تاریخ تقویم ایران

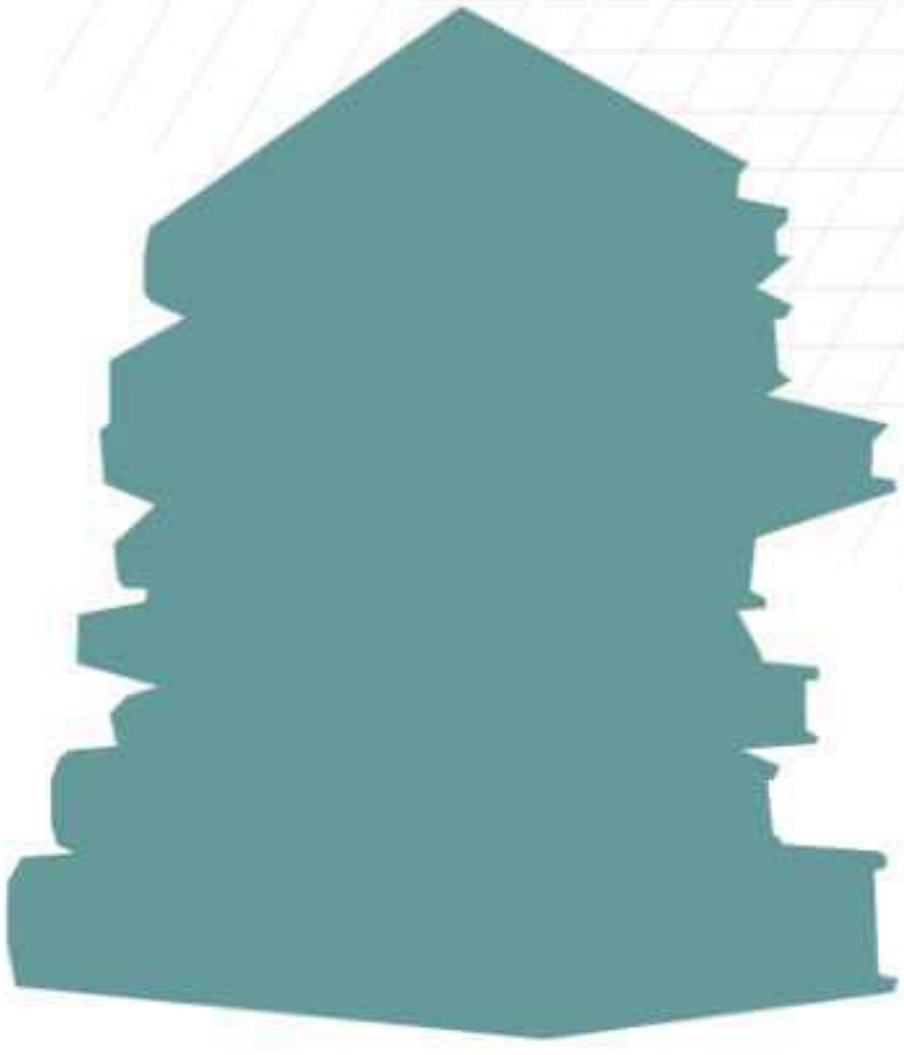
دکتر محسن کیانی

Marfat.com

Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ

پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



Marfat.com

تهیهٔ مقدمات این کتاب برای انتشار، مصادف بود با از دست دادن فرزند عزیزم رضا و همسرش فائقه و نوهٔ دلبند و کوچکم محمدرضا، که در فاجعهٔ زلزلهٔ خرداد ۶۹، با دیگر هموطنانم به طرزی دلخراش در رشت جان سپردند. این کتاب را به خاطرهٔ آنان تقدیم می دارم.

سید عبدالغفار طهوری «خلخالی»

Marfat.com

زبان و فرهنگ ایران
۱۲۲

تاریخ خانقاه در ایران

تألیف دکتر محسن کیانی (میرا)

کتابخانهٔ طهوری

تهران، ۱۳۶۹

Marfat.com

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

نقل و ترجمهٔ تمام یا قسمتی از مطالب این کتاب، نیز
هرگونه ا[ـ] و بهره‌برداری از آن، بدون اجازهٔ کتبی
و ناشر ممنوع است.

کتابخانهٔ طهوری، تهران، خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه، تلفن ۶۴۰۶۳۳۰

دکتر محسن کیانی (میرا)
تاریخ خانقاه در ایران
چاپ اول، ۱۳۶۹
چاپ افست، فروغ دانش
صحافی، ایران
تعداد ۵۰۰۰ نسخه

Marfat.com

فهرست

سرآغاز..... ۱۳

فصل اول: پیشینهٔ عرفان و مسائل نظری و عملی آن..... ۲۵
نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین میترایی ...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 دورهٔ اسلامی برای انجام دادن مراسم خانقاهی مورد استفاده قرار می گرفت ۵۳
بخش ۱: واژهٔ خانقاه و تحلیل آن ۵۵
واژهٔ گاه ۵۸
بخش ۲: کانونهایی که همچون خانقاه در عصر اسلامی مورد استفادهٔ صوفیان قرار می گرفت ۶۵
رباط ۶۵
مرز ترکان در منطقهٔ خراسان ۶۷
مرز شام ۶۹

Marfat.com

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

Marfat.com

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

Marfat.com

بخش ۱۳: خانقاههای منطقهٔ کرمان ۲۲۶
بخش ۱۴: خانقاههای منطقهٔ 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 تطوّر وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسلهٔ صفویه به بعد ۲۵۸
علل زوال مسلك تصوف ۲۶۱
حیدری و نعمتی ۲۶۵
وضع مسلك تصوف در عهد افشاریه و زندیه ۲۶۶
وضع مسلك تصوف در عهد قاجاریه ۲۶۸

فصل چهارم: منابع اقتصادی و درآمد خانقاهها ۲۷۱
بخش ۱: مدیران خانقاه و امور اقتصادی خانقاه ۲۷۳
بخش ۲: توکل ۲۷۷
بخش ۳: مسئلهٔ فقر ۲۸۲
بخش ۴: فتوح و نذور ۲۸۶
نذور ۲۸۹

Marfat.com

بخش ۵: کیفیت کمک‌پذیری و صوفیان کمک پذیرنده ۲۹۱
مخالفان کمک پذیری ۲۹۳
بخش ۶: وام گیری ۲۹۵
بخش ۷: دریوزه و گدایی کردن ۲۹۸
دریوزه برای یاران خانقاهی و دیگران ۳۰۳
بخش ۸: درآمد شغلی و بهره‌وری 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 ۳۲۹
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 مریدپذیری ۳۴۳
سختگیری در هنگام مریدپذیری و علل آن ۳۴۵
آسان گیری در پذیرش مرید ۳۴۷
مریدپذیری قراردادی ۳۴۹
تلقین ذکر ۳۵۰
بخش ۴: تعداد مریدان ۳۵۲
بخش ۵: خلافت و نمایندگی و اجازه نامهٔ ارشاد ۳۵۷
نمایندگی دادن برای ارشاد و رهبری ۳۶۱
اجازه نامهٔ ارشاد ۳۶۵
بخش ۶: امور فرهنگی در خانقاهها ۳۶۹
وعظ ۳۷۱

Marfat.com

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

فصل ششم: مسائل مربوط به مریدان و امور و اعمال داخلی خانقاه ۳۸۵
بخش ۱: صفات عمومی مریدان و وظایف آنان ۳۸۷
تجرّد ۳۸۹
مریدان و ضرورت پیرگزینی ۳۹۱
بخش ۲: توبه و بیعت و سرتراشی ۳۹۳
بیعت ۳۹۴
سرتراشی ۳۹۶
بخش ۳: مسئلهٔ ریاضت و مبارزهٔ با نفس و تحمل گرسنگی ۳۹۹
مبارزه با نفس ۴۰۱
تحمل گرسنگی ۴۰۵
بخش ۴: اعمال و تکالیف مریدان و سالکان در خانقاه ۴۰۸
خادمان خانقاه و خدمات خانقاهی ۴۰۹
برنامه های نیایشی مریدان در خانقاه ۴۱۱
بخش ۵: ذکر ۴۱۳
ذکر خفی ۴۱۴
ذکر جلی ۴۱۴
انواع ذکر ۴۱۵
الفاظ و اعمال ذکر ۴۱۶
ورد ۴۱۸
بخش ۶: چله نشینی در خانقاه ۴۱۹
چله نشینی های متعدد ۴۲۲

Marfat.com

محل چله‌نشینی ۴۲۳
مخالفت با چله‌نشینی ۴۲۴
بخش ۷: طول مدت تربیت مریدان ۴۲۵
بخش ۸: سماع ۴۲۸
شعر ۴۳۱
قوال ۴۳۲
محل اجرای سماع ۴۳۳
خرقه‌دری و خرقه‌افکنی ۴۳۴
مقررات و شرایط تشکیل مجلس سماع ۴۳۵
اوقات سماع ۴۳۶
مخالفت با سماع ۴۳۷
عُرس ۴۳۸
بخش ۹: تنبیه انضباطی در خانقاه ۴۴۳
ماجری ۴۴۳
صفا ۴۴۵
غرامت و پای‌ماچان ۴۴۶
باز ستاندن خرقه ۴۴۷
خرقه سوختن ۴۴۸
بخش ۱۰: خرقه‌پوشی صوفیان ۴۵۰
خرقه و مشخصات آن ۴۵۱
انواع و اقسام خرقه‌ها ۴۵۲
خرقهٔ توبه ۴۵۳
خرقهٔ اراده یا خرقهٔ تصوف ۴۵۴
خرقهٔ ولایت و نمایندگی ۴۵۵
خرقهٔ تبرّک ۴۵۶
کلاه یا تاج‌پوشی ۴۵۷

فصل هفتم: ارتباطات خانقاهیان ۴۵۹
بخش ۱: جهانگردی و ارتباط آن با خانقاه ۴۶۱

Marfat.com

مخالفت با مسافرت ۴۶۵
آداب مسافرت ۴۶۶
جهانگردی عامل وجودی خانقاه ۴۶۸
آداب ورود مسافران به خانقاه و کیفیت پذیرایی ۴۷۰
بخش ۲: آیین فتوت و رابطهٔ آن با مسلك تصوف و مراکز جوانمردان ۴۷۵
فتوت و رابطهٔ آن با مسلك تصوف ۴۷۶
آیین جوانمردی در منطقهٔ خراسان ۴۷۸
آیین فتوت در منطقهٔ فارس ۴۷۹
آیین فتوت در منطقهٔ آذربایجان ۴۸۱
آیین فتوت در آسیای صغیر ۴۸۲
رواج و زوال آیین فتوت ۴۸۴
زورخانه ۴۸۵
بخش ۳: سلسله های صوفیان و رابطهٔ مشایخ و خانقاهیان با یکدیگر ۴۸۷
نظر مشایخ دربارهٔ یکدیگر و کیفیت روابط آنان ۴۹۰
یاریهای مادی خانقاهیان با یکدیگر ۴۹۵
بخش ۴: رابطهٔ صوفیان با افراد اجتماع ۴۹۷
بخش ۵: رابطهٔ صوفیان و خانقاهیان با رجال سیاسی ۵۰۲
منصَب شیخی خانقاه ۵۰۷
مخالفت فرمانروایان با صوفیان ۵۰۹
بخش ۶: رابطهٔ صوفیان با علمای دینی ۵۱۱
علل درگیری عالمان مذهبی با صوفیان ۵۱۶
نتیجهٔ درگیریها ۵۱۹

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۲۳
فهرست نام اشخاص ۵۲۵
فهرست نام کتابها ۵۴۶
فهرست نام مکانها ۵۵۹
فهرست لغات و ترکیبات و اصطلاحات و سلسله ها ۵۶۷
فهرست مآخذ و مراجع ۵۹۸

Marfat.com

بنام خدا

سرآغاز

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 مسلك تصوف و سیر آن در بین مسلمانان اشاره کرده، سپس به شناخت و تعریف موضوع اصلی بپردازیم.

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

توجّه به موضوع عرفان و تصوف و بررسی تاریخ فعالیتهای این مسلك و سنجش و باز نمودن بخشهای مختلف آن، به وسیلهٔ برخی از پژوهندگان شرقی و غربی از مدّتها پیش در کشورهای اسلامی آغاز و پیگیری شده است.

چنین اقدامی از آن جهت ضرورت داشته و دارد که بخش مهّمی 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 مسلك تصوف در جامعهٔ اسلامی ایران فراوان بوده و قسمتی از تاریخ ادبی و دینی و ملّی ایرانیان تحت قلمرو مسائل عرفانی قرار دارد. از این نظر لازم است برای شناخت فرهنگ و تمدّن گذشتهٔ این کشور، که اسلام، دینِ حاکم بر این سرزمین بوده و هست، تحقیق و بررسی کافی به عمل آید. تصوف اسلامی، بنا به

Marfat.com

تحقیق عدهٔ 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 یك روش و طریقهٔ دینی و اخلاقی و تزکیهٔ نفس، برای آنکه انسان بتواند قوای روحی خود را پرورش داده و انگیزه های 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 پشمینه پوشی، به منظور رسیدن به اهداف موردنظر خود، تا حدودی از توجه به بعضی از امور دنیوی دوری می کردند.

این مسلك تقریباً از نیمهٔ دوّم قرن دوم با ظهور عده ای از صوفیان مشهور مانند ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ.ق و فُضیل عیاض ۱۸۷ هـ.ق و شقیق بلخی ۱۹۶ هـ.ق و دیگران پایه‌گزاری شده و در قرن سوّم مسلکی معروف و مشخص و ممتاز گردید. پس از آن گروهی از صوفیان با بیان افکار و دریافتهای خود و گردآمدن با یکدیگر، مسلك مُختار خویش را[۹] با تفاوتهایی چند، از گروههای فقهی و مذهبی ممتاز ساخته و در راه رشد و تقویت آیین تصوف تلاش نمودند.

مسلك بنیادگزاری شدهٔ تصوف، در جریان دعوت خود کوشش کرد تا شناخت ویژه‌ای از خداوند و چگونگی حرکت آدمی به سوی او، همچنین شناخت انسان و انگیزه های مختلف او و شناخت جهان و جاذبه‌های گوناگون آن به دست داده و با بهره وری از مسائل عرفانی و اخلاقی و دینی، عدهٔ بسیاری از مسلمانان را در مناطق مختلف قلمرو اسلامی به خود جذب کرده و به نیازهای عاطفی آنان پاسخ گوید و آنان را به نحوهٔ جهان بینی خویش متمایل ساخته و پیروان خود را به وسیلهٔ سیر و سلوك خاصی در مسیر طریقت رهبری کند.

پس از آن آیین تصوف در دورهٔ 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

Marfat.com

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 مسلك تصوف و کلمهٔ صوفی، مطالب فراوانی وجود دارد و هر عارف و هر محققی از زاویهٔ 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 کلّی دربارهٔ آن صادق نیست. این اختلاف و تمایز بدان سبب است که برخی از صوفیان بزرگ در یك حالت خاص و لحظهٔ معیّن، 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 مُقتضای خود صدق می‌کند. در واقع هر فرد صوفی بیانگر نوعی تصوف است.

در یکی از تعاریفِ مسلك تصوف آمده است: تصوف عبارت است از شناخت آداب ظاهری و باطنی شرع و پرهیز از هرگونه اخلاق زشت و ناروا و پرداختن به یك سلسله اعمال خاص، برای قبول تجلّی صفات الهی.

و در یکی از موارد تعریف و شناخت هم که مناسبتی با نحوهٔ شناخت نگارنده از تصوف دارد، بیان خواجه عبدالله انصاری است که می‌نویسد: «ابوالقاسم دمشقی گوید از ابوبکر کتانی (متوفی ۳۲۲ هـ.ق) پرسیدم که علم تصوف چیست؟ گفت: کمینه آن است که تو در نیاوی.»[۱] و در مورد شخص صوفی هم گفته شده: اَلصّوفی هُوَالخارِجُ مِنَ النُّعوتِ والرسُوم. 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، دربارهٔ منشأ تصوف و تعریف آن از صفحهٔ نود و نه تا صد و بیست و دو، جلد

۱. *طبقات الصوفیه* انصاری، صفحهٔ ۳۷۰

Marfat.com

اوّل کتاب *طرائق‌الحقایق* ـ [چاپ و تصحیح دکتر محمد جعفر محجوب] ـ مطالبی را بیان کرده‌است. همچنین استاد جلال‌همایی در مقدمهٔ کتاب *مصباح‌الهدایه*، درطی یکصد و بیست صفحه، مطالبی رادربارهٔ تصوف بررسی و بیان کرده است. در مُقدمهٔ ۱۶۵ صفحه‌ای کتاب *نفحات‌الانس* جامی هم، شرح مُفصلی دربارهٔ تصوف آمده است. همچنین در *دایرة‌المعارف 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 می‌باشد: یکی موضوع جهان‌بینی 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 نعمت‌اله ۸۳۴ هـ.، جامی ۸۹۸ هـ. و دیگران، مطالب معنوی و ذوقی و عرفانی و بینش اهل تصوف را در قالب نظم بیان داشته‌اند و در کتابهای: *کشف‌المحجوب* هجویری ۴۶۵ هـ.، *رسالهٔ قشیریهٔ* قشیری ۴۶۵ هـ.، *طبقات‌الصوفیهٔ* انصاری ۴۸۱ هـ.، *تذکرة‌الاولیای* شیخ عطار ۶۲۷ هـ.، *مصباح‌الهدایهٔ* کاشانی ۷۳۵ هـ.، *اوراذالاحباب* باخرزی ۷۳۶ هـ.، و دیگران هم مسائل و مطالب عرفان و تصوف به صورت نثر بیان گردیده است.

یك بخش دیگر هم دربردارندهٔ برنامه‌های عملی و مراسم و نظامات خانقاهی است که شامل ریاضتهای نفسانی و مجاهدتهای گوناگون صوفیه می‌گردد، و خود همین سلسله برنامه‌هاست که در آن مسیر حرکت مریدان و کیفیّت سیر و سلوك رهروان مسلك تصوف معیّن و مشخص گردیده و برای انجام دادن آن، کانونهای خانقاهی به وجود آمده است. و دنبالهٔ آن تا زمان حاضر نیز ادامه داشته و هم اکنون نیز تعدادی خانقاه در نقاط مختلف قلمرو

Marfat.com

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 مسلك 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 تزکیّه نفس و نیز جایگاهی برای خویشتن‌شناسی و خدایابی و خداشناسی.

در این کانونها علاوه بر استفاده از برنامه‌های مختلف سیر و سلوك، مانند عبادت، چله‌نشینی، ذکر، سماع و دیگر فعالیتهای مربوط به مسلك 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 استفادهٔ صوفیان مُقیم و مسافر و بعضاً مسافران معمولی نیز قرار می‌گرفت و آنان می‌توانستند در آنجا به سر بُرده و از غذای آمادهٔ 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 وسیلهٔ آن به شناخت قسمتی از مسلك وسیع تصوف موفق گردید، زیرا تحقیق دربارهٔ 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 کلّی مسلك تصوف است که در رابطه با سایر قسمتهای دیگر، مجموعهٔ واحد تصوف اسلامی را تشکیل

Marfat.com

می‌دهد.

با قاطعیّت 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 مادّی او غیرممکن است و با توجه به این اصل، عمده‌ترین نقش خانقاه این بود که ضمن آماده سازی و تدارك برنامه‌های معنوی و لاهوتیِ سالکان، نیازمندیهای مادّی و ناسوتی آنان را، از قبیل خوراك و پوشاك 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 تاریخیِ 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 متغیّر زمان و وابسته به اوضاع کلیّ اجتماعی و اقلیمی، که این مطلب، کم و بیش، در ضمن معرفی کانونهای خانقاهی در همین نوشته بیان گردیده است.

توجّه 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 توجّه بدانها به عنوان مدخلی برای پیگیری موضوع خانقاه ضروری بوده است. از جمله برای تشریح و تحلیل رفتار سالکان در مراکز

Marfat.com

خانقاهی، در مواردی به برخی از موضوعات تصوف مانند: ریاضت و مبارزه با نفس و مسائل دیگر، که بازمانده از قرون نخستین اسلامی و دورهٔ زهدگرایی برخی از مسلمانان است، اشاره شده و علّت طرح این مسائل ـ در عین حال که به صورت اجمال برگزار شده ـ مبیّن 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 پایه گزاری می کرده و آنان را به پذیرش و انجام دادن برخی کارهای سخت و غیرعادی وادار می نموده است.

نکتهٔ دیگری که قابل یادآوری است این است که متأسفانه در زمینهٔ خانقاه، جُز 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 نویسندگانِ معاصر، در پژوهشهایی که دربارهٔ موضوعات عرفانی و مسائل تصوف داشته‌اند، به سبب پیوند مسائل تصوف با مراکز خانقاهی و مقتضیاتی دیگر، به موضوع کانونهای خانقاهی اشارهٔ مختصری کرده‌اند. در نوشته‌های پیشینیان هم، فقط نکات پراکنده و کوتاهی دربارهٔ خانقاه وجود دارد، زیرا آن نویسندگان هم موضوع ساختمان و کانونهای خانقاهی را که در کنار مسلك تصوف قرار داشته و امری جنبی و فرعی به شمار می‌آمده به تسامح برگزار کرده و آن را کاملاً مورد توجّه قرار نداده‌اند. و اگر هم مطلبی دربارهٔ درویشان و مراکز آنان نوشته شده، غالباً ذکر رجالی است که به علل مختلفی به زندگی درویشان توجّه داشته و برای آنان محل و مسکنی ساخته و آنان را یاری کرده‌اند.

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

علل گرایش به مسلك تصوف

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

Marfat.com

از مسلمانان از دیگران جدا شوند، سپس همین افراد مجدداً به صورت گروهی با هم جمع آمده و مسلك تصوف را پایه‌گزاری کنند. همچنین چرا عده‌ای از مردم مسلمان برای تزکیهٔ 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 بپرستند و به مقصد و مقصود خویش نایل گردند و تولّدی دیگر پیدا کنند.

برای پاسخ چنین پرسشی، در برخی از کتابهای تحقیقی به علّتهای مختلفی استناد شده است. از جمله در سرگذشتهایی که به استحالهٔ آرمانی بعضی از صوفیان مربوط می‌شود، آمده است که عارفان وصوفیان به علّت: تزکیّهٔ نفس، وَرع و زهد شدید، توبه وبازگشت از گناه، راحت‌طلبی، گریز از مسئولیتهای اجتماعی، فقر اقتصادی، وضع روانی، خیال‌پردازی، درون‌گرایی، خویشتن‌یابی و خودآگاهی، تازه‌جویی، خستگی روحی، وازدگی علمی، گریز از مذهب مختار، تجدید حیات فرهنگ ملیّ، وضع جغرافیایی منطقه‌ای، تأثیر مذاهب غیراسلامی، واکنش در برابر فرمانروایان ستمگر، مخالفت با سیاست روز و بسیاری علل دیگر، به مسلك 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 مسلك تصوف در بین مسلمانان و سرزمینهای اسلامی گردد و دنبالهٔ 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 جاذبه‌هایِ دیگر مسلك تصوف نیز اشاره شود.

در تمام دوره‌هایی که آیین تصوف رایج و فعّال بود، بی‌شك، برای آن جاذبه‌های متنوّعی نیز وجود داشت که عده‌ای آن را می‌پذیرفتند و بدان تمایل نشان می‌دادند، از آن جمله، یکی از جاذبه‌های مهّمی که همواره در تفکر عرفانی و مسلك تصوف وجود داشت، توجّه به وحدت ادیان و تساوی افراد

Marfat.com

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 مسلك تصوف و شرکت در مراسم خانقاهی بود.

یکی از علّتهای گرایش هم، ایجاد نیروی سومی بود در برابر مذهب رسمی وابسته به حکومت وقت و نیز ستم فرمانروایان خودکامه، که موجب می‌شد عده‌ای مسلك طریقت را به عنوان سازمانی مستقل، پناهگاه خود قرار دهند.

جاذبه دیگر مسئله سماع بود، موسیقی همراه یك سلسله سخنان عرفانی و محرك، افراد پرشور و حساس را به نوعی روحانیت و معنویت دعوت می‌کرد که در مقایسه با دعوت سادهٔ مذاهب و پند و اندرز اخلاقی، دارای جاذبه و تحریك بیشتری بود. همچنین جادوی کلام، از طریق نظم و نثر و تبلیغات مؤثر در مجلس گوییها و اشاره به کرامات بزرگان صوفیه و بیان عشق و محبت الهی، موجب تحریك احساسات گردیده عده‌ای را به مسلك 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 گوشهٔ آرام خانقاهی بکشاند. اصولاً خانقاه پناهگاه مناسبی بود، زیرا در مسلك تصوف هرکس می‌توانست در جمع تنها باشد و بنا به تعبیری آیین تصوف، برای وارستگان، یك مذهبِ 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 یك سلسله تأملاّت ممتد، سرانجام رهسپار وادی طریقت می‌شدند، زیرا فقاهت در علوم شرعی و استقرار تعبّدی در یکی از مذاهب مختار و کمیّات مادّی و اعتبارات جهانی، نمی‌توانست آنان را خشنود سازد و به مقصد برساند.

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

Marfat.com

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 بینشهای عرفانی، افکار و دریافتهای خود را بیان کنند و نیز مستمسکی بشوند تا عده‌ای از مردم مُستعد را هم به قلمرو مسلك تصوف بکشانند. سپس آن را به نسلهای آیندهٔ پس از زمان خود بسپارند و بگذرند.

Marfat.com

توجّه

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

۱. هنگام استفاده از *قرآن مجید*، در کنار کلمهٔ قرآن عددی به صورت کسر نوشته شده که صورت آن نشان دهندهٔ عدد آیه و مخرج آن شمارهٔ 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 عللی متعذر بوده، مطلب غیرمستقیم نقل شده یا با جملهٔ کوتاهی به وجود مطلبی در کتابی اشاره شده و با علامت (نك = نگاه کنید) به صفحهٔ کتاب مورد نظر ارجاع داده شده است.

۴. در مورد اشاره به مراکز خانقاهی هم، منحصراً به حدود مرزهای سیاسی فعلی کشور محدود نشده، زیرا حدود ایران در دوره‌های 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 خرقه و لقمهٔ درویشان، هر پاره از جایی و هر لقمه از سرایی فراهم آمده

Marfat.com

و تنظیم گردیده است و در واقع کوشش شده تا موضوعِ خانقاه، بدون جهت‌گیری خاصّی، آنچنان که بوده و هست به درستی و با دقّت معرّفی و مشخّص گردد، و اگر نشده باشد، بهانه‌سازیها نمی‌تواند تدارك کنندهٔ نقص و نارساییها باشد.

در خاتمه قابل یادآوری است که بخش مهمّی از مطالب کتابهای عرفانی به صورت رمزی و استعاری است، یعنیْ شماری از واژه‌ها یك معنی معمولی و بیرونی دارند و یك معنی درونی و مسلکی.

به گفتهٔ جلال‌الدین مولوی:

اصطلاحاتیست مرابدال را که خبر نبود از آن اقوال [غفّال] را[1]

بنابراین هرکس که در موضوع تصوّف، تحقیق و بررسی می کند لازم است به این نکته توجّه داشته باشد، تا دچار اشتباه و گمراهی نگردد. با وجود این در این تألیف ـ به سبب عدم آشنایی مؤلف با زبانِ عرفان ـ بیشتر همان معنی ظاهری کلمات مورد استفاده و استناد قرار گرفته است.

در مورد درستی و نادرستیِ کلیّتِ مسلكِ تصوف یا نقاط ضعف آن هم، یادآوری چند بیت از کتاب مثنوی خالی از فایده نیست؛ اگر چه آن هم از یك کتاب عرفانی است:

این حقیقت دان نه حقند این همه نی بکلیّ گمرهانند این همه [بیت ۲۹۲۷][2]

در میان دلق پوشان ایِ فقیر امتحان کن و آنکه حقست آن بگیر [بیت۲۹۳۷][3]

وانکه گوید جمله حقست زاحمقست وانکه گوید جمله باطل آن شقیست [بیت ۲۹۴۲][4]

۱. مثنوی، دفتر اول، صفحهٔ ۱۶۸، بیت ۳۴۰۹.
۲و۳و۴. مثنوی، دفتر دوم، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۳۳۸ ـ ۳۳۹.

Marfat.com

فصل اول

پیشینهٔ عرفان و
مسائل نظری و مراسم عملی آن

Marfat.com

Marfat.com

منظور از بیان پیشینهٔ عرفان در ادیان پیش از اسلام، شناختِ صورت فلسفی و علمی آن نیست، بلکه هدف جنبهٔ 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 عدهٔ بسیاری از افراد انسانی با فرهنگهای مختلف، در مورد خودشناسی و جهان‌شناسی و خداجویی، به ذکر و فکر و جهانگردی و تحمّل انواع ریاضات پرداخته و دست‌آوردهای خود را به صورتهای مختلف، برای نسلهای بعد به میراث نهاده‌اند و آیین اسلام هم به سبب تأخّر زمانی و گسترهٔ مکانی وارث آن فرهنگها گردیده است.

در مورد بیان و ذکر نمونه‌های مختلفِ اعمال عبادی هدف آن نیست که تشابهات متعدّد، نمودار آن است که تصوف اسلامی، تمام یا بیشتر کردار و پندار و گفتار صوفیانهٔ خود را از فرهنگهای متنوع پیش از خود اخذ و جذب کرده است، بلکه هدف نمودن سابقه و وجود یك سلسله اعمال زاهدانه و افکار عارفانه‌ای است که از نظرِ جنبهٔ عملیِ مسلك تصوّفِ اسلامی، نقطه‌های مشترکی در آنها وجود دارد و در عین حال دور نیست که گه‌گاه صوفیان اسلامی، آنچه را از مذاهب و مسلکها و ادیان پیشین سودمند می‌یافته‌اند قسمتی از آنها را برگزیده و در امر آموزشهای تربیتی و عملی خود مورد استفاده قرار داده باشند.

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

Marfat.com

آن، که مسلمان شده بود نمی‌توانست یکباره از آنچه در طول قرنها به صورت میراثی دینی از طریق خانواده و جامعه‌اش بدو رسیده صرفنظر کرده، تمام آنها را ترك کند و بدان باورها که وجودِ ذهنی او را تشکیل می‌داده، ناروا بگوید؛ پس ناگزیر آن حالات روانی و کردار قبلی خود را تا حدّ ممکن و با تغییر نام، مورد توجه قرار می‌داد.

این نکته نیز قابل یادآوری است که اعمال دینی کم و بیش با هم تشابهاتی داشته و دارند و غالب اعمال و برنامه‌های گوناگون در ادیان و مسالك پیشین هم در واقع به عنوان کردار دینی و ارتباط معنوی انجام می‌شده 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 کلیّهٔ پیامبران نازل شده است ایمان بیاورند و بین پیامبران جدایی نیفکنند.[۱]

البته بحث انحرافات دینی و تفکیك ادیان تعیینی و تعیّنی، مبحثی است جداگانه و در جای خود شایستهٔ بررسی و تمییزِ حق از باطل، و ورود به آن، از هدف و مقصود این نوشته بیرون است.

در این بخش به آن قسمت از آثار فرهنگیِ و عملیِ ادیان و مسالکی اشاره می‌شود که تقریباً در حدود سیاسی و جغرافیایی مملکت ایرانِ پیش از اسلام، از دیرباز پدید آمده و نشو و نما یافته و مقداری از دست‌آوردهای پنداری و رفتاری خویش را به فرهنگ و تمدّن اسلامی باز سپرده و از صحنهٔ عملی زندگی بیرون رفته‌اند.

نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین میترایی

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

۱. قرآن ۲/۱۳۰

Marfat.com

معنوی و حاکم مورد توجه آریاییها بوده و در میان عامّه مردم محبوبیّت بسیار داشت. البته زردشت پیامبر باستانی ایران به قصد رواج آیین خود، از اهمیّت فوق‌العادهٔ 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 توسعهٔ آیین زردشتی در مشرق ایران، آیین میترایی به سوی غرب ایران روی آورده و از آنجا، مُقارن ظهور حضرت عیسیٰ، به منطقهٔ روم برده شد و در آن منطقه برای فعالیت پیروان میترا پرستشگاههای فراوان برپا گردید.

مارتن وِر مازرِن مؤلف کتاب آیین میترا می‌نویسد:

«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 می‌دادند. این مهرابه‌ها، غاری بود طبیعی، یا اینکه آن را مصنوعاً در زیر زمین می‌ساختند.

فیثاغورث در سیاحتنامهٔ خود می‌نویسد:

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

۲. *یشتها* [مهریشت] کردهٔ (۱)، گزارش پورداود، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، تهران، چاپ دوّم ۱۳۴۷، صفحهٔ ۴۲۳.

۳. *آیین میترا*، مارتن وِرمازرِن، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، انتشارات کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۵۷.

۴. همان، صفحهٔ ۹۲.

Marfat.com

از پیش چشمم گذشت که حافظهٔ درستکار من توانایی بیان آن را ندارد، واقفان اسرار را دیدم، پیرامون چشمهٔ آبِ روان، بدن را می‌شستند...[۵] به مساعدت جامهٔ پشمین خویش که مانندهٔ جامهٔ حاضرین بود، توانستم به پیکر مقدّس میترا نزدیك شوم...[۶] ایرانیان در نیایش و مناجات به میترای سه‌گانه توجّه داشتند... و با رقصهایی که حاکی از حرکات سالانه و روزانهٔ آفتاب بود، جشن مقدّس را به انتها می‌رسانیدند.»[۷]

یکی از مراسم برجستهٔ آیین میترایی قربانی کردن گاو مقدس و استعمال گیاهِ مستی‌آور هوما بوده است.

کریستن سن مؤلف کتاب ایران در زمان ساسانیان در این باره می‌نویسد:

«مهرپرستان هنگام قربانی برای خدایان، خود را با هوم Homa سرمست می‌کردند و آن مشروبی بود که از فشردهٔ گیاهی به همین نام به دست می‌آمد. هوم به عنوان خدایی که مؤمنین را در جذبهٔ مذهبی گِرد می‌آورد، پرستش می‌شد.»[۸]

حیات طولانی آیین میترایی و آمیخته شدن آن با آیینهای دیگر، رفته رفته از مسلك مهرپرستی، مذهبی مُشکل با مناسك و آداب گوناگون پدید آورده بود به طوری که شنیدن مقررات و برنامه‌های آن ممکن بود شخص داوطلب را از ورود بدین مسلك دلسرد کند، به طور کلّی عضویت در گروه مهرپرستان و انجام دادن اعمال مذهبی در طول مدت کارآموزی عملی طاقت‌فرسا و رفتاری واقعاً کم‌نظیر بود.

اینك برای آگاهی از چگونگی آن فعالیتها، نمونه‌هایی از آداب و مناسك

۵. *سیاحتنامهٔ فیثاغورث در ایران*، ترجمهٔ یوسف اعتصامی، نشریات کمسیون معارف، ۱۳۱۴، صفحهٔ ۶۹. [قابل یادآوری است که زمان زندگی فیثاغورث پیش از زمان زردشت نیست.]

۶. همان، صفحهٔ ۶۹.

۷. همان، صفحهٔ ۷۴ـ۷۵.

۸. *ایران در زمان ساسانیان*، آرتور کریستن سن، ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ سوّم، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۴۶ـ۴۷.

Marfat.com

مذهب مهری از کتاب آیین میترا نقل می‌شود:

«داوطلبی که می‌خواست وارد جمع مهری‌ها شود، می‌بایست ابتدا موافقت مُرشد را جلب کرده، سپس مدّتی 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 آبِ یخ‌زده باقی می‌گذاردند، پس‌از گذشتن چنین مراحلی، نوآموختگان به‌اسرار ژرف دین مهری واقف می‌شدند. به نوشتهٔ اسقف شهر اورشلیم 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، مُهری آتشین بر روی دستان و پیشانیش خورده، دست راست مُرشد را می‌فشرد و این دست فشاری، نوآموز را به مقام هم مسلکی مرشد می‌رسانید ...[۱۱] نوآموز پس از ورود به جرگه و مسلك مهری‌ها، یك عضو ساده باقی نمی‌ماند، کسی که واجد شرایط بود از مراحل هفت‌گانه می‌گذشت و به منصب پیر مغان [مرشد مرشدان] می‌رسید...[۱۲]

پیر مراقب منافع جماعت مهری است... مغ و دانای بزرگ و کشیش اعظم هموست و شرعاً از طرف متدیّنانِ به دین مهری، به این سمت برگزیده می‌شود، و امور مربوط به تشرّف 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*، صفحهٔ ۱۷۷.
۱۰. همان، صفحهٔ ۱۸۳.
۱۱. همان، صفحهٔ ۱۸۶.
۱۲. همان، صفحهٔ ۱۸۸.

Marfat.com

می‌پردازد...[۱۳]

پیر عالیترین منصب در دین میترا و نمایندهٔ او در روی زمین است، از این رو جامه‌اش نظیر جامهٔ خود میترا به رنگ آبی سیر است...[۱۴] در آیین مهری رهروان پرهیزکار عالماً و عامداً از ازدواج پرهیز می‌کردند.»[۱۵]

پس از تسلّط حکومت اسلامی بر سرزمینهای شرقی، بازماندهٔ آیین میترایی به تدریج از بین رفته و نیایشگاههای آن ویران می‌گردد، در برخی از کتابهای دورهٔ 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 فرغانهٔ خراسان به نام مدبّر اعظم سماوی، یعنی خورشید، به وضعی شگفت‌آور بنا کرده بود و المعتصم بالله آن را ویران کرد.»[۱۶]

فرصت‌الدوله شیرازی هم به وجود یك معبد میترایی 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 دورهٔ اسلامی و در قلمرو حکومت اسلامی مراکزی رسمی برای مهرپرستی وجود نداشت باز هم به برخی از گروه‌ها نسبت مهرپرستی داده می‌شد. خواجه نظام‌الملك طوسی (متوفی به سال ۴۸۵هجری) خرمدینان را به خوردینی و خورشیدپرستی منسوب می‌کند و درباره آنان می‌نویسد که گفته‌اند:

۱۳. همان، صفحهٔ ۲۰۷ـ۲۰۸.

۱۴. همان، صفحهٔ ۶۹.

۱۵. همان، صفحهٔ ۲۲۶.

۱۶. *مروج‌الذهب*، تألیف مسعودی، چاپ بیروت، ۱۳۸۵ هـ.ق.، ج ۲، صفحهٔ ۲۴۱ و ترجمهٔ آن از ابوالقاسم پاینده، ج ۱، صفحهٔ ۵۹۱.

۱۷. *آثار العجم*، فرصت‌الدوله شیرازی، چاپ بمبئی، ۱۸۹۶ م.، صفحهٔ ۴۰۹.

Marfat.com

«کعبه را بدل آفتاب برپای کرده‌اند و ما همچنان قبلهٔ خویش آفتاب کنیم چنان‌که 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 میترایی و آشنایی با اعمال و رفتار مهرپرستان روشن می‌گردد که برخی از برنامه‌های مسلك تصوف و اعمال خانقاهی تقریباً با آداب و مناسك میترایی 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 خواریاری خود راهی ندارد و از پیروان خود نمی‌خواهد که ترك دنیا کرده و به ریاضتهای سخت بپردازند. ولی نمی‌توان گفت که در وسعت جغرافیایی ایرانِ زمان ساسانی و پیش از آن فقط آیین زردشتی، با آدابِ

۱۸. *سیاستنامه* [سیرالملوك]، خواجه نظام الملك طوسی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۲۶۱.

۱۹. *حدود العالم من‌المشرق الی‌المغرب*، از مؤلّفی گمنام، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۱۲۱ـ۱۲۲.

۲۰. نك. *رحلهٔ ابن بطوطه، المسماة تحفة النظار فی‌غرایب الامصار و عجایب الاسفار*، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۹۳۸ م.، در دو جزء و ترجمهٔ فارسی آن از محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷، ج ۲، صفحهٔ ۱۶۷. و نك. *تاریخ حبیب‌السیر فی‌اخبار البشر*، تألیف غیاث‌الدین المدعو به خواندمیر به تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات کتابخانهٔ خیام، تهران، ۱۳۳۳، در چهار جلد، ج ۳، صفحهٔ ۷۳.

Marfat.com

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

در مورد ارتباط مسلك تصوف اسلامی و آداب و مناسك زردشتی می‌توان نقطه‌های 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 گروهٔ مغان در کنار کیش زردشتی به روش و آیین خود ادامه داده و بعضاً یا کُلاً آیین زردشتی را اقتباس کرده، یا اینکه آیین زردشتی به صورت یك دین ترکیبی از ادیان سلف بنیاد شده، نیازی به یك 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 گات‌ها آمده است که:

«به سوی من آیید ای بهتران که خود هویدا هستید، گذشته از من به مغان نیز گوش دهید.»[۲۱]

افضل الدین خاقانی در بیتی از سروده‌های خویش به مغان خلوت گزینی و چله نشینی نسبت می‌دهد و می‌سراید:

«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 الهیٰ و معنوی آنان اشاره شده است از جمله:

«از آستان پیر مغان سر چرا کشیم
دولتْ در آن سرا و گشایش در آن در است.»[۲۳]

«مشکل خویش بر پیر مغان بُردم دوش
کو به تایید نظر حل معما می‌کرد.»[۲۴]

۲۱. *گات‌ها*، ۳۳، بند ۷.

۲۲. *گزیدهٔ اشعار خاقانی* به کوشش دکتر ضیاء الدین سجادی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ اوّل ۱۳۵۱، صفحهٔ ۶۶.

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

۲۴. همان، صفحهٔ ۹۶.

Marfat.com

«در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
وین عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم.»[۲۵]

در مورد نفس‌کُشی 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 دورهٔ ساسانی، مطالبی از پندهای اخلاقی و ترك دنیا و لذّت گریزی موجود است که تا حدّی با برنامه‌های مسلك تصوّف همانندی پیدا می‌کند. در یکی از این گونه موارد مطلبی است از یك مرد وارسته به نام تنسر که در مقدمهٔ نامهٔ خود خطاب به جشنف شاه می‌نویسد:

«بداند که پنجاه سال است تا نفس امّاره خویش را بر این داشتم، به ریاضتها که از لذّت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال امتناع نمود و نه در دل کرده‌ام و نه خواهان آن که هرگز ارادت نمایم و چون محبوسی و مسجونی در دنیا می‌باشم. البته این طریقت ساختهٔ رای من نیست، مرا چه زهره باشد که در دین دلیری کنم، و لیکن این سنّت و سیرت از مردانی که ائمه دین بودند و اصحاب رای و کشف و یقین، چون فلان و فلان، شاگردان شیوخ و حکماء متقدّم عهد دارا یافته به کلّی ترك دنیا و رفض شهوات بسیار تبعات او کرده و هلاك نفس را برای سلامت روح اختیار فرموده...»[۲۶]

علاوه بر وجود چنین نمونه‌های مکتوبی موضوعِ رویایی هم که موجب تدوین کتاب ارداویرافنامه گشته است، همانند مسئلهٔ وحی و الهام و مکاشفه به صورتی مشابه مراقبه و واقعهٔ صوفیان در جای خود محل و موقعیت ممتازی دارد؛ سراسر آن داستان یك 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، صفحهٔ ۲۴۵.

۲۶. *نامهٔ تنسر*، از بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار، حدود سال ۶۱۳، طبع مینوی، تهران، ۱۳۱۱، صفحهٔ ۶ـ۷.

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

Marfat.com

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 زین‌العابدین شیروانی می‌نویسد:

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

همچنین استاد جلال همایی می‌نویسد:

«تعلیمات فلسفهٔ ایران و حکمای خسروانی در فرقهٔ صوفیّه به خوبی نمایان است.»[۲۹]

سکونت در آتشکده و خلوت‌گزینی در کوه هم به عنوان محل نیایش و دنیاگریزی مورد توجّه 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 ترک دنیا و سلطنت کرده برای انجام دادن عبادت در کوهی سکونت می‌کند.[۳۱] فردوسی نیز هنگام تقسیم‌بندی طبقات چهارگانهٔ اجتماعی زمان جمشید، می‌گوید که محل سکونت

۲۸. نک. *حدائق السیاحه*، تألیف حاج زین‌العابدین شیروانی نعمت‌اللهی، طبع سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۸، صفحهٔ ۱۴۶ـ۱۴۷.

۲۹. *غزالی‌نامه*، جلال همایی، چاپ کتابخانهٔ تهران، ۱۳۱۸، صفحهٔ ۵۶.

۳۰. *یسنا*، جزوی از اوستا، تفسیر پورداود، طبع بمبئی، ۱۹۳۸ م.، بخش دوّم، صفحهٔ ۱۶۱.

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

Marfat.com

طبقه روحانیان و پرستندگان در کوه قرار داشت.[۳۲]

آتشکده نیز، گه‌گاه 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 علّتی ترک دنیا کرده، سر خود را می‌تراشد و با حالتی سوگوار وارد آتشکده مازندران شده به عبادت می‌پردازد،[۳۳] همچنین بنا به نقل اسعد گرگانی، رامین پسر خود را به پادشاهی نشانده وخود 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، مُبلّغینی 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 عدّه‌ای از ساکنین این منطقه به دین بودایی و جُز آن درمی‌آیند.[۳۵]

درباره 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 رسَم پرستندگان دانیش / جداکردشان از میان‌گروه / پرستنده را جایگه کرد کوه. *شاهنامهٔ فردوسی*، به اهتمام محمد دبیر سیاقی در شش جلد، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، ۱۳۳۵، داستان جمشید، صفحهٔ ۴۰.

۳۳. نك. *تاریخ طبرستان*، اردشیر برزگر، ۱۳۲۹، جلد یکم، صفحهٔ ۶۰.

۳۴. *مثنوی ویس و رامین*، فخرالدین اسعد گرگانی، ۴۴۶، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹، صفحهٔ ۳۹۸ـ۳۹۹.

۳۵. نك. *ایران در زمان ساسانیان*، صفحهٔ ۶۰ـ۶۱.

Marfat.com

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

مؤلف کتاب حدودالعالم نیز ضمن برشماری شهرهای منطقه خراسان از بتخانه‌های متعدّد 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 آگنده و آن را بزرگ دارند و سی زن‌اند کی هر روز گرد این بت برآیند با طبل و دف و پای کوفتن.»[۳۸]

«دهی است آبادان و مردمان وی موی سر و ریش بستُرند و اندرو بتان بسیارند زرّین و رویین.»[۳۹]

همچنین یك سیّاح 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*، صفحهٔ ۶۹.

۳۹. همان، صفحهٔ ۶۷. همچنین نگاه کنید به صفحات: ۶۷و۷۰و۱۰۱ـ دربارهٔ شهرها و بتخانه‌های دیگر این منطقه.

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

Marfat.com

مسلمانان به شبه قارهٔ هند، موجب ارتباط برخی مسائل دینی و فرهنگی نیز گردیده بود. شیخ شهاب‌الدین 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 یك روز در میان روزه می‌گیرد و گوشت هم نمی‌خورد، هنگام ظهر یا شب برای گدایی بیرون آمده و از پنج درِ 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 تصوّف اسلامی وجود دارد، اشاره می‌کند.[۴۳]

ابن‌الندیم هم از کتابی نام می‌برد که در آن از اخبارِ آیین سَمَنیان در منطقه خراسان یاد شده است.[۴۴]

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

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

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

۴۳. همان، ج ۱، صفحهٔ ۲۵.

۴۴. *الفهرست*، ابن الندیم، بیروت، ۱۸۷۲ م.، صفحهٔ ۳۴۰، ترجمهٔ فارسی آن صفحه ۶۱۶.

Marfat.com

تصوف اسلامی بخشی از مسائل نظری و عملی خود را از آموزشهای بودایی اخذ و جذب کرده است. استاد سعید نفیسی در کتاب سرچشمهٔ تصوفِ خود چنین نظری را ابراز می‌دارد.[۴۵] و می نویسد 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 قسطنطین فرمانروای روم شرقی در قرن چهارم میلادی، مسیحیان نیروی بیشتری یافتند و عده‌ای از مبلّغان و راهبان مسیحی در نواحی مختلف به تبلیغ پرداختند و عده ای را به مذهب مسیح درآوردند. از جمله برخی از قبایل اعراب ساکن شمال شبه جزیرهٔ 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. *سرچشمهٔ تصوّف*، سعید نفیسی، انتشارت کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۲۰.

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

۴۷. نك. *النصرانیه و آدابها بین عرب الجاهلیه*، للاب لویس شیخوالیسوعی، چاپ بیروت، ۱۹۱۲ م.، ج ۱، صفحهٔ ۹۲.

Marfat.com

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 قبیلهٔ 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 یك آزادی نسبی رسیدند. تا آنجا که خسرو پرویز همسری مسیحی اختیار کرده و چندین عبادتگاه برای مسیحیان بنا کرد.[۵۳] البته این توجّه سیاسی بدان سبب بود که تا کمی پیش از

۴۸. نك. *الدیارات*، ابی الحسن علی بن محمد المعروف بشابُشتی، تحقیق کورکیس عوّاد، چاپ بغداد، ۱۹۶۴م.، صفحهٔ ۲۴۴.

۴۹. نك. *مسیحیت در ایران*، سعید نفیسی، انتشارت نور جهان، تهران، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۳۰۸.

۵۰. نك. *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، تألیف و. م. میلر، ترجمهٔ علی نخستین، به مساعدت عباس آرین پور، ۱۹۳۱ م.، صفحهٔ ۲۶۹.

۵۱. همان، صفحهٔ ۲۷۱.

۵۲. *تنبیه والاشراف*، ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بغداد، سال ۱۹۳۸، صفحهٔ ۱۲۹.

۵۳. *ایران در زمان ساسانیان*، صفحهٔ ۵۱۱.

Marfat.com

ظهور اسلام، آیین مسیحی در منطقهٔ عراق فعلی و پیرامون مرکز حکومت ساسانی منتشر شده و طبقات مختلف مردم بدان گرویده بودند و سقوط سهل و سادهٔ منطقهٔ عراق هم در هنگام حملهٔ مسلمین تا حدّی به سبب همین جنبهٔ 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 جائی که نلدکه مورخ فرانسوی مدّعی است که:

«اگر مسلمین یك قرن دیرتر به ایران آمده بودند در آن مملکت [به جای آیین زردشتی] با دین مسیح ع مواجه می‌شدند.»[۵۴]

تعلیمات و زندگی حضرت مسیح

اصول تعالیم حضرت مسیح غالباً روحانی و اخلاقی است. او در مورد قوانین سیاسی و حقوقی تقریبا برنامهٔ کاملی ندارد.[۵۵] بدین سبب آیین او بیشتر با مسئله عرفان و تصوّف سازگار است، حضرت مسیح نسبت به ثروت و مال جهت‌گیری خاصیّ داشت.

او همواره به پیروان خود می‌گفت: برای خود گنج گرد مکنید، گنج شما در آسمان باشد، به پرندگان بنگرید که چگونه تغذیه می‌کنند، برای خود خوراك گِرد مکنید.[۵۶] همچنین می‌گفت: خوشا بر شما ای فقرا و گرسنگان و گریه کنندگان.[۵۷]

زندگی شخصی او نیز کاملاً نمودار چنین دعوتی بود، در کتابهای مختلف اسلامی، دربارهٔ 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، صفحهٔ ۲۶۵.

۵۵. نك، *تاریخ کلیسای قدیم*، صفحهٔ ۴۱.

۵۶. نك، *انجیل متی*، باب پنجم، صفحهٔ ۱۱.

۵۷. همان، صفحهٔ ۶ـ۷.

Marfat.com

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

کلابادی مؤلف کتاب إلتعرّف به نقل از حسن بصری ۱۱۰ می‌نویسد که:

«مسیح جامهٔ مویین می‌پوشید و از [میوهٔ] درخت تغذیه می‌کرد و شب به هر جا می‌رسید می‌خفت.»[۵۸]

در کتاب قصص‌الانبیاء 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 اوّلیّهٔ اوست. هرچند راسل فیلسوف معاصر انگلیسی خاطرنشان می‌کند که: مسیحیان اوّلیّه به سبب نداشتن یك قدرت سیاسی و حمایت کننده، به رستگاری فردی اعتقاد پیدا کردند و خوب و خوش زیستن را با دنیا مربوط نمی‌دانستند.[۶۱]

۵۸. *التعرف لمذهب التصّوف*، محمد بن اسحاق کلاباذی، به اهتمام دکتر عبدالحلیم و طه عبدالباقی سرور، چاپ مصر، ۱۹۶۰، صفحهٔ ۲۲.

۵۹. *قصص‌الانبیاء*، ابواسحق ابراهیم ابن خلف النیسابوری، به اهتمام حبیب یغمایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۳۷۷.

۶۰. نك. *کتاب کیمیای سعادت*، امام محمد غزالی، در دو بخش به تصحیح احمد آرام، چاپ دوّم، 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 نیستم*، راسل، ترجمهٔ س. الف. س. طاهری، انتشارات دریا، تهران، ۱۳۵۴، صفحه ۱۰۴.

Marfat.com

دیرهای راهبان مسیحی و چگونگی اعمال و برنامه‌های ساکنین آنها

پس از انتشار مسیحیت و گرویدن مردم بدان، برای دعوت و پیشبرد و تثبیت آن و سکونت راهبان مسیحی، در سراسر بین‌النهرین و قسمت عمده‌ای از آسیای صغیر و سپس در مراکز و مناطق دیگر دیرها و صومعه‌هایی به وجود آمده و در آنجا برنامه‌ها و اعمال دینی بنیاد شده و اجرا می‌گردید. در مورد کلمهٔ دیر و چگونگی دیرها قبلاً لازم است مطلب مختصری بیان گردد.

واژهٔ دیر کلمه‌ای عربی است و ریشهٔ 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 دربارهٔ دیارات مسیحیان تالیف کرده و ضمن شرح و تعریف دیارات متعدد، از اوضاع اجتماعیِ عصرِ خود و مسئله دیرنشینی و طرز زندگی دیرنشینان و رابطهٔ آنان با افراد اجتماع پیرامونِ 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 می‌برد. از شمار فراوان تعداد دیرهای عراق، می‌توان مقدار تأثیر فرهنگ دیرنشینان را در زندگی مادی و معنوی مردم ساکن منطقهٔ مجاور دریافت کرد. همچنین بنا به نوشته رفائیل بابواسحق مؤلف کتاب مدارس العراق، مُقارن ظهور آیین اسلام، نزدیک صد دیر در عراق وجود داشته و پس از اسلام هم شمارهٔ آنها بیشتر شده است.[۶۳]

در این دیرها هزاران راهب مسیحی سکونت کرده و در آنجا به عبادت و تعلیم و تعلّمِ علوم دینی و دانشهای دیگر مشغول بودند.[۶۴] دیرهای مسیحی بنا به اختلاف محل، برخی در قُلَلَ کوه و برخی در کنار رودها و بعضی در کنار شهرها

۶۲. نک. *معجم‌البلدان*، یاقوت حموی، چاپ بیروت در ۵ جلد، ۱۹۵۶-۱۹۵۷ م.، ج ۲، صفحهٔ ۴۹۵، ذیل واژهٔ دیر.

۶۳. *مدارس العراق قبل الاسلام*، تألیف رفائیل ـ بابواسحق، چاپ ـ بغداد، ۱۹۵۵م.، صفحهٔ ۵۳.

۶۴. *النصرانیه و آدابها*، صفحهٔ ۸۳.

Marfat.com

و دیه‌ها و بعضی به صورت پراکنده در بیابانها ساخته شده بود و بنا به اقتضای موقع و محل، کوچك یا بزرگ بود و به نسبت از یك 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 منطقهٔ 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 اندازهٔ نصف دارالخلیفه، هر که وارد آن شود، از او پذیرایی می کنند، می گویند درآمد سالیانهٔ آن به چهار صد هزار دینار بالغ می گردد. از آنجا به جبل لُکّام می روند، در آن کوه دیرها و صومعه‌ها و بستانها و آبهای جاری وجود دارد. زاهدان و مسافران در آن بسر می برند، هنگام سحر بانگ نمازگزاران و آوای ناقوسها به صورتی است که آدمی گمان می کند در بهشت است.»[۶۷]

شابشتی هم دربارهٔ یکی از دیرهای مسیحی منطقه عراق می‌نویسد:

«دیر قُنّی در شانزده فرسنگی بغداد، دیر زیبایی بود و در آن صد قَلایه

۶۵. *معجم‌البلدان*، ج ۲، صفحهٔ ۵۳۲.

۶۶. همان، صفحهٔ ۴۹۹.

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

Marfat.com

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

مقررات دیرها و کیفیت فعالیّت راهبان در آنها

عدّه ای از راهبان اوّلیهٔ مسیحی در آغاز مسیحیت به تنهایی در صومعه‌ای می‌زیستند، 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 می‌نویسد:

«نخستین مجمع راهبان مسیحی را راهبی مصری به نام پاکومیوس به سال ۳۲۵ میلادی بر روی جزیره ای در کنار رود نیل بنیاد کرد. عدّهٔ راهبان این مرکز در هنگام مرگ او به سه هزار نفر می‌رسید؛ او برای زنان تارك دنیا هم صومعه‌ای تأسیس کرد.»[۶۹]

پس از آن هم رفته رفته برای دیرنشینان برنامه‌های مورد لزوم تدوین شده و مورد اجرا قرار می‌گرفت. این برنامه‌ها شامل چگونه زیستن راهب در دیر و گذران اوقات و اعمال عبادی او و خواندن کتاب مقدّس و تحصیل دانش و جز آن می‌گردید.

از جملهٔ آن برنامه‌ها این بود که زاهبان گرد آمده در دیرها موظف بودند مدّت سه سال تحت نظارت رئیس دیر به تحصیل علم مشغول شوند.[۷۰]

یکی دیگر از کارهای مهّم و قابل توجّه ساکنین دیرها، تألیف و تکثیر کتاب بود. غالب دیرها، به ویژه دیرهای بزرگ، دارای کتابخانه‌ای مناسب بودند، این

۶۸. *الدیارات*، صفحهٔ ۲۶۵.
۶۹. *تاریخ کلیسای قدیم*، صفحهٔ ۲۶۰.
۷۰. همان، صفحهٔ ۳۱۲.

Marfat.com

کتابها شامل موضوعات دینی و ادبی و علمی و اخلاقی و فلسفهٔ لاهوتی و مناقب و سیرتهای راهبان و قدسّین و شرح زندگی پارسایانه 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 النسکیه ـ اخبار الرُهبان ـ الرهبان و دیاراتهم.[۷۱]

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

همچنین وجود بعضی از دیرها در دامنهٔ کوهها و داشتن باغها و کشتزارهای سبز و خرّم 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 اطّلاع 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 مسلك 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 مزاکز در آیین مانوی

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

۷۱. مقدمهٔ *کتاب الدیارات*، صفحهٔ ۴۷ـ۴۸.

Marfat.com

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

مانی با مساعدت فیروز برادر شاپور اوّل، 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 می گردد. سپس از هند به ترکستان رفته و در آنجا مدت یکسال در شکاف کوهی اقامت می کند 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 می کنند، سپس در سال ۲۷۵ میلادی به طرز فجیعی کشته می‌شود.[۷۴]

مانی عقیدهٔ مسیحیت را با اعتقاد زردشتی و دین بودایی در هم آمیخته و از آنها یك 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 عدهٔ بسیاری به آیین او گرویدند.

اصول دین مانی بر پایهٔ ثنویتِ نور و ظلمت استوار بود، مانی می گفت: هر جسم مادّی مرکّب 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 مدّعی بود که با جلوگیری از تناسل و توالد باید نور را که اسیر ظلمت شده است نجات داد.[۷۵]

۷۲. نك. *ایران در زمان ساسانیان*، صفحه‌های ۲۰۶و۲۰۷و۲۱۷.

۷۳. نك. *مانی و دین او*، فراهم آوردهٔ احمد افشار شیرازی، چاپ ۱۳۳۵، صفحهٔ ۵۰۹و۵۱۲.

۷۴. همان، صفحهٔ 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، صفحهٔ ۱ تا ۷۰.

Marfat.com

آیین مانوی در بین پیروان خویش سلسله مراتبی به وجود آورد که درجات آن هرقدر بالاتر می‌رفت، انجام فرائض و تکالیف آن مشکلتر می‌گردید.

کریستن سن دربارهٔ طبقهٔ برگزیدگان مانوی می‌نویسد:

«گروه صدّیقین 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 مالك 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 بین النهرین بازگشتند. همراه با آنان عده‌ای از تارکان دنیا و دوره گردان 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. عدّه‌ای هم در بغداد به صورت پنهانی بسر می‌بردند. بنا به نوشتهٔ ابن الندیم: در عهد معزالدوله (قرن چهارم هجری) در

۷۶. نك. *ایران در زمان ساسانیان*، صفحه ۲۱۸.

۷۷. *مانی و دین او*، صفحهٔ ۵۰.

۷۸. *الفهرست*، صفحهٔ ۳۷۷.

۷۹. *کتاب‌الحیوان*، تألیف جاحظ، متوفی ۲۵۵، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، چاپ مصر، ۱۳۵۷ هـ.ق.، در ۷ جلد، ج ۴، *قصة‌الراهبین*، صفحهٔ ۴۵۶ـ۴۵۷.

Marfat.com

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 اندیشه‌های 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 نمی‌شده مسلماً موانعی وجود داشته و با رفع آن موانع، رفته رفته مراکز مناسبی به وجود آمده است.

ابن الندیم می نویسد:

«زاد هرمز یکی از توانگران، برای فرقهٔ دیناوریهٔ 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 اندر وی خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاك خوانند.»[۸۳]

در یك مجلهٔ آسیایی فرانسوی، پرستشگاهی از مانویان چنین توصیف شده است:

«معبد یا صومعهٔ مانویان عبارت بوذ از پنج تالار که یکی برای کتب و تصاویر و دیگری برای روزه و خطابه‌های مذهبی و دیگری برای عبادت و اعتراف و دیگری برای تعلیمات مذهبی و دیگری برای مؤمنین مریض

۸۰. *الفهرست*، صفحهٔ ۶۰۰.

۸۱. *الحیوان*، ج ۴، *قصة الراهبین*، صفحهٔ ۴۵۹.

۸۲. *الفهرست*، صفحهٔ ۳۶.

۸۳. *حدودالعالم*، صفحهٔ ۱۰۷.

Marfat.com

تخصیص داده می‌شد. در پنج تالار هیأت اجتماعی مؤمنین جمعاً و مشترکاً زندگی و سکنی می کنند تا در آن جا با اهتمام و شوق کامل به طریقه عالی مذهبی خود عمل کنند. آنها نبایستی بناهای مخصوص جُدا جُدا یا مطبخ ها یا مخزنهای جداگانه برپا کنند، هر روز غذاهای غیر حیوانی می‌خورند و با یك 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 جُز سمّاعین [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 متصدّی پاداش و تشویق است و سوّمی مباشر امور صدقات و نذورات است. همهٔ 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 گرویده اند، 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 (۴۴۸ـ۵۴۱ 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 صفحهٔ ۵۰.

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

Marfat.com

Marfat.com

فصل دوم

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

Marfat.com

Marfat.com

بخش ۱

واژهٔ خانقاه و تحلیل آن

پیش از آنکه واژهٔ خانقاه و مورد استفادهٔ آن بررسی گردد، لازم است، چگونگی کاربُرد آن در کتابهای فارسی و عربی پیگیری شده، مفهوم و مصداق صحیح آن و کیفیّت ترکیب و پیوند اجزای آن کلمه، تا حدّ مقدور شناخته شود.

واژهٔ خانقاه به صورتهای:

خانگاه[۱]، خانه‌گاه[۲]، خوانگاه[۳]، خانجاه[۴]، خانقه[۵]، خانگه[۶] ـ در کتابها ضبط

۱. در کازرون خانگاهی محتشم است کی هم چون حَرَمی است از آنِ شیخ ابواسحق شیرازی، *فارس‌نامهٔ ابن بلخی*، صفحهٔ ۱۴۶.

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

۳. ذیل *مرآة الزمان*، تالیف قطب‌الدین الیونینی، چاپ دکن، ۱۹۵۴ م.، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵.

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

۵. لوت خوردند و سماع آغازکرد/ خانقه تاسقف شد پُر دود و گرد. مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد مولوی بلخی، انتشارات مؤسسه امیر کبیر، افست از روی نسخهٔ تصحیح شده نیکلسن، ۱۳۳۶، دفتر دوّم، بیت ۵۲۹، صفحهٔ ۲۲۵.

۶. بدر نمیرود از خانگه یکی هشیار/که پیش شِحنه بگوید که صوفیان مستند. *کلّیات سعدی*، چاپ کتابفروشی محمد حسن علمی از روی نسخهٔ تصحیح شدهٔ محمد علی فروغی، بخش طیّبات، صفحهٔ ۵۷۷.

Marfat.com

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]، الخرنکاه[۱۷] استعمال شده و کلمهٔ جمع آن به صورت خانقاهات[۱۸] به کار برده شده است. و نیز کلمهٔ خوانق[۱۹]، جمع کلمهٔ خانق بوده و کلمهٔ خانق هم تصحیف شده ای است از کلمهٔ خانك فارسی؛ با وصف این: کلمهٔ خانك هم به صورت الخوانك[۲۰] در زبان عربی جمع بسته شده است. و معنی غالب این کلمه‌ها هم در فرهنگها، در ذیل همان واژه بیان گردیده است.

در دنبالهٔ پیگیری و شناخت دقیق کلمهٔ خانقاه هم، لازم است که اجزای سازندهٔ این کلمه و کیفیّت ترکیب آن کاملاً مورد بحث و تحلیل قرار داده شود:

واژهٔ خانقاه را می‌توان از اجزاء:

خان به علاوهٔ گاه و خوان به علاوه گاه و خانه به علاوه گاه مرکّب دانست که معنی هر یك از آنها چنین است:

۷. *فرهنگ نفیسی*، ذیل واژهٔ خانقاه.

۸و۹. *فرهنگ رشیدی*، ذیل واژهٔ خورنگاه و خورنگه.

۱۰و۱۱و۱۲. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژه‌های یاد شده.

۱۳. *معجم‌البلدان*، ج ۲، ذیل واژه خورنقاه.

۱۴. حاشیهٔ جوالیقی، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۶.

۱۵. *کتاب المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار*، تقی‌الدین احمد بن علی المعروف بالمقریزی، به تصحیح شیخ احمد علی المِلیجی، چهار جزء، چاپ مصر، ۱۳۲۴. هـ. ق.، ج ۴، صفحهٔ ۲۷۱.

۱۶. *دایرة‌المعارف*، کُردعلی به نقل دهخدا، *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ خانقاه.

۱۷. حاشیه *جوالیقی*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۶.

۱۸. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل همان واژه.

۱۹. *خطط مقریزی*، ج ۴، صفحهٔ ۲۷۴.

۲۰. همان، ج ۴، صفحهٔ ۲۷۱.

Marfat.com

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

۱ـ 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]

۲ـ خان به معنی خانه و معبد و پرستشگاه:

«زیزدان چو شاه آرزوها بیافت زدریا سوی خان آذر شتافت.»[۲۲]

۳ـ خان به معنی حاکم و فرمانروا:

«غم گریزد زپیش ما چونانك خان و قیصر زپیش شاهنشاه»[۲۳]

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

۱ـ خوان به معنی سفره:

«چنان پهن خوان کرم گسترد که سیمرغ در قاف قسمت خورد»[۲۴]

۲ـ خوان به معنی طبق [تبوك] بزرگ که از چوب ساخته باشند و طبق کوچك را خوانچه می‌گویند:

«نهادند خوان و بخندید شاه که ناهار بودی همانا به راه»[۲۵]

۳ـ خوان به معنی ایوان و خانه:

«تو خفته به آرام در خوان خویش چه دیدی بگو تا چه آمدت پیش.»[۲۶]

۴ـ خوان، فعل امر از مصدر خواندن و خوان، مخفّف کلمهٔ خواننده:

«گر بهار عمر باشد باز بر تخت چمن
چترگِل برسر کشی ای مرغ خوش‌خوان غم‌مخور»[۲۷]

۲۱. *صورت‌الارض*، ابوالقاسم ابن حوقل نصیبی، طبع لیدن در دو جلد،۱۹۳۸م.، ج ۲، صفحهٔ ۲۵۸

۲۲و۲۳. *شاهنامهٔ فردوسی* به نقل دهخدا، *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ خان.

۲۴. *کلّیات سعدی*، دیباچهٔ گلستان، صفحهٔ ۷۲.

۲۵و۲۶. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ خوان.

۲۷. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۱۷۳.

Marfat.com

ج: خانه بعلاوه گاه: واژهٔ خانه در کاربرد زبان فارسی از یك معنی محدود و کوچك، تا یك معنی وسیع و بزرگ تغییر می‌یابد؛ چنان که از واژه‌های ترکیبی سقاخانه، صندوق‌خانه، داروخانه، کتابخانه و سربازخانه این معنی به دست می‌آید. همچنین کلمهٔ خانه به معنی بیت و حجره و اتاق و جزیی از سرای و جایی است که در آن سکنی گزینند و نیز به معنی دار و سرای و مجتمعی از اقامتگاه است. در نوشته‌های پیشینیان بیشتر به معنی اتاق استعمال شده است.

سعدی می‌نویسد:

«قارون هلاك شد که چهل خانه گنج داشت.»[۲۸]

فردوسی هم خانه را به معنی 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 سرایی داشت عظیم و در آن جا خانهٔ بسیار بود و تا آن ساعت در آن خانه مقیم بودی که خراب شدی، پس در خانهٔ دیگر شدی...»[۳۰]

کلمهٔ خانه به صورت مخففِ خان نیز استعمال شده است:

«ندانستم که وقت چاره‌سازی مرا از خان و مان آواره سازی.»[۳۱]

واژهٔ گاه

واژهٔ گاه که ضمن تصحیف در کلمهٔ خانقاه، پسوند ترکیبی خان واقع شده، دارای چند معنی است:

۲۸. *کلیات سعدی*، گلستان، باب اوّل، صفحهٔ ۹۶.

۲۹. *شاهنامهٔ فردوسی*، به نقل دهخدا، *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ خانه.

۳۰. *تذکرة‌الاولیاء*، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، دو جزء در یك جلد، به تصحیح محمد خان قزوینی، چاپ پنجم، انتشارات مرکزی، ج ۱، صفحهٔ ۲۰۱.

۳۱. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ خان.

Marfat.com

۱ـ 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]

۲ـ به معنی زمان و هنگام، مانند: صبحگاه، شامگاه، ناگاه.

۳ـ به معنی پسوندی جای و مکان مانند: زیارتگاه، آرامگاه، شکارگاه، دانشگاه و ترکیبات فراوان دیگر و مقصودی که در ترکیب واژهٔ خانقاه مورد نظر است، همین معنی پسوندی جای و مکان است. واژهٔ گاه در ترکیب کلمهٔ خانقاه به صورت «قاه» و «جاه» معرب گردیده و شکل عربی شدهٔ 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: دانق (= ء/۱) که جمع مُکسرّ آن در فرهنگها به شکل دوانیق آمده است. همچنین کلمات: گنبد: قبه ـ مهرگان: مهرقان ـ دهگان: دهقان و به شکل «ج» هم در کلمات: لگام: لجام ـ خورگین: خورجین ـ بزرگ: بُزرج.[۳۳]

جُز این تعریب که از واژهٔ گاه به عمل آمده، واژهٔ خانه یا خوان نیز که بخش نخست واژهٔ ترکیبی کلمه خانقاه می‌باشد [در پی همین مطلب شرح آن خواهد آمد] به صورت «خان» دگرگون شده است. البته این تصحیف تنها به علّت 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 [میوهٔ پنبه] بادغیس از بادخیز، کنز از گنج، خندق از کندك یا. کنده، و قلعه از کلات و جَص از گچ که واژه‌هایی فارسی هستند. و کلمات فراوان دیگری نیز به عمل آمده است.

شاید این دگرگون سازی حروف یا به علّت نوع تلفظ بوده یا بدان علّت که نظر اُدبای عرب در مورد واژه‌های غیر عربی این بوده که می‌گفته‌اند:

---

۳۲. *شاهنامهٔ فردوسی*، به نقل دهخدا، *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ گاه.

۳۳. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژه‌های یاد شده.

Marfat.com

«این واژه ای غیر عربی و بیگانه است به هر طریق که خواهی آن را بکار بر.»[۳۴]

یکی ازاحتمالات هم درمورد پدیدآمدن واژهٔ خانقاه می‌تواندآن باشدکه این کلمه از خانك [مصغّر کلمهٔ خانه] به علاوهٔ «ات» علامت جمع عربی ساخته شده است، یعنی حرف (ك) کلمهٔ خانك به حرف (ق) تعریب شده و حرف (ت) هم که در آخر کلمه قرار داشته به علّتیْ نقطه‌های آن تلفظ نشده و در نتیجه کلمهٔ خانقاه پدید آمده است. نمونهٔ دیگریْ 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 رسم‌الخط پارتی، در خط پهلویِ ساسانی به حرف (ك) تبدیل می‌شوند.[۳۶]

واژهٔ 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 خلاصهٔ معنی آن هم محل اقامت درویشان و صوفیان است.

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

«خوانك جمع خانکاه و آن کلمه ای 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] توجّه مقریزی به خونقاه و جای طعام

۳۴. هٰذِهِ کلمةٌ عجمیٌ فالعَبْ بِه ماشِئت، *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۳۷۳.

۳۵. *لغت نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ خانات.

۳۶. شکرستان، چند گفتار پیرامون *فرهنگ ایران* از علیقلی محمودی بختیاری، چاپ ۱۳۵۱، صفحهٔ ۹۱.

۳۷. *لغت نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ خانقاه.

۳۸. *خِطط* مقریزی، ج ۴، صفحهٔ ۲۷۱.

Marfat.com

سلطان احتمالاً از آنجا ناشی می‌شود که واژهٔ 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.

اَدّی شیر نویسنده دیگر عرب زبان هم واژه خورنق را معرّب شدهٔ کلمهٔ خورنه دانسته و آن را جایگاهی که شاه در آن خوراك می‌خورد معنی کرده است.[۳۹]

یاقوت حَمَوی ۶۲۶ هم در ذیل کلمهٔ خانقه نوشته است:

«خانقه تأنیث خانق و آن پرستشگاه کرّامیان است در بیت‌المقدس.»[۴۰]

واژهٔ 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]

«خواهی‌که درخورنگه دولت کنی مُقام بگریز از این خرابهٔ نادلگشای جای»[۴۲]

مؤلف فرهنگ آنندراج هم تعبیر خاصیّ 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 معرّب خورنه و خورنگه است. چه ملوك فارس در بارگاه و پیشگاه ایوان در برابر آفتاب، نان و خورش می‌خورده‌اند، به سبب حُرمت آفتاب، در آفتاب غذا خوردن را سبب پاکی و طهارت و شرافت آن می‌دانسته‌اند.»[۴۳]

۳۹. *الالفاظ الفارسیة المعربه*، السیّد ادّی شیر، چاپ بیروت، ۱۹۰۸م.، صفحهٔ ۵۴ و ۸۴.

۴۰. الخانقه تأنیث الخانق وَ هُوَ مُتَعَبَّدٌللکرّامیّه بالبیت المقدس، *معجم البلدان*، ج ۲، صفحهٔ ۳۴۰، ذیل واژه الخانقه.

۴۱و۴۲. *دیوان ویس و رامین ـ دیوان خاقانی*، به نقل دهخدا، *لغت‌نامه*، ذیل واژه‌های خوردنگاه و خورنگه.

۴۳. *فرهنگ آنندراج* ذیل واژهٔ خورنگاه.

Marfat.com

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

مؤلف حدودالعالم می‌نویسد:

«سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است... و اندروی خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاك خوانند.»[۴۴]

همچنین دربارهٔ معبد بوداییان هم یك سیّاح چینی که در سال هشتم هجری از سمرقند دیدار کرده به دو خانگاه ویران بودایی اشاره می‌کند.[۴۵]

اگر احتمال داده شود که واژهٔ خانگاه به معنی خوردنگاه باشد می‌توان گمان کرد که چون طبقه برگزیدگان آیین مانی موظّف بودند برای تبلیغ دائماً مسافرت کنند و ضمناً طبق حکم دینی از تهیه و خوردن خوراك ممنوع 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 می‌گفته‌اند.

از طرفی دامنهٔ فعّالیت مانویان و بوداییان در منطقه شرق ایران پس از ظهور اسلام نیز همچنان ادامه داشته است[۴۷] حتّی عده‌ای از دوره‌گردان هندی و مانوی که نه مسیحی بوده‌اند و نه مسلمان، در عراق و مناطق دیگر پراکنده بوده‌اند و جاحظ آنان را رهبان‌الزّنادقه نامیده است.[۴۸]

بدین ترتیب صواب این است که بوداییان هم در زمینهٔ فعّالیتهای تبلیغی خود به مرکزی دینی نیازمند بوده‌اند و طبق معمول پرستشگاه آنان منحصراً جای نیایش نبوده بلکه گفت و شنود و خوردن و اقامت کردن نیز جزء امور

۴۴. *حدود العالم*، صفحهٔ ۱۰۷.

۴۵. *تاریخ ایران در قرون نخستین*، صفحهٔ ۳۹۸.

۴۶. *الحیوان*، جاحظ، ج ۴، *قصّة الرّاهبین*، صفحهٔ ۴۵۹.

۴۷. *حدود العالم*، صفحات: ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۰۱، دربارهٔ شهرها و بتخانه‌های منطقهٔ خراسان بزرگ.

۴۸. پیشین.

Marfat.com

معمول در آن‌جا بوده است.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله نوشته است:

«غازان خان... در شهر خبوشان [قوچان فعلی] بتخانه‌ای معتبر ساخت و اکثر اوقات گفت و شنید و خوردن و آشامیدن او در آن بتخانه‌ها با بخشیان [برهمنان] هندی می‌بود.»[۴۹]

با توجّه به مطالب و مباحثی که گذشت سرانجام پذیرفتنی است که کلمهٔ خانقاه از واژهٔ «خانه» بعلاوه «گاه» ترکیب شده و این معنی به مقصود نزدیکتر است و جای آن است که گفته شود خانقاه یعنی محلی که دارای حجره‌های متعددی بوده و برای اقامت درویشان و گذریان و مسافران آماده شده است و این نکته نیز بدیهی است که وقتی کسی در جایی اقامت می‌کند به طور طبیعی به خوراك هم نیاز دارد و معمولاً صاحبِ خانه این کار را به عهده می‌گیرد. پس خانقاه ناگزیر جایی بوده است که کسانی در آنجا سکنی گزیده و بدانها خوراك هم داده می‌شده است و این کار در طول زمان همچنان پیگیری و دنبال گردیده و تکامل یافته است.

اینك برای توضیح بیشتر معنی کلمه خانقاه و موارد استعمال آن به چند نکته دیگر نیز اشاره می‌شود: خانقاه یا مرکز تجمع صوفیان در آغاز تأسیس خود، محلی بود برای سکونت و تغذیهٔ درویشان مقیم و مسافر، در واقع مسافرخانه‌ای رایگانی بود که غذا و مکان مجانی در اختیار مسافران و غریبان و صوفیان قرار می‌داد و در آنجا از آنان پذیرایی می‌شد و نخستین خانقاه یا خوراك‌خانهٔ رمله هم بنا به نوشتهٔ خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ تحت تأثیر تغذیهٔ دو درویش غذاخوارهٔ گمنام برای صوفیانِ ساخته می‌شود.[۵۰] مَقْدَسی ۳۸۷ جهانگرد مسلمان و صوفی منش نیز به این معنی اشاره کرده و نوشته است:

۴۹. *تاریخ مبارك غازانی*، تألیف رشید الدین فضل الله، چاپ انگلستان، ۱۹۴۰م.، صفحهٔ ۱۶۶.

۵۰. *طبقات الصوفیه*، امالی خواجه عبدالله انصاری به اهتمام عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۴۱، صفحهٔ ۱۰ـ۹.

Marfat.com

«در مجالس دعوت شدم و سخن گفتم و با صوفیان و خانقاهیان آش و ترید خوردم.»[۵۱]

سهروردی ۶۳۲ هم به مسئلهٔ تغذیهٔ 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 کانونی فعّال درمی‌آید و در آنجا علاوه بر سکونت و تغذیه به امر آموزش و تربیت اخلاقی و چلّه‌نشینی و سماع و جُز آن نیز پرداخته می‌شود و به صورت یك مرکز رسمی و تربیتی در بیشتر سرزمینهای اسلامی تأسیس و تکمیل می‌گردد و نوع توسعه یافتهٔ آن بنا به نوشتهٔ مِقریزی عبارت است از خانقاه رکن‌الدین بی‌برس در مصر، که مرکزی است برای سکونت چهار صد تن صوفی و دیگر کارگزاران وابستهٔ بدان، که بنا به مقتضیات تاریخی و جغرافیایی برنامه‌های مختلف آیین تصوف در آن اجرا می‌گردد.[۵۳]

با این حال خانقاه علّت وجودی نخستین خود را به عنوان مرکز اقامت و تغذیه همچنان در شکل برجسته‌ای حفظ می‌کند، چنانکه عمدهٔ درآمد و موقوفات خانقاهها، در اطعام درویشان و صوفیان مصرف می‌گردد.

۵۱. نك. *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ابوعبدالله محمد بن محمد المقدسی البشاری، چاپ لیدن، ۱۹۰۶ م.، صفحهٔ ۴۴.

۵۲. «و یُستحب الاجتماع علی الطعام و هو سُنّة الصوفیه فی الرُبُط و غیرها» *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۳۴۷.

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

Marfat.com

بخش ۲

کانونهایی که همچون خانقاه در عصر اسلامی مورد استفادهٔ 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 می‌گرفت 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 می‌پرداختند.

همچنین مراکز دیگری در تحت عنوان: رباط، زاویه، دویره، لنگر، تکیه و جُز آن، کانونهایی بودند که در آنها تمام یا برخی برنامه‌های خانقاهی و مسلك تصوف اجرا می‌شد.

اینك برای آشنایی با هر یك از این مراکز، شرح مختصری دربارهٔ آنها به اقتضای گنجایش این نوشته بیان می‌شود:

رباط

یکی از کانونهایی که در آن اعمال خانقاهی اجرا می‌شد رباط است، در مورد رباط یك 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

Marfat.com

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

واژهٔ 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 یك از آنها در کتابهای فارسی و عربی نمونه‌هایی وجود دارد.

گاهی هم یك بنای رباطی در مسیر تاریخی خود، ـ بنا به نوشتهٔ محمدالنعیمی ـ نخست قلعه نظامی و بعد سرای کاروان، سپس محل و مجمع درویشان و صوفیان می‌گردیده است.[۳]

واژهٔ رباط کلمه‌ای عربی است و در قرآن، در پنج مورد که عبارتند از سوره‌ها و آیات شماره‌های ۲۸/۹، ۱۸/۱۳، ۸/۱۱، ۸/۶۲، ۳/۲۰۰ به‌ترتیب کلمه‌های: رَبَطنا، رَبَطنا، لِیَربِط، رابِطوا 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 یك مستند اسلامی موجب رباط سازی و رباط نشینی به عنوان جهاد و دفاع و پیآمد 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.

«ابوهُریره گوید رضی‌الله عنه که پیغمبر صلی‌اله علّیه 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 نامهٔ دهخدا*، با تلخیص، ذیل واژهٔ رباط.
۳. *الدارس فی تاریخ المدارس*، عبدالقادر محمد النعیمی الدمشقی، چاپ دمشق، ۱۹۵۱م.،در دو جلد به اهتمام جعفر الحسنی، ج ۱، صفحهٔ ۹۶ با تلخیص.

Marfat.com

آوازی برآید یا بیمی بود، بر پُشت 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 سیطرهٔ حکومت اسلامی نبودند. بنا به نوشتهٔ ماوردی: فقهای اسلام جهاد را سه بخش کرده بودند: جهادبامرتدین، جهاد با خوارج، جهاد به عنوان کارزار و جنگ مقدس با مشرکان در مرزها.[۵]

از طرفی بنا به یك 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.

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

مرز ترکان در منطقهٔ خراسان

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

۴. ترجمهٔ *رساله قشیریه*، ابوعلی عثمانی، به تصحیح و مقدمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۱۵۳.

۵. *احکام السلطانیه والولایات الدینیه*، ابی الحسن الماوردی، چاپ اوّل، مصر، ۱۹۶۰م.، باب الخامس صفحهٔ ۴۹ و ۵۵ با تلخیص.

Marfat.com

نگهبانی و حفظ ثغور آن مطالبی نوشته‌اند[۶] و نمونه‌ای از آنها چنین است:

یعقوبی می‌نویسد:

«ولایتی در خراسان نیست مگر آنکه آنان با ترکها می‌جنگند و تُرکان از هر صنفی نیز با آنان می‌جنگند.»[۷]

نرشخی هم دربارهٔ موقعیت مرزی ناحیهٔ 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 نیك است. اهل هر دهی آن‌جا را رباطی بنا کرده‌اند و جماعتی را نشانده و نفقهٔ ایشان را از دیه می‌فرستاده‌اند و زمستان که وقت غلبهٔ کافران می‌شد از هر دهی آن‌جا مردم بسیار جمع آمده و غزو می‌کردند و هر قومی در رباط خویش فرود می‌آمده است.»[۸]

بدیهی است که این رباطها کوچك و معمولاً در حدود یك برج مراقبت بوده است. زیرا ارقامی که نویسندگان به آنها اشاره می‌کنند بسیار زیاد است. از جمله مقدسی ۳۸۷ می‌نویسد:

«اسبیجاب 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 پی‌گیر 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*، زکریّا قزوینی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰م.، صفحه ۵۳۸؛ *التنبیه والاشراف* صفحهٔ ۵۶.

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

۸. *تاریخ بخارا*، ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی، ترجمه ابونصر احمد بن محمد القبادی، تلخیص محمد بن زفربن عمر، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابفروشی سنایی، تهران، ۱۳۱۷، صفحهٔ ۲۲.

۹و۱۰. *احسن التقاسیم*، صفحهٔ ۲۷۳ و ۲۸۳.

Marfat.com

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 مسئلهٔ مورد توجّه 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 یك از این مناطق مرزی به نام محل خود موسوم بود. اصطخری از این مراکز تحت عنوان: جُنْد فلسطین، جُندالأُردن، جُند حمص، جُند دمشق، جُند قنسرین، جُندالعواصم و جبل لکّام نام می برد.[۱۲]

یکی از مهمترین این مناطق مرز طَرَسوس در ناحیه شام بود، زکریا قزوینی دربارهٔ 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 می‌شدند. از جمله از زاهدان و صوفیان دعوت می‌شد که در بغداد

۱۱. نك. *سرزمینهای خلافت شرقی*، تالیف لسترنج، ترجمه محمود عرفان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷، صفحهٔ ۱۴۱.

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

۱۳. *آثار البلاد*، قزوینی، صفحهٔ ۲۱۹.

Marfat.com

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

«ای پرستنده‌ای که جامهٔ پشمینه پوشیده و از عابدان شمرده شده‌ای به مرز برو و در آن‌جا 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 افریقا بود. شهرهای ساحلی شمال افریقا به وسیلهٔ کشتیهای دولت بیزانس مورد حمله قرار می‌گرفت و مسلمانان از سوی دریا در معرض خطر قرار داشتند. یعقوبی می نویسد:

«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. ایّهاالنّاسك الذی لَبَس الصُّو/ ف واضحی یُعَدّ فی العبّاد/ الزم الثغر و التّعبّد فیه/لیس بغداد مسکن الزّهاد/ اِنّ بغداد للملوك محلٌ /و مناخ للقاری الصّیاد. *تاریخ بغداد*، احمد بن علی خطیب بغدادی، در ۱۴ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۴۹ هـ.ق.، ج ۱، صفحهٔ ۲۱.

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

Marfat.com

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 وسیلهٔ هرثمة بن اعین حکمران خلیفهٔ 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 سوّم هجری دورهٔ طلایی بنای رباطات بود و مردم مسلمان هزینهٔ آنها را متعهّد می‌شدند.

تجمع مردان مجاهد و جُدا از خانواده و علاقه‌مند به خدا و اسلام سبب می‌شد 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 مدرسهٔ فقه و حدیث تبدیل شد.[۱۷] مذهب مالکی در شمال افریقا با زهد و خشونت مذهبی و وَرع و خوارشماری زندگی دنیا در محدودهٔ رباطهای مرزی پایه گزاری شده و گسترش یافت، برخی از پارسایان دنیاگریز، به رباطها آمده به عبادت می‌پرداختند و بعضی از آنها

۱۶. *دائرة المعارف اسلام* که از لاتین به زبان عربی ترجمه شده است، چاپ مصر، ۱۹۳۴ م.، ج ۱۰، صفحهٔ ۲۰، ذیل واژهٔ رباط.

۱۷. *قیام دولة المرابطین*، دکتر حسن احمد محمود المصری، چاپ قاهره، ۱۹۵۷م.، صفحهٔ ۱۳۲ـ۱۳۱ با تلخیص.

Marfat.com

برای تمام مدّت عمر در رباط سکونت می‌کردند.[۱۸] بعضی از آنها به ریاضتهای سخت می‌پرداختند، شبها را نمی‌خوابیدند و روزها را روزه می‌گرفتند، در خوراك به اندکی جو و زیتون قناعت می‌کردند و بیش از یك جامه نداشتند، برخی هم به نام ریاضت فقط از گیاهان تغذیه می‌کردند.[۱۹] بعضی از آنان هنگام عبادت در جلوی خود پرده‌ای می‌آویختند تا بتوانند با خلوص و دور از چشم دیگران عبادت کنند.[۲۰] این مُرابطان 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 عدهٔ بسیاری را مطیع خود ساختند و دولت مرابطین [۴۴۸ـ۵۴۱] را پایه‌گزاری کردند.»[۲۲]

غیر از منطقهٔ شمال‌افریقا، ابن‌خلدون 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 منطقهٔ شمالی ایران و مرز آبی منطقهٔ عَبّادان در خلیج فارس، از آنجمله بودند و همواره عده‌ای از مجاهدان و مرابطان در آنها پاسداری می‌کردند.

هزینهٔ ساختمان و مخارج جاری این رباطها از محل درآمد عمومی و دولتی[۲۵] و کمك افراد نیکوکار[۲۶] و از طریق درآمد زکوة[۲۷] و تشریك مساعی و

۱۸و۱۹و۲۰و۲۱و۲۲. همان، صفحات ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۵۴.

۲۳. *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، ابن خلدون مغربی، به تصحیح و حواشی محمد بن تاویت الطبخی چاپ استانبول، ۱۹۵۷م.، صفحهٔ ۳.

۲۴. «قزوین از حساب ثغور است، جهت آنکه پیوسته با دیالمه و ملاحده در محاربه بوده‌اند.» *نزهة القلوب*، حمدالله مستوفی قزوینی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۶۱.

۲۵. نك. *سرزمینهای خلافت شرقی*، صفحهٔ ۱۲۸.

۲۶. نك. *نفحات‌الانس*، نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مهدی توحیدی پور، انتشارات کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۲۲۷؛ *صورة‌الارض*، ج ۲، صفحهٔ ۵۰۵. ←

Marfat.com

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 بسر 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 ۳۰۹ مدّت پنج سال در پاسگاههای مرزی سکنی کرده بود.[۳۰] برخی از صوفیان هم مدیریت رباطهای مرزی را عهده‌دار بوده[۳۱] و عدّه‌ای از صوفیان هم در پیکارهای مرزی کشته شده بودند.[۳۲]

عبدالله بن مبارك ۱۸۱ یکی از صوفیان مجاهد بود. او در جنگها شرکت می‌کرد و خود دو رباط در مرو بنا کرده بود.[۳۳] او به فُضیل عیاض ۱۸۷ هـ. که

→

۲۷. نك. *کیمیای سعادت*، غزالی، صفحهٔ ۱۶۱.

۲۸. نك. *تاریخ بخارا*، نرشخی، صفحهٔ ۱۶و۲۲.

۲۹. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۱۰۷.

۳۰. *الحلاج شهید التصوف الاسلامی*، طٰهٰ عبدالباقی سرور، چاپ قاهره، ۱۹۶۱، صفحهٔ ۶۰.

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

۳۲. ابراهیم ادهم، ۱۶۰ هـ .ق. در پیکاری در منطقه شام و شقیق بلخی به سال ۱۹۴ هـ .ق. در جنگ کولان کشته می‌شوند. *آثار البلاد*، قزوینی، صفحهٔ ۳۳۴؛ *حلیة الاولیاء*، ابی نعیم اصفهانی، چاپ مصر، در ده جلد، ۱۹۳۲، ج ۱، صفحهٔ ۱۸۸.

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

Marfat.com

در مکّه مجاور بود می‌گوید:

«ای عابد اگر به ما دُرست می‌نگریستی می‌فهمیدی که تو با عبادت بازی می‌کنی، زیرا ما با خون، چهرهٔ خویش خضاب می‌کنیم.»[۳۴]

کاشانی هم نوشته است:

«حاتم اصم با ابوتراب نخشبی رحمهما الله وقتی در بعضی غزوات حاضر بود.»[۳۵]

نکته قابل توجّه اینکه، رباط گزینی صوفی مُرابط منحصراً جهاد و دفاع نبود، بلکه او در پی جایی می‌گشت که در آنجا فارغ از مسئولیتهای زیستی به عبادت پردازد. سلمی ۴۱۲ هـ. می‌نویسد که احمدبن ابی‌الحواری ۲۳۰ هـ. دربارهٔ اقامت در رباط گفته بود:

«سکونت در رباط و غزا بهترین آرامش است زیرا وقتی بنده از عبادت خسته شود، به کاری می‌پردازد که گناهی در آن نیست.»[۳۶]

اقامت در رباط و آماده گشتن برای جهاد و شهادت و عبادتهای متوالی و طول مدّت و فراغت خاطر و برخی عوامل دیگر سبب می‌شد که مرابط در اندیشه فرو رفته و مسائل جاری پیرامونِ خویش را تحلیل و بررسی کند و گاهی هم به این نتیجه برسد که راههای ارتباط با خدا به تعداد شمارهٔ دم زدنهای همهٔ افراد مردم است.[۳۷] یعنی هر کس از هر راهی که در پیش گرفته یا در پیش او

۳۴. *آثار البلاد*، قزوینی، صفحهٔ ۴۵۷ با تلخیص.

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

۳۶. *طبقات الصوفیّه*، عبدالرحمن سُلَمی، به تحقیق نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۵۳م.، صفحهٔ ۱۰۱ با تلخیص.

۳۷. وَلو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولایزالون مُختلفین الاّ مَن رَحِمَ ربك و لذالك خلقهم... *قرآن* ۱۱/۱۱۸-۱۱۹ و اگر پروردگار تو می‌خواست همهٔ مردم را یك اُمت می‌گردانید، ولی پیوسته در حال اختلاف خواهند بود، مگر کسانی که خدا به آنها رحم کند و برای همان آفریده شده‌اند. اِنّ الطُرق الی الله تعالی، عدد انفاس الخلائق اجمعین. *شفاء السائل*، صفحهٔ ۸۷.

Marfat.com

نهاده شده به سوی خداوند در حرکت است. و کینهٔ پیروان ادیان دیگر را در دل داشتن خطاست و به نام حمایت از دینی خاص، کشتن دیگران، مخالف با جنبهٔ اخلاقی و عاطفی انسانی است و انسان واقعی کسی است که عوامل جنگ زا را از پیش پای بشریّت بردارد نه آنکه به جنگ بپردازد. در پی همین عامل جویی‌ها و علّت‌یابیها به هویٰ‌های خود و انگیزه‌های طبیعی خود می‌رسید و بدانها نام نفس امّاره می‌داد و با او به ستیز و مبارزه برمی‌خاست و بنا به حدیثی نبوی آن پیکار را جهاد اکبر می‌خواند.[۳۸] و همهٔ تلاش او این بود که بر این دشمن داخلی یا دشمنترین دشمنان[۳۹] پیروز گردد و از دشمن کشی به نفس کشی بپردازد.[۴۰]

پیآمد این نوع اندیشه‌ها مرابط را از دشمن کشی، به دوست‌یابیِ و خداخواهی افراطی رهنمون شده[۴۱] و در همان رباطهای مرزی پایه‌های عملی مسلك تصوف استوار می‌گردد. در واقع سازمانهای رباطی مرزی به صورت نخستین مرکز افکار و اعمال خانقاهی در می‌آیند و سپس مسائل عملی و نظریِ

۳۸. «رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر: یعنی در جنگ صورتها بودیم و به خصمان صورتی مصاف می‌زدیم و این ساعت به لشکرهای اندیشه مصاف می‌زنیم تااندیشهای‌نیك اندیشهای بد را بشکند و از ولایت تن بیرون کند.» *فیه‌مافیه*، گفتار مولانا جلال‌الدین مولوی به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۰، صفحهٔ ۵۸ـ۵۷.

۳۹. اَعدیٰ عَدوُك نفسك اللّتی بین جنبیك. ـ *کشف المحجوب*، ابی‌الحسن علی بن عثمان جلّابی هجویری، به اهتمام والنتین ژوکوفسکی، لنین‌گراد ۱۹۲۶؛ چاپ مجدد محمدلوی عباسی، از روی چاپ ژوکوفسکی، انتشارات موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۲۶۰.

۴۰. موج لشکرهاء احوالم ببین / هر یکی با دیگری در جنگ و کین / می‌نگر در خود چنین جنگ و گران / پس چه مشغولی به جنگ دیگران. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۳و۵۴، صفحهٔ ۱۰۴۵؛ در تو آن مردی نمی‌بینم که دشمن بشکنی / بشکن ار مردی هوای نفس کافر کیش را. *کلیات سعدی*، خواتیم، صفحهٔ ۷۷۸. چه خوش گفت بهلول فرخنده‌خوی / چو بگذشت بر عارفی جنگجوی / گرین مدعی دوست‌بشناختی / به پیکار دشمن نپرداختی. *بوستان سعدی*، باب چهارم در تواضع، صفحهٔ ۳۲۸.

۴۱. رابعه گفت... محبّت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. *تذکرة‌الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۷۱.

Marfat.com

آیین تصوّف در حوزهٔ 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 مسلك طریقت[۴۲] تشریح و تبیین می گردد.

این نکته نیز لازم به یادآوری است که بنا به نوشتهٔ 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. نك. همین نوشته بخشِ نخستین خانقاه.

Marfat.com

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 مدّتها 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 داوریِ قُضات و حلقه‌های روایت محدّثین در مساجد دایر می‌شد و برخی از شاعران هم، اشعار خود را در مسجد برای مردم می‌خواندند.[۱]

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 نظرِ خود را از او فرا گیرد. مقدسی ۳۸۷ به برخی از این حلقه‌های درسی مُتشکّله در مساجد اشاره کرده است.[۲]

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 المستنصریه*، حسین امین، چاپ بغداد، ۱۹۶۰ م.، صفحهٔ ۱۴ـ۱۳.
۲. نك. *احسن التقاسیم*، صفحات: ۱۸۲و۲۰۵و۴۱۰و۴۳۹.

Marfat.com

در میان این بهره گیریهای مختلف اجتماعی، گروه صوفیان هم از مساجدِ عمومی استفاده می کردند. علّت استفادهٔ صوفیان از مساجد آن بود که اوّلاً در قرون نخستین اسلامی مرکزی رسمی به نام خانقاه وجود نداشت، دیگر آنکه مسجد محور فعالیتهای مختلف فرهنگ اسلامی و برخوردار از یك موقعیت شایستهٔ تبلیغی بود، بدین سبب زاهدان و صوفیان هم اصول و اندیشه‌های بنیادی آیین تصوّف را در مساجد ابراز و القاء می کردند. چنان که جنید ۲۹۸ هـ. در مسجد جامع به ارشاد مردم مشغول بود[۳] و حُصری ۳۷۱ هـ. در صحن جامع منصور در بغداد دربارهٔ توحید سخن می گفت.[۴] همچنین ابوعبدالله بن خلنجی صوفی، از مشایخ بزرگ بغداد، در مسجد جامع شهر، حلقهٔ گفتاری دایر کرده و دربارهٔ ریاضات و عیبهای نفس آدمی و آفات اعمال سخنرانی می کرد.[۵] علاوه بر این هنگامی که ذوالنون ۲۴۵ هـ. از زندان متوکّل آزاد گردید، صوفیان در جامع بغداد به دور او گرد آمده و دربارهٔ سماع از او اجازه گرفتند. قوال شعری خواند و ذوالنون هم ابراز شادی کرد.[۶]

گاهی هم در ضمن طرح مسائل مسلك طریقت، برخی سخنان و اعمال صوفیانه در مساجد پیش می آمد که فقیهان آنها را نمی پسندیدند و خشمگین می شدند و بین آنان و صوفیان مناظرات و درگیریهایی پیدا می شد.[۷] ناچار برای گریز از چنین پیش آمدها، یا به علّتی دیگر، صوفیان بغداد در محل شونیزیّه، مسجدی خاص برای خود بنا کرده و در آنجا جمع می شدند، از آن پس،

۳. نك. *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*، امام ابی محمد عبدالله یافعی، چاپ حیدرآباد، دکن، ۱۳۳۷ هـ.ق.، ج ۲، صفحهٔ ۱۵۰.

۴. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۵۱۴.

۵. *تاریخ بغداد*، خطیب بغدادی، ج ۱۴، صفحهٔ ۴۰۴.

۶. *مرآت الجنان*، ج ۲، صفحهٔ ۲۳۲.

۷. *نقد العلم و العلماء او تلبیس ابلیس*، جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی بغدادی به تصحیح محمد منیرالدمشقی، چاپ مصر، چاپ دوّم، صفحهٔ ۲۰۳؛ مناظرهٔ شبلی و ابن مجاهد.

Marfat.com

شونیزیّه به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافت و مقرّ صوفیان گردید.

ابو محمّد مُرتعش ۳۲۸ هـ . مدّتها در مسجد شونیزیه مقیم بود.[۸] همچنین به ابونصر سراج طوسی ۳۷۸ هـ . صاحب اللّمع، هنگام ورود به بغداد، در مسجد شونیزیه حجره‌ای داده شده و امامت صوفیان نیز بدو سپرده شده بود.[۹]

صرفنظر از این بهره گیریهای مختلف که ذکر آن گذشت، مساجد از همان آغاز پیدایش، مرکز سکونت موّقت افراد بی‌جا و مکان و مسافران و غریبان بود.

از جمله یاران مهاجر پیغمبر که به نام اهل صُفّه شهرت دارند، در گوشه‌ای از مسجد مدینه سکونت گزیده بودند. حداقل بهرهٔ صوفیان هم از مساجد، علاوه بر حالت اعتکاف،[۱۰] آن بود که یك شب یا چند شب، یا مدّتی موقّت در آن سکونت می‌کردند، از جمله هنگامی که ابوالحسین دَرّاج برای دیدار یوسف بن الحسین رازی ۳۰۴ به ری می‌آید، شب را در مسجد بسر می‌برد.[۱۱] همچنین رُوَیم ۳۰۳ هـ . از محمدبن اسماعیل نقل می‌کند که گفته است:

من و ابوبکر زقّاق و ابوبکر کتّانی 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 صوفیانِ بی‌خان و مان هم در مسجد ساکن می‌شدند؛ چنان که ابوعلی مسوحی از یاران سری سقطی ۲۷۵ هـ . چون منزل و مأوایی نداشت، در

۸. *طبقات الصوفیه*، سُلَمی، صفحهٔ ۳۵۲.

۹. *نفحات*، جامی، صفحهٔ ۲۸۳.

۱۰. «نُقِل عن ابراهیم بن ادهم انّه کان مُعتکِفاً بجامع البصره مدّة» *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۱۵۰.

۱۱. *اللّمع*، صفحهٔ ۲۹۱.

۱۲. همان، صفحهٔ ۱۸۹.

Marfat.com

مسجد باب‌الکناس بسر می‌برد.[۱۳]

نکته قابل توجّه 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. مافرّوخی دربارهٔ مسجد جامع اصفهان می‌نویسد: این مسجد به صورت یك 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 مهمّی از بهره وریهای مختلف که از مساجد بعمل می‌آمد، به خانقاه منتقل شده و صوفیان مقیم و مسافر بدان جا روی آوردند.

۱۳. *تاریخ بغداد*، ج ۷، صفحهٔ ۳۶۷ـ۳۶۶؛ «شیخ اسماعیل صوفی... قریب سی سال است که در مسجد جامع کبیر گوشهٔ خلوتی اختیار نموده و اوقات را صرف عبادت می‌نماید.» *جامع مفیدی*، تالیف محمد مفید مستوفی بافقی به اهتمام ایرج افشار، چاپ تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰، جلد سوم، صفحهٔ ۵۰۸.

۱۴. *محاسن اصفهان*، المافروخی الاصفهانی، به تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲، صفحهٔ ۸۵.

Marfat.com

بخش ۴

کوه گزینی و غارنشینی

بشر از دیرزمان به علل مختلف در غارها زندگی کرده است، غار از نظر سُکنیٰ جایی آرام و سودمند بود، تعدادی از غارها در همان حال طبیعی به صورت پناهگاه و مکان مناسبی مورد استفادهٔ انسان قرار می‌گرفت و برخی از آنها را هم آدمی به کمك ابزار برای سکونت خویش آماده می‌کرد.

در قرآن ضمن شرح حال اصحاب حِجْرْ و ثمود به چنین خانه‌های سنگی اشاره شده است.[۱] ابن بلخی هم در این مورد نوشته است:

«ایرج دهی بزرگ است در فارس، در پایان کوهی، سراسر خانها در آن کوه کنده‌اند.»[۲]

این خانه‌های طبیعی و مصنوعی برای قرنهای متمادی می‌توانست مورد استفاده قرار گیرد، در برخی از این غارها، آب هم وجود داشت و از این نظر طبیعی‌ترین محلّ زیست برای موجود زنده بود. برخی از این پناهگاهها علاوه بر محلّ سکونت، به سبب یك ضرورت تاریخی، مرکزی نیز، برای انجام مراسم مذهبی به شمار می‌رفت و جنبهٔ تقدّس می‌یافت و مورد احترام قرار می‌گرفت و مردم آنها را زیارت می‌کردند، یکی از چنین غارها، بنا به نوشتهٔ سعدی‌الرویشدی، غار بیستون است که مکانی مُقدّس و محلیّ برای اجرای

۱. قرآن ۱۵/۸۲، ۲۶/۱۴۹.
۲. فارسنامه، ابن بلخی، صفحهٔ ۱۲۵.

Marfat.com

مراسم دین توتمی بوده است.[۳]

پیشینهٔ 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 بپرستند. جمشید پادشاه باستانی ایران، پس از آنکه مردم را به چهار دستهٔ مشخّص تقسیم می‌کند، به گروه کاتوزیان که طبقهٔ 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 توجّه قرار دارد؛ در افسانهٔ منطق‌الطیر، سرودهٔ فریدالدین عطّار، 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 خاصّی شده است، در قرآن

۳. مجلهٔ سومر، شمارهٔ ۲۵، سال ۱۹۶۹م.، چاپ بغداد، صفحهٔ ۲۶۶.

۴. گروهی که کاتوزیان خوانیش / به رسم پرستندگان دانیش / جدا کردشان از میان گروه / پرستنده را جایگه کرد کوه. *شاهنامهٔ فردوسی*، داستان جمشید، ج ۱، صفحهٔ ۲۳.

۵. *زردشت و جهان غرب*، نوشتهٔ ژ. دوش گیمن، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ انتشارات انجمن فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۱۵۰.

۶. *حلیة الاولیاء*، ج ۱۰، صفحهٔ ۵؛ نفس می‌گوید که با کوه شو چون راهبان، *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۷۴۸.

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

Marfat.com

مجید دربارهٔ ارزش معنوی کوه آیات مُتعَدّدی 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 می‌خواهد خدا را ببیند، خداوند او را به کوه توجه می‌دهد و سپس خداوند در کوه بر موسی تجلّی می کند.[۹]

۳. به کوهها فرمان داده می‌شود که همراه داوود و پرندگان خدا را تسبیح گویند.[۱۰]

۴. به اصحاب کهف گفته می‌شود، چون از مردم کناره گیرید و در کوه جای سازید مشمول رحمت خدا قرار گرفته و از کار خود بهره می‌یابید.»[۱۱]

همچنین کوهها مراکزی است که کتابهای آسمانی در آنجا بر پیامبران فرود می‌آید. تورات در کوه طور بر موسی[۱۲] و قرآن در جَبَل ثور بر پیامبر اسلام نازل می‌شود.[۱۳]

موضوع معنویت کوه و خداجویی پیامبران در کوه و گریز از غوغای عام، هم، مطلبی بود که سالکان و صوفیان اسلامی، نسبت بدان حسّاسیت خاصیّ 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]

۸و۹و۱۰و۱۱. *قرآن* ۳۳/۷۲، ۷/۱۳۹، ۳۲/۱۰، ۱۸/۱۵.

۱۲. نك. *التنبیه والاشراف*، صفحهٔ ۱۳۱.

۱۳. *مسالك الابصار فی ممالك الامصار*، ابن فضل‌الله العمری، به اهتمام زکی پاشا، چاپ قاهره، ۱۹۲۴م.، ج ۱، صفحهٔ ۶۴.

۱۴. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۳۴۳ـ۳۴۲؛ به گفتهٔ سید عبدالرحیم قنایی ۵۲۱، یکی از بزرگان تصوّف، پیامبر پیش از رسالت خود، در غار حرا عزلت و تصوّف اختیار کرده بود. *اقطاب التصوف الثلاثه*، صلاح عزام، چاپ قاهره، ۱۹۶۸ م.،صفحهٔ ۹۳.

Marfat.com

کوه‌نشینی صوفیان

مطالب قرآن و سرگذشت پیامبر و بعضی عوامل دیگر برای برخی از وارستگان مسلك طریقت، سرمشق و تحریك و تعلیمی بود تا آنها هم به قدر امکان، از دنیا و مردم دنیا جُدا شده، مُدّتی را در محیط سرد و سنگین کوهستان که در عین حال تصفیه کنندهٔ 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 آن‌جا به تفکّری دائمی و ثابت عادت دهند و بتوانند از حالت عادی و ساده فراتر رفته و با یك نوع بزرگی و سعهٔ صدر بر جهان و مردم آن بنگرند.

پس بدین نیّت و با توجه به آن همه میراث فرهنگی که با کوه بستگی داشت، برای انسان خداجوی کوه‌گزینی ضرورت می‌یافت و کوه‌نشینی یکی از برنامه‌های عملی برای بعضی از طالبان می‌گردید. یکی از مراکزی که کاملاً می‌توانست چنین آرمانی را تحقّق بخشد، منطقه فلسطین و جَبَل لُکّام بود. کوههای لبنان از چند جهت مورد توجه بود، یکی آنکه جنبهٔ مذهبی داشت و از سوی یهودیان و مسیحیان و مسلمانان مورد توجه بود، دیگر آنکه عدّهٔ بسیاری از مردم شایسته و پارسا در آنجا سکونت گزیده بودند. همچنین از نظر موقعیّت 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 منطقهٔ فلسطین عموماً غریب نوازند و هر بیگانه‌ای می‌تواند از سفرهٔ پذیرایی آنان استفاده کند، جهانگردان و پارسایان و عابدان کوه‌نشین در آنجا به قدری زیادند که به شماره نمی‌آیند، خداوند همگی را به دعای آنان برکت دهد.»[۱۶]

۱۵. نك. *احسن التقاسیم*، صفحهٔ ۱۸۸.

۱۶. *رحلة الکاتب الاریب ابی الحسین محمد بن احمد بن جُبیر الاندلسی*، چاپ لیدن، ۱۹۰۷. چاپ دوم به تصحیح Goeje، صفحهٔ ۲۴۶ـ۲۴۵.

Marfat.com

غیر از این علل یاد شده، جاذبه‌های دیگری هم صوفیان را به فلسطین می‌کشید، از جُمله منطقهٔ جبل لکام آموزشگاهی بود که برخی از صوفیان می‌کوشیدند تا یك دورهٔ کارآموزی عرفانی و مسائل تربیتی را در آنجا گذرانده، سپس با یك آمادگی روحی به محلّ خود بازگردند.

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

«ابو عبدالله بلیانی 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 ۲۳۴، مُدّت سی سال در منطقهٔ شامات می‌گردد و ریاضت می‌کشد[۱۹] و مریدی هم می‌خواهد، برای دیدن قطب عالم به کوه لبنان برود.[۲۰]

غیر از منطقهٔ فلسطین که برای عزلت مناسب بود، هر کوه و غار مناسب دیگری هم می‌توانست، برای خلوت‌گزینی صوفی مورد استفاده قرار گیرد و مُدتی او را در خود پناه دهد. ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. مدّت ۹ سال در غاری نزدیك نیشابور[۲۱] و شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. مدتی را در غار عاشقان سمرقند[۲۲] و ابن باکویهٔ شیرازی ۴۴۲ هـ. مدتی در مغارهٔ کوهی، نزدیك شیراز[۲۳] منزوی می‌شوند و به ریاضت می‌پردازند. همچنین احمد جام ژنده پیل ۵۳۶ هـ.[۲۴] و شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ.[۲۵] مدّتی را در کوه بسر می‌برند.

۱۷و۱۸. *نفحات الانس*، صفحهٔ ۲۵۹.

۱۹. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۳۰.

۲۰و۲۱. همان، ج ۲، صفحهٔ ۱۷۱، ج ۱، صفحهٔ ۸۹.

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

۲۳. *شدّالازار فی حطّ الاوزار عن زوّار المزار*، معین‌الدین جنید شیرازی، تصحیح و طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸، صفحهٔ ۳۶۷.

۲۴. *مقامات ژنده پیل*، تالیف سدیدالدین محمد غزنوی، به اهتمام حشمت مؤیّد، بنگاه ترجمه و نشر ←

Marfat.com

فرقهٔ شکفتیه

واژهٔ شکفت و اشکفت در زبان فارسی به معنی غار و دخمه‌ای است که در میان کوه قرار دارد. در زمانهای گذشته این محل به صورت پناهگاه مورد استفادهٔ افراد انسانی قرار می‌گرفت. بنابراین برخی از اشخاص منزوی چنین مکانی را مسکن خود قرار داده و در آنجا بسر می‌بردند و به نام قرارگاه خویش «شکفتیه» خوانده می‌شدند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این مورد نوشته است:

«گروهی از صوفیان خراسان در شکاف کوهها و غارها سکونت گزیده و به نام شکفتیه موسوم‌اند.»[۲۶]

مسعودی محلّ سکونت این دسته صوفیان را مشخّص کرده و می‌نویسد:

در بین شهرهای قومس و نیشابور کوه بزرگی است و آب و اشجار فراوان دارد، عابدان بسیاری از آن میوه‌ها می‌خورند و در میان شکاف آن کوه منزل می‌کنند.[۲۷]

در برابر ستایش از کوه‌نشینیٰ و مستنداتی که برای کوه‌نشینان وجود داشت، برخی از بزرگان صوفی و بعضی از صوفی ستیزان، از کوه‌نشینی انتقاد کرده و آن را عملی ناروا می‌دانستند. سری سقطی ۲۷۵ هـ. به سالکی که پس از طیّ دورهٔ کارآموزی از جبل لکام بازگشته بود، می‌گوید:

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

→

کتاب، چاپ دوّم، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۴۳.

۲۵. پیشین، صفحهٔ ۲۴۴.

۲۶. *عوارف‌المعارف*، صفحهٔ ۶۳.

۲۷. *التنبیه والاشراف*، صفحهٔ ۴۴.

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

Marfat.com

از بین گروه صوفی‌ستیزان، ابن جوزی ۵۹۷ هـ. صوفی کوه‌نشین را با راهب مسیحی برابر می‌داند[۲۹] و ابن تیمیّه ۷۲۸ هـ. نیز با طرح یك زمینهٔ استدلالی می‌گوید: اگر این کار پیروی از پیامبر است، خلوت گزینی 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 نپرداختند.[۳۰]

باری، این نکته هم قابل یادآوری است که در یك 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 خلوت گزیده 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 رسمیّت مذهب تشیّع در ایران، با تغییر نام همچنان مورد توجّه مردم باقی مانده باشد.

۲۹. *تلبیس*، ابن جوزی، صفحهٔ ۲۸۹.

۳۰. *مجموعة الرسائل والمسائل*، تألیف شیخ‌الاسلام احمد ابن تیمیّه، شامل ۹ رساله در ۵ جزء گرد آمده در دو جلد به تصحیح السید محمد رشید رضا، چاپ لجنة‌التراث العربی، بخش دوم *رسالة العبادات الشرعیّه*، صفحهٔ ۸۵ـ۸۴.

Marfat.com

بخش ۵

گورها

مقبره یا آرامگاه، یکی از کهنترین بناهایی است که در طول تاریخ حیات بشری، در سراسر جهان ساخته شده است. این‌گونه 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، تُربت 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 یحییٰ پیغامبر ع معتکف بودم در جامع دمشق.»[۱]

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

۱. *کلیات سعدی*، «گلستان»، باب اوّل، صفحهٔ ۸۸.

Marfat.com

«قبر معروف کرخی برای ساکنین بغداد پناهگاه و دافع بلاها بود و از قبر او شفا و تبرك طلبیده می‌شد.»[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 تصرّف و تأثیر می‌کنند. بنا به نوشتهٔ محمدبن منور:

احمد طابرانی از میان گور خود با بوسعید تکلّم می‌کند.[۴] همچنین با یزید بسطامی از داخل گور خویش با خرقانی سخن می‌گوید و او را به سوی خویش می‌خواند.[۵]

به سبب چنین اعتقادها و علل دیگر، پس از مرگِ برخی از صوفیانِ بزرگ، برای آنان آرامگاهی ساخته شده و معتقدان به زیارت آنها می‌رفتند و بعضی از آن بناها هم رفته رفته به صورت خانقاه و یك مجتمع ساختمانی درمی‌آمد. صدرالدین موسی ۷۹۴ هـ . برای پدر خود شیخ صفی‌الدین اردبیلی بقعه و بارگاهی بنا می‌کند و مدّت ده سال در توسعهٔ آن می‌کوشد.[۶] همچنین بنا به دستور احمدشاه غازی فرمانروای هند، در سال ۸۴۰ هـ . بر تربت سید نعمت‌الله ولی آرامگاه با شکوهی ساخته شده و پس از آن توسعه می‌یابد و در پیرامون آن ساختمانهای مورد نیاز دیگر هم بنا می‌گردد.[۷]

۲. *طبقات‌الصوفیه*، سُلَمی، صفحهٔ ۸۵.

۳. *کشف‌المحجوب*، هجویری، صفحهٔ ۷۷.

۴. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۲۹۱: البتّه منظور از این سخن گوییها، دعوت و اثری است از طریق ذهنی و معنوی.

۵. بانگش آمد از حظیرهٔ شیخ حی /ها انا ادعوك کی تسعیٰ اِلیّ. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۳۲، صفحهٔ ۷۲۱.

۶. *الطریقه الصفویه ورواسبها فی العراق المعاصر*، دکتر مصطفی شیبی، چاپ بغداد، ۱۹۶۷، صفحهٔ ۲۱.

۷. *طرائق‌الحقایق*، تالیف محمد معصوم شیرازی (نایب الصدر) به تصحیح دکتر محمد جعفر محجوب در ۳ جلد، چاپ کتابخانهٔ بارانی، تهران، شاه آباد، سال ۱۳۳۹، ج ۳، صفحهٔ ۱۶ـ۱۵.

Marfat.com

عده‌ای از پیران خانقه دار هم، پس از مرگشان، در همان خانقاه خویش به خاك سپرده شده و فرزند یا مریدی شایسته در همان محل از سالکان دستگیری می‌کرد و آن بنا تا مدّتها مورد توجّه 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 یك کانون خانقاهی تا قرنها مورد استفادهٔ سالکان و صوفیان قرار داشت.[۸]

غالب این گورهای مُسقّف از دیرباز به منزلهٔ اتاق و آسایشگاه مورد استفادهٔ درویشان و صوفیان مجرّد و مسافر قرار می‌گرفت. ابن بزار توکلیّ دربارهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌نویسد:

«شیخ بیشتر اوقات در مسجد مادر سلیمان و مزار شیخ ابو عبدالله خفیف و مزار شیخ ابو رُزعه رحمة‌الله علیه به عبادت بسر می‌برد.»[۹]

بعضی از این ساختمانهای آرامگاهی هم به صورت مهمانخانه‌ای رایگانی در خدمت مردم بود و در آنجا از مسافران و فقرا پذیرایی می‌شد. خواندمیر می‌نویسد:

«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 می‌رسانید.»[۱۰]

غیر از آرامگاه پیران و صوفیان، حظیره‌ها و گورهای مناسب دیگر نیز مورد استفادهٔ درویشان قرار می‌گرفت و بعضی از آنها در گورستانها سکونت می‌کردند. از جمله شیخ حیدر مرتضوی جویمی در مقبرهٔ سَلَم شیراز سکونت می‌کرده،[۱۱] و بقعهٔ هفت تنان شیراز هم مسکن عده‌ای از درویشان بی‌خانمان بوده است.[۱۲]

۸. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۳۷۷.

۹. *صفوة‌الصفا*، تالیف توکّلی ابن اسماعیل بن حاجی اردبیلی مشهور به ابن بزّاز، در مناقب شیخ صفی‌الدین اردبیلی، چاپ بمبئی، ۱۳۲۹ هـ.ق.، صفحهٔ ۱۹.

۱۰. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۳۲۳.

۱۱. *شدّالازار*، صفحهٔ ۱۰۰.

۱۲. *طرائق‌الحقایق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۹۰.

Marfat.com

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 نوشتهٔ 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 هر یك موقوفاتی جداگانه داشته است.[۱۳] در حالی که از یك 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 دقّت است که در زمان معاصر نیز برخی گورهای مسقف [مانند امامزاده داوود] از نظر معنوی یا تنوع‌طلبی یا علل دیگر مورد توجه قرار داشته و شماری از مردم به این مکانها رفته و مدتی در آن اقامت می‌کنند.

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

۱۳. نك. *تاریخ کاشان*، عبدالرحیم کلانتری ضرابی (سهیل کاشانی) به اهتمام ایرج افشار، چاپ دوّم، ۱۳۴۱، صفحهٔ ۴۳۵.

Marfat.com

بخش ۶

صومعه

صومعه عبارت بود از بنای مُحقّری که راهبی مسیحی در آن سکونت کرده و به عبادت می‌پرداخت.[۱] صومعه‌ها غالباً در بیابانها و بر فراز کوهها ساخته شده و از نظر معماری، ساختمانی نوك تیز و بلند و باریك بود[۲] تا در برابر عوامل ویرانگر طبیعی دوام و مقاومت بیشتری داشته باشد.

واژهٔ صَوامع و بیع در ردیف مساجد به عنوان مرکز عبادت در قرآن آمده است.[۳] مسلمانان از صدر اسلام، با صومعهٔ مسیحیان و اعمال راهبان آشنایی داشتند، زیرا صومعه‌ها و مراکز انفرادیِ عابدان مسیحی، در کنار شهرها و دامنهٔ کوهها و بین راهها، در برخی از مناطق قلمرو اسلامی وجود داشت و چه بسا که برای بعضی از افراد فاقد روحیهٔ اجتماعی و مردم گریز هم، می‌توانست، دارای کشش و جاذبه‌ای باشد، ولی از آن جهت که در دین اسلام، تنها نجات فردی مورد نظر نیست و مسائل معنوی هم به‌صورت گروهی و اجتماعی مطرح است، معمولاً مرکز عبادتی فردی و مشخّص، همانند صومعهٔ راهب مسیحی به وجود نمی‌آمد؛ ولی افرادی از مسلمانان می‌توانستند در درون خانهٔ خویش، محلّی را برگزیده و در آنجا به عبادت بپردازند و با مفهومی که از واژهٔ صومعه در ذهن

۱. نك. *حلیة الاولیاء*، ج ۱۰، صفحهٔ ۵.
۲. صومعَ: آن را ساخت و بالا بُرد. اقرب الموارد، ذیل واژهٔ صومعه.
۳. *قرآن* ۲۲/۴۰.

Marfat.com

خود دارند به چنین مغبدی صومعه بگویند. کاشانی می‌نویسد:

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

واژهٔ صومعه به معنی محلّ اقامت و عبادت و خلوت در مسلك طریقت مورد استفاده قرار گرفته و صومعه داشتن به برخی از مشایخ صوفی نسبت داده شده است.

از نخستین صوفیان صومعه‌دار، یکی حسن بصری متوفی ۱۱۰ هـ . و دیگری حبیب عجمی است که در کنار رود فرات صومعه‌ای داشته و در آنجا عبادت می‌کرده است.[۶] شیخ فریدالدین عطار هم، بنا به نوشتهٔ سمرقندی، برای ورود به مسلك طریقت، به صومعهٔ شیخ رکن الدّین اَکّاف [= پالاندوز] رفته و به دست او توبه کرده است.[۷]

واژهٔ صومعه در معنی مرکز عبادت و خلوت انفرادی به حجره‌ای واقع در داخل ساختمان خانقاه نیز اطلاق گردیده است.

محمد بن منور می‌نویسد:

«شیخ احمدکی در خانقاه سراوی بود، صومعه داشت در آن خانقاه که آن را اکنون خانهٔ شیخ گویند، سر از این صومعه بیرون کرد و جمعی را که در صُفّهٔ صومعه نشسته بودند گفت...»[۸]

۴. *مصباح‌الهدایة*، صفحهٔ ۱۶۰.

۵. نك. *منتخب رونق المجالس*، صفحهٔ ۱۶۷.

۶. نك. *کشف المحجوب*، هجویری، صفحهٔ ۱۰۷.

۷. *تذکرة‌الشعرا*، امیر دولتشاه سمرقندی، به تصحیح ادوارد برون انگلیسی، چاپ بریل، لیدن، ۱۹۰۰ م.، صفحهٔ ۱۸۸.

۸. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۴۶.

Marfat.com

بخش ۷

دویره

واژهٔ دویره مصغر کلمهٔ دار و در زبان عرب به معنی سرای و خانه به کار رفته است. در حدیثی که جابربن عبداله انصاری از پیامبر نقل می کند، در مورد اهل منزل و ساکنین هم جوار آن از کلمهٔ «اهل دویرته و دویرات حوله»[۱] استفاده شده است و یاقوت هم در مورد خانهٔ پیرزنی که مجاور کاخ کسری بود کلمهٔ دویرةٌ صغیرةٌ را به کار برده است.[۲]

کلمه دویره علاوه بر معنی اتاق و سرای در معانی نام روستایی در اطراف نیشابور[۳] و محله‌ای در بغداد هم استعمال شده است.[۴]

واژهٔ دویره، در بیان ابن بطوطه به اتاقی واقع در یك مدرسه[۵] و اتاقی واقع در یك دیر مسیحی[۶] اطلاق شده و با این تعبیر دویره جزئی از یك کلّ به شمار آمده است.

عبدالغافر در کتاب سیاق، بارها از کلمهٔ دویره، که به معنی خانه استعمال شده نام می برد منتها این خانه‌ها 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*، صفحهٔ ۱۰۴.
۲. *معجم البلدان*، ج ۱، صفحهٔ ۲۹۴.
۳و۴. همان، ج ۲، صفحهٔ ۴۹.
۵و۶. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۸، ۱۹۰، ۲۲۸.

Marfat.com

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، دُویرةُ الصوفیه، الخانقاه الدویره.[۷]

ابن تیمیّه 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 یك اتاق، یا یك چهار دیواری[۹] و هم عبارت است از مجموعهٔ یك خانه مسکونی و هم عبارت است از یك اتاقِ نسبتاً وسیع در مجموعه‌ای از اتاقهای یك ساختمان که در آنجا مسائل همگانی مطرح شده، و در زمانی مناسب و معیّن، برای موضوع ویژه‌ای، عدهٔ 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 مقدمهٔ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه هم، دربارهٔ معنی کلمه دویره، از استاد فروزانفر و استاد مینوی مطالبی، همانند همین معانی مذکور نقل شده است.[۱۰]

۷. نك. *منتخب سیاق*، ورق۲ و ورق۷ و ورق۱۳۵، نسخهٔ عکسی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نوشته‌ای دربارهٔ علمای شهر نیشابور.

۸. «فانّه اوّل ماظهرت الصوفیه من البصره و اوّل مَن بنی دُویرة الصوفیه بعض اصحاب عبدالواحد بن زید متوفی ۱۷۷ فی‌البصره» مجموع *فتاوی ابن تیمیه*، ج ۱۱، التصوّف، صفحهٔ 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 الالٰهی*، کتابی دربارهٔ رابعه عدویه، تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، بدون تاریخ، صفحهٔ ۳۳.

۱۰. مقدمهٔ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۲۱ـ۱۹.

Marfat.com

بخش ۸

زاویه

واژهٔ زاویه در زبان فارسی و عربی دارای معانی متعددی است و برخی از آنها مربوط به مسلك تصوّف است و گروه صوفیه آن را در مورد و معنای خاصی به کار می‌برده‌اند. نمونه‌هایی که در کاربرد واژهٔ زاویه می‌توان بدانها اشاره کرد، عبارتند از: مَفرش، اثاثه صوفی، اتاقی مستقل در جایی، اتاقی از اتاقهای مجموعهٔ یك ساختمان، همچنین مترادف است با معنی خانقاه و رباط و مدرسه و آرامگاه.

اینك نمونه‌هایی از هر یك از آنها بیان می‌گردد:

کلمهٔ زاویه در اصطلاح صوفیان به چادر شب و مفرش و قطعه پارچه‌ای گفته می‌شد که صوفی مقداری از اثاثیهٔ سفر و حَضر خود را در آن گرد آورده و آن را در هم می‌بست و در مسافرتها آن را به دوش گرفته، همراه خود می‌برد. باخرزی می‌نویسد:

«صوفی که خواهد مسافرت کند، باید رختکها را در هم آورد و در زاویه‌ای بندد و بر کرانهٔ صُفّه بنهد... [سپس] زاویهٔ رختها را از طرف چپ در زیر بغل گیرد.»[۱]

این زاویه یك بندی هم داشته که به وسیلهٔ آن تشریفات خاصیّ انجام

۱. *اوراد الاحباب و فصوص الاداب*، ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به اهتمام ایرج افشار، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، صفحهٔ ۱۴۱.

Marfat.com

می‌شده است.[۲] هنگامی که صوفی به جایی وارد می‌شد، زاویه به منزلهٔ فرش او بود، آن را می‌گسترد و در روی آن می‌نشست و به انجام دادن برنامهٔ خود مشغول می‌شد. در حالات خرقانی آمده است که:

«پس دیگر روز که شیخ بوسعید برفت، در خانقاهِ شیخ ابوالحسن جامها برچیدند و زاویه‌ها برداشتند، در آن موضع که زاویهٔ حسن مؤدّب بود، در زیر جامه کاغذی یافتند و چیزی در وی.»[۳]

واژهٔ زاویه، علاوه بر معنی مَفرَش، به تمام محتویات آن نیز اطلاق می‌شد، محمد بن منوّر می‌نویسد:

«شیخ را دو اسب بود یکی مرکب او بود و دیگر زاویهٔ شیخ را بار کردندی و درویشی بر سر آن نشستی.»[۴]

زاویه به معنی اتاقی مستقل

زاویه به معنی محلّ انفرادی، جایی بود تقریباً معادل صومعهٔ راهب مسیحی که فردی به تنهایی در آن زندگی می‌کرد. در ضمن حالات برخی ازمشایخ صوفیه، داشتن زاویه به آنها نسبت داده شده است. جُنید شیرازی وضع یکی از زاویه‌ها را چنین تشریح کرده است:

«احمدبن حسین از پارسایان شیراز، در زاویه‌ای که از شاخه‌های باریك درختان پوشانده شده بود، سکونت می‌کرد، اکنون [قرن هشتم] زاویهٔ وی محل اجتماع اهل تلاوت و ذکر است.»[۵]

این زاویه‌های انفرادی در عین حالی که مخصوص یك فرد منزوی و محلّ

۲. همان، صفحهٔ ۱۶۴ـ۱۶۲.

