



تفاسیر  
القرآن  
الکریم  
در مکتب  
محققان

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

**پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ  
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ**



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

زبان و فرهنگ ایران

۱۲۲

# تاریخ خانقاه در ایران



تألیف دکتر محسن کیانی (میرا)

کتابخانه طهوری

تهران، ۱۳۶۹

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

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



کتابخانه 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 ۵۰۰ نسخه

## فهرست

۱۳.....	سر آغاز
۲۵.....	فصل اول: پیشینه عرفان و مسائل نظری و عملی آن
۲۸.....	نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین میترایی
۳۳.....	نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین زرتشتی
۳۷.....	نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین بودایی
۴۰.....	نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین مسیحی
۴۱.....	کیفیت ورود آیین مسیحی به کشور ایران
۴۲.....	تعلیمات و زندگی حضرت مسیح
۴۶.....	مقررات دیرها و کیفیت فعالیت راهبان در آنها
۴۷.....	نمونه‌ای از آداب و مراسم و مراکز در آیین مانوی
۵۰.....	معبد و پرستشگاه مانویان
	فصل دوم: مراکزی که در دوره اسلامی برای انجام دادن مراسم خانقاهی
۵۳.....	مورد استفاده قرار می گرفت
۵۵.....	بخش ۱: واژه خانقاه و تحلیل آن
۵۸.....	واژه گاه
	بخش ۲: کانونهایی که همچون خانقاه در عصر اسلامی مورد استفاده
۶۵.....	صوفیان قرار می گرفت
۶۵.....	رباط
۶۷.....	مرزترکان در منطقه خراسان
۶۹.....	مرز شام

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

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



- بخش ۱۳: خانقاههای منطقه کرمان ..... ۲۲۶
- بخش ۱۴: خانقاههای منطقه آذربایجان ..... ۲۲۹
- اردبیل ..... ۲۳۴
- بخش ۱۵: کانونهای خانقاهی در شهرها و مناطق مختلف کشور ایران ۲۳۵
- کانونهای خانقاهی واقع در لرستان و خوزستان ..... ۲۳۶
- کانونهای خانقاهی شهر همدان ..... ۲۳۷
- کانونهای خانقاهی شهر زنجان ..... ۲۳۸
- کانونهای خانقاهی شهر قزوین ..... ۲۳۸
- کانونهای خانقاهی شهر اصفهان ..... ۲۴۰
- خانقاههای کاشان ..... ۲۴۲
- خانقاههای شهر سمنان ..... ۲۴۳
- خانقاههای شهر ری و تهران ..... ۲۴۳
- بخش ۱۶: قلندران و خانقاههای آنان ..... ۲۴۶
- خانقاه قلندران ..... ۲۴۸
- بخش ۱۷: زنان صوفی و خانقاههای آنان ..... ۲۵۰
- کانونهای مخصوص زنان صوفی ..... ۲۵۲
- بخش ۱۸: تحول و تطور وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسله صفویه به بعد ..... ۲۵۸
- علل زوال مسلک تصوف ..... ۲۶۱
- حیدری و نعمتی ..... ۲۶۵
- وضع مسلک تصوف در عهد افشاریه و زندیه ..... ۲۶۶
- وضع مسلک تصوف در عهد قاجاریه ..... ۲۶۸
- فصل چهارم: منابع اقتصادی و درآمد خانقاهها ..... ۲۷۱
- بخش ۱: مدیران خانقاه و امور اقتصادی خانقاه ..... ۲۷۳
- بخش ۲: توکل ..... ۲۷۷
- بخش ۳: مسئله فقر ..... ۲۸۲
- بخش ۴: فتوح و ندور ..... ۲۸۶
- ندور ..... ۲۸۹

بخش ۵: کیفیت کمک پذیری و صوفیان کمک پذیرنده	۲۹۱
مخالفان کمک پذیری	۲۹۳
بخش ۶: وام گیری	۲۹۵
بخش ۷: در یوزه و گدایی کردن	۲۹۸
در یوزه برای یاران خانقاهی و دیگران	۳۰۳
بخش ۸: درآمد شغلی و بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر	۳۰۵
بهره‌وری 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 مرید پذیری	۳۴۳
سختگیری در هنگام مرید پذیری و علل آن	۳۴۵
آسان گیری در پذیرش مرید	۳۴۷
مرید پذیری قراردادی	۳۴۹
تلقین ذکر	۳۵۰
بخش ۴: تعداد مریدان	۳۵۲
بخش ۵: خلافت و نمایندگی و اجازه نامه ارشاد	۳۵۷
نمایندگی دادن برای ارشاد و رهبری	۳۶۱
اجازه نامه ارشاد	۳۶۵
بخش ۶: امور فرهنگی در خانقاهها	۳۶۹
وعظ	۳۷۱

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

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

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: مسئله ریاضت و مبارزه 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.....

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

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

## بنام خدا

### سر آغاز

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

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

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

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

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

این مسلک تقریباً از نیمه دوم قرن دوم با ظهور عده‌ای از صوفیان مشهور مانند ابراهیم ادهم ۱۶۰ ه.ق و فضیل عیاض ۱۸۷ ه.ق و شقیق بلخی ۱۹۶ ه.ق و دیگران پایه‌گذاری شده و در قرن سوم مسلکی معروف و مشخص و ممتاز گردید. پس از آن گروهی از صوفیان با بیان افکار و دریافتهای خود و گردآمدن با یکدیگر، مسلک مختار خویش را با تفاوتی چند، از گروههای فقهی و مذهبی ممتاز ساخته و در راه رشد و تقویت آیین تصوف تلاش نمودند. مسلک بنیادگزار شده تصوف، در جریان دعوت خود کوشش کرد تا شناخت ویژه‌ای از خداوند و چگونگی حرکت آدمی به سوی او، همچنین شناخت انسان و انگیزه‌های مختلف او و شناخت جهان و جاذبه‌های گوناگون آن به دست داده و با بهره‌وری از مسائل عرفانی و اخلاقی و دینی، عده بسیاری از مسلمانان را در مناطق مختلف قلمرو اسلامی به خود جذب کرده و به نیازهای عاطفی آنان پاسخ گوید و آنان را به نحوه جهان بینی خویش متمایل ساخته و پیروان خود را به وسیله سیر و سلوک خاصی در مسیر طریقت رهبری کند. پس از آن آیین تصوف در دوره تکاملی خود از مراحل مختلفی گذشته و در عین پای بندی به مکتب اسلام، تا حدودی مقداری از فرهنگهای عرفانی ایران و هند و مسیحی را جذب و در خود پرورده است. این سیر تکاملی تا قرن هفتم و

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.

### تصوف چیست

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

در یکی از تعاریف 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 يك سلسله اعمال خاص، برای قبول تجلی صفات الهی.

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

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



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

### عرفان و تصوف

مطالب اصلی در مسلك عرفان و تصوف شامل دو بخش عمده 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 ۵۲۶ هـ، عطار ۶۲۷ هـ، مولوی ۶۷۲ هـ، عراقی ۶۸۸ هـ، سعدی ۶۹۳ هـ، شبستری ۷۲۰ هـ، اوحذی 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، رساله قشیری قشیری ۴۶۵ هـ، طبقات الصوفیه انصاری ۴۸۱ هـ، تذکرة الاولیای شیخ عطار ۶۲۷ هـ، مصباح الهدایه کاشانی ۷۳۵ هـ، اوراد الاحباب باخرزی ۷۳۶ هـ، و دیگران هم مسائل و مطالب عرفان و تصوف به صورت نثر بیان گردیده است. يك بخش دیگر هم در بردارنده 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 کیفیت سیر و سلوک رهروان مسلك تصوف معین و مشخص گردیده و برای انجام دادن آن، کانونهای خانقاهی به وجود آمده است. و دنباله آن تا زمان حاضر نیز ادامه داشته و هم اکنون نیز تعدادی خانقاه در نقاط مختلف قلمرو

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

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

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

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

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

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

می‌دهد.

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

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

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

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

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

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

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

### علل گرایش به مسلک تصوف

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

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

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

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

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

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

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

همچنین گریز از مسئولیت‌های اجتماعی و گرفتاریهای زیستی مضاعف، نیز یکی از عواملی بود تا کسانی را که زمینه داشتند منزوی کرده و آنان را به گوشه آرام خانقاهی بکشاند. اصولاً خانقاه پناهگاه مناسبی بود، زیرا در مسلک تصوف هرکس می‌توانست در جمع تنها باشد و بنا به تعبیری آیین تصوف، برای وارستگان، یک مذهب فردی بود که رو بنایی 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 یک سلسله تأملات ممتد، سرانجام رهسپار وادی طریقت می‌شدند، زیرا فقاقت در علوم شرعی و استقرار تعبدی در یکی از مذاهب مختار و کمیات مادی و اعتبارات جهانی، نمی‌توانست آنان را خشنود سازد و به مقصد برساند.

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

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 عده ای از مردم مُستعد را هم به قلمرو مسلك تصوف بکشانند. سپس آن را به نسلهای آینده پس از زمان خود بسپارند و بگذرند.

## توجه

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

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

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

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

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



و تنظیم گردیده است و در واقع کوشش شده تا موضوع خانقاه، بدون جهت‌گیری خاصی، آنچنان که بوده و هست به درستی و با دقت معرفی و مشخص گردد، و اگر نشده باشد، بهانه‌سازیها نمی‌تواند تدارک‌کننده نقص و نارساییها باشد.

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

به گفته جلال‌الدین مولوی:

اصطلاحات است مرابدال را که خبر نبود از آن اقوال [غفال] را<sup>۱</sup>  
 بنابراین هر کس که در موضوع تصوف، تحقیق و بررسی می‌کند لازم است به این نکته توجه داشته باشد، تا دچار اشتباه و گمراهی نگردد. با وجود این در این تألیف - به سبب عدم آشنایی مؤلف با زبان عرفان - بیشتر همان معنی ظاهری کلمات مورد استفاده و استناد قرار گرفته است.

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

این حقیقت دان نه حقند این همه نی بکلی گمراهانند این همه  
 [بیت ۲۹۲۷]<sup>۲</sup>

در میان دلچ پوشان ای فقیر امتحان کن و آنکه حقست آن بگیر  
 [بیت ۲۹۳۷]<sup>۳</sup>

وانکه گوید جمله حقست زاحمقست وانکه گوید جمله باطل آن شقیست  
 [بیت ۲۹۴۲]<sup>۴</sup>

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

۲ و ۳ و ۴. مثنوی، دفتر دوم، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۶، صفحه ۳۳۸ - ۳۳۹.

فصل اول  
پیشینہ عرفان و  
مسائل نظری و مراسم عملی آن



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

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

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

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

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

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

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

### نمونه هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین میتراپی

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

۱. قرآن ۱۳۰/۴

معنوی و حاکم مورد توجه آریاییها بوده و در میان عامه مردم محبوبیت بسیار داشت. البته زردشت پیامبر باستانی ایران به قصد رواج آیین خود، از اهمیت فوق العاده مهر و مقام والای آن کاست و مهر را از آن پایگاه خاص فرود آورد و آن را در ردیف یکی از ایزدان و فرشتگان دستگاه دینی خود قرار داد.<sup>۱</sup>

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

مارتن وِر مازین مؤلف کتاب آیین میترا می نویسد:

«در رم بقایای بیش از صد معبد مهری یافته شده است...<sup>۲</sup> 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.»<sup>۳</sup>

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

فیثاغورث در سیاحتنامه خود می نویسد:

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

۲. یشتها [مهریشت] کرده (۱)، گزارش بوردادو، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم ۱۳۲۷، صفحه ۴۲۳.

۳. آیین میترا، مارتن وِر مازین، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۵، صفحه ۵۷.

۴. همان، صفحه ۹۲.

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

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

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

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

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

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

۶۹. [قابل یادآوری است که زمان زندگی فیثاغورث پیش از زمان زردشت نیست.]

۶. همان، صفحه ۶۹.

۷. همان، صفحه ۷۴-۷۵.

۸. ایران در زمان ساسانیان، آرتور کریستن سن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ سوم، انتشارات ابن

سینا، ۱۳۴۵، صفحه ۴۶-۴۷.

مذهب مهری از کتاب آیین میترا نقل می شود:

«داوطلبی که می خواست وارد جمع مهری ها شود، می بایست ابتدا موافقت مُرشد را جلب کرده، سپس مدتی نوآموزی کند و تعلیمات خاصی را فرا گیرد...<sup>۹</sup> در دین مهری نوآموختگان بعد از توفیق در امتحانی چند، مُجاز به شرکت در مراسم مذهبی می شوند، امتحانات نخستین ساده و آسان و امتحانات بعدی رفته رفته مشکل تر می شده است، مثلاً مدت پنجاه روز نوآموز را در گرسنگی نگاه می داشتند و بدین طریق نیروی مقاومت او را می آزمودند، سپس بدن آنها را سخت می خراشیدند و در همین حال مدت بیست روز آنها را در برف و آب یخ زده باقی می گذاردند، پس از گذشتن چنین مراحل، نوآموختگان به اسرار ژرف دین مهری واقف می شدند. به نوشته اسقف شهر اورشلیم در قرن هشتم میلادی، نوآموز می بایست در هشتاد امتحان موفق شود...<sup>۱۰</sup> نوآموز پس از انجام فرایض نظیر غسل و تطهیر و مدتی روزه گرفتن، مهری آتشین بر روی دستان و پیشانی خورده، دست راست مُرشد را می فشرد و این دست فشاری، نوآموز را به مقام هم مسلکی مُرشد می رسانید...<sup>۱۱</sup> نوآموز پس از ورود به جرگه و مسلک مهری ها، يك عضو ساده باقی نمی ماند، کسی که واجد شرایط بود از مراحل هفت گانه می گذشت و به منصب پیر مغان [مرشد مرشدان]<sup>۱۲</sup> می رسید...»

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

۹. آیین میترا، صفحه ۱۷۷.

۱۰. همان، صفحه ۱۸۳.

۱۱. همان، صفحه ۱۸۶.

۱۲. همان، صفحه ۱۸۸.



می پردازد...<sup>۱۳</sup>

پیر عالیترین منصب در دین میترا و نماینده او در روی زمین است، از این رو جامه اش نظیر جامه خود میترا به رنگ آبی سیر است...<sup>۱۴</sup> در آیین مهری رهروان پرهیزکار عالماً و عامداً از ازدواج پرهیز می کردند...<sup>۱۵</sup>

پس از تسلط حکومت اسلامی بر سرزمینهای شرقی، بازمانده آیین میترايي به تدریج از بین رفته و نیایشگاههای آن ویران می گردد، در برخی از کتابهای دوره اسلامی به وجود معابد مهری و مهرپرستان اشاره شده است.

مسعودی مورخ اسلامی می نویسد:

«یکی از بتکده ها، کاوسان بود که کاوس شاه آن را در فرغانه خراسان به نام مدبر اعظم سماوی، یعنی خورشید، به وضعی شگفت آور بنا کرده بود و المعتصم بالله آن را ویران کرد...»<sup>۱۶</sup>

فرصت الدوله شیرازی هم به وجود يك معبد میترايي اشاره می کند ولی زمان دقیق آن را مشخص نمی سازد. او می نویسد:

«در مقابل شهر تکریت در سنی 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...»<sup>۱۷</sup>

با آنکه در دوره اسلامی و در قلمرو حکومت اسلامی مراکزی رسمی برای مهرپرستی وجود نداشت باز هم به برخی از گروه ها نسبت مهرپرستی داده می شد. خواجه نظام الملک طوسی (متوفی به سال ۴۸۵ هجری) خرمدینان را به خوردینی و خورشیدپرستی منسوب می کند و درباره آنان می نویسد که گفته اند:

۱۳. همان، صفحه ۲۰۷-۲۰۸.

۱۴. همان، صفحه ۶۹.

۱۵. همان، صفحه ۲۲۶.

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

ابوالقاسم باینده، ج ۱، صفحه ۵۹۱.

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

«کعبه را بدل آفتاب برپای کرده اند و ما همچنان قبله خویش آفتاب کنیم چنان که در قدیم بوده است.»<sup>۱۸</sup>

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

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 مناسک 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 خوارداری خودراهی ندارد و از پیروان خود نمی‌خواهد که ترك دنیا کرده و به ریاضت‌های سخت پردازند. ولی نمی‌توان گفت که در وسعت جغرافیایی ایران زمان ساسانی و پیش از آن فقط آیین زردشتی، با آداب

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

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

۲۰. نك. رحلة ابن بطوطه، المسماة تحفة النظار في غرائب الامصار و عجایب الاسفار، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۹۳۸ م، در دو جزء و ترجمه فارسی آن از محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷، ج ۲، صفحه ۱۶۷. و نك. تاریخ حبیب السیر فی اخبار البشر، تألیف غیاث الدین المدعو به خواندمیر به تصحیح جلال الدین همایی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۳، در چهار جلد، ج ۳، صفحه ۷۳.

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 مسلک تصوف اسلامی و آداب و مناسک زردشتی می‌توان نقطه‌های مشترکی به دست آورد، که از آن جمله موضوع مغان و مقام روحانی آنان است. درباره اینکه مغان، پیشوایان آیین زردشتی بودند یا اینکه پیش از زردشت، آیین مغان رواج داشته و گروه مغان در کنار کیش زردشتی به روش و آیین خود ادامه داده و بعضاً یا کلاً آیین زردشتی را اقتباس کرده، یا اینکه آیین زردشتی به صورت یک دین ترکیبی از ادیان سلف بنیاد شده، نیازی به یک بررسی طولانی دارد. همین قدر گفته شده که مغان 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 آید ای بهتران که خود هویدا هستید، گذشته از من به مغان نیز گوش دهید.»<sup>۲۱</sup>

افضل‌الدین خاقانی در بیتی از سروده‌های خویش به مغان خلوت‌گزینی و چله‌نشینی نسبت می‌دهد و می‌سراید:

«مرا زاربعین مغان چون نپرسی که چل صبح در مغ سرامی گریزم.»<sup>۲۲</sup>  
در غزلیات حافظ هم جای، جای از مغان سخن به میان آمده و به آموزشهای الهی و معنوی آنان اشاره شده است از جمله:

«از آستان پیر مغان سر چرا کشیم  
دولت در آن سرا و گشایش در آن در است.»<sup>۲۳</sup>  
«مشکل خویش بر پیر مغان بُردم دوش  
کو به تایید نظر حل معما می‌کرد.»<sup>۲۴</sup>

۲۱. گات‌ها، ۳۳، بند ۷.

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

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

۲۴. همان، صفحه ۹۶.

«در خرابات مغان نور خدا می بینم

وین عجب بین که چه نوری ز کجا می بینم.»<sup>۲۵</sup>

در مورد نفس گشی 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 اندرنامه های مربوط به دوره ساسانی، مطالبی از پندهای اخلاقی و ترک دنیا و لذت گریزی موجود است که تا حدی با برنامه های مسلك تصوف همانندی پیدا می کند. در یکی از این گونه موارد مطلبی است از يك مرد وارسته به نام تنسر که در مقدمه نامه خود خطاب به جشنف شاه می نویسد:

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

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

۲۵. همان، صفحه ۲۴۵.

۲۶. نامه تنسر، از بهاء الدین محمد بن حسن بن اسفندیار، حدود سال ۶۱۳، طبع مینوی، تهران، ۱۳۱۱، صفحه ۶-۷.

۲۷. نک. ارداویرافنامه، دکتر رحیم عقیقی، چاپ مشهد، ۱۳۴۲، صفحه ۲۳ تا صفحه ۷۴.

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

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

همچنین استاد جلال همایی می‌نویسد:

«تعلیمات فلسفه ایران و حکمای خسروانی در فرقه صوفیه به خوبی نمایان است.»<sup>۲۹</sup>

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

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

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

۳۰. یسنا، جزوی از اوستا، تفسیر پورداود، طبع بمبئی، ۱۹۳۸ م، بخش دوم، صفحه ۱۶۱.

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

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

## نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین بودایی

در دوره تسلط یونانیان بر شرق، دین بودایی به ایالات شرقی ایران نفوذ  
 می‌کند. پادشاه هند موسوم به آسوکا که مذهب بودایی داشته، در حدود سال  
 ۲۶۰ قبل از میلاد، مبلغینی به ایالت گنداره [دره کابل] می‌فرستد و در ایالت  
 قندهار و ننگرهار صومعه‌هایی بنا می‌کند، پس از آن هم، دیگر آیینهای هندی به  
 شهرهای این منطقه وارد شده و برای تبلیغ و تثبیت آنها مراکزی ساخته می‌شود  
 و عده‌ای از ساکنین این منطقه به دین بودایی و جز آن درمی‌آیند.<sup>۳۵</sup>  
 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 رسم پرستندگان دانیش / جداکردشان از میان گروه / پرستنده  
 را جایگه کرد کوه. شاهنامه فردوسی، به اهتمام محمد دبیر سیاقی در شش جلد، چاپ کتابفروشی  
 محمد علی علمی، ۱۳۳۵، داستان جمشید، صفحه ۴۰.

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

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

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

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

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 آکنده و آن را بزرگ دارند و سی زن اند کی هر روز گرد این بت برآیند با طبل و دف و پای کوفتن.»<sup>۳۸</sup>

«دهی است آبادان و مردمان وی موی سر و ریش بسترنند و اندرو بتان بسیارند زرین و رویین.»<sup>۳۹</sup>

همچنین يك سیاح چینی و بودایی مذهب که در سال هشتم هجری از سمرقند دیدار کرده به دو خانگاه ویران بودایی که در آنجا وجود داشته اشاره می‌کند.<sup>۴۰</sup>

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

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

37. *Ib-P.* 1009.

۳۸. حدود العالم، صفحه ۶۹.

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

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

مسلمانان به شبه قاره هند، موجب ارتباط برخی مسائل دینی و فرهنگی نیز گردیده بود. شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ به نمونه ای از چنین رابطه ای اشاره می کند و می نویسد:

«ابوزید [یزید] بسطامی می گفت: با اباعلی سندی مصاحبت کردم، او توحید و حقایق را به من آموخت.»<sup>۴۱</sup>

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

«مرید در منزل استادش سکونت کرده و یک روز در میان روزه می گیرد و گوشت هم نمی خورد، هنگام ظهر یا شب برای گدایی بیرون آمده و از پنج در خانه سؤال می کند، آنچه به دست می آورد در نزد استاد خویش می نهد، استاد هرچه خواست برمی دارد و باقی را بدو می دهد تا با آن تغذیه کند.»<sup>۴۲</sup>

بیرونی بخشی از چگونگی اعمال عبادی و انواع ریاضات هندی را در کتاب خود می نویسد و به مشابهاتی که میان آنها و مراسم تصوف اسلامی وجود دارد، اشاره می کند.<sup>۴۳</sup>

ابن الندیم هم از کتابی نام می برد که در آن از اخبار آیین سمنیان در منطقه خراسان یاد شده است.<sup>۴۴</sup>

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

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

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

۴۳. همان، ج ۱، صفحه ۲۵.

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



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

## نمونه‌هایی از برخی آداب و مراسم و مراکز در آیین مسیحی

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

بنا به نوشته‌ی عمری مؤلف مسالك الابصار؛ نعمان بن امرؤ القیس، از ملوک حیره، پس از مرگ پدرش به سال ۴۰۳ میلادی به پادشاهی رسید و پس از سی سال حکومت به کیش مسیح درآمد و از فرمانروایی کناره گرفت و جامعه پشمین و خشن پوشید و به جهانگردی پرداخت.<sup>۴۶</sup> پس از او فرزندش نیز مسیحی شد و تعدادی بیعه و صومعه [پرستشگاه] بنا کرد.<sup>۴۷</sup> دختر او هم در حیره

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

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

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

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

### 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.<sup>۵۰</sup>

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 می شدند.<sup>۵۱</sup>

بهر حال آیین مسیحیت به تدریج در برخی از نواحی ایران پدید آمده و مسیحیان پس از مبارزات بسیار و دادن قربانیهای فراوان<sup>۵۲</sup> سرانجام در اواخر قرن ششم میلادی در قلمرو حکومت ساسانی به يك آزادی نسبی رسیدند. تا آنجا که خسرو پرویز همسری مسیحی اختیار کرده و چندین عبادتگاه برای مسیحیان بنا کرد.<sup>۵۳</sup> البته این توجه سیاسی بدان سبب بود که تا کمی پیش از

۴۸. نک. الدیارات، ابی الحسن علی بن محمد المعروف بشابُستی، تحقیق کورکیس عواد، چاپ بغداد، ۱۹۶۲م، صفحه ۲۴۴.

۴۹. نک. مسیحیت در ایران، سعید نفیسی، انتشارت نور جهان، تهران، ۱۳۴۳، صفحه ۳۰۸.

۵۰. نک. تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، تألیف و. م. میلر، ترجمه علی نخستین، به مساعدت عباس آربین پور، ۱۹۳۱ م، صفحه ۲۶۹.

۵۱. همان، صفحه ۲۷۱.

۵۲. تنبیه والاشراف، ابی الحسن علی بن الحسن المسعودی، چاپ بغداد، سال ۱۹۳۸، صفحه ۱۲۹.

۵۳. ایران در زمان ساسانیان، صفحه ۵۱۱.

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 حدی 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 جنگ مبارزات تبلیغی و کلامی آیین بودایی در شمال و شرق و کیش مسیحی در غرب بودند. تا جایی که نلدکه مورخ فرانسوی مدعی است که:

«اگر مسلمین يك قرن دیرتر به ایران آمده بودند در آن مملکت [به جای آیین زردشتی] با دین مسیح ع مواجه می شدند.»<sup>۵۴</sup>

### تعلیمات و زندگی حضرت مسیح

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

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

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، صفحه ۲۶۵.

۵۵. نک، تاریخ کلیسای قدیم، صفحه ۴۱.

۵۶. نک، انجیل متی، باب پنجم، صفحه ۱۱.

۵۷. همان، صفحه ۶-۷.

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

کلابادی مؤلف کتاب *التعرف* به نقل از حسن بصری ۱۱۰ می‌نویسد که: «مسیح جامهٔ موین می‌پوشید و از [میوه] درخت تغذیه می‌کرد و شب به هر جا می‌رسید می‌خفت.»<sup>۵۸</sup>

در کتاب *قصص الانبیاء* هم مشابه چنین تعریفی از حضرت مسیح وجود دارد.<sup>۵۹</sup>

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.<sup>۶۰</sup>

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

۵۸. *التعرف لمذهب التصوف*، محمد بن اسحاق کلابادی، به اهتمام دکتر عبدالحلیم و طه عبدالباقی سرور، چاپ مصر، ۱۹۶۰، صفحه ۲۲.

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

۶۰. نک. کتاب *کیمیای سعادت*، امام محمد غزالی، در دو بخش به تصحیح احمد آرام، چاپ دوم، ۱۳۳۳، صفحه‌های ۶۷ و ۶۸ و ۱۷۱ و ۲۵۶ و ۳۰۸ و ۳۱۸ و ۳۳۱ و ۳۲۵ و ۳۵۰ و ۴۴۰ و ۴۸۸ و ۴۹۰ و ۵۱۴ و ۵۲۲ و ۷۳۷ و ۷۴۰.

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

### دیرهای راهبان مسیحی و چگونگی اعمال و برنامه های ساکنین آنها

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

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

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

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

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

۶۴. النصرانیة و آدابها، صفحه ۸۳.

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

یاقوت حموی جغرافیادان اسلامی می‌نویسد:

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

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

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

شابشتی هم درباره یکی از دیرهای مسیحی منطقه عراق می‌نویسد:

«دیر قنی در شانزده فرسنگی بغداد، دیر زیبایی بود و در آن صد قلابه

۶۵. معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۵۳۲.

۶۶. همان، صفحه ۴۹۹.

۶۷. تاریخ الحکماء قفطی، ترجمه در قرن یازدهم، به کوشش بهین دارانی، چاپ دانشگاه، ۱۳۲۷، صفحه ۴۰۴.

[زاویه] برای سکونت راهبان و مبتلین [تارکان دنیا] وجود داشت، راهبان این قلایات را هر يك به مبلغ پنجاه و صد تا هزار دینار به يك ديگر می فروختند، در اطراف هر قلايه باغی با انواع میوه‌ها و خرما و زیتون وجود داشت.<sup>۶۸</sup>

### مقررات دیرها و کیفیت فعالیت راهبان در آنها

عده‌ای از راهبان اولیه 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 جزیره‌ای در کنار رود نیل بنیاد کرد. عده راهبان این مرکز در هنگام مرگ او به سه هزار نفر می‌رسید؛ او برای زنان تارك دنیا هم صومعه‌ای تأسیس کرد.»<sup>۶۹</sup>

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 مقدس و تحصیل دانش و جز آن می‌گردید.

از جمله آن برنامه‌ها این بود که راهبان گرد آمده در دیرها موظف بودند مدت سه سال تحت نظارت رئیس دیر به تحصیل علم مشغول شوند.<sup>۷۰</sup> یکی دیگر از کارهای مهم و قابل توجه ساکنین دیرها، تألیف و تکثیر کتاب بود. غالب دیرها، به ویژه دیرهای بزرگ، دارای کتابخانه‌ای مناسب بودند، این

۶۸. الدیارات، صفحه ۲۶۵.

۶۹. تاریخ کلیسای قدیم، صفحه ۲۶۰.

۷۰. همان، صفحه ۳۱۲.

کتابها شامل موضوعات دینی و ادبی و علمی و اخلاقی و فلسفه لاهوتی و مناقب و سیرتهای راهبان و قدسین و شرح زندگی پارسایان و کیفیت عبادت و جز آنها می گردید. همچنین کتابخانه های دیر محل تجمع راهبان دانشمند و مرکز بحث و مطالعه و استنساخ کتابهای مختلف بود. نمونه ای از این کتابها عبارت بودند از: آداب الحیات النسکيه - اخبار الرهبان - الرهبان و دیاراتهم.<sup>۷۱</sup>

کیفیت زندگی رهبانی و شرح حال راهبان و مقبولیت و محبوبیت اجتماعی آنان و قناعت به يك زندگی ساده و گذشتن از پیرایه های زندگی و روی آوردن به خدا و جهانگردیهای آزادانه و دلخواه، بدون اندیشه زاد و توشه و سبکبار، پوشیدن لباس ساده و پشمین و زندگی فقیرانه و برابری و برادری راهبان و دیگر رفتارها و پندارهای نیک و مردم پسند آنان می توانست برخی از مردم را تحریک کرده و آنان را به پیروی از چنین زندگی ای علاقه مند سازد.

همچنین وجود بعضی از دیرها در دامنه کوهها و داشتن باغها و کشتزارهای سبز و خرم و راحت زندگی کردن در آنها و نیز پذیرایی از مسافران در دیرها، عوامل مطلوبی بود که برخی از افراد برای رسیدن به هدفی خاص در پی کسب اطلاع از آن بودند. پس دور نیست که مجموع این جاذبه ها 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 برنامه های زندگی راهبان را اخذ و جذب کرده و از آنها در رفتار و کردار صوفیانه و برنامه های خانقاهی استفاده کرده است.

## نمونه ای از آداب و مراسم و مراکز در آیین مانوی

مانی به سال ۲۱۶ میلادی در قریه ای از ولایت میشان [منطقه ای در

۷۱. مقدمه کتاب الدیارات، صفحه ۴۷-۴۸.



خوزستان] به دنیا آمده و در کودکی به آیین مغانی 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 تازه‌ای در وی پدید آمد و در بیست و چهار سالگی به نشر عقاید و افکار خود پرداخت.<sup>۷۲</sup>

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

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

مانی عقیدهٔ مسیحیت را با اعتقاد زردشتی و دین بودایی در هم آمیخته و از آنها یک 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 ثنویت نور و ظلمت استوار بود، مانی می‌گفت: هر جسم مادی مرکب از نور و ظلمت است، برای رهایی نور از ظلمت باید ریاضت کشید، بدین سبب روزه و سایر ریاضات در آیین او مقام ممتازی داشت. همچنین مدعی بود که با جلوگیری از تناسل و توالد باید نور را که اسیر ظلمت شده است نجات داد.<sup>۷۵</sup>

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

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

۷۴. همان، صفحه ۵۰۸.

۷۵. در مورد عقاید و تعلیمات مانی نگاه کنید، الفهرست صفحه ۳۲۷ تا ۳۳۹ و کتاب مانی و دین او،

در گفتار از تقی‌زاده، صفحه ۱ تا ۷۰.

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

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

مانویان برای موسیقی منشأ الهی قائل بودند.<sup>۷۷</sup> ابن‌الدیم در بین عناوین کتابهای مانی، نوشته‌ای را به نام رساله مهرالسماع نام می‌برد.<sup>۷۸</sup>

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

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

۷۷. مانی و دین او، صفحه ۵۰.

۷۸. الفهرست، صفحه ۳۷۷.

۷۹. کتاب‌الحيوان، تألیف جاحظ، متوفی ۲۵۵، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، چاپ مصر، ۱۳۵۷ ه.ق. در ۷ جلد، ج ۴، قصة‌الراهبين، صفحه ۴۵۶-۴۵۷.

حدود سیصد نفر مانوی در بغداد وجود داشتند.<sup>۸۰</sup>

### 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<sup>۸۱</sup> در واقع ایجاد معبد و مرکز برای آنان ضرورتی پیدا نمی کرد، ولی از آن نظر که استقرار و پیشرفت اندیشه های مذهبی بدون مرکز تجمع پیروان آن تقریباً محال است، ناگزیر برای ابلاغ اصول فکری و انجام مراسم مذهبی، بایستی کانون و دارالتبلیغی بنیاد گردد و اگر در آغاز پیدایش آیین مانوی به مرکز تجمع اهمیت داده نمی شده مسلماً مواعی وجود داشته و با رفع آن مواعی، رفته رفته مراکز مناسبی به وجود آمده است.

ابن الندیم می نویسد:

«زاد هرمز یکی از توانگران، برای فرقه دیناوریه مانوی، در عهد حجاج ۸۴

هـ. در عراق عبادتگاهی بنیاد کرد.»<sup>۸۲</sup>

همچنین مؤلف حدود العالم می نویسد:

«سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است... و اندر وی خانگاه مانویان

است و ایشان را نفوشاک خوانند.»<sup>۸۳</sup>

در يك مجله آسیایی فرانسوی، پرستشگاهی از مانویان چنین توصیف شده

است:

«معبد یا صومعه مانویان عبارت بود از پنج تالار که یکی برای کتب و

تصاویر و دیگری برای روزه و خطابه های مذهبی و دیگری برای عبادت و

اعتراف و دیگری برای تعلیمات مذهبی و دیگری برای مؤمنین مریض

۸۰. الفهرست، صفحه ۶۰۰.

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

۸۲. الفهرست، صفحه ۳۶.

۸۳. حدود العالم، صفحه ۱۰۷.

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

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

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

در آیین مزدك هم بنا به اقتضای موقع و محل مطالبی مبتنی بر ریاضت و پارسایی وجود داشت، از جمله مزدك می‌گفت:

«نفس را باید کشت تا روان نجات یابد.»<sup>۸۵</sup>

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

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



فصل دوم

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



## واژه خانقاه و تحلیل آن

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

خانگاه<sup>۱</sup>، خانه گاه<sup>۲</sup>، خوانگاه<sup>۳</sup>، خانجاه<sup>۴</sup>، خانقه<sup>۵</sup>، خانگه<sup>۶</sup> - در کتابها ضبط

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

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

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

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

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

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



شده است.

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

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

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

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

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

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

«در بین خوزستان و عراق جایی است به نام خان مزدویه که مسافر در آن

فرود آید.»<sup>۲۱</sup>

۲- خان به معنی خانه و معبد و پرستشگاه:

«زیزدان چو شاه آرزوها بیافت زدریا سوی خان آذر شتافت.»<sup>۲۲</sup>

۳- خان به معنی حاکم و فرمانروا:

«غم گریزد زپیش ما چونانک خان و قیصر زپیش شاهنشاه»<sup>۲۳</sup>

ب: واژه خانقاه در شکل ترکیب شده از واژه خوان به علاوه گاه: خوان در زبان

فارسی دارای چند معنی است:

۱- خوان به معنی سفره:

«چنان پهن خوان کرم گسترده که سیمرخ در قاف قسمت خورد»<sup>۲۴</sup>

۲- خوان به معنی طبق [تبوك] بزرگ که از چوب ساخته باشند و طبق

کوچک را خوانچه می گویند:

«نهادند خوان و پخندید شاه که ناهار بودی همانا به راه»<sup>۲۵</sup>

۳- خوان به معنی ایوان و خانه:

«تو خفته به آرام در خوان خویش چه دیدی بگو تا چه آمدت پیش.»<sup>۲۶</sup>

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

«گر بهار عمر باشد باز بر تخت چمن

چترگیل بر سر کشی ای مرغ خوش خوان غم مخور»<sup>۲۷</sup>

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

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

۲۴. کلیات سعدی، دیباجة گلستان، صفحه ۷۲.

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

۲۷. دیوان حافظ، صفحه ۱۷۳.

ج: خانه بعلاوه گاه: واژه خانه در کاربرد زبان فارسی از يك معنى محدود و كوچك، تا يك معنى وسيع و بزرگ تغيير مى يابد؛ چنان كه از واژه های تركيبى سقاخانه، صندوق خانه، داروخانه، كتابخانه و سربازخانه اين معنى به دست مى آيد. همچنين كلمه خانه به معنى بيت و حجره و اتاق و جزى از سراى و جايى است كه در آن سكنى گزينند و نيز به معنى دار و سراى و مجتمعى از اقامتگاه است. در نوشته های پيشينيان بيشتر به معنى اتاق استعمال شده است.  
سعدى مى نويسد:

«قارون هلاك شد كه چهل خانه گنج داشت.»<sup>۲۸</sup>

فردوسى هم خانه را به معنى اتاق به كار برده است:

«يكى خانه فرمودش اندر سراى بلند و خوش و روشن و دلگشاى»<sup>۲۹</sup>

همچنين شيخ عطار در ضمن شرح حال داود طايى نوشته است:

«نقلست كه سرايى داشت عظيم و در آن جا خانه بسيار بود و تا آن ساعت

در آن خانه مقيم بودى كه خراب شدى، پس در خانه ديگر شدى...»<sup>۳۰</sup>

كلمه خانه به صورت مخفف خان نيز استعمال شده است:

«ندانستم كه وقت چاره سازى مرا از خان و مان آواره سازى.»<sup>۳۱</sup>

## واژه گاه

واژه گاه كه ضمن تصحيح در كلمه خانقاه، پسوند تركيبى خان واقع شده،

داراى چند معنى است:

۲۸. كليّات سعدى، گلستان، باب اول، صفحه ۹۶.

۲۹. شاهنامه فردوسى، به نقل دهخدا، لغت نامه، ذيل واژه خانه.

۳۰. تذكرة الاولياء، شيخ فريد الدين عطار نيشابورى، دو جزء در يك جلد، به تصحيح محمد خان

قزوينى، چاپ پنجم، انتشارات مركزى، ج ۱، صفحه ۲۰۱.

۳۱. لغت نامه دهخدا، ذيل واژه خان.

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

«هر آن کس که بر گاه شاهی نشست گشاده روان باد و یزدان پرست.»<sup>۳۲</sup>

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

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

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

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

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

۳۳. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه‌های یاد شده.

«این واژه‌ای غیر عربی و بیگانه است به هر طریق که خواهی آن را بکار  
بر.»<sup>۳۴</sup>

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

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

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

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

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

۳۴. هذه کلمة عجمی فالعرب به ماشیت، حدائق السباحه، صفحه ۳۷۳.

۳۵. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه خانات.

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

۳۷. لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه خانقاه.

۳۸. خطط مقریزی، ج ۴، صفحه ۲۷۱.

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

آدی شیر نویسنده دیگر عرب زبان هم واژه خورنق را معرب شده کلمه خورنه دانسته و آن را جایگاهی که شاه در آن خوراک می‌خورد معنی کرده است.<sup>۳۹</sup>

یاقوت حموی ۶۲۶ هم در ذیل کلمه خانقه نوشته است:

«خانقه تأنیث خانق و آن پرستشگاه کرامیان است در بیت المقدس.»<sup>۴۰</sup>  
واژه خورنگاه و خورنگه به معنی محل و جای تغذیه در ادب فارسی به کار رفته است و این ابیات از گرگانی و خاقانی است:  
«زن و مردش نشسته در خورنگاه خورنگاه از بُتان پُراختر و ماه»<sup>۴۱</sup>  
«خواهی که در خورنگه دولت کنی مقام بگریز از این خرابه نادلگشای جای»<sup>۴۲</sup>  
مؤلف فرهنگ آندراج هم تعبیر خاصی برای معنی این واژه پیدا کرده و چنین نوشته است:

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

۳۹. الالفاظ الفارسیة العربیة، السید آدی شیر، چاپ بیروت، ۱۹۰۸م، صفحه ۵۴ و ۸۴.

۴۰. الخانقه تأنیث الخانق وَ هُوَ مُتَعَبِدٌ لِلکَرَامِیَةِ بِالْبیتِ المقدس، معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۳۴۰، ذیل واژه الخانقه.

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

۴۳. فرهنگ آندراج ذیل واژه خورنگاه.

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

مؤلف حدودالعالم می نویسد:

«سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است... و اندروی خانگاه مانویان است و ایشان را نفوشاک خوانند.»<sup>۴۴</sup>

همچنین درباره معبد بوداییان هم نیک سیاح چینی که در سال هشتم هجری از سمرقند دیدار کرده به دو خانگاه ویران بودایی اشاره می کند.<sup>۴۵</sup>

اگر احتمال داده شود که واژه خانگاه به معنی خوردنگاه باشد می توان گمان کرد که چون طبقه برگزیدگان آیین مانی موظف بودند برای تبلیغ دائماً مسافرت کنند و ضمناً طبق حکم دینی از تهیه و خوردن خوراک ممنوع بودند و بایستی کسانی دیگر غذا را در دهان آنان قرار دهند<sup>۴۶</sup> پس دور نیست که در معابد آنان اتاقی مخصوص این کار وجود داشته و به آن محل خوانگاه می گفته اند.

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

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

۴۴. حدود العالم، صفحه ۱۰۷.

۴۵. تاریخ ایران در قرون نخستین، صفحه ۳۹۸...

۴۶. الحيوان، جاحظ، ج ۴، قصة الزاهین، صفحه ۴۵۹.

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

۴۸. پیشین.

معمول در آن جا بوده است.

خواجه رشیدالدین فضل الله نوشته است:

«غازان خان... در شهر خبوشان [قوچان فعلی] بتخانه ای معتبر ساخت و اکثر اوقات گفت و شنید و خوردن و آشامیدن او در آن بتخانه ها با بخشیان [برهمنان] هندی می بود.»<sup>۴۹</sup>

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

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

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

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

صفحه ۹-۱۰.



«در مجالس دعوت شدم و سخن گفتم و با صوفیان و خانقاهیان آش و ترید خوردم.»<sup>۵۱</sup>

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

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

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

۵۱. نك. احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ابو عبدالله محمد بن محمد المقدسي البشاري، چاپ لیدن، ۱۹۰۶ م.، صفحه ۴۴.

۵۲. «و يُستحب الاجتماع على الطعام و هو سنة الصوفية في الربط و غيرها» عوارف المعارف، صفحه ۳۴۷.

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

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

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

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

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

### رباط

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

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

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

گاهی هم يك بنای رباطی در مسیر تاریخی خود، - بنا به نوشته محمد النعیمی - نخست قلعه نظامی و بعد سرای کاروان، سپس محل و مجمع درویشان و صوفیان می گردیده است.<sup>۳</sup>

واژه رباط کلمه ای عربی است و در قرآن، در پنج مورد که عبارتند از سوره ها و آیات شماره های  $\frac{1}{28}$ ،  $\frac{13}{18}$ ،  $\frac{11}{8}$ ،  $\frac{62}{8}$ ،  $\frac{100}{3}$  به ترتیب کلمه های: رَبَطْنَا، رَبَطْنَا، لِيَرْبِطَ، رَابَطُوا و رباط الخيل 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 يك مستند اسلامی موجب رباط سازی و رباط نشینی به عنوان جهاد و دفاع و پیامد اعمال مربوط بدان گردیده است.

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

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

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

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

آوازی پرآید یا بیمی بود، بر پشت اسب بود و مرگ همی جوید یا کشتن.»

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

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

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

### مرز ترکان در منطقه خراسان

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

۴. ترجمه رساله قشیریه، ابوعلی عثمانی، به تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۲۵، صفحه ۱۵۳.

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

نگهبانی و حفظ ثغور آن مطالبی نوشته‌اند و نمونه‌ای از آنها چنین است:  
یعقوبی می‌نویسد:

«ولایتی در خراسان نیست مگر آنکه آنان با ترکها می‌جنگند و ترکان از هر  
صنفی نیز با آنان می‌جنگند.»<sup>۷</sup>

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 نیک است. اهل هر دهی آن جا 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 آن جا مردم بسیار جمع آمده و غزو  
می‌کردند و هر قومی در رباط خویش فرود می‌آمده است.»<sup>۸</sup>

بدیهی است که این رباطها کوچک و معمولاً در حدود یک 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 و  
بیکند نیز در حدود هزار رباط دارد.»<sup>۹</sup>

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، زکریا قزوینی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰م، صفحه ۵۲۸: التنبيه والاشراف  
صفحة ۵۶.

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

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

۹. احسن التقاسیم، صفحه ۲۷۳ و ۲۸۳.

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

### مرز شام

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

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

«شهر طرسوس پیوسته مسکن زاهدان و صالحان و مقصد عزیمت آنان بود.»<sup>۱۳</sup>

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

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

۱۲. مسالك المالك، ابراهیم بن محمد اصطخری، چاپ دخویه، لندن، ۱۹۲۷، م ۴، صفحه ۵۶.

۱۳. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۲۱۹.

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

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

### مرزهای شمال آفریقا

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

«رومیان [در سال ۲۳۷ هـ] در هشتاد و پنج کشتی بر شهر دمياط [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 دمياط 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.»<sup>۱۵</sup>

۱۴. ایها الناس الذی لبس الصوف / ف واضحی یُعَدّ فی العباد / الزم الثغر و التعبّد فیہ / لبس بغداد مسکن الزهاد / ان بغداد للملوك محلّ / و مناخ للقاری الصیاد. تاریخ بغداد، احمد بن علی خطیب بغدادی، در ۱۴ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۴۹ هـ. ق.، ج ۱، صفحه ۲۱.

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

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 دایرة المعارف اسلام آمده است که:

«نخستین رباط در المستنیر [تونس] به وسیله هرثمة بن اعین حکمران خلیفه عباسی به سال ۱۷۹ هـ. بنا گردید. پس از آن هم رباط سوسه در تونس به سال ۲۰۶ هـ. توسط زیادة الله اغلی بنی بنا شد. از نظر حمایت مسلمانان و راندن دشمنان از سرزمینهای اسلامی، رفته رفته ساکنین رباطها بسیار گردیده و رباطهای فراوانی برای سکونت مرابطین ایجاد شد. قرن سوم هجری دوره طلایی بنای رباطات بود و مردم مسلمان هزینه آنها را متعهد می شدند.

تجمع مردان مجاهد و جدا از خانواده و علاقه مند به خدا و اسلام سبب می شد که بین مجاهدان اُفتی عاطفی و عرفانی پدید آمده و موجب خوارشماری دنیا و ترك زندگی خانوادگی گردد.»<sup>۱۶</sup>

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

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

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

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



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

غیر از منطقه شمال افریقا، ابن خلدون سرزمین اندلس را هم مرکز جهاد و رباط و جایگاه صالحان و زاهدان و عابدان شمرده است.<sup>۲۳</sup>

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

هزینه ساختمان و مخارج جاری این رباطها از محل درآمد عمومی و دولتی<sup>۲۵</sup> و کمک افراد نیکوکار<sup>۲۶</sup> و از طریق درآمد زکوة<sup>۲۷</sup> و تشریک مساعی و

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

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

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

۲۵. نک. سرزمینهای خلافت شرقی، صفحه ۱۲۸.

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

←

خودیاری مردم مسلمان تأمین می‌گردید.<sup>۲۸</sup>

### 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.<sup>۲۹</sup> همچنین حلاج ۳۰۹ مدت پنج سال در پاسگاههای مرزی سکنی کرده بود.<sup>۳۰</sup> برخی از صوفیان هم مدیریت رباطهای مرزی را عهده‌دار بوده<sup>۳۱</sup> و عده‌ای از صوفیان هم در پیکارهای مرزی کشته شده بودند.<sup>۳۲</sup>

عبدالله بن مبارک ۱۸۱ یکی از صوفیان مجاهد بود. او در جنگها شرکت می‌کرد و خود دو رباط در مرو بنا کرده بود.<sup>۳۳</sup> او به فضیل عیاض ۱۸۷ هـ. که

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

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

۲۹. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۰۷.

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

۳۱. نک. الانساب، عبدالکریم السمعانی، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲، در ۶ جلد، ج ۶، صفحه 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، صفحه ۳۳۴؛ حلیة الاولیاء، ابی نعیم اصفهانی، چاپ مصر، در ده جلد، ۱۹۳۲، ج ۱، صفحه ۱۸۸.

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

در مکه مجاور بود می گوید:

«ای عابد اگر به ما درست می نگرستی می فهمیدی که تو با عبادت بازی می کنی، زیرا ما با خون، چهره خویش خضاب می کنیم.»<sup>۳۴</sup>  
کاشانی هم نوشته است:

«حاتم اصم با ابوتراب نخشیبی رحمهما الله وقتی در بعضی غزوات حاضر بود.»<sup>۳۵</sup>

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

«سکونت در رباط و غزا بهترین آرامش است زیرا وقتی بنده از عبادت خسته شود، به کاری می پردازد که گناهی در آن نیست.»<sup>۳۶</sup>

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

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

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

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

۳۷. ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك خلقهم... قرآن ۱۲/۱ و اگر پروردگار تو می خواست همه مردم را يك اُمت می گردانید، ولی پیوسته در حال اختلاف خواهند بود، مگر کسانی که خدا به آنها رحم کند و برای همان آفریده شده اند. ان الطرق الى الله تعالى، عدد انفاس الخلائق اجمعین، شفاء السائل، صفحه ۸۷.

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

پیآمد این نوع اندیشه‌ها مرابط را از دشمن کشتی، به دوست‌یابی و خداخواهی افراطی رهنمون شده<sup>۴۱</sup> 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 نظری

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

۳۹. أعدی عدوک نفسک اللتی بین جنییک، کشف المحجوب، ابی الحسن علی بن عثمان جلایی هجویری، به اهتمام والتین ژوکوفسکی، لنین‌گراد، ۱۹۲۶؛ چاپ مجدد محمدلوی عباسی، از روی چاپ ژوکوفسکی، انتشارات موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۲۶۰.

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

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

آیین تصوف در حوزه بغداد و مراکز دیگر مورد بحث قرار می‌گیرد و بعد از آن در غالب نقاط قلمرو اسلامی خانقاههایی پدید آمده و مسائل نظری و عملی مسلك طریقت<sup>۴۲</sup> تشریح و تبیین می‌گردد.

این نکته نیز لازم به یادآوری است که بنا به نوشته برخی از نویسندگان نخستین مراکز خانقاهی در همین نقاط مرزی پدید می‌آیند.<sup>۴۳</sup>

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

۴۳. نک. همین نوشته بخش نخستین خانقاه.

### مسجد

نخستین ساختمان اسلامی، بنای مسجد است که به دستور پیامبر در شهر مدینه بنا گردید. مسجد علاوه بر محل نمازگزاری، مرکز آموزشهای دینی و دیگر برنامه‌های اسلامی بود. پس از پیامبر هم مدتها همین روش ادامه داشت و مساجد محل تجمع مسلمانان و مرکز مهمی 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 داورى قضاات و حلقه‌های روایت محدثین در مساجد دایر می‌شد و برخی از شاعران هم، اشعار خود را در مسجد برای مردم می‌خواندند.<sup>۱</sup>

دانشمندان در مسجد تحصیل می‌کردند و هر دانشجویی که در طلب علم از شهری به شهر دیگر می‌رفت آهنگ مسجد می‌کرد تا در آنجا کسی را یافته و دانش مورد نظر خود را از او فرا گیرد. مقدسی ۳۸۷ به برخی از این حلقه‌های درسی مُتشکله در مساجد اشاره کرده است.<sup>۲</sup>

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

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

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

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

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

۳. نک. *مرآة الجنان و عبرة اليقظان*، امام ابی محمد عبدالله بافی، چاپ حیدرآباد، دکن، ۱۳۳۷ هـ. ق.، ج ۲، صفحه ۱۵۰.

۴. ترجمه رساله تشریحیه، صفحه ۵۱۴.

۵. تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۱۲، صفحه ۴۰۴.

۶. *مرآت الجنان*، ج ۲، صفحه ۲۳۲.

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

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

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

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

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

برخی از صوفیان 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، سلمی، صفحه ۳۵۲.

۹. نفحات، جامی، صفحه ۲۸۳.

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

۱۱. اللمع، صفحه ۲۹۱.

۱۲. همان، صفحه ۱۸۹.



مسجد باب‌الکناس بسر می‌برد.<sup>۱۳</sup>

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

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

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

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

## کوه گزینی و غارنشینی

بشر از دیرزمان به علل مختلف در غارها زندگی کرده است. غار از نظر سُکنی جایی آرام و سودمند بود، تعدادی از غارها در همان حال طبیعی به صورت پناهگاه و مکان مناسبی مورد استفاده انسان قرار می گرفت و برخی از آنها را هم آدمی به کمک ابزار برای سکونت خویش آماده می کرد. در قرآن ضمن شرح حال اصحاب جِجْرُ و ثمود به چنین خانه های سنگی اشاره شده است.<sup>۱</sup> ابن بلخی هم در این مورد نوشته است:

«ایرج دهی بزرگ است در فارس، در پایان کوهی، سراسر خانهها در آن کوه کنده اند.»<sup>۲</sup>

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

۱. قرآن ۸۲/۱۵، ۱۲۹/۲۹.

۲. فارستامه، ابن بلخی، صفحه ۱۲۵.

مراسم دین توتمی بوده است.<sup>۳</sup>

پیشینه غارنشینی بشر و استفاده از غارهای کوهستانی، برای پرستش سبب می شد که گروههای مختلف به قصد نیایش به کوهها رفته و در آنجا خدا را پرستند. جمشید پادشاه باستانی ایران، پس از آنکه مردم را به چهار دسته مشخص تقسیم می کند، به گروه کاتوزیان که طبقه روحانی اند، می گوید که به کوهها بروند و در آنجا خدا را عبادت کنند.<sup>۴</sup> همچنین در مورد روحانیان زردشتی آمده است که:

«مغان بر فراز کوهی که دارای نوعی غار سنگی و آراسته به چشمه ها و درختان کمیاب بود بالا می رفتند و خود را می شستند و سپس سه روز خدا را ستایش می کردند.»<sup>۵</sup>

معبد راهبان یهودی و مسیحی نیز غالباً در کوهها قرار داشت و پرستندگان صومعه های خویش را بر فراز کوهها می ساختند.<sup>۶</sup>

اصالت و ارزش معنوی کوه در داستانها هم مورد توجه قرار دارد؛ در افسانه منطق الطیر، سروده فریدالدین عطار، مرغان برای دیدار سیمرغ به سوی کوه قاف می روند.<sup>۷</sup>

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

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

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

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

۶. حلیة الاولیاء، ج ۱۰، صفحه ۵؛ نفس می گوید که با کوه شو چون راهبان، کیمبای سعادت، صفحه ۷۴۸.

۷. هست ما را پادشاهی بی خلاف / در پس کوهی که هست آن کوه قاف. منطق الطیر، شیخ فریدالدین عطار، به اهتمام دکتر گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۲۲، صفحه ۴۰.

مجید درباره ارزش معنوی کوه آیات متعددی 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 حمل آن خودداری می کنند.<sup>۸</sup>

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

۳. به کوهها فرمان داده می شود که همراه داوود و پرندگان خدا را تسبیح گویند.<sup>۱۰</sup>

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

همچنین کوهها مراکزی است که کتابهای آسمانی در آنجا بر پیامبران فرود می آید. تورات در کوه طور بر موسی<sup>۱۲</sup> و قرآن در جبل ثور بر پیامبر اسلام نازل می شود.<sup>۱۳</sup>

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

«رسول ع در ابتدای کار خویش عزلت گرفت در کوه، و به کوه حرا شد و از خلق برید.»<sup>۱۴</sup>

۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱. قرآن ۷۲/۳۳، ۷۲/۷، ۱۳۹/۷، ۱۰/۳۲، ۱۵/۱۸.

۱۲. نک. التنبیه والاشراف، صفحه ۱۳۶.

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

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

### کوه نشینی صوفیان

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

ابن جبیر جهانگرد قرن ششم هجری می‌نویسد:

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

۱۵. نک. احسن التقاسیم، صفحه ۱۸۸.

۱۶. رحلة الکاتب الاریب ابی الحسین محمد بن احمد بن جبیر الاندلسی، چاپ لندن، ۱۹۰۷. چاپ

دوم به تصحیح Goeje، صفحه ۲۴۶-۲۴۵.

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

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

«ابو عبدالله بلیانی پس از یازده سال عزلت در کوه لکام به صحبت زاهد ابوبکر همدانی پیوست<sup>۱۷</sup> و ابوعلی وارجی پلاسی پوشیده و در کوه لکام ساکن شد و پس از چندی به شیراز آمد.<sup>۱۸</sup> همچنین با یزید بسطامی ۲۳۴، مدت سی سال در منطقه شامات می‌گردد و ریاضت می‌کشد<sup>۱۹</sup> و مریدی هم می‌خواهد، برای دیدن قطب عالم به کوه لبنان برود.<sup>۲۰</sup>

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

۱۷ و ۱۸. نفحات الانس، صفحه ۲۵۹.

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

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

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

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

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

### فرقه شکفتیه

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

«گروهی از صوفیان خراسان در شکاف کوهها و غارها سکونت گزیده و به نام شکفتیه موسوم اند.»<sup>۲۶</sup>

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

در برابر ستایش از کوه نشینی و مستنداتی که برای کوه نشینان وجود داشت، برخی از بزرگان صوفی و بعضی از صوفی ستیزان، از کوه نشینی انتقاد کرده و آن را عملی ناروا می دانستند. سری سقطی ۲۷۵ هـ. به سالکی که پس از طی دوره کارآموزی از جبل لکام بازگشته بود، می گوید: «بازکوه شدن مردی نبود، مرد باید کی به میان بازار، در میان مردمان به خدای مشغول باشد.»<sup>۲۸</sup>

→ کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۵، صفحه ۴۳.

۲۵. پیشین، صفحه ۲۴۴.

۲۶. عوارف المعارف، صفحه ۶۳.

۲۷. التنبیه والاشراف، صفحه ۴۴.

۲۸. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمد بن المنور المیهنی، به اهتمام دکتر ذبیح

الله صفا، چاپ امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۲، صفحه ۲۶۴؛ مقالات شمس تبریزی به تصحیح احمد

خوشنویس (عماد) چاپ مؤسسه عطایی، تهران، ۱۳۴۹، صفحه ۱۴۲.

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

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

۲۹. تلیس، ابن جوزی، صفحه ۲۸۹.

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



## گورها

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

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

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

«بر بالین تربت یحیی پیغامبر ع معتکف بودم در جامع دمشق.»<sup>۱</sup>

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

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

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

هجویری ۴۸۵ هم نوشته است:

«سه ماه بر سر تربت بایزید بسطامی مجاور بودم.»<sup>۳</sup>

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

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

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

۲. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۸۵.

۳. کشف المحجوب، هجویری، صفحه ۷۷.

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

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

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

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

عده ای از پیران خانقه دار هم، پس از مرگشان، در همان خانقاه خویش به خاک سپرده شده و فرزند یا مریدی شایسته در همان محل از سالکان دستگیری می کرد و آن بنا تا مدت‌ها مورد توجه و اقبال طالبان و سالکان بود.

ابو عبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ. پس از درگذشت، در رباطی که به تربیت سالکان اشتغال داشت مدفون شده و محل تربت او به صورت يك کانون خانقاهی تا قرن‌ها مورد استفاده سالکان و صوفیان قرار داشت.<sup>۸</sup>

غالب این گورهای مُسَقَّف از دیرباز به منزله اتاق و آسایشگاه مورد استفاده درویشان و صوفیان مجرد و مسافر قرار می گرفت. ابن بزار توکلی درباره شیخ صفی‌الدین اردبیلی می نویسد:

«شیخ بیشتر اوقات در مسجد مادر سلیمان و مزار شیخ ابو عبدالله خفیف و مزار شیخ ابو رزعه رحمة الله علیه به عبادت بسر می برد.»<sup>۹</sup>

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

«محمد اندجانی مدت بیست سال تولیت مزار شیخ لقمان پرنده را در هرات به عهده داشت و هر سال قریب صد و پنجاه هزار دینار درآمد موقوفات و نذورات آن را در اطعام فقرا به مصرف می رسانید.»<sup>۱۰</sup>

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

۸. نک. شدالازار، صفحه ۳۷۷.

۹. صفوة الصفا، تالیف توکلی ابن اسماعیل بن حاجی اردبیلی مشهور به ابن بزار، در مناقب شیخ

صفی‌الدین اردبیلی، چاپ بمبئی، ۱۳۲۹ هـ.ق.، صفحه ۱۹.

۱۰. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۲۳.

