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، چاپ بیروت، ۱۹۶۶م، صفحه ۴۱۰، همچنین نگاه کنید به کتاب اللمع فی التصوف، ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، چاپ نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴، صفحه ۱۷۷.

۴۲. نک. کتاب البیرونی فی تحقیق ماللهند، در دو جلد چاپ هند، حیدرآباد دکن ۱۹۵۷م، ج ۲، صفحه ۴۵۳.

۴۳. همان، ج ۱، صفحه ۲۵.

۴۴. الفهرست، ابن الندیم، بیروت، ۱۸۷۲م، صفحه ۳۴۰، ترجمه فارسی آن صفحه ۶۱۶.

۴۰ تاریخ خانقاه در ایران...

تصوف اسلامی بخشی از مسائل نظری و عملی خود را از آموزشهای بودایی اخذ و جذب کرده است. استاد سعید نفیسی در کتاب سرچشمه تصوف خود چنین نظری را ابراز می‌دارد.^{۴۵} و می‌نویسد که منشأ تصوف اسلامی برگرفته از فرهنگ هندی و بودایی است.

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین مسیحی

آیین مسیحی پس از پیدایش، در پیرامون خاستگاه خویش منتشر گردیده و در حدّ قدرت خود به تدریج در نقاط مختلف رواج پیدا کرد. با مسیحی شدن قسطنطنین فرمانروای روم شرقی در قرن چهارم میلادی، مسیحیان نیروی بیشتری یافتند و عده‌ای از مبلغان و راهبان مسیحی در نواحی مختلف به تبلیغ پرداختند و عده‌ای را به مذهب مسیح درآوردند. از جمله برخی از قبایل اعراب ساکن شمال شبه جزیره عربستان و مجاور پایتخت ساسانی به آیین مسیح گرویدند.

بنا به نوشته العمری مؤلف مسالك الابصار؛ نعمان بن امرؤ القیس، از ملوك حیره، پس از مرگ پدرش به سال ۴۰۳ میلادی به پادشاهی رسید و پس از سی سال حکومت به کیش مسیح درآمده و از فرمانروایی کناره گرفت و جامهٔ پشمین و خشن پوشید و به جهانگردی پرداخت.^{۴۶} پس از او فرزندش نیز مسیحی شد و تعدادی بیعه و صومعه [پرستشگاه] بنا کرد.^{۴۷} دختر او هم در حیره

۴۵. نك. سرچشمه تصوف، سعید نفیسی، انتشارات کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۳، صفحه ۲۰.

۴۶. نك. مسالك الابصار، در تاریخ و جغرافیا در ۲۰ جلد، از شهاب‌الدین احمد فضل‌الله کاتب دمشق، متوفی ۷۴۹، ج ۱، صفحه ۲۳۰، به اهتمام زکی پاشا، چاپ قاهره، ۱۹۲۴ م.

۴۷. نك. النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة، للاب لویس شیخ‌والیسوعی، چاپ بیروت، ۱۹۱۲ م، ج ۱، صفحه ۹۲.

پیشینه عرفان ۴۱

دیری بنا کرده و در کنار چند زن به عبادت پرداخت، دیر او به نام دیر هند معروف بود.^{۴۸} علاوه بر قبایل ساکن حیره، افراد قبیله طی نیز به آیین مسیحیت گرویده بودند.^{۴۹}

کیفیت ورود آیین مسیحی به کشور ایران

در عهد حکومت اشکانیان، به سبب آزادی مذهبی، عده‌ای از ساکنین نواحی غربی ایران به مذهب مسیحی درآمده و در نواحی شرقی و غربی رود فرات دیرهایی بنا کردند، پس از آن هم به تدریج به علل مختلف مسیحیت به داخل کشور ایران نفوذ کرده و تا دورترین نواحی شرق ایران، پیش رفته و از آنجا به کشور چین وارد شد.^{۵۰}

یکی از علل نفوذ مسیحیت در ایران هم آن بود که در جنگهای بین ایران و روم در عهد ساسانی، عده‌ای از ساکنین قلمرو دولت روم که بیشتر مسیحی بودند، به صورت اسیر به ایران آورده شده و در نقاط مختلف سکونت داده می‌شدند.^{۵۱}

بهر حال آیین مسیحیت به تدریج در برخی از نواحی ایران پدید آمده و مسیحیان پس از مبارزات بسیار و دادن قربانیهای فراوان^{۵۲} سرانجام در اواخر قرن ششم میلادی در قلمرو حکومت ساسانی به يك آزادی نسبی رسیدند. تا آنجا که خسرو پرویز همسری مسیحی اختیار کرده و چندین عبادتگاه برای مسیحیان بنا کرد.^{۵۳} البته این توجه سیاسی بدان سبب بود که تا کمی پیش از ۴۸. نك. الدیارات، ابی الحسن علی بن محمد المعروف بشأبشتی، تحقیق کورکیس عواد، چاپ بغداد، ۱۹۶۴ م.، صفحه ۲۴۴.

۴۹. نك. مسیحیت در ایران، سعید نفیسی، انتشارات نور جهان، تهران، ۱۳۴۳، صفحه ۳۰۸.
۵۰. نك. تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، تألیف و. م. میلر، ترجمه علی نخستین، به مساعدت عباس آراین پور، ۱۹۳۱ م.، صفحه ۲۶۹.
۵۱. همان، صفحه ۲۷۱.

۵۲. تنبیه والاشراف، ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بغداد، سال ۱۹۳۸، صفحه ۱۲۹.
۵۳. ایران در زمان ساسانیان، صفحه ۵۱۱.

ظهور اسلام، آیین مسیحی در منطقه عراق فعلی و پیرامون مرکز حکومت ساسانی منتشر شده و طبقات مختلف مردم بدان گرویده بودند و سقوط سهل و ساده منطقه عراق هم در هنگام حمله مسلمانان تا حدی به سبب همین جنبه مذهبی ساکنین مسیحی آن ناحیه و درگیری آنان با موبدان زردشتی بود.

در واقع مردم ایران در آن عهد از دو سوی در چنگ مبارزات تبلیغی و کلامی آیین بودایی در شمال و شرق و کیش مسیحی در غرب بودند. تا جایی که نلدکه مورخ فرانسوی مدعی است که:

«اگر مسلمانان يك قرن دیرتر به ایران آمده بودند در آن مملکت [به جای آیین زردشتی] با دین مسیح ع مواجه می شدند.»^{۵۴}

تعلیمات و زندگی حضرت مسیح

اصول تعالیم حضرت مسیح غالباً روحانی و اخلاقی است. او در مورد قوانین سیاسی و حقوقی تقریباً برنامه کاملی ندارد.^{۵۵} بدین سبب آیین او بیشتر با مسئله عرفان و تصوف سازگار است، حضرت مسیح نسبت به ثروت و مال جهت گیری خاصی داشت.

او همواره به پیروان خود می گفت: برای خود گنج گرد مکنید، گنج شما در آسمان باشد، به پرندگان بنگرید که چگونه تغذیه می کنند، برای خود خوراک گرد مکنید.^{۵۶} همچنین می گفت: خوشا بر شما ای فقرا و گرسنگان و گریه کنندگان.^{۵۷}

زندگی شخصی او نیز کاملاً نمودار چنین دعوتی بود، در کتابهای مختلف اسلامی، درباره دستورات خداوند به عیسی برای زندگی زاهدانه مطالبی آمده

۵۴. تاریخ دو اقلیت مذهبی یهود و مسیحیت در ایران، دکتر محمد علی تاجور، چاپ مؤسسه فراهانی، ۱۳۴۴، صفحه ۲۶۵.

۵۵. نك، تاریخ کلیسای قدیم، صفحه ۴۱.

۵۶. نك، انجیل متی، باب پنجم، صفحه ۱۱.

۵۷. همان، صفحه ۶-۷.

است که در مجموع نقش تُندی از دنیا‌گزیزی و زندگی صوفیانه را نمودار می‌سازد.

کلابادی مؤلف کتاب اِتْعَرَف به نقل از حسن بصری ۱۱۰ می‌نویسد که: «مسیح جامهٔ مویین می‌پوشید و از [میوه] درخت تغذیه می‌کرد و شب به هر جا می‌رسید می‌خفت.»^{۵۸}

در کتاب قصص الانبیاء هم مشابه چنین تعریفی از حضرت مسیح وجود دارد.^{۵۹}

در برخی از نوشته‌های صوفیان اسلامی پس از قرآن و حدیث نبوی و رفتار پیران طریقت، به تعلیمات حضرت مسیح نیز توجه شده است. امام محمد غزالی در کتاب کیمیای سعادت خود، مطالب فراوانی را از گفتار و رفتار حضرت عیسی نقل می‌کند.^{۶۰}

گذشته از حضرت مسیح و زندگی خاص او، برخی از پیروان او نیز چنین برداشتی از زندگانی داشتند و برای رسیدن به سعادت معنوی انواع سختی‌ها را تحمل می‌کردند. پیشرفت آیین حضرت مسیح نیز بیشتر مرهون تلاش و جانبازی پیروان و معتقدان اولیهٔ اوست. هرچند راسل فیلسوف معاصر انگلیسی خاطرنشان می‌کند که: مسیحیان اولیه به سبب نداشتن يك قدرت سیاسی و حمایت‌کننده، به رستگاری فردی اعتقاد پیدا کردند و خوب و خوش زیستن را با دنیا مربوط نمی‌دانستند.^{۶۱}

۵۸. اِتْعَرَف لِمَذْهَبِ التَّصَوُّف، محمد بن اسحاق کلابادی، به اهتمام دکتر عبدالحلیم و طه عبدالباقی سرور، چاپ مصر، ۱۹۶۰، صفحه ۲۲.

۵۹. قصص الانبیاء، ابواسحق ابراهیم ابن خلف النیسابوری، به اهتمام حبیب یغمایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، صفحه ۳۷۷.

۶۰. نك. كتاب كیمیای سعادت، امام محمد غزالی، در دو بخش به تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، ۱۳۳۳، صفحه‌های ۶۷ و ۶۸ و ۱۷۱ و ۲۵۶ و ۳۰۸ و ۳۱۸ و ۳۳۱ و ۳۴۵ و ۳۵۰ و ۴۴۰ و ۴۸۸ و ۴۹۰ و ۵۱۴ و ۵۳۴ و ۷۳۷ و ۷۴۰.

۶۱. نك. چرا مسیحی نیستیم، راسل، ترجمهٔ س. الف. س. طاهری، انتشارات دریا، تهران، ۱۳۵۴، صفحه ۱۰۴.

دیرهای راهبان مسیحی و چگونگی اعمال و برنامه های ساکنین آنها
 پس از انتشار مسیحیت و گرویدن مردم بدان، برای دعوت و پیشبرد و تثبیت آن و سکونت راهبان مسیحی، در سراسر بین النهرین و قسمت عمده ای از آسیای صغیر و سپس در مراکز و مناطق دیگر دیرها و صومعه هایی به وجود آمده و در آنجا برنامه ها و اعمال دینی بنیاد شده و اجرا می گردید. در مورد کلمه دیر و چگونگی دیرها قبلاً لازم است مطلب مختصری بیان گردد.
 واژه دیر کلمه ای عربی است و ریشه آن دار و جمع آن ادیار و دیارات است و صورتهای مختلف دیگر نیز دارد.^{۶۲}

ابوالحسن علی بن محمد معروف به شابشتی متوفی ۳۳۸ هـ. ق. کتابی درباره دیارات مسیحیان تالیف کرده و ضمن شرح و تعریف دیارات متعدد، از اوضاع اجتماعی عصر خود و مسئله دیرنشینی و طرز زندگی دیرنشینان و رابطه آنان با افراد اجتماع پیرامون خود شرح مبسوطی به دست داده است. شابشتی در کتاب خود از ۵۳ دیر مسیحی که ۳۷ تای آن در عراق و سه دیر در شام و نه دیر در مصر و ۴ دیر در الجزایر بود نام می برد. از شمار فراوان تعداد دیرهای عراق، می توان مقدار تأثیر فرهنگ دیرنشینان را در زندگی مادی و معنوی مردم ساکن منطقه مجاور دریافت کرد. همچنین بنا به نوشته رفائیل بابواسحق مؤلف کتاب مدارس العراق، مقارن ظهور آیین اسلام، نزدیک صد دیر در عراق وجود داشته و پس از اسلام هم شماره آنها بیشتر شده است.^{۶۳}

در این دیرها هزاران راهب مسیحی سکونت کرده و در آنجا به عبادت و تعلیم و تعلم علوم دینی و دانشهای دیگر مشغول بودند.^{۶۴} دیرهای مسیحی بنا به اختلاف محل، برخی در قُلل کوه و برخی در کنار رودها و بعضی در کنار شهرها

۶۲. نك. معجم البلدان، یاقوت حموی، چاپ بیروت در ۵ جلد، ۱۹۵۶-۱۹۵۷ م. ج ۲، صفحه ۴۹۵، ذیل واژه دیر.

۶۳. مدارس العراق قبل الاسلام، تألیف رفائیل- بابواسحق، چاپ بغداد، ۱۹۵۵ م.، صفحه ۵۳.

۶۴. النصرانیة و آدابها، صفحه ۸۳.

پیشینه عرفان ۴۵

و دیه‌ها و بعضی به صورت پراکنده در بیابانها ساخته شده بود و بنا به اقتضای موقع و محل، کوچک یا بزرگ بود و به نسبت از يك و ده و صد و هزار راهب در آن ساکن بودند.

یاقوت حموی جغرافیادان اسلامی می‌نویسد:

«دیر متی در سمت شرقی موصل بر روی کوهی قرار داشت، به نام کوه متی، و به صورت زیبایی ساخته شده بود و بیشتر حجره‌های آن در دل کوه کنده شده و در حدود صد راهب در آن ساکن بودند.»^{۶۵}

دیرهای بزرگ دارای محلی بود که در آنجا از زائران و گذریان پذیرایی می‌شد.^{۶۶} همچنین در هر دیر نمازگاهی بود که دیرنشینان در آن نماز می‌خواندند. هر دیر به مناسبت بزرگی و کوچکی خود، دارای آشپزخانه، انبار آذوقه و کتابخانه و سایر ضروریات دیگر هم بود. یکی از دیرهای منطقه شام که در سال ۴۴۰ هـ. ق. مورد بازدید ابن بطلان قرار گرفته چنین توصیف گردیده است:

«در انطاکیه، در بیرون شهر دیری است موسوم به دیر سمعان، به اندازه نصف دارالخلیفه، هر که وارد آن شود، از او پذیرایی می‌کنند، می‌گویند درآمد سالیانه آن به چهار صد هزار دینار بالغ می‌گردد. از آنجا به جبل لُکام می‌روند، در آن کوه دیرها و صومعه‌ها و بستانها و آبهای جاری وجود دارد. زاهدان و مسافران در آن بسر می‌برند، هنگام سحر بانگ نمازگزاران و آوای ناقوسها به صورتی است که آدمی گمان می‌کند در بهشت است.»^{۶۷}

شاهبشتی هم درباره یکی از دیرهای مسیحی منطقه عراق می‌نویسد:

«دیر قنّی در شانزده فرسنگی بغداد، دیر زیبایی بود و در آن صد قلایه

۶۵. معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۵۳۲.

۶۶. همان، صفحه ۴۹۹.

۶۷. تاریخ الحکماء قفطی، ترجمه در قرن یازدهم، به کوشش بهین دارائی، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۷، صفحه ۴۰۴.

[زاویه] برای سکونت راهبان و متبتلین [تارکان دنیا] وجود داشت، راهبان این قلایات را هر يك به مبلغ پنجاه و صد تا هزار دینار به يك دیگر می فروختند، در اطراف هر قلایه باغی با انواع میوه ها و خرما و زیتون وجود داشت.^{۶۸}

مقررات دیرها و کیفیت فعالیت راهبان در آنها

عده ای از راهبان اولیه مسیحی در آغاز مسیحیت به تنهایی در صومعه ای می زیستند، زیرا هدف آنان انجام دادن عبادت و گریز از زندگی اجتماعی و قوانین حاکم بر آن بود، ولی رفته رفته متشکل شده و به صورت دسته جمعی در تحت ریاست راهب بزرگ درآمدند.

میلر مؤلف کتاب تاریخ کلیسای قدیم می نویسد:

«نخستین مجمع راهبان مسیحی را راهبی مصری به نام پاکومیوس به سال ۳۲۵ میلادی بر روی جزیره ای در کنار رود نیل بنیاد کرد. عده راهبان این مرکز در هنگام مرگ او به سه هزار نفر می رسید، او برای زنان تارک دنیا هم صومعه ای تأسیس کرد.»^{۶۹}

پس از آن هم رفته رفته برای دیرنشینان برنامه های مورد لزوم تدوین شده و مورد اجرا قرار می گرفت. این برنامه ها شامل چگونه زیستن راهب در دیر و گذران اوقات و اعمال عبادی او و خواندن کتاب مقدس و تحصیل دانش و جز آن می گردید.

از جمله آن برنامه ها این بود که راهبان گرد آمده در دیرها موظف بودند مدت سه سال تحت نظارت رئیس دیر به تحصیل علم مشغول شوند.^{۷۰} یکی دیگر از کارهای مهم و قابل توجه ساکنین دیرها، تألیف و تکثیر کتاب بود. غالب دیرها، به ویژه دیرهای بزرگ، دارای کتابخانه ای مناسب بودند، این

۶۸. الدیارات، صفحه ۲۶۵.

۶۹. تاریخ کلیسای قدیم، صفحه ۲۶۰.

۷۰. همان، صفحه ۳۱۲.

پیشینه عرفان ۴۷

کتابها شامل موضوعات دینی و ادبی و علمی و اخلاقی و فلسفه لاهوتی و مناقب و سیرتهای راهبان و قدسین و شرح زندگی پارسایان و کیفیت عبادت و جز آنها می‌گردید. همچنین کتابخانه‌های دیر محل تجمع راهبان دانشمند و مرکز بحث و مطالعه و استنساخ کتابهای مختلف بود. نمونه‌ای از این کتابها عبارت بودند از: آداب الحیات النسکيه - اخبار الرُهبان - الرهبان و دیاراتهم.^{۷۸}

کیفیت زندگی رهبانی و شرح حال راهبان و مقبولیت و محبوبیت اجتماعی آنان و قناعت به يك زندگی ساده و گذشتن از پیرایه‌های زندگی و روی آوردن به خدا و جهانگردیهای آزادانه و دلخواه، بدون اندیشه زاد و توشه و سبکبار، پوشیدن لباس ساده و پشمین و زندگی فقیرانه و برابری و برادری راهبان و دیگر رفتارها و پندارهای نيك و مردم‌پسند آنان می‌توانست برخی از مردم را تحريك کرده و آنان را به پیروی از چنین زندگی‌ای علاقه‌مند سازد.

همچنین وجود بعضی از دیرها در دامنه کوهها و داشتن باغها و کشتزارهای سبز و خرم و راحت زندگی کردن در آنها و نیز پذیرایی از مسافران در دیرها، عوامل مطلوبی بود که برخی از افراد برای رسیدن به هدفی خاص در پی کسب اطلاع از آن بودند. پس دور نیست که مجموع این جاذبه‌ها برخی از مردم مسلمان را تحت تأثیر قرار داده و آنان را وادار کند که مرکزی مشابه دیرهای مسیحی ایجاد کرده و در آن سکونت کنند. چنان که مسلک تصوف اسلامی به علل مختلف مقداری از برنامه‌های زندگی راهبان را اخذ و جذب کرده و از آنها در رفتار و کردار صوفیانه و برنامه‌های خانقاهی استفاده کرده است.

نمونه‌ای از آداب و مراسم و مراکز در آیین مانوی

مانی به سال ۲۱۶ میلادی در قریه‌ای از ولایت میشان [منطقه‌ای در

۷۸. مقدمه کتاب الدیارات، صفحه ۴۷-۴۸.

خوزستان] به دنیا آمده و در کودکی به آیین مغتسله یا صابین تربیت شد، سپس با آگاهی از ادیان مسیحی و زردشتی و مذاهب ابن دیصان و مرقیون که هر دو گنوسی [عرفانی] و دارای عقیده ثنوی بودند، آرمان تازه‌ای در وی پدید آمد و در بیست و چهار سالگی به نشر عقاید و افکار خود پرداخت.^{۷۲}

مانی با مساعدت فیروز برادر شاپور اول، مدتی به دعوت و ارشاد مردم پرداخته و عده‌ای را به آیین خویش معتقد می‌سازد، ولی به سبب مخالفت روحانیان زردشتی از ایران رانده شده و وارد سرزمین هند می‌گردد. سپس از هند به ترکستان رفته و در آنجا مدت یکسال در شکاف کوهی اقامت می‌کند و به تألیف کتاب می‌پردازد.^{۷۳}

مانی پس از مرگ شاپور به ایران باز می‌گردد و مجدداً به دعوت مردم می‌پردازد، ولی روحانیون زردشتی با او مخالفت می‌کنند، سپس در سال ۲۷۵ میلادی به طرز فجیعی کشته می‌شود.^{۷۴}

مانی عقیده مسیحیت را با اعتقاد زردشتی و دین بودایی در هم آمیخته و از آنها يك دین ترکیبی که شامل هر سه دین و ضمناً قابل قبول بود، پدید آورد و آن را با محیط معنوی آن روزگار قابل انطباق ساخت، به همین سبب عده بسیاری به آیین او گرویدند.

اصول دین مانی بر پایه ثنویت نور و ظلمت استوار بود، مانی می‌گفت: هر جسم مادی مرکب از نور و ظلمت است، برای رهایی نور از ظلمت باید ریاضت کشید، بدین سبب روزه و سایر ریاضات در آیین او مقام ممتازی داشت. همچنین مدعی بود که با جلوگیری از تناسل و تولد باید نور را که اسیر ظلمت شده است نجات داد.^{۷۵}

۷۲. نك. ایران در زمان ساسانیان، صفحه‌های ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۲۱۷.

۷۳. نك. مانی و دین او، فراهم آورده احمد افشار شیرازی، چاپ ۱۳۳۵، صفحه ۵۰۹ و ۵۱۲.

۷۴. همان، صفحه ۵۰۸.

۷۵. در مورد عقاید و تعلیمات مانی نگاه کنید، الفهرست صفحه ۳۲۷ تا ۳۳۹ و کتاب مانی و دین او، دو گفتار از تقی‌زاده، صفحه ۹ تا ۷۰.

آیین مانوی در بین پیروان خویش سلسله مراتبی به وجود آورد که درجات آن هر قدر بالاتر می‌رفت، انجام فرائض و تکالیف آن مشکلتر می‌گردید. کریستن سن دربارهٔ طبقهٔ برگزیدگان مانوی می‌نویسد:

«گروه صدیقین یا کاملان نبایستی پیشه‌ای بگیرند، آنان از خوردن گوشت حیوانات و مصرف شراب و چیدن گیاهان و آزار جانوران ممنوع بودند، همچنین بیش از غذای یکروزه و لباس یکساله، نباید مالک چیزی باشند. از ازدواج نیز محروم بودند. آنان وظیفه داشتند که برای تبلیغ و نمودن زندگی پارسایانه و بی‌آلایش در اقطار جهان به مسافرت پردازند.»^{۷۶}

مانویان برای موسیقی منشأ الهی قائل بودند.^{۷۷} ابن الندیم در بین عناوین کتابهای مانی، نوشته‌ای را به نام رساله مهرالسماع نام می‌برد.^{۷۸}

نهضت مانوی و پس از آن آیین مزدکی در عهد ساسانیان به شدت سرکوب شده و پیروان آنان متواری شدند و به نقاط دور دست گریختند. پس از سقوط دولت ساسانی، عده‌ای از مانویان از گریزگاههای خود در آسیای مرکزی به بین‌النهرین بازگشتند. همراه با آنان عده‌ای از تارکان دنیا و دوره‌گردان هندی نیز بودند که در عراق و مناطق دیگر پراکنده شدند. این افراد نه مسلمان بودند و نه مسیحی، جاحظ آنان را (رهبان الزنادقه) می‌نامد.^{۷۹} چون وجود آنان در دنیای اسلام موجب مخاطراتی می‌گردید، ناگزیر تحت تعقیب خلیفه المهدی (۱۶۹) قرار گرفتند، عده‌ای از آنان کشته شده و برخی به آسیای مرکزی مهاجرت کردند. عده‌ای هم در بغداد به صورت پنهانی بسر می‌بردند. بنا به نوشتهٔ ابن الندیم: در عهد معزالدوله (قرن چهارم هجری) در

۷۶. نک. ایران در زمان ساسانیان، صفحه ۲۱۸.

۷۷. مانی و دین او، صفحه ۵۰.

۷۸. الفهرست، صفحه ۳۷۷.

۷۹. کتاب الحیوان، تألیف جاحظ، متوفی ۲۵۵، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، چاپ مصر، ۱۳۵۷.

ه.ق.، در ۷ جلد، ج ۴، قصة الراهبین، صفحه ۴۵۶-۴۵۷.

۵۰ تاریخ خانقاه در ایران...

حدود سیصد نفر مانوی در بغداد وجود داشتند.^{۸۰}

معبد و پرستشگاه مانویان

با توجه به اصول دین مانی که باید برگزیدگانش پیوسته در حال مسافرت بوده و دو شب را در یکجا بسر نبرند^{۸۱} در واقع ایجاد معبد و مرکز برای آنان ضرورتی پیدا نمی کرد، ولی از آن نظر که استقرار و پیشرفت اندیشه های مذهبی بدون مرکز تجمع پیروان آن تقریباً محال است، ناگزیر برای ابلاغ اصول فکری و انجام مراسم مذهبی، بایستی کانون و دارالتبلیغی بنیاد گردد و اگر در آغاز پیدایش آیین مانوی به مرکز تجمع اهمیت داده نمی شده مسلماً موانعی وجود داشته و با رفع آن موانع، رفته رفته مراکز مناسبی به وجود آمده است. ابن الندیم می نویسد:

«زاد هر می یکی از توانگران، برای فرقه دیناوریه مانوی، در عهد حجاج ۸۴ هـ. در عراق عبادتگاهی بنیاد کرد.»^{۸۲}

همچنین مؤلف حدود العالم می نویسد:

«سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است... و اندروی خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاك خوانند.»^{۸۳}
در يك مجله آسپایی فرانسوی، پرستشگاهی از مانویان چنین توصیف شده است:

«معبد یا صومعه مانویان عبارت بود از پنج تالار که یکی برای کتب و تصاویر و دیگری برای روزه و خطابه های مذهبی و دیگری برای عبادت و اعتراف و دیگری برای تعلیمات مذهبی و دیگری برای مؤمنین مریض

۸۰. الفهرست، صفحه ۶۰۰.

۸۱. الحيوان، ج ۴. قصة الراهبين، صفحه ۴۵۹.

۸۲. الفهرست، صفحه ۳۶.

۸۳. حدود العالم، صفحه ۱۰۷.

پیشینه عرفان ۵۱

تخصیص داده می‌شد. در پنج تالار هیأت اجتماعی مؤمنین جمعاً و مشترکاً زندگی و سکنی می‌کنند تا در آن جا با اهتمام و شوق کامل به طریقه عالی مذهبی خود عمل کنند. آنها نیاستی بناهای مخصوص جداً یا مطبخ‌ها یا مخزنهای جداگانه برپا کنند، هر روز غذاهای غیر حیوانی می‌خورند و با يك وقار کامل انتظار صدقات را دارند و اگر هیچ کس برای آنها صدقه‌ای نیاورد، آنها به سؤال و گدایی می‌روند، تا بدان وسیله رفع احتیاج ضروری بکنند، آنها کسی را جز سماعین [طبقه ساده پنجم] استخدام نمی‌کنند نه غلام و نه کنیز و نه حیوانات اهلی و نه هیچ چیز نگاه نمی‌دارند. در هر معبد سه نفر رئیس از برگزیدگان وجود دارد که یکی از آنها امور مذهبی را به عهده دارد و دیگری متصدی پاداش و تشویق است و سومی مباشر امور صدقات و نذورات است. همه مؤمنین باید به دستورها و اوامر این سه نفر برگزیده عمل نمایند و به رأی خود کاری نکنند.^{۸۴}

در عین حالی که به نمونه‌هایی از مراکز مانوی و حمایت بعضی از قدرتهای سیاسی اشاره شده و افراد بسیاری به آیین مانوی گرویده‌اند، ولی روشن است که با قتل و نفی مانی و پیروان او در طول تاریخ توسط حکومت‌های وقت، دیگر کانونی برای تبلیغ و اعمال مذهبی مانویان باقی و برقرار نمی‌ماند.

پس از نهضت مانی، مزدك بن بامداد در اوائل عهد قباد ساسانی (۴۴۸-۵۴۱ میلادی) مردم را به آیین خود می‌خواند و در گام‌های نخستین هم موفقیتی به دست می‌آورد ولی پس از مدتی با عده‌ای از پیروانش توسط حکومت وقت کشته می‌شود.

در آیین مزدك هم بنا به اقتضای موقع و محل مطالبی مبتنی بر ریاضت و پارسایی وجود داشت، از جمله مزدك می‌گفت:
«نفس را باید کشت تا روان نجات یابد»^{۸۵}

۸۴. کتاب مانی و دین او، زیرنویس صفحه ۵۰.

۸۵. کتاب سلطنت قباد و مزدك، آرتور کریستن سن، ترجمه نصرالله فلسفی، صفحه ۸۷.

فصل دوم

مراکزی که در دوره اسلامی
برای انجام دادن مراسم خانقاهی
مورد استفاده قرار می گرفت

بخش ۱

واژه خانقاه و تحلیل آن

پیش از آنکه واژه خانقاه و مورد استفاده آن بررسی گردد، لازم است، چگونگی کاربرد آن در کتابهای فارسی و عربی پیگیری شده، مفهوم و مصداق صحیح آن و کیفیت ترکیب و پیوند اجزای آن کلمه، تا حد مقدور شناخته شود. واژه خانقاه به صورتهای:

خانگاه^۱، خانه گاه^۲، خوانگاه^۳، خانجاه^۴، خانقه^۵، خانگه^۶ - در کتابها ضبط

۱. در کازرون خانگاهی محتشم است کی هم چون حرّمی است از آن شیخ ابواسحق شیرازی ، فارس نامه ابن بلخی، صفحه ۱۴۶.

۲. از خانه گاه سمرقندی ولیی دو برخاستند قصد حج کردند. وقتی به سمرقند مردی در خانه گاه شد. منتخب رونق المجالس و بستان العارفین و تحفة المریدین، دو رساله کهن در تصوّف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۵، صفحه ۵۵/۳۹.

۳. ذیل مرآة الزمان، تالیف قطب الدین البونینی، چاپ دکن، ۱۹۵۴ م، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

۴. حسین بن جعفر، شیخ صوفیه بود و در خانجاه مدفون شد. معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۳۴۰، ذیل واژه خانجاه.

۵. لوت خوردند و سماع آغاز کرد/ خانقه تاسقف شد پُر دود و گرد. مثنوی معنوی، جلال الدین محمد مولوی بلخی، انتشارات مؤسسه امیر کبیر، افست از روی نسخه تصحیح شده نیکلسن، ۱۳۳۶، دفتر دوم، بیت ۵۲۹، صفحه ۲۲۵.

۶. بدر نمیرود از خانگه یکی هشیار/ که پیش شیخنه بگوید که صوفیان مستند. کلیات سعدی، چاپ کتابفروشی محمد حسن علمی از روی نسخه تصحیح شده محمد علی فروغی، بخش طلیات، صفحه ۵۷۷.

شده است.

همچنین این کلمه در مواردی هم به صورتهای: خوردنگاه^۷، خورنگاه^۸، خورنگه^۹، خوردگاه^{۱۰}، خوردگه^{۱۱}، خوانگه^{۱۲}، خورنقاه^{۱۳}، خرنقاه^{۱۴}، خونقاه^{۱۵}، خونگاه^{۱۶}، الخرنگاه^{۱۷} استعمال شده و کلمه جمع آن به صورت خانقاهات^{۱۸} به کار برده شده است. و نیز کلمه خوانق^{۱۹}، جمع کلمه خانق بوده و کلمه خانق هم تصحیف شده ای است از کلمه خانك فارسی؛ با وصف این؛ کلمه خانك هم به صورت الخوانك^{۲۰} در زبان عربی جمع بسته شده است. و معنی غالب این کلمه ها هم در فرهنگها، در ذیل همان واژه بیان گردیده است.

در دنباله پیگیری و شناخت دقیق کلمه خانقاه هم، لازم است که اجزای سازنده این کلمه و کیفیت ترکیب آن کاملاً مورد بحث و تحلیل قرار داده شود: واژه خانقاه را می توان از اجزاء:

خان به علاوه گاه و خوان به علاوه گاه و خانه به علاوه گاه مرکب دانست که معنی هر يك از آنها چنین است:

۷. فرهنگ نفیسی، ذیل واژه خانقاه.
- ۸ و ۹. فرهنگ رشیدی، ذیل واژه خورنگاه و خورنگه.
- ۱۰ و ۱۱ و ۱۲. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه های یاد شده.
۱۳. معجم البلدان، ج ۲، ذیل واژه خورنقاه.
۱۴. حاشیه جوالیقی، ج ۱، صفحه ۱۲۶.
۱۵. کتاب المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، تقی الدین احمد بن علی المعروف بالمقریزی، به تصحیح شیخ احمد علی الملبیجی، چهار جزء، چاپ مصر، ۱۳۲۴. ه. ق.، ج ۴، صفحه ۲۷۱.
۱۶. دایرة المعارف، کُرْدعلی به نقل دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه خانقاه.
۱۷. حاشیه جوالیقی، ج ۱، صفحه ۱۲۶.
۱۸. لغت نامه دهخدا، ذیل همان واژه.
۱۹. خطط مقریزی، ج ۴، صفحه ۲۷۴.
۲۰. همان، ج ۴، صفحه ۲۷۱.

مراکز خانقاهی ۵۷

الف: خان به علاوة گاه: خان در لغت فارسی دارای چند معنی است:

۱- خان به معنی کاروان سرای و کاروان گاه است:

«در بین خوزستان و عراق جایی است به نام خان مزدویه که مسافر در آن فرود آید.»^{۲۱}

۲- خان به معنی خانه و معبد و پرستشگاه:

«یزدان چو شاه آرزوها بیافت ز دریا سوی خان آذر شتافت.»^{۲۲}

۳- خان به معنی حاکم و فرمانروا:

«غم گریزد ز پیش ما چونانک خان و قیصر ز پیش شاهنشاه»^{۲۳}

ب: واژه خانقاه در شکل ترکیب شده از واژه خوان به علاوة گاه: خوان در زبان فارسی دارای چند معنی است:

۱- خوان به معنی سفره:

«چنان پهن خوان کرم گسترد که سیمرخ در قاف قسمت خورد»^{۲۴}

۲- خوان به معنی طبق [تبوك] بزرگ که از چوب ساخته باشند و طبق كوچك را خوانچه می گویند:

«نهادند خوان و بخندید شاه که ناهار بودی همانا به راه»^{۲۵}

۳- خوان به معنی ایوان و خانه:

«تو خفته به آرام در خوان خویش چه دیدی بگو تا چه آمدت پیش.»^{۲۶}

۴- خوان، فعل امر از مصدر خواندن و خوان، مخفف کلمه خواننده:

«گر بهار عمر باشد باز بر تخت چمن

چترگل بر سر کشی ای مرغ خوش خوان غم مخور»^{۲۷}

۲۱. صورت الأرض، ابوالقاسم ابن حوقل نصیبی، طبع لیدن در دو جلد، ۱۹۳۸ م. ج ۲، صفحه ۲۵۸

۲۲ و ۲۳. شاهنامه فردوسی به نقل دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه خان.

۲۴. کلیات سعدی، دیباجة گلستان، صفحه ۷۲.

۲۵ و ۲۶. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه خوان.

۲۷. دیوان حافظ، صفحه ۱۷۳.

ج: خانه بعلاوه گاه: واژه خانه در کاربرد زبان فارسی از يك معنى محدود و كوچك، تا يك معنى وسيع و بزرگ تغيير مى يابد؛ چنان که از واژه های ترکیبی سقاخانه، صندوق خانه، داروخانه، کتابخانه و سربازخانه این معنى به دست مى آید. همچنین کلمه خانه به معنى بيت و حجره و اتاق و جزئی از سرای و جایی است که در آن سکنی گزینند و نیز به معنى دار و سرای و مجتمعی از اقامتگاه است. در نوشته های پیشینیان بیشتر به معنى اتاق استعمال شده است. سعدی مى نویسد:

«قارون هلاك شد که چهل خانه گنج داشت.»^{۲۸}

فردوسی هم خانه را به معنى اتاق به کار برده است:

«یکی خانه فرمودش اندر سرای بلند و خوش و روشن و دلگشای»^{۲۹}

همچنین شیخ عطار در ضمن شرح حال داود طایی نوشته است:

«نقلست که سرائی داشت عظیم و در آن جا خانه بسیار بود و تا آن ساعت

در آن خانه مقیم بودی که خراب شدی، پس در خانه دیگر شدی...»^{۳۰}

کلمه خانه به صورت مخفف خان نیز استعمال شده است:

«ندانستم که وقت چاره سازی مرا از خان و مان آواره سازی.»^{۳۱}

واژه گاه

واژه گاه که ضمن تصحیف در کلمه خانقاه، پسوند ترکیبی خان واقع شده،

دارای چند معنى است:

۲۸. کلیات سعدی، گلستان، باب اول، صفحه ۹۶.

۲۹. شاهنامه فردوسی، به نقل دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه خانه.

۳۰. تذکرة الاولیاء، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، دو جزء در يك جلد، به تصحیح محمد خان قزوینی، چاپ پنجم، انتشارات مرکزی، ج ۱، صفحه ۲۰۱.

۳۱. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه خان.

مراکز خانقاهی ۵۹

۱- به معنی تخت و سریر پادشاهی: چنان که فردوسی در این بیت گفته است:

«هر آن کس که بر گاه شاهی نشست گشاده روان باد و یزدان پرست.»^{۳۲}
 ۲- به معنی زمان و هنگام، مانند: صبحگاه، شامگاه، ناگاه.

۳- به معنی پسوندی جای و مکان مانند: زیارتگاه، آرامگاه، شکارگاه، دانشگاه و ترکیبات فراوان دیگر و مقصودی که در ترکیب واژه خانقاه مورد نظر است، همین معنی پسوندی جای و مکان است. واژه گاه در ترکیب کلمه خانقاه به صورت «قاه» و «جاه» معرب گردیده و شکل عربی شده آن در زبان فارسی به صورت خانقاه به کار رفته است. البته این تصحیف شدن حرف «گ» به صورت «ق» و «ج» در کلمات دیگری نیز به عمل آمده است مانند: دانگ: دائق (= د/) که جمع مُکسّر آن در فرهنگها به شکل دوانیق آمده است. همچنین کلمات: گنبد: قبه - مهرگان: مهرقان - دهگان: دهقان و به شکل «ج» هم در کلمات: لگام: لجام - خورگین: خورجین - بزرگ: بُرج.^{۳۳}

جز این تعریب که از واژه گاه به عمل آمده، واژه خانه یا خوان نیز که بخش نخست واژه ترکیبی کلمه خانقاه می باشد [در پی همین مطلب شرح آن خواهد آمد] به صورت «خان» دگرگون شده است. البته این تصحیف تنها به علت عدم وجود حرف «گ» در زبان عربی نبوده است زیرا اینگونه تصحیف‌های مُضاعف در حروف دیگری هم با شکلهای دیگر تعریب شده و کلمات: جوزق از گوزه [میوه پنبه] بادغیس از بادخیز، کنز از گنج، خندق از کندک یا. کنده، و قلعه از کلات و جَص از گج که واژه‌هایی فارسی هستند. و کلمات فراوان دیگری نیز به عمل آمده است.

شاید این دگرگون سازی حروف یا به علت نوع تلفظ بوده یا بدان علت که نظر ادبای عرب در مورد واژه‌های غیر عربی این بوده که می گفته‌اند:

۳۲. شاهنامه فردوسی. به نقل دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه گاه.

۳۳. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه‌های یاد شده.

«این واژه‌ای غیر عربی و بیگانه است به هر طریق که خواهی آن را بکار
بر.»^{۳۴}

یکی از احتمالات هم درمورد پدیدآمدن واژه خانقاه می‌تواند آن باشد که این کلمه از خانك [مَصغَر کلمه خانه] به علاوه «ات» علامت جمع عربی ساخته شده است، یعنی حرف (ك) کلمه خانك به حرف (ق) تعریب شده و حرف (ت) هم که در آخر کلمه قرار داشته به علتی نقطه‌های آن تلفظ نشده و در نتیجه کلمه خانقاه پدید آمده است. نمونه دیگری هم، از چنین جمع کردنی، کلمه خان به معنی کاروانسرای است که آن را نیز به صورت خانات جمع بسته‌اند.^{۳۵}

این نکته هم قابل دقت است که «گ»های پایانی کلمه، در رسم الخط پارتی، در خط پهلوی ساسانی به حرف (ك) تبدیل می‌شوند.^{۳۶}

واژه خانقاه در کتابهای فرهنگ به صورتی قریب به یکدیگر معنی شده است و استاد دهخدا ضمن اشاره به برخی از فرهنگها و نوشته‌های فارسی و عربی، آنها را در لغت‌نامه ذکر می‌کند^{۳۷} و خلاصه معنی آن هم محل اقامت درویشان و صوفیان است.

مقریزی ۸۶۵ نویسنده مصری هم در تعریف واژه خانقاه آن را کلمه‌ای فارسی شمرده و چنین نوشته است:

«خوانك جمع خانكاه و آن کلمه‌ای فارسی است به معنی خانه و نیز گفته‌اند که اصل آن خونقاه است، یعنی جایی که سلطان در آن جا طعام می‌خورد. واژه خوانك در حدود قرن چهارم هجری در اسلام پیدا شده و محل عبادت و خلوت صوفیان بدان موسوم گردیده است.»^{۳۸} توجه مقریزی به خونقاه و جای طعام

۳۴. هَذِهِ كَلِمَةٌ عَجْمِيٌّ فَالْعَبْرُ بِهٖ مَاثِيَتْ، حُدَاتِقُ السِّيَاحَةِ، صَفْحَةُ ۳۷۳.

۳۵. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه خانات.

۳۶. شکرستان، چند گفتار بیرامون فرهنگ ایران از علیقلی محمودی بختیاری، جاب ۱۳۵۱، صفحه ۹۱.

۳۷. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه خانقاه.

۳۸. خِطَط مقریزی، ج ۴، صفحه ۲۷۱.

مراکز خانقاهی ۶۱

سلطان احتمالاً از آنجا ناشی می‌شود که واژه خورنق در فرهنگ عرب وارد شده و آن کلمه نام جایی بود که به دستور نعمان بن منذر برای بهرام گور در حیره بنا شده بود.

آدی شیر نویسنده دیگر عرب زبان هم واژه خورنق را معرب شده کلمه خورنه دانسته و آن را جایگاهی که شاه در آن خوراك می‌خورد معنی کرده است.^{۳۹}

یاقوت حموی ۶۲۶ هم در ذیل کلمه خانقه نوشته است:

«خانقه تأنیث خانق و آن پرستشگاه کرامیان است در بیت المقدس».^{۴۰}

واژه خورنگاه و خورنگه به معنی محل و جای تغذیه در ادب فارسی به کار رفته است و این ابیات از گرگانی و خاقانی است:

«زن و مردش نشسته در خورنگاه خورنگاه از بُتان پُراختر و ماه»^{۴۱}

«خواهی که درخورنگه دولت کنی مقام بگریز از این خرابه نادلگشای جای»^{۴۲}

مؤلف فرهنگ آندراج هم تعبیر خاصی برای معنی این واژه پیدا کرده و چنین نوشته است:

«خورنگاه و خورنگه و خورنه به معنی پیشگاه و ایوان که جای افتادن خور باشد و خورنق معرب خورنه و خورنگه است. چه ملوک فارس در بارگاه و پیشگاه ایوان در برابر آفتاب، نان و خورش می‌خورده‌اند، به سبب حرمت آفتاب، در آفتاب غذا خوردن را سبب پاکی و طهارت و شرافت آن می‌دانسته‌اند».^{۴۳}

۳۹. الالفاظ الفارسیة المّریة، السّید آدی شیر، چاپ بیروت، ۱۹۰۸م، صفحه ۵۴ و ۸۴.

۴۰. الخانقه تأنیث الخانق وَ هُوَ مَتَعَبِدٌ لِلْكَرَامِيَةِ بِالْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ، معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۳۴۰، ذیل واژه الخانقه.

۴۱ و ۴۲. دیوان ویس و رامین - دیوان خاقانی، به نقل دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه‌های خوردنگاه و خورنگه.

۴۳. فرهنگ آندراج ذیل واژه خورنگاه.

در بعضی از کتابها هم واژه خانگاه در مورد معبد مانویان و بوداییان به کار رفته است:

مؤلف حدود العالم می نویسد:

«سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است... و اندروی خانگاه مانویان است و ایشان را نفوشاك خوانند.»^{۴۴}

همچنین درباره معبد بوداییان هم يك سیاح چینی که در سال هشتم هجری از سمرقند دیدار کرده به دو خانگاه ویران بودایی اشاره می کند.^{۴۵} اگر احتمال داده شود که واژه خانگاه به معنی خوردنگاه باشد می توان گمان کرد که چون طبقه برگزیدگان آیین مانی موظف بودند برای تبلیغ دائماً مسافرت کنند و ضمناً طبق حکم دینی از تهیه و خوردن خوراك متنوع بودند و بایستی کسانی دیگر غذا را در دهان آنان قرار دهند^{۴۶} پس دور نیست که در معابد آنان اتاقی مخصوص این کار وجود داشته و به آن محل خوانگاه می گفته اند.

از طرفی دامنه فعالیت مانویان و بوداییان در منطقه شرق ایران پس از ظهور اسلام نیز همچنان ادامه داشته است^{۴۷} حتی عده ای از دوره گردان هندی و مانوی که نه مسیحی بوده اند و نه مسلمان، در عراق و مناطق دیگر پراکنده بوده اند و جاحظ آنان را رهبان الزنادقه نامیده است.^{۴۸}

بدین ترتیب صواب این است که بوداییان هم در زمینه فعالیت های تبلیغی خود به مرکزی دینی نیازمند بوده اند و طبق معمول پرستشگاه آنان منحصرأ جای نیایش نبوده بلکه گفت و شنود و خوردن و اقامت کردن نیز جزء امور

۴۴. حدود العالم، صفحه ۱۰۷.

۴۵. تاریخ ایران در قرون نخستین، صفحه ۳۹۸.

۴۶. الحيوان، جاحظ، ج ۴، قصّة الرّاهبين، صفحه ۴۵۹.

۴۷. حدود العالم، صفحات: ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۰۱، درباره شهرها و بتخانه های منطقه خراسان بزرگ.

۴۸. پیشین.

معمول در آن جا بوده است.

خواجه رشیدالدین فضل الله نوشته است:

«غازان خان... در شهر خوبشان [قوچان فعلی] بتخانه ای معتبر ساخت و اکثر اوقات گفت و شنید و خوردن و آشامیدن او در آن بتخانه ها با بخشیان [برهمنان] هندی می بود.»^{۴۹}

با توجه به مطالب و مباحثی که گذشت سرانجام پذیرفتنی است که کلمه خانقاه از واژه «خانه» بعلاوه «گاه» ترکیب شده و این معنی به مقصود نزدیکتر است و جای آن است که گفته شود خانقاه یعنی محلی که دارای حجره های متعددی بوده و برای اقامت درویشان و گزریان و مسافران آماده شده است و این نکته نیز بدیهی است که وقتی کسی در جایی اقامت می کند به طور طبیعی به خوراک هم نیاز دارد و معمولاً صاحب خانه این کار را به عهده می گیرد. پس خانقاه ناگزیر جایی بوده است که کسانی در آنجا سکنی گزیده و بدانها خوراک هم داده می شده است و این کار در طول زمان همچنان پیگیری و دنبال گردیده و تکامل یافته است.

اینک برای توضیح بیشتر معنی کلمه خانقاه و موارد استعمال آن به چند نکته دیگر نیز اشاره می شود: خانقاه یا مرکز تجمع صوفیان در آغاز تأسیس خود، محلی بود برای سکونت و تغذیه درویشان مقیم و مسافر، در واقع مسافرخانه ای رایگانی بود که غذا و مکان مجانی در اختیار مسافران و غریبان و صوفیان قرار می داد و در آنجا از آنان پذیرایی می شد و نخستین خانقاه یا خوراک خانه رمله هم بنا به نوشته خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ تحت تأثیر تغذیه دو درویش غذاخواره گمنام برای صوفیان ساخته می شود.^{۵۰} مقدسی ۳۸۷ جهانگرد مسلمان و صوفی منش نیز به این معنی اشاره کرده و نوشته است:

۴۹. تاریخ مبارک غازانی، تألیف رشید الدین فضل الله، چاپ انگلستان، ۱۹۴۰م، صفحه ۱۶۶.

۵۰. طبقات الصوفیه، امالی خواجه عبدالله انصاری به اهتمام عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۴۱.

صفحه ۹۰-۹۱.

«در مجالس دعوت شدم و سخن گفتم و با صوفیان و خانقاهیان آتش و ترید خوردم.»^{۵۱}

سهروردی ۶۳۲ هم به مسئله تغذیه صوفیان اشاره کرده و نوشته است:
«اجتماع در هنگام طعام مستحب است و صوفیان در رباطها و مراکز دیگر دارای چنین روشی هستند.»^{۵۲}

باری این مراکز اقامت و تغذیه در طول تاریخ رفته رفته به صورت قانونی فعال درمی آید و در آنجا علاوه بر سکونت و تغذیه به امر آموزش و تربیت اخلاقی و چله نشینی و سماع و جز آن نیز پرداخته می شود و به صورت يك مرکز رسمی و تربیتی در بیشتر سرزمینهای اسلامی تأسیس و تکمیل می گردد و نوع توسعه یافته آن بنا به نوشته مقریزی عبارت است از خانقاه رکن الدین بی برس در مصر، که مرکزی است برای سکونت چهار صد تن صوفی و دیگر کارگزاران وابسته بدان، که بنا به مقتضیات تاریخی و جغرافیایی برنامه های مختلف آیین تصوف در آن اجرا می گردد.^{۵۳}

با این حال خانقاه علت وجودی نخستین خود را به عنوان مرکز اقامت و تغذیه همچنان در شکل برجسته ای حفظ می کند، چنانکه عمده درآمد و موقوفات خانقاهها، در اطعام درویشان و صوفیان مصرف می گردد.

۵۱. نك. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ابو عبدالله محمد بن محمد المقدسی البشاری، چاپ لیدن، ۱۹۰۶ م.، صفحه ۴۴.

۵۲. «و یستحب الاجتماع على الطعام و هو سنة الصوفیه فی الریط و غیرها» عوارف المعارف، صفحه ۳۴۷.

۵۳. نك. خطط مقریزی، ج ۲، صفحه ۴۳۱ و جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۷۳.

بخش ۲

کانونهایی که همچون خانقاه در عصر اسلامی مورد استفاده صوفیان قرار می گرفت

پیش از پیدایش خانقاه و پس از آن، همچنین به موازات رواج و رونق خانقاه و نظامات خانقاهی مراکز دیگری هم وجود داشت که مورد استفاده قرار می گرفت و برخی از صوفیان و جهانگردان برای رسیدن به هدف و آرمان خویش به تنهایی یا گروهی، در مساجد و کنار مقابر و شکاف کوهها و مراکز دیگر اقامت گزیده، به عبادت و ریاضت می پرداختند.

همچنین مراکز دیگری در تحت عنوان: رباط، زاویه، دویره، لنگر، تکیه و جز آن، کانونهایی بودند که در آنها تمام یا برخی برنامه های خانقاهی و مسلک تصوف اجرا می شد.

اینک برای آشنایی با هر يك از این مراکز، شرح مختصری درباره آنها به اقتضای گنجایش این نوشته بیان می شود:

رباط

یکی از کانونهایی که در آن اعمال خانقاهی اجرا می شد رباط است، در مورد رباط يك بررسی وسیع و جامع لازم و ضروری است، زیرا سازمان رباط منشأ و مبدأ پیدایش خانقاه و امور مربوط به آن می باشد و پیش از آنکه خانقاه رسمی به وجود آید، رباطهای مرزی، محل و مرکزی بود که برخی از سالکان و

صوفیان در آنجا بسر می بردند و به برخی اعمال خانقاهی می پرداختند. پس از آن هم در برخی از مناطق قلمرو اسلامی، از جمله منطقه بغداد به محل اقامت صوفیان رباط گفته می شد.^۱

واژه رباط در زبان فارسی و عربی به معنی پاسگاه مرزی، کاروانسرای، خانقاه، نوانخانه، غریبخانه، مهمانسرای، قلعه، معبد، دارالعلم و معانی مجازی دیگر به کار برده شده است^۲ و برای هر یک از آنها در کتابهای فارسی و عربی نمونه هایی وجود دارد.

گاهی هم یک بنای رباطی در مسیر تاریخی خود، - بنا به نوشته محمد النعمی - نخست قلعه نظامی و بعد سرای کاروان، سپس محل و مجمع درویشان و صوفیان می گردیده است.^۳

واژه رباط کلمه ای عربی است و در قرآن، در پنج مورد که عبارتند از سوره ها و آیات شماره های ۱/۲۸، ۱۳/۱۸، ۱۱/۸، ۶۲/۳، ۲۰/ به ترتیب کلمه های: رَبَطْنَا، رَبَطْنَا، لَيَّرِبَط، رَابَطُوا و رباط الخیل آمده است که در سه مورد آن به معنی اطمینان و آرامش و در دو مورد دیگر به معنی استعداد و آمادگی است و هم در این مورد اخیر است که منشأ وجود خانقاهی گشته و ضمن ترکیب با تعدادی روایات، به صورت یک مستند اسلامی موجب رباط سازی و رباط نشینی به عنوان جهاد و دفاع و پیامد اعمال مربوط بدان گردیده است.

جهاد ششمین رکن عبادات اسلامی و بر هر مرد مسلمان واجب عینی است و از این نظر از آغاز پیدایش اسلام، مسلمانان پیوسته در مبارزه و پیکار بودند. «ابوهریره گوید رضی الله عنه که پیغمبر صلی اله علیه و سلم گفت: بهترین زندگانی مرد آن است که عنان اسب خویش گرفته اندر سبیل خدای، هرجا

۱. به همین نوشته به قسمت رباطهای بغداد مراجعه شود.

۲. لغت نامه دهخدا، با تلخیص، ذیل واژه رباط.

۳. الدارس فی تاریخ المدارس، عبدالقادر محمد النعمی دمشقی، چاپ دمشق، ۱۹۵۱ م، در دو جلد به اهتمام جعفر الحسینی، ج ۱، صفحه ۹۶ با تلخیص.

آوازی پراید یا بیمی بود، بر پشت اسب بود و مرگ همی جوید یا کشتن»^۴

در حکومت اسلامی جهان به دو بخش تقسیم شده بود، یکی دارالاسلام، یعنی مراکزی که از حکومت اسلامی فرمانبرداری می‌کردند و دیگری دارالحرب، یعنی قسمتهایی که در زیر نفوذ و سیطره حکومت اسلامی نبودند. بنا به نوشته ماوردی: فقهای اسلام جهاد را سه بخش کرده بودند: جهاد با مرتدین، جهاد با خوارج، جهاد به عنوان کارزار و جنگ مقدس با مشرکان در مرزها.^۵ از طرفی بنا به يك سلسله جنگهایی که در قرون نخستین اسلامی پیش آمده و قلمرو اسلام گسترش پیدا کرده بود، به نظر مسلمانان بایستی دارالحرب به دارالاسلام تبدیل می‌گردید.

زنده نگاه داشتن این آرزو و علل دیگر سبب می‌شد که در موقع مناسب حالت تدافعی به تهاجم تبدیل گردد. در نتیجه حالت جنگ بین مسلمانان و غیر مسلمانان همیشگی و دایمی بود.

اینک با شناختن اجمالی از وضع جهاد و جنگ مقدس اسلامی، موضوع رباط را در مرزهای مختلف قلمرو اسلام پیگیری می‌کنیم.

مرز ترکان در منطقه خراسان

در پیرامون قلمرو حکومت اسلامی، مرزهای متعددی وجود داشت و هر يك از آنها به اقتضای موقعیت خود حراست می‌شد، یکی از این مرزها در شمال خراسان و حد فاصل بین ترکان و مسلمانان بود، این مرز، مرزی بسیار خطرناک و با پیکاری دایمی درگیر بود؛ چنان که بیشتر کتابهای جغرافیایی در مورد

۴. ترجمه رساله تشبیه، ابوعلی عثمانی، به تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحه ۱۵۳.

۵. احکام السلطانیة والولايات الدینیة، ابی الحسن الماوردی، چاپ اول، مصر، ۱۹۶۰م، باب الخامس صفحه ۴۹ و ۵۵ با تلخیص.

۶۸ تاریخ خانقاه در ایران...

نگهبانی و حفظ ثغور آن مطالبی نوشته اند^۶ و نمونه ای از آنها چنین است:
یعقوبی می نویسد:

«ولایتی در خراسان نیست مگر آنکه آنان با ترکها می جنگند و ترکان از هر صنفی نیز با آنان می جنگند.»^۷

نرشیخی هم درباره موقعیت مرزی ناحیه بیکند نوشته است:

«بیکند را زیادت از هزار رباط بوده است، به عدد دیهای بخارا و سبب آن بوده است که این بیکند جای معظم نیک است. اهل هر دهی آن جا را رباطی بنا کرده اند و جماعتی را نشاندند و نفقه ایشان را از دیه می فرستاده اند و زمستان که وقت غلبه کافران می شد از هر دهی آن جا مردم بسیار جمع آمده و غزو می کردند و هر قومی در رباط خویش فرود می آمده است.»^۸

بدیهی است که این رباطها کوچک و معمولاً در حدود یک برج مراقبت بوده است. زیرا ارقامی که نویسندگان به آنها اشاره می کنند بسیار زیاد است. از جمله مقدسی ۳۸۷ می نویسد:

«اسیجباب مرزی مهم است در آن هزار و هفتصد رباط وجود دارد^۹ و بیکند نیز در حدود هزار رباط دارد.»^{۱۰}

باری، در این نبردهای پی گیر و ممتد تاریخی، از قرن دوم تا پنجم هجری، شمار فراوانی از ترکان به صورت برده یا قبایل مهاجم غزنوی و سلجوقی و غیره وارد سرزمینهای اسلامی شدند و تا دربار خلافت بغداد نیز راه یافتند و

۶. آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا قزوینی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰م، صفحه ۵۳۸: التنبيه والاشراف صفحه ۵۶.

۷. البلدان، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲، صفحه ۷۱.

۸. تاریخ بخارا، ابوبکر محمد بن جعفر النرشیخی، ترجمه ابونصر احمد بن محمد القبادی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابفروشی سنایی، تهران، ۱۳۱۷، صفحه ۲۲.

۹ و ۱۰. احسن التقاسیم، صفحه ۲۷۳ و ۲۸۳.

مراکز خانقاهی ۶۹

سرانجام هم با ورود مغولان به سرزمینهای اسلامی تقریباً فتنه آنان پایان گرفت و برخی از فرزندان همین مغولان مهاجم نیز به عللی مسلمان و خدابنده شدند.

مرز شام

یکی دیگر از مرزهای مهم قلمرو حکومت اسلامی، مرزی واقع در سرزمین شام بود. پس از ایجاد حکومت اسلامی، بین مسلمانان و مسیحیان قلمرو دولت روم، غالباً جنگ و مبارزه وجود داشت، دولت مسیحی روم، یکی از بزرگترین دشمنان مسلمانان و حکومت اسلامی بود. از این نظر حفظ مرزهای منطقه شام مهمترین مسئله مورد توجه حکومت اسلامی بود و در تمام نواحی شام، در برابر دولت روم، پادگانهای مسلمانان قرار داشت و هزاران جنگجوی سواره و پیاده از تمام شهرهای اسلامی در آنجا گرد آمده بودند.^{۱۱} هر يك از این مناطق مرزی به نام محل خود موسوم بود. اصطخری از این مراکز تحت عنوان: جُند فلسطین، جُند الأُردن، جُند حمص، جُند دمشق، جُند قنسرین، جُند العواصم و جبل لکام نام می برد.^{۱۲}

یکی از مهمترین این مناطق مرز طرسوس در ناحیه شام بود، زکریا قزوینی درباره این منطقه می نویسد:

«شهر طرسوس پیوسته مسکن زاهدان و صالحان و مقصد عزیمت آنان بود.»^{۱۳}

در این سلسله نبردهای مرزی که در طول قرون همچنان دوام داشت، مردم مسلمان در تمام شهرها برای نگهداری و نگهبانی از مرزها همواره تبلیغ و ترغیب می شدند. از جمله از زاهدان و صوفیان دعوت می شد که در بغداد

۱۱. نک. سرزمینهای خلافت شرقی، تالیف لسترنج، ترجمه محمود عرفان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷، صفحه ۱۴۱.

۱۲. مسالك الممالك، ابراهیم بن محمد اصطخری، چاپ دخویه، لندن، ۱۹۲۷ م، صفحه ۵۶.

۱۳. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۲۱۹.

سکونت نکنند، بلکه به مرزها رفته و از حریم اسلام دفاع کنند. خطیب بغدادی نوشته است:

«ای پرستنده ای که جامهٔ پشمینه پوشیده و از عابدان شمرده شده ای به مرز برو و در آن جا عبادت کن، چون شهر بغداد جایگاه زاهدان نیست، شهر بغداد جای پادشاهان و مرکز و کمینگاه عابد قرآن خوانِ شکارگر است.»^{۱۴} باری، این درگیری‌های دایمی مرزهای شام هم، سرانجام به جنگهای صلیبی منجر گردید که یکی از سلسله جنگهای طولانی مسلمانان و مسیحیان است.

مرزهای شمال آفریقا

یکی دیگر از مرزهای قلمرو حکومت اسلامی، مرزهای شمال آفریقا بود. شهرهای ساحلی شمال آفریقا به وسیلهٔ کشتیهای دولت بیزانس مورد حمله قرار می‌گرفت و مسلمانان از سوی دریا در معرض خطر قرار داشتند. یعقوبی می‌نویسد:

«رومیان [در سال ۲۳۷ هـ] در هشتاد و پنج کشتی بر شهر دمیاط [مصر] فرود آمدند و جماعتی از مسلمین را کشتند و هزار و چهار صد خانه را آتش زدند و از زنان مسلمان هزار و هشتصد و بیست زن و از زنان مصری هزار زن و از زنان یهودیان صد زن اسیر گرفتند و آنچه اسلحه در دمیاط و سقط بود به دست آنان افتاد و مردم رو به گریز نهادند و در حدود دو هزار نفر در دریا غرق شدند؛ رومیان دو روز و دو شب ماندند و سپس بازگشتند.»^{۱۵}

۱۴. إِيْهَا النَّاسُكَ الَّذِي لَبَسَ الصُّوْرَ فِى الْوُجُوْدِ وَاضْعَى يَدَيْهِ فِي الْعِبَادَةِ / الزَّمِ الثَّغْرَ وَالتَّعَبِدَ فِيهِ / لَيْسَ بِغَدَادِ مَسْكِنِ الزَّهَادِ / إِنَّ بِغَدَادَ لِلْمَلُوكِ مَحَلًّا / وَمَنَاخَ لِلْقَارِي الصِّيَادِ. تاریخ بغداد، احمد بن علی خطیب بغدادی، در ۱۴ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۴۹ هـ. ق.، ج ۱، صفحه ۲۱.

۱۵. تاریخ یعقوبی، مجلد دوم، تالیف احمد بن واضح یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، ج ۲، صفحه ۵۱۷.

مراکز خانقاهی ۷۱

چنین حادثه و حوادث مشابه آن مسلمانان را وادار می کرد که در سواحل دریای مدیترانه رباطهایی بنیاد کرده و مرزدارانی در آن به مراقبت بگمارند. در دایرةالمعارف اسلام آمده است که:

«نخستین رباط در المستنیر [تونس] به وسیله هرثمة بن اعین حکمران خلیفه عباسی به سال ۱۷۹ هـ. بنا گردید. پس از آن هم رباط سوسه در تونس به سال ۲۰۶ هـ. توسط زیادةالله اغلبی بنا شد. از نظر حمایت مسلمانان و راندن دشمنان از سرزمینهای اسلامی، رفته رفته ساکنین رباطها بسیار گردیده و رباطهای فراوانی برای سکونت مرابطین ایجاد شد. قرن سوم هجری دوره طلایی بنای رباطات بود و مردم مسلمان هزینه آنها را متعهد می شدند. تجمع مردان مجاهد و جدا از خانواده و علاقه مند به خدا و اسلام سبب می شد که بین مجاهدان اُلفتی عاطفی و عرفانی پدید آمده و موجب خوارشماری دنیا و ترك زندگی خانوادگی گردد.»^{۱۶}

پس از آن هم در قرنهای بعد، با نیرومند شدن مسلمانان و استقرار کامل آیین اسلام این رباطهای مرزی شمال افریقا، کم کم تغییر چهره داده و به صورت سازمانی فرهنگی و یا مرکزی پرستشگاهی درآمد. در کتاب قیام دولت مرابطین از این رباطها چنین شرحی به دست داده شده است:

«رباطهایی که از ساحل اسکندریه تا اقیانوس اطلس در شمال افریقا بنا شده بود، رفته رفته به مرکز تعلیمات دینی و مدرسه فقه و حدیث تبدیل شد.^{۱۷} مذهب مالکی در شمال افریقا با زهد و خشونت مذهبی و ورع و خوارشماری زندگی دنیا در محدوده رباطهای مرزی پایه گزاری شده و گسترش یافت، برخی از پارسایان دنیا گریز، به رباطها آمده به عبادت می پرداختند و بعضی از آنها

۱۶. دائرةالمعارف اسلام که از لاتین به زبان عربی ترجمه شده است، چاپ مصر، ۱۹۳۴ م.، ج ۱۰، صفحه ۲۰، ذیل واژه رباط.

۱۷. قیام دولة المرابطین، دکتر حسن احمد محمود المصری، چاپ قاهره، ۱۹۵۷ م.، صفحه ۱۳۱-۱۳۲، با تلخیص.

برای تمام مدت عمر در رباط سکونت می کردند.^{۱۸} بعضی از آنها به ریاضتهای سخت می پرداختند، شبها را نمی خوابیدند و روزها را روزه می گرفتند، در خوراک به اندکی جو و زیتون قناعت می کردند و بیش از يك جامه نداشتند، برخی هم به نام ریاضت فقط از گیاهان تغذیه می کردند.^{۱۹} بعضی از آنان هنگام عبادت در جلوی خود پرده ای می آویختند تا بتوانند با خلوص و دور از چشم دیگران عبادت کنند.^{۲۰} این مرابطان با چنین اعمالی، موضوع زهد و پارسایی و پرستش انفرادی و انزوایی را گسترش داده و داستانهایی از کرامات آنان در بین مردم شایع گردید.^{۲۱} پس از آن گروههایی از مرابطان به نام امر به معروف و نهی از منکر به مناطق مجاور حمله کرده و عده بسیاری را مطیع خود ساختند و دولت مرابطين [۴۴۸-۵۴۱] را پایه گزاری کردند.^{۲۲}

غیر از منطقه شمال افريقا، ابن خلدون سرزمین اندلس را هم مرکز جهاد و رباط و جایگاه صالحان و زاهدان و عابدان شمرده است.^{۲۳}

علاوه بر این مرزهای یاد شده، تعدادی مرزهای کم اهمیت دیگری نیز وجود داشت که مرز دیلمان^{۲۴} در منطقه شمالی ایران و مرز آبی منطقه عبادان در خلیج فارس، از آنجمله بودند و همواره عده ای از مجاهدان و مرابطان در آنها پاسداری می کردند.

هزینه ساختمان و مخارج جاری این رباطها از محل درآمد عمومی و دولتی^{۲۵} و کمک افراد نیکوکار^{۲۶} و از طریق درآمد زکوة^{۲۷} و تشریک مساعی و

۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. همان، صفحات ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۵۴.

۲۳. شفاء السائل لتهذيب السائل، ابن خلدون مغربی، به تصحیح و حواشی محمد بن ناویت الطبخی چاپ استانبول، ۱۹۵۷م، صفحه ۳.

۲۴. «قزوین از حساب ثغور است، جهت آنکه پیوسته با دیالیه و ملاحده در محاربه بوده اند.» نزّه القلوب، حمد الله مستوفی قزوینی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ کتابخانه طهوری، ۱۳۳۶، صفحه ۶۱.

۲۵. نك. سرزمینهای خلافت شرقی، صفحه ۱۲۸.

۲۶. نك. نفحات الانس، نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مهدی توحیدی پور، انتشارات کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶، صفحه ۲۲۷؛ صورة الارض، ج ۲، صفحه ۵۰۵.

خودیاری مردم مسلمان تأمین می‌گردید.^{۲۸}

صوفیان در رباط

گرد آمدن غازیان و مرابطان در رباطها، انگیزه‌ای بود که صوفیان قرون نخستین اسلامی را نیز وادار می‌کرد که برای عبادت و انجام فرائض دینی بدانجا روی آورند، در این کار سرگذشت اهل صُفّه سرمشق کاملی برای آنان بود، زیرا آنها در پیکارهای اسلامی جزء سپاهیان پیشگام و از افراد آماده به خدمت بودند. محل اقامت آنان هم صُفّه و سکوی مسجد مدینه بود و از نظر عبادت و فراگیری آموزشهای دینی نیز، همواره در حضور پیامبر بصری می‌بردند. در شرح حال عده‌ای از صوفیان مشهور آمده است که آنان برای پیکار به مرزها می‌رفتند و در رباطها سکونت می‌کردند. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد که احمد بن عاصم انطاکی از شیوخ ثغور بود.^{۲۹} همچنین حلاج^{۳۰} مدت پنج سال در پاسگاههای مرزی سکنی کرده بود.^{۳۱} برخی از صوفیان هم مدیریت رباطهای مرزی را عهده‌دار بوده^{۳۲} و عده‌ای از صوفیان هم در پیکارهای مرزی کشته شده بودند.^{۳۳}

عبدالله بن مبارک^{۱۸۱} یکی از صوفیان مجاهد بود. او در جنگها شرکت می‌کرد و خود دو رباط در مرو بنا کرده بود.^{۳۳} او به فضیل عیاض^{۱۸۷} ه. که

→ ۲۷. نك. کیمیای سعادت، غزالی، صفحه ۱۶۱.

۲۸. نك. تاریخ بخارا، نرشخی، صفحه ۱۶ و ۲۲.

۲۹. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۰۷.

۳۰. الحلاج شهید التصوف الاسلامی، طه عبدالباقی سرور، چاپ قاهره، ۱۹۶۱، صفحه ۶۰.

۳۱. نك. الانساب، عبدالکریم السمعانی، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲، در ۶ جلد، ج ۶، صفحه ۶۹.

۳۲. ابراهیم ادهم، ۱۶۰ ه. ق. در پیکاری در منطقه شام و شقیق بلخی به سال ۱۹۴ ه. ق. در جنگ

کولان کشته می‌شوند. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۳۳۴؛ حلیه الاولیاء، ابی نعیم اصفهانی، چاپ

مصر، در ده جلد، ۱۹۳۲، ج ۱، صفحه ۱۸۸.

۳۳. نك. کیمیای سعادت، غزالی، صفحه ۲۴۲؛ تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۶۷.

۷۴ تاریخ خانقاه در ایران...

در مکه مجاور بود می گوید:

«ای عابد اگر به ما دُرست می نگرستی می فهمیدی که تو با عبادت بازی می کنی، زیرا ما با خون، چهره خویش خضاب می کنیم»^{۳۴}

کاشانی هم نوشته است:

«حاتم اصم با ابوتراب نخشبی رحمهما الله وقتی در بعضی غزوات حاضر بود»^{۳۵}

نکته قابل توجه اینکه، رباط گزینی صوفی مُرابط منحصراً جهاد و دفاع نبود، بلکه او در پی جایی می گشت که در آنجا فارغ از مسئولیت‌های زیستی به عبادت پردازد. سلمی ۴۱۲ هـ. می نویسد که احمد بن ابی الحواری ۲۳۰ هـ. درباره اقامت در رباط گفته بود:

«سکونت در رباط و غذا بهترین آرامش است زیرا وقتی بنده از عبادت خسته شود، به کاری می پردازد که گناهی در آن نیست»^{۳۶}

اقامت در رباط و آماده گشتن برای جهاد و شهادت و عبادت‌های متوالی و طول مدت و فراغت خاطر و برخی عوامل دیگر سبب می شد که مرابط در اندیشه فرو رفته و مسائل جاری پیرامون خویش را تحلیل و بررسی کند و گاهی هم به این نتیجه برسد که راه‌های ارتباط با خدا به تعداد شماره دم زدن‌های همه افراد مردم است.^{۳۷} یعنی هر کس از هر راهی که در پیش گرفته یا در پیش او

۳۴. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۴۵۷ با تلخیص.

۳۵. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، محمود بن علی القاشانی، به تصحیح جلال همایی، چاپ کتابخانه سنایی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۲۵، صفحه ۳۹۸.

۳۶. طبقات الصوفیه، عبدالرحمن سلمی، به تحقیق نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۵۳م، صفحه ۱۰۱ با تلخیص.

۳۷. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ... قرآن ۱۱۰/۱» و اگر پروردگار تو می خواست همه مردم را يك اُمت می گردانید، ولی پیوسته در حال اختلاف خواهند بود، مگر کسانی که خدا به آنها رحم کند و برای همان آفریده شده اند. إِنَّ الطَّرِيقَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، عدد انقاس الخلائق اجمعین، شفاء السائل، صفحه ۸۷.

مراکز خانقاهی ۷۵

نهاده شده به سوی خداوند در حرکت است. و کینه پیروان ادیان دیگر را در دل داشتن خطاست و به نام حمایت از دینی خاص، کشتن دیگران، مخالف با جنبه اخلاقی و عاطفی انسانی است و انسان واقعی کسی است که عوامل جنگ را از پیش پای بشریت بردارد نه آنکه به جنگ بپردازد. در پی همین عامل جویی‌ها و علت‌یابی‌ها به هوی‌های خود و انگیزه‌های طبیعی خود می‌رسید و بدانها نام نفس اماره می‌داد و با او به ستیز و مبارزه برمی‌خاست و بنا به حدیث نبوی آن پیکار را جهاد اکبر می‌خواند.^{۳۸} و همه تلاش او این بود که بر این دشمن داخلی یا دشمنترین دشمنان^{۳۹} پیروز گردد و از دشمن کشتی به نفس کشتی بپردازد.^{۴۰}

پیآمد این نوع اندیشه‌ها م رابط را از دشمن کشتی، به دوست‌یابی و خداخواهی افراطی رهنمون شده^{۴۱} و در همان رباطهای مرزی پایه‌های عملی مسلک تصوف استوار می‌گردد. در واقع سازمانهای رباطی مرزی به صورت نخستین مرکز افکار و اعمال خانقاهی در می‌آیند و سپس مسائل عملی و نظری

۳۸. «رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاکبر: یعنی در جنگ صورتها بودیم و به خصمان صورتی مصاف می‌زدیم و این ساعت به لشکرهای اندیشه مصاف می‌زنیم تا اندیشه‌های نیک اندیشه‌های بد را بشکند و از ولایت تن بیرون کند.» فیه مافیه، گفتار مولانا جلال الدین مولوی به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۰، صفحه ۵۸-۵۷.

۳۹. أعدیْ عَدُوْکَ نفسکَ اللّٰتی بین جنّیکَ، کشف المحجوب، ابی الحسن علی بن عثمان جلّابی هجویری، به اهتمام والتین ژوکوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶؛ چاپ مجدد محمدلوی عباسی، از روی چاپ ژوکوفسکی، انتشارات موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۲۶۰.

۴۰. موج لشکره‌ا احوالم ببین / هر یکی با دیگری در جنگ و کین / می‌نگرد در خود چنین جنگ و گران / پس چه مشغولی به جنگ دیگران. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۴ و ۵۳، صفحه ۱۰۴۵؛ در تو آن مردی نمی‌بینم که دشمن بشکنی / بشکن از مردی هوای نفس کافر کیش را. کلیات سعدی، خواتیم، صفحه ۷۷۸. چه خوش گفت پهلول فرخنده خوی / جو بگذشت بر عارفی جنگجوی / گرین مدعی دوست بشناختی / به پیکار دشمن نیرداختی. بوستان سعدی، باب چهارم در تواضع، صفحه ۳۲۸.

۴۱. رابعه گفت... محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۷۱.

۷۶ تاریخ خانقاه در ایران...

آیین تصوّف در حوزه بغداد و مراکز دیگر مورد بحث قرار می گیرد و بعد از آن در غالب نقاط قلمرو اسلامی خانقاههایی پدید آمده و مسائل نظری و عملی مسلک طریقت^{۴۲} تشریح و تبیین می گردد. این نکته نیز لازم به یادآوری است که بنا به نوشته برخی از نویسندگان نخستین مراکز خانقاهی در همین نقاط مرزی پدید می آیند.^{۴۳}

۴۲. طریقت در اصطلاح صوفیان، یعنی به کار بستن اصول شریعت و انجام دادن آداب و مراسمی که مخصوص آیین تصوّف است.

۴۳. نک. همین نوشته بخش نخستین خانقاه.

بخش ۳

مسجد

نخستین ساختمان اسلامی، بنای مسجد است که به دستور پیامبر در شهر مدینه بنا گردید. مسجد علاوه بر محلّ نمازگزاری، مرکز آموزشهای دینی و دیگر برنامه‌های اسلامی بود. پس از پیامبر هم مدتها همین روش ادامه داشت و مساجد محلّ تجمع مسلمانان و مرکز مهمّی برای امور مختلف اجتماعی بود. مسجد به عنوان آموزشگاهی علمی و تربیتی مورد استفاده قرار گرفته و مسائل دینی در آنجا مطرح و آموخته می‌شد، همچنین، مجلس داورِ قُضات و حلقه‌های روایت محدّثین در مساجد دایر می‌شد و برخی از شاعران هم، اشعار خود را در مسجد برای مردم می‌خواندند.

دانشمندان در مسجد تحصیل می‌کردند و هر دانشجویی که در طلب علم از شهری به شهر دیگر می‌رفت آهنگ مسجد می‌کرد تا در آنجا کسی را یافته و دانش مورد نظر خود را از او فرا گیرد. مقدسی ۳۸۷ به برخی از این حلقه‌های درسی مُتشکّله در مساجد اشاره کرده است.^۱

موضوع استفاده از مساجد برای امر آموزش همچنان ادامه داشت تا آنکه در قرن چهارم و پنجم تعدادی مراکز علمی به صورت مدارس مستقل در قلمرو اسلامی پدید آمد.

۱. نك. المدرسة المستنصرية، حسین امین، چاپ بغداد، ۱۹۶۰ م.، صفحه ۱۴-۱۳.

۲. نك. احسن التقاسیم، صفحات: ۱۸۲ و ۲۰۵ و ۴۱۰ و ۴۳۹.

در میان این بهره‌گیرهای مختلف اجتماعی، گروه صوفیان هم از مساجد عمومی استفاده می‌کردند. علت استفاده صوفیان از مساجد آن بود که اولاً در قرون نخستین اسلامی مرکزی رسمی به نام خانقاه وجود نداشت، دیگر آنکه مسجد محور فعالیت‌های مختلف فرهنگ اسلامی و برخوردار از يك موقعیت شایسته تبلیغی بود، بدین سبب زاهدان و صوفیان هم اصول و اندیشه‌های بنیادی آیین تصوف را در مساجد ابراز و القاء می‌کردند. چنان که جنید ۲۹۸ هـ. در مسجد جامع به ارشاد مردم مشغول بود^۳ و حُصری ۳۷۱ هـ. در صحن جامع منصور در بغداد درباره توحید سخن می‌گفت.^۴ همچنین ابو عبدالله بن خلنجه صوفی، از مشایخ بزرگ بغداد، در مسجد جامع شهر، حلقه گفتاری دایر کرده و درباره ریاضات و عیبهای نفس آدمی و آفات اعمال سخنرانی می‌کرد.^۵ علاوه بر این هنگامی که ذوالنون ۲۴۵ هـ. از زندان متوکل آزاد گردید، صوفیان در جامع بغداد به دور او گرد آمده و درباره سماع از او اجازه گرفتند. قوال شعری خواند و ذوالنون هم ابراز شادی کرد.^۶

گاهی هم در ضمن طرح مسائل مسلک طریقت، برخی سخنان و اعمال صوفیانه در مساجد پیش می‌آمد که فقیهان آنها را نمی‌پسندیدند و خشمگین می‌شدند و بین آنان و صوفیان مناظرات و درگیری‌هایی پیدا می‌شد.^۷ ناچار برای گریز از چنین پیش آمدها، یا به علتی دیگر، صوفیان بغداد در محل شونیزیه، مسجدی خاص برای خود بنا کرده و در آنجا جمع می‌شدند، از آن پس،

۳. نك. مرآة الجنان و عبرة اليقظان، امام ابی محمد عبدالله یافعی، چاپ حیدرآباد، دكن، ۱۳۳۷ هـ.ق.، ج ۲، صفحه ۱۵۰.

۴. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۵۱۴.

۵. تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۱۴، صفحه ۴۰۴.

۶. مرآت الجنان، ج ۲، صفحه ۲۳۲.

۷. نقد العلم و العلماء او تلبیس ابلیس، جمال‌الدین ابی‌الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی بغدادی به تصحیح محمد منیرالدمشقی، چاپ مصر، چاپ دوم، صفحه ۲۰۳؛ مناظره شبلی و ابن مجاهد.

مراکز خانقاهی ۷۹

شونیزیه به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافت و مقر صوفیان گردید.

ابو محمد مرتعش ۳۲۸ هـ. مدتها در مسجد شونیزیه مقیم بود.^۸ همچنین به ابونصر سراج طوسی ۳۷۸ هـ. صاحب اللمع، هنگام ورود به بغداد، در مسجد شونیزیه حجره‌ای داده شده و امامت صوفیان نیز بدو سپرده شده بود.^۹ صرفنظر از این بهره‌گیریهای مختلف که ذکر آن گذشت، مساجد از همان آغاز پیدایش، مرکز سکونت موقت افراد بی‌جا و مکان و مسافران و غریبان بود.

از جمله یاران مهاجر پیغمبر که به نام اهل صفه شهرت دارند، در گوشه‌ای از مسجد مدینه سکونت گزیده بودند. حداقل بهره صوفیان هم از مساجد، علاوه بر حالت اعتکاف،^{۱۰} آن بود که يك شب یا چند شب، یا مدتی موقت در آن سکونت می‌کردند، از جمله هنگامی که ابوالحسین درآج برای دیدار یوسف بن الحسین رازی ۳۰۴ به ری می‌آید، شب را در مسجد بسر می‌برد.^{۱۱} همچنین رؤیم ۳۰۳ هـ. از محمد بن اسماعیل نقل می‌کند که گفته است:

من و ابوبکر زقاق و ابوبکر کتانی بیست سال مسافرت می‌کردیم، با مردم آمیزشی نداشتیم، به هر شهری که می‌رسیدیم، اگر در آنجا شیخی بود، نزدش می‌رفتیم و سلامی می‌کردیم و تا غروب نزد او می‌نشستیم و اوّل شب به مسجد می‌آمدیم و در آنجا به عبادت می‌پرداختیم.^{۱۲}

برخی از صوفیان بی‌خان و مان هم در مسجد ساکن می‌شدند؛ چنان که ابوعلی مسوحی از یاران سری سقطی ۲۷۵ هـ. چون منزل و مأوی نداشت، در

۸. طبقات الصوفیه، سلّی، صفحه ۳۵۲.

۹. نفحات، جامی، صفحه ۲۸۳.

۱۰. «نُقل عن ابراهیم بن ادهم انه كان مُعتكِفاً بجامع البصره مدّة» عوارف المعارف، صفحه ۱۵۰.

۱۱. اللّمع، صفحه ۲۹۱.

۱۲. همان، صفحه ۱۸۹.

۸۰ تاریخ خانقاه در ایران...

مسجد باب‌الکناس بسر می‌برد.^{۱۳}

نکته قابل توجه آنکه گاهی برخی از مساجد به سبب مقتضیات زمانی و مکانی طوری ساخته می‌شد تا برای سکونت غریبان و فقیران هم مورد استفاده قرار گیرد. مافروخی دربارهٔ مسجد جامع اصفهان می‌نویسد: این مسجد به صورت يك مجتمع ساختمانی بنا شده بود و شامل: مسجد و مدرسه و خانقاهی وسیع و کتابخانه و کاروانسرا و مغازه‌ها و جز آن می‌گردید.^{۱۴}

سرانجام پس از ایجاد خانقاه رسمی، بخش مهمی از بهره‌وریهای مختلف که از مساجد بعمل می‌آمد، به خانقاه منتقل شده و صوفیان مقیم و مسافر بدان جا روی آوردند.

۱۳. تاریخ بغداد، ج ۷، صفحه ۳۶۷-۳۶۶؛ «شیخ اسماعیل صوفی... قریب سی سال است که در مسجد جامع کبیر گوشه خلوتی اختیار نموده و اوقات را صرف عبادت می‌نماید.» جامع مفیدی، تألیف محمد مفید مستوفی بافقی به اهتمام ایرج افشار، چاپ تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰، جلد سوم، صفحه ۵۰۸.

۱۴. محاسن اصفهان، المافروخی الاصفهانی، به تصحیح سید جلال‌الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲، صفحه ۸۵.

بخش ۴

کوه گزینی و غارنشینی

بشر از دیرزمان به علل مختلف در غارها زندگی کرده است، غار از نظر سُکنی جایی آرام و سودمند بود، تعدادی از غارها در همان حال طبیعی به صورت پناهگاه و مکان مناسبی مورد استفاده انسان قرار می گرفت و برخی از آنها را هم آدمی به کمک ابزار برای سکونت خویش آماده می کرد. در قرآن ضمن شرح حال اصحاب حِجْر و ثمود به چنین خانه های سنگی اشاره شده است.^۱ ابن بلخی هم در این مورد نوشته است: «ایرج دهی بزرگ است در فارس، در پایان کوهی، سراسر خانه ها در آن کوه کنده اند».^۲

این خانه های طبیعی و مصنوعی برای قرنهای متمادی می توانست مورد استفاده قرار گیرد، در برخی از این غارها، آب هم وجود داشت و از این نظر طبیعی ترین محلّ زیست برای موجود زنده بود. برخی از این پناهگاهها علاوه بر محلّ سکونت، به سبب يك ضرورت تاریخی، مرکزی نیز، برای انجام مراسم مذهبی به شمار می رفت و جنبه تقدّس می یافت و مورد احترام قرار می گرفت و مردم آنها را زیارت می کردند، یکی از چنین غارها، بنا به نوشته سعدی الرویشدی، غار بیستون است که مکانی مقدّس و محلّی برای اجرای

۱. قرآن ۸۲/۱۵، ۱۳۹/۲۶.

۲. فارسنامه، ابن بلخی، صفحه ۱۲۵.

مراسم دین توتمی بوده است.^۳

پیشینه غارنشینی بشر و استفاده از غارهای کوهستانی، برای پرستش سبب می‌شد که گروه‌های مختلف به قصد نیایش به کوهها رفته و در آنجا خدا را پرستند. جمشید پادشاه باستانی ایران، پس از آنکه مردم را به چهار دسته مشخص تقسیم می‌کند، به گروه کاتوزیان که طبقه روحانی‌اند، می‌گوید که به کوهها بروند و در آنجا خدا را عبادت کنند.^۴ همچنین در مورد روحانیان زردشتی آمده است که:

«مغان بر فراز کوهی که دارای نوعی غار سنگی و آراسته به چشمه‌ها و درختان کمیاب بود بالا می‌رفتند و خود را می‌شستند و سپس سه روز خدا را ستایش می‌کردند.»^۵

معبد راهبان یهودی و مسیحی نیز غالباً در کوهها قرار داشت و پرستندگان صومعه‌های خویش را بر فراز کوهها می‌ساختند.^۶

اصالت و ارزش معنوی کوه در داستانها هم مورد توجه قرار دارد؛ در افسانه منطق الطیر، سروده فریدالدین عطار، مرغان برای دیدار سیمرغ به سوی کوه قاف می‌روند.^۷

علاوه بر این پیشینه‌ای که برای کوه نشینی و غارگزینی در فرهنگ بشری وجود دارد، در فرهنگ اسلامی نیز به کوهها توجه خاصی شده است، در قرآن

۳. مجله سومر، شماره ۲۵، سال ۱۹۶۹م. چاپ بغداد، صفحه ۲۶۶.

۴. گروهی که کاتوزیان خوانیش / به رسم پرستندگان دانش / جدا کردشان از میان گروه / پرستنده را جایگزین کرد کوه. شاهنامه فردوسی، داستان جمشید، ج ۱، صفحه ۲۳.

۵. زردشت و جهان غرب، نوشته ژ. دوش کیمن، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ انتشارات انجمن فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، صفحه ۱۵۰.

۶. حلیه الاولیاء، ج ۱۰، صفحه ۵؛ نفس می‌گوید که با کوه شو چون راهبان، کیمیای سعادت، صفحه ۷۴۸.

۷. هست ما را پادشاهی بی‌خلاف / در پس کوهی که هست آن کوه قاف. منطق الطیر، شیخ فریدالدین عطار، به اهتمام دکتر گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۲، صفحه ۴۰.

مراکز خانقاهی ۸۳

مجید دربارهٔ ارزش معنوی کوه آیات مُتَعَدِّی وجود دارد و مدلول برخی از آنها چنین است:

۱. خداوند امانت خویش را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه می کند ولی آنها از حَمْل آن خودداری می کنند.^۸

۲. هنگامی که موسی ع می خواهد خدا را ببیند، خداوند او را به کوه توجه می دهد و سپس خداوند در کوه بر موسی تجلی می کند.^۹

۳. به کوهها فرمان داده می شود که همراه داوود و پرندگان خدا را تسبیح گویند.^{۱۰}

۴. به اصحاب کهف گفته می شود، چون از مردم کناره گیرید و در کوه جای سازید مشمول رحمت خدا قرار گرفته و از کار خود بهره می یابید.^{۱۱}

همچنین کوهها مراکزی است که کتابهای آسمانی در آنجا بر پیامبران فرود می آید. تورات در کوه طور بر موسی^{۱۲} و قرآن در جَبَل ثور بر پیامبر اسلام نازل می شود.^{۱۳}

موضوع معنویت کوه و خداجویی پیامبران در کوه و گریز از غوغای عام، هم، مطلبی بود که سالکان و صوفیان اسلامی، نسبت بدان حساسیت خاصی داشتند و از آن تعبیر صوفیانه می کردند. غزالی می نویسد:

«رسول ع در ابتدای کار خویش عزلت گرفت در کوه، و به کوه حرا شد و از خلق برید.»^{۱۴}

۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱. قرآن ۷۲/۳۳، ۷۳/۷، ۱۳۹/۷، ۱۰/۳۳، ۱۵/۱۸.

۱۲. نك. التنبیه والاشراف، صفحه ۱۳۱.

۱۳. مسالك الابصار فی ممالك الامصار، ابن فضل الله العمری، به اهتمام زکی باشا، چاپ قاهره، ۱۹۲۴ م.، ج ۱، صفحه ۶۴.

۱۴. کیمیای سعادت، صفحه ۳۴۳-۳۴۲: به گفته سید عبدالرحیم قنایی ۵۲۱، یکی از بزرگان تصوف، پیامبر پیش از رسالت خود، در غار حرا عزلت و تصوف اختیار کرده بود. اقطاب التصوف الثلاثة، صلاح عزام، چاپ قاهره، ۱۹۶۸ م.، صفحه ۹۳.

کوه نشینی صوفیان

مطالب قرآن و سرگذشت پیامبر و بعضی عوامل دیگر برای برخی از وارستگان مسلک طریقت، سرمشق و تحریک و تعلیمی بود تا آنها هم به قدر امکان، از دنیا و مردم دنیا جدا شده، مُدّتی را در محیط سرد و سنگین کوهستان که در عین حال تصفیه کننده روان آدمی است، بسر برند و زمانی با خود باشند و در خویشتن فرو روند و اندیشه‌ها و احساسات زودگذر و ناچیز خود را در آن جا به تفکّر دائمی و ثابت عادت دهند و بتوانند از حالت عادی و ساده فراتر رفته و با یک نوع بزرگی و سعه صدر بر جهان و مردم آن بنگرند. پس بدین نیت و با توجه به آن همه میراث فرهنگی که با کوه بستگی داشت، برای انسان خداجوی کوه‌گزینی ضرورت می‌یافت و کوه نشینی یکی از برنامه‌های عملی برای بعضی از طالبان می‌گردید. یکی از مراکزی که کاملاً می‌توانست چنین آرمانی را تحقق بخشد، منطقه فلسطین و جَبَل لُکّام بود. کوه‌های لبنان از چند جهت مورد توجه بود، یکی آنکه جنبه مذهبی داشت و از سوی یهودیان و مسیحیان و مسلمانان مورد توجه بود، دیگر آنکه عده بسیاری از مردم شایسته و پارسا در آنجا سکونت گزیده بودند. همچنین از نظر موقعیت طبیعی زندگی در آن جا آسان بود، درخت‌های میوه و چشمه‌های آب در دسترس قرار داشت و منزویان به رایگان از آنها استفاده می‌کردند.^{۱۵}

ابن جُبیر جهانگرد قرن ششم هجری می‌نویسد:

«مردم شهرهای منطقه فلسطین عموماً غریب نوازند و هر بیگانه‌ای می‌تواند از سفره پذیرایی آنان استفاده کند، جهانگردان و پارسایان و عابدان کوه نشین در آنجا به قدری زیادند که به شماره نمی‌آیند، خداوند همگی را به دعای آنان برکت دهد.»^{۱۶}

۱۵. نک. احسن التقاسیم، صفحه ۱۸۸.

۱۶. رحلة الکاتب الاریب ابی الحسین محمد بن احمد بن جُبیر الاندلسی، چاپ لیدن، ۱۹۰۷. چاپ دوم به تصحیح Goeje، صفحه ۲۴۶-۲۴۵.

غیر از این علل یاد شده، جاذبه‌های دیگری هم صوفیان را به فلسطین می‌کشید، از جمله منطقه جبل لکام آموزشگاهی بود که برخی از صوفیان می‌کوشیدند تا یک دوره کارآموزی عرفانی و مسائل تربیتی را در آنجا گذرانده، سپس با یک آمادگی روحی به محل خود بازگردند.

در شرح حال بعضی از صوفیان به این موضوع اشاره شده است. عبدالرحمن جامی می‌نویسد که:

«ابو عبدالله بلبانی پس از یازده سال عزلت در کوه لکام به صحبت زاهد ابوبکر همدانی پیوست^{۱۷} و ابوعلی وارجی پلاسی پوشیده و در کوه لکام ساکن شد و پس از چندی به شیراز آمد.»^{۱۸} همچنین با یزید بسطامی^{۱۹}، مدت سی سال در منطقه شامات می‌گردد و ریاضت می‌کشد^{۲۰} و مریدی هم می‌خواهد، برای دیدن قطب عالم به کوه لبنان برود.

غیر از منطقه فلسطین که برای عزلت مناسب بود، هر کوه و غار مناسب دیگری هم می‌توانست، برای خلوت‌گزینی صوفی مورد استفاده قرار گیرد و مدتی او را در خود پناه دهد. ابراهیم ادهم^{۲۱} ۱۶۰ هـ. مدت ۹ سال در غاری نزدیک نیشابور^{۲۲} و شاه نعمت‌الله ولی^{۲۳} ۸۳۴ هـ. مدتی را در غار عاشقان سمرقند^{۲۴} و ابن باکویه شیرازی^{۲۵} ۴۴۲ هـ. مدتی در مغاره کوهی، نزدیک شیراز^{۲۶} منزوی می‌شوند و به ریاضت می‌پردازند. همچنین احمد جام زنده ییل^{۲۷} ۵۳۶ هـ. و شیخ روزبهان بقلی^{۲۸} ۶۰۶ هـ. مدتی را در کوه بسر می‌برند.

۱۷ و ۱۸. نفعات الانس، صفحه ۲۵۹.

۱۹. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۳۰.

۲۰ و ۲۱. همان، ج ۲، صفحه ۱۷۱، ج ۱، صفحه ۸۹.

۲۲. زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی، نوشته دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، تهران، ۱۳۳۷، صفحه ۲۳.

۲۳. شدالازار فی حط الاوزار عن زوار المزار، معین‌الدین جنید شیرازی، تصحیح و طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸، صفحه ۳۶۷.

۲۴. مقامات زنده ییل، تالیف سدیدالدین محمد غزنوی، به اهتمام حشمت مؤید، بنگاه ترجمه و نشر

فرقه شکفتیه

واژه شکفت و اشکفت در زبان فارسی به معنی غار و دخمه ای است که در میان کوه قرار دارد. در زمانهای گذشته این محل به صورت پناهگاه مورد استفاده افراد انسانی قرار می گرفت. بنابراین برخی از اشخاص منزوی چنین مکانی را مسکن خود قرار داده و در آنجا بسر می بردند و به نام قرارگاه خویش «شکفتیه» خوانده می شدند. شیخ شهاب الدین سهروردی در این مورد نوشته است:

«گروهی از صوفیان خراسان در شکاف کوهها و غارها سکونت گزیده و به نام شکفتیه موسوم اند.»^{۲۶}

مسعودی محل سکونت این دسته صوفیان را مشخص کرده و می نویسد: در بین شهرهای قومس و نیشابور کوه بزرگی است و آب و اشجار فراوان دارد، عابدان بسیاری از آن میوه ها می خورند و در میان شکاف آن کوه منزل می کنند.^{۲۷}

در برابر ستایش از کوه نشینی و مستنداتی که برای کوه نشینان وجود داشت، برخی از بزرگان صوفی و بعضی از صوفی ستیزان، از کوه نشینی انتقاد کرده و آن را عملی ناروا می دانستند. سری سقطی ۲۷۵ هـ. به سالکی که پس از طی دوره کارآموزی از جبل لکام بازگشته بود، می گوید:

«بازکوه شدن مردی نبود، مرد باید کی به میان بازار، در میان مردمان به خدای مشغول باشد.»^{۲۸}

→ کتاب، چاپ دوم، ۱۳۲۵، صفحه ۴۳.

۲۵. پیشین، صفحه ۲۴۴.

۲۶. عوارف المعارف، صفحه ۶۳.

۲۷. التنبيه والاشراف، صفحه ۴۴.

۲۸. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمد بن المنور المیهنی، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، چاپ امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۲، صفحه ۲۶۴؛ مقالات شمس تبریزی به تصحیح احمد خوشنویس (عماد) چاپ مؤسسه عطایی، تهران، ۱۳۴۹، صفحه ۱۴۲.

از بین گروه صوفی ستیزان، ابن جوزی ۵۹۷ هـ. صوفی کوه نشین را با راهب مسیحی برابر می‌داند^{۲۹} و این تیمه ۷۲۸ هـ. نیز با طرح يك زمينه استدلالی می‌گوید: اگر این کار پیروی از پیامبر است، خلوت‌گزینی رسول خدا در غار حراء پیش از زمان بعثت بود، اگر این کار را پس از بعثت انجام داده بود، بر مسلمانان لازم بود که از او پیروی کنند، در حالی که در زمان رسالت این کار را نکرد و خلفای راشدین هم بدان پرداختند.^{۳۰}

باری، این نکته هم قابل یادآوری است که در يك بازنگری تحلیلی، راجع به کوه‌نشینی صوفیان ایرانی، می‌توان احتمال داد که تعدادی از آرامگاههای موجود در برخی از کوهها، که به نام امامزادگان موسوم و مشهورند، در گذشته‌ای دور، جایگاه پیران خلوت‌گزیده و از اجتماع بریده باشد که پس از مرگ، توسط مردم معاصرشان، آرامگاهی بر بالای تربت آنان ساخته شده و از عهد صفویه به بعد به سبب رسمیت مذهب تشیع در ایران، با تغییر نام همچنان مورد توجه مردم باقی مانده باشد.

۲۹. تلبیس، ابن جوزی، صفحه ۲۸۹.

۳۰. مجموعه الرسائل والمسائل، تألیف شیخ الاسلام احمد ابن تیمه، شامل ۹ رساله در ۵ جزء گرد آمده در دو جلد به تصحیح السید محمد رشید رضا، چاپ لجنة التراث العربی، بخش دوم رساله العبادات الشرعیة، صفحه ۸۵-۸۴.

بخش ۵

گورها

مقبره یا آرامگاه، یکی از کهنترین بناهایی است که در طول تاریخ حیات بشری، در سراسر جهان ساخته شده است. این گونه بناها، برای آنکه به پادشاهان و اُمرا و پیامبران و پیشوایان مذهبی و دانشمندان و جز آن اهمیت داده شود، ساخته می‌شد. در طول تاریخ اسلامی نیز چنین بناهایی در سراسر قلمرو ممالك اسلامی ساخته شده و می‌شود.

از مهمترین و جاودانه‌ترین ساختمانهای آرامگاهی، که تا کنون بنا شده، مجموعه بناهایی است که برای پیامبران و پیشوایان مذهبی و رهبران روحانی ساخته شده است.

پیروان ادیان، تربت پیامبران و پیشوایان مذهبی و نیکان را مرکز نزول انوار رحمت خداوندی دانسته و به زیارت آن می‌رفتند و در آنجا مُعتکف می‌شدند. سعدی در ضمن احوالات خود می‌نویسد:

«بر بالین تربت یحیی پیغامبر ع معتکف بودم در جامع دمشق.»^۱

اینک با توجه به همین مسئله معنویت، در یک بررسی کوتاه به نمونه‌هایی از گورهای مسقف پیران صوفی که مورد استفاده بعضی صوفیان قرار می‌گرفته است اشاره می‌شود. درباره پیران صوفی گفته شده بود که گور آنان برای زندگان مزار و متبرک و در رفع حوائج اثری فراوان دارد. سلمی ۴۱۲ می‌نویسد:

۱. کلیات سعدی، «گلستان»، باب اوّل، صفحه ۸۸.

مراکز خانقاهی ۸۹

«قبر معروف کرخی برای ساکنین بغداد پناهگاه و دافع بلاها بود و از قبر او شفا و تبرک طلبیده می شد.»^۲

هجویری ۴۸۵ هم نوشته است:

«سه ماه بر سر تربت بایزید بسطامی مجاور بودم.»^۳

معمولاً آثار قدرت بزرگان متوفی در اطراف قبر آنان بود و این باور نیز وجود داشت که برخی از اولیاء الله در قبر خویش مانند زندگان در مردم تصرف و تأثیر می کنند. بنا به نوشته محمد بن منور:

احمد طابرائی از میان گور خود با بوسعید تکلم می کند.^۴ همچنین با یزید بسطامی از داخل گور خویش با خرقانی سخن می گوید و او را به سوی خویش می خواند.^۵

به سبب چنین اعتقادات و علل دیگر، پس از مرگ برخی از صوفیان بزرگ، برای آنان آرامگاهی ساخته شده و معتقدان به زیارت آنها می رفتند و بعضی از آن بناها هم رفته رفته به صورت خانقاه و یک مجتمع ساختمانی درمی آمد. صدرالدین موسی ۷۹۴ هـ. برای پدر خود شیخ صفی الدین اردبیلی بقعه و بارگاهی بنا می کند و مدت ده سال در توسعه آن می کوشد.^۶ همچنین بنا به دستور احمدشاه غازی فرمانروای هند، در سال ۸۴۰ هـ. بر تربت سید نعمت الله ولی آرامگاهی با شکوهی ساخته شده و پس از آن توسعه می یابد و در پیرامون آن ساختمانهای مورد نیاز دیگر هم بنا می گردد.^۷

۲. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۸۵.

۳. کنف المحجوب، هجویری، صفحه ۷۷.

۴. اسرار التوحید، صفحه ۲۹۱؛ البته منظور از این سخن گویها، دعوت و اثری است از طریق ذهنی و معنوی.

۵. بانگش آمد از حظیره شیخ حی/ها انا ادعوك کی تسعی الی. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۳۲، صفحه ۷۲۱.

۶. الطریقه الصوفیه و روا سبها فی العراق المعاصر، دکتر مصطفی شبیبی، چاپ بغداد، ۱۹۶۷، صفحه ۲۱.

۷. طرائق الحقایق، تالیف محمد معصوم شیرازی (نایب الصدر) به تصحیح دکتر محمد جعفر معجوب در ۳ جلد، چاپ کتابخانه بارانی، تهران، شاه آباد، سال ۱۳۳۹، ج ۳، صفحه ۱۵-۱۶.

۹۰ تاریخ خانقاه در ایران...

عده ای از پیران خانقاه دار هم، پس از مرگشان، در همان خانقاه خویش به خاک سپرده شده و فرزند یا مریدی شایسته در همان محل از سالکان دستگیری می کرد و آن بنا تا مدتها مورد توجه و اقبال طالبان و سالکان بود. ابو عبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ. پس از درگذشت، در رباطی که به تربیت سالکان اشتغال داشت مدفون شده و محل تربت او به صورت يك كانون خانقاهی تا قرنهای مورد استفاده سالکان و صوفیان قرار داشت.^۸

غالب این گورهای مُسَقَف از دیرباز به منزله اتاق و آسایشگاه مورد استفاده درویشان و صوفیان مجرّد و مسافر قرار می گرفت. ابن بزار توکلی درباره شیخ صفی الدین اردبیلی می نویسد:

«شیخ بیشتر اوقات در مسجد مادر سلیمان و مزار شیخ ابو عبدالله خفیف و مزار شیخ ابو رُزعه رحمة الله علیه به عبادت بسر می برد.»^۹

بعضی از این ساختمانهای آرامگاهی هم به صورت مهمانخانه ای رایگانی در خدمت مردم بود و در آنجا از مسافران و فقرا پذیرایی می شد. خواندمیر می نویسد:

«محمد اندجانی مدّت بیست سال تولیت مزار شیخ لقمان پرنده را در هرات به عهده داشت و هر سال قریب صد و پنجاه هزار دینار درآمد موقوفات و نذورات آن را در اطعام فقرا به مصرف می رسانید.»^{۱۰}

غیر از آرامگاه پیران و صوفیان، حظیره ها و گورهای مناسب دیگر نیز مورد استفاده درویشان قرار می گرفت و بعضی از آنها در گورستانها سکونت می کردند. از جمله شیخ حیدر مرتضوی جویمی در مقبره سَلَم شیراز سکونت می کرده،^{۱۱} و بقعه هفت تنان شیراز هم مسکن عده ای از درویشان بی خانمان بوده است.^{۱۲}

۸. نك. شدالازار، صفحه ۳۷۷.

۹. صفوة الصفا، تالیف توکلی ابن اسماعیل بن حاجی اردبیلی مشهور به ابن بزّاز، در مناقب شیخ صفی الدین اردبیلی، چاپ بمبئی، ۱۳۲۹ هـ.ق.، صفحه ۱۹.

۱۰. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۲۳.

۱۱. شدالازار، صفحه ۱۰۰.

۱۲. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۴۹۰.

مراکز خانقاهی ۹۱

از عهد صفویه به بعد هم غالب خانقاهها و گنبد‌های پیران صوفی از بین می‌رود و با غلبه و رواج مذهب تشیع، مردم ایران مزار اولیاء طریقت را رها کرده به قبر امامان و امامزادگان روی می‌آورند.

بنا به نوشته سُهیل کاشانی، در قرن سیزدهم، تعداد دویست گنبد و بارگاه و بقعه و خرگاهِ امامزادگان در داخل شهر و نواحی کوهساران کاشان موجود بوده و هریک موقوفاتی جداگانه داشته است.^{۱۳} در حالی که از يك خانقاه و آرامگاه صوفی، در کتاب تاریخ کاشان او ذکری به میان نمی‌آید.

در خاتمه قابل ذکر است که بررسی مسئله آرامگاه از آن جهت قابل دقت است که در زمان معاصر نیز برخی گورهای مسقف [مانند امامزاده داوود] از نظر معنوی یا تنوع طلبی یا علل دیگر مورد توجه قرار داشته و شماری از مردم به این مکانها رفته و مدتی در آن اقامت می‌کنند.

همچنین نمونه دیگری از این خاك جاها، آرامگاه صفی علیشاه در تهران است که رفته رفته به صورت يك خانقاه رسمی تکمیل گردیده است.

۱۳. نك. تاريخ كاشان، عبدالرحيم كلانتری ضرابی (سُهیل کاشانی) به اهتمام ایرج افشار، چاپ دوم، ۱۳۴۱، صفحه ۴۳۵.

بخش ۶

صومعه

صومعه عبارت بود از بنای مُحَقَری که راهبی مسیحی در آن سکونت کرده و به عبادت می پرداخت.^۱ صومعه‌ها غالباً در بیابانها و بر فراز کوهها ساخته شده و از نظر معماری، ساختمانی نوک تیز و بلند و باریک بود^۲ تا در برابر عوامل ویرانگر طبیعی دوام و مقاومت بیشتری داشته باشد.

واژه صَوَامِع و بیع در ردیف مساجد به عنوان مرکز عبادت در قرآن آمده است.^۳ مسلمانان از صدر اسلام، با صومعه مسیحیان و اعمال راهبان آشنایی داشتند، زیرا صومعه‌ها و مراکز انفرادی عابدان مسیحی، در کنار شهرها و دامنه کوهها و بین راهها، در برخی از مناطق قلمرو اسلامی وجود داشت و چه بسا که برای بعضی از افراد فاقد روحیه اجتماعی و مردم گریز هم، می توانست، دارای کشش و جاذبه ای باشد، ولی از آن جهت که در دین اسلام، تنها نجات فردی مورد نظر نیست و مسائل معنوی هم به صورت گروهی و اجتماعی مطرح است، معمولاً مرکز عبادتی فردی و مشخص، همانند صومعه راهب مسیحی به وجود نمی آمد؛ ولی افرادی از مسلمانان می توانستند در درون خانه خویش، محلی را برگزیده و در آنجا به عبادت بپردازند و با مفهومی که از واژه صومعه در ذهن

۱. نك. حلیه الاولیاء، ج ۱۰، صفحه ۵.

۲. صومع: آن را ساخت و بالا بُرد. اقرب الموارد، ذیل واژه صومعه.

۳. قرآن ۲۲/۳.

مراکز خانقاهی ۹۳

خود دارند به چنین معبدی صومعه بگویند. کاشانی می نویسد:

«و طالبان حق از بهر سلامت دین صوامع و خلوات اختیار کردند.»^۴

واژه صومعه به معنی محل اقامت و عبادت و خلوت در مسلک طریقت مورد استفاده قرار گرفته و صومعه داشتن به برخی از مشایخ صوفی نسبت داده شده است.

از نخستین صوفیان صومعه دار، یکی حسن بصری متوفی ۱۱۰ هـ. و دیگری حبیب عجمی است که در کنار رود فرات صومعه ای داشته و در آنجا عبادت می کرده است.^۵ شیخ فریدالدین عطار هم، بنا به نوشته سمرقندی، برای ورود به مسلک طریقت، به صومعه شیخ رکن الدین اکاف [= پالاندوز] رفته و به دست او توبه کرده است.^۶

واژه صومعه در معنی مرکز عبادت و خلوت انفرادی به حجره ای واقع در داخل ساختمان خانقاه نیز اطلاق گردیده است.

محمد بن منور می نویسد:

«شیخ احمدکی در خانقاه سراوی بود، صومعه داشت در آن خانقاه که آن را اکنون خانه شیخ گویند، سر از این صومعه بیرون کرد و جمعی را که در صُفّه صومعه نشسته بودند گفت...»^۷

۴. مصباح الهدایة، صفحه ۱۶۰.

۵. نك. منتخب رونق المجالس، صفحه ۱۶۷.

۶. نك. كشف المحجوب، هجویری، صفحه ۱۰۷.

۷. تذكرة الشعراء، امیر دولتشاه سمرقندی، به تصحیح ادوارد برون انگلیسی، چاپ بریل، لیدن، ۱۹۰۰ م.، صفحه ۱۸۸.

۸. اسرار التوحید، صفحه ۴۶.

بخش ۷

دویره

واژه دویره مصغر کلمه دار و در زبان عرب به معنی سرای و خانه به کار رفته است. در حدیثی که جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر نقل می کند، در مورد اهل منزل و ساکنین هم جوار آن از کلمه «اهل دویره و دویرات حوله»^۱ استفاده شده است و یاقوت هم در مورد خانه پیرزنی که مجاور کاخ کسری بود کلمه دویره صغیره را به کار برده است.^۲

کلمه دویره علاوه بر معنی اتاق و سرای در معانی نام روستایی در اطراف نیشابور^۳ و محله ای در بغداد هم استعمال شده است.^۴

واژه دویره، در بیان ابن بطوطه به اتاقی واقع در یک مدرسه^۵ و اتاقی واقع در یک دیر مسیحی^۶ اطلاق شده و با این تعبیر دویره جزئی از یک کل به شمار آمده است.

عبدالغافر در کتاب سیاق، بارها از کلمه دویره، که به معنی خانه استعمال شده نام می برد منتها این خانه ها محلی است که به مناسبتی افراد خاصی در آن آمد و شد دارند، مثلاً منزل دانشمندی است که کسانی نزد او می آیند و از او

۱. عوارف المعارف، صفحه ۱۰۴.

۲. معجم البلدان، ج ۱، صفحه ۲۹۴.

۳ و ۴. همان، ج ۲، صفحه ۴۹.

۵ و ۶. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۸، ۱۹۰، ۲۲۸.

مراکز خانقاهی ۹۵

استفاده علمی می‌کنند و گاهی نیز در آنجا اقامت می‌کنند. از جمله دویره‌هایی که او نام برده است عبارتند از دُویره سلمی، دویره قشیری، دویره ابوسعید بن ابی‌الخیر، دویره محمود صوفی، دُویرة الصوفیه، الخانقاه الدویره.^۷ ابن تیمیه هم محل تجمع صوفیان را که در قرن دوم در شهر بصره بنا شده، دویره نامیده است.^۸

ضمن مقایسه و بررسی کلمه دویره این نتیجه به دست می‌آید که دویره عبارت است از يك اتاق، یا يك چهار دیواری^۹ و هم عبارت است از مجموعه يك خانه مسکونی و هم عبارت است از يك اتاق نسبتاً وسیع در مجموعه‌ای از اتاقهای يك ساختمان که در آنجا مسائل همگانی مطرح شده، و در زمانی مناسب و معین، برای موضوع ویژه‌ای، عده خاصی در آنجا جمع می‌شده‌اند.

کلمه دویره در طول تحوّل تاریخی خود سرانجام در بین صوفیان به معنی خانقاه معمول شده و مورد استفاده قرار گرفته است و در این معنا دویره عبارت است از محلی که صوفیان در آنجا جمع می‌شده و با یکدیگر به گفت و شنود می‌پردازند و از مسافران و غریبان و مهمانان و همفکران خود پذیرایی می‌کنند و پس از آن به تدریج قسمتی از برنامه‌های مخصوص خانقاه و اعمال خانقاهی نیز در آنجا معمول می‌گردد و صوفیان مسافر هم در آنجا اقامت می‌کنند. در مقدمه ترجمه رساله قشیریه هم، درباره معنی کلمه دویره، از استاد فروزانفر و استاد مینوی مطالبی، همانند همین معانی مذکور نقل شده است.^{۱۰}

۷. نك. منتخب سباق، ورق ۲ و ورق ۷ و ورق ۱۲۵، نسخه عكسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نوشته‌ای درباره علمای شهرنیشابور.

۸. «فاته أول ما ظهرت الصوفية من البصرة و أول من بنى دُویرة الصوفیه بعض اصحاب عبدالواحد بن زید متوفی ۱۷۷ فی البصرة» مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج ۱۱، التصوف، صفحه ۷۰۶، به اهتمام عبدالرحمن العاصمی، چاپ ریاض، ۱۳۸۱ هـ. ق.

۹. رابعه عدویّه در کوخی که نوعی صومعه یا دویره بود بسر می‌برد و در آن به عبادت می‌پرداخت. شهیدة العشق الالهی، کتابی درباره رابعه عدویه، تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، بدون تاریخ، صفحه ۳۳.

۱۰. مقدمه ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۲۱-۱۹.

بخش ۸

زاویه

واژه زاویه در زبان فارسی و عربی دارای معانی متعددی است و برخی از آنها مربوط به مسلک تصوّف است و گروه صوفیه آن را در مورد و معنای خاصی به کار می برده اند. نمونه هایی که در کاربرد واژه زاویه می توان بدانها اشاره کرد، عبارتند از: مفرش، اثاثه صوفی، اتاقی مستقل در جایی، اتاقی از اتاقهای مجموعه يك ساختمان، همچنین مترادف است با معنی خانقاه و رباط و مدرسه و آرامگاه.

اینک نمونه هایی از هر يك از آنها بیان می گردد:

کلمه زاویه در اصطلاح صوفیان به چادر شب و مفرش و قطعه پارچه ای گفته می شد که صوفی مقداری از اثاثیه سفر و حضر خود را در آن گرد آورده و آن را در هم می بست و در مسافرتها آن را به دوش گرفته، همراه خود می برد. باخرزی می نویسد:

«صوفی که خواهد مسافرت کند، باید رختکها را در هم آورد و در زاویه ای بندد و بر کرانه صُفّه بنهد... [سپس] زاویه رختها را از طرف چپ در زیر بغل گیرد.»

این زاویه يك بندی هم داشته که به وسیله آن تشریفات خاصی انجام

۱. اوراد الاحیاء و فصوص الاداب، ابوالفاجر یحیی باخرزی، به اهتمام ایرج افشار، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۱۴۱.

مراکز خانقاهی ۹۷

می شده است.^۲ هنگامی که صوفی به جایی وارد می شد، زاویه به منزله فرش او بود، آن را می گسترده و در روی آن می نشست و به انجام دادن برنامه خود مشغول می شد. در حالات خرقانی آمده است که:

«پس دیگر روز که شیخ بوسعید برفت، در خانقاه شیخ ابوالحسن جامها برچیدند و زاویه ها برداشتند، در آن موضع که زاویه حسن مؤدب بود، در زیر جامه کاغذی یافتند و چیزی در وی.»^۳

واژه زاویه، علاوه بر معنی مفرش، به تمام محتویات آن نیز اطلاق می شد، محمد بن منور می نویسد:

«شیخ را دو اسب بود یکی مرکب او بود و دیگر زاویه شیخ را بار کردند و درویشی بر سر آن نشست.»^۴

زاویه به معنی اتاقی مستقل

زاویه به معنی محلی انفرادی، جایی بود تقریباً معادل صومعه راهب مسیحی که فردی به تنهایی در آن زندگی می کرد. در ضمن حالات برخی از مشایخ صوفیه، داشتن زاویه به آنها نسبت داده شده است. جنید شیرازی وضع یکی از زاویه ها را چنین تشریح کرده است:

«احمد بن حسین از پارسایان شیراز، در زاویه ای که از شاخه های باریک درختان پوشانده شده بود، سکونت می کرد، اکنون [قرن هشتم] زاویه وی محل اجتماع اهل تلاوت و ذکر است.»^۵

این زاویه های انفرادی در عین حالی که مخصوص یک فرد منزوی و محلی

۲. همان، صفحه ۱۶۴-۱۶۲.

۳. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمه نورالعلوم، به اهتمام مجتبی مینوی سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴، صفحه ۲۳؛ اسرار التوحید صفحه ۱۵۱.

۴. اسرار التوحید، صفحه ۱۵۱، متن و زیرنویس.

۵. شدالازار، صفحه ۱۶۳.

شخصی بود، گاهی دیگر منزویان را هم در خود پناه می داد و شخص از اجتماع گریخته ناچار به مصاحبت و هم نشینی مجبور می شد و احياناً بر کرسی ارشاد می نشست.^۶ و گاهی هم مرکز خلوت او گسترش می یافت و به صورت درویش آبادی در می آمد.^۷

زاویه در مسجد و خانقاه

زاویه در يك مجتمع ساختمانی به منزله يك محلّ فردی و حجره ای شخصی بود؛ همانند حجره طُلاب علوم دینی در مدارس قدیمی؛ رابطه زاویه با ساختمان نسبت جزء به کلّ است.

اصطلاح زاویه علاوه بر معنی فروتنی که در آن ملحوظ بود، از این جهت بدان زاویه گفته می شد که سالک می توانست در آن کنج و گوشه، آرام گرفته و با فراغ خاطر به خود و خدای خویش بپردازد.

بنا به نوشته ابن جبیر: امام محمد غزالی در زاویه ای از زوایای مسجد جامع دمشق عزلت اختیار کرده و کتاب احیای خود را هم در آنجا نوشته است. پس از او هم ابو عبدالله زاهد در آن زاویه مُقیم شده و در زاویه های دیگر هم عده ای از افراد غریب و مسافر ساکن بوده اند.^۸

در ساختمان خانقاه هم علاوه بر حجره هایی که به سالکان تعلق داشت، زاویه ای نیز مخصوص شیخ و مدیر خانقاه بود.

مترجم رساله قشیریه نوشته است:

استاد ابوالقاسم قشیری، در رباط از جمع پذیرایی می کرد و به کار آنان

۶. نك. تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقب، كتاب الكاف من تصنیف كمال الدین عبدالرزاق المعروف بابن الفوطی به تصحیح الحافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، چاپ پاکستان، ۱۹۳۹، صفحه ۱۲۵. همین كتاب در ۴ جلد به تصحیح دكتر مصطفى جواد، چاپ دمشق، ۱۹۶۲ م.
 ۷. نك. رساله مزارات هرات، تالیف عبدالله بن ابوسعید هروی، به انضمام كتاب مقصد الاقبال امیر سید عبدالله الحسینی، شامل ۳ كتاب، چاپ افغانستان، صفحه ۸۸.
 ۸. رحله ابن جبیر، صفحه ۳۱۶؛ طرائق الحقایق، ج ۲، صفحه ۱۰۵.

مراکز خانقاهی ۹۹

می پرداخت و چون جمع بیرون می رفتند، برای انجام دادن کارهای شخصی و دیدار خصوصی به زاویه خویش می رفت.^۹

زاویه به معنی آرامگاه

یکی از کاربردهای واژه زاویه هم، اطلاق آن به بناهای آرامگاهی بود. حافظ حسین کربلایی می نویسد:

«در چرنداب [تبریز] دوست زاویه بر سر مزار اکابر بوده که اطعام فقرا در آنها واقع می شده.»^{۱۰}

براون هم درباره آرامگاه ابی حنیفه و شیخ صفی الدین اردبیلی نوشته است که:

عبدالقادر گیلانی مؤسس طریقه قادریه، زاویه دار قبر امام اعظم ابوحنیفه بود.^{۱۱} و زاویه منوره شیخ صفی الدین اردبیلی هم، شامل حرم و چله خانه ها و بیوتات و عمارات می گردید.^{۱۲}

واژه زاویه در مورد آرامگاه شاه عبدالعظیم در شهر ری نیز به کار می رفت و بدان زاویه حضرت عبدالعظیم گفته می شد.^{۱۳}

زاویه به معنی مدرسه و رباط و خانقاه

اصطلاح زاویه به معنی رباط و خانقاه و مدرسه، مربوط است به منطقه شمال افریقا زیرا در آن ناحیه به ساختمانهایی که در آنها فعالیت های گروهی

۹. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۲-۳.

۱۰. روضات الجنان و جنات الجنان، تالیف حافظ حسین کربلایی تبریزی، به تصحیح جعفر سلطان القرانی در دو جلد، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ۱۳۴۴، ج ۲، ۱۳۴۹، ج ۱، صفحه ۲۷۴.

11. *The Darvishes or oriental spiritualism* by john p. Brown, Frank cassand Co. Ltd. 1968 p. 207.

12. *Ib.* p. 58.

۱۳. نک. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۴۳۲. «بهمعلی ... در زاویه امامزاده عبدالعظیم متوطن بود.»

مختلف انجام می‌گردید، زاویه گفته می‌شد. در دائرة المعارف اسلام در این مورد چنین آمده است:

«زاویه عبارت از غرفه‌ای بود که در آن محرابی برای نماز وجود داشت یا ضریح و گنبدی بود که برای یکی از اولیاء مرابطین بنا شده بود، یا حجره‌ای بود که در آن قرآن مجید و برخی علوم دیگر تعلیم داده می‌شد، همچنین جایگاهی بود که حُجَّاج و مسافرین و طلاب در آنجا پذیرایی می‌شدند و نیز به معنی خانقاه و رباط و تکیه استعمال می‌شد و شیخی با مریدانش در آن سکونت می‌کرد. این زوایا مرکز بزرگترین خدمات اجتماعی و موجب پیشرفت فرهنگ جامعه بود.»^{۱۴}

کاربرد واژه زاویه به معنی رباط و خانقاه در کشور مصر نیز معمول بود و در آنجا هم به تأسیسات صوفیان زاویه گفته می‌شد. ابن بطوطه می‌نویسد: «در مصر زاویه‌های بسیاری است که آنها را خوانق می‌نامند و هر یک از گروه‌های درویشان زاویه خاصی دارند.»^{۱۵}

مقریزی هم ضمن جداسازی مؤسسات خانقاهی و مُعرفی هر یک در بخشی جداگانه، نام زوایا و بانی آنها را در تحت عنوان زوایای مصر، در کتاب خود آورده است.^{۱۶}

کاربرد واژه زاویه در منطقه شام نیز رایج بود و به بعضی از مراکز صوفیان زاویه گفته می‌شد. بنا به نوشته عبدالقادر نعیمی مؤلف الدارس، در قرن هشتم، بیست و شش زاویه در شهر دمشق وجود داشته^{۱۷} و محمد کردعلی هم در تحت عنوان زوایا از بیست زاویه نام می‌برد که اسم برخی از آنها با واژه‌ای فارسی

۱۴. دائرة المعارف اسلام، ترجمه شده به زبان عربی، ج ۸، صفحه ۳۲۳-۳۲۱ ذیل واژه زاویه.

۱۵. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۰.

۱۶. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۹۷، ذیل عبارت، ذکر الزوایا.

۱۷. الدارس به نقل از خطط الشام، تألیف محمد کردعلی، چاپ دمشق، سال ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ م، در ۶ جلد، ج ۶، صفحه ۱۴۰.

مراکز خانقاهی ۱۰۱

ترکیب شده است مانند: مسجد و زاویه مهمانداریه^{۱۸} و زاویه و مسجد چاهین^{۱۹} و زاویه روزنامجی^{۲۰} و زاویه شیرک و زاویه شنبکی^{۲۱} و زاویه عبدالرحمن کتخدا.^{۲۲}

استعمال واژه زاویه در سرزمین ایران هم معمول بوده و به معنی خانقاه مورد استفاده قرار می گرفته است. حافظ حسین کربلایی در ضمن شرح حال خواجه فقیه زاهد ۵۹۲ هـ. از مرکز اقامت و محل تربیتی او گاهی به عنوان خانقاه و گاهی به نام زاویه حضرت خواجه نام می برد.^{۲۳}

ابن بطوطه هم ضمن بازدید از کشور ایران ارزش و معنی منطقه ای سرزمین خود، یعنی تونس و مراکش را با مکانهای مشابه در خارج از آن حوزه تطبیق داده و در هنگام تشریح کیفیت بعضی از مدارس دینی و احتمالاً کانونهای خانقاهی ایرانیان از نام زاویه و مدرسه استفاده کرده است. او در مورد مراکز علمی و احتمالاً خانقاهی منطقه جنوب غربی ایران می نویسد:

«شیخ صدرالدین سلیمان در شهر شوشتر مدرسه و زاویه ای داشت و خدام آن جوانمردان بودند... از شوشتر تا شهر ایذه هم، در هر یک از منازل زاویه ای بود... در ایذه با شیخ الشیوخ آن شهر به نام شیخ نورالدین کرمانی ملاقات کردم، این شیخ، دانشمند پرهیزگاری بود و نظارت همه زاویه ها را به عهده داشت و زاویه را در آن جا مدرسه می گفتند... شیخ مرا بسیار گرمی داشت و مهمانم کرد و در زاویه دینوری منزل داد. دوازده تن از درویشان همراه من بودند، تا چند روز آن جا بودم، اوضاع ما خیلی خوب و مرتب بود، گفته می شد

۱۸. خطط الشام، ج ۶، صفحه ۱۶.

۱۹. همان، صفحه ۳۱.

۲۰. همان، صفحه ۲۸.

۲۱. همان، صفحه ۳۳.

۲۲. همان، صفحه ۳۵.

۲۳. روایات الجنان، ج ۱، صفحه ۳۹۲-۳۹۱، ۳۹۴.

۱۰۲ تاریخ خانقاه در ایران...

که پادشاه ایزده و تستر، سلطان اتابك افراسياب در قلمرو خود ۴۶۰ زاویه بنا کرده است و ۴۴ تاي آنها در ایزده بود، او درآمد خود را سه بخش کرده و يك بخش آن، مخصوص هزینه مدارس و زوایا بود.^{۲۴}

۲۴. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۱-۱۲۰، با مراجعه و استفاده از ترجمه فارسی آقای موحد، ج ۱، صفحه ۲۰۴.

بخش ۹

مدرسه

بنای مدرسه رسمی از قرن چهارم و پنجم هجری، در مناطق مختلف قلمرو اسلامی آغاز می‌شود، مدرسه الازهر مصر در سال ۳۵۹ هجری^۱ و پس از آن مدارس نظامیه در قرن پنجم بنیاد می‌گردد. در این مدارس وسائل تحصیلی و هزینه زندگی دانشجویان فراهم می‌گردد و به موازات این مراکز آموزشی، خانقاهها نیز به وجود آمده و در آنجا به امور تربیتی طالبان و مریدان پرداخته می‌شود.

بین این دو مؤسسه آموزشی و تربیتی ارتباط نزدیکی برقرار بود، زیرا بعضی از صوفیان دانشمند و وارسته، مدتی را برای دانش‌اندوزی در مدرسه گذرانده، سپس به خانقاه روی آورده بودند؛ بدین سبب با محیط مدرسه کاملاً آشنایی داشتند.

برخی از صوفیان هم در اواسط زمان تحصیلی به سبب تغییر آرمان، از مدرسه به خانقاه آمده به جای استفاده از مراکز آموزشی، از کانون تربیتی بهره‌ور شده بودند.

ابوعلی فارمدی ۴۴۷ هـ. مرید استاد قشیری ۴۶۵ هـ. می‌گوید:
«من در ابتدای جوانی به نیشابور بودم به طالب علم... محبت این طایفه در

۱. حسن المحاضره فی اخبار المصر و القاهرة، تألیف جلال الدین السیوطی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۲۹۹ هـ. ق. ج ۲، صفحه ۱۸۳.

دل من زیادت شد... برفتم و رختها از مدرسه به خانقاه کشیدم و به خدمت استاد امام مشغول شدم.^۲

بعضی از بزرگان صوفیه هم، پس از فراغ از تحصیل، هنگامی که در يك حوزه آموزشی به کار پرداخته و ضمناً به تکمیل معلومات خویش مشغول بودند، ناگاه به علتی از قیل و قال مدرسه گریخته و به حوزه تربیتی مسلک طریقت می پیوستند، سپس با در آمیختن مسائل فقهی و عرفانی کار علمی خود را ادامه می دادند. امام محمد غزالی نمونه بازر این گریختگان است و جلال الدین مولوی هم عملاً مدرسه خود را به کانونی تربیتی تبدیل کرده و در همان جا به مسائل عرفانی می پردازد. از جمله فریدون سپهسالار مطلبی از چله نشستن پسر اتابک مجدالدین در مدرسه مولانا ذکر می کند.^۳ در عهد رونق و رواج امور خانقاهی هم، گاهی مسجد و مدرسه و خانقاه در کنار هم به صورت يك مجتمع ساختمانی به وجود آمده و هر دو برنامه مدرسه ای و خانقاهی در آن مؤسسه عرضه می شده است.

در چنین رابطه نزدیکی، از خانقاه به مدرسه رفتن صاحب دل سعدی و پروای نجات غریق او، علاوه بر نمونه ای نادر بودن، عبارت است از بیرون آمدن سالکی از کانون تربیتی و رفتن به کانون آموزشی مجاور.^۴ و احتمالاً آموزش دادن به دیگران.

در همین رابطه نزدیک است که گاهی هم، مدرسه ای به خانقاه تبدیل گردیده و در اختیار صوفیان قرار می گیرد. چنان که محمد کردعلی می نویسد:

«مدرسه چخماقیه به سال ۷۶۱ هـ. در شمال جامع اموی دمشق، توسط

۲. اسرار التوحید، صفحه ۱۲۸، همچنین در حکایت دیگری هم بونصر عیاضی از مدرسه به خانقاه می آید. همان، صفحه ۱۳۲-۱۳۱.

۳. رساله فریدون سپهسالار، در احوال مولانا جلال الدین مولوی، به اهتمام سعید نفیسی، انتشارات کتابفروشی اقبال، چاپ ۱۳۲۵، صفحه ۱۰۰.

۴. صاحب دل به مدرسه آمد زخانقاه / بشکست عهد و صحبت اهل طریق را، گلستان، باب دوم، صفحه ۱۲۸.

مراکز خانقاهی ۱۰۵

ملك ناصر در غایت زیبایی بنا شده بود، در فتنهٔ امیر تیمور آتش گرفت، پس از آن سیف‌الدین چاقماق آن را بازسازی کرده و به صورت خانقاه درآورد و مخصوص صوفیان گردانید.^۵ همچنین مدرسهٔ مستنصریه، با آن همه عظمت که عالیتین نمونهٔ مدارس اسلامی بود، سرانجام به سال ۱۰۱۷ هـ. در زمان حکومت عثمانیان بر عراق، به صورت مولوی خانه درآمد.^۶

در دوره‌ای هم که خانقاه‌سازی و خانقاه‌نشینی در ایران از مقبولیت عمومی برخوردار نبود، برخی از صوفیان در مدرسه منزوی می‌شدند. از جمله نایب‌الصدر می‌نویسد:

«در مدرسهٔ یونسیهٔ تهران... میرزا حسن نام کرمانشاهی [از درویشان نعمت‌اللهی] حجره‌ای داشت و منزوی بود و چیزی نداشت...»^۷

۵. خطط الشام، ج ۶، صفحه ۹۱.

۶. المدرسة المستنصریه، صفحه ۱۱۳.

۷. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۴۳۹؛ شیخ ابوالقاسم سروستانی متوفی در قرن هفتم در مدرسه‌ای ساکن بود؛ تذالآزار، صفحه ۱۵۱.

بخش ۱۰

تکیه

تکیه واژه‌ای است عربی از ریشه و کأ، به معنی پُشت به چیزی گذاشتن، به معنی متکا نیز آمده است. واژه تکیه در کاربرد مسلك تصوف عبارت است از خانقاه و منزل درویشان و جایی که در آن به درویشان و فقیران طعام داده می‌شود. اصطلاح تکیه در معنی خانقاه، ابتدا در محدوده کشور عثمانی معمول می‌گردد، سپس در مناطق دیگر هم به کار می‌رود. براون در این باره می‌نویسد:

«واژه تکیه پس از حمله عثمانیها به روم شرقی در سال ۱۴۵۳ میلادی، در زبان ترکی و فارسی و مردم سوریه و مصر، به معنی رباط و خانقاه به کار رفته است.^۱ در کشور ترکیه، تکیه‌های بسیاری وجود دارد که به سلسله‌های مختلف درویشان مربوط است. این تکیه‌ها از محلّ اوقاف افراد نیکوکار اداره می‌شود، پنجاه و چند تکیه دارای اوقاف و ثروت فراوانی هستند، ولی بیشتر تکیه‌های دیگر از این پشتیبانی مادی و مَعَرّ عایدی و درآمد بی بهره‌اند.»^۲

تکیه در ایران

واژه تکیه با مفهوم و معنی خانقاهی خود به محدوده کشور ایران وارد شده و

1. Darvishes, p. 97.

2. Ib. (= همان) p. 115-45.

مراکز خانقاهی ۱۰۷

تأسیساتی تحت نام تکیه به وجود می‌آید و مورد استفاده صوفیان قرار می‌گیرد. سُهیل کاشانی می‌نویسد:

«امیر بهلول بن امیر جمشید [متوفی ۷۶۱ هـ]. [تکایای زیادی در هر آبادی، برای فقرا و صوفیه احداث نمود].»^۳

در يك كتاب خطی مربوط به آداب تصوف هم که ظاهراً در قرون متأخر نوشته شده، کلمه تکیه در همان معنی خانقاه به کار رفته است.^۴

در عصر صوفیه و پس از آن هم به علل مختلف، از جمله نفوذ و اقتدار روحانیون شیعه و مخالفت آنان با صوفیگری، از رواج و رونق تصوف در ایران کاسته شده و کانونهای خانقاهی تعطیل می‌شود؛ با این حال گه گاه به علتی خاص، به صوفیان روی موافق نشان داده شده و بر بالای گور دانشمندی شیعی و صوفی منش، تکیه‌ای ساخته می‌شود، یا در جایی تکیه‌ای پدید می‌آید، از جمله در سال ۱۰۶۸ هـ. بنا به فرمان شاه عباس دوم صفوی تکیه فیض به منظور استفاده صوفیان در اصفهان ساخته شده و املاکی بر آن وقف می‌گردد.^۵

انگلبورت آلمانی هم که در عهد شاه سلیمان صفوی ۱۱۰۵ هـ. از ایران دیدار کرده درباره تکیه، در سفرنامه خود می‌نویسد:

«تکیه گوشه یا کلبه‌ایست در زیر آسمان و یا نوعی استراحتگاه در محلی دنج که تنها یا در مصاحبت دیگران برای رفع خستگی به آن جامی روند تا وقت را با کشیدن چیق و قلیان و نوشیدن بگذرانند، از این تکیه‌ها در معابر و میدانهای عمومی نیز دیده می‌شود، مخارج ساختمان تکیه اندک است و بیشتر به خاطر درویشهایی که گدایی می‌کنند و شهرها و بیابانها را در می‌نوردند برپا می‌شود.»^۶

۳. تاریخ کاشان، صفحه ۳۳۸.

۴. آداب تصوف، فصل سوم، آداب تکیه در آمدن، ورق ۵۸، کتابخانه ملک، شماره ۳۹۷۹.

۵. نك. كتاب عباسنامه، شرح زندگی شاه عباس دوم صفوی، محمد طاهر وحید قزوینی، چاپ اراك، ۱۳۲۹، صفحه ۲۵۶.

۶. در دربار شاهنشاه ایران، نوشته انگلبورت کمپفر، ترجمه کیکاوس جهاننداری، چاپ تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰، صفحه ۱۳۶.

علاوه بر این تکیه‌ها که برای اقامت صوفیان ساخته می‌شد، تعدادی تکیه هم به منظور بزرگداشت، بر بالای تربت برخی از علمای عارف و شیعی مذهب ساخته شده^۷ و به صورت پناهگاهی مورد استفاده صوفیان قرار می‌گرفت و درویشان مسافر در آنجا بسر می‌بردند که به سبب چنین استفاده‌ای به آنها نام تکیه داده شده بود.

محمد رضای اصفهانی درباره تکیه‌های آرامگاهی می‌نویسد:

«برخی از اجله علما در تخت پولاد اصفهان مقبره‌ای دارند و عمارتی که در اینجا است تکیه می‌نامند، از جمله تکیه میرابوالقاسم فندرسکی که به تکیه میر معروف است... و دیگر تکیه بابا رکن الدین که چون او به عرفان و درویشی معروف است، تکیه او را هم مناسب حال او ساخته و عوض گنبد بر سر آن به شکل کلاه درویشی مخروط و با ترك ساخته‌اند.»^۸

در ناحیه فارس هم به برخی از بناهای آرامگاهی تکیه گفته شده است: مانند بقعه و تکیه شاه داعی شیرازی، بقعه و تکیه هفت تنان و تکیه چهل تنان در شیراز.^۹

واژه تکیه رفته رفته از معنی خانقاهی و مفهوم آرامگاهی خود بیرون رفته و معنی تازه‌ای پیدا می‌کند و با رواج مجلس تعزیه و روضه خوانی، کانونهایی تحت نام تکیه و حسینیه در نقاط مختلف کشور به وجود می‌آید که با شکوه‌ترین نمونه آن تکیه‌هایی است که از بودجه عمومی کشور و بنا به دستور فرمانروایان وقت به نام تکیه دولت، برای برپا کردن مراسم عزاداری ساخته می‌شود. اورسل جهانگرد ایتالیایی، در سفرنامه خود به مشخصات ساختمانی یکی

۷. در کتاب: بخشی از گنجینه آثار ملی، مربوط به شهر اصفهان، نگارش عباس بهشتیان، چاپ اصفهان، ۱۳۴۴، وضع بیست تکیه آرامگاهی از صفحه ۴۰ تا ۹۹ بیان گردیده است.

۸. نصف جهان فی تعریف اصفهان، تألیف محمد مهدی محمد رضا الاصفهانی، به اهتمام دکتر ستوده، چاپ مؤسسه امیر کبیر، ۱۳۴۰، صفحه ۴۶.

۹. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۴۹۳-۹۱.

مراکز خانقاهی ۱۰۹

از این تکیه‌های دولتی اشاره کرده است.^{۱۰} در حواشی کتاب روضات الجنان هم کیفیت ساختمانی یکی از تکیه‌های صوفیان چنین بیان شده است: «تکیه ملاباشی تبریز که مدفن مجذوبعلی شاه است، آن تکیه شامل آب انبار و مسجد و شربت‌خانه‌ای است و در طرفین شرقی و غربی حجراتی است که در طول تکیه واقع است و در هر طرفی هشت حجره و شش راهرو است و برای هر حجره صندوقخانه‌ای، و در طرف شمال تکیه طالاری است که مراقد چند نفر است، در طرف شرقی و غربی آن طالار دواطاق است که از آنها داخل طالار مزبور می‌شود و دو راهرو است که از آنها به اطاقهای مزبور داخل می‌شود و بالای راهروها دو بالاخانه است و همیشه حجرات و بالاخانه‌ها نشیمن فقرای درویش و غرباست و در طرف غربی تکیه، پُشت حجرات، آشپزخانه و شربت‌خانه است که این‌جا و شربت‌خانه پهلوی مسجد، جای کفاف پنجاه و شصت خوانچه بلکه بیشتر است و قریب دوازده هزار تومان مصارف تمامی آن بقیه شده است و در سال ۱۳۱۸ [ه.ق.] پایان گرفته است...»^{۱۱}

۹۰

۱۰. «دو اطاق وسیع چوبی... که دروازه اصلی آن نمونه بارزی از هنر معماری جدید ایران بود، برجه‌ها، مقرنس کاریها، کاشیکاریها، آینه کاریها، خلاصه کلیه هنرهای تزیینی ایران، در این جا قرار داشت، داخل تکیه تقریباً به يك سیرك شباهت داشت، در مرکز آن سکوی وسیعی ساخته بودند که محل اجرای نمایش بود... در تکیه سه ردیف لُژ وجود داشت... يك لُژ که از همه وسیعتر بود به جایگاه شاه و ملتزمین رکاب اختصاص داشت، معماری که مأمور ساختمان این تکیه می‌شود، گویا از نقشه بنای آلبرت هال (Albert Hall) استفاده می‌کند، ولی متأسفانه زیربنا را آن قدر وسیع می‌گیرد که پوشاندن آن میسر نمی‌شود، به این جهت روی طاقهای چوبی چادر می‌کشند...» ترجمه سفرنامه ورسِل، صفحه ۱۵۹. [لُژ = غرفه‌های طبقه دوم]

۱۱. روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۶۶۵، تکمله و استدراکات.

بخش ۱۱

لنجر

از هنگام پیدایش ادب فارسی، واژه لنجر در نظم و نثر فارسی مورد استفاده واقع شده و به معنی وسیله توقف و نگاهداری کشتی^۱ و نام اشخاص^۲ و معنی ضریح و تربت بزرگان^۳ و معانی دیگر به کار رفته است. در ترانه‌های منسوب به باباطاهر آمده است که:

«مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خان دیرم نه مان دیرم نه لنجر»^۴
فرخی سیستانی هم واژه لنجر را به معنی گدا و نیازمند به کار برده و سروده است:

«تو مردم کریمی من لنجر گرنام ترسم ملول گردی با آن کرم زلنجر»^۵
و سنایی غزنوی ۵۳۵ هـ. هم در شرح حال سالکی می‌گوید:
«که رفت ره صلاح دینداری که راه مقامان لنجر زد»^۶

۱. نك. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه لنجر.

۲. نك. تاریخ یزد، تألیف جعفری، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲، صفحه ۳۹.

۳. پیشین، ذیل واژه لنجر.

۴. شرح احوال و آثار و دو بینهای باباطاهر عریان، به اهتمام دکتر جواد مقصود، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴، صفحه ۴۶.

۵. فرهنگ آندراج، ذیل واژه لنجر.

۶. دیوان سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، طبع مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱، صفحه ۱۳۵.

مراکز خانقاهی ۱۱۱

واژه لنگر با این پیشینه کاربرد، به مسلک طریقت وارد گردیده و در اصطلاح صوفیان به معنی خانقاه و مرکز تغذیه به کار برده شده است. براون در این مورد می نویسد:

«لنگر یعنی خانقاه و خانه و صومعه و دیر قلندران و تارکان دنیا و راهبان پیرو محمد ص و در مورد راهبان شرق دور و منطقه خراسان به معنی مرکز نهارخوری خانقاه است.^۷»

کاربرد واژه لنگر، به معنی خانقاه، قبلاً در ناحیه شرق ایران و سرزمین هند معمول بوده، پس از آن به نواحی غرب آمده، و در منطقه ترکیه هم استعمال پیدا کرده است.

مؤلف فرهنگ نظام، واژه لنگر را تجزیه کرده و چنین آورده است: «در زبان سنسکریت «لان» به معنی دادن است و «اگار» به معنی خانه و در مجموع لان اگار به معنی خانه دادن و خیرات است.»^۸

در اصطلاح صوفیان ساکن شبه قاره هند به آشپزخانه واقع در کنار خانقاه لنگر گفته می شده و هر یک از خانقاههای بزرگ دارای لنگر خانه ای بود که مخارج آن از راه موقوفات و درآمدهای مختلف دیگر تأمین می گردیده است. غلام سرور درباره خواجه علاءالدین احمد صابر می نویسد:

«قسمت لنگر فقرا و خدمت مطبخ خاصه از پیشگاه حضرت فریدالحق والدین [گنج شکر] تا دوازده سال بذات علی صابر تفویض بود.»^۹

در عهد تیموریان و در قلمرو حکومت آنان، مسئله لنگر سازی و لنگرداری و پذیرایی از درویشان در مراکز مختلف معمول گردیده و شاهان تیموری هم به سبب رواج مسلک تصوف در بین مردم، به ساختن و معمور داشتن لنگرها ابراز تمایل می کردند و گاهی هم خود عهده دار تولیت آنها می شدند.

7. Darvishes, p. 245.

۸. فرهنگ نظام، ج ۴، صفحه ۵۰۳، ذیل واژه لنگر.

۹. خزینة الاصفیاء، تالیف مولوی منشی غلام سرور، در دو جلد، چاپ هند کانپور، ۱۹۱۴ م.

سمرقندی می نویسد:

«امیر تیمور در اکثر بیابانها که صلاحیت داشته، لنگرها بنا نهاده و قریه ها وقف کرده و مردم تعیین فرموده تا به خدمت صادر و وارد قیام نمایند.»^{۱۰}
علاوه بر لنگر خانقاهی و در کنار آرامگاه برخی از بزرگان صوفیه هم آشپزخانه و لنگری دایر شده و درویشان و فقیران در آن اطعام می شدند. از جمله در کابل^{۱۱} و هرات^{۱۲} و فوشنج^{۱۳} چنین لنگرهایی دایر بوده است. موضوع لنگر سازی بیشتر در هند معمول و رایج بود و درویشان ساکن آن منطقه هم به اقتضای شرایط فرهنگی و جغرافیایی و اثرپذیری از مُرتاضان هندی، آزادتر و بی بند و بارتر از صوفیان منضبط و مقید ساکن در نواحی دیگر اسلامی بودند، به همین سبب خانقاهها و لنگرهای منطقه خراسان، غالباً مهماندار درویشان بی سلسله و قلندری و افراد بیکاره و درویش نما بودند و مدیران آنها هم از نظر ادب میزبانی، رفتار نامطلوب آنان را تحمل می کردند. عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. در شرح حال شاه قاسم انوار می نویسد: «مردان او در دایره اباحت گام زنند، زیرا [او] به سبب غرق در وحدت، بساط اعراض و اعتراض را نوردیده بود و به مقتضای کرم ذاتی، فتوحات و ندوری که می رسیده همه صرف لنگر می بوده، اصحاب نفس و هوی را مقصود بالتّمام آن جا حاصل بود و مانعی نه.»^{۱۴}
جامی علاوه بر ساکنان لنگر شاه قاسم انوار، به طور کلی از صوفیان زمان

۱۰. مطلع السعدین و مجمع البحرین، کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، صفحه ۳۱۵. به اهتمام

دکتر عبدالحسین نوایی، چاپ کتابفروشی طهوری، تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۱۱۲.

۱۱. نک. رساله مزارات کابل، تالیف محمد ابراهیم خلیلی، چاپ افغانستان، ۱۳۳۹، صفحه ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۲۳.

۱۲. نک. رساله مزارات هرات، صفحه ۵۹، ۶۳.

۱۳. نک. مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، نوشته جامی، به اهتمام فکری سلجوقی، چاپ کابل، ۱۳۴۳، صفحه ۴.

۱۴. نفحات الانس، صفحه ۵۹۳، ذیل نام شاه قاسم انوار.

مراکز خانقاهی ۱۱۳

خود و لنگر گزینی آنان انتقاد می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که همه صوفیانِ عصر او نامردم‌اند و مردم‌خوار و در لنگرها و خانقاهها گرد آمده و به شاهدبازی و فساد مشغولند.^{۱۵}

پیش از جامی اوحدی مراغه‌ای ۷۳۸ هـ. نیز از صوفیان زمان خود چنین تصویری به دست داده و سروده بود که:

«صوفیانِ کودک باز در لنگر اخی گرد آمده و به سماع و صحبت و خوش‌خواری و کشتی‌گیری و کمان‌کشی و کارهای پهلوانی مشغولند.»^{۱۶}
گذشته از درستی و نادرستی چنین نسبت‌هایی، دور نیست که به علت حمله و جنگ‌های عهد چنگیز و تیمور در قرن هفتم و هشتم، و نتیجه‌ای که جنگ‌ها از خود به جای می‌گذارند، بخشی از قراردادهای اخلاقی و نحوه زندگی طبقات مختلف اجتماعی دگرگون شده و اثر ناروای آن به برخی از لنگرها و خانقاهها هم نفوذ کرده باشد.

۱۵. نك. هفت اورنگ، نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مدرس گیلانی، کتابفروشی سعدی، چاپ دوم، تهران، ناصر خسرو، صفحه ۱۲۹-۱۲۶.

۱۶. نك. دیوان اوحدی، جام جم، به کوشش سعید نفیسی، چاپ امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۰، صفحه ۱۱۷-۱۱۵.

بخش ۱۲

خرابات

واژه خرابات در کاربرد ادب فارسی، به معنی تعدادی از مراکز عمومی، مانند: روسپی خانه، میخانه، قمارخانه و عسرتکده به کار رفته و کلاً به محلی اطلاق می شده که عده ای از افراد لایالی و فاسق در آنجا گرد آمده و کسب لذت می کرده اند.

منوچهری دامغانی ۴۳۰ هـ. از خرابات تعبیر قمارخانه به دست می دهد و می گوید:

«دفتر به دبستان بود و نقل به بازار

وین نرد به جایی که خرابات و خرابست.»^۱

سعدی خرابات را شرابخانه می داند و می نویسد:

«اگر کسی به خراباتی رود به نماز کردن، منسوب شود به خمر خوردن.»^۲

و خواجه رشیدالدین فضل الله خرابات را روسپی خانه می شمارد و

می نویسد:

«همواره در شهرهای بزرگ زنان فاحشه را در پهلوی مساجد و خانقاهات

و خانه های هر کس می نشاندند... کنیزکان نمی خواستند که ایشان را به خرابات

فروشند و به اجبار و اکراه می فروختند و به کار می نشاندند...»^۳

۱. دیوان منوچهری، چاپ ادیب اصفهانی، ۱۲۴۷ هـ. ق.، صفحه ۱۰.

۲. گلستان سعدی، باب هشتم، صفحه ۳۰۷.

۳. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۳۶۴.

وجود چنین کانونهای فسادى علاوه بر سابقه تاریخی خود، با رویداد حمله مغول و آشفتگی اوضاع اجتماعى، به مراتب افزون تر گردیده و گسترش مى یابد؛ چنان که امیر تیمور ۸۰۷ هـ. خرابات و مصطبه ها^۴ و بیت اللطفهای^۵ بغداد و تبریز و سلطانیه و شیراز و کرمان و خوارزم را در عین حالی که یکی از منابع درآمد دولتی بوده، تعطیل می کند و مملکت را از پلیدی آن پاک می سازد.^۶

خرابات یعنی خرابه ها

برای کلمه خرابات غیر از آن معنی کانون فساد، احتمال دیگری نیز داده می شود و آن جمع کلمه خرابه است، یعنی خانه های ویرانه و غیرمسکونی که می توانست درویش آواره و بی خانمان را به طور موقت در خود جای دهد. چنان که در حالات برخی از سالکان آمده که مدتی را در خرابه ها زیسته بودند.^۷ فریدون سپهسالار درباره مولوی می نویسد که:

«مولانا گاه گاه، هنگام گریز از غوغای خلق به خرابه ها رفته و در گوشه خراب، مستغرق جمال بی چون می گردید.»^۸

احتمالاً این خرابه ها می توانست بازمانده معابد ویران شده آیین های قبل از دوره اسلامی ایران باشد که پس از يك آرامش نسبی، پس از نهضت اسلام، کم و بیش بازسازی شده و متولیان آن به کار خود ادامه داده باشند.

۴. مصطبه، مسطبه: دکان و سکوی که بر در میخانه ها قرار داشت و مشتریان آن جا نشسته و شراب می خوردند. اقرب الموارد، ذیل واژه مصطبه.