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

۴. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۵۱، متن و زیرنویس.

۵. *شدّالازار*، صفحهٔ ۱۶۳.

Marfat.com

شخصی بود، گاهی دیگر منزویان را هم در خود پناه می‌داد و شخص از اجتماع گریخته ناچار به مصاحبت و هم‌نشینی مجبور می‌شد و احیاناً بر کرسی ارشاد می‌نشست.[۶] و گاهی هم مرکز خلوت او گسترش می‌یافت و به صورت درویش آبادی در می‌آمد.[۷]

زاویه در مسجد و خانقاه

زاویه در یك مجتمع ساختمانی به منزلهٔ یك محلّ فردی و حجره ای شخصی بود: همانند حجرهٔ طُلاّب علوم دینی در مدارس قدیمی؛ رابطهٔ 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 سالك می توانست در آن کنج و گوشه، آرام گرفته و با فراغ خاطر به خود و خدای خویش بپردازد.

بنا به نوشتهٔ ابن جبیر: امام محمد غزالی در زاویه‌ای از زوایای مسجد جامع دمشق عزلت اختیار کرده و کتاب احیای خود را هم در آنجا نوشته است. پس از او هم ابوعبدالله زاهد در آن زاویه مُقیم شده و در زاویه‌های دیگر هم عده ای از افراد غریب و مسافر ساکن بوده‌اند.[۸]

در ساختمان خانقاه هم علاوه بر حجره‌هایی که به سالکان تعلّق داشت، زاویه‌ای نیز مخصوص شیخ و مدیر خانقاه بود.

مترجم رسالهٔ قشیریه نوشته است:

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

۶. نك. *تلخیص مجمع الاداب فی‌معجم الالقاب*، کتاب *الکاف من تصنیف* کمال‌الدین عبدالرزاق المعروف بابن الفوطی به تصحیح الحافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، چاپ پاکستان، ۱۹۳۹، صفحهٔ ۱۲۵. همین کتاب در ۴ جلد به تصحیح دکتر مصطفی جواد، چاپ دمشق، ۱۹۶۲ م.

۷. نك. رسالهٔ *مزارات هرات*، تالیف عبدالله بن ابوسعید هروی، به انضمام کتاب *مقصد الاقبال* امیر سید عبدالله الحسینی، شامل ۳ کتاب، چاپ افغانستان، صفحهٔ ۸۸.

۸. *رحله ابن جبیر*، صفحهٔ ۳۱۶؛ *طرائق الحقایق*، ج ۲، صفحهٔ ۱۰۵.

Marfat.com

می‌پرداخت و چون جمع بیرون می‌رفتند، برای انجام دادن کارهای شخصی و دیدار خصوصی به زاویهٔ خویش می‌رفت.[۹]

زاویه به معنی آرامگاه

یکی از کاربردهای واژهٔ زاویه هم، اطلاق آن به بناهای آرامگاهی بود. حافظ حسین کربلایی می‌نویسد:

«در چرنداب [تبریز] دویست زاویه بر سر مزار اکابر بوده که اطعام فقرا در آنها واقع می‌شده.»[۱۰]

براون هم دربارهٔ آرامگاه ابی حنیفه و شیخ صفی‌الدین اردبیلی نوشته است که:

عبدالقادر گیلانی مؤسس طریقهٔ قادریّه، زاویه‌دار قبر امام اعظم ابوحنیفه بود.[۱۱] و زاویهٔ منوّرهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی هم، شامل حَرَم و چله خانه‌ها و بیوتات و عمارات می‌گردید.[۱۲]

واژهٔ زاویه در مورد آرامگاه شاه عبدالعظیم در شهر ری نیز به کار می‌رفت وبدان زاویهٔ حضرت عبدالعظیم گفته می‌شد.[۱۳]

زاویه به معنی مدرسه و رباط و خانقاه

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

۹. ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۳ـ۲.

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

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

12. Ib. p. 58.

۱۳. نك. *طرائق الحقایق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۳۲. «بهمنعلی ... در زاویهٔ امامزاده عبدالعظیم متوطن بود.»

Marfat.com

مختلف انجام می گردید، زاویه گفته می شد. در دائرةالمعارف 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 برخي علوم دیگر تعلیم داده می‌شد، همچنین جایگاهی بود که حُجّاج و مسافرین و طلاّب در آنجا پذیرایی می‌شدند و نیز به معنی خانقاه و رباط و تکیه استعمال می‌شد و شیخی با مریدانش در آن سکونت می کرد. این زوایا مرکز بزرگترین خدمات اجتماعی و موجب پیشرفت فرهنگ جامعه بود.»[۱۴]

کاربرد واژهٔ زاویه به معنی رباط و خانقاه در کشور مصر نیز معمول بود و در آنجا هم به تأسیسات صوفیان زاویه گفته می‌شد. ابن بطوطه می نویسد:

«در مصر زاویه‌های بسیاری است که آنها را خوانق می نامند و هر یك از گروههای درویشان زاویهٔ خاصیّ دارند.»[۱۵]

مقریزی هم ضمن جداسازی مؤسسّات خانقاهی و مُعرّفی هر یك در بخشی جداگانه، نام زوایا و بانی آنها را در تحت عنوانِ زوایای مصر، در کتاب خود آورده است.[۱۶]

کاربرد واژهٔ زاویه در منطقهٔ شام نیز رایج بود و به بعضی از مراکز صوفیان زاویه گفته می‌شد. بنا به نوشتهٔ 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 می برد که اسم برخی از آنها با واژه‌ای فارسی

۱۴. *دائرة‌المعارف اسلام*، ترجمه شده به زبان عربی، ج ۸، صفحهٔ ۳۳۳ـ۳۳۱ ذیل واژهٔ زاویه.
۱۵. *رحلهٔ ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۲۰.
۱۶. *خطط مقریزی*، جزء چهارم، ج ۲، صفحهٔ ۲۹۷، ذیل عبارت، ذکر الزاویا.
۱۷. *الدارس* به نقل از *خطط الشام*، تالیف محمد کردعلی، چاپ دمشق، سال ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ م.، در ۶ جلد، ج ۶، صفحهٔ ۱۴۰.

Marfat.com

ترکیب شده است مانند: مسجد و زاویهٔ مهمانداریه[۱۸] و زاویه و مسجد چاهین[۱۹] و زاویهٔ روزنامجی[۲۰] و زاویهٔ شیرك و زاویهٔ شنبکی[۲۱] و زاویهٔ عبدالرحمن کتخدا.[۲۲]

استعمال واژهٔ زاویه در سرزمین ایران هم معمول بوده و به معنی خانقاه مورد استفاده قرار می‌گرفته است. حافظ حسین کربلایی در ضمن شرح حال خواجه فقیه زاهد ۵۹۲ هـ . از مرکز اقامت و محلّ تربیتی او گاهی به عنوان خانقاه و گاهی به نام زاویهٔ حضرت خواجه نام می‌برد.[۲۳]

ابن‌بطوطه هم ضمن بازدید از کشور ایران ارزش و معنی منطقه‌ای سرزمین خود، یعنی تونس و مراکش را با مکانهای مشابه در خارج از آن حوزه تطبیق داده و در هنگام تشریح کیفیّت 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 منطقهٔ جنوب غربی ایران می‌نویسد:

«شیخ صُدر الدین سلیمان در شهر شوشتر مُدرسه و زاویه‌ای داشت و خدّام آن جوانمردان بودند... از شوشتر تا شهر ایذه هم، در هر یك از منازل زاویه‌ای بود... در ایذه با شیخ‌الشیوخ آن شهر به نام شیخ نورالدین کرمانی ملاقات کردم، این شیخ، دانشمند پرهیزگاری بود و نظارت همهٔ زاویه‌ها را به عهده داشت و زاویه را در آن جا مدرسه می‌گفتند... شیخ مرا بسیار گرامی داشت و مهمانم کرد و در زاویهٔ دینوری منزل داد. دوازده تن از درویشان همراه من بودند، تا چند روز آن جا بودم، اوضاع ما خیلی خوب و مرتّب بود، گفته می‌شد

۱۸. *خطط الشام*، ج ۶، صفحهٔ ۱۶.
۱۹. همان، صفحهٔ ۳۱.
۲۰. همان، صفحهٔ ۲۸.
۲۱. همان، صفحهٔ ۳۳.
۲۲. همان، صفحهٔ ۳۵.
۲۳. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۳۹۲ـ۳۹۱، ۳۹۴.

Marfat.com

که پادشاه ایذه و تستر، سلطان اتابك افراسیاب در قلمرو خود ۴۶۰ زاویه بنا کرده است و ۴۴ تای آنها در ایذه بود، او درآمد خود را سه بخش کرده و یك بخش آن، مخصوص هزینهٔ مدارس و زوایا بود.»[۲۴]

۲۴. *رحلهٔ ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۱ـ۱۲۰، با مراجعه و استفاده از ترجمهٔ فارسی آقای موحد، ج ۱، صفحهٔ ۲۰۴.

Marfat.com

بخش ۹

مدرسه

بنای مدرسهٔ رسمی از قرن چهارم و پنجم هجری، در مناطق مختلفِ قلمرو اسلامی آغاز می‌شود، مدرسهٔ الازهر مصر در سال ۳۵۹ هجری[۱] و پس از آن مدارس نظامیه در قرن پنجم بنیاد می‌گردد. در این مدارس وسائل تحصیلی و هزینهٔ 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 مؤسسهٔ آموزشی و تربیتی ارتباط نزدیکی برقرار بود، زیرا بعضی از صوفیان دانشمند و وارسته، مُدّتی 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... محبّت این طایفه در

۱. *حسن المحاضره فی اخبار المصر و القاهره*، تالیف جلال‌الدین السیوطی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۲۹۹ هـ.ق.، ج ۲، صفحهٔ ۱۸۳.

Marfat.com

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 یك حوزهٔ آموزشی به کار پرداخته و ضمناً به تکمیل معلومات خویش مشغول بودند، ناگاه به علّتی از قیل و قال مدرسه گریخته و به حوزهٔ تربیتی مسلك طریقت می‌پیوستند، سپس با در آمیختن مسائل فقهی و عرفانی کار علمی خود را ادامه می‌دادند. امام محمد غزالی نمونهٔ بازر این گریختگان است و جلال‌الدین مولوی هم عملاً مدرسهٔ خود را به کانونی تربیتی تبدیل کرده و در همان‌جا به مسائل عرفانی می‌پردازد. از جمله فریدون سپهسالار مطلبی از چلّه نشستنِ پسرِ اتابك مجدالدّین در مدرسهٔ مولانا ذکر می‌کند.[۳] در عهد رونق و رواج امور خانقاهی هم، گاهی مسجد و مدرسه و خانقاه در کنار هم به صورت یك مجتمع ساختمانی به وجود آمده و هر دو برنامهٔ مدرسه‌ای و خانقاهی در آن مؤسسّه عرضه می‌شده است.

در چنین رابطهٔ نزدیکی، از خانقاه به مدرسه رفتنِ صاحبدلِ سعدی و پروای نجات غریق او، علاوه بر نمونه‌ای 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 رابطهٔ نزدیك است که گاهی هم، مدرسه‌ای به خانقاه تبدیل گردیده و در اختیار صوفیان قرار می‌گیرد. چنان‌که محمد کردعلی می‌نویسد:

«مدرسهٔ چخماقیّه به سال ۷۶۱ هـ. در شمال جامع اموی دمشق، توسط

۲. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۲۸، همچنین در حکایت دیگری هم بونصر عیاضی از مدرسه به خانقاه می‌آید. همان، صفحهٔ ۱۳۲ـ۱۳۱.

۳. *رسالهٔ فریدون سپهسالار*، در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، به اهتمام سعید نفیسی، انتشارات کتابفروشی اقبال، چاپ ۱۳۲۵، صفحهٔ ۱۰۰.

۴. صاحبدلی به مدرسه آمد زخانقاه / بشکست عهد و صحبت اهل طریق را. *گلستان*، باب دوم، صفحهٔ ۱۲۸.

Marfat.com

ملك ناصر در غایت زیبایی بنا شده بود، در فتنهٔ امیر تیمور آتش گرفت، پس از آن سیف‌الدّین چاقماق آن را بازسازی کرده و به صورت خانقاه درآورد و مخصوص صوفیان گردانید.[۵] همچنین مدرسهٔ مستنصریه، با آن همه عظمت که عالیترین 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، صفحهٔ ۹۱.

۶. *المدرسة المستنصریه*، صفحهٔ ۱۱۳.

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

Marfat.com

بخش ۱۰

تکیه

تکیه واژه ای است عربی از ریشهٔ وکأ، به معنی پُشت به چیزی گذاشتن، به معنی متکّا نیز آمده است. واژهٔ تکیه در کاربُرد مسلك تصوّف عبارت است از خانقاه و منزلِ درویشان و جایی که در آن به درویشان و فقیران طعام داده می‌شود. اصطلاح تکیه در معنی خانقاه،ابتدا درمحدودهٔ کشور عثمانی معمول می‌گردد، سپس در مناطق دیگر هم به کار می‌رود.

براون در این باره می‌نویسد:

«واژهٔ تکیه پس از حملهٔ 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.[1] در کشور ترکیه، تکیه‌های بسیاری وجود دارد که به سلسله‌های مختلفِ درویشان مربوط است. این تکیه‌ها از محلّ اوقافِ افراد نیکوکار اداره می‌شود، پنجاه و چند تکیه دارای اوقاف و ثروت فراوانی هستند، ولی بیشتر تکیه‌های دیگر از این پشتیبانیِ مادی و مَمَرّ عایدی و درآمد بی‌بهره‌اند.»[2]

تکیه در ایران

واژهٔ تکیه با مفهوم ومعنی خانقاهی خود به محدودهٔ کشور ایران وارد شده و

1. *Darvishes*, p. 97.
2. Ib. (=همان) p. 115-45.

Marfat.com

تأسیساتی تحت نام تکیه به وجود می آید و مورد استفادهٔ صوفیان قرار می گیرد.

سُهیل کاشانی می نویسد:

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

در یك کتاب خطّی مربوط به آداب تصوفّ هم که ظاهراً در قرون متأخر نوشته شده، کلمهٔ تکیه در همان معنی خانقاه به کار رفته است.[۴]

در عصر صفویّه و پس از آن هم به علل مختلف، از جمله نفوذ و اقتدار روحانیون شیعه و مخالفت آنان با صوفیگری، از رواج و رونق تصوّف در ایران کاسته شده و کانونهای خانقاهی تعطیل می‌شود؛ با این حال گه گاه به علّتی خاص، به صوفیان روی موافق نشان داده شده و بر بالای گورِ دانشمندی شیعی و صوفی‌منش، تکیه‌ای ساخته می‌شود، یا در جایی تکیه‌ای پدید می آید، از جمله در سال ۱۰۶۸ هـ . بنا به فرمان شاه عباس دوّم صفوی تکیهٔ فیض به منظور استفادهٔ صوفیان در اصفهان ساخته شده و املاکی بر آن وقف می‌گردد.[۵]

انگلبرت آلمانی هم که در عهد شاه سلیمان صفوی ۱۱۰۵ هـ . از ایران دیدار کرده دربارهٔ تکیه، در سفرنامهٔ 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 جا می‌روند تا وقت را با کشیدن چپق و قلیان و نوشیدن بگذرانند، از این تکیه‌ها در معابر و میدانهای عمومی نیز دیده می‌شود، مخارج ساختمان تکیه اندك است و بیشتر به خاطردرویشهایی که گدایی می کنندوشهرهاوبیابانهارادرمی نوردندبرپامی شود.»[۶]

۳. *تاریخ کاشان*، صفحهٔ ۳۳۸.

۴. *آداب تصوف*، فصل سوّم، آداب تکیه در آمدن، ورق ۵۸، کتابخانهٔ ملك، شمارهٔ ۳۹۷۹.

۵. نك. *کتاب عباسنامه*، شرح زندگی شاه عباس دوم صفوی، محمد طاهر وحید قزوینی، چاپ اراك، ۱۳۲۹، صفحهٔ ۲۵۶.

۶. *در دربار شاهنشاه ایران*، نوشته انگلبرت کمپفر، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، چاپ تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۱۳۶.

Marfat.com

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 استفادهٔ 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 دربارهٔ تکیه‌های آرامگاهی می‌نویسد:

«برخی از اجلهٔ علما در تخت پولاد اصفهان مقبره‌ای دارند و عمارتی که در اینجاست تکیه می‌نامند، از جمله تکیهٔ میرابوالقاسم فندرسکی که به تکیهٔ میر معروف است... و دیگر تکیهٔ بابا رکن‌الدین که چون او به عرفان و درویشی معروف است، تکیهٔ او را هم مناسب حال او ساخته و عوض گنبد بر سر آن به شکل کلاه درویشی مخروط و با ترک ساخته‌اند.»[۸]

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

واژهٔ تکیه رفته رفته از معنی خانقاهی و مفهوم آرامگاهی خود بیرون رفته و معنی تازه‌ای پیدا می‌کند و با رواج مجلس تعزیه و روضه‌خوانی، کانونهایی تحت نام تکیه و حسینیّه در نقاط مختلف کشور به وجود می‌آید که با شکوه‌ترین نمونهٔ آن تکیه‌هایی است که از بودجه عمومی کشور و بنا به دستور فرمانروایان وقت به نام تکیهٔ دولت، برای برپا کردن مراسم عزاداری ساخته می‌شود.

اورسل جهانگرد ایتالیایی، در سفرنامهٔ خود به مشخّصات ساختمانی یکی

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

۸. *نصف جهان فی‌تعریف اصفهان*، تألیف محمد مهدی محمد رضا الاصفهانی، به اهتمام دکتر ستوده، چاپ مؤسسهٔ امیر کبیر، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۴۶.

۹. *طرائق الحقایق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۹۳ـ۹۱

Marfat.com

از این تکیه‌های دولتی اشاره کرده است.[۱۰] در حواشی کتاب روضات الجنان هم کیفیّت ساختمانی یکی از تکیه‌های صوفیان چنین بیان شده است:

«تکیهٔ ملاّباشی تبریز که مدفن مجذوبعلی شاه است، آن تکیه شامل آب انبار و مسجد و شربت خانه‌ای 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 شربت‌خانهٔ پهلوی مسجد، جای کفاف پنجاه و شصت خوانچه بلکه بیشتر است و قریب دوازده هزار تومان مصارف تمامی آن بقعه شده است و در سال ۱۳۱۸ [هـ.ق.] پایان گرفته است...»[۱۱]

۱۰. «دو اطاق وسیع چوبی... که دروازهٔ اصلی آن نمونهٔ بارزی از هنر معماری جدید ایران بود، بُرجها، مقرنس کاریها، کاشیکاریها، آینه کاریها، خلاصه کلیّهٔ هنرهای تزیینی ایران، در این جا قرار داشت، داخل تکیه تقریباً به یك سیرك شباهت داشت، در مرکز آن سکوی وسیعی ساخته بودند که محل اجرای نمایش بود... در تکیه سه ردیف لژ وجود داشت... یك لُژ که از همه وسیعتر بود به جایگاه شاه و ملتزمین رکاب اختصاص داشت، معماری که مأمور ساختمان این تکیه می‌شود، گویا از نقشهٔ بنای آلبرت هال (Albert Hall) استفاده می‌کند، ولی متأسفانه زیربنا را آن قدر وسیع می‌گیرد که پوشاندن آن میسرّ نمی‌شود، به این جهت روی طاقهای چوبی چادر می‌کشند...» ترجمهٔ *سفرنامهٔ ورسل*، صفحهٔ ۱۵۹. [لژ= غرفه‌های طبقهٔ دوّم]

۱۱. *روضات الجنان*، ج ۲، صفحهٔ ۶۶۵، تکمله و استدراکات.

Marfat.com

بخش ۱۱

لنگر

از هنگام پیدایش ادب فارسی، واژهٔ لنگر در نظم و نثر فارسی مورد استفاده واقع شده و به معنیِ وسیلهٔ توقّف 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 بی‌قلندر نه خان دیرم نه‌مان دیرم نه لنگر»[۴]

فرخی سیستانی هم واژهٔ لنگر را به معنی گدا و نیازمند به کار برده و سروده است:

«تو مردم کریمی من لنگر گرانم ترسم ملول گردی با آن کرم زلنگر»[۵]

و سنایی غزنوی ۵۳۵ هـ. هم در شرح حال سالکی می‌گوید:

«گه رفت ره صلاح دینداری گه راه مقامران لنگر زد»[۶]

۱. نك. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ لنگر.

۲. نك. *تاریخ یزد*، تالیف جعفری، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشرکتاب، ۱۳۴۲، صفحهٔ ۳۹.

۳. پیشین، ذیل واژهٔ لنگر.

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

۵. *فرهنگ آنندراج*، ذیل واژهٔ لنگر.

۶. *دیوان سنایی*، ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی، طبع مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱، صفحهٔ ۱۳۵.

Marfat.com

واژهٔ لنگر با این پیشینهٔ کاربُرد، به مسلك طریقت وارد گردیده و در اصطلاح صوفیان به معنی خانقاه و مرکز تغذیه به کار برده شده است.

براون در این مورد می‌نویسد:

«لنگر یعنی خانقاه و خانه و صومعه و دیر قلندران و تارکان دنیا و راهبان پیروِ محمد ص و در مورد راهبان شرق دور و منطقه خراسان به معنی مرکز نهارخوریِ خانقاه است.[۷]

کاربُرد واژهٔ لنگر، به معنی خانقاه، قبلاً در ناحیهٔ شرق ایران و سرزمین هند معمول بوده، پس از آن به نواحی غرب آمده، و در منطقهٔ ترکیه هم استعمال پیدا کرده است.

مؤلّف فرهنگ نظام، واژهٔ 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 قارهٔ هند به آشپزخانهٔ واقع در کنار خانقاه لنگر گفته می‌شده و هر یك از خانقاههای بزرگ دارای لنگر خانه‌ای بود که مخارج آن از راه موقوفات و درآمدهای مختلف دیگر تأمین می‌گردیده است.

غلام سرور دربارهٔ خواجه علاءالدین احمد صابر می‌نویسد:

«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، مسئلهٔ لنگرسازی و لنگرداری و پذیرایی از درویشان در مراکز مختلف معمول گردیده و شاهان تیموری هم به سبب رواج مسلك تصوّف در بیَن مردم، به ساختن و معمور داشتن لنگرها ابراز تمایل می‌کردند و گاهی هم خود عهده‌دار تولیت آنها می‌شدند.

7. *Darvishes*, p. 245.

۸. *فرهنگ نظام*، ج ۴، صفحهٔ ۵۰۳، ذیل واژهٔ لنگر.

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

Marfat.com

سمرقندی می‌نویسد:

«امیر تیمور در اکثر بیابانها که صلاحیّت داشته، لنگرها بنا نهاده و قریه‌ها وقف کرده و مردم تعیین فرموده تا به خدمت صادر و وارد قیام نمایند.»[۱۰]

علاوه بر لنگرِ خانقاهی و در کنار آرامگاه برخی از بزرگان صوفیه هم آشپزخانه و لنگری دایر شده و درویشان و فقیران در آن اطعام می‌شدند. از جمله در کابل[۱۱] و هرات[۱۲] و فوشنج[۱۳] چنین لنگرهایی دایر بوده است.

موضوع لنگرسازی 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 بی‌بند و بارتر از صوفیان منضبط و مقیّدِ ساکن در نواحی دیگر اسلامی بودند، به همین سبب خانقاهها و لنگرهای منطقهٔ خراسان، غالباً مهماندار درویشانِ بی‌سلسله و قلندری و افراد بیکاره و درویش‌نما بودند و مُدیران آنها هم از نظر ادب میزبانی، رفتار نامطلوب آنان را تحمّل می‌کردند.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. در شرح حالِ شاه قاسم انوار می‌نویسد:

«مریدان او در دایرهٔ اباحت گام زنند، وَیرا [او] به سبب غرق در وحدت، بساط اعراض و اعتراض را نوردیده بود و به مقتضای کرم ذاتی، فتوحات و نذوری که می‌رسیده همه صرف لنگر می‌بوده، اصحابِ نفس و هوی را مقصود بالتّمام آن‌جا حاصل بود و مانعی نه.»[۱۴]

جامی علاوه بر ساکنان لنگرِ شاه قاسم انوار، به طور کلّی از صوفیان زمان

۱۰. *مطلع السعدین و مجمع البحرین*، کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، صفحهٔ ۳۱۵. به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، چاپ کتابفروشی طهوری، تهران، ۱۳۵۳، صفحهٔ ۱۱۲.

۱۱. نك. *رسالهٔ مزارات کابل*، تالیف محمد ابراهیم خلیلی، چاپ افغانستان، ۱۳۳۹، صفحهٔ ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۲۳.

۱۲. نك. *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۵۹، ۶۳.

۱۳. نك. *مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری*، نوشتهٔ جامی، به اهتمام فکری سلجوقی، چاپ کابل، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۴.

۱۴. *نفحات الانس*، صفحهٔ ۵۹۳، ذیل نام شاه قاسم انوار.

Marfat.com

خود و لنگر گزینی آنان انتقاد می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که همهٔ 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 علّت 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 نحوهٔ زندگی طبقاتِ مختلفِ 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 دوّم، تهران، ناصر خسرو، صفحهٔ ۱۲۹ـ۱۲۶.

۱۶. نك. *دیوان اوحدی*، جام جم، به کوشش سعید نفیسی، چاپ امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۱۱۷ـ۱۱۵.

Marfat.com

بخش ۱۲

خرابات

واژهٔ خرابات در کاربرد ادب فارسی، به معنیِ تعدادی از مراکز عمومی، مانند: روسبی خانه، میخانه، قمارخانه و عشرتکده به کار رفته و کُلاً به محلّی اطلاق می‌شده که عدّه‌ای از افراد لاابالی و فاسق در آنجا گرد آمده و کسب لذّت می‌کرده‌اند.

منوچهری دامغانی ۴۳۰ هـ. از خرابات تعبیرِ قمارخانه به دست می‌دهد و می‌گوید:

«دفتر به دبستان بود و نقل به بازار
وین نرد به جایی که خرابات و خرابست.»[۱]

سعدی خرابات را شرابخانه می‌داند و می‌نویسد:

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

و خواجه رشیدالدین فضل‌الله خرابات را روسبی‌خانه می‌شمارد و می‌نویسد:

«همواره در شهرهای بزرگ زنان فاحشه را در پهلوی مساجد و خانقاهات و خانهای هر کس می‌نشاندند... کنیزکان نمی‌خواستند که ایشان را به خرابات فروشند و به اجبار و اکراه می‌فروختند و به کار می‌نشاندند...»[۳]

۱. *دیوان منوچهری*، چاپ ادیب اصفهانی، ۱۲۴۷ هـ.ق.، صفحهٔ ۱۰.
۲. *گلستان سعدی*، باب هشتم، صفحهٔ ۳۰۷.
۳. *تاریخ مبارک غازانی*، صفحهٔ ۳۶۴.

Marfat.com

وجود چنین کانونهای فسادی علاوه بر سابقهٔ تاریخی خود، با رویداد حملهٔ مغول و آشفتگی اوضاع اجتماعی، به مراتب افزون‌تر گردیده و گسترش می‌یابد؛ چنان که امیر تیمور ۸۰۷ هـ. خرابات و مصطبه‌ها[۴] و بیت اللُطفهای[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 پاك می سازد.[۶]

خرابات یعنی خرابه‌ها

برای کلمهٔ خرابات غیر از آن معنی کانون فساد، احتمال دیگری نیز داده می‌شود و آن جمع کلمهٔ خرابه است، یعنی خانه‌های ویرانه و غیرمسکونی که می‌توانست درویش آواره و بی‌خانمان را به طور موقّت در خود جای دهد. چنان که در حالات برخی از سالکان آمده که مدّتی را در خرابه‌ها زیسته بودند.[۷] فریدون سپهسالار دربارهٔ مولوی می‌نویسد که:

«مولانا گاه گاه، هنگام گریز از غوغای خلق به خرابه‌ها رفته و در گوشهٔ خراب، مستغرق جمال بی‌چون می گردید.»[۸]

احتمالاً این خرابه‌ها می‌توانست بازماندهٔ معابد ویران شدهٔ آیین‌های قبل از دورهٔ اسلامی ایران باشد که پس از یك آرامش نسبی، پس از نهضت اسلام، کم و بیش بازسازی شده و متولیان آن به کار خود ادامه داده باشند.

۴. مِصْطَبَه، مَسْطَبَه: دکان وسکویی که بر در میخانه‌ها قرار داشت و مشتریان آن جا نشسته و شراب می‌خوردند. اقرب الموارد، ذیل واژهٔ مصطبه.

۵. بیت اللُطف، کنایه از لولی خانه، فاحشه خانه، خرابات خانه، خرابات، *لغت نامهٔ دهخدا* ذیل کلمهٔ بیت اللطف.

۶. *مطلع السعدین*، صفحهٔ 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، صفحهٔ ۵۵ـ۵۴؛ و نگاه کنید، *نفحات*، صفحهٔ ۲۱۸؛ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۶۴۶؛ *التعرف*، صفحهٔ ۱۴۸؛ *تاریخ بغداد*، ج ۱، صفحهٔ ۱۷۰.

۸. نك. *رسالهٔ سپهسالار*، صفحهٔ ۹۵.

Marfat.com

خرابات به معنی مهرابه

اگر واژهٔ خرابات را تصحیف و تحریفی از واژهٔ خورآبه، یعنی نام معبد و پرستشگاه آیین میترایی و مهرپرستی بدانیم لازم است نخست به معنی دو بخش ترکیبیِ خور و آبه توجّه کنیم. البته در این مورد هدف این نیست که واژهٔ خرابات حتماً ترکیبی از کلمهٔ خور + آباد یا خور + آوه، یعنی معبدی میترایی بوده و از طریق مغان و معتقدان بدان آیین در پناه مسلك تصوّف به حیات خود ادامه داده است؛ یا گمان کنیم که واژهٔ 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 محلّ اجتماعِ مردم به کار رفته،[۹] و در قرآن نیز چهار بار استعمال شده است.[۱۰]

واژهٔ خور و خُر و خُرّه، در زبان فارسی به معنی روشنی وآفتاب است. این واژه در ترکیباتی مانند خورشید و خُرداد و خراسان و خرمیثن و خُرزاد و شاپور خُرّه و خُرّه‌زاد آمده است، کلمهٔ آبه یا آوه هم به‌معنی 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 دربارهٔ قوم بُلقیس، 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 ساحلِ چین، به آفتاب پرستی توصیف می‌کند.[۱۴]

۹. اقرب الموارد، ذیل واژهٔ حرب.
۱۰. قرآن ۴/۳۲، ۱۹/۱۲، ۳۴/۱۲، ۳۸/۲۰.
۱۱. قرآن ۲۷/۲۴.
۱۲. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ خورپرست.
۱۳. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۷۳.
۱۴. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۶۷.

Marfat.com

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

«خَرْبَط: غاز بزرگ، خَربَت: قاز و بط بزرگ. خَرْبَط: قلولا، سیقا، اوز، نادان، احمق، ظریف، شوخ، مسخره، مفسده، بی‌دیانت.

در معنی احمق، به مصراعِ: بر ریش خربطان ریم‌ای خواجه عسجدی، استشهاد شده است و در معنی مردم نادان و فریب‌خورده و فریبکار به این ابیات استدلال شده است:

چون طوطیان شنوده همی گویی تو خربطی بگفتن بی‌معنا ـ ناصرخسرو

بنده با مشت خربطی امروز چون خراندر خلاب افتاده ـ انوری

جماعتی که ندانند باز سیم از سرب
همه دروغزن خربط‌اند وخیره سرند ـ سعدی

مشو پیرو غول و وهم و خیال
به افسون خربط مشودر جوال ـ 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 طبقهٔ نجسهای هندی، مورد طرد و لعن اجتماعی قرار گرفته و نسبتهای ناپسندی بدو داده شده است.

واژهٔ خربط در ضمن داستانی به صورت مناظره در مثنوی به کار رفته و معنیِ روشنتری را بیان کرده است.

اینك قسمتی از ابیات آن داستان که به این موضوع مربوط می‌شود نقل شده سپس بررسی می‌گردد.

مولانا می‌گوید:

۱۵. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، ذیل واژه خربط، با تلخیص.

Marfat.com

«شهسواران در سباقت تاختند خربطان در پایگه انداختند»[۱۶]
«خُربطی ناگاه از خرخانهٔ سر برون آورد چون طعانهٔ
کین سخن پست است یعنی مثنوی قصهٔ پیغمبرست و پی روی
نیست در وی بحثِ اسرار بلند که دوانند اولیاء آن سو کمند
از مقامات تبتّل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حدّ هر مقام و منزلی که به پَر زو بر پَرَد صاحبدلی»[۱۷]

مولانا نخست گروهی از افراد را خربطان نام نهاده و از آنان انتقاد می کند و می گوید:

گرم روان و شهسواران پیش تاختند و خربطان را زیر پا نهادند؛ سپس می گوید: 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 خربَط و خوبطان که در این ابیات به کار رفته لازم است که این واژهٔ ترکیبی را از هم جدا کرده و مجدداً به معنی آنها توجّه کنیم، اگر پذیرفته شود که واژهٔ تصحیف شدهٔ 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 حالی است از صوفیان خانقاهی و پای‌بند به ظواهر و رسوم شرع، خُرده می گیرد؛ با این تعبیری که

۱۶. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۱۳۰، صفحهٔ ۱۰۹۹، هدف از سباقت اشاره است به آیه‌های *قرآن*، فاستبقوا الخیرات، ۵/۴۸ و ۱۰، ۱۱، ۵۷/۲۱، ۳۵/۲۹، ۲/۱۴۳.
۱۷. مثنوی، دفتر سوّم، داستان مسجد مهمانکش، بیت ۴۲۳۲ به بعد، صفحهٔ ۵۹۲.

Marfat.com

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 مُحققّین دیوان حافظ، خرابات را واژه‌ای انتحالی از خورآبه و خُرآباد، دانسته و خاطر نشان کرده‌اند که خرابات همان مهرابه‌ها و نیایشگاههای میترایی بوده و تقریباً همانند ساختمان زورخانه‌های امروزی، دارای آسمانه‌ای مُنقّش 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 مِختلف، 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 عاداتِ طبیعت... و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویش، چون این اخلاق و صفاتِ عادتی و بشریّت در سالك خراب گردد و اوامر نفس و احکامِ شهوت و طبیعت متروك شود... و سالك مَستِ تجلیِّ اَحدیّت گردد... در میان این قوم چنین وجودی را خرابات گویند.»[۱۹]

۱۸. نك. *راهی به مکتب حافظ*، نوشتهٔ بختیاری، چاپ ۱۳۴۵، صفحهٔ ۷۱. *حافظ خراباتی*، رکن‌الدین همایونفرخ، در ۵ جلد، چاپ تهران، ۱۳۵۴، بخش ۱، ج ۱، صفحهٔ ۲۱۵ـ۲۰۸؛ *فرهنگ اشعار حافظ*، نوشته رجایی، انتشارات زوّار، ۱۳۴۰، واژهٔ خرابات، صفحهٔ ۱۲۱ـ۱۰۱؛ *مقالهٔ خرابات*، نوشته دکتر زرین‌کوب، کتاب نه شرقی و نه غربی، صفحهٔ ۱۹۰؛ *بهار و ادب فارسی*، گفتاری کوتاه دربارهٔ خرابات، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، ج ۲، صفحهٔ ۱۵۴.

۱۹. *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۲۵۰.

Marfat.com

استعمال واژهٔ 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 کوییست ـ وندر آن خانه یك پریروییست»
من و آن دلبر خراباتی فی‌طریق الهوی کمایاتی»[۲۰]

و حافظ هم می‌سرُاید:

«با خرابات نشینان زکرامات ملاف هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد.[۲۱]
در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هرجا 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 وکاربرد مسلك تصوّف معنی وتعبیر نیکویی پیدا کرده و با معبد برابر گردیده است.

محمّد 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 بیشترِ مناطق مسکونیِ مسلمانان، کلانونهایی به نام خرابات وجود داشته و عده‌ای از مردم لاابالی، برای کسب لذتِ 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*، صفحهٔ ۶۷ـ۵۷.
۲۱و۲۲. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۸۵، ۴۴.
۲۳. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۲۹۷؛ در *رسالهٔ قشیریه* آمده است که مردی سیاه و فقیر که از اولیاء الله بود، در عبّادان ساکن خرابات بود. *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۱۶۳، چاپ مصر، ۱۳۶۷ هـ.ق.

Marfat.com

در مورد به خرابات رفتن پیران و سالکان باید گفت مقصود از خرابات همان معنی مجازی و ذهنی است که شرح‌حال‌نویسان و گزارشگران از آن تصویری عینی به دست داده‌اند یا آنکه‌خواسته‌اند بزرگیهای آنان‌را 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 متّهم داشتن[۲۴] یا علل دیگر به تنهایی[۲۵] یا همراه مریدان وارد چنین مراکزی می‌شدند تا دو بُعد زندگی، یعنی حالت وارستگی و آشفتگی، در کنار هم قرار گرفته و سنجیده شود و مُریدان رأساً زندگی به ابتذال کشیده شدهٔ مرد و زن روسبی و خرابی حال می‌خواران از خود بی‌خبر را به چشم ببینند و عربدهٔ جاهلانهٔ مستان بی‌پروا را به گوش بشنوند و در عین حال بی‌توجّهی آنان را به ارزشهای قراردادی و ارزیابیهای اجتماعی دریابند و احیاناً بی‌پروایی آنها را در مورد خود به کار بندند و خراباتیان نیز با نحوهٔ زندگی صوفیانه و مناجات راستین آنان از نزدیك آشنا شوند و در طریق سلوك درآیند.

در حالات روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. آمده است که روزی با مریدان خویش دسته‌جمعی از رباط بیرون آمده و به خراباتی که نزدیك رباط بود، می‌روند و در آنجا به سماع می‌پردازند.[۲۶] از اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. هم، چنین داستانی حکایت می‌شود.[۲۷] از جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. هم نقل می‌شود که گفته است:

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

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

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

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

Marfat.com

«صومعه‌ای اگر به خرابات شود، خرابات صومعهٔ وی شود.»[۲۸]

همچنین در یك پیوند اضطراری هم، خادم بوسعید برای آوردن قوّال به خرابات می‌رود و جوان مستی را همراه خود، نزد بوسعید می‌آورد تا برای اجرای برنامهٔ سماعِ صوفیان به قوالی بپردازد.[۲۹]

اینك در پایان بحث، ذکر این نکته ضروری است که در بررسی موضوع خرابات با همه کوششی که به عمل آمد، غیر از اشارهٔ مولوی به خرخانه، کانونی به نام خرابات که مرکزی مشابه خانقاه بوده و مرشدی با گروهی از مریدانِ خود، در آنجا به آموزشِ مسائل عرفانی و اعمال و اذکار صوفیانه مشغول باشد، به دست نیامد، زیرا اگر عده‌ای هم، به نام خراباتیان وجود داشتند، آنان گروه منظّم و مشخّصی نبودند و در یك نظام خاصّی 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 صوفی‌نمایان آزاده و بندگریز و برخی از گویندگان مجاز گرای، عنوان خرابات را دستمایهٔ آویزی قرار داده و تحت عنوان آن، بیشتر به حالات بیخودی و لاقیدی و لذّات معنوی اشاره می‌کرده‌اند.[۳۰]

۲۸و۲۹. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۲۴۵.

۳۰. شور خرابات ما / نور مناجات ما / پردهٔ حاجات ما / هم تو دریدی بگو. *دیوان کبیر* (غزلیات شمس)، سرودهٔ جلال‌الدین محمد مولوی، به تصحیح فروزانفر، در ۷ جلد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ـ۱۳۳۶، ج ۵، صفحهٔ ۷۹.

در خرابات عشق و شور جنون / باختم دین و دل قلندروار. *دیوان رضی‌الدین ارتیمانی*، به کوشش محمد علی امامی، چاپ کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۴۶، صفحهٔ ۱۲۸.

Marfat.com

فصل سوم
خانقاهها و مناطق آن

Marfat.com

Marfat.com

بخش ۱

مشخصات مجتمع ساختمانی خانقاه

موضوع عزلت و تصوّف از قرن دوم هجری، در بین مسلمانان شروع شده بود، ولی برای آن مرکز معیّن و برنامهٔ منظمی وجود نداشت. برخی از عابدان و زاهدان، در مساجد حلقه‌ای ترتیب داده و دربارهٔ آیات قرآن و تقرّب به خدا و اعراض از دنیا گفتگو می کردند.[۱] پس از آن به عللی، دامنهٔ این مطالب به خانه‌ها کشیده شده و عدّه‌ای 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 می گردید. در مبحث مسلك تصوف در خراسان به تعدادی از این مراکز اشاره شده است. از جمله: دُوَیْرَه و خانقاه قشیری ۴۶۵ هـ.[۳] و دُوَیره سلّمی ۴۱۲ هـ.[۴] در شهر نیشابور چنین موقعیتی داشتند. همچنین دربارهٔ شیخ ابواسماعیل احمد بن حمزهٔ صوفی، معروف به شیخ عمویّه متوفّی ۴۴۱ هـ. آمده است که:

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

۱. نك. *البیان والتبیین*، ابی عثمان جاحظ، به تصحیح حسن السندوبی، در ۳جلد، چاپ مصر، ۱۹۵۶ م.، ج ۱، صفحهٔ ۳۷۷.

۲. نك. *تذکرة الاولیاء* عطار، ج ۲، صفحهٔ ۷؛ *نفحات*، صفحهٔ ۳۳/۵۴.

۳. نك. مقدمهٔ ترجمهٔ *رساله* قشیریه، صفحهٔ ۲۱/۳۶.

۴. منتخب سیاق، خطی، ورق ۴۲.

Marfat.com

شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری بیست سال خدمت خانهٔ وی کردی...»[۵]

بدیهی است که عامل تجمع در چنین مراکزی، وجود شیخ و رهبریهای او بوده است، نه اینکه آن مراکز به صورت خانقاهی رسمی بنا شده باشد و پس از درگذشت شیخ هم، با منبع درآمدی معیّن، همچنان برقرار مانده و شیخ دیگری در آنجا به جانشینی برسد، چون با فقدان شیخ، مرکزیّت آن خانه‌ها از میان می‌رفت و طالبان ناگزیر به محل دیگری روی می‌آوردند. با این حال، برخی از این گونه خانه‌ها هم، از طرف صاحب آن برای استفادهٔ صوفیان وقف می‌شد.

در ضمن حالات ابوالعبّاس سیّاری ۳۴۲ هـ. آمده است که:

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

این خانه‌های مشایخ و منازل وقف شده که برای اجرای برنامه‌های مسلك تصوّف مرکزیّت پیدا کرده و در اصطلاح صوفیان خراسان، دویره و خانقاه نامیده می‌شد؛ برای انجام دادن مراسم خانقاهی، ساختمان مطلوبی نبود، ولی بهر حال مکانی بود که عدّه ای می‌توانستند در آنجا گرد آمده و از وجود رهبری استفاده کنند.

اسپنسر دربارهٔ مشخّصات ساختمانی این مراکز می‌نویسد:

«این ساختمانها شامل اطاقهایی بود که در آنها مجلس وعظ و سماع و نماز برگزار می‌شد.»[۷]

باری، پس از آنکه چندین قرن از پیدایش و رسمیّت مسلك تصوف می‌گذرد و هدفهای معنوی آن، به وسیلهٔ دانشمندانی، همچون غزالی ۵۰۵ هـ. و دیگران توجیه می‌گردد، و از نظر مذهبی صورت قبول می‌پذیرد، خلفای عبّاسی هم ناگزیر آیین تصوّف را به رسمیت می‌شناسند و بنا به مصلحتی آن را تأیید

۵. *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۲۸.

۶. *نفحات*، صفحهٔ ۱۴۶؛ *مجموعهٔ رسایل خواجه عبدالله انصاری*، به اهتمام محمد. شیروانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۲، صفحهٔ ۲۲۲.

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

Marfat.com

می کنند. پس از آن یعنی با تأیید شدن از سوی مقام خلافت، در واقع مقام رسمی اسلامی، مسلك تصوّف مقبولیّت اجتماعیِ بیشتری پیدا می کند و در غالب سرزمینهای اسلامی، از محلّ 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 زمینهٔ مناسب و مساعد پدید می‌آید، آیینها و مراسم خانقاهی نیز گسترش می‌یابد و خانقاه دارای قسمتهای متعدد و مختلفی می شود که مهمترین آنها عبارتند از:

محلّ و مرکزی برای ورود مسافران، حجره‌هایی برای مقیمان، سالنهایی برای اعمال گروهی، مانند سماع و نماز و نیایش، محلّ و مجلسی برای وعظ، محلّ ویژه‌ای برای مُرشد و مدیر خانقاه، محلّی برای تغذیّه، مرکزی برای تدریس و کتاب و کتابخانه و فعالیّتهای مربوط به آنها، ساختمانی برای آشپزخانه و انبار آذوقه، وجود حمّامی برای استفادهٔ مقیمان و مسافران، اصطبلی برای مرکب مسافران، محلّی برای پرستاری بیماران، زمینها و باغهایی در پیرامون آن، برای امور کشاورزی و نیز بناهای وابستهٔ دیگری که ایجاد آن ضرورت داشت. امّا 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 منطقهٔ شام را کاخهای آراسته با آب جاری معرّفی می‌کند و دربارهٔ آنها می‌نویسد:

«خانقاهها در آن جا فراوان و صوفیان بسیارند، خداوند آنان را از رنجِ تهیهٔ وسایل معاش آزاد ساخته و با خاطری آسوده به عبادتِ 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 نعمتِ دنیا و آخرت برایشان

Marfat.com

آماده گردیده است.»[۸]

بدیهی است که این خصوصیّتها، جنبهٔ زمانی و مکانی داشت و ساختمانِ خانقاهها همیشه و در همه جا نمی‌توانست یکسان و یکنواخت باشد و به اقتضای موقع و محل تغییر می‌کرد. ولی با وصفِ این، هر مجتمع خانقاهی به صورتی عده‌ای از رهروان را می‌پذیرفت و از آنان دستگیری می‌کرد.

اسپنسر درباره یك خانقاه رسمی و معمولی و تقریبا متحّدالشکل شده، نوشته است:

«یك خانقاه معمولی عبارت بود از: یك حیاط مرکزی و رواقهای طولانی در دو سوی آن، در قسمت داخلی حجره‌های خلوت صوفیان قرار داشت و در یك سمت سالنی بود برای نیایش و تمرینات گروهی، غالباً نمازخانهٔ مجزّایی نیز داشت. پوستین شیخ در جلوی محراب آویخته بود و او در هنگام اجرای مراسم تشریفاتی، در آنجا می‌نشست. در بالای طاقچه نام بانی خانقاه و عبارات مذهبی، مانند کلمات شهادت، کنده کاری شنده بود. آشپزخانه و سایر اطاقها و گاهی دالان و راهرویی هم بدان پیوسته بود و برای هر دو دسته، صوفیان مقیم و مسافر غذا تهیّه می‌شد و به ساکنین جامه و شهریه نیز داده می‌شد.»[۹]

همچنین او دربارهٔ یکی از خانقاههای شام می‌نویسد:

«خانقاه القادم که به سال ۵۴۳ هجری توسط نورالدین ابن زنگی در حلب (Aleppo) بنا شده بود، شامل یك اطاق پذیرایی برای شیخ، یك اطاق گنبد دار، برای فقیران، یك ایوان بزرگ و یك نمازخانه در سمت شرقی حیاط بود و دری داشت که به قسمت پایین و به انبار آذوقه، که محلّ جداگانه‌ای بود منتهی می‌شد.»[۱۰]

علاوه بر تعریفی که اسپنسر به دست داده است؛ برای شناختِ وضع ساختمانیِ خانقاهها اطلاعات پراکنده‌ای نیز مربوط به زمانها و مکانهای

۸. رحلهٔ ابن جُبیر، صفحهٔ ۲۸۴.

9, 10. *The sufi orders in Islam*, p.169.

Marfat.com

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

از جمله یکی از مریدان ابوسعید ۴۴۰ هـ. اشاره می کند که از طریق دریوزه و کمك توانگرانِ علاقه‌مند به مسلك تصوّف، در بغداد خانقاهی بنا کردم. او دربارهٔ خانقاه بنا کردهٔ خود می گوید:

«زمینی با وسعت دو هزار گز انتخاب کردم و چهار دیواری ساختم، صفّه‌ای بزرگ و نیکو، جماعتخانه‌ای خوب، مطبخ، متوضا [= دستشویی] تمام، مسجد خانه‌ای بزرگ، هر یك دارای دری مخصوص، حجره‌ها و بناها و مواضع دیگر، که هر نقطه جای کاری مشخّص بود. خانقاهی نیکو با مرافق [=سودمندیها] از حجره‌ها و حمّام و جماعتخانه و غیر آن، فرشهای نیکو و اسباب و آلات مطبخ وهرچه در آن دربایست بود از همه نوع بساختم و بر در خانقاه بازاری با دکانها و کاروانسرای و غیر آن مرتّب کردم...»[۱۱]

همچنین دو خانقاهِ قدیمی نیز در حومهٔ شهر هرات وجود دارد که با مرمّتهای پیاپی از انهدام آنها جلوگیری شده است، یکی از آنها خانقاهی است در قریه نباذان 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] دوّمی خانقاهی است به نامِ خانقاهِ 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 یك اتاق مربع شکل به ضلع ۸۳/۶ متر و تعدادی حجره می باشد.[۱۳]

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

۱۱. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۶۶ـ۳۶۵، با تلخیص.

۱۲. تعلیقات *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۹۱.

۱۳. نك. *مجلهٔ آریانا*، سال بیست و نهم، شمارهٔ ۲۹۴، جوزا و سرطان ۱۳۵۰، صفحهٔ ۵۹ـ۵۸.

Marfat.com

سالکانی که در یك خانقاه گرد آمده و در یك زندگی گروهی بسر می برده اند می توان به گنجایش آن پی برد و از روی شمارهٔ ساکنین آنجا، اندازه تقریبی آن را در نُظر مجسّم ساخت.

در حالات شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. آمده است که:

«خانقاه خانه‌ای است که آن را خانهٔ شیخ گوییم... و در این خانه بیست کس بیش نگنجد.»[۱۴]

همچنین در رباطی که فرمانروای اربل ملك مظفرالدین کوکبری ۶۳۰ هـ. بنا کرده بود، دویست صوفی زندگی می کردند.[۱۵]

ابن بطوطه هم درباره یك زاویه و یك رباط نوشته است:

«در عبّادان چهار صوفی با خانواده های خود در زاویه ای می زیستند[۱۶] و در اُم عبیده [محلی در شمال افریقا] هزاران فقیر در رباط رفاعی گرد آمده بودند.»[۱۷]

البته نمونه‌های دیگری هم، کم و بیش در کتابهای مختلف نوشته شده که تا حدودی وضع ساختمانی خانقاهها را می‌توان از روی آنها استنباط کرد. از جمله مقریزی ۸۶۵ دربارهٔ خانقاههای مصر می‌نویسد:

«خانقاه بی‌برس که در سال ۷۰۴ هـ. در قاهره بنا شده بود، محلّی بود برای سکونت چهار صد صُوفی[۱۸] و خانقاه سریاقوس هم برای اقامت صوفیان صد حجره داشت.»[۱۹]

اسپنسر هم دربارهٔ گنجایش تکیه‌های ترکیه نوشته است که:

«تکیه‌های معمولی ترکیه، در قرن هیجدهم میلادی، برای اقامت بیست تا

۱۴. *احوال خرقانی*، صفحهٔ ۱۳۷.

۱۵. *آثار البلاد قزوینی*، صفحهٔ ۲۹۰.

۱۶. *رحلهٔ ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۱۸.

۱۷. همان، صفحهٔ ۱۱۴.

۱۸. *خطط مقریزی*، جزء چهارم، ج ۲، صفحهٔ ۲۷۶.

۱۹. همان، صفحهٔ ۲۸۵.

Marfat.com

چهل درویش گنجایش داشت.»[۲۰]

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

«شیخ سه هزار سالك را در خلوت نشانده بود.»[۲۱] [در یك زمان و یك مکان؟]

خانقاههای خارج شهر

با آنکه خانقاهها غالباً در بین جامعهٔ شهری پدید می‌آمد و مورد استفادهٔ شهرنشینان بود، ولی به عللی تعدادی از خانقاهها در خارج شهر ساخته می‌شد. یکی از آن علّتها این بود که بعضی از رباطهای عهد فتوحات اسلامی و دوران مرزداری ـ که جزء اموال عمومی بشمار می‌رفت ـ در پیرامون شهرها قرار داشت و در زمان بنای خانقاهها این کانونهای رباطی و بازمانده، به مراکز خانقاهی تبدیل شده و مورد استفادهٔ صوفیان و مسافران قرار گرفته بود. سبب دیگر آن بود که شناختن خانقاه در مَدْخَلِ شهر، برای مسافران و صوفیان جهانگرد، آسان‌تر بود، حتّی گاهی عَلَمی نیز بر بالای آن افراشته می‌شد تا مسافر از دور آن عَلَم را ببیند و بدانجا درآید و در بیابان منزل نکند.[۲۲]

همچنین ممکن است همانندی صومعهٔ راهبان مسیحی نیز مورد نظر بوده، زیرا صوامع آنان هم غالباً در پیرامون شهرها ومراکز مسکونی ساخته شده بود.[۲۳]

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

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

۲۱. *صفوة الصفا*، صفحهٔ ۳۸، نقل از کتاب: *شیخ زاهد گیلانی*، تألیف محمد علی گیلك، چاپخانهٔ بانك ملّی، بدون ذکر تاریخ و محل انتشار، صفحهٔ ۶۹.

۲۲. نك. *رسایل جوانمردان*، مشتمل بر هفت فتوت نامه، به اهتمام مرتضی صرّاف، چاپ تهران، انستیتو فرانسه، قسمت ایران‌شناسی، ۱۹۷۳ م.، صفحهٔ ۱۱۰.

۲۳. نك. *رحلهٔ ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۲۲۸.

Marfat.com

معنوی و روحانی بودند و خانقاه به سبب فعالیتی 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 زایر 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 ابوسعد در بغداد گفته می‌شود: «بر این سوی آب ترا میسرّ نگردد، که این جا مردمانی منکر باشند.»[۲۵]

یکی دیگر از موجباتی 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 صوفی آباد در می‌آمد و در آنجا به کشاورزی و دامداری پرداخته می‌شد و از نظر اقتصادی به صورتِ کانونی خودکفا در می‌آمد.[۲۶]

حمّام خانقاه

از جمله ضمائم برخی از خانقاهها وجود بنایی به نام حمّام بود. ایجاد حمّام در کنار خانقاه، صوفیان را از حمامهای عمومی بی نیاز می کرد و به رایگان از آن استفاده می کردند، برای گرم کردن آن هم از وجود مریدان استفاده می شد و یکی از خدمات خانقاهی، خدمت در گلخن حمّام بود.[۲۷] ابن بطوطه دربارهٔ حمام خانقاه شهر اصفهان می نویسد:

۲۴. مناقب اوحد الدین، صفحهٔ ۹۵.

۲۵. اسرار التوحید، صفحهٔ ۳۶۴.

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

۲۷. نك. مناقب اوحد الدین، صفحهٔ ۴۸.

Marfat.com

«در اصفهان به زاویهٔ علی بن سهل شاگرد جنید وارد شدم، آن جا برای آینده و رونده طعام حاضر بود... و حمّامی داشت که کف آن از سنگ مرمر و دیوارش کاشی بود. این گرمابه وقف مسافران بود و برای ورود بدان چیزی پرداخته نمی‌شد.»[۲۸]

اصطبل

یکی دیگر از ضمائم 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 ساختمانِ خانقاه اصطبلی هم برای مرکب مسافران بنا می‌شد. جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ . در قصهٔ صوفی مسافر به چنین محلّ اشاره کرده و می‌گوید:

«صوفئی در خانقه از ره رسید مرکب خود بُرد در آخور کشید.»[۲۹]

ابوالمفاخر باخرزی ۷۳۶ هـ . هم ضمن شرح مجتمع خانقاهی فتح‌آباد بخارا به وجود اصطبل و کیفیّت استفاده از آن اشاره می‌کند.[۳۰]

مشخصات ساختمانی زاویه

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

اسپنسر دربارهٔ یك زاویهٔ معمولی واقع در منطقهٔ شمال افریقا می‌نویسد:

«زاویه عبارت از یك مجتمعِ ساختمانیِ محصور و مرکّبی است شامل:

۱. گنبدی مربوط به آرامگاه مؤسسّ و جانشینان او که در آنجا مدفون

۲۸. رحلهٔ ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵.

۲۹. مثنوی، دفتر دوّم، صفحهٔ ۲۲۵، بیت ۵۱۴.

۳۰. مقدمهٔ اوراد الاحباب، صفحهٔ ۳۸.

Marfat.com

شده اند.

۲. مسجد کوچکی برای اقامهٔ نماز
۳. محلی برای قرائت قرآن
۴. اتاقی برای گفتگو و احیاناً مجلس قوّالی و سماع
۵. مکتبی برای آموزش قرآن به کودکان
۶. مرکزی که در آن، استادی فقیه، دانشهای حقوقی و حدیث و اصول و تصوّف را به مریدان می‌آموزد.
۷. اطاقهایی که شیخ و دیگر اعضای وابستهٔ 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 کمك و استفاده از هدایای مردم و فعالیّت کشاورزی و دامداری، به صورت مؤسسّه‌ای مستقل و تقریباً معادل یك دهکده، به حیاتِ خود ادامه می‌دهد. ولی زاویه‌های داخل شهرها، در مقیاس بسیار محدودی قرار دارند و اصطلاح زاویه در سرزمینهای شرقی، بیشتر به حجره های درویشان اطلاق می گردد و معادل است با صومعهٔ راهبان مسیحی.»[۳۱]

غالباً از مطلبی که در پیرامون زاویه نوشته می‌شود، معنی آن تا حدودی روشن می گردد. مثلاً در مناقب اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. بنای زاویه‌ای در شهر قیصّریه بدو نسبت داده می‌شود که برای خلوت‌نشینی مریدان بیست حجره دارد.[۳۲]

همچنین برای حاجی صدرالدین ۸۰۶ هـ. در بیرون شهر یزد زاویه‌ای ساخته می‌شود که عبارت است از یك چهار طاقی بر بالای کوهی.[۳۳]

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

۳۲. نك. *مناقب اوحد الدین*، صفحهٔ ۱۶۰.
۳۳. نك. *تاریخ یزد* جعفری، صفحهٔ ۱۵۲.

Marfat.com

گورهای پیوسته با خانقاه

از مراکز دیگری که به موازات بنای خانقاههای اوّلیّه پدید می‌آمد، آرامگاههای پیران و مشایخ صوفیه بود. وجود یك 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 یك بنای گنبدی شکل به صورت برجسته‌ای نمودار می‌شد و با پیگیری راه و روش او توسّط فرزندان و مریدان‌اش، و تبلیغ بزرگیها و کرامات و نیز موضوع زیارتِ مزار او و حصول تبرّك و روایی حاجات نیز بدان پیوسته شده، آمد و شدِ عدّه‌ای را سبب می‌گردید.

آرامگاه پیر به صورت یك هستهٔ مرکزی و کانون فعّالیّت، 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 استفادهٔ مسافران و صوفیان قرار می‌گرفت.

این چنین بناها که نخست از یك گنبدِ آرامگاهی شروع شده، سپس به صورتِ یك مجتمع ساختمانی درآمده بود، به نام خانقاه و روضهٔ مقدّسه مشهور می‌گردید.

از نمونه‌های مشخّص و موجودِ چنین مراکزی، مقبره و مجتمع ساختمانیِ آرامگاهِ شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. در اردبیل و مقبرهٔ شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. در ماهان و مجموعه ساختمان آرامگاهِ جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قونیه و آرامگاه و خانقاه صفی‌علیشاه ۱۳۱۶ هـ.ق. در تهران است.

شرح تفصیلی این مجموعه ساختمانها، 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 مفصّلی آمده است.[۳۴]

۳۴. نك. *زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی*، صفحهٔ ۱۳۳ـ۱۲۳.

Marfat.com

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

Marfat.com

بخش ۲

نخستین خانقاه

شناخته شدن نخستین واحد هر پدیدهٔ اجتماعی، معمولاً تا حدّ زیادی به شناختن آن موضوع کمك می‌کند و کیفیّت رشد و تکامل و سیر تحوّل آن را نشان می‌دهد. در مورد شناختن نخستین خانقاه، برخی از پژوهندگانِ آیین تصوّف، به تحقیق و تفحّص پرداخته و هر یك نظری بیان داشته‌اند.

در مورد اوّلین خانقاه دو نظر وجود دارد، گروهی به پیروی از گفتهٔ خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ آن را در رملهٔ فلسطین و عده‌ای طبق نظر ابن تیمیّه ۷۲۸ هـ. آن را ناحیهٔ عبّادان و شهر بصره دانسته‌اند.

اینك نظریهٔ نخستین را دربارهٔ پیدایش خانقاهِ 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 محمّد قصّابِ دامغانی، شاگردِ بوالعبّاس قصّابِ آملی رحمهم الله، گفت: **از بامحمّدِطینی شنیدم: کی پیشین خانقاهِ صوفیان کی این طاه یفه [=طایفه] راکردند** آنست کی برملهٔ شام کردند. سبب آن بود که امیری ترسا، یك 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.

Marfat.com

گفت: ترا چه بود؟ هیچیز. گفت: از کجا بود؟ گفت: ندانم. امیر گفت: پس این اُلفت 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 آیید، آن خانقاه رمله بکرد...»[۱]

این نظریّه توسط عبدالرّحمن جامی ۸۹۸ هـ . تأیید و بازنویسی می‌شود، زیرا مقداری از کتاب نفحات، برگرفتی است از مطالب کتاب طبقات الصّوفیّة انصاری.

جامی ضمن اطلاق نام اوّلین صوفی به ابو هاشم صوفی، معاصر سفیان ثوری ۱۶۱ هـ . می‌نویسد:

«اوّل خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند، آن است که برملهٔ شام کردند...»

سپس مطلب انصاری را تکرار می‌کند.[۲]

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

«ابو هاشم 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، موضوعِ ذکر بنای اوّلین خانقاه در رملهٔ شام، توسط نویسندگان دیگر هم عنوان می‌شود.

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

۱. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۱۰ـ۹.

۲. *نفحات*، صفحهٔ ۳۲ـ۳۱.

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

Marfat.com

دخل و تصرّف و اظهار نظر که مربوط به وضعِ تصوّفِ زمانش بوده، بازنویسی می کند.[۴]

نایب الصدر ۱۲۸۸ هـ . ق. هم مطلب جامی را خلاصه کرده و نوشته است:

«اوّلین خانقاه را امیری نصرانی در رملهٔ شام بنا کرد.»[۵]

دکتر غنی هم در کتاب تاریخ تصوّف خود، مطلب بنای خانقاه را در اواخر قرن دوّم توسط ابوهاشم کوفی ذکر می کند، ولی زندگی دسته جمعی صوفیان را در یك صومعه بعید می‌داند.[۶]

یکی از صوفی ستیزان معاصر هم با توجّه 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 اوّلین خانقاه را در رملهٔ شام، به راهبی مسیحی در پایان قرن دوّم نسبت می‌دهد.[۸]

دکتر مصطفی جواد دربارهٔ نخستین خانقاه، مطلب نویسنده ای تُرك، به نام علاءالدین دده السکتواری را در مقاله‌ای نقل می کند که او نوشته است:

«اوّلین خانقاهی که برای صوفیان بنا شد، زاویه‌ای در رمله نزدیك قُدس 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 تایید و تقویت می کند.»

دکتر مصطفی جواد در انتقاد بر این نظریه می نویسد:

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

۴. *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۲۵۸.

۵. *طرائق*، ج ۱، صفحهٔ ۱۵۱.

۶. *تاریخ تصوف در اسلام*، دکترقاسم غنی، چاپ دوّم، تهران، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۱۹.

۷. *حقیقه العرفان* به ضمیمهٔ *التفتیش*، تالیف سید ابوالفضل رضوی قمی (علاّمه برقعی)، تاریخ و محل چاپ ندارد، صفحهٔ ۳۱۵.

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

Marfat.com

هم امیری نصرانی در آنجا خانقاهی بناکرده 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، اوّلین خانقاه منطقهٔ شام در آنجا بنا شده است و این مسئله با تحقیق اینکه در آنجا قبلاً خانقاهی نبوده است، ممکن است درست باشد.»[۹]

با این حال دکتر مصطفی جواد متذکّر است که مرکزی به نام اوّلین خانقاه در حدود سال صد و پنجاه هجری در آنجا بنا شده است.[۱۰]

ماکدونالد هم درباره اوّلین خانقاه می‌نویسد:

«صوفیان در سال صد و پنجاه هجری محلّ مُحقّر و کوچکی به صورت پناهگاه و مسافرخانه‌ای 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 مسافرتْ مشکل بود، مورد استفاده قرار می‌گرفت، زیرا صوفیان نمی‌خواستند در جایی مُقیم شوند.»[۱۱]

اسپنسر هم با استناد به نوشتهٔ سراج [اللمع ص ۴۲۹] ومقدسی [التقاسیم ص ۱۱۸] و یاقوت [المعجم ج ۳ ص ۵۹۸] نخستین رباط تأسیسّ شدهٔ صوفیان را عبّادان دانسته و رباط رَمْلَه را بنایی پس از آن می‌شمارد و برای تأسیس آن، تاریخی در حدود سالهای صد و پنجاه هجری می‌نویسد، که به وسیلهٔ یك امیر مسیحی پیش از سال ۸۰۰ میلادی بنا شده است. و در این مورد هم استناد او به نوشتهٔ جامی است.[۱۲]

۹و۱۰. مجلهٔ سومر، الجزء الثانی، المجلد العاشر، بغداد، نوشتهٔ دکتر مصطفی جواد، ۱۹۵۴ م.، صفحهٔ ۲۲۱_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 بیتوتهٔ زمستانی و جهانگردی در فصول دیگر، سهروردی ←

Marfat.com

این یادآوری در اینجا لازم است که: در نوشتهٔ جامی تاریخی وجود ندارد، جز آنکه نام ابوهاشم صوفی، در کنار جملهٔ اوّلین خانقاه به عنوان اوّلین صوفی، بیان شده است که در قرن دوّم می‌زیسته است.

اینك برای روشن شدن نسبتهای ذکر شده، در اینکه چرا و چگونه، نخستین خانقاه در رملهٔ شام بنا شده است، موقعیّتِ منطقهٔ فلسطین، در رابطه با عرفان و تصوّف توضیح و تشریح می گردد.

علّت اینکه نخستین مرکز تجمع صوفیان رمله دانسته شده است، این است که ناحیهٔ قدس با سابقهٔ چند هزار سالهٔ دینی و ظهور پیامبرانی همچون ابراهیم و یعقوب و عیسی و یحیی و زکریّا و داشتن معابد و زیارتگاههای متعدّدی مانند، قبر یعقوب و چاه یوسف و زادگاه عیسی و قبر ابراهیم و اسحق و محراب عبادت پیامبران[۱۳] از یك موقعیّت ممتاز مذهبی برخوردار بود.

علاوه بر این ویژگیها، تعلیمات پی در پی پیامبران و تأثیر آنها در زندگی اجتماعی مردم آن سرزمین، منطقهٔ قدس را به صورت آموزشگاه و پرورشگاه زهد و معنویّت و عبادت و پارسایی در آورده بود و عده‌ای از افراد یهودی و مسیحی در آن ناحیه خلوت گزیده و به عبادت مشغول بودند[۱۴] و عدّه‌ای از معتقدین و مؤمنین نیز همواره برای زیارت و انجام دادن عبادت بدانجا وارد می‌شدند و برای سکونت آنان مراکز و حجره هایی ساخته شده و از محلّ درآمد اوقاف با غذای رایگان از زائرین پذیرایی می‌شد.

ناصر خسرو ۴۸۱ هـ . می‌نویسد:

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

→

از قول سری سقطی نقل می‌کند که او گفته است: «وَقَد کانَ السرّیُ یَقُولُ لِلصّوفیّهِ اِذا خَرَجَ الشّتاءُ وَ دَخَلَ آذارُ وَ اَوْرَقَتْ اَلاَشْجارُ طابَ الاِنْتِشارُ.»

۱۳. نك. *مسالك اصطخری*، صفحهٔ ۵۷.

۱۴. نك، *کلیّات اشعار و آثار شیخ بهاءالدین محمد العالمی*، شامل، نان و حلوا، شیر و شکر، نان و پنیر،... به اهتمام غلامحسین جواهری، انتشارات کتابفروشی محمودی، نان و حلوا، صفحهٔ ۱۲، نان و پنیر، صفحهٔ ۴۰.

Marfat.com

مقصوره که در مشهد است، حجره ها ساخته اند، مهمانان را که آنجا رسند. و آن را اوقاف بسیار باشد، از دیه و مستغلّات در بیت المقدّس. مهمانان و مسافران و زایران را نان و زیتون دهند، هر که آنجا رسد او را هر روز یك گرده نان و کاسه‌ای عدس به زیت پخته دهند، و مویز نیز دهند و این عادت از روزگار خلیل الرّحمن، تا این ساعت بر قاعده مانده، و روزی باشد که پانصد کس آنجا برسند و همه را آن ضیافت مهیّا باشد.»[۱۵]

ناصر خسرو مشخص نمی کند که این پذیرایی توسط چه مردمی و از چه اُمتّی انجام می گرفته است. با این حال می دانیم که در مورد پذیرایی از مسافران در دین اسلام نیز دستوری وجود دارد و از محلّ 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 عبدالملك اموی ۹۶ هـ . و پس از او عمر بن عبدالعزیز ۱۰۱ هـ . آمده است که برای پذیرایی از فقرا و مساکین و گذریان، محلّی را در شام تأسیس کرده بودند.[۱۷]

علاوه بر این، از نظر اوضاع طبیعی و شرایط اقلیمی، منطقهٔ قدس به فراوانی نعمت معروف و مشهور بود، در کوههای لُکّام درختان میوهٔ فراوانی وجود داشت که به صورت طبیعی رشد کرده و مالك و صاحب خاصّی هم نداشت و هر کس می توانست به رایگان از آنها استفاده کند.[۱۸]

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

۱۵. *سفرنامهٔ ناصر خسرو*، چاپ برلین، ۱۳۴۱، به اهتمام غنی زاده، صفحهٔ ۴۸؛ امام محمد غزالی هم به مسئلهٔ پذیرایی در مشهد ابراهیم اشاره کرده و می نویسد:
«گاهی صد و دویست مهمان آنجا بود.» *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۲۳۴.

۱۶. *قرآن* ۹/۶۰ و ۱۷/۲۸.

۱۷. *خطط شام*، ج ۶، صفحهٔ ۱۳۸.

۱۸. نك، *مسالك اصطخری*، صفحهٔ ۶۲.

Marfat.com

اسلامی و پاسداران مرزی بود که در بخش تعریف رباط، به آنها اشاره شده است.

جاذبهٔ مهمّ دیگر هم، ارزشهایی بود که از طریق فرهنگِ دینیِ اسلام، بدان منطقه داده شده بود.

مسجد اقصیٰ قبلهٔ 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 دربارهٔ امتیاز آنجا وجود داشت که عبارت بودند از:

«هر کس مسجد اقصیٰ را زیارت کند وارد بهشت می‌شود.»[۲۰]

«یك نماز در بیت المقدس برابر با پنجاه هزار نماز است.»[۲۱]

«کسی که در بیت المقدس از دنیا می‌رفت، مانند آن بود که در آسمان از دنیا رفته است و کسانی هم که در آنجا به خاك رفته بودند عذاب نمی‌شدند.»[۲۲]

احمد امین رازی هم، نوشته است:

«روزی شخصی نزد امیر مؤمنان مرتضی علی آمد و گفت: می‌خواهم به بیت المقدس روم و آن جا معتکف باشم.»[۲۳]

این سلسله امتیازات ارزش و جاذبهٔ معنوی منطقهٔ قدس را بالا برده و سبب شده بود که عده‌ای از پارسایان و صوفیان بدانجا وارد شده و به طور موقّت یا دائم در آنجا سکونت کنند. اقامت این سالکان نیز عامل دیگری بود که آن ناحیه را به عنوان مرکز تصوّفِ عالمِ اسلامی مشهور و معروف گرداند.

سُلَمی ۴۱۲ هـ. از ابو عبدالله مغربی نقل می کند که ابدال در شام‌اند.[۲۴] و مریدی هم از شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. اجازه می‌خواهد تا به کوه لبنان

۱۹. قرآن ۱۷/۱.

۲۰-۲۱-۲۲. *نهایة‌الارب فی فنون الادب*، تالیف شهاب الدین نویری، چاپ دوّم، مصر، ۱۹۲۹ م.، در ۱۸ جلد، ج ۱، صفحهٔ ۳۲۱، ۳۱۹، ۳۱۸.

۲۳. *هفت اقلیم*، ج ۱، صفحهٔ ۱۱۱.

۲۴. *طبقات الصوفیه انصاری*، صفحهٔ ۲۴۳.

Marfat.com

رفته و قطب عالم را ببیند.[۲۵]

از مجموع مطالب یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که، بعید نمی‌نماید کسی از مسلمانان در قرن دوّم هجری، خانه کوچکی، برای پذیرایی از صوفیان آماده کرده باشد، یا شخص توانگر و علاقه‌مندی از مسیحیان به سبب مشاهدهٔ 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 مسافرخانه‌های رایگان از قرنها پیش، در منطقهٔ قدس معمول بوده و ساخته می‌شده است.

امّا بنای خانقاهِ رسمی توسط امیر نصرانی، در منطقهٔ قدس ـ اگر او را به عنوان یك فرمانروای سیاسی بدانیم ـ کاملاً نادرست است، زیرا آن ناحیه در سال هفدهٔ هجری به دست مسلمانان افتاده و مسیحیان ساکنِ آنجا هم در تحت حکومتِ اسلامی بسر می‌بردند و این جریان تا اواخر قرن پنجم هجری و جنگهای صلیبی ادامه داشت و امیری نصرانی بر آنجا حکومت نمی‌کرد تا با ساختن خانقاه برای صوفیانِ مُسلمان موجب تقویت اسلام یا تفرقهٔ آن گردد.

نخستین خانقاه در ناحیهٔ عبّادان و شهر بصره

غیر از خانقاه رمله که شرح آن گذشت، اکنون نظر گروه دیگری از نویسندگان را که اوّلین بنای خانقاهی را در ناحیهٔ عبّادان و شهر بصره می‌دانند بررسی می‌کنیم.

ابن تیمیّه ۷۲۸ هـ . می‌نویسد:

«اوّلین دُوَیْرَهٔ صوفیّه، 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*، صفحهٔ ۳۲.

۲۶. مجموع فتاوی ابن تیمیّه، *التصوّف*، ج ۱۱، صفحهٔ ۷۰۶، به نقل از کتاب: *التصوّف، الثورة* ←

Marfat.com

مقریزی ۸۶۵ هـ . هم این نظر را تأیید و بیان می کند، ولی خاطر نشان می‌سازد که بنای خانقاه رسمی، مربوط به قرن چهارم هجری است.[۲۷]

محقّق معاصر عبدالرحمن بدوی دربارهٔ نخستین مرکز خانقاهی می نویسد:

«اوّلین مرکز صوفیان به سال صد و پنجاه هجری به وسیلهٔ یکی از یارانِ عبدالواحد بن زید صوحان، دوست رابعهٔ عَدَویّه، در عبّادان، 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 صاحب‌الزنج ویران شد.»[۲۸]

اینك برای بررسی نظرات مذکور، لازم است، شرایط سیاسی و فرهنگی و دینیِ منطقهٔ عبّادان و موقعیّت مسلك تصوّف آنجا نیز بررسی و توجیه گردد.

منطقهٔ عبّادان و دهانهٔ خلیج فارس، یکی از مهمترین مراکز تمدّن بشری و از فرهنگی پیشرفته برخوردار، و مرکز دینهای زردشتی، مسیحی، صابئی و مانوی بود. بارزترین دلیل پیشرفتِ فرهنگی این ناحیه، پیدایش و رشد فرهنگ و تمدّن اسلامی است از دو شهر کوفه و بصره، در آغاز دورهٔ خلافت عبّاسیان.

در مورد معنی کلمهٔ عبّادان و اینکه چرا به آن محلّ عبّادان گفته شده است، هشام بن محمّد السائب کلبی متوفی ۲۰۴ هـ . کتابی در مورد دیارات و صوامع مسیحیان نوشته و گوید به سبب دیرها و دیرنشینانِ حیره، ساکنین آنجا به عبّادیّین مشهورند.[۲۹]

از نظر مرزی هم منطقهٔ عبادان، در دوره‌های نخستین جنگهای اسلامی یکی از مرزها به شمار می آمد و جملهٔ وَلَیسَ وَراء عبّادان قریةٌ جُز امثال سایره

→ *الروحیة فی‌الاسلام*، تألیف ابوالعلاء عفیفی، چاپ مصر، ۱۹۶۵، صفحهٔ ۹۰؛ و کتاب *تاریخ تصوف در اسلام*، تالیف دکتر قاسم غنی، صفحهٔ ۴۴.

۲۷. *خطط مقریزی*، جزء چهارم، ج ۲، صفحهٔ ۲۷۲.

۲۸. *شهیدة‌العشق الالهی*، صفحهٔ ۳۳ـ۳۲.

۲۹. *مقدمهٔ دیارات شابشتی*، صفحهٔ ۳۷.

Marfat.com

گردیده بود.[۳۰] مقدسی ضمن توجّه به این مثل سائره، به موقعیّت مرزی آن اشاره کرده و می گوید:

«در آنجا رباطهایی است و بندگان شایسته ای 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 می کنند.

در بخش توضیح واژهٔ رباط، بیان گردید که یکی از مراکزِ مورد توجه صوفیان مناطق مرزی و سکونت در قرارگاههای آن بود. به همین مناسبت، ابوطالب مکّی ۳۸۶ هـ. صاحب قوت القلوب، سکونت در عبادان را به نیّت بسر بردن در رباط توصیه می کند و آنجا را شایسته و سزاوار می‌داند و از علی ع نقل می کند که او به مردی گفت:

«به عبادان برو و سه روز در میان مرابطان آنجا بمان.»[۳۴]

ناحیهٔ عبادان به سبب موقعیت مرزی و علل دیگر همچون منطقهٔ جَبَل لُکّام به بسیاری زُهّاد و عُبّاد مشهور بود. ابوالعتاهیه در اشعار و زهُدیّات خود ضمن اینکه دنیا را در یك ظلمت و تاریکی تصویر می کند، برای این تاریکی ستارگانی را نشان می دهد 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 موقعیّت مرزی

۳۰. از فراز همّت او نیست جای / نیست زآنسوتر زعبّادان دهی. *دیوان منوچهری*، صفحهٔ ۹۸.

۳۱. *احسن التقاسیم*، صفحهٔ ۱۱۸.

۳۲. نك. *مسالك اصطخری*، صفحهٔ ۳۳.

۳۳. نك. *نزهة القلوب*، صفحهٔ ۱۳۷.

۳۴. *قُوت القلوب فی مُعاملة المحبوب*، ابی طالب محمد بن علی عطیّه الحارثی المکّی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۶۱، ج ۲، صفحهٔ ۴۲۵.

۳۵. *دیوان ابوالعتاهیه*، صفحهٔ ۳۵، به نقل از کتاب: *نشأة التصوف الاسلامی*، تالیف ابراهیم بسیونی، صفحهٔ ۱۱۴.

Marfat.com

عبادان هم بنای آن را ایجاب می کرده است. پس دور نیست که برای عدّه ای از صوفیان هم در آنجا رباطی بنا شده و آنان در آنجا اقامت کرده و به عبادت بپردازند.

در دنبال بحث بنای اوّلین خانقاه، علاوه بر مطالبی که دربارهٔ خانقاه رمله و عبادان بیان شد، برخی از پژوهندگان آیین تصوّف 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، نیمهٔ دوّم قرن سوّم است.»[۳۷]

باری، از مجموع مطالب یاد شده این نتیجه به دست می آید که: نخستین خانقاه صوفیان در محلی به نام رملهٔ شام یا در جایی از عبادان و تاریخی در حدود سال صد و پنجاه هجری تاسیس گردیده است.

امّادرتحلیل و بررسی آن نظرات یادآوری می شودکه: آن مطالب از نظر وجود نخستین خانقاه ـ به معنی خانقاهی خود ـ نادرست است و چنین مکانی نمی تواند خانقاه باشد، زیرا روشن است که با پیدا شدن نخستین فرد یك آیین، نخستین کانون گروهی مربوط به آن آیین تأسیس نمی شود و مسلك 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 سُنّت اسلامی، در نیمهٔ دوم قرن دوم به وجود آمده و مورد استفادهٔ گذرزیان، از جملهٔ صوفیانِ مسافر قرار گیرد، نمی توان آنها را خانقاه صوفیان نامید، چون، این مسافرخانه ها جایی

۳۶. *التصوّف فی مصر ابان العصر العثمانی*، به نقل خفاجی، *التّراث الرّوحی*، صفحهٔ ۷۱.
۳۷. *الحیاة الرّوحیه فی الاسلام*، صفحهٔ ۱۰۸، به نقل از کتاب: *التّراث الرّوحی للتصوّف الاسلامی فی مصر*، تالیف محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعة الاولی، تاریخ و محل چاپ ندارد، صفحهٔ ۷۱.

Marfat.com

نیست که گروهی از صوفیان و سالکان در آنجا گرد آمده و به انجام دادنِ مراسم و آداب خانقاهی بپردازند.

علاوه بر این، در کتابهایی که شاملِ شرح حال بزرگان صوفی است جُز چند تن انگشت شمار، که در قرن دوم می‌زیسته‌اند، زمان زندگیِ بیشتر مشایخ صوفی، به قرن سوّم و چهارم مربوط می‌شود و در مورد آنان هم، در کتابهای عرفانی مُؤلَّف در قرون چهارم و پنجم اسلامی، مطلبی مربوط به خانقاه نشینی و خانقاه گزینی آنان دیده نمی‌شود.

همچنین اگر فردی از گروه صوفیان، برای خود، صومعه و معبدی بر گزیده 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 می‌شود، نه عملی انفرادی.

اکنون برای آنکه این موضوع کاملاً روشن شود، موضوع کانونهای خانقاهی را رها کرده به بحث دربارهٔ موضوع تصوّف و صوفیان می‌پردازیم.

قشیری ۴۶۵ هـ. می‌نویسد:

«پیش از آنکه سال دویست هجری برسد، عدّه‌ای به نام تصوّف مشهور شده بودند.»[۳۸]

پس از آن هم در قرن سوّم با افزایش تعداد صوفیان و گفتار خاصّ آنان، مسلك تصوّف در مسیر خاصیّ قرار گرفته و به حرکت خود ادامه می‌دهد و با پدید آمدن افرادی همچون بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. و جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. پایه‌گذاران آیین تصوّف خراسان و بغداد، رسمیّتِ مسلك تصوّف، در قرن سوّم کاملاً شناخته شده و در آغاز قرن چهارم، حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. بانگ رسای فرقهٔ صوفیّه را تا بالای دار می برد و پنهانکاری و نجوای صوفیان را از سردابه‌ها بیرون می‌کشد.

با همهٔ این احوال، چگونگی وجود کانونهای خانقاهی که مخصوص

۳۸. ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۲۵.

Marfat.com

صوفیان بوده و در آنجا برنامه‌های مُنظّم و مرتّبِ خانقاهی اجرا شده باشد، کاملاً روشن نیست، و با فرض قبول آنکه، خانقاههای رمله و عبادان در آغاز نیمهٔ دوّم قرن دوّم به وجود آمده باشد، نمی‌توان به طور دقیق، سیر تاریخیِ خانقاه سازی و کیفیّت تطوّر و تحوّل آن، و نیز پیدایش و گسترشِ برنامه‌های داخلی آن را منظماً پیگیری کرد و دریافت که آن بیت الَضیّافه‌های نخستین، چگونه گسترش یافته و به صورتِ خانقاههای تقریباً رسمی قرن چهارم درآمده است.

Marfat.com

بخش ۳

خانقاههای نخستین و تداوم بنای خانقاهی

در فاصلهٔ نیمهٔ دوّم قرن دوّم تا آغاز قرن چهارم، در برخی از کتابهای مربوط به آیین تصوّف، به تعدادی صومعه‌های فردی و مسافرخانه‌های رایگان، و نیز مراکزی تحتِ 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 یك از آنها به اجرای برنامه‌های خانقاهی اشاره‌ای نشده است.

این مراکز عبارتند از:

۱. خانقاه کرخی ۲۰۲ هـ. در بغداد[۱]

۲. صومعه ومهمانسرای بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. در بسطام[۲]

۳. مهمانسرای خطاب المطرّزی 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، صفحهٔ ۲۶۳؛ و *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۲۹۱.

۲. *نفحات الصوفیه* به ضمیمه *رسالة النور من کلمات ابی طیفور*، تالیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، ۱۹۴۹ م.، صفحهٔ ۴۸.

۳. همان، صفحهٔ ۵۸.

۴. *خزینة الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۸۰.

۵. *آثار البلاد* قزوینی، صفحهٔ ۳۲۴؛ و *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۹۸.

Marfat.com

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 خزرجی معاصر جنید ۲۹۸ هـ. در همدان[۹]

البته انتساب خانقاه هم در مورد افراد مذکور، غالباً در کتابهای مُتأخّر بیان شده و در نخستین کتابهای مربوط به مسلك طریقت ذکری از خانقه داری آنان به میان نیامده است، در واقع این خانقاههای منسوب، خانه‌های مسکونی آنان بوده که در آنجا از دوستان و مسافرانِ صوفی‌مسلك، پذیرایی می‌شده و ضمناً دربارهٔ مسائل عرفانی گفتگو به میان می‌آمده است.

پس از آن تقریباً با گذشتِ سه قرن از تاریخ اسلام، مسلك تصوّف پس از درگیریهای مختلف، وجود خود را در جامعهٔ اسلامی تثبیت کرده و کاملاً رسمیّت می‌یابد و صوفیان به تعلیم مبانی اصولِ طریقت و شرح نکات اسرار تصوّف می‌پردازند و برای نشر تعالیم خویش، مرکز ویژه ای تشکیل می‌دهند؛ که علاوه بر پذیرایی از مسافران، گروه صوفیان و طالبان نیز در آن مراکز گرد آمده و با کمك پیرانِ طریقت، به تعلیم و تعلّم و اعمال مسلك تصوّف 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 می گردد.[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 المرشدیّه*، تألیف محمود بن عثمان، به تصحیح فریتز مایر، چاپ استانبول، ۱۹۴۳، صفحهٔ ۳۶۹.

Marfat.com

اینك برای آشنایی با چنین مراکزی، به نام و محلّ برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. زاویهٔ 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. خانقاهِ 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 متعدّدِ کرّامیان 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 یك رکن اساسی، در پایان قرن چهارم و

۱۱. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵.
۱۲. *آثار البلاد*، صفحهٔ ۲۸۸.
۱۳. *هزار مزار*، تألیف عیسی بن جنید شیرازی، چاپ کتابفروشی احمدی، شیراز، ۱۳۳۰، صفحهٔ ۵۸.
۱۴. *انساب سمعانی*، ج ۵، صفحهٔ ۲۸.
۱۵. *طبقات الاولیاء*، ابن مُلقّن، به تصحیح نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۷۳ م.، صفحهٔ ۲۵۲.
۱۶. *شدّالازار*، صفحهٔ ۱۰۵.
۱۷. مقدمهٔ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۱۹.
۱۸. *سیرت ابن خفیف*، صفحهٔ ۳۱۰.
۱۹. *انساب سمعانی*، ج ۶، صفحهٔ ۳۴۴، ذیل واژهٔ زوزن.
۲۰. همین نوشته، قسمت کرّامیّه.

Marfat.com

پس از آن در قرن پنجم به مرحلهٔ رشد و ترقّیِ قابلِ ملاحظه ای می رسد. چنان که تنها در منطقهٔ کازرون شصت و پنج[۲۱] کانون و در منطقهٔ خراسان دویست[۲۲] مُؤسّسهٔ خانقاهی بوجود می آید.

در بین این خانقاهها، خانقاه ابوسعید ابی الخیر ۴۴۰هـ. نمونه ای است از یك خانقاه تقریباً کامل و رسمی که در بخش خانقاههای منطقهٔ خراسان توضیح و تشریح گردیده است.

در دنبالهٔ این بحث اکنون، موضوع تداوم خانقاه سازی و مسائل مربوط بدان را، در مناطق مختلف پیگیری می کنیم.

۲۱. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۲۰۴.

۲۲. *اسلام در ایران*، پطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۳۴۵.

Marfat.com

بخش ۴

کرامیّان و خانقاههای آنان

کرّامیان پیروان ابوعبدالله محمد بن کَرّام [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 ماکیانی و علی بن حجر تحصیل کرد. پس از آن به حج رفت و مُدّت 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 عقایدِ خویش پرداخت و عده‌ای را به افکار و مذهب خویش معتقد ساخت و به تدریج پیروانی پیدا کرد.

ابن کرّام در نیشابور به علّتی گرفتار و زندانی شد و پس از رهایی از زندان به سالِ دویست و پنجاه و یك هجری به بیت المقدّس رفت و در همان جا به سال دویست و پنجاه و پنج درگذشت.[۱]

ابن کرّام و یاران او بر حسب قاعدهٔ مسلك خویش، پوستِ دبّاغی شدهٔ کثیف و کهنه‌ای می‌پوشیدند و کلاه سپید رنگِ مخصوصی به نام قَلَنْسَوَه بر سر می‌نهادند و با حالت زهد و ظاهری آشفته به میان مردم می‌آمدند و آنان را موعظه می‌کردند و به قصد راهنماییِ مردم از شهری به شهری رهسپار می‌شدند.

تظاهرات زاهدانه و رفتار خشن آنان باعث شد که برخی از صوفیان برای

۱. دربارهٔ کرّامیّه نگاه کنید به مقالهٔ مارگلیوث در:

Shorter Encyclopaedia of Islam, london, luzac and co. 1960. p. 223-224.

Marfat.com

مقابله با چنین تظاهری، مسلك ملامتیه را در برابر دعوت آنان پدید آوردند.

در یك مناظره بین باروسی از گروه ملامتیان و ابن کرّام این گفتگو به میان آمده است:

«شیخ الاسلام گفت: کی شبی بو عبدالله کرّام وی [ابوالحسن باروسی] را گفت: چی 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 کرّامیه پیش از آنکه اصول اشعری ۳۲۴ هـ. بتواند مقام و موقعیّت 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 کرّام گفته است:

«فقه و رای و بیان مسائل دینی و فروعات مخصوص ابوحنفیه و مبحث اصول دین از محمد بن کرّام است، کسانی که از محمد بن کرّام پیروی نکردند افراد زبون و ناچیزی بودند.»[۳]

مذهب کرّامیان در قرن چهارم و پنجم با پیشوایی و رهبری استاد امام محمد بن اسحق بن محمشاد واعظ و زاهد بیش از پیش رواج می گیرد، زیرا او در باب نابودی پیروان خلافت فاطمی [شیعیان اسماعیلی] با رأی سلطانِ غزنوی موافق، و بدین سبب در نزد او مُقرّب و محترم بوده است.[۴] و به علّتِ همین رابطه هم برخی از نویسندگان سلطان محمود را کرّامی مذهب دانسته‌اند.

استاد سعید نفیسی می‌نویسد:

«سلطان محمود غزنوی آیین کرّامی برگزیده و با حسنك وزیر به دیدار

۲. *طبقات الصّوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۱۰۶.

۳. ترجمهٔ *تاریخ یمینی*، صفحهٔ ۲۵۴. الفقه، فقه ابی حنیفة وحدة / وَالدّین دین محمد بن کرّام / انّ الذین أراهم لم یؤمنوا / بمحمد بن کرّام غیرِ کرام.

۴. نك. ترجمهٔ *تاریخ یمینی*، به اهتمام علی قویم، چاپ تهران، ۱۳۳۴، صفحهٔ ۲۳۷.

Marfat.com

پوست پوشی از کرّامیان رفت.»[۵]

در همین زمانِ رواج مذهب کرّامیان، ابو سعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. به نیشابور آمده و ضمن بنای خانقاه، مسلك تصوّف را از حالت زهد و بد حالی دیرین خود بیرون آورده و آن را به یك طریقهٔ زیستی مناسب تبدیل کرده و طریقت را توسعه می‌دهد. گویا دعوت و رواج او موجب کسادِ کارِ کرّامیان می‌گردد، ناگزیر ابوبکر کرّامی تصمیم می‌گیرد که با بیست هزار مرد کرّامی، علیه بو سعید قیام کند.[۶] ولی به سبب وجود تعصّبات و اختلافات فراوان مذهبی در شهر نیشابور بدین کار موّفق نمی‌شود.

کرّامیان در زمان قدرت و نفوذ خویش یك سلسله اعتقادات ساده و مردم پسند را تبلیغ کرده و رسالاتی در تأیید مذهب خویش می‌نوشتند و بر خلاف مذهب معتزله، برای خداوند صفاتی را اثبات می‌کردند که سرانجام آن به تجسیم منتهی می‌شد. آنان خدا را از جهت عرش محدود و مماس و از جهات دیگر نامحدود می‌دانستند.[۷]

این مذهب رفته رفته با فقدان قدرت سیاسی و اقتصادی، نفوذ و پیروان خود را از دست داده و سخت مورد انتقاد قرار می‌گیرد، چنان که مقدار فراوانی از مبارزات کلامی امام فخر رازی ۶۰۶ هـ. با پیروان مذهب کرّامی است.[۸]

۵. *تاریخ بیهقی*، گردآوردهٔ سعید نفیسی، چاپ کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲ در دو جلد، ج ۱، صفحهٔ ۳۸۱.

۶. نك. *حالات و سخنان بوسعید* به اهتمام ایرج افشار، چاپ سوم، ۱۳۴۹، صفحهٔ ۵۶.

۷. نك. ترجمه *الفرق بین الفرق*، محمد جواد مشکور، چاپ امیر کبیر، ۱۳۴۴، فصل هفتم در مقالات کرامیه، صفحهٔ ۱۶۴ـ۱۵۶.

۸. دربارهٔ موقعیت امام فخر رازی در برابر کرّامیّه، دکتر فتح الله عبدالنبی، رسالهٔ 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 الفکر الفلسفی فی‌الاسلام*، صفحهٔ ۶۴۴، تالیف دکتر علی سامی النشار، چاپ مصر ۱۹۶۶؛ هم‌چنین نگاه کنید به کتاب: *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، تالیف امام فخر رازی با اهتمام علی سامی النشار، چاپ مصر، ۱۹۳۸ م.، صفحهٔ ۲۲.

Marfat.com

خانقاههای کرامیان

اصولاً بنای هر مرکزی برای هدف خاصیّ است، یعنی علّت غایی بر علّت صوری تقدّم دارد. در مورد کرّامیه و خانقاه آنان هم می توان 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 کرده اند.

یا آنکه تأثیر عاملی مادّی را برای رساندن پیام خویش مؤثّرتر دانسته و کانونی مخصوص بنا کرده اند، زیرا عامل مادّی و چشمگیر بهتر می تواند، هدف و نظر تبلیغاتی جمعیّتی را ابلاغ کرده و در اذهان بنشاند.

به هر حال گروه کرّامیان از سلسله صوفیانی هستند که در بنای خانقاههای اولیهٔ منطقهٔ خراسان مؤثّر بوده و تعدادی خانقاه به وسیلهٔ آنان در نیشابور و شهرهای دیگر تأسیس گردیده است.

سمعانی دربارهٔ ابوالحسن علی بن محمد المذکّر الخانقاهی می نویسد:

«او از اهل نیشابور، و از مشایخ کرّامیه، و ساکن خانقاه بود، اخلاق و صفاتِ پسندیده ای داشت، خود را در نزد مردم گناهکار می نامید و با عنوان مردِ سپاهی و مجاهد به مرزهای اسلامی می رفت، مردم در مجلس وی گرد می آمدند. او به سال سیصد و چهل و یك هجری درگذشت و در مقبرهٔ باب مُعمّر، برابر خانقاه قدیم مدفون شد.»[۹]

کرّامیان علاوه بر خانقاههای خراسان در بیت المقدس هم خانقاههایی دایر کرده و به تبلیغ مذهب خویش پرداخته بودند.

مقدسی ۳۸۷ هـ. در شرح حال کرّامیان نوشته است:

«کرّامیان در مسجد اقصیٰ مجالس و خانقاههایی داشتند.[۱۰] و در خانقاه خویش مجلس ذکری برپا کرده و از روی نوشته ای می خواندند و مردم را به

۹. انساب سمعانی، ج ۵، صفحهٔ ۲۸.

۱۰. احسن التقاسیم، صفحهٔ ۱۷۹.

Marfat.com

پارسایی دعوت می‌کردند.[۱۱] کرّامیان حافظان قرآن بودند و پس از نماز جمعه تهلیل می‌گفتند.[۱۲] آنان علاوه بر رفتار زاهدانه و عابدانهٔ خویش دارای خصلتِ تقویٰ و تعصّب و فروتنیِ افراطی و گدایی نیز بودند.[۱۳] کرّامیان علاوه بر ناحیهٔ قدس، در ایران و ماوراءَالنّهر هم مجالس و خانقاههایی داشتند و در فسطاط مصر نیز دارای مراکزی بودند.[۱۴] در کتابی که یکی از مشایخ کرّامیه نوشته بود خواندم که آنان در مغرب هفتصد خانقاه دارند. ولی در این زمان [۳۴۸ هـ.] به خدا سوگند که یك خانقاه هم در مغرب ندارند.»[۱۵]

مقدسی جهانگردِ صوفی منش قرن چهارم، در مسیر حرکت خود، همه جا ردّ پای کرّامیّه را دنبال می‌کند و جای جای در شهرها و مراکز مختلف از زهد و پارسایی کرّامیان و وجود خانقاههای آنان یاد می‌کند و گاهی هم بر اغراق تبلیغاتی آنان خُرده می‌گیرد. او دربارهٔ خانقاههای کرّامیّه در منطقهٔ خراسان می‌نویسد:

«کرّامیان در گرگان فراوان بودند و در آن جا و بیار و جبال طبرستان خانقاه داشتند.[۱۶] همچنین در هراٰت و غرج الشّار برای آنان نفوذ و جاذبه‌هایی 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 علاقهٔ پیروان خویش به شدت تبلیغ می‌شده و افراد مُبلّغ و اندرزگر کرّامی، برای موعظه و دعوت مردم از شهری به شهری می‌رفته‌اند، احتمالاً آنان از پشتوانهٔ اقتصادی نیز بهره‌ور بوده‌اند.

اسپنسر دربارهٔ کرّامیان می‌نویسد:

۱۱و۱۲. همان، صفحهٔ ۱۸۲. [تهلیل = لااله الا الله گفتن]

۱۳. همان، صفحهٔ ۴۱.

۱۴. همان، صفحهٔ ۲۰۲.

۱۵. همان، صفحهٔ ۲۳۸.

۱۶. همان، صفحهٔ ۳۶۵.

۱۷. همان، صفحهٔ ۳۲۳.

Marfat.com

«چیزی که آنان را دلگرم می کرد و بر اعتبارشان می افزود، بنای خانقاهها و وقف کتاب و کتابخانه بود.»[۱۸]

یاقوت حموی در مورد کلمهٔ خانقاه و خانقاه نشینی کرّامیان در ناحیهٔ قدس نوشته است:

«خانقه مؤنّث کلمه خانق و آن پرستشگاه کرّامیان است در بیت المقدس.»[۱۹]

در واقع، با تعریفی که یاقوت از کلمهٔ خانقه و ارتباط آن با کرّامیان دارد می‌توان احتمال داد که اصطلاح خانقاه در فرهنگِ عرب، ره آوردی باشد که فرقهٔ کرّامیه آن را از شرق اسلام به منطقهٔ فلسطین برده و در آنجا رواج داده باشند.

18. *The sufi orders*, p. 8.

۱۹. *معجم‌البلدان*، ج ۲، صفحهٔ ۳۴۰، ذیل کلمهٔ خانقه.
الخانقه تأنیث الخانق و هو متعبّدٌ للکرّامیّه بالبیت المقدّس.

Marfat.com

بخش ۵

آیین تصوّف در بغداد و رباطهای آن

پس از فتوحات ارضی که در سدهٔ نخستین، به وسیلهٔ مسلمانان پدید آمد، کیفیّت 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 شناختِ این آیین جدید، تجزیه و تحلیل آغاز گشته و برای بازشناسیِ مسائل آن قالبهای مختلف مذهبیِ مقیاس سنجش قرار می گیرد و با چنین مقایسه‌ای برخی از مسائل اسلام از بساطت و سادگی اوّلیّهٔ خود خارج شده، دُچار برخی پیچیدگیها می گردد، چنان که دربارهٔ 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 دربارهٔ توحید است.

همچنین مسائل سیاسی روز و وجود فرقه‌های مختلفِ اسلامی، مانند خوارج و شیعه و معتزله و جز آن، و ترجمهٔ کتابهای مختلف دینی و فرهنگی به زبانِ عربی، و در آمیختن فرهنگها با یکدیگر، در مرکز خلافت اسلامی، نهضت تازه‌ای به وجود آورد، که موضوع تصوّف نمودار بخشی از آن حرکت کلّی و جمعی بود.

قبل از پایان قرن دوم هجری، افرادی که تمایلات عارفانه داشتند در

Marfat.com

مساجد و منازل گرد آمده دربارهٔ روح اسلام گفتگو می‌کردند. پس از آن با ظهورمعروف کرخی ۲۰۲ سر سلسلهٔ غالب سلاسل صوفیه، مسلك تصوّف در بغداد نوعی استقلال پیدا کرده به سیر وحرکت خود ادامه داد.

کمی بعد از آن گروه عارفان و صوفیان و دوستداران آنان، به سبب تفاوت اندیشه‌ای که با دیگران داشتند، جمع خود را از گروه فقیهان و متکلّمان جدا کرده و حلقهٔ گفتگوی مستقلّی تشکیل دادند و کم و بیش به دعوت دیگران نیز پرداختند.

عبدالله بن محمّد دربارهٔ یکی از این حلقه‌های منعقد شده در جامع بغداد می‌گوید:

«هر که همنشین شایسته می‌خواهد به حلقهٔ مُسْعِر بن کِدام بیاید، زیرا آن حلقه دارای بزرگی و وقار است و افراد آن از پارسایان و برجستگان‌اند.»[۱]

در جریان این دعوتها و طرح برخی مسائل، گاهی بین فقیهان و صوفیان گفتگو و اختلافی پیش می‌آمد که به نظر فرمانروایان وقت، برای جامعهٔ اسلامی، یا حدّاقل برای دستگاه خلافت زیان بار تشخیص داده می‌شد، در نتیجه برخی از بزرگان صوفی تحت تعقیب قرار می‌گرفتند. از جمله ذوالنون مصری ۲۴۵ هـ. به زندقه متّهم 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 زندقه، از سوی خلیفهٔ وقت صادر گردید.[۳]

به سبب این سختگیریها، صوفیان دعوت آشکار خود را ترك کرده و به فعالیّت پنهانی می‌پردازند و در خانه‌هاگرد آمده و مذاکره می‌کنند. از جمله ابوالحسن سری سقطی ۲۵۳ هـ.، اُستاد جنید ۲۹۸ هـ. شغل خود را رها کرده و در خانه می‌نشیند[۴] و علاقه‌مندان به مسلك تصوّف برای گفتگو به منزل او

۱. حلیة‌الاولیاء، ج ۷، صفحهٔ ۲۱۹.
۲. حُسن‌المحاضره، ج ۱، صفحهٔ ۲۹۲.
۳. نك. کشف المحجوب، صفحهٔ ۱۷۳ـ۱۷۲.
۴. تذکرة‌الاولیاء، عطار، ج ۲، صفحهٔ ۷.

Marfat.com

رفت و آمد می‌کنند.

در یکی از همین مجالس که در منزل خیر نسّاج تشکیل شده بود، شبلی ۳۳۴ هـ. به تصوّف علاقه‌مند شده و بدان می‌گرود.[۵]

همین شبلی پس از عضویت در مسلك تصوّف با یك حالت بی‌پروایی و به صورتی عَلَنی به بیان مطالب عرفانی می‌پردازد. و جنید ۲۹۸ هـ. دربارهٔ او می‌گوید:

«ما این علم در سردابها و خانها می‌گفتیم نهان، شبلی آمد آن را با سر منبر بُرد و بر خلق بوغست بشنیع.» [= بگسترد بشتاب][۶]

به هر حال با وجود تمام سختیگریها منطقهٔ بغداد به سبب مرکزیّت و جامعیتِ خاصّ خود همچنان ستاد عملیاتِ مسلك تصوّف بود و برخی از عارفان را از اقصیٰ نقاط قلمرو اسلامی به خود جذب می‌کرد. از جمله عدّه‌ای از صوفیان خراسان به بغداد وارد شده و در آنجا به تکمیل اندیشه‌های عرفانی و نشر عقاید خویش می‌پرداختند.[۷] و نهال عرفان آن منطقه را پُربارتر می‌ساختند.

رباطها و خانقاههای منطقهٔ بغداد

اینك پس از بیان اجمالی از موقعیّتِ مسلك تصوف در بغداد، موضوع مراکز و کانونهای تجمع صوفیان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

با آنکه برخی از صوفیان به سبب پشمینه‌پوشی و سخنان خاصّ خود، شناخته شده و رهبران برجستهٔ آنان نیز کاملاً مشخّص بودند، ولی در شهر بغداد به جُز قبرستان و مسجد شُونیزیّه، که ویژهٔ صوفیان بود.[۸] مرکز تجمع رسمی و معروفی، به نام خانقاه و رباط برای سالکان وجود نداشت، حتی در قرن پنجم

۵. *نفحات*، صفحهٔ ۱۸۰.
۶. *طبقات الصّوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۱۲.
۷. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۲۸۳.
۸. *معجم‌البلدان*، ج ۳، صفحهٔ ۳۷۴.

Marfat.com

هم، شخصی به یکی از مریدان بوسعید ۴۴۰ هـ. که نیّت خانقاه‌سازی دارد می‌گوید: برین سوی آب تُرا میسرّ نگردد که این جا مردمانی منکر باشند.[۹] و یعقوبی ۲۸۴ هـ. هم در حالی که مساجد و حمامها و سایر ابنیهٔ شهر بغداد را در کتاب خود نام می‌برد، ذکری از صومعه و خانقاه و رباط ندارد.[۱۰] همچنین کتابهای قوت القلوب و اَللُمعَ و حلیة الاولیاء و رسالهٔ قشیریه با آنکه به بسیاری از مسائل تصوّف و شرح حال و گفتار صوفیان می‌پردازند، اشاره ای به خانقاه و رباط و مقیمان آنها ندارند. فقط گاهی سخن از تجمع صوفیان در یکی از منازل به میان می‌آید از جمله ابوالقاسم قشیری ۴۶۵ هـ. به حلقهٔ سماعی که صوفیان در خانهٔ حسن قزّاز منعقد کرده بودند، اشاره می‌کند.[۱۱] در واقع تا قرن چهارم هجری، برای مسلك تصوّف، در بغداد مرکزی رسمی وجود نداشته است.

واژهٔ رباط و کاربرد آن

اینك قبل از شرح مراکز صوفیان در ناحیهٔ بغداد، دربارهٔ کلمهٔ رباط توضیح مختصری قابل یادآوری است؛ بنا به نوشتهٔ دکتر مصطفی جواد:

«واژهٔ رباط کلمه‌ای عربی بوده و ضمناً با مسئله مجاهدت و معنویت مناسبتی هم دارد، بنابراین در منطقهٔ بغداد، این کلمه دربارهٔ مرکزِ تجمع صوفیان به کار برده شده است و منطقهٔ حجاز هم که از نظر سیاسی و دینی و فرهنگی وابسته به حوزهٔ عراق بوده، کلمهٔ رباط را استعمال کرده است.»[۱۲]

همچنین در منطقهٔ شام و مصر هم، هر دو واژهٔ خانقاه و رباط به کار رفته است. در منطقهٔ فارس هم بیشتر واژهٔ رباط به جای کلمهٔ خانقاه به کار برده شده

۹. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۶۴.
۱۰. *البلدان*، یعقوبی، ترجمهٔ آیتی، صفحهٔ ۲۲.
۱۱. نك. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، صفحهٔ ۶۱۶.
۱۲. مجلهٔ سومر، جزء ثانی، جلد دهم، ۱۹۵۴، صفحهٔ ۲۱۹.

Marfat.com

است. زیرا از نظر جغرافیایی به شهر بغداد مرکز خلافت اسلامی، نزدیك بوده و تا حدّی هم تحت تأثیر مسائل فرهنگی آنجا قرار داشته است.[۱۳]

نخستین رباط شهر بغداد

در مورد پیدایشِ 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] نمی‌توان استنباط کرد که آنان دارای مرکزی گروهی به معنی خانقاه بوده اند، حتّی هنگام تأسیس نخستین رباط هم، هدف ایجاد مرکزی برای اقامت و تغذیهٔ صوفیان نبوده بلکه ساختمانی به منظورِ مسجد و مَدْرَس 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 محلّ آن قطعه زمینی بود که به سال ۲۶۱ هـ. برای استفادهٔ عمومی به صورت مُصلّیٰ درآمده بود.[۱۶] پس از آن در قرن چهارم برای ابی الحسن علی بن ابراهیم زاهدِ بصری ۳۷۱ هـ. در آنجا رباطی بنا شد، سپس علی بن محمود بن ابراهیم زوزنی صوفی ۴۵۱ هـ. در توسعهٔ آن بنا کوشید و آنجا به نام وی به رباط زوزنی معروف شد، تُربت او نیز در آنجا قرار داشت و عده ای از صوفیان بعدی هم در آنجا به خاك سپرده شده بودند.[۱۷]

رباط دیگری که از رباطهای اوّلیه بغداد به شمار می‌رود، رباط ابوسعد است. بانی این رباط دوست دادا ۴۷۹ هـ. یکی از مریدان ابوسعید ابوالخیر

۱۳. نك. بخش رباطهای منطقهٔ فارس در همین نوشته.

۱۴. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۲۴۳.

۱۵. *آثار البلاد*، قزوینی، صفحهٔ ۳۲۴.

۱۶. نك. *تاریخ بغداد*، ج ۱، صفحهٔ ۱۰۸.

۱۷. نك. *انساب سمعانی*، ج ۶، صفحهٔ ۳۴۴، ذیل واژهٔ زوزنی؛ همچنین *تاریخ بغداد*، ج ۱۲، صفحهٔ ۱۱۵.

Marfat.com

است. او در قطعه زمینی که از طرف دستگاه خلافتِ بغداد، در کنار نهر مُعلیّ بیرون شهر بدو داده شده بود، با فعّالیّت شخصی و کمك دیگران، آن را بنیاد کرد.کیفیت بنای آن در کتاب اسرار التوحید ذکر شده است.[۱۸]

دربارهٔ شیخ عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ـ۴۷۰ 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 عبّاسی و همسران خلفا و اُمرا و بزرگان دستگاه خلافت و دیگران، در بغداد رباطهایی بنا می‌شود، که ذکر کیفیّت بنا و مورد استفادهٔ آنها، در کتابهایی مانند مرآت الجنان یافعی ۷۶۸ هـ. و حوادث الجامعهٔ ابن فوطی و معجم الالقاب و کتابهای دیگر آمده است و ابن السّاعی کتاب ویژه‌ای در این مورد به نامِ اخبار الرُبُط و المدارس تالیف کرده است.[۲۰]

همچنین دکتر مصطفی جواد ضمن مقالهٔ مُفصلی نامِ 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 ادارهٔ آنها در قرن ششم و هفتم بیش از پیش مورد توجّه قرار می‌گیرد و کانونهای رباطی یکی از مؤسسّات مهّم اجتماعی به شمار می‌رود. برخی از خلفای بغداد به اقتضای موقع، رباطهایی بنا کرده[۲۲] و مشایخی را برای مدیریّت آنها انتخاب می‌کنند، برخی از این مشایخ هم سمت شیخ

۱۸. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۶۶ـ۳۶۴.

۱۹. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۵۱۱.

۲۰. *مقدمهٔ الجامع المختصر*، صفحهٔ ص.

۲۱. *مجلهٔ سومر*، جزء دوّم، جلد دهم، ۱۹۵۴ ـ الربط البغدادیّه و اثرها فی الثقافة الاسلامیه، صفحهٔ ۲۴۹ـ۲۱۸؛ همچنین در کتاب *دلیل خارطة بغداد*، نام شصت رباط و پنج زاویه از صفحهٔ ۲۵۰ تا ۲۵۳ ذکر شده است، تالیف الدکتور مصطفی جواد و الدکتور احمد سوسه، چاپ عراق، ۱۹۵۸.

۲۲. نك. *الحوادث الجامعه*، صفحهٔ ۲ / ۸۷ /۲۸۵.

Marfat.com

الشیوخی دارند یعنی چندین رباط را سرپرستی می‌کنند.[۲۳]

این رباطهای دولتی به سبب وسعت مکانی و پشتوانهٔ اقتصادی جامعیّت بیشتری دارند، از جمله آشپزخانهٔ آنها مرتّب‌تر است و قدرت پذیرایی فراوانی دارد تا جایی که گاهی از مهمانان خلیفه هم در آنجا پذیرایی می‌شود.

دکتر مصطفی جواد نوشته است:

«الناصرلدین الله ۶۲۲ هـ. به سالِ 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 سیّده سلجوقی همسرش بود، اوقاف فراوان و پُربها و پر درآمدی را وقف می‌کند. پس از او خلیفه المستنصر بالله ۶۴۰ هـ. هم در همین رباط و رباط سیّده زُمرّد ۵۹۹ هـ. از امیر رکن‌الدّین اسماعیل، فرمانروای موصل که در سال ۶۳۳هـ. به بغداد آمده بود، پذیزایی می‌کند.»[۲۴]

رباطهای بغداد در این دوره، عَلاوه برخاصیّت خانقاهی خود، مرکزی بود برای آموزش علوم اسلامی و بحث و مناظرهٔ 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 علّت 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 ابی‌الفضائل 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. نك. *الحوادث الجامعه*، صفحهٔ ۷۴ / ۲۸۴.

۲۴. *مجلهٔ سومر*، جزء ثانی، جلد دهم، ۱۹۵۴، صفحهٔ ۲۳۴ـ۲۳۳.

۲۵. نك. *الحوادث الجامعه*، ابن فوطی، به اهتمام دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۳۵۱ هـ.ق.، صفحهٔ ۱۳۴.

۲۶. *الجامع المختصر*، صفحهٔ ۱۳۹.

Marfat.com

ابوالحسن عبداللطیف نیشابوری متولی رباط المقتدی[۲۷] و ابو عمر عثمان همدانی ۶۰۵ هـ. شیخ رباط شونیزیّه[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 کتابِ حوادث جامعه، که مطالب مربوط به مسلك تصوّف را تا سال هفتصد هجری دنبال کرده است، جُز چند نکته و اشارهٔ مختصر، چیزی در این باره وجود ندارد. حتی خواجه نصیرالدین طوسی ۶۷۲ هـ. هم که از نظر سیاسی و معنوی، تقریباً قائم مقام خلفای عبّاسی گردیده بود، در سال ۶۷۲ هجری کسی را به سرپرستی رباط دولتی خلاطیهٔ بغداد منصوب می‌کند که از وضع تصوّف و آداب سیر و سلوك بیگانه و بی‌خبر بوده است.[۳۱]

با این حال در عهد فرمانروایی ایلخانان هم، چند رباط و خانقاه بنا می‌شود که از جُملهٔ آنها رباط ناصرالدین قُتْلُق 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 عهدهٔ خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. محوّل می‌شود.[۳۴] و خواجه رشیدالدین هم، خانقاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. را بازسازی کرده و املاکی را که در هند

۲۷و۲۸. همان، صفحهٔ ۲۳و۳۲.

۲۹و۳۰. *الحوادث الجامعه*، صفحهٔ ۷۳و۱۳۴.

۳۱. نك. *الحوادث الجامعه*، صفحهٔ ۳۸۱.

۳۲ و ۳۳. همان، صفحهٔ ۴۱۷ و ۴۵۹.

۳۴. نك. *تاریخ اُلجایتو*، به اهتمام مهین همبلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، صفحهٔ ۸۲.

Marfat.com

داشته بر آن وقف می کند.[۳۵] و بنا به دستور غازان خان ۶۹۰ هـ . هم خانقاهی در بغداد و دارالسیّاده و خانقاهی در نجف ساخته می‌شود.[۳۶] همچنین مولانا نورالدین عبدالرحمن بن عمر الطیّاری ۷۲۰ هـ . در کنار دارالخلافه رباطی بنا کرده و خود بر مسند شیخی آن می نشیند و سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ . هر ساله هفتاد یا نود هزار دینار برای او می فرستد.[۳۷] حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ . هم در یك حالت کُلّیّ گویی اشاره می کند که: «در او [بغداد] مدارس و خانقاهات بسیار است.»[۳۸]

علاوه بر شهر بغداد، در مناطق اطراف آن هم خانقاههایی وجود داشت، که از جملهٔ آنها خانقاه جُنینه در شهر اربل، ساختهٔ امیر مظفرالدین کوکبری ۶۳۰ هـ . بود. هم او دهی نیز برای هزینه‌های جاری آن وقف کرده و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ . هم مدّتی 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 فعالیّتهای خانقاهی، به سبب پذیرش اجتماعی، همچنان تا مُدّتها دنبال می‌شده است. ولی رفته رفته با از بین رفتن دستگاه خلافت عبّاسی و فقدان مرکزیّت سیاسی شهر بغداد، مسئلهٔ تصوّف و بنای رباطهای مناسب هم در آنجا، اهمیت دیرین خود را از دست داده و دچار فترت می گردد.

۳۵. نك. *مکاتبات رشیدی*، به اهتمام محمد شفیع، چاپ لاهور، ۱۹۴۵ م.، صفحهٔ ۲۳۲.

۳۶. *نزهة القلوب*، صفحهٔ ۱۳۴.

۳۷. *تلخیص مجمع الآداب جزء رابع*، قسم اوّل، صفحهٔ ۱۷۲.

۳۸. پیشین، صفحهٔ ۱۳۶. شیروانی هم نوشته است: «اکثر صاحبان سلاسل طریقت [در شهر بغداد] طرح خانقاه انداخته‌اند، اکنون که سنهٔ هزار و دویست و چهل و دو هجری است، مساجد رفیعه و خوانق منیعه [در بغداد] از شماره بیرون است.»، *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۱۵۸ـ۱۵۷.

۳۹. نك. *مناقب*ـاوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۳۱ـ۱۲۵.

۴۰. *تلخیص مجمع الاداب*، جزء رابع، قسم اوّل، صفحهٔ ۲۳۳.

Marfat.com

بخش ۶

رباطهای شهر مکّه

یکی از مراکز مُهِم صوفیان پیرامون حرم کعبه بود. کعبه خانهٔ خدا و مرکز توجّه مسلمانان و بهترین محلّ اعتکاف و عبادت و سکونت بود. بنا به نقلِ شیخ شهاب‌الدّین سهروردی ۶۳۲ هـ. حسنِ بصری ۱۱۰ هـ. نخستین صوفی را در هنگام طواف کعبه ملاقات می‌کند.[۱]

صوفیان ضمن مسافرت به مکّه مدّتی را در آنجا به سر برده و در کنار هم جمع می‌شدند و حلقه‌های مصاحبتی به وجود می‌آوردند.

عبدالرّحمن سلّمی می‌نویسد:

«یکی از حلقه‌های صوفیان به مدیریت ابوعمرو الزّجاجی ۳۴۸ هـ. با حضور کتّانی و نهرجوری و مرتعش و مشایخ دیگر در کنار خانهٔ کعبه تشکیل گردیده بود.»[۲]

شیخ عطّار ۶۲۷ هـ. هم، در ضمن شرحِ 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، صفحهٔ ۶۳.
۲. *طبقات الصوفیه*، سُلَمی، صفحهٔ ۴۳۱.
۳. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، صفحهٔ ۲۴۲.

Marfat.com

علاوه بر صوفیان، بعضی از مسلمانان هم مُدّتی را در شهر مکّه به سر برده و به لقب جارالله مُلّقب می‌شدند.[۴] همچنین عدّهٔ بسیاری از مسلمانان، همه ساله به زیارت بیت‌الله می‌رفتند. این افراد و گروهها هر یك متناسب با وضع خویش، به مسکن احتیاج داشتند و یکی از ضروری‌ترین اقدامات سودمند، ایجاد ساختمانهایی بود که مسلمانان مُقیم و مسافر در آن سکونت کنند.

در کتاب اخبار مکّه، که مُشتمل بر چند کتاب، و یکی پس از دیگری تألیف شده، نامِ پنجاه رباطِ بنا شدهٔ در شهر مکّه آمده است.[۵]

این رباطها برخی مخصوص صوفیان و بعضی به مسلمانان زائر اختصاص داشت و موردِ استفادهٔ آنها هم در کتیبهٔ بنا ذکر شده بود، چنان که یکی از آنها مخصوص صوفیان مجرّد و یکی مخصوصِ زنانِ صوفی[۶] و یکی مخصوص صوفیان حنفی مذهب[۷] و یکی مخصوص زنانِ صوفیهٔ شافعی مذهب[۸] بود.

از جمله؛ در کتیبهٔ رباط حافظ ابی عبدالله ابن مندهٔ اصفهانی ذکر شده بود که: مسافرانِ اصفهانی چهل روز و دیگران ده تا بیست روز می‌توانند در آن اقامت کنند.[۹]

رباطهایی که مخصوص صوفیان بنا شده بود عبارت بودند از:

۱. رباط شیخ ابوالقاسم سیرافی، ساخته شده در سال ۵۲۹ هـ. ویژهٔ صوفیان عراقی.[۱۰]

۲. رباط قاضی القضاة عبدالرّحیم مراغی، بنا شده در سال ۵۷۵ هـ. برای

۴. شیخ مرشد ۴۲۶ هر ساله مبلغی برای مجاوران مکّه پول می‌فرستاد، *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۱۹۱ـ۲۰۷.

۵. نك. *شفاء الغرام باخبار بلد الحرام*، تالیف ابی الطیب محمد بن الفاسی، چاپ مصر، ۱۹۵۶، ج ۱، صفحهٔ ۲۳۷ـ۲۳۰.

۶و۷و۸و۹. *اخبار مکّه*، ج ۲، صفحهٔ ۱۴۴/ ۱۱۲/ ۱۱۵/ ۱۰۹/ ۱۰۸.

۱۰. پیشین، ج ۱، صفحهٔ ۳۳۲.

Marfat.com

صوفیان و مسافران عرب و عجم.[۱۱]

۳. رباط سیّده زُمرد مادر خلیفهٔ عباسی، الناصرلدین 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]

۱۱و۱۲و۱۳. *اخبار مکه*، تالیف محمد بن عبدالله الارزقی، به اهتمام وستنفلد، چاپ آلمان در ۴ جلد، ۱۸۵۸ م.، ج ۲، صفحهٔ ۱۱۱ـ۱۰۸.

Marfat.com

بخش ۷

خانقاههای کشور مصر

با آنکه موضوع این رساله، تاریخ خانقاه در ایران است و مسئلهٔ خانقاههای مصر مورد توجّه نیست، ولی از آن نظر که برخی از مدیران خانقاهها و صوفیانِ ساکن خانقاه در مصر، از ایرانیان بوده اند و از طرفی یکی از ارکانِ اصلی مسلك تصوف، سیر در آفاق و انفس و جهانگردی است، نقل مختصری از نوشته مقریزی ۸۶۵ هـ. و بررسی خانقاههای مصر، می‌تواند توضیح و مقایسه‌ای 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 می‌سازد. این محل به نام دُوَیْرَةُ الصّوفیه مشهور می گردد.[۱]

سیوطی دربارهٔ آن می‌نویسد:

«این نخستین خانقاه رسمی است که دارای شیخ الشیوخ می باشد.»[۲]

پس از آن خانقاهها و رباطها و زاویه‌های مُتَعَدّدِ دیگری هم ساخته می شود که برخی از آن کانونها مخصوص صوفیان ایرانی است. از جمله: شیخ حسن جوالقی ۷۲۲ هـ. زاویهٔ قلندریه را در خارج قاهره، برای درویشان قلندری بنا

۱. *خطط* مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحهٔ ۲۷۴.
۲. *حُسن المحاضره*، ج ۲، صفحهٔ ۱۸۷.

Marfat.com

می‌کند.[۳] زاویهٔ ابراهیم صانع هم محل سکونت درویشان عجم بوده و شیخ عزالدین عجمی ۷۲۳ هـ. استاد موسیقی در آنجا سکونت می‌کرده است.[۴] همچنین ملك ناصر قلاوون در سال ۷۶۰ هـ.، برای سکونت شیخ تقی‌الدّین رجب بن شیرك عجمی، زاویه‌ای می‌سازد که آن زاویه و ساختمان قبّهٔ نصر ـ که آن هم از بناهای ملك ناصر بوده ـ همواره مرکز سکونت و استفادهٔ 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 سفرنامهٔ ابن بطوطه از خانقاههایی در مصر نام برده می‌شود که مدیران آنها از ایرانیان بوده‌اند و بنا به تعبیر او، علّت 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 خانقاهِ سریاقوس 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 خلوتِ صوفیان صد حجره داشت و در کنار آن مسجد و حمام و مطبخی نیز ساخته شده بود. ساکنین آن کاملاً در

۳. پیشین، صفحهٔ ۴۳۳.
۴. همان، صفحهٔ ۴۳۴.
۵. همان، صفحهٔ ۴۳۳ـ۴۳۲.
۶و۷. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲ صفحهٔ ۴۲۳ و ۴۲۵.
۸. رحلهٔ ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۲۰.
۹. پیشین، از صفحهٔ ۲۷۱ تا صفحهٔ ۳۰۶.

Marfat.com

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 تهیّه می‌شد، به طوری که ساکنان خانقاه از نظر گذران زندگی به چیزی و جایی نیاز نداشتند تا از خارج تهیّه 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 یك خانقاه وسیع برای اقامت صوفیان و یك رباط برای سکونت سپاهیان و آرامگاهی برای بانی آن، و نیز مطبخی برای تهیّهٔ غذا. برای ادارهٔ این مجتمع ساختمانی، تعدادی زمینهای زراعتی و تعدادی باغ در مصر و چند منبع مُهم 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 مُدَرِس و طلبه، مُقرّری تعیین گودیده 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، صفحهٔ ۲۸۶ـ۲۸۴.
۱۱. همان، صفحهٔ ۲۷۷ـ ۲۷۶.
۱۲. همان، صفحهٔ ۲۷۲ و ۲۸۳ و ۲۸۴.

Marfat.com

بخش ۸

خانقاههای ترکیه

یکی از وقایع مهمّ دورهٔ سلطنت آلب ارسلان جنگهای ایران و روم است که به سال ۴۶۳ هـ. اتفاق افتاد.[۱] به دستور خواجه نظام‌الملك 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 سلاجقهٔ روم را بنیاد کردند و پس از آن فرهنگ و تمدّن اسلامی و ادب پارسی به جای فرهنگ یونانی در آن سرزمین منتشر گردید.

هنگامی که سرزمینهای شرقی ایران مورد تجاوز تاتاران قرار می‌گرفت، منطقهٔ 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 یك به یکی از امور مهمّ اجتماعی مشغول شدند.

افلاکی می‌نویسد:

«امیر تاج‌الدین معتز خراسانی، قاضی شهر قونیه[۲] و شمس‌الدین اصفهانی حاکم شهر قیصریه بودند.»[۳]

۱. نك. *الکامل*، تالیف ابن اثیر، ج ۱۰، صفحهٔ ۶۷ـ۶۵؛ *وقایع سال ۴۶۳*، چاپ بیروت، ۱۹۶۶، در ۱۲ جلد.

۲و۳. *مناقب العارفین*، تالیف افلاکی، به تصحیح تحسین یازیچی، چاپ انجمن ترك آنقره در ۲ جلد، ۱۹۵۹م.، ج ۱، صفحهٔ ۶۰ـ۲۳۹.

Marfat.com

همچنین ابن بی بی، کتاب تاریخ خود را به فارسی می‌نویسد، عارف و شاعر بزرگ جلال‌الدین مولوی، کتاب مثنوی و دیوان شمس را پدید می‌آورد و به فارسی مجلس می‌گوید، کتابهای ولدنامه و مناقب العارفین و رسالهٔ سپهسالار و کتابهای دیگر نیز به فارسی نوشته می‌شود.

عرفان سفر کردهٔ ایرانی، برای توسعه مسلك تصوّف زمینه فراهم می‌کند. تا جائی که بنا به نوشتهٔ اسپنسر:

«عارفان گریخته از ایران با همکاری باباهای ترك در توسعهٔ آیین تصوّف می‌کوشند[۴] و یك معنویّت اشرافی و انجمن اخوّت فرهنگی بنیاد می‌کنند.»[۵]

افلاکی می‌نویسد که: «امیر تاج‌الدین معتز خراسانی از مریدان خاصّ مولاناست و در منطقهٔ روم مدارس و خوانق و دارالشفا و رباط می‌سازد.»[۶] هم او دربارهٔ معین‌الدین پروانه وزیر سلطان علاء‌الدین کیقباد می‌نویسد که: «با وجود او علماء و شیوخ در مدارس و خوانق مُرّفه‌اند و مجتمع.»[۷] هم این وزیر، برای فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. در شهر توقات خانقاهی می‌سازد.[۸]

به سبب رواج و رونق آیین تصوّف در قرن هفتم و هشتم، در منطقهٔ ترکیه، سلسله‌های متعددی به وجود می‌آید و هر یك در راه اشاعهٔ طریقت خویش، کانونهای دعوتی تأسیس می‌کنند.

الیاس خراسانی ۶۵۷ هـ. در آماسیّه، خانقاه مسعودیّه را بنا کرده و به ارشاد می‌پردازد.[۹] سلسلهٔ بکتاشیه، توسط حاج بکتاش ولی نیشابوری ۷۳۸ هـ. در منطقهٔ غربی ترکیه تأسیس شده، سپس در مناطق دیگر هم منتشر می‌شود.[۱۰]

4 & 5. *The sufi orders*, p. 23, 74.

۶و۷. *مناقب‌العارفین*، ج ۱، صفحهٔ ۲۳۹ و ۱۰۷.

۸. *حبیب السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۲۵۵.

۹. *تصوف تاریخی* (به زبان ترکی) محمد علی عینی، چاپ کتابخانه سوری، استانبول، ۱۳۴۱، صفحهٔ ۱۷۵.

۱۰. *دائرة‌المعارف اسلام*، ترجمه عربی، ج ۳، صفحهٔ ۳۷، ذیل کلمهٔ بکتاش.

Marfat.com

و پادشاهان عثمانی، برای پیروانِ طریقهٔ بکتاشیّه تکیه‌های بسیار می‌سازند و موقوفاتی برای آنها مقرر می‌دارند.[۱۱]

یکی از سلسله‌های مهمّ طریقت هم، سلسلهٔ مولویّه است که توسط جلال‌الدین مولوی بلخی ۶۷۲ هـ. بنیاد می‌شود و در طول تاریخ حیات خویش به توسعهٔ قابل توجّهی 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 کیفیّت 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 آق‌سرا در زاویهٔ شریف حسین[۱۶] در نکده 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 جوانمردان‌اند و در تکیه‌های آنان بسر می‌برند.[۲۱] حتّی در مورد پذیرایی از آنان بین دسته‌های جوانمردان نزاع در می‌گیرد.[۲۲]

۱۱. *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۱۲۸.