۱۱. شدالازار، صفحه ۱۰۰.

۱۲. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۴۹۰.

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

بنا به نوشته سُهیل کاشانی، در قرن سیزدهم، تعداد دو‌یست گنبد و بارگاه و بقعه و خرگاه امامزادگان در داخل شهر و نواحی کوهساران کاشان موجود بوده و هر یک موقوفاتی جداگانه داشته است.<sup>۱۳</sup> در حالی که از يك خانقاه و آرامگاه صوفی، در کتاب تاریخ کاشان او ذکری به میان نمی‌آید.

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

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

۱۳. نک. تاریخ کاشان، عبدالرحیم کلانتری ضرابی (سُهیل کاشانی) به اهتمام ایرج افشار، چاپ دوم، ۱۳۴۱، صفحه ۴۲۵.

## صومعه

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

واژه صوامع و بیع در ردیف مساجد به عنوان مرکز عبادت در قرآن آمده است. <sup>۲</sup> مسلمانان از صدر اسلام، با صومعه مسیحیان و اعمال راهبان آشنایی داشتند، زیرا صومعه‌ها و مراکز انفرادی عابدان مسیحی، در کنار شهرها و دامنه کوهها و بین راهها، در برخی از مناطق قلمرو اسلامی وجود داشت و چه بسا که برای بعضی از افراد فاقد روحیه اجتماعی و مردم‌گریز هم، می توانست، دارای کشش و جاذبه‌ای باشد، ولی از آن جهت که در دین اسلام، تنها نجات فردی مورد نظر نیست و مسائل معنوی هم به صورت گروهی و اجتماعی مطرح است، معمولاً مرکز عبادتی فردی و مشخص، همانند صومعه راهب مسیحی به وجود نمی آمد؛ ولی افرادی از مسلمانان می توانستند در درون خانه خویش، محلی را برگزیده و در آنجا به عبادت پردازند و با مفهومی که از واژه صومعه در ذهن

۱. نك. حلیة الاولیاء، ج ۱۰، صفحه ۵.

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

۳. قرآن ۲۲/۱.

خود دارند به چنین مغبدی صومعه بگویند. کاشانی می نویسد:  
«و طالبان حق از بهر سلامت دین صوامع و خلوات اختیار کردند.»<sup>۴</sup>  
واژه صومعه به معنی محل 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 صومعه دار، یکی حسن بصری متوفی ۱۱۰ هـ. و  
دیگری حبیب عجمی است که در کنار رود فرات صومعه ای داشته و در آنجا  
عبادت می کرده است.<sup>۵</sup> شیخ فریدالدین عطار هم، بنا به نوشته سمرقندی، برای  
ورود به مسلك طریقت، به صومعه شیخ رکن الدین آگاف [= پالاندوز] رفته و به  
دست او توبه کرده است.<sup>۶</sup>

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

محمد بن منور می نویسد:

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

۴. مصباح الهدایة، صفحه ۱۶۰.

۵. نك. منتخب رونق المجالس، صفحه ۱۶۷.

۶. نك. كشف المحجوب، هجویری، صفحه ۱۰۷.

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

۸. اسرار التوحید، صفحه ۴۶.

## دویره

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

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

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

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

۱. عوارف المعارف، صفحه ۱۰۴.

۲. معجم البلدان، ج ۱، صفحه ۲۹۴.

۳ و ۴. همان، ج ۲، صفحه ۴۹.

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

استفاده علمی می کنند و گاهی نیز در آنجا اقامت می کنند. از جمله دویره هایی که او نام برده است عبارتند از دُویره سلمی، دویره قشیری، دویره ابوسعید بن ابی الخیر، دویره محمود صوفی، دُویرة الصوفیه، الخانقاه الدویره.<sup>۷</sup>  
ابن تیمیه هم محل تجمع صوفیان را که در قرن دوم در شهر بصره بنا شده، دویره نامیده است.<sup>۸</sup>

ضمن مقایسه و بررسی کلمه دویره این نتیجه به دست می آید که دویره عبارت است از يك اتاق، یا يك چهار دیواری<sup>۹</sup> و هم عبارت است از مجموعه يك خانه مسکونی و هم عبارت است از يك اتاق نسبتاً وسیع در مجموعه ای از اتاقهای يك ساختمان که در آنجا مسائل همگانی مطرح شده، و در زمانی مناسب و معین، برای موضوع ویژه ای، عده خاصی در آنجا جمع می شده اند.

کلمه دویره در طول تحول 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 می شده و با یکدیگر به گفت و شنود می پردازند و از مسافران و غریبان و مهمانان و همفکران خود پذیرایی می کنند و پس از آن به تدریج قسمتی از برنامه های مخصوص خانقاه و اعمال خانقاهی نیز در آنجا معمول می گردد و صوفیان مسافر هم در آنجا اقامت می کنند. در مقدمه ترجمه رساله قشیریه هم، درباره معنی کلمه دویره، از استاد فروزانفر و استاد مینوی مطالبی، همانند همین معانی مذکور نقل شده است.<sup>۱۰</sup>

۷. نک. منتخب سیاق، ورق ۲ و ورق ۷ و ورق ۱۳۵، نسخه عکسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نوشته ای درباره علمای شهر نیشابور.

۸. «فاته اول مآظهرت الصوفیه من البصره و اول من بنی دُویرة الصوفیه بعض اصحاب عبدالواحد بن زید متوفی ۱۷۷ فی البصره» مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج ۱۱، التصوف، صفحه ۷۰۶، به اهتمام عبدالرحمن العاصمی، چاپ ریاض، ۱۳۸۱ هـ. ق.

۹. رابعه عدویه در کوخی که نوعی صومعه یا دویره بود بسر می برد و در آن به عبادت می پرداخت. شهیده العشق الالهی، کتابی درباره رابعه عدویه، تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، بدون تاریخ، صفحه ۳۳.

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



## زاویه

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

اینک نمونه‌هایی از هر يك از آنها بیان می‌گردد:

کلمه زاویه در اصطلاح صوفیان به چادر شب و مفرش و قطعه پارچه‌ای گفته می‌شد که صوفی مقداری از اثاثیه سفر و حضر 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 کرانه صُفّه بنهد... [سپس] زاویه رختها را از طرف چپ در زیر بغل گیرد.»

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

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

می شده است.<sup>۱</sup> هنگامی که صوفی به جایی وارد می شد، زاویه به منزله فرش او بود، آن را می گسترده و در روی آن می نشست و به انجام دادن برنامه خود مشغول می شد. در حالات خرقانی آمده است که:

«پس دیگر روز که شیخ بوسعید برفت، در خانقاه شیخ ابوالحسن جامها برچیدند و زاویه ها برداشتند، در آن موضع که زاویه حسن مؤدب بود، در زیر جامه کاغذی یافتند و چیزی در وی.»<sup>۲</sup>

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

«شیخ را دو اسب بود یکی مرکب او بود و دیگر زاویه شیخ را بار کردند و درویشی بر سر آن نشستی.»<sup>۳</sup>

### زاویه به معنی اتاقی مستقل

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

«احمد بن حسین از پارسایان شیراز، در زاویه ای که از شاخه های باریک درختان پوشانده شده بود، سکونت می کرد، اکنون [قرن هشتم] زاویه وی محل اجتماع اهل تلاوت و ذکر است.»<sup>۴</sup>

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

۲. همان، صفحه ۱۶۴-۱۶۲.

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

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

۵. شدالازار، صفحه ۱۶۳.

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

### زاویه در مسجد و خانقاه

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

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

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

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

مترجم رساله قشیریه نوشته است:

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

۶. نک. تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقاب، کتاب الکاف من تصنیف کمال الدین عبدالرزاق المعروف بابن الفوطی به تصحیح الحافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، چاپ پاکستان، ۱۹۳۹، صفحه ۱۲۵. همین کتاب در ۴ جلد به تصحیح دکتر مصطفی جواد، چاپ دمشق، ۱۹۶۲ م.  
 ۷. نک. رساله مزارات هرا، تالیف عبدالله بن ابوسعید هروی، به انضمام کتاب مقصد الاقبال امیر سید عبدالله الحسینی، شامل ۳ کتاب، چاپ افغانستان، صفحه ۸۸.  
 ۸. رحله ابن جبیر، صفحه ۳۱۶؛ طرائق الحقایق، ج ۲، صفحه ۱۰۵.

می پرداخت و چون جفع بیرون می رفتند، برای انجام دادن کارهای شخصی و دیدار خصوصی به زاویه خویش می رفت.<sup>۹</sup>

### زاویه به معنی آرامگاه

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

«در چرنداب [تبریز] دوست زاویه بر سر مزار اکابر بوده که اطعام فقرادر آنها واقع می شده.»<sup>۱۰</sup>

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

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

واژه زاویه در مورد آرامگاه شاه عبدالعظیم در شهر ری نیز به کار می رفت و بدان زاویه حضرت عبدالعظیم گفته می شد.<sup>۱۳</sup>

### زاویه به معنی مدرسه و رباط و خانقاه

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

۹. ترجمه رساله تفسیری، صفحه ۲-۳.

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

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

12. *Ib.* p. 58.

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

مختلف انجام می گردید، زاویه گفته می شد. در دائرةالمعارف اسلام در این مورد چنین آمده است:

«زاویه عبارت از غرفه ای بود که در آن محرابی برای نماز وجود داشت یا ضریح و گنبدی بود که برای یکی از اولیاء مرابطین بنا شده بود، یا حجره ای بود که در آن قرآن مجید و برخی علوم دیگر تعلیم داده می شد، همچنین جایگاهی بود که حُجَّاج و مسافرین و طلاب در آنجا پذیرایی می شدند و نیز به معنی خانقاه و رباط و تکیه استعمال می شد و شیخی با مریدانش در آن سکونت می کرد. این زوایا مرکز بزرگترین خدمات اجتماعی و موجب پیشرفت فرهنگ جامعه بود.»<sup>۱۴</sup>

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

«در مصر زاویه های بسیاری است که آنها را خوانق می نامند و هر يك از گروه های درویشان زاویه خاصی دارند.»<sup>۱۵</sup>

مقریزی هم ضمن جداسازی مؤسسات خانقاهی و معرفی هر يك در بخشی جداگانه، نام زوایا و بانی آنها را در تحت عنوان زوایای مصر، در کتاب خود آورده است.<sup>۱۶</sup>

کاربرد واژه زاویه در منطقه شام نیز رایج بود و به بعضی از مراکز صوفیان زاویه گفته می شد. بنا به نوشته عبدالقادر نعیمی مؤلف الدارس، در قرن هشتم، بیست و شش زاویه در شهر دمشق وجود داشته<sup>۱۷</sup> و محمد کردعلی هم در تحت عنوان زوایا از بیست زاویه نام می برد که اسم برخی از آنها با واژه ای فارسی

۱۴. دائرةالمعارف اسلام، ترجمه شده به زبان عربی، ج ۸، صفحه ۲۳۲-۲۳۱ ذیل واژه زاویه.

۱۵. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۰.

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

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

جلد، ج ۶، صفحه ۱۴۰.

## مراکز خانقاهی ۱۰۱

ترکیب شده است مانند: مسجد و زاویه مهمانداریه<sup>۱۸</sup> و زاویه و مسجد چاهین<sup>۱۹</sup> و زاویه روزنامجی<sup>۲۰</sup> و زاویه شیرک و زاویه شنبکی<sup>۲۱</sup> و زاویه عبدالرحمن کتخدا.<sup>۲۲</sup>

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

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

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

۱۸. خطط الشام، ج ۶، صفحه ۱۶.

۱۹. همان، صفحه ۳۱.

۲۰. همان، صفحه ۲۸.

۲۱. همان، صفحه ۳۳.

۲۲. همان، صفحه ۳۵.

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

۱۰۲ تاریخ خانقاه در ایران...

که پادشاه ایذه و تستر، سلطان اتابك افراسیاب در قلمرو خود ۴۶۰ زاویه بنا کرده است و ۴۴ تایی آنها در ایذه بود، او درآمد خود را سه بخش کرده و يك بخش آن، مخصوص هزینه مدارس و زوایا بود.<sup>۲۴</sup>

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

## مدرسه

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

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

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

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

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



دل من زیادت شد... بر فتم و رختها از مدرسه به خانقاه کشیدم و به خدمت استاد امام مشغول شدم.<sup>۲</sup>

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

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

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

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

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

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

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

## مراکز خانقاهی ۱۰۵

ملك ناصر در غایت زیبایی بنا شده بود، در فتنه امیر تیمور آتش گرفت، پس از آن سیف الدین چاقماق آن را بازسازی کرده و به صورت خانقاه درآورد و مخصوص صوفیان گردانید.<sup>۵</sup> همچنین مدرسه مستنصریه، با آن همه عظمت که عالترین نمونه مدارس اسلامی بود، سرانجام به سال ۱۰۱۷ هـ. در زمان حکومت عثمانیان بر عراق، به صورت مولوی خانه درآمد.<sup>۶</sup>

در دوره ای هم که خانقاه سازی و خانقاه نشینی در ایران از مقبولیت عمومی برخوردار نبود، برخی از صوفیان در مدرسه منزوی می شدند. از جمله نایب الصدر می نویسد:

«در مدرسه یونسیه تهران... میرزا حسن نام کرمانشاهی [از درویشان نعمت اللهی] حجره ای داشت و منزوی بود و چیزی نداشت...»<sup>۷</sup>

۵. خطط الشام، ج ۶، صفحه ۹۱.

۶. المدرسة المستنصریه، صفحه ۱۱۳.

۷. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۲۳۹؛ شیخ ابوالقاسم سروستانی متوفی در قرن هفتم در مدرسه ای ساکن بود؛ شدالازار، صفحه ۱۵۱.

## تکیه

تکیه واژه‌ای است عربی از ریشهٔ و کأ، به معنی پشت به چیزی گذاشتن، به معنی متکا نیز آمده است. واژهٔ تکیه در کاربرد مسلك تصوف عبارت است از خانقاه و منزل درویشان و جایی که در آن به درویشان و فقیران طعام داده می‌شود. اصطلاح تکیه در معنی خانقاه، ابتدا در محدودهٔ 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 ۱۴۵۲ میلادی، در زبان ترکی و فارسی و مردم سوریه و مصر، به معنی رباط و خانقاه به کار رفته است.<sup>۱</sup> در کشور ترکیه، تکیه‌های بسیاری وجود دارد که به سلسله‌های مختلف درویشان مربوط است. این تکیه‌ها از محلّ اوقاف افراد نیکوکار اداره می‌شود، پنجاه و چند تکیه دارای اوقاف و ثروت فراوانی هستند، ولی بیشتر تکیه‌های دیگر از این پشتیبانی مادی و ممرّ عایدی و درآمد بی بهره‌اند.»<sup>۲</sup>

## تکیه در ایران

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

1. *Darvishes*, p. 97.

2. *Ib.* (= همان) p. 115-45.

تأسیساتی تحت نام تکیه به وجود می آید و مورد استفاده صوفیان قرار می گیرد. سهیل کاشانی می نویسد:

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

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

در عصر صفویه و پس از آن هم به علل مختلف، از جمله نفوذ و اقتدار روحانیون شیعه و مخالفت آنان با صوفیگری، از رواج و رونق تصوف در ایران کاسته شده و کانونهای خانقاهی تعطیل می شود؛ با این حال گه گاه به علتی خاص، به صوفیان روی موافق نشان داده شده و بر بالای گور دانشمندی شیعی و صوفی منش، تکیه ای ساخته می شود، یا در جایی تکیه ای پدید می آید، از جمله در سال ۱۰۶۸ هـ . بنا به فرمان شاه عباس دوم صفوی تکیه فیض به منظور استفاده صوفیان در اصفهان ساخته شده و املاکی بر آن وقف می گردد.<sup>۵</sup> انگلبرت آلمانی هم که در عهد شاه سلیمان صفوی ۱۱۰۵ هـ . از ایران دیدار کرده درباره تکیه، در سفرنامه خود می نویسد:

«تکیه گوشه یا کلبه ایست در زیر آسمان و یا نوعی استراحتگاه در محلی دنج که تنها یا در مصاحبت دیگران برای رفع خستگی به آن جا می روند تا وقت را با کشیدن چیق و قلیان و نوشیدن بگذرانند، از این تکیه ها در معابر و میدانهای عمومی نیز دیده می شود، مخارج ساختمان تکیه اندک است و بیشتر به خاطر درویشهایی که گدایی می کنند و شهرها و بیابانها را در می نوردند برپا می شود.»<sup>۶</sup>

۳. تاریخ کاشان، صفحه ۳۳۸.

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

۵. نک. کتاب عباسنامه، شرح زندگی شاه عباس دوم صفوی، محمد طاهر وحید قزوینی، چاپ اراک، ۱۳۲۹، صفحه ۲۵۶.

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

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

محمد رضای اصفهانی درباره تکیه‌های آرامگاهی می‌نویسد:

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

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

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

۷. در کتاب: بخشی از گنجینه آثار ملی، مربوط به شهر اصفهان، نگارش عباس بهشتیان، چاپ

اصفهان، ۱۳۴۴، وضع بیست تکیه آرامگاهی از صفحه ۴۰ تا ۹۹ بیان گردیده است.

۸. نصف جهان فی تعریف اصفهان، تألیف محمد مهدی محمد رضا اصفهانی، به اهتمام دکتر ستوده،

چاپ مؤسسه امیر کبیر، ۱۳۴۰، صفحه ۴۶.

۹. طرائق الحقایق، ج ۳، صفحه ۴۹۳-۹۱.

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

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

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

## لنگر

از هنگام پیدایش ادب فارسی، واژه لنگر در نظم و نثر فارسی مورد استفاده واقع شده و به معنی وسیله توقف و نگاهداری کشتی<sup>۱</sup> و نام اشخاص<sup>۲</sup> و معنی ضریح و تربت بزرگان<sup>۳</sup> و معانی دیگر به کار رفته است.

در ترانه‌های منسوب به باباطاهر آمده است که:

«مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خان دیرم نه مان دیرم نه لنگر»<sup>۴</sup>  
فرخی سیستانی هم واژه 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»<sup>۵</sup>  
و سنایی غزنوی ۵۳۵ هـ. هم در شرح حال سالکی می گوید:  
«گه رفت ره صلاح دینداری گه راه مقامران لنگر زد»<sup>۶</sup>

۱. نک. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه لنگر.

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

۳. پیشین، ذیل واژه لنگر.

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

۵. فرهنگ آندراج، ذیل واژه لنگر.

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Darvishes, p. 245.

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

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



سمرقندی می نویسد:

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

۱۰. مطلع السعدین و مجمع البحرین، کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، صفحه ۳۱۵. به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، چاپ کتابفروشی طهوری، تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۱۱۲.
۱۱. نک. رساله مزارات کابل، تالیف محمد ابراهیم خلیلی، چاپ افغانستان، ۱۳۳۹، صفحه ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۲۳.
۱۲. نک. رساله مزارات هرات، صفحه ۵۹، ۶۳.
۱۳. نک. مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، نوشته جامی، به اهتمام فکری سلجوقی، چاپ کابل، ۱۳۴۴، صفحه ۴.
۱۴. نفعات الانس، صفحه ۵۹۳، ذیل نام شاه قاسم انوار.

خود و لنگر گزینی آنان انتقاد می کند و خاطر نشان می سازد که همه صوفیانِ عصر او نامردم اند و مردم خوار و در لنگرها و خانقاهها گرد آمده و به شاهدبازی و فساد مشغولند.<sup>۱۵</sup>

پیش از جامی اوحدی مراغه ای 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 خوش خواری و کشتی گیری و کمان کشی و کارهای پهلوانی مشغولند.»<sup>۱۶</sup>

گذشته از درستی و نادرستی چنین نسبتهایی، دور نیست که به علت حمله و جنگهای عهد چنگیز و تیمور در قرن هفتم و هشتم، و نتیجه ای که جنگها از خود به جای می گذارند، بخشی از قراردادهای اخلاقی و نحوه زندگی طبقات مختلف اجتماعی دگرگون شده و اثر ناروای آن به برخی از لنگرها و خانقاهها هم نفوذ کرده باشد.

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

۱۶. نک. دیوان اوحدی، جام جم، به کوشش سعید نفیسی، چاپ امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۰، صفحه ۱۱۷-۱۱۵.

## خرابات

واژه خرابات در کاربرد ادب فارسی، به معنی تعدادی از مراکز عمومی، مانند: روسبی خانه، میخانه، قمارخانه و عشرتکده به کار رفته و کلاً به محلی اطلاق می‌شده که عده‌ای از افراد لایابالی و فاسق در آنجا گرد آمده و کسب لذت می‌کرده‌اند.

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

«دفتر به دبستان بود و نقل به بازار

وین نرد به جایی که خرابات و خرابست.»<sup>۱</sup>

سعدی خرابات را شرابخانه می‌داند و می‌نویسد:

«اگر کسی به خراباتی رود به نماز کردن، منسوب شود به خمر خوردن.»<sup>۲</sup>

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

فروشنند و به اجبار و اکراه می‌فروختند و به کار می‌نشاندند...»<sup>۳</sup>

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

۲. گلستان سعدی، باب هشتم، صفحه ۳۰۷.

۳. تاریخ مبارک‌غازانی، صفحه ۳۶۴.

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

### خرابات یعنی خرابه ها

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

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

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

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

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

۶. مطلع السعدین، صفحه ۱۱۸.

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

۸. نک. رساله سپهسالار، صفحه ۹۵.

### خرابات به معنی مهربابه

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

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

موضوع خورشیدپرستی هم در بین مردم جهان سابقه ای طولانی داشته، چنان که درباره قوم بلقیس، در قرآن آمده که آنان بر خورشید سجده می کردند.<sup>۱۱</sup> اسدی طوسی هم در فرهنگ خود، به مردم خورپرست اشاره ای دارد.<sup>۱۲</sup> در شرح حال شاهزاده قیدوی مغول نیز آمده است که او آفتاب را می پرستید.<sup>۱۳</sup> همچنین ابن بطوطه هم، مردم شهر خنسا را در ساحل چین، به آفتاب پرستی توصیف می کند.<sup>۱۴</sup>

۹. اقرب الموارد، ذیل واژه حرب.

۱۰. قرآن ۳/۳۲، ۱۱/۱۹، ۱۲/۳۳، ۲۰/۳۸.

۱۱. قرآن ۲۷/۲۲.

۱۲. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه خورپرست.

۱۳. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۷۳.

۱۴. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۶۷.

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

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

در معنی احمق، به مصراع: بر ریش خربطان ریم ای 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 - ناصر خسرو  
بنده با مشت خربطی امروز چون خراندر خلاب افتاده - انوری  
جماعتی که ندانند باز سیم از سرب

همه دروغزن خربط‌اند و خیره‌سرنده - سعدی

مشو پیرو غول و وهم و خیال

به افسون خربط مشودر جوال - نزاری قهستانی<sup>۱۵</sup>

با توجه به اشارات متعددی که برای معنی خربط به دست داده شده، روشن است که مراد از خربط موجودی است انسانی که همچون طبقه نجسهای هندی، مورد طرد و لعن اجتماعی قرار گرفته و نسبتهای ناپسندی بدو داده شده است.

واژه خربط در ضمن داستانی به صورت مناظره در مثنوی به کار رفته و

معنی روشنتری را بیان کرده است.

اینک قسمتی از ابیات آن داستان که به این موضوع مربوط می‌شود نقل

شده سپس بررسی می‌گردد.

مولانا می‌گوید:

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

«شهسواران در سبقت تاختند خربطان در پایگه انداختند»<sup>۱۶</sup>  
 «خربطی ناگاه از خرخانه سر برون آورد چون طعانه  
 کین سخن پست است یعنی مثنوی قصه پیغمبرست و پی روی  
 نیست در وی بحثِ اسرار بلند که دوانند اولیاء آن سو کمند  
 از مقامات تبّتل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا  
 شرح و حدّ هر مقام و منزلی که به پَر زو بر پَرَد صاحبِ دلی»<sup>۱۷</sup>  
 مولانا نخست گروهی از افراد را خربطان نام نهاده و از آنان انتقاد می‌کند  
 و می‌گوید:

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

۱۶. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۱۳۰، صفحه ۱۰۹۹، هدف از سبقت اشاره است به آیه‌های قرآن،  
 فاستبقوا الخیرات، ۵۶/۱ و ۱۱/۵۷، ۲۹/۲۵، ۱۳۳/۲.

۱۷. مثنوی، دفتر سوم، داستان مسجد مهمانکش، بیت ۲۲۳۲ به بعد، صفحه ۵۹۲.

مولوی به دست می‌دهد، خرابات عبارت از مرکزی است که عده‌ای از درویشان ضد زهد و قانون‌گریز در آن سکونت گزیده‌اند. در دنباله این بحث این نکته نیز لازم به یادآوری است که، برخی از محققین دیوان حافظ، خرابات را واژه‌ای انتحالی از خورآبه و خُراباد، دانسته و خاطر نشان کرده‌اند که خرابات همان مهرابه‌ها و نیایشگاههای میترایی بوده و تقریباً همانند ساختمان زورخانه‌های امروزی، دارای آسمانه‌ای منقش بوده است.<sup>۱۸</sup>

### خرابات در تعبیرات مجازی

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

نمونه‌ای از این تعبیرات، سخن ابوالمفاخر یحیی باخرزی است. او درباره معنی خرابیات می‌نویسد:

«خرابات و مصطبه، عبارت و کنایت است از خرابی و تغییر رسوم و عادات طبیعت... و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویش، چون این اخلاق و صفات عادت‌ی و بشریت در سالک خراب گردد و او امر نفس و احکام شهوت و طبیعت متروک شود... و سالک مست تجلی احدیت گردد... در میان این قوم چنین وجودی را خرابات گویند.»<sup>۱۹</sup>

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



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

«در خرابات عاشقان کویست و ندر آن خانه يك پریروییست»  
 من و آن دلبر خراباتی فی طریق الهوی کمایاتی»<sup>۲۰</sup>  
 و حافظ هم می‌سراید:

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

محمد بن منور می‌نویسد:

«شیخ [بوسعید] را پرسیدند کی مردلن او در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند.»<sup>۲۳</sup>

### صوفی در خرابات

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

۲۰. نك، دیوان اوحدی، صفحه ۶۷-۵۷.

۲۱ و ۲۲. دیوان حافظ، صفحه ۸۵، ۴۴.

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

در مورد به خرابات رفتن پیران و سالکان باید گفت مقصود از خرابات همان معنی مجازی و ذهنی است که شرح حال نویسان و گزارشگران از آن تصویری عینی به دست داده اند یا آنکه خواسته اند بزرگیهای آنان را در بُعد خرابات روی آنان نیز به شکلی اخلاقی و انسانی نموده و تصویر کرده باشند. بهر حال اگر هم چنین امری واقعیت داشته باشد این پیران به علل مختلف، از جمله خودستیزی و نسبت کاذب و ناروا به خود دادن و خویشتن را متهم داشتن<sup>۲۴</sup> یا علل دیگر به تنهایی<sup>۲۵</sup> یا همراه مریدان وارد چنین مراکزی می شدند تا دو بُعد زندگی، یعنی حالت وارستگی و آشفتگی، در کنار هم قرار گرفته و سنجیده شود و مریدان رأساً زندگی به ابتدال کشیده شده مرد و زن روسبی و خرابی حال می خواران از خود بی خبر را به چشم ببینند و عربده جاهلانۀ مستان بی پروا را به گوش بشنوند و در عین حال بی توجهی آنان را به ارزشهای قراردادی و ارزیابیهای اجتماعی دریابند و احیاناً بی پروایی آنها را در مورد خود به کار بندند و خراباتیان نیز با نحوه زندگی صوفیانه و مناجات راستین آنان از نزدیک آشنا شوند و در طریق سلوک درآیند.

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

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

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

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

۲۷. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، به اهتمام فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، صفحه ۴۳.

«صومعه‌ای اگر به خرابات شود، خرابات صومعه وی شود.»<sup>۲۸</sup>  
 همچنین در يك پیوند اضطراری هم، خادم بوسعید برای آوردن قوآل به خرابات می‌رود و جوان مستی را همراه خود، نزد بوسعید می‌آورد تا برای اجرای برنامه سماع صوفیان به قوالی پردازد.<sup>۲۹</sup>  
 اینک در پایان بحث، ذکر این نکته ضروری است که در بررسی موضوع خرابات با همه کوششی که به عمل آمد، غیر از اشاره مولوی به خرخانه، کانونی به نام خرابات که مرکزی مشابه خانقاه بوده و مرشدی با گروهی از مریدان خود، در آنجا به آموزش مسائل عرفانی و اعمال و اذکار صوفیانه مشغول باشد، به دست نیامد، زیرا اگر عده‌ای هم، به نام خراباتیان وجود داشتند، آنان گروه منظم و مشخصی نبودند و در يك نظام خاصی قرار نداشتند و از مراسم و آدابی پیروی نمی‌کردند تا بتوانند زاویه و مکانی مخصوص به خود داشته باشند و در آنجا بسر برند. بلکه عده‌ای از صوفی نمایان آزاده و بندگ‌ریز و برخی از گویندگان مجاز گرای، عنوان خرابات را دست‌آویزی قرار داده و تحت عنوان آن، بیشتر به حالات بیخودی و لاقیدی و لذات معنوی اشاره می‌کرده‌اند.<sup>۳۰</sup>

۲۸ و ۲۹. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۴۵.

۳۰. شور خرابات ما / نور مناجات ما / پرده حاجات ما / هم تو دریدی بگو. دیوان کبیر (غزلیات شمس)، سروده جلال‌الدین محمد مولوی، به تصحیح فروزانفر، در ۷ جلد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶-۱۳۴۰، ج ۵، صفحه ۷۹.  
 در خرابات عشق و شور جنون / باختم دین و دل قلندروار، دیوان رضی‌الدین اریتمانی، به کوشش محمد علی امامی، چاپ کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۲۶، صفحه ۱۲۸.

فصل سوم  
خانقاهها و مناطق آن



## مشخصات مجتمع ساختمانی خانقاه

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

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

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

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

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

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

۴. منتخب سیاق، خطی، ورق ۴۲.

شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری بیست سال خدمت خانه وی کردی...»<sup>۵</sup>  
 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 معین، همچنان برقرار مانده و شیخ دیگری در آنجا به جانشینی برسد، چون با فقدان شیخ، مرکزیت آن خانه ها از میان می رفت و طالبان ناگزیر به محل دیگری روی می آوردند. با این حال، برخی از این گونه خانه ها هم، از طرف صاحب آن برای استفاده صوفیان وقف می شد.

در ضمن حالات ابوالعباس سیاری ۳۴۲ هـ. آمده است که:

«وی را سرایی بود در مرو، بر صوفیان وقف کرد.»<sup>۶</sup>

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

اسپنسر درباره مشخصات ساختمانی این مراکز می نویسد:

«این ساختمانها شامل اطاقهایی بود که در آنها مجلس و عظ و سماع و نماز برگزار می شد.»<sup>۷</sup>

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

۵. رساله مزارات هرات، صفحه ۲۸.

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

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

می کنند. پس از آن یعنی با تأیید شدن از سوی مقام خلافت، در واقع مقام رسمی اسلامی، مسلك تصوف مقبولیت اجتماعی بیشتری پیدا می کند و در غالب سرزمینهای اسلامی، از محل درآمد عمومی و با اقدام فرمانروایان محلی، خانقاههایی ساخته می شود و صوفیان و سالکان مُقیم و مسافر در آنجا جمع می شوند.

پس از آنکه این زمینه مناسب و مساعد پدید می آید، آیینها و مراسم خانقاهی نیز گسترش می یابد و خانقاه دارای قسمت‌های متعدد و مختلفی می شود که مهمترین آنها عبارتند از:

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

ابن جبیر خانقاههای منطقه شام را کاخهای آراسته با آب جاری معرفی می کند و درباره آنها می نویسد:

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



آماده گردیده است.<sup>۸</sup>

بدیهی است که این خصوصیتها، جنبهٔ زمانی و مکانی داشت و ساختمان خانقاهها همیشه و در همه جا نمی‌توانست یکسان و یکنواخت باشد و به اقتضای موقع و محل تغییر می‌کرد. ولی با وصف این، هر مجتمع خانقاهی به صورتی عده‌ای از رهروان را می‌پذیرفت و از آنان دستگیری می‌کرد. اسپنسر دربارهٔ يك خانقاه رسمی و معمولی و تقریباً متحدالشکل شده، نوشته است:

«يك خانقاه معمولی عبارت بود از: يك حیاط مرکزی و رواقهای طولانی در دو سوی آن، در قسمت داخلی حجره‌های خلوت صوفیان قرار داشت و در يك سمت سالی بود برای نیایش و تمرینات گروهی، غالباً نمازخانهٔ مجزایی 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 شده بود. آشپزخانه و سایر اطاقها و گاهی دالان و راهرویی هم بدان پیوسته بود و برای هر دو دسته، صوفیان مقیم و مسافر غذا تهیه می‌شد و به ساکنین جامه و شهریه نیز داده می‌شد.»<sup>۹</sup>

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 يك اطاق پذیرایی برای شیخ، يك اطاق گنبد دار، برای فقیران، يك ایوان بزرگ و يك نمازخانه در سمت شرقی حیاط بود و دری داشت که به قسمت پایین و به انبار آذوقه، که محل جداگانه‌ای بود منتهی می‌شد.»<sup>۱۰</sup>

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

۸. رحلة ابن جبیر، صفحة ۲۸۴.

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

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

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

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

همچنین دو خانقاه قدیمی نیز در حومهٔ شهر هرات وجود دارد که با مرمت‌های پیاپی از انهدام آنها جلوگیری شده است، یکی از آنها خانقاهی است در قریه نبادان هرات به شکل مربع به ضلع ده متر که بنا به نوشتهٔ عبدالله بن ابوسعید هروی از عهد خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. بازمانده است.<sup>۱۲</sup>

دومی خانقاهی است به نام خانقاه شیخ صدرالدین ارمنی ۸۹۹ هـ. در جنوب غربی هرات که به صورت ویرانه‌ای باقی است و وسعت آن در حدود ۲۷۷ متر مربع است. این خانقاه دارای يك اتاق مربع شکل به ضلع  $\frac{6}{83}$  متر و تعدادی حجره می‌باشد.<sup>۱۳</sup>

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

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

۱۲. تعلیقات رسالهٔ مزارات هرات، صفحه ۹۱.

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

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

در حالات شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. آمده است که:  
«خانقاه خانه ای است که آن را خانه شیخ گوئیم... و در این خانه بیست کس بیش نگنجد.»<sup>۱۴</sup>

همچنین در رباطی که فرمانروای اربل ملک مظفرالدین کوبکبری ۶۳۰ هـ. بنا کرده بود، دویست صوفی زندگی می کردند.<sup>۱۵</sup>

ابن بطوطه هم درباره يك زاویه و يك رباط نوشته است:  
«در عبّادان چهار صوفی با خانواده های خود در زاویه ای می زیستند»<sup>۱۶</sup> و در أم عبیده [محلّی در شمال افریقا] هزاران فقیر در رباط رفاعی گرد آمده بودند.<sup>۱۷</sup>

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

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

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

۱۴. احوال خرقانی، صفحه ۱۳۷.

۱۵. آثار البلاد قزوینی، صفحه ۲۹۰.

۱۶. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۱۸.

۱۷. همان، صفحه ۱۱۴.

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

۱۹. همان، صفحه ۲۸۵.

چهل درویش گنجایش داشت.»<sup>۲۰</sup>

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

«شیخ سه هزار سالک را در خلوت نشانده بود.»<sup>۲۱</sup> [در يك زمان و يك

مکان؟]

### خانقاههای خارج شهر

با آنکه خانقاهها غالباً در بین جامعه شهری پدید می آمد و مورد استفاده شهرنشینان بود، ولی به عللی تعدادی از خانقاهها در خارج شهر ساخته می شد. یکی از آن علتها این بود که بعضی از رباطهای عهد فتوحات اسلامی و دوران مرزداری - که جزء اموال عمومی بشمار می رفت - در پیرامون شهرها قرار داشت و در زمان بنای خانقاهها این کانونهای رباطی و بازمانده، به مراکز خانقاهی تبدیل شده و مورد استفاده صوفیان و مسافران قرار گرفته بود. سبب دیگر آن بود که شناختن خانقاه در مدخل شهر، برای مسافران و صوفیان جهانگرد، آسان تر بود، حتی گاهی علمی نیز بر بالای آن افراشته می شد تا مسافر از دور آن علم را ببیند و بدانجا درآید و در بیابان منزل نکند.<sup>۲۲</sup> همچنین ممکن است همانندی صومعه راهبان مسیحی نیز مورد نظر بوده، زیرا صوامع آنان هم غالباً در پیرامون شهرها و مراکز مسکونی ساخته شده بود.<sup>۲۳</sup>

علت دیگر آن بود که سالکان خواستار گوشه ای آرام و خلوت و فضایی

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

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

۲۲. نک. *رسائل جوانمردان*، مشتمل بر هفت فتوت نامه، به اهتمام مرتضی صراف، چاپ تهران، انستیتو فرانسه، قسمت ایران شناسی، ۱۹۷۳ م.، صفحه ۱۱۰.

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

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 تردد و توقف افراد متفرقه به دور باشد. بنا به توجیه اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. : «سبب آن است که فضول، زاویه و زایر را زحمت ندهد.»<sup>۲۴</sup>

یکی از علتها هم، درگیری صوفیان با برخی از گروههای دیگر بود که با ساختن کانون خانقاهی در مرکز شهر مخالفت می‌شد، چنانکه به بانی رباط ابوسعید در بغداد گفته می‌شود: «بر این سوی آب ترا میسر نگردد، که این جا مردمانی منکر باشند.»<sup>۲۵</sup>

یکی دیگر از موجهاتی که سبب ساختن خانقاه در بیرون شهر می‌شد، آن بود که با زیاد شدن تعداد مریدان و فراوانی مسافران، امکان گسترش 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 صورتی کانونی خودکفا در می‌آمد.<sup>۲۶</sup>

### حمام خانقاه

از جمله ضمانت‌های برخی از خانقاهها وجود بنایی به نام حمام بود. ایجاد حمام در کنار خانقاه، صوفیان را از حمامهای عمومی بی‌نیاز می‌کرد و به رایگان از آن استفاده می‌کردند، برای گرم کردن آن هم از وجود مریدان استفاده می‌شد و یکی از خدمات خانقاهی، خدمت در گلخن حمام بود.<sup>۲۷</sup> ابن بطوطه درباره حمام خانقاه شهر اصفهان می‌نویسد:

۲۴. مناقب اوحد الدین، صفحه ۹۵.

۲۵. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۴.

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

۲۷. نك. مناقب اوحد الدین، صفحه ۴۸.

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

### اصطبل

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

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

### مشخصات ساختمانی زاویه

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

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

۲۸. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

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

۳۰. مقدمة اوراد الاحباب، صفحه ۲۸.

شده اند.

۲. مسجد کوچکی برای اقامه نماز
  ۳. محلی برای قرائت قرآن
  ۴. اتاقی برای گفتگو و احياناً مجلس قوالی و سماع
  ۵. مکتبی برای آموزش قرآن به کودکان
  ۶. مرکزی که در آن، استادی فقیه، دانشهای حقوقی و حدیث و اصول و تصوف را به مریدان می آموزد.
  ۷. اطاقهایی که شیخ و دیگر اعضای وابسته او با همسران و فرزندان و مسافران در آنها بسر می برند.
  ۸. حظیره یا قبرستانی که به صورت فضایی باز و به شکل حیاط در جلوی ساختمان واقع است.
- این واحد مسکونی، با دریافت کمک و استفاده از هدایای مردم و فعالیت کشاورزی و دامداری، به صورت مؤسسه ای مستقل و تقریباً معادل يك دهکده، به حیات خود ادامه می دهد، ولی زاویه های 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 صومعه راهبان مسیحی.<sup>۳۱</sup>
- غالباً از مطلبی که در پیرامون زاویه نوشته می شود، معنی آن تا حدودی روشن می گردد. مثلاً در مناقب اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. بنای زاویه ای در شهر قیصریه بدو نسبت داده می شود که برای خلوت نشینی مریدان بیست حجره دارد.<sup>۳۲</sup>
- همچنین برای حاجی صدرالدین ۸۰۶ هـ. در بیرون شهر یزد زاویه ای ساخته می شود که عبارت است از يك چهار طاقی بر بالای کوهی.<sup>۳۳</sup>

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

۳۲. نک. مناقب اوحد الدین، صفحه ۱۶۰.

۳۳. نک. تاریخ یزد جعفری، صفحه ۱۵۲.

### گورهای پیوسته با خانقاه

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

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

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

از نمونه‌های مشخص و موجود چنین مراکزی، مقبره و مجتمع ساختمانی آرامگاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. در اردبیل و مقبره شاه نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. در ماهان و مجموعه ساختمان آرامگاه جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قونیه و آرامگاه و خانقاه صفی‌علیشاه ۱۳۱۶ هـ. ق. در تهران است. شرح تفصیلی این مجموعه ساختمانیها، در کتابهایی که به چنین موضوعاتی مربوط می‌شود وجود دارد. از جمله دربارهٔ مجتمع آرامگاهی شاه نعمت‌الله در ماهان در کتاب زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی، شرح مفصّلی آمده است.<sup>۳۴</sup>

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



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

## نخستین خانقاه

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

از خواجه عبدالله انصاری نقل می‌شود که:

«شیخ الاسلام گفته قدس الله روحه: کی شیخ بوجعفر مرا گفت به دامغان. نام وی محمد قصاب دامغانی، شاگرد بوالعبّاس قصابِ املی رحمهم الله، گفت: از بامحمد طینی شنیدم: کی پیشین خانقاه صوفیان کی این طاه بفه [=طایفه] را کردند آنست کی برمله شام کردند. سبب آن بود که امیری ترسا، يك 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.

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 آید، آن خانقاه رمله بکرد...<sup>۱</sup>  
این نظریه توسط عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. تأیید و بازنویسی می شود، زیرا مقداری از کتاب نفحات، برگردانی است از مطالب کتاب طبقات الصوفیة انصاری.

جامی ضمن اطلاق نام اولین صوفی به ابو هاشم صوفی، معاصر سفیان ثوری ۱۶۱ هـ. می نویسد:

«اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند، آن است که بر ملة شام کردند...» سپس مطلب انصاری را تکرار می کند.<sup>۲</sup>

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

«ابو هاشم اول کسی است که خانقاه<sup>۳</sup> جهت صوفیان ساخته و مولوی الجامی نیز در نفحات اول ذکر او نموده...»

رازی هنگام بازنویسی مطلب جامی، بانی خانقاه را از امیری مسیحی به ابو هاشم صوفی دگرگون می سازد و به تعبیر او بانی خانقاه ابو هاشم است، نه امیری مسیحی.

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

حاجی زین العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. ق. نوشته جامی را با مقداری

۱. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۹-۱۰.

۲. نفحات، صفحه ۳۱-۳۲.

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

دخل و تصرف و اظهار نظر که مربوط به وضع تصوفِ زمانش بوده، باز نویسی می‌کند.<sup>۴</sup>

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

«اولین خانقاه را امیری نصرانی در رملهٔ شام بنا کرد.»<sup>۵</sup>

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

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

دکتر نصری نادر، بنای اولین خانقاه را در رملهٔ شام، به راهبی مسیحی در پایان قرن دوم نسبت می‌دهد.<sup>۸</sup>

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

دکتر مصطفی جواد در انتقاد بر این نظریه می‌نویسد:

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

۴. حدائق السیاحه، صفحه ۲۵۸.

۵. طرائق، ج ۱، صفحه ۱۵۱.

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

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

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

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

با این حال دکتر مصطفی جواد متذکر است که مرکزی به نام اولین خانقاه در حدود سال صد و پنجاه هجری در آنجا بنا شده است.<sup>۱۲</sup>

ماکدونالد هم درباره اولین خانقاه می نویسد:

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

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

۱۰ و ۹. مجله سومر، الجزء الثاني، المجلد العاشر، بغداد، نوشته دکتر مصطفی جواد، ۱۹۵۴ م.، صفحه 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 بینوئه زمستانی و جهانگردی در فصول دیگر، سهروردی

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

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

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

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

ناصر خسرو ۴۸۱ هـ . می نویسد:

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

→

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

۱۳. نك. مسالك اصطخری، صفحه ۵۷.

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

مقصوره که در مشهد است، حجره‌ها ساخته‌اند، مهمانان را که آنجا رسند. و آن را اوقاف بسیار باشد، از دیه و مستغلات در بیت المقدس. مهمانان و مسافران و زایران را نان و زیتون دهند، هر که آنجا رسد او را هر روز يك گرده نان و کاسه‌ای عدس به زیت پخته دهند، و مویز نیز دهند و این عادت از روزگار خلیل الرحمن، تا این ساعت بر قاعده مانده، و روزی باشد که پانصد کس آنجا برسند و همه را آن ضیافت مهیا باشد.<sup>۱۵</sup>

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

علاوه بر این، از نظر اوضاع طبیعی و شرایط اقلیمی، منطقه قدس به فراوانی نعمت معروف و مشهور بود، در کوه‌های لُگام درختان میوه فراوانی وجود داشت که به صورت طبیعی رشد کرده و مالک و صاحب خاصی هم نداشت و هر کس می‌توانست به رایگان از آنها استفاده کند.<sup>۱۸</sup> یکی از عوامل دیگر هم، مسئله وجود پاسگاه‌های مرزی و حضور مجاهدان

۱۵. سفرنامه ناصر خسرو، چاپ برلین، ۱۳۴۱، به اهتمام غنی زاده، صفحه ۴۸؛ امام محمد غزالی هم به مسئله پذیرایی در مشهد ابراهیم اشاره کرده و می‌نویسد:

«گاهی صد و دوست مهمان آنجا بود.» کیمیای سعادت، صفحه ۲۲۴.

۱۶. قرآن ۱/۹ و ۲۸/۱۷.

۱۷. خطط شام، ج ۶، صفحه ۱۳۸.

۱۸. نک، مسالك اصطخری، صفحه ۶۲.

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

جاذبه مهم دیگر هم، ارزشهایی بود که از طریق فرهنگ دینی اسلام، بدان منطقه داده شده بود.

مسجد اقصی قبله نخستین مسلمانان و جایگاه معراج پیامبر اسلام بود و خداوند متعال هم آنجا را مرکز نزول خیر و برکت خود قرار داده بود.<sup>۱۹</sup> همچنین احادیثی درباره امتیاز آنجا وجود داشت که عبارت بودند از:

«هر کس مسجد اقصی را زیارت کند وارد بهشت می شود.»<sup>۲۰</sup>

«یک نماز در بیت المقدس برابر با پنجاه هزار نماز است.»<sup>۲۱</sup>

«کسی که در بیت المقدس از دنیا می رفت، مانند آن بود که در آسمان از دنیا

رفته است و کسانی هم که در آنجا به خاک رفته بودند عذاب نمی شدند.»<sup>۲۲</sup>

احمد امین رازی هم، نوشته است:

«روزی شخصی نزد امیر مؤمنان مرتضی علی آمد و گفت: می خواهم به بیت

المقدس روم و آن جا معتکف باشم.»<sup>۲۳</sup>

این سلسله امتیازات ارزش و جاذبه معنوی منطقه قدس را بالا برده و سبب شده بود که عده ای از پارسایان و صوفیان بدانجا وارد شده و به طور موقت یا دائم در آنجا سکونت کنند. اقامت این سالکان نیز عامل دیگری بود که آن ناحیه را به عنوان مرکز تصوف عالم اسلامی مشهور و معروف گرداند.

سَلْمی ۴۱۲ هـ. از ابو عبدالله مغربی نقل می کند که ابدال در شام اند.<sup>۲۴</sup> و

مریدی هم از شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. اجازه می خواهد تا به کوه لبنان

۱۹. قرآن ۱/۱۷.

۲۰. ۲۱-۲۲. نهاية الارب فی فنون الادب، تالیف شهاب الدین نویری، چاپ دوم، مصر، ۱۹۲۹ م.، در

۱۸ جلد، ج ۱، صفحه ۳۲۱، ۳۱۹، ۳۱۸.

۲۳. هفت اقلیم، ج ۱، صفحه ۱۱۱.

۲۴. طبقات الصوفیه انصاری، صفحه ۲۴۳.



رفته و قطب عالم را ببیند.<sup>۲۵</sup>

از مجموع مطالب یاد شده می توان نتیجه گرفت که، بعید نمی نماید کسی از مسلمانان در قرن دوم هجری، خانه کوچکی، برای پذیرایی از صوفیان آماده کرده باشد، یا شخص توانگر و علاقه مندی از مسیحیان به سبب مشاهده نوعی همانندی و همسانی که بین راهبان مسیحی و جهانگردان فقیر مسلمان دیده، خانه و خوراکی، برای آنان آماده کرده باشد. زیرا چنان که قبلاً بیان گردید، ایجاد مسافرخانه های رایگان از قرنها پیش، در منطقه قدس معمول بوده و ساخته می شده است.

اما بنای خانقاه رسمی توسط امیر نصرانی، در منطقه قدس - اگر او را به عنوان يك فرمانروای سیاسی بدانیم - کاملاً نادرست است، زیرا آن ناحیه در سال هفده هجری به دست مسلمانان افتاده و مسیحیان ساکن آنجا هم در تحت حکومت اسلامی بسر می بردند و این جریان تا اواخر قرن پنجم هجری و جنگهای صلیبی ادامه داشت و امیری نصرانی بر آنجا حکومت نمی کرد تا با ساختن خانقاه برای صوفیان مسلمان موجب تقویت اسلام یا تفرقه آن گردد.

### نخستین خانقاه در ناحیه عبّادان و شهر بصره

غیر از خانقاه رمله که شرح آن گذشت، اکنون نظر گروه دیگری از نویسندگان را که اولین بنای خانقاهی را در ناحیه عبّادان و شهر بصره می دانند بررسی می کنیم.

ابن تیمیه ۷۲۸ هـ . می نویسد:

«اولین دُوَيْرَة صوفیه، توسط یکی از یاران عبدالواحد بن زید متوفی به سال ۱۷۷ هجری که از شاگردان حسن بصری ۱۱۰ هـ . بود، در شهر بصره بنا شده است.»<sup>۲۶</sup>

۲۵. احوال خرقانی، صفحه ۳۲.

۲۶. مجموع فتاوی ابن تیمیه، التصوف، ج ۱۱، صفحه ۷۰۶، به نقل از کتاب: التصوف، الثوره

مقریزی ۸۶۵ هـ . هم این نظر را تأیید و بیان می کند، ولی خاطر نشان می سازد که بنای خانقاه رسمی، مربوط به قرن چهارم هجری است.<sup>۲۷</sup>

محقق معاصر عبدالرحمن بدوی درباره نخستین مرکز خانقاهی می نویسد: «اولین مرکز صوفیان به سال صد و پنجاه هجری به وسیله یکی از یاران عبدالواحد بن زید صوحان، دوست رابعه عدویه، در عبادان، بنا شده و صوفیان در آنجا اقامت کردند. این رباط بسیار مشهور گردید و گفته می شد که ادای نماز در آن فضیلت بسیار دارد. این بنا در سال دویست و شصت هجری در شورش صاحب الزنج ویران شد.»<sup>۲۸</sup>

اینک برای بررسی نظرات مذکور، لازم است، شرایط سیاسی و فرهنگی و دینی منطقه عبادان و موقعیت مسلك تصوف آنجا نیز بررسی و توجیه گردد.

منطقه عبادان و دهانه خلیج فارس، یکی از مهمترین مراکز تمدن بشری و از فرهنگی پیشرفته برخوردار، و مرکز دینهای زردشتی، مسیحی، صائبی و مانوی بود. بارزترین دلیل پیشرفت فرهنگی این ناحیه، پیدایش و رشد فرهنگ و تمدن اسلامی است از دو شهر کوفه و بصره، در آغاز دوره خلافت عباسیان.

در مورد معنی کلمه عبادان و اینکه چرا به آن محل عبادان گفته شده است، هشام بن محمد السائب کلبی متوفی ۲۰۴ هـ . کتابی در مورد دیارات و صوامع مسیحیان نوشته و گوید به سبب دیرها و دیرنشینان حیره، ساکنین آنجا به عبادین مشهورند.<sup>۲۹</sup>

از نظر مرزی هم منطقه عبادان، در دوره های نخستین جنگهای اسلامی یکی از مرزها به شمار می آمد و جمله و لیس وراء عبادان قریه جز امثال سایر

→  
الروحیه فی الاسلام، تألیف ابوالعلاء عقیلی، چاپ مصر، ۱۹۶۵، صفحه ۹۰؛ و کتاب تاریخ تصوف در اسلام، تألیف دکتر قاسم غنی، صفحه ۴۴.  
۲۷. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۷۲.  
۲۸. شهیدة العشق الالهی، صفحه ۳۲-۳۳.  
۲۹. مقدمه دیارات شایستی، صفحه ۳۷.

گردیده بود.<sup>۳۰</sup> مقدسی ضمن توجه به این مثل سائره، به موقعیت مرزی آن اشاره کرده و می گوید:

«در آنجا رباطهایی است و بندگان شایسته ای در آن ساکنند و آن سوی آن شهر و قریه ای نیست و دریاست.»<sup>۳۱</sup>

اصطخری<sup>۳۲</sup> و حمدالله مستوفی<sup>۳۳</sup> هم به موقعیت مرزی آن اشاره می کنند. در بخش توضیح واژه رباط، بیان گردید که یکی از مراکز مورد توجه صوفیان مناطق مرزی و سکونت در قرارگاههای آن بود. به همین مناسبت، ابوطالب مکی<sup>۳۴</sup> هـ. ۳۸۶ صاحب قوت القلوب، سکونت در عبادان را به نیت بسر بردن در رباط توصیه می کند و آنجا را شایسته و سزاوار می داند و از علی ع نقل می کند که او به مردی گفت:

«به عبادان برو و سه روز در میان مرابطان آنجا بمان.»<sup>۳۵</sup>

ناحیه عبادان به سبب موقعیت مرزی و علل دیگر همچون منطقه جبل لکام به بسیاری زهاد و عبّاد مشهور بود. ابوالعتاهیه در اشعار و زهدیات خود ضمن اینکه دنیا را در يك 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.<sup>۳۵</sup>

با توجه به مطالبی که توسط نویسندگان عنوان شده و شرح آن گذشت، تأسیس رباطهایی برای سکونت مرابطان ضرورت داشته و موقعیت مرزی

۳۰. از فراز همت او نیست جای / نیست ز آنسوتر زعبّادان دهی. دیوان منوچهری، صفحه ۹۸.

۳۱. احسن التقاسیم، صفحه ۱۱۸.

۳۲. نک. مسالك اصطخری، صفحه ۳۳.

۳۳. نک. نزهة القلوب، صفحه ۱۲۷.

۳۴. قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ابی طالب محمد بن علی عطیه الحارثی المکی، در دو جلد، چاپ

مصر، ۱۹۶۱، ج ۲، صفحه ۴۲۵.

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

صفحه ۱۱۴.

## خانقاهها و مناطق آن ۱۴۷

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

در دنبال بحث بنای اولین خانقاه، علاوه بر مطالبی که درباره خانقاه رمله و عبادان بیان شد، برخی از پژوهندگان آیین تصوف هم، بدون ذکر محل، برای پیدایش خانقاه تاریخ دیگری تعیین کرده اند.

دکتر توفیق الطویل می نویسد که: «خانقاه در قرن دوم هجری ایجاد شده است.»<sup>۳۶</sup>

دکتر حلمی هم اشاره می کند که: «تاریخ پیدایش خانقاه، نیمه دوم قرن سوم است.»<sup>۳۷</sup>

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

اما در تحلیل و بررسی آن نظرات یادآوری می شود که: آن مطالب از نظر وجود نخستین خانقاه - به معنی خانقاهی خود - نادرست است و چنین مکانی نمی تواند خانقاه باشد، زیرا روشن است که با پیدا شدن نخستین فرد يك آیین، نخستین کانون گروهی مربوط به آن آیین تاسیس نمی شود و مسلک تشکیل نشده و بدون افراد و اعضا هم، برای دعوت دیگران و اجرای برنامه های رسمی خود مرکزی همگانی ندارد.

دیگر آنکه اگر چند مهمانسرای رایگانی، بنا بر سنت اسلامی، در نیمه دوم قرن دوم به وجود آمده و مورد استفاده گذریان، از جمله صوفیان مسافر قرار گیرد، نمی توان آنها را خانقاه صوفیان نامید، چون، این مسافرخانه ها جایی

۳۶. التصوف في مصر ابان العصر العثماني، به نقل خفاجی، التراث الروحي، صفحة ۷۱.

۳۷. الحياة الروحية في الاسلام، صفحة ۱۰۸، به نقل از کتاب: التراث الروحي للتصوف الاسلامي

في مصر، تالیف محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعة الاولى، تاریخ و محل چاپ ندارد، صفحة ۷۱.

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

علاوه بر این، در کتابهایی که شامل شرح حال بزرگان صوفی است جز چند تن انگشت شمار، که در قرن دوم می زیسته اند، زمان زندگی بیشتر مشایخ صوفی، به قرن سوم و چهارم مربوط می شود و در مورد آنان هم، در کتابهای عرفانی مؤلف در قرون چهارم و پنجم اسلامی، مطلبی مربوط به خانقاه نشینی و خانقاه گزینی آنان دیده نمی شود.

همچنین اگر فردی از گروه صوفیان، برای خود، صومعه و معبدی برگزیده و در آنجا به عبادت بپردازد، چنین جایی خانقاه نخواهد بود. زیرا اصطلاح خانقاه به معنی مرکزی است اجتماعی و همگانی که در آنجا معمولاً مراسم گروهی انجام می شود، نه عملی انفرادی.

اکنون برای آنکه این موضوع کاملاً روشن شود، موضوع کانونهای خانقاهی را رها کرده به بحث درباره موضوع تصوف و صوفیان می پردازیم.

قشیری ۴۶۵ هـ. می نویسد:

«پیش از آنکه سال دویست هجری برسد، عده ای به نام تصوف مشهور شده بودند.»<sup>۳۸</sup>

پس از آن هم در قرن سوم با افزایش تعداد صوفیان و گفتار خاص آنان، مسلک تصوف در مسیر خاصی قرار گرفته و به حرکت خود ادامه می دهد و با پدید آمدن افرادی همچون بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. و جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. پایه گذاران آیین تصوف خراسان و بغداد، رسمیت مسلک تصوف، در قرن سوم کاملاً شناخته شده و در آغاز قرن چهارم، حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. بانگ رسای فرقه صوفیه را تا بالای دار می برد و پنهانکاری و نجوای صوفیان را از سردابه ها بیرون می کشد.

با همه این احوال، چگونگی وجود کانونهای خانقاهی که مخصوص

۳۸. ترجمه رساله قشیری، صفحه ۲۵.

## خانقاهها و مناطق آن ۱۴۹

صوفیان بوده و در آنجا برنامه‌های منظم و مرتب خانقاهی اجرا شده باشد، کاملاً روشن نیست، و با فرض قبول آنکه، خانقاههای رمله و عبادان در آغاز نیمه دوم قرن دوم به وجود آمده باشد، نمی‌توان به طور دقیق، سیر تاریخی خانقاه سازی و کیفیت تطوّر و تحوّل آن، و نیز پیدایش و گسترش برنامه‌های داخلی آن را منظمأ پیگیری کرد و دریافت که آن بیت الضیافه‌های نخستین، چگونه گسترش یافته و به صورت خانقاههای تقریباً رسمی قرن چهارم درآمده است.

## خانقاههای نخستین و تداوم بنای خانقاهی

در فاصله نیمه دوم قرن دوم تا آغاز قرن چهارم، در برخی از کتابهای مربوط به آیین تصوف، به تعدادی صومعه‌های فردی و مسافرخانه‌های رایگان، و نیز مراکزی تحت نام رباط و خانقاه اشاره شده و در ضمن بیان و شرح حال بعضی از صوفیان، آن مراکز بدانها منسوب گردیده است، ولی در هیچ یک از آنها به اجرای برنامه‌های خانقاهی اشاره‌ای نشده است.

این مراکز عبارتند از:

۱. خانقاه کرخی ۲۰۲ هـ. در بغداد<sup>۱</sup>
۲. صومعه و مهمانسرای بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. در بسطام<sup>۲</sup>
۳. مهمانسرای خطاب المطرزی معاصر بایزید در قریه‌های بسطام<sup>۳</sup>
۴. خانقاه سری سقطی ۲۷۵ هـ. در بغداد<sup>۴</sup>
۵. رباط و خانقاه جنید ۲۹۸ هـ. در بغداد<sup>۵</sup>

۱. تذکرة اولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۶۳؛ و طرائق، ج ۲، صفحه ۲۹۱.
۲. شطحیات الصوفیه به ضمیمه رساله النور من کلمات ابی طیفور، تالیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، ۱۹۴۹ م.، صفحه ۴۸.
۳. همان، صفحه ۵۸.
۴. خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۸۰.
۵. آثار البلاد قزوینی، صفحه ۳۲۴؛ و طرائق، ج ۲، صفحه ۳۹۸.