۵. بیت اللطف، کنایه از لولی خانه، فاحشه خانه، خرابات خانه، خرابات، لغت نامه دهخدا، ذیل کلمه بیت اللطف.

۶. مطلع السعدین، صفحه ۱۱۸.

۷. اباعبدالله زاهد بلخی بیشتر عمرش را در مکانهای خرابه بسر می برد. الجامع المختصر، تألیف علی بن انجب تاج الدین المعروف بابن الساعی، تصحیح مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۴۳، ج ۹، صفحه ۵۴-۵۵؛ و نگاه کنید، نفحات، صفحه ۲۱۸؛ ترجمه رساله تفسیری، صفحه ۶۴۶؛ التعرف، صفحه ۱۴۸؛ تاریخ بغداد، ج ۱، صفحه ۱۷۰.

۸. نك. رساله سپهسالار، صفحه ۹۵.

خرابات به معنی مهرابه

اگر واژه خرابات را تصحیف و تحریفی از واژه خورآبه، یعنی نام معبد و پرستشگاه آیین میتراپی و مهرپرستی بدانیم لازم است نخست به معنی دو بخش ترکیبی خور و آبه توجه کنیم. البته در این مورد هدف این نیست که واژه خرابات حتماً ترکیبی از کلمه خور + آباد یا خور + آوه، یعنی معبدی میتراپی بوده و از طریق مغان و معتقدان بدان آیین در پناه مسلك تصوف به حیات خود ادامه داده است؛ یا گمان کنیم که واژه محراب نیز تصحیف دیگری از مهراب و مهرابه، یعنی معبد مهرپرستان است که وارد زبان عرب شده و به معنی عبادتخانه و غرفه و مجلس و محل اجتماع مردم به کار رفته،^۹ و در قرآن نیز چهار بار استعمال شده است.^{۱۰}

واژه خور و خر و خرّه، در زبان فارسی به معنی روشنی و آفتاب است. این واژه در ترکیباتی مانند خورشید و خرداد و خراسان و خرمین و خرزاد و شاپور خرّه و خرّه زاد آمده است، کلمه آبه یا آوه هم به معنی جای و گنبد در ترکیباتی مانند گرمابه و گرماوه و سردابه و مهرابه به کار رفته است.

موضوع خورشیدپرستی هم در بین مردم جهان سابقه‌ای طولانی داشته، چنان که درباره قوم بلقیس، در قرآن آمده که آنان بر خورشید سجده می‌کردند.^{۱۱} اسدی طوسی هم در فرهنگ خود، به مردم خورپرست اشاره‌ای دارد.^{۱۲} در شرح حال شاهزاده قیدوی مغول نیز آمده است که او آفتاب را می‌پرستید.^{۱۳} همچنین ابن بطوطه هم، مردم شهر خنسا را در ساحل چین، به آفتاب پرستی توصیف می‌کند.^{۱۴}

۹. اقرب الموارد، ذیل واژه حرب.

۱۰. قرآن ۳/۳، ۱۱/۱، ۱۲/۲۲، ۲۰/۲۸.

۱۱. قرآن ۲۷/۲۲.

۱۲. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه خورپرست.

۱۳. حبیب‌السیر، ج ۳، صفحه ۷۳.

۱۴. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۶۷.

مراکز خانقاهی ۱۱۷

در ضمن بررسی واژه خرابات، به واژه ای می‌رسیم که در ادب فارسی، به دو صورت خربط و خربت به کار رفته و تا حدی به موضوع خرابات مربوط می‌شود و معنی آن را روشن می‌سازد. این واژه در لغت‌نامه دهخدا چنین معنی شده است:

«خَرَبَط: غاز بزرگ، خَرَبَت: قاز و بط بزرگ. خَرَبَط: قُلولا، سِیقا، اوز، نادان، احمق، ظریف، شوخ، مسخره، مفسده، بی‌دیانت.

در معنی احمق، به مصراع: بر ریش خربطان ریم ای خواجه عسجدی، استشهد شده است و در معنی مردم نادان و فریب خورده و فریبکار به این ابیات استدلال شده است:

چون طوطیان شنوده همی گویی تو خربطی بگفتن بی‌معنا - ناصر خسرو
بنده با مشت خربطی امروز چون خراندر خلاب افتاده - انوری
جماعتی که ندانند باز سیم از سرب

همه دروغزن خربط اند و خیره سرند - سعدی

مشو پیرو غول و وهم و خیال

به افسون خربط مشودر جوال - نزاری قهستانی^{۱۵}

با توجه به اشارات متعددی که برای معنی خربط به دست داده شده، روشن است که مراد از خربط موجودی است انسانی که همچون طبقه نجسهای هندی، مورد طرد و لعن اجتماعی قرار گرفته و نسبتهای ناپسندی بدو داده شده است. واژه خربط در ضمن داستانی به صورت مناظره در مثنوی به کار رفته و معنی روشنتری را بیان کرده است.

اینک قسمتی از ابیات آن داستان که به این موضوع مربوط می‌شود نقل شده سپس بررسی می‌گردد.
مولانا می‌گوید:

۱۵. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه خربط، با تلخیص.

«شهبسواران در سیاحت تاختند خربطان در پایگاه انداختند»^{۱۶}
 «خُربطی ناگاه از خرخانه سر برون آورد چون طعانه
 کین سخن پست است یعنی مثنوی قصه پیغمبرست و پی روی
 نیست در وی بحثِ اشرار بلند که دوانند اولیاء آن سو کمند
 از مقامات تبّتل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
 شرح و حدّ هر مقام و منزلی که به پَر زو بر پَرَد صاحبِ دل»^{۱۷}
 مولانا نخست گروهی از افراد را خربطان نام نهاده و از آنان انتقاد می‌کند
 و می‌گوید:

گرم روان و شهبسواران پیش تاختند و خربطان را زیر پا نهادند؛ سپس
 می‌گوید: خربطی از خرخانه سر بر آورده و در جستجوی راهی نو و بحث و
 اسرار بلند عرفانی بود تا در آنها شرح منازل و مقامات عارفانه را بیابد و چون
 مثنوی را پاسخگوی خواسته‌های خویش ندید آن را پست شمرده و گفت که:
 این کتاب محتوی همان سلسله گفتار پیامبری و پیروی کردن از پیامبران است.
 اکنون برای دریافت معنی خربط و خربطان که در این ابیات به کار رفته
 لازم است که این واژه ترکیبی را از هم جدا کرده و مجدداً به معنی آنها توجه
 کنیم، اگر پذیرفته شود که واژه تصحیف شده خربط، در اصل خُربت بوده که
 بخش نخست آن خور یا خُر به معنی نور و روشنی و بُت به معنی دارنده و
 نگهبان است؛ در نتیجه معنی خُربت عبارت می‌شود از مدیر یا نگهبان معبد
 میترایی، که نام معبد هم به صورت خرخانه در همان ابیات آمده است؛ و با این
 توجیه خربط، خرابات داری است که سر از معبد و خرخانه [خورخانه] یا
 خرابات برآورده و بر کتاب مثنوی که گزارش و شرح عالی است از صوفیان
 خانقاهی و پای بند به ظواهر و رسوم شرع، خرده می‌گیرد؛ با این تعبیری که

۱۶. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۱۳۰، صفحه ۱۰۹۹، هدف از سیاحت اشاره است به آیه‌های قرآن،
 فاستبقوا الخیرات، ۵۶/۱ و ۵۷/۲، ۲۵/۲، ۱۳/۲.

۱۷. مثنوی، دفتر سوم، داستان مسجد مهمانکش، بیت ۴۲۳۲ به بعد، صفحه ۵۹۲.

مراکز خانقاهی ۱۱۹

مولوی به دست می‌دهد. خرابات عبارت از مرکزی است که عده‌ای از درویشان ضد زهد و قانون گریز در آن سکونت گزیده‌اند.

در دنبالهٔ این بحث این نکته نیز لازم به یادآوری است که، برخی از مُحَقِّقین دیوان حافظ، خرابات را واژه‌ای انتحالی از خورآبه و خُراباد، دانسته و خاطر نشان کرده‌اند که خرابات همان مهرابه‌ها و نیایشگاههای میتراپی بوده و تقریباً همانند ساختمان زورخانه‌های امروزی، دارای آسمانه‌ای مُنقَش بوده است.^{۱۸}

خرابات در تعبیرات مجازی

در تعبیر عرفانی و مجازی واژهٔ خرابات سخن بسیار و تعاریف فراوان است و هر کس در اندیشهٔ خویش از آن فضایی خاص ساخته و آزاد از قیود مختلف، در آن پر و بال گشوده و پیش رفته است تا مطلوب خویش را به دست آورد.

نمونه‌ای از این تعبیرات، سخن ابوالمفاخر یحیی باخرزی است. او دربارهٔ معنی خرابات می‌نویسد:

«خرابات و مصطبه، عبارت و کنایت است از خرابی و تغییر رسوم و عادات طبیعت... و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویش، چون این اخلاق و صفاتِ عادت و بشریت در سالک خراب گردد و او امر نفس و احکام شهوت و طبیعت متروک شود... و سالک مَسَّتِ تَجَلَّى أَحَدِیَّتِ گردد... در میان این قوم چنین وجودی را خرابات گویند.»^{۱۹}

۱۸. نک. راهی به مکتب حافظ، نوشتهٔ بختیاری، چاپ ۱۳۴۵، صفحه ۷۱، حافظ خراباتی، رکن‌الدین همایونفرخ، در ۵ جلد، چاپ تهران، ۱۳۵۴، بخش ۱، ج ۱، صفحه ۲۱۵-۲۰۸: فرهنگ اشعار حافظ، نوشته رجایی، انتشارات زوار، ۱۳۴۰، واژهٔ خرابات، صفحه ۱۲۱-۱۰۱: مقالهٔ خرابات، نوشته دکتر زرین کوب، کتاب نه شرقی و نه غربی، صفحه ۱۹۰: بهار و ادب فارسی، گفتاری کوتاه دربارهٔ خرابات، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، ج ۲، صفحه ۱۵۴.
۱۹. اوراد الاحباب، صفحه ۲۵۰.

۱۲۰ تاریخ خانقاه در ایران...

استعمال واژه خرابات به معنی مجازی از آغاز پیدایش اشعار عرفانی در ادب صوفیان وارد شده و رفته رفته گسترش پیدا کرده و در اشعار اوحدی مراغه‌ای ۷۳۸ هـ. و حافظ شیرازی به برجستگی خاصی رسیده است. اوحدی مراغه‌ای در ترجیع‌بندی می‌گوید:

«در خرابات عاشقان کویست و ندر آن خانه یک پررویست»
من و آن دلبر خراباتی فی طریق الهوی کمایاتی^{۲۰}
و حافظ هم می‌سراید:

«با خرابات نشینان ز کرامات ملاف هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد.^{۲۱}
در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست»^{۲۲}
با آنکه خرابات در معنی اصلی خود کانونی است برای انجام دادن کارهای ناروا، ولی در اصطلاح عرفانی و کاربرد مسلک تصوف معنی و تعبیر نیکویی پیدا کرده و با معبد برابر گردیده است.

محمد بن منور می‌نویسد:

«شیخ [بوسعید] را پرسیدند کی مردان او در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند»^{۲۳}

صوفی در خرابات

در ضمن بررسی موضوع خرابات، این نتیجه به دست آمد که در بیشتر مناطق مسکونی مسلمانان، کانونهایی به نام خرابات وجود داشته و عده‌ای از مردم لایبالی، برای کسب لذت بدانجا رفت و آمد می‌کردند؛ در میان این گروه خرابات روندگان، گاهی در ضمن شرح زندگی برخی از پیران صوفی آمده است که آنان به تنهایی یا همراه مریدان به خرابات هم می‌رفته‌اند.

۲۰. نك، دیوان اوحدی، صفحه ۶۷-۵۷.

۲۱ و ۲۲. دیوان حافظ، صفحه ۸۵، ۴۴.

۲۳. اسرار التوحید، صفحه ۲۹۷؛ در رساله تفسیریه آمده است که مردی سیاه و فقیر که از اولیاء الله بود، در عبادان ساکن خرابات بود. رساله تفسیریه، صفحه ۱۶۳، چاپ مصر، ۱۳۶۷ هـ. ق.

مراکز خانقاهی ۱۲۱

در مورد به خرابات رفتن پیران و سالکان باید گفت مقصود از خرابات همان معنی مجازی و ذهنی است که شرح حال نویسان و گزارشگران از آن تصویری عینی به دست داده اند یا آنکه خواسته اند بزرگیهای آنان را در بُعد خرابات روی آنان نیز به شکلی اخلاقی و انسانی نموده و تصویر کرده باشند.

بهر حال اگر هم چنین امری واقعیت داشته باشد این پیران به علل مختلف، از جمله خودستیزی و نسبت کاذب و ناروا به خود دادن و خویشتن را متهّم داشتن^{۲۴} یا علل دیگر به تنهایی^{۲۵} یا همراه مریدان وارد چنین مراکزی می شدند تا دو بُعد زندگی، یعنی حالت وارستگی و آشفتگی، در کنار هم قرار گرفته و سنجیده شود و مریدان رأساً زندگی به ابتدال کشیده شده مرد و زن روسبی و خرابی حال می خواران از خود بی خبر را به چشم ببینند و عربده جاهلانه مستان بی پروا را به گوش بشنوند و در عین حال بی توجهی آنان را به ارزشهای قراردادی و ارزیابیهای اجتماعی دریابند و احیاناً بی پروایی آنها را در مورد خود به کار بندند و خراباتیان نیز با نحوه زندگی صوفیانه و مناجات راستین آنان از نزدیک آشنا شوند و در طریق سلوک در آیند.

در حالات روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. آمده است که روزی با مریدان خویش دسته جمعی از رباط بیرون آمده و به خراباتی که نزدیک رباط بود، می روند و در آنجا به سماع می پردازند.^{۲۶} از اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. هم، چنین داستانی حکایت می شود.^{۲۷} از جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. هم نقل می شود که گفته است:

۲۴. «اگر به خرابات شود، آنکه دوست باشد، گوید: راه ملامت می رود، تا خود را از چشم مردمان بیفکند»، کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۶.

۲۵. «پهلوان محمود پوریا که گاه در خرابات درآمدی و از احوال اهل خرابات پرسیدی»، روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۷۱.

۲۶. نك. روزبهان نامه، به اهتمام دانشپژوه، محمد تقی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷، صفحه ۲۱۲.

۲۷. نك. مناقب اوحد الدین کرمانی، به اهتمام فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، صفحه ۴۳.

«صومعه‌ای اگر به خرابات شود، خرابات صومعه وی شود.»^{۲۸}

همچنین در يك پیوند اضطراری هم، خادم بوسعید برای آوردن قوَال به خرابات می‌رود و جوان مستی را همراه خود، نزد بوسعید می‌آورد تا برای اجرای برنامه سماع صوفیان به قوالی بپردازد.^{۲۹}

اینک در پایان بحث، ذکر این نکته ضروری است که در بررسی موضوع خرابات با همه کوششی که به عمل آمد، غیر از اشاره مولوی به خرخانه، کانونی به نام خرابات که مرکزی مشابه خانقاه بوده و مرشدی با گروهی از مریدان خود، در آنجا به آموزش مسائل عرفانی و اعمال و اذکار صوفیانه مشغول باشد، به دست نیامد، زیرا اگر عده‌ای هم، به نام خراباتیان وجود داشتند، آنان گروه منظم و مشخص نبودند و در يك نظام خاصی قرار نداشتند و از مراسم و آدابی پیروی نمی‌کردند تا بتوانند زاویه و مکانی مخصوص به خود داشته باشند و در آنجا بسر برند. بلکه عده‌ای از صوفی نمایان آزاده و بندگ‌ریز و برخی از گویندگان مجاز گرای، عنوان خرابات را دست‌آویزی قرار داده و تحت عنوان آن، بیشتر به حالات بیخودی و لاذت معنوی اشاره می‌کرده‌اند.^{۳۰}

۲۸ و ۲۹. نک. اسرار التوحید، صفحه ۲۴۵.

۳۰. شور خرابات ما / نور مناجات ما / پرده حاجات ما / هم تو دریدی بگو. دیوان کبیر (غزلیات شمس)، سروده جلال‌الدین محمد مولوی، به تصحیح فروزانفر، در ۷ جلد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰-۱۳۳۶، ج ۵، صفحه ۷۹.

در خرابات عشق و شور جنون / باختم دین و دل قلندر وار، دیوان رضی‌الدین اربتمانی، به کوشش محمد علی امامی، چاپ کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۴۶، صفحه ۱۲۸.

فصل سوم خانقاهها و مناطق آن

بخش ۱

مشخصات مجتمع ساختمانی خانقاه

موضوع عزلت و تصوّف از قرن دوم هجری، در بین مسلمانان شروع شده بود، ولی برای آن مرکز معین و برنامه منظمی وجود نداشت. برخی از عابدان و زاهدان، در مساجد حلقه‌ای ترتیب داده و درباره آیات قرآن و تقرّب به خدا و اعراض از دنیا گفتگو می‌کردند.^۱ پس از آن به عللی، دامنه این مطالب به خانه‌ها کشیده شده و عده‌ای در آنها گرد می‌آمدند و محفل انسی خصوصی تشکیل می‌دادند و به مصاحبت می‌پرداختند.^۲

برخی از این خانه‌ها رفته رفته، مرکزیت پیدا کرده و محلّ تردد و تجمع صوفیان می‌گردید. در مبحث مسلک تصوف در خراسان به تعدادی از این مراکز اشاره شده است. از جمله: دُویرَه و خانقاه قشیری ۴۶۵ هـ.^۳ و دُویرَه سلمی ۴۱۲ هـ.^۴ در شهر نیشابور چنین موقعیتی داشتند. همچنین درباره شیخ ابواسماعیل احمد بن حمزه صوفی، معروف به شیخ عمویّه متوفی ۴۴۱ هـ. آمده است که:

«از هر طرف درویشی به هرات رسیدی به خانه وی فرود آمدی، و

۱. نك. البيان والتبيين، ابی عثمان جاحظ، به تصحیح حسن السندوبی، در ۳ جلد، چاپ مصر، ۱۹۵۶ م. ج ۱، صفحه ۳۷۷.

۲. نك. تذكرة الاولیاء عطار، ج ۲، صفحه ۷؛ نفعات، صفحه ۳۳/۵۴.

۳. نك. مقدمة ترجمة رساله قشیریه، صفحه ۲۱/۳۶.

۴. منتخب سیاق، خطی، ورق ۴۲.

شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری بیست سال خدمت خانه وی کردی...»^۵
 بدیهی است که عامل تجمع در چنین مراکزی، وجود شیخ و رهبرهای او بوده است، نه اینکه آن مراکز به صورت خانقاهی رسمی بنا شده باشد و پس از درگذشت شیخ هم، با منبع درآمدی معین، همچنان برقرار مانده و شیخ دیگری در آنجا به جانشینی برسد، چون با فقدان شیخ، مرکزیت آن خانه ها از میان می رفت و طالبان ناگزیر به محل دیگری روی می آوردند. با این حال، برخی از این گونه خانه ها هم، از طرف صاحب آن برای استفاده صوفیان وقف می شد. در ضمن حالات ابوالعباس سیاری ۳۴۲ هـ. آمده است که:

«وی را سرایی بود در مرو، بر صوفیان وقف کرد.»^۶

این خانه های مشایخ و منازل وقف شده که برای اجرای برنامه های مسلک تصوف مرکزیت پیدا کرده و در اصطلاح صوفیان خراسان، دویره و خانقاه نامیده می شد؛ برای انجام دادن مراسم خانقاهی، ساختمان مطلوبی نبود، ولی بهر حال مکانی بود که عده ای می توانستند در آنجا گرد آمده و از وجود رهبری استفاده کنند.

اسپنسر درباره مشخصات ساختمانی این مراکز می نویسد:

«این ساختمانها شامل اطاقهایی بود که در آنها مجلس و عظم و سماع و نماز برگزار می شد.»^۷

باری، پس از آنکه چندین قرن از پیدایش و رسمیت مسلک تصوف می گذرد و هدفهای معنوی آن، به وسیله دانشمندانی، همچون غزالی ۵۰۵ هـ. و دیگران توجیه می گردد، و از نظر مذهبی صورت قبول می پذیرد، خلفای عباسی هم ناگزیر آیین تصوف را به رسمیت می شناسند و بنا به مصلحتی آن را تأیید

۵. رساله مزارات هرات، صفحه ۲۸.

۶. نفحات، صفحه ۱۴۶؛ مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد شیروانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۲، صفحه ۲۲۲.

7. The sufi orders in Islam, by John Spencer Trimingham oxford, 1971, p.166.

خانقاهها و مناطق آن ۱۲۷

می‌کنند. پس از آن یعنی با تأیید شدن از سوی مقام خلافت، در واقع مقام رسمی اسلامی، مسلک تصوف مقبولیت اجتماعی بیشتری پیدا می‌کند و در غالب سرزمینهای اسلامی، از محل درآمد عمومی و با اقدام فرمانروایان محلی، خانقاههایی ساخته می‌شود و صوفیان و سالکان مُقیم و مسافر در آنجا جمع می‌شوند.

پس از آنکه این زمینه مناسب و مساعد پدید می‌آید، آیینها و مراسم خانقاهی نیز گسترش می‌یابد و خانقاه دارای قسمتهای متعدد و مختلفی می‌شود که مهمترین آنها عبارتند از:

محل مرکزی برای ورود مسافران، حجره‌هایی برای مقیمان، سالنهایی برای اعمال گروهی، مانند سماع و نماز و نیایش، محل مجلسی برای وعظ، محل ویژه‌ای برای برای مُرشد و مدیر خانقاه، محل برای تغذیه، مرکزی برای تدریس و کتاب و کتابخانه و فعالیتهای مربوط به آنها، ساختمانی برای آشپزخانه و انبار آذوقه، وجود حمامی برای استفاده مقیمان و مسافران، اصطبل برای مرکب مسافران، محل برای پرستاری بیماران، زمینها و باغهایی در پیرامون آن، برای امور کشاورزی و نیز بناهای وابسته دیگری که ایجاد آن ضرورت داشت. اما چنین خانقاهی که شامل تمام این ویژگیها باشد، معمولاً کمتر به وجود می‌آمد، ولی غالب خانقاهها شامل قسمتی از این ویژگیها بودند.

ابن جبیر ۶۱۴ هـ. و ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. در سفرنامه‌های خویش و مقریزی ۸۶۵ هـ. در کتاب خطط خود، به چگونگی بعضی از خانقاهها اشاره‌هایی دارند.

ابن جبیر خانقاههای منطقه شام را کاخهای آراسته با آب جاری معرفی می‌کند و درباره آنها می‌نویسد:

«خانقاهها در آن جا فراوان و صوفیان بسیارند، خداوند آنان را از رنج تهیه وسایل معاش آزاد ساخته و با خاطری آسوده به عبادت خویش مشغول کرده است و آنان را در کاخهایی جا داده، که یادآور کاخهای بهشت است، از میان آنان خوشبختانی هستند که به فضل خداوند نعمت دنیا و آخرت برایشان

۱۲۸ تاریخ خانقاه در ایران...

آماده گردیده است.^۸

بدیهی است که این خصوصیتها، جنبه زمانی و مکانی داشت و ساختمان خانقاهها همیشه و در همه جا نمی توانست یکسان و یکنواخت باشد و به اقتضای موقع و محل تغییر می کرد. ولی با وصف این، هر مجتمع خانقاهی به صورتی عده ای از رهروان را می پذیرفت و از آنان دستگیری می کرد. اسپنسر درباره يك خانقاه رسمی و معمولی و تقریباً متحدالشکل شده، نوشته است:

«يك خانقاه معمولی عبارت بود از: يك حیاط مرکزی و رواقهای طولانی در دو سوی آن، در قسمت داخلی حجره های خلوت صوفیان قرار داشت و در يك سمت سالنی بود برای نیایش و تمرینات گروهی، غالباً نمازخانه مجزایی نیز داشت. پوستین شیخ در جلوی محراب آویخته بود و او در هنگام اجرای مراسم تشریفاتی، در آنجا می نشست. در بالای طاقچه نام بانی خانقاه و عبارات مذهبی، مانند کلمات شهادت، کنده کاری شده بود. آشپزخانه و سایر اطاقها و گاهی دالان و راهرویی هم بدان پیوسته بود و برای هر دو دسته، صوفیان مقیم و مسافر غذا تهیه می شد و به ساکنین جامه و شهریه نیز داده می شد.»^۹

همچنین او درباره یکی از خانقاههای شام می نویسد:

«خانقاه القادم که به سال ۵۴۳ هجری توسط نورالدین ابن زنگی در حلب (Aleppo) بنا شده بود، شامل يك اطاق پذیرایی برای شیخ، يك اطاق گنبددار، برای فقیران، يك ایوان بزرگ و يك نمازخانه در سمت شرقی حیاط بود و دری داشت که به قسمت پایین و به انبار آذوقه، که محل جداگانه ای بود منتهی می شد.»^{۱۰}

علاوه بر تعریفی که اسپنسر به دست داده است؛ برای شناخت وضع ساختمانی خانقاهها اطلاعات پراکنده ای نیز مربوط به زمانها و مکانهای

۸. رحلة ابن جبیر، صفحة ۲۸۴.

۹، ۱۰. The sufi orders in Islam, p.169...

خانقاه‌ها و مناطق آن ۱۲۹

مختلف وجود دارد که از مجموع آنها، تا حدی کیفیت ساختمانی مراکز خانقاهی مشخص می‌شود.

از جمله یکی از مریدان ابوسعید ۴۴۰ هـ. اشاره می‌کند که از طریق دریوزه و کمک توانگرانِ علاقه‌مند به مسلک تصوف، در بغداد خانقاهی بنا کردم. او دربارهٔ خانقاه بنا کرده خود می‌گوید:

«زمینی با وسعت دو هزار گز انتخاب کردم و چهار دیواری ساختم، صفه‌ای بزرگ و نیکو، جماعتخانه‌ای خوب، مطبخ، متوضا [= دستشویی] تمام، مسجد خانه‌ای بزرگ، هر یک دارای دری مخصوص، حجره‌ها و بناها و مواضع دیگر، که هر نقطه جای کاری مشخص بود. خانقاهی نیکو با مرافق [= سودمندیها] از حجره‌ها و حمام و جماعتخانه و غیر آن، فرشهای نیکو و اسباب و آلات مطبخ و هر چه در آن دربارست بود از همه نوع بساختم و بر در خانقاه بازاری با دکانها و کاروانسرای و غیر آن مرتب کردم...»^{۱۱}

همچنین دو خانقاه قدیمی نیز در حومه شهر هرات وجود دارد که با مرمت‌های پیاپی از انهدام آنها جلوگیری شده است، یکی از آنها خانقاهی است در قریه نبادان هرات به شکل مربع به ضلع ده متر که بنا به نوشتهٔ عبدالله بن ابوسعید هروی از عهد خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. بازمانده است.^{۱۲} دومی خانقاهی است به نام خانقاه شیخ صدرالدین ارمنی ۸۹۹ هـ. در جنوب غربی هرات که به صورت ویرانه‌ای باقی است و وسعت آن در حدود ۲۷۷ متر مربع است. این خانقاه دارای يك اتاق مربع شکل به ضلع $\frac{6}{83}$ متر و تعدادی حجره می‌باشد.^{۱۳}

علاوه بر این مطالب یاد شده، برای شناخت کیفیت ساختمانی خانقاه‌ها از عوامل دیگری نیز می‌توان استفاده کرد از جمله: با توجه به تعداد صوفیان و

۱۱. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۶-۳۶۵، با تلخیص.

۱۲. تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات، صفحه ۹۱.

۱۳. نك. مجلهٔ آریانا، سال بیست و نهم، شمارهٔ ۲۹۴، جوزا و سرطان ۱۳۵۰، صفحه ۵۸-۵۹.

۱۳۰ تاریخ خانقاه در ایران...

سالکانی که در يك خانقاه گرد آمده و در يك زندگی گروهی بسر می برده اند می توان به گنجایش آن پی برد و از روی شماره ساکنین آنجا، اندازه تقریبی آن را در نظر مجسم ساخت.

در حالات شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. آمده است که:
«خانقاه خانه ای است که آن را خانه شیخ گوئیم... و در این خانه بیست کس بیش ننگند»^{۱۴}

همچنین در رباطی که فرمانروای اربل ملک مظفرالدین کوکبری ۶۳۰ هـ. بنا کرده بود، دویست صوفی زندگی می کردند.^{۱۵}

ابن بطوطه هم درباره يك زاویه و يك رباط نوشته است:
«در عبادان چهار صوفی با خانواده های خود در زاویه ای می زیستند»^{۱۶} و در اُم عبیده [محلّی در شمال افریقا] هزاران فقیر در رباط رفاعی گرد آمده بودند»^{۱۷}

البته نمونه های دیگری هم، کم و بیش در کتابهای مختلف نوشته شده که تا حدودی وضع ساختمانی خانقاهها را می توان از روی آنها استنباط کرد. از جمله مقریزی ۸۶۵ درباره خانقاههای مصر می نویسد:

«خانقاه بی برس که در سال ۷۰۴ هـ. در قاهره بنا شده بود، محلّی بود برای سکونت چهار صد صوفی^{۱۸} و خانقاه سریاقوس هم برای اقامت صوفیان صد حجره داشت»^{۱۹}

اسپنسر هم درباره گنجایش تکیه های ترکیه نوشته است که:
«تکیه های معمولی ترکیه، در قرن هیجدهم میلادی، برای اقامت بیست تا

۱۴. احوال خرقانی، صفحه ۱۳۷.

۱۵. آثار البلاد قزوینی، صفحه ۲۹۰.

۱۶. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۱۸.

۱۷. همان، صفحه ۱۱۴.

۱۸. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۷۶.

۱۹. همان، صفحه ۲۸۵.

خانقاهها و مناطق آن ۱۳۱

چهل درویش گنجایش داشت.»^{۲۰}

در ضمن حالات شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هم مطلبی بعید نوشته شده است که:

«شیخ سه هزار سالک را در خلوت نشانده بود.»^{۲۱} [در يك زمان و يك مكان؟]

خانقاههای خارج شهر

با آنکه خانقاهها غالباً در بین جامعه شهری پدید می‌آمد و مورد استفاده شهرنشینان بود، ولی به عللی تعدادی از خانقاهها در خارج شهر ساخته می‌شد. یکی از آن علتها این بود که بعضی از رباطهای عهد فتوحات اسلامی و دوران مرزداری - که جزء اموال عمومی بشمار می‌رفت - در پیرامون شهرها قرار داشت و در زمان بنای خانقاهها این کانونهای رباطی و بازمانده، به مراکز خانقاهی تبدیل شده و مورد استفاده صوفیان و مسافران قرار گرفته بود. سبب دیگر آن بود که شناختن خانقاه در مَدخل شهر، برای مسافران و صوفیان جهانگرد، آسان‌تر بود، حتی گاهی عَلمی نیز بر بالای آن افراشته می‌شد تا مسافر از دور آن عَلم را ببیند و بدانجا درآید و در بیابان منزل نکند.^{۲۲}

همچنین ممکن است همانندی صومعه راهبان مسیحی نیز مورد نظر بوده، زیرا صوامع آنان هم غالباً در پیرامون شهرها و مراکز مسکونی ساخته شده بود.^{۲۳}

علت دیگر آن بود که سالکان خواستار گوشه‌ای آرام و خلوت و فضایی

20. *The sufi orders in Islam*, p. 178.

۲۱. صفوة الصفا، صفحه ۳۸، نقل از کتاب: شیخ زاهد گیلانی، تألیف محمد علی گیلک، چاپخانه بانک ملی، بدون ذکر تاریخ و محل انتشار، صفحه ۶۹.

۲۲. نک. رسایل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوت نامه، به اهتمام مرتضی صراف، چاپ تهران، انستیتو فرانسه، قسمت ایران‌شناسی، ۱۹۷۳ م.، صفحه ۱۱۰.

۲۳. نک. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۲۸.

۱۳۲ تاریخ خانقاه در ایران...

معنوی و روحانی بودند و خانقاه به سبب فعالیت‌هایی که در آن منظور بود، بایستی در نقطه‌ای دور از غوغای عام به وجود آید و اعمال صوفیان از دید افراد کنجکاو و صوفی ستیزان و تردّد و توقّف افراد متفرّقه به دور باشد. بنا به توجیه اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. : «سبب آن است که فضول، زاویه و زایل را زحمت ندهد».^{۲۴}

یکی از علّت‌ها هم، درگیری صوفیان با برخی از گروه‌های دیگر بود که با ساختن کانونِ خانقاهی در مرکز شهر مخالفت می‌شد، چنانکه به بانی رباط ابوسعید در بغداد گفته می‌شود: «بر این سوی آب ترا میسر نگرود، که این جا مردمانی منکر باشند».^{۲۵}

یکی دیگر از موجداتی که سبب ساختن خانقاه در بیرون شهر می‌شد، آن بود که با زیاد شدن تعداد مریدان و فراوانی مسافران، امکان گسترشِ ساختمان به هر نسبتی وجود داشت، زیرا فضا باز بود، حتی گاهی آن کانون رفته رفته به صورت مرکزی به نام صوفی‌آباد در می‌آمد و در آنجا به کشاورزی و دامداری پرداخته می‌شد و از نظر اقتصادی به صورت کانونی خودکفا در می‌آمد.^{۲۶}

حمام خانقاه

از جمله ضامّنات برخی از خانقاه‌ها وجود بنایی به نام حمام بود. ایجاد حمام در کنار خانقاه، صوفیان را از حمام‌های عمومی بی‌نیاز می‌کرد و به رایگان از آن استفاده می‌کردند، برای گرم کردن آن هم از وجود مریدان استفاده می‌شد و یکی از خدمات خانقاهی، خدمت در گلخن حمام بود.^{۲۷} این بطوطه دربارهٔ حمام خانقاه شهر اصفهان می‌نویسد:

۲۴. مناقب اوحد الدین، صفحه ۹۵.

۲۵. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۴.

26. The sufi orders in Islam, p. 226.

۲۷. نك. مناقب اوحد الدین، صفحه ۴۸.

خانقاهها و مناطق آن ۱۳۳

«در اصفهان به زاویه علی بن سهل شاگرد جنید وارد شدم، آن جا برای آینده و رونده طعام حاضر بود... و حمامی داشت که کف آن از سنگ مرمر و دیوارش کاشی بود. این گرمابه وقف مسافران بود و برای ورود بدان چیزی پرداخته نمی شد.»^{۲۸}

اصطبل

یکی دیگر از ضمانت خانقاه طویله یا اصطبل بود، زیرا یکی از هدفهای ساختن خانقاه، منزل دادن مسافران فقیر و صوفیان جهانگرد بود، از این نظر لزوماً در کنار ساختمان خانقاه اصطبل هم برای مرکب مسافران بنا می شد. جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قصه صوفی مسافر به چنین محلی اشاره کرده و می گوید:

«صوفی در خانقه از ره رسید مرکب خود بُرد در آخور کشید.»^{۲۹}
ابوالفاخر باخرزی ۷۳۶ هـ. هم ضمن شرح مجتمع خانقاهی فتح آباد بخارا به وجود اصطبل و کیفیت استفاده از آن اشاره می کند.^{۳۰}

مشخصات ساختمانی زاویه

در اصطلاح آیین تصوف، گاهی زاویه در معنی خانقاه به کار رفته و از آن، محل اقامت صوفیان اراده شده است. استعمال این واژه بیشتر در شمال آفریقا معمول بوده است.

اسپنسر دربارهٔ يك زاویه معمولی واقع در منطقه شمال آفریقا می نویسد:
«زاویه عبارت از يك مجتمع ساختمانی محصور و مرکبی است شامل:
۱. گنبدی مربوط به آرامگاه مؤسس و جانشینان او که در آنجا مدفون

۲۸. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

۲۹. مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۲۵، بیت ۵۱۴.

۳۰. مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۳۸.

۱۳۴ تاریخ خانقاه در ایران...

شده‌اند.

۲. مسجد کوچکی برای اقامه نماز

۳. محلی برای قرائت قرآن

۴. اتاقی برای گفتگو و احیاناً مجلس قوالی و سماع

۵. مکتبی برای آموزش قرآن به کودکان

۶. مرکزی که در آن، استادی فقیه، دانشهای حقوقی و حدیث و اصول و تصوف را به مریدان می‌آموزد.

۷. اتاقهایی که شیخ و دیگر اعضای وابسته او با همسران و فرزندان و مسافران در آنها بسر می‌برند.

۸. حظیره یا قبرستانی که به صورت فضایی باز و به شکل حیاط در جلوی ساختمان واقع است.

این واحد مسکونی، با دریافت کمک و استفاده از هدایای مردم و فعالیت کشاورزی و دامداری، به صورت مؤسسه‌ای مستقل و تقریباً معادل يك دهکده، به حیات خود ادامه می‌دهد، ولی زاویه‌های داخل شهرها، در مقیاس بسیار محدودی قرار دارند و اصطلاح زاویه در سرزمینهای شرقی، بیشتر به حجره‌های درویشان اطلاق می‌گردد و معادل است با صومعه راهبان مسیحی.^{۳۱} غالباً از مطلبی که در پیرامون زاویه نوشته می‌شود، معنی آن تا حدودی روشن می‌گردد. مثلاً در مناقب اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. بنای زاویه‌ای در شهر قیصریه بدو نسبت داده می‌شود که برای خلوت نشینی مریدان بیست حجره دارد.^{۳۲}

همچنین برای حاجی صدرالدین ۸۰۶ هـ. در بیرون شهر یزد زاویه‌ای ساخته می‌شود که عبارت است از يك چهار طاقی بر بالای کوهی.^{۳۳}

31. *The sufi orders in Islam*, p. 176-177.

۳۲. نك. مناقب اوحد الدین، صفحه ۱۶۰.

۳۳. نك. تاریخ یزد جعفری، صفحه ۱۵۲.

خانقاهها و مناطق آن ۱۳۵

گورهای پیوسته با خانقاه

از مراکز دیگری که به موازات بنای خانقاههای اولیه پدید می‌آمد، آرامگاههای پیران و مشایخ صوفیه بود. وجود يك رهبر دانشمند و انسان گرای، سبب می‌شد که عده‌ای دور او جمع شده و از وجودش بهره‌مند گردند و پس از درگذشت او هم، غالباً آرامگاهی برایش ساخته شده و بدین وسیله، جلال و عظمت او در قالب يك بنای گنبدی شکل به صورت برجسته‌ای نمودار می‌شد و با پیگیری راه و روش او توسط فرزندان و مریدان‌اش، و تبلیغ بزرگیها و کرامات و نیز موضوع زیارت مزار او و حصول تبرک و روایی حاجات نیز بدان پیوسته شده، آمد و شد عده‌ای را سبب می‌گردید.

آرامگاه پیر به صورت يك هسته مرکزی و کانون فعالیت، عاملی بود که ضرورتاً به اقتضای موقع و محل، در پیرامون آن اتاقها و حجره‌ها و بناهای دیگر ساخته شده و به تدریج وضع آن تغییر می‌کرد و گسترش می‌یافت. در میان این مجتمع ساختمانی، معمولاً خانقاهی نیز وجود داشت که مورد استفاده مسافران و صوفیان قرار می‌گرفت.

این چنین بناها که نخست از يك گنبد آرامگاهی شروع شده، سپس به صورت يك مجتمع ساختمانی درآمده بود، به نام خانقاه و روضه مقدسه مشهور می‌گردید.

از نمونه‌های مشخص و موجود چنین مراکزی، مقبره و مجتمع ساختمانی آرامگاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. در اردبیل و مقبره شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. در ماهان و مجموعه ساختمان آرامگاه جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قونیه و آرامگاه و خانقاه صفی‌علیشاه ۱۳۱۶ هـ. ق. در تهران است. شرح تفصیلی این مجموعه ساختمانیها، در کتابهایی که به چنین موضوعاتی مربوط می‌شود وجود دارد. از جمله دربارهٔ مجتمع آرامگاهی شاه نعمت‌الله در ماهان در کتاب زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی، شرح مفصلی آمده است.^{۳۳}

۳۳. نک. زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی، صفحه ۱۳۳-۱۲۳.

۱۳۶ تاریخ خانقاه در ایران...

در پایان این بحث ذکر این نکته نیز ضروری است که تأسیسات خانقاهی هم مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، محکوم مقتضیات زمانی و مکانی است و ساختمان خانقاهها هم در طول تاریخ هزار ساله خود، به صورتهای گوناگون درآمده و از میان رفته است.

بخش ۲

نخستین خانقاه

شناخته شدن نخستین واحد هر پدیده اجتماعی، معمولاً تا حد زیادی به شناختن آن موضوع کمک می‌کند و کیفیت رشد و تکامل و سیر تحول آن را نشان می‌دهد. در مورد شناختن نخستین خانقاه، برخی از پژوهندگان آیین تصوف، به تحقیق و تفحص پرداخته و هر يك نظری بیان داشته‌اند. در مورد اولین خانقاه دو نظر وجود دارد، گروهی به پیروی از گفتهٔ خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ آن را در رمله فلسطین و عده‌ای طبق نظر ابن تیمیه ۷۲۸ هـ. آن را ناحیهٔ عبادان و شهر بصره دانسته‌اند. اینک نظریهٔ نخستین را دربارهٔ پیدایش خانقاه رمله بررسی و پیگیری می‌کنیم.

از خواجه عبدالله انصاری نقل می‌شود که:

«شیخ الاسلام گفته قدس الله روحه: کی شیخ بوجعفر مرا گفت به دامغان. نام وی محمد قصاب دامغانی، شاگرد بوالعباس قصاب آملی رحمهم الله، گفت: از بامحمد طینی شنیدم: کی پیشین خانقاه صوفیان کی این طایفه [=طایفه] را کردند آنست کی برمله شام کردند. سبب آن بود که امیری ترسا، یک روز به شکار رفته بود. در راه دو تن را دید ازین طایفه کی فراهم رسیدند، دست در آغوش یکدیگر کردند، پس آنجا فرو نشستند، آنچ داشتند از خوردنی فرا پیش نهادند و بخوردند و برفتند. آن امیر ترسا یکی را از ایشان فرا خواند، کی آنچ دیده بود ویرا خوش آمده بود و آن الفت ایشان، پرسید از وی که او کی بود؟ گفت: ندانم.

۱۳۸ تاریخ خانقاه در ایران...

گفت: ترا چه بود؟ هیچیز. گفت: از کجا بود؟ گفت: ندانم. امیر گفت: پس این اُلُفت چه بود کی شما را با یکدیگر بود؟ آن درویش گفت: که آن ما را طریقتست. گفت شما را جای هست کی آنجا فراهم آیند؟ گفت: نه. گفت: من شما را جای کنم تا با یکدیگر آنجا فراهم آید، آن خانقاه رمله بگرد...»^۱
این نظریه توسط عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. تأیید و بازنویسی می‌شود، زیرا مقداری از کتاب نفحات، برگردانی است از مطالب کتاب طبقات الصوفیه انصاری.

جامی ضمن اطلاق نام اولین صوفی به ابوهاشم صوفی، معاصر سفیان ثوری ۱۶۱ هـ. می‌نویسد:

«اوّل خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند، آن است که برمله شام کردند...» سپس مطلب انصاری را تکرار می‌کند.^۲

پس از جامی احمد امین رازی ۱۰۱۰ هـ. با توجه به مطلب کتاب نفحات می‌نویسد:

«ابوهاشم اوّل کسی است که خانقاه جهت صوفیان ساخته و مولوی الجامی نیز در نفحات اوّل ذکر او نموده...»^۳

رازی هنگام بازنویسی مطلب جامی، بانی خانقاه را از امیری مسیحی به ابوهاشم صوفی دگرگون می‌سازد و به تعبیر او بانی خانقاه ابوهاشم است، نه امیری مسیحی.

پس از آن، موضوع ذکر بنای اولین خانقاه در رمله شام، توسط نویسندگان دیگر هم عنوان می‌شود.

حاجی زین‌العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. ق. نوشته جامی را با مقداری

۱. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۹-۱۰.

۲. نفحات، صفحه ۳۱-۳۲.

۳. هفت اقلیم، احمد امین رازی در ۳ جلد به اهتمام جواد فاضل، چاپ علی اکبر علمی، تهران، ج ۱، صفحه ۱۱۲.

خانقاهها و مناطق آن ۱۳۹

دخل و تصرف و اظهار نظر که مربوط به وضع تصوف زمانش بوده، بازنویسی می‌کند.^۴

نایب‌الصدر ۱۲۸۸ هـ. ق. هم مطلب جامی را خلاصه کرده و نوشته است: «اولین خانقاه را امیری نصرانی در رمله شام بنا کرد.»^۵

دکتر غنی هم در کتاب تاریخ تصوف خود، مطلب بنای خانقاه را در اواخر قرن دوم توسط ابوهاشم کوفی ذکر می‌کند، ولی زندگی دسته جمعی صوفیان را در يك صومعه بعید می‌داند.^۶

یکی از صوفی ستیزان معاصر هم با توجه به مدلول نوشته جامی، خاطر نشان می‌سازد که، نصارای دشمن اسلام، برای ایجاد تفرقه، مبادرت به ساختن چنین جایی کرده‌اند.^۷

دکتر نصری نادر، بنای اولین خانقاه را در رمله شام، به راهبی مسیحی در پایان قرن دوم نسبت می‌دهد.^۸

دکتر مصطفی جواد درباره نخستین خانقاه، مطلب نویسنده ای تُرك، به نام علاء‌الدین دده السکوتاری را در مقاله‌ای نقل می‌کند که او نوشته است: «اولین خانقاهی که برای صوفیان بنا شد، زاویه‌ای در رمله نزدیک قدس بود، که آن را امیری نصرانی، در هنگامی که فرنگیان بر آن دیار مُسلط شدند، بنا کرد، زیرا پیامبر فرموده است که خداوند این دین را به وسیلهٔ مرد فاسق هم تأیید و تقویت می‌کند.»

دکتر مصطفی جواد در انتقاد بر این نظریه می‌نویسد:

«صلیبیان در اواخر قرن پنجم هجری بر فلسطین و رمله غالب شدند و اگر

۴. حدائق السیاحه، صفحه ۲۵۸.

۵. طرائق، ج ۱، صفحه ۱۵۱.

۶. تاریخ تصوف در اسلام، دکتر قاسم غنی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۰، صفحه ۱۹.

۷. حقیقه العرفان به ضمیمه التفتیش، تألیف سید ابوالفضل رضوی قمی (علامه برقی)، تاریخ و محل چاپ ندارد، صفحه ۳۱۵.

۸. التصوف الاسلامی، دکتر البیر نصری نادر، چاپ لبنان، ۱۹۶۰، صفحه ۱۰.

۱۴۰ تاریخ خانقاه در ایران...

هم امیری نصرانی در آنجا خانقاهی بنا کرده باشد، آن خانقاه نخستین خانقاه نیست، چون پیش از این تاریخ، رباطها و خانقاههای بسیاری در سراسر قلمرو اسلامی بنا شده بود... و از اواسط قرن چهارم هجری چنین مراکزی کاملاً شناخته و معروف بود، پس چگونه ممکن است که نخستین خانقاه در اواخر قرن پنجم ایجاد شده باشد، مگر اینکه گفته شود، اولین خانقاه منطقه شام در آنجا بنا شده است و این مسئله با تحقیق اینکه در آنجا قبلاً خانقاهی نبوده است، ممکن است درست باشد.^{۱۱}

با این حال دکتر مصطفی جواد متذکر است که مرکزی به نام اولین خانقاه در حدود سال صد و پنجاه هجری در آنجا بنا شده است.^{۱۲} ماکدونالد هم درباره اولین خانقاه می نویسد:

«صوفیان در سال صد و پنجاه هجری محلّ مُحَقَّر و کوچکی به صورت پناهگاه و مسافرخانه ای خصوصی در دمشق ایجاد کردند و پس از آن در حدود سال دویست هجری هم مشابه چنین مرکزی در خراسان به وجود آمد. این مراکز فقط در زمستان که مسافرت مشکل بود، مورد استفاده قرار می گرفت، زیرا صوفیان نمی خواستند در جایی مُقیم شوند.»^{۱۳}

اسپنسر هم با استناد به نوشته سراج [اللمع ص ۴۲۹] و مقدسی [التقاسیم ص ۱۱۸] و یاقوت [المعجم ج ۳ ص ۵۹۸] نخستین رباط تأسیس شده صوفیان را عبّادان دانسته و رباط رَمْلَه را بنایی پس از آن می شمارد و برای تأسیس آن، تاریخی در حدود سالهای صد و پنجاه هجری می نویسد، که به وسِیْلَةُ یك امیر مسیحی پیش از سال ۸۰۰ میلادی بنا شده است. و در این مورد هم استناد او به نوشته جامی است.^{۱۴}

۱۰۹. مجله سومر، الجزء الثانی، المجلد العاشر، بغداد، نوشته دکتر مصطفی جواد، ۱۹۵۴ م.، صفحه ۲۲۹-۲۲۲.

11. Muslim Theology, p. 177 به نقل از کتاب *sufism its saints and shrines*, I.A. subhan New York, 1970, p. 160.

۱۲. The sufi orders, p. 5. در مورد بیتوته زمستانی و جهانگردی در فصول دیگر، سهروردی

←

خانقاهها و مناطق آن ۱۴۱

این یادآوری در اینجا لازم است که: در نوشته جامی تاریخی وجود ندارد، جز آنکه نام ابوهاشم صوفی، در کنار جمله اولین خانقاه به عنوان اولین صوفی، بیان شده است که در قرن دوم می زیسته است.

اینک برای روشن شدن نسبت‌های ذکر شده، در اینکه چرا و چگونه، نخستین خانقاه در رمله شام بنا شده است، موقعیت منطقه فلسطین، در رابطه با عرفان و تصوف توضیح و تشریح می گردد.

علت اینکه نخستین مرکز تجمع صوفیان رمله دانسته شده است، این است که ناحیه قدس با سابقه چند هزار ساله دینی و ظهور پیامبرانی همچون ابراهیم و یعقوب و عیسی و یحیی و زکریا و داشتن معابد و زیارتگاههای متعددی مانند، قبر یعقوب و چاه یوسف و زادگاه عیسی و قبر ابراهیم و اسحق و محراب عبادت پیامبران^{۱۳} از يك موقعیت ممتاز مذهبی برخوردار بود.

علاوه بر این ویژگیها، تعلیمات پی در پی پیامبران و تأثیر آنها در زندگی اجتماعی مردم آن سرزمین، منطقه قدس را به صورت آموزشگاه و پرورشگاه زهد و معنویت و عبادت و پارسایی در آورده بود و عده ای از افراد یهودی و مسیحی در آن ناحیه خلوت گزیده و به عبادت مشغول بودند^{۱۴} و عده ای از معتقدین و مؤمنین نیز همواره برای زیارت و انجام دادن عبادت بدانجا وارد می شدند و برای سکونت آنان مراکز و حجره هایی ساخته شده و از محل درآمد اوقاف با غذای رایگان از زائرین پذیرایی می شد.

ناصر خسرو ۴۸۱ هـ. می نویسد:

«به سال چهار صد و سی و هشت از بیت المقدس دیدار کردم، بر بام

→ از قول سری سقطی نقل می کند که او گفته است: «وَقَدْ كَانَ السَّرِيُّ يَقُولُ لِلصَّوْفِيَةِ إِذَا خَرَجَ الشَّتَاءُ وَدَخَلَ آذَارُ وَأَوْرَقَتِ الْأَشْجَارُ طَابَ الْإِنْتِشَارُ».

۱۳. نك. مسالك اصطخری، صفحه ۵۷.

۱۴. نك، کلیات اشعار و آثار شیخ بهاء الدین محمد العالمی، شامل، نان و حلوا، شیر و شکر، نان و پنیر... به اهتمام غلامحسین جواهری، انتشارات کتابفروشی محمودی، نان و حلوا، صفحه ۱۲، نان و پنیر، صفحه ۴۰.

۱۴۲ تاریخ خانقاه در ایران...

مقصود آنست که در مشهد است، حجره ها ساخته اند، مهمانان را که آنجا رسند. و آن را اوقاف بسیار باشد، از دیه و مستغلات در بیت المقدس. مهمانان و مسافران و زایران را نان و زیتون دهند، هر که آنجا رسد او را هر روز يك گرده نان و کاسه ای عدس به زیت پخته دهند، و مویز نیز دهند و این عادت از روزگار خلیل الرحمن، تا این ساعت بر قاعده مانده، و روزی باشد که پانصد کس آنجا برسند و همه را آن ضیافت مهیا باشد.^{۱۵}

ناصر خسرو مشخص نمی کند که این پذیرایی توسط چه مردمی و از چه امتی انجام می گرفته است. با این حال می دانیم که در مورد پذیرایی از مسافران در دین اسلام نیز دستوری وجود دارد و از محل صدقات حقّی برای گذریان [ابناء السبیل] قرار داده شده و اطعام آنان مورد توجّه قرار گرفته است.^{۱۶} و در اجرای آن هم، مراکزی برای انجام دادن چنین منظوری ایجاد شده است. در حالات ولید بن عبدالملک اموی ۹۶ هـ. و پس از او عمر بن عبدالعزیز ۱۰۱ هـ. آمده است که برای پذیرایی از فقرا و مساکین و گذریان، محلی را در شام تأسیس کرده بودند.^{۱۷}

علاوه بر این، از نظر اوضاع طبیعی و شرایط اقلیمی، منطقه قدس به فراوانی نعمت معروف و مشهور بود، در کوههای لُکام درختان میوه فراوانی وجود داشت که به صورت طبیعی رشد کرده و مالک و صاحب خاصی هم نداشت و هر کس می توانست به رایگان از آنها استفاده کند.^{۱۸}

یکی از عوامل دیگر هم، مسئله وجود پاسگاههای مرزی و حضور مجاهدان

۱۵. سفرنامه ناصر خسرو، چاپ برلین، ۱۳۴۱، به اهتمام غنی زاده، صفحه ۴۸؛ امام محمد غزالی هم به مسئله پذیرایی در مشهد ابراهیم اشاره کرده و می نویسد:

«گاهی صد و دویست مهمان آنجا بود.» کیمیای سعادت، صفحه ۲۳۴.

۱۶. قرآن ۹۰ و ۷۸/۱۷.

۱۷. خطط شام، ج ۶، صفحه ۱۳۸.

۱۸. نک، مسالك اصطخری، صفحه ۶۲.

خانقاهها و مناطق آن ۱۴۳

اسلامی و پاسداران مرزی بود که در بخش تعریف رباط، به آنها اشاره شده است.

جاذبه مهم دیگر هم، ارزشهایی بود که از طریق فرهنگ دینی اسلام، بدان منطقه داده شده بود.

مسجد اقصی قبله نخستین مسلمانان و جایگاه معراج پیامبر اسلام بود و خداوند متعال هم آنجا را مرکز نزول خیر و برکت خود قرار داده بود.^{۱۹} همچنین احادیثی درباره امتیاز آنجا وجود داشت که عبارت بودند از:

«هر کس مسجد اقصی را زیارت کند وارد بهشت می شود.»^{۲۰}

«یک نماز در بیت المقدس برابر با پنجاه هزار نماز است.»^{۲۱}

«کسی که در بیت المقدس از دنیا می رفت، مانند آن بود که در آسمان از دنیا

رفته است و کسانی هم که در آنجا به خاک رفته بودند عذاب نمی شدند.»^{۲۲}

احمد امین رازی هم، نوشته است:

«روزی شخصی نزد امیر مؤمنان مرتضی علی آمد و گفت: می خواهم به بیت

المقدس روم و آن جا معتکف باشم.»^{۲۳}

این سلسله امتیازات ارزش و جاذبه معنوی منطقه قدس را بالا برده و سبب شده بود که عده ای از پارسایان و صوفیان بدانجا وارد شده و به طور موقت یا دائم در آنجا سکونت کنند. اقامت این سالکان نیز عامل دیگری بود که آن ناحیه را به عنوان مرکز تصوف عالم اسلامی مشهور و معروف گرداند.

سلمی ۴۱۲ هـ. از ابو عبدالله مغربی نقل می کند که ابدال در شام اند.^{۲۴} و

مریدی هم از شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. اجازه می خواهد تا به کوه لبنان

۱۹. قرآن ۱/۱۷.

۲۰-۲۱-۲۲. نهاية الارب فی فنون الادب، تالیف شهاب الدین نویری، چاپ دوم، مصر، ۱۹۲۹ م.، در

۱۸ جلد، ج ۱، صفحه ۳۲۱، ۳۱۹، ۳۱۸.

۲۳. هفت اقلیم، ج ۱، صفحه ۱۱۱.

۲۴. طبقات الصوفیه انصاری، صفحه ۲۴۳.

۱۴۴ تاریخ خانقاه در ایران...

رفته و قطب عالم را ببیند.^{۲۵}

از مجموع مطالب یاد شده می توان نتیجه گرفت که، بعید نمی نماید کسی از مسلمانان در قرن دوم هجری، خانه کوچکی، برای پذیرایی از صوفیان آماده کرده باشد، یا شخص توانگر و علاقه مندی از مسیحیان به سبب مشاهده نوعی همانندی و همسانی که بین راهبان مسیحی و جهانگردان فقیر مسلمان دیده، خانه و خوراکی، برای آنان آماده کرده باشد. زیرا چنان که قبلاً بیان گردید، ایجاد مسافرخانه های رایگان از قرنهای پیش، در منطقه قدس معمول بوده و ساخته می شده است.

اما بنای خانقاه رسمی توسط امیر نصرانی، در منطقه قدس - اگر او را به عنوان يك فرمانروای سیاسی بدانیم - کاملاً نادرست است، زیرا آن ناحیه در سال هفده هجری به دست مسلمانان افتاده و مسیحیان ساکن آنجا هم در تحت حکومت اسلامی بسر می بردند و این جریان تا اواخر قرن پنجم هجری و جنگهای صلیبی ادامه داشت و امیری نصرانی بر آنجا حکومت نمی کرد تا با ساختن خانقاه برای صوفیان مسلمان موجب تقویت اسلام یا تفرقه آن گردد.

نخستین خانقاه در ناحیه عبادان و شهر بصره

غیر از خانقاه رمله که شرح آن گذشت، اکنون نظر گروه دیگری از نویسندگان را که اولین بنای خانقاهای را در ناحیه عبادان و شهر بصره می دانند بررسی می کنیم.

ابن تیمیه ۷۲۸ هـ . می نویسد:

«اولین دُویَره صوفیه، توسط یکی از یاران عبدالواحد بن زید متوفی به سال ۱۷۷ هجری که از شاگردان حسن بصری ۱۱۰ هـ . بود، در شهر بصره بنا شده است.»^{۲۶}

۲۵. احوال خرقانی، صفحه ۳۲.

۲۶. مجموع فتاوی ابن تیمیه، التصوف، ج ۱۱، صفحه ۷۰۶. به نقل از کتاب: التصوف، الثوره

خانقاهها و مناطق آن ۱۴۵

مقریزی ۸۶۵ هـ. هم این نظر را تأیید و بیان می‌کند. ولی خاطر نشان می‌سازد که بنای خانقاه رسمی، مربوط به قرن چهارم هجری است.^{۲۷}

محقق معاصر عبدالرحمن بدوی درباره نخستین مرکز خانقاهی می‌نویسد: «اولین مرکز صوفیان به سال صد و پنجاه هجری به وسیله یکی از یاران عبدالواحد بن زید صوحان، دوست رابعه عدویه، در عبادان، بنا شده و صوفیان در آنجا اقامت کردند. این رباط بسیار مشهور گردید و گفته می‌شد که ادای نماز در آن فضیلت بسیار دارد. این بنا در سال دویست و شصت هجری در شورش صاحب الزنج ویران شد»^{۲۸}

اینک برای بررسی نظرات مذکور، لازم است، شرایط سیاسی و فرهنگی و دینی منطقه عبادان و موقعیت مسلک تصوف آنجا نیز بررسی و توجیه گردد.

منطقه عبادان و دهانه خلیج فارس، یکی از مهمترین مراکز تمدن بشری و از فرهنگی پیشرفته برخوردار، و مرکز دینهای زردشتی، مسیحی، صابئی و مانوی بود. بارزترین دلیل پیشرفت فرهنگی این ناحیه، پیدایش و رشد فرهنگ و تمدن اسلامی است از دوشهر کوفه و بصره، در آغاز دوره خلافت عباسیان.

در مورد معنی کلمه عبادان و اینکه چرا به آن محل عبادان گفته شده است، هشام بن محمد السائب کلبی متوفی ۲۰۴ هـ. کتابی در مورد دیارات و صوامع مسیحیان نوشته و گوید به سبب دیرها و دیرنشینان حیره، ساکنین آنجا به عبادیین مشهورند.^{۲۹}

از نظر مرزی هم منطقه عبادان، در دوره های نخستین جنگهای اسلامی یکی از مرزها به شمار می‌آمد و جمله وکیس و راء عبادان قریه جز امثال سایره

→ الروحية فی الاسلام، تألیف ابوالعلاء عقیفی، چاپ مصر، ۱۹۶۵، صفحه ۹۰؛ و کتاب تاریخ تصوف در اسلام، تألیف دکتر قاسم غنی، صفحه ۴۴.

۲۷. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۷۲.

۲۸. شهید العشق الالهی، صفحه ۳۲-۳۳.

۲۹. مقدمه دیارات شایستی، صفحه ۳۷.

۱۴۶ تاریخ خانقاه در ایران...

گرفته بود.^{۳۰} مقدسی ضمن توجّه به این مثل سائره، به موقعیت مرزی آن اشاره کرده و می‌گوید:

«در آنجا رباطهایی است و بندگان شایسته‌ای در آن ساکنند و آن سوی آن شهر و قریه‌ای نیست و دریاست.»^{۳۱}

اصطخری^{۳۲} و حمدالله مستوفی^{۳۳} هم به موقعیت مرزی آن اشاره می‌کنند. در بخش توضیح واژه رباط، بیان گردید که یکی از مراکز مورد توجه صوفیان مناطق مرزی و سکونت در قرارگاههای آن بود. به همین مناسبت، ابوطالب مکی^{۳۴} هـ. صاحب قوت القلوب، سکونت در عبادان را به نیت بسر بردن در رباط توصیه می‌کند و آنجا را شایسته و سزاوار می‌داند و از علی ع نقل می‌کند که او به مردی گفت:

«به عبادان برو و سه روز در میان مرابطان آنجا بمان.»^{۳۵}

ناحیه عبادان به سبب موقعیت مرزی و علل دیگر همچون منطقه جَبَل لُکّام به بسیاری زُهاد و عُبّاد مشهور بود. ابوالعناهیة در اشعار و زهدیات خود ضمن اینکه دنیا را در يك ظلمت و تاریکی تصویر می‌کند، برای این تاریکی ستارگانی را نشان می‌دهد که در عبادان ساکنند، زیرا آنجا محلّ تجمع زاهدان و صوفیان و از نظر او جای رستگاری است.^{۳۵}

با توجّه به مطالبی که توسط نویسندگان عنوان شده و شرح آن گذشت، تأسیس رباطهایی برای سکونت مرابطان ضرورت داشته و موقعیت مرزی

۳۰. از فراز همت او نیست جای / نیست زآنسو تر زعبّادان دهی. دیوان منوچهری، صفحه ۹۸.

۳۱. احسن التقاسیم، صفحه ۱۱۸.

۳۲. نک. مسالك اصطخری، صفحه ۳۳.

۳۳. نک. نزهة القلوب، صفحه ۱۲۷.

۳۴. قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ابی طالب محمد بن علی عطیه الحارثی المکی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۶۱، ج ۲، صفحه ۴۲۵.

۳۵. دیوان ابوالعناهیة، صفحه ۳۵، به نقل از کتاب: نشأة التصوف الاسلامی، تألیف ابراهیم بسینی، صفحه ۱۱۴.

خانقاهها و مناطق آن ۱۴۷

عبادان هم بنای آن را ایجاب می کرده است. پس دور نیست که برای عده ای از صوفیان هم در آنجا رباطی بنا شده و آنان در آنجا اقامت کرده و به عبادت بپردازند.

در دنبال بحث بنای اولین خانقاه، علاوه بر مطالبی که درباره خانقاه رمله و عبادان بیان شد، برخی از پژوهندگان آیین تصوف هم، بدون ذکر محل، برای پیدایش خانقاه تاریخ دیگری تعیین کرده اند.

دکتر توفیق الطویل می نویسد که: «خانقاه در قرن دوم هجری ایجاد شده است».^{۳۶}

دکتر حلمی هم اشاره می کند که: «تاریخ پیدایش خانقاه، نیمه دوم قرن سوم است».^{۳۷}

باری، از مجموع مطالب یاد شده این نتیجه به دست می آید که: نخستین خانقاه صوفیان در محلی به نام رمله شام یا در جایی از عبادان و تاریخی در حدود سال صد و پنجاه هجری تاسیس گردیده است.

امادرتحلیل و بررسی آن نظرات یادآوری می شود که: آن مطالب از نظر وجود نخستین خانقاه - به معنی خانقاهی خود - نادرست است و چنین مکانی نمی تواند خانقاه باشد، زیرا روشن است که با پیدا شدن نخستین فرد يك آیین، نخستین کانون گروهی مربوط به آن آیین تأسیس نمی شود و مسلک تشکیل نشده و بدون افراد و اعضا هم، برای دعوت دیگران و اجرای برنامه های رسمی خود مرکزی همگانی ندارد.

دیگر آنکه اگر چند مهمانسرای رایگانی، بنابر سنت اسلامی، در نیمه دوم قرن دوم به وجود آمده و مورد استفاده گذریان، از جمله صوفیان مسافر قرار گیرد، نمی توان آنها را خانقاه صوفیان نامید، چون، این مسافرخانه ها جایی

۳۶. التصوف فی مصر ابان العصر العثماني، به نقل خفاجی، التراث الروحي، صفحه ۷۱.

۳۷. الحیاة الروحية فی الاسلام، صفحه ۱۰۸، به نقل از کتاب: التراث الروحي للتصوف الاسلامی فی مصر، تالیف محمد عبدالمتمم خفاجی، الطبعة الاولى، تاریخ و محل چاپ ندارد، صفحه ۷۱.

نیست که گروهی از صوفیان و سالکان در آنجا گرد آمده و به انجام دادن مراسم و آداب خانقاهی بپردازند.

علاوه بر این، در کتابهایی که شامل شرح حال بزرگان صوفی است جز چند تن انگشت شمار، که در قرن دوم می زیسته اند، زمان زندگی بیشتر مشایخ صوفی، به قرن سوم و چهارم مربوط می شود و در مورد آنان هم، در کتابهای عرفانی مؤلف در قرون چهارم و پنجم اسلامی، مطلبی مربوط به خانقاه نشینی و خانقاه گزینی آنان دیده نمی شود.

همچنین اگر فردی از گروه صوفیان، برای خود، صومعه و معبدی برگزیده و در آنجا به عبادت بپردازد، چنین جایی خانقاه نخواهد بود. زیرا اصطلاح خانقاه به معنی مرکزی است اجتماعی و همگانی که در آنجا معمولاً مراسم گروهی انجام می شود، نه عملی انفرادی.

اکنون برای آنکه این موضوع کاملاً روشن شود، موضوع کانونهای خانقاهی را رها کرده به بحث درباره موضوع تصوّف و صوفیان می پردازیم. قشیری ۴۶۵ هـ. می نویسد:

«پیش از آنکه سال دویست هجری برسد، عده ای به نام تصوّف مشهور شده بودند.»^{۳۸}

پس از آن هم در قرن سوم با افزایش تعداد صوفیان و گفتار خاص آنان، مسلک تصوّف در مسیر خاصی قرار گرفته و به حرکت خود ادامه می دهد و با پدید آمدن افرادی همچون بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. و جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. پایه گذاران آیین تصوّف خراسان و بغداد، رسمیت مسلک تصوّف، در قرن سوم کاملاً شناخته شده و در آغاز قرن چهارم، حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. بانگ رسای فرقه صوفیه را تا بالای دار می برد و پنهانکاری و نجوای صوفیان را از سردابه ها بیرون می کشد.

با همه این احوال، چگونگی وجود کانونهای خانقاهی که مخصوص

خانقاهها و مناطق آن ۱۴۹

صوفیان بوده و در آنجا برنامه‌های مُنظَّم و مرتَّبِ خانقاهی اجرا شده باشد، کاملاً روشن نیست، و با فرض قبول آنکه، خانقاههای رمله و عبادان در آغاز نیمهٔ دوم قرن دوم به وجود آمده باشد، نمی‌توان به طور دقیق، سیر تاریخی خانقاه سازی و کیفیتِ تطوّر و تحوّل آن، و نیز پیدایش و گسترشِ برنامه‌های داخلی آن را منظمّاً پیگیری کرد و دریافت که آن بیت الضیّافه‌های نخستین، چگونه گسترش یافته و به صورتِ خانقاههای تقریباً رسمی قرن چهارم درآمده است.

بخش ۳

خانقاه‌های نخستین و تداوم بنای خانقاهی

در فاصله نیمه دوم قرن دوم تا آغاز قرن چهارم، در برخی از کتابهای مربوط به آیین تصوف، به تعدادی صومعه‌های فردی و مسافرخانه‌های رایگان، و نیز مراکزی تحت نام رباط و خانقاه اشاره شده و در ضمن بیان و شرح حال بعضی از صوفیان، آن مراکز بدانها منسوب گردیده است، ولی در هیچ يك از آنها به اجرای برنامه‌های خانقاهی اشاره‌ای نشده است. این مراکز عبارتند از:

۱. خانقاه کرخی ۲۰۲ هـ. در بغداد^۱
۲. صومعه و مهمانسرای بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. در بسطام^۲
۳. مهمانسرای خطاب المطرزی معاصر بایزید در قریه‌های بسطام^۳
۴. خانقاه سری سقطی ۲۷۵ هـ. در بغداد^۴
۵. رباط و خانقاه جنید ۲۹۸ هـ. در بغداد^۵

۱. تذکرة اولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۶۳؛ و طرائق، ج ۲، صفحه ۲۹۱.
۲. شطحات الصوفیه به ضمیمه رساله النور من کلمات ابی طیفور، تالیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، ۱۹۴۹ م.، صفحه ۴۸.
۳. همان، صفحه ۵۸.
۴. خزینة الاصفیاء، ج ۱، صفحه ۸۰.
۵. آثار البلاد قزوینی، صفحه ۳۲۴؛ و طرائق، ج ۲، صفحه ۳۹۸.

خانقاهها و مناطق آن ۱۵۱

۶. صومعهٔ یکی از یاران جنید^۶
 ۷. خانقاه بوعثمان حیری ۲۹۸ هـ. در نیشابور^۷
 ۸. خانقاه ممشاد دینوری ۲۹۹ هـ.^۸
 ۹. رباط ابوطالب خزرچی معاصر جنید ۲۹۸ هـ. در همدان^۹
- البته انتساب خانقاه هم در مورد افراد مذکور، غالباً در کتابهای متأخر بیان شده و در نخستین کتابهای مربوط به مسلک طریقت ذکر از خانقاه داری آنان به میان نیامده است، در واقع این خانقاههای منسوب، خانه‌های مسکونی آنان بوده که در آنجا از دوستان و مسافران صوفی مسلک، پذیرایی می‌شده و ضمناً دربارهٔ مسائل عرفانی گفتگو به میان می‌آمده است.
- پس از آن تقریباً با گذشت سه قرن از تاریخ اسلام، مسلک تصوف پس از درگیریهای مختلف، وجود خود را در جامعهٔ اسلامی تثبیت کرده و کاملاً رسمیت می‌یابد و صوفیان به تعلیم مبانی اصول طریقت و شرح نکات اسرار تصوف می‌پردازند و برای نشر تعالیم خویش، مرکز ویژه‌ای تشکیل می‌دهند؛ که علاوه بر پذیرایی از مسافران، گروه صوفیان و طالبان نیز در آن مراکز گرد آمده و با کمک پیران طریقت، به تعلیم و تعلم و اعمال مسلک تصوف می‌پردازند.
- این مراکز، از اوائل قرن چهارم به صورت رسمی، در منطقهٔ خراسان و ناحیهٔ فارس و حوزهٔ بغداد و جاهای دیگر، به وجود آمده و به تدریج گسترش می‌یابد و ضمناً خانه‌هایی نیز برای اجرای هدفهای خانقاهی وقف می‌گردد.^{۱۰}

۶. پیشین، صفحهٔ ۸۴.

۷. اسرار التوحید، صفحهٔ ۱۱۴.

۸. طرائق، ج ۲، صفحهٔ ۴۴۳.

۹. سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، به تصحیح خانم شمیل طاری، چاپ

آنکارا، ۱۹۵۵ م، صفحهٔ ۱۶۹.

۱۰. نك. مجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری، صفحهٔ ۲۲۲؛ و کتاب: فردوس المرشدیه، تألیف

محمود بن عثمان، به تصحیح فریتز مایر، چاپ استانبول، ۱۹۴۳، صفحهٔ ۳۶۹.

۱۵۲. تاریخ خانقاه در ایران...

اینک برای آشنایی با چنین مراکزی، به نام و محلّ برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. زاویه علی بن سهل اصفهانی ۳۰۷ هـ. در اصفهان^{۱۱}
 ۲. رباط شیخ ابوبکر بن طاهر ابهری ۳۳۰ هـ. در ابهر^{۱۲}
 ۳. رباط زرقانی ۳۴۰ هـ. در شیراز^{۱۳}
 ۴. خانقاه مسکونی ابوالحسن علی بن محمد خانقاهی ۳۴۱ هـ. در سرخس^{۱۴}
 ۵. خانقاه ابوالحسن بوشنجی ۳۴۸ هـ. در نیشابور^{۱۵}
 ۶. رباط ابن بیطار ۳۶۱ هـ. در شیراز^{۱۶}
 ۷. خانقاه ابو علی طرسوسی ۳۶۴ هـ. در نیشابور^{۱۷}
 ۸. خانقاه ابو عبدالله ابن خفیف ۳۷۱ هـ. در شیراز^{۱۸}
 ۹. رباط زورنی محلّ اقامت علی بن ابراهیم زاهد ۳۷۱ هـ. در بغداد^{۱۹}
- و خانقاههای متعدّد کرامیان در شهرهای مختلف که مقدسی بدانها اشاره کرده است.^{۲۰}

با پیشرفت و گسترش آیین طریقت و فراوانی صوفیانِ مسافر و سالکانِ محلّی، نهضتِ خانقاه‌سازی به عنوان يك رکن اساسی، در پایان قرن چهارم و

۱۱. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۵.
۱۲. آثار البلاد، صفحه ۲۸۸.
۱۳. هزار مزار، تألیف عیسی بن جند شیرازی، چاپ کتابفروشی احمدی، شیراز، ۱۳۳۰، صفحه ۵۸.
۱۴. انساب سماعی، ج ۵، صفحه ۲۸.
۱۵. طبقات الاولیاء، ابن ملّقن، به تصحیح نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۷۳ م.، صفحه ۲۵۲.
۱۶. شدّالآزار، صفحه ۱۰۵.
۱۷. مقدمه ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۱۹.
۱۸. سیرت ابن خفیف، صفحه ۳۱۰.
۱۹. انساب سماعی، ج ۶، صفحه ۳۴۴، ذیل واژه زوزن.
۲۰. همین نوشته، قسمت کرامیه.

خانقاهها و مناطق آن ۱۵۳

پس از آن در قرن پنجم به مرحله رشد و ترقی قابل ملاحظه ای می رسد. چنان که تنها در منطقه کازرون شصت و پنج^{۲۱} کانون و در منطقه خراسان دویست^{۲۲} مؤسسه خانقاهی بوجود می آید.

در بین این خانقاهها، خانقاه ابوسعید ابی الخیر ۴۴۰ هـ. نمونه ای است از يك خانقاه تقریباً کامل و رسمی که در بخش خانقاههای منطقه خراسان توضیح و تشریح گردیده است.

در دنباله این بحث اکنون، موضوع تداوم خانقاه سازی و مسائل مربوط بدان را، در مناطق مختلف پیگیری می کنیم.

۲۱. فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۴.

۲۲. اسلام در ایران، بطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، صفحه ۳۴۵.

بخش ۴

کرامیان و خانقاههای آنان

کرامیان پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام [رزبان] زاهد و صوفی سیستانی می‌باشند، که در قریهٔ زرنج به دنیا آمده و نزد استادانی مانند زاهد احمد بن عرب و ابراهیم بن یوسف ماکسانی و علی بن حجر تحصیل کرد. پس از آن به حج رفت و مدت پنج سال در مکه بسر برد و پس از بازگشت به سیستان اموال خود را فروخت و به نیشابور رفت و در آنجا به نشر عقاید خویش پرداخت و عده‌ای را به افکار و مذهب خویش معتقد ساخت و به تدریج پیروانی پیدا کرد. ابن کرام در نیشابور به علتی گرفتار و زندانی شد و پس از رهایی از زندان به سال دویست و پنجاه و یک هجری به بیت المقدس رفت و در همان جا به سال دویست و پنجاه و پنج درگذشت.^۱

ابن کرام و یاران او بر حسب قاعدهٔ مسلک خویش، پوست دباغی شدهٔ کثیف و کهنه‌ای می‌پوشیدند و کلاه سپید رنگ مخصوصی به نام قلنسوه بر سر می‌نهادند و با حالت زهد و ظاهری آشفته به میان مردم می‌آمدند و آنان را موعظه می‌کردند و به قصد راهنمایی مردم از شهری به شهری رهسپار می‌شدند.

تظاهرات زاهدانه و رفتار خشن آنان باعث شد که برخی از صوفیان برای

۱. دربارهٔ کرامیه نگاه کنید به مقالهٔ مارگلیوت در:

Shorter Encyclopaedia of Islam, london, luzac and co. 1960. p. 223-224.

خانقاهها و مناطق آن ۱۵۵

مقابله با چنین تظاهری، مسلک ملامتیه را در برابر دعوت آنان پدید آوردند. در يك مناظره بین باروسی از گروه ملامتیان و ابن کرام این گفتگو به میان آمده است:

«شیخ الاسلام گفت: کی شبی بو عبدالله کرام وی [ابوالحسن باروسی] را گفت: چي گویی در اصحاب من؟ گفت: عبادت فراوان و لیکن از نور ایمان هیچیز نیست بر اینان و گفت: از تاریکی باطنست، تاریکی ظاهر.»^۲
 عقاید مذهب کرامیه پیش از آنکه اصول اشعری ۳۲۴ هـ. بتواند مقام و موقعیت خود را تثبیت کند، به موازات افکار و اصول معتزلی و حنفی منتشر شده و گسترش یافته و تا حدودی در اذهان جا گرفته بود.
 خواجه ابوالفتح بُستی دربارهٔ محمد بن کرام گفته است:

«فقه و رای و بیان مسائل دینی و فروعات مخصوص ابوحنفیه و مبحث اصول دین از محمد بن کرام است، کسانی که از محمد بن کرام پیروی نکردند افراد زبون و ناچیزی بودند.»^۳

مذهب کرامیان در قرن چهارم و پنجم با پیشوایی و رهبری استاد امام محمد بن اسحق بن محمّشاد واعظ و زاهد بیش از پیش رواج می‌گیرد، زیرا او در باب نابودی پیروان خلافت فاطمی [شیعیان اسماعیلی] با رأی سلطان غزنوی موافق، و بدین سبب در نزد او مُقَرَّب و محترم بوده است.^۴ و به علّت همین رابطه هم برخی از نویسندگان سلطان محمود را کرامی مذهب دانسته‌اند.

استاد سعید نفیسی می‌نویسد:

«سلطان محمود غزنوی آیین کرامی برگزیده و با حسنك وزیر به دیدار

۲. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۰۶.

۳. ترجمه تاریخ یمینی، صفحه ۲۵۴، الفقه، فقه ابی حنیفه وحده / والدین دین محمد بن کرام / انّ الذین آراهم لم یؤمنوا / بمحمد بن کرام غیر کرام.

۴. نك. ترجمه تاریخ یمینی، به اهتمام علی قویم، چاپ تهران، ۱۳۳۴، صفحه ۲۳۷.

۱۵۶ تاریخ خانقاه در ایران...

پوست پوشی از کرامیان رفت.^۵

در همین زمان رواج مذهب کرامیان، ابو سعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. به نیشابور آمده و ضمن بنای خانقاه، مسلک تصوف را از حالت زهد و بد حالی دیرین خود بیرون آورده و آن را به يك طریقه زیستی مناسب تبدیل کرده و طریقت را توسعه می دهد. گویا دعوت و رواج او موجب کساد کار کرامیان می گردد، ناگزیر ابوبکر کرامی تصمیم می گیرد که با بیست هزار مرد کرامی، علیه بو سعید قیام کند.^۶ ولی به سبب وجود تعصبات و اختلافات فراوان مذهبی در شهر نیشابور بدین کار موفق نمی شود.

کرامیان در زمان قدرت و نفوذ خویش يك سلسله اعتقادات ساده و مردم پسند را تبلیغ کرده و رسالاتی در تأیید مذهب خویش می نوشتند و بر خلاف مذهب معتزله، برای خداوند صفاتی را اثبات می کردند که سرانجام آن به تجسیم منتهی می شد. آنان خدا را از جهت عرش محدود و مماس و از جهات دیگر نامحدود می دانستند.^۷

این مذهب رفته رفته با فقدان قدرت سیاسی و اقتصادی، نفوذ و پیروان خود را از دست داده و سخت مورد انتقاد قرار می گیرد، چنان که مقدار فراوانی از مبارزات کلامی امام فخر رازی ۶۰۶ هـ. با پیروان مذهب کرامی است.^۸

۵. تاریخ بیهقی، گردآورده سعید نفیسی، چاپ کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲ در دو جلد، ج ۱، صفحه ۳۸۱.

۶. نک. حالات و سخنان بوسعید به اهتمام ایرج افشار، چاپ سوم، ۱۳۴۹، صفحه ۵۶.

۷. نک. ترجمه الفرق بین الفرق، محمد جواد مشکور، چاپ امیر کبیر، ۱۳۴۴، فصل هفتم در مقالات کرامیه، صفحه ۱۶۴-۱۵۶.

۸. درباره موقعیت امام فخر رازی در برابر کرامیه، دکتر فتح الله عبدالنبی، رساله فوق لیسانس خود را در سال ۱۹۵۹ تحریر کرده و در آن رساله حقیقت مذهب کرامیه و اصول آن را آورده است. با نقل کتاب نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، صفحه ۶۴۴، تألیف دکتر علی سامی النشار، چاپ مصر ۱۹۶۶؛ هم چنین نگاه کنید به کتاب: اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، تألیف امام فخر رازی با اهتمام علی سامی النشار، چاپ مصر، ۱۹۳۸ م.، صفحه ۲۲.

خانقاه‌های کرامیان

اصولاً بنای هر مرکزی برای هدف خاصی است، یعنی علت غایی بر علت صوری تقدّم دارد. در مورد کرامیه و خانقاه آنان هم می‌توان احتمال داد که این گروه، برای تبلیغ مرام و مذهب خویش مساجد عمومی را مناسب ندانسته و وجود مرکزی مُستقل و مخصوص را لازم دیده و به ایجاد خانقاه مبادرت کرده‌اند.

یا آنکه تأثیر عاملی مادی را برای رساندن پیام خویش مؤثرتر دانسته و کانونی مخصوص بنا کرده‌اند، زیرا عامل مادی و چشمگیر بهتر می‌تواند، هدف و نظر تبلیغاتی جمعیتی را ابلاغ کرده و دز اذهان بنشانند.

به هر حال گروه کرامیان از سلسله صوفیانی هستند که در بنای خانقاه‌های اولیه منطقه خراسان مؤثر بوده و تعدادی خانقاه به وسیله آنان در نیشابور و شهرهای دیگر تأسیس گردیده است.

سمعانی درباره ابوالحسن علی بن محمد المذکر الخانقاهی می‌نویسد: «او از اهل نیشابور، و از مشایخ کرامیه، و ساکن خانقاه بود، اخلاق و صفات پسندیده‌ای داشت، خود را در نزد مردم گناهکار می‌نامید و با عنوان مرد سپاهی و مجاهد به مرزهای اسلامی می‌رفت، مردم در مجلس وی گرد می‌آمدند. او به سال سیصد و چهل و یک هجری درگذشت و در مقبره باب مُعمر، برابر خانقاه قدیم مدفون شد.»^۹

کرامیان علاوه بر خانقاه‌های خراسان در بیت المقدس هم خانقاه‌هایی دایر کرده و به تبلیغ مذهب خویش پرداخته بودند.

مقدسی ۳۸۷ هـ. در شرح حال کرامیان نوشته است: «کرامیان در مسجد اقصی مجالس و خانقاه‌هایی داشتند.»^{۱۰} و در خانقاه خویش مجلس ذکری برپا کرده و از روی نوشته‌ای می‌خواندند و مردم را به

۹. انساب سمعانی، ج ۵، صفحه ۲۸.

۱۰. احسن التقاسیم، صفحه ۱۷۹.

۱۵۸ تاریخ خانقاه در ایران...

پارسایی دعوت می کردند.^{۱۱} کرامیان حافظان قرآن بودند و پس از نماز جمعه تهلیل می گفتند.^{۱۲} آنان علاوه بر رفتار زاهدانه و عابدانه خویش دارای خصلت تقوی و تعصب و فروتنی افراطی و گدایی نیز بودند.^{۱۳} کرامیان علاوه بر ناحیه قدس، در ایران و ماوراءالنهر هم مجالس و خانقاههایی داشتند و در فسطاط مصر نیز دارای مراکزی بودند.^{۱۴} در کتابی که یکی از مشایخ کرامیه نوشته بود خواندم که آنان در مغرب هفتصد خانقاه دارند. ولی در این زمان [۳۴۸ هـ.] به خدا سوگند که يك خانقاه هم در مغرب ندارند.^{۱۵}

مقدسی جهانگرد صوفی منش قرن چهارم، در مسیر حرکت خود، همه جا رد پای کرامیه را دنبال می کند و جای جای در شهرها و مراکز مختلف از زهد و پارسایی کرامیان و وجود خانقاههای آنان یاد می کند و گاهی هم بر اغراق تبلیغاتی آنان خرده می گیرد. او درباره خانقاههای کرامیه در منطقه خراسان می نویسد:

«کرامیان در گرگان فراوان بودند و در آن جا و بیار و جبال طبرستان خانقاه داشتند.^{۱۶} همچنین در هرات و غرج الشار برای آنان نفوذ و جاذبه هایی وجود داشت و در فرغانه و ختل و جوزجانان و مرو رود و سمرقند دارای خانقاه بودند.»^{۱۷}

این مذهب در آن زمان با پشتکار و علاقه پیروان خویش به شدت تبلیغ می شده و افراد مبلیغ و اندرزگر کرامی، برای موعظه و دعوت مردم از شهری به شهری می رفته اند، احتمالاً آنان از پشتوانه اقتصادی نیز بهره ور بوده اند. اسپنسر درباره کرامیان می نویسد:

۱۱ و ۱۲. همان، صفحه ۱۸۲. [تهلیل = لا اله الا الله گفتن]

۱۳. همان، صفحه ۴۱.

۱۴. همان، صفحه ۲۰۲.

۱۵. همان، صفحه ۲۳۸.

۱۶. همان، صفحه ۳۶۵.

۱۷. همان، صفحه ۳۲۳.

خانقاهها و مناطق آن ۱۵۹

«چیزی که آنان را دلگرم می‌کرد و بر اعتبارشان می‌افزود، بنای خانقاهها و وقف کتاب و کتابخانه بود.»^{۱۸}

یاقوت حموی در مورد کلمه خانقاه و خانقاه نشینی کرامیان در ناحیه قدس نوشته است:

«خانقه مؤنث کلمه خانق و آن پرستشگاه کرامیان است در بیت المقدس.»^{۱۹}

در واقع، با تعریفی که یاقوت از کلمه خانقه و ارتباط آن با کرامیان دارد می‌توان احتمال داد که اصطلاح خانقاه در فرهنگ عرب، ره‌آوردی باشد که فرقه کرامیه آن را از شرق اسلام به منطقه فلسطین برده و در آنجا رواج داده باشند.

18. *The sufi orders*, p. 8.

۱۹. معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۳۴۰. ذیل کلمه خانقه.
الخانقه تأنیث الخانق و هو متعبّد للکرامیه بالبيت المقدس.

بخش ۵

آیین تصوّف در بغداد و رابطهای آن

پس از فتوحات ارضی که در سده نخستین، به وسیله مسلمانان پدید آمد، کیفیت و شناخت مکتب دینی اسلام و خدای یگانه آن از طریق قرآن و احادیث، در برابر ساکنین نواحی مختلف قلمرو اسلامی قرار گرفت. مردم این مناطق دارای سوابق فرهنگی و آیینهای زردشتی و مسیحی و بودایی و جز آن بودند. طبیعی است که برای شناخت این آیین جدید، تجزیه و تحلیل آغاز گشته و برای بازشناسی مسائل آن قالبهای مختلف مذهبی مقیاس سنجش قرار می گیرد و با چنین مقایسه ای برخی از مسائل اسلام از بساطت و سادگی اولیه خود خارج شده، دچار برخی پیچیدگیها می گردد، چنان که درباره موضوع توحید و یکی دانستن خدا و صفات خداوندی مسائل فراوانی مطرح شده و درگیریهای کلامی بسیاری به وجود آمده است.

یکی از ابعاد این مباحثات پیدایش گروه معتزله و سخنان آنان درباره توحید است.

همچنین مسائل سیاسی روز و وجود فرقه های مختلف اسلامی، مانند خوارج و شیعه و معتزله و جز آن، و ترجمه کتابهای مختلف دینی و فرهنگی به زبان عربی، و در آمیختن فرهنگها با یکدیگر، در مرکز خلافت اسلامی، نهضت تازه ای به وجود آورد، که موضوع تصوّف نمودار بخشی از آن حرکت کلی و جمعی بود.

قبل از پایان قرن دوم هجری، افرادی که تمایلات عارفانه داشتند در

خانقاهها و مناطق آن ۱۶۱

مساجد و منازل گرد آمده درباره روح اسلام گفتگو می کردند. پس از آن با ظهور معروف کرخی ۲۰۲ سر سلسله غالب سلاسل صوفیه، مسلک تصوف در بغداد نوعی استقلال پیدا کرده به سیر و حرکت خود ادامه داد.

کمی بعد از آن گروه عارفان و صوفیان و دوستان آنان، به سبب تفاوت اندیشه ای که با دیگران داشتند، جمع خود را از گروه فقیهان و متکلمان جدا کرده و حلقه گفتگوی مستقلی تشکیل دادند و کم و بیش به دعوت دیگران نیز پرداختند.

عبدالله بن محمد درباره یکی از این حلقه های منعقد شده در جامع بغداد می گوید:

«هر که همنشین شایسته می خواهد به حلقه مُسیر بن کدام بیاید، زیرا آن حلقه دارای بزرگی و وقار است و افراد آن از پارسایان و برجستگان اند.»^۱
در جریان این دعوتها و طرح برخی مسائل، گاهی بین فقیهان و صوفیان گفتگو و اختلافی پیش می آمد که به نظر فرمانروایان وقت، برای جامعه اسلامی، یا حداقل برای دستگاه خلافت زیان بار تشخیص داده می شد، در نتیجه برخی از بزرگان صوفی تحت تعقیب قرار می گرفتند. از جمله ذوالنون مصری ۲۴۵ هـ. به زندانه متهم شده و در سال ۲۴۰ هجری دستگیر و به بغداد آورده شده و زندانی گردید.^۲ همچنین بنا به سعایت غلام خلیل ۲۶۲ هـ. حکم قتل عده ای از بزرگان صوفیه، به تهمت زندانه، از سوی خلیفه وقت صادر گردید.^۳

به سبب این سختگیریها، صوفیان دعوت آشکار خود را ترك کرده و به فعالیت پنهانی می پردازند و در خانه ها گرد آمده و مذاکره می کنند. از جمله ابوالحسن سری سقطی ۲۵۳ هـ.، اُستاد جنید ۲۹۸ هـ. شغل خود را رها کرده و در خانه می نشیند^۴ و علاقه مندان به مسلک تصوف برای گفتگو به منزل او

۱. حلیه الاولیاء، ج ۷، صفحه ۲۱۹.

۲. حُسن الحاضر، ج ۱، صفحه ۲۹۲.

۳. نك. كشف المعجوب، صفحه ۱۷۳-۱۷۲.

۴. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۲، صفحه ۷.

۱۶۲ تاریخ خانقاه در ایران...

رفت و آمد می کنند.

در یکی از همین مجالس که در منزل خیر نساج تشکیل شده بود، شبلی ۳۳۴ هـ. به تصوف علاقه مند شده و بدان می گروید.^۵

همین شبلی پس از عضویت در مسلک تصوف با يك حالت بی پروایی و به صورتی علنی به بیان مطالب عرفانی می پردازد. و جنید ۲۹۸ هـ. درباره او می گوید:

«ما این علم در سردابها و خانها می گفتیم نهان، شبلی آمد آن را با سر منبر بُرد و بر خلق بوغست بشنیع.» [= بگسترد بشتاب]^۶

به هر حال با وجود تمام سختگیریها منطقه بغداد به سبب مرکزیت و جامعیت خاص خود همچنان ستاد عملیات مسلک تصوف بود و برخی از عارفان را از اقصای نقاط قلمرو اسلامی به خود جذب می کرد. از جمله عده ای از صوفیان خراسان به بغداد وارد شده و در آنجا به تکمیل اندیشه های عرفانی و نشر عقاید خویش می پرداختند.^۷ و نهال عرفان آن منطقه را پُر بارتر می ساختند.

رباطها و خانقاههای منطقه بغداد

اینک پس از بیان اجمالی از موقعیت مسلک تصوف در بغداد، موضوع مراکز و کانونهای تجمع صوفیان را مورد بررسی قرار می دهیم.

با آنکه برخی از صوفیان به سبب پشمینه پوشی و سخنان خاص خود، شناخته شده و رهبران برجسته آنان نیز کاملاً مشخص بودند، ولی در شهر بغداد به جز قبرستان و مسجد شونیزیه، که ویژه صوفیان بود،^۸ مرکز تجمع رسمی و معروفی، به نام خانقاه و رباط برای سالکان وجود نداشت، حتی در قرن پنجم

۵. نفحات، صفحه ۱۸۰.

۶. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۲.

۷. نك. نفحات، صفحه ۲۸۳.

۸. معجم البلدان، ج ۳، صفحه ۳۷۴.

خانقاهها و مناطق آن ۱۶۳

هم، شخصی به یکی از مریدان بوسعید ۴۴۰ هـ. که نیت خانقاه سازی دارد می گوید: برین سوی آب ثرا میسر نگرود که این جا مردمانی منکر باشند.^۹ و یعقوبی ۲۸۴ هـ. هم در حالی که مساجد و حمامها و سایر ابنیه شهر بغداد را در کتاب خود نام می برد، ذکری از صومعه و خانقاه و رباط ندارد.^{۱۰} همچنین کتابهای قوت القلوب و اللّمع وحلیۃ الاولیاء و رسالۃ قشیری به آنکه به بسیاری از مسائل تصوّف و شرح حال و گفتار صوفیان می پردازند، اشاره ای به خانقاه و رباط و مقیمان آنها ندارند. فقط گاهی سخن از تجمع صوفیان در یکی از منازل به میان می آید از جمله ابوالقاسم قشیری ۴۶۵ هـ. به حلقۃ سماعی که صوفیان در خانه حسن قزّاز منعقد کرده بودند، اشاره می کند.^{۱۱} در واقع تا قرن چهارم هجری، برای مسلک تصوّف، در بغداد مرکزی رسمی وجود نداشته است.

واژه رباط و کاربرد آن

اینک قبل از شرح مراکز صوفیان در ناحیه بغداد، درباره کلمه رباط توضیح مختصری قابل یادآوری است؛ بنا به نوشته دکتر مصطفی جواد:

«واژه رباط کلمه ای عربی بوده و ضمناً با مسئله مجاهدت و معنویت مناسبتی هم دارد، بنابراین در منطقه بغداد، این کلمه درباره مرکز تجمع صوفیان به کار برده شده است و منطقه حجاز هم که از نظر سیاسی و دینی و فرهنگی وابسته به حوزه عراق بوده، کلمه رباط را استعمال کرده است.»^{۱۲}

همچنین در منطقه شام و مصر هم، هر دو واژه خانقاه و رباط به کار رفته است. در منطقه فارس هم بیشتر واژه رباط به جای کلمه خانقاه به کار برده شده

۹. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۴.

۱۰. البلدان، یعقوبی، ترجمه آیتی، صفحه ۲۲.

۱۱. نک. ترجمه رسالۃ قشیری، صفحه ۶۱۶.

۱۲. مجله سومر، جزء ثانی، جلد دوم، ۱۹۵۴، صفحه ۲۱۹.

۱۶۴ تاریخ خانقاه در ایران...

است. زیرا از نظر جغرافیایی به شهر بغداد مرکز خلافت اسلامی، نزدیک بوده و تا حدی هم تحت تأثیر مسائل فرهنگی آنجا قرار داشته است.^{۱۳}

نخستین رباط شهر بغداد

در مورد پیدایش نخستین کانون صوفیان، در شهر بغداد، با آنکه به معروف کرخی ۲۰۲ هـ. نسبت داده شده که مسافری وارد خانقاه او شد^{۱۴} و جنید ۲۹۸ هـ. هم کسی را در رباطش پناه داد.^{۱۵} نمی توان استنباط کرد که آنان دارای مرکزی گروهی به معنی خانقاه بوده اند، حتی هنگام تأسیس نخستین رباط هم، هدف ایجاد مرکزی برای اقامت و تغذیه صوفیان نبوده بلکه ساختمانی به منظور مسجد و مدرّس و مسکن برای مرد پارسایی به وجود آمده بود.

در تاریخ بغداد آمده است:

نخستین رباط بغداد که نامش رباط زوزنی است، در مقابل جامع منصور قرار داشت، و محل آن قطعه زمینی بود که به سال ۲۶۱ هـ. برای استفاده عمومی به صورت مُصلّی درآمد بود.^{۱۶} پس از آن در قرن چهارم برای ابی الحسن علی بن ابراهیم زاهد بصری ۳۷۱ هـ. در آنجا رباطی بنا شد، سپس علی بن محمود بن ابراهیم زوزنی صوفی ۴۵۱ هـ. در توسعه آن بنا کوشید و آنجا به نام وی به رباط زوزنی معروف شد، ثُربت او نیز در آنجا قرار داشت و عده ای از صوفیان بعدی هم در آنجا به خاک سپرده شده بودند.^{۱۷}

رباط دیگری که از رباطهای اولیه بغداد به شمار می رود، رباط ابوسعید است. بانی این رباط دوست دادا ۴۷۹ هـ. یکی از مریدان ابوسعید ابوالخیر

۱۳. نك. بخش رباطهای منطقه فارس در همین نوشته.

۱۴. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۴۳.

۱۵. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۳۲۴.

۱۶. نك. تاریخ بغداد، ج ۱، صفحه ۱۰۸.

۱۷. نك. انساب سمعانی، ج ۶، صفحه ۳۴۴، ذیل واژه زوزنی؛ همچنین تاریخ بغداد، ج ۱۲، صفحه ۱۱۵.

خانقاهها و مناطق آن ۱۶۵

است. او در قطعه زمینی که از طرف دستگاه خلافت بغداد، در کنار نهر مُعلی بیرون شهر بدو داده شده بود، با فعالیت شخصی و کمک دیگران، آن را بنیاد کرد. کیفیت بنای آن در کتاب اسرار التوحید ذکر شده است.^{۱۸}

درباره شیخ عبدالقادر گیلانی (۵۶۱-۴۷۰ هـ.) هم آمده است که او در خارج شهر بغداد رباطی داشته و در آنجا مجلس می‌گفته و مردم را ارشاد می‌کرده است.^{۱۹}

پس از آن هم توسط خلفای عباسی و همسران خلفا و اُمرا و بزرگان دستگاه خلافت و دیگران، در بغداد رباطهایی بنا می‌شود، که ذکر کیفیت بنا و مورد استفاده آنها، در کتابهایی مانند مرآت الجنان یافعی ۷۶۸ هـ. و حوادث الجامعة ابن فوطی و معجم الالقاب و کتابهای دیگر آمده است و ابن السّاعی کتاب ویژه‌ای در این مورد به نام اخبار الرُّبط و المدارس تالیف کرده است.^{۲۰} همچنین دکتر مصطفی جواد ضمن مقاله مُفصلی نام بیست و چهار رباط بغداد را تا اواخر قرن هفتم هجری ذکر می‌کند که از نظر بانیان رباطها و مطالب مربوط به رباط، حاوی اطلاعات مفیدی است.^{۲۱}

مسئله رباط سازی و اداره آنها در قرن ششم و هفتم بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد و کانونهای رباطی یکی از مؤسسات مهم اجتماعی به شمار می‌رود. برخی از خلفای بغداد به اقتضای موقع، رباطهایی بنا کرده^{۲۲} و مشایخی را برای مدیریت آنها انتخاب می‌کنند، برخی از این مشایخ هم سمت شیخ

۱۸. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۶-۳۶۴.

۱۹. نك. نفحات، صفحه ۵۱۱.

۲۰. مقدمة الجامع المختصر، صفحه ص.

۲۱. مجلة سومر، جزء دوم، جلد دهم، ۱۹۵۴ - الربط البغداديّة و اثرها في الثقافة الاسلاميه، صفحه ۲۴۹-۲۱۸؛ همچنین در کتاب دلیل خارطة بغداد، نام شصت رباط و پنج زاویه از صفحه ۲۵۰ تا ۲۵۳ ذکر شده است، تالیف الدكتور مصطفی جواد و الدكتور احمد سوسه، چاپ عراق، ۱۹۵۸.

۲۲. نك. الحوادث الجامعة، صفحه ۲ / ۸۷ / ۲۸۵.

۱۶۶ تاریخ خانقاه در ایران...

الشیوخی دارند یعنی چندین رباط را سرپرستی می‌کنند.^{۲۳}
این رباطهای دولتی به سبب وسعت مکانی و پشتوانه اقتصادی جامعیت بیشتری دارند، از جمله آشپزخانه آنها مرتب تر است و قدرت پذیرایی فراوانی دارد تا جایی که گاهی از مهمانان خلیفه هم در آنجا پذیرایی می‌شود.
دکتر مصطفی جواد نوشته است:

«الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. به سال ۵۸۴ هجری رباط خلاطیه را در ساحل دجله می‌سازد و هنگام افتتاح آن جشنی برپا می‌کند. در آن جشن سی هزار مرغ و پانزده هزار ظرف برای غذا به کار می‌رود و متناسب با آن، شیرینی و چیزهای دیگر نیز تهیه می‌شود. خلیفه برای این رباط و آرامگاه مجاور آن که مربوط به سیده سلجوقی همسرش بود، اوقاف فراوان و بُرِها و پیر درآمدی را وقف می‌کند. پس از او خلیفه المستنصر بالله ۶۴۰ هـ. هم در همین رباط و رباط سیده زُمرّد ۵۹۹ هـ. از امیر رکن الدّین اسماعیل، فرمانروای موصل که در سال ۶۳۳ هـ. به بغداد آمده بود، پذیرایی می‌کند.»^{۲۴}

رباطهای بغداد در این دوره، علاوه بر خاصیت خانقاهی خود، مرکزی بود برای آموزش علوم اسلامی و بحث و مناظره مسائل معنوی، همچنین محلّی برای وعظ و ارشاد اجتماعی و جایی برای مطالعه و استنساخ و تألیف و تصنیف کُتب و ضمناً جایی آرام و دور از غوغای عام، برای اقامت. به همین علت برخی از عارفان ایرانی به بغداد رفته^{۲۵} و در این رباطها به بررسی مطالب و مسائل عرفانی می‌پرداختند و گاهی هم به سرپرستی امور رباطها منصوب می‌شدند. ابوالبرکات محمد بن ابی الفضائل میهنی، شیخ رباط بسطامی^{۲۶} و شیخ الشیوخ

۲۳. شیخ شهاب الدین سهروردی از طرف خلیفه الناصر لدین الله و شیخ شمس الدین ابوالمظفر از سوی خلیفه مستعصم دارای سمت شیخ الشیوخی بودند. نک. *الحوادث الجامعه*، صفحه ۷۴/۲۸۴.

۲۴. *مجله سومر*، جزء ثانی، جلد دهم، ۱۹۵۴، صفحه ۲۳۳-۲۳۴.

۲۵. نک. *الحوادث الجامعه*، ابن فوطی، به اهتمام دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۳۵۱ هـ. ق.، صفحه ۱۳۴.

۲۶. *الجامع المختصر*، صفحه ۱۳۹.

خانقاهها و مناطق آن ۱۶۷

ابوالحسن عبداللطیف نیشابوری متولی رباط المقتدی^{۲۷} و ابو عمر عثمان همدانی ۶۰۵ هـ. شیخ رباط شونیزیه^{۲۸} و ابوطالب سعد بن یزدی ۶۳۷ هـ. شیخ رباط الخلاطیه^{۲۹} و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. شیخ رباط مرزبانیه از آن جمله‌اند.^{۳۰}

پس از سقوط خلافت عباسی، به سال ۶۵۶ هجری، اوضاع رباطها نیز آشفته می‌شود و رواج و رونق خود را از دست می‌دهد، چنان که در کتاب حوادث جامعه، که مطالب مربوط به مسلک تصوف را تا سال هفتصد هجری دنبال کرده است، جز چند نکته و اشاره مختصر، چیزی در این باره وجود ندارد. حتی خواجه نصیرالدین طوسی ۶۷۲ هـ. هم که از نظر سیاسی و معنوی، تقریباً قائم مقام خلفای عباسی گردیده بود، در سال ۶۷۲ هجری کسی را به سرپرستی رباط دولتی خلاطیه بغداد منصوب می‌کند که از وضع تصوف و آداب سیر و سلوک بیگانه و بی‌خبر بوده است.^{۳۱}

با این حال در عهد فرمانروایی ایلخانان هم، چند رباط و خانقاه بنا می‌شود که از جمله آنها رباط ناصرالدین قتلق شاه ۶۸۸ هـ. است که به سال ۶۸۰ هـ. در کنار قبر سلمان فارسی بنا شده و قریه‌هایی از واسط و جاهای دیگر بر آن وقف می‌شود.^{۳۲} و هم او در بصره رباط و حمامی بنا کرده و درآمد حمام را بر رباط وقف می‌کند.^{۳۳} همچنین بر آرامگاه بولغای خاتون، دختر امیرتسو هم به سال ۷۰۸ هـ. خانقاهی بنا شده و تولیت آن به عهده خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. محول می‌شود.^{۳۴} و خواجه رشیدالدین هم، خانقاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. را بازسازی کرده و املاکی را که در هند

۲۷ و ۲۸. همان، صفحه ۲۳ و ۲۲.

۲۹ و ۳۰. الحوادث الجامة، صفحه ۷۳ و ۱۳۴.

۳۱. نك. الحوادث الجامة، صفحه ۳۸۱.

۳۲ و ۳۳. همان، صفحه ۴۱۷ و ۴۵۹.

۳۴. نك. تاريخ ألبانیتو، به اهتمام مهین همبلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، صفحه ۸۲.

۱۶۸ تاریخ خانقاه در ایران...

داشته بر آن وقف می‌کند.^{۳۵} و بنا به دستور غازان خان ۶۹۰ هـ. هم خانقاهی در بغداد و دارالسیاده و خانقاهی در نجف ساخته می‌شود.^{۳۶} همچنین مولانا نورالدین عبدالرحمن بن عمر الطیاری ۷۲۰ هـ. در کنار دارالخلافه رباطی بنا کرده و خود بر مسند شیخی آن می‌نشیند و سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ. هر ساله هفتاد یا نود هزار دینار برای او می‌فرستد.^{۳۷} حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. هم در يك حالت کلی گویی اشاره می‌کند که: «در او [بغداد] مدارس و خانقاهات بسیار است.»^{۳۸}

علاوه بر شهر بغداد، در مناطق اطراف آن هم خانقاههایی وجود داشت، که از جمله آنها خانقاه جُئینه در شهر اربل، ساخته امیر مظفرالدین کوکبری ۶۳۰ هـ. بود. هم او دهی نیز برای هزینه‌های جاری آن وقف کرده و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. هم مدتی به سرپرستی آن گمارده شده بود.^{۳۹} همچنین خاتون توتاکج، دختر هلاکوخان ۶۶۲ هـ. مغول هم در خفتیان اربل مدرسه و رباطی بنا کرده بود.^{۴۰}

باری، موضوع رباط سازی در بغداد و مناطق اطراف آن و فعالیت‌های خانقاهی، به سبب پذیرش اجتماعی، همچنان تا مُدتها دنبال می‌شده است. ولی رفته رفته با از بین رفتن دستگاه خلافت عباسی و فقدان مرکزیت سیاسی شهر بغداد، مسئله تصوف و بنای رباطهای مناسب هم در آنجا، اهمیت دیرین خود را از دست داده و دچار فترت می‌گردد.

۳۵. نك. مكاتبات رشیدی، به اهتمام محمد شفیعی، چاپ لاهور، ۱۹۴۵ م.، صفحه ۲۳۲.

۳۶. نزهة القلوب، صفحه ۱۳۴.

۳۷. تلخیص مجمع الآداب جزء رابع، قسم اول، صفحه ۱۷۲.

۳۸. پیشین، صفحه ۱۳۶. شیروانی هم نوشته است: «اکثر صاحبان سلاسل طریقت [در شهر بغداد] طرح خانقاه انداخته‌اند، اکنون که سنه هزار و دوست و چهل و دو هجری است، مساجد رفیع و خوانات منیع [در بغداد] از شماره بیرون است.»، حقائق السیاحه، صفحه ۱۵۸-۱۵۷.

۳۹. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۳۱-۱۲۵.

۴۰. تلخیص مجمع الادب، جزء رابع، قسم اول، صفحه ۲۳۳.

بخش ۶

رباطهای شهر مکه

یکی از مراکز مُهم صوفیان پیرامون حرم کعبه بود. کعبه خانه خدا و مرکز توجه مسلمانان و بهترین محلّ اعتکاف و عبادت و سکونت بود. بنا به نقلِ شیخ شهاب الدّین سهروردی ۶۳۲ هـ. حسنِ بصری ۱۱۰ هـ. نخستین صوفی را در هنگام طواف کعبه ملاقات می‌کند.^۱

صوفیان ضمن مسافرت به مکه مدّتی را در آنجا به سر برده و در کنار هم جمع می‌شدند و حلقه‌های مصاحبتی به وجود می‌آوردند.

عبدالرحمن سلّمی می‌نویسد:

«یکی از حلقه‌های صوفیان به مدیریت ابوعمر و الزّجاجی ۳۴۸ هـ. با حضور کتّانی و نهرجوری و مرتّش و مشایخ دیگر در کنار خانه کعبه تشکیل گردیده بود.»^۲

شیخ عطار ۶۲۷ هـ. هم، در ضمن شرح حال ابوالحسن حُصری می‌نویسد:

«احمد نصر را به سبب آنکه با بودن دویست و هشتاد پیر در حرم، حدیثی کرده بود، از آن جا راندند.»^۳

۱. نك. عوارف المعارف، باب ششم، صفحه ۶۳.

۲. طبقات الصوفیه، سلّمی، صفحه ۴۳۱.

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۲، صفحه ۲۴۲.

۱۷۰ تاریخ خانقاه در ایران...

علاوه بر صوفیان، بعضی از مسلمانان هم مدتی را در شهر مکه به سر برده و به لقب جارالله مُلقب می شدند.^۴ همچنین عده بسیاری از مسلمانان، همه ساله به زیارت بیت الله می رفتند. این افراد و گروهها هر يك متناسب با وضع خویش، به مسکن احتیاج داشتند و یکی از ضروری ترین اقدامات سودمند، ایجاد ساختمانهایی بود که مسلمانان مُقیم و مسافر در آن سکونت کنند.

در کتاب اخبار مکه، که مُشتمل بر چند کتاب، و یکی پس از دیگری تألیف شده، نام پنجاه رباط بنا شده در شهر مکه آمده است.^۵

این رباطها برخی مخصوص صوفیان و بعضی به مسلمانان زائر اختصاص داشت و مورد استفاده آنها هم در کتیبه بنا ذکر شده بود، چنان که یکی از آنها مخصوص صوفیان مجرد و یکی مخصوص زنانِ صوفی و یکی مخصوص صوفیان حنفی مذهب^۶ و یکی مخصوص زنانِ صوفیه شافعی مذهب^۸ بود.

از جمله: در کتیبه رباط حافظ ابی عبدالله ابن منده اصفهانی ذکر شده بود که: مسافران اصفهانی چهل روز و دیگران ده تا بیست روز می توانند در آن اقامت کنند.^۹

رباطهایی که مخصوص صوفیان بنا شده بود عبارت بودند از:

۱. رباط شیخ ابوالقاسم سیراقی، ساخته شده در سال ۵۲۹ هـ. ویژه صوفیان عراقی.

۲. رباط قاضی القضاة عبدالرحیم مراغی، بنا شده در سال ۵۷۵ هـ. برای

۴. شیخ مرشد ۴۲۶ هر ساله مبلغی برای مجاوران مکه پول می فرستاد، فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۷-۱۹۱.

۵. نک. شفاء الغرام باخبار بلد الحرام، تألیف ابی الطیب محمد بن الفاسی، چاپ مصر، ۱۹۵۶، ج ۱، صفحه ۲۳۷-۲۳۰.

۶ و ۷ و ۸ و ۹. اخبار مکه، ج ۲، صفحه ۱۴۴ / ۱۱۲ / ۱۱۵ / ۱۰۹ / ۱۰۸.

۱۰. پیشین، ج ۱، صفحه ۳۳۲.

خانقاهها و مناطق آن ۱۷۱

صوفیان و مسافران عرب و عجم.^{۱۱}

۳. رباط سیده زُمرّد مادر خلیفهٔ عباسی، الناصر لدین الله، بنا شده در سال

۵۹۹ هـ. برای صوفیان پرهیزگار.^{۱۲}

۴. رباط شاه شجاع مظفری، ساخته شده در سال ۷۷۱ هـ. که مخصوص

ایرانیان و هندیان بود و دیگران حق سکونت در آن را نداشتند.^{۱۳}

۱۱ و ۱۲ و ۱۳. / اخبار مکه، تالیف محمد بن عبدالله الارزقی، به اهتمام و مستفید، چاپ آلمان در ۴ جلد،

۱۸۵۸ م. ج ۲، صفحه ۱۱۱-۱۰۸.

بخش ۷

خانقاههای کشور مصر

با آنکه موضوع این رساله، تاریخ خانقاه در ایران است و مسئله خانقاههای مصر مورد توجه نیست، ولی از آن نظر که برخی از مدیران خانقاهها و صوفیان ساکن خانقاه در مصر، از ایرانیان بوده اند و از طرفی یکی از ارکان اصلی مسلک تصوف، سیر در آفاق و انفس و جهانگردی است، نقل مختصری از نوشته مقریزی ۸۶۵ هـ. و بررسی خانقاههای مصر، می تواند توضیح و مقایسه ای بر این نوشته باشد.

صلاح الدین ایوبی فرمانروایی از نژاد کُردان، نخستین خانقاه رسمی مصر را در سال ۵۶۹ هـ. بنیاد کرده و حمام و مطبخی در کنار آن می سازد، همچنین برای آن رهبری تعیین کرده و اوقافی برقرار می سازد. این محل به نام دَوْبَرَةُ الصَّوْفِیِّه مشهور می گردد.^۱

سیوطی درباره آن می نویسد:

«این نخستین خانقاه رسمی است که دارای شیخ الشیوخ می باشد.»^۲
پس از آن خانقاهها و رباطها و زاویه های مُتَعَدِّد دیگری هم ساخته می شود که برخی از آن کانونها مخصوص صوفیان ایرانی است. از جمله: شیخ حسن جوالقی ۷۲۲ هـ. زاویه قلندریه را در خارج قاهره، برای درویشان قلندری بنا

۱. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۷۴.

۲. حُسن المحاضر، ج ۲، صفحه ۱۸۷.

خانقاهها و مناطق آن ۱۷۳

می‌کند.^۳ زاویه ابراهیم صانع هم محل سکونت درویشان عجم بوده و شیخ عزالدین عجمی ۷۲۳ هـ. استاد موسیقی در آنجا سکونت می‌کرده است.^۴ همچنین ملک ناصر قلاوون در سال ۷۶۰ هـ.، برای سکونت شیخ تقی الدین رجب بن شیرک عجمی، زاویه‌ای می‌سازد که آن زاویه و ساختمان قبه نصر - که آن هم از بناهای ملک ناصر بوده - همواره مرکز سکونت و استفاده فقرای عجم قرار می‌گرفته است.^۵

برخی از ایرانیان هم مانند: قوام‌الدین عبدالمجید شیرازی^۶ و شیخ شمس‌الدین محمود اصفهانی^۷ به مدیریت بعضی از خانقاهها منصوب می‌شوند. در سفرنامه ابن بطوطه از خانقاههایی در مصر نام برده می‌شود که مدیران آنها از ایرانیان بوده‌اند و بنا به تعبیر او، علت این کار آن بوده که ایرانیان در مذهب تصوف مهارت دارند.^۸

مقریزی ۸۴۵ هـ. در کتاب خویش در بخش خانقاههای مصر، شرح کاملی از بانیان و امور مالی و سرپرستان و مقیمان آنها بیان می‌کند. او در بخش خوانك، ۲۳ خانقاه و در مورد رباطات ۱۲ رباط و در قسمت زوایا از ۲۶ زاویه نام برده است.^۹

هم او در مورد خانقاه سرباقوس می‌نویسد:

«ملك ناصر محمد بن قلاوون بنای آن را از سال ۷۲۳ هـ. آغاز کرده و در سال ۷۲۵ هـ. به پایان برد. این خانقاه برای خلوت صوفیان صد حجره داشت و در کنار آن مسجد و حمام و مطبخ نیز ساخته شده بود. ساکنین آن کاملاً در

۳. پیشین، صفحه ۴۳۳.

۴. همان، صفحه ۴۳۴.

۵. همان، صفحه ۴۳۳-۴۳۲.

۶ و ۷. خط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲ صفحه ۴۲۳ و ۴۲۵.

۸. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۰.

۹. پیشین، از صفحه ۲۷۱ تا صفحه ۳۰۶.

رفاه بودند و احتیاجات آنان از نان و گوشت و شیرینی و روغن و صابون و حقوق ماهیانه و جامه‌های زمستانی و تابستانی و میوه‌های مربوط به فصل تهیه می‌شد، به طوری که ساکنان خانقاه از نظر گذران زندگی به چیزی و جایی نیاز نداشتند تا از خارج تهیه کنند و با خاطری جمع به عبادت می‌پرداختند.^{۱۰}

همچنین دربارهٔ خانقاه رکن‌الدین بی‌برس که در سال ۷۰۹ هـ. بنا شده و یکی از خانقاه‌های وسیع و مهم مصر بوده، می‌نویسد:

«این بنا مجتمعی بود، مشتمل بر يك خانقاه وسیع برای اقامت صوفیان و يك رباط برای سکونت سپاهیان و آرامگاهی برای بانی آن، و نیز مطبخی برای تهیهٔ غذا. برای ادارهٔ این مجتمع ساختمانی، تعدادی زمینهای زراعتی و تعدادی باغ در مصر و چند منبع مهم درآمد دیگر، واقع در دمشق، وقف شده بود. ساختمان خانقاه برای سکونت چهار صد تن صوفی و رباط برای صد نفر سپاهی گنجایش داشت. در بخش آرامگاه هم جلسهٔ درس قرآن و حدیث دایر شده و برای مُدرّس و طلبه، مُقرّری تعیین گردیده بود.»^{۱۱}

مقریزی در پایان شرح خانقاه‌های مصر می‌نویسد:

«به سبب مرگ بانیان و درگذشت مدیران و از بین رفتن موقوفات و قطع حقوق جاری بیشتر آنها در این زمان [عهد مقریزی] دچار آشفتگی گردیده و مُشرف بر ویرانی است.»^{۱۲}

۱۰. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۸۶-۲۸۴.

۱۱. همان، صفحه ۲۷۷-۲۷۶.

۱۲. همان، صفحه ۲۷۲ و ۲۸۳ و ۲۸۴.

بخش ۸

خانقاههای ترکیه

یکی از وقایع مهم دوره سلطنت آلب ارسلان جنگهای ایران و روم است که به سال ۴۶۳ هـ. اتفاق افتاد.^۱ به دستور خواجه نظام الملک طوسی ۴۸۵ هـ. دسته‌ای از ترکمانان سلجوقی برای تسخیر ایالات شرقی دولت بیزانس به سوی آسیای صغیر روانه شدند و با پیکارهای پی در پی، آنجا را به تصرف درآورده و حکومت سلاجقه روم را بنیاد کردند و پس از آن فرهنگ و تمدن اسلامی و ادب پارسی به جای فرهنگ یونانی در آن سرزمین منتشر گردید. هنگامی که سرزمینهای شرقی ایران مورد تجاوز تاتاران قرار می‌گرفت، منطقه روم برای فراریان ایرانی پناهگاه مناسبی بود. بدین سبب از قرن هفتم به بعد، عده‌ای از بزرگان ایرانی در آنجا گرد آمده و با تخصصی که داشتند، هر يك به یکی از امور مهم اجتماعی مشغول شدند.

افلاکی می‌نویسد:

«امیر تاج الدین معتز خراسانی، قاضی شهر قونیه^۲ و شمس الدین اصفهانی حاکم شهر قیصریه بودند.»^۳

۱. نك. الكامل، تالیف ابن اثیر، ج ۱۰، صفحه ۶۷-۶۵؛ وقایع سال ۴۶۳، چاپ بیروت، ۱۹۶۶، در ۱۲ جلد.

۲ و ۳. مناقب العارفین، تالیف افلاکی، به تصحیح تحسین یازیچی، چاپ انجمن ترك آنقره در ۲ جلد، ۱۹۵۹ م. ج ۱، صفحه ۶۰-۲۳۹.

همچنین ابن بی بی، کتاب تاریخ خود را به فارسی می نویسد، عارف و شاعر بزرگ جلال الدین مولوی، کتاب مثنوی و دیوان شمس را پدید می آورد و به فارسی مجلس می گوید، کتابهای ولدنامه و مناقب العارفین و رساله سپهسالار و کتابهای دیگر نیز به فارسی نوشته می شود.

عرفان سفر کرده ایرانی، برای توسعه مسلک تصوّف زمینه فراهم می کند. تا جایی که بنا به نوشته اسپنسر:

«عارفان گریخته از ایران با همکاری باباهای ترك در توسعه آیین تصوّف می کوشند^۴ و يك معنویت اشرافی و انجمن اخوت فرهنگی بنیاد می کنند.»^۵ افلاکی می نویسد که: «امیر تاج الدین معتز خراسانی از مریدان خاص مولاناست و در منطقه روم مدارس و خوانات و دارالشفاء و رباط می سازد.»^۶ هم او درباره معین الدین پروانه وزیر سلطان علاء الدین کیقباد می نویسد که: «با وجود او علماء و شیوخ در مدارس و خوانات مرقه اند و مجتمع.»^۷ هم این وزیر، برای فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. در شهر توقات خانقاهی می سازد.^۸ به سبب رواج و رونق آیین تصوّف در قرن هفتم و هشتم، در منطقه ترکیه، سلسله های متعددی به وجود می آید و هر يك در راه اشاعه طریقت خویش، کانونهای دعوتی تأسیس می کنند.

الیاس خراسانی ۶۵۷ هـ. در آماسیه، خانقاه مسعودیه را بنا کرده و به ارشاد می پردازد.^۹ سلسله بکتاشیه، توسط حاج بکتاش ولی نیشابوری ۷۳۸ هـ. در منطقه غربی ترکیه تأسیس شده، سپس در مناطق دیگر هم منتشر می شود.^{۱۰}

4 & 5. *The sufi orders*, p. 23, 74.

۶ و ۷. مناقب العارفین، ج ۱، صفحه ۲۳۹ و ۱۰۷.

۸. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۲۵۵.

۹. تصوّف تاریخی (به زبان ترکی) محمد علی عینی، چاپ کتابخانه سوری، استانبول، ۱۳۴۱، صفحه ۱۷۵.

۱۰. دائرة المعارف اسلام، ترجمه عربی، ج ۳، صفحه ۳۷، ذیل کلمه بکتاش.

خانقاهها و مناطق آن ۱۷۷

و پادشاهان عثمانی، برای پیروانِ طریقهٔ بکتاشیهٔ تکیه‌های بسیار می‌سازند و موقوفاتی برای آنها مقرر می‌دارند.^{۱۱}

یکی از سلسله‌های مهمِ طریقت هم، سلسلهٔ مولویه است که توسط جلال‌الدین مولوی بلخی ۶۷۲ هـ. بنیاد می‌شود و در طول تاریخ حیات خویش به توسعهٔ قابل توجهی می‌رسد و به وسیلهٔ مریدان و برخی از فرمانروایان، در مناطق مختلف، مولوی خانه‌ها ایجاد می‌گردد. مولانا خود در مدرسه به ارشاد مریدان و دیدار دوستان می‌پردازد. و فرزندان او نیز در مدرسهٔ مولانا کار تربیتی او را دنبال می‌کنند.^{۱۲} ولی رفته رفته آرامگاه مولانا به صورت خانقاه درآمده و در کنار تربت او از واردین پذیرایی می‌شود.

بنا به نوشتهٔ سمرقندی: «سلطان روم اوقاف بسیاری بر آن وقف می‌کند».^{۱۳}

ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم چگونگی وضع تربت مولانا و کیفیت پذیرایی شدن خود را در آنجا بیان می‌دارد.^{۱۴}

ابن بطوطه در مسافرت خود به آسیای صغیر، از وضع خانقاهها و زندگی جوانمردان، شرح فراوانی بیان می‌دارد. او و همراهانش به هر جا که می‌رسند، در تکیه‌ها و زاویه‌ها منزل می‌کنند. در قونیه در زاویهٔ ابن قلمشاه^{۱۵} در آق سرا در زاویهٔ شریف حسین^{۱۶} در نکهده در زاویهٔ اخی جاروق^{۱۷} در قیصریه در زاویهٔ اخی امیرعلی^{۱۸} در گومش‌خانه در زاویهٔ اخی مجدالدین^{۱۹} و در ارزنجان در زاویهٔ اخی نظام‌الدین منزل می‌کنند.^{۲۰} و در شهرهای دیگر هم همه جا مهمان گروه جوانمردان اند و در تکیه‌های آنان بسر می‌برند.^{۲۱} حتی در مورد پذیرایی از آنان بین دسته‌های جوانمردان نزاع در می‌گیرد.^{۲۲}

۱۱. حدائق السیاحه، صفحهٔ ۱۲۸.

۱۲. نك. مناقب العارفين، ج ۲، صفحهٔ ۸۴۸.

۱۳. تذكرة الشعراء، صفحهٔ ۲۰۱-۲۰۰.

۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۱۸۷ و ۱۸۶ و ۱۸۸ و ۱۹۰ و ۱۸۹.

۱۷۸ تاریخ خانقاه در ایران...

علاوه بر نوشته ابن بطوطه، در قرون بعدی هم از کانونهای خانقاهی و دیگر اماکن ترکیه، آماری تهیه و در کتابها ثبت شده که گویا جای مبالغه و اغراق نیز در برخی از آنها خالی نمانده است. از جمله: در مجموعه و جنگی که به سال ۱۱۰۵ هجری مربوط می شود و تحت شماره ۱۹۹۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ثبت شده، در ضمن شرح آمار اماکن مختلف شهر قسطنطنیه آمده است که: استانبول دارای ۱۵۲۰ خانقاه و ۲۳۲۵ زاویه و ۱۲۲ بنای خیریه است که در آنها مستمندان اطعام می شوند.^{۲۳}

پس از آن به سال ۱۲۸۳ هجری مولوی خانه های موجود در ترکیه تحقیق و بررسی شده و به پنجاه واحد بالغ گردیده است و پژوهنده تا جایی که ممکن بوده پیر و رهبر هر کانون و تاریخ بنا و پیشینه آن را شرح داده است.^{۲۴}

۲۳. نك. تعليقات جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۹۳۸، همچنین فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

ج ۸، صفحه ۴۰۴.

۲۴. نك. شرح الاوراد (به زبان ترکی) تالیف قدرت الله افندی، چاپ ترکیه، ۱۲۸۳ ه. ق.، از صفحه

۴۳۰ به بعد.

بخش ۹

خانقاهای منطقه شام

منطقه شام علاوه بر موقعیت و مرکزیت باستانی و مذهبی خود، از سال چهارم هجری به عنوان مرکز حکومت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد و به سبب جاذبه سیاسی و علل دیگر، گروهی از ایرانیان به آن منطقه رفته و در آنجا ساکن می‌شوند.

یعقوبی می‌نویسد که:

«مردم بعلبک و طرابلس و جبیل و صیدا و بیروت، همه‌شان قومی از پارسیانند.»^۱

یکی از جاذبه‌های خاص منطقه شام، موضوع توجه به مسئله عرفان و آیین تصوف بود، چنان که بنا به برخی نظرات، نخستین کانون خانقاهی صوفیان در آنجا تأسیس گردید.^۲

پس از آن هم رابطه مداومی بین صوفیان ایرانی و عارفان ساکن منطقه شام برقرار بود و همواره بعضی از ایرانیان از موطن خویش به شام رفته و پس از يك دادوستد فرهنگی، به شهر خویش باز می‌گشتند. یا در همان جا ساکن می‌شدند.

نمونه بارز چنین پیوندی امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. طوسی است که مدت

۱. البلدان یعقوبی، ترجمه دکتر آیتی، صفحه ۱۰۶.

۲. همین نوشته، قسمت نخستین خانقاه.

۱۸۰ تاریخ خانقاه در ایران...

ده سال در منطقه شامات به سیر و سلوك عرفانی پرداخته و کتاب احیاء علوم الدین خویش را که از مهمترین کتابهای مسلک تصوّف به شمار می رود، در آنجا تألیف کرده است.

این تبادل مطالب عرفانی و طریقتی تا قرنهای همچنان استوار بوده و بعضی از ایرانیان در منطقه شام به خانقاه سازی و خانقاه داری مشغول بوده اند.^۳

نخستین خانقاه رسمی را ابوالقاسم سُمیساطی دمشقی ۴۵۳ هـ. یکی از دانشمندان و توانگران، در محل کاخ عبدالعزیزین مروان ۹۹ هـ. به نام خانقاه سُمیساطیه بنا کرده و بر صوفیان وقف می کند.^۴ پس از آن با توجّه و عنایت فرمانروایان بناهای خانقاهی گسترش می یابد و در دوره فرمانروایی خاندان نوریّه و صلاحیه، تعداد بیست و پنج رباط توسط عمّال دولتی در شهر حلب بنا می شود.^۵

ابن جبیر به سال ۵۸۰ هجری از منطقه شام دیدار کرده و درباره رباطهای آنجا می نویسد:

«کانونهای رباطی آنجا مانند کاخهایی است آراسته و تزیین شده، هر مسجد و مدرسه و خانقاه یا رباطی که ساخته می شود، پادشاه مبلقی را برای اداره آن وقف می کند.»^۶

نعیمی مؤلف کتاب الدّارس، خانقاههایی را که از آغاز قرن پنجم تا قرن هشتم در منطقه شام بنا شده ۲۹ خانقاه شمرده است.^۷ و محمد کردعلی هم در کتاب خطط شام خویش در ذیل کلمه رباط می نویسد:

«رباط را به ترکی تکیه و در پارسی خانکاه گویند و بین رباط و خانکاه و

۳. نك. خطط شام، ج ۶، صفحه ۱۵۰ تا ۱۵۶.

۴. الدارس، ج ۲، صفحه ۱۵۲-۱۵۱.

۵. نك. پیشین، صفحه ۱۴۴.

۶. رحلة ابن جبیر، صفحه ۲۸۴.

۷. الدارس، ج ۲، صفحه ۱۹۱-۱۳۹.

زاویه اختلافی وجود ندارد.^۸

سپس خانقاههای منطقه شام را برشمرده و نام سازندگان و سرپرستان آنها را بیان می‌کند. بنا به نوشته او، مجموع خانقاهها و رباطها و زاویه‌ها و تکیه‌های شام به ۲۴۲ واحد بالغ می‌گردد.^۹ در ذیل کلمه انطاکیه و طرابلس هم از ۶۵ کانون تصوف نام می‌برد که در طی تاریخ سرزمین شام، در عهد اسلامی، در آن منطقه بنیاد گردیده و از میان رفته است.^{۱۰} استاد دهخدا هم در لغت‌نامه ذیل واژه خانقاه، مطالبی را درباره تعدادی از خانقاههای شام، از کتاب خطط شام به فارسی ترجمه کرده است.

۸. خطط شام، ج ۵، صفحه ۱۲۸.

۹. همان، ج ۶، صفحه ۱۳۴ به بعد.

۱۰. همان

بخش ۱۰

مسلك تصوف در خراسان و خانقاههای آن

منطقه خراسان از نظر عرفان و تصوف حائز اهمیت شایانی بود، زیرا برخی از پایه‌گذاران واقعی مسلك تصوف اسلامی از آنجا برخاسته بودند و سهم خراسان در تصوف بیش از سایر مناطق اسلامی بود، حتی عده‌ای از بزرگان تصوف بغداد و مراکز دیگر هم زاده و پرورده سرزمین خراسان بودند. این منطقه در مورد مسائل نظری و جنبی تصوف هم، از مقدم‌ترین نواحی اسلامی بود، زیرا کتابهای اللمع سراج ۳۷۸ هـ. و التعرف کلابادی ۳۸۰ هـ. و طبقات الصوفیه سلمی ۴۱۲ هـ. و رساله قشیریه تألیف قشیری ۴۶۵ هـ. و کشف المحجوب هجویری ۴۶۵ هـ. که شامل مسائل تصوف و شرح حال صوفیان بود در این ناحیه تالیف و تصنیف گردیده بود. هجویری حتی به کتابهای پیش‌تر از این دوره نیز اشاره کرده و نوشته است.

«محمد بن علی الترمذی رح. [معاصر خسرویه متوفی ۲۴۰] نیز کتابی کرده است آن را بیان آداب المریدین نام کرده و ابوالقاسم حکیم سمرقندی رض [متوفی ۳۴۲ هـ.] و ابوبکر وراق [محمد بن عمر الترمذی مقیم بلخ، معاصر خسرویه] نیز اندرین معنی کتب ساخته‌اند.»

با آنکه منطقه خراسان خاستگاه مسلك تصوف اسلامی است.^۲ از جهاتی با

۱. کشف المحجوب، صفحه ۴۳۹.

۲. نك. سرچشمه تصوف از سعید نفیسی، صفحه ۲۰.

خانقاهها و مناطق آن ۱۸۳

راه و روش صوفیان در مناطق دیگر قلمرو اسلامی تفاوت‌هایی دارد. از جمله آنکه سلسله طریقتی مانند طریقه قادریه و رفاعیه و سهروردیه به وجود نمی‌آید تا به شکل سازمانی برجسته و کامل در آن قاعده و قانون ثابتی پدید آمده و با پیگیری دائمی دنبال شود و پس از آن تا قرن‌ها ادامه یابد.

در سرزمین خراسان افرادی مانند خرقانی و غزالی و دیگران پدید می‌آیند و در تعلیمات عرفانی سلسله‌های مختلف تأثیر می‌نهند ولی خود سلسله‌ای را پایه‌گذاری نمی‌کنند. دو متفکر عرفانی یکی شیخ عطار ۶۲۷ هـ. در نیشابور و دیگری جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قونیه به فاصله یک نسل پدید می‌آیند، یکی سلسله‌ای بنیاد می‌نهد که دنباله آن تا امروز کشیده شده و دیگری فقط عامل ارتزاق و بهره‌وری دیگران می‌گردد و از او سلسله‌ای به وجود نمی‌آید. اسپنسر در این باره می‌نویسد:

«علت دوام سلسله‌های تصوف در خارج از فلات ایران آن بود که اولاً مکاتب عرفانی به وسیله حکومتها تأیید می‌شد، در ثانی ریشه قبیلگی و تعصب پیروان، آنها را حمایت می‌کرد، در حالیکه مکتب‌های عرفانی ایرانی با دستگاه‌های حکومتی وابستگی نداشتند و زندگی قبیلگی هم در ایران معمول نبود و از طرفی ایرانیان به سبب سابقه فرهنگی خود، تن زیر بار سلوک و قبول ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا نمی‌دادند و حاضر نمی‌شدند از یک رشته دستورات و تشریفات از پیش ساخته و مقرر شده مکتب تصوف تبعیت کرده و مانند مرده‌ای در دست شوینده، از آزادی‌های خویش دست بردارند، نمونه بارز این تن زدن و عدم قبول مکتب ملامتیه خراسان است.»^۳

در تأیید چنین نظریه‌ای می‌توان گفت که اصولاً مسلک تصوف، مسیر آزادی و آزادگی است نه طریق قید و بند و اسارت و رعایت کردن حدود و رسوم پیران طریقت. نمونه دیگری هم که نظر یاد شده را تأیید می‌کند، گفتار هجویری ۴۶۵ هـ. در مورد اختلاف روش و آزاداندیشی صوفیان خراسان

3. *The sufi orders in Islam*, p. 16.

است. او در کتاب خود اشاره می‌کند که با بیش از سیصد تن از مشایخ صوفیه، در خراسان دیدار کردم هر يك از آنان مشربی داشتند.^۴

با وصف این اگر رهبر شایسته‌ای پیدا می‌شد صوفیان ایرانی در عین حفظ آزادیهای فردی در پیرامون او گرد آمده و از او پیروی می‌کردند. این رهبر هم فرد خودکامه و مستبدی نبود که نظریات خود را بر پیروان تحمیل کند، بلکه به صورت يك راهنمای معنوی و روحی آنان را مشتاقانه رهبری می‌کرد.

با چنین برداشتی از مسلك تصوف خراسان، واضح است که طریقه و سلسله ثابتی به وجود نمی‌آید، چنانکه ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. با آن همه قدرت رهبری و شایستگی سلسله‌ای به وجود نیاورد و طریقه و روش تربیتی‌اش با او بنیاد و بدو ختم شد. زیرا منشاء و محور حرکت صوفیان معاصر او وجود شیخ بود نه قانون ثابت و قاعده منظم و سلسله طریقتی او.^۵

باری، در دوره‌های نخستین، هدف از خانقاه رفتن، استفاده از مدیر و رهبر آن بود، نه سود جستن از مکانی خاص، زیرا وجود يك شیخ دانشمند و روان‌شناس و زبان‌آور و آشنا به مسائل عرفانی می‌توانست سبب گرایش عده‌ای گردد، نه آنکه خانقاهی بتواند صوفیان را جذب کند، در واقع حلقه صوفیان بر محور شخص رهبر استوار بود نه ساختمان.

هنگامی که خبر درگذشت بوسعید به نیشابور می‌رسد، نماینده امام قشیری ۴۶۵ هـ. به خانقاه بوسعید در نیشابور آمده و از قول امام قشیری به درویشان مُقیم در آنجا می‌گوید:

«اگر مقصود شیخ بود او رفت... اکنون شما را پیش من باید بود.»^۶

۴. نك. كشف المحجوب، صفحه ۲۱۶.

۵. ابوسعید در هنگام مرگ به خادم مخصوص خود، حسن مؤدب که در اندیشه فرو رفته بود می‌گوید: آیا بر جان ما ماهر چون با شطرنج اهوازی / چو ما را شاه مات آید تو را سیری شود بازی / اسرار التوحید، صفحه ۳۵۵.

۶. همان، صفحه ۳۶۸.

خانقاهها و مناطق آن ۱۸۵

در واقع هدف از تجمع در خانقاه استفاده از مسائل تربیتی بود و هر قدر رهبر دارای جامعیت بیشتری بود، افراد زیادتری در پیرامون او گرد آمده از او بهره مند می شدند.

با این حال گاهی عواملی چند از جمله عامل اقتصادی، یا پیوند داشتن با خاندانهای حکومتی سبب می شد که خانواده ای از يك رهبر عرفانی مانند فرزندان شیخ احمد جامی تا چند نسل از شهرت و بزرگی سر سلسله خود استفاده کرده، کم و بیش، خط او را دنبال کنند و به اصطلاح چراغ خانواده را روشن نگه دارند. یا سلسله ای مانند نعمت اللهی و جز آن به عللی شهرت و مریدان بسیار پیدا کرده و تا مدتها دوام پیدا کند.

اینک در دنباله این گفتار و شناختی اجمالی از مسلک تصوف خراسان، بحث خویش را در مورد خانقاههای منطقه خراسان شروع می کنیم.

خانقاههای منطقه خراسان

در بخش خانقاههای نخستین و مراکز کرامیان، به چندین کانون که در منطقه خراسان پدید آمده و مورد استفاده صوفیان قرار می گرفت اشاره شد. پس از آن هم در قرن چهارم و پنجم تعدادی خانقاه در نواحی مختلف خراسان به ویژه در نیشابور پدید آمده و به عنوان مرکز تجمع سالکان و صوفیان شناخته شد، منتهی آن مراکز به صورتی نبود که مریدان در آنجا به خلوت گزینی انفرادی بپردازند. یعنی برای چنین مقصودی بنا نشده بود، بلکه مرکز تجمعی بود که دسته ای از صوفیان در پیرامون رهبری گرد آمده بودند.

بنا به تعریف اسپنسر، آن مکان عبارت بود از:

«يك ساختمان که چند اطاق در پیرامون آن وجود داشت و مرشد و مریدان در آن جا جمع می شدند و به نماز و نیایش و مجلس گویی و سماع و مباحث عرفانی می پرداختند.»^۷

7. The sufi orders, p. 166.

مسئله خانقاه سازی و دنبال کردن مباحث عرفانی در شهر نیشابور، بیش از شهرهای دیگر منطقه خراسان مورد توجه بود، زیرا نخستین حکومت ایرانی پس از اسلام، در آغاز قرن سوم در شهر نیشابور توسط طاهریان به وجود آمده و به سبب همین موقعیت، آن شهر مرکز حلّ و عقد امور منطقه خراسان و کانون مسائل علمی و فرهنگی اسلامی، از جمله مسئله عرفان و تصوّف گردیده بود.

نخستین خانقاه رسمی و دارای برنامه، به ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. نسبت داده شده است.^۸ البته در زمان ابوسعید و پیش از او تعدادی خانقاه در نواحی مختلف خراسان به وجود آمده و به نام افرادی شناخته شده بود، که از میان معروفترین آنها خانقاه صندوقی و خانقاه سلمی است و نام صاحبان آنها هم در پی واژه خانقاه اضافه شده است. بدیهی است که چنین کانونی مرکزی وسیع و بزرگ نبود که با تشریک مساعی افراد بسیاری ساخته شده باشد یا فرمانروایی از محلّ اموال عمومی به ساختن آن فرمان داده باشد. تا در آنجا برنامه کامل خانقاهی اجرا گردد. به هر حال در کتاب اسرار التوحید و چند کتاب دیگر ضمن بحث از مطالب مختلف به نام خانقاههایی که در شهر نیشابور وجود داشته اند اشاره شده است و آنها عبارتند از:

۱. خانقاه ابوعبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ.^۹
۲. خانقاه امام قشیری ۴۶۵ هـ.^{۱۰}
۳. خانقاه عبدالله باکو [متوفی ۴۲۰ یا ۴۳۰ یا ۴۴۲ هـ.].^{۱۱}
۴. خانقاه بوعثمان حیری ۲۹۸ هـ.^{۱۲}
۵. خانقاه صندوقی^{۱۳}
۶. خانقاه علی صندلی^{۱۴}
۷. خانقاه ابو علی طرسوسی ۳۶۴ هـ.^{۱۵}
۸. نک. آثار البلاد قزوینی، ذیل کلمه خاوران، صفحه ۳۶۱-۳۶۲.
- ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴. نک. اسرار التوحید، صفحات ۲۲۲/۹۲/۹۳/۱۱۴/۲۳۶/۲۸۳.
- ۱۵ و ۱۶ و ۱۷. نک. مقدمه ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۱۹.

خانقاهها و مناطق آن ۱۸۷

۸. خانقاه ابوالفضل العمید خشاب^{۱۶}
۹. خانقاه محمود در سگه مسیب^{۱۷}
۱۰. خانقاه سراوی^{۱۸} که توسط ابوعلی دقاق ۴۰۶ هـ. استاد بو سعید و قشیری بنا شده بود، همچنین خانقاه احمد بن عبدالعزیز ملقبادی^{۱۹}.

ابوسعید و خانقاه او

در دنبال بررسی خانقاههای نیشابور، اینک به شرح خانقاه بوسعید، یعنی نخستین خانقاه رسمی می‌پردازیم.

از آن نظر که بوسعید ۴۴۰ هـ. رهبر برجسته مسلک تصوف منطقه خراسان و پایه‌گذار برخی برنامه‌های خانقاهی معرفی شده، لازم است در ضمن شرح خانقاه و برنامه‌های تنظیمی او، مطالب بیشتری بیان گردیده تا وضع داخلی خانقاه او در آغاز قرن پنجم هجری تا حدی شناخته گردد. زکریا قزوینی درباره او می‌نویسد:

«ابوسعید ابی‌الخیر نخستین کسی است که خانقاه بنا کرد و برای هر روز دو مرتبه سفره مرتب کرد و آداب صوفیه تمامی بدو منسوب است و نیز ترك دنیا از اوست، او پایه‌گذار طریقت و آداب تصوف است، مشایخ صوفیه همگی شاگردان ابوسعیدند و آداب آنان از کردار پیامبر گرفته شده است.»^{۲۰}

در کتاب اسرار التوحید، تصویر ممتازی از ابوسعید به دست داده شده، و با آنکه تمام آن مطالب نمی‌تواند مطابق با واقع باشد، در عین حال مقداری از آن می‌تواند، بوسعید و طرز تفکر و روش تربیتی او، و محیط زیستی و اطرافیان او را معرفی کند.

در این کتاب چگونگی سیر و سلوك و ریاضات و استفاده از رهبری پیران

۱۸. پیشین، صفحه ۴۴.

۱۹. منتخب سیاق (تاریخ سیاق)، ورق ۲۴.

۲۰. آثار البلاد قزوینی، ذیل کلمه خاوران، صفحه ۳۶۲-۳۶۱.

۱۸۸ - تاریخ خانقاه در ایران...

و پیشرفتهای روحی و نیل به مواهب معنوی و الهی از زبان بوسعید نقل می‌گردد.

بوسعید در مقام رهبری و ارشاد هم به صورت يك مُربی بزرگ و واعظ زبان آور و صوفی وارسته و فردی ممتاز در زندگی اجتماعی نشان داده می‌شود، و با نوعی جهت‌گیری که به وسیله نویسنده کتاب به عمل می‌آید، زندگی او، به صورتی استثنایی و برجسته در سراسر کتاب تصویر می‌شود.

بوسعید در شهر نیشابور در مقام مدیریت خانقاه عدنی کوبان بر گروهی از صوفیان پیشوایی دارد و به صورت يك مدیر فعال و مُصمّم و رهبری آگاه بر آنان ریاست می‌کند و برای زندگی اشتراکی و خانقاهی آنان برنامه‌ای تنظیم کرده و بایستگیهای مرید و مراد را بیان می‌کند.^{۲۱}

تنظیم يك برنامه خانقاهی از آن جهت ضروری بود که در يك زندگی گروهی، برای آنکه آزادی و محدودیت، و برنامه کار هر کس معلوم و مشخص باشد وجود مقرراتی الزامی است.

اسپنسر می‌نویسد:

«ابوسعید با تنظیم برنامه، نه تنها سبب استواری بنیان زندگی خانقاهی خود گردید، بلکه برای خانقه داران بعد از خود هم، نمونه و سرمشقی به جا نهاد و کتابهایی در زمینه آداب خانقاه، پس از او به وجود آمد. البته در همان زمان برنامه‌سازی او هم، کتابهای آداب الصحبة ابو عبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ. و احکام المریدین طاهر بن الحسین جصاص ۴۱۸ هـ.، تالیف شده بود^{۲۲} و او مبتکر کلی و مؤسس روش خانقاهی نبود ولی توانست با يك رهبری صحیح، نمونه زندگی خانقاهی و گروهی را که تا آن وقت بدان صورت وجود نداشت پی‌ریزی و پایه‌گذاری کند.»^{۲۳}

احتمالاً خانقاه بوسعید از نظر ساختمانی، از خانقاههای دیگر وسیع‌تر و

۲۱. نك. اسرار التوحید، صفحة ۳۲۰.

22 & 23. The sufi orders, p. 29 & 107.

خانقاهها و مناطق آن ۱۸۹

مجهّزتر نبوده بلکه در امر مدیریت با آنها تفاوت داشته است. بوسعید در هنگام مدیریت خانقاه به اعمال و افعالی مبادرت کرد که احتمالاً در خانقاههای دیگر معمول نبود، او به جای خواندن آیه‌های عذاب قرآن^{۲۴} به بیت‌گویی و قول و غزل می‌پرداخت^{۲۵} و همواره به توسعه قول و غزل و ترتیب دادن مجلس سماع می‌کوشید و در این موارد تا جایی پیش می‌رفت که کار به مخالفت فقیهان^{۲۶} و شکایت به دربار سلطان محمود غزنوی کشیده می‌شد.^{۲۷} بوسعید علاوه بر این انقلاب رفتاری برنامه و وظایفی هم برای مریدان خود تعیین و پیشنهاد می‌کند. خلاصه‌ای از مطالب او که برای زندگی خانقاهیان مقرر داشته چنین است:

«شیخ يك روز سخن مترسمان می‌گفت... پس ابوبکر مودّب را گفت: برخیز و دوات و کاغذ بیاور تا از رسوم و عادات خانقاهیان فصلی بگویم چون بیاورد، گفت: بنویس... و بدانك اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است کی بر خود فریضه دارند.

۱. خود و جامه‌هایشان را همیشه پاکیزه نگاهدارند...
۲. در مسجد یا جای مقدّس دیگری برای یاهه‌گویی ننشینند.
۳. نمازشان را به طور دسته جمعی انجام دهند اوّل وقت.
۴. در شب نماز بسیار گزارند.
۵. سحرگاه استغفار و دعا کنند.
۶. بامدادان چندانکه توانند قرآن بخوانند و تا آفتاب برنیاید حدیث نکنند.
۷. بین نماز عصر و خفتن خود را با تکرار چند ذکر مشغول کنند.
۸. تمام آنهایی که به جمعشان می‌پیوندند بپذیرند و رنج آنان را تحمّل کنند.
۹. بی‌موافقت یکدیگر چیزی نخورند.

۲۴. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۱۷.

۲۵ و ۲۶ و ۲۷. نك. اسرار التوحید، صفحه‌های ۷۷ / ۱۸۸ / ۷۷.

۱۹۰ تاریخ خانقاه در ایران...

۱۰. بی‌دستور یکدیگر غایب نشوند»^{۲۸}

علاوه بر این ده دستور اوقات فراغت ایشان به سه کار می‌گذشت، علم آموزی، اشتغال به ذکر، یا به کسی راحتی رساندن.^{۲۹} بوسعید در ضمن تقسیم اوقات صوفیان و تنظیم برنامه در يك سخن جامع و کلی می‌گوید:

«هفتصد پیر از پیران در طریقت سخن گفته اند، اول همان گفت که آخر، اما عبارت مختلف بود و معنی یکی بود».^{۳۰}

«تمامترین قولها این است کی استعمال الوقت بما هو اولی به»^{۳۱}

با همه این احوال از طریق و روش او سلسله طریقتی به وجود نیامد یکی به سبب وضع خاص منطقه خراسان که اجمالاً شرح آن گذشت و دیگر وضع روحی بوسعید، که آیین طریقت را مسئله‌ای زیستی می‌دانست نه موضوعی تجربه کردنی و برای دیگران باز گفتنی و گذاشتنی، حتی به مریدی که به نوشتن مناقب او مشغول بود، گفت:

«یا عبدالکریم حکایت نویس مباش چنان باش که از تو حکایت کنند».^{۳۲}

بوسعید هنگام ترك نیشابور هم، برای اداره خانقاه خویش کسی را انتخاب نمی‌کند و آن را همچنان به امان خدا رها می‌سازد.^{۳۳}

خانقاههای مختلف در منطقه خراسان

در تعقیب بررسی خانقاههای نیشابور و گزارشی از وضع خانقاه بوسعید، اینک جستجو در پیرامون دیگر بناهای خانقاهی را دنبال می‌کنیم.

۲۸. همان، صفحه ۳۳۰ تا ۳۳۲ به نقل و اقتباس و حذف آیات قرانی.

۲۹. همان، صفحه ۳۳۲.

۳۰. همان، صفحه ۳۰۹.

۳۱. همان، صفحه ۳۱۲. استفاده از وقت و فرصت در کاری که سزاوارتر است.

۳۲ و ۳۳. همان صفحه ۲۰۳ / ۱۶۱.

خانقاهها و مناطق آن ۱۹۱

غیر از شهر نیشابور که دارای نوعی مرکزیت فرهنگی بود، به سبب گسترش مسائل عرفانی و انتشار آیین طریقت در آن زمان، تقریباً در غالب شهرهای منطقه خراسان مرکزی به نام خانقاه وجود داشت، منتها برخی از آنها چندان حائز اهمیت نبود و فعالیت چشمگیری در آنها به عمل نمی آمد. برای آگاهی از چنین مراکزی کتاب مستقل و معینی وجود ندارد؛ پژوهنده ناگزیر است که برای اطلاع از وجود آنها در تحت نام رجال تصوف و دیگر اعلام به جستجو بپردازد تا بدانها دست یابد. چون در ضمن شرح حال غالب بزرگان صوفی، از آن نظر که الزاماً با دیگران ارتباط داشتند، از خانقاه یا مرکزی منسوب به آنها نامی به میان می آید، که در آنجا از دیگران دیدار و پذیرایی می شده است.

مثلاً در شهر بسطام، زادگاه بایزید بسطامی ۲۳۶ هـ. پایه گزار مسلک تصوف منطقه خراسان، خانقاهی به معنی خانقاهی به وجود نمی آید، چون عده ای با طریقت او مخالفند و او را هفت بار از شهر بیرون می کنند.^{۳۴} با این حال صومعه ای و خادمی دارد که در آنجا از دیگران پذیرایی می کند.^{۳۵}

همچنین شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. خانقاهی دارد و ناصر خسرو، هنگام عبور از خرقان به خانقاه او وارد شده و از شیخ دیدار می کند.^{۳۶} از زائران دیگر او هم، ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. است که به دیدار خرقانی می رود و به خانقاه او وارد می شود، هنگام برگشت از خرقان هم در دهی به نام خدشاد با یاران خویش، به خانقاه خالی از سکنه ای وارد شده و توسط خادم آن خانقاه پذیرایی می شود.^{۳۷}

همچنین در ضمن شرح حالات شیخ جام نیز به وجود تعدادی صومعه و خانقاه اشاره می شود.

شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل ۵۳۶ هـ. پس از مدتها کوه گزینی و

۳۴ و ۳۵. شطحات الصوفیه [رساله النور]، صفحه ۴۸ / ۵۱.

۳۶. تذکره الشعراى سمرقندی، صفحه ۶۱.

۳۷. اسرار التوحید، صفحه ۱۵۷.

۱۹۲ تاریخ خانقاه در ایران...

غارنشینی^{۳۸} به میان مردم باز می‌گردد و به ادعای مُرید مقامات نویس او، صد و هشتاد هزار مردم بر دست او توبه می‌کنند.^{۳۹} فراوانی مریدان و ضرورت امر تبلیغ و دعوت، اقتضای کند که مراکزی برای پیشبرد هدف تربیتی خود بنا کند، از این نظر، علاوه بر خانقاه معدآباد^{۴۰} که جنبه مرکزی دارد و محل سکونت اوست، در شهر تربت^{۴۱} و در دیه فرشاد^{۴۲} هم خانقاهی می‌سازد^{۴۳} و در کوه زورآباد، ناحیه‌ای از سرخس، در چهار نقطه، چهار صومعه و در کنار رباط سنجان هم، صومعه‌ای بنا می‌شود.^{۴۴}

ژنده پیل در ضمن مسافرتهاى خود به برخی از خانقاهها هم وارد شده و در آنها پذیرایی می‌شود، از جمله:

در سرخس به خانقاه امام محمد منصور^{۴۵} در هرات به خانقاه خواجه عبدالله انصاری^{۴۶} در بوزجان به خانقاه استاد عثمان^{۴۷} و خانقاه دانشمند علی بیهقی^{۴۸} در بیزد به خانقاه جمال^{۴۹} و در نزدیکی غزنین به خانقاه سرسنگان وارد می‌شود.^{۵۰}

پس از درگذشت شیخ هم، فرزندان و اعقاب او ضمن کسب شخصیت از منزلت و مقام شیخ جام، تا قرنهای متمادی با وعظ و تدریس، روش تربیتی او را دنبال می‌کنند و کانون خانقاهی او را دایر نگاه می‌دارند. در قرن هشتم هم، بنا به درخواست خواجه ضیاءالدین یوسف، یکی از اعقاب شیخ جام، امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. دستور می‌دهد، دو خانقاه مقابل هم در سمت شرقی آرامگاه

۳۸. مقامات ژنده پیل، صفحه ۲۹.

۳۹. همان، صفحه ۶؛ و بنا به نوشته جامی « ششصد هزار کس بر دست ژنده پیل توبه می‌کنند.»
نفحات، صفحه ۳۵۸.

۴۰. روضة الریاحین، صفحه ۳۲.

۴۱. مقدمه مقامات ژنده پیل، صفحه ۳۷.

۴۲ و ۴۳. مقامات ژنده پیل، صفحه ۲۳۴.

۴۴. همان، صفحه ۲۸۰.

۴۵ و ۴۶ و ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ و ۵۰. مقامات ژنده پیل، صفحه ۵۰/ ۷۷/ ۱۲۰/ ۱۵۹/ ۲۲۵/ ۳۰۹.

شیخ الاسلام بنا کنند.^{۵۱}

خانقاههای شهر طوس و چند شهر دیگر

به سبب موقعیت فرهنگی شهر طوس و فعالیت مسلک تصوف، تعدادی کانونهای خانقاهی، برای تربیت و اقامت صوفیان، در آنجا ایجاد می‌گردد. از جمله در عهد سلاطین غزنوی، ارسلان جاذب، فرمانروای شهر طوس، در روستای سنگ بست، مسجد و خانقاهی بنا می‌کند.^{۵۲} همچنین شخص وارسته‌ای به نام استاد احمد نیز در طوس خانقاهی داشته^{۵۳} و امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. هم در نزدیک خانه خویش برای تربیت صوفیان خانقاهی بنا می‌کند.^{۵۴} همچنین شیخ عبدالله غرجستانی ۷۳۳ هـ. از خلفای علاءالدوله سمنانی هم در طوس دارای خانقاه بوده است.^{۵۵}

غیر از شهر طوس، در شهرهای دیگر خراسان هم رجال سیاسی و مشایخ تصوف به ساختن خانقاه اقدام می‌کنند، از جمله رئیس عمادالدین حمزه نسوی در شهر نسا مجتمعی از بناهای خیر می‌سازد که جزئی از آنها هم، مرکزی مخصوص صوفیان است^{۵۶} و استاد ابوعلی دقاق ۴۰۶ هـ. هم بر بالای شهر نسا خانقاهی داشته^{۵۷} و شیخ احمد نصر نیز در دهی بنام بسمه، نزدیک شهر نسا، با جمعی از صوفیان در میان صومعه و خانقاه خویش بسر می‌برده است.^{۵۸}

۵۱. روضة الرباحین، تالیف درویش علی بوزجانی، به اهتمام دکتر حشمت مؤید، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحه ۱۰۸.

۵۲. فتح الوهمی، ج ۱، صفحه ۳۱۹ به نقل از التصوف الاسلامی، صفحه ۷۹.

۵۳. نك. اسرار التوحید، صفحه ۶۶.

۵۴. نفحات، صفحه ۳۷۱.

۵۵. نك. مجمل التواریخ، فصیح احمد بن جلال‌الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، چاپ کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹، صفحه ۶۵.

۵۶. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۴۶۵.

۵۷ و ۵۸. نك. نفحات، صفحه ۲۸۹.

۱۹۴ تاریخ خانقاه در ایران...

همچنین بین اسفراین و گرگان، و نیز در شهر فاریاب هم خانقاهی بوده است.^{۵۹} خواندمیر هم می‌نویسد که شیخ زین الدین خوافی، در خواف خانقاهی داشته و به تربیت مریدان مشغول بوده است.^{۶۰} و شیخ صدرالدین رؤاسی و مولانا رکن الدین محمد خوافی ۸۷۱ هـ. هم پس از مرگشان در خانقاهی که در جوین ساخته بودند، به خاک سپرده می‌شوند.^{۶۱}

خانقاههای منطقه شمال خراسان

در منطقه شمال خراسان، شهرهای بلخ و بخارا و سمرقند و دیگر شهرهای آن ناحیه هم آیین تصوف رواج داشته و به همین مناسبت خانقاههایی به وجود آمده است.

شهر بخارا در بخش عرفانی فرهنگ اسلام، سهم بسزایی دارد و عارفانی هم چون خاندان باخرزی و دیگران را در خود پدید آورده و پرورده است. از اینکه کتابی مانند تاریخ ملازاده، برای بررسی تربت عارفان و بزرگان آنجا پدید آمده، می‌توان گفت که مسلک تصوف از دیر باز در آنجا وجود داشته و مسائل عرفانی مورد توجه بوده است.

معین الفقرا مؤلف تاریخ ملازاده در کتاب خود ضمن شرح حالات اولیاء و بزرگان بیشتر متوجه بررسی تربت مشایخ و حظیره‌های آنان است و در این میان از چند خانقاه نام برده و مطالب مختصری درباره آنها می‌نویسد. از جمله نوشته است:

«تربت خواجه حلیم الدین دیمونی [متوفی ۴۱۶ هجری] در مقابل خانقاه صوفیان قرار دارد، این خانقاه خانه او بوده و آن را وقف کرده است.»^{۶۲}

۵۹. نك. تاج العروس، ذیل واژه خنق، ج ۶، صفحه ۳۴۰.

۶۰. نك. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۴۷ و ۱۰۳.

۶۱ و ۶۲ و ۶۳. تاریخ ملازاده، معین الفقرا، به اهتمام احمد گلجین، انتشارات ابن سینا، ۱۳۳۹، صفحات ۷۰-۵۴-۶۰.

خانقاهها و مناطق آن ۱۹۵

همچنین می نویسد:

«امام شرف الدین عبدالرحمن خانقاه زنجیری را ساخته^{۶۳} و خواجه نمدپوش متوفی ۵۰۹ هجری هم مدت سی سال در خانقاه بخارا صائم الدهر بسر می برده است.^{۶۴}

کاملترین خانقاه شهر بخارا، خانقاه دودمان باخرزی است که در فتح آباد شهر بخارا قرار داشته و سیف الدین باخرزی ۶۵۹ هـ. از هزار بالش نقره [هر بالش = پانصد مثقال] اهدایی مادر منکوقاآن مدرسه و مرکزی در بخارا بنا کرده و خود تولیت آن را به عهده می گیرد.^{۶۵} در سال ۶۴۹ هجری هم به دستور سیور قوتی بیگی خانقاهی برای او بنا می شود.^{۶۶}

پس از مرگ شیخ هم، بر سر تربت او آرامگاهی ساخته می شود و خاندان او مذتهای طولانی روش تربیتی او را همچنان پایدار نگاه می دارند. نواده او ابوالفاجر باخرزی ۷۳۶ هـ. مؤلف کتاب اوراد الاحباب، در توسعه مجتمع بنیادی خاندان خویش می کوشد و عماراتی، برای اقامت و نزول مسافران و اصطبل برای چهار پایان و گرمابه ای برای شستشو می سازد و ثروت فراوان و سرشاری بر آن وقف می کند.^{۶۷}

بنا به نوشته نایب الصدر:

«تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. هم به سال ۷۸۸ هجری در بازسازی بنا و ایجاد باغی در پیرامون آن مجتمع ساختمانی اقدام می کند.^{۶۸}

از دیگر مراکز تصوف شهر بخارا، خانقاه و مسجد و مدرسه شیخ بهاء الدین محمد بخاری نقشبندی^{۶۹} و خانقاه قاسم شیخ عزیزان در کریمینه دوازده فرسنگی بخارا^{۷۰} و تکیه فیض در غجدوان بیست و پنج میلی شهر بخارا

۶۵. تاریخ جهانگشا، ج ۲، صفحه ۹، به نقل از مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۱۸.

۶۶. مجمل فصیحی خوافی، وقایع سال ۶۴۹، به نقل از مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۱۸.

۶۷. نك. مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۳۸.

۶۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۴۲.

۶۹ و ۷۰ و ۷۱. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۸۷ و ۶۹۷.

است^{۷۱} که نایب الصدر در ضمن شرح مسافرت خود به بخارا از آنها نام می برد. حاج زین العابدین شیروانی هم با استفاده از کلمه می گویند، می نویسد که چندین تکیه و خانقاه، جهت آسایش فقرا در بخارا وجود دارد.^{۷۲} در شهر بدخشان هم خانقاهی بوده که شیروانی در مسافرت خود به نواحی شمال خراسان، بدان جا وارد شده و شهریار، شهر را هم معتقد و دوستدار صوفیان دیده است.^{۷۳}

خانقاههای خوارزم

شهر خوارزم هم، مانند شهر بخارا، مرکز فعالیت عرفانی و جایگاه سالکان طریقت بوده و در آنجا تعدادی کانونهای خانقاهی به وجود آمده است. محمد بن حمویه جونی نیشابوری متوفی ۵۳۰ هجری، علاوه بر خانقاهی که در نیشابور داشته^{۷۴} در بحیر آباد خوارزم هم خانقاهی بنا کرده و اوقافی برای آن قرار می دهد.^{۷۵}

خاندان حمویه، در رونق و رواج و گسترش مسلك دودمان خویش می کوشند. سعدالدین حمویه ۶۵۰ هـ. نیز خانقاهی داشته که به کعبه سالکانِ قدس معروف بوده است.^{۷۶} و فرزند سعدالدین، شیخ صدرالدین حمویه ۷۲۲ هـ. چنان شخصیتهایی است که غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. به سال ۶۹۴ هجری با اُمرأ و صد هزار تن از لشکریانش به دست او مسلمان می شوند.^{۷۷} شیخ نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. هم در خارج خوارزم خانقاهی داشته^{۷۸} و

۷۲ و ۷۳. حدائق السیاحه، صفحه ۱۲۱ و ۱۲۲.

۷۴. جوامع الحکایات، سدید الدین محمود عوفی، باب یازدهم از قسم سوم، تصحیح دکتر مظاهر مصفا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳، صفحه ۳۳۹.

۷۵. الوافی بالوفیات، تالیف الصفدی، در چهار جلد، چاپ دمشق، ۱۹۵۹ م. ج ۳، صفحه ۲۸.

۷۶. کنجکاوهای علمی و ادبی، سعید نفیسی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۹، صفحه ۲۳.

۷۷. نك. مقدمة جهانگشای جونی، صفحه سب.

۷۸. نفعات، صفحه ۴۱۹.

خانقاهها و مناطق آن ۱۹۷

شیخ اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. در آن خانقاه از او دیدار کرده است.^{۷۹}
ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم، هنگام مسافرت به خوارزم، در زاویه نجم الدین
کبری و زاویه شیخ جلال الدین سمرقندی^{۸۰} و زاویه ای که ترابک خواهر امیر
خوارزم بنا کرده بود پذیرایی می‌شود.^{۸۱}

خانقاههای شهر سمرقند

شهر سمرقند هم از دیر باز مرکز آیین تصوف بوده و به همین مناسبت
تعدادی کانونهای خانقاهی در آنجا ساخته شده بود.

یکی از این کانونها، خانقاه قاسم بن جوکی بوده، که سلطان سنجر ۵۵۲
هـ. سلجوقی برای هزینه خانقاه او پنجاه هزار دینار می‌فرستد و از او همت
می‌طلبد.^{۸۲} خاندان تیموری هم هنگام فرمانروایی بر آن شهر چند مؤسسه
خانقاهی بنا می‌کنند.

میرزا الغ بیك ۸۵۳ هـ. فرزند شاهرخ ۸۵۰ هـ. در سال ۸۱۴ هجری در
سمرقند خانقاهی بنا کرده و موقوفات بسیاری برای آن قرار می‌دهد.^{۸۳} و
امیرزاده محمد سلطان تیموری هم در شهر سمرقند خانقاه و آرامگاهی داشته که
مسافران در آن اقامت می‌کرده‌اند.^{۸۴}

همچنین خواجه جلال الدین فضل الله در سمرقند خانقاهی داشته و امیر
علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. در مسافرت خود به سمرقند به خانقاه او می‌رود.^{۸۵}
ادامه فعالیت خانقاهی تا قرن چهاردهم هجری کشیده شده و نایب الصدر

۷۹. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۰۲.

۸۰ و ۸۱. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۳۲ و ۲۳۴.

۸۲. قندیه در بیان مزارات سمرقند، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول،
۱۳۳۴، صفحه ۹.

۸۳. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۲۱ و مجمل نصیحی، صفحه ۲۴۵.

۸۴. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۵۴۰.

۸۵. همان، ج ۴، صفحه ۱۳۷.

۱۹۸ تاریخ خانقاه در ایران...

در مسافرتش به سمرقند، به خانقاه دعوت شده و سماع صوفیان را تماشا می‌کند.^{۸۶}

علاوه بر شهرهایی که بدانها اشاره شد، در دیگر شهرهای ناحیه خراسان هم خانقاههایی ساخته شده بود، که از نظر اختصار فقط به نام و محل آنها اشاره می‌شود. این خانقاهها عبارتند از:

۱. خانقاه ابوالحسن بن محمد خانقاهی ۳۴۱ هـ. از کرامیه^{۸۷} و خانقاه شیخ ابوالفضل حسن استاد بوسعید ۴۴۰ هـ.^{۸۸} و خانقاه شیخ لقمان در شهر سرخس.^{۸۹}

۲. خانقاه پیر یوعلی سیاه در مرو.^{۹۰}

۳. خانقاهی واقع در مرو رود.^{۹۱}

۴. خانقاه خواجه یوسف همدانی ۵۲۵ هـ.^{۹۲} و خانقاه شاه نعمت الله ولی در شهر مرو.^{۹۳}

۵. خانقاه خواجه اسحق ختلانی ۸۴۰ هـ. در ولایت ختلان.^{۹۴}

۶. خانقاه و تربت سنایی غزنوی [متوفی ۵۲۵ یا ۵۳۵ هجری] در غزنه.^{۹۵}

۸۶. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۷۰۰.

۸۷. انساب سمعانی، ج ۵، صفحه ۲۸.

۸۸. اسرار التوحید، صفحه ۲۵ و ۱۸۶.

۸۹. مجالس النفائس، امیر علیشیر نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ تهران، ۱۳۲۳، صفحه ۴۹.

۹۰. پیشین، صفحه ۱۸۳.

۹۱. همان، صفحه ۲۵۱ و ۲۶۴.

۹۲. نفحات، صفحه ۳۷۵ و تذکره سمرقندی، صفحه ۹۵.

۹۳. زندگی جناب شاه نعمت الله، صفحه ۲۹.

۹۴. مجالس المؤمنین، تالیف شوشتری، مجلس ششم، ذیل نام سید محمد نوربخش، صفحه ۳۱۴، چاپ تهران، ۱۳۹۹ هـ.ق.

۹۵. تذکره الشعراي سمرقندی، صفحه ۹۸.

خانقاهها و مناطق آن ۱۹۹

۷. خانقاههای فضل عمر^{۹۶} و مجنون شاه^{۹۷} و صوفی شیر محمد^{۹۸} و شائق افندی^{۹۹} در شهر کابل.
در مورد شهر غزنین هم، ابن بطوطه درباره یکی از فرمانروایان نوشته است:

«یکی از امرای مغول به نام برنطیه که والی شهر غزنه بوده، در مدت حکومت خویش، در حدود چهل زاویه برای اطعام مسافirin بنا کرده بود.»^{۱۰۰}

خانقاههای شهر هرات و پیرامون آن

شهر هرات و نواحی آن از آغاز پیدایش آیین تصوف، مرکز و محلّ عرضه مسائل عرفانی و ایجاد مراکز خانقاهی بوده است. وجود خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. و تألیفات او در زمینه آیین تصوف بارزترین نمونه این کوشش در آن ناحیه است.

حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. می نویسد که شهر هرات در عهد سلاطین غوری، [قرن ششم و هفتم] تعداد ۳۵۹ مدرسه و خانقاه و آتش خانه داشته است.^{۱۰۱}

در قرن چهارم و پنجم، یعنی اوایل ایجاد مراکز رسمی خانقاهی، شیخ ابواللیث فوشنجی از عارفان بزرگ^{۱۰۲} و شیخ عمو^{۱۰۳} [۴۴۱-۳۴۹ هـ.] استاد خواجه عبدالله انصاری و خالو^{۱۰۴} استاد بو سعید ۴۴۰ هـ. هر يك در شهر هرات مرکز و خانقاهی داشته و به ارشاد سالکان و پذیرایی از مسافران می پرداخته اند.

۹۶ و ۹۷ و ۹۸ و ۹۹. نك. مزارات كابل، صفحه ۲۴۳ / ۱۷۰ / ۱۷۸ / ۱۳۷.

۱۰۰. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۴۲.

۱۰۱. نزهة القلوب، صفحه ۱۸۷.

۱۰۲. تعليقات رسالة مزارات هرات، صفحه ۴۳.

۱۰۳. نك. طبقات الصوفية، انصاری، صفحه ۳۰۹.

۱۰۴. نك. اسرار التوحيد، صفحه ۲۴۲.

۲۰۰ تاریخ خانقاه در ایران...

در قرن پنجم، رهبری سالکان در شهر هرات به عهدهٔ خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. بوده و خواجه در شهر هرات خانقاهی داشته^{۱۰۵} که در آنجا به تربیت مریدان و کارِ وعظ و تدریس مشغول بوده است. پس از مرگ او هم بر بالای تربتش گنبدی ساخته شده و املاکی بر آن وقف می‌گردد و از درآمد آنها از درویشان و مسافران پذیرایی می‌شود.^{۱۰۶}

خانقاههای ابی بکر المقری^{۱۰۷} و خانقاه سلطانی^{۱۰۸} هم از خانقاههای شهر هرات و مربوط به قرن ششم بوده است.

علاوه بر خانقاههایی که در شهر هرات بوده، تعدادی خانقاه نیز در دیه‌ها و قصبات اطراف شهر وجود داشته که: خانقاه قریه نبادان در حوالی هرات^{۱۰۹} و خانقاه قریه چشت^{۱۱۰} و خانقاه اسفرز^{۱۱۱} و خانقاه کوسویه در حوالی هرات^{۱۱۲} از آن جمله‌اند.

در دورهٔ فرمانروایی خاندان کُرت هم، بنا به اقتضای موقع و اقبال عامه به مسائل تصوف، تعدادی خانقاه در شهر هرات ساخته می‌شود. از جمله: ملک عزالدین کُرت در آغاز فرمانروایی خویش مساجد و مدارس و خانقاه‌ها و رباطهایی می‌سازد.^{۱۱۳} و ملک فخرالدین ۷۰۶ هـ. هم در بازار ملک خانقاهی بنیاد می‌کند.^{۱۱۴} و سلطان محمد کُرت، متصل به مسجد جامع خانقاه جدیدی می‌سازد.^{۱۱۵} و خانقاه سبز خیابان^{۱۱۶} و خانقاه سلطان^{۱۱۷} و خانقاهی واقع بر مزار شیخ ابونصر یحیی جامی ۷۴۱ هـ.^{۱۱۸} هم از بناهای اوست. سلطان خاتون

۱۰۵ و ۱۰۶. نك. نفحات، صفحه ۳۶۳ و ۳۶۵.

۱۰۷. معجم البلدان، ج ۱، صفحه ۱۷۸.

۱۰۸. مقدمهٔ مناقب اوحالدین کرمانی، صفحه ۵۳.

۱۰۹. تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات، صفحه ۹۱.

۱۱۰. همان، صفحه ۱۵۸ و روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۷۳.

۱۱۱ و ۱۱۲. پیشین، صفحه ۱۵۸ و ۵.

۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۱۷. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۳۶۷ / ۳۷۱ / ۳۸۰.

۱۱۸ و ۱۱۹. رسالهٔ مزارات هرات، صفحه ۴۷ در قسمت حاشیه و زیرنویس و صفحه ۷۵.

خانقاهها و مناطق آن ۲۰۱

همسر ملك معزالدين كرت هم، برای مریدان و درویشان شیخ شهاب الدین بسطامی ۸۰۷ هـ. در محلّ سِرّ خیابان هرات خانقاهی بنا می‌کند.^{۱۱۹} یکی از دوره‌های رواج و رونق خانقاه سازی و توجّه به مسلک تصوّف، دوره حکومت خاندان تیموری است که در حدود صد و چند سال در نواحی مختلف خراسان فرمانروایی داشتند و شهر هرات پایتخت آنان مهمترین مرکز منطقه خراسان بود. این شهر به سبب مرکزیت سیاسی، برای پرورش و پیشبرد فرهنگ کُلّی جامعه، از جمله مسئله تصوّف و موضوعات عرفانی، کانون مهمی بشمار می‌رفت.

در قرن هشتم و نهم، گرایش به امور خانقاهی، هم چون دوره‌های قبل مورد توجّه و تمایل مردم مسلمان قرار داشت و شیوخ و بزرگان آیین طریقت از ارزش اجتماعی والایی برخوردار بودند. خاندان تیموری هم، بدین سبب یا علل دیگر، از آغاز حکومت خویش، به این موضوع توجّه کرده و در امر بزرگداشت مشایخ و بنای مراکز خانقاهی و دادن کمک مالی به آنها اهتمام می‌کردند.

امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. به دیدار مشایخ می‌رفت و به آنان کمک مالی می‌کرد، در بنا و تعمیرات مدارس و خانقاهها و رباطها می‌کوشید و املاکی بر آنها وقف می‌کرد.^{۱۲۰}

فرزندان تیمور هم، این روش و سنت را دنبال می‌کردند و هر يك از آنها به فراخور علاقه و ظرفیت محیط و حوزه فرمانروایی خود به مسئله تصوّف توجّه داشت و به ساختن خانقاه و بناهای مناسب دیگر می‌پرداخت.

شاهرخ ۸۵۰ هـ. از روی اخلاص و نیاز به خدمت درویشان می‌رفت و مزار اولیاء را زیارت می‌کرد.^{۱۲۱} میرزا ابوالقاسم بابر ۸۶۱ هـ. و سلطان حسین بایقرا ۹۱۱ هـ. نیز دارای چنین خصوصیتی بودند.^{۱۲۲}

^{۱۲۰} ۱۲۱ و ۱۲۰. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۳۹۷ و ۵۵۳.

^{۱۲۲} اسناد و مكاتبات تاریخی ایران، گردآورنده دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۴۱ و صفحه ۲۹۹-۳۰۱.

۲۰۲ تاریخ خانقاه در ایران...

نوادگان شاهرخ و فرزندان امیر فیروز شاه هم به نشانهٔ دلبستگی به امور معنوی تولیت لنگر امیر غیاث‌الدین محمد ۸۲۴ هـ. را در بادغیس هرات به عهده داشتند.^{۱۲۳}

شاهرخ ۸۵۰ هـ. ۱۲۴ و امیر فیروز شاه ۱۲۵ و ابو سعید بن میرزا محمد ۱۲۶ سلطان حسین میرزا در هنگام فرمانروایی خود به ایجاد ابنیه از قبیل مساجد و مدارس و خانقاه و رباط می‌پردازند و املاک فراوانی بر آنها وقف می‌کنند.^{۱۲۷} ساختمان خانقاه و مزار ملای کلان^{۱۲۸} و خانقاه مجاور مزار شیخ صدرالدین ارمانی^{۱۲۹} و مدرسه و خانقاه سَر پُل انجیل^{۱۳۰} از بناهای سلطان حسین بایقرا بوده است.

همچنین ملکه آغا ۸۴۴ هـ. همسر میرزا عمر شیخ پسر تیمور، در شهر هرات خانقاه و دارالحدیث و دارالشفاء و رباطی وسیع بنا می‌کند.^{۱۳۱} امرا و بزرگان خاندان تیموری هم به تأسی و پیروی از فرمانروای معاصر خود یا به علل دیگر نسبت به ایجاد بناهای اجتماعی علاقه‌مندی نشان می‌دهند. امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. یکی از وزرای صوفی مسلک عهد تیموری به این موضوع توجهی خاص دارد. دربارهٔ او گفته شده است که وی تعداد سیصد و

۱۲۳. پیشین، ج ۴، صفحه ۶.

۱۲۴. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۵۸۲.

۱۲۵. همان، صفحه ۶۳۱، و كتاب خیابان دربارهٔ رجال شهر هرات، تالیف فکری سلجوقی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳، صفحه ۱۰۳.

۱۲۶. حبيب السیر، ج ۴، صفحه ۱۱۱.

۱۲۷. ریاض السیاحه، تالیف حاجی زین العابدین شبروانی، چاپ سنگی، چاپ شده در زمان احمد شاه قاجار، صفحه ۱۹۲.

۱۲۸. تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات، صفحه ۱۱۳.

۱۲۹. همان، صفحه ۱۱۹.

۱۳۰. خیابان، صفحه ۹.

۱۳۱. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۶۲۹.

خانقاهها و مناطق آن ۲۰۳

هفتاد^{۱۳۲} تا چهارصد^{۱۳۳} ساختمان را بنیاد و مرمت کرده است.

از جمله بناهای او عبارتند از:

۱. ساختمان خانقاه در حظیره مولانا سعدالدین کاشغری ۸۶۰ هـ.^{۱۳۴}

۲. ساختمان خانقاه و جماعت خانه بر بالای تربت مولانا شمس الدین محمد تبادکانی ۸۹۱ هـ.^{۱۳۵}

۳. مدرسه و خانقاه اخلاصیه، در نزدیکی کوشک مرغابِ هرات که تمام اموال غیر منقول خود را بر آن وقف می‌کند.^{۱۳۶}

معاصران و ملازمان نوایی هم به ساختن مدارس و خانقاه و رباط می‌پردازند.^{۱۳۷} علاوه بر مراکزی که توسط فرمانروایان و از محل درآمد عمومی مملکت ساخته می‌شد مشایخ تصوف و افراد توانگر و علاقه‌مند به مسلک تصوف هم به ساختن خانقاه و آماده کردن هزینه درویشان و صوفیان اقدام می‌کردند.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. در بخش خیابان هرات^{۱۳۸} و شیخ صوفی علی ۹۰۸ در بازار فیروزآباد هرات^{۱۳۹} و قطب الدین روایی در قریه جُوین^{۱۴۰} و درویش سید عبدالحی ۱۰۰۸ هـ. بر بالای تربت خواجه محمد مسحور در

۱۳۲. جامی، نوشته علی اصغر حکمت، صفحه ۳۱.

۱۳۳. خیابان، صفحه ۶۰.

۱۳۴. بیتین، صفحه ۲۱۹.

۱۳۵. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۳۵.

۱۳۶. خیابان، صفحه ۱۴.

۱۳۷. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۶۱۳ و ج ۴ صفحه ۲۲۰ و تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۲۳ و ۱۸۸.

۱۳۸. تکمله حواشی نفعات، نوشته لاری، به تصحیح بشیر هروی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳، صفحه ۲۰.

۱۳۹. رساله مزارات هرات، صفحه ۱۲۱.

۱۴۰. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۱۰۳.

۲۰۴ تاریخ خانقاه در ایران...

هرات^{۱۴۱} و صوفی اسلام کروخی ۱۲۲۲ هـ. در قصبه کרוخ، در شمال هرات^{۱۴۲} و اهالی قریه پوران - [محلّی در مغرب هرات] - در کنار مزار مولانا جلال الدین پورانی ۸۶۲ هـ. ^{۱۴۳} هر کدام در حدّ توانایی خویش خانقاهی می سازند. به تعدادی خانقاه هم در ضمن شرح حال مشایخ اشاره شده و با قید زمان و مکان خاصی بدانها منسوب گردیده است. این خانقاهها عبارتند از:

۱. خانقاهی بر مزار خواجه کنجان، نزدیک پُل کنجان هرات.^{۱۴۴}
۲. خانقاه شیخ بهاء الدین عمر جفاری ۸۵۷ هـ. در قریه جغاره هرات.^{۱۴۵}
۳. خانقاه افضل الدین محمد کرمانی در بیرون درب عراق شهر هرات.^{۱۴۶}
۴. خانقاه و مزار میر حسین جان ۱۰۴۲ هـ. در بیرون دروازه قندران هرات.^{۱۴۷}

۵. خانقاهی بر بالای تربت شیخ محمود سرمقی ۶۰۶ هـ.^{۱۴۸}
۶. خانقاهی در کنار قبر خواجه علی موفق ۲۶۵ هـ. در جانب شرقی هرات.^{۱۴۹}

۷. خانقاهی واقع در برابر مزار جلال الدین محمود زاهد ۷۷۸ هـ.^{۱۵۰}
۸. خانقاه زبیده آغا در هرات.^{۱۵۱}

۹. خانقاه قریه نوبادان در پنج فرسنگی مشرق هرات.^{۱۵۲}

۱۴۱. پیشین، صفحه ۱۲۶.

۱۴۲. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۶۱.

۱۴۳ و ۱۴۴. همان، صفحه ۱۳۸ و ۱۶.

۱۴۵. خیابان، صفحه ۷۹.

۱۴۶. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۲۸.

۱۴۷. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۵۱-۱۵۰.

۱۴۸ و ۱۴۹. رساله مزارات هرات، صفحه ۴۱ و ۱۵.

۱۵۰. رساله مزارات هرات، بخش حواتی و زیرنویس، صفحه ۴۸.

۱۵۱. رساله مزارات هرات، صفحه ۴۳.

۱۵۲. مقامات شیخ الاسلام، خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۲۳.

خانقاهها و مناطق آن ۲۰۵

۱۰. خانقاه آخوند ملا گندم علی ۱۱۸۵ هـ. در قریه خسرو؛ دهی در شمال شرقی هرات.^{۱۵۳}

۱۱. لنگر مولانا محیی الدین در بیرون شهر هرات.^{۱۵۴}

۱۲. تکیه فخرالدین علی در شهر هرات.^{۱۵۵}

بی شک با جستجو و دقت بیشتری می توان از وجود خانقاههای دیگری نیز آگاه شد که آنها هم از تأسیسات و مراکز خانقاهی شهر هرات و نواحی آن به شمار می آمده اند.

۱۵۳. پیشین، صفحه ۱۵۱.

۱۵۴. رشحات عین الحیات، نوشته ملاحسین کاشفی، چاپ هند لکهنو، ۱۹۱۲ م.، صفحه ۱۶۰.

۱۵۵. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۴.

بخش ۱۱

آیین تصوف در فارس و خانقاههای آن

ناحیه فارس حلقه اتصال و پیوند دو مرکز تصوف اسلامی بغداد و خراسان بود و از هنگام پیدایش مسلک طریقت، همواره مسائل عرفانی در این مرکز بررسی و ترویج می شد.

یکی از علل رواج آن وجود کانون معتزله در منطقه جنوب غربی ایران و مجاور منطقه فارس بود^۱ که اثبات کردن موضوع توحید و نفی کردن صفات سلبیه را از خداوند هدف خویش قرار داده بودند و هدف صوفیه نیز بیشتر مسئله توحید بود. این دو گروه، یکی مسلک اعتزال و دیگری مسلک عرفان، هر کدام با روش و بینش و گفتار خویش، موجب پیشرفت و گسترش مسئله توحید در منطقه گردیدند. نمونه بارزی از فعالیت و تلاش پیگیر این دو مسلک، کتابها و آثاری است که ابن حیان توحیدی شیرازی ۴۰۰ هـ. پدید آورده است.^۲ در این همگامی، چون مطالب عاطفی از مسائل عقلی مؤثرتر و شمول بیشتری دارد. مسلک طریقت از مسلک معتزلی پیشی جسته و اذهان را بیشتر به خود مشغول می دارد.^۳

۱. نک. الحضاره الاسلامیه، ترجمه ابوریثه، چاپ بیروت در دو جلد، ۱۹۶۷، ج ۲، صفحه ۴۲.

۲. نک. شیرازنامه، زرکوب شیرازی، به اهتمام دکتر بهمن کریمی، چاپ ۱۳۱۰، صفحه ۱۰۸.

۳. «ابن کاتب گوید: معتزله خواستند که خدای را منزّه گویند، از جهت عقل و بخطا افتادند و صوفیان از طریق علم تنزیه خدای گفتند و مُصِیب بودند.» ترجمه رساله تفسیری، صفحه ۷۵.

خانقاهها و مناطق آن ۲۰۷

دربارهٔ فعالیت مسلک تصوف در شیراز، و کوشش صوفیان شیرازی، کم و بیش، مطالبی در بعضی کتابها آمده است، از جمله مقدسی ۳۸۷ در مورد شهر شیراز می‌نویسد:

«صوفیان در شیراز بسیارند و مجالس قُرّاء در آن جا فراوان است، محافل ختم و اوراد آنان، نور و روشنی و جاذبهٔ خاصّی دارد.»^۴

ابوالقاسم تنوخی ۳۸۴ هـ. هم نقل کرده است که در شهر شیراز مسئلهٔ تصوّف رواج کامل داشت و در حلقهٔ گفتار ابن خفیف ۳۷۱ هـ. هزاران نفر حضور می‌یافتند.^۵

زرکوب شیرازی در ضمن حالات شیخ کبیر (ابن خفیف) می‌نویسد: «دویست نفر شیخ صاحب مکاشفه، در شیراز معاصر او بودند و در هر قرن نیز بیش از دویست نفر وجود دارند.»^۶

جنید شیرازی این حدّ نصاب را به چهار صد و چهل و چهار تن رسانیده و شهر شیراز را از آن بهره‌ور می‌داند.^۷ و سعدی ۶۹۲ هـ. هم به وجود بیش از هزار پیر و ولی اشاره کرده و در قطعه‌ای که در وصف شیراز سروده می‌گوید:

«هزار پیر و ولی پیش باشد اندروی که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز.»^۸
انتشار آوازهٔ پیشرفت تصوّف در شهر شیراز و وجود مشایخ بزرگ سبب جذب عارفان و سالکان گردیده و عده‌ای برای استفاده، از اطراف به آنجا می‌آمدند.
از شبلی ۳۳۴ هـ. نقل می‌شود که گفته است:

«تنها انگیزه‌ای که مرا واداشت تا به شیراز بروم، فقط دیدار ابوجعفر محمّد حدّاء [نعلبند، کفشگر] بود.»^۹

۴. احسن التقاسیم، صفحهٔ ۴۳۹.

۵. سیرت ابن خفیف، صفحهٔ ۲۲۵ و ۲۲۶.

۶. شیرازنامه، صفحهٔ ۹۴.

۷. نک. شدّالازار، صفحهٔ ۳.

۸. کلیات سعدی، بخش قصائد، صفحهٔ ۴۵۱.

۹. نک. شیرازنامه، صفحهٔ ۹۷.

۲۰۸ تاریخ خانقاه در ایران...

در کتاب سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی ۳۷۱ هـ. باب هفتم ذکر مشایخ فارس^{۱۰} و باب هشتم ذکر مشایخی که وارد شیراز شده^{۱۱} و شیخ به خدمت آنان رسیده، موقعیت ممتاز مسلک عرفانی شهر شیراز، در قرن چهارم، تا حدی نشان داده شده است.

رباطها و خانقاههای شیراز

با گسترش و پیشرفت آیین تصوف در منطقه فارس، شماره سالکان فراوان شده و شهر شیراز، مرکز ناحیه فارس به صورت کانون بررسی مسائل عرفانی در می آید. چنان که علاوه بر ساکنین شهر، پیوسته عده ای از اطراف برای استفاده از آیین تربیتی شیراز، بدان جا وارد شده، در نتیجه، تعدادی کانون رباطی، برای سکونت و تربیت سالکان و پذیرایی از مسافران به وجود می آید. ساختن رباطهای مورد نیاز از نیمه دوم قرن چهارم آغاز شده و همچنان در طول زمان دنبال می شود.

نمونه ای از آن رباطهای نخستین که نام آنها در کتابها ذکر شده، عبارتند از: رباط زرقانی^{۱۲} رباط ابن بیطار^{۱۳} رباط شیخ کبیر^{۱۴} هـ. ۳۷۱. رباط مقاریضی^{۱۵} و تعدادی رباطهای دیگر.

در مورد عضدالدوله دیلمی ۳۹۴ هـ. هم نوشته شده، که او برای اقامت سالکان، در شهر شیراز خانقاهی ساخته است.^{۱۶}

اینک، قبل از پیگیری مسئله رباطها و خانقاههای شهر شیراز، توضیح

۱۰. نک. سیرت ابن خفیف، صفحه ۱۲۸ تا ۱۶۶.

۱۱. همان، صفحه ۱۶۷ تا ۱۸۹.

۱۲. نک. هزار مزار، صفحه ۵۸.

۱۳. نک. شدالازار، صفحه ۱۰۵.

۱۴. نک. شیرازنامه، صفحه ۹۸.

۱۵. نک. پیشین، صفحه ۱۰۲.

۱۶. نک. آثار العجم، صفحه ۲۵۳.

خانقاهها و مناطق آن ۲۰۹

کوتاهی لازم است و آن اینکه واژه خانقاه به معنی محل تربیت و سکونت سالکان و کلمه رباط به معنی پاسگاه مرزی و کاروان سرای و خانقاه و معانی دیگر، و واژه بقعه به معنی آرامگاه و بنایی مُسَقَف، و دیگر بناها هم هر يك دارای معنی خاصی است. در حالی که در بعضی از کتابها، واژه رباط و زاویه و بقعه و خانقاه و جُز آن در هم آمیخته و گاهی یکی در معنی دیگری به کار رفته است، این آمیختگی بدان علت است که ابتدا صوفی وارسته ای، محلی را برای عزلت و اقامت خود و پذیرایی از یاران برگزیده و در آنجا سکونت می کرد. این چنین جایی زاویه نامیده می شد و چون در آنجا به تربیت مریدان و سالکان می پرداخت، آن را رباط و خانقاه می گفتند و چون محل دفن و تربت او می گردید، بدان جا بقعه و حظیره گفته می شد و اگر برای تعلیم قرآن و حدیث مورد استفاده قرار می گرفت، مدرسه نامیده می شد. چنان که: رباط و خانقاه و بقعه و حظیره و... شیخ کبیر، ابو عبدالله بن خفیف شیرازی ۳۷۱ هـ. در طول تاریخ وجودی خود به مناسبت، به نامهای مختلف موسوم گردیده است.

در چنین مرکز و ساختمانی، عده ای اقامت می کنند.^{۱۷} مردم در آنجا موعظه می شوند.^{۱۸} مرکز تعلیم و تدریس است.^{۱۹} از درویشان و مسافران پذیرایی شده، در آنجا سفره طعام گسترده می شود.^{۲۰}

در واقع در تحت نامهای مختلف، همواره حالت انتفاعی آن محفوظ می ماند. و به صورت يك مرکز اجتماعی، بارها توسط فرمانروایان منطقه فارس، بازسازی و نوسازی می گردد.^{۲۱}

اکنون با آگاهی از معانی مختلف کانونهای خانقاهی، بحث خود را در مورد مراکز تصوف شهر شیراز دنبال می کنیم.

یکی از کتابهایی که به شرح حال سالکان شیرازی مربوط می شود، کتاب شَدِالَازار و ترجمه فارسی آن هزار مزار است که گاهی این کیفیت آمیختگی

۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰. نک. شَدِالَازار، صفحه ۴۶۱ / ۴۰۹ / ۴۱۵ / ۳۷۷.

۲۱. نک. حبیب السیر، ج ۲، صفحه ۵۶۰.

۲۱۰ تاریخ خانقاه در ایران...

واژه‌های رباط و بقعه و خانقاه و زاویه در آن کتاب و ترجمه‌اش به کار رفته است.

در کتاب شدالازار نام سی و دو رباط و بیست خانقاه و دوازده زاویه و تعدادی بقعه و حظیره و تربت و جز آن، در صفحات مختلف، آمده و متعلق به مشایخی است که از قرن چهارم تا قرن هشتم هجری در شیراز می‌زیسته و در رباطها بسر می‌برده و به تربیت مریدان و پذیرایی از سالکان مشغول بوده اند. این مراکز به جز چند تا از آنها که توسط فرمانروایان ساخته شده، احتمالاً بقیه با همت و کوشش مشایخ بنا گردیده است.

نمونه‌ای از کانونهای خانقاهی شیراز که در کتاب شدالازار نام برده شده عبارتند از: خانقاه ابو عبدالله بیطار ۳۶۳ هـ.^{۲۲} خانقاه شیخ سال به ۴۷۳ هـ.^{۲۳} خانقاه فقیه صائن الدین ۶۶۴ هـ.^{۲۴} خانقاه شیخ شهاب الدین بیضاوی ۶۷۵ هـ.^{۲۵} و در بخش رباطها هم، نام رباط ترکان، خواهر سعد زنگی ۶۲۳ هـ.^{۲۶} رباط آبش ۶۸۵ هـ.^{۲۷} رباط ابو زرعه اردبیلی ۴۱۵ هـ.^{۲۸} و رباط شیخ ابواحمد کبیر ۳۷۷ هـ.^{۲۹} و چند مرکز دیگر آمده است.

در مورد زاویه‌ها هم، زاویه شیخ عزالدین اصفهانی ۷۷۹ هـ.^{۳۰} زاویه شیخ عزالدین زرکوب ۶۶۳ هـ.^{۳۱} و زاویه شیخ مبارک ۶۰۷ هـ.^{۳۲} بیان گردیده است.

چون هدف مؤلف از تألیف کتاب، زیارت تربت بزرگان و اولیا بوده، شرح مبسوطی درباره گورستانها و حظیره‌ها آورده است که حظیره المشایخ در مُصلای شیراز^{۳۳} و حظیره السلطان در پای کوه چهل مقام از آن جمله‌اند.^{۳۴} در کتاب شیرازنامه زرکوب هم که در حدود سال ۷۳۴ هجری تألیف شده، تعداد سی و چهار رباط و خانقاه و یازده بقعه و مزار و حظیره معرفی شده است

۲۲. نک. شدالازار، صفحه ۱۰۵.

۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳. نک. شدالازار، صفحه‌های: ۱۸۱ / ۱۷۷ / ۳۳۰ /

۲۵۵ / ۲۱۷ / ۲۲۴ / ۴۶ / ۲۸۰ / ۳۱۴ / ۲۱۱ / ۴۰۵ / ۴۶۰.

خانقاهها و مناطق آن ۲۱۱

که خانقاه نجیب الدین علی بزغش ۶۷۰ هـ. در باغ قتلغ از محلات شیراز^{۳۴} و خانقاه و مزار شیخ زاهد عقیف الدین ۶۷۶ هـ. در قصبه فاروق، از بناهای اتابک ابوبکر سعد^{۳۵} و رباط مظفری در ابرقوه^{۳۶} و خانقاهی واقع در قصبه کمهر شیراز^{۳۷} از آن جمله اند.

سعدی هم پس از بازگشت از سفر، به شیراز، مدتی در بقعه شیخ کبیر ۳۷۱ هـ. بسر می برد. پس از آن از پول اعطایی خواجه شمس الدین صاحب دیوان ۶۸۳ هـ. خانقاهی می سازد^{۳۸} و به پذیرایی از فقرا می پردازد، پس از وفات هم به سال ۶۹۱ هجری در خانقاهش، کنار نهر رکن آباد به خاک سپرده می شود.^{۳۹} در مورد ناحیه فارس و خانقاههای آن برخی از نویسندگان هم به مناسبت و به اقتضای پیوندی که مطالبشان با موضوع عرفانی و منطقه ای داشته، به نکاتی اشاره کرده اند. از جمله حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. درباره خانقاههای شیراز نوشته است که:

«جامعها و خوانق و مدارس و ابواب الخیر که ارباب تمول ساخته اند بسیار است، همانا از پانصد بقعه در گذرد و هرگز آن مقام از اولیاء خالی نبوده است و بدین سبب او را برج اولیاء گفته اند».^{۴۰}

در طول تاریخ حرکت پیگیر مسلک تصوف در حوزه فارس، عده ای از فرمانروایان هم نسبت به مسئله تصوف و امور سالکان توجه داشته و برای صوفیان مراکزی را ساخته اند، حتی برخی از آنان برای ورود به مسلک طریقت و پیوستن به سالکان، می خواستند ترك حکومت کنند که بنا به توصیه صاحب دِلِ سعدی که گفته است:

«تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش»^{۴۱}

۳۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷. نک. شیرازنامه، صفحه ۱۳۲ / ۱۴۲ / ۱۶۰ / ۱۲۳.

۳۸. کلیات سعدی، رساله دوم، صفحه ۴۲.

۳۹. شدالازار، صفحه ۴۶۲-۴۶۱.

۴۰. نزهة القلوب، صفحه ۱۷۱.

۴۱. بوستان سعدی، باب اول، صفحه ۲۴۰.

۲۱۲ تاریخ خانقاه در ایران...

یا به سبب زنده‌ار و هشدار حافظ که سروده است:

«تو دم فقر ندانی زدن از دست مده

مسند خواجگی و مجلس تورانشاهی»^{۴۲}

در منصب و مقام خویش باقی مانده‌اند.

باری، در مورد خانقاه سازی، سلسله فرمانروایان و اتابکان فارس هم به اقتضای موقعیت زمانی و مکانی، به مسلک تصوف و مراکز مسکونی صوفیان توجه داشته‌اند، اتابک مظفرالدین سنقر ۵۵۷ هـ. مسجد و خانقاهی می‌سازد.^{۴۳} و تکه خانقاهی بنیاد می‌کند.^{۴۴} اتابک مظفرالدین ۶۵۸ هـ، خوانق و ابنیه موجود را بازسازی می‌کند.^{۴۵}

همچنین امیر غیاث‌الدین علی ۷۴۰ هـ. وزیر شیخ ابواسحق، در شیراز خانقاهی می‌سازد^{۴۶} و شیخ زین‌الدین علی کلاه شیرازی ۷۸۲ هـ، در شیراز برج وحدتی بنا کرده و به خانقهداری می‌پردازد.^{۴۷} و نظام‌الدین محمود حسینی مُلقَّب به الدّاعی الی الله، از شعرا و عرفای شیراز هم دارای بقعه و خانقاهی بوده است.^{۴۸}

در قرن نهم و دهم، هم، شیخ محمد لاهیجی ۹۱۲ هـ. شارح کتاب گلشن راز، خلیفه و جانشین سید محمد نوربخش ۸۶۹ هـ. در شیراز خانقاهی وسیع و عالی داشته که به نام خانقاه نوریّه معروف بوده، این خانقاه موقوفاتی داشته و شیخ در آنجا به تربیت مریدان می‌پرداخته است.^{۴۹} پس از او هم فرزندش، شیخ

۴۲. دیوان حافظ، صفحه ۳۴۷.

۴۳ و ۴۴. نک. حبیب‌السير، ج ۲، صفحه ۵۶۰.

۴۵. همان، صفحه ۵۶۳ و شدالازار، صفحه ۲۱۸.

۴۶. نک. تاریخ یزد، جعفری، صفحه ۱۱۸.

۴۷. حافظ خراباتی، ج ۱، بخش ۳، صفحه ۲۰۱۷-۲۰۱۶.

۴۸. نک. سلم السّهوات، تالیف شیخ ابوالقاسم کازرونی، به اهتمام دکتر یحیی فریب، چاپ محمد علی علمی، تهران، ۱۳۴۰، صفحه ۱۵.

۴۹. نک. آثار المعجم، صفحه ۴۶۳-۴۶۲ و مجالس المؤمنین، مجلس ششم، صفحه ۳۱۹.

خانقاهها و مناطق آن ۲۱۳

فدائی، روش تربیتی پدر را پیگیری کرده و مریدان را به پوشیدن جامه سیاه وادار کرده است.^{۵۰}

پس از آن در دوره صفویه، مسلک تصوف در ناحیه فارس، همچون نقاط دیگر ایران، رفته رفته رواج و رونق خود را از دست داده و در اواخر دوره قاجاریه از حرکت باز می ماند. تا آنکه در زمان محمد شاه قاجار ۱۲۶۷ هـ. با وزارت حاجی میرزا آغاسی وزیر عرفان منش عهد قاجاری، آیین طریقت، به یک آزادی نسبی می رسد و کانونهایی برای آن ایجاد می گردد. از جمله حاج زین العابدین شیروانی مُلقب به رحمتعلی شاه ۱۲۸۸ هـ. در شهر شیراز و اصفهان خانقاهی می سازد و محمد شاه، منصب نایب الصّدری بدو می دهد و دهی را به نام کش در حومه شیراز که سالیانه هزار تومان درآمد داشته، در اختیار او می گذارد.^{۵۱}

همچنین خاکی شیرازی، از سلسله صوفیان چشتیه، در قرن سیزدهم هجری، در کنار تکیه هفت تنان، بیرون شهر شیراز، صومعه و خانقاهی می سازد و در آنجا اقامت می کند.^{۵۲}

از آن زمان به بعد هم، مسلک تصوف فارس، همچون سایر نقاط ایران به سیر خود ادامه داده و برای تجمع صوفیان مراکزی دایر می شود.

سلسله روزبهانیه

در مسلک تصوف اسلامی، طریقه ها و سلسله های بسیاری پدید آمده و هر یک به اقتضای موقع و محل خویش، مدت ها ادامه یافته، سپس پایان گرفته است، یکی از این سلسله ها، سلسله روزبهانیه، پدید آمده در شهر شیراز است. اینک به مناسبت آنکه، موضوع تصوف، در منطقه فارس و شهر شیراز

۵۰. پیشین، صفحه ۲۳.

۵۱. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۲۸۶.

۵۲. همان، صفحه ۳۳۶ و تذکره ریاض العارفین، رضا قلی خان هدایت، چاپ دوم، صفحه ۴۴۸.

۲۱۴ تاریخ خانقاه در ایران...

مطرح است، مختصری از وضع سلسله روزبهانی و رباطهای آنان بیان می‌گردد. شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. سرسلسله روزبهانی در سال ۵۶۰ هجری، در باب خدای شیراز رباطی بنیاد کرده و بیش از چهل سال در آنجا به تربیت مریدان و ارشاد طالبان مشغول می‌شود و در ضمن به تألیف کُتُب عرفانی می‌پردازد، تألیفاتش بالغ بر سی جلد بوده، که مهمترین آنها کتاب عیبرالعاشقین^{۵۳} است.

شیخ روزبهان با پیگیری و علاقه‌مندی، سلسله روزبهانی را بنیاد نهاده و پس از او تا چند نسل فرزندان، روش او را دنبال می‌کنند. افراد این خانواده اکثر شیخ‌الشیوخ بوده^{۵۴} و یکی از آنان ضمن تصدی امر حِسْبَتِ [سرپرستی امور شهربانی و دادگستری] شیراز مرکزی نیز بنیاد کرده و به ارشاد و تربیت طالبان نیز پرداخته است.^{۵۵} اسپنسر می‌نویسد:

«این سلسله نخست از سلسله کازرونیه منشعب شده بود، پس از چندی عده‌ای از فرزندان و نوادگان روزبهان با سلسله سهروردی نیز ارتباط پیدا می‌کنند و از آن سلسله هم نمایندگی می‌گیرند و به صورت خلیفه السلاسل^{۵۶} درمی‌آیند.»

از مجموعه رباطهای بنا شده در شیراز، رباط صدرالدین مظفر ۶۸۱ هـ. نواده روزبهان بقلی در محله باغ نو^{۵۷} و رباط شیخ عزیزالدین محمد روزبهان^{۵۸} از کانونهای مربوط به این سلسله بوده است. یکی از مریدان

۵۳. نك. شیرازنامه، صفحه ۱۱۶ و در روزبهان نامه، صفحه ۳۴۹ تا ۳۴۳، چهل کتاب نام برده شده است.

۵۴ و ۵۵. نك. شیرازنامه، صفحه ۱۳۳ و ۱۳۵.

56. The sufi orders, p. 15.

۵۷. شیرازنامه، صفحه ۱۳۳ و شذالازار، صفحه ۱۹۶.

۵۸. نك. شذالازار، صفحه ۳۹۵.

خانقاهها و مناطق آن ۲۱۵

روزبهان هم در قصبه جاوی از قصبات فارس، دارای خانقاه بوده است.^{۵۹}

سلسله مرشدیه در کازرون و خانقاههای آنان

در دنباله جستجو از بناهای خانقاهی ناگزیر می‌باید کم و بیش از خانقاه نشینان و گردانندگان آنها هم مطالبی را بیان کرد تا بتوان از علت و عوامل پدید آورنده چنین کانونهایی آگاه شد و دریافت که چگونه و چرا این کانونها به وجود آمده‌اند.

همچنان که در مباحث قبل یادآوری شد، وجود يك صوفی وارسته و رهبر شایسته، سبب می‌شد که صوفیان در پیرامون او گرد آمده و الزاماً مرکز تجمعی هم پدید آورند و پس از او نیز روش تربیتی او را در حد مقدور دنبال کنند. اینک با این مقدمه، پیدایش یکی از سلسله‌های صوفیه و مراکز مربوط به آنان را دنبال کنیم.

یکی از مشایخ بزرگ و صاحب سلسله، شیخ مُرشدالدین ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی ۴۲۶ است. او در طریقت از محمد بن خفیف ۳۷۱ شیرازی پیروی می‌کرد.^{۶۰} کازرونی مرجع مشایخ زمان خود بود و از نواحی مختلف، عده‌ای از صوفیان نزد او می‌آمدند. گفته شده است که بیست و چهار هزار کس از گبر و یهود به دست او مسلمان شده‌اند.^{۶۱}

شیخ مرشد در سال ۳۷۱، یعنی در همان سال درگذشت استادش ابن خفیف، با کمک یاران خود مسجدی با سنگ و گل در کازرون می‌سازد، سپس در اطراف آن رباط و خانه‌ای بنا می‌کند.^{۶۲} و پس از مرگ او هم، این ابنیه به

۵۹. روزبهان نامه [تحفة العرفان]، صفحه ۳۷.

۶۰. شیرازنامه، صفحه ۹۸.

۶۱. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۱۶.

۶۲. همان، صفحه ۲۹.

۲۱۶ تاریخ خانقاه در ایران...

صورتِ مجتمعِ آرامگاه و خانقاه مُرشدی درمی آید.^{۶۳}

شیخ در زمان حیات خویش، در رباط کازرون به فعالیت می پردازد و با گرد آمدنِ مریدانِ بسیار، سلسلهٔ مرشدیه را بنیاد می نهد و ضمن توسعه و آبادی رباط کازرون که به منزلهٔ ستاد مرکزی سلسلهٔ مرشدیه بود، با کمک مریدان و پیروان خویش، در بسیاری از دیه های اطراف، رباط و خانقاه بنا می کند که مجموع آنها به شصت و پنج باب می رسد و در هر يك سفره ای مُرتب می دارد و کسی را بر آنجا می گمارد.^{۶۴}

بدیهی است که این مراکز صورت خانقاه واقعی و کاملی را ندارد و محلّ پرورش و تربیت مریدان نیست، بلکه خانه ای است که در آن از مسافران پذیرایی می شود، چنان که یکی از مریدان خانهٔ خود را وقف کرده و نام رباط بر آن می نهد.^{۶۵}

در کتاب فردوس المرشدیه، نام سی و سه رباط و خانقاه و اسم محلّ و نام متصدی و متولی آنها، از این مجموعهٔ شصت و پنج رباطی در صفحات: ۶۵- ۶۷- ۱۱۴- ۱۶۳- ۱۶۸- ۱۸۲- ۳۵۹- ۳۶۱- ۳۶۹- ۴۲۷- ۴۳۰ تا ۴۴۰- آمده است.

در مورد هزینه جاری این رباطها هم نوشته شده که:

«شیخ مرشد در هر روز عاشورا ترتیب شصت و پنج رباط کردی از ناحیهٔ درخوید تا بجره و هرچه حاصل شدی به اهل آن رباطها قسمت کردی و دو رباط خاص، از آن شیخ مرشد، یکی به شهر شاپور و یکی به دیه سران، از برای رباط شاپور ده درم دادی و از برای رباط سران پنج درم دادی، باقی رباطها دیگر، ترتیب معاش ایشان هر یکی سه درم دادی. و در آن ایام قوت به غایت ارزان بودی... چنانکه به يك دو درم خرواری گندم خریدندی.»^{۶۶}

شیخ علاوه بر تأمین هزینهٔ این مؤسسات، مبلغی نیز هر ساله برای مجاوران

۶۳. نك. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۲.

۶۴ و ۶۵ و ۶۶. همان، صفحه ۲۰۴ / ۳۶۹ / ۲۰۴.

خانقاهها و مناطق آن ۲۱۷

خانه کعبه می فرستاده است^{۶۷} که لابد آن هم بیش از چند درهم نبوده است. شیخ مرشد، علاوه بر درگیریهای مذهبی محلی و مسلمان کردن زردشتیان ساکن در ناحیه کازرون^{۶۸} هر ساله عده ای از پیروان خود را تجهیز کرده و طبل و عکمی به دست آنان می داد و به نام جهاد به مرزهای اسلامی می فرستاده است و با این کار هم از مردم محل، برای اعزام آنان کمک مالی می گرفته،^{۶۹} و هم مریدانش با غلبه بر دشمنان غنیمت به دست می آورده اند.^{۷۰} بدین سبب او را شیخ غازی لقب داده بودند.^{۷۱}

پس از مرگ او هم جانشینانش این کار را دنبال کردند.^{۷۲} آنان در هنگام دعوت جنگی خود، برای گرد آمدن جنگجویان طبل می زدند، پس از آن هم که موضوع جنگ و پیکاری در میان نبود، این برنامه را دنبال کرده و بر درگاه ساختمان مرشدیه طبل می زدند.^{۷۳}

خلفای شیخ مرشد، یکی پس از دیگری، در جلب مریدان و انتشار مسلک او می کوشیدند. از جانشینان نامی او، اصیل الدین عبدالله بلیانی^{۶۸۳} هـ. [بلیان از قراء کازرون است] و شیخ امین الدین کازرونی^{۷۴۵} هـ. برادرزاده اصیل الدین است^{۷۴} که آوازه او تا حدود چین منتشر شده و مریدان بسیاری داشته است^{۷۵} و خانقاه و مزار او هم در کازرون است.

ابن بطوطه در کازرون به زاویه مرشدیه می رود و درباره آن مرکز می نویسد:

«نذورات بسیاری از هندوچین به نام شیخ ابواسحق به کازرون رسیده و به

۶۷. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۷/۱۹۱.

۶۸ و ۶۹ و ۷۰. همان، صفحه ۱۹۷/۲۸.

۷۱. نک. شیرازنامه، صفحه ۱۰۶.

۷۲. فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۰.

۷۳. همان، صفحه ۳۷ و ۲۰۰.

۷۴ و ۷۵. شیرازنامه، صفحه ۱۴۷/۱۴۰.

۲۱۸ تاریخ خانقاه در ایران...

مصرف می‌رسد.^{۷۶}

وضع ساختمانی مُرشدیّه کازرون در سال ۷۲۸ هجری طوری بوده که هر روزه هزار نفر از مقیم و مسافر، در آنجا خوراک می‌خورده‌اند.^{۷۷} علاوه بر این مراکزی که بدانها اشاره شد، مسلماً در شهرها و روستاهای ناحیه فارس، در طول تاریخ مراکز دیگری به وجود آمده که برای دسترسی به آنها جستجوی بیشتری لازم است و باید به تمام کتابهایی که احتمال می‌رود مطلبی در آنها وجود داشته باشد، رجوع کرد.

۷۶. رحله، ج ۱، صفحه ۱۳۶.

۷۷. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۷.

بخش ۱۲

خانقاههای منطقه یزد

پس از سقوط دستگاه خلافت بغداد در سال ششصد و پنجاه و شش هجری قسمت مهمی از فعالیتهای دینی و معنوی ایرانیان به کانونهای خانقاههای منتقل می شود و پیران صوفی بیش از پیش رهبری مردم را به دست می گیرند. و برای این رهبری هم دیگر خلافت عباسیان - یعنی میزان الاعمال - وجود ندارد تا برای درستی امور دینی، فرمان خلیفه به مردم نشان داده شود و آنان اطمینان خاطر پیدا کنند.^۱ البته فقیهان و پیشوایان دینی هم، همچنان دارای ارزش و اعتبار و احترام بودند ولی برخی از مردم در مورد رفع نیازهای معنوی به مشایخ صوفیه مراجعه می کردند.

در این زمان ناحیه یزد و کرمان همچون نواحی دیگر ایران، در حدود سه قرن به صورت یکی از مهمترین مراکز آیین طریقت درآمد و پرچم تصوف در آنجا به اهتزاز درمی آید. فرمانروایان و توانگران و مشایخ با همکاری یکدیگر به ساختن ابنیه خیر از جمله خانقاه می پردازند و پیران صوفی در آن کانونها به ارشاد و تربیت مریدان اقدام می کنند و آموزش عرفانی را به سوی کمال می برند.

یکی از این دودمانهای فعال و مریدپرور، مشایخ خاندان دادانیه بودند که مدت چند قرن، سرپرستی تعدادی از خانقاهها و تربیت سالکان را به عهده داشتند.

۱. اشاره به گفتار مردم نیشابور که یعقوب فرمان خلیفه ندارد. در حالیکه داشت و نشان داد!

تقی‌الدین دادا محمد ۷۰۰ هـ. اصفهانی، مُرید پیراندایان به دستور پیر خود به شهر یزد آمده و به ارشاد مردم می‌پردازد.^۲ او در قریهٔ اردکان خانقاهی بنا می‌کند.^۳ سپس به بُندرآباد رفته و در آنجا نیز خانقاه وسیعی می‌سازد.^۴ دادا محمد با پشتکار و کوشش فراوان، املاک و گوسفندان و چهارپایان بسیاری فراهم کرده^۵ و در جاهای دیگر نیز خانقاه می‌سازد. گفته شده است که مجموع خانقاههای بنیادی او به سی خانقاه بالغ می‌گردد.^۶ از جمله نقاطی که وی در آنجاها خانقاه ساخته است؛ عبارتند از: خانقاه سراب نو در شهر یزد، خانقاه بُندرآباد، خانقاه اشکذر در بیست کیلومتری یزد، خانقاه عزآباد، خانقاه میبد، خانقاه بیده، خانقاه پارچین، خانقاه عقدا، خانقاه هفتادر^۷ که در تمام این خانقاهها برای فقرا و گذریان آش و نان، آماده و مُهیّا گردیده بود.^۸

فرزندان و مریدان دادا محمد، پس از مرگ وی، روش او را پیگیری کرده و خانقاه‌های او را همچنان دایر نگه می‌دارند. حاجی نجم‌الدین محمود شاه، از فرزندان دادا محمد هم در بیده یزد خانقاهی می‌سازد و بر مجموع خانقاههای دادائیّه می‌افزاید.^۹

پیران خاندان دادائیّه همچون دودمان شیخ جام ۵۳۶ هـ. از حرمت و موقعیت اجتماعی برخوردار بوده و مورد احترام فرمانروایان محلی نیز قرار داشتند.

موقوفات تأسیسات مشایخ دادائیّه تا اواخر عهد صفویه به فراوانی مشهور بوده^{۱۰} و در سال ۸۲۶ هجری، امیر ترمش داروغه یزد هم، مقداری بر آن موقوفات افزوده بود.^{۱۱}

۲. نک. تاریخ یزد، نوشتهٔ جعفری، صفحه ۱۳۵ و ۱۳۷.

۳ و ۴. همان، صفحه ۱۳۷.

۶. تعلیقات تاریخ یزد، صفحه ۲۴۹-۲۴۸.

۷. تاریخ یزد جعفری، صفحه ۱۳۸.

۸ و ۹. همان، صفحه ۱۳۷.

۱۰. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۸۵.

۱۱ و ۱۲. همان، صفحه ۵۸۵ و ۶۶۰.

خانقاهها و مناطق آن ۲۲۱

یکی دیگر از بانیان خانقاه در منطقه یزد، امیر سید رکن الدین حسینی، قاضی یزدی ۷۳۲ هـ. از رجال بزرگ و معروف یزد بوده است. او و پدرش امیر نظام الدین و فرزندش سید شمس الدین، تعدادی مؤسسه خیریه بنا کرده و املاک بسیاری بر آنها وقف می کنند. صورت تفصیلی آنها در رساله ای به نام جامع الخیرات نوشته شده و موجود است.

مجموع ابنیه بنیادی آنان بر شصت و پنج باب بالغ گردیده است.^{۱۳} امیر نظام الدین، در خارج شهر یزد، در محلی معروف به سید علی قوام الدین خانقاهی می سازد.^{۱۴} پس از او پسرش سید رکن الدین و فرزند او سید شمس الدین خانقاههای دیگری بنا می کنند. تعدادی از خانقاههای ساخته شده به وسیله آنان عبارتند از:

خانقاه سرریک در خارج شهر یزد^{۱۵}

خانقاهی در محله کوشک نو^{۱۶}

خانقاه دروازه قطریان^{۱۷}

خانقاهی واقع در اُبرند آباد از قُرای یزد^{۱۸}

خانقاهی واقع در مجومرد از قریه های یزد^{۱۹}

خانقاهی واقع در قریه تفت^{۲۰}

خانقاهی در بیرون شهر کاشان موسوم به دروازه بازار^{۲۱}

خانقاهی در خارج شهر ابرقوه موسوم بالركنيه، منسوب به قطب الاولیاء

طاووس الحرمین^{۲۲}

۱۳. یادگارهای یزد، نوشته ایرج افشار، ۳ جلد، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴-۱۳۴۸، ج ۱، صفحه ۳۹۳.

۱۴. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۴۴.

۱۵. نک. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۰۹.

۱۶. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۵۶.

۱۷. پیشین، صفحه ۱۰۹.

۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. تاریخ یزد، جعفری، صفحه ۱۱۱-۱۱۰ و جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۶۰.

خانقاه شهر ناین در محلی موسوم به باغ سفید^{۲۳}
 خانقاهی بیرون شهر یزد جنب مدرسه سر کوچه بهروک^{۲۴}
 خانقاهی واقع در قریه عقدا یکی از قریه های یزد^{۲۵}
 خانقاهی واقع در قریه خرائق، از قریه های یزد^{۲۶}
 خانقاه اشکذر در بیست کیلومتری شهر یزد^{۲۷}
 خانقاهی واقع در ربع رشیدی تبریز^{۲۸}
 خانقاه های هفتادر و میبد و چفته و نیستانه^{۲۹}
 بر هر يك از این خانقاه ها املاك و رقبات فراوانی وقف شده بود تا در آنها
 از فقیران و درویشان پذیرایی شود، ولی در سال ۱۰۸۰ هجری، هنگام تالیف
 کتاب جامع مفیدی، فقط نامی از آن املاك در نوشته ها باقی مانده بوده است.^{۳۰}
 علاوه بر بانیان خانقاه هایی که ذکر آنها گذشت، از سوی حکومت مرکزی
 نیز در اندیشه صوفیان و درویشان ساکن، در منطقه یزد بوده اند، چنان که:
 خواجه شمس الدین محمد تازیگوی نماینده صاحب دیوان ۶۸۳ به سال ۶۶۶
 هجری، مسجد چهل محراب و خانقاه و عمارتی عالی در یزد بنا می کند^{۳۱} و بنا
 به دستور خواجه رشید الدین فضل الله ۷۱۸ هـ. هم، مدرسه و خانقاهی در شهر
 یزد بنا شده و مزارع و قنات هایی بر آنها وقف می گردد.^{۳۲}
 همچنین امیر مبارز الدین محمد بن مظفر در نزدیکی دروازه سعادت یزد^{۳۳} و
 قریه شیر در نواحی یزد خانقاهی ساخته و املاکی بر آنها وقف می کند.^{۳۴}
 بنا به اقتضای موقع، و همچنین نوعی جاذبه اجتماعی به مسلك تصوف،

۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹. نك. تاريخ يزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۱۱-۱۰۹.

۳۰. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۵۷.

۳۱. نك. تاريخ يزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۱۴.

۳۲. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۱۴۸.

۳۳. پیشین، صفحه ۱۲۹.

۳۴. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۷۰۰.

خانقاهها و مناطق آن ۲۲۳

برخی از فرمانروایان محلی و توانگران نیز به ساختن خانقاه و دیگر بناهای اجتماعی می‌پردازند. چنان‌که، خواجه کمال‌الدین وزیر سلطان مبارزالدین محمد در سال ۷۲۰ هجری^{۳۵} و مولانا شهاب‌الدین منشی در محله شهرستان یزد^{۳۶} و مولانا شرف‌الدین خضر به سال ۷۵۷ در محله پای‌بور یزد^{۳۷} و مولانا غیاث‌الدین منشی در سال ۷۸۴ هجری در جنب مزار شیخ محمد بن احمد متوفی به سال ۴۸۰ هـ.^{۳۸} و یکی از توانگران هم بر بالای تربت حاجی مسافر از عرفا و مشایخ یزد^{۳۹} خانقاهایی می‌سازند و املاک و مزارع و املاکی بر آنها وقف می‌کنند.

این کوشش انسانی در ساختن ابنیه اجتماعی، در شهر یزد و نواحی آن، در عهد شاهان تیموری، همچنان پیگیری می‌شود، چنان‌که خواجه غیاث‌الدین سمنانی، از امرای امیر تیمور در سال ۸۰۶ هجری، روبروی ساختمان دارالفتح یزد، خانقاهی عالی موسوم به دارالغریبا بنا کرده و املاک و رقبات بسیاری بر آن وقف می‌کند.^{۴۰}

در عهد شاه رخ ۸۵۰ هـ. نیز خانقاههای تازه‌ای بنا می‌شود.^{۴۱} امیرزاده محمد فرمانروای یزد در محله دھوک، خانقاه و باغچه و حمام و مسجدی بنا می‌کند^{۴۲} و امیر جلال‌الدین چقماق شامی حکمران ناحیه یزد، یکی دیگر از بانیان این گونه مؤسسات اجتماعی است. او در سال ۸۳۰ هجری در محله دھوک اسفل خانقاهی می‌سازد.^{۴۳} و در سال ۸۳۱ هـ. هم خانقاه رفیع دیگری بنا

۳۵. نک. تاریخ جعفری، صفحه ۱۱۵.

۳۶. پیشین، صفحه ۶۲۵.

۳۷. همان، صفحه ۶۲۷.

۳۸. تاریخ جعفری، صفحه ۱۴۷.

۳۹. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۱۷.

۴۰. پیشین، صفحه ۵۹.

۴۱. نک. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۹.

۴۲. همان، صفحه ۶۴.

۴۳. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۷۴۱.

۲۲۴ تاریخ خانقاه در ایران...

می‌کند که تا سال ۱۰۶۶ هجری باقی بوده و فقیران در آنجا پذیرایی می‌شده‌اند^{۴۴} و صفی قلی بیک وزیر یزد در عهد صفویه، آن را بازسازی کرده^{۴۵} ولی در سال ۱۰۷۹ هجری هر دو خانقاه از بین می‌رود.^{۴۶}

امیر چقماق و همسرش سنی فاطمه در سال ۸۴۰ هجری، در خارج شهر یزد، مسجد جمعه و خانقاهی مشتمل بر حجرات و بیوتات و کاروانسرای و حمامی بنا کرده و آنها را با یک سلسله املاک وقف می‌کنند، که درآمد املاک و مصارف آنها، جزء به جزء در وقفنامه‌ای تعیین شده است.^{۴۷} بعضی از توانگران یزد و برخی از رجال علاقه‌مند به مسلك تصوف هم به ساختن خانقاه می‌پردازند.

از جمله: حاجی ابراهیم زرگر در سال ۸۳۲ هجری در ابتدای کوچه غازیان یزد، جماعتخانه و مقبره و خانقاهی می‌سازد.^{۴۸} و مولانا شمس‌الدین محمد بافقی در فهرج بافق خانقاهی بنا کرده و املاکی بر آن وقف می‌کند.^{۴۹} و امیر جلال‌الدین خضرشاه در سال ۸۴۹ هجری، برای درویشان سلسله مرشدیه در یزد بقعه‌ای می‌سازد.^{۵۰} همچنین خواجه معین‌الدین علی مبینی در حدود سال ۸۶۰ هجری در قریه فیروز آباد میند خانقاهی عالی می‌سازد و مزرعه‌هایی بر آن وقف می‌کند، سپس در شهر یزد هم خانقاه دیگری ساخته و برای ساکنین آن ماهیانه‌ای مُعین می‌سازد. میرزا جهانشاه تیموری هم از نظر کمک مالی، هر ساله مبلغ ده هزار دینار کپکی^{۵۱} برای متولی خانقاه مقرر می‌دارد تا صرف هزینه و

۴۴ و ۴۵. همان، صفحه ۱۷۲.

۴۶. همان، صفحه ۱۷۳.

۴۷. نک. ضمیمه جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۸۷۱ تا ۸۸۴.

۴۸. نک. یادگارهای یزد، ج ۲، صفحه ۲۴۵.

۴۹. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۳۶.

۵۰. تاریخ جدید یزد، نوشته کاتب، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران.

۵۱. ۱۳۴۵، صفحه ۵۷۷.

۵۱. کیک نوعی دینار و تومان که در عهد ایلخانان و تیموریان و صفویان متداول و رایج بود.

۵۲. اطعام فقیران گردد.

اینک در پایان بحث مسئله خانقاه سازی در منطقه یزد خاطر نشان می سازد که مجموع مطالبی که درباره تأسیسات خانقاهی حوزه یزد بیان گردید غالباً از کتابهایی بود که درباره تاریخ یزد نوشته شده و آخرین آنها، کتاب جامع مفیدی است که در پایان قرن یازدهم نوشته شده است.

از مطالب کتاب مفیدی چنین استنباط می شود که موضوع مسلک تصوف و مسئله خانقاه سازی از قرن دهم دچار فترت گردیده و در زمان مؤلف کاملاً از رونق و رواج بازمانده و فقط جماعت خانه هایی وجود داشته که سالکان در آنها به تلاوت قرآن مشغول بوده اند.^{۵۳}

در این سالهای اخیر هم، برای تجدید فعالیت مسلک عرفانی در شهر یزد، به دستور مونسعلیشاه - ذوالریاستین - و کوشش آقای قاسمی بر بالای تربت امیر نظام الدین اسحق از فرزندان شاه نعمت اله ولی خانقاهی ساخته شده است.^{۵۴}

۵۲-۵۳. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۱۶۶، ۵۷۷.

۵۴. نک. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، نوشته دکتر نوربخش، صفحه ۱۰۵.

بخش ۱۳

خانقاههای منطقه کرمان

از هنگام پیدایش آیین تصوّف در منطقه فارس، در ناحیه کرمان هم به سبب همجواری با آن، کم و بیش مسائل عرفانی نفوذ کرده و عده ای از ساکنین شهر کرمان به مسلک تصوّف گرایش پیدا می کنند و در شمار سالکان قرار می گیرند. قاورد در سال ۴۹۰ هـ. در کرمان به فرمانروایی می رسد و صوفیان را محترم می دارد و به آنان آزادی عمل می دهد و محلی را جهت بنای خانقاه در نظر گرفته و دستور می دهد که:

«این جا سرای و کوشک و خانقاه و رباط جهت صوفیه همه متصل به یک دیگر بسازید.»^۱

پس از آن، با پشتیبانی و قدرت تورانشاهی آیین طریقت در ناحیه کرمان، مرکز تجمعی پیدا کرده و به تربیت سالکان و مریدان می پردازد. فرمانروایان بعدی کرمان هم، اقدام تورانشاه را پیگیری می کنند. از جمله: رکن الدین خواجه جق ۶۵۱ هـ. نیز با صوفیان رابطه نیکی دارد و به آنان احسان می کند و برای رباطها و خانقاهها و مؤسسات آنان اوقاف فراوانی مقرر می دارد.^۲ و ابوالحارث شاه سلطان حجاج ۶۷۰ هـ. هم در شهر و نواحی

۱. بدایع الازمان، احمد بن حامد کرمانی، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶، صفحه ۱۹.

۲. نك. سمط الحلی، تالیف ناصرالدین مُنشی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۸، صفحه ۲۹.

خانقاهها و مناطق آن ۲۲۷

آن، خانقاهها و دیگر کانونهای اجتماعی بنا کرده و آنها را وقف می‌کند.^۲ همچنین پادشاه خاتون همسر بُراق حاجب، یکی دیگر از فرمانروایان کرمان، در زمان حکومت خود، مدارس و خانقاههایی بنا می‌کند.^۳ از جمله برای شیخ برهان‌الدین احمد باخرزی که در سال ۶۵۸ هـ. به کرمان آمده بود، در مقابل حمام قلندران خانقاهی می‌سازد و موقوفاتی برای آن معین می‌کند.^۴ و هدایایی هم برای شیخ سیف‌الدین باخرزی ۶۵۹ هـ. به خوارزم می‌فرستد.^۵ به علت رواج آیین طریقت در غالب سرزمینهای قلمرو اسلامی، در منطقه کرمان هم، همانند مناطق دیگر در راه پیشبرد مسلک طریقت و بنیاد کانونهای خانقاهی کوشش به عمل می‌آید؛ نایب‌الصدر در مورد شهر کرمان نقل می‌کند که: «در عقد‌العلی گوید و از کثرت مزارات شریفه اربابِ تصوّف، آن را شام کوچک خوانند.»^۶

موضوع ساختن خانقاه در کرمان، از سوی فرمانروایان همچنان پیگیری می‌شده است، از جمله خواجه تاج‌الدین، به فرمان خواجه غیاث‌الدین ۷۳۴ هـ. خانقاههایی در کرمان می‌سازد.^۷

عماد فقیه نیز در کرمان خانقاهی داشته و به تربیت مریدان مشغول بوده است، کتاب صحبت‌نامه منظوم او، درباره آداب خانقاه و اهل خانقاه سروده شده است.

دنباله اقدامات تربیتی مشایخ ناحیه یزد و کرمان به وسیله شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. در آن مناطق پیگیری می‌شود، او با کمک مالی سلطان اسکندر

۳. همان، صفحه ۳۹.

۴. نک. حبیب‌السير، ج ۳، صفحه ۲۶۸.

۵. نک. مزارات کرمان (تذکره الاولیاء) محرابی کرمانی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، چاپ تهران، ۱۳۳۰، صفحه ۷۸.

۶. همان، صفحه ۷۹.

۷. طرائق، ج ۳، صفحه ۷۳۳.

۸. مقدمه دیوان خواجه به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات بارانی و محمودی، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۶۱.

نواده تیمور گورکان در قریه تفت سی و شش کیلومتری یزد و سپس در محل ماهان خانقاه می‌سازد.^۹ پس از او فرزندانش آنها را توسعه می‌دهند و بنا به علی، در آغاز عهد صفویه آن کانونها از مراکز مهم خانقاهی منطقه به شمار می‌رفته است.

در زمان شاه نعمت‌الله ولی، اعقاب روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. هم در ماهان دارای خانقاه بوده‌اند.^{۱۰} در جنوب شرقی بم، نزدیک امام زاده زید نیز آثاری از خانقاه سید شمس‌الدین ابراهیم بمی، معاصر شاه نعمت‌الله ولی به صورت ویرانه‌ای باقی مانده است و در شمال قلعه قدیمی خبیص هم نیمی از یک بنای خشتی باقی است که احتمالاً خانقاه کوچکی بوده است.^{۱۱}

محرابی مؤلف تذکرة الاولیاء [= مزارات کرمان] که خود از خاندان مشایخ باخرزی و از پروردگان مسلک تصوف است در چند جای از کتاب خود که در قرن دهم تألیف شده، از خانقاههای موجود در کرمان نام می‌برد و به بایر وضایع ماندن آنها هم اشاره‌ای دارد.

مجموع کانونهای صوفیان که در کتاب محرابی آمده است، عبارتند از: بیست و چهار خانقاه و یک تکیه و دو صومعه و چهار لنگر، که بعضی از آنها در زمان مؤلف موجود و برخی هم مربوط به دوران گذشته بوده است.^{۱۲} آخرین بنای وابسته به مسلک تصوف، در کرمان، آرامگاه مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ است که در زمان محمد شاه قاجار ساخته شده است.^{۱۳}

۹. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۷.

۱۰. نک. رضوان‌المعارف الالهیه شامل ۲۷ رساله درباره نعمت‌الله، چاپ عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، صفحه ۱۰.

۱۱. نک. شهداد، جغرافیای تاریخی دشت لوت، نوشته احمد مستوفی چاپ ۱۳۵۱ شمسی، مؤسسه جغرافیای دانشگاه، صفحه ۱۲۳-۱۲۲.

۱۲. نک. مزارات کرمان، صفحات: ۴/۱۰/۱۵/۱۹/۲۱/۲۴/۳۴/۳۸/۴۱/۴۶/۵۴/۵۵/۵۸/۵۹/۷۰/۷۹/۸۰/۸۴/۸۷/۹۰/۹۴/۹۶/۱۰۹/۱۱۲/۱۱۴/۱۱۶/۱۱۷/۱۱۸/۱۱۹/۱۲۰/۱۲۱/۱۲۲/۱۲۳/۱۲۴/۱۲۵/۱۲۶/۱۲۷/۱۲۸/۱۲۹/۱۳۰/۱۳۱/۱۳۲/۱۳۳/۱۳۴/۱۳۵/۱۳۶/۱۳۷/۱۳۸/۱۳۹/۱۴۰/۱۴۱/۱۴۲/۱۴۳/۱۴۴/۱۴۵/۱۴۶/۱۴۷/۱۴۸/۱۴۹/۱۵۰/۱۵۱/۱۵۲/۱۵۳/۱۵۴/۱۵۵/۱۵۶/۱۵۷/۱۵۸/۱۵۹/۱۶۰/۱۶۱/۱۶۲/۱۶۳/۱۶۴/۱۶۵/۱۶۶/۱۶۷/۱۶۸/۱۶۹/۱۷۰/۱۷۱/۱۷۲/۱۷۳/۱۷۴/۱۷۵/۱۷۶/۱۷۷/۱۷۸/۱۷۹/۱۸۰/۱۸۱/۱۸۲/۱۸۳/۱۸۴/۱۸۵/۱۸۶/۱۸۷/۱۸۸/۱۸۹/۱۹۰/۱۹۱/۱۹۲/۱۹۳/۱۹۴/۱۹۵/۱۹۶/۱۹۷/۱۹۸/۱۹۹/۲۰۰/۲۰۱/۲۰۲/۲۰۳/۲۰۴/۲۰۵/۲۰۶/۲۰۷/۲۰۸/۲۰۹/۲۱۰/۲۱۱/۲۱۲/۲۱۳/۲۱۴/۲۱۵/۲۱۶/۲۱۷/۲۱۸/۲۱۹/۲۲۰/۲۲۱/۲۲۲/۲۲۳/۲۲۴/۲۲۵/۲۲۶/۲۲۷/۲۲۸/۲۲۹/۲۳۰/۲۳۱/۲۳۲/۲۳۳/۲۳۴/۲۳۵/۲۳۶/۲۳۷/۲۳۸/۲۳۹/۲۴۰/۲۴۱/۲۴۲/۲۴۳/۲۴۴/۲۴۵/۲۴۶/۲۴۷/۲۴۸/۲۴۹/۲۵۰/۲۵۱/۲۵۲/۲۵۳/۲۵۴/۲۵۵/۲۵۶/۲۵۷/۲۵۸/۲۵۹/۲۶۰/۲۶۱/۲۶۲/۲۶۳/۲۶۴/۲۶۵/۲۶۶/۲۶۷/۲۶۸/۲۶۹/۲۷۰/۲۷۱/۲۷۲/۲۷۳/۲۷۴/۲۷۵/۲۷۶/۲۷۷/۲۷۸/۲۷۹/۲۸۰/۲۸۱/۲۸۲/۲۸۳/۲۸۴/۲۸۵/۲۸۶/۲۸۷/۲۸۸/۲۸۹/۲۹۰/۲۹۱/۲۹۲/۲۹۳/۲۹۴/۲۹۵/۲۹۶/۲۹۷/۲۹۸/۲۹۹/۳۰۰/۳۰۱/۳۰۲/۳۰۳/۳۰۴/۳۰۵/۳۰۶/۳۰۷/۳۰۸/۳۰۹/۳۱۰/۳۱۱/۳۱۲/۳۱۳/۳۱۴/۳۱۵/۳۱۶/۳۱۷/۳۱۸/۳۱۹/۳۲۰/۳۲۱/۳۲۲/۳۲۳/۳۲۴/۳۲۵/۳۲۶/۳۲۷/۳۲۸/۳۲۹/۳۳۰/۳۳۱/۳۳۲/۳۳۳/۳۳۴/۳۳۵/۳۳۶/۳۳۷/۳۳۸/۳۳۹/۳۴۰/۳۴۱/۳۴۲/۳۴۳/۳۴۴/۳۴۵/۳۴۶/۳۴۷/۳۴۸/۳۴۹/۳۵۰/۳۵۱/۳۵۲/۳۵۳/۳۵۴/۳۵۵/۳۵۶/۳۵۷/۳۵۸/۳۵۹/۳۶۰/۳۶۱/۳۶۲/۳۶۳/۳۶۴/۳۶۵/۳۶۶/۳۶۷/۳۶۸/۳۶۹/۳۷۰/۳۷۱/۳۷۲/۳۷۳/۳۷۴/۳۷۵/۳۷۶/۳۷۷/۳۷۸/۳۷۹/۳۸۰/۳۸۱/۳۸۲/۳۸۳/۳۸۴/۳۸۵/۳۸۶/۳۸۷/۳۸۸/۳۸۹/۳۹۰/۳۹۱/۳۹۲/۳۹۳/۳۹۴/۳۹۵/۳۹۶/۳۹۷/۳۹۸/۳۹۹/۴۰۰/۴۰۱/۴۰۲/۴۰۳/۴۰۴/۴۰۵/۴۰۶/۴۰۷/۴۰۸/۴۰۹/۴۱۰/۴۱۱/۴۱۲/۴۱۳/۴۱۴/۴۱۵/۴۱۶/۴۱۷/۴۱۸/۴۱۹/۴۲۰/۴۲۱/۴۲۲/۴۲۳/۴۲۴/۴۲۵/۴۲۶/۴۲۷/۴۲۸/۴۲۹/۴۳۰/۴۳۱/۴۳۲/۴۳۳/۴۳۴/۴۳۵/۴۳۶/۴۳۷/۴۳۸/۴۳۹/۴۴۰/۴۴۱/۴۴۲/۴۴۳/۴۴۴/۴۴۵/۴۴۶/۴۴۷/۴۴۸/۴۴۹/۴۵۰/۴۵۱/۴۵۲/۴۵۳/۴۵۴/۴۵۵/۴۵۶/۴۵۷/۴۵۸/۴۵۹/۴۶۰/۴۶۱/۴۶۲/۴۶۳/۴۶۴/۴۶۵/۴۶۶/۴۶۷/۴۶۸/۴۶۹/۴۷۰/۴۷۱/۴۷۲/۴۷۳/۴۷۴/۴۷۵/۴۷۶/۴۷۷/۴۷۸/۴۷۹/۴۸۰/۴۸۱/۴۸۲/۴۸۳/۴۸۴/۴۸۵/۴۸۶/۴۸۷/۴۸۸/۴۸۹/۴۹۰/۴۹۱/۴۹۲/۴۹۳/۴۹۴/۴۹۵/۴۹۶/۴۹۷/۴۹۸/۴۹۹/۵۰۰/۵۰۱/۵۰۲/۵۰۳/۵۰۴/۵۰۵/۵۰۶/۵۰۷/۵۰۸/۵۰۹/۵۱۰/۵۱۱/۵۱۲/۵۱۳/۵۱۴/۵۱۵/۵۱۶/۵۱۷/۵۱۸/۵۱۹/۵۲۰/۵۲۱/۵۲۲/۵۲۳/۵۲۴/۵۲۵/۵۲۶/۵۲۷/۵۲۸/۵۲۹/۵۳۰/۵۳۱/۵۳۲/۵۳۳/۵۳۴/۵۳۵/۵۳۶/۵۳۷/۵۳۸/۵۳۹/۵۴۰/۵۴۱/۵۴۲/۵۴۳/۵۴۴/۵۴۵/۵۴۶/۵۴۷/۵۴۸/۵۴۹/۵۵۰/۵۵۱/۵۵۲/۵۵۳/۵۵۴/۵۵۵/۵۵۶/۵۵۷/۵۵۸/۵۵۹/۵۶۰/۵۶۱/۵۶۲/۵۶۳/۵۶۴/۵۶۵/۵۶۶/۵۶۷/۵۶۸/۵۶۹/۵۷۰/۵۷۱/۵۷۲/۵۷۳/۵۷۴/۵۷۵/۵۷۶/۵۷۷/۵۷۸/۵۷۹/۵۸۰/۵۸۱/۵۸۲/۵۸۳/۵۸۴/۵۸۵/۵۸۶/۵۸۷/۵۸۸/۵۸۹/۵۹۰/۵۹۱/۵۹۲/۵۹۳/۵۹۴/۵۹۵/۵۹۶/۵۹۷/۵۹۸/۵۹۹/۶۰۰/۶۰۱/۶۰۲/۶۰۳/۶۰۴/۶۰۵/۶۰۶/۶۰۷/۶۰۸/۶۰۹/۶۱۰/۶۱۱/۶۱۲/۶۱۳/۶۱۴/۶۱۵/۶۱۶/۶۱۷/۶۱۸/۶۱۹/۶۲۰/۶۲۱/۶۲۲/۶۲۳/۶۲۴/۶۲۵/۶۲۶/۶۲۷/۶۲۸/۶۲۹/۶۳۰/۶۳۱/۶۳۲/۶۳۳/۶۳۴/۶۳۵/۶۳۶/۶۳۷/۶۳۸/۶۳۹/۶۴۰/۶۴۱/۶۴۲/۶۴۳/۶۴۴/۶۴۵/۶۴۶/۶۴۷/۶۴۸/۶۴۹/۶۵۰/۶۵۱/۶۵۲/۶۵۳/۶۵۴/۶۵۵/۶۵۶/۶۵۷/۶۵۸/۶۵۹/۶۶۰/۶۶۱/۶۶۲/۶۶۳/۶۶۴/۶۶۵/۶۶۶/۶۶۷/۶۶۸/۶۶۹/۶۷۰/۶۷۱/۶۷۲/۶۷۳/۶۷۴/۶۷۵/۶۷۶/۶۷۷/۶۷۸/۶۷۹/۶۸۰/۶۸۱/۶۸۲/۶۸۳/۶۸۴/۶۸۵/۶۸۶/۶۸۷/۶۸۸/۶۸۹/۶۹۰/۶۹۱/۶۹۲/۶۹۳/۶۹۴/۶۹۵/۶۹۶/۶۹۷/۶۹۸/۶۹۹/۷۰۰/۷۰۱/۷۰۲/۷۰۳/۷۰۴/۷۰۵/۷۰۶/۷۰۷/۷۰۸/۷۰۹/۷۱۰/۷۱۱/۷۱۲/۷۱۳/۷۱۴/۷۱۵/۷۱۶/۷۱۷/۷۱۸/۷۱۹/۷۲۰/۷۲۱/۷۲۲/۷۲۳/۷۲۴/۷۲۵/۷۲۶/۷۲۷/۷۲۸/۷۲۹/۷۳۰/۷۳۱/۷۳۲/۷۳۳/۷۳۴/۷۳۵/۷۳۶/۷۳۷/۷۳۸/۷۳۹/۷۴۰/۷۴۱/۷۴۲/۷۴۳/۷۴۴/۷۴۵/۷۴۶/۷۴۷/۷۴۸/۷۴۹/۷۵۰/۷۵۱/۷۵۲/۷۵۳/۷۵۴/۷۵۵/۷۵۶/۷۵۷/۷۵۸/۷۵۹/۷۶۰/۷۶۱/۷۶۲/۷۶۳/۷۶۴/۷۶۵/۷۶۶/۷۶۷/۷۶۸/۷۶۹/۷۷۰/۷۷۱/۷۷۲/۷۷۳/۷۷۴/۷۷۵/۷۷۶/۷۷۷/۷۷۸/۷۷۹/۷۸۰/۷۸۱/۷۸۲/۷۸۳/۷۸۴/۷۸۵/۷۸۶/۷۸۷/۷۸۸/۷۸۹/۷۹۰/۷۹۱/۷۹۲/۷۹۳/۷۹۴/۷۹۵/۷۹۶/۷۹۷/۷۹۸/۷۹۹/۸۰۰/۸۰۱/۸۰۲/۸۰۳/۸۰۴/۸۰۵/۸۰۶/۸۰۷/۸۰۸/۸۰۹/۸۱۰/۸۱۱/۸۱۲/۸۱۳/۸۱۴/۸۱۵/۸۱۶/۸۱۷/۸۱۸/۸۱۹/۸۲۰/۸۲۱/۸۲۲/۸۲۳/۸۲۴/۸۲۵/۸۲۶/۸۲۷/۸۲۸/۸۲۹/۸۳۰/۸۳۱/۸۳۲/۸۳۳/۸۳۴/۸۳۵/۸۳۶/۸۳۷/۸۳۸/۸۳۹/۸۴۰/۸۴۱/۸۴۲/۸۴۳/۸۴۴/۸۴۵/۸۴۶/۸۴۷/۸۴۸/۸۴۹/۸۵۰/۸۵۱/۸۵۲/۸۵۳/۸۵۴/۸۵۵/۸۵۶/۸۵۷/۸۵۸/۸۵۹/۸۶۰/۸۶۱/۸۶۲/۸۶۳/۸۶۴/۸۶۵/۸۶۶/۸۶۷/۸۶۸/۸۶۹/۸۷۰/۸۷۱/۸۷۲/۸۷۳/۸۷۴/۸۷۵/۸۷۶/۸۷۷/۸۷۸/۸۷۹/۸۸۰/۸۸۱/۸۸۲/۸۸۳/۸۸۴/۸۸۵/۸۸۶/۸۸۷/۸۸۸/۸۸۹/۸۹۰/۸۹۱/۸۹۲/۸۹۳/۸۹۴/۸۹۵/۸۹۶/۸۹۷/۸۹۸/۸۹۹/۹۰۰/۹۰۱/۹۰۲/۹۰۳/۹۰۴/۹۰۵/۹۰۶/۹۰۷/۹۰۸/۹۰۹/۹۱۰/۹۱۱/۹۱۲/۹۱۳/۹۱۴/۹۱۵/۹۱۶/۹۱۷/۹۱۸/۹۱۹/۹۲۰/۹۲۱/۹۲۲/۹۲۳/۹۲۴/۹۲۵/۹۲۶/۹۲۷/۹۲۸/۹۲۹/۹۳۰/۹۳۱/۹۳۲/۹۳۳/۹۳۴/۹۳۵/۹۳۶/۹۳۷/۹۳۸/۹۳۹/۹۴۰/۹۴۱/۹۴۲/۹۴۳/۹۴۴/۹۴۵/۹۴۶/۹۴۷/۹۴۸/۹۴۹/۹۵۰/۹۵۱/۹۵۲/۹۵۳/۹۵۴/۹۵۵/۹۵۶/۹۵۷/۹۵۸/۹۵۹/۹۶۰/۹۶۱/۹۶۲/۹۶۳/۹۶۴/۹۶۵/۹۶۶/۹۶۷/۹۶۸/۹۶۹/۹۷۰/۹۷۱/۹۷۲/۹۷۳/۹۷۴/۹۷۵/۹۷۶/۹۷۷/۹۷۸/۹۷۹/۹۸۰/۹۸۱/۹۸۲/۹۸۳/۹۸۴/۹۸۵/۹۸۶/۹۸۷/۹۸۸/۹۸۹/۹۹۰/۹۹۱/۹۹۲/۹۹۳/۹۹۴/۹۹۵/۹۹۶/۹۹۷/۹۹۸/۹۹۹/۱۰۰۰/۱۰۰۱/۱۰۰۲/۱۰۰۳/۱۰۰۴/۱۰۰۵/۱۰۰۶/۱۰۰۷/۱۰۰۸/۱۰۰۹/۱۰۱۰/۱۰۱۱/۱۰۱۲/۱۰۱۳/۱۰۱۴/۱۰۱۵/۱۰۱۶/۱۰۱۷/۱۰۱۸/۱۰۱۹/۱۰۲۰/۱۰۲۱/۱۰۲۲/۱۰۲۳/۱۰۲۴/۱۰۲۵/۱۰۲۶/۱۰۲۷/۱۰۲۸/۱۰۲۹/۱۰۳۰/۱۰۳۱/۱۰۳۲/۱۰۳۳/۱۰۳۴/۱۰۳۵/۱۰۳۶/۱۰۳۷/۱۰۳۸/۱۰۳۹/۱۰۴۰/۱۰۴۱/۱۰۴۲/۱۰۴۳/۱۰۴۴/۱۰۴۵/۱۰۴۶/۱۰۴۷/۱۰۴۸/۱۰۴۹/۱۰۵۰/۱۰۵۱/۱۰۵۲/۱۰۵۳/۱۰۵۴/۱۰۵۵/۱۰۵۶/۱۰۵۷/۱۰۵۸/۱۰۵۹/۱۰۶۰/۱۰۶۱/۱۰۶۲/۱۰۶۳/۱۰۶۴/۱۰۶۵/۱۰۶۶/۱۰۶۷/۱۰۶۸/۱۰۶۹/۱۰۷۰/۱۰۷۱/۱۰۷۲/۱۰۷۳/۱۰۷۴/۱۰۷۵/۱۰۷۶/۱۰۷۷/۱۰۷۸/۱۰۷۹/۱۰۸۰/۱۰۸۱/۱۰۸۲/۱۰۸۳/۱۰۸۴/۱۰۸۵/۱۰۸۶/۱۰۸۷/۱۰۸۸/۱۰۸۹/۱۰۹۰/۱۰۹۱/۱۰۹۲/۱۰۹۳/۱۰۹۴/۱۰۹۵/۱۰۹۶/۱۰۹۷/۱۰۹۸/۱۰۹۹/۱۱۰۰/۱۱۰۱/۱۱۰۲/۱۱۰۳/۱۱۰۴/۱۱۰۵/۱۱۰۶/۱۱۰۷/۱۱۰۸/۱۱۰۹/۱۱۱۰/۱۱۱۱/۱۱۱۲/۱۱۱۳/۱۱۱۴/۱۱۱۵/۱۱۱۶/۱۱۱۷/۱۱۱۸/۱۱۱۹/۱۱۲۰/۱۱۲۱/۱۱۲۲/۱۱۲۳/۱۱۲۴/۱۱۲۵/۱۱۲۶/۱۱۲۷/۱۱۲۸/۱۱۲۹/۱۱۳۰/۱۱۳۱/۱۱۳۲/۱۱۳۳/۱۱۳۴/۱۱۳۵/۱۱۳۶/۱۱۳۷/۱۱۳۸/۱۱۳۹/۱۱۴۰/۱۱۴۱/۱۱۴۲/۱۱۴۳/۱۱۴۴/۱۱۴۵/۱۱۴۶/۱۱۴۷/۱۱۴۸/۱۱۴۹/۱۱۵۰/۱۱۵۱/۱۱۵۲/۱۱۵۳/۱۱۵۴/۱۱۵۵/۱۱۵۶/۱۱۵۷/۱۱۵۸/۱۱۵۹/۱۱۶۰/۱۱۶۱/۱۱۶۲/۱۱۶۳/۱۱۶۴/۱۱۶۵/۱۱۶۶/۱۱۶۷/۱۱۶۸/۱۱۶۹/۱۱۷۰/۱۱۷۱/۱۱۷۲/۱۱۷۳/۱۱۷۴/۱۱۷۵/۱۱۷۶/۱۱۷۷/۱۱۷۸/۱۱۷۹/۱۱۸۰/۱۱۸۱/۱۱۸۲/۱۱۸۳/۱۱۸۴/۱۱۸۵/۱۱۸۶/۱۱۸۷/۱۱۸۸/۱۱۸۹/۱۱۹۰/۱۱۹۱/۱۱۹۲/۱۱۹۳/۱۱۹۴/۱۱۹۵/۱۱۹۶/۱۱۹۷/۱۱۹۸/۱۱۹۹/۱۲۰۰/۱۲۰۱/۱۲۰۲/۱۲۰۳/۱۲۰۴/۱۲۰۵/۱۲۰۶/۱۲۰۷/۱۲۰۸/۱۲۰۹/۱۲۱۰/۱۲۱۱/۱۲۱۲/۱۲۱۳/۱۲۱۴/۱۲۱۵/۱۲۱۶/۱۲۱۷/۱۲۱۸/۱۲۱۹/۱۲۲۰/۱۲۲۱/۱۲۲۲/۱۲۲۳/۱۲۲۴/۱۲۲۵/۱۲۲۶/۱۲۲۷/۱۲۲۸/۱۲۲۹/۱۲۳۰/۱۲۳۱/۱۲۳۲/۱۲۳۳/۱۲۳۴/۱۲۳۵/۱۲۳۶/۱۲۳۷/۱۲۳۸/۱۲۳۹/۱۲۴۰/۱۲۴۱/۱۲۴۲/۱۲۴۳/۱۲۴۴/۱۲۴۵/۱۲۴۶/۱۲۴۷/۱۲۴۸/۱۲۴۹/۱۲۵۰/۱۲۵۱/۱۲۵۲/۱۲۵۳/۱۲۵۴/۱۲۵۵/۱۲۵۶/۱۲۵۷/۱۲۵۸/۱۲۵۹/۱۲۶۰/۱۲۶۱/۱۲۶۲/۱۲۶۳/۱۲۶۴/۱۲۶۵/۱۲۶۶/۱۲۶۷/۱۲۶۸/۱۲۶۹/۱۲۷۰/۱۲۷۱/۱۲۷۲/۱۲۷۳/۱۲۷۴/۱۲۷۵/۱۲۷۶/۱۲۷۷/۱۲۷۸/۱۲۷۹/۱۲۸۰/۱۲۸۱/۱۲۸۲/۱۲۸۳/۱۲۸۴/۱۲۸۵/۱۲۸۶/۱۲۸۷/۱۲۸۸/۱۲۸۹/۱۲۹۰/۱۲۹۱/۱۲۹۲/۱۲۹۳/۱۲۹۴/۱۲۹۵/۱۲۹۶/۱۲۹۷/۱۲۹۸/۱۲۹۹/۱۳۰۰/۱۳۰۱/۱۳۰۲/۱۳۰۳/۱۳۰۴/۱۳۰۵/۱۳۰۶/۱۳۰۷/۱۳۰۸/۱۳۰۹/۱۳۱۰/۱۳۱۱/۱۳۱۲/۱۳۱۳/۱۳۱۴/۱۳۱۵/۱۳۱۶/۱۳۱۷/۱۳۱۸/۱۳۱۹/۱۳۲۰/۱۳۲۱/۱۳۲۲/۱۳۲۳/۱۳۲۴/۱۳۲۵/۱۳۲۶/۱۳۲۷/۱۳۲۸/۱۳۲۹/۱۳۳۰/۱۳۳۱/۱۳۳۲/۱۳۳۳/۱۳۳۴/۱۳۳۵/۱۳۳۶/۱۳۳۷/۱۳۳۸/۱۳۳۹/۱۳۴۰/۱۳۴۱/۱۳۴۲/۱۳۴۳/۱۳۴۴/۱۳۴۵/۱۳۴۶/۱۳۴۷/۱۳۴۸/۱۳۴۹/۱۳۵۰/۱۳۵۱/۱۳۵۲/۱۳۵۳/۱۳۵۴/۱۳۵۵/۱۳۵۶/۱۳۵۷/۱۳۵۸/۱۳۵۹/۱۳۶۰/۱۳۶۱/۱۳۶۲/۱۳۶۳/۱۳۶۴/۱۳۶۵/۱۳۶۶/۱۳۶۷/۱۳۶۸/۱۳۶۹/۱۳۷۰/۱۳۷۱/۱۳۷۲/۱۳۷۳/۱۳۷۴/۱۳۷۵/۱۳۷۶/۱۳۷۷/۱۳۷۸/۱۳۷۹/۱۳۸۰/۱۳۸۱/۱۳۸۲/۱۳۸۳/۱۳۸۴/۱۳۸۵/۱۳۸۶/۱۳۸۷/۱۳۸۸/۱۳۸۹/۱۳۹۰/۱۳۹۱/۱۳۹۲/۱۳۹۳/۱۳۹۴/۱۳۹۵/۱۳۹۶/۱۳۹۷/۱۳۹۸/۱۳۹۹/۱۴۰۰/۱۴۰۱/۱۴۰۲/۱۴۰۳/۱۴۰۴/۱۴۰۵/۱۴۰۶/۱۴۰۷/۱۴۰۸/۱۴۰۹/۱۴۱۰/۱۴۱۱/۱۴۱۲/۱۴۱۳/۱۴۱۴/۱۴۱۵/۱۴۱۶/۱۴۱۷/۱۴۱۸/۱۴۱۹/۱۴۲۰/۱۴۲۱/۱۴۲۲/۱۴۲۳/۱۴۲۴/۱۴۲۵/۱۴۲۶/۱۴۲۷/۱۴۲۸/۱۴۲۹/۱۴۳۰/۱۴۳۱/۱۴۳۲/۱۴۳۳/۱۴۳۴/۱۴۳۵/۱۴۳۶/۱۴۳۷/۱۴۳۸/۱۴۳۹/۱۴۴۰/۱۴۴۱/۱۴۴۲/۱۴۴۳/۱۴۴۴/۱۴۴۵/۱۴۴۶/۱۴۴۷/۱۴۴۸/۱۴۴۹/۱۴۵۰/۱۴۵۱/۱۴۵۲/۱۴۵۳/۱۴۵۴/۱۴۵۵/۱۴۵۶/۱۴۵۷/۱۴۵۸/۱۴۵۹/۱۴۶۰/۱۴۶۱/۱۴۶۲/۱۴۶۳/۱۴۶۴/۱۴۶۵/۱۴۶۶/۱۴۶۷/۱۴۶۸/۱۴۶۹/۱۴۷۰/۱۴۷۱/۱۴۷۲/۱۴۷۳/۱۴۷۴/۱۴۷۵/۱۴۷۶/۱۴۷۷/۱۴۷۸/۱۴۷۹/۱۴۸۰/۱۴۸۱/۱۴۸۲/۱۴۸۳/۱۴۸۴/۱۴۸۵/۱۴۸۶/۱۴۸۷/۱۴۸۸/۱۴۸۹/۱۴۹۰/۱۴۹۱/۱۴۹۲/۱۴۹۳/۱۴۹۴/۱۴۹۵/۱۴۹۶/۱۴۹۷/۱۴۹۸/۱۴۹۹/۱۵۰۰/۱۵۰۱/۱۵۰۲/۱۵۰۳/۱۵۰۴/۱۵۰۵/۱۵۰۶/۱۵۰۷/۱۵۰۸/۱۵۰۹/۱۵۱۰/۱۵۱۱/۱۵۱۲/۱۵۱۳/۱۵۱۴/۱۵۱۵/۱۵۱۶/۱۵۱۷/۱۵۱۸/۱۵۱۹/۱۵۲۰/۱۵۲۱/۱۵۲۲/۱۵۲۳/۱۵۲۴/۱۵۲۵/۱۵۲۶/۱۵۲۷/۱۵۲۸/۱۵۲۹/۱۵۳۰/۱۵۳۱/۱۵۳۲/۱۵۳۳/۱۵۳۴/۱۵۳۵/۱۵۳۶/۱۵۳۷/۱۵۳۸/۱۵۳۹/۱۵۴۰/۱۵۴۱/۱۵۴۲/۱۵۴۳/۱۵۴۴/۱۵۴۵/۱۵۴۶/۱۵۴۷/۱۵۴۸/۱۵۴۹/۱۵۵۰/۱۵۵۱/۱۵۵۲/۱۵۵۳/۱۵۵۴/۱۵۵۵/۱۵۵۶/۱۵۵۷/۱۵۵۸/۱۵۵۹/۱۵۶۰/۱۵۶۱/۱۵۶۲/۱۵۶۳/۱۵۶۴/۱۵۶۵/۱۵۶۶/۱۵۶۷/۱

بخش ۱۴

خانقاههای منطقه آذربایجان

با گسترش آیین تصوف در سراسر قلمرو حکومت اسلامی، منطقه آذربایجان هم، تا حدی پرورشِ مقداری از بذر این نهال فرهنگ اسلامی را به عهده می‌گیرد و عده‌ای از مشایخ، در آنجا به تربیت مریدان و ارشاد سالکان می‌پردازند. از جمله دربارهٔ بابا حسن تبریزی متوفی در حدود سال ۶۱۰ هجری آمده است که وی پیشوای مشایخِ زمانِ خود و بابای هفتاد بابا بوده است و افراد بسیاری در تحت تربیت او به درجات عالی رسیده‌اند.^۱

مُقدّماتِ تعمیم این دعوت و فراهم آوردن امکاناتِ آن و تأسیسِ کانونهای خانقاهی، تقریباً از قرن ششم به بعد افزایش می‌یابد و در دوران حکومت ایلخانان و پس از آن به منتهای رشد خود می‌رسد.

پس از سقوط خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هـ. و تشکیل حکومت ایلخانی در ایران، شهر تبریز، یکی از مراکز مهم حکومتی گردیده و کار ادارهٔ مملکت به دست وزرای ایرانی سپرده می‌شود.

یکی از مسائل کشوری در آن زمان، موضوع تصوف و بنای رباطها و خانقاهها و تأمین هزینهٔ آنها بوده است، بدین سبب برخی از پادشاهان مغول و وزیران آنها از صوفیه حمایت کرده و در کارِ رواج و رونق خانقاهها اهتمام می‌ورزند.

۱. نک. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحه ۴۹-۵۰.

۲۳۰ تاریخ خانقاه در ایران...

سلطان غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. به سال ۶۹۴ هجری، به دست شیخ صدرالدین حَمَوِیَّه جَوِیْنی صوفی، مسلمان شده^۲ و به مسلک تصوّف علاقه‌مند می‌شود و به زیارت تربت مشایخ می‌رود.^۳ خواندمیر درباره‌ی غازان خان می‌نویسد که:

«در سال ۷۰۲ هجری، بنا به فرمان غازان خان؛ در مجموعه‌ی شنب غازانی تبریز خانقاهی ساخته شده و پس از آن هم در جمیع قُرُی و قصبات و ولایات عراقین و فارس و کرمان و آذربایجان، حمامات و مساجد و خوانق می‌سازند.»^۴

پس از غازان خان هم، سلطان محمد خداپنده ۷۱۶ هـ. ضمن بنای مجتمع ساختمانی شهر سلطانیه، خانقاهی نیز می‌سازد.^۵

بدیهی است که گرایش خانان مغول به مسلک تصوّف علاوه بر اقتضای زمان، بیشتر به سبب تمایل وزرای ایرانی آنان بود، زیرا وزیران عهد ایلخانی غالباً به آیین تصوّف علاقه‌مند بودند و در بنیاد کانونهای خانقاهی اقدام می‌کردند.

خواجه شمس‌الدین محمد جوینی ۶۸۳ هـ. صاحب دیوانِ حکومت ایلخانی، در تبریز خانقاهی می‌سازد^۶ و به فرزند خود شرف‌الدین هارون ۶۸۵ هـ. هم توصیه می‌کند که خانقاه شیخ فخرالدین را از نو بسازد.^۷ پس از او هم خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۷۱۸ هـ. یکی از وزرای عارف مسلک

۲. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۱۴۳-۱۴۱.

۳. نك. تاريخ مبارك غازانی، صفحه ۲۰۸.

۴. نك. پیشین، صفحه ۱۸۹-۱۸۸.

۵. همان، صفحه ۱۹۶.

۶. نك. تاريخ گزیده، حمد الله مستوفی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۹، صفحه ۶۷۶.

۷. تاريخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، ادوارد برون، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، چاپ سوم، ۱۳۵۱، صفحه ۳۹.

خانقاهها و مناطق آن ۲۳۱

عهد ایلخانی، در سال ۶۹۷ هجری به وزارت می‌رسد و با علاقه فراوانی موضوع تصوف را مورد توجه قرار می‌دهد و اموال زیادی در ساختن خانقاهها و تأمین هزینه جاری آنها به کار می‌برد.^۸

خواجه علاوه بر کمکهای مالی فراوان به مشایخ تصوف^۹ در مجتمع ساختمانی ربع [ربع = محله] رشیدی واقع در شهر تبریز^{۱۰} همچنین در مجموعه بنای سلطان اولجایتو ۷۱۶ هـ. واقع در سلطانیه، خانقاه می‌سازد.^{۱۱} بنای خانقاههای شهر بغداد^{۱۲} و همدان^{۱۳} هم از اقدامات اوست.

خواجه به فرماندار منصوب از طرف خود هم توصیه می‌کند که: «درآمد اضافی دیوانی را بر عمارات و بقاع خیر و خانات صرف کن.»^{۱۴}

علاقه فراوان خواجه به مسلک تصوف، فرزندان و بستگان او را هم در مسیر تصوف قرار می‌دهد. و آنان را از بانیان خانقاه می‌سازد، از جمله فرزند و جانشین او خواجه غیاث‌الدین محمد ۷۳۶^{۱۵} و همسرش که نواده شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود در تبریز خانقاهی داشتند و شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هنگام مسافرت به تبریز به خانقاه همسر خواجه غیاث‌الدین وارد شده^{۱۶} و خواجه از او استقبال می‌کند و دست او را می‌بوسد.^{۱۷}

پس از انقراض حکومت ایلخانان، سلسله‌های حکومتی منطقه آذربایجان و نواحی آن هم، به سبب توسعه و رواج آیین تصوف و موقعیت اجتماعی آن، به مسلک طریقت ابراز علاقه کرده و در ضمن بنای مراکز مختلف اجتماعی، به ساختن خانقاه نیز می‌پردازند.

۸ و ۹. نك. مكاتبات رشیدی، مکتوب شماره ۶۳، صفحه ۲۲۳ و مکتوب شماره ۴۸ صفحه ۲۸۹ تا ۲۹۶ و مکتوب شماره ۴۹ صفحه ۳۰۹.

۱۰. همان، صفحه ۳۴۲ در حواشی.

۱۱ و ۱۲ و ۱۳. همان، صفحه ۱۸۳ و ۲۳۳ و ۱۸۳.

۱۴. مكاتبات رشیدی، صفحه ۲۶.

۱۵. نك. صفوة الصفا، صفحه ۱۸۷.

۱۶ و ۱۷. همان، صفحه ۲۹۱ و ۲۹۸-۲۹۹.

۲۳۲ تاریخ خانقاه در ایران...

نخجوانی در این مورد می‌نویسد:

«در ضمن بناهایی که از سوی فرمانروایان ساخته می‌شد، تکیه و خانقاه موقعیت ممتازی داشت.»^{۱۸}

امیر شیخ حسن ایلکانی ۷۴۴ هـ. مدرسه و خانقاهی وسیع^{۱۹} و مادر جهانشاه ۸۷۲ هـ. تکیه‌ای در شهر تبریز بنا می‌کنند.^{۲۰}

دربارهٔ دلبستگی اوزون حسن ۸۸۲ هـ. سرسلسلهٔ سپید گوسپندان به مسلک طریقت نقل شده است که:

«او در زمان حکومت خویش چهار صد زاویه و رباط و خانقاه تأسیس کرد.»^{۲۱}

همچنین به سبب علاقهٔ خاصی که به آیین تصوف و توجهی که به درویشان داشت همواره یکی از درویشان ملازم او بود و در دربار بر خوان می‌نشست و هزینهٔ خانقاه آن درویش از محل درآمد دیوانی تأمین شده و همواره دویست تا پانصد تن درویش در خانقاه او پذیرایی می‌شدند.^{۲۲}

در طول چند قرن رواج و رونق مسلک تصوف و توجه فرمانروایان بدان، همچنین موقعیت و مرکزیت شهر تبریز، کانونهای خانقاهی فراوانی در این شهر و جاهای مناسب دیگر به وجود آمده و مورد استفادهٔ سالکان و صوفیان قرار می‌گیرد.

حافظ حسین کربلایی ۹۹۷ مؤلف کتاب روضات الجنان دربارهٔ گورستان چرنداب تبریز می‌نویسد که:

۱۸. نك. دستورالكاتب، هندوشاه نخجوانی، چاپ مسكو در ۲ جزء، ۱۹۶۴ و ۱۹۷۱، ج ۱، صفحه ۵۴۰.

۱۹. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۲۳۱.

۲۰. نك. حواشی روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۵۳۵.

۲۱. عالم‌آرای امینی، ورق α ۲۱ به نقل از تشکيل دولت ملی در ایران، نوشتهٔ هینتس والتر، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، چاپ کمسیون معارف، ۱۳۴۶، صفحه ۱۴۲.

۲۲. نك. سفرنامهٔ ونیزیان در ایران، ترجمهٔ دکتر منوچهر امیری، چاپ ۱۳۴۹، صفحه ۱۰۷-۱۰۶.

خانقاهها و مناطق آن ۲۳۳

«در چرنداب دویست زاویه بر سر مزار اکابر بوده که اطعام فقرا در آنها واقع می‌شده...»^{۲۳}

این مؤلف در ضمن بیان مزارات و مراقد اولیای تبریز و شرح حال آنان از تعدادی زاویه و تکیه و خانقاه و حظیره و باغچه منسوب به آنان نیز نام برده است.

او در دو جلد کتاب خویش، نام و مشخصات پنجاه و دو زاویه و تکیه و خانقاه و حظیره و رباط و باغچه را ذکر می‌کند.^{۲۴} که خانقاه بابا فرج تبریزی ۵۶۸ هـ.^{۲۵} و خانقاه بابا حسن ۶۱۰ هـ.^{۲۶} و زاویه شیخ زاهد ۵۹۲ هـ.^{۲۷} و زاویه اخوی خیرالدین ۹۴۰ هـ.^{۲۸} و تکیه بابا زنجیری^{۲۹} و تکیه قلندریه میر حیدر تونی ۸۳۰ هـ.^{۳۰} از آن جمله می‌باشند.

استاد محمد جواد مشکور هم، - با بهره‌وری از سیاحتنامه شاردن^{۳۱} و سیاحتنامه اولیا چلبی،^{۳۲} اشاره می‌کند که یکصد و شصت تکیه صوفیه در شهر تبریز وجود داشته،^{۳۳} و مورد استفاده سالکان واقع می‌شده است.

علاوه بر شهر تبریز، در شهرهای دیگر این منطقه هم خانقاههایی بنا شده و مورد استفاده درویشان قرار می‌گرفته است.

زکریا قزوینی درباره شهر مراغه می‌نویسد:

«مراغه یکی از شهرهای قدیمی منطقه آذربایجان و دارای آثار باستانی و خانقاههای زیبایی بوده است.»^{۳۴}

۲۳. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۲۷۴.

۲۴. نك. فهرست امكنه، ج ۱ و ج ۲ كتاب روضات الجنان، صفحات ۶۷۴ تا ۶۷۷، ج ۱، صفحات ۷۴۹ تا ۷۵۲، ج ۲.

۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰: روضات الجنان، ج ۱، صفحات ۳۷۷ و ۳۹۴ و ۳۹۶ و ۱۶۷ و ۴۲۷ و ۴۶۷.

۳۱. سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵، ج ۱، صفحه ۱۷-۱۵.

۳۲. سیاحتنامه چلبی، صفحه ۵۸.

۳۳. نك. تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم، صفحه ۵۸، نوشته دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۲.

۳۴. آثارالبلاد، صفحه ۵۶۲.

۲۳۴ تاریخ خانقاه در ایران...

همچنین در عهد حسن بیک آق قوینلو ۸۸۲ هـ.، سالک توانگری به نام نظام‌الدین احمد بن حسین غفاری، زاویه و عمارتی در مراغه بنیاد کرده و املاکی از باغ و زمین بر آن وقف می‌کند.^{۳۵}

استاد ورجاوند هم درباره مسجد سنگی مراغه نوشته است که این مسجد، نخست معبدی میتراپی بوده، سپس به خانقاه خواجه علی، از مریدان خواجه یوسف دهخوارقانی ۶۷۰ هـ. تبدیل شده و اکنون به نام مسجد سنگی معروف است.^{۳۶}

اردبیل

مجتمع ساختمانی مربوط به شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هم، یکی از مراکز تصوف شهر اردبیل و قرن‌ها دایر و مورد استفاده بوده است. همچنین از یک کانون صوفیان، به نام خانقاه شیخ ابراهیم ارمنی، در ارمنستان یاد شده است.^{۳۷}

در دیگر شهرها و روستاهای منطقه آذربایجان هم قطعاً مراکزی وجود داشته که با بررسی و پی‌جویی همه‌جانبه می‌توان از آنها اطلاعی به دست آورد.

۳۵. نک. آثار تاریخی مراغه، صفحه ۵۶-۵۷، نوشته عبدالعلی کارنگ، از انتشارات اداره کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، ۱۳۵۳.

۳۶. نک. مجله فرهنگ معماری ایران، بهار ۲۵۳۵، صفحه ۱۷-۴.

۳۷. روزبهان نامه، صفحه ۱۴۵.

بخش ۱۵

کانونهای خانقاهی در شهرها و مناطق مختلف کشور ایران

همچنان که قبلاً اشاره شد، بارسمیت پیدا کردن آیین تصوف، و نشر تعالیم آن، تقریباً در سراسر نقاط قلمرو حکومت اسلامی، آموزشهای مسلک تصوف نفوذ می‌کند، منتهی در برخی از نواحی به علت شرایط اقلیمی و فرهنگی و علل دیگر، تأثیر و نفوذ آن اندک بوده و پیشرفت نمی‌کند. چنان که در بیشتر شهرهای مرکزی فلات ایران مانند قم و قزوین و ساوه، کانونهای خانقاهی کمتری به وجود می‌آید و توجه به مسائل عرفانی در آنها نسبت به مناطق دیگر کمتر است. همچنین اگر در جایی هم، بدون زمینه عرفانی، کانونی به وجود می‌آید، آن مرکز، در حدود یک مهمانسرای رایگانی بود، که بنا به دستور فرمانروایی از محل درآمد عمومی ساخته شده و پس از آن هم به سبب فقدان حمایت دائمی، در اندک مدتی از بین می‌رفت. نمونه‌هایی از چنین بناها و سازندگان آنها، در نوشته برخی از نویسندگان وجود دارد از جمله سمرقندی نوشته است:

«سلطان ابراهیم بن مسعود بن محمود غزنوی [متوفی ۴۹۲ هجری] در مدت شصت و دو سال سلطنت خود قریب چهار صد خانقاه و رباط و مدارس و مساجد بنا کرد.»^۱

خواندمیر هم در این مورد نوشته است که:

«مُعین الدین ابونصر بن احمد کاشانی وزیر سلطان سنجر در اقطار بلاد و

۱. تذکرة الشعراء، سمرقندی، صفحه ۹۴.

اطراف امصار مدارس و خوانق و اربطه و بقاع بنا کرد و مستغلات موفور از خالص اموال خویش خریده وقف نمود.^۲

از این نوشته‌های درست یا نادرست می‌توان نتیجه گرفت که این گونه بناهای اجتماعی، ضرورتاً در غالب مکانها وجود داشته و یکی از وظایف فرمانروایان ساختنِ کانونهای مورد نیاز اجتماعی، از جمله مراکز خانقاهی بوده است. ولی به علل مختلف در برخی از جاها استقرار و دوام آن پیگیری نمی‌شده و گسترش پیدا نمی‌کرده و در اندک مدتی از بین می‌رفته است.

دربارهٔ چنین کانونهایی که جنبهٔ موضعی و موقعی داشته، اطلاعات اندک و پراکنده‌ای در برخی از کتابها موجود است که با پیجویی و تحقیق، آمار مختصری از آنها فراهم گردیده و اینک در تحت عناوینِ نواحی و شهرها، به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود.

کانونهای خانقاهی واقع در لرستان و خوزستان

ابن بطوطه دربارهٔ خانقاههای منطقهٔ لرستان می‌نویسد:

«در هر يك از منازل بين راه كوهستانی لرستان زاویه‌ایست و هر زاویه شیخی و خدمتکارانی دارد و وسایل پذیرایی از مسافران در آن کانونها آماده است.»^۳

در مورد ناحیهٔ خوزستان هم به وجود خانقاه شیخ اسماعیل قصری ۶۰۸ در شهر دزفول^۴ و زاویهٔ امام شرف‌الدین موسی از فرزندان سهل بن عبدالله تستری ۲۸۴ در شهر شوشتر^۵ اشاره شده است.

۲. حبیب السیر، ج ۲، صفحه ۵۱۴.

۳. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۱.

۴. نك. نفحات، صفحه ۴۱۸.

۵. پیشین، صفحه ۱۲۰.

کانونهای خانقاهی شهر همدان

شهر همدان یکی از شهرهای باستانی کشور ایران است و انتظار می‌رود که در طول تاریخ، فعالیت معماری و ساختن بناهای اجتماعی در این شهر فراوان به عمل آمده باشد. ولی در کتابهای مربوطه، اشارات فراوانی در این زمینه وجود ندارد. فقط در بعضی کتابها به نمونه‌هایی از بناهای خانقاهی اشاره گردیده است.

یکی از نخستین کانونهای مسلک تصوف، رباطی بوده که ابوعلی وارجی حاکم همدان برای ابوطالب خزرچی از معاصران جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. در شهر همدان بنا می‌کند.^۶ و بدین وسیله آیین خانقاهی را در آنجا پایه‌گذاری کرده و پس از آن هم برخی از صوفیان با توجه کردن و پرداختن به مسائل عرفانی، موضوع تصوف را در این شهر پیگیری می‌کنند. از نمونه‌های بارز صوفیان همدانی، باباطاهر عریان است که طغرل بیک سلجوقی ۴۵۵ هـ. او و دو تن درویش دیگر را در خارج شهر همدان، در زیر درختی ملاقات کرده و آنان را مورد محبت قرار می‌دهد.^۷

پس از آن در قرن ششم، عین‌القضاة ۵۲۱ هـ. در همدان خانقاهی دایر کرده و در آنجا به تربیت سالکان می‌پردازد.^۸ و فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. هم از خانقاهی واقع در همدان به دنبال قلندران به سوی هند رهسپار می‌شود.^۹ در آغاز قرن هشتم هم، خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. در همدان خانقاهی ساخته و برای آشخانه و دارالضیافة آن، روغن و کَشک پنجاه هزار گوسفند خود را حواله می‌کند.^{۱۰}

۶. نک. سیرت ابن خفیف، صفحه ۱۶۹.

۷. نک. راحة الصدور، صفحه ۹۹-۹۸، به نقل از صفحه ۴۷۴ زیرنویس تاریخ تصوف دکتر غنی.

۸. نک. احوال و آثار عین‌القضاة همدانی، نوشته دکتر رحیم فرمنش، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۸، صفحه ۵۴-۵۳.

۹. نک. نفحات، صفحه ۶۰۱.

۱۰. نک. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۲۱۵ و ۲۰۹ و مکاتبات رشیدی، مکتوب ۳۳، صفحه ۱۸۳.

کانونهای خانقاهی شهر زنجان

در شهر زنجان و نواحی آن نیز به مسئله تصوف توجه شده و کانونهایی برای صوفیان ساخته می‌شود، از جمله: اخی فرج زنجانی ۴۵۷ هـ. در این شهر خانقاهی داشته و از مسافران و میهمانان در آنجا پذیرایی می‌کرده است.^{۱۱} همچنین الجتای خاتون، بر بالای قبر پدرش ارغون خان ۶۹۰ هـ. در کوه سُبّاس [قریه‌ای از نواحی زنجان] خانقاهی ساخته و عده‌ای را در آنجا ساکن می‌گرداند.^{۱۲}

یکی دیگر از نواحی فرهنگ گرای شهر زنجان هم، قریه سُهرورد است که مردم آن به مسائل عرفانی علاقه‌مندی نشان داده و بدان توجه کرده‌اند. از جمله خاندان سهروردی از این ناحیه برخاسته و با اقامت در شهر بغداد برخی از کانونهای رباطی را در آنجا سرپرستی کرده و سلسله سهروردیه را پایه‌گذاری می‌کنند. همچنین شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۵۸۷ هـ. مقبول نیز از این محل برخاسته و فلسفه اشراق را به جامعه اسلامی عرضه می‌کند.

کانونهای خانقاهی شهر قزوین

مردم ساکن شهر قزوین هم به تناسب موقعیت محلی خود، از قرن دوم به بعد مدتها از صوفیان جهانگرد و مسافر پذیرایی کرده و نسبت به مسائل عرفانی توجه می‌کنند. از شقیق بلخی ۱۹۴ هـ. نقل شده که: «متعبدان را هیچ‌جا بهتر از قزوین نیست».^{۱۳}

بنا به نوشته حمدالله مستوفی، افرادی مانند شیخ ابراهیم ستنبه از یاران ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. و احمد غزالی ۵۲۵ هـ. و دیگران به قزوین می‌آیند. از میان آنان شیخ ابراهیم ستنبه و احمد غزالی در قزوین در گذشته و تربت آنان در این شهر قرار دارد.^{۱۴}

۱۱. نك. ریاض السیاحه، صفحه ۲۷۶.

۱۲. نك. نزّه القلوب، صفحه ۱۴۸.

۱۳ و ۱۴. تاریخ‌گزیده، صفحه ۷۹.

خانقاهها و مناطق آن ۲۳۹

رافعی مؤلف التدوین هم هنگام تعیین محلّ آرامگاه یکی از بزرگان، از خانقاه سهر هیزه و خانقاه مهر هیزه و دویرة الفقهاء بشهر هیره و رباط سر هیزه و خانقاه و لکینان نام می‌برد.^{۱۵}

همچنین حمدالله مستوفی، در ضمن شرح حال برخی از رجال، به مناسبت از تعدادی خانقاه نام می‌برد، از جمله درباره قاضی زین الدین وزیر خوارزمشاه می‌نویسد که:

«بر در مسجد جامع کبیر مدرسه و خانقاه و حمام و باغ و غیر آن بساخت و بر آن موقوفات کرد.»^{۱۶}

درباره نظام الدین شازندی هم می‌نویسد که:

«در قزوین خانقاهی داشت.»^{۱۷}

در مورد محلّ آرامگاه رجال شهر هم می‌نویسد:

«در مسجد جامع و دیگر مساجد و مدارس و خانقاهها قبور اکابر است.»^{۱۸}

پس از آن در قرن دهم، شاه طهماسب صفوی ۹۸۳ هـ. شهر قزوین را پایتخت خویش قرار داده و به مناسبت عده بسیاری از صوفیان سلسله صفوی به قزوین آمده و در آنجا ساکن می‌شوند.

با پیدا شدن موقعیت مرکزی و آماده شدن زمینه فرهنگی، موضوع تصوف نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و تعدادی کانون خانقاهی به وجود می‌آید. از جمله درویش خسرو قزوینی تکیه‌ای بنا کرده و به جمع‌آوری مریدان و تربیت آنان می‌پردازد.^{۱۹} اما این دولت مستعجل دوام پیدا نمی‌کند، زیرا پس از مرگ طهماسب، صوفیان مورد خشم شاه اسماعیل دوم ۹۸۵ هـ. قرار گرفته و

۱۵. نک. بعضی فواید لغوی و تاریخی و رجال التدوین رافعی، از یادداشت‌های مرحوم محمد قزوینی.

مجله دانشکده ادبیات، شماره ۲، سال سوم، تهران، دیماه ۱۳۳۴، صفحه ۱۸-۱۹.

۱۶ و ۱۷. پیشین، صفحه ۸۱۴ و ۷۸۳.

۱۸. تاریخ گزیده، صفحه ۷۸۵.

۱۹. تاریخ ملا کمال، چاپ اراک، ۱۳۳۴، صفحه ۱۴.

۲۴۰ تاریخ خانقاه در ایران...

عده ای از آنان کشته می شوند.^{۲۰} در زمان شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ. هم تکیه صوفیان خراب می شود.^{۲۱}

پس از آن هم با انتقال پایتخت به شهر اصفهان موقعیت فرهنگی و عرفانی قزوین دچار فترت می گردد.

کانونهای خانقاهی شهر اصفهان

در طول تاریخ تصوف، شهر اصفهان نیز سهمی از نشر تعالیم مسلک طریقت را به عهده گرفته و در آنجا تعدادی کانونهای خانقاهی ساخته می شود و مشایخی به تربیت سالکان و پذیرایی از مسافران می پردازند.

نخستین کانون مربوط است به علی بن سهل ۲۰۷ هـ. اصفهانی که قرنهای متوالی دایر و مورد استفاده بوده است. این مرکز در قرن هشتم در تحت سرپرستی قطب الدین حسین قرار داشته و ابن بطوطه مدت چهار ده روز در آنجا بسر برده و از دست شیخ آن خرقة می پوشد.^{۲۲}

کانون دیگر عبارت بود از خانقاه و مزار شیخ ابوالقاسم نصرآبادی، از عارفان قرن چهارم که در قریه نصرآباد نیم فرسنگی اصفهان قرار داشت و از زیارتگاههای عمومی به شمار می رفت.^{۲۳}

در قرن پنجم هم طغرل سلجوقی ۴۵۵ هـ. و خواجه نظام الملک طوسی ۴۸۵ هـ. در اصفهان خانقاه می سازند. و مافروخی نیز در هنگام ذکر مدارس

۲۰. نك. عالم آرای عباسی، اسکندر بیك تركمان، به اهتمام ایرج افشار، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۴، صفحه ۲۰۸-۲۰۹.

۲۱. پیشین.

۲۲. نك. رحله، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

۲۳. نك. تعلیقات تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۲۵۰.

۲۴. نك. كتاب محاسن اصفهان، مافروخی، تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲، صفحه ۱۰۱.

۲۵. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۹۳.

خانقاهها و مناطق آن ۲۴۱

و مساجد و کتابخانه‌ها، به اماکن و مجالس و خانقاههای صوفیان اشاره می‌کند.^{۲۶}

در قرن هفتم هم خانواده تاج‌الدین احمد ۷۰۰ هـ. برای پذیرایی از مسافران در راه اصفهان به شیراز چند خانقاه می‌سازند.^{۲۷}

حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. هم درباره خانقاههای اصفهان می‌نویسد که: «در آن شهر، مدارس و خانقاهات و ابواب الخیر بسیار است، و در هر یک از آن دیه‌ها کمابیش هزار خانه باشد و بازار و مساجد و مدارس و خانقاهات و حمامات دارد.»^{۲۸}

ابن بطوطه هم درباره گروه جوانمردان این شهر می‌نویسد: «جوانان مجرد اصفهان جمعیهایی دارند و بین گروههای آنان رقابتهایی وجود دارد. آنان میهمانیهایی می‌دهند و آن چه می‌توانند خرج می‌کنند.»^{۲۹} در دوران حکومت صفویه هم، در عین مخالفت برخی از فقیهان با مسلک تصوف به سبب مرکزیت شهر اصفهان، چند مرکز خانقاهی به وجود می‌آید. شاردن فرانسوی به شش تکیه و خانقاه که در داخل و خارج شهر اصفهان قرار داشته اشاره می‌کند.^{۳۰}

حاجی زین‌العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. درباره مخالفت صوفی‌ستیزان زمان خود، می‌نویسد:

«مردم اصفهان به وادی عداوت اهل عرفان شتافته‌اند، در حالی که در زمان صفویه، در آنجا چندین توحیدخانه بوده و برای آسایش فقرا چندین تکایا داشته‌اند.»^{۳۱}

۲۶. پیشین، صفحه ۸۵.

۲۷. شدالازار، صفحه ۲۶۷.

۲۸. نزهة القلوب، صفحه ۱۴۳.

۲۹. رحله، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

۳۰. نک. سیاحتنامه شاردن، ج ۷، صفحات: ۲۰۴ / ۲۴۱ / ۲۵۴ / ۲۵۵ / ۲۸۶ / ۳۱۱.

۳۱. حدائق السیاحه، صفحه ۱۶.

۲۴۲ تاریخ خانقاه در ایران...

از اینکه حال دوران دائماً یکسان نمی ماند، آن عداوت هم در اواخر دوره قاجاریه کاهش پیدا می کند و طبق نوشته نایب الصدر: میرزا محمد هادی اصفهانی مُلقَّب به هادیعلی ۱۳۱۱ هـ. ق برای پذیرایی از فقرا در آنجا خانقاهی می سازد.^{۳۲}

آقای عباس بهشتیان هم در کتاب خود به بیست تکیه آرامگاهی واقع در شهر اصفهان اشاره کرده است.^{۳۳}

خانقاههای کاشان

در شهر کاشان هم به آیین تصوّف ابراز علاقه شده و چند کانونِ خانقاهی در آنجا به وجود می آید.

یاقوت حموی می نویسد:

«ابوحفص عمر بن محمد اندُکانی صوفی ۵۴۵ هـ. به کاشان آمده و در خانقاهی اقامت می کند.»^{۳۴} عبدالرزاق کاشانی ۷۳۶ هـ. هم در خانقاه زینی ماستری که در داخل شهر و در جوار مسجد جامع واقع بوده، مدفون گردیده است.^{۳۵}

در قرن نهم هم خواجه میرعمادالدین ۸۸۲ هـ. از وزرای جهانشاه قره قوینلو، در شهر کاشان مجتمعی از مسجد و حمام و خانقاه بنا کرده و اوقافی برای آنها مقرر می دارد.^{۳۶}

در قرن سیزدهم نیز میرزا محمد حسین غفاری کاشانی، مُلقَّب به محتاج

۳۲. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۳۸.

۳۳. نك. به کتاب بخشی از گنجینه آثار ملی، نگارش عباس بهشتیان، چاپ اصفهان، ۱۳۴۳، صفحه ۴۰ تا ۹۹.

۳۴. معجم البلدان، ج ۱، صفحه ۲۶۲-۲۶۱.

۳۵. نك. مجمل فصیحی، صفحه ۴۶.

۳۶. تاریخ کاشان، صفحه ۵۱۰ و ۵۲۳.

خانقاهها و مناطق آن ۲۴۳

علیشاه ۱۲۹۹ هـ . در بُرز آباد کاشان اقامت گزیده، خانقاه و باغچه‌ای در آنجا می‌سازد.^{۳۷}

خانقاههای شهر سمنان

توجه به مسائل عرفانی از دیرباز در شهر سمنان معمول بوده است. چنان که ابو عبدالله حسین بن محمد فرخان ۵۳۱ هـ . در آنجا سمت پیشوایی صوفیه را عهده دار بوده^{۳۸} و شیخ حسن سگاک، از بزرگان صوفیه قرن پنجم و ششم، در سمنان خانقاهی داشته و شیخ طریقت بوده است، علاء الدوله سمنانی ۷۳۶ هـ . هم، نخست در خانقاه نیمه ویران شیخ حسن سگاک معتکف شده^{۳۹} سپس آن خانقاه را بانام خانقاه سگاکیه بازسازی کرده و املاکی بر آن وقف می‌کند.^{۴۰} پس از آن خانقاه دیگری، در مقابل مسجد جامع می‌سازد و سرپرستی آن خانقاه را به مرید خویش، اخی علی دوستی می‌سپارد.^{۴۱} سرانجام در بیابانک سمنان خانقاهی ساخته و آن را صوفی آباد نام می‌نهد و املاک فراوانی بر آن وقف می‌کند.^{۴۲} و بنا به گفته خود، به آرزویش می‌رسد و مقامی از بهر سکون درویشان حاصل می‌کند.^{۴۳}

خانقاههای شهر ری و تهران

شهر ری به سبب سابقه تاریخی و فرهنگی خود، یکی از مراکز علمی و

۳۷. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۰۵.

۳۸. نك. مقدمه ترجمه رساله تفسیریه، صفحه ۳۸.

۳۹. نك. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۲۲۰.

۴۰. نك. نفحات، صفحه ۴۱۴.

۴۱. روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۲۸۰.

۴۲. پیشین، صفحه ۳۹۵.

۴۳. نك. مكاتبات اسفراینی، سمنانی، به تصحیح هرمان لت لند، چاپ تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۷۲، صفحه ۹۷.

۲۴۴ تاریخ خانقاه در ایران...

عرفانی دوره اسلامی بوده و عارفانی چون: یحیی معاذ رازی ۲۵۸ هـ. و یوسف بن الحسین رازی ۳۰۴ هـ. و ابو محمد عبدالله بن محمد خراز رازی ۳۱۰ هـ. و نجم الدین رازی ۶۵۴ هـ. مؤلف کتاب مرصادالعباد و دیگران از آنجا برخاسته و در مسلک عرفان اسلامی مؤثر بوده اند ولی از کانونهای تربیتی و خانقاههای این شهر فقط چند مورد مختصر یاد شده است.

از جمله درباره ابوعلی دقاق ۴۰۵ هـ. آمده است که او در ری به خانقاه عبدالله عمر فرود آمد.^{۴۴} عبدالجلیل رازی هم از سه خانقاه نام می برد که به شیعیان مربوط بوده و در آنجا به مریدان آموزش داده می شده است.^{۴۵} پس از آن، تقریباً از دو قرن پیش هم، شهر تهران به پایتختی برگزیده شده و دارای موقعیت مرکزی و علمی و فرهنگی می گردد. و به مناسبت جامعیت خود، موضوع تصوف هم مورد توجه قرار گرفته و تعدادی کانون خانقاههای در آن به وجود می آید که عبارتند از:

۱. خانقاه و تربت صفی علیشاه اصفهانی ۱۳۱۶ هـ. ق. واقع در خیابان صفی علیشاه^{۴۶}
۲. خانقاه و مزار حاج ملا شیرعلی ۱۲۸۴ هـ. در دروازه شمیران^{۴۷}
۳. خانقاه شمس العرفا ۱۳۵۳ هـ. ق. واقع در جنب سقاخانه نوروزخان، بازار^{۴۸}
۴. باغچه و خانقاه فتح الله خان شیبانی ۱۳۰۸ هـ. ق. نزدیک دروازه قزوین^{۴۹}

۴۴. نك. تذكرة الاولیاء عطاء، ج ۲، صفحه ۱۵۹.

۴۵. النقص، عبدالجلیل قزوینی، به اهتمام سید جلال الدین محدث، چاپ تهران، ۱۳۳۱، صفحه ۴۷-۴۸.

۴۶. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۴۶.

۴۷. همان، صفحه ۴۵۸.

۴۸. مجله وحید، اردی بهشت ۵۴، صفحه ۱۵۳.

۴۹. ۵۱ و ۵۲، طرائق، ج ۳، صفحه ۴۲۶ و ۵۹۳ و ۶۳۳ و ۷۴۸.

خانقاهها و مناطق آن ۲۴۵

۵. خانقاه نامه نگار، از بناهای علیقلیخان مخبرالدوله ۱۳۱۵ هـ. ق. وزیر علوم، در بیرون دروازه دولت.^{۵۰}

۶. خانقاه معصومیّه در تهران^{۵۱}

۷. زاویه نایب‌الصدر در شاه‌آباد جنب نگارستان^{۵۲}

همچنین خانقاه نعمت‌اللهی در خیابان مولوی و انجمن اخوت واقع در خیابان فردوسی و خانقاه مشیرالسلطنه واقع در خیابان اردیبهشت، جنوب پارك شهر و مراکزی دیگر که فعلاً دایر و اعضای وابسته آن در اوقات معینی در آنها گرد آمده و برنامه‌هایی اجرا می‌کنند.

علاوه بر شهرها و مناطقی که ذکر آنها گذشت، درباره مراکز خانقاهی شهرهای: قم^{۵۳} و طبس^{۵۴} و نطنز^{۵۵} و ابهر^{۵۶} و دزفول^{۵۷} و ساوه^{۵۸} و لنگرود^{۵۹} و تویسرکان^{۶۰} و بروجرد^{۶۱} و منطقه گیلان هم^{۶۲} مطالبی وجود دارد که به دوره و زمان رشد و رونق مسلك تصوف مربوط می‌شود.

۵۳. احسن‌التواریخ، تالیف حسن روملو، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، صفحه ۸۸. خانقاه عشقعلی ۹۱۴ و خانقاه جمال‌الدین علی صفی ۷۶۰ و خانقاه سلطان نظام‌الدین، از جمله خانقاههای شهرستان قم می‌باشند. گنجینه آثار قم، ج ۲، چاپ اول، ۱۳۵۰، صفحه ۶۰۵/۶۰۲/۵۹۸.

۵۴. آثار درویش محمد طبسی، به اهتمام ایرج افشار و محمد تقی دانشپژوه، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اول، ۱۳۵۱، صفحه ۲۳۱.

۵۵. مقدمه مصباح‌الهدایه، صفحه ۱۴.

۵۶. آثارالبلاد، صفحه ۲۸۸.

۵۷. نفعات، صفحه ۴۲۱.

۵۸. جغرافیای سرزمینهای خلافت شرقی، صفحه ۲۲۹.

۵۹. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۱۷.

۶۰. خانقاه سید محمد رضی اریتمانی ۱۰۳۷ در سه کیلومتری تویسرکان؛ دیوان رضی‌الدین اریتمانی به کوشش محمد علی امامی، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۴۶.

۶۱. خانقاه بروجرد یا باغ صوفیان در قسمت غرب شهر بروجرد؛ دورنمایی از شهرستان بروجرد، تالیف حسین بروجردی، صفحه ۱۳. چاپ خرم‌آباد، ۱۳۵۱، صفحه ۱۴۱.

۶۲. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۰۵.

بخش ۱۶

قلندران و خانقاههای آنان

قلندران گروهی از درویشان افراطی و نامنظم بودند که ظاهراً به قیود و تکلفات رسمی و اجتماعی مُقید نبودند و به امور شرعی اعتنایی نمی کردند.^۱ بدین سبب به بدنامی معروف و مشهور شده بودند.

یکی از علل لایبالیگری آنان مسئلهٔ تجرد بود.^۲ زندگی گریزی و تجرد درویشان قلندری سبب می شد که آنان نسبت به قراردادهای دینی و اجتماعی بی توجه و در ارتکاب منهیات بی پروا باشند.

افکار و اعمال آنان با مسلک منضبط خانقاهی سازگار نبود. شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. دربارهٔ قلندران می نویسد:

«آنان به سبب عدم رعایت آداب و دستورات دینی از گروه اباحیان بوده و از سلاسل صوفیه به شمار نمی آیند.»^۳

از قرن پنجم هجری به بعد با گسترش دامنهٔ مسلک تصوف، گروه قلندران نیز در جامعهٔ اسلامی پدید آمده و در کتابهای ادبی و عرفانی به وجود آنان اشاره شده است.

ابوسعید ابی الخیر ۴۴۰ هـ.^۴ و باباطاهر عریان ۴۷۰ هـ.^۵ و خواجه عبدالله

۱. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۱۹۷.

۲. «نکاح را حرام دانند و تجرد صوری را واجب و لازم شمارند.» طرائق، ج ۲، صفحه ۳۵۴.

۳. عوارف المعارف، صفحه ۷۸.

۴. «تا کی گویی قلندری و غم و غم»، اسرار التوحید، صفحه ۸۲. ←

خانقاهها و مناطق آن ۲۴۷

انصاری ۴۸۱ هـ.^۶ و سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ.^۷ و دیگران در آثار و اشعار خود به وضع قلندران اشاره کرده‌اند.

توصیف جامعی نیز از چگونگی رفتار و عادات و مشخصات آنان در قصیده‌ی علی مغربی ۶۸۴ هـ.، به نقل صلاح‌الدین محمد بن شاکر کتبی^۸ و قلندرنامه‌ی خطیب فارسی شیرازی که در سال ۷۴۸ هـ. سروده شده،^۹ آمده است.

درویشان قلندری غالباً افرادی دوره‌گرد و بی‌سر و سامان بودند و به مسافرتها مکرر می‌پرداختند.^{۱۰} آنان در غالب سرزمینهای قلمرو حکومت اسلامی پراکنده بودند.

فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. از شهر همدان و امیر سید حسین هروی ۷۱۸ هـ. از شهر هرات، همراه گروهی از قلندران به خانقاه شیخ زکریا ملتانی ۶۶۶ هـ.^{۱۱} و شیخ رکن‌الدین ۷۳۴ هـ. نواده او وارد شده^{۱۲} و در آنجا به تکمیل دانش عرفانی خویش می‌پردازند. در منطقه‌ی شام^{۱۳} و کشور مصر^{۱۴} هم به وجود قلندران اشاره شده است.

→

۵. نك. شرح احوال و آثار و دو بيتی‌های باباطاهر، صفحه ۴۶.

۶. مجموعه رسائل، خواجه عبدالله انصاری «رسالة قلندرية»، صفحه ۹۲.

۷. نك. دیوان سنایی، صفحه ۱۳۵.

۸. نك. فوات الوفیات، ج ۲، صفحه ۱۱۲.

۹. كتاب مناقب، جمال‌الدین ساوی ۶۳۰ سروده خطیب فارسی با تصحیح یازی جی، چاپ آنقره، ۱۹۷۲.

۱۰. «همواره سیاحت نمایند»، طرائق، ج ۲، صفحه ۳۵۴.

۱۱. نك. مقدمه کلیات عراقی، به اهتمام سعید نفیسی، چاپ دوم، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۵۰.

۱۲. نك. حبیب‌السیر، ج ۳، صفحه ۳۷۹.

۱۳. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۳۰۱.

۱۴. نك. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۷.

خانقاه قلندران

درویشان قلندری به سبب دوره گردی همیشگی و احتمالاً کمی افراد خود، در دوره های نخستین، جا و مکان و مرکز تجمع ویژه ای نداشتند، زیرا وابستگی و دلبستگی به چیزی خلاف طریقه آنان بود، موضوع آزادی و بی قیدی آنان مانع می شد که خود را با يك سلسله اعمال و قواعد از پیش ساخته خانقاهی مشغول ساخته و به ریاضت و مجاهدت بپردازند، چون اوراد و اذکار و چکله نشینی و دیگر رسوم آیین تصوف با طرز فکر و روش قلندران سازگاری نداشت.

قلندران به جز برخی مشخصات ظاهری، دارای آداب و رسوم ویژه ای نبودند و از مقرراتی خاص پیروی نمی کردند. آنان برای ادامه زندگی و رفع نیاز روزانه خویش به دریوزه می پرداختند و برای سکونت موقت هم به خانقاهها وارد شده و از لقمه آماده آنجا نیز بهره ور می شدند. یا آنکه در هر جای مناسب دیگری روزی را به شب و شبی را به روز می آوردند.

با توسعه و رواج آیین طریقت در قرن هفتم و هشتم و افزایش خانقاهها، گروه آواره و بی سر و سامان و فاقد سازمان قلندران که در اندیشه های منطقی هم پراکنده بودند، با هم فراهم آمده و برای خود مرکزی ساختند.

شیخ فریدالدین عطار ۶۲۷ هـ. در ضمن حکایتی عرفانی که لحن شاعرانه و تخیلی دارد، قلندرخانه را کمینگاه راهزنان دانسته و سروده است که: «عربی از کنار قلندرخانه ای می گذشت، او را گفتند: اندرآی، درآمد؛ مستش کردند و لُختش و بیروتش. چون به خان و مان رسید، او را گفتند: بازگو تو را چه افتاد؟ گفت: به قلندرخانه شدم. گفتند: وصف قلندر بازگویی. گفت: من فقط «اندرآی» از آنان می دانم و بس.»^{۱۵}

شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. هم، چنین رفتاری را از قلندران قلندرخانه به دست می دهد و می گوید:

۱۵. نک. منطق الطیر، صفحه ۱۹۱-۱۹۲.

خانقاهها و مناطق آن ۲۴۹

«من دوش به خانه قلندر بودم شادان‌تر از آن شاه سکندر بودم تا روز به شرط خلوت اندر بودم بیدار شدم، چو حلقه بر در بودم.»^{۱۶}
ابن بطوطه، پس از شرح قیافه ظاهری قلندران می‌نویسد که:
«قاضی شهر دمیاط مصر برای جمال‌الدین ساوی ۶۳۰ هـ. زاویه‌ای ساخت.»^{۱۷}

مقریزی ۸۶۵ هـ. هم در ذیل توصیف زاویه قلندران می‌نویسد که:
«گروهی از قلندران در عهد سلطان کتبغا ۶۷۴ هـ. به مصر آمده و در حوالی شهر قاهره، برای اقامت خود، مرکزی بنا کردند.»^{۱۸}
در عهد جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. هم قلندران ساکن قونیه، لنگری مخصوص داشته و شیخ ابوبکر جولقی نیکساری مرشد آنان بوده است.^{۱۹} در منطقه اورشلیم^{۲۰} و شهر قزوین^{۲۱} و تبریز^{۲۲} و کرمان^{۲۳} هم قلندرخانه و تکیه مخصوص قلندران وجود داشته است.