۱۲. نک. *مناقب العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۸۴۸.

۱۳. *تذکرة الشعرا*، صفحهٔ ۲۰۱ـ۲۰۰.

۱۴و۱۵و۱۶و۱۷و۱۸و۱۹و۲۰و۲۱و۲۲. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۸۷و ۱۸۶و ۱۸۸و ۱۹۰و ۱۸۹.

Marfat.com

علاوه بر نوشتهٔ 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 جُنگی که به سال ۱۱۰۵ هجری مربوط می‌شود و تحت شمارهٔ ۱۹۹۷ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ثبت شده، در ضمن شرح آمارِ اماکنِ مختلفِ شهر قسطنطنیه آمده است که: استانبول دارای ۱۵۲۰ خانقاه و ۲۳۲۵ زاویه و ۱۲۲ بنای خیریّه است که در آنها مستمندان اطعام می‌شوند.[۲۳]

پس از آن به سال ۱۲۸۳ هجری مولوی خانه‌های 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 پیشینهٔ آن را شرح داده است.[۲۴]

۲۳. نك. *تعلیقات جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۹۳۸، همچنین فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، صفحهٔ ۴۰۴.

۲۴. نك. *شرح الاوراد* (به زبان ترکی) تالیف قدرت الله افندی، چاپ ترکیه، ۱۲۸۳ هـ.ق.، از صفحهٔ ۴۳۰ به بعد.

Marfat.com

بخش ۹

خانقاههای منطقهٔ شام

منطقهٔ شام علاوه بر موقعیت و مرکزیت باستانی و مذهبی خود، از سال چهلم هجری به عنوان مرکز حکومت اسلامی مورد توجّه قرار می‌گیرد و به سبب جاذبهٔ سیاسی و علل دیگر، گروهی از ایرانیان به آن منطقه رفته و در آنجا ساکن می‌شوند.

یعقوبی می‌نویسد که:

«مردم بعلبك و طرابلس و جُبیل و صیدا و بیروت، همه‌شان قومی از پارسیانند.»[۱]

یکی از جاذبه‌های خاصّ منطقهٔ شام، موضوع توّجه به مسئلهٔ عرفان و آیین تصوّف بود، چنان که بنا به برخی نظرات، نخستین کانون خانقاهی صوفیان در آنجا تأسیس گردید.[۲]

پس از آن هم رابطهٔ مداومی بین صوفیان ایرانی و عارفان ساکنِ منطقهٔ شام برقرار بود و همواره بعضی از ایرانیان از موطن خویش به شام رفته و پس از یك دادوستد فرهنگی، به شهر خویش باز می‌گشتند. یا در همان جا ساکن می‌شدند.

نمونهٔ بارز چنین پیوندی امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ . طوسی است که مدّت

۱. *البلدان* یعقوبی، ترجمهٔ دکتر آیتی، صفحهٔ ۱۰۶.
۲. همین نوشته، قسمت نخستین خانقاه.

Marfat.com

ده سال در منطقهٔ شامات به سیر و سلوك عرفانی پرداخته و کتاب احیاء علوم‌الدین خویش را که از مهمترین کتابهای مسلك تصوّف به شمار می‌رود، در آنجا تألیف کرده است.

این تبادل مطالب عرفانی و طریقتی تا قرنها همچنان استوار بوده و بعضی از ایرانیان در منطقهٔ شام به خانقاه‌سازی و خانقاه‌داری مشغول بوده‌اند.[۳]

نخستین خانقاه رسمی را ابوالقاسم سُمیساطی دمشقی ۴۵۳ هـ . یکی از دانشمندان و توانگران، در محل کاخ عبدالعزیزبن مروان ۹۹ هـ . به نام خانقاه سُمیساطیه بنا کرده و بر صوفیان وقف می‌کند.[۴] پس از آن با توجّه و عنایت فرمانروایان بناهای خانقاهی گسترش می‌یابد و در دورهٔ فرمانروایی خاندان نوریّه و صلاحیه، تعداد بیست و پنج رباط توسط عُمّال دولتی در شهر حلب بنا می‌شود.[۵]

ابن جبیر به سال ۵۸۰ هجری از منطقهٔ شام دیدار کرده و دربارهٔ رباطهای آنجا می‌نویسد:

«کانونهای رباطی آنجا مانندَ کاخهایی است آراسته و تزیین شده، هر مسجد و مدرسه و خانقاه یا رباطی که ساخته می‌شود، پادشاه مبلغی را برای ادارهٔ آن وقف می‌کند.»[۶]

نعیمی مؤلّف کتاب الدّارس، خانقاههایی را که از آغاز قرن پنجم تا قرن هشتم در منطقهٔ شام بنا شده ۲۹ خانقاه شمرده است.[۷] و محمد کردعلی هم در کتاب خطط شام خویش در ذیل کلمهٔ رباط می‌نویسد:

«رباط را به ترکی تکیه و در پارسی خانکاه گویند و بین رباط و خانکاه و

۳. نك. *خطط شام*، ج ۶، صفحهٔ ۱۵۰ تا ۱۵۶.
۴. *الدارس*، ج ۲، صفحهٔ ۱۵۲ـ۱۵۱.
۵. نك. پیشین، صفحهٔ ۱۴۴.
۶. *رحلهٔ ابن جبیر*، صفحهٔ ۲۸۴.
۷. *الدارس*، ج ۲، صفحهٔ ۱۹۱ـ۱۳۹.

Marfat.com

زاویه اختلافی وجود ندارد.»[۸]

سپس خانقاههای منطقهٔ شام را برشمرده و نام سازندگان و سرپرستان آنها را بیان می کند. بنا به نوشتهٔ او، مجموع خانقاهها و رباطها و زاویه‌ها و تکیه‌های شام به ۲۴۲ واحد بالغ می‌گردد.[۹] در ذیل کلمهٔ انطاکیه و طرابلس هم از ۶۵ کانون تصوّف 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 دربارهٔ تعدادی از خانقاههای شام، از کتاب خطط شام به فارسی ترجمه کرده است.

۸. خطط شام، ج ۵، صفحهٔ ۱۳۸.
۹. همان، ج ۶، صفحهٔ ۱۳۴ به بعد.
۱۰. همان

Marfat.com

بخش ۱۰

مسلك تصوف در خراسان و خانقاههای آن

منطقهٔ خراسان از نظر عرفان و تصوّف حائز اهمیّت شایانی بود، زیرا برخی از پایه‌گذاران واقعی مسلك تصوّف اسلامی از آنجا برخاسته بودند و سهم خراسان در تصوّف بیش از سایر مناطق اسلامی بود، حتّی عده‌ای از بزرگان تصوّف بغداد و مراکز دیگر هم زاده و پروردهٔ سرزمین خراسان بودند.

این منطقه در مورد مسائل نظری و جنبهٔ تصوّف هم، از مُقدّم‌ترین نواحی اسلامی بود، زیرا کتابهای اللمع سراج ۳۷۸ هـ . و التعرف کلابادی ۳۸۰ هـ . و طبقات الصوفیهٔ سلمی ۴۱۲ هـ . و رسالهٔ قشیریه تألیف قشیری ۴۶۵ هـ . و کشف المحجوب هجویری ۴۶۵ هـ . که شامل مسائل تصوّف و شرح حال صوفیان بود در این ناحیه تالیف و تصنیف گردیده بود. هجویری حتّی به کتابهای پیش‌تر از این دوره نیز اشاره کرده و نوشته است.

«محمد بن علی الترمذی رح. [معاصر خضرویه 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 عمرالترمذی مقیم بلخ، معاصر خضرویه] نیز اندرین معنی کتب ساخته‌اند.»[1]

با آنکه منطقهٔ خراسان خاستگاه مسلك تصوّف اسلامی است.[2] از جهاتی با

۱. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۴۳۹.

۲. نك. *سرچشمهٔ تصوف* از سعید نفیسی، صفحهٔ ۲۰.

Marfat.com

راه و روش صوفیان در مناطق دیگر قلمرو اسلامی تفاوتهایی دارد. از جمله آنکه سلسلهٔ طریقتی مانند طریقهٔ قادریه و رفاعیّه و سهروردیه به وجود نمی آید تا به شکل سازمانی برجسته و کامل در آن قاعده و قانونِ 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 می آیند و در تعلیمات عرفانیِ سلسله‌های مختلف تأثیر می نهند ولی خود سلسله ای را پایه گزاری نمی کنند. دو متفکّر عرفانی یکی شیخ عطّار ۶۲۷ هـ. در نیشابور و دیگری جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قونیه به فاصلهٔ یك نسل پدید می آیند، یکی سلسله ای بنیاد می نهد که دنبالهٔ آن تا امروز کشیده شده و دیگری فقط عامل ارتزاق و بهره وری دیگران می گردد و از او سلسله ای به وجود نمی آید.

اسپنسر در این باره می نویسد:

«علّت دوام سلسله‌های تصوّف در خارج از فلات ایران آن بود که اولاً مکاتیب عرفانی به وسیلهٔ حکومتها تأیید می شد، در ثانی ریشهٔ قبیلگی و تعصّب پیروان، آنها را حمایت می کرد، در حالیکه مکتبهای عرفانی ایرانی با دستگاههای حکومتی وابستگی نداشتند و زندگی قبیلگی هم در ایران معمول نبود و از طرفی ایرانیان به سبب سابقهٔ فرهنگی خود، تن زیر بار سلوك و قبول ریاضتهای سخت و طاقت‌فرسا نمی‌دادند و حاضر نمی‌شدند از یك رشته دستورات و تشریفاتِ از پیش ساخته و مُقرّر شدهٔ مکتب تصوّف تبعیت کرده و مانند مُرده ای در دست شوینده، از آزادیهای خویش دست بردارند، نمونهٔ بارز این تن زدن و عدم قبول مکتب ملامتیهٔ خراسان است.»[۳]

در تأیید چنین نظریه‌ای می‌توان گفت که اصولاً مسلك تصوّف، مسیر آزادی و آزادگی است نه طریق قید و بند و اسارت و رعایت کردن حدود و رسوم پیران طریقت. نمونهٔ دیگری هم که نظر یاد شده را تأیید می کند، گفتار هجویری ۴۶۵ هـ. در مورد اختلافِ روش و آزاداندیشی صوفیان خراسان

3. *The sufi orders in Islam*, p. 16.

Marfat.com

است. او در کتاب خود اشاره می‌کند که با بیش از سیصد تن از مشایخ صوفیه، در خراسان دیدار کردم هر یك 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 مستبدّی نبود که نظریات خود را بر پیروان تحمیل کند، بلکه به صورت یك راهنمای معنوی و روحی آنان را مشتاقانه رهبری می‌کرد.

با چنین برداشتی از مسلك تصوّف خراسان، واضح است که طریقه و سلسلهٔ 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 قاعدهٔ منظم و سلسلهٔ طریقتی او.[۵]

باری، در دوره های نخستین، هدف از خانقاه رفتن، استفاده از مدیر و رهبر آن بود، نه سود جستن از مکانی خاص، زیرا وجود یك 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 حلقهٔ صوفیان بر محور شخص رهبر استوار بود نه ساختمان.

هنگامی که خبر درگذشت بوسعید به نیشابور می‌رسد، نمایندهٔ 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. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۲۱۶.

۵. ابوسعید درهنگام 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 سپری شود بازی

اسرار التوحید، صفحهٔ ۳۵۵.

۶. همان، صفحهٔ ۳۶۸.

Marfat.com

در واقع هدف از تجمع در خانقاه استفاده از مسائل تربیتی بود و هر قدر رهبر دارای جامعیّت بیشتری بود، افراد زیادتری در پیرامون او گرد آمده از او بهره‌مند می‌شدند.

با این حال گاهی عواملی چند از جمله عامل اقتصادی، یا پیوند داشتن با خاندانهای حکومتی سبب می‌شد که خانواده‌ای از یك 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 سلسله‌ای مانند نعمت‌اللهی و جز آن به عللی شهرت و مریدان بسیار پیدا کرده و تا مدتها دوام پیدا کند.

اینك در دنبالهٔ این گفتار و شناختی اجمالی از مسلك تصوّف خراسان، بحث خویش را در مورد خانقاههای منطقهٔ خراسان شروع می‌کنیم.

خانقاههای منطقهٔ خراسان

در بخش خانقاههای نخستین و مراکز کرّامیان، به چندین کانون که در منطقهٔ خراسان پدید آمده و مورد استفادهٔ صوفیان قرار می‌گرفت 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 خلوت‌گزینی انفرادی بپردازند. یعنی برای چنین مقصودی بنا نشده بود، بلکه مرکز تجمعّی بود که دسته‌ای از صوفیان در پیرامون رهبری گرد آمده بودند.

بنا به تعریف اسپنسر، آن مکان عبارت بود از:

«یك ساختمان که چند اطاق در پیرامون آن وجود داشت و مرشد و مریدان در آن جا جمع می‌شدند و به نماز و نیایش و مجلس‌گویی و سماع و مباحث عرفانی می‌پرداختند.»[۷]

7. *The sufi orders*, p. 166.

Marfat.com

مسئلهٔ خانقاه سازی و دنبال کردن مباحث عرفانی در شهر نیشابور، بیش از شهرهای دیگر منطقهٔ خراسان مورد توجّه 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 شهرمرکز حلّ و عقد امور منطقهٔ خراسان و کانون مسائل علمی و فرهنگیِ اسلامی، از جمله مسئلهٔ عرفان و تصوّف گردیده بود.

نخستین خانقاه رسمی و دارای برنامه، به ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. نسبت داده شده است.[۸] البته در زمان بوسعید 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 تشریك 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،[۹] نام خانقاههایی که در شهر نیشابور وجود داشته‌اند اشاره شده است و آنها عبارتند از:

۱. خانقاه ابوعبدالرحمن سلّمی ۴۱۲ هـ.[۱۰]
۲. خانقاه امام قشیری ۴۶۵ هـ.[۱۱]
۳. خانقاه عبدالله باکو [متوفی ۴۲۰ یا ۴۳۰ یا ۴۴۲ هـ.][۱۲]
۴. خانقاه بوعثمان حیری ۲۹۸ هـ.[۱۳]
۵. خانقاه صندوقی[۱۴]
۶. خانقاه علی صندلی[۱۵]
۷. خانقاه ابو علی طرسوسی ۳۶۴ هـ.

۸. نك. *آثار البلاد* قزوینی، ذیل کلمهٔ خاوران، صفحهٔ ۳۶۲ـ۳۶۱.
۹و۱۰و۱۱و۱۲و۱۳و۱۴. نك. *اسرار التوحید*، صفحات ۲۲۲/ ۹۲/ ۹۳/ ۱۱۴/ ۲۳۶/ ۲۸۳.
۱۵و۱۶و۱۷. نك. مقدمهٔ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۱۹. ←

Marfat.com

۸. خانقاه ابوالفضل العمید خشاب[۱۶]
۹. خانقاه محمود در سکّه 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 ملقابادی.[۱۹]

ابوسعید و خانقاه او

در دنبال بررسی خانقاههای نیشابور، اینك به شرح خانقاه بوسعید، یعنی نخستین خانقاه رسمی می‌پردازیم.

از آن نظر که بوسعید ۴۴۰ هـ. رهبر برجستهٔ مسلك تصوفِ منطقهٔ خراسان و پایه‌گزار برخی برنامه‌های خانقاهی معرّفی شده، لازم است در ضمن شرحِ خانقاه و برنامه‌های تنظیمی او، مطالب بیشتری بیان گردیده تا وضع داخلی خانقاه او در آغاز قرن پنجم هجری تا حدّی شناخته گردد.

زکریا قزوینی دربارهٔ او می‌نویسد:

«ابوسعید ابی‌الخیر نخستین کسی است که خانقاه بنا کرد و برای هر روز دو مرتبه سفره مرتّب کرد و آداب صوفیّه تمامی بدو منسوب است و نیز ترك دنیا از اوست، او پایه‌گزار طریقت و آداب تصوّف است، مشایخِ صوفیه همگی شاگردان ابوسعیدند و آداب آنان از کردار پیامبر گرفته شده است.»[۲۰]

در کتاب اسرار التوحید، تصویر مُمتازی 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 تفکّر و روش تربیتی او، و محیط زیستی و اطرافیان او را معرّفی کند.

در این کتاب چگونگی سیر و سلوك و ریاضات و استفاده از رهبری پیران

←
۱۸. پیشین، صفحهٔ ۴۴.
۱۹. *منتخب سیاق* (تاریخ سیاق)، ورق ۲۴.
۲۰. *آثار البلاد*: قزوینی، ذیل کلمه خاوران، صفحهٔ ۳۶۲ـ۳۶۱.

Marfat.com

و پیشرفتهای روحی و نیل به مواهب معنوی و الهی از زبان بوسعید نقل می‌گردد.

بوسعید در مقام رهبری و ارشاد هم به صورت یك مُرّبی بزرگ و واعظ زبان‌آور و صوفی وارسته و فردی ممتاز در زندگی اجتماعی نشان داده می‌شود، و با نوعی جهت‌گیری که به وسیلهٔ نویسندهٔ کتاب به عمل می‌آید، زندگی او، به صورتی استثنایی و برجسته در سراسر کتاب تصویر می‌شود.

بوسعید در شهر نیشابور در مقام مدیّریت خانقاهِ عدنی کوبان بر گروهی از صوفیان پیشوایی دارد و به صورت یك مدیر فعّال 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 یك برنامهٔ خانقاهی از آن جهت ضروری بود که در یك زندگی گروهی، برای آنکه آزادی و محدودیّت، و برنامهٔ کار هر کس معلوم و مشخّص باشد وجود مقرّراتی 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 زمینهٔ آداب خانقاه، پس از او به وجود آمد. البته در همان زمان برنامه‌سازی او هم، کتابهای **آداب‌الصحبة** ابوعبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ. و احکام‌المریدین طاهربن الحسین جصّاص ۴۱۸ هـ.، تالیف شده بود[۲۲] و او مبتکر کلّی و مؤسسّ روش خانقاهی نبود ولی توانست با یك رهبری صحیح، نمونهٔ زندگی خانقاهی و گروهی را که تا آن وقت بدان صورت وجود نداشت پی‌ریزی و پایه‌گزاری کند.»[۲۳]

احتمالاً خانقاه بوسعید از نظر ساختمانی، از خانقاههای دیگر وسیع‌تر و

۲۱. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۳۰.

22 & 23. *The sufi orders*, p. 29 & 107.

Marfat.com

مجهّزتر نبوده بلکه در امر مدیریّت 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 توسعهٔ قول و غزل و ترتیب دادنِ 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 یك روز سخن مترسّمان 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 مُقدّس دیگری برای یاوه‌گویی 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*، صفحهٔ ۲۱۷.
۲۵و۲۶و۲۷. نك. *اسرار التوحید*، صفحه‌های ۷۷/ ۱۸۸/ ۷۷.

Marfat.com

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 یك سخن جامع و کلّی می‌گوید:

«هفتصد پیر از پیران در طریقت سخن گفته‌اند، اوّل همان گفت که آخر، امّا عبارت مختلف بود و معنی یکی بود.»[۳۰]

«تمامترین قولها این است کی استعمال الوقت بما هو اولی به»[۳۱]

با همهٔ این احوال از طریق و روش او سلسلهٔ طریقتی به وجود نیامد یکی به سبب وضع خاص منطقهٔ 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، حتّیٰ 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 ادارهٔ خانقاه خویش کسی را انتخاب نمی‌کند و آن را همچنان به اَمان خدا رها می‌سازد.[۳۳]

خانقاههای مختلف در منطقهٔ خراسان

در تعقیب بررسی خانقاههای نیشابور و گزارشی از وضع خانقاه بوسعید، اینك جستجو در پیرامون دیگر بناههای خانقاهی را دنبال می‌کنیم.

۲۸. همان، صفحهٔ ۳۳۰ تا ۳۳۲ به نقل و اقتباس و حذف آیات قرانی.

۲۹. همان، صفحهٔ ۳۳۲.

۳۰. همان، صفحهٔ ۳۰۹.

۳۱. همان، صفحهٔ ۳۱۲. استفاده از وقت و فرصت در کاری که سزاوارتر است.

۳۲ و ۳۳. همان صفحهٔ ۲۰۳/ ۱۶۱.

Marfat.com

غیرازشهر نیشابورکه دارای نوعی مرکزیّت فرهنگی بود، به سبب گسترشِ مسائلِ عرفانی و انتشار آیین طریقت در آن زمان، تقریباً در غالب شهرهای منطقهٔ خراسان مرکزی به نام خانقاه وجود داشت، منتها برخی از آنها چندان حائز اهمیت نبود و فعّالیّت چشمگیری در آنها به عمل نمی آمد. برای آگاهی از چنین مراکزی کتاب مُستقل و معینی وجود ندارد؛ پژوهنده ناگزیر است که برای اطلاع از وجود آنها در تحت نام رجال تصوّف و دیگر اعلام به جستجو بپردازد تا بدانها دست یابد. چون در ضمن شرح حال غالب بزرگانِ 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 مسلكِ تصوّفِ منطقهٔ خراسان، خانقاهی به معنی خانقاهی به وجود نمی آید، چون عدّه 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 ناصرخسرو، 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 خداشاد با یارانِ خویش، به خانقاهِ خالی از سکنه ای وارد شده و توسط خادم آن خانقاه پذیرایی می شود.[۳۷]

همچنین در ضمن شرحِ حالات شیخ جام نیز به وجود تعدادی صومعه و خانقاه اشاره می شود.

شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل ۵۳۶ هـ. پس از مدّتها کوه گزینی و

۳۴و۳۵. *شطحات الصوفیه* [رساله النور]، صفحهٔ ۴۸/ ۵۱.
۳۶. *تذکرة الشعرای سمرقندی*، صفحهٔ ۶۱.
۳۷. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۵۷.

Marfat.com

غارنشینی[۳۸] به میان مردم باز می‌گردد و به ادّعای مُرید مقامات نویس او، صد و هشتاد هزار مردم بر دست او توبه می‌کنند.[۳۹] فراوانی مریدان و ضرورت امر تبلیغ و دعوت، اقتضا می‌کند که مراکزی برای پیشبرد هدف تربیتی خود بنا کند، از این نظر، علاوه بر خانقاه معدآباد[۴۰] که جنبهٔ مرکزی دارد و محلِ 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 مسافرتهای 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 سرسنکان وارد می‌شود.[۵۰]

پس از درگذشت شیخ هم، فرزندان و اعقاب او ضمن کسب شخصیّت 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*، صفحهٔ ۲۹.

۳۹. همان، صفحهٔ ۶؛ و بنا به نوشتهٔ جامی « ششصد هزار کس بر دست ژنده پیل توبه می‌کنند.» *نفحات*، صفحهٔ ۳۵۸.

۴۰. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۳۲.

۴۱. مقدمهٔ *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۳۷.

۴۲و۴۳. *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۲۳۴.

۴۴. همان، صفحهٔ ۲۸۰.

۴۵و۴۶و۴۷و۴۸و۴۹و۵۰. *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۵۰/ ۷۷/ ۱۲۰/ ۱۵۹/ ۲۲۵/ ۳۰۹.

Marfat.com

شیخ الاسلام بنا کنند.[۵۱]

خانقاههای شهر طوس و چند شهر دیگر

به سبب موقعیت فرهنگی شهر طوس و فعّالیّت مسلك تصوّف، تعدادی کانونهای خانقاهی، برای تربیت و اقامت صوفیان، در آنجا ایجاد می گردد. از جمله در عهد سلاطین غزنوی، ارسلان جاذب، فرمانروای شهر طوس، در روستای سنگ بست، مسجد و خانقاهی بنا می کند.[۵۲] همچنین شخص وارسته‌ای به نام استاد احمد نیز در طوس خانقاهی داشته[۵۳] و امام محمّد غزّالی ۵۰۵ هـ . هم در نزدیك خانهٔ خویش برای تربیت صوفیان خانقاهی بنا می کند.[۵۴] همچنین شیخ عبدالله غرجستانی ۷۳۳ هـ . از خلفای علاء الدوله سمنانی هم در طوس دارای خانقاه بوده است.[۵۵]

غیر از شهر طوس، در شهرهای دیگر خراسان هم رجال سیاسی و مشایخ تصوّف به ساختن خانقاه اقدام می کنند، از جمله رئیس عمادالدین حمزهٔ نسوی در شهر نسا مجتمعی از بناهای خیر می‌سازد که جزئی از آنها هم، مرکزی مخصوص صوفیان است[۵۶] و استاد ابوعلی دقّاق ۴۰۶ هـ . هم بر بالای شهر نسا خانقاهی داشته[۵۷] و شیخ احمد نصر نیز در دهی بنام بسمه، نزدیك شهر نسا، با جمعی از صوفیان در میان صومعه و خانقاه خویش بسر می برده است.[۵۸]

۵۱. *روضة الریاحین*، تالیف درویش علی بوزجانی، به اهتمام دکتر حشمت مؤید، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۱۰۸.

۵۲. *فتح الوهبی*، ج ۱، صفحهٔ ۳۱۹ به نقل از *التصوف الاسلامی*، صفحهٔ ۷۹.

۵۳. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۶۶.

۵۴. *نفحات*، صفحهٔ ۳۷۱.

۵۵. نك. *مجمل التواریخ*، فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، چاپ کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹، صفحهٔ ۶۵.

۵۶. *آثار البلاد*، قزوینی، صفحهٔ ۴۶۵.

۵۷و۵۸. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۲۸۹.

Marfat.com

همچنین بین اسفراین و گرگان، و نیز در شهر فاریاب هم خانقاهی بوده است.[۵۹]

خواندمیر هم می‌نویسد که شیخ زین‌الدین خوافی، در خواف خانقاهی داشته و به تربیت مریدان مشغول بوده است.[۶۰] و شیخ صدرالدین رواسی و مولانا رکن‌الدین محمد خوافی ۸۷۱ هـ . هم پس از مرگشان در خانقاهی که در جوین ساخته بودند، به خاك سپرده می‌شوند.[۶۱]

خانقاههای منطقهٔ شمال خراسان

در منطقهٔ 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 ملاّزاده، برای بررسی تربت عارفان و بُزرگانِ آنجا پدید آمده، می‌توان گفت که مسلك تصوّف از دیر باز در آنجا وجود داشته و مسائل عرفانی مورد توجّه بوده است.

مُعین‌الفقرا مؤلف تاریخ ملازاده در کتابِ خود ضمن شرح حالات اولیاء و بزرگان بیشتر متوجّه بررسی تربت مشایخ و حظیره‌های آنان است و در این میان از چند خانقاه نام برده و مطالب مختصری دربارهٔ آنها می‌نویسد.

از جمله نوشته است:

«تربت خواجه حلیم الدین دیمونی [متوفی ۴۱۶ هجری] در مقابل خانقاهِ صوفیان قرار دارد، این خانقاه خانهٔ او بوده و آن را وقف کرده است.»[۶۲]

۵۹. نك. *تاج‌العروس*، ذیل واژهٔ خنق، ج ۶، صفحهٔ ۳۴۰.

۶۰و۶۱. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۳۴۷ و ۱۰۳.

۶۲و۶۳و۶۴. *تاریخ ملازاده*، معین الفقرا، به اهتمام احمد گلچین، انتشارات ابن سینا، ۱۳۳۹، صفحات ۷۰ـ۵۴ـ۶۰.

←

Marfat.com

همچنین می‌نویسد:

«امام شرف الدین عبدالرحمن خانقاه زنجیری را ساخته[۶۳] و خواجهٔ نمدپوش متوفی ۵۰۹ هجری هم مدّت سی سال در خانقاه بخارا صائم الدهر بسر می‌برده 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 نقرهٔ [هر بالش = پانصد مثقال] اهدایی مادر منکوقاآن مدرسه و مرکزی در بخارا بنا کرده و خود تولیت آن را به عهده می‌گیرد.[۶۵] در سال ۶۴۹ هجری هم به دستور سیور قوتی بیگی خانقاهی برای او بنا می‌شود.[۶۶]

پس از مرگ شیخ هم، بر سر تربت او آرامگاهی ساخته می‌شود و خاندان او مدّتهای طولانی روش تربیتی او را همچنان پایدار نگاه می‌دارند.

نوادهٔ او ابوالمفاخر باخرزی ۷۳۶ هـ . مؤلّف کتاب اورادالاحباب، در توسعهٔ مجتمع بنیادی خاندان خویش می‌کوشد و عماراتی، برای اقامت و نزول مسافران و اصطبلی برای چهار پایان و گرمابه‌ای برای شستشو می‌سازد و ثروت فراوان و سرشاری بر آن وقف می‌کند.[۶۷]

بنا به نوشتهٔ نایب‌الصدر:

«تیمور گورکان ۸۰۷ هـ . هم به سال ۷۸۸ هجری در بازسازی بنا و ایجاد باغی در پیرامون آن مجتمع ساختمانی اقدام می‌کند.[۶۸]

از دیگر مراکز تصوّف شهر بخارا، خانقاه و مسجد و مدرسهٔ شیخ بهاءِالدین محمد بخاری نقشبندی[۶۹] و خانقاه قاسم شیخ عزیزان در کرمینه دوازده فرسنگی بخارا[۷۰] و تکیهٔ فیض در غُجدوان بیست و پنج میلی شهر بخارا ←

۶۵. *تاریخ جهانگشا*، ج ۲، صفحهٔ ۹، به نقل از مقدمهٔ *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۱۸.

۶۶. *مجمل فصیحی خوافی*، وقایع سال ۶۴۹، به نقل از مقدمهٔ *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۱۸.

۶۷. نك. *مقدمهٔ اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۳۸.

۶۸. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۴۲.

۶۹و۷۰و۷۱. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۶۸۷و۶۹۷.

←

Marfat.com

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 کلمهٔ 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 فعّالیّت عرفانی و جایگاه سالکان طریقت بوده و در آنجا تعدادی کانونهای خانقاهی به وجود آمده است.

محمد بن حَمُّوَیهٔ جُوینی نیشابوری متوفی ۵۳۰ هجری، علاوه بر خانقاهی که در نیشابور داشته[۷۴] در بُحیرآباد خوارزم هم خانقاهی بنا کرده و اوقافی برای آن قرار می‌دهد.[۷۵]

خاندان حموّیه، در رونق و رواج و گسترش مسلك دودمان خویش می کوشند. سعدالدین حمویه ۶۵۰ هـ. نیز خانقاهی داشته که به کعبهٔ سالکان قدس معروف بوده است.[۷۶] و فرزند سعدالدین، شیخ صدرالدین حمویه ۷۲۲ هـ. چنان شخصیّتی است که غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. به سال ۶۹۴ هجری با اُمرا و صد هزار تن از لشکریانش به دست او مسلمان می‌شوند.[۷۷]

شیخ نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. هم در خارج خوارزم خانقاهی داشته[۷۸] و

←

۷۲و۷۳. *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۱۲۱و۱۲۲.

۷۴. *جوامع الحکایات*، سدید الدین محمود عوفی، باب یازدهم از قسم سوم، تصحیح دکتر مظاهر مصفا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳، صفحهٔ ۳۳۹.

۷۵. *الوافی بالوفیات*، تالیف الصّفدی، در چهار جلد، چاپ دمشق، ۱۹۵۹ م.، ج ۳، صفحهٔ ۲۸.

۷۶. *کنجکاویهای علمی و ادبی*، سعید نفیسی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۹، صفحهٔ ۲۳.

۷۷. نك. *مقدمهٔ جهانگشای جوینی*، صفحهٔ سب.

۷۸. *نفحات*، صفحهٔ ۴۱۹.

Marfat.com

شیخ اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ . در آن خانقاه از او دیدار کرده است.[۷۹]

ابن بطوطه ۷۷۹ هـ . هم، هنگام مسافرت به خوارزم، در زاویهٔ نجم‌الدین کبری و زاویه شیخ جلال‌الدین سمرقندی[۸۰] و زاویه‌ای که ترابك خواهر امیر خوارزم بنا کرده بود پذیرایی می‌شود.[۸۱]

خانقاههای شهر سمرقند

شهر سمرقند هم از دیر باز مرکز آیین تصوّف بوده و به همین مناسبت تعدادی کانونهای خانقاهی در آنجا ساخته شده بود.

یکی از این کانونها، خانقاهِ قاسم بن جوکی بوده، که سلطان سنجر ۵۵۲ هـ . سلجوقی برای هزینهٔ خانقاه او پنجاه هزار دینار می‌فرستد و از او همّت می‌طلبد.[۸۲] خاندان تیموری هم هنگام فرمانروایی بر آن شهر چند مؤسسهٔ 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 جلال‌الدین فضل‌الله در سمرقند خانقاهی داشته و امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ . در مسافرت خود به سمرقند به خانقاه او می‌رود.[۸۵]

ادامهٔ فعّالیّت خانقاهی تا قرن چهاردهم هجری کشیده شده و نایب الصدر

۷۹. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۰۲.

۸۰و۸۱. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۲۳۲ و ۲۳۴.

۸۲. *قندیه در بیان مزارات سمرقند*، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، چاپ اوّل، ۱۳۳۴، صفحهٔ ۹.

۸۳. *حبیب السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۲۱ و *مجمل فصیحی*، صفحهٔ ۲۴۵.

۸۴. *حبیب السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۵۴۰.

۸۵. همان، ج ۴، صفحهٔ ۱۳۷.

Marfat.com

در مسافرتش به سمرقند، به خانقاه دعوت شده و سماع صوفیان را تماشا می کند.[۸۶]

علاوه بر شهرهایی که بدانها اشاره شد، در دیگر شهرهای ناحیهٔ 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 کرّامیّه[۸۷] و خانقاه شیخ ابوالفضل حسن استاد بوسعید ۴۴۰ هـ.[۸۸] و خانقاه شیخ لقمان در شهر سرخس.[۸۹]

۲. خانقاه پیر بوعلی سیاه در مرو.[۹۰]

۳. خانقاهی واقع در مرو رود.[۹۱]

۴. خانقاه خواجه یوسف همدانی ۵۲۵ هـ.[۹۲] و خانقاه شاه نعمت‌الله 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، صفحهٔ ۷۰۰.

۸۷. *انساب سمعانی*، ج ۵، صفحهٔ ۲۸.

۸۸. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۲۵ و ۱۸۶.

۸۹. *مجالس النفائس*، امیر علیشیرْ نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ تهران، ۱۳۲۳، صفحهٔ ۴۹.

۹۰. پیشین، صفحهٔ ۱۸۳.

۹۱. همان، صفحهٔ ۲۵۱ و ۲۶۴.

۹۲. *نفحات*، صفحهٔ ۳۷۵ و *تذکرهٔ سمرقندی*، صفحهٔ ۹۵.

۹۳. *زندگی جناب شاه نعمت الله*، صفحهٔ ۲۹.

۹۴. *مجالس المؤمنین*، تالیف شوشتری، مجلس ششم، ذیل نام سید محمد نوربخش، صفحهٔ ۳۱۴، چاپ تهران، ۱۲۹۹ هـ.ق.

۹۵. *تذکرة الشعرای سمرقندی*، صفحهٔ ۹۸.

Marfat.com

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 دربارهٔ یکی از فرمانروایان نوشته است:

«یکی از امرای مغول به نام برنطیه که والی شهر غزنه بوده، در مدّت حکومت خویش، در حدود چهل زاویه برای اطعام مسافرین بنا کرده بود.»[۱۰۰]

خانقاههای شهر هرات و پیرامون آن

شهر هرات و نواحی آن از آغاز پیدایش آیین تصوّف، مرکز و محلّ عرضهٔ مسائل عرفانی و ایجاد مراکز خانقاهی بوده است. وجود خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. و تألیفات او در زمینهٔ آیین تصوّف بارزترین نمونهٔ این کوشش در آن ناحیه است.

حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. می‌نویسد که شهر هرات در عهد سلاطین غوری، [قرنِ ششم و هفتم] تعداد ۳۵۹ مدرسه و خانقاه و آش 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] [۴۴۱ـ۳۴۹ هـ.] استاد خواجه عبدالله انصاری و خالو[۱۰۴] استاد بو سعید ۴۴۰ هـ. هر یك در شهر هرات مرکز و خانقاهی داشته و به ارشاد سالکان و پذیرایی از مسافران می‌پرداخته‌اند.

۹۶و۹۷و۹۸و۹۹. نك. *مزارات کابل*، صفحهٔ ۲۴۳/ ۱۷۰/ ۱۷۸/ ۱۳۷.

۱۰۰. *رحلهٔ ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۲۴۲.

۱۰۱. *نزهة‌القلوب*، صفحهٔ ۱۸۷.

۱۰۲. *تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۴۳.

۱۰۳. نك. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۳۰۹.

۱۰۴. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۲۴۲.

Marfat.com

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 المُقری[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: خانقاهِ قریه نباذان 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 عامّه به مسائل تصوّف، تعدادی خانقاه در شهر هرات ساخته می‌شود. از جمله: ملك عزالدّین کرت در آغاز فرمانروایی خویش مساجد و مدارس و خانقاه‌ها و رباطهایی می‌سازد.[۱۱۳] و ملك فخرالدین ۷۰۶ هـ . هم در بازار ملك خانقاهی بنیاد می‌کند.[۱۱۴] و سلطان محمد کرت، 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

۱۰۵و۱۰۶. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۳۶۳ و ۳۶۵.

۱۰۷. *معجم‌البلدان*، ج ۱، صفحهٔ ۱۷۸.

۱۰۸. مقدمهٔ *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۵۳.

۱۰۹. *تعلیقات رساله مزارات هرات*، صفحهٔ ۹۱.

۱۱۰. همان، صفحهٔ ۱۵۸ و *روضات‌الجنان*، ج ۲، صفحهٔ ۷۳.

۱۱۱و۱۱۲. پیشین، صفحهٔ ۱۵۸ و ۵.

۱۱۳و۱۱۴و۱۱۵و۱۱۶و۱۱۷. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۳۶۷/ ۳۷۱/۳۸۰.

۱۱۸و۱۱۹. *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۴۷ در قسمت حاشیه و زیرنویس و صفحهٔ ۷۵.

←

Marfat.com

همسر ملك معزالدین کرت هم، برای مریدان و درویشان شیخ شهاب الدین بسطامی ۸۰۷ هـ . در محلّ سِرَ خیابان هرات خانقاهی بنا می کند.[۱۱۹]

یکی از دوره‌های رواج و رونق خانقاه سازی و توجّه به مسلك تصوّف، دورهٔ حکومت خاندان تیموری است که در حدود صد و چند سال در نواحی مختلف خراسان فرمانروایی داشتند و شهر هرات پایتخت آنان مهمترین مرکز منطقهٔ خراسان بود. این شهر به سبب مرکزیت سیاسی، برای پرورش و پیشبرد فرهنگ کُلیّ جامعه، از جمله مسئلهٔ تصوف و موضوعات عرفانی، کانون مهمی بشمار می‌رفت.

در قرن هشتم و نهم، گرایش به امور خانقاهی، هم چون دوره های 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 کمك مالی به آنها اهتمام می کردند.

امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ . به دیدار مشایخ می‌رفت و به آنان کمك مالی می کرد، در بنا و تعمیرات مدارس و خانقاهها و رباطها می کوشید و املاکی بر آنها وقف می کرد.[۱۲۰]

فرزندان تیمور هم، این روش و سنّت را دنبال می کردند و هر یك از آنها به فراخور علاقه و ظرفیّت محیط و حوزهٔ فرمانروایی خود به مسئلهٔ 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 می کرد.[۱۲۱] میرزا ابوالقاسم بابر ۸۶۱ هـ . و سلطان حسین بایقرا ۹۱۱ هـ . نیز دارای چنین خصوصیّتی بودند.[۱۲۲]

←

۱۲۰و۱۲۱. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۳۹۷ و ۵۵۳.

۱۲۲. *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، گردآورنده دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱و صفحهٔ ۳۰۱ـ۲۹۹.

Marfat.com

نوادگان شاهرخ و فرزندان امیر فیروز شاه هم به نشانهٔ دلبستگی به امور معنوی تولیت لنگرامیر غیاث‌الدین محمد ۸۲۴ هـ. را در بادغیسِ 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 املاك فراوانی بر آنها وقف می‌کنند.[۱۲۷]

ساختمانِ خانقاه و مزار ملای کلان[۱۲۸] و خانقاه مجاور مزار شیخ صدرالدین ارمانی[۱۲۹] و مدرسه و خانقاهِ سَرِ 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 معاصرِ خود یا به علل دیگر نسبت به ایجاد بناهای اجتماعی علاقه‌مندی نشان می‌دهند. امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ.، یکی از وزرای صوفی مسلكِ عهد تیموری به این موضوع توجّهی خاص دارد. دربارهٔ او گفته شده است که وی تعداد سیصد و

۱۲۳. پیشین، ج ۴، صفحهٔ ۶.

۱۲۴. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۵۸۲..

۱۲۵. همان، صفحهٔ ۶۳۱، و کتاب *خیابان* دربارهٔ رجال شهر هرات، تالیف فکری سلجوقی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۱۰۳.

۱۲۶. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۱۱۱.

۱۲۷. *ریاض‌السیاحه*، تالیف حاجی زین العابدین شیروانی، چاپ سنگی، چاپ شده در زمان احمد شاه قاجار، صفحهٔ ۱۹۲.

۱۲۸. *تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۱۳.

۱۲۹. همان، صفحهٔ ۱۱۹.

۱۳۰. *خیابان*، صفحهٔ ۹.

۱۳۱. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۶۲۹.

Marfat.com

هفتاد[۱۳۲] تا چهارصد[۱۳۳] ساختمان را بنیاد و مرمت کرده است.

از جمله بناهای او عبارتند از:

۱. ساختمان خانقاه در حظیرهٔ مولانا سعدالدین کاشغری ۸۶۰ هـ.[۱۳۴]

۲. ساختمان خانقاه و جماعت خانه بر بالای تربت مولانا شمس‌الدین محمد تبادکانی ۸۹۱ هـ.[۱۳۵]

۳. مدرسه و خانقاه اخلاصیّه، در نزدیکی کوشك مُرغابِ 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 محلّ درآمد عمومی مملکت ساخته می‌شد مشایخ تصوّف و افراد توانگر و علاقه‌مند به مسلك تصوّف هم به ساختن خانقاه و آماده کردن هزینهٔ 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 قطب‌الدین رواسی در قریهٔ جُوَین[۱۴۰] و درویش سید عبدالحی ۱۰۰۸ هـ. بر بالای تربت خواجه محمد مسحور در

۱۳۲. جامی، نوشتهٔ علی اصغر حکمت، صفحهٔ ۳۱.

۱۳۳. *خیابان*، صفحهٔ ۶۰.

۱۳۴. *پیشین*، صفحهٔ ۲۱۹.

۱۳۵. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۳۳۵.

۱۳۶. *خیابان*، صفحهٔ ۱۴.

۱۳۷. نك. *حبیب السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۶۱۳ و ج ۴ صفحهٔ ۲۲۰ و *تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۲۳ و ۱۸۸.

۱۳۸. *تکمله حواشی نفحات*، نوشتهٔ لاری، به تصحیح بشیر هروی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۲۰.

۱۳۹. *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۲۱.

۱۴۰. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۱۰۳.

Marfat.com

هرات[۱۴۱] و صوفی اسلام کروخی ۱۲۲۲ هـ. در قصبهٔ کروخ، در شمال هرات[۱۴۲] و اهالی قریهٔ پوران ـ [محلّی در مغرب هرات] ـ در کنار مزار مولانا جلال الدین پورانی ۸۶۲ هـ.[۱۴۳] هر کدام در حدّ توانایی خویش خانقاهی می‌سازند.

به تعدادی خانقاه هم در ضمن شرح حال مشایخ اشاره شده و با قید زمان و مکان خاصّ 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 جغارکی ۸۵۷ هـ. در قریهٔ جغارهٔ هرات.[۱۴۵]

۳. خانقاه افضل الدین محمد کرمانی در بیرون درب عراقِ شهر هرات.[۱۴۶]

۴. خانقاه و مزار میر حسین جان ۱۰۴۲ هـ. در بیرون دروازهٔ 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، صفحهٔ ۱۲۶.

۱۴۲. *تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۶۱.

۱۴۳و۱۴۴. همان، صفحهٔ ۱۳۸ و ۱۶.

۱۴۵. *خیابان*، صفحهٔ ۷۹.

۱۴۶. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۲۸.

۱۴۷. *تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۵۱ـ۱۵۰.

۱۴۸و۱۴۹. رسالهٔ مزارات هرات، صفحهٔ ۴۱ و ۱۵.

۱۵۰. *رسالهٔ مزارات هرات*، بخش حواشی و زیرنویس، صفحهٔ ۴۸.

۱۵۱. *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۴۳.

۱۵۲. *مقامات شیخ الاسلام*، خواجه عبدالله انصاری، صفحهٔ ۲۳.

Marfat.com

۱۰. خانقاه آخوند ملا گندم علی ۱۱۸۵ هـ . در قریه خسرو؛ دهی در شمال شرقی هرات.[۱۵۳]

۱۱. لنگر مولانا محیی‌الدین در بیرون شهر هرات.[۱۵۴]

۱۲. تکیهٔ فخرالدین علی در شهر هرات.[۱۵۵]

بی‌شك با جستجو و دقت بیشتری می‌توان از وجود خانقاههای دیگری نیز آگاه شد که آنها هم از تأسیسات و مراکز خانقاهی شهر هرات و نواحی آن به شمار می‌آمده اند.

۱۵۳. پیشین، صفحهٔ ۱۵۱.

۱۵۴. *رشحات عین الحیات*، نوشتهٔ ملاحسین کاشفی، چاپ هند لکهنو، ۱۹۱۲ م.، صفحهٔ ۱۶۰.

۱۵۵. *تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۴.

Marfat.com

بخش ۱۱

آیین تصوّف در فارس و خانقاههای آن

ناحیهٔ فارس حلقهٔ اتّصال و پیوندِ دو مرکزِ تصوّف اسلامی بغداد و خراسان بود و از هنگام پیدایش مسلك طریقت، همواره مسائل عرفانی در این مرکز بررسی و ترویج می‌شد.

یکی از علل رواج آن وجود کانون معتزله در منطقهٔ جنوب غربی ایران و مجاور منطقهٔ 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 مسئلهٔ توحید بود. این دو گروه، یکی مسلك اعتزال و دیگری مسلك عرفان، هرکدام با روش و بینش و گفتار خویش، موجب پیشرفت و گسترش مسئلهٔ توحید در منطقه گردیدند. نمونهٔ بارزی از فعّالیت و تلاش پیگیر این دو مسلك، کتابها و آثاری است که ابن‌حیان توحیدی شیرازی ۴۰۰ هـ. پدید آورده است.[۲]

در این همگامی، چون مطالب عاطفی از مسائل عقلی مؤثّرتر و شمول بیشتری دارد: مسلك طریقت از مسلك معتزلی پیشی جسته و اذهان را بیشتر به خود مشغول می‌دارد.[۳]

۱. نك. *الحضاره الاسلامیه*، ترجمهٔ ابوریده، چاپ بیروت در دو جلد، ۱۹۶۷، ج ۲، صفحهٔ ۴۲.
۲. نك. *شیرازنامه*، زرکوب شیرازی، به اهتمام دکتر بهمن کریمی، چاپ ۱۳۱۰، صفحهٔ ۱۰۸.
۳. «ابن کاتب گوید: معتزله خواستندکی خدای را منزّه گویند، از جهت عقل و بخطا افتادند و صوفیان از طریق علم تنزیه خدای گفتند و مُصیب بودند.» ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۷۵.

Marfat.com

دربارهٔ فعالیت مسلك 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. هزازان 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 خذّاء [نعلبند، کفشگر] بود.»[۹]

۴. *احسن التقاسیم*، صفحهٔ ۴۳۹.

۵. *سیرت ابن خفیف*، صفحهٔ ۲۲۵ و ۲۲۶.

۶. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۹۴.

۷. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۳.

۸. *کلیات سعدی*، بخش قصائد، صفحهٔ ۴۵۱.

۹. نك. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۹۷.

Marfat.com

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، موقعیّت ممتاز مسلك عرفانی شهر شیراز، در قرن چهارم، تا حدّی نشان داده شده است.

رباطها و خانقاههای شیراز

با گسترش و پیشرفت آیین تصوّف در منطقهٔ فارس، شمارهٔ سالکان فراوان شده و شهر شیراز، مرکز ناحیهٔ فارس به صورت کانونِ بررسی مسائل عرفانی در می‌آید. چنان‌که علاوه بر ساکنین شهر، پیوسته عدّه‌ای از اطراف برای استفاده از آیین تربیتی شیراز، بدان‌جا وارد شده، در نتیجه، تعدادی کانون رباطی، برای سکونت و تربیتِ سالکان و پذیرایی از مسافران به وجود می‌آید.

ساختن رباطهای مورد نیاز از نیمه دوّم قرن چهارم آغاز شده و همچنان در طول زمان دنبال می‌شود.

نمونه‌ای از آن رباطهای نخستین که نام آنها در کتابها ذکر شده، عبارتند از: رباط زرقانی ۳۶۰[۱۲] رباط ابن بیطار ۳۶۱[۱۳] رباط شیخ کبیر ۳۷۱ هـ.[۱۴] 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]

اینك، قبل از پیگیریِ مسئله رباطها و خانقاههای شهر شیراز، توضیح

۱۰. نك. *سیرت ابن خفیف*، صفحهٔ ۱۲۸ تا ۱۶۶.

۱۱. همان، صفحهٔ ۱۶۷ تا ۱۸۹.

۱۲. نك. *هزار مزار*، صفحهٔ ۵۸.

۱۳. نك. *شدالازار*، صفحهٔ ۱۰۵.

۱۴. نك. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۹۸.

۱۵. نك. پیشین، صفحهٔ ۱۰۲.

۱۶. نك. *آثار العجم*، صفحهٔ ۲۵۳.

Marfat.com

کوتاهی لازم است و آن اینکه واژهٔ خانقاه به معنی محل تربیت و سکونتِ سالکان و کلمهٔ رباط به معنی پاسگاه مرزی و کاروان‌سرای و خانقاه و معانی دیگر، و واژهٔ بقعه به معنی آرامگاه و بنایی مُسقَّف، و دیگر بناها هم هر یك دارای معنیَ خاصّی است. در حالی که در بعضی از کتابها، واژهٔ 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 علّت است که ابتدا صوفی وارسته‌ای، محلیَ را برای عزلت و اقامت خود و پذیرایی از یاران برگزیده و در آنجا سکونت می‌کرد. این چنین جایی زاویه نامیده می‌شد و چون در آنجا به تربیت مریدان و سالکان می‌پرداخت، آن را رباط و خانقاه می‌گفتند و چون محلّ دفن و تربت او می‌گردید، بدان‌جا بقعه و حظیره گفته می‌شد و اگر برای تعلیم قرآن و حدیث مورد استفاده قرار می‌گرفت، مدرسه نامیده می‌شد. چنان‌که: رباط و خانقاه و بقعه و حظیره و... شیخ کبیر، ابوعبدالله بن خفیف شیرازی ۳۷۱ هـ.، در طول تاریخ وجودی خود به مناسبت، به نامهای مختلف موسوم گردیده است.

در چنین مرکز و ساختمانی، عده‌ای اقامت می‌کنند.[۱۷] مردم در آن‌جا موعظه می‌شوند.[۱۸] مرکز تعلیم و تدریس است.[۱۹] از درویشان و مسافران پذیرایی شده، در آن‌جا سفرهٔ طعام گسترده می‌شود.[۲۰]

در واقع در تحت نامهای مختلف، همواره حالت انتفاعی آن محفوظ می‌ماند. و به صورت یك مرکز اجتماعی، بارها توسّطِ فرمانروایانِ منطقهٔ فارس، بازسازی و نوسازی می‌گردد.[۲۱]

اکنون با آگاهی از معانی مختلف کانونهای خانقاهی، بحث خود را در مورد مراکز تصوّف شهر شیراز دنبال می‌کنیم.

یکی از کتابهایی که به شرح حال سالکانِ شیرازی مربوط می‌شود، کتاب شَدِالازار و ترجمهٔ فارسی آن هزار مزار است که گاهی این کیفیت آمیختگی

۱۷و۱۸و۱۹و۲۰. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۴۶۱/ ۴۰۹/ ۴۱۵/ ۳۷۷.

۲۱. نك. *حبیب السیر*، ج ۲، صفحهٔ ۵۶۰.

Marfat.com

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 جُز آن، در صفحات مختلف، آمده و متعلّق 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 جُز چند تا از آنها که توسّط فرمانروایان ساخته شده، احتمالاً بقیّه با همت و کوشش مشایخ بنا گردیده است.

نمونه‌ای از کانونهای خانقاهی شیراز که در کتاب شدالازار نام برده شده عبارتند از: خانقاه ابوعبدالله بیطار ۳۶۳ هـ.،[۲۲] خانقاه شیخِ سال به ۴۷۳ هـ.،[۲۳] خانقاهِ فقیه صائن‌الدین ۶۶۴ هـ.،[۲۴] خانقاه شیخ شهاب‌الدین بیضاوی ۶۲۳ ۶۷۵ هـ.[۲۵] و در بخش رباطها هم، نام رباطِ تَرکان، خواهر سعد زنگی ۶۷۵ هـ.،[۲۶] رباط آبش ۶۸۵ هـ.،[۲۷] رباط ابو زُرعه‌اردبیلی ۴۱۵ هـ.[۲۸] و رباطِ شیخ ابواحمد کبیر ۳۷۷ هـ.[۲۹] و چند مرکز دیگر آمده است.

در مورد زاویه‌ها هم، زاویهٔ شیخ عزّالدّین اصفهانی ۷۷۹ هـ.، زاویهٔ شیخ عزالدین زرکوب ۶۶۳ هـ.[۳۰] و زاویهٔ شیخ مبارك ۶۰۷ هـ.[۳۱] بیان گردیده است.

چون هدف مُوَلِف از تألیف کتاب، زیارت تربت بزرگان و اولیا بوده، شرح مبسوطی دربارهٔ گورستانها و حظیره‌ها آورده است که حظیرةالمشایخ در مُصلاّی شیراز[۳۲] و حظیرة السلطان در پای کوه چهل مقام از آن جمله‌اند.[۳۳]

در کتاب شیرازنامهٔ زرکوب هم که درّ حدود سال ۷۳۴ هجری تالیف شده، تعداد سی و چهار رباط و خانقاه و یازده بقعه و مزار و حظیره معرّفی شده است

۲۲. نك. *شدالازار*، صفحهٔ ۱۰۵.

۲۳و۲۴و۲۵و۲۶و۲۷و۲۸و۲۹و۳۰و۳۱و۳۲و۳۳. نك. *شدّالازار*، صفحه‌های: ۱۸۱/ ۱۷۷/ ۳۳۰/ ۲۵۵/ ۲۱۷/ ۲۲۴/ ۴۶/ ۲۸۰/ ۳۱۴/ ۲۱۱/ ۴۰۵/ ۴۶۰.

Marfat.com

که خانقاه نجیب‌الدین علی بزغش ۶۷۰ هـ. در باغ قتلغ از محلاّت شیراز[۳۳] و خانقاه و مزار شیخ زاهد عفیف‌الدین ۶۷۶ هـ. در قصبهٔ فاروق، از بناهای اتابك ابوبکر سعد[۳۵] و رباط مظفّری در ابرقوه[۳۶] و خانقاهی واقع در قصبهٔ کمهرِ شیراز[۳۷] از آن جمله‌اند.

سعدی هم پس از بازگشت از سفر، به شیراز، مدّتی در بقعهٔ شیخِ کبیر ۳۷۱ هـ. بسر می‌برد. پس از آن از پول اعطایی خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان ۶۸۳ هـ. خانقاهی می‌سازد[۳۸] و به پذیرایی از فقرا می‌پردازد، پس از وفات هم به سال ۶۹۱ هجری در خانقاهش، کنار نهر رکن آباد به خاك سپرده می‌شود.[۳۹]

در مورد ناحیهٔ فارس و خانقاههای آن برخی از نویسندگان هم به مناسبت و به‌اقتضای پیوندی که مطالبشان باموضوع عرفانی ومنطقه‌ای داشته، به‌نکاتی اشاره کرده‌اند. از جمله حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. دربارهٔ خانقاههای شیراز نوشته است که:

«جامعها و خوانق و مدارس و ابواب‌الخیر که ارباب تموّل ساخته‌اند بسیار است، همانا از پانصد بقعه در گذرد و هرگز آن مقام از اولیاء خالی نبوده است و بدین سبب او را برج اولیاء گفته‌اند.»[۴۰]

در طول تاریخِ حرکت پیگیر مسلك تصوّف در حوزهٔ فارس، عدّه‌ای از فرمانروایان هم نسبت به مسئلهٔ تصوّف و امور سالکان توجّه داشته و برای صوفیان مراکزی را ساخته‌اند، حتّی برخی از آنان برای ورود به مسلك طریقت و پیوستن به سالکان، می‌خواستند ترك حکومت کنند که بنا به توصیهٔ صاحبدلِ سعدی که گفته است:

«تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش»[۴۱]

۳۴و۳۵و۳۶و۳۷. نك. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۱۳۲/ ۱۴۲/ ۶۰/ ۱۲۳.

۳۸. *کلیات سعدی*، رسالهٔ دوّم، صفحهٔ ۴۲.

۳۹. *شدّالازار*، صفحهٔ ۴۶۲ـ۴۶۱.

۴۰. *نزهةالقلوب*، صفحهٔ ۱۷۱.

۴۱. *بوستان سعدی*، باب اوّل، صفحهٔ ۲۴۰.

Marfat.com

یا به سبب زنهار 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 مانده اند.

باری، در مورد خانقاه سازی، سلسلهٔ فرمانروایان و اتابکان فارس هم به اقتضای موقعیت زمانی و مکانی، به مسلك تصوّف و مراکز مسکونی صوفیان توجّه داشته اند، اتابك مظفر الدین سنقر ۵۵۷ هـ . مسجد و خانقاهی می سازد.[۴۳] و تکله خانقاهی بنیاد می کند.[۴۴] اتابك مظفر الدین ۶۵۸ هم، خوانق و ابنیهٔ موجود را بازسازی می کند.[۴۵]

همچنین امیر غیاث الدین علی ۷۴۰ هـ . وزیر شیخ ابواسحق، در شیراز خانقاهی می سازد[۴۶] و شیخ زین الدین علی کلاه شیرازی ۷۸۲، در شیراز برج وحدتی بنا کرده و به خانقه داری می پردازد.[۴۷] و نظام الدین محمود حسینی مُلقّب 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 کتابِ گلشن راز، خلیفه و جانشین سید محمّد نوربخش ۸۶۹ هـ . در شیراز خانقاهی وسیع و عالی داشته که به نامِ خانقاه نوریّه معروف بوده، این خانقاه موقوفاتی داشته و شیخ در آنجا به تربیت مریدان می پرداخته است.[۴۹] پس از او هم فرزندش، شیخ

۴۲. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۳۴۷.

۴۳و۴۴. نك. *حبیب السیر*، ج ۲، صفحهٔ ۵۶۰.

۴۵. همان، صفحهٔ ۵۶۳ و *شدّالازار*، صفحهٔ ۲۱۸.

۴۶. نك. *تاریخ یزد*، جعفری، صفحهٔ ۱۱۸.

۴۷. *حافظ خراباتی*، ج ۱، بخش ۳، صفحهٔ ۲۰۱۷ـ۲۰۱۶.

۴۸. نك. *سلّم السّموات*، تالیف شیخ ابوالقاسم کازرونی، به اهتمام دکتر یحیی فریب، چاپ محمد علی علمی، تهران، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۱۵.

۴۹. نك. *آثار العجم*، صفحهٔ ۴۶۳ـ۴۶۲ و *مجالس المؤمنین*، مجلس ششم، صفحهٔ ۳۱۹.

Marfat.com

فدائی، روش تربیتی پدر را پیگیری کرده و مریدان را به پوشیدن جامهٔ سیاه وادار کرده است.[۵۰]

پس از آن در دورهٔ صفویّه، مسلك تصوّف در ناحیهٔ فارس، همچون نقاط دیگر ایران، رفته رفته رواج و رونق خود را از دست داده و در اواخر دورهٔ قاجاریه از حرکت باز می‌ماند. تا آنکه در زمان محمد شاه قاجار ۱۲۶۷ هـ. با وزارت حاجی میرزا آغاسی وزیر عرفان منشِ عهد قاجاری، آیین طریقت، به یك آزادی نسبی می‌رسد و کانونهایی برای آن ایجاد می‌گردد. از جمله حاج زین‌العابدین شیروانی مُلقّب به رحمتعلی شاه ۱۲۸۸ هـ. در شهر شیراز و اصفهان خانقاهی می‌سازد و محمد شاه، منصبِ نایب‌الصّدری بدو می‌دهد و دهی را به نام کش در حومهٔ شیراز که سالیانه هزار تومان درآمد داشته، در اختیار او می‌گذارد.[۵۱]

همچنین خاکی شیرازی، از سلسلهٔ صوفیان چشتیه، در قرن سیزدهم هجری، در کنار تکیهٔ هفت تنان، بیرون شهر شیراز، صومعه و خانقاهی می‌سازد و در آنجا اقامت می‌کند.[۵۲]

از آن زمان به بعد هم، مسلك تصوّف فارس، همچون سایر نقاط ایران به سیر خود ادامه داده و برای تجمع صوفیان مراکزی دایر می‌شود.

سلسلهٔ روزبهانیه

در مسلك تصوّف اسلامی، طریقه‌ها و سلسله‌های بسیاری پدید آمده و هر یك به اقتضای موقع و محل خویش، مُدّتها ادامه یافته، سپس پایان گرفته است، یکی از این سلسله‌ها، سلسلهٔ روزبهانیهٔ، پدید آمده در شهر شیراز است.

اینك به مناسبت آنکه، موضوع تصوّف، در منطقهٔ فارس و شهر شیراز

۵۰. پیشین، صفحهٔ ۲۳.

۵۱. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۲۸۶.

۵۲. همان، صفحهٔ ۳۳۶ و تذکره *ریاض العارفین*، رضا قلی‌خان هدایت، چاپ دوم، صفحهٔ ۴۴۸.

Marfat.com

مطرح است، مختصری از وضع سلسلهٔ روزبهانیه و رباطهای آنان بیان می گردد.

شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. سرسلسلهٔ روزبهانیه در سال ۵۶۰ هجری، در باب خداش شیراز رباطی بنیاد کرده و بیش از چهل سال در آنجا به تربیت مریدان و ارشادِ طالبان مشغول می‌شود و در ضمن به تألیف کُتُب عرفانی می‌پردازد، تألیفاتش بالغ برسی جلد بوده، که مهمترین آنها کتاب عبهرالعاشقین است.[۵۳]

شیخ روزبهان با پیگیری و علاقه‌مندی، سلسلهٔ روزبهانیه را بنیاد نهاده و پس از او تا چند نسل فرزندانش، روش او را دنبال می کنند. افراد این خانواده اکثر شیخ‌الشیوخ بوده[۵۴] و یکی از آنان ضمن تصدّی 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 سلسلهٔ کاززونیّه منشعب شده بود، پس از چندی عدّه‌ای از فرزندان و نوادگان روزبهان با سلسلهٔ سهروردی نیز ارتباط پیدا می کنند و از آن سلسله هم نمایندگی می‌گیرند و به صورت خلیفة‌السّلاسل درمی‌آیند.»[۵۶]

از مجموعهٔ رباطهای بنا شده در شیراز، رباط صدرالدین مظفّر ۶۸۱ هـ. نوادهٔ روزبهانِ بقلی در محلهٔ باغ نو[۵۷] و رباط شیخ عزیزالدین محمد روزبهان[۵۸] از کانونهای مربوط به این سلسله بوده است. یکی از مریدانِ

۵۳. نك. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۱۱۶ و در *روزبهان نامه*، صفحهٔ ۳۴۱ تا ۳۴۳، چهل کتاب نام برده شده است.

۵۴و۵۵. نك. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۱۳۳ و ۱۳۵.

56. *The sufi orders*, p. 15.

۵۷. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۱۳۳ و *شدّالازار*، صفحهٔ ۱۹۶.

۵۸. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۳۹۵.

Marfat.com

روزبهان هم در قصبهٔ جاوی از قصبات فارس، دارای خانقاه بوده است.[۵۹]

سلسلهٔ مرشدیه در کازرون و خانقاههای آنان

در دنبالهٔ جستجو از بناهای خانقاهی ناگزیر می‌باید کم و بیش از خانقاه‌نشینان و گردانندگان آنها هم مطالبی را بیان کرد تا بتوان از علّت و عوامل پدید آورندهٔ چنین کانونهایی آگاه شد و دریافت که چگونه و چرا این کانونها به وجود آمده‌اند.

همچنان که در مباحث قبل یادآوری شد، وجود یك 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.

اینك 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 کمك 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. *روزبهان‌نامه* [تحفة‌العرفان]، صفحهٔ ۳۷.
۶۰. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۹۸.
۶۱. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۴۱۶.
۶۲. همان، صفحهٔ ۲۹.

Marfat.com

صورتِ مجتمعِ آرامگاه و خانقاه مُرشدی درمی‌آید.[۶۳]

شیخ در زمان حیات خویش، در رباط کازرون به فعّالیّت می‌پردازد و با گرد آمدنِ مریدانِ بسیار، سلسلهٔ مرشدیّه را بنیاد می‌نهد و ضمن توسعه و آبادی رباط کازرون که به منزلهٔ ستاد مرکزیِ سلسلهٔ مرشدیه بود، با کمك مریدان و پیروان خویش، در بسیاری از دیه‌های اطراف، رباط و خانقاه بنا می‌کند که مجموع آنها به شصت و پنج باب می‌رسد و در هر یك سفره ای مُرتّب می‌دارد و کسی را بر آنجا می‌گمارد.[۶۴]

بدیهی است که این مراکز صورت خانقاه واقعی و کاملی را ندارد و محلّ پرورش و تربیت مریدان نیست، بلکه خانه‌ای است که در آن از مسافران پذیرایی می‌شود، چنان که یکی از مریدان خانهٔ خود را وقف کرده و نام رباط بر آن می‌نهد.[۶۵]

در کتاب فردوس المرشدیه، نام سی و سه رباط و خانقاه و اسم محلّ و نامِ متصدی و متولّی آنها، از این مجموعهٔ شصت و پنج رباطی در صفحاتِ: ۶۵ـ ۶۷ـ ۱۱۴ـ ۱۶۳ـ ۱۶۸ـ ۱۸۲ـ ۳۵۹ـ ۳۶۱ـ ۳۶۹ـ ۴۲۷ـ ۴۳۰ تا ۴۴۰ـ آمده است.

در مورد هزینهٔ جاری این رباطها هم نوشته شده که:

«شیخ مرشد در هر روز عاشورا ترتیب شصت و پنج رباط کردی از ناحیهٔ درخویذ تا بجره و هرچه حاصل شدی به اهل آن رباطها قسمت کردی و دو رباط خاص، از آنِ شیخ مرشد، یکی به شهر شاپور و یکی به دیه سران، از برای رباط شاپور ده درم دادی و از برای رباط سران پنج درهم دادی، باقی رباطها دیگر، ترتیب معاش ایشان هر یکی سه درهم دادی. و در آن ایّام قوت به غایت ارزان بودی... چنانکه به یك دو درهم خرواری گندم خریدندی.»[۶۶]

شیخ علاوه بر تأمین هزینهٔ این مؤسسّات، مبلغی نیز هر ساله برای مجاوران

۶۳. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۳۲.

۶۴و۶۵و۶۶. همان، صفحهٔ ۲۰۴/ ۳۶۹/ ۲۰۴.

Marfat.com

خانهٔ کعبه می‌فرستاده است[۶۷] که لابد آن هم بیش از چند درهم نبوده است.

شیخ مرشد، علاوه بر درگیریهای مذهبیِ محلیّ و مسلمان کردن زردشتیان ساکن در ناحیهٔ کازرون[۶۸] هر ساله عدّه‌ای از پیروانِ خود را تجهیز کرده و طبل و عَلَمی به دست آنان می‌داد و به نام جهاد به مرزهای اسلامی می فرستاده است و با این کار هم از مردمِ محل، برای اعزام آنان کمك 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 هنگامِ دعوتِ جنگی خود، برای گرد آمدن جنگجویان طبل می‌زدند، پس از آن هم که موضوع جنگ و پیکاری در میان نبود، این برنامه را دنبال کرده و بر درگاهِ ساختمان مرشدیه طبل می‌زدند.[۷۳]

خلفای شیخ مرشد، یکی پس از دیگری، در جلب مریدان و انتشار مسلك او می کوشیدند. از جانشینان نامی او، اصیل‌الدین عبدالله بلیانی ۶۸۳ هـ. [بلیان از قراء کازرون است] و شیخ امین‌الدّین کازرونی ۷۴۵ هـ. برادرزادهٔ اصیل‌الدین است[۷۴] که آوازهٔ 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 زاویهٔ مرشدیه می‌رود و دربارهٔ آن مرکز می نویسد:

«نذورات بسیاری از هندوچین به نام شیخ ابواسحق به کازرون رسیده و به

۶۷. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۲۰۷/۱۹۱.

۶۸و۶۹و۷۰. همان، صفحهٔ ۱۹۷/۲۸.

۷۱. نك. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۱۰۶.

۷۲. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۲۰۰.

۷۳. همان، صفحهٔ ۳۷ و ۲۰۰.

۷۴و۷۵. *شیرازنامه*، صفحهٔ ۱۴۰/ ۱۴۷.

Marfat.com

مصرف می‌رسد.»[۷۶]

وضع ساختمانی مُرشدّیهٔ کازرون در سال ۷۲۸ هجری طوری بوده که هر روزه هزار نفر از مقیم و مسافر، در آنجا خوراك می‌خورده‌اند.[۷۷]

علاوه بر این مراکزی که بدانها اشاره شد، مسلماً در شهرها و روستاهای ناحیهٔ 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، صفحهٔ ۱۳۶.

۷۷. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۳۷.

Marfat.com

بخش ۱۲

خانقاههای منطقهٔ یزد

پس از سقوط دستگاه خلافت بغداد در سال ششصد و پنجاه و شش هجری قسمت مهمّی از فعالیتهای دینی و معنوی ایرانیان به کانونهای خانقاهی منتقل می‌شود و پیران صوفی بیش از پیش رهبری مردم را به دست می گیرند. و برای این رهبری هم دیگر خلافت عباسیان ـ یعنی میزان الاعمال ـ 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 ناحیهٔ یزد و کرمان همچون نواحی دیگر ایران، در حدود سه قرن به صورت یکی از مهمترین مراکز آیین طریقت درآمده و پرچم تصوّف در آنجا به اهتزاز درمی آید. فرمانروایان و توانگران و مشایخ با همکاری یکدیگر به ساختن ابنیهٔ خیر از جمله خانقاه می‌پردازند 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 فعّال و مریدپرور، مشایخ خاندان دادائیه بودند که مدّت چندقرن، سرپرستی تعدادی ازخانقاهها وتربیت سالکان را به عهده داشتند.

۱. اشاره به گفتار مردم نیشابور که یعقوب فرمان خلیفه ندارد، در حالیکه داشت و نشان داد!

Marfat.com

تقی‌الدّین 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 بُندُرآباد رفته و در آنجا نیز خانقاه وسیعی می‌سازد.[۴]

دادا محمد با پشتکار و کوشش فراوان، املاك 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؛ عبارتنداز: خانقاه سراب نو در شهر یزد[۷]، خانقاه بُندُرآباد، خانقاه اشکذر در بیست کیلومتری یزد، خانقاه عزآباد، خانقاه میبُد، خانقاه بیده، خانقاه پارچین، خانقاه عقدا، خانقاه هفتادر[۸] که در تمام این خانقاهها برای فقرا و گذریان آش و نان، آماده و مُهیّا گردیده بود.[۹]

فرزندان و مریدان دادا محمد، پس از مرگ وی، روش او را پیگیری کرده و خانقاه های او را همچنان دایر نگه می‌دارند. حاجی نجم‌الدّین محمود شاه، از فرزندان دادا محمد هم در بیده یزد خانقاهی می‌سازد و بر مجموع خانقاههای دادائیّه می‌افزاید.[۱۰]

پیران خاندان دادائیّه همچون دودمان شیخ جام ۵۳۶ هـ. از حرمت و موقعیّت اجتماعی برخوردار بوده و مورد احترام فرمانروایان محلیّ نیز قرار داشتند.

موقوفاتِ تأسیسات مشایخ دادائیه تا اواخر عهد صفویّه به فراوانی مشهور بوده[۱۱] و در سال ۸۲۶ هجری، امیرْ ترمش داروغه یزد هم، مقداری بر آن موقوفات افزوده بود.[۱۲]

۲. نك. *تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۱۳۵ و ۱۳۷.

۳و۴و۵. همان، صفحهٔ ۱۳۷.

۶. *تعلیقات تاریخ یزد*، صفحهٔ ۲۴۹ـ۲۴۸.

۷. *تاریخ یزد جعفری*، صفحهٔ ۱۳۸.

۸و۹. همان، صفحهٔ ۱۳۷.

۱۰. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۵۸۵.

۱۱و۱۲. همان، صفحهٔ ۵۸۵ و ۶۶۰.

Marfat.com

یکی دیگر از بانیان خانقاه در منطقهٔ یزد، امیر سید رکن‌الدین حسینی، قاضی یزدی ۷۳۲ هـ. از رجال بزرگ و معروف یزد بوده است. او و پدرش امیر نظام‌الدّین و فرزندش سید شمس‌الدین، تعدادی مُؤسسَهٔ خیریّه بنا کرده و املاك بسیاری بر آنها وقف می‌کنند. صورت تفصیلی آنها در رساله‌ای به نام جامع‌الخیرات نوشته شده و موجود است.

مجموع ابنیهٔ بنیادی آنان بر شصت و پنج باب بالغ گردیده است.[۱۳]

امیر نظام‌الدین، در خارج شهر یزد، در محلّ معروف به سید علی قوام‌الدین خانقاهی می‌سازد.[۱۴] پس از او پسرش سید رکن‌الدین و فرزند او سید شمس‌الدّین خانقاههای دیگری بنا می‌کنند. تعدادی از خانقاههای ساخته شده به وسیلهٔ آنان عبارتند از:

خانقاه سرریك در خارج شهر یزد[۱۵]

خانقاهی در محلهٔ کوشك نو[۱۶]

خانقاه دروازهٔ قطریان[۱۷]

خانقاهی واقع در اَبْرَند آباد از قُرای یزد[۱۸]

خانقاهی واقع در مجومرد از قریه‌های یزد[۱۹]

خانقاهی واقع در قریه تفت[۲۰]

خانقاهی در بیرون شهر کاشان موسوم به دروازه بازار[۲۱]

خانقاهی در خارج شهر ابرقوه موسوم بالرّکنیّه، منسوب به قطب‌الاولیاء طاووس الحرمین[۲۲]

۱۳. *یادگارهای یزد*، نوشتهٔ ایرج افشار، ۳ جلد، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴ـ۱۳۴۸، ج ۱، صفحهٔ ۳۹۳.

۱۴. *تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۱۴۴.

۱۵. نك. *تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۱۰۹.

۱۶. نك. *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۵۵۶.

۱۷. پیشین، صفحهٔ ۱۰۹.

۱۸و۱۹و۲۰و۲۱و۲۲. *تاریخ یزد*، جعفری، صفحهٔ ۱۱۱ـ۱۱۰ و *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۶۶۰.

Marfat.com

خانقاه شهر نایین در محلّیَ موسوم به باغ سفید[۲۳]
خانقاهی بیرون شهر یزد جنب مدرسه سر کوچه بهروك[۲۴]
خانقاهی واقع در قریهٔ عقدا یکی از قریه‌های یزد[۲۵]
خانقاهی واقع در قریهٔ خرانق، از قریه‌های یزد[۲۶]
خانقاه اشکذر در بیست کیلومتری شهر یزد[۲۷]
خانقاهی واقع در ربع رشیدی تبریز[۲۸]
خانقاههای هفتادر و میبد و چفَته و نیستانه[۲۹]

بر هر یك از این خانقاهها 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 مُفیدی، فقط نامی از آن املاك در نوشته‌ها باقی مانده بوده است.[۳۰]

علاوه بر بانیان خانقاههایی که ذکر آنها گذشت، از سوی حکومت مرکزی نیز در اندیشهٔ صوفیان و درویشانِ ساکن، در منطقهٔ یزد بوده‌اند، چنان که: خواجه شمس‌الدّین محمد تازیکوی نمایندهٔ صاحبدیوان ۶۸۳ به سال ۶۶۶ هجری، مسجد چهل محراب و خانقاه و عمارتی عالی در یزد بنا می‌کند[۳۱] و بنا به دستور خواجه رشید الدین فضل الله ۷۱۸ هـ . هم، مدرسه و خانقاهی در شهر یزد بنا شده و مزارع و قناتهایی بر آنها وقف می‌گردد.[۳۲]

همچنین امیر مبارزالدین محمد بن مُظفّر در نزدیکی دروازهٔ سعادت یزد[۳۳] و قریهٔ شیر در نواحی یزد خانقاهی ساخته و املاکی بر آنها وقف می‌کند.[۳۴]

بنا به اقتضای موقع، و همچنین نوعی جاذبهٔ اجتماعی به مسلك تصوّف،

۲۳و۲۴و۲۵و۲۶و۲۷و۲۸و۲۹. نك. *تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۱۱۱ـ۱۰۹.

۳۰. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۵۵۷.

۳۱. نك. *تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۱۱۴.

۳۲. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۱۴۸.

۳۳. پیشین، صفحهٔ ۱۲۹.

۳۴. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۷۰۰.

Marfat.com

برخی از فرمانروایان محلّی 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 محلهٔ شهرستان یزد[۳۶] و مولانا شرف‌الدین خضر به سال ۷۵۷ در محلّهٔ 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] خانقاههایی می‌سازند و املاك و مزارع و املاکی بر آنها وقف می‌کنند.

این کوشش انسانی در ساختن ابنیهٔ اجتماعی، در شهر یزد و نواحی آن، در عهد شاهان تیموری، همچنان پیگیری می‌شود، چنان‌که خواجه غیاث‌الدین سمنانی، از اُمرای امیر تیمور در سال ۸۰۶ هجری، روبروی ساختمان دارالفتح یزد، خانقاهی عالی موسوم به دارالغربا بنا کرده و املاك و رقبات بسیاری بر آن وقف می‌کند.[۴۰]

در عهد شاهرخ ۸۵۰ هـ. نیز خانقاههای تازه‌ای بنا می‌شود.[۴۱] امیرزاده محمد فرمانروای یزد در محلهٔ دهوك، خانقاه و باغچه و حمام و مسجدی بنا می‌کند[۴۲] و امیر جلال‌الدّین چقماق شامی حکمرانِ ناحیهٔ یزد، یکی دیگر از بانیان این گونه مُؤسسات اجتماعی است. او در سال ۸۳۰ هجری در محلّهٔ دهوكِ اسفل خانقاهی می‌سازد.[۴۳] و در سال ۸۳۱ هـ. هم خانقاهِ رفیع دیگری بنا

۳۵. نك. *تاریخ جعفری*، صفحهٔ ۱۱۵.

۳۶. پیشین، صفحهٔ ۶۲۵.

۳۷. همان، صفحهٔ ۶۲۷.

۳۸. *تاریخ جعفری*، صفحهٔ ۱۴۷.

۳۹. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۶۱۷.

۴۰. پیشین، صفحهٔ ۵۹.

۴۱. نك. *تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۱۹.

۴۲. همان، صفحهٔ ۶۴.

۴۳. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۷۴۱.

Marfat.com

می‌کند که تا سال ۱۰۶۶ هجری باقی بوده و فقیران در آنجا پذیرایی می‌شده‌اند[۴۴] وصفی قلی بیك 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 ستی فاطمه در سال ۸۴۰ هجری، در خارجِ شهر یزد، مسجد جمعه و خانقاهی مشتمل بر حجرات و بیوتات و کاروانسرای و حمامی بنا کرده و آنها را با یك سلسله املاك وقف می‌کنند، که درآمد املاك و مصارف آنها، جزء به جزء در وقفنامه‌ای تعیین شده است.[۴۷]

بعضی از توانگران یزد و برخی از رجالِ علاقه‌مند به مسلك تصوّف هم به ساختن خانقاه می‌پردازند.

از جمله: حاجی ابراهیم زرگر در سال ۸۳۲ هجری در ابتدای کوچهٔ غازیان یزد، جماعتخانه و مقبره و خانقاهی می‌سازد.[۴۸] و مولانا شمس‌الدّین محمد بافقی در فهرج بافق خانقاهی بنا کرده و املاکی بر آن وقف می‌کند.[۴۹] و امیر جلال‌الدین خضرشاه در سالِ ۸۴۹ هجری، برای درویشان سلسلهٔ مرشدیّه در یزد بقعه‌ای می‌سازد.[۵۰] همچنین خواجهٔ معین‌الدّین علی میبدی در حدود سال ۸۶۰ هجری در قریهٔ فیروز آبادِ میبد خانقاهی عالی می‌سازد و مزرعه‌هایی بر آن وقف می‌کند، سپس در شهر یزد هم خانقاه دیگری ساخته و برای ساکنین آن ماهیانه‌ای مُعیّن می‌سازد. میرزا جهانشاه تیموری هم از نظر کمك مالی، هر ساله مبلغ ده هزار دینار کپکی[۵۱] برای متولیّ خانقاه مقرّر می‌دارد تا صرف هزینه و

۴۴و۴۵. همان، صفحهٔ ۱۷۲.

۴۶. همان، صفحهٔ ۱۷۳.

۴۷. نك. ضمیمهٔ جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۸۷۱ تا ۸۸۴.

۴۸. نك. *یادگارهای یزد*، ج ۲، صفحهٔ ۲۴۵.

۴۹. *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۶۳۶.

۵۰. *تاریخ جدید یزد*، نوشتهٔ کاتب، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۵۷۷.

۵۱. کپك نوعی دینار و تومان که در عهد ایلخانان و تیموریان و صفویان متداول و رایج بود.

Marfat.com

اطعام فقیران گردد.[۵۲]

اینك در پایان بحث مسئلهٔ خانقاه‌سازی در منطقهٔ یزد خاطرنشان می‌سازد که مجموع مطالبی که دربارهٔ تأسیسات خانقاهی حوزه یزد بیان گردید غالباً از کتابهایی بود که دربارهٔ 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 می‌شود که موضوع مسلك تصوّف و مسئلهٔ خانقاه‌سازی از قرن دهم دچار فترت گردیده و در زمان مؤلّف کاملاً از رونق و رواج بازمانده و فقط جماعت خانه‌هایی وجود داشته که سالکان در آنها به تلاوت قرآن مشغول بوده‌اند.[۵۳]

در این سالهای اخیر هم، برای تجدید فعّالیّت مسلك عرفانی در شهر یزد، به دستور مونسعلیشاه ـ ذوالریاستین ـ و کوشش آقای قاسمی بر بالای تُربت امیر نظام‌الدین اسحق از فرزندان شاه نعمت‌اله ولی خانقاهی ساخته شده است.[۵۴]

۵۲ـ۵۳. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۱۶۶، ۵۷۷.

۵۴. نك. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، نوشتهٔ دکتر نوربخش، صفحهٔ ۱۰۵.

Marfat.com

بخش ۱۳

خانقاههای منطقهٔ کرمان

از هنگام پیدایش آیین تصوّف در منطقهٔ فارس، در ناحیهٔ کرمان هم به سبب همجواری با آن، کم و بیش مسائل عرفانی نفوذ کرده و عدّه ای از ساکنین شهر کرمان به مسلك تصوّف گرایش پیدا می کنند و در شمار سالکان قرار می گیرند.

قاورد در سال ۴۹۰ هـ. در کرمان به فرمانروایی می‌رسد و صوفیان را محترم می‌دارد و به آنان آزادی عملِ می‌دهد و محلی را جهت بنای خانقاه در نظر گرفته و دستور می‌دهد که:

«این جا سرای و کوشك و خانقاه و رباط جهت صوفیّه همه متصـل به یك 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 می‌پردازد.

فرمانروایان بعدی کرمان هم، اقدام تورانشاه را پیگیری می کنند. از جمله: رکن‌الدّین خواجه جق ۶۵۱ هـ. نیز با صوفیان رابطهٔ نیکی دارد و به آنان احسان می کند و برای رباطها و خانقاهها و مؤسسّـات آنان اوقاف فراوانی مقرّر می‌دارد.[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، صفحهٔ ۱۹.

۱. نك. *سمط العلی*، تالیف ناصرالدین مُنشی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۸، صفحهٔ ۲۹.

Marfat.com

آن، خانقاهها و دیگر کانونهای اجتماعی بنا کرده و آنها را وقف می‌کند.[۳]

همچنین پادشاه خاتون همسر بُراق حاجب، یکی دیگر از فرمانروایان کرمان، در زمان حکومت خود، مدارس و خانقاههایی بنا می‌کند.[۴] از جمله برای شیخ برهان‌الدّین احمد باخرزی که در سال ۶۵۸ هـ. به کرمان آمده بود، در مقابل حمام قلندران خانقاهی می‌سازد و موقوفاتی برای آن معیّن می‌کند.[۵] و هدایایی هم برای شیخ سیف‌الدین باخرزی ۶۵۹ هـ. به خوارزم می‌فرستد.[۶]

به علّتِ رواج آیین طریقت در غالب سرزمینهای قلمرو اسلامی، در منطقهٔ کرمان هم، همانند مناطق دیگر در راه پیشبرد مسلك طریقت و بنیاد کانونهای خانقاهی‌کوشش‌به‌عمل می‌آید؛ نایب الصّدر در مورد شهر کرمان نقل می‌کند که:

«در عقدالعلی گوید و از کثرت مزارات شریفهٔ ارباب تصوّف، آن را شام کوچك خوانند.»[۷]

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.[۸]

عماد فقیه نیز در کرمان خانقاهی داشته و به تربیت مریدان مشغول بوده است، کتاب صحبت‌نامهٔ منظوم او، دربارهٔ آداب خانقاه و اهل خانقاه سروده شده است.

دنبالهٔ اقدامات تربیتی مشایخ ناحیهٔ یزد و کرمان به وسیلهٔ شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. در آن مناطق پیگیری می‌شود، او با کمكِ مالیِ سلطان اسکندر

۳. همان، صفحهٔ ۳۹.

۴. نك. *حبیب السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۲۶۸.

۵. نك. *مزارات کرمان* (تذکرة‌الاولیاء) محرابی کرمانی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، چاپ تهران، ۱۳۳۰، صفحهٔ ۷۸.

۶. همان، صفحهٔ ۷۹.

۷. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۷۳۳.

۸. مقدمهٔ *دیوان خواجو* به تصحیح احمد سُهیلی خوانساری، انتشارات بارانی و محمودی، تهران، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۶۱.

Marfat.com

نوادهٔ تیمور گورکان در قریه تفت سی و شش کیلومتری یزد و سپس در محلّ ماهان خانقاه می‌سازد.[۹] پس از او فرزندانش آنها را توسعه می‌دهند و بنا به عللی، در آغاز عهد صفویّه آن کانونها از مراکز مهمّ 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، نزدیك امام زاده زید نیز آثاری از خانقاه سید شمس‌الدین ابراهیم بمی، معاصر شاه نعمت‌الله ولی به صورت ویرانه‌ای باقی مانده است و در شمال قلعهٔ قدیمی خبیص هم نیمی از یك بنای خشتی باقی است که احتمالاً خانقاه کوچکی بوده است.[۱۱]

محرابی مُؤلّف تذکرةالاولیاء [= مزارات کرمان] که خود از خاندان مشایخ باخرزی و از پروردگان مسلك تصوّف است در چند جای از کتاب خود که در قرن دهم تألیف شده، از خانقاههای موجود در کرمان نام می برد 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 یك تکیه و دو صومعه و چهار لنگر، که بعضی از آنها در زمان مؤلّف موجود و برخی هم مربوط به دوران گذشته بوده است.[۱۲]

آخرین بنای وابسته به مسلك تصوّف، در کرمان، آرامگاه مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ است که در زمان محمد شاه قاجار ساخته شده است.[۱۳]

۹. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۷.

۱۰. نك. *رضوان‌المعارف الالهیه* شامل ۲۷ رساله دربارهٔ نعمت الله، چاپ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۰.

۱۱. نك. شهداد، *جغرافیای تاریخی دشت لوت*، نوشتهٔ احمد مستوفی چاپ ۱۳۵۱ شمسی، مؤسسهٔ جغرافیای دانشگاه، صفحهٔ ۱۲۳ـ۱۲۲.

۱۲. نك. *مزارات کرمان*، صفحات: ۴/ ۱۰/ ۱۵/ ۱۹/ ۲۱/ ۲۴/ ۳۴/ ۳۸/ ۴۱/ ۴۶/ ۵۴/ ۵۵/ ۵۸/ ۵۹/ ۷۰/ ۷۹/ ۱۰۴/ ۱۰۷/ ۱۰۹/ ۱۲۵/ ۱۳۰/ ۱۳۲/ ۱۴۱/ ۱۴۳/ ۱۴۶/ ۱۴۹/ ۱۵۸/ ۱۶۳/ ۱۶۵/ ۱۷۳/ ۱۷۴/ ۱۸۷/ ۱۸۸/ ۱۹۲.

۱۳. نك. *تاریخ کرمان*، از محمود همت، ۱۳۴۷، صفحهٔ ۲۷۴ـ۲۷۳.

Marfat.com

بخش ۱۴

خانقاههای منطقهٔ آذربایجان

با گسترش آیین تصوّف در سراسر قلمرو حکومت اسلامی، منطقهٔ آذربایجان هم، تا حدّی پرورشِ مقداری از بذر این نهال فرهنگ اسلامی را به عهده می‌گیرد و عدّه‌ای 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 پیشوایِ مشایخِ زمانِ خود و بابای هفتاد بابا بوده است و افراد بسیاری در تحت تربیت او به درجات عالی رسیده‌اند.[۱]

مُقدّمات 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 رُشد خود می‌رسد.

پس از سقوط خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هـ. و تشکیل حکومت ایلخانی در ایران، شهر تبریز، یکی از مراکز مهمّ حکومتی گردیده و کار ادارهٔ مملکت به دست وزرای ایرانی سپرده می‌شود.

یکی از مسائل کشوری در آن زمان، موضوع تصوّف و بنای رباطها و خانقاهها و تأمین هزینهٔ آنها بوده است، بدین سبب برخی از پادشاهان مغول و وزیران آنها از صوفیّه حمایت کرده و در کارِ رواج و رونق خانقاهها اهتمام می‌ورزند.

۱. نك. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۵۰ـ۴۹.

Marfat.com

سلطان غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. به سال ۶۹۴ هجری، به دست شیخ صدرالدین حَمُّویَهٔ جُوَینی صوفی، مسلمان شده[۲] و به مسلك تصوّف علاقه‌مند می‌شود و به زیارت تربت مشایخ می‌رود.[۳] خواندمیر دربارهٔ غازان خان می‌نویسد که:

«در سالِ ۷۰۲ هجری، بنا به فرمان غازان خان؛ در مجموعهٔ شنب غازانی تبریز خانقاهی ساخته شده و پس از آن هم در جمیع قُریٰ و قصبات و ولایاتِ عراقین و فارس و کرمان و آذربایجان، حمامات و مساجد و خوانق می‌سازند.»[۴]

پس از غازان خان هم، سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ. ضمن بنای مجتمع ساختمانی شهر سلطانیه، خانقاهی نیز می‌سازد.[۵]

بدیهی است که گرایش خانان مغول به مسلك 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.[۶]

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 مسلك

۲. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۱۴۳ـ۱۴۱.

۳. نك. *تاریخ مبارك غازانی*، صفحهٔ ۲۰۸.

۴. نك. پیشین، صفحهٔ ۱۸۹ـ۱۸۸.

۵. همان، صفحهٔ ۱۹۶.

۶. نك. *تاریخ گزیده*، حمد الله مستوفی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۹، صفحهٔ ۶۷۶.

۷. *تاریخ ادبی ایران*، از سعدی تا جامی، ادوارد برون، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، چاپ سوم، ۱۳۵۱، صفحهٔ ۳۹.

Marfat.com

عهد آیلخانی، در سال ۶۹۷ هجری به وزارت می‌رسد و با علاقهٔ فراوانی موضوع تصوّف را مورد توجّه قرار می‌دهد و اموال زیادی در ساختن خانقاهها و تأمین هزینهٔ جاری آنها به‌کار می‌برد.[۸]

خواجه علاوه بر کمکهای مالی فراوان به مشایخ تصوّف[۹] در مجتمع ساختمانی رَبع [رَبع = محلّه] 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 منصوبِ از طرفِ خود هم توصیه می‌کند که:

«درآمد اضافی دیوانی را بر عمارات و بقاع خیر و خوانق صرف کن.»[۱۴]

علاقهٔ فراوان خواجه به مسلك تصوّف، فرزندان و بستگان او را هم در مسیر تصوّف قرار می‌دهد. و آنان را از بانیان خانقاه می‌سازد، از جمله فرزند و جانشین او خواجه غیاث‌الدین محمد ۷۳۶[۱۵] و همسرش که نوادهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود در تبریز خانقاهی داشتند و شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هنگام مسافرت به تبریز به خانقاهِ همسرِ خواجه غیاث‌الدین وارد شده[۱۶] و خواجه از او استقبال می‌کند و دست او را می‌بوسد.[۱۷]

پس از انقراض حکومت ایلخانان، سلسله‌های حکومتی منطقهٔ آذربایجان و نواحی آن هم، به سبب توسعه و رواجِ آیین تصوّف و موقعیت اجتماعی آن، به مسلك طریقت ابراز علاقه کرده و در ضمن بنای مراکزِ مختلف اجتماعی، به ساختن خانقاه نیز می‌پردازند.

۸و۹. نك. *مکاتبات رشیدی*، مکتوب شمارهٔ ۶۳، صفحهٔ ۲۳۳ و مکتوب شمارهٔ ۴۸ صفحهٔ ۲۸۹ تا ۲۹۶ و مکتوب شمارهٔ ۴۹ صفحهٔ ۳۰۹.

۱۰. همان، صفحهٔ ۳۴۲ در حواشی.

۱۱و۱۲و۱۳. همان، صفحهٔ ۱۸۳ و ۲۳۳ و ۱۸۳.

۱۴. *مکاتبات رشیدی*، صفحهٔ ۲۶.

۱۵. نك. *صفوة الصفا*، صفحهٔ ۱۸۷.

۱۶و۱۷. همان، صفحهٔ ۲۹۱ و ۲۹۹ـ۲۹۸.

Marfat.com

نخجوانی در این مورد می‌نویسد:

«در ضمن بناهایی که از سوی فرمانروایان ساخته می‌شد، تکیه و خانقاه موقعیّت 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 مسلك طریقت نقل شده است که:

«او در زمان حکومت خویش چهار صد زاویه و رباط و خانقاه تأسیس کرد.»[۲۱]

همچنین به سبب علاقهٔ خاصّی که به آیین تصوّف و توجّهی که به درویشان داشت همواره یکی از درویشان ملازم او بود و در دربار بر خوان می‌نشست و هزینهٔ خانقاه آن درویش از محلّ درآمد دیوانی تأمین شده و همواره دویست تا پانصد تن درویش در خانقاه او پذیرایی می‌شدند.[۲۲]

در طول چند قرن رواج و رونق مسلك تصوّف و توجّه فرمانروایان بدان، همچنین موقعیّت و مرکزیّت 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 مؤلّف کتاب روضات الجنان دربارهٔ گورستان چرنداب تبریز می‌نویسد که:

۱۸. نك. *دستور الکاتب*، هندوشاه نخجوانی، چاپ مسکو در ۲ جزء، ۱۹۶۴ و ۱۹۷۱، ج ۱، صفحهٔ ۵۴۰.

۱۹. نك. *حبیب السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۲۳۱.

۲۰. نك. *حواشی روضات الجنان*، ج ۲، صفحهٔ ۵۳۵.

۲۱. *عالم آرای امینی*، ورق ۲۱ α به نقل از *تشکیل دولت ملی در ایران*، نوشتهٔ هینتس والتر، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، چاپ کمسیون معارف، ۱۳۴۶، صفحهٔ ۱۴۲.

۲۲. نك. *سفرنامهٔ ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ دکتر منوچهر امیری، چاپ ۱۳۴۹، صفحهٔ ۱۰۷-۱۰۶.

Marfat.com

«در چرنداب دویست زاویه بر سرِ مزار اکابر بوده که اطعام فقرا در آنها واقع می‌شده...»[۲۳]

این مُؤلّف در ضمن بیان مزارات و مراقد اولیای تبریز و شرح حال آنان از تعدادی زاویه و تکیه و خانقاه و حظیره و باغچهٔ منسوب به آنان نیز نام برده است.

او در دو جلد کتاب خویش، نام و مشخّصات 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 زاویهٔ شیخ زاهد ۵۹۲ هـ.[۲۷] و زاویهٔ اخی خیرالدین ۹۴۰ هـ.[۲۸] و تکیهٔ بابا زنجیری[۲۹] و تکیهٔ قلندریّهٔ میر حیدر تونی ۸۳۰ هـ.[۳۰] از آن جمله می‌باشند.

استاد محمد جواد مشکور هم، ـ با بهره‌وری از سیاحتنامهٔ شاردن[۳۱] و سیاحتنامهٔ اولیا چلبی،[۳۲] اشاره می‌کند که یکصد و شصت تکیهٔ 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 استفادهٔ درویشان قرار می‌گرفته است.

زکریّا قزوینی دربارهٔ شهر مراغه می‌نویسد:

«مراغه یکی از شهرهای قدیمی منطقهٔ آذربایجان و دارای آثار باستانی و خانقاههای زیبایی بوده است.»[۳۴]

۲۳. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۲۷۴.

۲۴. نك. *فهرست امکنه*، ج ۱ و ج ۲ کتاب *روضات الجنان*، صفحات ۶۷۴ تا ۶۷۷، ج ۱، صفحات ۷۴۹ تا ۷۵۲، ج ۲.

۲۵و۲۶و۲۷و۲۸و۲۹و۳۰: *روضات الجنان*، ج ۱، صفحات ۳۷۷و۴۹و۳۹۴و۱۶۷و۴۲۷و۴۶۷.

۳۱. *سیاحتنامهٔ شاردن*، ترجمهٔ محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵، ج ۱، صفحهٔ ۱۷ـ۱۵.

۳۲. *سیاحتنامهٔ چلبی*، صفحهٔ ۵۸.

۳۳. نك: *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم*، صفحهٔ ۵۸، نوشتهٔ دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۲.

۳۴. *آثارالبلاد*، صفحهٔ ۵۶۲.

Marfat.com

همچنین در عهد حسن بیك آق قوینلو ۸۸۲ هـ.، سالك توانگری به نام نظام‌الدین احمد بن حسین غفّاری، زاویه و عمارتی در مراغه بنیاد کرده و املاکی از باغ و زمین بر آن وقف می‌کند.[۳۵]

استاد ورجاوند هم دربارهٔ مسجد سنگی مراغه نوشته است که این مسجد، نخست معبدی میترایی بوده، سپس به خانقاه خواجه علی، از مریدانِ 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 تصوّف شهر اردبیل و قرنها دایر و مورد استفاده بوده است. همچنین از یك کانون صوفیان، به نام خانقاه شیخ ابراهیم ارمنی، در ارمنستان یاد شده است.[۳۷]

در دیگر شهرها و روستاهای منطقهٔ آذربایجان هم قطعاً مراکزی وجود داشته که با بررسی و پی‌جویی همه‌جانبه می‌توان از آنها اطّلاعی به دست آورد.

۳۵. نك. *آثار تاریخی مراغه*، صفحهٔ ۵۷ـ۵۶، نوشتهٔ عبدالعلی کارنگ، از انتشارات ادارهٔ کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، ۱۳۵۳.

۳۶. نك. *مجلهٔ فرهنگ معماری ایران*، بهار ۲۵۳۵، صفحهٔ ۱۷ـ۴.

۳۷. *روزبهان نامه*، صفحهٔ ۱۴۵.

Marfat.com

بخش ۱۵

کانونهای خانقاهی در شهرها و مناطق مختلف کشور ایران

همچنان که قبلاً اشاره شد، با رسمیّت پیدا کردن آیین تصوف، و نشر تعالیم آن، تقریباً در سراسر نقاط قلمرو حکومت اسلامی، آموزشهای مسلك تصوّف نفوذ می کند، منتهیٰ در برخی از نواحی به علّت شرایط اقلیمی و فرهنگی و علل دیگر، تأثیر و نفوذ آن اندك بوده و پیشرفت نمی کند. چنان که در بیشتر شهرهای مرکزی فلات ایران مانند قم و قزوین و ساوه، کانونهای خانقاهی کمتری به وجود می آید و توجّه به مسائل عرفانی در آنها نسبت به مناطق دیگر کمتر است.

همچنین اگر در جایی هم، بدون زمینهٔ عرفانی، کانونی به وجود می آمد، آن مرکز، در حدود یك مهمانسرایی رایگانی بود، که بنا به دستور فرمانروایی از محلّ درآمد عمومی ساخته شده و پس از آن هم به سبب فقدان حمایت دائمی، در اندك مدّتی از بین می‌رفت. نمونه‌هایی از چنین بناها و سازندگان آنها، در نوشتهٔ برخی از نویسندگان وجود دارد از جمله سمرقندی نوشته است:

«سلطان ابراهیم بن مسعود بن محمود غزنوی [متوفی ۴۹۲ هجری] در مدّتِ 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:

«مُعین‌الدّین ابونصر بن احمد کاشانی وزیر سلطان سنجر در اقطارِ بلاد و

۱. *تذکرة الشعرا*، سمرقندی، صفحهٔ ۹۴.

Marfat.com

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 اندك مدّتی از بین می‌رفته است.

دربارهٔ چنین کانونهایی که جنبهٔ موضعی و موقعی داشته، اطّلاعات اندك و پراکنده‌ای در برخی از کتابها موجود است که با پیجویی و تحقیق، آمار مختصری از آنها فراهم گردیده و اینك 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 یك از منازل بین راهِ کوهستانیِ لُرستان 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، صفحهٔ ۵۱۴.
۳. رحله *ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۱.
۴. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۱۸.
۵. پیشین، صفحهٔ ۱۲۰.

Marfat.com

کانونهای خانقاهی شهر همدان

شهر همدان یکی از شهرهای باستانی کشور ایران است و انتظار می‌رود که در طول تاریخ، فعالیّت 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 مسلك تصوّف، رباطی بوده که ابوعلی وارجی حاکم همدان برای ابوطالب خزرجی از معاصران جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. در شهر همدان بنا می‌کند.[۶] و بدین وسیله آیین خانقاهی را در آنجا پایه‌گزاری کرده و پس از آن هم برخی از صوفیان با توجه کردن و پرداختن به مسائل عرفانی، موضوع تصوّف را در این شهر پیگیری می‌کنند. از نمونه‌های بارز صوفیان همدانی، باباطاهر عریان است که طغرل بیك سلجوقی ۴۵۵ هـ. او و دو تن درویش دیگر را در خارج شهرِ همدان، در زیر درختی ملاقات کرده و آنان را مورد محبّت 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 دارالضّیافهٔ آن، روغن و کشكِ پنجاه هزار گوسفند خود را حواله می‌کند.[۱۰]

۶. نك. *سیرت ابن خفیف*، صفحهٔ ۱۶۹.

۷. نك. *راحة الصدور*، صفحهٔ ۹۹ـ۹۸، به نقل از صفحهٔ ۴۷۴ زیرنویس *تاریخ تصوف* دکتر غنی.

۸. نك. *احوال و آثار عین القضاة همدانی*، نوشتهٔ دکتر رحیم فرمنش، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۸، صفحهٔ ۵۴ـ۵۳.

۹. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۶۰۱.

۱۰. نك. *تاریخ مبارك غازانی*، صفحهٔ ۲۱۵ و ۲۰۹ و *مکاتبات رشیدی*، مکتوب ۳۳، صفحهٔ ۱۸۳.

Marfat.com

کانونهای خانقاهی شهر زنجان

در شهر زنجان و نواحی آن نیز به مسئلهٔ تصوّف توجّه 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 می کرده است.[۱۱] همچنین الجتای خاتون، بر بالای قبر پدرش ارغون خان ۶۹۰ هـ. در کوه سُجاس [قریه‌ای از نواحی زنجان] خانقاهی ساخته و عده‌ای را در آنجا ساکن می گرداند.[۱۲]

یکی دیگر از نواحی فرهنگ گرای شهر زنجان هم، قریهٔ سُهروَرد است که مردم آن به مسائل عرفانی علاقه‌مندی نشان داده و بدان توجّه 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 سلسلهٔ سهروردیّه را پایه‌گزاری می کنند. همچنین شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۵۸۷ هـ. مقتول نیز از این محل برخاسته و فلسفهٔ اِشراق را به جامعهٔ اسلامی عرضه می کند.

کانونهای خانقاهی شهر قزوین

مردم ساکن شهر قزوین هم به تناسبِ موقعیت محلّی خود، از قرن دوّم به بعد مدّتها از صوفیان جهانگرد و مسافر پذیرایی کرده و نسبت به مسائل عرفانی توجّه می کنند. از شقیق بلخی ۱۹۴ هـ. نقل شده که:

«متعبّدان را هیچ جا[۱۳] بهتر از قزوین نیست.»

بنا به نوشتهٔ حمدالله مستوفی، افرادی مانند شیخ ابراهیم ستنبه از یاران ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. و احمد غزالی ۵۲۵ هـ. و دیگران به قزوین می آیند. از میان آنان شیخ ابراهیم ستنبه و احمد غزالی در قزوین درگذشته و تربت آنان در این شهر قرار دارد.[۱۴]

۱۱. نك. *ریاض السیاحه*، صفحهٔ ۲۷۶.

۱۲. نك. *نزهة‌القلوب*، صفحهٔ ۱۴۸.

۱۳و۱۴. *تاریخ گزیده*، صفحهٔ ۷۹.

Marfat.com

رافعی مؤلّف 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 می برد.[۱۵]

همچنین حمدالله مستوفی، در ضمن شرح حال برخی از رجال، به مناسبت از تعدادی خانقاه نام می برد، از جمله دربارهٔ قاضی زین الدین وزیر خوارزمشاه می نویسد که:

«بر در مسجد جامع کبیر مدرسه و خانقاه و حمام و باغ و غیر آن بساخت و بر آن موقوفات کرد.»[۱۶]

دربارهٔ نظام الدین شازندی هم می نویسد که:

«در قزوین خانقاهی داشت.»[۱۷]

در موردِ محلّ آرامگاه رجال شهر هم می نویسد:

«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 پایتختِ خویش قرار داده و به مناسبت عدّه بسیاری از صوفیانِ سلسلهٔ صفوی به قزوین آمده و در آنجا ساکن می شوند.

با پیدا شدن موقعیّت مرکزی و آماده شدنِ زمینهٔ فرهنگی، موضوع تصوّف نیز مورد توجّه قرار می گیرد و تعدادی کانون خانقاهی به وجود می آید. از جمله درویش خسرو قزوینی تکیه‌ای بنا کرده و به جمع آوری مریدان و تربیت آنان می‌پردازد.[۱۹] امّا این دولت مستعجل دوام پیدا نمی کند، زیرا پس از مرگ طهماسب، صوفیان مورد خشم شاه اسماعیل دوم ۹۸۵ هـ. قرار گرفته و

۱۵. نك. *بعضی فواید لغوی و تاریخی و رجالی التدوین رافعی*، از یادداشتهای مرحوم محمد قزوینی، مجله دانشکدهٔ ادبیات، شمارهٔ ۲، سال سوّم، تهران، دیماه ۱۳۳۴، صفحهٔ ۱۹ـ۱۸.

۱۶و۱۷. پیشین، صفحهٔ ۸۱۴ و ۷۸۳.

۱۸. *تاریخ گزیده*، صفحهٔ ۷۸۵.

۱۹. *تاریخ ملا کمال*، چاپ اراك، ۱۳۳۴، صفحهٔ ۱۴.

Marfat.com

عده‌ای از آنان کشته می‌شوند.[۲۰] در زمان شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ . هم تکیهٔ صوفیان خراب می‌شود.[۲۱]

پس از آن هم با انتقال پایتخت به شهر اصفهان موقعیّت فرهنگی و عرفانی قزوین دچار فترت می‌گردد.

کانونهای خانقاهی شهر اصفهان

در طول تاریخ تصوّف، شهر اصفهان نیز سهمی از نشر تعالیم مسلك طریقت را به عهده گرفته و در آنجا تعدادی کانونهای خانقاهی ساخته می‌شود و مشایخی به تربیت سالکان و پذیرایی از مسافران می‌پردازند.

نخستین کانون مربوط است به علی بن سهل ۳۰۷ هـ . اصفهانی که قرنهای متوالی دایر و مورد استفاده بوده است. این مرکز در قرن هشتم در تحت سرپرستی قطب‌الدین حسین قرار داشته و ابن بطوطه مدّت چهار ده روز در آنجا بسر برده و از دست شیخ آن خرقه می‌پوشد.[۲۲]

کانون دیگر عبارت بود از خانقاه وبمزار شیخ ابوالقاسم نصرآبادی، از عارفان قرن چهارم که در قریهٔ نصرآباد نیم فرسنگی اصفهان قرار داشت و از زیارتگاههای عمومی به شمار می‌رفت.[۲۳]

در قرن پنجم هم طغرل سلجوقی ۴۵۵ هـ .[۲۴] و خواجه نظام‌الملك طوسی ۴۸۵ هـ .[۲۵] در اصفهان خانقاه می‌سازند. و مافروخی نیز در هنگام ذکر مدارس

۲۰. نك. *عالم آرای عباسی*، اسکندر بیك ترکمان، به اهتمام ایرج افشار، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۴، صفحهٔ ۲۰۹ـ۲۰۸.

۲۱. پیشین.

۲۲. نك. رحله، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵.

۲۳. نك. *تعلیقات تاریخ یزد*، نوشتهٔ جعفری، صفحهٔ ۲۵۰.

۲۴. نك. *کتاب محاسن اصفهان*، مافرّوخی، تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲، صفحهٔ ۱۰۱.

۲۵. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۹۳.

Marfat.com

و مساجد و کتابخانه‌ها، به اماکن و مجالس و خانقاههای صوفیان اشاره می‌کند.[۲۶]

در قرن هفتم هم خانوادهٔ تاج‌الدین احمد ۷۰۰ هـ. برای پذیرایی از مسافران در راه اصفهان به شیراز چند خانقاه می‌سازند.[۲۷]

حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. هم دربارهٔ خانقاههای اصفهان می‌نویسد که:

«در آن شهر، مدارس و خانقاهات و ابواب الخیر بسیار است، و در هر یك از آن دیه‌ها کمابیش هزار خانه باشد و بازار و مساجد و مدارس و خانقاهات و حمّامات دارد.»[۲۸]

ابن بطوطه هم دربارهٔ گروه جوانمردان این شهر می‌نویسد:

«جوانان مجرّد اصفهان جمعیّتهایی 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 مسلك تصوّف به سبب مرکزیّت شهر اصفهان، چندمرکز خانقاهی به وجودمی آید. شاردن فرانسوی به شش تکیه و خانقاه که در داخل و خارج شهرِ اصفهان قرار داشته اشاره می‌کند.[۳۰]

حاجی زین‌العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. دربارهٔ مخالفت صوفی‌ستیزان زمان خود، می‌نویسد:

«مردم اصفهان به وادی عداوتِ اهل عرفان شتافته‌اند، در حالی که در زمان صفویه، در آنجا چندین توحیدخانه بوده و برای آسایش فقرا چندین تکایا داشته‌اند.»[۳۱]

۲۶. پیشین، صفحهٔ ۸۵.

۲۷. *شدّالازار*، صفحهٔ ۲۶۷.

۲۸. *نزهةالقلوب*، صفحهٔ ۱۴۳.

۲۹. رحله، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵.

۳۰. نك. *سیاحتنامهٔ شاردن*، ج ۷، صفحات: ۲۰۴/ ۲۴۱/ ۲۵۴/ ۲۵۵/ ۲۸۶/ ۳۱۱.

۳۱. *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۱۶.

Marfat.com

از اینکه حال دوران دائماً یکسان نمی‌ماند، آن عداوت هم در اواخر دورهٔ قاجاریه کاهش پیدا می‌کند و طبق نوشتهٔ نایب‌الصدر: میرزا محمد هادی اصفهانی مُلَقّب به هادیعلی ۱۳۱۱ هـ. ق برای پذیرایی از فقرا در آنجا خانقاهی می‌سازد.[۳۲]

آقای عباس بهشتیان هم در کتاب خود به بیست تکیهٔ 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 می‌آید.

یاقوت حموی می‌نویسد:

«ابوحفص عمربن محمد اَندُکانی صوفی ۵۴۵ هـ. به کاشان آمده و در خانقاهی اقامت می‌کند.[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 مقرّر می‌دارد.[۳۶]

در قرن سیزدهم نیز میرزا محمدْ حسین غفاری کاشانی، مُلقَّب به محتاج

۳۲. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۳۸.

۳۳. نك. به کتاب *بخشی از گنجینهٔ آثار ملی*، نگارش عباس بهشتیان، چاپ اصفهان، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۴۰ تا ۹۹.

۳۴. *معجم البلدان*، ج ۱، صفحهٔ ۲۶۲ـ۲۶۱.

۳۵. نك. *مجمل فصیحی*، صفحهٔ ۴۶.

۳۶. *تاریخ کاشان*، صفحهٔ ۵۱۰ و ۵۲۳.

Marfat.com

علیشاه ۱۲۹۹ هـ . در بُرزآباد کاشان اقامت گزیده، خانقاه و باغچه‌ای در آنجا می‌سازد.[۳۷]

خانقاههای شهر سمنان

توجّه به مسائل عرفانی از دیرباز در شهر سمنان معمول بوده است. چنان که ابوعبدالله حسین بن محمد فرخَان ۵۳۱ هـ . در آنجا سمت پیشوایی صوفیّه را عهده‌دار بوده[۳۸] و شیخ حسن سکّاك، از بزرگان صوفیّهٔ قرن پنجم و ششم، در سمنان خانقاهی داشته و شیخ طریقت بوده است، علاء الدّولهٔ سمنانی ۷۳۶ هـ . هم، نخست در خانقاه نیمه ویرانِ شیخ حسن سکاك معتکف شده[۳۹] سپس آن خانقاه را بانام خانقاه سکاکیه بازسازی کرده و املاکی بر آن وقف می کند.[۴۰]

پس از آن خانقاه دیگری، در مقابل مسجد جامع می‌سازد و سرپرستیِ آن خانقاه را به مرید خویش، اخی علی دوستی می‌سپارد.[۴۱]

سرانجام در بیابانك سمنان خانقاهی ساخته و آن را صوفی آباد نام می نهد و املاك فراوانی بر آن وقف می کند.[۴۲] و بنا به گفتهٔ خود، به آرزویش می‌رسد و مقامی از بهر سکون درویشان حاصل می کند.[۴۳]

خانقاههای شهر ری و تهران

شهر ری به سبب سابقهٔ تاریخی و فرهنگی خود، یکی از مراکز علمی و

۳۷. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۰۵.
۳۸. نك. مقدمهٔ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۳۸.
۳۹. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۲۲۰.
۴۰. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۱۴.
۴۱. *روضات‌الجنان*، ج ۲، صفحهٔ ۲۸۰.
۴۲. پیشین، صفحهٔ ۳۹۵.
۴۳. نك. *مکاتبات اسفراینی*، سمنانی، به تصحیح هرمان لنت لند، چاپ تهران، انجمن ایران وفرانسه، ۱۹۷۲، صفحهٔ ۹۷.

Marfat.com

عرفانی دورهٔ اسلامی بوده و عارفانی چون: یحیی معاذ رازی ۲۵۸ هـ . و یوسف بن الحسین رازی ۳۰۴ هـ . و ابو محمد عبدالله بن محمد خرّاز رازی ۳۱۰ هـ . و نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ . مؤلّفِ کتابِ مرصادالعباد و دیگران از آنجا برخاسته و در مسلك عرفان اسلامی مؤثر بوده‌اند ولی از کانونهای تربیتی و خانقاهی این شهر فقط چند مورد مختصر یاد شده است.

از جمله دربارهٔ ابوعلی دقاق ۴۰۵ هـ . آمده است که او در ری به خانقاهِ عبدالله عمر فرود آمد.[۴۴] عبدالجلیل رازی هم از سه خانقاه نام می‌برد که به شیعیان مربوط بوده و در آنجا به مریدان آموزش داده می‌شده است.[۴۵]

پس از آن، تقریباً از دو قرن پیش هم، شهر تهران به پایتختی برگزیده شده و دارای موقعیّت مرکزی و علمی و فرهنگی می‌گردد. و به مناسبت جامعیّت خود، موضوع تصوّف هم مورد توجّه قرار گرفته و تعدادی کانون خانقاهی در آن به وجود می‌آید که عبارتند از:

۱. خانقاه و تربت صفی‌علیشاه اصفهانی ۱۳۱۶ هـ .ق واقع در خیابانِ صفی‌علیشاه[۴۶]

۲. خانقاه و مزار حاج ملاّ شیرعلی ۱۲۸۴ هـ . در دروازه شمیران[۴۷]

۳. خانقاه شمس‌العرفا ۱۳۵۳ هـ .ق. واقع در جنب سقاخانهٔ نوروزخان، بازار[۴۸]

۴. باغچه و خانقاه فتح‌الله خان شیبانی ۱۳۰۸ هـ .ق. نزدیك دروازه قزوین[۴۹]

۴۴. نك. *تذکرة‌الاولیاء* عطاء، ج ۲، صفحهٔ ۱۵۹.

۴۵. *النقض*، عبدالجلیل قزوینی، به اهتمام سید جلال‌الدین محدّث، چاپ تهران، ۱۳۳۱، صفحهٔ ۴۷ـ۴۸.

۴۶. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۴۶.

۴۷. همان، صفحهٔ ۴۵۸.

۴۸. مجلهٔ وحید، اردی‌بهشت ۵۴، صفحهٔ ۱۵۳.

۴۹و۵۰و۵۱و۵۲. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۲۶ و ۵۹۳ و ۶۳۳ و ۷۴۸. ←

Marfat.com

۵. خانقاه نامه‌نگار، از بناهای علیقلیخان مخبرالدوله ۱۳۱۵ هـ .ق. وزیر علوم، در بیرون دروازه دولت.[۵۰]

۶. خانقاه معصومیّه در تهران[۵۱]

۷. زاویهٔ نایب‌الصدر در شاه‌آباد جنب نگارستان[۵۲]

همچنین خانقاه نعمت‌اللهی در خیابان مولوی و انجمن اخوّت واقع در خیابان فردوسی و خانقاه مشیرالسلطنه واقع در خیابان اردیبهشت، جنوب پارك شهر و مراکزی دیگر که فعلاً دایر و اعضای وابستهٔ آن در اوقات معینی در آنها گرد آمده و برنامه‌هایی اجرا می‌کنند.

علاوه بر شهرها و مناطقی که ذکر آنها گذشت، دربارهٔ 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 منطقهٔ گیلان هم[۶۲] مطالبی وجود دارد که به دوره و زمانِ رُشد و رونق مسلك تصوّف مربوط می‌شود.

۵۲. *احسن‌التواریخ*، تالیف حسن روملو، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، صفحهٔ ۸۸. خانقاه عشقعلی ۹۱۲ و خانقاه جمال‌الدین علی صفی ۷۶۰ و خانقاه سلطان نظام‌الدین، از جمله خانقاههای شهرستان قم می‌باشند. گنجینهٔ *آثار قم*، ج ۲، چاپ اول، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۵۹۸/ ۶۰۲/۶۰۵.

۵۴. *آثار درویش محمد طبسی*، به اهتمام ایرج افشار و محمد تقی دانشپژوه، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اوّل، ۱۳۵۱، صفحهٔ ۲۳۱.

۵۵. مقدمهٔ *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۱۴.

۵۶. *آثارالبلاد*، صفحهٔ ۲۸۸.

۵۷. *نفحات*، صفحهٔ ۴۲۱.

۵۸. *جغرافیای سرزمینهای خلافت شرقی*، صفحهٔ ۲۲۹.

۵۹. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۶۱۷.

۶۰. خانقاه سید محمد رضی ارتیمانی ۱۰۳۷ در سه کیلومتری تویسرکان؛ *دیوان رضی‌الدین ارتیمانی* 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، صفحهٔ ۱۳. چاپ خرم‌آباد، ۱۳۵۱، صفحهٔ ۱۴۱.

۶۲. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۶۰۵.

Marfat.com

بخش ۱۶

قلندران و خانقاههای آنان

قلندران گروهی از درویشان افراطی و نامنظّم بودند که ظاهراً به قیود و تکلّفات رسمی و اجتماعی مُقیّد نبودند و به امور شرعی اعتنایی نمی‌کردند.[۱] بدین سبب به بدنامی معروف و مشهور شده بودند.

یکی از علل لاابالیگری آنان مسئلهٔ تجرّد بود.[۲] زندگی گریزی و تجرّدِ درویشان قلندری سبب می‌شد که آنان نسبت به قراردادهای دینی و اجتماعی بی‌توجّه و در ارتکاب منهیّات بی‌پروا باشند.

افکار و اعمال آنان با مسلك منضبط خانقاهی سازگار نبود. شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. دربارهٔ قلندران می‌نویسد:

«آنان به سبب عدم رعایت آداب و دستورات دینی از گروه اباحیان بوده و از سلاسل صوفیه به شمار نمی‌آیند.»[۳]

از قرن پنجم هجری به بعد با گسترش دامنهٔ مسلك تصوّف، گروه قلندران نیز در جامعهٔ اسلامی پدید آمده و در کتابهای ادبی و عرفانی به وجود آنان اشاره شده است.

ابوسعید ابی‌الخیر ۴۴۰هـ.[۴] و باباطاهر عریان ۴۷۰ هـ.[۵] و خواجه عبدالله

۱. نك. *ریاض السیاحه*، صفحهٔ ۱۹۷.

۲. «نکاح را حرام دانند و تجرّد صوری را واجب و لازم شمارند.» *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۵۴.

۳. *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۷۸.

۴. «تا کی گویی قلندری و غم و غم»، *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۸۲. ←

Marfat.com

انصاری ۴۸۱ هـ .[۶] و سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ .[۷] و دیگران در آثار و اشعار خود به وضع قلندران اشاره کرده اند.

توصیف جامعی نیز از چگونگی رفتار و عادات و مشخصات آنان در قصیدهٔ علی مغربی ۶۸۴ هـ .، به نقل صلاح الدین محمد بن شاکر کتبی ۷۶۴[۸] و قلندرنامهٔ خطیب فارسیِ شیرازی که در سال ۷۴۸ هـ . سروده شده،[۹] آمده است.

درویشان قلندری غالباً افرادی دوره گرد و بی‌سر و سامان بودند و به مسافرتهای مکرّر 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 مُلتانی ۶۶۶ هـ .[۱۱] و شیخ رکن الدین ۷۳۴ هـ . نوادهٔ او وارد شده[۱۲] و در آنجا به تکمیل دانش عرفانی خویش می‌پردازند.

در منطقهٔ شام[۱۳] و کشور مصر[۱۴] هم به وجود قلندران اشاره شده است.

→

۵. نك. *شرح احوال و آثار و دو بیتی‌های باباطاهر*، صفحهٔ ۴۶.

۶. *مجموعهٔ رسائل*، خواجه عبدالله انصاری «رسالهٔ قلندریه»، صفحهٔ ۹۲.

۷. نك. *دیوان سنایی*، صفحهٔ ۱۳۵.

۸. نك. *فوات الوفیات*، ج ۲، صفحهٔ ۱۱۲.

۹. کتاب *مناقب*، جمال الدین ساوی ۶۳۰ سرودهٔ خطیب فارسی با تصحیح یازی جی، چاپ آنقره، ۱۹۷۲.

۱۰. «همواره سیاحت نمایند»، *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۵۴.

۱۱. نك. *مقدمهٔ کلیات عراقی*، به اهتمام سعید نفیسی، چاپ دوم، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۵۰.

۱۲. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۳۷۹.

۱۳. *خطط مقریزی*، جزء چهارم، ج ۲، صفحهٔ ۳۰۱.

۱۴. نك. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۷.

Marfat.com

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 طریقهٔ آنان بود، موضوع آزادی و بی‌قیدی آنان مانع می‌شد که خود را با یك سلسله اعمال و قواعد از پیش ساختهٔ خانقاهی مشغول ساخته و به ریاضت و مجاهدت بپردازند، چون اوراد و اذکار و چلّه نشینی و دیگر رسوم آیین تصوّف با طرز فکر و روش قلندرانه سازگاری نداشت.

قلندران به جُز برخی مشخّصات ظاهری، دارای آداب و رسوم ویژه‌ای نبودند و از مقرّراتی خاص پیروی نمی‌کردند. آنان برای ادامهٔ زندگی و رفع نیاز روزانهٔ خویش به دریوزه می‌پرداختند و برای سکونت موقّت هم به خانقاهها وارد شده و از لُقمهٔ آمادهٔ آنجا نیز بهره‌ور می‌شدند. یا آنکه در هر جای مناسب دیگری روزی را به شب و شبی را به روز می‌آوردند.

با توسعه و رواج آیین طریقت در قرن هفتم و هشتم و افزایش خانقاهها، گروه آواره و بی‌سر و سامان و فاقد سازمانِ قلندران که در اندیشه‌های منطقی هم پراکنده بودند، با هم فراهم آمده و برای خود مرکزی ساختند.

شیخ فریدالدین عطّار ۶۲۷ هـ. در ضمن حکایتی عرفانی که لحن شاعرانه و تخیّلی دارد، قلندرخانه را کمینگاه راهزنان دانسته و سروده است که:

«عربی از کنار قلندرخانه‌ای می‌گذشت، او را گفتند: اَندرآی، درآمد؛ مستش کردند و لُختش و بیرونش. چون به خان و مان رسید، او را گفتند: بازگو تو را چه افتاد؟ گفت: به قلندرخانه شدم. گفتند: وصف قلندر بازگوی. گفت: من فقط «اندرآی» از آنان می‌دانم و بس.»[۱۵]

شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ .هم، چنین رفتاری را از قلندرانِ قلندرخانه به دست می‌دهد و می‌گوید:

۱۵. نك. *منطق‌الطیر*، صفحهٔ ۱۹۲ـ۱۹۱.

Marfat.com

«من دوش به خانهٔ 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 قیافهٔ ظاهری قلندران می‌نویسد که:

«قاضی شهر دمیاط مصر برای جمال‌الدین ساوی ۶۳۰ هـ. زاویه‌ای ساخت.»[۱۷]

مقریزی ۸۶۵ هـ. هم در ذیل توصیف زاویهٔ 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 عهدِ جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. هم قلندرانِ ساکن قونیه، لنگری مخصوص داشته و شیخ ابوبکر جولقی نیکساری مرشد آنان بوده است.[۱۹] در منطقهٔ اورشلیم[۲۰] و شهر قزوین[۲۱] و تبریز[۲۲] و کرمان[۲۳] هم قلندرخانه و تکیهٔ مخصوص قلندران وجود داشته است.

۱۶. *تحفة‌العرفان*، ضمیمهٔ *روزبهان‌نامه*، صفحهٔ ۱۸۲.
۱۷. *رحله*، ج ۱، صفحهٔ ۱۷.
۱۸. *خطط*، جزء چهارم، ج ۲، صفحهٔ ۳۰۱.
۱۹. نك. *مناقب العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۵۹۶ آقای سعدالدین کجا ترك، دانشجوی دانشکده ادبیات تهران، رسالهٔ دکتری خود را دربارهٔ قلندریه نوشته و به وجود خانقاهی از قلندریه در شهر استانبول اشاره کرده که در حال ویرانی است. شمارهٔ رسالات ۱۸۸.
۲۰. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۸۰.
۲۱. نك. *تاریخ گزیده*، صفحهٔ ۷۷۴ـ۷۷۳.
۲۲. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۴۶۷.
۲۳. *تذکرة‌الاولیاء*، محرابی یا مزارات کرمان، صفحهٔ ۵۹.

Marfat.com

بخش ۱۷

زنان صوفی و خانقاههای آنان

در دین اسلام، غیر از مواردی خاص، مانند جهاد و سهم‌الارث 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 آیه‌ای آمده است:

«هر مؤمنی از زن یا مرد کردار شایسته‌ای داشته باشد او را زندگی پاکیزه‌ای داده و بهتر از آن چیزی که عمل می‌کردند پاداش خواهیم داد.»[۱]

همچنین در آیهٔ دیگری نیز به همین تساوی اشاره شده است.[۲]

در واقع هر یك از مرد و زن مسلمان، با اجرای برنامه‌های اسلامی می‌توانند به تکامل معنویِ مخصوص به خود نایل گردند و رسیدن به درجهٔ 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 نمی‌گیرد تا در میان دو جنس نرینه و مادینه تفاوتی پدید آید و مانع از حرکت معنوی زنان گردد.

۱. *قرآن*، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۹۹.
۲. در آیهٔ: اِنّ المسلمین والمسلمات... ۳۳/۳۵ نیز به همین تساوی اشاره شده است.

Marfat.com

شیخ عطار ۶۱۷ در ضمن شرح حال رابعه می‌نویسد:

«این جا که این قوم هستند همه نیستِ توحیدند وجود من و تو کی ماند تا به مرد و زن چه رسد.»[۳]

ولی با این حال، برخی محدودیّتهای اجتماعی و عوامل دیگر، مانع از آن بود که زنان آزادانه و دسته جمعی به فعالیّت پردازند و در طریق عرفان و تصوّف به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای برسند.

از قرن دوّم هجری که مسلك تصوف پدید می‌آید، با پیدایش رابعهٔ عدویّه متوفی ۱۸۵ هجری، یکی از زنان برجستهٔ صوفی، برای فعالیت و سیر و سلوك زنان نیز راهی گشوده می‌شود و تعداد اندکی از زنان صوفی هم در عالم اسلام پدید می‌آیند و به یك سلسله اعمال مناسبِ وضع خود می‌پردازند و در زهد و معرفت همراه مشایخ بزرگ حرکت می‌کنند.

بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. دربارهٔ فاطمه زن احمد خضرویه ۲۴۰ هـ. می‌گوید:

«هرکه خواهد تا مردی بیند اندر لباس زنان، گو در فاطمه نگاه کن.»[۴]

قویترین عاملی که موجب گرایش زنان به مسلك تصوّف می‌گردید، خویشاوندی و پیوندهای خانوادگی بود؛ خواهران بشرحافی ۲۲۷ هـ. و میمونه خواهر ابراهیم بن احمد خوّاص ۲۹۱ هـ. و حواریه خواهر ابی‌سعید خرّاز ۲۷۷ هـ. و فاطمهٔ نیشابوری ۲۲۴ هـ. و عده‌ای دیگر، از جمله زنان مشهوری بودند که از همین طریق به آیین تصوّف جذب شده بودند.[۵] پس از آن در قرونِ بعدی به سبب نفوذ و گستردگی مسائل عرفانی، عدهٔ زیادی از زنان، که زمینهٔ دینی و معنوی داشتند به نوعی سیر و سلوك کشیده شدند، به طوریکه در پایان

۳. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، صفحهٔ ۶۶ـ۶۵.

۴. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۱۵۰.

۵. خطیب بغدادی این زنان را از عابدات و عارفات شمرده است. *تاریخ بغداد*، ج ۱۴، صفحهٔ ۴۳۹ـ۴۳۶.

Marfat.com

قرن چهارم کتابی دربارهٔ حالات آنان به رشته تحریر درآمد.