۶. صومعه یکی از یاران جنید<sup>۶</sup>
  ۷. خانقاه بوعثمان حیری ۲۹۸ هـ. در نیشابور<sup>۷</sup>
  ۸. خانقاه مشاد دینوری ۲۹۹ هـ.<sup>۸</sup>
  ۹. رباط ابوطالب خزرچی معاصر جنید ۲۹۸ هـ. در همدان<sup>۹</sup>
- البته انتساب خانقاه هم در مورد افراد مذکور، غالباً در کتابهای متأخر بیان شده و در نخستین کتابهای مربوط به مسلک 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 مسافران صوفی مسلک، پذیرایی می‌شده و ضمناً درباره مسائل عرفانی گفتگو به میان می‌آمده است.
- پس از آن تقریباً با گذشت سه قرن از تاریخ اسلام، مسلک تصوف پس از درگیریهای مختلف، وجود خود را در جامعه اسلامی تثبیت کرده و کاملاً رسمیت می‌یابد و صوفیان به تعلیم مبانی اصول طریقت و شرح نکات اسرار تصوف می‌پردازند و برای نشر تعالیم خویش، مرکز ویژه‌ای تشکیل می‌دهند؛ که علاوه بر پذیرایی از مسافران، گروه صوفیان و طالبان نیز در آن مراکز گرد آمده و با کمک پیران طریقت، به تعلیم و تعلم و اعمال مسلک تصوف می‌پردازند.
- این مراکز، از اوایل قرن چهارم به صورت رسمی، در منطقه خراسان و ناحیه فارس و حوزه بغداد و جاهای دیگر، به وجود آمده و به تدریج گسترش می‌یابد و ضمناً خانه‌هایی نیز برای اجرای هدفهای خانقاهی وقف می‌گردد.<sup>۱۰</sup>

۶. پیشین، صفحه ۸۲.

۷. اسرار التوحید، صفحه ۱۱۴.

۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۴۲۳.

۹. سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، به تصحیح خانم شمیل طاری، چاپ آنکارا، ۱۹۵۵ م، صفحه ۱۶۹.

۱۰. نک. مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۲۲۲؛ و کتاب: فردوس المرشدیه، تألیف محمود بن عثمان، به تصحیح فریتز مایر، چاپ استانبول، ۱۹۴۳، صفحه ۳۶۹.



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

۱. زاویه علی بن سهل اصفهانی ۳۰۷ هـ. در اصفهان<sup>۱۱</sup>
  ۲. رباط شیخ ابوبکر بن طاهر ابهری ۳۳۰ هـ. در ابهر<sup>۱۲</sup>
  ۳. رباط زرقانی ۳۴۰ هـ. در شیراز<sup>۱۳</sup>
  ۴. خانقاه مسکونی ابوالحسن علی بن محمد خانقاهی ۳۴۱ هـ. در سرخس<sup>۱۴</sup>
  ۵. خانقاه ابوالحسن بوشنجی ۳۴۸ هـ. در نیشابور<sup>۱۵</sup>
  ۶. رباط ابن بیطار ۳۶۱ هـ. در شیراز<sup>۱۶</sup>
  ۷. خانقاه ابو علی طرسوسی ۳۶۴ هـ. در نیشابور<sup>۱۷</sup>
  ۸. خانقاه ابو عبدالله ابن خفیف ۳۷۱ هـ. در شیراز<sup>۱۸</sup>
  ۹. رباط زورنی محلّ اقامت علی بن ابراهیم زاهد ۳۷۱ هـ. در بغداد<sup>۱۹</sup>
- و خانقاههای متعدّد کرامیان در شهرهای مختلف که مقدسی بدانها اشاره کرده است.<sup>۲۰</sup>

با پیشرفت و گسترش آیین طریقت و فراوانی صوفیانِ مسافر و سالکانِ محلّی، نهضتِ خانقاه‌سازی به عنوان یک رکن اساسی، در پایان قرن چهارم و

۱۱. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۵.
۱۲. آثار البلاد، صفحه ۲۸۸.
۱۳. هزار مزار، تألیف عیسی بن جنید شیرازی، چاپ کتابفروشی احمدی، شیراز، ۱۳۳۰، صفحه ۵۸.
۱۴. انساب سمعانی، ج ۵، صفحه ۲۸.
۱۵. طبقات الاولیاء، ابن ملقن، به تصحیح نورالدین شریبه، چاپ مصر، ۱۹۷۳ م، صفحه ۲۵۲.
۱۶. شدالازار، صفحه ۱۰۵.
۱۷. مقدمه ترجمه رساله قشیریّه، صفحه ۱۹.
۱۸. سیرت ابن خفیف، صفحه ۳۱۰.
۱۹. انساب سمعانی، ج ۶، صفحه ۳۴۴، ذیل واژه زوزن.
۲۰. همین نوشته، قسمت کرامیه.

## خانقاهها و مناطق آن ۱۵۳

پس از آن در قرن پنجم به مرحله رشد و ترقی قابل ملاحظه ای می رسد. چنان که تنها در منطقه کازرون شصت و پنج<sup>۲۱</sup> کانون و در منطقه خراسان دویست<sup>۲۲</sup> مؤسسه خانقاهی بوجود می آید.

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

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

۲۱. فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۴.

۲۲. اسلام در ایران، بطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، صفحه ۳۴۵.

## کرامیان و خانقاههای آنان

کرامیان پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام [رزبان] زاهد و صوفی سیستانی می‌باشند، که در قریه 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 مدت پنج سال در مکه بسر برد و پس از بازگشت به سیستان اموال خود را فروخت و به نیشابور رفت و در آنجا به نشر عقاید خویش پرداخت و عده‌ای را به افکار و مذهب خویش معتقد ساخت و به تدریج پیروانی پیدا کرد. ابن کرام در نیشابور به علتی گرفتار و زندانی شد و پس از رهایی از زندان به سال دویست و پنجاه و یک هجری به بیت المقدس رفت و در همان جا به سال دویست و پنجاه و پنج درگذشت.<sup>۱</sup>

ابن کرام و یاران او بر حسب قاعده مسلک خویش، پوست دباغی شده کثیف و کهنه‌ای می‌پوشیدند و کلاه سپید رنگ مخصوصی به نام قلنسوه بر سر می‌نهادند و با حالت زهد و ظاهری آشفته به میان مردم می‌آمدند و آنان را موعظه می‌کردند و به قصد راهنمایی مردم از شهری به شهری رهسپار می‌شدند.

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

۱. درباره کرامیه نگاه کنید به مقاله مارگلیوت در:

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

مقابله با چنین تظاهری، مسلک ملامتیه را در برابر دعوت آنان پدید آوردند. در يك مناظره بين باروسی از گروه ملامتیان و ابن کرام این گفتگو به میان آمده است:

«شیخ الاسلام گفت: کی شبی بو عبدالله کرام وی [ابوالحسن باروسی] را گفت: چی گویی در اصحاب من؟ گفت: عبادت فراوان و لیکن از نور ایمان هیچیز نیست بر اینان و گفت: از تاریکی باطنست، تاریکی ظاهر.»<sup>۱</sup>  
عقاید مذهب کرامیه پیش از آنکه اصول اشعری ۳۲۴ هـ. بتواند مقام و موقعیت خود را تثبیت کند، به موازات افکار و اصول معتزلی و حنفی منتشر شده و گسترش یافته و تا حدودی در اذهان جا گرفته بود.

خواجه ابوالفتح بُستی دربارهٔ محمد بن کرام گفته است:

«فقه و رای و بیان مسائل دینی و فروعات مخصوص ابوحنفیه و مبحث اصول دین از محمد بن کرام است، کسانی که از محمد بن کرام پیروی نکردند افراد زبون و ناچیزی بودند.»<sup>۲</sup>

مذهب کرامیان 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 سلطان غزنوی موافق، و بدین سبب در نزد او مُقَرَّب و محترم بوده است.<sup>۳</sup> و به علت همین رابطه هم برخی از نویسندگان سلطان محمود را کرامی مذهب دانسته اند.

استاد سعید نفیسی می نویسد:

«سلطان محمود غزنوی آیین کرامی برگزیده و با حسنک وزیر به دیدار

۱. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۰۶.

۲. ترجمه تاریخ بیهقی، صفحه ۲۵۴، الفقه، فقه ابی حنیفه وحده / والدین دین محمد بن کرام / ان الذین اراهم لم یؤمنوا / بمحمد بن کرام غیر کرام.

۳. ترجمه تاریخ بیهقی، به اهتمام علی قویم، چاپ تهران، ۱۳۳۴، صفحه ۲۳۷.

پوست پوشی از کرامیان رفت.<sup>۵</sup>

در همین زمان رواج مذهب کرامیان، ابو سعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. به نیشابور آمده و ضمن بنای خانقاه، مسلك تصوف را از حالت زهد و بد حالی دیرین خود بیرون آورده و آن را به يك طریقه زیستی مناسب تبدیل کرده و طریقت را توسعه می دهد. گویا دعوت و رواج او موجب کساد کار کرامیان می گردد. ناگزیر ابوبکر کرامی تصمیم می گیرد که با بیست هزار مرد کرامی، علیه بو سعید قیام کند.<sup>۶</sup> ولی به سبب وجود تعصبات و اختلافات فراوان مذهبی در شهر نیشابور بدین کار موفق نمی شود.

کرامیان در زمان قدرت و نفوذ خویش يك سلسله اعتقادات ساده و مردم پسند را تبلیغ کرده و رسالاتی در تأیید مذهب خویش می نوشتند و بر خلاف مذهب معتزله، برای خداوند صفاتی را اثبات می کردند که سرانجام آن به تجسیم منتهی می شد. آنان خدا را از جهت عرش محدود و مماس و از جهات دیگر نامحدود می دانستند.<sup>۷</sup>

این مذهب رفته رفته با فقدان قدرت سیاسی و اقتصادی، نفوذ و پیروان خود را از دست داده و سخت مورد انتقاد قرار می گیرد، چنان که مقدار فراوانی از مبارزات کلامی امام فخر رازی ۶۰۶ هـ. با پیروان مذهب کرامی است.<sup>۸</sup>

۵. تاریخ بیهمی، گردآورده سعید نفیسی، چاپ کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲ در دو جلد، ج ۱، صفحه ۳۸۱.

۶. نک. حالات و سخنان بوسعید به اهتمام ایرج افشار، چاپ سوم، ۱۳۴۹، صفحه ۵۶.

۷. نک. ترجمه الفرق بین الفرق، محمد جواد مشکور، چاپ امیر کبیر، ۱۳۴۴، فصل هفتم در مقالات کرامیه، صفحه ۱۶۴-۱۵۶.

۸. درباره موقعیت امام فخر رازی در برابر کرامیه، دکتر فتح الله عبدالنبی، رساله فوق لیسانس خود را در سال ۱۹۵۹ تحریر کرده و در آن رساله حقیقت مذهب کرامیه و اصول آن را آورده است. با نقل کتاب نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، صفحه ۶۴۴، تألیف دکتر علی سامی النشار، چاپ مصر ۱۹۶۶؛ هم چنین نگاه کنید به کتاب: اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، تألیف امام فخر رازی به اهتمام علی سامی النشار، چاپ مصر، ۱۹۳۸ م، صفحه ۲۲.

### خانقاههای کرامیان

اصولاً بنای هر مرکزی برای هدف خاصی است، یعنی علت غایی بر علت صوری تقدم دارد. در مورد کرامیه 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 مستقل و مخصوص را لازم دیده و به ایجاد خانقاه مبادرت کرده اند.

با آنکه تأثیر عاملی مادی را برای رساندن پیام خویش مؤثرتر دانسته و کانونی مخصوص بنا کرده اند، زیرا عامل مادی و چشمگیر بهتر می تواند، هدف و نظر تبلیغاتی جمعیتی را ابلاغ کرده و در اذهان بنشانند.

به هر حال گروه کرامیان از سلسله صوفیانی هستند که در بنای خانقاههای اولیه منطقه خراسان مؤثر بوده و تعدادی خانقاه به وسیله آنان در نیشابور و شهرهای دیگر تأسیس گردیده است.

سمعانی درباره ابوالحسن علی بن محمد المذکر الخانقاهی می نویسد: «او از اهل نیشابور، و از مشایخ کرامیه، و ساکن خانقاه بود، اخلاق و صفات پسندیده ای داشت، خود را در نزد مردم گناهکار می نامید و با عنوان مرد سپاهی و مجاهد به مرزهای اسلامی می رفت، مردم در مجلس وی گرد می آمدند. او به سال سیصد و چهل و یک هجری درگذشت و در مقبره باب مُعمر، برابر خانقاه قدیم مدفون شد.»<sup>۹</sup>

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

مقدسی ۳۸۷ هـ. در شرح حال کرامیان نوشته است:

«کرامیان در مسجد اقصی مجالس و خانقاههایی داشتند.<sup>۱۰</sup> و در خانقاه خویش مجلس ذکری برپا کرده و از روی نوشته ای می خواندند و مردم را به

۹. انساب سماعی، ج ۵، صفحه ۲۸.

۱۰. احسن التقاسیم، صفحه ۱۷۹.

پارسایی دعوت می کردند.<sup>۱۱</sup> کرامیان حافظان قرآن بودند و پس از نماز جمعه تهلیل می گفتند.<sup>۱۲</sup> آنان علاوه بر رفتار زاهدانه و عابدانه خویش دارای خصلت تقوی و تعصب و فروتنی افراطی و گدایی نیز بودند.<sup>۱۳</sup> کرامیان علاوه بر ناحیه قدس، در ایران و ماوراءالنهر هم مجالس و خانقاههایی داشتند و در فسطاط مصر نیز دارای مراکزی بودند.<sup>۱۴</sup> در کتابی که یکی از مشایخ کرامیه نوشته بود خواندم که آنان در مغرب هفتصد خانقاه دارند. ولی در این زمان [۳۴۸ هـ.] به خدا سوگند که يك خانقاه هم در مغرب ندارند.<sup>۱۵</sup>

مقدسی جهانگرد صوفی منش قرن چهارم، در مسیر حرکت خود، همه جا رد پای کرامیه را دنبال می کند و جای جای در شهرها و مراکز مختلف از زهد و پارسایی کرامیان و وجود خانقاههای آنان یاد می کند و گاهی هم بر اغراق تبلیغاتی آنان خرده می گیرد. او درباره خانقاههای کرامیه در منطقه خراسان می نویسد:

«کرامیان در گرگان فراوان بودند و در آن جا و بیار و جبال طبرستان خانقاه داشتند.<sup>۱۶</sup> همچنین در هرات و غریج الشار برای آنان نفوذ و جاذبه هایی وجود داشت و در فرغانه و ختل و جوزجانان و مرو رود و سمرقند دارای خانقاه بودند.»<sup>۱۷</sup>

این مذهب در آن زمان با پشتکار و علاقه پیروان خویش به شدت تبلیغ می شده و افراد مبلغ و اندرزگر کرامی، برای موعظه و دعوت مردم از شهری به شهری می رفته اند، احتمالاً آنان از پشتوانه اقتصادی نیز بهره ور بوده اند. اسپنسر درباره کرامیان می نویسد:

۱۱ و ۱۲. همان، صفحه ۱۸۲. [تهلیل = لا اله الا الله گفتن]

۱۳. همان، صفحه ۴۱.

۱۴. همان، صفحه ۲۰۲.

۱۵. همان، صفحه ۲۳۸.

۱۶. همان، صفحه ۳۶۵.

۱۷. همان، صفحه ۳۲۳.

«چیزی که آنان را دلگرم می کرد و بر اعتبارشان می افزود، بنای خانقاهها و وقف کتاب و کتابخانه بود.»<sup>۱۸</sup>

یاقوت حموی در مورد کلمه خانقاه و خانقاه نشینی کرامیان در ناحیه قدس نوشته است:

«خانقه مؤنث کلمه خانق و آن پرستشگاه کرامیان است در بیت المقدس.»<sup>۱۹</sup>  
در واقع، با تعریفی که یاقوت از کلمه خانقه و ارتباط آن با کرامیان دارد می توان احتمال داد که اصطلاح خانقاه در فرهنگ عرب، ره آوردی باشد که فرقه کرامیه آن را از شرق اسلام به منطقه فلسطین برده و در آنجا رواج داده باشند.

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

۱۹. معجم البلدان، ج ۲، صفحه ۳۴۰، ذیل کلمه خانقه.  
الخانقه تأنیث الخانق و هو متعبد للکرامیه بالبیت المقدس.



## آیین تصوف در بغداد و رباطهای آن

پس از فتوحات ارضی که در سده نخستین، به وسیله مسلمانان پدید آمد، کیفیت و شناخت مکتب دینی اسلام و خدای یگانه آن از طریق قرآن و احادیث، در برابر ساکنین نواحی مختلف قلمرو اسلامی قرار گرفت، مردم این مناطق دارای سوابق فرهنگی و آیینهای زردشتی و مسیحی و بودایی و جز آن بودند. طبیعی است که برای شناخت این آیین جدید، تجزیه و تحلیل آغاز گشته و برای بازشناسی مسائل آن قالبهای مختلف مذهبی مقیاس سنجش قرار می گیرد و با چنین مقایسه ای برخی از مسائل اسلام از بساطت و سادگی اولیه خود خارج شده، دچار برخی پیچیدگیها می گردد، چنان که درباره موضوع توحید و یکی دانستن خدا و صفات خداوندی مسائل فراوانی مطرح شده و درگیریهای کلامی بسیاری به وجود آمده است.

یکی از ابعاد این مباحثات پیدایش گروه معتزله و سخنان آنان درباره توحید است.

همچنین مسائل سیاسی روز و وجود فرقه های مختلف اسلامی، مانند خوارج و شیعه و معتزله و جز آن، و ترجمه کتابهای مختلف دینی و فرهنگی به زبان عربی، و در آمیختن فرهنگها با یکدیگر، در مرکز خلافت اسلامی، نهضت تازه ای به وجود آورد، که موضوع تصوف نمودار بخشی از آن حرکت کلی و جمعی بود.

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

مساجد و منازل گرد آمده درباره روح اسلام گفتگو می کردند. پس از آن با ظهور معروف کرخی ۲۰۲ سر سلسله غالب سلاسل صوفیه، مسلک تصوف در بغداد نوعی استقلال پیدا کرده به سیر و حرکت خود ادامه داد.

کمی بعد از آن گروه عارفان و صوفیان و دوستان آنان، به سبب تفاوت اندیشه ای که با دیگران داشتند، جمع خود را از گروه فقیهان و متکلمان جدا کرده و حلقه گفتگوی مستقلی تشکیل دادند و کم و بیش به دعوت دیگران نیز پرداختند.

عبدالله بن محمد درباره یکی از این حلقه های منعقد شده در جامع بغداد می گوید:

«هر که همنشین شایسته می خواهد به حلقه مُسیر بن کِدام بیاید، زیرا آن حلقه دارای بزرگی و وقار است و افراد آن از پارسایان و برجستگان اند.»<sup>۱</sup>  
در جریان این دعوتها و طرح برخی مسائل، گاهی بین فقیهان و صوفیان گفتگو و اختلافی پیش می آمد که به نظر فرمانروایان وقت، برای جامعه اسلامی، یا حداقل برای دستگاه خلافت زیان بار تشخیص داده می شد، در نتیجه برخی از بزرگان صوفی تحت تعقیب قرار می گرفتند. از جمله ذوالنون مصری ۲۴۵ هـ. به زندان متهم شده و در سال ۲۴۰ هجری دستگیر و به بغداد آورده شده و زندانی گردید.<sup>۲</sup> همچنین بنا به سعایت غلام خلیل ۲۶۲ هـ. حکم قتل عده ای از بزرگان صوفیه، به تهمت زندان، از سوی خلیفه وقت صادر گردید.<sup>۳</sup>

به سبب این سختگیریها، صوفیان دعوت آشکار خود را ترک کرده و به فعالیت پنهانی می پردازند و در خانه ها گرد آمده و مذاکره می کنند. از جمله ابوالحسن سری سقطی ۲۵۲ هـ.، استاد جنید ۲۹۸ هـ. شغل خود را رها کرده و در خانه می نشیند<sup>۴</sup> و علاقه مندان به مسلک تصوف برای گفتگو به منزل او

۱. حلیة الاولیاء، ج ۷، صفحه ۲۱۹.

۲. حُسن المعاصره، ج ۱، صفحه ۲۹۲.

۳. نك، كشف المحجوب، صفحه ۱۷۳-۱۷۲.

۴. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۲، صفحه ۷.

رفت و آمد می کنند.

در یکی از همین مجالس که در منزل خیر نساج تشکیل شده بود، شبلی ۳۳۴ هـ. به تصوف علاقه مند شده و بدان می گروید.<sup>۵</sup>

همین شبلی پس از عضویت در مسلک تصوف با يك حالت بی پروایی و به صورتی علنی به بیان مطالب عرفانی می پردازد. و جنید ۲۹۸ هـ. درباره او می گوید:

«ما این علم در سردابها و خانها می گفتیم نهان، شبلی آمد آن را با سر منبر برد و بر خلق بوغست بشنیع.» [= بگسترده بشتاب]<sup>۶</sup>

به هر حال با وجود تمام سختگیریها منطقه بغداد به سبب مرکزیت و جامعیت خاص خود همچنان ستاد عملیات مسلک تصوف بود و برخی از عارفان را از اقصی نقاط قلمرو اسلامی به خود جذب می کرد. از جمله عده ای از صوفیان خراسان به بغداد وارد شده و در آنجا به تکمیل اندیشه های عرفانی و نشر عقاید خویش می پرداختند.<sup>۷</sup> و نهال عرفان، آن منطقه را پربارتر می ساختند.

۴

### رباطها و خانقاههای منطقه بغداد

اینک پس از بیان اجمالی از موقعیت مسلک تصوف در بغداد، موضوع مراکز و کانونهای تجمع صوفیان را مورد بررسی قرار می دهیم.

با آنکه برخی از صوفیان به سبب پشمینه پوشی و سخنان خاص خود، شناخته شده و رهبران برجسته آنان نیز کاملاً مشخص بودند، ولی در شهر بغداد به جز قبرستان و مسجد شونیزیه، که ویژه صوفیان بود.<sup>۸</sup> مرکز تجمع رسمی و معروفی، به نام خانقاه و رباط برای سالکان وجود نداشت، حتی در قرن پنجم

۵. نفحات، صفحه ۱۸۰.

۶. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۲.

۷. نك. نفحات، صفحه ۲۸۳.

۸. معجم البلدان، ج ۳، صفحه ۳۷۴.

هم، شخصی به یکی از مریدان بوسعید ۴۴۰ هـ. که نیت خانقاه سازی دارد می گوید: برین سوی آب تُرا میسر نگرود که این جا مردمانی منکر باشند.<sup>۹</sup> و یعقوبی ۲۸۴ هـ. هم در حالی که مساجد و حمامها و سایر ابنیه شهر بغداد را در کتاب خود نام می برد، ذکری از صومعه و خانقاه و رباط ندارد.<sup>۱۰</sup> همچنین کتابهای قوت القلوب و اللمع و حلینة الاولیاء و رسالۃ قشیریه با آنکه به بسیاری از مسائل تصوف و شرح حال و گفتار صوفیان می پردازند، اشاره ای به خانقاه و رباط و مقیمان آنها ندارند. فقط گاهی سخن از تجمع صوفیان در یکی از منازل به میان می آید از جمله ابوالقاسم قشیری ۴۶۵ هـ. به حلقه سماعی که صوفیان در خانه حسن قزاز منعقد کرده بودند، اشاره می کند.<sup>۱۱</sup> در واقع تا قرن چهارم هجری، برای مسلک تصوف، در بغداد مرکزی رسمی وجود نداشته است.

## واژه رباط و کاربرد آن

اینک قبل از شرح مراکز صوفیان در ناحیه بغداد، درباره کلمه رباط توضیح مختصری قابل یادآوری است؛ بنا به نوشته دکتر مصطفی جواد:

«واژه رباط کلمه ای عربی بوده و ضمناً با مسئله مجاهدت و معنویت مناسبتی هم دارد، بنابراین در منطقه بغداد، این کلمه درباره مرکز تجمع صوفیان به کار برده شده است و منطقه حجاز هم که از نظر سیاسی و دینی و فرهنگی وابسته به حوزه عراق بوده، کلمه رباط را استعمال کرده است.»<sup>۱۲</sup>

همچنین در منطقه شام و مصر هم، هر دو واژه خانقاه و رباط به کار رفته است. در منطقه فارس هم بیشتر واژه رباط به جای کلمه خانقاه به کار برده شده

۹. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۴.

۱۰. البلدان، یعقوبی، ترجمه آبتی، صفحه ۲۲.

۱۱. نك. ترجمه رسالۃ قشیریه، صفحه ۶۱۶.

۱۲. مجله سومر، جزء ثانی، جلد دهم، ۱۹۵۴، صفحه ۲۱۹.

است. زیرا از نظر جغرافیایی به شهر بغداد مرکز خلافت اسلامی، نزدیک بوده و تا حدی هم تحت تأثیر مسائل فرهنگی آنجا قرار داشته است.<sup>۱۳</sup>

### نخستین رباط شهر بغداد

در مورد پیدایش نخستین کانون صوفیان، در شهر بغداد، با آنکه به معروف کرخی ۲۰۲ هـ. نسبت داده شده که مسافری وارد خانقاه او شد<sup>۱۴</sup> و جنید ۲۹۸ هـ. هم کسی را در رباطش پناه داد.<sup>۱۵</sup> نمی توان استنباط کرد که آنان دارای مرکزی گروهی به معنی خانقاه بوده اند، حتی هنگام تأسیس نخستین رباط هم، هدف ایجاد مرکزی برای اقامت و تغذیه صوفیان نبوده بلکه ساختمانی به منظور مسجد و مدرّس و مسکن برای مرد پارسایی به وجود آمده بود. در تاریخ بغداد آمده است:

نخستین رباط بغداد که نامش رباط زوزنی است، در مقابل جامع منصور قرار داشت، و محل آن قطعه زمینی بود که به سال ۲۶۱ هـ. برای استفاده عمومی به صورت مُصلی درآمده بود.<sup>۱۶</sup> پس از آن در قرن چهارم برای ابی الحسن علی بن ابراهیم زاهد بصری ۳۷۱ هـ. در آنجا رباطی بنا شد، سپس علی بن محمود بن ابراهیم زوزنی صوفی ۴۵۱ هـ. در توسعه آن بنا کوشید و آنجا به نام وی به رباط زوزنی معروف شد، ثریت او نیز در آنجا قرار داشت و عده ای از صوفیان بعدی هم در آنجا به خاک سپرده شده بودند.<sup>۱۷</sup>

رباط دیگری که از رباطهای اولیه بغداد به شمار می رود، رباط ابوسعید است. بانی این رباط دوست دادا ۴۷۹ هـ. یکی از مریدان ابوسعید ابوالخیر

۱۳. نك. بخش رباطهای منطقه فارس در همین نوشته.

۱۴. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۴۳.

۱۵. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۳۲۴.

۱۶. نك. تاریخ بغداد، ج ۱، صفحه ۱۰۸.

۱۷. نك. انساب سماعی، ج ۶، صفحه ۳۴۴، ذیل واژه زوزنی؛ همچنین تاریخ بغداد، ج ۱۲، صفحه

است. او در قطعه زمینی که از طرف دستگاه خلافت بغداد، در کنار نهر مُعلی بیرون شهر بدو داده شده بود، با فعالیت شخصی و کمک دیگران، آن را بنیاد کرد. کیفیت بنای آن در کتاب اسرار التوحید ذکر شده است.<sup>۱۸</sup>

درباره شیخ عبدالقادر گیلانی (۵۶۱-۴۷۰ هـ.) هم آمده است که او در خارج شهر بغداد رباطی داشته و در آنجا مجلس می‌گفته و مردم را ارشاد می‌کرده است.<sup>۱۹</sup>

پس از آن هم توسط خلفای عباسی و همسران خلفا و امرا و بزرگان دستگاه خلافت و دیگران، در بغداد رباطهایی بنا می‌شود، که ذکر کیفیت بنا و مورد استفاده آنها، در کتابهایی مانند مرآت الجنان یافعی ۷۶۸ هـ. و حوادث الجامعة ابن فوطی و معجم الالقباب و کتابهای دیگر آمده است و ابن الساعی کتاب ویژه‌ای در این مورد به نام اخبار الربط و المدارس تالیف کرده است.<sup>۲۰</sup>

همچنین دکتر مصطفی جواد ضمن مقاله مفصلی نام بیست و چهار رباط بغداد را تا اواخر قرن هفتم هجری ذکر می‌کند که از نظر بانیان رباطها و مطالب مربوط به رباط، حاوی اطلاعات مفیدی است.<sup>۲۱</sup>

مسئله رباط سازی و اداره آنها در قرن ششم و هفتم پیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد و کانونهای رباطی یکی از مؤسسات مهم اجتماعی به شمار می‌رود. برخی از خلفای بغداد به اقتضای موقع، رباطهایی بنا کرده<sup>۲۲</sup> و مشایخی را برای مدیریت آنها انتخاب می‌کنند، برخی از این مشایخ هم سمت شیخ

۱۸. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۶-۳۶۴.

۱۹. نك. نفحات، صفحه ۵۱۱.

۲۰. مقدمة الجامع المختصر، صفحه ص.

۲۱. مجلة سومر، جزء دوم، جلد دهم، ۱۹۵۴ - الربط البغداديّة و اثرها في الثقافة الاسلاميه، صفحه

۲۴۹-۲۱۸؛ همچنین در کتاب دليل خارطة بغداد، نام شصت رباط و پنج زاویه از صفحه ۲۵۰ تا

۲۵۳ ذکر شده است، تالیف الدكتور مصطفى جواد و الدكتور احمد سوسه، چاپ عراق، ۱۹۵۸.

۲۲. نك. الحوادث الجامعة، صفحه ۲ / ۸۷ / ۲۸۵.

الشیوخی دارند یعنی چندین رباط را سرپرستی می کنند.<sup>۲۳</sup>

این رباطهای دولتی به سبب وسعت مکانی و پشتوانه اقتصادی جامعیت بیشتری دارند، از جمله آشپزخانه آنها مرتب تر است و قدرت پذیرایی فراوانی دارد تا جایی که گاهی از مهمانان خلیفه هم در آنجا پذیرایی می شود. دکتر مصطفی جواد نوشته است:

«الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. به سال ۵۸۴ هجری رباط خلاطیه را در ساحل دجله می سازد و هنگام افتتاح آن جشنی برپا می کند. در آن جشن سی هزار مرغ و پانزده هزار ظرف برای غذا به کار می رود و متناسب با آن، شیرینی و چیزهای دیگر نیز تهیه می شود. خلیفه برای این رباط و آرامگاه مجاور آن که مربوط به سیده سلجوقی همسرش بود، اوقاف فراوان و پُربها و پردرآمدی را وقف می کند. پس از او خلیفه المستنصر بالله ۶۴۰ هـ. هم در همین رباط و رباط سیده زُمرّد ۵۹۹ هـ. از امیر رکن الدین اسماعیل، فرمانروای موصل که در سال ۶۳۳ هـ. به بغداد آمده بود، پذیرایی می کند.»<sup>۲۴</sup>

رباطهای بغداد در این دوره، علاوه بر خاصیت خانقاهی خود، مرکزی بود برای آموزش علوم اسلامی و بحث و مناظره مسائل معنوی، همچنین محلی برای وعظ و ارشاد اجتماعی و جایی برای مطالعه و استنساخ و تألیف و تصنیف کُتب و ضمناً جایی آرام و دور از غوغای عام، برای اقامت. به همین علت برخی از عارفان ایرانی به بغداد رفته<sup>۲۵</sup> و در این رباطها به بررسی مطالب و مسائل عرفانی می پرداختند و گاهی هم به سرپرستی امور رباطها منصوب می شدند. ابوالبرکات محمد بن ابی الفضائل میهنی، شیخ رباط بسطامی<sup>۲۶</sup> و شیخ الشیوخ

۲۳. شیخ شهاب الدین سهروردی از طرف خلیفه الناصر لدین الله و شیخ شمس الدین ابوالمظفر از سوی خلیفه مستعصم دارای سمت شیخ الشیوخی بودند. نک. الحوادث الجامعه، صفحه ۷۴/۲۸۴.

۲۴. مجله سومر، جزء ثانی، جلد دهم، ۱۹۵۴، صفحه ۲۳۳-۲۳۴.

۲۵. نک. الحوادث الجامعه، ابن فوطی، به اهتمام دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۳۵۱ هـ.ق.، صفحه ۱۳۴.

۲۶. الجامع المختصر، صفحه ۱۳۹.

ابوالحسن عبداللطیف نیشابوری متولی رباط المقتدی<sup>۲۷</sup> و ابو عمر عثمان همدانی ۶۰۵ هـ. شیخ رباط شونیزیه<sup>۲۸</sup> و ابوطالب سعد بن یزدی ۶۳۷ هـ. شیخ رباط الخلاطیه<sup>۲۹</sup> و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. شیخ رباط مرزبانیه از آن جمله اند.<sup>۳۰</sup>

پس از سقوط خلافت عباسی، به سال ۶۵۶ هجری، اوضاع رباطها نیز آشفته می شود و رواج و رونق خود را از دست می دهد، چنان که در کتاب حوادث جامعه، که مطالب مربوط به مسلك تصوف را تا سال هفتصد هجری دنبال کرده است، جز چند نکته و اشاره مختصر، چیزی در این باره وجود ندارد. حتی خواجه نصیرالدین طوسی ۶۷۲ هـ. هم که از نظر سیاسی و معنوی، تقریباً قائم مقام خلفای عباسی گردیده بود، در سال ۶۷۲ هجری کسی را به سرپرستی رباط دولتی خلاطیه بغداد منصوب می کند که از وضع تصوف و آداب سیر و سلوک بیگانه و بی خبر بوده است.<sup>۳۱</sup>

با این حال در عهد فرمانروایی ایلخانان هم، چند رباط و خانقاه بنا می شود که از جمله آنها رباط ناصرالدین قتلق شاه ۶۸۸ هـ. است که به سال ۶۸۰ هـ. در کنار قبر سلمان فارسی بنا شده و قریه هایی از واسط و جاهای دیگر بر آن وقف می شود<sup>۳۲</sup> و هم او در بصره رباط و حمامی بنا کرده و درآمد حمام را بر رباط وقف می کند.<sup>۳۳</sup> همچنین بر آرامگاه بولغای خاتون، دختر امیرتسو هم به سال ۷۰۸ هـ. خانقاهی بنا شده و تولیت آن به عهده خواجه رشیدالدین فضل الله ۷۱۸ هـ. محول می شود.<sup>۳۴</sup> و خواجه رشیدالدین هم، خانقاه شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. را بازسازی کرده و املاکی را که در هند

۲۷ و ۲۸. همان، صفحه ۲۳ و ۲۲.

۲۹ و ۳۰. الحوادث الجامعه، صفحه ۷۳ و ۱۳۴.

۳۱. نك. الحوادث الجامعه، صفحه ۳۸۱.

۳۲ و ۳۳. همان، صفحه ۴۱۷ و ۴۵۹.

۳۴. نك. تاريخ الجایتو، به اهتمام مهین همبلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، صفحه ۸۲.



داشته بر آن وقف می‌کند.<sup>۳۵</sup> و بنا به دستور غازان خان ۶۹۰ هـ. هم خانقاهی در بغداد و دارالسیاده و خانقاهی در نجف ساخته می‌شود.<sup>۳۶</sup> همچنین مولانا نورالدین عبدالرحمن بن عمر الطیاری ۷۲۰ هـ. در کنار دارالخلافة رباطی بنا کرده و خود بر مسند شیخی آن می‌نشیند و سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ. هر ساله هفتاد یا نود هزار دینار برای او می‌فرستد.<sup>۳۷</sup> حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. هم در يك حالت کلی گویی اشاره می‌کند که: «در او [بغداد] مدارس و خانقاهات بسیار است.»<sup>۳۸</sup>

علاوه بر شهر بغداد، در مناطق اطراف آن هم خانقاههایی وجود داشت، که از جمله آنها خانقاه جنینه در شهر اربل، ساخته امیر مظفرالدین کوکبری ۶۳۰ هـ. بود. هم او دهی نیز برای هزینه‌های جاری آن وقف کرده و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. هم مدتی به سرپرستی آن گمارده شده بود.<sup>۳۹</sup> همچنین خاتون توتاکج، دختر هلاکوخان ۶۶۲ هـ. مغول هم در خفتیان اربل مدرسه و رباطی بنا کرده بود.<sup>۴۰</sup> باری، موضوع رباط سازی در بغداد و مناطق اطراف آن و فعالیت‌های خانقاهی، به سبب پذیرش اجتماعی، همچنان تا مدت‌ها دنبال می‌شده است. ولی رفته رفته با از بین رفتن دستگاه خلافت عباسی و فقدان مرکزیت سیاسی شهر بغداد، مسئله تصوف و بنای رباط‌های مناسب هم در آنجا، اهمیت دیرین خود را از دست داده و دچار فترت می‌گردد.

۳۵. نك. مكاتبات رشیدی، به اهتمام محمد شفیع، چاپ لاهور، ۱۹۴۵ م، صفة ۲۳۲.

۳۶. نزهة القلوب، صفة ۱۳۴.

۳۷. تلخیص مجمع الآداب جزء رابع، قسم اول، صفة ۱۷۲.

۳۸. پیشین، صفة ۱۳۶. شیروانی هم نوشته است: «اکثر صاحبان سلاسل طریقت [در شهر بغداد]

طرح خانقاه انداخته اند، اکنون که سنه هزار و دوست و چهل و دو هجری است، مساجد رفیعه و خوانق منیعه [در بغداد] از شماره بیرون است.» حدائق السیاحه، صفة ۱۵۸-۱۵۷.

۳۹. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفة ۱۳۱-۱۲۵.

۴۰. تلخیص مجمع الآداب، جزء رابع، قسم اول، صفة ۲۳۳.

## رباطهای شهر مکه

یکی از مراکز مهم صوفیان پیرامون حرم کعبه بود. کعبه خانه خدا و مرکز توجه مسلمانان و بهترین محل اعتکاف و عبادت و سکونت بود. بنا به نقل شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. حسن بصری ۱۱۰ هـ. نخستین صوفی را در هنگام طواف کعبه ملاقات می کند.<sup>۱</sup>

صوفیان ضمن مسافرت به مکه مدتی را در آنجا به سر برده و در کنار هم جمع می شدند و حلقه های مصاحبتی به وجود می آوردند.  
عبدالرحمن سلمی می نویسد:

«یکی از حلقه های صوفیان به مدیریت ابو عمرو الزجاجی ۳۴۸ هـ. با حضور کتانی و نهرجوری و مرتعش و مشایخ دیگر در کنار خانه کعبه تشکیل گردیده بود.»<sup>۲</sup>

شیخ عطار ۶۲۷ هـ. هم، در ضمن شرح حال ابوالحسن حُصری می نویسد:

«احمد نصر را به سبب آنکه با بودن دویست و هشتاد پیر در حرم، حدیثی کرده بود، از آن جا راندند.»<sup>۳</sup>

۱. نک. عوارف المعارف، باب ششم، صفحه ۶۳.

۲. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۳۱.

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۲، صفحه ۲۴۲.

علاوه بر صوفیان، بعضی از مسلمانان هم مدتی را در شهر مکه به سر برده و به لقب جارالله ملقب می شدند.<sup>۴</sup> همچنین عده بسیاری از مسلمانان، همه ساله به زیارت بیت الله می رفتند. این افراد و گروهها هر يك متناسب با وضع خویش، به مسکن احتیاج داشتند و یکی از ضروری ترین اقدامات سودمند، ایجاد ساختمانهایی بود که مسلمانان مُقیم و مسافر در آن سکونت کنند.

در کتاب اخبار مکه، که مُشتمل بر چند کتاب، و یکی پس از دیگری تألیف شده، نام پنجاه رباط بنا شده در شهر مکه آمده است.<sup>۵</sup>

این رباطها برخی مخصوص صوفیان و بعضی به مسلمانان زائر اختصاص داشت و مورد استفاده آنها هم در کتیبه بنا ذکر شده بود، چنان که یکی از آنها مخصوص صوفیان مجرد و یکی مخصوص زنان صوفی و یکی مخصوص صوفیان حنفی مذهب<sup>۶</sup> و یکی مخصوص زنان صوفیه شافعی مذهب<sup>۸</sup> بود.

از جمله؛ در کتیبه رباط حافظ ابی عبدالله ابن منده اصفهانی ذکر شده بود که: مسافران اصفهانی چهل روز و دیگران ده تا بیست روز می توانند در آن اقامت کنند.<sup>۹</sup>

رباطهایی که مخصوص صوفیان بنا شده بود عبارت بودند از:

۱. رباط شیخ ابوالقاسم سیرافی، ساخته شده در سال ۵۲۹ هـ. ویژه صوفیان عراقی.

۲. رباط قاضی القضاة عبدالرحیم مراغی، بنا شده در سال ۵۷۵ هـ. برای

۴. شیخ مرشد ۴۲۶ هر ساله مبلغی برای مجاوران مکه بول می فرستاد، فردوس المرشدیه، صفحه ۱۹۱-۲۰۷.

۵. نک. شفاء الغرام باخبار بلد الحرام، تألیف ابی الطیب محمد بن الفاسی، چاپ مصر، ۱۹۵۶، ج ۱، صفحه ۲۳۷-۲۳۰.

۶ و ۷ و ۸ و ۹. اخبار مکه، ج ۲، صفحه ۱۴۴ / ۱۱۲ / ۱۱۵ / ۱۰۹ / ۱۰۸.

۱۰. پیشین، ج ۱، صفحه ۳۲۲.

خانقاهها و مناطق آن ۱۷۱

صوفیان و مسافران عرب و عجم.<sup>۱۱</sup>

۳. رباط سیده زُمرّد مادر خلیفهٔ عباسی، الناصر لدین الله، بنا شده در سال

۵۹۹ هـ. برای صوفیان پرهیزگار.<sup>۱۲</sup>

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.<sup>۱۳</sup>

۱۱ و ۱۲ و ۱۳. اخبار مکه، تالیف محمد بن عبدالله الارزقی، به اهتمام و ستفقد، چاپ آلمان در ۴ جلد،

۱۸۵۸ م. ج ۲، صفحه ۱۱۱-۱۰۸.

## خانقاههای کشور مصر

با آنکه موضوع این رساله، تاریخ خانقاه در ایران است و مسئله خانقاههای مصر مورد توجه نیست، ولی از آن نظر که برخی از مدیران خانقاهها و صوفیان ساکن خانقاه در مصر، از ایرانیان بوده اند و از طرفی یکی از ارکان اصلی مسلک تصوف، سیر در آفاق و انفس و جهانگردی است، نقل مختصری از نوشته مقریزی ۸۶۵ هـ. و بررسی خانقاههای مصر، می تواند توضیح و مقایسه ای بر این نوشته باشد.

صلاح الدین ایوبی فرمانروایی از نژاد کُردان، نخستین خانقاه رسمی مصر را در سال ۵۶۹ هـ. بنیاد کرده و حمام و مطبخی در کنار آن می سازد، همچنین برای آن رهبری تعیین کرده و اوقافی برقرار می سازد. این محل به نام دُوَيْرَةُ الصَّوْفِيَّة مشهور می گردد.<sup>۱</sup>

سیوطی درباره آن می نویسد:

«این نخستین خانقاه رسمی است که دارای شیخ الشیوخ می باشد.»<sup>۲</sup>  
پس از آن خانقاهها و رباطها و زاویه های مُتَعَدِّد دیگری هم ساخته می شود که برخی از آن کانونها مخصوص صوفیان ایرانی است. از جمله: شیخ حسن جوالمقی ۷۲۲ هـ. زاویه قلندریه را در خارج قاهره، برای درویشان قلندری بنا

۱. خط مقررزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۷۴.

۲. حُسن المحاضره، ج ۲، صفحه ۱۸۷.

می‌کند.<sup>۳</sup> زاویه ابراهیم صانع هم محل سکونت درویشان عجم بوده و شیخ عزالدین عجمی ۷۲۳ هـ. استاد موسیقی در آنجا سکونت می‌کرده است.<sup>۴</sup> همچنین ملك ناصر قلاوون در سال ۷۶۰ هـ. برای سکونت شیخ تقی الدین رجب بن شیرك عجمی، زاویه ای می‌سازد که آن زاویه و ساختمان قبة نصر - که آن هم از بناهای ملك ناصر بوده - همواره مرکز سکونت و استفاده فقرای عجم قرار می‌گرفته است.<sup>۵</sup>

برخی از ایرانیان هم مانند: قوام‌الدین عبدالمجید شیرازی<sup>۶</sup> و شیخ شمس‌الدین محمود اصفهانی<sup>۷</sup> به مدیریت بعضی از خانقاهها منصوب می‌شوند. در سفرنامه ابن بطوطه از خانقاههایی در مصر نام برده می‌شود که مدیران آنها از ایرانیان بوده‌اند و بنا به تعبیر او، علت این کار آن بوده که ایرانیان در مذهب تصوف مهارت دارند.<sup>۸</sup>

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.<sup>۹</sup>

هم او در مورد خانقاه سرباقوس می‌نویسد:

«ملك ناصر محمد بن قلاوون بنای آن را از سال ۷۲۳ هـ. آغاز کرده و در سال ۷۲۵ هـ. به پایان برد. این خانقاه برای خلوت صوفیان صد حجره داشت و در کنار آن مسجد و حمام و مطبخی نیز ساخته شده بود. ساکنین آن کاملاً در

۳. پیشین، صفحه ۴۳۳.

۴. همان، صفحه ۴۳۴.

۵. همان، صفحه ۴۳۲-۴۳۳.

۶ و ۷. خط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲ صفحه ۴۲۳ و ۴۲۵.

۸. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۰.

۹. پیشین، از صفحه ۲۷۱ تا صفحه ۳۰۶.

رفاه بودند و احتیاجات آنان از نان و گوشت و شیرینی و روغن و صابون و حقوق ماهیانه و جامه‌های زمستانی و تابستانی و میوه‌های مربوط به فصل تهیه می‌شد، به طوری که ساکنان خانقاه از نظر گذران زندگی به چیزی و جایی نیاز نداشتند تا از خارج تهیه کنند و با خاطری جمع به عبادت می‌پرداختند.<sup>۱۰</sup>

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 یک خانقاه وسیع برای اقامت صوفیان و یک رباط برای سکونت سپاهیان و آرامگاهی برای بانای آن، و نیز مطبخی برای تهیهٔ غذا. برای ادارهٔ این مجتمع ساختمانی، تعدادی زمینهای زراعتی و تعدادی باغ در مصر و چند منبع مهم درآمد دیگر، واقع در دمشق، وقف شده بود. ساختمان خانقاه برای سکونت چهار صد تن صوفی و رباط برای صد نفر سپاهی گنجایش داشت. در بخش آرامگاه هم جلسهٔ درس قرآن و حدیث دایر شده و برای مُدرّس و طلبه، مُقرّری تعیین گردیده بود.»<sup>۱۱</sup>

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.»<sup>۱۲</sup>

۱۰. خطّ مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۸۶-۲۸۴.

۱۱. همان، صفحه ۲۷۷-۲۷۶.

۱۲. همان، صفحه ۲۷۲ و ۲۸۳ و ۲۸۴.

## خانقاهای ترکیه

یکی از وقایع مهم دوره سلطنت آلب ارسلان جنگهای ایران و روم است که به سال ۴۶۳ هـ. اتفاق افتاد.<sup>۱</sup> به دستور خواجه نظام الملک طوسی ۴۸۵ هـ. دسته‌ای از ترکمانان سلجوقی برای تسخیر ایالات شرقی دولت بیزانس به سوی آسیای صغیر روانه شدند و با پیکارهای پی در پی، آنجا را به تصرف درآورده و حکومت سلاجقه روم را بنیاد کردند و پس از آن فرهنگ و تمدن اسلامی و ادب پارسی به جای فرهنگ یونانی در آن سرزمین منتشر گردید. هنگامی که سرزمینهای شرقی ایران مورد تجاوز تاتاران قرار می‌گرفت، منطقه روم برای فراریان ایرانی پناهگاه مناسبی بود. بدین سبب از قرن هفتم به بعد، عده‌ای از بزرگان ایرانی در آنجا گرد آمده و با تخصصی که داشتند، هر یک به یکی از امور مهم اجتماعی مشغول شدند.

افلاکی می‌نویسد:

«امیر تاج‌الدین معزز خراسانی، قاضی شهر قونیه<sup>۲</sup> و شمس‌الدین اصفهانی حاکم شهر قیصریه بودند.»<sup>۳</sup>

۱. نك. الكامل، تالیف ابن اثیر، ج ۱۰، صفحه ۶۷-۶۵؛ وقایع سال ۴۶۳، چاپ بیروت، ۱۹۶۶، در ۱۲ جلد.

۲ و ۳. مناقب العارفين، تالیف افلاکی، به تصحیح تحسین یازیچی، چاپ انجمن ترك آنقره در ۲ جلد، ۱۹۵۹ م، ج ۱، صفحه ۶۰-۲۳۹.



همچنین ابن بی بی، کتاب تاریخ خود را به فارسی می نویسد، عارف و شاعر بزرگ جلال الدین مولوی، کتاب مثنوی و دیوان شمس را پدید می آورد و به فارسی مجلس می گوید، کتابهای ولدنامه و مناقب العارفين و رسالة سپهسالار و کتابهای دیگر نیز به فارسی نوشته می شود.

عرفان سفر کرده ایرانی، برای توسعه مسلك تصوف زمينه فراهم می کند. تا جایی که بنا به نوشته اسپنسر:

«عارفان گریخته از ایران با همکاری باباهای ترك در توسعه آیین تصوف می کوشند<sup>۴</sup> و يك معنویت اشرافی و انجمن اخوت فرهنگی بنیاد می کنند.»<sup>۵</sup> افلاکی می نویسد که: «امیر تاج الدین معتز خراسانی از مریدان خاص مولاناست و در منطقه روم مدارس و خوانق و دارالشفاء و رباط می سازد.»<sup>۶</sup> هم او درباره معین الدین پروانه وزیر سلطان علاء الدین کیقباد می نویسد که: «با وجود او علماء و شیوخ در مدارس و خوانق مرفه اند و مجتمع.»<sup>۷</sup> هم این وزیر، برای فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. در شهر توقات خانقاهی می سازد.<sup>۸</sup> به سبب رواج و رونق آیین تصوف در قرن هفتم و هشتم، در منطقه ترکیه، سلسله های متعددی به وجود می آید و هر يك در راه اشاعه طریقت خویش، کانونهای دعوتی تأسیس می کنند.

الیاس خراسانی ۶۵۷ هـ. در آماسیه، خانقاه مسعودیه را بنا کرده و به ارشاد می پردازد.<sup>۹</sup> سلسله بکتاشیه، توسط حاج بکتاش ولی نیشابوری ۷۳۸ هـ. در منطقه غربی ترکیه تأسیس شده، سپس در مناطق دیگر هم منتشر می شود.<sup>۱۰</sup>

4 & 5. *The sufi orders*, p. 23, 74.

۷۰۶. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۲۳۹ و ۱۰۷.

۸. حبيب السير، ج ۳، صفحه ۲۵۵.

۹. تصوف تاريخی (به زبان ترکی) محمد علی عینی، چاپ کتابخانه سوری، استانبول، ۱۳۴۱، صفحه ۱۷۵.

۱۰. دائرة المعارف اسلام، ترجمه عربی، ج ۳، صفحه ۳۷، ذیل کلمه بکتاش.

و پادشاهان عثمانی، برای پیروانِ طریقهٔ بکتاشیه تکیه‌های بسیار می‌سازند و موقوفاتی برای آنها مقرر می‌دارند.<sup>۱۱</sup>

یکی از سلسله‌های مهم طریقت هم، سلسلهٔ مولویه است که توسط جلال‌الدین مولوی بلخی ۶۷۲ هـ. بنیاد می‌شود و در طول تاریخ حیات خویش به توسعهٔ قابل توجهی می‌رسد و به وسیلهٔ مریدان و برخی از فرمانروایان، در مناطق مختلف، مولوی خانه‌ها ایجاد می‌گردد. مولانا خود در مدرسه به ارشاد مریدان و دیدار دوستان می‌پردازد. و فرزندان او نیز در مدرسهٔ مولانا کار تربیتی او را دنبال می‌کنند.<sup>۱۲</sup> ولی رفته رفته آرامگاه مولانا به صورت خانقاه درآمد و در کنار تربت او از واردین پذیرایی می‌شود.

بنا به نوشتهٔ سمرقندی: «سلطان روم اوقاف بسیاری بر آن وقف می‌کند».<sup>۱۳</sup>

ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم چگونگی وضع تربت مولانا و کیفیت پذیرایی شدن خود را در آنجا بیان می‌دارد.<sup>۱۴</sup>

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<sup>۱۵</sup> در آق سرا در زاویهٔ شریف حسین<sup>۱۶</sup> در نکهده در زاویهٔ اخی جاروق<sup>۱۷</sup> در قیصریه در زاویهٔ اخی امیرعلی<sup>۱۸</sup> در گومش‌خانه در زاویهٔ اخی مجدالدین<sup>۱۹</sup> و در ارزنجان در زاویهٔ اخی نظام‌الدین منزل می‌کنند.<sup>۲۰</sup> و در شهرهای دیگر هم همه جا مهمان گروه جوانمردان اند و در تکیه‌های آنان بسر می‌برند.<sup>۲۱</sup> حتی در مورد پذیرایی از آنان بین دسته‌های جوانمردان نزاع در می‌گیرد.<sup>۲۲</sup>

۱۱. حدائق السیاحه، صفحهٔ ۱۲۸.

۱۲. نك. مناقب العارفين، ج ۲، صفحهٔ ۸۴۸.

۱۳. تذكرة الشعراء، صفحهٔ ۲۰۱-۲۰۰.

۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحهٔ ۱۸۷ و ۱۸۶ و ۱۸۸ و ۱۹۰ و ۱۸۹.

علاوه بر نوشته ابن بطوطه، در قرون بعدی هم از کانونهای خانقاهی و دیگر اماکن ترکیه، آماری تهیه و در کتابها ثبت شده که گویا جای مبالغه و اغراق نیز در برخی از آنها خالی نمانده است. از جمله: در مجموعه و جنگی که به سال ۱۱۰۵ هجری مربوط می شود و تحت شماره ۱۹۹۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ثبت شده، در ضمن شرح آمار اماکن مختلف شهر قسطنطنیه آمده است که: استانبول دارای ۱۵۲۰ خانقاه و ۲۳۲۵ زاویه و ۱۲۲ بنای خیریه است که در آنها مستمندان اطعام می شوند.<sup>۲۳</sup>

پس از آن به سال ۱۲۸۳ هجری مولوی خانه های موجود در ترکیه تحقیق و بررسی شده و به پنجاه واحد بالغ گردیده است و پژوهنده تا جایی که ممکن بوده پیر و رهبر هر کانون و تاریخ بنا و پیشینه آن را شرح داده است.<sup>۲۴</sup>

۲۳. نک. تعلیقات جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۹۳۸، همچنین فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران،

ج ۸، صفحه ۴۰۴.

۲۴. نک. شرح الاوراد (به زبان ترکی) تالیف قدرت الله افندی، چاپ ترکیه، ۱۲۸۳ ه.ق.، از صفحه

۴۳۰ به بعد.

## خانقاهای منطقه شام

منطقه شام علاوه بر موقعیت و مرکزیت باستانی و مذهبی خود، از سال چهارم هجری به عنوان مرکز حکومت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد و به سبب جاذبه سیاسی و علل دیگر، گروهی از ایرانیان به آن منطقه رفته و در آنجا ساکن می‌شوند.

یعقوبی می‌نویسد که:

«مردم بعلبک و طرابلس و جبیل و صیدا و بیروت، همه‌شان قومی از پارسیانند.»<sup>۱</sup>

یکی از جاذبه‌های خاص منطقه شام، موضوع توجه به مسئله عرفان و آیین تصوف بود، چنان که بنا به برخی نظرات، نخستین کانون خانقاهی صوفیان در آنجا تأسیس گردید.<sup>۲</sup>

پس از آن هم رابطه مداومی بین صوفیان ایرانی و عارفان ساکن منطقه شام برقرار بود و همواره بعضی از ایرانیان از موطن خویش به شام رفته و پس از يك دادوستد فرهنگی، به شهر خویش باز می‌گشتند. یا در همان جا ساکن می‌شدند.

نمونه بارز چنین پیوندی امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ . طوسی است که مدت

۱. البلدان یعقوبی، ترجمه دکتر آیتی، صفحه ۱۰۶.

۲. همین نوشته، قسمت نخستین خانقاه.

ده سال در منطقه شامات به سیر و سلوک عرفانی پرداخته و کتاب احیاء علوم الدین خویش را که از مهمترین کتابهای مسلک تصوف به شمار می رود، در آنجا تألیف کرده است.

این تبادل مطالب عرفانی و طریقتی تا قرنهای هجدهم و بیستم از ایرانیان در منطقه شام به خانقاه سازی و خانقاه داری مشغول بوده اند.<sup>۳</sup> نخستین خانقاه رسمی را ابوالقاسم سُمیساطی دمشقی ۴۵۳ هـ . یکی از دانشمندان و توانگران، در محل کاخ عبدالعزیز بن مروان ۹۹ هـ . به نام خانقاه سُمیساطیه بنا کرده و بر صوفیان وقف می کند.<sup>۴</sup> پس از آن با توجه و عنایت فرمانروایان بناهای خانقاهی گسترش می یابد و در دوره فرمانروایی خاندان نوریّه و صلاحیه، تعداد بیست و پنج رباط توسط عمال دولتی در شهر حلب بنا می شود.<sup>۵</sup>

ابن جبیر به سال ۵۸۰ هجری از منطقه شام دیدار کرده و درباره رباطهای آنجا می نویسد:

«کانونهای رباطی آنجا مانند کاخهایی است آراسته و تزیین شده، هر مسجد و مدرسه و خانقاه یا رباطی که ساخته می شود، پادشاه مبلغی را برای اداره آن وقف می کند.»<sup>۶</sup>

بعیمی مؤلف کتاب الدارس، خانقاههایی را که از آغاز قرن پنجم تا قرن هشتم در منطقه شام بنا شده ۲۹ خانقاه شمرده است.<sup>۷</sup> و محمد کردعلی هم در کتاب خطط شام خویش در ذیل کلمه رباط می نویسد:

«رباط را به ترکی تکیه و در پارسی خانکاه گویند و بین رباط و خانکاه و

۳. نک. خطط شام، ج ۶، صفحه ۱۵۰ تا ۱۵۶.

۴. الدارس، ج ۲، صفحه ۱۵۱-۱۵۲.

۵. نک. پیشین، صفحه ۱۴۴.

۶. رحلة ابن جبیر، صفحه ۲۸۴.

۷. الدارس، ج ۲، صفحه ۱۹۱-۱۳۹.

زاویه اختلافی وجود ندارد.<sup>۸</sup>

سپس خانقاههای منطقه شام را برشمرده و نام سازندگان و سرپرستان آنها را بیان می‌کند. بنا به نوشته او، مجموع خانقاهها و رباطها و زاویه‌ها و تکیه‌های شام به ۲۴۲ واحد بالغ می‌گردد.<sup>۹</sup> در ذیل کلمه انطاکیه و طرابلس هم از ۶۵ کانون تصوف نام می‌برد که در طی تاریخ سرزمین شام، در عهد اسلامی، در آن منطقه بنیاد گردیده و از میان رفته است.<sup>۱۰</sup> استاد دهخدا هم در لغت‌نامه ذیل واژه خانقاه، مطالبی را درباره تعدادی از خانقاههای شام، از کتاب خطط شام به فارسی ترجمه کرده است.

۸. خطط شام، ج ۵، صفحه ۱۳۸.

۹. همان، ج ۶، صفحه ۱۳۲ به بعد.

۱۰. همان.

## مسلك تصوف در خراسان و خانقاههای آن

منطقه خراسان از نظر عرفان و تصوف حائز اهمیت شایانی بود، زیرا برخی از پایه گذاران واقعی مسلك تصوف اسلامی از آنجا برخاسته بودند و سهم خراسان در تصوف بیش از سایر مناطق اسلامی بود، حتی عده ای از بزرگان تصوف بغداد و مراکز دیگر هم زاده و پرورده سرزمین خراسان بودند. این منطقه در مورد مسائل نظری و جنبی تصوف هم، از مقدم ترین نواحی اسلامی بود، زیرا کتابهای اللمع سراج ۳۴۸ هـ. و التعرف کلابادی ۳۸۰ هـ. و طبقات الصوفیه سلمی ۴۱۲ هـ. و رساله قشیریه تألیف قشیری ۴۶۵ هـ. و کشف المحجوب هجویری ۴۶۵ هـ. که شامل مسائل تصوف و شرح حال صوفیان بود در این ناحیه تألیف و تصنیف گردیده بود. هجویری حتی به کتابهای پیش تر 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 عمر الترمذی مقیم بلخ، معاصر خضرویه] نیز اندرین معنی کتب ساخته اند.»<sup>۱</sup>

با آنکه منطقه خراسان خاستگاه مسلك تصوف اسلامی است.<sup>۲</sup> از جهاتی با

۱. کشف المحجوب، صفحه ۴۳۹.

۲. نک. سرچشمه تصوف از سعید نفیسی، صفحه ۲۰.

راه و روش صوفیان در مناطق دیگر قلمرو اسلامی تفاوت‌هایی دارد. از جمله آنکه سلسله‌طریقتی مانند طریقه قادریه و رفاعیه و سهروردیه به وجود نمی‌آید تا به شکل سازمانی برجسته و کامل در آن قاعده و قانون ثابتی پدید آمده و با پیگیری دائمی دنبال شود و پس از آن تا قرن‌ها ادامه یابد.