۱۶. تحفة العرفان، ضمیمه روزبهان‌نامه، صفحه ۱۸۲.

۱۷. رحله، ج ۱، صفحه ۱۷.

۱۸. خطط، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۳۰۱.

۱۹. نك. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۵۹۶ آقای سعدالدین كجا ترك، دانشجوی دانشكده ادبیات تهران، رساله دكتری خود را درباره قلندریه نوشته و به وجود خانقاهی از قلندریه در شهر استانبول اشاره کرده که در حال ویرانی است. شماره رسالات ۱۸۸.

۲۰. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۸۰.

۲۱. نك. تاریخ گزیده، صفحه ۷۷۴-۷۷۳.

۲۲. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۶۷.

۲۳. تذكرة الاولیاء، محرابی یا مزارات کرمان، صفحه ۵۹.

بخش ۱۷

زنان صوفی و خانقاههای آنان

در دین اسلام، غیر از مواردی خاص، مانند جهاد و سهم الارث و جز آن، زنان مسلمان در غالب امور دینی با مردان برابر گرفته شده و حق دارند در طول زندگی خود، همراه مردان و پا به پای آنان در اعمال دینی شرکت کنند و به پاداش معنوی آن نایل گردند.

در آیاتی از قرآن مجید به این برابری اشاره شده است. از جمله در آیه ای آمده است:

«هر مؤمنی از زن یا مرد کردار شایسته ای داشته باشد او را زندگی پاکیزه ای داده و بهتر از آن چیزی که عمل می کردند پاداش خواهیم داد.»^۱
همچنین در آیه دیگری نیز به همین تساوی اشاره شده است.^۲

در واقع هر يك از مرد و زن مسلمان، با اجرای برنامه های اسلامی می توانند به تکامل معنوی مخصوص به خود نایل گردند و رسیدن به درجه کمال روحانی مخصوص مردان نیست و این مجال به هر دو گروه داده شده است و در این مورد بین زن و مرد تفاوتی وجود ندارد، زیرا مرد یا زن بودن از ویژگیهای جسم است، و رسیدن به کمال معنوی از طریق جسم صورت نمی گیرد تا در میان دو جنس نرینه و مادینه تفاوتی پدید آید و مانع از حرکت معنوی زنان گردد.

۱. قرآن، سوره ۱۶، آیه ۹۹.

۲. در آیه: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ...^{۳۵}/م نیز به همین تساوی اشاره شده است.

خانقاهها و مناطق آن ۲۵۱

شیخ عطار ۶۱۷ در ضمن شرح حال رابعه می نویسد:

«این جا که این قوم هستند همه نیست توحیدند وجود من و تو کی ماند تا به مرد و زن چه رسد.»^۳

ولی با این حال، برخی محدودیتهای اجتماعی و عوامل دیگر، مانع از آن بود که زنان آزادانه و دسته جمعی به فعالیت پردازند و در طریق عرفان و تصوف به پیشرفت قابل ملاحظه ای برسند.

از قرن دوم هجری که مسلک تصوف پدید می آید، با پیدایش رابعه عدویه متوفی ۱۸۵ هجری، یکی از زنان برجسته صوفی، برای فعالیت و سیر و سلوک زنان نیز راهی گشوده می شود و تعداد اندکی از زنان صوفی هم در عالم اسلام پدید می آیند و به يك سلسله اعمال مناسب وضع خود می پردازند و در زهد و معرفت همراه مشایخ بزرگ حرکت می کنند.

بازید بسطامی ۲۳۴ هـ. درباره فاطمه زن احمد خسرویه ۲۴۰ هـ. می گوید:

«هر که خواهد تا مردی بیند اندر لباس زنان، گو در فاطمه نگاه کن.»^۴
 قویترین عاملی که موجب گرایش زنان به مسلک تصوف می گردید، خویشاوندی و پیوندهای خانوادگی بود؛ خواهران بشرحانی ۲۲۷ هـ. و میمونه خواهر ابراهیم بن احمد خواص ۲۹۱ هـ. و حواریه خواهر ابی سعید خراز ۲۷۷ هـ. و فاطمه نیشابوری ۲۲۴ هـ. و عده ای دیگر، از جمله زنان مشهوری بودند که از همین طریق به آیین تصوف جذب شده بودند.^۵ پس از آن در قرون بعدی به سبب نفوذ و گسترده گی مسائل عرفانی، عده زیادی از زنان، که زمینه دینی و معنوی داشتند به نوعی سیر و سلوک کشیده شدند، به طوریکه در پایان

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۶۶-۶۵.

۴. کشف المحجوب، صفحه ۱۵۰.

۵. خطیب بغدادی این زنان را از عابدات و عارفات شمرده است. تاریخ بغداد، ج ۱۴، صفحه ۴۳۹-۴۳۶.

۲۵۲ تاریخ خانقاه در ایران...

قرن چهارم کتابی دربارهٔ حالات آنان به رشته تحریر درآمد.
نایب‌الصدر نوشته است:

«از شیخ ابو عبد الرحمن سلمی ۴۱۲ ... نقل شده که وی کتابی علیه در احوال نسوة عبادات و عارفات جمع نموده و تألیف فرموده [است].»^۶
در کتاب صفوة الصفوة ابن جوزی ۵۹۷ هـ.^۷ و فتوحات ابن عربی ۶۳۸ هـ. باب هفتاد و سوم^۸ و در تذکرة الاولیاء شیخ عطار^۹ و بخشی از کتاب نفحات جامی ۸۹۸ هـ.^{۱۰} نام عده‌ای از زنان وارسته و عابد و عارف بیان گردیده است.

کانونهای مخصوص زنان صوفی

زنان مسلمان در قرون نخستین مرکز مستقلی برای تجمع و نشر افکار خود نداشتند و غالباً در خانه و محل سکونت خویش به برخی عبادات و ریاضات می‌پرداختند. ولی از قرن پنجم هجری به بعد که موضوع تصوف گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده و مقبولیت اجتماعی می‌یابد به گروه زنان نیز مختصر توجهی شده و مرکزی برای تجمع آنان در نظر گرفته می‌شود. تا ایشان هم تشکیلاتی مخصوص به خود داشته باشند.

سبط ابن جوزی ۶۵۶ هـ. می‌نویسد:

«فاطمه بنت الحسین ۵۲۱ هـ. بن فضلویه رازی، زنی واعظه و متعبده بود،

۶. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۲۱۳-۲۱۲ - جامی هم عده‌ای از زنان عارفه را نام برده است - نفحات، صفحه ۶۱۵-۶۳۴.

۷. صفوة الصفوة، ابوالفرج ابن جوزی، در چهار جلد، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ هـ.ق.، ج ۳، صفحه ۳۸۵-۱۳-۴۰.

۸. نفحات، صفحه ۶۱۵.

۹. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۶۴-۷۷.

۱۰. پیشین.

خانقاهها و مناطق آن ۲۵۳

رباطی داشت و زنان در آن جا گرد می آمدند.»^{۱۱}

در کتاب تحفة العرفان هم آمده است که:

«در آغاز قرن ششم هجری، زنی به نام جوهریه در بغداد دارای خانقاه

بود.»^{۱۲}

همچنین مناقب نویس مبالغه گری هم نوشته است که:

«ایمنه خاتون، یکی از دختران اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. و نواده

ابوالنجیب سهروردی ۵۶۲ هـ. و تربیت یافته شیخ شهاب الدین سهروردی

۶۳۲ هـ.، پس از جدایی از همسرش در منطقه شام به دعوت پرداخته و مورد

قبول واقع می گردد و در هفده خانقاه دمشق به منصب رهبری می رسد.»^{۱۳}

و نیز طبق نوشته محمود بن عثمان:

«ستی کارزیاتی مریده شیخ ابواسحق کازرونی ۴۴۶ هـ. ولیه ای بود، در

کارزیات فارس خانقاهی ساخته و به خدمت درویشان پرداخت.»^{۱۴}

بدیهی است که وجود چنین مراکز و چنین افرادی اندک بود، زیرا در مورد

فعالیت زنان در طریق تصوف، علاوه بر محدودیتها و موانع اجتماعی، برخی از

رجال مسلک تصوف هم، با آن کار نظر موافقی نداشتند و احتمال نمی دادند که

زنان هم بتوانند با امور نفسانی مبارزه کرده و در آن کار موفقیتی به دست

آورند. سنائی غزنوی، (متوفی ۵۲۵ یا ۵۳۵ هجری) خانقاه زن را خانه شوی، و

کار و مجاهده او را تسبیح و پنبه ریزی می داند.^{۱۵} جلال الدین مولوی هم درباره

۱۱. مرآت الزمان، بخش اول از جزء هشتم، تألیف سبط ابن جوزی، چاپ مصر، ۱۹۴۸ م.، صفحه

۱۲۶.

۱۲. نك. تحفة العرفان، ضمیمه روزبهان نامه، صفحه ۲۷.

۱۳. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۶۴.

۱۴. نك. فردوس المرشديه، صفحه ۴۰۱.

۱۵. گرچه شبلی شدند مشتی خر / این جُنیدان ماده نیز بتر / این همه زرق و عشوه بنداست / همه

سالوس و ژاز و ترفند است / دوک و پنبه است و سُبُحه راه زنان / خانه شوی خانگاه زنان

مثنویهای حکیم سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، چاپ دانشگاه، شامل هشت قسمت، ۱۳۴۸،

←

۲۵۴ تاریخ خانقاه در ایران...

زنان می گوید:

«وقتی در جهاد اصغر آنان را دستوری نیست، در جهاد اکبر چگونه وارد شده و موفق می گردند.»^{۱۶}

همچنین امیر حسینی هروی ۷۱۸ هـ. هم طبق حدیثی نبوی، زنان را -ناقصات العقل والدین- شمرده و سزاوار رهبری نمی داند.^{۱۷} در حالیکه امیر خسرو دهلوی زنان را برای رهبری معنوی شایسته و سزاوار می داند.^{۱۸} با این همه، برخی از زنان به سیر و سلوک عملی پرداخته و با ادامه فعالیت، در کار خویش توفیق پیدا می کردند و به تعبیر فریدون سپهسالار به مرتبه [وَلِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ] می رسیدند.^{۱۹}

استاد فروزانفر به نقل از خفاجی در مورد زنان صوفی می نویسد:
«زنانی که به مقام ارشاد نائل می شدند به مریدان خرقة می پوشاندند».^{۲۰}
بوسعید هم، زنی را که نزد او آمده و اظهار ارادت می کند، نزد همسر خویش، می فرستد تا بدو خرقة ببوشاند.

→

صفحه ۱۵۹. سنایی رابطه خوبی با زنان نداشته و در بیتی گفته است: من نه مرد زن و زور و جاهم / به خدا گر کنم و گر خواهم.

۱۶. چون غزا ندهد زنان را هیچ دست / کی دهد آنک جهاد اکبر است. مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۱۱۳۵.

۱۷. طرب المجالس، تألیف رکن الدین میرحسینی هروی، به اهتمام علیرضا مجتهد زاده، چاپ مشهد، ۱۳۵۲، صفحه ۶۵. در رد نظریه عدم رهبری زنان در پاسخ حسینی هروی باید گفت: روشن است که زنان طبیعتاً ناقص عقل نیستند - با توجه به اینکه تعریف عقل چه باشد - بلکه قرار گرفتن بانوان در محدوده خانه و محرومیت و مهاجوریت از فعالیتهای اجتماعی و نداشتن سواد - به ویژه در زمانهای گذشته - موجب عقب ماندگی ذهنی آنان گردیده و ایشان را از مسائل اقتصادی - که احتمالاً هم عقل یعنی دانستن مسائل اقتصادی - دور ساخته است.

۱۸. راست رو را پیر ره کن گرچه زن باشد که خضر / چون به ظلمت ره کند گم مادیانش رهبر است. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۴۴.

۱۹. نک. رساله فریدون سپهسالار، صفحه ۱۷۹.

۲۰. شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول، صفحه ۸۱۴، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۸.

خانقاهها و مناطق آن ۲۵۵

«پس ایشی برخاست و خرقة پوشید و خدمت این طایفه پیش گرفت و هرچه داشت در باخت.»^{۲۱}

همچنان که قبلاً اشاره شد، فعالیت زنان در این زمینه علت خاصی داشت که همان موضوع وابستگیهای خانوادگی بود. فرزندپسریادختری، در خانواده صوفی به دنیا آمده و با آن ارزشها پرورش یافته و بزرگ می شد. چنین فردی ناگزیر به مسائل عرفانی علاقه نشان می داد و غالباً می کوشید تا چراغ تبار خویش را در این مورد روشن نگاه دارد.

سखाوی درباره رباط بنت الخواص مصر می نویسد:

«این رباط مشابه حجره های زنان پیامبر بود و به وسیله مرد شایسته ای به نام خواص، برای زنان پیر و بی شوی بنا شده بود، پس از درگذشت بانی اش، دختر پشمینه پوش وی آن را سرپرستی کرده و به نام رباط بنت الخواص مشهور گردید.»^{۲۲}

براون هم در این زمینه می نویسد:

«فرقه خلوتیه از طرائقی بود که به ایجاد حلقات زنان و تربیت آنان اهمیت می داد. چنانکه پس از درگذشت عمر خلوتی - که فردی ایرانی بود و در قرن چهاردهم میلادی می زیست - چهار دختر او در ایجاد طریقت زنان کوشیدند.»^{۲۳}

این نکته نیز لازم به یادآوری است که خانقاه نشینی زنان مسلمان، در واقع يك روش ثابتی برای پرورش استعدادهای عرفانی آنان نبود و نیز بادی رن نشینی دختران تارك دنیای آیین مسیحی همانندی نداشت که از مریم عذرای پیروی شده باشد، بلکه برخی از زنان بی شوی و فارغ البال در آنجا گرد آمده و اوقات

۲۱. اسرار التوحید، صفحه ۸۳.

۲۲. تحفة الاحباب، ابوالحسن علی سخاوی، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷ م.، صفحه ۱۸۰.

23. Darvishes, p. 449.

۲۵۶ تاریخ خانقاه در ایران...

خود را به عبادت می گذراندند. و بعضی از رجال سیاسی و همسران آنها هم، همتی به خرج داده و مرکزی برای تجمع چنین زنانی می ساختند. ابن فوطی می نویسد:

«عده ای از بزرگان در ساختن مراکزی برای زنان، که رهبر آن نیز از بانوان بود اهتمام می ورزیدند، از جمله خلیفه مستعصم ۶۵۶ هـ. محلی به نام دارالشط را به صورت رباطی مخصوص زنان قرار داده و بنت المهتدی را به سمت رهبری آن منصوب می کند.»^{۲۴}

مقریزی هم می نویسد:

«تذکاربای خاتون دختر ملک ظاهر بی برس در سال ۶۸۴ هجری رباط بغدادیه را برای مُرشد زینب دختر ابی البرکات معروف به بنت البغدادیه در قاهره بنا کرد. آن زن با عده ای از زنان صالحه در آنجا بسر می برد و زنان مُطلقه هم تا زمانی که همسری نداشتند در آنجا گرد آمده و به عبادت می پرداختند.»^{۲۵}

اسپنسر هم درباره چنین مراکزی می نویسد:

«در حلب [ALLOPO] هفت صومعه راهبات برای زنان صوفی وجود داشت که در بین سالهای ۱۱۵۰ و ۱۲۵۰ میلادی بنا شده بود.»^{۲۶}

درباره مجاهده و ریاضت و انجام دادن مراسم خانقاهی هم، این نکته لازم به یادآوری است که، مسئله سیر و سلوک صوفیانه کار مشکلی بود و هر کسی به سادگی از عهده آن بر نمی آمد و این کار برای زنان مشکل تر بود، با وجود این برخی از زنان به بعضی از امور مشکل آن نیز می پرداختند.

ماکدونالد می نویسد:

«غالب تمرینات و فعالیت های زنان، مشابه اعمال مردان بود، زنان برای پیدا

۲۴. حوادث الجامعه، صفحه ۲۷۴.

۲۵. خطط مقریزی، صفحه ۲۹۳ به نقل از خطط توفیقیه، [خطط شام] ج ۶، صفحه ۵۳.

26. The sufi orders, p. 18.

خانقاهها و مناطق آن ۲۵۷

کردن وجد و حال در مجالس ذکر و سماع و قوالی شرکت می کردند.^{۲۷}
در یکی از حکایات کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی هم، تعدادی از زنان به صورت تماشاگر در سماع صوفیان حاضر شده و دور از چشم مردان به سماع می پردازند و در پایان هم، به جای خرجه افکنی، سربندهای خود را نزد مرشد می فرستند.^{۲۸}

باری، چون فعالیت زنان صوفی و کانونهای جمعی آنان از اهمیت شایانی برخوردار نبوده، بنابراین مطالب فراوان و قابل ذکری در این زمینه وجود ندارد. با این حال اگر پیگیری بیشتری به عمل آید، شاید بتوان مطالب دیگری هم به دست آورد و بدین مختصر افزود.

27. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* By Duncan B. Macdonald, Beirut KHAYATS, 1965, p. 174.

۲۸. نک. مناقب اوحد الدین کرمانی، صفحه ۱۸۴.

بخش ۱۸

تحول و تطور وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسله صفویه به بعد

در قرن هشتم و نهم هجری، دسته‌ای از درویشان مانند: سربداران و صفویان و دیگران^۱ در خانقاهها و مناطق و مراکز محلی خویش به فعالیت‌های نظامی و سیاسی پرداخته و هر يك در حد توانایی خویش برای رسیدن به حکومت تلاش می‌کردند.

فضل‌الله خنجی دربارهٔ سلطان حیدر صفوی ۸۹۲ هـ. می‌نویسد:
«شیخ حیدر... برای آشنا کردن پیروان خویش به رموز اسلحه‌سازی مدتها در خانقاه خویش در شهر اردبیل آستین بالا زده به ساختن نیزه و زوبین و شمشیر سرگرم بوده است.»^۲

افراد خاندان صفوی پیش از آنکه به فعالیت‌های سیاسی بپردازند و بر مسند حکومت و فرمانروایی تکیه کنند، به سبب رهبری و ریاست بر طریقه‌ای از سلاسل مسلک تصوف، از سوی فرمانروایان و رجال سیاسی زمان خویش مورد تکریم قرار می‌گرفتند.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۶ هـ. طی نامه‌ای، شیخ صفی‌الدین

۱. محمد بن فلاح صوفی علوی ۸۴۱ در بطائح عراق حکومتی ساده بنیاد نهاده بود. الطريقة الصفویه، صفحه ۱۳.

۲. عالم‌آرای امینی، صفحه ۶۸ - نقل از تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران - نوشته طاهری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی تهران، ۱۳۴۹، صفحه ۱۳۸.

خانقاهها و مناطق آن ۲۵۹

اردیبیلی ۷۳۵ هـ. را مورد تکریم قرار داده و برای هزینه خانقاه او وظیفه‌ای سالیانه مقرر می‌دارد.^۳ و به فرزند خود خواجه غیاث‌الدین نگاهداشت جانب حرمت شیخ را توصیه می‌کند.^۴

این بزرگداشت اجتماعی و رهبریهای معنوی در خاندان صفوی، با گذشت زمان، همچنان ادامه پیدا کرده و به تناوب و توارث به نسلهای بعدی می‌رسیده است.

اسکندر بیک ترکمان می‌نویسد که:

«امیر تیمور گورکان، هنگام بازگشت از کشور عثمانی در شهر اردبیل، از خواجه علی ۸۳۰ هـ. نواده شیخ صفی‌الدین اردبیلی دیدار کرده و بدو کمک مالی می‌کند و بنا به تقاضای او عده‌ای از اسیران ترك را آزاد می‌سازد.^۵

استقرار خاندان صفوی، در مقام رهبری طریقه‌ای از صوفیان و برخورداری از حرمت اجتماعی، افتخار خویشاوندی با خاندان سلطنتی آذربایجان را هم نصیب آنان می‌سازد. شیخ جنید ۸۶۰ هـ. با خدیجه بیگی آغا، خواهر اوزون حسن بایندری سرکرده دودمان سفیدگوسفندان^۶ و سلطان حیدر ۸۹۳ هـ. با دختر او مارتا حلیمه بیگی آغا، ازدواج می‌کنند.^۷

این پیوند سلطنتی و شاهزادگی از طریق مادر تباری، علاوه بر مقتضیات تاریخی و شرایط اجتماعی، احتمالاً قویترین عاملی است که آنان را در مسیر جهانگیری و جهاننداری می‌افکند.

شیک خان اوزبک ۹۱۶ هـ. به شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ. می‌نویسد:

«این زمان دعوی سلطنت از جانب مادر کردن، ترا وقتی روا بودی که مادر دهر را فرزندی مثل من سلطان بن سلطان نبودی...»^۸

۳. مکاتبات رشیدی، مکتوب شماره ۴۵، صفحه ۲۶۸-۲۷۲.

۴. همان، مکتوب شماره ۴۹، صفحه ۳۰۹.

۵. نک. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۲۶-۲۵.

۶. همان، صفحه ۱۸-۱۷.

۸. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، صفحه ۱۷۶.

سرانجام سلطان جنید و سلطان حیدر و شاه اسماعیل، پس از يك رشته لشکرکشی و پیکارهای سخت به تشکیل دولت صفوی موفق می‌شوند. اما این نهضت سیاسی و قیامهای مسلحانه و رسیدن به حکومت و سلطنت و کاخ نشینی، مُرشدان صفوی را به تدریج از مسائل درویشی و تصوّف و آموزشهای خانقاهی جدا می‌کند و مسئله طریقت، در جنب زندگی سیاسی و فرمانروایی، مورد غفلت قرار می‌گیرد و تغییر جهت می‌دهد.

شاه اسماعیل صفوی پس از تسلط بر کشور ایران و استقرار حکومت خویش، طی منشوری، خاطرنشان می‌سازد که هدف او از تسخیر مملکت، ترویج و اجرای مذهب شیعه اثنی عشریه است.^۹ و ظاهراً داشتن چنین آرمانی سبب می‌شود که گنبدها و خانقاهها و آثار مشایخ گذشته ویران شده و ساکنین آنها پراکنده شوند.

حافظ حسین کربلایی ۹۸۸ هـ. می‌نویسد:

«در زمان شاه جم‌جاه، شاه اسماعیل صفوی انارالله برهانه، همه سلاسل در هم شکست و قبور سلف ایشان را کردند تا به خلف خود چه رسد...»^{۱۰}
 نایب‌الصدر هم این مطلب را بازگویی کرده و می‌نویسد:
 «جناب شاه اسماعیل به خانقاههای مشایخ اهل سنت می‌رسیدند خراب می‌کردند...»^{۱۱}

عامل چنین رفتار سختی، علاوه بر جانبداری از مذهب تشیع، احتمالاً از آنجا ناشی می‌شد که به اقتضای شرایط اجتماعی، مسلک تصوّف در آرمان خود تغییر جهت داده و فعالیت‌های عرفانی برخی از سلسله‌های صوفیه به نهضت‌های سیاسی و حکومت طلبی تبدیل شده بود و به برخی از شیوخ خانقاهی [صرفنظر از معنی اصطلاحی مسلک طریقت] عنوان سلطان و شاه داده می‌شد.^{۱۲}

۹. نك. تاریخ کاشان، صفحه ۴۹۲.

۱۰. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۹۱.

۱۱. طرائق، ج ۱، صفحه ۲۸۳.

۱۲. شاه قاسم انوار، شاه قاسم فیض بخش، شاه نعمت الله ولی، سلطان حیدر تونی و...

خانقاهها و مناطق آن ۲۶۱

شاخص ترین نمونه این عناصر انقلابی و حکومت طلب، مریدان و صوفیان سلسله صفوی بودند که تسبیح ذکر خانقاهی را به کناری نهاده و سلاح جنگی برگرفته و در پی مُرشد خویش سلطان جنید ۸۶۰ هـ. و سلطان حیدر ۸۹۲ هـ. به عنوان جهاد با مسیحیان و دستیابی به غنیمتهای جنگی و امید پاداش اخروی، از شهر اردبیل، روانه ارمنستان شده بودند. پس از آن هم، همراه گروههای دیگر در رکاب شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ. در مناطق مختلف ایران پیکار کردند و به آرزوی خویش رسیدند و مُرشد خود را بر سریر سلطنت کشور ایران نشاندند؛ در حالی که این تخت نشینی مُرشد کامل، برای صوفیان و مسلک تصوف خیلی هم میمون و مبارک نبود، زیرا با تشکیل دولت ملی و هماهنگی دین و سیاست و نیرو گرفتن علما و فقیهان شیعی و ترویج مذهب شیعه، مسلک طریقت، اندک اندک تجزیه شده و تحلیل رفت و قدرت روحانی و صلاحیت رهبری معنوی خود را از دست داد. و به صورت عنصری غیر فعال و موضوعی فرعی و جنبی درآمد و مجبور شد در مسیر تاریخی خود، لنگ لنگان به حیات تا حدی نامقبول اجتماعی خویش ادامه دهد.

علل زوال مسلک تصوف

در آغاز حکومت صفویه، صوفیان سلسله صفوی، جدا از دیگر گروهها و طوایف لشکری و سپاهی، در تحت سرپرستی نماینده ای خاص به نام خلیفه، در اجرای فرامین مُرشد خود فعالیت می کردند و از اعتبار خاصی برخوردار بودند. ولی رفته رفته، مسائل سیاسی و مذهبی و عوامل مختلف دیگر، شاهان صفوی را از توجه به صوفیان بازداشته و فرصت پرداختن بدانها را نمی داد، حتی گاهی هم وجود آنان مزاحم منافع سیاسی به شمار آمده و موجب نابودی آنان می گردید.

اسکندر بیک ترکمان، در شرح حوادث زمان حکومت اسماعیل میرزای صفوی ۹۸۵ هـ. می نویسد:

«دستور داد لشکریانِ صوفی را بکشند، چون صوفیان حال را بر آن منوال

دیدند، اسلحه و یراق انداختند، می‌گریختند و غازیان قزلباش، آنها را تعقیب کرده در طرفه‌العینی، قریب به پانصد نفر از آنان را کشتند.^{۱۳} با اینکه چنین پیش‌آمدی ممکن است نمونه نادری باشد، ولی رویهم‌رفته وضع تصوف از آغاز قرن یازدهم نامطلوب بود و رو به زوال می‌رفت. این بی‌توجهی به مسلک طریقت از آنجا ناشی می‌شد که مسئله رهبریهای معنوی و شوق پیروی مریدان از انسانی کامل به نام شیخ و دیگر مسائل مربوط به آیین تصوف از آن مسلک گرفته شده و در مذهب تشیع به بزرگ‌شماری خاندان و وابستگان پیامبر و پیروی از رجال مذهبی و پرداختن به برخی شعائر مذهب شیعی تبدیل گردیده بود.^{۱۴}

از سویی پیگیری آداب و مراسم عملی تصوف نیز نمی‌توانست در صلاح جامعه باشد و اینکه عده‌ای صوفی، بتوانند در خانقاهی گرد آمده با ذکر و تلقین و ورد صبح و شام، خویشتن را مشغول سازند و از آش خانقاه استفاده کنند تا حدی خارج از متن زندگی اجتماعی و حیات تاریخی به شمار می‌آمد و تأسیس خانقاه، حکم مسجد ضرار پیدا کرده و عامل انشعاب می‌گردید.

مفیدی ۱۰۷۸ هـ. درباره وضع کانونهای خانقاهی زمان خود می‌نویسد: «در این اوقات بنا بر جهاتی که خامه فصاحت قرین را یارای اظهار و بیان کشف گفتار حقایق آن نیست عمارات روی به خرابی آورده... و رسم راتبه و صادر و وارد از خوانق و مزارات متبرکه برافتاده...»^{۱۵}

۱۳. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۲۰۹.

۱۴. می‌دانیم که محور دعوت آیین طریقت مرشد است و رهبر، و یک رشته گفتار از سخنان معنوی و اخلاقی و عرفانی و شرح حال مشایخ صوفی، و در مذهب شیعه این همه حاصل است با اعتقاد به وجود امامان معصوم و احادیث منقول از آنان درباره معنویت و کرامت، بدین سبب دیگر نیازی به مسلک و سلسله‌بندی صوفیان باقی نمی‌مانده است. شمس‌الدین پرویزی می‌نویسد: «برنامه شبهای دوشنبه مجلس اجتماع فقرا در خانقاه پرویزیه عبارت است از ذکر فضائل حضرات محمد و آل محمد و جلسه قرائت حدیث کسا.» تذکرة الاولیاء، شمس‌الدین پرویزی، چاپ تبریز، ۱۳۳۲، صفحه ۲۹۶.

۱۵. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۷۷.

خانقاهها و مناطق آن ۲۶۳

قبل از زمان مُفیدی ۱۰۷۸ هـ. در عهد سلطنت شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ. و پیش از او مبارزه با صوفیان و تخریب کانونهای تجمع آنان آغاز گردیده بود. یکی از کارهای شاه عباس کبیر، مبارزه با صوفیان نُقْطوی و از بین بردن آنان بود.

فرقه حروفیه یا نُقْطویه به وسیله میر فضل الله نعیمی استرآبادی^{۱۶} - مقتول به سال ۷۹۶ هجری - و محمود پسیخانی گیلانی در اواخر قرن هشتم به وجود آمده بود.^{۱۷}

اعضای این فرقه به اتهام زندقه [احتمالاً مسائل اقتصادی و سیاسی] مورد خشم فرمانروایان و علمای مذهبی قرار گرفته و عده‌ای از آنان کشته شده بودند.

حافظ حسین کربلایی ۹۸۸ در این مورد نوشته است که میران شاه ۸۰۹ هـ. فرزند تیمور گورکان، بنا به فتوای علما پانصد تن از افراد فرقه حروفیه را به اتهام زندقه و الحاد کشت.^{۱۸}

شاه عباس کبیر هم در آغاز سلطنت خویش، درویش خسرو قزوینی و پیروان او را به اتهام نقطوی بودن می‌کشد و تکیه آنان را در قزوین خراب می‌کند و طی فرمانی دستور می‌دهد که نقطویان را در سراسر کشور دستگیر کنند.^{۱۹}

همچنین تکیه پیروان سلطان میرحیدر قلندر باکویه ای ۸۳۰ هـ. را که در محله سرخاب تبریز قرار داشت، به تهمت اینکه آنجا کانون فساد است، ویران ساخت.^{۲۰}

۱۶. نک. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۷۸.

۱۷. نک. زندگی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۴۰.

۱۸. نک. پیشین، از صفحه ۴۷۸ تا ۴۸۱.

۱۹. دو کتاب نفیس از مدارک اولیه تاریخ صفویان: خلاصه التواریخ، تاریخ ملاکمال، چاپ اراک، صفحه ۱۴ - در مورد نقطویان یا پسیخانیان، نک. ایران کوده، شماره ۱۳، سال ۱۳۲۰، یزدگردی، نوشته صادق کیا.

۲۰. نک. تعلیقات روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۵۹۷.

ذکر این مطالب و جستجوی عواملی که مانع حرکت عادی مسلک تصوف می‌گردید، به معنی آن نیست که فرهنگ هزار ساله مسلک عرفان و تصوف، در قرن یازدهم، یکباره نابود شده و اثری از آن باقی نمانده است. بلکه هدف تحقیق در علت توقف و چگونگی بازماندن مسلک طریقت از فعالیت‌های عادی خویش است. زیرا اگر در همان زمان هم فرصتی پیش می‌آمد و موانع برطرف می‌شد، با وجود عدم اقبال اجتماعی، برخی از علاقه‌مندان، به انگیزه احیای مسلک تصوف، مجدداً آن را در مسیر عادی خود قرار داده و به ایجاد کانونهای خانقاهی می‌پرداختند. چنان‌که در نیمه دوم قرن یازدهم در عهد سلطنت شاه عباس دوم صفوی ۱۰۷۷ هـ. چنین فرصتی پیدا شد و صوفیان آزادی مختصری پیدا کردند و شاه به آنها اظهار علاقه کرده و تکیه فیض را در اصفهان برای آنان ساخت و املاکی را نیز بر آن وقف کرد.^{۲۱} و شاردن فرانسوی هم به شش تکیه و خانقاهی که در همین زمان، در داخل و خارج شهر اصفهان دایر بوده، اشاره کرده است.^{۲۲} همچنین انگلبر جهانگرد آلمانی از وضع درویشان وابسته به طریقه بکتاشی و مولوی و حیدری و نعمتی و قادری و سلسله‌های دیگر که در آغاز قرن دوازدهم، زمان شاه سلیمان صفوی ۱۱۰۵ هـ. وجود داشتند تصویری به دست داده و درباره آنان نوشته است:

«غالب این درویشها، متکدی، و در واقع آدمهای بیکار و بی‌عاری هستند که از فرط تنبلی یا در اثر عدم کارآیی به درویشی گرویده‌اند».^{۲۳}

به هر حال، همین دولت مستعجل هم دیری نمی‌پاید، زیرا در آغاز قرن دوازدهم، بنا به فرمان شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. تکیه فیض ویران شده و درویشان از شهر رانده می‌شوند و فعالیت صوفیان در اصفهان متوقف می‌گردد.^{۲۴}

۲۱. نك. كتاب عباسنامه، صفحه ۲۵۶.

۲۲. نك. سیاحتنامه شاردن، ج ۷، صفحه ۲۰۴ / ۲۴۱ / ۲۵۴ / ۲۸۶ / ۳۱۱.

۲۳. در دربار شاهنشاه ایران، صفحه ۱۳۷-۱۳۶.

۲۴. نك. نصف جهان فی‌تعریف اصفهان، صفحه ۱۸۳.

خانقاهها و مناطق آن ۲۶۵

به طور کلی دربارهٔ وضع تصوف در عهد صفویه می‌توان گفت که: قدرت روزافزون عالمان شیعی و هماهنگی و تمایل پادشاهان صفوی، در جهت واحدی، با افکار و عقاید صوفیانه به نبرد برخاسته و سرانجام درخت تناور چند صد سالهٔ مسلک تصوف را از پای درمی‌آورد.

کیوان قزوینی به وضع صوفیان آن زمان اشاره کرده است و می‌نویسد که: «در دورهٔ صفویه، برخی از صوفیان کشته شده و برخی از ایران و قلمرو حکومت صفوی گریختند.»^{۲۵}

حیدری و نعمتی

یکی دیگر از عوامل و عوارض نابودی صوفیان، درگیری گروه‌های مختلف با یکدیگر بود. افراد و دسته‌هایی، در تحت نام حیدری و نعمتی، چند قرن متوالی، در نقاط مختلف ایران بر یکدیگر هجوم برده و به جنگ و نزاع می‌پرداختند. این دشمنیها، علاوه بر آنکه موجب ویرانی تکیه‌ها و کانونهای طریقت می‌گردید، مانع از آن بود که هر گروه بتواند آزادانه و به راحتی به تبلیغ و دعوت مردم بپردازد.

دور نیست که بذر این نفاق و دشمنی به وسیلهٔ فرمانروایان سلسلهٔ صفوی افکنده شده^{۲۶} و به وسیلهٔ سلسله‌های فرمانروای بعدی و احتمالاً افراد صوفی ستیز و عوامل دیگر پرورده و آبیاری شده باشد، تا صوفیان به دست یکدیگر

۲۵. نک. کتاب استوار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، تألیف کیوان قزوینی، چاپ مطبعة سپهر، تهران، ۱۳۱۱، صفحه ۴۹.

۲۶. همان، صفحه ۴۴ - حاج شیخ عباسعلی کیوان می‌نویسد: «سلطان حسین صفوی حکم کرد که کسی لفظ هو نگوید، حتی آنکه کلمهٔ کاهو و یاهو را به فتح واو گویند تا شبه گفته عرفا نشود، چون که عرفا هو را اسم اعظم می‌دانند.»

کیوان‌نامه، صفحه ۲۶۲ - البته تلاش و هدف مخالفت این بود که در ضابطهٔ توحیدی جامعه، ثنویت و فرقه‌سازی به وجود نیاید در حالیکه این گمان هم برده می‌شد که هدف مخالفت، زعامت و ریاست است.

۲۶۶ تاریخ خانقاه در ایران...

نابود شده و کانونهای تجمع و دعوت آنان ویران گردد و در ضمن، خود مشغولی آنان دستگاه سیاست را از درگیری مستقیم برهاند. موضوع اختلاف حیدری و نعمتی تا اواخر دوران قاجاریه در ایران معمول بود.

وضع مسلک تصوف در عهد افشاریه و زندیه

پیش از بررسی وضع مسلک تصوف، ذکر این نکته ضروری است که تحلیل مسئله طریقت و موضوع کانونهای صوفیان، در جنب نام سلاطین و تاریخ سلسله‌های سلطنتی بدان جهت مورد توجه قرار دارد که اولاً فرمانروایان به عنوان يك نیروی قاهر، در مورد مسلک تصوف هر کاری را که می‌خواستند و می‌شد، انجام می‌دادند و از سویی غیرمستقیم تا حدی که منافع آنان اقتضا می‌کرد، مجری نیات و افکار علمای مذهبی بودند، چنانکه شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ.، شاه طاهر رهبر سلسله خواندیه را به جرم مریدپروری می‌کشد.^{۲۷} و ملا محمد باقر مجلسی ۱۱۱۰ هـ. با موافقت شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. صوفیان ساکن اصفهان را تبعید کرده و از برپایی مراسم تصوف جلوگیری می‌کند.^{۲۸} بنا به همین علل، پیگیری کیفیت سیر تاریخی آیین طریقت در جنب تاریخ سیاست بی‌مناسبت نیست.

باری، پس از زوال حکومت صفویه، سلسله افشاریه و زندیه به حکومت می‌رسند و مدتی فرمانروایی می‌کنند. فرمانروایان این سلسله‌ها هم، از نظر رابطه با مسلک تصوف، وارث فرهنگ صفویان بودند.

حاجی زین‌العابدین شیروانی می‌نویسد از اوائل سلطنت شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. تا اواخر حکومت کریم‌خان زند ۱۱۹۳ هـ. رسوم طریقت از ایران برافتاده بود.^{۲۹} پس از او نایب‌الصدر هم به این مدت فترت

۲۷. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۳۷-۱۳۶.

۲۸. الطريقة الصفویه، صفحه ۳۴.

۲۹. نك. حدائق السیاحه، صفحه ۲۶.

خانقاهها و مناطق آن ۲۶۷

اشاره کرده و می‌نویسد:

«قریب هفتاد سال از فضل و کمال و ذوق و حال کسی را بهره ای نبود.»^{۳۰}

با آنکه غالب مدّت حکومت آنان مصروف درگیریهای داخلی و خارجی می‌گردید و مجال کافی برای توجّه به امور تصوّف نداشتند، ولی گه‌گاه به نام ایجاد آرامش و جلوگیری از آشفتگی، یا شاید، دلجویی از علمای مذهبی، بزرگان صوفیه را از مقرّ حکومت خویش می‌رانند.

نور علیشاه ۱۲۱۲ هـ. و سید معصومعلی شاه دکنی و یاران آنها بنا به دستور کریم‌خان زند ۱۱۹۳ هـ. از شهر شیراز رانده می‌شوند.^{۳۱}

پس از آن هم بنا به فرمان علیرادخان ۱۲۰۰ هـ. صوفیان را از تکیه فیض بیرون آورده و از اصفهان می‌رانند و تکیه فیض هم، به وسیله برخی از مردم فرصت طلب غارت می‌شود.^{۳۲}

در شهرهای دیگر نیز به سبب نفوذ علمای مذهبی زمینه‌ای برای پذیرش صوفیان وجود ندارد. نور علیشاه به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

«سوی هر شهری که بنهادیم پای شهریان گفتند این جاجای نیست گر شما را جای اندر شهر بود شه چرا بیرون ز شهر خود نمود.»^{۳۳}
نور علیشاه در همین سروده شکوائیه ضمن اشاره به اوضاع اجتماعی و موقعیت نامطلوب مسلک تصوّف از بازداشت و تبعید خویش نیز سخن به میان می‌آورد.^{۳۴}

علمای مذهبی هم، برای حفظ شریعت^{۳۵} از ظهور و بروز شاهان طریقت، جلوگیری کرده و آنان را تکفیر می‌کردند و موجبات تبعید و قتل آنان را فراهم

۳۰. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷۱.

۳۱ و ۳۲. نک. همان، صفحه ۱۷۲.

۳۳ و ۳۴. دیوان نور علیشاه اصفهانی، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، ۱۳۴۹، صفحه ۶۲.

۳۵. نک. تاریخ کرمان سالاریه، تألیف احمد علی خان وزیری، به اهتمام باستانی پاریزی، ۱۳۴۰، صفحه ۳۴۹.

۲۶۸ تاریخ خانقاه در ایران...

می ساختند.^{۳۶} و در فرصتهای مناسب بر رد آنان فتوا می نوشتند^{۳۷} و مسلک تصوف را هدف مناظره و دانش کلامی خود می ساختند.^{۳۸} نمونه بارز این سلسله اقوال و اعمال، کتابهای فراوانی است که عالمان مذهبی صوفی ستیز بر رد مسلک تصوف نوشته اند.

بدیهی است که با چنین موقعیتی و در جنب چنین اقدامات تندی، دیگر جایی برای نشر افکار عرفانی و مرکزی برای انجام دادن اعمال گروهی صوفیان وجود نداشته^{۳۹} و اجازه تأسیس کانونهای خانقاهی نیز داده نمی شده است. اشاره بدین نکته نیز ضروری است که آیین تصوف استقلال ذاتی ندارد، بایستی در کنار فرقه های مختلف اسلامی به حیات خود ادامه دهد، یعنی از فرهنگ زنده آیین اسلام تغذیه کند. هرگاه که مکاتیب فقهی علیه صوفیان قیام و اقدام می کردند حیات طریقتی آنان به مخاطره می افتاد و کانون تجمعشان از بین می رفت و چه بسا که دستگاه حکومت و سیاست نیز تحت تأثیر فضای مذهبی، به نام رفع فتنه، سازمان آنان را ویران کرده و رهبران صوفیان را تبعید می کرد.^{۴۰}

وضع مسلک تصوف در عهد قاجاریه

در آغاز عهد حکومت قاجاریه، ابتدای قرن سیزدهم، مسلک تصوف، همانند دوره های قبلی مورد ضدیت و کینه توزی قرار داشت و صوفیان تحت تعقیب و فشار و محدودیت بودند.

۳۶ و ۳۷. نک. حقیقه/العرفان، صفحه ۱۸۲/۱۸۳/۱۸۴.

۳۸. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷۵.

۳۹. من بی خانمان و بی سامان / گشته حیران و بی کس مضطر / مسکنی نه به شهر و نه در کوه / مأمنی نه بحر و نه در بر. دیوان نور علیشاه، صفحه ۲۲۱.

۴۰. «حاکم کرمان حاج ابراهیم خان [می گفت] اگر پیغمبر آخر الزمان هم بگوید که فرقه صوفیان مردمان نیک نهاد و صاف اعتقاد هستند بر آن حضرت اعتراض خواهم نمود و انکار سخن پیغمبر.» طرائق، ج ۳، صفحه ۲۳۶-۲۳۵.

خانقاهها و مناطق آن ۲۶۹

حاج زین العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. مخالفت مردم و علمای مذهبی را معلول واکنشی دینی دانسته و نوشته است:

«چون صوفیان صفوی، مردم ایران را مجبور کردند که از آیین سنت به مذهب شیعه درآیند لاجرم، مردم ایران، به خصوص علما با صوفیه درافتادند و دشمنی با صوفیان بدان سبب است و به صورت فرهنگ میراثی تا کنون باقی مانده است.»^{۴۱}

هم او می نویسد:

«اکنون قاعده اهل ایران، عموماً چنانست که هر کس اسم طریقت و معرفت بر زبان آرد بی شبهه و بیّنه آن کس کافر و ملحد است، اگرچه آن شخص علامه زمان و بوذر و سلمان دوران باشد.»^{۴۲}

به طور کلی، در نیمه اول قرن سیزدهم، وضع مسلک تصوف، تحت تأثیر بیش برخی علمای مذهبی و صوفی ستیز، همچنان نامطلوب و پریشان بود. مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ هـ. به تحریک ملا عبدالله واعظ در کرمان با سنگ و آجر به دست مردم کشته می شود.^{۴۳} و محبعلی شاه توسط علما^{۴۴} و حاج زین العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. به وسیله نواب حسینعلی میرزا، فرمانروای فارس^{۴۵} از شهر شیراز رانده می شوند. فتحعلی شاه قاجار ۱۲۵۰ هـ. هم به شیروانی می گوید:

«ما را با صوفیان صفایی و از درویشان طلب دعائی نیست.»^{۴۶}

نایب الصدر هم اشاره می کند که:

«خاقان مغفور [فتحعلی شاه ۱۲۵۰] را التفاتی با این طایفه نبود به جای

۴۱. حدائق السیاحه، صفحه ۳۴۷.

۴۲. همان، صفحه ۲۷.

۴۳. همان، صفحه ۲۵-۲۴ و تاریخ کرمان، نوشته محمود همت، صفحه ۲۷۱.

۴۴. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۳۳۶.

۴۵. همان، صفحه ۳۸۹.

۴۶. همان، صفحه ۲۹.

۲۷۰ تاریخ خانقاه در ایران...

اعانت اهانت می نمودند.^{۴۷}

در عهد سلطنت ناصرالدین شاه قاجار [از ۱۲۶۴ تا ۱۳۱۴ هـ.ق.] هم وضع صوفیان و مسلک تصوف رضایت بخش نبود. سهیل کاشانی می نویسد:

«علمای شریعت غرای احمدی اصفهان، در سال هزار و دویست و هشتاد و شش بالاتفاق نسبت طغیان و نفاق به آقا محمد کاظم اصفهانی مُلقَّب به طاووس الفقراء، پیشوای صوفیه داده، به کفر و ارتدادش فتواداده، اخراج بلدش نمودند.»^{۴۸} به هر حال این درگیریها کم و بیش همچنان ادامه داشت. ولی از آغاز قرن چهاردهم هجری قمری به سبب ارتباط مردم ایران با دنیای خارج و مسافرت پادشاهان و مرم به کشورهای اروپایی پیدا شدن مسلک شیخی و نهضت بابی و مسائل سیاسی و آزادی خواهی، سرگرمی تازه ای برای حکومت و فقها و بعضی از مردم و پاسداران دین پدید آورد و آنان را مشغول کرد و گریبان صوفیان از جنگ آنان رها شد و مسلک تصوف جنبش تازه ای پیدا کرد و رفته رفته برخی از رجال و شاهزادگان به صوفیان و آیین تصوف معاضدت و توجه کردند.

تربت مشتاق علیشاه، که در کرمان به تهمت بی دینی کشته شده بود، دارای قبه و بارگاه گردید.^{۴۹} در تهران و شیراز و جاهای دیگر کانونهایی برای صوفیان به وجود آمد. صفی علیشاه اصفهانی ۱۳۱۶ هـ. و دیگران در تهران و حاج میرزا احمد خوشنویس اردبیلی برای سلسله ذهبیه در شیراز^{۵۰} و حضرت خان در قریه صدقیان شاهپور^{۵۱} مراکزی برای تجمع صوفیان به وجود آوردند. باری، در طول این سده، فعالیت مسلک تصوف همچنان پیگیری شده و استقرار پیدا کرده است. اکنون هم در تهران و شیراز و مشهد و جاهای دیگر، کانونهای خانقاهی متعددی وجود دارد.

۴۷. همان، صفحه ۲۹۱.

۴۸. تاریخ کاشان، صفحه ۳۰۴.

۴۹. نك. تاریخ کرمان، نوشته محمود همت، ۲۷۴-۲۷۳.

۵۰ و ۵۱. نك. تذکرة الاولیاء، شمس الدین پرویزی، صفحه ۵۱۳ و ۲۴۳.

فصل چهارم منابع اقتصادی و درآمد خانقاهها

بخش ۱

مدیران خانقاه و امور اقتصادی خانقاه

پیش از آنکه منابع اقتصادی خانقاه در صورتهای مختلف بررسی گردد، لازم است به وظیفه مدیر خانقاه و مشکلات اقتصادی او مختصراً اشاره ای بشود. قبل از تشکیل خانقاه، صوفیان به صورت فردی می زیستند و از راه درآمدهای شغلی و احیاناً برخی از آنان هم با استفاده از کمک دیگران امرار معاش می کردند.

همچنین بهره وری از اطعام رایگان نیکوکاران و تمسک به توکل و تحمل گرسنگی نیز به عنوان ریاضت در بین آنان معمول بود. پس از تأسیس خانقاه و گرد آمدن عده ای از صوفیان مُقیم و مسافر در آن کانون، یکی از مسائل مهم و مورد توجه، تهیه و تأمین خوراک درویشان بود. شیخ مرشد کازرونی ۴۲۶ هـ. گفته بود:

«کار من خدمت این طایفه کردن است، به نان و گوشت و حلاوه، و من از برای خدمت ایشان ایستاده ام تا ترتیب کار ایشان کنم و آن چه از من طلب کنند.»^۱

سخن دیگری هم بدو نسبت داده شده بود که گفته است:

«درِ سرای ما بر هر آینده ای گشوده و نان ما بر هر خورنده ای رواست.»^۲

۱. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۵۸.

۲. مقدمه فردوس المرشدیه، صفحه پانزده، بابنا مفتوح کین دخل و خبزنا مباح کین آکل.

همچنین ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. هم به کسی که از جانی برای بررسی وضع و حال او آمده بود، می‌گوید: نزدیکاران خود برو و بگو: «مردی دیدم که بر کیسه او بند نبود و با خلقتش داورى.»^۳

بدین طریق، کار مدیر خانقاه، علاوه بر تربیت سالکان و ارشاد مریدان، تهیه لوازم زندگی درویشان و پذیرایی از مهمانان بود و تأمین هزینه آنها هم کار ساده و آسانی نبود. وجه بسا که مشکل و گرفتاری برخی از مشایخ طریقت، در زمینه اقتصادی، بیش از افراد دیگر بود و به گفته امین احمد رازی:

«شیخ است و صد هزار تعلق ز نیک و بد

پیوسته در ذخیره که این بیش و آن کم است.»^۴

این موانع مادی گاهی سبب می‌شد که مسائل معنوی و عرفانی تحت تأثیر مسائل اقتصادی قرار گرفته و شیخ خانقاه را به اندیشه تأمین نیازمندیهای مادی صوفیان مشغول سازد، چنان که از بوسعید نقل شده بود که هنگام ورود شبانگاهی، هر شب می‌گفت: یا رب درویشان را فردا چیزی خوش ده تا بخورند.^۵

در برابر رفع این مشکل، برخی از صوفیان به همان روشهای معمول توسل جُسته با پرداختن به کار و کمک خواهی از دیگران، احتیاجات غذایی خود و یاران خود را برآورده و آن را در خانقاه به کار می‌بردند. ولی به سبب فراوانی افراد و هزینه‌های دائمی، درآمدهای اندک و ناچیز نمی‌توانست کاملاً احتیاجات خانقاه را رفع کند. ناگزیر هنگامی که مشایخ در تنگنای مالی قرار می‌گرفتند، از توانگران، پولی به وام گرفته و برای پرداخت آن هم، در مجلس گوییها از مردم تقاضای کمک می‌کردند.^۶ ولی این کار هم چاره قطعی نبود زیرا خرج مُسلم

۳. اسرار التوحید، صفحه ۱۸۲.

۴. هفت اقلیم، ج ۱، صفحه ۱۷۳.

۵. نک. اسرار التوحید، صفحه ۱۸۲.

۶. همان، صفحه ۱۸۷ و ۱۹۷.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۷۵

نیازمند دخل معین است و می باید برای هزینه جاری و دائمی خانقاه منبع درآمد ثابتی پیدا شود.

گویا در همین دوره عسرت خانقاهی است که برای آماده کردن مجلس سماع و تهیه خوراک، خر متعلق به صوفی مسافر فروخته شده و چنین رفتار ناپسندی به حساب ظرافت و شوخی و خوشمزگی گذاشته شده است.^۷ به هر حال پس از سپری شدن این دوره، رفته رفته، توجه فرمانروایان و رجال سیاسی به مسئله تصوف معطوف گردیده و مشکل اقتصادی خانقاه از میان می رود.

فرمانروایان به سبب داشتن قدرت سیاسی و توانایی مالی، هم مراکز خانقاهی مناسبی ساختند و هم با وقف کردن املاک و دادن کمک مالی، خانقاه را به صورت مؤسسه ای خودکفا درآوردند.

در نتیجه آرامش خاطری برای خانقاهیان پیدا شد و آنان توانستند با فراغ بال به مسائل عرفانی و آداب و مراسم مختلف خانقاهی بپردازند و تربیت خانقاهی را اعتلا بخشند.

پس از آن هم به تدریج بعضی از مردم به خانقاهها توجه کرده و مقداری از اموال خود را به مؤسسه خانقاهی بخشیدند.

درآمدهای گوناگون، موجب ثروتمندی مؤسسات خانقاهی گردید و این کانونها جاذبه بیشتری پیدا کرد و مشایخ طریقت علاوه بر بزرگیهای معنوی از حرمت توانگری نیز برخوردار گشتند و با کمک کردن به افراد فرودست اجتماع و رفع حوائج مادی و معنوی آنان، بیش از پیش بر احترامشان افزوده شد و حریم حرمتشان پاسداری گردید.

نایب الصدر می نویسد:

«بازرگان دزدزده ای به طلب کمک نزد نظام الدین اولیاء ۷۲۵ هـ. آمد، شیخ

۷. صوفی می گشت در دور افق / تا شبی در خانقاهی شد قنق. [=مهمان] مثنوی، دفتر دوم، صفحه

۲۰۸. قصه صوفی و خادم خانقاه.

فتوح آن روز را که به دوازده هزار تنکه بالغ می‌گردید بدو تسلیم کرد.^۸ باری، دربارهٔ چنین دریافت‌ها و پرداخت‌ها، در صفحات آینده شرح بیشتری خواهد آمد، ولی اکنون، در دنبالهٔ این گفتار به منابع اقتصادی خانقاه اشارهٔ مختصری کرده و این بحث را به پایان می‌بریم.

منابع درآمد خانقاهی متعدّد و فراوان بود، برخی از آنها در تحت عناوین: فتوح و نذور و کمک رجال سیاسی و توانگران و درآمد اوقاف و جز آنها، در این فصل نقل و بیان گردیده است.

بدیهی است که ذکر تمام منابع درآمد خانقاهی و شرح جزئیات آنها به طور تفصیل مقدور نبوده لاجرم به اندک اشاره‌ای قناعت شده است. چون اولاً دسترسی به تمام آن منابع دشوار و غیر ممکن بوده و دیگر اینکه از راه همین آشنایی مختصر به تقریب می‌توان بقیهٔ مطالب یاد نشده و ناگفته را نیز دریافت و از کیفیت کمک‌ها و کمک‌کنندگان اطلاع حاصل کرد.

۸. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۳۸ - هر تنکه نقره، نهصد دینار پول ایران است. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۸۷.

بخش ۲

توکل

واژه توکل به معنی وکالت و واگذاری کار به عهده دیگری است و بر خدا توکل کردن یعنی بدو تسلیم شدن و اعتماد و اطمینان کردن و از او یاری جستن. درباره توکل آیات متعددی در قرآن وجود دارد.^۱

موضوع توکل یکی از مبانی اخلاقی مسلک تصوف و مورد توجه سالکان و صوفیان بود. توکل از زاویه ای که صوفی بدان می نگریست، او را وادار می کرد که از خودی خود فانی شده و بدون هر نوع خواست و اراده ای خود را کاملاً تسلیم اراده خداوند گرداند.

شارح کتاب التعرف در این مورد می نویسد:

«بزرگی را پرسیدند چگونه همی باشی؟ گفت: چنان که همی دارد. گفتند: چگونه همی دارد؟ گفت: چنان که همی خواهد. گفتند: چگونه همی خواهد؟ گفت مرا با خواست وی کار نیست.»^۲

موضوع توکل در مسلک تصوف به منزله مفتاحی بود که می توانست در گشایش مشکلات مختلف مورد استفاده قرار گیرد و به صورتهای گوناگونی تعبیر گردد.

۱. نك. قرآن، كشف الآيات، ذیل واژه وَكَل.

۲. خلاصه شرح تعرف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹، صفحه ۲۶۹.

یکی از تعابیر خاص مسئله توکل، با توجه به آیات^۲،^۳،^۴،^۵،^۶،^۷،^۸،^۹ قرآن مجید، به موضوع روزی و تغذیه مربوط می‌گردید.

سالك راستین معتقد بود که وقتی خداوند در طی آیات قرآن مجید، روزی بنده را تعهد کرده، نگرانی و تشویش خاطر، درباره روزی بی‌معنی است. حتی دنبال روزی رفتن خلاف معنی توکل است.^۳

شقیق بلخی ۱۹۴ هـ. گفته بود:

«کوشش در راه روزی، سالك را از خداوند جدا کرده و به خلق نیازمند می‌سازد.»^۲

چنین اندیشه‌ای از آنجا پدید می‌آمد که نمونه‌هایی از روزی دادن خداوند، بدون وسیله و کسب و کار و کوشش، به نام مانده‌های آسمانی در قصه‌های حضرت موسی^۵ و عیسی در قرآن مجید بیان گردیده بود^۶ و برای مریم نیز از غیب روزی می‌رسید^۷ زیرا او نیز صوفی‌وار می‌زیست.^۸

علاوه بر این اشارات قرآنی، زندگی پیامبر اسلام نیز برای صوفیان سرمشق مناسبی بود و از آن راه جویی می‌شد.

«از ابو عبدالله سالم بصری می‌پرسند که ما به توکل نشینیم یا به کسب روی آریم؟ می‌گوید: توکل حال پیامبر و کسب سنت اوست، کسیکه نتواند در حال پیامبر باشد کسب برای او لازم است، اما نه به صورتی که شخص بر آن متکی باشد.»^۹

۳. نك. مقدمة فردوس المرشدیه، صفحه ۵۹ - زَعَمَ شَقِيقٌ... إِنَّ الْحَرَكَةَ فِي الْكَسْبِ مَعْصِيَةٌ وَذَلِكَ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا ضَمَّنَ اللَّهُ تَعَالَى الرِّزْقَ وَالْكَفَايَةَ.

۴. نك. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۱۷۸.

۵. خواهر ذوالنون مصری در هنگام قرائت آیه: وَانزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْكُنُوزَ وَالسَّلْوَیَ، می‌گوید الهی اسرائیلیان را مَن و سلوی فرستی و محمدیان را نه. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۱۴.

۶. قرآن، ۱۱۴/۵ و ۵۴/۱۱.

۷. قرآن، ۳۱/۳.

۸. نك. منتخب روتق المجالس، صفحه ۱۴۸.

۹. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۱۴.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۷۹

گاهی هم بین انتخاب توکل و کسب، حیرتی پیش می‌آمد و سالک دُچار سرگردانی می‌گردید و به چاره‌جویی برمی‌خاست.
قشیری می‌نویسد:

«گروهی اندر نزدیک جنید شدند. گفتند: روزی همی جویم. گفت: اگر دانید که کجاست بجوید. گفتند: از خدای تعالی بخواهیم. گفت: اگر دانید که شما را فراموش کرده است، باز یاد وی دهید. گفتند: اندر خانه شویم و بر توکل بنشینیم؟ گفت: تجربه شك بود. گفتند: پس چه حیلست است؟ گفت: دست برداشتن حيله.»^{۱۰}

این گونه برداشتها از آنجا ناشی می‌شد که برخی از صوفیان وارسته و مُجَرَّد از برخی ضرورت‌های اولیه‌های یافته، ولی در مورد تغذیه همچنان محتاج و اسیر بودند و برای آن نیز راه چاره و گریزی می‌جستند و می‌کوشیدند تا به دست‌آویز توکل، از این انگیزه و تحریک داخلی نیز آزاد شده و با خاطری آسوده یکسره به خدا پردازند.

جلال‌الدین مولوی در قصه‌ای اشاره می‌کند که برخی از افراد يك کاروان، در دهانِ مسلمانی که بر خدا توکل کرده بود به زور غذا می‌ریزند.^{۱۱} همچنین مسئله کسب و توکل را به صورت مناظره‌ای مؤثر، از زبان خر و روباه در داستانی بیان می‌کند.^{۱۲}

در مورد توکل و موارد استفاده آن نمونه‌های فراوانی در کتابهای عرفانی وجود دارد. از جمله هجویری در مورد توکل می‌نویسد:
«بایزید، مرید شقیق را پرسید از حال شقیق رض... گفت او از خلق فارغ

۱۰. ترجمه رساله قشیری، صفحه ۲۵۴.

۱۱. آن یکی زاهد شنود از مصطفی / که یقین آید به جان رزق از خدا، حکایت زاهدی که توکل را امتحان کرده بود. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۹۴۵.

۱۲. گفت رو به جستن رزق حلال / فرض باشد از برای امتثال. حکایت و مناظره خر و روباه، همان، صفحه ۹۴۴.

شدست و بر حکم توکل نشسته. بایزید گفت او را، که چون بازگردی بگوی او را که نگر تا خدای را به دو گرده نیازمایی، چون گرسنه گردی، دو گرده از هم جنس خود بخواه و بارنامه توکل یکسو نه، تا آن شهر و ولایت از شومی معاملات تو به زمین فرو نشود.^{۱۳}

شارح کتاب تعارف هم می نویسد که:

«بزرگی از ابراهیم خواص [کوزه گر] پرسید تصوف تو را به کجا رسانید؟ گفت: به مقام توکل رسیدم. گفت: هنوز اندر آبادان کردن شکمی؟^{۱۴} چنین نمونه هایی نمودار آن است که مقام توکل در برخی از موارد به موضوع تغذیه تعبیر و توجیه می شده است. یکی دیگر از معانی توکل که به توجیهی اقتصادی منجر می شد، مسئله ثروت و استظهار به دارایی بود.

پیران طریقت، رهروان را به تجرید و خروج از مال و دارایی می آزمودند و ناداری و فقر را ملاک همت سالک می دانستند و خاطرنشان می کردند که اتکا کردن به چیزی که نیاز آدمی را برآورد، نوعی اعراض از خدا و سبب فساد توکل است.

هجویری در این مورد می نویسد:

«صاحب معلوم [وسیله معیشت اعم از نقد و جنس و هر چیز با ارزش] اندر طریقت ذلیل باشد... کی اعتماد صاحب المعلوم بر معلوم بود و اعتماد بی معلوم، بر خداوند تعالی، و چون صاحب معلوم را شغلی افتد به معلوم رود و چون تارك معلوم را شغلی افتد به خداوند تعالی رود.»^{۱۵}

به سبب چنین اندیشه ای برخی از صوفیان دعا می کردند که روزیشان روزبروز برسد و چیزی نداشته باشند تا برای فردای خود ذخیره کنند.^{۱۶}

۱۳. کشف المحجوب، صفحه ۴۶۸.

۱۴. خلاصه شرح تعارف، صفحه ۳۱۰.

۱۵. پیشین، صفحه ۶۸.

۱۶. نك. نفعات، صفحه ۱۷۲.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۸۱

تفسیر و توجیه واژه توکل در این مورد خاص تا آنجا دقیق و باریک گردیده بود که بنا به نوشته ابن جوزی:

«عبدالله بن جلّاء و ابویعقوب زیّات، در پاسخ دادن به پرسش از مسئله توکل، نخست چند درهمی که با خود داشتند، انفاق کرده، سپس در آن باره به سخن پرداختند.»^{۱۷}

در پایان این بحث، تذکر این نکته لازم است که غالب مطالب بیان شده درباره توکل به زمانی مربوط می شود که هنوز خانقاهی به وجود نیامده و کسی یا کسانی متعهد هزینه زندگی صوفیان نگردیده اند. یعنی مسئله صورت فردی داشت نه گروهی، ولی با این حال مسلکی که بنیادش بر ترك علائق مادی قرار دارد، مانع از آن می شود که سالک راستین خود را بر سفره آماده خانقاه تحمیل کند و بدان متکی شود بلکه در آن حال نیز از موضوع توکل غافل نمی ماند و بدان توجه دارد، منتهی به سبب زندگی گروهی، مسئله توکل نیز صورت گروهی پیدا می کند و سالکان دسته جمعی خود را در مقام توکل نگه می دارند و این موضوع در وضع اقتصادی خانقاه کاملاً مؤثر است و حداقل تأثیر آن این است که به سبب ذخیره مایحتاج جمعی، فقر کاذب و قحطی مصنوعی به وجود نمی آید.

بخش ۳

مسئله فقر

در ضمن بررسی موضوع منابع اقتصادی خانقاه، لازم است که نخست چگونگی نظر مشایخ طریقت، درباره مسئله فقر و جهت گیری آنان در برابر ثروت و توانگری مورد بحث قرار گیرد.

یکی از مسائل مورد توجه در مسلک تصوف، مسئله فقر و غنی بود. بسیاری از مشایخ طریقت در بحث از فقر، همان معنی اصلی و واقعی کلمه را در نظر گرفته و آن را از توانگری برتر می دانستند.

باخرزی می نویسد:

«اجماع مشایخ است برانك فقر از غنا افضل است.»^۱

علت این جهت گیری بیشتر آن بود که پدیده فقر، يك عامل ملموس اجتماعی بود و ریشه ای همگانی داشت و ناداری و نیازمندی سازه مشترکی بود که می توانست عده بسیاری را گرد آورده و در گروه محتاجان با هم پیوند دهد.

احتمالاً مبحث گدایی در بخش ریاضت خانقاهی نیز به همین مسئله واقعی و موجود اجتماعی مربوط می شد و فقیر بودن اکثریت صوفیان سبب می شد که نوعی تقابل و جهت گیری در برابر ثروت و توانگری به وجود آید.

موضوع ضدیت و مقاومت با توانگری در آیین تصوف از دیدگاههای مختلف مورد توجه قرار داشت. نخست آنکه ثروت در دست آدمی، موجب

۱. اوراد الاحباب، صفحه ۱۱.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۸۳

نخوت و برتری طلبی و استظهار و خشونت و صفات و تعلقات ناروای دیگر می‌گردید. و مسلک انسان‌ساز-طریقت، برای تهذیب اخلاقی مرید، ترك مال را نخستین گام سیر و سلوك می‌دانست. و رهرو توانگر و راستین هنگام ورود به گروه صوفیان، علاوه بر ترك قسمتی از داشته‌های ذهنی و ترك علائق و تمایلات قلبی، باید اموال خود را نیز بین مُستمندان تقسیم کرده و همانند فقرای دیگر نادار و تهی دست گردد و بنا به تعبیر ابو سعید ابوالخیر: سالک الی الله باید آنچه در سر و در دست و در دل دارد بنهد^۲ تا معنی فقر از همه جهت بر او صدق کند. حتی اگر مُرید آزمند و مال‌داری از این کار خودداری می‌کرد، گاهی بایک حادثهٔ دزدزدگی متنبه شده و باقیماندهٔ اموال خود را به درویشان می‌داد.^۳

دیگر آنکه برنامهٔ اصلی این مسلک بر فقر و ناداری استوار بود و جملهٔ الفقر فخری،^۴ در سر لوحهٔ آیین تصوف قرار داشت. یعنی برای تهذیب اخلاق مریدان و توجه دادن آنان به مسائل معنوی و همسان‌سازی سالکان و گریز از مشکل برخورد های طبقاتی، چنین اصلی از ضرورات این مسلک به شمار می‌آمد و توانگری و ثروت به عنوان يك عامل بازدارنده نفی می‌شد.

آیین تصوف از نظر همسان‌سازی اعضای خویش، از جهاتی، اصل مالکیت را نفی می‌کرد و مدّعی بود که همهٔ سالکان در مالکیت اموال دنیوی برابرند و چیزی ویژهٔ کسی نیست.^۵

توجه و اعتقاد به این اصل سبب می‌شود که: وقتی خواجه نصیرالدین طوسی ۶۷۲ از ابن سکران معنی و تعریف فقر را می‌پرسد. او در پاسخ به تعریض و کنایه می‌گوید: بند فقر تنگ است و سر بزرگ بدان درنیاید.^۶

۲. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۹۷.

۳. همان، صفحه ۱۱۳.

۴. حدیث نبوی، حقائق السیاحه، صفحه ۸۲ - نادار بودن برتری من است.

۵. نك. عوارف المعارف، باب پنجاه و پنج در آداب صحبت، صفحه ۴۳۸.

۶. الحوادث الجامعه، صفحه ۳۶۵.

در برابر نظریه فقرگرایی، مسئله توانگری قرار داشت و به جای جمله فقر فخری مدلول جمله‌های: الفقر سواد الوجه فی الدارین - کادالفقران یكون کُفراً - مورد توجه بود.^۷ یعنی برخی از مشایخ تصوف، از زاویه دیگری بدین مسئله می‌نگریستند و برای آن معیار دیگری قرار می‌دادند که اصولاً به معنی مادی مسئله و داشتن یا نداشتن ثروت مربوط نمی‌شد، بلکه موضوع به نفس آدمی و صفات آن و تمایلات و رغبت‌ها و پیوستگی شخص با خدا و پیوند با دیگران و جهان مربوط می‌گردید و با این معیار صوفی واقعی کسی بود که دارای صفت افتقار باشد و حسن تملک را در خود نابد گرداند و رغبت‌ها و تمایلات را از دل براند، یعنی از تمایلات فقیر باشد نه از ثروت مادی.^۸

به سبب چنین بینش و برداشتی، عده‌ای از مشایخ توانگری را از درویشی برتر می‌دانستند و از آن دفاع می‌کردند. یحیی معاذ رازی ۲۵۸ هـ. غنی را بر فقر تفضیل می‌داد و به دفاع از آن می‌پرداخت و درباره آن سخنرانی می‌کرد^۹ و در این باره کتابی تألیف کرده بود که شاه شجاع کرمانی ۲۸۸ هـ. ردی بر آن کتاب نوشت.^{۱۰}

دفاع از جنبه توانگری در داستان جدال سعدی با مدعی با آنکه دارای تعبیرات صریح مادی است، نمودار همین اختلاف نظر مشایخ در مورد فقر و غنی می‌باشد.^{۱۱}

اما این جانبداری‌ها و استدلال‌ها، همواره مورد توجه قرار نمی‌گرفت، زیرا اصول و بنیاد مسلک تصوف بر فقر و ناداری استوار بود و با این مباحث نظری و ذهنی کاری نداشت. در واقع زیربنای فقر، سالکان را در يك وضع روحی

۷. ناداری موجب روسیاهی در دو جهان است. نزدیک است که ناداری به کفر و ناسپاسی تبدیل شود.

۸. «فقیر نه آن بود که دستش از متاع و زاد خالی بود، فقیر آن بود که طبعش از مُراد خالی بود.» کشف المحجوب، صفحه ۲۸.

۹. نک. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۴.

۱۰. نک. نفحات، ذیل نام شاه شجاع کرمانی، صفحه ۸۵.

۱۱. نک. گلستان، باب هفتم، صفحه ۱۹۲-۱۸۷.

خاص قرار داده و به آنان نوعی جهت‌گیری می‌داد.

هجویری می‌نویسد:

«هر قدر درویش دست تنگ‌تر بود، حال بر وی گشاده‌تر بود.»^{۱۲}

سَلَمی هم اشاره می‌کند که:

«فقر سعادت‌ی است از سوی خداوند، زیرا، روزی دیگران با آن نپیوسته، و

روزی مقسوم هم کم نشده است.»^{۱۳}

دَقّت و توجّه عمیق به مسئله فقر، گاهی هم بُرهان خلف می‌ساخت و آن

چنان بود که: اگر دو نفر هر يك ده دینار داشتند و یکی از آنان نه و دیگری يك

دینار اتفاق می‌کرد، آنکه نه دینار اتفاق کرده بود فاضل‌تر شمرده می‌شد، و این

نه از جهت اتفاق او بود، بلکه بدان جهت که وی فقیرتر شده بود.^{۱۴}

به هر حال، موضوع فقر‌گرایی نیز مطلبی بود که در حدّ خود می‌توانست در

وضع اقتصادی خانقاه و زندگی گروهی خانقاهیان مؤثر باشد و سالکان را به

معاضدت با یکدیگر تشویق و ترغیب کند. و آنان را از جمع مال و محروم

ساختن دیگران بازدارد.

۱۲. کشف‌المحجوب، صفحه ۲۳.

۱۳. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۶۵.

۱۴. نک. نفحات، صفحه ۵۳۱.

بخش ۴

فتوح و ندور

فتوح جمع فتح و در لغت به معنی گشایشها و پیروزیهاست. کلمه فتح در آیات متعددی از قرآن آمده است.^۱ این واژه در اصطلاح صوفیان دارای دو تعبیر اقتصادی و معنوی است.

مفهوم معنوی آن عبارتست از: تجلیات و ظهور حق بر قلب سالک که پس از قطع منازل سیر و سلوک نصیب او می گردد.^۲

معنی اقتصادی فتوح هم، عبارتست از حصول چیزی از جایی که انتظار آن نمی رود، مانند پول و هر چیز دیگری که بدون رنج و تعب به دست آید و سبب گشایش معیشت گردد.

صوفیان به انواع کمکهای مادی که از سوی دیگران به آنها داده می شد، اصطلاحاً فتوح می گفتند. اما علت اینکه مردم به آنها کمک می کردند بیشتر از آن جهت بود که اولاً کمک کردن به دیگران، یک فریضه دینی است، ثانیاً درویشان را سزاوار دریافت چنین کمکی می دیدند؛ زیرا، برنامه اصلی خانقاه، تهذیب و تکمیل اخلاقی و دینی طالبان و مریدان بود، از طرفی فقیران و مسافران هم در آنجا اطعام و پذیرایی می شدند، عده ای نیز در آنجا به عبادت مشغول

۱. نک. قرآن، ۱/۴۸، ۱۳/۶۸، ۱۱۱/۱.

۲. نک. فصوص الحکم، محی الدین ابن العربی، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، چاپ مصر، ۱۹۴۶، قسمت تعلیقات، صفحه ۱۳۱.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۸۷

بودند، بعضی هم کارهای علمی و فرهنگی داشتند. در واقع مؤسسه خانقاهی کانونی اجتماعی و سازنده بود و کمک کردن به چنین مرکزی، از نظر دینی و منطقی کاری نیک و پسندیده به شمار می‌رفت.

یاربزرگان به عنوان انفاق کردن^۳ و هدیه^۴ و زکوة^۵ و صدقه دادن^۶ و ادای نذر^۷ به صورت نقدی و جنسی و اطعام، به صوفیان کمک می‌کردند و همه اینها در تحت عنوان فتوح قرار می‌گرفت.

ابن بطوطه در مورد خانقاه محمد بطائنی می‌نویسد:

«هفتاد تن در خانقاه او بسر می‌بردند و از فتوحات و نذورات مردم استفاده می‌کردند.»^۸

در حالات خواجه عبدالله انصاری هم آمده است که او و یارانش، مدت چهل روز در گواشان، نزدیک هرات، توقف می‌کنند و هر روز میهمان کسی می‌شوند و هزار و دویست جامه هم، به رسم فتوح دریافت می‌دارند.^۹

یاری کنندگان علاوه بر کمک مالی و جنسی، عده‌ای از صوفیان را به مهمانی برده و از آنان پذیرایی می‌کردند، یا خوراک و طعامی به کانون درویشان می‌آوردند. آن هم بدان جهت که موضوع اطعام فقیران و گرسنگان، دستوری اسلامی بود و در این مورد آیات^{۱۰} و اخباری وجود داشت.^{۱۱}

شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌نویسد:

۳. نك. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۹۳.

۴. نك. مقامات ژنده پیل، صفحه ۹۲ و مناقب احوالدین کرمانی، صفحه ۱۵۴.

۵. نك. تاریخ آل جلایر، تالیف دکتر شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۵، صفحه ۲۱۵.

۶. نك. مقامات ژنده پیل، صفحه ۱۳۷.

۷. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۶۶.

۸. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۱۱.

۹. نك. نفحات، صفحه ۳۴۱.

۱۰. نك. قرآن، ۵/۱۱، ۲۲/۲، ۵۸/۵، ۱۰۵/۱۴.

۱۱. نك. کیمیای سعادت، صفحه ۲۳۰ و فردوس المرشدیه، صفحه ۲۹۴.

«یکی از بازرگانان شهر ری که به صوفیان علاقه مند بود حاتم اصم و ۳۲۰ نفر از یاران او را به میهمانی برده و از آنها پذیرایی می کند.»^{۱۲}
 درویشانِ میهمان، پس از صرف غذا مقداری از آن طعام را هم برای یاران خود، همراه می بردند که اصطلاحاً زَلَه نامیده می شد.

محمد بن منوّر می نویسد:

«چون دعوتی بودی، کاسه خوردنی و قلیه و شیرینی بَهر زَلَه از مطبخ روان بودی.»^{۱۳}

هجویری کار زله بردن را ناروا دانسته و نوشته است:

«اما به همه وقت زله ناکردن اولیتر باشد کی سهل بن عبدالله [۲۸۳] رض گوید الزّله ذلّة، زله ذلت بود.»^{۱۴}

افرادی که به صوفیان کمک می کردند معمولاً توانگرانی بودند که به مسلک تصوّف علاقه داشتند و قلباً به مشایخ ارادت می ورزیدند و در مواردی آنان را یاری می دادند.

یکی از مریدان و علاقه مندان بایزید ۲۳۴ به خادم او ابوموسی می گفت:
 «همه روزه صد نفر را نزد من بفرست تا نیازهای آنان را برآورم و عهده دار نفقه آنان گردم.»^{۱۵}

ابو عبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ. هم می گفت:

«در شیراز هزار مرید دارد که اگر از هر يك هزار دینار بخواهد بلاد رنگ می پردازند.»^{۱۶}

ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ نیز از داشتن چنین یارانی محروم نبود و حسن

۱۲. عوارف المعارف، صفحه ۳۵.

۱۳. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۹.

۱۴. کشف المحجوب، صفحه ۴۵۵.

۱۵. نك. النور، صفحه ۶۱، ضمیمه احوال و اقوال خرقانی.

۱۶. نك. نفحات، صفحه ۲۶۳.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۸۹

مؤدب خادم و مسئول امور مالی خانقاه او، پیوسته، برای کمک، نزد این و آن فرستاده می‌شد و آنان مسئول او را اجابت می‌کردند.^{۱۷}

نذور

نذور جمع واژه نذر و کلمه‌ای عربی است. استاددهخدا درباره معنی این کلمه نقل می‌کند:

نذور جمع واژه نذر است، به معنی پیمان و عهد و وعده و آنچه انسان بر خود واجب گرداند، از قبیل روزه و صدقه و جز آن، نذر و نیاز عبارت است از آنچه برای مُرشدان و مردمان صاحب نفَس هدیه می‌آورند.^{۱۸}

در کتابهای مقامات و مناقب مشایخ تصوف قصّه‌هایی وجود دارد که مردم برای باز یافتن چیزهای گمشده و سلامت ماندن کشتی از غرق، و جز آن، نذرها کرده و آن را بجا آورده‌اند.^{۱۹}

از جمله این نذورات، افکندن سکه در صندوق ضریح مشایخ بود^{۲۰} که اکنون هم در مشاهد متبرکه مذهبی معمول است.

در بین مردم مشهور بود که پیران صوفی و مشایخ مُستجاب الدعوه اند^{۲۱} از این نظر، برخی از مردم به نیت برآمدن آرزوهای خود نذر می‌کردند و پس از رسیدن به هدف خویش بنا به حکم آیه‌ای از قرآن^{۲۲} نذر خود را بجا می‌آوردند. یکی از راههای تأمین هزینه خانقاه و وسیله زندگی درویشان استفاده از همین نذرها بود.

محمد بن منور می‌نویسد:

۱۷. حالات و سخنان ابوسعید، صفحه ۶۷.

۱۸. لغت‌نامه، ذیل واژه نذر با تلخیص.

۱۹ و ۲۰. نك. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۹۷ / ۵۰۵ / ۴۹۸.

۲۱. درویشی مستجاب الدعوه در بغداد پدید آمد... گلستان، باب اول، صفحه ۸۸.

۲۲. قرآن، ۷۶/۷.

۲۹۰ تاریخ خانقاه در ایران...

«جوانی به خادم بوسعید گفت: من نذر کرده‌ام که، اگر از دست دزدان خلاص یابم، يك خروار مویز به صوفیان میهنه بدهم، اکنون از آن بلا خلاص یافتم، بیایید و ببرید.»^{۲۳}

گاهی هم فرد نذرکننده پس از رسیدن به آرزوی خویش، در به جا آوردن نذر، دچار تردید می‌شد، زیرا می‌دید که بعضی از رباط نشینان به کار سماع و عشرت مشغول اند^{۲۴} و اعمال آنان چنان که او می‌اندیشید، نیست. و احتمالاً حافظ هم برای آگاه ساختن چنین افرادی، به شادمان بودن صومعه نشینان اشاره کرده و در مورد مصرف فتوح و نذور گفته است:

«نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهم دلق ریا به آب خرابات برکشیم»^{۲۵}

۲۳. نک. اسرار التوحید، صفحه ۱۶۶.

۲۴. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۵۰۲.

۲۵. دیوان حافظ، صفحه ۲۵۹.

بخش ۵

کیفیت کمک پذیری و صوفیان کمک پذیرنده

در مورد پذیرش و رد کمک دیگران نظرات مختلفی وجود داشت. برخی از صوفیان آن را روا و بعضی ناروا می دانستند و عده ای هم آن را مشروط به شرایطی می کردند.

در کتابهای مربوط به آیین تصوف، در این باره مطالبی آمده، و باب بیستم کتاب عوارف المعارف سهروردی ۶۳۲ راجع به همین موضوع است.

صوفیان کمک پذیرنده، خود را در يك پایگاه مخصوص روحی قرار داده و می گفتند که ابدأ به کمک و شخص کمک دهنده توجهی ندارند زیرا بنا به مدلول آیاتی از قرآن کریم^۱ آنچه در آسمانها و زمین و میان آنها قرار دارد از آن خداوند است و آنچه به ایشان می رسد از سوی خداست و کمک دهنده واسطه و مأموری بیش نیست^۲ و اراده او نیز در هر موردی به دست خداست.^۳

سخن خواجه شیراز هم در بیت:

«بر در شاهم گدایی نکته ای در کارکرد

گفت: بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود.»^۵

۱. «همه خلقتان وکیلان وی اند... ادب سؤال آن باشد... کی خلق را اندر میانه نبینی.» کشف المحجوب، صفحه ۴۶۹.

۲ و ۳. قرآن، ۱۶/۵۷.

۴. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۲۵۳ و کیمیای سعادت، صفحه ۱۶۹.

۵. دیوان حافظ، صفحه ۱۴۰.

اشاره به همین نکته تحلیلی صوفیان است.

کاشانی ۷۳۶ همین موضوع را در حکایتی چنین می آورد:

«وقتی مردی نزدیک شیخ ابوالسعود آمد و گفت: می خواهم که مقداری معین از نان موظف گردانم که هر روز به خدمت آرند و لکن می اندیشم که صوفیان گویند: الْمَعْلُومُ شَوْمٌ. شیخ گفت: ما نگوئیم، چه هر معلوم که حق تعالی از بهر ما اختیار کند، ما در آن مشاهده فعل او کنیم و آن را مبارک دانیم نه شوم.»^۶ بعضی از صوفیان هم کمک دیگران را به عنوان هدیه می پذیرفتند و می گفتند: پیامبر فرموده است: هدیه برادر دینی خود را پذیر، زیرا آن روزی است، که خداوند فرستاده و خود نیز هدیه را می پذیرفت و می گفت هدیه حقد را نابود می کند.^۷

برخی هم بهره وری از مال زکات را روا می دانستند^۸ و همچون پیامبر و ائمه دین، حق بیت المال را گرفته و آن را بین دیگران توزیع می کردند و به مصرف می رسانیدند.

در حالات نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. آمده است که:

«برای هزینه نجم الدین کبری و مریدان او هر سال هزار و هشتصد دینار از مال زکات که حلال ترین مالها بود و به دیوان بیت المال می رسید، مقرر گردیده بود.»^۹

با اینکه ظاهراً گیرنده کمکها مشایخ بودند ولی آنان برتر از آن بودند که آن کمکها را ذخیره کرده یا مورد استفاده شخصی قرار دهند، بلکه همه این کمکها به مصرف فقیران و درویشان می رسید. و به گفته مولوی ۶۷۲:

۶. مصباح الهدایه. صفحه ۲۵۳.

۷. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۵۴.

۸. «از مشایخ متصوفه بوده اند که زکوة بسته اند و کس بوده است که نسته است.» کشف المحجوب، صفحه ۴۰۷.

۹. تاریخ آل جلابر، صفحه ۲۶۵.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۹۳

«قطب شیر و صید کردن کار او باقیان این خلق باقی‌خوار او»^{۱۰}

مخالفان کمک‌پذیری

برخی از مشایخ صوفیه هم که فاقد روحیه کمک‌پذیری بودند یا آنکه مسئولیت خانقاهی نداشتند، از دریافت کمک دیگران خودداری می‌کردند، آنان برای امرار معاش خود به کاری پرداخته و با قناعت زندگی می‌کردند. حتی از کسی گرفتن و به دیگران دادن را هم دخالت در امر روزی دادن خداوند به بندگان خود می‌دانستند.

عوفی درباره سهل تُستری ۲۸۳ می‌نویسد:

«تُستری بیماری یعقوب لیث را علاج کرد در برابر بدو هزار دینار دادند. نپذیرفت و گفت ما این عزت به ناستدن یافته‌ایم نه با حرص و گرفتن. یعقوب او را با مرکب خاص خویش روانه کرد. خادم در راه به او گفت؛ اگر آن مال بستدی و به درویشان دادی روا بودی. گفت بندگان خدای را خدایشان روزی دهد، سهل را با فضول چه کار.»^{۱۱}

خرقانی ۴۲۵ هـ. هم کیسه‌های دینار سلطان محمود غزنوی را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

«ما لشکر رابستگانی [مواجب ماهیانه و سالیانه] داده‌ایم، تو آن را به لشکر خویش ده.»^{۱۲} و شیخ احمد شهره هم کیسه زر اتابک سعد زنگی ۶۲۳ هـ. را نمی‌پذیرد و با عبارتی تند و بی‌پروا می‌گوید: «آن را به آن کس ده که از او گرفته‌ای.»^{۱۳}

بدیهی است که اینان از آن نظر صیلة امیران را نمی‌پذیرفتند که آن را جزو

۱۰. مثنوی، دفتر پنجم، قصه شیر رنجور و خر، صفحه ۹۴۱، بیت ۲۳۴۰.

۱۱. جوامع‌الحکایات، عوفی، باب سوّم از قسم سوم، صفحه ۶۸-۶۹.

۱۲. نك. انساب سماعی، ج ۵، صفحه ۹۴-۹۳.

۱۳. نك. هزار مزار، صفحه ۶۹.

۲۹۴ تاریخ خانقاه در ایران...

اموال عمومی شمرده و تصرف در آن را ناروا می‌دانستند.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. می‌نویسد:

«وقتی امیر کافور، به شیخ عبدالله جاو پاره‌ای [نام جایی در مرزروم] بسیار زر فرستاد، وی نپذیرفت و بازفرستاد، یعنی لشکری است. کافور گفت: ای سردار!»^{۱۴}

برخی از مشایخ دانشمند و فقیه صوفی هم، در مورد استفاده از کمک دیگران و بهره‌وری از زکات نظرشان مبتنی بر دستورات شرعی و مستندات دینی بود. امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. در مورد استفاده از زکات و صدقه می‌نویسد: «مستحق زکات را ستن زکاة روا بود.» و «سؤال بی‌ضرورت حرام است.»^{۱۵}

۱۴. نفحات، صفحه ۱۲۲.

۱۵. کیمیای سعادت، صفحه ۲۲۸.

بخش ۶

وام گیری

همچنان که قبلاً اشاره شد، یکی از مشکلات مدیران خانقاه مسئله اقتصادی و تهیه احتیاجات مادی آن بود و بایستی به طریقی آن را فراهم سازند. به همین سبب ناگزیر بودند، گاهی برای رفع نیاز خود، از توانگران مبلغی قرض بگیرند، تا وقتی چیزی از جایی برسد و آن را بپردازند. با آنکه راهی به يك درآمد حتمی و قطعی وجود نداشت، آنان باور داشتند که چون سیر کردن گرسنگان و برآوردن حاجت درویشان، کاری روا و پسندیده است، خداوند آن مبلغ وام ایشان را از جایی خواهد رسانید. حتی در خواب به بعضی از آنان گفته می شد که: بیشتر وام کنید و مرسید، زیرا خداوند آن را می پردازد.^۱

یکی از این شیوخ وامگیرنده احمد خضرویه بلخی ۲۴۰ هـ. بود. جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. او را شیخ وامی می نامد، زیرا او همیشه وامدار بود، او نه تنها برای رفع احتیاجات فقیران قرض می گرفت، بلکه با قرض کردن از مردم، خانقاه می ساخت.^۲

این وام خواهی و وامگذاری همچنان ادامه پیدا می کرد، تا هنگام مرگ، که

۱. نك. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۲۵۶ و منتخب رونق المجالس، صفحه ۴۰۵.

۲ و ۳. بود شیخی دائماً او وامدار / از جوانمردی که بود آن نامدار / هم به وام او خانقاهی ساخته / خان و مان خانقه درباخته - مثنوی، دفتر دوم، قصه حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه، صفحه ۲۱۸.

خطر نابودی حق طلبکاران می‌رفت، از این نظر بستانکاران در وصول طلب خویش اصرار می‌ورزیدند.

داستان حلوا خریدن خسرویه هم، در چنین هنگامی رخ می‌دهد و به صورتی غیر منتظر، مرد نیکوکاری، هدیه‌ای می‌فرستد و بدهی او از آن پرداخت می‌گردد.^۳

در داستانی دیگر هم، بستانکاران، در برابر هشتصد دینار طلب خود، از به خاک سپردن پیکر بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. جلوگیری می‌کنند، تا آنکه شخصی پرداخت وام وی را متعهد می‌شود و می‌پردازد.^۴

در کتاب اسرار التوحید هم داستانهایی از وام‌گیری حسن مؤدب خادم و متصدی امور مالی خانقاه بوسعید ۴۴۰ هـ. آمده است که به دستور مُرشد خویش برای رفع نیازمندیها از توانگران وام می‌گیرد و گاهی هم به سبب دیر پرداخت آن، ناراحت می‌شود.^۵ و شیخ به ناچار، در هنگام مجلس گفتن، برای وام‌گزاری خادم خانقاه از حاضران کمک می‌طلبد و می‌گوید:

«حسن را سیصد دینار قرض است و پیرزنی می‌گوید: من بدهم.»^۶

پرداخت وام خانقاهی از طریق درآمدِ درِیوزه نیز انجام می‌شد و آنچنان بود که اگر خادم خانقاه برای پذیرایی از صوفیانِ مقیم و مسافر به چیزی احتیاج پیدا می‌کرد، پولی به قرض گرفته و آن را آماده می‌ساخت، سپس از راه درِیوزه کردن آن را می‌پرداخت.^۷

نمونه دیگری از مشایخ و امدار، کمال خجندی ۸۰۳ هـ. تکیه دار تبریزی است که میرانشاه گورکانی، ده هزار دینار وام او را می‌پردازد و او را از بار قرض می‌رهاند.^۸

←

۴. نک. منتخب روتق المجالس، صفحه ۴۰۵.

۵. نک. اسرار التوحید، صفحه ۱۱۶.

۶. همان، صفحه ۲۳۱.

۷. نک. اوراد الاحیاء، صفحه ۲۰۶.

۸. نک. تذکرة الشعراء سمرقندی، صفحه ۳۲۹.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۹۷

گاهی هم این سؤال برای وام دهنده ای مطرح بود که افراد پارسا با وجود اینکه ترك دنیا گفته اند و در زندگی قناعت می کنند چه نیازی دارند که از دیگران وام بگیرند. آنان می خواهند با این وامها چه کنند؟^۹

۹. نك. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۱۰۴.

بخش ۷

دریوزه و گدایی کردن

یکی از مسائل مربوط به مسلک تصوف موضوع دریوزه و گدایی کردن است که در کُتب مختلف به این مطلب اشاره شده است. در اصطلاح صوفیان و همچنین در کاربرد ادب فارسی واژه گدایی کردن دارای چند معنی است. یکی از آن معانی عبارت است از نیاز بردن به خداوند متعال و حاجت خواستن از او، و چنین کاری، در آیین طریقت، نخستین مرحله از مراحل سلوک است، زیرا سالک را با خداوند پیوند می‌دهد. مولوی ۶۷۲ در این مورد می‌گوید:

«صوفیانیم آمده در کوی تو شینی لله از جمال روی تو
دست بگشا جانب زنبیل ما آفرین بر دست و بر بازوی تو
ها بده چیزی به درویشان خویش ای همیشه لطف و رحمت خوی تو»^۱
یکی دیگر از معانی دریوزه هم، عبارت است، از معرفت اندوزی و بهره‌وری از سخنان پیران و مشایخ طریقت که موجب رشد و کمال معنوی سالک می‌گردد.

عبید زاکانی می‌گوید:

«سالهادریوزه کردیم از در صاحب‌دلان مایه این پادشاهی ز آن گدایی یافتیم»^۲

۱. دیوان کبیر [دیوان شمس] ج ۵، صفحه ۷۱.

۲. دیوان عبید زاکانی، به نقل از حافظ خرابانی، ج ۱، بخش ۳، صفحه ۱۶۸۸.

منابع اقتصادی خانقاهها ۲۹۹

حافظ هم چنین استفاده‌ای را به سالک توصیه می‌کند و می‌گوید:
 «ترك گدایی مکن که گنج بیابی از نظر رهروی که در گذر آید»^۳
 درباره معانی معنوی و اصطلاحی گدایی کردن، مطلب فراوان است، اما چون هدف این نوشته توجه به موضوع اقتصادی و جنبه مادی آن است، بنابراین، کیفیت پیدایش در یوزه و مورد استفاده از آن را در مسلك تصوف پیگیری می‌کنیم.

موضوع گدایی کردن درویشان، علل و جهات خاصی داشت، نخست آنکه: در قرون نخستین اسلامی موضوع گدایی کردن، یکی از مسائل اجتماعی بود، چون با شکست ایرانیان و سقوط دولت ساسانی و اسارت عده‌ای از مردم ابران به دست اعراب و جابه‌جا شدن طبقات اجتماعی، اوضاع اقتصادی دچار اختلال و بی‌نظمی گردیده و عده‌ای از مردم آواره و اسیر، به اقتضای شرایط خاص، با استفاده از کمک دیگران زندگی می‌کردند.

این دسته افراد در فرهنگ عرب به نام بنی ساسان نامیده شده و پس از آن به تدریج این واژه بر همه گدایان و درماندگان و دوره‌گردان نیز اطلاق می‌شده، که در ضمن نوعی استخفاف نیز در آن گنجانیده شده بود.^۴

در قصه‌هایی از مقامات همدانی و قصیده‌ای از ابودلف و احنف عکبری شاعر بذله‌گوی بنی ساسان، اخلاق و عادات جماعت گدایان بنی ساسان تشریح شده و در کتاب البخلاء جاحظ نیز، از کیفیت گدایی و رسوم و عادات آنان، مطالبی ذکر شده است.^۵

پس از آن، این پدیده فقر، در طول قرون، همچنان ادامه پیدا کرده و سرانجام، از گریبان خانقاه و سفره رایگان آن، سر برمی‌آورد و عامل فقر و

۳. دیوان حافظ، صفحه ۱۵۷.

۴. نک. شرح مقامات همدانی، صفحه ۹۷ به نقل از مقدمه سفرنامه ابودلف، صفحه ۷.

۵. نک. سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه سید ابوالفضل طباطبائی، انتشارات کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۵۴، بخش مقدمه، صفحه ۶.

۳۰۰ تاریخ خانقاه در ایران...

ناداری عده‌ای را به خانقاه کشیده و پس از آن هم جذبه‌های معنوی و کششهای روحانی بدان ضمیمه می‌شود. منتهی برخی از گدایان حرفه‌ای، در ضمن وابستگی به آیین تصوف برنامه قبلی خویش را همچنان دنبال می‌کنند و در لباس پشمین صوفی‌گری به گدایی می‌پردازند و مردم نیز به آنها کمک می‌کنند. هجویری ۴۶۵ هـ. هنگامی که دو درویش مُتکدّی را می‌بیند سخت متأثر می‌شود و می‌گوید:

«حرص مرید جمع کردن پیران سبب شده که افراد ناشایست و آزنند، نیز در گروه صوفیان و سالکان قرار گیرند.»^۶

به هر حال مسئله دريوزه با همان شکل خاص اجتماعی خود، به مسلک تصوف وارد شده و عده‌ای از درویشان به گدایی می‌پردازند، منتها خانقاه ضمن بهره‌وری از این مسئله اجتماعی، يك موضوع اخلاقی را نیز بدان ضمیمه کرده و به مسئله دريوزه رنگ تازه‌ای می‌بخشد و در چنین حالی دیگر موضوع دريوزه، صرفاً يك مسئله آزمندی و کمک‌خواهی از دیگران نیست. زیرا مسلکی که اصول بنیادی آن عبارت از خوارشماری جهان و برتری دادن فقر بر توانگری است، نمی‌تواند افراد خود را به دنبال گردآوری مال روانه کند. در حالیکه برخی از همین افراد، در هنگام ورود به گروه سالکان، از هستی خویش بیرون آمده و ثروت خود را به مستمندان بخشیده بودند.^۷

عضو تازه مسلک تصوف، از آن نظر به گدایی فرستاده می‌شد تا به نوعی پالایش روانی برسد و تولدی دیگر پیدا کند و از خود شخصیت تازه‌ای بسازد. مرید مبتدی با گدایی کردن، علاوه بر شناخت خویش، به شناخت افراد اجتماع نیز موفق می‌گشت. او ضمن گدایی کردن، افراد بخشنده و معسک و رابطه آنان را با ثروت، و برخوردشان را با مسائل، به خوشرویی و خشونت و مسائلی از این قبیل را دریافته^۸ و از يك ارزیابی ذهنی و پنداری و محدود و بسته

۶. نك. كشف المحجوب، صفحه ۶۴.

۷. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۸۵.

۸. نك. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۴۳۳-۴۳۲.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۰۱

به يك شناخت عینی و اجتماعی و تجربه شخصی می‌رسید. و اما اینکه چنین عمل و طریقی پسندیده یا ناپسند بود، مسئله‌ایست به جای خود مورد توجه و تحلیل.

در مورد گدایی و اثر روانی آن مطالب مختلفی از مشایخ نقل شده که نمونه‌ای از آنها چنین است:

۱. عبدالله بن محمد منازل ۳۲۹ گوید:

«درویشی که ذلّ سؤال و ذلّ ردّ نه‌شیده باشد هیچ چیز نیست.»^۹

۲. سراج طوسی ۳۷۸ می‌نویسد:

«گدایی برای آن است که اعتبار و آبروی شخص از میان برود و کسی به صورت هدیه و وام و کمک چیزی به انسان ندهد.»^{۱۰}

۳. پیری به مرید خود می‌گوید:

«باید... در یوزه نمود تا خفض جناح تو شود و تنّ [= بوی بد و ناخوش] مولویت و رعونت از تو بیرون رود.»^{۱۱}

۴. در داستانی از مثنوی هم، سالکی مدّعی است که به الهام غیبی مأمور شده، برای خوار سازی نفس خویش، مدتی به در یوزه پرداخته و از توانگران بگیرد و به درویشان بدهد.^{۱۲}

در برابر این سخنان و دستورات، عده‌ای از مشایخ هم با گدایی کردن و اثر تربیتی آن مخالف بودند.

ابن خفیف ۳۷۱ هـ. می‌گوید:

«درویشی که پس از سه روز گرسنگی به سؤال پردازد، کذاب است و پس از آن وی را مکذّی خوانند نه درویش.»^{۱۳}

۹. نك. نفحات، صفحه ۲۰۸.

۱۰. اللمع، صفحه ۱۹۱.

۱۱. مزارات کرمان، صفحه ۳.

۱۲. مثنوی، دفتر پنجم، قصه شیخ سررزی، صفحه ۹۵۹.

۱۳. سیرت، ابن خفیف، صفحه ۴۲.

۳۰۲ تاریخ خانقاه در ایران...

ابوتراب نخشبی^{۱۴} و جلال الدین مولوی^{۱۵} هم درویش در یوزه گر را از یاران خود نمی دانند و گیسو دراز هم در یوزه تربیتی را ناروا می داند و می گوید:

«گدایی نفس را عادت می شود و چون نفس خوار و ذلیل شود، همت عالی در وی نمی ماند.»^{۱۶}

صرف نظر از مخالفتها و موافقتها و تعلیلات مختلف، مسئله گدایی، يك واقعیت عینی بود و جامعه آن را به صورت يك اصل بنیادی پذیرفته بود و در دستورات دینی هم برای فقیران سهمی از اموال عمومی و خصوصی در نظر گرفته شده و به آنان داده می شد.

بنابر همین قاعده موجود و معمول اجتماعی، برخی از درویشان غیر منضبط و شاید بی سلسله به گدایی می پرداختند و با آنکه از سوی برخی مشایخ و دیگران از این کار انتقاد می شد ولی موضوع در یوزه به صورت يك سنت مرسوم همچنان پیگیری می شد و برای عامل و تارك آن هم راه استدلال گشاده بود.

یکی بدان جهت از مردم چیزی می گرفت که دنیا پست است و آن را باید از مردم پست دنیا دار طلبید و حقیقت و معنویت را از خدا درخواست کرد^{۱۷} و دیگری بدان جهت از مردم چیزی نمی گرفت که آنان در نظر او به طمع و سؤال نمی ارزیدند.^{۱۸}

سراج طوسی^{۱۹} و کاشانی^{۲۰} با ذکر نمونه هایی از گفتار مشایخ طریقت،

۱۴. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۶۸.

۱۵. نك. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۲۴۵.

۱۶. آداب المريدين، ابوالنجيب سهروردی، ترجمه سيد محمد گيسودراز، چاپ دكن، ۱۳۵۸ ه. ق.، صفحه ۲۹۳.

۱۷. نك. تلبیس، صفحه ۱۸۳.

۱۸. نك. شرح تعرف، صفحه ۱۷۲، به نقل از مكاتیب سنایی، به اهتمام نذیر احمد چاپ دانشگاه علیگر، ۱۹۶۲ م.، صفحه ۲۹۴.

۱۹. نك. اللمع، صفحه ۱۹۱-۱۹۲.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۰۳

روش صوفیان را درباره گدایی و موارد آن تا حدودی روشن ساخته‌اند. به طور کلی مسئله در یوزه مقداری از هزینه زندگی درویشان را تأمین کرده و یکی از منابع درآمد فقیران خانقاهی بود و بخشی از موضوع اقتصادی خانقاهیان به این مسئله وابسته بود.

در یوزه برای یاران خانقاهی و دیگران

یکی از ویژگیهای مسلک تصوف، موضوع یگانگی و برابری و یاری با یکدیگر بود، گاهی این جنبه مساوات و مواسات در زندگی اشتراکی خانقاهی به جایی می‌رسید که هیچ کس حق نداشت چیزی را به خود نسبت دهد و مال خود بداند، زیرا همه چیز از آن همه کس بود.^{۲۱} ابراهیم شیبانی می‌گفت کسی که بگوید: کفش من، ما با او مصاحبت نمی‌کنیم.^{۲۲}

این یگانگی سبب می‌شد که عده‌ای برای خدمت به دیگران به در یوزه پرداخته و آنچه به دست می‌آمد، نزد جمع برده و با هم مصرف می‌کردند. کاشانی ۷۳۶ هـ. این کار را جزء وظایف خادمان خانقاه می‌شمارد و می‌گوید: «بایستی خادم از راه کسب یا گدایی، احتیاجات سالکان را تهیه کند.»^{۲۳} و غزالی ۵۰۵ هـ. هم موضوع در یوزه خادمان خانقاه را چنین توجیه می‌کند که: «خادمان صوفیان... به سئوال از عوام رعونت و کپر بشکنند و به نفقه بر صوفیان بخل را بشکنند.»^{۲۴}

→ ۲۰. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۲۴۹-۲۴۷.

۲۱. «وَمِنْ أَدْبِهِمْ إِنْهُمْ لَا يَرَوْنَ لِنَفْسِهِمْ مُلْكًا يَخْتَصُّونَ بِهِ» از آداب صوفیان این است که چیزی را مال مخصوص خود نمی‌دانند. عوارف، باب ۵۵، صفحه ۴۳۸.

۲۲. اللمع، صفحه ۴۲۵ و ترجمه رساله تفسیری، صفحه ۵۰۴: سعدی هم در بخش هزلیات خود به صورتی خاص و تا حدی زشت و زننده به این موضوع اشاره کرده و گفته است: گفت در دین اهل در یوزه / بیست پا را بس است يك موزه. کلیات سعدی، چاپ علمی، صفحه ۹۳۱، بخش هزلیات.

۲۳. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۱۹.

۲۴. کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۲.

۳۰۴ تاریخ خانقاه در ایران...

انجام دادن این خدمت برای آن بود که سالکان ساکن در خانقاه بتوانند با فراغ بال به کار ذکر و عبادت یا به امور مَوْظَفِ خانقاهی خود پردازند. گاهی هم برای رهبر صوفیان میهمانانی می‌رسید و کسی از درویشان برای پذیرایی از آنان به دریوزه می‌پرداخت.

ابوالفاهر باخرزی با توجّه به مدلول: تعاونوا علی البر^{۲۵} می‌نویسد: «سؤال کردن به جهت اصحاب مستحب است و رسول ص جهت اصحاب را سؤال می‌کرد، اگر این گدایی و سؤال بد بودی، از آن احتراز کردی و از انبیاء نیز سه کس سؤال کرده‌اند، یکی سلیمان، در آن چهل روز که ملک از او رفته بود، و دیگر خضر و موسی که از اهلِ قریه سؤال کردند.»^{۲۶} دریوزه صوفیان بنا به اختلاف احوال متغیّر و متفاوت بود، و غالباً این کار در حال ضرورت انجام می‌گرفت. چنانکه مَوْلَف مناقب اوحالدین کرمانی می‌نویسد:

«در طریق شیخ ما رضوانُ الله علیه، دریوزه و سؤال و زنبیل جایز نیست اما چون ضرورت می‌باشد اجازت و رخصت می‌فرماید که هر روز سه نفر درویش به دریوزه بیرون روند.»^{۲۷}

ظرف گدایی هم غالباً زنبیلی بود که بنا به اشاره سعدی از هفتاد نوع تکه پارچه‌های رنگارنگ دوخته شده یا آنکه از بسیاری چیزهای مختلف و به دست آمده انباشته می‌شد.^{۲۸} در قرون متأخر هم کشکول ظرف خاص برخی از درویشان بود که با آن به پرسه زدن در بازار و گذرگاههای پرجمعیت با وضع خاصی حرکت کرده و ضمن خواندن اشعار با صدای بلند از مردم چیزی می‌گرفتند.

۲۵. قرآن، ۵/، در نیکی به يك دیگر یاری کنید.

۲۶. اوراد الاحباب، صفحه ۲۵۸-۲۵۷.

۲۷. مناقب اوحالدین، صفحه ۶۳-۶۲.

۲۸. بوستان، باب چهارم، در تواضع، صفحه ۳۲۲؛ شکم تا سر آکنده از لقمه تنگ / جو زنبیل دریوزه هفتاد رنگ.

بخش ۸

درآمد شغلی و بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر

با آنکه به نظر برخی از صوفیان، لازمه پیوستن به مسلک تصوف رها کردن شغل و خروج از امور مادی و دنیایی بود.^۱ ولی اکثریت قریب به اتفاق صوفیان نمی‌توانستند چنین رفتاری را داشته باشند، زیرا با داشتن زن و فرزند و خانه و زندگی، چنین کاری عملاً میسر نبود. ناگزیر، ضمن پرداختن به امور زندگی و عمل کردن به دستورات اخلاقی، غالباً در مجالس صوفیان شرکت می‌کردند و از برنامه‌های معنوی، معارف الهی آنان استفاده کرده و ضمناً از درآمدهای شغلی خویش، به هزینه جاری خانقاه هم کمک می‌کردند. و به سخن کسانی که گفته بودند: از مُرید شاغل در آیین تصوف کاری نمی‌آید،^۲ اعتنایی نداشتند و آن را دست‌آویز بیکارگی خویش نمی‌ساختند و به شغل و کار خود ادامه می‌دادند. چون در حدیثی از پیامبر نقل شده بود که:

«پاکیزه‌ترین خوراک آدمی چیزی است که از طریق شغل او به دست می‌آید.»^۳

صوفیان معروفِ قرون نخستین غالباً افرادی شاغل بودند. در کتابهایی که به تذکرة صوفیان مربوط است، غالباً به شغل آنان نیز اشاره شده است. نمونه

۱. کارکنان خدای را پیشه حاجت نیست؛ تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۹۸.

۲. نک. تلخیص، صفحه ۲۸۱.

۳. مرصاد العباد، صفحه ۵۳۲.

بارز اینان عبارتند از: ابوبکر نَسَاج، ابا حفص حداد ۲۶۶ هـ، بُنان حَمَال ۳۱۶ هـ، حمدون قَصَّار ۲۷۱ هـ، ابوبکر وَرَّاق، ابوسعید خَرَّاز ۲۷۷ هـ، سری سقطی ۲۷۵ هـ، ابراهیم دقاق ۴۰۵ هـ، همچنین عده بسیار دیگری که از راه درآمدِ شغلی خویش زندگی می کردند.^۴

شیخ مرشد ۴۲۶ هـ. کازرونی می گوید که در روزگار او مشایخ به کسب مشغول بودند و بدان وسیله ارتزاق می کردند و او نیز، برای معیشت خود به کارهای متعددی می پردازد.^۵

ابراهیم ادهم ۱۶۱ هـ. هنگام اقامت در مکه، و ابوحفص حداد در نیشابور^۶ مزد کارِ روزانه خویش را با یاران صرف می کردند.

البته لازم به یادآوری است که اشاره به این مطالب، مربوط به صوفیان قرون نخستین و قبل از تشکیل خانقاه رسمی است ولی چون در برنامه های خانقاهی این مسائل عنوان شده و شرح حال چنین افرادی گفته می شد، ناگزیر در اندیشه و افکار مریدان و شنوندگان نفوذ کرده و اکثر آنان را تحت تأثیر قرار داده و از بیکاری و تن پروری باز می داشت.

در واقع بیشتر پیروان و مریدان - در طول تاریخ مسلک تصوف - فعالیت شغلی داشته و از آن راه، هم خود زندگی می کرده و هم به بعضی افراد نیازمند کمک می کرده اند.

ابن بطوطه جهانگرد قرن هشتم هجری، از کیفیت کار روزانه و درآمد شغلی، و خرج شبانه اخیان ترکیه و گروه جوانمردان اصفهان که وابسته به گروه صوفیه بودند، شرح مختصری بیان کرده است.^۷

۴. نک. ارزش میراث صوفیه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، صفحه ۶۶.

۵. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۸۲.

۶. نک. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۹۱ / ۲۸۶.

۷. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۵ و ۱۸۱.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۰۷

بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر

یکی از منابع اقتصادی در زندگی اشتراکی درویشان، بهره‌وری از اموال سالک توانگر و عضو تازه وارد به آیین طریقت بود. ترك مال و توزیع آن بین مستمندان از مختصات آیین تصوف بود، زیرا در مسلک فقر، ضرورت چنین اقتضا می‌کرد که اعضای آن با هم مواسات کنند. باخرزی ۷۳۶ هـ. می‌نویسد:

«مشایخ فرموده‌اند که فقر فقیر صحیح نشود، تا آنچه او را باشد، از مال و جاه بذل نکند.»^۸

ابوسعید ابوالخیر هم گفته بود که رهرو راستین باید آنچه را در سر دارد بنهد و آنچه در دست دارد بدهد.^۹ یعنی با تهی‌دستی به مسلک فقر وارد شود، چون حفظ ثروت و مقامات دنیوی و پرداختن به امور مادی و حرکت کردن در مسیر طریقت و پرداختن به ریاضت و مجاهدت، با يك دیگر مانعة الجمع‌اند و با قرار داشتن در چنین شرایطی حضور قلب و جمعیت خاطر به دست نمی‌آید. و بنا به تعبیر هجویری:

«هرچند درویش دست تنگ تر بود حال بر وی گشاده تر بود. ازیرا چه، وجود معلوم مر درویش را شوم بود تا حدی کی هیچیز را در بند نکند، الا بدان مقدار اندر بند شود.»^{۱۰}

در این مورد قصه‌هایی نیز وجود داشت که از جمله آنها، خداجویی نابجای ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. بود در کاخ فرمانروایی اش.^{۱۱}

شخص توانگری که می‌خواست وارد مسلک تصوف شود، ترك مال و توزیع آن در بین مستمندان و درویشان برایش به منزلة يك مانع و خان [=منزل] بود که

۸. اوراد الاحباب، صفحه ۲۵۸.

۹. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۹۷.

۱۰. كشف المحجوب، صفحه ۲۳.

۱۱. نك. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۸۸، ذیل نام ابراهیم ادهم.

۳۰۸ تاریخ خانقاه در ایران...

رهرو راستین بایستی از آن بگذرد و بلندنظری و والا همتی خویش را در ترك مال و جاه به ثبوت برساند و خود را در این آزمون موفق گرداند، تا بتواند خود را در میان سالکان قرار داده و از مصاحبت آنان برخوردار گردد؛ از سویی با بنیادهایی که در مسلك تصوف وجود داشت و جهت گیری هایی که در برابر ثروت به عمل می آمد، افراد توانگر مجبور می شدند، پس از ورود به این مسلك، ثروت خویش را بین فقیران تقسیم کرده و همچون دیگران با تهی دستی بسر برند، زیرا در جمع فقیران توانگر ماندن ممکن نبود. در کتابهای عرفانی، به نام عده ای از صوفیان که ثروت خود را در کار درویشان کرده اند، اشاره شده است.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. می نویسد:

«ابوالقاسم رازی [متوفی ۳۷۸] مالی بسیار داشت، جمله را بر این طایفه خرج کرد.»^{۱۲}

ابن جوزی ۵۹۷ می نویسد:

«ابوعبدالله مُقری پنجاه هزار دینار میراث یافت تمام آن را بر صوفیه تقسیم کرد.»^{۱۳}

همچنین: حسن مؤدب خادم بوسعید ۴۴۰ هـ.^{۱۴} و ابوجعفر محمد بن یعقوب صوفی^{۱۵} و شیخ ابراهیم کدردانی فارسی^{۱۶} از افرادی هستند که اموال خود را در راه آیین طریقت صرف کرده اند.

گاهی هم، همسر مرد سالکی به پیروی از وضع روحی شوی خویش، اموال خود را به درویشان می داد. عبدالرحمن جامی ۸۹۸ نوشته است:

«أُمّ علی زوجة أحمد بن خضرویه از اولاد اکابر بود و مال بسیار داشت،

۱۲. نفحات، صفحه ۱۲۴-۱۲۳.

۱۳. تلخیص، صفحه ۱۷۶.

۱۴. نك. حالات و سخنان ابوسعید، صفحه ۵۸.

۱۵. انساب، سمعانی، صفحه ۴۲۸، به نقل از حاشیه طبقات، سلمی، صفحه ۱۴۶.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۰۹

همه را بر فقرا نفقه کرد.»^{۱۷}

مجدالدین بغدادی ۶۱۶ هـ. و شیخ عطار ۶۲۷ هـ. و نجیب‌الدین علی بُزْغَش ۷۱۶ هـ. و علاءالدوله سمنانی ۷۳۶، نمونه‌های دیگری از این دسته افرادند که اموال خویش را در کار درویشان کرده و از حال توانگری به مسلک فقر روی آورده‌اند.

درباره مجدالدین بغدادی گفته شده است که او از خاندانی بزرگ و متمکن و برادر بهاء‌الدین محمد، کاتب تکش خوارزمشاه بود.^{۱۸} خرج خانقاه او هر سال به دویست هزار دینار می‌رسید. علاوه بر این، مبلغ پانزده هزار دینار املاک خود را نیز بر صوفیان وقف کرد.^{۱۹}

همچنین علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. اشاره می‌کند که:

«بانصد هزار دینار املاک خود را بر صوفیانی که عضو سلسله او باشند وقف کرده است.»^{۲۰}

البته این یاری کردن بدان سبب بود که عضو تازه وارد به مسلک طریقت جهان‌بینی و آرمان تازه‌ای پیدا کرده بود و چنین کاری برای او ضرورت داشت.

در مورد بعضی از این افراد هم احتمال دارد که این وقف‌کردنها و به دست خود دادن آنها برای آن بوده که فرمان‌روای ستمگری این اموال از کجا آورده‌ای؟ را همراه جانشان بازور از آنان نگیرد. یا اینکه پس از عضویت در گروه صوفیان مشمول کلام دُرشت و هشدار تندِ سعدی بشوند که گفته است:

«پیش درویشان بود خونت مباح گر نباشد در میان مالت سبیل»^{۲۱}

البته در این مورد هم اشاره سعدی به درویشان اباحی مذهب بوده است!

۱۶. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۹۷.

۱۷. نفحات، صفحه ۶۲۲.

۱۸. نک. تاریخ گزیده، صفحه ۶۶۸.

۱۹. نک. ریاض‌السیاحه، صفحه ۲۱۲.

۲۰. نک. نفحات، صفحه ۴۴۲.

۲۱. گلستان سعدی، باب هشتم، صفحه ۲۰۶.

كمك مالی رجال سیاسی و ثروت مشایخ و منابع اوقافی

بنا به مقتضیات خاصی در پایان قرن دوم هجری مسلکی تحت عنوان تصوف به وجود آمد، پس از آن رفته رفته عده‌ای بدان پیوستند. این گروه با تحمل رنجهای فراوان در راه گسترش تعالیم مسلک تصوف و افزودن به عده پیروان آیین معتقد خویش با جدیت کوشیدند، تا اینکه سرانجام بدان رسمیت داده و کانونهای مستقلی به نام خانقاه ایجاد کردند.

پس از آن برخی از فرمانروایان و رجال سیاسی هم به مشایخ و صوفیان توجه کرده و به عنوان بهره‌مندی از دعای آنان به ایشان کمک مالی می‌کردند، یا ممکن است گفته شود که به منظور صید، دانه‌ای در دام می‌نهادند، زیرا، صوفیان جهانگرد و بهره‌ور از نعمت آنان ذکر خیرشان را از جایی به جایی می‌بردند. و غیر مستقیم به نفع آنان تبلیغ می‌کردند.

این یاری‌گران، علاوه بر کمکهای مادی، گاهی خانقاهی نیز ساخته و برای هزینه جاری آن اوقاف و مستمری قرار می‌دادند.

نمونه‌ای از این رجال سیاسی که نام آنان در کتابها ذکر شده عبارتند از:
۱. خواجه نظام‌الملک طوسی ۴۸۵ که بارها به درویشان و سالکان کمک کرده^۱ و در رفاه حال آنان می‌کوشد و برای آنان خانقاه می‌سازد.^۲

۱. خواجه برای هزینه آرامگاه بوسعید، صد خروار غله و صد دینار نقد حواله می‌کند. اسرار التوحید، صفحه ۳۵۹.

۲. نک. همان، صفحه ۱۹۳.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۱۱

۲. سلطان سنجر ۵۵۲هـ. برای خرج خانقاه قاسم بن جوکی پنجاه هزار دینار می‌فرستد.^۲

۳. امام فخر رازی ۴۰۶هـ. سلطان را آگاه می‌کند که برای خرج خانقاه ظهیرالدین فرزند زنده پیل، مستمری برقرار سازد.^۳

۴. مستنصر خلیفه عباسی، برای اصحاب اوحدالدین کرمانی ۶۳۵هـ. جامه تهیه می‌کند.^۴

۵. سلاطین سلجوقی روم برای جلال‌الدین مولوی ۶۷۲هـ. سیم و زر می‌فرستند.^۵

در کتابهای مربوط به صوفیان و کتابهای دیگر، مطالبی از این نوع کمک کردن‌ها وجود دارد که برخی از آنها واقعی و مقداری هم جنبه تبلیغاتی دارد و گاهی هم در يك نوشته به حد مبالغه ادبی می‌رسد. مثلاً برای ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰هـ. از سوی سلاطین چهارصد اسب با زین و ستام فرستاده می‌شود.^۶ به هر حال این کمکهای اقتصادی و تأیید رجال سیاسی و تلاش پیگیر صوفیان، موجب تثبیت و پیشرفت مسلک طریقت گردیده و برخی از مشایخ دانشمند هم ضمن تلفیق مسائل شریعت و رموز طریقت، ضمن داشتن يك پشتوانه اقتصادی، رهبری و قیادت معنوی مردم مسلمان را به دست می‌گیرند و دوشادوش علمای دینی و مذهبی در مسیر تاریخی مسلک بنیاد شده تصوف حرکت می‌کنند. در عهد حکومت ایلخانان و دوره‌های پس از آن، مشایخ طریقت بیش از پیش مورد توجه مردم و دستگاههای حکومتی قرار می‌گیرند و با تبلیغات و نقل کرامات، در اذهان و انظار بزرگ می‌شوند.

۳. نک. قنطیه، صفحه ۹.

۴. نک. روضة الریاحین، صفحه ۷۶.

۵. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۵۰.

۶. نک. رساله فریدون سپهسالار، صفحه ۴۰.

۷. نک. تذکره ریاض العارفین، صفحه ۴۸.

اقدام برخی از فرمانروایان به ساختن خانقاه و توجه به پیران خانقاهی و بخشیدن اموال و تعیین اوقاف، برای هزینه‌های جاری آنها، سازمان خانقاه را به صورت یک مرکز ثروت و کانون جاه و مال درمی‌آورد. از سوی افراد اجتماع نیز فتوح و نذورات و خیرات به خانقاهها فرستاده می‌شود.

فرزندان برخی از مشایخ به سبب حرمت پدر و عوامل دیگر از طریق مصاهرت با فرمانروایان، صاحب اقتدار و نفوذ می‌گردند و با استفاده از مقام و موقعیت خود، موجب دولت و مکننت خانقاه و وسیله‌ای برای جلب مریدان و اقبال مردم می‌گردند.

ملك غياث الدين ۸۲۹ هـ. گرت، دختر خود را به عقد خواجه شمس الدين مظهر، یکی از اعقاب شیخ جام ۵۳۶ هـ. درمی‌آورد.^۸
پادشاه هند، دختر خود را به نواده شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. می‌دهد و برای شاه نعمت الله مکرر از هند هدیه می‌فرستد.^۹

شیخ جنید ۸۶۰ هـ. صفوی با خواهر اوزون حسن ۸۸۲ هـ. و سلطان حیدر ۸۹۳ هـ. با دختر او حلیمه بیگی ازدواج می‌کنند.^{۱۰}

بدیهی است که چنین پیوندهایی موقعیت مشایخ طریقت را علاوه بر جنبه معنوی، تا حد احترامات سیاسی نیز بالا می‌برد.

موضوع توجه به مشایخ و تأمین هزینه خانقاه آنان، در شبه قاره هند به جایی می‌رسد که پادشاه، عایدات و درآمد شهری را به شیخ صالح فریدالدین بذاونی ارزانی می‌دارد.^{۱۱} و چنین بخششی هم در هنگام برخورد تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. با خواجه علی صفوی پیش می‌آید.^{۱۲} البته این بذل و بخششها چندان

۸. نك. روضة الريحان، صفحه ۱۰۷.

۹. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۳.

۱۰. نك. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۱۹-۱۷.

۱۱. نك. رحله ابن بطوطه، ج ۲، صفحه ۱۳.

۱۲. نك. تشكيل دولت ملی در ایران، صفحه ۵.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۱۳

يك طرفه هم نبود زیرا، گاهی اتفاق می افتاد که این دستگیری بزرگان و فرمانروایان از مشایخ، مستقیم و غیرمستقیم به صورت يك حالت عاطفی و بزرگ شماری، که در عین حال با تأییدی نیز همراه بود، به خود آنان باز می گشت.

خواجه شمس الدین محمد جوینی ۶۸۳ هـ. در طی نامه ای، سالیانه يك هزار دینار مقرر برای اداره امور خانقاه همام تبریزی ۷۱۴ هـ. تعیین کرده و ادرارنامه ای [حقوق مقرر] می نویسد.^{۱۳} پس از آن هنگامی که خواجه هارون ۶۸۵ هـ. فرزند همین خواجه شمس الدین، از خانقاه همام بازدید می کند، میزبان برای احترام و بزرگداشت او، چهار صد کاسه چینی فراهم می کند.^{۱۴} روشن است که تبلیغ روانی این عمل، برای هر دو طرف در بین جامعه طریقت گرای آن عهد تا چه حد می تواند مؤثر واقع گردد.

شیخ فریدالدین عطار ۶۲۹ هـ. در حکایت منظومی سروده است که: «درویشی به اصرار مبلغی از خواجه نظام الملک ۴۸۵ هـ. گرفته و در حال آن را بر سر خواجه نثار کرد و گفت: چون لایق تو چیزی نداشتیم، از تو گرفته بر تو نثار کردم.»^{۱۵}

کمک به صوفیان و مشایخ طریقت در غالب سرزمینهای اسلامی معمول بود و هر فرمانروایی، برای تأمین هدفهای مورد نظر خود، به صورتی به آنان یاری می کرد و در برابر از نفوذ آنان برخوردار می شد.

خواندمیر نوشته است که علاء الدین محمد بن حسن هفتمین فرمانروای اسماعیلیان الموت (۶۵۳-۶۱۸ هجری) هر ساله مبلغ پانصد دینار زر سرخ به رسم نذر، برای جمال الدین گیلی ۶۵۱ هـ. مرشد شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.

۱۳. اسناد و مکاتبات تاریخی، صفحه ۲۲۱-۲۲۰.

۱۴. نك. تذكرة الشعراء سمرقندی، صفحه ۲۱۸.

۱۵. نك. اسرارنامه عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، چاپ تهران، ۱۳۳۴، صفحه ۴۱.

۳۱۴ تاریخ خانقاه در ایران...

می‌فرستاد و بدو ارادت می‌ورزید.^{۱۶}

در میان بزرگان سیاسی و یاری‌کننده به مسلک طریقت، خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. یکی از بارزترین اشخاص است، او در احترام به مشایخ طریقت و بنای مجتمع خانقاهی و تأمین هزینه خانقاهها و پیشبرد امر تصوف، سهم شایان توجهی دارد، بدین سبب لازم است که درباره اقدامات او مطالب بیشتری نوشته شود.

خواجه رشیدالدین از سال ۶۷۹ تا سال ۷۱۸ هجری به همراهی و همکاری سیزده تن از فرزندان و سایر طرفداران خود، در قلمرو حکومت ایلخانان به کار وزارت و حکومت می‌پردازد.

در زمان خواجه مسلک تصوف به مقتضای شرایط تاریخی، به پُر رونق‌ترین دوره حیات خود می‌رسد و خواجه به سبب مشرب و منش عرفانی، بدان گرایش دارد، او در این زمینه، مطالبی را تحریر کرده و در طی نامه‌هایی به مشایخ طریقت ارادت ورزیده است.^{۱۷}

در پی تمایل خواجه یا به اقتضای محیط و زمان، یا علل دیگر، ایلخانانی امثال غازان خان ۷۰۳ هـ. و اولجایتو ۷۱۶ هـ. به عرفان دوستی و بزرگ شماری مسلک طریقت کشانده می‌شوند و غازان خان در خراسان به زیارت تربت بسطامی ۲۳۴ هـ. و خرقانی ۴۲۵ هـ. و ابوسعید ۴۴۰ هـ. می‌رود.^{۱۸} و از پیر ابراهیم زاهد دیدار می‌کند^{۱۹} و در شنب غازان تبریز^{۲۰} و بغداد و همدان به بنای خانقاه فرمان می‌دهد و برای آنها اوقافی برقرار می‌سازد.^{۲۱}

۱۶. نك. حبيب‌السیر، ج ۲، صفحه ۴۷۶، به نقل از شیخ زاهد گیلانی، صفحه ۳۵.

۱۷. نك. مكاتبات رشیدی، مکتوب شماره ۱۲ و ۱۴ و ۴۵ و ۴۸.

۱۸. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۲۰۷.

۱۹. همان، صفحه ۱۰۰.

۲۰. پیشین، صفحه ۲۰۹.

۲۱. نك. حبيب‌السیر، ج ۳، صفحه ۱۸۷-۱۸۹: قطعاً در برابر این گونه رابطه‌ها بوده که ابن جوزی نوشته است: بیشتر رابطهای صوفیان را ستمگران بنا کرده و اموال ناپاکی را بر آنها وقف می‌کنند. تلبیس، صفحه ۱۷۵.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۱۵

در کتابهای: مکاتبات رشیدی^{۲۲} و تاریخ مبارک غازانی^{۲۳} و صفوة الصفای ابن بزار^{۲۴} و حبیب السیر^{۲۵} و وقف نامه ربع رشیدی^{۲۶} و برخی کتابهای دیگر^{۲۷} اسامی برخی از مساجد و مدارس و خانقاهها و سایر ابنیه، و موقوفات آنها که در زمان ایلخانان و در قلمرو حکومت آنان ایجاد گردیده، ذکر شده است. خواجه قسمت فراوانی از ثروت خود یا در واقع درآمد مملکت را در سهم درویشان قرار داده و ضمن بنای خانقاههای متعدد، املاکی را بر آنها وقف می کند و برای هزینه جاری خانقاهها خوراک و پوشاک آماده می سازد و برای کارکنان خانقاهی حقوق سالیانه مقرر و معین کرده و با نوعی احترام و بزرگداشت برای مشایخ و مدیران خانقاهها هدیه و پیش کش می فرستد و آرزو می کند که زبان مردم به ذکر محامدش گویا باشد.^{۲۸}

نمونه هایی از رابطه او با مشایخ طریقت و امور خانقاهی چنین است: خواجه در مکتوب شماره ۳۶ در مورد قسمتی از املاک وقفی خود می نویسد: «املاک سند و هند که خریده و سیور غال [= هدیه و بخشش] سلاطین هند است وقف خانقاه شیخ الشیوخ شهاب الملة والدین عمر السهروردی قدس الله روحه کرده ام.»^{۲۹}

در مکتوب شماره ۳۳ می نویسد:

روغن و کشک پنج هزار گوسفند او را که در خوزستان است به همدان بیاورند تا صرف آشخانه و غذای فقرا گردد و پشم آنها را به شیراز ببرند تا برای خانقاه همدان و مدرسه ارزنجان و مدرسه و خانقاه سلطانیه زیلو بیافند.^{۳۰}

۲۲. نك. مكاتبات رشیدی، صفحه ۳۶ / ۱۸۳.

۲۳. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۲۰۹ / ۲۱۵ / ۱۹۰.

۲۴. صفوة الصفای، صفحه ۱۸۷ / ۲۹۱.

۲۵. حبیب السیر، صفحه ۱۸۷ / ۱۸۹ / ۲۰۸.

۲۶. وقف نامه ربع رشیدی، فصلهای ششم صفحه ۱۷۳ و هفتم صفحه ۱۸۳ و پانزدهم صفحه ۲۵۲.

۲۷. نزهة القلوب، صفحه ۷۰ / ۳۳ / ۷.

۲۸ و ۲۹ و ۳۰. مکاتبات رشیدی، صفحه ۲۴ / ۲۳۳ / ۱۸۳.

۳۱۶ تاریخ خانقاه در ایران...

در مکتوب شماره ۴۵ ضمن نامه متکلفانه ای از شیخ صفی الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. همت می طلبد و برای خانقاه او نقد و جنسی حواله می کند تا جشنی برپا کرده و سماعی صوفیانه منعقد سازد. حواله خواه به صورت براتی است بر حاصل املاک غازانی و رشیدی، که به رسم مقاصه [= به جای مستمری و مقرری، موضع دیوانی به تملیک مقرری گیرنده داده می شد.] بر شهرهای: خلخال، شاهرود، آستارا، سراب، گیلان، مشکین، اردبیل، تبریز و دریغ [= محلی در اطراف تبریز] داده شده و صورت ریز آن حواله عبارت است از:

محصول ۱۵۰ جریب گندم، محصول ۳۰۰ جریب برنج، ۱۳۰ رأس بُز و گوسفند، ۲۰ رأس گاو، ۴۰۰ من روغن، ۶۰۰ عدد مرغ و خروس، ۱۹۰ عدد آلوز [= غاز، اردک، مرغابی] ۲۰۰ من کشک، ۸۰۰ من غسل، ۴۰۰ من قند، ۱۰۰ من نبات، هزار من شیر، ۲۰۰ من بُب [= برگزیده از هر چیز، مغز بادام، مغز گردو] سی شیشه گلاب، ۵۰ مثقال مشک، ۵۰ مثقال عنبر، ۱۰۰ مثقال عود، ده هزار دینار وجه نقد.^{۳۱}

در مکتوب شماره ۱۴، شیخ مجدالدین بغدادی را که به اخلاص و هواداری خواجه مشهور بوده، به سمت شیخ الشیوخی و سرپرستی خانقاه غازان خان ۷۰۳ هـ. در بغداد منصوب می کند و برای رفاه حال کارکنان خانقاه وظیفه و ارزاقی مرتب می دارد.^{۳۲}

برای آگاهی از وضع يك خانقاه رسمی و دولتی و تعداد کارگزاران و هزینه های جاری آن، در آغاز قرن هشتم، يك صورت تفصیلی، که در کتاب مکاتبات خواجه رشیدالدین آمده است، مشروحاً ذکر می شود.

«مُفَصَّل»

موجب مُرتزقه خانقاه غازانی و سایر اخراجات به موجب شرح که مسطور گشته

۳۱. همان، صفحه ۲۷۲-۲۶۸.

۳۲. همان، صفحه ۳۴ تا صفحه ۴۰.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۱۷

مُرتزقه فی کل یوم

شیخ:

نان ۸ من، گوشت ۸ من، بهاء حویج [تره، سبزی] نقداً صر (ه دینار؟)،
[خمس یا خمسین؟] نقداً واجب شهر [= ماهانه] ۳۰ دینار، صابون واجب
شهر ۸ من، جامه زمستان، دست، تابستان، دست.

مریدان:

نان ۳۰ من، گوشت ۳۰ من، بهاء حویج ۳۰ دینار، صابون واجب شهر ۳۰
من، جامه ۳۰ ثوبا
حُفاظ پنجاه نفر:

نان ۵۰ من، گوشت ۵۰ من، بهاء حویج صر (ه دینار) صابون واجب شهر
۵۰ من، جامه ۵۰ اثواب.

بَوَاب، یکنفر:

نان مَنان [= دو من]، گوشت مَنّا، صابون مَنّا، نقداً واجب یومی، (دینار)
مُؤَدّن نفران:

نان ۸ من، گوشت ۸ من، آش ۳۰ قطعه، صابون واجب شهر ۸ من، نقداً
واجب یوم مارِ (دینارین)
خازن کتب یکنفر:

نان مَنّا، آش قطعات، صابون واجب شهر مَنّا، نقداً واجب یوم مارِ (دینارین)
مناول یکنفر:

نان مَنّا، آش قطعه، صابون واجب شهر مَنّا نقداً واجب یوم مارِ (ینار)
طَبّاخ نفران:

نان ۸ من، آش ۴۰ قطعات، صابون واجب شهر ۸ من، نقداً مارِ (دینار)
فَرّاش یکنفر:

نان ۸ من، آش اربع قطعه، صابون ۸ من، نقداً ۴ دینار.

اِخراجات لیالی متبرّکه

عیدین: برای حلاوه

عسل ۱۰ من، روغن ۱۰ من، آرد ۱۰ من.
برای آش:

گوشت ۲۰ من، گندم ۱۰ من، برنج ۱۰ من، نان ۳۰ من، روغن ۵۰ من، دنبه
منّا، شمع ۵۰ عدد، روغن قنادیل ۴۰ من.

برای رغایب: [چیزهای مرغوب، عطا‌های نفیس و بسیار] شبهای متبرک.
به دستور عیدین، قدر ایضاً
برای جُمعات:

مقرر شد که درین شب سماعی باشد، که اکابر و اعیان بغداد حاضر شوند،
مشروط بر آنکه چون سماع آخر شود، دعاء بانی، که پادشاه غازان خان
است و مُسبب که این ضعیف است، بفرمایند، انشاء الله در معرض اجابت
افتد.

آش ۲۰۰ قطعه، نان صد من، بریان ۵۰ قطعه، حلاوه ۱۰۰ قطعه، قوَال یکنفر
ده دینار، شمع ۱۰ عدد، قند ۳۰ قطعه، عسل ۷۰ قطعه.
صدقات راتبه:

گوشت ۲۰ من، نان ۳۰ من، گندم ۱۰ من، برنج ۱۰ من، روغن گوسفند ۵۰
من، دنبه منّا.
سایر:

سایر صحن و قدح واجب سنه کامله ۵۰ (ینار؟)
سایر هیزم واجب سنه کامله ۳۰۰ دینار.^{۳۳}

مشابه چنین صورت ریز و مفصلی هم در مورد خانقاه واقع در ربع رشیدی
تبریز وجود دارد.^{۳۴}

همچنین بنا به علل مختلف، بعضی از فرمانروایان به مسئله تصوف گرایش
پیدا کرده و تأمین هزینه خانقاهیان را به عهده می‌گیرند و مبلغی از درآمد

۳۳. همان، صفحه ۳۷ تا ۴۰.

۳۴. وقفنامه ربع رشیدی، با همکاری مجتبی مثنوی و ایرج افشار، چاپ عکسی، انجمن آثار ملی،
تهران، ۱۳۵۰، صفحات ۱۸۳-۱۷۳ و ۲۵۸-۲۵۲.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۱۹

مملکتی را بدان اختصاص می دهند.

نجم الدین رازی ۶۵۴ هـ. تعهد هزینه درویشان را از وظایف پادشاه می داند.^{۳۵} و خواجه رشید الدین فضل الله با عمل و نوشته های خویش چنین امری را تأیید می کند.^{۳۶}

نخجوانی هم در مورد پرداخت هزینه خانقاهها از محل درآمد عمومی اشاره ای دارد.^{۳۷}

در عهد ایلخانان، و پس از آن، در دوره تیموری و دیگر سلسله ها و فرمانروایان محلی نیز، مسئله و موضوع تصوف همچنان مورد توجه، و از ارزش اجتماعی برخوردار است.

خاندان تیموری، پس از مرگ تیمور از سال ۸۰۷ تا ۹۲۱ هجری، در شرق ایران سلطنت می کردند و پایتخت آنان شهر سمرقند و هرات بود و تقریباً همه آنان نسبت به مشایخ تصوف ارادت می ورزیدند.

امیر تیمور در ترکستان چند قریه را بر باباسنگ کوهی وقف می کند^{۳۸} و شاهرخ ۸۵۰ هـ. درویشان را با صلات و صدقات می نوازد.^{۳۹} میرزا میرانشاه فرزند تیمور، ده هزار دینار وام شیخ کمال خجندی ۸۰۳ هـ. را می پردازد.^{۴۰} سلطان حسین بای قرا ۸۹۹ هـ. برای سید جعفر نوربخش ۸۸۱ هـ. هر ساله پنج هزار دینار کپکی [نوعی دینار و تومان مسکوک] و دو یست خروار غله مقرر می دارد.^{۴۱} و قصبه بیابانک را به شاه قاسم نوربخش هدیه می کند^{۴۲} و

۳۵. نك. مرمرزات اسدی، صفحه ۵۸.

۳۶. نك. مكاتبات رشیدی، صفحه ۲۵۷، مکتوب چهل و دوم.

۳۷. نك. دستورالکاتب، ج ۱، صفحه ۲۹۶-۲۹۵.

۳۸. عالم آرای عباسی، صفحه ۱۹.

۳۹. نك. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۶۲۴.

۴۰. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۶۸۶.

۴۱. پیشین، ج ۴، صفحه ۶۱۱.

۴۲. نك. بستان السیاحه، زین العابدین شیروانی، چاپ اول، ۱۳۱۰ هـ.ق.، صفحه ۳۱۳.

۳۲۰ تاریخ خانقاه در ایران...

سلطان اسکندر بن عمر شیخ میرزا، فرزند تیمور، مدت چهار سال درآمد نواحی تفت را به شاه نعمت‌الله ولی می‌بخشد.^{۴۳}

فرمانروایان منطقه یزد و کرمان و مناطق دیگر هم در دوره مغول و تیموری نسبت به رونق کار خانقاهها اهتمام می‌ورزیدند. آنان در حدود توانایی و مقدورات خویش خانقاههایی بنیاد کرده و اوقافی برای آنها قرار داده بودند و آن اوقاف به اندازه‌ای بود، که به نوشته احمد کاتب:

«مشایخ خانقاه ناحیه یزد، به سبب فراوانی موقوفات، نذورات را از مردم نمی‌پذیرفتند.»^{۴۴}

امیرچخماق فرمانروای یزد و همسرش سستی فاطمه خاتون از گروه واقفینی هستند که ضمن بنای خانقاه و بناهای دیگر املاک فراوان خویش را طی وقفنامه‌ای مورد استفاده همگان قرار می‌دهند^{۴۵} که یکی از اقلام آن، مبلغ سه هزار آقچه کپکی^{۴۶} هزینه سفره و آش سالیانه خانقاه است.^{۴۷}

همچنین امیر رکن‌الدین حسینی قاضی یزدی متوفی ۷۳۳ هـ. اموال فراوانی را بر خانقاههای بنیادی خویش وقف می‌کند که صورت تفصیلی آنها در رساله‌ای به نام جامع‌الخیرات نوشته شده و موجود است.^{۴۸}

امیر عمادالدوله محمود شیروانی به سال ۸۷۷ هجری در کاشان مسجد و خانقاهی بنا کرده و املاک خود را که شامل قنات و مزارع و اراضی و باغات و دکاکین و آسیا و جز آن می‌باشد بر آنها وقف می‌کند. و یکی از مصارف آن اوقاف این است که:

۴۳. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۸.

۴۴. نك. تاریخ جدید یزد، صفحه ۱۶۵.

۴۵. همان، صفحه ۱۷۱.

۴۶. آقچه: درهم و دینار؛ پول سفید و زرد، كپك: نوعی دینار و تومان که در عهد مغول و تیموریان و صفویان متداول بود.

۴۷. نك. یادگارهای یزد، ج ۲، صفحه ۱۷۸.

۴۸. همان، صفحه ۳۹۳؛ متن وقفنامه، از صفحه ۳۹۱ تا ۵۵۷ چاپ شده است.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۲۱

«هر روزه در مطبخ خانقاه ده من آرد به آش و نان طبخ کنند.»^{۴۹}
به سبب موقعیت اجتماعی مسلک تصوف، مسئله تأمین هزینه خانقاهها، و تعیین اوقاف برای آنها و هدیه دادن به مشایخ طریقت، در هر ناحیه ای معمول و رایج بود.

خواجه تاج الدین علیشاه ۷۲۴ هـ. وزیر ابوسعید ایلخانی ۷۳۶ هـ. در عراق و آذربایجان مدارس و مساجد و رباط و خانقاه بنا کرده و مستقلاتی بر آنها وقف می‌کند.^{۵۰}

جلال الدین قراطایی ۶۵۲ هـ. از امرای علاء الدین کیقباد سلجوقی، برای ابن عربی ۶۳۸ هـ. و شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. و شیخ سیف الدین باخرزی ۶۵۸ هـ. هر ساله به ترتیب دوازده و دوازده و هفت هزار عدد سکه می‌فرستد.^{۵۱}

همچنین سلطان یعقوب بایندری ۸۹۶ هـ. مبلغ ده هزار سکه شاهرخی^{۵۲} و سلطان بایزید دوم مبلغ یک هزار فلوری [سکه ای از طلا برابر ۹ شلینگ] برای عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. به خراسان می‌فرستند.^{۵۳}

درباره امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. وزیر صوفی مشرب خاندان تیموری هم گفته شده است که او در مدت عمر خویش ۳۷۰ تا ۴۰۰ ساختمان اجتماعی را بنیاد و بازسازی کرده است.^{۵۴}

از جمله بناهای او خانقاه و مدرسه اخلاصیه هرات است که در طی وقفنامه ای آنچه از دکاکین و باغ و قنات و مستغلات، در هرات و اطراف آن

۴۹. فرمگ ایران زمین، ج پنجم، ۱۳۳۶، صفحه ۲۳ تا ۴۴.

۵۰. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۲۰۸.

۵۱. نك. مناقب اوحداالدین کرمانی، صفحه ۱۸۶.

۵۲. نك. تاریخ عالم آرا، صفحه ۵۹.

۵۳. جامی کجا عطای شهروم از کجا/ کابین لطف غیب می‌رسدش از ره عموم، اسناد و مکاتبات تاریخی، صفحه ۴۳۹.

۵۴. جامی، نوشته علی اصغر حکمت، صفحه ۳۱.

مالك بوده، بر این بنا وقف می‌کند.

او در وقفنامه قید می‌کند که برای خانقاه آنچه از فرش و سفره و ديك و طبق و غیره لازم باشد تهیه کنند و به شیخ خانقاه نقداً یک هزار عدد طلا و ده بار غله، نصف گندم و نصف جو، به طبّاخ خانقاه نقداً ۲۸۰ عدد طلا و پنج بار گندم، به طبق چی نقداً ۲۰۰ طلا و پنج بار گندم، به مَقْرِي نقداً دویست طلا و پنج بار گندم، و به يك فرّاش و دو خادم، هر يك نقداً يك صد طلا و پنج بار گندم، سالیانه پرداخت گردد.^{۵۵}

بدان سبب که تأمین هزینه خانقاهها، به وسیله رجال سیاسی، تقریباً حالت تثبیت شده‌ای به خود گرفته بود، ناچار برخی از فرمانروایان از راه مُقاصه [بهره‌وری از درآمد املاک دولتی] و تعیین مُقرَرِي و وقف املاک، و بخشش و هدایا، و جز آن، هزینه خانقاهها و مشایخ را تأمین می‌کردند و پیامد این درآمدهای سرشار، موجب می‌شد که برخی از مشایخ بی‌نهایت ثروتمند شوند، چنان‌که به نوشته درویش علی بوزجانی: شیخ شهاب‌الدین جامی مالی بی‌حساب داشت و از آن حسابی نداشت.^{۵۶}

همچنین خواجه احرار ۸۹۶، یکی از مشایخ توانگر سلسله نقشبندی، در ناحیه خراسان صاحب هزار و سیصد ملك متصرفی و شخصی و متناسب با آن املاک، مزارع و مستغلات و گله‌ها و دیگر اموال منقول نیز بوده و به بازرگانی هم می‌پرداخته است و از سلطان وقت هم تقاضا می‌کند که املاک او را از پرداخت مالیات معاف دارد.^{۵۷}

ثروت مشایخ

در کتابهای عرفانی نام خاندانهای از مشایخ طریقت ذکر شده که به سبب

۵۵. نك. مقدمة مجالس النفايس، صفحة كج.

۵۶. نك. روضة الريحان، صفحة ۱۰۰.

۵۷. نك. رشحات، صفحة ۳۲۷. همچنین نگاه کنید اسلام در ایران، نوشته پطروشفسکی، ترجمه

کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، صفحة ۳۶۹.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۲۳

قرار گرفتن در يك موقعیت خاص اجتماعی، صاحب قدرت و ثروت گردیده و اموال خود را برای استفاده صوفیان بر مجتمع خانقاهی خاندان خویش وقف کرده اند.

از جمله این دودمانها، خاندان باخرزی است. مادر منکوقاآن، هزار بالش نقره [هر بالش پانصد مثقال] برای شیخ سیف الدین مظفر باخرزی ۶۵۸ هـ. به بخارا می فرستد و او از آن پول مستغلاتی خریده و وقف می کند.^{۵۸} پس از آن فرزندان او هم درآمدهای خود را بر آن می افزایند و املاک بسیاری بر کانون خانقاهی دودمان خود وقف می کنند و این سازمان تربیتی و خانقاهی را همچنان دایر نگاه می دارند.

ابوالفاجر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در طی هشتاد صفحه وقفنامه خویش، زمینها و دیه ها و باغها و اموال بسیاری را بر تربت و خانقاه سیف الدین باخرزی وقف کرده است.^{۵۹}

دودمان توانگر دیگری از مشایخ طریقت، خاندان شیخ الاسلام احمد جامی ۵۳۶ هـ. معروف به ژنده پیل است.

خاندان جامی، به سبب شهرت و اعتبار شیخ جام غالباً به حرمت و عزت زیسته و گاهی هم، بعضی از افراد آن به مقامات سیاسی رسیده اند.

یکی از این اعقاب جامی، ابوالکارم شهاب الدین اسماعیل ۸۴۷ هـ. است که «به دعای خضر، دنیا و آخرت بدو عطا شده است».^{۶۰} و طی فرمانی از سوی شاهرخ تیموری ۸۵۰ هـ.، تولیت اوقاف و تربت و خانقاه ولایت جام در سال ۸۲۱ هجری بدو سپرده می شود و از این رهگذر او را: «جاهی عظیم و مالی کثیر و زراعت و مواشی بسیاری حاصل می گردد».^{۶۱} و شیخ برای رواج و رونق

۵۸. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۶۱.

۵۹. نک. مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۳۹-۳۶.

۶۰. روضة الراحین، صفحه ۱۰۰.

۶۱. همان، صفحه ۱۰۰ / ۱۰۲ / ۱۰۳.

۳۲۴ تاریخ خانقاه در ایران...

تربت شیخ جام «مقدار هزار خروار تخم کار مرغوب، اکثر در ولایت جام وقف خوانق متبرکه و مزار فائض الانوار جد بزرگوار خود نموده که اولاد و احفاد و موالی و حقاظ و درویشان و جاروب کشان و مجاوران و آینده و رونده و فقرا و ضعفا از آن محظوظ می شوند.»^{۶۲}

دستگاه او دارای چنان وسعتی است که از امیر چوپان و تمامی لشکر او در خانقاه جام پذیرایی می کند و هدیه او را هم نمی پذیرد.^{۶۳}

پس از او فرزندش رضی الدین احمد، از سوی سلطان ابوسعید تیموری ۸۷۳ هـ. متصدی تولیت اوقاف تربت شیخ جام می گردد و به منصب شیخ الاسلامی می رسد.^{۶۴} و برادرش شمس الدین مطهر به دامادی ملک غیاث الدین غوری نائل می گردد.^{۶۵}

خاندان شیخ صفی الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هم دودمان دیگری از مشایخ غرب ایران است.

سازمان بنیادی این سلسله مدتهای طولانی مورد توجه فرمانروایان قرار داشته و از سوی سلاطین عثمانی کمک و هدایای فراوانی به اردبیل فرستاده می شده است.^{۶۶}

سلطان احمد جلایر طی فرمان مورخ ۷۷۳ هجری، عواید و درآمد خانقاه شیخ صدرالدین موسی ۷۹۴ هـ. را از پرداخت مالیات معاف می دارد.^{۶۷} و امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. هنگام بازگشت از جنگ با سلاطین عثمانی، به سال ۸۰۴ هجری در شهر اردبیل وارد زاویه خواجه علی ۸۳۰ هـ. گردیده و ضمن دیدار از او دستور می دهد که: شهر اردبیل و کلیه دهات و قصبات و اراضی

→
۶۴. اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، نوشته نوایی، صفحه ۳۱۵-۳۱۴ و تعلیقات روضة الریاحین، صفحه ۱۴۴-۱۴۳.

۶۵. روضة الریاحین، صفحه ۱۰۵.

۶۶. نک. تشکیل دولت ملی، صفحه ۴.

۶۷. نک. تاریخ آل جلایر، صفحه ۲۸۸.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۲۵

متعلق به آن، به عنوان وقف در اختیار خاندان صفوی قرار گیرد، اسناد این وقفنامه دویست سال بعد در ترکستان غربی به دست سربازان شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ. می افتد.^{۶۸}

پس از به وجود آمدن دولت صفوی هم با آنکه موضوع مریدپروری منتفی شده بود، مسئله اطعام فقیران در بقعه اردبیل، یکی از امور جاری بوده و همچنان پیگیری می شد.^{۶۹}

یکی دیگر از خاندانهای طریقتی، دودمان شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. است که در ناحیه کرمان پدید آمده و به دعوت پرداخته است.

دستگاه تربیتی سلسله نعمت اللهی و مجتمع خانقاهی آنان از آغاز قرن نهم تا کنون دایر و پابرجاست و به اقتضای قبول و رد اجتماعی، زمانی در حال نهضت و گاهی در حال فترت، همچنان به حیات خود ادامه داده است.

این سلسله طریقتی در آغاز دعوت خود به سبب محیط مساعد و مناسب و جامعیت شخص شاه نعمت الله و پس از آن با توجه به مذهب تشیع، در کار خود موفق می شود و به پیشرفتی نسبی می رسد و استقرار پیدا می کند. پس از آن نواده سید نعمت الله با دختر سلطان احمدخان بهمنی پادشاه هند، ازدواج کرده و در دو نوبت هدایای بسیاری برای شاه نعمت الله به کرمان می فرستد.^{۷۰}

بدینوسیله بنیان اقتصادی و جنبه مادی و مردم پسند سازمان طریقتی نعمت اللهی را تقویت می کند و پیشرفت بیشتر آن را میسر می سازد. پس از آن هم یکی دو تن از اعقاب شاه نعمت الله با خاندان سلطنتی سلسله صفوی از طریق مصاهرهت خویشاوندی پیدا کرده به جاه و مال می رسند و ضمن رهبری و قیادت روحانی،

۶۸. پیشین، صفحه ۵ - اگر همه اموال وقفی همانند چنین وقفی باشد، باید از نظر اسلامی در اموال و املاک وقفی تجدید نظر شود.

۶۹. نک. سلسله/النسب صفویه، تالیف شیخ حسین زاهدی، انتشارات مجله ایران شهر، برلین، ۱۳۴۳ ه.ق.، صفحه ۱۱۱؛ همچنین نک. تشکیل دولت ملی در ایران، صفحه ۹.

۷۰. نک. طرانتی، ج ۳، صفحه ۱۳.

دارای نفوذ و اعتبار سیاسی نیز می‌گردند.^{۷۱} و بر اعتبار و اهمیت و نفوذ خاندان خویش می‌افزایند.