نایب‌الصدر نوشته است:

«از شیخ ابوعبدالرحمن سلّمی ۴۱۲ ... نقل شده که وی کتابی علیهده در احوال نسوهٔ عابدات و عارفات جمع نموده و تألیف فرموده [است].»[۶]

در کتاب صفوةالصفوه ابن جوزی ۵۹۷ هـ.[۷] و فتوحات ابن عربی ۶۳۸ هـ. باب هفتاد و سوّم[۸] و در تذکرةالاولیاء 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 محلّ سکونت خویش به برخی عبادات و ریاضات می‌پرداختند. ولی از قرن پنجم هجری به بعد که موضوع تصوّف گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده و مقبولیّت 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 مُتعبّده بود،

۶. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۲۱۳ـ۲۱۲ ـ جامی‌هم عده ای از زنان عارفه را نام برده است ـ *نفحات*، صفحهٔ ۶۳۴ـ۶۱۵.

۷. *صفة‌الصفوه*، ابوالفرج ابن جوزی، در چهار جلد، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ هـ.ق.، ج ۳، صفحهٔ ۴۰ـ۱۳ـ۳۸۵.

۸. *نفحات*، صفحهٔ ۶۱۵.

۹. *تذکرة‌الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۷۷ـ۶۴.

۱۰. پیشین.

Marfat.com

رباطی داشت و زنان در آن‌جا گرد می‌آمدند.»[۱۱]

در کتاب تحفة‌العرفان هم آمده است که:

«در آغاز قرن ششم هجری، زنی به نام جوهریّه در بغداد دارای خانقاه بود.»[۱۲]

همچنین مناقب‌نویس مبالغه‌گری هم نوشته است که:

«ایمنه خاتون، یکی از دختران اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. و نوادهٔ ابوالنجیب سهروردی ۵۶۲ هـ. و تربیت یافتهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ.، پس از جدایی از همسرش در منطقهٔ شام به دعوت پرداخته و مورد قبول واقع می‌گردد و در هفده خانقاهِ دمشق به منصب رهبری می‌رسد.»[۱۳]

و نیز طبق نوشتهٔ محمود بن عثمان:

«ستی کارزیاتی مریدهٔ شیخ ابواسحق کازرونی ۴۴۶ هـ. ولیّه‌ای بود، در کارزیات فارس خانقاهی ساخته و به خدمت درویشان پرداخت.»[۱۴]

بدیهی است که وجود چنین مراکز و چنین افرادی اندك بود، زیرا در مورد فعّالیّت زنان در طریق تصوّف، علاوه بر محدودیّتها و موانع اجتماعی، برخی از رجال مسلك تصوّف هم، با آن کار نظر موافقی نداشتند و احتمال نمی‌دادند که زنان هم بتوانند با امور نفسانی مبارزه کرده و در آن کار موفقیّتی به دست آورند. سنائی غزنوی، (متوفی ۵۲۵ یا ۵۳۵ هجری) خانقاهِ زن را خانهٔ شوی، و کار و مجاهدهٔ او را تسبیح و پنبه‌ریسی می‌داند.[۱۵] جلال‌الدین مولوی هم دربارهٔ

۱۱. *مرآت‌الزمان*، بخش اوّل از جزء هشتم، تألیف سبط ابن جوزی، چاپ مصر، ۱۹۴۸ م.، صفحهٔ ۱۲۶.

۱۲. نك. *تحفة‌العرفان*، ضمیمهٔ *روزبهان‌نامه*، صفحهٔ ۲۷.

۱۳. نك. *مناقب اوحدالدین کرمانی*، صفحهٔ ۶۴.

۱۴. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۴۰۱.

۱۵. گرچه شبلی شدند مشتی خر / این جُنیدان ماده نیز بتر / این همه زرق و عشوهٔ بنداست / همه سالوس و ژاژ و ترفند است / دوك و پنبه است و سُبحه راه زنان / خانهٔ شوی خانگاه زنان
مثنویهای حکیم سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، چاپ دانشگاه، شامل هشت قسمت، ۱۳۴۸، ←

Marfat.com

زنان می‌گوید:

«وقتی در جهاد اصغر آنان را دستوری نیست، در جهاد اکبر چگونه وارد شده و موفق می‌گردند.»[۱۶]

همچنین امیر حسینی هروی ۷۱۸ هـ. هم طبق حدیثی نبوی، زنان را ـ ناقصات العقل والدین ـ شمرده و سزاوار رهبری نمی‌داند.[۱۷] در حالیکه امیر خسرو دهلوی زنان را برای رهبری معنوی شایسته و سزاوار می‌داند.[۱۸]

با این همه، برخی از زنان به سیر و سلوك عملی پرداخته و با ادامهٔ فعالیّت، در کار خویش توفیق پیدا می‌کردند و به تعبیر فریدون سپهسالار به مرتبهٔ [وَلِیَّةُ الله فی ِالاَرض ِ] می‌رسیدند.[۱۹]

استاد فروزانفر به نقل از خفاجی در مورد زنان صوفی می‌نویسد:

«زنانی که به مقام ارشاد نائل می‌شدند به مریدان خرقه می‌پوشاندند.»[۲۰]

بوسعید هم، زنی را که نزد او آمده و اظهار ارادت می‌کند، نزد همسر خویش، می‌فرستد تا بدو خرقه بپوشاند.

→

صفحهٔ ۱۵۹. سنایی رابطهٔ خوبی با زنان نداشته و در بیتی گفته است: من نه مرد زن و زر و جاهم / به خدا گر کنم وگر خواهم.

۱۶. چون غزا ندهد زنان را هیچ دست / کی دهد آنك جهاد اکبر است. مثنوی، دفتر ششم، صفحهٔ ۱۱۳۵.

۱۷. *طرب المجالس*، تالیف رکن الدین میرحسینی هروی، به اهتمام علیرضا مجتهد زاده، چاپ مشهد، ۱۳۵۲، صفحهٔ ۶۵. در رد نظریهٔ عدم رهبری زنان در پاسخ حسینی هروی باید گفت: روشن است که زنان طبیعتاً ناقص عقل نیستند ـ با توجه به اینکه تعریف عقل چه باشد ـ بلکه قرار گرفتن بانوان در محدودهٔ خانه و محرومیّت و مهجوریت از فعالیتهای اجتماعی و نداشتن سواد ـ به ویژه در زمانهای گذشته ـ موجب عقب‌ماندگی ذهنی آنان گردیده و ایشان را از مسائل اقتصادی ـ که احتمالاً هم عقل یعنی دانستن مسائل اقتصادی ـ 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، صفحهٔ ۱۴۴.

۱۹. نك. *رسالهٔ فریدون سپهسالار*، صفحهٔ ۱۷۹.

۲۰. شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اوّل، صفحهٔ ۸۱۴، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۸.

Marfat.com

«پس ایشی برخاست و خرقه پوشید و خدمت این طایفه پیش گرفت و هرچه داشت درباخت.»[۲۱]

همچنان که قبلاً اشاره شد، فعّالیّت زنان در این زمینه علّت خاصّی داشت که همان موضوع وابستگیهای خانوادگی بود، ـ فرزند پسر یا دختری، در خانوادهٔ صوفیی به دنیا آمده و با آن ارزشها پرورش یافته و بزرگ می شد. چنین فردی ناگزیر به مسائل عرفانی علاقه نشان می‌داد و غالباً می کوشید تا چراغ تبار خویش را در این مورد روشن نگاه دارد.

سخاوی دربارهٔ رباط بنت الخوّاص مصر می نویسد:

«این رباط مشابه حجره های زنان پیامبر بود و به وسیلهٔ مرد شایسته ای به نام خوّاص، برای زنان پیر و بی‌شوی بنا شده بود، پس از درگذشت بانی اش، دختر پشمینه‌پوش وی آن را سرپرستی کرده و به نام رباط بنت الخواص مشهور گردید.»[۲۲]

براون هم در این زمینه می نویسد:

«فرقه خلوتیّه از طرائقی بود که به ایجاد حلقات زنان و تربیت آنان اهمیّت می‌داد. چنانکه پس از درگذشت عمر خلوتی ـ که فردی ایرانی بود و در قرن چهاردهم میلادی می‌زیست ـ چهار دختر او در ایجاد طریقت زنان کوشیدند.»[۲۳]

این نکته نیز لازم به یادآوری است که خانقاه نشینی زنانِ مسلمان، در واقع یك روش ثابتی برای پرورش استعدادهای عرفانی آنان نبود و نیز با دیرنشینی دختران تارك دنیای آیین مسیحی همانندی نداشت که از مریم عذرایی پیروی شده باشد، بلکه برخی از زنان بی‌شوی و فارغ البال در آنجا گرد آمده و اوقات

۲۱. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۸۳.

۲۲. تحفة الاحباب، ابوالحسن علی سخاوی، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷ م.، صفحهٔ ۱۸۰.

23. *Darvishes*, p. 449.

Marfat.com

خود را به عبادت می‌گذراندند. و بعضی از رجال سیاسی و همسران آنها هم، همّتی به خرج داده و مرکزی برای تجمع چنین زنانی می‌ساختند.

ابن فوطی می‌نویسد:

«عده‌ای از بزرگان در ساختن مراکزی برای زنان، که رهبر آن نیز از بانوان بود اهتمام می‌ورزیدند، از جمله خلیفه مستعصم ۶۵۶ هـ. محلّی به نامِ دارالشط را به صورت رباطی مخصوص زنان قرار داده و بنت‌المهتدی را به سمتِ رهبری آن منصوب می‌کند.»[۲۴]

مقریزی هم می‌نویسد:

«تذکاربای خاتون دختر ملك ظاهر بی‌برس در سال ۶۸۴ هجری رباط بغدادیّه را برای مُرشد زینب دختر ابی‌البرکات معروف به بنت‌البغدادیه در قاهره بنا کرد. آن زن با عدّه‌ای از زنان صالحه در آنجا بسر می‌برد و زنان مُطَلقَّه هم تا زمانی که همسری نداشتند در آنجا گرد آمده و به عبادت می‌پرداختند.»[۲۵]

اسپنسر هم دربارهٔ چنین مراکزی می‌نویسد:

«در حلب [ALLOPO] هفت صومعهٔ راهبات برای زنان صوفی وجود داشت که در بین سالهای ۱۱۵۰ و ۱۲۵۰ میلادی بنا شده بود.»[۲۶]

دربارهٔ مجاهده و ریاضت و انجام دادن مراسم خانقاهی هم، این نکته لازم به یادآوری است که، مسئله سیر و سلوك صوفیانه کار مشکلی بود و هر کسی به سادگی از عهدهٔ آن برنمی‌آمد و این کار برای زنان مشکل‌تر بود، با وجود این برخی‌اززنان به بعضی از امور مشکل آن نیز می‌پرداختند.

ماکدونالد می‌نویسد:

«غالب تمرینات و فعّالیّتهای زنان، مشابه اعمال مردان بود، زنان برای پیدا

۲۴. *حوادث‌الجامعه*، صفحهٔ ۲۷۴.

۲۵. *خطط مقریزی*، صفحهٔ ۲۹۳ به نقل از *خطط توفیقیه*، [خطط شام] ج ۶، صفحهٔ ۵۳.

26. *The sufi orders*, p. 18.

Marfat.com

کردن وجد و حال در مجالس ذکر و سماع و قوآلی شرکت می کردند.»[۲۷]

در یکی از حکایاتِ کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی هم، تعدادی از زنان به صورت تماشاگر در سماع صوفیان حاضر شده و دور از چشم مردان به سماع می‌پردازند و در پایان هم، به جای خرقه 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. نك. مناقب اوحد الدین کرمانی، صفحهٔ ۱۸۴.

Marfat.com

بخش ۱۸

تحول و تطور وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسلهٔ صفویه به بعد

در قرن هشتم و نهم هجری، دسته‌ای از درویشان مانند: سربداران و صَفَویان و دیگران[۱] در خانقاهها و مناطق و مراکز محلّی خویش به فعّالیّتهای نظامی و سیاسی پرداخته و هر یك در حدّ 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 مسلك تصوّف، از سوی فرمانروایان و رجال سیاسی زمان خویش مورد تکریم قرار می‌گرفتند.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۶ هـ. طیّ نامه‌ای، شیخ صفی‌الدین

۱. محمد بن فلاح صوفی علوی ۸۴۱ در بطائح عراق حکومتی ساده بنیاد نهاده بود. *الطریقة الصفویّه*، صفحهٔ ۱۳.

۲. *عالم‌آرای امینی*، صفحهٔ ۶۸ ـ نقل از *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران* ـ نوشتهٔ طاهری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی تهران، ۱۳۴۹، صفحهٔ ۱۳۸.

Marfat.com

اردبیلی ۷۳۵ هـ. را مورد تکریم قرار داده و برای هزینهٔ خانقاه او وظیفه‌ای سالیانه مقرّر می‌دارد.[۳] و به فرزند خود خواجه غیاث‌الدین نگاهداشت جانب حُرمت 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 بیك ترکمان می‌نویسد که:

«امیر تیمور گورکان، هنگام بازگشت از کشور عثمانی در شهر اردبیل، از خواجه علی ۸۳۰ هـ. نوادهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی دیدارکرده و بدو کمك 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 حُرمت اجتماعی، افتخار خویشاوندی با خاندان سلطنتی آذربایجان را هم نصیب آنان می‌سازد. شیخ جنید ۸۶۰ هـ. با خدیجه بیگی آغا، خواهر اوزون حسن بایندری سرکردهٔ دودمان سفید گوسفندان[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 جهانداری می‌افکند.

شیبك‌خان اوزبك 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 شمارهٔ ۴۵، صفحهٔ ۲۶۸ـ۲۷۲.
۴. همان، مکتوب شمارهٔ ۴۹، صفحهٔ ۳۰۹.
۵. نك. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحهٔ ۲۶ـ۲۵.
۶و۷. همان، صفحهٔ ۱۸ـ۱۷.
۸. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، صفحهٔ ۱۷۶.

Marfat.com

سرانجام سلطان جنید و سلطان حیدر و شاه اسماعیل، پس از یك رشته لشکرکشی و پیکارهای سخت به تشکیل دولت صفوی موفّق می‌شوند. امّا این نهضت سیاسی و قیامهای مسلّحانه 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 مسئلهٔ طریقت، در جنب زندگی سیاسی و فرمانروایی، مورد غفلت قرار می‌گیرد و تغییر جهت می‌دهد.

شاه اسماعیل صفوی پس از تسلّط بر کشور ایران و استقرار حکومت خویش، طیّ منشوری، خاطرنشان می‌سازد که هدف او از تسخیر مملکت، ترویج و اجرای مذهب شیعهٔ اثنیٰ 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، همهٔ سلاسل در هم شکست وقبور سلفِ ایشان را کندند تا به خلف خود چه رسد.»[۱۰]

نایب‌الصدر هم این مطلب را بازگویی کرده و می‌نویسد:

«جناب شاه اسماعیل به خانقاههای مشایخ اهل سنّت می‌رسیدند خراب می‌کردند.»[۱۱]

عامل چنین رفتار سختی، علاوه بر جانبداری از مذهب تشیع، احتمالاً از آنجا ناشی می‌شد که به اقتضای شرایط اجتماعی، مسلك تصوّف در آرمان خود تغییر جهت داده و فعّالیّتهای عرفانیِ برخی از سلسله‌های صوفیه به نهضتهای سیاسی و حکومت طلبی تبدیل شده بود و به برخی از شیوخ خانقاهی [صرفنظر از معنی اصطلاحی مسلك طریقت] عنوان سلطان و شاه داده می‌شد.[۱۲]

۹. نك. *تاریخ کاشان*، صفحهٔ ۴۹۲.

۱۰. *روضات‌الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۴۹۱.

۱۱. *طرائق*، ج ۱، صفحهٔ ۲۸۳.

۱۲. شاه قاسم انوار، شاه قاسم فیض‌بخش، شاه نعمت‌الله ولی، سلطان حیدر تونی و...

Marfat.com

شاخص‌ترین نمونهٔ این عناصر انقلابی و حکومت‌طلب، مریدان و صوفیان سلسلهٔ صفوی بودند که تسبیحِ ذکرِ 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، روانهٔ 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 سلطنتِ کشور ایران نشاندند؛ در حالی که این تخت‌نشینی مُرشد کامل، برای صوفیان و مسلك تصوّف خیلی هم میمون و مبارك نبود، زیرا با تشکیل دولت ملیّ و هماهنگی دین و سیاست و نیرو گرفتن علما و فقیهان شیعی و ترویج مذهب شیعه، مسلك طریقت، اندك‌اندك تجزیه شده و تحلیل رفت و قدرت روحانی و صلاحیّت رهبری معنوی خود را از دست داد. و به صورت عنصری غیر فعّال و موضوعی فرعی و جنبی درآمد و مجبور شد در مَسیر تاریخی خود، لنگ لنگان به حیات تا حدّی نامقبول اجتماعی خویش ادامه دهد.

علل زوال مسلك تصوّف

در آغاز حکومت صفویه، صوفیان سلسلهٔ صفوی، جُدا از دیگر گروهها و طوایف لشکری و سپاهی، در تحت سرپرستی نماینده ای خاص به نام خلیفه، در اجرای فرامین مُرشدِ خود فعّالیّت می کردند و از اعتبار خاصیّ برخوردار بودند. ولی رفته رفته، مسائل سیاسی و مذهبی و عوامل مختلف دیگر، شاهان صفوی را از توجّه به صوفیان بازداشته و فرصت پرداختن بدانها را نمی‌داد، حتّی گاهی هم وجود آنان مزاحم منافع سیاسی به شمار آمده و موجب نابودی آنان می‌گردید.

اسکندر بیك ترکمان، در شرح حوادث زمان حکومت اسماعیل میرزای صفوی ۹۸۵ هـ. می‌نویسد:

«دستور داد لشکریانِ صوفی را بکشند، چون صوفیان حال را بر آن منوال

Marfat.com

دیدند، اسلحه ویراق انداختند، می‌گریختند و غازیان قزلباش، آنها را تعقیب کرده در طرفةالعینی، قریب به پانصد نفر از آنان را کشتند.»[۱۳]

با اینکه چنین پیش‌آمدی ممکن است نمونهٔ نادری باشد، ولی رویهم‌رفته وضع تصوّف از آغاز قرن یازدهم نامطلوب بود و رو به زوال می‌رفت. این بی‌توجّهی به مسلك طریقت از آنجا ناشی می‌شد که مسئلهٔ رهبریهای معنوی و شوق پیروی مریدان از انسانی کاملِ به نام شیخ و دیگر مسائل مربوط به آیین تصوّف از آن مسلك 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 وِردِ صبح و شام، خویشتن را مشغول سازند و از آشِ خانقاه استفاده کنند تا حدّی خارج از متنِ زندگی اجتماعی و حیات تاریخی به شمار می‌آمد و تأسیس خانقاه، حکم مسجد ضرار پیدا کرده و عوامل انشعاب می‌گردید.

مفیدی ۱۰۷۸ هـ. دربارهٔ وضع کانونهای خانقاهی زمان خود می‌نویسد:

«در این اوقات بنا بر جهاتی که خامهٔ 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، صفحهٔ ۲۰۹.

۱۴. می‌دانیم که محور دعوت آیین طریقت مرشد است و رهبر، و یك 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 منقوله از آنان دربارهٔ معنویت و کرامت، بدین سبب دیگر نیازی به مسلك و سلسله‌بندی صوفیان باقی نمی‌مانده است. شمس‌الدین پرویزی می‌نویسد: «برنامهٔ شبهای دوشنبهٔ مجلس اجتماع فقرا در خانقاه پرویزیه عبارت است از ذکر فضائل حضرات محمد و آل محمد و جلسهٔ قرائت حدیث کسا.» *تذکرة الاولیاء*، شمس‌الدین پرویزی، چاپ تبریز، ۱۳۳۲، صفحهٔ ۲۹۶.

۱۵. جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۵۷۷.

Marfat.com

قبل از زمان مُفیدی ۱۰۷۸ هـ . در عهد سلطنت شاه عبّاس 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 نُقْطَوی و از بین بردن آنان بود.

فرقهٔ حروفیّه یا نُقْطَویّه به وسیلهٔ میر فضل الله نعیمی استرآبادی[۱۶] ـ مقتول به سال ۷۹۶ هجری ـ 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 عدّه‌ای 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 فرقهٔ حروفیه را به اتّهام زندقه و الحاد کشت.[۱۸]

شاه عباس کبیر هم در آغاز سلطنت خویش، درویش خسرو قزوینی و پیروان او را به اتّهام نقطوی بودن می‌کشد و تکیه آنان را در قزوین خراب می‌کند و طیّ فرمانی دستور می‌دهد که نقطویان را در سراسر کشور دستگیر کنند.[۱۹]

همچنین تکیهٔ پیروان سلطان میرحیدر قلندر باکویه‌ای ۸۳۰ هـ . را که در محلهٔ سرخاب تبریز قرار داشت، به تهمت اینکه آنجا کانون فساد است، ویران ساخت.[۲۰]

۱۶. نك. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۴۷۸.

۱۷. نك. *زندگی شاه عباس اوّل*، نصرالله فلسفی، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، صفحهٔ ۴۰.

۱۸. نك. پیشین، از صفحهٔ ۴۷۸ تا ۴۸۱.

۱۹. دو کتاب نفیس از مدارك اوّلیّهٔ تاریخ صفویان: *خلاصة التواریخ*، *تاریخ ملاکمال*، چاپ اراك، صفحهٔ ۱۴ ـ در مورد نقطویان یا پسیخانیان، نك. *ایران کوده*، شمارهٔ ۱۳، سال ۱۳۲۰، یزدگردی، نوشتهٔ صادق کیا.

۲۰. نك. *تعلیقات روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۵۹۷.

Marfat.com

ذکر این مطالب و جستجوی عواملی که مانع حرکت عادی مسلك تصوّف می‌گردید، به معنی آن نیست که فرهنگ هزار سالهٔ مسلك عرفان و تصوّف، در قرن یازدهم، یکباره نابود شده و اثری از آن باقی نمانده است. بلکه هدف تحقیق در علّتِ توقّف و چگونگی بازماندن مسلك طریقت از فعّالیّتهای 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 انگیزهٔ احیای مسلك تصوّف، مجدداً آن را در مسیر عادی خود قرار داده و به ایجاد کانونهای خانقاهی می‌پرداختند. چنان‌که در نیمهٔ دوّم قرن یازدهم در عهد سلطنت شاه عباس دوّم صفوی ۱۰۷۷ هـ. چنین فرصتی پیدا شد و صوفیان آزادی مختصری پیدا کردند و شاه به آنها اظهار علاقه کرده و تکیهٔ 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 شهرِ اصفهان دایر بوده، اشاره کرده است.[۲۲] همچنین انگلبر جهانگرد آلمانی از وضع درویشانِ وابسته به طریقهٔ 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 دربارهٔ آنان نوشته است:

«غالب این درویشها، متکدّی، 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 قرنِ دوازدهم، بنا به فرمان شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. تکیهٔ فیض ویران شده و درویشان از شهر رانده می‌شوند و فعالیّت صوفیان در اصفهان متوقف می‌گردد.[۲۴]

۲۱. نك. کتاب *عباسنامه*، صفحهٔ ۲۵۶.
۲۲. نك. *سیاحتنامهٔ شاردن*، ج ۷، صفحهٔ ۲۰۴/ ۲۴۱/ ۲۵۴/ ۲۵۵/ ۲۸۶/ ۳۱۱.
۲۳. *در دربار شاهنشاه ایران*، صفحهٔ ۱۳۷ـ ۱۳۶.
۲۴. نك. *نصف جهان فی‌تعریف اصفهان*، صفحهٔ ۱۸۳.

Marfat.com

به طور کلّ دربارهٔ وضع تصوّف در عهد صفویّه 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 مسلك تصوّف را از پای درمی‌آورد.

کیوان قزوینی به وضع صوفیان آن زمان اشاره کرده است و می‌نویسد که:

«در دورهٔ صفویّه، 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. نك. کتاب *استوار*، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، تألیف کیوان قزوینی، چاپ مطبعهٔ سپهر، تهران، ۱۳۱۱، صفحهٔ ۴۹.

۲۶. همان، صفحهٔ ۴۴ ـ 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، صفحهٔ ۲۶۲ ـ 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 هدفِ مخالفت، زعامت و ریاست است.

Marfat.com

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 مسلك تصوف در عهد افشاریّه و زندیّه

پیش از بررسی وضع مسلك تصوّف، ذکر این نکته ضروری است که تحلیل مسئلهٔ طریقت و موضوع کانونهای صوفیان، در جنب نام سلاطین و تاریخ سلسله‌های سلطنتی بدان جهت مورد توجّه قرار دارد که اولاً فرمانروایان به عنوان یك نیروی قاهر، در مورد مسلك تصوّف هر کاری را که می‌خواستند و می‌شد، انجام می‌دادند و از سویی غیرمستقیم تا حدّی که منافع آنان اقتضا می‌کرد، مُجری نیّات و افکار علمای مذهبی بودند، چنانکه شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ.، شاه طاهر رهبر سلسلهٔ خواندیه را به جُرم مریدپروری می‌کشد.[۲۷] و ملاّ محمد باقر مجلسی ۱۱۱۰ هـ. با موافقت شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. صوفیان ساکن اصفهان را تبعید کرده و از برپایی مراسم تصوّف جلوگیری می‌کند.[۲۸] بنا به همین علل، پیگیری کیفیّت سیر تاریخی آیین طریقت در جنب تاریخ سیاست بی‌مناسبت نیست.

باری، پس از زوال حکومت صفویّه، سلسلهٔ افشاریّه و زندیه به حکومت می‌رسند و مدتی فرمانروایی می‌کنند. فرمانروایان این سلسله‌ها هم، از نظر رابطه با مسلك تصوّف، وارث فرهنگ صفویان بودند.

حاجی زین‌العابدین شیروانی می‌نویسد از اوائل سلطنتِ 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 مدّت فترت

۲۷. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۳۷ـ۱۳۶.

۲۸. *الطریقة الصفویه*، صفحهٔ ۳۴.

۲۹. نك. *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۶.

Marfat.com

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 می‌راندند.

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 علیمرادخان ۱۲۰۰ هـ. صوفیان را از تکیهٔ فیض بیرون آورده و از اصفهان می‌رانند و تکیه فیض هم، به وسیله برخی از مردم فرصت‌طلب 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 زشهر خود نمود.»[۳۳]

نور علیشاه در همین سرودهٔ شکوائیه ضمن اشاره به اوضاع اجتماعی و موقعیّت نامطلوب مسلك 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، صفحهٔ ۱۷۱.
۳۱و۳۲. نك. همان، صفحهٔ ۱۷۲.
۳۳و۳۴. *دیوان نور علیشاه اصفهانی*، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، ۱۳۴۹، صفحهٔ ۶۲.
۳۵. نك. *تاریخ کرمان سالاریه*، تالیف احمد علی خان وزیری، به اهتمام باستانی پاریزی، ۱۳۴۰، صفحهٔ ۳۴۹.

Marfat.com

می‌ساختند.[۳۶] و در فرصتهای مناسب بر رد آنان فتوا می‌نوشتند[۳۷] و مسلك تصوّف را هدف مناظره و دانش کلامی خود می‌ساختند.[۳۸]

نمونهٔ بارز این سلسله اقوال و اعمال، کتابهای فراوانی است که عالمانِ مذهبیِ صوفی‌ستیز بر رد مسلك تصوّف نوشته‌اند.

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 وجودنداشته[۳۹] واجازهٔ تأسیس کانونهای خانقاهی نیزداده نمی‌شده است.

اشاره بدین نکته نیز ضروری است که آیین تصوّف استقلال ذاتی ندارد، بایستی در کنار فرقه‌های مختلف اسلامی به حیات خود ادامه دهد، یعنی از فرهنگ زندهٔ آیین اسلام تغذیه کند. هرگاه که مکاتیب فقهی علیه صوفیان قیام و اقدام می‌کردند حیات طریقتی آنان به مخاطره می‌افتاد و کانون تجمّعشان از بین می‌رفت 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 می‌کرد.[۴۰]

وضع مسلك تصوف در عهد قاجاریّه

در آغاز عهد حکومت قاجاریه، ابتدای قرن سیزدهم، مسلك تصوّف، همانند دوره‌های قبلی مورد ضدّیت و کینه‌توزی قرار داشت و صوفیان تحت تعقیب و فشار و محدودیّت بودند.

۳۶و۳۷. نك. *حقیقة‌العرفان*، صفحهٔ ۱۸۲/ ۱۸۳/ ۱۸۴.

۳۸. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۷۵.

۳۹. من بی‌خانمان و بی‌سامان / گشته حیران و بی‌کس مضطر / مسکنی نه به شهر و نه در کوه / مأمنی نه بحر و نه در بر. *دیوان نور علیشاه*، صفحهٔ ۲۲۱.

۴۰. «حاکم کرمان حاج ابراهیم خان [می‌گفت] اگر پیغمبر آخرالزمان هم بگوید که فرقهٔ صوفیان مردمان نیك نهاد و صاف اعتقاد هستند بر آن حضرت اعتراض خواهم نمود و انکار سخن پیغمبر.» *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۲۳۶ـ۲۳۵.

Marfat.com

حاج زین‌العابدین 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 سنّت 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 می‌نویسد:

«اکنون قاعدهٔ اهل ایران، عموماً چنانست که هر کس اسم طریقت و معرفت بر زبان آرد بی‌شبهه و بیّنه آن کس کافر و ملحد است، اگرچه آن شخص علاّمهٔ زمان و بوذر و سلمان دوران باشد.»[۴۲]

به طور کلی، در نیمهٔ اوّل قرن سیزدهم، وضع مسلك تصوّف، تحت تأثیر بینش برخی علمای مذهبی و صوفی‌ستیز، همچنان نامطلوب و پریشان بود.

مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ هـ. به تحریك ملاعبدالله واعظ در کرمان با سنگ و آجر به دست مردم کشته می‌شود.[۴۳] و محبعلی شاه توسط علما[۴۴] و حاج زین‌العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. به وسیلهٔ نواب حسینعلی میرزا، فرمانروای فارس[۴۵] از شهر شیراز رانده می‌شوند. فتحعلی‌شاه قاجار ۱۲۵۰ هـ. هم به شیروانی می‌گوید:

«ما را با صوفیان صفایی و از درویشان طلب دعائی نیست.»[۴۶]

نایب‌الصدر هم اشاره می‌کند که:

«خاقان مغفور [فتحعلی‌شاه ۱۲۵۰] را التفاتی با این طایفه نبود به جای

۴۱. *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۳۴۷.

۴۲. همان، صفحهٔ ۲۷.

۴۳. همان، صفحهٔ ۲۵-۲۴ و *تاریخ کرمان*، نوشتهٔ محمود همت، صفحهٔ ۲۷۱.

۴۴. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۳۳۶.

۴۵. همان، صفحهٔ ۳۸۹.

۴۶. همان، صفحهٔ ۲۹.

Marfat.com

اعانت اهانت می‌نمودند.»[۴۷]

در عهد سلطنت ناصرالدین شاه قاجار [از ۱۲۶۴ تا ۱۳۱۴ هـ.ق.] هم وضع صوفیان و مسلك تصوّف رضایت‌بخش نبود.

سهیل کاشانی می‌نویسد:

«علمای شریعت غرّای احمدیِ اصفهان، در سال هزار و دویست و هشتاد و شش بالاتّفاق نسبت طغیان و نفاق به آقا محمد کاظم اصفهانی مُلَقَب به طاووس الفقراء، پیشوای صوفیه داده، به کفر و ارتدادش فتوا داده، 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 مسلك شیخی و نهضت بابی و مسائل سیاسی و آزادی‌خواهی، سرگرمی تازه ای برای حکومت و فقها و بعضی از مردم و پاسداران دین پدید آورد و آنان را مشغول کردو گریبان صوفیان از چنگ آنان رها شد و مسلك تصوّف جنبش تاوه ای پیدا کرد و رفته رفته برخی از رجال و شاهزادگان به صوفیان و آیین تصوف معاضدت و توجّه کردند.

تربت مشتاق علیشاه، که در کرمان به تهمت بی‌دینی 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 سلسلهٔ ذهبیه در شیراز[۵۰] و حضرت خان در قریه صدقیان شاهپور[۵۱] مراکزی برای تجمع صوفیان به وجود آوردند.

باری، در طول این سده، فعّالیت مسلك تصوّف 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، صفحهٔ ۲۹۱.

۴۸. *تاریخ کاشان*، صفحهٔ ۳۰۴.

۴۹. نك. *تاریخ کرمان*، نوشتهٔ محمود همت، ۲۷۴-۲۷۳.

۵۰و۵۱. نك. *تذکرة الاولیاء*، شمس‌الدین پرویزی، صفحهٔ ۵۱۳ و ۲۴۳.

Marfat.com

فصل چهارم
منابع اقتصادی و درآمد خانقاهها

Marfat.com

Marfat.com

بخش ۱

مدیران خانقاه و امور اقتصادی خانقاه

پیش از آنکه منابع اقتصادی خانقاه در صورتهای مختلف بررسی گردد، لازم است به وظیفهٔ مدیر خانقاه و مشکلات اقتصادی او مختصر اشاره ای بشود.

قبل از تشکیل خانقاه، صُوفیان به صورت فردی می‌زیستند و از راه درآمدهای شغلی و احیاناً برخی از آنان هم با استفاده از کمك دیگران امرار معاش می‌کردند.

همچنین بهره‌وری از اطعام رایگان نیکوکاران و تمسّك به توکّل و تحمّل گرسنگی نیز به عنوان ریاضت در بین آنان معمول بود.

پس از تأسیس خانقاه و گرد آمدن عده‌ای از صوفیان مُقیم و مسافر در آن کانون، یکی از مسائل مُهم و مورد توجّه، تهیّه و تأمین خوراك 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 ایستاده‌ام تا ترتیب کار ایشان کنم و آن‌چه از من طلب کنند.»[۱]

سخن دیگری هم بدو نسبت داده شده بود که گفته است:

«درِ سرای ما بر هر آینده‌ای گشوده و نان ما بر هر خورنده‌ای رواست.»[۲]

۱. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۳۵۸.

۲. مقدمهٔ *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ پانزده. بابنا مفتوحٌ لِمَن دَخَل وَ خُبزنا مُباحٌ لِمَن اَکَل.

Marfat.com

همچنین ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. هم به کسی که از جانی برای بررسی وضع و حال او آمده بود، می‌گوید: نزد یاران خود برو و بگو: «مردی دیدم که بر کیسهٔ او بند نبود و با خلقش داوری.»[۳]

بدین طریق، کار مدیر خانقاه، علاوه بر تربیت سالکان و ارشاد مریدان، تهیّهٔ لوازم زندگی درویشان و پذیرایی از مهمانان بود و تأمین هزینهٔ آنها هم کار ساده و آسانی نبود. و چه بسا که مشکل و گرفتاری برخی از مشایخ طریقت، در زمینهٔ اقتصادی، بیش از افراد دیگر بود و به گفتهٔ امین احمد رازی:

«شیخ است و صد هزار تعلق زنیك 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 اندیشهٔ تأمین نیازمندیهای مادّیِ صوفیان مشغول سازد، چنان‌که از بوسعید نقل شده بود که هنگام وِردِ 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 توسّل جُسته با پرداختن به کار و کمك‌خواهی 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 اندك 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 کمك می‌کردند.[۶] ولی این کار هم چارهٔ قطعی نبود زیرا خرج مُسلّم

۳. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۸۲.
۴. *هفت اقلیم*، ج ۱، صفحهٔ ۱۷۳.
۵. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۸۲.
۶. همان، صفحهٔ ۱۸۷ و ۱۹۷.

Marfat.com

نیازمند دخل معیّن است و می باید برای هزینهٔ جاری و دائمیِ خانقاه منبع درآمد ثابتی پیدا شود.

گویا در همین دورهٔ عسرت خانقاهی است که برای آماده کردن مجلس سماع و تهیهٔ خوراك، خرِ متعلّق به صوفیِ 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، توجّه فرمانروایان و رجال سیاسی به مسئلهٔ تصوّف معطوف گردیده و مشکل اقتصادی خانقاه از میان می‌رود.

فرمانروایان به سبب داشتن قدرت سیاسی و توانایی مالی، هم مراکز خانقاهی مناسبی ساختند و هم با وقف کردن املاك و دادن کمك مالی، خانقاه را به صورت مؤسسّه‌ای 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 توجّه کرده و مقداری از اموال خود را به مؤسسّهٔ خانقاهی بخشیدند.

درآمدهای گوناگون، موجب ثروتمندی مؤسسّات خانقاهی گردید و این کانونها جاذبهٔ بیشتری پیدا کرد و مشایخ طریقت علاوه بر بزرگیهای معنوی از حُرمت توانگری نیز برخوردار گشتند و با کمك کردن به افراد فرودست اجتماع و رفع حوائج مادّی و معنوی آنان، بیش از پیش بر احترامشان افزوده شد و حریم حرمتشان پاسداری گردید.

نایب‌الصدر می‌نویسد:

«بازرگان دزدزده ای به طلب کمك نزد نظام‌الدین اولیاء ۷۲۵ هـ .آمد، شیخ

۷. صوفئی می‌گشت در دور اُفق / تا شبی در خانقاهی شد قُنُق. [=مهمان] مثنوی، دفتر دوم، صفحهٔ ۲۰۸. قصّه صوفی و خادم خانقاه.

Marfat.com

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 کمك 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 اندك 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 بقیّهٔ مطالب یاد نشده و ناگفته را نیز دریافت و از کیفیّت کمکها و کمك‌کنندگان اطلاع حاصل کرد.

۸. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۱۳۸ ـ هر تنکه نقره، نهصد دینار پول ایران است. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۶۸۷.

Marfat.com

بخش ۲

توکّل

واژهٔ توکّل به معنی وکالت و واگذاری کار به عهدهٔ دیگری است و بر خدا توکّل کردن یعنی بدو تسلیم شدن و اعتماد و اطمینان کردن و از او یاری جستن. دربارهٔ توکّل آیات متعدّدی در قرآن وجود دارد.[۱]

موضوع توکّل یکی از مبانی اخلاقیِ مسلك تصوّف و مورد توجّه سالکان و صوفیان بود. توکّل از زاویه‌ای که صوفی بدان می نگریست، او را وادار می کرد که از خودیِ خود فانی شده و بدون هر نوع خواست و اراده‌ای خود را کاملاً تسلیم ارادهٔ خداوند گرداند.

شارح کتاب التعرف در این مورد می‌نویسد:

«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 توکّل در مسلك تصوّف به منزلهٔ مفتاحی بود که می‌توانست در گشایش مشکلات مختلف مورد استفاده قرار گیرد و به صورتهای گوناگونی تعبیر گردد.

۱. نك. *قرآن*، کشف‌الآیات، ذیل واژهٔ وَکَل.

۲. *خلاصهٔ شرح تعرف*، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹، صفحهٔ ۲۶۹.

Marfat.com

یکی از تعابیر خاصِ مسئلهٔ توکّل، با توجّه به آیات ۵/۲، ۶/۳، ۱۱/۷، ۲۲/۳۱ قرآن مجید، به موضوع روزی و تغذیه مربوط می‌گردید.

سالك راستین معتقد بود که وقتی خداوند در طیّ آیات قرآن مجید، روزی بنده را تعهّد کرده، نگرانی و تشویش خاطر، دربارهٔ روزی بی‌معنی است. حتّی دنبال روزی رفتن خلاف معنی توکّل است.[۳]

شقیق بلخی ۱۹۴ هـ . گفته بود:

«کوشش در راه روزی، سالك را از خداوند جدا کرده و به خلق نیازمند می‌سازد.»[۴]

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، پیامبرِ اسلام نیز برای صوفیان سرمشق مناسبی بود و از آن راه جویی می‌شد.

«از ابوعبدالله سالم بصری می‌پرسند که ما به توکّل نشینیم یا به کسب روی آریم؟ می‌گوید: توکّل حال پیامبر و کسب سنّت اوست، کسیکه نتواند در حال پیامبر باشد کسب برای او لازم است، امّا نه به صورتی که شخص بر آن مُتکّی باشد.»[۹]

۳. نك. مقدمهٔ *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۵۹ ـ زَعَمَ شقیق... اِنّ الحَرکَة فی الکسبِ معیصةٌ و ذلك انّه قال لما ضَمّن الله تعالی الرزق والکفایة.

۴. نك. *طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۱۷۸.

۵. خواهر ذوالنون مصری در هنگام قرائت آیهٔ: وانزلنا علیهم المّن و السّلوی، می‌گوید الهی اسرائیلیان را مَنّ و سلویٰ فرستی و محمدیان را نه. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۱۴.

۶. قرآن، ۵/۱۱۴ و ۱۲/۵۴.

۷. قرآن، ۳/۳۷.

۸. نك. منتخب *رونق المجالس*، صفحهٔ ۱۴۸.

۹. *طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۴۱۴.

Marfat.com

گاهی هم بین انتخاب توکّل و کسب، حیرتی پیش می‌آمد و سالك دُچار سرگردانی می‌گردید و به چاره‌جویی برمی‌خاست.

قشیری می‌نویسد:

«گروهی اندر نزدیك جنید شدند. گفتند: روزی همی جوییم. گفت: اگر دانید که کجاست بجویید. گفتند: از خدای تعالی بخواهیم. گفت: اگر دانید که شما را فراموش کرده است، باز یاد وی دهید. گفتند: اندر خانه شویم و بر توکّل بنشینیم؟ گفت: تجربه شك بود. گفتند: پس چه حیلت است؟ گفت: دست بداشتن حیله.»[۱۰]

این‌گونه برداشتها از آنجا ناشی می‌شد که برخی از صوفیانِ وارسته و مُجرّد از برخی ضرورتهای اوّلیّه رهایی یافته، ولی در مورد تغذیه همچنان محتاج و اسیر بودند و برای آن نیز راه چاره و گریزی می‌جستند و می‌کوشیدند تا به دست‌آویز توکّل، از این انگیزه و تحریك داخلی نیز آزاد شده و با خاطری آسوده یکسره به خدا بپردازند.

جلال‌الدین مولوی در قصه‌ای اشاره می‌کند که برخی از افراد یك کاروان، در دهانِ مسلمانی که بر خدا توکّل کرده بود به زور غذا می‌ریزند.[۱۱] همچنین مسئلهٔ کسب و توکّل را به صورت مناظره‌ای مؤثر، از زبان خر و روباه در داستانی بیان می‌کند.[۱۲]

در مورد توکّل و موارد استفادهٔ آن نمونه‌های فراوانی در کتابهای عرفانی وجود دارد. از جمله هجویری در مورد توکّل می‌نویسد:

«بایزید، مرید شقیق را پرسید از حال شقیق رض... گفت او از خلق فارغ

۱۰. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۲۵۴.

۱۱. آن یکی زاهد شنود از مصطفی / که یقین آید به جان رزق از خدا، حکایت زاهدی که توکّل را امتحان کرده بود. مثنوی، دفتر پنجم، صفحهٔ ۹۴۵.

۱۲. گفت رو به جستن رزق حلال / فرض باشد از برای امتثال. حکایت و مناظرهٔ خر و روباه، همان، صفحهٔ ۹۴۴.

Marfat.com

شدست و بر حکم توکّلی 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 هم‌جنس خود بخواه و بارنامهٔ توکّل یکسو نه، تا آن شهر و ولایت از شومی معاملات تو به زمین فرو نشود.»[۱۳]

شارح کتاب تعرّف هم می‌نویسد که:

«بزرگی از ابراهیم خوّاص [کوزه گر] پرسید تصوف تو را به کجا رسانید؟ گفت: به مقام توکّل رسیدم. گفت: هنوز اندر آبادان کردن شکمی!»[۱۴]

چنین نمونه‌هایی نمودار آن است که مقام توکّل در برخی از موارد به موضوع تغذیه تعبیر و توجیه می‌شده است.

یکی دیگر از معانی توکّل که به توجیهی اقتصادی منجر می‌شد، مسئله ثروت و استظهار به دارایی بود.

پیران طریقت، رهروان را به تجرید و خروج از مال و دارایی می‌آزمودند و ناداری و فقر را مِلاك همّت سالك می‌داشتند و خاطرنشان می‌کردند که اتّکا کردن به چیزی که نیاز آدمی را برآورد، نوعی اعراض از خدا و سبب فساد توکل است.

هجویری در این مورد می‌نویسد:

«صاحب معلوم [وسیلهٔ معیشت اَعَم از نقد و جنس و هرچیز با ارزش] اندر طریقت ذلیل باشد... کی اعتماد صاحب المعلوم بر معلوم بود و اعتماد بی‌معلوم، بر خداوندِ 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 اندیشه‌ای برخی از صوفیان دعا می‌کردند که روزیشان روزبروز برسد و چیزی نداشته باشند تا برای فردای خود ذخیره کنند.[۱۶]

۱۳. کشف‌المحجوب، صفحهٔ ۴۶۸.

۱۴. خلاصهٔ شرح تعرف، صفحهٔ ۳۱۰.

۱۵. پیشین، صفحهٔ ۶۸.

۱۶. نك. نفحات، صفحهٔ ۱۷۲.

Marfat.com

تفسیر و توجیه واژهٔ توکّل در این مورد خاص تا آنجا دقیق و باریك گردیده بود که بنا به نوشتهٔ ابن جوزی:

«عبدالله بن جلاّء و ابویعقوب زیّات، در پاسخ دادن به پرسش از مسئلهٔ توکّل، نخست چند درهمی که با خود داشتند، انفاق کرده، سپس در آن باره به سخن پرداختند.»[۱۷]

در پایان این بحث، تذکّر این نکته لازم است که غالب مطالب بیان شده دربارهٔ توکّل به زمانی مربوط می‌شود که هنوز خانقاهی به وجود نیامده و کسی یا کسانی متعهّد هزینهٔ زندگی صوفیان نگردیده‌اند. یعنی مسئله صورت فردی داشت نه گروهی، ولی با این حال مسلکی که بنیادش بر ترك علائق مادّی قرار دارد، مانع از آن می‌شود که سالك راستین خود را بر سفرهٔ آمادهٔ خانقاه تحمیل کند و بدان متّکی شود بلکه در آن حال نیز از موضوع توکّل غافل نمی‌ماند و بدان توجّه دارد، منتهی به سبب زندگی گروهی، مسئلهٔ توکل نیز صورت گروهی پیدا می‌کند و سالکان دسته‌جمعی خود را در مقام توکل نگه می‌دارند و این موضوع در وضع اقتصادی خانقاه کاملاً مؤثر است و حداقّل تأثیر آن این است که به سبب ذخیره مایُحتاجِ جمعی، فقر کاذب و قحطی مصنوعی به وجود نمی‌آید.

۱۷. تلبیس، صفحهٔ ۲۷۸.

Marfat.com

بخش ۳

مسئلهٔ فقر

در ضمن بررسی موضوع منابع اقتصادی خانقاه، لازم است که نخست چگونگی نظر مشایخِ طریقت، دربارهٔ مسئلهٔ فقر و جهت‌گیری آنان در برابر تروت و توانگری مورد بحث قرار گیرد.

یکی از مسائل مورد توجّه در مسلك تصوّف، مسئلهٔ 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 می‌دانستند.

باخرزی می‌نویسد:

«اجماع مشایخ است برانك فقر از غنا افضل است.»[۱]

علّت این جهت‌گیری بیشتر آن بود که پدیدهٔ فقر، یك عامل ملموس اجتماعی بود و ریشه‌ای همگانی داشت و ناداری و نیازمندی سازهٔ مشترکی بود که می‌توانست عدّه بسیاری را گرد آورده و در گروه محتاجان با هم پیوند دهد.

احتمالاً مبحث گدایی در بخش ریاضتِ خانقاهی نیز به همین مسئلهٔ واقعی و موجود اجتماعی مربوط می‌شد و فقیر بودن اکثریت صوفیان سبب می‌شد که نوعی تقابل و جهت‌گیری در برابر ثروت و توانگری به وجود آید.

موضوع ضدیّت و مقاومت با توانگری در آیین تصوّف از دیدگاههای مختلف مورد توجّه قرار داشت. نخست آنکه ثروت در دست آدمی، موجب

۱. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۱۱.

Marfat.com

نخوت و برتری‌طلبی و استظهار و خشونت و صفات و تعلّقات ناروای دیگر می‌گردید. و مسلك انسان‌ساز ـ 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 علایق و تمایلات قلبی، باید اموال خود را نیز بین مُستمندان تقسیم کرده و همانند فقرای دیگر نادار و تهی‌دست گردد و بنا به تعبیر ابو سعید ابوالخیر: سالك 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. حتّی اگر مُرید آزمند و مال‌داری از این کار خودداری می‌کرد، گاهی با یك حادثهٔ دزدزدگی متنبّه شده و باقیماندهٔ اموال خود را به درویشان می‌داد.[۳]

دیگر آنکه برنامهٔ اصلی این مسلك بر فقر و ناداری استوار بود و جملهٔ الفقر فخری،[۴] در سر لوحهٔ آیین تصوف قرار داشت. یعنی برای تهذیب اخلاق مریدان وَ توجّه دادن آنان به مسائل معنوی و همسان سازی سالکان و گریز از مشکل برخوردهای طبقاتی، چنین اصلی از ضرورات این مسلك به شمار می‌آمد و توانگری و ثروت به عنوان یك عامل بازدارنده نفی می‌شد.

آیین تصوّف از نظر همسان‌سازی اعضای خویش، از جهاتی، اصل مالکیّت را نفی می‌کرد و مدّعی بود که همهٔ سالکان در مالکیّت اموال دنیوی برابرند و چیزی ویژهٔ کسی نیست.[۵]

توجّه 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. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۲۹۷.

۳. همان، صفحهٔ ۱۱۳.

۴. حدیث نبوی، *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۸۲ ـ نادار بودن برتری من است.

۵. نك. *عوارف المعارف*، باب پنجاه و پنج در آداب صحبت، صفحهٔ ۴۳۸.

۶. *الحوادث الجامعه*، صفحهٔ ۳۶۵.

Marfat.com

در برابر نظریهٔ فقرگرایی، مسئله توانگری قرار داشت و به جای جملهٔ الفقر فخری مدلول جمله‌های: الفقر سوادالوجه فی‌الدارین ـ کادالفقران یکون کُفراً ـ مورد توجّه بود.[۷] یعنی برخی از مشایخِ تصوف، از زاویهٔ دیگری بدین مسئله می‌نگریستند و برای آن معیار دیگری قرار می‌دادند که اصولاً به معنی مادّیِ 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 حسّ تملّك را در خود نابود گرداند و رغبتها و تمایلات را از دل براند، یعنی از تمایلات فقیر باشد نه‌از ثروت مادّی.[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 دربارهٔ آن سخنرانی می‌کرد[۹] و در این باره کتابی تألیف کرده بود که شاه شجاع کرمانی ۲۸۸ هـ. ردّی بر آن کتاب نوشت.[۱۰]

دفاع از جنبهٔ 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]

امّا این جانبداریها و استدلالات، همواره مورد توجّه قرار نمی‌گرفت، زیرا اصول و بنیاد مسلك تصوّف بر فقر و ناداری استوار بود و با این مباحث نظری و ذهنی کاری نداشت. در واقع زیربنای فقر، سالکان را در یك وضع روحی

۷. ناداری موجب روسیاهی در دو جهان است. نزدیك است که ناداری به کفر و ناسپاسی تبدیل شود.

۸. «فقیر نه آن بود کی دستش از متاع و زاد خالی بود، فقیر آن بود کی طبعش از مُراد خالی بود.» *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۲۸.

۹. نك. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۴۴.

۱۰. نك. *نفحات*، ذیل نام شاه شجاع کرمانی، صفحهٔ ۸۵.

۱۱. نك. *گلستان*، باب هفتم، صفحهٔ ۱۹۲ـ۱۸۷.

Marfat.com

خاص قرار داده و به آنان نوعی جهت‌گیری می‌داد.

هجویری می‌نویسد:

«هر قدر درویش دست تنگ‌تر بود، حال بر وی گشاده‌تر بود.»[۱۲]

سُلَمی هم اشاره می‌کند که:

«فقر سعادتی است از سوی خداوند، زیرا، روزی دیگران با آن نپیوسته، و روزی مقسوم هم کم نشده است.»[۱۳]

دقّت و توجّه عمیق به مسئلهٔ فقر، گاهی هم بُرهان خلف می‌ساخت و آن چنان بود که: اگر دو نفر هر یك ده دینار داشتند و یکی از آنان نُه و دیگری یك دینار انفاق می‌کرد، آنکه نُه دینار انفاق کرده بود فاضل‌تر شمرده می‌شد، و این نه از جهت انفاق 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*، صفحهٔ ۲۳.

۱۳. *طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۶۵.

۱۴. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۵۳۱.

Marfat.com

بخش ۴

فتوح و نذور

فتوح جمع فتح و در لغت به معنی گشایشها و پیروزیهاست. کلمهٔ 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: تجلیّات و ظهور حق بر قلب سالك که پس از قطع منازلِ سیر و سلوك نصیب او می‌گردد.[۲]

معنی اقتصادی فتوح هم، عبارتست از حصول چیزی از جایی که انتظار آن نمی‌رود، 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 می‌شد، اصطلاحاً فتوح می‌گفتند. امّا علّت اینکه مردم به آنها کمك می‌کردند بیشتر از آن جهت بود که اوّلاً کمك کردن به دیگران، یك فریضهٔ دینی است، ثانیاً درویشان را سزاوار دریافت چنین کمکی می‌دیدند؛ زیرا، برنامهٔ اصلی خانقاه، تهذیب و تکمیل اخلاقی و دینی طالبان و مریدان بود، از طرفی فقیران و مسافران هم در آنجا اطعام و پذیرایی می‌شدند، عده‌ای نیز در آنجا به عبادت مشغول

۱. نك. قرآن، ۴۸/۱، ۶۱/۱۳، ۱۱۰/۱.

۲. نك. *فصوص‌الحکم*، محی‌الدین ابن العربی، به تصحیح ابوالعلاء عفیفی، چاپ مصر، ۱۹۴۶، قسمت تعلیقات، صفحهٔ ۱۳۱.

Marfat.com

بودند، بعضی هم کارهای علمی و فرهنگی داشتند. در واقع مؤسسهٔ خانقاهی کانونی اجتماعی و سازنده بود و کمك کردن به چنین مرکزی، از نظر دینی و منطقی کاری نیك و پسندیده به شمار می‌رفت.

یاریگران 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 کمك می‌کردند و همهٔ اینها در تحت عنوان فتوح قرار می‌گرفت.

ابن بطوطه در مورد خانقاه محمد بطائحی 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، مدّت چهل روز در گواشان، نزدیك هرات، توقّف می‌کنند و هر روز میهمان کسی می‌شوند و هزار و دویست جامه هم، به رسم فتوح دریافت می‌دارند.[۹]

یاری کنندگان علاوه بر کمك مالی و جنسی، عده‌ای از صوفیان را به مهمانی برده و از آنان پذیرایی می‌کردند، یا خوراك 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. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۹۳.
۴. نك. *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۹۲ و *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۵۴.
۵. نك. *تاریخ آل جلایر*، تالیف دکتر شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۲۱۵.
۶. نك. *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۱۳۷.
۷. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۶۶.
۸. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۲۱۱.
۹. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۳۴۱.
۱۰. نك. قرآن، ۵/۹۱، ۲۲/۲۹، ۵۸/۵، ۹۰/۱۴.
۱۱. نك. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۲۳۰ و *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۲۹۴.

Marfat.com

«یکی از بازرگانان شهر ری که به صوفیان علاقه‌مند 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 می‌بردند که اصطلاحاً زَلّه نامیده می‌شد.

محمد بن منوّر می‌نویسد:

«چون دعوتی بودی، کاسهٔ خوردنی و قلیه و شیرینی‌بَهر زَلّه از مطبخ روان بودی.»[۱۳]

هجویری کار زله بردن را ناروا دانسته و نوشته است:

«امّا به همه وقت زلّه ناکردن اولیتر باشد کی سهل بن عبدالله [۲۸۳] رض گوید الزّلّة ذلّة، زله ذلّت بود.»[۱۴]

افرادی که به صوفیان کمك می‌کردند معمولاً توانگرانی بودند که به مسلك تصوّف علاقه داشتند و قلباً به مشایخ ارادت می‌ورزیدند و در مواردی آنان را یاری می‌دادند.

یکی از مریدان و علاقه‌مندان بایزید ۲۳٤ به خادم او ابوموسی می‌گفت:

«همه روزه صد نفر را نزد من بفرست تا نیازهای آنان را برآورم و عهده‌دار نفقهٔ آنان گردم.»[۱۵]

ابوعبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ. هم می‌گفت:

«در شیراز هزار مرید دارد که اگر از هر یك هزار دینار بخواهد بلادرنگ می‌پردازند.»[۱۶]

ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ نیز از داشتن چنین یارانی محروم نبود و حسن

۱۲. *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۳۵.

۱۳. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۶۹.

۱۴. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۴۵۵.

۱۵. نك. *النور*، صفحهٔ ۶۱، ضمیمهٔ احوال و اقوال خرقانی.

۱۶. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۲۶۳.

Marfat.com

مؤدب خادم و مسئول اُمور مالی خانقاه او، پیوسته، برای کمك، نزد این و آن فرستاده می‌شد و آنان مسئول او را اجابت می‌کردند.[۱۷]

نذور

نذور جمع واژهٔ نذر و کلمه‌ای عربی است. استاد دهخدا دربارهٔ معنی این کلمه نقل می‌کند:

نذور جمع واژهٔ 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 نَفَس هدیه می‌آورند.[۱۸]

در کتابهای مقامات و مناقبِ مشایخِ تصوّف 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 جملهٔ این نذورات، افکندن سکه در صندوق ضریح مشایخ بود[۲۰] که اکنون هم در مشاهد متبرکهٔ مذهبی معمول است.

در بین مردم مشهور بود که پیرانِ صوفی و مشایخ مُستجاب الدّعوه اند[۲۱] از این نظر، برخی از مردم به نیّت برآمدن آرزوهای خود نذر می‌کردند و پس از رسیدن به هدفِ خویش بنا به حکم آیه‌ای از قرآن[۲۲] نذر خود را بجا می‌آوردند.

یکی از راههای تأمین هزینهٔ خانقاه و وسیلهٔ زندگی درویشان استفاده از همین نذرها بود.

محمد بن منور می‌نویسد:

۱۷. *حالات و سخنان ابوسعید*، صفحهٔ ۶۷.

۱۸. *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ نذر با تلخیص.

۱۹و۲۰. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۴۹۷ / ۵۰۵ / ۴۹۸.

۲۱. درویشی مستجاب الدعوه در بغداد پدید آمد... *گلستان*، باب اوّل، صفحهٔ ۸۸.

۲۲. قرآن، ۷/۱۷۶.

Marfat.com

«جوانی به خادم بوسعید گفت: من نذر کرده‌ام که، اگر از دست دزدان خلاص یابم، یك 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، دُچار تردید می‌شد، زیرا می‌دید که بعضی از رباط نشینان به کار سماع و عشرت مشغول‌اند[۲۴] و اعمال آنان چنان که او می‌اندیشید، نیست. و احتمالاً حافظ هم برای آگاه ساختن چنین افرادی، به شادمان بودن صومعه‌نشینان اشاره کرده و در مورد مصرفِ فتوح و نذور گفته است:

«نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم دلق ریا به آب خرابات برکشیم.»[۲۵]

۲۳. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۶۶.

۲۴. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۵۰۲.

۲۵. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۲۵۹.

Marfat.com

بخش ۵

کیفیت کمك‌پذیری و صوفیان کمك‌پذیرنده

در مورد پذیرش و رد کمك دیگران نظرات مختلفی وجود داشت. برخی از صوفیان آن را روا و بعضی ناروا می‌دانستند و عده‌ای هم آن را مشروط به شرایطی می‌کردند.

در کتابهای مربوط به آیین تصوّف، در این باره مطالبی آمده، و باب بیستم کتابِ عوارف‌المعارفِ سهروردی ۶۳۲ راجع به همین موضوع است.

صوفیان کمك‌پذیرنده، خود را در یك پایگاهِ مخصوص روحی قرار داده و می‌گفتند که ابداً به کمك و شخص کمك دهنده توجّهی ندارند[۱] زیرا بنا به مدلول آیاتی از قرآن کریم[۲] آنچه در آسمانها و زمین و میان آنها قرار دارد از آنِ خداوند است و آنچه به ایشان می‌رسد از سوی خداست و کمك‌دهنده واسطه و مأموری بیش نیست[۳] و ارادهٔ او نیز در هر موردی به دست خداست.[۴]

سخن خواجهٔ شیراز هم در بیت:

«بر در شاهم گدایی نکته‌ای در کارکرد
گفت: بر هر خوان که بنشستم خدا رزّاق بود.»[۵]

۱. «همهٔ خلقان ـ وکیلان وی‌اند... ادب سؤال آن باشد... کی خلق را اندر میانه نبینی.» *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۶۹.

۲و۳. *قرآن*، ۱۶/۹، ۵۷/۷.

۴. نك. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۲۵۳ و *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۱۶۹.

۵. *دیوان‌حافظ*، صفحهٔ ۱۴۰.

Marfat.com

اشاره به همین نکتهٔ تحلیلی صوفیان است.

کاشانی ۷۳۶ همین موضوع را در حکایتی چنین می‌آورد:

«وقتی مردی نزدیك شیخ ابوالسعود آمد و گفت: می‌خواهم که مقداری معیّن از نان موظّف گردانم که هر روز به خدمت آرند ولکن می‌اندیشم که صوفیان گویند: اَلْمَعْلُومُ شُومٌ. شیخ گفت: ما نگوییم، چه هر معلوم که حق تعالی از بهر ما اختیار کند، ما در آن مشاهدهٔ فعلِ او کنیم و آن را مبارك دانیم نه شوم.»

بعضی از صوفیان هم کمك دیگران را به عنوان هدیه می‌پذیرفتند و می‌گفتند: پیامبر فرموده است: هدیهٔ برادر دینی خود را بپذیر، زیرا آن روزی ایست، که خداوند فرستاده و خود نیز هدیه را می‌پذیرفت و می‌گفت هدیه حِقد را نابود می‌کند.[۷]

برخی هم بهره‌وری از مال زکات را روا می‌دانستند[۸] و همچون پیامبر و ائمهٔ دین، حق بیت‌المال را گرفته و آن را بین دیگران توزیع می‌کردند و به مصرف می‌رسانیدند.

در حالات نجم‌الدین کبزی ۶۱۸ هـ .ه آمده است که:

«برای هزینهٔ نجم‌الدین کبری و مریدان او هر سال هزار و هشتصد دینار از مال زکات که حلال‌ترین مالها بود و به دیوان بیت‌المال می‌رسید، مُقرّر گردیده بود.»[۹]

با اینکه ظاهراً گیرندهٔ کمکها مشایخ بودند ولی آنان برتر از آن بودند که آن کمکها را ذخیره کرده یا مورد استفادهٔ شخصی قرار دهند، بلکه همهٔ این کمکها به مصرف فقیران و درویشان می‌رسید. و به گفتهٔ مولوی ۶۷۲:

۶. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۲۵۳.

۷. *طبقات الصوفیه*، سلّمی، صفحهٔ ۴۵۴.

۸. «از مشایخ متصوّفه بوده اند که زکوٰة بستده اند و کس بوده است که نستده است.» *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۰۷.

۹. *تاریخ آل جلایر*، صفحهٔ ۲۶۵.

Marfat.com

«قطب شیر و صید کردن کار او باقیان این خلق باقی‌خوار او»[۱۰]

مخالفان کمک‌پذیری

برخی از مشایخ صوفیه هم که فاقد روحیهٔ کمک‌پذیری بودند یا آنکه مسئولیت خانقاهی نداشتند، از دریافت کمک دیگران خودداری می کردند، آنان برای امرار معاش خود به کاری پرداخته و با قناعت زندگی می کردند. حتیٰ از کسی گرفتن و به دیگران دادن را هم دخالت در امر روزی دادن خداوند به بندگان خود می‌دانستند.

عوفی دربارهٔ سهل تُستری ۲۸۳ می نویسد:

«تستری بیماری یعقوب لیث را علاج کرد در برابر بدو هزار دینار دادند. نپذیرفت و گفت ما این عزت به ناستدن یافته ایم 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 کیسه های دینار سلطان محمود غزنوی را نمی‌پذیرد و می گوید:

«ما لشکر رابیستکانی [مواجب ماهیانه و سالیانه] داده ایم، تو آن را به لشکر خویش ده.»[۱۲] و شیخ احمد شُهره هم کیسهٔ زرِ اتابك سعد زنگی ۶۲۳ هـ. را نمی‌پذیرد و با عبارتی تند و بی‌پروا می گوید: «آن را به آن کس ده که از او گرفته ای.»[۱۳]

بدیهی است که اینان از آن نظر صِلهٔ امیران را نمی‌پذیرفتند که آن را جزءِ

۱۰. مثنوی، دفتر پنجم، قصهٔ شیر رنجور و خر، صفحهٔ ۹۴۱، بیت ۲۳۴۰.
۱۱. *جوامع‌الحکایات*، عوفی، باب سوّم از قسم سوم، صفحهٔ ۶۹ـ۶۸.
۱۲. نك. *انساب سمعانی*، ج ۵، صفحهٔ ۹۴ـ۹۳.
۱۳. نك. *هزار مزار*، صفحهٔ ۶۹.

Marfat.com

اموال عمومی شمرده و تصرّف 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 سرد!»[۱۴]

برخی از مشایخ دانشمند و فقیهِ صوفی هم، در مورد استفاده از کمك 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 ستدن زکاة روا بود.» و «سُؤال بی‌ضرورت حرام است.»[۱۵]

۱۴. نفحات، صفحهٔ ۱۲۲.

۱۵. کیمیای سعادت، صفحهٔ ۷۲۸.

Marfat.com

بخش ۶

وام گیری

همچنان که قبلاً اشاره شد، یکی از مشکلات مدیران خانقاه مسئلهٔ اقتصادی و تهیهٔ احتیاجات مادّی 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 یك 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. حتّی در خواب به بعضی از آنان گفته می شد که: بیشتر وام کنید و مترسید، زیرا خداوند آن را می پردازد.[۱]

یکی از این شیوخ وامگیرنده احمد خضرویهٔ 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. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۲۵۶ و *منتخب رونق المجالس*، صفحهٔ ۴۰۵.

۲و۳. بود شیخی دائماً او وامدار / از جوانمردی که بود آن نامدار / هم به وام او خانقاهی ساخته / خان و مان خانقه درباخته ـ مثنوی، دفتر دوّم، قصهٔ حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه، صفحهٔ ۲۱۸.

←

Marfat.com

خطر نابودی حقِ طلبکاران می‌رفت، از این نظر بستانکاران در وصول طلب خویش اصرار می‌ورزیدند.

داستان حلوا خریدن خضرویه هم، در چنین هنگامی رخ می‌دهد و به صورتی غیر مُنْتَظَر، 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 خاك سپردن پیکر بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. جلوگیری می‌کنند، تا آنکه شخصی پرداخت وام وی را متعهّد می‌شود و می‌پردازد.[۴]

در کتاب اسرارالتوحید هم داستانهایی از وام‌گیریِ 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 وام‌گزاریِ خادم خانقاه از حاضران کمك می‌طلبد و می‌گوید:

«حسن را سیصد دینار قرض است و پیرزنی می‌گوید: من بدهم.»[۶]

پرداخت وام خانقاهی از طریق درآمدِ دریوزه نیز انجام می‌شد و آنچنان بود که اگر خادم خانقاه برای پذیراییِ از صوفیانِ مقیم و مسافر به چیزی احتیاج پیدا می‌کرد، پولی به قرض گرفته و آن را آماده می‌ساخت، سپس از راه دریوزه‌کردن آن را می‌پرداخت.[۷]

نمونهٔ دیگری از مشایخ وامدار، 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. نك. *منتخب رونق المجالس*، صفحهٔ ۴۰۵.

۵. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۱۶.

۶. همان، صفحهٔ ۲۳۱.

۷. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۰۶.

۸. نك. *تذکرة الشعرای سمرقندی*، صفحهٔ ۳۲۹.

Marfat.com

گاهی هم این سؤال برای وام دهنده‌ای مطرح بود که افراد پارسا با وجود اینکه ترك دنیا گفته‌اند و در زندگی قناعت می‌کنند چه نیازی دارند که از دیگران وام بگیرند. آنان می‌خواهند با این وامها چه کنند؟[۹]

۹. نك. *طبقات الصّوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۱۰۴.

Marfat.com

بخش ۷

دریوزه و گدایی کردن

یکی از مسائل مربوط به مسلك تصوف موضوع دریوزه و گدایی کردن است که در کُتب مختلف به این مطلب اشاره شده است.

در اصطلاح صوفیان و همچنین در کاربُرد 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 سلوك است، زیرا سالك را با خداوند پیوند می‌دهد.

مولوی ۶۷۲ در این مورد می‌گوید:

«صوفیانیم آمده در کوی تو شیئی 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 سالك می‌گردد.

عبید زاکانی می‌گوید:

«سالها دریوزه کردیم از در صاحبدلان مایهٔ این پادشاهی زآن گدایی یافتیم.»[۲]

۱. *دیوان کبیر [دیوان شمس]* ج ۵، صفحهٔ ۷۱.
۲. *دیوان عبید زاکانی*، به نقل از حافظ خراباتی، ج ۱، بخش ۳، صفحهٔ ۱۶۸۸.

Marfat.com

حافظ هم چنین استفاده‌ای را به سالك توصیه می‌کند و می‌گوید:

«ترك گدایی مکن که گنج بیابی از نظر رهروی که در گذر آید.»[۳]

دربارهٔ معانی معنوی و اصطلاحی گدایی کردن، مطلب فراوان است، امّا چون هدف این نوشته توجّه به موضوع اقتصادی و جنبهٔ مادّی آن است، بنابراین، کیفیّت پیدایش دریوزه و مورد استفاده از آن را در مسلك تصوّف پیگیری می‌کنیم.

موضوع گدایی کردنِ درویشان، علل و جهات خاصیّ 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 ایران به دست اعراب‌وجابه‌جا شدن طبقات اجتماعی، اوضاع اقتصادی دچار اختلال و بی‌نظمی گردیده و عده‌ای از مردم آواره و اسیر، به اقتضای شرایط خاص، با استفاده از کمك دیگران زندگی می‌کردند.

این دسته افراد در فرهنگ عرب به نام بنی ساسان نامیده شده و پس از آن به تدریج این واژه بر همهٔ 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 بنی‌ساسان، اخلاق و عادات جماعت گدایانِ بنی‌ساسان تشریح شده و در کتاب البخلاء جاحظ نیز، از کیفیّت گدایی و رسوم و عادات آنان، مطالبی ذکر شده است.[۵]

پس از آن، این پدیدهٔ فقر، در طول قرون، همچنان ادامه پیدا کرده و سرانجام، از گریبان خانقاه و سفرهٔ رایگان آن، سر برمی‌آورد و عامل فقر و

۳. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۱۵۷.

۴. نك. *شرح مقامات همدانی*، صفحهٔ ۹۷ به نقل از مقدمهٔ *سفرنامه ابودلف*، صفحهٔ ۷.

۵. نك. *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ سید ابوالفضل طباطبائی، انتشارات کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۵۴، بخش مقدمه، صفحهٔ ۶.

Marfat.com

ناداری عدّه ای 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 تصوّف برنامهٔ قبلی خویش را همچنان دنبال می کنند و در لباس پشمین صوفی گری به گدایی می پردازند و مردم نیز به آنها کمك می کنند.

هجویری ۴۶۵ هـ. هنگامی که دو درویش مُتکَدّی را می بیند سخت متأثّر می‌شود و می گوید:

«حرص مرید جمع کردن پیران سبب شده که افراد ناشایست و آزمند، نیز در گروه صوفیان و سالکان قرار گیرند.»[۶]

به هر حال مسئلهٔ دریوزه با همان شکل خاص اجتماعی خود، به مسلك تصوّف وارد شده و عده‌ای از درویشان به گدایی می‌پردازند، منتها خانقاه ضمن بهره وری از این مسئلهٔ اجتماعی، یك موضوع اخلاقی را نیز بدان ضمیمه کرده و به مسئلهٔ دریوزه رنگ تازه ای می بخشد و در چنین حالی دیگر موضوع دریوزه، صرفاً یك مسئلهٔ آزمندی و کمك‌خواهی 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 تازهٔ مسلك تصوّف، از آن نظر به گدایی فرستاده می‌شد تا به نوعی پالایش روانی برسد و تولّدی دیگر پیدا کند و از خود شخصیّت تازه ای بسازد.

مرید مبتدی با گدایی کردن، علاوه بر شناخت خویش، به شناخت افراد اجتماع نیز موفّق می گشت. او ضمن گدایی کردن، افراد بخشنده و ممسك و رابطهٔ آنان را با ثروت، و برخوردشان را با مسائل، به خوشرویی و خشونت و مسائلی از این قبیل را دریافته[۸] و از یك ارزیابی ذهنی و پنداری و محدود و بسته

۶. نك. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۶۴.

۷. نك. *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۸۵.

۸. نك. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۴۳۳-۴۳۲.

Marfat.com

به یك شناخت عینی و اجتماعی و تجربه شخصی می‌رسید. و امّا 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 رد نچشیده باشد هیچ‌چیز 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 کمك چیزی به انسان ندهد.»[۱۰]

۳. پیری به مرید خود می‌گوید:

«باید... دریوزه نمود تا خفض جناح تو شود و نَتنِ [= بوی بد و ناخوش] مولویت و رَعونت 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 دریوزه پرداخته و از توانگران بگیرد و به درویشان بدهد.[۱۲]

در برابر این سخنان و دستورات، عده ای 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 سئوال بپردازد، کذّاب است و پس از آن وی را مکدّی خوانند نه درویش.»[۱۳]

۹. نك. نفحات، صفحهٔ ۲۰۸.

۱۰. *اللمع*، صفحهٔ ۱۹۱.

۱۱. *مزارات کُرمان*، صفحهٔ ۳.

۱۲. مثنوی، دفتر پنجم، قصهٔ شیخ ـ سررزی، صفحهٔ ۹۵۹.

۱۳. سیرت، ابن خفیف، صفحهٔ ۴۲.

Marfat.com

ابوتراب نخشبی[۱۴] و جلال‌الدین مولوی[۱۵] هم درویش دریوزه‌گر را از یاران خود نمی‌دانند و گیسو دراز هم دریوزهٔ تربیتی را ناروا می‌داند و می‌گوید:

«گدایی نفس را عادت می‌شود و چون نفس خوار و ذلیل شود، همّت عالی در وی نمی‌ماند.»[۱۶]

صرفنظر از مخالفتها و موافقتها و تعلیلات مختلف، مسئلهٔ گدایی، یك واقعیت عینی بود و جامعه آن را به صورت یك 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 می‌شد.

بنابر همین قاعدهٔ موجود و معمولِ اجتماعی، برخی از درویشان غیر منضبط و شاید بی‌سلسله به گدایی می‌پرداختند و با آنکه از سوی برخی مشایخ و دیگران از این کار انتقاد می‌شد ولی موضوع دریوزه به صورت یك سُنّت مرسوم همچنان پیگیری می‌شد و برای عامل و تارك آن هم راه استدلال گشاده بود.

یکی بدان جهت از مردم چیزی می‌گرفت که دنیا پست است و آن را باید از مردمِ پستِ دنیادار طلبید و حقیقت و معنویت را از خدا درخواست کرد[۱۷] و دیگری بدان جهت از مردم چیزی نمی‌گرفت که آنان در نظر او به طمع و سئوال نمی‌ارزیدند.[۱۸]

سراج طوسی[۱۹] و کاشانی[۲۰] با ذکر نمونه‌هایی از گفتار مشایخِ طریقت،

۱۴. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۱۶۸.

۱۵. نك. *مناقب العارفین*، ج ۱، صفحهٔ ۲۴۵.

۱۶. *آداب المریدین*، ابوالنجیب سهروردی، ترجمه سید محمد گیسودراز، چاپ دکن، ۱۳۵۸ هـ.ق.، صفحهٔ ۲۹۳.

۱۷. نك. *تلبیس*، صفحهٔ ۱۸۳.

۱۸. نك. *شرح تعرف*، صفحهٔ ۱۷۲، به نقل از *مکاتیب سنایی*، به اهتمام نذیر احمد چاپ دانشگاه علیگر، ۱۹۶۲ م.، صفحهٔ ۲۹۴.

←

۱۹. نك. *اللمع*، صفحهٔ ۱۹۲-۱۹۱.

Marfat.com

روش صوفیان را دربارهٔ گدایی و موارد آن تا حدودی روشن ساخته‌اند.

به طور کلّی مسئلهٔ دریوزه مقداری از هزینهٔ زندگی درویشان را تأمین کرده و یکی از منابع درآمد فقیران خانقاهی بود و بخشی از موضوع اقتصادی خانقاهیان به این مسئله وابسته بود.

دریوزه برای یاران خانقاهی و دیگران

یکی از ویژگیهای مسلك تصوّف، موضوع یگانگی و برابری و یاری با یکدیگر بود، گاهی این جنبهٔ 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 همه‌چیز از آنِ 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 دریوزه 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 دریوزهٔ خادمان خانقاه را چنین توجیه می‌کند که: «خادمان صوفیان... به سئوال از عوام رُعونت و کبر بشکنند و به نفقه بر صوفیان بخل را بشکنند.»[۲۴]

→

۲۰. نك. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۲۴۹ـ۲۴۷.

۲۱. «وَ مِن اَدَبِهم اِنَّهُم لایَرونَ لِنَفْسِهم مُلکاً یَختَصّونَ به» از آداب صوفیان این است که چیزی را مال مخصوص خود نمی‌دانند. *عوارف*، باب ۵۵، صفحهٔ ۴۳۸.

۲۲. *اللمع*، صفحهٔ ۴۲۵ و ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۵۰۴؛ سعدی هم در بخش هزلیات خود به صورتی خاص و تا حدّی زشت و زننده به این موضوع اشاره کرده و گفته است:
گفت در دین اهل دریوزه / بیست پا را بس است یك موزه. *کلیات سعدی*، چاپ علمی، صفحهٔ ۹۳۱، بخش هزلیات.

۲۳. نك. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۱۱۹.

۲۴. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۳۵۲.

Marfat.com

انجام دادن این خدمت برای آن بود که سالکان ساکن در خانقاه بتوانند با فراغ بال به کار ذکر و عبادت یا به امور مُوَظفِ خانقاهی خود بپردازند.

گاهی هم برای رهبر صوفیان میهمانانی می‌رسید و کسی از درویشان برای پذیرایی از آنان به دریوزه می‌پرداخت.

ابوالمفاخر باخرزی با توجّه به مدلول: تعاونوا علی‌البر [۲۵] می‌نویسد:

«سئوال کردن به جهت اصحاب مستحب است و رسول ص جهت اصحاب را سئوال می‌کرد، اگر این گدایی و سئوال بد بودی، از آن احتراز کردی و از انبیاء نیز سه کس سئوال کرده‌اند، یکی سلیمان، در آن چهل روز که ملك از او رفته بود، و دیگر خضر و موسی که از اهلِ قریه سؤال کردند.» [۲۶]

دریوزهٔ صوفیان بنا به اختلاف احوال متغیّر و متفاوت بود، و غالباً این کار در حال ضرورت انجام می‌گرفت. چنانکه مُوَلف مناقب اوحدالدین کرمانی می‌نویسد:

«در طریق شیخ ما رضوانُ الله علیه، درویزه و سئوال و زنبیل جایز نیست امّا چون ضرورت می‌باشد اجازت و رخصت می‌فرماید که هر روز سه نفر درویش به درویزه بیرون روند.» [۲۷]

ظرف گدایی هم غالباً زنبیلی بود که بنا به اشاره سعدی از هفتاد نوع تکه‌پارچه‌های 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 به‌پرسه زدن در بازار و گذرگاههای پرجمعیت با وضع خاصی حرکت کرده و ضمن خواندن اشعار با صدای بلند از مردم چیزی می‌گرفتند.

۲۵. *قرآن*، ۵/۲، در نیکی به یك دیگر یاری کنید.

۲۶. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۵۸ـ۲۵۷.

۲۷. *مناقب اوحدالدین*، صفحهٔ ۶۳ـ۶۲.

۲۸. *بوستان*، باب چهارم، در تواضع، صفحهٔ ۳۲۲؛ شکم تا سر آکنده از لقمه تنگ / چو زنبیل دریوزه هفتاد رنگ.

Marfat.com

بخش ۸

درآمد شغلی و بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر

با آنکه به نظر برخی از صوفیان، لازمهٔ پیوستن به مسلك تصوف رها کردن شغل و خروج از امور مادّی و دنیایی بود.[۱] ولی اکثریت قریب به اتّفاق صوفیان نمی‌توانستند چنین رفتاری را داشته باشند، زیرا با داشتن زن و فرزند و خانه و زندگی، چنین کاری عملاً میسرّ نبود. ناگزیر، ضمن پرداختن به امور زندگی، و عمل کردن به دستورات اخلاقی، غالباً در مجالس صوفیان شرکت می کردند و از برنامه‌های معنوی، معارف الهٰی آنان استفاده کرده و ضمناً از درآمدهای شغلی خویش، به هزینهٔ جاری خانقاه هم کمك می کردند. و به سخن کسانی که گفته بودند: از مُرید شاغل در آیین تصوّف 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 خوراك آدمی چیزی است که از طریق شغل او به دست می‌آید.»[۳]

صوفیانِ معروفِ قرون نخستین غالباً افرادی شاغل بودند. در کتابهایی که به تذکرهٔ صوفیان مربوط است، غالباً به شغل آنان نیز اشاره شده است. نمونهٔ

۱. کارکنان خدای را پیشه حاجت نیست؛ *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۹۸.
۲. نك: *تلبیس*، صفحهٔ ۲۸۱.
۳. *مرصاد العباد*، صفحهٔ ۵۳۲.

Marfat.com

بارز اینان عبارتند از: ابوبکر نسّاج، ابا حفص حداد ۲۶۶ هـ.، بُنان حمّال ۳۱۶ هـ.، حمدون قصّار ۲۷۱ هـ.، ابوبکر ورّاق، ابوسعید خرّاز ۲۷۷ هـ.، سری سقطی ۲۷۵ هـ.، ابراهیم دقاق ۴۰۵ هـ.، همچنین عدهٔ بسیار دیگری که از راه درآمدِ شغلی خویش زندگی می‌کردند.[۴]

شیخ مرشد ۴۲۶ هـ. کازرونی می‌گوید که در روزگار او مشایخ به کسب مشغول بودند و بدان وسیله ارتزاق می‌کردند و او نیز، برای معیشت خود به کارهای متعدّدی می‌پردازد.[۵]

ابراهیم ادهم ۱۶۱ هـ. هنگام اقامت در مکه، و ابوحفض حدّاد در نیشابور[۶] مزدِ کارِ روزانهٔ خویش را با یاران صرف می‌کردند.

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 برنامه‌های خانقاهی این مسائل عنوان شده و شرحِ حال چنین افرادی گفته می‌شد، ناگزیر در اندیشه و افکار مریدان و شنوندگان نفوذ کرده و اکثر آنان را تحت تأثیر قرار داده و از بیکاری و تن‌پروری باز می‌داشت.

در واقع بیشتر پیروان و مریدان ـ در طول تاریخ مسلك تصوّف ـ فعّالیّت شغلی داشته و از آن راه، هم خود زندگی می‌کرده و هم به بعضی افراد نیازمند کمك می‌کرده اند.

ابن بطوطه جهانگرد قرن هشتمِ هجری، از کیفیتِ کار روزانه و درآمد شغلی، و خرج شبانهٔ اخیان ترکیه و گروه جوانمردان اصفهان که وابسته به گروه صوفیه بودند، شرح مختصری بیان کرده است.[۷]

۴. نك. *ارزش میراث صوفیه*، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، صفحهٔ ۶۶.

۵. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۸۲.

۶. نك. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۹۱ / ۲۸۶.

۷. *رحله ابن بطوطه*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵ و ۱۸۱.

Marfat.com

بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر

یکی از منابع اقتصادی در زندگی اشتراکی درویشان، بهره‌وری از اموال سالك توانگر و عضو تازه وارد به آیین طریقت بود.

ترك مال و توزیع آن بین مستمندان از مختصاتِ آیین تصوّف بود، زیرا در مسلكِ 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 مسلك فقر وارد شود، چون حفظ ثروت و مقامات دنیوی و پرداختن به امور مادّی و حرکت کردن در مسیر طریقت و پرداختن به ریاضت و مجاهدت، با یك‌دیگر مانعةالجمع‌اند و با قرار داشتن در چنین شرایطی حضور قلب و جمعیّت خاطر به دست نمی‌آید. و بنا به تعبیر هجویری:

«هرچند درویش دست تنگ‌تر بود حال بر وی گشاده‌تر بود. ازیرا چه، وجود معلوم مر درویش را شوم بود تا حدّی کی هیچیز را در بند نکند، الاّ بدان مقدار اندر بند شود.»[۱۰]

در این مورد قصه‌هایی نیز وجود داشت که از جملهٔ آنها، خداجویی نابجای ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. بود در کاخ فرمانروایی‌اش.[۱۱]

شخص توانگری که می‌خواست وارد مسلك تصوف شود، ترك مال و توزیع آن در بین مستمندان و درویشان برایش به منزلهٔ یك مانع و خان [=منزل] بود که

۸. *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۲۵۸.

۹. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۲۹۷.

۱۰. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۲۳.

۱۱. نك. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۸۸، ذیل نام ابراهیم ادهم.

Marfat.com

رهرو راستین بایستی از آن بگذرد و بلندنظری و والاهمتی خویش را در ترکِ مال و جاه به ثبوت برساند و خود را در این آزمون موفّق 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 تهی‌دستی 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 پنجاهَ هزار دینار ثمیراث 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، اموالِ خود را به درویشان می‌داد. عبدالرحمن جامی ۸۹۸ نوشته است:

«اُمّ علی زوجهٔ احمد بن خضرویه از اولاد اکابر بود و مال بسیار داشت،

۱۲. *نفحات*، صفحهٔ ۱۲۴ـ۱۲۳.

۱۳. *تلبیس*، صفحهٔ ۱۷۶.

۱۴. نك. *حالات و سخنان ابوسعید*، صفحهٔ ۵۸.

۱۵. *انساب*، سمعانی، صفحهٔ ۴۲۸، به نقل از حاشیه طبقات، سلمی، صفحهٔ ۱۴۶.

Marfat.com

همه را بر فقرا نفقه کرد.»[۱۷]

مجدالدین بغدادی ۶۱۶ هـ. و شیخ عطار ۶۲۷ هـ. و نجیب‌الدین علی بُزغش ۷۱۶ هـ. و علاءالدولهٔ سمنانی ۷۳۶، نمونه‌های دیگری از این دسته افرادند که اموال خویش را در کاز درویشان کرده و از حال توانگری به مسلك فقر روی آورده‌اند.

دربارهٔ مجدالدین بغدادی گفته شده است که او از خاندانی بزرگ و متمکّن 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 املاك خود را نیز بر صوفیان وقف کرد.[۱۹]

همچنین علاءالدولهٔ سمنانی ۷۳۶ هـ. اشاره می‌کند که:

«پانصد هزار دینار املاك خود را بر صوفیانی که عضو سلسلهٔ او باشند وقف کرده‌است.»[۲۰]

البته این یاری کردن بدان سبب بود که عضو تازه‌وارد به مسلك طریقت جهان بینی و آرمان تازه ای پیدا کرده بودوچنین کاری برای اوضرورت داشت.

در مورد بعضی از این افراد هم احتمال دارد که این وقف کردنها و به دست خود دادنها برای آن بوده که فرمان‌روای ستمگری این اموال از کجا آورده ای؟ 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 اشارهٔ سعدی به درویشان اباحی مذهب بوده است!

۱۶. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۳۹۷.

۱۷. *نفحات*، صفحهٔ ۶۲۲.

۱۸. نك. *تاریخ گزیده*، صفحهٔ ۶۶۸.

۱۹. نك. *ریاض‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۱۲.

۲۰. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۴۲.

۲۱. *گلستان سعدی*، باب هشتم، صفحهٔ ۲۰۶.

Marfat.com

بخش ۹

کمك مالی رجال سیاسی و ثروت مشایخ و منابع اوقافی

بنا به مقتضیات خاصیّ در پایان قرن دوم هجری مسلکی تحت عنوان تصوّف به وجود آمد، پس از آن رفته رفته عده‌ای بدان پیوستند. این گروه با تحمّل رنجهای فراوان در راه گسترش تعالیم مسلك تصوف و افزودن به عدّهٔ پیروان آیین مُعْتَقَدِ خویش با جدّیت کوشیدند، تا اینکه سرانجام بدان رسمیّت داده و کانونهای مستقلی به‌نام خانقاه ایجاد کردند.

پس از آن برخی از فرمانروایان و رجال سیاسی هم به مشایخ و صوفیان توجّه کرده و به عنوان بهره‌مندی از دعای آنان به ایشان کمك مالی می‌کردند، یا ممکن است گفته شود که به منظور صید، دانه‌ای در دام می‌نهادند، زیرا، صوفیانِ جهانگرد و بهره‌ور از نعمت آنان ذکر خیرشان را از جایی به جایی می‌بردند. و غیر مستقیم به نفع آنان تبلیغ می‌کردند.

این یاری گران، علاوه بر کمکهای مادّی، گاهی خانقاهی نیز ساخته و برای هزینهٔ جاری آن اوقاف و مستمری قرار می‌دادند.

نمونه‌ای از این رجال سیاسی که نام آنان در کتابها ذکر شده عبارتند از:

۱. خواجه نظام‌الملك طوسی ۴۸۵ که بارها به درویشان و سالکان کمك کرده[۱] و در رفاه حال آنان می‌کوشد و برای آنان خانقاه می‌سازد.[۲]

۱. خواجه برای هزینهٔ آرامگاه بوسعید، صد خروار غله و صد دینار نقد حواله می‌کند. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۵۹.

۲. نك. همان، صفحهٔ ۱۹۳.

Marfat.com

۲. سلطان سنجر ۵۵۲هـ. برای خرج خانقاه قاسم بن جوکی پنجاه هزار دینار می‌فرستد.[۳]

۳. امام فخر رازی ۴۰۶ هـ. سلطان را آگاه می‌کند که برای خرج خانقاه ظهیرالدین فرزند ژنده پیل، مستمری برقرار سازد.[۴]

۴. مستنصر خلیفهٔ عباسی، برای اصحاب اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. جامه تهیه می‌کند.[۵]

۵. سلاطین سلجوقی روم برای جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. سیم و زر می‌فرستند.[۶]

در کتابهای مربوط به صوفیان و کتابهای دیگر، مطالبی از این نوع کمك کردن‌ها وجود دارد که برخی از آنها واقعی و مقداری هم جنبهٔ تبلیغاتی دارد و گاهی هم در یك نوشته به حد مبالغهٔ ادبی می‌رسد. مثلاً برای ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰هـ.از سوی سلاطین چهارصداسب با زین و ستام فرستاده می‌شود.[۷] به هر حال این کمکهای اقتصادی و تأیید رجال سیاسی و تلاش پیگیر صوفیان، موجب تثبیت و پیشرفت مسلك طریقت گردیده و برخی از مشایخ دانشمند هم ضمن تلفیق مسائل شریعت و رموز طریقت، ضمن داشتن یك پشتوانهٔ اقتصادی، رهبری و قیادت معنوی مردم مسلمان را به دست می‌گیرند و دوشادوش علمای دینی و مذهبی در مسیر تاریخی مسلك بنیاد شدهٔ تصوف حرکت می‌کنند.

در عهد حکومت ایلخانان و دوره‌های پس از آن، مشایخ طریقت بیش از پیش مورد توجّه مردم و دستگاههای حکومتی قرار می‌گیرند و با تبلیغات و نقل کرامات، در اذهان و انظار بزرگ می‌شوند.

۳. نك. قندیه، صفحهٔ ۹.

۴. نك. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۷۶.

۵. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۵۰.

۶. نك. *رسالهٔ فریدون سپهسالار*، صفحهٔ ۴۰.

۷. نك. *تذکرهٔ ریاض‌العارفین*، صفحهٔ ۴۸.

Marfat.com

اقدام برخی از فرمانروایان به ساختن خانقاه و توجّه به پیران خانقاهی و بخشیدنِ اموال و تعیین اوقاف، برای هزینه‌های جاری آنها، سازمان خانقاه را به صورتِ یك مرکز ثروت و کانون جاه و مال درمی‌آورد. از سوی افراد اجتماع نیز فتوح و نذور 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 موقعیّت خود، موجب دولت و مکنت خانقاه و وسیله‌ای برای جلب مریدان و اقبال مردم می‌گردند.

ملك غیاث‌الدین ۸۲۹ هـ. کُرت، دختر خود را به عقدِ خواجه شمس‌الدین مُطَهر، یکی از اعقاب شیخ جام ۵۳۶ هـ. درمی‌آورد.[۸]

پادشاه هند، دختر خود را به نوادهٔ شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. می‌دهد و برای شاه نعمت‌الله مکرّر از هند هدیه می‌فرستد.[۹]

شیخ جنید ۸۶۰ هـ. صفوی با خواهر اوزون حسن ۸۸۲ هـ. و سلطان حیدر ۸۹۳ هـ. با دختر او خلیمه بیگی ازدواج می‌کنند.[۱۰]

بدیهی است که چنین پیوندهایی موقعیت مشایخ طریقت را علاوه بر جنبهٔ معنوی، تا حدّ احترامات سیاسی نیز بالا می‌برد.

موضوع توجّه به مشایخ و تأمین هزینهٔ خانقاه آنان، در شبه قارهٔ 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. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۱۰۷.
۹. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۳.
۱۰. نك. *عالم‌آرای عباسی*، ج ۱، صفحهٔ ۱۹ـ۱۷.
۱۱. نك. *رحله ابن‌بطوطه*، ج ۲، صفحهٔ ۱۳.
۱۲. نك. *تشکیل دولت ملّی در ایران*، صفحهٔ ۵.

Marfat.com

یك طرفه هم نبود زیرا، گاهی اتّفاق می‌افتاد که این دستگیری بزرگان و فرمانروایان از مشایخ ، مستقیم و غیرمستقیم به صورتِ یك حالت عاطفی و بزرگ شماری، که در عین حال با تأییدی نیز همراه بود، به خود آنان باز می‌گشت.

خواجه شمس‌الدین محمّد جوینی ۶۸۳ هـ. در طی نامه‌ای، سالیانه یك هزار دینار مقرری برای ادارهٔ امور خانقاه همام تبریزی ۷۱۴ هـ. تعیین کرده و ادرارنامه‌ای [حقوق مقرری] می‌نویسد.[۱۳] پس از آن هنگامی که خواجه هارون ۶۸۵ هـ. فرزند همین خواجه شمس‌الدین، از خانقاه همام بازدید می‌کند، میزبان برای احترام‌و بزرگداشت‌او، چهار صد کاسهٔ چینی فراهم می‌کند.[۱۴] روشن است که تبلیغ روانی این عمل، برای هر دو طرف در بین جامعهٔ طریقت‌گرای آن عهد تا چه حد می‌تواند مؤثر واقع گردد.

شیخ فریدالدین عطار ۶۲۹ هـ. در حکایت منظومی سروده است که:

«درویشی به اصرار مبلغی از خواجه نظام‌الملك ۴۸۵ هـ. گرفته و در حال آن را بر سر خواجه نثار کرد و گفت: چون لایق تو چیزی نداشتم، از تو گرفته و بر تو نثار کردم.»[۱۵]

کمك 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 می‌کرد و در برابر از نفوذ آنان برخوردار می‌شد.

خواندمیر نوشته است که علاءالدین محمد بن حسن هفتمین فرمانروای اسماعیلیان الموت (۶۵۳ـ۶۱۸ هجری) هر ساله مبلغ پانصد دینار زر سرخ به رسم نذر، برای جمال‌الدین گیلی ۶۵۱ هـ. مرشد شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.

۱۳. *اسناد و مکاتبات تاریخی* ، صفحهٔ ۲۲۱ـ۲۲۰.

۱۴. نك. *تذکرة‌الشعرای سمرقندی*، صفحهٔ ۲۱۸.

۱۵. نك. *اسرارنامه* عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، چاپ تهران، ۱۳۳۴، صفحهٔ ۴۱.

Marfat.com

می‌فرستاد و بدو ارادت می‌ورزید.[۱۶]

در میان بزرگان سیاسی و یاری کننده به مسلك طریقت، خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. یکی از بارزترین اشخاص است، او در احترام به مشایخِ طریقت و بنای مجتمع خانقاهی و تأمین هزینهٔ خانقاهها و پیشبرد امر تصوّف، سهم شایان توجّهی دارد، بدین سبب لازم است که دربارهٔ 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 مسلك تصوّف به مقتضای شرایط تاریخی، به پُر رونق‌ترین دورهٔ حیات خود می‌رسد و خواجه به سبب مشرب و منش عرفانی، بدان گرایشی 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 غازان‌خان ۷۰۳ هـ. و اولجایتو ۷۱۶ هـ. به عرفان دوستی و بزرگ شماری مسلك طریقت کشانده می‌شوند و غازان‌خان 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 غازانِ تبریز[۲۰] و بغداد و همدان به بنای خانقاه فرمان می‌دهد و برای آنها اوقافی برقرار می‌سازد.[۲۱]

۱۶. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۲، صفحهٔ ۴۷۶، به نقل از شیخ زاهد گیلانی، صفحهٔ ۳۵.

۱۷. نك. *مکاتبات رشیدی*، مکتوب شمارهٔ ۱۲ و ۱۴ و ۴۵ و ۴۸.

۱۸. *تاریخ مبارك غازانی*، صفحهٔ ۲۰۷.

۱۹. همان، صفحهٔ ۱۰۰.

۲۰. پیشین، صفحهٔ ۲۰۹.

۲۱. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۱۸۹ـ۱۸۷؛ قطعاً در برابر این گونه رابطه‌ها بوده که ابن جوزی نوشته است: بیشتر رباطهای صوفیان را ستمگران بنا کرده و اموال ناپاکی را بر آنها وقف می‌کنند. *تلبیس*، صفحهٔ ۱۷۵.

Marfat.com

در کتابهای: مکاتبات رشیدی[۲۲] و تاریخ مبارك غازانی[۲۳] و صفوة الصفای ابن بزار[۲۴] و حبیب السیر[۲۵] و وقف نامهٔ رَبع 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 ثروتِ 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 هزینهٔ جاری خانقاهها خوراك و پوشاك آماده می سازد و برای کارکنان خانقاهی حقوق سالیانه مُقرّر و معین کرده و با نوعی احترام و بزرگداشت برای مشایخ و مُدیران خانقاهها هدیه و پیش کش می فرستد و آرزو می کند که زبان مردم به ذکر محامدش گویا باشد.[۲۸]

نمونه‌هایی از رابطهٔ او با مشایخ طریقت و امور خانقاهی چنین است:

خواجه درمکتوب شمارهٔ ۳۶ درمورد قسمتی از املاك وقفی خودمی نویسد:

«املاك سند و هند که خریده و سیور غال [= هدیه و بخشش] سلاطین هند است وقف خانقاه شیخ آلشیوخ شهاب الملّة والدین عمرالسّهروردی قدس الله روحه کرده ام.»[۲۹]

در مکتوب شمارهٔ ۳۳ می نویسد:

روغن و کشكِ پنج هزار گوسفندِ 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 مدرسهٔ ارزنجان و مدرسه و خانقاه سلطانیه زیلو ببافند.[۳۰]

۲۲. نك. *مکاتبات رشیدی*، صفحهٔ ۳۶ / ۱۸۳.

۲۳. *تاریخ مبارك غازانی*، صفحهٔ ۲۰۹ / ۲۱۵. / ۱۹۰.

۲۴. *صفوة الصفا*، صفحهٔ ۱۸۷ / ۲۹۱.

۲۵. *حبیب السیر*، صفحهٔ ۱۸۷ / ۱۸۹ / ۲۰۸.

۲۶. *وقف نامهٔ ربع رشیدی*، فصلهای ششم صفحهٔ ۱۷۳ و هفتم صفحهٔ ۱۸۳ و پانزدهم صفحهٔ ۲۵۲.

۲۷. *نزهة القلوب*، صفحهٔ ۷۰ / ۳۳ / ۷.

۲۸و۲۹و۳۰. *مکاتبات رشیدی*، صفحهٔ ۳۴ / ۲۳۳ / ۱۸۳.

Marfat.com

در مکتوب شمارهٔ ۴۵ ضمن نامهٔ متکلّفانه‌ای از شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. همّت می‌طلبد و برای خانقاه او نقد و جنسی حواله می‌کند تا جشنی برپا کرده و سماعی صوفیانه منعقد سازد. حوالهٔ خواجه به صورت براتی است بر حاصل املاك غازانی و رشیدی، که به رسم مُقاصه [= به جای مستمری و مُقرّری، موضع دیوانی به تملیك مقرّری گیرنده داده می‌شد.] 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 اَلْوَزّ [= غاز، اردك، مرغابی] ۲۰۰ من کشك، ۸۰۰ من عسل، ۴۰۰ من قند، ۱۰۰ من نبات، هزار من شیره، ۲۰۰ من لُبُوب [= برگزیده از هر چیز، مغز بادام، مغز گردو] سی شیشه گلاب، ۵۰ مثقال مشك، ۵۰ مثقال عنبر، ۱۰۰ مثقال عود، ده هزار دینار وجه نقد.[۳۱]

در مکتوب شمارهٔ ۱۴، شیخ مجدالدّین بغدادی را که به اخلاص و هواداری خواجه مشهور بوده، به سمت شیخ‌الشیوخی و سرپرستی خانقاه غازان‌خان ۷۰۳ هـ. در بغداد منصوب می‌کند و برای رفاه حال کارکنان خانقاه وظیفه و ارزاقی مرتّب می‌دارد.[۳۲]

برای آگاهی از وضع یك خانقاه رسمی و دولتی و تعداد کارگزاران و هزینه‌های جاری آن، در آغاز قرن هشتم، یك صورت تفصیلی، که در کتاب مکاتبات خواجه رشیدالدین آمده است، مشروحاً ذکر می‌شود.

«مُفَصَّل

مواجب مُرتزقهٔ خانقاهِ غازانی و سایر اخراجات به موجب شرح که مسطور گشته

۳۱. همان، صفحهٔ ۲۷۲ـ۲۶۸.

۳۲. همان، صفحهٔ ۳۴ تا صفحهٔ ۴۰.

Marfat.com

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، جامهٔ زمستان، دست، تابستان، دست.
مریدان:
نان ۳۰ من، گوشت ۳۰ من، بهاء حویج ۳۰ دینار، صابون واجب شهر ۳۰ من، جامه ۳۰ ثوبا
حُفّاظ پنجاه نفر:
نان ۵۰ من، گوشت ۵۰ من، بهاء حویج صر (ه دینار) صابون واجب شهر ۵۰ من، جامه ۵۰ اثواب.
بَوّاب، یکنفر:
نان منّان [= دو من]، گوشت منّاً، صابون منّاً، نقداً واجب یومی، (دینار)
مُؤذّن نفران:
نان ۸ من، گوشت ۸ من، آش ۳۰ قطعه، صابون واجب شهر ۸ من، نقداً واجب یوم مارِ (دینارین)
خازن کتب یکنفر:
نان منّاً، آش قطعات، صابون واجب شهر منّاً، نقداً واجب یوم مار (دینارین)
مناول یکنفر:
نان منّاً، آش قطعه، صابون واجب شهر منّاً نقداً واجب یوم مارِ (ینار)
طبّاخ نفران:
نان ۸ من، آش ۴۰ قطعات، صابون واجب شهر ۸ من، نقداً مار (دینار)
فرّاش یکنفر:
نان ۸ من، آش اربع قطعه، صابون ۸ من، نقداً ۴ دینار.

اِخراجات لیالی متبرّکه

عیدین: برای حلاوه

Marfat.com

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 منّاً، شمع ۵۰ عدد، روغن قنادیل ۴۰ من.
برای رغایب: [چیزهای مرغوب، عطاهای نفیس و بسیار] شبهای متبرّك.
به دستور عیدین، قدر ایضاً
برای جُمُعات:
مقرّر شد که درین شب سماعی باشد، که اکابر و اعیان بغداد حاضر شوند، مشروط بر آنکه چون سماع آخر شود، دعاء بانی، که پادشاه غازان‌خان است و مُسبب که این ضعیف است، بفرمایند، انشاءالله در معرض اجابت افتد.
آش ۲۰۰ قطعه، نان صد من، بریان ۵۰ قطعه، حلاوه ۱۰۰ قطعه، قوّال 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 منّاً.
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 خانقاهِ واقع در ربع رشیدی تبریز وجود دارد.[۳۴]

همچنین بنا به علل مختلف، بعضی از فرمانروایان به مسئلهٔ تصوّف گرایش پیدا کرده و تأمین هزینهٔ خانقاهیان را به عهده می‌گیرند و مبلغی از درآمد

۳۳. *همان*، صفحهٔ ۳۷ تا ۴۰.
۳۴. *وقفنامهٔ ربع رشیدی*، با همکاری مجتبی مینوی و ایرج افشار، چاپ عکسی، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۰، صفحات ۱۸۳-۱۷۳ و ۲۵۸-۲۵۲.

Marfat.com

مملکتی را بدان اختصاص می‌دهند.

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. تعهّد هزینهٔ درویشان را از وظایف پادشاه می‌داند.[۳۵] و خواجه رشیدالدین فضل‌الله با عمل و نوشته‌های خویش چنین امری را تأیید می‌کند.[۳۶]

نخجوانی هم در مورد پرداخت هزینهٔ خانقاهها از محل درآمد عمومی اشاره‌ای دارد.[۳۷]

در عهد ایلخانان، و پس از آن، در دورهٔ تیموری و دیگر سلسله‌ها و فرمانروایان محلیّ نیز، مسئله و موضوع تصوّف همچنان مورد توجّه، و از ارزش اجتماعی برخوردار است.

خاندان تیموری، پس از مرگ تیمور از سال ۸۰۷ تا ۹۲۱ هجری، در شرق ایران سلطنت می‌کردند و پایتخت آنان شهر سمرقند و هرات بود و تقریباً همهٔ آنان نسبت به مشایخ تصوّف ارادت می‌ورزیدند.

امیرتیمور در ترکستان چند قریه را بر باباسنگ کوهی وقف می‌کند[۳۸] و شاهرخ ۸۵۰ هـ. درویشان را با صلات و صدقات می‌نوازد.[۳۹] میرزا میرانشاه فرزند تیمور، ده هزار دینار وام شیخ کمال خجندی ۸۰۳ هـ. را می‌پردازد.[۴۰]

سلطان حسین بای‌قرا ۸۹۹ هـ. برای سید جعفر نوربخش ۸۸۱ هـ. هر ساله پنج هزار دینار کپکی [نوعی دینار و تومان مسکوك] و دویست خروار غلّه مقرر می‌دارد.[۴۱] و قصبهٔ بیابانك را به شاه قاسم نوربخش هدیه می‌کند[۴۲] و

۳۵. نك. *مرموزات اسدی*، صفحهٔ ۵۸.

۳۶. نك. *مکاتبات رشیدی*، صفحهٔ ۲۵۷، مکتوب چهل و دوم.

۳۷. نك. *دستورالکاتب*، ج ۱، صفحهٔ ۲۹۶ـ۲۹۵.

۳۸. *عالم‌آرای عباسی*، صفحهٔ ۱۹.

۳۹. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۶۲۴.

۴۰. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۶۸۶.

۴۱. پیشین، ج ۴، صفحهٔ ۶۱۱.

۴۲. نك. *بستان السیاحه*، زین‌العابدین شیروانی، چاپ اوّل، ۱۳۱۰ هـ.ق.، صفحهٔ ۳۱۳.

Marfat.com

سلطان اسکندر بن عمر شیخ میرزا، فرزند تیمور، مدّت چهار سال درآمد نواحی تفت را به شاه نعمت‌الله ولی می‌بخشد.[۴۳]

فرمانروایان منطقهٔ یزد و کرمان و مناطق دیگر هم در دورهٔ مغول و تیموری نسبت به رونق کار خانقاهها اهتمام می‌ورزیدند. آنان در حدود توانایی و مقدورات خویش خانقاهایی بنیاد کرده و اوقافی برای آنها قرار داده بودند و آن اوقاف به اندازه‌ای بود، که به نوشتهٔ احمد کاتب:

«مشایخ خانقاهِ ناحیهٔ یزد، به سبب فراوانی موقوفات، نذورات را از مردم نمی‌پذیرفتند.»[۴۴]

امیرچخماق فرمانروای یزد و همسرش ستی فاطمه خاتون از گروه واقفینی هستند که ضمن بنای خانقاه و بناهای دیگر املاك فراوان خویش را طیّ وقفنامه‌ای مورد استفادهٔ همگان قرار می‌دهند[۴۵] که یکی از اقلام آن، مبلغ سه هزار آقچهٔ کپکی[۴۶] هزینهٔ سفره و آش سالیانهٔ 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 املاك 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، صفحهٔ ۸.

۴۴. نك. *تاریخ جدید یزد*، صفحهٔ ۱۶۵.

۴۵. همان، صفحهٔ ۱۷۱.

۴۶. آقچه: درهم و دینار: پول سفید و زرد، کپك: نوعی دینار و تومان که در عهد مغول و تیموریان و صفویان متداول بود.

۴۷. نك. *یادگارهای یزد*، ج ۲، صفحهٔ ۱۷۸.

۴۸. همان، صفحهٔ ۳۹۳؛ متن *وقفنامه*، از صفحهٔ ۳۹۱ تا ۵۵۷ چاپ شده است.

Marfat.com

«هر روزه در مطبخ خانقاه ده من آرد به آش و نان طبخ کنند.»[۴۹]

به سبب موقعیّتِ اجتماعیِ مسلك تصوّف، مسئلهٔ تأمین هزینهٔ خانقاهها، و تعیین اوقاف برای آنها و هدیه دادن به مشایخ طریقت، در هر ناحیه‌ای معمول و رایج بود.

خواجه تاج‌الدین علیشاه ۷۲۴ هـ. وزیر ابوسعید ایلخانی ۷۳۶ هـ. در عراق و آذربایجان مدارس و مساجد و رباط و خانقاه بنا کرده و مستغلاتی بر آنها وقف می‌کند.[۵۰]

جلال‌الدین قراطایی ۶۵۲ هـ. از امرای علاء‌الدین کیقباد سلجوقی، برای ابن عربی ۶۳۸ هـ. و شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. و شیخ سیف‌الدین باخرزی ۶۵۸ هـ. هر ساله به ترتیب دوازده و دوازده و هفت هزار عدد سکه می‌فرستد.[۵۱]

همچنین سلطان یعقوب بایندری ۸۹۶ه. مبلغ ده هزار سکّهٔ شاهرخی[۵۲] و سلطان بایزید دوّم مبلغ یکهزار فلوری [سکه‌ای از طلا برابر ۹ شلینگ] برای عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. به خراسان می‌فرستند.[۵۳]

دربارهٔ امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. وزیر صوفی مشربِ خاندان تیموری هم گفته شده است که او در مدّت عمرِ خویش ۳۷۰ تا ۴۰۰ ساختمان اجتماعی را بنیاد و بازسازی کرده است.[۵۴]

از جمله بناهای او خانقاه و مدرسهٔ اخلاصیّهٔ هرات است که در طی وقفنامه‌ای آنچه از دکاکین و باغ و قنات و مستغلات، در هرات و اطراف آن

۴۹. *فرهنگ ایران زمین*، ج پنجم، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۲۳ تا ۴۴.

۵۰. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۲۰۸.

۵۱. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۸۶.

۵۲. نك. *تاریخ عالم‌آرا*، صفحهٔ ۵۹.

۵۳. جامی کجا عطای شه‌روم از کجا/ کاین لطف غیب می‌رسدش از ره عموم. *اسناد و مکاتبات تاریخی*، صفحهٔ ۴۳۹.

۵۴. جامی، نوشتهٔ علی اصغر حکمت، صفحهٔ ۳۱.

Marfat.com

مالك بوده، بر این بنا وقف می‌کند.

او در وقفنامه قید می‌کند که برای خانقاه آنچه از فرش و سفره و دیك و طبق و غیره لازم باشد تهیّه کنند و به شیخ خانقاه نقداً یکهزار عدد طلا و ده بار غلّه، نصف گندم و نصف جو، به طبّاخ خانقاه نقداً ۲۸۰ عدد طلا و پنج بار گندم، به طبق‌چی نقداً ۲۰۰ طلا و پنج بار گندم، به مُقری نقداً دویست طلا و پنج بار گندم، و به یك فرّاش و دو خادم، هر یك نقداً یك صد طلا و پنج بار گندم، سالیانه پرداخت گردد.[۵۵]

بدان سبب که تأمین هزینهٔ خانقاهها، به وسیلهٔ رجال سیاسی، تقریباً حالت تثبیت شده‌ای به خود گرفته بود، ناچار برخی از فرمانروایان از راه مُقاصه [بهره‌وری از درآمد املاك دولتی] و تعیین مُقرّری و وقف املاك، و بخشش و هدایا، و جز آن، هزینهٔ خانقاهها و مشایخ را تأمین می‌کردند و پیآمد این درآمدهای سرشار، موجب می‌شد که برخی از مشایخ بی‌نهایت ثروتمند شوند، چنان‌که به نوشتهٔ درویش علی بوزجانی؛ شیخ شهاب‌الدین جامی مالی بی‌حساب داشت و از آن حسابی نداشت.[۵۶]

همچنین خواجه احرار ۸۹۶، یکی از مشایخ توانگرِ سلسلهٔ نقشبندی، در ناحیهٔ خراسان صاحب هزار و سیصد ملك متصرفی و شخصی و متناسب با آن املاك، مزارع و مستغّلات و گلّه‌ها و دیگر اموال منقول نیز بوده و به بازرگانی هم می‌پرداخته است و از سلطانِ وقت هم تقاضا می‌کند که املاك او را از پرداخت مالیات معاف دارد.[۵۷]

ثروت مشایخ

در کتابهای عرفانی نام خاندانهایی از مشایخ طریقت ذکر شده که به سبب

۵۵. نك. مقدمهٔ *مجالس النفائس*، صفحهٔ کج.

۵۶. نك. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۱۰۰.

۵۷. نك. *رشحات*، صفحهٔ ۳۲۷. همچنین نگاه کنید *اسلام در ایران*، نوشتهٔ پطروشفسکی، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۳۶۹.

Marfat.com

قرار گرفتن در یك موقعیّتِ خاصِ اجتماعی، صاحب قدرت و ثروت گردیده و اموال خود را برای استفادهٔ صوفیان بر مجتمع خانقاهی خاندان خویش وقف کرده اند.

از جملهٔ این دودمانها، خاندان باخرزی است. مادر منکوقاآن، هزار بالش نقره [هر بالش پانصد مثقال] برای شیخ سیف الدین مظفّر باخرزی ۶۵۸ هـ . به بخارا می‌فرستد و او از آن پول مستغلاتی خریده و وقف می کند.[۵۸] پس از آن فرزندان او هم درآمدهای خود را بر آن می‌افزایند و املاك بسیاری بر کانون خانقاهی دودمان خود وقف می کنند و این سازمان تربیتی و خانقاهی را همچنان دایر نگاه می‌دارند.

ابوالمفاخر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ . در طیّ هشتاد صفحه وقفنامهٔ خویش، زمینها و دیه‌ها و باغها و اموال بسیاری را بر تربت و خانقاه سیف‌الدین 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 اعتبارِ شیخ جام غالباً به حرمت و عزّت زیسته و گاهی هم، بعضی از افراد آن به مقامات سیاسی رسیده اند.

یکی از این‌اعقاب‌جامی، ابوالمکارم شهاب‌الدین اسماعیل ۸۴۷ هـ. است که«به‌دعای‌خضر، دنیا وآخرت بدو عطا شده‌است.»[۶۰] و طیّ فرمانی ازسوی شاهرخ تیموری ۸۵۰هـ.، تولیت اوقاف و تربت و خانقاه ولایت جام در سال ۸۲۱ هجری بدو سپرده می‌شود و از این رهگذر او را: «جاهی عظیم و مالی کثیر و زراعت و مواشی بسیاری حاصل می‌گردد.»[۶۱] و شیخ برای رواج و رونق

۵۸. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۶۱.

۵۹. نك. *مقدمهٔ اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۳۹ـ۳۶.

۶۰. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۱۰۰.

۶۱و۶۲و۶۳. همان، صفحهٔ ۱۰۰ / ۱۰۲ / ۱۰۳.

←

Marfat.com

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 حفّاظ و درویشان و جاروب کشان و مجاوران و آینده و رونده و فقرا و ضعفا از آن محظوظ می‌شوند.»[۶۲]

دستگاه او دارای چنان وسعتی لست که از امیر چوپان و تمامی لشکر او در خانقاه جام پذیرایی می‌کند و هدیهٔ او را هم نمی‌پذیرد.[۶۳]

پس از او فرزندش رضی الدین احمد، از سوی سلطان ابوسعید تیموری ۸۷۳ هـ. متصدّی تولیت اوقافِ تربت شیخ جام می‌گردد و به منصب شیخ الاسلامی می‌رسد.[۶۴] و برادرش شمس الدین مطهر به دامادی ملك غیاث الدین غوری نائل می‌گردد.[۶۵]

خاندان شیخ صفی الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هم دودمان دیگری از مشایخ غرب ایران است.

سازمان بنیادی این سلسله مدّتهای طولانی مورد توجّه فرمانروایان قرار داشته و از سوی سلاطین عثمانی کمك و هدایای فراوانی به اردبیل فرستاده می‌شده است.[۶۶]

سلطان احمد جلایر طیّ فرمان مورخ ۷۷۳ هجری، عواید و درآمدِ خانقاه شیخ صدرالدین موسی ۷۹۴ هـ. را از پرداخت مالیات معاف می‌دارد.[۶۷] و امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. هنگام بازگشت از جنگ با سلاطین عثمانی، به سال ۸۰۴ هجری در شهر اردبیل وارد زاویهٔ خواجه علی ۸۳۰ هـ. گردیده و ضمن دیدار از او دستور می‌دهد که: شهر اردبیل و کلیّهٔ دهات و قصبات و اراضی

→
۶۴. *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، نوشتهٔ نوایی؛ صفحهٔ ۳۱۵ـ۳۱۴ و *تعلیقات روضة الریاحین*، صفحهٔ ۱۴۴ـ۱۴۳.

۶۵. *روضة الریاحین*، صفحهٔ ۱۰۵.

۶۶. نك. *تشکیل دولت ملّی*، صفحهٔ ۴.

۶۷. نك. *تاریخ آل جلایر*، صفحهٔ ۲۸۸.

Marfat.com

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 عبّاس کبیر ۱۰۳۸ هـ. می‌افتد.[۶۸]

پس از به وجود آمدن دولت صفوی هم با آنکه موضوع مریدپروری منتفی شده بود، مسئلهٔ اطعام فقیران در بقعهٔ اردبیل، یکی از امور جاری بوده و همچنان پیگیری می‌شد.[۶۹]

یکی دیگر از خاندانهای طریقتی، دودمان شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. است که در ناحیهٔ کرمان پدید آمده و به دعوت پرداخته است.

دستگاه تربیتی سلسلهٔ نعمت‌اللهی و مجتمع خانقاهی آنان از آغاز قرن نهم تا کنون دایر و پابرجاست و به اقتضای قبول و ردّ اجتماعی، زمانی در حال نهضت و گاهی در حال فترت، همچنان به حیات خود ادامه داده است.

این سلسلهٔ طریقتی در آغاز دعوت خود به سبب محیط مساعد و مناسب و جامعیّتِ شخص شاه نعمت‌الله و پس از آن با توجّه به مذهب تشیّع، در کار خود موفّق می‌شود و به پیشرفتی نسبی می‌رسد و استقرار پیدا می‌کند. پس از آن نوادهٔ سید نعمت‌الله با دختر سلطان احمدخان بهمنی پادشاه هند، ازدواج کرده و در دو نوبت هدایای بسیاری برای شاه نعمت‌الله به کرمان می‌فرستد.[۷۰] و بدینوسیله بنیان اقتصادی و جنبهٔ مادّی و مردم‌پسندِ سازمان طریقتی نعمت‌اللهی را تقویت می‌کند و پیشرفت بیشتر آن را میسّر می‌سازد. پس از آن هم یکی دو تن ازاعقاب شاه نعمت‌الله با خاندان سلطنتیِ سلسلهٔ صفوی از طریق مُصاهرت خویشاوندی پیدا کرده به جاه و مال می‌رسند و ضمن رهبری و قیادت روحانی،

۶۸. پیشین، صفحهٔ ۵ ـ اگر همهٔ اموال وقفی همانند چنین وقفی باشد، باید از نظر اسلامی در اموال و املاك وقفی تجدید نظر شود.

۶۹. نك. *سلسلة‌النسب صفویّه*، تالیف شیخ حسین زاهدی، انتشارات مجلهٔ ایران شهر، برلین، ۱۳۴۳ هـ.ق.، صفحهٔ ۱۱۱؛ همچنین نك. *تشکیل دولت ملیّ در ایران*، صفحهٔ ۹.

۷۰. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۳.

Marfat.com

دارای نفوذ و اعتبار سیاسی نیز می گردند.[۷۱] و بر اعتبار و اهمیّت و نفوذ خاندان خویش می افزایند.

احتمالاً پیدا شدن واژهٔ شاه در کنار نام مشایخ نعمت اللهی، صرفنظر از پیشینهٔ تاریخی و معنی اصطلاحی و مجازی مسلك طریقت، بی جهت 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 می پرورده 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 می رود و سالکان راستین منزوی گشته و گروه بسیاری از درویشان آواره هم، به جای ادامهٔ افکار صوفیانه به مذهب تشیع گرویده و به سپاهیان پیکارگر صفوی می پیوندند و اندیشهٔ تعصّب آمیز جهاد را مورد نظر قرار می دهند.

البته این تغییر جهت منحصراً به خانه‌ان صفوی مربوط نیست، زیرا از مُدّتها پیش، مسلك طریقت با تبدیل شئون به آیین فتوّت 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 می گیرد و سرانجام هم به صورت قیام سربداران و خاندان مشعشعی خوزستان و پیکارهای سلطان جنید و سلطان حیدر تظاهر می کند 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 مُعَلّیٰ منظور انظار عواطف و الطاف شاهی، و مرجع مریدان سلسلهٔ نور بخشیه.»[۷۲] قرار گیرد ولی مَشْیَخَتْ را خرج خانقاه می باید و آن درویش که جُز خدا چیزی ندارد[۷۳] برای رسیدن به نان باید جامه را گرو

۷۱و۷۲. نك. *عالم‌آرای عباسی*، ج ۱، صفحهٔ ۱۴۵.

۷۳. شیخی را خرج خانقاه می باید و این حقیر جُز خدا چیزی ندارد. نك. *مزارات کابل*، صفحهٔ ۴۶.

Marfat.com

نهد.[۷۴] و به جای نانْ خورش هم، نان را با سپاس بخورد.[۷۵] و به مریدان هم بگوید: روزیتان در آسمان است.[۷۶]

به طور کلیّ مسئله تصوّف و موضوع خانقاه و زندگی خانقاهی، با فقدان جنبهٔ اقتصادی و صوفی ستیزی فقیهان شیعی و نداشتن زمینهٔ اجتماعی، تقریباً از میان می‌رود و زوال و فترت آن تا اواخر قرن سیزدهم هجری قمری ادامه پیدا می‌کند.

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 عللی به مسئلهٔ تصوّف مختصر توجهی کرده و ضمن کمك به رهبرانِ مسلك تصوف به آنان اجازهٔ فعّالیّت می‌دهند. از جمله: محمد شاه قاجار دهی را در شیراز به نام کَشَن که سالی هزار تومان درآمد آن بوده، در اختیار حاج زین‌العابدین شیروانی، نعمت‌اللهی قرار داده[۷۷]، و بدو لَقَب و مَنْصَب نایب‌الصدری می‌دهد.

پس از آن هم این رابطه کم و بیش ادامه پیدا می‌کند و محمد معصوم شیرازی ـ نایب‌الصدر ـ مؤلّف کتاب طرائق‌الحقایق، برای امور ساکنین خانقاه تلگرافی از مظفّرالدین شاه ۱۳۲۵ هـ.ق. کمك می‌طلبد.[۷۸]

همچنین نواب والا، ابوالفتح میرزا مبلغ دویست تومان از مواجب اقبال خان، برای خرج خانقاه صفی علیشاه برمی‌دارد.[۷۹]

و از ثلث اموال میرزا بابا گرگانی مستوفی هم قریب هزار تومان به فقرای نعمت‌اللهی داده می‌شود.[۸۰]

علاوه بر این، اعضای توانگرِ مسلك طریقت هم هر یك در حدّ توانایی

۷۴. جامه را جهت طعام رهن کردن رخصت است. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۸۰.

۷۵. مردی به بشر حافی گفت: نمی‌دانم نانم را با چه بخورم. گفت: با سپاس. *طبقات الاولیاء*، صفحهٔ ۱۱۳.

۷۶. و فی‌السماء رزقکم و ما توعدون، قرآن، ۵۱/۲۲.

۷۷. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۲۸۶.

۷۸و۷۹و۸۰. همان، صفحهٔ ۶۲۷ / ۴۴۷ / ۴۱۸.

Marfat.com

خویش به هزینه‌های خانقاهی کمك کرده و دوام حیات خانقاهی را به زمان حال رسانیده اند.

در سالهای اخیر نیز تعدادی، کانونهای خانقاهی در مناطق مختلفِ کشور از جمله در تهران وجود داشت که از طریق خودیاری اعضای سلسله‌های طریقتی اداره می‌شد. و برای زمانِ آیندهٔ مسلك طریقت، هم؟ والله اعلم بالصواب.

Marfat.com

فصل پنجم

رهبر خانقاه و اعمال و نظامات خانقاهی

Marfat.com

Marfat.com

بخش ۱

صفات عمومی و القاب و عناوین مشایخ طریقت

در هنگامی که مسلك تصوّف تشکیل می‌شد، عده ای از عارفان و همدلان و هم‌اندیشان، همچون یارانِ اصحاب کهف، در مساجد و خانه‌ها گرد آمده و دربارهٔ مسائل دینی و عرفانی گفتگو می کردند؛ 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 توجّه 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 مسلك تصوّف، 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 شیخ‌الطایفه 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 مقتضیاتِ 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 رسمیّت 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 مختلفِ سیر و سلوك، تربیت و راهنمایی کردند.

Marfat.com

از سویی چون اساس تربیت خانقاهی بر پایهٔ تربیتهای عملی و ریاضات مختلف و مصاحبت و همزیستی مرید و مراد قرار داشت، ناچار کسی که عهده‌دار تربیتِ مریدان می گردید، باید خود قبلاً مدارج سیر و سلوك را از روی صدق پیموده و مهذّب شده باشد تا آنکه مریدان و رهروان از مصاحبت و مشاهدهٔ رفتار و کردار نیك او متأثّر شده و منازل سیر و سلوك را با درستی و دلگرمی پیگیری کرده و به پایان برند.

در پی این منظور، برای شناختِ رهبر شایسته و راستین، در برخی از کتابهای عرفانی، برای مشایخ طریقت، صفات و مشخّصاتی ذکر شده بود، تا کسی که داوطلبِ رهبری مریدان است، علاوه بر قدرت رهبری، خود را بدان صفات بیاراید و متصّف بدان صفتها باشد. از طرفی، مریدان و رهروان طریقت هم با توجّه به آن معیارها حائزان شرایط رهبری را باز شناخته و به آنان اقتدا کنند.

شیخ نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. در بیان،مقام شیاخَت و شرایط احراز آن وجود صفات و کمالات متعددی را لازم دانسته و در فصلی از کتاب خود مطالبی را بیان کرده است و خلاصه‌ای از نوشتهٔ او چنین است:

شرایط مقام شیخی در حدّ و حصر نیاید ولی شیخ باید به بیست صفت مُتّصف باشد که عبارتند از:

۱. علم شریعت بداند؛ ۲. اعتقاد اهل سنّت 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. عفیف النفس باشد؛ ۷. دارای علّو 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 توکّل باشد؛ ۱۵. تسلیم حق باشد؛ ۱۶. به قضای حق راضی باشد؛ ۱۷. با مریدان به وقار و حرمت رفتار کند؛ ۱۸. دارای

Marfat.com

سکون و آرامش باشد؛ ۱۹. ثابت قدم باشد؛ ۲۰. دارای هیبت باشد.

پس چون شیخ بدین کمالات و مقامات و صفات مُتحلیّ و مُتخلّق باشد، مُرید صادق به اندك روزگار در پناه ولایت او به مقصد و مقصود می‌رسد.[۱]

در کتابهای عرفانی دیگر هم از جمله: مکاتیب غزالی ۵۰۵ هـ.،[۲] حدیقة‌الحقیقهِ ژنده پیل ۵۳۶ هـ.[۳] مصباح‌الهدایهٔ کاشانی ۷۳۶ هـ.،[۴] اوراد الاحباب باخرزی متوفی ۷۳۶ هـ.،[۵] فتوت‌نامهٔ 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 ضروریِ شیخِ طریقت آن است که استعدادِ مریدان را بشناسد و برای هر کدام مناسبِ حالشان وظیفه‌ای معیّن کرده و آنان را در پیمودن منازل مختلف سلوك رهبری کند و به تدریج صفات حیوانی و ناپسند را از آنان دور کرده و به اخلاق نیکو و صفات پسندیده متّصف گرداند.[۸]

القاب و عناوین مشایخ طریقت

در بین گروه مُربّیان مسلك تصوّف، مشایخ گوناگونی بودند که هر یك بنا به

۱. *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، شیخ نجم‌الدین رازی، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، صفحهٔ ۲۴۸ـ۲۴۴.

۲. نك. *مکاتیب غزالی*، به تصحیح عباس اقبال، چاپ مؤسسهٔ ابن سینا، ۱۳۳۳، صفحهٔ ۱۰۳ـ۱۰۲.

۳. نك. *حدیقة‌الحقیقه*، تالیف محمد بن مُطّهر، به اهتمام دکتر محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، صفحهٔ ۱۸۶.

۴. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۲۳۳ـ۲۲۷.

۵. نك. *اوراد‌الاحباب*، صفحهٔ ۷۶ـ۶۴.

۶. *فتوت‌نامهٔ سلطانی*، حسین واعظ کاشانی، به اهتمام دکتر محمد جعفر محجوب، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۷۴ـ۶۵.

۷. نك. *کتاب استوار*، نوشتهٔ کیوان قزوینی، صفحهٔ ۹۰ـ۸۵.

۸. نك. *اوراد‌الاحباب*، صفحهٔ ۶۶.

Marfat.com

وظیفه و تخصّص خویش قسمتی از کارهای تعلیم و تربیتِ طالبان و مریدان را به عهده گرفته و آنان را در طریق سیر و سلوك، ارشاد و رهبری می کردند و هر کدام در حدود وظیفهٔ خویش، در پیشبرد و تکمیل مریدان سهیم بودند و احیاناً با یك دیگر تشریك مساعی می کردند. این مشایخ تحتِ 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 التبرك، شیخ الانتساب، شیخ التلقین، شیخ التربیه[۱۰] و در آیین فتوت به اسم: شیخ تمسّك، شیخ تخلّق[۱۱]، پیر تکبیر، پیر ارشاد، پیر توبه[۱۲] و استاد شَدّ یا پیری که میان مُفَرَّدی[۱۳] را می بندد، نامیده شده بودند.

شیخ نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. دربارهٔ کیفیت تعلیم و تربیت خویش می گوید که علم طریقت را از روزبهان کبیر مصری و خرقهٔ تبرّك را از بابافرج تبریزی و علم خلوت و عزلت را از شیخ عمّار یاسر و خرقهٔ اراده را از شیخ اسماعیل قصری[۱۴] که کاملترین مُرشد زمان بود دریافت کردم.