در سرزمین خراسان افرادی مانند خرقانی و غزالی و دیگران پدید می‌آیند و در تعلیمات عرفانی سلسله‌های مختلف تأثیر می‌نهند ولی خود سلسله‌ای را پایه‌گذاری نمی‌کنند. دو متفکر عرفانی یکی شیخ عطار ۶۲۷ هـ. در نیشابور و دیگری جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. در قونیه به فاصله یک نسل پدید می‌آیند، یکی سلسله‌ای بنیاد می‌نهد که دنباله آن تا امروز کشیده شده و دیگری فقط عامل ارتزاق و بهره‌وری دیگران می‌گردد و از او سلسله‌ای به وجود نمی‌آید. اسپنسر در این باره می‌نویسد:

«علت دوام سلسله‌های تصوف در خارج از فلات ایران آن بود که اولاً مکاتب عرفانی به وسیله حکومتها تأیید می‌شد، در ثانی ریشه قبیلگی و تعصب پیروان، آنها را حمایت می‌کرد، در حالیکه مکتبه‌های عرفانی ایرانی با دستگاههای حکومتی وابستگی نداشتند و زندگی قبیلگی هم در ایران معمول نبود و از طرفی ایرانیان به سبب سابقه فرهنگی خود، تن زیر بار سلوک و قبول ریاضتهای سخت و طاقت‌فرسا نمی‌دادند و حاضر نمی‌شدند از یک رشته دستورات و تشریفات از پیش ساخته و مقرر شده مکتب تصوف تبعیت کرده و مانند مرده‌ای در دست شوینده، از آزادیهای خویش دست بردارند، نمونه بارز این تن زدن و عدم قبول مکتب ملامتیه خراسان است.»<sup>۳</sup>

در تأیید چنین نظریه‌ای می‌توان گفت که اصولاً مسلک تصوف، مسیر آزادی و آزادگی است نه طریق قید و بند و اسارت و رعایت کردن حدود و رسوم پیران طریقت. نمونه دیگری هم که نظر یاد شده را تأیید می‌کند، گفتار هجویری ۴۶۵ هـ. در مورد اختلاف روش و آزاداندیشی صوفیان خراسان

3. *The sufi orders in Islam*, p. 16.



است. او در کتاب خود اشاره می کند که با بیش از سیصد تن از مشایخ صوفیه، در خراسان دیدار کردم هر يك از آنان مشربی داشتند.<sup>۴</sup>

با وصف این اگر رهبر شایسته ای پیدا می شد صوفیان ایرانی در عین حفظ آزادیهای فردی در پیرامون او گرد آمده و از او پیروی می کردند. این رهبر هم فرد خودکامه و مستبدی نبود که نظریات خود را بر پیروان تحمیل کند، بلکه به صورت يك راهنمای معنوی و روحی آنان را مشتاقانه رهبری می کرد.

با چنین برداشتی از مسلك تصوف خراسان، واضح است که طریقه و سلسله ثابتی به وجود نمی آید، چنانکه ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. با آن همه قدرت رهبری و شایستگی سلسله ای به وجود نیاورد و طریقه و روش تربیتی اش با او بنیاد و بدو ختم شد. زیرا منشاء و محور حرکت صوفیان معاصر او وجود شیخ بود نه قانون ثابت و قاعده منظم و سلسله طریقتی او.<sup>۵</sup>

باری، در دوره های نخستین، هدف از خانقاه رفتن، استفاده از مدیر و رهبر آن بود، نه سود جستن از مکانی خاص، زیرا وجود يك شیخ دانشمند و روان شناس و زبان آور و آشنا به مسائل عرفانی می توانست سبب گرایش عده ای گردد، نه آنکه خانقاهی بتواند صوفیان را جذب کند، در واقع حلقه صوفیان بر محور شخص رهبر استوار بود نه ساختمان.

هنگامی که خبر درگذشت ابوسعید به نیشابور می رسد، نماینده امام قشیری ۴۶۵ هـ. به خانقاه ابوسعید در نیشابور آمده و از قول امام قشیری به درویشان مقيم در آنجا می گوید:

«اگر مقصود شیخ بود او رفت... اکنون شما را پیش من باید بود.»<sup>۶</sup>

۴. نك. كشف المحجوب، صفحه ۲۱۶.

۵. ابوسعید در هنگام مرگ به خادم مخصوص خود، حسن مؤدب که در اندیشه فرو رفته بود می گوید: آیا بر جان ما ماهر چون با شطرنج اهوازی / چو ما را شاه مات آید تو را سپری شود بازی اسرار التوحید، صفحه ۳۵۵.

۶. همان، صفحه ۳۶۸.

در واقع هدف از تجمع در خانقاه استفاده از مسائل تربیتی بود و هر قدر رهبر دارای جامعیت بیشتری بود، افراد زیادتری در پیرامون او گرد آمده از او بهره مند می شدند.

با این حال گاهی عواملی چند از جمله عامل اقتصادی، یا پیوند داشتن با خاندانهای حکومتی سبب می شد که خانواده‌ای از یک 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 علی شهرت و مریدان بسیار پیدا کرده و تا مدت‌ها دوام پیدا کند. اینک در دنباله این گفتار و شناختی اجمالی از مسلک تصوف خراسان، بحث خویش را در مورد خانقاههای منطقه خراسان شروع می کنیم.

### خانقاههای منطقه خراسان

در بخش خانقاههای نخستین و مراکز کرامیان، به چندین کانون که در منطقه خراسان پدید آمده و مورد استفاده صوفیان قرار می گرفت اشاره شد. پس از آن هم در قرن چهارم و پنجم تعدادی خانقاه در نواحی مختلف خراسان به ویژه در نیشابور پدید آمده و به عنوان مرکز تجمع سالکان و صوفیان شناخته شد، منتهی آن مراکز به صورتی نبود که مریدان در آنجا به خلوت‌گزینی انفرادی پردازند. یعنی برای چنین مقصودی بنا نشده بود، بلکه مرکز تجمعی بود که دسته‌ای از صوفیان در پیرامون رهبری گرد آمده بودند.

بنا به تعریف اسپنسر، آن مکان عبارت بود از:

«یک ساختمان که چند اطاق در پیرامون آن وجود داشت و مرشد و مریدان در آن جا جمع می شدند و به نماز و نیایش و مجلس‌گویی و سماع و مباحث عرفانی می پرداختند.»<sup>۷</sup>

7. *The sufi orders*, p. 166.

مسئله خانقاه سازی و دنبال کردن مباحث عرفانی در شهر نیشابور، پیش از شهرهای دیگر منطقه خراسان مورد توجه بود، زیرا نخستین حکومت ایرانی پس از اسلام، در آغاز قرن سوم در شهر نیشابور توسط طاهریان به وجود آمده و به سبب همین موقعیت، آن شهر مرکز حل و عقد امور منطقه خراسان و کانون مسائل علمی و فرهنگی اسلامی، از جمله مسئله عرفان و تصوف گردیده بود. نخستین خانقاه رسمی و دارای برنامه، به ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ نسبت داده شده است.<sup>۸</sup> البته در زمان ابوسعید و پیش از او تعدادی خانقاه در نواحی مختلف خراسان به وجود آمده و به نام افرادی شناخته شده بود، که از میان معروفترین آنها خانقاه صندوقی و خانقاه سلمی است و نام صاحبان آنها هم در پی واژه خانقاه اضافه شده است. بدیهی است که چنین کانونی مرکزی وسیع و بزرگ نبود که با تشریک مساعی افراد بسیاری ساخته شده باشد یا فرمانروایی از محل اموال عمومی به ساختن آن فرمان داده باشد. تا در آنجا برنامه کامل خانقاهی اجرا گردد. به هر حال در کتاب اسرار التوحید و چند کتاب دیگر ضمن بحث از مطالب مختلف به نام خانقاههایی که در شهر نیشابور وجود داشته اند اشاره شده است و آنها عبارتند از:

۱. خانقاه ابو عبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ.<sup>۹</sup>
۲. خانقاه امام قشیری ۴۶۵ هـ.<sup>۱۰</sup>
۳. خانقاه عبدالله باکو [متوفی ۴۲۰ یا ۴۳۰ یا ۴۴۲ هـ.]<sup>۱۱</sup>
۴. خانقاه بو عثمان حیری ۲۹۸ هـ.<sup>۱۲</sup>
۵. خانقاه صندوقی<sup>۱۳</sup>
۶. خانقاه علی صندلی<sup>۱۴</sup>
۷. خانقاه ابو علی ظرسوسی ۳۶۴ هـ.<sup>۱۵</sup>

۸. نک. آثار البلاد قزوینی، ذیل کلمه خاوران، صفحه ۳۶۲-۳۶۱.

۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴. نک. اسرار التوحید، صفحات ۲۲۲ / ۹۲ / ۹۳ / ۱۱۴ / ۲۳۶ / ۲۸۳.

۱۵ و ۱۶ و ۱۷. نک. مقدمه ترجمه رساله قشیری، صفحه ۱۹.

۸. خانقاه ابوالفضل العمید خشاب<sup>۱۶</sup>
۹. خانقاه محمود در سگه مسیب<sup>۱۷</sup>
۱۰. خانقاه سراوی<sup>۱۸</sup> که توسط ابوعلی دقاق ۴۰۶ هـ. استاد بوسعید و قشیری بنا شده بود، همچنین خانقاه احمد بن عبدالعزیز ملقبادی<sup>۱۹</sup>.

### ابوسعید و خانقاه او

در دنبال بررسی خانقاههای نیشابور، اینک به شرح خانقاه بوسعید، یعنی نخستین خانقاه رسمی می‌پردازیم.

از آن نظر که بوسعید ۴۴۰ هـ. رهبر برجسته مسلک تصوف منطقه خراسان و پایه‌گذار برخی برنامه‌های خانقاهی معرفی شده، لازم است در ضمن شرح خانقاه و برنامه‌های تنظیمی او، مطالب بیشتری بیان گردیده تا وضع داخلی خانقاه او در آغاز قرن پنجم هجری تا حدی شناخته گردد.

زکریا قزوینی درباره او می‌نویسد:

«ابوسعید ابی‌الخیر نخستین کسی است که خانقاه بنا کرد و برای هر روز دو مرتبه سفره مرتب کرد و آداب صوفیه تمامی بدو منسوب است و نیز ترك دنیا از اوست، او پایه‌گذار طریقت و آداب تصوف است، مشایخ صوفیه همگی شاگردان ابوسعیدند و آداب آنان از کردار پیامبر گرفته شده است.»<sup>۲۰</sup>

در کتاب اسرار التوحید، تصویر ممتازی از ابوسعید به دست داده شده، و با آنکه تمام آن مطالب نمی‌تواند مطابق با واقع باشد، در عین حال مقداری از آن می‌تواند، بوسعید و طرز تفکر و روش تربیتی او، و محیط زیستی و اطرافیان او را معرفی کند.

در این کتاب چگونگی سیر و سلوک و ریاضات و استفاده از رهبری پیران

←  
۱۸. پیشین، صفحه ۲۴.

۱۹. منتخب سیاق (تاریخ سیاق)، ورق ۲۴.

۲۰. آثار البلاد قزوینی، ذیل کلمه خاوران، صفحه ۳۶۱-۳۶۲.

و پیشرفتهای روحی و نیل به مواهب معنوی و الهی از زبان بوسعید نقل می‌گردد.

بوسعید در مقام رهبری و ارشاد هم به صورت يك مُرَبِّي بزرگ و واعظ زبان آور و صوفی وارسته و فردی ممتاز در زندگی اجتماعی نشان داده می‌شود، و با نوعی جهت‌گیری که به وسیله نویسنده کتاب به عمل می‌آید، زندگی او، به صورتی استثنایی و برجسته در سراسر کتاب تصویر می‌شود.

بوسعید در شهر نیشابور در مقام مدیریت خانقاه عدنی کوبان بر گروهی از صوفیان پیشوایی دارد و به صورت يك مدیر فعال و مُصمَّم 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.<sup>۲۱</sup>

تنظیم يك برنامه خانقاهی از آن جهت ضروری بود که در يك زندگی گروهی، برای آنکه آزادی و محدودیت، و برنامه کار هر کس معلوم و مشخص باشد وجود مقرراتی الزامی است.

اسپنسر می‌نویسد:

«ابوسعید با تنظیم برنامه، نه تنها سبب استواری بنیان زندگی خانقاهی خود گردید، بلکه برای خانقه داران بعد از خود هم، نمونه و سرمشقی به جا نهاد و کتابهایی در زمینه آداب خانقاه، پس از او به وجود آمد. البته در همان زمان برنامه‌سازی او هم، کتابهای آداب الصحبة ابو عبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ. و احکام المریدین طاهر بن الحسین جصاص ۴۱۸ هـ.، تالیف شده بود<sup>۲۲</sup> و او مبتکر کلی و مؤسس روش خانقاهی نبود ولی توانست با يك رهبری صحیح، نمونه زندگی خانقاهی و گروهی را که تا آن وقت بدان صورت وجود نداشت پی‌ریزی و پایه‌گذاری کند.»<sup>۲۳</sup>

احتمالاً خانقاه بوسعید از نظر ساختمانی، از خانقاههای دیگر وسیع‌تر و

۲۱. نک. اسرار التوحید، صفحه ۳۳۰.

22 & 23. The sufi orders, p. 29 & 107.

مجهزتر نبوده بلکه در امر مدیریت با آنها تفاوت داشته است. بوسعید در هنگام مدیریت خانقاه به اعمال و افعالی مبادرت کرد که احتمالاً در خانقاههای دیگر معمول نبود، او به جای خواندن آیه های عذاب قرآن<sup>۲۴</sup> به بیت گویی و قول و غزل می پرداخت<sup>۲۵</sup> و همواره به توسعه قول و غزل و ترتیب دادن مجلس سماع می کوشید و در این موارد تا جایی پیش می رفت که کار به مخالفت فقیهان<sup>۲۶</sup> و شکایت به دربار سلطان محمود غزنوی کشیده می شد.<sup>۲۷</sup> بوسعید علاوه بر این انقلاب رفتاری برنامه و وظایفی هم برای مریدان خود تعیین و پیشنهاد می کند. خلاصه ای از مطالب او که برای زندگی خانقاهیان مقرر داشته چنین است:

«شیخ يك روز سخن مترسمان می گفت... پس ابوبکر مودب را گفت: برخیز و دوات و کاغذ بیاور تا از رسوم و عادات خانقاهیان فصلی بگویم چون بیاورد، گفت: بنویس... و بدانک اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است کی بر خود فریضه دارند.

۱. خود و جامه هایشان را همیشه پاکیزه نگاهدارند...
۲. در مسجد یا جای مقدس دیگری برای یاوه گویی ننشینند.
۳. نمازشان را به طور دسته جمعی انجام دهند اول 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 می پیوندند بپذیرند و رنج آنان را تحمل کنند.
۹. بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند.

۲۴. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۱۷.

۲۵ و ۲۶ و ۲۷. نك. اسرار التوحید، صفحه های ۷۷ / ۱۸۸ / ۷۷.

۱۰. بی‌دستور یکدیگر غایب نشوند.<sup>۲۸</sup>

علاوه بر این ده دستور اوقات فراغت ایشان به سه کار می‌گذشت، علم آموزی، اشتغال به ذکر، یا به کسی راحتی رساندن.<sup>۲۹</sup> بوسعید در ضمن تقسیم اوقات صوفیان و تنظیم برنامه در يك سخن جامع و کلی می‌گوید:

«هفتصد پیر از پیران در طریقت سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر، اما عبارت مختلف بود و معنی یکی بود.»<sup>۳۰</sup>

«تمامترین قولها این است کی استعمال الوقت بما هو اولی به»<sup>۳۱</sup>

با همه این احوال از طریق و روش او سلسله‌طریقتی به وجود نیامد یکی به سبب وضع خاص منطقه خراسان که اجمالاً شرح آن گذشت و دیگر وضع روحی بوسعید، که آیین طریقت را مسئله‌ای زیستی می‌دانست نه موضوعی تجربه‌کردنی و برای دیگران بازگفتنی و گذاشتنی، حتی به مریدی که به نوشتن مناقب او مشغول بود، گفت:

«یا عبدالکریم حکایت نویس مباش چنان باش که از تو حکایت کنند.»<sup>۳۲</sup>

بوسعید هنگام ترك نیشابور هم، برای اداره خانقاه خویش کسی را انتخاب نمی‌کند و آن را همچنان به امان خدا رها می‌سازد.<sup>۳۳</sup>

### خانقاههای مختلف در منطقه خراسان

در تعقیب بررسی خانقاههای نیشابور و گزارشی از وضع خانقاه بوسعید، اینک جستجو در پیرامون دیگر بناهای خانقاهی را دنبال می‌کنیم.

۲۸. همان، صفحه ۳۳۰ تا ۳۳۲ به نقل و اقتباس و حذف آیات قرانی.

۲۹. همان، صفحه ۳۳۲.

۳۰. همان، صفحه ۳۰۹.

۳۱. همان، صفحه ۳۱۲. استفاده از وقت و فرصت در کاری که سزاوارتر است.

۳۲ و ۳۳. همان صفحه ۲۰۳ / ۱۶۱.

غیر از شهر نیشابور که دارای نوعی مرکزیت فرهنگی بود، به سبب گسترش مسائل عرفانی و انتشار آیین طریقت در آن زمان، تقریباً در غالب شهرهای منطقه خراسان مرکزی به نام خانقاه وجود داشت، منتها برخی از آنها چندان حائز اهمیت نبود و فعالیت چشمگیری در آنها به عمل نمی آمد. برای آگاهی از چنین مراکزی کتاب مستقل و معینی وجود ندارد؛ پژوهنده ناگزیر است که برای اطلاع از وجود آنها در تحت نام رجال تصوف و دیگر اعلام به جستجو پردازد تا بدانها دست یابد. چون در ضمن شرح حال غالب بزرگان صوفی، از آن نظر که الزاماً با دیگران ارتباط داشتند، از خانقاه یا مرکزی منسوب به آنها نامی به میان می آید، که در آنجا از دیگران دیدار و پذیرایی می شده است.

مثلاً در شهر بسطام، زادگاه بایزید بسطامی ۲۳۶ هـ. پایه گزار مسلك تصوف منطقه خراسان، خانقاهی به معنی خانقاهی به وجود نمی آید، چون عده ای با طریقت او مخالفند و او را هفت بار از شهر بیرون می کنند.<sup>۳۴</sup> با این حال صومعه ای و خادمی دارد که در آنجا از دیگران پذیرایی می کند.<sup>۳۵</sup>

همچنین شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. خانقاهی دارد و ناصر خسرو، هنگام عبور از خرقان به خانقاه او وارد شده و از شیخ دیدار می کند.<sup>۳۶</sup> از زائران دیگر او هم، ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. است که به دیدار خرقانی می رود و به خانقاه او وارد می شود، هنگام برگشت از خرقان هم در دهی به نام خدشاد با یاران خویش، به خانقاه خالی از سکنه ای وارد شده و توسط خادم آن خانقاه پذیرایی می شود.<sup>۳۷</sup>

همچنین در ضمن شرح حالات شیخ جام نیز به وجود تعدادی صومعه و خانقاه اشاره می شود.

شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل ۵۳۶ هـ. پس از مدت ها کوه گزینی و

۳۴ و ۳۵. شطحات الصوفیه [رساله النور]، صفحه ۴۸ / ۵۱.

۳۶. تذکره الشعراء سمرقندی، صفحه ۶۱.

۳۷. اسرار التوحید، صفحه ۱۵۷.



غارنشینی<sup>۳۸</sup> به میان مردم باز می‌گردد و به ادعای مُرید مقامات نویس او، صد و هشتاد هزار مردم بر دست او توبه می‌کنند.<sup>۳۹</sup> 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<sup>۴۰</sup> که جنبه مرکزی دارد و محل سکونت اوست، در شهر تربت<sup>۴۱</sup> و در دیه فرشاد<sup>۴۲</sup> هم خانقاهی می‌سازد<sup>۴۳</sup> و در کوه زورآباد، ناحیه‌ای از سرخس، در چهار نقطه، چهار صومعه و در کنار رباط سنجان هم، صومعه‌ای بنا می‌شود.<sup>۴۴</sup>

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<sup>۴۵</sup> در هرات به خانقاه خواجه عبدالله انصاری<sup>۴۶</sup> در بوزجان به خانقاه استاد عثمان<sup>۴۷</sup> و خانقاه دانشمند علی بیهقی<sup>۴۸</sup> در بیزد به خانقاه جمال<sup>۴۹</sup> و در نزدیکی غزنین به خانقاه سرسنگان وارد می‌شود.<sup>۵۰</sup>

پس از درگذشت شیخ هم، فرزندان و اعقاب او ضمن کسب شخصیت از منزلت و مقام شیخ جام، تا قرنهای متمادی با وعظ و تدریس، روش تربیتی او را دنبال می‌کنند و کانون خانقاهی او را دایر نگاه می‌دارند. در قرن هشتم هم، بنا به درخواست خواجه ضیاء الدین یوسف، یکی از اعقاب شیخ جام، امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. دستور می‌دهد، دو خانقاه مقابل هم در سمت شرقی آرامگاه

۳۸. مقامات ژنده پیل، صفحه ۲۹.

۳۹. همان، صفحه ۶؛ و بنا به نوشته جامی « ششصد هزار کس بر دست ژنده پیل توبه می‌کنند.»  
نجات، صفحه ۳۵۸.

۴۰. روضة الریاحین، صفحه ۳۲.

۴۱. مقدمه مقامات ژنده پیل، صفحه ۳۷.

۴۲ و ۴۳. مقامات ژنده پیل، صفحه ۲۳۴.

۴۴. همان، صفحه ۲۸۰.

۴۵ و ۴۶ و ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ و ۵۰. مقامات ژنده پیل، صفحه ۱۵۰ / ۱۷۷ / ۱۲۰ / ۱۵۹ / ۲۲۵ / ۳۰۹.

شیخ الاسلام بنا کنند.<sup>۵۱</sup>

### خانقاههای شهر طوس و چند شهر دیگر

به سبب موقعیت فرهنگی شهر طوس و فعالیت مسلک تصوف، تعدادی کانونهای خانقاهی، برای تربیت و اقامت صوفیان، در آنجا ایجاد می گردد. از جمله در عهد سلاطین غزنوی، ارسلان جاذب، فرمانروای شهر طوس، در روستای سنگ بست، مسجد و خانقاهی بنا می کند.<sup>۵۲</sup> همچنین شخص وارسته ای به نام استاد احمد نیز در طوس خانقاهی داشته<sup>۵۳</sup> و امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. هم در نزدیک خانه خویش برای تربیت صوفیان خانقاهی بنا می کند.<sup>۵۴</sup> همچنین شیخ عبدالله غرجستانی ۷۳۳ هـ. از خلفای علاءالدوله سمنانی هم در طوس دارای خانقاه بوده است.<sup>۵۵</sup>

غیر از شهر طوس، در شهرهای دیگر خراسان هم رجال سیاسی و مشایخ تصوف به ساختن خانقاه اقدام می کنند، از جمله رئیس عمادالدین حمزه نسوی در شهر نسا مجتمعی از بناهای خیر می سازد که جزئی از آنها هم، مرکزی مخصوص صوفیان است<sup>۵۶</sup> و استاد ابوعلی دقاق ۴۰۶ هـ. هم بر بالای شهر نسا خانقاهی داشته<sup>۵۷</sup> و شیخ احمد نصر نیز در دهی بنام بسمه، نزدیک شهر نسا، با جمعی از صوفیان در میان صومعه و خانقاه خویش بسر می برده است.<sup>۵۸</sup>

۵۱. روضة الریاحین، تالیف درویش علی بوزجانی، به اهتمام دکتر حشمت مؤید، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحه ۱۰۸.

۵۲. فتح الوهبی، ج ۱، صفحه ۳۱۹ به نقل از التصوف الاسلامی، صفحه ۷۹.

۵۳. نك. اسرار التوحید، صفحه ۶۶.

۵۴. نفحات، صفحه ۳۷۱.

۵۵. نك. مجمل التواریخ، فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوانی، به تصحیح محمود فرخ، چاپ کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹، صفحه ۶۵.

۵۶. آثار البلاد، قزوینی، صفحه ۴۶۵.

۵۷ و ۵۸. نك. نفحات، صفحه ۲۸۹.

همچنین بین اسفراین و گرگان، و نیز در شهر فاریاب هم خانقاهی بوده است.<sup>۵۹</sup> خواندمیر هم می‌نویسد که شیخ زین‌الدین خوافی، در خواف خانقاهی داشته و به تربیت مریدان مشغول بوده است.<sup>۶۰</sup> و شیخ صدرالدین رواسی و مولانا رکن‌الدین محمد خوافی ۸۷۱ هـ. هم پس از مرگشان در خانقاهی که در جوین ساخته بودند، به خاک سپرده می‌شوند.<sup>۶۱</sup>

### خانقاههای منطقه شمال خراسان

در منطقه شمال خراسان، شهرهای بلخ و بخارا و سمرقند و دیگر شهرهای آن ناحیه هم آیین تصوف رواج داشته و به همین مناسبت خانقاههایی به وجود آمده است.

شهر بخارا در بخش عرفانی فرهنگ اسلام، سهم بسزایی دارد و عارفانی هم چون خاندان باخرزی و دیگران را در خود پدید آورده و پرورده است. از اینکه کتابی مانند تاریخ ملازاده، برای بررسی تربت عارفان و بزرگان آنجا پدید آمده، می‌توان گفت که مسلك تصوف از دیر باز در آنجا وجود داشته و مسائل عرفانی مورد توجه بوده است. معین‌الفقرا مؤلف تاریخ ملازاده در کتاب خود ضمن شرح حالات اولیاء و بزرگان بیشتر متوجه بررسی تربت مشایخ و حظیره‌های آنان است و در این میان از چند خانقاه نام برده و مطالب مختصری درباره آنها می‌نویسد. از جمله نوشته است:

«تربت خواجه حلیم‌الدین دیمونی [متوفی ۴۱۶ هجری] در مقابل خانقاه صوفیان قرار دارد، این خانقاه خانه او بوده و آن را وقف کرده است.»<sup>۶۲</sup>

۵۹. نک. تاج‌المروس، ذیل واژه خنق، ج ۶، صفحه ۳۴۰.

۶۰ و ۶۱. نک. حبیب‌السیر، ج ۴، صفحه ۳۴۷ و ۱۰۳.

۶۲ و ۶۳ و ۶۴. تاریخ ملازاده، معین‌الفقرا، به اهتمام احمد گلچین، انتشارات ابن سینا، ۱۳۳۹.

صفحات ۷۰-۵۴-۶۰.

همچنین می نویسد:

«امام شرف الدین عبدالرحمن خانقاه زنجیری را ساخته<sup>۶۳</sup> و خواجه نمدپوش متوفی ۵۰۹ هجری هم مدت سی سال در خانقاه بخارا صائم الدهر بسر می برده است.<sup>۶۴</sup>»

کاملترین خانقاه شهر بخارا، خانقاه دودمان باخرزی است که در فتح آباد شهر بخارا قرار داشته و سیف الدین باخرزی ۶۵۹ هـ . از هزار بالش نقره [هر بالش = پانصد مثقال] اهدایی مادر منکوقاآن مدرسه و مرکزی در بخارا بنا کرده و خود تولیت آن را به عهده می گیرد.<sup>۶۵</sup> در سال ۶۴۹ هجری هم به دستور سیور قوتی بیگی خانقاهی برای او بنا می شود.<sup>۶۶</sup>

پس از مرگ شیخ هم، بر سر تربت او آرامگاهی ساخته می شود و خاندان او مدتهای طولانی روش تربیتی او را همچنان پایدار نگاه می دارند. نواده او ابوالمفاخر باخرزی ۷۳۶ هـ . مؤلف کتاب اوراد الاحباب، در توسعه مجتمع بنیادی خاندان خویش می کوشد و عماراتی، برای اقامت و نزول مسافران و اصطبل برای چهار پایان و گرمابه ای برای شستشو می سازد و ثروت فراوان و سرشاری بر آن وقف می کند.<sup>۶۷</sup>

بنا به نوشته نایب الصدر:

«تیمور گورکان ۸۰۷ هـ . هم به سال ۷۸۸ هجری در بازسازی بنا و ایجاد باغی در پیرامون آن مجتمع ساختمانی اقدام می کند.<sup>۶۸</sup>»

از دیگر مراکز تصوف شهر بخارا، خانقاه و مسجد و مدرسه شیخ بهاءالدین محمد بخاری نقشبندی<sup>۶۹</sup> و خانقاه قاسم شیخ عزیزان در کرمینه دوازده فرسنگی بخارا<sup>۷۰</sup> و تکیه فیض در غجدوان بیست و پنج میلی شهر بخارا

←

۶۵. تاریخ جهانگشا، ج ۲، صفحه ۹، به نقل از مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۱۸.

۶۶. مجمل نصیحی خوانی، وقایع سال ۶۴۹، به نقل از مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۱۸.

۶۷. نک. مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۳۸.

۶۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۲۲.

۶۹ و ۷۰ و ۷۱. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۸۷ و ۶۹۷.

←

است<sup>۷۱</sup> که نایب‌الصدر در ضمن شرح مسافرت خود به بخارا از آنها نام می‌برد. حاج زین‌العابدین شیروانی هم با استفاده از کلمه می‌گویند، می‌نویسد که چندین تکیه و خانقاه، جهت آسایش فقرا در بخارا وجود دارد.<sup>۷۲</sup> 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.<sup>۷۳</sup>

### خانقاههای خوارزم

شهر خوارزم هم، مانند شهر بخارا، مرکز فعالیت عرفانی و جایگاه سالکان طریقت بوده و در آنجا تعدادی کانونهای خانقاهی به وجود آمده است. محمد بن حمویه جوینی نیشابوری متوفی ۵۳۰ هجری، علاوه بر خانقاهی که در نیشابور داشته<sup>۷۴</sup> در بحیرآباد خوارزم هم خانقاهی بنا کرده و اوقافی برای آن قرار می‌دهد.<sup>۷۵</sup> خاندان حمویه، در رونق و رواج و گسترش مسلك دودمان خویش می‌کوشند. سعدالدین حمویه ۶۵۰ هـ. نیز خانقاهی داشته که به کعبه سالکان قدس معروف بوده است.<sup>۷۶</sup> و فرزند سعدالدین، شیخ صدرالدین حمویه ۷۲۲ هـ. چنان شخصیتی است که غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. به سال ۶۹۴ هجری با<sup>۷۷</sup> امرا و صد هزار تن از لشکریانش به دست او مسلمان می‌شوند. شیخ نجم‌الدین کبری ۶۱۸ هـ. هم در خارج خوارزم خانقاهی داشته<sup>۷۸</sup> و

← ۷۲ و ۷۳. حدائق‌السیاحه، صفحه ۱۲۱ و ۱۲۲.

۷۴. جوامع‌الحکایات، سدید‌الدین محمود عوفی، باب یازدهم از قسم سوم، تصحیح دکتر مظاهر

مصفا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳، صفحه ۳۳۹.

۷۵. الوافی بالوفیات، تالیف الصفدی، در چهار جلد، چاپ دمشق، ۱۹۵۹ م، ج ۳، صفحه ۲۸.

۷۶. کنجکاویهای علمی و ادبی، سعید نفیسی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۹، صفحه ۲۳.

۷۷. نک. مقدمه جهانگشای جوینی، صفحه سب.

۷۸. نفعات، صفحه ۴۱۹.

شیخ اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. در آن خانقاه از او دیدار کرده است.<sup>۷۹</sup>  
ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم، هنگام مسافرت به خوارزم، در زاویه نجم‌الدین  
کبری و زاویه شیخ جلال‌الدین سمرقندی<sup>۸۰</sup> و زاویه‌ای که ترابک خواهر امیر  
خوارزم بنا کرده بود پذیرایی می‌شود.<sup>۸۱</sup>

### خانقاههای شهر سمرقند

شهر سمرقند هم از دیر باز مرکز آیین تصوف بوده و به همین مناسبت  
تعدادی کانونهای خانقاهی در آنجا ساخته شده بود.  
یکی از این کانونها، خانقاه قاسم بن جوکی بوده، که سلطان سنجر ۵۵۲  
هـ. سلجوقی برای هزینه خانقاه او پنجاه هزار دینار می‌فرستد و از او همت  
می‌طلبد.<sup>۸۲</sup> خاندان تیموری هم هنگام فرمانروایی بر آن شهر چند مؤسسه  
خانقاهی بنا می‌کنند.

میرزا الغ بیک ۸۵۳ هـ. فرزند شاهرخ ۸۵۰ هـ. در سال ۸۱۴ هجری در  
سمرقند خانقاهی بنا کرده و موقوفات بسیاری برای آن قرار می‌دهد.<sup>۸۳</sup> و  
امیرزاده محمد سلطان تیموری هم در شهر سمرقند خانقاه و آرامگاهی داشته که  
مسافران در آن اقامت می‌کرده‌اند.<sup>۸۴</sup>

همچنین خواجه جلال‌الدین فضل‌الله در سمرقند خانقاهی داشته و امیر  
علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. در مسافرت خود به سمرقند به خانقاه او می‌رود.<sup>۸۵</sup>  
ادامه فعالیت خانقاهی تا قرن چهاردهم هجری کشیده شده و نایب‌الصدر

۷۹. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۰۲.

۸۰ و ۸۱. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۳۲ و ۲۳۴.

۸۲. قندیه در بیان مزارات سمرقند، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول،  
۱۳۳۴، صفحه ۹.

۸۳. حبيب السیر، ج ۴، صفحه ۲۱ و مجمل فصیحی، صفحه ۲۴۵.

۸۴. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۵۴۰.

۸۵. همان، ج ۴، صفحه ۱۲۷.

- در مسافرتش به سمرقند، به خانقاه دعوت شده و سماع صوفیان را تماشا می‌کند.<sup>۸۶</sup>
- علاوه بر شهرهایی که بدانها اشاره شد، در دیگر شهرهای ناحیه خراسان هم خانقاههایی ساخته شده بود، که از نظر اختصار فقط به نام و محل آنها اشاره می‌شود. این خانقاهها عبارتند از:
۱. خانقاه ابوالحسن بن محمد خانقاهی ۳۴۱ هـ. از کرامیه<sup>۸۷</sup> و خانقاه شیخ ابوالفضل حسن استاد بوسعید ۴۴۰ هـ.<sup>۸۸</sup> و خانقاه شیخ لقمان در شهر سرخس.<sup>۸۹</sup>
  ۲. خانقاه پیر بوعلی سیاه در مرو.<sup>۹۰</sup>
  ۳. خانقاهی واقع در مرو رود.<sup>۹۱</sup>
  ۴. خانقاه خواجه یوسف همدانی ۵۲۵ هـ.<sup>۹۲</sup> و خانقاه شاه نعمت‌الله ولی در شهر مرو.<sup>۹۳</sup>
  ۵. خانقاه خواجه اسحق ختلانی ۸۴۰ هـ. در ولایت ختلان.<sup>۹۴</sup>
  ۶. خانقاه و تربت سنایی غزنوی [متوفی ۵۲۵ یا ۵۳۵ هجری] در غزنه.<sup>۹۵</sup>

۸۶. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۷۰۰.
۸۷. انساب سمعانی، ج ۵، صفحه ۲۸.
۸۸. اسرار التوحید، صفحه ۲۵ و ۱۸۶.
۸۹. مجالس النفائس، امیر علیشیر نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ تهران، ۱۳۲۳، صفحه ۴۹.
۹۰. پیشین، صفحه ۱۸۳.
۹۱. همان، صفحه ۲۵۱ و ۲۶۴.
۹۲. نفحات، صفحه ۳۷۵ و تذکره سمرقندی، صفحه ۹۵.
۹۳. زندگی جناب شاه نعمت‌الله، صفحه ۲۹.
۹۴. مجالس المؤمنین، تالیف شوشتری، مجلس ششم، ذیل نام سید محمد نوربخش، صفحه ۳۱۴، چاپ تهران، ۱۲۹۹ هـ.ق.
۹۵. تذکره الشعراء سمرقندی، صفحه ۹۸.

۷. خانقاههای فضل عمر<sup>۹۶</sup> و مجنون شاه<sup>۹۷</sup> و صوفی شیر محمد<sup>۹۸</sup> و شائق افندی<sup>۹۹</sup> در شهر کابل.

در مورد شهر غزنین هم، ابن بطوطه درباره یکی از فرمانروایان نوشته است:

«یکی از امرای مغول به نام برنطیه که والی شهر غزنه بوده، در مدت حکومت خویش، در حدود چهل زاویه برای اطعام مسافرین بنا کرده بود.»<sup>۱۰۰</sup>

### خانقاههای شهر هرات و پیرامون آن

شهر هرات و نواحی آن از آغاز پیدایش آیین تصوف، مرکز و محل عرضه مسائل عرفانی و ایجاد مراکز خانقاهی بوده است. وجود خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. و تألیفات او در زمینه آیین تصوف بارزترین نمونه این کوشش در آن ناحیه است.

حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. می نویسد که شهر هرات در عهد سلاطین غوری، [قرن ششم و هفتم] تعداد ۳۵۹ مدرسه و خانقاه و آش خانه داشته است.<sup>۱۰۱</sup>

در قرن چهارم و پنجم، یعنی اوایل ایجاد مراکز رسمی خانقاهی، شیخ ابواللیث فوشنجی از عارفان بزرگ<sup>۱۰۲</sup> و شیخ عمرو<sup>۱۰۳</sup> [۴۴۱-۳۴۹ هـ.] استاد خواجه عبدالله انصاری و خالو<sup>۱۰۴</sup> استاد بو سعید ۴۴۰ هـ. هر یک در شهر هرات مرکز و خانقاهی داشته و به ارشاد سالکان و پذیرایی از مسافران می پرداخته اند.

۹۶ و ۹۷ و ۹۸ و ۹۹. نک. مزارات کابل، صفحه ۲۴۳ / ۱۷۰ / ۱۷۸ / ۱۳۷.

۱۰۰. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۴۲.

۱۰۱. نزهة القلوب، صفحه ۱۸۷.

۱۰۲. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۴۳.

۱۰۳. نک. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۳۰۹.

۱۰۴. نک. اسرار التوحید، صفحه ۲۴۲.



در قرن پنجم، رهبری سالکان در شهر هرات به عهدهٔ خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. بوده و خواجه در شهر هرات خانقاهی داشته<sup>۱۰۵</sup> که در آنجا به تربیت مریدان و کار و عظم 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.<sup>۱۰۶</sup>

خانقاههای ابی بکر المقری<sup>۱۰۷</sup> و خانقاه سلطانی<sup>۱۰۸</sup> هم از خانقاههای شهر هرات و مربوط به قرن ششم بوده است.

علاوه بر خانقاههایی که در شهر هرات بوده، تعدادی خانقاه نیز در دیه‌ها و قصبات اطراف شهر وجود داشته که: خانقاه قریه نبادان در حوالی هرات<sup>۱۰۹</sup> و خانقاه قریه چشت<sup>۱۱۰</sup> و خانقاه اسفرز<sup>۱۱۱</sup> و خانقاه کوسویه در حوالی هرات<sup>۱۱۲</sup> از آن جمله‌اند.

در دورهٔ فرمانروایی خاندان کُرت هم، بنا به اقتضای موقع و اقبال عامه به مسائل تصوف، تعدادی خانقاه در شهر هرات ساخته می‌شود. از جمله: ملک عزالدین کُرت در آغاز فرمانروایی خویش مساجد و مدارس و خانقاه‌ها و رباطهایی می‌سازد.<sup>۱۱۳</sup> و ملک فخرالدین ۷۰۶ هـ. هم در بازار ملک خانقاهی بنیاد می‌کند.<sup>۱۱۴</sup> و سلطان محمد کُرت، متصل به مسجد جامع خانقاه جدیدی می‌سازد.<sup>۱۱۵</sup> و خانقاه سبز خیابان<sup>۱۱۶</sup> و خانقاه سلطان<sup>۱۱۷</sup> و خانقاهی واقع بر مزار شیخ ابونصر یحیی جامی ۷۴۱ هـ.<sup>۱۱۸</sup> هم از بناهای اوست. سلطان خاتون

۱۰۵ و ۱۰۶. نک. نجات، صفحه ۳۶۳ و ۳۶۵.

۱۰۷. معجم البلدان، ج ۱، صفحه ۱۷۸.

۱۰۸. مقدمه مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۵۳.

۱۰۹. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۹۱.

۱۱۰. همان، صفحه ۱۵۸ و روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۷۳.

۱۱۱ و ۱۱۲. پیشین، صفحه ۱۵۸ و ۵.

۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۱۷. حبیب‌السير، ج ۳، صفحه ۳۶۷ / ۳۷۱ / ۳۸۰.

۱۱۸ و ۱۱۹. رساله مزارات هرات، صفحه ۴۷ در قسمت حاشیه و زیرنویس و صفحه ۷۵.

## خانقاهها و مناطق آن ۲۰۱

همسر ملك معزالدين كرت هم، برای مریدان و درویشان شیخ شهاب‌الدین بسطامی ۸۰۷ هـ. در محل سیر خیابان هرات خانقاهی بنا می‌کند.<sup>۱۱۹</sup> یکی از دوره‌های رواج و رونق خانقاه سازی و توجه به مسلك تصوف، دوره حکومت خاندان تیموری است که در حدود صد و چند سال در نواحی مختلف خراسان فرمانروایی داشتند و شهر هرات پایتخت آنان مهمترین مرکز منطقه خراسان بود. این شهر به سبب مرکزیت سیاسی، برای پرورش و پیشبرد فرهنگ کلی جامعه، از جمله مسئله تصوف و موضوعات عرفانی، کانون مهمی بشمار می‌رفت.

در قرن هشتم و نهم، گرایش به امور خانقاهی، هم چون دوره‌های قبل مورد توجه 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 توجه کرده و در امر بزرگداشت مشایخ و بنای مراکز خانقاهی و دادن کمک مالی به آنها اهتمام می‌کردند.

امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. به دیدار مشایخ می‌رفت و به آنان کمک مالی می‌کرد، در بنا و تعمیرات مدارس و خانقاهها و رباطها می‌کوشید و املاکی بر آنها وقف می‌کرد.<sup>۱۲۰</sup>

فرزندان تیمور هم، این روش و سنت را دنبال می‌کردند و هر يك از آنها به فراخور علاقه و ظرفیت محیط و حوزه فرمانروایی خود به مسئله تصوف توجه داشت و به ساختن خانقاه و بناهای مناسب دیگر می‌پرداخت.

شاهرخ ۸۵۰ هـ. از روی اخلاص و نیاز به خدمت درویشان می‌رفت و مزار اولیاء را زیارت می‌کرد.<sup>۱۲۱</sup> میرزا ابوالقاسم بابر ۸۶۱ هـ. و سلطان حسین بایقرا ۹۱۱ هـ. نیز دارای چنین خصوصیتی بودند.<sup>۱۲۲</sup>

۱۲۰ و ۱۲۱. نك. حبيب‌السیر، ج ۳، صفحه ۳۹۷ و ۵۵۳.

۱۲۲. اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، گردآورنده دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱ و صفحه ۳۰۱-۲۹۹.

نوادگان شاهرخ و فرزندان امیر فیروز شاه هم به نشانه دل بستگی به امور معنوی تولیت لنگرامیر غیاث الدین محمد ۸۲۴ هـ. را در بادغیس هرات به عهده داشتند.<sup>۱۲۳</sup>

شاهرخ ۸۵۰ هـ.<sup>۱۲۴</sup> و امیر فیروز شاه<sup>۱۲۵</sup> و ابو سعید بن میرزا محمد<sup>۱۲۶</sup> سلطان حسین میرزا در هنگام فرمانروایی خود به ایجاد ابنیه از قبیل مساجد و مدارس و خانقاه و رباط می پردازند و املاک فراوانی بر آنها وقف می کنند.<sup>۱۲۷</sup> ساختمان خانقاه و مزار ملای کلان<sup>۱۲۸</sup> و خانقاه مجاور مزار شیخ صدرالدین ارمانی<sup>۱۲۹</sup> و مدرسه و خانقاه سرپل انجیل<sup>۱۳۰</sup> 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 می کند.<sup>۱۳۱</sup> امرا و بزرگان خاندان تیموری هم به تأسی و پیروی از فرمانروای معاصر خود یا به علل دیگر نسبت به ایجاد بناهای اجتماعی علاقه مندی نشان می دهند. امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. یکی از وزرهای صوفی مسلک عهد تیموری به این موضوع توجهی خاص دارد. درباره او گفته شده است که وی تعداد سیصد و

۱۲۳. پیشین، ج ۴، صفحه ۶.

۱۲۴. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۵۸۲.

۱۲۵. همان، صفحه ۶۳۱، و کتاب خیابان درباره رجال شهر هرات، تالیف فکری سلجوقی، چاپ

افغانستان، ۱۳۴۳، صفحه ۱۰۳.

۱۲۶. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۱۱۱.

۱۲۷. ریاض السیاحه، تالیف حاجی زین العابدین شیروانی، چاپ سنگی، چاپ شده در زمان احمد

شاه قاجار، صفحه ۱۹۲.

۱۲۸. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۱۳.

۱۲۹. همان، صفحه ۱۱۹.

۱۳۰. خیابان، صفحه ۹.

۱۳۱. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۶۲۹.

## خانقاهها و مناطق آن ۲۰۳

هفتاد<sup>۱۳۲</sup> تا چهارصد<sup>۱۳۳</sup> ساختمان را بنیاد و مرمت کرده است.  
از جمله بناهای او عبارتند از:

۱. ساختمان خانقاه در حظیرة مولانا سعدالدین کاشغری ۸۶۰ هـ.<sup>۱۳۴</sup>
  ۲. ساختمان خانقاه و جماعت خانه بر بالای تربت مولانا شمس الدین محمد تبادکانی ۸۹۱ هـ.<sup>۱۳۵</sup>
  ۳. مدرسه و خانقاه اخلاصیه، در نزدیکی کوشک مرغابِ هرات که تمام اموال غیر منقول خود را بر آن وقف می کند.<sup>۱۳۶</sup>
- معاصران و ملازمان نوایی هم به ساختن مدارس و خانقاه و رباط می پردازند.<sup>۱۳۷</sup> علاوه بر مراکزی که توسط فرمانروایان و از محل درآمد عمومی مملکت ساخته می شد مشایخ تصوف و افراد توانگر و علاقه مند به مسلک تصوف هم به ساختن خانقاه و آماده کردن هزینه درویشان و صوفیان اقدام می کردند.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. در بخش خیابان هرات<sup>۱۳۸</sup> و شیخ صوفی علی ۹۰۸ در بازار فیروزآباد هرات<sup>۱۳۹</sup> و قطب الدین رواسی در قریة جُوین<sup>۱۴۰</sup> و درویش سید عبدالحی ۱۰۰۸ هـ. بر بالای تربت خواجه محمد مسحور در

۱۳۲. جامی، نوشته علی اصغر حکمت، صفحه ۳۱.

۱۳۳. خیابان، صفحه ۶۰.

۱۳۴. پیشین، صفحه ۲۱۹.

۱۳۵. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۲۳۵.

۱۳۶. خیابان، صفحه ۱۴.

۱۳۷. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۶۱۳ و ج ۴ صفحه ۲۲۰ و تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۲۳ و ۱۸۸.

۱۳۸. تکمله حواشی نفعات، نوشته لاری، به تصحیح بشیر هروی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳، صفحه ۲۰.

۱۳۹. رساله مزارات هرات، صفحه ۱۲۱.

۱۴۰. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۱۰۳.

هرات<sup>۱۴۱</sup> و صوفی اسلام کروخی ۱۲۲۲ هـ. در قصبه کרוخ، در شمال هرات<sup>۱۴۲</sup> و اهالی قریه پوران - [محلّی در مغرب هرات] - در کنار مزار مولانا جلال الدین پورانی ۸۶۲ هـ.<sup>۱۴۳</sup> هر کدام در حدّ توانایی خویش خانقاهی می سازند. به تعدادی خانقاه هم در ضمن شرح حال مشایخ اشاره شده و با قید زمان و مکان خاصی بدانها منسوب گردیده است. این خانقاهها عبارتند از:

۱. خانقاهی بر مزار خواجه کنجان، نزدیک پُل کنجان هرات.<sup>۱۴۴</sup>
۲. خانقاه شیخ بهاء الدین عمر جفاری ۸۵۷ هـ. در قریه جفاره هرات.<sup>۱۴۵</sup>
۳. خانقاه افضل الدین محمد کرمانی در بیرون درب عراق شهر هرات.<sup>۱۴۶</sup>
۴. خانقاه و مزار میر حسین جان ۱۰۴۲ هـ. در بیرون دروازه قندران هرات.<sup>۱۴۷</sup>

۵. خانقاهی بر بالای تربت شیخ محمود سرمقی ۶۰۶ هـ.<sup>۱۴۸</sup>
۶. خانقاهی در کنار قبر خواجه علی موفق ۲۶۵ هـ. در جانب شرقی هرات.<sup>۱۴۹</sup>

۷. خانقاهی واقع در برابر مزار جلال الدین محمود زاهد ۷۷۸ هـ.<sup>۱۵۰</sup>
۸. خانقاه زبیده آغا در هرات.<sup>۱۵۱</sup>
۹. خانقاه قریه نوبادان در پنج فرسنگی مشرق هرات.<sup>۱۵۲</sup>

۱۴۱. پیشین، صفحه ۱۲۶.
۱۴۲. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۶۱.
- ۱۴۳ و ۱۴۴. همان، صفحه ۱۳۸ و ۱۶.
۱۴۵. خیابان، صفحه ۷۹.
۱۴۶. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۲۸.
۱۴۷. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۵۱-۱۵۰.
- ۱۴۸ و ۱۴۹. رساله مزارات هرات، صفحه ۴۱ و ۱۵.
۱۵۰. رساله مزارات هرات، بخش حواشی و زیرنویس، صفحه ۴۸.
۱۵۱. رساله مزارات هرات، صفحه ۴۳.
۱۵۲. مقامات شیخ الاسلام، خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۲۳.

## خانقاهها و مناطق آن ۲۰۵

۱۰. خانقاه آخوند ملا گندم علی ۱۱۸۵ هـ. در قریه خسرو؛ دهی در شمال شرقی هرات.<sup>۱۵۳</sup>

۱۱. لنگر مولانا محیی الدین در بیرون شهر هرات.<sup>۱۵۴</sup>

۱۲. تکیه فخرالدین علی در شهر هرات.<sup>۱۵۵</sup>

بی شک با جستجو و دقت بیشتری می توان از وجود خانقاههای دیگری نیز آگاه شد که آنها هم از تأسیسات و مراکز خانقاهی شهر هرات و نواحی آن به شمار می آمده اند.

۱۵۳. پیشین، صفحه ۱۵۱.

۱۵۴. رشحات عین الحیات، نوشته ملاحسین کاشفی، چاپ هند لکنو، ۱۹۱۲ م.، صفحه ۱۶۰.

۱۵۵. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۴.

## آیین تصوف در فارس و خانقاههای آن

ناحیه فارس حلقه اتصال و پیوند دو مرکز تصوف اسلامی بغداد و خراسان بود و از هنگام پیدایش مسلک طریقت، همواره مسائل عرفانی در این مرکز بررسی و ترویج می شد.

یکی از علل رواج آن وجود کانون معتزله در منطقه جنوب غربی ایران و مجاور منطقه فارس بود که اثبات کردن موضوع توحید و نفی کردن صفات سلویه را از خداوند هدف خویش قرار داده بودند و هدف صوفیه نیز بیشتر مسئله توحید بود. این دو گروه، یکی مسلک اعتزال و دیگری مسلک عرفان، هر کدام با روش و بینش و گفتار خویش، موجب پیشرفت و گسترش مسئله توحید در منطقه گردیدند. نمونه بارزی از فعالیت و تلاش پیگیر این دو مسلک، کتابها و آثاری است که ابن حیان توحیدی شیرازی ۴۰۰ هـ. پدید آورده است.<sup>۱</sup> در این همگامی، چون مطالب عاطفی از مسائل عقلی مؤثرتر و شمول بیشتری دارد، مسلک طریقت از مسلک معتزلی پیشی جسته و اذهان را بیشتر به خود مشغول می دارد.<sup>۲</sup>

۱. نک. الحضارة الاسلامیه، ترجمه ابوریده، چاپ بیروت در دو جلد، ۱۹۶۷، ج ۲، صفحه ۴۲.
۲. نک. شیرازنامه، زرکوب شیرازی، به اهتمام دکتر بهمن کریمی، چاپ ۱۳۱۰، صفحه ۱۰۸.
۳. «ابن کاتب گوید: معتزله خواستند که خدای را منزّه گویند، از جهت عقل و بخطا افتادند و صوفیان از طریق علم تنزیه خدای گفتند و مُصیب بودند.» ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۷۵.

## خانقاهها و مناطق آن ۲۰۷

دربارهٔ فعالیت مسلک تصوف در شیراز، و کوشش صوفیان شیرازی، کم و بیش، مطالبی در بعضی کتابها آمده است، از جمله مقدسی ۳۸۷ در مورد شهر شیراز می نویسد:

«صوفیان در شیراز بسیارند و مجالس قراء در آن جا فراوان است، محافل ختم و اوراد آنان، نور و روشنی و جاذبهٔ خاصی دارد.»<sup>۴</sup>  
ابوالقاسم تنوخی ۳۸۴ هـ. هم نقل کرده است که در شهر شیراز مسئلهٔ تصوف رواج کامل داشت و در حلقهٔ گفتار ابن خفیف ۳۷۱ هـ. هزاران نفر حضور می یافتند.<sup>۵</sup>

زرکوب شیرازی در ضمن حالات شیخ کبیر (ابن خفیف) می نویسد:  
«دویست نفر شیخ صاحب مکاشفه، در شیراز معاصر او بودند و در هر قرن نیز بیش از دویست نفر وجود دارند.»<sup>۶</sup>

جنید شیرازی این حد نصاب را به چهار صد و چهل و چهار تن رسانیده و شهر شیراز را از آن بهره ور می داند.<sup>۷</sup> و سعدی ۶۹۲ هـ. هم به وجود بیش از هزار پیر و ولی اشاره کرده و در قطعه ای که در وصف شیراز سروده می گوید:  
«هزار پیر و ولی پیش باشد اندروی که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز.»<sup>۸</sup>  
انتشار آوازهٔ پیشرفت تصوف در شهر شیراز و وجود مشایخ بزرگ سبب جذب عارفان و سالکان گردیده و عده ای برای استفاده، از اطراف به آنجا می آمدند.  
از شبلی ۳۳۴ هـ. نقل می شود که گفته است:

«تنها انگیزه ای که مرا واداشت تا به شیراز بروم، فقط دیدار ابوجعفر محمد حذاء [نعلبند، کفشگر] بود.»<sup>۹</sup>

۴. احسن التقاسیم، صفحه ۴۳۹.

۵. سیرت ابن خفیف، صفحه ۲۲۵ و ۲۲۶.

۶. شیرازنامه، صفحه ۹۴.

۷. نک. شدالازار، صفحه ۳.

۸. کلیات سعدی، بخش قصائد، صفحه ۴۵۱.

۹. نک. شیرازنامه، صفحه ۹۷.



در کتاب سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی ۳۷۱ هـ. باب هفتم ذکر مشایخ فارس<sup>۱۰</sup> و باب هشتم ذکر مشایخی که وارد شیراز شده<sup>۱۱</sup> و شیخ به خدمت آنان رسیده، موقعیت ممتاز مسلك عرفانی شهر شیراز، در قرن چهارم، تا حدی نشان داده شده است.

### رباطها و خانقاههای شیراز

با گسترش و پیشرفت آیین تصوف در منطقه فارس، شماره سالکان فراوان شده و شهر شیراز، مرکز ناحیه فارس به صورت کانون بررسی مسائل عرفانی در می آید. چنان که علاوه بر ساکنین شهر، پیوسته عده ای از اطراف برای استفاده از آیین تربیتی شیراز، بدان جا وارد شده، در نتیجه، تعدادی کانون رباطی، برای سکونت و تربیت سالکان و پذیرایی از مسافران به وجود می آید. ساختن رباطهای مورد نیاز از نیمه دوم قرن چهارم آغاز شده و همچنان در طول زمان دنبال می شود.

نمونه ای از آن رباطهای نخستین که نام آنها در کتابها ذکر شده، عبارتند از: رباط زرقانی<sup>۱۲</sup> رباط ابن بیطار<sup>۱۳</sup> رباط شیخ کبیر<sup>۱۴</sup> ۳۷۱ هـ. رباط مقاریضی<sup>۱۵</sup> و تعدادی رباطهای دیگر.

در مورد عضدالدوله دیلمی ۳۹۴ هـ. هم نوشته شده، که او برای اقامت سالکان، در شهر شیراز خانقاهی ساخته است.<sup>۱۶</sup>

اینک، قبل از پیگیری مسئله رباطها و خانقاههای شهر شیراز، توضیح

۱۰. نک. سیرت ابن خفیف، صفحه ۱۲۸ تا ۱۶۶.

۱۱. همان، صفحه ۱۶۷ تا ۱۸۹.

۱۲. نک. هزار مزار، صفحه ۵۸.

۱۳. نک. شدالازار، صفحه ۱۰۵.

۱۴. نک. شیرازنامه، صفحه ۹۸.

۱۵. نک. پیشین، صفحه ۱۰۲.

۱۶. نک. آثار العجم، صفحه ۲۵۳.

کوتاهی لازم است و آن اینکه واژه خانقاه به معنی محل تربیت و سکونت سالکان و کلمه رباط به معنی پاسگاه مرزی و کاروان‌سرای و خانقاه و معانی دیگر، و واژه بقعه به معنی آرامگاه و بنایی مُسَقَّف، و دیگر بناها هم هر يك دارای معنی خاصی است. در حالی که در بعضی از کتابها، واژه رباط و زاویه و بقعه و خانقاه و جز آن در هم آمیخته و گاهی یکی در معنی دیگری به کار رفته است، این آمیختگی بدان علت است که ابتدا صوفی وارسته‌ای، محلی 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 محل دفن و تربت او می‌گردید، بدان جا 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، ابو عبدالله بن خفیف شیرازی ۳۷۱ هـ.، در طول تاریخ وجودی خود به مناسبت، به نامهای مختلف موسوم گردیده است.

در چنین مرکز و ساختمانی، عده‌ای اقامت می‌کنند.<sup>۱۷</sup> مردم در آن جا موعظه می‌شوند.<sup>۱۸</sup> مرکز تعلیم و تدریس است.<sup>۱۹</sup> از درویشان و مسافران پذیرایی شده، در آن جا سفرهٔ طعام گسترده می‌شود.<sup>۲۰</sup>

در واقع در تحت نامهای مختلف، همواره حالت انتفاعی آن محفوظ می‌ماند. و به صورت يك مرکز اجتماعی، بارها توسط فرمانروایان منطقه فارس، بازسازی و نوسازی می‌گردد.<sup>۲۱</sup>

اکنون با آگاهی از معانی مختلف کانونهای خانقاهی، بحث خود را در مورد مراکز تصوف شهر شیراز دنبال می‌کنیم.

یکی از کتابهایی که به شرح حال سالکان شیرازی مربوط می‌شود، کتاب شدالازار و ترجمهٔ فارسی آن هزار مزار است که گاهی این کیفیت آمیختگی

۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰. نک. شدالازار، صفحه ۴۶۱ / ۴۰۹ / ۴۱۵ / ۳۷۷.

۲۱. نک. حبيب السیر، ج ۲، صفحه ۵۶۰.

واژه‌های رباط و بقعه و خانقاه و زاویه در آن کتاب و ترجمه‌اش به کار رفته است.

در کتاب شدالازار نام سی و دو رباط و بیست خانقاه و دوازده زاویه و تعدادی بقعه و حظیره و تربت و جز آن، در صفحات مختلف، آمده و متعلق به مشایخی است که از قرن چهارم تا قرون هشتم هجری در شیراز می‌زیسته و در رباطها بسر می‌برده و به تربیت مریدان و پذیرایی از سالکان مشغول بوده‌اند. این مراکز به جز چند تا از آنها که توسط فرمانروایان ساخته شده، احتمالاً بقیه با همت و کوشش مشایخ بنا گردیده است.

نمونه‌ای از کانونهای خانقاهی شیراز که در کتاب شدالازار نام برده شده عبارتند از: خانقاه ابو عبدالله بیطار ۳۶۳ هـ.،<sup>۲۲</sup> خانقاه شیخ سال به ۴۷۳ هـ.،<sup>۲۳</sup> خانقاه فقیه صائن الدین ۶۶۴ هـ.،<sup>۲۴</sup> خانقاه شیخ شهاب الدین بیضاوی ۶۷۵ هـ. و در بخش رباطها هم، نام رباط ترکان، خواهر سعد زنگی ۶۲۳ هـ.،<sup>۲۵</sup> رباط آبش ۶۸۵ هـ.،<sup>۲۶</sup> رباط ابو زرعه اردبیلی ۴۱۵ هـ. و رباط شیخ ابواحمد کبیر ۳۷۷ هـ. و چند مرکز دیگر آمده است.