احتمالاً پیدا شدن واژه شاه در کنار نام مشایخ نعمت‌اللهی، صرف‌نظر از پیشینه تاریخی و معنی اصطلاحی و مجازی مسلک طریقت، بی‌جهت نبوده است، زیرا رسیدن به ثروت سرشار و توزیع آن بین مستمندان و پیوند با خاندان سلاطین و داشتن عنوان شاهزادگی، نوعی سلطنت و شاهی را در بطن خود داشته و می‌پرورده است.

از قرن دهم به بعد، با حکومت خاندان صفوی و رسمیت یافتن مذهب تشیع، موضوع بزرگداشت صوفیان و نفوذ مشایخ تا حدود زیادی از میان می‌رود و سالکان راستین منزوی گشته و گروه بسیاری از درویشان آواره هم، به جای ادامه افکار صوفیانه به مذهب تشیع گرویده و به سپاهیان پیکارگر صفوی می‌پیوندند و اندیشه تعصب آمیز جهاد را مورد نظر قرار می‌دهند.

البته این تغییر جهت منحصرأ به خاندان صفوی مربوط نیست، زیرا از مدت‌ها پیش، مسلک طریقت با تبدیل شدن به آیین فتوت از مسیر اعتزال و دنیاگریزی خود منحرف شده و در تکیه‌ها و لنگرها و کانونهای شبانه، موضوع قهرمانی و ورزشهای جسمانی و جوانمردی، جای سخنان عرفانی و ریاضات خانقاهی را می‌گیرد و سرانجام هم به صورت قیام سربداران و خاندان مشعشی خوزستان و پیکارهای سلطان جنید و سلطان حیدر تظاهر می‌کند و پس از آن هم با رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران و صوفی ستیزی فقیهان شیعی دیگر جایی برای تربیتهای خانقاهی باقی نمی‌ماند.

البته در اوائل عهد صفوی گه‌گاه شاه قاسم نوربخشی ۹۲۷ هـ. پیدا می‌شود که: «از درگاه مُعلّی منظور انظار عواطف و الطاف شاهی، و مرجع مریدان سلسله نور بخشیه.»^{۷۲} قرار گیرد ولی مَشِیخَت را خرج خانقاه می‌باید و آن درویش که جُز خدا چیزی ندارد^{۷۳} برای رسیدن به نان باید جامه را گرو

۷۱ و ۷۲. نک. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۱۴۵.

۷۳. شیخی را خرج خانقاه می‌باید و این حقیر جُز خدا چیزی ندارد. نک. مزارات کابل، صفحه ۴۶.

منابع اقتصادی خانقاهها ۳۲۷

نهد.^{۷۴} و به جای نان خورش هم، نان را با سپاس بخورد.^{۷۵} و به مریدان هم بگوید: روزیتان در آسمان است.^{۷۶}

به طور کلی مسئله تصوف و موضوع خانقاه و زندگی خانقاهی، با فقدان جنبه اقتصادی و صوفی ستیزی فقیهان شیعی و نداشتن زمینه اجتماعی، تقریباً از میان می رود و زوال و فترت آن تا اواخر قرن سیزدهم هجری قمری ادامه پیدا می کند.

پس از آن، تقریباً از صد سال پیش محمد شاه قاجار ۱۲۶۴ هـ. و حاجی میرزا آغاسی و برخی از شاهزادگان و رجال سیاسی به علی به مسئله تصوف مختصر توجهی کرده و ضمن کمک به رهبران مسلک تصوف به آنان اجازه فعالیت می دهند. از جمله: محمد شاه قاجار دهی را در شیراز به نام کشن که سالی هزار تومان درآمد آن بوده، در اختیار حاج زین العابدین شیروانی، نعمت اللهی قرار داده^{۷۷}، و بدو لقب و منصب نایب الصدوری می دهد.

پس از آن هم این رابطه کم و بیش ادامه پیدا می کند و محمد معصوم شیرازی - نایب الصدور - مؤلف کتاب طرائق الحقایق، برای امور ساکنین خانقاه تلگرافی از مظفرالدین شاه ۱۳۲۵ هـ. ق. کمک می طلبد.^{۷۸}

همچنین نواب والا، ابوالفتح میرزا مبلغ دوپست تومان از مواجب اقبال خان، برای خرج خانقاه صفی علیشاه برمی دارد.^{۷۹}

و از ثلث اموال میرزا بابا گرگانی مستوفی هم قریب هزار تومان به فقرای نعمت اللهی داده می شود.^{۸۰}

علاوه بر این، اعضای توانگر مسلک طریقت هم هر يك در حد توانایی

۷۴. جامه را جهت طعام رهن کردن رخصت است. اوراد الاحباب، صفحه ۲۸۰.

۷۵. مردی به بشر حافی گفت: نمی دانم نام را با چه بخورم. گفت: با سپاس. طبقات الاولیاء، صفحه ۱۱۳.

۷۶. و فی السماء رزقکم و ما نوعدون، قرآن، ۵۱/۲۲.

۷۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۲۸۶.

۷۸ و ۷۹ و ۸۰. همان، صفحه ۶۲۷ / ۴۴۷ / ۴۶۸.

۳۲۸ تاریخ خانقاه در ایران...

خویش به هزینه‌های خانقاهی کمک کرده و دوام حیات خانقاهی را به زمان حال رسانیده‌اند.

در سالهای اخیر نیز تعدادی، کانونهای خانقاهی در مناطق مختلف کشور از جمله در تهران وجود داشت که از طریق خودیاری اعضای سلسله‌های طریقتی اداره می‌شد. و برای زمان آینده مسلک طریقت، هم؟ واللہ اعلم بالصواب.

فصل پنجم

رهبر خانقاه و اعمال و نظامات خانقاهی

بخش ۱

صفات عمومی و القاب و عناوین مشایخ طریقت

در هنگامی که مسلک تصوف تشکیل می‌شد، عده‌ای از عارفان و همدلان و هم‌اندیشان، همچون یارانِ اصحابِ کُهِف، در مساجد و خانه‌ها گرد آمده و دربارهٔ مسائل دینی و عرفانی گفتگو می‌کردند؛ در میان این گروه، افراد برگزیده و ممتازی نیز وجود داشت که به سببِ درکِ فوق‌العاده و قدرت رهبری و پیشرفتگیهای معنوی و داشتن صفات ممتاز اخلاقی، مورد توجه دیگران قرار گرفته و به رهبری جمعی می‌رسیدند و به عللِ گوناگون، دیگران را در رسیدن به کمالات معنوی یاری داده و به ارشاد آنان می‌پرداختند.

یکی از رهبران نخستین مسلک تصوف، جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. است که در رهبری صوفیان بسیار توانا بود و به مسائل عرفانی و مباحث دینی احاطه داشت و در مقام رهبری، از لغزشها و کجرویهای رهروان جلوگیری کرده و به ارشاد و تکمیل آنان می‌پرداخت و به شیخ الطایفه معروف شده بود.

البته غیر از جنید، دیگر رهبران تصوف هم در منطقه بغداد و جاهای دیگر، مطالب دینی و اخلاقی و عرفانی را با رعایت مقتضیات مختلف اجتماعی، با یاران و رهروانِ طریقت در میان نهاده و آنان را در مسیر طریقت رهبری و راهنمایی می‌کردند. و این موضوع همچنان پیگیری می‌شد.

پس از آن هم که خانقاه تشکیل گردید و رسمیت پیدا کرد، برخی از عارفان و سالکان وارسته و آگاه و با تجربه، رهبری طالبان را در کانونهای خانقاهی، به عهده گرفته و مریدان را در مراحل مختلف سیر و سلوک، تربیت و راهنمایی کردند.

از سویی چون اساس تربیت خانقاهی بر پایه تربیتهای عملی و ریاضات مختلف و مصاحبت و همزیستی مرید و مراد قرار داشت، ناچار کسی که عهده دار تربیت مریدان می گردید، باید خود قبلاً مدارج سیر و سلوک را از روی صدق پیموده و مهذب شده باشد تا آنکه مریدان و رهروان از مصاحبت و مشاهده رفتار و کردار نیک او متأثر شده و منازل سیر و سلوک را با درستی و دلگرمی پیگیری کرده و به پایان برند.

در پی این منظور، برای شناخت رهبر شایسته و راستین، در برخی از کتابهای عرفانی، برای مشایخ طریقت، صفات و مشخصاتی ذکر شده بود، تا کسی که داوطلب رهبری مریدان است، علاوه بر قدرت رهبری، خود را بدان صفات بیاراید و متصف بدان صفتها باشد. از طرفی، مریدان و رهروان طریقت هم با توجه به آن معیارها حائزان شرایط رهبری را باز شناخته و به آنان اقتدا کنند.

شیخ نجم الدین رازی ۶۵۴ هـ. در بیان مقام شیاخت و شرایط احراز آن وجود صفات و کمالات متعددی را لازم دانسته و در فصلی از کتاب خود مطالبی را بیان کرده است و خلاصه ای از نوشته او چنین است:

شرایط مقام شیخی در حدّ و حصر نباید ولی شیخ باید به بیست صفت مُتَّصِف باشد که عبارتند از:

۱. علم شریعت بدانند؛ ۲. اعتقاد اهل سنت و جماعت داشته باشد؛ ۳. سخی باشد تا به مایحتاج مرید قیام تواند نمود و مرید را از مأکول و مشروب و ملبوس ضروری فارغ دارد؛ ۴. دارای عقل دینی و عقل معاش باشد؛ ۵. شجاع و دلیر باشد و از سخن خلق نیندیشد؛ ۶. عقیف النفس باشد؛ ۷. دارای علو همت باشد و به دنیا التفات نکند؛ ۸. بر مرید مشفق باشد؛ ۹. حلیم و بردبار باشد و زود در خشم نشود؛ ۱۰. دارای خوی عفو باشد؛ ۱۱. دارای حسن خلق باشد؛ ۱۲. دارای خوی ایثار باشد و مصالح مرید را بر مصالح خویش ترجیح دهد؛ ۱۳. دارای کرامت باشد؛ ۱۴. دارای قوّت توکل باشد؛ ۱۵. تسلیم حق باشد؛ ۱۶. به قضای حق راضی باشد؛ ۱۷. با مریدان به وقار و حرمت رفتار کند؛ ۱۸. دارای

نظام خانقاهی ۳۳۳

سکون و آرامش باشد؛ ۱۹. ثابت قدم باشد؛ ۲۰. دارای هیبت باشد.
پس چون شیخ بدین کمالات و مقامات و صفات مُتَحَلّی و مُتَخَلِّق باشد، مُرید صادق به اندک روزگار در پناه ولایت او به مقصد و مقصود می‌رسد.^۱
در کتابهای عرفانی دیگر هم از جمله: مکاتیب غزالی ۵۰۵ هـ،^۲ حقیقة الحقیقة ژنده پیل ۵۳۶ هـ،^۳ مصباح الهدایة کاشانی ۷۳۶ هـ،^۴ اوراد الاحباب باخرزی متوفی ۷۳۶ هـ،^۵ فتوت نامه سلطانی، تالیف کاشفی ۹۱۰ هـ،^۶ و جز آنها^۷ ضمن تجزیه و تحلیل‌های گوناگون به چنین صفات و صفات دیگری نیز اشاره شده است.

از جمله گفته شده که یکی از صفات ضروری شیخ طریقت آن است که استعدادِ مریدان را بشناسد و برای هر کدام مناسب حالشان وظیفه‌ای معین کرده و آنان را در پیمودن منازل مختلف سلوک رهبری کند و به تدریج صفات حیوانی و ناپسند را از آنان دور کرده و به اخلاق نیکو و صفات پسندیده متصف گرداند.^۸

القاب و عناوین مشایخ طریقت

در بین گروه مُرییان مسلک تصوّف، مشایخ گوناگونی بودند که هر يك بنا به

۱. مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، شیخ نجم الدین رازی، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، صفحه ۲۴۸-۲۴۴.
۲. نک. مکاتیب غزالی، به تصحیح عباس اقبال، چاپ مؤسسه ابن سینا، ۱۳۳۳، صفحه ۱۰۳-۱۰۲.
۳. نک. حقیقة الحقیقة، تالیف محمد بن مُطهر، به اهتمام دکتر محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، صفحه ۱۸۶.
۴. مصباح الهدایة، صفحه ۲۳۳-۲۲۷.
۵. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۷۶-۶۴.
۶. فتوت نامه سلطانی، حسین واعظ کاشانی، به اهتمام دکتر محمد جعفر محجوب، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، صفحه ۷۴-۶۵.
۷. نک. کتاب استوار، نوشته کیوان قزوینی، صفحه ۹۰-۸۵.
۸. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۶۶.

۳۳۴ تاریخ خانقاه در ایران...

وظیفه و تخصص خویش قسمتی از کارهای تعلیم و تربیت طالبان و مریدان را به عهده گرفته و آنان را در طریق سیر و سلوک، ارشاد و رهبری می کردند و هر کدام در حدود وظیفه خویش، در پیشبرد و تکمیل مریدان سهمیم بودند و احیاناً با يك دیگر تشریک مساعی می کردند. این مشایخ تحت عناوین:

پیر طریقت، پیر خرقه، پیر صحبت، پیر مقراض، پیر تعلیم، پیر تربیت، پیر دلیل، پیر نظر^۹ یا به نامهای: شیخ الاراده، شیخ الاقتدا، شیخ التبرک، شیخ الانتساب، شیخ التلقین، شیخ التریبه^{۱۰} و در آیین فتوت به اسم: شیخ تمسک، شیخ تخلّق^{۱۱}، پیر تکبیر، پیر ارشاد، پیر توبه^{۱۲} و استاد شدّ یا پیری که میان مُفَرَّدی^{۱۳} را می بندد، نامیده شده بودند.

شیخ نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. درباره کیفیت تعلیم و تربیت خویش می گوید که علم طریقت را از روزبهان کبیر مصری و خرقه تبرک را از بابا فرج تبریزی و علم خلوت و عزلت را از شیخ عمّار یاسر و خرقه اراده را از شیخ اسماعیل قصری که کاملترین مُرشد زمان بود دریافت کردم.^{۱۴}

در میان این مشایخ گوناگون، تنها پیری که رشته سلسله سالک در طریقت بدو می پیوست، پیر خرقه بود که نزد سالکان بسیار اهمیت داشت و غیر از صوفیان طریقت اویسی - که پای بند به ارتباط و تسلسل و کرسی نامه طریقتی نبودند - تقریباً تمام مشایخ، وجود پیر خرقه یا پیر تربیت را برای وابستگی مریدان به مسلک تصوّف ضروری و لازم می دانستند و در نظامات خانقاهی، خرقه عامل پیوند و رابطه اتصال مرید و مراد بود.^{۱۵}

۹. نك. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه پیر.

۱۰. همان، ذیل واژه شیخ، صفحه ۱۵۰ و دائرة المعارف اسلام، ترجمه عربی، ج ۱۳، صفحه ۴۷۰، ذیل واژه شیخ.

۱۱. نك. رسایل جوانمردان، صفحه ۱۹۷.

۱۲. نك. فتوت نامه سلطانی، صفحه ۷۲.

۱۳. مُفَرَّد: [= سالک، در اصطلاح مسلک فتوت]

۱۴. نك. نفحات، صفحه ۴۲۰-۴۱۷.

۱۵. لیس الخرقه ارتباط بین الشیخ و بین المرید، عوارف المعارف، صفحه ۹۵.

از شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. نقل شده بود که:
 «انتساب مریدان به مشایخ سه طریق است: یکی به خرقه، دویم به تلقین ذکر، سیم به صحبت و خدمت و تأدب بر آن، و خرقه دواست: یکی خرقه ارادت و آن جز از یک شیخ ستدن روا نباشد. دویم خرقه تبرک و آن از مشایخ بسیار به جهت برکت ستدن روا باشد.»^{۱۶}
 اینک برای آشنایی با موقعیت و اعمال برخی از مشایخ طریقت و وظایف آنان، مطلب مختصری درباره پیر صحبت و پیر تربیت بیان می‌شود.

پیر صحبت

مصاحبت یعنی همنشینی و با یکدیگر بسر بردن، اصطلاح مصاحبت در آیین تصوف عبارت از این بود که فردی یا افرادی از طالبان سیر و سلوک، همچون صحابه پیامبر اسلام، در خدمت و صحبت پیری گرد آمده و از دانش و راهنماییهای او بهره‌مند می‌شدند.^{۱۷} این همنشینی برای وقت گذرانی و سرگرمی نبود، بلکه هدف از آن راهیابی به سوی کمال و رسیدن به مقامات معنوی بود.

جلال‌الدین مولوی این همنشینی را بسیار ارج نهاده و می‌گوید:
 «هر که خواهد همنشینی با خدا او نشیند در حضور اولیا از حضور اولیا گر بگسلی تو هلاکی زانکه جزو بی‌کلی یک زمانی صحبتی با اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا»^{۱۸}
 برخی از سالکان برای شناخت مباحث عرفانی و رسیدن به کمال معنوی از مصاحبت مشایخ متعدد استفاده کرده و مدتی در خدمت آنان بسر می‌بردند. از ابو عثمان حیری ۲۹۸ هـ. نقل شده بود که گفته است:

۱۶. روضة‌الریاحین، صفحه ۲۹.

۱۷. نك. ترجمه رساله قشیریه، باب چهل و پنجم در صحبت، صفحه ۵۱۰-۵۰۱.

۱۸. مثنوی، دفتر دوم، داستان وحی خدا بر موسی، صفحه ۳۰۲.

«در شناخت و کشف مقام رجا از صحبت یحیی معاذ رازی و مقام غیرت از صحبت شاه کرمانی و مقام شفقت از صحبت بو حفص استفاده کردم.»^{۱۹}

برای چنین مصاحبتی که تقریباً وضع معلمی و شاگردی داشت، رفته رفته آداب و شرایطی به وجود آمد که لازم بود مریدان برای بهره‌وری از مصاحبت پیران قبلاً آن شرایط را در خود فراهم آورند. کاشانی در فصل ششم از کتاب خود به موضوع مصاحبت اشاره کرده و می‌نویسد:

«آداب صحبت بسیار است و از آن جمله بیست ادبست که به مثابه اصول اند.»^{۲۰}

مسئله مصاحبت یکی از مواردی بود که سالکان را با پیران طریقت و همچنین با رشته آیین تصوف ارتباط می‌داد، زیرا انتساب مریدان به مشایخ از طریق خرقة و تلقین و صحبت و خدمت بود.^{۲۱}

پیر تربیت

پیر تربیت عبارت از پیری بود که مرید را از آغاز ورود به مسلک طریقت تا پایان دوره تربیتی او قدم به قدم در تمام مراحل سیر و سلوک رهبری می‌کرد و کلیه اعمال و رفتار او را زیر نظر می‌گرفت و در هر مرحله‌ای وظایف او را معین می‌کرد و نیز مراقب بود که مرید دچار لغزش نگردد. همچنین وظیفه داشت که بدو محبت و مهربانی کند و همچون پدری مشفق او را دوست بدارد و از حالات معنوی و دانش خویش او را بهره‌مند سازد، تعلیمات و دستورات اسلامی را برای او بیان کند و با سخنان معنوی و گیرا، علاقه خداخواهی و شناخت عرفانی را در او بیدار کرده و استعداد روحانی وی را از قوه به فعل آورد و آن را تقویت کند؛ این جمله رفتار به خاطر آن بود که مرید از ادامه راهی

۱۹. نک. کشف‌المحجوب، صفحه ۱۶۸.

۲۰. مصباح‌الهدایه، صفحه ۲۳۸.

۲۱. نک. روضة‌الریاحین، صفحه ۲۹.

نظام خانقاهی ۳۳۷

که در پیش گرفته است دلسرد و ناامید نشود و با دلگرمی آن را به پایان برساند و به مقصود برسد.

علاءالدوله سمنانی می نویسد:

«بر لفظ بعضی اکابر قوم رفته است که: مُرید مُرادِ شیخ است و شیخ مُرادِ مُرید.»^{۲۲}

مراقبت مرید در حال خلوت نشینی

در طی دورهٔ سیر و سلوک که گاهی سالها طول می کشید، دشوارترین مرحله، حالت خلوت نشینی بود که معمولاً در تحت نظر پیر انجام می گرفت. کار اساسی و تجربهٔ روانی مُرید با خلوت نشینی آغاز می گردید. سالک با قرار گرفتن چهل شبانه روز در حجره ای خلوت و تاریک و پرداختن به ذکر و عبادت و با خود و در خود بودن، به دنیای تازه ای قدم می نهاد که کاملاً با وضع قبلی او متفاوت بود. در اثنای چنین خلوت و سلوکی بود که برخی از حالات قبض و بسط و مکاشفه و واقعات بر او عارض می شد که خود نمی توانست علت آنها را دریابد و لازم بود که پیر تربیت در چنین مرحلهٔ دشواری او را زیر نظر داشته باشد و هر یک از حالات و واقعات را برای او تعبیر و تفسیر کرده و انواع خطورات رحمانی و شیطانی و نفسانی و منشأ آنها را برای سالک بیان کند.^{۲۳}

شیخ تربیت وظیفه داشت که از سالک خلوت نشین دقیقاً مراقبت کرده و گاه و بیگاه به تفحص احوال او بپردازد و موانع او را رفع کند. مؤلف مناقب اوحدالدین کرمانی در این مورد می نویسد:

«حضرت شیخ رضی الله عنه، در بغداد اصحاب را به خلوت نشانده بود...

۲۲. مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی، به تصحیح هرمان لندلت، چاپ تهران،

انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۷۲ م.، صفحه ۹۳.

۲۳. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۶۶.

۳۳۸ تاریخ خانقاه در ایران...

هر وقتی پلاسی بر دوش استدی و نزد خلوتیان به جهت پرسیدن واقعه و حالات که اصحاب خلوت را می باشد آمدی.»^{۲۴}

هجویری هم در این زمینه می نویسد:

«روزی من [هجویری] پیش خدمت شیخ [ابوعلی فارمدی] نشستہ بودم و احوال و نموده‌های خود می شمردم به حکم آنکه روزگار خود را بر او سرّہ کنم که ناقد وقتست.»^{۲۵}

هم او دربارهٔ ابوالقاسم علی گرگانی می نویسد:

«اندر کشف وقایع مریدان آیتست ظاهر و به فنون علم عالمست و مریدان وی هر یکی عالمی را زینتی اند.»^{۲۶}

وظیفهٔ سالک هم این بود که همواره پیوند قلبی خود را با شیخ خویش استوار دارد و از آن غفلت نکند و تمام حالات وارده را به درستی برای شیخ بیان کرده و از دستورات او پیروی کند.

پس از طی دورهٔ خلوت هم مواظبت و مراقبت و اشراف شیخ در سیر منازل سلوک و مقامات، همچنان ادامه داشت و در این سفر روحانی، مرید را همراهی می کرد تا وقتی که سالک به کمک لطف حق به مرحلهٔ مکاشفه و مشاهده و تجلی و وصول حق برسد و خود قائد و رهبر خویش گردد.

۲۴. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۵۰

۲۵ و ۲۶. کشف المحجوب، صفحه ۲۱۱.

بخش ۲

شیاخت و مدیریت خانقاه

مرتبهٔ مَشِيخَت در مسلک تصوف، از برترین پایگاه و موقعیت برخوردار بوده و مسئلهٔ پیشوایی ماموریتی الهی و معنوی به شمار می‌آمد^۱ و بنا به نظر صوفیان، شیخ طریقت پیامبر زمان و به الهام الهی مامور ارشاد و رهبری مریدان بود.

مولوی ۶۷۲ می‌گوید:

«کاو نبی وقت خویش است ای مُرید زانکه از نورش نبی آمد پدید»^۲
ابوالفاجر باخرزی ۷۳۶ هم در این مورد می‌نویسد:

«شیخ در مقام شیخوخت ننشیند تا آنگاه که شیخ، او را به شیخی بنشانند یا خدای تعالی به ربوبیت در سر او القا کند و او را در مقام شیخی بنشانند»^۳
شیخ طریقت صوفی اصلی بود که با گذراندن دورهٔ سیر و سلوک و آشنایی به رموز و آیین طریقت و داشتن قدرت رهبری و آگاهی از صفات و حالات مختلف انسانی و داشتن اجازهٔ ارشاد و رهبری از شیخی دیگر - که سلسلهٔ سند

۱. رتبة المشيخة من اعلی الرتب فی طریق الصوفیه و نیابة النبوه فی الدعا الی الله. عوارف/المعارف، صفحه ۸۳؛ پایگاه رهبری در طریق صوفیان برترین پایگاه و به منزله نمایندگی از پیامبر است در دعوت مردم به سوی خداوند.

۲. مثنوی. دفتر پنجم، صفحه ۸۵۷.

۳. اوراد/الاحیاء، صفحه ۶۷.

۳۴۰ تاریخ خانقاه در ایران...

آن پی در پی تا پیامبر اسلام می‌رسید.^۴ مأموریت داشت که به کار دستگیری از طالبان پرداخته و آنان را به آموزش و پرورشی خاص، به بارگاه الهی رهنمون شود و به سر منزل مقصود برساند و غالباً هم در این هدف معنوی موفق می‌شد. در برابر این دسته مشایخ و ارسته و راستین، در حوزه مسلک انسان سازی تصوف، برخی از افراد سطحی و ناقص هم به کار رهبری و ارشاد مشغول شده و عده ای بیخبر را در پیرامون خود گرد می‌آوردند و به خیال خود آنان را تربیت و تکمیل می‌کردند و با ریاست کردن بر دسته ای از مریدان، از مال و جاه و موقعیت اجتماعی بهره ور می‌شدند.^۵

عاملی که بیشتر موجب رونق بازار این دسته رهبران می‌گردید، آن بود که در زمان رواج آیین تصوف عده ای از طالبان غیر واقعی هم، در بین گروه صوفیان قرار داشتند که هدفشان رسیدن به کمالات معنوی نبود.

شیخ شهاب الدین سهروردی درباره این افراد می‌نویسد:

«در زمان ما بیشتر مریدان به بهره ای که از غذای شیخ می‌برند بیشتر توجه دارند تا به استفاده علمی و تربیتی، از این نظر، هر کس بتواند طعام بهتری برای مریدان فراهم آورد، او بیشتر از دیگران سزاوار پیشوایی و مشیخت است.»^۶

جلال الدین مولوی خطاب به مشایخ غیر واقعی و جاه طلب، سروده است:

«نه چو تو، ای خام، کاکنون تاختی طفلی و خود را تو شیخی ساختی
بر دویده چون کدو فوق همه

کوتورا پای جهاد و مَلَحْمَه [=کارهای فوق العاده]»^۷

و به مریدان هم توصیه می‌کند که مراقب خود باشند، زیرا:

«ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس بهر دستی نباید داد دست.»^۸

۴. همین نوشته، همین فصل، بخش ۵، موضوع خلافت و جانشینی و نمایندگی.

۵. نك. روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۲۱.

۶. عوارف المعارف، باب پانزدهم، صفحه ۹۱.

۷. مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۱۱۰۳.

۸. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۶.

گریز از شیاخت

مسئله خانقهداری و ارشاد و تربیت مریدان و تعهد نفقات و برآوردن آرزوهای مادی و معنوی مریدان مشکلات فراوانی داشت که برخی از مشایخ با آنکه قدرت مدیریت و پروردن دیگران را داشتند از آن اعراض کرده و مسئولیت آن را نمی پذیرفتند.

جنید شیرازی می نویسد:

«شیخ حسین منقّی [= گندم پاک کن] شیرازی، از شیخ شهاب الدین سهروردی اجازه ارشاد و مقراض دریافت کرده و به شیراز آمد، ولی به عذر نداشتن قابلیت، آنها را پنهان کرده و از ارشاد مریدان خودداری کرد.»^۹
فخرالدین کاشفی هم می نویسد:

«مولانا سعدالدین می فرمودند که تحمل بار شیخی نداریم.»^{۱۰}
برخی از مشایخ هم، برای آنکه از انجام وظیفه خودداری نکرده باشند، الزاماً سرپرستی تعدادی از مریدان را می پذیرفتند ولی به سبب داشتن روحیه انزواطلبی و علل دیگر، پس از مدتی آن کار را رها کرده و خود را از مسئولیت خلاص می کردند.

هجویری ۴۶۵ هـ. می نویسد که:

«وقتی در خراسان به سبب سرپرستی و رهبری عده ای از درویشان و تأمین معاش آنان دُچار وام و ناراحتی شده بودم، سرانجام بنا به توصیه شخصی آگاه، آن کار را رها کرده و آسوده شدم.»^{۱۱}
خواجه عبدالله انصاری^{۱۲} و فخرالدین کاشفی^{۱۳} و رضاقلی خان هدایت^{۱۴}

۹. شدالازار، صفحه ۱۴۸.

۱۰. رشحات، صفحه ۱۴۴.

۱۱. نک. کشف المحجوب، صفحه ۴۴۹.

۱۲. نک. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۴۶۱/۴۶۲.

۱۳. رشحات، صفحه ۱۵۲.

۱۴. تذکره ریاض العارفین، صفحه ۲۱۱.

۳۴۲ تاریخ خانقاه در ایران...

به نمونه‌هایی از مسئولیت گریزیهای مشایخ اشاره می‌کنند.

گویا اشارهٔ حافظ هم در بیت:

«رَطل گردانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد»^{۱۵}

به همین عدم مسئولیت خانقاهی مربوط می‌شود.

بخش ۳

کیفیت مریدپذیری

درباره مریدپذیری و نحوه تربیت مریدان بین رهبران و پیران در سلاسل صوفیه روش واحدی وجود نداشت؛ مشایخ طریقت با تفاوت‌هایی هر يك طبق بینش و نظر خود به انتخاب و پرورش مریدان می پرداختند؛ علت این اختلافات نکات گوناگونی بود که برخی از آنها چنین است:

۱. اختلاف شخصیت مربیان و تفاوت آنها از نظر جهان بینی و مسائل اعتقادی و جهات دیگر

۲. تفاوت‌های فردی مریدان، از نظر جسمی و فکری و فرهنگی و موقعیت‌های اجتماعی و اعتقادی و امثال آنها

۳. مقتضیات تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و منطقه‌ای و مسائلی از این قبیل

۴. توجه به آزادی‌های فردی و ارج نهادن به نوآوری‌های سودمند و راستین مریدان و رهروان طریقت، در هنگام سیر معنوی.

در بین این عوامل، مهمترین مسئله آزادی‌های فردی بود، زیرا همه روندگان مسیر طریقت، مجبور نبودند که حتماً از يك سلسله نظامات ثابت و از پیش ساخته، تقلید کنند، بلکه راه ابتکار و نوآوری نیز گشاده بود و هر رهروی بنا به استعداد و کوشش خویش می توانست اندیشه و بینش تازه‌ای پیدا کند و به نوعی کشف و تحقیق شخصی برسد و آن را در مورد خود و دیگران به کار بندد. بدین جهت و جهاتی دیگر، گاهی برخی از مراسم و قواعد پرورشی مسلک

تصوّف به سبب دخالت مشایخ و سالکان دگرگون می شد و هر يك به سبب نحوه تلقی خود به مسائل خاصی توجّه می کرد و مسائل دیگری را مورد غفلت قرار می داد.

با این همه چون در هدف اصلی و غایی صوفیان، قدر مشترکی وجود داشت به این گونه اختلافات سطحی طریقه ها چندان توجّهی نمی شد. هجویری در مورد اختلافات تربیتی فرقه های زمان خود، اشاره می کند که پرورش مریدان از طریق مجاهدت و ریاضت روش سُهیلیان، و خدمت درویش و حرمت او طریق حمدونیان و به مراقبه باطن مشغول بودن روش جنیدیان^۱ است.

جلال الدین مولوی هم، در داستانی که به برنامه های گوناگون بر ساخته آن وزیر یهودی مربوط می شود، غیر مستقیم به مسئله اختلاف تربیتی فرقه های تصوّف زمان خود توجّه دارد و تصویری از آن تفاوتها به دست می دهد. و با اشاره به عمل آن وزیر می گوید:

«ساخت طوماری به نام هر یکی نقش هر طومار دیگر مسلکی حکمهای هر یکی نوعی دگر این خلاف آن زپایان تا به سر در یکی راه ریاضت را وجوع رکن توبه کرده و شرط رجوع در یکی گفته ریاضت سود نیست اندرین ره مَخْلَصی جز جود نیست»^۲

این تفاوتها از آنجا ناشی می شد که رهبران، هر يك در منزلی از منازل و مقامی از مقامات سیر و سلوک قرار داشتند و حالات و واقعات و مشهودات آنان متفاوت بود، بدین جهت در تربیت مریدان، هر شیخ شیوه و طریقه خاص خود را به کار می بست و رهروان را در مسیر طریقت راهنمایی و ارشاد می نمود و از خطراتی که خود شناخته بود بر حذر می داشت و مریدان را به رعایت حدود و اصول معینی مکلف می ساخت.

۱. نك. كشف المحجوب، صفحه ۲۴۵.

۲. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۲۳.

نظام خانقاهی ۳۴۵

در دوره‌های نخستین مسلک تصوف، یعنی قبل از تشکیل خانقاه، برای ورود به گروه صوفیان نظامات پیچیده‌ای وجود نداشت، هر فرد علاقه‌مندی می‌توانست در حلقه صوفیان که در مساجد و منازل و جاهای مناسب دیگر تشکیل می‌گردید، وارد شده و از مباحث و گفتگوی آنان بهره‌ور گردد و در صورت تمایل به رفتار و کردار پیشنهادی آنان بپردازد و به آن گروه بپیوندد و جزء آنان به شمار آید.

سهل بن عبدالله تستری ۲۸۳ هـ. یکی از مشایخ متقدم صوفیان می‌گوید که:

«اصول پرورشی در مسلک ما شش چیز است: «تمسک به کتاب خدای و اقتدا به سنت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و حلال خوردن و بازداشتن دست از رنجاندن خلق و اگر چه ترا برنجانند و دور بودن از مناهای و تعجیل کردن بگزارد حقوق»^۳

پس از تشکیل خانقاهها هم، تا اوایل قرن ششم که خانقاههای بزرگ و رسمی و دولتی پدید آید، به سبب آنکه بیشتر مؤسسات خانقاهی جنبه شخصی و خصوصی داشت و وابسته به مشایخ طریقت بود، مربیان در مورد پرورش مریدان، غالباً مقررات خاص و مورد نظر خود را مورد توجه قرار می‌دادند. درباره چگونگی پذیرش مریدان به عضویت مسلک تصوف، نمونه‌های گوناگونی در کتابهای عرفانی ثبت و ضبط شده که تا حدودی اساس تربیتی خانقاه را که غالباً بر پایه نابودی شخصیت مادی و ترك هواهای نفسانی قرار داشت، نشان می‌دهد.

سختگیری در هنگام مریدپذیری و علل آن

برخی از مشایخ در پذیرفتن مرید سختگیری می‌کردند و کسی را می‌پذیرفتند که واقعاً هدف تربیت شدن داشته باشد، نه آنکه دربند آرزوها و

۳. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۳۵.

هوسهای خود بوده و مسلک تصوف و موقعیت آن را نردبان جاه طلبی خود بسازد و به صورت عضوی ناشایسته موجب رسوایی آیین طریقت گردد.^۴ غالب مریدانی که برای عضویت در مسلک تصوف نزد شیخی می رفتند، کم و بیش از انواعی ارزشهای اجتماعی و مذهبی برخوردار بودند که در طول زندگی و تحت تأثیر قراردادهای اجتماعی و با تقلید کردن از دیگران، برای آنان ساخته شده بود، علاوه بر آن، برخی از طالبان هم، در آرزوها و هواهای نفسانی و طبیعی خویش سخت گرفتار بودند.

در برابر چنین افرادی، نخستین وظیفه مرشد آن بود که بنا به اصل فنای شخصیت مادی، آنان را از آن پایگاه وهمی و تقلیدی فرود آورده و شخصیت کاذب اجتماعی آنان را در هم شکند، تا بتواند در آنان تصرف کرده و ایشان را برای تولدی دیگر از نو بسازد و بنا به گفته جلال الدین مولوی:

«هر بنای کهنه کآبادان کنند باید اول کهنه را ویران کنند.»^۵ از این نظر چه بسا افرادی که از همان قدم نخستین باز می گشتند، زیرا آنان در هوای رسیدن به يك پایگاه مقبول اجتماعی، به مسلک طریقت روی آورده بودند نه برای از دست دادن آنچه را که در دست دارند.

برخی مشایخ برای فرو ریختن و بازسازی شخصیت نومریدان، ابتدا آنان را به کارهایی و ادار می کردند که انجام دادن آنها، برایشان بسیار مشکل بود، حتی گاهی خلاف عقل و منطق و شرع می نمود.^۶

ترك مال و جاه، پرداختن به دريوزه، انجام دادن خدمات خانقاهی،

۴. شیخ باشد ضامن کار مرید / زآن متبب که شیخ او را برگزید. دقایق الحقایق، تالیف شیخ احمد روحی به اهتمام سید محمد رضا جلال نائینی، چاپ شورای عالی فرهنگ و هنر، شماره ۲۴، سال ۱۳۵۴، صفحه ۴۲۴.

۵. مثنوی، دفتر چهارم، صفحه ۷۴۲.

۶. بایزید بسطامی به شخص داوطلبی که می خواهد وارد مسلک طریقت شود می گوید: توبره ای پر جُوز در گردن آویز و از آن به کودکان - ده تا تو را سیلی بزنند. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۳۹.

۷. جنید، شبلی را به عنوان ریاضت به گدایی می فرستد، کشف المحجوب، صفحه ۴۶۸.

بی‌اعتنایی مرشد و برخورد‌های خشن و سخت‌گیریهای بیمورد، از سلسله‌اموری بود که برای پرورش‌های اولیهٔ مریدان مورد استفادهٔ بعضی از مشایخ قرار می‌گرفت. منظور از این رفتارها هم، آن بود که مُرید طعم خواری و بی‌قدری را بچشد^۸ و قدرت تحملِ سرزنش و بی‌اعتنایی مردم را پیدا کند و با خویش‌من‌داریهای پی در پی به حدّی برسد که نسبت به این مسائل در او مصونیت پیدا شود و از بی‌ارجی اجتماعی، پروایی به دل راه ندهد و خویش‌من را پریشان نسازد؛ به ویژه در برخی باورداشت‌های نادرست قبلی یکسوگرایی نکند و بداند که داشته‌های ذهنی‌اش ساخته و پرداختهٔ اجتماع است و او مدتهاست که ناخودآگاه از آن ارزشهای نسبی پاسداری می‌کند و از خود، خودی ندارد و طبق معمول در عرضه داشت آن ارزشهای قراردادی است که به سازهٔ مشترک رسیده و رخصت زندگی اجتماعی پیدا کرده است.^۹ در حالیکه هدف اصلی زندگی آن است که آدمی خود را بشناسد و خود را بیابد و سپس از خود ارزش معنوی بیافریند و بتواند خود را با مرکز هستی و خداوند پیوند دهد، لازمهٔ آن هم این است که سالک هستی اعتباری خویش را رها کند و گام نخست را در کشف خویش و محرکات داخلی و سایر وابستگیهای دیگر بردارد و با استقامتهای پیوسته، رفته، رفته به یک قدرت روحی و اراده‌ای قوی برسد و بر نفس و تمایلات طبیعی خود مسلط گردد و در برابر انواع تحریکات و هوسهای ناپود کنندهٔ معنویت ایستادگی کند تا به آزادی و وارستگی واقعی برسد. در حقیقت تولدی دیگر بیابد و شخصیت تازه و خود ساخته‌ای در او پدیدار گردد.

آسان‌گیری در پذیرش مرید

در برابر این سخت‌گیریها، گاهی هم به اقتضای موقع و محلّ و در مقطعی

۸. مزارات کرمان، صفحه ۱۶۲.

۹. عاشقا در خویش بنگر سُخرهٔ مردم مشو / تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین. بیت ۲۰۸۴۲

چشم‌بگشا زین سپس با دیدهٔ مردم مرو / کان فلانت گبر گوید و آن فلانت مرددین. بیت ۲۰۸۴۴

دیوان شمس، جزء چهارم، غزل شمارهٔ ۱۹۷۲، صفحه ۲۱۳.

خاص دیگر چنین رفتارهایی ضرورت نداشت، زیرا مسلک تصوف در دوره گسترش خویش، در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی نفوذ کرده و به سبب ظرفیت و قابلیت وسیع فرهنگی خود، می توانست مسائل فراوانی را در خود جذب کند. از آن جمله توجه و گرایش افراد و گروههای فراوان بود به مسلک و روش طریقت، که در میان آنان، قلندران و افراد بی توجه به شریعت نیز وجود داشت. از طرفی بعضی از مشایخ هم در پذیرفتن و تربیت مریدان سختگیری و دقت لازم نمی کردند. افلاکی می نویسد:

«روزی شیخ حریری را گفتند: مریدان تو فرائض نمی گزارند و تو هیچ نمی فرمایی، گفت: چون قول خدا و رسول را می دانند و فرمان نمی کنند، سخن مرا خواهند شنیدن و قبول کردن؟»^{۱۰}

چنین مواردی از آنجا پدید می آمد که بعضی از مشایخ بدان توجه نداشتند که اعضای وابسته بدانها در چه پایه ای از اعتقادات و رفتارهای مذهبی قرار دارند. آنان فقط می کوشیدند که مأمور وصل باشند، یعنی به هر صورتی که ممکن است، افراد بی قید و بند را به نوعی در دام عشق خدا بیفکنند و اگر شیخ وارسته ای می توانست، عده ای از افراد بی تفاوت و لاقید را جمع آوری و هدایت کند، در واقع مأموریت معنوی خود را انجام داده بود.

نسفی می نویسد:

«کسی که به مقام وحدت رسید، هیچکس را به گمراهی و بیراهی نسبت نکند و همه را در راه خدا داند و همه را روی در خدا بیند.»^{۱۱}

از شاه نعمت الله ولی هم نقل شده بود که گفته است:

«هر کس را که تمام اولیا رد نمایند من او را قبول می کنم.»^{۱۲}

۱۰. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۶۷۸-۶۷۷.

۱۱. انسان کامل، نوشته عزیزالدین نسفی، به تصحیح مازیان سوله، چاپ انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۱، صفحه ۴۷.

۱۲. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷.

مریدپذیری قراردای

پس از آنکه خانقاههای بزرگ و دولتی تأسیس شده و برای صوفیان ساکن خانقاه خوراک و پوشاک و دیگر نیازمندیهای مادی تهیه و تأمین می‌گردد؛ چند قاعده و قانون هم برای پذیرش مریدان و دیگر امور داخلی خانقاه به وجود می‌آید. این قواعد و نظامات رفته رفته، کلیت پیدا کرده و در اکثر خانقاهها و سلسله‌های مختلف طریقت، اجرا می‌شود و غالب مشایخ معتدل و متشرع، آن قواعد را به کار می‌بندند.

در این مقررات تنظیم شده، مبدأ و مقطع تعلیم و تربیت طالبان، تا حدودی معین و مشخص گردیده و وظایف مریدان تعیین شده بود. مثلاً عضویت در سلسله مولویه چنین بود که شخص داوطلب، هزار و یک روز به خدمات مختلف خانقاهی می‌پرداخت و پس از توفیق در آزمایش نهایی او را توبه داده و خرقة و حجره‌ای می‌دادند و او در گروه درویشان مولویه قرار گرفته و برای رسیدن به صفای باطن، در حجره خویش به ذکر و عبادت و ریاضت و مجاهدت می‌پرداخت.^{۱۳}

در این مرحله از حیات خانقاهی، برای پذیرش مرید قاعده چنان بود که مرید داوطلب، برای طی دوره سیر و سلوک نزد شیخ طریقت آمده و تقاضای عضویت می‌کرد، شیخ بدو دستور می‌داد که نخست خود را پاکیزه ساخته و از تمام گناهان توبه کند و از کسانی که حقی به گردن او دارند، حلالیت بخواهد و آنان را از خود راضی گرداند و در آینده هم به هیچ وجه گرد گناه و هواپرستی نگردد و تمام دستورات شرعی را رعایت کند. پس از آن با ترتیب خاصی نزد شیخ توبه می‌رفت و با تعهد به آنکه دستورات شیخ را بدون چون و چرا انجام دهد، با او بیعت می‌کرد و شیخ ذکر به او تلقین کرده و شخص طالب در جمع صوفیان قرار گرفته و در راه تکمیل خویش به انجام دادن اموری که به عهده او گذاشته شده بود می‌پرداخت.

در کتاب جامع الاصول نوشته گُمَشُ خانلی، ضمن معرفی سلاسل متعدّد صوفیه، کیفیت توبه و اخذ ذکر و آداب ورود به طریقه نقشبندیّه و طریقه شیخ اکبر - ابن عربی - و طریقه شاذلی و جز آن نقل شده است. اینک برای آگاهی نمونه‌ای از آن نوشته ترجمه و نقل می‌شود:

«کیفیت توبه و بیعت در طریقه شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی چنین است: شیخ به مرید می‌گوید: از تمام گناهان کبیره و صغیره توبه کن، سپس رو در روی او می‌نشیند و دست خود را در دست او می‌گذارد و به او می‌گوید: چشم خود را ببند، سپس سه بار لا اله الا الله می‌گوید و مرید هم سه بار لا اله الا الله می‌گوید. سپس شیخ به عنوان تبرک آیه اِنَّ الدِّينَ يُبَایِعُوكَ اِنَّمَا يُبَایِعُونَ اللَّهَ، يَدُلُّهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ اَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسْئُوْتُهُ اَجْرًا عَظِيْمًا^{۱۴} را می‌خواند پس از آن برای هر روز صد بار استغفار و صد بار لا اله الا الله در حالیکه کاملاً به معنای آن توجه شود، مقرر می‌گردد، همچنین بادل و زبان صد بار کلمه الله می‌گوید، سپس با عبارت: اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَ بَارِكْ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْاَمِيِّ الْهُدٰى و علی آله و صحبه و سلّم عَدَدَ كُلِّ ذَرَّةٍ الْفَ الْفَ کَرَّةً، صد بار بر پیامبر درود می‌فرستد.»^{۱۵}

تلقین ذکر

یکی از مسائل مهم و ارکان اصلی و عملی مسلک طریقت، موضوع ذکر بود، بنا به اعتقاد صوفیان، برای رابطه دائمی بنده با پرورگار، ذکر بهترین و مؤثرترین وسیله بود و شخص ذاکر با توجه به معنی ذکر و تکرار آن، همواره به

۱۴. قرآن، ۸۸/۱؛ همانا آنان که با تو بیعت کردند، جز این نیست که با خدا بیعت کردند، دست خدا بالای دست ایشان است. پس آنکه پیمان خود را شکست، همانا به زیان خویش آن را شکسته است و آنکه بدانچه با خدا پیمان بسته است وفا کند، پس به زودی او را مُزد بزرگی می‌دهد.

۱۵. جامع الاصول فی الاولیاء، تالیف احمد ضیاء الدین گُمَشَخانه‌لی، چاپ قاهره، ۱۲۷۶، بخش حاشیه، صفحه ۴۹.

نظام خانقاهی ۳۵۱

یاد خدا بود و هیچ گاه او را فراموش نمی کرد.

موضوع ذکر در آیین طریقت تا آن حد اهمیت داشت که به وسیله تلقین ذکر بین مُرید و شیخ طریقت و سلسله طریقتی رابطه و نسبت برقرار می شد. عبدالرحمن جامی درباره تلقین ذکر می نویسد:

«انتساب مریدان به مشایخ به سه طریق است: یکی خرقة، دوم به تلقین ذکر و سوم به صحبت و خدمت و تأدب آن.»^{۱۶}

همچنین نجم الدین رازی ۶۵۴ هـ. درباره آداب تلقین ذکر و وظیفه طالب در برابر آن می نویسد:

«ذکر که صاحب ولایت تلقین کند، ثَمَرَةُ شَجَرَةِ ولایت اوست که او هم تخم ذکر را به تلقین صاحب ولایتان گرفته است و شرط تلقین ذکر آن است که مرید به وصیت شیخ سه روز، روزه دارد و پیوسته با وضو باشد و بعد از سه روز غسل کند و نیت غسل اسلام کند، بعد از نماز خفتن به خدمت شیخ آید و شیخ او را رو به قبله نشاند، دستها بر یکدیگر نهد و دل حاضر کند و سه بار شیخ لا اله الا الله بگوید و او تکرار کند، چون تمام شد برخیزد و به خلوت خانه در رود و روی به تربیت تخم ذکر آرد.»^{۱۷}

۱۶. نفحات، صفحه ۵۶۰، در شرح حال سعدالدین فرغانی.

۱۷. مرصادالعباد، صفحه ۲۷۶-۲۷۵.

بخش ۴

تعداد مریدان

در باره شماره مریدان تربیت شده آمار دقیق و برنامه منظم و کاملی وجود ندارد و روشن نیست که هر يك از مشایخ طریقت، در طول عمر خویش چند نفر را تربیت کرده و به حد کمال رسانیده اند و روش دقیق ارشادی آنان چگونه بوده است. به طور معمول همین قدر که عده ای از طالبان به خدمت پیری رسیده و از حضور او بهره مند می گشتند، تقریباً شیخ تا حدودی وظیفه انسانی خویش را در امر هدایت و تربیت انجام داده بود و در عین حال به سایر خدمات اجتماعی و معنوی دیگر نیز می پرداخت.

در زمینه مُریدپروری و تعداد مریدان، مطالب پراکنده ای در ضمن شرح حال مشایخ بیان شده که در مواردی عبارت افراط و تفریط را درباره آنها می توان به کار بُرد، مثلاً خالوی نیشابوری، دامنه حوزه تربیتی خویش را چنان تنگ می گیرد که فقط به تربیت مُرید واحدی بسنده می کند و خواجه عبدالله انصاری با توجه به عمل او می گوید:

«پیر را يك مُرید تمام بود و سُخن را يك گوش.»^۱

همچنین حمیدالدین ناگوری ۶۷۸ هـ. از خلفای شیخ شهاب الدین سهروردی در تمام عمر خود فقط سه نفر را به مریدی پذیرفته و به کمال می رساند^۲ در حالی که در يك روز بیست هزار کس بر دست شیخ صفی الدین

۱. نفحات، صفحه ۲۸۶.

۲. نك. خزینه الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۱۱.

نظام خانقاهی ۳۵۳

اردیلبی ۷۳۵ هـ. توبه می‌کنند.^۳ و در خلوتخانه‌های او سه هزار مرید به چله‌نشینی و مجاهده و ریاضت مشغول شده و از سفره او استفاده می‌کنند.^۴ و مصرف نان روزانه آنان به پنج هزار گرده بالغ می‌گردد.^۵

علت این اختلاف فاحش - صرفنظر از صحت و سقم آن - به عوامل و مقتضیات مختلفی مربوط می‌گردد از جمله آنکه: برخی از مشایخ اصولاً از مریدداری و مریدپروری گریزان بودند و از ارشاد دیگران خودداری می‌کردند.^۶ بعضی از پیران هم درباره مریدگزینی بسیار دقت می‌کردند و اگر در طالب و مریدی قابلیت و صلاحیت نمی‌دیدند، او را در سلك مریدان خود نمی‌پذیرفتند. در واقع به کیفیت بیش از کمیت توجه داشتند، در حالی که عده‌ای از مشایخ، حتی مریدان از همه‌جا رانده را هم پذیرفته و از آنها دستگیری می‌کردند و به انگیزه يك نیت معنوی می‌کوشیدند تا هر چه بیشتر بتوانند عامل ارتباط بنده و خداوند گردند.^۷

گاهی هم به سبب طول مدت دعوت و تربیت، شماره مریدان شیخی فزونی می‌گرفت، یا آنکه برای بزرگ سازی شیخ طریقه‌ای، آمار مریدان او توسط تذکره‌نویسان و مناقب‌سازان ذی نظر به حد اغراق می‌رسید.^۸ چنان که شماره مریدان شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.^۹ و شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ.^{۱۰} و شیخ شرف‌الدین منیری ۷۸۲ هـ.^{۱۱} به بیش از صد هزار می‌رسد و صوفی اسلام، از مشایخ قرن سیزدهم هجری، مقیم کרוخ - از توابع هرات - دویست

۳. نك. حبيب السیر، ج ۴، صفحه ۴۱۸.

۴ و ۵. سلسلة النسب صوفیه، صفحه ۳۸.

۶. نك. مزارات كابل، صفحه ۱۷۵.

۷. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۸.

۸. ششصد هزار كس بر دست زنده پیل توبه می‌کنند؛ نفحات، صفحه ۳۵۸.

۹. نك. عالم‌آرای عباسی، صفحه ۱۱.

۱۰. نك. طریقه‌الصوفیه، صفحه ۱۱۸.

۱۱. نك. خزینة‌الاصفیا، ج ۲، صفحه ۲۹۹.

خلیفه و صد هزار خانه مرید دارد.^{۱۲} و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ.^{۱۳} و حبیب قرامانی، نخستین شیخ استانبول^{۱۴} هم، هر يك هفتاد هزار مرید دارند. اما هنگامی که این مریدان فراوان در حوزه تقسیم و طبقه‌بندی قرار می‌گیرند، تعداد اندکی معرفی می‌شوند. مثلاً از مریدان بیش از صد هزار نفری شیخ شرف‌الدین مُنیری، سیصد نفر جزء واصلان و سه نفر از اولیاء اند.^{۱۵} و از خلفای ده هزار نفری، و نامدارِ خواجه مودود چشتی ۵۲۷ هـ. هم فقط هشت نفر معرفی می‌شوند.^{۱۶} همچنین شاه نعمت‌الله ولی نیز سیصد هزار نفر مرید داشته^{۱۷} که دوازده هزار نفر از آنان سید صحیح‌النسب بوده‌اند.^{۱۸} که حاجی زین‌العابدین شیروانی ۲۸ نفر^{۱۹} و نایب‌الصدر ۵۸ نفر^{۲۰} از مریدان او را مشخص کرده و از آنها نام می‌برند.

بدیهی است که تمام این مریدان در درجه و پایگاه واحدی قرار نداشتند و در کنار پیشوای خود به تکمیل کمالات معنوی مشغول نبودند، بلکه عده بسیاری از آنها به خانقاه وارد شده یا به خدمت پیرو مرشدی می‌رسیدند و پس از مدتی از او جدا شده و به دنبال زندگی خود می‌رفتند. همچنین بسیاری از این مریدان به اقتضای موقع و محل، با مشایخ ارتباط پیدا کرده و به آنان عرض ادب می‌کردند و از اینکه جزو صوفیان و یا حداقل دوستدار آنان به شمار آیند خرسند بودند. در واقع در برابر تك‌سواران تازنده میدان معرفت به تماشا

۱۲. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۵۴ و ریاض‌السیاحه، صفحه ۱۹۷.

۱۳. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۲۲.

14. Darvishes, p. 450.

۱۵. نك. خزینة‌الاصفیا، ج ۲، صفحه ۲۹۹.

۱۶. همان، ج ۱، صفحه ۲۵۰.

۱۷. نك. ریاض‌السیاحه، صفحه ۲۳۹.

۱۸. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۳۶.

۱۹. نك. ریاض‌السیاحه، صفحه ۲۳۸.

۲۰. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۰-۴۷.

نظام خانقاهی ۳۵۵

مشغول بودند. مثلاً دربارهٔ نجم‌الدین کبری ۶۱۸ هـ. آمده است که او مریدان بسیاری داشت ولی فقط دوازده نفر را پذیرفته و به کمال رسانید که هر يك از بزرگان زمان خویش گردیدند.^{۲۱}

در مورد تعداد مریدان، غیر از آن آمارهای شگفتی‌آور، به ارقام و شماره‌های دیگر نیز اشاره شده است که برخی از آنها چنین است:

احمد بن خضرویه ۲۴۰ هـ. با هزار مرید به دیدار بایزید بسطامی می‌رود.^{۲۲} و سهل تُستری ۲۸۳ هـ. در هنگام مرگ دارای چهار صد مرید بوده^{۲۳} و امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. هم در شهر طوس صد و پنجاه سالک را در مسیر طریقت رهبری می‌کرده است.^{۲۴} و حسین بن منصور حلاج^{۲۵} و شیخ صنعان^{۲۶} هم هر يك با چهار صد مرید برگزیده در مسافرت بوده‌اند.

همچنین برای شیخ محمد صالح نیشابوری سی تن^{۲۷} و محمد بطائنی، هفتاد تن^{۲۸} و معصومعلی شاه شصت هزار تن مرید ذکر شده است.^{۲۹}

از مجموع این آمارهای مختلف و مطالبی که در پیرامون آنها ذکر شده، تا حدّی می‌توان از تعداد مریدان و شیوهٔ آمارگری نویسندگان صوفی و صوفی‌منش، اطلاعاتی اجمالی به دست آورد و از میان آنها شمارهٔ واقعی و منطقی و تقریبی تعداد مریدان را دریافت.

۲۱. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۳۶.

۲۲. نک. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۴۰.

۲۳. همان، صفحه ۲۴۰ و نقحات، صفحه ۵۹.

۲۴. نک. نصیحة الملوك، امام محمد غزالی، به تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات انجمن آثار ملی،

تهران، ۱۳۵۱، قسمت مقدمه، صفحه ۱۶۶.

۲۵. الحلاج شهید التصوف، صفحه ۷۴.

۲۶. نک. منطق‌الطیر، صفحه ۶۷.

۲۷. رحله ابن بطوطه، ج ۲، صفحه ۱۴۴.

۲۸. همان، ج ۱، صفحه ۲۱۱.

۲۹. نک. حقیقة العرفان، صفحه ۱۸۰.

۳۵۶ تاریخ خانقاه در ایران...

در میان این سلسله آمارها نمونه‌هایی نیز وجود دارد که دربارهٔ تعداد مریدان برای يك دورهٔ تربیتی، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد، از جمله دربارهٔ مریدان روزبهان بقی آمده است که:

«شیخ احمد شهره... گفت: ما چهل تن از مریدان ملازم خدمت شیخ بودیم بر دوام، چنانکه شب در رباط می‌بودیم و کمر خدمت شیخ بسته بودیم تا شیخ چه فرماید.»^{۳۰}

و شیخ عمر شوکانی هم، پس از رسیدن به مقام خلافت و ارشاد، سرای بزرگی را خانقاه کرده و چهل نفر صوفی را به قصد تربیت در خانقاه خویش می‌پذیرد.^{۳۱}

همچنین حسن مودب دربارهٔ شمارهٔ صوفیان منسوب به بوسعید می‌گوید که:

«صوفیان ساکن خانقاه صد و بیست تن اند، هشتاد مسافر و چهل مقیم.»^{۳۲}
این نکته نیز قابل توجه است که در تعریف مُرید، مشخص نگردیده است که يك رهرو طریقت، با داشتن چه شرایط و کیفیتی سزاوار اطلاق نام مرید می‌گردیده است.

۳۰. نك. تحفة العرفان، ضمیمهٔ روزبهان‌نامه، صفحهٔ ۵۸.

۳۱. نك. اسرار التوحید، صفحهٔ ۱۸۹.

۳۲. همان، صفحهٔ ۷۸.

بخش ۵

خلافت و نمایندگی و اجازه نامه ارشاد

موضوع خلافت و جانشینی، از ضرورات مسلک تصوف شمرده شده و این اصل تقریباً مورد اتفاق همه سلاسل صوفیه بود. پیران طریقت، ضمن تربیت مریدان و سالکان، کسانی را که شایسته پیشوایی بودند و قدرت رهبری داشتند و می توانستند از طالبان دستگیری کرده و آنان را در مسیر طریقت راهنمایی کنند، به جانشینی خود انتخاب کرده و به صورت شفاهی یا کتبی به آنان اجازه می دادند که به پذیرش طالبان و تربیت سالکان بپردازند.

این انتخاب برای آن بود که اولاً تربیت و آموزشهای مسلک تصوف پایدار و برقرار بماند و دیگر آنکه بین اعضای آن طریقه، در مورد پیشوایی و سرپرستی اختلافی واقع نشود، در ضمن از اصول کلی فرهنگ اسلامی نیز پیروی شده باشد، یعنی مسئله جانشینی و ارشاد مریدان، با ترتیب کرسی نامه ای، همانند سلسله اجازات حدیث اسلامی، از جهت طولی با پیامبر اسلام متصل و مربوط گردد.^۱

در دوره های نخستین مسلک تصوف، مشایخی که سمت رهبری داشتند، از بین دوستان و یاران و مریدان خود سالک وارسته ای را که شایستگی و قدرت

۱. طرائق، ج ۱، صفحه ۴۵۷-۴۵۸؛ پیر ما کامل و مکمل بود / قطب وقت و امام عادل بود ... خرقة او هم از رسول خداست / این چنین خرقة لطیف کراست؟ در روایات شیعه، نمونه چنین استنادی، سخترانی حضرت رضا در نیشابور و موضوع حدیث سلسله الذهب است.

۳۵۸ تاریخ خانقاه در ایران...

رهبری داشت به جانشینی انتخاب کرده و کار مریدان و طالبان را به آنها می سپردند و این مطلب را به اطلاع سالکان می رسانیدند.

شیخ فریدالدین عطار می نویسد:

«ابومحمد جریری... در طریقت اُستاد بود تا حدّی که جُنید مریدان را گفت: که ولی عهد من اوست... چون جنید وفات کرد، او را بجای او بنشانند.»^۲

همچنین هجویری در مورد جانشینی ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. از سوی ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. می نویسد:

«گفت؛ من تو را به ولایت عهد خود برگزیدم.»^۳

برای دریافت اجازه ارشاد، معمول چنین بود که، سالکی مدّتی را تحت نظر پیری به سیر و سلوک می پرداخت و به حدّ کمال می رسید و بنا به تشخیص شیخ، توانایی و قدرت هدایت و رهبری پیدا می کرد، پس از آن از سوی مُرشد مأمور می شد که مردم را به سوی خدا دعوت کند و مطابق قواعد و برنامه رسمی آن سلسله از طالبان دستگیری کرده و مریدان را به کمالات معنوی برساند.

در هنگام سپردن کار رهبری به شخصی که داوطلب تعلیم و تربیت مریدان بود، علاوه بر پیمودن مدارج تربیتی و احراز قابلیت، گاهی یک آزمایش نهایی و عملی نیز انجام می گرفت و یک نوآموز مبتدی بدو سپرده می شد تا تحت نظر شیخ او را پیرورد و صلاحیت خویش را عملاً نشان دهد.

فخرالدین کاشفی می نویسد:

«امیر کلال نقشبندی، فرزند خود امیر برهان را به شاگرد خود بهاء الدین نقشبندی سپرد و گفت: چون استاد شاگرد را تربیت کند، هرآینه خواهد که اثر تربیت خود را در شاگرد مطالعه کند، تا وی را اعتماد شود بر آنکه تربیت وی جای افتاده است، اگر خطایی در کار شاگرد بیند آن را اصلاح نماید. آن گاه فرمود که: فرزند من امیر برهان حاضر است و هیچ کس دست تصرف بر وی

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۲، صفحه ۱۱۱-۱۱۲.

۳. کشف المحجوب، صفحه ۲۰۴-۲۰۵.

ننهاده است و تربیت معنوی نکرده. در نظر من، به تربیت وی مشغول شوید، تا اثر آن مطالعه نمایم و مرا به صنعت مُربی اعتماد شود.^۴

با آنکه در مسلك طریقت روش انتخاب احسن معمول و رایج بود و گزینش رهبر، با دقت خاصی انجام می گرفت. ولی به تدریج، در امر رهبری مریدان و مدیریت خانقاه، علاوه بر مسئله شایستگی و قابلیت شخصی، موضوع روابط خویشاوندی و سایر وابستگیها نیز دخالت داده شده و حق سرپرستی سازمان تربیتی خانقاه و قبول بیعت از مریدان، به صورت توارث از پدر به پسر یا سایر خویشاوندان نزدیک او می رسید و نسبت فرزندی مشایخ نیز یکی از عوامل احراز مسند پیشوایی به شمار می آمد و در این مورد استدلال می شد که چون فرزند در خانواده ولایت^۵ به دنیا آمده و بزرگ شده و از راه و رسم مسلك طریقت با خبر است^۶ سزاوار آن است که صوفی زاده هم، مانند پدر خویش بر مسند پیشوایی بنشیند و سرپرستی مریدان را به عهده بگیرد.^۷

محمد بن منور می نویسد که شیخ بوسعید در هنگام بیماری خویش دوات و کاغذ خواست و گفت نام فرزندان را بنویسند و سپس گفت:

«این ده تن اند، کی پس از ما، تا ایشان یکی می ماند اثرها می باشد و طلبها می بود، چون جمله روی به خاک پوشند، این معنی از خلق پوشیده گردد.»^۸

در مورد جانشینی و جانشینان مشایخ، غالباً نام افرادی وجود دارد که از فرزندان مشایخ بوده و ضمن اطلاع از موضوع شیاخت و داشتن قدرت

۴. رشحات عین الحیات، صفحه ۴۴-۴۳ و نفعات، صفحه ۳۸۲.

۵. چون خواجه یوسف چشتی ولی مادر زاد بودند، در اندک مدتی تربیت یافته، خرقة ولایت یافت؛ خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۲۴۵.

۶. اهل البیت ادری بما فی البیت؛ جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۳۹؛ افراد خانواده به آنچه در خانه است آگاه ترند.

۷. فرزندان مشایخ به حکم الشَّیْلِ فی الْخَیْرِ مِثْلُ الْأَسَدِ (شیر را بچه همی ماند بدو). بر تخت ولایت و خلافت آباء و اجداد خویش مستوی می شدند. رسالة سیهسالار، صفحه ۱۵۲/۱۴۶.

۸. اسرار التوحید، صفحه ۳۵۰-۳۴۹.

۳۶۰ تاریخ خانقاه در ایران...

رهبری، از طریق توارث به مقام جانشینی رسیده اند، از جمله نمونه های فراوان این اشخاص، اعقاب شیخ احمد جام و دودمان شیخ صفی الدین اردبیلی^۹ و فرزندان شاه نعمت الله ولی^{۱۰} و تعدادی مشایخ دیگر^{۱۱} می باشند.

ابن الفوطی درباره کمال الدین سهروردی می نویسد که:

او از خانواده علم و روایت و تصوف بود و بر قاعده پدران فاضلش، در رباط سعادت خدمت صوفیان را به عهده گرفت و در حقیقت رباط سعادت خانه قدیمی آنان و وقف بر ایشان بود.^{۱۲}

نفوذ معنوی برخی از مشایخ سبب می شد که پس از وی فرزندان و نوادگان او از پرتو شخصیت معنوی وی برخوردار شده و تا آنجا که امکان داشت، در طول تاریخ این سند بزرگی را همراه می بردند و از آن سود می جستند؛ سلسله مشایخ جام از اعقاب ژنده پیل ۵۳۶ هـ. از زمان شیخ تا اواخر قرن نهم در ناحیه جام سرپرست خانقاه بوده و در بین جامعه دارای نفوذ معنوی و حرمت بوده اند.^{۱۳} و بنا به تعبیر غزنوی، مقامات نویس او:

«فرزندى که از شیخ الاسلام احمد ژنده پیل در وجود آید و از فرزندان او و از فرزندان فرزندان او، تا به قیامت همه اولیاء و مقتدا باشند.»^{۱۴}

مسئله پیشوایی فرزندان مشایخ گاهی سبب می شد که افراد خردسالی نیز به

۹. عالم آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۲۱-۱۱.

۱۰. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۹۲.

۱۱. نک. اسرار التوحید، صفحه ۳۵۳ و رساله مزارات هرات، صفحه ۱۳۳.

۱۲. تلخیص مجمع الآداب، صفحه ۱۳۰، چاپ پاکستان.

۱۳. نک. زیر نویس شدالازار، صفحه ۳۱۷.

۱۴. مقامات ژنده پیل، صفحه ۲۲۲؛ خواندمیر نوشته است: یکی از فرزندان جامی بواسطه سعت مشرب با شاهزادگان مصاحبت می فرمود و بر خلاف طریقه آباء و اجداد به تجرع شراب ناب قیام می نمود. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۳۹. احتمالاً این فرزند پیرو حافظ بود که گفته است: حافظ مرید جام می است ای صابرو / از بنده بندگی برسان شیخ جام را - زیرا ژنده پیل به ضدیت با شرابخواری معروف و به شیخ احمد خم شکن مشهور بود.

استناد- وَاَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا^{۱۵} - بر مسند شیاخت بنشینند.^{۱۶}

اگر هم شیخی، به علّتی کس دیگری را غیر از فرزند خود به جانشینی انتخاب می‌کرد مورد اعتراض مریدان و هواخواهان فرزند خویش قرار می‌گرفت، چنان‌که این موضوع در مورد احمد رفاعی^{۱۷} و شیخ زاهد گیلانی^{۱۸} هـ. ۷۰۰ و دیگران^{۱۹} پیش آمد، و در پاسخ سخن معترضان گفته شد که: این گزینش از جانب خداوند و به الهام و اشاره غیبی انجام گرفته است.^{۲۰}

نماینده‌گی دادن برای ارشاد و رهبری

در دوره‌ای که آیین تصوّف رواج گرفته و سلسله‌های متعدد پیدا شده بود، دیگر موضوع خلافت تنها جانشین شدن، پس از مرگ رهبر پیشین نبود، بلکه به منظور بسط و گسترش تعالیم مسلک طریقت و دعوت و هدایت کردن مردم مناطق مختلف، برخی از مشایخ، عده‌ای را که قابلیت تبلیغ و رهبری داشتند، به نمایندگی انتخاب کرده و آنان را برای نشر تعالیم آن سلسله، به مراکز و مناطق مُستعد و مورد نظر می‌فرستادند و آنان با اقامت و سکونت در آن ناحیه و ایجاد خانقاه، به امر هدایت و دعوت می‌پرداختند.

شیخ اسماعیل قصری به مرید خود نجم‌الدین کبری ۶۱۸ هـ. می‌گوید:

۱۵. قرآن^{۱۳}، در کودکی بدو حکمت دادیم - در مصر کودک پنج ساله‌ای را به پیشوایی درویشان نشانند. هذه هي الصّوفية، تأليف عبدالرحمن الوكيل، چاپ سوّم، مصر، ۱۹۵۵، بخش زیرنویس، صفحه ۱۰۰.

۱۶. نواده حضرت گنج شکر در ۱۶ سالگی بر سجاده مشیخت نشست؛ خزينة الاصفياء، ج ۱، صفحه ۳۲۵.

۱۷. نك. اقطاب التلاوة، صفحه ۲۲.

۱۸. نك. صفوة الصفا، صفحه ۴۶.

۱۹. نك. طبقات الاولياء، صفحه ۴۸۴ و خزينة الاصفياء، ج ۲، صفحه ۳۲.

۲۰. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۶۷.

«کارت تمام شد، به خوارزم برو و جهانیان را به جهان آفرین برسان.»^{۲۱}
 همین نجم‌الدین به بازگانی که به خانقاه او آمده است، نمایندگی می‌دهد تا در محلّ خویش به ارشاد مردم پردازد.^{۲۲} شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. پیشوای سلسله سهروردیه هم، در شهر بغداد، حوزه درس و ارشاد داشت و چند رباط را سرپرستی می‌کرد، عده‌ای از سالکان، از مراکز مختلف نزد او آمده و پس از طی دوره تربیت و دریافت خرقه و رسیدن به مقام ارشاد، به منطقه‌ای رفته و به دعوت و هدایت می‌پرداختند. یکی از این مشایخ، شیخ بهاء‌الدین زکریا ملتانی ۶۶۶ هـ. است که به نمایندگی از سوی سلسله سهروردیه در شهر ملتان هند خانقاهی ساخته و به ارشاد و تربیت مریدان می‌پردازد و سلسله طریقت سهروردیه را در شبه قاره هند منتشر می‌سازد.^{۲۳}
 گاهی هم از سوی مردم ناحیه‌ای تقاضا می‌شد که شیخ برای ارشاد مردم نماینده‌ای بفرستد. چنان که ابن بزّاز توکلی می‌نویسد:

«در زمان شیخ صدرالدین، دامت برکته جماعت اصفهان التماس ارسال خلیفه بدانجا کردند که در آن نواحی به ارشاد مردم قیام نماید، شیخ صدرالدین، [پیر] اسماعیل [اردبیلی] را اجازه توبه داد و بدان نواحی روانه گردانید.»^{۲۴}
 در بین این نمایندگان، کسی که دارای جامعیت بیشتری بود یا امتیاز خاصی داشت خلیفه‌الخلفا نامیده می‌شد.^{۲۵} بنا به نوشته نایب‌الصدر، سید نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. جانشینان زیادی داشت ولی خلیفه‌الخلفای او یگانه فرزندش برهان‌الدین خلیل‌الله بود.^{۲۶}

مشایخ خانقاههای تابعه به نام شیخ طریقه، طالبان را می‌پذیرفتند و تربیت

۲۱ و ۲۲. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۴/۱۰۶.

۲۳. نک. خزینه‌الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۲۰.

۲۴. صفوة‌الصفاء، صفحه ۳۵۵.

۲۵. بابا حاجی نظام‌الدین کیجی خلیفه‌الخلفای سلسله نعمت‌اللهی بود؛ جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۴۰.

۲۶ و ۲۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۹۲/۸۴.

نظام خانقاهی ۳۶۳

می کردند و پس از درگذشت شیخ، این نمایندگان به پیشوای رسمی سلسله که غالباً فرزند شیخ بود، تسلیم شده و تجدید بیعت می کردند.^{۲۷} و به کار خویش ادامه می دادند. یا آنکه خود مستقلاً به ارشاد می پرداختند و یا از شیخ دیگری پیروی می کردند.

مسئله تعدد نمایندگان و مریدان برجسته نیز گاهی موجب تفرقه صوفیان می گردید و پس از مرگ شیخ یا در زمان حیات او بین مریدان اختلاف پیدا شده و هر دسته از آنان جانب یکی را می گرفتند و سبب انشعاب سلسله می گردیدند.^{۲۸} چنان که بین سید محمد نوربخش ۸۶۹ هـ. و سید عبدالله برزش آبادی، دو مرید برجسته خواجه اسحق ختلانی اختلاف در گرفت و هر يك با مریدان طرفدار خود سلسله ای تشکیل داده و به نامهای سلسله نوربخشیه و ذهبیه مشهور گردیدند.^{۲۹} همچنین بعد از درگذشت مجذوبعلی شاه ۱۲۳۹ هـ.، کوثر علی شاه به استناد سبقت در اجازه با مستعلیشاه مخالفت نموده و دعوی جانشینی کرد.^{۳۰}

دخالت برخی عوامل نیز در مورد سرپرستی خانقاه و رباط، موجب اختلاف می گردید و طرفین برای تأمین نظر خود با هم نزاع می کردند، چنان که بین اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. شیخ مُنْتَخَبِ خَلِیفَةُ عَبَّاسی و شیخ عمادالدین سهروردی ۶۵۳ هـ. برای سرپرستی رباط مرزبانیه^{۳۱} و بین حسام الدین چلبی و اخی احمد، درباره سرپرستی خانقاه ضیاء الدین درگیری پیش می آید.^{۳۲}

۲۸. کیوان قزوینی می نویسد: بعضی اقطاب زمان ما به حکم الملك عقیق بر سر ریاست با دیگران جنگیدند. منتها به پنهانی، و من به وسیله همکاری فهمیدم. اگر تابع آن رئیس نباشد، رئیس فرقی میان او و بیگانه نمی دهد و تا تواند نیش می زند و کار از پیش می برد. و هم او نوشته است: تصوف حقیقی سلسله ندارد تا چه رسد به سلاسل متباغضه که بزرگترین دشمن خودشان خودشانند؛ کتاب استوار، صفحه ۷۵.

۲۹. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۲۰؛ ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۹.

۳۰. نك. مقدمه حدائق السیاحه، صفحه ج.

۳۱. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۴۴.

۳۲. نك. مناقب العارفین، ج ۲، صفحه ۷۵۴-۷۵۵.

۳۶۴ تاریخ خانقاه در ایران...

علاوه بر انتخابی که به وسیله مشایخ طریقت به عمل می آمد و اجازه نامه صادر می شد، از سوی خلفای عباسی و دیگر فرمانروایان مناطق مختلف قلمرو اسلامی نیز برای منصب شیخ الشیوخی و سرپرستی خانقاه و رباط، افرادی انتخاب شده و برای آنان ابلاغ رسمی صادر می شد. این دخالت بدان جهت بود که اولاً کانونهای آیین طریقت، یکی از مؤسسات رسمی و اجتماعی بود، و دیگر آنکه برخی از فرمانروایان خود، در ساختن کانونهای خانقاهی و تأمین هزینه جاری آنها دخالت می کردند و مبلغی از درآمد دستگاه دیوانی، صرف هزینه خانقاهها می گردید. در واقع فرمانروایان شیخ را به سمت سرپرستی رباط و خانقاه بنا کرده خویش می گماردند.^{۳۳} چنان که اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. از سوی خلیفه عباسی به منصب شیخ الشیوخی و سرپرستی رباط مرزبانیه بغداد^{۳۴} و فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. به منصب شیخ الشیوخی در کشور مصر^{۳۵} و برهان الدین احمد ۶۹۶ هـ. به سمت شیخی رباط جلال الدین سیور غتمش در کرمان^{۳۶} برگزیده می شوند.

در بین سلسله های تصوف، سلسله ای نیز وجود داشت که شیخ آن کسی را به جانشینی خود انتخاب نمی کرد و آن را در اختیار گروه و اعضای سلسله قرار می داد و این حق آنان بود که رهبر مورد نظر خود را انتخاب کنند. اسپنسر می نویسد:

«درویشان قلندری با صوابدید یکدیگر، شیخ خود را انتخاب می کردند.»^{۳۷}

۳۳. نك. حواشی شدالازار، صفحه ۴۹۸.

۳۴. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۴۴.

۳۵. نك. نفحات، صفحه ۶۰۴.

۳۶. نك. حواشی شدالازار، صفحه ۴۹۸.

اجازه نامه ارشاد

اجازه نامه عبارت بود از مکتوبی که پیری آن را نوشته و به کسی که داوطلب و لایق رهبری بود، می داد، تا به استناد آن، طالبان و مریدان را ارشاد و تربیت کند. وجود برگ اجازه نامه^{۳۸} سبب می شد که فرد ناشایسته ای نتواند مدّعی پیشوایی سالکان گردد و با نیرنگ بر مسند رهبری بنشیند.

در دوره های نخستین نشر تعالیم آیینِ تصوّف و پس از آن، در برخی از سلسله ها اجازه نامه کتبی معمول نبود، مشایخ به صورت شفاهی به مرید لایق اجازه می دادند که به ارشاد طالبان بپردازد، چنان که شیخ ابوالعبّاس قصاب درباره رهبری شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. گفته بود که:

«این بازارک ما با خرقان افتد که پس وی با خرقانی گشت»^{۳۹}

مؤلف مناقب اوحدالدین کرمانی هم می نویسد:

«در طریق مشایخ ما رضی الله عنه، اجازت نامه و مکتوب و دیگر سُنن که در طریق مشایخ سلف است، نیست چون شخص مستعد و لایق حضرت تعالی می شود، اذن و اجازت او از آن جا می رسد، والله اعلم»^{۴۰}

در بین دارندگان اجازه ارشاد، افرادی نیز بودند که به سبب مقام بلند عرفانی خود، از مشایخ متعدّدی کسب اجازه کرده و از سلسله های گوناگونی عنوان نمایندگی داشتند و خلیفه السلاسل شمرده می شدند. چنان که شیخ عبدالله یافعی ۷۶۸ هـ. برای ارشاد از شش نفر مشایخ زمان خود اجازه داشت.^{۴۱}

گاهی هم به علی اجازه ارشاد از دارنده آن بازپس گرفته شده و شخص

۳۸. هر کجا پیری بینی با سَنَد / شو فدای آن سَنَد نی آن نمَد. آیین رهروان، جزء مجموعه گنجینه توحید، به ترجمه و شرح آقای احمد خوشنویس، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۳۷، صفحه ۳۸.

۳۹. احوال خرقانی، صفحه ۱۲.

۴۰. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۶.

۴۱. نک. زندگی جناب شاه نعمت الله، صفحه ۱۵.

۳۶۶ تاریخ خانقاه در ایران...

نماینده مقام و عنوان نمایندگی خود را از دست می‌داد و بیعت با او بی ارزش شمرده می‌شد.

مولینا معین الدین تبریزی خلیفه شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.^{۴۲} و قاضی محی الدین کاشانی نماینده شیخ نظام الدین بدیوانی^{۴۳} از مشایخی هستند که اجازه ارشاد و عنوان نمایندگی از آنها بازپس گرفته شده است.

در برخی از کتابهای عرفانی، صورت اجازه نامه‌هایی وجود دارند که در آنها علل صدور و کاربرد آن مشخص گردیده است و برای آگاهی از متن آنها، می‌توان به اجازه نامه‌هایی که به نام شیخ رضی الدین علی لالا^{۴۴} و شیخ محمد لاهیجی^{۴۵} و شیخ عماد الدین فضل الله مشهدی^{۴۶} و نور علیشاه^{۴۷} و دیگران^{۴۸} صادر شده است مراجعه کرد.

در عین حالی که مجموع این اجازه نامه‌ها برای امر واحدی نگارش یافته و هدف از آن موضوع جانشینی و اجازه ارشاد و رهبری مریدان است؛ به سبب موقعیت خاص مسلک تصوف در بین جامعه، و تحول زندگی اجتماعی و وجود ارزشهای منطقه‌ای متن آنها با یکدیگر متفاوت است. سنجش نمونه‌هایی از اجازه نامه‌ها با یکدیگر، منحنی وضع مسلک طریقت را در طول تاریخ آن تا حدی مشخص می‌سازد.

متن یکی از اجازه نامه‌ها که در قرن هفتم هجری صادر شده چنین است:
«در این وقت درویش عزیز... فلان به دولت عتبه بوس آستان ملک و آستان

۴۲. نک: صفوة الصفا، صفحه ۴۶.

۴۳. نک. خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۲۵.

۴۴. نک. مجله یغما، شماره دهم، سال هجدهم، صفحه ۵۳۱.

۴۵. نک. شرح گلشن راز، از شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام دکتر کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷، صفحه ۷۰۱-۶۹۹.

۴۶. نک. مجالس المؤمنین، صفحه ۳۲۱-۳۲۰.

۴۷. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۵۳.

۴۸. همان، صفحه ۲۵۹ / ۲۶۵ / ۵۷۷ / ج ۲، صفحه ۲۶.

آن حضرت مفتخر و سرافراز گشت و شرایط ملازمت و دوام مجاورت به تقدیم رسانید و مدتی مدید و عهدی بعید به خدمت مجاور و مسافر روزگار گذرانید و مقبول خواطر گشت و بعد اتمام الخدمة المرضیة، چون داعیۀ مسافرت و عزم وطن مألوف نمود، التماس نشانه و عَلم آن حضرت کرد، بعد الاستخارة والاستجازه العلیة، این منشور در قلم آمد و اذن و اجازت یافت که در مشارق و مغارب عالم برآ و بحرأ بعدأ و قُربأ... خانقاه به اسم آن حضرت بسازد و عَلم عالم آرای مرشدی که از مواهب غیب و فضل و لطف کردگاری حواله شده برافرازد و زنبیل بگرداند و قندیل برافروزد و نذر بستاند و به مصرف استحقاق مصروف گرداند، مأمول و ملتس از عواطف بی دریغ ارباب دین و دولت و اصحاب ملك و ملت، سلاطین نامدار و خواقین کامکار، امراء دولت یار و وزراء رفیع مقدار، صدور و اعیان و اکابر و اشراف روزگار، لازالت الدنیا حالیه به وجود هم و جمهور مریدان و محبّان و معتقدان و خداوندان نعمت و ثروت زادالله تعالی فی المعالی درجاتهم، و داروغگان و حکام مالک و کلانتران و پیشوایان اطراف و اکناف عالم و سادات عظام و اکابر و ائمه انام و مشایخ و خانقاه داران و زاویه نشینان و جمهور انام، آنکه، در قطر از اقطار و مصر از امصار که مشارالیه نزول کند و عبور نماید، مقدم مبارکش به وجود فرخنده دانسته و عنایت و عاطفت و شفقت و مرحمت و انعام و احسان درباره او دریغ نفرمایند و از ندورات و فتوحات و تقبّلات که به این حضرت فرموده باشند، او را محظوظ و بهره مند گردانند، جماعت عَلمداران و مریدان این حضرت رعایت او را واجب دانند و احترام لازم شمرند، مشارالیه نیز می باید که اوقات خود مستغرق طاعات و عبادات ساخته، از طعن اجتناب نماید و به نوعی معاش کند که عندالله و عند عبادالله مستحسن باشد»^{۴۹}

نمونه دیگر، اجازه نامه ایست که ظهیرالدوله ۱۳۴۲ هـ. ق. مَلَقَب به صفا، درباره انتظام السلطنه ۱۳۵۰ هـ. ق. بینش علیشاه، صادر کرده و او را به

۳۶۸ تاریخ خانقاه در ایران...

جانشینی خود برگزیده و مأموریت داده است که از فقیران دستگیری کند. متن اجازه نامه او چنین است:

«نمره ۲۲ به تاریخ عشر آخر شهر ج ۱/ ۱۳۳۲ هـ. ق. جناب برادر باجان برابر، آقای میرزا سید محمد خان انتظام السلطنه که متّصف و متخلّق به صفات و اخلاق تصوّف و درویش هستند، از طرف فقیر مأمور و مجازند که گم‌گشتگان وادی حیرت را به صراط مستقیم طریقت هدایت و به اخلاق پسندیده و اصول سنّة تصوّف دلالت نموده، دستگیری و قبول پیمان فرمایند. التماس دعا دارد. صفا - مُهر صفاعلی»^{۵۰}

۵۰. سلسله‌های نعمت‌اللهی در ایران، نوشته دکتر مسعود همایونی، انتشارات مکتب عرفان ایران، چاپ ۲۵۳۵، صفحه ۲۱۶.

بخش ۶

امور فرهنگی در خانقاهها

در مورد تعلیم و تربیت اسلامی در مدارس، کتابهای متعددی نوشته شده و در بعضی از آنها کیفیت آموزش و برنامه‌های متعلق بدان تشریح و بررسی گردیده است^۱ ولی به مسئله آموزشهای خانقاهی - صرفنظر از یک سلسله مسائل کلی - کاملاً توجه نگردیده و از آن سخنی به میان نیامده است، در حالی که بخشی از آموزشهای اسلامی و اخلاقی مدیون تربیتهای خانقاهی بوده و در فرهنگ اسلامی اثری ژرف داشته است و پذیرفتنی است که خانقاه در طول حیات خود یکی از کانونهای تعلیم و تربیت اسلامی بوده است.

در قرنهای نخستین اسلامی که گروههای مختلفی برای دفاع و جهاد به رباطها و مرزهای اسلامی می‌رفتند، غالب افراد آن از مردمی تشکیل می‌شد که از رسته فقیران و مجرّدان و بیکاران بودند و چه بسا که با تعلیمات اسلامی نیز آشنایی نداشتند. ضرورتاً عده‌ای از مروجین تعلیم دینی، این فرصت را مغتنم شمرده، به رباطها می‌رفتند و مسائل دینی و انسانی و اخلاقی را به صورت وعظ و خطابه برای آنان بیان می‌کردند.^۲ از این نظر رباطها تا حدودی به کانونهای فرهنگی تبدیل شده و جهاد اصغر، با جهاد اکبر درهم می‌آمیخت. پس از آن هم که از تلاش و کوشش جهانگیری اسلامی تا حدی کاسته شده

۱. نك. كتابهای تذكرة السامع، منية المرید، تاریخ فرهنگ، و...

۲. عده‌ای از علما و زهاد برای امر رباط و جهاد در شهر مرزی صور، در منطقه شام ساکن بودند؛ معجم البلدان، ج ۳، صفحه ۴۳۳.

۳۷۰ تاریخ خانقاه در ایران...

و مسلمانان موقعیت خود را تثبیت کرده و به مرزهای مطمئنی رسیدند، برخی کانونهای رباطی ضمن حفظ مرکزیت اجتماعی خود، از معنی اولیه پاسگاه مرزی تغییر مفهوم داده به صورت مراکز فرهنگی درآمدند و مورد استفاده طالبان تعلیم و تعلم قرار گرفتند.

در حالات عبدالله مبارک ۱۸۱ هـ. آمده است که او در شهر مرو و در رباط بنا کرد، یکی برای اهل حدیث [مالکیان] و یکی برای اهل رای [حنیفان] و خود در آنجا به تدریس نشست.^۳

واژه رباط در معنی همین کانون علمی است که ابوسعید کندی هنگام جمع آوری و یادداشت حدیث در رباط صوفیان، دوات از آستینش می افتد و به تعریض و کنایه بدو گفته می شود که: عورت را بپوشان^۴ و جرجی زیدان نیز رباطها را مرکز تدریس می شمارد.^۵

پس از تشکیل خانقاهها هم موضوع فعالیت علمی همچنان دنبال می شود، زیرا این کانون شبانه روزی، ترکیبی است از مسجد و مدرسه و منزل، و ضرورتاً این هدفها در ابعاد سه گانه دنبال می شود. با آنکه هدف اصلی آموزشهای خانقاهی، انجام دادن برنامه های عملی و تصفیة نفسانی بود، با این حال آموزشهای علمی و اسلامی نیز کاملاً مورد توجه قرار داشت و بخشی از حیات خانقاهی را شامل می شد و یکی از علتهای وجود خانقاه هم آن بود که دانشجویان جهانگرد و برخی از دانشمندان مسافر، برای سکونت در شهرها جایی پیدا کرده و با آرامش خاطر و فارغ از اندیشه تهیه خوراک و پوشاک و مسکن به کسب علم بپردازند.^۶

۳. نک. کشف المحجوب، صفحه ۱۱۹.

۴. نک. تلبیس، صفحه ۳۲۹-۳۲۸؛ ارزش میراث صوفیه، صفحه ۱۶۱.

۵. نک. تاریخ تمدن اسلام از جرجی زیدان، ترجمه جواهر کلام، دوره کامل پنج جلدی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵، صفحه ۶۲۵.

۶. اردشیر بن منصور عبادی واعظ نامی، هنگام ورود به بغداد در سال ۴۸۶ به رباط شیخ الشیوخ وارد شده و در آن جا سکونت می کند؛ مرآة الزمان، ج ۸، صفحه ۵.

نظام خانقاهی ۳۷۱

موضوع علم و دامنه علوم در آن زمان نسبتاً وسیع بود، ولی دانش خاص مکتب اسلام قرآن بود و حدیث، که از زوایای مختلف، محور فعالیت‌های علمی قرار می‌گرفت و بنا به موقعیت‌های زمانی و مکانی، شامل مواد فرعی مختلف دیگر نیز می‌گردید. به منظور انجام دادن این هدف فرهنگی، مسلک تصوف هم، سهمی را به عهده گرفته و در پیشبرد آن می‌کوشد.

آنچه که غالباً در کانون‌های خانقاهی انجام داده می‌شد، عبارت بودند از: وعظ و مجلس‌گویی - تدریس علوم اسلامی - تالیف و تکتیر کتب - برنامه‌های شعر و موسیقی - ایجاد کتابخانه.

اینک برای آشنایی بیشتر با این گونه فعالیت‌های فرهنگی به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌گردد.

و عظم

یکی از برنامه‌ها و فعالیت‌های صوفیان موضوع مجلس‌گویی و سخنرانی بود، برخی از صوفیان سخنران و آشنا به فرهنگ اسلامی، در خانقاه‌ها و مراکز مناسب دیگر به کار وعظ و سخنرانی می‌پرداختند. هدف از این سلسله گفتارها بازداشتن مردم از انجام دادن بدیها و پرداختن به نیکیها و توجه دادن آنان به خدا و پیوند با او بود.

شخص‌گوینده درباره موضوعی، مطالبی را از قرآن و احادیث و کلام بزرگان و دریافتهای خود تلفیق کرده، برای حاضران بیان می‌کرد. بدیهی است، انجام دادن این کار مخصوص صوفیان نبود و هر کس دیگری از گویندگان دینی هم، بدان می‌پرداخت ولی سالکان راستین در این زمینه از دیگر گویندگان شایسته‌تر و آماده‌تر بودند و سخنانشان تأثیر بیشتری داشت، زیرا آنان به سبب انجام دادن يك سلسله ریاضتها و اعمال خاص و ترك هواهای نفسانی، مُجهز به تجربه‌ای عینی و شخصی بودند و سخنان از دل برآمده آنان در دل می‌نشست.

در مورد امام قشیری ۴۶۵ هـ. گفته شده بود که: اگر شیطان در مجلس او

۳۷۲ تاریخ خانقاه در ایران...

حاضر می‌شد، توبه می‌کرد.^۷ گاهی هم سخن سالکی در توحید آنچنان دقیق و باریک و دور از فهم عامّه بود که گوینده به وسیله صوفیان دیگر از مجلس‌گویی باز داشته می‌شد.^۸

کار مجلس‌گویی و موعظه در داخل و خارج از خانقاه انجام می‌گردید و گویندگان معروف صوفیان به کار وعظ و تذکیر می‌پرداختند. امام احمد غزالی ۵۲۵ هـ. واعظی نامی و مشهور بود، سخنان شیوا و گیرایش، عده زیادی را در مجلس او گرد می‌آورد و برخی از علاقه‌مندان بیانات او را می‌نوشتند.^۹ سعدی شیرازی ۶۹۲ هـ. نیز یکی از این دسته گویندگان صوفی مشرب است که ابتدا خود در جامه خرّقه مدّتی به سخن واعظان گوش داده^{۱۰} سپس خود به مجلس‌گویی می‌پردازد و در ضمن داستانهای کتاب گلستان به سخنرانیهای خود اشاره می‌کند.^{۱۱} مجالس پنجگانه او هم در کلیاتش آمده است. شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. نیز در هر هفته چند نوبت در مسجد عتیق و مسجد سُقُری شیراز مردم را موعظه می‌کرده است.^{۱۲}

ایراد این سلسله سخنرانیهای صوفیانه سبب می‌شد که برخی از شنوندگان به آیین تصوّف علاقه‌مند شده و به گروه صوفیان می‌پیوستند. ابوعلی فارمدی ۴۷۷ هـ. می‌گوید:

«به علّت جاذبه کلام ابی سعید ابی‌الخیر ۴۴۰ هـ. مدرسه را ترك کرده و به خانقاه آمدم.»^{۱۳}

۷. نك. مرآة الجنان، یافعی، ج ۳، صفحه ۹۲.

۸. نك. نفحات، صفحه ۲۹۷.

۹. نك. غزالی‌نامه، صفحه ۲۶۰.

۱۰. در خرّقه توبه آدمم روزی چند / چشمم به دهان واعظ و گوش به پند. کلیات سعدی، بخش رباعیات، صفحه ۸۷۹.

۱۱. در جامع بعلبك وقتی كلمه‌ای می‌گفتم به طریق وعظ. گلستان، باب دوم، صفحه ۱۱۴.

۱۲. نك. روزبهان‌نامه، صفحه ۲۲۶.

۱۳. نك. نفحات، صفحه ۳۶۹.

نظام خانقاهی ۳۷۳

مسئله وعظ و تذکیر خانقاهی، ابتدا در داخل رباطهای مرزی، برای رباط نشینان آغاز شده و پس از آن در داخل خانقاهها دنبال می شود و بخشی از برنامه های ارشادی مریدان از طریق سخنرانیها انجام می گردد. مقدسی ۳۸۷ هـ. جهانگرد متمایل به عرفان می نویسد:

«در محافل صوفیان دعوت می شدم و به سخنرانی می پرداختم.»^{۱۴}

ابوسعید ابی الخیر نیز بخشی از هدفهای تربیتی و نظرات عرفانی خود را در ضمن مجلس گوییهها انجام می دهد. و در میان همین سلسله گفتارهاست که گاهی سخن را به دریافتها و برداشتهای شخصی می کشاند، که به گفته منتقدی آن سخن در هفت سُبُع قرآن نیست.^{۱۵}

به هر حال موضوع ارشاد مریدان در مجتمع خانقاهی، در طول تاریخ همچنان پیگیری می شود و عده ای از گویندگان صوفی در رباطها و خانقاهها به وعظ و سخنرانی می پردازند.

ابوالنجیب سهروردی ۵۶۳ هـ. در رباط کنار شط^{۱۶} و کمال الدین سهروردی ۷۵۰ هـ. در رباط شیخ شهاب الدین سهروردی، مردم و مریدان را موعظه می کنند.^{۱۷} این کار در رباطهای شیراز نیز انجام می گردد. شیخ نجم الدین محمود ۶۹۷ هـ. در رباط خود^{۱۸} و شیخ زین الدین روزبهان در رباط شیخ ابوزرع^{۱۹} به وعظ می پردازند و مولینا فخر الدین حسین کاشفی ۹۱۰ هـ. هم غالب روزهای هفته را در مسجد و خانقاه به کار وعظ و نصیحت می پرداخته است.^{۲۰} و در بعضی موارد هم به تعبیر حافظ شیرازی، در ضمن

۱۴. نك. احسن التماسيم، صفحة ۴۴.

۱۵. نك. اسرار التوحيد، صفحة ۱۱۱. سُبُع: يك هفتم، هفت سُبُع: هفت بخش يا ۷/۷ قرآن، قاریان قرآن هر روز يك هفتم از قرآن را خوانده و در طول هفته آن را ختم کرده اند. سخن ابوسعید در ۸/۷ قرآن بود!

۱۶. نك. طرائق، ج ۲، صفحة ۳۱۳.

۱۷. تلخیص مجمع الاداب، چاپ پاکستان، صفحة ۱۲۰.

۱۸ و ۱۹. نك. شدالازار، صفحة ۲۶۲/۲۲۷.

۲۰. نك. طرائق، ج ۳، صفحة ۱۱۴.

مجلسِ وعظِ خانقاهی دامی وجود داشت که زیرکان از آن می‌گریختند.^{۲۱}

تدریس علوم اسلامی در خانقاهها

یکی از علل توجّه به علوم اسلامی آن بود که صوفیان نیز جزء مسلمانان بودند و ضرورتی وجود نداشت که خود را از حوزه اعتقادات اسلامی و رفتارهای دینی خارج سازند، از طرفی برای توجیه مسلک عرفانی خویش به شناخت مبانی اسلامی نیازمند بودند.^{۲۲} چنانکه کتابهای آنان مانند قوت القلوب مکی ۳۸۶ هـ. و التّعرف کلابادی ۳۸۰ هـ. و احیاء علوم الدین غزالی ۵۰۵ هـ. شامل آیات قرآن و اقوال و احادیث اسلامی است.

تحصیل علوم در کانونهای خانقاهی از آن نظر ضرورت داشت که مبانی مسلک تصوّف بر تفسیر قرآن و شناخت احادیث و کلمات مشایخ استوار بود و دریافت معانی عرفانی بدون علوم دینی حاصل نمی‌شد و هر عارفی نخست باید عالم باشد.

نسفی ۷۰۰ هـ. خاطرنشان می‌کند که:

«باید اوّل به مدرسه روند و از علم شریعت آن چه مألّف است بیاموزد و از مدرسه به خانقاه آیند و مُرید شیخی شوند، هر که این چنین کند شاید به مقصد و مقصود برسد و هر که نه چنین کند، هرگز به مقصد و مقصود نرسد»^{۲۳}

از این نظر اکثر مشایخ خانقاهی چنین برنامه‌ای را گذرانده، سپس به خانقاه رفته بودند. ولی اجرای آن برای تمام سالکان دشوار بود، لاجرم برنامه تدریس مدرسه‌ای به خانقاه منتقل شده بود^{۲۴} تا بنا به گفته سری سقطی ۲۷۵ و ۲۱. مرغ زیرک به در خانقاه اکنون نبرد / که نهادست به هر مجلس وعظی دامی. دیوان حافظ، صفحه ۳۲۸.

۲۲. ابو عبدالله بن خفیف، پس از توبه کردن به دست احمد بن یحیی به دستور او، به نوشتن حدیث می‌پردازد. طبقات الاولیاء، صفحه ۲۹۱.

۲۳. انسان کامل، صفحه ۵۴.

۲۴. در رباط فخرالدین عمرین اسحق ۶۴۸ هـ. در واسط، برای گروهی از مریدان برنامه قرائت قرآن و بیان حدیث قرار داده شده بود؛ حوادث الجامعه، صفحه ۲۵۴.

نظام خانقاهی ۳۷۵

ه. از سالکان مُحدثی صوفی پدید آید نه صوفی‌ای محدث.^{۲۵}

هجویری ۴۶۵ ه. می‌نویسد:

«به جماعتی از مریدان مبتدی مبحث زکوة شتر را تعلیم می‌دادم، یکی از آنان دلتنگ شد و برخاست و گفت: مرا اُشتر نیست تا علم بنت لبون [شتر نرینه دو ساله] به کار آید.»^{۲۶}

خواجه عبدالله انصاری هم جلسات درس خود را در خانقاه شیخ عمودایر کرده و از سال ۴۳۹ تا سال ۴۴۱ هجری بدان ادامه می‌دهد.^{۲۷} همچنین نجم‌الدین کبری ۶۱۸ ه. در بیان حالات خود می‌گوید:

«به تبریز آمدم امام ائمة‌الحديث ابومنصور محمد بن اسعد بن محمد حفدة‌العطارى الطوسى در خانقاه زاهده در محلّت سر میدان درس می‌فرمود، در آن محلّه فرود آمدم و کتاب شرح السنّه و مصابيح را در آن خانقاه به خطّ خود نوشتم و بر امام منصور خواندم.»^{۲۸}

این سلسله فعالیت‌های علمی به صورت گسترده و محدود در خانقاه‌های مختلف قلمرو اسلامی همچنان پیگیری می‌شد. در حوزه بغداد، این فعالیت‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار بود و کانون‌های رباطی در پرتو حمایت خلفای عباسی، با مختصر تفاوتی به صورت مدارس دینی اداره می‌شد، چنان‌که رباط عزالدین ابی‌الحسن ۵۰۰ ه. به سبب فعالیت فراوان درسی، به نام مدرسه سعادت هم خوانده می‌شد.^{۲۹}

۱ در منطقه فارس هم به سبب نزدیکی و تأثیرپذیری از حوزه علمی بغداد، در

۲۵. نك. رسائل جنید، به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، چاپ لندن، ۱۹۶۲، بخش انگلیسی، صفحه ۳.

۲۶. نك. كشف‌المحجوب، صفحه ۴۰۶.

۲۷. نك. زندگی خواجه عبدالله انصاری، نوشته سرژ برکوی، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، چاپ کابل، ۱۳۴۱، صفحه ۶۰.

۲۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۰۵.

۲۹. تلخیص مجمل‌الاداب، الجزء الرابع القسم الثالث، صفحه ۸۹.

رباطها به امر تدریس توجّه شده و بنا به نوشته جنید شیرازی در برخی از رباطهای شیراز تدریس می شده است. چنان که شیخ رکن الدین معروف به زاهد^{۳۰} و مولینا سعد الدین کازرونی^{۳۱} و شیخ ناصر الدین ابواسحق ۷۵۶ هـ.^{۳۲} در رباطها و صومعه های خویش تدریس می کرده اند و شیخ عبدالسلام کازرونی ۶۲۶ هـ. در رباط امینی^{۳۳} و مولینا فخر الدین احمد الشاشی ۶۴۱ هـ.^{۳۴} و مولینا سعید الدین بلیانی ۷۵۸ هـ.^{۳۵} و دیگران^{۳۶} در رباط شیخ کبیر تدریس می کرده اند.^{۳۷}

پس از حمله مغول و درهم ریختن سازمانهای حکومتی و تعطیل شدن برخی از مدارس، بنا به سابقه دیرین و اقتضای موقع، تدریس مقداری از علوم رسمی به کانونهای خانقاهی منتقل می شود. در عهد تیموریان هم مدرسه و خانقاه در مجاورت یکدیگر ساخته شده و دانشمندان شایسته ای که می توانستند در مدرسه فقیه و در خانقاه صوفی باشند^{۳۸} در هر دو کانون تدریس می کردند. خواندمیر می نویسد:

«مولانا خلیل فرزند مولانا فاضل سمرقندی مدّتی در مدرسه شریفه گوهرشاد آغا و خانقاه اخلاصیه به درس و افاده اشتغال داشت، اما چون به شرب مُدام مشغولی می نمود، امیر علیشیر از وی مُتَنَفّر شده به عزلش حکم فرمود.»^{۳۹}

همچنین مولینا برهان الدین عطاء الله رازی ۹۰۳ هـ^{۴۰} و امیر صدر الدین ابراهیم مشهدی ۹۱۹ هـ.^{۴۱} و هشت تن از مشاهیر دیگر^{۴۲} از مدرسان مدرسه ۳۰ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ و ۳۴. تذالازار، صفحه ۴۱۵/۴۰۸/۱۸۷/۶۳/۸۸.

۳۵. نک. هزار مزار، صفحه ۳۹.

۳۶ و ۳۷. پیشین، صفحه ۱۴۰/۶۳.

۳۸. «الشیخ شهاب الدین احمد بن محمد الکردی الحلبي متوفی ۸۸۱ هـ شیخ البسطامیه، کان صوفیاً مبارکاً... و هو من جملة الفقهاء بالمدرسة والصوفية بالخانقاه الصلاحية»؛ طرائق، ج ۳، صفحه ۸۱.

۳۹. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۴۴-۳۴۳.

۴۰ و ۴۱. همان، صفحه ۳۵۲/۳۴۱.

۴۲. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۸۳.

سلطانی و خانقاه اخلاصیه بوده اند.

آموزش کتابهای عرفانی

یکی از برنامه های آموزشی خانقاه تعلیم کتابهای عرفانی و شناخت اقوال و آراء مشایخ بود.^{۴۳} پیران خانقاهی مطالب برخی از کتابهای عرفانی را برای مریدان بیان کرده و معنی نکات آن را توضیح می دادند، چون غالب مطالب این کتابها پیچیده و رمزواره بود و با مطالعه خودسرانه نمی شد کاملاً از منظور نویسندۀ آن آگاه گردید.

خواجه عبدالله انصاری در سالهای بین ۴۶۳ تا ۴۷۳ هجری، کتاب طبقات الصوفیه سلمی ۴۱۲ هـ. را در خانقاه به زبان فارسی برای شنوندگان بیان کرده و مطالبی را مطابق ذوق خود بدان می افزاید و یکی از شاگردان او در سال ۴۸۱ هـ. آن بیانات را به صورت کتاب طبقات الصوفیه انصاری جمع آوری و تدوین می کند.^{۴۴}

همچنین در ابلاغ رسمی شیخ مجدالدین بغدادی قید شده بود که یکی از وظایف او در هنگام سرپرستی خانقاه بغداد این است که کتاب عوارف المعارف شیخ شهاب الدین عمر سهروردی ۶۳۲ هـ. را تدریس کند.^{۴۵}

تألیف و تکثیر کتب

یکی دیگر از کارهای علمی که در خانقاه انجام می شد، تألیف و بازنویسی کتابها بود، برخی از سالکان دانشمند، برای پیشبرد هدفهای مسلک طریقت به

۴۳. جلال الدین بغدادی در رباط اخلاطیه بغداد، کتاب الفنیة لطالیی طریق الحق، تألیف عبدالقادر گیلانی را به سال ۶۸۴ در نزد فخرالدین باجسری می آموزد، تلخیص مجمع الاداب، جزء چهارم، صفحه ۲۲۵.

۴۴. زندگی خواجه عبدالله، صفحه ۱۰۶.

۴۵. نک. مکاتبات رشیدی، مکتوب شماره چهارده، صفحه ۳۶.

تألیف و تصنیف کتابهای نظم و نثر می پرداختند و در آنها نظرات خود را بیان می کردند. گوشه آرام خانقاهها و زاویه ها برای مطالعه و کتابت جای مناسبی بود، امام محمد غزالی پس از ترك نظامیه بغداد، سالها در زوایای مختلف سکونت کرده^{۴۶} و در همین زمان کتاب احیاء علوم الدین خود را تألیف می کند.^{۴۷} همچنین نجم الدین کبری کتاب شرح السنه و مصابیح را در خانقاه زاهده تبریز می نویسد^{۴۸} و شیخ فخر الدین عراقی ۶۸۸ هـ. هم تألیف کتاب لمعات خود را در خانقاه اوحد الدین کرمانی به پایان می برد.^{۴۹}

برخی از مدیران خانقاهی هم ضمن مرید پروری، در هنگام فراغت و فرصت مناسب، نتیجه افکار و تجربیات و مباحثات خود را که می توانست مورد استفاده دیگران قرار گیرد می نوشتند.^{۵۰} و مریدانی هم آن نوشته ها را جمع آوری و استنساخ می کردند.^{۵۱}

عده ای از مریدان هم به نوشتن و جمع آوری اشعار رهبر و پیشوای خویش می پرداختند. دولتشاه سمرقندی درباره جلال الدین مولوی می نویسد که مولوی اشعار را می سرود و مریدان آن را می نوشتند.^{۵۲} بعضی از مریدان هم گفتار^{۵۳} و

۴۶. نك. رحله، ابن جبیر، صفحه ۳۱۶.

۴۷. معروف آنست كه غزالی كتاب احیاء العلوم را در بیت المقدس نوشت: غزالی نامه، صفحه ۱۴۵.

۴۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۰۵.

۴۹. نك. سَلَم السَّموات، صفحه ۲۰.

۵۰. علاء الدوله سمنانی می گوید: هزار طبق كاغذ در راه و رسم تصوف سیاه كردم. تذكرة الشعراء، صفحه ۲۵۱-۲۵۲؛ هم او تألیف كتاب العروه لاهل الخلوۃ والجلوة خود را به سال ۷۲۲ در خانقاه سكاكیه سمنان پایان می برد: شرح احوال و افكار شیخ علاء الدوله سمنانی، نگارش سید مظفر صدر، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۴، قسمت زیر نویس، صفحه ۱۰۵.

۵۱. خواجهی کرمانی اشعار علاء الدوله سمنانی را در صوفی آباد سمنان جمع آوری می کند: تذكرة الشعراء، صفحه ۲۵۰.

۵۲. همان، صفحه ۱۹۷.

۵۳. میر حسن سنجرى كتاب فوائد الفوائد را كه از ملفوظات شیخ نظام الدین بدیوانی ۷۲۵ هـ. است جمع آوری و تألیف می کند: خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۳۶.

نظام خانقاهی ۳۷۹

کردار و رویدادها و رهنمودهای پیر و رهبر خویش را بادداشت می کردند و از آنها کتابهای مجالس^{۵۴} و مناقب^{۵۵} و مقامات^{۵۶} می ساختند.

تفسیر قرآن

یکی دیگر از کارهای علمی صوفیان تفسیر قرآن مجید است، مریدان مبتدی و معمولی به حفظ کردن و آموختن و قرائت آن می پرداختند و صوفیان دانشمند آن را تفسیر می کردند. و در فهم نکات آن دقت خاصی به کار می بستند و به منظور تطبیق مقاصد خویش با مدلول قرآن بدان استناد می جستند. چون کار صوفیان بیشتر توجه به اخلاق و طبیعت آدمی بود، از این نظر بیشتر به آیاتی توجه داشتند که از باطن آدمی و احوال او گفتگو می کرد.

بنا به نوشته مؤلف کتاب سیره قشیری، نخستین تفسیر صوفیانه قرآن، گزیده ایست از بعضی آیات قرآن که سهل بن عبدالله تستری ۲۸۳ هـ. آنها را با تأویلات عرفانی تفسیر کرده است و کوشش او این بود که در راه تصوّف عملی برای سالکان سنّد قرآنی فراهم کند.^{۵۷} پس از او هم رؤیم ۳۰۳ تفسیری بر قرآن کریم می نویسد.^{۵۸} همچنین امام قشیری ۴۶۵ هـ. با تفسیر قرآن به نام لطائف الاشارات، مسلك طریقت را تقویت و تأیید می کند.^{۵۹} تفسیرهای کشف الاسرار میبدی ۵۲۰ هـ. و عرائس البیان از ابو محمد روزبهان شیرازی ۶۰۶ هـ. نیز نمونه های دیگری از تفسیر صوفیانه قرآن مجید می باشند.

ابن عربی ۶۳۸ هـ. در مورد تفسیر قرآن می نویسد:

«وقتی قرآن از سوی خدا نازل شده عارفان از فقیهان و عالمان علوم رسمی سزاوارترند که آن را دریابند و شرح و تفسیر کنند، توضیح و اشارات قرآن به

۵۴. امیر اقبال سیستانی، مجالس علاء الدوله سمنانی را در کتاب چهل مجلس فراهم می کند؛ شرح احوال و افکار علاء الدوله، صفحه ۱۳۲.

۵۵ و ۵۶. کتاب مناقب اوحالدین کرمانی و کتاب مقامات زنده بیل ۵۳۶ هـ. تألیف غزنوی.

۵۷ و ۵۸. نک. امام القشیری و سیرته، صفحه ۵۷.

۵۹. نک. مقدمه ترجمه رساله قشیری، از استاد فروزانفر، صفحه ۶۶.

۳۸۰ تاریخ خانقاه در ایران...

وسیله صوفیان در واقع تنزیل دیگری است که از سوی خداوند به دل‌های اولیا می‌رسد، آن‌چنان که اصل قرآن نیز این چنین نازل شده است.^{۶۰} موضوع توجه به قرآن و بحث در آیات آن نیز یکی از کارهایی بود که صوفیان برای شناخت و تفسیر انسان و حالات او بدان می‌پرداختند و می‌خواستند از روی تفسیر آیات قرآن نوعی شناخت نفسانی برای انسان ترتیب دهند.^{۶۱}

برنامه‌های شعر و موسیقی

یکی دیگر از کارهای فرهنگی خانقاه‌ها مسئله سماع بود، تشکیل مجلس رقص و پایکوبی و دست‌افشانی و شعرخوانی، تحت عنوان سماع، به صورت يك کار گروهی در خانقاه‌ها معمول بود و این مسئله آن‌چنان مورد توجه قرار داشت که عده‌ای می‌گفتند مسلك تصوف چیزی جز رقص نیست^{۶۲} و کار خانقاهیان خوردن است و رقصیدن.^{۶۳}

مسئله سماع از همان آغاز شروع آن، در بین مشایخ صوفیه و فقیهان و صوفی‌ستیزان و مردم متشرع و جامعه مسلمان مورد اختلاف و گفتگو بود و به نام حرمت شرعی از انتشار آن در بین عامه مردم جلوگیری می‌شد.

موضوع موسیقی و رقص در مسلك تصوف، فقط از نقطه نظر معنوی و عرفانی^{۶۴} مورد توجه بود نه از جهت علمی و فنی؛ بدین سبب درباره چگونگی

۶۰. فتوحات المکیه، ج ۱، صفحه ۲۷۹ به نقل از شفاء السائل، قسمت مقدمه، صفحه فد: فاذا کان الاصل...

۶۱. جمله قرآن شرح خبث نفس‌هاست / بنگر اندر مصحف آن چشم‌ت کجاست. مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۱۲۸۱.

۶۲. نك. كشف المحجوب، صفحه ۵۴۲.

۶۳. در رباط اربیل دویست صوفی ساکن بودند و کار آنان خوردن بود و رقصیدن: آثار الیلا، قزوینی، صفحه ۲۹۰.

۶۴. در هوای عشق حق رقصان شوند / همچو قرص بدر بی نقصان شوند. مثنوی، دفتر اول بیت ۱۳۴۷، صفحه ۶۶؛ ولی ل السماع الفساق کسماع السلطان العشاق: شذرات، ج ۵، صفحه ۱۵۲.

نظام خانقاهی ۳۸۱

آموزش موسیقی و شرح حال موسیقی دانان کتابی نوشته نمی شد، بلکه، فقط در ضمن شرح حال سالکی اشاره می شد که او از علم موسیقی بهره مند است.^{۶۵} چنان که درباره سراج الدین احمد ارزنگانی صوفی ۶۵۸ هـ. آمده است که او در موسیقی و آواز استاد بود.^{۶۶}

همچنین «مولانا بنایی... از علم تصوف بهره مند و در موسیقی وقوفی تمام داشت».^{۶۷}

همین توجه مختصر با آن همه جلوگیری ها، سبب شد که موسیقی تا حدی حیات خود را در حمایت خانقاه حفظ کرده و از مرگ قطعی برهد.

شعر

موضوع شعر نیز یکی از کارهای علمی و هنری صوفیان است، و تا حدی که به خانقاه مربوط می شود، شعرسرایی و شعرخوانی از ضروریات مسلک طریقت به شمار می رود، بزم صوفیانه و نوای ساز ایجاب می کرد که غزل و ترانه ای آن را همراهی کند و سالکان را به شور آورد، بدین منظور، سرودگر ابیاتی را از اشعار عرفانی انتخاب کرده و می خواند^{۶۸} و شنوندگان را تحت تأثیر معانی ابیات و آواز خویش قرار می داد.

نیاز صوفیان به شعر عرفانی و وجود شاعران عارف در گروه صوفیان و پذیرش آن از سوی توده مردم، سبب می شد که شعر عرفانی گسترش یابد و به حدّ اعلای کمال خود برسد و از ارزش والایی برخوردار گردد. چنان که بخش مهمی از ادبیات رسمی زبان فارسی شامل اشعار صوفیانه و عرفانی است و

۶۵. مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ صوتی بس خوش داشت... و تار را به نهایت امتیاز می زد؛ مقدمه سلجوقیان و غز در کرمان؛ نوشته استاد باستانی یاریزی، صفحه سی و پنج و سی و شش.

۶۶. نک. ذیل مرآت الزمان، ج ۱، صفحه ۴۱۱.

۶۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۱۹.

۶۸. در اتنای سماع خواننده ای از غزلهای... سعدی بر خواند... و به غزلی دیگر رفت؛ کلیات سعدی، صفحه ۷-۸.

تردیدى نیست که مسلک طریقت و خانقاه در به وجود آوردن و حفظ و نگاهداری این گنجینه اشعار سهم بسزایی دارد.

ایجاد کتابخانه و مطالعه در خانقاه

یکی از ضروریات مجتمع خانقاهی وجود کتاب و کتابخانه بود، این کتابها توسط سازنده خانقاه یا مردم دیگر، در آنجا گرد آمده و مورد استفاده قرار می گرفت. تقریباً در غالب خانقاهها بنا به اقتضای موقع و محل، کتابخانه ای بزرگ و کوچک وجود داشت.

بنا به سروده سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ. خواجه امام محمد بن منصور در سرخس، مجتمعی به صورت مدرسه و داروخانه و خانقاه بنا کرده و کتابخانه ای در آن ایجاد می کند.^{۶۹} همچنین سیدالوزراء ابوالقاسم علی بن الحسن، در خانقاه بنیادی خود در کاشان مخازن کتبی قرار می دهد.^{۷۰} این کتابخانه ها علاوه بر استفاده صوفیان، مورد استفاده دانشمندان دیگر نیز قرار می گرفت. یاقوت حموی ۶۲۶ هـ. درباره یکی از این کتابخانه ها می نویسد:

«در خانقاه مرو دوست جلد کتاب وجود داشت و قیمت آنها بالغ بر دوست دینار می گردید، من آنها را مطالعه کردم و از آنها بهره بردم.»^{۷۱} مسئله وجود کتابخانه در رباطهای بغداد از اهمیت بیشتری برخوردار بود، زیرا غالب آن رباطها، در پرتو حمایت خلفای عباسی به صورت مدارس دینی اداره می شد و در هنگام تأسیس رباط، تعدادی کتاب هم برای مطالعه و مراجعه و استناد و استنساخ در آنجا فراهم می آمد. در حالات ابن نجار مورخ بغدادی

۶۹. لب روح الله است یادم صور / خانقاه محمد منصور / که زدرس و کتاب و دارو هست / از سه سو دین و جان و تن را سور. دیوان سنایی، صفحه ۱۰۷۴.
۷۰. ترجمه تاریخ بیهقی، صفحه ۱۸.
۷۱. معجم البلدان، ج ۵، صفحه ۱۱۴، ذیل واژه مرو.

نظام خانقاهی ۳۸۳

آمده است که او در رباط زوزنی متصدی کتابخانه بود.^{۷۲} همچنین در رباط سیده زمرد خاتون مادر خلیفه الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. کتابخانه‌ای وجود داشته که شمس الدین ذهبی شماره کتابهای آن را چهار صد و هفتاد جلد و سبط ابن جوزی بالغ بر دویست جلد دانسته‌اند.^{۷۳}

کتابهای جمع‌آوری شده در خانقاهها منحصرأ کتابهای عرفانی و دینی نبود بلکه از هر نوع کتاب دیگری هم که به دست می‌آمد در کتابخانه نگاهداری می‌شد. نعیمی می‌نویسد:

«علاء الدین الکندی ۷۱۶ هـ. در حدود پنجاه جلد کتاب در علوم مختلف جمع‌آوری کرده و آنها را بر خانقاه سمیناسطیه دمشق وقف کرد.»^{۷۴}

۷۲. تلخیص مجمع‌الاداب، جزء رابع، صفحه ۲۵۳.

۷۳. نك. مجلة سومر، صفحه ۲۲۵.

۷۴. نك. الدارس، ج ۱، صفحه ۱۱۵.

فصل ششم

مسائل مربوط به مریدان و امور و اعمال داخلی خانقاه

بخش ۱

صفات عمومی مریدان و وظایف آنان

مُرید در لغت عرب، اسم فاعل است، به معنی اراده کننده و خواهنده و کسی که دارای اراده است. اما در اصطلاح صوفیان، مُرید طریقت آن است که از خود اراده ای ندارد و آن سالک که واقعاً از اراده و اختیار ظاهری خود جُدا نشود مرید واقعی نیست.

سلمی ۴۱۲ هـ. از ابوعلی رودباری ۳۲۲ هـ. نقل می کند که گفته است: «مرید آن است که از خود اراده ای ندارد، مگر آن چه را که خداوند درباره او اراده کند.»^۱

رهروان مسلک طریقت در هنگام سیر سفر معنوی خویش به اقتضای وضع و حالی که داشتند، علاوه بر عنوان مُرید، به نامهای دیگری مانند: طالب، سالک، صاحب سیر، ذاکر، صوفی و جز آن نیز خوانده می شدند.^۲ در مورد این که سالکان مسیر طریقت چه خصوصیتی باید داشته باشند، در برخی از کتابهای عرفانی، صفات و آدابی معین شده بود تا رهروان، برای موفقیت خویش، خود را بدان صفتها آراسته و سپس به سیر و سلوک بپردازند.

۱. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۳۵۶، جنید بغدادی ۲۹۸ می گوید: وجود الحق مع فقدانک - هنگامی که تو نباشی خدا هست. کتاب ماهیت و مظاهر تصوّف، نگارش سید محمد کاظم امام، کتابفروشی ابن سینا، سال ۱۳۴۵، صفحه ۸۱.

۲. نک. ریاض العارفين، صفحه ۳۵.

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. در بیان شرایط و صفات و آداب مریدان مطالبی را بیان کرده که خلاصه‌ای از آن چنین است:

«چون مرید به خدمت شیخ پیوست و عوایق و علایق برانداخت، باید که به بیست صفت موصوف باشد: ۱. توبه کند از جملگی مخالفان شریعت؛ ۲. زهد؛ از دنیا به کلی اعراض کند؛ ۳. تجرید؛ از جمله تعلقات سببی و نسبی مجرد شود؛ ۴. اعتقاد؛ بر اعتقاد اهل سنت و جماعت باشد؛ ۵. متقی و پرهیزگار باشد؛ ۶. صابر باشد؛ ۷. با هواهای نفس مجاهده کند؛ ۸. دلیر باشد در مبارزه با نفس؛ ۹. بذل؛ در او بذل و ایثار باشد؛ ۱۰. جوانمرد باشد؛ ۱۱. بنای کار و معامله خویش بر صدق نه؛ ۱۲. عالم باشد در امور دینی تا وقتی که به کمال مقصود رسید، اگر مقتدایی خواهد کرد، مرتبه پیشوایی یافته بود؛ ۱۳. نیاز؛ در هیچ مقام نیاز به حق را از دست ندهد؛ ۱۴. عیار باشد، در این راه از هیچ عاقبتی اندیشه نکند؛ ۱۵. ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت، به رد و قبول خلق اهمیت ندهد؛ ۱۶. عاقل باشد؛ ۱۷. مؤدب و مهذب باشد؛ ۱۸. گشاده طبع و خوشخوی باشد، در سماع خود را مضبوط دارد؛ ۱۹. به ظاهر و باطن تسلیم تصرفات ولایت شیخ بود و بر او اعتراض نکند؛ ۲۰. تفویض؛ خود را فدای راه خدا کند و بر جاده بندگی ثابت قدم باشد و از ملازمت شیخ به هیچ وجه روی نگرداند.

چون مرید صادق بدین شرایط قیام نماید، مقصود و مراد حقیقی هرچه زودتر از حجب حرمان بیرون آید و قاصد به مقصود رسد.»^۳

در کتابهای دیگر هم از جمله: اسرار التوحید^۴ و حدیقه الحقیقه شیخ جام^۵ و مصباح الهدایه کاشانی^۶ و اوراد الاحباب باخرزی^۷ و جز آنها به چنین صفات و

۳. مرصاد العباد، صفحه ۲۶۶-۲۵۷، باتلخیص.

۴. نک. اسرار التوحید، صفحه ۳۲۹-۳۳۰.

۵. نک. حدیقه، صفحه ۱۸۸-۱۸۷.

۶. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۲۲۶-۲۱۸.

۷. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۹۳-۷۷.

صفت‌های دیگری نیز اشاره شده است.
در مورد شرایط سنی مریدان هم گفته شده است که:
«بالغ شریعت پانزده ساله بود و بالغ طریقت بیست ساله بود»^۸

تجرّد

صوفیان کلمه تجرّد را در دو معنی به کار می‌بردند، یکی به معنی عدم دلبستگی به امور جهان،^۹ و دیگر به معنی ترك زناشویی و تك‌زیستی و گریز از مسئولیت‌های همسر داری، زیرا برای رسیدن به حق هر نوع تعلّقی به منزله حجاب بود.

البته اکثریت قریب به اتفاق صوفیان بنا به انگیزه طبیعی و روال اجتماعی و پیروی از سنت پیامبر اسلام، ازدواج می‌کردند و تأهل را مانع سیر و سلوک عرفانی نمی‌دیدند ولی برخی از سالکان برای مدّتی، به عللی از ازدواج خودداری کرده و تجرّد را از لوازم توفیق در رسیدن به مقصود می‌دانستند.
یکی از علل تجرّد مسئله جهانگردی بود، درویشان جهانگرد غالباً مجرد بودند.

از ابراهیم ادهم نقل شده بود که:

«آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آورد غرق شد»^{۱۰}
همچنین هجویری ۴۶۵ هـ. که خود یکی از سالکان سیّاح است می‌گوید:
«در جمله قاعده این طریق بر تجرید نهاده اند، چون تزویج آمد کارشان دیگر شد»^{۱۱}

۸. آداب درویشی، شامل چند رساله، دست نبشته، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۴۸۷، صفحه ۸۰.

۹. «مجرد حقیقی آن کس بود که بر تجرید از دنیا طالب عوضی نباشد، بلکه باعث بر آن تقرّب به حضرت الهی بود فحسب»؛ مصباح الهدایه، صفحه ۱۴۳.

۱۰. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۹۴.

۱۱. کشف المحجوب، صفحه ۴۷۶.

۳۹۰ تاریخ خانقاه در ایران...

به نظر برخی از صوفیان، ازدواج کردن مانع سیر و سلوک صوفیانه و رسیدن به تکامل بود. از جنید، بغدادی نقل شده بود که گفته است: «آن دوست تر می‌دارم که مرید مُبتدی دل نگاهدارد از سه چیز: کسب و نکاح و نشستن حدیث و گفت دوست ندارم که صوفی خواند و نویسد که اندیشه پراکنده شود.»^{۱۲}

چنین تعبیر و توجیهی از آنجا ناشی می‌شد که ازدواج سبب دلبستگی به زن و فرزند و علاقه‌مندی به دنیا می‌گردید و این تعلق خاطر، مانع از آن بود که سالک با خاطری جمع و دلی آرام به ریاضت و تأدیب نفس و سلوک صوفیانه بپردازد. در واقع برای هدفی که صوفی آن را دنبال می‌کرد، سبکباری و آزادی ضرورت داشت و تحمل رنج تجرد از قبول مسئولیت خانوادگی آسانتر بود. غزالی خاطر نشان می‌سازد که:

«اگر نکاح کسی را از خدای تعالی بازدارد، ناکردن اولیتر.»^{۱۳}

یکی از علتهای مجرد ماندن عده‌ای از صوفیان هم، زیستن آنان در حالت گروهی بود، چون بسر بردن در رباطها و خانقاهها و پرداختن به عبادت و ریاضت مانع می‌شد که نو مریدان به زندگی خانوادگی بپردازند.

با آنکه برخی از سالکان مُجرد در برابر پرسشگران علت جوی، هر يك بهانه‌ای ساخته و بدان استناد جسته بودند^{۱۴} ولی مشکل ازدواج به صورت گره‌ای ناگشوده همچنان در دست عده‌ای باقی مانده بود چنان که از ابو عبید بُسری ۲۴۵ هـ. نقل شده بود که گفته است:

«از خدا سه حاجت خواستم دو تای آن را برآورد و سومی همچنان به جای ماند. نخست آنکه بر گرسنگی طاقت آرم، دوم بر بیخوابی و سوم آنکه غریزه

۱۲ و ۱۳. کیمیای سعادت، صفحه ۷۴۱.

۱۴. ابوسلیمان دارانی می‌گفت: جستجوی خوراک برای اعضای خانواده، بقین سالک را ضعیف می‌سازد؛ طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۸۰؛ بشر حافی هم به مدلول آیه ۲۲۹ از سوره بقره، خود را از ادای حق زنان ناتوان می‌دید و از آن می‌ترسید: کیمیای سعادت، صفحه ۲۴۳.

جنسی از من بشود و نشد و خدا آن را نپذیرفت.^{۱۵}
 به هرحال گاهی این گونه تجربه‌ها هم - اگرچه به ندرت - به سبب طول
 مدت، موجب انحرافات می‌شد که: عبارت «درویشی - را با حَدَثی بر خبثی
 گرفتند... بیم سنگساری بود.»^{۱۶} نمونه و اشاره‌ای از آن است.

مریدان و ضرورت پیرگزینی

در مورد اینکه آیا سالک بدون راهنما و پیر می‌تواند در مسیر تصوف سیر و
 سلوك کند یا نمی‌تواند، از گذشته بسیار دور نظریه‌های مختلفی بیان شده و هر
 کس که خود را برای پاسخ دادن بدین پرسش صالح می‌دانسته، با نوعی
 استدلال درباره آن اظهار نظر کرده است. غیر از گروه اویسیان و همفکران
 آنان، تمام مشایخ صوفیه معتقدند که طی مراحل سلوك، بدون ارشاد و راهنمایی
 پیر ممکن نیست و حرکت خودسرانه موجب گمراهی و هلاکت است.
 از بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. نقل شده بود که:

«هر که او را استاد نبوده باشد، امام او دیو بود.»^{۱۷} و عین القضاة همدانی
 ۵۲۵ هـ. هم گفته بود: «لَا دِينَ كُنْ لَا شَيْخَ لَهُ، سخن مشایخ است.»^{۱۸}

پیرگزینی در مسلک طریقت، علاوه بر مسئله رهبری، از آن جهت ضرورت
 داشت که برای دلبستگی مرید به آداب و مراسم تصوف، پای بندی لازم بود و
 داشتن مُرشد این پای بندی و دلبستن را به وجود آورده و در امر سیر و سلوك به
 مرید استقامت و پایداری می‌داد. از طرفی سالک مبتدی، از راه و رسم منزلها و
 تنگناهای مسیر طریقت بی‌خبر بود و حق را از باطل نمی‌شناخت و هر لحظه
 امکان داشت که دچار گمراهی گردد و از رسیدن به هدف بازماند.

۱۵. طبقات الأولیاء، صفحه ۳۶۳.

۱۶. جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی، باب هفتم گلستان، صفحه ۱۹۰.

۱۷. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۷۲۹.

۱۸. مصنفات، عین القضاة همدانی، به اهتمام عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱،
 صفحه ۱۰۱.

۳۹۲ تاریخ خانقاه در ایران...

شیخ عطار ۶۲۷ هـ. توصیه می کند که:

«پیر باید، راه را تنها مرو از سر عمیا درین دریا مرو.»^{۱۹}
و حافظ هم در این باره خاطرنشان می سازد که:

«قطع این مرحله بی مهری خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی.»^{۲۰}
هم او در مورد تجربه شخصی خویش می گوید:

«به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم

که من به خویش نمودم صداها تمام و نشد.»^{۲۱}

برخی از مشایخ هم در مورد پیرگزینی گفته بودند که داشتن پیر در آغاز سیر و سلوك لازم است ولی پس از وصول و رسیدن به کمال این نیاز منتفی می گردد، چون نفی ماسوی الله از لوازم سیر الی الله است.^{۲۲}

درباره ضرورت پیرگزینی، تقریباً در تمام کتابهای مربوط به آیین تصوف مطلبی ذکر شده است و ابن خلدون ۸۰۸ هـ. به سبب اهمیت موضوع رهبری، در پیرامون این مسئله از جهات مختلف بررسی کرده و نتیجه تحقیقات خود را در کتابی به نام شفاء السائل گرد آورده است.

۱۹.. منطلق الطیر، صفحه ۹۴.

۲۰ و ۲۱. دیوان حافظ، صفحه ۳۴۷ و ۱۱۴؛ شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد / که چند سال به جان خدمت شعیب کند.

۲۲. نك. رشحاح، صفحه ۸۲.

بخش ۲

توبه و بیعت و سر تراشی

توبه در لغت به معنی بازگشت و رجوع است و بنا به دستور شرع، توبه عبارت است از: بازگشتن از گناهان و ترك معاصی و روی آوردن به خداوند متعال.

درباره توبه آیات فراوانی در قرآن وجود دارد؛^۱ در آیه ای آمده است: «از خدا آمرزش بخواهید و توبه کنید تا شما را برخوردار سازد.»^۲ جرجانی می نویسد:

«توبه در اصطلاح صوفیان عبارت است از رجوع به خدای تعالی، برای گشوده شدن گره امتناع قلب و قیام و اقدام به ادای حقوق پروردگار متعال.»^۳ توبه در مسلك طریقت، مانند توبه در دین و شریعت نیست که سالکی بخواهد از گناهان خویش توبه کند، بلکه هدف از توبه اعراض از جهان و روی آوردن به خداوند متعال است^۴ و منظور واقعی سالک هرچند می تواند متضمن عذر تقصیر گذشته هم باشد ولی او بیشتر به ترك کردن گناه در آینده توجه دارد

۱. نك. قرآن، كشف الايات، ذیل كلمه تاب.

۲. قرآن، ۲/۸۱، قرآن استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعاً حسناً...

۳. التمریفات، ابوالحسن علی بن محمد الجرجانی المعروف به السید الشریف، چاپ مصر، ۱۳۵۷ ه.ق.، صفحه ۶۲.

۴. نك. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۱۴۲.

۳۹۴ تاریخ خانقاه در ایران...

زیرا برای او آرمان دیگری پیدا شده و هدف او از توبه، رهایی از نفس اماره و دوری از همه بدیها و داشتن اخلاق نیکو و خصال پسندیده و قرار گرفتن در یک حوزه معنوی می باشد.^۵ با توجه به چنین برداشتی، سالکان صاحب نظر به بحث درباره توبه پرداخته و هر يك به صورتی آن را تعبیر و توجیه کرده اند. از جمله ذوالنون مصری گوید:

«توبه عام از گناه باشد و توبه خاص از غفلت.»^۶

مسئله توبه از امور اصلی آیین تصوف و مقدم بر خلوت نشینی و مجاهده و انواع ریاضات دیگر می باشد و در همه سلسله ها نخستین منزل سلوك سالکان توبه است و آن مطلبی است که پس از مبادرت بدان، باید دوام آن همواره مورد توجه سالک باشد، زیرا اولین عاملی که سالک به وسیله آن به مقام قرب خداوندی راه می یابد توبه است. ابونصر سراج در مورد توبه می نویسد:

«نخستین مقام از مقامات سالکین توبه کردن است.»^۷

عبدالرحمن جامی در مورد چگونگی و مراسم توبه می نویسد:

«هنگامی که مرید تازه واردی می خواهد توبه کند، درویشی دامن او را می گیرد، پس از آن، یکی پس از دیگری دامن همدیگر را می گیرند تا نوعی پیوند همگانی به وجود آورند.»^۸

بیعت

در مورد بیعت آیاتی در قرآن وجود دارد و مسلمانان صدر اسلام اعم از مردان و زنان، ضمن بیعت کردن با پیامبر متعهد می شدند که از دستورات او

۵. «توبه از معصیت یکی است، و از طاعت هزار، یعنی از عجب در طاعت بدتر از گناه.»

تذکره الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۵۲.

۶. کشف المحجوب، صفحه ۳۸۵.

۷. اللمع، صفحه ۴۳.

۸. نك. تفحات، صفحه ۴۶۵.

مريدان و امور خانقاهي ۳۹۵

سريچي نكنند و به رعايت مواد تعهد شده وفادار بمانند.^۹

پس از رحلت پيامبر هم، مسئله بيعت براي حكومت و امر خلافت، از نظر مذهبي و سياسي شكل خاصي پيدا کرده و از زواياي مختلف مورد تجزيه و تحليلهاي گوناگون قرار گرفت.

در اصطلاح مسلک تصوف، پيمان بستن مريد با شيخ طريقت بيعت ناميده مي شود. طالب راستين براي ورود به آيين تصوف و رسيدن به مقامات معنوي، پس از انجام دادن مراسم توبه يا همزمان با آن، متعهد مي گرديد كه از يك سلسله مقررات و نظامات مربوط به سير و سلوك پيروي كند.

موضوع توبه و بيعت در مسلک تصوف، در آغاز امر، داراي قاعده و نظم خاصي نبود تا اينكه طالبان هنگام ورود به آيين طريقت از آن پيروي كرده، سپس به عضويت پذيرفته شوند.^{۱۰} ولي با رسميت گرفتن آموزشهاي خانقاهي، رفته رفته، موضوع بيعت از اهميت خاصي برخوردار گرديده و بيعت كردن جزء مقررات و نظامات تربيتي آيين تصوف قرار داده شد و مشايع هنگام پذيرش مريد از او بيعت مي گرفتند و او را به انجام دادن وظائف متعهد مي ساختند و اين كار را به عنوان يك سنت ديني انجام مي دادند.

در مورد توبه و بيعت كردن مريدان نمونه هايي در كتابهاي عرفاني وجود دارد. از جمله، مولانا عبدالرحيم بزازي در مورد بيعت كردن خود با مولانا محمد مغربي در سال ۸۰۳ هـ. و گرفتن تلقين از او چنين مي گويد:

«هنگامي كه دست او را براي توبه كردن به دست گرفتم، او نخست پس از ذكر اعوذ بالله... و بسم الله... آيه: اِنَّ الدِّينَ يُّبَايِعُوكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ، فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ اَوْ فِىْ بِمَا عَاهَدَ اللَّهُ فَسِوْاِىْهِ اَجْرًا عَظِيْمًا» را از قرآن بخواند، سپس سه بار گفت: اشهد ان لا اله الا الله وحده

۹. نك. قرآن، ۲۸/۱، ۶۱/۲

۱۰. حسن مؤدب درباره پيوستن خود به ابوسعيد ابوالخير مي گويد: «به نو مسلمان شدم و هر مال و نعمت كه داشتم در راه شيخ فدا كردم و به خدمت شيخ باستادم.» اسرار التوحيد، صفحه ۷۱.

۳۹۶ تاریخ خانقاه در ایران...

لا شريك له و اشهد انّ محمداً عبده و رسوله، و در هر بار از من خواست که من هم آن را بگویم، و من نیز آن چنان که گفته بود، گفتم. سپس سه بار گفت: استغفر الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم و اتوب اليه - و در هر بار از من خواست که من هم آن را بگویم، آن چنان که گفته بود، گفتم. سپس بار دیگر گفت: اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله - و به من فرمود بگویم، من هم آن چنان که او گفته بود، گفتم.

سپس به آهستگی گفت: خدایا من اقرار و شهادت این بنده ات را به تو سپردم و تو سپرده ها را تباه نمی کنی. سپس به من گفت: دو زانو در برابر او بنشینم، آن چنان که گفته بود نشستم. سه بار با صدای بلند گفت: لا اله الا الله پس از بار سوم گفت: محمد رسول الله حقاً و به من فرمود: گفته او را بگویم. و آن را به من تلقین کرد و من در برابر او، آن چنان که او گفته بود، آن را گفتم.^{۱۱}

سرتراشی

موضوع سرتراشی، دارای بنیادی مذهبی است، جاحظ سرتراشی را جزو طاعات و عبادات می شمارد.^{۱۲} اکنون هم سرتراشی، یکی از اعمال حج مسلمانان است.^{۱۳}

در مورد ستردن موی سر، بنا به روایتی، هنگام اسلام آوردن واثله بن الاسقع، یکی از افراد گروه صُفّه، پیامبر بدو می گوید: «برو و مویی که داری و در زمان کفر بر تو روییده است بتراش و با آب سدر شستشو کن.»^{۱۴}

۱۱. حواشی روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۵۶۶.

۱۲. نك. البيان والتبيين، ج ۳، صفحه ۱۱۹.

۱۳. قرآن، ۴/۱۱۲.

۱۴. تاریخ بغداد، ج ۱۳، صفحه ۷۱-۷۲.

۳۹۷ مریدان و امور خانقاهی

این قاعده و سنت، در آیین تصوف نیز مورد توجه واقع شده و غالب پیران آن را رعایت می کردند و یکی از شرایط عضویت طالبان در مسلک طریقت، عمل سرتراشی بود.

مرید تازه وارد نزد شیخ می رفت و برای سرتراشی و خرقه پوشی اجازه می خواست. اگر صلاحیت او مورد قبول واقع می شد، شیخ بدو اجازه سرتراشی می داد. اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. پس از آنکه مریدی را می پذیرفت، سر او را تراشیده و خرقه ای بر او می پوشانید.^{۱۵} در طریقه روزبهانیه هم رسم چنین بود که موی سر مرید را تراشیده و کلاهی از جنس بُرد هندوباری بر سر او می نهادند.^{۱۶} همچنین شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. هم هنگام دادن اجازه ارشاد به خلیفه و نماینده خود، مقراضی هم برای سرتراشی نومریدان بدو می داد.^{۱۷}

استاد فروزانفر درباره چگونگی و مراسم سرتراشی نومریدان می نویسد: «در طریقه رفاعیه، تراشیدن سر، با تشریفات خاص انجام می شده است. متصدی تراشیدن سر را (پیر مقراض) می نامیده اند... به هنگام تراشیدن سر آیه ۲۷ را از سورة الفتح می خوانده اند و دو خطبه به زبان عربی ایراد می کرده اند و مرید را به شرطی چند از اخلاق و دین و طریقت متعهد می ساخته اند.»^{۱۸}

سعدی و حافظ هم در ابیات:

«اگر ز مغز حقیقت به پوست خرسندی تونیز جامه ازرق بیوش و سربتراش»^{۱۹}
 «هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند»^{۲۰}

۱۵. نک. مناقب، اوحدالدین کرمانی، صفحه ۹۴/۲۱۴.

۱۶. نک. تحفة العرفان، ضمیمه روزبهان نامه، صفحه ۱۳۸.

۱۷. نک. هزار مزار، صفحه ۷۱.

۱۸. مقدمه مناقب، اوحدالدین کرمانی، صفحه ۴۲.

۱۹. کلیات سعدی، بخش قصائد، صفحه ۱۰۴.

۲۰. دیوان حافظ، صفحه ۱۲۰: قلندریه غالباً موی ریش و سبیل و سر و صورت را می تراشیده اند: ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۸۶: به این گروه، درویشان چهار ضرب گفته می شد.

۳۹۸ تاریخ خاتمه در ایران..

به سر تراشی صوفی و درویش قلندری اشاره می کنند. همچنین سعدی در جایی نیز اشاره می کند که:

«ظاهر درویشی جامه زنده است و موی سترده و حقیقت آن دل زنده و نفس مرده.»^{۲۱}

تراشیدن یا باقی گزاردن و دخالت دادن (مو) در اعتقاد به مسلك و مذهب، اکنون نیز مورد توجه و قابل اعتناست چنان که ریش تراشی، برای مرد مسلمان از نظر دینی ناروا دانسته می شود، یا رها کردن موی سبیل و باقی گزاردن آن از مختصات گروهی از صوفیان است.

دکتر مصطفی شیبی درباره عده ای از ساکنین کردستان عراق می نویسد: «فرقه شبک در شمال عراق، شاربهای خود را نمی زنند، هنگام تغذیه آن را با دست چپ بلند کرده و نگاه می دارند، تا خوراك آلوده نگردد.»^{۲۲}

۲۱. گلستان سعدی، باب دوم، صفحه ۱۳۱.

۲۲. الطريقة الصوفیة ورواسیها فی العراق المعاصر، صفحه ۴۹.

بخش ۳

مسئله ریاضت و مبارزه با نفس و تحمل گرسنگی

ریاضت در آیین تصوف عبارت از تلاش و کوششی است که سالک برای تسلیم کردن نفسِ اماره به کار می برد. نفس آدمی به سبب سرپیچی از فرمانِ عقل و پیروی از تمایلات غریزی به ستور وحشی تشبیه شده و وظیفه سالک آن است که با انجام دادن يك سلسله ریاضتهای مختلف، نفسِ سرکشِ خود را رام کرده و آن را در طریق سیر و سلوک معنوی به دنبالِ خود بکشد. ولی این کار نباید خودسرانه انجام گیرد. چون ممکن است، نتیجه مطلوب حاصل نگردد و بنا به نوشته نایب الصدر:

«شاید که بنا بر جهل... احتمال ریاضات مفرط کند و مؤدی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد.»^۱

سالکان بنا به دستور و صوابدید مُرشد، برای تهذیب اخلاقِ نفسانی به ریاضتهای مختلف می پرداختند و اعمال آنان به سبب وضع جسمی و موقعیت روحی و اختلاف احوال متفاوت بود. چنانکه برخی از سالکان به ترك مال و جاه و شغل، یا دیگر دلبستگیهای زندگی مأمور می شدند؛ برخی از مریدان به گدایی و خدمات خانقاهی از قبیل شستشو و رفت و روب می پرداختند و پس از انجام دادن این کارهای مقدماتی، خود را برای سیر الی الله آماده می کردند و پس از آن به ریاضتهای دیگر که عبارت از روزه گیری، شب زنده داری، عبادت،

۱. طرائق، ج ۱، صفحه ۱۵۶.

۴۰۰ تاریخ خانقاه در ایران...

خلوت‌گزینی؛ که تقریباً برنامه‌ای رسمی و همگانی بود، مشغول می‌شدند. هدف از پیگیری این ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا آن بود که سالک کاملاً در تنگنای نفسانی قرار گیرد و از تن‌پروری و ضعف روحی برهد و به تدریج از اسارت خود طبیعی آزاد شده و دارای اراده‌ای قوی گردد. پس از آنکه دوران ریاضت و مجاهدت سپری می‌شد و سالک به حدی می‌رسید که بتواند زمام نفس خویش را در دست گیرد، پرهیز را شکسته و به زندگی عادی باز می‌گشت.^۲ ولی این دوران مجاهده بسیار طولانی بود و به آسانی دست از گریبان سالک برنمی‌داشت. عزیزالدین نسفی ۷۰۰ هـ. می‌نویسد:

«درویشان باید که تا به چهل سال هرگز بی‌ریاضت و مجاهدت هم نباشند و چون چهل سال بگذرد، آن‌گاه مجاهدات و ریاضات سخت نکنند، اما بی‌ریاضت و مجاهدت هم نباشند تا به شصت سال.»^۳ چنان‌که اشاره شد، برای انجام دادن ریاضت، برنامه‌های مختلفی وجود داشت و هر سالکی برای آماده ساختن خویش به نوعی از آن مشغول می‌شد ولی برخی از ریاضت‌ها همگانی بود و هر سالکی ناگزیر آن را انجام می‌داد. این ریاضت‌های عمومی، عبارت بودند از: نفس‌کشی، خودستیزی، تحمل گرسنگی، خلوت‌گزینی و چله‌نشینی که از مهمترین مراسم و آداب طریقت به شمار می‌رفتند.

اینک در دنباله این بحث به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲. «مقصود از ریاضت نه آنست که همیشه رنج می‌کشند چنانکه مقصود از دارو تلخی نیست بلکه آنست که علت بشود، چون علت برفت همیشه خویشتن در تلخی دارو داشتن شرط نیست»؛ کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۴.

۳. انسان کامل، صفحه ۱۲۹.

مردان و امور خانقاهی ۴۰۱

مبارزه با نفس

واژهٔ نَفْس در لغت عرب به معنی ذات و وجود و جان و روان و برخی معانی دیگر به کار رفته است.^۴ این واژه در قرآن به صورت: نفس^۵، نفس اماره^۶، نفس لوّامه^۷ و نفس مطمئنّه^۸ وارد شده و در هر مورد موضوعی خاص، مطرح و بررسی گردیده است.

نفس به تعبیری عبارت است از وجود طبیعی آدمی، که شامل حُبِ ذات و جلب لذّت و دفع ضرر و تسلّط بر غیر و ارضای تمایلات غریزی و کامجوییهای مختلف دیگر می گردد و مجموع این حالات چیزی است که در جریان طبیعی آفرینش نصیب آدمی گردیده و در واقع به آدمی داده شده است.

در کنار این حالات، صفات دیگری از قبیل تعقل و وجدان نیز در آدمی وجود دارد که به صورتی خاص با نفس مرتبط است و در مجموع، شناخت و تعریف کلیّ انسان به این دو ترکیب مربوط می شود و هر موجود انسانی به صورتی با این ثنویّت و دوگانگی وجود خویش آشنایی دارد. و وظیفه و مسئولیّت انسان نیز از همین نقطهٔ شناخت آغاز می گردد؛ زیرا آدمی موظف است که با نیروی تعقل و وجدان از حکومت مُطلَقهٔ نفس بر وجود خویش جلوگیری کند و بدو مجال چیرگی ندهد و با جنگی سخت، نفس را مقهور کرده و بدان تسلّط یابد و آن را در مجرا و مسیری معین قرار داده و طبق قوانین و قواعدی خاص از آن بهره ور گردد.

موضوع تسلّطِ نفس بر تعقلِ آدمی، یا پیروزی تعقل بر نفس و استخدام آن، سبب می شود که يك جنگ دائمی در وجود شخص پدید آمده و انسان ثنویتی در خود احساس کند و به خود ستیزی برخیزد و بخواهد خویشتن نفسانی خویش را مغلوب کرده و قهرمان وار بر سکوی افتخار بایستد و حریف شیطانی و

۴. نك. اقرب الموارد، ذیل واژهٔ نفس.

۵. قرآن، كشف الايات، ذیل واژهٔ نفس.

۶ و ۷ و ۸. قرآن، ۵۳/۱۳ و ۹۱/۱ و ۸۹/۲۷

۴۰۲ تاریخ خانقاه در ایران...

شکست خورده خویش را نظاره کند.^۹

این چنین توجیه و تعبیر، با شدتی خاص در مسلك طریقت مطرح است و تمام توجّه سالک را به خود معطوف می‌دارد، در آثار و نوشته‌های صوفیان، تقریباً همگی آنان متفقد که بزرگترین دشمن آدمی حالات حیوانی و خواهشهای نفسانی اوست و مبارزه با نفس و نفس‌پرستی مهمترین اصل طریقت است.

خصال ناپسندی که در تحت عنوان نفس قرار می‌گرفتند عبارت بودند از: کبر، ریا، جاه‌طلبی، غرور، نخوت، حسد، خشم، شهوت، کینه‌ورزی، بُخل، طمع و برخی صفات مذموم دیگر، که مجموع آنها در دو کیفیت ارضای تمایلات و شهوات و سرکشی و گریز از فرمانبرداری و طاعات خلاصه می‌شود. برای رهایی از خطرات نفس، هر يك از بزرگان طریقت نکته و مطلبی بیان کرده و رهروان را به صورتی در برابر آن قرار داده بودند. از جمله: دارانی فاضلترین کارها را خلاف نفس^{۱۰} و سلمی حقیقت را مرگ نفس^{۱۱} و نوری تصوف را ترك حظّ نفس^{۱۲} و جنید تصوف را جنگی که اندرو صلح و سازشی نیست، دانسته بودند.^{۱۳}

سالک مسلك طریقت از نفس آدمی تعبیر (اعدا عدوك نفسك اللّتی بین جنیك) یا موجودی مخالف خود و خود دیگر به دست می‌دهد و گاهی از

۹. مرا در بیرهن دیوی منافق بود و گردنکش / ولیکن عقل یاری داد تا کردم مسلمانش: دیوان ناصر خسرو علوی، چاپ سنگی در بندر بمبئی، به اهتمام ملك الكتاب، صفحه ۷۱؛ در کتابی نیز آمده است که: روزی پیامبر اسلام در مسجد فرمود: هر آدمی شیطانی دارد. عربی گفت: ای رسول خدا، تو نیز؟ فرمود: آری، ولی من بر شیطان خویش چیره گشته‌ام.

۱۰. کشف‌المحجوب، صفحه ۲۵۲.

۱۱. طبقات الصوفیه، صفحه ۴۷۲.

۱۲. خلاصه شرح تعرف، صفحه ۴۴.

۱۳. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۷۱- [دشمن ترین دشمنان تو، آن جان و نفسی است که در درونت و در میان دو پهلوی تو قرار دارد.]

مردان و امور خانقاهی ۴۰۳

شکست و خواری خویشتنِ نفسانی خویش، اظهار شادمانی می‌کند.^{۱۴} و به منظور عروج معنوی و رسیدن به حق به خودتازیها و خودآزاریها می‌پردازد.^{۱۵} و انواع سختیها را بر خود تحمیل کرده و مبارزه با نفس را سر لوحه اعمال خویش قرار می‌دهد.

گاهی تمایلات طبیعی خویش را نادیده گرفته و با آنها به مبارزه برمی‌خیزد و احتمالاً برای مدتی محدود و موقت بر خویشتن غلبه کرده از لذتهایی خودداری، و بر رنجهایی تحمل می‌کند ولی تمایلات ارضا نشده، به صورت نفس اماره، همواره منتظر فرصت، باقی است و می‌کوشد تا برای کامیابی خود راهی بیابد و از آنجا درآید.