در میان این مشایخ گوناگون، تنها پیری که رشتهٔ سلسلهٔ سالك در طریقت بدو می پیوست، پیر خرقه بود که نزد سالکان بسیار اهمیت داشت و غیر از صوفیان طریقتِ اویسی ـ که پای بند به ارتباط و تسلسل و کرسی نامهٔ طریقتی نبودند ـ تقریباً تمام مشایخ، وجود پیر خرقه یا پیر تربیت را برای وابستگی مریدان به مسلك تصوّف ضروری و لازم می دانستند و در نظامات خانقاهی، خرقه عامل پیوند و رابطهٔ اتّصال مرید و مراد بود.[۱۵]

۹. نك. *لغت نامهٔ دهخدا*، ذیل واژهٔ پیر.

۱۰. همان، ذیل واژهٔ شیخ، صفحهٔ ۱۵۰ و *دائرة المعارف اسلام*، ترجمهٔ عربی، ج ۱۳، صفحهٔ ۴۷۰، ذیل واژهٔ شیخ.

۱۱. نك. *رسایل جوانمردان*، صفحهٔ ۱۹۷.

۱۲. نك. *فتوت نامهٔ سلطانی*، صفحهٔ ۷۲.

۱۳. مُفَرّد: [= سالك، در اصطلاح مسلك فتوت]

۱۴. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۲۰ـ۴۱۷.

۱۵. لَبْسُ الخرقه ارتباط بین الشیخ و بین المُرید، *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۹۵.

Marfat.com

از شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. نقل شده بود که:

«انتساب مریدان به مشایخ سه طریقه است: یکی به خرقه، دویم به تلقین ذکر، سیم به صحبت و خدمت و تأدّب برآن، و خرقه دواست: یکی خرقهٔ ارادت و آن جُز از یك شیخ ستدن روا نباشد. دویم خرقهٔ تبرّك و آن از مشایخِ بسیار به جهت برکت سِتَدَن روا باشد.»[۱۶]

اینك برای آشنایی با موقعیت و اعمال برخی از مشایخ طریقت و وظایف آنان، مطلب مختصری دربارهٔ پیر صحبت و پیر تربیت بیان می‌شود.

پیر صحبت

مصاحبت یعنی همنشینی و با یکدیگر بسر بردن، اصطلاح مصاحبت در آیین تصوّف عبارت از این بود که فردی یا افرادی از طالبان سیر و سلوك، همچون صحابهٔ پیامبر اسلام، در خدمت و صحبت پیری گرد آمده و از دانش و راهنماییهای او بهره‌مند می‌شدند.[۱۷] این همنشینی برای وقت‌گذرانی 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:

«هرکه خواهد همنشینی با خدا او نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گر بگسلی تو هلاکی زانکه جزو بی‌کلی
یك 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 متعدّد استفاده کرده و مدّتی در خدمت آنان بسر می‌بردند. از ابوعثمان حیری ۲۹۸ هـ. نقل شده بود که گفته است:

۱۶. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۲۹.
۱۷. نك. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، باب چهل و پنجم در صحبت، صفحهٔ ۵۱۰ـ۵۰۱.
۱۸. *مثنوی*، دفتر دوم، داستان وحی خدا بر موسی، صفحهٔ ۳۰۲.

Marfat.com

«در شناخت و کشف مقام رجا از صحبت یحیی معاذ رازی و مقام غیرت از صحبت شاه کرمانی و مقام شفقت از صحبت بوحفص 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 بهره وری 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 مثابهٔ اصول اند.»[۲۰]

مسئلهٔ مصاحبت یکی از مواردی بود که سالکان را با پیرانِ طریقت و همچنین با رشتهٔ آیین تصوف ارتباط می‌داد، زیرا انتساب مریدان به مشایخ از طریق خرقه و تلقین و صحبت و خدمت بود.[۲۱]

پیر تربیت

پیر تربیت عبارت از پیری بود که مرید را از آغاز ورود به مسلك طریقت تا پایان دورهٔ تربیتی او قدم به قدم در تمام مراحلِ سیر و سلوك رهبری می کرد و کلیّهٔ اعمال و رفتار او را زیر نظر می گرفت و در هر مرحله‌ای وظایف او را معیّن می کرد و نیز مراقب بود که مرید دچار لغزش نگردد. همچنین وظیفه داشت که بدو محبّت 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، علاقهٔ خداخواهی و شناخت عرفانی را در او بیدار کرده و استعداد روحانی وی را از قوّه به فعل آورد و آن را تقویت کند؛ این جمله رفتار به خاطر آن بود که مرید از ادامهٔ راهی

۱۹. نك. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۱۶۸.
۲۰. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۲۳۸.
۲۱. نك. *روضة الریاحین*، صفحهٔ ۲۹.

Marfat.com

که در پیش گرفته است دلسرد و ناامید نشود و با دلگرمی آن را به پایان برساند و به مقصود برسد.

علاء الدولهٔ سمنانی می نویسد:

«بر لفظ بعضی اکابر قوم رفته است که: مُرید مُرادِ شیخ است و شیخْ مُرادِ مُرید.»[۲۲]

مراقبت مرید در حال خلوت‌نشینی

در طی دورهٔ سیر و سلوك 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. سالك با قرار گرفتن چهل شبانه‌روز در حجره ای خلوت و تاریك 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 علّت آنها را دریابد و لازم بود که پیر تربیت در چنین مرحلهٔ دشواری او را زیر نظر داشته باشد و هر یك از حالات و واقعات را برای او تعبیر و تفسیر کرده و انواع خطورات رحمانی و شیطانی و نفسانی و منشأ آنها را برای سالك بیان کند.[۲۳]

شیخ تربیت وظیفه داشت که از سالكِ خلوت نشین دقیقاً مراقبت کرده و گاه و بیگاه به تفحّص 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.، صفحهٔ ۹۳.

۲۳. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۶۶.

Marfat.com

هر وقتی پلاسی بر دوش استدی و نزد خلوتیان به جهت پرسیدن واقعه و حالات که اصحاب خلوت را می‌باشد آمدی.»[۲۴]

هجویری هم در این زمینه می‌نویسد:

«روزی من [هجویری] پیش خدمت شیخ [ابوعلی فارمدی] نشسته بودم و احوال و نمودهای خود می‌شمردم به حکم آنکه روزگار خود را بر او سَرَه کنم که ناقد وقتست.»[۲۵]

هم او دربارهٔ ابوالقاسم علی گرگانی می‌نویسد:

«اندر کشف وقایع مریدان آیتیست ظاهر و به فنون علم عالِمست و مریدان وی هر یکی عالَمی را زینتی‌اند.»[۲۶]

وظیفهٔ سالك 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 مُراقبت و اِشراف شیخ در سیر منازلِ سلوك و مقامات، همچنان ادامه داشت و در این سفر روحانی، مرید را همراهی می‌کرد تا وقتی که سالك به کمك لطفِ حق به مرحلهٔ مکاشفه و مشاهده و تجلّی و وصولِ حق برسد و خود قائد و رهبر خویش گردد.

۲۴. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۵۰

۲۵و۲۶. کشف‌المحجوب، صفحهٔ ۲۱۱.

Marfat.com

بخش ۲

شیاخت و مدیریت خانقاه

مرتبهٔ مَشْیَخَت در مسلك تصوف، از برترین پایگاه و موقعیت برخوردار بوده و مسئلهٔ پیشوایی ماموریتی الهٰی و معنوی به شمار می‌آمد[۱] و بنا به نظر صوفیان، شیخِ طریقت پیامبر زمان و به الهام الهٰی مامور ارشاد و رهبری مریدان بود.

مولوی ۶۷۲ می‌گوید:

«کاو نَبیِ وقت خویش است ای مُرید زانکه از نورش نُبی آمد پدید.»[۲]

ابوالمفاخر باخرزی ۷۳۶ هم در این مورد می‌نویسد:

«شیخ در مقام شیخوخت ننشیند تا آنگاه که شیخ، او را به شیخی بنشاند یا خدای تعالی به ربوبیّت در سر او القا کند و او را در مقام شیخی بنشاند.»[۳]

شیخ طریقت صوفی واصلی بود که با گذراندنِ دورهٔ سیر و سلوك 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 ـ که سلسلهٔ سند

۱. رتبةالمشیخه من اعلی الرتب فی طریق الصوفیه و نیابة النّبوه فی الدعا الی الله. *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۸۳؛ پایگاه رهبری در طریق صوفیان برترین پایگاه و به‌منزلهٔ نمایندگی از پیامبر است در دعوت مردم به سوی خداوند.

۲. مثنوی، دفتر پنجم، صفحهٔ ۸۵۷.

۳. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۶۷.

Marfat.com

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 هدفِ معنوی موفق می‌شد.

در برابر این دسته مشایخ وارسته و راستین، در حوزهٔ مسلك انسان‌سازیِ تصوّف، برخی از افراد سطحی و ناقص هم به کار رهبری و ارشاد مشغول شده و عده‌ای بیخبر را در پیرامون خود گرد می‌آوردند و به خیال خود آنان را تربیت و تکمیل می‌کردند و با ریاست کردن بر دسته‌ای از مریدان، از مال و جاه و موقعیت اجتماعی بهره‌ور می‌شدند.[۵]

عاملی که بیشتر موجب رونق بازار این دسته رهبران می‌گردید، آن بود که در زمان رواج آیین تصوّف عدّه‌ای از طالبان غیر واقعی هم، در بین گروهِ صوفیان قرار داشتند که هدفشان رسیدن به کمالات معنوی نبود.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی دربارهٔ این افراد می‌نویسد:

«در زمان ما بیشتر مریدان به بهره‌ای که از غذای شیخ می‌برند بیشتر توجّه دارند تا به استفادهٔ 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]

جلال‌الدین 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 ومَلْحَمه [=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. *روضات‌الجنان*، ج ۲، صفحهٔ ۲۱.
۶. *عوارف‌المعارف*، باب پانزدهم، صفحهٔ ۹۱.
۷. مثنوی، دفتر ششم، صفحهٔ ۱۱۰۳.
۸. مثنوی، دفتر اوّل، صفحهٔ ۱۶.

Marfat.com

گریز از شیاخت

مسئلهٔ خانقه‌داری و ارشاد و تربیت مریدان و تعهّد نفقات و برآوردن آرزوهای مادّی و معنوی مریدان مشکلات فراوانی داشت که برخی از مشایخ با آنکه قدرت مدیریّت و پروردن دیگران را داشتند از آن اعراض کرده و مسئولیت آن را نمی‌پذیرفتند.

جنید شیرازی می‌نویسد:

«شیخ حسین منقّی [= گندم پاك كن] شیرازی، از شیخ شهاب‌الدین سهروردی اجازهٔ ارشاد و مقراض دریافت کرده و به شیراز آمد، ولی به عذر نداشتن قابلیّت، آنها را پنهان کرده و از ارشاد مریدان خودداری کرد.»[۹]

فخرالدین کاشفی هم می‌نویسد:

«مولانا سعدالدین می‌فرمودند که تحمّل بار شیخی نداریم.»[۱۰]

برخی از مشایخ هم، برای آنکه از انجام وظیفه خودداری نکرده باشند، الزاماً سرپرستی تعدادی از مریدان را می‌پذیرفتند ولی به سبب داشتن روحیهٔ انزواطلبی و علل دیگر، پس از مدّتی آن کار را رها کرده و خود را از مسئولیّت خلاص می‌کردند.

هجویری ۴۶۵ هـ. می‌نویسد که:

«وقتی در خراسان به سبب سرپرستی و رهبری عدّه‌ای از درویشان و تأمین معاش آنان دُچار وام و ناراحتی شده بودم، سرانجام بنا به توصیهٔ شخصی آگاه، آن کار را رها کرده و آسوده شدم.»[۱۱]

خواجه عبدالله انصاری[۱۲] و فخرالدین کاشفی[۱۳] و رضا قلی‌خان هدایت[۱۴]

۹. *شدّالازار*، صفحهٔ ۱۴۸.

۱۰. *رشحات*، صفحهٔ ۱۴۴.

۱۱. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۴۹.

۱۲. نك. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۴۶۲/۴۶۱.

۱۳. *رشحات*، صفحهٔ ۱۵۲.

۱۴. *تذکرهٔ ریاض العارفین*، صفحهٔ ۲۱۱.

Marfat.com

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.

۱۵. دیوان حافظ، صفحهٔ ۸۷.

Marfat.com

بخش ۳

کیفیّت مریدپذیری

دربارهٔ مریدپذیری و نحوهٔ تربیت مریدان بین رهبران و پیران در سلاسل صوفیه روش واحدی وجود نداشت؛ مشایخ طریقت با تفاوتهایی هر یك طبق بینش و نظر خود به انتخاب و پرورش مریدان می‌پرداختند؛ علّت این اختلافات نکات گوناگونی بود که برخی از آنها چنین است:

۱. اختلاف شخصیّت مُربیّان و تفاوت آنها از نظر جهان‌بینی 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. توجّه 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 همهٔ روندگان مسیر طریقت، مجبور نبودند که حتماً از یك 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 می‌توانست اندیشه و بینش تازه‌ای پیدا کند و به نوعی کشف و تحقیقِ شخصی برسد و آن را در مورد خود و دیگران به کار بندد.

بدین جهت و جهاتی دیگر، گاهی برخی از مراسم و قواعدِ پرورشی مسلك

Marfat.com

تصوّف به سبب دخالت مشایخ و سالکان دگرگون می‌شد و هر یك به سبب نحوهٔ تلقّی خود به مسائل خاصّی توجّه می‌کرد و مسائل دیگری را مورد غفلت قرار می‌داد.

با این همه چون در هدف اصلی و غایی صوفیان، قدر مشترکی وجود داشت به این گونه اختلافاتِ سطحیِ طریقه‌ها چندان توجّهی نمی‌شد.

هجویری در مورد اختلافات تربیتیِ فرقه‌های زمان خود، اشاره می‌کند که پرورش مریدان از طریق مجاهدت و ریاضت روش سُهَیْلیان، و خدمت درویش و حرمت او طریق حمدونیان و به مراقبهٔ باطن مشغول بودن روش جنیدیان است.[۱]

جلال‌الدین مولوی هم، در داستانی که به برنامه‌های گوناگونِ بر ساختهٔ آن وزیر یهودی مربوط می‌شود، غیر مستقیم به مسئلهٔ اختلافِ تربیتی فرقه‌های تصوّف زمانِ خود توجّه دارد و تصویری از آن تفاوتها به دست می‌دهد. و با اشاره به عمل آن وزیر می‌گوید:

«ساخت طوماری به نام هر یکی نقض 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 مَخلَصی جز جود نیست.»[۲]

این تفاوتها از آنجا ناشی می‌شد که رهبران، هر یك در منزلی از منازل و مقامی از مقامات سیر و سلوك قرار داشتند و حالات و واقعات و مشهودات آنان متفاوت بود، بدین جهت در تربیت مریدان، هر شیخ شیوه و طریقهٔ خاصّ خود را به کار می‌بست و رهروان را در مسیر طریقت راهنمایی و ارشاد می‌نمود و از خطراتی که خود شناخته بود برحذر می‌داشت و مریدان را به رعایت حدود و اصول معیّنی مکلّف می‌ساخت.

۱. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۲۴۵.
۲. مثنوی، دفتر اوّل، صفحهٔ ۲۳.

Marfat.com

در دوره‌های نخستینِ مسلك تصوّف، یعنی قبل از تشکیل خانقاه، برای ورود به گروه صوفیان نظاماتْ پیچیده‌ای وجود نداشت، هر فرد علاقه‌مندی می‌توانست در حلقهٔ 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 متقدّم صوفیان می‌گوید که:

«اصول پرورشی در مسلك ما شش چیز است: «تمسّك به کتاب خدای و اقتدا به سنّت رسول صلی‌الله علیه و آله و سلّم و حلال خوردن و بازداشتن دست از رنجانیدن خلق و اگر چه ترا برنجانند و دور بودن از مناهی 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 جنبهٔ شخصی و خصوصی داشت و وابسته به مشایخ طریقت بود، مُربیّان در مورد پرورش مریدان، غالباً مقرّرات خاص و مورد نظر خود را مورد توجّه قرار می‌دادند.

دربارهٔ چگونگی پذیرش مریدان به عضویت مسلك تصوّف، نمونه‌های گوناگونی در کتابهای عرفانی ثبت و ضبط شده که تا حدودی اساس تربیتی خانقاه را که غالباً بر پایهٔ نابودی شخصیّت مادّی 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. *تذکرة‌الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۲۳۵.

Marfat.com

هوسهای خود بوده و مسلك تصوّف و موقعیّت آن را نردبان جاه‌طلبی خود بسازد و به صورت عضوی ناشایسته موجب رسوایی آیین طریقت گردد.[۴]

غالب مریدانی که برای عضویت در مسلك تصوّف نزد شیخی می‌رفتند، 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 وظیفهٔ مرشد آن بود که بنا به اصل فنای شخصیّت مادّی، آنان را از آن پایگاه وهمی و تقلیدی فرود آورده و شخصیّت کاذبِ اجتماعی آنان را در هم شکند، تا بتواند در آنان تصرّف کرده و ایشان را برای تولّدی دیگر از نو بسازد و بنا به گفتهٔ جلال‌الدین مولوی:

«هر بنای کهنه کآبادان کنند باید اوّل کهنه را ویران کنند.»[۵]

از این نظر چه بسا افرادی که از همان قدمِ نخستین باز می‌گشتند، زیرا آنان در هوای رسیدن به یك پایگاه مقبول اجتماعی، به مسلك طریقت روی آورده بودند نه برای از دست دادنِ آنچه را که در دست دارند.

برخی مشایخ برای فرو ریختن و بازسازی شخصیّتِ نومریدان، ابتدا آنان را به کارهایی وادار می‌کردند که انجام دادن آنها، برایشان بسیار مشکل بود، حتّی گاهی خلاف عقل و منطق و شرع می‌نمود.[۶]

ترك مال و جاه، پرداختن به دریوزه[۷]، انجام دادن خدمات خانقاهی،

۴. شیخ باشد ضامن کار مرید / زآن سبب که شیخ او را برگزید. *دقایق الحقایق*، تالیف شیخ احمد روحی به اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی، چاپ شورای عالی فرهنگ و هنر، شمارهٔ ۲۴، سال ۱۳۵۴، صفحهٔ ۴۲۴.

۵. مثنوی، دفتر چهارم، صفحهٔ ۷۴۲.

۶. بایزید بسطامی به شخص داوطلبی که می‌خواهد وارد مسلك طریقت شود می‌گوید: توبره‌ای پر جُوز در گردن آویز و از آن به کودکان ـ ده تا تو را سیلی بزنند. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۳۹.

۷. جنید، شبلی را به عنوان ریاضت به گدایی می‌فرستد، *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۴۶۸.

Marfat.com

بی‌اعتنایی مرشد و برخوردهای خشن و سختگیریهای بیمورد، از سلسله اموری بود که برای پرورشهای اوّلیّهٔ 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 تحمّلِ سرزنش و بی‌اعتنایی مردم را پیدا کند و با خویشتن‌داریهای پی در پی به حدّی برسد که نسبت به این مسائل در او مصونیّت پیدا شود و از بی‌ارجی اجتماعی، پروایی به دل راه ندهد و خویشتن 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 مشترك 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 سالك 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 یك قدرت روحی و اراده‌ای قوی برسد و بر نفس و تمایلات طبیعی خود مسلّط گردد و در برابر انواع تحریکات و هوسهای نابود کنندهٔ معنویت ایستادگی کند تا به آزادی و وارستگی واقعی برسد. در حقیقت تولّدی دیگر بیابد و شخصیّت 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*، صفحهٔ ۱۶۲.

۹. عاشقا در خویش بنگر سُخرهٔ مردم مشو / تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین. بیت ۲۰۸۴۲
چشم بگشا زین سپس با دیدهٔ مردم مرو / کان فلانت گبر گوید وآن فلانت مرددین. بیت ۲۰۸۴۴
دیوان شمس، جزء چهارم، غزل شمارهٔ ۱۹۷۲، صفحهٔ ۲۱۳.

Marfat.com

خاص دیگر چنین رفتارهایی ضرورت نداشت، زیرا مسلك تصوّف در دورهٔ گسترش خویش، در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی نفوذ کرده و به سبب ظرفیّت و قابلیّت وسیع فرهنگی خود، می‌توانست مسائل فراوانی را در خود جذب کند. از آن جمله توجه و گرایش افراد و گروههای فراوان بود به مسلك و روش طریقت، که در میان آنان، قلندران و افراد بی‌توجّه به شریعت نیز وجود داشت. از طرفی بعضی از مشایخ هم در پذیرفتن و تربیت مریدان سختگیری و دقّت لازم نمی‌کردند. افلاکی می‌نویسد:

«روزی شیخ حریری را گفتند: مریدان تو فرائض نمی‌گزارند و تو هیچ نمی‌فرمایی، گفت: چون قول خدا و رسول را می‌دانند و فرمان نمی‌کنند، سخن مرا خواهند شنیدن و قبول کردن؟»[۱۰]

چنین مواردی از آنجا پدید می‌آمد که بعضی از مشایخ بدان توجّه نداشتند که اعضای وابسته بدانها در چه پایه‌ای از اعتقادات و رفتارهای مذهبی قرار دارند. آنان فقط می‌کوشیدند که مأمور وصل باشند، یعنی به هر صورتی که ممکن است، افراد بی‌قید و بند را به نوعی در دام عشق خدا بیفکنند و اگر شیخ وارسته‌ای می‌توانست، عده‌ای از افراد بی‌تفاوت و لاقید را جمع‌آوری و هدایت کند، در واقع مأموریتِ معنوی خود را انجام داده بود.

نسفی می‌نویسد:

«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 نعمت‌الله ولی هم نقل شده بود که گفته است:

«هر کس را که تمام اولیا رد نمایند من او را قبول می‌کنم.»[۱۲]

۱۰. *مناقب‌العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۶۷۸ـ۶۷۷.

۱۱. *انسان کامل*، نوشته عزیزالدین نسفی، به تصحیح ماژیران سوله، چاپ انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۱، صفحهٔ ۴۷.

۱۲. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۷.

Marfat.com

مریدپذیری قراردادی

پس از آنکه خانقاههای بزرگ و دولتی تأسیس شده و برای صوفیانِ ساکن خانقاه خوراك و پوشاك و دیگر نیازمندیهای مادّی تهیّه و تأمین می گردد؛ چند قاعده و قانون هم برای پذیرش مریدان و دیگر امور داخلی خانقاه به وجود می آید، این قواعد و نظامات رفته رفته، کلیّت 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 مقرّرات تنظیم شده، مبدأ و مقطع تعلیم و تربیت طالبان، تا حدودی معیّن و مشخّص گردیده و وظایف مریدان تعیین شده بود. مثلاً عضویّت در سلسلهٔ مولویّه چنین بود که شخص داوطلب، هزار و یك روز به خدمات مختلف خانقاهی می‌پرداخت و پس از توفیق در آزمایش نهایی او را توبه داده و خرقه و حجره ای می‌دادند و او در گروه درویشان مولویّه قرار گرفته و برای رسیدن به صفای باطن، در حجرهٔ 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 طیّ دورهٔ سیر و سلوك نزد شیخ طریقت آمده و تقاضای عضویت می کرد، شیخ بدو دستور می‌داد که نخست خود را پاکیزه ساخته و از تمام گناهان توبه کند و از کسانی که حقّی به گردن او دارند، حلالیّت بخواهد و آنان را از خود راضی گرداند و در آینده هم به هیچ وجه گِرد گناه و هواپرستی نگردد و تمام دستورات شرعی را رعایت کند. پس از آن با ترتیب خاصّی نزد شیخ توبه می‌رفت و با تعهّد به آنکه دستورات شیخ را بدون چون و چرا انجام دهد، با او بیعت می کرد و شیخ ذکری به او تلقین کرده و شخص طالب در جمع صوفیان قرار گرفته و در راه تکمیل خویش به انجام دادن اموری که به عهدهٔ او گذاشته شده بود می‌پرداخت.

۱۳. نك. *حدائق السیاحه*، صفحهٔ ۳۹۸.

Marfat.com

در کتاب جامع‌الاصول نوشتهٔ گُمشُ خانلی، ضمن معرفی سلاسل متعدّد صوفیّه، کیفیت توبه و اخذ ذکر و آداب ورود به طریقهٔ نقشبندیّه و طریقهٔ شیخ اکبر ـ ابن عربی ـ و طریقهٔ شاذلی و جز آن نقل شده است.

اینك برای آگاهی نمونه‌ای از آن نوشته ترجمه و نقل می‌شود:

«کیفیّت توبه و بیعت در طریقهٔ شیخ اکبر، محی‌الدین 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 لااللّه‌الااللّه می‌گوید و مُرید هم سه بار لااله‌الااله می‌گوید. سپس شیخ به عنوان تبرّك آیهٔ اِنَّ‌الَّذینَ یُبایِعُونَكَ اِنَّما یُبایِعُونَ اللّهَ، یَدُاللّهِ فَوقَ اَیْدیهِمْ فَمَنْ نَکَثَ فَاِنَّما یَنْکُثُ عَلی نَفْسِهِ وَ مَن اَوفی بِما عٰاهَدَ عَلَیْهُ اللّهَ فَسَیُؤتیهِ اَجراً عَظیماً[۱۴] را می‌خواند پس از آن برای هر روز صد بار استغفار و صد بار لااللّه‌الااللّه در حالیکه کاملاً به معنای آن توجّه شود، مقرّر می‌گردد، همچنین با دل و زبان صد بار کلمهٔ اللّه می‌گوید، سپس با عبارت: اللّهُم صلّ و سلّم و بارك علی سیّدنا محمدن النّبی الامّی الهُدی و علی اٰله و صحبه و سلّم عَدَد کلّ ذرةً الف الف کرّة، صد بار بر پیامبر درود می‌فرستد.»[۱۵]

تلقین ذکر

یکی از مسائل مهم و ارکان اصلی و عملیِ مسلك طریقت، موضوع ذکر بود، بنا به اعتقاد صوفیان، برای رابطهٔ دائمیِ بنده با پروردگار، ذکر بهترین و مؤثرترین وسیله بود و شخص ذاکر با توجّه به معنی ذکر و تکرار آن، همواره به

۱۴. *قرآن*، ۴۸/۱۰: همانا آنان که با تو بیعت کردند، جُز این نیست که با خدا بیعت کردند، دستِ 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. *جامع‌الاصول فی‌الاولیاء*، تالیف احمد ضیاءالدین گُمشخانه‌لی، چاپ قاهره، ۱۲۷۶، بخش حاشیه، صفحهٔ ۴۹.

Marfat.com

یاد خدا بود و هیچ‌گاه او را فراموش نمی‌کرد.

موضوع ذکر در آیین طریقت تا آن حدّ اهمیّت داشت که به وسیلهٔ تلقین ذکر بین مُرید و شیخ طریقت و سلسلهٔ طریقتی رابطه و نسبت برقرار می‌شد. عبدالرحمن جامی دربارهٔ تلقین ذکر می‌نویسد:

«انتساب مریدان به مشایخ به سه طریق است: یکی خرقه، دوم به تلقین ذکر و سوّم به صحبت و خدمت و تأدّب آن.»[۱۶]

همچنین نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. دربارهٔ آداب تلقینِ ذکر و وظیفهٔ طالب در برابر آن می‌نویسد:

«ذکر که صاحب ولایت تلقین کند، ثَمَرهٔ شَجَرهٔ ولایت اوست که او هم تخم ذکر را به تلقین صاحب ولایتان گرفته است و شرط تلقین ذکر آن است که مرید به وصیّت شیخ سه روز، روزه دارد و پیوسته با وضو باشد و بعد از سه روز غسل کند و نیّت 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 لااللّه الااللّه بگوید و او تکرار کند، چون تمام شد برخیزد و به خلوت‌خانه در رود و روی به تربیت تخم ذکر آرد.»[۱۷]

۱۶. *نفحات*، صفحهٔ ۵۶۰، در شرح حال سعدالدین فرغانی.

۱۷. *مرصادالعباد*، صفحهٔ ۲۷۶ـ۲۷۵.

Marfat.com

بخش ۴

تعداد مریدان

دربارهٔ شمارهٔ مریدان تربیت شده آمار دقیق و برنامهٔ منظم و کاملی وجود ندارد و روشن نیست که هر یك از مشایخِ طریقت، در طولِ عمر خویش چند نفر را تربیت کرده و به حدِ کمال رسانیده اند و روش دقیق ارشادی آنان چگونه بوده است. به طور معمول همین قدر که عدّه ای از طالبان به خدمت پیری رسیده و از حضور او بهره مند می گشتند، تقریباً شیخ تا حدودی وظیفهٔ انسانی خویش را در امر هدایت و تربیت انجام داده‌بود و در عین حال به سایر خدمات اجتماعی و معنوی دیگر نیز می‌پرداخت.

در زمینهٔ مُرید پروری و تعداد مریدان، مطالب پراکنده ای در ضمن شرح حال مشایخ بیان شده که در مواردی عبارت‌افراط و تفریط را دربارهٔ آنها می‌توان به کار بُرد، مثلاً خالوی نیشابوری، دامنهٔ حوزهٔ تربیتی خویش را چنان تنگ می‌گیرد که فقط به تربیت مُرید واحدی بسنده می‌کند و خواجه عبدالله انصاری با توجّه به عمل او می‌گوید:

«پیر را یك مُرید تمام بود و سُخن را یك گوش.»[1]

همچنین حمیدالدین ناگوری ۶۷۸ هـ. از خلفای شیخ شهاب‌الدین سهروردی در تمام عمر خود فقط سه نفر را به مریدی پذیرفته و به کمال می‌رساند[2] در حالی که در یك روز بیست هزار کس بر دست شیخ صفی‌الدین

۱. *نفحات*، صفحهٔ ۲۸۶.

۲. نك. *خزینة‌الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۳۱۱.

Marfat.com

اردبیلی ۷۳۵ هـ. توبه می‌کنند.[۳] و در خلوتخانه‌های او سه هزار مرید به چلّه‌نشینی و مجاهده و ریاضت مشغول شده و از سفرهٔ او استفاده می‌کنند.[۴] و مصرف نان روزانهٔ آنان به پنج هزار گرده بالغ می‌گردد.[۵]

علّت این اختلاف فاحش ـ صرفنظر از صحّت و سُقم آن ـ به عوامل و مُقتضیات مختلفی مربوط می‌گردید از جمله آنکه: برخی از مشایخ اصولاً از مریدداری و مریدپروری گریزان بودند و از ارشاد دیگران خودداری می‌کردند.[۶] بعضی از پیران هم دربارهٔ مرید گزینی بسیار دقّت می‌کردند و اگر در طالب و مُریدی قابلیّت و صلاحیّت نمی‌دیدند، او را در سلك مریدان خود نمی‌پذیرفتند. در واقع به کیفیت بیش از کمیّت توجّه داشتند، در حالی که عده‌ای از مشایخ، حتّی مریدانِ از همه‌جا رانده را هم پذیرفته و از آنها دستگیری می‌کردند و به انگیزهٔ یك نیّت معنوی می‌کوشیدند تا هرچه بیشتر بتوانند عامل ارتباط بنده و خداوند گردند.[۷]

گاهی هم به سبب طولِ مُدّت دعوت و تربیت، شمارهٔ مریدان شیخی فزونی می‌گرفت، یا آنکه برای بزرگ سازی شیخِ طریقه‌ای، آمار مریدان او توسط تذکره نویسان و مناقب‌سازانِ ذی‌نظر به حدّ اغراق می‌رسید.[۸] چنان که شمارهٔ 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، مُقیم کروخ ـ از توابع هرات ـ دویست

۳. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۴۱۸.
۴و۵. *سلسلة‌النسب صفویه*، صفحهٔ ۳۸.
۶. نك. *مزارات کابل*، صفحهٔ ۱۷۵.
۷. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۸.
۸. ششصد هزار کس بر دست ژنده پیل توبه می‌کنند؛ *نفحات*، صفحهٔ ۳۵۸.
۹. نك. *عالم‌آرای عباسی*، صفحهٔ ۱۱.
۱۰. نك. *طریقة‌الصفویه*، صفحهٔ ۱۱۸.
۱۱. نك. *خزینة‌الاصفیا*، ج ۲، صفحهٔ ۲۹۹.

Marfat.com

خلیفه و صد هزار خانه مرید دارد.[۱۲] و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ .[۱۳] و حبیب قرامانی، نخستین شیخ استانبول[۱۴] هم، هر یك هفتاد هزار مرید دارند.

امّا هنگامی که این مریدان فراوان در حوزهٔ تقسیم و طبقه‌بندی قرار می‌گیرند، تعداد اندکی معرّفی می‌شوند. مثلاً از مریدان بیش از صد هزاری نفری شیخ شرف‌الدین مُنیری، سیصد نفر جزء واصلان و سه نفر از اولیاء‌اند.[۱۵] و از خلفای ده هزار نفری، و نامدارِ خواجه مودود چشتی ۵۲۷ هـ . هم فقط هشت نفر معرّفی می‌شوند.[۱۶] همچنین شاه نعمت‌الله ولی نیز سیصد هزار نفر مرید داشته[۱۷] که دوازده هزار نفر از آنان سیّد صحیح‌النّسب بوده‌اند.[۱۸] که حاجی زین‌العابدین شیروانی ۲۸ نفر[۱۹] و نایب‌الصدر ۵۸ نفر[۲۰] از مریدان او را مشخّص 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 عدهٔ بسیاری از آنها به خانقاه وارد شده یا به خدمت پیر و مرشدی می‌رسیدند و پس از مدّتی 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 حدّاقل دوستدار آنان به شمار آیند خرسند بودند. در واقع در برابر تك‌سواران تازندهٔ میدان معرفت به تماشا

۱۲. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۵۴ و *ریاض‌السیاحه*، صفحهٔ ۱۹۷.

۱۳. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۲۲.

14. *Darvishes*, p. 450.

۱۵. نك. *خزینة‌الاصفیا*، ج ۲، صفحهٔ ۲۹۹.

۱۶. همان، ج ۱، صفحهٔ ۲۵۰.

۱۷. نك. *ریاض‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۳۹.

۱۸. نك. *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۳۶.

۱۹. نك. *ریاض‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۳۸.

۲۰. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۶۰-۴۷.

Marfat.com

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 یك 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 محمّد غزالی ۵۰۵ هـ . هم در شهر طوس صد و پنجاه سالك را در مسیر طریقت رهبری می‌کرده است.[۲۴] و حسین بن منصور حلاج[۲۵] و شیخ صنعان[۲۶] هم هر یك با چهار صد مرید برگزیده در مسافرت بوده‌اند.

همچنین برای شیخ محمد صالح نیشابوری سی تن[۲۷] و محمد بطائحی، هفتاذ 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، اطّلاعی اجمالی به دست آورد و از میان آنها شمارهٔ واقعی و منطقی و تقریبی تعداد مریدان را دریافت.

۲۱. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۳۶.
۲۲. نك. *تذکرة‌الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۴۰.
۲۳. همان، صفحهٔ ۲۴۰ و *نفحات*، صفحهٔ ۵۹.
۲۴. نك. *نصیحة‌الملوك*، امام محمد غزّالی، به تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۱، قسمت مقدمه، صفحهٔ ۱۶۶.
۲۵. *الحّلاج شهید التصوف*، صفحهٔ ۷۴.
۲۶. نك. *منطق‌الطیر*، صفحهٔ ۶۷.
۲۷. *رحله ابن بطوطه*، ج ۲، صفحهٔ ۱۴۴.
۲۸. همان، ج ۱، صفحهٔ ۲۱۱.
۲۹. نك. *حقیقة‌العرفان*، صفحهٔ ۱۸۰.

Marfat.com

در میان این سلسله آمارها نمونه‌هایی نیز وجود دارد که دربارهٔ تعداد مریدان برای یك دورهٔ تربیتی، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد، از جمله دربارهٔ مریدانِ روزبهان بقلی 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 مودّب دربارهٔ شمارهٔ صوفیان منسوب به بوسعید می‌گوید که:[۳۲]

«صوفیان ساکن خانقاه صد و بیست تن‌اند، هشتاد مسافر و چهل مقیم.»

این نکته نیز قابل توجّه است که در تعریفِ مُرید، مشخص نگردیده است که یك رهرو طریقت، با داشتنِ چه شرایطی و کیفیّتی سزاوار اطلاق نام مرید می‌گردیده است.

۳۰. نك. *تحفة العرفان*، ضمیمهٔ *روزبهان‌نامه*، صفحهٔ ۵۸.

۳۱. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۸۹.

۳۲. همان، صفحهٔ ۷۸.

Marfat.com

بخش ۵

خلافت و نمایندگی و اجازه‌نامهٔ ارشاد

موضوع خلافت و جانشینی، از ضرورات مسلك تصوّف شمرده شده و این اصل تقریباً مورد اتّفاقِ همه سلاسل صوفیه بود. پیران طریقت، ضمن تربیت مریدان و سالکان، کسانی را که شایستهٔ پیشوایی بودند و قدرت رهبری داشتند و می‌توانستند 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 می‌دادند که به پذیرش طالبان و تربیت سالکان بپردازند.

این انتخاب برای آن بود که اوّلاً تربیت و آموزشهای مسلك تصوّف پایدار و برقرار بماند و دیگر آنکه بین اعضای آن طریقه، در مورد پیشوایی و سرپرستی اختلافی واقع نشود، در ضمن از اصول کلیِ فرهنگ اسلامی نیز پیروی شده باشد، یعنی مسئلهٔ جانشینی و ارشاد مریدان، با ترتیب کرسی نامه‌ای، همانند سلسله اجازات حدیث اسلامی، از جهت طولی با پیامبر اسلام متّصل و مربوط گردد.[۱]

در دوره‌های نخستین مسلك تصوّف، مشایخی که سمت رهبری داشتند، از بین دوستان و یاران و مریدان خود سالك وارسته‌ای را که شایستگی و قدرت

۱. *طرائق*، ج ۱، صفحهٔ ۴۵۸ـ۴۵۷؛ پیر ما کامل و مکمل بود / قطب وقت و امام عادل بود ... خرقه او هم از رسول خداست / این چنین خرقهٔ لطیف کراست؟ در روایات شیعه، نمونهٔ چنین استنادی، سخنرانی حضرت رضا در نیشابور و موضوع حدیث سلسلة الذهب است.

Marfat.com

رهبری داشت به جانشینی انتخاب کرده و کار مریدان و طالبان را به آنها می‌سپردند و این مطلب را به اطّلاع سالکان می‌رسانیدند.

شیخ فریدالدین عطار می‌نویسد:

«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 بنشاندند.»[۲]

همچنین هجویری در مورد جانشینی ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. از سوی ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. می‌نویسد:

«گفت؛ من تو را به ولایت عهد خود برگزیدم.»[۳]

برای دریافت اجازهٔ ارشاد، معمول چنین بود که، سالکی مدّتی را تحت نظر پیری به سیر و سلوك می‌پرداخت و به حدّ کمال می‌رسید و بنا به تشخیص شیخ، توانایی و قدرت هدایت و رهبری پیدا می‌کرد، پس از آن از سوی مُرشد مأمور می‌شد که مردم را به سوی خدا دعوت کند و مطابق قواعد و برنامهٔ 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 قابلیّت، گاهی یك آزمایش نهایی و عملی نیز انجام می‌گرفت و یك نوآموز مبتدی بدو سپرده می‌شد تا تحت نظر شیخ او را بپرورد و صلاحیّت خویش را عملاً نشان دهد.

فخرالدین کاشفی می‌نویسد:

«امیر کلال نقشبندی، فرزند خوَد امیر برهان را به شاگرد خود بهاءالدین نقشبندی سپرد و گفت: چون استاد شاگرد را تربیتْ 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. آن‌گاه فرمود که: فرزند من امیر برهان حاضر است و هیچ‌کس دست تصرفّ بر وی

۲. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، صفحهٔ ۱۱۲ـ۱۱۱.
۳. کشف‌المحجوب، صفحهٔ ۲۰۵ـ۲۰۴.

Marfat.com

ننهاده است و تربیت معنوی نکرده، در نظر من، به تربیت وی مشغول شوید، تا اثر آن مطالعه نمایم و مرا به صنعت مُربّی اعتماد شود.»[۴]

با آنکه در مسلك طریقت روش انتخاب احسن معمول و رایج بود و گزینش رهبر، با دقّت خاصّی انجام می‌گرفت. ولی به تدریج، در امر رهبری مریدان و مدیریّت خانقاه، علاوه بر مسئلهٔ شایستگی و قابلیّت شخصی، موضوع روابط خویشاوندی و سایر وابستگیها نیز دخالت داده شده و حقّ سرپرستیِ سازمان تربیتی خانقاه و قبول بیعت از مریدان، به صورت توارث از پدر به پسر یا سایر خویشاوندان نزدیك او می‌رسید و نسبتِ فرزندی مشایخ نیز یکی از عوامل احراز مسند پیشوایی به شمار می‌آمد و در این مورد استدلال می‌شد که چون فرزند در خانوادهٔ 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 منوّر می‌نویسد که شیخ بوسعید در هنگام بیماری خویش دوات و کاغذ خواست و گفت نام فرزندانش را بنویسند و سپس گفت:

«این ده تن‌اند، کی پس از ما، تا ایشان یکی می‌ماند اثرها می‌باشد و طلبها می‌بود، چون جمله روی به خاك بپوشند، 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 اطّلاع از موضوع شیاخت و داشتن قدرت

۴. *رشحات عین الحیات*، صفحهٔ ۴۴ـ۴۳ و *نفحات*، صفحهٔ ۳۸۲.

۵. چون خواجه یوسف چَشتی ولی مادر زاد بودند، در اندك مدّتی تربیت یافته، خرقه ولایت یافت؛ *خزینة‌الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۲۴۵.

۶. اهل‌البیت ادریٰ بما فی‌البیت؛ *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۳۹؛ افراد خانواده به آنچه در خانه است آگاه‌ترند.

۷. فرزندان مشایخ به حکم الشّبل فی‌المِخبَر مِثلُ الأسَد (شیر را بچه همی ماند بدو.) بر تخت ولایت و خلافت آباء و اجداد خویش مستوی می‌شدند. *رسالهٔ سپهسالار*، صفحهٔ ۱۵۲/۱۴۶.

۸. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۳۵۰ـ۳۴۹.

Marfat.com

رهبری، از طریق توارث به مقام جانشینی رسیده اند، از جمله نمونه‌های فراوان این اشخاص، اعقاب شیخ احمد جام و دودمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی[۹] و فرزندان شاه نعمت‌الله ولی[۱۰] و تعدادی مشایخ دیگر[۱۱] می‌باشند.

ابن‌الفوطی دربارهٔ کمال‌الدین سهروردی می‌نویسد که:

او از خانوادهٔ علم و روایت و تصوّف بود و بر قاعدهٔ پدران فاضلش، در رباط سعادت خدمت صوفیان را به عهده گرفت و در حقیقت رباط سعادت خانهٔ قدیمی آنان و وقف بر ایشان بود.[۱۲]

نفوذ معنوی برخی از مشایخ سبب می‌شد که پس از وی فرزندان و نوادگان او از پرتو شخصیّت معنوی وی برخوردار شده و تا آنجا که امکان داشت، در طول تاریخ این سند بزرگی را همراه می‌بردند و از آن سود می‌جستند؛ سلسلهٔ مشایخ جام از اعقاب ژنده پیل ۵۳۶ هـ. از زمان شیخ تا اواخر قرن نهم در ناحیهٔ جام سرپرست خانقاه بوده و در بین جامعه دارای نفوذ معنوی و حرمت بوده‌اند.[۱۳] و بنا به تعبیر غزنوی، مقامات‌نویس او:

«فرزندی که از شیخ‌الاسلام احمد ژنده پیل در وجود آید و از فرزندان او و از فرزندان فرزندان او، تا به قیامت همه اولیاء و مقتدا باشند.»[۱۴]

مسئلهٔ پیشوایی فرزندان مشایخ گاهی سبب می‌شد که افراد خردسالی نیز به

۹. *عالم‌آرای عباسی*، ج ۱، صفحهٔ ۲۱ـ۱۱.

۱۰. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۹۲.

۱۱. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۳۵۳ و رسالهٔ *مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۳۳.

۱۲. تلخیص *مجمع‌الآداب*، صفحهٔ ۱۳۰، چاپ پاکستان.

۱۳. نك. زیرنویس *شدّالازار*، صفحهٔ ۳۱۷.

۱۴. *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۲۳۲؛ خواندمیر نوشته است: یکی از فرزندان جامی بواسطهٔ سمت مشرب با شاهزادگان مصاحبت می‌فرمود و بر خلاف طریقه آباء و اجداد به تجرع شراب ناب قیام می‌نمود. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۳۳۹. احتمالاً این فرزند پیرو حافظ بود که گفته است: حافظ مرید جام می‌است ای صبابرو / از بنده بندگی برسان شیخ جام را ـ زیرا ژنده پیل به ضدیت با شرابخواری معروف و به شیخ احمدخم شکن مشهور بود.

Marfat.com

استنادِ ـ وآتَیناهُ الْحُکْمَ صَبِیّاً[۱۵] ـ 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 ۵۷۲[۱۷] و شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.[۱۸] و دیگران[۱۹] پیش آمد، و در پاسخ سخن معترضان گفته شد که: این گزینش از جانب خداوند و به الهام و اشارهٔ غیبی انجام گرفته است.[۲۰]

نمایندگی 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 مسلك طریقت و دعوت و هدایت کردن مردم مناطق مختلف، برخی از مشایخ، عدّه‌ای را که قابلیّت 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*، ۱۹/۱۲، در کودکی بدو حکمت دادیم ـ در مصر کودك پنج ساله‌ای را به پیشوایی درویشان نشاندند. هٰذه هی الصّوفیه، تألیف عبدالرحمن الوکیل، چاپ سوّم، مصر، ۱۹۵۵، بخش زیرنویس، صفحهٔ ۱۰۰.

۱۶. نوادهٔ حضرت گنج شکر در ۱۶ سالگی بر سجادهٔ مشیخت نشست؛ *خزینة الاصفیاء*، ج ۱، صفحهٔ ۳۲۵.

۱۷. نك. *اقطاب الثلاثه*، صفحهٔ ۲۲.

۱۸. نك. *صفوة الصفا*، صفحهٔ ۴۶.

۱۹. نك. *طبقات الاولیاء*، صفحهٔ ۴۸۴ و *خزینة الاصفیاء*، ج ۲، صفحهٔ ۳۲.

۲۰. نك. *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۶۷.

Marfat.com

«کارت تمام شد، به خوارزم برو و جهانیان را به جهان آفرین برسان.»[۲۱]

همین نجم‌الدین به بازرگانی که به خانقاه او آمده است، نمایندگی می‌دهد تا در محلّ خویش به ارشاد مردم بپردازد.[۲۲] شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. پیشوای سلسلهٔ سهروردیّه هم، در شهر بغداد، حوزهٔ درس و ارشاد داشت و چند رباط را سرپرستی می‌کرد، عده‌ای از سالکان، از مراکز مختلف نزد او آمده و پس از طیّ دورهٔ تربیت و دریافت خرقه و رسیدن به مقام ارشاد، به منطقه‌ای رفته و به دعوت و هدایت می‌پرداختند. یکی از این مشایخ، شیخ بهاءالدین زکرّیا مُلتانی ۶۶۶ هـ. است که به نمایندگی از سوی سلسلهٔ سهروردیّه در شهر مُلتانِ هند خانقاهی ساخته و به ارشاد و تربیت مریدان می‌پردازد و سلسلهٔ طریقت سهروردیّه را در شبه قارّهٔ هند منتشر می‌سازد.[۲۳]

گاهی هم از سوی مردم ناحیه‌ای تقاضا می‌شد که شیخ برای ارشاد مردم نماینده‌ای بفرستد. چنان‌که ابن بزّاز توکّلی می‌نویسد:

«در زمانِ 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 اجازهٔ توبه داد و بدان نواحی روانه گردانید.»[۲۴]

در بین این نمایندگان، کسی که دارای جامعیّت بیشتری بود یا امتیاز خاصّی داشت خلیفة‌الخلفا نامیده می‌شد.[۲۵] بنا به نوشتهٔ نایب‌الصدر، سید نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. جانشینانِ زیادی داشت ولی خلیفة‌الخلفای او یگانه فرزندش برهان‌الدین خلیل‌الله بود.[۲۶]

مشایخ خانقاههای تابعه به نام شیخ طریقه، طالبان را می‌پذیرفتند و تربیت

۲۱و۲۲. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۴/۱۰۶.

۲۳. نك. *خزینة‌الاصفیا*، ج ۲، صفحهٔ ۲۰.

۲۴. *صفوة‌الصفا*، صفحهٔ ۳۵۵.

۲۵. بابا حاجی نظام‌الدین کیجی خلیفة‌الخلفای سلسلهٔ نعمت‌اللهی بود؛ *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۴۰.

۲۶و۲۷. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۹۲/۸۴.

←

Marfat.com

می‌کردند و پس از درگذشت شیخ، این نمایندگان به پیشوای رسمی سلسله که غالباً فرزند شیخ بود، تسلیم شده و تجدید بیعت می‌کردند.[۲۷] و به کار خویش ادامه می‌دادند. یا آنکه خود مستقلاً به ارشاد می‌پرداختند و یا از شیخ دیگری پیروی می‌کردند.

مسئلهٔ تعدّد نمایندگان و مریدان برجسته نیز گاهی موجب تفرقهٔ صوفیان می‌گردید و پس از مرگ شیخ یا در زمان حیات او بین مریدان اختلاف پیدا شده و هر دسته از آنان جانب یکی را می‌گرفتند و سبب انشعاب سلسله می‌گردیدند.[۲۸] چنان‌که بین سید محمد نوربخش ۸۶۹ هـ. و سید عبدالله برزش‌آبادی، دو مرید برجستهٔ خواجه اسحق ختلانی اختلاف درگرفت و هر یك با مریدان طرفدار خود سلسله‌ای تشکیل داده و به نامهای سلسلهٔ نوربخشیّه و ذهبیّه 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 می‌گردید و طرفین برای تأمین نظر خود با هم نزاع می‌کردند، چنان که بین اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. شیخِ مُنتَخَبِ خلیفهٔ عبّاسی و شیخ عمادالدین سهروردی ۶۵۳ هـ. برای سرپرستیِ رباط مرزبانیه[۳۱] و بین حسام‌الدین چلبی واخی احمد، درباره سرپرستی خانقاه ضیاءالدین درگیری پیش می‌آید.[۳۲] ←

۲۸. کیوان قزوینی می‌نویسد: بعضی اقطاب زمان ما به حکم الملك عقیم بر سر ریاست با دیگران جنگیدند. منتها به پنهانی، و من به وسیلهٔ همکاری فهمیدم. اگر تابع آن رئیس نباشد، رئیس فرقی میان او و بیگانه نمی‌دهد و تا تواند نیش می‌زند و کار از پیش می‌برد. و هم او نوشته است: تصوّف حقیقی سلسله ندارد تا چه رسد به سلاسل متباغضه که بزرگترین دشمن خودشان خودشانند؛ *کتاب استوار*، صفحهٔ ۵و۷.

۲۹. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۲۰؛ *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۷۹.

۳۰. نك. مقدمهٔ *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ج.

۳۱. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۴۴.

۳۲. نك. *مناقب‌العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۷۵۵ـ۷۵۴.

Marfat.com

علاوه بر انتخابی که به وسیلهٔ مشایخ طریقت به عمل می‌آمد و اجازه نامه صادر می‌شد، از سوی خلفای عباسی و دیگر فرمانروایان مناطق مختلف قلمرو اسلامی نیز برای منصب شیخ‌الشیوخی و سرپرستی خانقاه و رباط، افرادی انتخاب شده و برای آنان ابلاغ رسمی صادر می‌شد. این دخالت بدان جهت بود که اوّلاً کانونهای آیین طریقت، یکی از مؤسسات رسمی و اجتماعی بود، و دیگر آنکه برخی از فرمانروایان خود، در ساختن کانونهای خانقاهی و تأمین هزینهٔ جاری آنها دخالت می‌کردند و مبلغی از درآمد دستگاه دیوانی، صرف هزینهٔ خانقاهها می‌گردید. در واقع فرمانروایان شیخ را به سِمَت سرپرستی رباط و خانقاه بنا کردهٔ خویش می‌گماردند.[۳۳] چنان که اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. از سوی خلیفهٔ عبّاسی به منصب شیخ‌الشیوخی و سرپرستی رباط مرزبانیّهٔ بغداد[۳۴] و فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. به منصب شیخ‌الشیوخی در کشور مصر[۳۵] و برهان‌الدین احمد ۶۹۶ هـ. به سمت شیخی رباط جلال‌الدین سیور غتمش در کرمان[۳۶] برگزیده می‌شوند.

در بین سلسله‌های تصوّف، سلسله‌ای نیز وجود داشت که شیخِ آن کسی را به جانشینیِ خود انتخاب نمی‌کرد و آن را در اختیار گروه و اعضای سلسله قرار می‌داد و این حقّ آنان بود که رهبر مورد نظر خود را انتخاب کنند.

اسپنسر می‌نویسد:

«درویشان قلندری با صوابدید یکدیگر، شیخِ خود را انتخاب می‌کردند.»[۳۷]

۳۳. نك. حواشی *شدّالازار*، صفحهٔ ۴۹۸.

۳۴. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۴۴.

۳۵. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۶۰۴.

۳۶. نك. حواشی *شدّالازار*، صفحهٔ ۴۹۸.

37. *The sufi orders*, p. 174.

Marfat.com

اجازه‌نامهٔ ارشاد

اجازه‌نامه عبارت بود از مکتوبی که پیری آن را نوشته و به کسی که داوطلب و لایق رهبری بود، می‌داد، تا به استناد آن، طالبان و مریدان را ارشاد و تربیت کند. وجود برگ اجازه‌نامه[۳۸] سبب می‌شد که فردِ ناشایسته‌ای نتواند مدّعی پیشوایی سالکان گردد و با نیرنگ بر مسند رهبری بنشیند.

در دوره‌های نخستینِ نشر تعالیم آیینِ تصوّف و پس از آن، در برخی از سلسله‌ها اجازه‌نامهٔ کتبی معمول نبود، مشایخ به صورت شفاهی به مرید لایق اجازه می‌دادند که به ارشاد طالبان بپردازد، چنان‌که شیخ ابوالعبّاس قصّاب دربارهٔ رهبری شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. گفته بود که:

«این بازارکِ ما با خرقان افتد که پس وی با خرقانی گشت.»[۳۹]

مؤلّف مناقب اوحدالدین کرمانی هم می‌نویسد:

«در طریقِ مشایخ ما رضی‌الله عنه، اجازت‌نامه و مکتوب و دیگر سُنن که در طریق مشایخ سلف است، نیست چون شخص مستعدّ و لایق حضرت تعالی می‌شود، اذن و اجازت او از آن‌جا می‌رسد، والله اعلم.»[۴۰]

در بین دارندگان اجازهٔ ارشاد، افرادی نیز بودند که به سبب مقام بلند عرفانی خود، از مشایخ متعدّدی کسب اجازه کرده و از سلسله‌های گوناگونی عنوان نمایندگی داشتند و خلیفةالسّلاسل شمرده می‌شدند. چنان‌که شیخ عبدالله یافعی ۷۶۸ هـ. برای ارشاد از شش نفر مشایخ زمان خود اجازه داشت.[۴۱]

گاهی هم به عللی اجازهٔ ارشاد از دارندهٔ آن بازپس گرفته شده و شخص

---

۳۸. هر کجا پیری ببینی با سَنَد / شو فدای آن سَنَد نی آن نمد. آیین رهروان، جزء مجموعهٔ گنجینهٔ توحید، به ترجمه و شرح آقای احمد خوشنویس، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۳۷، صفحهٔ ۳۸.

۳۹. *احوال خرقانی*، صفحهٔ ۱۲.

۴۰. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۶.

۴۱. نک. *زندگی جناب شاه نعمت‌الله*، صفحهٔ ۱۵.

Marfat.com

نماینده مقام و عنوان نمایندگی خود را از دست می‌داد و بیعت با او بی‌ارزش شمرده می‌شد.

مولینا معین‌الدین تبریزی خلیفهٔ شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.[۴۲] و قاضی محی‌الدین کاشانی نمایندهٔ شیخ نظام‌الدین بدیوانی[۴۳] از مشایخی هستند که اجازهٔ 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 مشخّص گردیده است و برای آگاهی از متن آنها، می‌توان به اجازه نامه‌هایی که به نام شیخ رضی‌الدین علی لالا[۴۴] و شیخ محمد لاهیجی[۴۵] و شیخ عمادالدین فضل‌الله 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 اجازهٔ ارشاد و رهبری مریدان است؛ به سبب موقعیّت خاصّ مسلك تصوّف در بین جامعه؛ و تحوّل زندگی اجتماعی و وجود ارزشهای منطقه‌ای متن آنها با یکدیگر متفاوت است. سنجش نمونه‌هایی از اجازه نامه‌ها با یکدیگر، منحنی وضع مسلك طریقت را در طول تاریخ آن تا حدّی 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 ملك و آستان

۴۲. نك: *صفوة الصفا*، صفحهٔ ۴۶.

۴۳. نك. *خزینة الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۳۲۵.

۴۴. نك. *مجلهٔ یغما*، شمارهٔ دهم، سال هجدهم، صفحهٔ ۵۳۱.

۴۵. نك. *شرح گلشن راز*، از شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام دکتر کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷، صفحهٔ ۷۰۱ـ۶۹۹.

۴۶. نك. *مجالس المؤمنین*، صفحهٔ ۳۲۱ـ۳۲۰.

۴۷. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۴۵۳.

۴۸. همان، صفحهٔ ۲۵۹ / ۲۶۵ / ۵۷۷ / و ج ۲، صفحهٔ ۲۶.

Marfat.com

آن حضرت مفتخر و سرافراز گشت و شرایط ملازمت و دوام مجاورت به تقدیم رسانید و مدّتی مدید و عهدی بعید به خدمت مجاور و مسافر روزگار گذرانید و مقبول خواطر گشت و بعد اتمام الخدمة المرضية، چون داعیهٔ مسافرت و عزم وطن مألوف نمود، التماسِ نشانه و عَلَم آن حضرت کرد، بعد الاستخارة والاستجازة العلية، این منشور در قلم آمد و اذن و اجازت یافت که در مشارق و مغارب عالم برّاً و بحراً بُعداً و قُرباً... خانقاه به اسم آن حضرت بسازدو عَلَم عالم‌آرای 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 ملتمس از عواطف بی‌دریغ ارباب دین و دولت و اصحاب ملك و ملّت، سلاطین نامدار و خواقین کامکار، امراء دولت یار و وزراء رفیع مقدار، صدور و اعیان و اکابر و اشراف روزگار، لازالت الدنیا حالیة به وجود هم و جمهور مریدان و محبّان و معتقدان و خداوندان نعمت و ثروت زادالله تعالی فی المعالی درجاتهم، و داروغگان و حکام مالك و کلانتران و پیشوایان اطراف و اکناف عالم و سادات عظام و اکابر و ائمهٔ انام و مشایخ و خانقاه‌داران و زاویه‌نشینان و جمهور انام، آنکه، در قطر از اقطار و مصر از امصار که مشارٌالیه نزول کند و عبور نماید، مقدم مبارکش به وجود فرخنده دانسته و عنایت و عاطفت و شفقت و مرحمت و انعام و احسان دربارهٔ او دریغ نفرمایند و از نذورات و فتوحات و تقبّلات که به این حضرت فرموده باشند، او را محظوظ و بهره‌مند گردانند، جماعت عَلَمداران و مریدان این حضرت رعایت او را واجب دانند و احترام لازم شمرند، مشارٌالیه 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]

نمونهٔ دیگر، اجازه نامه‌ایست که ظهیر الدوله ۱۳۴۲ هـ.ق. مُلّقب به صفا، درباره انتظام السلطنه ۱۳۵۰ هـ.ق. بینش علیشاه، صادر کرده و او را به

۴۹. مقدمهٔ کتاب *فردوس المرشدیه*، در قسمتی که به زبان آلمانی است. p. 69-70

Marfat.com

جانشینی خود برگزیده و مأموریت داده است که از فقیران دستگیری کند. متن اجازه نامهٔ او چنین است:

«نمره ۲۲ به تاریخ عشر آخر شهر ج ۱/ ۱۳۳۲ هـ .ق.

جناب برادر باجان برابر، آقای میرزا سید محمد خان انتظام‌السلطنه 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 مستقیمِ طریقت هدایت و به اخلاق پسندیده و اصولِ سنّهٔ تصوّف دلالت نموده، دستگیری و قبول پیمان فرمایند. التماس دعا دارد. صفا ـ مُهر صفاعلی»[۵۰]

۵۰. *سلسله‌های نعمت‌اللهی در ایران*، نوشتهٔ دکتر مسعود همایونی، انتشارات مکتب عرفان ایران، چاپ ۲۵۳۵، صفحهٔ ۲۱۶.

Marfat.com

بخش ۶

امور فرهنگی در خانقاهها

در مورد تعلیم و تربیت اسلامی در مدارس، کتابهای متعدّدی نوشته شده و در بعضی از آنها کیفیّت آموزش و برنامه‌های متعلق بدان تشریح و بررسی گردیده است[۱] ولی به مسئلهٔ آموزشهای خانقاهی ـ صرفنظر از یك سلسله مسائل کلّی ـ کاملاً توجّه 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 رستهٔ فقیران و مجرّدان و بیکاران بودند و چه بسا که با تعلیمات اسلامی نیز آشنایی نداشتند. ضرورتاً عدّه‌ای از مروّجین تعالیم 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 حدّی کاسته شده

۱. نك. کتابهای *تذکرة السامع*، *منیة المرید*، *تاریخ فرهنگ*، و...

۲. عده‌ای از علما و زهاد برای امر رباط و جهاد در شهر مرزی صور، در منطقهٔ شام ساکن بودند: *معجم البلدان*، ج ۳، صفحهٔ ۴۳۳.

Marfat.com

و مسلمانان موقعیّت خود را تثبیت کرده و به مرزهای مُطمئنی رسیدند، برخی کانونهای رباطی ضمن حفظ مرکزیت اجتماعی خود، از معنی اوّلیّهٔ پاسگاه مرزی تغییر مفهوم داده به صورت مراکز فرهنگی درآمدند و مورد استفادهٔ طالبان تعلیم و تعلّم قرار گرفتند.

در حالات عبدالله مبارك ۱۸۱ هـ. آمده است که او در شهر مرو دو 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 می‌افتد و به تعریض و کنایه بدو گفته می‌شود که: عورتت را بپوشان[۴] و جرجی زیدان نیز رباطها را مرکز تدریس می‌شمارد.[۵]

پس از تشکیل خانقاهها هم موضوع فعّالیّت علمی همچنان دنبال می‌شود، زیرا این کانون شبانه‌روزی، ترکیبی است از مسجد و مدرسه و منزل، و ضرورتاً این هدفها در ابعاد سه‌گانه دنبال می‌شود. با آنکه هدف اصلی آموزشهای خانقاهی، انجام دادن برنامه‌های عملی و تصفیهٔ نفسانی بود، با این حال آموزشهای علمی و اسلامی نیز کاملاً مورد توجّه قرار داشت و بخشی از حیات خانقاهی را شامل می‌شد و یکی از علّتهای 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 اندیشهٔ تهیهٔ خوراك و پوشاك و مسکن به کسب علم بپردازند.[۶]

۳. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۱۱۹.

۴. نك. *تلبیس*، صفحهٔ ۳۲۹ـ۳۲۸؛ *ارزش میراث صوفیه*، صفحهٔ ۱۶۱.

۵. نك. *تاریخ تمدن اسلام* از جرجی زیدان، ترجمهٔ جواهر کلام، دورهٔ کامل پنج جلدی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵، صفحهٔ 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 می‌کند؛ *مرآة‌الزمان*، ج ۸، صفحهٔ ۵.

Marfat.com

موضوع علم و دامنهٔ علوم در آن زمان نسبتاً وسیع بود، ولی دانش خاصّ مکتب اسلام قرآن بود و حدیث، که از زوایای مختلف، محور فعّالیّتهای علمی قرار می‌گرفت و بنا به موقعیّتهای زمانی و مکانی، شامل موادّ فرعیِ مختلفِ دیگر نیز می‌گردید. به منظور انجام دادن این هدف فرهنگی، مسلك تصوّف 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 ـ تدریس علوم اسلامی ـ تالیف و تکثیر کتب ـ برنامه‌های شعر و موسیقی ـ ایجاد کتابخانه.

اینك برای آشنایی بیشتر با این‌گونه فعّالیّتهای فرهنگی به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌گردد.

وعظ

یکی از برنامه‌ها و فعّالیّتهای صوفیان موضوع مجلس‌گویی و سخنرانی بود، برخی از صوفیانِ 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 توجّه دادن آنان به خدا و پیوند با او بود.

شخص گوینده دربارهٔ 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 یك سلسله ریاضتها و اعمال خاص و ترك هواهای نفسانی، مُجهّز به تجربه‌ای عینی و شخصی بودند و سخنان از دل برآمدهٔ آنان در دل می‌نشست.

در مورد امام قشیری ۴۶۵ هـ . گفته شده بود که: اگر شیطان در مجلس او

Marfat.com

حاضر می‌شد، توبه می‌کرد.[۷] گاهی هم سخن سالکی در توحید آنچنان دقیق و باریك و دور از فهم عامّه بود که گوینده به وسیلهٔ صوفیان دیگر از مجلس گویی باز داشته می‌شد.[۸]

کار مجلس گویی و موعظه در داخل و خارج از خانقاه انجام می‌گردید و گویندگانِ معروف صوفیان به کار وعظ و تذکیر می‌پرداختند. امام احمد غزالی ۵۲۵ هـ. واعظی نامی و مشهور بود، سخنان شیوا و گیرایش، عدّهٔ 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 جامهٔ خرقه مدّتی به سخن واعظان گوش داده[۱۰] سپس خود به مجلس گویی می‌پردازد و در ضمن داستانهای کتاب گلستان به سخنرانیهای خود اشاره می‌کند.[۱۱] مجالس پنجگانهٔ او هم در کلّیاتش آمده است. شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. نیز در هر هفته چند نوبت در مسجد عتیق و مسجد سُنقری شیراز مردم را موعظه می‌کرده است.[۱۲]

ایراد این سلسله سخنرانیهای صوفیانه‌سبب می‌شد که برخی از شنوندگان به آیین تصوّف علاقه‌مند شده و به گروهٔ صوفیان می‌پیوستند. ابوعلی فارمدی ۴۷۷ هـ. می‌گوید:

«به علّت جاذبهٔ کلام ابی‌سعید ابی‌الخیر ۴۴۰ هـ. مدرسه را ترك کرده و به خانقاه آمدم.»[۱۳]

۷. نك. *مرآة‌الجنان*، یافعی، ج ۳، صفحهٔ ۹۲.

۸. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۲۹۷.

۹. نك. *غزالی‌نامه*، صفحهٔ ۲۶۰.

۱۰. در خرقهٔ توبه آمدم روزی چند / چشمم به دهان واعظ و گوش به پند. *کلیات سعدی*، بخش رباعیات، صفحهٔ ۸۷۹.

۱۱. در جامع بعلبك وقتی کلمه‌ای می‌گفتم به طریق وعظ. *گلستان*، باب دوّم، صفحهٔ ۱۱۴.

۱۲. نك. *روزبهان‌نامه*، صفحهٔ ۲۲۶.

۱۳. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۳۶۹.

Marfat.com

مسئلهٔ وعظ و تذکیر خانقاهی، ابتدا در داخل رباطهای مرزی، برای رباط نشینان آغاز شده و پس از آن در داخل خانقاهها دنبال می‌شود و بخشی از برنامه‌های ارشادی مریدان از طریق سخنرانیها انجام می‌گردد. مقدسی ۳۸۷ هـ . جهانگردِ متمایل به عرفان می‌نویسد:

«در محافل صوفیان دعوت می‌شدم و به سخنرانی می‌پرداختم.»[۱۴]

ابوسعید ابی‌الخیر نیز بخشی از هدفهای تربیتی و نظرات عرفانی خود را در ضمن مجلس‌گوییها انجام می‌دهد. و در میان همین سلسله گفتارهاست که گاهی سخن را به دریافتها و برداشتهای شخصی می‌کشاند، که به گفتهٔ مُنتقدی آن سخن در هفت سُبع قرآن نیست.[۱۵]

به هر حال موضوع ارشاد مریدان در مجتمع خانقاهی، در طول تاریخ همچنان پیگیری می‌شود و عده‌ای از گویندگان صوفی در رباطها و خانقاهها به وعظ و سخنرانی می‌پردازند.

ابوالنجیب سهروردی ۵۶۳ هـ . در رباط کنار شط[۱۶] و کمال‌الدین سهروردی ۷۵۰ هـ . در رباط شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مردم و مریدان را موعظه می‌کنند.[۱۷] این کار در رباطهای شیراز نیز انجام می‌گردد. شیخ نجم‌الدین محمود ۶۹۷ هـ . در رباط خود[۱۸] و شیخ زین‌الدین روزبهان در رباط شیخ ابوزُرعه[۱۹] به وعظ می‌پردازند و مولینا فخرالدین حسین کاشفی ۹۱۰ هـ . هم غالب روزهای هفته را در مسجد و خانقاه به کار وعظ و نصیحت می‌پرداخته است.[۲۰] و در بعضی موارد هم به تعبیر حافظ شیرازی، در ضمن

۱۴. نك. *احسن‌التقاسیم*، صفحهٔ ۴۴.

۱۵. نك. *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۱۱۱. سُبع: یك هفتم، هفت سبع: هفت بخش یا $\frac{1}{7}$ قرآن، قاریان قرآن هر روز یك هفتم از قرآن را خوانده و در طول هفته آن را ختم کرده‌اند. سخن بوسعید در $\frac{1}{8}$ قرآن بود!

۱۶. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۱۳.

۱۷. تلخیص *مجمع‌الاداب*، چاپ پاکستان، صفحهٔ ۱۲۰.

۱۸و۱۹. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۲۲۷/۲۶۲.

۲۰. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۱۴.

Marfat.com

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 حوزهٔ اعتقادات اسلامی و رفتارهای دینی خارج سازند، از طرفی برای توجیه مسلك عرفانی خویش به شناخت مبانی اسلامی نیازمند بودند.[۲۲] چنانکه کتابهای آنان مانند قوت‌القلوب مکی ۳۸۶ هـ. و التّعرف کلابادی ۳۸۰ هـ. و احیاء علوم‌الدین غزالی ۵۰۵ هـ. شامل آیات قرآن و اقوال و احادیث اسلامی است.

تحصیل علوم در کانونهای خانقاهی از آن نظر ضرورت داشت که مبانی مسلك 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 آن‌چه مالابُد است بیاموزد و از مدرسه به خانقاه آیند و مُرید شیخی شوند، هرکه این چنین کند شاید به مقصد و مقصود برسد و هرکه نه‌چنین 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 برنامهٔ تدریس مدرسه‌ای به خانقاه منتقل شده بود[۲۴] تا بنا به گفتهٔ سری سقطی ۲۷۵

۲۱. مرغ زیرك به در خانقه اکنون نپرد / که نهادست به هر مجلس وعظی دامی. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۳۲۸.

۲۲. ابوعبدالله بن خفیف، پس از توبه کردن به دست احمد بن یحیی به دستور او، به نوشتن حدیث می‌پردازد. *طبقات الاولیاء*، صفحهٔ ۲۹۱.

۲۳. *انسان کامل*، صفحهٔ ۵۴.

۲۴. در رباط فخرالدین عمربن اسحق ۶۴۸ هـ. در واسط، برای گزوهی از مریدان برنامهٔ قرائت قرآن و بیان حدیث قرار داده شده بود؛ *حوادث الجامعه*، صفحهٔ ۲۵۴.

Marfat.com

هـ. از سالکان مُحدّثی صوفی پدید آید نه صوفی‌ای محدّث.[۲۵]

هجویری ۴۶۵ هـ. می‌نویسد:

«به جماعتی از مریدان مبتدی مبحث زکوٰة 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 عمو دایر کرده و از سال ۴۳۹ تا سال ۴۴۱ هجری بدان ادامه می‌دهد.[۲۷] همچنین نجم‌الدین کبری ۶۱۸ هـ. در بیان حالات خود می‌گوید:

«به تبریز آمدم امام ائمة‌الحدیث ابومنصور محمد بن اسعد بن محمد حفدة العطاری الطوسی در خانقاه زاهده در محلّت سر میدان درس می فرمود، در آن محلّه فرود آمدم و کتاب شرح‌السنّه و مصابیح را در آن خانقاه به خطّ خود نوشتم و بر امام منصور خواندم.»[۲۸]

این سلسله فعّالیّتهای علمی به صورت گسترده و محدود در خانقاههای مختلف قلمرو اسلامی همچنان پیگیری می‌شد. در حوزهٔ بغداد، این فعّالیّتها از اهمیت بیشتری برخوردار بود و کانونهای رباطی در پرتو حمایت خلفای عبّاسی، با مختصر تفاوتی به صورت مدارس دینی اداره می‌شد، چنان که رباط عزالدین ابی‌الحسن ۵۰۰ هـ. به سبب فعّالیّت فراوان درسی، به نام مدرسهٔ سعادت هم خوانده می‌شد.[۲۹]

در منطقهٔ فارس هم به سبب نزدیکی و تأثیرپذیری از حوزهٔ علمی بغداد، در

۲۵. نك. *رسائل جنید*، به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، چاپ لندن، ۱۹۶۲، بخش انگلیسی، صفحهٔ ۳.

۲۶. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۰۶.

۲۷. نك. *زندگی خواجه عبدالله انصاری*، نوشتهٔ سرژ برکوی، ترجمهٔ عبدالغفور روان فرهادی، چاپ کابل، ۱۳۴۱، صفحهٔ ۶۰.

۲۸. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۱۰۵.

۲۹. تلخیص *مجمع‌الاداب*، الجزء الرابع القسم الثالث، صفحهٔ ۸۹.

Marfat.com

رباطها به امر تدریس توجّه شده و بنا به نوشتهٔ جنید شیرازی در برخی از رباطهای شیراز تدریس می‌شده است. چنان‌که شیخ رکن‌الدین معروف به زاهد[۳۰] و مولینا سعدالدین کازرونی[۳۱] و شیخ ناصرالدین ابواسحق ۷۵۶ هـ.[۳۲] در رباطها و صومعه‌های خویش تدریس می‌کرده‌اند و شیخ عبدالسلام کازرونی ۶۲۶ هـ. در رباط امینی[۳۳] و مولینا فخرالدین احمدالشّاشی ۶۴۱ هـ.[۳۴] و مولینا سعیدالدین بلیانی ۷۵۸ هـ.[۳۵] و دیگران[۳۶] در رباطِ شیخ کبیر تدریس می‌کرده‌اند.[۳۷]

پس از حملهٔ مغول و درهم ریختن سازمانهای حکومتی و تعطیل شدن برخی از مدارس، بنا به سابقهٔ دیرین و اقتضای موقع، تدریس مقداری از علوم رسمی به کانونهای خانقاهی منتقل می‌شود. در عهد تیموریان هم مدرسه و خانقاه در مجاورت یکدیگر ساخته شده و دانشمندان شایسته‌ای که می‌توانستند در مدرسه فقیه و در خانقاه صوفی باشند[۳۸] در هر دو کانون تدریس می‌کردند.

خواندمیر می‌نویسد:

«مولانا خلیل فرزند مولانا فاضل‌سمرقندی مدّتی در مدرسهٔ شریفهٔ گوهرشاد آغا و خانقاه اخلاصیّه به درس و افاده اشتغال داشت، امّا چون به شرُب مُدام مشغولی می‌نمود، امیر علیشیر از وی مُتنفّر شده به عزلش حکم فرمود.»[۳۹]

همچنین مولینا برهان‌الدین عطاءالله رازی ۹۰۳[۴۰] و امیر صدرالدین ابراهیم مشهدی ۹۱۹ هـ.[۴۱] و هشت تن از مشاهیر دیگر[۴۲] از مدرسان مدرسهٔ

۳۰و۳۱و۳۲و۳۳و۳۴. *شدّالازار*، صفحهٔ ۸۸/۶۳/۱۸۷/۴۰۸/۴۱۵.

۳۵. نك. *هزار مزار*، صفحهٔ ۳۹.

۳۶و۳۷. پیشین، صفحهٔ ۶۳/۱۴۰.

۳۸. «الشیخ شهاب‌الدین احمد بن محمد الکردی الحلبی متوفّی ۸۸۱ هـ شیخ البسطامیه، کان صوفیاً مبارکا... و هو من جملة الفقهاء بالمدرسة والصوفیة بالخانقاه الصلاحیة»؛ *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۸۱.

۳۹. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۳۴۴ـ۳۴۳.

۴۰و۴۱. همان، صفحهٔ ۳۴۱/۳۵۲.

۴۲. تعلیقات *رسالهٔ مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۸۳.

Marfat.com

سلطانی و خانقاه اخلاصیّه بوده‌اند.

آموزش کتابهای عرفانی

یکی از برنامه‌های 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 می‌دادند، چون غالب مطالب این کتابها پیچیده و رمزواره بود و با مطالعهٔ خودسرانه نمی‌شد کاملاً از منظور نویسندهٔ آن آگاه گردید.

خواجه عبدالله انصاری در سالهای بین ۴۶۳ تا ۴۷۳ هجری، کتاب طبقات‌الصوفیّهٔ سلمی ۴۱۲ هـ. را در خانقاه به زبان فارسی برای شنوندگان بیان کرده و مطالبی را مطابق ذوق خود بدان می‌افزاید و یکی از شاگردان او در سال ۴۸۱ هـ. آن بیانات را به صورت کتاب طبقات‌الصوفیهٔ انصاری جمع‌آوری و تدوین می‌کند.[۴۴]

همچنین در ابلاغ رسمی شیخ مجدالدین بغدادی قید شده بود که یکی از وظایف او در هنگام سرپرستی خانقاهِ بغداد این است که کتاب عوارف‌المعارفِ شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی ۶۳۲ هـ. را تدریس کند.[۴۵]

تألیف و تکثیر کتب

یکی دیگر از کارهای علمی که در خانقاه انجام می‌شد، تألیف و بازنویسی کتابها بود، برخی از سالکان دانشمند، برای پیشبرد هدفهای مسلك طریقت به

۴۳. جلال‌الدین بغدادی در رباط اخلاطیهٔ بغداد، کتاب *الغنیه لطالبی طریق الحق*، تألیف عبدالقادر گیلانی را به سال ۶۸۴ در نزد فخرالدین باجسری می‌آموزد، تلخیص *مجمع‌الاداب*، جزء چهارم، صفحهٔ ۲۲۵.

۴۴. *زندگی خواجه عبدالله*، صفحهٔ ۱۰۶.

۴۵. نك. *مکاتبات رشیدی*، مکتوب ـ شمارهٔ چهارده، صفحهٔ ۳۶.

Marfat.com

تألیف و تصنیف کتابهای نظم و نثر می پرداختند و در آنها نظرات خود را بیان می کردند.

گوشهٔ آرام خانقاهها و زاویه ها برای مطالعه و کتابت جای مناسبی بود، امام محمد غزالی پس از ترك نظامیهٔ 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 السُنّه و مصابیح را در خانقاه زاهدهٔ تبریز می نویسد[۴۸] و شیخ فخر الدین عراقی ۶۸۸ هـ. هم تألیف کتاب لمعات خود را در خانقاه اوحدالدین کرمانی به پایان می برد.[۴۹]

برخی از مدیران خانقاهی هم ضمن مریدپروری، در هنگام فراغت و فرصت مناسب، نتیجهٔ افکار و تجربیات و مباحثات خود را که می توانست مورد استفادهٔ دیگران قرار گیرد می نوشتند.[۵۰] و مریدانی هم آن نوشته ها را جمع آوری و استنساخ می کردند.[۵۱]

عدّه ای از مریدان هم به نوشتن و جمع آوری اشعار رهبر و پیشوای خویش می پرداختند. دولتشاه سمرقندی دربارهٔ 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، صفحهٔ ۳۱۶.

۴۷. معروف آنست که غزالی کتاب *احیاء العلوم* را در بیت المقدس نوشت: *غزالی نامه*، صفحهٔ ۱۴۵.

۴۸. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۱۰۵.

۴۹. نك. *سُلّم السموات*، صفحهٔ ۲۰.

۵۰. علاء الدوله سمنانی می گوید: هزار طبق کاغذ در راه و رسم تصوف سیاه کردم. *تذکرة الشعرا*، صفحهٔ ۲۵۲ـ۲۵۱؛ هم او تالیف کتاب *العروه لاهل الخلوة والجلوة* خود را به سال ۷۲۲ در خانقاه سکاکیه سمنان بپایان می برد: *شرح احوال و افکار شیخ علاء الدوله سمنانی*، نگارش سید مظفر صدر، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۳۴، قسمت زیرنویس، صفحهٔ ۱۰۵.

۵۱. خواجوی کرمانی اشعار علاء الدولهٔ سمنانی را در صوفی آباد سمنان جمع آوری می کند: *تذکره الشعرا*، صفحهٔ ۲۵۰.

۵۲. همان، صفحهٔ ۱۹۷.

۵۳. میر حسن سنجری کتاب *فوائد الفؤاد* را که از ملفوظات شیخ نظام الدین بدیوانی ۷۲۵هـ. است جمع آوری و تألیف می کند: *خزینة الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۳۳۶.

Marfat.com

کردار و رویدادها و رهنمودهای پیر و رهبر خویش را یادداشت می کردند و از آنها کتابهای مجالس[۵۴] و مناقب[۵۵] و مقامات[۵۶] می‌ساختند.

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 دقّت خاصی به کار می بستند و به منظور تطبیق مقاصد خویش با مدلول قرآن بدان استناد می جستند. چون کار صوفیان بیشتر توجّه به اخلاق و طبیعت آدمی بود، از این نظر بیشتر به آیاتی توجّه داشتند که از باطن آدمی و احوال او گفتگو می کرد.

بنا به نوشتهٔ مؤلف کتاب سیره قشیری، نخستین تفسیر صوفیانهٔ 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 سَنَد قرآنی فراهم کند.[۵۷] پس از او هم رُوَیم ۳۰۳ تفسیری بر قرآن کریم می‌نویسد.[۵۸] همچنین امام قشیری ۴۶۵ هـ. با تفسیر قرآن به نام لطائف‌الاشارات، مسلك طریقت را تقویت و تأیید می کند.[۵۹] تفسیرهای کشف‌الاسرار میبدی ۵۲۰ هـ. و عرائس البیان از ابومحمد روزبهان شیرازی ۶۰۶ هـ. نیز نمونه‌های دیگری از تفسیر صوفیانهٔ قرآن مجید می باشند.

ابن عربی ۶۳۸ هـ. درمورد تفسیر قرآن می‌نویسد:

«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 قران به

۵۴. امیر اقبال سیستانی، مجالس علاءالدوله سمنانی را در کتاب *چهل مجلس* فراهم می کند؛ شرح *احوال و افکار علاءالدوله*، صفحهٔ ۱۳۲.

۵۵و۵۶. کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی و کتاب *مقامات ژنده پیل* ۵۳۶ هـ. تألیف غزنوی.

۵۷و۵۸. نك. *امام القشیری و سیرته*، صفحهٔ ۵۷.

۵۹. نك. مقدمهٔ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، از استاد فروزانفر، صفحهٔ ۶۶.

Marfat.com

وسیلهٔ 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 توجّه 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 آیاتِ قرآن نوعی شناخت نفسانی برای انسان ترتیب دهند.[۶۱]

برنامه‌های شعر و موسیقی

یکی دیگر از کارهای فرهنگی خانقاهها مسئلهٔ سَماع بود، تشکیل مجلس رقص و پایکوبی و دست‌افشانی و شعرخوانی، تحت عنوان سماع، به صورت یك کار گروهی در خانقاهها معمول بود و این مسئله آن چنان مورد توجّه قرار داشت که عدّه‌ای می‌گفتند مسلك تصوّف چیزی جُز 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 عامّه مردم جلوگیری می‌شد.

موضوع موسیقی و رقص در مسلك تصوف، فقط از نقطه‌نظر معنوی و عرفانی[۶۴] مورد توجّه بود نه از جهت علمی و فنّی؛ بدین سبب دربارهٔ چگونگی

۶۰. *فتوحات المکیه*، ج ۱، صفحهٔ ۲۷۹ به نقل از *شفاء السائل*، قسمت مقدمه، صفحهٔ فد: فاذا کان الاصل...

۶۱. جملهٔ قرآن‌شرح خبث نفسهاست/بنگر اندر مصحف آن چشمت کجاست. مثنوی، دفتر ششم، صفحهٔ ۱۲۸۱.

۶۲. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۵۴۲.

۶۳. در رباط اربیل دویست صوفی ساکن بودند و کار آنان خوردن بود و رقصیدن؛ *آثارالبلاد*، قزوینی، صفحهٔ ۲۹۰.

۶۴. در هوای عشق حق رقصان شوند / همچو قرص بدر بی‌نقصان شوند. مثنوی، دفتر اوّل بیت ۱۳۴۷، صفحهٔ ۶۶؛ ولیّ السماع الفساق کسماع السلطان العشاق؛ *شذرات*، ج ۵، صفحهٔ ۱۵۲.

Marfat.com

آموزش موسیقی و شرح حال موسیقی‌دانان کتابی نوشته نمی‌شد، بلکه، فقط در ضمن شرح حال سالکی اشاره می‌شد که او از علم موسیقی بهره‌مند است.[۶۵] چنان که دربارهٔ سراج‌الدین احمد ارزنگانی صوفی ۶۵۸ هـ . آمده است که او در موسیقی و آواز استاد بود.[۶۶]

همچنین «مولانا بنایی... از علم تصوّف بهره‌مند و در موسیقی وقوفی تمام داشت.»[۶۷]

همین توجّه مختصر با آن همه جلوگیری‌ها، سبب شد که موسیقی تا حدّی 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 حدّی که به خانقاه مربوط می‌شود، شعرسرایی و شعرخوانی از ضروریات مسلك طریقت به شمار می‌رود، بزم صوفیانه و نوای ساز ایجاب می‌کرد که غزل و ترانه‌ای آن را همراهی کند و سالکان را به شور آورد، بدین منظور، سرودگر ابیاتی را از اشعار عرفانی انتخاب کرده و می‌خواند[۶۸] و شنوندگان را تحت تأثیر معانیِ ابیات و آواز خویش قرار می‌داد.

نیاز صوفیان به شعر عرفانی و وجود شاعران عارف در گروه صوفیان و پذیرش آن از سوی تودهٔ مردم، سبب می‌شد که شعر عرفانی گسترش یابد و به حدّ اعلای کمال خود برسد و از ارزش والایی برخوردار گردد. چنان که بخش مهمّی از ادبیات رسمیِ زبان فارسی شامل اشعار صوفیانه و عرفانی است و

۶۵. مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ صوتی بس خوش داشت... و تار را به نهایت امتیاز می‌زد؛ مقدمهٔ *سلجوقیان و غز در کرمان*، نوشتهٔ استاد باستانی پاریزی، صفحهٔ سی و پنج و سی و شش.

۶۶. نك. ذیل *مرآت‌الزمان*، ج ۱، صفحهٔ ۴۱۱.

۶۷. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۱۹.

۶۸. در اثنای سماع خوانندهٔ‌ای از غزلهای... سعدی بر خواند... و به غزلی دیگر رفت؛ *کلیات سعدی*، صفحهٔ ۸ـ۷.

Marfat.com

تردیدی نیست که مسلك طریقت و خانقاه در به وجود آوردن و حفظ و نگاهداری این گنجینهٔ اشعار سهمِ بسزایی دارد.

ایجاد کتابخانه و مطالعه در خانقاه

یکی از ضروریات مجتمع خانقاهی وجود کتاب و کتابخانه بود، این کتابها توسط سازندهٔ خانقاه یا مردم دیگر، در آنجا گرد آمده و مورد استفاده قرار می‌گرفت. تقریباً در غالب خانقاهها بنا به اقتضای موقع و محل، کتابخانه‌ای بزرگ و کوچك وجود داشت.

بنا به سرودهٔ سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ. خواجه امام محمد بن منصور در سرخس، مجتمعی به صورت مدرسه و داروخانه و خانقاه بنا کرده و کتابخانه‌ای در آن ایجاد می‌کند.[۶۹] همچنین سیدالوزراء ابوالقاسم علی بن الحسن، در خانقاه بنیادی خود در کاشان مخازن کتبی قرار می‌دهد.[۷۰]

این کتابخانه‌ها علاوه بر استفادهٔ صوفیان، مورد استفادهٔ دانشمندان دیگر نیز قرار می‌گرفت. یاقوت حموی ۶۲۶هـ. دربارهٔ یکی از این کتابخانه‌ها می‌نویسد:

«در خانقاه مرو دویست جلد کتاب وجود داشت و قیمت آنها بالغ بر دویست دینار می‌گردید، من آنها را مطالعه کردم و از آنها بهره بردم.»[۷۱]

مسئلهٔ وجود کتابخانه در رباطهای بغداد از اهمیت بیشتری برخوردار بود، زیرا غالب آن رباطها، در پرتو حمایت خلفای عباسی به صورت مدارس دینی اداره می‌شد و در هنگام تأسیس رباط، تعدادی کتاب هم برای مطالعه و مراجعه و استناد و استنساخ در آنجا فراهم می‌آمد. در حالات ابن نجّار مورخ بغدادی

۶۹. لب روح‌الله است یا دم صور / خانقاه محمد منصور / که زدرس و کتاب و دارو هست / از سه سو دین و جان و تن را سور. *دیوان سنایی*، صفحهٔ ۱۰۷۴.

۷۰. *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، صفحهٔ ۱۸.

۷۱. *معجم‌البلدان*، ج ۵، صفحهٔ ۱۱۴، ذیل واژهٔ مرو.

Marfat.com

آمده است که او در رباط زوزنی متصدّی کتابخانه بود.[۷۲] همچنین در رباط سیّده زمرد خاتون مادر خلیفه‌الناصرلدین الله ۶۲۲ هـ. کتابخانه‌ای وجود داشته که شمس‌الدین ذهبی شمارهٔ کتابهای آن را چهار صد و هفتاد جلد و سبط ابن جوزی بالغ بر دویست جلد دانسته‌اند.[۷۳]

کتابهای جمع‌آوری شده در خانقاهها منحصراً کتابهای عرفانی و دینی نبود بلکه از هر نوع کتاب دیگری هم که به دست می‌آمد در کتابخانه نگاهداری می‌شد. نعیمی می‌نویسد:

«علاءالدین الکندی ۷۱۶ هـ. در حدود پنجاه جلد کتاب در علوم مختلف جمع‌آوری کرده و آنها را بر خانقاه سمیساطیهٔ دمشق وقف کرد.»[۷۴]

۷۲. تلخیص *مجمع‌الاداب*، جزء رابع، صفحهٔ ۲۵۳.
۷۳. نك. *مجلهٔ سومر*، صفحهٔ ۲۲۵.
۷۴. نك. *الدارس*، ج ۱، صفحهٔ ۱۱۵.

Marfat.com

Marfat.com

فصل ششم

مسائل مربوط به مریدان و امور و اعمال داخلی خانقاه

Marfat.com

Marfat.com

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. امّا در اصطلاح صوفیان، مُرید طریقت آن است که از خود اراده‌ای ندارد و آن سالك که واقعاً از اراده و اختیار ظاهری خود جُدا نشود مرید واقعی نیست.

سلمی ۴۱۲ هـ. از ابوعلی رودباری ۳۲۲ هـ. نقل می‌کند که گفته است: «مرید آن است که از خود اراده‌ای ندارد، مگر آن‌چه را که خداوند دربارهٔ او اراده کند.»[۱]

رهروان مسلك طریقت در هنگام سیرِ سفرِ معنوی خویش به اقتضای وضع و حالی که داشتند، علاوه بر عنوان مُرید، به نامهای دیگری مانند: طالب، سالك، صاحبِ سیر، ذاکر، صوفی و جز آن نیز خوانده می‌شدند.[۲] در مورد این که سالکان مسیر طریقت چه خصوصیّاتی باید داشته باشند، در برخی از کتابهای عرفانی، صفات و آدابی معیّن شده بود تا رهروان، برای موفقیّت خویش، خود را بدان صفتها آراسته و سپس به سیر و سلوك بپردازند.

۱. *طبقات الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۳۵۶، جنید بغدادی ۲۹۸ می‌گوید: وجود الحق معَ فقدانك ـ هنگامی که تو نباشی خدا هست. کتاب *ماهیت و مظاهر تصوّف*، نگارش سید محمد کاظم امام، کتابفروشی ابن سینا، سال ۱۳۴۵، صفحهٔ ۸۱.

۲. نك. *ریاض‌العارفین*، صفحهٔ ۳۵.

Marfat.com

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 کلّی اعراض کند؛ ۳. تجرید: از جمله تعلّقات سببی و نسبی مجرّد شود؛ ۴. اعتقاد: بر اعتقاد اهل سنّت و جماعت باشد؛ ۵. مُتّقی و پرهیزگار باشد؛ ۶. صابر باشد؛ ۷. با هواهای نفس مجاهده کند؛ ۸. دلیر باشد در مبارزهٔ با نفس؛ ۹. بذل: در او بذل و ایثار باشد؛ ۱۰. جوانمرد باشد؛ ۱۱. بنای کار و معاملهٔ خویش بر صدق نهد؛ ۱۲. عالم باشد در امور دینی تا وقتیکه به کمال مقصود رسید، اگر مقتدایی خواهد کرد، مرتبهٔ پیشوایی یافته بود؛ ۱۳. نیاز: در هیچ مقام نیاز به حق را از دست ندهد؛ ۱۴. عیّار باشد، در این راه از هیچ عاقبتی اندیشه نکند؛ ۱۵. ملامتی‌صفت باشد و قلندرسیرت، به ردّ و قبول خلق اهمیت ندهد؛ ۱۶. عاقل باشد؛ ۱۷. مؤدّب و مهذّب باشد؛ ۱۸. گشاده طبع و خوشخوی باشد، در سماع خود را مضبوط دارد؛ ۱۹. به ظاهر و باطن تسلیم تصرّفات ولایت شیخ بود و بر او اعتراض نکند؛ ۲۰. تفویض: خود را فدای راه خدا کند و بر جادهٔ بندگی ثابت‌قدم باشد و از ملازمتِ 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 حدیقة الحقیقة شیخ جام[۵] و مصباح الهدایهٔ کاشانی[۶] و اورادالاحباب باخرزی[۷] و جز آنها به چنین صفات و

۳. مرصادالعباد، صفحهٔ ۲۶۶ـ۲۵۷ باتلخیص.
۴. نك. اسرار التوحید، صفحهٔ ۳۳۰ـ۳۲۹.
۵. نك. حدیقه، صفحهٔ ۱۸۸ـ۱۸۷.
۶. نك. مصباح‌الهدایه، صفحهٔ ۲۲۶ـ۲۱۸.
۷. نك. اوراد‌الاحباب، صفحهٔ ۹۳ـ۷۷.

Marfat.com

صفتهای دیگری نیز اشاره شده است.

در مورد شرایط سِنّی مریدان هم گفته شده است که:

«بالغ شریعت پانزده ساله بود و بالغ طریقت بیست ساله بود.»[۸]

تجرّد

صوفیان کلمهٔ 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 همسرداری، زیرا برای رسیدن به حق هر نوع تعلّقی به منزلهٔ حجاب بود.

البتّه اکثریت قریب به اتفاق صوفیان بنا به انگیزهٔ طبیعی و روال اجتماعی و پیروی از سنّت پیامبر اسلام، ازدواج می‌کردند و تأهّل را مانع سیر و سلوك 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 مسئلهٔ جهانگردی بود، درویشان جهانگرد غالباً مجرّد 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 قاعدهٔ این طریق بر تجرید نهاده‌اند، چون تزویج آمد کارشان دیگر شد.»[۱۱]

۸. *آداب درویشی*، شامل چند رساله، دست نبشته، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۴۸۷، صفحهٔ ۸۰.

۹. «مجرّد حقیقی آن کس بود که بر تجرید از دنیا طالب عوضی نباشد، بلکه باعث بر آن تقرّب به حضرت الهی بود فحسب.»؛ *مصباح الهدایه*. صفحهٔ ۱۴۳.

۱۰. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱. صفحهٔ ۹۴.

۱۱. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۴۷۶.

Marfat.com

به نظر برخی از صوفیان، ازدواج کردن مانع سیر و سلوك صوفیانه و رسیدن به تکامل بود. از جنید بغدادی نقل شده بود که گفته است:

«آن دوست‌تر می‌دارم که مرید مُبتدی دل نگاهدارد از سه چیز: کسب و نکاح و نبشتن 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 تعلّق خاطر، مانع از آن بود که سالك با خاطری جمع و دلی آرام به ریاضت و تأدیب نفس و سلوك صوفیانه بپردازد. در واقع برای هدفی که صوفی آن را دنبال می‌کرد، سبکباری و آزادی ضرورت داشت و تحمّل رنج تجرّد از قبول مسئولیّت خانوادگی آسانتر بود. غزالی خاطرنشان می‌سازد که:

«اگر نکاح کسی را از خدای تعالی بازدارد، ناکردن اولیتر.»[۱۳]

یکی از علّتهای مجرّد ماندن عدّه‌ای 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 مُجرّد در برابر پرسشگران علّت‌جوی، هر یك بهانه‌ای ساخته و بدان استناد جسته بودند[۱۴] ولی مشکل ازدواج به صورت گره‌ای ناگشوده همچنان در دست عده‌ای باقی مانده بود چنان‌که از ابو عبید بُسری ۲۴۵ هـ. نقل شده بوْد که گفته است:

«از خدا سه حاجت خواستم دو تای آن را برآورد و سوّمی همچنان به جای ماند. نخست آنکه بر گرسنگی طاقت آرم، دوّم بر بیخوابی و سوم آنکه غریزهٔ

۱۲و۱۳. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۷۴۱.

۱۴. ابوسلیمان دارانی می‌گفت: جستجوی خوراك برای اعضای خانواده، یقین سالك را ضعیف می‌سازد؛ *طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۸۰؛ بشر حافی هم به مدلول آیهٔ ۲/۲۲۹ از سورهٔ بقره، خود را از ادای حق زنان ناتوان می‌دید و از آن می‌ترسید؛ *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۲۴۳.

Marfat.com

جنسی از من بشود و نشد و خدا آن را نپذیرفت.»[۱۵]

به هرحال گاهی این گونه تجرّدها هم ـ اگرچه به ندرت ـ به سبب طول مدّت، موجب انحرافاتی می‌شد که: عبارت«درویشی ـ را با حَدَثی بر خبثی گرفتند... بیم سنگساری بود.»[۱۶] نمونه و اشاره‌ای از آن است.

مریدان و ضرورت پیرگزینی

در مورد اینکه آیا سالك بدون راهنما و پیر می‌تواند در مسیر تصوّف سیر و سلوك کند یا نمی‌تواند، از گذشتهٔ بسیار دور نظریه‌های مختلفی بیان شده و هر کس که خود را برای پاسخ دادن بدین پرسش صالح می‌دانسته، با نوعی استدلال دربارهٔ آن اظهار نظر کرده است. غیر از گروه اویسیان و همفکران آنان، تمام مشایخ صوفیّه معتقدند که طیّ 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:

«هرکه او را استاد نبوده باشد، امام او دیو بود.»[۱۷] و عین‌القضاة همدانی ۵۲۵ هـ. هم گفته بود: «لاٰ دینَ لِمَن لاشیخ له، سخن مشایخ است.»[۱۸]

پیرگزینی در مسلك طریقت، علاوه بر مسئلهٔ رهبری، از آن جهت ضرورت داشت که برای دلبستگی مرید به آداب و مراسم تصوّف، پای‌بندی لازم بود و داشتن مُرشد این پای‌بندی و دلبستن را به وجود آورده و در امر سیر وسلوك به مرید استقامت و پایداری می‌داد. از طرفی سالك مبتدی، از راه و رسم منزلها و تنگناهای مسیر طریقت بی‌خبر بود و حق را از باطل نمی‌شناخت و هر لحظه امکان داشت که دُچار گمراهی گردد و از رسیدن به هدف بازماند.

۱۵. *طبقات‌الاولیاء*، صفحهٔ ۳۶۳.

۱۶. جدال سعدی با مدّعی در بیان توانگری و درویشی، باب هفتم *گلستان*، صفحهٔ ۱۹۰.

۱۷. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۷۲۹.

۱۸. *مصنفات*، عین‌القضاة همدانی، به اهتمام عفیف عُسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، صفحهٔ ۱۰۱.

Marfat.com

شیخ عطّار ۶۲۷ هـ. توصیه می‌کند که:

«پیر باید، راه را تنها مرو از سر عمیا درین دریا مرو.»[۱۹]

و حافظ هم در این باره خاطرنشان می‌سازد که:

«قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی.»[۲۰]

هم او در مورد تجربهٔ شخصی خویش می‌گوید:

«به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم
که من به‌خویش نمودم صداهتمام 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 می‌گردد، چون نفی ماسوی الله از لوازم سیر الی الله است.[۲۲]

دربارهٔ ضرورت پیرگزینی، تقریباً در تمام کتابهای مربوط به آیین تصوف مطلبی ذکر شده است و ابن خلدون ۸۰۸ هـ. به سبب اهمیّت موضوعِ رهبری، در پیرامون این مسئله از جهات مختلف بزرسی کرده و نتیجهٔ تحقیقات خود را در کتابی به نام شفاءالسائل گرد آورده است.

۱۹. *منطق‌الطیر*، صفحهٔ ۹۴.

۲۰و۲۱. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۳۴۷ و ۱۱۴: شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد / که چند سال به جان خدمت شعیب کند.

۲۲. نك. رشحات، صفحهٔ ۸۲.

Marfat.com

بخش ۲

توبه و بیعت و سرتراشی

توبه در لغت به معنی بازگشت و رجوع است و بنا به دستور شرع، توبه عبارت است از بازگشتنِ از گناهان و ترك معاصی و روی آوردن به خداوند متعال.

دربارهٔ توبه آیات فراوانی در قرآن وجود دارد؛[۱] در آیه‌ای آمده است: «از خدا آمرزش بخواهید و توبه کنید تا شما را برخوردار سازد.»[۲]

جرجانی می‌نویسد:

«توبه در اصطلاح صوفیان عبارت است از رجوع به خدای تعالی، برای گشوده شدن گرهٔ 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 سالك هرچند می‌تواند متضمن عذر تقصیر گذشته هم باشد ولی او بیشتر به ترك کردن گناه در آینده توجّه دارد

۱. نك. *قرآن*، کشف‌الایات، ذیل کلمهٔ تاب.

۲. *قرآن*، ۱۱/۳. قرآن استغفروا رَبَّکُم ثُمَّ تُوبُوا الیه یُمَتِّعکُم مَتاعاً حَسَناً...

۳. *التعریفات*، ابوالحسن علی بن محمد الجرجانی المعروف به السیّد الشریف، چاپ مصر، ۱۳۵۷ هـ.ق.، صفحهٔ ۶۲.

۴. نك. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۱۴۲.

Marfat.com

زیرا برای او آرمان دیگری پیدا شده و هدف او از توبه، رهایی از نفس امّاره و دوریِ از همهٔ بدیها و داشتن اخلاق نیکوو خصال پسندیده و قرار گرفتن در یك حوزهٔ معنوی می‌باشد.[۵] با توجّه به چنین برداشتی، سالکان صاحب‌نظر به بحث دربارهٔ توبه پرداخته و هر یك به صورتی آن را تعبیر و توجیه کرده‌اند. از جُمله ذوالنون مصری گوید:

«توبهٔ عام از گناه باشد و توبهٔ خاص از غفلت.»[۶]

مسئله توبه از امور اصلی آیین تصوّف و مُقدم بر خلوت‌نشینی و مجاهده و انواع ریاضات دیگر می‌باشد و در همهٔ سلسله‌ها نخستین منزل سلوك سالکان توبه است و آن مطلبی است که پس از مبادرت بدان، باید دوام آن همواره مورد توجّه سالك باشد، زیرا اوّلین عاملی که سالك به وسیلهٔ آن به مقام قُرب خداوندی راه می‌یابد توبه است. ابونصر سراج در مورد توبه می‌نویسد:[۷]

«نخستین مقام از مقامات سالکین توبه کردن است.»

عبدالرحمن جامی در مورد چگونگی و مراسم توبه می‌نویسد:

«هنگامی که مرید تازه وارد می‌خواهد توبه کند، درویشی دامن او را می‌گیرد، پس از آن، یکی پس از دیگری دامن همدیگر را می‌گیرند تا نوعی پیوند همگانی به وجود آورند.[۸]

بیعت

در مورد بیعت آیاتی در قرآن وجود دارد و مسلمانان صدر اسلام اَعَم از مردان و زنان، ضمن بیعت کردن با پیامبر متعهد می‌شدند که از دستورات او

۵. «توبه از معصیت یکی است، و از طاعت هزار، یعنی از عُجب در طاعت بدتر از گناه.»
تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحهٔ ۱۵۲.
۶. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۳۸۵.
۷. *اللمع*، صفحهٔ ۴۳.
۸. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۶۵.

Marfat.com

سرپیچی نکنند و به رعایت مواد تعهد شده وفادار بمانند.[۹]

پس از رحلت پیامبر هم، مسئلهٔ بیعت برای حکومت و امر خلافت، از نظر مذهبی و سیاسی شکل خاصی پیدا کرده و از زوایای مختلف مورد تجزیه و تحلیلهای گوناگون قرار گرفت.

در اصطلاح مسلك تصوف، پیمان بستن مرید با شیخِ طریقت بیعت نامیده می‌شود. طالب راستین برای ورود به آیین تصوف و رسیدن به مقامات معنوی، پس از انجام دادن مراسم توبه یا همزمان با آن، متعهد می گردید که از یك سلسله مقررات و نظامات مربوط به سیر و سلوك پیروی کند.

موضوع توبه و بیعت در مسلك تصوّف، در آغاز امر، دارای قاعده و نظم خاصّی نبود تا اینکه طالبان هنگام ورود به آیین طریقت از آن پیروی کرده، سپس به عضویت پذیرفته شوند.[۱۰] ولی با رسمیت گرفتن آموزشهای خانقاهی، رفته رفته، موضوع بیعت از اهمیت خاصّی برخوردار گردیده و بیعت کردن جزء مقرّرات و نظامات تربیتی آیین تصوف قرار داده شد و مشایخ هنگام پذیرش مرید از او بیعت می‌گرفتند و او را به انجام دادن وظایفی متعهّد می‌ساختند و این کار را به عنوان یك سنّت دینی انجام می‌دادند.

در مورد توبه و بیعت کردن مریدان نمونه‌هایی در کتابهای عرفانی وجود دارد. از جمله، مولانا عبدالرحیم بزاری در مورد بیعت کردنِ خود با مولانا محمد مغربی در سال ۸۰۳ هـ. و گرفتن تلقین از او چنین می گوید:

«هنگامی که دست او را برای توبه کردن به دست گرفتم، او نخست پس از ذکر اعوذ بالله... و بسم‌الله... آیهٔ: اِنَّ الَّذینِ یُبٰایِعُونَكَ اِنَّمٰا یُبٰایِعُونَ اللهَ، یَدُاللّٰهِ فَوقَ اَیْدیهِم، فَمَنْ نَکَثَ فَاِنَّماٰ یَنکُثُ عَلی نَفْسِهِ وَمَنْ اَوفیٰ بِمٰا عٰاهَدَ اللّٰهَ فَسَیُؤتیهِ اَجْراً عظیماً ـ را از قرآن بخواند، سپس سه بار گفت: اشهد ان لااله الاالله وحده

۹. نك. قرآن، ۴۸/۱۰، ۶۱/۱۲

۱۰. حسن مؤدب دربارهٔ پیوستن خود به ابوسعید ابوالخیر می گوید: «به نو مسلمان شدم و هر مال و نعمت که داشتم در راه شیخ فدا کردم و به خدمت شیخ باستادم.»؛ *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۷۱.

Marfat.com

لاشریك له و اشهد انّ محمداً عبده و رسوله، و در هر بار از من خواست که من هم آن را بگویم، و من نیز آن‌چنان که گفته بود، گفتم. سپس سه بار گفت: استغفرالله العظیم الّذی لاالله الاّ هوالحیّ القیّوم واتوب الیه ـ و در هر بار از من خواست که من هم آن را بگویم، آن‌چنان که گفته بود، گفتم.

سپس بار دیگر گفت: اشهد اَن لاالله الاالله وحده لاشریك له و اشهد انّ محمداً عبده و رسوله ـ و به من فرمود بگویم، من هم آن‌چنان که او گفته بود، گفتم.

سپس به آهستگی گفت: خدایا من اقرار و شهادت این بنده‌ات را به تو سپردم و تو سپرده‌ها را تباه نمی‌کنی. سپس به من گفت: دو زانو در برابر او بنشینم، آن‌چنان که گفته بود نشستم. سه بار با صدای بلند گفت: لاالله الاالله پس از بار سوّم گفت: محمد رسول‌الله حقاً و به من فرمود: گفتهٔ او را بگویم. و آن را به من تلقین کرد و من در برابر او، آن‌چنان که او گفته بود، آن را گفتم.»[۱۱]

سرتراشی

موضوع سرتراشی، دارای بنیادی مذهبی است، جاحظ سرتراشی را جزو طاعات و عبادات می‌شمارد.[۱۲] اکنون هم سرتراشی، یکی از اعمال حجِ مسلمانان است.[۱۳]

در مورد ستردن موی سر، بنا به روایتی، هنگام اسلام آوردن واثلة بن الاسقع، یکی از افراد گروه صُفّه، پیامبر بدو می‌گوید:

«برو و مویی که داری و در زمان کفر بر تو روییده است بتراش و با آب سدر شستشو کن.»[۱۴]

۱۱. حواشی *روضات‌الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۵۶۶.
۱۲. نك. *البیان والتبیین*، ج ۳، صفحهٔ ۱۱۹.
۱۳. *قرآن*، ۲/۱۹۲.
۱۴. *تاریخ بغداد*، ج ۱۳، صفحهٔ ۷۲ـ۷۱.

Marfat.com

این قاعده و سنّت، در آیین تصوّف نیز مورد توجّه واقع شده و غالب پیران آن را رعایت می‌کردند و یکی از شرایط عضویّت طالبان در مسلك طریقت، عمل سرتراشی بود.

مرید تازه وارد نزد شیخ می‌رفت و برای سرتراشی و خرقه‌پوشی اجازه می‌خواست. اگر صلاحیّت او مورد قبول واقع می‌شد، شیخ بدو اجازهٔ سرتراشی می‌داد. اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. پس از آنکه مریدی را می‌پذیرفت، سر او را تراشیده و خرقه‌ای بر او می‌پوشانید.[۱۵] در طریقهٔ روزبهانیّه هم رسم چنین بود که موی سر مُرید را تراشیده و کُلاهی از جنس بُرد هندوباری بر سر او می‌نهادند.[۱۶] همچنین شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. هم هنگام دادن اجازهٔ ارشاد به خلیفه و نمایندهٔ خود، مقراضی هم برای سرتراشی نومریدان بدو می‌داد.[۱۷]

استاد فروزانفر دربارهٔ چگونگی و مراسم سرتراشی نومریدان می‌نویسد:

«در طریقهٔ رفاعیّه، تراشیدن سر، با تشریفات خاص انجام می‌شده است. متصدّی تراشیدن سر را (پیر مقراض) می‌نامیده اند... به هنگام تراشیدن سر آیهٔ ۲۷ را از سورة الفتح می‌خوانده اند و دو خطبه به زبان عربی ایراد می‌کرده اند و مرید را به شرطی چند از اخلاق و دین و طریقت متعهّد می‌ساخته‌اند.»[۱۸]

سعدی و حافظ هم در ابیات:

«اگر زمغز حقیقت به پوست خرسندی تونیز جامهٔ ازرق بپوش و سر بتراش.»[۱۹]

«هزار نکتهٔ باریکتر زمو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند.»[۲۰]

۱۵. نك. *مناقب*، اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۹۴/۲۱۴.

۱۶. نك. *تحفة‌العرفان*، ضمیمهٔ *روزبهان‌نامه*، صفحهٔ ۱۳۸.

۱۷. نك. *هزار مزار*، صفحهٔ ۷۱.

۱۸. مقدمهٔ *مناقب*، اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۴۲.

۱۹. *کلّیات سعدی*، بخش قصائد، صفحهٔ ۱۰۴.

۲۰. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۱۲۰؛ قلندریه غالباً موی ریش و سبلت و سر و صورت را می‌تراشیده اند؛ *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۸۶؛ به این گروه، درویشان چهار ضرب گفته می‌شد.

Marfat.com

به سرتراشی صوفی و درویش قلندری اشاره می کنند. همچنین سعدی در جایی نیز اشاره می کند که:

«ظاهر درویشی جامهٔ ژنده 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 توجّه و قابل اعتناستْ چنان که ریش تراشی، برای مردِ مسلمان از نظر دینی ناروا دانسته می شود، یا زها کردن موی سبیل و باقی گزاردن آن از مختصّات گروهی از صوفیان است.

دکتر مصطفی شیبی درباره عده ای از ساکنین کردستان عراق می نویسد:

«فرقه شبك 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، صفحهٔ ۱۳۱.

۲۲. *الطریقة الصّفویّه وَرَواسبها فی العراقِ المعاصرِ*، صفحهٔ ۴۹.

Marfat.com

بخش ۳

مسئلهٔ ریاضت و مبارزه با نفس و تحمّل گرسنگی

ریاضت در آیین تصوّف عبارت از تلاش و کوششی است که سالك برای تسلیم کردنِ نفسِ امّاره به کار می برد. نفس آدمی به سبب سرپیچی از فرمانِ عقل و پیروی از تمایلات غریزی به ستور وحشی تشبیه شده و وظیفهٔ سالك آن است که با انجام دادن یك سلسله ریاضتهای مختلف، نفسِ سرکشِ خود را رام کرده و آن را در طریق سیر و سلوكِ معنوی به دنبالِ خود بکشد. ولی این کار نباید خودسرانه انجام گیرد. چون ممکن است، نتیجهٔ مطلوب حاصل نگردد و بنا به نوشتهٔ نایب‌الصدر:

«شاید که بنا بر جهل... احتمال ریاضات مفرط کند و مؤدّی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد.»[1]

سالکان بنا به دستور و صوابدید مُرشد، برای تهذیب اخلاقِ نفسانی به ریاضتهای مختلف می‌پرداختند و اعمال آنان به سبب وضع جسمی و موقعیّت روحی و اختلاف احوال متفاوت بود. چنانکه برخی از سالکان به ترك مال و جاه و شغل، یا دیگر دلبستگیهای زندگی مأمور می‌شدند؛ برخی از مریدان به گدایی و خدمات خانقاهی از قبیل شستشو و رفت و روب می‌پرداختند و پس از انجام دادن این کارهای مقدّماتی، خود را برای سیر الی الله آماده می کردند و پس از آن به ریاضتهای دیگر که عبارت از روزه گیری، شب‌زنده‌داری، عبادت،

۱. *طرائق*، ج ۱، صفحهٔ ۱۵۶.

Marfat.com

خلوت‌گزینی؛ که تقریباً برنامه‌ای رسمی و همگانی بود، مشغول می‌شدند.

هدف از پیگیری این ریاضتهای سخت و طاقت‌فرسا آن بود که سالك کاملاً در تنگنای نفسانی قرار گیرد و از تن‌پروری و ضعف روحی برهد و به تدریج از اسارتِ خودِ طبیعی آزاد شده و دارای اراده‌ای قوی گردد.

پس از آنکه دوران ریاضت و مجاهدت سپری می‌شد و سالك به حدّی 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 سالك 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 ریاضاتِ سخت نکنند، امّا 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 چلّه‌نشینی که از مهمترین مراسم و آداب طریقت به شمار می‌رفتند.

اینك در دنبالهٔ 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 علّت بشود، چون علّت برفت همیشه خویشتن در تلخی دارو داشتن شرط نیست»؛ *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۳۵۴.

۳. *انسان کامل*، صفحهٔ ۱۲۹.

Marfat.com

مبارزه با نفس

واژهٔ نَفْس[۴] در لغت عرب به معنی ذات و وجود و جان و روان و برخی معانی دیگر به کار رفته است. این واژه در قرآن به صورت: نفس[۵]، نفس امّاره[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 می‌گردد 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 تعقّل و وجدان نیز در آدمی وجود دارد که به صورتی خاص با نفس مرتبط است و در مجموع، شناخت و تعریفِ کلیّ انسان به این دو ترکیب مربوط می‌شود و هر موجود انسانی به صورتی با این ثنویّت و دوگانگیِ وجود خویش آشنایی دارد. و وظیفه و مسئولیّتِ انسان نیز از همین نقطهٔ شناخت آغاز می‌گردد؛ زیرا آدمی موظّف است که با نیروی تعقّل و وجدان از حکومت مُطلقهٔ 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 معیّن قرار داده و طبق قوانین و قواعدی خاص از آن بهره‌ور گردد.

موضوع تسلّطِ نفس بر تعقّل آدمی، یا پیروزی تعقّل بر نفس و استخدام آن، سبب می‌شود که یك جنگ دائمی در وجود شخص پدید آمده و انسان ثنویّتی در خود احساس کند و به خود ستیزی برخیزد و بخواهد خویشتن نفسانی خویش را مغلوب کرده و قهرمان‌وار بر سکوی افتخار بایستد و حریف شیطانی و

۴. نك. *اقرب الموارد*، ذیل واژهٔ نفس.
۵. قرآن، کشف‌الایات، ذیل واژهٔ نفس.
۶و۷و۸. قرآن، ۱۲/۵۳ و ۹۱/۹ و ۸۹/۲۷

Marfat.com

شکست‌خوردهٔ خویش را نظاره کند.[۹]

این چنین توجیه و تعبیر، با شدّتی خاص در مسلك طریقت مطرح است و تمام توجّه سالك را به خود معطوف می‌دارد، در آثار و نوشته‌های صوفیان، تقریباً همگی آنان متّفقند که بزرگترین دشمن آدمی حالات حیوانی و خواهشهای نفسانی اوست و مبارزهٔ 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 و برخی صفات مذموم دیگر، که مجموع آنها در دو کیفیّتِ ارضای تمایلات و شهوات و سرکشی و گریز از فرمانبرداری و طاعات خلاصه می‌شود.

برای رهایی از خطرات نفس، هر یك 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 سلّمی حقیقت را مرگ نفس[۱۱] و نوری تصوّف را ترك حظّ نفس[۱۲] و جنید تصوّف را جنگی که اندرو صلح و سازشی نیست، دانسته بودند.[۱۳]

سالك مسلك طریقت از نفس آدمی تعبیر (اعدا عدوّك نفسك اللّتی بین جنبیك) یا موجودی مخالف خود و خود دیگر به دست می‌دهد و گاهی از

۹. مرا در پیرهن دیوی منافق بود و گردنکش / ولیکن عقل یاری داد تا کردم مسلمانش؛ *دیوان ناصرخسرو علوی*، چاپ سنگی در بندر بمبئی، به اهتمام ملك الکتاب، صفحهٔ 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*، صفحهٔ ۲۵۲.

۱۱. *طبقات‌الصوفیه*، صفحهٔ ۴۷۲.

۱۲. خلاصهٔ شرح تعرف، صفحهٔ ۴۴.

۱۳. ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۴۷۱ـ [دشمن‌ترین دشمنان تو، آن جان و نَفْسی‌است که در درونت و در میان دو پهلوی تو قرار دارد.]

Marfat.com

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 لوحهٔ اعمال خویش قرار می‌دهد.

گاهی تمایلات طبیعی خویش را نادیده گرفته و با آنها به مبارزه برمی‌خیزد و احتمالاً برای مدّتی محدود و موقّت بر خویشتن غلبه کرده از لذّتهایی خودداری، و بر رنجهایی تحمّل می‌کند ولی تمایلات ارضا نشده، به صورت نفس امّاره، همواره منتهز 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 مشخّص 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. *خزینة‌الاصفیا*، ج ۲، صفحهٔ ۱۳۸. ابراهیم ادهم از گمنامی و خوار شدن خود را خوشدل می‌یابد. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۷۶.

۱۵. حاتم اصم گوید: کارم با تن، چون کار جلاّد است با گناهکار. منتخب *رونق المجالس*، صفحهٔ ۳۴۸؛ گفته شده است که ریشهٔ 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 زیستیِ 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، صفحهٔ ۲۶۰ـ۲۵۹؛ سگ‌است این نفس کافر در نهادم/ که من هم خانهٔ این سگ بزادم
ریاضت می‌کشم جان می‌کنم من / سگی را بوك روحانی کنم من. *اسرارنامه*، عطار، صفحهٔ ۶۴؛ ارزش میراث صوفیه، صفحهٔ ۱۵۷.

Marfat.com

جلال‌الدین مولوی هم از نفس آدمی تعبیر و تصویر اژدهای افسرده[۱۷] و شیطان مجسّم[۱۸] و آتش دوزخ[۱۹] به دست می‌دهد و آدمی را از آن برحذر می‌دارد.

چنین نشانیهای نامطلوب سبب می‌شود که سالك تصویر ناپسندی از نفس در ذهن خود ترسیم کرده و با تمام نیرو به مبارزه با آن برخیزد و برای شناختِ خودِ طبیعی و عناصر ثابت و متغیّر 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 ریشهٔ 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 مصونیّت بخشد و خویشتن را از اعمال شیطانی و صفات رذیله به دور دارد و نفس امّاره را به نفس مطمئنّه 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 عقلِ خرگوش‌صفت نخواهد

۱۷. نَفْسَت اژدرهاست او کی مرده است / از غم بی‌آلتی افسرده است. مثنوی، دفتر سوم، صفحهٔ ۴۳۴.

۱۸. نفس و شیطان هر دو یکتن بوده‌اند / در دو صورت خویش را بنموده‌اند. همان، صفحهٔ ۵۸۳.

۱۹. دوزخست این نفس، دوزخ اژدهاست/کو به دریاها نگردد کم و کاست. مثنوی، دفتر اول، صفحهٔ 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 کتابخانهٔ طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۲، صفحهٔ ۶۲.

۲۱. نفسی است مرا که غیر شیطانی نیست / وز فعل بدش همی پشیمانی نیست / ایمانش هزار بار تلقین کردم / این کافر را سر مسلمانی نیست. *تذکرة الشعرا*، صفحهٔ ۲۵۲، در حالات علاءالدوله سمنانی.

Marfat.com

شد[۲۲] و به تعبیر ابوبکر طمستانی ۳۴۰ هـ.:

«نفس آتش مُلتهبی است که از هر سو خاموش کنی از سوی دیگر زبانه می‌کشد.»[۲۳]

یا به گفتهٔ هجویری:

«هر روز این هویٰ سیصد و شصت گونه جامهٔ الٰهیّت پوشد و بنده را به ضلالت دعوت کند.»[۲۴]

با همهٔ این احوال سالك هرگز از پیکار با نفس باز نمی‌ایستد و به مبارزهٔ خود ادامه می‌دهد زیرا حدّ اقل فایدهٔ این مبارزهٔ دائمی این است که اگر سالك به پیروزی نمی‌رسد، تمام موجودیّتِ انسانی خویش را هم کاملاً در اختیار هواهای نفسانی قرار نمی‌دهد و بدانها تسلیم نمی‌شود.

تحمّل گرسنگی

یکی از انواع ریاضات و قبول محرومیّتها، تحمّل گرسنگی بود. مقاومت در برابر گرسنگی و اندك‌خواری، از اصول دیرین مسلك طریقت و از برنامه‌های عملی سالکان بود.

گرسنگی موجب نقصان بسیاری از تمایلات نفسانی می‌گردید و این کار برای آماده ساختن سالك در پیمودن طریقِ سلوك وسیلهٔ مناسبی بود. از بایزید بسطامی نقل شده بود که: صبر بر گرسنگی، او را به پایگاه مردان خدا رسانیده است.[۲۵] به نظرِ بشر حافی هم: کسیکه با گرسنگی درگیر است، مانند کسی است که در راه خدا، در خون خویش می‌غلطد و پاداش او بهشت است.[۲۶]

۲۲. کشتن این نفس کار عقل و هوش نیست / شیر باطن سُخره خرگوش نیست. مثنوی، دفتر اوّل، صفحهٔ ۶۸.

۲۳. نك. *طبقات‌الصوفیه*، سلمی، ۴۷۴.

۲۴. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۲۶۲.

۲۵و۲۶. نك. *طبقات‌الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۴۴/۷۴.

Marfat.com

هدف از چنین سخنان و توصیه‌ها آن بود که سالك خود را به گرسنگی و کم‌خواری عادت دهد و با تمرینهای مستمر، غریزهٔ تغذیه را واپس زده و آن را در حدّ امکان محروم سازد و تحت تأثیر عباراتی نظیر: صوفی‌ای که نتواند پنج روز گرسنه بماند، سزاوار عضویت در مسلك تصوّف نیست.[۲۷] خود را به تحمّل گرسنگی مجبور سازد و به نام عضوی از اعضای مسلك 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 اندك‌خواری، شکمبارگی و زیانهای آن قرارداشت. انباشتن شکم، موجب می‌گردید که آفات نفس یکی پس از دیگری بیدار شده و سر برآورد و سالك را به دنبال خود بکشد، در واقع شهوت شکمبارگی، اصلِ تمامِ آفتها بود. و با شکمبارگی، تمام تلاش و کوشش سالك 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 گفتهٔ هجویری:

«چون شکم پر از... طعام بود، فضول آرزو کند و شهوت قوّت گیرد و نفس به طلب نصیبهاء خود سر برآرد.»[۲۹]

برای آنکه وظیفهٔ سالکان در این مورد روشن گردد در کتابهای آداب‌المریدین و برخی کتابهای مربوط به تصوّف فصلی به برنامهٔ تغذیه و چگونگی‌آن اختصاص داده‌شده بود. ابوعبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ . کتابی به نام کتاب الجوع و ترك‌الشهوات[۳۰] و ترمذی کتابی به نام ریاضة‌النفوس[۳۱] تألیف کرده بودند. دربارهٔ مقدار خوراك صوفیان هم، یکی اندازهٔ غذای شبانه

۲۷. *تلبیس*، صفحهٔ ۲۰۹.

۲۸. نك. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۳۳۴.

۲۹. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۵۳.

۳۰. نك. *سیرت ابن خفیف*، صفحهٔ ۲۱۲.

۳۱. *تلبیس*، صفحهٔ ۲۱۰.

Marfat.com

روز را سی و شش لقمه تعیین کرده[۳۲] و دیگری یکبار تغذیه را در شبانه‌روز ضروری و بیش از آن را اسراف و زیاده‌روی دانسته بود.[۳۳]

رهنمودِ رهبران طریقت در این باره آن بود که سالك را علاقه‌ای به حظّ 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 پدیدهٔ کلّـی، جدا و مستثنی نبودند، ولی آنان علاوه بر آن، در گرسنه ماندن و کم‌خواری تعمّدی داشتند و با آنکه گرسنگی دردناك و رنج‌آور بود، به نام ریاضت و پیدا کردن استعدادِ ارتباط با خداوند، آن را بر خود می‌قبولاندند و برای پیدا شدن نورِ معرفت شکم را گرسنه نگاه می‌داشتند.[۳۴]

همچنین برای تقویت روحیّهٔ مریدان و بالا بردن قدرت تحمّل آنان، گفته شده بود که گرسنگی از صفات اولیاء خداوند است و چنین حالتی به دوستان و خاصان حق داده می‌شود. فُضیل عیاض ۱۸۷ هـ. در خطاب و عتاب به نفس خویش می‌گفت: 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 جلال‌الدین مولوی، این مطلب را با بیان رساتر و زیباتری بازگو کرده، در طی بیان قصه‌های مثنوی به موضوع گرسنگی اشاره می‌کند.[۳۶]

چنین توجیهاتی برای آن بود که اگر سالکی به خوراك دسترسی پیدا نکرد از گرسنگی وحشت و شکایت نکند و گرسنگی را مائده‌ای آسمانی و الهی بداند و در برابر آن صبور باشد و آن را به خویشتن بقبولاند.

۳۲. نك. *قوت‌القلوب*، ج ۲، صفحهٔ ۳۴۵.

۳۳. نك. *اوراد‌الاحباب*، صفحهٔ ۳۲۷.

۳۴. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۱۹.

۳۵. نك. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۴۵۴ـ۴۵۳.

۳۶. جوع مرخاصان حق را داده‌اند / تا شوند از جوع شیر زورمند / جوع هر جلف و گدا را کی دهند / چون علف کم نیست، پیش او نهند. مثنوی، دفتر پنجم، صفحهٔ ۹۶۸.

Marfat.com

بخش ۴

اعمال و تکالیف مریدان و سالکان در خانقاه

ساکنان خانقاه دو دسته بودند، یکی مقیمان و دیگر مسافران؛ افراد مسافر مدّت کوتاهی در خانقاه بسر برده و ضمن دیدار و معارفه با مقیمان خانقاه و مبادلهٔ مقداری اطّلاعات مُجمَل و مختصر، از خانقاه بیرون آمده و به مقصد خویش رهسپار می‌شدند.

گروه دیگر که شامل مقیمان خانقاه می‌گردید عبارت بودند از:

۱. عارفانی که در زُمرهٔ منتهیان و واصلان قرار داشتند.

۲. سالکان یا طالبان وصول، یعنی کسانی که غالب اوقات خود را به عبادت می‌پرداختند و در منازل و مقامات مختلفِ سیر و سلوك بودند.[۱]

۳. جوانان و نومریدان، که هر یك از آنان نیز در مرتبه و درجهٔ خاصّی بودند.

۴. مریدان شاغل، که بیرون از خانقاه به کار و زندگی مشغول بوده ولی از اعضای خانقاه به شمار می‌رفتند و در برنامه‌های تربیتی و وعظ و سماع شرکت کرده و ضمن بهره‌وری از خانقاه، به مُؤسسهٔ مورد علاقهٔ خود به تن و مال، کمك می‌کردند و در پیشبرد امور آن کوشا بودند.

در بین مقیمان ثابت خانقاه، معمولاً، عدّه‌ای خاص و گروهی متوسّط و عدّه‌ای هم افراد عادی قرار داشتند که با گذشت زمان، طبقهٔ عوام آن، رفته رفته در مرتبهٔ متوسطان و برخی از آنان هم به پایگاه محقّقان و خاصان می‌رسیدند.

۱. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۹ـ۸.

Marfat.com

خادمان خانقاه و خدمات خانقاهی

خادمان خانقاه عبارت از مریدانی بودند که به تازگی به عضویت خانقاه پذیرفته شده و در مراحل اوّلیّهٔ سیر و سلوك بودند.

مؤسّسهٔ خانقاهی به صورت یك واحد اجتماعی خودکفا و مرکزی اشتراکی، خدمات گوناگون زیستی را بین اعضای خود تقسیم کرده و هر یك را به خدمتی گمارده بود.

در مورد کارهای معمولی خانقاه، بیشتر از گروه جوانان و نومریدان استفاده می‌شد.[۲] این طبقه همواره آماده و مهیّای خدمت بودند و به عنوانِ تقویتِ نیروی اراده و تسلّط بر نفس امّاره و خودشکنی، به صورت رایگان به انجام دادنِ انواع کارهای جاری خانقاه می‌پرداختند و هر کس مدّتی به کاری مشغول می‌شد، سپس نوع کارش تغییر می‌کرد، تا وقتی که برای خلوت‌نشینی و پرداختن به امور معنوی آماده شود.