در مورد زاویه‌ها هم، زاویه شیخ عزالدین اصفهانی ۷۷۹ هـ.، زاویه شیخ عزالدین زرکوب ۶۶۳ هـ. و زاویه شیخ مبارک ۶۰۷ هـ. بیان گردیده است.

چون هدف مؤلف از تألیف کتاب، زیارت تربت بزرگان و اولیا بوده، شرح مبسوطی درباره گورستانها و حظیره‌ها آورده است که حظیره المشایخ در مُصلای شیراز<sup>۲۲</sup> و حظیره السلطان در پای کوه چهل مقام از آن جمله‌اند.<sup>۲۳</sup> در کتاب شیرازنامه زرکوب هم که در حدود سال ۷۳۴ هجری تألیف شده، تعداد سی و چهار رباط و خانقاه و یازده بقعه و مزار و حظیره معرفی شده است

۲۲. نک. شدالازار، صفحه ۱۰۵.

۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳. نک. شدالازار، صفحه‌های: ۱۸۱ / ۱۷۷ / ۳۳۰

۲۵۵ / ۲۱۷ / ۲۲۴ / ۴۶ / ۲۸۰ / ۳۱۴ / ۲۱۱ / ۴۰۵ / ۴۶۰.

## خانقاهها و مناطق آن ۲۱۱

که خانقاه نجیب‌الدین علی بزغش ۶۷۰ هـ. در باغ قتلغ از محلات شیراز<sup>۳۳</sup> و خانقاه و مزار شیخ زاهد عقیف‌الدین ۶۷۶ هـ. در قصبه فاروق، از بناهای اتابک ابوبکر سعد<sup>۳۵</sup> و رباط مظفری در ابرقوه<sup>۳۶</sup> و خانقاهی واقع در قصبه کمهر شیراز<sup>۳۷</sup> از آن جمله‌اند.

سعدی هم پس از بازگشت از سفر، به شیراز، مدتی در بقعه شیخ کبیر ۳۷۱ هـ. بسر می‌برد. پس از آن از پول اعطایی خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان ۶۸۳ هـ. خانقاهی می‌سازد<sup>۳۸</sup> و به پذیرایی از فقرا می‌پردازد، پس از وفات هم به سال ۶۹۱ هجری در خانقاهش، کنار نهر رکن آباد به خاک سپرده می‌شود.<sup>۳۹</sup> در مورد ناحیه فارس و خانقاههای آن برخی از نویسندگان هم به مناسبت و به اقتضای پیوندی که مطالبشان با موضوع عرفانی و منطقه‌ای داشته، به نکاتی اشاره کرده‌اند. از جمله حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. درباره خانقاههای شیراز نوشته است که:

«جامعها و خوانق و مدارس و ابواب الخیر که ارباب تمول 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.»<sup>۴۰</sup>

در طول تاریخ حرکت پیگیر مسلك تصوف در حوزه فارس، عده‌ای از فرمانروایان هم نسبت به مسئله تصوف و امور سالکان توجه داشته و برای صوفیان مراکزی را ساخته‌اند، حتی برخی از آنان برای ورود به مسلك طریقت و پیوستن به سالکان، می‌خواستند ترك حکومت کنند که بنا به توصیه صاحب‌دل سعدی که گفته است:

«تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش»<sup>۴۱</sup>

۳۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷. نک. شیرازنامه، صفحه ۱۳۲ / ۱۴۲ / ۱۶۰ / ۱۲۳.

۳۸. کلیات سعدی، رساله دوم، صفحه ۴۲.

۳۹. شدالازار، صفحه ۴۶۲-۴۶۱.

۴۰. نزهة القلوب، صفحه ۱۷۱.

۴۱. بوستان سعدی، باب اول، صفحه ۲۴۰.

یا به سبب زنهار و هشدار حافظ که سروده است:

« تو دم فقر ندانی زدن از دست مده  
مسند خواجگی و مجلس توراتشاهی»<sup>۴۲</sup>

در منصب و مقام خویش باقی مانده اند.

باری، در مورد خانقاه سازی، سلسله فرمانروایان و اتابکان فارس هم به اقتضای موقعیت زمانی و مکانی، به مسلك تصوف و مراکز مسکونی صوفیان توجه داشته اند، اتابک مظفرالدین سنقر ۵۵۷ هـ. مسجد و خانقاهی می سازد.<sup>۴۳</sup> و تکه خانقاهی بنیاد می کند.<sup>۴۴</sup> اتابک مظفرالدین ۶۵۸ هـ، خوانق و ابنیه موجود را بازسازی می کند.<sup>۴۵</sup>

همچنین امیر غیاث الدین علی ۷۴۰ هـ. وزیر شیخ ابواسحق، در شیراز خانقاهی می سازد<sup>۴۶</sup> و شیخ زین الدین علی کلاه شیرازی ۷۸۲، در شیراز برج وحدتی بنا کرده و به خانقه داری می پردازد.<sup>۴۷</sup> و نظام الدین محمود حسینی مُلقب به الداعی الی الله، از شعرا و عرفای شیراز هم دارای بقعه و خانقاهی بوده است.<sup>۴۸</sup>

در قرن نهم و دهم، هم، شیخ محمد لاهیجی ۹۱۲ هـ. شارح کتاب گلشن راز، خلیفه و جانشین سید محمد نوربخش ۸۶۹ هـ. در شیراز خانقاهی وسیع و عالی داشته که به نام خانقاه نوریّه معروف بوده، این خانقاه موقوفاتی داشته و شیخ در آنجا به تربیت مریدان می پرداخته است.<sup>۴۹</sup> پس از او هم فرزندش، شیخ

۴۲. دیوان حافظ، صفحه ۳۴۷.

۴۳ و ۴۴. نک. حبیب السیر، ج ۲، صفحه ۵۶۰.

۴۵. همان، صفحه ۵۶۳ و شدالازار، صفحه ۲۱۸.

۴۶. نک. تاریخ یزد، جعفری، صفحه ۱۱۸.

۴۷. حافظ خراباتی، ج ۱، بخش ۳، صفحه ۲۰۱۶-۲۰۱۷.

۴۸. نک. سلم السهوات، تالیف شیخ ابوالقاسم کازرونی، به اهتمام دکتر یحیی فریب، چاپ محمد علی علمی، تهران، ۱۳۴۰، صفحه ۱۵.

۴۹. نک. آثار المعجم، صفحه ۴۶۲-۴۶۳ و مجالس المؤمنین، مجلس ششم، صفحه ۳۱۹.

فدائی، روش تربیتی پدر را پیگیری کرده و مریدان را به پوشیدن جامه سیاه و ادار کرده است.<sup>۵۰</sup>

پس از آن در دوره صفویه، مسلک تصوف در ناحیه فارس، همچون نقاط دیگر ایران، رفته رفته رواج و رونق خود را از دست داده و در اواخر دوره قاجاریه از حرکت باز می ماند. تا آنکه در زمان محمد شاه قاجار ۱۲۶۷ هـ. با وزارت حاجی میرزا آغاسی وزیر عرفان منش عهد قاجاری، آیین طریقت، به يك آزادی نسبی می رسد و کانونهایی برای آن ایجاد می گردد. از جمله حاج زین العابدین شیروانی مُلقب به رحمتعلی شاه ۱۲۸۸ هـ. در شهر شیراز و اصفهان خانقاهی می سازد و محمد شاه، منصب نایب الصدري بدو می دهد و دهی را به نام کش در حومه شیراز که سالیانه هزار تومان درآمد داشته، در اختیار او می گذارد.<sup>۵۱</sup>

همچنین خاکی شیرازی، از سلسله صوفیان چشتیه، در قرن سیزدهم هجری، در کنار تکیه هفت تنان، بیرون شهر شیراز، صومعه و خانقاهی می سازد و در آنجا اقامت می کند.<sup>۵۲</sup>

از آن زمان به بعد هم، مسلک تصوف فارس، همچون سایر نقاط ایران به سیر خود ادامه داده و برای تجمع صوفیان مراکزی دایر می شود.

### سلسله روزبهانیه

در مسلک تصوف اسلامی، طریقه ها و سلسله های بسیاری پدید آمده و هر يك به اقتضای موقع و محل خویش، مُدتها ادامه یافته، سپس پایان گرفته است، یکی از این سلسله ها، سلسله روزبهانیه، پدید آمده در شهر شیراز است. اینک به مناسبت آنکه، موضوع تصوف، در منطقه فارس و شهر شیراز

۵۰. پیشین، صفحه ۲۳.

۵۱. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۲۸۶.

۵۲. همان، صفحه ۳۲۶ و تذکره ریاض العارفین، رضا قلی خان هدایت، چاپ دوم، صفحه ۴۴۸.

مطرح است، مختصری از وضع سلسله روزبهانیه و رباطهای آنان بیان می‌گردد. شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. سلسله روزبهانیه در سال ۵۶۰ هجری، در باب خدای شیراز رباطی بنیاد کرده و بیش از چهل سال در آنجا به تربیت مریدان و ارشاد طالبان مشغول می‌شود و در ضمن به تألیف کتب عرفانی می‌پردازد، تألیفاتش بالغ بر سی جلد بوده، که مهمترین آنها کتاب عبهرالعاشقین<sup>۵۳</sup> است.

شیخ روزبهان با پیگیری و علاقه‌مندی، سلسله روزبهانیه را بنیاد نهاده و پس از او تا چند نسل فرزندان، روش او را دنبال می‌کنند. افراد این خانواده اکثر شیخ‌الشیوخ بوده<sup>۵۴</sup> و یکی از آنان ضمن تصدی امر حسبت [سرپرستی امور شهربانی و دادگستری] شیراز مرکزی نیز بنیاد کرده و به ارشاد و تربیت طالبان نیز پرداخته است.<sup>۵۵</sup>

اسپنسر می‌نویسد:

«این سلسله نخست از سلسله کازرونیه منشعب شده بود، پس از چندی عده‌ای از فرزندان و نوادگان روزبهان‌ها سلسله سهروردی نیز ارتباط پیدا می‌کنند و از آن سلسله هم نمایندگی می‌گیرند و به صورت خلیفه السلاسل<sup>۵۶</sup> درمی‌آیند.»

از مجموعه رباطهای بنا شده در شیراز، رباط صدرالدین مظفر ۶۸۱ هـ. نواده روزبهان بقلی در محله باغ نو<sup>۵۷</sup> و رباط شیخ عزیزالدین محمد روزبهان<sup>۵۸</sup> از کانونهای مربوط به این سلسله بوده است. یکی از مریدان

۵۳. نک. شیرازنامه، صفحه ۱۱۶ و در روزبهان نامه، صفحه ۳۴۱ تا ۳۴۳، چهل کتاب نام برده شده است.

۵۴ و ۵۵. نک. شیرازنامه، صفحه ۱۳۳ و ۱۳۵.

56. *The sufi orders*, p. 15.

۵۷. شیرازنامه، صفحه ۱۳۳ و شدالازار، صفحه ۱۹۶.

۵۸. نک. شدالازار، صفحه ۳۹۵.

روزبهان هم در قصبة جاوی از قصبات فارس، دارای خانقاه بوده است.<sup>۵۹</sup>

### سلسله مرشدیه در کازرون و خانقاههای آنان

در دنباله جستجو از بناهای خانقاهی ناگزیر می‌باید کم و بیش از خانقاه‌نشینان و گردانندگان آنها هم مطالبی را بیان کرد تا بتوان از علت و عوامل پدید آورنده چنین کانونهایی آگاه شد و دریافت که چگونه و چرا این کانونها به وجود آمده‌اند.

همچنان که در مباحث قبل یادآوری شد، وجود يك صوفی وارسته و رهبر شایسته، سبب می‌شد که صوفیان در پیرامون او گرد آمده و الزاماً مرکز تجمعی هم پدید آورند و پس از او نیز روش تربیتی او را در حد مقدور دنبال کنند. اینک با این مقدمه، پیدایش یکی از سلسله‌های صوفیه و مراکز مربوط به آنان را دنبال کنیم.

یکی از مشایخ بزرگ و صاحب سلسله، شیخ مُرشدالدین ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی ۴۲۶ است. او در طریقت از محمد بن خفیف ۳۷۱ شیرازی پیروی می‌کرد.<sup>۶۰</sup> 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.<sup>۶۱</sup>

شیخ مرشد در سال ۳۷۱، یعنی در همان سال درگذشت استادش ابن خفیف، با کمک یاران خود مسجدی با سنگ و گل در کازرون می‌سازد، سپس در اطراف آن رباط و خانه‌ای بنا می‌کند.<sup>۶۲</sup> و پس از مرگ او هم، این ابنیه به

۵۹. روزبهان‌نامه [تحفة العرفان]، صفحه ۳۷.

۶۰. شیرازنامه، صفحه ۹۸.

۶۱. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۱۶.

۶۲. همان، صفحه ۲۹.



صورت مجتمع آرامگاه و خانقاه مُرشدی درمی آید.<sup>۶۳</sup>

شیخ در زمان حیات خویش، در رباط کازرون به فعالیت می پردازد و با گرد آمدن مریدان بسیار، سلسله مرشدیه را بنیاد می نهد و ضمن توسعه و آبادی رباط کازرون که به منزله ستاد مرکزی سلسله مرشدیه بود، با کمک مریدان و پیروان خویش، در بسیاری از دیه های اطراف، رباط و خانقاه بنا می کند که مجموع آنها به شصت و پنج باب می رسد و در هر يك سفره ای مُرتب می دارد و کسی را بر آنجا می گمارد.<sup>۶۴</sup>

بدیهی است که این مراکز صورت خانقاه واقعی و کاملی را ندارد و محل پرورش و تربیت مریدان نیست، بلکه خانه ای است که در آن از مسافران پذیرایی می شود، چنان که یکی از مریدان خانه خود را وقف کرده و نام رباط بر آن می نهد.<sup>۶۵</sup>

در کتاب فردوس المرشدیه، نام سی و سه رباط و خانقاه و اسم محل و نام متصدی و متولی آنها، از این مجموعه شصت و پنج رباطی در صفحات: ۶۵- ۶۷- ۱۱۴- ۱۶۳- ۱۶۸- ۱۸۲- ۳۵۹- ۳۶۱- ۳۶۹- ۴۲۷- ۴۳۰ تا ۴۴۰- آمده است.

در مورد هزینه جاری این رباطها هم نوشته شده که:

«شیخ مرشد در هر روز عاشورا ترتیب شصت و پنج رباط کردی از ناحیه درخوید تا بجره و هر چه حاصل شدی به اهل آن رباطها قسمت کردی و دو رباط خاص، از آن شیخ مرشد، یکی به شهر شاپور و یکی به دیه سران، از برای رباط شاپور ده درم دادی و از برای رباط سران پنج درم دادی، باقی رباطها دیگر، ترتیب معاش ایشان هر یکی سه درم دادی. و در آن ایام قوت به غایت ارزان بودی... چنانکه به يك دو درم خرواری گندم خریدندی.»<sup>۶۶</sup>

شیخ علاوه بر تأمین هزینه این مؤسسات، مبلغی نیز هر ساله برای مجاوران

۶۳. نك. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۲.

۶۴ و ۶۵ و ۶۶. همان، صفحه ۲۰۴ / ۳۶۹ / ۲۰۴.

خانه کعبه می فرستاده است<sup>۶۷</sup> که لابد آن هم بیش از چند درهم نبوده است. شیخ مرشد، علاوه بر درگیریهای مذهبی محلی و مسلمان کردن زردشتیان ساکن در ناحیه کازرون<sup>۶۸</sup> هر ساله عده‌ای از پیروان خود را تجهیز کرده و طبل و عُلَمی به دست آنان می داد و به نام جهاد به مرزهای اسلامی می فرستاده است و با این کار هم از مردم محل، برای اعزام آنان کمک مالی می گرفته،<sup>۶۹</sup> و هم مریدانش با غلبه بر دشمنان غنیمت به دست می آورده اند.<sup>۷۰</sup> بدین سبب او را شیخ غازی لقب داده بودند.<sup>۷۱</sup>

پس از مرگ او هم جانشینانش این کار را دنبال کردند.<sup>۷۲</sup> آنان در هنگام دعوت جنگی خود، برای گرد آمدن جنگجویان طبل می زدند، پس از آن هم که موضوع جنگ و پیکاری در میان نبود، این برنامه را دنبال کرده و بر درگاه ساختمان مرشدیه طبل می زدند.<sup>۷۳</sup>

خلفای شیخ مرشد، یکی پس از دیگری، در جلب مریدان و انتشار مسلک او می کوشیدند. از جانشینان نامی او، اصیل الدین عبدالله بلیانی ۶۸۳ هـ. [بلیان از قراء کازرون است] و شیخ امین الدین کازرونی ۷۴۵ هـ. برادرزاده اصیل الدین است<sup>۷۴</sup> که آوازه او تا حدود چین منتشر شده و مریدان بسیاری داشته است<sup>۷۵</sup> و خانقاه و مزار او هم در کازرون است.

ابن بطوطه در کازرون به زاویه مرشدیه می رود و درباره آن مرکز می نویسد:

«ندورات بسیاری از هندوچین به نام شیخ ابواسحق به کازرون رسیده و به

۶۷. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۷/۱۹۱.

۶۸ و ۶۹ و ۷۰. همان، صفحه ۱۹۷/۲۸.

۷۱. نک. شیرازنامه، صفحه ۱۰۶.

۷۲. فردوس المرشدیه، صفحه ۲۰۰.

۷۳. همان، صفحه ۳۷ و ۲۰۰.

۷۴ و ۷۵. شیرازنامه، صفحه ۱۴۰/۱۴۷.

مصرف می‌رسد.<sup>۷۶</sup>

وضع ساختمانی مُرشدیّه کازرون در سال ۷۲۸ هجری طوری بوده که هر روزه هزار نفر از مقیم و مسافر، در آنجا خوراک می‌خورده‌اند.<sup>۷۷</sup> علاوه بر این مراکزی که بدانها اشاره شد، مسلماً در شهرها و روستاهای ناحیه فارس، در طول تاریخ مراکز دیگری به وجود آمده که برای دسترسی به آنها جستجوی بیشتری لازم است و باید به تمام کتابهایی که احتمال می‌رود مطلبی در آنها وجود داشته باشد، رجوع کرد.

۷۶. رحله، ج ۱، صفحه ۱۳۶.

۷۷. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۷.

## خانقاهای منطقه یزد

پس از سقوط دستگاه خلافت بغداد در سال ششصد و پنجاه و شش هجری قسمت مهمی از فعالیت‌های دینی و معنوی ایرانیان به کانونهای خانقاهی منتقل می‌شود و پیران صوفی بیش از پیش رهبری مردم را به دست می‌گیرند. و برای این رهبری هم دیگر خلافت عباسیان - یعنی میزان الاعمال - وجود ندارد تا برای درستی امور دینی، فرمان خلیفه به مردم نشان داده شود و آنان اطمینان خاطر پیدا کنند.<sup>۱</sup> 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 می‌کردند.

در این زمان ناحیه یزد و کرمان همچون نواحی دیگر ایران، در حدود سه قرن به صورت یکی از مهمترین مراکز آیین طریقت درآمد و پرچم تصوف در آنجا به اهتزاز درمی‌آید. فرمانروایان و توانگران و مشایخ با همکاری یکدیگر به ساختن ابنیه خیر از جمله خانقاه می‌پردازند و پیران صوفی در آن کانونها به ارشاد و تربیت مریدان اقدام می‌کنند و آموزش عرفانی را به سوی کمال می‌برند.

یکی از این دودمانهای فعال و مریدپرور، مشایخ خاندان دادائیه بودند که مدت چند قرن، سرپرستی تعدادی از خانقاهها و تربیت سالکان را به عهده داشتند.

۱. اشاره به گفتار مردم نیشابور که یعقوب فرمان خلیفه ندارد، در حالیکه داشت و نشان داد!

تقی الدین دادا محمد ۷۰۰ هـ. اصفهانی، مُرید پیراندایان به دستور پیر خود به شهر یزد آمده و به ارشاد مردم می پردازد.<sup>۱</sup> او در قریه اردکان خانقاهی بنا می کند.<sup>۲</sup> سپس به بُندرآباد رفته و در آنجا نیز خانقاه وسیعی می سازد.<sup>۳</sup> دادا محمد با پشتکار و کوشش فراوان، املاک و گوسفندان و چهارپایان بسیاری فراهم کرده<sup>۴</sup> و در جاهای دیگر نیز خانقاه می سازد. گفته شده است که مجموع خانقاههای بنیادی او به سی خانقاه بالغ می گردد.<sup>۵</sup> از جمله نقاطی که وی در آنجاها خانقاه ساخته است؛ عبارتند از: خانقاه سراب نو در شهر یزد،<sup>۶</sup> خانقاه بُندرآباد، خانقاه اشکذر در بیست کیلومتری یزد، خانقاه عزآباد، خانقاه میبد، خانقاه بیده، خانقاه پارچین، خانقاه عقدا، خانقاه هفتادر<sup>۷</sup> که در تمام این خانقاهها برای فقرا و گذریان آش و نان، آماده و مهیا گردیده بود.<sup>۸</sup>

فرزندان و مریدان دادا محمد، پس از مرگ وی، روش او را پیگیری کرده و خانقاههای او را همچنان دایر نگه می دارند. حاجی نجم الدین محمود شاه، از فرزندان دادا محمد هم در بیده یزد خانقاهی می سازد و بر مجموع خانقاههای دادائیة می افزاید.<sup>۹</sup>

پیران خاندان دادائیة همچون دودمان شیخ جام ۵۳۶ هـ. از حرمت و موقعیت اجتماعی برخوردار بوده و مورد احترام فرمانروایان محلی نیز قرار داشتند.

موقوفات تأسیسات مشایخ دادائیة تا اواخر عهد صفویه به فراوانی مشهور بوده<sup>۱۰</sup> و در سال ۸۲۶ هجری، امیر ترمش داروغه یزد هم، مقداری بر آن موقوفات افزوده بود.<sup>۱۱</sup>

۲. نك. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۳۵ و ۱۳۷.

۳ و ۴. همان، صفحه ۱۳۷.

۵. تعلیقات تاریخ یزد، صفحه ۲۴۸-۲۴۹.

۶. تاریخ یزد جعفری، صفحه ۱۳۸.

۷ و ۸. همان، صفحه ۱۳۷.

۹. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۸۵.

۱۰ و ۱۱. همان، صفحه ۵۸۵ و ۶۶۰.

یکی دیگر از بانیان خانقاه در منطقه یزد، امیر سید رکن الدین حسینی، قاضی یزدی ۷۳۲ هـ. از رجال بزرگ و معروف یزد بوده است. او و پدرش امیر نظام الدین و فرزندش سید شمس الدین، تعدادی مؤسسه خیریه بنا کرده و املاک بسیاری بر آنها وقف می کنند. صورت تفصیلی آنها در رساله ای به نام جامع الخیرات نوشته شده و موجود است.

مجموع ابنیه بنیادی آنان بر شصت و پنج باب بالغ گردیده است.<sup>۱۳</sup> امیر نظام الدین، در خارج شهر یزد، در محلی معروف به سید علی قوام الدین خانقاهی می سازد.<sup>۱۴</sup> پس از او پسرش سید رکن الدین و فرزند او سید شمس الدین خانقاههای دیگری بنا می کنند. تعدادی از خانقاههای ساخته شده به وسیله آنان عبارتند از:

خانقاه سرریک در خارج شهر یزد<sup>۱۵</sup>

خانقاهی در محله کوشک نو<sup>۱۶</sup>

خانقاه دروازه قطریان<sup>۱۷</sup>

خانقاهی واقع در آبرند آباد از قرای یزد<sup>۱۸</sup>

خانقاهی واقع در مجومرد از قریه های یزد<sup>۱۹</sup>

خانقاهی واقع در قریه تفت<sup>۲۰</sup>

خانقاهی در بیرون شهر کاشان موسوم به دروازه بازار<sup>۲۱</sup>

خانقاهی در خارج شهر ابرقوه موسوم بالرکنیه، منسوب به قطب الاولیاء

طاووس الحرمین<sup>۲۲</sup>

۱۳. یادگارهای یزد، نوشته ابرج افشار، ۳ جلد، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۴-۱۳۴۸، ج ۱، صفحه ۳۹۳.

۱۴. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۴۴.

۱۵. نک. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۰۹.

۱۶. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۵۶.

۱۷. پیشین، صفحه ۱۰۹.

۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. تاریخ یزد، جعفری، صفحه ۱۱۱-۱۱۰ و جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۶۰.

- خانقاه شهر نایین در محلی موسوم به باغ سفید<sup>۲۳</sup>  
 خانقاهی بیرون شهر یزد جنب مدرسه سر کوچه بهروک<sup>۲۴</sup>  
 خانقاهی واقع در قریه عقدا یکی از قریه‌های یزد<sup>۲۵</sup>  
 خانقاهی واقع در قریه خرائق، از قریه‌های یزد<sup>۲۶</sup>  
 خانقاه اشکذر در بیست کیلومتری شهر یزد<sup>۲۷</sup>  
 خانقاهی واقع در ربع رشیدی تبریز<sup>۲۸</sup>  
 خانقاه‌های هفتاد و مید و چفته و نیستانه<sup>۲۹</sup>

بر هر يك 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 مفیدی، فقط نامی از آن املاك در نوشته‌ها باقی مانده بوده است.<sup>۳۰</sup>

علاوه بر بانیان خانقاههایی که ذکر آنها گذشت، از سوی حکومت مرکزی نیز در اندیشه صوفیان و درویشان ساکن، در منطقه یزد بوده اند، چنان که: خواجه شمس‌الدین محمد تازیگوی نماینده صاحب‌دیوان ۶۸۳ به سال ۶۶۶ هجری، مسجد چهل محراب و خانقاه و عمارتی عالی در یزد بنا می‌کند<sup>۳۱</sup> و بنا به دستور خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. هم، مدرسه و خانقاهی در شهر یزد بنا شده و مزارع و قناتهایی بر آنها وقف می‌گردد.<sup>۳۲</sup>

همچنین امیر مبارزالدین محمد بن مظفر در نزدیکی دروازه سعادت یزد<sup>۳۳</sup> و قریه شیر در نواحی یزد خانقاهی سباخته و املاکی بر آنها وقف می‌کند.<sup>۳۴</sup>

بنا به اقتضای موقع، و همچنین نوعی جاذبه اجتماعی به مسلك تصوف،

۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹. نك. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۱۱-۱۰۹.

۳۰. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۵۷.

۳۱. نك. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۱۴.

۳۲. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۱۴۸.

۳۳. پیشین، صفحه ۱۲۹.

۳۴. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۷۰۰.

برخی از فرمانروایان محلی و توانگران نیز به ساختن خانقاه و دیگر بناهای اجتماعی می‌پردازند. چنان‌که، خواجه کمال‌الدین وزیر سلطان مبارزالدین محمد در سال ۷۲۰ هجری<sup>۳۵</sup> و مولانا شهاب‌الدین منشی در محله شهرستان یزد<sup>۳۶</sup> و مولانا شرف‌الدین خضر به سال ۷۵۷ در محله پای‌بور یزد<sup>۳۷</sup> و مولانا غیاث‌الدین منشی در سال ۷۸۴ هجری در جنب مزار شیخ محمد بن احمد متوفی به سال ۴۸۰ هـ.<sup>۳۸</sup> و یکی از توانگران هم بر بالای تربت حاجی مسافر از عرفا و مشایخ یزد<sup>۳۹</sup> خانقاههایی می‌سازند و املاک و مزارع و املاکی بر آنها وقف می‌کنند.

این کوشش انسانی در ساختن ابنیه اجتماعی، در شهر یزد و نواحی آن، در عهد شاهان تیموری، همچنان پیگیری می‌شود، چنان‌که خواجه غیاث‌الدین سمنانی، از امرای امیر تیمور در سال ۸۰۶ هجری، روبروی ساختمان دارالفتح یزد، خانقاهی عالی موسوم به دارالغربا بنا کرده و املاک و رقبات بسیاری بر آن وقف می‌کند.<sup>۴۰</sup>

در عهد شاهرخ ۸۵۰ هـ. نیز خانقاههای تازه‌ای بنا می‌شود.<sup>۴۱</sup> امیرزاده محمد فرمانروای یزد در محله دهوک، خانقاه و باغچه و حمام و مسجدی بنا می‌کند<sup>۴۲</sup> و امیر جلال‌الدین چقماق شامی حکمران ناحیه یزد، یکی دیگر از پانیان این گونه مؤسسات اجتماعی است. او در سال ۸۳۰ هجری در محله دهوک اسفل خانقاهی می‌سازد.<sup>۴۳</sup> و در سال ۸۳۱ هـ. هم خانقاه رفیع دیگری بنا

۳۵. نک. تاریخ جعفری، صفحه ۱۱۵.

۳۶. پیشین، صفحه ۶۲۵.

۳۷. همان، صفحه ۶۲۷.

۳۸. تاریخ جعفری، صفحه ۱۴۷.

۳۹. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۱۷.

۴۰. پیشین، صفحه ۵۹.

۴۱. نک. تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۱۹.

۴۲. همان، صفحه ۶۴.

۴۳. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۷۴۱.



می‌کند که تا سال ۱۰۶۶ هجری باقی بوده و فقیران در آنجا پذیرایی می‌شده‌اند<sup>۴۴</sup> و صفی قلی بیک وزیر یزد در عهد صفویه، آن را بازسازی کرده<sup>۴۵</sup> ولی در سال ۱۰۷۹ هجری هر دو خانقاه از بین می‌رود.<sup>۴۶</sup>

امیر چقماق و همسرش سنی فاطمه در سال ۸۴۰ هجری، در خارج شهر یزد، مسجد جمعه و خانقاهی مشتمل بر حجرات و بیوتات و کاروانسرای و حمامی بنا کرده و آنها را با يك سلسله املاك وقف می‌کنند، که درآمد املاك و مصارف آنها، جزء به جزء در وقفنامه‌ای تعیین شده است.<sup>۴۷</sup>

بعضی از توانگران یزد و برخی از رجال علاقه‌مند به مسلك تصوف هم به ساختن خانقاه می‌پردازند.

از جمله: حاجی ابراهیم زرگر در سال ۸۳۲ هجری در ابتدای کوچه‌ی غازیان یزد، جماعتخانه و مقبره و خانقاهی می‌سازد.<sup>۴۸</sup> و مولانا شمس‌الدین محمد بافقی در فهرج بافق خانقاهی بنا کرده و املاکی بر آن وقف می‌کند.<sup>۴۹</sup> و امیر جلال‌الدین خضرشاه در سال ۸۴۹ هجری، برای درویشان سلسله‌ی مرشدیه در یزد بقعه‌ای می‌سازد.<sup>۵۰</sup> همچنین خواجه‌معین‌الدین علی میبیدی در حدود سال ۸۶۰ هجری در قریه‌ی فیروز آباد میبید خانقاهی عالی می‌سازد و مزرعه‌هایی بر آن وقف می‌کند، سپس در شهر یزد هم خانقاه دیگری ساخته و برای ساکنین آن ماهیانه‌ای تعیین می‌سازد. میرزا جهان‌شاه تیموری هم از نظر کمک مالی، هر ساله مبلغ ده هزار دینار کیکی<sup>۵۱</sup> برای متولی خانقاه مقرر می‌دارد تا صرف هزینه و

۴۴ و ۴۵. همان، صفحه ۱۷۲.

۴۶. همان، صفحه ۱۷۳.

۴۷. نک. ضمیمه جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۸۷۱ تا ۸۸۴.

۴۸. نک. یادگارهای یزد، ج ۲، صفحه ۲۴۵.

۴۹. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۳۶.

۵۰. تاریخ جدید یزد، نوشته کاتب، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران.

۱۳۴۵، صفحه ۵۷۷.

۵۱. کیک نوعی دینار و تومان که در عهد ایلخانان و تیموریان و صفویان متداول و رایج بود.

اطعام فقیران گردد.<sup>۵۲</sup>

اینک در پایان بحث مسئله خانقاه سازی در منطقه یزد خاطر نشان می سازد که مجموع مطالبی که درباره تأسیسات خانقاهی حوزه یزد بیان گردید غالباً از کتابهایی بود که درباره تاریخ یزد نوشته شده و آخرین آنها، کتاب جامع مفیدی است که در پایان قرن یازدهم نوشته شده است.

از مطالب کتاب مفیدی چنین استنباط می شود که موضوع مسلک تصوف و مسئله خانقاه سازی از قرن دهم دچار فترت گردیده و در زمان مؤلف کاملاً از رونق و رواج بازمانده و فقط جماعت خانه هایی وجود داشته که سالکان در آنها به تلاوت قرآن مشغول بوده اند.<sup>۵۳</sup>

در این سالهای اخیر هم، برای تجدید فعالیت مسلک عرفانی در شهر یزد، به دستور مونسعلیشاه - ذوالریاستین - و کوشش آقای قاسمی بر بالای تربت امیر نظام الدین اسحق از فرزندان شاه نعمت اله ولی خانقاهی ساخته شده است.<sup>۵۴</sup>

۵۲-۵۳. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۱۶۶، ۵۷۷.

۵۴. نک. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، نوشته دکتر نوربخش، صفحه ۱۰۵.

### خانقاههای منطقه کرمان

از هنگام پیدایش آیین تصوف در منطقه فارس، در ناحیه کرمان هم به سبب همجواری با آن، کم و بیش مسائل عرفانی نفوذ کرده و عده ای از ساکنین شهر کرمان به مسلک تصوف گرایش پیدا می کنند و در شمار سالکان قرار می گیرند. قاورد در سال ۴۹۰ هـ. در کرمان به فرمانروایی می رسد و صوفیان را محترم می دارد و به آنان آزادی عمل می دهد و محلی را جهت بنای خانقاه در نظر گرفته و دستور می دهد که:

«این جا سرای و کوشک و خانقاه و رباط جهت صوفیه همه متصل به یک دیگر بسازید.»<sup>۱</sup>

پس از آن، با پشتیبانی و قدرت تورانشاهی آیین طریقت در ناحیه کرمان، مرکز تجمعی پیدا کرده و به تربیت سالکان و مریدان می پردازد. فرمانروایان بعدی کرمان هم، اقدام تورانشاه را پیگیری می کنند. از جمله: رکن الدین خواجه جق ۶۵۱ هـ. نیز با صوفیان رابطه نیکی دارد و به آنان احسان می کند و برای رباطها و خانقاهها و مؤسسات آنان اوقاف فراوانی مقرر می دارد.<sup>۲</sup> و ابوالحارث شاه سلطان حجاج ۶۷۰ هـ. هم در شهر و نواحی

۱. بدایع الازمان، احمد بن حامد کرمانی، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶، صفحه ۱۹.

۲. نک. سبط العلی، تالیف ناصرالدین منشی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۸، صفحه ۲۹.

آن، خانقاهها و دیگر کانونهای اجتماعی بنا کرده و آنها را وقف می‌کند.<sup>۳</sup> همچنین پادشاه خاتون همسر براق حاجب، یکی دیگر از فرمانروایان کرمان، در زمان حکومت خود، مدارس و خانقاههایی بنا می‌کند.<sup>۴</sup> از جمله برای شیخ برهان الدین احمد باخرزی که در سال ۶۵۸ هـ. به کرمان آمده بود، در مقابل حمام قلندران خانقاهی می‌سازد و موقوفاتی برای آن معین می‌کند.<sup>۵</sup> و هدایایی هم برای شیخ سیف الدین باخرزی ۶۵۹ هـ. به خوارزم می‌فرستد.<sup>۶</sup> به علت رواج آیین طریقت در غالب سرزمینهای قلمرو اسلامی، در منطقه کرمان هم، همانند مناطق دیگر در راه پیشبرد مسلك طریقت و بنیاد کانونهای خانقاهی کوشش به عمل می‌آید؛ نایب الصدور در مورد شهر کرمان نقل می‌کند که: «در عقدالعلی گوید و از کثرت مزارات شریفه ارباب تصوف، آن را شام کوچک خوانند»<sup>۷</sup>

موضوع ساختن خانقاه در کرمان، از سوی فرمانروایان همچنان پیگیری می‌شده است، از جمله خواجه تاج الدین، به فرمان خواجه غیاث الدین ۷۳۴ هـ. خانقاههایی در کرمان می‌سازد.<sup>۸</sup>

عماد فقیه نیز در کرمان خانقاهی داشته و به تربیت مریدان مشغول بوده است، کتاب صحبت نامه منظوم او، درباره آداب خانقاه و اهل خانقاه سروده شده است.

دنباله اقدامات تربیتی مشایخ ناحیه یزد و کرمان به وسیله شاه نعمت الله ولی ۸۲۴ هـ. در آن مناطق پیگیری می‌شود، او با کمک مالی سلطان اسکندر ۳. همان، صفحه ۲۹.

۴. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۲۶۸.

۵. نک. مزارات کرمان (تذکره الاولیاء) محراری کرمانی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، چاپ تهران، ۱۳۳۰، صفحه ۷۸.

۶. همان، صفحه ۷۹.

۷. طرائق، ج ۳، صفحه ۷۳۳.

۸. مقدمه دیوان خواجه به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات بارانی و محمودی، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۶۱.

نواده تیمور گورکان در قریه تفت سی و شش کیلومتری یزد و سپس در محل ماهان خانقاه می سازد.<sup>۹</sup> پس از او فرزندانش آنها را توسعه می دهند و بنا به علی، در آغاز عهد صفویه آن کانونها از مراکز مهم خانقاهی منطقه به شمار می رفته است.

در زمان شاه نعمت الله ولی، اعقاب روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. هم در ماهان دارای خانقاه بوده اند.<sup>۱۰</sup> در جنوب شرقی بم، نزدیک امام زاده زید نیز آثاری از خانقاه سید شمس الدین ابراهیم بمی، معاصر شاه نعمت الله ولی به صورت ویرانه ای باقی مانده است و در شمال قلعه قدیمی خبیص هم نیمی از یک بنای خشتی باقی است که احتمالاً خانقاه کوچکی بوده است.<sup>۱۱</sup>

محرابی مؤلف تذکرة الاولیاء [= مزارات کرمان] که خود از خاندان مشایخ باخرزی و از پروردگان مسلک تصوف است در چند جای از کتاب خود که در قرن دهم تألیف شده، از خانقاههای موجود در کرمان نام می برد و به بایر وضایع ماندن آنها هم اشاره ای دارد.

مجموع کانونهای صوفیان که در کتاب محرابی آمده است، عبارتند از: بیست و چهار خانقاه و یک تکیه و دو صومعه و چهار لنگر، که بعضی از آنها در زمان مؤلف موجود و برخی هم مربوط به دوران گذشته بوده است.<sup>۱۲</sup> آخرین بنای وابسته به مسلک تصوف، در کرمان، آرامگاه مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ است که در زمان محمد شاه قاجار ساخته شده است.<sup>۱۳</sup>

۹. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۷.

۱۰. نک. رضوان المعارف الالهیه شامل ۲۷ رساله درباره نعمت الله، چاپ عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، صفحه ۱۰.

۱۱. نک. شهداد، جغرافیای تاریخی دشت لوت، نوشته احمد مستوفی چاپ ۱۳۵۱ شمسی، مؤسسه جغرافیای دانشگاه، صفحه ۱۲۲-۱۲۳.

۱۲. نک. مزارات کرمان، صفحات: ۴/۱۰/۱۵/۱۹/۲۱/۲۴/۳۴/۳۸/۴۱/۴۶/۴۶/۵۴/۵۵/۵۸/۵۹/۷۰/۷۹/۱۰۴/۱۰۷/۱۰۹/۱۲۵/۱۳۰/۱۳۲/۱۴۱/۱۴۳/۱۴۶/۱۴۹/۱۵۸/۱۶۳/۱۶۵/۱۷۳/۱۷۴/۱۸۷/۱۸۸/۱۹۲.

۱۳. نک. تاریخ کرمان، از محمود همت، ۱۳۴۷، صفحه ۲۷۴-۲۷۳.

## خانقاههای منطقه آذربایجان

با گسترش آیین تصوف در سراسر قلمرو حکومت اسلامی، منطقه آذربایجان هم، تا حدی پرورش مقداری از بذر این نهال فرهنگ اسلامی را به عهده می‌گیرد و عده‌ای از مشایخ، در آنجا به تربیت مریدان و ارشاد سالکان می‌پردازند. از جمله دربارهٔ بابا حسن تبریزی متوفی در حدود سال ۶۱۰ هجری آمده است که وی پیشوای مشایخ زمان خود و بابای هفتاد بابا بوده است و افراد بسیاری در تحت تربیت او به درجات عالی رسیده‌اند.

مقدمات تعمیم این دعوت و فراهم آوردن امکانات آن و تأسیس کانونهای خانقاهی، تقریباً از قرن ششم به بعد افزایش می‌یابد و در دوران حکومت ایلخانان و پس از آن به منتهای رشد خود می‌رسد.

پس از سقوط خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هـ. و تشکیل حکومت ایلخانی در ایران، شهر تبریز، یکی از مراکز مهم حکومتی گردیده و کار ادارهٔ مملکت به دست وزرای ایرانی سپرده می‌شود.

یکی از مسائل کشوری در آن زمان، موضوع تصوف و بنای رباطها و خانقاهها و تأمین هزینهٔ آنها بوده است، بدین سبب برخی از پادشاهان مغول و وزیران آنها از صوفیه حمایت کرده و در کار رواج و رونق خانقاهها اهتمام می‌ورزند.

۱. نک. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۹-۵۰.

سلطان غازان خان مغول ۷۰۳ هـ. به سال ۶۹۴ هجری، به دست شیخ صدرالدین حَمُوِيَّة جُوِيْنِي صوفی، مسلمان شده<sup>۲</sup> و به مسلك تصوف علاقه مند می شود و به زیارت تربت مشایخ می رود.<sup>۳</sup> خواندمیر درباره غازان خان می نویسد که:

«در سال ۷۰۲ هجری، بنا به فرمان غازان خان؛ در مجموعه شنب غازانی تبریز خانقاهی ساخته شده و پس از آن هم در جمیع قُری و قصبات و ولایات عراقین و فارس و کرمان و آذربایجان، حمامات و مساجد و خوانق می سازند.»<sup>۴</sup>

پس از غازان خان هم، سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ. ضمن بنای مجتمع ساختمانی شهر سلطانیه، خانقاهی نیز می سازد.<sup>۵</sup>

بدیهی است که گرایش خانان مغول به مسلك تصوف علاوه بر اقتضای زمان، بیشتر به سبب تمایل وزرای ایرانی آنان بود، زیرا وزیران عهد ایلخانی غالباً به آیین تصوف علاقه مند بودند و در بنیاد کانونهای خانقاهی اقدام می کردند.

خواجه شمس الدین محمد جوینی ۶۸۳ هـ. صاحب دیوان حکومت ایلخانی، در تبریز خانقاهی می سازد<sup>۶</sup> و به فرزند خود شرف الدین هارون ۶۸۵ هـ. هم توصیه می کند که خانقاه شیخ فخرالدین را از نو بسازد.<sup>۷</sup> پس از او هم خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی ۷۱۸ هـ. یکی از وزرای عارف مسلك

۲. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۱۴۳-۱۴۱.

۳. نک. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۲۰۸.

۴. نک. پیشین، صفحه ۱۸۹-۱۸۸.

۵. همان، صفحه ۱۹۶.

۶. نک. تاریخ گزیده، حمد الله مستوفی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۹، صفحه ۶۷۶.

۷. تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، ادوارد برون، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، چاپ سوم، ۱۳۵۱، صفحه ۳۹.

عهد ایلخانی، در سال ۶۹۷ هجری به وزارت می‌رسد و با علاقه فراوانی موضوع تصوف را مورد توجه قرار می‌دهد و اموال زیادی در ساختن خانقاهها و تأمین هزینه جاری آنها به کار می‌برد.<sup>۸</sup>

خواجه علاوه بر کمکهای مالی فراوان به مشایخ تصوف<sup>۹</sup> در مجتمع ساختمانی ربع [ربع = محله] رشیدی واقع در شهر تبریز<sup>۱۰</sup> همچنین در مجموعه بنای سلطان اولجایتو ۷۱۶ هـ. واقع در سلطانیه، خانقاه می‌سازد.<sup>۱۱</sup> بنای خانقاههای شهر بغداد<sup>۱۲</sup> و همدان<sup>۱۳</sup> هم از اقدامات اوست.

خواجه به فرماندار منصوب از طرف خود هم توصیه می‌کند که:

«درآمد اضافی دیوانی را بر عمارات و بقاع خیر و خوانق صرف کن.»<sup>۱۴</sup>

علاقه فراوان خواجه به مسلک تصوف، فرزندان و بستگان او را هم در مسیر تصوف قرار می‌دهد. و آنان را از بانیان خانقاه می‌سازد، از جمله فرزند و جانشین او خواجه غیاث‌الدین محمد ۷۳۶<sup>۱۵</sup> و همسرش که نواده شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود در تبریز خانقاهی داشتند و شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هنگام مسافرت به تبریز به خانقاه همسر خواجه غیاث‌الدین وارد شده<sup>۱۶</sup> و خواجه از او استقبال می‌کند و دست او را می‌بوسد.<sup>۱۷</sup>

پس از انقراض حکومت ایلخانان، سلسله‌های حکومتی منطقه آذربایجان و نواحی آن هم، به سبب توسعه و رواج آیین تصوف و موقعیت اجتماعی آن، به مسلک طریقت ابراز علاقه کرده و در ضمن بنای مراکز مختلف اجتماعی، به ساختن خانقاه نیز می‌پردازند.

۹ و ۸. نک. مکاتبات رشیدی، مکتوب شماره ۶۳، صفحه ۲۳۳ و مکتوب شماره ۴۸ صفحه ۲۸۹ تا

۲۹۶ و مکتوب شماره ۴۹ صفحه ۳۰۹.

۱۰. همان، صفحه ۳۴۲ در حواشی.

۱۱ و ۱۲ و ۱۳. همان، صفحه ۱۸۳ و ۲۳۳ و ۱۸۳.

۱۴. مکاتبات رشیدی، صفحه ۲۶.

۱۵. نک. صفوة الصفا، صفحه ۱۸۷.

۱۶ و ۱۷. همان، صفحه ۲۹۱ و ۲۹۹-۲۹۸.



نخجوانی در این مورد می نویسد:

«در ضمن بناهایی که از سوی فرمانروایان ساخته می شد، تکیه و خانقاه موقعیت ممتازی داشت.»<sup>۱۸</sup>

امیر شیخ حسن ایلکانی ۷۴۴ هـ. مدرسه و خانقاهی وسیع<sup>۱۹</sup> و مادر جهانشاه ۸۷۲ هـ. تکیه ای در شهر تبریز بنا می کنند.<sup>۲۰</sup>

درباره دل بستگی اوزون حسن ۸۸۲ هـ. سرسلسله سپید گوسپندان به مسلک طریقت نقل شده است که:

«او در زمان حکومت خویش چهار صد زاویه و رباط و خانقاه تأسیس کرد.»<sup>۲۱</sup>

همچنین به سبب علاقه خاصی که به آیین تصوف و توجهی که به

درویشان داشت همواره یکی از درویشان ملازم او بود و در دربار بر خوان

می نشست و هزینه خانقاه آن درویش از محل درآمد دیوانی تأمین شده و

همواره دوپست تا پانصد تن درویش در خانقاه او پذیرایی می شدند.<sup>۲۲</sup>

در طول چند قرن رواج و رونق مسلک تصوف و توجه فرمانروایان بدان،

همچنین موقعیت و مرکزیت شهر تبریز، کانونهای خانقاهی فراوانی در این

شهر و جاهای مناسب دیگر به وجود آمده و مورد استفاده سالکان و صوفیان

قرار می گیرد.

حافظ حسین کربلایی ۹۹۷ مؤلف کتاب روضات الجنان درباره گورستان

چرنداب تبریز می نویسد که:

۱۸. نک. دستورالکاتب، هندوشاه نخجوانی، چاپ مسکو در ۲ جزء، ۱۹۶۴ و ۱۹۷۱، ج ۱، صفحه ۵۴۰.

۱۹. نک. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۲۳۱.

۲۰. نک. حواشی روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۵۳۵.

۲۱. عالم آرای امینی، ورق ۲۱ به نقل از تشکیل دولت ملی در ایران، نوشته هینتس والتر، ترجمه

کیکاوس جهاننداری، چاپ کمسیون معارف، ۱۳۴۶، صفحه ۱۴۲.

۲۲. نک. سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه دکتر منوچهر امیری، چاپ ۱۳۴۹، صفحه ۱۰۶-۱۰۷.

«در چرنداب دویست زاویه بر سر مزار اکابر بوده که اطعام فقرا در آنها واقع می شده...»<sup>۲۳</sup>  
این مؤلف در ضمن بیان مزارات و مراقد اولیای تبریز و شرح حال آنان از تعدادی زاویه و تکیه و خانقاه و حظیره و باغچه منسوب به آنان نیز نام برده است.

او در دو جلد کتاب خویش، نام و مشخصات پنجاه و دو زاویه و تکیه و خانقاه و حظیره و رباط و باغچه را ذکر می کند.<sup>۲۴</sup> که خانقاه بابا فرج تبریزی ۵۶۸ هـ.<sup>۲۵</sup> و خانقاه بابا حسن ۶۱۰ هـ.<sup>۲۶</sup> و زاویه شیخ زاهد ۵۹۲ هـ.<sup>۲۷</sup> و زاویه اخی خیرالدین ۹۴۰ هـ.<sup>۲۸</sup> و تکیه بابا زنجیری<sup>۲۹</sup> و تکیه قلندریه میر حیدر تونی ۸۳۰ هـ.<sup>۳۰</sup> از آن جمله می باشند.

استاد محمد جواد مشکور هم، - با بهره وری از سیاحتنامه شاردن<sup>۳۱</sup> و سیاحتنامه اولیا چلبی،<sup>۳۲</sup> اشاره می کند که یکصد و شصت تکیه صوفیه در شهر تبریز وجود داشته،<sup>۳۳</sup> و مورد استفاده سالکان واقع می شده است.

علاوه بر شهر تبریز، در شهرهای دیگر این منطقه هم خانقاههایی بنا شده و مورد استفاده درویشان قرار می گرفته است.

زکریا قزوینی درباره شهر مراغه می نویسد:

«مراغه یکی از شهرهای قدیمی منطقه آذربایجان و دارای آثار باستانی و خانقاههای زیبایی بوده است.»<sup>۳۴</sup>

۲۳. روضات الجنان، ج ۱، صفحه 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.

۲۵ و ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰: روضات الجنان، ج ۱، صفحات ۳۷۷ و ۴۹ و ۳۹۴ و ۱۶۷ و ۲۲۷ و ۴۶۷.

۳۱. سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵، ج ۱، صفحه ۱۷-۱۵.

۳۲. سیاحتنامه چلبی، صفحه ۵۸.

۳۳. نك: تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم، صفحه ۵۸، نوشته دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۲.

۳۴. آثار البلاد، صفحه ۵۶۲.

همچنین در عهد حسن بیک آق قوینلو ۸۸۲ هـ.، سالک توانگری به نام نظام‌الدین احمد بن حسین غفاری، زاویه و عمارتی در مراغه بنیاد کرده و املاکی از باغ و زمین بر آن وقف می‌کند.<sup>۳۵</sup> استاد ورجاوند هم دربارهٔ مسجد سنگی مراغه نوشته است که این مسجد، نخست معبدی میترایی بوده، سپس به خانقاه خواجه علی، از مریدان خواجه یوسف دهخوارقانی ۶۷۰ هـ. تبدیل شده و اکنون به نام مسجد سنگی معروف است.<sup>۳۶</sup>

### اردبیل

مجتمع ساختمانی مربوط به شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هم، یکی از مراکز تصوف شهر اردبیل و قرن‌ها دایر و مورد استفاده بوده است. همچنین از يك کانون صوفیان، به نام خانقاه شیخ ابراهیم ارمنی، در ارمنستان یاد شده است.<sup>۳۷</sup>

در دیگر شهرها و روستاهای منطقهٔ آذربایجان هم قطعاً مراکزی وجود داشته که با بررسی و پی‌جویی همه‌جانبه می‌توان از آنها اطلاعی به دست آورد.

۳۵. نک. آثار تاریخی مراغه، صفحه ۵۶-۵۷، نوشتهٔ عبدالعلی کارنگ، از انتشارات ادارهٔ کل

آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، ۱۳۵۳.

۳۶. نک. مجلهٔ فرهنگ معماری ایران، بهار ۲۵۳۵، صفحه ۱۷-۴.

۳۷. روزبهان نامه، صفحه ۱۴۵.

## کانونهای خانقاهی در شهرها و مناطق مختلف کشور ایران

همچنان که قبلاً اشاره شد، با رسمیت پیدا کردن آیین تصوف، و نشر تعالیم آن، تقریباً در سراسر نقاط قلمرو حکومت اسلامی، آموزشهای مسلک تصوف نفوذ می کند، منتهی در برخی از نواحی به علت شرایط اقلیمی و فرهنگی و علل دیگر، تأثیر و نفوذ آن اندک 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 توجه به مسائل عرفانی در آنها نسبت به مناطق دیگر کمتر است. همچنین اگر در جایی هم، بدون زمینه عرفانی، کانونی به وجود می آمد، آن مرکز، در حدود يك مهمانسرای رایگانی بود، که بنا به دستور فرمانروایی از محل درآمد عمومی ساخته شده و پس از آن هم به سبب فقدان حمایت دائمی، در اندک مدتی از بین می رفت. نمونه هایی از چنین بناها و سازندگان آنها، در نوشته برخی از نویسندگان وجود دارد از جمله سمرقندی نوشته است:

«سلطان ابراهیم بن مسعود بن محمود غزنوی [متوفی ۴۹۲ هجری] در مدت شصت و دو سال سلطنت خود قریب چهار صد خانقاه و رباط و مدارس و مساجد بنا کرد.»<sup>۱</sup>

خواندمیر هم در این مورد نوشته است که:

«مُعین الدین ابونصر بن احمد کاشانی وزیر سلطان سنجر در اقطار بلاد و

۱. تذکرة الشعراء، سمرقندی، صفحه ۹۴.

اطراف امصار مدارس و خواتق و اربطه و بقاع بنا کرد و مستغلات موفور از خالص اموال خویش خریده وقف نمود.<sup>۲</sup> 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 ساختن کانونهای مورد نیاز اجتماعی، از جمله مراکز خانقاهی بوده است. ولی به علل مختلف در برخی از جاها استقرار و دوام آن پیگیری نمی‌شده و گسترش پیدا نمی‌کرده و در اندک مدتی از بین می‌رفته است. دربارهٔ چنین کانونهایی که جنبهٔ موضعی و موقعی داشته، اطلاعات اندک و پراکنده‌ای در برخی از کتابها موجود است که با پیجویی و تحقیق، آمار مختصری از آنها فراهم گردیده و اینک در تحت عناوین نواحی و شهرها، به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود.

### کانونهای خانقاهی واقع در لرستان، و خوزستان

ابن بطوطه دربارهٔ خانقاههای منطقهٔ لرستان می‌نویسد:

«در هر يك از منازل بین راه کوهستانی لرستان زاویه ایست و هر زاویه شیخی و خدمتکارانی دارد و وسایل پذیرایی از مسافران در آن کانونها آماده است.»<sup>۳</sup>

در مورد ناحیهٔ خوزستان هم به وجود خانقاه شیخ اسماعیل قصری ۶۰۸ در شهر دزفول<sup>۴</sup> و زاویهٔ امام شرف‌الدین موسی از فرزندان سهل بن عبدالله تستری ۲۸۴ در شهر شوشتر<sup>۵</sup> اشاره شده است.

۲. حبیب السیر، ج ۲، صفحه ۵۱۴.

۳. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۱.

۴. نک. نفحات، صفحه ۴۱۸.

۵. پیشین، صفحه ۱۲۰.

### کانونهای خانقاهی شهر همدان

شهر همدان یکی از شهرهای باستانی کشور ایران است و انتظار می‌رود که در طول تاریخ، فعالیت معماری و ساختن بناهای اجتماعی در این شهر فراوان به عمل آمده باشد. ولی در کتابهای مربوطه، اشارات فراوانی در این زمینه وجود ندارد. فقط در بعضی کتابها به نمونه‌هایی از بناهای خانقاهی اشاره گردیده است.

یکی از نخستین کانونهای مسلک تصوف، رباطی بوده که ابوعلی وارجی حاکم همدان برای ابوطالب خزرگی از معاصران جنید بغدادی ۲۹۸ هـ. در شهر همدان بنا می‌کند.<sup>۶</sup> و بدین وسیله آیین خانقاهی را در آنجا پایه‌گذاری کرده و پس از آن هم برخی از صوفیان با توجه کردن و پرداختن به مسائل عرفانی، موضوع تصوف را در این شهر پیگیری می‌کنند. از نمونه‌های بارز صوفیان همدانی، باباطاهر عریان است که طغرل بیک سلجوقی ۴۵۵ هـ. او و دو تن درویش دیگر را در خارج شهر همدان، در زیر درختی ملاقات کرده و آنان را مورد محبت قرار می‌دهد.<sup>۷</sup>

پس از آن در قرن ششم، عین القضاة ۵۲۱ هـ. در همدان خانقاهی دایر کرده و در آنجا به تربیت سالکان می‌پردازد.<sup>۸</sup> و فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. هم از خانقاهی واقع در همدان به دنبال قلندران به سوی هند رهسپار می‌شود.<sup>۹</sup> در آغاز قرن هشتم هم، خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۸ هـ. در همدان خانقاهی ساخته و برای آشخانه و دارالضیافة آن، روغن و کشک پنجاه هزار گوسفند خود را حواله می‌کند.<sup>۱۰</sup>

۶. نک. سیرت ابن خفیف، صفحه ۱۶۹.

۷. نک. راحة الصدور، صفحه ۹۸-۹۹، به نقل از صفحه ۴۷۴ زیرنویس تاریخ تصوف دکتر غنی.

۸. نک. احوال و آثار عین القضاة همدانی، نوشته دکتر رحیم فرمنش، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۸، صفحه ۵۳-۵۴.

۹. نک. نفعات، صفحه ۶۰۱.

۱۰. نک. تاریخ مبارک‌غازانی، صفحه ۲۱۵ و ۲۰۹ و مکاتبات رشیدی، مکتوب ۳۳، صفحه ۱۸۳.

### کانونهای خانقاهی شهر زنجان

در شهر زنجان و نواحی آن نیز به مسئله تصوف توجه شده و کانونهایی برای صوفیان ساخته می‌شود، از جمله: اخی فرج زنجانی ۴۵۷ هـ. در این شهر خانقاهی داشته و از مسافران و میهمانان در آنجا پذیرایی می‌کرده است.<sup>۱۱</sup> همچنین الجتای خاتون، بر بالای قبر پدرش ارغون خان ۶۹۰ هـ. در کوه سُبَاس [قریه‌ای از نواحی زنجان] خانقاهی ساخته و عده‌ای را در آنجا ساکن می‌گرداند.<sup>۱۲</sup>

یکی دیگر از نواحی فرهنگ‌گرای شهر زنجان هم، قریه سهرورد است که مردم آن به مسائل عرفانی علاقه‌مندی نشان داده و بدان توجه کرده‌اند. از جمله خاندان سهروردی از این ناحیه برخاسته و با اقامت در شهر بغداد برخی از کانونهای رباطی را در آنجا سرپرستی کرده و سلسله سهروردیه را پایه‌گذاری می‌کنند. همچنین شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۵۸۷ هـ. مقتول نیز از این محل برخاسته و فلسفه اشراق را به جامعه اسلامی عرضه می‌کند.

### کانونهای خانقاهی شهر قزوین

مردم ساکن شهر قزوین هم به تناسب موقعیت محلی خود، از قرن دوم به بعد مدتها از صوفیان جهانگرد و مسافر پذیرایی کرده و نسبت به مسائل عرفانی توجه می‌کنند. از شقیق بلخی ۱۹۴ هـ. نقل شده که:  
«متعبدان را هیچ‌جا بهتر از قزوین نیست.»<sup>۱۳</sup>

بنا به نوشته حمدالله مستوفی، افرادی مانند شیخ ابراهیم ستنبه از یاران ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. و احمد غزالی ۵۲۵ هـ. و دیگران به قزوین می‌آیند. از میان آنان شیخ ابراهیم ستنبه و احمد غزالی در قزوین در گذشته و تربت آنان در این شهر قرار دارد.<sup>۱۴</sup>

۱۱. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۲۷۶.

۱۲. نک. نزهة القلوب، صفحه ۱۴۸.

۱۳ و ۱۴. تاریخ‌گزیده، صفحه ۷۹.

رافعی مؤلف التدوین هم هنگام تعیین محل 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.<sup>۱۵</sup>

همچنین حمدالله مستوفی، در ضمن شرح حال برخی از رجال، به مناسبت از تعدادی خانقاه نام می برد، از جمله درباره 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.»<sup>۱۶</sup>

درباره نظام الدین شازندی هم می نویسد که:

«در قزوین خانقاهی داشت.»<sup>۱۷</sup>

در مورد محل آرامگاه رجال شهر هم می نویسد:

«در مسجد جامع و دیگر مساجد و مدارس و خانقاهها قبور اکابر است.»<sup>۱۸</sup>

پس از آن در قرن دهم، شاه طهماسب صفوی ۹۸۳ هـ. شهر قزوین را پایتخت خویش قرار داده و به مناسبت عده بسیاری از صوفیان سلسله صفوی به قزوین آمده و در آنجا ساکن می شوند.