این خواسته‌های متراکم و امیال سرکوفته و واپس‌زده، در نظر برخی از سالکان از صورت صفاتی خود بیرون آمده و شکل عینی می‌گیرند و نمودی مشخص پیدا می‌کنند و هر کس از نفس و تمایلات نفسانی خویش تصویری به دست می‌دهند. از جمله: بوعلی مروزی آن را به شکل آدمی و محمد علیان نسوی به صورت روباه بچه و شیخ ابوالعباس مانند سگ و ابوالقاسم گرگانی آن را به صورت مار و درویشی آن را در شکل موشی می‌بینند.^{۱۶}

۱۴. ابوتراب نخشبی از متهم شدن به دزدی و تازیانه خوردن خُرسند شده و خود را کامیاب می‌بیند. خزینه‌الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۱۳۸. ابراهیم ادهم از گمنامی و خوار شدن خود را خوشدل می‌یابد. کشف‌الحجوب، صفحه ۷۶.

۱۵. حاتم اصم گوید: کارم با تن، چون کار جلاد است با گناهکار. منتخب رونق‌المجالس، صفحه ۳۴۸؛ گفته شده است که ریشه این عناد و خود ستیزی و فروتنی شدید، از دیدگاه روان‌کاوی، بر خشم و نفرتی شدید مبتنی است. در واقع هنگامی که آدمی در حل مسائل زیستی خویش دچار بن‌بست می‌گردد و راه را مسدود می‌یابد متوجه درون خود می‌گردد و قدرت وجودی خویش را علیه خویشتن به کار می‌گیرد و کارش با نفس، چون کار جلاد با محکوم می‌شود.

۱۶. پیشین، صفحه ۲۶۰-۲۵۹؛ سگ است این نفس کافر در نهادم/ که من هم خانه این سگ بزام ریاضت می‌کشم جان می‌کنم من / سگی را بولک روحانی کنم من. اسرارنامه، عطار، صفحه ۶۴؛ ارزش میراث صوفیه، صفحه ۱۵۷.

۴۰۴ تاریخ خانقاه در ایران...

جلال‌الدین مولوی هم از نفس آدمی تعبیر و تصویر ازدهای افسرده^{۱۷} و شیطان مجسم^{۱۸} و آتش دوزخ^{۱۹} به دست می‌دهد و آدمی را از آن برحذر می‌دارد.

چنین نشانیهای نامطلوب سبب می‌شود که سالک تصویر ناپسندی از نفس در ذهن خود ترسیم کرده و با تمام نیرو به مبارزه با آن برخیزد و برای شناخت خود طبیعی و عناصر ثابت و متغیر حالات نفسانی خویش در کمین نشسته و این دشمن دوست روی را مورد مراقبت و کاوش قرار دهد و با انجام دادن ریاضتهای مختلف مانند خود گرسنه داری و برانگیختن خشم دیگران علیه خویش و خلوت‌گزینی و چله‌نشینی و خودآزاری و انجام دادن عبادتهای طاقت‌فرسا و دیگر سختیها، تعادل طبیعی سازمان وجودی خویش را آشفته کند و بخواهد ریشه هواهای نفسانی را پیدا کرده و به خیال خود آنها را از بیخ و بن برکند.^{۲۰} و وجود خویش را در برابر عوامل بیماری زای نفسانی مصونیت بخشد و خویشتن را از اعمال شیطانی و صفات رذیله به دور دارد و نفس اماره را به نفس مطمئنه تبدیل کرده و آسوده گردد.

ولی در تداوم ریاضتهای مختلف، برخی از سالکان درمی‌یابند که نفس تسلیم شدنی نیست^{۲۱} و این شیر باطنی مغلوب عقل خرگوش صفت نخواهد

۱۷. نَفْسَت اژدهاست او کی مرده است / از غم بی‌آلتی افسرده است. مثنوی، دفتر سوم، صفحه ۴۳۴.

۱۸. نفس و شیطان هر دو یکتا بوده اند / در دو صورت خویش را بنموده اند. همان، صفحه ۵۸۳.

۱۹. دوزخست این نفس، دوزخ اژدهاست / کوبه دریاها نگردهد کم و کاست. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۶۸.

۲۰. روی به نفس نهادم تا بیخ آن کجاست، تا آن بیخ را ببرم و آن را ویران کنم: معارف بهاء ولد، تالیف بهاء‌الدین محمد بن خطیبی بلخی، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۲، صفحه ۶۲.

۲۱. نفسی است مرا که غیر شیطانی نیست / وز فعل بدش همی یشیمانی نیست / ایمانش هزار بار تلقین کردم / این کافر را سر مسلمانی نیست. تذکرة‌الشعرا، صفحه ۲۵۲، در حالات علاء‌الدوله سمنانی.

مردان و امور خانقاهی ۴۰۵

شد^{۲۲} و به تعبیر ابوبکر طمستانی ۳۴۰ هـ.:
«نفس آتش مُلتهبی است که از هر سو خاموش کنی از سوی دیگر زبانه
می کشد.»^{۲۳}

یا به گفته هجویری:
«هر روز این هوی سبب و شصت گونه جامه الهیت پوشد و بنده را به
ضلالت دعوت کند.»^{۲۴}

با همه این احوال سالک هرگز از پیکار با نفس باز نمی ایستد و به مبارزه
خود ادامه می دهد زیرا حد اقل فایده این مبارزه دائمی این است که اگر سالک
به پیروزی نمی رسد، تمام موجودیت انسانی خویش را هم کاملاً در اختیار
هواهای نفسانی قرار نمی دهد و بدانها تسلیم نمی شود.

تحمل گرسنگی

یکی از انواع ریاضات و قبول محرومیتها، تحمل گرسنگی بود. مقاومت در
برابر گرسنگی و اندک خواری، از اصول دیرین مسلک طریقت و از برنامه های
عملی سالکان بود.

گرسنگی موجب نقصان بسیاری از تمایلات نفسانی می گردید و این کار
برای آماده ساختن سالک در پیمودن طریق سلوک وسیله مناسبی بود. از بایزید
بسطامی نقل شده بود که: صبر بر گرسنگی، او را به پایگاه مردان خدا رسانیده
است.^{۲۵} به نظر بشر حافی هم: کسیکه با گرسنگی درگیر است، مانند کسی است
که در راه خدا، در خون خویش می غلطد و پاداش او بهشت است.^{۲۶}

۲۲. کشتن این نفس کار عقل و هوش نیست / شیر باطن سُخره خرگوش نیست. مثنوی، دفتر اول.
صفحه ۶۸.

۲۳. نک. طبقات الصوفیه، سلمی، ۴۷۴.

۲۴. کشف المحجوب، صفحه ۲۶۲.

۲۵ و ۲۶. نک. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۴/۷۴.

هدف از چنین سخنان و توصیه‌ها آن بود که سالک خود را به گرسنگی و کم‌خواری عادت دهد و با تمرینهای مستمر، غریزه تغذیه را واپس زده و آن را در حد امکان محروم سازد و تحت تأثیر عباراتی نظیر: صوفی‌ای که نتواند پنج روز گرسنه بماند، سزاوار عضویت در مسلک تصوف نیست.^{۲۷} خود را به تحمل گرسنگی مجبور سازد و به نام عضوی از اعضای مسلک طریقت در به ثمر رساندن دستورالعمل مشایخ اهتمام ورزد و استقامت کند. از فتح موصلی نقل شده بود که گفته است با سی نفر از مشایخ صحبت کردم، تمام آنها هنگام جدایی مرا به کم‌خواری سفارش کردند.^{۲۸}

در برابر گرسنگی و اندک‌خواری، شکمبارگی و زیانهای آن قرارداداشت. انباشتن شکم، موجب می‌گردید که آفات نفس یکی پس از دیگری بیدار شده و سر برآورد و سالک را به دنبال خود بکشد، در واقع شهوت شکمبارگی، اصل تمام آفتها بود. و با شکمبارگی، تمام تلاش و کوشش سالک از بین می‌رفت و رهرو طریقت به حال نخستین باز می‌گشت و گرفتار هواهای نفسانی می‌گردید و از سیر معنوی باز می‌ماند و بنا به گفته هجویری:

«چون شکم پر از... طعام بود، فضول آرزو کند و شهوت قوت گیرد و نفس به طلب نصیبها خود سر برآرد.»^{۲۹}

برای آنکه وظیفه سالکان در این مورد روشن گردد در کتابهای آداب‌المیردین و برخی کتابهای مربوط به تصوف فصلی به برنامه تغذیه و چگونگی آن اختصاص داده شده بود. ابو عبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ. کتابی به نام کتاب الجوع و ترك الشهوات^{۳۰} و ترمذی کتابی به نام ریاضة النفوس^{۳۱} تألیف کرده بودند. درباره مقدار خوراك صوفیان هم، یکی اندازه غذای شبانه

۲۷. تلبیس، صفحه ۲۰۹.

۲۸. نك. مصباح‌الهدایه، صفحه ۳۳۴.

۲۹. كشف‌الحجوب، صفحه ۴۵۳.

۳۰. نك. سیرت ابن خفیف، صفحه ۲۱۲.

۳۱. تلبیس، صفحه ۲۱۰.

میریدان و امور خانقاهی ۴۰۷

روز را سی و شش لقمه تعیین کرده^{۳۲} و دیگری یکبار تغذیه را در شبانه روز ضروری و بیش از آن را اسراف و زیاده روی دانسته بود.^{۳۳} رهنمود رهبران طریقت در این باره آن بود که سالک را علاقه ای به حفظ نفس باقی نماند و در حال اضطرار و گرسنگی هم به قدر کفایت قناعت ورزد و افزون طلبی نکند.

با آنکه فقر و ناداری بلایی عمومی و اجتماعی بود و گروه صوفیان نیز از این پدیده کلی، جدا و مستثنی نبودند، ولی آنان علاوه بر آن، در گرسنه ماندن و کم خواری تعمّدی داشتند و با آنکه گرسنگی دردناک و رنج آور بود، به نام ریاضت و پیدا کردن استعداد ارتباط با خداوند، آن را بر خود می قبولانند و برای پیدا شدن نور معرفت شکم را گرسنه نگاه می داشتند.^{۳۴}

همچنین برای تقویت روحیه میریدان و بالا بردن قدرت تحمل آنان، گفته شده بود که گرسنگی از صفات اولیاء خداوند است و چنین حالتی به دوستان و خاصان حق داده می شود. فضیل عیاض ۱۸۷ هـ. در خطاب و عتاب به نفس خویش می گفت: ای نفس تو ایمن باش، گرسنگی سزاوار محمدص و یاران اوست.^{۳۵} این تعبیر و توجیه توسط صوفیان دیگر هم عنوان شده بود، از جمله جلال الدین مولوی، این مطلب را با بیان رساتر و زیباتری بازگو کرده، در طی بیان قصه های مثنوی به موضوع گرسنگی اشاره می کند.^{۳۶} چنین توجیهاتی برای آن بود که اگر سالکی به خوراک دسترسی پیدا نکرد از گرسنگی وحشت و شکایت نکند و گرسنگی را مانده ای آسمانی و الهی بداند و در برابر آن صبور باشد و آن را به خوشتن قبولاند.

۳۲. نك. قوت القلوب، ج ۲، صفحه ۳۴۵.

۳۳. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۳۲۷.

۳۴. نك. كشف المحجوب، صفحه ۴۱۹.

۳۵. نك. کیمیای سعادت، صفحه ۴۵۴-۴۵۳.

۳۶. جوع مرخصان حق را داده اند / تا شوند از جوع شیر زورمند / جوع هر جلف و گدارا کی دهند / چون علف کم نیست، پیش او نهند. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۹۶۸.

بخش ۴

اعمال و تکالیف مریدان و سالکان در خانقاه

ساکنان خانقاه دو دسته بودند، یکی مقیمان و دیگر مسافران؛ افراد مسافر مدت کوتاهی در خانقاه بسر برده و ضمن دیدار و معارفه با مقیمان خانقاه و مبادله مقداری اطلاعات مُجَمَّل و مختصر، از خانقاه بیرون آمده و به مقصد خویش رهسپار می شدند.

گروه دیگر که شامل مقیمان خانقاه می گردید عبارت بودند از:

۱. عارفانی که در زُمره منتهیان و واصلان قرار داشتند.
۲. سالکان یا طالبان وصول، یعنی کسانی که غالب اوقات خود را به عبادت می پرداختند و در منازل و مقامات مختلف سیر و سلوک بودند.
۳. جوانان و نومریدان، که هر يك از آنان نیز در مرتبه و درجه خاصی بودند.
۴. مریدان شاغل، که بیرون از خانقاه به کار و زندگی مشغول بوده ولی از اعضای خانقاه به شمار می رفتند و در برنامه های تربیتی و وعظ و سماع شرکت کرده و ضمن بهره وری از خانقاه، به مؤسسه مورد علاقه خود به تن و مال، کمک می کردند و در پیشبرد امور آن کوشا بودند.
- در بین مقیمان ثابت خانقاه، معمولاً، عده ای خاص و گروهی متوسط و عده ای هم افراد عادی قرار داشتند که با گذشت زمان، طبقه عوام آن، رفته رفته در مرتبه متوسطان و برخی از آنان هم به پایگاه محققان و خاصان می رسیدند.

میریدان و امور خانقاهی ۴۰۹

خادمان خانقاه و خدمات خانقاهی

خادمان خانقاه عبارت از میریدانی بودند که به تازگی به عضویت خانقاه پذیرفته شده و در مراحل اولیه سیر و سلوک بودند.

مؤسسه خانقاهی به صورت يك واحد اجتماعی خودکفا و مرکزی اشتراکی، خدمات گوناگون زیستی را بین اعضای خود تقسیم کرده و هر يك را به خدمتی گمارده بود.

در مورد کارهای معمولی خانقاه، بیشتر از گروه جوانان و نومیریدان استفاده می شد.^۲ این طبقه همواره آماده و مهیای خدمت بودند و به عنوان تقویت نیروی اراده و تسلط بر نفس آماده و خودشکنی، به صورت رایگان به انجام دادن انواع کارهای جاری خانقاه می پرداختند و هر کس مدتی به کاری مشغول می شد، سپس نوع کارش تغییر می کرد، تا وقتی که برای خلوت نشینی و پرداختن به امور معنوی آماده شود.

برخی از این افراد هم در تحت عنوان خادم مخصوص، به معاونت شیخ می رسیدند^۳ و گاهی تا پایان عمر، در کنار شیخ باقی مانده و شب و روز ملازم او بودند. از جمله کارهای این قبیل خادمان، رسیدگی به امور اقتصادی خانقاه بود.

جنید شیرازی می نویسد:

«شیخ ابو احمد صغیر ۳۸۵ هـ. مدت ۳۵ سال در خدمت ابن خفیف و در رباط او بسر برد.»^۴

همچنین حسن مؤدب خادم ابوسعید ۴۴۰ هـ.^۵ و شیخ صفی الدین اردبیلی خادم شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.^۶ جزء خادمان مخصوص و متصدی امور

۲. و اما الخدمة فشان من دخل الرباط مبتداً، عوارف المعارف، صفحه ۱۰۹.

۳. نك. فردوس المرشديه، صفحه ۴۲۲.

۴. نك. شدالازار، صفحه ۴۷.

۵. اسرارالتوحيد، صفحه ۷۱.

۶. نك. صفوة الصفا، صفحه ۲۸.

۴۱۰ تاریخ خانقاه در ایران...

اقتصادی خانقاه بودند.

خدمات معمولی خانقاه که توسط گروه خادمان انجام می شد عبارت بودند از:

۱. تهیه و توزیع آب
۲. جارو کشی و نظافت قسمتهای مختلف خانقاه و فراشی
۳. کفشداری و درباری
۴. جامه دوزی و جامه شویی و ظرف شویی
۵. خریدن نیازمندیها از بازار
۶. خدمات مختلف در آشپزخانه، از قبیل تهیه هیزم و نان پختن و طبخ غذا
۷. خدمات مربوط به سفره و توزیع غذا
۸. پذیرایی از مسافران و راهنمایی آنان
۹. تهیه پول و خوراک، از راه کسب و دريوزه، برای تأمین هزینه جاری خانقاه

۱۰. اذان گویی و گستردن سجاده های نماز و توزیع جزوات قرآن و جمع آوری آن

۱۱. مأموریت های پیام رسانی

۱۲. بررسی حالات ساکنین خانقاه و گزارش آن به شیخ

۱۳. مُشت مالی کردن اندام مسافران، برای رفع کوفتگی و ماندگی

همچنین سایر خدماتی که به اقتضای موقع و محل پیش می آمد و انجام دادن آنها ضرورت داشت.

هر يك از این رشته کارها، دارای آداب و مراسم خاصی بود، از جمله، بنا به نوشته کاشفی:

«برای جارو کردن بیست قاعده قرار داده شده بود.»^۷

در برخی از خانقاه های بزرگ و دولتی و رسمی، برای انجام دادن خدمات

۷. نك. فتوت نامه سلطانی، صفحه ۲۶۶.

مردان و امور خانقاهی ۴۱۱

خانقاهی، از وجود مستخدم مخصوص استفاده شده و به کارگزاران حقوق ماهیانه پرداخت می‌شد و نیازمندیهای مختلف مادی خانقاه نیز از محل درآمد‌های گوناگون خانقاه تأمین می‌گردید.^۸

از خدمات رایگانی خادمان هم، کاملاً قدردانی شده و خادمان خانقاه، از نظر معنوی در مرتبه و مقام بلندی قرار داده شده بودند.

ابوالفاجر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در این مورد می‌نویسد:

«خدمت درجه دوم شیخی است... خادم آن چه می‌کند لاله را می‌کند و شیخ هر چه می‌کند بالله تعالی می‌کند، پس شیخ در مقام مقربان است و خادم در مقام ابرار است.»^۹

برنامه‌های نیایشی مردان در خانقاه

برای آنکه سالکان خانقاهی، در هدف خود که عبارت از وصول به حقیقت بود، توفیق پیدا کنند، مشایخ طریقت، فرائض و آداب وضع شده دینی را جزء مراسم و آداب عملی صوفیان قرار داده و آنان را به انجام دادن آنها وامی‌داشتند. و غالب اوقات خانقاهیان را با برنامه‌های نیایشی پر می‌کردند. این سلسله اعمال عبارت بود از: نماز، روزه، ذکر، ورد، تلاوت قرآن و سایر عبادات رسمی اسلامی.

هجویری در این مورد می‌نویسد:

«مشایخ مرُیدان را شبانروزی چهار صد رکعت نماز فرمایند، مر عادت تن را بر عبادت.»^{۱۰}

درباره روزه هم از جنید نقل شده بود که گفته است:

«روزه داشتن نیمی از طریقت است.»^{۱۱}

۸. به بخش منابع اقتصادی خانقاهها مراجعه شود.

۹. اوراد الاحباب، صفحه ۱۲۸.

۱۰ و ۱۱. کشف المحجوب، صفحه ۴۱۳/۳۸۸.

۴۱۲ تاریخ خانقاه در ایران...

همچنین انواع ادعیه و اذکار و اوراد نیز، ساعات فراوانی از اوقات سالکان را پُر می‌کرد و آنان را مشغول می‌داشت.^{۱۲}

۱۲. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۱۷۳ و مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۶۳ و حدیقه/الحقیقه صفحه ۱۸۸-۱۸۷.

بخش ۵

ذکر

ذکر در لغت به معنی یاد کردن و شهرت و آوازه و ثنا و مدح استعمال شده و در معنی خاصی هم عبارت از تسبیح و تقدیس خداوند متعال است. در قرآن آیات فراوانی در مورد ذکر وجود دارد^۱ و روایاتی هم درباره ذکر از پیامبر اسلام نقل شده است.^۲

ذکر یکی از ارکان اصلی و عملی مسلك تصوف و بیش از هر رکن دیگری مورد توجه بوده است، زیرا هدف آیین تصوف پیوند دادن انسان با خداست و ذکر برای چنین پیوندی بهترین وسیله است.

استاد عبدالرحمن بدوی می‌نویسد:

«مجالس ذکر صوفیه از زمان حسن بصری ۱۱۰ هـ. در مسجد بصره و به وسیله او دایر شده بود و در حدود سال ۱۲۰ هجری هم عیسی بن زادن در اُبُلّه [جایی نزدیک بصره] مجلس ذکر ترتیب داد.»^۳

مطالبی که در این مجالس ذکر قرون نخستین گفته می‌شد، بیشتر شامل کلمات استغفار و آیات قرآن بود و برای تقرب به خداوند انجام می‌گردید.^۴

۱. نك. قرآن، كشف الايات، ذیل واژه ذکر.

۲. مرموزات اسدی، از مرموزات داودی، تألیف نجم‌الدین رازی، به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، چاپ تهران، ۱۳۵۲، صفحه ۳۲ و حلیه الاولیاء، ج ۵، صفحه ۲۶۸ و فیه مافیه، صفحه ۱۸۴.

۳. نك. شهیده العشق الالهی، صفحه ۳۲.

۴. قوت القلوب، ج ۱، فصول اول تا نهم، صفحه ۵۱-۸.

در میان اقسام اعمال عبادی، مسئله ذکر عبادتی آزاد و غیر مقید بود و به کلمات و الفاظ و اوقات معین و ارکان مشخصی محدود نشده بود و شرایطی نداشت و انجام دادن آن در غالب اوقات و حالات ممکن بود. صوفیان قرون نخستین مسئله ذکر را تنها از جنبه پرستشی مورد توجه قرار داده و در انجام دادن آن، حدود اسلامی را رعایت می کردند ولی رفته رفته موضوع ذکر از محدوده الفاظ خارج شده و صوفیان متأخر در نواحی مختلف قلمرو اسلامی آن را به صورتهای مختلفی در آوردند و بدان کیفیت خاصی بخشیدند.

موضوع ذکر که در آغاز امر شکل ساده ای داشت، شامل انواع گوناگونی گردید که یکی از تقسیمات آن ذکر خفی و ذکر جلی است.

ذکر خفی

ذکر خفی آن است که سالک پیوسته به یاد خدا بوده^۵ و در نفس و قلب، مراقب حالات خود باشد، چنین ذکر به زبان آورده نمی شود، بلکه سالک با تمام وجود متذکر معنی ذکر بوده و خود را در يك حال و هوای روحانی قرار می دهد.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. ذکر خفی را از ذکر جلی برتر می داند و می گوید:

«ذکر گنج است، گنج پنهان به جهد کن داد ذکر پنهان ده به زبان گنگ شو به لب خاموش نیست محرم در این معامله گوش»^۶

ذکر جلی

ذکر جلی عبارت است از بیان و تلفظ کلمات ذکر، در حالت و قالب

۵. «و گفت: [بایزد] ذکر کثیر نه به عدد است لکن به حضور بی غفلت است.»؛ تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۵۶.

۶. هفت اورنگ، صفحه ۲۱-۲۰.

خاصی، که موجب فعالیت و جریان مناسبی در وجود سالک می‌گردد.

حاج زین العابدین شیروانی در مورد ذکر جلی می‌گوید که:

«ذکر خفی، در نزد عارفان از ذکر جلی بهتر است... اما چون مبتدیان مدتها با اینای روزگار محشور بوده و با محسوسات و لذات جسمانی الفت دارند، بدین سبب ذکر جلی نمودن و اسماء حسنی^۷ را به جهر خواندن نیک است و این مانند هجا خواندن اطفال دبستان است.»^۷

انواع ذکر

با گذشت زمان و گسترش خانقاهها و تجربه‌هایی که از پیگیری انواع اذکار خفی و جلی به دست می‌آمد، برخی از رهبران طریقت مناسب چنان دیدند که، علاوه بر تأثیر کلامی، برای تحریک بیشتر سالک، انواعی از حرکت جسمی را در حالات مختلف بدن، بدان بیفزایند، تا به سبب سرعت جریان گردش خون و گرم شدن بدن، سالک از حد اعتدال خارج شده و به یک حالت بی‌خودی برسد و جذبه و کشش روانی او شدیدتر گردد.^۸ بدین نیت انواع و اقسام ذکرهای گوناگون انفرادی و دسته‌جمعی را ابداع کرده و مريدان را وامی‌داشتند که آنها را به کار بندند.

در برخی از کتابهای عرفانی به نمونه‌های مختلفی از آنها اشاره شده است. ابوالحسن انصاری، مؤلف کتاب جواهر غیبی، با بهره‌وری از محیط تصوف منطقه هند، کتاب خود را تألیف کرده و در مورد ذکر اشاره می‌کند که انواع اذکار به هزارها می‌رسد.^۹ مؤلف در جای جای از کتابش انواعی از آن

۷. حدائق السیاحه، صفحه ۱۹۴.

۸. درین رقص و درین های و درین هو / میان ماست گردان میر مه رو. دیوان کبیر، ج ۵، صفحه ۴۸.

۹. نک. جواهر غیبی، تألیف ابوالحسن بن محمد حسن انصاری قادری، چاپ هند، ۱۳۰۴ ه.ق.، صفحه ۲۸۵.

اذکار را نام برده و توضیح داده است. نمونه ای از اذکار برشمرده او عبارتند از: «ذکر چهار ضرب، محو الجهات، کلیّه، معیت، معلاً، مقدّس، پاس انفاس، آورد و برد، صمت، ارّه یا منشاری، مراقبه، صفا، انا انت انت انا، هاهوتی، نفی و اثبات چهار ضربی، جبروتی، قوی خفی^{۱۱}، ذکر نفی و اثبات دو ضربی، ذکر سه پایه، ذکر ناسوتی و ملکوتی و جبروتی و لاهوتی، ذکر مشی اقدام و...»^{۱۲} مؤلف ضمن بیان و تشریح تفاوت‌های کرداری، اختلاف گفتاری را هم مورد توجه قرار داده و از آنها تقسیماتی ساخته است.

اینک برای آگاهی چند مورد از شرح اذکار او بیان می‌گردد:

«ذکر جبروتی: سر را به کتف راست بند کرده بر پستان چپ، الله‌گویان چنان ضرب کند که پهلوی چپ خم شود و هر بار که ضرب کند، اسم ذات را به یکی از اُمّهات صفات - حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، اراده، کلام، متّصف سازد و به نظاره خُلِقَ آدَمُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ، ناظر باشد و این تصوّر در همه اذکار جبروتی مرعی دارد.»^{۱۳}

ذکر آورد و بُرد: این است که مربع نشیند و رو به کتف راست آورده (ها) گوید و کتف چپ رو آورده (هو) گوید و سر، نگون کرده، در خود، (هی) گویان ضرب کند و این معمول اکثر مشایخ است.^{۱۴} ذکر صَمْتُ: آن است که ساکت ماند و فکر کند که من نیم، اوست.»^{۱۵}

الفاظ و اعمال ذکر

مسئله ذکر از ضرورات آیین تصوّف و در میان تمام سلسله‌های طریقت معمول بوده و هست و به نظر غالب مشایخ ذکر مُختار، جمله لا اله الا الله است، زیرا قطع منازل سلوک، با گامهای نفی و اثبات میسر می‌گردد و این معنی در جمله لا اله الا الله فراهم آمده، و در هیچ یک از انواع اذکار چنین فضیلتی وجود

۱۰ و ۱۱. همان، صفحه ۲۸۳-۲۷۱ / ۴۶۶-۲۶۳ / ۲۸۱.

۱۲ و ۱۳. همان، صفحه ۲۷۴.

ندارد.^{۱۵}

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. اشاره می‌کند که از پیامبر نقل شده که فاضلترین ذکر جمله لا اله الا الله و برترین دعا جُمْلَةُ الْحَمْدُ لِلَّهِ است.^{۱۶} از مختصات جمله لا اله الا الله آن بود که حروف آن بر مخرج لب تکیه نداشت و گوینده بدون آنکه مجبور شود دهان را باز کند، با دهان بسته می‌توانست آن جمله را بگوید.^{۱۷}

براون درباره کلمات ذکر صوفیان می‌نویسد:

«علاوه بر ذکر لا اله الا الله، کلمات دیگری نیز وجود داشت که تقریباً همه درویشان روزانه آنها را تکرار می‌کردند، مجموع این کلمه‌ها هفت نوع ذکر به شمار می‌آمد و اسماء الله نامیده می‌شد. آنها عبارت بودند از: لا اله الا الله، یا الله، یا هو، یا حق، یا حی، یا قیوم، یا قهار»^{۱۸}

با آنکه درباره کلمات ذکر مشترکاتی وجود داشت، ولی به سبب وجود سلسله‌های متعدد و مشایخ فراوان، اذکار و اوراد مختلفی پدید آمده و هر طریقه ذکر معین و مشخصی داشت و مرید ناگزیر بود آنچه را که شیخ بدو تلقین می‌کند بازگوید و از آن فراتر نرود.

براون در مبحث ذکر درویشان می‌نویسد:

«برخی از درویشان، هنگام انجام دادن ذکر، راست می‌ایستند و واژه الله را تلفظ می‌کنند، برخی می‌نشینند، عده‌ای هم حلقه‌ای تشکیل می‌دهند و

۱۵. نك. شرح گلشن راز، صفحه ۳۴۷.

۱۶. نك. مرصاد العباد، صفحه ۲۶۷.

۱۷. بعضی از صوفیان هم به سبب حالت رضا و تسلیمی که در برابر مشیت الهی داشتند، در حدی فراتر از سطح دعا و خواستن و دفع قضا می‌اندیشیدند و به گفته مولوی: قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا / که دهانشان بسته باشد از دعا. مثنوی، بیت ۱۸۸۰، دفتر سوم، صفحه ۴۷۶. ممکن است این سکوت و نپ فرو بستن هم مربوط به ذکر خفی باشد. در این مورد می‌توان به صفحه ۴۱۴، ابیات منقول از جامی مراجعه نمود. مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانُهُ. هر که خدا را شناخت زبانش از گفتار فروماند.

18. Darvishes, p. 274.

دستهایشان را روی شانه یاران خود قرار داده و بیکر خود را به راست و چپ و جلو و عقب حرکت می دهند و برخی با صدای بلند شهادتین می گویند.^{۱۹}

«مولویه هم به نام درویشان رقصنده و چرخنده معروفند، آنان در سماع خانه گرد آمده و حلقه ای تشکیل می دهند و کلمه الله را ۱۰۰۱ بار تکرار می کنند.»^{۲۰}

«قادریه و بدویه و دسوقیه و سعدیه و خلوتیه هم مراسم ذکر را در حال قیام انجام می دهند، ولی نقشبندیّه در حال نشسته ۱۰۰۱ بار سوره اخلاص را می خوانند.»^{۲۱}

کیوان قزوینی هم، درباره ذکر صوفیان معاصر خود می نویسد:

«ذکر قلبی صوفیان شیعه کلمه (العلی) است و آن را سرالسر می نامند و اوراد زبانی آنان (لافتی) و (نادعلی) و (صلوات کبیر) است.»^{۲۲}

ورد

کلمه ورد و جمع آن اوراد، به معنی ذکر است، با این تفاوت که نوع و زمان آن معین و مشخص می باشد. حافظ شیرازی در بیت:

«ذکر رخ و زلف تو دلم را وردی است که صبح و شام دارد.»^{۲۳}

به صورت ایهام به وردی که در شب و روز انجام می شود اشاره می کند. در مقدمه کتاب اسرارالنقطه هم آمده است که:

«کیفیت اوقات اورادسلسله کامله... سیدعلی همدانی... آنست که چون سفیده صبح صادق بدمد، دو رکعت نماز سنت بجا آورد، چون سلام دهد این تسبیح را صد دفعه بخواند: سبحان الله العظیم و بحمده استغفرالله.»^{۲۴}

19,20,21. Ibid, p-58/60/61.

۲۲. استوار، صفحه ۱۰، نوشته حاج ملا عباسعلی بن اسمعیل کیوان قزوینی، متولد ۱۲۷۷ ه.ق.

۲۳. دیوان حافظ، صفحه ۸۰.

۲۴. مقدمه اسرارالنقطه، صفحه ۵.

بخش ۶

چله نشینی در خانقاه

واژه چله یا چهل مرکب است از چهل به علاوه (ه) نسبت، چله نشینی یعنی چهل شبانه روز در خلوت نشستن و اربعین برآوردن. صوفیان در اجرای برنامه عزلت و تبثّل، بنا به دستور پیر خانقاه و تحت نظر و مراقبت مشایخ خویش، چهل شبانه روز با تشریفات خاصی در یکی از حجره های خانقاه برای تزکیه و تهذیب نفس، خلوت گزیده و به ریاضت می پرداختند.

شیخ فریدالدین عطار درباره چله نشینی می گوید:

«همچنان تا چل شبان روز تمام سر نیچیدند هیچ از يك مقام
«جمله را چل شب نه خور بود و نه خواب
همچو شب، چل روز نه نان و نه آب»^۱

بنا به نظر و عقیده صوفیان، موضوع خلوت نشینی انفرادی، همچون دیگر بنیادهای آیین طریقت بر پایه ای دینی استوار شده بود و آیه ای از قرآن - قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْئِئًا وَفُرَادًى...^۲ [ای محمد بگو همانا شما را

۱. منطق الطیر، صفحه ۸۳؛ خاقانی شیروانی چله نشینی را به مغان نسبت داده و سروده است: مرا زاربعین مغان چون نیرسی / که چل صبح در مغ سرا می گریزم. دیوان خاقانی، چاپ امیرکبیر، سال ۱۳۳۶، صفحه ۲۴۷.

۲. قرآن، ۳۳/۴۶.

۴۲۰ تاریخ خانقاه در ایران...

پند می‌دهم به يك پند، در مقام بندگی دو به دو و يك به يك بپاخیزید] و سنتی از پیامبر اسلام آن را تأیید می‌کرد.^۳

همچنین قصهٔ مریم عذرا در قرآن، تقریباً از نظر معنی و مفهوم می‌توانست بر حالت چله‌نشینی تطبیق داده شود، در قسمتی از سرگذشت مریم آمده است: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.^۴ [یاد آر هنگامی را که مریم در قسمت شرقی از خانواده‌اش کناره گرفت و با قرار دادن حجابی از آنان جدا شد، پس ما روح خود جبرائیل را مانند انسانی مجسم به سوی او فرستادیم.] غیر از داستان مریم، میقات چهل شبه حضرت موسی، در کوه طور هم، مُسْتَنَدِ دیگری بود که سالکان در طریق سیر الی الله و چله‌نشینی بدان توجه داشتند و آن را رهنمودی عملی می‌شمردند.^۵

در شرح حالات حضرت موسی در قرآن آمده است: «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِيقَاتَ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...^۶ [و موسی را سی شب وعده دادیم و آن را با ده دیگر تمام کردیم، پس وقت مقرر پروردگارش چهل شب تمام شد.]

در همین میقات الهی است که خدا با موسی ع سخن گفته و از سوی موسی تقاضای دیدار خدا عنوان شده و خداوند بر کوه تجلی می‌کند.^۷ غیر از این آیات مذکور، حدیثی نیز از پیامبر نقل شده بود که: «هر که چهل بامداد به اخلاص برخیزد حق تعالی چشمه‌های حکمت از دل

۳. نك. مصباح/الهدیه، «رسول صلوات الله علیه... گاه گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبد شبها گذاشتی تا غایتی که قریش در حق او گفتند: انَّ مُحَمَّدَ عَشِيقَ رَبِّهِ.» صفحه ۱۶۱-۱۶۰.

۴. قرآن، ۱۶/۱۷.

۵. واصل چلهٔ ایشان تعلق به حال موسی ع دارد؛ کشف/المحجوب، صفحه ۴۱۸.

۶. قرآن، ۱۳۸/۷.

۷. قرآن، ۱۴۰-۱۳۹/۷.

او بر زبان او روانه کند.^۸
 علاوه بر آن آیات و این روایت دینی، موضوع عزلت پیامبر اسلام، در غار حراء و سیر و سلوك انفرادی او هم مستند دیگری بود^۹ که صوفیان برای ارتباط با خداوند آن را سرمشق رفتار خویش قرار داده بودند.
 به طور کلی، مسئله خلوت نشینی صوفیان عبارت است از انجام دادن چند عمل عبادی و سازنده و خودداری کردن از چند عمل عادی و طبیعی.
 درباره کیفیت و چگونگی آن هم، يك سلسله دستورات و قواعدی تعیین گردیده و در بعضی از کتابهای عرفانی بدانها اشاره شده است. از جمله، عزیزالدین نسفی درباره شرایط چله نشینی مطالبی را بیان کرده که خلاصه ای از آن چنین است:

«شرط اول حضور شیخ است و باید با اجازه او باشد...
 دوم زمان و مکان: یعنی در وقتی باشد که سرما و گرما سخت نبود... و جایی باشد که از میان خلق دور بود... و جایی خالی و تاریک باشد...
 شرط سوم: همیشه با وضو باشد.
 شرط چهارم صوم است، باید که درین چهل روز، روزه باشد...
 شرط پنجم کم خوردن است...
 شرط ششم کم گفتن است...
 شرط هفتم کم خفتن است.
 شرط هشتم خاطر شناختن است... خاطر رحمانی... خاطر ملکی، خاطر نفسانی، خاطر شیطانی...
 شرط نهم نفی خواطر است.
 شرط دهم ذکر دایم است.^{۱۰}

۸. نك. حلیۃ الاولیاء، ج ۵، صفحه ۱۸۵ و مصباح الهدایه، صفحه ۱۶۱ و کلیات سعدی، مجلس دوم، صفحه ۲۲.

۹. نك. شفاء السائل، صفحه ۱۰۳.

۱۰. انسان کامل، صفحه ۱۰۵-۱۰۴ با تلخیص.

۴۲۲ تاریخ خانقاه در ایران...

هم در این مورد، محمود کاشانی، توضیح بیشتری می‌دهد و در چند صفحه از کتاب خود، جزئیات چله نشینی را تشریح می‌کند و برای هر عملی از اعمال سالک اثر و فایده‌ای خاص بیان می‌دارد.^{۱۱}

ابوالفاجر باخرزی هم، ضمن بیان مسئله خلوت نشینی، یادآوری می‌کند که خلوت نشینی هر سالک نسبت به وضع خاص جسمی و روحی او باید متفاوت باشد.^{۱۲}

چله نشینی‌های متعدّد

غیر از این چله نشینی، نصاب دیگری هم وجود داشت که بدان چهل چله گفته می‌شد و سالک چله نشین، چهل بار آن را تکرار می‌کرد. هجویری می‌نویسد:

«ابوعبدالله بن خفیف چهل چله پُشتا پشت بداشته بود.»^{۱۳}

فرصت الدولة شیرازی هم می‌نویسد که:

«شیخ مفید شیرازی چهل اربعین چله نشینی کرده بود.»^{۱۴}

شماره چله‌های برخی از مشایخ هم از چهل چله فراتر می‌رفت و گاهی با نیمی از عمر سالک برابر می‌شد. چنان که به اوحدالدین کرمانی ۷۲ چله^{۱۵} و به

۱۱. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۷۱-۱۶۳.

۱۲. نك. اوراد الاحیاب، صفحه ۳۱۰-۳۰۹.

۱۳. كشف المحجوب، صفحه ۴۱۷.

۱۴. نك. آثار العجم، صفحه ۲۲، چو چله چهل گشت و خلوت هزار / به بزم آمدن دور باشد زكار. هفت پیکر نظامی، صفحه ۱۸؛ شیخ عطار هم به نوعی چله چهار اربعینی اشاره کرده و کیفیت آن را شرح داده است. نگاه کنید به منظومه مفتاح الاراده، صفحه ۲۴۱-۲۳۶، ضمیمه دیوان لسان القیب، از انتشارات کتابخانه محمودی.

۱۵. تا چند زلاف خلوت و خلوتیان / هفتاد و دو چله داشتی حاصل کو. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۸.

میریدان و امور خانقاهی ۴۲۳

علاء الدوله سمنانی ۲۷۰ چله نسبت داده شده است.^{۱۶}

محل چله نشینی

محل چله نشینی معمولاً خانقاه بود، بنای خانقاه از نظر اسلوب ساختمانی، طوری ساخته می شد که برای انجام دادن چنین برنامه ای مناسب باشد. اوحالدین کرمانی در شهر قیصریه زاویه ای می سازد و در آن بیست حجره برای خلوت نشاندن میریدان ایجاد می کند.^{۱۷}

بدیهی است که اندازه این حجره ها هم به مناسبت هدفی که در آن منظور بود از چند متر مربع تجاوز نمی کرد، زیرا محلی انفرادی بود. در رساله آداب خلوة علاء الدوله سمنانی آمده است که:

«چله خانه جایی است تنگ و تاریک به اندازه محلی که بتوان در آن نماز گزارد و بر در آن پرده ای آویخته بود، تا هیچ روشنی به درون نیاید و حواس را از کار نیفکند و از عالم غیب باز ندارد.»^{۱۸}

برای برگزاری چله، غیر از خلوتخانه های خانقاهی، گاهی جاهای مناسب دیگری، از جمله آرامگاه بعضی از سالکان نیز مورد استفاده قرار می گرفت، زیرا منظور از خلوت نشینی، دوری از دیگران و انجام دادن عبادت بود و این هدف، در چنین جایی حاصل می گردید.

حاج زین العابدین شیروانی می نویسد که مولانا زین الدین تایبادی ۷۹۱ هـ. از درویشان اویسی، از تربیت معنوی و روحانی شیخ جام برخوردار شده و در کنار مزار او چندین اربعین برآورده است.^{۱۹}

۱۶. همه عمر وی بود هفتاد و هفت / دوصد با چل و سی چله گذشت. مجالس المؤمنین، صفحه ۳۰۹.

۱۷. پیشین، صفحه ۱۶۰.

۱۸. رساله آداب خلوة، ورق ۲۷، شماره ۱۴۲۲، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۱۹. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۶۴.

۴۲۴ تاریخ خانقاه در ایران...

مخالفت با چله نشینی

کار چله نشینی با آداب و ترتیب خاص خود از پدیده های آیین تصوّف و از مراسم و نظامات خانقاهی بود و معمولاً طالبان و مریدان خانقاهی به خلوت نشینی پرداخته و آن ریاضت را شخصاً تجربه می کردند، ولی گاهی هم شیخی به سبب بینش خاص خود آن را نمی پسندید و از آن انتقاد می کرد. شمس تبریزی ۶۴۲ هـ. از خلوت نشینی انتقاد می کند و آن را بدعت می داند.^{۲۰} جلال الدین مولوی هم از سالک طریقت می خواهد که به جای خلوت نشینی در نزد مولوی حاضر شود.^{۲۱} و ابن تیمیه فقیه صوفی سنی هم چله نشینی را از بنیادهای آیین یهود و مسیح می داند.^{۲۲} همچنین آقای محدّث نیز در تعلیقاتی که بر رساله زادالسالک فیض کاشانی، نوشته است مخالفت علمای شیعی زمان صفویه و بعد از آن را در ردّ چله نشینی گرد آورده است.^{۲۳}

۲۰. نك. مقالات شمس، صفحه ۴۲/۱۶۵.

۲۱. سی پاره به كف در چله شدی / سی پاره منم ترك چله كن. غزلیات شمس، دیوان کبیر، ج ۴، صفحه ۲۸۶.

۲۲. مجموعه الرسائل، ج ۲، رساله عبادات شرعیه، بخش ۵، صفحه ۸۵.

۲۳. رساله زادالسالک، تصحیح محدث، چاپ ۱۳۳۱، صفحات ۳۸ / ۵۷ / ۵۸ / ۷۱.

بخش ۷

طول مدت تربیت مریدان

در مورد تعلیم و پرورش مریدان، برنامه منظم و معین وجود نداشت تا مرید تازه وارد با يك آگاهی قبلی به خدمت شیخ رسیده و تحت تربیت او قرار گیرد و پس از اتمام آن مدت و انجام دادن وظایف محوله، به مقصود برسد و بعد از آن به کانون اجتماع بازگردد و به زندگی معمولی خود بپردازد.

البته برای چگونه زیستن مریدان در خانقاه و کیفیت سیر و سلوک آنان کتابهای آداب المریدین و منازل السائرین نوشته شده بود، ولی در آنها هم، برای نیل به هدفهای معنوی و رسیدن به کمال مطلوب، مدت ثابتی معین نشده بود. غالباً کسانی برای تربیت خانقاهی داوطلب می شدند که تا حدودی از زندگی معمولی دلزده و گریزان بودند، یا به عللی به جاذبه های مسلک طریقت علاقه داشتند، اینان پس از ورود به گروه صوفیان، نزد شیخ طریقت می رفتند و طبق دستور او به سیر و سلوک می پرداختند؛ مدت این دوره تربیتی بسته به نوع وابستگی مرید و مراد بود که به چند روز و چند ماه و چند سال محدود شده و گاهی هم تا پایان عمر ادامه پیدا می کرد و سالک در مدت مصاحبت، با انجام دادن برنامه های آیین تصوف و پرداختن به افکار عرفانی، خود را سرگرم ساخته و عمری را سپری می کرد.

درباره مدت خدمت و تربیت سالکان، مطلب فراوانی در کتابهای عرفانی وجود ندارد، فقط در ضمن شرح حال برخی از مشایخ به مدت تربیت آنان اشاره شده و از همکاری رهبر و رهروی سخن به میان آمده است ولی جزئیات

آن تشریح نشده و از کیفیت ملازمت و مصاحبت و محل آن، ذکری به میان نیامده است. نمونه مطالبی که درباره مدت مصاحبت مشایخ در کتابها ذکر شده چنین است:

علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. مدت ۳۲ سال از صحبت نورالدین عبدالرحمن کسرقی اسفراینی بهره ور شده و در سال ۶۸۹ هجری از او اجازه ارشاد دریافت می کند.^۱ همچنین ظهیرالدین خلوتی مدت پانزده سال در خدمت و صحبت سیف الدین خلوتی ۷۸۳ هـ. بسر می برد.^۲ عده ای از سالکان دیگر هم به تفاوت مدت چهار^۳ و هفت^۴ و هشت^۵ و نه^۶ و هفده^۷ و چهل^۸ سال برای کسب کمالات معنوی در خدمت و صحبت استاد خویش بسر می برند.

بعضی از مشایخ طریقت هم به سبب آگاهی از مسائل عرفانی و تسلط بر آیین تصوف و نظامات خانقاهی، ضمن برخورد کوتاهی با يك رهبر بصیر، شایستگی خود را نشان داده و به دریافت اجازه ارشاد از او نائل می شدند. از جمله نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. کار تربیت عین الزمان جمال گیلی ۶۵۶ هـ. خلیفه بزرگ خود را در يك اربعین به پایان برده و بدو اجازه ارشاد می دهد.^۱ همچنین شیخ زکریا مولتانی ۶۶۶ هـ. با گذراندن هفده روز در خدمت شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. به پایگاه خلافت و نمایندگی رسیده و بدو اجازه داده می شود که به کار ارشاد طالبان بپردازد.^۲ بعضی از سالکان پژوهنده و پرحوصله هم برای استفاده کامل به خدمت

۱. نک. نفحات، صفحه ۴۸۸.

۲. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۶۶.

۳. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۲۵۹.

۴ و ۵. پیشین، صفحه ۲۹۵/۲۷۱.

۶ و ۷. رضوان المعارف الالاهیه، صفحه ۲۷.

۸. طرائق، ج ۳، صفحه ۵۸.

۹ و ۱۰. نک. خزینة الاصفیا، ج ۲، صفحه ۱۹/۲۷۳.

۴۲۷ مریدان و امور خانقاهی

مشایخ متعدد می‌رسیدند و به اقتضای موقع، مدتی را در خدمت هر يك بسر برده و چیزی می‌آموختند.

با توجه به مطالب یاد شده، مشخص می‌شود که دوره تربیت و نام اشخاص ذکر شده در کتابها، مربوط به مشایخ معروف و شناخته شده‌ای، امثال علاءالدوله سمنانی است که خود مدتی عهده‌دار رهبری و مَشِيخَت در خانقاه بوده‌اند و مصلحت چنین اقتضا می‌کرده تا سابقه روشنی از آنها به دست داده شود و مریدان تحت تربیت بدانند که رهبرشان در نزد چه کسی تربیت شده و تحت چه شرایطی از او کسب اجازه ارشاد نموده و صلاحیت رهبری پیدا کرده است. در حالی که هدف از تربیت در نظام خانقاهی، منحصرأ تربیت مشایخ نبوده، بلکه هدف کلی عبارت بود از تربیت معنوی و دینی و اخلاقی مریدان و سالکان، آن هم در حدی که برای همگان مفید و سودمند باشد و حداقل نتیجه نهایی آن سیر و سلوک هم این بود که صوفیان بتوانند با آفریدگار جهان پیوندی دائمی برقرار کرده و با مردم دیگر هم رابطه‌ای معنوی و انسانی داشته باشند.

با این حال، پیش از این، در بخش سوّم، فصل پنجم، در مورد کیفیت مریدپذیری، در بعضی سلسله‌ها، برای کارهای خانقاهی، زمان مُعینی مقرر شده بود، ولی می‌دانیم که همه مریدان و صوفیان اعضای رسمی و ساکن خانقاه نبودند بلکه عده زیادی از مردم به سبب علاقه‌مندی و تمایل به صوفیگری در ارتباط با مشایخ بوده و اغلب اوقات به خانقاه آمد و شد می‌کردند و مدتها هم این ارتباط می‌توانست دوام داشته باشد، ولی این مسئله بدان معنا نبود که این گونه افراد، که تعدادشان هم فراوان و قابل توجه بود، برای رسیدن به سطح مشخصی از برنامه تربیتی خانقاه، یا گذراندن دوره و مقطعی ویژه و اخذ اجازه نامه‌ای مخصوص، به آن جا آمده باشند.

بنابراین با توجه به آنچه گذشت، نمی‌توان قاطعانه مشخص کرد که برنامه رسمی خانقاهها از نظر زمانی چه بوده و تربیت مریدان و رسیدن سالکان به کمال معنوی، چه مدت طول می‌کشیده است.

بخش ۸

سماع

سَمَاع در ریشهٔ عربی از واژهٔ سَمِعَ و سَمِعَ که به معنی مصدر و اسم می‌باشد گرفته شده و به معانی: شنیدن و شنواندن، گوش دادن، سخنی که شنیده می‌شود، شهرت و نام نیک، یاد شدن، صدایی که از هر چیزی برآید، و ترانه شنیدن استعمال شده است.

این واژه مجازاً به معانی مختلفی از قبیل رقص، نغمه، وجد و حال و مجلس اُنس، و گفتن و شنیدن ترانه، همچنین به معنی ضیافت‌های نیمه دینی و برنامهٔ ترانه‌خوانی در آن مهمانیها به کار رفته است.^۱

سَمَاع در اصطلاح صوفیان وجد و سرور و رقصیدن و چرخیدن سالک در حالت فردی یا به صورت اجتماع می‌باشد که با آداب و تشریفات خاصی انجام می‌گردد.

یکی از برنامه‌های عملی مسلک تصوف، موضوع سماع و اجرای آن بود، صوفیان که غالباً افرادی حسّاس بودند، شعر و موسیقی و رقص را که در انسان تأثیر فراوان دارد، جزء برنامهٔ سیر و سلوک قرار داده و به صورت گروهی در خانقاهها و یا در جاهای دیگر به سماع می‌پرداختند و برای آنکه جنبهٔ تصنعی و انگیزهٔ مادی را از آن نفی کنند می‌گفتند که، سماع عبارت است از يك حالت

۱. نقل و اقتباس از مقالهٔ سماع در دورهٔ مولانا، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۵۴، صفحهٔ ۳۲۲.

مريدان و امور خانقاهي ۴۲۹

جذبه و اشراق و بيخودي كه سالک را در آن اختياري نيست و به تعبيري، سماع واري از حق است كه دلها بدان برانگيخته شده و بر طلب حق، حريص مي گردد.^۲

سماع و رقص سابقه‌اي مذهبي داشت و از زمانهاي بسيار دور در پرستشهاي مذهبي و پرستشگاهها مورد استفاده واقع شده و به شنوندگان رقت قلب مي بخشيد.

در مزامير داود، در مزمارة ۱۴۹ آمده است كه:

«وجد نمايند، خدا را با رقص و تسبيح بخوانند، با بربط و عود او را بسرايند و بر بسترهاي خود ترنم كنند.»^۳

همانند چنين رقص مقدسي در آيين تصوف نيز پديد آمده و بيشتر مشايخ طريقت، هم آن را مي پذيرند و در خانقاهها اجرا مي كنند.

سماع سستي و سكون را از دل سالكان دور ساخته و آتش ذوق و شوق آنان را شعله ور مي ساخت؛ سالكي كه در يك رياضت سخت و جانفرسا و تكرار ورد و ذكر مداومي قرار داشت، سماع مانند محرّكي قوي، او را از حالت قبض و گرفتگي بيرون مي آورد و بدو شور و نشاط مي بخشيد و براي بردن بار گران رياضت بدو قدرت مي داد. در واقع سماع همچون شهدي بود كه به داروي تلخ رياضت آميخته باشند تا ذائقه از خوردن آن احساس تلخي نكند.

ابوالعباس مسروق طوسي ۲۹۹ هـ. گفته بود:

«قلبه‌اي ما قلوب اند، از روي طبع به طاعتها انس نمي گيرند و ما آنها را به زور مانوس کرده ايم و سماع در اين كار به منزله محرّكي است.»^۴

ابوسعيد ابوالخير ۴۴۰ هـ. هم درباره سودمندی سماع گفته است:

«جوانان را نفس از هوي خالي نباشد... و آتش هوي در سماع ريزد اوليتر

۲. نك. ترجمه رساله قشيره، صفحه ۶۰۱، باب سماع.

۳. نقل از حقيقه العرفان، صفحه ۳۱۴.

۴. طبقات الصوفيه، سلمی، صفحه ۲۳۹.

۴۳۰ تاریخ خانقاه در ایران...

که به چیز دیگر ریزد.^۵

همچنین جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. خاطر نشان می‌کند که:

«چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریق حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می‌ماندند به طریق لطافتِ سماع و شعر موزون که طباع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دادیم.»^۶

برنامه سماع از دیرباز در بین صوفیان معمول بوده است؛ استاد عبدالرحمن بدوی، درباره سماع می‌نویسد:

«نخستین حلقه سماع را علی تنوخی، یکی از یاران سری سقطی متوفی ۲۵۳ هجری، در بغداد برپا کرد.»^۷

رویم بن احمد ۳۰۳ هـ. نیز در تصویری که از يك مجلس سماع به دست داده، می‌گوید:

«پیران را در سماع دیدم مانند رمه‌ای از گوسفندان که گرگ اندر ایشان افتد.»^۸

مقدسی ۳۸۴ هـ. جهانگرد عرفان‌گرای قرن چهارم هم به یکی از مجالس سماع اشاره کرده و می‌نویسد:

«در شهر سوس در مجالس صوفیان شرکت کردم و برای آنان شعر خوانده و همراه ایشان فریاد برآوردیم.»^۹

مجلس سماع در آغاز عبارت بود از يك محفل شعرخوانی که به وسیله خواننده‌ای خوش آواز اجرا می‌شد و صوفیان با حالت و زمینه‌ای که داشتند، تحت تأثیر صوت خوش و معنی کلام قرار گرفته و حالی پیدا می‌کردند و به

۵. اسرارالتوحید، صفحه ۲۲۳.

۶. تعلیقات فیہ مافیہ، صفحه ۲۸۹.

۷. شهیدۃ‌العشق الالهی، صفحه ۳۲.

۸. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۶۱۴.

۹. احسن‌التقاسیم، صفحه ۴۱۵.

مردان و امور خانقاهی ۴۳۱

پایکوبی می پرداختند. پس از آن رفته رفته، برای تحریک و تأثیر بیشتر، از نی و دف نیز استفاده کردند.

اثر کلام و موسیقی و پرداختن به رقص و تأثیر حالات افراد بر یکدیگر، در جریان سماع موجی پدید می آورد که هر فرد بی تفاوتی را جذب کرده و همراه خود به اوج تخیل عرفانی می کشید. مقاومت در برابر آن موج قوی بی فایده و غیر عملی بود، جذبه و کشش آن، چنان نیرومند بود که بیننده و شنونده بی اختیار جذب می شد و در یک حالت خلسه، بیرون از تعلقات مادی به دنیایی روحانی فرو می رفت که دارای حالت و کیفیت مخصوصی بود.

این مجالس سماع به سبب علاقه صوفیان پیوسته تشکیل می شد و در همه جا رواج داشت و شهرت آن به همه جا رسیده بود.

هجویری درباره سماع و رقص صوفیان می نویسد:

«من دیدم از عوام، گروهی می پنداشتند که مذهب تصوف جزین نیست.»^{۱۰}

شعر

یکی از لوازم رقص و سماع، موضوع شعر و خواننده آن بود که در تحریک صوفیان تأثیر فراوانی داشت. اشعار عارفانه و عاشقانه در معنی حُب الهی، از اواخر قرن سوم هجری وارد مسلک تصوف گردیده و حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. یکی از پایه گزاران آنست.

جاحظ می گوید:

«شاعر روحی و حقیقی کسی است که صوفی باشد.»^{۱۱}

اشعار عرفانی، یکی از عوامل تحریک و گیرایی مجلس سماع بود، قوالان ابیات مناسب را با صدایی خوش برای سالکان می خواندند و آنان را به رقص وامی داشتند، خواندن اشعار در تحریک صوفیان بسیار مؤثر بود. عده ای از

۱۰. کشف المحجوب، صفحه ۵۴۲.

۱۱. البیان، ج ۱، صفحه ۴۱، نقل از الحضارة، ج ۲، صفحه ۳۲-۳۱.

۴۳۲ تاریخ خانقاه در ایران...

سالکان که با يك آمادگی قبلی، برای اجرای سماع منتظر بودند، با شنیدن اشعاری که دارای لطف معانی و حالتی ضربی بود، به شور و هیجان درآمده و به رقص مشغول می شدند.

قوال

قوال صیغه مبالغه از واژه قول است. قوال در اصطلاح پارسی به معنی سرودگر و مُطرب و چیره زبان و بسیارگوی و جز آن می باشد.^{۱۲} قوالان در محافل سماع صوفیان، ابیات و رباعیات و غزلیات عاشقانه را با آواز خوش می خواندند و صوفیان با آهنگ و آواز آنان به سماع می پرداختند.

قوالان غالباً از خود سالکان بودند، چون صوفیان مایل بودند که قوال هم از میان خودشان باشد.^{۱۳} و بیگانه در مجلس آنان شرکت نکند؛ با این حال عده ای قوال و آواز خوان حرفه ای نیز بودند که در سماع صوفیان شرکت می کردند و یکی از مراکز کار آنها خانقاهها بود.^{۱۴}

محمد بن منور می نویسد که یکبار خادم بوسعید ۴۴۰ هـ. برای آوردن قوال به خرابات رفته و جوان مستی را برای سرودخوانی، همراه خود به محفل درویشان می آورد.^{۱۵} همچنین ابوبکر سوسی ۳۸۶ هـ. تقاضای قوال می کند، جوان مُطربی را که مست بوده نزد وی می برند و او در حال مستی برنامه ای اجرا می کند.^{۱۶}

۱۲. نك. لغت نامه، ذیل واژه قوال، با تلخیص.

۱۳. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۱۹۱.

۱۴. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۹۹؛ خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۲۹؛ گاهی در میان آنان سرودگر ناخوش آوازی هم پیدا می شد که امثال سعدی را وامی داشت که توبه کنند و گرد سماع نگردند؛ گلستان، باب دوم، صفحه ۱۱۸.

۱۵. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۴۵.

۱۶. نك. نفحات، صفحه ۱۹۴.

مردان و امور خانقاهی ۴۳۳

در برابر کار خوانندگی به قوالان مزد داده می‌شد^{۱۷} یا آنکه صوفیان در حال سماع، پولی به سوی قوال می‌انداختند^{۱۸} و یا از سر ذوق و حالت جامه از تن بیرون آورده و به طرف قوال می‌افکندند و آن را بدو می‌بخشیدند.^{۱۹}

محل اجرای سماع

قبل از تأسیس خانقاه رسمی، صوفیان، برای اجرای سماع، در منازل سالکان گرد آمده و به سماع می‌پرداختند. هدف از این کار رفع ملال و ایجاد نشاط معنوی بود. بیتی خوانده شده و رقص و جنبشی انجام می‌گرفت و مجلس به آرامی به پایان می‌رسید. تجمع سالکان در خانه حسن قزّاز،^{۲۰} و مُقدم صوفی،^{۲۱} نمونه‌هایی از چنین مجالس بود.

پس از تأسیس خانقاه، محفل سماع و بزم معنوی غالباً در میان خانقاه و در بین اصحاب و یاران تشکیل می‌گردید. گاهی هم شخص باذوقی، صوفیان را به منزل خویش دعوت کرده، ضمن پذیرایی از آنان، سماعی نیز در آنجا انجام می‌گرفت.^{۲۲} علاوه بر آن در هر زمان و مکان که حالت وجدی دست می‌داد، برخی از سالکان به رقص می‌پرداختند.

دکتر نصری نادر می‌نویسد:

«عمر بن الفارض ۶۳۲ هـ. در بازار شهر مصر به رقص و سماع پرداخته و مردم رهگذر نیز با او در این امر، همکاری می‌کنند.»^{۲۳}

۱۷. نك. صفوة الصفا، صفحه ۲۷.

۱۸. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۴۵۴.

۱۹. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۹۸.

۲۰. جماعتی از صوفیان جمع آمده بودند در خانه حسن قزّاز و قوالی با ایشان بود، چیزی می‌گفت، ایشان وجد می‌کردند؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۶۱۶.

۲۱. نك. نفحات، صفحه ۴۱۵.

۲۲. نك. مناقب، اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۸۴.

۲۳. التصوف الاسلامی، صفحه ۱۱۲.

۴۳۴ تاریخ خانقاه در ایران...

همچنین جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. نیز در بازار زرکوبان شهر قونیه به سماع می پردازد.^{۲۴}

اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. صوفی جهانگرد، با پیدا کردن محل مناسب به سماع می پردازد، خانه ای متروکه در مصر،^{۲۵} زیر درختی در شهر آمل،^{۲۶} باغ خواجه ای توانگر در شهر اخلاط،^{۲۷} از مراکزی است که او و یارانش در آنها سماع می کنند.

تشکیل حلقه سماع در منظر دیگران، سبب می شد که گروهی به نظاره آن پرداخته و عده ای از افراد متفرقه نیز همراه صوفیان به سماع پردازند و موجب ناراحتی سالکان گردند. برای جلوگیری از شرکت افراد متفرقه خاطر نشان می شد که محل اجرای سماع باید از عوام خالی باشد،^{۲۸} و کسی که جزء اعضای مسلک طریقت نیست، نباید در میان جمع وارد شده و به سماع پردازد.^{۲۹}

خرقه دري و خرقه افكنی

پس از آنکه صوفی در سماع گرم می شد، گاهی از فرط خوشی دستار می افکند و گریبان می درید تا به تعبیر جلال الدین مولوی دلش باز شود.^{۳۰} همچنین در مقابل بهره وری از کار قوال، خرقه خویش را بیرون آورده و به سوی او می افکند و بدو می بخشید، یا آنکه برای تحرك بیشتر و سریعتر، خرقه سنگین خود را بیرون آورده و به رقص می پرداخت. تشکیل پیاپی مجالس سماع و فراوانی جامه دریدن و خرقه افکندن، بین

۲۴. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۴۲۹.

۲۵ و ۲۶. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۸۲ / ۱۳۵ / ۲۰۰.

۲۸. نك. كشف المحجوب، صفحه ۵۴۵، به تعبیر اوحدالدین: «مردم ناجنس و عوام الناس و ثقلا»؛ مناقب، صفحه ۲۷۵.

۲۹. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۹۵.

۳۰. اذا تخرق ثوب الفقير، انفتح قلبه، فیه ما فیه، صفحه ۱۲۵؛ هنگامی که جامه درویش پاره شود، دل او باز می شود.

مريدان و امور خانقاهي ۴۳۵

صوفيان گفتگو پديد آورده و هر کس درباره آن سخني مي گفت. سرانجام براي آن آداب خاصي وضع کرده و سخنان پيران طريقت را دستورالعمل و پشتوانه آن قرار دادند. يکي از آن نظرات اين بود که پس از ختم سماع، خرقة هاي افکنده را نزد شيخ مي آوردند، تا او درباره آنها تصميم بگيرد.^{۳۱}

شمس تبريزي مي گويد:

«نزدیک ما آنست که خرقة که انداختند، در وقت سماع، آن را رجوع نباشد، اگرچه هزار جوهر مي ارزد، و گرنه در آن سماع و در آن حال مغبون بوده است.»^{۳۲}

اگر در ميان سماع، شيخ بزرگ و مورد احترامی، در حال جذبه و شوق خرقة خویش را می درید و می افکند، مريدان آن خرقة را قطعه قطعه کرده و به رسم تبرک بر جامه يا سجاده خود می دوختند.^{۳۳}

مقررات و شرايط تشكيل مجلس سماع

مسئله سماع به سبب مشکلات و خطراتی که در پی داشت، در دوره های نخستين پيدایش مسلک تصوف مورد موافقت تمام مشايخ نبود، برخی آن را روا و بعضی آن را ناروا می دانستند، مشايخی که با تشكيل مجلس سماع موافق بودند، خاطرنشان می کردند که هر عاملی که موجب پیوند انسان با خدا گردد، تمسک بدان مجاز است.^{۳۴} از جمله ابوعلی دقاق ۴۰۵ پس از اصراری که شاگردش قشیری، برای کسب اجازه سماع از او می کند، بدو می گوید:

«پيران گفته اند: هرچه دل تو با خدای جمع کند، باکی نیست بدان.»^{۳۵}

۳۱. نك. اوراد/لاحياب، صفحه ۲۱۵.

۳۲. مقالات شمس، صفحه ۴۳.

۳۳. نك. احوال خرقانی، صفحه ۱۸.

۳۴. نك. ترجمه آداب المريدین، از گيسودراز، صفحه ۶۳.

۳۵. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۶۲۰.

البته برای جلوگیری از لغزشهای احتمالی، ضمن توصیه به رعایت نگاهداشت موقعیت زمان و مکان و یاران، این چنین دستوری را مشروط به شرایطی می‌کردند. از جمله آن شرایط یکی این بود که: «سماع بر کسی حلال است که نفس‌اش مرده و دلش زنده باشد.»^{۳۶} و در عین حال اهلیت داشتن سماع کنندگان نیز در حدّ مقدور مورد نظر بود.^{۳۷} چنان که برخی از صاحب‌نظران مانند سراج ۳۷۸ و هجویری ۴۶۵ خاطرنشان می‌کردند که برای جلوگیری از خطرات احتمالی، باید مبتدیان را از سماع مانع شوند.^{۳۸} بطور خلاصه، نتیجه این شرایط، در بیان روزبهان بقلی ۶۰۶ این بود که: «سماع از حق و برحق و با حق است، اگر با غیر حق باشد، کفر است.»^{۳۹}

اوقات سماع

در مورد زمان تشکیل مجلس سماع هم وقت معینی وجود نداشت، زیرا عمل سماع، مانند فرائض دینی از قبیل نماز و روزه نبود تا برای تشکیل آن اندازه و زمان معینی مُقرر شده باشد، از طرفی بنا به تعبیر برخی از سالکان، سماع واردی بود از حق، از این نظر معنی نداشت که قبلاً برای آن وقت ثابتی معین گردد و در عین حال هم، برای همیشه نمی‌توانستند آن را بدون تعیین وقت مناسب گذارده و به انتظار بمانند، به همین علت در مورد وقت سماع، به هر دو وضع آن توجه شده است.

هجویری ۴۶۵ در تعیین وقت سماع می‌نویسد:

«شرط سماع آنست که تا نیاید نکنی و آن را عادت نسازی و دیر به دیر

۳۶. همان، صفحه ۶۰۲.

۳۷. نك. مناقب افلاکی، ج ۱، صفحه ۲۸۲.

۳۸. نك. اللمع، صفحه ۲۷۷ و كشتف‌المحجوب، صفحه ۵۴۶.

۳۹. رسالة القدس و رسالة غلطات السالكين. روزبهان. بقلی، به اهتمام دکتر نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۱، صفحه ۵۲-۵۰.

کنی، تا تعظیم آن از دل بشود.»^{۴۰}

باخرزی ۷۳۶ هم از تعیین وقتی که در خانقاهها، در زمان او معمول شده بود، انتقاد می‌کند و می‌نویسد:

«سماع را وقت معین نباشد... سماع هر وقت که بی اختیار اتفاق افتد، آن چنان خوش باشد و پسندیده افتد... و این چه، درین روزگار ما در خوانیق و رباطات، شبهای معین از دوشنبه یا آدینه، جمعیت سازند، عمل مزدوران و خویشتن فروشان است.»^{۴۱}

در عین حال، هم او درباره وقت سماع مناسب می‌نویسد:

«باید که وقت بشناسد و از روی ظاهر شب پسندیده تر باشد، تا عوام بی خبر باشند و صاحب حال از صاحب قال پدید آید.»^{۴۲}

سرانجام این گفتگوها درباره وقت سماع بدان جا منتهی می‌شود که هم اوقات معینی، مانند شب ولادت پیامبر مقرر گردد،^{۴۳} هم بدون برنامه قبلی در اوقات مناسب، مجلس سماع تشکیل و برنامه سماع اجرا شود.^{۴۴}

مخالفت با سماع

در برابر موافقت اکثر صوفیان با برنامه سماع، عده‌ای نیز با تشکیل مجلس سماع مخالف بودند، به ویژه موضوع رقص را حرام و ناروا

۴۰. کشف‌المحجوب، صفحه ۵۴۵-۵۴۴.

۴۱. اورادالاحیاء، صفحه ۲۰۳-۲۰۲.

۴۲. همان، صفحه ۲۰۸.

۴۳. نك. مكاتبات رشیدی، صفحه ۲۶۹.

۴۴. درباره سینه‌زنی جوانان و برخی فعالیت‌های شدید دیگر که در مجالس سوگواری و بزرگداشت خاطره عاشورا، به خصوص با وضعی هیجان‌آور و تند و اشعار موزون و نوحه خوانی‌های محرك و نواختن ساز و دهل و دیگر فعالیت‌های مربوط بدان که اکنون نیز معمول است، می‌توان گفت که این همه حرکات، تا حدودی، همان حالات تند مجلس سماع صوفیان است که بنا به مقتضیاتی تلطیف شده و در شکل و صورت دیگری ادامه پیدا کرده است.

۴۳۸ تاریخ خانقاه در ایران...

می‌دانستند^{۴۵} و آن را دلیل نقص سالک می‌شمردند.

از جنید ۲۹۸ هـ. و نوری ۲۹۵ هـ. و ابوحفص حداد ۲۶۶ هـ. نقل شده بود که اگر مریدی به سماع علاقه‌مند باشد، هنوز به حد کمال نرسیده و به بازی متمایل است و از او کاری نیاید.^{۴۶}

ابوعمر و الزجاجی هم گفته بود:

«پست‌ترین حال آنست که به انگیزه محرکی محتاج باشد. سماع از ناتوانی حال است، اگر حال قوی باشد از سماع و ساز بی‌نیاز است.»^{۴۷}

مخالفت مشایخ با تشکیل مجلس سماع دو علت داشت، برخی از آنان با هر نوع ساز و آواز و رقص مخالف بودند و بعضی هم از اینکه حالت معنوی و روحانی، به شکل مادی و شهوانی درآید با آن مخالفت می‌ورزیدند.^{۴۸}

فقیهان اسلامی هم با سماع صوفیان مخالف بودند و آن را حرام می‌دانستند و به عنوان لهو و لعب از آن انتقاد می‌کردند و یکی از موارد اختلاف آنان با صوفیان، همین مسئله سماع بود.^{۴۹}

عُرْسُ

عُرس از مشتقات واژه عروسی است که در زبان فارسی به معنی ازدواج کردن استعمال می‌شود. کلمه عُرْسُ به معنی طعام ولیمه‌ای است که معمولاً در مهمانی عروسی داده می‌شود.

اصطلاح عرس در کاربرد آیین تصوّف عبارت است از مجلس طعامی که برای فاتحه بزرگان و مشایخ دایر می‌گردد.

۴۵. نك. هفت اورنگ، صفحه ۲۵.

۴۶. نك. تلبیس، صفحه ۲۴۷؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۶؛ كشف المحجوب، صفحه ۵۲۹-۵۲۸.

۴۷. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۳۲.

۴۸. نك. اللمع، صفحه ۲۷۷.

۴۹. نك. تلبیس، صفحه ۲۴۶؛ مصباح الهدایه، صفحه ۱۷۹؛ خزینة الاصفیاء، ج ۱، صفحه ۲۸۹/۲۷۰.

۴۳۹ مریدان و امور خانقاهی

یکی از کارهای صوفیان این بود که در مجلس ختم مشایخ یا سالروز مرگ آنان محفل و مجلس سماعی به عنوان عرس ترتیب داده و می گفتند چون پیر متوفی، از غمگده دنیا رحلت کرده و به جهان غیب و معنا پیوسته است، بدین مناسبت ما هم به پایکوبی و شادی می پردازیم.

نجم الدین رازی موضوع عرس را چنین توجیه می کند:

«مرید صادق را سماع در مقام مُردگی نفس از صفات ذمیمه حلال شود از چند وجه: یکی آنکه چون نفس از صفات ذمیمه بمرد عرس او را سماع باید کرد، از این جاست که چون صوفیان را عزیزی وفات کند، به عرس او سماع کنند، دوم برای تهنیت دل، که او را با معانی غیب ازدواجی پدید آمده است و معاهده با صفات حمیده کرده، در اعلان نکاح، سماع، سنت است، که: اعلنوا النکاح و لو بضرب دفو»^{۵۰}

در مورد مجلس ختم ابوسعید ابوالخیر هم آمده است که:

«آن روز فام شیخ بگزاردند و کار عرس بساختند و دیگر روز شاهد کردند و خرقة شیخ و خرقة های جمع که موافقت کرده بودند پاره کردند»^{۵۱}

همچنین ابن قوطی مورخ صوفی مسلك قرن هفتم نیز در توجیه و تعبیر مسئله عرس در ابیاتی آورده است:

«ما انسانها همچون پرندگان، در قفسیم کسی که از ما درگذشت، برای بازماندگان همچون قصه ای است. هرگاه یکی از ما بیرون آورده می شود دیگران دست می زنند و پایکوبی می کنند»^{۵۲}

چنین برداشتی از موضوع مرگ سبب می شد که صوفیان در هنگام درگذشت مشایخ و بزرگان به جای اظهار تألم و تسلیت گویی، در شادی و

۵۰. مرصاد العباد، صفحه ۳۶۴؛ با دف زدن، مراسم ازدواج را آشکارا کنید.

۵۱. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۴.

۵۲. إِنَّمَا نَحْنُ كَطِيرٍ فِي قَفْصٍ مِّنْ مَّضَىٰ يَبْلُغُ الْبَقَىٰ قَصَصٌ كُلَّمَا أَخْرَجْنَا وَاحِدًا صَفَقَ الْآخَرُ مِنهُ وَ رَقَصَ: تلخیص مجمع الادب، الجزء الرابع، القسم الاول، صفحه ۲۳۲.

مسرّت روح متوفی سهیم شده و ابراز شادمانی کنند.
اینک برای آشنایی بیشتر با چگونگی برگزاری مجلس عرس، شرح یکی از این محافل را که توسط امین الریحانی در کتاب ملوک العرب بیان شده، ترجمه و نقل می‌کند:

«در چنین روزی پیر طریقه مرغیه در گذشته است. در حلقه ذکر که به خاطر او برپا شده بود، چهار صد تن از صوفیان طریقه‌ها شرکت کرده بودند، حلقه ذکر در چهار صف پشت سر یکدیگر قرار گرفت؛ شیخ طریقه، یکی از فرزندان شیخ فقید، در وسط حلقه ذکر برپا خاست و برنامه را با نام خداوند و صدای آرام و اشاره لطیفی با ذکر جمله لا اله الا الله شروع کرد.
صفهای حلقه ذکر به جلو آمده و سپس به جای خود باز می‌گشت، این کار و گفتن ذکر تکرار می‌شد، گویی آوا و جنبش چهار صد تن انسان، مانند صدا و حرکت و نیایش شخص واحدی بود، برنامه ذکر با عمل و گفتار و اشاره دست رهبر وسط، رفته رفته هیجان و شتاب بیشتری می‌یافت و او در حال تحریک و تشویق در میان صفها می‌گشت. رهبر دستها را به هم کوفت و گفت: الا لله، حلقه ذکر کلمه الا لله را به سرعت و در لحظه‌ای پاسخ گفت. سپس واژه لله، لله را آغاز کرد، گویی حلقه ذکر فریاد می‌کشید، ناگاه مانند کسی که دچار غش و بیهوشی گردد، بر جای ماند؛ پس از آن رفته رفته به حال نخستین برگشت و به حرکت و گفتن الا الله، الا الله، پرداخت. شیخ بر زمین نشست. دیگری به حال جهش از جای برخاست و گفت: حیم و قیم، یعنی «حی و قیوم» در حال هیجان جلو رفتیم و به حلقه دهانهای کف کرده و افراد زارنده وارد شدیم، «حیم، قیم» حلقه ذکر با حرکتی شدید و سرسام آور خم و راست می‌شود، گویی سر خود را بر زمین می‌زند و به شتاب برمی‌خیزد، ذکر حیم و قیم نیم ساعت ادامه می‌یابد. شیخ به میان می‌جهد و جا باز می‌کند و کف بر کف می‌کوبد و هر بار سرعت حرکت حلقه ذکر را بالاتر می‌برد، این حرکت آن قدر ادامه می‌یابد تا به افتادن و سقوط می‌رسد و یکی از آنان به کرامت و موهبت حال دست می‌یابد.

مريدان و امور خانقاهي ۴۴۱

سپس کودکی که سنش از دوازده سال فراتر نبود از جای برجست، او کوچکترین فرزندِ شیخ فقید بود. از جایی که برادرش ختم کرده بود، آغاز کرد. مانند مستان تاب می خورد، گاهی می رقصید و زمانی هم چون دیوانگان بر می جست، او نیز نقش خویش را ایفا کرد، حلقه ذکر را به تحیر و دهشت فرو برد و صفها را به هم ریخت، آنان را به خنده واداشت، کودک حلقه را جذب کرد، آتشی در آن برافروخت، آن چه از حالتِ خودیِ آنان بازمانده بود برگرفت و بیرون افکند، به سوی حلقه فریاد برداشت حلقه، بانگها را پاسخ داد و تکرار کرد، نمی دانستیم بفهمیم چه می خواهد، جز آنکه گویی آوای افراد حلقه ذکر به زاری می مانست و آن چهار صد مرد درد شدیدی را احساس می کرد و همه با هم به يك آهنگ می نالیدند.

ظهور کراماتِ شیخ آغاز می شود: یکی از آنان هم چون جمادی شد، دو تن او را بر سر گرفته بیرون بردند؛ آن يك از حلقه ذکر بیرون رفت، سبکباری کرده، سر خویش به دیوار می کوبید. در افتاد و غش کرد. کسی با گرفتنِ چوبی از پایه های مسجد، جمع را به خدا می خواند و تحریک می کند، یارانش او را گرفته و نگاه می دارند، خویشتن را از آنان می رهند و ایشان را می زند. با جهش ترس آوری برجست، ستون است و سر او، پایانی بر این ماجرای دردآلود. آغشته در خون او را از مسجد بیرون بردند.

ظهور کراماتِ شیخ فقید آغاز می گردد: در میان حلقه، پیری بارش بلند و سپید مقابل فرزند پیشوا بر زمین می افتد، کف از دهان بر ریشش فرو می ریزد. کودک بر بالای پیکر او جست و برای او مانعی نبود. و این دیگر جامه خویش می کند و می خواند: جامه برگندم و عذرم پوشاننده برهنگی من است، به لختی و بخششم شادمانم. عمامه و جبه و جامه اش را بر زمین می افکند. او را در همین حال برگرفتند و با زیرپوشی که بر تن داشت از مجمع و محفل روحانیان خارج کردند.

از این مجلس روحانی بر روانِ پاکِ شیخ رحمت خواستیم: ای روح لطیف و شریف، ای مصاحبِ ابی حنیفه، ای آرام بخشِ بندگان و گویا کننده جماد، ای

۴۴۲ تاریخ خانقاه در ایران...

مُرَبِّی حَال و چِراغِ سَفَر، بایست و نُطْفِ کُن، ما را با کرامات مَكُش و با
شعبده‌ها مَسْت مِگِردان و بر پیران طریقت و پیشوایان حلقه‌ها مِگیر، آمین.
۵۳
«آمین.»

۵۳. کتاب التصوف الاسلامی، صفحه ۷۸-۷۷.

بخش ۹

تنبيه انضباطی در خانقاه

بدیهی است که در يك زندگي گروهی، اختلاف نظر و مناظره و مشاجرهٔ لفظی، بین افراد گروه به وجود آمده و گاهی از این مرحله نیز فراتر می‌رود. در عین حال بعید نیست که عده‌ای در انجام وظایف خود سهل‌انگاری کرده و مقررات و آداب جمعی را رعایت نکنند، یا مرتکب عملی ناصواب شوند. بدین علت، برای سلامتِ گروه و کيفر افراد لاابالی ضرورتاً انواعی از مجازات‌ها متناسب با وضع و موقعیت آن مؤسسهٔ گروهی به وجود آمده و مقرراتی برای آن وضع می‌گردد.

در کانون خانقاهی و زندگي گروهی صوفیان نیز تنبیهاتی وجود داشت که عبارت بودند از: ماجری، غرامت، خرقه ستاندن، خرقه سوزاندن و کيفرهای دیگر. اینک دربارهٔ هر يك از آنها شرح مختصری بیان می‌گردد.

ماجری^۱

واژهٔ ماجری از دو کلمهٔ عربی (ما) ی موصوله و (جری) فعل ماضی، ترکیب شده و در زبان فارسی، به معنی سرگذشت، واقعه، هنگامه، گفتگو و مرافعه به کار رفته است.^۱ در اصطلاح مسلک تصوف کلمهٔ ماجری به معنی استغفار کردن دسته جمعی،

۱. نک. فرهنگ آندراج، ذیل واژهٔ ماجری، با تلخیص.

برای رفع کدورت و دشمنی استعمال شده و شرح آن، چنین است که اگر سالکی خطایی می‌کرد، جلسه‌ای تشکیل داده و ضمن بازخواست کردن از او، برای بخشوده شدن گناه وی دسته جمعی استغفار می‌کردند. این کار برای آن بود که به سبب بی‌انضباطی بعضی از طالبان مبتدی یا سالکی مُغرض، بهشت خلوت و آرامش درویشان به دوزخ کینه‌توزیها و نافرمانیها و درگیریها، تبدیل نشود و کیفیت روابط سالم گروهی آنان همچنان محفوظ بماند.

ابوالمفاخر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در کتاب خویش بخشی را به موضوع [احکام و آداب صوفیه در ماجری] اختصاص داده و چنین نوشته است: «اگر کسی از نظر عزیزان مبالغت نکند و از کار خود باز نایستد و کمتر نکند، آن را بازخواست کنند و صلاهی ماجرا گویند تا همه اصحاب جمع شوند و در خانقاه را ببرندند و ماجرا در جماعت خانه یا جایی که نماز کنند و سفره طعام نهند، خوبتر آید و اگر جایی دیگر باشد که اغیار نباشد، هم شاید. در اول استغفار سرپوشیده باید داشت، تا آن که وقت غالب شود و عذر یکدیگر قبول افتد، آنگاه دستار از سر بنهد... و اگر صفای دل در حال حاضر نشود، دیر باید بر پای استادن، و اگر شب‌اروزی یا دوروز یا سه روز چنان ماند. چون ماجرا نشیند، جامه پاک پوشند... و آن کس که مجرم باشد، باید که مبادرت نماید و به استغفار مشغول شود و چون به استغفار برخیزد به قدمگاه رود و هر دو دست پیش گیرد و در صف النعال باستد و قلیل و کثیر بیش سخن نگوید تا آن گاه که غبار برخیزد و صفا یابد. چون استغفار کردند و دلها خوش شد، باید که چیزی از دنیاوی در میان نهند...»^۲

باخرزی چند نمونه از خطاهایی که منجر به بازخواست و ماجری گردیده، در کتاب خود شرح می‌دهد.^۳ و در یکی از آن موارد چنین می‌آورد که:

۲. اوراد/الاحیاب، صفحه ۲۵۴.

۳. نك. همان، صفحه ۱۷۲/۱۴۰.

۴۴۵ مریدان و امور خانقاهی

«سی تن صوفی مسافر وارد خانقاهی شدند و بیست و نه ظرف آب همراه داشتند، شیخ خانقاه، این حالت را ناروا دانست و از آنان بازخواست کرد. گفتند: ابریق فلان درویش در راه شکست، شیخ گفت چرا از آن شکسته پاره ای برنداشت، تا کسی گمان نبرد که در جمع شما بی نمازی هست هر سی تن مسافر برخاستند و به قدمگاه خانقاه رفتند و انصاف دادند و مستغفر شدند.»^۴

درباره ماجرا و استغفار دسته جمعی، از سخن هجویری، چنین استنباط می شود که جامه عضو خطاکار، در حال استغفار دریده و در بین جمع توزیع می شده است.^۵

حافظ شیرازی هم در غزلیات خود از واژه ماجری، به صورت ایهام و تشبیه استفاده کرده و در ابیاتی چند کلمه ماجری را به کار برده است:

«یارب به وقت گل گنه بنده عفو کن وین ماجرا به سرو لب جویبار بخش.»^۶

«گر دلی از غمزه دلدار باری بُرد بُرد در میان جان و جانان ماجرای رفت رفت.»^۷

صفا

درویشان قلندری، پس از صلح و آشتی و برطرف شدن دلگیری و آزرده‌گی از اصطلاح صفا استفاده می کردند.

افلاکی در مورد برطرف شدن رنجش یکی از درویشان قلندری می نویسد که: گاوی را برای استفاده به لنگر قلندران آورده و قربانی کرده بودند. «قلندران به اتفاق گلبانگها زدند و های و هویی کردند. شیخ عمر بی سهم مانده، می رنجید، پس از آن تکبیری فرو کوفته و صفا شدند.»^۸

۴. نک. همان، صفحه ۹۵-۹۴.

۵. نک. کشف المحجوب، صفحه ۵۷.

۶. دیوان حافظ، صفحه ۱۸۶.

۷. همان، صفحه ۵۸.

۸. مناقب العارفین، ج ۲، صفحه ۵۹۶.

۴۴۶ تاریخ خانقاه در ایران...

در بیتی از يك غزل حافظ هم که برخی از ابیاتش به موضوع ماجرا مربوط می‌شود، از کلمه صفا استفاده شده و چنین آمده است:
«در طریقت رنجش خاطر نباشد می بیار
هر کدورت را که بینی چون صفایی رفت رفت»^۹

گرامت و پای‌ماچان

در هنگام ماجرا، برای آنکه شخص مجرم از دیگر اعضاء مشخص گردد، از بین جمع حاضر در خانقاه، بیرون آمده و برای استغفار و بخشش گناه خویش، به قسمت کفش کن و درگاه خانقاه می‌رفت و در هیأت خاصی می‌ایستاد و عذرخواهی می‌کرد، تا وقتی که گناهش بخشیده شود، مجموع این رفتار و حالات عضو خطاکار، در اصطلاح صوفیان گرامت و پای‌ماچان نامیده می‌شد. مولوی محمد لاد مؤلف فرهنگ مؤید الفضلا، در معنی واژه پای‌ماچان می‌نویسد:

«پای‌ماچان: با جیم فارسی، یعنی رسمی است درویشان را که چون کسی از ایشان گناهی کند او را به صف نهالی که مقام گرامت است، به يك پای بازدارند و او هر دو گوش چپ و راست در دست گیرد، یعنی گوش چپ را به دست راست و گوش راست به دست چپ گرفته، چندان بر يك پای بایستد که پیرو مرشد عذر او را بپذیرد و از گناهش بگذرد»^{۱۰}

استاد دهخدا هم در ذیل واژه پای‌ماچان، نمونه‌هایی از نظم و نثر ذکر می‌کند که ابیات:

گرفته پای‌ماچان عذرخواهان گناه از بنده عفو از پادشاهان- عطار
آدم از فردوس و از بالای هفت پای‌ماچان از برای عذر رفت. مولوی

۹. پیشین، صفحه ۵۸.

۱۰. فرهنگ مؤید الفضلا، ذیل واژه پای‌ماچان، همچنین، نک. دیوان حافظ، چاپ قزوینی، صفحه ۳۰۵.

مردان و امور خانقاهی ۴۴۷

از آن جمله‌اند.^{۱۱}

در کلیات سعدی و دیوان حافظ هم واژه غرامت، در معنی اصطلاحی مسلک تصوف به کار برده شده است.

سعدی کلمه غرامت را چنین بکار می‌برد:

«چندانکه ملامت دیدی و غرامت کشیدی ترك تصابی [تصابی: عشق بازی و آمرَدپرستی] نکردی.»^{۱۲}

همچنین:

«عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم باقی عمر ایستاده‌ایم به غرامت.»^{۱۳}
حافظ نیز در ابیاتی از غزلیات خود، واژه غرامت را در همین معنی به کار می‌برد که ابیات زیر از آن جمله‌اند:

«شمع اگرزان لب خندان به‌زبان لافی زد

پیش عشاق تو شبها به غرامت برخاست.»^{۱۴}

«به پی‌ماچان غرامت بسپریم غرت يك بی‌روشتی از آمادی.»^{۱۵}

بازستاندن خرقه

یکی دیگر از آداب مجازات خانقاهی بازگرفتن خرقه از عضو خطاکار بود، اگر درویشی بر خلاف شرایط و آداب تصوف کاری می‌کرد، برای تنبیه او، و احتمالاً برای عبرت دیگران خرقه از تن او بیرون آورده و از خانقاه بیرون‌اش می‌کردند.

محمد بن منور در این مورد می‌نویسد:

۱۱. نك. لغت‌نامه، ذیل واژه پای‌ماچان.

۱۲. گلستان، باب پنجم، صفحه ۱۵۷.

۱۳. کلیات سعدی، غزلیات، تصحیح فروغی با مقدمه عباس اقبال، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۱۶، صفحه ۱۱۰.

۱۴. دیوان حافظ، صفحه ۱۶.

۱۵. همان، صفحه ۳۰۵.

۴۴۸ تاریخ خانقاه در ایران...

«روزی استاد امام [قشیری] درویشی را خرقه برکشید و بسیار برنجانید و از شهر بیرون کرد، به سبب آنکه مگر آن درویش را به خواجه اسماعیلک دقاق نظری بود.»^{۱۶}

شیخ علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. هم می گوید:
«اگر مریدی بر بطالت رود و به قهقری بازگردد، بر شیخ واجب است که آن خرقه باز ستاند و اگر شیخ حاضر نباشد، بر خلیفه شیخ یا اصحاب پیش قدم واجب بود که آن خرقه از وی بستانند.»^{۱۷}

خرقه سوختن

خرقه سوختن نیز به معنی کیفر دادن و مجازات کردن صوفی خطاکار بود. اگر مریدی حرمت جامه درویشی را رعایت نمی کرد، بنا به دستور شیخ خرقه او را از تنش بیرون آورده و در آتش می سوزاندند و با این کار نشان می دادند که خرقه پوش خاطی، سزاوار پوشیدن چنین جامه معنوی و گرانقدری نبوده است.

بدر اسحاق درباره خرقه سوزی می نویسد:

«وقتی در خانقاه شکرگنج بودم، مریدی بیامد و پیر خانقاه را از نادریش مریدی آگاه کرد، پیر او را طلبید و فرمود که لباس گلیم و صوف از او بستانند و آتش کرده بودند، فرمود که بسوزید و بسوختند و به چشم سرخ جانب او دید و فرمود که او را بیرون کنید که هنوز لایق صوف نشده است، بعد از آن فرمود که این لباس انبیاء و اولیاء است.»^{۱۸}

در غزلیات حافظ هم درباره خرقه سوزی ابیات متعددی وجود دارد که از جمله آنها این دو بیت است:

۱۶. اسرارالتوحید، صفحه ۹۰.

۱۷. جواهر غیبی، صفحه ۴۷۵.

۱۸. اسرارالاولیاء، صفحه ۴۸.

میریدان و امور خانقاهی ۴۴۹

«نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد
ای بسا خرّقه که مستوجب آتش باشد»^{۱۹}

«گفت و خوش گفت برو خرّقه بسوزان حافظ
یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود»^{۲۰}

بدیهی است که چنین واکنشی در برابر لغزشهای نومریدان و طالبانی بود که خرّقه خدمت داشتند و از راه و رسم طریقت کاملاً آگاه نبودند یا درویشانی که نمی‌خواستند خود را در محدوده نظامات خانقاهی مقید سازند، به اجرا درمی‌آمد.

با وجود این، محرومیت و بی‌دولتی درویش خاّطی، همیشگی نبود، زیرا بعضی از میریدان می‌توانستند، پس از زمانی بر هوای نفس خویش غلبه کرده و از ارتکاب بدی خودداری نمایند و دوباره اهلّیت خرّقه‌پوشی پیدا کنند و برای پوشیدن خرّقه‌ای دیگر، مجدداً از مُرشد خویش کسب اجازه کنند.^{۲۱} در مورد تنبیهات انضباطی خانقاه ممکن است در نظم و نثر فارسی و عربی، اصطلاحات و نمونه‌های دیگری نیز وجود داشته باشد که نیازمند، پیجوییهای بیشتری است.

۱۹. دیوان حافظ، صفحه ۱۰۸.

۲۰. همان، صفحه ۱۴۳.

۲۱. نک. حافظ خرابانی، بخش ۳، ج ۱، صفحه ۷۴۸.

بخش ۱۰

خرقه پوشی صوفیان

خرقه پوشیدن، یعنی به عضویت رسمی آیین تصوف درآمدن و جزء صوفیان و سالکان قرار گرفتن.

خرقه پوشی در مسلک طریقت، مقررات و مراسم خاصی داشت، برخی از مشایخ، هنگامی که داوطلبی تقاضای عضویت می کرد، با انجام دادن تشریفات مختصری بدو خرقه تبرک پوشانده و وی را در جزء گروه نو مریدان قرار می دادند و وظایفی برای او تعیین می کردند.^۱

در بعضی از سلسله ها و در نزد برخی از مشایخ هم، قاعده چنین بود که مُرید مدت چند سال به انجام دادن وظایف مقدماتی و خدمات خانقاهی می پرداخت و پس از يك امتحان نهایی، بدو خرقه داده می شد تا بتواند به دوره دوم وارد شده و به اعمال سیر و سلوك بپردازد و برای وصول به حقیقت، تحت نظر شیخ، منازل و مقامات معمول در آیین طریقت را بیاماید.^۲

بیشتر مشایخ هم وضع و قابلیت طالب را ملاک خرقه پوشی او قرار می دادند. اگر سالکی جزء واصلان و منتهیان بود، به عنوان خرقه ولایت یا خرقه تبرک او را خرقه می پوشانند و اگر سالکی در طریق سیر و سلوك قرار داشت، و برای تکامل خویش در تلاش بود، به او یاری می کردند تا وقتی که صلاحیت

۱. نك. مناقب اوحالدین کرمانی، صفحه ۲۱۷/۲۱۴/۱۶۰.

۲. نك. حدائق السیاحه، صفحه ۳۸۹.

خرقه پوشی پیدا کند و خرقه اراده یا خرقه تربیت بپوشد. به طور کلی خرقه ها و خرقه پوشاندها انواع و اقسامی داشت که پیر خرقه پوشانده ضرورتاً موقعیت خاص آن را رعایت می کرد. اینک برای آشنایی با وضع خرقه پوشی صوفیان، درباره چند نوع از انواع خرقه ها توضیح مختصری داده می شود.

خرقه و مشخصات آن

خرقه کلمه ایست عربی، مشتق از خَرَقَ، به معنی پاره کرد. خرقه به معنی چاک زدن جامه، و پوشاک سوراخ سوراخ، و لباسی که از گریبان تا دامن چاک شده باشد، نیز آمده است.^۳

خرقه و دلق عبارت بود از جامه صوفیان که از پارچه نخی و پشمی یا پوست جانوران تهیه می شد، یا آنکه از تکه پارچه های رنگارنگ و تکه پوستهای کهنه، بهم دوخته شده، و نام خرقه مرقع و دلق مرقع یا ملمع بدان داده می شد یا آنکه به جامه ای وصله های فراوان زده و آن را مرقعه می نامیدند. معمولاً خرقه ها از پارچه کبود تهیه می شد و تقریباً کبودپوشی مخصوص صوفیان و نشانه ترک دنیا و تمییز آنان از دیگر طبقات اجتماعی بود. محمد بن منور می نویسد که خواجه نظام الملک طوسی گفته است:

«بامداد پگاه به میهنه رسیدم، چون چشم من به میهنه آمد، جمله صحرا کبود دیدم، از بس صوفی کبودپوش که به صحرا بیرون آمده بودند.»^۴

جامه صوفیان غالباً از پشم و پلاس موین و الیاف گیاهان تهیه می شد و واژه صوفی هم که به معنی پشمی می باشد، اشاره ایست به پشمینه پوشی صوفیان و رهروان طریقت.

ابی نصر سراج طوسی ۳۷۸ هـ. نسبت صوفیان را به جامه آنان می داند و می گوید:

۳. نك. لغت نامه، ذیل واژه خرقه.

۴. اسرار التوحید، صفحه ۱۹۴.

۴۵۲ تاریخ خانقاه در ایران...

«واژه صوفی منسوب به جامهٔ پشمین صوفیان است، چنانکه حواریون عیسی ع نیز به جامه و پوشاک سفید خود منسوب شده بودند.»^۵

انواع و اقسام خرقه‌ها

یکی از تقسیمات انواع خرقه آن بود که خرقه دو نوع است: یکی خرقه اراده و دیگری خرقه تبرک، ولی رفته رفته بنا به ضرورت‌های مختلف، تقسیمات دیگری نیز به عمل آمده و نامهای دیگری هم برای خرقه پیدا می‌شود. شیخ نورالدین آذری طوسی ۸۶۱ هـ. انواع خرقه‌ها را به پنج نوع تقسیم می‌کند و خلاصه‌ای از نوشته او چنین است:

«۱. خرقه توبه [ظاهراً خرقه ایست که مُرید قبل از پرداختن به ریاضت و سیر و سلوک و هنگام پذیرفته شدن به عضویت مسلک تصوف آن را می‌پوشید].
۲. خرقه اراده: خرقه‌ای که نیت و اعتقاد راستین سالک بدان وسیله گواهی می‌شود.

۳. خرقه تبرک: که در عین حال لازم نیست دوخته باشد.

۴. خرقه تصرف: آن خرقه ایست که به مقتضای حال مُرید، نسبت به خشونت و نرمی تجویز می‌شود.

۵. خرقه ایمان: آن خرقه ایست که سالک لیاقت و شایستگی هدایت و ارشاد خلق پیدا کرده و شیخ او را خِلْعَت خلافت و ارشاد می‌دهد.^۶
اسپنسر هم در تحت عنوان خرقه، به خرقه‌های گوناگونی اشاره می‌کند که

۵. اللمع، صفحه ۲۱، صوفیان علاوه بر خرقه، انواع جامه‌های دیگر نیز می‌پوشیدند؛ نک. جواهر غیبی، صفحه ۴۷۶.

۶. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۱۵۰.

۷. جواهر الاسرار، تألیف آذری طوسی، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ هـ.ق.، با تلخیص و تصرف، صفحه ۲۸۲.

عبارتند از:

«۱. خرقة اراده، ۲. خرقة صحبت، ۳. خرقة خدمت، ۴. خرقة تعلیم، ۵. خرقة تربیت، ۶. خرقة رفاقت و همراهی، ۷. خرقة خدمت و سرپرستی در خانقاه [شماسی شماس = دستیار کشیش، ۸. خرقة آموزگاری، ۹. خرقة راهنمایی]»^۸

خرقة توبه

خرقة توبه عبارت از خرقة ای بود که داوطلب عضویت در مسلک تصوف، قبل از پرداختن به سیر و سلوک، آن را دربر می‌کرد و آن نشانه این بود که مُرید به دستِ شیخی، توبه کرده و در حلقه ارادت او درآمدۀ است.^۹ یکی از فواید این خرقة آن بود که مُرید با پوشیدن جامۀ نیکان از کارهای بد دوری کرده و احتمالاً تغییر جامه و هیئت ظاهر موجب تغییر عادات قبلی او می‌گردید.

ابوالحسن انصاری درباره خرقة توبه می‌نویسد:

«بعضی در اوّل قدم بیوشانند تا آن پوشش و لباس، مرید را قیدی از معاصی و هوا باشد، یا به شرم خلق یا به شرم خالق...»^{۱۰}
همچنین دکتر نوربخش در مورد خرقة پوشاندن شاه نعمت‌الله ولی می‌نویسد:

«معمول بود که هر يك از مخلصان و مریدان همراه خود کسوت و خرقة ای می‌آوردند و پس از بیعت، جناب شاه آن کسوت را به او می‌پوشانید.»^{۱۱}

8. The sufi orders in Islam, p. 306.

۹. الخرقه عتبة الدخول في الصلحة؛ عوارف المعارف، صفحه ۹۵-۹۶؛ همچنین باخرزی می‌نویسد: «مشایخ گفته‌اند: اول التسلک الّزی» ابتدای پرستش داشتن جامۀ مناسب است؛ اوراد/الاحیاء، صفحه ۲۳۰.

۱۰. جواهر غیبی، صفحه ۴۷۶.

۱۱. زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله، صفحه ۵۹.

۴۵۴ تاریخ خانقاه در ایران...

خرقه اراده یا خرقه تصوف

هنگامی که سالک، مراسم ریاضت و مجاهده و دیگر مسائل مربوط به آیین تصوف را به دستور شیخ و تحت نظر او به انجام رسانیده و آماده سلوک در راه وصول حقیقت می‌گردید و شایستگی کامل، برای عضویت در مسلک تصوف را پیدا می‌کرد، شیخ طریقت او را به رعایت مقررات خرقه‌پوشی متعهد ساخته و بدو خرقه می‌پوشانید و با این کار اهلیت و استعداد و پایگاه تکامل و رشد معنوی مرید را تأیید و تصدیق می‌کرد و بین مرید و شیخ طریقت و آن سلسله طریقتی که با چندین واسطه به پیامبر اسلام می‌پیوست رابطه و نسبتی برقرار می‌گردید.^{۱۲}

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این مورد می‌نویسد:

«دست شیخ در خرقه پوشاندن نماینده دست پیامبر ص است و تسلیم شدن مرید به شیخ، تسلیم شدن به خدا و پیامبر اوست.»^{۱۳}

برای خرقه‌پوشی مریدان مدت معینی مقرر شده بود ولی کلیت قاطعی نداشت، زیرا سلسله‌های طریقتی هر يك دارای قاعده و آداب خاصی بودند. همچنین استعداد روحی و جسمی مریدان نیز برای تربیت‌پذیری متفاوت بود. هجویری درباره مدت تربیت مریدان برای دریافت خرقه می‌نویسد:

«اندر عادت مشایخ سنت چنان رفتست که... مرید را به سه سال اندر معنی ادب کنند... يك سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سه دیگر به مراعات دل خود. چون این سه شرط مرید را حاصل شد، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق دون تقلید مسلم باشد.»^{۱۴}

این خرقه که به نام خرقه اراده یا خرقه تصوف نامیده شده بود، فقط از يك

۱۲. شاه میرحسینی در رساله‌ای، کرمی نامه سلسله مشایخ خود را تا پیامبر اسلام شرح می‌دهد: نك.

روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۷۴-۴۷۲.

۱۳. عوارف المعارف، صفحه ۹۸.

۱۴. کشف‌المحجوب، صفحه ۶۵-۶۱، با تلخیص.

مريدان و امور خانقاهي ۴۵۵

شيخ قابل دريافت بود، چون هدف از تربيت و تلقين ذكر، رساندن مُريد به حق تعالى بود و تمام مشايخ، داراي خدای واحدی بودند و اگر شيعی مريدی را تربيت می کرد، لازم نبود که مريد نزد شيخ ديگری رفته و از او نيز تلقين ذکر و خرقة تصوف دريافت دارد. زيرا خدای ديگری وجود نداشت که آن شيخ مريد را با او پيوند دهد.^{۱۵}

البته مصاحبت با مشايخ متعدّد و دريافت خرقة تبرّك به نيّت كسب افتخار و اعتبار مانعی نداشت.

خرقة ولايت و نمايندگی

خرقة ولايت، عبارت از خرقة ای بود که سالکی پس از طیّ مراتب و منازل سير و سلوك و شناخت مراحل عرفانی، از شيخ طريقت دريافت می کرد. اين خرقة علاوه بر معنی خرقة ارادة و خرقة تربيت، گاهی معنی خرقة ايمان و خرقة ولايت را نيز شامل می شد، چون از نظر شيخ طريقت، پوشنده خرقة، علاوه بر آن که خود به کمال رسيده بود، به سبب داشتن قدرت رهبری و اهليت ارشاد، می توانست ديگران را هم، رهبری و تربيت کند.

كاشانی درباره خرقة ولايت می نويسد:

«چون شيخ در مريد آثار ولايت و علامت وصول به درجه تکميل و تربيت مشاهده کند و خواهد که او را به نيابت و خلافت خود نصب کرده و به طرفی بفرستد و او را در تصرف خلق مأذون گرداند وی را خلعت ولايت و تشریف عنايت خود پوشاند تا مَدَدِ نفاذ امر او و موجب سرعتِ مطاوعت خلق گردد.»^{۱۶}

گاهی هم سالک واصل و سابقه داری به خدمت شيخ طريقت می رسيد و از او خرقة ولايت دريافت می کرد و مأمور ارشاد و دستگيري طالبان می گرديد.

۱۵. همه پيران و همه صوفيان حقيقي، یکی اند و معبود و مقصود و جلاله یکی است؛ اسرار التوحيد، صفحه ۵۴.

۱۶. مصباح الهدايه، صفحه ۱۵۰.

۴۵۶ تاریخ خانقاه در ایران...

چنان که شیخ بهاء الدین زکریا مولتانی ۶۶۶ هـ. از شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ.^{۱۷} و شاه داعی شیرازی از شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. خرقه ولایت،^{۱۸} یا به تعبیری خرقه خلافت دریافت کرده و مأموریت ارشاد پیدا می کنند.

خرقه تبرک

خرقه تبرک یا تشبه خرقه ای بود که عده ای از مشایخ برای کسب شرف و افتخار از پیران متعدد دریافت می کردند، همچنین اگر کسی صلاحیت داشت و می خواست خویشان را همانند درویشان نموده و از برکت وجود این لباس روحانی بهره ور شود، بدون طی دوره سیر و سلوک صوفیانه، بدو خرقه تبرک داده می شد.

این خرقه ارزش واقعی خرقه تصوف را نداشت، به همین جهت در اعطای آن سخت گیری نمی شد.^{۱۹} در حالات رضی الدین علی لالا ۶۴۳ آمده است که او از ۱۲۴ شیخ کامل خرقه داشت.^{۲۰}

ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم بارها به اخذ خرقه تبرک نائل می شود و از دست بعضی مشایخ خرقه می پوشد،^{۲۱} و در یکی از آن موارد می نویسد:

«شیخ قطب الدین اصفهانی در سال ۷۲۷ هجری جامه ای هزار میخی به من پوشانیده و کلاه خود را بر سر من نهاد.»^{۲۲}

۱۷. نك. خزينة الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۲۰.

۱۸. نك. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، صفحه ۵۳.

۱۹. «خرقة التبرك مبدولة لكل طالب»: عوارف المعارف، صفحه ۱۰۱؛ بنا به هدف خاصی، به کسی، خرقه تبرک یعنی دکتری افتخاری داده می شد.

۲۰. نك. حبيب السیر، ج ۲، صفحه ۳۳۶.

۲۱. نك. رحله، ج ۲، صفحه ۱۴۹.

۲۲. رحله، ج ۱، صفحه ۱۲۵؛ عدد هزار، هم چون عدد هفت از يك بار معنوی برخوردار بود و در مواردی چند به کار گرفته شده است که از آن جمله اند:

مردان و امور خانقاهی ۴۵۷

ابوالحسن انصاری نیز در مورد خرقه تبرک و تشبه می نویسد:
 «مريد تا زمانی که در خرقه تبرک و تشبه است، مريد رسمی است و هنگامی
 که خرقه تصوف و ارادت بپوشد، مريد حقیقی می گردد.»^{۲۳}
 به همین مناسبت بعضی از مشایخ به کودک هفت ساله و گاهی يك ساله هم
 خرقه تبرک می پوشاندند.^{۲۴}
 در مورد چگونگی خرقه پوشی هم، مؤلف کتاب آداب التصوف
 می نویسد:

«قاعده چنان بود که خانقاهیان در جماعت خانه گرد آمده و اول شرایط
 خرقه پوشیدن برای مريد بیان می شد، پس شیخ خرقه را به مريد می پوشانید و
 حُضَر به تکبیر و تهلیل و تمجید می پرداختند و از پیران گذشته و صاحبان
 کسوت ذکری به میان می آمد.»^{۲۵}

کلاه یا تاج پوشی

در جنب عمل خرقه پوشی، موضوع تاج بختی و کلاه صوفیانه هم نقش
 مخصوصی داشت و اعضای وابسته به برخی از سلسله ها به سبب استفاده از
 کلاه مخصوصی، بین سلسله های دیگر، شناخته و معروف بودند. این کلاه در

→
 (۱) تسبیح هزار دانه: روی طمع از دست خلاق می بیج/ تسبیح هزار دانه بر دست مبیج - سعدی
 (۲) خرقه هزار میخی: شیخ رضی الدین علی لالا، خرقه هزار میخی از دست شیخ مجد الدین بغدادی
 پوشیده است.

(۳) کلاه هزار میخی

(۴) هزار منزل سیر و سلوک - منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری.

(۵) به هر الفی الف قدی برآید.

(۶) در فرهنگ زردشتی هم تقسیمات هزاره معمول بوده است.

۲۳. نک. جواهر غیبی، صفحه ۴۷۴.

۲۴. شدالازار، صفحه ۱۲۲، قسمت حاشیه.

۲۵. آداب التصوف، ورق ۲۶.

۴۵۸ تاریخ خانقاه در ایران...

هنگام عضویت به آنان داده می‌شد تا آن را بر سر گذارند.^{۲۶} صوفیان سلسله صفوی به سبب کلاه خاص خویش شناخته و به قزلباش [سرخ‌سران یا سرخ‌کلاهان] معروف بودند. در بین صوفیان هم اشاره‌ای به کلاه مخصوص آنان وجود دارد. مؤلف کتاب آداب‌التصوف از انواعی از تاجها نام برده و برای هر یک از آنها وجه تسمیه‌ای ذکر می‌کند.^{۲۷}

براون درباره کلاه صوفیان می‌نویسد:

«هر سلسله از درویشان تاجی با رنگ و شکل مخصوص داشت و تاج‌پوشی نمودار مقام و منصب روحانی به شمار می‌رفت. تاج یا کلاه درویشان دارای نقشها و خطوط و نوشته‌های گوناگون بود و از نظر صوفیان هر یک معنی خاصی داشت... از جمله: نقش کلید بر روی کلاه درویشان نشانه آن بود که رازها و مشکلات را باز می‌کند».^{۲۸}

علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. درباره کلاهی که از مرشد خود دریافت داشته می‌نویسد:

«کلاهی تشریف فرموده بود و این بیچاره به حکم اشارت بر سر نهاده و این کلاهی هزار میخی بود قدیمی... و شیخ نجم‌الدین کبری یکبار بر سر نهاده بوده است».^{۲۹}

۲۶. شیخ شهاب‌الدین سهروردی به شیخ نجیب‌الدین علی بزغش و شیخ شمس‌الدین چهل عدد کلاه می‌دهد تا آنها را به صوفیان شیراز ببوشاند؛ نفعات، صفحه ۴۸۰.

۲۷. نک. آداب‌التصوف، ورق ۳۷.

28. Darvishes, p. 245.

۲۹. مکاتبات سمنانی و اسفراینی، صفحه ۱۰۲، (به شماره ۲۲ رجوع شود).

فصل هفتم ارتباطات خانقاهیان

بخش ۱

جهانگردی و ارتباط آن با خانقاه

افراد انسانی از بدو پیدایش بر روی کره خاک، به علل مختلف به جهانگردی و سیاحت پرداخته‌اند. یکی از آن علل، انگیزه و عاملی دینی است. در قرآن بارها به این مسئله اشاره شده و خداوند به مسلمانان دستور می‌دهد که به سیاحت و مسافرت پرداخته،^۱ و از این طریق به کسب دانش دینی^۲ و عبرت‌اندوزی و کسب معیشت بپردازند.^۳ همچنین عده‌ای از پیامبران مذکور در قرآن هم، مدتی از عمر خویش را در مسافرت گذرانیده، و در مواجهه با مردم آنان را به سوی آفریننده جهان دعوت کرده‌اند. از جمله این پیامبران یکی حضرت موسی^۴ و دیگری حضرت عیسی علیه‌السلام است و حضرت عیسی آن قدر مسافرت می‌کرد که بدو حضرت مسیح گفته می‌شد.^۵

۱. نك: قرآن، كشف الآيات، ذیل واژه سفر، سار، ساح.

۲. قرآن، ۱۳/۹.

۳. قرآن، ۱۳/۳، ۱۵/۴، ۱۰۱/۴، ۱۱۳/۹، ۵/۲۷.

۴. قرآن، قصه موسی و یکی از بندگان خدا، الگو و نمونه‌ای در سیر و سلوك و مراد و مرید است. قرآن، سورة ۱۸، آیه ۵۹ به بعد تا آیه ۸۱.

۵. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: «عیسی سیاح بود و می‌گشت، وی را روا نبود که شبانروزی يك جای مقام کردی و پیوسته می‌رفتی، با يك جامه مرقع، سر و پای برهنه.» طبقات انصاری، صفحه ۲۴.

باری، پس از استقرار آیین اسلام در سرزمین های مختلف، عده ای از مردم مسلمان بنا به انگیزه های مختلف، از جمله بنا به دستور دینی - حداقل برای انجام مناسک حج - به مسافرت می پرداختند. عده ای از صوفیان مسلمان هم که برای مسافرت آمادگی بیشتری داشتند، بنابه این مستمسک دینی، مدتی از عمر خویش را در مسافرت و جهانگردی می گذراندند و ره آورد چنین سفرها هم عبارت بود از دیده ها و شنیده ها و دیدار با مشایخ و تجربه های جالب، که آن ها را برای دیگران بیان می کردند^۶ و چه بسا که موجب تحریک و تحریص آنان به سیر و سیاحت می شدند و غیر مستقیم آنان را وادار می کردند که در حد امکان و زمان مناسب به مسافرت بپردازند. و این موضوع همچنان در طول تاریخ تصوف پیگیری و دنبال می شد و اهمیت و اعتبار آن در حدی بود که می توان گفت: که یکی از کارهای ضروری سالکان طریقت، سیاحت و جهانگردی بود. صوفیان به علل مختلف، برای مسافرت اهمیت خاصی قائل بودند. از جمله سفر کردن را از عوامل تهذیب و تصفیة جسمی و روحی می دانستند.^۷

دوری از خانه و خانواده و آشنایان و احساس غربت و بیگانگی فرصتی بود برای تمرین عزلت و دوری گزینی از مردم. رنج غربت و نبودن همدل و

۶. یکی از صوفیان جهانگرد، ابوبکر رازی ۳۷۶ و یکی دیگر باباکوهی شیرازی ۴۴۲ است، که سلمی حکایت فراوانی از آنها نقل می کند؛ تاریخ بغداد، ج ۵، صفحه ۴۶۴، به نقل از طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۱۸؛ رساله در سفر، از شیخ مجدالدین بغدادی، از مجموعه سخنرانیهای مک گیل، صفحه ۱۷۹ تا ۱۹۰؛ درباره معنی سفر هم تقسیماتی به عمل آمده بود؛ از جمله: سفر عوام، عبارت است از سیاحت اقالیم و عبرت گرفتن از آثار و به سه طلاق گفتن دنیا. و سفر خاص: سیر از ظاهر به باطن و از صورت به معنی. و سفر خاص الخاص: یعنی سفر در عالم الوهیت، تا جذبه حق در رسد و در هر ساعتی صفتی دیگر تجلی کند.

۷. یکی از ارکان ده گانه تصوف، سفرهای فراوان برای عبرت اندوزی است؛ التعریف، صفحه ۸۹-۹۰؛ واجب بر این قوم سفر کردن است، ایشان را دائم سفر همی باید کرد تا آسایش، ایشان را در محظورات نیفتد؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۷۳۶؛ اگر پارسایی سیاحت نکرد / سفر کردگانش نخواند مرد. بوستان، باب هفتم، در عالم تربیت، صفحه ۳۷۱.

همزبان و دیدن چهره‌های بیگانه و گسستن روابط عاطفی و احتمال پیشآمدهای ناگوار و پیش‌بینی نشده، بیکاری و عدم پیوستگی با مردم و بسیاری مسائل دیگر که مخصوص چنین موقعیتی است، لزوماً موجب اندیشه و تخیلی عمیق می‌گردید و آدمی را به محاسبه نفس و امید بستن به لطف خدا و تکیه کردن بر او وادار می‌کرد.

غالب مشایخ تصوف مُدّتی از عمر خود را در سفر گذرانده بودند و به یاران هم توصیه می‌کردند که مسافرت کنند. بشر حافی ۲۲۷ هـ. به یاران خود می‌گفت:

«بگردید، آب چون راه رود پاك شود و چون بماند دگرگون و زرد شود.»^۸

هدف مشایخ از واداشتن مریدان به مسافرت آن بود که آنان را برای پیمودن مسیر طریقت آماده سازند و با این کار به آنها ظرفیتی بدهند که بتوانند به آسانی از جهان و جهانیان گسسته و در خود فرو روند و با خود باشند. قشیری در این مورد حکایتی دارد که ظهور چنین حالتِ شدید در خود بودن را کاملاً نشان می‌دهد. او از ابونصر مؤذن نقل می‌کند که گفته است:

«اندر مجلس بوعلی دَقَاقَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ قرآن همی خواندم به نسا... و وی را اندر حج حدیث بسیار می‌رفت، آن اثر کرد اندر من، قصد حج کردم و او را نیز اتفاق افتاد که همین سال به حج رفت و من وی را اندر آن وقت که به نشابور خدمتی بسیار کرده بودم و اندر مجلسها؛ وی قرآن خوانده، او را دیدم روزی کی اندر بادیه همی آمد و خواست که وضو کند و چون از وضو فارغ شد آفتابه که در دست داشت فراموش کرد، من آفتابه برگرفتم چون باز رَحْل رسید، آفتابه نزدیک او بنهادم. گفت: جَزَاكَ اللَّهُ خیراً و دیری اندر من نگرِست چنانک گفتی مرا هرگز ندیده است و گفت ترا یکبار دیده‌ام تو که ای؟ گفتم: فریاد از تو

۸. نك. تاریخ بغداد، ج ۱۴، صفحه ۲۰۴؛ بایزید بسطامی ۲۳۴ به احمد خضرویه گفت: چه قدر گردش می‌کنی؟ گفت: آب در يك جا ماند گنجد. گفت: دریا باش و مگند. النور، صفحه ۷۷ و تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۴۱.

۴۶۴ تاریخ خانقاه در ایران...

چندین وقت با تو صحبت کردم و از مسکن خویش بیامدم و مال و فرزند فرو گذاشتم به سبب تو، و اندرین بیابان ماندم، اکنون تو می‌گویی کی ترا یکبار دیده‌ام.»^۹

منظور صوفیان از مسافرت، تنها از جایی به جایی شدن نبود، بلکه در ضمن مسافرت هدفهای مختلفی دنبال می‌شد، نخستین هدف آن بود که سالک از خواهشهای نفسانی آزاد گردد و این کار در حَضَر امکان نداشت، زیرا شناخت نیرنگهای نفسانی و چاره‌سازی آن مشکل بود، اما مسافرت این امکان را به شخص می‌داد که به سبب عدم دسترسی به وسایل مختلف، خوشتن را از ارضای برخی خواسته‌های نفسانی محروم سازد و به گفته قشیری:

اگر درویشی گرفتار نام و جاه و عشق و مسائلی از این قبیل می‌شد، بهترین وسیله خلاص او سفر کردن بود.^{۱۰}

یکی دیگر از هدفهای اصلی مسافرت، عبارت بود از دیدار مشایخ، بنا به نظر شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ.:

«ابتدا دو چیز وایست کرد: یکی سفر، یکی استادی بایست گرفت.»^{۱۱}

این دو منظور با مسافرت کردن سالک و دیدار از مشایخ به دست می‌آمد، صوفیان می‌کوشیدند که مشایخ زیادی را ببینند و از هر يك چیزی فراگیرند و تا آنجا که پای رفتن و آمادگی روحی داشتند به مسافرت می‌رفتند.

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید:

«دیدار مشایخ، مهینه نسبتی است این طایفه را، پیشین مرتبه که این قوم را گویند آنست که فلان پیر را دیده و با فلان شیخ صحبت داشته.»^{۱۲}

مسافرت و دیدار مشایخ وجه امتیازی بود که يك صوفی جهانگرد به دست

۹. ترجمه رساله قشیری، صفحه ۱۱۱.

۱۰. همان، صفحه ۷۴۵.

۱۱. احوال و اقوال خرقانی، صفحه ۱۵.

۱۲. نفحات الانس، صفحه ۳۳۶.

ارتباطات خانقاهیان ۴۶۵

آورده و از مصاحبت پیران برخوردار گردیده بود. علی بن بندار می‌گوید: «روزی با محمد بن خفیف ۳۷۱ هـ. می‌رفتم، مرا گفت: پیشی جوی، گفتم: به چه مناسبتی؟ گفت: تو جنید را دیده‌ای و من ندیده‌ام.»^{۱۳}

یکی دیگر از هدفهای مسافرت هم، پیدا کردن رهبر کامل و استفاده از وی بود. شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. خاطر نشان می‌سازد که، برای پیدا کردن شیخ کامل مدتها به مسافرت پرداخته و در این تلاش پیگیر، چهارصد پیر را خدمت کرده است.^{۱۴}

برخی از صوفیان هم به سبب حالتی روانی یا عادت‌ی که برای آنان پیدا شده بود، قرار از دست می‌دادند.^{۱۵} و نمی‌توانستند در جایی سکونت کنند.^{۱۶} حلاج ۳۰۹ هـ. می‌گفت:

«در هر جایی که خواستم قرار گیرم، قرارگاهی نیافتم.»^{۱۷}

مخالفت با مسافرت

در مقابل توصیه مثبتی که اکثر مشایخ، برای مسافرت مریدان داشتند و طبع آدمی نیز بدان تمایل داشت، برخی از مشایخ خاطر نشان می‌کردند که برای کشف حقایق نیازی به جهانگردی نیست، زیرا آدمی خود جهانی است و اگر کسی بتواند خود را بشناسد، چنان است که جهان را شناخته و بر حقایق پنهان

۱۳. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۵۰۴.

۱۴. زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله، صفحه ۱۱؛ درویش سبحانی سالهای دراز در پی مرشد کامل می‌گردید و صوامع و خوانق می‌پیمود؛ دبستان مذاهب از شیخ محسن فانی کشمیری، چاپ ۱۲۶۷ هـ. ق.، صفحه ۲۸۵.

۱۵. در بی‌طاقتی مرد در عالم گردان بود؛ مجموعه رسائل، خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۱۴۴.

۱۶. دقوقی یکی از صوفیان همیشه مسافر است، بنا به گفته مولوی: در مقامی مسکنی کم ساختنی / کم دو روز اندر دهی انداختنی / گفت در يك خانه گر باشم دو روز / عشق آن مسکن کند در من فروز. مثنوی، دفتر سوم، صفحه ۴۷۸، قصه دقوقی.

۱۷. نك. الحلاج، شهید التصوف، صفحه ۱۷۴.

۴۶۶ تاریخ خانقاه در ایران...

دست یافته است و این سیر معنوی به مراتب مهم‌تر و شایسته‌تر از سفر جسمانی است.^{۱۸}

این مخالفت بدان جهت بود که برخی از صوفیان بدون در نظر گرفتن هدفی به مسافرت می‌پرداختند. ابوتراب نخشبی ۲۴۵ هـ. سفرهای بیموقع مریدان را زهری کشنده می‌داند.^{۱۹}

ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

«نامردان را پای آبله گردد و مردان را سرُین [نشیمن].»^{۲۰}

آداب مسافرت

چون مسافرت صوفیان برای هدف معینی انجام می‌شد، بدین جهت برای آن آداب و قوانینی معین شده و در بعضی از کتابهای صوفیان بدان اشاره گردیده است. امام محمد غزالی ۵۰۵ در مورد کارهایی که يك صوفی مسافر باید انجام دهد می‌نویسد:

«تربتهای بزرگان را زیارت کند، شیوخ را طلب کرده و از هر یکی فایده‌ای بگیرد، در هیچ شهری بیش از ده روز اقامت نکند، مگر به اشاره شیخی که مقصود باشد و چون به نزدیک پیری شود، يك شبانه‌روز بیش مقام نکند، چون مقصود بیش از زیارت نباشد.»^{۲۱}

۱۸. یکی در عالم می‌گردد، یکی عالم در او. مجموعه رسائل، خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۱۴۴؛ در حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده بود: السفر قطعة من الجحیم. ترجمه این حدیث در بیته آمده است: بلایی ز دوزخ سفر کردن است / غم مال و تیمار جان خوردن است. همچنین بنا به تعبیر ابوعثمان مغربی ۳۷۰: مسافر کسی است که از هوای نفس و شهوات و مُرادات خویش سفر کند: طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۸۰.

۱۹. نك. حلیه الاولیاء، ج ۱۰، صفحه ۴۸.

۲۰. نك. کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۷؛ بایزید گفت: مصاحب من مقیم است و من نیز با او مقیم‌ام و مسافرت نمی‌کنم؛ النور، صفحه ۱۲۶.

۲۱. کیمیای سعادت، صفحه ۴۲۶-۴۲۵، چاپ آرام، ۱۳۱۹.

ارتباطات خانقاهیان ۴۶۷

نجم‌الدین رازی هم خاطرنشان می‌کند که باید صوفیان دسته‌جمعی مسافرت کرده و از میان خود یکی را برای سرپرستی انتخاب کنند.^{۲۲} در این زمینه نویسندگان دیگر هم مطالبی را یادآوری کرده‌اند.^{۲۳}

در هنگام مسافرت هم، به اقتضای زمان و مکان، برخی از صوفیان، بدون زاد و توشه، یا با چند وسیلهٔ ابتدایی و ضروری، مانند: رُکوه،^{۲۴} [مشک کوچک] سوزن، سجاده و عصا به راه افتاده و باور داشتند که خداوند از آنان محافظت کرده و به آنها روزی خواهد داد.^{۲۵} البته در همراه بردن این وسایل هم گفتگو بود که چه چیز یا چیزهایی روا و چه چیزهایی ناروا است.^{۲۶} پس از آن در دوره‌های بعدی و متأخر هم^{۲۷} به ویژه در گروه جوانمردان، همراه داشتن ساز و سلاح جنگی و تبر^{۲۸} و برخی آلات و ادوات دیگر نیز معمول بوده است.^{۲۹}

۲۲. نک. مرصاد‌العباد، صفحه ۲۶۸ - ادب سوم تأمیر یکی از جماعت - مصباح‌الهدایه، صفحه ۲۶۷
 ۲۳. ابو حمزه بغدادی معاصر جنید ۲۹۸ در کتابی آداب ضروری عابدان و سیاحان و صوفیان را شرح داده است: الفهرست، صفحه ۲۶۴ به نقل از صفحه ۱۲۱ طبقات‌الصوفیه، انصاری.
 ۲۴. ابراهیم خواص [کوزه‌گر] صوفی همیشه مسافر، جز سوزن و رکوه چیزی همراه نداشت: ترجمهٔ رسالهٔ تفسیریه، صفحه ۴۹۵: مسئله رکوه آن قدر معمول بود که: «صوفیان به نام اصحاب رکوه و مرقع معروف بودند». طبقات انصاری، صفحه ۴۰۸.

۲۵. وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ... قرآن، ۱۷/۲۷
 ۲۶. «ابراهیم اطروش گفت که: رکوهٔ صوفی کف صوفی باید و بالش او دست او و خزینهٔ او، او باید، یعنی حق. شیخ الاسلام [انصاری] گفت: کی هر که برین بیفزاید، کار فرا دست خود دهد، کی در آن درماند». طبقات انصاری، صفحه ۶۶.

۲۷. کاشفی در قرن دهم، همراه داشتن، قرآن، کتاب، قلم و دوات، کاسه، کجکول، کارد، مقرض، آستره، آتش برک [منقل، انبر؟] و پوست تکیه را نیز لازم می‌داند: «فتوت نامه سلطانی، صفحه ۲۲۹.
 ۲۸. رسایل جوانمردان، فتوت نامهٔ عمر، سهروردی، صفحه ۱۶۲.

۲۹. برخی درویشان متأخر هم، بوق و کشکول، تبرزین، و منتشا [منتشا شهری در آسیای صغیر و منتشا عسایبی است که از این شهر می‌آوردند - فرهنگ معین] تصویر یا پرده نمایش و صندوق مارگیری و برخی اشیاء دیگر را در مسافرتها همراه خود می‌بردند.

جهانگردی عامل وجودی خانقاه

لزوم مسافرت از نظر مسلک تصوّف و نیاز مسافران به اقامت در جاهای مختلف، موجب شد که برای پذیرایی از درویشان جهانگرد، تعدادی خانقاه در نقاط مختلف قلمرو اسلامی پدید آید، بنا به نوشته پطروشفسکی در قرن چهارم و پنجم بیش از دویست خانقاه و زاویه در منطقه خراسان وجود داشت.^{۳۰} اصولاً قسمتی از علت وجودی تعدادی از خانقاهها، همین مسافرتها بود، چنان که غالباً در مورد کانونهای مسلک تصوّف گفته می‌شد که سالکی در آنجا به خدمت صادر و وارد مشغول است.^{۳۱}

دربارۀ پذیرایی از مسافران هم، علاوه بر صوفیان تکرو و تنها، گاهی نیز درویشان به صورت دسته جمعی و گروهی از جایی به جایی می‌رفتند.^{۳۲} ناگزیر برای اقامت و پذیرایی از این افراد، ضرورت ایجاب می‌کرد تا مرکزی مناسب آماده شده و میهمانان ناخوانده را در خود جای دهد. از سویی دیگر چون یکی از هدفهای مسافرت، دیدار و مصاحبت با مشایخ بود و عده‌ای از پیران و رهبران هم، از نظر اشتغال به تربیت مریدان، لزوماً در خانقاه بسر می‌بردند، بدین سبب مسافران به خانقاهها وارد می‌شدند.

درویشان جهانگرد از گروههای مختلفی بودند، برخی از آنان جزء سلسله‌ای از سلاسل صوفیه و گروهی نیز فاقد سلسله و سازمان بودند. بنا به نوشته ابوالحسن انصاری: فرقه عیاضیان - پیروان ابوعلی فضیل بن عیاض متوفی ۱۸۷ هـ - و ادهمیان - پیروان ابواسحق ابراهیم بن ادهم متوفی ۱۶۰ هـ - از صوفیان پیوسته مسافر و مُجرّد بودند.^{۳۳} صوفیان قلندری هم جزء درویشان

۳۰. نک. اسلام در ایران، پطروشفسکی، صفحه ۳۴۵.

۳۱. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۳۱-۴۳۰.

۳۲. ابوتراب نخشی ۲۴۵ هـ.ق. با چهل نفر همراهان خود مسافرت می‌کرد؛ ترجمۀ رسالۀ قشیریه، صفحه ۶۴۹.

۳۳. نک. جواهر غیبی، صفحه ۷۰۷.

ارتباطات خانقاهیان ۴۶۹

حرفه‌ای و آواره و خانه بدوش قرار داشتند. این درویشان جهانگرد، برای رفع نیازمندیهای خود، غالباً از کمک و یاری مردم بهره‌ور شده و عمری را در جهانگردی سپری می‌کردند.^{۳۴}

برخی از صوفیان هم مدت زمستان را در جایی بسر برده و در فصول مناسب دیگر، به جهانگردی می‌پرداختند. از سری سقطی ۲۷۵ هـ. نقل شده بود که به درویشان گفته است:

«بهار آمد و درختان جامهٔ برگ به تن کردند، بر شما نیز لازم است که به سیر جهان پردازید.»^{۳۵}

اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. با آنکه در بغداد،^{۳۶} و اربل،^{۳۷} به سرپرستی خانقاه و تربیت مریدان منصوب و مشغول می‌شود ولی نمی‌تواند در آنجاها قرار گیرد و با عده‌ای از همراهان خود پیوسته به مسافرت می‌پردازد و تا پایان عمر از سیر و گشت در شهرها و کشورها نمی‌آساید.^{۳۸}

جهانگردی درویشان و آداب آن مورد استفادهٔ افراد غیر صوفی نیز قرار گرفته، و انگیزه‌های گوناگونی سبب می‌شد تا از هیئت ظاهری صوفیان بهره‌برداری شود،^{۳۹} به همین علت، برای ورود به خانقاه و سکونت در آن، آداب و مقرراتی وضع و اجرا می‌گردید.

۳۴. سخن حافظ در بیت: ساقی بیار باده وز خلوتم برون کش / تادر به در بگردم قلاش و لایالی اشاره به درویشان قلندری و خانه بدوش است؛ دیوان حافظ، صفحه ۳۲۴.

۳۵. قوت‌القلوب، ج ۲، صفحه ۴۲۵.

۳۶. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۴۱.

۳۷. همان، صفحه ۱۲۵.

۳۸. همان، صفحه ۳۲، قسمت مقدمه.

۳۹. ابونصر فارابی ۳۳۹ به شهر حلب وارد شده و مدتی درزی اهل تصوف در آن جا اقامت می‌کند؛ تاریخ‌الحکما، ابن قفطی، صفحه ۳۸۱.

۴۷۰ تاریخ خانقاه در ایران...

آداب ورود مسافران به خانقاه و کیفیت پذیرایی

قبلاً اشاره شده که مسئلهٔ مسافرت صوفیان و نیاز آنان به محلی که در آن اقامت کنند موجب پیدایش رباط و خانقاه گردید و هم در اجرای چنین هدفی بود که فردی وارسته و علاقه‌مند به مسلک تصوف، در محل سکونت خویش، جای مناسبی را برای اقامت مسافران آماده می‌کرد و به عنوان یک خدمت اخلاقی و مردمی، در آنجا از آینده و رونده پذیرایی می‌کرد. این مرکز همواره به روی مسافران باز بود و با مقداری غذا از گذریان پذیرایی می‌شد.^{۴۰} آداب و تشریفاتی نداشت، نه تنها صوفیان، بلکه مردم مسافر دیگر نیز از آن استفاده می‌کردند. در کتاب فردوس المرشدیه، جای جای به چنین مراکزی اشاره شده است.^{۴۱}

محمد بن منور دربارهٔ یکی از خانقاههای قرن پنجم می‌نویسد که شیخ بوسعید ۴۴۰ هـ. هنگام مراجعت از خرقان، بین جام و نیشابور، به دهی به نام خدشاد رسید و با یاران در آنجا منزل کرد.

«خانقاهی بود خالی، خادم خانقاه پیش آمد و استقبال کرد. چنانکه رسم باشد و خدمتها به جای آورد و گوسفندان بر زمین زد و گفت: حالیا تا طبع رسیدن، جگربندها را قلعه کنیم... آن روز آنجا بودند و دیگر روز از آنجا عزم نیشابور کردند.»^{۴۲}

این حکایت ساده نموداری است از نوع پذیرایی درویشان در خانقاه و در آن تشریفات و ضابطهٔ خاصی وجود ندارد و به موضوعی از وظایف اخلاقی و آداب بر ساختهٔ مسلک طریقت، که در قرون بعدی پدید آمده و در کتابهای عرفانی نوشته شده، اشاره نمی‌شود.

۴۰. سعدی به پذیرایی شدن درویش مسافری در بقعهٔ مرد کریم النفسی اشاره می‌کند؛ گلستان، باب دوم، صفحهٔ ۱۲۶.

۴۱. نک. فردوس المرشدیه، صفحهٔ ۴۳۱-۴۳۰.

۴۲. اسرار التوحید، صفحهٔ ۱۵۸-۱۵۷.

ارتباطات خانقاهیان ۴۷۱

هجویری ۴۶۵ هـ. در کتاب خود برای ورود و خروج مسافر به خانقاه و کیفیت برخوردِ مقیمان و مسافران آدابی را بیان کرده و رعایت آن را لازم دانسته است و برای تنبیه غیرمستقیم مقیمان خانقاه، به سوء رفتاری که در خانقاه گُمش [دهی از دهات خراسان] نسبت به خودِ وی به عمل آمده اشاره کرده و می‌نویسد:

«لابد بود آن شب اندر آن جا بودن، آن شب مرا بر بامی بنشانند و خود بر بامی بلندتر رفتند و مرا بر زمینی خشک بنشانند و نانی سبز گشته پیش من نهادند و به من بوی اباهایی [ابا=آش] کی ایشان می‌خوردند می‌رسید و با من به طنز سخنان می‌گفتند از بام بالا. چون از طعام فارغ شدند، خربزه می‌خوردند و پوست بر سر من می‌انداخت، بر وجه طیبِ حال خود، و استخفاف ایشان به دل فرو می‌خوردم و می‌گفتم: بار خدایا اگر نه آنستی که جامهٔ دوستان تو دارند والا من از ایشان نگشتمی.»^{۴۳}

در داستانی هم که در کتاب مثنوی آمده است، عده‌ای از صوفیان با فروشِ مرکبِ صوفیِ مسافر، خوان غذا و مجلس سماعی ترتیب داده و صاحبِ بهیمه را هم، برای بهره‌وری از آن، در محفل خود شرکت می‌دهند.^{۴۴} به طور کلی در این چند نمونه، کیفیت پذیرایی در خانقاه، عبارت است از: يك پذیرایی ساده و صادقانه، و در جایی بی‌توجهی به مهمان، همچنین در حکایت مثنوی ضیافت میهمان با هزینهٔ خودش، یعنی، پذیرایی با پولی که از فروش خراو به دست آمده است.

پس از آن، در قرون بعدی، با توسعه یافتن مسلك طریقت و تأسیس خانقاههای رسمی و دولتی، موقوفات و درآمد برخی از خانقاهها فراوان شده و عواید سرشار آنها تحت سرپرستی مشایخ به مصرف می‌رسیده است و در

۴۳. کشف‌المحجوب، صفحه ۷۸-۷۷.

۴۴. صوفی در خانقه از ره رسید / مرکب خود برد و در آخور کشید. مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۲۵.

۴۷۲ تاریخ خانقاه در ایران...

نتیجه از مهمانان و مسافران و درویشان با گشاده دستی و خوشرویی بیشتری پذیرایی می شده است.

درباره پذیرایی از مسافران، از قرن پنجم به بعد، در کتابهای عرفانی متعدد، ضمن تنظیم برنامه های مختلف خانقاهی، آداب و تشریفات نیز برای ورود و خروج و سکونت و کیفیت پذیرایی از مسافران بیان گردیده است. از جمله در کتابهایی مانند: قابوسنامه^{۴۵}، کشف المحجوب^{۴۶}، عوارف المعارف^{۴۷}، آداب المریدین^{۴۸}، انسان کامل^{۴۹}، مصباح الهدایه^{۵۰}، اوراد الاحباب^{۵۱} و جز آنها، بخشی به این مقررات اختصاص داده شده و هر مؤلفی با توجه به وضع زمان و مکان و ارزشهای گوناگون محیط خود، مطالبی را یادآور شده، و در مجموع به چگونگی پذیرایی و برخورد صوفیان مسافر و مقیم اشاره کرده است.

کاشانی ۷۳۶ هـ. با توجه به مطالب کتاب عوارف المعارف سهروردی ۶۳۲، درباره رسوم اهل خانقاه - در قرن هشتم - نوشته است:

«بدان که اهل خانقاه دو طایفه باشند، مسافران و مقیمان، اما رسوم صوفیان در سفر آن است که چون به خانقاهی قصد نزول دارند جهد کنند تا پیش از عصر به منزل برسند و اگر در راه به عذری متخلف شوند و وقت عصر درآید، آن شب به مسجد یا گوشه ای دیگر نزول کنند و روز دیگر به وقت ارتفاع آفتاب قصد خانقاه کنند و چون در خانقاه روند اول تحیت مقام را دو رکعت بگزارند، پس سلام کنند و به معانقت و مصافحت با حاضران مبادرت نمایند و سنت آن

۴۵. نك. قابوس نامه، عنصرالمعالی، به اهتمام دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۴۵، صفحه ۲۵۴.

۴۶. نك. كشف المحجوب، صفحه ۴۵۱ به بعد.

۴۷. نك. عوارف المعارف، باب هیجدهم، از صفحه ۱۳۹ به بعد.

۴۸. نك. آداب المریدین، صفحه ۲۰۸.

۴۹. نك. انسان كامل، نوشته نسفی از صفحه ۱۲۳ به بعد.

۵۰. نك. مصباح الهدایه از صفحه ۱۵۵ به بعد.

۵۱. نك. اوراد الاحباب، از صفحه ۱۶۷ تا صفحه ۱۷۹.

ارتباطات خانقاهیان ۴۷۳

است که از جهتِ مقیمان به حقّ القدوم عراضه‌یی از طعام یا غیر آن در میان آرند و به کلام مسابقت نمایند و سخن تا نپرسند نگویند و سه روز از خانقاه به قصدِ مهمّی که دارند، از زیارتِ احیاء و اموات بیرون نروند... و چون از خانقاه به قصدی که دارند بیرون خواهند رفت بی اجازتِ مقدّم اهل خانقاه بر خروج اقدام نمایند... و چون سه روز بگذرد، اگر نیتِ اقامت دارند... خدمتی که بدان قیام نمایند، طلب دارند...

و اما مقیمان خانقاه باید که مقدّم مسافران را به ترحیب و اعزاز تلقّی نمایند و به تودّد و طلاقّت وجه بدیشان تقرّب کنند و خادم باید که سبک طعامی پیش آورد و با ایشان تازه روی و خوش سخن بوّد و اگر مسافری به خانقاه رسد که به مراسم صوفیه مُرتسّم نبود، به نظر حقارت و عدم مبالات در او ننگرند و او را از خانقاه اخراج نکنند و باز نزنند، چه، بسیار از اولیاء و صلحاء که از رسوم این جماعت خالی باشند... و اگر کسی به خانقاه رسد و معلوم شود که صلاحیت مقام ندارد، او را به وجه اَلطّف و حُسن کلام، بعد از تقدیم طعام، باز گردانند.^{۵۲}

باخرزی ۷۳۶ هـ. هم ضمن بیان همین مطالب و ذکر مندرجات کتابهای عرفانی پیش از زمان خود، مقداری مسائل فرعی و جنبی نیز بدانها می‌افزاید از جمله: شستن جامهٔ مسافران و مالیدن پای و تن مسافر را برای رفع خستگی، از وظایف خادمان و مقیمان خانقاه می‌داند.^{۵۳}

خادمان خانقاه علاوه بر وظایف متعدّدی که داشتند، بنا به اشارهٔ جلال‌الدین مولوی، رسیدگی و تیمارداری مرکب صوفیان نیز از وظایف آنان بود.^{۵۴}

بهره‌وریهای مختلف از موقعیت اقتصادی خانقاه سبب می‌شد که برخی از افراد غیر صوفی هم در جامهٔ صوفیان به خانقاه وارد شده و از آن مرکز هم چون آسایشگاهی رایگان استفاده کنند^{۵۵} و گاهی هم برخی از اشخاص سودای

۵۲. مصباح‌الهدایه، صفحه ۱۵۶-۱۵۵.

۵۳. نک. اورادالاجباب، صفحه ۱۵۳.

۵۴. متنوی، دفتر دوم، حکایت صوفی و خادم خانقاه، صفحه ۲۱۰.

۵۵. «باید جاسوسان بر سبیل صوفیان و سیّاحان و داروفروشان و درویشان به همه اطراف روند»

۴۷۴ تاریخ خانقاه در ایران...

شیطانی خویش را در آنجا دنبال کرده و موضع فقرا را به کمینگاه آدم کشی بدل می کردند.^{۵۶}

برای آنکه کانون خانقاهی مرکز اجرای اغراض و امیال نفسانی افراد مختلف قرار نگیرد و از حوادث نامطلوب جلوگیری شود، در برخی از خانقاهها، نظامات دقیقی در نظر گرفته شده و مقرر می گردد که پس از يك بازجویی کامل، به صوفی مسافر اجازه ورود به خانقاه داده شود. محمد بن منور می نویسد:

«صوفیان چون درویشی را ندانند، چون در خانقاهی آید، یا خواهد که با جمعی از درویشان هم صحبت شود، از وی پرسند که پیر صحبت تو که بوده است و خرقة از دست که داری... هر که را این دو نسبت، به پیری که مقتدا بود، درست نشود، او را از خود ندانند و به خود راه ندهند.»^{۵۷}

این بطوطه هم به بازپرسی خادم خانقاه، از درویش مسافر اشاره می کند و می گوید: اگر پاسخهایی که می دهد درست باشد، خادم بدو اجازه ورود می دهد.^{۵۸} این انضباط دقیق خانقاهی، گاهی تا آنجا دنبال می شد که به نوع لقمه جویدن صوفی مسافر و نقص تربیتی او اشاره و انتقاد می گردید.^{۵۹} با این همه صوفیان غیر مقید و آداب گریز قلندری، غالباً آداب و نظامات خانقاهی را رعایت نمی کردند و چندان بدان پای بند نبودند.^{۶۰}

→ سیرالملوک، (سیاست نامه) صفحه ۹۴. دو درویش خراسانی، بر در شهری به تهمت جاسوسی گرفتار آمدند. گلستان، باب سوم، صفحه ۱۳۵.

۵۶. دو مرد درزی صوفیان وارد رباط شده... و در روز جمعه سال ۵۸۴ به شیخ محمد بن قائد حمله کرده و او را کشتند و گریختند. الوافی بالوفیات، ج ۴، صفحه ۳۵۲.

۵۷. اسرارالتوحید، صفحه ۵۲.

۵۸. نك. رحله، ج ۱، صفحه ۲۰.

۵۹. نك. دقایق الحقایق، صفحه ۴۲۳.

۶۰. شاه داعی در مورد ورود گروهی از قلندران به خانقاه می گوید: کشیدند از ره صلوة و سلام / گشادند کف را به لوت و طعام / پس از خوان و تکبیر بسته صفی / زدند از سر ذوق دست و کفی. دیوان شاه داعی شیرازی، صفحه ۷۱.

بخش ۲

آیین فتوت و رابطه آن با مسلك تصوف و مراکز جوانمردان

در فرهنگ و تمدن اسلام، از دیرباز، در تحت واژه فتوت طریقه‌ای به وجود آمده و در جامعه اسلامی تأثیری عمیق از خود به جا نهاده است. فتوت یعنی جوانمردی و بُرنابیشگی و فتی یعنی جوان و جوانمرد،^۱ درباره معنی عملی فتوت، تعبیرات مختلفی وجود دارد و از آن رفتارهای گوناگونی اراده شده است.^۲

تعریف جوانمردی، در حدّ ایثار و تقریباً غیر عملی، عبارت بود از يك حالتِ خودزدایی، یعنی، آدمی خویشتنِ خویش را در راه بهره‌ خلق و فرمانِ خالق قربانی کرده و بدون انتظار هرنوع پاداشی، به انجامِ وظیفه دینی و اجتماعی خویش پردازد.^۳

سعدی در تعریف جوانمردی می‌نویسد:

«کمینه آنکه مراد خاطر یاران بز مصالحِ خویش مقدّم دارد.»^۴

۱. در قرآن از حضرت ابراهیم و یار و راهنمای حضرت موسی با کلمه جوان نام برده شده است؛ قرآن، ۶۱/۲۱، ۵۹/۱۸.

۲. نك. ترجمه رساله قشیریه، باب چهارم، صفحه ۳۵۶-۳۵۵.

۳. نك. الفتوة (كتاب الفتوة) ابن المعمار بغدادی، به تصحیح دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۵۸ م.، صفحه ۱۵۳-۱۵۲.

۴. گلستان، باب دوم در اخلاق درویشان، صفحه ۱۲۹.

ساده ترین تعریف جوانمردی و کاربرد عملی آن هم در قصه بوسعید این بود که:

کیسه کش جوانمرد، چرک تن آدمی را پیش چشم نمی آورد.^۵
 هدف کلی از آیین جوانمردی، عبارت است، از توجه به مسائل معنوی و داشتن خوی انسانی و کمک کردن به هموعان، به طوری که کلیه طبقات هر جامعه، در هر دسته و گروه و در هر شغل و رسته و مقامی بتوانند آن را رعایت کنند.

مسئله جوانمردی به ویژه جنبه های اخلاقی آن، تا حدی مربوط است به کل فرهنگ بشری، و این جریان فکری همواره در بین جامعه انسانی به صورتی مورد عمل و استفاده قرار گرفته است.

موضوع پیدایش و تحول و نفوذ اجتماعی آیین فتوت در فرهنگ اسلامی، مطلبی است مفصل و دامنه دار و شرح کامل آن به درازا خواهد کشید، برای آگاهی و شناخت آن، می توان به مقدمه صد و چند صفحه ای استاد محجوب، بر کتاب فتوت نامه سلطانی و مقدمه صد و اند صفحه ای دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوة این معمار مراجعه کرد.

فتوت و رابطه آن با مسلک تصوف

پس از پیدایش و رواج مسلک طریقت، موضوع فتوت با تصوف رابطه نزدیکی برقرار کرده و با آن در آمیخت و به صورت شاخه ای از مسلک تصوف درآمد و شعبه ای از آن گردید.

بعضی از نکات و مراسم آیین فتوت، تصوفی عوامانه و بسیار ساده و عملی و در خور همگان بود، به طوری که هر کس به قدر همت و توانایی خود می توانست از جوانمردی و فتوت بهره ای داشته باشد.

به سبب دامنه وسیع و همه گیری که در آیین فتوت وجود داشت، بعضی از

۵ منطق الطیر، عطار، قطعه: بوسعید مهنه در حمام بود....، صفحه ۲۵۹.

ارتباطات خانقاهیان ۴۷۷

افراد جامعه بدون شناخت هدف واقعی آن، عنوان جوانمردی را به خود بسته و خویشان را از اعضای این مسلک به شمار می آوردند و در عین حال گاهی هم به کارهای خلاف شریعت می پرداختند. در مقدمه فتوت نامه سلطانی آمده است که:

«عده ای از افراد عشرت طلب و خوشگذران که جزء گروه جوانمردان شمرده می شدند، در منازلی گرد آمده به می گساری و تفریح و موسیقی و آواز و اعمال دیگر می پرداختند.»^۶

همچنین عده ای از عیاران^۷ و مردان جنگی و پیکارگر نیز جزو گروه جوانمردان بودند.^۸ به اصطلاح از طریق وابستگی با آیین فتوت رابطه خود را با افراد جامعه اسلامی، استوار می داشتند و در اجرای قواعد مسلک معتقد خویش، تا حدی اصول انسانی و اخلاقی را رعایت می کردند.

آیین فتوت در طول قرون به صورت یک جریان فکری مقبول در بین جامعه قوت می گرفت و پایه های آن محکم می شد و آداب و رسوم آن استقرار می یافت. کار نفوذ آن در پایان قرن ششم هجری به حدی رسید که بنا به نوشته ابن معمار: الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. خلیفه عباسی در سال ۵۷۸ هـ. به وسیله پیشوای جوانمردان، شیخ عبدالجبار بن یوسف صالح بغدادی ۵۸۳ هـ. به آیین فتوت پیوست،^۹ و پس از آن خود رهبری آیین فتوت را به عهده گرفت و قطب و پیشوای جوانمردان گردید و به دعوت سران کشورها پرداخت و برای آنان جامعه فتوت فرستاد.^{۱۰}

۶. نک. مقدمه فتوت نامه سلطانی، صفحه ۲۱- همچنین، ابن ملقن می نویسد: برخی از راهزنان با اینکه راهزنی می کردند و اموال کاروان را می زدند و آنان را می کشتند به نام راهی برای آشتی، روزه می گرفتند و حج نیز بجا می آوردند؛ طبقات الاولیاء، صفحه ۲۰۸.

۷. نوح نام عیار بود به فتوت معروف و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودند؛ کشف المحجوب، صفحه ۲۲۸ عیار= پر رفت و آمد، چابک سوار، کسی که در خفا و پنهانی کار می کند.

۸. جوانمردی را در جنگ ناتار جراحی هول رسید؛ گلستان، باب سوم، صفحه ۱۳۶.

۹. نک. مقدمه الفتوة، ابن معمار، صفحه ۵۳-۵۲.

۱۰. همان، صفحه ۶۸-۶۷.

از این تاریخ، مسلک فتوت رسمیت قطعی پیدا کرده و بیش از پیش در مسیر پیشرفت قرار گرفت، زیرا بزرگترین مقام دینی جهان اسلام، آن را مورد تأیید خویش قرار داده بود. پس از آن رفته رفته در مناطق مختلف قلمرو اسلامی مراکزی به نام تکیه و لنگر برای جوانمردان به وجود آمد. اینک برای آگاهی از چگونگی جریان تاریخی آیین فتوت آن را در چند منطقه بررسی می‌کنیم.

آیین جوانمردی در منطقه خراسان

آیین جوانمردی از دیرباز در منطقه خراسان به وجود آمده و عده‌ای از مشایخ صوفیه به فتوت و جوانمردی معروف و مشهور بوده‌اند. هجویری در ضمن شرح حال صوفیان منطقه خراسان و نسبت دادن فتوت به برخی از آنان، از احمد بن خضرویه بلخی ۲۴۰ هـ. با عبارت «سرهنگ جوانمردان»^{۱۱} نام می‌برد و در ضمن شرح حال او می‌نویسد:

«جامه به رسم لشکریان پوشیدی.»^{۱۲}

و به نقل از ابوحفص ۲۷۱ هـ. می‌نویسد:

«اگر احمد خضرویه نبودی فتوت و مروت پیدا نکنی.»^{۱۳}

همین ابوحفص که در واقع استاد و مربی خضرویه است، در مجلس مناظره جنید ۲۹۸ هـ. در بغداد، هنگام تعبیر از جوانمردی می‌گوید:

«فتوت به نزدیک من دادن انصاف بود و ترك طلب کردن انصاف.»^{۱۴}

هدفهای اخلاقی آیین فتوت در حال آمیختگی با مسلک تصوف، در منطقه خراسان، همچنان پیگیری می‌شود و در زمان رسمیت یافتن آیین جوانمردی، توسط الناصر خلیفه عباسی، فعالیت مستقل این مسلک، رواج و رونق بیشتری می‌یابد.