برخی از این افراد هم در تحت عنوانِ خادم مخصوص، به معاونت شیخ می‌رسیدند[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 می‌نویسد:

«شیخ ابو احمد صغیر ۳۸۵ هـ . مدت ۳۵ سال در خدمت ابن خفیف و در رباط او بسر برد.[۴]

همچنین حسن مُؤدّب خادم ابوسعید ۴۴۰ هـ .[۵] و شیخ صفی‌الدین اردبیلی خادم شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ .[۶] جزء خادمان مخصوص و متصدّی امور

۲. وَ امّا الخدمة فشأن مَن دَخَل الرباط مبتدأً، *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۱۰۹.
۳. نك. *فردوس المرشدیه*، صفحهٔ ۴۲۲.
۴. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۴۷.
۵. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۷۱.
۶. نك. *صفوة الصفا*، صفحهٔ ۲۸.

Marfat.com

اقتصادی خانقاه بودند.

خدمات معمولی خانقاه که توسّط گروه خادمان انجام می‌شد عبارت بودند از:

۱. تهیّه و توزیع آب
۲. جاروکشی و نظافت قسمتهای مختلف خانقاه و فرّاشی
۳. کفشداری و دربانی
۴. جامه‌دوزی و جامه‌شویی و ظرف‌شویی
۵. خریدن نیازمندیها از بازار
۶. خدمات مختلف در آشپزخانه، از قبیل تهیّهٔ هیزم و نان پختن و طبخ غذا
۷. خدمات مربوط به سُفره و توزیع غذا
۸. پذیرایی از مسافران و راهنمایی آنان
۹. تهیّهٔ پول و خوراك، از راه کسب و دریوزه، برای تأمین هزینهٔ جاری خانقاه
۱۰. اذان‌گویی و گسترَدن سجاده‌های نماز و توزیع جزوات قرآن و جمع‌آوری آن
۱۱. مأموریتهای 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 می‌آمد و انجام دادن آنها ضرورت داشت.

هر یك از این رشته کارها، دارای آداب و مراسم خاصّی بود، از جمله، بنا به نوشتهٔ کاشفی:[۷]

«برای جارو کردن بیست قاعده قرار داده شده بود.»

در برخی از خانقاههای بزرگ و دولتی و رسمی، برای انجام دادن خدمات

۷. نك. *فتوت‌نامه* سلطانی، صفحهٔ ۲۶۶.

Marfat.com

خانقاهی، از وجود مستخدم مخصوص استفاده شده و به کارگزاران حقوق ماهیانه پرداخت می‌شد و نیازمندیهای مختلف مادّیِ خانقاه نیز از محلِّ درآمدهای گوناگونِ خانقاه تأمین می‌گردید.[۸]

از خدمات رایگانیِ خادمان هم، کاملاً قدردانی شده و خادمان خانقاه، از نظر معنوی در مرتبه و مقام بلندی قرار داده شده بودند.

ابوالمفاخر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در این مورد می‌نویسد:

«خدمت درجهٔ دوّم شیخی است... خادم آن چه می کند لِلّه را می کند و شیخ هرچه می‌کند بالله تعالی می‌کند، پس شیخ در مقام مقرّبان است و خادم در مقام ابرار است.»[۹]

برنامه‌های نیایشی مریدان در خانقاه

برای آنکه سالکان خانقاهی، در هدفِ خود که عبارت از وصول به حقیقت بود، توفیق پیدا کنند، مشایخِ طریقت، فرائض و آداب وضع شدهٔ دینی را جزء مراسم و آداب عملی صوفیان قرار داده و آنان را به انجام دادن آنها وامی‌داشتند. و غالب اوقاتِ خانقاهیان را با برنامه‌های نیایشی پُر می‌کردند. این سلسله اعمال عبارت بود از: نماز، روزه، ذکر، وِرد، تلاوت قرآن و سایرِ عبادات رسمی اسلامی.

هجویری در این مورد می‌نویسد:

«مشایخ مر مُریدان را شبانروزی چهار صد رکعت نماز فرمایند، مر عادت تن را بر عبادت.»[۱۰]

دربارهٔ 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. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۱۲۸.

۱۰و۱۱. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۱۳/۳۸۸.

Marfat.com

همچنین انواع ادعیه و اذکار و اوراد نیز، ساعات فراوانی از اوقات سالکان را پُر می‌کرد و آنان را مشغول می‌داشت.[۱۲]

۱۲. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۱۷۳ و مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۶۳ و *حدیقه‌الحقیقه* صفحهٔ ۱۸۸-۱۸۷.

Marfat.com

بخش ۵

ذکر

ذکر در لغت به معنی یاد کردن و شهرت و آوازه و ثنا و مدح استعمال شده و در معنی خاصّی هم عبارت از تسبیح و تقدیس خداوند متعال است.

در قرآن آیات فراوانی در مورد ذکر وجود دارد[۱] و روایاتی هم دربارهٔ ذکر از پیامبر اسلام نقل شده است.[۲]

ذکر یکی از ارکان اصلی و عملی مسلك تصوّف و بیش از هر رکن دیگری مورد توجّه بوده است، زیرا هدف آیین تصوّف پیوند دادن انسان با خداست و ذکر برای چنین پیوندی بهترین وسیله است.

استاد عبدالرحمن بدوی می‌نویسد:

«مجالس ذکر صوفیّه از زمان حسن بصری ۱۱۰ هـ. در مسجد بصره و به وسیلهٔ او دایر شده بود و در حدود سال ۱۲۰ هجری هم عیسی بن زادان در اُبُلّه [جایی نزدیك بصره] مجلس ذکری ترتیب داد.»[۳]

مطالبی که در این مجالسِ ذکرِ قرون نخستین گفته می‌شد، بیشتر شامل کلمات استغفار و آیات قرآن بود و برای تقرّب به خداوند انجام می‌گردید.[۴]

۱. نك. *قرآن*، کشف‌الایات، ذیل واژهٔ ذکر.

۲. *مرموزات اسدی*، از *مرموزات* داودی، تألیف نجم‌الدین رازی، به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، چاپ تهران، ۱۳۵۲، صفحهٔ ۳۲ و *حلیة‌الاولیاء*، ج ۵، صفحهٔ ۲۶۸ و فیه مافیه، صفحهٔ ۱۸۴.

۳. نك. *شهیدة‌العشق‌الالهی*، صفحهٔ ۳۲.

۴. *قوت‌القلوب*، ج ۱، فصول اوّل تا نهم، صفحهٔ ۵۱ـ۸.

Marfat.com

در میان اقسام اعمال عبادی، مسئلهٔ ذکر عبادتی آزاد و غیر مقیّد بود و به کلمات و الفاظ و اوقات معیّن و ارکان مشخّصی محدود نشده بود و شرایطی نداشت و انجام دادن آن در غالب اوقات و حالات ممکن بود.

صوفیان قرون نخستین مسئلهٔ ذکر را تنها از جنبهٔ پرستشی مورد توجّه قرار داده و در انجام دادن آن، حدود اسلامی را رعایت می‌کردند ولی رفته رفته موضوع ذکر از محدودهٔ الفاظ خارج شده و صوفیان متأخّر در نواحی مختلف قلمرو اسلامی آن را به صورتهای مختلفی در آوردند و بدان کیفیّت خاصّی بخشیدند.

موضوع ذکر که در آغازِ 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 سالك پیوسته به یادِ خدا بوده[۵] و در نفس و قلب، مراقب حالات خود باشد، چنین ذکری به‌زبان آورده نمی‌شود، بلکه سالك با تمام وجود متذکّرِ معنی ذکر بوده و خود را در یك حال و هوای روحانی قرار می‌دهد.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. ذکر خفی را از ذکر جلی برتر می‌داند و می‌گوید:

«ذکر گنج است، گنج. پنهان به جهد کن دادِ 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 تلفّظِ کلمات ذکر، در حالت و قالب

۵. «و گفت: [بایزید] ذکر کثیر نه به عدد است لکن به حضور بی غفلت است.»؛ *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۵۶.

۶. *هفت اورنگ*، صفحهٔ ۲۱ـ۲۰.

Marfat.com

خاصّی، که موجب فعّالیّت و جریان مناسبی در وجود سالك می‌گردد.

حاج زین‌العابدین شیروانی در مورد ذکر جلی می‌گوید که:

«ذکر خفی، در نزد عارفان از ذکر جلی بهتر است... امّا چون مبتدیان مدّتها با ابنای روزگار محشور بوده و با محسوسات و لذّات جسمانی الفت دارند، بدین سبب ذکر جلی نمودن و اسماء حُسنیٰ را به جهر خواندن نیك است و این مانند هجا خواندن اطفال دبستان است.»[۷]

انواع ذکر

با گذشت زمان و گسترش خانقاهها و تجربه‌هایی که از پیگیری انواعِ اذکارِ خفی و جَلی به دست می‌آمد، برخی از رهبران طریقت مناسب چنان دیدند که، علاوه بر تأثیر کلامی، برای تحریك بیشترِ سالك، انواعی از حرکت جسمی را در حالاتِ مختلف بدن، بدان بیفزایند، تا به سبب سرعتِ جریان گردش خون و گرم شدنِ بدن، سالك از حدّ اعتدال خارج شده و به یك حالت بی‌خودی برسد و جذبه و کشش روانی او شدیدتر گردد.[۸] بدین نیّت انواع و اقسام ذکرهای گوناگون انفرادی و دسته‌جمعی را ابداع کرده و مریدان را وامی‌داشتند که آنها را به کار بندند.

در برخی از کتابهای عرفانی به نمونه‌های مختلفی از آنها اشاره شده است. ابوالحسن انصاری، مؤلّفِ کتاب جواهر غیبی، با بهره‌وری از محیط تصوّفِ منطقهٔ 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. *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ۱۹۴.

۸. درین رقص و درین های و درین هو / میان ماست گردان میر مه رو. *دیوان کبیر*، ج ۵، صفحهٔ ۴۸.

۹. نك. *جواهر غیبی*، تالیف ابوالحسن بن محمد حسن انصاری قادری، چاپ هند، ۱۳۰۴ هـ.ق.، صفحهٔ ۲۸۵.

Marfat.com

اذکار را نام برده و توضیح داده است. نمونه‌ای از اذکار برشمردهٔ او عبارتند از:

«ذکر چهار ضرب، محو الجهات، کلّیّه، معیّت، معلاً، مقدّس، پاس انفاس، آورد و برد، صمت، ارّه یا منشاری، مراقبه، صفا، انا انت انت انا، هاهوتی، نفی و اثباتِ چهار ضربی، جبروتی، قوی خفی[۱۰]، ذکر نفی و اثبات دو ضربی، ذکر سه پایه، ذکر ناسوتی و ملکوتی و جبروتی و لاهوتی، ذکر مشی اقدام و...»[۱۱]

مؤلف ضمن بیان و تشریحِ تفاوتهایِ کرداری، اختلاف گفتاری را هم مورد توجه قرار داده و از آنها تقسیماتی ساخته است.

اینك 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 ـ حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، اراده، کلام، متّصف سازد و به نظارهٔ خُلِقَ آدمُ عَلی صوُرةِ الرحمن، ناظر باشد و این تصوّر در همهٔ اذکار جبروتی مرعی دارد.[۱۲]

ذکر آورد و بُرد: این است که مربع[۱۳] 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 صَمْت: آن است که ساکت ماند و فکر کند که من نیم، اوست.»

الفاظ و اعمال ذکر:

مسئلهٔ ذکر از ضرورات آیین تصوّف و در میان تمام سلسله‌های طریقت معمول بوده و هست و به نظر غالب مشایخ ذکر مُختار، جملهٔ لااله الاالله است، زیرا قطع منازل سلوك، با گامهای نفی و اثبات میسّر می‌گردد و این معنی در جملهٔ لااله الاالله فراهم آمده، و در هیچ یك از انواع اذکار چنین فضیلتی وجود

۱۰و۱۱و۱۲. همان، صفحهٔ ۲۸۳ـ۲۷۱ / ۴۶۶ـ۲۶۳ / ۲۸۱.
۱۳و۱۴. همان، صفحهٔ ۲۷۴.

Marfat.com

ندارد.[۱۵]

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. اشاره می‌کند که از پیامبر نقل شده که فاضلترین ذکر جملهٔ لااله الاالله و برترین دعا جُملهٔ اَلحَمدُلِلّه است.[۱۶]

از مختصّات جملهٔ لااله الاالله 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 دربارهٔ کلمات ذکر صوفیان می‌نویسد:

«علاوه بر ذکر لااله الاالله، کلمات دیگری نیز وجود داشت که تقریباً همهٔ درویشان روزانه آنها را تکرار می‌کردند، مجموع این کلمه‌ها هفت نوع ذکر به شمار می‌آمد و اسماءالله نامیده می‌شد. آنها عبارت بودند از: لااله الاالله، یا الله، یا هو، یا حق، یاحیّ، یا قیّوم، یا قهّار.»[۱۸]

با آنکه دربارهٔ کلمات ذکر مشترکاتی وجود داشت، ولی به سبب وجود سلسله‌های متعدّد و مشایخ فراوان، اذکار و اوراد مختلفی پدید آمده و هر طریقه ذکر معیّن و مشخّصی داشت و مرید ناگزیر بود آنچه را که شیخ بدو تلقین می کند بازگوید و از آن فراتر نرود.

براون در مبحث ذکر درویشان می‌نویسد:

«برخی از درویشان، هنگام انجام دادن ذکر، راست می‌ایستند و واژهٔ الله را تلّفظ می‌کنند، برخی می‌نشینند، عده‌ای هم حلقه‌ای تشکیل می‌دهند و

۱۵. نك. *شرح گلشن راز*، صفحهٔ ۳۴۷.

۱۶. نك. *مرصاد العباد*، صفحهٔ ۲۶۷.

۱۷. بعضی از صوفیان هم‌به‌سبب حالت رضا و تسلیمی که در برابر مشیّت الهی داشتند، در حدّی فراتر از سطح دعاو خواستن‌و دفع قضا می‌اندیشیدند و به گفتهٔ مولوی: قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا / که دهانشان بسته باشد از دعا. مثنوی، بیت ۱۸۸۰، دفتر سوّم، صفحهٔ ۴۷۶. ممکن است این سکوت و لب فرو بستن هم مربوط به ذکر خفی باشد. در این مورد می‌توان به صفحهٔ ۴۱۴، *ابیات منقول* از جامی مراجعه نمود. مَن عَرَفَ اللّه کَلَّ لِسانُه. هر که خدا را شناخت زبانش از گفتار فروماند.

18. *Darvishes*, p. 274.

Marfat.com

دستهایشان را روی شانهٔ یاران خود قرار داده و پیکر خود را به راست و چپ و جلو و عقب حرکت می‌دهند و برخی با صدای بلند شهادتین می‌گویند.»[۱۹]

«مولویّه هم به نام درویشان رقصنده و چرخنده معروفند، آنان در سماع خانه گرد آمده و حلقه‌ای تشکیل می‌دهند و کلمهٔ الله را ۱۰۰۱ بار تکرار می‌کنند.»[۲۰]

«قادریّه و بَدَویّه و دسوقیّه و سعدیّه و خلوتیّه هم مراسم ذکر را در حال قیام انجام می‌دهند، ولی نقشبندیّه در حال نشسته ۱۰۰۱ بار سورهٔ اخلاص را می‌خوانند.»[۲۱]

کیوان قزوینی هم، دربارهٔ ذکر صوفیان معاصر خود می‌نویسد:

«ذکر قلبی صوفیانِ شیعه کلمهٔ (العلی) است و آن را سرّ السرّ می‌نامند و اوراد زبانی آنان (لافتی) و (نادعلی) و (صلوات کبیر) است.»[۲۲]

ورد

کلمهٔ وِرْدْ و جمع آن اوزاد، به معنی ذکر است، با این تفاوت که نوع و زمان آن معیّن و مشخّص می‌باشد. حافظ شیرازی در بیتِ:

«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 می‌شود اشاره می‌کند.

در مقدمهٔ کتاب اسرارالنقطه هم آمده است که:

«کیفیّت اوقات اوراد سلسلهٔ کاملهٔ... سیدعلی همدانی... آنست که چون سفیدهٔ صبح صادق بدمد، دو رکعت نماز سنّت بجا آورد، چون سلام دهد این تسبیح را صد دفعه بخواند: سبحان‌الله العظیم و بحمده استغفرالله.»[۲۴]

19,20,21. Ibd, p-58/6 o/61.

۲۲. *استوار*، صفحهٔ ۱۰، نوشتهٔ حاج ملا عباسعلی بن اسمعیل کیوان قزوینی، متولّد ۱۲۷۷ هـ.ق.

۲۳. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۸۰.

۲۴. *مقدمهٔ اسرارالنقطه*، صفحهٔ د.

Marfat.com

بخش ۶

چلّه‌نشینی در خانقاه

واژهٔ چلّه یا چهله مرکّب است از چهل به علاوه (ه) نسبت، چله نشینی یعنی چهل شبانه‌روز در خلوت نشستن و اربعین برآوردن.

صوفیان در اجرای برنامهٔ عُزلت و تبَتُّل، بنا به دستور پیر خانقاه و تحت نظر و مراقبت مشایخ خویش، چهل شبانه‌روز با تشریفات خاصیّ در یکی از حجره‌های خانقاه برای تزکیه و تهذیب نفس، خلوت گزیده و به ریاضت می‌پرداختند.

شیخ فریدالدین عطّار دربارهٔ چلّه نشینی می‌گوید:

«همچنان تا چل شبان روز تمام سر نپیچیدند هیچ از یك مقام
«جمله را چل شب نه خور بود و نه خواب
همچو شب، چل روز نه نان و نه آب»[1]

بنا به نظر و عقیدهٔ صوفیان، موضوع خلوت نشینی انفرادی، همچون دیگر بنیادهای آیین طریقت بر پایه‌ای دینی استوار شده بود و آیه‌ای از قرآن ـ قُل اِنَّما اَعِظُکُم بِوٰاحِدَةٍ اَنْ تَقُومُوا لِلّٰهِ مَثْنیٰ وَ فُرادیٰ... [2] [ای محمد بگو همانا شما را

۱. *منطق‌الطیر*، صفحهٔ ۸۳؛ خاقانی شیروانی چله‌نشینی را به مغان نسبت داده و سروده است: مرا زاربعین مغان چون نپرسی / که چل صبح در مغ سرا می‌گریزم. *دیوان خاقانی*، چاپ امیرکبیر، سال ۱۳۳۶، صفحهٔ ۲۴۷.
۲. قرآن، ۳۴/۴۶.

Marfat.com

پند می‌دهم به یك پند، در مقام بندگی دو به دو و یك به یك بپاخیزید] و سنّتی از پیامبر اسلام آن را تأیید می‌کرد.[۳]

همچنین قصهٔ مریم عذرا در قرآن، تقریباً از نظر معنی و مفهوم می‌توانست بر حالت چله نشینی تطبیق داده شود، در قسمتی از سرگذشت مریم آمده است:

«وَاذْكُر فِی الْكِتابِ مَریَم اِذانْتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِها مَكاناً شَرقیّاً فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِم حِجاباً فَاَرْسَلْنا اِلَیها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً.[۴] [یاد آر هنگامی را که مریم در قسمت شرقی از خانواده اش کناره گرفت و با قرار دادن حجابی از آنان جدا شد، پس ما روح خود جبرائیل را مانند انسانی مجسّم به سوی او فرستادیم.]

غیر از داستان مریم، میقات چهل شبهٔ حضرت موسی، در کوه طور هم، مُستَنَدِ دیگری بود که سالکان در طریق سیر الی‌الله و چله‌نشینی بدان توجّه داشتند و آن را رهنمودی عملی می‌شمردند.[۵]

در شرح حالات حضرت موسی در قرآن آمده است:

«وَ واعَدْنا مُوسی ثَلثینَ لَیْلَةً وَاَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ میقاتَ رَبِّهُ اَرْبَعینَ لَیْلَةً...[۶]

[و موسی را سی شب وعده دادیم و آن را باعده دیگر تمام کردیم، پس وقت مقرّر پروردگارش چهل شب تمام شد.]

در همین میقات الهی است که خدا با موسی ع سخن گفته و از سوی موسیٰ تقاضای دیدار خدا عنوان شده و خداوند بر کوه تجلّی 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 الهدایه*، «رسول صلوات الله علیه... گاه گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبّد شبها گذاشتی تا غایتی که قریش در حق او گفتند: انّ محمد عَشِقَ رَبَّهُ.» صفحهٔ ۱۶۱ـ۱۶۰.

۴. قرآن، ۱۹/۱۷ـ۱۶

۵. واصل چهلهٔ ایشان تعلق به حال موسی ع دارد؛ *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۴۱۸.

۶. قرآن، ۷/۱۳۸

۷. قرآن، ۷/۱۴۰ـ۱۳۹

Marfat.com

او بر زبان او روانه کند.»[۸]

علاوه بر آن آیات و این روایتِ دینی، موضوع عزلت پیامبرِ اسلام، در غار حراء و سیر و سلوكِ انفرادی او هم مستند دیگری بود[۹] که صوفیان برای ارتباط با خداوند آن را سرمشق رفتار خویش قرار داده بودند.

به طور کلی، مسئلهٔ خلوت‌نشینی صوفیان عبارت است از انجام دادن چند عمل عبادی و سازنده و خودداری کردن از چند عمل عادی و طبیعی.

دربارهٔ کیفیت و چگونگی آن هم، یك سلسله دستورات و قواعدی تعیین گردیده و در بعضی از کتابهای عرفانی بدانها اشاره شده است. از جمله، عزیزالدین نسفی دربارهٔ شرایط چله‌نشینی مطالبی را بیان کرده که خلاصه‌ای از آن چنین است:

«شرط اوّل حضور شیخ است و باید با اجازهٔ او باشد...

دوّم 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 تاریك 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. *حلیة الاولیاء*، ج ۵، صفحهٔ ۱۸۵ و *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۱۶۱ و *کلیّات سعدی*، مجلس دوّم، صفحهٔ ۲۲.

۹. نك. *شفاء السائل*، صفحهٔ ۱۰۳.

۱۰. *انسان کامل*، صفحهٔ ۱۰۵ـ۱۰۴ با تلخیص.

Marfat.com

هم در این مورد، محمود کاشانی، توضیح بیشتری می‌دهد و در چند صفحه از کتاب خود، جزئیات چله‌نشینی را تشریح می‌کند و برای هر عملی از اعمال سالك اثر و فایده‌ای خاص بیان می‌دارد.[۱۱]

ابوالمفاخر باخرزی هم، ضمن بیان مسئلهٔ خلوت‌نشینی، یادآوری می‌کند که خلوت‌نشینی هر سالك نسبت به وضع خاصّ جسمی و روحی او باید متفاوت باشد.[۱۲]

چلّه‌نشینی‌های متعدّد

غیر از این چله‌نشینی، نصاب دیگری هم وجود داشت که بدان چهل چله گفته می‌شد و سالك چله‌نشین، چهل بار آن را تکرار می‌کرد.

هجویری می‌نویسد:

«ابوعبدالله بن خفیف چهل چلهٔ پُشتا پشت بداشته بود.»[۱۳]

فرصت‌الدولهٔ شیرازی هم می‌نویسد که:

«شیخ مفید شیرازی چهل اربعین چله‌نشینی کرده بود.»[۱۴]

شمارهٔ چله‌های برخی از مشایخ هم از چهل چله فراتر می‌رفت و گاهی با نیمی از عمر سالك برابر می‌شد. چنان‌که به اوحدالدین کرمانی ۷۲ چله[۱۵] و به

۱۱. نك. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۱۷۱ـ۱۶۳.

۱۲. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۳۱۰ـ۳۰۹.

۱۳. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۱۷.

۱۴. نك. *آثارالعجم*، صفحهٔ ۲۲، چو چله چهل گشت و خلوت هزار / به بزم آمدن دور باشد زکار. *هفت پیکر نظامی*، صفحهٔ ۱۸؛ شیخ عطار هم به نوعی چلهٔ چهاراربعینی اشاره کرده و کیفیت آن را شرح داده است. نگاه کنید به *منظومهٔ مفتاح‌الاراده*، صفحهٔ ۲۴۱ـ۲۳۶، ضمیمهٔ *دیوان لسان‌الغیب*، از انتشارات کتابخانهٔ محمودی.

۱۵. تا چند زلاف خلوت و خلوتیان / هفتاد و دو چله داشتی حاصل کو. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۸.

Marfat.com

علاءالدولهٔ سمنانی ۲۷۰ چله نسبت داده شده است.[۱۶]

محلّ چلّه‌نشینی

محلّ چله‌نشینی معمولاً خانقاه بود، بنای خانقاه از نظر اسلوب ساختمانی، طوری ساخته می‌شد که برای انجام دادن چنین برنامه‌ای مناسب باشد.

اوحدالدین کرمانی در شهر قیصریّه زاویه‌ای می‌سازد و در آن بیست حجره برای خلوت‌نشاندن مریدان ایجاد می‌کند.[۱۷]

بدیهی است که اندازهٔ این حجره‌ها هم به مناسبت هدفی که در آن منظور بود از چند متر مربع تجاوز نمی‌کرد، زیرا محلّی انفرادی بود.

در رسالهٔ آدابِ خلوهٔ علاءالدوله سمنانی آمده است که:

«چله خانه جایی است تنگ و تاریك به اندازهٔ محلی که بتوان در آن نماز گزارد و بر درِ آن پرده‌ای آویخته بُوَد، تا هیچ روشنی به درون نیاید و حواس را از کار نیفکند و از عالم غیب بازندارد.»[۱۸]

برای برگزاری چله، غیر از خلوتخانه‌های خانقاهی، گاهی جاهای مناسبِ دیگری، از جمله آرامگاه بعضی از سالکان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت، زیرا منظور از خلوت‌نشینی، دوری از دیگران و انجام دادن عبادت بود و این هدف، در چنین جایی حاصل می‌گردید.

حاج زین‌العابدین شیروانی می‌نویسد که مولانا زین‌الدین 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 چلّه گذشت. *مجالس‌المؤمنین*، صفحهٔ ۳۰۹.

۱۷. پیشین، صفحهٔ ۱۶۰.

۱۸. رسالهٔ *آداب خلوة*، ورق ۲۷، شمارهٔ ۱۴۲۲، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

۱۹. نك. *ریاض‌السیاحه*، صفحهٔ ۶۴.

Marfat.com

مخالفت با چلّه‌نشینی

کار چله‌نشینی با آداب و ترتیب خاص خود از پدیده‌های آیین تصوّف و از مراسم و نظامات خانقاهی بود و معمولاً طالبان و مریدان خانقاهی به خلوت‌نشینی پرداخته و آن ریاضت را شخصاً تجربه می‌کردند، ولی گاهی هم شیخی به سبب بینشِ خاصّ خود آن را نمی‌پسندید و از آن انتقاد می‌کرد.

شمس تبریزی ۶۴۲ هـ. از خلوت‌نشینی انتقاد می‌کند و آن را بدعت می‌داند.[۲۰] جلال‌الدین مولوی هم از سالك طریقت می‌خواهد که به جای خلوت‌نشینی در نزد مولوی حاضر شود.[۲۱] و ابن تیمیه فقیه صوفی‌ستیز هم چله‌نشینی را از بنیادهای آیین یهود و مسیح می‌داند.[۲۲] همچنین آقای محدّث نیز در تعلیقاتی که بر رسالهٔ زادالسالكِ فیض کاشانی، نوشته است مخالفتِ علمای شیعی زمان صفویّه و بعد از آن را در ردّ چله‌نشینی گرد آورده است.[۲۳]

۲۰. نك. *مقالات شمس*، صفحهٔ ۴۲/۱۶۵.

۲۱. سی پاره به کف در چلّه شدی / سی پاره منم ترك چله کن. *غزلیات شمس*، *دیوان کبیر*، ج ۴، صفحهٔ ۲۸۶.

۲۲. *مجموعة‌الرسائل*، ج ۲، رسالهٔ *عبادات شرعیه*، بخش ۵، صفحهٔ ۸۵.

۲۳ رسالهٔ *زادالسالك*، تصحیح محدث، چاپ ۱۳۳۱، صفحات ۳۸ / ۵۷ / ۵۸ / ۷۱.

Marfat.com

بخش ۷

طول مدت تربیت مریدان

در مورد تعلیم و پرورش مریدان، برنامهٔ منظم و معیّن وجود نداشت تا مُرید تازه‌وارد با یك آگاهی قبلی به خدمتِ شیخ رسیده و تحت تربیت او قرار گیرد و پس از اتمام آن مدت و انجام دادن وظایف محوّله، به مقصود برسد و بعد از آن به کانون اجتماع بازگردد و به زندگی معمولی خود بپردازد.

البتّه برای چگونه زیستن مریدان در خانقاه و کیفیّت سیر و سلوك آنان کتابهای آداب المریدین و منازل السایرین نوشته شده بود، ولی در آنها هم، برای نیل به هدفهای معنوی و رسیدن به کمال مطلوب، مدّت ثابتی معیّن نشده بود.

غالباً کسانی برای تربیت خانقاهی داوطلب می‌شدند که تا حدودی از زندگی معمولی دلزده و گریزان بودند، یا به عللی به جاذبه‌های مسلك طریقت علاقه داشتند، اینان پس از ورود به گروه صوفیان، نزد شیخ طریقت می‌رفتند و طبق دستور.او به سیر و سلوك می‌پرداختند؛ مدّت این دورهٔ تربیتی بسته به نوع وابستگی مُرید و مراد بود که به چند روز و چند ماه و چند سال محدود شده و گاهی هم تا پایان عمر ادامه پیدا می‌کرد و سالك در مدّت مصاحبت، با انجام دادن برنامه‌های آیین تصوّف و پرداختن به افکار عرفانی، خود را سرگرم ساخته و عمری را سپری می‌کرد.

دربارهٔ مدّت خدمت و تربیت سالکان، مطلب فراوانی در کتابهای عرفانی وجود ندارد، فقط در ضمن شرح حال برخی از مشایخ به مدّت تربیت آنان اشاره شده و از همکاری رهبر و رهروی سخن به میان آمده است ولی جزئیات

Marfat.com

آن تشریح نشده و از کیفیّت ملازمت و مصاحبت و محلّ آن، ذکری به میان نیامده است. نمونهٔ مطالبی که دربارهٔ مدّت مصاحبتِ مشایخ در کتابها ذکر شده چنین است:

علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. مدت ۳۲ سال از صحبت نورالدین عبدالرّحمن کسرقی اسفراینی بهره‌ور شده و در سال ۶۸۹ هجری از او اجازهٔ ارشاد دریافت می‌کند.[۱] همچنین ظهیرالدین خلوتی مدّت پانزده سال در خدمت و صحبتِ سیف‌الدین خلوتی ۷۸۳ هـ. بسر می‌برد.[۲]

عده‌ای از سالکان دیگر هم به تفاوت مدّت 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 می‌برند.

بعضی از مشایخ طریقت هم به سبب آگاهی از مسائل عرفانی و تسلّط بر آیین تصوّف و نظامات خانقاهی، ضمن برخورد کوتاهی با یك رهبر بصیر، شایستگی خود را نشان داده و به دریافت اجازهٔ ارشاد از او نائل می‌شدند.

از جمله نجم‌الدین کبری ۶۱۸ هـ. کار تربیتِ عین‌الزمان جمال گیلی ۶۵۶ هـ. خلیفهٔ بزرگ خود را در یك اربعین به پایان برده و بدو اجازهٔ ارشاد می‌دهد.[۹] همچنین شیخ زکریّا مولتانی ۶۶۶ هـ. با گذراندن هفده روز در خدمت شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. به پایگاه خلافت و نمایندگی رسیده و بدو اجازه داده می‌شود که به کار ارشاد طالبان بپردازد.[۱۰]

بعضی از سالکان پژوهنده و پرحوصله هم برای استفادهٔ کامل به خدمت

۱. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۸۸.
۲. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۶۶.
۳. نك. *ریاض‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۵۹.
۴و۵. پیشین، صفحهٔ ۲۹۵/۲۷۱.
۶و۷. *رضوان‌المعارف الالاهیه*، صفحهٔ ۲۷.
۸. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۵۸.
۹و۱۰. نك. *خزینة‌الاصفیا*، ج ۲، صفحهٔ ۱۹/۲۷۳.

Marfat.com

مشایخ متعدد می‌رسیدند و به اقتضای موقع، مدّتی را در خدمت هر یك بسر برده و چیزی می‌آموختند.

با توجه به مطالب یاد شده، مشخّص می‌شود که دورهٔ تربیت و نام اشخاص ذکر شده در کتابها، مربوط به مشایخ معروف و شناخته شده‌ای، امثال علاءالدوله سمنانی است که خود مدّتی عهده‌دار رهبری وَ مَشْیَخَت در خانقاه بوده‌اند و مصلحت چنین اقتضا می‌کرده تا سابقهٔ روشنی از آنها به دست داده شود و مریدانِ تحت تربیت بدانند که رهبرشان در نزد چه کسی تربیت شده و تحت چه شرایطی از او کسب اجازهٔ ارشاد نموده و صلاحیت رهبری پیدا کرده است. در حالی که هدف از تربیت در نظام خانقاهی، منحصراً تربیت مشایخ نبوده، بلکه هدف کلیّ عبارت بود از تربیت معنوی و دینی و اخلاقی مریدان و سالکان، آن هم در حدّی که برای همگان مفید و سودمند باشد و حداقل نتیجهٔ نهایی آن سیر و سلوك 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 کیفیّت مریدپذیری، در بعضی سلسله‌ها، برای کارهای خانقاهی، زمان مُعینی مقرر شده بود، ولی می‌دانیم که همهٔ 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 مدّتها هم این ارتباط می‌توانست دوام داشته باشد، ولی این مسئله بدان معنا نبود که این گونه افراد، که تعدادشان هم فراوان و قابل‌توجه بود، برای رسیدن به سطح مشخصی از برنامه تربیتی خانقاه، یا گذراندن دوره و مقطعی ویژه و اخذ اجازه نامه‌ای مخصوص، به آن‌جا آمده باشند.

بنابراین با توجّه به آنچه گذشت، نمی‌توان قاطعانه مشخص کرد که برنامهٔ رسمی خانقاهها از نظر زمانی چه بوده و تربیت مریدان و رسیدن سالکان به کمال معنوی، چه مدّت طول می‌کشیده است.

Marfat.com

بخش ۸

سماع

سَماع در ریشهٔ عربی از واژهٔ سَمعْ و سِمعْ که به معنی مصدر و اسم می باشد گرفته شده و به معانی: شنیدن و شنواندن، گوش دادن، سخنی که شنیده می شود، شهرت و نام نیك، 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 مجلسِ اُنس، و گفتن و شنیدنِ ترانه، همچنین به معنی ضیافتهای نیمه دینی و برنامهٔ ترانه‌خوانی در آن مهمانیها به کار رفته است.[۱]

سَماع در اصطلاحِ صوفیان وجد و سرور و رقصیدن و چرخیدنِ سالك در حالتِ فردی یا به صورت اجتماع می‌باشد که با آداب و تشریفات خاصّی انجام می گردد.

یکی از برنامه‌های عملی مسلك تصوّف، 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 سلوك قرار داده و به صورت گروهی در خانقاهها و یا در جاهای دیگر به سماع می‌پرداختند و برای آنکه جنبهٔ تصنّعی و انگیزهٔ مادّی را از آن نفی کنند می گفتند که، سماع عبارت است از یك حالت

۱. نقل و اقتباس از مقالهٔ سماع در دورهٔ مولانا، مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات*، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۵۴، صفحهٔ ۳۲۲.

Marfat.com

جذبه و اشراق و بیخودی که سالك را در آن اختیاری نیست و به تعبیری، سماع واردی از حق است که دلها بدان برانگیخته شده و بر طلب حق، حریص می‌گردد.[۲]

سماع و رقص سابقه‌ای مذهبی داشت و از زمانهای بسیار دور در پرستشهای مذهبی و پرستشگاهها مورد استفاده واقع شده و به شنوندگان رقّت قلب می‌بخشید.

در مزامیر داود، در مزمار ۱۴۹ آمده است که:

«وجد نمایند، خدا را با رقص و تسبیح بخوانند، با بربط و عود او را بسرایند و بر بسترهای خود ترنم کنند.»[۳]

همانند چنینِ رقص مقدّسی در آیین تصوّف نیز پدید آمده و بیشترِ مشایخِ طریقت، هم آن را می‌پذیرند و در خانقاهها اجرا می‌کنند.

سماع سستی و سکون را از دل سالکان دور ساخته وآتش ذوق و شوق آنان را شعله‌ور می‌ساخت؛ سالکی که در یك ریاضت سخت و جانفرسا و تکرار وِرد و ذکرِ مداومی قرار داشت، سماع مانند محرّکی قوی، او را از حالت قبض و گرفتگی بیرون می‌آورد و بدو شور و نشاط می‌بخشید و برای بُردن بار گران ریاضت بدو قدرت می‌داد. در واقع سماع همچون شهدی بود که به داروی تلخ ریاضت آمیخته باشند تا ذائقه از خوردنِ آن احساس تلخی نکند.

ابوالعباس مسروق طوسی ۲۹۹ هـ. گفته بود:

«قلبهای ما قلوب‌اند، از روی طبع به طاعتها انس نمی‌گیرند و ما آنها را به زور مأنوس کرده‌ایم و سماع در این کار به منزلهٔ محرّکی است.[۴]

ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. هم دربارهٔ سودمندی سماع گفته است:

«جوانان را نَفس از هویٰ خالی نباشد... و آتش هویٰ در سماع ریزد اولیتر

۲. نك. ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۶۰۱، باب سماع.

۳. نقل از *حقیقة‌العرفان*، صفحهٔ ۳۱۴.

۴. *طبقات‌الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۲۳۹.

Marfat.com

که به چیز دیگر ریزد.»[۵]

همچنین جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. خاطرنشان می‌کند که:

«چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریقِ حق مایل نبودند و از اسرار الهٰی محروم می‌ماندند به طریق لطافتِ سماع و شعر موزون که طباع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دادیم.»[۶]

برنامهٔ سماع از دیرباز در بین صوفیان معمول بوده است؛ استاد عبدالرحمن بدوی، دربارهٔ سماع می‌نویسد:

«نخستین حلقهٔ 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 یك 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 برآوردم.»[۹]

مجلس سماع در آغاز عبارت بود از یك محفل شعرخوانی که به وسیلهٔ 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*، صفحهٔ ۲۲۳.

۶. *تعلیقات فیه‌مافیه*، صفحهٔ ۲۸۹.

۷. *شهیدة العشق الالهی*، صفحهٔ ۳۲.

۸. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۶۱۴.

۹. *احسن‌التقاسیم*، صفحهٔ ۴۱۵.

Marfat.com

پایکوبی می‌پرداختند. پس از آن رفته رفته، برای تحریك 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 می‌آورد که هر فرد بی‌تفاوتی را جذب کرده و همراه خود به اوج تخیّل عرفانی می‌کشید. مقاومت در برابر آن موجِ قوی بی‌فایده و غیر عملی بود، جذبه و کشش آن، چنان نیرومند بود که بیننده و شنونده بی‌اختیار جذب می‌شد و در یك حالت خلسه، بیرون از تعلّقاتِ مادّی به دنیایی روحانی فرو می‌رفت که دارای حالت و کیفیّت مخصوصی بود.

این مجالس سماع به سبب علاقهٔ صوفیان پیوسته تشکیل می‌شد و در همه‌جا رواج داشت و شهرت آن به همه‌جا رسیده بود.

هجویری دربارهٔ سماع و رقص صوفیان می‌نویسد:

«من دیدم از عوام، گروهی می‌پنداشتند که مذهب تصوّف جزین نیست.»[۱۰]

شعر

یکی از لوازم رقص و سماع، موضوع شعر و خوانندهٔ آن بود که در تحریك صوفیان تأثیر فراوانی داشت. اشعار عارفانه و عاشقانه در معنیِ حُبّ الهٰی، از اواخر قرن سوم هجری وارد مسلك تصوّف گردیده و حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. یکی از پایه‌گزاران آنست.

جاحظ می‌گوید:

«شاعر روحی و حقیقی کسی است که صوفی باشد.»[۱۱]

اشعار عرفانی، یکی از عوامل تحریك و گیرایی مجلس سماع بود، قوّالان ابیاتِ مناسب را با صدایی خوش برای سالکان می‌خواندند و آنان را به رقص وامی‌داشتند، خواندن اشعار در تحریك صوفیان بسیار مؤثّر بود. عده‌ای از

۱۰. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۵۴۲.

۱۱. *البیان*، ج ۱، صفحهٔ ۴۱، نقل از *الحضارة*، ج ۲، صفحهٔ ۳۲ـ۳۱.

Marfat.com

سالکان که با یك 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 می‌شدند.

قوّال

قوّال صیغهٔ مبالغه از واژهٔ قول است. قوّال در اصطلاح پارسی به معنی سرودگر و مُطرب و چیره‌زبان و بسیارگوی و جز آن می‌باشد.[۱۲]

قوّالان در محافل سماع صوفیان، ابیات و رباعیّات و غزلیّات عاشقانه را با آواز خوش می‌خواندند و صوفیان با آهنگ و آواز آنان به سماع می‌پرداختند.

قوّالان غالباً از خودِ سالکان بودند، چون صوفیان مایل بودند که قوّال هم از میان خودشان باشد.[۱۳] و بیگانه در مجلس آنان شرکت نکند؛ با این حال عدّه‌ای قوّال و آواز خوان حرفه‌ای نیز بودند که در سماع صوفیان شرکت می‌کردند و یکی از مراکز کار آنها خانقاهها بود.[۱۴]

محمد بن منوّر می‌نویسد که یکبار خادم بوسعید ۴۴۰ هـ. برای آوردن قوّال به خرابات رفته و جوان مستی را برای سرودخوانی، همراه خود به محفل درویشان می‌آورد.[۱۵] همچنین ابوبکر سوسی ۳۸۶ هـ. تقاضای قوّال می‌کند، جوان مُطربی را که مست بوده نزد وی می‌برند و او در حال مستی برنامه‌ای اجرا می‌کند.[۱۶]

۱۲. نك. *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ قوال، با تلخیص.

۱۳. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۱۹۱.

۱۴. نك. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۱۹۹؛ *خزینة‌الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۳۲۹؛ گاهی در میان آنان سرودگر ناخوش آوازی هم پیدا می‌شد که امثال سعدی را وامی‌داشت که توبه کنند و گرد سماع نگردند؛ *گلستان*، باب دوم، صفحهٔ ۱۱۸.

۱۵. نك. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۲۴۵.

۱۶. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۱۹۴.

Marfat.com

در برابر کار خوانندگی به قوّالان مزد داده می‌شد[۱۷] یا آنکه صوفیان در حال سماع، پولی به سوی قوّال می‌انداختند[۱۸] و یا از سر ذوق و حالت جامه از تن بیرون آورده و به طرف قوّال می‌افکندند و آن را بدو می‌بخشیدند.[۱۹]

محلّ 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 نشاطِ معنوی بود. بیتی خوانده شده و رقص و جنبشی انجام می‌گرفت و مجلس به آرامی به پایان می‌رسید. تجمع سالکان در خانهٔ حسن قزّاز،[۲۰] و مُقَدمِ 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:

«عمربن 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*، صفحهٔ ۲۷.

۱۸. *مناقب العارفین*، ج ۱، صفحهٔ ۴۵۴.

۱۹. نك. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۱۹۸.

۲۰. جماعتی از صوفیان جمع آمده بودند در خانهٔ حسن قزّاز و قوالی با ایشان بود، چیزی می‌گفت، ایشان وجد می‌کردند؛ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۶۱۶.

۲۱. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۱۵.

۲۲. نك. *مناقب*، اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۸۴.

۲۳. *التصوف الاسلامی*، صفحهٔ ۱۱۲.

Marfat.com

همچنین جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. نیز در بازار زرکوبان شهر قونیه به سماع می‌پردازد.[۲۴]

اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. صوفی جهانگرد، با پیدا کردنِ محلّ مناسب به سماع می‌پردازد، خانه‌ای متروکه در مصر،[۲۵] زیر درختی در شهر آمل،[۲۶] باغِ خواجه‌ای توانگر در شهر اخلاط،[۲۷] از مراکزی است که او و یارانش در آنها سماع می‌کنند.

تشکیل حلقهٔ سماع در منظر دیگران، سبب می‌شد که گروهی به نظارهٔ آن پرداخته و عده‌ای از افراد متفرقه نیز همراه صوفیان به سماع پردازند و موجبِ ناراحتی سالکان گردند. برای جلوگیری از شرکت افراد متفرّقه خاطرنشان می‌شد که محلّ اجرای سماع باید از عوام خالی باشد،[۲۸] و کسی که جزء اعضای مسلك طریقت نیست، نباید در میان جمع وارد شده و به سماع بپردازد.[۲۹]

خرقه‌دری و خرقه‌افکنی

پس از آنکه صوفی در سماع گرم می‌شد، گاهی از فرط خوشی دستار می‌افکند و گریبان می‌درید تا به تعبیر جلال‌الدین مولوی دلش باز شود.[۳۰]

همچنین در مقابل بهره‌وری از کار قوّال، خرقهٔ خویش را بیرون آورده و به سوی او می‌افکند و بدو می‌بخشید، یا آنکه برای تحرّك بیشتر و سریعتر، خرقهٔ سنگین خود را بیرون آورده و به رقص می‌پرداخت.

تشکیل پیاپی مجالس سماع و فراوانی جامه دریدن و خرقه افکندن، بین

۲۴. *مناقب‌العارفین*، ج ۱، صفحهٔ ۴۲۹.

۲۵و۲۶و۲۷. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۸۲ / ۱۳۵ / ۲۰۰.

۲۸. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۵۴۵، به تعبیر اوحدالدین: «مردم ناجنس و عوام‌الناس و ثقلا.»: مناقب، صفحهٔ ۲۷۵.

۲۹. نك. *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۱۹۵.

۳۰. اذا تخرق ثوب الفقیر، اِنفتح قلبه، *فیه‌ما فیه*، صفحهٔ ۱۲۵: هنگامی که جامهٔ درویش پاره شود، دل او باز می‌شود.

Marfat.com

صوفیان گفتگو پدید آورده و هر کس دربارهٔ آن سخنی می‌گفت. سرانجام برای آن آداب خاصّی وضع کرده و سخنان پیران طریقت را دستورالعمل و پشتوانهٔ آن قرار دادند. یکی از آن نظرات این بود که پس از ختم سماع، خرقه‌های افکنده را نزد شیخ می‌آوردند، تا او دربارهٔ آنها تصمیم بگیرد.[۳۱]

شمس تبریزی می‌گوید:

«نزدیك ما آنست که خرقه که انداختند، در وقت سماع، آن را رجوع نباشد، اگرچه هزار جوهر می‌ارزد، وگرنه در آن سماع و در آن حال مغبون بوده است.»[۳۲]

اگر در میان سماع، شیخ بزرگ و مورد احترامی، در حال جذبه و شوق خرقهٔ خویش را می‌درید و می‌افکند، مریدان آن خرقه را قطعه قطعه کرده و به رسم تبرّك بر جامه یا سجّادهٔ خود می‌دوختند.[۳۳]

مقرّرات و شرایط تشکیل مجلس سماع

مسئلهٔ سماع به سبب مشکلات و خطراتی که در پی داشت، در دوره‌های نخستین پیدایش مسلك تصوّف مورد موافقت تمام مشایخ نبود، برخی آن را روا و بعضی آن را ناروا می‌دانستند، مشایخی که با تشکیل مجلس سماع موافق بودند، خاطرنشان می‌کردند که هر عاملی که موجب پیوند انسان با خدا گردد، تمسك بدان مجاز است.[۳۴] از جمله ابوعلی دقّاق ۴۰۵ پس از اصراری که شاگردش قشیری، برای کسب اجازهٔ سماع از او می‌کند، بدو می‌گوید:

«پیران گفته‌اند: هرچه دل تو با خدای جمع کند، باکی نیست بدان.»[۳۵]

۳۱. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۱۵.

۳۲. *مقالات شمس*، صفحهٔ ۴۳.

۳۳. نك. *احوال خرقانی*، صفحهٔ ۱۸.

۳۴. نك. ترجمهٔ *آداب المریدین*، از گیسودراز، صفحهٔ ۶۳.

۳۵. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۶۲۰.

Marfat.com

البته برای جلوگیری از لغزشهای احتمالی، ضمن توصیه به رعایت نگاهداشت موقعیت زمان و مکان و یاران، این چنین دستوری رامشروط 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 اهلیّت داشتن سماع کنندگان نیز در حدّ مقدورِ مورد نظر بود.[۳۷] چنان‌که برخی از صاحب‌نظران مانند سراج ۳۷۸ و هجویری ۴۶۵ خاطرنشان می‌کردند که برای جلوگیری از خطرات احتمالی، باید مُبتدیان را از سماع مانع شوند.[۳۸]

بطور خلاصه، نتیجهٔ این شرایط، در بیان روزبهان بقلی ۶۰۶ این بود که:

«سماع از حق و بر حق 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 مُقرّر شده باشد، ازطرفی بنا به تعبیر برخی از سالکان، سماع واردی بود از حق، از این نظر معنی نداشت که قبلاً برای آن وقت ثابتی معیّن گردد و در عین حال هم، برای همیشه نمی‌توانستند آن را بدون تعیین وقتِ مناسب گذارده و به انتظار بمانند، به همین علّت در مورد وقت سماع، به هر دو وضع آن توجّه 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، صفحهٔ ۶۰۲.

۳۷. نك. *مناقب افلاکی*، ج ۱، صفحهٔ ۲۸۲.

۳۸. نك. *اللمع*، صفحهٔ ۲۷۷ و *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۵۴۶.

۳۹. *رسالة‌القدس* و *رسالهٔ غلطات‌السالکین*، روزبهان بقلی، به اهتمام دکتر نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۱، صفحهٔ ۵۲ـ۵۰.

Marfat.com

کنی، تا تعظیم آن از دل بنشود.»[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 بی‌اختیار اتفاق افتد، آن‌چنان خوش باشد و پسندیده افتد... و این چه، درین روزگار ما در خوانیق و رباطات، شبهای معیّن از دوشنبه یا آدینه، جمعیّت سازند، عمل مزدوران و خویشتن فروشان است.»[۴۱]

در عین حال، هم او دربارهٔ وقت سماع مناسب می‌نویسد:

«باید که وقت بشناسد و از روی ظاهر شب پسندیده‌تر باشد، تا عوام بی‌خبر باشند و صاحب حال از صاحب قال پدید آید.»[۴۲]

سرانجام این گفتگوها دربارهٔ وقت سماع بدان جا منتهی می‌شود که هم اوقات معینی، مانند شب ولادت پیامبر مقرر گردد،[۴۳] هم بدون برنامهٔ قبلی در اوقات مناسب، مجلس سماع تشکیل و برنامه سماع اجرا شود.[۴۴]

مخالفت با سماع

در برابر موافقت اکثر صوفیان با برنامهٔ سماع، عده‌ای نیز با تشکیل مجلس سماع مخالف بودند، به ویژه موضوع رقص را حرام و ناروا

۴۰. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۵۴۵ـ۵۴۴.

۴۱. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۰۳ـ۲۰۲.

۴۲. همان، صفحهٔ ۲۰۸.

۴۳. نك. *مکاتبات رشیدی*، صفحهٔ ۲۶۹.

۴۴. دربارهٔ سینه‌زنی جوانان و برخی فعالیتهای شدید دیگر که در مجالس سوگواری و بزرگداشت خاطرهٔ عاشورا، به خصوص با وضعی هیجان‌آور و تند و اشعار موزون و نوحه‌خوانیهای 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.

Marfat.com

می‌دانستند[۴۵] و آن را دلیل نقص سالك 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 حدّ کمال نرسیده و به بازی متمایل است و از او کاری نیاید.[۴۶]

ابوعمرو الزّجّاجی هم گفته بود:

«پست‌ترین حال آنست که به انگیزهٔ محرّکی 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 علّت 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 مادّی 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 مسئلهٔ سماع بود.[۴۹]

عُرْسْ

عُرس از مشتقّات واژه عروسی است که در زبان فارسی به معنی ازدواج کردن استعمال می‌شود. کلمهٔ عُرْسْ 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 فاتحهٔ بزرگان و مشایخ دایر می‌گردد.

۴۵. نك. *هفت اورنگ*، صفحهٔ ۲۵.

۴۶. نك. *تلبیس*، صفحهٔ ۲۴۷؛ *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۴۶؛ *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۵۲۹ـ۵۲۸.

۴۷. *طبقات الصوفیه*، سلّمی، صفحهٔ ۴۳۲.

۴۸. نك. *اللمع*، صفحهٔ ۲۷۷.

۴۹. نك. *تلبیس*، صفحهٔ ۲۴۶؛ *مصباح الهدایة*، صفحهٔ ۱۷۹؛ *خزینة الاصفیا*، ج ۱، صفحهٔ ۲۸۹/۲۷۰.

Marfat.com

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 متوّفی، از غمکدهٔ دنیا رحلت کرده و به جهانِ غیب و معنا پیوسته است، بدین مناسبت ما هم به پایکوبی و شادی می‌پردازیم.

نجم‌الدین رازی موضوع عرس را چنین توجیه می کند:

«مریدصادق را سماع در مقام مُردگی نفس از صفات ذمیمه حلال شوداز چند وجه: یکی انك 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، دوّم برای تهنیتِ دل، که او را با معانی غیب ازدواجی پدید آمده است و معاقده با صفات حمیده کرده، در اعلان نکاح، سماع، سنّت است، که: اعلنوا النّکاح و لو بضرب دف»[۵۰]

در مورد مجلس ختم ابوسعید ابوالخیر هم آمده است که:

«آن روز فام شیخ بگزاردند و کار عُرس بساختند و دیگر روز شاهد کردند و خرقهٔ شیخ و خرقه‌های جمع که موافقت کرده بودند پاره کردند.»[۵۱]

همچنین ابن فُوَطی مورخ صوفی مسلك قرن هفتم نیز در توجیه و تعبیرِ مسئلهٔ عرس در ابیاتی آورده است:

«ما انسانها همچون پرندگان، در قفسیم کسی که از ما درگذشت، برای بازماندِگان همچون قصّه‌ای است. هرگاه یکی از ما بیرون آورده می‌شود دیگران دست می‌زنند و پایکوبی می کنند.»[۵۲]

چنین برداشتی از موضوع مرگ سبب می‌شد که صوفیان در هنگام درگذشت مشایخ و بزرگان به جای اظهار تألّم و تسلیت‌گویی، در شادی و

۵۰. *مرصادالعباد*، صفحهٔ ۳۶۴؛ با دف زدن، مراسم ازدواج را آشکارا کنید.

۵۱. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۳۶۴.

۵۲. اِنّما نحن کطیرٍ فی قَفَص مَن مَضیٰ مِنّالِمَن یبقیٰ قَصَص کُلّما اَخرج مِنّا واحدٌ صَفَق الاخر مِنه و رَقَص؛ تلخیص *مجمع‌الاداب*، الجزء الرابع، القسم الاوّل، صفحهٔ ۲۳۲.

Marfat.com

مسرّتِ روح متوفی سهیم شده و ابراز شادمانی کنند.

اینك برای آشنایی بیشتر با چگونگی برگزاری مجلس عُرس، شرح یکی از این محافل را که توسط امین الریحانی در کتاب ملوك العرب بیان شده، ترجمه و نقل می کند:

«در چنین روزی پیر طریقهٔ مرغنیه درگذشته است. در حلقهٔ ذکری که به خاطر او برپا شده بود، چهار صد تن از صوفیانِ طریقه‌ها شرکت کرده بودند، حلقهٔ ذکر در چهار صف پُشتِ سرِ یکدیگر قرار گرفت؛ شیخ طریقه، یکی از فرزندان شیخ فقید، در وسط حلقهٔ ذکر برپا خاست و برنامه را با نام خداوند و صدای آرام و اشارهٔ لطیفی با ذکر جملهٔ لااله الاالله شروع کرد.

صفهای حلقهٔ ذکر به جلو آمده و سپس به جای خود باز می گشت، این کار و گفتن ذکر تکرار می‌شد، گویی آوا و جنبش چهار صد تن انسان، مانند صدا و حرکت و نیایشِ شخص واحدی بود، برنامهٔ ذکر با عمل و گفتار و اشارهٔ دستِ رهبرِ وسط، رفته رفته هیجان و شتاب بیشتری می‌یافت و او در حال تحریك و تشویق در میان صفها می گشت. رهبر دستها را به هم کوفت و گفت: الآالله، حلقهٔ ذکر کلمهٔ الآالله را به سرعت و در لحظه‌ای پاسخ گفت. سپس واژهٔ لِلّه، لِلّه، لِلّه را آغاز کرد، گویی حلقهٔ ذکر فریاد می کشید، 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 الاالله، الاالله، پرداخت. شیخ بر زمین نشست. دیگری به حال جهش از جای برخاست و گفت: حیّم و قیّم، یعنی «حیٌّ وَ قیّومٌ» در حال هیجان جلو رفتیم و به حلقهٔ دهانهای کف کرده و افرادِ زارنده وارد شدیم، «حیّم، قیّم» حلقهٔ ذکر با حرکتیَ شدید و سرسام آور خم و راست.می‌شود، گویی سر خود را بر زمین می‌زند و به شتاب برمی‌خیزد، ذکر حیّم و قیّم نیم ساعت ادامه می‌یابد. شیخ به میان می جهد و جا باز می کند و کف بر کف می کوبد و هر بار سرُعتِ حرکتِ حلقهٔ ذکر را بالاتر می برد، این حرکت آن قدر ادامه می‌یابد تا به افتادن و سقوط می‌رسد و یکی از آنان به کرامت و موهبت حال دست می‌یابد.

Marfat.com

سپس کودکی که سنّش 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 می‌خورد، گاهی می‌رقصید و زمانی هم‌چون دیوانگان برمی‌جست، او نیز نقش خویش را ایفا کرد، حلقهٔ ذکر را به تحیّر و دهشت فرو برد و صفها را به هم ریخت، آنان را به خنده واداشت، کودك حلقه را جذب کرد، آتشی در آن برافروخت، آن‌چه از حالتِ خودیِ آنان بازمانده بود برگرفت و بیرون افکند، به سوی حلقه فریاد برداشت حلقه، بانگها را پاسخ داد و تکرار کرد، نمی‌دانستیم بفهمیم چه می‌خواهد، جُز آنکه گویی آوای افراد حلقهٔ ذکر به زاری می‌مانست و آن چهار صد مَرد درد شدیدی را احساس می‌کرد و همه با هم به یك آهنگ می‌نالیدند.

ظهور کراماتِ شیخ آغاز می‌شود: یکی از آنان هم‌چون جمادی شد، دو تن او را بر سر گرفته بیرون بردند؛ آن یك از حلقهٔ ذکر بیرون رفت، سبکباری کرده، سر خویش به دیوار می‌کوبد. در افتاد و غش کرد. کسی با گرفتنِ چوبی از پایه‌های مسجد، جمع را به خدا می‌خواند و تحریك می‌کند، یارانش او راگرفته و نگاه می‌دارند، خویشتن را از آنان می‌رهاند و ایشان را می‌زند. با جهش ترس‌آوری برجست، ستون است و سر او، پایانی بر این ماجرای دردآلود. آغشته در خون او را از مسجد بیرون بردند.

ظهور کرامات شیخ فقید آغاز می‌گردد: در میان حلقه، پیری با ریش بلند و سپید مقابل فرزند پیشوا بر زمین می‌افتد، کف از دهان بر ریشش فرو می‌ریزد. کودك بر بالای پیکر او جست و برای او مانعی نبود. و این دیگر جامهٔ خویش می‌کَنَد و می‌خواند: جامه برکَنَدم و عُذرم پوشانندهٔ برهنگی من است، به لُختی و بخششم شادمانم. عمامه و جُبّه و جامه‌اش را بر زمین می‌افکند. 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 پاك شیخ رحمت خواستیم: ای روح لطیف و شریف، ای مصاحبِ ابی حنیفه، ای آرام بخش بندگان و گویا کنندهٔ جَماد، ای

Marfat.com

مُربّی حال و چراغِ سفر، بایست و لُطف کن، ما را با کرامات مَکُش و با شعبده‌ها مَست مگردان و بر پیران طریقت و پیشوایان حلقه‌ها مگیر، آمین. آمین.»[۵۳]

۵۳. کتاب *التصوف الاسلامی*، صفحهٔ ۷۸ـ۷۷.

Marfat.com

بخش ۹

تنبیه انضباطی در خانقاه

بدیهی است که در یك زندگی 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 عدّه‌ای در انجام وظایفِ خود سهل‌انگاری کرده و مقرّرات و آداب جمعی را رعایت نکنند، یا مرتکب عملی ناصواب شوند. بدین علّت، برای سلامتِ گروه و کیفر افراد لاابالی ضرورتاً انواعی از مُجازاتها متناسب با وضع و موقعیّت آن مؤسسهٔ گروهی به وجود آمده و مقرّراتی برای آن وضع می‌گردد.

در کانون خانقاهی و زندگی گروهی صوفیان نیز تنبیهاتی وجود داشت که عبارت بودند از: ماجریٰ، غرامت، خرقه ستاندن، خرقه سوزاندن و کیفرهای دیگر. اینك دربارهٔ هر یك از آنها شرح مختصری بیان می‌گردد.

ماجریٰ

واژهٔ ماجری از دو کلمهٔ عربی (ما) ی موصوله و (جریٰ) فعل ماضی، ترکیب شده و در زبان فارسی، به معنی سرگذشت، واقعه، هنگامه، گفتگو و مرافعه به کار رفته است.[۱]

در اصطلاح مسلك تصوّف کلمهٔ ماجری به معنی استغفار کردن دسته جمعی،

۱. نك. *فرهنگ آنندراج*، ذیل واژهٔ ماجریٰ، با تلخیص.

Marfat.com

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 دسته‌جمعی استغفار می‌کردند.

این کار برای آن بود که به سبب بی‌انظباطیِ بعضی از طالبان مبتدی یا سالکی مُغرض، بهشتِ خلوت و آرامش درویشان به دوزخ کینه‌توزیها و نافرمانیها و درگیریها، تبدیل نشود و کیفیّت روابطِ سالم گروهی آنان همچنان محفوظ بماند.

ابوالمفاخر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در کتاب خویش بخشی را به موضوعِ [احکام و آداب صوفیّه در ماجری] اختصاص داده و چنین نوشته است:

«اگر کسی از نظر عزیزان مبالات نکند و از کار خود بازنایستد و کمتر نکند، آن را بازخواست کنند و صلای ماجرا گویند تا همهٔ اصحاب جمع شوند و در خانقاه را بربندند و ماجرا در جماعت‌خانه یا جایی که نماز کنند و سفرهٔ طعام نهند، خوبتر آید و اگر جایی دیگر باشد که اغیار نباشد، هم شاید.

در اوّلِ 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 دو روز یا سه روز چنان ماند.

چون ماجرا نشیند، جامهٔ پاك پوشند... و آن کس که مُجرم 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 النّعال باستد و قلیل و کثیر بیش سخن نگوید تا آن‌گاه 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. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۵۴.

۳. نك. همان، صفحهٔ ۱۷۲/۱۴۰.

Marfat.com

«سی تن صوفیِ 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]

دربارهٔ ماجرا و استغفار دسته‌جمعی، از سخن هجویری، چنین استنباط می‌شود که جامهٔ عضو خطاکار، در حال استغفار دریده و در بین جمع توزیع می‌شده است.[۵]

حافظ شیرازی هم در غزلیات خود از واژهٔ ماجری، به صورت ایهام و تشبیه استفاده کرده و در ابیاتی چند کلمهٔ ماجری را به کار برده است:

«یارب به وقت گل گُنه بنده عفو کن وین ماجرا به سرو لب جویبار بخش.»[۶]

«گر دلی از غمزهٔ دلدار باری بُرد بُرد درمیان جان و جانان ماجرایی رفت رفت.»[۷]

صفا

درویشان قلندری، پس از صلح و آشتی و برطرف شدن دلگیری و آزردگی از اصطلاح صفا استفاده می کردند.

افلاکی در مورد برطرف شدنِ رنجش یکی از درویشان قلندری می نویسد که: گاوی را برای استفاده به لنگر قلندران آورده و قربانی کرده بودند. «قلندران به اتّفاق گلبانگها زدند و های و هویی کردند. شیخ عُمَر بی سهم مانده، می‌رنجید، پس از آن تکبیری فرو کوفته و صفا شدند.»[۸]

۴. نک. همان، صفحهٔ ۹۵ـ۹۴.

۵. نک. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۵۷.

۶. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۱۸۶.

۷. همان، صفحهٔ ۵۸.

۸. *مناقب‌العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۵۹۶.

Marfat.com

در بیتی از یك غزلِ حافظ هم که برخی از ابیاتش به موضوع ماجرا مربوط می‌شود، از کلمهٔ صفا استفاده شده و چنین آمده است:

«در طریقت رنجش خاطر نباشد می بیار
هر کدورت را که بینی چون صفایی رفت رفت.»[۹]

غرامت و پای‌ماچان

در هنگام ماجرا، برای آنکه شخص مُجرم از دیگر اعضاء مشخص گردد، از بین جمع حاضر در خانقاه، بیرون آمده و برای استغفار و بخشش گناه خویش، به قسمتِ کفش کن و درگاه خانقاه می‌رفت و در هیأت خاصّی می‌ایستاد و عذرخواهی می‌کرد، تا وقتی که گناهش بخشیده شود، مجموع این رفتار و حالاتِ عضوِ خطاکار، در اصطلاح صوفیان غرامت و پای‌ماچان نامیده می‌شد.

مولوی محمد لاد مؤلّفِ فرهنگِ مؤید الفضلا، در معنی واژهٔ پای‌ماچان می‌نویسد:

«پای ماچان: با جیم فارسی، یعنی رسمی‌است درویشان را که چون کسی از ایشان گناهی کند او را به صف نعالی که مقام غرامت است، به یك 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 یك پای بایستد که پیرو مرشد عذر او را بپذیرد و از گناهش بگذرد.»[۱۰]

استاد دهخدا هم در ذیل واژهٔ پای‌ماچان، نمونه‌هایی از نظم و نثر ذکر می‌کند که ابیات:

گرفته پای‌ماچان عذرخواهان گناه از بنده عفو از پادشاهان-عطّار
آدم از فردوس و از بالای هفت پای‌ماچان از برای عذر رفت. مولوی

۹. پیشین، صفحهٔ ۵۸.
۱۰. *فرهنگ مؤیدالفضلاء*، ذیل واژهٔ پای‌ماچان، همچنین، نك. *دیوان حافظ*، چاپ قزوینی، صفحهٔ ۳۰۵.

Marfat.com

از آن جمله‌اند.[۱۱]

در کلیّات سعدی و دیوان حافظ هم واژهٔ غرامت، در معنی اصطلاحی مسلك تصوّف به کار برده شده است.

سعدی کلمهٔ غرامت را چنین بکار می‌برد:

«چندانکه ملامت دیدی و غرامت کشیدی ترك تصابی [تصابی: عشق بازی و اَمْرَدپرستی] نکردی.»[۱۲]

همچنین:

«عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم باقی عمر ایستاده‌ایم به غرامت.»[۱۳]

حافظ نیز در ابیاتی از غزلیات خود، واژهٔ غرامت را در همین معنی به کار می‌برد که ابیات زیر از آن جمله‌اند:

«شمع اگرزان لب خندان به‌زبان لافی زد
پیش عشّاق تو شبها به غرامت برخاست.»[۱۴]

«به پی‌ماچان غرامت بسپر یمن غَرَت یك بی‌روشتی از اَمادی.»[۱۵]

بازستاندن خرقه

یکی دیگر از آداب مجازات خانقاهی بازگرفتن خرقه از عضو خطاکار بود، اگر درویشی بر خلاف شرایط و آداب تصوّف کاری می‌کرد، برای تنبیه او، و احتمالاً برای عبرت دیگران خرقه از تن او بیرون آورده و از خانقاه بیرون‌اش می‌کردند.

محمد بن منوّر در این مورد می‌نویسد:

۱۱. نك. *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ پای‌ماچان.
۱۲. *گلستان*، باب پنجم، صفحهٔ ۱۵۷.
۱۳. *کلیّات سعدی*، غزلیات، تصحیح فروغی با مقدمهٔ عباس اقبال، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۱۶، صفحهٔ ۱۱۰.
۱۴. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۱۶.
۱۵. همان، صفحهٔ ۳۰۵.

Marfat.com

«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 اسماعیلك دقاق نظری بود.»[۱۶]

شیخ علاءالدولهٔ سمنانی ۷۳۶ هـ. هم می‌گوید:

«اگر مریدی بر بطالت رود و به قهقریٰ بازگردد، بر شیخ واجب است که آن خرقه باز ستاند و اگر شیخ حاضر نباشد، بر خلیفهٔ شیخ یا اصحاب پیش قدم واجب بود که آن خرقه از وی بستانند.»[۱۷]

خرقه‌سوختن

خرقه سوختن نیز به معنی کیفر دادن و مجازات کردنِ صوفی خطاکار بود. اگر مُریدی حُرمتِ جامهٔ درویشی را رعایت نمی‌کرد، بنا به دستور شیخ خرقهٔ او را از تنش بیرون آورده و در آتش می‌سوزاندند و با این کار نشان می‌دادند که خرقه‌پوش خاطی، سزاوار پوشیدن چنین جامهٔ معنوی و گرانقدری نبوده است.

بدر اسحاق دربارهٔ خرقه‌سوزی می‌نویسد:

«وقتی در خانقاه شکرگنج بودم، مریدی بیامد و پیر خانقاه را از نادرویشی 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 دربارهٔ خرقه‌سوزی ابیات متعددی وجود دارد که از جملهٔ آنها این دو بیت است:

۱۶. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۹۰.
۱۷. *جواهر غیبی*، صفحهٔ ۴۷۵.
۱۸. *اسرارالاولیاء*، صفحهٔ ۴۸.

Marfat.com

«نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد.»[۱۹]
«گفت و خوش گفت برو خرقه بسوزان حافظ
یارب این قلب شناسی زکه آموخته بود.»[۲۰]

بدیهی است که چنین واکنشی در برابر لغزشهای نومریدان و طالبانی بود که خرقهٔ خدمت داشتند و از راه و رسم طریقت کاملاً آگاه نبودند یا درویشانی که نمی‌خواستند خود را در محدودهٔ نظامات خانقاهی مقیّد سازند، به اجرا درمی‌آمد.

با وجود این، محرومیّت و بی‌دولتی درویش خاطی، همیشگی نبود، زیرا بعضی از مریدان می‌توانستند، پس از زمانی بر هوای نفس خویش غلبه کرده و از ارتکاب بدی خودداری نمایند و دوباره اهلیّت خرقه‌پوشی پیدا کنند و برای پوشیدن خرقه‌ای 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*، صفحهٔ ۱۰۸.
۲۰. همان، صفحهٔ ۱۴۳.
۲۱. نك. *حافظ خراباتی*، بخش ۳، ج ۱، صفحهٔ ۷۴۸.

Marfat.com

بخش ۱۰

خرقه‌پوشی صوفیان

خرقه پوشیدن، یعنی به عضویّت رسمی آیین تصوّف درآمدن و جزء صوفیان و سالکان قرار گرفتن.

خرقه‌پوشی در مسلك طریقت، مقرّرات و مراسم خاصّی داشت، برخی از مشایخ، هنگامی که داوطلبی تقاضای عضویت می‌کرد، با انجام دادن تشریفات مختصری بدو خرقهٔ تبرّك پوشانده و وی را در جزء گروه نو مریدان قرار می‌دادند و وظایفی برای او تعیین می‌کردند.[۱]

در بعضی از سلسله‌ها و در نزد برخی از مشایخ هم، قاعده چنین بود که مُرید مدّت چند سال به انجام دادن وظایف مقدّماتی و خدمات خانقاهی می‌پرداخت و پس از یك امتحان نهایی، بدو خرقه داده می‌شد تا بتواند به دورهٔ دوّم 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 بپیماید.[۲]

بیشتر مشایخ هم وضع و قابلیّتِ طالب را ملاك خرقه‌پوشی او قرار می‌دادند. اگر سالکی جزء واصلان ومنتهیان بود، به عنوان خرقهٔ ولایت یا خرقهٔ تبرّك او را خرقه می‌پوشاندند و اگر سالکی در طریق سیر و سلوك قرار داشت، و برای تکامل خویش در تلاش بود، به او یاری می‌کردند تا وقتی که صلاحیت

۱. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۱۷/۲۱۴/۱۶۰.

۲. نك. *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ۳۸۹.

Marfat.com

خرقه‌پوشی پیدا کند و خرقهٔ اراده یا خرقهٔ تربیت بپوشد.

به طور کلیّ خرقه‌ها و خرقه پوشاندنها انواع و اقسامی داشت که پیر خرقه پوشاننده ضرورتاً موقعیّت خاصّ آن را رعایت می‌کرد.

اینك برای آشنایی با وضع خرقه‌پوشی صوفیان، دربارهٔ چند نوع از انواع خرقه‌ها توضیح مختصری داده می‌شود.

خرقه و مشخّصات آن

خرقه کلمه‌ایست عربی، مشتق از خَرَقَ، به معنی پاره کرد. خرقه به معنی چاك زدن جامه، و پوشاكِ سوراخ سوراخ، و لباسی که از گریبان تا دامن چاك شده باشد، نیز آمده است.[۳]

خرقه و دلق عبارت بود از جامهٔ صوفیان که از پارچهٔ نخی و پشمی یا پوستِ جانوران تهیّه می‌شد، یا آنکه از تکه پارچه‌های رنگارنگ و تکه‌پوستهای کهنه، بهم دوخته شده، و نام خرقهٔ مرقع و دلق مرقع یا مُلمع بدان داده می‌شد یا آنکه به جامه‌ای وصله‌های فراوان زده و آن را مرقّعه می‌نامیدند.

معمولاً خرقه‌ها از پارچهٔ کبود تهیّه می‌شد و تقریباً کبودپوشی مخصوص صوفیان و نشانهٔ ترك دنیا و تمییز آنان از دیگر طبقات اجتماعی بوده

محمد بن منوّر می‌نویسد که خواجه نظام‌الملك 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]

جامهٔ صوفیان غالباً از پشم و پلاس مویین و الیاف گیاهان تهیه می‌شد و واژهٔ صوفی هم که به معنی پشمی می‌باشد، اشاره ایست به پشمینه‌پوشی صوفیان و رهروان طریقت.

ابی‌نصر سراج طوسی ۳۷۸ هـ. نسبت صوفیان را به جامهٔ آنان می‌داند و می‌گوید:

۳. نك. *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ خرقه.

۴. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۱۹۴.

Marfat.com

«واژهٔ صوفی منسوب به جامهٔ پشمین صوفیان است، چنانکه حواریّون عیسی ع نیز به جامه و پوشاکِ سفید خود منسوب شده بودند.»[۵]

انواع و اقسام خرقه‌ها

یکی از تقسیماتِ انواعِ خرقه آن بود که خرقه دو نوع است: یکی خرقهٔ اراده و دیگری خرقهٔ تبرّک،[۶] 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 نوشتهٔ او چنین است:

«۱. خرقهٔ توبه [ظاهراً خرقه‌ایست که مُرید قبل از پرداختن به ریاضت و سیر و سلوك و هنگام پذیرفته شدن به عضویت مسلك تصوّف آن را می‌پوشید.]

۲. خرقه اراده: خرقه‌ای که نیّت و اعتقاد راستین سالك بدان وسیله گواهی می‌شود.

۳. خرقهٔ تبرّك: که در عین حال لازم نیست دوخته باشد.

۴. خرقهٔ تصرّف: آن خرقه‌ایست که به مقتضای حال مُرید، نسبت به خشونت و نرمی تجویز می‌شود.

۵. خرقهٔ ایمان: آن خرقه‌ایست که سالك لیاقت و شایستگی هدایت و ارشاد خلق پیدا کرده و شیخ او را خِلعَت خلافت و ارشاد می‌دهد.»[۷]

اسپنسر هم در تحت عنوان خرقه، به خرقه‌های گوناگونی اشاره می‌کند که

۵. *اللمع*، صفحهٔ ۲۱، صوفیان علاوه بر خرقه، انواع جامه‌های دیگر نیز می‌پوشیدند؛ نك. *جواهر غیبی*، صفحهٔ ۴۷۶.

۶. نك. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۱۵۰.

۷. *جواهر الاسرار*، تألیف آذری طوسی، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ هـ.ق.، با تلخیص و تصرّف، صفحهٔ ۲۸۲.

Marfat.com

عبارتند از:

«۱. خرقهٔ اراده، ۲. خرقهٔ صحبت، ۳. خرقهٔ خدمت، ۴. خرقهٔ تعلیم، ۵. خرقهٔ تربیت، ۶. خرقهٔ رفاقت و همراهی، ۷. خرقهٔ خدمت و سرپرستی در خانقاه [شمّاسی شمّاس= دستیار کشیش، ۸. خرقهٔ آموزگاری، ۹. خرقهٔ راهنمایی»[۸]

خرقهٔ توبه

خرقهٔ توبه عبارت از خرقه‌ای بود که داوطلبِ عضویّت در مسلك تصوّف، قبل از پرداختن به سیر و سلوك، آن را دربر می کرد و آن نشانهٔ این بود که مُرید به دستِ شیخی، توبه کرده و در حلقهٔ ارادت او درآمده است.[۹]

یکی از فواید این خرقه آن بود که مُرید با پوشیدن جامهٔ نیکان از کارهای بد دوری کرده و احتمالاً تغییر جامه و هیئت ظاهر موجب تغییر عادات قبلی او می گردید.

ابوالحسن انصاری دربارهٔ خرقهٔ توبه می نویسد:

«بعضی در اوّل قدم بپوشانند 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 خرقه پوشاندن شاه نعمت‌الله ولی می نویسد:

«معمول بود که هر یك از مخلصان و مریدان همراه خود کسوت و خرقه‌ای 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 فی الصحبة؛ *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۹۶ـ۹۵؛ همچنین باخرزی می نویسد: «مشایخ گفته‌اند: اوّل النّسك الّزی» ابتدای پرستش داشتن جامهٔ مناسب است؛ *اوراد الاحباب*، صفحهٔ ۲۳۰.

۱۰. *جواهر غیبی*، صفحهٔ ۴۷۶.

۱۱. *زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله*، صفحهٔ ۵۹.

Marfat.com

خرقهٔ اراده یا خرقهٔ تصوّف

هنگامی که سالك، مراسم ریاضت و مجاهده و دیگر مسائل مربوط به آیین تصوّف را به دستور شیخ و تحت نظر او به انجام رسانیده و آمادهٔ سلوك در راه وصول حقیقت می‌گردید و شایستگی کامل، برای عضویّت در مسلك تصوّف را پیدا می‌کرد، شیخ طریقت او را به رعایتِ مقرّراتِ خرقه‌پوشی متعهّد ساخته و بدو خرقه می‌پوشانید و با این کار اهلیّت و استعداد و پایگاه تکامل و رشدِ معنوی مُرید را تأیید و تصدیق می‌کرد و بینِ مُرید و شیخ طریقت و آن سلسلهٔ طریقتی که با چندین واسطه به پیامبرِ اسلام می‌پیوست رابطه و نسبتی برقرار می‌گردید.[۱۲]

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این مورد می‌نویسد:

«دست شیخ در خرقه پوشاندن نمایندهٔ دست پیامبر ص است و تسلیم شدن مرید به شیخ، تسلیم شدن به خدا و پیامبر اوست.»[۱۳]

برای خرقه‌پوشی مریدان مدّت معیّنی مقرّر شده بود ولی کلیّت قاطعی نداشت، زیرا سلسله‌های طریقتی هر یك دارای قاعده و آداب خاصّ بودند. همچنین استعداد روحی و جسمی مریدان نیز برای تربیت‌پذیری متفاوت بود.

هجویری دربارهٔ مدّت تربیت مریدان برای دریافت خرقه می‌نویسد:

«اندر عادت مشایخ سنّت چنان رفتست که... مرید را به سه سال اندر معنی ادب کنند... یك 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 مرقّعه مرید را به تحقیق دون تقلید مسلّم باشد.»[۱۴]

این خرقه که به نام خرقهٔ ارادة یا خرقهٔ تصوّف نامیده شده بود، فقط از یك

۱۲. شاه میرحسینی در رساله‌ای، کرسی نامهٔ سلسلهٔ مشایخ خود را تا پیامبر اسلام شرح می‌دهد؛ نك. *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۴۷۴ـ۴۷۲.

۱۳. *عوارف المعارف*، صفحهٔ ۹۸.

۱۴. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۶۵ـ۶۱، با تلخیص.

Marfat.com

شیخ قابل دریافت بود، چون هدف از تربیت و تلقین ذکر، رساندن مُرید به حق تعالی بود و تمام مشایخ، دارای خدای واحدی بودند و اگر شیخی مریدی را تربیت می‌کرد، لازم نبود که مرید نزد شیخ دیگری رفته و از او نیز تلقین ذکر و خرقهٔ تصوّف دریافت دارد. زیرا خدای دیگری وجود نداشت که آن شیخ مرید را با او پیوند دهد.[۱۵]

البتّه مصاحبت با مشایخ متعدّد و دریافت خرقهٔ تبرّك به نیّت کسب افتخار و اعتبار مانعی نداشت.

خرقهٔ ولایت و نمایندگی

خرقهٔ ولایت، عبارت از خرقه‌ای بود که سالکی پس از طیّ مراتب و منازل سیر و سلوك و شناخت مراحل عرفانی، از شیخ طریقت دریافت می‌کرد. این خرقه علاوه بر معنی خرقهٔ ارادة و خرقهٔ تربیت، گاهی معنی خرقهٔ ایمان و خرقهٔ ولایت را نیز شامل می‌شد، چون از نظر شیخِ طریقت، پوشندهٔ خرقه، علاوه بر آن که خود به کمال رسیده بود، به سبب داشتن قدرت رهبری و اهلیّت ارشاد، می‌توانست دیگران را هم، رهبری و تربیت کند.

کاشانی دربارهٔ خرقهٔ ولایت می‌نویسد:

«چون شیخ در مرید آثار ولایت و علامتِ وصول به درجهٔ تکمیل و تربیت مشاهده کند و خواهد که او را به نیابت و خلافت خود نصب کرده و به طرفی بفرستد و او را در تصرّف خلقِ مأذون گرداند وی را خِلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند تا مَدَدِ نفاذ امر او و موجب سرعتِ مطاوعت خلق گردد.»[۱۶]

گاهی هم سالك واصل و سابقه‌داری به خدمت شیخ طریقت می‌رسید و از او خرقهٔ ولایت دریافت می‌کرد و مأمور ارشاد و دستگیری طالبان می‌گردید.

۱۵. همهٔ پیران و همهٔ صوفیان حقیقی، یکی‌اند و معبود و مقصود و جلاله یکی است؛ *اسرار التوحید*، صفحهٔ ۵۴.

۱۶. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۱۵۰.

Marfat.com

چنان‌که شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی ۶۶۶ هـ. از شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲ هـ.[۱۷] و شاه داعی شیرازی از شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. خرقهٔ ولایت،[۱۸] یا به تعبیری خرقهٔ خلافت دریافت کرده و مأموریتِ ارشاد پیدا می‌کنند.

خرقهٔ تبرّک

خرقهٔ تبرّک یا تشبّه خرقه‌ای بود که عده‌ای از مشایخ برای کسب شرف و افتخار از پیران متعدّد دریافت می‌کردند، همچنین اگر کسی صلاحیّت داشت و می‌خواست خویشتن را همانند درویشان نموده و از برکت وجود این لباس روحانی بهره‌ور شود، بدون طیّ دورهٔ سیر و سلوکِ صوفیانه، بدو خرقهٔ تبرّک داده می‌شد.

این خرقه ارزش واقعی خرقهٔ تصوّف را نداشت، به همین جهت در اعطای آن سخت‌گیری نمی‌شد.[۱۹] در حالات رضی‌الدین علی لالا ۶۴۳ آمده است که او از ۱۲۴ شیخ کامل خرقه داشت.[۲۰]

ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم بارها به اخذ خرقهٔ تبرّک نائل می‌شود و از دست بعضی مشایخ خرقه می‌پوشد،[۲۱] و در یکی از آن موارد می‌نویسد:

«شیخ قطب‌الدّین اصفهانی در سال ۷۲۷ هجری جامه‌ای هزار میخی به من پوشانیده و کلاه خود را بر سر من نهاد.»[۲۲]

۱۷. نك. *خزینة‌الاصفیاء*، ج ۲، صفحهٔ ۲۰.

۱۸. نك. *زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله*، صفحهٔ ۵۳.

۱۹. «خرقة‌التبرك مبذولةٌ لِكُلّ طالبٍ.»؛ *عوارف‌المعارف*، صفحهٔ ۱۰۱؛ بنا به هدف خاصی، به کسی، خرقه تبرك یعنی دکتری افتخاری داده می‌شد.

۲۰. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۲، صفحهٔ ۳۳۶.

۲۱. نك. *رحله*، ج ۲، صفحهٔ ۱۴۹.

۲۲. *رحله*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۵؛ عدد هزار، هم‌چون عدد هفت از یك بار معنوی برخوردار بود و در مواردی چند به کار گرفته شده است که از آن جمله‌اند: ←

Marfat.com

ابوالحسن انصاری نیز در مورد خرقهٔ تبرّك و تشبّه می‌نویسد:

«مرید تا زمانی که در خرقه تبرّك و تشبّه است، مرید رسمی است و هنگامی که خرقهٔ تصوّف و ارادت بپوشد، مرید حقیقی می‌گردد.»[۲۳]

به همین مناسبت بعضی از مشایخ به کودك هفت ساله و گاهی یك ساله هم خرقهٔ تبرّك می‌پوشاندند.[۲۴]

در مورد چگونگی خرقه پوشی هم، مؤلف کتاب آداب التصوّف می‌نویسد:

«قاعده چنان بود که خانقاهیان در جماعت‌خانه گرد آمده و اوّل شرایط خرقه‌پوشیدن برای مرید بیان می‌شد، پس شیخ خرقه را به مرید می‌پوشانید و حُضّار به تکبیر و تهلیل و تمجید می‌پرداختند و از پیران گذشته و صاحبان کسوت ذکری به میان می‌آمد.»[۲۵]

کلاه یا تاج‌پوشی

در جنب عمل خرقه‌پوشی، موضوع تاج‌بخشی و کلاه صوفیانه هم نقش مخصوصی داشت و اعضای وابسته به برخی از سلسله‌ها به سبب استفاده از کلاه مخصوصی، بین سلسله‌های دیگر، شناخته و معروف بودند. این کلاه در

۱) تسبیح هزار دانه: روی‌طمع از دست خلایق می‌پیچ/تسبیح هزار دانه بر دست مپیچ ـ سعدی
۲) خرقهٔ هزار میخی: شیخ رضی‌الدین علی لالا، خرقه هزار میخی از دست شیخ مجدالدین بغدادی پوشیده است.
۳) کلاه هزار میخی
۴) هزار منزل سیر و سلوك ـ *منازل‌السائرین*، خواجه عبدالله انصاری.
۵) به هر الفی الف قدی برآید.
۶) در فرهنگ زردشتی هم تقسیمات هزاره معمول بوده است.
۲۳. نك. *جواهر غیبی*، صفحهٔ ۴۷۴.
۲۴. *شدّالازار*، صفحهٔ ۱۲۲، قسمت حاشیه.
۲۵. *آداب‌التصوف*، ورق ۲۶.

Marfat.com

هنگام عضویّت به آنان داده می‌شد تا آن را بر سر گذارند.[۲۶] صوفیانِ سلسلهٔ صفوی به سبب کلاه خاصّ خویش شناخته و به قزلباش [سرخ‌سران یا سرخ کلاهان] معروف بودند. در بین صوفیان هم اشاره‌ای به کلاه مخصوص آنان وجود دارد. مؤلّف کتاب آداب‌التصوّف از انواعی از تاجها نام برده و برای هر یك از آنها وجه تسمیه‌ای ذکر می‌کند.[۲۷]

براون دربارهٔ کلاه صوفیان می‌نویسد:

«هر سلسله از درویشان تاجی با رنگ و شکلِ 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 یك معنی خاصّی داشت... از جمله: نقش کلید بر روی کلاه درویشان نشانهٔ آن بود که رازها و مشکلات را باز می‌کند.»[۲۸]

علاءالدولهٔ سمنانی ۷۳۶ هـ. دربارهٔ کلاهی که از مرشد خود دریافت داشته می‌نویسد:

«کلاهی تشریف فرمودهٔ 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 بپوشاند؛ *نفحات*، صفحهٔ ۴۸۰.

۲۷. نك. *آداب‌التصوف*، ورق ۳۷.

28. *Darvishes*, p. 245.

۲۹. *مکاتبات سمنانی و اسفراینی*، صفحهٔ ۱۰۲، (به شمارهٔ ۲۲ رجوع شود.)

Marfat.com

فصل هفتم
ارتباطات خانقاهیان

Marfat.com

Marfat.com

بخش ۱

جهانگردی و ارتباط آن با خانقاه

افراد انسانی از بدو پیدایش بر روی کره خاك، 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، مدّتی از عمر خویش را در مسافرت گذرانیده، و در مواجهه با مردم آنان را به سوی آفرینندهٔ جهان دعوت کرده‌اند.

از جملهٔ 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*، کشف‌الآیات، ذیل واژهٔ سفر، سار، ساح.
۲. *قرآن*، ۹/۱۲۲.
۳. *قرآن*، ۴/۱۰۰، ۹/۱۲۲، ۱۵/۴۴، ۱۳۶/۴، ۵/۴۴.
۴. *قرآن*، قصهٔ موسی و یکی از بندگان خدا، الگو و نمونه‌ای در سیر و سلوك و مراد و مرید است. *قرآن*، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۵۹ به بعد تا آیهٔ ۸۱.
۵. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: «عیسی سیّاح بود و می‌گشت، وی را روا نبودی که شبانروزی یك جای مقام کردی و پیوسته می‌رفتی، با یك جامهٔ مرقع، سر و پای برهنه.»؛ *طبقات انصاری*، صفحهٔ ۲۴.

Marfat.com

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 ـ حداقل برای انجام مناسك حج ـ به مسافرت می پرداختند. عده ای از صوفیان مسلمان هم که برای مسافرت آمادگی بیشتری داشتند، بنابه این مستمسك دینی، مدّتی از عمر خویش را در مسافرت و جهانگردي 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 تحریك 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 حدّی بود که می توان گفت: که یکی از کارهای ضروری سالکان طریقت، سیاحت و جهانگردی بود. صوفیان به علل مختلف، برای مسافرت اهمیت خاصّی قائل بودند. از جمله سفر کردن را از عوامل تهذیب و تصفیهٔ 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 سُلَمی حکایت فراوانی از آنها نقل می کند؛ *تاریخ بغداد*، ج ۵، صفحهٔ ۴۶۴، به نقل از *طبقات الصوفیه*، سلّمی، صفحهٔ ۱۸؛ رسالهٔ درسفر، از شیخ مجدالدین بغدادی، از مجموعهٔ سخنرانیهای مك گیل، صفحهٔ ۱۷۹ تا ۱۹۰؛ دربارهٔ 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 جذبهٔ حق در رسد و در هر ساعتی صفتی دیگر تجلّی کند.

۷. یکی از ارکان ده گانه تصوّف، سفرهای فراوان برای عبرت اندوزی است؛ *التعرف*، صفحهٔ ۸۹ـ۹۰؛ واجب بر این قوم سفر کردن است، ایشان را دائم سفر همی باید کرد تا آسایش، ایشان را در محظورات نیفکند؛ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۷۳۶؛ اگر پارسایی سیاحت نکرد / سفر کردگانش نخوانند مرد. *بوستان*، باب هفتم، در عالم تربیت، صفحهٔ ۳۷۱.

Marfat.com

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 مخصوصِ چنین موقعیّتی است، لزوماً موجب اندیشه و تخیّلی عمیق می‌گردید و آدمی را به محاسبهٔ نفس و امید بستن به لطف خدا و تکیه کردن بر او وادار می‌کرد.

غالب مشایخ تصوّف 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 ظرفیّتی بدهند که بتوانند به آسانی از جهان و جهانیان گُسسته و در خود فرو روند و با خود باشند. قشیری در این مورد حکایتی دارد که ظهور چنین حالتِ شدیدِ در خود بودن را کاملاً نشان می‌دهد. او از ابونصر مؤذّن نقل می‌کند که گفته است:

«اندر مجلس بوعلی دقّاق رَحمَةُ اللّهِ عَلَیهِ 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 اتفّاق 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 آفتابهٔ که در دست داشت فراموش کرد، من آفتابه برگرفتم چون باز رَحل رسید، آفتابه نزدیك او بنهادم. گفت: جَزاكَ اللّه خیراً و دیری اندر من نگریست چنانك گفتی مرا هرگز ندیده است و گفت ترا یکبار دیده‌ام تو که‌ای؟ گفتم: فریاد از تو

۸. نك. *تاریخ بغداد*، ج ۱۴، صفحهٔ ۲۰۴؛ بایزید بسطامی ۲۳۴ به احمد خضرویه گفت: چه قدر گردش می‌کنی؟ گفت: آب در یك جا ماند گندَد. گفت: دریا باش و مَگند. *النور*، صفحهٔ ۷۷ و *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۴۱.

Marfat.com

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 دیده ام.»[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 سالك از خواهشهای نفسانی آزاد گردد و این کار در حَضَـر امکان نداشت، زیرا شناخت نیرنگهای نفسانی و چاره‌سازی آن مشکل بود، امّا مسافرت این امکان را به شخص می‌داد که به سبب عدمِ دسترسی به وسایل مختلف، خویشتن 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 وسیلهٔ خلاص او سفر کردن بود.[۱۰]

یکی دیگر از هدفهای اصلی مسافرت، عبارت بود از دیدار مشایخ، بنا به نظرِ شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ.:

«ابتدا دو چیز وایست کرد: یکی سفر، یکی استادی بایست گرفت.»[۱۱]

این دو منظور با مسافرت کردنِ سالك و دیدار از مشایخ به دست می‌آمد، صوفیان می‌کوشیدند که مشایخ زیادی را ببینند و از هر یك 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 یك صوفی جهانگرد به دست

۹. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، صفحهٔ ۱۱۱.
۱۰. همان، صفحهٔ ۷۴۵.
۱۱. احوال و اقوال خرقانی، صفحهٔ ۱۵.
۱۲. نفحات‌الانس، صفحهٔ ۳۳۶.

Marfat.com

آورده و از مصاحبت پیران برخوردار گردیده بود. علی بن بندار می‌گوید:

«روزی با محمدبن‌خفیف 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. خاطرنشان می‌سازد که، برای پیدا کردن شیخ کامل مدّتها 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 توصیهٔ مثبتی که اکثر مشایخ، برای مسافرت مریدان داشتند و طبع آدمی نیز بدان تمایل داشت، برخی از مشایخ خاطرنشان 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 وبر حقایق پنهان

۱۳. *طبقات‌الصوفیه*، سلّمی، صفحهٔ ۵۰۴.

۱۴. *زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله*، صفحهٔ 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.، صفحهٔ ۲۸۵.

۱۵. در بی‌طاقتی مرد در عالم گردان بود؛ مجموعهٔ *رسائل*، خواجه عبدالله انصاری، صفحهٔ ۱۴۴.

۱۶. دقوقی یکی از صوفیان همیشه مسافر است، بنا به گفتهٔ مولوی: در مقامی مسکنی کم ساختی / کم دو روز اندر دهی انداختی / گفت در یك خانه گر باشم دو روز / عشق آن مسکن کند در من فروز. مثنوی، دفتر سوّم، صفحهٔ ۴۷۸، قصهٔ دقوقی.

۱۷. نك. *الحلاج، شهیدالتصوّف*، صفحهٔ ۱۷۴.

Marfat.com

دست یافته است و این سیر معنوی به مراتب مُهم‌تر 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 یك صوفی مسافر باید انجام دهد می‌نویسد:

«تربتهای بزرگان را زیارت کند، شیوخ را طلب کرده و از هر یکی فایده‌ای برگیرد، در هیچ شهری بیش از ده روز اقامت نکند، مگر به اشاره شیخی که مقصود باشد و چون به نزدیك پیری شود، یك شبانه‌روز بیش مقام نکند، چون مقصود بیش از زیارت نباشد.»[۲۱]

۱۸. یکی در عالم می‌گردد، یکی عْالم در او. *مجموعهٔ رسائل*، خواجه عبدالله انصاری، صفحهٔ ۱۴۴؛ در حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده بود: السّفر قطعةٌ مِنَ الجحیم. ترجمهٔ این حدیث در بیتی 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 نَفْس و شهوات و مُرادات خویش سفر کند: *طبقات الصوفیه*، سلّمی، صفحهٔ ۴۸۰.

۱۹. نك. *حلیة الاولیاء*، ج ۱۰، صفحهٔ ۴۸.

۲۰. نك. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۳۵۷؛ بایزید گفت: مصاحب من مقیم است و من نیز با او مقیم‌ام و مسافرت نمی‌کنم؛ *النور*، صفحهٔ ۱۲۶.

۲۱. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۴۲۶ـ۴۲۵، چاپ آرام، ۱۳۱۹.

Marfat.com

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: رُکْوَه،[۲۴] [مشك كوچك] سوزن، سجاده و عصا به راه افتاده و باور داشتند که خداوند از آنان محافظت کرده و به آنها روزی خواهد داد.[۲۵] البتّه 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 متأخّر 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. نك. *مرصادالعباد*، صفحهٔ ۲۶۸ ـ ادب سوم تأمیر یکی از جماعت ـ *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۲۶۷

۲۳. ابوحمزه بغدادی معاصر جنید ۲۹۸ در کتابی آداب ضروری عابدان و سیّاحان و صوفیان را شرح داده است: *الفهرست*، صفحهٔ ۲۶۴ به نقل از صفحهٔ ۱۲۱ *طبقات‌الصّوفیه*، انصاری.

۲۴. ابراهیم خوّاص [کوزه گر] صوفی همیشه مسافر، جُز سوزن و رکوه چیزی همراه نداشت: ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۴۹۵: مسئله رکوه آن قدر معمول بود که: «صوفیان به نام اصحاب رکْوَه و مرقع معروف بودند.» *طبقات انصاری*، صفحهٔ ۴۰۸.

۲۵. وحَمَلْناهُم فی‌البَر وَالبَحر و رَزَقْناهُم مِنَ‌الطَّیّبات...» قرآن، ۱۷/۷۲

۲۶. «ابراهیم اطروش گفت که: رکْوَهٔ صوفی کف صوفی باید و بالش او دست او و خزینهٔ او، او باید، یعنی حق. شیخ‌الاسلام [انصاری] گفت: کی هر که برین بیفزاید، کار فرا دست خود دهد، کی در آن درماند.»؛ *طبقات انصاری*، صفحهٔ ۶۶.

۲۷. کاشفی در قرن دهم، همراه داشتن، قرآن، کتاب، قلم و دوات، کاسه، کچکول، کارد، مقراض، اُستره، آتش برك [منقل، انبر؟] و پوست تکیه را نیز لازم می‌داند.»؛ *فتوت نامه* سلطانی، صفحهٔ ۲۲۹.

۲۸. *رسایل جوانمردان*، *فتوت‌نامهٔ عمر*، سهروردی، صفحهٔ ۱۶۲.

۲۹. برخی درویشان متأخر هم، بوق و کشکول، تبرزین، و منتشا [منتشا شهری در آسیای صغیر و منتشا عصایی است که از این شهر می‌آوردند.ـ فرهنگ معین] تصویر یا پردهٔ نمایش و صندوق مارگیری و برخی اشیاء دیگر را در مسافرتها همراه خود می‌بردند.

Marfat.com

جهانگردی عامل وجودی خانقاه

لزوم مسافرت از نظر مسلك تصوّف و نیاز مسافران به اقامت در جاهای مختلف، موجب شد که برای پذیرایی از درویشان جهانگرد، تعدادی خانقاه در نقاط مختلفِ قلمرو اسلامی پدید آید، بنا به نوشتهٔ پطروشفسکی در قرن چهارم و پنجم بیش از دویست خانقاه و زاویه در منطقهٔ خراسان وجود داشت.[۳۰]

اصولاً قسمتی از علّت وجودی تعدادی از خانقاهها، همین مسافرتها بود، چنان که غالباً در مورد کانونهای مسلك تصوّف گفته می‌شد که سالکی در آنجا به خدمت صادر و وارد مشغول است.[۳۱]

دربارهٔ پذیرایی از مسافران هم، علاوه بر صوفیان تکرو و تنها، گاهی نیز درویشان به صورت دسته‌جمعی 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 عدّه‌ای 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 صوفیّه و گروهی نیز فاقد سلسله و سازمان بودند. بنا به نوشتهٔ ابوالحسن انصاری: فرقهٔ عیاضیان ـ پیروان ابوعلی فضیل بن عیاض متوفی ۱۸۷ هـ . ـ و ادهمیان ـ پیروان ابواسحق ابراهیم بن ادهم متوفی ۱۶۰ هـ . ـ از صوفیان پیوسته مسافر و مُجرّد بودند.[۳۳] صوفیان قلندری هم جزء درویشان

۳۰. نك. *اسلام در ایران*، پطروشفسکی، صفحهٔ ۳۴۵.

۳۱. نك. *فردوس‌المرشدیه*، صفحهٔ ۴۳۱ـ۴۳۰.

۳۲. ابوتراب نخشبی ۲۴۵ هـ.ق. با چهل نفر همراهان خود مسافرت می‌کرد: *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۶۴۹.

۳۳. نك. *جواهر غیبی*، صفحهٔ ۷۰۷

Marfat.com

حرفه‌ای و آواره و خانه بدوش قرار داشتند. این درویشان جهانگرد، برای رفع نیازمندیهای خود، غالباً از کمك و یاری مردم بهره‌ور شده و عمری را در جهانگردی سپری می‌کردند.[۳۴]

برخی از صوفیان هم مدّت 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 بپردازید.»[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 عدّه‌ای 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 علّت، برای ورود به خانقاه و سکونت در آن، آداب و مقرّراتی وضع و اجرا می‌گردید.

۳۴. سخن حافظ در بیت: ساقی بیار باده وز خلوتم برون کش / تا در به در بگردم قلاّش و لاابالی اشاره به درویشان قلندری و خانه به‌دوش‌است؛ *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۳۲۴.

۳۵. *قوت‌القلوب*، ج ۲، صفحهٔ ۴۲۵.

۳۶. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۴۱.

۳۷. همان، صفحهٔ ۱۲۵.

۳۸. همان، صفحهٔ ۳۲، قسمت مقدمه.

۳۹. ابونصر فارابی ۳۳۹ به شهر حلب وارد شده و مدتی درزی اهل تصوف در آن جا اقامت می کند؛ *تاریخ‌الحکما*، ابن قفطی، صفحهٔ ۳۸۱.

Marfat.com

آداب ورود مسافران به خانقاه و کیفیت پذیرایی

قبلاً اشاره شده که مسئلهٔ مسافرت صوفیان و نیاز آنان به محلّی که در آن اقامت کنند موجب پیدایش رباط و خانقاه گردید و هم در اجرای چنین هدفی بود که فردی وارسته و علاقه‌مند به مسلك تصوّف، در محل سکونت خویش، جای مناسبی را برای اقامت مسافران آماده می کرد و به عنوان یك خدمت اخلاقی و مردمی، در آنجا از آینده و رونده پذیرایی می کرد. 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 مسافرِ دیگر نیز از آن استفاده می کردند. در کتاب فردوس المرشدیه، جای جای به چنین مراکزی اشاره شده است.[۴۱]

محمد بن منوّر دربارهٔ یکی از خانقاههای قرن پنجم می‌نویسد که شیخ بوسعید ۴۴۰ هـ. هنگام مراجعت از خرقان، بین جام و نیشابور، به دهی به نام خداشاد رسید و با یاران در آنجا منزل کرد.»

«خانقاهی بود خالی، خادم خانقاه پیشِ آمد و استقبال کرد. چنانك رسم باشد و خدمتها به جای آورد و گوسفندان بر زمین زد و گفت: حالیا تا طبخ رسیدن، جگربندها را قلیه کنیم... آن روز آن جا بودند و دیگر روز از آن جا عزم نشابور کردند.»[۴۲]

این حکایت ساده نموداری است از نوع پذیرایی درویشان در خانقاه و در آن تشریفات و ضابطهٔ خاصّی وجود ندارد و به موضوعی از وظایف اخلاقی و آداب بر ساختهٔ مسلك 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 کریم‌النفسی اشاره می کند؛ *گلستان*، باب دوم، صفحهٔ ۱۲۶.

۴۱. نك. *فردوس‌المرشدیه*، صفحهٔ ۴۳۱ـ۴۳۰.

۴۲. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۱۵۸ـ۱۵۷.

Marfat.com

هجویری ۴۶۵ هـ. در کتاب خود برای ورود و خروج مسافر به خانقاه و کیفیّت 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 آن‌جا بودن، آن شب مرا بر بامی بنشاندند و خود بر بامی بلندتر رفتند و مرا بر زمینی خشك بنشاندند 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 طیبتِ حال خود، و استخفاف ایشان به دل فرو می‌خوردم و می‌گفتم: بار خدایا اگر نه آنستی که جامهٔ دوستان تو دارند والاّ من از ایشان نگشتمی.»[۴۳]

در داستانی هم که در کتاب مثنوی آمده است، عدّه‌ای -از صوفیان با فروشِ مرکب 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 کلیّ در این چند نمونه، کیفیّت پذیرایی در خانقاه، عبارت است از: یك پذیرایی ساده و صادقانه، و در جایی بی‌توجّهی به مهمان، همچنین در حکایت مثنوی ضیافت میهمان با هزینهٔ خودش، یعنی، پذیرایی با پولی که از فروش خر او به دست آمده است.

پس از آن، در قرون بعدی، با توسعه یافتن مسلك طریقت و تأسیسِ 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*، صفحهٔ ۷۸ـ۷۷.

۴۴. صوفئی در خانقه از ره رسید / مرکب خود برد و در آخور کشید. مثنوی، دفتر دوم، صفحهٔ ۲۲۵.

Marfat.com

نتیجه از مهمانان و مسافران و درویشان با گشاده‌دستی و خوشرویی بیشتری پذیرایی می‌شده است.

دربارهٔ پذیرایی از مسافران، از قرن پنجم به بعد، در کتابهای عرفانی متعدد، ضمن تنظیم برنامه‌های مختلف خانقاهی، آداب و تشریفاتی نیز برای ورود و خروج و سکونت و کیفیّت 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]، اورادالاحباب،[۵۱] و جز آنها، بخشی به این مقرّرات اختصاص داده شده و هر مؤلّفی با توجّه 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 مُقیم اشاره کرده است.

کاشانی ۷۳۶ هـ. با توجّه به مطالبِ کتاب عوارف المعارف سهروردی ۶۳۲، دربارهٔ رسومِ اهل خانقاه ـ در قرن هشتم ـ نوشته است:

«بدان که اهل خانقاه دو طایفه باشند، مسافوان و مقیمان، امّا 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 متخلّف شوند و وقت عصر درآید، آن شب به مسجد یا گوشه‌ای دیگر نزول کنند و روز دیگر به وقت ارتفاع آفتاب قصد خانقاه کنند و چون در خانقاه روند اوّل تحیّت مقام را دو رکعت بگزارند، پس سلام کنند و به معانقت و مصافحت با حاضران مبادرت نمایند و سنّت آن

۴۵. نك. *قابوس‌نامه*، عنصرالمعالی، به اهتمام دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحهٔ ۲۵۴.

۴۶. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۵۱ به بعد.

۴۷. نك. *عوارف‌المعارف*، باب هیجدهم، از صفحهٔ ۱۳۹ به بعد.

۴۸. نك. *آداب‌المریدین*، صفحهٔ ۲۰۸.

۴۹. نك. *انسان کامل*، نوشتهٔ نسفی از صفحهٔ ۱۲۳ به بعد.

۵۰. نك. *مصباح‌الهدایه* از صفحهٔ ۱۵۵ به بعد.

۵۱. نك. *اورادالاحباب*، از صفحهٔ ۱۶۷ تا صفحهٔ ۱۷۹.

Marfat.com

است که از جهتِ مقیمان به حقّ القدوم عراضه‌یی از طعام یا غیر آن در میان آرند و به کلام مسابقت ننمایند و سخن تا نپرسند نگویند و سه روز از خانقاه به قصدِ مُهمّی که دارند، از زیارتِ احیاء و اموات بیرون نروند... و چون از خانقاه به قصدی که دارند بیرون خواهند رفت بی اجازت مقدّم اهل خانقاه بر خروج اقدام ننمایند... و چون سه روز بگذرد، اگر نیّت اقامت دارند... خدمتی که بدان قیام نمایند، طلب دارند...

و اما مقیمان خانقاه باید که مقدم مسافران را به ترحیب و اعزاز تلقّی نمایند و به توّدد و طلاقت وجه بدیشان تقرّب کنند و خادم باید که سبك طعامی پیش آورد و با ایشان تازه روی و خوش سخن بود و اگر مسافری به خانقاه رسد که به مراسم صوفیّه مُرْتَسَم 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 صلاحیّت مُقام ندارد، او را به وجه اَلطَف 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 می افزاید از جمله: شستن جامهٔ مسافران و مالیدن پای و تن مسافر را برای رفع خستگی، از وظایف خادمان و مقیمانِ خانقاه می‌داند.[۵۳]

خادمان خانقاه علاوه بر وظایف متعدّدی که داشتند، بنا به اشارهٔ جلال الدین مولوی، رسیدگی و تیمارداری مرکب صوفیان نیز از وظایف آنان بود.[۵۴]

بهره وریهای مختلف از موقعیّت اقتصادی خانقاه سبب می شد که برخی ازافراد 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. *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۱۵۶ـ۱۵۵.

۵۳. نك. *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۱۵۳.

۵۴. مثنوی، دفتر دوم، حکایت صوفی و خادم خانقاه، صفحهٔ ۲۱۰.

۵۵. «باید جاسوسان بر سبیل صوفیان و سیّاحان و داروفروشان و درویشان به همهٔ اطراف روند» ←

Marfat.com

شیطانی خویش را در آنجا دنبال کرده و موضع فُقرا را به کمینگاه آدم‌کشی بدل می‌کردند.[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 مقرّر می‌گردد که پس از یك بازجویی کامل، به صوفیِ مسافر اجازهٔ ورود به خانقاه داده شود.

محمد بن منور می‌نویسد:

«صوفیان چون درویشی را ندانند، چون در خانقاهی آید، یا خواهد که با جمعی از درویشان هم صحبت شود، از وی پرسند که پیر صحبتِ تو که بوده است و خرقه 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]

ابن بطوطه هم به بازپرسی خادم خانقاه، از درویش مسافر اشاره می‌کند و می‌گوید: اگر پاسخهایی که می‌دهد درست باشد، خادم بدو اجازهٔ ورود می‌دهد.[۵۸] این انضباط دقیق خانقاهی، گاهی تا آنجا دنبال می‌شد که به نوع لقمه جویدن صوفیِ مسافر و نقص تربیتی او اشاره و انتقاد می‌گردید.[۵۹] با این همه صوفیان غیر مقید و آداب گریز قلندری، غالباً آداب و نظامات خانقاهی را رعایت نمی‌کردند و چندان بدان پای‌بند نبودند.[۶۰]

→ *سیرالملوك*، (سیاست‌نامه) صفحهٔ ۹۴. دو درویش خراسانی، بر در شهری به تهمت جاسوسی گرفتار آمدند. *گلستان*، باب سوم، صفحهٔ 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، صفحهٔ ۳۵۲.

۵۷. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۵۲.

۵۸. نك. رحله، ج ۱، صفحهٔ ۲۰.

۵۹. نك. *دقایق‌الحقایق*، صفحهٔ ۴۲۳.

۶۰. شاه داعی در مورد ورود گروهی از قلندران به خانقاه می‌گوید: کشیدند از ره صلوٰة 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*، صفحهٔ ۷۱.

Marfat.com

بخش ۲

آیین فتوت و رابطهٔ آن با مسلك تصوّف و مراکز جوانمردان

در فرهنگ و تمدّن اسلام، از دیرباز، در تحت واژهٔ فتوّت طریقه‌ای به وجود آمده و در جامعهٔ اسلامی تأثیری عمیق از خود به جا نهاده است.

فتوّت یعنی جوانمردی و بُرنا پیشگی و فتی یعنی جوان و جوانمرد،[۱] دربارهٔ معنی عملیِ فتوّت، 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 یك حالتِ خودزدایی، یعنی، آدمی خویشتنِ خویش را در راه بهرهٔ خلق و فرمانِ خالق قربانی کرده و بدون انتظار هرنوع پاداشی، به انجامِ وظیفهٔ دینی و اجتماعی خویش بپردازد.[۳]

سعدی در تعریف جوانمردی می‌نویسد:

«کمینه آنکه مراد خاطر یاران بر 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*، ۲۱/۶۰، ۱۸/۵۹.

۲. نك. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، باب چهارم، صفحهٔ ۳۵۶ـ۳۵۵.

۳. نك. *الفتوة* (کتاب الفتوه) ابن المعمار بغدادی، به تصحیح دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۵۸ م.، صفحهٔ ۱۵۳ـ۱۵۲.

۴. *گلستان*، باب دوّم در اخلاق درویشان، صفحهٔ ۱۲۹.

Marfat.com

ساده ترین تعریفِ جوانمردی و کاربُرد عملی آن هم در قصهٔ بوسعید این بود که:

کیسه کش جوانمرد، چرکِ تن آدمی را پیش چشم نمی آورد.[۵]

هدف کلّی از آیین جوانمردی، عبارت است، از توجه به مسائل معنوی و داشتن خوی انسانی و کمك کردن به همنوعان، به طوری که کلّیّهٔ طبقات هر جامعه، در هر دسته و گروه و در هر شغل و رسته و مقامی بتوانند آن را رعایت کنند.

مسئلهٔ جوانمردی به ویژه جنبه های اخلاقی آن، تا حدّی مربوط است به کلّ فرهنگ بشری، و این جریان فکری همواره در بین جامعهٔ انسانی به صورتی موردِ عمل و استفاده قرار گرفته است.

موضوع پیدایش و تحوّل و نفوذ اجتماعیِ آیین فتوّت در فرهنگ اسلامی، مطلبی است مُفصّل و دامنه دار و شرح کامل آن به درازا خواهد کشید، برای آگاهی و شناخت آن، می توان به مقدمهٔ صد ومچند صفحه ای استاد محجوب، بر کتاب فتوت نامهٔ سلطانی و مقدمهٔ صد و چند صفحه ای دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوة ابن معمار مراجعه کرد.

فتوت و رابطهٔ آن با مسلك تصوّف

پس از پیدایش و رواج مسلكِ طریقت، موضوع فتوّت با تصوّف رابطهٔ نزدیکی برقرار کرده و با آن در آمیخت و به صورت شاخه ای از مسلك تصوف درآمد و شعبه ای از آن گردید.

بعضی از نکات و مراسم آیین فتوت، تصوّفی 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 دامنهٔ وسیع و همه گیری که در آیین فتوت وجود داشت، بعضی از

۵ *منطق الطیر*، عطار، قطعهٔ: بوسعید مهنه در حمام بود...، صفحهٔ ۲۵۹.

Marfat.com

افراد جامعه بدون شناختِ هدفِ واقعی آن، عنوان جوانمردی را به خود بسته و خویشتن را از اعضای این مسلك به شمار می آوردند و در عین حال گاهی هم به کارهای خلاف شریعت می‌پرداختند. در مقدمهٔ فتوت‌نامهٔ سلطانی آمده است که:

«عده‌ای از افراد عشرت‌طلب و خوشگذران که جزء گروه جوانمردان شمرده می‌شدند، در منازلی گرد آمده به می گساری و تفریح و موسیقی و آواز و اعمال دیگر می‌پرداختند.»[۶]

همچنین عده‌ای از عیّاران[۷] و مردان جنگی و پیکارگر نیز جزو گروه جوانمردان بودند.[۸] به اصطلاح از طریق وابستگی با آیین فتوت رابطهٔ خود را با افراد جامعهٔ اسلامی، استوار می‌داشتند و در اجرای قواعدِ مسلك مُعْتَقَدِ خویش، تا حدّی اصول انسانی و اخلاقی را رعایت می کردند.

آیین فتوت در طولِ قرون به صورت یك جریان فکری مقبولُ در بین جامعه قوّت می‌گرفت و پایه‌های آن محکم می‌شد و آداب و رسوم آن استقرار می‌یافت. کار نفوذِ آن در پایان قرن ششم هجری به حدّی رسید که بنا به نوشتهٔ ابن معمار: الناصرلدین الله ۶۲۲ هـ . خلیفهٔ عبّاسی در سال ۵۷۸ هـ . به وسیلهٔ پیشوای جوانمردان، شیخ عبدالجبّار 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 سرانِ کشورها پرداخت و برای آنان جامهٔ فتوت فرستاد.[۱۰]

۶. نك. مقدمهٔ *فتوت‌نامه* سلطانی، صفحهٔ ۲۱ـ همچنین، ابن مُلقن می‌نویسد: برخی از راهزنان با اینکه راهزنی‌می کردند و اموال کاروان را می‌زدند و آنان را می کشتند به نام راهی برای آشتی، روزه می‌گرفتند و حج نیز بجا می‌آوردند؛ *طبقات الاولیاء*، صفحهٔ ۲۰۸.

۷. نوح نام عیّاری بود به فتوت معروف و جملهٔ عیاران نیشابور در فرمان وی بودند؛ *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۲۲۸ عیار= پر رفت و آمد، چابك سوار، کسی که در خفا و پنهانی کار می کند.

۸. جوانمردی را در جنگ تاتار جراحتی هول رسید؛ *گلستان*، باب سوّم، صفحهٔ ۱۳۶.

۹. نك. *مقدمهٔ الفتوة*، ابن معمار، صفحهٔ ۵۳ـ۵۲.

۱۰. همان، صفحهٔ ۶۸ـ۶۷.

Marfat.com

از این تاریخ، مسلك فتوت رسمیّت قطعی پیدا کرده و بیش از پیش در مسیرِ پیشرفت قرار گرفت، زیرا بزرگترین مقام دینیِ جهان اسلام، آن را مورد تأیید خویش قرار داده بود.

پس از آن رفته رفته در مناطقِ مختلف قلمرو اسلامی مراکزی به نام تکیه و لنگر برای جوانمردان به وجود آمد.

اینك برای آگاهی از چگونگی جریان تاریخی آیین فتوّت آن را در چند منطقه بررسی می‌کنیم.

آیین جوانمردی در منطقهٔ خراسان

آیین جوانمردی از دیرباز در منطقهٔ خراسان به وجود آمده و عدّه‌ای از مشایخ صوفیّه به فتوت و جوانمردی معروف و مشهور بوده‌اند. هجویری در ضمن شرحِ حال صوفیان منطقهٔ خراسان و نسبت دادن فتوت به برخی از آنان، از احمد بن خضرویهٔ بلخی ۲۴۰ هـ. با عبارتِ «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 مُربّی خضرویه است، در مجلس مناظرهٔ جنید ۲۹۸ هـ. در بغداد، هنگام تعبیر از جوانمردی می‌گوید:

«فتوت به نزدیك من دادن انصاف بود و ترکِ طلب کردن انصاف.»[۱۴]

هدفهای اخلاقی آیین فتوت در حال آمیختگی با مسلك تصوف، در منطقهٔ خراسان، همچنان پیگیری می‌شود و در زمان رسمیت یافتن آیین جوانمردی، توسط الناصر خلیفهٔ عباسی، فعّالیّت مستقل این مسلك، رواج و رونق بیشتری می‌یابد.

۱۱و۱۲و۱۳و۱۴. کشف‌المحجوب، صفحهٔ ۱۴۹/۱۵۱/۱۵۴.

Marfat.com

شهاب‌الدین غوری حکمرانِ 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 جنبهٔ اخلاقی آیین فتوت متوجّه کسانی می‌شود که در کسوت سپاهیان و جنگجویان قرار دارند. حتّی برخی از عیّاران و راهزنان هم به مسلك فتوت اظهار علاقه و وابستگی می‌کنند و در توسعهٔ آن می‌کوشند و مراکزی را برای پذیرایی از مسافران تأسیس می‌کنند.

ابن بطوطه می‌نویسد:

«عیّاری از سیستان از محلّ درآمد شغل عیّاری خود، به ساختن زاویه‌ها [یعنی مهمانسراهای رایگان] پرداخته بود.[۱۶]

مسئلهٔ جوانمردی و نفوذ آن در بین سپاهیان همچنان پیگیری شده و توسعه پیدا می‌کرد، چنان‌که نهضت سربداران در قرن هشتم، آمیخته‌ای بود از قیام مسلّحانهٔ گروه جوانمردان و تلاش جنگی مردم بومی، که برای رسیدن به رهبری سیاسی و احراز مسند فرمانروایی فعالیّت 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 منطقهٔ فارس

به سبب رواج مسلك تصوّف در منطقهٔ فارس، آیین فتوت هم که شعبه‌ای از آن مسلك به شمار می‌رفت همچنان مورد توجّه بود و برخی از مشایخ تصوف بدان معروف بودند. جنید شیرازی دربارهٔ شیخ عبدالرحیم اصطخری می‌نویسد:

«او مانند شاطران لباس می‌پوشید و همراه سگها به شکار می‌رفت و

۱۵. نك. کتاب *الفتوه*، صفحهٔ ۶۷.

۱۶. رحله، ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۱۷۵.

Marfat.com

تعدادی کبوتر هم داشت.»[۱۷]

همچنین دربارهٔ صوفی دیگری می‌نویسد:

«شیخ مؤیّدالدین در آغاز شُطّار بود و ترکان خواهر سعد بن زنگی برای او رباطی 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 «شَدُّ الاِزار...» را که یکی از مراسم آیین فتوّت است، برای نام کتاب خود انتخاب می‌کند.[۲۰] چون در آیین فتوت به جای خرقه‌پوشی، ضمن برگزاری تشریفاتی 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 یك جزو از خرقه است، چنانکه فتوت یك جزو از طریقت است.»[۲۲]

ابن بطوطه هم این نسبت بین شلوار و خرقه و ارتباط میان فتوت و طریقت را تایید می‌کند.[۲۳] و ضمن مسافرت خود به منطقهٔ فارس، به موضوع فتوت و رفتار جوانمردانِ ساکن اصفهان و شیراز اشاره کرده و می‌نویسد:

«اعضای وابسته به گروه جوانمردان در اصفهان دسته‌هایی دارند و بین

۱۷. نك. *شدّالازار*، صفحهٔ ۵۱.

۱۸. همان، صفحهٔ ۲۵۴ ـ شُطّار، جمع شاطر: داهی، مُحیل، شوخ، بی‌باك، دلاور، عیّار، 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.

Marfat.com

گروههای آنان در میهمانی دادنها، رقابت و هم‌چشمی و تفاخر بر یکدیگر وجود دارد. آنان در برپا کردن مهمانیهای مُجلّل و پُر خرج اقدام کرده و با انواع خوراکیهای گوناگون از یکدیگر پذیرایی می کنند.»[۲۴]

همچنین در مقایسه‌ای که میان گروه جوانمردان تُرك و فارس به عمل آورده می نویسد:

«با آنکه مردم شیراز و اصفهان به آیین و طریق جوانمردان پرداخته و از مسافران پذیرایی می کنند ولی تُرکان در غریب‌نوازی و مهربانی کردن از آنان بیشتر و پیشترند.»[۲۵]

آیین فتوت در منطقهٔ آذربایجان

شهر تبریز از آغاز حکومت ایلخانان تا نیمهٔ اوّل قرن دهم هجری مرکز حکومت و فرمانروایی سلسله‌های متعدّدی قرار گرفته و در زمینه‌های مختلف فرهنگی پیشرفت می کند، از جملهٔ تسهیلاتی برای توسعه و رواج تعلیمات مسلك طریقت، در منطقهٔ آذربایجان به وجود می آید. حافظ حسین کربلایی ۹۹۷ هـ. ضمن شرح حالِ صوفیان و مراکزِ آنان، از تکیه و خانقاه و زاویه‌های متعدّدی نام می برد.[۲۶]

با رواج آیین تصوف، بنا به اقتضای موقع و محل، همچنین از نظر هماهنگی و احتمالاً رقابت با گروههای اخی‌گری در ناحیهٔ آسیای صغیر، در منطقهٔ آذربایجان نیز آیین فتوت پدید آمده، به فعّالیّت 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، صفحهٔ ۱۲۵.

۲۵. همان، صفحهٔ ۱۸۱.

۲۶. نك. *روضات‌الجنان*، فهرست امکنه و بلاد، ج ۱، صفحهٔ ۶۷۷ـ۶۷۴؛ همچنین فهرست، ج ۲، صفحهٔ ۷۵۲ـ۷۵۰.

Marfat.com

برنامه‌های مسلك 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 یك آوازه در فکنده به شهر جسته از کودکان زیبا بهر
که در لنگری گشاد، اخی. آنکه چون او جهان ندید سخی
سفرهٔ نعمت است و شربت و قند سرگذشت و سماع و صحبت و پند
لنگری باز کرده چون کشتی پُر زسنگ و زآلت کُشتی.»[۲۷]

آیین فتوت در آسیای صغیر

با استقرار حکومت سلجوقیان در آسیای صغیر، تصوّف اسلامی هم به وسیلهٔ مسلمانان بدان‌جا راه پیدا می‌کند و در پرتو انتشار فرهنگ عرفانی، مسئلهٔ جوانمردی هم مورد توجّه قرار می‌گیرد.

در قرن هفتم الناصر خلیفهٔ عباسی، در سال ۶۱۵ هجری برای سلطان غالب عزّالدّین 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 ناحیهٔ آسیای صغیر با الهام از جملهٔ «اِنَّمَا الْمُؤمِنُونَ اِخْوَةٌ»[۲۹] به اعضای جمعیّت خود اخی می‌گفتند. این معنی در بین کردهای عراق به کلمهٔ کاکا تبدیل شده و فرقه کاکائیّه را به وجود آورده است.[۳۰]

العزاوی مؤلف کتاب کاکائیه دربارهٔ جوانمردان آسیای صغیر می‌نویسد:

۲۷. جام جم، دیوان اوحدی مراغه‌ای، صفحهٔ ۱۱۷ـ۱۱۵.
۲۸. نك. *اخبار سلاجقهٔ روم*، تالیف ابن بی‌بی، به اهتمام دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۴۵.
۲۹. قرآن ۴۹/۱۰
۳۰. نك. *الکاکائیه فی‌التاریخ*، تالیف عباس العزاوی، چاپ بغداد، ۱۹۴۹ م.، صفحهٔ ۳۰.

Marfat.com

«پس از آن که قلاع اسماعیلیّه، 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 بکتاشیّه و پس از آن فرقهٔ حروفیّه را به وجود آوردند.»[۳۱]

ابن بطوطه دربارهٔ آیین فتوتِ 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 یك نفر به نام اخی فعّالیّت می کنند، در اصطلاح آنان به جوانمردی اخی گفته می‌شود که از طرف سایر جوانمردان به عنوان رئیس و پیش کسوت انتخابِ شده باشد... رهبر هر یك از دسته‌ها، زاویه‌ای دارد که به فرش و چراغ و سایر لوازم مُجهّز است، اعضای هر یك از گروهها، آن چه از طریق کار روزانه به دست می‌آورند، هنگام عصر به رهبر خود می‌دهند، این وجوه صرف خرید میوه و خوراك می‌شود که در زاویه به مصرف می‌رسد... این گروهها مسافرینی را که وارد شهر می‌شوند در زاویه خود منزل داده و از آنان پذیرایی می کنند و مسافران تا وقتی که بخواهند آن شهر را ترك کنند مهمان آنان‌اند.»[۳۲]

«یکی از جوانمردان که شغل او خرّازی است و در حدود دویست تن از پیشه‌وران در تحت فرمان او قرار دارند... شبی ما را به زاویهٔ خود بُرد... در آن‌جا گروهی از جوانان صف بسته و هر یك 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.

۳۲و۳۳. رحله، ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۱۸۲ـ۱۸۱، با استفاده از ترجمهٔ فارسی آقای موحد، صفحهٔ ۳۱۷ـ۳۱۵.

Marfat.com

ابن بطوطه و همراهانش در تمام مدّتِ مسافرتِ خود در ناحیهٔ 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 الناصرلدین الله ۶۲۲ هـ. خلیفه عباسی به آیین فتوّت و قرار دادن خود در محلّ قطبیّت این گروه، به منظور هدفهای سیاسی و دعوت سران کشورهای مختلفِ قلمرو اسلامی، آیین فتوت گسترش پیدا کرده و برخی از پیروان مسلك تصوّف تا حدّ زیادی از حوزهٔ آداب و مراسم تصوّف فاصله گرفته و به سوی آیین فتوت متمایل می‌شوند.

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 محلّی خود و به اقتضای وضع خاصّ محیط خویش، مستقلاً به حیات خود ادامه می‌دهند. پس از آن هم، در هنگام زوال و سقوط حکومت ایلخانان، بعضی از افراد سپاهی و دولتی که بی‌سرپرست مانده بودند، به گروه جوانمردان و عیّاران محلی پیوسته و همگی در کنار بعضی از رهبران محلّی، برای به دست آوردن حکومت و سروری، در صف مبارزان در می‌آیند. نمونهٔ شاخص این گروهها، درویشان سربداری در ناحیهٔ سبزوار و یاران پهلوان اسد کرمانی در ناحیهٔ یزد و کرمان،[۳۵] و مشعشعیان در ناحیهٔ خوزستان و عراق،[۳۶] و صوفیان و مریدان خاندان سلسلهٔ صفوی، قرار دارند. که از میان آنان خاندان صفوی، با تلاش فراوان خود را به مسند فرمانروایی و رهبری سیاسی می‌رسانند. پس از آن، با قدرت گرفتن حکومت صفوی، این سلسله جنبشها در تکوین یك حکومت ملّی

۳۴. نك. رحله، ج ۱، صفحات ۱۸۴/۱۸۶/۱۸۷.
۳۵. نك. *تاریخ کرمان سالاریه*، صفحهٔ ۲۱۴.
۳۶. نك. *الطریقة الصفویّه*، صفحهٔ ۱۳.

Marfat.com

تحلیل رفته و این رشته فعّالیتها پایان می‌گیرد.

در طول تاریخ حیات آیین فتوت، علاوه بر خانقاهها که مورد استفادهٔ جوانمردان بود، تعدادی کانونهای دیگر هم که عبارت از تکیه‌ها و لنگرها و فتوت‌خانه‌ها و زاویه‌ها باشد، بنا به اقتضای موقع و محل، برای تجمع جوانمردان به وجود آمد. و هزینهٔ جاری فتوت‌خانه‌ها هم معمولاً از راه درآمد شغلی جوانمردان اداره گردیده و دارای وضع اقتصادی مرتّبی بود. و نیازمندان هم از سفرهٔ آن بهره‌ور می‌شدند.[۳۷]

زورخانه

تقریباً در تمام شهرهای ایران از دیرباز تعدادی باشگاههای ورزشی ـ با وضعی که هنوز برخی از آنها موجود است ـ در محلاّت مختلف شهر به وجود آمده و عدّه‌ای از جوانان که فرصت و آمادگی داشتند، در آنجا گرد آمده و مدّتها به ورزش می‌پرداختند، این زورخانه‌ها، از جهاتی با خانقاهها و مراکز جوانمردان همانندی داشت.

آقای کاظمینی مؤلف کتاب نقش پهلوانی در این مورد می‌نویسد:

«ساختمان زورخانه، با طاق شبه گنبد و یا گلدسته مانند، و نشستگاههای پیرامون آن و به طور کلّی صحنه، شباهت زیادی به خانقاه متصوفین دارد.»[۳۸]

علاوه بر این تشابه مکانی، وجود برنامهٔ شعر و غزل در قالب مضامین عرفانی و برخی حرکات ورزشی ـ با توجه به اقتضای موقع و محل و تغییر شکل لازم ـ نیز تا حدودی با برنامهٔ سماع صوفیان همانندی دارد.