با پیدا شدن موقعیت مرکزی و آماده شدن زمینه فرهنگی، موضوع تصوف نیز مورد توجه قرار می گیرد و تعدادی کانون خانقاهی به وجود می آید. از جمله درویش خسرو قزوینی تکیه ای بنا کرده و به جمع آوری مریدان و تربیت آنان می پردازد.<sup>۱۹</sup> اما این دولت مستعجل دوام پیدا نمی کند، زیرا پس از مرگ طهماسب، صوفیان مورد خشم شاه اسماعیل دوم ۹۸۵ هـ. قرار گرفته و

۱۵. نک. بعضی فواید لغوی و تاریخی و رجال التدوین رافعی، از یادداشت‌های مرحوم محمد قزوینی،

مجله دانشکده ادبیات، شماره ۲، سال سوم، تهران، دیماه ۱۳۳۴، صفحه ۱۹-۱۸.

۱۶ و ۱۷. پیشین، صفحه ۸۱۴ و ۷۸۳.

۱۸. تاریخ گزیده، صفحه ۷۸۵.

۱۹. تاریخ ملا کمال، چاپ اراک، ۱۳۳۴، صفحه ۱۴.



۲۴۰ تاریخ خانقاه در ایران...

عده ای از آنان کشته می شوند.<sup>۲۰</sup> در زمان شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ. هم تکیه صوفیان خراب می شود.<sup>۲۱</sup>  
پس از آن هم با انتقال پایتخت به شهر اصفهان موقعیت فرهنگی و عرفانی قزوین دچار فترت می گردد.

### کانونهای خانقاهی شهر اصفهان

در طول تاریخ تصوف، شهر اصفهان نیز سهمی از نشر تعالیم مسلک طریقت را به عهده گرفته و در آنجا تعدادی کانونهای خانقاهی ساخته می شود و مشایخی به تربیت سالکان و پذیرایی از مسافران می پردازند.  
نخستین کانون مربوط است به علی بن سهل ۳۰۷ هـ. اصفهانی که قرنهای متوالی دایر و مورد استفاده بوده است. این مرکز در قرن هشتم در تحت سرپرستی قطب الدین حسین قرار داشته و ابن بطوطه مدت چهار ده روز در آنجا بسر برده و از دست شیخ آن خرقة می پوشد.<sup>۲۲</sup>  
کانون دیگر عبارت بود از خانقاه و همزار شیخ ابوالقاسم نصرآبادی، از عارفان قرن چهارم که در قریه نصرآباد نیم فرسنگی اصفهان قرار داشت و از زیارتگاههای عمومی به شمار می رفت.<sup>۲۳</sup>  
در قرن پنجم هم طغرل سلجوقی ۴۵۵ هـ. و خواجه نظام الملک طوسی ۴۸۵ هـ. در اصفهان خانقاه می سازند. و مافروخی نیز در هنگام ذکر مدارس

۲۰. نك. عالم آرای عباسی، اسکندر بیک ترکمان، به اهتمام ایرج افشار، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۴، صفحه ۲۰۸-۲۰۹.

۲۱. پیشین.

۲۲. نك. رحله، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

۲۳. نك. تعلیقات تاریخ یزد، نوشته جعفری، صفحه ۲۵۰.

۲۴. نك. كتاب محاسن اصفهان، مافروخی، تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲، صفحه ۱۰۱.

۲۵. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۹۳.

و مساجد و کتابخانه‌ها، به اماکن و مجالس و خانقاههای صوفیان اشاره می‌کند.<sup>۲۶</sup>

در قرن هفتم هم خانواده تاج‌الدین احمد ۷۰۰ هـ. برای پذیرایی از مسافران در راه اصفهان به شیراز چند خانقاه می‌سازند.<sup>۲۷</sup>

حمدالله مستوفی ۷۴۰ هـ. هم درباره خانقاههای اصفهان می‌نویسد که: «در آن شهر، مدارس و خانقاهات و ابواب الخیر بسیار است، و در هر یک از آن دیه‌ها کمابیش هزار خانه باشد و بازار و مساجد و مدارس و خانقاهات و حمامات دارد.»<sup>۲۸</sup>

ابن بطوطه هم درباره گروه جوانمردان این شهر می‌نویسد: «جوانان مجرد اصفهان جمعیت‌هایی دارند و بین گروه‌های آنان رقابت‌هایی وجود دارد. آنان میهمانی‌هایی می‌دهند و آن چه می‌توانند خرج می‌کنند.»<sup>۲۹</sup> در دوران حکومت صفویه هم، در عین مخالفت برخی از فقیهان با مسلك تصوف به سبب مرکزیت شهر اصفهان، چند مرکز خانقاهی به وجود می‌آید. شاردن فرانسوی به شش تکیه و خانقاه که در داخل و خارج شهر اصفهان قرار داشته اشاره می‌کند.<sup>۳۰</sup>

حاجی زین‌العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. درباره مخالفت صوفی‌ستیزان زمان خود، می‌نویسد:

«مردم اصفهان به وادی عداوت اهل عرفان شتافته‌اند، در حالی که در زمان صفویه، در آنجا چندین توحیدخانه بوده و برای آسایش فقرا چندین تکایا داشته‌اند.»<sup>۳۱</sup>

۲۶. پیشین، صفحه ۸۵.

۲۷. شدالازار، صفحه ۲۶۷.

۲۸. نزهة القلوب، صفحه ۱۴۳.

۲۹. رحله، ج ۱، صفحه ۱۲۵.

۳۰. نك. سیاحتنامه شاردن، ج ۷، صفحات: ۲۰۴ / ۲۴۱ / ۲۵۴ / ۲۵۵ / ۲۸۶ / ۳۱۱.

۳۱. حدائق السیاحه، صفحه ۱۶.

از اینکه حال دوران دائماً یکسان نمی ماند، آن عداوت هم در اواخر دوره قاجاریه کاهش پیدا می کند و طبق نوشته نایب الصدر: میرزا محمد هادی اصفهانی مُلقَّب به هادیعلی ۱۳۱۱ هـ. ق برای پذیرایی از فقرا در آنجا خانقاهی می سازد.<sup>۳۲</sup>

آقای عباس بهشتیان هم در کتاب خود به بیست تکیه آرامگاهی واقع در شهر اصفهان اشاره کرده است.<sup>۳۳</sup>

### خانقاههای کاشان

در شهر کاشان هم به آیین تصوف ابراز علاقه شده و چند کانون خانقاهی در آنجا به وجود می آید.

یاقوت حموی می نویسد:

«ابوحفص عمر بن محمد اندکونی صوفی ۵۴۵ هـ. به کاشان آمده و در خانقاهی اقامت می کند.<sup>۳۴</sup> عبدالرزاق کاشانی، ۷۳۶ هـ. هم در خانقاه زینی ماستری که در داخل شهر و در جوار مسجد جامع واقع بوده، مدفون گردیده است.»<sup>۳۵</sup>

در قرن نهم هم خواجه میرعمادالدین ۸۸۲ هـ. از وزرای جهانشاه قره قوینلو، در شهر کاشان مجتمعی از مسجد و حمام و خانقاه بنا کرده و اوقافی برای آنها مقرر می دارد.<sup>۳۶</sup>

در قرن سیزدهم نیز میرزا محمد حسین غفاری کاشانی، مُلقَّب به محتاج

۳۲. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۳۸.

۳۳. نک. به کتاب بخشی از گنجینه آثار ملی، نگارش عباس بهشتیان، چاپ اصفهان، ۱۳۴۳، صفحه ۴۰ تا ۹۹.

۳۴. معجم البلدان، ج ۱، صفحه ۲۶۱-۲۶۲.

۳۵. نک. مجمل فصیحی، صفحه ۴۶.

۳۶. تاریخ کاشان، صفحه ۵۱۰ و ۵۲۳.

علیشاه ۱۲۹۹ هـ . در بُرزآباد کاشان اقامت گزیده، خانقاه و باغچه‌ای در آنجا می‌سازد.<sup>۳۷</sup>

### خانقاههای شهر سمنان

توجه به مسائل عرفانی از دیرباز در شهر سمنان معمول بوده است. چنان که ابو عبدالله حسین بن محمد فرخان ۵۳۱ هـ . در آنجا سمت پیشوایی صوفیه را عهده‌دار بوده<sup>۳۸</sup> و شیخ حسن سگاک، از بزرگان صوفیه قرن پنجم و ششم، در سمنان خانقاهی داشته و شیخ طریقت بوده است، علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ . هم، نخست در خانقاه نیمه ویران شیخ حسن سگاک معتکف شده<sup>۳۹</sup> سپس آن خانقاه را بانام خانقاه سگاکیه بازسازی کرده و املاکی بر آن وقف می‌کند.<sup>۴۰</sup> پس از آن خانقاه دیگری، در مقابل مسجد جامع می‌سازد و سرپرستی آن خانقاه را به مرید خویش، اخی علی دوستی می‌سپارد.<sup>۴۱</sup> سرانجام در بیابانک سمنان خانقاهی ساخته و آن را صوفی آباد نام می‌نهد و املاک فراوانی بر آن وقف می‌کند.<sup>۴۲</sup> و بنا به گفته خود، به آرزویش می‌رسد و مقامی از بهر سکون درویشان حاصل می‌کند.<sup>۴۳</sup>

### خانقاههای شهر ری و تهران

شهر ری به سبب سابقه تاریخی و فرهنگی خود، یکی از مراکز علمی و

۳۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۰۵.

۳۸. نک. مقدمه ترجمه رساله تشریحیه، صفحه ۲۸.

۳۹. نک. حبیب‌السیر، ج ۳، صفحه ۲۲۰.

۴۰. نک. نفحات، صفحه ۴۱۴.

۴۱. روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۲۸۰.

۴۲. پیشین، صفحه ۳۹۵.

۴۳. نک. مکاتبات اسفراینی، سمنانی، به تصحیح هرمان لنت لند، چاپ تهران، انجمن ایران و فرانسه،

۱۹۷۲، صفحه ۹۷.

عرفانی دوره اسلامی بوده و عارفانی چون: یحیی معاذ رازی ۲۵۸ هـ. و یوسف بن الحسین رازی ۳۰۴ هـ. و ابو محمد عبدالله بن محمد خراز رازی ۳۱۰ هـ. و نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. مؤلف کتاب 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 درباره ابوعلی دقاق ۴۰۵ هـ. آمده است که او در ری به خانقاه عبدالله عمر فرود آمد.<sup>۴۴</sup> عبدالجلیل رازی هم از سه خانقاه نام می‌برد که به شیعیان مربوط بوده و در آنجا به مریدان آموزش داده می‌شده است.<sup>۴۵</sup> پس از آن، تقریباً از دو قرن پیش هم، شهر تهران به پایتختی برگزیده شده و دارای موقعیت مرکزی و علمی و فرهنگی می‌گردد. و به مناسبت جامعیت خود، موضوع تصوف هم مورد توجه 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 خیابان صفی‌علیشاه<sup>۴۶</sup>
۲. خانقاه و مزار حاج ملا شیرعلی ۱۲۸۴ هـ. در دروازه شمیران<sup>۴۷</sup>
۳. خانقاه شمس‌العرفا ۱۳۵۳ هـ. ق. واقع در جنب سقاخانه نوروزخان، بازار<sup>۴۸</sup>
۴. باغچه و خانقاه فتح‌الله خان شیبانی ۱۳۰۸ هـ. ق. نزدیک دروازه قزوین<sup>۴۹</sup>

۴۴. نك. تذكرة الاولیاء عطاء، ج ۲، صفحه ۱۵۹.

۴۵. النقص، عبدالجلیل قزوینی، به اهتمام سید جلال‌الدین محدث، چاپ تهران، ۱۳۳۱، صفحه ۴۷-۴۸.

۴۶. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۴۶.

۴۷. همان، صفحه ۴۵۸.

۴۸. مجله وحید، اردی بهشت ۵۴، صفحه ۱۵۳.

۴۹. و ۵۰ و ۵۱ و ۵۲. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۲۶ و ۵۹۳ و ۶۳۳ و ۷۴۸.

۵. خانقاه نامه نگار، از بناهای علیقلیخان مخبرالدوله ۱۳۱۵ هـ. ق. وزیر علوم، در بیرون دروازه دولت.<sup>۵۰</sup>

۶. خانقاه معصومیه در تهران<sup>۵۱</sup>

۷. زاویه نایب الصدر در شاه آباد جنب نگارستان<sup>۵۲</sup>

همچنین خانقاه نعمت اللهی در خیابان مولوی و انجمن اخوت واقع در خیابان فردوسی و خانقاه مشیر السلطنه واقع در خیابان اردیبهشت، جنوب پارک شهر و مراکزی دیگر که فعلاً دایر و اعضای وابسته آن در اوقات معینی در آنها گرد آمده و برنامه‌هایی اجرا می‌کنند.

علاوه بر شهرها و مناطقی که ذکر آنها گذشت، درباره مراکز خانقاهی شهرهای: قم<sup>۵۳</sup> و طبس<sup>۵۴</sup> و نطنز<sup>۵۵</sup> و ابهر<sup>۵۶</sup> و دزفول<sup>۵۷</sup> و ساوه<sup>۵۸</sup> و لنگرود<sup>۵۹</sup> و تویسرکان<sup>۶۰</sup> و بروجرد<sup>۶۱</sup> و منطقه گیلان هم<sup>۶۲</sup> مطالبی وجود دارد که به دوره و زمان رشد و رونق مسلك تصوف مربوط می‌شود.

→ ۵۳. احسن التواریخ، تالیف حسن روملو، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، صفحه ۸۸. خانقاه عشقعلی ۹۱۴ و خانقاه جمال‌الدین علی صفی ۷۶۰ و خانقاه سلطان نظام‌الدین، از جمله خانقاههای شهرستان قم می‌باشند. گنجینه آثار قم، ج ۲، چاپ اول، ۱۳۵۰، صفحه ۶۰/۵۱۶۰۲/۱۵۹۸.

۵۴. آثار درویش محمد طبسی، به اهتمام ایرج افشار و محمد تقی دانشپژوه، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اول، ۱۳۵۱، صفحه ۲۳۱.

۵۵. مقدمه مصباح‌الهدایه، صفحه ۱۴.

۵۶. آثار البلاد، صفحه ۲۸۸.

۵۷. نفحات، صفحه ۴۲۱.

۵۸. جغرافیای سرزمینهای خلافت شرقی، صفحه ۲۲۹.

۵۹. طرائق، ج ۳، صفحه 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، صفحه ۱۳. چاپ خرم‌آباد، ۱۳۵۱، صفحه ۱۴۱.

۶۲. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۰۵.

## قلندران و خانقاههای آنان

قلندران گروهی از درویشان افراطی و نامنظم بودند که ظاهراً به قیود و تکالیفات رسمی و اجتماعی مُقید نبودند و به امور شرعی اعتنایی نمی کردند.<sup>۱</sup> بدین سبب به بدنامی معروف و مشهور شده بودند. یکی از علل لاابالیگری آنان مسئله تجرد بود.<sup>۲</sup> زندگی گریزی و تجرد درویشان قلندری سبب می شد که آنان نسبت به قراردادهای دینی و اجتماعی بی توجه و در ارتکاب منهیات بی پروا باشند. افکار و اعمال آنان با مسلك منضبط خانقاهی سازگار نبود. شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. درباره قلندران می نویسد:

«آنان به سبب عدم رعایت آداب و دستورات دینی از گروه اباحیان بوده و از سلاسل صوفیه به شمار نمی آیند.»<sup>۳</sup>

از قرن پنجم هجری به بعد با گسترش دامنه مسلك تصوف، گروه قلندران نیز در جامعه اسلامی پدید آمده و در کتابهای ادبی و عرفانی به وجود آنان اشاره شده است.

ابوسعید ابی الخیر ۴۴۰ هـ.<sup>۴</sup> و باباطاهر عریان ۴۷۰ هـ.<sup>۵</sup> و خواجه عبدالله

۱. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۱۹۷.

۲. «نکاح را حرام دانند و تجرد صوری را واجب و لازم شمارند.» طرائق، ج ۲، صفحه ۳۵۴.

۳. عوارف المعارف، صفحه ۷۸.

۴. «تا کی گویی قلندری و غم و غم»، اسرار التوحید، صفحه ۸۲.

انصاری ۴۸۱ هـ. و سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ. 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 قصیده علی مغربی ۶۸۴ هـ. به نقل صلاح الدین محمد بن شاکر کتبی ۷۶۴<sup>۷</sup> و قلندرنامه خطیب فارسی شیرازی که در سال ۷۴۸ هـ. سروده شده،<sup>۸</sup> آمده است.

درویشان قلندری غالباً افرادی دوره گرد و بی سر و سامان بودند و به مسافرت‌های مکرر می پرداختند.<sup>۹</sup> آنان در غالب سرزمینهای قلمرو حکومت اسلامی پراکنده بودند.

فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. از شهر همدان و امیر سید حسین هروی ۷۱۸ هـ. از شهر هرات، همراه گروهی از قلندران به خانقاه شیخ زکریا ملتانی ۶۶۶ هـ.<sup>۱۰</sup> و شیخ رکن الدین ۷۳۴ هـ. نواده او وارد شده<sup>۱۱</sup> و در آنجا به تکمیل دانش عرفانی خویش می پردازند. در منطقه شام<sup>۱۲</sup> و کشور مصر<sup>۱۳</sup> هم به وجود قلندران اشاره شده است.

- 
۵. نک. شرح احوال و آثار و دو بینی های باباطاهر، صفحه ۴۶.
  ۶. مجموعه رسائل، خواجه عبدالله انصاری «رسالة قلندریه»، صفحه ۹۲.
  ۷. نک. دیوان سنایی، صفحه ۱۳۵.
  ۸. نک. فوات الوفيات، ج ۲، صفحه ۱۱۲.
  ۹. کتاب مناقب، جمال الدین ساوی ۶۳۰ سروده خطیب فارسی با تصحیح یازی جی، چاپ آنقره، ۱۹۷۲.
  ۱۰. «همواره سیاحت نمایند»، طرائق، ج ۲، صفحه ۳۵۴.
  ۱۱. نک. مقدمه کلیات عراقی، به اهتمام سعید نفیسی، چاپ دوم، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۵۰.
  ۱۲. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۳۷۹.
  ۱۳. خطط مقریزی، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۲۰۱.
  ۱۴. نک. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۷.



## خانقاه قلندران

درویشان قلندری به سبب دوره گردی همیشگی و احتمالاً کمی افراد خود، در دوره های نخستین، جا و مکان و مرکز تجمع ویژه ای نداشتند، زیرا وابستگی و دلبستگی به چیزی خلاف طریقه آنان بود، موضوع آزادی و بی قیدی آنان مانع می شد که خود را با يك سلسله اعمال و قواعد از پیش ساخته خانقاهی مشغول ساخته و به ریاضت و مجاهدت پردازند، چون اوراد و اذکار و چله نشینی و دیگر رسوم آیین تصوف با طرز فکر و روش قلندران سازگاری نداشت.

قلندران به جز برخی مشخصات ظاهری، دارای آداب و رسوم ویژه ای نبودند و از مقرراتی خاص پیروی نمی کردند. آنان برای ادامه زندگی و رفع نیاز روزانه خویش به دریوزه می پرداختند و برای سکونت موقت هم به خانقاهها وارد شده و از لقمه آماده آنجا نیز بهره ور می شدند. یا آنکه در هر جای مناسب دیگری روزی را به شب و شبی را به روز می آوردند. با توسعه و رواج آیین طریقت در قرن هفتم و هشتم و افزایش خانقاهها، گروه آواره و بی سر و سامان و فاقد سازمان قلندران که در اندیشه های منطقی هم پراکنده بودند، با هم فراهم آمده و برای خود مرکزی ساختند.

شیخ فریدالدین عطار ۶۲۷ هـ. در ضمن حکایتی عرفانی که لحن شاعرانه و تخیلی دارد، قلندرخانه را کمینگاه راهزنان دانسته و سروده است که:

«عربی از کنار قلندرخانه ای می گذشت، او را گفتند: اندرآی، درآمد؛ مستش کردند و لختش و بیرونش. چون به خان و مان رسید، او را گفتند: بازگو تو را چه افتاد؟ گفت: به قلندرخانه شدم. گفتند: وصف قلندر بازگویی. گفت: من فقط «اندرآی» از آنان می دانم و بس.»<sup>۱۵</sup>

شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. هم، چنین رفتاری را از قلندران قلندرخانه به دست می دهد و می گوید:

۱۵. نك. منطق الطیر، صفحه ۱۹۲-۱۹۱.

«من دوش به خانه قلندر بودم شادان تر از آن شاه سکندر بودم تا روز به شرط خلوت اندر بودم بیدار شدم، چو حلقه بر در بودم.»<sup>۱۶</sup>  
ابن بطوطه، پس از شرح قیافه ظاهری قلندران می نویسد که:  
«قاضی شهر دمیاط مصر برای جمال الدین ساوی ۶۳۰ هـ. زاویه ای ساخت.»<sup>۱۷</sup>

مقریزی ۸۶۵ هـ. هم در ذیل توصیف زاویه قلندران می نویسد که:  
«گروهی از قلندران در عهد سلطان کتبغا ۶۷۴ هـ. به مصر آمده و در حوالی شهر قاهره، برای اقامت خود، مرکزی بنا کردند.»<sup>۱۸</sup>  
در عهد جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. هم قلندران ساکن قونیه، لنگری مخصوص داشته و شیخ ابوبکر جولقی نیکساری مرشد آنان بوده است.<sup>۱۹</sup> در منطقه اورشلیم<sup>۲۰</sup> و شهر قزوین<sup>۲۱</sup> و تبریز<sup>۲۲</sup> و کرمان<sup>۲۳</sup> هم قلندرخانه و تکیه مخصوص قلندران وجود داشته است.

۱۶. تحفة العرفان، ضمیمه روزبهان نامه، صفحه ۱۸۲.

۱۷. رحله، ج ۱، صفحه ۱۷.

۱۸. خطط، جزء چهارم، ج ۲، صفحه ۳۰۱.

۱۹. نک. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۵۹۶ آقای سعدالدین کجا ترک، دانشجوی دانشکده ادبیات تهران، رساله دکتری خود را درباره قلندریه نوشته و به وجود خانقاهی از قلندریه در شهر استانبول اشاره کرده که در حال ویرانی است. شماره رسالات ۱۸۸.

۲۰. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۸۰.

۲۱. نک. تاریخ گزیده، صفحه ۷۷۲-۷۷۳.

۲۲. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۶۷.

۲۳. تذکرة الاولیاء، محرابی یا مزارات کرمان، صفحه ۵۹.

## زنان صوفی و خانقاههای آنان

در دین اسلام، غیر از مواردی خاص، مانند جهاد و سهم الارث و جز آن، زنان مسلمان در غالب امور دینی با مردان برابر گرفته شده و حق دارند در طول زندگی خود، همراه مردان و پا به پای آنان در اعمال دینی شرکت کنند و به پاداش معنوی آن نایل گردند.

در آیاتی از قرآن مجید به این برابری اشاره شده است. از جمله در 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.»<sup>۱</sup>  
همچنین در آیه دیگری نیز به همین تساوی اشاره شده است.

در واقع هر يك از مرد و زن مسلمان، با اجرای برنامه‌های اسلامی می‌توانند به تکامل معنوی مخصوص به خود نایل گردند و رسیدن به درجه کمال روحانی مخصوص مردان نیست و این مجال به هر دو گروه داده شده است و در این مورد بین زن و مرد تفاوتی وجود ندارد، زیرا مرد یا زن بودن از ویژگیهای جسم است، و رسیدن به کمال معنوی از طریق جسم صورت نمی‌گیرد تا در میان دو جنس نرینه و مادینه تفاوتی پدید آید و مانع از حرکت معنوی زنان گردد.

۱. قرآن، سوره ۱۶، آیه ۹۹.

۲. در آیه: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ...<sup>۲۵</sup>/۳۳ نیز به همین تساوی اشاره شده است.

شیخ عطار ۶۱۷ در ضمن شرح حال رابعه می نویسد:  
«این جا که این قوم هستند همه نیست توحیدند وجود من و تو کی ماند تا به  
مرد و زن چه رسد.»<sup>۳</sup>

ولی با این حال، برخی محدودیتهای اجتماعی و عوامل دیگر، مانع از آن  
بود که زنان آزادانه و دسته جمعی به فعالیت پردازند و در طریق عرفان و تصوف  
به پیشرفت قابل ملاحظه ای برسند.

از قرن دوم هجری که مسلك تصوف پدید می آید، با پیدایش رابعه عدویه  
متوفی ۱۸۵ هجری، یکی از زنان برجسته صوفی، برای فعالیت و سیر و سلوک  
زنان نیز راهی گشوده می شود و تعداد اندکی از زنان صوفی هم در عالم اسلام  
پدید می آیند و به يك سلسله اعمال مناسب وضع خود می پردازند و در زهد و  
معرفت همراه مشایخ بزرگ حرکت می کنند.

بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. درباره فاطمه زن احمد خضرویه ۲۴۰ هـ.

می گوید:

«هر که خواهد تا مردی بیند اندر لباس زنان، گو در فاطمه نگاه کن.»<sup>۴</sup>  
قویترین عاملی که موجب گرایش زنان به مسلك تصوف می گردید،  
خویشاوندی و پیوندهای خانوادگی بود؛ خواهران بشرحانی ۲۲۷ هـ. و میمونه  
خواهر ابراهیم بن احمد خواص ۲۹۱ هـ. و حواریه خواهر ابی سعید خراز  
۲۷۷ هـ. و فاطمه نیشابوری ۲۲۴ هـ. و عده ای دیگر، از جمله زنان مشهوری  
بودند که از همین طریق به آیین تصوف جذب شده بودند.<sup>۵</sup> پس از آن در قرون  
بعدی به سبب نفوذ و گسترده گی مسائل عرفانی، عده زیادی از زنان، که زمینه  
دینی و معنوی داشتند به نوعی سیر و سلوک کشیده شدند، به طوریکه در پایان

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۶۶-۶۵.

۴. کشف المحجوب، صفحه ۱۵۰.

۵. خطیب بغدادی این زنان را از عابدات و عارفات شمرده است. تاریخ بغداد، ج ۱۴، صفحه  
۲۳۶-۲۳۹.

قرن چهارم کتابی دربارهٔ حالات آنان به رشته تحریر درآمد.  
 نایب‌الصدر نوشته است:

«از شیخ ابو عبدالرحمن سلمی ۴۱۲ ... نقل شده که وی کتابی علی‌همده در احوال نسوة عابدات و عارفات جمع نموده و تألیف فرموده [است].»<sup>۶</sup>  
 در کتاب صفوة الصفوه ابن جوزی ۵۹۷ هـ.<sup>۷</sup> و فتوحات ابن عربی ۶۳۸ هـ. باب هفتاد و سوم<sup>۸</sup> و در تذکرة الاولیاء شیخ عطار<sup>۹</sup> و بخشی از کتاب نفحات جامی ۸۹۸ هـ.<sup>۱۰</sup> نام عده‌ای از زنان وارسته و عابد و عارف بیان گردیده است.

### کانونهای مخصوص زنان صوفی

زنان مسلمان در قرون نخستین مرکز مستقلی برای تجمع و نشر افکار خود نداشتند و غالباً در خانه و محل سکونت خویش به برخی عبادات و ریاضات می‌پرداختند. ولی از قرن پنجم هجری به بعد که موضوع تصوف گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرده و مقبولیت اجتماعی می‌یابد به گروه زنان نیز مختصر توجهی شده و مرکزی برای تجمع آنان در نظر گرفته می‌شود. تا ایشان هم تشکیلاتی مخصوص به خود داشته باشند.

سبط ابن جوزی ۶۵۶ هـ. می‌نویسد:

«فاطمه بنت الحسین ۵۲۱ هـ. بن فضلویه رازی، زنی واعظه و متعبده بود،

۶. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۲۱۳-۲۱۲ - جامی هم عده‌ای از زنان عارفه را نام برده است - نفحات، صفحه ۶۳۴-۶۱۵.

۷. صفوة الصفوه، ابوالفرج ابن جوزی، در چهار جلد، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ هـ.ق.، ج ۳، صفحه ۴۰-۱۳-۳۸۵.

۸. نفحات، صفحه ۶۱۵.

۹. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۷۷-۶۴.

۱۰. پیشین.

رباطی داشت و زنان در آن جا گرد می آمدند.<sup>۱۱</sup>

در کتاب تحفة العرفان هم آمده است که:

«در آغاز قرن ششم هجری، زنی به نام جوهریه در بغداد دارای خانقاه

<sup>۱۲</sup> بود.»

همچنین مناقب نویس مبالغه گری هم نوشته است که:

«ایمنه خاتون، یکی از دختران اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. و نواده

ابوالنجیب سهروردی ۵۶۲ هـ. و تربیت یافته شیخ شهاب الدین سهروردی

۶۳۲ هـ.، پس از جدایی از همسرش در منطقه شام به دعوت پرداخته و مورد

قبول واقع می گردد و در هفده خانقاه دمشق به منصب رهبری می رسد.<sup>۱۳</sup>

و نیز طبق نوشته محمود بن عثمان:

«ستی کارزیاتی مریده شیخ ابواسحق کازرونی ۴۴۶ هـ. ولیه ای بود، در

کارزیات فارس خانقاهی ساخته و به خدمت درویشان پرداخت.<sup>۱۴</sup>»

بدیهی است که وجود چنین مراکز و چنین افرادی اندک بود، زیرا در مورد

فعالیت زنان در طریق تصوف، علاوه بر محدودیتها و موانع اجتماعی، برخی از

رجال مسلک تصوف هم، با آن کار نظر موافقی نداشتند و احتمال نمی دادند که

زنان هم بتوانند با امور نفسانی مبارزه کرده و در آن کار موفقیتی به دست

آورند. سنائی غزنوی، (متوفی ۵۲۵ یا ۵۳۵ هجری) خانقاه زن را خانه شوی، و

کار و مجاهده او را تسبیح و پنبه ریزی می داند.<sup>۱۵</sup> جلال الدین مولوی هم درباره

۱۱. مرآت الزمان، بخش اول از جزء هشتم، تألیف سبط ابن جوزی، چاپ مصر، ۱۹۴۸ م.، صفحه ۱۲۶.

۱۲. نک. تحفة العرفان، ضمیمه روزبهان نامه، صفحه ۲۷.

۱۳. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۶۴.

۱۴. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۰۱.

۱۵. گرچه شبلی شدند مشتی خر / این جنیدان ماده نیز بتر / این همه زرق و عشوه بنداست / همه

سالوس و ژاز و ترفند است / دوك و پنبه است و سُبُحه راه زنان / خانه شوی خانگاه زنان

مثنویهای حکیم سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، چاپ دانشگاه، شامل هشت قسمت، ۱۳۴۸،

زنان می گوید:

«وقتی در جهاد اصغر آنان را دستوری نیست، در جهاد اکبر چگونه وارد شده و موفق می گردند.»<sup>۱۶</sup>

همچنین امیر حسینی هروی ۷۱۸ هـ. هم طبق حدیثی نبوی، زنان را - ناقصات العقل والدين - شمرده و سزاوار رهبری نمی داند.<sup>۱۷</sup> در حالیکه امیر خسرو دهلوی زنان را برای رهبری معنوی شایسته و سزاوار می داند.<sup>۱۸</sup> با این همه، برخی از زنان به سیر و سلوک عملی پرداخته و با ادامه فعالیت، در کار خویش توفیق پیدا می کردند و به تعبیر فریدون سیهسالار به مرتبه [وَلِيَّةُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ] می رسیدند.<sup>۱۹</sup>

استاد فروزانفر به نقل از خفاجی در مورد زنان صوفی می نویسد:  
«زنانی که به مقام ارشاد نائل می شدند به مریدان خرقة می پوشاندند.»<sup>۲۰</sup>  
بوسعید هم، زنی را که نزد او آمده و اظهار ارادت می کند، نزد همسر خویش، می فرستد تا بدو خرقة بپوشاند.

۵

→ صفحه ۱۵۹. سنایی رابطه خوبی با زنان نداشته و در بیتی گفته است: من نه مرد زن و زر و جاهم / به خدا گر کنم و گر خواهم.

۱۶. چون غزا ندهد زنان را هیچ دست / کی دهد آنک جهاد اکبر است. مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۱۱۳۵.

۱۷. طرب المجالس، تالیف رکن الدین میرحسینی هروی، به اهتمام علیرضا مجتهد زاده، چاپ مشهد، ۱۳۵۲. صفحه ۶۵. در رد نظریه عدم رهبری زنان در پاسخ حسینی هروی باید گفت: روشن است که زنان طبیعتاً ناقص عقل نیستند - با توجه به اینکه تعریف عقل چه باشد - بلکه قرار گرفتن بانوان در محدوده خانه و محرومیت و مهجوریت از فعالیتهای اجتماعی و نداشتن سواد - به ویژه در زمانهای گذشته - موجب عقب ماندگی ذهنی آنان گردیده و ایشان را از مسائل اقتصادی - که احتمالاً هم عقل یعنی دانستن مسائل اقتصادی - دور ساخته است.

۱۸. راست رو را پیر ره کن گرچه زن باشد که خضر / چون به ظلمت ره کند گم مادیانش رهبر است. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۴۴.

۱۹. نك. رساله فریدون سیهسالار، صفحه ۱۷۹.

۲۰. شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول، صفحه ۸۱۴، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۸.

«پس ایشی برخاست و خرقة پوشید و خدمت این طایفه پیش گرفت و هرچه داشت در باخت.»<sup>۲۱</sup>

همچنان که قبلاً اشاره شد، فعالیت زنان در این زمینه علت خاصی داشت که همان موضوع وابستگیهای خانوادگی بود. فرزند پسر یا دختری، در خانواده صوفی به دنیا آمده و با آن ارزشها پرورش یافته و بزرگ می شد. چنین فردی ناگزیر به مسائل عرفانی علاقه نشان می داد و غالباً می کوشید تا چراغ تبار خویش را در این مورد روشن نگاه دارد.

سخاوی درباره رباط بنت الخواص مصر می نویسد:

«این رباط مشابه حجره های زنان پیامبر بود و به وسیله مرد شایسته ای به نام خواص، برای زنان پیر و بی شوی بنا شده بود، پس از درگذشت بانوی اش، دختر پشمینه پوش وی آن را سرپرستی کرده و به نام رباط بنت الخواص مشهور گردید.»<sup>۲۲</sup>

براون هم در این زمینه می نویسد:

«فرقه خلوتیه از طرائقی بود که به ایجاد حلقات زنان و تربیت آنان اهمیت می داد. چنانکه پس از درگذشت عمر خلوتی - که فردی ایرانی بود و در قرن چهاردهم میلادی می زیست - چهار دختر او در ایجاد طریقت زنان کوشیدند.»<sup>۲۳</sup>

این نکته نیز لازم به یادآوری است که خانقاه نشینی زنان مسلمان، در واقع يك روش ثابتی برای پرورش استعداد های عرفانی آنان نبود و نیز با دیر نشینی دختران تارك دنیای آیین مسیحی همانندی نداشت که از مریم عذرای پیروی شده باشد، بلکه برخی از زنان بی شوی و فارغ البال در آنجا گرد آمده و اوقات

۲۱. اسرار التوحید، صفحه ۸۳.

۲۲. تحفة الاحباب، ابوالحسن علی سخاوی، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷ م.، صفحه ۱۸۰.

23. Darvishes, p. 449.



خود را به عبادت می گذرانند. و بعضی از رجال سیاسی و همسران آنها هم، همتی به خرج داده و مرکزی برای تجمع چنین زنانی می ساختند.  
ابن فوطی می نویسد:

«عده ای از بزرگان در ساختن مراکزی برای زنان، که رهبر آن نیز از بانوان بود اهتمام می ورزیدند، از جمله خلیفه مستعصم ۶۵۶ هـ. محلی به نام دارالشط را به صورت رباطی مخصوص زنان قرار داده و بنت المهتدی را به سمت رهبری آن منصوب می کند.»<sup>۲۴</sup>

مقریزی هم می نویسد:

«تذکاربای خاتون دختر ملك ظاهر بی برس در سال ۶۸۴ هجری رباط بغدادیه را برای مُرشد زینب دختر ابی البرکات معروف به بنت البغدادیه در قاهره بنا کرد. آن زن با عده ای از زنان صالحه در آنجا بسر می برد و زنان مُطلقه هم تا زمانی که همسری نداشتند در آنجا گرد آمده و به عبادت می پرداختند.»<sup>۲۵</sup>

اسپنسر هم درباره چنین مراکزی می نویسد:

«در حلب [ALLOPO] هفت صومعه راهبات برای زنان صوفی وجود داشت که در بین سالهای ۱۱۵۰ و ۱۲۵۰ میلادی بنا شده بود.»<sup>۲۶</sup>  
درباره مجاهده و ریاضت و انجام دادن مراسم خانقاهی هم، این نکته لازم به یادآوری است که، مسئله سیر و سلوک صوفیانه کار مشکلی بود و هر کسی به سادگی از عهده آن بر نمی آمد و این کار برای زنان مشکل تر بود، با وجود این برخی از زنان به بعضی از امور مشکل آن نیز می پرداختند.

ماکدونالد می نویسد:

«غالب تمرینات و فعالیت های زنان، مشابه اعمال مردان بود، زنان برای پیدا

۲۴. حوادث الجامعه، صفحه ۲۷۴.

۲۵. خطط مقریزی، صفحه ۲۹۳ به نقل از خطط توفیقیه، [خطط شام] ج ۶، صفحه ۵۳.

26. The sufi orders, p. 18.

کردن وجد و حال در مجالس ذکر و سماع و قوالی شرکت می‌کردند.<sup>۲۷</sup> در یکی از حکایات کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی هم، تعدادی از زنان به صورت تماشاگر در سماع صوفیان حاضر شده و دور از چشم مردان به سماع می‌پردازند و در پایان هم، به جای خرجه افکنی، سربندهای خود را نزد مرشد می‌فرستند.<sup>۲۸</sup>

باری، چون فعالیت زنان صوفی و کانونهای جمعی آنان از اهمیت شایانی برخوردار نبوده، بنابراین مطالب فراوان و قابل ذکری در این زمینه وجود ندارد. با این حال اگر پیگیری بیشتری به عمل آید، شاید بتوان مطالب دیگری هم به دست آورد و بدین مختصر افزود.

27. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* By Duncan B. Macdonald, Beirut KHAYATS, 1965, p. 174.

۲۸. نک. مناقب اوحد الدین کرمانی، صفحه ۱۸۴.

## تحول و تطور وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسله صفویه به بعد

در قرن هشتم و نهم هجری، دسته‌ای از درویشان مانند: سربداران و صفویان و دیگران<sup>۱</sup> در خانقاهها و مناطق و مراکز محلی خویش به فعالیت‌های نظامی و سیاسی پرداخته و هر یک در حد توانایی خویش برای رسیدن به حکومت تلاش می‌کردند.

فضل‌الله خنجی درباره 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.»<sup>۲</sup>

افراد خاندان صفوی پیش از آنکه به فعالیت‌های سیاسی پردازند و بر مسند حکومت و فرمانروایی تکیه کنند، به سبب رهبری و ریاست بر طریقه‌ای از سلاسل مسلک تصوف، از سوی فرمانروایان و رجال سیاسی زمان خویش مورد تکریم قرار می‌گرفتند.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله ۷۱۶ هـ. طی نامه‌ای، شیخ صفی‌الدین

۱. محمد بن فلاح صوفی علوی ۸۴۱ در بطائح عراق حکومتی ساده بنیاد نهاده بود. *الطریقه الصفویه*.

صفحه ۱۲.

۲. عالم‌آرای امینی، صفحه ۶۸ - نقل از تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران - نوشته طاهری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی تهران، ۱۳۴۹، صفحه ۱۲۸.

اردبیلی ۷۳۵ هـ. را مورد تکریم قرار داده و برای هزینه خانقاه او وظیفه‌ای سالیانه مقرر می‌دارد.<sup>۳</sup> و به فرزند خود خواجه غیاث‌الدین نگاهداشت جانب حرمت شیخ را توصیه می‌کند.<sup>۴</sup>

این بزرگداشت اجتماعی و رهبری‌های معنوی در خاندان صفوی، با گذشت زمان، همچنان ادامه پیدا کرده و به تناوب و توارث به نسل‌های بعدی می‌رسیده است.

اسکندر بیک ترکمان می‌نویسد که:

«امیر تیمور گورکان، هنگام بازگشت از کشور عثمانی در شهر اردبیل، از خواجه علی ۸۳۰ هـ. نواده شیخ صفی‌الدین اردبیلی دیدار کرده و بدو کمک مالی می‌کند و بنا به تقاضای او عده‌ای از اسیران ترك را آزاد می‌سازد.<sup>۵</sup>

استقرار خاندان صفوی، در مقام رهبری طریقه‌ای از صوفیان و برخورداری از حرمت اجتماعی، افتخار خویشاوندی با خاندان سلطنتی آذربایجان را هم نصیب آنان می‌سازد. شیخ جنید ۸۶۰ هـ. با خدیجه بیگی آغا، خواهر اوزون حسن بایندری سرکرده دودمان سفیدگوسفندان<sup>۶</sup> و سلطان حیدر ۸۹۳ هـ. با دختر او مارتا حلیمه بیگی آغا، ازدواج می‌کنند.<sup>۷</sup>

این پیوند سلطنتی و شاهزادگی از طریق مادر تباری، علاوه بر مقتضیات تاریخی و شرایط اجتماعی، احتمالاً قویترین عاملی است که آنان را در مسیر جهانگیری و جهاننداری می‌افکند.

شیبک خان اوزبک ۹۱۶ هـ. به شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ. می‌نویسد:

«این زمان دعوی سلطنت از جانب مادر کردن، ترا وقتی روا بودی که مادر دهر را فرزندی مثل من سلطان بن سلطان نبودی...»<sup>۸</sup>

۳. مکاتبات رشیدی، مکتوب شماره ۴۵، صفحه ۲۶۸-۲۷۲.

۴. همان، مکتوب شماره ۴۹، صفحه ۳۰۹.

۵. نک. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۲۶-۲۵.

۶ و ۷. همان، صفحه ۱۸-۱۷.

۸. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، صفحه ۱۷۶.

سرانجام سلطان جنید و سلطان حیدر و شاه اسماعیل، پس از يك رشته لشکرکشی و پیکارهای سخت به تشکیل دولت صفوی موفق می‌شوند. اما این نهضت سیاسی و قیامهای مسلحانه و رسیدن به حکومت و سلطنت و کاخ نشینی، مُرشدان صفوی را به تدریج از مسائل درویشی و تصوف و آموزشهای خانقاهی جدا می‌کند و مسئله طریقت، در جنب زندگی سیاسی و فرمانروایی، مورد غفلت قرار می‌گیرد و تغییر جهت می‌دهد.

شاه اسماعیل صفوی پس از تسلط بر کشور ایران و استقرار حکومت خویش، طی منشوری، خاطر نشان می‌سازد که هدف او از تسخیر مملکت، ترویج و اجرای مذهب شیعه اثنی عشریه است.<sup>۹</sup> و ظاهراً داشتن چنین آرمانی سبب می‌شود که گنبدها و خانقاهها و آثار مشایخ گذشته ویران شده و ساکنین آنها پراکنده شوند.

حافظ حسین کربلایی ۹۸۸ هـ. می‌نویسد:

«در زمان شاه جم‌جاه، شاه اسماعیل صفوی انارالله برهانه، همه سلاسل در هم شکست و قبور سلف ایشان را کنند تا به خلف خود چه رسد.»<sup>۱۰</sup>

نایب‌الصدر هم این مطلب را بازگویی کرده و می‌نویسد:

«جناب شاه اسماعیل به خانقاههای مشایخ اهل سنت می‌رسیدند خراب می‌کردند.»<sup>۱۱</sup>

عامل چنین رفتار سختی، علاوه بر جانبداری از مذهب تشیع، احتمالاً از آنجا ناشی می‌شد که به اقتضای شرایط اجتماعی، مسلک تصوف در آرمان خود تغییر جهت داده و فعالیت‌های عرفانی برخی از سلسله‌های صوفیه به نهضت‌های سیاسی و حکومت طلبی تبدیل شده بود و به برخی از شیوخ خانقاهی [صرفنظر از معنی اصطلاحی مسلک طریقت] عنوان سلطان و شاه داده می‌شد.<sup>۱۲</sup>

۹. نک. تاریخ کاشان، صفحه ۴۹۲.

۱۰. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۹۱.

۱۱. طرائق، ج ۱، صفحه ۲۸۳.

۱۲. شاه قاسم انوار، شاه قاسم فیض بخش، شاه نعمت‌الله ولی، سلطان حیدر تونی و...

شاخصی‌ترین نمونه این عناصر انقلابی و حکومت‌طلب، مریدان و صوفیان سلسله صفوی بودند که تسبیح ذکر خانقاهی را به کناری نهاده و سلاح جنگی برگرفته و در پی مُرشد خویش سلطان جنید ۸۶۰ هـ. و سلطان حیدر ۸۹۲ هـ. به عنوان جهاد با مسیحیان و دستیابی به غنیمت‌های جنگی و امید پاداش اخروی، از شهر اردبیل، روانه ارمنستان شده بودند. پس از آن هم، همراه گروه‌های دیگر در رکاب شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ. در مناطق مختلف ایران پیکار کردند و به آرزوی خویش رسیدند و مُرشد خود را بر سریر سلطنت کشور ایران نشاندهند؛ در حالی که این تخت‌نشینی مُرشد کامل، برای صوفیان و مسلک تصوف خیلی هم میمون و مبارک نبود، زیرا با تشکیل دولت ملی و هماهنگی دین و سیاست و نیرو گرفتن علما و فقیهان شیعی و ترویج مذهب شیعه، مسلک طریقت، اندک‌اندک تجزیه شده و تحلیل رفت و قدرت روحانی و صلاحیت رهبری معنوی خود را از دست داد. و به صورت عنصری غیر فعال و موضوعی فرعی و جنبی درآمد و مجبور شد در مسیر تاریخی خود، لنگ لنگان به حیات تا حدی نامقبول اجتماعی خویش ادامه دهد.

### علل زوال مسلک تصوف

در آغاز حکومت صفویه، صوفیان سلسله صفوی، جدا از دیگر گروه‌ها و طوایف لشکری و سپاهی، در تحت سرپرستی نماینده‌ای خاص به نام خلیفه، در اجرای فرامین مُرشد خود فعالیت می‌کردند و از اعتبار خاصی برخوردار بودند. ولی رفته رفته، مسائل سیاسی و مذهبی و عوامل مختلف دیگر، شاهان صفوی را از توجه به صوفیان بازداشته و فرصت پرداختن بدانها را نمی‌داد، حتی گاهی هم وجود آنان مزاحم منافع سیاسی به شمار آمده و موجب نابودی آنان می‌گردید.

اسکندر بیک 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

دیدند، اسلحه ویراق انداختند، می‌گریختند و غازیان قزلباش، آنها را تعقیب کرده در طرفه‌العینی، قریب به پانصد نفر از آنان را کشتند.<sup>۱۳</sup> با اینکه چنین پیش‌آمدی ممکن است نمونه نادرى باشد، ولی رویهم‌رفته وضع تصوف از آغاز قرن یازدهم نامطلوب بود و رو به زوال می‌رفت. این بی‌توجهی به مسلک طریقت از آنجانبی می‌شد که مسئله رهبریهای معنوی و شوق پیروی مریدان از انسانی کامل به نام شیخ و دیگر مسائل مربوط به آیین تصوف از آن مسلک گرفته شده و در مذهب تشیع به بزرگ‌شماری خاندان و وابستگان پیامبر و پیروی از رجال مذهبی و پرداختن به برخی شعائر مذهب شیعی تبدیل گردیده بود.<sup>۱۴</sup>

از سویی پیگیری آداب و مراسم عملی تصوف نیز نمی‌توانست در صلاح جامعه باشد و اینکه عده‌ای صوفی، بتوانند در خانقاهی گرد آمده با ذکر و تلقین و ورد صبح و شام، خویشتن را مشغول سازند و از آش خانقاه استفاده کنند تا حدی خارج از متن زندگی اجتماعی و حیات تاریخی به شمار می‌آمد و تأسیس خانقاه، حکم مسجد ضرار پیدا کرده و شامل انشعاب می‌گردید.

مفیدی ۱۰۷۸ هـ. درباره وضع کانونهای خانقاهی زمان خود می‌نویسد: «در این اوقات بنا بر جهاتی که خامه فصاحت قرین را یارای اظهار و بیان کشف گفتار حقایق آن نیست عمارات روی به خرابی آورده... و رسم راتبه و صادر و وارد از خوانق و مزارات متبرکه برافتاده...»<sup>۱۵</sup>

۱۳. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۲۰۹.

۱۴. می‌دانیم که محور دعوت آیین طریقت مرشد است و رهبر، و یک رشته گفتار از سخنان معنوی و اخلاقی و عرفانی و شرح حال مشایخ صوفی، و در مذهب شیعه این همه حاصل است با اعتقاد به وجود امامان معصوم و احادیث منقوله از آنان درباره معنویت و کرامت، بدین سبب دیگر نیازی به مسلک و سلسله‌بندی صوفیان باقی نمی‌مانده است. شمس‌الدین پرویزی می‌نویسد: «برنامه شبهای دوشنبه مجلس اجتماع فقرا در خانقاه پرویزیه عبارت است از ذکر فضائل حضرات محمد و آل محمد و جلسه قرانت حدیث کسا.» تذکرة الاولیاء، شمس‌الدین پرویزی، چاپ تبریز، ۱۳۳۲، صفحه ۲۹۶.

۱۵. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۵۷۷.

قبل از زمان مُفیدی ۱۰۷۸ هـ. در عهد سلطنت شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ. و پیش از او مبارزه با صوفیان و تخریب کانونهای تجمع آنان آغاز گردیده بود. یکی از کارهای شاه عباس کبیر، مبارزه با صوفیان نُقْطوی و از بین بردن آنان بود.

فرقه حروفیه یا نُقْطویه به وسیله میر فضل الله نعیمی استرآبادی<sup>۱۶</sup> - مقتول به سال ۷۹۶ هجری - و محمود پسیخانی گیلانی در اواخر قرن هشتم به وجود آمده بود.<sup>۱۷</sup>

اعضای این فرقه به اتهام زندقه [احتمالاً مسائل اقتصادی و سیاسی] مورد خشم فرمانروایان و علمای مذهبی قرار گرفته و عده‌ای از آنان کشته شده بودند.

حافظ حسین کربلایی ۹۸۸ در این مورد نوشته است که میران شاه ۸۰۹ هـ. فرزند تیمور گورکان، بنا به فتوای علما پانصد تن از افراد فرقه حروفیه را به اتهام زندقه و الحاد کشت.<sup>۱۸</sup>

شاه عباس کبیر هم در آغاز سلطنت خویش، درویش خسرو قزوینی و پیروان او را به اتهام نقطوی بودن می‌کشد و تکیه آنان را در قزوین خراب می‌کند و طی فرمانی دستور می‌دهد که نقطویان را در سراسر کشور دستگیر کنند.<sup>۱۹</sup>

همچنین تکیه پیروان سلطان میرحیدر قلندر باکویه‌ای ۸۳۰ هـ. را که در محله سرخاب تبریز قرار داشت، به تهمت اینکه آنجا کانون فساد است، ویران ساخت.<sup>۲۰</sup>

۱۶. نک. روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۷۸.

۱۷. نک. زندگی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، صفحه ۴۰.

۱۸. نک. پیشین، از صفحه ۴۷۸ تا ۴۸۱.

۱۹. دو کتاب نفیس از مدارک اولیه تاریخ صفویان: خلاصه التواریخ، تاریخ ملاکمال، چاپ اراک، صفحه ۱۴ - در مورد نقطویان یا پسیخانیان، نک. ایران کوده، شماره ۱۳، سال ۱۳۲۰، بزدگردی، نوشته صادق کیا.

۲۰. نک. تعلیقات روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۵۹۷.



ذکر این مطالب و جستجوی عواملی که مانع حرکت عادی مسلک تصوف می‌گردید، به معنی آن نیست که فرهنگ هزار ساله مسلک عرفان و تصوف، در قرن یازدهم، یکباره نابود شده و اثری از آن باقی نمانده است. بلکه هدف تحقیق در علت توقف و چگونگی بازماندن مسلک طریقت از فعالیت‌های عادی خویش است. زیرا اگر در همان زمان هم فرصتی پیش می‌آمد و موانع برطرف می‌شد، با وجود عدم اقبال اجتماعی، برخی از علاقه‌مندان، به انگیزه احیای مسلک تصوف، مجدداً آن را در مسیر عادی خود قرار داده و به ایجاد کانون‌های خانقاهی می‌پرداختند. چنان که در نیمه دوم قرن یازدهم در عهد سلطنت شاه عباس دوم صفوی ۱۰۷۷ هـ. چنین فرصتی پیدا شد و صوفیان آزادی مختصری پیدا کردند و شاه به آنها اظهار علاقه کرده و تکیه فیض را در اصفهان برای آنان ساخت و املاکی را نیز بر آن وقف کرد.<sup>۲۱</sup> و شاردن فرانسوی هم به شش تکیه و خانقاهی که در همین زمان، در داخل و خارج شهر اصفهان دایر بوده، اشاره کرده است.<sup>۲۲</sup> همچنین انگلیس جهانگرد آلمانی از وضع درویشان وابسته به طریقه بکتاشی و مولوی و حیدری و نعمتی و قادری و سلسله‌های دیگر که در آغاز قرن دوازدهم، زمان شاه سلیمان صفوی ۱۱۰۵ هـ. وجود داشتند تصویری به دست داده و درباره آنان نوشته است:

«غالب این درویشها، متکدی، و در واقع آدمهای بیکار و بی‌عاری هستند که از فرط تنبلی یا در اثر عدم کارآیی به درویشی گرویده‌اند.»<sup>۲۳</sup>

به هر حال، همین دولت مستعجل هم دیری نمی‌پاید، زیرا در آغاز قرن دوازدهم، بنا به فرمان شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. تکیه فیض ویران شده و درویشان از شهر رانده می‌شوند و فعالیت صوفیان در اصفهان متوقف می‌گردد.<sup>۲۴</sup>

۲۱. نک. کتاب عباسنامه، صفحه ۲۵۶.

۲۲. نک. سیاحتنامه شاردن، ج ۷، صفحه ۲۰۴ / ۲۴۱ / ۲۵۴ / ۲۵۵ / ۲۸۶ / ۳۱۱.

۲۳. در دربار شاهنشاه ایران، صفحه ۱۳۷-۱۳۶.

۲۴. نک. نصف جهان فی تعریف اصفهان، صفحه ۱۸۳.

به طور کلی درباره وضع تصوف در عهد صفویه می توان 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 ساله مسلک تصوف را از پای درمی آورد.

کیوان قزوینی به وضع صوفیان آن زمان اشاره کرده است و می نویسد که: «در دوره صفویه، برخی از صوفیان کشته شده و برخی از ایران و قلمرو حکومت صفوی گریختند.»<sup>۲۵</sup>

### حیدری و نعمتی

یکی دیگر از عوامل و عوارض نابودی صوفیان، درگیری گروههای مختلف با یکدیگر بود. افراد و دسته های، در تحت نام حیدری و نعمتی، چند قرن متوالی، در نقاط مختلف ایران بر یکدیگر هجوم برده و به جنگ و نزاع می پرداختند. این دشمنیها، علاوه بر آنکه موجب ویرانی تکیه ها و کانونهای طریقت می گردید، 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 وسیله فرمانروایان سلسله صفوی افکنده شده<sup>۲۶</sup> و به وسیله سلسله های فرمانروای بعدی و احتمالاً افراد صوفی ستیز و عوامل دیگر پرورده و آبیاری شده باشد، تا صوفیان به دست یکدیگر

۲۵. نک. کتاب استوار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، تألیف کیوان قزوینی، چاپ مطبعة سپهر، تهران، ۱۳۱۱، صفحه ۴۹.

۲۶. همان، صفحه ۴۴ - حاج شیخ عباسعلی کیوان می نویسد: «سلطان حسین صفوی حکم کرد که کسی لفظ هو نگوید، حتی آنکه کلمه کاهو و باهو را به فتح واو گویند تا شبه گفته عرفا نشود، چون که عرفا هو را اسم اعظم می دانند.»

کیوان نامه، صفحه ۲۶۲ - البته تلاش و هدف مخالفت این بود که در ضابطه توحیدی جامعه، ثنویت و فرقه سازی به وجود نیاید در حالیکه این گمان هم برده می شد که هدف مخالفت، زعامت و ریاست است.

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 افشاریه و زندیه

پیش از بررسی وضع مسلك تصوف، ذکر این نکته ضروری است که تحلیل مسئله طریقت و موضوع کانونهای صوفیان، در جنب نام سلاطین و تاریخ سلسله‌های سلطنتی بدان جهت مورد توجه قرار دارد که اولاً فرمانروایان به عنوان يك نیروی قاهر، در مورد مسلك تصوف هر کاری را که می‌خواستند و می‌شد، انجام می‌دادند و از سویی غیرمستقیم تا حدی که منافع آنان اقتضا می‌کرد، مجری نیات و افکار علمای مذهبی بودند، چنانکه شاه اسماعیل صفوی ۹۳۰ هـ.، شاه طاهر رهبر سلسله خواندیه را به جرم مریدپروری می‌کشد.<sup>۲۷</sup> و ملا محمد باقر مجلسی ۱۱۱۰ هـ. با مواظقت شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. صوفیان ساکن اصفهان را تبعید کرده و از برپایی مراسم تصوف جلوگیری می‌کند.<sup>۲۸</sup> بنا به همین علل، پیگیری کیفیت سیر تاریخی آیین طریقت در جنب تاریخ سیاست بی‌مناسبت نیست.

باری، پس از زوال حکومت صفویه، سلسله افشاریه و زندیه به حکومت می‌رسند و مدتی فرمانروایی می‌کنند. فرمانروایان این سلسله‌ها هم، از نظر رابطه با مسلك تصوف، وارث فرهنگ صوفیان بودند. حاجی زین‌العابدین شیروانی می‌نویسد از اوائل سلطنت شاه سلطان حسین صفوی ۱۱۳۵ هـ. تا اواخر حکومت کریم‌خان زند ۱۱۹۳ هـ. رسوم طریقت از ایران برافتاده بود.<sup>۲۹</sup> پس از او نایب‌الصدر هم به این مدت فترت

۲۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۳۷-۱۳۶.

۲۸. الطریقه الصفویه، صفحه ۳۴.

۲۹. نک. حدائق‌السیاحه، صفحه ۲۶.

اشاره کرده و می‌نویسد:

«قریب هفتاد سال از فضل و کمال و ذوق و حال کسی را بهره ای نبود.»<sup>۳۰</sup>  
با آنکه غالب مدت حکومت آنان مصروف درگیریهای داخلی و خارجی  
می‌گردید و مجال کافی برای توجه به امور تصوف نداشتند، ولی گه‌گاه به نام  
ایجاد آرامش و جلوگیری از آشفتگی، یا شاید، دلجویی از علمای مذهبی،  
بزرگان صوفیه را از مقر حکومت خویش می‌رانند.

نور علیشاه ۱۲۱۲ هـ. و سید معصومعلی شاه دکنی و یاران آنها بنا به  
دستور کریم‌خان زند ۱۱۹۳ هـ. از شهر شیراز رانده می‌شوند.<sup>۳۱</sup>

پس از آن هم بنا به فرمان علیرادخان ۱۲۰۰ هـ. صوفیان را از تکیه فیض  
بیرون آورده و از اصفهان می‌رانند و تکیه فیض هم، به وسیله برخی از مردم  
فرصت طلب غارت می‌شود.<sup>۳۲</sup>

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 جا جای نیست  
گر شما را جای اندر شهر بود شه چرا بیرون ز شهر خود نمود.»<sup>۳۳</sup>  
نور علیشاه در همین سروده شکوائیه ضمن اشاره به اوضاع اجتماعی و  
موقعیت نامطلوب مسلک تصوف از بازداشت و تبعید خویش نیز سخن به میان  
می‌آورد.<sup>۳۴</sup>

علمای مذهبی هم، برای حفظ شریعت<sup>۳۵</sup> از ظهور و بروز شاهان طریقت،  
جلوگیری کرده و آنان را تکفیر می‌کردند و موجبات تبعید و قتل آنان را فراهم

۳۰. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷۱.

۳۱ و ۳۲. نک. همان، صفحه ۱۷۲.

۳۳ و ۳۴. دیوان نور علیشاه اصفهانی، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، ۱۳۴۹، صفحه ۶۲.

۳۵. نک. تاریخ کرمان سالاریه، تالیف احمد علی خان وزیری، به اهتمام باستانی پاریزی، ۱۳۴۰،  
صفحه ۳۲۹.

می ساختند.<sup>۳۶</sup> و در فرصتهای مناسب بر رد آنان فتوا می نوشتند<sup>۳۷</sup> و مسلک تصوف را هدف مناظره و دانش کلامی خود می ساختند.<sup>۳۸</sup>

نمونه بارز این سلسله اقوال و اعمال، کتابهای فراوانی است که عالمان مذهبی صوفی ستیز بر رد مسلک تصوف نوشته اند.