ارتباطات خانقاهیان ۴۷۹

شهاب‌الدین غوری حکمران ناحیه‌ای از خراسان، بنا به دعوت الناصر، به آیین فتوت می‌پیوندد.^{۱۵} و در راه گسترش آن می‌کوشد. از آن پس با قرار گرفتن فرمانروایان در مقام رهبری جوانمردان، لزوماً قسمتی از جنبه اخلاقی آیین فتوت متوجه کسانی می‌شود که در کسوت سپاهیان و جنگجویان قرار دارند. حتی برخی از عیاران و راهزنان هم به مسلک فتوت اظهار علاقه و وابستگی می‌کنند و در توسعه آن می‌کوشند و مراکزی را برای پذیرایی از مسافران تأسیس می‌کنند.

ابن بطوطه می‌نویسد:

«عیاری از سیستان از محل درآمد شغل عیاری خود، به ساختن زاویه‌ها [یعنی مهمانسراهای رایگان] پرداخته بود.^{۱۶}

مسئله جوانمردی و نفوذ آن در بین سپاهیان همچنان پیگیری شده و توسعه پیدا می‌کرد، چنان‌که نهضت سرداران در قرن هشتم، آمیخته‌ای بود از قیام مسلحانه گروه جوانمردان و تلاش جنگی مردم بومی، که برای رسیدن به رهبری سیاسی و احراز مسند فرمانروایی فعالیت می‌کردند.

پس از آن هم در عهد تیموریان، در منطقه هرات و اطراف آن، برای گروه جوانمردان و قلندران لنگرها و مراکزی به وجود آمد.

آیین فتوت در منطقه فارس

به سبب رواج مسلک تصوف در منطقه فارس، آیین فتوت هم که شعبه‌ای از آن مسلک به شمار می‌رفت همچنان مورد توجه بود و برخی از مشایخ تصوف بدان معروف بودند. جنید شیرازی درباره شیخ عبدالرحیم اصطخری می‌نویسد:

«او مانند شاطران لباس می‌پوشید و همراه سگها به شکار می‌رفت و

۱۵. نك. كتاب الفتوة، صفحة ۶۷.

۱۶. رحله، ابن بطوطه، ج ۱، صفحة ۱۷۵.

۴۸۰ تاریخ خانقاه در ایران...

تعدادی کبوتر هم داشت.^{۱۷}

همچنین دربارهٔ صوفی دیگری می‌نویسد:

«شیخ مؤیدالدین در آغاز شطّار بود و ترکان خواهر سعد بن زنگی برای او
رابطی بنا کرد.»^{۱۸}

پس از آن در قرن هفتم، اتابك سعد بن زنگی فرمانروای شیراز و
فرمانروای جزیرهٔ کیش هم، بنا به دعوتِ الناصر خلیفهٔ عباسی به آیین فتوت
می‌پیوندند و شلوار و کسوت فتوت می‌پوشند.^{۱۹}

به سبب رواج آیین جوانمردی در قرن هشتم، یا علّتی دیگر، جنید شیرازی،
عبارتِ «شدُّ الإزار...» را که یکی از مراسم آیین فتوت است، برای نام کتاب
خود انتخاب می‌کند.^{۲۰} چون در آیین فتوت به جای خرقة پوشی، ضمن برگزاری
تشریفات خاص، به نومرید شلوار فتوت پوشانده و بند آن را محکم می‌بستند.^{۲۱}
کاشفی دربارهٔ شلوار فتوت و رابطهٔ آن با آیین تصوّف می‌نویسد:

«سروال را که به فارسی زیرجامه گویند... و او يك جزو از خرقة است،
چنانکه فتوت يك جزو از طریقت است.»^{۲۲}

این بطوطه هم این نسبت بین شلوار و خرقة و ارتباط میان فتوت و طریقت
را تایید می‌کند.^{۲۳} و ضمن مسافرت خود به منطقهٔ فارس، به موضوع فتوت و
رفتار جوانمردان ساکن اصفهان و شیراز اشاره کرده و می‌نویسد:
«اعضای وابسته به گروه جوانمردان در اصفهان دسته‌هایی دارند و بین

۱۷. نك. شدّالآزار، صفحهٔ ۵۱.

۱۸. همان، صفحهٔ ۲۵۴ - شطّار، جمع شاطر: داهی، مُحیل، شوخ، بی‌باك، دلاور، عیار، راهزن.

۱۹. نك. مقدمهٔ فتوت‌نامه سلطانی، صفحهٔ ۵۸.

۲۰. و این خود، ادب دگرگون شده‌ای بود، از مراسم کُشتی بستن در آیین زردشتی که رشته‌هایی را
به کمر نوجوانان می‌بستند، برای عضویت در مذهب زردشت.

۲۱. فتوت‌نامه سلطانی، صفحهٔ ۷.

۲۲. همان.

۲۳. نك. رحله، ج ۱، صفحهٔ ۱۸۷.

ارتباطات خانقاهیان ۴۸۱

گروههای آنان در میهمانی دادن، رقابت و هم‌چشمی و تفاخر بر یکدیگر وجود دارد. آنان در برپا کردن مهمانیهای مُجَلَّل و پُر خرج اقدام کرده و با انواع خوراکیهای گوناگون از یکدیگر پذیرایی می‌کنند.^{۲۴}

همچنین در مقایسه‌ای که میان گروه جوانمردان تُرک و فارس به عمل آورده می‌نویسد:

«با آنکه مردم شیراز و اصفهان به آیین و طریق جوانمردان پرداخته و از مسافران پذیرایی می‌کنند ولی تُرکان در غریب‌نوازی و مهربانی کردن از آنان بیشتر و پیشترند.»^{۲۵}

آیین فتوت در منطقه آذربایجان

شهر تبریز از آغاز حکومت ایلخانان تا نیمهٔ اول قرن دهم هجری مرکز حکومت و فرمانروایی سلسله‌های متعددی قرار گرفته و در زمینه‌های مختلف فرهنگی پیشرفت می‌کند، از جمله تسهیلاتی برای توسعه و رواج تعلیمات مسلک طریقت، در منطقه آذربایجان به وجود می‌آید. حافظ حسین کربلایی^{۹۹۷} هـ. ضمن شرح حال صوفیان و مراکز آنان، از تکیه و خانقاه و زاویه‌های متعددی نام می‌برد.^{۲۶}

با رواج آیین تصوف، بنا به اقتضای موقع و محل، همچنین از نظر هماهنگی و احتمالاً رقابت با گروههای اخی‌گری در ناحیه آسیای صغیر، در منطقه آذربایجان نیز آیین فتوت پدید آمده، به فعالیت می‌پردازد و تکیه‌ها و لنگرهایی برای تعلیمات جوانمردان تأسیس می‌گردد و در گوشه‌ای از آن ساختمانها، علاوه بر سماع و صحبت و پند و اندرز، که جزء مراسم و

۲۴. همان، صفحه ۱۲۵.

۲۵. همان، صفحه ۱۸۱.

۲۶. نک. روضات الجنان، فهرست امکنه و بلاد، ج ۱، صفحه ۶۷۷-۶۷۴؛ همچنین فهرست، ج ۲، صفحه ۷۵۰-۷۵۲.

برنامه‌های مسلک طریقت بود، عملیات ورزشی و پهلوانی نیز انجام می‌گردید. اوحدی مراغه‌ای ۷۳۸ هـ. ضمن اشاره به وجودچنین کانونها و لنگرها، از برخی اعمال انحرافی و ناروای لنگرداران انتقاد کرده و سروده است که: «هر يك آوازه در فكنده به شهر جسته از كودكان زيبا بهر كه در لنگری گشاده، اخی آنكه چون او جهان ندید سخی سفره نعمت است و شربت و قند سرگذشت و سماع و صحبت و پند لنگری باز کرده چون كشتی پُر زسنگ و زالت كُشتی».^{۲۷}

آیین فتوت در آسیای صغیر

با استقرار حکومت سلجوقیان در آسیای صغیر، تصوّف اسلامی هم به وسیله مسلمانان بدان جا راه پیدا می‌کند و در پرتو انتشار فرهنگ عرفانی، مسئله جوانمردی هم مورد توجه قرار می‌گیرد.

در قرن هفتم الناصر خلیفه عباسی، در سال ۶۱۵ هجری برای سلطان غالب عزالدین سلجوقی فرمانروای آسیای صغیر، شلوار جوانمردی فرستاده و او را به آیین فتوت می‌خواند،^{۲۸} از آن زمان به بعد آیین فتوت در آن منطقه منتشر شده و پیشرفت می‌کند.

گروه جوانمردان ناحیه آسیای صغیر با الهام از جمله «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»^{۲۹} به اعضای جمعیت خود اخی می‌گفتند. این معنی در بین کردهای عراق به کلمه کاکا تبدیل شده و فرقه کاکائیه را به وجود آورده است.^{۳۰} العزاوی مؤلف کتاب کاکائیه درباره جوانمردان آسیای صغیر می‌نویسد:

۲۷. جام جم، دیوان اوحدی مراغه‌ای، صفحه ۱۱۷-۱۱۵.

۲۸. نك. اخبار سلاجقه روم، تالیف ابن بی‌بی، به اهتمام دکتر مشكور، چاپ تبریز، ۱۳۵۰، صفحه ۴۵.

۲۹. قرآن ۲۹/۱.

۳۰. نك. الكاكائيه فی التاريخ، تالیف عباس العزاوی، چاپ بغداد، ۱۹۴۹ م، صفحه ۳۰.

ارتباطات خانقاهیان ۴۸۳

«پس از آن که قلاع اسماعیلیه، توسط هلاکو ویران شد و افراد آن پراکنده شدند، اسماعیلیان از قلمرو حکومت ایلخانان گریخته و وارد آسیای صغیر شدند و به تدریج آیین جوانمردی و سلسلهٔ بکتاشیه و پس از آن فرقهٔ حروفیه را به وجود آوردند.»^{۳۱}

ابن بطوطه دربارهٔ آیین فتوت منطقهٔ آسیای صغیر، مطالب مشروحی بیان کرده و دربارهٔ جوانمردان ترکیه و مراکز تجمع آنان نوشته است که:

«در هر شهر و آبادی ناحیهٔ روم گروهی از جوانمردان وجود دارند، که در تحت ریاست یک نفر به نام اخی فعالیت می‌کنند، در اصطلاح آنان به جوانمردی اخی گفته می‌شود که از طرف سایر جوانمردان به عنوان رئیس و پیش‌کسوت انتخاب شده باشد... رهبر هر یک از دسته‌ها، زاویه‌ای دارد که به فرش و چراغ و سایر لوازم مجهز است، اعضای هر یک از گروه‌ها، آن چه از طریق کار روزانه به دست می‌آورند، هنگام عصر به رهبر خود می‌دهند، این وجوه صرف خرید میوه و خوراک می‌شود که در زاویه به مصرف می‌رسد... این گروه‌ها مسافرینی را که وارد شهر می‌شوند در زاویه خود منزل داده و از آنان پذیرایی می‌کنند و مسافران تا وقتی که بخواهند آن شهر را ترک کنند مهمان آنان اند.»^{۳۲}

«یکی از جوانمردان که شغل او خرازی است و در حدود دویست تن از پیشه‌وران در تحت فرمان او قرار دارند... شبی ما را به زاویهٔ خود بُرد... در آن جا گروهی از جوانان صف بسته و هر یک از آنان قبایی بر تن و کفشی بر پا داشتند و خنجر یا قمه‌ای به اندازهٔ دو ذراع به کمر بسته بودند و کلاه پشمی سفیدی بر سر داشتند... آن شب غذای زیادی با میوه و شیرینی پیش آوردند و پس از صرف غذا به سماع و رقص و آواز برخاستند... ما اواخر شب مراجعت کردیم و آنان در زاویه ماندند.»^{۳۳}

۳۱. همان.

۳۲ و ۳۳. رحله، ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۸۲-۱۸۱، با استفاده از ترجمهٔ فارسی آقای موحد، صفحه

۳۱۷-۳۱۵.

ابن بطوطه و همراهانش در تمام مدت مسافرت خود در ناحیه آسیای صغیر همه جا مهمان جوانمردان اند و در زاویه ها و مهمانسراهای رایگانی آنان اقامت می کنند.^{۳۴}

رواج و زوال آیین فتوت

با پیوستن الناصرالدین الله ۶۲۲ هـ. خلیفه عباسی به آیین فتوت و قرار دادن خود در محلّ قطبیت این گروه، به منظور هدفهای سیاسی و دعوت سران کشورهای مختلف قلمرو اسلامی، آیین فتوت گسترش پیدا کرده و برخی از پیروان مسلک تصوف تا حدّ زیادی از حوزه آداب و مراسم تصوف فاصله گرفته و به سوی آیین فتوت متمایل می شوند.

پس از سقوط خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هـ. و از بین رفتن بخش رسمی و دولتی آیین فتوت، گروه جوانمردان هر ناحیه، در تحت رهبری پیشوای محلی خود و به اقتضای وضع خاص محیط خویش، مستقلاً به حیات خود ادامه می دهند. پس از آن هم، در هنگام زوال و سقوط حکومت ایلخانان، بعضی از افراد سپاهی و دولتی که بی سرپرست مانده بودند، به گروه جوانمردان و عیاران محلی پیوسته و همگی در کنار بعضی از رهبران محلی، برای به دست آوردن حکومت و سروری، در صف مبارزان در می آیند. نمونه شاخص این گروهها، درویشان سربداری در ناحیه سبزوار و یاران پهلوان اسد کرمانی در ناحیه یزد و کرمان،^{۳۵} و مشعشعیان در ناحیه خوزستان و عراق،^{۳۶} و صوفیان و مریدان خاندان سلسله صفوی، قرار دارند. که از میان آنان خاندان صفوی، با تلاش فراوان خود را به مسند فرمانروایی و رهبری سیاسی می رسانند. پس از آن، با قدرت گرفتن حکومت صفوی، این سلسله جنبشها در تکوین يك حکومت ملی

۳۴. نك. رحله، ج ۱، صفحات ۱۸۴/۱۸۶/۱۸۷.

۳۵. نك. تاریخ کرمان سالاریه، صفحه ۲۱۴.

۳۶. نك. الطريقة الصفویه، صفحه ۱۳.

تحلیل رفته و این رشته فعالیتها پایان می گیرد. در طول تاریخ حیات آیین فتوت، علاوه بر خانقاهها که مورد استفاده جوانمردان بود، تعدادی کانونهای دیگر هم که عبارت از تکیه ها و لنگرها و فتوت خانه ها و زاویه ها باشد، بنا به اقتضای موقع و محل، برای تجمع جوانمردان به وجود آمد. و هزینه جاری فتوت خانه ها هم معمولاً از راه درآمد شغلی جوانمردان اداره گردیده و دارای وضع اقتصادی مرتبی بود. و نیازمندان هم از سفره آن بهره ور می شدند.^{۳۷}

زورخانه

تقریباً در تمام شهرهای ایران از دیرباز تعدادی باشگاههای ورزشی - با وضعی که هنوز برخی از آنها موجود است - در محلات مختلف شهر به وجود آمده و عده ای از جوانان که فرصت و آمادگی داشتند، در آنجا گرد آمده و مدتها به ورزش می پرداختند، این زورخانه ها، از جهاتی با خانقاهها و مراکز جوانمردان همانندی داشت.

آقای کاظمینی مؤلف کتاب نقش پهلوانی در این مورد می نویسد:

«ساختمان زورخانه، با طاق شبه گنبد و یا گلدسته مانند، و نشستگاههای پیرامون آن و به طور کلی صحنه، شباهت زیادی به خانقاه متصوفین^{۳۸} دارد.»

علاوه بر این تشابه مکانی، وجود برنامه شعر و غزل در قالب مضامین عرفانی و برخی حرکات ورزشی - با توجه به اقتضای موقع و محل و تغییر شکل لازم - نیز تا حدودی با برنامه سماع صوفیان همانندی دارد. غالب کسانی که در موضوع ورزش و ساختمان زورخانه و برنامه های آن

۳۷. نك. رسایل جوانمردان، صفحه ۱۲۷-۱۲۵.

۳۸. نقش پهلوانی و نهضت عیاری، تالیف کاظم کاظمینی، چاپ ۱۳۴۳، صفحه ۲۱۸.

۴۸۶ تاریخ خانقاه در ایران...

مطلبی نوشته اند، آن را به صورتی با مسئله فتوت و نهضت عیّاری و کانونهای
منسوب بدان مرتبط دانسته اند.^{۳۹}

۳۹. نک. تاریخ و فرهنگ زورخانه، تألیف غلامرضا انصاف پور، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳، صفحه ۳۶۲؛ تاریخ ورزش باستانی ایران، نوشته حسین پرتو بیضایی، ۱۳۳۷، صفحه ۴؛ همچنین استاد دهخدا می نویسد: بنیاد زورخانه بر اساس فتوت و جوانمردی است و با تصوف شیعی، مرتبط می باشد و اصطلاحات بسیار مفصل آن مانند: مرشد، پیش کسوت، تاج، فقر و غیره و همچنین آداب و انضباط آن حاکی از همین معنی است: لغت نامه، ذیل واژه زورخانه، با تلخیص، صفحه ۵۴۳.

بخش ۳

سلسله‌های صوفیان و رابطه مشایخ و خانقاهیان با یکدیگر

در قرن دوم و سوم هجری که عده‌ای از مسلمانان مشغول بررسی و تنظیم سنن و نظامات گوناگون شریعت اسلام بودند و برای تبلیغ دین و دفاع از حریم آن به مسائل کلامی و دیگر موضوعات علمی و عملی می‌پرداختند، عده‌ای از مسلمانان هم، برای پیوند انسان و خدا و راههای عملی آن به جنبه‌های عرفانی اسلام توجه کرده و با دقت شدن در مسائل اخلاقی و انسانی و پرداختن به کارهای عملی، آیین تصوف را پایه‌گذاری کردند.

منطقه بغداد، مرکز خلافت و یکی از مراکز مهم علم و تمدن دنیای اسلام و محل رفت و آمد مسلمانان جهان بود، به همین سبب عده‌ای از عارفان و صوفیان عالم اسلام در آنجا گرد آمده و درباره مسائل گوناگون آیین اسلام و مباحث مختلف عرفان و تصوف به بحث و گفتگو می‌پرداختند.

جنید بغدادی ۲۹۸ ضمن دیدار با صوفیان مشهور و استفاده از آنان، طریقه و روش خود را بنیاد می‌کند و در توسعه و تقویت آیین تصوف بغداد مؤثر واقع شده و به نام شیخ الطریقه مشهور و معروف می‌گردد.

در منطقه خراسان هم، آیین تصوف ضمن توسعه و پیشرفت، از دیدگاههای مختلف مورد بحث قرار می‌گیرد و به اقتضای موقع و محل، برای مسائل آن نظریه‌های متعددی به وجود می‌آید. چنان که هجویری درباره مشایخ قرن پنجم آنجا می‌نویسد:

«و من سیصد کس دیدم اندر خراسان تنها، که هر يك مشربی داشتند کی

یکی از آن اندر همه عالم بس بود.^۱

این تفاوت مشربها در راه شناخت عرفان اسلامی، از زوایای مختلف، انشعابات فراوانی در بین اعضای رهروان طریقت پدید می‌آورد زیرا هر گروه تحت رهبری شخصی مسیری را دنبال کرده، در نتیجه در مسلک تصوف اسلامی، طبقات و طریقه‌های متعددی به وجود می‌آمد.

اکثریت قریب به اتفاق مشایخ طریقت، از نظر مذهبی، خود به یکی از مذاهب اسلامی وابسته و مقید بودند؛ آنان ضمن تربیت و رهبری مریدان در مسیر مسلک تصوف و آموختن آداب و مراسم طریقت و خانقاه، تعلیم و سنن اسلامی را نیز به مریدان خود می‌آموختند و از پرداختن به مسائلی که مغایر و مخالف با نصوص اسلامی باشد کاملاً پرهیز می‌کردند.

اما در میان صوفیان عده ای نیز وجود داشتند که به سبب برداشت خاص خویش یا به علت فقر مادی شدید و به مدلول من لا معاش له لا معاد له، و یا علل دیگر، به ظواهر دستورات اسلامی توجهی نمی‌کردند و برای رسیدن به آزادی فردی، از هر بندی، از جمله قیودات دینی، می‌گریختند. این گروه بنا به عللی، تلخترین نوع زندگی را تجربه کرده و نمونه کاملی بودند از يك فقير آواره و فاقد هر نوع وسیله زندگی.

غزالی ۵۰۵ هـ. سخنان منسوب به آنان را چنین آورده است:

«درویش آنست که وی را هیچ معلوم نبود و نماز و روزه و ثواب و بهشت و آخرت همه معلوم است و باید که درویش را از این هیچ چیز نبود، تادرویشی به حقیقت بود...»^۲

همچنین: «در بند شریعت ماندن ابله‌یست... و هر که در بند شریعتست هنوز به درجه آزادگی نرسیده است... و هر که حقیقت وی را روی نمود، از آن درجه گذشت که شریعت وی را بنده کند...»^۳

۱. کشف المحجوب، صفحه ۲۱۶.

۲. حماقة اهل الاباحه، تالیف امام محمد غزالی، چاپ آلمان، ۱۹۳۳، صفحه ۲۷.

۳. همان، صفحه ۴۰۶.

ارتباطات خانقاهیان ۴۸۹

وجود این عده در بین صوفیان دست آویزی بود که صوفی ستیزان، از آن استفاده کرده و با متهم داشتن صوفیان، علیه آنان قیام و اقدام می کردند. در برابر این موضوع، صوفیان راستین، برای بستن زبان مخالفان و هشدار دادن به طبقات صوفیان واقعی، آنچه را مناسب با آیین طریقت و شریعت نمی دیدند، تحت عنوان غَلَطَاتُ الصُّوفِیَةِ مشخص و معرفی کرده و از پندار و گفتار و کردارِ ناروای صوفیان دروغین انتقاد می کردند.

جلال الدین مولوی درباره عده ای از صوفی نمایان عصر خود می گوید: «صوفی آن باشد که شد صفوت طلب

نه لباس صوف و خیاطی و دب [نقش دوزی بر روی لباس] صوفی گشته به پیش این لثام الخیاطه واللواطه والسلام»^۴ هجویری ۴۶۵ هـ. ضمن تشریح سلسله های مختلف تصوف زمان خود، صوفیان را به دوازده گروه اصلی تقسیم کرده و ده گروه آنان را مقبول و دو دسته از ایشان را مردود دانسته است.^۵

این مسئله تفرق و تعدد سلاسل و انشعاب صوفیان، در طول تاریخ آیین تصوف همچنان دنبال شده و با ظهور مشایخ بزرگ، شماره طرائق نیز فزونی می گیرد و در عصر رواج و رونق مسلک تصوف، شاخه های فراوانی از این درخت تناور سر بر می زند و تعداد سلسله های آن به صدها طریقه می رسد.

ماسینیون خاورشناس فرانسوی تحت عنوان «طریقه» تعداد بسیاری از سلسله های صوفیان را نام می برد.^۶

همچنین مونتهگمری درباره سلسله های صوفیان می نویسد: «طبق لیستی که اخیراً تهیه شده، شماره طرائق به دویست طریقه بالغ

۴. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۸۳۸.

۵. کشف المحجوب، صفحه ۲۱۸.

6. Encyclopadia of Islam, volum IV, p. 667-672.

۴۹۰ تاریخ خانقاه در ایران...

می‌شود و هر دسته‌ای از آن نیز شامل شاخه مستقلی می‌گردد.^۷

نظر مشایخ درباره یکدیگر و کیفیت روابط آنان

در دوره‌های نخستین و هنگام تشکیل آیین تصوف، گاهی شیخی و عارفی شیخ دیگر را می‌ستود یا آنکه عمل و سخن شیخی را نمی‌پسندید و او را نفی می‌کرد.

جنید بغدادی درباره بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. می‌گوید:

«بایزید در میان ما چون جبرائیل است در میان ملائکه.»^۸

در حالیکه حلاج ۳۰۹ هـ. را به سبب گفتار و کردارش نفی کرده و او را به سحر و شعبده و نیرنگ منسوب می‌دارد.^۹

همچنین، حارث محاسبی ۲۴۳ هـ. از شیخ ابوحمزه بغدادی به اتهام حلولی بودن انتقاد می‌کند.^{۱۰}

این نوع اختلاف نظرها سبب می‌شد که کیفیت سیر و سلوک صوفیانه و کارهای عملی سلسله‌ها با یکدیگر اختلاف پیدا کند.

هجویری در مورد سلسله‌های اصلی تصوف، مطالبی را بیان کرده که مبتنی بر اختلاف آراء مشایخ درباره برداشتها و روشهای صوفیان است. او در ضمن بررسی نظرات مشایخ می‌گوید:

«طیفوریان که پیرو بایزید بسطامی‌اند، در سیر و سلوک خویش بر طریق

۷. امام محمد غزالی، نوشته مونتگمری وات، ترجمه محمود اصفهانی زاده، چاپ تبریز، ۱۳۴۷، صفحه ۲۵۸؛ همچنین نایب‌الصدر درباره چهارده سلسله معروف صوفیه، مطالبی را بیان کرده است؛ طرائق، ج ۳، صفحه ۳۶۶-۳۰۶ مرگلیوث خاورشناس انگلیسی هم، درباره عده‌ای از طرائق تصوف تحقیق و بررسی کرده و آنها را شرح داده است. ذیل واژه طریقت:

Short incyclopadia of Islam, london luzac and Co, 1961.

۸. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۲۹.

۹. نک. العلاج شهید التصوف، صفحه ۱۰۵.

۱۰. نک. کشف المحجوب، صفحه ۲۲۷.

سُکر و جنید و پیروان او بر طریق صحواند.^{۱۱}
جلال الدین مولوی هم در کتاب مثنوی خویش، ظاهراً قصه‌ای به نام وزیر
یهودی بیان می‌کند، ولی هدف او بیشتر شرح اختلاف نظر مشایخ در مسائل سیر
و سلوک و مراسم طریقت است.^{۱۲}

علّت این اختلاف نظرها، علاوه بر مقتضیات مکانی و زمانی، به نوع تربیت
اولیّه مشایخ و پیش آمدهای زندگی آنان مربوط می‌شد، چنان که یکی در مورد
خود و مریدانش جزئی‌ترین اعمال شرعی را رعایت می‌کرد و دیگری به سبب
بینش خاص خود، ظاهراً به برخی از آداب مذهبی بی‌اعتنا بود و خود را مقید
نمی‌کرد و رندانه به سیر و سلوک می‌پرداخت.^{۱۳} یا آنکه در ضمن سیر و سلوک
عارفانه خویش به نظریه خاصی رسیده و آن را اظهار می‌کرد.

از جمله ابن عربی ۶۳۸ هـ. می‌گوید:

«قبلاً مذاهب دیگر را نادرست می‌دانستیم، ولی اکنون به همه آن چه تمام
مردم ایمان دارند، منهم معتقدم، زیرا خداوند بزرگتر از آن است که در
چهارچوب مذهبی خاص محدود و محصور شود.»^{۱۴}

هم او نظریه دیگری درباره وحدت وجود دارد که مورد مخالفت علاء الدوله

۱۱. همان، صفحه ۲۳۲؛ سُکر یعنی حالت استیلائی معنویت بر آدمی و صحو یعنی هشیاری و باز آمدن
از استیلائی حال. ابوعلی دقاق ۴۰۵ می‌گوید: سکر بازی گاه کودکان و صحو فناگاه مردان است؛
کشف‌المحجوب، صفحه ۲۳۲.

۱۲. نك. مثنوی، دفتر اول، داستان پادشاه جهودان و وزیرش از صفحه ۱۶ به بعد.

۱۳. خواجه عبدالله انصاری گفت: مرا با بوسعید از بهر اعتقاد نقاری است و بعضی از مشایخ وقت
با وی نیک نبودند؛ نفحات، صفحه ۳۴۵؛ شیخ احمد جام ۵۳۶ هم با توجه به حدیث ۷۲ فرقه اسلامی و
مُصاب بودن یکی از آن فرق می‌گوید: يك قوم از صوفیان و درویشان بر راه راست اند که بر سنت
رسول اند، دیگر همه بر هیچ چیز نیند. انس‌التائیین، تالیف ژنده پیل، تصحیح علی فاضل، انتشارات
بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، صفحه ۲۱۷-۲۱۶.

۱۴. عقدالخلایق فی الاله عقائد و انا اعتقدتُ جميع ما عقوده، ترجمان الاشواق از ابن عربی به
نقل از کتاب هذه هي الصوفية، صفحه ۹۴-۹۳.

۴۹۲ تاریخ خانقاه در ایران...

سمنانی قرار می‌گیرد.^{۱۵} در حالی که عبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص، با آن نظریه موافق است.^{۱۶}

همچنین رفتار جمال پرستانه اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. صوفی جهانگرد، به عنوان اباحتی مورد انتقادِ شهاب‌الدین سهروردی^{۱۷} و شمس تبریزی^{۱۸} و جلال‌الدین مولوی^{۱۹} قرار می‌گیرد.

یکی دیگر از علتهای مهم درگیری بعضی از مشایخ هم، مسئله رقابت آنان با یکدیگر و جلب اعتماد مردم و جذب مریدان بود. اگر شیخی به جایی وارد شده و می‌خواست مرکزی برای دعوت و ارشاد طالبان دایر کند، شیخ محلی با او از در مخالفت درآمده و می‌کوشید تا او را از آنجا براند و حوزه شخصی و احتمالاً میراثی خود را همچنان صیانت کند.^{۲۰} یا شاید به تعبیر جلال‌الدین مولوی بسر بردن دو رهبر در يك جا ممکن نبود زیرا:

«دو ولی خدا هم چون دو شیرند و در يك موضع نگنجند».^{۲۱}

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. دربارهٔ ژنده پیل ۵۳۶ هـ. می‌نویسد:

«خواجه مودود چشتی با مریدان بیامد تا شیخ الاسلام ژنده پیل را که از جام آمده بود و به ارشاد مردم می‌پرداخت، از ولایت هرات بیرون کند، یا او را به قتل آرد، ولی کار به آشتی پایان گرفت».^{۲۲}

پس از آن هم قطب‌الدین محمد نوادهٔ ژنده پیل چنین رفتاری را دربارهٔ شاه سنجان که به ولایت جام آمده بود انجام می‌دهد و اجازهٔ تصرف در ولایت اش

۱۵ و ۱۶. نک. نفحات، صفحه ۴۸۲ تا ۴۹۱؛ همچنین ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۵.

۱۷. نک. مقدمهٔ مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۴۰.

۱۸ و ۱۹. نک. نفحات، صفحه ۵۸۹-۵۹۰.

۲۰. محمد بن منور، این چنین درگیرها را به سگ غریبی همانند می‌کند که در میان سگان کوی قرار گرفته باشد؛ اسرارالتوحید، صفحه ۲۲۰؛ یا آنکه مرغی بخواد دانه‌ای را از پیش مرغان دیگر برچیند؛ همان، صفحه ۱۸۲.

۲۱. مناقب العارفین، ج ۲، صفحه ۷۱۴.

۲۲. نفحات، صفحه ۳۲۷.

ارتباطات خانقاهیان ۴۹۳

را بدو نمی‌دهد.^{۲۳}

همانند چنین حوادثی برای شیخ زاهد گیلانی^{۲۴} و خواجه عمادالدین فقیه کرمانی،^{۲۵} و شاه قاسم انوار،^{۲۶} در شهر هرات، و عده‌ای از مشایخ دیگر نیز روی می‌دهد.^{۲۷}

با آنکه ممکن است برخی از چنین مطالب که در کتابها آمده، ساخته تخیلات مریدان و مناقب‌نویسان باشد، ولی روی دادن آنها هم بعید نیست. در دوره حکومت مغولان و پس از آن هم به سبب رواج بازار تصوف، بین عده‌ای از مدعیان ارشاد، برای رسیدن به يك موقعیت ممتاز اجتماعی و بهره‌وری از مواهب تولید خانقاهی چنین درگیریهایی پدید می‌آمد.^{۲۸} همچنین موضوع خلافت و جانشینی هم گاه موجب اختلاف مشایخ می‌گردید.^{۲۹}

در برابر این بیگانگیها و طرد و نفی‌ها و درگیریها، مقدار فراوانی از سازشها و یگانگیها و تشریک مساعیها نیز در مسلک تصوف و در بین مشایخ و صوفیان وجود داشت که به سبب انطباق آن با موازین و نظامات آیین طریقت، ذکر چندانی از آنها به میان نمی‌آمد و ضرورت هم نداشت تا از آن همدلیها برای خود سرمایه تبلیغاتی بسازند؛ در حالیکه اشاره کردن به نکات خلاف آیین فتوت، از آن نظر بود که انتظار نمی‌رفت يك رهبر معنوی در میان هواهای نفسانی و تمایلات پست مادی، همچون يك فرد عامی، اسیر و گرفتار باشد و به

۲۳. نك. روضة الراحين، صفحه ۸۹۰.

۲۴. نك. صفوة الصفا، صفحه ۳۱-۳۰.

۲۵. نك. مزارات کرمان، صفحه ۱۷.

۲۶. نك. رضوان المعارف الالاهيه، صفحه ۲۳.

۲۷. نك. خزينة الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۲۸۱؛ فردوس المرشديه، صفحه ۴۹۱-۴۸۹؛ مناقب احوالدين کرمانی، صفحه ۲۴۸-۲۴۱.

۲۸. نك. مرصاد العباد، صفحه ۳۱۷؛ حدائق السیاحه، صفحه ۳۵۰.

۲۹. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۲۰.

چنین کج اندیشیها پیردازد و با بدگویی از دیگران و تکیه زدن بر مسند ارشاد و پیشوایی بر گروهی از مریدان، بخواهد کسر شخصیت و کمبود خود را جبران کند. به هر حال این درگیریها از نیایدهایی بود که بود و چاره آن هم همدلیها و یگانگیها بود که بود.

اصولاً آیین تصوف بر پایه مهر و محبت استوار بود و غالب پیران راستین عقده های مختلف دشمنی انگیز را با خردمندی و از خود گذشتگی می گشودند. در مورد اختلاف روشها و پدید آمدن سلسله ها هم، به جای رد و تکفیر دیگران، آنان را در انتخاب راه خود مصاب می دانستند و اختلاف نظر و سلیقه و تفاوت در سیر و سلوک معنوی را هم به استناد حکم قرآنی: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَارِ عَنْكَ فِي الْأَمْرِ...»^{۳۰} از خدا دانسته و خاطر نشان می کردند که همه سالکان در یکتایی خداوند و سیر و سلوک به سوی او متفقند و مقصودشان یکی است، اگر تفاوتی هم وجود داشته باشد در مسیر است نه در مقصود.^{۳۱} و اگر اقوال مشایخ هم مختلف باشد، نتیجه آن یکی است و همه به حق می پیوند و به حقیقت می رسد.^{۳۲}

علاء الدوله سمنانی هم در مورد اختلاف آراء مشایخ خاطر نشان می کند که: «هرچند که خرقه بیشتر راه روشنتر و سلوک آسانتر است...»^{۳۳} منظور او از این سخن آنست که به سبب فراوانی رهروان و مشایخ و تعدد آراء آنان، تحقیق بیشتری به عمل آمده و حقیقت آشکارتر خواهد شد. چون هر فرد یا گروهی، بخشی از حالات نفسانی، مانند اخلاص، تواضع، شکر و جز آن را مورد توجه قرار داده و بررسی می کردند، در نتیجه، از مجموع آنها يك

۳۰. از برای هر اُمتی روشی قرار دادیم که آنان در آن طریق سلوک کنند، پس نباید با تو در آن کار نزاع کنند. قرآن، ۲۲/۶۶.

۳۱. نک. طبقات سلمی، صفحه ۴۶۹؛ اوراد الاحباب، صفحه ۵۵.

۳۲. هر نبی و هر ولی را مسلکیست / لیک چون حق می برد جمله یکیست / بر مثال موجهها اعدادشان / در عدد آورده باشد بادشان. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۵۳.

۳۳. شرح احوال علاء الدوله، صفحه ۵۶.

شناخت کلیّ به دست می‌آمد.

همچنین تخصص هر يك، در زمینه‌ای از حالات، موجب پیدایش الفاظ و نامهایی می‌گردید که برای دانستن و پی بردن به معانی و نحوه کاربرد آنها، احتیاج به پرسش از یکدیگر می‌گردید. چنانکه امیر حسینی هروی ۷۱۸ هـ. با طرح مجموعه‌ای از پرسشها و فرستادن آن به نزد شبستری ۷۲۰ هـ. موجب پدید آمدن کتابی به نام گلشن راز گردیده و با شرح آن به وسیله لاهیجی ۹۱۲ هـ. مطالب آن به وضوح و روشنی بیشتری رسیده است.^{۳۴}

نمونه دیگری از چنین همکاریهای فرهنگی از طریق مسافرت به دست می‌آمد. صوفیان مسافر در ضمن ورود به خانقاهها و مصاحبت و استفاده از مشایخ، عامل انتقال فرهنگ عرفانی، از منطقه‌ای به منطقه دیگر می‌شدند. و بدین طریق مسائل مربوط به عرفان و تصوّف را گسترش می‌دادند و با نقل گفتار و کردار و رفتار مشایخ، برای نویسندگان و تنظیم کنندگان کتابهای عرفانی مطالبی آماده می‌کردند، در نتیجه کتابهایی مانند طبقات الصوفیة سلمی و رساله قشیریه و عوارف المعارف سهروردی، به وجود می‌آمد.

جامی ۸۹۸ هـ. از خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. نقل می‌کند که گفته است: «شیخ ابو عبدالله باکو [متوفی ۴۴۲] شیرازی سفرهای نیکو کرده و مشایخ جهان همه را دیده و حکایات بسیار داشت از ایشان، من خود از او به انتخاب سی هزار حکایت نوشته‌ام و سی هزار حدیث.»^{۳۵}

یاریهای مادی خانقاهیان با یکدیگر

یکی از هدفهای تأسیس خانقاه آن بود که برای صوفیان مسافر خوراک و

۳۴. نك. مقدمه شرح گلشن راز، صفحه ۸۱.

۳۵. نفحات، صفحه ۳۳۸؛ همچنین فلکشنیدی ۱۴۰۸ میلادی خلاصه‌ای از رابطه بین خانقاههای مصر و سوریه را در عهد اقتدار مملوکان، شرح داده است؛ صبح الاعشى، ج ۴، صفحه ۲۲۱/۱۹۳، ج ۱۳، صفحه ۵۱/۲۲۲ به نقل از: *sufi orders in Islam*, p. 19.

مسکنی آماده شده و به رایگان در اختیار آنان قرار گیرد، همچنین اعضای مُقیم محلی نیز در آنجا جمع شده، از مصاحبت یکدیگر و برنامه‌های آموزنده آن استفاده کنند.

پیدایش و استقرار چنین کانونی به يك رشته خدمات نیاز داشت که با تشريك مساعی و معاضدت افراد گروه تأمین می‌شد و هر کس در حدّ مقدور خویش، دیگران را یاری داده و از خدمات سایرین نیز بهره‌ور می‌گردید. این جامعه کوچک با توجه به یکی از اصول بنیادی مسلک خویش که عبارت از ایثار و خودزدایی و خدمت به دیگران بود، به کارهای گروهی رنگ معنوی داده و آن را رایگان ساختن بود و اگر چیزی هم از خارج وارد خانقاه می‌گردید، متعلق به جمع و مورد استفاده همگان بود و چنین رفتاری همواره پیگیری و دنبال می‌شد.^{۳۶} اما درباره کمکهای مالی اعضای يك گروه با هم، یا با افراد ساکن در خانقاههای دیگر، غیر از آن مطالبی که در بخش اقتصادی خانقاهها بدان اشاره شد، موضوع قابل توجهی در کتابها وجود ندارد. شاید علت این امر آن است که اولاً بیشتر جمعیت صوفیان از افراد فقیر ترکیب و تشکیل شده و يك واحد خانقاهی نمی‌توانست از طریق مالی به خانقاه دیگر کمک کند و اگر هم کمکی می‌شد، ثبت و ضبط و بازگو کردن و انتشار آن دور از عوالم انسانی و ادب خانقاهی بود. یا آنکه در اختفای آن راهی جسته می‌شد، چنان که علی بن سهل اصفهانی، برای ادای وام عمرو بن عثمان مبلغی پول را به صورتی که فرستنده معلوم نباشد به شهر مکه می‌فرستد.^{۳۷} یا آنکه حسن مودّب، در خانقاه خرقانی، مبلغی پول در زیر زاویه می‌نهد تا او وام خود را بپردازد.^{۳۸} ولی رویهمرفته چنین نمونه‌هایی نادر و کمیاب است.

۳۶. جامه پاره شده را شیخ به قطعات کوچکی تقسیم کرده و به خانقاهها فرستد تا آنان به اهل خود قسمت کنند: *اوراد الاحباب*، صفحه ۲۲۰.

۳۷. نك. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحه ۱۹۴.

۳۸. نك. *اسرار التوحید*، صفحه ۱۵۶.

بخش ۴

رابطه صوفیان با افراد اجتماع

در قرون نخستین اسلامی، طبقات مختلف مسلمانان، تحت تأثیر سخنان علما و فقها و متکلمین و فرمانروایان، یا علتهای دیگر، مشغول مذهب سازی و مجادلات و منازعات مربوط بدان بودند و هر دسته ای می کوشید که مذهب خود را بر حق و مذاهب دیگر را باطل جلوه دهد.

در این میان صوفیه به اقتضای هدف معنوی خویش، در پی شناخت مسائل عرفانی اسلام و پیوند خویش با خداوند بودند و تا حدودی خود را از تعصبات مذهبی و برخوردهای سیاسی به دور می داشتند و با گروههای مختلف اجتماع به صلح و سازش می زیستند. به همین سبب عده ای از افراد طبقات جامعه به آنان روی آورده و به مسلک تصوف علاقه نشان می دادند.

وارستگی و پارسایی و فروتنی بزرگان صوفی مانع از آن بود که بین آنان و افراد اجتماع، درگیری و تضاد منافعی به وجود آید. اگر تبعید و کشتی هم از صوفیان به عمل می آمد، از سوی مردم عادی نبود، زیرا آنان قادر به درک فلسفه آیین تصوف نبودند. شناخت آنان از صوفی همان گفتارهای عرفانی به زبان ساده و رفتار و کردار زاهدانه و معمولی بود و احیاناً لباس خشن و پشمینی که فرد صوفی را از دیگر افراد ممتاز می کرد.

اگر بایزید ۲۳۴ هـ. از بسطام،^۱ و محمد بن فضل ۳۱۹ هـ. از بلخ،^۲ و شیخ

۱. نک. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۳۳.

۲. نک. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۲۵۲.

۴۹۸ تاریخ خانقاه در ایران...

ابوبکر واسطی ۳۲۶ هـ. از شهر و مسکن خود رانده می شدند^۳ عامل اصلیِ طرد و نفی آنان فرمانروایان سیاسی و پیشوایان مذهبی بودند. چنان که عبدالرحمن جامی می نویسد:

«محمد بن عبدالله گازر هروی، در ترك دنیا سخن می گفت، رئیس هری او را از شهر گسیل کرد و گفت: بیايد رفت كه سخن تو مردمان را زیان دارد.»^۴ همچنین ابن جوزی می نویسد: علمای مصر ذوالنون را به سبب گفتار صوفیانه از مصر بیرون کردند.^۵

البته این رانندنها در روال فکری آنان تغییری ایجاد نمی کرد و از هدف بازمی داشت، بلکه آنان را در پیگیری هدف خویش مصمم تر می ساخت و قدرت استقامت آنان را بالاتر می برد.

در میان درگیریهای اجتماعی صوفیان، مهمترین برخورد آنان، با علمای دینی و پیشوایان مذهبی بود، زیرا آنان از آغاز پیدایش آیین تصوف، با صوفیان رابطه نیکویی نداشتند و مستقیم و غیر مستقیم علیه آنان تبلیغ کرده و از گفتار و رفتار صوفیان انتقاد می کردند. ولی با همه این مخالفتها، سرانجام آیین تصوف تا حدی در بین اجتماع مسلمانان پذیرفته شده و گفتار و افکار صوفیان گسترش یافت و از قرن پنجم و ششم هجری که صوفیان از طرف فرمانروایان سیاسی و دستگاه خلافت بغداد به رسمیت شناخته شدند، دیگر مخالفت علمای مذهبی هم به جایی نرسید و به مدلولِ النَّاسُ عَلَى دینِ مُلُوكِهِمْ، [مردم بر کیش پادشاهان خویشند.] مردم بیشتری به مشایخ صوفیه توجه کرده و صوفیان بیش از پیش مورد قبول افراد اجتماع قرار گرفتند.

توجه مردم به مسلک تصوف، بیشتر به سبب آن بود که صوفیان مسئله خدادوستی را در زمینه حالات عاطفی بیان می کردند و این مسئله عاملی بسیار

۳. پیشین، ج ۲، صفحه ۲۲۲.

۴. نفحات، صفحه ۳۵۱.

۵. نك. تلبيس، صفحه ۱۶۷.

ارتباطات خانقاهیان ۴۹۹

مؤثر بود، زیرا نیازی به زمینه علمی و دانش کلامی و استدلالی نداشت و هر کس را قلبی بود و حالت عاطفه‌ای، و از این طریق می‌توانست خود را با خدا پیوند دهد؛ نمونه برجسته چنین دعوتی، داستان شبان و موسای کتاب مثنوی است،^۶ که می‌تواند، در میان هر طبقه‌ای مورد استفاده واقع شود.

بعضی از بزرگان علمی، مانند غزالی و مولوی و دیگران هم، که مدتها از طریق عقل و نقل در مسائل دینی و خداشناسی بررسی و تحقیق کرده و از این طریق راضی نشده بودند، با وارد شدن در طریق تصوف، آن را پذیرفتند و با استفاده از دانش خویش، مسائل مربوط به طریقت و شریعت را با هم درآمیخته و بین آنها سازشی برقرار کردند. و ضمن پاسخگویی به اعتراضات و حمله‌های وارده بر آیین طریقت و دفع شبهه از حریم تصوف، آن را به صورت مقبولی در برابر اجتماع مسلمانان قرار داده و موجب رونق و رواج آیین تصوف گردیدند. همچنین انگیزه‌های دیگری نیز وجود داشت که مردم را به مسلک تصوف علاقه‌مند می‌ساخت و آنان را به خانقاه روانه می‌کرد؛ مجلس گویهای مشایخ و تبلیغ آنان در مساجد و مراکز عمومی و محافل خانقاهی، و پذیرفتن افراد فرودست اجتماع در کانونهای خانقاهی و دلخوش ساختن آنان، همچنین سهل‌گیریهای مذهبی و چشم‌پوشی از لغزشهای مردم درمانده و نفی توانگری و ثروت و جانبداری از طبقات فقیر و آماده کردن خوراک و مسکن رایگان در مراکز خانقاهی و انتقاد از فرادستانِ بیش‌جوی اجتماع و اندرز دادن به فرمانروایان و بسیاری عوامل دیگر، که با روحیه اکثریت افراد تهیدست اجتماع سازگاری داشت، مردم را به آیین تصوف جذب می‌کرد و بین آنان و مسلک طریقت رابطه نیکویی برقرار می‌ساخت.

به سبب عواملی که ذکر آنها گذشت، عده‌ای از مردم عادی، ضمن دیدار مشایخ و زیارت تربت پیران متوفی، از انقباس و ارواح آنان همّت طلبیده و

۶. دید موسی یک شبانی را به راه / کوهی گفت ای خدا و ای الله. مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۸؛ و جالب آنکه در پایان داستان، حضرت موسی مورد عتاب و چوبان مورد قبول خداوند است.

هرکس در فراخور توانایی خویش، به عنوان نذر و هدیه و عناوین دیگر، به هزینه‌های مالی خانقاهیان کمک می‌کردند.

از قرن هفتم به بعد هم، با سقوط دستگاه خلافت عباسی و از بین رفتن قسمت دینی و سیاسی حکومت اسلامی پیشوایان مکتب شریعت و آیین طریقت تا حدودی با هم سازش کرده و همگام با یکدیگر زعامت و ریاست دینی اجتماع را به عهده گرفتند. مشایخ صوفیه، همانند علمای مذهبی به کارهای اجتماعی پرداخته و ضمن رفتن با دیگران برای دعای نزول باران،^۷ و پرداختن به امور علمی و فرهنگی و احیاناً به عهده گرفتن سرپرستی گروهی از مدافعان شهر در هنگام حملات مهاجمین بیگانه،^۸ و کارهایی از این قبیل در فعالیت‌های اجتماعی شرکت می‌کردند.

این ارزش اجتماعی و توجه به آیین تصوف، در کشور ایران، تا قرن دهم همچنان پایدار مانده و پس از آن با تشکیل دولت صفوی، رفته رفته طبقه صوفیان مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند و مسلک طریقت تقریباً تعطیل شده و رو به زوال می‌رود. این فترت و زوال نیز از آنجا ناشی می‌شود که اصولاً ردّ و قبول صوفیان و مسلک تصوف از سوی افراد اجتماع، علاوه بر مقتضیات تاریخی، تابع متغیری است از رابطه علمای مذهبی و فرمانروایان و رجال سیاسی با صوفیان، زیرا مردم عادی و سنا، تحت تأثیر سخنان پیشوایان مذهبی و علمای دینی و رد و قبول رجال سیاسی، مهر یا کینه صوفیان را به دل می‌گرفتند و آنان را پذیرفته یا از خود می‌رانند. چنان که به سبب تبلیغات وسیع علمای مذهبی علیه آیین تصوف، از قرن یازدهم هجری به بعد، مسلک طریقت مطرود گردیده و ارزش اجتماعی خود را از دست می‌دهد. غالب افراد طبقات اجتماعی از آن رویگردان می‌شوند. پس از آن هم عده‌ای از گدایان حرفه‌ای و درویش‌نما که فاقد شناخت مسائل عرفانی و جنبه معنوی و مقدس مسلک

۷. نک. حوادث الجامعه، صفحه ۴۶۸.

۸. نک. تعلیقات مزارات هرات، صفحه ۱۲.

ارتباطات خانقاهیان ۵۰۱

تصوّف بودند با کارهایی از قبیل مارگیری و معرکه‌سازی، از مردم چیزی طلبیده و تا حدّی خود را به افراد اجتماع تحمیل می‌کردند و بیش از پیش موجب دلسردی و گریز مردم از مسلک طریقت می‌گردیدند.

بخش ۵

رابطه صوفیان و خانقاهیان با رجال سیاسی

از آغاز پیدایش آیین تصوّف، عده‌ای از فرمانروایان نسبت به صوفیان توجه داشتند و به سبب مقتضیات گوناگون، در خشنودی و جلب خاطر آنان می‌کوشیدند و گاهی هم به علل سیاسی و مذهبی به قتل و تبعید آنان می‌پرداختند.

عده‌ای از صوفیان هم، به ویژه در هنگام رواج مسلک طریقت، با فرمانروایان و رجال سیاسی ارتباط داشتند؛ کسانی مانند غزالی ۵۰۵ هـ. و سعدی ۶۹۲ هـ.، برای فرمانروایان، نصیحة الملوک می‌نوشتند و ایشان را ارشاد می‌کردند.

روبهمرفته می‌توان گفت که علت استقرار و پیشرفت آیین تصوّف، علاوه بر تلاش صوفیان راستین و فعالیت پیگیر آنان، مقداری هم مرهون تقویت مادی و تأیید زمامداران و رجال سیاسی و صاحبان زر و زور بوده است.

هارون الرشید ۱۹۷ هـ. خلیفه عباسی از صوفیان دیدار می‌کند،^۱ سلطان محمود غزنوی ۴۲۱ هـ. به دیدار شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. می‌رود،^۲ و ثریت بایزید ۲۳۴ هـ. را زیارت می‌کند،^۳ طغرل سلجوقی ۴۵۵ هـ. باباطاهر و

۱. نک. کیمیای سعادت، صفحه ۴۱۶.

۲. نک. انساب سماعی، ج ۵، صفحه ۹۳-۹۴.

۳. نک. نفحات، صفحه ۱۶۷.

ارتباطات خانقاهیان ۵۰۳

یاران او را در همدان مورد عنایت قرار می‌دهد.^۴ توران شاه سلجوقی در حدود سال ۴۹۰ هجری در کرمان برای صوفیان خانقاه می‌سازد و به آنها اجازه فعالیت می‌دهد.^۵ سلطان سنجر به خانقاه ژنده پیل ۵۳۶ هـ. می‌رود،^۶ و مبلغ پنجاه هزار دینار، برای خرج خانقاه شیخ ابویوسف همدانی به سمرقند می‌فرستد.^۷

پس از آن هم در قرن ششم و هفتم، آیین تصوف به وسیله خلفای متأخر عباسی به رسمیت شناخته شده و به دستور خلفا و خویشاوندان آنان و دیگر رجال سیاسی، در بغداد و جاهای دیگر، برای صوفیان رباط ساخته می‌شود و هزینه جاری معمولی آنها هم، از محل درآمد عمومی یا اموال شخصی تامین می‌گردد،^۸ و مشایخ طریقت برای سرپرستی رباطهای دولتی از سوی خلفا به منصب شیخ الشیوخی برگزیده می‌شوند. فرمانروایان محلی هم به علل مختلف، از جمله اقبال عمومی، به مسلک تصوف توجه کرده و بدان ارج می‌نهند. ابوبکر سعد بن زنگی ۶۵۸ هـ. فرمانروای منطقه فارس، برای صوفیان رباط می‌سازد و مشایخ صوفیه را از علما برتر می‌دارد.^۹

در دوره ایلخانان هم، مسلک تصوف بیش از پیش از قبول عام برخوردار می‌گردد، برخی از خانان مغول و فرمانروایان نواحی مختلف به سبب موقعیت

۴. راحة الصدور، راوندی، صفحه ۲۸ به نقل از تاریخ تصوف، دکتر غنی، صفحه ۴۷۴؛ همچنین نگاه کنید به کتاب ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۲.

۵. بدایع الزمان، صفحه ۱۹.

۶. اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، صفحه ۶.

۷. نک. قنديه، صفحه ۹.

۸. و فرق الخلیفه بعد شهر اموالاً کثیره فی الزوايا والرابط والمدارس، مرآة الزمان، سبط ابن جوزی، ج ۲، صفحه ۵۱۴؛ با توجه به کمکهای اقتصادی این گونه سازندگان کانونهای خانقاهی است که ابن جوزی می‌نویسد: بیشتر رباطهای صوفیان را ستمگران بنا کرده و اموال ناپاکی را بر آنها وقف می‌کنند؛ تلخیص، صفحه ۱۷۵.

۹. نک. شدالازار، صفحه ۲۱۶.

۵۰۴ تاریخ خانقاه در ایران...

والایی که آیین تصوف پیدا کرده بود، به مشایخ طریقت و صوفیان توجّه و ابراز علاقه کرده، و برای آنان خانقاه و رباط می‌سازند. غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. برای خود خلوت‌خانه و چله‌خانه می‌سازد.^{۱۱} هم به دستور او در مناطق مختلف، برای صوفیان خانقاه ساخته می‌شود.^{۱۲} جانشین او سلطان محمد خداپنده ۷۱۶ هـ. از دست شیخ عزالدین خرقة می‌پوشد.^{۱۳} و مشایخ طریقت در سطح رجال بزرگ کشور قرار می‌گیرند و در تشریفات مختلف سیاسی شرکت می‌کنند. درویش علی بوزجانی می‌نویسد:

«هنگامی که سلطان محمد خداپنده پسر خود را ولیعهد می‌ساخت، چهارصد کس از اولیاء و اتقیاء در مجلس او حاضر بودند.»^{۱۴} پس از ایلخانان، سلاطین ایلکانی آذربایجان و فرمانروایان مناطق دیگر نیز همچنان حرمت آیین تصوف را رعایت می‌کنند و در استرضای خاطر درویشان می‌کوشند.^{۱۵}

تیموریان هم به مسلک تصوف ابراز علاقه می‌کنند. امیر تیمور به شیخ زین الدین ابوبکر تایبادی ۷۹۱ هـ. ارادت می‌ورزد،^{۱۶} و در خانقاه شهرکش به دیدار شیخ شمس الدین فاخوری می‌رود و از او همت می‌طلبد.^{۱۷} شاهرخ ۸۵۰ هـ.^{۱۸} و سلطان حسین بای قرا،^{۱۹} و بابر ۸۶۱ هـ.^{۲۰} و دیگر اعضای خاندان

۱۰. نك. تاريخ مبارك غازانی، صفحه ۱۵۲.

۱۱. نك. حبيب السير، ج ۳، صفحه ۱۸۷.

۱۲. نك. تلخیص مجمع الآداب، جزء چهارم، قسم اول، صفحه ۲۶۴.

۱۳. روضة الراحين، صفحه ۱۱۷.

۱۴. نك. حبيب السير، ج ۳، صفحه ۲۴۲.

۱۵. نك. رياض السیاحة، صفحه ۱۸۳: زندگی شگفت آور تیمور، تالیف ابن عربشاه، ترجمه محمد علی نجاتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹، صفحه ۲۶.

۱۶. زندگی شگفت آور تیمور یا ترجمه عجایب المقدور، صفحه ۶: امیر تیمور همواره به مزار حضرت بزرگوار [شیخ نورالدین] آمده و اعانت طلب می‌نموده اند؛ قندیه، صفحه ۸۶.

۱۷. نك. حبيب السير، ج ۳، صفحه ۵۵۳.

۱۸. همان، ج ۴، صفحه ۶.

ارتباطات خانقاهیان ۵۰۵

تیموری،^{۲۰} با صوفیان زمان خود رابطهٔ نیکویی دارند و برای آنان خانقاه می‌سازند و به دیدار آنان می‌روند.

علاوه بر سلاطین و فرمانروایان، برخی از خویشاوندان آنان، همچنین عده‌ای از رجال سیاسی به سبب عرفان مشربی، یا به علل دیگر به مشایخ توجه می‌کنند و به ساختن خانقاه و وقف املاک و تأمین هزینهٔ جاری کانونهای خانقاهی اهتمام می‌ورزند. خواجه نظام‌الملک طوسی ۴۸۵ هـ.^{۲۱} و خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۶ هـ.^{۲۲} و فرزندان او و برخی از فرمانروایان قرن هشتم و نهم منطقهٔ یزد و کرمان،^{۲۳} همچنین امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ.^{۲۴} از جملهٔ این دسته رجال سیاسی قرار دارند.

توجه فرمانروایان و رجال سیاسی به مشایخ طریقت سبب می‌شد که گاهی هم مردم از این حُسن رابطه استفاده کرده و خواسته‌های خود را به وسیلهٔ شیوخ به عرض دیوانیان برسانند.

جعفری در همین مورد می‌نویسد:

«شیخ فریدالدین عبدالباقی یزدی، نزد امیرزاده اسکندر رفت و وی او را معزز و محترم داشت و دربارهٔ سبکباری رعیت هرچه استدعا نمود، مبذول داشت و مقضی المرام باز گردید.»^{۲۵}

این گونه میانگیری و توسط، تنها بین مردم عادی و فرمانروایان نبود، بلکه گاهی هم مشایخ ذی نفوذ طریقت، به سبب داشتن حرمت اجتماعی، برای

→

۱۹. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۱۶۹.

۲۰. نک. جامی، تألیف علی اصغر حکمت، صفحه ۱۹ و ۲۲؛ همچنین اسناد و مکاتبات تاریخی، صفحه ۲۹۹-۳۰۱.

۲۱. نک. اسرار التوحید، صفحه ۱۹۳.

۲۲. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۳۲۵.

۲۳. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۱۸-۶۱۷؛ همچنین مزارات کرمان، صفحه ۱۰۸.

۲۴. نفحات، صفحه ۴.

۲۵. تاریخ یزد، صفحه ۱۵۱.

۵۰۶ تاریخ خانقاه در ایران...

برقراری صلح و روابط حسنه بین فرمانروایان نواحی، و امراء و رجال سیاسی نیز وساطت می کردند و می کوشیدند تا کینه و دشمنی آنان را به صلح و آشتی تبدیل کنند. یا آنکه پیام فرمانروایی را به فرمانروای دیگر برسانند.

خليفة عباسی الناصر لدين الله ۶۲۲ هـ. شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. را به رسالت نزد علاء الدین کیقباد سلجوقی به روم می فرستد.^{۲۶} و امیر چوپان در خانقاه سمنان از شیخ علاء الدولة سمنانی ۷۳۶ هـ. دیدار کرده و از او می خواهد که برای وساطت نزد سلطان ابوسعید ایلخانی ۷۳۸ هـ. برود.^{۲۷} سلطان احمد جلاير، شیخ عبدالرحمن اسفراینی^{۲۸} و مولانا محمد شیرین مغربی ۸۰۹،^{۲۹} را در سال ۷۹۵ هجری نزد تیمور گورکان فرستاده و تیمور آنان را به احترام می پذیرد. همچنین در هنگامه کارزار بین عمر شیخ میرزا و سلطان احمد میرزا و سلطان محمود میرزا، فرمانروایان تیموری، بر سر تصرف شهر سمرقند، خواجه ناصرالدین عبیدالله ۸۹۶ هـ. از مشایخ طریقت ترکستان، به میان رزمگاه می رود و برادران به احترام و میانگیری او با یکدیگر صلح می کنند.^{۳۰}

ارزش و احترام فوق العاده اجتماعی مشایخ سبب می شود که فرزندان برخی از مشایخ طریقت، با خاندان سلاطین پیوند سببی پیدا کرده و از این رهگذر، موجب رونق و رواج آیین تصوّف می گردند. از جمله اعقاب شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. به سبب خویشاوندی با خاندان صفوی در ایران،^{۳۱} و پادشاهان دکن در هند،^{۳۲} در زمره بزرگان سیاسی قرار گرفته و بدین سبب مقام

۲۶. نك. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۴۴.

۲۷. ذیل جامع التواریخ رشیدی، تألیف حافظ ابرو، به تصحیح خانابا بیانی، چاپ دوم، ۱۳۵۰، صفحه ۱۷۴؛ همچنین نگاه کنید به ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۵.

۲۸. نك. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۴۵۵.

۲۹ و ۳۰. همان، صفحه ۵۴۹.

۳۱. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۹۹-۱۰۰ و جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۸۹/۵۴.

۳۲. همان، صفحه ۴۹.

ارتباطات خانقاهیان ۵۰۷

معنوی و نفوذ روحانی سلسله نعمت‌اللهی به وجود آنان تقویت می‌شود و با کمک اقتصادی و سیاسی آنان، طریقه نعمت‌اللهی، نفوذ اجتماعی پیدا کرده و پیشرفت می‌کند و استمرار و استقرار می‌یابد.

منصب شیخی خانقاه

خلفای متأخر عباسی، ضمن تأیید مسلك طریقت، برای صوفیان و سالکان، در بغداد رباط‌هایی بنا کرده و برای اداره آنها، شیخی را برگزیده و به سرپرستی آنجا منصوب می‌کردند. پس از آن هم، فرمانروایان نواحی مختلف قلمرو اسلامی، به پیروی از دربار خلافت، برای خانقاههایی که در قلمرو حکومت خود بنا کرده، یا قبلاً بنا شده بود، سرپرستی انتخاب کرده و منصب شیخی یا شیخ‌الشیوخی بدو می‌دادند.

این دخالت بدان جهت بود که اولاً تأسیسات خانقاهی یکی از سازمانهای رسمی و اجتماعی بود، دیگر اینکه فرمانروایان خود، در ساختن کانونهای خانقاهی و تامین هزینه جاری آنها سهم بوده و مبلغی از درآمد و عواید دستگاه دیوانی، صرف هزینه خانقاهها می‌گردید. در واقع شیخ را به سرپرستی خانقاه یا رباط بنا کرده خویش می‌گماردند.

در بعضی از کتابها به احکام صادره درباره شیخی خانقاه اشاره شده است، از جمله: سلطان مظفرالدین پادشاه اربل، شیخ اوحالدین کرمانی ۶۳۵ هـ.^{۳۳} و جلال‌الدین سیور غتمش فرمانروای کرمان، شیخ برهان‌الدین احمد باخرزی ۶۹۶ هـ.^{۳۴} و شاهرخ تیموری ۸۵۰ هـ. در هرات، کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی ۸۸۷ هـ.^{۳۵} را به سمت شیخی خانقاههای بنا کرده خویش می‌گمارند. برای فخرالدین عراقی هم در کشور مصر، حکم شیخ‌الشیوخی

۳۳. نك. مناقب اوحالدین کرمانی، صفحه ۱۲۶.

۳۴. نك. حواشی شدالازار، صفحه ۴۹۸.

۳۵. نك. حبيب‌السیر، ج ۴، صفحه ۳۲۵؛ طرائق، ج ۳، صفحه ۱۱۱.

۵۰۸ تاریخ خانقاه در ایران...

صادر می شود.^{۳۶} همچنین، احمد شاه بهمنی، نواده شاه نعمت الله ولی را ملك المشايخ خطاب کرده و او را بر جميع مشايخ شهر مُقَدَّم می دارد و دختر خود را به وی می دهد.^{۳۷}

در یکی از کتابهای فنّ رسایل، نمونه ای از پیش نویس حکم سرپرستی خانقاه ثبت شده و متن آن چنین است:

تقریر شیخی خانقاه

«بنا بر آنکه شیخ زاهد عابد متقی متدین، سالك ناسك، قاطع الفلوات، واصل الخلوات، هادي الخلق الى الحق، قطب العارفين، برهان السالكين، جنيد الوقت، كرخي الزمان، ابايزيد الاوان، ترجمان الرحمان، مشيد قواعد الاديان، محي الملة والدين، سراج الاسلام والمسلمين، داعي الملوك والسلطين محمود، ادام الله توفيقه، از جمله سالكان اهل طريقت و متوجهان حضرت صمديت است و به زيور صلاح و سداد متحلي و زينت زهد و تقوى متجمل، همت اشرف بر تحري حصول مرضى او مصروف فرموديم و شيخي خانقاه مرحوم (فلان) رحمه الله كه در محروسه انطاكيه است بدو مقرر و مفروض داشتيم تا از سير ايقان و فرط عرفان، آن شغل ديني را امثال نمايد و خلاصه ضمير و نقاوه فكر را بر اقامت وظائف طاعات و ادامت نوافل عبادات و اعتصام به حبل مسنونات و مفروضات مصروف گرداند و شعار دثار اصحاب صفة و تقوى ارباب ورع و معنى، تردي نمايد و جماعت ملازمان و مقيمان آن بقعة شريف را كه ملازم و مقتدي به آثار او مهتدي باشند، بر ملازمت سجاده و ذكر و محافظت اوقات و فكر و اقامت اوراد، تحريض و ترغيب نمايد و طايفه مسافران و زمره فقرا و صلحا كه در آن مقام مبارك توقف و تمكّن سازند، رعايت و اهتمام به واجبي بجا آورد و در عقب هر صلاتي بعد از تمجيد و تحميد و تهليل حضرت پروردگار جل جلاله و عم نواله، ورذ و رذ دعا حضرت سلطنت قرنّها الله بالخلود به

۳۶. نك. نفحات، صفحه ۶۰۴.

۳۷. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۴۹.

ارتباطات خانقاهیان ۵۰۹

مناجات شکفته دارد. مطالعه کنندگان از امراء و کارداران و متولیان اوقاف مرحوم [جای نام خالی است] مکنهم الله، موجب و رواتب خدمت شیخ معظم مُحی الملة والدين و باقی ملازمان خانقاه مبارک را ادام الله توفیقهم، بر موجب شرط وقف به مصرف وجوب استحقاق رسانند، برین جملت روند و اعتماد نمایند. انشاء الله تعالی.»^{۳۸}

مخالفت فرمانروایان با صوفیان

از میان فرمانروایان و رجال سیاسی، عده ای هم به علل مختلف و مقتضیات تاریخی و مسائل سیاسی با صوفیان و مسلک تصوف مخالفت ورزیده و مشایخ طریقت را به عنوان عامل خطر و اغتشاش تبعید کرده یا حکم قتل آنان را صادر نموده اند.

حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. با فرمان المقتدر خلیفه عباسی و تحریک وزیر او حامد و رأی داوران،^{۳۹} و عین القضاة همدانی ۵۲۶ هـ. به دستور خواجه قوام الدین وزیر درگزینی،^{۴۰} و شیخ مجدالدین بغدادی ۶۱۶ هـ. به دستور سلطان محمد خوارزمشاه،^{۴۱} و پیر یعقوب باغنایی به دستور غازان خان ۷۰۳،^{۴۲} و شیخ اسحاق ختلانی و برادرش به دستور شاهرخ ۸۵۰ هـ. تیموری،^{۴۳} از جمله صوفیانی هستند که به عللی توسط فرمانروایان وقت کشته شده اند.

همچنین عده ای از مشایخ صوفیه هم به تهمت بر هم زدن نظم عمومی و

۳۸. وثائق رسمیه، مجموعه ای از نامه های دیوانی، به تصحیح عثمان توران، چاپ آنکارا، ۱۹۵۸، صفحه ۶۶-۶۷.

۳۹. الحلاج شهید التصوف، صفحه ۱۶۸.

۴۰. نک. آثار و احوال عین القضاة، صفحه ۶۸.

۴۱. نک. نفعات، صفحه ۴۲۶.

۴۲. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۱۵۷.

۴۳. نک. طرائق، ج ۱، صفحه ۴۸۵.

۵۱۰ تاریخ خانقاه در ایران...

دیگر مسائل سیاسی بنا به دستور فرمانروایان از شهرها تبعید و رانده می شدند. شیخ محمد کرمانی در سال ۵۷۰ هجری به دستور ارسلان شاه از کرمان،^{۴۴} و شاه نعمت الله ولی به دستور تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. از ماوراءالنهر،^{۴۵} و میرقاسم انوار به دستور شاهرخ ۸۵۰ هـ. از شهر هرات،^{۴۶} رانده شده اند. در این مورد نمونه های دیگری نیز وجود دارد که به سبب کوتاه ساختن مطلب از ذکر آنها خودداری می گردد. همچنین درباره وضع نامطلوب مسلک تصوف و صوفیان از عهد صفویه به بعد هم قبلاً مطالبی در همین نوشته بیان گردیده است.^{۴۷}

۴۴. نك. سلجوقیان و غز در کرمان، تالیف محمد بن ابراهیم، به اهتمام باستانی پاریزی، انتشارات طهوری، ۱۳۴۳، صفحه ۱۳۸.

۴۵. نك. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، صفحه ۲۸.

۴۶. نك. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۱۰ و مجالس المؤمنین، صفحه ۲۷۴.

۴۷. همین نوشته، فصل سوم، بخش ۱۸، وضع خانقاهیان در عهد صفویه.

بخش ۶

رابطه صوفیان با علمای دینی

از آغاز پیدایش مسلک تصوف در اسلام تاکنون، میان صوفیان و عده ای از علمای دینی درگیری و گفتگو پیدا شده و هر گروه به دیگری نسبتهای گوناگونی داده اند.

صوفیان به سبب نگرش خاص خود، موضوعات دینی و اسلامی را به دو صورت تقسیم کرده بودند، یکی علم شریعت یا علم ظاهر که مخصوص فقیهان و مفتیان شرعی بود و شامل: عبادات و معاملات و احکام و حدود و جز آن می گردید. دیگر علم طریقت یا علم حقایق و علم باطن که مخصوص صوفیان بود و شامل: اعمال روحی و قلبی و انسان شناسی و اخلاقی و راههای رسیدن به خداوند می گردید.^۱

رؤیم بن احمد ۳۰۳ هـ. در این مورد گفته است:

«خلفان همه رسم نگاهدارند و این طایفه حقیقت.»^۲

صوفیان با چنین تقسیمی راه خود را از فقیهان و متشرعان جدا کرده بودند و با آنکه در ابتدا، فاصله اندک بود، ولی رفته رفته با گذشت زمان، جدایی بیشتر و درگیریها زیادتر گردید.

۱. علم شریعت را علم ظاهر و علم تصوف را علم باطن نام نهاده اند؛ تلخیص، ۳۲۱؛ همچنین نگاه کنید به همان کتاب، صفحه ۱۶۴.

۲. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۵۶.

۵۱۲ تاریخ خانقاه در ایران...

پس از آن در قرن سوم هجری، مذاهب چهارگانه فقه اسلامی - و پیش از آن مذهب شیعه - که بیشتر بر نصّ شریعت متکی بود، تنظیم و تثبیت گردید و دستگاه خلافت هم، مذاهب اربعه را به رسمیت شناخت. در قرنهای بعد از آن هم علمای مذهبی، بنا بر وظیفه ای که داشتند کوشیدند تا قرآن و احادیث و احکام مذهبی را شناخته و حکم خدا را برای مسلمانان بیان کنند و مسلمین هم موظف بودند که آنها را پذیرفته و به کار بندند.

در این میان صوفیان که از نظر فروع مذاهب به یکی از مذاهب اسلامی وابسته بودند در بعضی مسائل معنوی به دریافتهای قلبی و حالات شخصی توجه داشتند و آنها را بر علوم شرعی می افزودند. گاهی هم می کوشیدند تا با انجام دادن يك سلسله اعمال، به تزکیه نفس پردازند و از این طریق خدا را دریافته و با او پیوندی دائمی برقرار کنند، ترتیبات منازل سیر و سلوک هم که بعداً تنظیم گردید به همین نیت به وجود آمد.

این گونه گفتارها و رفتارها به نظر عده ای از علمای دینی، مقاومتی بود در برابر مذاهب شکل گرفته اسلامی، در نتیجه بین فقها و علمای اسلامی، به خصوص پیروان احمد حنبل و بعضی از مشایخ صوفیه، انواع درگیریها آغاز گردید.

یوسف بن حسین رازی ۳۰۴ می گوید در بغداد بودم، به احمد بن حنبل گفتم برایم حدیث بگو. گفت: ای صوفی تو را با حدیث چه کار؟^۳

در میان این درگیریها، یکی از مخالفین صوفیه به نام احمد بن محمد غالب ۲۶۲ هـ. که به پارسایی مشهور بود از گفتار صوفیان در مورد حبّ الهی و اتصال و سخنانی مانند آن، خشمگین می شود، به دست آویز نهی از منکر، نزد خلیفه وقت، از صوفیان شکایت می کند و آنان را به الحاد و زندقه متهم می دارد؛ در نتیجه حکم مرگ آنان از سوی خلیفه صادر شده ولی به علّتی مورد عفو قرار

۳. نك. تاریخ بغداد، ج ۱۴، صفحه ۳۱۴.

ارتباطات خانقاهیان ۵۱۳

می گیرند.^۴ چنین مخالفت‌هایی در مناطق دیگر هم، به صورت راندن بایزید ۲۳۴ هـ. از بسطام،^۵ و حکیم محمد علی ترمذی از شهر ترمذ،^۶ و دستگیری ذوالنون ۲۵۶ هـ. در مصر و محاکمه او در بغداد پدید می آید.^۷

این پیش آمدها و علل دیگر سبب می شود که صوفیان در منازل گرد آمده و با یکدیگر به مصاحبت بپردازند و از گفتار آشکارا و دعوت دیگران خودداری کنند. با این حال، این پوشیده کاری هم چندان دوام نمی آورد، زیرا پس از اندک مدتی افراد بی پروا و پُر تحرکی همچون شبلی و حلاج به مسلک تصوّف راه یافته و گفتگو درباره مطالب عرفانی را از سردابه ها بیرون آورده و بر بالای منبر می برند.^۸

پس از آن هم مسئله اناالحق و حلول و اتحاد، مطالب کُفر نمای دیگری است که اوج داستان آن به صورت تکفیر و دار زدن حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. نمودار می گردد.

استاد مجتبی مینوی در مورد محاکمه و قتل حلاج می نویسد:
«هشتاد و چهار نفر از مشاهیر و قُرّاء عصر فتوی دادند که صلاح مسلمین در کشتن اوست.»^۹

این حادثه و اثر اجتماعی آن، دوباره صوفیان را محتاط می کند و آنان را از گفتن مطالبی که بیرون از چهارچوب شریعت اسلامی باشد، باز می دارد. خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. نوشته است:

«حلاج گفت: اناالحق، قتل کردند، آن چه او گفت، من همان گویم، او

۴. نك. كشف المحجوب، صفحه ۱۷۳ و نفعات، صفحه ۱۰۱ و مقدمة فصوص از عفیفی، صفحه ۱۱۳-۱۱۴.

۵. نك. تذكرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۳۳.

۶. نك. الحکیم الترمذی، ج ۱، صفحه ۱۷۶.

۷. پیشین، صفحه ۱۱۷.

۸. تذكرة الاولیاء، ج ۲، صفحه ۱۴۱.

۹. نقد حال، ج ۲، نوشته مجتبی مینوی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱، صفحه ۴۱.

۵۱۴ تاریخ خانقاه در ایران...

آشکارا گفت و من پنهان گویم.»^{۱۰}

ولی با همه این پنهان گوییها باز هم صوفیان دچار آزار و سختگیریها قرار می گرفته اند. ابو عبد الرحمن سلمی ۴۱۲ هـ. تحت عنوان *مِحْنُ الصَّوْفِيَّةِ* در قرن چهارم کتابی نوشته^{۱۱} که تألیف این کتاب، خود نموداری از گرفتاریها و ناراحتیهای صوفیان آن عصر است.

در همین زمان، علاوه بر مخالفت فقیهان با صوفیان، يك رشته درگیریهای تند و سخت مذهبی هم بین فرقه های مختلف حنفی و شافعی و حنبلی و اشاعره و معتزله و جز آن به وجود می آید که صوفیان نیز از اثر و نتیجه آن بی نصیب نمی مانند و دچار سختی و زحمت و مصیبت می گردند.^{۱۲}

در هنگامه این درگیریها و منسوب کردن فرقه ها یکدیگر را به کفر و الحاد، بعضی از صوفیان معتدل، مانند کلاباذی در کتاب *التَّعَرُّفُ* و سراج طوسی در کتاب *اللمع و قشیری* در کتاب *الرساله* و غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین*، میان شریعت و طریقت سازشی برقرار کرده و سخنان ظاهراً ناروای صوفیان را تأویل کرده و با استناد به آیات و اخبار، به آنها معنی موافق شریعت می دهند.

مستملی بخاری ۴۳۴ هـ. *شارح التعرّف* می نویسد:

«هرچه گفتم مؤکّد کردم به آیتی از کتاب خدای عزّوجلّ یا به خبری از رسول ص یا به مسئله ای از فقه.»^{۱۳}

این جانب داری و دفاع به موقع از آیین تصوّف و تطبیق دادن گفتار و کردار صوفیان و مسائل طریقت با آیات قرآنی و احادیث اسلامی، تا حدّ زیادی فاصله بین طریقت و شریعت را از میان برداشته و از درگیریهای شدید می کاهد. امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. با مهارتی که در علوم مختلف اسلامی داشت،

۱۰. *نزّهة القلوب*، صفحه ۹۵.

۱۱. *نک. مقدّمه طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحه ۴۱.

۱۲. *نک. مقدّمه ترجمه رساله قشیری*، صفحه ۳۲.

۱۳. *نک. شرح تعرف*، صفحه ۶.

ارتباطات خانقاهیان ۵۱۵

ضمن تالیف کتاب احیاء علوم الدین، مبانی آیین تصوّف را مستقر و منظم کرده و کوشید تا اختلاف سیصد ساله شریعت و طریقت را از میان برداشته و با ذکر مستندات اسلامی، مسئله تصوّف را توجیه کند و نظرات دور از هم را به یکدیگر نزدیک سازد، در نتیجه از درگیریهای سخت تا حدّ زیادی کاسته شد. پس از آن هم آیین طریقت همچنان در مسیر حرکت طبیعی خود قرار داشت.

از قرن ششم به بعد بعضی از مدافعان شریعت با تصوف میانه‌رو آشتی کردند و صوفیان معتدل را پذیرفتند ولی در عین حال نزاع اهل طریقت و شریعت به عللی همچنان وجود داشت و از تندرویهای صوفیان انتقاد می‌شد. چنان‌که سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ. در برابر اعتراض و انتقاد فقیهان محلی، نسخه‌ای از کتاب حدیقه‌اش را برای داوری مذهبی به بغداد می‌فرستد.^{۱۴} همچنین ابن جوزی ۵۹۷ هـ. مقدار فراوانی از مسائل و مطالب آیین تصوّف و گفتار صوفیان را تحلیل کرده و در کتاب خود تبلیس ابلیس، شدیداً آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد.^{۱۵}

پس از آن در قرن هفتم با هجوم مغولان و جنگ و کشتار آنان و سقوط خلافت بغداد و از بین رفتن مرکز دینی و سیاسی اسلام، جامعه مسلمانان، بیش از پیش تسلیم آسان‌گیری مذهبی و عواطف انسانی مسلک تصوّف می‌گردد و کار صوفیان از رونق و رواج بیشتری برخوردار می‌شود. علاوه بر آن، حکومت وقت و رجال سیاسی آن هم، آیین تصوّف را تأیید کرده و در رواج کار صوفیان می‌کوشند. از این پس در طول قرنهای هفتم تا نهم، آیین طریقت - در قسمت زیادی از سرزمینهای اسلامی، به ویژه حدود کشور ایران - به منتهای ترقی و اوج پیشرفت خود می‌رسد؛ سرانجام هم به سبب فعالیت‌های چند جانبه خود، در مسیر سیاسی قرار گرفته و ضمن سلطنت و حکومت بر مردم، غالب عناصر عاطفی و اخلاقی خود را از دست می‌دهد و به صورتی در می‌آید که در بخش

۱۴. نك. مكاتیب سنایی، صفحه ۱۱۷.

۱۵. نك. تبلیس ابلیس، باب دهم، صفحه ۱۶۱ تا ۳۷۸.

«آیین فتوت» و «وضع تصوف در عهد صفویه» به آن اشاره شده است.

علل درگیری عالمان مذهبی با صوفیان

مطالبی که مورد نزاع طریقت و شریعت قرار داشت فراوان بود، در کتابهایی که علیه صوفیان نوشته شده، به تمام آن مسائل اشاره گردیده و از آنها انتقاد شده است. برخی از آن علل و عوامل درگیرها عبارت بودند از:

۱. مسئله جدایی و تفرق مردم، در رفتن به مسجد و خانقاه.^{۱۶}

مردم مسلمانی که باید از نظر دینی همچون اموال وقفی در تولیت و اختیار علمای مذهبی قرار داشته باشند به سبب وجود خانقاه و جاذبه‌های خاص آیین تصوف، از حوزه حکومت علمای دینی خارج می‌شدند و بعضی مسائل ناروای عرفان و تصوف [البته به نظر علمای دینی] را جایگزین برخی موضوعات شرعی می‌کردند، و احیاناً همچون بایزید می‌گفتند:

«هر که را ثواب عبادت به فردا افتد خود امروز وی عبادت نکرده بود کی ثواب هر نفسی از مجاهدت حاصلست اندر حال»^{۱۷}

یا به تعبیر حافظ:

«من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود»

و عده فردای زاهد را چرا باور کنم.^{۱۸}

که این گونه دریافتها و برداشتها، نوعی طغیان و سرکشی در برابر علمای شریعت اسلامی پدید می‌آورد.

۲. صوفیان با گفته‌ها و نوشته‌های خویش، حد و مرز کلمات و مفاهیم و معانی دینی را می‌شکستند و غیر مستقیم از ارزش کلمات مقدس شرعی می‌کاستند. نام و صفات خداوند و دیگر واژه‌های توقیفی دینی را از وضع اولیّه

۱۶. نک. ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۳۵.

۱۷. کشف‌المحجوب، صفحه ۴۲۴.

۱۸. دیوان حافظ، چاپ انجوی شیرازی، انتشارات علمی، ۱۳۴۶، صفحه ۲۰۵.

ارتباطات خانقاهیان ۵۱۷

خود بیرون برده و به جای آن يك دسته الفاظ رمزی و مجازی، مانند: ساقی، شاهد، عشق، می، زَنار و جز آن قرار می‌دادند^{۱۹} و مفاهیم برخی جملات دینی را هم دگرگون می‌کردند. در شریعت گفته شده بود گناه مکنید، ابن عربی می‌گفت: ترك گناه، گناه است.^{۲۰} بنا به دستور شرع شیطان لعنت شده بود، احمد غزالی ۵۲۶ هـ. می‌گفت: هر که تعلیم توحید از ابلیس نگرفت زندیق است.^{۲۱}

۳. در اشعار و غزلیات عرفانی، به منهیات و منکرات شرعی، اظهار علاقه شده و غیر مستقیم افراد ساده و عامی به لایبالیگری و فسق و گمراهی تحریک و خوانده می‌شدند.^{۲۲}

۱۹. درباره کیفیت کاربرد اینگونه واژه‌ها، هاتف اصفهانی در بخشی از يك ترجیع‌بند خود می‌گوید: هاتف! ارباب معرفت که گهی / مست خوانندشان و گه هشیار / از می و جام، ساقی، مطرب / وز مغ و دیر و شاهد و زَنار / قصد ایشان نهفته اسرار است / که به ایما کنند گاه اظهار / بی بری گر به رازشان دانی. / - که جز این نیست سَر آن اسرار / که یکی هست و هیچ نیست جز او - / وحده لا اله الا هو.

۲۰ و ۲۱. حسنات العارفین، صفحه ۳۷/۳۲.

۲۲. آن تلخ‌وش که صوفی‌ام‌الخبائش خواند / آسهی لئا و احلی من قُبَلَة العذارا. دیوان حافظ، دکتر غنی، صفحه ۹۹، چاپ ۱۳۶۸؛ گرد بیت الحرام خم حافظ / گر نمیرد به سر ببوید باز. دیوان حافظ، صفحه ۲۳۳، مرا سجده گه بیت بنت العنب بس / که از بیت أم القرى می‌گریزم. دیوان خاقانی، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۶، صفحه ۲۴۷؛ همچنین نگاه کنید به کتاب ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۱۴۸؛ در مورد رمزواره بودن زبان عرفا، استاد مطهری می‌نویسد «حافظ از کسانی شده است که می‌خواهند وسیله‌اش قرار بدهند برای انحراف جوانان و گمراهی خوب يك شخصیت خیلی بزرگ، شاعر، هنرمند، وقتی بگویند او کارش شراپخوانی و هرزگی است می‌گویند پس ما هم برویم مثل حافظ بشویم، از آن بهتر نیستیم، در صورتیکه اشعار حافظ هما عرفانی است و شعرهایش به صورت رمز است... کارش همه تفسیر قرآن بوده... مردی بود، مفسر... ولی زبان شعرش يك زبان رمز است. چون مفسر است و این پیچ و تابهای آیات قرآن را خوب درک می‌کند. با زبان رمز، همین موضوع را که شب وقت عبادت است و روز موقع حرکت و رفتن به دنبال زندگی [إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ لَيْلًا إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا] می‌گوید روز در کسب هنر کوش که می‌خوردن روز / دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد / آن زمان وقت می‌صبح فروغ است که شب / گرد خرگاه افق پرده شام اندازد». صفحه ۳۹ و ۳۲، انسان کامل، دفتر انتشارات اسلامی.

۴. استدلالات علمی که درباره شناخت خداوند، ابزار کار علما و مدافعان شریعت بود از نظر صوفیان، مانع و حجاب بین بنده و خالق شمرده می شدند.^{۲۳}
۵. دریافتهای شخصی صوفیان به جای مسائل وحی قرار می گرفت، مثلاً به جای آنکه گفته شود: پیامبر چنین فرمود، گفته می شد: دلم از خدایم چنین گوید.^{۲۴} و گاهی هم برخی از بدعتها و نوآوریهای اولیا و مشایخ در حد و مرتبه سنت والای پیامبران قرار می گرفت.^{۲۵}
۶. پرستش عاشقانه خداوند، به حالت سماع و استفاده از آلات موسیقی، عملی ناروا و خلاف شرع، شمرده می شد، اما این کار بین صوفیه معمول بود و انجام می گردید.^{۲۶}
۷. مسئله وحدت وجود نیز صورت مؤدبانه ای از همه خدایی^{۲۷} و شدیداً مورد اعتراض فقها قرار داشت.^{۲۸}

۲۳. نك. شرح احوال و آثار باباطاهر، صفحه ۱۳.

۲۴. حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رِبِّي - تَلْيِيس، صفحه ۳۲۱: در هنگامی که بوسعید سخنرانی می کرده، شخصی بدو اعتراض می کند و می گوید: این سخن که تو می گویی در هفت سبع قرآن نیست. بوسعید در پاسخ می گوید: در سبع هشتم است. و سبع هشتم یعنی آن چه به دل بندگان رساند، در حصر و وعد نیاید و منقطع نگردد: اسرار التوحید، صفحه ۱۰۲.

۲۵. نك. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۵۷۸: البدعة الحسنة الصادرة عن كَمَلِ الاولياء كالسنة السنّية الواردة عن الانبياء، الحكيم الترمذی و نظریته فی الولاية، ج ۱، صفحه ۳۶۶.

۲۶. از جمله مستحسانات متصوفه که محل انکار بعضی از علماء ظاهر است، یکی اجتماع ایشان است، از برای سماع و غنا و الحان و استحضار قوال از بهر آن: مصباح الهدایه، صفحه ۱۷۹.

۲۷. فسبحان مَنْ اظهر الاشياء و هو عینها، منزّه است کسیکه بدید آورد موجودات را و خود عین همان موجودات است: مقدمة فصوص الحکم، صفحه ۲۵.

۲۸. شیخ محی الدین ابن عربی، قُدُوهُ قائلان به وحدت وجود است و بسیاری از فقهاء و علمای ظاهر در وی طعن کرده اند: نجات، صفحه ۵۴۶: این تیمه در الرسالة الرابعه، بحثی را تحت عنوان: ابطال وحدة الوجود و الرد على القائلين بها، بیان می کند. مجموعه الرسائل، ج ۱، از صفحه ۶۱ به بعد: البته منظور از وحدت وجود این است که وجود واحد و حقیقی خداست و تمام ممکنات هم تجلی و مظاهر گوناگون ذات حق است و از خود واقعیت و حقیقتی ندارد و هستی آنها امری اعتباری و وهمی است.

ارتباطات خانقاهیان ۵۱۹

در برابر آن همه اعتراضات و انتقادات فقیهان، صوفیان، ضمن تأویل مطالب عرفانی، و پاسخگویی به انتقادات مدافعان شریعت و ذکر دلایل شرعی، بعضی از علمای مذهبی را قسری و اهل ظاهر و بی خبر از حالات معنوی و مغرض و جاه طلب می خواندند و آنان را به داشتن چنین صفاتی نکوهش می کردند.^{۲۹} هجویری می نویسد:

«چون این طایفه خواهند که بر اقران خود استخفاف کنند وی را دانشمند خوانند... مرادشان نکوهش وی بود به ترك معاملات».^{۳۰}

در يك مناظره ای که بین شیخ احمد جامی، ژنده پیل ۵۳۶ هـ. و شخصی به نام سید زبیدین روی می دهد، جامی به خود گمان برتری برده و با نوعی حالت پرخاش بدو می گوید:

«خاموش ای بی ادب علم تو از میان پای مستحاضه فراتر نشود، تو با احمد علم توحید می گویی؟»^{۳۱}

نتیجه درگیریها

مسئله درگیری و نزاع طریقت و شریعت، در ابعاد مختلف، در سراسر تاریخ اسلام همچون خط ممندی کشیده شده و سرانجام به ترك برخی از اعمال خانقاهی و رکود بازار طریقت پایان گرفته است. علت این امر آن بود. و اکنون نیز چنین است. که مسلک تصوف استقلال ذاتی نداشت و بایستی در کنار فرقه ها و مذاهب اسلامی به حیات خود ادامه داده و از فرهنگ دینی تغذیه کند، ناچار در برابر هجوم و اعتراض علمای مذهبی، به صورت پاسخگو و مدافع باقی می ماند و نقش تهاجمی نداشت و اگر حمله های مدافعان شریعت

۲۹. نك. كیمیای سعادت، صفحه ۳۰-۲۹: روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۷۲: مصباح الهدایه، صفحه ۵۷.

۳۰. كشف المحجوب، صفحه ۴۹۸.

۳۱. مقامات زنده پیل، صفحه ۵۴.

۵۲۰ تاریخ خانقاه در ایران...

پیگیری شده و دستگاه سیاسی هم آن را تأیید می‌کرد، حیات مسلک تصوف به مخاطره افتاده و کانونهای تجمع صوفیان از بین می‌رفت و رهبران صوفیه دچار قتل و تبعید می‌شدند و فعالیت خانقاهی مدتها دچار وقفه و رکود می‌گردید. در مورد وضع تصوف در محدوده کشور ایران، طبق مندرجات برخی از کتابها و تحلیل نهایی آن، این نتیجه به دست می‌آید که مسائل مربوط به آیین طریقت، از قرن نهم هجری، رفته رفته، در مذهب تشیع تحلیل رفته و عناصر معنوی خود را از دست می‌دهد و در اواسط عصر صفویه، برخی از فقیهان نسبت به مسلک تصوف اظهار نفرت کرده و در نابودی آن می‌کوشند و سرانجام هم با کمک دستگاه سیاسی وقت به هدف خود می‌رسند.

پس از آن هم اکثر علمای مذهب شیعه با گفتار شفاهی و نوشتن کتابهای ضد تصوف، و صدور فتواها، ارزش معنوی و اجتماعی آیین تصوف را از بین برده و مشایخ معاصر خود را تکفیر می‌کنند.^{۳۲} و با کمک نیروی سیاسی مملکت زمینه قتل و تبعید آنان را فراهم می‌آورند.

نایب‌الصدر در کتاب طرائق خود، فصلی دارد به عنوان «در ترجمه جمعی که در رد صوفیه صاحب کتابند»^{۳۳} همچنین آقای برقی، مؤلف کتاب

۳۲. نك. حقیقه‌العرفان، صفحه ۶۰؛ نمونه حمله فقها و صوفیان بر یكديگر چنین است:

فتوای علامه بحرالعلوم راجع به صوفیه:

بسم الله خير الاسماء: در خروج این طایفه مردوده از طریقه سداد و رشاد و سعی اینها در فساد و افساد عباد و بلاد، شکی نیست و شبهه‌ای نه و به سر حد ظهور رسیده و تأملی در آن نمی‌باشد.

حرره سید محمد مهدی طباطبائی

صفی‌علیشاه ۱۳۱۶ هـ.. هم بعضی از روحانیون معاصر زمان خود را ریاکار و دروغگو شمرده و درباره آنان سروده است:

زین صداها گوش برکن کابتر است / بانگ غولات و عظم اهل منبر است / نیست صدقی غیر تزویر و ریا / زیر این عمامه‌های لا بلا / اعلیّت را بهانه دان یقین / نیست اعلم در ردا و پوستین... پس مخور ای جان فریب جامه را / و اجتماع و شهرت و عمامه را / کرده هر جا باز شیطان لعین / گرم دکانی به اسم شرع و دین. حقیقه‌العرفان، چاپ سوم، صفحه ۱۶۱/۱۷۷.

۳۳. نك. طرائق، ج ۱، از صفحه ۱۷۴ به بعد.

ارتباطات خانقاهیان ۵۲۱

حقیقه‌العرفان هم، در مطلب سوم کتاب خود از نود و هفت کتاب که ضد صوفیان نوشته شده، با ذکر مؤلف و عنوان کتاب، نام برده است^{۳۴} که غالب این کتابها از تألیفات دوره صفویه به بعد و نمودار حمله سخت فقهای شیعی علیه صوفیان است.

علاوه بر نوشته شدن این رشته کتابها، برخی از مشایخ صوفیه هم مانند: سید معصومعلی شاه ۱۲۱۲ هـ.^{۳۵} و مظفر علیشاه^{۳۶} و مجذوبعلی شاه،^{۳۷} و معطر علیشاه،^{۳۸} و مشتاقعلیشاه^{۳۹} بنا به مصلحت دین و دولت کشته شده و رهبران دیگری مانند: نور علیشاه،^{۴۰} و مستعلیشاه (حاجی شیروانی)^{۴۱} و آقا محمد کاظم اصفهانی ملقب به طاووس العرفا،^{۴۲} به سبب وضع نامساعد و ضد صوفی بودن زمان خود، به آوارگی و تبعید دچار می‌شوند.

پس از آن همه رویدادها و درگیریها، سرانجام با گذشت زمان و دگرگون شدن اندیشه و بینش اجتماعی، از آغاز قرن چهاردهم هجری، برای پرداختن به مسائل تصوف، و تجمع در کانونهای خانقاهی، يك آزادی نسبی پدید می‌آید و سالکانی که به نظر برخی فقها، ملحد و کافر شمرده می‌شدند،^{۴۳} در کانونهای مسلک تصوف گرد آمده و با پیروی از فرهنگ دینی زمان خود، برنامه‌هایی اجرا می‌کنند. منتهی کوشش می‌شود که مدلول سخن عطار که گفته است: «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید.»^{۴۴} مصداق پیدا نکند.

۳۴. پیشین از صفحه ۶۰ تا صفحه ۶۸.

۳۵. نک. طرانتی، ج ۳، صفحه ۱۷۵.

۳۶ و ۳۷ و ۳۸. نک. حقیقه‌العرفان، صفحه ۱۸۳.

۳۹. نک. حدائق‌السیاحه، صفحه ۲۴-۲۵.

۴۰. نک. دیوان نورعلیشاه، صفحه ۲۲۱.

۴۱. پیشین، صفحه ۲۷۷.

۴۲. نک. تاریخ کاشان، صفحه ۳۰۴.

۴۳. نک. حدائق‌السیاحه، صفحه ۲۷.

۴۴. نک. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۱۹.

۵۲۲ تاریخ خانقاه در ایران...

در پایان این بحث ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که در مورد درگیری فقیهان و صوفیان، ابن خلدون ۸۰۸ هـ. بحث کوتاه و مجملی را در کتاب شفاء السائل خود بیان کرده است.^{۴۵} و آقای عبدالمحسن حسینی هم پایان نامه دکتری خود را در تحت عنوان النزاع بین الصوفیة والفقهاء تنظیم و تحریر کرده است.^{۴۶}

۴۵. نك. شفاء السائل، صفحة ۷۰-۱۰۸.

۴۶. نك. الحكيم الترمذی ونظريته فی الولاية، تالیف دکتر عبدالفتاح عبدالله البركه، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۷۰، ج ۲، صفحة ۳۹۸.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ

فهرست نام اشخاص

الف

- ابراهيم (ع): ۱۴۱، ۲۴۲
 ابراهيم بن ادهم ابواسحق: ۱۴، ۷۳، ۷۹
 ۸۵، ۲۳۸، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۸۹
 ابراهيم بن احمد خواص: ۲۵۱، ۲۸۰
 ابراهيم ارمی: ۲۳۴
 ابراهيم ستنبه: ۲۳۸
 ابراهيم شیبانی: ۳۰۳
 ابراهيم صانع: ۱۷۳
 ابراهيم مشهدی امیر صدرالدین: ۳۷۶
 ابراهيم بن يوسف ماکيانی: ۱۵۴
 ابراهيم بنی سيد شمس الدين: ۲۲۸
 ابن باکويه - ابو عبدالله باکو
 ابن بزّاز توکلی، مؤلف صفوة الصفا: ۹۰
 ۳۶۲، ۳۱۵
 ابن بطلان: ۴۵
 ابن بطوطه: ۳۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۶
 ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸
 ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱
 ۲۴۹، ۲۸۷، ۳۰۶، ۴۵۶، ۴۷۲، ۴۷۹
 ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۴
 ابن بلخی: ۳۶، ۸۱
 ابن بی بی: ۱۷۶
 ابن بيطار، ابو عبدالله: ۲۰۸، ۲۱۰
 ابن تیمیه: ۸۷، ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۴، ۲۲۴
 ابن جُبیر: ۸۴، ۹۸، ۱۲۷، ۱۸۰
 ابن جوزی: ۷۸، ۸۷، ۲۵۲، ۳۰۸، ۴۹۸
 ۵۱۵
 ابن حوقل: ۵۷
 ابن خفيف، ابو عبدالله محمد: ۹۰، ۱۵۲
 ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۸۸
 ۳۰۱، ۳۷۶، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۶۵
 ابن خلدون: ۷۲، ۳۹۲، ۵۲۲
 ابن الساعي: ۱۶۵
 ابن سکران: ۲۸۳
 ابن عربی، محی الدین: ۲۵۲، ۳۲۱، ۳۵۰
 ۳۷۹، ۴۹۱، ۵۱۷
 ابن فوطی: ۱۶۵، ۲۵۵، ۳۶۰، ۴۳۹
 ابن معمار: ۴۷۶، ۴۷۷

۵۲۶ تاریخ خانقاه در ایران

- ابن نجّار مورخ بغدادی: ۳۸۲
 ابن الندیم: ۳۹، ۴۹، ۵۰
 ابو احمد صغیر: ۴۰۹
 ابو احمد کبیر: ۲۱۰
 ابو اسحق شیرازی: ۵۵
 ابو اسحق کازرونی: ۲۵۳
 ابوالبرکات محمد بن الفضائل: ۱۶۶
 ابوبکر ابهری: ۱۵۲
 ابوبکر جولقی نیشابوری: ۲۴۹
 ابوبکر زقاق: ۷۹
 ابوبکر سوسی: ۴۳۲
 ابوبکر طمستانی: ۴۰۵
 ابوبکر کتانی محمد بن علی: ۷۹، ۱۵، ۱۶۹
 ابوبکر کرامی: ۱۵۶
 ابوبکر مؤدّب: ۱۸۹
 ابوبکر نساج: ۳۰۶
 ابوبکر واسطی: ۴۹۸
 ابوبکر وراق، محمد بن عمر ترمذی: ۱۸۲، ۳۰۶
 ابوبکر همدانی: ۸۵
 ابوتراب نخشبی: ۷۴، ۳۰۲، ۴۶۶
 ابوالحارث شاه سلطان حجاج: ۲۲۶
 ابوالحسن باروسی: ۱۵۵
 ابوالحسن بنان محمد حمّال: ۳۰۶
 ابوالحسن پوشنجی: ۱۵۲
 ابوالحسن حُصری: ۷۸، ۱۶۹
 ابوالحسن عبداللطیف نیشابوری: ۱۶۷
 ابوالحسن علی بن محمد خانقاهی: ۱۵۲، ۱۵۷
 ابوالحسین بندگان شیرازی: ۴۶۵
 ابوحفص حدّاد: ۳۰۶، ۳۳۶، ۴۳۷
 ابوحفص عمر بن محمد اندکانی: ۲۴۲
 ابو حمزه محمد بن ابراهیم بغدادی: ۴۹۰
 ابو حنیفه: ۹۹، ۱۵۵
 ابو حیان توحیدی: ۲۰۶
 ابوجعفر حدّاد: ۲۰۷
 ابوجعفر صوفی محمد بن یعقوب: ۳۰۸
 ابودولف احنف اکبری: ۲۹۹
 ابوریحان بیرونی: ۳۹
 ابو زرعه اردبیلی: ۹۰، ۲۱۰
 ابوسعید دوست دادا: ۱۶۴
 ابوالسعود: ۲۹۲
 ابوسعید ایلخانی: ۳۲۱، ۵۰۶
 ابوسعید ابوالخیر: ۸۶، ۸۹، ۹۵، ۹۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۰۹، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۹، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۶
 ابوسعید خراز: ۲۵۱، ۳۰۶
 ابوطالب خزرچی: ۱۵۱، ۲۳۷

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۲۷

- ابوطالب سعد بن یزدی: ۱۶۷
 ابوطالب مکی - مکی ابوطالب
 ابوالعباس سیاری: ۱۲۶
 ابوالعباس قصاب آملی احمد بن محمد:
 ۱۳۷، ۳۶۵
 ابوالعباس مسروق طوسی: ۴۲۹
 ابو عبدالله باکو شیرازی: ۸۵، ۱۸۶، ۴۹۵
 ابو عبدالله بلیانی: ۸۵
 ابو عبدالله بصری محمد بن حسان: ۳۹۰
 ابو عبدالله زاهد: ۹۸
 ابو عبدالله سالم بصری: ۲۷۸
 ابو عبدالله مغربی: ۱۴۳
 ابو عبدالله مقرئ: ۳۰۸
 ابو عبدالله محمد بن کرام: ۱۵۴، ۱۵۵
 ابو العتاهیه: ۱۴۶
 ابو عثمان حیری: ۱۵۱، ۱۸۶، ۳۳۵
 ابو علی دقاق: ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۴۴، ۳۰۶
 ۴۳۵، ۴۶۳
 ابو علی رودباری: ۳۸۷
 ابو علی غثمانی: ۶۷
 ابو علی فارمدی: ۱۰۳، ۳۳۸، ۳۷۲
 ابو علی مروزی - ابو علی مروزی
 ابو علی وارجی حاکم همدان: ۸۵، ۲۳۷
 ابو عمرو الزجاجی محمد بن ابراهیم:
 ۱۶۹، ۴۳۸
 ابو الفتح بُستی: ۱۵۵
 ابو الفضل عمید خشاب: ۱۸۷
 ابوالقاسم حکیم سمرقندی: ۱۸۲
 ابوالقاسم تنوخی: ۲۰۷
 ابوالقاسم دمشقی: ۱۵
 ابوالقاسم رازی: ۳۰۸
 ابوالقاسم سیرافی: ۱۷۰
 ابوالقاسم سمیساتی: ۱۸۰
 ابوالقاسم علی بن حسن سیدالوزراء:
 ۳۸۲
 ابوالقاسم گرگانی: ۴۰۳
 ابوالقاسم نصرآبادی: ۲۴۰
 ابو محمد جریری، احمد بن محمد: ۳۵۸
 ابو محمد عثمان همدانی: ۱۶۷
 ابو نصر مؤذن: ۴۶۳
 ابو نصر یحیی جامی - جامی ابو نصر
 ابو نصر نعیم، ابی نعیم اصفهانی: ۷۳
 ابو هاشم: ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۱
 ابو هُریره: ۶۶
 ابو یعقوب زیات: ۲۸۱
 ابو یوسف همدانی: ۵۰۳
 ابو یزید بسطامی: ۳۹، ۸۵، ۸۹، ۱۴۸
 ۱۵۰، ۱۹۱، ۲۵۱، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۸
 ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۵۵، ۳۹۱، ۴۰۵، ۴۹۰
 ۴۶۷، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۱۶
 اتابک ابوبکر سعد زنگی: ۲۱۰، ۲۱۱
 ۴۸۰، ۵۰۳
 اتابک افراسیاب: ۱۰۲
 اتابک مظفرالدین سُنقر: ۲۱۲

۵۲۸ تاریخ خانقاه در ایران

- اسپنسر: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۰.
 ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۱۴.
 ۲۵۶، ۳۶۴، ۴۵۲
 اسحق (ع): ۱۴۱
 اسدی طوسی: ۱۱۶
 اسعد گرگانی: ۳۷
 اسکندر بیک ترکمان: ۲۵۹، ۲۶۱
 اشعری ابوالحسن: ۱۵۵
 اصحاب کُهِف: ۸۳
 اصطخری: ۶۹، ۱۴۶
 اصفهانی شیخ شمس الدین: ۱۷۳، ۱۷۵
 اصفهانی محمدرضا: ۱۰۸
 اصفهانی آقا محمد کاظم طاووس العرفا: ۲۷۰، ۵۲۱
 اصفهانی محمد هادی مُلقب به هادیعلی: ۲۴۲
 اصیل الدین عبدالله بلیانی: ۲۱۷
 اغلبی زیاده الله: ۷۱
 افلاکی: ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۴۸، ۴۴۵
 الب ارسلان: ۱۷۵
 الف بیک: ۱۹۷
 الیاس خراسانی: ۱۷۶
 امام احمد حنبل — امام احمد حنبل: ۳۸۲، ۱۹۲
 امام محمد بن اسحق بن محمّشاد واعظ: ۱۵۵
 امیر تسو: ۱۶۷
 احمد بن ابی الحواری: ۷۴
 احمد امین رازی: ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۴
 احمد بن حسین: ۹۷
 احمد بن عاصم انطاکی: ۷۳
 احمد بن عبدالعزیز ملقبادی: ۱۸۷
 احمد بن عرب زاهد: ۱۵۴
 احمد بن محمد غالب: ۵۱۲
 احمد بن محمد نوری ابوالحسین: ۴۰۲، ۴۳۸
 احمد حنبل (امام): ۵۱۲
 احمد رفاعی: ۳۶۱
 احمد شاه بهمنی: ۵۰۸
 احمد شاه غازی: ۸۹
 احمد شهره: ۲۹۳، ۳۵۶
 احمد صابر: ۱۱۱
 احمد ضیاء الدین گمشخانه‌لی: ۳۵۰
 احمد طابرانی: ۸۹
 احمد کاتب: ۳۲۰
 احمد نصر: ۱۶۹، ۱۹۳
 اخوی خیرالدین: ۲۳۳
 اخوی علی دوستی: ۲۴۳
 اخوی فرج زنجانی: ۲۳۸
 ادّی شیر: ۶۱
 اردشیر برزگر: ۳۷
 ارسلان جاذب: ۱۹۳
 ارسلان شاه: ۵۰۱
 ارغون خان: ۲۳۸

tarikhema.org

- بدر اسحق: ۴۴۸
 براق حاجب: ۲۲۷
 براون: ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۱، ۲۵۵، ۴۱۷، ۴۵۸
 برزش آبادی سید عبدالله: ۳۶۳
 برقی: ۵۲۰
 برهان الدین خلیل الله فرزند شاه نعمت
 الله ولی: ۳۶۲
 برهان الدین عطاء الله رازی: ۳۷۶
 بسطامی، شیخ شهاب الدین: ۲۰۱
 بشر حافی: ۲۵۱، ۴۰۵، ۴۶۳
 بطانحی محمد: ۲۸۷، ۳۵۵
 بغدادی شیخ مجد الدین: ۳۰۹، ۳۱۶
 ۳۷۷، ۵۰۹
 بلیانی مولانا سعد الدین: ۳۷۶
 بکناش س حاج بکناش
 بنت البغدادیه: ۲۵۶
 بنت الخواص: ۲۵۵
 بنت المهدی: ۲۵۶
 بنان حمال س ابوالحسن بنان محمد حمال
 بوعلی مروزی: ۴۰۳
 بولقای خاتون: ۱۶۷
 بونصر عیاضی: ۱۰۴
 بوزجانی درویش علی: ۳۲۲، ۵۰۴
 بهاء الدین عمر جفارکی: ۲۰۴
 بهاء الدین بخاری نقشبندی: ۱۹۵
 بهاء الدین محمد بن حسن بن اسفندیار:
 ۳۵
 بهاء الدین محمد کاتب: ۳۰۹
 بهرام گور: ۶۱
 بهمن: ۳۶
 بی برس ملک ظاهر: ۱۳۰، ۲۵۶
 بی برس رکن الدین: ۶۴، ۱۷۴
 بینش علیشاه، سید محمد خان انتظام
 السلطنه: ۳۶۷
 بیضاوی شیخ شهاب الدین: ۲۱۰
 پ
 پیامبر (اسلام): ۶۶، ۷۳، ۷۷، ۷۹، ۸۳،
 ۸۴، ۸۸، ۹۴، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۴۳،
 ۲۷۸، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۳۵، ۳۴۰،
 ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۷، ۳۹۴، ۳۹۵،
 ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰،
 ۴۲۱، ۴۵۴، ۵۱۴، ۵۱۸
 پیغامبر، پیغمبر س پیامبر
 پادشاه خاتون: ۲۲۷
 پرویزی شمس الدین: ۲۶۲
 بطروشفسکی: ۴۶۸
 پور داود: ۲۹، ۳۶
 پهلوان اسد کرمانی: ۴۸۴
 پیر ابراهیم زاهد: ۳۱۴
 پیر اسماعیل اردبیلی: ۳۶۲
 پیر اندایان: ۲۲۰
 پیر بوعلی سیاه: ۱۹۸
 پیر یعقوب باغانی: ۵۰۹

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۳۱

- ت
- جاحظ: ۲۹، ۶۲، ۲۹۹، ۳۹۶، ۴۳۱
- جامی ابونصر یحیی: ۲۰۰
- جامی رضی الدین احمد: ۳۲۴
- جامی خواجه شمس الدین مطهر: ۳۲۴، ۳۱۲
- جامی شیخ شهاب الدین ابوالمکارم
- اسماعیل: ۳۲۲، ۳۲۳
- جامی عبدالرحمن: ۱۶، ۷۲، ۷۹، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۵۲، ۲۹۴، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۵۱، ۳۹۴، ۴۱۴، ۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۸
- جامی ضیاء الدین یوسف: ۱۹۲
- جاو پاره ای شیخ عبدالله: ۲۹۴
- الجتای خاتون: ۲۳۸
- جرجی زیدان: ۳۷۰
- جرجانی سید شریف ابوالحسن علی بن محمد: ۳۹۳
- جعفری مؤلف تاریخ یزد: ۱۱۰، ۵۰۵
- جلال الدین پورانی: ۲۰۴
- جلال الدین خضرشاه: ۲۲۴
- جلال الدین چخماق شامی: ۲۲۳
- جلال الدین سمرقندی: ۱۹۷
- جلال الدین سیورغتمش: ۳۶۴، ۵۰۷
- جلال الدین محمود زاهد: ۲۰۴
- جلایر سلطان احمد: ۳۲۴، ۵۰۶
- جمال الدین ساوی: ۲۴۹
- تاج الدین احمد: ۲۴۱
- تاج الدین مُعْتَز: ۱۷۵، ۱۷۶
- تاجور دکتر محمد علی: ۴۲
- تازیگوی خواجه شمس الدین محمد: ۲۲۲
- تایبادی مولانا زین الدین: ۴۲۳، ۵۰۴
- تبادکانی شمس الدین محمد: ۲۰۳
- تبریزی شیخ زاهد: ۲۳۳
- تبریزی مولانا معین الدین: ۳۶۶
- تذکاربای خاتون: ۲۵۶
- ترکش دوز درویش خسرو قزوینی: ۲۳۹، ۲۶۳
- ترمذی محمد بن علی: ۱۸۲
- ترمذی محمد بن عمر: ۱۸۲، ۴۰۶
- ترمذی حکیم محمد علی: ۵۱۳
- تقی الدین دادا محمد: ۲۲۰
- تقی الدین رجب: ۱۷۳
- تکش خوارزمشاه: ۳۰۹
- تکله: ۲۱۲
- تنسر: ۳۵
- توران شاه سلجوقی: ۵۰۳
- توتاکج دختر هلاکو: ۱۶۸
- توفیق الطویل دکتر: ۱۴۷
- تونی میرحیدر: ۲۳۳
- ج
- جابر بن عبدالله انصاری: ۹۴

۵۳۲ تاریخ خانقاه در ایران

- جمال‌الدین گیلی عین‌الزمان: ۳۱۳، حاجی مسافر: ۲۲۳
 ۴۲۶ حاجی میرزا آغاسی: ۲۱۳، ۳۲۷
 جمشید پادشاه باستانی ایران: ۸۲، ۳۶ حافظ ابی عبدالله: ۱۷۰
 جنید بغدادی: ۷۸، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۴۸، حافظ حسین کربلایی: ۹۹، ۱۰۱، ۲۳۲، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۳۷، ۲۶۰، ۲۶۳، ۴۸۱
 ۲۷۹، ۳۳۱، ۳۵۸، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۱۱، حافظ شیرازی: ۱۶، ۳۴، ۱۲۰، ۲۱۲، ۴۳۸، ۴۶۵، ۴۷۸، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۴۱، ۳۷۳، ۳۹۲
 ۵۰۸ ۳۹۷، ۴۱۸، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸
 جنید شیرازی: ۸۵، ۹۷، ۲۰۷، ۳۴۱، ۴۴۹، ۵۱۶
 ۳۷۶، ۴۰۹، ۴۷۹، ۴۸۰ حامد وزیر خلیفه المقتدر عباسی: ۵۰۹
 جوینی خواجه شمس‌الدین محمد: ۲۳۰، حجاج بن یوسف: ۵۰
 ۳۱۳ حبیب عجمی: ۹۳
 جوینی خواجه هارون: ۳۱۳، حبیب قرامانی: ۲۵۳
 جهان‌شاه ایلکانی: ۲۳۲، حسام‌الدین چلبی: ۳۶۳
 چ حسن ایلکانی امیر شیخ: ۲۳۲
 چشتی خواجه مودود: ۳۵۴، ۴۹۲، حسن بصری: ۴۳، ۹۳، ۱۴۴، ۱۶۹، ۴۱۳
 چنگیز: ۱۱۳، حسن جوالقی: ۱۷۲
 حسن سکاك: ۲۴۳
 حسن قرّاز: ۱۶۳، ۴۳۳
 ح حسنك وزیر: ۱۵۵
 حاتم اصم: ۷۴، ۲۸۸، حسن مؤدب، خادم ابوسعید ابوالخیر: ۹۷
 حارث بن اسد محاسبی: ۴۹۰، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۵۶، ۴۰۹، ۴۹۶
 حاج بکناش نیشابوری: ۱۷۶، حسین امین: ۷۷
 حاج میرزا احمد خوشنویس اردبیلی: ۲۵۲، حسین بن فضلویه رازی: ۲۴۳
 ۲۷۰ حسین بن محمد فرخان: ۲۴۳
 حاجی ابراهیم زرگر: ۲۲۴، حسینی امیر رکن‌الدین قاضی یزدی: ۲۲۱، ۳۲۰
 حاجی صدرالدین: ۱۳۴

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۳۳

- حسینی سید شمس الدین: ۲۲۱
 حلاج حسین بن منصور: ۳۵۵، ۱۴۸، ۳۷
 ۴۳۱، ۴۶۵، ۴۹۰، ۵۰۹، ۵۱۳
 حلمی دکتر: ۱۴۷
 حمدالله مستوفی: ۷۲، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۹۹
 ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱
 حمدون قصّار: ۳۰۶
 حمیدالدین ناگوری: ۳۵۲
 حموی صدرالدین: ۱۹۶، ۲۳۰
 حواریه خواهر ابی سعید خراز: ۲۵۱
- خ
 خاقانی: ۳۴، ۶۱
 خالو: ۱۹۹
 خاکی شیرازی: ۲۱۳
 ختلانی خواجه اسحق: ۱۹۸، ۳۶۳، ۵۰۹
 خجندی ر کمال خجندی
 خداپنده سلطان محمد: ۱۶۸، ۲۳۰، ۵۰۴
 خدیجه بیگی آغا: ۲۵۹
 خراسانی ر الیاس خراسانی
 خرقانی ابوالحسن: ۸۹، ۹۷، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۹۳، ۳۱۴، ۳۳۵، ۳۵۸
 ۳۶۵، ۴۶۴، ۴۹۶، ۵۰۲
 خسرو پرویز: ۴۱
 خضر (ع): ۳۰۴
 خضرویہ احمد: ۱۸۲، ۲۵۱، ۲۹۵، ۲۹۶
 ۳۰۸، ۳۵۵، ۴۷۸
- خطیب بغدادی: ۷۰، ۷۸
 خطیب فارسی شیرازی: ۲۴۷
 خفاجی: ۲۵۴
 خلوتی سیف الدین: ۴۲۶
 خلیل الرحمن ر ابراهیم (ع)
 خنجی فضل الله: ۲۵۸
 خواجه امام محمد بن منصور ر امام محمد منصور
 خواجه تاج الدین علیشاه: ۲۲۷، ۳۲۱
 خواجه جلال الدین فضل الله: ۱۹۷
 خواجه رشید الدین فضل الله: ۶۳، ۱۱۴، ۱۶۷، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۵۸، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۵۰۵
 خواجه عبدالله انصاری: ۱۵، ۱۶، ۶۳، ۷۳، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۵۵، ۱۹۲، ۱۹۹
 ۲۰۰، ۲۴۶، ۲۸۷، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۷۵، ۳۷۷، ۴۶۴، ۴۹۵، ۵۱۳
 خواجه غیاث الدین محمد: ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۵۹
 خواجه فقیه زاهد: ۱۰۱
 خواجه کمال الدین: ۲۲۳
 خواجه کنجان: ۲۰۴
 خواجه میر عمادالدین فرزند جهانشاه قره قوینلو: ۲۴۲
 خوارزمشاه سلطان محمد: ۵۰۹
 خوافی رکن الدین محمد: ۱۹۴
 خوافی زین الدین: ۱۹۴

۵۳۴ تاریخ خانقاه در ایران

- خواندیه شاه طاهر: ۲۶۶ رازی س یوسف بن حسین
خواندمیر: ۳۳، ۹۰، ۱۹۴، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۹ رافعی مؤلف التدوین: ۲۳۹
۳۷۶، ۳۱۳ رامین: ۳۷
خوشنویس س حاج میرزا احمد رجایی دکتر احمدعلی: ۵۵
خوشنویس رسول ص س پیامبر
خیر نساج محمد بن اسماعیل: ۷۹، ۱۶۲ رفانیل بابو اسحق: ۴۴
رکن الدین ابومحمد اکاف: ۹۳
رکن الدین اسماعیل: ۱۶۶ د
دارانی: ۴۰۲ رکن الدین خواجه جق: ۲۲۶
درآج ابوالحسین: ۷۹ رکن الدین زاهد: ۳۷۶
دقاق س ابوعلی دقاق روزبهان کبیر مصری: ۳۳۴
دهخدا علی اکبر: ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، روزبهان بقلی ابومحمد: ۸۵، ۱۲۱، ۲۱۴،
۴۴۶، ۲۸۹، ۱۸۱، ۱۶۱، ۱۱۷ ۴۳۶، ۳۷۹، ۳۷۲، ۳۵۶، ۲۴۸، ۲۲۸
دادا محمد س تقی الدین روزبهان، شیخ عزالدین محمد: ۲۱۴
داود (ع): ۴۲۹ روزبهان، شیخ زین الدین: ۳۷۳
دهخوار قانی خواجه یوسف: ۲۳۴ روزبهان صدرالدین مظفر: ۲۱۴
دولتشاه سمرقندی: ۹۳، ۱۱۲، ۵۰۷، رُوم بن احمد: ۷۹، ۳۷۹، ۴۳۰، ۵۱۱
۳۷۸، ۲۳۵، ۱۱۷
دیمونی خواجه حلیم الدین: ۱۹۴ ز
زاد هرمز: ۵۰
زبیده آغا: ۲۰۴ ذ
ذوالنون: ۷۸، ۱۶۱، ۳۹۴، ۴۹۸، ۵۱۳ زردشت: ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۸۲
ذهبی شمس الدین: ۳۸۳ زرین کوب عبدالحسین: ۳۰۶
زركوب شیرازی: ۲۰۷، ۲۱۰
زرقانی: ۱۵۲، ۲۰۸
زکریا (ع): ۱۴۱
زوزنی علی بن محمود بن ابراهیم: ۱۵۲ رابعه عدویه: ۹۵، ۱۴۵، ۲۵۱
رازی س یحیی معاذ رازی

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۳۵

- ۱۶۴ زند سه کریم خان زند
زین الدین علی کلاه: ۲۱۲
- زنده پیل (شیخ احمد جام): ۸۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۲۰، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۳، ۳۶۰، ۴۲۳، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۱۹
- ز سلمان فارسی: ۱۶۷
- سلطان سنجر: ۱۹۷، ۲۳۵، ۳۱۱، ۵۰۳
- سلطان کتبغا مصری: ۲۴۹
- سلیمان (ع): ۳۰۴
- سلطان مظفرالدین، شاه اربل: ۵۰۷
- سلطان احمدخان بهمنی پادشاه هند: ۳۲۵
- سلجوقی (سلطان غالب عزالدین): ۴۸۲
- سلجوقی سیده: ۱۶۶
- سلجوقی سه توران شاه سلجوقی
- سمعانی عبدالکریم: ۷۳، ۱۵۷
- سمنانی خواجه غیاث الدین: ۲۲۳
- سنایی غزنوی: ۱۶، ۱۱۰، ۱۹۸، ۲۴۷، ۲۵۳، ۳۸۲، ۵۱۵
- سهروردی ابوالنجیب: ۲۵۳، ۳۷۳
- سهروردی شیخ شهاب الدین: ۳۹، ۶۴، ۸۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۳۱، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۸۷
- سری سقطی: ۷۹، ۸۶، ۱۵۰، ۱۶۱، ۳۰۶، ۳۷۴، ۴۳۰، ۴۶۹
- سراج الدین احمد ارزنگانی: ۳۸۱
- سعدی شیرازی: ۱۶، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۷۵، ۸۸، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۹۴
- سید زیا دین: ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۷۲، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۴۷
- سیده زمرد خاتون: ۱۶۶، ۱۷۱، ۳۸۳، ۴۷۵، ۵۰۲
- سُلَمی ابو عبدالرحمن: ۷۴، ۷۹، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۵۲، ۲۸۵، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۹۵، ۵۱۴
- ساسان: ۳۶
- سال به: ۲۱۰
- سبط ابن جوزی: ۲۵۲، ۳۸۳
- ستی فاطمه: ۳۲۰، ۳۲۴
- سپهسالار فریدون بن احمد: ۱۰۴، ۱۱۵، ۲۵۴
- سخاوی ابوالحسن علی: ۲۵۵
- سراج طوسی ابونصر: ۳۹، ۷۹، ۱۴۰، ۱۸۲، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۹۴، ۴۳۶، ۴۵۱
- سید زیا دین: ۳۶۲، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۹۷، ۴۲۶، ۴۵۴
- سید زیا دین: ۴۵۶، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۰۶
- سهروردی عمادالدین: ۳۶۳
- سهروردی کمال الدین: ۳۷۳
- سید زیا دین: ۵۱۹
- سیده زمرد خاتون: ۱۶۶، ۱۷۱، ۳۸۳

۵۳۶ تاریخ خانقاه در ایران

سیور قوتی بیک: ۱۹۵	شقیق بلخی: ۱۴، ۷۳، ۲۳۸، ۲۷۸، ۲۷۹
سیوطی جلال الدین: ۱۰۳، ۱۷۲	شمس تبریزی: ۴۲۴، ۴۳۵، ۴۹۲
	شمس العرفا: ۲۴۴
ش	شمس مغربی: ۱۶
شایستی: ۴۱، ۴۴، ۴۵	شوکانی شیخ عمر: ۳۵۶
شاپور ساسانی: ۳۷، ۴۸	شیخ اشراق: ۲۳۸
شاردن فرانسوی: ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۴	شیخ ابواسحق: ۲۱۲
شاه داعی شیرازی: ۴۵۶	شیخ ابوالفضل حسن: ۱۹۸
شاهرخ گورکانی: ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲	شیخ صنعان: ۳۵۵
۲۲۳، ۳۱۹، ۳۲۳، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹	شیبی دکتر مصطفی: ۸۹، ۳۹۸
۵۱۰	شیبانی فتح الله خان: ۲۴۴
شاهزاده قیدو: ۱۱۶	شیک خان - اوزبک
شاه سنجان: ۴۹۲	شیرازی شیخ مفید: ۴۲۲
شاه بن شجاع کرمانی: ۷۱، ۲۸۴، ۳۳۶	شیروانی حاج زین العابدین مستعلیشاه:
شاه عبدالعظیم: ۹۹	۳۶، ۱۳۸، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۹
شاه قاسم انوار: ۱۱۲، ۳۱۹، ۳۲۶، ۴۹۳	۳۲۷، ۳۵۴، ۴۱۵، ۴۲۳، ۵۲۱
۵۱۰	شیروانی امیر عمادالدوله محمود: ۳۲۰
شاه نعمت الله ولی: ۱۶، ۸۵، ۸۹، ۱۳۵	
۱۹۸، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۱۲، ۳۲۰	ص
۳۲۵، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۲، ۴۵۳	صابر (علی): ۱۱۱
۴۵۶، ۴۶۵، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۰	صاحب دیوان خواجه شمس الدین: ۲۱۱
شبستری: ۱۶، ۴۹۵	صاحب الزنج: ۱۴۵
شبلی ابوبکر: ۱۶۲، ۲۰۷، ۵۱۳	صائن الدین فقیه: ۲۱۰
شرف الدین خضر مولانا: ۲۲۳	صدرالدین ارمانی: ۲۰۲
شرف الدین عبدالرحمن: ۱۹۵	صدرالدین ارمنی: ۱۲۹
شرف الدین موسی: ۲۳۶	صدرالدین رواسی: ۱۹۴
شرف الدین هارون پسر صاحب دیوان: ۲۳۰	صدرالدین سلیمان: ۱۰۱

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۳۷

- صدرالدین موسی فرزند صفی الدین صوفی محمود: ۹۵
اردبیلی: ۳۶۲، ۳۲۴/۸۹
- صفی الدین اردبیلی: ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۳۱، ط
۱۳۵، ۱۳۱، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۱۶، طه عبدالباقی: ۷۳
۳۲۴، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۰، ۴۰۹، طایی داود: ۵۸
صفی علیشاه: ۱۳۵، ۲۴۴، ۲۷۰، ۳۲۷، طاهرین الحسین: ۱۸۸
صفی قلی بیگ: ۲۲۴، طرسوسی علی: ۱۸۶
صفوی شاه اسماعیل: ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، طغرل بیگ سلجوقی: ۲۳۷، ۲۴۰، ۵۰۲
۲۶۶، طوسی خواجه نظام الملک: ۳۲، ۳۳
صفوی اسماعیل میرزا: ۲۶۱، ۱۷۵، ۲۴۰، ۳۱۰، ۳۱۳، ۴۵۱، ۵۰۵
صفوی شاه اسماعیل دوم: ۲۳۹، طوسی خواجه نصیرالدین: ۱۶۷، ۲۸۳
صفوی سلطان جنید: ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ظ
۳۱۲، ۳۲۶
صفوی خواجه علی: ۲۳۴، ۲۵۹، ۳۱۲، ظهیرالدین فرزند ژنده پیل: ۳۱۱
۳۲۴، ظهیرالدوله ملقب به صفا: ۳۶۷، ۳۶۸
صفوی سلطان حیدر: ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ظهیرالدین خلوتی: ۴۲۶
۲۶۱، ۳۱۲، ۳۲۶
- صفوی شاه عباس دوم: ۱۰۷، ۲۶۴، ع
صفوی شاه سلیمان: ۱۰۷، ۲۶۴، عباس بهشتیان: ۲۴۲
صفوی شاه سلطان حسین: ۲۶۴، ۲۶۶، عباس عزازی: ۴۸۲
صفوی شاه طهماسب: ۲۳۴، عبدالجبار صالح بغدادی: ۴۷۷
صفوی شاه عباس کبیر: ۲۴۰، ۳۶۳، ۳۲۵، عبدالجلیل رازی: ۱۴۴
صلاح الدین ایوبی: ۱۷۲، عبدالرحمن اسفراینی: ۵۰۶
صلاح عزام: ۸۳، عبدالرحمن بدوی (استاد): ۱۴۵، ۴۱۳
صلاح الدین محمد شاکر کتبی: ۲۴۷، ۴۳۰
سندلی علی: ۱۸۶، عبدالرحیم اصطخری (شیخ): ۴۷۹
سندوقی: ۱۸۶، عبدالرحیم مراغی: ۱۷۰

۵۳۸ تاریخ خانقاه در ایران

- عبدالعزیز اموی: ۱۸۰
عبدالغافر نیشابوری: ۹۴
عبدالمحسن حسینی: ۵۲۲
عبدالواحد بن زید: ۱۴۵، ۱۴۴، ۹۵
عبدالله مبارک: ۳۷۰، ۷۳
عبدالله منازل: ۳۰۱، ۱۶۱
عبدالله بن محمد خراز رازی: ۲۴۳
عبدالله عمر: ۲۴۴
عبدالله بن جلّاء: ۲۸۱
عبید زاکانی: ۲۹۸
عراقی فخرالدین: ۱۶، ۱۷۶، ۲۳۷، ۲۴۷
۵۰۷، ۳۶۴، ۳۷۸
عزالدین ابوالحسن: ۳۷۵
عزالدین اصفهانی: ۲۱۰
عزالدین عجمی: ۱۷۳
(شیخ) عزالدین: ۵۰۴
عضدالدوله دیلمی: ۲۰۸
عطار فریدالدین: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۲، ۹۳
۱۶۹، ۱۸۳، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۳۰۹
۳۱۳، ۳۵۸، ۳۹۲، ۴۱۹، ۴۴۶، ۵۲۱
عفیف الدین شیخ زاهد: ۲۱۱
علاء الدین کیقباد سلجوقی: ۱۷۶، ۳۲۱
۵۰۶
علاء الدین محمد بن حسن فرمانروای
اسماعیلی: ۳۱۳
علاءالدوله سمنانی: ۱۹۳، ۲۴۳، ۳۰۹
۳۳۷، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۴۷، ۴۵۸
- ۵۰۶، ۴۹۴، ۴۹۲
علاء الدین کندی: ۳۸۳
علی (ع): ۱۴۳، ۱۴۶
علی بن ابراهیم زاهد بصری: ۱۵۲، ۱۶۴
علی بن حجر: ۱۵۴
علی بن سهل اصفهانی: ۱۳۳، ۱۵۲
۲۴۰، ۴۹۶
علیشیر نوایی: ۱۹۷، ۲۰۲، ۳۲۱، ۳۷۶
۵۰۵
علی مغربی: ۲۴۷
علیقلیخان مخبرالدوله: ۲۴۵
علیمرادخان زند: ۲۶۷
عمادالدین فضل اله مشهدی: ۳۶۶
عمادالدین حمزه نسوی: ۱۹۳
عماد فقیه کرمانی: ۲۲۷، ۴۹۳
عمّار یاسر: ۳۳۴
العمری: ۸۳/۴۰
عمرو بن عثمان: ۴۹۶
عمر بن الفارض: ۴۳۳
عمر بن عبدالعزیز: ۱۴۲
عمر خلوتی: ۲۵۵
عمویّه: ۱۲۵، ۱۹۹
عوفی محمد: ۲۹۳
عیسی (ع): ۲۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۱۴۱
۲۷۸، ۴۲۴، ۴۵۲، ۴۶۱
عیسی بن زادن: ۴۱۳
عین القضاة همدانی: ۲۳۷، ۳۹۱، ۵۰۹

فتحعلیشاه قاجار: ۲۶۹	غ
فخر رازی (امام): ۱۵۶، ۳۱۱	غازان خان ایلخانی: ۶۳، ۱۶۸، ۱۹۶
فخرالدین (شیخ): ۲۳۰	۲۳۰، ۳۱۴، ۳۱۸، ۵۰۴، ۵۰۹
فخرالدین احمد الشاشی: ۳۷۶	۵۱۴
فخرالدین علی: ۲۰۵	غزالی احمد: ۲۳۸، ۳۷۲، ۵۱۷
فرخی سیستانی: ۱۱۰	غزالی ابو حامد محمد: ۴۳، ۷۳، ۸۳، ۹۸
فروزانفر: ۲۵۴، ۳۹۷	۱۰۴، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۳
فدایی (شیخ): ۲۱۲	۲۹۴، ۳۰۳، ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۹۰
فردوسی حکیم ابوالقاسم: ۳۶، ۵۸، ۵۹	۴۶۶، ۴۸۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵
۸۲	غزنوی سلطان محمود: ۱۵۵، ۱۸۹، ۲۹۳
فریدالدین شیخ صالح بذاونی: ۳۱۲	۵۰۲
فریدالدین عبدالباقی یزدی: ۵۰۵	غزنوی ابراهیم بن مسعود بن سلطان
فرست الدوله شیرازی: ۳۲، ۴۲۲	محمود: ۲۳۵
فضل عمر: ۱۹۹	غزنوی سدیدالدین محمد: ۳۶۰
فضیل عیاض: ۱۴، ۷۳، ۴۰۷، ۴۶۸	غلام خلیل: ۱۶۱
فوشنجی شیخ ابواللیث: ۱۹۹	غلام سرور: ۱۱۱
فیثاغورث: ۲۹	غنی دکتر قاسم: ۱۳۹
فیروزشاه ساسانی: ۴۸	غوری شهاب الدین: ۴۷۹
فیض کاشانی: ۴۲۴	غوری ملک غیاث الدین کرت: ۳۲۴
ق	غیاث الدین منشی: ۲۲۳
قارون: ۵۸	ف
قاسم بن جوکی: ۱۹۷، ۳۱۱	فاخوری شیخ شمس الدین: ۵۰۴
قاسم شیخ عزیزان: ۱۹۵	فاطمه بنت الحسین: ۲۵۲
قاضی زین الدین وزیر خوارزم شاه: ۲۳۹	فاطمه زن احمد خضرویه: ۲۵۱
قاورد سلجوقی: ۲۲۶	فاطمه نیشابوری: ۲۵۱
قباد شاه ساسانی: ۳۷، ۵۱	فتح بن علی موصلی: ۴۰۶

قزوینی زکریّا: ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۱۸۷، ۲۳۳	کاشانی عزالدین محمود: ۱۶، ۷۴، ۹۳
قشیری عبدالکریم: ۱۶، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۷۹، ۳۷۱، ۳۷۹، ۴۳۵، ۴۴۷، ۴۶۳	کاشانی معین الدین ابو نصر بن احمد: ۲۳۵
قصری شیخ اسماعیل: ۲۳۶، ۳۳۴، ۳۶۱	کاشانی میرزا محمد حسین غفاری: ۲۴۲
قفطی: ۴۵	کاشانی قاضی محی الدین: ۳۶۶
قطب الاولیاء طاووس الحرمین: ۲۲۱	کاشغری سعدالدین: ۲۰۳
قطب الدین اصفهانی: ۴۵۶	کاشفی فخرالدین ملاحسین واعظ: ۳۳۳
قطب الدین حسینی: ۲۴۰	کاظمینی کاظم: ۴۸۵
قطب الدین رواسی: ۲۰۳	کاوس شاه: ۳۲
قطب الدین محمد نواده زنده بیل: ۴۹۲	کتانی ابوبکر کتانی
قوام الدین سید علی: ۲۲۱	کرخی سه معروف کرخی
قوام الدین عبدالمجید: ۱۷۳	کُرت سلطان محمد: ۲۰۰
قوام الدین وزیر در گزینی: ۵۰۹	کرت معزالدین: ۲۰۱
قنایی سید عبدالرحیم: ۸۳	کرت ملک عزالدین: ۲۰۰
قیس بن احنف: ۳۸	کرت ملک فخرالدین: ۲۰۰
ک	کرت ملک غیاث الدین: ۳۱۲
کازرونی سعدالدین: ۳۷۶	کُردعلی: ۵۶، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۸۰
کازرونی شیخ امین الدین: ۲۱۷	کرمانی نورالدین: ۱۰۱
کازرونی شیخ عبدالسلام: ۳۷۵	کرمانی شیخ محمد: ۵۱۰
کازرونی شیخ مرشدالدین ابواسحق: ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۷۳، ۳۰۶	کریم خان زند: ۲۶۶، ۲۶۷
کاشانی سهیل: ۹۱، ۱۰۷، ۲۷۰	کلبی هشام بن محمد السائب: ۱۴۵
کاشانی شیخ عبدالرزاق: ۲۴۲، ۴۹۲	کلابادی ابوبکر بن ابراهیم: ۴۳، ۱۸۲

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۴۱

- کمال الدین عبدالرزاق سـ دولتشاه گورکانی میرزا مهرانشاه: ۲۶۳، ۲۹۶، ۳۱۹
سمرقندی
کوثر علیشاه: ۳۶۳
کریستن سن: ۳۰، ۴۹، ۵۱
کیوان قزوینی حاج شیخ عباسعلی: ۲۶۵، ۴۱۸
گیلانی عبدالقادر: ۹۹، ۱۶۵
گیلانی محمود پسیخانی: ۲۶۳
گ
گازر هروی محمد بن عبدالله: ۴۹۸
گرگانی ابوالقاسم علی: ۳۳۸
گرگانی فخرالدین اسعد: ۶۱
گورکانی سـ امیر تیمور
گورکانی سـ شاهرخ گورکانی
گورکانی ابوسعید بن میرزا محمد: ۲۰۲، ۳۲۴
گورکانی میرزا جهانشاه: ۲۲۴
گورکانی سلطان احمد میرزا: ۵۰۶
گورکانی میرزا ابوالقاسم بابر: ۲۰۱، ۵۰۴
گورکانی سلطان اسکندر میرزا: ۲۲۷، ۵۰۵، ۳۲۰
گورکانی سلطان حسین بایقرا: ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۱۹، ۵۰۴
گورکانی سلطان عمر شیخ میرزا: ۲۰۲، ۵۰۶
گورکانی سلطان محمود میرزا: ۵۰۶
گورکانی محمد سلطان: ۱۹۷
م
مارتن ور مازرن: ۲۹
مارتا حلیمه بیگی: ۲۵۹
ماسینیون: ۴۸۹
مافروخی: ۸۰، ۲۴۰
ماکدونالد: ۱۴۰، ۲۵۶
مانی: ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱
ماوردی ابی الحسن: ۶۶، ۶۷
متوکل خلیفه عباسی: ۷۸
مجدالدین بغدادی سـ بغدادی مجدالدین
مجنوبعلیشاه: ۱۰۹، ۳۶۳، ۵۲۱
مجنون شاه: ۱۹۹

۵۴۲ تاریخ خانقاه در ایران

- مجلسی ملامحمد باقر: ۲۶۶
 معطی‌شاه: ۲۶۹
 مشتاق علی‌شاه: ۲۲۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۵۲۱
 مشکور محمد جواد: ۲۳۳
 محتاج علی‌شاه - کاشانی میرزا محمد
 مشیرالسلطنه: ۲۴۵
 حسین
 مصطفی جواد دکتر: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۳
 محبوب دکتر: ۱۵، ۴۷۶
 مظفرالدین شاه: ۳۲۷
 محرابی کرمانی: ۲۸۸
 مظفر علی‌شاه: ۵۲۱
 محمد ص - پیامبر
 ملك مظفرالدین کوكبرى: ۱۳۰، ۱۶۸
 محمد بن فضل: ۴۹۷
 المعتصم بالله: ۳۲
 معروف كرخى: ۸۹، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۴
 محمد بن منور: ۸۶، ۸۹، ۹۳، ۹۷، ۱۲۰
 ۵۰۸
 ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۵۹، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۵۱
 سيد معصوم‌علی‌شاه دكنى: ۲۶۷، ۳۵۵
 ۴۷۰، ۴۷۴
 ۵۲۱
 محمود بن عثمان، مؤلف كتاب فردوس
 معطر علی‌شاه: ۵۲۱
 المرشدیه: ۲۵۳
 مُعزالدوله: ۴۹
 محمودى علیقلی: ۶۰
 معین‌الدین پروانه: ۱۷۶
 محمدشاه قاجار: ۲۱۳، ۲۲۸، ۳۲۷
 معین الفقرا: ۱۹۴
 مرتضوی حیدر: ۹۰
 مغربی مولانا محمد شیرین: ۳۹۵، ۵۰۶
 مغول: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۶۸، ۳۷۶
 مرتعش ابومحمد: ۷۹، ۱۶۹
 مقاریضی: ۲۰۸
 مریم عذرا: ۲۵۵، ۲۷۸، ۴۲۰
 مقتدر خلیفه عباسی: ۵۰۹
 المستعصر بالله خلیفه عباسی: ۱۶۶، ۳۱۱
 مقتدی: ۱۶۷
 المستعصم: ۲۵۶
 مقدسی ابو عبدالله: ۶۳، ۶۸، ۱۴۰، ۱۴۶
 مستملی بخاری ابوابراهیم اسماعیل: ۵۱۴
 ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۰۷، ۳۷۳، ۴۳۰
 مستعلی‌شاه: ۳۶۳
 مقریزی تقی‌الدین: ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۱۰۰
 مسعودی: ۳۲، ۴۱، ۸۶
 ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴
 مسوحی ابوعلی: ۷۹
 ۲۴۹، ۲۵۶
 مسیح - عیسی (ع)

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۴۳

- ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۹، ۲۵۶
 مکی ابوطالب: ۱۴۶، ۳۷۴
 ملا عبدالله واعظ: ۲۶۹
 مُلتانی شیخ رکن الدین: ۲۴۷
 مُلتانی شیخ بهاء الدین زکریا: ۴۲۶، ۳۶۲، ۴۵۶
 ۴۵۶
 ملك ناصر قلاوون: ۱۷۳، ۱۰۵
 ممشاد دینوری: ۱۵۱
 منصور خلیفه عباسی: ۱۶۴
 منکو قآن: ۱۹۵، ۳۲۳
 منوچهری دامغانی: ۱۱۴
 مُنشی مولانا شهاب الدین: ۲۲۳
 موسی (ع): ۸۳، ۲۱۸، ۳۰۴، ۴۲۰، ۴۶۱
 مُنیری شیخ شرف الدین: ۳۵۳، ۳۵۴
 مولانا بنایی: ۳۸۱
 مولانا عبدالرحمن بزازی: ۳۹۵
 مولوی جلال الدین بلخی: ۱۶، ۲۴، ۵۵، ۷۵، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۷۹، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۸۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۴، ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۴۶، ۴۷۳، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۹
 مولوی محمدلاد: ۴۴۶
 موننگمری: ۴۸۹
 مؤیدالدین: ۴۸۰
 مونس علیشاه ذوالریاستین: ۲۲۵
- المهدی خلیفه عباسی: ۴۹
 میبدی خواجه معین الدین: ۲۲۴
 میلر: ۴۱، ۴۶
 میمونه خواهر خواص: ۲۵۱
 مینوی استاد مجتبی: ۹۵، ۹۷، ۵۱۳
 ن
 ناصر خسرو: ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۹۱، ۲۴۲
 ناصرالدین ابواسحق: ۳۷۶
 ناصرالدین عبیدالله: ۵۰۶
 ناصرالدین شاه قاجار: ۲۷۰
 ناصرالدین قتل شاه: ۱۶۷
 الناصر لدین الله خلیفه عباسی: ۱۶۶، ۴۸۰، ۴۷۹، ۴۷۸، ۴۷۷، ۴۸۳، ۱۷۱، ۴۸۲، ۴۸۴، ۵۰۶
 نایب الصدر محمد معصوم شیرازی: ۱۵، ۸۹، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۲۷، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۹۹، ۵۲۰
 نجم الدین رازی: ۲۴۳، ۳۱۹، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۸۸، ۴۱۷، ۴۳۹، ۴۶۷
 نجم الدین کبری: ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۹۲، ۳۳۴، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۷۸
 ۴۲۶
 نجم الدین محمود شاه: ۲۲۰
 نجم الدین محمود: ۳۷۳
 نجیب الدین علی بزغش: ۲۱۱، ۳۰۹

۵۴۴ تاریخ خانقاه در ایران

- نخجوانی هندوشاه: ۳۱۹، ۲۳۲
نمدپوش خواجه: ۱۹۵
نرشخی: ۶۸، ۷۳
نسفی عزیزالدین: ۳۴۸، ۳۷۴، ۴۰۰، ۴۲۱
نسوی محمد علیان: ۴۰۳
نصری نادر دکتر: ۱۳۹، ۴۳۳
نظام الدین احمد بن حسین غفاری: ۲۳۴
(امیر) نظام الدین اسحق: ۲۲۴
(امیر) نظام الدین حسینی: ۲۲۱
نظام الدین شازندی: ۲۳۹
نظام الدین محمود حسینی داعی الی الله: ۲۱۲
نظام الدین اولیاء: ۲۷۵
نظام الدین بدیوانی: ۳۶۶
نظام الملك - طوسی خواجه نظام الملك
نعمان بن منذر: ۶۱
نعمان بن امرؤ القیس: ۴۰
النعمی محمد: ۶۶، ۱۰۰، ۱۸۰، ۳۸۳
نعمی میرفضل الله: ۲۶۳
نفیسی سعید: ۴۰، ۴۱، ۱۵۵
نقشبندی - امیرکلال
نقشبندی خواجه احرار: ۳۲۲
نلدکه: ۴۲
نواب حسینعلی میرزا قاجار: ۲۶۹
نوابی امیر علیشیر - علیشیر نوایی
- نوربخش سید جعفر: ۳۱۹
نوربخش دکتر جواد: ۴۵۳
نوربخش سید محمد: ۲۱۲، ۳۶۳
نورالدین آذری طوسی: ۴۵۲
نورالدین ابن زنگی: ۱۲۸
نورالدین عبدالرحمن عمر: ۱۶۸
نورالدین عبدالرحمن کسرقی: ۴۲۶
نور علیشاه اصفهانی: ۲۶۷، ۳۶۶
نوری ابوالحسن - ابوالحسن نوری
نهرجوری: ۱۶۹
نیسابوری: ۴۳
نیشابوری شیخ محمد صالح: ۳۵۵
و
واسطی - ابوبکر محمد بن موسی
واسطی
ورجواند استاد: ۲۳۴
ولید بن عبدالملك: ۱۴۲
ه
هارون الرشید: ۵۰۲
هجویری غزنوی ابوالحسن علی بن عثمان: ۱۶، ۷۵، ۸۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۷۵، ۳۸۹، ۴۰۵
۴۰۶، ۴۱۱، ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۴۵
۴۵۴، ۴۷۱، ۴۷۸، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۴۵

- ۵۱۹
 هدایت رضا قلی خان: ۳۴۱
 هرثمة بن اعین: ۷۱
 هروی رکن الدین امیر سید حسینی: ۲۴۷.
 ۴۹۵، ۲۵۴
 هلاکو: ۴۸۳، ۱۶۸
 همایی جلال: ۳۶، ۱۶
 همام تبریزی: ۳۱۳
 همدانی خواجه یوسف: ۱۹۸
 همدانی سید علی: ۴۱۸
 ی
 یاقعی شیخ عبدالله: ۳۶۵، ۷۸
 یاقوت حموی: ۴۴، ۴۵، ۶۱، ۹۴، ۱۴۰،
 ۱۵۹، ۲۴۲، ۳۸۲
 یحیی (ع): ۸۸، ۱۴۱
 یحیی معاذ رازی: ۲۴۴، ۲۸۴، ۳۳۶
 یعقوب (ع): ۱۴۱
 یعقوب لیث: ۲۹۳
 یعقوبی ابن واضح: ۶۸، ۷۰، ۱۶۳، ۱۷۹
 یوسف (ع): ۱۴۱
 یوسف بن حسین رازی: ۷۹، ۲۴۴، ۵۱۲
 یوسفی ترکش دوز سه ترکش دوز
 یونینی قطب الدین: ۵۵
 یهود: ۴۲۴

The Darvishes: ۱۰۶، ۱۱۱، ۲۵۵، ۳۵۴، ۴۱۷، ۴۵۸

Development of muslim: ۲۵۷

Encyclopaedia of Islam: ۴۸۹

Shorter Encyclopaedia: ۱۵۴، ۴۹۰

The sufi orders: ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸،

۲۱۴، ۲۵۶، ۳۶۴، ۴۵۳، ۴۵۹

Sufism: ۱۴۰

1

٥١٧، ٥١٦، ٥٠٦، ٥٠٣، ٤٩٢، ٣٩٧
 الف استوار: ٤١٨، ٣٣٣، ٢٤٥

احكام المريدین: ۱۸۸ ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۰، ۲۴۶.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۴۷

- ۲۵۵، ۲۴۷، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، اوراد الاحباب: ۱۶، ۹۶، ۱۱۹، ۱۲۳،
 ۲۹۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۰، ۱۹۵، ۲۸۲، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۷،
 ۳۷۳، ۳۸۸، ۳۹۵، ۴۰۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۳، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۲،
 ۴۳۹، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۴، ۴۵۳، ۴۷۲،
 ۴۹۲، ۴۹۶، ۵۰۵، ۵۱۸، ۴۷۳، ۴۹۴، ۴۹۶
 اسرارنامه عطار: ۳۱۳، ۴۰۳، ایران در زمان ساسانیان: ۳۰، ۳۷، ۴۱،
 اسرار النقطه: ۴۱۸، ۴۸، ۴۹
 اسلام در ایران، بطروشفسکی: ۱۵۳، ایران کوده: ۲۶۳
 ۱۵۷، ۱۹۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۵۰۲
 اسناد و مکاتبات تاریخی: ۲۰۱، ۳۱۳، ب
 ۳۲۱، ۳۲۴، ۵۰۳، ۵۰۵، بخشی از گنجینه آثار ملی: ۲۴۲
 اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین: ۱۵۶، البغلاء، جاحظ: ۲۹۹
 اقرب الموارد: ۹۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۴۰۱، بدايع الازمان: ۲۲۶، ۵۰۳
 اقطاب التصوف الثلاثة: ۸۳، ۳۶۱، بستان السیاحه: ۳۱۹
 الالفاظ الفارسیه: ۶۱، البلدان، یعقوبی: ۶۸، ۱۶۳، ۱۷۹
 الفهرست: ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۵۰، بوستان سعدی: ۲۱۱، ۳۰۴، ۴۶۲
 امام قشیری و سیرته: ۳۷۹، البیان و التبيين، جاحظ: ۱۲۵، ۳۹۶،
 امام محمد غزالی، نوشته مونتگمری: ۴۹۰، ۴۳۱
 المعجم: ۱۴۰، ت
 انجیل متی: ۴۲، تاج المروس: ۱۹۴
 انساب سماعی: ۷۳، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۴، تاریخ آل جلائر: ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۲۴
 ۱۹۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۵۰۲، تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی:
 انسان کامل، نسفی: ۳۴۸، ۳۷۴، ۴۰۰، ۲۳۰
 ۴۲۱، ۴۷۲، تاریخ اولجایتو: ۱۶۷
 انسان کامل، مطهری: ۵۱۷، تاریخ ایران در قرون نخستین: ۳۸، ۶۲
 انس الثائبین: ۴۹۱، تاریخ بخارا: ۶۸، ۷۳