غالب کسانی که در موضوع ورزش و ساختمان زورخانه و برنامه‌های آن

۳۷. نك. *رسایل جوانمردان*، صفحهٔ ۱۲۷ـ۱۲۵.

۳۸. *نقش پهلوانی و نهضت عیّاری*، تالیف کاظم کاظمینی، چاپ ۱۳۴۳، صفحهٔ ۲۱۸.

Marfat.com

مطلبی نوشته‌اند، آن را به صورتی با مسئلهٔ فتوت و نهضت عیّاری و کانونهای منسوب بدان مرتبط دانسته‌اند.[۳۹]

۳۹. نك. *تاریخ و فرهنگ زورخانه*، تالیف غلامرضا انصاف‌پور، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳، صفحهٔ ۳۶۲؛ *تاریخ ورزش باستانی ایران*، نوشته حسین پرتو بیضایی، ۱۳۳۷، صفحهٔ ۴؛ همچنین استاد دهخدا می‌نویسد: بنیاد زورخانه بر اساس فتوت و جوانمردی است و با تصوّف شیعی، مرتبط می‌باشد و اصطلاحات بسیار مفصل آن مانند: مرشد، پیش کسوت، تاج، فقر و غیره و همچنین آداب و انضباط آن حاکی از همین معنی است؛ *لغت‌نامه*، ذیل واژهٔ زورخانه، با تلخیص، صفحهٔ ۵۴۳.

Marfat.com

بخش ۳

سلسله‌های صوفیان و رابطهٔ مشایخ و خانقاهیان با یکدیگر

در قرن دوّم و سوم هجری که عده‌ای از مسلمانان مشغول بررسی و تنظیم سُنَن 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 توجّه کرده و با دقیق شدن در مسائل اخلاقی و انسانی و پرداختن به کارهای عملی، آیین تصوّف را پایه‌گزاری کردند.

منطقهٔ بغداد، مرکز خلافت و یکی از مراکز مهمّ علم و تمدّن 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 دربارهٔ مسائل گوناگون آیین اسلام و مباحث مختلف عرفان و تصوّف 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 تصوّف بغداد مؤثّر واقع شده و به نام شیخ‌الطریقه مشهور و معروف می‌گردد.

در منطقهٔ خراسان هم، آیین تصوّف ضمن توسعه و پیشرفت، از دیدگاههای مختلف مورد بحث قرار می‌گیرد و به اقتضای موقع و محل، برای مسائل آن نظریه‌های متعدّدی به وجود می‌آید. چنان‌که هجویری دربارهٔ مشایخ قرن پنجم آنجا می‌نویسد:

«و من سیصد کس دیدم اندر خراسان تنها، که هر یك مشربی داشتند کی

Marfat.com

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 مسلك تصوّف اسلامی، طبقات و طریقه‌های متعدّدی به وجود می‌آمد.

اکثریت قریب به اتفاق مشایخ طریقت، از نظر مذهبی، خود به یکی از مذاهب اسلامی وابسته و مُقیّد بودند؛ آنان ضمن تربیت و رهبری مریدان در مسیر مسلك تصوّف و آموختن آداب و مراسم طریقت و خانقاه، تعالیم 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.

امّا در میان صوفیان عده‌ای نیز وجود داشتند که به سبب برداشت خاصِ خویش یا به علّت فقر مادّیِ شدید و به مدلول مَن لا مَعاش لَهُ لامَعاد لَهُ، و یا علل دیگر، به ظواهر دستورات اسلامیِ توجّهی 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 یك فقیر آواره و فاقد هر نوع وسیلهٔ 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، تا درویشی به حقیقت بود...»[۲]

همچنین: «در بند شریعتَ ماندن ابلهیست... و هر که در بند شریعتست هنوز به درجهٔ آزادگی نرسیده است... و هر که حقیقت وی را روی نمود، از آن درجه گذشت که شریعت وی را بنده کند...»[۳]

۱. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۲۱۶.
۲. *حماقة اهل‌الاباحه*، تالیف امام محمد غزّالی، چاپ آلمان، ۱۹۳۳، صفحهٔ ۲۷.
۳. همان، صفحهٔ ۶-۴.

Marfat.com

وجود این عدّه در بین صوفیان دست‌آویزی بود که صوفی‌ستیزان، از آن استفاده کرده و با متّهم داشتن صوفیان، علیه آنان قیام و اقدام می‌کردند.

در برابر این موضوع، صوفیان راستین، برای بستن زبان مخالفان و هُشدار دادن به طبقاتِ صوفیان واقعی، آنچه را مناسب با آیین طریقت و شریعت نمی‌دیدند، تحت عنوان غَلَطاتُ الصُّوفیّه مشخص و معرفی کرده و از پندار و گفتار و کردارِ ناروای صوفیان دروغین انتقاد می‌کردند.

جلال‌الدّین مولوی دربارهٔ عدّه‌ای از صوفی‌نمایان عصر خود می‌گوید:

«صوفی آن باشد که شد صفوت طلب
نه لباسِ صوف و خیاطی ودَب [نقش‌دوزی برروی لباس]
صوفئی گشته به پیش این لئام الخیاطه واللّواطه والسّلام»[۴]

هجویری ۴۶۵ هـ . ضمن تشریح سلسله‌های مختلف تصوّفِ 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 مسئلهٔ تفرّق و تعدّد سلاسل و انشعاب صوفیان، در طول تاریخ آیین تصوّف همچنان دنبال شده و با ظهور مشایخ بزرگ، شمارهٔ طرائق نیز فزونی می‌گیرد و در عصر رواج و رونق مسلك تصوّف، شاخه‌های فراوانی از این درخت تناور سربر می‌زند و تعداد سلسله‌های آن به صدها طریقه می‌رسد.

ماسینیون خاورشناس فرانسوی تحت عنوان «طریقه» تعدادِ بسیاری از سلسله‌های صوفیان را نام می‌برد.[۶]

همچنین مونتگمری دربارهٔ سلسله‌های صوفیان می‌نویسد:

«طبق لیستی که اخیراً تهیّه شده، شمارهٔ طرائق به دویست طریقه بالغ

۴. مثنوی، دفتر پنجم، صفحهٔ ۸۳۸.
۵. کشف‌المحجوب، صفحهٔ ۲۱۸.
6. *Encyclopadia of Islam*, volum IV, p. 667-672.

Marfat.com

می‌شود و هر دسته‌ای از آن نیز شامل شاخهٔ مستقلّی می‌گردد.»[۷]

نظر مشایخ دربارهٔ یکدیگر و کیفیت روابط آنان

در دوره‌های نخستین و هنگام تشکیل آیین تصوّف، گاهی شیخی و عارفی شیخ دیگر را می‌ستود یا آنکه عمل و سخن شیخی را نمی‌پسَندید و او را نفی می‌کرد.

جنید بغدادی دربارهٔ 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 ابوحمزهٔ بغدادی به اتّهام حلولی بودن انتقاد می‌کند.[۱۰]

این نوع اختلاف نظرها سبب می‌شد که کیفیّت سیر و سلوك صوفیانه و کارهای عملی سلسله‌ها با یکدیگر اختلاف پیدا کند.

هجویری در مورد سلسله‌های اصلی تصوّف، مطالبی را بیان کرده که مبتنی بر اختلاف آراء مشایخ دربارهٔ برداشتها و روشهای صوفیان است. او در ضمن بررسی نظرات مشایخ می‌گوید:

«طیفوریان که پیرو بایزید بسطامی‌اند، در سیر و سلوك خویش بر طریق

۷. *امام محمد غزالی*، نوشته مونتگمری وات، ترجمه محمود اصفهانی زاده، چاپ تبریز، ۱۳۴۷، صفحهٔ ۲۵۸؛ همچنین نایب‌الصدر دربارهٔ چهارده سلسلهٔ معروف صوفیه، مطالبی را بیان کرده است: *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۳۶۶ـ۳۰۶ مرگلیوث خاورشناس انگلیسی هم، دربارهٔ 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. *تذکرة‌الاولیاء*، ج ۱، صفحهٔ ۱۲۹.

۹. نك. *الحلاج شهیدالتصوف*، صفحهٔ ۱۰۵.

۱۰. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۲۲۷.

Marfat.com

سُکر و جنید و پیروان او بر طریق صحواند.»[۱۱]

جلال‌الدین مولوی هم در کتاب مثنوی خویش، ظاهراً قصه‌ای به نام وزیر یهودی بیان می‌کند، ولی هدف او بیشتر شرح اختلافِ نظر مشایخ در مسائل سیر و سلوك و مراسم طریقت است.[۱۲]

علّت این اختلاف نظرها، علاوه بر مقتضیات مکانی و زمانی، به نوع تربیتِ اوّلیّهٔ مشایخ و پیش‌آمدهای زندگی آنان مربوط می‌شد، چنان‌که 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 مقیّد نمی‌کرد و رندانه به سیر و سلوك می‌پرداخت.[۱۳] یا آنکه در ضمن سیر و سلوكِ عارفانهٔ خویش به نظریهٔ خاصّی رسیده و آن را اظهار می‌کرد.

از جمله ابن عربی ۶۳۸ هـ. می‌گوید:

«قبلاً مذاهب دیگر را نادرست می‌دانستیم، ولی اکنون به همهٔ 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 نظریّهٔ دیگری دربارهٔ وحدت وجود دارد که مورد مخالفت علاء‌الدوله

۱۱. همان، صفحهٔ ۲۳۲: سُکر یعنی حالت استیلای معنویت بر آدمی و صحو یعنی هشیاری و باز آمدن از استیلای حال. ابوعلی دقاق ۴۰۵ می‌گوید: سکربازی گاه کودکان و صحو فناگاه مردان است؛ *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۲۳۲.

۱۲. نك. مثنوی، دفتر اوّل، داستان پادشاه جهودان و وزیرش از صفحهٔ ۱۶ به بعد.

۱۳. خواجه عبدالله انصاری گفت: مرا با بوسعید از بهر اعتقاد نقاری است و بعضی از مشایخ وقت با وی نیك نبودند؛ *نفحات*، صفحهٔ ۳۴۵؛ شیخ احمد جام ۵۳۶ هم با توجه به حدیث ۷۲ فرقه اسلامی و مُصاب بودن یکی از آن فرق می‌گوید: یك قوم از صوفیان و درویشان بر راه راست‌اند که بر سنّت رسول‌اند، دیگر همه بر هیچ چیز نیند. *انس‌التائبین*، تالیف ژنده پیل، تصحیح علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۲۱۷ـ۲۱۶.

۱۴. عقدالخلایق فی‌الاله عقائداً وانا اعتقدتُ جمیع ماعقدوه، ترجمان الاشواق از ابن عربی به نقل از کتاب *هذه هی‌الصوفیه*، صفحهٔ ۹۴ـ۹۳.

Marfat.com

سمنانی قرار می‌گیرد.[۱۵] در حالی که عبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص، با آن نظریّه موافق است.[۱۶]

همچنین رفتار جمال پرستانهٔ 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 علّتهای مهّم 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 محلّی با او از در مخالفت درآمده و می‌کوشید تا او را از آنجا براند و حوزهٔ شخصی و احتمالاً میراثی خود را همچنان صیانت کند.[۲۰] یا شاید به تعبیر جلال‌الدین مولوی بسر بردن دو رهبر در یك جا ممکن نبود زیرا:

«دو ولیّ خدا هم‌چون دو شیرند و در یك موضع نگنجند.»[۲۱]

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. دربارهٔ ژنده پیل ۵۳۶ هـ. می‌نویسد:

«خواجه مودود چَشتی با مریدان بیامدتا 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 تصرّف در ولایت‌اش

۱۵و۱۶. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۸۲ تا ۴۹۱؛ همچنین *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۷۵.

۱۷. نك. مقدمهٔ *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۴۰.

۱۸و۱۹. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۵۹۰ـ۵۸۹.

۲۰. محمد بن منوّر، این چنین درگیریها را به سگ غریبی همانند می‌کند که در میان سگان کوی قرار گرفته باشد؛ *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۲۲۰؛ یا آنکه مُرغی بخواهد دانه‌ای را از پیش مرغان دیگر برچیند؛ همان، صفحهٔ ۱۸۲.

۲۱. *مناقب‌العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۷۱۴.

۲۲. *نفحات*، صفحهٔ ۳۲۷.

Marfat.com

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، ساختهٔ تخیّلات مریدان و مناقب‌نویسان باشد، ولی روی دادن آنها هم بعید نیست.

در دورهٔ حکومت مغولان و پس از آن هم به سبب رواج بازار تصوّف، بین عدّه‌ای از مُدّعیان ارشاد، برای رسیدن به یك موقعیت ممتاز اجتماعی و بهره‌وری از مواهب تولیتِ خانقاهی چنین درگیریهایی پدید می‌آمد.[۲۸]

همچنین موضوع خلافت و جانشینی هم گه گاه موجب اختلاف مشایخ می‌گردید.[۲۹]

در برابر این بیگانگیها و طرد و نفی‌ها و درگیریها، مقدار فراوانی از سازشها و یگانگیها و تشریك مساعیها نیز در مسلك 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 سرمایهٔ تبلیغاتی بسازند؛ در حالیکه اشاره کردن به نکاتِ خلاف آیین فتوّت، از آن نظر بود که انتظار نمی‌رفت یك رهبر معنوی در میان هواهای نفسانی و تمایلات پستِ مادی، همچون یك فرد عامی، اسیر و گرفتار باشد و به

۲۳. نك. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۸۹۰.

۲۴. نك. *صفوة‌الصفا*، صفحهٔ ۳۱ـ۳۰.

۲۵. نك. *مزارات کرمان*، صفحهٔ ۱۷.

۲۶. نك. *رضوان‌المعارف الالاهیه*، صفحهٔ ۲۳.

۲۷. نك. *خزینة‌الاصفیاء*، ج ۲، صفحهٔ ۲۸۱؛ *فردوس‌المرشدیه*، صفحهٔ ۴۹۱ـ۴۸۹؛ مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۲۴۸ـ۲۴۱.

۲۸. نك. *مرصادالعباد*، صفحهٔ ۳۱۷؛ *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ۳۵۰.

۲۹. نك. *طرائق*، ج ۲، صفحهٔ ۳۲۰.

Marfat.com

چنین کج اندیشیها بپردازد و با بدگویی از دیگران و تکیه‌زدن بر مسند ارشاد و پیشوایی بر گروهی از مریدان، بخواهد کسر شخصیّت و کمبود خود را جبران کند. به هر حال این درگیریها از نابیدهایی بود که بود و چارهٔ آن هم همدلیها و یگانگیها بود که بود.

اصولاً آیین تصوّف بر پایهٔ مهر و محبّت 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 سلسله‌ها هم، به جای ردّ و تکفیر دیگران، آنان را در انتخاب راه خود مُصاب می‌دانستند و اختلاف نظر و سلیقه و تفاوت در سیر و سلوكِ معنوی را هم به استناد حکم قرآنی: «لِکُلِ اُمَّةٍ جَعَلنا مَنْسَکاً هُمْ ناسِکُوهُ فَلایُنازِ عَنَّکَ فی الاَمرِ...»[۳۰] از خدا دانسته و خاطرنشان می کردند که همهٔ سالکان در یکتایی خداوند و سیر و سلوك به سوی او مُتّفقند و مقصودشان یکی است، اگر تفاوتی هم وجود داشته باشد در مسیر است نه در مقصود.[۳۱] و اگر اقوال مشایخ هم مختلف باشد نتیجهٔ آن یکی است و همه به حق می‌پیوندد و به حقیقت می‌رسد.[۳۲]

علاء الدوله سمنانی هم در مورد اختلاف آراء مشایخ خاطرنشان می کند که:[۳۳]

«هرچند که خرقه بیشتر راه روشنتر و سلوك آسانتر است...»

منظور او از این سخن آنست که به سبب فراوانی رهروان و مشایخ و تعدّد آراء آنان، تحقیق بیشتری به عمل آمده و حقیقت آشکارتر خواهد شد. چون هر فرد یا گروهی، بخشی از حالات نفسانی، مانند اخلاص، تواضع، شُکر و جز آن را مورد توجّه قرار داده و بررسی می کردند، در نتیجه، از مجموع آنها یك

۳۰. از برای هر اُمّتی روشی قرار دادیم که آنان در آن طریق سلوك کنند، پس نباید با تو در آن کار نزاع کنند. قرآن، ۲۲/۶۶.

۳۱. نك. طبقات سلّمی، صفحهٔ ۴۶۹؛ *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۵۵.

۳۲. هر نبی و هر ولی را مسلکیست / لیك چون حق می‌برد جُمله یکیست / بر مثال موجها اعدادشان / در عدد آورده باشد بادشان. مثنوی، دفتر اوّل، صفحهٔ ۱۵۳.

۳۳. شرح *احوال علاءالدوله*، صفحهٔ ۵۶.

Marfat.com

شناخت کلّ به دست می‌آمد.

همچنین تخصص هر یك، در زمینه‌ای از حالات، موجب پیدایش الفاظ و نامهایی می‌گردید که برای دانستن و پی بردن به معانی و نحوهٔ 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 وسیلهٔ لاهیجی ۹۱۲ هـ. مطالب آن به وضوح و روشنی بیشتری رسیده است.[۳۴]

نمونهٔ 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 منطقهٔ دیگر می‌شدند. و بدین طریق مسائل مربوط به عرفان و تصوّف را گسترش می‌دادند و با نقلِ گفتار و کردار و رفتار مشایخ، برای نویسندگان و تنظیم کنندگانِ کتابهای عرفانی مطالبی آماده می‌کردند، در نتیجه کتابهایی مانند طبقات الصوفیّهٔ سُلَمی و رسالهٔ قشیریّه 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 مادّی خانقاهیان با یکدیگر

یکی از هدفهای تأسیس خانقاه آن بود که برای صوفیان مسافر خوراك و

۳۴. نك. مقدمهٔ *شرح گلشن راز*، صفحهٔ ۸۱.

۳۵. *نفحات*، صفحهٔ ۳۳۸؛ همچنین قلقشندی ۱۴۰۸ میلادی خلاصه‌ای از رابطهٔ بین خانقاههای مصر و سوریه را در عهد اقتدار مملوکان، شرح داده است؛ *صبح الاعشی*، ج ۴، صفحهٔ ۲۲۱/۱۹۳، ج ۱۳، صفحهٔ ۵۱/۲۲۲ به نقل از *sufi orders in Islam*, p. 19.

Marfat.com

مسکنی آماده شده و به رایگان در اختیار آنان قرار گیرد، همچنین اعضای مُقیم محلّ نیز در آنجا جمع شده، از مصاحبت یکدیگر و برنامه‌های آموزنده آن استفاده کنند.

پیدایش و استقرار چنین کانونی به یك رشته خدمات نیاز داشت که با تشریك 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 جامعهٔ کوچك با توجّه به یکی از اصول بنیادیِ مسلك خویش که عبارت از ایثار و خودزدایی و خدمت به دیگران بود، به کارهای گروهی رنگ معنوی داده و آن را رایگانی ساخته بود و اگر چیزی هم از خارج وارد خانقاه می‌گردید، متعلّق به جمع و مورد استفادهٔ همگان بود و چنین رفتاری همواره پیگیری و دنبال می‌شد.[۳۶] امّا دربارهٔ کمکهای مالی اعضای یك گروه با هم، یا با افراد ساکن در خانقاههای دیگر، غیر از آن مطالبی که در بخش اقتصادی خانقاهها بدان اشاره شد، موضوع قابل توجّهی در کتابها وجود ندارد. شاید علّت این امر آن است که اولاً بیشتر جمعیت صوفیان ازافراد فقیر ترکیب و تشکیل شده و یك واحد خانقاهی نمی‌توانست از طریق مالی به خانقاه دیگر کمك 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، چنان‌که علی بن سهل اصفهانی، برای ادای وام عمروبن عثمان مبلغی پول را به صورتی که فرستنده معلوم نباشد به شهر مکه می‌فرستد.[۳۷] یا آنکه حسن مودّب،[۳۸] در خانقاه خرقانی، مبلغی پول در زیر زاویه می‌نهد تا او وام خود را بپردازد. ولی رویهمرفته چنین نمونه‌هایی نادر و کمیاب است.

۳۶. جامهٔ پاره شده را شیخ به قطعات کوچکی تقسیم کرده و به خانقاهها فرستد تا آنان به اهل خود قسمت کنند؛ *اورادالاحباب*، صفحهٔ ۲۲۰.

۳۷. نك. *طبقات‌الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۱۹۴.

۳۸. نك. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۱۵۶.

Marfat.com

بخش ۴

رابطهٔ صوفیان با افراد اجتماع

در قرون نخستین اسلامی، طبقات مختلف مسلمانان، تحت تأثیر سخنان علما و فقها و متکلّمین و فرمانروایان، یا علّتهای 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 صوفیّه به اقتضای هدف معنوی خویش، در پی شناختِ مسائل عرفانی اسلام و پیوند خویش با خداوند بودند و تا حدودی خود را از تعصّبات مذهبی و برخوردهای سیاسی به دور می‌داشتند و با گروههای مختلف اجتماع به صلح و سازش می‌زیستند. به همین سبب عدّه ای از افراد طبقات جامعه به آنان روی آورده و به مسلك تصوّف علاقه نشان می‌دادند.

وارستگی و پارسایی و فروتنیِ بزرگانِ صوفی مانع از آن بود که بین آنان و افراد اجتماع، درگیری و تضاد مِنافعی به وجود آید. اگر تبعید و کشتنی هم از صوفیان به عمل می‌آمد، از سوی مردم عادی نبود، زیرا آنان قادر به درك فلسفهٔ آیین تصوّف 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،[1] و محمد بن فضل ۳۱۹ هـ. از بلخ،[2] و شیخ

۱. نك. *تذکرة‌الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحهٔ ۱۳۳.

۲. نك. *طبقات‌الصوفیه*، انصاری، صفحهٔ ۲۵۲.

Marfat.com

ابوبکر واسطی ۳۲۶ هـ. از شهر و مسکن خود رانده می‌شدند[۳] عامل اصلیِ طرد و نفی آنان فرمانروایان سیاسی و پیشوایان مذهبی بودند. چنان‌که عبدالرحمن جامی می‌نویسد:

«محمد بن عبدالله گازر هروی، در ترك دنیا سخن می‌گفت، رئیس هری او را از شهر گسیل کرد و گفت: بباید رفت که سخن تو مردمان را زیان دارد.»[۴]

همچنین ابن جوزی می‌نویسد: علمای مصر ذوالنون را به سبب گفتار صوفیانه از مصر بیرون کردند.[۵]

البته این راندن‌ها در روال فکری آنان تغییری ایجاد نمی‌کرد و از هدف بازنمی‌داشت، بلکه آنان را در پیگیریِ هدف خویش مصمّم‌تر می‌ساخت و قدرت استقامت آنان را بالاتر می‌برد.

در میان درگیریهای اجتماعی صوفیان، مهمترین برخورد آنان، با علمای دینی و پیشوایان مذهبی بود، زیرا آنان از آغاز پیدایش آیین تصوّف، با صوفیان رابطهٔ نیکویی نداشتند و مستقیم و غیر مستقیم علیه آنان تبلیغ کرده و از گفتار و رفتار صوفیان انتقاد می‌کردند. ولی با همهٔ این مخالفتها، سرانجام آیین تصوّف تا حدّی 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 رسمیّت شناخته شدند، دیگر مخالفت علمای مذهبی هم به جایی نرسیدو به مدلولِ اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلُوکِهِم، [مردم بر کیش پادشاهان خویشند.] مردم بیشتری به مشایخ صوفیه توجّه کرده و صوفیان بیش از پیش مورد قبول افراد اجتماع قرار گرفتند.

توجّه مردم به مسلك تصوّف، بیشتر به سبب آن بود که صوفیان مسئلهٔ خدادوستی را در زمینهٔ حالات عاطفی بیان می‌کردند و این مسئله عاملی بسیار

۳. پیشین، ج ۲، صفحهٔ ۲۲۲.
۴. نفحات، صفحهٔ ۳۵۱.
۵. نك. تلبیس، صفحهٔ ۱۶۷.

Marfat.com

مؤثّر بود، زیرا نیازی به زمینهٔ 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: نمونهٔ برجستهٔ 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 مدّتها 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 تصوّف، 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 مسلك تصوّف علاقه‌مند می‌ساخت و آنان را به خانقاه روانه می‌کرد؛ مجلس گوییهای 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 خوراك و مسکن رایگان در مراکز خانقاهی و انتقاد از فرادستانِ بیشی‌جوی اجتماع و اندرز دادن به فرمانروایان و بسیاری عوامل دیگر، که با روحیهٔ اکثریت افراد تهیدست اجتماع سازگاری داشت، مردم را به آیین تصوف جذب می‌کرد و بین آنان و مسلك طریقت رابطهٔ نیکویی برقرار می‌ساخت.

به سبب عواملی که ذکر آنها گذشت، عدّه‌ای از مردم عادی، ضمن دیدار مشایخ و زیارت تربت پیران متوفی، از انفاس و ارواح آنان همّت طلبیده و

۶. دید موسی یك شبانی را به راه / کوهمی گفت‌ای خدا و ای الله. مثنوی، دفتر دوّم، صفحهٔ ۲۸؛ و جالب آنکه در پایان داستان، حضرت موسی مورد عتاب و چوپان مورد قبول خداوند است.

Marfat.com

هرکس در فراخور توانایی خویش، به عنوان نذر و هدیه و عناوین دیگر، به هزینه‌های مالی خانقاهیان کمك می‌کردند.

از قرن هفتم به بعد هم، با سقوط دستگاه خلافت عبّاسی 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 صوفیّه، 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 فعّالیّتهای اجتماعی شرکت می‌کردند.

این ارزش اجتماعی و توجّه به آیین تصوّف، در کشور ایران، تا قرن دهم همچنان پایدار مانده و پس از آن با تشکیل دولت صفوی، رفته رفته طبقهٔ صوفیان مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند و مسلك طریقت تقریباً تعطیل شده و رو به زوال می‌رود. این فترت و زوال نیز ازآنجا ناشی می‌شود که اصولاً ردّ و قبول صوفیان و مسلك تصوّف از سوی افراد اجتماع، علاوه بر مقتضیات تاریخی، تابع متغیّری است از رابطهٔ علمای مذهبی و فرمانروایان و رجال سیاسی با صوفیان، زیرا مردم عادی و ساده، تحت تأثیر سخنان پیشوایان مذهبی و علمای دینی و رد و قبولِ رجال سیاسی، مهر یا کینهٔ صوفیان را به دل می‌گرفتند و آنان را پذیرفته یا از خود می‌راندند. چنان که به سبب تبلیغات وسیع علمای مذهبی علیه آیین تصوّف، از قرن یازدهم هجری به بعد، مسلك طریقت مطرود گردیده و ارزش اجتماعی خود را از دست می‌دهد. غالب افراد طبقات اجتماعی از آن رویگردان می‌شوند. پس از آن هم عده ای از گدایان حرفه‌ای و درویش‌نما که فاقد شناختِ مسائل عرفانی و جنبهٔ معنوی و مقدّس مسلك

۷. نك. *حوادث الجامعه*، صفحهٔ ۴۶۸.

۸. نك. *تعلیقات مزارات هرات*، صفحهٔ ۱۲.

Marfat.com

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 مسلك طریقت می‌گردیدند.

Marfat.com

بخش ۵

رابطهٔ 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 مسلك طریقت، با فرمانروایان و رجال سیاسی ارتباط داشتند؛ کسانی مانند غزالی ۵۰۵ هـ. و سعدی ۶۹۲ هـ.، برای فرمانروایان، نصیحة الملوك می‌نوشتند و ایشان را ارشاد می‌کردند.

رویهمرفته می‌توان گفت که علّت استقرار و پیشرفتِ آیین تصوّف، علاوه بر تلاش صوفیان راستین و فعّالیّت پیگیر آنان، مقداری هم مرهون تقویت مادّی و تأیید زمامداران و رجال سیاسی و صاحبان زر و زور بوده است.

هارون‌الرشید ۱۹۷ هـ. خلیفهٔ عباسی از صوفیان دیدار می‌کند،[۱] سلطان محمود غزنوی ۴۲۱ هـ. به دیدار شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. می‌رود،[۲] و تُربت بایزید ۲۳۴ هـ. را زیارت می‌کند،[۳] طغرل سلجوقی ۴۵۵ هـ. باباطاهر و

۱. نك. کیمیای سعادت، صفحهٔ ۴۱۶.
۲. نك. انساب سمعانی، ج ۵، صفحهٔ ۹۴ـ۹۳.
۳. نك. نفحات، صفحهٔ ۱۶۷.

Marfat.com

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 اجازهٔ فعّالیّت 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 تصوّف به وسیلهٔ خلفای متأخر عبّاسی به رسمیّت 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 محلّ 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 محلّی هم به علل مختلف، از جمله اقبال عمومی، به مسلك تصوّف توجّه کرده و بدان ارج می‌نهند. ابوبکر سعد بن زنگی ۶۵۸ هـ. فرمانروای منطقهٔ فارس، برای صوفیان رباط می‌سازد و مشایخ صوفیّه را از علما برتر می‌دارد.[۹]

در دورهٔ ایلخانان هم، مسلك تصوّف بیش از پیش از قبول عام برخوردار می‌گردد، برخی از خانان مغول و فرمانروایان نواحی مختلف به سبب موقعیّت

۴. *راحة‌الصدور*، راوندی، صفحهٔ ۲۸ به نقل از *تاریخ تصوف*، دکتر غنی، صفحهٔ ۴۷۴؛ همچنین نگاه کنید به کتاب *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۷۲.

۵. *بدایع‌الازمان*، صفحهٔ ۱۹.

۶. *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، صفحهٔ ۶.

۷. نك. *قندیه*، صفحهٔ ۹.

۸. و فرّق الخلیفه بعد شهر اموالاً کثیرةً فی‌الزّوایا والرُّبط والمدارس، *مرآة‌الزمان*، سبط ابن جوزی، ج ۲، صفحهٔ 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؛ *تلبیس*، صفحهٔ ۱۷۵.

۹. نك. *شذّالازار*، صفحهٔ ۲۱۶.

Marfat.com

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 خلوت خانه و چلّه خانه می‌سازد.[۱۰] هم به دستور او در مناطق مختلف، برای صوفیان خانقاه ساخته می‌شود.[۱۱] جانشین او سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ. از دست شیخ عزّالدین خرقه می‌پوشد.[۱۲] 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 خدابنده پسر خود را ولیعهد می‌ساخت، چهارصد کس از اولیاء و اتقیاء در مجلس او حاضر بودند.»[۱۳]

پس از ایلخانان، سلاطین ایلکانی آذربایجان و فرمانروایان مناطق دیگر نیز همچنان حرمت آیین تصوّف را رعایت می‌کنند و در استرضای خاطر درویشان می‌کوشند.[۱۴]

تیموریان هم به مسلك تصوّف ابراز علاقه می‌کنند. امیر تیمور به شیخ زین‌الدین ابوبکر تایبادی ۷۹۱هـ. ارادت می‌ورزد،[۱۵] و در خانقاه شهرکش به دیدار شیخ شمس‌الدین فاخوری می‌رود و از او همّت می‌طلبد.[۱۶] شاهرخ ۸۵۰ هـ.[۱۷] و سلطان حسین بای‌قرا،[۱۸] و بابر ۸۶۱ هـ.،[۱۹] و دیگر اعضای خاندان

۱۰. نك. *تاریخ مبارك غازانی*، صفحهٔ ۱۵۲.

۱۱. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۱۸۷.

۱۲. نك. تلخیص *مجمع‌الآداب*، جزء چهارم، قسم اوّل، صفحهٔ ۲۶۴.

۱۳. *روضة‌الریاحین*، صفحهٔ ۱۱۷.

۱۴. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۲۴۲.

۱۵. نك. *ریاض‌السیاحة*، صفحهٔ ۱۸۳؛ *زندگی شگفت‌آور تیمور*، تالیف ابن عربشاه، ترجمهٔ محمد علی نجاتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹، صفحهٔ ۲۶.

۱۶. *زندگی شگفت‌آور تیمور* یا ترجمهٔ *عجایب‌المقدور*، صفحهٔ ۶؛ امیر تیمور همواره به مزار حضرت بزرگوار [شیخ نورالدین] آمده و اعانت طلب می‌نموده‌اند؛ قندیه، صفحهٔ ۸۶.

۱۷. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۵۵۳.

۱۸. همان، ج ۴، صفحهٔ ۶.

←

Marfat.com

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 عدّه‌ای از رجال سیاسی به سبب عرفان مشربی، یا به علل دیگر به مشایخ توجّه می‌کنند و به ساختن خانقاه و وقف املاك و تأمین هزینهٔ جاری کانونهای خانقاهی اهتمام می‌ورزند. خواجه نظام‌الملك 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.

توجّه 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 معزّز و محترم داشت و دربارهٔ سبکباری رعیّت هرچه استدعا نمود، مبذول داشت و مقضی‌المرام باز گردید.»[۲۵]

این گونه میانگیری و توسّط، تنها بین مردم عادی و فرمانروایان نبود، بلکه گاهی هم مشایخ ذی‌نفوذ طریقت، به سبب داشتن حرمت اجتماعی، برای

→

۱۹. نك. *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۱۶۹.

۲۰. نك. جامی، تألیف علی اصغر حکمت، صفحهٔ ۱۹و۲۲؛ همچنین *اسناد و مکاتبات تاریخی*، صفحهٔ ۳۰۱ـ۲۹۹.

۲۱. نك. *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۱۹۳.

۲۲. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۳۲۵.

۲۳. نك. *جامع مفیدی*، ج ۳، صفحهٔ ۶۱۸ـ۶۱۷؛ همچنین *مزارات کرمان*، صفحهٔ ۱۰۸.

۲۴. *نفحات*، صفحهٔ ۴.

۲۵. *تاریخ یزد*، صفحهٔ ۱۵۱.

Marfat.com

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.

خلیفهٔ عباسی الناصرلدین 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 خانقاهِ سمنان از شیخ علاء الدولهٔ سمنانی ۷۳۶ هـ. دیدار کرده و از او می خواهد که برای وساطت نزد سلطان ابوسعید ایلخانی ۷۳۸ هـ. برود.[۲۷] سلطان احمد جلایر، 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 هنگامهٔ کارزار بین عمر شیخ میرزا و سلطان احمد میرزا و سلطان محمود میرزا، فرمانروایان تیموری، بر سر تصرّف شهر سمرقند، خواجه ناصرالدین عبیدالله ۸۹۶ هـ. ازمشایخ طریقت ترکستان، به میان رزمگاه می رود و برادران به احترام و میانگیری او با یکدیگر صلح می کنند.[۳۰]

ارزش و احترام فوق العادهٔ اجتماعیِ 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 زُمرهٔ بزرگان سیاسی قرار گرفته و بدین سبب مقام

۲۶. نك. *مناقب العارفین*، ج ۱، صفحهٔ ۴۴.

۲۷. ذیل *جامع التواریخ* رشیدی، تألیف حافظ ابرو، به تصحیح خانبابا بیانی، چاپ دوّم، ۱۳۵۰، صفحهٔ ۱۷۴؛ ـ همچنین نگاه کنید به *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۷۵.

۲۸. نك. *حبیب السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۴۵۵.

۲۹و۳۰. همان، صفحهٔ ۵۴۹.

۳۱. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۰۰ـ۹۹ و جامع مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۸۹/۵۴.

۳۲. همان، صفحهٔ ۴۹.

Marfat.com

معنوی و نفوذ روحانیِ سلسلهٔ نعمت‌اللّهی به وجود آنان تقویت می‌شود و با کمك اقتصادی و سیاسی آنان، طریقهٔ نعمت‌اللهی، نفوذ اجتماعی پیدا کرده و پیشرفت می‌کند و استمرار و استقرار می‌یابد.

منصب شیخی خانقاه

خلفای متأخّر عباسی، ضمن تأیید مسلك طریقت، برای صوفیان و سالکان، در بغداد رباطهایی بنا کرده و برای ادارهٔ 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 اوّلاً تأسیسات خانقاهی یکی از سازمانهای رسمی و اجتماعی بود، دیگر اینکه فرمانروایان خود، در ساختن کانونهای خانقاهی و تامین هزینهٔ جاری آنها سهیم بوده و مبلغی از درآمد و عواید دستگاه دیوانی، صرف هزینهٔ خانقاهها می‌گردید. در واقع شیخ را به سرپرستیِ خانقاه یا رباط بنا کردهٔ خویش می‌گماردند.

در بعضی از کتابها به احکام صادره دربارهٔ شیخی خانقاه اشاره شده است، از جمله: سلطان مظفرالدین پادشاه اربل، شیخ اوحدالدین 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 عبدالرّزاق سمرقندی ۸۸۷ هـ.[۳۵] را به سمت شیخی خانقاههای بنا کردهٔ خویش می‌گمارند. برای فخرالدین عراقی هم در کشور مصر، حکم شیخ‌الشیوخی

۳۳. نك. *مناقب* اوحدالدین کرمانی، صفحهٔ ۱۲۶.
۳۴. نك. حواشی *شدّالازار*، صفحهٔ ۴۹۸.
۳۵. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۳۲۵؛ *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۱۱.

Marfat.com

صادر می‌شود.[۳۶] همچنین، احمد شاه بهمنی، نوادهٔ شاه نعمت‌الله ولی را ملك المشایخ خطاب کرده و او را بر جمیع مشایخ شهر مُقدّم می‌دارد و دختر خود را به وی می‌دهد.[۳۷]

در یکی از کتابهای فنّ رسایل، نمونه‌ای از پیش نویس حکم سرپرستی خانقاه ثبت شده و متن آن چنین است:

تقریر شیخی خانقاه

«بنا بر آنکه شیخ زاهدِ عابدِ متّقیِ متدّین، سالكِ ناسك، قاطعِ الفلوات، واصلِ الخلوات، هادیِ الخلق الی الحق، قطبُ العارفین، برهانُ السالکین، جُنیدِ الوقت، کرخی الزمان، ابایزید الاوان، ترجمان الرحمان، مشیّد قواعدالادیان، محی المّلة والدین، سراج الاسلام والمسلمین، داعی الملوك والسلاطینِ محمود، ادام الله توفیقه، از جملهٔ سالکان اهل طریقت و متوجّهان حضرت صمدیت است و به زیور صلاح و سداد متحلّی و زینت زهد و تقویٰ مُتجمّل، همّت اشرف بر تحرّی حصول مراضی او مصروف فرمودیم و شیخی خانقاه مرحوم (فلان) رحمه‌الله که در محروسهٔ انطاکیه است بدو مقرّر و مفروض داشتیم تا از سرِ ایقان و فرطِ عرفان، آن شغل دینی را امتثال نماید و خلاصهٔ ضمیر و نقاوهٔ فکر را بر اقامت وظائف طاعات و ادامت نوافل عبادات و اعتصام به حبل مسنونات و مفروضات مصروف گرداند و شعار دثار اصحاب صُفّه و تقوی ارباب ورع و معنی، تردّی نماید و جماعت ملازمان و مقیمان آن بقعهٔ شریف را که ملازم و مُقتدِی به آثار او مهتدی باشند، بر ملازمت سجاده و ذکر و محافظت اوقات و فکر و اقامت اوراد، تحریض و ترغیب نماید و طایفهٔ مسافران و زُمرهٔ فقرا و صلحا که در آن مقام مبارك توقّف و تمکّن سازند، رعایت و اهتمام به واجبی بجا آورد و در عقب هر صلاتی بعد از تمجید و تحمید و تهلیل حضرت پروردگار جلّ جلاله و عمّ نواله، وَرْدِ وِرْدِ دعا حضرت سلطنت قَرَنَهَا اللّهُ بِالخُلودِ به

۳۶. نك. نفحات، صفحهٔ ۶۰۴.

۳۷. نك. جامع‌مفیدی، ج ۳، صفحهٔ ۴۹.

Marfat.com

مناجات شکفته دارد. مظالعه کنندگان از امراء و کارداران و متولّیان اوقاف مرحوم [جای نام خالی است] مکّنهم الله، مواجب و رواتبِ خدمتِ شیخِ معظّم مُحی‌الملة والدین و باقی ملازمان خانقاه مبارك را ادام‌الله توفیقهم، بر موجبِ شرطِ وقف به مصرفِ وجوبِ استحقاق رسانند، برین جملت روند و اعتماد نمایند. انشاءالله تعالی.»[۳۸]

مخالفت فرمانروایان با صوفیان

از میان فرمانروایان و رجال سیاسی، عدّه ای هم به علل مختلف و مقتضیات تاریخی ومسائل سیاسی با صوفیان و مسلك تصوّف مخالفت ورزیده و مشایخ طریقت را به عنوانِ عامل خطر و اغتشاش تبعید کرده یا حکم قتل آنان را صادر نموده‌اند.

حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. با فرمان المقتدر خلیفهٔ عباسی و تحریك وزیر او حامد و رأی داوران،[۳۹] و عین‌القضاة همدانی ۵۲۶ هـ. به دستور خواجه قوام‌الدین 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 شده‌اند.

همچنین عده‌ای از مشایخ صوفیه هم به تهمت بر هم زدن نظم عمومی و

۳۸. *وثائق رسمیّه*، مجموعه‌ای از نامه‌های دیوانی، به تصحیح عثمان توران، چاپ آنکارا، ۱۹۵۸، صفحهٔ ۶۷ـ۶۶.

۳۹. *الحلاج شهیدالتصوّف*، صفحهٔ ۱۶۸.

۴۰. نك. *آثار و احوال عین‌القضاة*، صفحهٔ ۶۸.

۴۱. نك. *نفحات*، صفحهٔ ۴۲۶.

۴۲. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۳، صفحهٔ ۱۵۷.

۴۳. نك. *طرائق*، ج ۱، صفحهٔ ۴۸۵.

Marfat.com

دیگر مسائل سیاسی بنا به دستور فرمانروایان از شهرها تبعید و رانده می‌شدند.
شیخ محمد کرمانی در سال ۵۷۰ هجری به دستور ارسلان شاه از کرمان،[۴۴] و شاه نعمت‌الله ولی به دستور تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. از ماوراءالنهر،[۴۵] و میرقاسم انوار به دستور شاهرخ ۸۵۰ هـ. از شهر هرات،[۴۶] رانده شده‌اند.
در این مورد نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که به سبب کوتاه ساختن مطلب از ذکر آنها خودداری می‌گردد.
همچنین دربارهٔ وضع نامطلوب مسلك تصوّف و صوفیان از عهد صفویّه 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، صفحهٔ ۱۳۸.
۴۵. نك. *زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله*، صفحهٔ ۲۸.
۴۶. نك. *حبیب‌السیر*، ج ۴، صفحهٔ ۱۰ و *مجالس المؤمنین*، صفحهٔ ۲۷۴.
۴۷. همین نوشته، فصل سوّم، بخش ۱۸، وضع خانقاهیان در عهد صفویه.

Marfat.com

بخش ۶

رابطهٔ صوفیان با علمای دینی

از آغاز پیدایش مسلك تصوّف 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]

رُوَیم بن احمد ۳۰۳ هـ . در این مورد گفته است:

«خلقان همه رسم نگاهدارند و این طایفه حقیقت.»[۲]

صوفیان با چنین تقسیمی راه خود را از فقیهان و متشرّعان جدا کرده بودند و با آنکه در ابتدا، فاصله اندك بود، ولی رفته رفته با گذشت زمان، جدایی بیشتر و درگیریها زیادتر گردید.

۱. علم شریعت را علم ظاهر و علم تصوّف را علم باطن نام نهاده اند؛ *تلبیس*، ۳۲۱؛ همچنین نگاه کنید به همان کتاب، صفحهٔ ۱۶۴.

۲. *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۵۶.

Marfat.com

پس از آن در قرن سوّم هجری، مذاهب چهارگانهٔ فقه اسلامی ـ و پیش از آن مذهب شیعه ـ که بیشتر بر نصّ شریعت متکّی بود، تنظیم و تثبیت گردید و دستگاه خلافت هم، مذاهب اربعه را به رسمیّت شناخت. در قرنهای بعد از آن هم علمای مذهبی، بنا بر وظیفه‌ای که داشتند کوشیدند تا قرآن و احادیث و احکام مذهبی را شناخته و حکم خدا را برای مسلمانان بیان کنند و مسلمین هم مُوظّف بودند که آنها را پذیرفته و به‌کار بندند.

در این میان صوفیان که از نظر فروعات مذهبی به یکی از مذاهب اسلامی وابسته بودند در بعضی مسائل معنوی به دریافتهای قلبی و حالات شخصی توجّه داشتند و آنها را بر علوم شرعی می‌افزودند. گاهی هم می‌کوشیدند تا با انجام دادن یك سلسله اعمال، به تزکیهٔ نفس بپردازند و از این طریق خدا را دریافته و با او پیوندی دائمی برقرار کنند، ترتیبات منازلِ سیر و سلوك هم که بعداً تنظیم گردید به همین نیّت به وجود آمد.

این گونه گفتارها و رفتارها به نظر عده‌ای از علمای دینی، مقاومتی بود در برابر مذاهب شکل گرفتهٔ اسلامی، در نتیجه بین فقها و علمای اسلامی، به خصوص پیروان احمد حنبل و بعضی از مشایخ صوفیّه، انواع درگیریها آغاز گردید.

یوسف بن حسین رازی ۳۰۴ می‌گوید 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 صوفیّه به نام احمد بن محمد غالب ۲۶۲ هـ. که به پارسایی مشهور بود از گفتار صوفیان در مورد حبّ الهی و اتّصال و سخنانی مانند آن، خشمگین می‌شود، به دست‌آویز نهی از منکر، نزد خلیفهٔ وقت، از صوفیان شکایت می‌کند و آنان را به الحاد و زندقه متهم می‌دارد؛ در نتیجه حکم مرگ آنان از سوی خلیفه صادر شده ولی به علّتی مورد عفو قرار

۳. نك. *تاریخ بغداد*، ج ۱۴، صفحهٔ ۳۱۴.

Marfat.com

می‌گیرند.[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 محاکمهٔ او در بغداد پدید می‌آید.[۷]

این پیش‌آمدها و علل دیگر سبب می‌شود 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 نمی‌آورد، زیرا پس از اندك مدّتی افراد بی‌پروا و پُر تحرّکی همچون شبلی و حلاج به مسلك تصوّف راه یافته و گفتگو دربارهٔ مطالب عرفانی را از سردابه‌ها بیرون آورده و بر بالای منبر می‌برند.[۸]

پس از آن هم مسئلهٔ اناالحق و حلول و اتّحاد، مطالب کُفرنمای دیگری است که اوج داستان آن به صورت تکفیر و دار زدن حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. نمودار می‌گردد.

استاد مجتبی مینوی در مورد محاکمه و قتل حلاج می‌نویسد:

«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 می‌کند و آنان را از گفتنِ مطالبی که بیرون از چهارچوب شریعتِ اسلامی باشد، باز می‌دارد.

خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. نوشته است:

«حلاج گفت: اناالحق، قتل کردند، آن‌چه او گفت، من همان گویم، او

۴. نك. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۱۷۳ و *نفحات*، صفحهٔ ۱۰۱ و مقدمهٔ *فصوص* از عفیفی، صفحهٔ ۱۱۳ـ۱۱۴.

۵. نك. *تذکرة‌الاولیاء*، ج ۱، صفحهٔ ۱۳۳.

۶. نك. *الحکیم الترمذی*، ج ۱، صفحهٔ ۱۷۶.

۷. پیشین. صفحهٔ ۱۱۷.

۸. *تذکرة‌الاولیاء*، ج ۲، صفحهٔ ۱۴۱.

۹. *نقد حال*، ج ۲، نوشتهٔ مجتبی مینوی، چاپ اوّل، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱، صفحهٔ ۴۱.

Marfat.com

آشکارا گفت و من پنهان گویم.»[۱۰]

ولی با همهٔ این پنهان‌گوییها باز هم صوفیان دچار آزار و سختیگریها قرار می‌گرفته‌اند. ابوعبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ. تحتِ عنوان مِحَنُ‌الصّوفیّه 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، یك رشته درگیریهای تند و سختِ مذهبی هم بین فرقه‌های مختلف حنفی و شافعی و حنبلی و اشاعره و معتزله و جز آن به وجود می‌آید که صوفیان نیز از اثر و نتیجهٔ آن بی‌نصیب نمی‌مانند و دچار سختی و زحمت و مصیبت می‌گردند.[۱۲]

در هنگامهٔ این درگیریها و منسوب کردن فرقه‌ها یکدیگر را به کفر و الحاد، بعضی از صوفیان معتدل، مانند کلاباذی در کتاب التعرّف و سرّاج طوسی در کتاب اللُمع و قشیری در کتاب الرّساله و غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین، 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 می‌دهند.

مستملی بخاری ۴۳۴ هـ. شارح التعرّف می‌نویسد:

«هرچه گفتم مؤکّد کردم به آیتی از کتاب خدای عزّوجلّ یا به خبری از رسول ص یا به مسئله‌ای از فقه.»[۱۳]

این جانب‌داری 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 فاصلهٔ بین طریقت و شریعت را از میان برداشته و از درگیریهای شدید می‌کاهد.

امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. با مهارتی که در علوم مختلف اسلامی داشت،

۱۰. *نزهة‌القلوب*، صفحهٔ ۹۵.

۱۱. نك. *مقدمهٔ طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحهٔ ۴۱.

۱۲. نك. مقدمهٔ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، صفحهٔ ۳۲.

۱۳. نك. *شرح تعرف*، صفحهٔ ۶.

Marfat.com

ضمن تالیفِ کتابِ احیاء علوم‌الدین، مبانی آیین تصوّف را مستقر و منظّم کرده و کوشید تا اختلاف سیصد سالهٔ شریعت و طریقت را از میان برداشته و با ذکر مستندات اسلامی، مسئلهٔ تصوّف را توجیه کند و نظرات دور از هم را به یکدیگر نزدیك 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 محلّی، 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 تلبیس 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، جامعهٔ مسلمانان، بیش از پیش تسلیم آسان‌گیری مذهبی و عواطف انسانی مسلك 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 رواجِ کار صوفیان می‌کوشند. از این پس در طول قرنهای هفتم تا نهم، آیین طریقت ـ در قسمت زیادی از سرزمینهای اسلامی، به ویژه حدود کشور ایران ـ به منتهای ترقّی و اوج پیشرفت خود می‌رسد؛ سرانجام هم به سبب فعّالیّتهای چند جانبهٔ 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 بخشِ

۱۴. نك. *مکاتیب سنایی*، صفحهٔ ۱۱۷.
۱۵. نك. *تلبیس ابلیس*، باب دهم، صفحهٔ ۱۶۱ تا ۳۷۸.

Marfat.com

«آیین فتوّت» و «وضع تصوّف در عهد صفویّه» 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 درگیریها عبارت بودند از:

۱. مسئلهٔ جدایی و تفرّق 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 خاصّ آیین تصوف، از حوزهٔ حکومت علمای دینی خارج می‌شدند و بعضی مسائل ناروای عرفان و تصوف [البتّه به نظر علمای دینی] را جایگزین برخی موضوعات شرعی می‌کردند، و احیاناً همچون بایزید می‌گفتند:

«هر که را ثوابِ 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
وعدهٔ 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، حدّ و مرز کلمات و مفاهیم و معانی دینی را می‌شکستند و غیر مستقیم از ارزش کلمات مقدّس شرعی می‌کاستند. نام و صفاتِ خداوند و دیگر واژه‌های توقیفی دینی را از وضع اوّلیّهٔ

۱۶. نك. *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۳۵.
۱۷. *کشف‌المحجوب*، صفحهٔ ۴۲۴.
۱۸. *دیوان حافظ*، چاپ انجوی شیرازی، انتشارات علمی، ۱۳۴۶، صفحهٔ ۲۰۵.

Marfat.com

خود بیرون برده و به جای آن یك دسته الفاظ رمزی و مجازی، مانند: ساقی، شاهد، عشق، می، زنّار و جز آن قرار می‌دادند[۱۹] و مفاهیم برخی جملات دینی ر هم دگرگون می کردند. در شریعت گفته شده بود گناه مکنید، ابن عربی می گفت: 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 منهیّات و منکرات شرعی، اظهار علاقه شده و غیر مستقیم افراد ساده و عامی به لاابالیگری و فسق و گمراهی تحریك و خوانده می‌شدند.[۲۲]

۱۹. دربارهٔ کیفیت کاربرد اینگونه واژه‌ها، هاتف اصفهانی در بخشی از یك 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 زنّار / قصد ایشان نهفته اسراریست / که به ایما کنند گاه اظهار / پی بری گر به رازشان دانی. / ـ که جز این نیست سّر آن اسرار / که یکی هست و هیچ نیست جز او ـ / وحده لا الله الاّ هو.

۲۰و۲۱. *حسنات العارفین*، صفحهٔ ۳۲/۳۷.

۲۲. آن تلخ‌وش که صوفی اُمّ الخبائثش خواند / اَشهیٰ لنا و احلیٰ مِنْ قُبْلَةِ العذارا. *دیوان حافظ*، دکتر غنی، صفحهٔ ۹۹، چاپ ۱۳۶۸؛ گرد بیت‌الحرام خم حافظ / گر نمیرد به سر بپوید باز. *دیوان حافظ*، صفحهٔ ۲۳۳، مرا سجده گه بیت بنت العنب بس / که از بیت اُم القریٰ می‌گریزم. *دیوان خاقانی*، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۲۴۷؛ همچنین نگاه کنید به کتاب *ارزشر میراث صوفیه*، چاپ پنجم، صفحهٔ ۱۴۸؛ در مورد رمزواره بودن زبان عرفا، استاد مطهری می نویسد «حافظ از کسانی شده است که می‌خواهند وسیله‌اش قرار بدهند برای انحراف جوانان و گمراهی خوب یك شخصیّت خیلی بزرگ، شاعر، هنرمند، وقتی بگویند او کارش شرابخواری و هرزگی است می‌گویند پس ما هم برویم مثل حافظ بشویم، از آن بهتر نیستیم، در صورتیکه اشعار حافظ همه عرفانی است و شعرهایش به صورت رمز است... کارش همه تفسیر قرآن بوده... مردی بود، مفسّر... ولی زبان شعرش یك زبان رمز است. چون مفسّر است و این پیچ و تابهای آیات قرآن ر خوب درك می‌کند. با زبان رمز، همین موضوع را که شب وقت عبادت است و روز موقع حرکت و رفتن به دنبال زندگی [اِنّ ناشئة‌اللیل هی اشدّ و طاً و اقوم لیلاً اِنّ لك فی‌النهار سبحاً طویلاً] می گوید روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز / دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد / آن زمان وقت می صبح فروغ است که شب / گرد خرگاه افق پردهٔ شام اندازد». صفحهٔ ۳۱ و ۳۲، *انسان کامل*، دفتر انتشارات اسلامی.

Marfat.com

۴. استدلالات علمی که دربارهٔ شناخت خداوند، ابزار کار علما و مدافعان شریعت بود از نظر صوفیان، مانع و حجاب بین بنده و خالق شمرده می‌شدند.[۲۳]

۵. دریافتهای شخصی صوفیان به جای مسائل وحی قرار می‌گرفت، مثلاً به جای آنکه گفته شود: پیامبر چنین فرمود، گفته می‌شد: دلم از خدایم چنین گوید.[۲۴] و گاهی هم برخی از بدعتها و نوآوریهای اولیا و مشایخ در حد و مرتبهٔ سنّت والای پیامبران قرار می‌گرفت.[۲۵]

۶. پرستش عاشقانهٔ خداوند، به حالت سماع و استفاده از آلات موسیقی، عملی ناروا و خلاف شرع، شمرده می‌شد، امّا این کار بین صوفیه معمول بود و انجام می‌گردید.[۲۶]

۷. مسئلهٔ وحدت وجود نیز صورت مؤدّبانه‌ای از همه خدایی[۲۷] و شدیداً مورد اعتراض فقها قرار داشت.[۲۸]

۲۳. نك. شرح *احوال و آثار باباطاهر*، صفحهٔ ۱۳.

۲۴. حَدَّثَنی قلبی عن ربی ـ *تلبیس*، صفحهٔ ۳۲۱: در هنگامی که بوسعید سخنرانی می کرده، شخصی بدو اعتراض می کند و می گوید: این سُخن که تو می گویی در هفت سبع قرآن نیست. بوسعید در پاسخ می‌گوید: در سبع هشتم است. و سبع هشتم یعنی آن چه به دل بندگان رساند، در حصر وَعد نیاید و منقطع نگردد: *اسرارالتوحید*، صفحهٔ ۱۰۲.

۲۵. نك. *مناقب‌العارفین*، ج ۲، صفحهٔ ۵۷۸؛ البدعة الحسنه الصادرة عن کُمّل الاولیاء کالسُنّة السنیّه الواردة عن الانبیاء، *الحکیم الترمذی و نظریته فی‌الولایة*، ج ۱، صفحهٔ ۳۶۶.

۲۶. از جملهٔ مستحسنات متصوفه که محل انکار بعضی از علماء ظاهر است، یکی اجتماع ایشان است، از برای سماع و غنا و الحان و استحضار قوّال از بهر آن: *مصباح‌الهدایه*، صفحهٔ ۱۷۹.

۲۷. فسبحان مَن اظهرالاشیاء و هو عینها، منزه است کسیکه پدید آورد موجودات را و خود عین همان موجودات است: مقدمهٔ *فصوص الحکم*، صفحهٔ ۲۵.

۲۸. شیخ محی‌الدین ابن عربی، قُدوَهٔ قائلان به وحدت وجود است و بسیاری از فقهاء و علمای ظاهر در وی طعن کرده اند: *نفحات*، صفحهٔ ۵۴۶؛ ابن تیمیّه در *الرسالة الرّابعه*، بحثی را تحت عنوان: ابطال وحدة الوجود و الرّد علی القائلین بها، بیان می کند. *مجموعة الرسائل*، ج ۱، از صفحهٔ ۶۱ به بعد؛ البته منظور از وحدت وجود این است که وجود واحد و حقیقی خداست و تمام ممکنات هم تجلّی و مظاهر گوناگون ذات حق است و از خود واقعیت و حقیقتی ندارد و هستی آنها امری اعتباری و وهمی است.

Marfat.com

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 قِشری و اهل ظاهر و بی‌خبر از حالات معنوی و مُغرض و جاه‌طلب می‌خواندند و آنان را به داشتن چنین صفاتی نکوهش می‌کردند.[۲۹] هجویری می‌نویسد:

«چون این طایفه خواهند که بر اقران خود استخفاف کنند وی را دانشمند خوانند... مرادشان نکوهش وی بود به ترك معاملت.»[۳۰]

در یك مناظره‌ای که بین شیخ احمد جامی، ژنده پیل ۵۳۶ هـ. و شخصی به نام سیّد زیادین روی می‌دهد، جامی به خود گمان برتری برده و با نوعی حالت پرخاش بدو می‌گوید:

«خاموش ای بی‌ادب علم تو از میان پای مستحاضه فراتر نشود، تو با احمد علم توحید می‌گویی؟»[۳۱]

نتیجهٔ درگیریها

مسئلهٔ درگیری و نزاع طریقت و شریعت، در ابعاد مختلف، در سراسر تاریخ اسلام همچون خط ممتدّی کشیده شده و سرانجام به ترك برخی از اعمال خانقاهی و رکود بازار طریقت پایان گرفته است. علّت این امر آن بود ـ و اکنون نیز چنین است ـ که مسلك تصوّف استقلال ذاتی نداشت و بایستی در کنار فرقه‌ها 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 می‌ماند و نقش تهاجمی نداشت و اگر حمله‌های مدافعان شریعت

۲۹. نك. *کیمیای سعادت*، صفحهٔ ۳۰ـ۲۹؛ *روضات الجنان*، ج ۱، صفحهٔ ۷۲؛ *مصباح الهدایه*، صفحهٔ ۵۷.

۳۰. *کشف المحجوب*، صفحهٔ ۴۹۸.

۳۱. *مقامات ژنده پیل*، صفحهٔ ۵۴.

Marfat.com

پیگیری شده و دستگاه سیاسی هم آن را تأیید می‌کرد، حیات مسلك تصوّف به مخاطره افتاده و کانونهایِ تجمع صوفیان از بین می‌رفت و رهبران صوفیّه دُچار قتل و تبعید می‌شدند و فعّالیّت خانقاهی مدتها دچار وقفه و رکود می‌گردید.

در مورد وضع تصوّف در محدودهٔ 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 صفویّه، برخی از فقیهان نسبت به مسلك تصوّف اظهار نفرت کرده و در نابودی آن می‌کوشند و سرانجام هم با کمك دستگاه سیاسی وقت به هدف خود می‌رسند.

پس از آن هم اکثر علمای مذهب شیعه با گفتار شفاهی و نوشتن کتابهای ضدّ تصوّف، و صدور فتواها، ارزش معنوی و اجتماعی آیین تصوّف را از بین برده و مشایخ معاصر خود را تکفیر می‌کنند.[۳۲] و با کمك نیروی سیاسی مملکت زمینهٔ قتل و تبعید آنان را فراهم می‌آورند.

نایب‌الصدر در کتاب طرائق خود، فصلی دارد به عنوان «در ترجمهٔ جمعی که در ردّ صوفیّه صاحب کتابند.»[۳۳] همچنین آقای برقعی، مؤلّف کتابِ

۳۲. نك. *حقیقة‌العرفان*، صفحهٔ ۶۰؛ نمونهٔ حمله فقها و صوفیان بر یکدیگر چنین است:
فتوای علامه بحرالعلوم راجع به صوفیه:
بسم‌الله خیرالاسماء: در خروج این طایفهٔ مردوده از طریقهٔ 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 تأملیّ در آن نمی‌باشد.
حرره سید محمد مهدی طباطبائی
صفی علیشاه ۱۳۱۶ هـ.، هم بعضی از روحانیون معاصر زمان خود را ریاکار و دروغگو شمرده و دربارهٔ آنان سروده است:
زین صداها گوش برکن کابتر است / بانگ غول‌ات وعظ اهل منبر است / نیست صدقی غیر تزویر و ریا / زیر این عمامه‌های لابلا / اعلمیّت 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. *حقیقة‌العرفان*، چاپ سوم، صفحهٔ ۱۶۱/۱۷۷.
۳۳. نك. *طرائق*، ج ۱، از صفحهٔ ۱۷۴ به بعد.

Marfat.com

حقیقةالعرفان هم، در مطلب سوّم کتاب خود از نود و هفت کتاب که ضدّ صوفیان نوشته شده، با ذکر مؤلّف و عنوان کتاب، نام برده است[۳۴] که غالب این کتابها از تألیفات دورهٔ صفویّه به بعد و نمودار حملهٔ سخت فقهای شیعی علیه صوفیان است.

علاوه بر نوشته شدن این رشته کتابها، برخی از مشایخ صوفیّه هم مانند: سید معصومعلی شاه ۱۲۱۲ هـ.[۳۵] و مظفّر علیشاه[۳۶] و مجذوبعلی شاه،[۳۷] و معطّر 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 ملقّب به طاووس العرفا،[۴۲] به سبب وضع نامساعد و ضدّ 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 تصوّف، و تجمع در کانونهای خانقاهی، یك آزادی نسبی پدید می‌آید و سالکانی که به نظر برخی فقها، مُلحد و کافر شمرده می‌شدند،[۴۳] در کانونهای مسلك تصوّف گرد آمده و با پیروی از فرهنگ دینی زمان خود، برنامه‌هایی اجرا می‌کنند. منتهی کوشش می‌شود که مدلول سخن عطّار که گفته است: «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید.»[۴۴] مصداق پیدا نکند.

۳۴. پیشین از صفحهٔ ۶۰ تا صفحهٔ ۶۸.
۳۵. نك. *طرائق*، ج ۳، صفحهٔ ۱۷۵.
۳۶و۳۷و۳۸. نك. *حقیقه‌العرفان*، صفحهٔ ۱۸۳.
۳۹. نك. *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۵ـ۲۴.
۴۰. نك. *دیوان نورعلیشاه*، صفحهٔ ۲۲۱.
۴۱. پیشین، صفحهٔ ۲۷۷.
۴۲. نك. *تاریخ کاشان*، صفحهٔ ۳۰۴.
۴۳. نك. *حدائق‌السیاحه*، صفحهٔ ۲۷.
۴۴. نك. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، صفحهٔ ۱۱۹.

Marfat.com

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 نامهٔ دکتری خود را در تحت عنوان النزاع بین الصوفیّة والفقهاء تنظیم و تحریر کرده است.[۴۶]

۴۵. نك. *شفاء السائل*، صفحهٔ ۱۰۸ـ۷۰.

۴۶. نك. *الحکیم الترمذی و نظریته فی الولایة*، تالیف دکتر عبدالفتاح عبدالله البرکه، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۷۰، ج ۲، صفحهٔ ۳۹۸.

Marfat.com

فہرست اعلام، منابع و مآخذ

Marfat.com

Marfat.com

فهرست نام اشخاص

الف

ابراهیم (ع): ۱۴۱، ۲۴۲

ابراهیم بن ادهم ابواسحق: ۱۴، ۷۳، ۷۹، ۸۵، ۲۳۸، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۸۹

ابراهیم بن احمد خوّاص: ۲۵۱، ۲۸۰

ابراهیم ارمنی: ۲۳۴

ابراهیم ستنبه: ۲۳۸

ابراهیم شیبانی: ۳۰۳

ابراهیم صانع: ۱۷۳

ابراهیم مشهدی امیر صدرالدین: ۳۷۶

ابراهیم بن یوسف ماکیانی: ۱۵۴

ابراهیم بمی سید شمس الدین: ۲۲۸

ابن باکویه ← ابوعبدالله باکو

ابن بزّاز توکّلی، مؤلّف صفوة الصفا: ۹۰، ۳۱۵، ۳۶۲

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، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۴

ابن بلخی: ۳۶، ۸۱

ابن بی بی: ۱۷۶

ابن بیطار، ابوعبدالله: ۲۰۸، ۲۱۰

ابن تیمیّه: ۸۷، ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۴، ۴۲۴

ابن جُبیر: ۸۴، ۹۸، ۱۲۷، ۱۸۰

ابن جوزی: ۷۸، ۸۷، ۲۵۲، ۳۰۸، ۴۹۸، ۵۱۵

ابن حوقل: ۵۷

ابن خفیف، ابوعبدالله محمد: ۹۰، ۱۵۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۸۸، ۳۰۱، ۳۷۶، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۶۵

ابن خلدون: ۷۲، ۳۹۲، ۵۲۲

ابن الساعی: ۱۶۵

ابن سکران: ۲۸۳

ابن عربی، محی الدّین: ۲۵۲، ۳۲۱، ۳۵۰، ۳۷۹، ۴۹۱، ۵۱۷

ابن فُوَطی: ۱۶۵، ۲۵۵، ۳۶۰، ۴۳۹

ابن معمار: ۴۷۶، ۴۷۷

Marfat.com

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 کتّانی محمد بن علی: ۱۵، ۷۹، ۱۶۹
ابوبکر کرّامی: ۱۵۶
ابوبکر مُؤدّب: ۱۸۹
ابوبکر نسّاج: ۳۰۶
ابوبکر واسطی: ۴۹۸
ابوبکر ورّاق، محمد بن عمر ترمذی : ۱۸۲، ۳۰۶
ابوبکر همدانی: ۸۵
ابوتراب نخشبی: ۷۴، ۳۰۲، ۴۶۶
ابوالحارث شاه سُلطان حجّاج: 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 بندار شیرازی: ۴۶۵
ابوحفص حدّاد: ۳۰۶، ۳۳۶، ۴۳۷
ابوحفص عمر بن محمد اندکانی: ۲۴۲
ابو حمزه محمد بن ابراهیم بغدادی: ۴۹۰
ابو حنیفه: ۹۹، ۱۵۵
ابوحیان توحیدی: ۲۰۶
ابوجعفر حذّا: ۲۰۷
ابوجعفر صوفی محمد بن یعقوب: ۳۰۸
ابودولف احنف اکبری: ۲۹۹
ابوریحان بیرونی: ۳۹
ابو زرعه اردبیلی: ۹۰، ۲۱۰
ابوسعد 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 خرّاز: ۲۵۱، ۳۰۶
ابوطالب خزرجی: ۱۵۱، ۲۳۷

Marfat.com

ابوطالب سعدبن یزدی: ۱۶۷
ابوطالب مکّی ← مکّی ابوطالب
ابوالعباس سیّاری: ۱۲۶
ابوالعباس قصّاب آملی احمد بن محمد: ۱۳۷، ۳۶۵
ابوالعباس مسروق طوسی: ۴۲۹
ابوعبدالله باکو شیرازی: ۸۵، ۱۸۶، ۲۹۵
ابوعبدالله بلیانی: ۸۵
ابوعبدالله بسری محمد بن حسان: ۳۹۰
ابوعبدالله زاهد: ۹۸
ابوعبدالله سالم بصری: ۲۷۸
ابوعبدالله مغربی: ۱۴۳
ابوعبدالله مُقری: ۳۰۸
ابوعبدالله محمد بن کرّام: ۱۵۴، ۱۵۵
ابوالعتاهیه: ۱۴۶
ابوعثمان حیری: ۱۵۱، ۱۸۶، ۳۳۵
ابوعلی دقّاق: ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۴۴، ۳۰۶، ۴۳۵، ۴۶۳
ابوعلی رودباری: ۳۸۷
ابوعلی غشمانی: ۶۷
ابوعلی فارمدی: ۱۰۳، ۳۳۸، ۳۷۲
ابوعلی مروزی ← بوعلی مروزی
ابوعلی وارجی حاکم همدان: ۸۵، ۲۳۷
ابوعمرو الزّجاجی محمد بن ابراهیم: ۱۶۹، ۳۳۸
ابوالفتح بُستی: ۱۵۵
ابوالفضل عمید خشاب: ۱۸۷
ابوالقاسم حکیم سمرقندی: ۱۸۲
ابوالقاسم تنوخی: ۲۰۷
ابوالقاسم دمشقی: ۱۵
ابوالقاسم رازی: ۳۰۸
ابوالقاسم سیرافی: ۱۷۰
ابوالقاسم سمیساطی: ۱۸۰
ابوالقاسم علی بن حسن سیدالوزراء: ۳۸۲
ابوالقاسم گرگانی: ۴۰۳
ابوالقاسم نصرآبادی: ۲۴۰
ابومحمد جُریری، احمد بن محمد: ۳۵۸
ابو محمد عثمان همدانی: ۱۶۷
ابونصر مؤذّن: ۴۶۳
ابونصر یحیی جامی ← جامی ابونصر
ابونصر نعیم، ابی نعیم اصفهانی: ۷۳
ابوهاشم: ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱
ابو هُریره: ۶۶
ابویعقوب زیّات: ۲۸۱
ابویوسف 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
اتابك ابوبکر سعد زنگی: ۲۱۰، ۲۱۱، ۴۸۰، ۵۰۳
اتابك افراسیاب: ۱۰۲
اتابك مظفرالدین سُنقر: ۲۱۲

Marfat.com

احمد بن ابی الحواری: ۷۴
احمد امین رازی: ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۴
احمد بن حسین: ۹۷
احمد بن عاصم انطاکی: ۷۳
احمد بن عبدالعزیز ملقابادی: 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 شُهره: ۲۹۳، ۳۵۶
احمد صابر: ۱۱۱
احمد ضیاءالدین گمشخانه‌لی: ۳۵۰
احمد طابرانی: ۸۹
احمد کاتب: ۳۲۰
احمد نصر: ۱۶۹، ۱۹۳
اخی خیرالدین: ۲۳۳
اخی علی دوستی: ۲۴۳
اخی فرج زنجانی: ۲۳۸
ادّی شیر: ۶۱
اردشیر برزگر: ۳۷
ارسلان جاذب: ۱۹۳
ارسلان شاه: ۵۰۱
ارغون خان: ۲۳۸
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 بیك ترکمان: ۲۵۹، ۲۶۱
اشعری ابوالحسن: ۱۵۵
اصحاب کهف: ۸۳
اصطخری: ۶۹، ۱۴۶
اصفهانی شیخ شمس‌الدین: ۱۷۳، ۱۷۵
اصفهانی محمدرضا: ۱۰۸
اصفهانی آقا محمد کاظم طاووس العرفا: ۲۷۰، ۵۲۱
اصفهانی محمد هادی مُلّقب به هادیعلی: ۲۴۲
اصیل‌الدین عبدالله بلیانی: ۲۱۷
اغلبی زیادة‌الله: ۷۱
افلاکی: ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۴۸، ۴۴۵
الب ارسلان: ۱۷۵
الغ بیك: ۱۹۷
الیاس خراسانی: ۱۷۶
امام احمد حنبل ← احمد حنبل
امام محمد منصور: ۱۹۲، ۳۸۲
امام محمد بن اسحق بن محمشاد واعظ: ۱۵۵
امیر تسو: ۱۶۷

Marfat.com

امیر تیمور گورکانی: ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۵۹، ۲۶۳، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۴، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۰
امیرچخماق یزدی: ۳۲۰، ۳۲۴
امیرچوپان: ۳۲۴، ۵۰۶
امیرخسرو دهلوی: ۲۵۴
امیرزاده محمد: ۲۲۳
امیر غیاث‌الدین محمد: ۲۰۲، ۲۱۲
امیر فیروزشاه: ۲۰۲
امیر کافور: ۲۹۴
امیر کلال نقشبندی: ۳۵۸
امیر مبارزالدین محمد بن مظفر: ۲۲۲، ۲۲۳
اندجانی محمد: ۹۰
انگلبر آلمانی: ۲۶۴
انوری: ۱۱۷
انوشیروان کسری: ۹۴
انصاری ابوالحسن بن محمد حسن: ۴۱۵، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۶۸
اوحدالدین کرمانی: ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۵۳، ۲۵۷، ۳۱۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۸، ۳۹۷، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۶۹، ۴۹۲، ۵۰۷
اوحدی مراغه‌ای: ۱۶، ۱۱۳، ۱۲۰، ۴۸۲
اوزون حسن آق قوینلو: ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۵۹، ۳۱۲
اوزبك شیبك خان: ۲۵۹
اولجایتو، سلطان: ۲۳۱، ۳۱۴

ب

بابا حسن تبریزی: ۲۲۹، ۲۳۳
بابا زنجیری: ۲۲۳
بابا سنگ کوهی: ۳۱۹
بابا فرج تبریزی: ۳۳۴
بابا طاهر عریان: ۱۱۰، ۲۳۷، ۲۴۶، ۵۰۲
باخرزی، ابوالمفاخر: ۱۶، ۹۶، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۹۵، ۲۲۸، ۲۸۲، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۸۸، ۴۱۱، ۴۲۲، ۴۳۷، ۴۴۴، ۴۷۳
باخرزی سیف‌الدین: ۱۹۵، ۲۲۷، ۳۲۱، ۳۲۳
باخرزی، برهان‌الدین احمد: ۲۲۷، ۳۶۴، ۵۰۷
باروسی ← ابوالحسن باروسی
بافقی شمس‌الدین محمد: ۲۲۴
بافقی محمد مفید: ۸۰، ۲۶۱، ۲۶۳
باد کوبه‌ای سلطان میر حیدر: ۲۶۳
باو: ۳۷
باکویه شیرازی ← ابوعبدالله
بایزید ← ابویزید بسطامی
بایقرا ← گورکانی سلطان حسین
بایندری، سلطان یعقوب: ۳۲۱
بایزید دوم سلطان عثمانی: ۳۲۱

Marfat.com

بدر اسحق: ۴۴۸
براق حاجب: ۲۲۷
براون: ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۱، ۲۵۵، ۴۱۷، ۴۵۸
برزش آبادی سید عبدالله: ۳۶۳
برقعی: ۵۲۰
برهان‌الدین خلیل الله فرزند شاه نعمت الله ولی: ۳۶۲
برهان الدین عطاء الله رازی: ۳۷۶
بسطامی، شیخ شهاب‌الدین: ۲۰۱
بشر حافی: ۲۵۱، ۴۰۵، ۴۶۳
بطانحی محمد: ۲۸۷، ۳۵۵
بغدادی شیخ مجدالدین: ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۷۷، ۵۰۹
بلیانی مولانا سعدالدین: ۳۷۶
بکتاش ← حاج بکتاش
بنت‌البغدادیه: ۲۵۶
بنت‌الخوّاص: ۲۵۵
بنت‌المهتدی: ۲۵۶
بنان‌حمال ← ابوالحسن بنان‌محمدحمال
بوعلی مروزی: ۴۰۳
بولغای خاتون: ۱۶۷
بونصر عیاضی: ۱۰۴
بوزجانی درویش علی: ۳۲۲، ۵۰۴
بهاءالدین عمر جغارکی: ۲۰۴
بهاءالدین بخاری نقشبندی: ۱۹۵
بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار: ۳۵
بهاءالدین محمد کاتب: ۳۰۹
بهرام گور: ۶۱
بهمن: ۳۶
بی‌برس ملك ظاهر: ۱۳۰، ۲۵۶
بی‌برس رکن‌الدین: ۶۴، ۱۷۴
بینش علیشاه، سید محمد خان انتظام السلطنه: ۳۶۷
بیضاوی شیخ شهاب‌الدین: 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 ← پیامبر
پادشاه خاتون: ۲۲۷
پرویزی شمس‌الدین: ۲۶۲
پطروشفسکی: 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 باغنایی: ۵۰۹

Marfat.com

ت
تاج‌الدین احمد: ۲۴۱
تاج‌الدین مُعتز: ۱۷۵، ۱۷۶
تاجور دکتر محمد علی: ۴۲
تازیکوی خواجه شمس‌الدین محمد: ۲۲۲
تایبادی مولانا زین الدین: ۴۲۳، ۵۰۴
تبادکانی شمس‌الدین محمد: ۲۰۳
تبریزی شیخ زاهد: ۲۳۳
تبریزی مولانا معین‌الدین: 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
تقی‌الدین دادا محمد: ۲۲۰
تقی‌الدین 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
جابربن عبدالله انصاری: ۹۴
جاحظ: ۴۹، ۶۲، ۲۹۹، ۳۹۶، ۴۳۱
جامی ابونصر یحیی: ۲۰۰
جامی رضی‌الدین احمد: ۳۲۴
جامی خواجه شمس‌الدین مطهر: ۳۲۴، ۳۱۲
جامی شیخ شهاب‌الدین 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 ضیاءالدین یوسف: ۱۹۲
جاو پاره‌ای شیخ عبدالله: ۲۹۴
الجتای خاتون: ۲۳۸
جرجی زیدان: ۳۷۰
جرجانی سید شریف ابوالحسن علی بن محمد: ۳۹۳
جعفری مؤلف تاریخ یزد: ۱۱۰، ۵۰۵
جلال‌الدین پورانی: ۲۰۴
جلال‌الدین خضرشاه: ۲۲۴
جلال‌الدین چخماق شامی: ۲۲۳
جلال‌الدین سمرقندی: ۱۹۷
جلال‌الدین سیورغتمش: ۳۶۴، ۵۰۷
جلال‌الدین محمود زاهد: ۲۰۴
جلایر سلطان احمد: ۳۲۴، ۵۰۶
جمال‌الدین ساوی: ۲۴۹

Marfat.com

جمال‌الدین گیلی عین‌الزمان: ۳۱۳، ۴۲۶
جمشید پادشاه باستانی ایران: ۳۶، ۸۲
جنید بغدادی: ۷۸، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۳۷، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۷۹، ۳۳۱، ۳۵۸، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۳۸، ۴۶۵، ۴۷۸، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۸
جنید شیرازی: ۸۵، ۹۷، ۲۰۷، ۳۴۱، ۳۷۶، ۴۰۹، ۴۷۹، ۴۸۰
جوینی خواجه شمس‌الدین محمد: ۲۳۰، ۳۱۳
جوینی خواجه هارون: ۳۱۳
جهانشاه ایلکانی: ۲۳۲

چ
چشتی خواجه مودود: ۳۵۴، ۴۹۲
چنگیز: ۱۱۳

ح
حاتم اصم: ۷۴، ۲۸۸
حارث بن اسد محاسبی: ۴۹۰
حاج بکتاش نیشابوری: ۱۷۶
حاج میرزا احمد خوشنویس اردبیلی: ۲۷۰
حاجی ابراهیم زرگر: ۲۲۴
حاجی صدرالدین: ۱۳۴
حاجی مسافر: ۲۲۳
حاجی میرزا آغاسی: ۲۱۳، ۳۲۷
حافظ ابی عبدالله: ۱۷۰
حافظ حسین کربلایی: ۹۹، ۱۰۱، ۲۳۲، ۴۸۱
حافظ شیرازی: ۱۶، ۳۴، ۱۲۰، ۲۱۲، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۴۱، ۳۷۳، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۸، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۵۱۶
حامد وزیر خلیفه المقتدر عباسی: ۵۰۹
حجّاج بن یوسف: ۵۰
حبیب عجمی: ۹۳
حبیب قرامانی: ۳۵۳
حسام‌الدین چلبی: ۳۶۳
حسن ایلکانی امیر شیخ: ۲۳۲
حسن بصری: ۴۳، ۹۳، ۱۴۴، ۱۶۹، ۴۱۳
حسن جوالقی: ۱۷۲
حسن سکاك: ۲۴۳
حسن قزّاز: ۱۶۳، ۴۳۳
حسنك وزیر: ۱۵۵
حسن مؤدّب، خادم ابوسعید ابوالخیر: ۹۷، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۵۶، ۴۰۹، ۴۹۶
حسین امین: ۷۷
حسین بن فضلویه رازی: ۲۵۲
حسین بن محمد فرخان: ۲۴۳
حسینی امیر رکن الدین قاضی یزدی: ۲۲۱، ۳۲۰

Marfat.com

حسینی سید شمس‌الدین: ۲۲۱
حلاج حسین بن منصور: ۳۷، ۱۴۸، ۳۵۵، ۴۳۱، ۴۶۵، ۴۹۰، ۵۰۹، ۵۱۳
حلمی دکتر: ۱۴۷
حمدالله مستوفی: ۷۲، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱
حمدون قصّار: ۳۰۶
حمیدالدین ناگوری: ۳۵۲
حمویّه صدرالدین: ۱۹۶، ۲۳۰
حواریه خواهر ابی سعید خرّاز: ۲۵۱

خ

خاقانی: ۳۴، ۶۱
خالو: ۱۹۹
خاکی شیرازی: ۲۱۳
ختلانی خواجه اسحق: ۱۹۸، ۳۶۳، ۵۰۹
خجندی ← کمال خجندی
خدابنده سلطان‌محمد: ۱۶۸، ۲۳۰، ۵۰۴
خدیجه بیگی آغا: ۲۵۹
خراسانی ← الیاس خراسانی
خرقانی ابوالحسن: ۸۹، ۹۷، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۹۳، ۳۱۴، ۳۳۵، ۳۵۸، ۳۶۵، ۴۶۴، ۴۹۶، ۵۰۲
خسرو پرویز: ۴۱
خضر (ع): ۳۰۴
خضرویه احمد: ۱۸۲، ۲۵۱، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۵۵، ۴۷۸
خطیب بغدادی: ۷۰، ۷۸
خطیب فارسی شیرازی: ۲۴۷
خفاجی: ۲۵۴
خلوتی سیف‌الدین: ۴۲۶
خلیل الرحمن ← ابراهیم (ع)
خنجی فضل‌الله: ۲۵۸
خواجه امام محمد بن منصور ← امام محمد منصور
خواجه تاج‌الدین علیشاه: ۲۲۷، ۳۲۱
خواجه جلال‌الدین فضل‌الله: ۱۹۷
خواجه رشیدالدین فضل‌الله: 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 غیاث‌الدین 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 رکن‌الدین محمد: ۱۹۴
خوافی زین‌الدین: ۱۹۴

Marfat.com

خواندیه شاه طاهر: ۲۶۶
خواندمیر: ۳۳، ۹۰، ۱۹۴، ۲۳۰، ۲۳۵، ۳۱۳، ۳۷۶
خوشنویس ــ حاج میرزا احمد
خوشنویس
خیر نسّاج محمدبن اسماعیل: ۷۹، ۱۶۲

د

دارانی: ۴۰۲
درّاج ابوالحسین: ۷۹
دقاق ــ ابوعلی دقاق
دهخدا علی اکبر: ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۱۷، ۱۶۱، ۱۸۱، ۲۸۹، ۴۴۶
دادا محمد ــ تقی‌الدین
داود (ع): ۴۲۹
دهخوار قانی خواجه یوسف: ۲۳۴
دولتشاه سمرقندی: ۹۳، ۱۱۲، ۵۰۷، ۱۱۷، ۲۳۵، ۳۷۸
دیمونی خواجه حلیم‌الدین: ۱۹۴

ذ

ذوالنون: ۷۸، ۱۶۱، ۳۹۴، ۴۹۸، ۵۱۳
ذهبی شمس‌الدین: ۳۸۳

ر

رابعه عدویه: ۹۵، ۱۴۵، ۲۵۱
رازی ــ یحیی معاذ رازی
رازی ــ یوسف بن حسین
رافعی مؤلف التدوین: ۲۳۹
رامین: ۳۷
رجایی دکتر احمدعلی: ۵۵
رسول ص ــ پیامبر
رفائیل بابو اسحق: ۴۴
رکن‌الدین ابومحمد اکّاف: ۹۳
رکن‌الدین اسماعیل: ۱۶۶
رکن‌الدین خواجه جق: ۲۲۶
رکن‌الدین زاهد: ۳۷۶
روزبهان کبیر مصری: ۳۳۴
روزبهان بقلی ابومحمد: ۸۵، ۱۲۱، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۴۸، ۳۵۶، ۳۷۲، ۳۷۹، ۴۳۶
روزبهانٌ، شیخ عزالدین محمد: ۲۱۴
روزبهانٌ، شیخ زین‌الدین: ۳۷۳
روزبهان صدرالدین مظفر: ۲۱۴
رُویم بن احمد: ۷۹، ۳۷۹، ۴۳۰، ۵۱۱

ز

زاد هرمز: ۵۰
زبیده آغا: ۲۰۴
زردشت: ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۸۲
زرین کوب عبدالحسین: ۳۰۶
زرکوب شیرازی: ۲۰۷، ۲۱۰
زرقانی: ۱۵۲، ۲۰۸
زکریا (ع): ۱۴۱
زوزنی علی بن محمود بن ابراهیم: ۱۵۲،

Marfat.com

۱۶۴
زند ← کریم خان زند
زین الدین علی کلاه: ۲۱۲

ژ

ژنده پیل (شیخ احمد جام): ۸۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۲۰، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۳، ۳۶۰، ۳۸۸، ۴۲۳، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۱۹

س

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، ۵۱۴
سری سقطی: ۷۹، ۸۶، ۱۵۰، ۱۶۱، ۳۰۶، ۳۷۴، ۴۳۰، ۴۶۹
سراج‌الدین احمد ارزنکانی: ۳۸۱
سعدی شیرازی: ۱۶، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۷۵، ۸۸، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۷۲، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۴۷، ۴۷۵، ۵۰۲
سفیان ثوری: ۱۳۸
سُلَمی ابو عبدالرحمن: ۷۴، ۷۹، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۵۲، ۲۸۵، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۹۵، ۵۱۴
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 عزّالدین): ۴۸۲
سلجوقی سیّده: ۱۶۶
سلجوقی ← توران شاه سلجوقی
سمعانی عبدالکریم: ۷۳، ۱۵۷
سمنانی خواجه غیاث‌الدین: ۲۲۳
سنایی غزنوی: ۱۶، ۱۱۰، ۱۹۸، ۲۴۷، ۲۵۳، ۳۸۲، ۵۱۵
سهروردی ابوالنجیب: ۲۵۳، ۳۷۳
سهروردی شیخ شهاب‌الدین: ۳۹، ۶۴، ۸۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۳۱، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۶۲، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۹۷، ۴۲۶، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۰۶
سهروردی عمادالدین: ۳۶۳
سهروردی کمال الدین: ۳۷۳
سیّد زیادین: ۵۱۹
سیّده زمرّد خاتون: ۱۶۶، ۱۷۱، ۳۸۳

Marfat.com

سیور قوتی بیك: ۱۹۵
سیوطی جلال‌الدین: ۱۰۳، ۱۷۲

ش
شابشتی: ۴۱، ۴۴، ۴۵
شاپور ساسانی: ۳۷، ۴۸
شاردن فرانسوی: ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۴
شاه داعی شیرازی: ۴۵۶
شاهرخ گورکانی: ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۳، ۳۱۹، ۳۲۳، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۰
شاهزاده قیدو: ۱۱۶
شاه سنجان: ۴۹۲
شاه بن شجاع کرمانی: ۷۱، ۲۸۴، ۳۳۶
شاه عبدالعظیم: ۹۹
شاه قاسم انوار: ۱۱۲، ۳۱۹، ۳۲۶، ۴۹۳، ۵۱۰
شاه نعمت‌الله ولی: ۱۶، ۸۵، ۸۹، ۱۳۵، ۱۹۸، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۲، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۵، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۰
شبستری: ۱۶، ۴۹۵
شبلی ابوبکر: ۱۶۲، ۲۰۷، ۵۱۳
شرف‌الدین خضر مولانا: ۲۲۳
شرف‌الدین عبدالرحمن: ۱۹۵
شرف‌الدین موسی: ۲۳۶
شرف‌الدین هارون پسر صاحبدیوان: ۲۳۰
شقیق بلخی: ۱۴، ۷۳، ۲۳۸، ۲۷۸، ۲۷۹
شمس تبریزی: ۴۲۴، ۴۳۵، ۴۹۲
شمس العرفا: ۲۴۴
شمس مغربی: ۱۶
شوکانی شیخ عمر: ۳۵۶
شیخ اشراق: ۲۳۸
شیخ ابواسحق: ۲۱۲
شیخ ابوالفضل حسن: ۱۹۸
شیخ صنعان: ۳۵۵
شیبی دکتر مصطفی: ۸۹، ۳۹۸
شیبانی فتح الله خان: ۲۴۴
شیبك خان ← اوزبك
شیرازی شیخ مفید: ۴۲۲
شیروانی حاج زین العابدین مستعلیشاه: ۳۶، ۱۳۸، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۹، ۳۲۷، ۳۵۴، ۴۱۵، ۴۲۳، ۵۲۱
شیروانی امیر عمادالدوله محمود: ۳۲۰

ص
صابر (علی): ۱۱۱
صاحبدیوان خواجه شمس الدین: ۲۱۱
صاحب الزنج: ۱۴۵
صائن الدین فقیه: ۲۱۰
صدرالدین ارمانی: ۲۰۲
صدرالدین ارمنی: ۱۲۹
صدرالدین رواسی: ۱۹۴
صدرالدین سلیمان: ۱۰۱

Marfat.com

صدرالدین موسی فرزند صفی الدین اردبیلی: ۳۲۴/۸۹، ۳۶۲
صفی الدین اردبیلی: ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۰، ۴۰۹
صفی علیشاه: ۱۳۵، ۲۴۴، ۲۷۰، ۳۲۷
صفی قلی بیك: ۲۲۴
صفوی شاه اسماعیل: ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶
صفوی اسماعیل میرزا: ۲۶۱
صفوی شاه اسماعیل دوّم: ۲۳۹
صفوی سلطان جنید: ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۱۲، ۳۲۶
صفوی خواجه علی: ۲۳۴، ۲۵۹، ۳۱۲، ۳۲۴
صفوی سلطان حیدر: ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۱۲، ۳۲۶
صفوی شاه عباس دوم: ۱۰۷، ۲۶۴
صفوی شاه سلیمان: ۱۰۷، ۲۶۴
صفوی شاه سلطان حسین: ۲۶۴، ۲۶۶
صفوی شاه طهماسب: ۲۳۴
صفوی شاه عباس کبیر: ۲۴۰، ۳۶۳، ۳۲۵
صلاح الدین ایوبی: ۱۷۲
صلاح عزام: ۸۳
صلاح الدین محمد شاکر کتبی: ۲۴۷
صندلی علی: ۱۸۶
صندوقی: ۱۸۶
صوفی محمود: ۹۵
ط
طهٰ عبدالباقی: ۷۳
طایی داود: ۵۸
طاهربن الحسین: ۱۸۸
طرسوسی علی: ۱۸۶
طغرل بیك سلجوقی: ۲۳۷، ۲۴۰، ۵۰۲
طوسی خواجه نظام الملك: ۳۲، ۳۳، ۱۷۵، ۲۴۰، ۳۱۰، ۳۱۳، ۴۵۱، ۵۰۵
طوسی خواجه نصیرالدین: ۱۶۷، ۲۸۳
ظ
ظهیرالدین فرزند زنده پیل: ۳۱۱
ظهیرالدوله ملقب به صفا: ۳۶۷، ۳۶۸
ظهیرالدین خلوتی: ۴۲۶
ع
عباس بهشتیان: ۲۴۲
عباس عزاوی: ۴۸۲
عبدالجبّار صالح بغدادی: ۴۷۷
عبدالجلیل رازی: ۱۴۴
عبدالرحمن اسفراینی: ۵۰۶
عبدالرحمن بدوی (استاد): ۱۴۵، ۴۱۳، ۴۳۰
عبدالرحیم اصطخری (شیخ): ۴۷۹
عبدالرحیم مراغی: ۱۷۰

Marfat.com

عبدالعزیز اموی: ۱۸۰
عبدالغافر نیشابوری: ۹۴
عبدالمحسن حسینی: ۵۲۲
عبدالواحد بن زید: ۹۵، ۱۴۴، ۱۴۵
عبدالله مبارك: ۷۳، ۳۷۰
عبدالله منازل: ۱۶۱، ۳۰۱
عبدالله بن محمد خراز رازی: ۲۴۳
عبدالله عمر: ۲۴۴
عبدالله بن جلاّء: ۲۸۱
عبید زاکانی: ۲۹۸
عراقی فخرالدین: ۱۶، ۱۷۶، ۲۳۷، ۲۴۷، ۳۶۴، ۳۷۸، ۵۰۷
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
علاءالدین کیقباد سلجوقی: ۱۷۶، ۳۲۱، ۵۰۶
علاءالدین محمد بن حسن فرمانروای اسماعیلی: ۳۱۳
علاءالدوله سمنانی: ۱۹۳، ۲۴۳، ۳۰۹، ۳۳۷، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۴۷، ۴۵۸، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۶
علاءالدین 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 فضل‌اله مشهدی: ۳۶۶
عمادالدین حمزه نسوی: ۱۹۳
عمّاد فقیه کرمانی: ۲۲۷، ۴۹۳
عمّار یاسر: ۳۳۴
العمری: ۸۳/۴۰
عمروبن عثمان: ۴۹۶
عمربن الفارض: ۴۳۳
عمربن عبدالعزیز: ۱۴۲
عمر خلوتی: ۲۵۵
عمویّه: ۱۲۵، ۱۹۹
عوفی محمد: ۲۹۳
عیسی (ع): ۲۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۱۴۱، ۲۷۸، ۴۲۴، ۴۵۲، ۴۶۱
عیسی بن زادان: ۴۱۳
عین القضاة همدانی: ۲۳۷، ۳۹۱، ۵۰۹

Marfat.com

غ
غازان خان ایلخانی: ۶۳، ۱۶۸، ۱۹۶، ۲۳۰، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۸، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۴
غزالی احمد: ۲۳۸، ۳۷۲، ۵۱۷
غزالی ابوحامد محمد: ۴۳، ۷۳، ۸۳، ۹۸، ۱۰۴، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۹۰، ۴۶۶، ۴۸۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵
غزنوی سلطان محمود: ۱۵۵، ۱۸۹، ۲۹۳، ۵۰۲
غزنوی ابراهیم بن مسعود بن سلطان محمود: ۲۳۵
غزنوی سدیدالدین محمد: ۳۶۰
غلام خلیل: ۱۶۱
غلام سرور: ۱۱۱
غنی دکتر قاسم: ۱۳۹
غوری شهاب‌الدین: ۴۷۹
غوری ملك غیاث الدین کرت: ۳۲۴
غیاث الدین منشی: ۲۲۳

ف
فاخوری شیخ شمس‌الدین: ۵۰۴
فاطمه بنت الحسین: ۲۵۲
فاطمه زن احمد خضرویه: ۲۵۱
فاطمه نیشابوری: ۲۵۱
فتح بن علی موصلی: ۴۰۶
فتحعلیشاه قاجار: ۲۶۹
فخر رازی (امام): ۱۵۶، ۳۱۱
فخرالدین (شیخ): ۲۳۰
فخرالدین احمدالشاشی: ۳۷۶
فخرالدین علی: ۲۰۵
فرخی سیستانی: ۱۱۰
فروزانفر: ۹۵، ۲۵۴، ۳۹۷
فدایی (شیخ): ۲۱۲
فردوسی حکیم ابوالقاسم: ۳۶، ۵۸، ۵۹، ۸۲
فریدالدین شیخ صالح بذاونی: ۳۱۲
فریدالدین عبدالباقی یزدی: ۵۰۵
فرصت الدوله شیرازی: ۳۲، ۴۲۲
فضل عمر: ۱۹۹
فضیل عیاض: ۱۴، ۷۳، ۴۰۷، ۴۶۸
فوشنجی شیخ ابواللیث: ۱۹۹
فیثاغورث: ۲۹
فیروزشاه ساسانی: ۴۸
فیض کاشانی: ۴۲۴

ق
قارون: ۵۸
قاسم بن جوکی: ۱۹۷، ۳۱۱
قاسم شیخ عزیزان: ۱۹۵
قاضی زین‌الدین وزیر خوارزم شاه: ۲۳۹
قاورد سلجوقی: ۲۲۶
قباد شاه ساسانی: ۳۷، ۵۱

Marfat.com

قزوینی زکریّا: ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۱۸۷، ۲۳۳
قشیری عبدالکریم: ۱۶، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۷۹، ۳۷۱، ۳۷۹، ۴۳۵، ۴۴۷، ۴۶۳، ۴۶۴، ۵۱۴
قصری شیخ اسماعیل: ۲۳۶، ۳۳۴، ۳۶۱
قفطی: ۴۵
قطب الاولیاء طاووس الحرمین: ۲۲۱
قطب الدین اصفهانی: ۴۵۶
قطب الدین حسینی: ۲۴۰
قطب الدین رواسی: ۲۰۳
قطب الدین محمد نوادهٔ زنده پیل: ۴۹۲
قوام الدین سید علی: ۲۲۱
قوام الدین عبدالمجید: ۱۷۳
قوام الدین وزیر در گزینی: ۵۰۹
قنایی سید عبدالرحیم: ۸۳
قیس بن احنف: ۳۸

ك

کازرونی سعدالدین: ۳۷۶
کازرونی شیخ امین الدین: ۲۱۷
کارزونی شیخ عبدالسلام: ۳۷۵
کازرونی شیخ مرشدالدین ابواسحق: ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۷۳، ۳۰۶
کاشانی سهیل: ۹۱، ۱۰۷، ۲۷۰
کاشانی شیخ عبدالرزاق: ۲۴۲، ۴۹۲
کاشانی عزالدین محمود: ۱۶، ۷۴، ۹۳، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۸۸، ۴۲۲، ۴۵۵، ۴۷۲
کاشانی معین‌الدین ابو نصربن احمد: ۲۳۵
کاشانی میرزا محمد حسین غفاری: ۲۴۲
کاشانی قاضی محی الدین: ۳۶۶
کاشغری سعدالدین: ۲۰۳
کاشفی فخرالدین ملاحسین واعظ: ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۷۳، ۴۱۰، ۴۸۰
کاظمینی کاظم: ۴۸۵
کاوس شاه: ۳۲
کتانی ابوبکر کتانی
کرخی ← معروف کرخی
کُرت سلطان محمد: ۲۰۰
کرت معزالدین: ۲۰۱
کرت ملك عزالدین: ۲۰۰
کرت ملك فخرالدین: ۲۰۰
کرت ملك غیاث الدین: ۳۱۲
کُردعلی: ۵۶، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۸۰
کرمانی نورالدین: ۱۰۱
کرمانی شیخ محمد: ۵۱۰
کریم خان زند: ۲۶۶، ۲۶۷
کلبی هشام بن محمد السائب: ۱۴۵
کلابادی ابوبکر بن ابراهیم: ۴۳، ۱۸۲، ۳۷۴، ۵۱۴
کمال خجندی: ۲۹۶، ۳۱۹

Marfat.com

کمال الدین عبدالرزاق ← دولتشاه سمرقندی
کوثر علیشاه: ۳۶۳
کریستن سن: ۳۰، ۴۹، ۵۱
کیوان قزوینی حاج شیخ عباسعلی: ۲۶۵، ۴۱۸

گ
گازر هروی محمد بن عبدالله: ۴۹۸
گرگانی ابوالقاسم علی: ۳۳۸
گرگانی فخرالدین اسعد: ۶۱
گورکانی ← امیر تیمور
گورکانی ← 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، ۳۲۰، ۵۰۵
گورکانی سلطان حسین بایقرا: ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۱۹، ۵۰۴
گورکانی سلطان عمر شیخ میرزا: ۲۰۲، ۵۰۶
گورکانی سلطان محمود میرزا: ۵۰۶
گورکانی محمد سلطان: ۱۹۷
گورکانی میرزا مهرانشاه: ۲۶۳، ۲۹۶، ۳۱۹
گنج شکر شیخ فریدالدین: ۱۱۱
گیسودراز سید محمد: ۳۰۲
گیلانی شیخ زاهد: ۳۱۳، ۳۵۳، ۳۶۱، ۳۶۶، ۴۰۹، ۴۹۳
گیلانی عبدالقادر: ۹۹، ۱۶۵
گیلانی محمود پسیخانی: ۲۶۳

ل
لالا شیخ رضی‌الدین علی: ۳۳۶
لاهیجی شیخ محمد: ۴۹۵، ۲۱۲، ۳۶۶
لقمان پرنده: ۹۰، ۱۹۸
لسترنج: ۶۹

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 خلیفهٔ عباسی: ۷۸
مجدالدین بغدادی ← بغدادی مجدالدین
مجذوبعلیشاه: ۱۰۹، ۳۶۳، ۵۲۱
مجنون شاه: ۱۹۹

Marfat.com

مجلسی ملامحمد باقر: ۲۶۶
محبعلیشاه: ۲۶۹
محتاج علیشاه ← کاشانی میرزا محمد حسین
محجوب دکتر: ۱۵، ۴۷۶
محرابی کرمانی: ۲۸۸
محمد ص ← پیامبر
محمشاد ابوبکر دینوری: ۱۵۱
محمد بن فضل: ۴۹۷
محمد بن منوّر: ۸۶، ۸۹، ۹۳، ۹۷، ۱۲۰، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۵۹، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۷۰، ۴۷۴
محمود بن عثمان، مؤلف کتاب فردوس المرشدیه: ۲۵۳
محمودی علیقلی: ۶۰
محمدشاه قاجار: ۲۱۳، ۲۲۸، ۳۲۷
مرتضوی حیدر: ۹۰
مرتعش ابومحمد: ۷۹، ۱۶۹
مریم عذرا: ۲۵۵، ۲۷۸، ۴۲۰
مزدك: ۵۱
المستنصر بالله خلیفهٔ عباسی: ۱۶۶، ۳۱۱
المستعصم: ۲۵۶
مستملی بخاری ابوابراهیم اسماعیل: ۵۱۴
مستعلیشاه: ۳۶۳
مسعودی: ۳۲، ۴۱، ۸۶
مسوحی ابوعلی: ۷۹
مسیح ← عیسی (ع)
مشتاق علیشاه: ۲۲۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۵۲۱
مشکور محمد جواد: ۲۳۳
مشیرالسلطنه: ۲۴۵
مصطفی جواد دکتر: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۴۷۶
مظفرالدین شاه: ۳۲۷
مظفر علیشاه: ۵۲۱
ملك مظفرالدین کوکبری: ۱۳۰، ۱۶۸
المعتصم بالله: ۳۲
معروف کرخی: ۸۹، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۵۰۸
سید معصومعلیشاه دکنی: ۲۶۷، ۳۵۵، ۵۲۱
معطر علیشاه: ۵۲۱
مُعزالدوله: ۴۹
معین‌الدین پروانه: ۱۷۶
معین الفقرا: ۱۹۴
مغربی مولانا محمد شیرین: ۳۹۵، ۵۰۶
مغول: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۶۸، ۳۷۶
مقاریضی: ۲۰۸
المقتدر خلیفهٔ عباسی: ۵۰۹
المقتدی: ۱۶۷
مقدسی ابوعبدالله: ۶۳، ۶۸، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۰۷، ۳۷۳، ۴۳۰
مقریزی تقی‌الدین: ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۹، ۲۵۶

Marfat.com

۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۹، ۲۵۶
مکّی ابوطالب: ۱۴۶، ۳۷۴
ملا عبدالله واعظ: ۲۶۹
مُلتانی شیخ رکن الدین: ۲۴۷
مُلتانی شیخ بهاءالدین زکریّا: ۳۶۲، ۴۲۶، ۴۵۶
ملك ناصر قلاوون: ۱۰۵، ۱۷۳
ممشاد دینوری: ۱۵۱
منصور خلیفهٔ عباسی: ۱۶۴
منکو قاآن: 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 بزّازی: ۳۹۵
مولوی جلال‌الدین 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، ۳۴۶، ۳۸۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۴، ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۴۶، ۴۷۳، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۹
مولوی محمدلاد: ۴۴۶
مونتگمری: ۴۸۹.
مؤیدالدین: ۴۸۰
مونس علیشاه ذوالریاستین: ۲۲۵
المهدی خلیفه عباسی: ۴۹
میبدی خواجه معین الدین: ۲۲۴
میلر: ۴۱، ۴۶
میمونه خواهر خوّاص: ۲۵۱
مینوی استاد مجتبی: ۹۵، ۹۷، ۵۱۳

ن

ناصرخسرو: ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۹۱، ۲۴۲
ناصرالدین ابواسحق: ۳۷۶
ناصرالدین عبیدالله: ۵۰۶
ناصرالدین شاه قاجار: ۲۷۰
ناصرالدین قتلق شاه: ۱۶۷
الناصر لدین الله خلیفهٔ عباسی: ۱۶۶، ۱۷۱، ۳۸۳، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۴، ۵۰۶
نایب‌الصدر محمد معصوم شیرازی: ۱۵، ۸۹، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۲۷، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۹۹، ۵۲۰
نجم‌الدین رازی: ۲۴۳، ۳۱۹، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۸۸، ۴۱۷، ۴۳۹، ۴۶۷
نجم‌الدین کبری: ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۹۲، ۳۳۴، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۲۶
نجم‌الدین محمود شاه: ۲۲۰
نجم‌الدین محمود: ۳۷۳
نجیب‌الدین علی بزغش: ۲۱۱، ۳۰۹

Marfat.com

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 غفّاری: 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
نظام‌الملك ــ طوسی خواجه نظام الملك
نعمان بن منذر: ۶۱
نعمان بن امروء القیس: ۴۰
النعیمی محمد: ۶۶، ۱۰۰، ۱۸۰، ۳۸۳
نعیمی میرفضل الله: ۲۶۳
نفیسی سعید: ۴۰، ۴۱، ۱۵۵
نقشبندی ــ امیرکلال
نقشبَندی خواجه احرار: ۳۲۲
نلدکه: ۴۲
نواب حسینعلی میرزاقاجار: ۲۶۹
نوایی امیر علیشیر ــ 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 ابوالحسین ــ ابوالحسین نوری
نهرجوری: ۱۶۹
نیسابوری: ۴۳
نیشابوری شیخ محمد صالح: ۳۵۵

و

واسطی ــ ابوبکر محمد بن موسی واسطی
ورجاوند 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،

Marfat.com

۵۱۹
هدایت رضا قلی‌خان: ۳۴۱
هرثمة بن اعین: ۷۱
هروی رکن‌الدین امیر سید حسینی: ۲۴۷، ۲۵۴، ۴۹۵
هلاکو: ۱۶۸، ۴۸۳
همایی جلال: ۱۶، ۳۶
همام تبریزی: ۳۱۳
همدانی خواجه یوسف: ۱۹۸
همدانی سید علی: ۴۱۸

ی
یافعی شیخ عبدالله: ۷۸، ۳۶۵
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 ← ترکش دوز
یونینی قطب‌الدین: 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

Marfat.com

فهرست نام کتابها

آ

آثارالبلاد: ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۸۰

آثار تاریخی مراغه: ۲۳۴

آثار درویش محمد طبسی: ۲۴۵

آثارالعجم: ۳۲، ۲۰۸، ۳۱۲، ۴۲۲

آداب تصوف: ۱۰۷، ۴۵۷، ۴۵۸

آداب الحیات النسکیه: ۴۷

آداب درویشی: ۳۸۹

آداب الصحبه: ۱۸۸

آیین رهروان: ۳۶۵

آیین میترا: ۲۹، ۳۱

الف

احسن التقاسیم: ۶۴، ۷۷، ۸۴، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۷، ۲۰۷، ۳۷۳، ۴۳۰

احسن التواریخ روملو: ۲۴۵

احکام السلطانیه: ۶۷

احکام المریدین: ۱۸۸

احوال خرقانی: ۹۷، ۱۳۰، ۱۴۴، ۳۶۵، ۴۳۵، ۴۶۴

احوال و آثار عین القضاه همدانی: ۲۳۷، ۵۰۹

احیاء علوم‌الدین: ۹۸، ۱۸۰، ۳۷۴، ۵۱۴، ۵۱۵

اخبار الرُّبط و المدارس: ۱۶۵

اخبار الرهبان: ۴۷

اخبار سلاجقهٔ روم: ۴۸۲

اخبار مکه: ۱۷۰، ۱۷۱

ارداویراف نامه: ۳۵

ارزش میراث صوفیه: ۳۰۶، ۳۶۳، ۳۷۰، ۳۹۷، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۱۶، ۵۱۷

استوار: ۲۶۵، ۳۳۳، ۴۱۸

اسرارالاولیاء: ۴۴۸

اسرارالتوحید: ۸۶، ۸۹، ۹۳، ۹۷، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۰، ۲۴۶،

Marfat.com

۲۵۵، ۲۴۷، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰،
۲۹۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۰،
۳۷۳، ۳۸۸، ۳۹۵، ۴۰۹، ۴۳۰، ۴۳۲،
۴۳۹، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۷۰، ۴۷۴،
۴۹۲، ۴۹۶، ۵۰۵، ۵۱۸
اسرارنامه عطار: ۳۱۳، ۴۰۳
اسرارالنقطه: ۴۱۸
اسلام در ایران، پطروشفسکی: ۱۵۳،
۱۵۷، ۱۹۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۵۰۲
اسناد و مکاتبات تاریخی: ۲۰۱، ۳۱۳،
۳۲۱، ۳۲۴، ۵۰۳، ۵۰۵
اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین:
۱۵۶
اقرب الموارد: ۹۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۴۰۱
اقطاب التصوف الثلاثه: ۸۳، ۳۶۱
الالفاظ الفارسیه: ۶۱
الفهرست: ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۵۰
امام قشیری و سیرته: ۳۷۹
امام محمد غزالی، نوشتهٔ مونتگمری: ۴۹۰
المعجم: ۱۴۰
انجیل متی: ۴۲
انساب سمعانی: ۷۳، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۴،
۱۹۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۵۰۲
انسان کامل، نسفی: ۳۴۸، ۳۷۴، ۴۰۰،
۴۲۱، ۴۷۲
انسان کامل، مطهری: ۵۱۷
اُنس التائبین: ۴۹۱
اوراد‌الاحباب: ۱۶، ۹۶، ۱۱۹، ۱۲۳،
۱۹۵، ۲۸۲، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۷،
۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۳، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۲،
۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۴، ۴۵۳، ۴۷۲،
۴۷۳، ۴۹۴، ۴۹۶
ایران در زمان ساسانیان: ۳۰، ۳۷، ۴۱،
۴۸، ۴۹
ایران کوده: ۲۶۳
ب
بخشی از گنجینهٔ آثار ملّی: ۲۴۲
اُلبخلاء، جاحظ: ۲۹۹
بدایع الازمان: ۲۲۶، ۵۰۳
بستان السیاحه: ۳۱۹
البُلدان، یعقوبی: ۶۸، ۱۶۳، ۱۷۹
بوستان سعدی: ۲۱۱، ۳۰۴، ۴۶۲
البیان و التبیین، جاحظ: ۱۲۵، ۳۹۶،
۴۳۱
ت
تاج العروس: ۱۹۴
تاریخ آل جلایر: ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۲۴
تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی:
۲۳۰
تاریخ اولجایتو: ۱۶۷
تاریخ ایران در قرون نخستین: ۳۸، ۶۲
تاریخ بخارا: ۶۸، ۷۳

Marfat.com

تاریخ بغداد: ۷۰، ۷۸، ۸۰، ۱۱۵، ۱۶۴، ۲۵۱، ۳۹۶، ۴۶۲، ۴۶۳، ۵۱۲
تاریخ بیهقی گردآوردهٔ سعید نفیسی: ۱۵۶
تاریخ تبرستان (طبرستان): ۳۷
تاریخ تبریز: ۲۳۳
تاریخ تصوف در اسلام (دکتر غنی): ۱۳۹، ۱۴۵، ۲۳۷، ۵۰۳
تاریخ تمدن، جرجی زیدان: ۳۷۰
تاریخ جدید یزد: ۲۲۴، ۳۲۰
تاریخ جهانگشا: ۱۹۵، ۱۹۶
تاریخ الحکما: ۴۵، ۴۶۹
تاریخ دو اقلیت مذهبی: ۴۲
تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران: ۲۵۸، ۲۵۹
تاریخ عالم‌آرا ← عالم‌آرای عباسی
تاریخ کاشان: ۹۱، ۱۰۷، ۲۴۲، ۲۶۰، ۲۷۰، ۵۲۱
تاریخ کرمان، سالاریه: ۲۲۸، ۲۶۷، ۴۸۴
تاریخ کرمان، محمود همت: ۲۶۹، ۲۷۰
تاریخ کلیسای قدیم: ۴۱، ۴۲، ۴۶
تاریخ گزیده: ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۹، ۳۰۹
تاریخ مبارک غازانی: ۶۳، ۱۱۴، ۲۳۰، ۲۳۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۵۰۴
تاریخ مُلّازاده: ۱۹۴
تاریخ ملاکمال: ۲۳۹
تاریخ ورزش باستانی ایران: ۴۸۶
تاریخ و فرهنگ زورخانه: ۴۸۶
تاریخ یزد: ۱۱۰، ۱۳۴، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۴۰، ۵۰۵
تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ آیتی: ۷۰
تحفة الاحباب: ۲۵۵
تحفهٔ اهل العرفان، ضمیمهٔ روزبهان نامه: ۱۲۱، ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۴۹، ۲۵۳، ۳۵۵، ۳۷۲، ۳۹۷
تحقیق ماللهند: ۳۹
التدوین رافعی: ۲۳۹
تذکرة الاولیاء شمس‌الدین پرویزی: ۲۶۲، ۲۷۰
تذکرة الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵، ۱۲۵، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۷۸، ۲۸۷، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۱۴، ۴۶۳، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۲۱
تذکرة الاولیاء یا مزارات کرمان: ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۹، ۳۰۱، ۳۲۸، ۳۴۷، ۴۹۳، ۵۰۵
تذکرهٔ ریاض العارفین: ۲۱۳، ۳۱۱، ۳۴۱، ۳۸۷
تذکرة السامع: ۳۶۹
تذکرة الشعرای سمرقندی: ۹۳، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۳۵، ۲۹۶، ۳۱۳، ۳۷۸، ۴۰۴

Marfat.com

التّراث الرّوحی للتّصوف الاسلامی: ۱۴۷
ترجمان الاشواق: ۴۹۱
ترجمهٔ آداب المریدین: ۴۳۵
ترجمهٔ تاریخ یمینی: ۱۵۵، ۳۸۲
ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه: ۱۶، ۶۷، ۷۸، ۹۵، ۹۹، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۸۲، ۱۸۶، ۲۰۶، ۲۴۳، ۲۷۸، ۲۸۴، ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۳۵، ۳۷۹، ۳۹۱، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۵، ۴۹۵، ۵۱۱، ۵۱۴
ترجمهٔ الفرق بین الفرق: ۱۵۶
تشکیل دولت ملی در ایران: ۲۳۲، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۲۵
التصوف الاسلامی، نصری نادر: ۱۳۹، ۱۹۳، ۲۴۲، ۴۳۳
تصوف تاریخی، به زبان ترکی: ۱۷۶
التّصوّف الثّوره الرّوحیه: ۱۴۴
التصوف فی المصر: ۱۴۷
التّعرف: ۴۳، ۱۱۵، ۱۸۲، ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۷۴، ۴۶۲، ۵۱۴
التعریفات جُرجانی: ۳۹۳
تکملهٔ حواشی نفحات: ۲۰۳
تلبیس ابلیس یا نقدالعلم والعلما: ۷۸، ۸۷، ۲۸۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۷۰، ۴۰۶، ۴۳۸، ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۱۵، ۵۱۸
تلخیص مجمع الاداب: ۱۶۸، ۳۶۰، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۳، ۴۳۹، ۵۰۴
تورات: ۸۳
التنبیه والاشراف: ۴۱، ۶۸، ۸۳، ۸۶

ج

جامع الاصول: ۳۵۰
جامع المُختصر: ۱۱۵، ۱۶۵، ۱۶۶
جامع مفیدی: ۸۰، ۱۷۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۲، ۳۵۴، ۳۵۹، ۲۶۲، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۸
جامی، نوشتهٔ علی اصغر حکمت: ۲۰۳، ۳۲۱، ۵۰۵
جوامع الحکایات: ۱۹۶، ۲۹۳
جواهرالاسرار، آذری: ۴۵۲
جواهر غیبی: ۴۱۵، ۴۴۸، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۶۸

چ

چرا مسیحی نیستم: ۴۳
چهل مجلس: ۳۷۹

ح

حافظ خراباتی: ۲۱۲، ۲۹۸، ۴۴۹
حالات و سخنان بوسعید: ۱۵۶، ۲۸۹، ۳۰۸
حبیب السیر: ۳۳، ۹۰، ۱۱۶، ۱۷۶، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۹،

Marfat.com

۲۱۲، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۳،
۲۴۷، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۵۳،
۳۷۶، ۴۵۶، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۹،
۵۱۰
حدائق السیاحه: ۳۶، ۶۰، ۱۳۹، ۱۶۸،
۱۷۷، ۱۹۶، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۸۳،
۳۴۹، ۳۶۳، ۴۱۵، ۴۵۰، ۴۹۳، ۵۲۱
حدود العالم: ۳۳، ۳۸، ۵۰، ۶۲
حدیقة الحقیقه: ۳۳۳، ۳۸۸، ۴۱۲، ۵۱۵
حسنات العارفین: ۵۱۷
حُسن المحاضره: ۱۰۳، ۱۶۱، ۱۷۲
الحضارة الاسلامیه: ۲۰۶، ۴۳۱
حقیقة العرفان: ۱۳۹، ۲۶۸، ۳۵۵، ۴۲۹،
۵۲۰، ۵۲۱
الحکیم الترمذی: ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۲۲
الحلاج شهید التصوف: ۳۵۵، ۴۶۵،
۴۹۰، ۵۰۹
حلیة الاولیاء: ۷۳، ۸۲، ۹۲، ۱۶۱، ۱۶۳،
۴۱۳، ۴۲۱، ۴۶۶
حَمَاقَةُ اَهلِ الأباحَة: ۴۸۸
الحوادث الجامعه: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷،
۲۵۶، ۲۸۳، ۳۷۴، ۵۰۰

خ

خزینة الاصفیاء: ۱۱۱، ۱۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳،
۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۸،
۴۰۳، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۸، ۴۵۶، ۴۹۳
خطط الشام: ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۴۲، ۱۸۰،
۱۸۱، ۲۵۶
خطط مقریزی: ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۱۰۰، ۱۲۷،
۱۳۰، ۱۴۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۷،
۲۴۹، ۲۵۶
خلاصهٔ شرح تعرّف: ۲۷۷، ۲۸۰، ۴۰۲
خیابان، کتابی دربارهٔ ابنیه و رجال شهر هرات: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴

د

دائرة المعارف اسلام: ۱۶، ۳۷، ۷۱، ۱۰۰،
۱۷۶، ۳۳۴
الدارس فی تاریخ المدارس: ۶۶، ۱۰۰،
۱۸۰، ۳۸۳
دبستان مذاهب: ۴۶۵
در دربار شاهنشاه ایران: ۱۰۷، ۲۶۴
دستورالکاتب: ۲۳۲، ۴۷۴
دقایق الحقایق: ۳۴۶، ۴۷۴
دلیل خارطة بغداد: ۱۶۵
دورنمایی از شهرستان بروجرد: ۲۴۵
دو کتاب نفیس: ۲۶۳
دیارات: ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۱۴۵
دیوان ابوالعتاهیه: ۱۴۶
دیوان جام جم: ۴۸۲
دیوان حافظ: ۳۴، ۵۷، ۱۲۰، ۲۱۲، ۲۹۰،
۲۹۱، ۲۹۹، ۳۴۲، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۸،
۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۶۹، ۵۱۶، ۵۱۷

Marfat.com

دیوان خاقانی: ۴۱۹، ۵۱۷
دیوان خواجو: ۲۲۷
دیوان رضی الدین ارتیمانی: 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 ناصرخسرو: ۴۰۲
دیوان نور علیشاه: ۲۶۷، ۲۶۸، ۵۲۱
دیوان ویس و رامین: ۶۱

ذ

ذیل جامع التواریخ رشیدی: ۵۰۶
ذیل مرآت الزّمان: ۵۵

ر

راحة‌الصدور: 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
رحلة الکاتب: ۸۴
رسالهٔ آداب خلوة: ۴۲۳
رسالهٔ جامع الخیرات: ۲۲۱، ۳۲۰
رسالهٔ زاد السالك: ۴۲۴
رسالهٔ فریدون سپهسالار: ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۷۶، ۲۵۴، ۳۱۱، ۳۵۹
رسالة القدس روزبهان: ۴۳۶
رسالهٔ قشیریه ← ترجمهٔ رساله قشیریه
رسالهٔ مزارات کابل: ۱۹۹، ۳۲۶، ۳۵۳
رسالهٔ مزارات هرات: ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۶۰، ۳۷۶، ۵۰۰
رسالهٔ مهرالسماع: ۴۹
رسایل جنید: ۳۷۵
رسایل جوانمردان: ۱۳۱، ۳۳۴، ۴۸۵
رشحات عین الحیات: ۲۰۵، ۳۲۲، ۳۴۱، ۳۵۹، ۳۹۲
رضوان المعارف الالاهیه: ۲۲۸، ۴۲۶، ۴۹۳
روزبهان نامه ← تحفهٔ اهل عرفان
روضات الجنان: ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۱، ۲۰۰، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۶۳، ۳۴۰، ۳۹۶، ۴۵۴، ۴۸۱، ۵۱۹
الرهبان و دیاراتهم: ۴۷
ریاضة النفوس: ۴۰۶
ریاض السیاحه: ۲۰۲، ۲۳۸، ۲۴۶، ۳۰۹، ۳۵۴، ۴۲۳، ۴۲۶، ۵۰۴
ریاض العارفین ← تذکرهٔ ریاض

Marfat.com

العارفین
ز
زادالسالك ← رسالهٔ زادالسالك
زردشت و جهان غرب: ۸۲
زندگی خواجه عبدالله انصاری: ۳۷۵، ۳۷۷
زندگی شاه عباس اوّل: ۳۶۳
زندگی شگفت آور تیمور: ۵۰۴
زندگی و آثار شاه نعمت‌الله: ۱۳۵، ۱۹۸، ۲۲۵، ۳۶۵، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۵، ۵۱۰
س
سرچشمهٔ تصوف: ۴۰، ۱۸۲
سرزمینهای خلافت شرقی: ۶۹، ۷۲، ۲۴۵
سفرنامهٔ ابودولف: ۲۹۹
سفرنامهٔ اورسل: ۱۰۹
سفرنامهٔ ناصرخسرو: ۱۴۲
سفرنامهٔ ونیزیان در ایران: ۲۳۲
سلجوقیان و غز در کرمان: ۳۸۱، ۵۱۰
سلسلة النسب الصفویه: ۳۲۵، ۳۵۳
سلسله‌های نعمت‌اللّهی: ۳۶۸
سلطنت قباد و مزدك: ۵۱
سُلَّم السمٰوات: ۲۱۲
سِمْطُ العُلیٰ: ۲۲۶
سیاحتنامهٔ اولیا چلبی: ۲۳۳
سیاحتنامهٔ شاردن: ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۴
سیاستنامه: ۳۳، ۴۷۴
سیرت ابن خفیف: ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۷، ۳۰۱، ۴۰۶
سیرهٔ قُشیری: ۳۷۹
سَیَرُالمُلُوك ← سیاستنامه
ش
شاهنامه: ۳۷، ۵۷، ۵۸، ۸۲
شَدُّالاِزار: ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۱۰۵، ۱۵۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۱، ۳۴۱، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۷۶، ۴۰۹، ۴۵۷، ۴۸۰، ۵۰۳، ۵۰۷
شَذَراتُ الذَّهَب: ۳۸۰
شرح اَحْوال و آثار باباطاهر: ۱۱۰، ۲۴۷، ۵۱۸
شرح احوال و افکار علاء الدوله سمنانی: ۳۷۸، ۳۷۹، ۴۹۴
شرح الاوراد: ۱۷۸
شرح تعرّف: ۳۰۲، ۵۱۴
شرح السُّنّه: ۳۷۵، ۳۷۸
شرح گلشن راز: ۳۶۶، ۴۱۷
شرح مثنوی شریف: ۲۵۴
شرح مقامات همدانی: ۲۹۹
شطحات الصوفیه: ۱۵۰، ۱۹۱
شفاءالسائل: ۷۲، ۷۴، ۳۸۰، ۳۸۲، ۴۲۱، ۵۲۲
شفاء الغرام: ۱۷۰

Marfat.com

شکرستان: ۶۰
شهداد: ۲۲۸
شهیدَةُ العِشقِ الالاهی: ۹۵، ۱۴۵، ۴۱۳، ۴۳۰
شیخ زاهد گیلانی: ۳۱۴
شیرازنامه: ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷

ص

صُبح‌الاعشیٰ: ۴۹۵
صحبت نامه: ۲۲۷
صفوة الصفا: ۹۰، ۱۳۱، ۲۳۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۶، ۴۰۹، ۴۳۳، ۴۹۳
صفوة الصفوه: ۲۵۲
صورت الارض: ۵۷

ط

طبقات‌الاولیاء: ۱۵۲، ۳۲۷، ۳۶۱، ۳۴۷، ۳۹۱، ۴۷۷
طبقات الصوفیه، انصاری: ۱۶، ۶۳، ۷۳، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۹۹، ۳۰۰، ۳۴۱، ۳۷۷، ۳۸۷، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۹۶، ۴۹۷
طبقات الصوفیه، سُلَمی: ۷۴، ۷۹، ۸۹، ۱۶۹، ۱۸۲، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۷۷، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۹۲، ۴۳۸، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۱۴
طرائق الحقایق: ۱۵، ۱۶، ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲، 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
طرب‌المجالس: ۲۵۴
الطریقَة الصفویه: ۸۹، ۲۵۸، ۲۶۶، ۳۵۳، ۳۹۸، ۴۸۴

ع

عالم آرای امینی: ۲۳۲، ۲۵۸
عالم آرای عباسی: ۲۴۰، ۲۵۹، ۲۶۲، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۵۳، ۳۶۰
عباسنامه: ۱۰۷، ۲۶۴
عبهرالعاشقین: ۲۱۴
عرایس البیان: ۳۷۹
اَلعُروَه لِاَهَل الخلوة: ۳۷۸
عِقدُالعُلیٰ: ۲۲۷
عَوارِفُ المعارف: ۳۹، ۶۴، ۷۹، ۸۶، ۹۴، ۱۶۹، ۲۴۶، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۳،

Marfat.com

۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۷۷، ۴۰۹، ۴۵۳،
۴۵۴، ۴۵۶، ۴۷۲، ۴۹۵

غ

غزالی نامه: ۳۶، ۳۷۲، ۳۷۸
غزلیات شمس: ۱۲۲، ۱۷۶، ۲۹۸، ۳۴۷،
۴۱۵، ۴۲۴

ف

فارسنامه: ۳۶، ۵۱، ۸۱
الفتوّه، ابن معمار: ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷،
۴۷۹
فتوت نامهٔ سلطانی: ۳۳۳، ۳۳۴، ۴۱۰،
۴۶۷، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۰
فتوت نامه، عمر سهروردی: ۴۶۷
فتح الوَهَبی: ۱۹۳
فتوحات المکیّه: ۲۵۲، ۳۸۰
فردوس المرشدیه: ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۰،
۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۵۳، ۲۷۳،
۲۷۸، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۰۹،
۳۶۷، ۴۰۹، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۹۳
الفرق بین الفرق ← ترجمه الفرق
فرهنگ آنندراج: ۶۱، ۱۱۰، ۴۴۳
فرهنگ اشعار حافظ: ۱۱۹
فرهنگ ایران زمین: ۳۲۱
فرهنگ رشیدی: ۵۶
فرهنگ نظام: ۱۱۱
فرهنگ نفیسی: ۵۶
فرهنگ مُؤیّد الفضلاء: ۴۴۶
فرهنگ مُعین: ۴۶۷
فصوص الحکم: ۲۸۶، ۵۱۳، ۵۱۸
فوات الوفیات: ۲۴۷
الفهرست: ۴۶۷
فیه مافیه: ۷۵، ۴۳۰، ۴۳۴

ق

قابوسنامه: ۴۷۲
قرآن: ۲۳، ۲۸، ۴۳، ۶۶، ۷۴، ۸۱، ۸۲،
۸۳، ۸۴، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۲،
۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۹، ۲۰۹، ۲۲۴،
۲۵۰، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱،
۳۰۴، ۳۲۷، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۷۱، ۳۷۴،
۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۱،
۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۶۱، ۴۶۷،
۴۷۵، ۴۸۲، ۴۹۴
قصص الانبیاء: ۴۳
قلندریه: ۲۴۷
قندیه: ۱۹۷، ۳۱۱
قُوتُ القُلوب: ۱۴۶، ۱۶۳، ۳۷۴، ۴۰۷،
۴۱۳، ۴۶۹
قیام دولة المُرابطین: ۷۱

ك

الکاکائیه فی التاریخ: ۴۸۲

Marfat.com

الکامل، ابن اثیر: ۱۷۵
کتاب الجوع و ترک الشهوات: ۴۰۶
کشف الاسرار میبدی: ۳۷۹
کشف المحجوب، هُجْویری: ۱۶، ۷۵، ۸۹، ۹۳، ۱۶۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۵۱، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۳۶، ۳۸۸، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۵، ۴۵۴، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱
کلیّات اشعار و آثار شیخ بهایی: ۱۴۱
کلیّات سعدی: ۵۵، ۵۸، ۷۵، ۸۸، ۲۰۸، ۲۱۱، ۳۰۳، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۸۱، ۳۹۷، ۴۲۱، ۴۴۷
کلیّات شمس ← غزلیات شمس
کلیات عراقی: ۲۴۷
کنجکاویهای علمی: ۱۹۶
کیمیای سعادت: ۴۳، ۷۳، ۸۲، ۸۳، ۱۲۱، ۱۴۲، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۰۷، ۴۶۶، ۵۰۲، ۵۱۹

گ

گات‌ها: ۳۴
گزیدهٔ اشعار خاقانی: ۳۴
گلستان سعدی: ۵۷، ۱۰۴، ۱۱۵، ۲۸۴، ۲۸۹، ۳۰۹، ۳۷۲، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷
گلشن راز: ۲۱۲، ۴۹۵
گنجینهٔ توحید و اسرارالنقطه: ۳۶۵، ۴۱۸