بدیهی است که با چنین موقعیتی و در جنب چنین اقدامات تندی، دیگر جایی برای نشر افکار عرفانی و مرکزی برای انجام دادن اعمال گروهی صوفیان وجود نداشته<sup>۳۹</sup> و اجازه تاسیس کانونهای خانقاهی نیز داده نمی شده است. اشاره بدین نکته نیز ضروری است که آیین تصوف استقلال ذاتی ندارد، بایستی در کنار فرقه های مختلف اسلامی به حیات خود ادامه دهد، یعنی از فرهنگ زنده آیین اسلام تغذیه کند. هرگاه که مکاتیب فقهی علیه صوفیان قیام و اقدام می کردند حیات طریقتی آنان به مخاطره می افتاد و کانون تجمعشان از بین می رفت و چه بسا که دستگاه حکومت و سیاست نیز تحت تأثیر فضای مذهبی، به نام رفع فتنه، سازمان آنان را ویران کرده و رهبران صوفیان را تبعید می کرد.<sup>۴۰</sup>

### وضع مسلک تصوف در عهد قاجاریه

در آغاز عهد حکومت قاجاریه، ابتدای قرن سیزدهم، مسلک تصوف، همانند دوره های قبلی مورد ضدیت و کینه توزی قرار داشت و صوفیان تحت تعقیب و فشار و محدودیت بودند.

۳۶ و ۳۷. نک. حقیقه العرفان، صفحه ۱۸۲ / ۱۸۳ / ۱۸۴.

۳۸. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷۵.

۳۹. من بی خانمان و بی سامان / گشته حیران و بی کس مضطر / مسکنی نه به شهر و نه در

کوه / مأمنی نه بحر و نه در بر. دیوان نور علیشاه، صفحه ۲۲۱.

۴۰. «حاکم کرمان حاج ابراهیم خان [می گفت] اگر پیغمبر آخر الزمان هم بگوید که فرقه صوفیان

مردمان نیک نهاد و صاف اعتقاد هستند بر آن حضرت اعتراض خواهم نمود و انکار سخن پیغمبر.»

طرائق، ج ۳، صفحه ۲۳۶-۲۳۵.

حاج زین العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. مخالفت مردم و علمای مذهبی را معلول واکنشی دینی دانسته و نوشته است:

«چون صوفیان صفوی، مردم ایران را مجبور کردند که از آیین سنت به مذهب شیعه درآیند لاجرم، مردم ایران، به خصوص علما با صوفیه درافتادند و دشمنی با صوفیان بدان سبب است و به صورت فرهنگ میراثی تا کنون باقی مانده است.»<sup>۴۱</sup>

هم او می نویسد:

«اکنون قاعده اهل ایران، عموماً چنانست که هر کس اسم طریقت و معرفت بر زبان آرد بی شبهه و بیته آن کس کافر و ملحد است، اگرچه آن شخص علامه زمان و بوذر و سلمان دوران باشد.»<sup>۴۲</sup>

به طور کلی، در نیمه اول قرن سیزدهم، وضع مسلک تصوف، تحت تأثیر بینش برخی علمای مذهبی و صوفی ستیز، همچنان نامطلوب و پریشان بود. مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ هـ. به تحریک ملاعبدالله واعظ در کرمان با سنگ و آجر به دست مردم کشته می شود.<sup>۴۳</sup> و محبعلی شاه توسط علما<sup>۴۴</sup> و حاج زین العابدین شیروانی ۱۲۵۳ هـ. به وسیله نواب حسینعلی میرزا، فرمانروای فارس<sup>۴۵</sup> از شهر شیراز رانده می شوند. فتحعلی شاه قاجار ۱۲۵۰ هـ. هم به شیروانی می گوید:

«ما را با صوفیان صفایی و از درویشان طلب دعائی نیست.»<sup>۴۶</sup>

نایب‌الصدر هم اشاره می کند که:

«خاقان مغفور [فتحعلی شاه ۱۲۵۰] را التفاتی با این طایفه نبود به جای

۴۱. حدائق السیاحه، صفحه ۳۴۷.

۴۲. همان، صفحه ۲۷.

۴۳. همان، صفحه ۲۴-۲۵ و تاریخ کرمان، نوشته محمود همت، صفحه ۲۷۱.

۴۴. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۳۳۶.

۴۵. همان، صفحه ۲۸۹.

۴۶. همان، صفحه ۲۹.

اعانت اهانت می نمودند.<sup>۴۷</sup>

در عهد سلطنت ناصرالدین شاه قاجار [از ۱۲۶۴ تا ۱۳۱۴ هـ.ق.] هم وضع صوفیان و مسلک تصوف رضایت بخش نبود.

سهیل کاشانی می نویسد:

«علمای شریعت غرای احمدی اصفهان، در سال هزار و دویست و هشتاد و شش بالاتفاق نسبت طغیان و نفاق به آقا محمد کاظم اصفهانی مُلقب به طاووس الفقراء، پیشوای صوفیه داده، به کفر و ارتدادش فتواداده، اخراج بلدش نمودند.»<sup>۴۸</sup>

به هر حال این درگیریها کم و بیش همچنان ادامه داشت. ولی از آغاز قرن چهاردهم هجری قمری به سبب ارتباط مردم ایران با دنیای خارج و مسافرت پادشاهان و مرم به کشورهای اروپایی پیدا شدن مسلک شیخی و نهضت بابی و مسائل سیاسی و آزادی خواهی، سرگرمی تازه ای برای حکومت و فقها و بعضی از مردم و پاسداران دین پدید آورد و آنان را مشغول کرد و گریبان صوفیان از چنگ آنان رها شد و مسلک تصوف جنبش تازه ای پیدا کرد و رفته رفته برخی از رجال و شاهزادگان به صوفیان و آیین مصوف معاضدت و توجه کردند.

تربت مشتاق علیشاه، که در کرمان به تهمت بی دینی کشته شده بود، دارای قبه و بارگاه گردید.<sup>۴۹</sup> در تهران و شیراز و جاهای دیگر کانونهایی برای صوفیان به وجود آمد. صفی علیشاه اصفهانی ۱۳۱۶ هـ. و دیگران در تهران و حاج میرزا احمد خوشنویس اردبیلی برای سلسله ذهبیه در شیراز<sup>۵۰</sup> و حضرت خان در قریه صدقیان شاهپور<sup>۵۱</sup> مراکزی برای تجمع صوفیان به وجود آوردند.

باری، در طول این سده، فعالیت مسلک تصوف همچنان پیگیری شده و استقرار پیدا کرده است. اکنون هم در تهران و شیراز و مشهد و جاهای دیگر، کانونهای خانقاهی متعددی وجود دارد.

۴۷. همان، صفحه ۲۹۱.

۴۸. تاریخ کاشان، صفحه ۳۰۴.

۴۹. نک. تاریخ کرمان، نوشته محمود همت، ۲۷۳-۲۷۴.

۵۰ و ۵۱. نک. تذکرة الاولیاء، شمس الدین برویزی، صفحه ۵۱۳ و ۲۴۳.

فصل چهارم  
منابع اقتصادی و درآمد خانقاهها





## مدیران خانقاه و امور اقتصادی خانقاه

پیش از آنکه منابع اقتصادی خانقاه در صورتهای مختلف بررسی گردد، لازم است به وظیفه مدیر خانقاه و مشکلات اقتصادی او مختصراً اشاره ای بشود. قبل از تشکیل خانقاه، صوفیان به صورت فردی می زیستند و از راه درآمدهای شغلی و احياناً برخی از آنان هم با استفاده از کمک دیگران امرار معاش می کردند.

همچنین بهره وری از اطعام رایگان نیکوکاران و تمسک به توکل و تحمل گرسنگی نیز به عنوان ریاضت در بین آنان معمول بود. پس از تأسیس خانقاه و گرد آمدن عده ای از صوفیان مُقیم و مسافر در آن کانون، یکی از مسائل مهم و مورد توجه، تهیه و تأمین خوراک درویشان بود. شیخ مرشد کازرونی ۴۲۶ هـ. گفته بود:

«کار من خدمت این طایفه کردن است، به نان و گوشت و حلاوه، و من از برای خدمت ایشان ایستاده ام تا ترتیب کار ایشان کنم و آنچه از من طلب کنند.»<sup>۱</sup>

سخن دیگری هم بدو نسبت داده شده بود که گفته است:

«در سرای ما بر هر آینده ای گشوده و نان ما بر هر خورنده ای رواست.»<sup>۲</sup>

۱. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۵۸.

۲. مقدمه فردوس المرشدیه، صفحه بانزده. بابنا مفتوح لِن دَخَلَ وَ خُبْنَا مَبَاحُ لِن أَكَل.

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 کیسه او بند نبود و با خلقتش داوری.»<sup>۳</sup>

بدین طریق، کار مدیر خانقاه، علاوه بر تربیت سالکان و ارشاد مریدان، تهیه لوازم زندگی درویشان و پذیرایی از مهمانان بود و تأمین هزینه آنها هم کار ساده و آسانی نبود. و چه بسا که مشکل و گرفتاری برخی از مشایخ طریقت، در زمینه اقتصادی، بیش از افراد دیگر بود و به گفته امین احمد رازی:

«شیخ است و صد هزار تعلق ز نیک و بد

پیوسته در ذخیره که این بیش و آن کم است.»<sup>۴</sup>

این موانع مادی گاهی سبب می‌شد که مسائل معنوی و عرفانی تحت تأثیر مسائل اقتصادی قرار گرفته و شیخ خانقاه را به اندیشه تأمین نیازمندیهای مادی صوفیان مشغول سازد، چنان که از ابوسعید نقل شده بود که هنگام ورود شبانگاهی، هر شب می‌گفت: یا رب درویشان را فردا چیزی خوش ده تا بخورند.<sup>۵</sup>

در برابر رفع این مشکل، برخی از صوفیان به همان روشهای معمول توسل جُسته با پرداختن به کار و کمک‌خواهی از دیگران، احتیاجات غذایی خود و یاران خود را برآورده و آن را در خانقاه به کار می‌بردند. ولی به سبب فراوانی افراد و هزینه‌های دائمی، درآمدهای اندک و ناچیز نمی‌توانست کاملاً احتیاجات خانقاه را رفع کند. ناگزیر هنگامی که مشایخ در تنگنای مالی قرار می‌گرفتند، از توانگران، پولی به وام گرفته و برای پرداخت آن هم، در مجلس گویبها از مردم تقاضای کمک می‌کردند.<sup>۶</sup> ولی این کار هم چاره قطعی نبود زیرا خرج مُسلم

۳. اسرار التوحید، صفحه ۱۸۲.

۴. هفت اقلیم، ج ۱، صفحه ۱۷۳.

۵. نک. اسرار التوحید، صفحه ۱۸۲.

۶. همان، صفحه ۱۸۷ و ۱۹۷.

نیازمند دخل معین است و می باید برای هزینه جاری و دائمی خانقاه منبع درآمد ثابتی پیدا شود.

گویا در همین دوره عسرت خانقاهی است که برای آماده کردن مجلس سماع و تهیه خوراک، خر متعلق به صوفی مسافر فروخته شده و چنین رفتار ناپسندی به حساب ظرافت و شوخی و خوشمزگی گذاشته شده است.<sup>۷</sup> به هر حال پس از سپری شدن این دوره، رفته رفته، توجه فرمانروایان و رجال سیاسی به مسئله تصوف معطوف گردیده و مشکل اقتصادی خانقاه از میان می رود.

فرمانروایان به سبب داشتن قدرت سیاسی و توانایی مالی، هم مراکز خانقاهی مناسبی ساختند و هم با وقف کردن املاک و دادن کمک مالی، خانقاه را به صورت مؤسسه ای خودکفا درآوردند.

در نتیجه آرامش خاطری برای خانقاهیان پیدا شد و آنان توانستند با فراغ بال به مسائل عرفانی و آداب و مراسم مختلف خانقاهی بپردازند و تربیت خانقاهی را اعتلا بخشند.

پس از آن هم به تدریج بعضی از مردم به خانقاهها توجه کرده و مقداری از اموال خود را به مؤسسه خانقاهی بخشیدند.

درآمدهای گوناگون، موجب ثروتمندی مؤسسات خانقاهی گردید و این کانونها جاذبه بیشتری پیدا کرد و مشایخ طریقت علاوه بر بزرگیهای معنوی از حرمت توانگری نیز برخوردار گشتند و با کمک کردن به افراد فرودست اجتماع و رفع حوائج مادی و معنوی آنان، بیش از پیش بر احترامشان افزوده شد و حریم حرمتشان پاسداری گردید.

نایب‌الصدر می نویسد:

«بازرگان دزدزده ای به طلب کمک نزد نظام الدین اولیاء ۷۲۵ هـ. آمد، شیخ

۷. صوفی می گشت در دور افق / تا شبی در خانقاهی شد قنق. [مهمان] مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۰۸. قصه صوفی و خادم خانقاه.

فتوح آن روز را که به دوازده هزار تنکه بالغ می‌گردید بدو تسلیم کرد.<sup>۸</sup> 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 متعدد و فراوان بود، برخی از آنها در تحت عناوین: فتوح و ندور و کمک رجال سیاسی و توانگران و درآمد اوقاف و جز آنها، در این فصل نقل و بیان گردیده است.

بدیهی است که ذکر تمام منابع درآمد خانقاهی و شرح جزئیات آنها به طور تفصیل مقدور نبوده لاجرم به اندک اشاره‌ای قناعت شده است. چون اولاً دسترسی به تمام آن منابع دشوار و غیر ممکن بوده و دیگر اینکه از راه همین آشنایی مختصر به تقریب می‌توان بقیهٔ مطالب یاد نشده و ناگفته را نیز دریافت و از کیفیت کمکها و کمک‌کنندگان اطلاع حاصل کرد.

۸. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۳۸ - هر تنکه نقره، نهصد دینار پول ایران است. طرائق، ج ۳، صفحه

## توکل

واژه توکل به معنی وکالت و واگذاری کار به عهده دیگری است و بر خدا توکل کردن یعنی بدو تسلیم شدن و اعتماد و اطمینان کردن و از او یاری جستن. درباره توکل آیات متعددی در قرآن وجود دارد.<sup>۱</sup>

موضوع توکل یکی از مبانی اخلاقی مسلک تصوف و مورد توجه سالکان و صوفیان بود. توکل از زاویه ای که صوفی بدان می نگریست، او را وادار می کرد که از خودی خود فانی شده و بدون هر نوع خواست و اراده ای خود را کاملاً تسلیم اراده خداوند گرداند.

شارح کتاب التعرف در این مورد می نویسد:

«بزرگی را پرسیدند چگونه همی باشی؟ گفت: چنان که همی دارد. گفتند: چگونه همی دارد؟ گفت: چنان که همی خواهد. گفتند: چگونه همی خواهد؟ گفت مرا با خواست وی کار نیست.»<sup>۲</sup>

موضوع توکل در مسلک تصوف به منزله مفتاحی بود که می توانست در گشایش مشکلات مختلف مورد استفاده قرار گیرد و به صورتهای گوناگونی تعبیر گردد.

۱. نك. قرآن، كشف الآيات، ذیل واژه وَكَل.

۲. خلاصه شرح تعرف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹، صفحه ۲۶۹.

یکی از تعابیر خاص مسئله توکل، با توجه به آیات ۵/۶، ۲/۱۱، ۷/۱۱، ۳۱/۳۳ قرآن مجید، به موضوع روزی و تغذیه مربوط می‌گردید.

سالک راستین معتقد بود که وقتی خداوند در طی آیات قرآن مجید، روزی بنده را تعهد کرده، نگرانی و تشویش خاطر، درباره روزی بی‌معنی است. حتی دنبال روزی رفتن خلاف معنی توکل است.<sup>۳</sup>

شقیق بلخی ۱۹۴ هـ. گفته بود:

«کوشش در راه روزی، سالک را از خداوند جدا کرده و به خلق نیازمند می‌سازد.»<sup>۴</sup>

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<sup>۵</sup> و عیسی در قرآن مجید بیان گردیده بود<sup>۶</sup> و برای مریم نیز از غیب روزی می‌رسید<sup>۷</sup> زیرا او نیز صوفی‌وار می‌زیست.<sup>۸</sup>

علاوه بر این اشارات قرآنی، زندگی، پیامبر اسلام نیز برای صوفیان سرمشق مناسبی بود و از آن راه‌جویی می‌شد.

«از ابو عبدالله سالم بصری می‌پرسند که ما به توکل نشینیم یا به کسب روی آریم؟ می‌گوید: توکل حال پیامبر و کسب سنت اوست، کسیکه نتواند در حال پیامبر باشد کسب برای او لازم است، اما نه به صورتی که شخص بر آن متکی باشد.»<sup>۹</sup>

۳. نک. مقدمه فردوس المرشدیه، صفحه ۵۹- زعم شقیق... ان الحركة في الكسب معیصه و ذلك انه قال لما ضمن الله تعالى الرزق والكفاية.

۴. نک. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۱۷۸.

۵. خواهر ذوالنون مصری در هنگام قرائت آیه: وانزلنا عليهم المن والسلوی، می‌گوید الهی اسرائیلیان را من و سلوی فرستی و محمدیان را نه. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۱۴.

۶. قرآن، ۱۱۴/۵ و ۵۴/۱۲.

۷. قرآن، ۳۱/۳.

۸. نک. منتخب رونق المجالس، صفحه ۱۴۸.

۹. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۱۴.

گاهی هم بین انتخاب توکل و کسب، حیرتی پیش می‌آمد و سالک دُچار سرگردانی می‌گردید و به چاره‌جویی برمی‌خاست.  
قشیری می‌نویسد:

«گروهی اندر نزدیک جنید شدند. گفتند: روزی همی جوئیم. گفت: اگر دانید که کجاست بجوئید. گفتند: از خدای تعالی بخواهیم. گفت: اگر دانید که شما را فراموش کرده است، باز یاد وی دهید. گفتند: اندر خانه شویم و بر توکل بنشینیم؟ گفت: تجربه شك بود. گفتند: پس چه حیلست است؟ گفت: دست برداشتن حيله.»<sup>۱۰</sup>

این‌گونه برداشتها از آنجا ناشی می‌شد که برخی از صوفیانِ وارسته و مُجربد از برخی ضرورت‌های اولیه‌رهای یافته، ولی در مورد تغذیه همچنان محتاج و اسیر بودند و برای آن نیز راه چاره و گریزی می‌جستند و می‌کوشیدند تا به دست‌آویز توکل، از این انگیزه و تحریک داخلی نیز آزاد شده و با خاطری آسوده یکسره به خدا پردازند.

جلال‌الدین مولوی در قصه‌ای اشاره می‌کند که برخی از افراد يك کاروان، در دهانِ مسلمانی که بر خدا توکل کرده بود به زور غذا می‌ریزند.<sup>۱۱</sup> همچنین مسئله کسب و توکل را به صورت مناظره‌ای مؤثر، از زبان خر و روباه در داستانی بیان می‌کند.<sup>۱۲</sup>

در مورد توکل و موارد استفاده آن نمونه‌های فراوانی در کتابهای عرفانی وجود دارد. از جمله هجویری در مورد توکل می‌نویسد:

«بایزید، مرید شقیق را پرسید از حال شقیق رض... گفت او از خلق فارغ

۱۰. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۲۵۴.

۱۱. آن یکی زاهد شنود از مصطفی / که یقین آید به جان رزق از خدا، حکایت زاهدی که توکل را امتحان کرده بود. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۹۴۵.

۱۲. گفت رو به جستن رزق حلال / فرض باشد از برای امثال. حکایت و مناظره خر و روباه، همان، صفحه ۹۴۲.



شدست و بر حکم توکل نشسته. بایزید گفت او را، که چون بازگردی بگوی او را که نگر تا خدای را به دو گرده نیازمایی، چون گرسنه گردی، دو گرده از هم جنس خود بخواه و بارنامه توکل یکسو نه، تا آن شهر و ولایت از شومی معاملات تو به زمین فرو نشود.<sup>۱۳</sup>

شارح کتاب تعریف هم می نویسد که:

«بزرگی از ابراهیم خواص [کوزه گر] پرسید تصوف تو را به کجا رسانید؟ گفت: به مقام توکل رسیدم. گفت: هنوز اندر آبادان کردن شکمی!»<sup>۱۴</sup>

چنین نمونه‌هایی نمودار آن است که مقام توکل در برخی از موارد به موضوع تغذیه تعبیر و توجیه می‌شده است.

یکی دیگر از معانی توکل 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 ملاک همت سالک می‌دانستند و خاطر نشان می‌کردند که اتکا کردن به چیزی که نیاز آدمی را برآورد، نوعی اعراض از خدا و سبب فساد توکل است.

هجویری در این مورد می‌نویسد:

«صاحب معلوم [وسیله معیشت اعم از نقد و جنس و هرچیز با ارزش] اندر طریقت ذلیل باشد... کی اعتماد صاحب المعلوم بر معلوم بود و اعتماد بی معلوم، بر خداوند تعالی، و چون صاحب معلوم را شغلی افتد به معلوم رود و چون تارك معلوم را شغلی افتد به خداوند تعالی رود.»<sup>۱۵</sup>

به سبب چنین اندیشه‌ای برخی از صوفیان دعا می‌کردند که روزیشان روز بروز برسد و چیزی نداشته باشند تا برای فردای خود ذخیره کنند.<sup>۱۶</sup>

۱۳. کشف‌الحجوب، صفحه ۴۶۸.

۱۴. خلاصه شرح تعریف، صفحه ۳۱۰.

۱۵. پیشین، صفحه ۶۸.

۱۶. نك. نفعات، صفحه ۱۷۲.

تفسیر و توجیه واژه توکل در این مورد خاص تا آنجا دقیق و باریک گردیده بود که بنا به نوشته ابن جوزی:

«عبدالله بن جلاء و ابویعقوب زیات، در پاسخ دادن به پرسش از مسئله توکل، نخست چند درهمی که با خود داشتند، انفاق کرده، سپس در آن باره به سخن پرداختند.»<sup>۱۷</sup>

در پایان این بحث، تذکر این نکته لازم است که غالب مطالب بیان شده درباره توکل به زمانی مربوط می شود که هنوز خانقاهی به وجود نیامده و کسی یا کسانی متعهد هزینه زندگی صوفیان نگردیده اند. یعنی مسئله صورت فردی داشت نه گروهی، ولی با این حال مسلکی که بنیادش بر ترك علائق مادی قرار دارد، مانع از آن می شود که سالک راستین خود را بر سفره آماده خانقاه تحمیل کند و بدان متکی شود بلکه در آن حال نیز از موضوع توکل غافل نمی ماند و بدان توجه دارد، منتهی به سبب زندگی گروهی، مسئله توکل نیز صورت گروهی پیدا می کند و سالکان دسته جمعی خود را در مقام توکل نگه می دارند و این موضوع در وضع اقتصادی خانقاه کاملاً مؤثر است و حداقل تأثیر آن این است که به سبب ذخیره مایحتاج جمعی، فقر کاذب و قحطی مصنوعی به وجود نمی آید.

## مسئله فقر

در ضمن بررسی موضوع منابع اقتصادی خانقاه، لازم است که نخست چگونگی نظر مشایخ طریقت، درباره مسئله فقر و جهت گیری آنان در برابر ثروت و توانگری مورد بحث قرار گیرد. یکی از مسائل مورد توجه در مسلك تصوف، مسئله فقر و غنی بود. بسیاری از مشایخ طریقت در بحث از فقر، همان معنی اصلی و واقعی کلمه را در نظر گرفته و آن را از توانگری برتر می دانستند. باخرزی می نویسد:

«اجماع مشایخ است برانکه فقر از غنا افضل است.»<sup>۱</sup>

علت این جهت گیری بیشتر آن بود که پدیده فقر، يك عامل ملموس اجتماعی بود و ریشه ای همگانی داشت و ناداری و نیازمندی سازه مشترکی بود که می توانست عده بسیاری را گرد آورده و در گروه محتاجان با هم پیوند دهد. احتمالاً مبحث گدایی در بخش ریاضت خانقاهی نیز به همین مسئله واقعی و موجود اجتماعی مربوط می شد و فقیر بودن اکثریت صوفیان سبب می شد که نوعی تقابل و جهت گیری در برابر ثروت و توانگری به وجود آید. موضوع ضدیت و مقاومت با توانگری در آیین تصوف از دیدگاههای مختلف مورد توجه قرار داشت. نخست آنکه ثروت در دست آدمی، موجب

۱. اوراد الاحباب، صفحه ۱۱.

نخوت و برتری طلبی و استظهار و خشونت و صفات و تعلقات ناروای دیگر می‌گردید. و مسلک انسان‌ساز - طریقت، برای تهذیب اخلاقی مرید، ترك مال را نخستین گام سیر و سلوك می‌دانست. و رهرو توانگر و راستین هنگام ورود به گروه صوفیان، علاوه بر ترك قسمتی از داشته‌های ذهنی و ترك علایق و تمایلات قلبی، باید اموال خود را نیز بین مستمندان تقسیم کرده و همانند فقرای دیگر نادر و تهی دست گردد و بنا به تعبیر ابو سعید ابوالخیر: سالک الى الله باید آنچه در سر و در دست و در دل دارد بنهد<sup>۲</sup> تا معنی فقر از همه جهت بر او صدق کند. حتی اگر مرید آزمند و مال‌داری از این کار خودداری می‌کرد، گاهی با يك حادثه دزدزدگی متنبه شده و باقیمانده اموال خود را به درویشان می‌داد.<sup>۳</sup>

دیگر آنکه برنامه اصلی این مسلک بر فقر و ناداری استوار بود و جمله الفقر فخری،<sup>۴</sup> در سر لوحه آیین تصوف قرار داشت. یعنی برای تهذیب اخلاق مریدان و توجه دادن آنان به مسائل معنوی و همسان‌سازی سالکان و گریز از مشکل برخوردارهای طبقاتی، چنین اصلی از ضرورات این مسلک به شمار می‌آمد و توانگری و ثروت به عنوان يك عامل بازدارنده نفی می‌شد.

آیین تصوف از نظر همسان‌سازی اعضای خویش، از جهاتی، اصل مالکیت را نفی می‌کرد و مدعی بود که همه سالکان در مالکیت اموال دنیوی برابرند و چیزی ویژه کسی نیست.<sup>۵</sup>

توجه و اعتقاد به این اصل سبب می‌شود که: وقتی خواجه نصیرالدین طوسی ۶۷۲ از ابن سکران معنی و تعریف فقر را می‌پرسد. او در پاسخ به تعریض و کنایه می‌گوید: بند فقر تنگ است و سر بزرگ بدان درنیاید.<sup>۶</sup>

۲. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۹۷.

۳. همان، صفحه ۱۱۳.

۴. حدیث نبوی، حدائق السیاحه، صفحه ۸۲ - نادر بودن برتری من است.

۵. نك. عوارف المعارف، باب پنجاه و پنج در آداب صحبت، صفحه ۴۳۸.

۶. الحوادث الجامعه، صفحه ۳۶۵.

در برابر نظریه فقرگرایی، مسئله توانگری قرار داشت و به جای جمله الفقر فخری مدلول جمله های: الفقر سواد الوجه فی الدارین - کادالفقران یکون کُفراً - مورد توجه بود.<sup>۷</sup> یعنی برخی از مشایخ تصوف، از زاویه دیگری بدین مسئله می نگریستند و برای آن معیار دیگری قرار می دادند که اصولاً به معنی مادی مسئله و داشتن یا نداشتن ثروت مربوط نمی شد، بلکه موضوع به نفس آدمی و صفات آن و تمایلات و رغبتها و پیوستگی شخص با خدا و پیوند با دیگران و جهان مربوط می گردید و با این معیار صوفی واقعی کسی بود که دارای صفت افتقار باشد و حس تملک را در خود نابود گرداند و رغبتها و تمایلات را از دل براند، یعنی از تمایلات فقیر باشد نه از ثروت مادی.<sup>۸</sup>

به سبب چنین بینش و برداشتی، عده ای از مشایخ توانگری را از درویشی برتر می دانستند و از آن دفاع می کردند. یحیی معاذ رازی ۲۵۸ هـ. غنی را بر فقر تفضیل می داد و به دفاع از آن می پرداخت و درباره آن سخنرانی می کرد<sup>۹</sup> و در این باره کتابی تألیف کرده بود که شاه شجاع کرمانی ۲۸۸ هـ. ردی بر آن کتاب نوشت.<sup>۱۰</sup>

دفاع از جنبه توانگری در داستان جدال سعدی با مدعی با آنکه دارای تعبیرات صریح مادی است، نمودار همین اختلاف نظر مشایخ در مورد فقر و غنی می باشد.<sup>۱۱</sup>

اما این جانبداریها و استدلالات، همواره مورد توجه قرار نمی گرفت، زیرا اصول و بنیاد مسلك تصوف بر فقر و ناداری استوار بود و با این مباحث نظری و ذهنی کاری نداشت. در واقع زیربنای فقر، سالکان را در يك وضع روحی

۷. ناداری موجب روسیاهی در دو جهان است. نزدیک است که ناداری به کفر و ناسپاسی تبدیل شود.

۸. «فقیر نه آن بود کی دستش از متاع و زاد خالی بود، فقیر آن بود کی طبعش از مُراد خالی بود.» کشف المحجوب، صفحه ۲۸.

۹. نک. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۴.

۱۰. نک. تفحات، ذیل نام شاه شجاع کرمانی، صفحه ۸۵.

۱۱. نک. گلستان، باب هفتم، صفحه ۱۹۲-۱۸۷.

خاص قرار داده و به آنان نوعی جهت گیری می داد.

هجویری می نویسد:

«هر قدر درویش دست تنگ تر بود، حال بر وی گشاده تر بود.»<sup>۱۲</sup>  
سَلْمی هم اشاره می کند که:

«فقر سعادت است از سوی خداوند، زیرا، روزی دیگران با آن نپیوسته، و روزی مقسوم هم کم نشده است.»<sup>۱۳</sup>

دقت و توجه عمیق به مسئله فقر، گاهی هم برهان خلف می ساخت و آن چنان بود که: اگر دو نفر هر يك ده دینار داشتند و یکی از آنان نه و دیگری يك دینار انفاق می کرد، آنکه نه دینار انفاق کرده بود فاضل تر شمرده می شد، و این نه از جهت انفاق او بود، بلکه بدان جهت که وی فقیرتر شده بود.<sup>۱۴</sup>

به هر حال، موضوع فقرگرایی نیز مطلبی بود که در حدّ خود می توانست 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. کشف الحجب، صفحه ۲۳.

۱۳. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۶۵.

۱۴. نک. نفحات، صفحه ۵۳۱.

## فتوح و نذور

فتوح جمع فتح و در لغت به معنی گشایشها و پیروزیهاست. کلمه فتح در آیات متعددی از قرآن آمده است.<sup>۱</sup> این واژه در اصطلاح صوفیان دارای دو تعبیر اقتصادی و معنوی است.

مفهوم معنوی آن عبارتست از: تجلیات و ظهور حق بر قلب سالک که پس از قطع منازل سیر و سلوک نصیب او می‌گردد.<sup>۲</sup> 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. اما علت اینکه مردم به آنها کمک می‌کردند بیشتر از آن جهت بود که اولاً کمک کردن به دیگران، يك فریضة دینی است، ثانیاً درویشان را سزاوار دریافت چنین کمکی می‌دیدند؛ زیرا، برنامه اصلی خانقاه، تهذیب و تکمیل اخلاقی و دینی طالبان و مریدان بود، از طرفی فقیران و مسافران هم در آنجا اطعام و پذیرایی می‌شدند، عده‌ای نیز در آنجا به عبادت مشغول

۱. نك. قرآن، ۱/۴۸، ۱۳/۶۱، ۱۱/۱۱۰.

۲. نك. فصوص الحکم، محی الدین ابن العربی، به تصحیح ابوالعلاء عینی، چاپ مصر، ۱۹۴۶.

قسمت تعلیقات، صفحه ۱۴۱.

بودند، بعضی هم کارهای علمی و فرهنگی داشتند. در واقع مؤسسه خانقاهی کانونی اجتماعی و سازنده بود و کمک کردن به چنین مرکزی، از نظر دینی و منطقی کاری نیک و پسندیده به شمار می‌رفت.

یاربگران به عنوان انفاق کردن<sup>۳</sup> و هدیه<sup>۴</sup> و زکوة<sup>۵</sup> و صدقه دادن<sup>۶</sup> و ادای نذر<sup>۷</sup> به صورت نقدی و جنسی و اطعام، به صوفیان کمک می‌کردند و همه اینها در تحت عنوان فتوح قرار می‌گرفت.

ابن بطوطه در مورد خانقاه محمد بطانحی می‌نویسد:

«هفتاد تن در خانقاه او بسر می‌بردند و از فتوحات و نذورات مردم استفاده می‌کردند.»<sup>۸</sup>

در حالات خواجه عبدالله انصاری هم آمده است که او و یارانش، مدت چهل روز در گواشان، نزدیک هرات، توقف می‌کنند و هر روز میهمان کسی می‌شوند و هزار و دویست جامه هم، به رسم فتوح دریافت می‌دارند.<sup>۹</sup>

یاری کنندگان علاوه بر کمک مالی و جنسی، عده‌ای از صوفیان را به مهمانی برده و از آنان پذیرایی می‌کردند، یا خوراک و طعامی به کانون درویشان می‌آوردند. آن هم بدان جهت که موضوع اطعام فقیران و گرسنگان، دستوری اسلامی بود و در این مورد آیات<sup>۱۰</sup> و اخباری وجود داشت.<sup>۱۱</sup>

شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌نویسد:

۳. نك. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۹۳.

۴. نك. مقامات زنده پیل، صفحه ۹۲ و مناقب اوحالدین کرمانی، صفحه ۱۵۴.

۵. نك. تاریخ آل جلایر، تالیف دکتر شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۵، صفحه ۲۱۵.

۶. نك. مقامات زنده پیل، صفحه ۱۳۷.

۷. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۶۶.

۸. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۲۱۱.

۹. نك. نفعات، صفحه ۳۴۱.

۱۰. نك. قرآن، ۱/۵، ۲۹/۲۲، ۵۸/۵، ۱۴/۱.

۱۱. نك. کیمیای سعادت، صفحه ۲۳۰ و فردوس المرشدیه، صفحه ۲۹۴.



«یکی از بازرگانان شهر ری که به صوفیان علاقه مند بود حاتم اصم و ۳۲۰ نفر از یاران او را به میهمانی برده و از آنها پذیرایی می کند.»<sup>۱۲</sup>  
 درویشانِ میهمان، پس از صرف غذا مقداری از آن طعام را هم برای یاران خود، همراه می بردند که اصطلاحاً زَلَه نامیده می شد.

محمد بن منور می نویسد:

«چون دعوتی بودی، کاسه خوردنی و قلیه و شیرینی بَهر زَلَه از مطبخ روان بودی.»<sup>۱۳</sup>

هجویری کار زله بردن را ناروا دانسته و نوشته است:

«اما به همه وقت زله ناکردن اولیتر باشد کی سهل بن عبدالله [۲۸۳] رض گوید الزَلَة ذَلَة، زله ذَلت بود.»<sup>۱۴</sup>

افرادی که به صوفیان کمک می کردند معمولاً توانگرانی بودند که به مسلك تصوف علاقه داشتند و قلباً به مشایخ ارادت می ورزیدند و در مواردی آنان را یاری می دادند.

یکی از مریدان و علاقه مندان بایزید ۲۳۴ هـ به خادم او ابوموسی می گفت:  
 «همه روزه صد نفر را نزد من بفرست تا نیازهای آنان را برآورم و عهده دار نفقه آنان گردم.»<sup>۱۵</sup>

ابوعبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ هم می گفت:

«در شیراز هزار مرید دارد که اگر از هر يك هزار دینار بخواهد بلادرنگ می پردازند.»<sup>۱۶</sup>

ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ نیز از داشتن چنین یارانی محروم نبود و حسن

۱۲. عوارف المعارف، صفحه ۳۵.

۱۳. اسرار التوحید، صفحه ۳۶۹.

۱۴. کشف المحجوب، صفحه ۴۵۵.

۱۵. نك. النور، صفحه ۶۱، ضمیمه احوال و اقوال خرقانی.

۱۶. نك. نفحات، صفحه ۲۶۳.

مؤدب خادم و مسئول امور مالی خانقاه او، پیوسته، برای کمک، نزد این و آن فرستاده می‌شد و آنان مسئول او را اجابت می‌کردند.<sup>۱۷</sup>

### نذور

نذور جمع واژه نذر و کلمه‌ای عربی است. استاددهخدا درباره معنی این کلمه نقل می‌کند:

نذور جمع واژه نذر است، به معنی پیمان و عهد و وعده و آنچه انسان بر خود واجب گرداند، از قبیل روزه و صدقه و جز آن، نذر و نیاز عبارت است از آنچه برای مُرشدان و مردمان صاحب نفس هدیه می‌آورند.<sup>۱۸</sup>

در کتابهای مقامات و مناقب مشایخ تصوف قصه‌هایی 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.<sup>۱۹</sup>

از جمله این نذورات، افکندن سکه در صندوق ضریح مشایخ بود<sup>۲۰</sup> که اکنون هم در مشاهد متبرکه مذهبی معمول است.

در بین مردم مشهور بود که پیران صوفی و مشایخ مُستجاب الدعوه اند<sup>۲۱</sup> از این نظر، برخی از مردم به نیت برآمدن آرزوهای خود نذر می‌کردند و پس از رسیدن به هدف خویش بنا به حکم آیه‌ای از قرآن<sup>۲۲</sup> نذر خود را بجا می‌آوردند. یکی از راههای تأمین هزینه خانقاه و وسیله زندگی درویشان استفاده از همین نذرها بود.

محمد بن منور می‌نویسد:

۱۷. حالات و سخنان ابوسعید، صفحه ۶۷.

۱۸. لغت‌نامه، ذیل واژه نذر با تلخیص.

۱۹ و ۲۰. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۹۷ / ۵۰۵ / ۴۹۸.

۲۱. درویشی مستجاب الدعوه در بغداد پدید آمد... گلستان، باب اول، صفحه ۸۸.

۲۲. قرآن، ۷/۷۶.

«جوانی به خادم بوسعید گفت: من نذر کرده‌ام که، اگر از دست دزدان خلاص یابم، يك خروار مویز به صوفیان میهنه بدهم، اکنون از آن بلا خلاص یافتم، بیایید و ببرید.»<sup>۲۳</sup>

گاهی هم فرد نذرکننده پس از رسیدن به آرزوی خویش، در به جا آوردن نذر، دچار تردید می‌شد، زیرا می‌دید که بعضی از رباط نشینان به کار سماع و عشرت مشغول‌اند<sup>۲۴</sup> 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 مصرف فتوح و نذور گفته است:

«نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم دلق ریا به آب خرابات برکشیم.»<sup>۲۵</sup>

۲۳. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۶۶.

۲۴. نك. فردوس المرشدیه، صفحه ۵۰۲.

۲۵. دیوان حافظ، صفحه ۲۵۹.

## کیفیت کمک‌پذیری و صوفیان کمک‌پذیرنده

در مورد پذیرش و رد کمک 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 تصوف، در این باره مطالبی آمده، و باب بیستم کتاب عوارف المعارف سهروردی ۶۲۲ راجع به همین موضوع است. صوفیان کمک‌پذیرنده، خود را در يك پایگاه مخصوص روحی قرار داده و می‌گفتند که ابدأ به کمک و شخص کمک‌دهنده توجهی ندارند<sup>۱</sup> زیرا بنا به مدلول آیاتی از قرآن کریم<sup>۲</sup> آنچه در آسمانها و زمین و میان آنها قرار دارد از آن خداوند است و آنچه به ایشان می‌رسد از سوی خداست و کمک‌دهنده واسطه و مأموری بیش نیست<sup>۳</sup> و اراده او نیز در هر موردی به دست خداست.<sup>۴</sup>

سخن خواجه شیراز هم در بیت:

«بر در شام گدایی نکته‌ای در کارکرد

گفت: بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود.»<sup>۵</sup>

۱. «همة خلقان وکیلان وی‌اند... ادب سؤال آن باشد... کی خلق را اندر میانه نبینی.» کشف‌المحجوب، صفحه ۴۶۹.

۲ و ۳. قرآن، ۱۶/۱، ۱۵۷/۷.

۴. نک. مصباح‌الهدایه، صفحه ۲۵۲ و کیمیای سعادت، صفحه ۱۶۹.

۵. دیوان‌حافظ، صفحه ۱۴۰.

اشاره به همین نکته تحلیلی صوفیان است.

کاشانی ۷۳۶ همین موضوع را در حکایتی چنین می آورد:

«وقتی مردی نزدیک شیخ ابوالسعود آمد و گفت: می خواهم که مقداری معین از نان موظف گردانم که هر روز به خدمت آرند ولکن می اندیشم که صوفیان گویند: الْمَعْلُومُ شُومٌ. شیخ گفت: ما نگوئیم، چه هر معلوم که حق تعالی از بهر ما اختیار کند، ما در آن مشاهده فعلی او کنیم و آن را مبارک دانیم نه شوم.»<sup>۶</sup>  
 بعضی از صوفیان هم کمک دیگران را به عنوان هدیه می پذیرفتند و می گفتند: پیامبر فرموده است: هدیه برادر دینی خود را بپذیر، زیرا آن روزی ایست، که خداوند فرستاده و خود نیز هدیه را می پذیرفت و می گفت هدیه حقد را نابود می کند.<sup>۷</sup>

برخی هم بهره وری از مال زکات را روا می دانستند<sup>۸</sup> و همچون پیامبر و ائمه دین، حق بیت المال را گرفته و آن را بین دیگران توزیع می کردند و به مصرف می رسانیدند.

در حالات نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ آمده است که:

«برای هزینه نجم الدین کبری و مریدان او هر سال هزار و هشتصد دینار از مال زکات که حلال ترین مالها بود و به دیوان بیت المال می رسید، مقرر گردیده بود.»<sup>۹</sup>

با اینکه ظاهراً گیرنده کمکها مشایخ بودند ولی آنان برتر از آن بودند که آن کمکها را ذخیره کرده یا مورد استفاده شخصی قرار دهند، بلکه همه این کمکها به مصرف فقیران و درویشان می رسید. و به گفته مولوی ۶۷۲:

۶. مصباح الهدایه، صفحه ۲۵۳.

۷. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۵۴.

۸. «از مشایخ متصوفه بوده اند که زکوة بستند اند و کس بوده است که نسته است.» کشف المحجوب، صفحه ۴۰۷.

۹. تاریخ آل جلابر، صفحه ۲۶۵.

«قطب شیر و صید کردن کار او باقیان این خلق باقی خوار او»<sup>۱۰</sup>

### مخالفتان کمک پذیری

برخی از مشایخ صوفیه هم که فاقد روحیه کمک پذیری 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. حتی از کسی گرفتن و به دیگران دادن را هم دخالت در امر روزی دادن خداوند به بندگان خود می دانستند.

عوفی درباره سهل تستری ۲۸۳ می نویسد:

«تستری بیماری یعقوب لیث را علاج کرد در برابر بدو هزار دینار دادند. پذیرفت 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.»<sup>۱۱</sup>

خرقانی ۴۲۵ هـ. هم کیسه های دینار سلطان محمود غزنوی را نمی پذیرد و می گوید:

«ما لشکر رایستکانی [موجب ماهیانه و سالیانه] داده ایم، تو آن را به لشکر خویش ده.»<sup>۱۲</sup> و شیخ احمد شهره هم کیسه زر اتابک سعد زنگی ۶۲۳ هـ. را نمی پذیرد و با عبارتی تند و بی پروا می گوید: «آن را به آن کس ده که از او گرفته ای.»<sup>۱۳</sup>

بدیهی است که اینان از آن نظر صیلة امیران را نمی پذیرفتند که آن را جزء

۱۰. مثنوی، دفتر پنجم، قصه شیر رنجور و خر، صفحه ۹۴۱، بیت ۲۳۴۰.

۱۱. جوامع الحکایات، عوفی، باب سوم از قسم سوم، صفحه ۶۸-۶۹.

۱۲. نک. انساب سماعی، ج ۵، صفحه ۹۳-۹۴.

۱۳. نک. هزار مزار، صفحه ۶۹.

اموال عمومی شمرده و تصرف در آن را ناروا می دانستند.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ . می نویسد:

«وقتی امیر کافور، به شیخ عبدالله جاو پاره ای [نام جایی در مرزروم] بسیار زر فرستاد، وی نپذیرفت و باز فرستاد، یعنی لشکری است. کافور گفت: ای سردار!»<sup>۱۴</sup>

برخی از مشایخ دانشمند و فقیه صوفی هم، در مورد استفاده از کمک دیگران و بهره وری از زکات نظرشان مبتنی بر دستورات شرعی و مستندات دینی بود. امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ . در مورد استفاده از زکات و صدقه می نویسد: «مستحق زکات را ستدن زکاة روا بود.» و «سؤال بی ضرورت حرام است.»<sup>۱۵</sup>

۱۴. نجات، صفحه ۱۲۲.

۱۵. کیمیای سعادت، صفحه ۷۲۸.

## وام گیری

همچنان که قبلاً اشاره شد، یکی از مشکلات مدیران خانقاه مسئله اقتصادی و تهیه احتیاجات مادی آن بود و بایستی به طریقی آن را فراهم سازند. به همین سبب ناگزیر بودند، گاهی برای رفع نیاز خود، از توانگران مبلغی قرض بگیرند، تا وقتی چیزی از جایی برسد و آن را بپردازند. با آنکه راهی به يك درآمد حتمی و قطعی وجود نداشت، آنان باور داشتند که چون سیر کردن گرسنگان و برآوردن حاجت درویشان، کاری روا و پسندیده است، خداوند آن مبلغ وام ایشان را از جایی خواهد رسانید. حتی در خواب به بعضی از آنان گفته می شد که: بیشتر وام کنید و مترسید، زیرا خداوند آن را می پردازد.<sup>۱</sup>

یکی از این شیوخ وامگیرنده احمد خضرویه بلخی ۲۴۰ هـ. بود. جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. او را شیخ وامی می نامد، زیرا او همیشه وامدار بود، او نه تنها برای رفع احتیاجات فقیران قرض می گرفت، بلکه با قرض کردن از مردم، خانقاه می ساخت.<sup>۲</sup>

این وام خواهی و وام گذاری همچنان ادامه پیدا می کرد، تا هنگام مرگ، که

۱. نك. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۲۵۶ و منتخب رونق المجالس، صفحه ۴۰۵.

۲. بود شیخی دانماً او وامدار / از جوانمردی که بود آن نامدار / هم به وام او خانقاهی ساخته / خان و مان خانقه درباخته - مثنوی، دفتر دوم، قصه حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه، صفحه ۲۱۸.



خطر نابودی حق طلبکاران می‌رفت، از این نظر بستانکاران در وصول طلب خویش اصرار می‌ورزیدند.

داستان حلوا خریدن خضرویه هم، در چنین هنگامی رخ می‌دهد و به صورتی غیر مُنتظر، مرد نیکوکاری، هدیه‌ای می‌فرستد و بدهی او از آن پرداخت می‌گردد.<sup>۴</sup>

در داستانی دیگر هم، بستانکاران، در برابر هشتصد دینار طلب خود، از به خاک سپردن پیکر بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. جلوگیری می‌کنند، تا آنکه شخصی پرداخت وام وی را متعهد می‌شود و می‌پردازد.<sup>۴</sup>

در کتاب اسرار التوحید هم داستانهایی از وام‌گیری حسن مؤدب خادم و متصدی امور مالی خانقاه بوسعید ۴۴۰ هـ. آمده است که به دستور مُرشد خویش برای رفع نیازمندیها از توانگران وام می‌گیرد و گاهی هم به سبب دیر پرداخت آن، ناراحت می‌شود.<sup>۵</sup> و شیخ به ناچار، در هنگام مجلس گفتن، برای وام‌گزاری خادم خانقاه از حاضران کمک می‌طلبد و می‌گوید:

«حسن را سیصد دینار قرض است و پیرزنی می‌گوید: من بدهم.»<sup>۶</sup>

پرداخت وام خانقاهی از طریق درآمد در یوزه نیز انجام می‌شد و آنچنان بود که اگر خادم خانقاه برای پذیرایی از صوفیان مقیم و مسافر به چیزی احتیاج پیدا می‌کرد، پولی به قرض گرفته و آن را آماده می‌ساخت، سپس از راه در یوزه کردن آن را می‌پرداخت.<sup>۷</sup>

نمونه دیگری از مشایخ و امدار، کمال خجندی ۸۰۳ هـ. تکیه دار تبریزی است که میرانشاه گورکانی، ده هزار دینار وام او را می‌پردازد و او را از بار قرض می‌رهاند.<sup>۸</sup>

←

۴. نك. منتخب رونق المجالس، صفحه ۴۰۵.

۵. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۱۶.

۶. همان، صفحه ۲۳۱.

۷. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۲۰۶.

۸. نك. تذكرة الشعراء سمرقندی، صفحه ۳۲۹.

گاهی هم این سؤال برای وام دهنده ای مطرح بود که افراد پارسا با وجود اینکه ترك دنیا گفته اند و در زندگی قناعت می کنند چه نیازی دارند که از دیگران وام بگیرند. آنان می خواهند با این وامها چه کنند؟

## دریوزه و گدایی کردن

یکی از مسائل مربوط به مسلک تصوف موضوع دریوزه و گدایی کردن است که در کتب مختلف به این مطلب اشاره شده است. در اصطلاح صوفیان و همچنین در کاربرد ادب فارسی واژه گدایی کردن دارای چند معنی است. یکی از آن معانی عبارت است از نیاز بردن به خداوند متعال و حاجت خواستن از او، و چنین کاری، در آیین طریقت، نخستین مرحله از مراحل سلوک است، زیرا سالک را با خداوند پیوند می‌دهد. مولوی ۶۷۲ در این مورد می‌گوید:

«صوفیانیم آمده در کوی تو 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»<sup>۱</sup>  
یکی دیگر از معانی دریوزه هم، عبارت است، از معرفت اندوزی و بهره‌وری از سخنان پیران و مشایخ طریقت که موجب رشد و کمال معنوی سالک می‌گردد.

عبید زاکانی می‌گوید:

«سالها دریوزه کردیم از در صاحب‌دلان مایه این پادشاهی ز آن گدایی یافتیم.»<sup>۲</sup>

۱. دیوان کبیر [دیوان شمس] ج ۵، صفحه ۷۱.

۲. دیوان عبید زاکانی، به نقل از حافظ خرابانی، ج ۱، بخش ۳، صفحه ۱۶۸۸.

حافظ هم چنین استفاده‌ای را به سالک توصیه می‌کند و می‌گوید:  
«ترك گدایی مکن که گنج بیابی از نظر رهروی که در گذر آید.»<sup>۳</sup>  
درباره معانی معنوی و اصطلاحی گدایی کردن، مطلب فراوان است، اما چون هدف این نوشته توجه به موضوع اقتصادی و جنبه مادی آن است، بنابراین، کیفیت پیدایش دربوزه و مورد استفاده از آن را در مسلك تصوف پیگیری می‌کنیم.

موضوع گدایی کردن درویشان، علل و جهات خاصی داشت، نخست آنکه: در قرون نخستین اسلامی موضوع گدایی کردن، یکی از مسائل اجتماعی بود، چون با شکست ایرانیان و سقوط دولت ساسانی و اسارت عده‌ای از مردم ابران به دست اعراب و جابه‌جا شدن طبقات اجتماعی، اوضاع اقتصادی دچار اختلال و بی‌نظمی گردیده و عده‌ای از مردم آواره و اسیر، به اقتضای شرایط خاص، با استفاده از کمک دیگران زندگی می‌کردند.

این دسته افراد در فرهنگ عرب به نام بنی ساسان نامیده شده و پس از آن به تدریج این واژه بر همه گدایان و درماندگان و دوره‌گردان نیز اطلاق می‌شده، که در ضمن نوعی استخفاف نیز در آن گنجانیده شده بود.<sup>۴</sup>

در قصه‌هایی از مقامات همدانی و قصیده‌ای از ابودلف و احنف عکبری شاعر بذله‌گوی بنی‌ساسان، اخلاق و عادات جماعت گدایان بنی‌ساسان تشریح شده و در کتاب البخلاء جاحظ نیز، از کیفیت گدایی و رسوم و عادات آنان، مطالبی ذکر شده است.<sup>۵</sup>

پس از آن، این پدیده فقر، در طول قرون، همچنان ادامه پیدا کرده و سرانجام، از گریبان خانقاه و سفره رایگان آن، سر برمی‌آورد و عامل فقر و

۳. دیوان حافظ، صفحه ۱۵۷.

۴. نك. شرح مقامات همدانی، صفحه ۹۷ به نقل از مقدمه سفرنامه ابودلف، صفحه ۷.

۵. نك. سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه سید ابوالفضل طباطبائی، انتشارات کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۵۲، بخش مقدمه، صفحه ۶.

ناداری عده‌ای را به خانقاه کشیده و پس از آن هم جذبه‌های معنوی و کششهای روحانی بدان ضمیمه می‌شود. منتهی برخی از گدایان حرفه‌ای، در ضمن وابستگی به آیین تصوف برنامه قبلی خویش را همچنان دنبال می‌کنند و در لباس پشمین صوفی‌گری به گدایی می‌پردازند و مردم نیز به آنها کمک می‌کنند. هجویری ۴۶۵ هـ. هنگامی که دو درویش مُتکدّی را می‌بیند سخت متأثر می‌شود و می‌گوید:

«حرص مرید جمع کردن پیران سبب شده که افراد ناشایست و آزمند، نیز در گروه صوفیان و سالکان قرار گیرند.»<sup>۶</sup>

به هر حال مسئله در یوزه با همان شکل خاص اجتماعی خود، به مسلک تصوف وارد شده و عده‌ای از درویشان به گدایی می‌پردازند، منتها خانقاه ضمن بهره‌وری از این مسئله اجتماعی، یک موضوع اخلاقی را نیز بدان ضمیمه کرده و به مسئله در یوزه رنگ تازه‌ای می‌بخشد و در چنین حالی دیگر موضوع در یوزه، صرفاً یک مسئله آزمندی و کمک‌خواهی از دیگران نیست. زیرا مسلکی که اصول بنیادی آن عبارت از خوارشماری جهان و برتری دادن فقر بر توانگری است، نمی‌تواند افراد خود را به دنبال گردآوری مال روانه کند. در حالیکه برخی از همین افراد، در هنگام ورود به گروه سالکان، از هستی خویش بیرون آمده و ثروت خود را به مستمندان بخشیده بودند.<sup>۷</sup>

عضو تازه مسلک تصوف، از آن نظر به گدایی فرستاده می‌شد تا به نوعی پالایش روانی برسد و تولدی دیگر پیدا کند و از خود شخصیت تازه‌ای بسازد. مرید مبتدی با گدایی کردن، علاوه بر شناخت خویش، به شناخت افراد اجتماع نیز موفق می‌گشت. او ضمن گدایی کردن، افراد بخشنده و ممسک و رابطه آنان را با ثروت، و برخوردشان را با مسائل، به خوشرویی و خشونت و مسائلی از این قبیل را دریافته<sup>۸</sup> و از یک ارزیابی ذهنی و پنداری و محدود و بسته

۶. نک. کشف المحجوب، صفحه ۶۴.

۷. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۸۵.

۸. نک. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۴۲۲-۴۲۳.

## منابع اقتصادی خانقاهها ۳۰۱

به يك شناخت عینی و اجتماعی و تجربه شخصی می‌رسید. و اما اینکه چنین عمل و طریقی پسندیده یا ناپسند بود، مسئله‌ایست به جای خود مورد توجه و تحلیل.

در مورد گدایی و اثر روانی آن مطالب مختلفی از مشایخ نقل شده که نمونه‌ای از آنها چنین است:

۱. عبدالله بن محمد منازل ۳۲۹ گوید:

«درویشی که ذلّ سؤال و ذلّ رد نچشیده باشد هیچ چیز نیست.»<sup>۹</sup>

۲. سراج طوسی ۳۷۸ می‌نویسد:

«گدایی برای آن است که اعتبار و آبروی شخص از میان برود و کسی به

صورت هدیه و وام و کمک چیزی به انسان ندهد.»<sup>۱۰</sup>

۳. پیری به مرید خود می‌گوید:

«باید... در یوزه نمود تا خفض جناح تو شود و تنّ [ = بوی بد و ناخوش]

مولویت و رعونت از تو بیرون رود.»<sup>۱۱</sup>

۴. در داستانی از مثنوی هم، سالکی مدّعی است که به الهام غیبی مأمور

شده، برای خوار سازی نفس خویش، مدتی به در یوزه پرداخته و از توانگران بگیرد و به درویشان بدهد.<sup>۱۲</sup>

در برابر این سخنان و دستورات، عده‌ای از مشایخ هم با گدایی کردن و اثر

تربیتی آن مخالف بودند.

ابن خفیف ۳۷۱ هـ. می‌گوید:

«درویشی که پس از سه روز گرسنگی به سنوال پردازد، کذاب است و پس

از آن وی را مکذّی خوانند نه درویش.»<sup>۱۳</sup>

۹. نك. نفحات، صفحه ۲۰۸.

۱۰. اللع، صفحه ۱۹۱.

۱۱. مزارات کرمان، صفحه ۳.

۱۲. مثنوی، دفتر پنجم، قصه شیخ سررزی، صفحه ۹۵۹.

۱۳. سیرت، ابن خفیف، صفحه ۴۲.

ابوتراب نخشی<sup>۱۴</sup> و جلال الدین مولوی<sup>۱۵</sup> هم درویش در یوزه گر را از یاران خود نمی دانند و گیسو دراز هم در یوزه تربیتی را ناروا می داند و می گوید:

«گدایی نفس را عادت می شود و چون نفس خوار و ذلیل شود، همت عالی در وی نمی ماند.»<sup>۱۶</sup>

صرف نظر از مخالفتها و موافقتها و تعلیلات مختلف، مسئله گدایی، يك واقعیت عینی بود و جامعه آن را به صورت يك اصل بنیادی پذیرفته بود و در دستورات دینی هم برای فقیران سهمی از اموال عمومی و خصوصی در نظر گرفته شده و به آنان داده می شد.

بنابر همین قاعده موجود و معمول اجتماعی، برخی از درویشان غیر منضبط و شاید بی سلسله به گدایی می پرداختند و با آنکه از سوی برخی مشایخ و دیگران از این کار انتقاد می شد ولی موضوع در یوزه به صورت يك سنت مرسوم همچنان پیگیری می شد و برای عامل و تارك آن هم راه استدلال گشاده بود.

یکی بدان جهت از مردم چیزی می گرفت که دنیا پست است و آن را باید از مردم پست دنیا دار طلبید و حقیقت و معنویت را از خدا درخواست کرد<sup>۱۷</sup> و دیگری بدان جهت از مردم چیزی نمی گرفت که آنان در نظر او به طمع و سنوال نمی ارزیدند.<sup>۱۸</sup>

سراج طوسی<sup>۱۹</sup> و کاشانی<sup>۲۰</sup> با ذکر نمونه هایی از گفتار مشایخ طریقت،

۱۴. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۶۸.

۱۵. نك. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۲۴۵.

۱۶. آداب المریدین، ابوالنجیب سهروردی، ترجمه سید محمد گیسودراز، چاپ دکن، ۱۳۵۸ ه.ق.، صفحه ۲۹۳.

۱۷. نك. تلبیس، صفحه ۱۸۳.

۱۸. نك. شرح تعرف، صفحه ۱۷۲، به نقل از مکاتیب سنایی، به اهتمام نذیر احمد چاپ دانشگاه علیگر، ۱۹۶۲ م.، صفحه ۲۹۴.

۱۹. نك. اللمع، صفحه ۱۹۱-۱۹۲.

## منابع اقتصادی خانقاهها ۳۰۳

روش صوفیان را درباره گدایی و موارد آن تا حدودی روشن ساخته‌اند. به طور کلی مسئله در یوزه مقداری از هزینه زندگی درویشان را تأمین کرده و یکی از منابع درآمد فقیران خانقاهی بود و بخشی از موضوع اقتصادی خانقاهیان به این مسئله وابسته بود.

### در یوزه برای یاران خانقاهی و دیگران

یکی از ویژگیهای مسلک تصوف، موضوع یگانگی و برابری و یاری با یکدیگر بود، گاهی این جنبه مساوات و مساوات در زندگی اشتراکی خانقاهی به جایی می‌رسید که هیچ کس حق نداشت چیزی را به خود نسبت دهد و مال خود بداند، زیرا همه چیز از آن همه کس بود.<sup>۲۱</sup> ابراهیم شیبانی می‌گفت کسی که بگوید: کفش من، ما با او مصاحبت نمی‌کنیم.<sup>۲۲</sup>

این یگانگی سبب می‌شد که عده‌ای برای خدمت به دیگران به در یوزه پرداخته و آنچه به دست می‌آمد، نزد جمع برده و با هم مصرف می‌کردند. کاشانی ۷۳۶ هـ. این کار را جزء وظایف خادمان خانقاه می‌شمارد و می‌گوید: «بایستی خادم از راه کسب یا گدایی، احتیاجات سالکان را تهیه کند.»<sup>۲۳</sup> و غزالی ۵۰۵ هـ. هم موضوع در یوزه خادمان خانقاه را چنین توجیه می‌کند که: «خادمان صوفیان... به سؤال از عوام رعونت و کبر بشکنند و به نفقه بر صوفیان بخل را بشکنند.»<sup>۲۴</sup>

۲۰. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۲۴۹-۲۴۷.