۵۴۸ تاریخ خانقاه در ایران

- تاریخ بغداد: ۷۰، ۷۸، ۸۰، ۱۱۵، ۱۶۴، تاریخ و فرهنگ زورخانه: ۴۸۶
 ۲۵۱، ۳۹۶، ۴۶۲، ۴۶۳، ۵۱۲ تاریخ یزد: ۱۱۰، ۱۳۴، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲
 تاریخ بیهقی گردآورده سعید نفیسی: ۱۵۶ تاریخ تبرستان (طبرستان): ۳۷
 تاریخ تبریز: ۲۳۳ تاریخ تصوف در اسلام (دکتر غنی):
 ۱۳۹، ۱۴۵، ۲۳۷، ۵۰۳ تحفه الاحباب: ۲۵۵
 تاریخ تمدن، جرجی زیدان: ۳۷۰ تحفه اهل العرفان، ضمیمه روزبهان نامه:
 تاریخ جدید یزد: ۲۲۴، ۳۲۰ تحفه الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 تاریخ جهانگشا: ۱۹۵، ۱۹۶ تذکره الاولیاء شمس‌الدین پرویزی:
 تاریخ الحکما: ۴۵، ۴۶۹ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 تاریخ دو اقلیت مذهبی: ۴۲ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران: ۲۵۸ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 ۲۵۹ تاریخ عالم‌آرا به عالم‌آرای عباسی: ۲۶۰، ۲۴۲، ۱۰۷، ۹۱، ۳۰۶، ۳۰۵، ۲۸۷، ۲۷۸، ۲۵۲، ۲۵۱،
 تاریخ کاشان: ۹۱، ۱۰۷، ۲۴۲، ۲۶۰، ۳۰۷، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۸۹،
 ۲۷۰، ۵۲۱ تاریخ کرمان، سالاریه: ۲۲۸، ۲۶۷، ۴۸۴، ۳۹۴، ۴۱۴، ۴۶۳، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۱۳،
 تاریخ کرمان، محمود همت: ۲۶۹، ۲۷۰ تذکره الاولیاء یا مزارات کرمان: ۲۲۷،
 تاریخ کلیسای قدیم: ۴۱، ۴۲، ۴۶ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 تاریخ گزیده: ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۹، ۵۰۵ تذکره ریاض العارفین: ۲۱۳، ۳۱۱، ۳۴۱،
 تاریخ مبارک غازانی: ۶۳، ۱۱۴، ۲۳۰، ۳۸۷ تذکره السامع: ۳۶۹
 ۲۳۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۵۰۴ تذکره الشعراء سمرقندی: ۹۳، ۱۷۷،
 تاریخ ملازاده: ۱۹۴ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 تاریخ ملاکمال: ۲۳۹ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،
 تاریخ ورزش باستانی ایران: ۴۸۶ تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵،

۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۳، ۱۸۰، ۱۴۲، ۱۰۵، ۱۰۱: **خطط الشام:** ۲۵۶، ۱۸۱

۳۷۶، ۴۵۶، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۹، ۱۲۷، ۱۰۰، ۶۴، ۶۰، ۵۶: **خطط مقریزی:** ۲۴۷، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۴۵، ۱۳۰، ۲۵۶، ۲۴۹

۱۷۷، ۱۹۶، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۸۳، ۶۰، ۳۶، ۱۳۹، ۱۶۸: **حدائق السیاحه:** ۵۲۱، ۴۹۳، ۴۵۰، ۴۱۵، ۳۶۳، ۳۴۹

۳۳، ۳۸، ۵۰، ۶۲: **حدود العالم:** ۵۱۵، ۴۱۲، ۳۸۸، ۳۳۳

۵۱۷: **حسنت العارفین:** ۱۷۲، ۱۶۱، ۱۰۳

۲۰۶، ۴۳۱: **حُسن المحاضره:** ۴۲۹، ۳۵۵، ۲۶۸، ۱۳۹

۵۲۱، ۵۲۰: **الحضارة الاسلاميه:** ۵۲۲، ۵۱۸، ۵۱۳

۴۶۵، ۴۹۰، ۵۰۹: **حقیقه العرفان:** ۴۶۵، ۳۵۵

۷۳، ۸۲، ۹۲، ۱۶۱، ۱۶۳: **الحکیم الترمذی:** ۴۶۵، ۳۵۵

۴۱۳، ۴۲۱، ۴۶۶: **الحلاج شهید التصوف:** ۵۰۹، ۴۹۰

۷۳، ۸۲، ۹۲، ۱۶۱، ۱۶۳: **حلیة الاولیاء:** ۴۶۵، ۳۵۵

۴۸۸: **حلیة الاولیاء:** ۴۶۵، ۳۵۵

۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵: **حَمَاقَةُ أَهْلِ الْأَبَاحَةِ:** ۴۸۸

۲۵۶، ۲۸۳، ۳۷۴، ۵۰۰: **الحوادث الجامعه:** ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵

د: **دیوان ابوالعناهیہ:** ۱۴۶

د: **دیوان جام جم:** ۴۸۲

د: **دیوان حافظ:** ۲۹۰، ۲۱۲، ۱۲۰، ۵۷، ۳۴، ۳۴۲، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۸، ۲۹۹، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۶۹، ۵۱۶، ۵۱۷

د: **دیوان شهنشاه ایران:** ۲۶۴، ۱۰۷

د: **دستور الکاتب:** ۲۳۲، ۲۷۴

د: **دقائق الحقایق:** ۳۴۶، ۲۷۴

د: **دلیل خارطة بغداد:** ۱۶۵

د: **دورنمای از شهرستان بروجرد:** ۲۴۵

د: **دو کتاب نفیس:** ۲۶۳

د: **دیارات:** ۱۴۵، ۴۷، ۴۶، ۴۱

د: **دیوان ابوالعناهیہ:** ۱۴۶

د: **دیوان جام جم:** ۴۸۲

د: **دیوان حافظ:** ۲۹۰، ۲۱۲، ۱۲۰، ۵۷، ۳۴، ۳۴۲، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۸، ۲۹۹، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۶۹، ۵۱۶، ۵۱۷

د: **دیوان شهنشاه ایران:** ۲۶۴، ۱۰۷

د: **دستور الکاتب:** ۲۳۲، ۲۷۴

د: **دقائق الحقایق:** ۳۴۶، ۲۷۴

د: **دلیل خارطة بغداد:** ۱۶۵

د: **دورنمای از شهرستان بروجرد:** ۲۴۵

د: **دو کتاب نفیس:** ۲۶۳

د: **دیارات:** ۱۴۵، ۴۷، ۴۶، ۴۱

د: **دیوان ابوالعناهیہ:** ۱۴۶

د: **دیوان جام جم:** ۴۸۲

د: **دیوان حافظ:** ۲۹۰، ۲۱۲، ۱۲۰، ۵۷، ۳۴، ۳۴۲، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۸، ۲۹۹، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۶۹، ۵۱۶، ۵۱۷

فهرست اعلام، منابع وماخذ ۵۵۱

- دیوان خاقانی: ۴۱۹، ۵۱۷
 دیوان خواجو: ۲۲۷
 دیوان رضی الدین اریتمانی: ۱۲۲
 دیوان سنایی: ۱۱۰، ۲۴۵، ۲۴۷، ۳۸۲
 دیوان شاه داعی شیرازی: ۴۷۴
 دیوان عبید زاکانی: ۲۹۸
 دیوان عراقی - کلیات عراقی
 دیوان کبیر - غزلیات شمس
 دیوان منوچهری: ۱۱۴، ۱۴۶
 دیوان ناصر خسرو: ۴۰۲
 دیوان نور علیشاه: ۲۶۷، ۲۶۸، ۵۲۱
 دیوان ویس و رامین: ۶۱
- ذ
 ذیل جامع التواریخ رشیدی: ۵۰۶
 ذیل مرآت الزمان: ۵۵
- ر
 راحة الصدور: ۲۳۷، ۵۰۳
 راهی به مکتب حافظ: ۱۱۹
 رحله ابن بطوطه: ۳۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۸، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۸۷، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۵۵، ۴۵۶، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۴
 رحله ابن جبیر: ۱۲۸، ۱۸۰، ۳۷۸
 رحله الکاتب: ۸۴
- رسالة آداب خلوة: ۴۲۳
 رسالة جامع الخیرات: ۲۲۱، ۳۲۰
 رسالة زاد السالك: ۴۲۴
 رسالة فريدون سبهاالار: ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۷۶، ۲۵۴، ۳۱۱، ۳۵۹
 رسالة القدس روزبهان: ۴۳۶
 رسالة قشیریه - ترجمه رسالة قشیریه
 رسالة مزارات کابل: ۱۹۹، ۳۲۶، ۳۵۳
 رسالة مزارات هرات: ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۶۰، ۳۷۶، ۵۰۰
 رسالة مهر السماع: ۴۹
 رسایل جنید: ۳۷۵
 رسایل جوانمردان: ۱۳۱، ۳۳۴، ۴۸۵
 رشحات عین الحیات: ۲۰۵، ۳۲۲، ۳۴۱، ۳۵۹، ۳۹۲
 رضوان المعارف الالاهیة: ۲۲۸، ۴۲۶، ۴۹۳
 روزبهان نامه - تحفة اهل عرفان
 روضات الجنان: ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۱، ۲۰۰، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۶۳، ۳۴۰، ۳۹۶، ۴۵۴، ۴۸۱، ۵۱۹
 الرهبان و دیاراتهم: ۴۷
 رياضة النفوس: ۴۰۶
 رياض السباحة: ۲۰۲، ۲۳۸، ۲۴۶، ۳۰۹، ۳۵۴، ۴۲۳، ۴۲۶، ۵۰۴
 رياض العارفين - تذكرة رياض

۵۵۲ تاریخ خانقاه در ایران

العارفین

سیاستنامه: ۳۳، ۴۷۴

سیرت ابن خفیف: ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۰۷

۲۰۸، ۲۳۷، ۳۰۱، ۴۰۶

سیرة قشیری: ۳۷۹

سیرالملوک به سیاستنامه

ش

شاهنامه: ۳۷، ۵۷، ۵۸، ۸۲

شدالازار: ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۱۰۵، ۱۵۲

۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲

۲۴۱، ۲۴۱، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۷۶

۴۰۹، ۴۵۷، ۴۸۰، ۵۰۳، ۵۰۷

شَدْرَاتُ الثَّغَب: ۳۸۰

شرح احوال و آثار باباطاهر: ۱۱۰، ۲۴۷

۵۱۸

شرح احوال و افکار علاء الدوله سمنانی:

۳۷۸، ۳۷۹، ۴۹۴

شرح الاوراد: ۱۷۸

شرح تعرف: ۳۰۲، ۵۱۴

شرح السنه: ۳۷۵، ۳۷۸

شرح گلشن راز: ۳۶۶، ۴۱۷

شرح مثنوی شریف: ۲۵۴

شرح مقامات همدانی: ۲۹۹

شطحات الصوفیه: ۱۵۰، ۱۹۱

شفاء السائل: ۷۲، ۷۴، ۳۸۰، ۳۸۲، ۴۲۱

۵۲۲

شفاء الغرام: ۱۷۰

ز

زادالسالك به رسالة زادالسالك

زردشت و جهان غرب: ۸۲

زندگی خواجه عبدالله انصاری: ۳۷۵

۳۷۷

زندگی شاه عباس اول: ۳۶۳

زندگی شگفت آور تیمور: ۵۰۴

زندگی و آثار شاه نعمت الله: ۱۳۵، ۱۹۸

۲۲۵، ۳۶۵، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۵، ۵۱۰

س

سرچشمه تصوف: ۴۰، ۱۸۲

سرزمینهای خلافت شرقی: ۶۹، ۷۲، ۲۴۵

سفرنامه ابودولف: ۲۹۹

سفرنامه اورسل: ۱۰۹

سفرنامه ناصر خسرو: ۱۴۲

سفرنامه ونیزیان در ایران: ۲۳۲

سلجوقیان و غز در کرمان: ۳۸۱، ۵۱۰

سلسله النسب الصفویه: ۳۲۵، ۳۵۳

سلسله های نعمت اللهی: ۳۶۸

سلطنت قباد و مزدك: ۵۱

سَلَمُ السَّمَوَات: ۲۱۲

سِفْطُ الْعُلَى: ۲۲۶

سیاحتنامه اولیا جلیلی: ۲۳۳

سیاحتنامه شاردن: ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۴

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۵۳

- شکرستان: ۶۰
 شهداد: ۲۲۸
 شهیدۃ العشق الالهی: ۹۵، ۱۴۵، ۴۱۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۴۹، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۶، ۳۰۲، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۹۸، ۴۲۶، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۲۰، ۵۲۱
- صفوة الصفا: ۹۰، ۱۳۱، ۲۳۷، ۳۱۵، ۵۲۱
 طرب المجالس: ۲۵۴
 الطريقة الصفویه: ۸۹، ۲۵۸، ۲۶۶، ۳۵۳، ۴۸۴، ۳۹۸
 صفوة الصفوة: ۲۵۲
 صورت الارض: ۵۷
- ط
 طبقات الاولیاء: ۱۵۲، ۳۲۷، ۳۶۱، ۳۴۷، ۳۹۱، ۴۷۷
 طبقات الصفویه، انصاری: ۱۶، ۶۳، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۹۹، ۳۰۰، ۳۴۱، ۳۷۷، ۳۸۷، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۹۶، ۴۹۷
 طبقات الصفویه، سلمی: ۷۴، ۷۹، ۸۹، ۱۶۹، ۱۸۲، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۷۷، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۹۲، ۴۳۸، ۱۶۹، ۲۴۶، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۳
- ع
 عالم آرای امینی: ۲۳۲، ۲۵۸
 عالم آرای عباسی: ۲۴۰، ۲۵۹، ۲۶۲، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۵۳، ۳۶۰
 عباسنامه: ۱۰۷، ۲۶۴
 عبهر العاشقین: ۲۱۴
 عرایس البیان: ۳۷۹
 ألعرّوہ لِأهل الخلوة: ۳۷۸
 عقْدُ العلّی: ۲۲۷
 عوارِفُ المعارف: ۳۹، ۶۴، ۷۹، ۸۶، ۹۴، ۱۶۹، ۲۹۷، ۳۷۷، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۹۲، ۴۳۸

۵۵۴ تاریخ خانقاه در ایران

فرهنگ نفیسی: ۵۶	۴۵۳، ۴۰۹، ۳۷۷، ۳۴۰، ۳۳۹، ۳۳۴
فرهنگ مؤید الفضلاء: ۴۴۶	۴۹۵، ۴۷۲، ۴۵۶، ۴۵۴
فرهنگ معین: ۴۶۷	
فصوص الحکم: ۵۱۸، ۵۱۳، ۲۸۶	غ
فوات الوفيات: ۲۴۷	غزالی نامه: ۳۶، ۳۷۲، ۳۷۸
الفهرست: ۴۶۷	غزلیات شمس: ۱۲۲، ۱۷۶، ۲۹۸، ۳۴۷
فیه مافیه: ۷۵، ۴۳۰، ۴۳۴	۴۲۴، ۴۱۵

ق

ف

قابوسنامه: ۴۷۲	فارسانه: ۳۶، ۵۱، ۸۱
قرآن: ۲۳، ۲۸، ۴۳، ۶۶، ۷۴، ۸۱، ۸۲	القنوه، ابن معمار: ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷
۸۳، ۸۴، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۲	۴۷۹
۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۹، ۲۰۹، ۲۲۴	فتوت نامه سلطانی: ۳۳۳، ۳۳۴، ۴۱۰
۲۵۰، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱	۴۶۷، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۰
۳۰۴، ۳۲۷، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۷۱، ۳۷۴	فتوت نامه، عمر سهروردی: ۴۶۷
۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۱	فتح الوهبی: ۱۹۳
۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۶۱، ۴۶۷	فتوحات المکیه: ۲۵۲، ۳۸۰
۴۷۵، ۴۸۲، ۴۹۴	فردوس المرشدیه: ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۰
قصص الانبیاء: ۴۳	۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۵۳، ۲۷۳
قلندریه: ۲۴۷	۲۷۸، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۰۹
قندیه: ۱۹۷، ۳۱۱	۳۶۷، ۴۰۹، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۹۳
قوت القلوب: ۱۴۶، ۱۶۳، ۳۷۴، ۴۰۷	الفرق بین الفرق سه ترجمه الفرق
۴۶۹، ۴۱۳	فرهنگ آندراج: ۶۱، ۱۱۰، ۴۲۳
قیام دولة المرابطین: ۷۱	فرهنگ اشعار حافظ: ۱۱۹
	فرهنگ ایران زمین: ۳۲۱
ک	فرهنگ رشیدی: ۵۶
الکاکائیه فی التاریخ: ۴۸۲	فرهنگ نظام: ۱۱۱

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۵۵

- الکامل، ابن اثیر: ۱۷۵
 کتاب الجوع و ترك الشهوات: ۴۰۶
 كشف الاسرار مبدی: ۳۷۹
 كشف المحجوب، هُجویری: ۱۶، ۷۵
 گنجینه توحید و اسرار النقطه: ۴۱۸، ۳۶۵
 ۲۸۹، ۳۰۹، ۳۷۲، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۳۲
 ۴۴۷، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷
 گلشن راز: ۲۱۲، ۴۹۵
 ۸۹، ۹۳، ۱۶۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۵۱، ۲۸۰
 ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸
 لسان الغیب، شیخ عطار: ۴۲۲
 لطائف الاشارات: ۳۷۹
 لفت نامه دهمخدا: ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰
 ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸
 ۴۴۵، ۴۵۴، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۷
 ۴۵۱، ۴۸۶
 آلتلمع: ۳۹، ۷۹، ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۸۲، ۳۰۱
 کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی: ۱۴۱
 ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۹۴، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۵۲
 کلیات سعدی: ۵۵، ۵۸، ۷۵، ۸۸، ۲۰۸
 ۲۱۱، ۳۰۳، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۸۱، ۳۹۷
 ۴۲۱، ۴۴۷
 م
 کلیات شمس ~ غزلیات شمس
 کلیات عراقی: ۲۴۷
 کنجکاویهای علمی: ۱۹۶
 ۴۳، ۴۳، ۷۳، ۸۲، ۸۳، ۱۲۱
 ۱۴۲، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۹۰
 ۴۰۰، ۴۰۷، ۴۶۶، ۵۰۲، ۵۱۹
 ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰
 ۳۴۴، ۳۸۰، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۷
 ۴۱۷، ۴۶۵، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۸۹
 ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۹
 گلستان سعدی: ۵۷، ۱۰۴، ۱۱۵، ۲۸۴
 مثنوی ویس و رامین: ۳۷
 گزیده اشعار خاقانی: ۳۴
 گات‌ها: ۳۴
 گلستان سعدی: ۵۷، ۱۰۴، ۱۱۵، ۲۸۴
 مثنوی ویس و رامین: ۳۷

۵۵۶ تاریخ خانقاه در ایران

- محاسن اصفهان: ۸۰، ۲۴۰
مِخْنُ الصوفیه: ۵۱۴
مجالس المؤمنین: ۱۹۸، ۲۱۲، ۳۶۶
۴۲۳
مجالس النفائس: ۱۹۸، ۳۲۲
مجله التواریخ فصیحی: ۱۹۳، ۱۹۴
۲۴۲
مجله آریانا: ۱۲۹
مجله دانشکده ادبیات: ۲۳۹، ۴۲۸
مجله سومر: ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶
۲۸۳
مجله فرهنگ و معماری: ۲۳۴
مجله وحید: ۲۴۴
مجله یغما: ۳۶۶
مجموعه الرسائل، مجموع فتاوی ابن تیمیّه: ۸۷، ۱۴۴، ۴۲۴، ۵۱۸
مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری: ۱۵۱، ۲۴۷، ۴۶۵، ۴۶۶
مجموعه سخنرانیهای مک گیل: ۴۶۲
مدارس العراق: ۴۴
المدرسة المستنصرية: ۷۷، ۱۰۵
مرآت الجنان: ۷۸، ۱۶۵
مرآت الزمان: ۲۵۳، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۸۱
۵۰۳
مرصاد العباد: ۲۴۴، ۳۰۵، ۳۳۳، ۳۵۱
۳۸۸، ۴۱۷، ۴۳۹، ۴۶۷، ۴۹۳
مرموزات اسدی: ۳۱۹، ۴۱۳
مروج الذهب: ۳۲
مزارات کرمان سه تذکره مزارات کرمان
مزامیر داود: ۴۲۹
مسالك الابصار: ۴۰، ۸۳
مسالك اصطخری: ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶
مسالك الممالك: ۶۹
مسیحیت در ایران: ۴۱
مصاییح: ۳۷۵، ۳۷۸
مصباح الهدایه: ۱۵، ۱۶، ۷۴، ۹۳، ۲۴۵
۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۳، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۸۸
۳۸۹، ۴۰۶، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۲
۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۶۷
۴۷۲، ۴۷۳، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۱۹
مصنفات عین القضاء: ۳۹۱
مطلع السعیدین: ۱۱۲، ۱۱۵
معارف بهاء ولد: ۴۰۴
معجم البلدان: ۴۴، ۴۵، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۹۴
۱۵۹، ۱۶۲، ۲۰۰، ۲۴۲، ۳۶۹، ۳۸۲
مفتاح الاراده: ۴۲۲
مقالات شمس: ۸۶، ۴۲۴، ۴۳۵
مقامات ژنده پیل: ۸۵، ۱۹۲، ۲۸۷، ۳۶۰
۳۷۹، ۵۱۹
مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری: ۱۱۲، ۲۰۴، ۲۰۵
مقامات همدانی: ۲۹۹
مکاتبات اسفرایتی: ۲۴۳، ۳۳۷، ۴۵۸
مکاتبات رشیدی: ۱۶۸، ۲۳۱، ۲۳۷

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۵۷

- ۲۵۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۷۷، ۴۳۷ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام: ۱۶۶
مکاتیب سنایی: ۳۰۲، ۵۱۵
مکاتیب غزالی: ۳۳۳
ملوک العرب: ۴۴۰
منازل السائرین، انصارى: ۴۲۵، ۴۵۷
مناقب اوحدالدين کرمانی: ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۳۸، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۹، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۵۰، ۴۶۹، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۷
مناقب جمال الدين ساوى: ۲۴۷
مناقب العارفين: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۴۹، ۳۰۲، ۳۴۸، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۵، ۴۶۳، ۵۰۶، ۵۱۸
منتخب رونق المجالس: ۵۵، ۹۳، ۲۷۸، ۲۹۵، ۲۹۶، ۴۰۳
منتخب سياق: ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۸۷
منطق الطير: ۸۲، ۲۴۸، ۳۵۵، ۳۹۲، ۴۱۹، ۴۷۶
منية المرید: ۳۶۹

و

- ن
نامه تنسر: ۳۵
نزهت القلوب: ۷۲، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۴۱، ۳۱۵، ۵۱۴
نشأة التصوف الاسلامی: ۱۴۶
الوافى بالوفيات: ۱۹۶، ۴۷۴
وثائق رسمیه: ۵۰۹
وقفنامه ابوالمفاخر باخرزی: ۳۲۳
وقفنامه امیر چخماق: ۲۲۴، ۳۲۰
وقفنامه ربع رشیدی: ۳۱۵، ۳۱۸

۵۵۸ تاریخ خانقاه در ایران

هفت اورنگ: ۱۱۳، ۴۱۴، ۴۳۸

ولدنامه: ۱۷۶

هفت پیکر، نظامی: ۴۲۲

هـ

ی

هنه هی الصوفیه: ۳۶۱، ۴۹۱

هزار مزار: ۱۵۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۹۳، یادگارهای یزد: ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۲۰

یسنا: ۳۶

۳۷۶، ۳۹۷

یشت ها: ۲۹

هفت اقلیم: ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۴

فهرست نام مکانها

آ

آذربایجان: ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۶۸	اسنیج‌اب: ۶۸
۲۳۴، ۲۵۹، ۳۲۱، ۴۸۱، ۵۰۴	استانبول: ۳۵۳
آستارا: ۳۱۶	اسفراین: ۱۹۴
آسیای صغیر: ۴۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱	اسکندریه: ۷۱
۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴	اشکذر: ۲۲۰، ۲۲۲
آسیای مرکزی: ۴۹	اصفهان: ۸۰، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۵۲، ۲۱۳، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۶۶، ۲۶۷
آماسیه: ۱۷۶	۲۷۰، ۳۰۶، ۳۶۲، ۴۸۰، ۴۸۱
آمل: ۴۳۴	افریقا: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۹، ۱۳۰، ۱۳۳

الف

ایر قو: ۲۲۱، ۲۲۱	الازهر: ۱۰۳
ایرندآباد یزد: ۲۲۱	الجزایر: ۴۴
ابهر: ۲۴۵، ۱۵۲	آلموت: ۳۱۳
اربل: ۱۳۰، ۱۶۸، ۴۶۹، ۵۰۷	اندلس: ۷۲
اردبیل: ۲۳۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱	انطاکیه: ۴۵، ۱۸۱، ۵۰۸
۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵	اورشلیم: ۲۵۰
اردکان: ۲۲۰	ایذه: ۱۰۱، ۱۰۲
ارزنجان: ۳۱۵	ایران: ۱۴، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵
ارمنستان: ۳۲۴، ۲۶۱	۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۶۲، ۷۲، ۸۲، ۱۰۱
	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۵

۵۶۰ تاریخ خانقاه در ایران

۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۲۸	بم: ۲۲۸
۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶	بندرآباد: ۲۲۰
۲۶۹، ۲۷۰، ۲۹۹، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۶	بوزجان: ۱۹۲
۴۸۵، ۵۰۰، ۵۰۶، ۵۱۵، ۵۲۰	بیابانك سمنان: ۲۴۳، ۳۱۹
	بیت المقدس - قدس
	بیروت: ۱۷۹
۲۰۲	بادغیس: ۱۷۵، ۷۰
۲۲۴	بافق: ۶۸
۳۸، ۳۷	بامیان: ۴۹، ۴۲
۱۹۶	بحیرآباد: ۱۹۶
۳۲۳، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۳۳، ۶۸	ت بخارا: ۳۲۳
۱۹۶	بدخشان: ۱۹۶
۲۴۳	برزآباد کاشان: ۲۴۳
۲۴۵	بروجرد: ۴۸۱، ۳۷۸، ۳۱۸، ۳۱۶
۱۵۰، ۱۹۱، ۴۹۷، ۵۱۳	تربت: ۱۹۲
۴۱۳، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۳۷، ۹۵، ۷۹	ترمذ: ۵۱۳
۱۷۹	ترکستان: ۳۲۵، ۳۱۹، ۴۸
۳۲، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۶۶، ۶۸، ۶۹	ترکیه: ۱۷۵، ۱۳۰، ۱۱۱، ۱۰۶، ۲۴
۷۰، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۹، ۹۴، ۱۱۵	۴۸۳، ۳۰۶، ۱۷۸، ۱۷۶
۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲	تستر: ۱۰۲
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶	تفت: ۲۲۸، ۲۲۱
۱۶۸، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۳۱، ۳۱۴	تکريت: ۳۲
۳۱۶، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۶۲، ۳۶۴	تکيه: ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۰، ۶۵
۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۲، ۴۶۹، ۴۷۸، ۴۸۷	۲۰۵، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۸۰، ۱۷۷، ۱۳۰
۵۰۳، ۵۰۷، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۵	۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۲، ۲۲۸، ۲۱۳
۳۸	۲۴۲، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷
۳۷، ۱۸۲، ۱۹۴، ۴۹۷	۴۸۱، ۴۷۸، ۳۲۶، ۲۹۶

۵۶۲ تاریخ خانقاه در ایران

خوزستان: ۴۸، ۵۷، ۲۳۶، ۳۲۶، ۴۸۴	۳۸۲، ۳۸۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۴۵
د	۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۶۸، ۴۶۹
دامغان: ۱۳۷	۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۱
دزفول: ۲۳۶، ۲۴۵	۴۸۵، ۴۸۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۳
دمشق: ۸۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۷۴	۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹
دُوَیْرَه: ۶۵، ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۴	۵۱۶
۱۷۲، ۲۳۹	خبوشان (قوجان): ۶۳
دیر: ۱۱۱، ۲۵۵	خبیص: ۲۲۸
دیلمان: ۷۲	ختلان: ۱۹۸
	خداشاد: ۴۷۰
ر	خرابات: ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
رامیان: ۳۸	۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۲۹۰، ۳۴۱
رباط: ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۳	۳۴۲
۷۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۳۰	خراسان: ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۶۲، ۶۷، ۶۸، ۸۶
۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۸
۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۰	۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۸۲
۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰
۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳	۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۶
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۲۱، ۳۵۶	۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۱، ۳۶۸، ۴۷۱
۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۳	۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۷
۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۷۰، ۵۰۳	خرقان: ۱۹۱، ۴۷۰
۵۰۴، ۵۰۷	خلخال: ۳۱۶
رم (روم): ۲۹، ۴۰، ۴۱، ۶۹، ۱۰۶، ۱۷۵	خلیج فارس: ۷۲
۱۷۶، ۱۷۷، ۳۱۱	خنسا: ۱۱۶
رمله: ۶۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	خوارزم: ۱۱۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۳۶۲
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹	خواف: ۱۹۴

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۶۳

سوریه: ۲۴، ۱۰۶	رومانی: ۲۹
سوس: ۴۳۰	ری: ۷۹، ۹۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۸
سولان: ۳۶	
سهرورد: ۲۳۸	ز
سیستان: ۱۵۴	زاویه: ۶۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
	۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹
ش	۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
شام: ۴۴، ۴۵، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۱۰۰، ۱۲۷	۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷
۱۶۳، ۱۴۷، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۲۸	۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۰
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۲۷، ۲۴۷، ۲۵۳	۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۵
شاهرود: ۳۱۶	۲۴۹، ۳۲۴، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۸۳
شوش: ۲۹	۴۹۶
شوشتر: ۲۳۶/۱۰۱	زرنک: ۱۵۴
شونیزیه: ۷۸، ۷۹، ۱۶۲، ۱۶۷	زنجان: ۲۳۸
شهر شاپور: ۵۱، ۲۱۶	زورآباد: ۱۹۲
شیراز: ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۱۱۵، ۱۵۲، ۲۰۷	
۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳	س
۲۱۴، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸	ساوه: ۲۳۵، ۲۴۵
۳۲۷، ۳۴۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۴۸۰	سبزوار: ۴۸۴
۴۸۱	سجاس: ۲۳۸
	سراب: ۳۱۶
ص	سرخس: ۱۵۲، ۱۹۲، ۱۹۸، ۳۸۲
صوفی آباد سمنان: ۲۴۳	سلطانیه: ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۳۰، ۳۱۵
صومعه: ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۱	سمرقند: ۳۸، ۵۰، ۵۵، ۶۲، ۸۵، ۱۵۸
۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۳	۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۳۱۹، ۵۰۳، ۵۰۶
۱۹۱، ۲۹۲، ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۵۶	سمنان: ۵۰۶، ۲۴۳
۲۹۰، ۳۷۶	سنگ بست: ۱۹۳

۵۶۴ تاریخ خانقاه در ایران

صیدا: ۱۷۹	۵۰۳، ۴۸۱
ط	فاریاب: ۱۹۴
طبرستان: ۱۵۸	فتح آباد: ۱۹۵
طرابلس: ۱۷۹، ۱۸۱	فرات: ۹۳/۴۱
طرسوس: ۳۵۵، ۱۹۳، ۶۹	فرشاد: ۱۹۲
طور: ۴۲۰	فرغانه: ۱۵۸، ۳۲
	فسطاط: ۱۵۸
	فلسطین: ۸۴، ۸۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۹
ع	فوشنگ: ۱۱۲
عبادان: ۷۲، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۴	فیروزآباد: ۲۲۴
عراق: ۲۴، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۷	ق
عربستان: ۴۰	قاهره: ۱۳۰، ۱۷۲، ۲۴۹، ۲۵۶
عقدا: ۲۲۲	قدس: ۶۱، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳
	قزوین: ۷۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰
غ	۲۴۴، ۲۴۹، ۲۶۳
غار حرا: ۴۲۱	قم: ۲۳۵، ۲۴۵
غجدوان: ۱۹۵	قندهار: ۳۷
غزنه: ۱۹۸	قومس: ۸۶
غزنین: ۱۹۲، ۱۹۹	قونیه: ۱۳۵، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۴۹، ۲۳۴
ف	قیصریه: ۱۳۴، ۱۷۵، ۲۲۳
فارس: ۸۱، ۱۵۱، ۱۶۳، ۲۰۶، ۲۰۸	ك
۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۶	کابل: ۳۷، ۱۱۲، ۱۹۹
۲۳۰، ۲۵۳، ۲۶۹، ۳۷۵، ۴۷۹، ۴۸۰	کازرون: ۵۵، ۱۵۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۶۵

مجموعه: ۲۲۱	۲۱۸
مدرسه: ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵	کاشان: ۹۱، ۲۲۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۲۰
مدینه: ۷۳، ۷۷، ۷۹	۳۸۲
مراغه: ۲۳۳، ۲۳۴	کرمان: ۱۱۵، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
مراکش: ۱۰۱	۲۳۰، ۲۴۹، ۲۷۰، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۶۴
مرو: ۱۹۸، ۳۸۲	۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۰
مرو رود: ۱۵۸، ۱۹۸	کرمینیه: ۱۹۵
مسجد اقصی: ۱۴۳، ۱۵۷	کروخ: ۲۰۴، ۳۵۳
مشکین: ۳۱۶	کیش: ۵۰۴
مشهد: ۲۷۰	کعبه: ۱۶۹، ۲۱۷
مصر: ۴۴، ۶۴، ۷۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶	کوفه: ۱۴۵
۱۳۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴	کیش: ۴۸۰
۲۴۷ و ۲۴۹، ۲۵۵، ۳۶۴، ۴۳۳، ۴۳۴	
۴۹۸، ۵۰۷، ۵۱۳	ک
معدآباد: ۱۹۲	گرگان: ۱۵۸، ۱۹۴
مغرب: ۱۵۸	گُمُش: ۴۷۱
مکه: ۷۴، ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۳۰۶، ۴۹۶	کیلان: ۲۴۵، ۳۱۶
مُلُتان: ۳۶۲	
موصل: ۴۵	ل
میبد: ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴	لبنان: ۸۴، ۱۴۳
میهنه: ۴۵۱	لرستان: ۲۳۶
	لنگر: ۶۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۰۲
ن	۲۲۸، ۳۲۶، ۴۷۸، ۴۷۹
نابین: ۲۲۲	
نجف: ۱۶۸	م
نسا: ۱۹۳	ماوراء النهر: ۳۳، ۱۵۸، ۵۱۰
نطنز: ۲۴۵	ماهان: ۱۳۵، ۲۲۸

۵۶۶ تاریخ خانقاه در ایران

۳۱۹، ۲۸۷، ۲۴۷، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳	ننگرهار: ۳۷
۵۰۷، ۴۹۳، ۴۹۲، ۴۷۹، ۳۵۳، ۳۲۱	نیستانه: ۲۲۲
۵۱۰	نیشابور: ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۵۱
۳۱۵، ۳۱۴، ۲۴۷، ۲۳۷، ۲۳۱	همدان: ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۸۳، ۱۸۴
۵۰۳	۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱
۱۱۱، ۸۹، ۴۸، ۴۱، ۳۹، ۳۷، ۱۴	هند: ۱۹۶، ۳۰۶، ۴۶۳، ۴۷۰
۳۲۵، ۳۱۵، ۳۱۲، ۲۳۷، ۱۶۷، ۱۱۲	
۵۰۶، ۴۱۵، ۳۶۲	و
	واسط: ۱۶۷

ی

۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۱۳۴	یزد: ۸
۵۰۵، ۴۸۴، ۳۲۰، ۲۲۷، ۲۲۵، ۲۲۴	هرات: ۹۰، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۹
	۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۱۹۲/۱۵۸

فهرست لغات و ترکیبات و اصطلاحات و سلسله‌ها

آ

آتشکده: ۳۶، ۳۷	آیین تصوّف: ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۶۴، ۷۶
آداب تصوّف: ۱۰۷، ۱۸۷، ۴۴۷	۷۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰
آداب خانقاه: ۲۲۷	۱۶۰، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹
آداب خانقاهی: ۱۴۸	۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱
آداب صُحبت: ۲۳۶	۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۶۲
آداب صوفیه: ۱۸۷، ۴۴۴	۲۶۸، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۱، ۳۰۰
آداب سیر و سلوک: ۱۶۷	۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۶۱
آداب طریقت: ۴۰۰	۳۶۵، ۳۷۲، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷
آداب عملی: ۴۱۱	۳۹۹، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶
آداب مذهبی: ۴۹۱	۴۲۹، ۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۸۰، ۴۸۱
آداب مریدان: ۳۸۸	۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸
آداب المریدین: ۱۸۲	۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵
آداب و مراسم تصوّف: ۳۹۱	۵۰۶، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰
آرامگاه صفی عیشاه: ۹۱	آیین جوانمردی: ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۳
آریانیاها: ۲۹	آیین خانقاهی: ۲۳۷
آفتاب پرستی: ۱۱۶	آیین زردشتی: ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۴۲
آیین اسلام: ۲۷، ۴۴، ۷۱، ۲۶۸، ۴۶۲	آیین سمنیان: ۳۹
۴۸۷	آیین سنت: ۲۶۹
آیین بودایی: ۳۷، ۴۲	آیین طریقت: ۱۵۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۱

۵۶۸ تاریخ خانقاه در ایران

۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۸، ۲۶۶	ابدال: ۱۴۳
۲۹۸، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۹، ۳۴۶، ۳۵۱	اجازة ارشاد: ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۶۵
۳۶۴، ۳۹۵، ۴۱۹، ۴۵۰، ۴۸۹، ۴۹۳	۳۶۶، ۴۲۶، ۴۲۷، ۳۹۷
۴۹۹، ۵۰۰، ۵۱۵، ۵۲۰	اجازة توبه: ۳۶۱
آیین کرامی: ۱۵۵	اجازة نامه: ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸
آیین فتوت: ۳۲۶، ۳۳۴، ۴۷۶، ۴۷۷	اجتماع: ۴۴
۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳	اجتماعی: ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۴۶، ۷۷
۴۸۴، ۴۸۵، ۴۹۳، ۵۱۶	۷۸، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۷
آیینهای هندی: ۳۹	۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸
آیین مانوی: ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱	۱۷۵، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳
آیین مانی: ۶۲	۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲
آیین مزدك: ۵۱	۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷
آیین مزدکی: ۴۹	۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲
آیین مسیح: ۴۰	۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۱
آیین مسیحی: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۲۵۵	۳۳۲، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸
آیین مسیحیت: ۴۱	۳۵۲، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۸۹، ۴۰۹
آیین مغان: ۳۴	۴۵۱، ۴۷۵، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۵
آیین مُتسله: ۴۸	۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۲۰، ۵۲۱
آیین مهری: ۳۲	احادیث: ۱۶۰، ۵۱۲، ۵۱۴
آیین میترا: ۳۲	اخلاق: ۱۵
آیین میتراپی: ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۱۱۶	اخلاقی: ۱۴، ۲۱، ۳۵، ۴۲، ۴۶، ۶۴، ۷۵
آیین یهود: ۴۳۴	۱۱۳، ۱۲۱، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۰۵
	۳۳۱، ۳۶۹، ۴۲۷، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۸
الف	۴۷۹، ۴۸۷، ۵۱۱، ۵۱۵
اباحت: ۱۱۲	اخی: ۴۸۲، ۴۸۳
اباحتی: ۴۹۲	ادهمیان: ۴۶۸
اباحیان: ۲۴۶	ادیان: ۲۷، ۲۸

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۶۹

اشکانیان: ۴۱	اذکار: ۲۴۸، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷
اصحاب کهف: ۸۳، ۳۳۱	اذکار صوفیانه: ۱۲۲
اصحاب نفس و هو: ۱۱۲	اربعم: ۳۴
اصطلاح خانقاه: ۱۵۹	ارشاد: ۱۸۸، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۴، ۳۳۱
اصطلاح صوفیان: ۱۲۶، ۳۹۳، ۴۴۶	۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۳
اصطلاح عرفانی: ۱۲۰	۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۹۱
اصول اخلاقی: ۴۷۷	۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۲
اصول اشعری: ۱۵۵	ارشاد اجتماعی: ۱۶۶
اصول دین: ۱۵۵	ارشاد طالبان: ۴۲۶، ۴۹۲
اصول طریقت: ۱۵۱	ارشاد مردم: ۳۶۲
اصول معتزلی: ۱۵۵	ارشاد مریدان: ۲۷۴، ۳۴۱، ۳۵۷، ۳۷۳
اعتزال: ۳۲۶	استاد شد: ۳۳۴
اعتکاف: ۷۹، ۱۶۹	استحالة آرمانی: ۲۰
اعمال خانقاهی: ۱۸، ۳۳، ۶۵، ۶۶، ۷۵	استغفار: ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
۹۵	اسرار تصوف: ۱۵۱
اعمال دینی: ۴۴	اسلام: ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۸
اعمال راهبان: ۹۳	۴۲، ۴۴، ۴۹، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۱۵۹
اعمال زاهدانه: ۲۷	۱۸۶، ۲۵۱، ۳۳۵، ۴۷۸
اعمال عبادی: ۴۶	اسلامی: ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۳۲
اعمال گروهی: ۱۲۷	۳۹، ۴۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵
اعمال مذهبی: ۵۱	۷۶، ۷۸، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۵۷
اقتصادی: ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۸۵	۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۵۰
اقوال مشایخ: ۴۹۴	۲۶۸، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۳۶، ۳۶۴، ۳۶۹
الحاد: ۲۶۳، ۵۱۲، ۵۱۴	۳۷۰، ۳۷۴، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۸۸، ۴۹۷
الهام: ۳۵	اسماعیلیان: ۴۸۳
الهام غیبی: ۳۰۱	اسماعیلیه: ۴۸۳
امر به معروف: ۷۲	اشاعره: ۵۱۴

۵۷۰ تاریخ خانقاه در ایران

ب	امور اقتصادی: ۲۷۳
باستانی: ۲۹	امور معنوی: ۲۰۲
بتخانه: ۶۳	امور نفسانی: ۲۵۳
بحث: ۴۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۴۷، ۲۸۲	انجمن اخوت: ۱۷۶، ۲۴۵
۳۸۰، ۳۹۴	انسانی: ۱۲۱
بدویّه: ۴۱۸	انشعاب صوفیان: ۴۸۹
برج اولیاء: ۲۱۱	انفس: ۱۷۲
برهمنان: ۳۹، ۶۳	اندیشه‌های عرفانی: ۱۶۲
بسط: ۳۳۷	اوراد: ۲۴۸، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۸، ۵۰۸
بعثت: ۸۷	اوضاع اقتصادی: ۲۹۹
بقعه: ۸۹، ۹۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۰۹، ۲۱۰	اوقاف: ۱۰۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۷۷، ۲۲۱
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۳۲۵	۲۲۶، ۲۷۶، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۱
بکتاشیه: ۱۷۶، ۱۷۷	۳۲۳، ۳۲۴، ۵۰۹
بنی سامان: ۲۹۹	اوقافی: ۱۷۲، ۲۴۲، ۳۱۴، ۳۲۰
بودایی: ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۶۲، ۱۶۰	اولیاء: ۳۳۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۸۰، ۴۰۷
بوداییان: ۲۶	۴۴۸، ۴۷۳، ۵۰۴، ۵۱۸
بودایی مذهب: ۳۸	اولیاء طریقت: ۹۱
بیت الله: ۱۷۰	اهل تصوّف: ۱۶، ۲۰
بیت گویی: ۱۸۹	اهل خانقاه: ۲۲۷
بیعت: ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۶	اهل سنت: ۲۶۰، ۳۸۸
۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۵۳	اهل صفّه: ۷۳، ۷۹
پ	اهل طریقت: ۵۱۵
پارسیان: ۸۴، ۱۴۳، ۱۶۱	اهل عرفان: ۲۴۱
پارسایی: ۱۴۱، ۱۵۸	اهلیّت ارشاد: ۴۵۵
پاسگاه مرزی: ۶۶	ایلخانان: ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵
پاسگاههای مرزی: ۷۳	۳۱۹، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۴
	ایمان: ۴۹۱

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۷۱

پای ماچان: ۴۴۶	پیران: ۱۲۱
پرستش: ۲۸، ۳۰، ۷۲، ۸۲، ۴۱۶	پیران خانقاهی: ۳۱۲، ۳۷۷
پرستشگاه: ۵۷، ۶۲، ۱۱۶	پیران خانقه دار: ۹۰
پرستشگاه مهری: ۲۹	پیران راستین: ۴۹۴
پشم: ۴۵۱	پیران صوفی: ۸۱، ۹۱، ۱۲۰، ۲۱۹، ۲۸۹
پشمی: ۴۸۳	پیران طریقت: ۴۳، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۸۰
پشمین: ۳۰، ۴۷، ۳۰۰، ۴۵۱، ۴۹۷	۳۳۶، ۳۵۷، ۴۳۵، ۴۴۲
پشمینه پوش: ۲۵۵	پیشوایان مذهبی: ۴۹۸، ۵۰۰
پشمینه پوشی: ۱۴، ۱۶۲، ۴۵۱	پیشوای جوانمردان: ۴۷۷
پلاس: ۴۵۱	پیشوایی: ۴۹۴
پوشنده خرقة: ۴۵۵	
پیر: ۳۱، ۳۲، ۱۷۸، ۴۴۶، ۴۴۸	ت
پیر ارشاد: ۳۳۴	تأذیب نفس: ۳۹۰
پیر تربیت: ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷	تارکان دنیا: ۳۷، ۴۶، ۴۹، ۱۱۱
پیر تعلیم: ۳۳۴	تارک دنیا: ۴۶
پیر تکبیر: ۳۳۴	تارک معلوم: ۲۸۰
پیر توبه: ۳۳۴	تألیف: ۱۶۶، ۱۸۲
پیر خانقاه: ۴۱۹، ۴۴۸	تبتل: ۴۱۹
پیر خرقة: ۳۳۴	تبرک: ۱۳۵
پیر خرقة پوشاننده: ۴۵۱	تبلیغ: ۱۷، ۱۸، ۳۷، ۴۰، ۴۹، ۵۱، ۶۲
پیر دلیل: ۳۳۴	۶۹، ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۲، ۲۶۵
پیر صحبت: ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۷۴	۳۱۰، ۳۱۳، ۳۶۱، ۴۸۷، ۴۹۸، ۴۹۹
پیر طریقت: ۳۳۴	تبلیغات: ۲۱، ۵۰۰
پیر گزینی: ۳۹۱، ۳۹۲	تبلیغی: ۴۲، ۷۸
پیر مفان: ۳۱، ۳۴	تبلیغاتی: ۱۵۸
پیر مقراض: ۳۳۴، ۳۹۷	تجسیم: ۱۵۶
پیر نظر: ۳۳۴	تجلی: ۱۵، ۸۳، ۱۱۹، ۳۳۸، ۴۲۰

۵۷۲ تاریخ خانقاه در ایران

تجلیات: ۲۸۶	۲۳۹، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۰
تجرّد: ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱	۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۰، ۳۱۰
تجرید: ۲۸۰	۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۶۰، ۳۶۴
تحصیل دانش: ۴۶	۳۶۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۵
تحصیل علم: ۴۶	۴۶۲، ۴۷۶، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳
تحقیق: ۴۹۹	۴۹۵، ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰
تدریس: ۱۲۷، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۹	تصوّف اسلامی: ۱۳، ۱۷، ۲۷، ۳۴، ۳۹
تربیت: ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸	۴۰، ۲۰۶، ۲۸۲
۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۲	تعدّد سلاسل: ۴۸۹
۳۶۵، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۵، ۴۸۸، ۴۹۱	تعزیه: ۱۰۸
تربیت اسلامی: ۳۶۹	تعصّب: ۱۵۸، ۱۸۳
تربیت مریدان: ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۴۶۹	تعلیمات اسلامی: ۳۶۹
تربیت معنوی: ۳۵۹، ۴۲۷	تعلیمات: ۳۱
تربیتی: ۲۷، ۷۷، ۱۰۳	تعلیمات عرفانی: ۱۸۳
ترکان: ۶۷، ۶۸	تعلیمات دینی: ۷۱
ترك دنیا: ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۸۷، ۲۹۷، ۴۵۱	تعالیم: ۴۲
۴۹۸	تعلیم توحید: ۵۱۷
ترك مال: ۳۴۶	تعقل: ۴۰۱
تزکیه نفس: ۱۷، ۲۰، ۴۱۹، ۵۱۲	تقدیس: ۴۱۳
تسبیح: ۸۳، ۴۱۳	تکبیر: ۴۵۷
تشکیل دولت ملّی: ۲۶۱	تلقین: ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۹۵، ۴۱۷
تصنیف: ۱۶۶، ۱۸۲	تلقین ذکر: ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۵۵
تصوّف: ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۴	تمدّن: ۱۳، ۲۸، ۱۴۵
۴۲، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۰	تمدّن اسلامی: ۱۴۵، ۱۷۵، ۴۷۵
۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳	تنبیّه: ۴۴۳، ۴۴۷، ۴۷۱
۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳	توانگران: ۲۹۵، ۲۹۶
۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷	توانگری: ۲۸۲

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۷۳

جامه موین: ۴۳	توبه: ۲۰، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۷۲
جامه معنوی: ۴۴۸	۳۸۸، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۵۳
جانشینی: ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱	توحید: ۳۹، ۷۸، ۱۶۰، ۲۰۶، ۳۷۲
۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۴۹۳	توحیدخانه: ۲۴۱
جبل نور: ۸۳	تورات: ۸۳
جماعت خانه: ۱۲۹، ۲۰۳، ۲۲۵، ۴۴۴	توکل: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱
۴۵۷	تولیت: ۹۰، ۱۱۱، ۱۶۷، ۱۹۵، ۲۰۲
جُنیدیان: ۳۴۴	۳۲۳، ۳۲۴، ۵۱۶
جنگهای صلیبی: ۷۰، ۱۴۴	تولیت خانقاهی: ۴۹۳
جوانمردان: ۱۷۷، ۲۴۱، ۴۶۷، ۴۷۸	تهلیل: ۱۵۸، ۴۵۷
۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴	
۴۸۵	ج
جوانمردی: ۳۲۶، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷	جارالله: ۱۷۰
۴۸۳، ۴۷۸	جامع اموی: ۱۰۴
جهاد: ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۲۱۷، ۲۵۰	جامع بغداد: ۱۶۱
۲۶۱، ۳۲۶، ۳۶۹	جامع دمشق: ۸۸، ۹۸
جهاد اصغر: ۲۵۴، ۳۶۹	جامع کبیر قزوین: ۲۳۹
جهاد اکبر: ۷۵، ۲۵۴، ۳۶۹	جامع منصور: ۱۶۴
جهانگرد: ۱۳۱، ۳۸۹، ۴۳۰، ۴۳۴	جامعه اسلامی: ۱۳، ۱۵۱، ۱۶۱، ۲۳۸
جهانگردی: ۲۷، ۴۰، ۱۷۲، ۳۸۹، ۴۶۱	۴۷۵، ۴۷۷
۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹	جامعه انسانی: ۴۷۶
جهانگردی درویشان: ۴۶۹	جامعه: ۲۷، ۳۱۳
جهانیی: ۱۴، ۱۶	جامعه مسلمانان: ۵۱۵
جهانگردان: ۸۴، ۱۴۴، ۶۵	جامعیت: ۱۶۶
ج	جامه پشمین: ۴۰، ۴۵۱
چاه یوسف: ۱۴۱	جامه صوفیان: ۴۵۱، ۴۷۳
	جامه فتوت: ۴۷۷

۵۷۴ تاریخ خانقاه در ایران

حکومت صفوی: ۴۸۴	چشتیه: ۲۱۳
حکومت صفویه: ۲۶۱	چهل: ۴۱۹
حلقه ارادت: ۴۵۳	چله: ۴۱۹، ۴۲۳
حلقه ذکر: ۴۴۱، ۴۴۰	چله خانه: ۴۲۳، ۵۰۴
حلقه سماع: ۴۳۴	چله خانه ها: ۹۹
حلقه صوفیان: ۱۸۴	چله نشست: ۱۰۴
حلول: ۵۱۳	چله نشینی: ۱۷، ۳۴، ۶۴، ۲۴۸، ۳۵۳
حلولی: ۴۹۰	۴۰۰، ۴۰۴، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲
حلقه صوفیان: ۳۴۵	۴۲۳، ۴۲۴
حمدونیان: ۳۴۴	
حنبل: ۵۱۴	ح
حنفی: ۱۵۵، ۵۱۲	حال: ۱۵
حنفی مذهب: ۱۷۰	حالات: ۴۹۴، ۴۹۵
حواریون: ۴۵۲	حالات معنوی: ۵۱۹
حیدری: ۲۶۵، ۲۶۶	حالات نفسانی: ۴۹۴
حیات طریقتی: ۲۶۸	حالت اعتکاف: ۷۹
	حالت وجد: ۴۳۳
خ	حج: ۱۵۴
خاندان باخرزی: ۱۹۴، ۳۲۳	حدیث: ۱۳۴، ۱۷۴، ۱۸۹، ۳۵۷، ۳۷۰
خاندان تیموری: ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۱۹، ۵۰۴	۳۷۱، ۳۹۰، ۴۶۳، ۵۱۳
خاندان جامی: ۳۲۳	حسینیه: ۱۰۸
خاندان حمویه: ۱۹۶	حظیره ها: ۹۰
خاندان دادانیه: ۲۱۹، ۲۲۰	حقیقت: ۳۰۲، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۵۰
خاندان سهروردی: ۲۳۸	۴۵۴، ۴۸۸، ۴۹۴، ۵۱۱
خاندان سلاطین: ۵۰۶	حکومت اسلامی: ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۴۴
خاندان صفوی: ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۲۵، ۳۲۶	۱۷۹، ۲۲۹، ۲۴۷، ۵۰۰
۴۸۴، ۵۰۶	حکومت سلاجقه: ۱۷۵

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۷۵

خرقه تصوف: ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷	خاندانهای طریقتی: ۳۲۵
خرقه توبه: ۴۵۲، ۴۵۳	خاندان کُرت: ۲۰۰
خرقه تعلیم: ۴۵۳	خاندان مشعشی خوزستان: ۳۲۶
خرقه خدمت: ۴۵۳	خدمات اجتماعی: ۱۰۰
خرقه خلافت: ۴۵۶	خرابات مغان: ۳۴
خرقه راهنمایی: ۴۵۳	خریط: ۱۱۷، ۱۱۸
خرقه رفاقت و همراهی: ۴۵۳	خریطان: ۱۱۷، ۱۱۸
خرقه سوختن: ۴۴۸	خرقه: ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۳۵، ۳۳۶
خرقه ستاندن: ۴۴۳	۳۴۹، ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۷۲، ۴۳۴، ۴۳۵
خرقه سوزاندن: ۴۴۳	۴۳۹، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱
خرقه سوزی: ۴۴۸	۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۴
خرقه صحبت: ۴۵۳	۴۸۰، ۵۰۴
خرقه ولایت: ۴۵۰، ۴۵۵، ۴۵۶	خرقه اراده: ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۵۱، ۴۵۲
خرمدینان: ۳۲	۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵
خرقه‌ها: ۴۵۱	خرقه ایمان: ۴۵۲، ۴۵۵
خلافت: ۱۲۷، ۱۶۱، ۱۶۵، ۳۵۶، ۳۵۷	خرقه آموزگاری: ۴۵۳
۳۶۱، ۳۹۵، ۴۲۶، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۸۷	خرقه افکنی: ۲۵۷
۴۹۳، ۵۰۷، ۵۱۲	خرقه پوش: ۴۴۸
خلافت اسلامی: ۱۶۰، ۱۶۴	خرقه پوشاندن: ۴۵۳، ۴۵۴
خلافت بغداد: ۶۸، ۱۶۵، ۲۱۹، ۴۹۸	خرقه پوشاندنها: ۴۵۱
۵۱۵	خرقه پوشی: ۳۹۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱
خلاف شرع: ۵۱۸	۴۵۴، ۴۵۷، ۴۸۰
خلافت عباسی: ۴۸۴، ۵۰۰	خرقه پوشیدن: ۴۵۷
خلافت عباسیان: ۱۴۵، ۲۱۹، ۳۲۱	خرقه تبرک: ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۵۰، ۴۵۲
خلافت فاطمی: ۱۵۵	۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷
خلعت ولایت: ۴۵۵	خرقه تربیت: ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۵
خلقا: ۱۶۵، ۳۵۴	خرقه تصرف: ۴۵۲

۵۷۶ تاریخ خانقاه در ایران

دارالحديث: ۲۰۲	خلفای بغداد: ۱۶۵
دارالحرب: ۶۷	خلفای راشدین: ۸۷
دارالخلافة: ۱۶۸	خلفای عباسی: ۱۶۵
دارالسیّاده: ۱۶۷	خلوت: ۹۲، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۷۳
دارالشفّا: ۲۰۲	۲۴۹، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۱۹، ۴۴۴
دارالضیّافه: ۲۳۷	خلوت خانه: ۳۵۱، ۳۵۳، ۴۲۳، ۵۰۴
دارالغربا: ۲۲۳	خلوت گزینی: ۳۴، ۳۶، ۸۵، ۸۷، ۱۸۵
داوطلب: ۴۵۳، ۴۵۰، ۴۲۵، ۳۳۹	۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴
درویزه: ۳۰۴	خلوت نشاندن: ۴۲۳
درویش: ۲۶۳، ۲۳۷، ۲۳۲، ۱۳۱، ۱۱۵	خلوت نشستن: ۴۱۹
۳۰۷، ۳۰۴، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۸۵	خلوت نشینی: ۳۳۷، ۳۹۴، ۴۰۹، ۴۱۹
۳۸۹، ۳۶۸، ۳۵۳، ۳۴۴، ۳۲۶، ۳۲۲	۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴
۵۰۴، ۴۸۸، ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۴۵، ۳۹۷	خلوتیه: ۴۱۸
درویشان: ۱۰۵، ۱۰۰، ۹۰، ۶۳، ۶۰	خوارج: ۶۷، ۱۶۰
۱۷۳، ۱۳۴، ۱۱۹، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۶	خودستیزی: ۲۷، ۱۲۱
۲۲۴، ۲۲۲، ۲۰۹، ۲۰۳، ۲۰۱، ۲۰۰	خورپرست: ۱۱۶
۲۵۳، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۳، ۲۳۳، ۲۳۲	خورشیدپرستی: ۳۲، ۳۳، ۱۱۶
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۹، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۵۸	خليفة: ۱۶۶، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۶۱، ۳۵۴
۲۹۲، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۳	۳۶۲، ۳۶۶، ۴۲۶
۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۵، ۲۹۳	خليفة الخلفا: ۳۶۲
۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲	خليفة السلاسل: ۳۶۵
۳۴۱، ۳۲۶، ۳۲۴، ۳۱۹، ۳۱۵، ۳۱۰	خليفة شيخ: ۴۴۸
۴۲۳، ۴۱۸، ۴۱۷، ۴۰۰، ۳۸۹، ۳۴۹	خليفة عباسی: ۷۱، ۳۶۴، ۴۷۷، ۴۸۴
۴۶۹، ۴۶۸، ۴۵۸، ۴۵۶، ۴۴۶، ۴۴۴	۵۰۲، ۵۰۶، ۵۰۹
۵۰۴، ۴۸۴، ۴۷۴، ۴۷۲، ۴۷۰	
درویشان آباحی: ۳۰۹	د
درویشان جهانگرد: ۴۶۹، ۴۶۸	دارالاسلام: ۶۷

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۷۷

دین بودایی: ۳۷، ۴۸	درویشان قلندری: ۳۶۴، ۴۴۵
دین مانی: ۴۸، ۵۰	درویشان مسافر: ۱۰۸
دین مسیح: ۴۲	درویش قلندری: ۳۹۸
دین میترا: ۳۲	درویش مسافر: ۴۷۴
دین مهری: ۳۱	درویش نما: ۵۰۰
دین و سیاست: ۲۶۱	درویشی: ۱۰۸، ۲۶۴، ۲۸۴
دینی: ۱۳، ۱۴، ۲۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۶۳، ۲۱۹، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۳، ۳۹۸، ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۷۵، ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷	دریوزه: ۱۲۹، ۲۴۸، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۲۵، ۳۴۶، ۴۱۰، دسوقیه: ۴۱۸، دعوت: ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۹۲، ۲۱۷، ۲۲۹، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۳، ۴۹۲
ذ	دنیاگریزی: ۴۳
ذاکر: ۳۸۷	دولت بیزانس: ۷۰
ذکر: ۱۷، ۲۷، ۳۶، ۱۹۰، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۰۴، ۳۲۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۵۸	دودمان: ۳۲۳
ذکر جلی: ۴۱۴، ۴۱۵	دودمان باخرزی: ۱۹۵
ذکر خانقاهی: ۲۶۱	دودمان شاه نعمت الله: ۳۲۵
ذکر خفی: ۴۱۴، ۴۱۵	دودمان شیخ جام: ۲۲۰
ذوق: ۱۵، ۲۶۷، ۴۲۹، ۴۳۳	دوره تربیتی: ۳۳۶
ذوقی: ۱۶، ۱۸	دولت صفوی: ۵۰۰
ذوقیات: ۱۶	دیر مسیحی: ۴۴، ۹۴
ر	دیرهای مسیحی: ۴۴، ۴۷
راهب: ۳۸، ۴۵، ۴۶	دیرنشینی: ۴۴، ۲۵۵
	دیرنشینان: ۴۴، ۴۵، ۴۶
	دین: ۳۵
	دین اسلام: ۹۲، ۱۴۲، ۲۵۰

۵۷۸ تاریخ خانقاه در ایران

راهبات: ۲۵۶	رهبران تصوّف: ۳۳۱
راهبان: ۴۷، ۴۶، ۳۸	رهبران روحانی: ۸۸
راهبان پیرو محمد (ص): ۱۱۱	رهبران صوفیان: ۲۶۸
راهبان مسیحی: ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۱۳۱	رهبران صوفیّه: ۵۲۰
۱۴۴، ۱۳۴	رهبر عرفانی: ۱۸۵
راهب مسیحی: ۹۷، ۹۲، ۸۷، ۴۴	رهبر معنوی: ۴۹۳
راهبان یهودی: ۸۲	رهبری: ۲۵۶، ۲۵۴، ۲۱۹، ۱۸۷، ۱۸۴
رجال تصوّف: ۱۹۱	۲۵۸، ۳۱۱، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴
رجال سیاسی: ۵۰۵، ۵۰۶	۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۵، ۳۵۷
رحمانی: ۳۳۷	۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۹۱، ۴۲۷
رسالت: ۸۷	۴۵۵، ۴۷۷، ۴۸۴
رسوم شرع: ۱۱۸	رهبری پیران: ۱۸۷
رسوم صوفیان: ۴۷۲	رهبری جمعی: ۳۳۱
رسوم طریقت: ۲۶۶	رهبری جوانمردان: ۴۷۹
رفاعیّه: ۱۸۳	رهبری سالکان: ۲۰۰
روح اسلام: ۱۶۱	رهبری سیاسی: ۴۸۴، ۴۷۹
روحانی: ۲۲، ۴۲، ۱۳۲، ۳۰۰، ۳۲۵	رهبری صوفیان: ۳۳۱
۳۳۶، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۳۸، ۴۵۸	رهبری مریدان: ۳۵۹، ۳۶۶، ۴۸۸
روحانیان: ۳۷	رهبری معنوی: ۲۶۱
روحانیت: ۲۱	رهبریهای معنوی: ۲۶۲
روحانیون شیعه: ۱۰۷	رهرو: ۲۸۳، ۳۰۷، ۳۰۸
روضه مقدسه: ۱۳۵	رهروان: ۳۲، ۱۲۸، ۲۸۰، ۳۳۱، ۳۳۲
رهبان الزنادقه: ۴۹، ۶۲	۳۴۴، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۹۴
رهبر: ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۱۵، ۲۶۶، ۳۰۴	رهروان طریقت: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۳، ۴۵۱
۳۳۲، ۳۳۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۷۸	۴۸۸
۴۲۵، ۴۲۶، ۴۴۰، ۴۴۵، ۴۸۳، ۴۹۲	رهرو طریقت: ۳۵۶، ۴۰۶
رهبران: ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۴۱۵، ۵۲۱	ریاضات: ۲۷، ۴۸، ۷۸، ۱۸۷، ۲۵۲

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۷۹

زندگی فقیرانه: ۴۷	۳۲۶، ۳۳۲، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۵
زورخانه: ۱۱۹	ریاضات هندی: ۳۹
زُقَاد: ۱۴۶	ریاضت: ۱۷، ۱۹، ۳۶، ۴۸، ۵۱، ۶۵، ۷۲
زُهد: ۷۱، ۷۲، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۶	۸۵، ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۷۳، ۲۸۲، ۳۰۷، ۳۴۴
۲۸۸، ۲۵۱، ۱۵۸	۳۴۹، ۳۵۳، ۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۱۹
زُهد شدید: ۲۰	۴۲۴، ۴۲۹، ۴۵۲
زُهد گرایی: ۱۹	ریاضتها: ۳۵، ۳۷۱، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴
زیارت: ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۳، ۲۰۱، ۲۱۰	ریاضتهای سخت: ۳۳، ۷۲، ۴۰۰
۴۷۳، ۴۹۹	ریاضتهای نفسانی: ۱۶
س	ز
ساسانی: ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۶۰	زاهد: ۵۱۶
۲۹۹	زاهدان: ۴۵، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۱۲۵
ساسانیان: ۴۹	۱۴۶
سالک: ۹۸، ۱۱۹، ۱۳۱، ۲۷۸، ۲۷۹	زاهدانه: ۱۵۴، ۱۵۸، ۴۹۷
۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۸، ۳۰۷	زایران: ۱۴۲، ۱۹۱
۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۷	زردشت: ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶
۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۹	زردشتی: ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۸، ۸۲
۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶	۱۴۵، ۱۶۰
۴۰۷، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۸	زردشتیان: ۳۶، ۲۱۷
۴۲۹، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۴، ۵۰۸	زکوة: ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۴
سالکان: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۶۵، ۸۳، ۹۰	زنان صوفی: ۱۷۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷
۹۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۸	زنان صوفیه: ۱۷۰
۱۵۲، ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰	زندقه: ۱۶۱، ۲۶۳
۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹	زندگی اجتماعی: ۴۶، ۱۸۸
۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷	زندگی خانقاهی: ۱۸۸
۲۴۰، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴	زندگی رهبانی: ۴۷

۵۸۰ تاریخ خانقاه در ایران

سلسله روزبهانیّه: ۲۱۳، ۲۱۴	۲۸۵، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۰
سلسله زندیه: ۲۶۶	۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۴
سلسله سهروردی: ۲۱۴	۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۹
سلسله سهروردیه: ۲۳۸، ۲۶۲	۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶
سلسله صفوی: ۲۳۹، ۲۶۱، ۲۶۵، ۳۲۵	۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵
۴۸۴، ۴۵۸	۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳
سلسله طریقتی: ۱۸۳، ۱۹۰، ۳۵۴	۴۳۴، ۴۳۶، ۴۵۰، ۴۹۴، ۵۰۷، ۵۰۸
سلسله طریقت سهروردیه: ۳۶۲	سالکان طریقت: ۱۸، ۱۹۶، ۴۶۲
سلسله کازرونیه: ۲۱۴	سالکان مُجرّد: ۳۹۰
سلسله مرشدیه: ۲۱۶، ۲۲۴	سالک خلوت نشین: ۳۳۷
سلسله مشایخ جام: ۳۶۰	سالک طریقت: ۴۲۴
سلسله مولویه: ۱۷۷، ۳۴۹	سالک مبتدی: ۳۹۱
سلسله نعمت الهی: ۳۲۵، ۵۰۷	سالک واصل: ۴۵۵
سلسله نقشبندی: ۳۲۲	سریداران: ۲۵۸، ۳۲۶، ۴۷۹
سلسله نوربخشیه: ۳۲۶، ۳۶۳	سریداری: ۴۸۴
سلسله های تصوّف: ۱۸۳	سرزمینهای اسلامی: ۶۹
سلسله های صوفیان: ۴۸۷، ۴۸۹	سعدیه: ۴۱۸
سلسله های صوفیه: ۲۱۵، ۲۶۰	سفر روحانی: ۳۳۸
سلسله های طریقت: ۴۱۶	سُکر: ۴۹۰
سلوك: ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۳، ۴۵۴، ۴۹۴	سلاسل: ۴۸۹
سلوك صوفیانه: ۳۹۰	سلاسل صوفیه: ۱۶۱، ۲۴۶، ۳۴۳، ۳۵۷
سماخ: ۱۷، ۲۱، ۶۴، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۱	۴۶۸
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۸۵، ۲۵۷، ۲۹۰	سلاسل مسلک تصوّف: ۲۵۸
۳۱۸، ۳۸۰، ۳۸۸، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۲۸	سلسله افشاریه: ۲۶۶
۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴	سلسله بکتاشیه: ۱۷۶، ۴۸۳
۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۱	سلسله خواندیه: ۲۶۶
۴۸۲، ۴۸۳، ۵۱۸	سلسله ذهیّه: ۲۷۰، ۳۶۳

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۸۱

شاهان طریقت: ۲۶۷	سماع خانه: ۴۱۸
شاهد بازی: ۱۱۳	سماع صوفیان: ۱۲۲، ۱۹۸، ۲۵۷، ۴۳۸
شرایخانه: ۱۱۴	۴۸۵
شرع: ۱۵	سنت پیامبر: ۳۸۹
شرعی: ۴۹۱، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۹	سنت دینی: ۳۹۵
شرقی: ۱۳	سُهروردیه: ۱۸۳
شریعت: ۲۷۰، ۳۱۱، ۳۴۸، ۳۸۹	سُهیلیان: ۳۴۴
۴۴۸، ۴۸۹، ۴۹۹، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵	سیاحت: ۴۶۱، ۴۶۲
۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹	سیر تاریخی: ۲۳
شریعت اسلام: ۴۸۷	سیر تکاملی: ۱۴
شریعت اسلامی: ۵۱۳	سیر معنوی: ۳۴۳، ۴۰۶، ۴۶۶
شعائر: ۲۰	سیر و سلوک: ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۵۸، ۱۶۷
شلوار جوانمردی: ۴۸۲	۱۸۰، ۱۸۷، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۸۳
شلوار فتوت: ۴۸۰	۲۸۶، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶
شنب غازانی: ۲۳۰	۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۸۷، ۳۸۹
شهادت: ۷۴	۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۱
شیاحت: ۳۵۹، ۳۶۱	۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳
شیخ الاراده: ۳۳۴	۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴
شیخ الاسلام: ۳۶۰	سیر و سلوک صوفیانه: ۳۹۰، ۴۵۶، ۴۹۰
شیخ الاقتدا: ۳۳۴	سیر و سلوک عارفانه: ۴۹۱
شیخ الانتساب: ۳۳۴	سیر و سلوک عرفانی: ۳۸۹
شیخ التبرک: ۳۳۴	سیر و سلوک معنوی: ۴۹۴
شیخ تخلّق: ۳۳۴	سیر و سیاحت: ۴۶۲
شیخ التّریبه: ۳۳۴، ۳۳۷	
شیخ التلقین: ۳۳۴	ش
شیخ تمسک: ۳۳۴	شافعی: ۵۱۴
شیخ توبه: ۳۴۹	شافعی مذهب: ۱۷۰

۵۸۲ تاریخ خانقاه در ایران

شیخ الشیوخ: ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۱۴، ۳۱۶.	صفا: ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶.
۵۰۷، ۵۰۳	صفوی: ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۶۰، ۳۲۶.
شیخ الشیوخ: ۱۶۵	صفه: ۹۳، ۹۶، ۳۹۶.
شیخ الطائفه: ۳۳۱	صفه ای: ۱۲۹.
شیخ طریقت: ۲۴۳، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۹.	صفویه: ۹۰، ۱۰۶، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۸.
۳۵۱، ۳۶۲، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۴۰، ۴۵۴.	۲۴۱، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۴۲۴، ۵۱۰.
۴۵۵	۵۱۶، ۵۲۰، ۵۲۱.
شیخ الطریقه: ۴۸۷	صفویان: ۲۵۸، ۲۶۶.
شیخوخت: ۳۳۹	صلیبیان: ۱۳۹.
شیعه: ۱۶۰	صوف: ۴۴۸، ۴۸۹.
شیعیان اسماعیلی: ۱۵۵	صوفی: ۱۵، ۷۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۱۳۰.
شیعی مذهب: ۱۰۸	۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۹.
شیوخ: ۱۷۶، ۲۰۱، ۲۹۵.	۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۴۲.
	۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۴.
ص	۲۹۴، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۵۳، ۳۵۶.
صائنین: ۴۸	۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰.
صائبی: ۱۴۵	۳۹۸، ۴۰۶، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۴۵.
صاحب الزنج: ۱۴۵	۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۹، ۴۷۱.
صاحب سیر: ۳۸۷	۴۷۳، ۴۸۰، ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۲۱.
صاحب معلوم: ۲۸۰	صوفی آباد: ۱۳۲، ۲۴۳.
صاحب نفس: ۲۸۹	صوفیان: ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۳۶، ۶۰، ۶۳.
صاحب ولایت: ۳۵۱	۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۴.
صالحان: ۶۹، ۷۲	۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴.
صحبت: ۱۱۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۱، ۴۲۶.	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲.
۴۶۴، ۴۸۱، ۴۸۲	۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸.
صحو: ۴۹۰	۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷.
صدقه: ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۴.	۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۸۳

۴۹۲	۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶
صوفیان خانقاهی: ۱۱۸	۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹
صوفیان خراسان: ۸۶، ۱۶۲، ۱۸۳	۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹
صوفیان راستین: ۵۰۲	۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۳
صوفیان سلسله صفوی: ۲۶۱، ۴۵۸	۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳
صوفیان صفوی: ۲۶۹	۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۴
صوفیان عراقی: ۱۷۰	۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۹
صوفیان مسافر: ۹۵، ۱۵۲، ۴۹۵	۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷
صوفیان نُقْطَوی: ۲۶۳	۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۷
صوفیانه: ۲۷، ۴۳، ۴۷، ۷۸، ۸۳، ۱۲۱	۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳
۲۵۶، ۳۲۶، ۳۷۲، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۰	۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
۴۹۸	۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵
صوفی ستیزی: ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۴۲۴	۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳
صوفی ستیزان: ۱۳۲، ۱۳۹، ۲۴۱، ۳۸۰	۳۲۳، ۳۲۶، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۲
۴۸۹	۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۸
صوفی ستیزی: ۳۲۶، ۳۲۷	۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰
صوفیگری: ۱۰۷، ۳۰۰، ۴۲۷	۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۷
صوفی مسلک: ۱۵۱، ۲۰۲، ۴۳۹	۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۵۱
صوفی مشرب: ۳۲۱، ۳۷۲	۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶
صوفی منش: ۱۰۷، ۱۵۸، ۳۵۵	۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳
صوفی وار: ۲۷۸	۴۷۴، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۸
صوفیه: ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۳۶، ۹۶، ۱۰۴	۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۰
۱۰۷، ۱۱۲، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۸۴، ۲۰۶	۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸
۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۶۷	۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵
۲۶۹، ۲۷۰، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۵۰، ۴۱۳	۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲
۴۸۹، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۲	صوفیان اسلامی: ۴۳، ۸۳
	صوفیان جهانگرد: ۱۳۳، ۲۳۸، ۴۶۴

۵۸۴ تاریخ خانقاه در ایران

طریق جوانمردان: ۴۸۱	ض
طریق سُکُر: ۴۹۹	ضریح: ۱۱۰
طریق سلوک: ۱۲۱	ضیافت: ۱۴۲
طریق سیر و سلوک: ۳۹۹	
طریق عرفان: ۲۵۱	ط
طریق مجاهده: ۳۴۴	طالب: ۲۵۱، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۸۷، ۳۹۵
طریقتی: ۱۸۰	۴۵۰
طریقه: ۳۵۷، ۴۱۷، ۴۷۵، ۴۸۷، ۴۸۹	طالبان: ۸۴، ۹۰، ۱۰۳، ۱۲۶، ۱۵۱، ۲۱۴
طریقه بکناشی: ۲۶۴	۲۸۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۶
طریقه بکناشیه: ۱۷۷	۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵
طریقه حیدری: ۲۶۴	۳۷۰، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۲۴، ۴۴۴
طریقه رفاعیه: ۳۹۷	۴۵۵
طریقه روزبهانیه: ۳۹۷	طاهریان: ۱۸۶
طریقه شاذلی: ۳۵۰	طایفه: ۱۰۳، ۵۱۹
طریقه شیخ اکبر: ۳۵۰	طبقات اجتماعی: ۲۹۹
طریقه قادری: ۲۶۴	طبقات صوفیان: ۴۸۹
طریقه قادریه: ۹۹، ۱۸۳	طبقه نجسهای هندی: ۱۱۷
طریقه مرغنیه: ۳۴۰	طرائق: ۴۸۹
طریقه مولوی: ۲۶۴	طریقت: ۲۱، ۳۵، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۷۷
طریقه نعمتی: ۲۶۴	۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶
طریقه نعمت‌اللہی: ۵۰۷	۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۳۱۱، ۳۱۳
طریقه نقشبندیه: ۳۵۰	۳۳۴، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۸، ۳۶۸
طریقه‌ها: ۳۴۴، ۴۴۰، ۴۸۸	۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۱
طَلَاب: ۱۰۰	۴۱۵، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۸۰، ۴۹۹، ۵۰۵
طلبه: ۱۷۴	۵۰۸، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱
طیفوریان: ۴۹۰	طریقت اویسی: ۳۳۴
	طریق تصوف: ۲۵۳، ۴۹۹

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۸۵

عرفان اسلام: ۴۸۷	ع
عرفان اسلامی: ۴۸۸، ۲۴۴	عابد: ۷۴، ۸۶، ۲۵۲
عرفان منش: ۲۱۳	عابدان: ۷۰، ۷۲، ۸۴، ۱۲۵
عرفان مشربی: ۵۰۵	عابدان مسیحی: ۹۳
عرفانی: ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۷۱، ۸۵، ۱۰۴، ۱۸۳، ۱۸۰، ۱۶۲، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۶۶، ۱۶۲، ۱۶۱، ۳۶، ۱۶، ۱۷۹، ۱۷۶، ۴۱۵، ۳۷۹، ۳۳۱، ۲۴۰، ۲۱۹، ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۰۸، ۱۹۶، ۱۹۴، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۰۸، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۶۵، ۴۲۵، ۴۸۷، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۷	عارف: ۱۵، ۱۰۸
عزالت: ۸۳، ۸۵، ۹۸، ۱۲۵، ۲۰۹، ۳۳۴	عارف مسلک: ۲۳۰
۴۶۲، ۴۲۱، ۴۱۹	عارفان: ۱۶، ۳۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۴۰، ۳۳۱، ۳۷۹، ۴۱۵، ۴۸۷
عشق: ۱۲۰	عارفانه: ۲۷، ۱۱۸، ۱۶۰
عقاید: ۱۶۲	عاطفی: ۷۵
عقاید صوفیانه: ۲۶۵	عالم اسلام: ۲۵۱، ۴۸۷
عقیده ثنوی: ۴۸	عالمان مذهبی: ۵۱۶
علمای اسلامی: ۵۱۲	عامل اقتصادی: ۱۸۵
علمای دینی: ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۱۲	عبادت: ۱۷، ۶۵، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۹، ۸۲، ۹۲، ۹۳، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۵۶، ۲۸۶، ۳۰۴، ۳۳۷، ۳۴۹، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۲۳
۵۱۶	عبادت خانه: ۱۱۶
علمای شریعت اسلامی: ۵۱۶	عجم: ۱۷۱، ۱۷۳
علمای مذهب شیعه: ۵۲۰	عرب: ۱۷۱
علمای مذهبی: ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۱۶	عُرس: ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
۵۱۹	عُرفا: ۲۲۳
علم خلوت: ۳۳۴	عرفان: ۱۳، ۱۶، ۲۲، ۲۷، ۴۲، ۱۰۸، ۱۴۱، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۵۱
علم شریعت: ۳۷۴، ۵۱۱	۳۷۴، ۴۳۰، ۴۸۷، ۴۹۵، ۵۰۸، ۵۱۶

۵۸۶ تاریخ خانقاه در ایران

فرقه کرامیه: ۱۵۹	علم طریقت: ۳۳۴، ۵۱۱
فرقه‌ها: ۵۱۴، ۵۱۹	علوم اسلامی: ۱۶۶، ۳۷۴
فرقه‌های تصوف: ۳۴۴	علوم دینی: ۴۴
فرهنگ: ۱۳، ۲۸، ۱۷۵، ۲۳۸، ۲۶۸	علوم شرعی: ۵۱۲
۲۶۹، ۲۹۹، ۴۷۵	عواطف انسانی: ۵۱۵
فرهنگ اسلام: ۱۹۴	غ
فرهنگ اسلامی: ۸۲، ۲۲۹، ۳۵۷، ۳۶۹	غار حرا: ۸۷
۳۷۱، ۴۷۶	غارگزینی: ۸۲
فرهنگ بشری: ۴۷۶	غارنشینی: ۸۲، ۱۹۲
فرهنگ دینی: ۳۴، ۱۴۳، ۵۱۹، ۵۲۱	غازیان: ۷۳، ۲۶۲
فرهنگ عرفانی: ۴۸۲، ۴۹۵	گرامت: ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۷
فرهنگها: ۲۷	غرفه: ۱۰۰، ۱۱۶
فرهنگ هندی: ۴۰	غزا: ۷۴
فرهنگی: ۳۹، ۱۴۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۶	غزل: ۱۸۹
۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۴	غزوات: ۷۴
۲۸۷، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱	
۳۸۰، ۴۸۱، ۴۹۵، ۵۰۰	
فرهنگ یونانی: ۱۷۵	ف
فعّالیت عرفانی: ۱۹۵	فتوح: ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۱۲
فقر: ۲۱۲، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴	فتوحات: ۱۱۲، ۲۸۷، ۳۶۷
۲۸۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۷، ۴۰۷، ۴۸۸	فتوت: ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰
فقرا: ۹۰، ۹۹، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۷۳، ۱۹۶	فتوت خانه: ۴۸۵
۲۱۱، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۳۰۹	فرائض دینی: ۷۳
۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۷، ۴۷۴، ۵۰۸	فرقه حروفیه یا نُقْطَوِیه: ۲۶۳، ۴۸۳
فقه: ۵۱۴	فرقه خلوتیه: ۲۵۵
فقهها: ۲۷۰، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۲۱	فرقه شکفتیه: ۸۶
فقه اسلامی: ۵۱۲	فرقه عیاضیان: ۴۶۸

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۸۷

فقیر: ۱۳۰، ۱۴۴، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۷، ۴۷۸، ۴۸۴، ۵۰۷	۳۶۸، ۴۸۵، ۴۹۶، ۴۹۹
قلندر: ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۳، ۳۸۸	فقیران: ۱۰۶، ۱۱۲، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵
قلندران: ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸	۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۸
۲۴۹، ۳۴۸، ۴۴۵، ۴۷۹	قلندرانه: ۲۴۸
۳۲۵، ۳۶۸، ۳۶۹	فقهی: ۱۴، ۳۴، ۱۰۴
قلندرخانه: ۲۴۸، ۲۴۹	فقیهان: ۱۶۱، ۲۱۹، ۲۶۱، ۳۲۶، ۳۷۹
قلندری: ۳۹۷، ۴۶۸، ۴۷۴	۳۸۰، ۴۳۸، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۹
قلندریه: ۱۷۲، ۲۳۳	۵۲۰، ۵۲۲
قَلَنْسَوَه: ۱۵۴	فقیهان شیعی: ۲۶۱، ۳۲۶، ۳۲۷
قمارخانه: ۱۱۴	فکر: ۲۷
قوآل: ۱۲۲	فلسفه اشراق: ۲۳۸
قَوْل: ۱۸۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴	فلسفه لاهوتی: ۴۷

ك

کاتوزیان: ۸۲	ق
کاروانسرا: ۸۰	قاجاریه: ۲۱۳، ۲۴۲، ۲۶۶، ۲۶۸
کاکا: ۴۸۲	قادریه: ۴۱۸
کاکانیه: ۴۸۲	قبر ابراهیم: ۱۴۱
کانونهای خانقاهی: ۱۹	قبر یعقوب: ۱۴۱
کتابخانه: ۴۵، ۸۰، ۱۲۷، ۱۵۹، ۳۸۲	قبله نخستین مسلمانان: ۱۴۳
۳۸۳	قبض: ۳۳۷
کتاب مقدس: ۴۶	قدرت رهبری: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۵۷، ۳۵۹
کتابهای آسمانی: ۸۳	۴۵۵
کتابهای صوفیان: ۴۶۶	قرن: ۱۳
کتابهای ضد تصوف: ۵۲۰	قطب عالم: ۸۵، ۱۴۴
کتابهای عرفانی: ۱۴۸، ۲۷۹، ۳۳۲	قلمرو اسلامی: ۷۷، ۹۲، ۱۰۳، ۱۴۰
۳۴۵، ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۹۵، ۴۱۵	۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۳، ۳۷۵، ۴۱۴، ۴۶۸

گدایی: ۳۹، ۵۰، ۱۰۷، ۱۵۸، ۲۸۲، ۲۹۸،	۴۲۱، ۴۲۵، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۹۵
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴،	کرامات: ۲۱، ۱۲۰، ۱۳۵، ۳۱۱، ۴۴۱،
۳۹۹	۴۴۲
گرومی: ۴۴۳، ۴۴۴	کرامیان: ۶۱، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷،
گنبد: ۱۱۶، ۱۳۵	۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۵
گنوسی: ۴۸	کرامی مذهب: ۱۵۵
	کرامیه: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۸
ل	کرسی ارشاد: ۹۸
لباس روحانی: ۴۵۶	کرسی نامه: ۳۳۴
لاهوئی: ۱۸، ۴۷	کشف: ۳۵
	کفر: ۵۱۴
م	کعبه: ۱۶۹، ۲۱۷
ماجرى: ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶	کعبه سالکان قدس: ۱۹۶
مادی: ۱۹	کلامی: ۴۲، ۱۶۰
مانوی: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲، ۱۴۵	کلاه: ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۸۳
مانویان: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲	کلاه درویشان: ۴۵۸
مباحث دینی: ۳۳۱، ۳۳۵	کلاه صوفیانه: ۴۵۷
مباحث عرفانی: ۱۸۵، ۱۸۶	کوه حراء: ۸۳، ۲۸۲
مبتدی: ۴۴۴	کوه طور: ۸۳، ۳۸۳
میلغان: ۴۰	کوه گزینی: ۳۶، ۸۴، ۱۹۱
مُتصَوِّفین: ۴۸۵	کوه نشینی: ۸۲، ۸۴، ۸۶
متعبدان: ۲۳۸	کوه نشینی صوفیان: ۸۷
متعبده: ۲۵۲	کیش مسیح: ۴۰، ۴۲
متکلمان: ۱۶۱	
متولی: ۱۶۷، ۲۱۶	گ
متولیان: ۱۱۵	گُبر: ۲۱۵
مجالس ذکر: ۲۵۷	گدایان: ۲۹۹، ۳۰۰، ۵۰۰

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۸۹

مدارس دینی: ۱۰۱، ۳۷۵، ۳۸۲	مجالس سماع: ۴۳۴
مدارس نظامیه: ۱۰۳	مجالس صوفیان: ۳۰۵
مدرس: ۱۶۴، ۱۷۴	مجاهد: ۷۳، ۱۵۷
مدرسه: ۹۴، ۹۹، ۱۰۴/۱۰۵، ۱۸۰، ۱۹۵	مجاهدان: ۷۲، ۱۴۲
۱۹۹، ۲۰۳، ۲۲۲، ۲۳۲، ۳۱۵، ۳۷۰	مجاهدت: ۱۷، ۳۶، ۱۶۳، ۲۴۸، ۲۵۳
۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۲	۲۵۶، ۳۰۷، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۸۸، ۳۹۴
مدرسه الازهر: ۱۰۳	۴۰۰
مدرسه مستنصریه: ۱۰۵	مجاهدتهای گوناگون: ۱۶
مدیران خانقاه: ۲۹۵، ۳۱۵	مجاهده: ۴۵۴، ۵۱۶
مدیر خانقاه: ۱۲۷، ۲۷۳، ۲۷۴	مجرد: ۹۰، ۳۸۹، ۴۶۸
مدیر فعال: ۱۸۸	مجلس روحانی: ۴۴۱
مدیریت: ۱۸۹	مجلس: ۱۱۶، ۱۶۵، ۱۷۶
مذاهب: ۲۱، ۲۷، ۴۹۱، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۹	مجلس سماع: ۱۸۹، ۲۷۵، ۴۳۰، ۴۳۱
مذاهب اربعه: ۵۱۲	۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷
مذاهب اسلامی: ۴۸۸، ۵۱۲	مجلس گفتن: ۲۹۶
مذاهب غیر اسلامی: ۲۰	مجلس گویی: ۱۸۵، ۲۳۹، ۳۷۱، ۳۷۲
مذهب: ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸	مجلس گویها: ۴۹۹
۴۹۷	مجلس وعظ: ۱۲۶
مذهب بودایی: ۳۷	مجلس درویشان: ۶۶
مذهب تشیع: ۸۷، ۹۱، ۲۶۰، ۲۶۲، ۳۲۵	محراب: ۱۱۶، ۱۲۸
۳۲۶، ۵۲۰	محفل روحانیان: ۴۴۱
مذهب تصوف: ۱۷۳، ۴۳۱	محفل سماع: ۴۳۳
مذهب شیعه: ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۹، ۵۱۲	محل اجتماع: ۱۱۶
مذهب شیعی: ۲۶۲	مدارس: ۱۰۲، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۰۰، ۲۰۲
مذهب کرامی: ۱۵۶	۲۰۳، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰
مذهب کرامیان: ۱۵۵، ۱۵۶	۲۴۱، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۶۹، ۳۷۶
مذهب کرامیه: ۱۵۵	مدارس اسلامی: ۱۰۵

۵۹۰ تاریخ خانقاه در ایران

مذهب مالکی: ۷۱	مراسم گروهی: ۱۴۸
مذهب مسیح: ۴۰	مراسم مذهبی: ۳۱، ۸۱
مذهب مسیحی: ۴۱	مراقبت مشایخ: ۴۱۹
مذهب معتزله: ۱۵۶	مراقبه: ۳۵
مذهب مهری: ۳۱	مراقبه باطن: ۳۴۴
مذهبی: ۱۴، ۳۴، ۴۱، ۴۲، ۵۰، ۱۵۶	مراکز پرستشی: ۲۷
۱۶۰، ۱۷۹، ۲۱۷، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷	مراکز تصوف: ۱۹۵
۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۴۶، ۳۴۸	مراکز خانقاهی: ۱۹، ۲۳
۳۹۵، ۳۹۶، ۴۲۹، ۴۸۸، ۴۹۱، ۴۹۷	مرتب: ۱۸۸
۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵	مرتاضان هندی: ۱۱۲
مربط: ۷۵/۷۴	مرتدین: ۶۷
مرباطان: ۷۲، ۷۳، ۱۴۶	مرشد: ۳۱، ۱۲۷، ۱۸۵، ۲۴۹، ۲۵۷
مرباطین: ۷۱، ۷۲، ۱۰۰	مرشدان: ۲۸۹
مراحل سلوک: ۲۹۸، ۳۹۱	مرشدان صفوی: ۲۶۰
مراحل عرفانی: ۴۵۵	مرشد مرشدان: ۳۱
مراد: ۱۸۸، ۲۲۲، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۸۸، ۴۲۵	مرقمه: ۴۵۱، ۴۵۴
مراسم: ۱۷، ۲۳	مرقیون: ۴۸
مراسم تشریفاتی: ۱۲۸	مرکز تصوف: ۱۴۳
مراسم تصوف: ۳۹، ۲۶۶، ۲۸۴	مرید: ۳۹، ۱۰۳، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۲۰، ۲۴۳
مراسم توبه: ۳۹۴، ۳۹۵	۲۶۶، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵
مراسم خانقاهی: ۱۲۷، ۲۵۶	۳۲۵، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷
مراسم ذکر: ۴۱۸	۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷
مراسم ریاضت: ۴۵۴	۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴
مراسم صوفیه: ۴۷۳	۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۴
مراسم طریقت: ۴۸۸، ۴۹۱	۳۷۸، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴
مراسم عزاداری: ۱۰۸	۳۹۵، ۳۹۷، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۰
مراسم عملی تصوف: ۲۶۲	۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۷

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۹۱

میریدان: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۰، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۴۵، ۴۰۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۶۳، ۱۷۷	۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۴۵، ۴۰۸
مسافران: ۴۵، ۴۷، ۶۳، ۷۹، ۹۰، ۹۵، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۴، ۱۹۲، ۱۸۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۲، ۱۴۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۹۹، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۷۰، ۱۵۱، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۸۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۶۸، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۸۱، ۴۸۳، ۵۰۸، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴	۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۴۵، ۴۰۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۶۳، ۱۷۷، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۴، ۱۹۲، ۱۸۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۲، ۱۴۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۹۹، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۷۰، ۱۵۱، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۸۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۶۸، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۸۱، ۴۸۳، ۵۰۸، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴
مسافرت: ۱۷، ۴۹، ۵۰، ۶۲، ۷۹، ۹۶، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۴۹، ۳۴۷، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۹، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۳	۱۷، ۴۹، ۵۰، ۶۲، ۷۹، ۹۶، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۴۹، ۳۴۷، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۹، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۳
مسائل: ۲۸، ۴۹۴	۲۸، ۴۹۴
مسائل اسلام: ۱۶۰	۱۶۰
مسائل اجتماعی: ۲۹۹	۲۹۹
مسائل اقتصادی: ۱۸، ۲۷۴	۱۸، ۲۷۴
مسائل تربیتی: ۸۵، ۱۸۵	۸۵، ۱۸۵
مسائل تصوف: ۱۹، ۱۶۳، ۱۸۲، ۲۰۰، ۵۲۱	۱۹، ۱۶۳، ۱۸۲، ۲۰۰، ۵۲۱
مزارات متبرکه: ۲۶۲	۲۶۲
مزار: ۹۰، ۹۹، ۱۳۵، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۳۳	۹۰، ۹۹، ۱۳۵، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۳۳
مساجد: ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۵، ۴۹۹	۱۱۴، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۵، ۴۹۹
مسائل دینی: ۳۸، ۷۷، ۳۳۱، ۳۶۹، ۴۸۶	۳۸، ۷۷، ۳۳۱، ۳۶۹، ۴۸۶
مسائل سیاسی: ۲۷۰	۲۷۰
مسائل عرفانی: ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۶۶، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۷۰، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۳۸	۱۰۴، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۶۶، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۷۰، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۳۸

۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۲۶، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۱، ۴۲۶، ۲۷۵	مسائل عرفانی اسلام: ۴۹۷، ۵۰۰
۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۱/۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۲۸۳، ۲۷۴، ۱۶۶، ۹۲، ۵۱۲، ۴۷۶	مسائل درویشی: ۲۶۰ مسائل طریقت: ۵۱۴ مسائل عقلی: ۲۰۶ مسائل علمی: ۱۸۶ مسائل فرهنگی: ۱۶۴ مسائل کلامی: ۴۸۷
۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۳، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۴۳، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۳، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱	مسائل معنوی: ۲۸۳، ۲۷۴، ۱۶۶، ۹۲، ۵۱۲، ۴۷۶ مسائل نظری: ۷۵، ۴۰ مسجد: ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۸۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۳۲۰، ۳۷۰، ۳۷۳، ۴۱۳، ۴۴۱، ۴۷۲، ۵۱۶ مسجد اقصی: ۱۴۳، ۱۵۷ مسجد شونیزیه: ۱۶۲ مسجد ضرار: ۲۶۲ مسجد مادر سلیمان: ۹۰ مسلك: ۳۰، ۳۱ مسلكها: ۲۷ مسلك اعتزال: ۲۰۶ مسلك تصوف: ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۷، ۶۵، ۷۵، ۹۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷
۳۲۸، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۹، ۳۶۱	مسلك تصوف اسلامی: ۴۸۸ مسلك شیخی: ۲۷۰ مسلك طریقت: ۲۱، ۷۶، ۷۸، ۸۴، ۹۳ ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۵۱، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۹، ۳۶۱

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۹۳

مسئله جوانمردی: ۴۷۹، ۴۸۲	۳۶۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۷
مسئله طریقت: ۲۶۰، ۲۶۶	۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۲۵
مسئله عرفان: ۱۷۹، ۱۸۶	۴۳۴، ۴۵۰، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۶، ۴۸۱
مسئله فتوت: ۴۸۶	۴۸۲، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۷
مسئله فقر: ۲۸۲، ۲۸۵	مسئله عرفان: ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۵، ۲۴۴
مسیح: ۴۲، ۴۳	۲۶۴
مسیحی: ۱۴، ۲۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۴۸	مسئله عرفانی: ۳۷۴
۶۲، ۸۲، ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۰	مسئله فتوت: ۴۷۸، ۴۷۹
مسیحیان: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۶۹، ۷۰	مسئله معتزلی: ۲۰۶
۸۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۶۱	مسئله ملامتیه: ۱۵۵
مسیحیت: ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۸	مسئله فقر: ۳۰۷، ۳۰۹
مسیر تصوف: ۳۹۱	مسئله و مذهب: ۳۹۸
مسیر طریقت: ۱۴، ۲۰، ۳۰۷، ۳۳۱، ۳۴۳	مسلمانان: ۲۸، ۶۲، ۷۳، ۱۴۴، ۱۹۶، ۲۰۱
۳۴۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۳	۲۵۰، ۳۸۰
مشاهده: ۳۳۸	مسلمانان: ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۸
مشایخ: ۱۶۵، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۷	۳۹، ۴۷، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۸۴
۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۷	۸۷، ۹۲، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۰
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۷۴، ۲۸۲	۱۲۵، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۸۲
۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۶	۴۸۷، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۱۲
۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۱	مسلمین: ۴۲، ۷۰، ۵۱۲، ۵۱۳
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶	مسند ارشاد: ۴۹۴
۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۲	مسند رهبری: ۳۶۵
۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹	مسئله اجتماعی: ۳۰۰
۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۰	مسئله اقتصادی: ۲۹۵
۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۴، ۳۷۷	مسئله تصوف: ۱۶۸، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۳۸
۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۱۷	۳۱۸، ۳۲۷، ۵۱۵
۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۵	مسئله توکل: ۲۷۸، ۲۸۱

۵۹۴ تاریخ خانقاه در ایران

مصحبت: ۹۸، ۱۰۷، ۱۲۵، ۲۰۳، ۳۰۸، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶	۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶
۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۵۵	۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۸
۴۶۵، ۴۶۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۳	۴۷۱، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲
مَصْطَبَه‌ها: ۱۱۵	۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۰۶
مُصَلّی: ۱۶۴	۵۰۸، ۵۱۸، ۵۲۰
مطالب دینی: ۳۳۱	مشایخ اهل سنت: ۲۶۰
مطالب عرفانی: ۱۶۲، ۵۱۳، ۵۱۹	مشایخ باخرزی: ۲۲۸
معابد: ۱۴۱	مشایخ تصوّف: ۱۳۵، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۳۱
معابد بودایی: ۳۸	۲۸۴، ۲۸۹، ۳۱۹، ۴۶۳، ۴۷۹
معابد مهری: ۲۱	مشایخ خانقاه: ۳۲۰
معارف الهی: ۳۰۵	مشایخ دادائیه: ۲۲۰
معبد: ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۲، ۶۶، ۱۱۶، ۱۱۸	مشایخ صوفی: ۹۳
۱۲۰، ۲۳۴	مشایخ صوفیان: ۴۹۳
معبد بودایی: ۳۸	مشایخ صوفیه: ۹۷، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۹
معبد مهری: ۲۹	۲۹۳، ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۷۸، ۴۹۸، ۵۰۰
معبد میتراپی: ۳۲، ۱۱۸	۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۲۱
معراج: ۱۴۳	مشایخ طریقت: ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۸
مُعْتَزَلَه: ۱۶۰، ۲۰۶، ۵۱۴	۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵
معتکف: ۸۸، ۱۴۳، ۲۴۳	۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۳
معنوی: ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۹۱	۳۴۵، ۳۵۲، ۳۶۴، ۴۱۱، ۴۲۶، ۴۲۹
۱۲۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۱۹	۴۸۸، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹
۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۶	مشایخ کرامیه: ۱۵۷، ۱۵۸
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۱	مشایخ نعمت‌اللهی: ۳۲۶
۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۸	مشرکان: ۶۷
۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۸۰، ۳۸۷	مشعشعیان: ۴۸۴
۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۲۳	مشکل اقتصادی: ۲۷۵
۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۵۴، ۴۹۶، ۴۹۷	مَشِيخَت: ۳۲۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۴۲۷

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۹۵

مکتب بودایی: ۳۹	۵۲۰، ۵۰۰
مکتب دینی اسلام: ۱۶۰	معنویت: ۲۱، ۱۴۱، ۱۶۳، ۳۰۲
مکتب تصوّف: ۱۸۳	معنویت اشرافی: ۱۷۶
مکتب شریعت: ۵۰۰	مغ: ۳۱
مکتب ملائیه خراسان: ۱۸۳	مُغان: ۳۴، ۱۱۶
مکتبهای تربیتی: ۳۹	مُفسرا: ۳۴
مکتبهای عرفانی: ۱۸۳	مغولان: ۴۹۳، ۵۱۵
ملائیان: ۱۵۴	مقام: ۱۵
مُلحد: ۵۲۱	مقامات: ۱۱۸، ۳۸۸، ۴۰۸، ۴۴۴، ۴۵۰
مَلِكُ الْمَسَائِخ: ۵۰۸	مقامات سالکین: ۳۹۴
منابع اقتصادی: ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۰۷	مقامات سیر و سلوک: ۳۴۴
منازل: ۱۱۸، ۴۰۸، ۴۵۰	مقامات معنوی: ۳۳۵، ۳۹۵
منازل سلوک: ۳۳۸، ۴۱۶	مقام ارشاد: ۳۶۲
منازل سیر و سلوک: ۴۵۵، ۵۱۲	مقام خلافت: ۱۲۷، ۳۵۶
مناسک: ۳۰	مقام دینی: ۴۷۸
مناسک زردشتی: ۳۴	مقام رهبری: ۱۸۸، ۳۳۱
مناسک میتراپی: ۲۳	مقام روحانی: ۳۴
مناظرات: ۷۸	مقام شیاخت: ۳۳۲
مناظره: ۱۵۴	مقام شیخی: ۳۳۲، ۳۳۹
مناقب: ۴۷، ۴۹۳	مقام مدیریت: ۱۸۸
منزل: ۱۵	مقام معنوی: ۵۰۶
منزل سلوک سالکان: ۳۹۴	مقبره: ۱۳۵
منزویان: ۸۴	مکاتیب عرفانی: ۱۸۳
منش عرفانی: ۳۱۴	مکاتیب فقهی: ۲۶۸
منصب رهبری: ۲۵۳	مکاشفات: ۱۶
منصب شیخ الشیوخی: ۳۶۴	مکاشفه: ۲۰۷، ۳۳۷، ۳۳۸
مواهب معنوی: ۱۸۸	مکتب اسلام: ۱۴، ۳۷۱

۵۹۶ تاریخ خانقاه در ایران

نذورات: ۹۰، ۲۱۷، ۲۸۷، ۳۲۰، ۳۶۷	موبدان زردشتی: ۴۲
نصرانی: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴	موضوعات عرفانی: ۲۰۱
نظامات: ۱۹	موضوع اخلاقی: ۳۰۰
نظامات خانقاهی: ۱۶، ۱۷، ۶۵	موضوع اقتصادی: ۳۰۳
نعمتی: ۲۶۵، ۲۶۶	موضوع رهبری: ۳۹۲
نعمت اللّٰهی: ۱۸۵	موعظه: ۱۵۸
نفس: ۱۷، ۱۹، ۵۱، ۱۱۹، ۳۰۱، ۳۰۲	موقوفات: ۹۰، ۹۱، ۱۱۱، ۱۷۴، ۱۹۷
نفس آدمی: ۷۸، ۲۸۴، ۴۰۲، ۴۰۳	۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۹، ۳۱۵
نفس اماره: ۳۵، ۷۵، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳	۴۷۱
نفسانی: ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۷۰، ۳۸۰، ۴۰۱	موقوفاتی: ۹۱
نفس کشی: ۳۵، ۷۵، ۴۰۰	مولوی خانه: ۱۰۵، ۱۷۷، ۱۸۸
نفس مطمئنه: ۴۰۱، ۴۰۴	مولویه: ۳۴۹، ۴۱۸
نقشبندیه: ۴۱۸	مهر: ۲۸، ۲۹
نقطوی: ۲۶۳	مهراب: ۱۱۶
نقطویان: ۲۶۳	مهرابه: ۲۹، ۱۱۶، ۱۱۹
نقطویه: ۲۶۳	مهرپرستان: ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۱۱۶
نومرید: ۴۸۰	مهرپرستی: ۳۰، ۳۲، ۱۱۶
نومریدان: ۳۴۴، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۰۹	مهریها: ۳۰، ۳۱
۴۴۹، ۴۵۰	میترا: ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
	میتراپی: ۲۹، ۲۳۴
	میراث فرهنگی: ۸۴
	میقات چهل شبه: ۴۲۰
	ن
	ناسوتی: ۱۸
	نذر: ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۶۷، ۴۹۹
	نذور: ۱۱۲، ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۲

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۹۷

وقف: ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۶۴، ۲۷۵، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۶۰، ۳۸۳، ۵۰۵، ۵۰۸	نهضت اسلام: ۱۱۵
وقفنامه: ۳۲۳، ۳۲۵	نهضت بابی: ۲۷۰
ولی: ۴۹۲	نهضت تصوف: ۱۴
ولایت: ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۸۸، ۴۹۲	نهضت عیاری: ۴۸۶
ولیه: ۲۵۳	نهضت مانی: ۵۱
وَلِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ: ۲۵۴	نهضت مانوی: ۴۹
	نهی از منکر: ۷۲، ۵۱۲
	نیایش: ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۶۲، ۸۲، ۱۲۷
	نیایشگاههای میترایی: ۱۱۹
	و
هـ	واصلان: ۴۵۰
هدایا: ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵	واعظ: ۱۸۸
هدایت: ۳۶۲	واعظه: ۲۵۲
هدیه: ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۱۲	وجدان: ۴۰۱
هدیه دادن: ۳۲۱	وجد و حال: ۲۲۸، ۲۷۵
هزار میخی: ۴۵۶، ۴۵۸	وجدی: ۱۵، ۴۳۳
هواهای نفسانی: ۱۴	وجود ذهنی: ۲۷
ی	وحدت: ۱۱۲، ۳۴۸
یقین: ۳۵	وحدت ادیان: ۲۰
یهود: ۲۱۵	وحدت وجود: ۴۹۱، ۵۱۸
یهودی: ۲۷، ۱۴۱	وحی: ۳۵، ۵۱۸
یهودیان: ۸۴	وَرْد: ۲۶۲، ۲۷۴، ۴۱۱، ۴۱۸
	وَرَع: ۲۰، ۷۱
	وَعظ: ۱۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۶، ۱۹۲
	۲۰۰، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۰۸

فهرست مأخذ و مراجع

آ

- ۱- آثارالبلاد و اخبارالعباد، زکریا قزوینی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰.
- ۲- آثار درویش محمد طبسی، به اهتمام ایرج افشار و محمدتقی دانشپژوه، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اول، ۱۳۵۱.
- ۳- آثار عجم، فرصت‌الدوله شیرازی، چاپ بمبئی، ۱۸۹۶.
- ۴- آداب‌التصوف، از مؤلفی گمنام، نسخه خطی، کتابخانه ملک تهران، تاریخ تألیف ۱۲۵۹ ه.ق.، به شماره ۳۹۷۹.
- ۵- آداب درویشی، شامل چند رساله، نوشته شده به سال ۱۰۷۹، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه، شماره ۳۴۸۷.
- ۶- آداب‌المردین، تألیف ابوالنجیب سهروردی، ترجمه سید محمد گیسودراز، چاپ دکن، ۱۳۵۸ ه.ق.
- ۷- آیین میترا، مارتن ورمازن، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۵.

الف

- ۸- انبیه و آثار تاریخی مراغه، عبدالعلی کارنگ، انتشارات اداره کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، ۱۳۵۰.
- ۹- احسن‌التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ابو عبدالله محمد بن محمد المقدسی البشاری، چاپ لیدن، ۱۹۰۶.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۵۹۹

- ۱۰- احسن التواریخ، حسن روملو، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- ۱۱- احکام السلطانیة والولايات الدینیة، ابی الحسن الماوردی، چاپ اول، مصر، ۱۹۶۰.
- ۱۲- احوال و آثار عین القضاة همدانی، نوشته دکتر رحیم فرمنش، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۸.
- ۱۳- احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمه نورالعلوم، به اهتمام مجتبی مینوی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴.
- ۱۴- اخبار سلاجقه روم، امیر ناصرالدین مشهور به ابن بی بی، به اهتمام دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۰.
- ۱۵- اخبار مکه، ابی الولید محمد بن عبدالله الزرقی، به اهتمام وستنفلد، چاپ آلمان در ۴ جلد، ۱۸۵۸.
- ۱۶- ارداویراف نامه، به اهتمام دکتر رحیم عیفی، چاپ مشهد، ۱۳۴۲.
- ۱۷- استوار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، از حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، مطبعة سپهر تهران، ۱۳۱۱.
- ۱۸- اسرارالاولیاء، گفتار فریدالدین گنج شکر، گردآوری بدر اسحق، چاپ هند، ۱۹۰۶.
- ۱۹- اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن المنور میهنی، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۲.
- ۲۰- اسرارنامه، از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، چاپ تهران، ۱۳۳۴.
- ۲۱- اسلام در ایران، پطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰.
- ۲۲- اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، از تیمور تا شاه اسماعیل، گردآورنده دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
- ۲۳- اعتقادات فِرَقِ المسلمین والمشرکین، امام محمد فخر رازی، به اهتمام علی سامی التشار، چاپ مصر، ۱۹۳۸.
- ۲۴- اقطاب التصوف الثلاثة، صلاح عزام، چاپ قاهره، ۱۹۶۸.
- ۲۵- الالفاظ الفارسیة المعربة، السید اذی شیر، بیروت، ۱۹۰۸.
- ۲۶- امام محمد غزالی، مُتفکر بزرگ مسلمان، مونتگمری وات، ترجمه محمود

۶۰۰ تاریخ خانقاه در ایران

اصفهانى زاده، چاپ کتابفروشى مهر تبريز، ۱۳۴۷.

۲۷- الامام قشیری، سیرته، آثاره، مذهبہ فی التصوف، دکتر ابراهیم بسبونی، چاپ مصر، ۱۹۷۲.

۲۸- انجیل متی.

۲۹- الانساب، عبدالکریم السمعانی، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲، در ۶ جلد.

۳۰- الانسان الكامل، مجموعه رسایل، مشهور به کتاب انسان کامل، نوشته عزیزالدین نسفی، با تصحیح و مقدمه مازیان سوله، چاپ قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۱.

۳۱- اوراد الاحباب و فصوص الادب، تالیف ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به اهتمام ایرج افشار، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

۳۲- ایران در زمان ساسانیان، آرتور کریستن سن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ سوّم، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۵.

ب

۳۳- بدایع الازمان فی وقایع کرمان، از افضل الدین ابوحامد، احمد بن حامد کرمانی، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶.

۳۴- البلدان، احمد بن ابی یعقوب، ابن واضح یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.

۳۵- البیان و التبیین، ابی عثمان جاحظ، به تصحیح حسن السندوبی در ۳ جلد، چاپ مصر، ۱۹۵۶.

۳۶- بستان السیاحه، زین العابدین شیروانی، چاپ اوّل، ۱۳۱۰ هـ.ق.

ت

۳۷- تاریخ آل جلابر، تألیف دکتر شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۵.

۳۸- تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، تالیف ادوارد برون انگلیسی، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، تهران، چاپ سوّم، ۱۳۵۲.

۳۹- تاریخ اولجایتو، تالیف ابوالقاسم عبدالله بن محمد القاشانی، به اهتمام مهین همبلی،

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۰۱

- بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- ۴۰- تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، برتولد اشبولر، ترجمه جواد فلاطوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- ۴۱- تاریخ بخارا، از ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی، ترجمه ابو نصر احمد بن محمد القبادی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابفروشی سنایی، تهران، ۱۳۱۷.
- ۴۲- تاریخ البغداد او مدینه الاسلام، احمد بن علی خطیب بغدادی، در ۱۴ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۴۹ هـ.ق.
- ۴۳- تاریخ بیهقی، در پیرامون تاریخ بیهقی، گردآوری استاد سعید نفیسی، چاپ کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲، در دو جلد.
- ۴۴- تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، تألیف دکتر محمد جواد مشکور، چاپ انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲.
- ۴۵- تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، دکتر قاسم غنی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۰.
- ۴۶- تاریخ تمدن اسلام، تألیف جرجی زیدان، ترجمه علی جواهر کلام، در پنج جلد، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵.
- ۴۷- تاریخ جدید یزد، احمد بن حسین بن علی کاتب، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵.
- ۴۸- تاریخ جهانگشا، از علاءالدین عطاملک جوینی به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ بریل، ۱۹۱۱.
- ۴۹- تاریخ الحکما، قفطی، ترجمه در قرن یازدهم، به کوشش بهین دارانی، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۷.
- ۵۰- تاریخ دو اقلیت مذهبی، یهود و مسیحیت در ایران، دکتر محمد علی تاجور، چاپ مؤسسه فراهانی، ۱۳۴۴.
- ۵۱- تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تألیف ابوالقاسم طاهری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۴۹.
- ۵۲- تاریخ سیاق، شامل سه بخش: تاریخ نیشابور از حاکم ابو عبدالله، تاریخ سیاق

۶۰۲ تاریخ خانقاه در ایران

- والمنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيشابور، چاپ عكسی تهیه ریچارد فرای،
کتابخانه مرکزی دانشگاه، DS-325 - N5F7- C.2.
- ۵۳- تاریخ طبرستان، اردشیر برزگر، جلد یکم، ۱۳۲۹.
- ۵۴- تاریخ کاشان، عبدالکریم کلانتری ضرابی (سهیل کاشانی) به اهتمام ایرج افشار،
چاپ دوم، ۱۳۴۱.
- ۵۵- تاریخ کرمان، محمود همت، ۱۳۴۷ شمسی.
- ۵۶- تاریخ کرمان، سالاریه، تألیف احمد علی خا، وزیری کرمانی، به اهتمام باستانی
پاریزی، انتشارات کتابخانه فرمانروایان وابسته به دانشگاه، ۱۳۴۰.
- ۵۷- تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، تألیف و. م. میلر، ترجمه علی
نخستین به مساعدت عباس آرین پور، ۱۹۳۱.
- ۵۸- تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی قزوینی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات
امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۹.
- ۵۹- تاریخ مبارک غازانی، تألیف رشیدالدین فضل الله، چاپ انگلستان، ۱۹۴۰.
- ۶۰- تاریخ ملازاده، تألیف احمد بن محمود المدعو به معین الفقراء، به اهتمام احمد
گلچین معانی، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۹.
- ۶۱- تاریخ ملاکمال، دو کتاب نفیس از مدارک اولیه تاریخ صفویان: خلاصه التواریخ و
تاریخ ملاکمال، چاپ اراک، ۱۳۳۴.
- ۶۲- تاریخ ورزش باستانی ایران، حسین پرتو بیضایی کاشانی، ۱۳۳۷.
- ۶۳- تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروههای اجتماعی زورخانه رو، تألیف غلامرضا
انصاف پور، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۳.
- ۶۴- تاریخ یزد، تألیف جعفری، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.
- ۶۵- تاریخ یعقوبی، مجلد دوم، تألیف احمد بن واضح یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم
آینی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- ۶۶- تحفة الاحباب و بُغیة الطلاب فی الخطط و المزارات و التراجم و البقاع المبارکات،
ابی الحسن علی السخاوی، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷.
- ۶۷- تحقیق ماللهند، البیرونی، در دو جلد، چاپ هند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۷.
- ۶۸- تذکرة الاولیاء، شیخ فرید الدین عطار، دو جزء در یک جلد، به تصحیح محمد خان

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۶۰۳

- قزوینی، چاپ بنجم، انتشارات مرکزی.
- ۶۹- تذکرة الاولیاء، شمس الدین پرویزی، چاپ تبریز، ۱۳۳۲.
- ۷۰- تذکرة الاولیاء، یا مزارات کرمان، محرابی کرمانی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، چاپ تهران، ۱۳۳۰.
- ۷۱- تذکرة ریاض العارفین، گردآورده رضا قلی هدایت، چاپ دوم.
- ۷۲- تذکرة الشعراء، امیر دولتشاه سمرقندی، با تصحیح ادوارد برون، انگلیسی، چاپ بریل، لیدن، ۱۹۰۰.
- ۷۳- ترجمه رساله قشیریه، از ابوعلی عثمانی، با تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۷۴- ترجمه تاریخ یمینی، تألیف ابونصر محمد بن عبدالجبار العتبی، ترجمه ابوالشرف ناصح بن ظفر محمود جرفاذقانی، به اهتمام علی قویم، چاپ تهران، ۱۳۳۴.
- ۷۵- تشکیل دولت ملی در ایران، نوشته هینتس والتر، ترجمه کیکاوس جهاندار، کمسیون معارف، ۱۳۴۶.
- ۷۶- التصوف الاسلامی الدكتور البیر، نصری نادر، چاپ لبنان، ۱۹۶۰.
- ۷۷- التراث الروحي للتصوف الاسلامی فی مصر، محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعة الاولى.
- ۷۸- تصوف تاریخی، (به زبان ترکی با الفبای عربی) محمد علی عینی، چاپ کتابخانه سودی استانبول، ۱۳۴۱ ه.ق.
- ۷۹- التصوف، الثورة الروحية فی الاسلام، ابوالمعالي عقیفی، چاپ مصر، ۱۹۶۵.
- ۸۰- التعرف لمذهب التصوف، محمد بن اسحق کلاباذی، به اهتمام دکتر عبدالعلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، چاپ مصر، ۱۹۶۰.
- ۸۱- التعریفات، ابوالحسن علی بن محمد الجرجانی المعروف به السید الشریف، چاپ مصر، ۱۳۵۷ ه.ق.
- ۸۲- تکمله نفحات، رضی الدین عبدالغفور لاری، به تصحیح بشیر هروی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳ شمسی.
- ۸۳- تلخیص مجمع الادب فی معجم الالقاب، ابن قُوطی، تصحیح دکتر مصطفی جواد در ۴ جلد، چاپ دمشق، ۱۹۶۲. همچنین يك جلد از این کتاب مربوط به بخش (ک) به

۶۰۴ تاریخ خانقاه در ایران

تصحیح حافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، چاپ پاکستان، ۱۹۳۹.

۸۴- تنبیه والاشراف، ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بغداد، ۱۹۳۸.

ج

۸۵- جامع الاصول فی الاولیاء، احمد ضیاء الدین گمشخانه لی، چاپ قاهره، ۱۲۷۶ هـ.ق.

۸۶- الجامع المختصر، تألیف علی بن انجب تاج الدین المعروف بابن الساعی، جلد نهم،

تصحیح مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۴۳.

۸۷- جامع مفیدی، تألیف محمد مفید مستوفی بافقی، جلد سوم، به اهتمام ایرج افشار،

چاپ تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰.

۸۸- جامی، تألیف علی اصغر حکمت، چاپخانه بانک ملی تهران، ۱۳۲۰.

۸۹- جوامع الحکایات، سدید الدین محمود عوفی، جزو دوم از قسم سوم، تصحیح دکتر

مظاهر مصفا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳.

۹۰- جواهر الاسرار، نورالدین علی بن حمزه آذری طوسی، جزء مجموعه ای از کتابهای

دیگر: شرح اشعة اللمعات جامی و زبدة الحقایق و...، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ هـ.ق.

جواهر غیبی، گفتار سید مظفر علیشاه، تألیف ابوالحسن بن محمد حسن انصاری

قادر، چاپ هند، ۱۳۰۴ هـ.ق.

ج

۹۱- چرا مسیحی نیستیم، راسل، ترجمه س. الف. س. طاهری انتشارات دریا، تهران،

۱۳۵۴.

ح

۹۲- حافظ خراباتی، تألیف رکن الدین همایونفرخ، در ۵ جلد، چاپ تهران، ۱۳۵۴.

۹۳- حالات و سخنان شیخ ابوسعید، تألیف یکی از احفاد او، به اهتمام ایرج افشار،

تهران، چاپ سوم، ۱۳۴۹.

۹۴- حبیب السیر فی اخبار البشر، تألیف غیاث الدین، المدعو به خواندمیر، به تصحیح

جلال همایی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۳، در ۴ جلد.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۰۵

- ۹۵- حدائق السیاحه، تألیف حاج زین العابدین شیروانی نعمت‌اللهی، طبع سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۸.
- ۹۶- حدود العالم من المشرق الى المغرب، از مؤلفی گمنام، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۰.
- ۹۷- حدیقة الحقیقه، تألیف محمد بن مُطهر، فرزند ژنده پیل، به اهتمام دکتر محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- ۹۸- حسنات العارفین، از شاهزاده محمد دارا شکوه، به تصحیح سید مخدوم رهین بلخی، انتشارات ویسمن، تهران، ۱۳۵۲.
- ۹۹- حسن المحاضره فی اخبار المصّر و القاهرة، تألیف جلال الدین السیوطی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۲۹۹ ه.ق.
- ۱۰۰- الحضارة الاسلامیه، از آدام منز، ترجمه به عربی از محمد عبدالهادی ابوریده، چاپ بیروت، ۱۹۶۷، در دو جلد.
- ۱۰۱- حقیقه العرفان در بیان هدایت قرآن و راهنمای گمشدگان به ضمیمه تفتیش در هویت عارف و صوفی و حکیم و شاعر و درویش، از سید ابوالفضل رضوی قمی (علامه برقعی)، تاریخ و محل چاپ ندارد.
- ۱۰۲- الحکیم الترمذی و نظریته فی الولاية، تألیف دکتر عبدالفتاح عبدالله البرکه، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۷۰.
- ۱۰۳- الحلاج شهید التصوف الاسلامی، تألیف طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۹۶۱.
- ۱۰۴- حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ابی نعیم اصفهانی، چاپ مصر در ده جلد، ۱۹۳۲.
- ۱۰۵- حماقة اهل الاباحه، کتاب يُذکّر فی حماقة اهل الاباحه، تألیف امام محمد غزالی، چاپ آلمان، ۱۹۳۳.
- ۱۰۶- الحوادث الجامعه و التجارب النافعة فی المأة السابعة، تألیف کمال‌الدین ابی‌الفضل عبدالرزاق ابی قُوطی، به اهتمام دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۳۳۵ ه.ق.
- ۱۰۷- الحيوان، جاحظ، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، چاپ مصر، ۱۳۵۷، در ۷ جلد.

۶۰۶ تاریخ خانقاه در ایران

خ

- ۱۰۸- خزینة الاصفیاء، تالیف مولوی منشی، غلام سرور صاحب لاهوری، در دو جلد، چاپ هند، کانپور، ۱۹۱۴.
- ۱۰۹- خطط مقریزی، کتاب المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط و الاثار، تقی الدین احمد بن علی المعروف بالمقریزی، به تصحیح شیخ احمد علی الملیجی، چهار جزء، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۶ ه.ق.
- ۱۱۰- خطط الشام، تالیف محمد کردعلی، چاپ دمشق، سال ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ در ۶ جلد.
- ۱۱۱- خلاصه شرح تعرف، از مؤلفی گمنام، به تصحیح احمد علی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹.
- ۱۱۲- خیابان، دربارهٔ ابنیه تاریخی هرات و عده‌ای از رجال، تالیف فکری سلجوقی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳.

د

- ۱۱۳- دائرة المعارف اسلام، ترجمه شده به عربی، در ۱۴ جلد از حروف (ا) تا (ش) چاپ مصر، ۱۹۳۴.
- ۱۱۴- الدارس فی تاریخ المدارس، عبدالقادر محمد النعیمی الدمشقی، چاپ دمشق، ۱۹۵۱، در دو جلد، به اهتمام جعفر الحسنی.
- ۱۱۵- در دربار شاهنشاه ایران، نوشته انگلبرت کمپفر، ترجمه کیکاوس جهاننداری، چاپ تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.
- ۱۱۶- دستور الکاتب فی تعیین المراتب، محمد بن هندوشاه نخجوانی به اهتمام علی اوغلی عزیزاده، چاپ مسکو، جزء اوّل سال ۱۹۶۴، جزء دوم ۱۹۷۱.
- ۱۱۷- دقائق الحقایق، تالیف شیخ احمد روحی، به اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی و محمد شیروانی، شورای عالی فرهنگ و هنر، شماره ۲۴، سال ۱۳۵۴.
- ۱۱۸- الدیارات، ابی الحسن علی بن محمد المعروف بشابشتی، تحقیق کورکیس عوآد، چاپ بغداد، ۱۹۶۴.
- ۱۱۹- دیوان اوحیدی مراغه‌ای، به کوشش سعید نفیسی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.
- ۱۲۰- دیوان حافظ، چاپ قزوینی و دکتر غنی، تهران، ۱۳۲۰.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۰۷

۱۲۱- دیوان خواجو، کمال الدین محمود بن علی المدعو بخواجه المرشد الکرمانی به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات کتابفروشی بارانی و محمودی، تهران، ۱۳۳۶.

۱۲۲- دیوان سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، طبع مدرّس رضوی، تهران ۱۳۴۱.
 ۱۲۳- دیوان کبیر، کلیات شمس، سروده جلال الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران (۱۳۳۶-۱۳۴۰)، در ۷ جلد.
 ۱۲۴- دیوان نور علیشاه اصفهانی، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، ۱۳۴۹.

ذ

۱۲۵- ذیل جامع التواریخ رشیدی، تالیف شهاب الدین عبدالله المدعو به حافظ ابرو به تصحیح خانبابا بیانی، چاپ دوم، ۱۳۵۰.
 ۱۲۶- ذیل مرآت الزمان، تالیف قطب الدین الیونینی، چاپ دکن، ۱۹۵۴.

ر

۱۲۷- رحله ابن بطوطه، المسماة تُحفه النظار فی غرایب الامصار و عجایب الاسفار، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۹۳۸، در دو جزء و ترجمه فارسی آن از محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.

۱۲۸- رحلة الکاتب الاریب، ابی الحسین محمد بن احمد بن جبیر الاندلسی، چاپ لیدن، ۱۹۰۷، چاپ دوم به تصحیح Goeje.

۱۲۹- رساله آداب الخلوة، از علاء الدوله سمنانی، چاپ عکسی شماره ۱۴۲۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، از ورق ۲۴ تا ورق ۵۳ مربوط به آداب الخلوة می باشد.

۱۳۰- رساله زادالسالك، فیض کاشانی، به اهتمام سید جلال الدین حسینی ارموی، چاپ ۱۳۳۱.

۱۳۱- رساله فریدون سیهسالار، در احوال مولانا جلال الدین مولوی، به اهتمام سعید نفیسی، از انتشارات کتابفروشی اقبال، چاپ ۱۳۲۵.

۱۳۲- رساله مزارات هرات، تالیف عبدالله بن ابوسعید هروی به انضمام کتاب مقصد الاقبال امیر سید عبدالله الحسینی.

۶۰۸ تاریخ خانقاه در ایران

- ۱۳۳- رساله مزارات کابل، تألیف محمد ابراهیم خلیلی، چاپ افغانستان، ۱۳۳۹.
- ۱۳۴- رسائل جنید، به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، با مقدمه ای به انگلیسی، چاپ لندن، ۱۹۶۲.
- ۱۳۵- رسائل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوت نامه، به اهتمام مرتضی صراف، چاپ تهران، انستیتو فرانسه، قسمت ایران شناسی، ۱۹۷۳.
- ۱۳۶- رشحات عین الحیات، فخرالدین علی بن حسین الواعظ الکاشفی، مشهور به صفی، چاپ هند لکهنو، ۱۹۱۲.
- ۱۳۷- روضات الجنان و جنات الجنان، تألیف حافظ حسین کربلایی تبریزی، به تصحیح جعفر سلطان القرائی، در دو جلد، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ۱۳۴۴، ج ۲، ۱۳۴۹.
- ۱۳۸- روضة الراحین، درویش علی بوزجانی، به اهتمام دکتر حشمت مؤید، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۱۳۹- رضوان المعارف الالاهیة، شامل ۲۷ رساله درباره شاه نعمت الله ولی، چادر عکسی به شماره: Bp. 189 2N4R4 C.1 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۱۴۰- روزبهان نامه، شامل تحفة العرفان، روح الجنان، منازل القلوب و تحفة اهل العرفان، به اهتمام محمد تقی دانشپژوه، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷.
- ۱۴۱- ریاض السیاحة، تألیف حاج زین العابدین شیروانی، چاپ سنگی، چاپ شده در زمان احمد شاه قاجار به قطع رحلی.

ز

- ۱۴۲- زردشت و جهان غرب، نوشته ژ. دوش کیمن، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ انتشارات انجمن فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- ۱۴۳- زندگی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، چاپ پنجم، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- ۱۴۴- زندگی شگفت آور تیمور، ترجمه کتاب عجایب المقدور فی اخبار تیمور، تألیف ابن عربشاه، ترجمه علی نجاتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹.
- ۱۴۵- زندگی خواجه عبدالله انصاری، نوشته سرژ برکوی راهب دومینکی، ترجمه

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۰۹

عبدالغفور روان فرهادی، چاپ کابل، ۱۳۴۱ شمسی.
۱۴۶- زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی، نوشته دکتر جواد نوربخش، از انتشارات خانقاه نعمت اللهی، تهران، ۱۳۳۷.

س

۱۴۷- سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی، انتشارات کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۳.

۱۴۸- سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی، انتشارات کتابفروشی زوآر، تهران، ۱۳۵۴.

۱۴۹- سفرنامه اورسل، ترجمه علی اصغر سعیدی، انتشارات زوآر، ۱۳۵۳.

۱۵۰- سفرنامه ناصر خسرو، چاپ برلین، ۱۳۴۱، به اهتمام غنی زاده.

۱۵۱- سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه دکتر منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹.

۱۵۲- سلجوقیان و غز در کرمان - تاریخ کرمان - از محمد بن ابراهیم، به اهتمام استاد باستانی پاریزی، انتشارات طهوری، ۱۳۴۳.

۱۵۳- سلسله های طریقه نعمت اللهیه در ایران از سال ۱۱۹۰ هجری قمری تا سال ۱۳۹۶ هجری قمری، نگارنده و گردآورنده دکتر مسعود همایونی، از انتشارات مکتب عرفان ایران، چاپ مرداد، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۱۵۴- سلسله النسب صفویه، نسب نامه پادشاهان با عظمت صفوی، تألیف شیخ حسین زاهدی، از انتشارات مجله ایران شهر، برلین، ۱۳۴۳ ه.ق.

۱۵۵- سلطنت قباد و مزدک، آرتور کریستن سن، ترجمه نصرالله فلسفی.

۱۵۶- سُلْمُ السَّمَوَات، تذکره ای در شرح حال شاعران، از شیخ ابوالقاسم کازرونی به اهتمام دکتر یحیی قریب، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، تهران، ۱۳۴۰.

۱۵۷- سَمَطُ الْعُلَى لِلْحَضْرَةِ الْعُلَیَا، در تاریخ قراختانیان کرمان، تألیف ناصرالدین منشی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۸.

۱۵۸- سیاحت نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، در ده جلد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.

۱۵۹- سیاحتنامه فیثاغورث در ایران، ترجمه یوسف اعتصامی، نشریات کمسیون

۶۱۰ تاریخ خانقاه در ایران

معارف، ۱۳۱۴.

۱۶۰- سیاستنامه، (سیرالملوک)، خواجه نظام الملک طوسی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۶۱- سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، تألیف ابوالحسن الدیلمی، ترجمه به فارسی از رکن الدین یحیی بن جنید الشیرازی، به تصحیح خانم شمیل طاری، چاپ آنکارا، ۱۹۵۵.

ش

۱۶۲- شاهنامه فردوسی، به اهتمام محمد دبیر سیاقی، در شش جلد، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، ۱۳۳۵.

۱۶۳- شدّ الأزار فی خطّ الأوزار عن زوّار المزار، معین الدین جنید شیرازی، تصحیح و طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸.

۱۶۴- شذرات الذهب، ابوالفلاح عبدالحی بن عماد حنبلی، چاپ قاهره، ۱۳۵۰ هـ.ق. در ۸ جلد.

۱۶۵- شرح احوال و آثار و دو بیتیه‌های باباطاهر عریان، به اهتمام دکتر جواد مقصود، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴.

۱۶۶- شرح احوال و افکار و آثار عارف ربانی شیخ علاءالدوله سمنانی، نگارش سید مظفر صدر، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۴.

۱۶۷- شرح الاوراد المسمّی بحقایق الاذکار، (به زبان ترکی) از شیخ قدرت الله افندی، مؤلف آیات و اوراد کتاب مثنوی مولوی را شرح کرده است، چاپ ترکیه، تألیف شده در سال ۱۲۸۳ هـ.ق.

۱۶۸- شرح کتاب التّعرف لمذهب التّصوف، از مُستملی بخاری، به اهتمام حسن مینوچهر، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶.

۱۶۹- شرح گلشن راز، از شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام کیوان سمیمی، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷.

۱۷۰- شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، در ۳ جلد.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۱۱

- ۱۷۱- شرح الیمینی المسمی بالفتح الوهبی علی تاریخ ابی نصر العنّبی از شیخ المتینی الدمشقی، در دو جلد، به اشراف محمد توفیق پاشا، ۱۲۸۶ ه. ق.
- ۱۷۲- شطحات الصوفیه به ضمیمه رساله النور من کلمات ابی طیفور، از عبدالرحمن بدری، چاپ مصر، ۱۹۴۹.
- ۱۷۳- شفاء السائل لتهذیب المسائل، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، با تصحیح و حواشی محمد بن تاویت الطبخی، چاپ استانبول، ۱۹۵۷.
- ۱۷۴- شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، شیخ محمد تقی الدین ابی الطیب محمد بن الفاسی، چاپ مصر، ۱۹۵۶.
- ۱۷۵- شهیدة العشق الالاهی، درباره رابعه عدویه از عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، بدون تاریخ چاپ.
- ۱۷۶- شیخ زاهد گیلانی، از محمد علی گیلک، چاپخانه بانک ملی، بدون ذکر تاریخ و محل انتشار.
- ۱۷۷- شیرازنامه، تألیف زرکوب شیرازی، به اهتمام دکتر بهمن کریمی، چاپ ۱۳۱۰.

ص

- ۱۷۸- صفة الصفوة، ابی الفرج علی بن الجوزی در چهار جلد، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ه. ق.
- ۱۷۹- صفوة الصفا - کتاب مستطاب صفوة الصفا مشهور بمقالات - تألیف توکلی ابن اسماعیل بن حاجی اردبیلی مشهور به ابن بزاز، در مناقب شیخ صفی الدین اردبیلی، چاپ بمبئی، ۱۳۲۹ ه. ق.
- ۱۸۰- سورة الارض، ابوالقاسم ابن حوقل نصیبی، طبع لیدن، ۱۹۳۸، در دو جلد.

ط

- ۱۸۱- طبقات الاولیاء، از ابن مُلقّن، عمر بن علی بن احمد مصری، به تصحیح نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۷۳.
- ۱۸۲- طبقات الصوفیه، عبدالرحمن سُلمی، به تحقیق نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۵۳.

۶۱۲ تاریخ خانقاه در ایران

- ۱۸۳- طبقات الصوفیه، امالی خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۴۱.
- ۱۸۴- طرائق الحقایق، تألیف محمد معصوم شیرازی، نایب الصدر، به تصحیح دکتر محمد جعفر محبوب، در ۳ جلد، چاپ کتابخانه بارانی تهران، شاه آباد، ۱۳۳۹.
- ۱۸۵- طرب المجالس، رکن الدین میر حسینی هروی، به اهتمام علیرضا مجتهدزاده، چاپ مشهد، ۱۳۵۲.
- ۱۸۶- الطريقة الصوفیة ورواسیها فی العراق المعاصر، دکتر مصطفی شیبی، چاپ بغداد، ۱۹۶۷.

ع

- ۱۸۷- عالم آرای عباسی - تاریخ عالم آرای عباسی - تألیف اسکندر بیگ ترکمان، شامل جلد اول و نیمی از جلد دوم به اهتمام ایرج افشار، چاپ مؤسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۴.
- ۱۸۸- عباسنامه - کتاب عباسنامه - شرح زندگی شاه عباس دوم، از محمد طاهر وحید قزوینی، چاپ اراک، ۱۳۲۹.
- ۱۸۹- عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

غ

- ۱۹۰- غزالی نامه، جلال همایی، چاپ کتابخانه تهران، ۱۳۱۸.

ف

- ۱۹۱- فارسنامه، تألیف ابن بلخی، چاپ کمبریج انگلستان، تصحیح نیکلسون، ۱۹۲۱.
- ۱۹۲- الفتوة - کتاب الفتوة - ابی عبدالله احمد بن ابی المکارم ابن المعمار بغدادی، به تحقیق و تصحیح دکتر مصطفی جواد و دیگران، چاپ بغداد، ۱۹۵۸.
- ۱۹۳- فتوت نامه سلطانی، تألیف مولانا حسین واعظ کاشفی به اهتمام دکتر محمد جعفر محبوب، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰.
- ۱۹۴- فردوس المرشديه، تألیف محمود بن عثمان، به تصحیح فریتز مایر، چاپ استانبول،

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۱۳

۱۹۴۳.

- ۱۹۵- الفرق بين الفرق، تأليف عبدالقاهر بغدادی، ترجمه دکتر محمد جواد مشکور، چاپ مؤسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۴.
- ۱۹۶- فصوص الحکم، محی الدین ابن العربی، به تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، چاپ مصر، ۱۹۴۶.
- ۱۹۷- فوات الوفيات، صلاح الدین محمد بن شاکر، به تصحیح محمد محیی الدین در دو جلد، چاپ قاهره، ۱۲۸۳ ه.ق.
- ۱۹۸- الفهرست، ابن النديم، بیروت، ۱۸۷۲.
- ۱۹۹- فيه مافیه - کتاب فيه مافیه - گفتار مولانا جلال الدین مولوی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.

ق

- ۲۰۰- قابوسنامه، امیر کیکاوس عنصر المعالی، به اهتمام دکتر غلامحسین یوسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۲۰۱- قرآن مجید، چاپ کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۲۸.
- ۲۰۲- قصص الانبياء، ابواسحق ابراهیم ابن خلف النیسابوری به اهتمام حبیب یغمای، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.
- ۲۰۳- قنديه، در بیان مزارات سمرقند، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول، ۱۳۳۴.
- ۲۰۴- قُوْتُ الْقُلُوبِ فِي مَعَامِلَةِ الْمَحْبُوبِ وَ وَصْفِ الْمُرِيدِ إِلَى مَقَامِ التَّوْحِيدِ، ابی طالب محمد بن علی بن عطیه الحارثی المکی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۶۱.
- ۲۰۵- قیام دولة المرابطین، دکتر حسن احمد محمود المصری، چاپ قاهره، ۱۹۵۷.

ک

- ۲۰۶- الکاکانیه فی التاریخ، عباس العزّاوی، چاپ بغداد، ۱۹۴۹.
- ۲۰۷- کشف المحجوب، ابی الحسن علی بن عثمان جُلّابی هجویری، به اهتمام والنتین زوکوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶، چاپ مُجدد به اهتمام محمدلوی عباسی، از روی

۶۱۴ تاریخ خانقاه در ایران

- چاپ ژوکوفسکی، انتشارات موسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶.
- ۲۰۸- کلیات اشعار و آثار شیخ بهاء الدین محمد العاملی، مشهور به شیخ بهایی، شامل: نان و حلوا، شیر و شکر، نان و پنیر، غزلیات، رباعیات، موش و گربه، به اهتمام غلامحسین جواهری، انتشارات کتابفروشی محمودی.
- ۲۰۹- کلیات دیوان عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی مُتَخَلَّص به عراقی به اهتمام سعید نفیسی، چاپ دوم، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۳۶.
- ۲۱۰- کلیات سعدی شیرازی، کتابفروشی محمد حسن علمی از روی نسخه تصحیح شده محمد علی فروغی.
- ۲۱۱- کنجکاوهای علمی و ادبی، سعید نفیسی، مجموعه ای در مطالب گوناگون، از جمله مقاله ای درباره خاندان سعدالدین حموی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۹.
- ۲۱۲- کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، در دو بخش، به تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، ۱۳۳۳، آفتابی.

گ

- ۲۱۳- گزیده اشعار خاقانی، به کوشش دکتر ضیاء الدین سجادی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ اول، ۱۳۵۱.
- ۲۱۴- گنجینه توحید، شامل آینه بینایان، شرح کلمات قصار باباطاهر عریان همدانی، اثر حاج میرزا محسن مجالی اردبیلی و اسرارالنقطه اثر امیر سید علی همدانی، ترجمه احمد خوشنویس و آیین رهروان، تلخیص منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، به ترجمه و شرح احمد خوشنویس و ترجیع بند عبرت همدانی، چاپ اول، تهران، چاپخانه بوذرجمهری، ۱۳۳۷.

ل

- ۲۱۵- اللمع - کتاب اللمع فی التصوف - ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، چاپ نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴.

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۶۱۵

- ۴
- ۲۱۶- مانی و دین او، فراهم آورده احمد افشار شیرازی، چاپ ۱۳۳۵.
- ۲۱۷- مثنوی مولوی، جلال الدین محمد مولوی بلخی، انتشارات مؤسسه امیرکبیر، چاپ افست از روی نسخه تصحیح شده نیکلسن، ۱۳۳۶.
- ۲۱۸- مثنوی ویس و رامین، فخرالدین اسعد گرگانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹.
- ۲۱۹- مثنویهای حکیم سنایی، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دانشگاه، شامل هشت قسمت، ۱۳۴۸.
- ۲۲۰- محاسن اصفهان، المافروخی الاصفهانی، به تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲.
- ۲۲۱- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، چاپ سنگی تهران، ۱۲۹۹ ه.ق.
- ۲۲۲- مجالس النفاثین، در تذکره شعراي قرن نهم هجری، امیر نظام الدین علیشیر نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ تهران، ۱۳۲۳.
- ۲۲۳- مجمل التواریخ، فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، چاپ کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹.
- ۲۲۴- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد شیروانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۲.
- ۲۲۵- مجموعه الرسائل والمسائل، از شیخ الاسلام احمد ابن تیمیه شامل ۹ رساله در ۵ جزء گرد آمده در دو جلد، به تصحیح السید محمد رشید رضا، چاپ لجنة التراث العربی.
- ۲۲۶- مدارس العراق قبل الاسلام، تألیف رفائیل بابواسحاق، چاپ بغداد، ۱۹۵۵.
- ۲۲۷- المدرسة المستنصرية، حسین امین، چاپ بغداد، ۱۹۶۰.
- ۲۲۸- مرآة الجنان و عبرة اليقظان، تألیف امام ابی محمد عبدالله یافعی، چاپ حیدرآباد، دکن، ۱۳۳۷، ه.ق.
- ۲۲۹- مرآة الزمان، سبط ابن جوزی، بخش اول از جزء هشتم، چاپ مصر، ۱۹۴۸.
- ۲۳۰- مرموزات اسدی، از مرموزات داودی، نجم الدین رازی، به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، چاپ تهران، ۱۳۵۲.
- ۲۳۱- مرصاد العباد من المبدأ الى المعاد، شیخ نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد

۶۱۶ تاریخ خانقاه در ایران

- امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- ۲۳۲- مروج الذهب، تألیف ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بیروت، ۱۳۸۵ ه.ق.، ج ۲ و ترجمه آن از ابوالقاسم پاینده، ج ۱.
- ۲۳۳- مسالك الابصار فی ممالك الْأُمصار، ابن فضل الله العمری به اهتمام زکی پاشا، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.
- ۲۳۴- مسالك الممالك، ابراهیم بن محمد اصطخری، چاپ دخویه، لندن، ۱۹۲۷.
- ۲۳۵- مسیحیت در ایران، سعید نفیسی، انتشارات نوریجهان، تهران، ۱۳۴۳.
- ۲۳۶- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، محمود بن علی القاشانی، به تصحیح استاد جلال همایی، چاپ کتابخانه سنایی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۲۵.
- ۲۳۷- مصنفات عین القضاة همدانی، به اهتمام عقیق عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ۲۳۸- مطلع السعیدین و مجمع البحرین، کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، چاپ کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۳.
- ۲۳۹- معارف بهاء ولد، مواعظ سلطان العلماء، از بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۲.
- ۲۴۰- معجم البلدان، یاقوت حموی، چاپ بیروت، در ۵ جلد، ۱۹۵۶-۱۹۵۷.
- ۲۴۱- مقالات شمس تبریزی، به تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، چاپ موسسه عطایی، تهران، ۱۳۴۹.
- ۲۴۲- مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، نوشته جامی، به اهتمام فکری سلجوقی، چاپ کابل، ۱۳۴۳.
- ۲۴۳- مقامات زنده پیل، تألیف سدیدالدین محمد غزنوی، به اهتمام دکتر حشمت الله مؤید، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۵.
- ۲۴۴- مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاء الدوله سمنانی، به تصحیح هرمان لندلت، چاپ تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۷۲.
- ۲۴۵- مکاتبات رشیدی، از خواجه رشید الدین فضل الله، به اهتمام محمد شفیع، چاپ لاهور، ۱۹۴۵.
- ۲۴۶- مکاتیب سنایی، به اهتمام نذیر احمد، چاپ دانشگاه علیگر، ۱۹۶۲.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۱۷

- ۲۴۷- مکاتیب فارسی غزالی، تحت عنوان فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام غزالی به تصحیح عباس اقبال، چاپ مؤسسه ابن سینا، ۱۳۳۳.
- ۲۴۸- مناقب اوحوالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، از مؤلفات نیمه دوم قرن هفتم از مؤلفی گمنام، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- ۲۴۹- مناقب العارفين، از شمس الدین احمد الافلاکی، به تصحیح تحسین یازیجی، چاپ انجمن ترك آنقره در دو جلد، ۱۹۵۹.
- ۲۵۰- مناقب جمال الدین ساوی، از خطیب فارسی، به اهتمام تحسین یازیجی، چاپ آنقره، ۱۹۷۲.
- ۲۵۱- منتخب رونق المجالس و بستان العارفين و تحفة المريدین، دو رساله کهن در تصوف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، چاپ دانشگاه، ۱۳۵۴.
- ۲۵۲- منطق الطیر، از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۲.

ن

- ۲۵۳- نامه تنسر، از بهاء الدین محمد بن حسن اسفندیار، در حدود سال ۶۱۳، طبع مینوی تهران، ۱۳۱۱.
- ۲۵۴- نزهة القلوب، از حمدالله مستوفی قزوینی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ کتابخانه طهوری، ۱۳۳۶.
- ۲۵۵- نشأة التصوف الاسلامی، ابراهیم بسیونی.
- ۲۵۶- النصراتیه و آدابها بین عرب الجاهلیه، للأب لویس شیخو الیسوعی، چاپ بیروت، ۱۹۱۲.
- ۲۵۷- نصف جهان فی تعریف اصفهان، تألیف محمد مهدی محمدرضا اصفهانی، به اهتمام دکتر ستوده، چاپ مؤسسه امیرکبیر، ۱۳۴۰.
- ۲۵۸- نصیحة الملوك، امام محمد غزالی، با تصحیح و حواشی استاد جلال همایی، چاپ انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۱.
- ۲۵۹- نفحات الانس، نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مهدی توحیدی پور،

۶۱۸ تاریخ خانقاه در ایران

انتشارات کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶.

۲۶۰- نقد حال، عمر دوباره، مجموعه گفتارها و نوشته‌های مجتبی مینوی، جلد دوم، چاپ

تهران، مؤسسه خوارزمی، بهمن ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۲۶۱- نقدالعلم والعلما اوتلبیس ابلیس، از جمال الدین ابی الفرح عبدالرحمن ابن

الجوزی البغدادی به تصحیح محمد منیر الدمشقی، چاپ مصر، چاپ دوم، ۱۳۶۹

ه.ق.

۲۶۲- النقض، کتاب النقض، از عبدالجلیل قزوینی به اهتمام سید جلال الدین محدث

ارموی، چاپ تهران، ۱۳۳۱.

۲۶۳- نقش پهلوانی و نهضت عیاری در تاریخ اجتماعی ایران، نوشته کاظم کاظمینی،

چاپ ۱۳۴۳.

۲۶۴- نهاية الارب فی فنون الادب، از شهاب الدین نویری، چاپ دوم، مصر، ۱۹۲۹، در

جلد ۱۸.

و

۲۶۵- الوافی بالوفیات، از صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی، در چهار جلد، جزء اول

به اهتمام هلموت ریتز، چاپ ویسپادن آلمان، ۱۹۶۲؛ جزء دوم به اهتمام دید رینگ،

چاپ استانبول، ۱۹۴۹؛ جزء سوم و چهارم، چاپ دمشق، ۱۹۵۹.

۲۶۶- وثائق رسمیه، راجع به سلجوقیان ترکیه، مجموعه‌ای از نامه‌های دیوانی، به

تصحیح عثمان توران، با مقدمه‌ای به زبان ترکی، چاپ آنکارا، ۱۹۵۸.

۲۶۷- وقفنامه ربع رشیدی، ألوفقیة الرشیدیه بخط الواقف، از رشیدالدین فضل‌الله،

چاپ عکسی از روی نسخه اصل، زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران،

۱۳۵۰.

ه

۲۶۸- هذه هي الصوفیه، تالیف عبدالرحمن الوکیل، چاپ سوم، مصر، ۱۹۵۵.

۲۶۹- هزار مزار، ترجمه شدالازار، از عیسی بن جنید شیرازی، چاپ کتابفروشی

احمدی شیراز، ۱۳۳۰.

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۶۱۹

۲۷۰- هفت اقلیم، احمد امین رازی، در ۳ جلد، به اهتمام جواد فاضل چاپ علی اکبر علمی، تهران.

۲۷۱- هفت اورنگ، از نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مدرس گیلانی، کتابفروشی سعدی، چاپ دوم، تهران.

ی

۲۷۲- یادگارهای یزد، ایرج افشار، ۳ جلد، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۴.

۲۷۳- یسنا، جزوی از اوستا، تفسیر پور داود طبع بمبئی، ۱۹۳۸، بخش دوم.

۲۷۴- یشت ها، گزارش پور داود، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۷.

مجلات

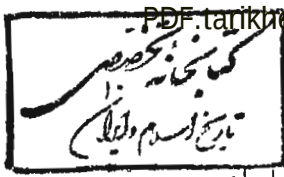
۱- بعضی فوائد لغوی و تاریخی و رجالی التدوین رافعی، از یادداشتهای مرحوم محمد قزوینی، نوشته ایرج افشار، مجله دانشکده ادبیات، شماره دوم، سال سوم، تهران، دی ماه ۱۳۳۴.

۲- خلاصه ای از وقفنامه مسجد میرعماد، مقاله ای درباره اوقاف مجتمع ساختمانی میرعماد در کاشان، نوشته سید حسین شهشهانی، فرهنگ ایران زمین، جلد ۵، تهران، ۱۳۳۶.

۳- سماع در دوره مولانا، مقاله ای درباره سماع صوفیان، نوشته دکتر تحسین یازنجی، استاد و رئیس دانشکده ادبیات استانبول، ترجمه دکتر اسماعیل حاکمی، مجله دانشکده ادبیات، شماره ۱، سال ۲۲، شماره مسلسل ۸۹، تهران، بهار ۱۳۵۴.

۴- شمس العرفا، مقاله ای درباره زندگی شمس العرفا، نوشته نورالدین مدرسی چهاردهی، مجله وحید، شماره ۲، دوره سیزدهم، شماره مسلسل ۱۷۹، تهران، اردی بهشت ۱۳۵۴.

۵- معرفی نسخه ای خطی، مقاله ای درباره مشایخ صوفیه، عین القضاة همدانی و دیگران، نوشته دکتر احمد علی رجایی، مجله یغما، شماره دهم، سال هجدهم، تهران، دی ماه ۱۳۴۴.



- ۶- نگاهی بر ائینهٔ زمان تیموریان در افغانستان، مقاله‌ای دربارهٔ بناهای تاریخی، نوشتهٔ میرمن پوگاچنکووا، دانشمند روسی، ترجمهٔ دکتر فائقهٔ مختارزاده، مجلهٔ آریانا، سال بیست و نهم شمارهٔ ۳، شمارهٔ مسلسل ۲۹۴، چاپ افغانستان، جوزا و سرطان ۱۳۵۰.
- ۷- نیایشگاه قدمگاه، نشانی از يك معبد مهری و شاهکاری از معماری صخره‌ای ایران، مقاله‌ای دربارهٔ مسجد سنگی مراغه، نوشتهٔ دکتر پرویز ورجاوند، مجلهٔ فرهنگ و هنر معماری ایران، از انتشارات سازمان ملی حفاظت آثار باستانی، شمارهٔ ۲ و ۳، سال هفتم، تهران، بهار ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- ۸- الرُّبُطُ البَغْدَادِيَّةُ و اثرها فی الثقافة الاسلامیة، مقاله‌ای در شرح رباطهای بغداد، نوشتهٔ دکتر مصطفی جواد، مجلهٔ سومر، الجزء الثاني، المجلد العاشر، بغداد، ۱۹۵۴.
- ۹- الکھوف فی الشرق الادنى، مقاله‌ای دربارهٔ برخی از غارهای طبیعی، نوشتهٔ سعدی الرویشدی، مجلهٔ سومر، الجزء الاول والثاني، المجلد الخامس والعشرون، بغداد، ۱۹۶۹.

فرهنگها

- | | |
|-----------------|-----------------|
| ۱- آندراج | ۴- لغت نامه |
| ۲- مؤید الفضلاء | ۵- اقرب الموارد |
| ۳- نظام | ۶- تاج العروس |

- 1- *The Darvishes or oriental spiritualism*, by John p. Brown, Frank Cass and Co. Ltd. 1968.
- 2- *Development of muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory*, by Duncan B. Macdonald, Beirut KHAYATS, 1965.
- 3- *The Encyclopaedia of Islam*, london lusac and Co. 1960.
- 4- *Shorter Encyclopaedia of Islam*, London Luzac and Co. 1960.
- 5- *The sufi Orders in Islam*, by John spencer trimingham, oxford, 1971.
- 6- *Sufism Its saints and shrines*, I.A. subhan, New York, 1970.