ل

لسان‌الغیب، شیخ عطار: ۴۲۲
لطائف الاشارات: ۳۷۹
لغت نامهٔ دهخدا: ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۸۶
اَللُمع: ۳۹، ۷۹، ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۸۲، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۹۴، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۵۲، ۵۱۴
لمعات عراقی: ۳۷۸

م

ماهیّت و مظاهرِ تصوف: ۳۸۷
مانی و دین او: ۴۹
مثنویهای حکیم سنایی: ۲۵۳
مثنوی مولوی: ۲۴، ۵۱، ۷۵، ۸۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۷۶، ۲۵۴، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۸۰، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۶۵، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۹
مثنوی ویس و رامین: ۳۷

Marfat.com

محاسن اصفهان: ۸۰، ۲۴۰
مِحَنُ الصوفیه: ۵۱۴
مجالس المؤمنین: ۱۹۸، ۲۱۲، ۳۶۶، ۴۲۳
مجالس النفائس: ۱۹۸، ۳۲۲
مجمل التواریخ فصیحی: ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۴۲
مجلهٔ آریانا: ۱۲۹
مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات: ۲۳۹، ۴۲۸
مجلهٔ سومر: ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۸۳
مجلهٔ فرهنگ و معماری: ۲۳۴
مجلّهٔ وحید: ۲۴۴
مجلّهٔ یغما: ۳۶۶
مجموعة الرسائل، مجموع فتاوی ابن تیمیّه: ۸۷، ۱۴۴، ۴۲۴، ۵۱۸
مجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری: ۱۵۱، ۲۴۷، ۴۶۵، ۴۶۶
مجموعهٔ سخنرانیهای مك گیل: ۴۶۲
مدارس العراق: ۴۴
المدرسة المستنصریه: 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 ← تذکرهٔ مزارات کرمان
مزامیر داود: ۴۲۹
مسالك الابصار: ۴۰، ۸۳
مسالك اصطخری: ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶
مسالك الممالك: ۶۹
مسیحیت در ایران: ۴۱
مصابیح: 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 القضاة: ۳۹۱
مطلع السعدین: ۱۱۲، ۱۱۵
معارف بهاء ولد: ۴۰۴
معجم‌البلدان: 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 اسفراینی: ۲۴۳، ۳۳۷، ۴۵۸
مکاتبات رشیدی: ۱۶۸، ۲۳۱، ۲۳۷،

Marfat.com

۲۵۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۷۷، ۴۳۷
مکاتیب سنایی: ۳۰۲، ۵۱۵
مکاتیب غزالی: ۳۳۳
ملوك العرب: ۴۴۰
منازل السایرین، انصاری: ۴۲۵، ۴۵۷
مناقب اوحدالدین کرمانی: ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۹، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۵۰، ۴۶۹، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۷
مناقب جمال الدین ساوی: ۲۴۷
مناقب العارفین: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۴۹، ۳۰۲، ۳۴۸، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۵، ۴۶۳، ۵۰۶، ۵۱۸
منتخب رونق المجالس: ۵۵، ۹۳، ۲۷۸، ۲۹۵، ۲۹۶، ۴۰۳
مُنتخب سیاق: ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۸۷
منطق الطیر: ۸۲، ۲۴۸، ۳۵۵، ۳۹۲، ۴۱۹، ۴۷۶
مُنیة المرید: ۳۶۹

ن

نامهٔ تنسر: ۳۵
نزهت القلوب: ۷۲، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۴۱، ۳۱۵، ۵۱۴
نشأة التصوف الاسلامی: ۱۴۶
نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام: ۱۶۶
النصرانیه و آدابها: ۴۰
نصف جهان فی تعریف اصفهان: ۱۰۸، ۲۶۴
نصیحة الملوك: ۳۵۵، ۵۰۲
نفحات، جامی: ۱۶، ۷۲، ۷۹، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۳۴، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۷۲، ۳۹۴، ۴۰۸، ۴۲۶، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۵۸، ۴۶۴، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۸
نقد حال، مینوی: ۵۱۳
نقش پهلوانی: ۴۸۵
النقض : ۲۴۴
نهایة الارب: ۱۴۳
نه شرقی و نه غربی: ۱۱۹
النور: ۲۸۸، ۴۶۳، ۴۶۶

و

الوافی بالوفیات: ۱۹۶، ۴۷۴
وثائق رسمیّه: ۵۰۹
وقفنامهٔ ابوالمفاخر باخرزی: ۳۲۳
وقفنامهٔ امیر چخماق: ۲۲۴، ۳۲۰
وقفنامهٔ ربع رشیدی: ۳۱۵، ۳۱۸

Marfat.com

ولدنامه: ۱۷۶

ه

هذه هی الصّوفیه: ۳۶۱، ۴۹۱
هزار مزار: ۱۵۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۹۳، ۳۷۶، ۳۹۷
هفت اقلیم: ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۴
هفت اورنگ: ۱۱۳، ۴۱۴، ۴۳۸
هفت پیکر، نظامی: ۴۲۲

ی

یادگارهای یزد: ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۲۰
یسنا: ۳۶
یشت‌ها: ۲۹

Marfat.com

فهرست نام مکانها

آ

آذربایجان: ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۵۹، ۳۲۱، ۴۸۱، ۵۰۴

آستارا: ۳۱۶

آسیای صغیر: ۴۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴

آسیای مرکزی: ۴۹

آماسیه: ۱۷۶

آمل: ۴۳۴

الف

ابرقو: ۲۱۱، ۲۲۱

ابرندآباد یزد: ۲۲۱

ابهر: ۱۵۲، ۲۴۵

اربل: ۱۳۰، ۱۶۸، ۴۶۹، ۵۰۷

اردبیل: ۱۳۵، ۲۳۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵

اردکان: ۲۲۰

ارزنجان: ۳۱۵

ارمنستان: ۳۲۴، ۲۶۱

اسپیجاب: ۶۸

استانبول: ۳۵۳

اسفراین: ۱۹۴

اسکندریه: ۷۱

اشکذر: ۲۲۰، ۲۲۲

اصفهان: ۸۰، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۵۲، ۲۱۳، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۳۰۶، ۳۶۲، ۴۸۰، ۴۸۱

افریقا: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۹، ۱۳۰، ۱۳۳،

الازهر: ۱۰۳

الجزایر: ۴۴

اَلَمُوت: ۳۱۳

اندلس: ۷۲

انطاکیه: ۴۵، ۱۸۱، ۵۰۸

اورشلیم: ۲۵۰

ایذه: ۱۰۱، ۱۰۲

ایران: ۱۴، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۶۲، ۷۲، ۸۲، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۵،

Marfat.com

۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۹۹، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۶، ۴۸۵، ۵۰۰، ۵۰۶، ۵۱۵، ۵۲۰

ب

بادغیس: ۲۰۲
بافق: ۲۲۴
بامیان: ۳۷، ۳۸
بحیرآباد: ۱۹۶
بخارا: ۶۸، ۱۳۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۳۲۳
بدخشان: ۱۹۶
برزآباد کاشان: ۲۴۳
بروجرد: ۲۴۵
بسطام: ۱۵۰، ۱۹۱، ۴۹۷، ۵۱۳
بصره: ۷۹، ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۴۱۳
بعلبك: ۱۷۹
بغداد: ۳۲، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۹، ۹۴، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۲، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۳۱، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۲، ۴۶۹، ۴۷۸، ۴۸۷، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۵
بکسان: ۳۸
بلخ: ۳۷، ۱۸۲، ۱۹۴، ۴۹۷
بم: ۲۲۸
بندرآباد: ۲۲۰
بوزجان: ۱۹۲
بیابانك سمنان: ۲۴۳، ۳۱۹
بیت‌المقدس ← قدس
بیروت: ۱۷۹
بیزانس: ۷۰، ۱۷۵
بیکند: ۶۸
بین‌النهرین: ۴۴، ۴۹

ت

تبریز: ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۵، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۰، ۲۶۳، ۳۴۱، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۷۸، ۴۸۱
تربت: ۱۹۲
ترمذ: ۵۱۳
ترکستان: ۴۸، ۳۱۹، ۳۲۵
ترکیه: ۲۴، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۳۰۶، ۴۸۳
تستر: ۱۰۲
تفت: ۲۲۱، ۲۲۸
تکریت: ۳۲
تکیه: ۶۵، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۰، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۹۶، ۳۲۶، ۴۷۸، ۴۸۱

Marfat.com

توقات: ۱۷۶
تونس: ۷۱، ۱۰۱
تویسرکان: ۲۴۵
تهران: ۱۹، ۱۰۵، ۱۳۵: ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۰، ۳۲۸

ج
جام: ۴۷۰
جبل ثور: ۸۳
جبل لُکام: ۴۵، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۴۲، ۱۴۶
جوزجانان: ۱۵۸
جوین: ۹۴، ۲۰۳

ج
چرنداب تبریز: ۲۳۳
چشت: ۲۰۰
چین: ۴۱

ح
حجاز: ۱۶۳
حلب: ۱۲۸، ۱۸۰، ۲۵۶
حیره: ۴۱/۴۰، ۶۱، ۱۴۵

خ
خانقاه: ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۸، ۸۰، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۳۷، ۳۷۸، ۳۸۱،

Marfat.com

۳۸۲، ۳۸۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱،
۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۴۵،
۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۶۸، ۴۶۹،
۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۱،
۴۸۵، ۴۸۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۳،
۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹،
۵۱۶
خبوشان (قوچان): ۶۳
خبیص: ۲۲۸
ختلان: ۱۹۸
خداشاد: ۴۷۰
خرابات: ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸،
۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۲۹۰، ۳۴۱،
۳۴۲
خراسان: ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۶۲، ۶۷، ۶۸، ۸۶،
۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۸،
۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۸۲،
۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰،
۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۶،
۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۱، ۴۶۸، ۴۷۱،
۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۷
خرقان: ۱۹۱، ۴۷۰
خلخال: ۳۱۶
خلیج فارس: ۷۲
خنسا: ۱۱۶
خوارزم: ۱۱۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۳۶۲
خواف: ۱۹۴
خوزستان: ۴۸، ۵۷، ۲۳۶، ۳۲۶، ۴۸۴

د
دامغان: ۱۳۷
دزفول: ۲۳۶، ۲۴۵
دمشق: ۸۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۷۴
دُوَیْرَه: ۶۵، ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۴،
۱۷۲، ۲۳۹
دیر: ۱۱۱، ۲۵۵
دیلمان: ۷۲

ر
رامیان: ۳۸
رباط: ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۳،
۷۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۳۰،
۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰،
۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۰،
۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰،
۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳،
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۲۱، ۳۵۶،
۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۳،
۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۷۰، ۵۰۳،
۵۰۴، ۵۰۷
رم (روم): ۲۹، ۴۰، ۴۱، ۶۹، ۱۰۶، ۱۷۵،
۱۷۶، ۱۷۷، ۳۱۱،
رمله: ۶۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱،
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹

Marfat.com

رومانی: ۲۹
ری: ۷۹، ۹۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۸

ز

زاویه: ۶۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۹، ۳۲۴، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۸۳، ۴۹۶
زرنگ: ۱۵۴
زنجان: ۲۳۸
زورآباد: ۱۹۲

س

ساوه: ۲۳۵، ۲۴۵
سبزوار: ۴۸۴
سجاس: ۲۳۸
سراب: ۳۱۶
سرخس: ۱۵۲، ۱۹۲، ۱۹۸، ۳۸۲
سلطانیه: ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۳۰، ۳۱۵
سمرقند: ۳۸، ۵۰، ۵۵، ۶۲، ۸۵، ۱۵۸، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۳۱۹، ۵۰۳، ۵۰۶
سمنان: ۲۴۳، ۵۰۶
سنگ بست: ۱۹۳
سوریه: ۲۴، ۱۰۶
سوس: ۴۳۰
سَوَلان: ۳۶
سُهروَرد: ۲۳۸
سیستان: ۱۵۴

ش

شام: ۴۴، ۴۵، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۲۷، ۲۴۷، ۲۵۳
شاهرود: ۳۱۶
شوش: ۲۹
شوشتر: ۲۳۶/۱۰۱
شونیزیه: ۷۸، ۷۹، ۱۶۲، ۱۶۷
شهر شاپور: ۵۱، ۲۱۶
شیراز: ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۱۱۵، ۱۵۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸، ۳۲۷، ۳۴۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۴۸۰، ۴۸۱

ص

صوفی آباد سمنان: ۲۴۳
صومعه: ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۹۱، ۲۹۲، ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۵۶، ۲۹۰، ۳۷۶

Marfat.com

صیدا: ۱۷۹

ط

طبس: ۲۴۵
طبرستان: ۱۵۸
طرابلس: ۱۷۹، ۱۸۱
طرسوس: ۶۹، ۱۹۳، ۳۵۵
طور: ۴۲۰

ع

عبادان: ۷۲، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹
عراق: ۲۴، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۶۲، ۱۰۵، ۱۶۳، ۳۲۱، ۳۹۸، ۴۸۲، ۴۸۴
عربستان: ۴۰
عقدا: ۲۲۲

غ

غار حرا: ۴۲۱
غجدوان: ۱۹۵
غزنه: ۱۹۸
غزنین: ۱۹۲، ۱۹۹

ف

فارس: ۸۱، ۱۵۱، ۱۶۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۵۳، ۲۶۹، ۳۷۵، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۰۳
فاریاب: ۱۹۴
فتح آباد: ۱۹۵
فرات: ۹۳/۴۱
فرشاد: ۱۹۲
فرغانه: ۳۲، ۱۵۸
فسطاط: ۱۵۸
فلسطین: ۸۴، ۸۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۹
فوشنگ: ۱۱۲
فیروزآباد: ۲۲۴

ق

قاهره: ۱۳۰، ۱۷۲، ۲۴۹، ۲۵۶
قدس: ۶۱، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
قزوین: ۷۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۶۳
قم: ۲۳۵، ۲۴۵
قندهار: ۳۷
قومس: ۸۶
قونیه: ۱۳۵، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۴۹، ۴۳۴
قیصریه: ۱۳۴، ۱۷۵، ۴۲۳

ك

کابل: ۳۷، ۱۱۲، ۱۹۹
کازرون: ۵۵، ۱۵۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷،

Marfat.com

۲۱۸
کاشان: ۹۱، ۲۲۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۲۰، ۳۸۲
کرمان: ۱۱۵، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۹، ۲۷۰، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۶۴، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۰
کرمینیه: ۱۹۵
کروخ: ۲۰۴، ۳۵۳
کِش: ۵۰۴
کعبه: ۱۶۹، ۲۱۷
کوفه: ۱۴۵
کیش: ۴۸۰

گ

گرگان: ۱۵۸، ۱۹۴
گُمُشْ: ۴۷۱
گیلان: ۲۴۵، ۳۱۶

ل

لبنان: ۸۴، ۱۴۳
لرستان: ۲۳۶
لنگر: ۶۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۰۲، ۲۲۸، ۳۲۶، ۴۷۸، ۴۷۹

م

ماوراءالنهر: ۳۳، ۱۵۸، ۵۱۰
ماهان: ۱۳۵، ۲۲۸
مجومرد: ۲۲۱
مدرسه: ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
مدینه: ۷۳، ۷۷، ۷۹
مراغه: ۲۳۳، ۲۳۴
مراکش: ۱۰۱
مرو: ۱۹۸، ۳۸۲
مرو رود: ۱۵۸، ۱۹۸
مسجد اقصیٰ: ۱۴۳، ۱۵۷
مشکین: ۳۱۶
مشهد: ۲۷۰
مصر: ۴۴، ۶۴، ۷۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۷و ۲۴۹، ۲۵۵، ۳۶۴، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۱۳
معدآباد: ۱۹۲
مغرب: ۱۵۸
مکه: ۷۴، ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۳۰۶، ۴۹۶
مُلتان: ۳۶۲
موصل: ۴۵
میبد: ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴
میهنه: ۴۵۱

ن

نایین: ۲۲۲
نجف: ۱۶۸
نسا: ۱۹۳
نطنز: ۲۴۵

Marfat.com

ننگرهار: ۳۷
نیستانه: ۲۲۲
نیشابور: ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۳۰۶، ۴۶۳، ۴۷۰

و

واسط: ۱۶۷

ی

یزد: ۱۳۴، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۳۲۰، ۴۸۴، ۵۰۵

هـ

هرات: ۹۰، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۹۲/۱۵۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۷، ۲۸۷، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۵۳، ۴۷۹، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۷، ۵۱۰
همدان: ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۵۰۳
هند: ۱۴، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۸، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۶۷، ۲۳۷، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۶۲، ۴۱۵، ۵۰۶

Marfat.com

فهرست لغات و ترکیبات و اصطلاحات و سلسله ها

آ

آتشکده: ۳۶، ۳۷

آداب تصوّف: ۱۰۷، ۱۸۷، ۴۴۷

آداب خانقاه: ۲۲۷

آداب خانقاهی: ۱۴۸

آداب صُحبت: ۳۳۶

آداب صوفیه: ۱۸۷، ۴۴۴

آداب سیر و سلوك: ۱۶۷

آداب طریقت: ۴۰۰

آداب عملی: ۴۱۱

آداب مذهبی: ۴۹۱

آداب مریدان: ۳۸۸

آداب المریدین: ۱۸۲

آداب و مراسم تصوف: ۳۹۱

آرامگاه صفی علیشاه: ۹۱

آریائیها: ۲۹

آفتاب پرستی: ۱۱۶

آیین اسلام: ۲۷، ۴۴، ۷۱، ۲۶۸، ۴۶۲، ۴۸۷

آیین بودایی: ۳۷، ۴۲

آیین تصوّف: ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۶۴، ۷۶، ۷۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰

آیین جوانمردی: ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۳

آیین خانقاهی: ۲۳۷

آیین زردشتی: ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۴۲

آیین سمنیان: ۳۹

آیین سنّت: ۲۶۹

آیین طریقت: ۱۵۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۱،

Marfat.com

۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۸، ۲۶۶،
۲۹۸، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۵۱،
۳۶۴، ۳۹۵، ۴۱۹، ۴۵۰، ۴۸۹، ۴۹۳،
۴۹۹، ۵۰۰، ۵۱۵، ۵۲۰
آیین کرّامی: ۱۵۵
آیین فتوت: ۳۲۶، ۳۳۴، ۴۷۶، ۴۷۷،
۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳،
۴۸۴، ۴۸۵، ۴۹۳، ۵۱۶
آیینهای هندی: ۳۹
آیین مانوی: ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱
آیین مانی: ۶۲
آیین مزدك: ۵۱
آیین مزدکی: ۴۹
آیین مسیح: ۴۰
آیین مسیحی: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۲۵۵
آیین مسیحیّت: ۴۱
آیین مغان: ۳۴
آیین مُغتسله: ۴۸
آیین مهری: ۳۲
آیین میترا: ۳۲
آیین میترایی: ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۱۱۶،
آیین یهود: ۴۳۴

الف

اباحت: ۱۱۲
اباحتی: ۴۹۲
اباحیان: ۲۴۶
ابدال: ۱۴۳
اجازهٔ ارشاد: ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۶۵،
۳۶۶، ۴۲۶، ۴۲۷، ۳۹۷
اجازهٔ توبه: ۳۶۱
اجازه نامه: ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸
اجتماع: ۴۴
اجتماعی: ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۴۶، ۷۷،
۷۸، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۷،
۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸،
۱۷۵، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳،
۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲،
۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷،
۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲،
۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۱،
۳۴۲، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸،
۳۵۲، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۸۹، ۴۰۹،
۴۵۱، ۴۷۵، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۵،
۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۲۰، ۵۲۱
احادیث: ۱۶۰، ۵۱۲، ۵۱۴
اخلاق: ۱۵
اخلاقی: ۱۴، ۲۱، ۳۵، ۴۲، ۴۶، ۶۴، ۷۵،
۱۱۳، ۱۲۱، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۰۵،
۳۳۱، ۳۶۹، ۴۲۷، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۸،
۴۷۹، ۴۸۷، ۵۱۱، ۵۱۵
اخی: ۴۸۲، ۴۸۳
ادهمیان: ۴۶۸
ادیان: ۲۷، ۲۸

Marfat.com

اذکار: ۲۴۸، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷
اذکار صوفیانه: ۱۲۲
اربعین: ۳۴
ارشاد: ۱۸۸، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۴، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۹۱، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۲
ارشاد اجتماعی: ۱۶۶
ارشاد طالبان: ۴۲۶، ۴۹۲
ارشاد مردم: ۳۶۲
ارشاد مریدان: ۲۷۴، ۳۴۱، ۳۵۷، ۳۷۳
استاد شدّ: ۳۳۴
استحالهٔ آرمانی: ۲۰
استغفار: ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
اسرار تصوّف: ۱۵۱
اسلام: ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۱۵۹، ۱۸۶، ۲۵۱، ۳۳۵، ۴۷۸
اسلامی: ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۳۲، ۳۹، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۵۰، ۲۶۸، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۳۶، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۴، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۸۸، ۴۹۷
اسماعیلیان: ۴۸۳
اسماعیلیه: ۴۸۳
اشاعره: ۵۱۴
اشکانیان: ۴۱
اصحاب کهف: ۸۳، ۳۳۱
اصحاب نفس و هوی: ۱۱۲
اصطلاح خانقاه: ۱۵۹
اصطلاح صوفیان: ۱۲۶، ۳۹۳، ۴۴۶،
اصطلاح عرفانی: ۱۲۰
اصول اخلاقی: ۴۷۷
اصول اشعری: ۱۵۵
اصول دین: ۱۵۵
اصول طریقت: ۱۵۱
اصول معتزلی: ۱۵۵
اعتزال: ۳۲۶
اعتکاف: ۷۹، ۱۶۹
اعمال خانقاهی: ۱۸، ۳۳، ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۹۵
اعمال دینی: ۴۴
اعمال راهبان: ۹۳
اعمال زاهدانه: ۲۷
اعمال عبادی: ۴۶
اعمال گروهی: ۱۲۷
اعمال مذهبی: ۵۱
اقتصادی: ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۸۵
اقوال مشایخ: ۴۹۴
الحاد: ۲۶۳، ۵۱۲، ۵۱۴
الهام: ۳۵
الهام غیبی: ۳۰۱
امر به معروف: ۷۲

Marfat.com

امور اقتصادی: ۲۷۳
امور معنوی: ۲۰۲
امور نفسانی: ۲۵۳
انجمن اخوّت: ۱۷۶، ۲۴۵
انسانی: ۱۲۱
انشعاب صوفیان: ۴۸۹
انفس: ۱۷۲
اندیشه‌های عرفانی: ۱۶۲
اوراد: ۲۴۸، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۸، ۵۰۸
اوضاع اقتصادی: ۲۹۹
اوقاف: ۱۰۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۷۷، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۷۶، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۵۰۹
اوقافی: ۱۷۲، ۲۴۲، ۳۱۴، ۳۲۰
اولیاء: ۳۳۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۸۰، ۴۰۷، ۴۴۸، ۴۷۳، ۵۰۴، ۵۱۸
اولیاء طریقت: ۹۱
اهل تصوّف: ۱۶، ۲۰
اهل خانقاه: ۲۲۷
اهل سنّت: ۲۶۰، ۳۸۸
اهل صُفّه: ۷۳، ۷۹
اهل طریقت: ۵۱۵
اهل عرفان: ۲۴۱
اهلیّت ارشاد: ۴۵۵
ایلخانان: ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۴
ایمان: ۴۹۱

ب
باستانی: ۲۹
بتخانه: ۶۳
بحث: ۴۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۴۷، ۲۸۲، ۳۸۰، ۳۹۴
بدویّه: ۴۱۸
برج اوُلیاء: ۲۱۱
برهمنان: ۳۹، ۶۳
بسط: ۳۳۷
بعثت: ۸۷
بقعه: ۸۹، ۹۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۳۲۵
بکتاشیه: ۱۷۶، ۱۷۷
بنی‌ٔسامان: ۲۹۹
ٔبودایی: ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۶۲، ۱۶۰
بوداییان: ۲۶
بودایی مذهب: ۳۸
بیت الله: ۱۷۰
بیت گویی: ۱۸۹
بیعت: ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۵۳

پ
پارسایان: ۸۴، ۱۴۳، ۱۶۱
پارسایی: ۱۴۱، ۱۵۸
پاسگاه مرزی: ۶۶
پاسگاههای مرزی: ۷۳

Marfat.com

پای ماچان: ۴۴۶
پرستش: ۲۸، ۳۰، ۷۲، ۸۲، ۴۱۶
پرستشگاه: ۵۷، ۶۲، ۱۱۶،
پرستشگاه مهری: ۲۹
پشم: ۴۵۱
پشمی: ۴۸۳
پشمین: ۳۰، ۴۷، ۳۰۰، ۴۵۱، ۴۹۷
پشمینه پوش: ۲۵۵
پشمینه پوشی: ۱۴، ۱۶۲، ۴۵۱
پلاس: ۴۵۱
پوشنده خرقه: ۴۵۵
پیر: ۳۱، ۳۲، ۱۷۸، ۴۴۶، ۴۴۸
پیر ارشاد: ۳۳۴
پیر تربیت: ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷
پیر تعلیم: ۳۳۴
پیر تکبیر: ۳۳۴
پیر توبه: ۳۳۴
پیر خانقاه: ۴۱۹، ۴۴۸
پیر خرقه: ۳۳۴
پیر خرقه پوشاننده: ۴۵۱
پیر دلیل: ۳۳۴
پیر صحبت: ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۷۴
پیر طریقت: ۳۳۴
پیر گزینی: ۳۹۱، ۳۹۲
پیر مغان: ۳۱، ۳۴
پیر مقراض: ۳۳۴، ۳۹۷
پیر نظر: ۳۳۴
پیران: ۱۲۱
پیران خانقاهی: ۳۱۲، ۳۷۷
پیران خانقه‌دار: ۹۰
پیران راستین: ۴۹۴
پیران صوفی: ۸۱، ۹۱، ۱۲۰، ۲۱۹، ۲۸۹
پیران طریقت: ۴۳، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۸۰،
۳۳۶، ۳۵۷، ۴۳۵، ۴۴۲
پیشوایان مذهبی: ۴۹۸، ۵۰۰
پیشوای جوانمردان: ۴۷۷
پیشوایی: ۴۹۴

ت

تأدیب نفس: ۳۹۰
تارکان دنیا: ۳۷، ۴۶، ۴۹، ۱۱۱
تارك دنیا: ۴۶
تارك معلوم: ۲۸۰
تألیف: ۱۶۶، ۱۸۲
تبتّل: ۴۱۹
تبرّك: ۱۳۵
تبلیغ: ۱۷، ۱۸، ۳۷، ۴۰، ۴۹، ۵۱، ۶۲،
۶۹، ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۲، ۲۶۵،
۳۱۰، ۳۱۳، ۳۶۱، ۴۸۷، ۴۹۸، ۴۹۹
تبلیغات: ۲۱، ۵۰۰
تبلیغی ۴۲، ۷۸
تبلیغاتی: ۱۵۸
تجسیم: ۱۵۶
تجلّی: ۱۵، ۸۳، ۱۱۹، ۳۳۸، ۴۲۰

Marfat.com

تجلّیات: ۲۸۶
تجرّد: ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱
تجرید: ۲۸۰
تحصیل دانش: ۴۶
تحصیل علم: ۴۶
تحقیق: ۴۹۹
تدریس: ۱۲۷، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۹
تربیت: ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۵، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۵، ۴۸۸، ۴۹۱
تربیت اسلامی: ۳۶۹
تربیت مریدان: ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۴۶۹
تربیت معنوی: ۳۵۹، ۴۲۷
تربیتی: ۲۷، ۷۷، ۱۰۳،
ترکان: ۶۷، ۶۸
ترك دنیا: ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۸۷، ۲۹۷، ۴۵۱، ۴۹۸
ترك مال: ۳۴۶
تزکیه نفس: ۱۷، ۲۰، ۴۱۹، ۵۱۲
تسبیح: ۸۳، ۴۱۳
تشکیل دولت ملّی: ۲۶۱
تصنیف: ۱۶۶، ۱۸۲
تصوّف: ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۴۲، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۰، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۵، ۴۶۲، ۴۷۶، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰
تصوّف اسلامی: ۱۳، ۱۷، ۲۷، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۲۰۶، ۴۸۲
تعدّد سلاسل: ۴۸۹
تعزیه: ۱۰۸
تعصّب: ۱۵۸، ۱۸۳
تعلیمات اسلامی: ۳۶۹
تعلیمات: ۳۱
تعلیمات عرفانی: ۱۸۳
تعلیمات دینی: ۷۱
تعالیم: ۴۲
تعلیم توحید: ۵۱۷
تعقّل: ۴۰۱
تقدیس: ۴۱۳
تکبیر: ۴۵۷
تلقین: ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۹۵، ۴۱۷
تلقین ذکر: ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۵۵
تمدّن: ۱۳، ۲۸، ۱۴۵
تمدّن اسلامی: ۱۴۵، ۱۷۵، ۴۷۵
تنبیه: ۴۴۳، ۴۴۷، ۴۷۱
توانگران: ۲۹۵، ۲۹۶
توانگری: ۲۸۲

Marfat.com

توبه: ۲۰، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۷۲، ۳۸۸، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۵۳
توحید: ۳۹، ۷۸، ۱۶۰، ۲۰۶، ۳۷۲
توحیدخانه: ۲۴۱
تورات: ۸۳
توکّل: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱
تولیت: ۹۰، ۱۱۱، ۱۶۷، ۱۹۵، ۲۰۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۵۱۶
تولیت خانقاهی: ۴۹۳
تهلیل: ۱۵۸، ۴۵۷

ج
جارالله: ۱۷۰
جامع اموی: ۱۰۴
جامع بغداد: ۱۶۱
جامع دمشق: ۸۸، ۹۸
جامع کبیر قزوین: ۲۳۹
جامع منصور: ۱۶۴
جامعه اسلامی: ۱۳، ۱۵۱، ۱۶۱، ۲۳۸، ۴۷۵، ۴۷۷
جامعهٔ انسانی: ۴۷۶
جامعه: ۲۷، ۳۱۳
جامعهٔ مسلمانان: ۵۱۵
جامعیّت: ۱۶۶
جامهٔ پشمین: ۴۰، ۴۵۱
جامهٔ صوفیان: ۴۵۱، ۴۷۳
جامهٔ فتوّت: ۴۷۷
جامهٔ مویین: ۴۳
جامهٔ معنوی: ۴۴۸
جانشینی: ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۴۹۳
جبل ثور: ۸۳
جماعت خانه: ۱۲۹، ۲۰۳، ۲۲۵، ۴۴۴، ۴۵۷
جُنیدیان: ۳۴۴
جنگهای صلیبی: ۷۰، ۱۴۴
جوانمردان: ۱۷۷، ۲۴۱، ۴۶۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵
جوانمردی: ۳۲۶، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۳
جهاد: ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۲۱۷، ۲۵۰، ۲۶۱، ۳۲۶، ۳۶۹
جهاد اصغر: ۲۵۴، ۳۶۹
جهاد اکبر: ۷۵، ۲۵۴، ۳۶۹
جهانگرد: ۱۳۱، ۳۸۹، ۴۳۰، ۴۳۴
جهانگردی: ۲۷، ۴۰، ۱۷۲، ۳۸۹، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹
جهانگردی درویشان: ۴۶۹
جهانبینی: ۱۴، ۱۶
جهانگردان: ۶۵، ۸۴، ۱۴۴

چ
چاه یوسف: ۱۴۱

Marfat.com

چشتیّه: ۲۱۳
چهله: ۴۱۹
چلّه: ۴۱۹، ۴۲۳
چلّه‌خانه: ۴۲۳، ۵۰۴
چلّه‌خانه‌ها: ۹۹
چلّه‌نشستن: ۱۰۴
چلّه‌نشینی: ۱۷، ۳۴، ۶۴، ۲۴۸، ۳۵۳، ۴۰۰، ۴۰۴، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴

ح
حال: ۱۵
حالات: ۴۹۴، ۴۹۵
حالات معنوی: ۵۱۹
حالات نفسانی: ۴۹۴
حالت اعتکاف: ۷۹
حالت وَجد: ۴۳۳
حج: ۱۵۴
حدیث: ۱۳۴، ۱۷۴، ۱۸۹، ۳۵۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۹۰، ۴۶۳، ۵۱۳
حسینیه: ۱۰۸
حظیره‌ها: ۹۰
حقیقت: ۳۰۲، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۸۸، ۴۹۴، ۵۱۱
حکومت اسلامی: ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۴۴، ۱۷۹، ۲۲۹، ۲۴۷، ۵۰۰
حکومت سلاجقه: ۱۷۵
حکومت صفوی: ۴۸۴
حکومت صفویّه: ۲۶۱
حلقهٔ ارادت: ۴۵۳
حلقهٔ ذکر: ۴۴۰، ۴۴۱
حلقهٔ سماع: ۴۳۴
حلقهٔ صوفیان: ۱۸۴
حلول: ۵۱۳
حلولی: ۴۹۰
حلقهٔ صوفیان: ۳۴۵
حمدونیان: ۳۴۴
حنبلی: ۵۱۴
حنفی: ۱۵۵، ۵۱۲
حنفی مذهب: ۱۷۰
حواریّون: ۴۵۲
حیدَری: ۲۶۵، ۲۶۶
حیات طریقتی: ۲۶۸

خ
خاندان باخرزی: ۱۹۴، ۳۲۳
خاندان تیموری: ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۱۹، ۵۰۴
خاندان جامی: ۳۲۳
خاندان حَمویّه: ۱۹۶
خاندان دادائیه: ۲۱۹، ۲۲۰
خاندان سهروردی: ۲۳۸
خاندان سلاطین: ۵۰۶
خاندان صفوی: ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۸۴، ۵۰۶

Marfat.com

خاندانهای طریقتی: ۳۲۵
خاندان کُرت: ۲۰۰
خاندان مشعشعی خوزستان: ۳۲۶
خدمات اجتماعی: ۱۰۰
خرابات مغان: ۳۴
خربط: ۱۱۷، ۱۱۸
خربطان: ۱۱۷، ۱۱۸
خرقه: ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۷۲، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۴، ۴۸۰، ۵۰۴
خرقهٔ اراده: ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵
خرقهٔ ایمان: ۴۵۲، ۴۵۵
خرقهٔ آموزگاری: ۴۵۳
خرقه افکنی: ۲۵۷
خرقه‌پوش: ۴۴۸
خرقه پوشاندن: ۴۵۳، ۴۵۴
خرقه پوشاندنها: ۴۵۱
خرقه پوشی: ۳۹۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۸۰
خرقه پوشیدن: ۴۵۷
خرقهٔ تبرّک: ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷
خرقهٔ تربیت: ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۵
خرقهٔ تصرّف: ۴۵۲
خرقهٔ تصوّف: ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷
خرقهٔ توبه: ۴۵۲، ۴۵۳
خرقهٔ تعلیم: ۴۵۳
خرقهٔ خدمت: ۴۵۳
خرقهٔ خلافت: ۴۵۶
خرقهٔ راهنمایی: ۴۵۳
خرقهٔ رفاقت و همراهی: ۴۵۳
خرقه سوختن: ۴۴۸
خرقه ستاندن: ۴۴۳
خرقه سوزاندن: ۴۴۳
خرقه سوزی: ۴۴۸
خرقهٔ صحبت: ۴۵۳
خرقهٔ ولایت: ۴۵۰، ۴۵۵، ۴۵۶
خرّمدینان: ۳۲
خرقه‌ها: ۴۵۱
خلافت: ۱۲۷، ۱۶۱، ۱۶۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۹۵، ۴۲۶، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۸۷، ۴۹۳، ۵۰۷، ۵۱۲
خلافت اسلامی: ۱۶۰، ۱۶۴
خلافت بغداد: ۶۸، ۱۶۵، ۲۱۹، ۴۹۸، ۵۱۵
خلاف شرع: ۵۱۸
خلافت عبّاسی: ۴۸۴، ۵۰۰
خلافت عبّاسیان: ۱۴۵، ۲۱۹، ۳۲۱
خلافت فاطمی: ۱۵۵
خلعت ولایت: ۴۵۵
خلفا: ۱۶۵، ۳۵۴

Marfat.com

خلفای بغداد: ۱۶۵
خلفای راشدین: ۸۷
خلفای عبّاسی: ۱۶۵
خلوت: ۹۲، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۷۳، ۲۴۹، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۱۹، ۴۴۴
خلوت خانه: ۳۵۱، ۳۵۳، ۴۲۳، ۵۰۴
خلوت گزینی: ۳۴، ۳۶، ۸۵، ۸۷، ۱۸۵، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴
خلوت نشاندن: ۴۲۳
خلوت نشستن: ۴۱۹
خلوت نشینی: ۳۳۷، ۳۹۴، ۴۰۹، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴
خلوتیّه: ۴۱۸
خوارج: ۶۷، ۱۶۰
خودستیزی: ۲۷، ۱۲۱
خورپرست: ۱۱۶
خورشیدپرستی: ۳۲، ۳۳، ۱۱۶
خلیفه: ۱۶۶، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۶۱، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۶، ۴۲۶
خلیفة الخلفا: ۳۶۲
خلیفة السّلاسل: ۳۶۵
خلیفهٔ شیخ: ۴۴۸
خلیفهٔ عبّاسی: ۷۱، ۳۶۴، ۴۷۷، ۴۸۴، ۵۰۲، ۵۰۶، ۵۰۹

د

دارالاسلام: ۶۷
دارالحدیث: ۲۰۲
دارالحرب: ۶۷
دارالخلافه: ۱۶۸
دارالسیّاده: ۱۶۷
دارالشّفا: ۲۰۲
دارالضّیافه: ۲۳۷
دارالغربا: ۲۲۳
داوطلب: ۳۳۹، ۴۲۵، ۴۵۰، ۴۵۳
درویزه: ۳۰۴
درویش: ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۸۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۴۴، ۳۵۳، ۳۶۸، ۳۸۹، ۳۹۷، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۸۸، ۵۰۴
درویشان: ۶۰، ۶۳، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۸۹، ۴۰۰، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۴، ۵۰۴
درویشان اباحی: ۳۰۹
درویشان جهانگرد: ۴۶۸، ۴۶۹

Marfat.com

درویشان قلندری: ۳۶۴، ۴۴۵
درویشان مسافر: ۱۰۸
درویش قلندری: ۳۹۸
درویش مسافر: ۴۷۴
درویش نما: ۵۰۰
درویشی: ۱۰۸، ۲۶۴، ۲۸۴
دریوزه: ۱۲۹، ۲۴۸، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۲۵، ۳۴۶، ۴۱۰،
دَسوقیه: ۴۱۸
دعوت: ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۹۲، ۲۱۷، ۲۲۹، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۳، ۴۹۲
دنیاگریزی: ۴۳
دولت بیزانس: ۷۰
دودمان: ۳۲۳
دودمان باخرزی: ۱۹۵
دودمان شاه نعمت الله: ۳۲۵
دودمان شیخ جام: ۲۲۰
دورهٔ تربیتی: ۳۳۶
دولت صفوی: ۵۰۰
دیر مسیحی: ۴۴، ۹۴
دیرهای مسیحی: ۴۴، ۴۷
دیرنشینی: ۴۴، ۲۵۵
دیرنشینان: ۴۴، ۴۵، ۴۶
دین: ۳۵
دین اسلام: ۹۲، ۱۴۲، ۲۵۰
دین بودایی: ۳۷، ۴۸
دین مانی: ۴۸، ۵۰
دین مسیح: ۴۲
دین میترا: ۳۲
دین مهری: ۳۱
دین و سیاست: ۲۶۱
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

ذ

ذاکر: ۳۸۷
ذکر: ۱۷، ۲۷، ۳۶، ۱۹۰، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۰۴، ۳۳۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۵۸
ذکر جَلی: ۴۱۴، ۴۱۵
ذکر خانقاهی: ۲۶۱
ذکر خفی: ۴۱۴، ۴۱۵
ذوق: ۱۵، ۲۶۷، ۴۲۹، ۴۳۳،
ذوقی: ۱۶، ۱۸
ذوقیات: ۱۶

ر

راهب: ۳۸، ۴۵، ۴۶

Marfat.com

راهبات: ۲۵۶
راهبان: ۳۸، ۴۶، ۴۷
راهبان پیرو محمد (ص): ۱۱۱
راهبان مسیحی: ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۴
راهب مسیحی: ۴۴، ۸۷، ۹۲، ۹۷
راهبان یهودی: ۸۲
رجال تصوّف: ۱۹۱
رجال سیاسی: ۵۰۵، ۵۰۶
رحمانی: ۳۳۷
رسالت: ۸۷
رسوم شرع: ۱۱۸
رسوم صوفیان: ۴۷۲
رسوم طریقت: ۲۶۶
رفاعیّه: ۱۸۳
روح اسلام: ۱۶۱
روحانی: ۲۲، ۴۲، ۱۳۲، ۳۰۰، ۳۲۵، ۳۳۶، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۳۸، ۴۵۸
روحانیان: ۳۷
روحانیت: ۲۱
روحانیون شیعه: ۱۰۷
روضهٔ مقدسه: ۱۳۵
رهبان الزنادقه: ۴۹، ۶۲
رهبر: ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۱۵، ۲۶۶، ۳۰۴، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۷۸، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۴۰، ۴۶۵، ۴۸۳، ۴۹۲
رهبران: ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۴۱۵، ۵۲۱
رهبران تصوّف: ۳۳۱
رهبران روحانی: ۸۸
رهبران صوفیان: ۲۶۸
رهبران صوفیّه: ۵۲۰
رهبر عرفانی: ۱۸۵
رهبر معنوی: ۴۹۳
رهبری: ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۳۱۱، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۹۱، ۴۲۷، ۴۵۵، ۴۷۷، ۴۸۴
رهبری پیران: ۱۸۷
رهبری جمعی: ۳۳۱
رهبری جوانمردان: ۴۷۹
رهبری سالکان: ۲۰۰
رهبری سیاسی: ۴۷۹، ۴۸۴
رهبری صوفیان: ۳۳۱
رهبری مریدان: ۳۵۹، ۳۶۶، ۴۸۸
رهبری معنوی: ۲۶۱
رهبریهای معنوی: ۲۶۲
رهرو: ۲۸۳، ۳۰۷، ۳۰۸
رهروان: ۳۲، ۱۲۸، ۲۸۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۴، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۹۴
رهروان طریقت: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۳، ۴۵۱، ۴۸۸
رهرو طریقت: ۳۵۶، ۴۰۶
ریاضات: ۲۷، ۴۸، ۷۸، ۱۸۷، ۲۵۲،

Marfat.com

۳۲۶، ۳۳۲، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۵
ریاضات هندی: ۳۹
ریاضت: ۱۷، ۱۹، ۳۶، ۴۸، ۵۱، ۶۵، ۷۲،
۸۵، ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۷۳، ۲۸۲، ۳۰۷، ۳۲۴،
۳۲۹، ۳۵۳، ۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۱۹،
۴۲۴، ۴۲۹، ۴۵۲
ریاضتها: ۳۵، ۳۷۱، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴
ریاضتهای سخت: ۳۳، ۷۲، ۴۰۰
ریاضتهای نفسانی: ۱۶

ز

زاهد: ۵۱۶
زاهدان: ۴۵، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۱۲۵،
۱۴۶
زاهدانه: ۱۵۴، ۱۵۸، ۴۹۷
زایران: ۱۴۲، ۱۹۱
زردشت: ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶
زردشتی: ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۸، ۸۲،
۱۴۵، ۱۶۰
زردشتیان: ۳۶، ۲۱۷
زکوة: ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۴
زنان صوفی: ۱۷۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷
زنان صوفیّه: ۱۷۰
زندقه: ۱۶۱، ۲۶۳
زندگی اجتماعی: ۴۶، ۱۸۸
زندگی خانقاهی: ۱۸۸
زندگی رهبانی: ۴۷
زندگی فقیرانه: ۴۷
زورخانه: ۱۱۹
زُهّاد: ۱۴۶
زُهد: ۷۱، ۷۲، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۶،
۱۵۸، ۲۵۱، ۳۸۸
زُهد شدید: ۲۰
زُهد گرایی: ۱۹
زیارت: ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۳، ۲۰۱، ۲۱۰،
۴۷۳، ۴۹۹

س

ساسانی: ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۶۰،
۲۹۹
ساسانیان: ۴۹
سالك: ۹۸، ۱۱۹، ۱۳۱، ۲۷۸، ۲۷۹،
۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۸، ۳۰۷،
۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۷،
۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۹،
۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶،
۴۰۷، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۸،
۴۲۹، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۴، ۵۰۸
سالکان: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۶۵، ۸۳، ۹۰،
۹۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۸،
۱۵۲، ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰،
۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹،
۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷،
۲۴۰، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴،

Marfat.com

۲۸۵، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۰،
۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۴،
۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۹،
۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶،
۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵،
۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳،
۴۳۴، ۴۳۶، ۴۵۰، ۴۹۴، ۵۰۷، ۵۰۸
سالکان طریقت: ۱۸، ۱۹۶، ۴۶۲
سالکان مُجرّد: ۳۹۰
سالك خلوت نشین: ۳۳۷
سالك طریقت: ۴۲۴
سالك مبتدی: ۳۹۱
سالك واصل: ۴۵۵
سربداران: ۲۵۸، ۳۲۶، ۴۷۹
سربداری: ۴۸۴
سرزمینهای اسلامی: ۶۹
سعدیّه: ۴۱۸
سفر روحانی: ۳۳۸
سُکر: ۴۹۰
سلاسل: ۴۸۹
سلاسل صوفیّه: ۱۶۱، ۲۴۶، ۳۴۳، ۳۵۷،
۴۶۸
سلاسل مسلك تصوّف: ۲۵۸
سلسلهٔ افشاریه: ۲۶۶
سلسلهٔ بکتاشیه: ۱۷۶، ۴۸۳
سلسلهٔ خواندیه: ۲۶۶
سلسلهٔ ذهبیّه: ۲۷۰، ۳۶۳
سلسلهٔ روزبهانیّه: ۲۱۳، ۲۱۴
سلسلهٔ زندیه: ۲۶۶
سلسلهٔ سهروردی: ۲۱۴
سلسلهٔ سهروردیه: ۲۳۸، ۳۶۲
سلسلهٔ صفوی: ۲۳۹، ۲۶۱، ۲۶۵، ۳۲۵،
۴۵۸، ۴۸۴
سلسلهٔ طریقتی: ۱۸۳، ۱۹۰، ۳۵۱، ۴۵۴
سلسلهٔ طریقت سهروردیه: ۳۶۲
سلسلهٔ کازرونیه: ۲۱۴
سلسلهٔ مرشدیه: ۲۱۶، ۲۲۴
سلسلهٔ مشایخ جام: ۳۶۰
سلسله مولویه: ۱۷۷، ۳۴۹
سلسلهٔ نعمت اللهی: ۳۲۵، ۵۰۷
سلسلهٔ نقشبندی: ۳۲۲
سلسلهٔ نوربخشیه: ۳۲۶، ۳۶۳
سلسله‌های تصوّف: ۱۸۳
سلسله‌های صوفیان: ۴۸۷، ۴۸۹
سلسله‌های صوفیه: ۲۱۵، ۲۶۰
سلسله‌های طریقت: ۴۱۶
سلوك: ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۳، ۴۵۴، ۴۹۴
سلوك صوفیانه: ۳۹۰
سماع: ۱۷، ۲۱، ۶۴، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۱،
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۸۵، ۲۵۷، ۲۹۰،
۳۱۸، ۳۸۰، ۳۸۸، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۲۸،
۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴،
۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۱،
۴۸۲، ۴۸۳، ۵۱۸

Marfat.com

سماع خانه: ۴۱۸
سماع صوفیان: ۱۲۲، ۱۹۸، ۲۵۷، ۴۳۸، ۴۸۵
سنّت پیامبر: ۳۸۹
سنّت دینی: ۳۹۵
سُهروردیه: ۱۸۳
سُهیلیان: ۳۴۴
سیاحت: ۴۶۱، ۴۶۲
سیر تاریخی: ۲۳
سیر تکاملی: ۱۴
سیر معنوی: ۳۴۳، ۴۰۶، ۴۶۶
سیر و سلوك: ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴
سیر و سلوك صوفیانه: ۳۹۰، ۴۵۶، ۴۹۰
سیر و سلوك عارفانه: ۴۹۱
سیر و سلوك عرفانی: ۳۸۹
سیر و سلوك معنوی: ۴۹۴
سیر و سیاحت: ۴۶۲

ش

شافعی: ۵۱۴
شافعی مذهب: ۱۷۰
شاهان طریقت: ۲۶۷
شاهدبازی: ۱۱۳
شرابخانه: ۱۱۴
شرع: ۱۵
شرعی: ۴۹۱، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۹
شرقی: ۱۳
شریعت: ۲۷۰، ۳۱۱، ۳۴۸، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۴۸، ۴۸۹، ۴۹۹، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹
شریعت اسلام: ۴۸۷
شریعت اسلامی: ۵۱۳
شعائر: ۲۰
شلوار جوانمردی: ۴۸۲
شلوار فتوت: ۴۸۰
شنب غازانی: ۲۳۰
شهادت: ۷۴
شیاخت: ۳۵۹، ۳۶۱
شیخ الاراده: ۳۳۴
شیخ الاسلام: ۳۶۰
شیخ الاقتدا: ۳۳۴
شیخ الانتساب: ۳۳۴
شیخ التّبرّك: ۳۳۴
شیخ تخلّق: ۳۳۴
شیخ التّربیه: ۳۳۴، ۳۳۷
شیخ التّلقین: ۳۳۴
شیخ تمسّك: ۳۳۴
شیخ توبه: ۳۴۹

Marfat.com

شیخ الشیوخ: ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۱۴، ۳۱۶، ۵۰۳، ۵۰۷
شیخ الشیوخی: ۱۶۵
شیخ الطائفه: ۳۳۱
شیخ طریقت: ۲۴۳، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۴۰، ۴۵۴، ۴۵۵
شیخ الطریقه: ۴۸۷
شیخوخت: ۳۳۹
شیعه: ۱۶۰
شیعیان اسماعیلی: ۱۵۵
شیعی مذهب: ۱۰۸
شیوخ: ۱۷۶، ۲۰۱، ۲۹۵

ص

صابئین: ۴۸
صائبی: ۱۴۵
صاحب الزنج: ۱۴۵
صاحب سیر: ۳۸۷
صاحب معلوم: ۲۸۰
صاحب نفس: ۲۸۹
صاحب ولایت: ۳۵۱
صالحان: ۶۹، ۷۲
صحبت: ۱۱۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۱، ۴۲۶، ۴۶۴، ۴۸۱، ۴۸۲
صحو: ۴۹۰
صدقه: ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۴
صفا: ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
صفوی: ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۶۰، ۳۲۶
صُفّه: ۹۳، ۹۶، ۳۹۶
صُفّه‌ای: ۱۲۹
صفویّه: ۹۰، ۱۰۶، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۴۱، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۴۲۴، ۵۱۰، ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۲۱
صفویان: ۲۵۸، ۲۶۶
صلیبیان: ۱۳۹
صوف: ۴۴۸، ۴۸۹
صوفی: ۱۵، ۷۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۹۴، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۸۰، ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۲۱
صوفی آباد: ۱۳۲، ۲۴۳
صوفیان: ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۳۶، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶و ۶۹، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴،

Marfat.com

۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۴۹۲
۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹، صوفیان خانقاهی: ۱۱۸
۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، صوفیان خراسان: ۸۶، ۱۶۲، ۱۸۳
۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۳، صوفیان راستین: ۵۰۲
۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، صوفیان سلسلهٔ صفوی: ۲۶۱، ۴۵۸
۲۱۵، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۴، صوفیان صفوی: ۲۶۹
۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۹، صوفیان عراقی: ۱۷۰
۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، صوفیان مسافر: ۹۵، ۱۵۲، ۴۹۵
۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۷، صوفیان نُقْطَوی: ۲۶۳
۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، صوفیانه: ۲۷، ۴۳، ۴۷، ۷۸، ۸۳، ۱۲۱،
۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۵۶، ۳۲۶، ۳۷۲، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۰،
۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۴۹۸
۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، صوفی ستیز: ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۴۲۴
۳۲۳، ۳۲۶، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۲، صوفی ستیزان: ۱۳۲، ۱۳۹، ۲۴۱، ۳۸۰،
۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۸۹
۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰، صوفی ستیزی: ۳۲۶، ۳۲۷
۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۷، صوفیگری: ۱۰۷، ۳۰۰، ۴۲۷
۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۵۱، صوفی مسلك: ۱۵۱، ۲۰۲، ۴۳۹
۴۵۲، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، صوفی مشرب: ۳۲۱، ۳۷۲
۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳، صوفی منش: ۱۰۷، ۱۵۸، ۳۵۵
۴۷۴، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۸، صوفی وار: ۲۷۸
۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۰، صوفیّه: ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۳۶، ۹۶، ۱۰۴،
۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۸۴، ۲۰۶،
۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۶۷،
۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲ ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۵۰، ۴۱۳،
صوفیان اسلامی: ۴۳، ۸۳ ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۲
صوفیان جهانگرد: ۱۳۳، ۲۳۸، ۴۶۴،

Marfat.com

ض
ضریح: ۱۱۰
ضیافت: ۱۴۲

ط
طالب: ۲۵۱، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۸۷، ۳۹۵، ۴۵۰
طالبان: ۸۴، ۹۰، ۱۰۳، ۱۲۶، ۱۵۱، ۲۱۴، ۲۸۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۰، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۲۴، ۴۴۴، ۴۵۵
طاهریان: ۱۸۶
طایفه: ۱۰۳، ۵۱۹
طبقات اجتماعی: ۲۹۹
طبقات صوفیان: ۴۸۹
طبقهٔ نجسهای هندی: ۱۱۷
طرائق: ۴۸۹
طریقت: ۲۱، ۳۵، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۳۴، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۸۰، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱
طریقت اویسی: ۳۳۴
طریق تصوّف: ۲۵۳، ۴۹۹
طریق جوانمردان: ۴۸۱
طریق سُکْر: ۴۹۹
طریق سلوك: ۱۲۱
طریق سیر و سلوك: ۳۹۹
طریق عرفان: ۲۵۱
طریق مجاهده: ۳۴۴
طریقتی: ۱۸۰
طریقه: ۳۵۷، ۴۱۷، ۴۷۵، ۴۸۷، ۴۸۹
طریقهٔ بکتاشی: ۲۶۴
طریقهٔ بکتاشیه: ۱۷۷
طریقهٔ حیدری: ۲۶۴
طریقهٔ رفاعیه: ۳۹۷
طریقهٔ روزبهانیه: ۳۹۷
طریقهٔ شاذلی: ۳۵۰
طریقهٔ شیخ اکبر: ۳۵۰
طریقهٔ قادری: ۲۶۴
طریقهٔ قادریه: ۹۹، ۱۸۳
طریقهٔ مرغنیه: ۳۴۰
طریقهٔ مولوی: ۲۶۴
طریقهٔ نعمتی: ۲۶۴
طریقهٔ نعمت‌اللهی: ۵۰۷
طریقهٔ نقشبندیه: ۳۵۰
طریقه‌ها: ۳۴۴، ۴۴۰، ۴۸۸
طُلاّب: ۱۰۰
طلبه: ۱۷۴
طیفوریان: ۴۹۰

Marfat.com

ع
عابد: ۷۴، ۸۶، ۲۵۲
عابدان: ۷۰، ۷۲، ۸۴، ۱۲۵
عابدان مسیحی: ۹۳
عارف: ۱۵، ۱۰۸
عارف مسلك: ۲۳۰
عارفان: ۱۶، ۳۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۴۰، ۳۳۱، ۳۷۹، ۴۱۵، ۴۸۷
عارفانه: ۲۷، ۱۱۸، ۱۶۰
عاطفی: ۷۵
عالَم اسلام: ۲۵۱، ۴۸۷
عالمان مذهبی: ۵۱۶
عامل اقتصادی: ۱۸۵
عبّاد: ۱۴۶
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
عبادت خانه: ۱۱۶
عجم: ۱۷۱، ۱۷۳
عرب: ۱۷۱
عُرس: ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
عُرفا: ۲۲۳
عرفان: ۱۳، ۱۶، ۲۲، ۲۷، ۴۲، ۱۰۸، ۱۴۱، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۵۱، ۳۷۴، ۴۳۰، ۴۸۷، ۴۹۵، ۵۰۸، ۵۱۶
عرفان اسلام: ۴۸۷
عرفان اسلامی: ۲۴۴، ۴۸۸
عرفان منش: ۲۱۳
عرفان مشربی: ۵۰۵
عرفانی: ۱۳، ۱۴،۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۷۱، ۸۵، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۰۸، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۶۵، ۴۲۵، ۴۸۷، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۷
عزلت: ۸۳، ۸۵، ۹۸، ۱۲۵، ۲۰۹، ۳۳۴، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۶۲
عشق: ۱۲۰
عقاید: ۱۶۲
عقاید صوفیانه: ۲۶۵
عقیده ثنوی: ۴۸
علمای اسلامی: ۵۱۲
علمای دینی: ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۶
علمای شریعت اسلامی: ۵۱۶
علمای مذهب شیعه: ۵۲۰
علمای مذهبی: ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۱۶، ۵۱۹
علم خلوت: ۳۳۴
علم شریعت: ۳۷۴، ۵۱۱

Marfat.com

علم طریقت: ۳۳۴، ۵۱۱
علوم اسلامی: ۱۶۶، ۳۷۴
علوم دینی: ۴۴
علوم شرعی: ۵۱۲
عواطف انسانی: ۵۱۵

غ
غار حرا: ۸۷
غارگزینی: ۸۲
غارنشینی: ۸۲، ۱۹۲
غازیان: ۷۳، ۲۶۲
غرامت: ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۷
غرفه: ۱۰۰، ۱۱۶
غزا: ۷۴
غزل: ۱۸۹
غزوات: ۷۴

ف
فتوح: ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۰، ۳۱۲
فتوحات: ۱۱۲، ۲۸۷، ۳۶۷.
فتوّت: ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰
فتوّت خانه: ۴۸۵
فرائض دینی: ۷۳
فرقهٔ حروفیه یا نُقطَویّه: ۲۶۳، ۴۸۳
فرقهٔ خلوتیه: ۲۵۵
فرقهٔ شکفتیه: ۸۶
فرقهٔ عیاضیان: ۴۶۸
فرقهٔ کرّامیه: ۱۵۹
فرقه‌ها: ۵۱۴، ۵۱۹
فرقه‌های تصوّف: ۳۴۴
فرهنگ: ۱۳، ۲۸، ۱۷۵، ۲۳۸، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۹۹، ۴۷۵
فرهنگ اسلام: ۱۹۴
فرهنگ اسلامی: ۸۲، ۲۲۹، ۳۵۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۴۷۶
فرهنگ بشری: ۴۷۶
فرهنگ دینی: ۳۴، ۱۴۳، ۵۱۹، ۵۲۱
فرهنگ عرفانی: ۴۸۲، ۴۹۵
فرهنگها: ۲۷
فرهنگ هندی: ۴۰
فرهنگی: ۳۹، ۱۴۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۷، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۰، ۴۸۱، ۴۹۵، ۵۰۰
فرهنگ یونانی: ۱۷۵
فعّالیت عرفانی: ۱۹۵
فقر: ۲۱۲، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۷، ۴۰۷، ۴۸۸
فقرا: ۹۰، ۹۹، ۱۰۷، ۱۴۲، ۱۷۳، ۱۹۶، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۷، ۴۷۴، ۵۰۸
فقه: ۵۱۴
فقها: ۲۷۰، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۲۱
فقه اسلامی: ۵۱۲

Marfat.com

فقیر: ۱۳۰، ۱۴۴، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۷، ۳۶۸، ۴۸۵، ۴۹۶، ۴۹۹
فقیران: ۱۰۶، ۱۱۲، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۲۵، ۳۶۸، ۳۶۹
فقهی: ۱۴، ۳۴، ۱۰۴
فقیهان: ۱۶۱، ۲۱۹، ۲۶۱، ۳۲۶، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۳۸، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۲
فقیهان شیعی: ۲۶۱، ۳۲۶، ۳۲۷
فکر: ۲۷
فلسفهٔ اشراق: ۲۳۸
فلسفهٔ لاهوتی: ۴۷

ق

قاجاریه: ۲۱۳، ۲۴۲، ۲۶۶، ۲۶۸
قادریّه: ۴۱۸
قبر ابراهیم: ۱۴۱
قبر یعقوب: ۱۴۱
قبلهٔ نخستین مسلمانان: ۱۴۳
قبض: ۳۳۷
قدرت رهبری: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۵۷، ۳۵۹، ۴۵۵
قرن: ۱۳
قطب عالم: ۸۵، ۱۴۴
قلمرو اسلامی: ۷۷، ۹۲، ۱۰۳، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۳، ۳۷۵، ۴۱۴، ۴۶۸، ۴۷۸، ۴۸۴، ۵۰۷
قلندر: ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۳، ۳۸۸
قلندران: ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۴۸، ۴۴۵، ۴۷۹
قلندرانه: ۲۴۸
قلندرخانه: ۲۴۸، ۲۴۹
قلندری: ۳۹۷، ۴۶۸، ۴۷۴
قلندریّه: ۱۷۲، ۲۳۳
قَلَنْسَوَه: ۱۵۴
قمارخانه: ۱۱۴
قوّال: ۱۲۲
قَول: ۱۸۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴

ك

کاتوزیان: ۸۲
کاروانسرا: ۸۰
کاکا: ۴۸۲
کاکائیه: ۴۸۲
کانونهای خانقاهی: ۱۹
کتابخانه: ۴۵، ۸۰، ۱۲۷، ۱۵۹، ۳۸۲، ۳۸۳
کتاب مقدّس: ۴۶
کتابهای آسمانی: ۸۳
کتابهای صوفیان: ۴۶۶
کتابهای ضد تصوّف: ۵۲۰
کتابهای عرفانی: ۱۴۸، ۲۷۹، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۹۵، ۴۱۵،

Marfat.com

۴۲۱، ۴۲۵، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۹۵
کرامات: ۲۱، ۱۲۰، ۱۳۵، ۳۱۱، ۴۴۱، ۴۴۲
کرّامیان: ۶۱، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۵
کرّامی مذهب: ۱۵۵
کرّامیّه: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۸
کرسی ارشاد: ۹۸
کرسی نامه: ۳۳۴
کشف: ۳۵
کفر: ۵۱۴
کعبه: ۱۶۹، ۲۱۷
کعبه سالکان قدس: ۱۹۶
کلامی: ۴۲، ۱۶۰
کلاه: ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۸۳
کلاه درویشان: ۴۵۸
کلاه صوفیانه: ۴۵۷
کوه حراء: ۸۳، ۳۸۲
کوه طور: ۸۳، ۳۸۳
کوه گزینی: ۳۶، ۸۴، ۱۹۱
کوه نشینی: ۸۲، ۸۴، ۸۶
کوه نشینی صوفیان: ۸۷
کیش مسیح: ۴۰، ۴۲

گ

گَبْر: ۲۱۵
گدایان: ۲۹۹، ۳۰۰، ۵۰۰
گدایی: ۳۹، ۵۰، ۱۰۷، ۱۵۸، ۲۸۲، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۹۹
گروهی: ۴۴۳، ۴۴۴
گنبد: ۱۱۶، ۱۳۵
گنوسی: ۴۸

ل

لباس روحانی: ۴۵۶
لاهوتی: ۱۸، ۴۷

م

ماجری: ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
مادّی: ۱۹
مانوی: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲، ۱۴۵
مانویان: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲
مباحث دینی: ۳۳۱، ۳۳۵
مباحث عرفانی: ۱۸۵، ۱۸۶
مبتدی: ۴۴۴
مبلّغان: ۴۰
مُتصوّفین: ۴۸۵
متعبّدان: ۲۳۸
متعبّده: ۲۵۲
متکلّمان: ۱۶۱
متولّی: ۱۶۷، ۲۱۶
متولّیان: ۱۱۵
مجالس ذکر: ۲۵۷

Marfat.com

مجالس سماع: ۴۳۴
مجالس صوفیان: ۳۰۵
مجاهد: ۷۳، ۱۵۷
مجاهدان: ۷۲، ۱۴۲
مجاهدت: ۱۷، ۳۶، ۱۶۳، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۶، ۳۰۷، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۸۸، ۳۹۴، ۴۰۰
مجاهدتهای گوناگون: ۱۶
مجاهده: ۴۵۴، ۵۱۶
مجرّد: ۹۰، ۳۸۹، ۴۶۸
مجلس روحانی: ۴۴۱
مجلس: ۱۱۶، ۱۶۵، ۱۷۶
مجلس سماع: ۱۸۹، ۲۷۵، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷
مجلس گفتن: ۲۹۶
مجلس گویی: ۱۸۵، ۲۳۹، ۳۷۱، ۳۷۲
مجلس گوییها: ۴۹۹
مجلس وعظ: ۱۲۶
مجلس درویشان: ۶۶
محراب: ۱۱۶، ۱۲۸
محفل روحانیان: ۴۴۱
محفل سماع: ۴۳۳
محل اجتماع: ۱۱۶
مدارس: ۱۰۲، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۶۹، ۳۷۶
مدارس اسلامی: ۱۰۵
مدارس دینی: ۱۰۱، ۳۷۵، ۳۸۲
مدارس نظامیه: ۱۰۳
مدرس: ۱۶۴، ۱۷۴
مدرسه: ۹۴، ۹۹، ۱۰۴/۱۰۵، ۱۸۰، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۲۲، ۲۳۲، ۳۱۵، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۲
مدرسه الازهر: ۱۰۳
مدرسه مستنصریّه: ۱۰۵
مدیران خانقاه: ۲۹۵، ۳۱۵
مدیر خانقاه: ۱۲۷، ۲۷۳، ۲۷۴
مدیر فعّال: ۱۸۸
مدیریت: ۱۸۹
مذاهب: ۲۱، ۲۷، ۴۹۱، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۹
مذاهب اربعه: ۵۱۲
مذاهب اسلامی: ۴۸۸، ۵۱۲
مذاهب غیر اسلامی: ۲۰
مذهب: ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۴۹۷
مذهب بودایی: ۳۷
مذهب تشیع: ۸۷، ۹۱، ۲۶۰، ۲۶۲، ۳۲۵، ۳۲۶، ۵۲۰
مذهب تصوّف: ۱۷۳، ۴۳۱
مذهب شیعه: ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۹، ۵۱۲
مذهب شیعی: ۲۶۲
مذهب کرّامی: ۱۵۶
مذهب کرّامیان: ۱۵۵، ۱۵۶
مذهب کرّامیه: ۱۵۵

Marfat.com

مذهب مالکی: ۷۱
مذهب مسیح: ۴۰
مذهب مسیحی: ۴۱
مذهب معتزله: ۱۵۶
مذهب مهری: ۳۱
مذهبی: ۱۴، ۳۴، ۴۱، ۴۲، ۵۰، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۷۹، ۲۱۷، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۲۹، ۴۸۸، ۴۹۱، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵
مرابط: ۷۵/۷۴
مرابطان: ۷۲، ۷۳، ۱۴۶
مرابطین: ۷۱، ۷۲، ۱۰۰
مراحل سلوك: ۲۹۸، ۳۹۱
مراحل عرفانی: ۴۵۵
مراد: ۱۸۸، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۸۸، ۴۲۵
مراسم: ۱۷، ۳۳
مراسم تشریفاتی: ۱۲۸
مراسم تصوّف: ۳۹، ۲۶۶، ۲۸۴
مراسم توبه: ۳۹۴، ۳۹۵
مراسم خانقاهی: ۱۲۷، ۲۵۶
مراسم ذکر: ۴۱۸
مراسم ریاضت: ۴۵۴
مراسم صوفیّه: ۴۷۳
مراسم طریقت: ۴۸۸، ۴۹۱
مراسم عزاداری: ۱۰۸
مراسم عملی تصوّف: ۲۶۲
مراسم گروهی: ۱۴۸
مراسم مذهبی: ۳۱، ۸۱
مراقبت مشایخ: ۴۱۹
مراقبه: ۳۵
مراقبهٔ باطن: ۳۴۴
مراکز پرستشی: ۲۷
مراکز تصوّف: ۱۹۵
مراکز خانقاهی: ۱۹، ۲۳
مربّی: ۱۸۸
مرتاضان هندی: ۱۱۲
مُرتدّین: ۶۷
مرشد: ۳۱، ۱۲۷، ۱۸۵، ۲۴۹، ۲۵۷
مرشدان: ۲۸۹
مرشدانِ صفوی: ۲۶۰
مُرشِد مرشدان: ۳۱
مرقعه: ۴۵۱، ۴۵۴
مرقیون: ۴۸
مرکز تصوّف: ۱۴۳
مرید: ۳۹، ۱۰۳، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۲۰، ۲۴۳، ۲۶۶، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۷

Marfat.com

مریدان: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، 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، ۴۹۴

مرید حقیقی: ۴۵۷

مرید طریقت: ۳۸۷

مریده: ۲۵۳

مزار: ۹۰، ۹۹، ۱۳۵، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۳۳

مزارات متبرّکه: ۲۶۲

مساجد: ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۵، ۴۹۹

مسافر: ۱۷، ۲۷، ۶۳، ۸۰، ۹۰، ۹۸، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۷۰، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۰۸، ۴۴۵

مسافران: ۴۵، ۴۷، ۶۳، ۷۹، ۹۰، ۹۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۷۰، ۳۵۵، ۳۶۷، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۸۴، ۴۹۵

مسافرخانه: ۱۷

مسافرین: ۹۰۰

مسالك: ۲۸

مسائل اسلام: ۱۶۰

مسائل اجتماعی: ۲۹۹

مسائل اقتصادی: ۱۸، ۲۷۴

مسائل تربیتی: ۸۵، ۱۸۵

مسائل تصوّف: ۱۹، ۱۶۳، ۱۸۲، ۲۰۰، ۵۲۱

مسائل خانقاهی: ۱۹

مسائل دینی: ۳۸، ۷۷، ۳۳۱، ۳۶۹، ۴۸۶، ۴۹۹

مسائل سیاسی: ۲۷۰

مسائل عرفانی: ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۶۶،

Marfat.com

۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۲۶، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۱،
۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۰،
۲۷۵، ۴۲۶ ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۱،
مسائل عرفانی اسلام: ۴۹۷، ۵۰۰ ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۷،
مسائل درویشی: ۲۶۰ ۲۱۲/۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵،
مسائل طریقت: ۵۱۴ ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵،
مسائل عقلی: ۲۰۶ ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۳،
مسائل علمی: ۱۸۶ ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶،
مسائل فرهنگی: ۱۶۴ ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۷،
مسائل کلامی: ۴۸۷ ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰،
مسائل معنوی: ۹۲، ۱۶۶، ۲۷۴، ۲۸۳، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰،
۴۷۶، ۵۱۲ ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴،
مسائل نظری: ۴۰، ۷۵ ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۷،
مسجد: ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۰۴، ۱۰۹، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۵، ۴۰۲،
۱۲۰، ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۸۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۴۰۶، ۴۱۳، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۴۳،
۲۳۹، ۲۴۲، ۳۲۰، ۳۷۰، ۳۷۳، ۴۱۳، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۶،
۴۴۱، ۴۷۲، ۵۱۶ ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۳،
مسجد اقصیٰ: ۱۴۳، ۱۵۷ ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳،
مسجد شونیزیه: ۱۶۲ ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۵،
مسجد ضرار: ۲۶۲ ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱.
مسجد مادر سلیمان: ۹۰ مسلك تصوّف اسلامی: ۴۸۸
مسلك: ۳۰، ۳۱ مسلك شیخی: ۲۷۰
مسلکها: ۲۷ مسلك طریقت: ۲۱، ۷۶، ۷۸، ۸۴، ۹۳،
مسلك اعتزال: ۲۰۶ ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۵۱، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۲۷،
مسلك تصوّف: ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲،
۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۲۶۴، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۲۶، ۳۲۷،
۳۹، ۴۷، ۶۵، ۷۵، ۹۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۳۲۸، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۹، ۳۶۱،

Marfat.com

۳۶۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۷،
۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۲۵،
۴۳۴، ۴۵۰، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۶، ۴۸۱،
۴۸۲، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۷
مسلك عرفان: ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۵، ۲۴۴،
۲۶۴
مسلك عرفانی: ۳۷۴
مسلك فتوّت: ۴۷۸، ۴۷۹
مسلك معتزلی: ۲۰۶
مسلك ملامتیه: ۱۵۵
مسلك فقر: ۳۰۷، ۳۰۹
مسلك و مذهب: ۳۹۸
مسلمان: ۲۸، ۶۲، ۷۳، ۱۴۴، ۱۹۶، ۲۰۱،
۲۵۰، ۳۸۰
مسلمانان: ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۸،
۳۹، ۴۷، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۸۴،
۸۷، ۹۲، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۰،
۱۲۵، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۸۲،
۴۸۷، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۱۲
مسلمین: ۴۲، ۷۰، ۵۱۲، ۵۱۳
مسند ارشاد: ۴۹۴
مسند رهبری: ۳۶۵
مسئلهٔ اجتماعی: ۳۰۰
مسئلهٔ اقتصادی: ۲۹۵
مسئلهٔ تصوّف: ۱۶۸، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۳۸،
۳۱۸، ۳۲۷، ۵۱۵
مسئلهٔ توکّل: ۲۷۸، ۲۸۱
مسئلهٔ جوانمردی: ۴۷۹، ۴۸۲
مسئلهٔ طریقت: ۲۶۰، ۲۶۶
مسئلهٔ عرفان: ۱۷۹، ۱۸۶
مسئلهٔ فتوّت: ۴۸۶
مسئلهٔ فقر: ۲۸۲، ۲۸۵
مسیح: ۴۲، ۴۳
مسیحی: ۱۴، ۲۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۴۸،
۶۲، ۸۲، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۰
مسیحیان: ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۶۹، ۷۰،
۸۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۶۱
مسیحیّت: ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۸
مسیر تصوّف: ۳۹۱
مسیر طریقت: ۱۴، ۲۰، ۳۰۷، ۳۳۱، ۳۴۳،
۳۴۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۳
مشاهده: ۳۳۸
مشایخ: ۱۶۵، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۷،
۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۷،
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۷۴، ۲۸۲،
۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۶،
۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۱،
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶،
۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۲،
۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹،
۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۰،
۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۴، ۳۷۷،
۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۱۷،
۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۵،

Marfat.com

۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶،
۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۸،
۴۷۱، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲،
۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۰۶،
۵۰۸، ۵۱۸، ۵۲۰
مشایخ اهل سنّت: ۲۶۰
مشایخ باخرزی: ۲۲۸
مشایخ تصوّف: ۱۳۵، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۳۱،
۲۸۴، ۲۸۹، ۳۱۹، ۴۶۳، ۴۷۹
مشایخ خانقاه: ۳۲۰
مشایخ دادائیه: ۲۲۰
مشایخ صوفی: ۹۳
مشایخ صوفیان: ۴۹۳
مشایخ صوفیه: ۹۷، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۹،
۲۹۳، ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۷۸، ۴۹۸، ۵۰۰،
۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۲۱
مشایخ طریقت: ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۸،
۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵،
۳۱۲، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۳،
۳۴۵، ۳۵۲، ۳۶۴، ۴۱۱، ۴۲۶، ۴۲۹،
۴۸۸، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹
مشایخ کرّامیّه: ۱۵۷، ۱۵۸
مشایخ نعمت‌اللهی: ۳۲۶
مشرکان: ۶۷
مشعشعیان: ۴۸۴
مشکل اقتصادی: ۲۷۵
مَشْیَخَت: ۳۲۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۴۲۷
مصاحبت: ۹۸، ۱۰۷، ۱۲۵، ۲۰۳، ۳۰۸،
۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۵۵،
۴۶۵، ۴۶۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۳
مَصْطَبَه‌ها: ۱۱۵
مُصلّی: ۱۶۴
مطالب دینی: ۳۳۱
مطالب عرفانی: ۱۶۲، ۵۱۳، ۵۱۹
معابد: ۱۴۱
معابد بودایی: ۳۸
معابد مهری: ۲۱
معارف الهٰی: ۳۰۵
معبد: ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۲، ۶۶، ۱۱۶، ۱۱۸،
۱۲۰، ۲۳۴
معبد بُودایی: ۳۸
معبد مهری: ۲۹
معبد میترایی: ۳۲، ۱۱۸
معراج: ۱۴۳
مُعتزله: ۱۶۰، ۲۰۶، ۵۱۴
معتکف: ۸۸، ۱۴۳، ۲۴۳
معنوی: ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۹۱،
۱۲۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۱۹،
۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۶،
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۱،
۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۸،
۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۸۰، ۳۸۷،
۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۲۳،
۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۵۴، ۴۹۶، ۴۹۷،

Marfat.com

۵۰۰، ۵۲۰
معنویّت: ۲۱، ۱۴۱، ۱۶۳، ۳۰۲
معنویت اشرافی: ۱۷۶
مغ: ۳۱
مُغان: ۳۴، ۱۱۶
مُفسرا: ۳۴
مغولان: ۴۹۳، ۵۱۵
مقام: ۱۵
مقامات: ۱۱۸، ۳۸۸، ۴۰۸، ۴۴۴، ۴۵۰
مقامات سالکین: ۳۹۴
مقامات سیر و سلوك: ۳۴۴
مقامات معنوی: ۳۳۵، ۳۹۵
مقام ارشاد: ۳۶۲
مقام خلافت: ۱۲۷، ۳۵۶
مقام دینی: ۴۷۸
مقام رهبری: ۱۸۸، ۳۳۱
مقام روحانی: ۳۴
مقام شیاخت: ۳۳۲
مقام شیخی: ۳۳۲، ۳۳۹
مقام مدیریّت: ۱۸۸
مقام معنوی: ۵۰۶
مقبره: ۱۳۵
مکاتیب عرفانی: ۱۸۳
مکاتیب فقهی: ۲۶۸
مکاشفات: ۱۶
مکاشفه: ۲۰۷، ۳۳۷، ۳۳۸
مکتب اسلام: ۱۴، ۳۷۱
مکتب بودایی: ۳۹
مکتب دینی اسلام: ۱۶۰
مکتب تصوّف: ۱۸۳
مکتب شریعت: ۵۰۰
مکتب ملامتیه خراسان: ۱۸۳
مکتبهای تربیتی: ۳۹
مکتبهای عرفانی: ۱۸۳
ملامتیان: ۱۵۴
مُلحد: ۵۲۱
مَلِكُ‌الْمَشایخ: ۵۰۸
منابع اقتصادی: ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۰۷
منازل: ۱۱۸، ۴۰۸، ۴۵۰
منازل سلوك: ۳۳۸، ۴۱۶
منازل سیر و سلوك: ۴۵۵، ۵۱۲
مناسك: ۳۰
مناسك زردشتی: ۳۴
مناسك میترایی: ۳۳
مناظرات: ۷۸
مناظره: ۱۵۴
مناقب: ۴۷، ۴۹۳
منزل: ۱۵
منزل سلوك سالکان: ۳۹۴
منزویان: ۸۴
منش عرفانی: ۳۱۴
منصب رهبری: ۲۵۳
منصب شیخ الشیوخی: ۳۶۴
مواهب معنوی: ۱۸۸

Marfat.com

موبدان زردشتی: ۴۲
موضوعات عرفانی: ۲۰۱
موضوع اخلاقی: ۳۰۰
موضوع اقتصادی: ۳۰۳
موضوع رهبری: ۳۹۲
موعظه: ۱۵۸
موقوفات: ۹۰، ۹۱، ۱۱۱، ۱۷۴، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۹، ۳۱۵، ۴۷۱
موقوفاتی: ۹۱
مولوی خانه: ۱۰۵، ۱۷۷، ۱۸۸
مولویه: ۳۴۹، ۴۱۸
مهر: ۲۸، ۲۹
مهراب: ۱۱۶
مهرابه: ۲۹، ۱۱۶، ۱۱۹
مهرپرستان: ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۱۱۶
مهرپرستی: ۳۰، ۳۲، ۱۱۶
مهریها: ۳۰، ۳۱
میترا: ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
میترایی: 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
نذورات: ۹۰، ۲۱۷، ۲۸۷، ۳۲۰، ۳۶۷
نصرانی: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴
نظامات: ۱۹
نظامات خانقاهی: ۱۶، ۱۷، ۶۵
نعمتی: ۲۶۵، ۲۶۶
نعمت‌اللّهی: ۱۸۵
نَفْسْ: ۱۷، ۱۹، ۵۱، ۱۱۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۴۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۹۴، ۴۱۹، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۴۹، ۴۶۳، ۵۱۲
نَفْسْ آدمی: ۷۸، ۲۸۴، ۴۰۲، ۴۰۳
نَفْسْ اماره: ۳۵، ۷۵، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۹
نفسانی: ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۷۰، ۳۸۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۶۴، ۴۹۳، ۴۹۴
نَفْسْ پرستی: ۴۰۲
نَفْسْ کشی: ۳۵، ۷۵، ۴۰۰
نَفْسْ مُطمئنّه: ۴۰۱، ۴۰۴
نقشبندیّه: ۴۱۸
نُقْطَوی: ۲۶۳
نُقْطَویان: ۲۶۳
نُقْطَویّه: ۲۶۳
نومرید: ۴۸۰
نومریدان: ۳۴۴، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۴۹، ۴۵۰

Marfat.com

نهضت اسلام: ۱۱۵
نهضت بابی: ۲۷۰
نهضت تصوّف: ۱۴
نهضت عیّاری: ۴۸۶
نهضت مانی: ۵۱
نهضت مانوی: ۴۹
نهی از منکر: ۷۲، ۵۱۲
نیایش: ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۶۲، ۸۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۸۵
نیایشگاههای میترایی: ۱۱۹

و

واصلان: ۴۵۰
واعظ: ۱۸۸
واعظه: ۲۵۲
وجدان: ۴۰۱
وجد و حال: ۲۲۸، ۲۷۵
وجدی: ۱۵، ۴۳۳
وجود ذهنی: ۲۷
وحدت: ۱۱۲، ۳۴۸
وحدت ادیان: ۲۰
وحدت وجود: ۴۹۱، ۵۱۸
وحی: ۳۵، ۵۱۸
وِرد: ۲۶۲، ۲۷۴، ۴۱۱، ۴۱۸
وَرع: ۲۰، ۷۱
وَعظ: ۱۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۶، ۱۹۲، ۲۰۰، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۰۸
وقف: ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۹۴، 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
وقفنامه: ۳۲۳، ۳۲۵
ولی: ۴۹۲
ولایت: ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۸۸، ۴۹۲
وَلیّه: ۲۵۳
وَلیّهٔ الله فی‌الارض: ۲۵۴

هـ

هدایا: ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵
هدایت: ۳۶۲
هدیه: ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۴، ۴۹۹
هدیه دادن: ۳۲۱
هزار میخی: ۴۵۶، ۴۵۸
هواهای نفسانی: ۱۴

ی

یقین: ۳۵
یهود: ۲۱۵
یهودی: ۲۷، ۱۴۱
یهودیان: ۸۴

Marfat.com

فهرست مآخذ و مراجع

آ

۱ـ *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، زکریا قزوینی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰.

۲ـ *آثار درویش محمد طبسی*، به اهتمام ایرج افشار و محمدتقی دانشپژوه، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اوّل، ۱۳۵۱.

۳ـ *آثار عجم*، فرصت‌الدوله شیرازی، چاپ بمبئی، ۱۸۹۶.

۴ـ *آداب‌التصوف*، از مؤلفی گمنام، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملك تهران، تاریخ تألیف ۱۲۵۹ هـ.ق.، به شمارهٔ ۳۹۷۹.

۵ـ *آداب درویشی*، شامل چند رساله، نوشته شده به سال ۱۰۷۹، نسخه خطی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، شمارهٔ ۳۴۸۷.

۶ـ *آداب‌المریدین*، تالیف ابوالنجیب سهروردی، ترجمهٔ سید محمد گیسودراز، چاپ دکن، ۱۳۵۸ هـ.ق.

۷ـ *آیین میترا*، مارتن ور مازرن، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، انتشارات کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۵.

الف

۸ـ *ابنیه و آثار تاریخی مراغه*، عبدالعلی کارنگ، انتشارات ادارهٔ کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، ۱۳۵۰.

۹ـ *احسن‌التقاسیم فی‌معرفة الاقالیم*، ابوعبدالله محمد بن محمدالمقدسی البشاری، چاپ لیدن، ۱۹۰۶.

Marfat.com

۱۰ـ *احسن التواریخ*، حسن روملو، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۱۱ـ *احکام السلطانیه والولایات الدینیه*، ابی الحسن الماوردی، چاپ اوّل، مصر، ۱۹۶۰.
۱۲ـ *احوال و آثار عین القضاة همدانی*، نوشتهٔ دکتر رحیم فرمنش، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۸.
۱۳ـ *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمهٔ نورالعلوم*، به اهتمام مجتبی مینوی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴.
۱۴ـ *اخبار سلاجقهٔ روم*، امیر ناصرالدین مشهور به ابن بی بی، به اهتمام دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۰.
۱۵ـ *اخبار مکه*، ابی الولید محمد بن عبدالله الا زرقی، به اهتمام وستنفلد، چاپ آلمان در ۴ جلد، ۱۸۵۸.
۱۶ـ *ارداویراف نامه*، به اهتمام دکتر رحیم عفیفی، چاپ مشهد، ۱۳۴۲.
۱۷ـ *استوار*، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، از حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، مطبعهٔ سپهر تهران، ۱۳۱۱.
۱۸ـ *اسرارالاولیاء*، گفتار فریدالدین گنج شکر، گردآوری بدر اسحق، چاپ هند، ۱۹۰۶.
۱۹ـ *اسرارالتوحید فی‌مقامات الشیخ ابی سعید*، محمد بن المنور میهنی، به اهتمام دکتر ذبیح‌الله صفا، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۲.
۲۰ـ *اسرارنامه*، از شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، چاپ تهران، ۱۳۳۴.
۲۱ـ *اسلام در ایران*، پطروشفسکی، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰.
۲۲ـ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، از تیمور تا شاه اسماعیل، گردآورنده دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
۲۳ـ *اعتقادات فِرَقِ المسلمین والمشرکین*، امام محمد فخر رازی، به اهتمام علی سامی‌النّشار، چاپ مصر، ۱۹۳۸.
۲۴ـ *اقطاب التصوف الثلاثه*، صلاح عزام، چاپ قاهره، ۱۹۶۸.
۲۵ـ *الالفاظ الفارسیة المعُربه*، السیّد ادّی شیر، بیروت، ۱۹۰۸.
۲۶ـ *امام محمد غزالی، مُتفکر بزرگ مسلمان*، مونتگمری وات، ترجمهٔ محمود

Marfat.com

اصفهانی‌زاده، چاپ کتابفروشی مهر تبریز، ۱۳۴۷.
۲۷ـ *الامام قشیری، سیرته، آثاره، مذهبه فی‌التصوف*، دکتر ابراهیم بسیونی، چاپ مصر، ۱۹۷۲.
۲۸ـ *انجیل متی*.
۲۹ـ *الانساب*، عبدالکریم السمعانی، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲، در ۶ جلد.
۳۰ـ *الانسان الکامل*، مجموعهٔ رسایل، مشهور به کتاب *انسان کامل*، نوشتهٔ عزیز الدین نسفی، با تصحیح و مقدمهٔ ماژیران سوله، چاپ قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۱.
۳۱ـ *اوراد الاحباب و فصوص الاداب*، تالیف ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به اهتمام ایرج افشار، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۳۲ـ *ایران در زمان ساسانیان*، آرتور کریستن سن، ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ سوّم، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۵.

ب

۳۳ـ *بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، از افضل‌الدین ابوحامد، احمد بن حامد کرمانی، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶.
۳۴ـ *البُلدان*، احمد بن ابی یعقوب، ابن واضح یعقوبی، ترجمهٔ دکتر محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.
۳۵ـ *البیان و التبیین*، ابی‌عثمان جاحظ، به تصحیح حسن السندوبی در ۳ جلد، چاپ مصر، ۱۹۵۶.
۳۶ـ *بستان السیاحه*، زین العابدین شیروانی، چاپ اوّل، ۱۳۱۰ هـ.ق.

ت

۳۷ـ *تاریخ آل جلایر*، تألیف دکتر شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۵.
۳۸ـ *تاریخ ادبی ایران*، از سعدی تا جامی، تالیف ادوارد برون انگلیسی، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، تهران، چاپ سوّم، ۱۳۵۱.
۳۹ـ *تاریخ اولجایتو*، تالیف ابوالقاسم عبدالله بن محمد القاشانی، به اهتمام مهین همبلی،

Marfat.com

بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۴۰ـ *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، برتولد اشبولر، ترجمهٔ جواد فلاطوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۴۱ـ *تاریخ بخارا*، از ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی، ترجمهٔ ابو نصر احمد بن محمد القبادی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابفروشی سنایی، تهران، ۱۳۱۷.
۴۲ـ *تاریخ البغداد او مدینة الاسلام*، احمد بن علی خطیب بغدادی، در ۱۴ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۴۹ هـ.ق.
۴۳ـ *تاریخ بیهقی*، در پیرامون تاریخ بیهقی، گردآوری استاد سعید نفیسی، چاپ کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲، در دو جلد.
۴۴ـ *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری*، تألیف دکتر محمد جواد مشکور، چاپ انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲.
۴۵ـ *تاریخ تصوّف در اسلام و تطورات و تحوّلات مختلفهٔ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ*، دکتر قاسم غنی، چاپ دوّم، تهران، ۱۳۴۰.
۴۶ـ *تاریخ تمدن اسلام*، تألیف جرجی زیدان، ترجمهٔ علی جواهر کلام، در پنج جلد، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵.
۴۷ـ *تاریخ جدید یزد*، احمد بن حسین بن علی کاتب، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵.
۴۸ـ *تاریخ جهانگشا*، از علاءالدین عطاملك جوینی به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ بریل، ۱۹۱۱.
۴۹ـ *تاریخ الحکما*، قفطی، ترجمه در قرن یازدهم، به کوشش بهین دارائی، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۷.
۵۰ـ *تاریخ دو اقلیت مذهبی، یهود و مسیحیت در ایران*، دکتر محمد علی تاجور، چاپ مؤسسهٔ فراهانی، ۱۳۴۴.
۵۱ـ *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس*، تألیف ابوالقاسم طاهری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۴۹.
۵۲ـ *تاریخ سیاق*، شامل سه بخش: تاریخ نیشابور از حاکم ابو عبدالله، تاریخ سیاق

Marfat.com

والمنتخب من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور، چاپ عکسی تهیهٔ ریچارد فرای، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، DS- 325 - N5F7- C.2.
۵۳ـ *تاریخ طبرستان*، اردشیر برزگر، جلد یکم، ۱۳۲۹.
۵۴ـ *تاریخ کاشان*، عبدالکریم کلانتری ضرابی (سهیل کاشانی) به اهتمام ایرج افشار، چاپ دوّم، ۱۳۴۱.
۵۵ـ *تاریخ کرمان*، محمود همّت، ۱۳۴۷ شمسی.
۵۶ـ *تاریخ کرمان*، سالاریه، تألیف احمد علی خان وزیری کرمانی، به اهتمام باستانی پاریزی، انتشارات کتابخانهٔ فرمانفرمائیان وابسته به دانشگاه، ۱۳۴۰.
۵۷ـ *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، تألیف و. م. میلر، ترجمهٔ علی نخستین به مساعدت عباس آرین پور، ۱۹۳۱.
۵۸ـ *تاریخ گزیده*، حمدالله مستوفی قزوینی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۹.
۵۹ـ *تاریخ مبارك غازانی*، تالیف رشیدالدین فضل‌الله، چاپ انگلستان، ۱۹۴۰.
۶۰ـ *تاریخ ملازاده*، تالیف احمد بن محمود المدعو به معین الفقراء، به اهتمام احمد گلچین معانی، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۹.
۶۱ـ *تاریخ ملاکمال*، دو کتاب نفیس از مدارك اوّلیهٔ تاریخ صفویان: *خلاصة التواریخ* و *تاریخ ملاکمال*، چاپ اراك، ۱۳۳۴.
۶۲ـ *تاریخ ورزش باستانی ایران*، حسین پرتو بیضایی کاشانی، ۱۳۳۷.
۶۳ـ *تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروههای اجتماعی زورخانه رو*، تالیف غلامرضا انصاف پور، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۳.
۶۴ـ *تاریخ یزد*، تالیف جعفری، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.
۶۵ـ *تاریخ یعقوبی*، مجلد دوّم، تألیف احمد بن واضح یعقوبی، ترجمهٔ دکتر محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
۶۶ـ *تُحفة الاحباب و بُغیه الطّلاب فی الخطط و المزارات و التراجم و البقاع المبارکات*، ابی الحسن علی السخاوی، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷.
۶۷ـ *تحقیق ماللهند*، البیرونی، در دو جلد، چاپ هند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۷.
۶۸ـ *تذکرة الاولیاء*، شیخ فرید الدین عطار، دو جزء در یك جلد، به تصحیح محمد خان

Marfat.com

قزوینی، چاپ پنجم، انتشارات مرکزی.
۶۹ـ *تذکرة الاولیاء*، شمس الدین پرویزی، چاپ تبریز، ۱۳۳۲.
۷۰ـ *تذکرة الاولیاء*، یا *مزارات کرمان*، محرابی کرمانی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، چاپ تهران، ۱۳۳۰.
۷۱ـ *تذکرهٔ ریاض العارفین*، گردآوردهٔ رضا قلی هدایت، چاپ دوّم.
۷۲ـ *تذکرة الشعرا*، امیر دولتشاه سمرقندی، با تصحیح ادوارد برونِ انگلیسی، چاپ بریل، لیدن، ۱۹۰۰.
۷۳ـ *ترجمهٔ رساله قشیریه*، از ابوعلی عثمانی، با تصحیح و مقدمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
۷۴ـ *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، تألیف ابونصر محمد بن عبدالجبار العتبی، ترجمهٔ ابوالشرف ناصح بن ظفر محمود جرفاذقانی، به اهتمام علی قویم. چاپ تهران، ۱۳۳۴.
۷۵ـ *تشکیل دولت ملّی در ایران*، نوشتهٔ هینتس والتر، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، کمسیون معارف، ۱۳۴۶.
۷۶ـ *التصوف الاسلامی الدکتور البیر*، نصری نادر، چاپ لبنان، ۱۹۶۰.
۷۷ـ *التراث الروحی للتصوف الاسلامی فی مصر*، محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعة الاولی.
۷۸ـ *تصوف تاریخی*، (به زبان ترکی با الفبای عربی) محمد علی عینی، چاپ کتابخانهٔ سودی استانبول، ۱۳۴۱ هـ.ق.
۷۹ـ *التصوف، الثورة الروحیة فی الاسلام*، ابوالعلاء عفیفی، چاپ مصر، ۱۹۶۵.
۸۰ـ *التعرف لمذهب التصوف*، محمد بن اسحق کلاباذی، به اهتمام دکتر عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، چاپ مصر، ۱۹۶۰.
۸۱ـ *التعریفات*، ابوالحسن علی بن محمد الجرجانی المعروف به السید الشریف، چاپ مصر، ۱۳۵۷ هـ.ق.
۸۲ـ *تکمله نفحات*، رضی‌الدین عبدالغفور لاری، به تصحیح بشیر هروی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳ شمسی.
۸۳ـ *تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقاب*، ابن فُوَطی، تصحیح دکتر مصطفی جواد در ۴ جلد، چاپ دمشق، ۱۹۶۲. همچنین یك جلد از این کتاب مربوط به بخش (ك) به

Marfat.com

تصحیح حافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، چاپ پاکستان، ۱۹۳۹.
۸۴ـ *تنبیه والاشراف*، ابی‌الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بغداد، ۱۹۳۸.

ج
۸۵ـ *جامع الاصول فی الاولیاء*، احمد ضیاء الدین گُمشخانه لی، چاپ قاهره، ۱۲۷۶ هـ.ق.
۸۶ـ *الجامع المختصر*، تالیف علی بن انجب تاج الدین المعروف بابن الساعی، جلد نهم، تصحیح مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۴۳.
۸۷ـ *جامع مفیدی*، تألیف محمد مفید مستوفی بافقی، جلد سوم، به اهتمام ایرج افشار، چاپ تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰.
۸۸ـ *جامی*، تألیف علی اصغر حکمت، چاپخانهٔ بانك ملی تهران، ۱۳۲۰.
۸۹ـ *جوامع الحکایات*، سدید الدین محمود عوفی، جزو دوّم از قسم سوم، تصحیح دکتر مظاهر مصفا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳.
۹۰ـ *جواهر الاسرار*، نورالدین علی بن حمزه آذری طوسی، جزء مجموعه‌ای از کتابهای دیگر: *شرح اشعة اللمعات* جامی و *زبدة الحقائق* و...، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ هـ.ق.
جواهر غیبی، گفتار سید مظفر علیشاه، تألیف ابوالحسن بن محمد حسن انصاری قادری، چاپ هند، ۱۳۰۴ ها.ق.

چ
۹۱ـ *چرا مسیحی نیستم*، راسل، ترجمه س. الف، س. طاهری انتشارات دریا، تهران، ۱۳۵۴.

ح
۹۲ـ *حافظ خراباتی*، تالیف رکن‌الدین همایونفرخ، در ۵ جلد، چاپ تهران، ۱۳۵۴.
۹۳ـ *حالات و سخنان شیخ ابوسعید*، تألیف یکی از احفاد او، به اهتمام ایرج افشار، تهران، چاپ سوّم، ۱۳۴۹.
۹۴ـ *حبیب‌السیر فی اخبار البشر*، تالیف غیاث‌الدین، المدعو به خواندمیر، به تصحیح جلال همایی، انتشارات کتابخانهٔ خیام، تهران، ۱۳۳۳، در ۴ جلد.

Marfat.com

۹۵ـ *حدائق السیاحه*، تألیف حاج زین العابدین شیروانی نعمت اللهی، طبع سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۸.
۹۶ـ *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، از مؤلفی گمنام، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۰.
۹۷ـ *حدیقة الحقیقه*، تألیف محمد بن مُطهّر، فرزند ژنده پیل، به اهتمام دکتر محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
۹۸ـ *حسنات العارفین*، از شاهزاده محمد دارا شکوه، به تصحیح سید مخدوم رهین بلخی، انتشارات ویسمن، تهران، ۱۳۵۲.
۹۹ـ *حسن المحاضره فی اخبار المصر و القاهره*، تألیف جلال الدین السیوطی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۲۹۹ هـ.ق.
۱۰۰ـ *الحضارة الاسلامیه*، از آدام متز، ترجمه به عربی از محمد عبدالهادی ابوریده، چاپ بیروت، ۱۹۶۷، در دو جلد.
۱۰۱ـ *حقیقه العرفان* در بیان هدایت قرآن و راهنمای گمشدگان به ضمیمهٔ تفتیش در هویت عارف و صوفی و حکیم و شاعر و درویش، از سید ابوالفضل رضوی قُمی (علامه برقعی)، تاریخ و محل چاپ ندارد.
۱۰۲ـ *الحکیم الترمذی و نظریته فی الولایة*، تألیف دکتر عبدالفتاح عبدالله البرکة، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۷۰.
۱۰۳ـ *الحلاج شهید التّصوف الاسلامی*، تألیف طهٰ عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۹۶۱.
۱۰۴ـ *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ابی نعیم اصفهانی، چاپ مصر در ده جلد، ۱۹۳۲.
۱۰۵ـ *حماقة اهل الاباحه*، کتاب *یُذْکَرُ فیه حَمٰاقَةُ اَهلِ الاباحةِ*، تالیف امام محمد غزالی، چاپ آلمان، ۱۹۳۳.
۱۰۶ـ *الحوادث الجامعه و التجارب النافعة فی المأة السابعه*، تألیف کمال الدین ابی الفضل عبدالرزاق ابی فُوَطی، به اهتمام دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۳۳۵ هـ.ق.
۱۰۷ـ *الحیوان*، جاحظ، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، چاپ مصر، ۱۳۵۷، در ۷ جلد.

Marfat.com

خ
۱۰۸ـ *خزینة الاصفیاء*، تالیف مولوی منشی، غلام سرور صاحب لاهوری، در دو جلد، چاپ هند، کانپور، ۱۹۱۴.
۱۰۹ـ *خطط مقریزی*، کتاب المواعظ والاعتبار فی‌ذکر الخطط و الاثار، تقّی‌الدین احمد بن علی المعروف بالمقریزي، به تصحیح شیخ احمد علی المليجی، چهار جزء، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۶ هـ.ق.
۱۱۰ـ *خطط الشام*، تالیف محمد کردعلی، چاپ دمشق، سال ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ در ۶ جلد.
۱۱۱ـ *خلاصه شرح تعرّف*، از مؤلفی گمنام، به تصحیح احمد علی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹.
۱۱۲ـ *خیابان*، دربارهٔ ابنیهٔ تاریخی هرات و عده‌ای از رجال، تالیف فکری سلجوقی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳.

د
۱۱۳ـ *دائرة‌المعارف اسلام*، ترجمه شده به عربی، در ۱۴ جلد از حروف (ا) تا (ش) چاپ مصر، ۱۹۳۴.
۱۱۴ـ *الدارس فی تاریخ المدارس*، عبدالقادر محمد النعیمی الدمشقی، چاپ دمشق، ۱۹۵۱، در دو جلد، به اهتمام جعفر الحسنی.
۱۱۵ـ *در دربار شاهنشاه ایران*، نوشتهٔ انگلبرت کمپفر، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، چاپ تهران، سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.
۱۱۶ـ *دستور الکاتب فی تعیین المراتب*، محمد بن هندوشاه نخجوانی به اهتمام علی اوغلی علیزاده، چاپ مسکو، جزء اوّل سال ۱۹۶۴، جزء دوّم ۱۹۷۱.
۱۱۷ـ *دقایق الحقایق*، تالیف شیخ احمد روحی، به اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی و محمد شیروانی، شورای عالی فرهنگ و هنر، شمارهٔ ۲۴، سال ۱۳۵۴.
۱۱۸ـ *الدیارات*، ابی الحسن علی بن محمد المعروف بشابشتی، تحقیق کورکیس عوّاد، چاپ بغداد، ۱۹۶۴.
۱۱۹ـ *دیوان اوحدی مراغه‌ای*، به کوشش سعید نفیسی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.
۱۲۰ـ *دیوان حافظ*، چاپ قزوینی و دکتر غنی، تهران، ۱۳۲۰.

Marfat.com

۱۲۱ـ *دیوان خواجو*، کمال الدین محمود بن علی المدعو بخواجو المرشد الکرمانی به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات کتابفروشی بارانی و محمودی، تهران، ۱۳۳۶.
۱۲۲ـ *دیوان سنایی*، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، طبع مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۱.
۱۲۳ـ *دیوان کبیر، کلیّات شمس*، سرودهٔ جلال الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران (۱۳۳۶ـ۱۳۴۰)، در ۷ جلد.
۱۲۴ـ *دیوان نور علیشاه اصفهانی*، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، ۱۳۴۹.

ذ

۱۲۵ـ *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، تالیف شهاب الدین عبدالله المدعو به حافظ ابرو به تصحیح خانبابا بیانی، چاپ دوم، ۱۳۵۰.
۱۲۶ـ *ذیل مرآت الزمان*، تالیف قطب الدین الیونینی، چاپ دکن، ۱۹۵۴.

ر

۱۲۷ـ *رحله ابن بطوطه، المسماة تُحفه النظار فی غرایب الامصار و عجایب الاسفار*، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۹۳۸، در دو جزء و ترجمهٔ فارسی آن از محمد علی موحّد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
۱۲۸ـ *رحلة الکاتب الاریب*، ابی الحسین محمد بن احمد بن جبیر الاندلسی، چاپ لیدن، ۱۹۰۷، چاپ دوّم به تصحیح Goeje.
۱۲۹ـ *رسالهٔ آداب الخلوة*، از علاء الدوله سمنانی، چاپ عکسی شمارهٔ ۱۴۲۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، از ورق ۲۴ تا ورق ۵۳ مربوط به آداب الخلوة می باشد.
۱۳۰ـ *رسالهٔ زادالسالك*، فیض کاشانی، به اهتمام سید جلال الدین حسینی ارموی، چاپ ۱۳۳۱.
۱۳۱ـ *رسالهٔ فریدون سپهسالار*، در احوال مولانا جلال الدین مولوی، به اهتمام سعید نفیسی، از انتشارات کتابفروشی اقبال، چاپ ۱۳۲۵.
۱۳۲ـ *رسالهٔ مزارات هرات*، تألیف عبدالله بن ابوسعید هروی به انضمام کتاب مقصد الاقبال امیر سید عبدالله الحسینی.

Marfat.com

۱۳۳ـ *رسالهٔ مزارات کابل*، تالیف محمد ابراهیم خلیلی، چاپ افغانستان، ۱۳۳۹.
۱۳۴ـ *رسائل جُنید*، به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، با مقدمه‌ای به انگلیسی، چاپ لندن، ۱۹۶۲.
۱۳۵ـ *رسائل جوانمردان*، مشتمل بر هفت فتوت‌نامه، به اهتمام مرتضی صرّاف، چاپ تهران، انستیتو فرانسه، قسمت ایران شناسی، ۱۹۷۳.
۱۳۶ـ *رشحات عین الحیات*، فخرالدین علی بن حسین الواعظ الکاشفی، مشهور به صفی، چاپ هند لکهنو، ۱۹۱۲.
۱۳۷ـ *روضات الجنان و جنّات الجنان*، تالیف حافظ حسین کربلایی تبریزی، به تصحیح جعفر سلطان القرائی، در دو جلد، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ۱۳۴۴، ج ۲، ۱۳۴۹.
۱۳۸ـ *روضة الریاحین*، درویش علی بوزجانی، به اهتمام دکتر حشمت مؤید، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
۱۳۹ـ *رضوان المعارف الالاهیه*، شامل ۲۷ رساله دربارهٔ شاه نعمت الله ولی، چاپ عکسی به شمارهٔ: Bp. 189 2N4R4 C.1 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.
۱۴۰ـ *روزبهان نامه*، شامل تحفة العرفان، روح الجنان، منازل القلوب و تحفة اهل العرفان، به اهتمام محمد تقی دانشپژوه، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷.
۱۴۱ـ *ریاض السیاحة*، تألیف حاج زین العابدین شیروانی، چاپ سنگی، چاپ شده در زمان احمد شاه قاجار به قطع رحلی.

ز

۱۴۲ـ *زردشت و جهان غرب*، نوشتهٔ ژ. دوش کیّمن، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، چاپ انتشارات انجمن فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۱۴۳ـ *زندگی شاه عباس اوّل*، نصرالله فلسفی، چاپ پنجم، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۱۴۴ـ *زندگی شگفت‌آور تیمور*، ترجمهٔ کتاب *عجایب المقدور فی اخبار تیمور*، تألیف ابن عربشاه، ترجمه علی نجاتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹.
۱۴۵ـ *زندگی خواجه عبدالله انصاری*، نوشتهٔ سرژ بركوی راهب دومینکی، ترجمهٔ

Marfat.com

عبدالغفور روان فرهادی، چاپ کابل، ۱۳۴۱ شمسی.
۱۴۶ـ *زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی*، نوشتهٔ دکتر جواد نوربخش، از انتشارات خانقاه نعمت اللهی، تهران، ۱۳۳۷.

س

۱۴۷ـ *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، سعید نفیسی، انتشارات کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۳.
۱۴۸ـ *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ سید ابوالفضل طباطبایی، انتشارات کتابفروشی زوّار، تهران، ۱۳۵۴.
۱۴۹ـ *سفرنامهٔ اورسل*، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، انتشارات زوّار، ۱۳۵۳.
۱۵۰ـ *سفرنامهٔ ناصر خسرو*، چاپ برلین، ۱۳۴۱، به اهتمام غنی‌زاده.
۱۵۱ـ *سفرنامهٔ ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ دکتر منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹.
۱۵۲ـ *سلجوقیان و غز در کرمان* ـ تاریخ کرمان ـ از محمد بن ابراهیم، به اهتمام استاد باستانی پاریزی، انتشارات طهوری، ۱۳۴۳.
۱۵۳ـ *سلسله های طریقهٔ 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.
۱۵۴ـ *سلسلة النسب صفویه*، نسب نامهٔ پادشاهان با عظمت صفوی، تألیف شیخ حسین زاهدی، از انتشارات مجلّهٔ ایرانشهر، برلین، ۱۳۴۳ ها.ق.
۱۵۵ـ *سلطنت قباد و مزدك*، آرتور کریستن سن، ترجمهٔ نصرالله فلسفی.
۱۵۶ـ *سُلَّمُ السمٰوات*، تذکره ای در شرح حال شاعران، از شیخ ابوالقاسم کازرونی به اهتمام دکتر یحیی قریب، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، تهران، ۱۳۴۰.
۱۵۷ـ *سِمْطُ العُلیٰ لِلحضرة العُلیا*، در تاریخ قراختائیانِ کرمان، تألیف ناصرالدین مُنشی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۸.
۱۵۸ـ *سیاحت نامهٔ شاردن*، ترجمهٔ محمد عباسی، در ده جلد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.
۱۵۹ـ *سیاحتنامهٔ فیثاغورث در ایران*، ترجمهٔ یوسف اعتصامی، نشریات کمسیون

Marfat.com

معارف، ۱۳۱۴.
۱۶۰ـ *سیاستنامه*، (سیرالملوك)، خواجه نظام الملك طوسی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶۱ـ *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
۱۶۲ـ *شاهنامهٔ فردوسی*، به اهتمام محمد دبیر سیاقی، در شش جلد، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، ۱۳۳۵.
۱۶۳ـ *شَدُّ الأزار فی حَطِّ الأوزار عَن زوّارِ المَزار*، معین الدین جُنید شیرازی، تصحیح و طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸.
۱۶۴ـ *شذرات الذهب*، ابوالفلاح عبدالحی بن عماد حنبلی، چاپ قاهره، ۱۳۵۰ هـ.ق. در ۸ جلد.
۱۶۵ـ *شرح احوال و آثار و دو بیتیهای باباطاهر عریان*، به اهتمام دکتر جواد مقصود، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴.
۱۶۶ـ *شرح احوال و افکار و آثار عارف ربانی شیخ علاءالدوله سمنانی*، نگارش سید مظفر صدر، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۳۴.
۱۶۷ـ *شرح الاوراد اَلمُسَمّیٰ 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.
۱۶۸ـ *شرح کتاب التَعَرف لمذهب التصوف*، از مُستملی بخاری، به اهتمام حسن مینوچهر، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶.
۱۶۹ـ *شرح گلشن راز*، از شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام کیوان سمیعی، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷.
۱۷۰ـ شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، در ۳ جلد.

Marfat.com

۱۷۱ـ *شرح الیمینی المُسَمّیٰ بالفتح الوهبی عَلیٰ تاریخ ابی نصر العُتبی* از شیخ المتینی الدمشقی، در دو جلد، به اشراف محمد توفیق پاشا، ۱۲۸۶ هـ.ق.

۱۷۲ـ *شطحات الصوفیه* به ضمیمهٔ رساله النور مِن کلمات ابی طیفور، از عبدالرحمن بدری، چاپ مصر، ۱۹۴۹.

۱۷۳ـ *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، با تصحیح و حواشی محمد بن تاویت الطبخی، چاپ استانبول، ۱۹۵۷.

۱۷۴ـ *شفاء الغرام باخبار البلد الحرام*، شیخ محمد تقی الدین ابی الطبیب محمد بن الفاسی، چاپ مصر، ۱۹۵۶.

۱۷۵ـ *شهیدة العشق الالاهی*، دربارهٔ رابعه عدویه از عبدالرّحمن بدوی، چاپ مصر، بدون تاریخ چاپ.

۱۷۶ـ *شیخ زاهد گیلانی*، از محمد علی گیلك، چاپخانهٔ بانك ملی، بدون ذکر تاریخ و محل انتشار.

۱۷۷ـ *شیرازنامه*، تالیف زرکوب شیرازی، به اهتمام دکتر بهمن کریمی، چاپ ۱۳۱۰.

ص

۱۷۸ـ *صفة الصفوه*، ابی الفرج علی بن الجوزی در چهار جلد، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ هـ.ق.

۱۷۹ـ *صفوة الصفا* ـ کتاب مستطاب صفوة الصفا مشهور بمقالات ـ تألیف توکّلی ابن اسماعیل بن حاجی اردبیلی مشهور به ابن بزاز، در مناقب شیخ صفی الدین اردبیلی، چاپ بمبئی، ۱۳۲۹ هـ.ق.

۱۸۰ـ *صورة الارض*، ابوالقاسم ابن حوقل نصیبی، طبع لیدن، ۱۹۳۸، در دو جلد.

ط

۱۸۱ـ *طبقات الاولیاء*، از ابن مُلَقّن، عمربن علی بن احمد مصری، به تصحیح نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۷۳.

۱۸۲ـ *طبقات الصوفیه*، عبدالرحمن سُلَمی، به تحقیق نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۵۳.

Marfat.com

۱۸۳ـ *طبقات الصوفیه*، امالی خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۴۱.
۱۸۴ـ *طرائق الحقایق*، تألیف محمد معصوم شیرازی، نایب الصدر، به تصحیح دکتر محمد جعفر محجوب، در ۳ جلد، چاپ کتابخانهٔ بارانی تهران، شاه آباد، ۱۳۳۹.
۱۸۵ـ *طرب المجالس*، رکن الدین میر حسینی هروی، به اهتمام علیرضا مُجتهدزاده، چاپ مشهد، ۱۳۵۲.
۱۸۶ـ *الطریقة الصَفَویّه و رواسبها فی العراق المعاصر*، دکتر مصطفی شیبی، چاپ بغداد، ۱۹۶۷.

ع
۱۸۷ـ *عالم آرای عباسی ـ تاریخ عالم آرای عباسی ـ* تألیف اسکندر بیك ترکمان، شامل جلد اوّل و نیمی از جلد دوّم به اهتمام ایرج افشار، چاپ مؤسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۴.
۱۸۸ـ *عباسنامه* ـ کتاب عباسنامه ـ شرح زندگی شاه عباس دوّم، از محمد طاهر وحید قزوینی، چاپ اراك، ۱۳۲۹.
۱۸۹ـ *عوارف المعارف*، شیخ شهاب الدین سهروردی، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

غ
۱۹۰ـ *غزالی نامه*، جلال هُمایی، چاپ کتابخانهٔ تهران، ۱۳۱۸.

ف
۱۹۱ـ *فارسنامه*، تألیف ابن بلخی، چاپ کمبریج انگلستان، تصحیح نیکلسون، ۱۹۲۱.
۱۹۲ـ *الفتوة* ـ کتاب الفتوة ـ ابی عبدالله احمد بن ابی المکارم ابن المعمار بغدادی، به تحقیق و تصحیح دکتر مصطفی جواد و دیگران، چاپ بغداد، ۱۹۵۸.
۱۹۳ـ *فتوت نامهٔ سلطانی*، تألیف مولانا حسین واعظ کاشفی به اهتمام دکتر محمد جعفر محجوب، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰.
۱۹۴ـ *فردوس المرشدیه*، تألیف محمود بن عثمان، به تصحیح فریتزمایر، چاپ استانبول،

Marfat.com

۱۹۴۳.
۱۹۵ـ *الفرق بین الفرق*، تألیف عبدالقاهر بغدادی، ترجمهٔ دکترمحمد جواد مشکور، چاپ مؤسسهٔ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۴.
۱۹۶ـ *فصوص الحکم*، محی الدین ابن العربی، به تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، چاپ مصر، ۱۹۴۶.
۱۹۷ـ *فوات الوفیات*، صلاح الدین محمد بن شاکر، به تصحیح محمد محیی الدین در دو جلد، چاپ قاهره، ۱۲۸۳ هـ.ق.
۱۹۸ـ *الفهرست*، ابن الندیم، بیروت، ۱۸۷۲.
۱۹۹ـ *فیه مافیه* ـ کتاب فیه مافیه ـ گفتار مولانا جلال الدین مولوی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.

ق

۲۰۰ـ *قابوسنامه*، امیر کیکاوس عنصر المعالی، به اهتمام دکتر غلامحسین یوسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
۲۰۱ـ *قرآن مجید*، چاپ کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۲۸.
۲۰۲ـ *قصص الانبیاء*، ابواسحق ابراهیم ابن خلف النیسابوری به اهتمام حبیب یغمایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.
۲۰۳ـ قندیه، در بیان مزارات سمرقند، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، چاپ اوّل، ۱۳۳۴.
۲۰۴ـ *قُوتُ القُلوب فی معاملة المحبوب و وصف المرید الی مقام التوحید*، ابی طالب محمد بن علی بن عطیه الحارثی المکی، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۶۱.
۲۰۵ـ *قیام دولة المرابطین*، دکتر حسن احمد محمود المصری، چاپ قاهره، ۱۹۵۷.

ك

۲۰۶ـ *الکاکائیه فی التاریخ*، عباس العَزّاوی، چاپ بغداد، ۱۹۴۹.
۲۰۷ـ *کشف المحجوب*، ابی الحسن علی بن عثمان جُلّابی هجویری، به اهتمام والنتین ژوکوفسکی، لنین گراد، ۱۹۲۶، چاپ مُجدد به اهتمام محمدلوی عباسی، از روی

Marfat.com

چاپ ژوکوفسکی، انتشارات موسسهٔ امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶.
۲۰۸ـ *کلیّات اشعار و آثار شیخ بهاءالدین 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.
۲۰۹ـ *کلیّات دیوان عراقی*، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی مُتخلّص به عراقی به اهتمام سعید نفیسی، چاپ دوّم، انتشارات کتابخانهٔ سنایی، تهران، ۱۳۳۶.
۲۱۰ـ *کلیات سعدی شیرازی*، کتابفروشی محمد حسن علمی از روی نسخهٔ تصحیح شدهٔ محمد علی فروغی.
۲۱۱ـ *کنجکاویهای علمی و ادبی*، سعید نفیسی، مجموعه‌ای در مطالب گوناگون، از جمله مقاله‌ای دربارهٔ خاندان سعدالدین حموی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۹.
۲۱۲ـ *کیمیای سعادت*، امام محمد غزالی، در دو بخش، به تصحیح احمد آرام، چاپ دوّم، ۱۳۳۳، آفتابی.

گ

۲۱۳ـ *گزیدهٔ اشعار خاقانی*، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ اوّل، ۱۳۵۱.
۲۱۴ـ *گنجینهٔ توحید*، شامل آیینهٔ بینایان، شرح *کلمات قصار باباطاهر عریان همدانی*، اثر حاج میرزا محسن مجالی اردبیلی و *اسرارالنقطه* اثر امیر سید علی همدانی، ترجمهٔ احمد خوشنویس و *آیین رهروان*، تلخیص منازل السایرین خواجه عبدالله انصاری، به ترجمه و شرح احمد خوشنویس و ترجیع بند عبرت همدانی، چاپ اوّل، تهران، چاپخانهٔ بوذرجمهری، ۱۳۳۷.

ل

۲۱۵ـ *اللمع* ـ کتاب اللمع فی التصوف ـ ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، چاپ نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴.

Marfat.com

م
۲۱۶ـ *مانی و دین او*، فراهم آوردهٔ احمد افشار شیرازی، چاپ ۱۳۳۵.
۲۱۷ـ *مثنوی مولوی*، جلال‌الدین محمد مولوی بلخی، انتشارات مؤسسهٔ امیرکبیر، چاپ افست از روی نسخهٔ تصحیح شدهٔ نیکلسن، ۱۳۳۶.
۲۱۸ـ *مثنوی ویس و رامین*، فخرالدین اسعد گرگانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹.
۲۱۹ـ *مثنویهای حکیم سنایی*، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دانشگاه، شامل هشت قسمت، ۱۳۴۸.
۲۲۰ـ *محاسن اصفهان*، المافروخی الاصفهانی، به تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲.
۲۲۱ـ *مجالس المؤمنین*، قاضی نورالله شوشتری، چاپ سنگی تهران، ۱۲۹۹ هـ.ق.
۲۲۲ـ *مجالس النفائس*، در تذکرهٔ شعرای قرن نهم هجری، امیرنظام الدین علیشیر نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ تهران، ۱۳۲۳.
۲۲۳ـ *مجمل التواریخ*، فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، چاپ کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹.
۲۲۴ـ *مجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری*، به اهتمام محمد شیروانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۲.
۲۲۵ـ *مجموعة 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.
۲۲۶ـ *مدارس العراق قبل الاسلام*، تألیف رفائیل بابواسحاق، چاپ بغداد، ۱۹۵۵.
۲۲۷ـ *المدرسة المُستنصریه*، حسین امین، چاپ بغداد، ۱۹۶۰.
۲۲۸ـ *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*، تألیف امام ابی محمد عبدالله یافعی، چاپ حیدرآباد، دکن، ۱۳۳۷، هـ.ق.
۲۲۹ـ *مرآة الزمان*، سبط ابن جوزی، بخش اوّل از جزء هشتم، چاپ مصر، ۱۹۴۸.
۲۳۰ـ *مرموزات اسدی*، از مرموزات داودی، نجم الدین رازی، به تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، چاپ تهران، ۱۳۵۲.
۲۳۱ـ *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، شیخ نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد

Marfat.com

امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
۲۳۲ـ مروج *الذهب*، تألیف ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بیروت، ۱۳۸۵ هـ.ق.، ج ۲ و ترجمهٔ آن از ابوالقاسم پاینده، ج ۱.
۲۳۳ـ *مسالك الابصار فی مَمالِك ألاَمْصار*، ابن فضل الله العمری به اهتمام زکی پاشا، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.
۲۳۴ـ *مسالك الممالك*، ابراهیم بن محمد اصطخری، چاپ دخویه، لندن، ۱۹۲۷.
۲۳۵ـ مسیحیت در *ایران*، سعید نفیسی، انتشارات نورجهان، تهران، ۱۳۴۳.
۲۳۶ـ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، محمود بن علی القاشانی، به تصحیح استاد جلال همایی، چاپ کتابخانهٔ سنایی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۲۵.
۲۳۷ـ مصنفات *عین القضاة همدانی*، به اهتمام عفیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۲۳۸ـ *مطلع السعدین و مجمع البحرین*، کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، چاپ کتابخانهٔ طهوری، تهران، ۱۳۵۳.
۲۳۹ـ *معارف بهاء ولد*، مواعظ سلطان العلما، اَز بهاء الدین محمدَ بن حسین خطیبی بلخی، به اهتمام بدیع الزَمان فروزانفر، چاپ کتابخانهٔ طهوری، چاپ دوّم، ۱۳۵۲.
۲۴۰ـ معجم*البلدان*، یاقوت حموی، چاپ بیروت، در ۵ جلد، ۱۹۵۶ـ۱۹۵۷.
۲۴۱ـ *مقالات شمس تبریزی*، به تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، چاپ موسسهٔ عطایی، تهران، ۱۳۴۹.
۲۴۲ـ *مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری*، نوشتهٔ جامی، به اهتمام فکری سلجوقی، چاپ کابل، ۱۳۴۳.
۲۴۳ـ *مقامات ژنده پیل*، تألیف سدیدالدین محمد غزنوی، به اهتمام دکتر حشمت الله مؤیّد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوّم، ۱۳۴۵.
۲۴۴ـ *مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی*، به تصحیح هرمان لندلت، چاپ تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۷۲.
۲۴۵ـ *مکاتبات رشیدی*، از خواجه رشید الدین فضل‌الله، به اهتمام محمد شفیع، چاپ لاهور، ۱۹۴۵.
۲۴۶ـ *مکاتیب سنایی*، به اهتمام نذیر احمد، چاپ دانشگاه علیگر، ۱۹۶۲.

Marfat.com

۲۴۷ـ مکاتیب فارسی غزالی، تحت عنوان *فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام غزالی* به تصحیح عباس اقبال، چاپ مؤسسهٔ ابن سینا، ۱۳۳۳.
۲۴۸ـ *مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی*، از مؤلفات نیمهٔ دوّم قرن هفتم از مؤلفی گمنام، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
۲۴۹ـ *مناقب العارفین*، از شمس الدین احمد الافلاکی، به تصحیح تحسین یازیجی، چاپ انجمن ترك آنقره در دو جلد، ۱۹۵۹.
۲۵۰ـ *مناقب جمال الدین ساوی*، از خطیب فارسی، به اهتمام تحسین یازیجی، چاپ انقره، ۱۹۷۲.
۲۵۱ـ منتخب *رونق المجالس و بستان العارفین و تحفة المریدین*، دو رسالهٔ کهن در تصوف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، چاپ دانشگاه، ۱۳۵۴.
۲۵۲ـ *منطق الطیر*، از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۲.

ن

۲۵۳ـ *نامهٔ تنسر*، از بهاء الدین محمد بن حسن اسفندیار، در حدود سال ۶۱۳، طبع مینوی تهران، ۱۳۱۱.
۲۵۴ـ *نزهة القلوب*، از حمدالله مستوفی قزوینی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۳۶.
۲۵۵ـ *نشأة التصوف الاسلامی*، ابراهیم بسیونی.
۲۵۶ـ *النّصرانیّه و آدابها بین عرب الجاهلیه*، لِلأبْ لویس شیخو الیسوعی، چاپ بیروت، ۱۹۱۲.
۲۵۷ـ *نصف جهان فی تعریف اصفهان*، تألیف محمد مهدی محمدرضا الاصفهانی، به اهتمام دکتر ستوده، چاپ مؤسسهٔ امیرکبیر، ۱۳۴۰.
۲۵۸ـ *نصیحة الملوك*، امام محمد غزالی، با تصحیح و حواشی استاد جلال همایی، چاپ انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۱.
۲۵۹ـ *نفحات الأنس*، نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مهدی توحیدی پور،

Marfat.com

انتشارات کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶.
۲۶۰ـ *نقد حال، عمر دوباره*، مجموعهٔ گفتارها و نوشته‌های مُجتبی مینوی، جلد دوّم، چاپ تهران، مؤسسهٔ خوارزمی، بهمن ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
۲۶۱ـ *نقدالعلم والعلما اوتلبیس ابلیس*، از جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی البغدادی به تصحیح محمد مُنیر الدمشقی، چاپ مصر، چاپ دوّم، ۱۳۶۹ هـ.ق.
۲۶۲ـ *النقض*، *کتاب النقض*، از عبدالجلیل قزوینی به اهتمام سید جلال الدین مُحدّث ارموی، چاپ تهران، ۱۳۳۱.
۲۶۳ـ *نقش پهلوانی و نهضت عیّاری در تاریخ اجتماعی ایران*، نوشتهٔ کاظم کاظمینی، چاپ ۱۳۴۳.
۲۶۴ـ *نهایة الارب فی فنون الادب*، از شهاب الدین نویری، چاپ دوّم، مصر، ۱۹۲۹، در ۱۸ جلد.

و

۲۶۵ـ *الوافی بالوفیات*، از صلاح الدین خلیلؒ بن ایبك الصَّفَدی، در چهار جلد، جزء اوّل به اهتمام هلموت ریتر، چاپ ویسپادن آلمان، ۱۹۶۲؛ جزء دوّم به اهتمام دید رینغ، چاپ استانبول، ۱۹۴۹؛ جزء سوم و چهارم، چاپ دمشق، ۱۹۵۹.
۲۶۶ـ *وثائق رسمیه*، راجع به سلجوقیان ترکیه، مجموعه‌ای از نامه‌های دیوانی، به تصحیح عثمان توران، با مقدمه‌ای به زبان ترکی، چاپ آنکارا، ۱۹۵۸.
۲۶۷ـ *وقفنامهٔ ربع رشیدی*، اَلْوَقْفیّة الرّشیدیه بخط الواقف، از رشیدالدین فضل‌الله، چاپ عکسی از روی نسخهٔ اصل، زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰.

ه

۲۶۸ـ *هٰذه هی الصوفیه*، تالیف عبدالرحمن الوکیل، چاپ سوّم، مصر، ۱۹۵۵.
۲۶۹ـ *هزار مزار*، ترجمهٔ شدالازار، از عیسی بن جنید شیرازی، چاپ کتابفروشی احمدی شیراز، ۱۳۳۰.

Marfat.com

۲۷۰ـ *هفت اقلیم*، احمد امین رازی، در ۳ جلد، به اهتمام جواد فاضل چاپ علی اکبر علمی، تهران.
۲۷۱ـ *هفت اورنگ*، از نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مدرس گیلانی، کتابفروشی سعدی، چاپ دوم، تهران.

ی
۲۷۲ـ *یادگارهای یزد*، ایرج افشار، ۳ جلد، سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸ـ۱۳۵۴.
۲۷۳ـ *یسنا*، جزوی از اوستا، تفسیر پور داود طبع بمبئی، ۱۹۳۸، بخش دوم.
۲۷۴ـ *یشت‌ها*، گزارش پور داود، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، تهران، چاپ دوّم، ۱۳۴۷.

مجلّات

۱ـ بعضی فوائد لغوی و تاریخی و رجالی التدوین رافعی، از یادداشتهای مرحوم محمد قزوینی، نوشتهٔ ایرج افشار، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، شمارهٔ دوم، سال سوم، تهران، دی ماه ۱۳۳۴.
۲ـ خلاصه‌ای از وقفنامهٔ مسجد میرعماد، مقاله‌ای دربارهٔ اوقاف مجتمع ساختمانی میرعماد در کاشان، نوشتهٔ سید حسین شهشهانی، *فرهنگ ایران زمین*، جلد ۵، تهران، ۱۳۳۶.
۳ـ سماع در دورهٔ مولانا، مقاله‌ای دربارهٔ سماع صوفیان، نوشتهٔ دکتر تحسین یازیجی، استاد و رئیس دانشکدهٔ ادبیات استانبول، ترجمهٔ دکتر اسماعیل حاکمی، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، شمارهٔ ۱، سال ۲۲، شمارهٔ مسلسل ۸۹، تهران، بهار ۱۳۵۴.
۴ـ شمس العرفا، مقاله‌ای دربارهٔ زندگی شمس العرفا، نوشتهٔ نورالدین مدرسی چهاردهی، *مجلهٔ وحید*، شمارهٔ ۲، دورهٔ سیزدهم، شمارهٔ مسلسل ۱۷۹، تهران، اردی بهشت ۱۳۵۴.
۵ـ معرفی نسخه‌ای خطی، مقاله‌ای دربارهٔ مشایخ صوفیه، عین القضاة همدانی و دیگران، نوشتهٔ دکتر احمد علی رجایی، *مجلهٔ یغما*، شمارهٔ دهم، سال هجدهم، تهران، دی ماه ۱۳۴۴.

Marfat.com

۶ـ نگاهی بر ابنیهٔ 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.
۷ـ نیایشگاه قدمگاه، نشانی از یك 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 ملّی حفاظت آثار باستانی، شمارهٔ ۲ و ۳، سال هفتم، تهران، بهار ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
۸ـ الرُبُط البغدادیه و اثرها فی الثقافة الاسلامیه، مقاله‌ای در شرح رباطهای بغداد، نوشتهٔ دکتر مصطفی جواد، *مجلهٔ سومر*، الجزء الثانی، المجلد العاشر، بغداد، ۱۹۵۴.
۹ـ الکهوف فی الشرق الادنی، مقاله‌ای دربارهٔ برخی از غارهای طبیعی، نوشتهٔ سعدی الرویشدی، *مجلهٔ سومر*، الجزء الاوّل والثانی، المجلد الخامس والعشرون، بغداد، ۱۹۶۹.

فرهنگها

۱ـ آنندراج
۲ـ مؤیدالفضلاء
۳ـ نظام
۴ـ لغت‌نامه
۵ـ اقرب الموارد
۶ـ 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, 197
6- *Sufism Its saints and shrines*, I.A. subhan, New York, 1970.

Marfat.com

Marfat.com

کتابخانۂ طہوری

Marfat.com