۲۱. «وَمِنْ أَدَبِهِمْ إِنْهُمْ لَا يَرُونَ لِنَفْسِهِمْ مُلْكَاً يَخْتَصُونَ بِهِ» از آداب صوفیان این است که چیزی را مال مخصوص خود نمی‌دانند. عوارف، باب ۵۵، صفحه ۴۳۸.

۲۲. اللمع، صفحه ۴۲۵ و ترجمه رساله تشریبه، صفحه ۵۰۴؛ سعدی هم در بخش هزلیات خود به صورتی خاص و تا حدی زشت و زننده به این موضوع اشاره کرده و گفته است:

گفت در دین اهل در یوزه / بیست پا را بس است يك موزه. کلیات سعدی، چاپ علمی، صفحه ۹۳۱، بخش هزلیات.

۲۳. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۱۱۹.

۲۴. کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۲.



انجام دادن این خدمت برای آن بود که سالکان ساکن در خانقاه بتوانند با فراغ بال به کار ذکر و عبادت یا به امور مؤظف خانقاهی خود پردازند. گاهی هم برای رهبر صوفیان میهمانانی می‌رسید و کسی از درویشان برای پذیرایی از آنان به دریوزه می‌پرداخت.

ابوالمفاخر باخرزی با توجه به مدلول: تعاونوا علی البر<sup>۲۵</sup> 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 ملک از او رفته بود، و دیگر خضر و موسی که از اهل قریه سئوال کردند.»<sup>۲۶</sup> دریوزه صوفیان بنا به اختلاف احوال متغیر و متفاوت بود، و غالباً این کار در حال ضرورت انجام می‌گرفت. چنانکه مؤلف مناقب اوحدالدین کرمانی می‌نویسد:

«در طریق شیخ ما رضوانُ الله علیه، درویزه و سئوال و زنبیل جایز نیست اما چون ضرورت می‌باشد اجازت و رعخصت می‌فرماید که هر روز سه نفر درویش به درویزه بیرون روند.»<sup>۲۷</sup>

ظرف گدایی هم غالباً زنبیلی بود که بنا به اشاره سعدی از هفتاد نوع تکه پارچه‌های رنگارنگ دوخته شده یا آنکه از بسیاری چیزهای مختلف و به دست آمده انباشته می‌شد.<sup>۲۸</sup> در قرون متأخر هم کَشکول ظرف خاص برخی از درویشان بود که با آن به پرسه زدن در بازار و گذرگاههای پرجمعیت با وضع خاصی حرکت کرده و ضمن خواندن اشعار با صدای بلند از مردم چیزی می‌گرفتند.

۲۵. قرآن، ۱/۵، در نیکی به یک دیگر یاری کنید.

۲۶. اوراد الاحباب، صفحه ۲۵۸-۲۵۷.

۲۷. مناقب اوحدالدین، صفحه ۶۳-۶۲.

۲۸. بوستان، باب چهارم، در تواضع، صفحه ۳۲۲؛ شکم تا سر آکنده از لقمه تنگ / جو زنبیل

دریوزه هفتاد رنگ.

## درآمد شغلی و بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر

با آنکه به نظر برخی از صوفیان، لازمه پیوستن به مسلک تصوف رها کردن شغل و خروج از امور مادی و دنیایی بود.<sup>۱</sup> ولی اکثریت قریب به اتفاق صوفیان نمی‌توانستند چنین رفتاری را داشته باشند، زیرا با داشتن زن و فرزند و خانه و زندگی، چنین کاری عملاً میسر نبود. ناگزیر، ضمن پرداختن به امور زندگی و عمل کردن به دستورات اخلاقی، غالباً در مجالس صوفیان شرکت می‌کردند و از برنامه‌های معنوی، معارف الهی آنان استفاده کرده و ضمناً از درآمدهای شغلی خویش، به هزینه جاری خانقاه هم کمک می‌کردند. و به سخن کسانی که گفته بودند: از مُرید شاغل در آیین تصوف کاری نمی‌آید،<sup>۲</sup> اعتنایی نداشتند و آن را دست‌آویز بیکارگی خویش نمی‌ساختند و به شغل و کار خود ادامه می‌دادند. چون در حدیثی از پیامبر نقل شده بود که:

«پاکیزه‌ترین خوراک آدمی چیزی است که از طریق شغل او به دست می‌آید.»<sup>۳</sup>

صوفیان معروف قرون نخستین غالباً افرادی شاغل بودند. در کتابهایی که به تذکره صوفیان مربوط است، غالباً به شغل آنان نیز اشاره شده است. نمونه

۱. کارکنان خدای را پیشه حاجت نیست؛ تذکره الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۹۸.

۲. نک: تلییس، صفحه ۲۸۱.

۳. مرصاد العباد، صفحه ۵۳۲.

بارز اینان عبارتند از: ابوبکر نساج، ابا حفص حداد ۲۶۶ هـ.، بُنان حمال ۲۱۶ هـ.، حمدون قصار ۲۷۱ هـ.، ابوبکر وراق، ابوسعید خراز ۲۷۷ هـ.، سری سقطی ۲۷۵ هـ.، ابراهیم دقاق ۴۰۵ هـ.، همچنین عدۀ بسیار دیگری که از راه درآمدِ شغلی خویش زندگی می‌کردند.<sup>۴</sup>

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 متعددی می‌پردازد.<sup>۵</sup>

ابراهیم ادهم ۱۶۱ هـ. هنگام اقامت در مکه، و ابوحفص حداد در نیشابور<sup>۶</sup> مزد کارِ روزانه 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 خانقاه‌های این مسائل عنوان شده و شرح 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 - در طول تاریخ مسلک تصوف - فعالیت شغلی داشته و از آن راه، هم خود زندگی می‌کرده و هم به بعضی افراد نیازمند کمک می‌کرده‌اند.

ابن بطوطه جهانگرد قرن هشتم هجری، از کیفیت کار روزانه و درآمد شغلی، و خرج شبانه‌اخیان ترکیه و گروه جوانمردان اصفهان که وابسته به گروه صوفیه بودند، شرح مختصری بیان کرده است.<sup>۷</sup>

۴. نک. ارزش میراث صوفیه، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، صفحه ۶۶.

۵. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۸۲.

۶. نک. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۸۶ / ۹۱.

۷. رحله ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۲۵ و ۱۸۱.

## بهره‌وری از ثروت اعضای توانگر

یکی از منابع اقتصادی در زندگی اشتراکی درویشان، بهره‌وری از اموال سالک توانگر و عضو تازه وارد به آیین طریقت بود.

ترك مال و توزیع آن بین مستمندان از مختصات آیین تصوف بود، زیرا در مسلك 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 بدل نکند.»<sup>۸</sup>

ابوسعید ابوالخیر هم گفته بود که رهرو راستین باید آنچه را در سر دارد بنهد و آنچه در دست دارد بدهد.<sup>۹</sup> یعنی با تهی‌دستی به مسلك فقر وارد شود، چون حفظ ثروت و مقامات دنیوی و پرداختن به امور مادی و حرکت کردن در مسیر طریقت و پرداختن به ریاضت و مجاهدت، با يك دیگر مانعة الجمع‌اند و با قرار داشتن در چنین شرایطی حضور قلب و جمعیت خاطر به دست نمی‌آید. و بنا به تعبیر هجویری:

«هرچند درویش دست تنگ‌تر بود حال بر وی گشاده‌تر بود. ازیرا چه، وجود معلوم مر درویش را شوم بود تا حدی کی هیچیز را در بند نکند، الا بدان مقدار اندر بند شود.»<sup>۱۰</sup>

در این مورد قصه‌هایی نیز وجود داشت که از جمله آنها، خداجویی نابجای ابراهیم ادهم ۱۶۰ هـ. بود در کاخ فرمانروایی اش.<sup>۱۱</sup>

شخص توانگری که می‌خواست وارد مسلك تصوف شود، ترك مال و توزیع آن در بین مستمندان و درویشان برایش به منزلة يك مانع و خان [=منزل] بود که

۸. اوراد الاحباب، صفحه ۲۵۸.

۹. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۹۷.

۱۰. كشف المحجوب، صفحه ۲۳.

۱۱. نك. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۸۸، ذیل نام ابراهیم ادهم.

رهرو راستین بایستی از آن بگذرد و بلندنظری و والا همتی خویش را در ترك مال و جاه به ثبوت برساند و خود را در این آزمون موفق گرداند، تا بتواند خود را در میان سالکان قرار داده و از مصاحبت آنان برخوردار گردد. از سویی با بنیادهایی که در مسلك تصوف وجود داشت و جهت گیری هایی که در برابر ثروت به عمل می آمد، افراد توانگر مجبور می شدند، پس از ورود به این مسلك، ثروت خویش را بین فقیران تقسیم کرده و همچون دیگران با تهی دستی بسر ببرند، 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.»<sup>۱۲</sup>

ابن جوزی ۵۹۷ می نویسد:

«ابوعبدالله مقرئ پنجاه هزار دینار میراث یافت تمام آن را بر صوفیه تقسیم کرد.»<sup>۱۳</sup>

همچنین: حسن مؤدب خادم بوسعید ۴۴۰ هـ.<sup>۱۴</sup> و ابوجعفر محمد بن یعقوب صوفی<sup>۱۵</sup> و شیخ ابراهیم کدردانی فارسی<sup>۱۶</sup> از افرادی هستند که اموال خود را در راه آیین طریقت صرف کرده اند.

گاهی هم، همسر مرد سناکی به پیروی از وضع روحی شوی خویش، اموال خود را به درویشان می داد. عبدالرحمن جامی ۸۹۸ نوشته است:

«أمّ علی زوجة احمد بن خضرویه از اولاد اکابر بود و مال بسیار داشت،

۱۲. نفحات، صفحه ۱۲۴-۱۲۳.

۱۳. تلیس، صفحه ۱۷۶.

۱۴. نك. حالات و سخنان ابوسعید، صفحه ۵۸.

۱۵. انساب، سمعانی، صفحه ۴۲۸. به نقل از حاشیه طبقات، سلمی، صفحه ۱۴۶.

همه را بر فقرا نفقه کرد.<sup>۱۷</sup>

مجدالدین بغدادی ۶۱۶ هـ. و شیخ عطار ۶۲۷ هـ. و نجیب‌الدین علی بزغش ۷۱۶ هـ. و علاء‌الدوله سمنانی ۷۳۶، نمونه‌های دیگری از این دسته افرادند که اموال خویش را در کاز درویشان کرده و از حال توانگری به مسلک فقر روی آورده‌اند.

درباره مجدالدین بغدادی گفته شده است که او از خاندانی بزرگ و متمکن و برادر بهاء‌الدین محمد، کاتب تکش خوارزمشاه بود.<sup>۱۸</sup> خرج خانقاه او هر سال به دوست هزار دینار می‌رسید. علاوه بر این، مبلغ پانزده هزار دینار املاک خود را نیز بر صوفیان وقف کرد.<sup>۱۹</sup>

همچنین علاء‌الدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. اشاره می‌کند که:

«پانصد هزار دینار املاک خود را بر صوفیانی که عضو سلسله او باشند وقف کرده‌است.»<sup>۲۰</sup>

البته این یاری کردن بدان سبب بود که عضو تازه‌وارد به مسلک طریقت جهان بینی و آرمان تازه‌ای پیدا کرده بود و چنین کاری برای او ضرورت داشت. در مورد بعضی از این افراد هم احتمال دارد که این وقف کردنها و به دست خود دادن آنها برای آن بوده که فرمان‌روای ستمگری این اموال از کجا آورده‌ای؟ را همراه جانشان بازور از آنان نگیرد. یا اینکه پس از عضویت در گروه صوفیان مشمول کلام دُرشت و هشدار تندِ سعدی بشوند که گفته است:

«پیش درویشان بود خونت مباح گر نباشد در میان مالت سیل»<sup>۲۱</sup>

البته در این مورد هم اشاره سعدی به درویشان اباحی مذهب بوده است!

۱۶. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۳۹۷.

۱۷. نفحات، صفحه ۶۲۲.

۱۸. نک. تاریخ‌گزیده، صفحه ۶۶۸.

۱۹. نک. ریاض‌السیاحه، صفحه ۲۱۲.

۲۰. نک. نفحات، صفحه ۴۴۲.

۲۱. گلستان سعدی، باب هشتم، صفحه ۲۰۶.

## کمک مالی رجال سیاسی و ثروت مشایخ و منابع اوقافی

بنا به مقتضیات خاصی در پایان قرن دوم هجری مسلکی تحت عنوان تصوف به وجود آمد، پس از آن رفته رفته عده‌ای بدان پیوستند. این گروه با تحمل رنجهای فراوان در راه گسترش تعالیم مسلک تصوف و افزودن به عده پیروان آیین معتقد خویش با جدیت کوشیدند، تا اینکه سرانجام بدان رسمیت داده و کانونهای مستقلی به نام خانقاه ایجاد کردند.

پس از آن برخی از فرمانروایان و رجال سیاسی هم به مشایخ و صوفیان توجه کرده و به عنوان بهره‌مندی از دعای آنان به ایشان کمک مالی می‌کردند، یا ممکن است گفته شود که به منظور صید، دانه‌ای در دام می‌نهادند، زیرا، صوفیان جهانگرد و بهره‌ور از نعمت آنان ذکر خیرشان را از جایی به جایی می‌بردند. و غیر مستقیم به نفع آنان تبلیغ می‌کردند.

این یاری‌گران، علاوه بر کمکهای مادی، گاهی خانقاهی نیز ساخته و برای هزینه جاری آن اوقاف و مستمری قرار می‌دادند.

نمونه‌ای از این رجال سیاسی که نام آنان در کتابها ذکر شده عبارتند از:

۱. خواجه نظام‌الملک طوسی ۴۸۵ که بارها به درویشان و سالکان کمک کرده<sup>۱</sup> و در رفاه حال آنان می‌کوشد و برای آنان خانقاه می‌سازد.<sup>۲</sup>

۱. خواجه برای هزینه آرامگاه بوسعید، صد خروار غله و صد دینار نقد حواله می‌کند. اسرار

التوحید، صفحه ۳۵۹.

۲. نک. همان، صفحه ۱۹۳.

۲. سلطان سنجر ۵۵۲ هـ. برای خرج خانقاه قاسم بن جوکی پنجاه هزار دینار می فرستد.<sup>۳</sup>

۳. امام فخر رازی ۴۰۶ هـ. سلطان را آگاه می کند که برای خرج خانقاه ظهیرالدین فرزند ژنده پیل، مستمری برقرار سازد.<sup>۴</sup>

۴. مستنصر خلیفه عباسی، برای اصحاب اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. جامه تهیه می کند.<sup>۵</sup>

۵. سلاطین سلجوقی روم برای جلال الدین مولوی ۶۷۲ هـ. سیم و زر می فرستند.<sup>۶</sup>

در کتابهای مربوط به صوفیان و کتابهای دیگر، مطالبی از این نوع کمک کردنها وجود دارد که برخی از آنها واقعی و مقداری هم جنبه تبلیغاتی دارد و گاهی هم در يك نوشته به حد مبالغه ادبی می رسد. مثلاً برای ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. از سوی سلاطین چهارصد اسب با زین و ستام فرستاده می شود.<sup>۷</sup> به هر حال این کمکهای اقتصادی و تأیید رجال سیاسی و تلاش پیگیر صوفیان، موجب تثبیت و پیشرفت مسلک طریقت گردیده و برخی از مشایخ دانشمند هم ضمن تلفیق مسائل شریعت و رموز طریقت، ضمن داشتن يك پشتوانه اقتصادی، رهبری و قیادت معنوی مردم مسلمان را به دست می گیرند و دوشادوش علمای دینی و مذهبی در مسیر تاریخی مسلک بنیاد شده تصوف حرکت می کنند. در عهد حکومت ایلخانان و دوره های پس از آن، مشایخ طریقت بیش از پیش مورد توجه مردم و دستگاههای حکومتی قرار می گیرند و با تبلیغات و نقل کرامات، در اذهان و انظار بزرگ می شوند.

۳. نك. قنديه، صفحه ۹.

۴. نك. روضة الريحان، صفحه ۷۶.

۵. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۵۰.

۶. نك. رساله فریدون سپهسالار، صفحه ۴۰.

۷. نك. تذكرة رياض العارفين، صفحه ۴۸.



اقدام برخی از فرمانروایان به ساختن خانقاه و توجه به پیران خانقاهی و بخشیدن اموال و تعیین اوقاف، برای هزینه‌های جاری آنها، سازمان خانقاه را به صورت يك مركز ثروت و كانون جاه و مال درمی آورد. از سوی افراد اجتماع نیز فتوح و ندور و خیرات به خانقاهها فرستاده می شود.

فرزندان برخی از مشایخ به سبب حرمت پدر و عوامل دیگر از طریق مصاهرت با فرمانروایان، صاحب اقتدار و نفوذ می گردند و با استفاده از مقام و موقعیت خود، موجب دولت و مکننت خانقاه و وسیله ای برای جلب مریدان و اقبال مردم می گردند.

ملك غیاث الدین ۸۲۹ هـ. گرت، دختر خود را به عقد خواجه شمس الدین مطهر، یکی از اعقاب شیخ جام ۵۳۶ هـ. درمی آورد.<sup>۸</sup>  
پادشاه هند، دختر خود را به نواده شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. می دهد و برای شاه نعمت الله مکرر از هند هدیه می فرستد.<sup>۹</sup>

شیخ جنید ۸۶۰ هـ. صفوی با خواهر اوزون حسن ۸۸۲ هـ. و سلطان حیدر ۸۹۳ هـ. با دختر او خلیمه بیگی لودواج می کنند.<sup>۱۰</sup>  
بدیهی است که چنین پیوندهایی موقعیت مشایخ طریقت را علاوه بر جنبه معنوی، تا حد احترامات سیاسی نیز بالا می برد.

موضوع توجه به مشایخ و تأمین هزینه خانقاه آنان، در شبه قاره هند به جایی می رسد که پادشاه، عایدات و درآمد شهری را به شیخ صالح فریدالدین بذاونی ارزانی می دارد.<sup>۱۱</sup> و چنین بخششی هم در هنگام برخورد تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. با خواجه علی صفوی پیش می آید.<sup>۱۲</sup> البته این بذل و بخششها چندان

۸. نك. روضة الریاحین، صفحه ۱۰۷.

۹. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۳.

۱۰. نك. عالم آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۱۹-۱۷.

۱۱. نك. رحله ابن بطوطه، ج ۲، صفحه ۱۳.

۱۲. نك. تشکیل دولت ملی در ایران، صفحه ۵.

يك طرفه هم نبود زیرا، گاهی اتفاق می افتاد که این دستگیری بزرگان و فرمانروایان از مشایخ، مستقیم و غیرمستقیم به صورت يك حالت عاطفی و بزرگ شماری، که در عین حال با تأییدی نیز همراه بود، به خود آنان باز می گشت.

خواجه شمس الدین محمد جوینی ۶۸۳ هـ. در طی نامه ای، سالیانه يك هزار دینار مقرر برای اداره امور خانقاه همام تبریزی ۷۱۴ هـ. تعیین کرده و ادرارنامه ای [حقوق مقرر] می نویسد.<sup>۱۳</sup> پس از آن هنگامی که خواجه هارون ۶۸۵ هـ. فرزند همین خواجه شمس الدین، از خانقاه همام بازدید می کند، میزبان برای احترام و بزرگداشت او، چهار صد کاسه چینی فراهم می کند.<sup>۱۴</sup> روشن است که تبلیغ روانی این عمل، برای هر دو طرف در بین جامعه طریقت گرای آن عهد تا چه حد می تواند مؤثر واقع گردد.

شیخ فریدالدین عطار ۶۲۹ هـ. در حکایت منظومی سروده است که:  
«درویشی به اصرار مبلغی از خواجه نظام الملك 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.»<sup>۱۵</sup>

كمك به صوفیان و مشایخ طریقت در غالب سرزمینهای اسلامی معمول بود و هر فرمانروایی، برای تأمین هدفهای مورد نظر خود، به صورتی به آنان یاری می کرد و در برابر از نفوذ آنان برخوردار می شد.

خواندمیر نوشته است که علاء الدین محمد بن حسن هفتمین فرمانروای اسماعیلیان الموت (۶۵۳-۶۱۸ هجری) هر ساله مبلغ پانصد دینار زر سرخ به رزم نذر، برای جمال الدین گیلی ۶۵۱ هـ. مرشد شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.

۱۳. اسناد و مکاتبات تاریخی، صفحه ۲۲۱-۲۲۰.

۱۴. نك. تذكرة الشعراء سمرقندی، صفحه ۲۱۸.

۱۵. نك. اسرارنامه عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، چاپ تهران، ۱۳۳۴، صفحه ۴۱.

می فرستاد و بدو ارادت می ورزید.<sup>۱۶</sup>

در میان بزرگان سیاسی و یاری کننده به مسلک طریقت، خواجه رشیدالدین فضل الله ۷۱۸ هـ. یکی از بارزترین اشخاص است، او در احترام به مشایخ طریقت و بنای مجتمع خانقاهی و تأمین هزینه خانقاهها و پیشبرد امر تصوف، سهم شایان توجهی دارد، بدین سبب لازم است که درباره اقدامات او مطالب بیشتری نوشته شود.

خواجه رشیدالدین از سال ۶۷۹ تا سال ۷۱۸ هجری به همراهی و همکاری سیزده تن از فرزندان و سایر طرفداران خود، در قلمرو حکومت ایلخانان به کار وزارت و حکومت می پردازد.

در زمان خواجه مسلک تصوف به مقتضای شرایط تاریخی، به پُر رونق ترین دوره حیات خود می رسد و خواجه به سبب مشرب و منش عرفانی، بدان گرایش دارد، او در این زمینه، مطالبی را تحریر کرده و در طی نامه هایی به مشایخ طریقت ارادت ورزیده است.<sup>۱۷</sup>

در پی تمایل خواجه یا به اقتضای محیط و زمان، یا علل دیگر، ایلخانانی امثال غازان خان ۷۰۳ هـ. و اولجایتو ۷۱۶ هـ. به عرفان دوستی و بزرگ شماری مسلک طریقت کشانده می شوند و غازان خان در خراسان به زیارت تربت بسطامی ۲۳۴ هـ. و خرقانی ۴۲۵ هـ. و ابوسعید ۴۴۰ هـ. می رود.<sup>۱۸</sup> و از پیر ابراهیم زاهد دیدار می کند<sup>۱۹</sup> و در شب غازان تبریز<sup>۲۰</sup> و بغداد و همدان به بنای خانقاه فرمان می دهد و برای آنها اوقافی برقرار می سازد.<sup>۲۱</sup>

۱۶. نك. حبيب السیر، ج ۲، صفحه ۴۷۶، به نقل از شیخ زاهد گیلانی، صفحه ۲۵.

۱۷. نك. مكاتبات رشیدی، مکتوب شماره ۱۲ و ۱۴ و ۴۵ و ۴۸.

۱۸. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۲۰۷.

۱۹. همان، صفحه ۱۰۰.

۲۰. پیشین، صفحه ۲۰۹.

۲۱. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۱۸۹-۱۸۷؛ قطعاً در برابر این گونه رابطه ها بوده که ابن جوزی نوشته است: بیشتر رباطهای صوفیان را ستمگران بنا کرده و اموال ناپاکی را بر آنها وقف می کنند. تلبیس، صفحه ۱۷۵.

در کتابهای: مکاتبات رشیدی<sup>۲۲</sup> و تاریخ مبارک غازانی<sup>۲۳</sup> و صفوة الصفای ابن بزار<sup>۲۴</sup> و حبیب السیر<sup>۲۵</sup> و وقف نامه ربع رشیدی<sup>۲۶</sup> و برخی کتابهای دیگر<sup>۲۷</sup> اسامی برخی از مساجد و مدارس و خانقاهها و سایر ابنیه، و موقوفات آنها که در زمان ایلخانان و در قلمرو حکومت آنان ایجاد گردیده، ذکر شده است. خواجه قسمت فراوانی از ثروت خود یا در واقع درآمد مملکت را در سهم درویشان قرار داده و ضمن بنای خانقاههای متعدد، املاکی را بر آنها وقف می کند و برای هزینه جاری خانقاهها خوراک و پوشاک آماده می سازد و برای کارکنان خانقاهی حقوق سالیانه مقرر و معین کرده و با نوعی احترام و بزرگداشت برای مشایخ و مدیران خانقاهها هدیه و پیش کش می فرستد و آرزو می کند که زبان مردم به ذکر محامدش گویا باشد.<sup>۲۸</sup>

نمونه هایی از رابطه او با مشایخ طریقت و امور خانقاهی چنین است: خواجه در مکتوب شماره ۳۶ در مورد قسمتی از املاک وقفی خود می نویسد: «املاک سند و هند که خریده و سیور غال [= هدیه و بخشش] سلاطین هند است وقف خانقاه شیخ الشیوخ شهاب الملة والدين عمر السهروردي قدس الله روحه کرده ام.»<sup>۲۹</sup>

در مکتوب شماره ۳۳ می نویسد:

روغن و کشک پنج هزار گوسفند او را که در خوزستان است به همدان بیاورند تا صرف آشخانه و غذای فقرا گردد و پشم آنها را به شیراز ببرند تا برای خانقاه همدان و مدرسه ارزنجان و مدرسه و خانقاه سلطانیه زیلو بیافند.<sup>۳۰</sup>

۲۲. نک. مکاتبات رشیدی، صفحه ۳۶ / ۱۸۳.

۲۳. تاریخ مبارک غازانی، صفحه ۲۰۹ / ۲۱۵ / ۱۹۰.

۲۴. صفوة الصفای، صفحه ۱۸۷ / ۲۹۱.

۲۵. حبیب السیر، صفحه ۱۸۷ / ۱۸۹ / ۲۰۸.

۲۶. وقف نامه ربع رشیدی، فصلهای ششم صفحه ۱۷۳ و هفتم صفحه ۱۸۳ و پانزدهم صفحه ۲۵۲.

۲۷. نزهة القلوب، صفحه ۷۰ / ۳۳ / ۷.

۲۸ و ۲۹ و ۳۰. مکاتبات رشیدی، صفحه ۳۴ / ۲۳۳ / ۱۸۳.

در مکتوب شماره ۴۵ ضمن نامه متکلفانه ای از شیخ صفی الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. همت می طلبد و برای خانقاه او نقد و جنسی حواله می کند تا جشنی برپا کرده و سماعی صوفیانه منعقد سازد. حواله خواجه به صورت براتی است بر حاصل املاک غازانی و رشیدی، که به رسم مقاصه [= به جای مستمری و مقرری، موضع دیوانی به تملیک مقرری گیرنده داده می شد.] بر شهرهای: خلخال، شاهرود، آستارا، سراب، گیلان، مشکین، اردبیل، تبریز و دریغ [= محلی در اطراف تبریز] داده شده و صورت ریز آن حواله عبارت است از: محصول ۱۵۰ جریب گندم، محصول ۳۰۰ جریب برنج، ۱۳۰ رأس بز و گوسفند، ۲۰ رأس گاو، ۴۰۰ من روغن، ۶۰۰ عدد مرغ و خروس، ۱۹۰ عدد آلوژ [= غاز، اردک، مرغابی] ۲۰۰ من کشک، ۸۰۰ من عسل، ۴۰۰ من قند، ۱۰۰ من نبات، هزار من شیر، ۲۰۰ من لُبوب [= برگزیده از هر چیز، مغز بادام، مغز گردو] سی شیشه گلاب، ۵۰ مثقال مشک، ۵۰ مثقال عنبر، ۱۰۰ مثقال عود، ده هزار دینار وجه نقد.<sup>۳۱</sup>

در مکتوب شماره ۱۴، شیخ مجدالدین بغدادی را که به اخلاص و هواداری خواجه مشهور بوده، به سمت شیخ الشیوخی و سرپرستی خانقاه غازان خان ۷۰۳ هـ. در بغداد منصوب می کند و برای رفاه حال کارکنان خانقاه وظیفه و ارزاقی مرتب می دارد.<sup>۳۲</sup>

برای آگاهی از وضع يك خانقاه رسمی و دولتی و تعداد کارگزاران و هزینه های جاری آن، در آغاز قرن هشتم، يك صورت تفصیلی، که در کتاب مکاتبات خواجه رشیدالدین آمده است، مشروحاً ذکر می شود.

### «مُفَصَّل»

مواجب مُرتزقة خانقاه غازانی و سایر اخراجات به موجب شرح که مسطور گشته

۳۱. همان، صفحه ۲۷۲-۲۶۸.

۳۲. همان، صفحه ۳۴ تا صفحه ۴۰.

مُرتزقه فی کل یوم

شیخ:

نان ۸ من، گوشت ۸ من، بهاء حویج [تره، سبزی] نقداً صر (ه دینار؟)،  
[خمس یا خمسین؟] نقداً واجب شهر [= ماهانه] ۳۰ دینار، صابون واجب  
شهر ۸ من، جامه زمستان، دست، تابستان، دست.

مریدان:

نان ۳۰ من، گوشت ۳۰ من، بهاء حویج ۳۰ دینار، صابون واجب شهر ۳۰  
من، جامه ۳۰ ثوبا  
حُفاظ پنجاه نفر:

نان ۵۰ من، گوشت ۵۰ من، بهاء حویج صر (ه دینار) صابون واجب شهر  
۵۰ من، جامه ۵۰ اثواب.

بواب، یکنفر:

نان منان [= دو من]، گوشت مناً، صابون مناً، نقداً واجب یومی، (دینار)  
مُؤذن نفران:

نان ۸ من، گوشت ۸ من، آش ۳۰ قطعه، صابون واجب شهر ۸ من، نقداً  
واجب یوم مار (دینارین)

خازن کتب یکنفر:

نان مناً، آش قطعات، صابون واجب شهر مناً، نقداً واجب یوم مار (دینارین)  
مناول یکنفر:

نان مناً، آش قطعه، صابون واجب شهر مناً نقداً واجب یوم مار (ینار)  
طبّاخ نفران:

نان ۸ من، آش ۴۰ قطعات، صابون واجب شهر ۸ من، نقداً مار (دینار)  
فراش یکنفر:

نان ۸ من، آش اربع قطعه، صابون ۸ من، نقداً ۴ دینار.

اخراجات لیالی متبرکه

عیدین: برای حلاوه

عسل ۱۰ من، روغن ۱۰ من، آرد ۱۰ من.

برای آش:

گوشت ۲۰ من، گندم ۱۰ من، برنج ۱۰ من، نان ۳۰ من، روغن ۵۰ من، دنبه

منأ، شمع ۵۰ عدد، روغن قنادیل ۴۰ من.

برای رغایب: [چیزهای مرغوب، عطا‌های نفیس و بسیار] شبهای متبرک.

به دستور عیدین، قدر ایضاً

برای جمعاعات:

مقرر شد که درین شب سماعی باشد، که اکابر و اعیان بغداد حاضر شوند،

مشروط بر آنکه چون سماع آخر شود، دعاء بانی، که پادشاه غازان خان

است و مسبب که این ضعیف است، بفرمایند، انشاء الله در معرض اجابت

افتد.

آش ۲۰۰ قطعه، نان صد من، بریان ۵۰ قطعه، حلاوه ۱۰۰ قطعه، قوآل 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 منأ.

سایر:

سایر صحن و قدح واجب سنه کامله ۵۰ (ینار؟)

سایر هیزم واجب سنه کامله ۳۰۰ دینار.<sup>۳۳</sup>

مشابه چنین صورت ریز و مفصلی هم در مورد خانقاه واقع در ربع رشیدی

تبریز وجود دارد.<sup>۳۴</sup>

همچنین بنا به علل مختلف، بعضی از فرمانروایان به مسئله تصوف گرایش

پیدا کرده و تأمین هزینه خانقاهیان را به عهده می‌گیرند و مبلغی از درآمد

۳۳. همان، صفحه ۳۷ تا ۴۰.

۳۴. وقفنامه ربع رشیدی، با همکاری مجتبی مینوی و ایرج افشار، چاپ عکس، انجمن آثار ملی،

تهران، ۱۳۵۰، صفحات ۱۸۳-۱۷۳ و ۲۵۸-۲۵۲.

مملکتی را بدان اختصاص می دهند.

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. تعهد هزینه درویشان را از وظایف پادشاه می‌داند.<sup>۳۵</sup> و خواجه رشیدالدین فضل‌الله با عمل و نوشته‌های خویش چنین امری را تأیید می‌کند.<sup>۳۶</sup>

نخجوانی هم در مورد پرداخت هزینه خانقاهها از محل درآمد عمومی اشاره‌ای دارد.<sup>۳۷</sup>

در عهد ایلخانان، و پس از آن، در دوره تیموری و دیگر سلسله‌ها و فرمانروایان محلی نیز، مسئله و موضوع تصوف همچنان مورد توجه، و از ارزش اجتماعی برخوردار است.

خاندان تیموری، پس از مرگ تیمور از سال ۸۰۷ تا ۹۲۱ هجری، در شرق ایران سلطنت می‌کردند و پایتخت آنان شهر سمرقند و هرات بود و تقریباً همه آنان نسبت به مشایخ تصوف ارادت می‌ورزیدند.

امیر تیمور در ترکستان چند قریه را بر باباسنگ کوهی وقف می‌کند<sup>۳۸</sup> و شاهرخ ۸۵۰ هـ. درویشان را با صلوات و صدقات می‌نوازد.<sup>۳۹</sup> میرزا میرانشاه فرزند تیمور، ده هزار دینار وام شیخ کمال خجندی ۸۰۳ هـ. را می‌پردازد.<sup>۴۰</sup> سلطان حسین بای‌قرا ۸۹۹ هـ. برای سید جعفر نوربخش ۸۸۱ هـ. هر ساله پنج هزار دینار کپکی [نوعی دینار و تومان مسکوک] و دوپست خروار غله مقرر می‌دارد.<sup>۴۱</sup> و قصبه بیابانک را به شاه قاسم نوربخش هدیه می‌کند<sup>۴۲</sup> و

۳۵. نک. مرموزات اسدی، صفحه ۵۸.

۳۶. نک. مکاتبات رشیدی، صفحه ۲۵۷، مکتوب چهل و دوم.

۳۷. نک. دستورالکاتب، ج ۱، صفحه ۲۹۶-۲۹۵.

۳۸. عالم‌آرای عباسی، صفحه ۱۹.

۳۹. نک. حبیب‌السیر، ج ۳، صفحه ۶۲۴.

۴۰. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۶۸۶.

۴۱. پیشین، ج ۴، صفحه ۶۱۱.

۴۲. نک. بستان‌السیاحه، زین‌العابدین شیروانی، چاپ اول، ۱۳۱۰ هـ.ق.، صفحه ۳۱۳.



سلطان اسکندر بن عمر شیخ میرزا، فرزند تیمور، مدت چهار سال در آمد نواحی تفت را به شاه نعمت الله ولی می بخشید.<sup>۴۳</sup>

فرمانروایان منطقه یزد و کرمان و مناطق دیگر هم در دوره مغول و تیموری نسبت به رونق کار خانقاهها اهتمام می ورزیدند. آنان در حدود توانایی و مقدورات خویش خانقاهایی بنیاد کرده و اوقافی برای آنها قرار داده بودند و آن اوقاف به اندازه ای بود، که به نوشته احمد کاتب:

«مشایخ خانقاه ناحیه یزد، به سبب فراوانی موقوفات، تذورات را از مردم نمی پذیرفتند.»<sup>۴۴</sup>

امیرچخماق فرمانروای یزد و همسرش سنی فاطمه خاتون از گروه واقفینی هستند که ضمن بنای خانقاه و بناهای دیگر املاک فراوان خویش را طی وقفنامه ای مورد استفاده همگان قرار می دهند<sup>۴۵</sup> که یکی از اقلام آن، مبلغ سه هزار آقچه کیکی<sup>۴۶</sup> هزینه سفره و آش سالیانه خانقاه است.<sup>۴۷</sup>

همچنین امیر رکن الدین حسینی قاضی یزدی متوفی ۷۳۳ هـ. اموال فراوانی را بر خانقاههای بنیادی خویش وقف می کند که صورت تفصیلی آنها در رساله ای به نام جامع الخیرات نوشته شده و موجود است.<sup>۴۸</sup>

امیر عمادالدوله محمود شیروانی به سال ۸۷۷ هجری در کاشان مسجد و خانقاهی بنا کرده و املاک خود را که شامل قنات و مزارع و اراضی و باغات و دکاکین و آسیا و جز آن می باشد بر آنها وقف می کند. و یکی از مصارف آن اوقاف این است که:

۴۳. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۸.

۴۴. نک. تاریخ جدید یزد، صفحه ۱۶۵.

۴۵. همان، صفحه ۱۷۱.

۴۶. آقچه: درهم و دینار: پول سفید و زرد، کیک: نوعی دینار و تومان که در عهد مغول و تیموریان و صفویان متداول بود.

۴۷. نک. یادگارهای یزد، ج ۲، صفحه ۱۷۸.

۴۸. همان، صفحه ۳۹۳؛ متن وقفنامه، از صفحه ۳۹۱ تا ۵۵۷ چاپ شده است.

«هر روزه در مطبخ خانقاه ده من آرد به آتش و نان طبخ کنند.»<sup>۴۹</sup>  
به سبب موقعیت اجتماعی مسلک تصوف، مسئله تأمین هزینه خانقاهها، و تعیین اوقاف برای آنها و هدیه دادن به مشایخ طریقت، در هر ناحیه ای معمول و رایج بود.

خواجه تاج الدین علیشاه ۷۲۴ هـ. وزیر ابوسعید ایلخانی ۷۳۶ هـ. در عراق و آذربایجان مدارس و مساجد و رباط و خانقاه بنا کرده و مستغلاتی بر آنها وقف می کند.<sup>۵۰</sup>

جلال الدین قراطایی ۶۵۲ هـ. از امرای علاء الدین کیقباد سلجوقی، برای ابن عربی ۶۳۸ هـ. و شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. و شیخ سیف الدین باخرزی ۶۵۸ هـ. هر ساله به ترتیب دوازده و دوازده و هفت هزار عدد سکه می فرستد.<sup>۵۱</sup>

همچنین سلطان یعقوب بایندری ۸۹۶ هـ. مبلغ ده هزار سکه شاهرخی<sup>۵۲</sup> و سلطان بایزید دوم مبلغ یک هزار فلوری [سکه ای از طلا برابر ۹ شلینگ] برای عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. به خراسان می فرستد.<sup>۵۳</sup>

درباره امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ. وزیر صوفی مشرب خاندان تیموری هم گفته شده است که او در مدت عمر خویش ۳۷۰ تا ۴۰۰ ساختمان اجتماعی را بنیاد و بازسازی کرده است.<sup>۵۴</sup>

از جمله بناهای او خانقاه و مدرسه اخلاصیه هرات است که در طی وقفنامه ای آنچه از دکاکین و باغ و قنات و مستغلات، در هرات و اطراف آن

۴۹. فرهنگ ایران زمین، ج پنجم، ۱۳۳۶، صفحه ۲۳ تا ۴۴.

۵۰. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۲۰۸.

۵۱. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۸۶.

۵۲. نک. تاریخ عالم آرا، صفحه ۵۹.

۵۳. جامی کجا عطای شهروم از کجا/ کاین لطف غیب می رسدش از ره عموم. اسناد و مکاتبات تاریخی، صفحه ۴۳۹.

۵۴. جامی، نوشته علی اصغر حکمت، صفحه ۳۱.

مالك بوده، بر این بنا وقف می‌کند.

او در وقفنامه قید می‌کند که برای خانقاه آنچه از فرش و سفره و ديك و طبق و غیره لازم باشد تهیه کنند و به شیخ خانقاه نقداً یکهزار عدد طلا و ده بار غله، نصف گندم و نصف جو، به طبّاخ خانقاه نقداً ۲۸۰ عدد طلا و پنج بار گندم، به طبق چی نقداً ۲۰۰ طلا و پنج بار گندم، به مقری نقداً دوست طلا و پنج بار گندم، و به يك فراش و دو خادم، هر يك نقداً يك صد طلا و پنج بار گندم، سالیانه پرداخت گردد.<sup>۵۵</sup>

بدان سبب که تأمین هزینه خانقاهها، به وسیله رجال سیاسی، تقریباً حالت تثبیت شده‌ای به خود گرفته بود، ناچار برخی از فرمانروایان از راه مقاصد [بهره‌وری از درآمد املاک دولتی] و تعیین مقرری و وقف املاک، و بخشش و هدایا، و جز آن، هزینه خانقاهها و مشایخ را تأمین می‌کردند و پیامد این درآمدهای سرشار، موجب می‌شد که برخی از مشایخ بی‌نهایت ثروتمند شوند، چنان که به نوشته درویش علی بوزجانی؛ شیخ شهاب‌الدین جامی مالی بی‌حساب داشت و از آن حسابی نداشت.<sup>۵۶</sup>

همچنین خواجه احرار ۸۹۶، یکی از مشایخ توانگر سلسله نقشبندی، در ناحیه خراسان صاحب هزار و سیصد ملك متصرفی و شخصی و متناسب با آن املاک، مزارع و مستغلات و گله‌ها و دیگر اموال منقول نیز بوده و به بازرگانی هم می‌پرداخته است و از سلطان وقت هم تقاضا می‌کند که املاک او را از پرداخت مالیات معاف دارد.<sup>۵۷</sup>

### ثروت مشایخ

در کتابهای عرفانی نام خاندانهایی از مشایخ طریقت ذکر شده که به سبب

۵۵. نك. مقدمة مجالس النفايس، صفحه كج.

۵۶. نك. روضة الريحان، صفحه ۱۰۰.

۵۷. نك. رشحات، صفحه ۳۲۷. همچنین نگاه کنید اسلام در ایران، نوشته بطروشفسکی، ترجمه

کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، صفحه ۳۶۹.

قرار گرفتن در يك موقعیت خاص اجتماعی، صاحب قدرت و ثروت گردیده و اموال خود را برای استفاده صوفیان بر مجتمع خانقاهی خاندان خویش وقف کرده اند.

از جمله این دودمانها، خاندان باخرزی است. مادر منکوقاآن، هزار بالش نقره [هر بالش پانصد مثقال] برای شیخ سیف الدین مظفر باخرزی ۶۵۸ هـ. به بخارا می فرستد و او از آن پول مستغلاتی خریده و وقف می کند.<sup>۵۸</sup> پس از آن فرزندان او هم درآمدهای خود را بر آن می افزایند و املاک بسیاری بر کانون خانقاهی دودمان خود وقف می کنند و این سازمان تربیتی و خانقاهی را همچنان دایر نگاه می دارند.

ابوالفاخر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در طی هشتاد صفحه وقفنامه خویش، زمینها و دیهها و باغها و اموال بسیاری را بر تربت و خانقاه سیف الدین باخرزی وقف کرده است.<sup>۵۹</sup>

دودمان توانگر دیگری از مشایخ طریقت، خاندان شیخ الاسلام احمد جامی ۵۳۶ هـ. معروف به ژنده پیل است.

خاندان جامی، به سبب شهرت و اعتبار شیخ جام غالباً به حرمت و عزت زیسته و گاهی هم، بعضی از افراد آن به مقامات سیاسی رسیده اند.

یکی از این اعقاب جامی، ابوالمکارم شهاب الدین اسماعیل ۸۴۷ هـ. است که «به دعای خضر، دنیا و آخرت بدو عطا شده است.»<sup>۶۰</sup> و طی فرمانی از سوی شاهرخ تیموری ۸۵۰ هـ.، تولیت اوقاف و تربت و خانقاه ولایت جام در سال ۸۲۱ هجری بدو سپرده می شود و از این رهگذر او را: «جاهی عظیم و مالی کثیر و زراعت و مواشی بسیاری حاصل می گردد.»<sup>۶۱</sup> و شیخ برای رواج و رونق

۵۸. نك. حبيب السیر، ج ۳، صفحه ۶۱.

۵۹. نك. مقدمه اوراد الاحباب، صفحه ۳۹-۳۶.

۶۰. روضة الرياحین، صفحه ۱۰۰.

۶۱. همان، صفحه ۱۰۰ / ۱۰۲ / ۱۰۳.

تربیت 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 حفاظ و درویشان و جاروب کشان و مجاوران و آینده و رونده و فقرا و ضعفا از آن محظوظ می شوند.»<sup>۶۲</sup>

دستگاه او دارای چنان وسعتی است که از امیر چوپان و تمامی لشکر او در خانقاه جام پذیرایی می کند و هدیه او را هم نمی پذیرد.<sup>۶۳</sup>

پس از او فرزندش رضی الدین احمد، از سوی سلطان ابوسعید تیموری ۸۷۳ هـ. متصدی تولیت اوقاف تربیت شیخ جام می گردد و به منصب شیخ الاسلامی می رسد.<sup>۶۴</sup> و برادرش شمس الدین مطهر به دامادی ملک غیاث الدین غوری نائل می گردد.<sup>۶۵</sup>

خاندان شیخ صفی الدین اردبیلی ۷۳۵ هـ. هم دودمان دیگری از مشایخ غرب ایران است.

سازمان بنیادی این سلسله بدتهای طولانی مورد توجه فرمانروایان قرار داشته و از سوی سلاطین عثمانی کمک و هدایای فراوانی به اردبیل فرستاده می شده است.<sup>۶۶</sup>

سلطان احمد جلایر طی فرمان مورخ ۷۷۳ هجری، عواید و درآمد خانقاه شیخ صدرالدین موسی ۷۹۴ هـ. را از پرداخت مالیات معاف می دارد.<sup>۶۷</sup> و امیر تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. هنگام بازگشت از جنگ با سلاطین عثمانی، به سال ۸۰۴ هجری در شهر اردبیل وارد زاویه خواجه علی ۸۳۰ هـ. گردیده و ضمن دیدار از او دستور می دهد که: شهر اردبیل و کلیه دهات و قصبات و اراضی

→ ۶۴. اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، نوشته نوایی: صفحه ۳۱۵-۳۱۴ و تعلیقات روضة الریاحین، صفحه ۱۴۳-۱۴۴.

۶۵. روضة الریاحین، صفحه ۱۰۵.

۶۶. نک. تشکیل دولت ملی، صفحه ۴.

۶۷. نک. تاریخ آل جلایر، صفحه ۲۸۸.

متعلق به آن، به عنوان وقف در اختیار خاندان صفوی قرار گیرد، اسناد این وقفنامه دویست سال بعد در ترکستان غربی به دست سربازان شاه عباس کبیر ۱۰۳۸ هـ. می افتد.<sup>۶۸</sup>

پس از به وجود آمدن دولت صفوی هم با آنکه موضوع مریدپروری منتفی شده بود، مسئله اطعام فقیران در بقعه اردبیل، یکی از امور جاری بوده و همچنان پیگیری می شد.<sup>۶۹</sup>

یکی دیگر از خاندانهای طریقتی، دودمان شاه نعمت الله ولی ۸۲۴ هـ. است که در ناحیه کرمان پدید آمده و به دعوت پرداخته است.

دستگاه تربیتی سلسله نعمت اللهی و مجتمع خانقاهی آنان از آغاز قرن نهم تا کنون دایر و پابرجاست و به اقتضای قبول و رد اجتماعی، زمانی در حال نهضت و گاهی در حال فترت، همچنان به حیات خود ادامه داده است.

این سلسله طریقتی در آغاز دعوت خود به سبب محیط مساعد و مناسب و جامعیت شخص شاه نعمت الله و پس از آن با توجه به مذهب تشیع، در کار خود موفق می شود و به پیشرفتی نسبی می رسد و استقرار پیدا می کند. پس از آن نواده سید نعمت الله با دختر سلطان احمدخان بهمنی پادشاه هند، ازدواج کرده و در دو نوبت هدایای بسیاری برای شاه نعمت الله به کرمان می فرستد.<sup>۷۰</sup> و بدینوسیله بنیان اقتصادی و جنبه مادی و مردم پسند سازمان طریقتی نعمت اللهی را تقویت می کند و پیشرفت بیشتر آن را میسر می سازد. پس از آن هم یکی دو تن از اعیان شاه نعمت الله با خاندان سلطنتی سلسله صفوی از طریق مصاهرت خویشاوندی پیدا کرده به جاه و مال می رسند و ضمن رهبری و قیادت روحانی،

۶۸. پیشین، صفحه ۵ - اگر همه اموال وقفی همانند چنین وقفی باشد، باید از نظر اسلامی در اموال و املاک وقفی تجدید نظر شود.

۶۹. نک. سلسله النسب صفویه، تالیف شیخ حسین زاهدی، انتشارات مجله ایران شهر، برلین، ۱۳۴۲ هـ.ق.، صفحه ۱۱۱؛ همچنین نک. تشکیل دولت ملی در ایران، صفحه ۹.

۷۰. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۳.

دارای نفوذ و اعتبار سیاسی نیز می‌گردند.<sup>۷۱</sup> و بر اعتبار و اهمیت و نفوذ خاندان خویش می‌افزایند.

احتمالاً پیدا شدن واژه شاه در کنار نام مشایخ نعمت‌اللهی، صرف‌نظر از پیشینه تاریخی و معنی اصطلاحی و مجازی مسلک طریقت، بی‌جهت نبوده است، زیرا رسیدن به ثروت سرشار و توزیع آن بین مستمندان و پیوند با خاندان سلاطین و داشتن عنوان شاهزادگی، نوعی سلطنت و شاهی را در بطن خود داشته و می‌پرورده است.

از قرن دهم به بعد، با حکومت خاندان صفوی و رسمیت یافتن مذهب تشیع، موضوع بزرگداشت صوفیان و نفوذ مشایخ تا حدود زیادی از میان می‌رود و سالکان راستین منزوی گشته و گروه بسیاری از درویشان آواره هم، به جای ادامه افکار صوفیانه به مذهب تشیع گرویده و به سپاهیان پیکارگر صفوی می‌پیوندند و اندیشه تعصب‌آمیز جهاد را مورد نظر قرار می‌دهند.

البته این تغییر جهت منحصراً به خاندان صفوی مربوط نیست، زیرا از مدتها پیش، مسلک طریقت با تبدیل شدن به آیین فتوت از مسیر اعتزال و دنیاگریزی خود منحرف شده و در تکیه‌ها و لنگرها و کانونهای شبانه، موضوع قهرمانی و ورزشهای جسمانی و جوانمردی، جای سخنان عرفانی و ریاضات خانقاهی را می‌گیرد و سرانجام هم به صورت قیام سربداران و خاندان مشعشی خوزستان و پیکارهای سلطان جنید و سلطان حیدر تظاهر می‌کند و پس از آن هم با رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران و صوفی‌ستیزی 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 معلی منظور انظار عواطف و الطاف شاهی، و مرجع مریدان سلسله نور بخشیه.»<sup>۷۲</sup> قرار گیرد ولی مشیخت را خرج خانقاه می‌باید و آن درویش که جز خدا چیزی ندارد<sup>۷۳</sup> برای رسیدن به نان باید جامه را گرو

۷۱ و ۷۲. نک. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۱۴۵.

۷۳. شیخی را خرج خانقاه می‌باید و این حقیر جز خدا چیزی ندارد. نک. مزارات کابل، صفحه ۴۶.

نهد.<sup>۷۴</sup> و به جای نان خورش هم، نان را با سیاس بخورد.<sup>۷۵</sup> و به مریدان هم بگوید: روزیتان در آسمان است.<sup>۷۶</sup>

به طور کلی مسئله تصوف و موضوع خانقاه و زندگی خانقاهی، با فقدان جنبه اقتصادی و صوفی ستیزی فقیهان شیعی و نداشتن زمینه اجتماعی، تقریباً از میان می رود و زوال و فترت آن تا اواخر قرن سیزدهم هجری قمری ادامه پیدا می کند.

پس از آن، تقریباً از صد سال پیش محمد شاه قاجار ۱۲۶۴ هـ. و حاجی میرزا آغاسی و برخی از شاهزادگان و رجال سیاسی به علی به مسئله تصوف مختصر توجهی کرده و ضمن کمک به رهبران مسلک تصوف به آنان اجازه فعالیت می دهند. از جمله: محمد شاه قاجار دهی را در شیراز به نام گشن که سالی هزار تومان درآمد آن بوده، در اختیار حاج زین العابدین شیروانی، نعمت اللهی قرار داده<sup>۷۷</sup>، و بدو لقب و منصب نایب الصدوری می دهد.

پس از آن هم این رابطه کم و بیش ادامه پیدا می کند و محمد معصوم شیرازی - نایب الصدر - مؤلف کتاب طرائق الحقایق، برای امور ساکنین خانقاه تلگرافی از مظفرالدین شاه ۱۳۲۵ هـ. ق. کمک می طلبد.<sup>۷۸</sup>

همچنین نواب والا، ابوالفتح میرزا مبلغ دو بیست تومان از مواجب اقبال خان، برای خرج خانقاه صفی علیشاه برمی دارد.<sup>۷۹</sup>

و از ثلث اموال میرزا بابا گرگانی مستوفی هم قریب هزار تومان به فقرای نعمت اللهی داده می شود.<sup>۸۰</sup>

علاوه بر این، اعضای توانگر مسلک طریقت هم هر يك در حدّ توانایی

۷۴. جامه را جهت طعام رهن کردن رخصت است. اوراد الاحباب، صفحه ۲۸۰.

۷۵. مردی به بشر حافی گفت: نمی دانم نانم را با چه بخورم. گفت: با سیاس. طبقات الاولیاء، صفحه ۱۱۳.

۷۶. و فی السماء رزقکم و ما نوعدون، قرآن، ۵۱/۲۲.

۷۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۲۸۶.

۷۸ و ۷۹ و ۸۰. همان، صفحه ۶۲۷ / ۴۴۷ / ۴۱۸.



خویش به هزینه‌های خانقاهی کمک کرده و دوام حیات خانقاهی را به زمان حال رسانیده‌اند.

در سالهای اخیر نیز تعدادی، کانونهای خانقاهی در مناطق مختلف کشور از جمله در تهران وجود داشت که از طریق خودیاری اعضای سلسله‌های طریقتی اداره می‌شد. و برای زمان آینده مسلك طریقت، هم؟ واللہ اعلم بالصواب.

فصل پنجم

رہبر خانقاہ و اعمال و نظامات خانقاہی



## صفات عمومی و القاب و عناوین مشایخ طریقت

در هنگامی که مسلک تصوف تشکیل می‌شد، عده‌ای از عارفان و همدلان و هم‌اندیشان، همچون یارانِ اصحاب کُهِف، در مساجد و خانه‌ها گرد آمده و دربارهٔ مسائل دینی و عرفانی گفتگو می‌کردند؛ در میان این گروه، افراد برگزیده و ممتازی نیز وجود داشت که به سببِ درکِ فوق‌العاده و قدرت رهبری و پیشرفتگیهای معنوی و داشتن صفات ممتاز اخلاقی، مورد توجه دیگران قرار گرفته و به رهبری جمعی می‌رسیدند و به عللِ گوناگون، دیگران را در رسیدن به کمالات معنوی یاری داده و به ارشاد آنان می‌پرداختند.

یکی از رهبران نخستین مسلک تصوف، جنید بغدادی ۲۹۸ هـ . است که در رهبری صوفیان بسیار توانا بود و به مسائل عرفانی و مباحث دینی احاطه داشت و در مقام رهبری، از لغزشها و کجرویهای رهروان جلوگیری کرده و به ارشاد و تکمیل آنان می‌پرداخت و به شیخ الطایفه معروف شده بود.

البته غیر از جنید، دیگر رهبران تصوف هم در منطقه بغداد و جاهای دیگر، مطالب دینی و اخلاقی و عرفانی را با رعایت مقتضیات مختلف اجتماعی، با یاران و رهروان طریقت در میان نهاده و آنان را در مسیر طریقت رهبری و راهنمایی می‌کردند. و این موضوع همچنان پیگیری می‌شد.

پس از آن هم که خانقاه تشکیل گردید و رسمیت پیدا کرد، برخی از عارفان و سالکان وارسته و آگاه و با تجربه، رهبری طالبان را در کانونهای خانقاهی، به عهده گرفته و مریدان را در مراحل مختلف سیر و سلوک، تربیت و راهنمایی کردند.

از سویی چون اساس تربیت خانقاهی بر پایه تربیتهای عملی و ریاضات مختلف و مصاحبت و همزیستی مرید و مراد قرار داشت، ناچار کسی که عهده دار تربیت مریدان می گردید، باید خود قبلاً مدارج سیر و سلوک را از روی صدق پیموده و مهذب شده باشد تا آنکه مریدان و رهروان از مصاحبت و مشاهده رفتار و کردار نیک او متأثر شده و منازل سیر و سلوک را با درستی و دلگرمی پیگیری کرده و به پایان برند.

در پی این منظور، برای شناخت رهبر شایسته و راستین، در برخی از کتابهای عرفانی، برای مشایخ طریقت، صفات و مشخصاتی ذکر شده بود، تا کسی که داوطلب رهبری مریدان است، علاوه بر قدرت رهبری، خود را بدان صفات بیاراید و متصف بدان صفتها باشد. از طرفی، مریدان و رهروان طریقت هم با توجه به آن معیارها حائزان شرایط رهبری را باز شناخته و به آنان اقتدا کنند.

شیخ نجم الدین رازی ۶۵۴ هـ. در بیان مقام شیباخت و شرایط احراز آن وجود صفات و کمالات متعددی را لازم دانسته و در فصلی از کتاب خود مطالبی را بیان کرده است و خلاصه ای از نوشته او چنین است:

شرایط مقام شیخی در حد و حصر نیاید ولی شیخ باید به بیست صفت متصف باشد که عبارتند از:

۱. علم شریعت بداند؛ ۲. اعتقاد اهل سنت و جماعت داشته باشد؛ ۳. سخی باشد تا به مایحتاج مرید قیام تواند نمود و مرید را از ماکول و مشروب و ملبوس ضروری فارغ دارد؛ ۴. دارای عقل دینی و عقل معاش باشد؛ ۵. شجاع و دلیر باشد و از سخن خلق نیندیشد؛ ۶. عقیف النفس باشد؛ ۷. دارای علو همت باشد و به دنیا التفات نکند؛ ۸. بر مرید مشفق باشد؛ ۹. حلیم و بردبار باشد و زود در خشم نشود؛ ۱۰. دارای خوی عفو باشد؛ ۱۱. دارای حسن خلق باشد؛ ۱۲. دارای خوی ایثار باشد و مصالح مرید را بر مصالح خویش ترجیح دهد؛ ۱۳. دارای کرامت باشد؛ ۱۴. دارای قوت توکل باشد؛ ۱۵. تسلیم حق باشد؛ ۱۶. به قضای حق راضی باشد؛ ۱۷. با مریدان به وقار و حرمت رفتار کند؛ ۱۸. دارای

سکون و آرامش باشد؛ ۱۹. ثابت قدم باشد؛ ۲۰. دارای هیبت باشد.  
 پس چون شیخ بدین کمالات و مقامات و صفات مُتَحَلّی و مُتَخَلِّق باشد، مُرید  
 صادق به اندک روزگار در پناه ولایت او به مقصد و مقصود می‌رسد.  
 در کتابهای عرفانی دیگر هم از جمله: مکاتیب غزالی ۵۰۵ هـ،<sup>۲</sup>  
 حدیقه الحقیقه زنده پیل ۵۳۶ هـ،<sup>۳</sup> مصباح الهدایة کاشانی ۷۳۶ هـ،<sup>۴</sup> اوراد  
 الاحباب باخرزی متوفی ۷۳۶ هـ،<sup>۵</sup> فتوت نامه سلطانی، تالیف کاشفی ۹۱۰  
 هـ،<sup>۶</sup> و جز آنها<sup>۷</sup> ضمن تجزیه و تحلیل‌های گوناگون به چنین صفات و صفات  
 دیگری نیز اشاره شده است.

از جمله گفته شده که یکی از صفات ضروری شیخ طریقت آن است که  
 استعدادِ مریدان را بشناسد و برای هر کدام مناسب حالشان وظیفه‌ای معین کرده  
 و آنان را در پیمودن منازل مختلف سلوک رهبری کند و به تدریج صفات حیوانی  
 و ناپسند را از آنان دور کرده و به اخلاق نیکو و صفات پسندیده متصف  
 گرداند.<sup>۸</sup>

### لقاب و عناوین مشایخ طریقت

در بین گروه مُرَبِّیان مسلک تصوف، مشایخ گوناگونی بودند که هر یک بنا به

۱. مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، شیخ نجم الدین رازی، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، بنگاه  
 ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، صفحه ۲۴۸-۲۴۴.
۲. نک. مکاتیب غزالی، به تصحیح عباس اقبال، چاپ مؤسسه ابن سینا، ۱۳۳۳، صفحه ۱۰۲-۱۰۳.
۳. نک. حدیقه الحقیقه، تالیف محمد بن مُطهر، به اهتمام دکتر محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر  
 کتاب، ۱۳۴۳، صفحه ۱۸۶.
۴. مصباح الهدایه، صفحه ۲۳۳-۲۲۷.
۵. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۷۶-۶۴.
۶. فتوت نامه سلطانی، حسین واعظ کاشانی، به اهتمام دکتر محمد جعفر محبوب، انتشارات بنیاد  
 فرهنگ، ۱۳۵۰، صفحه ۷۴-۶۵.
۷. نک. کتاب استوار، نوشته کیوان قزوینی، صفحه ۹۰-۸۵.
۸. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۶۶.

وظیفه و تخصص خویش قسمتی از کارهای تعلیم و تربیت طالبان و مریدان را به عهده گرفته و آنان را در طریق سیر و سلوک، ارشاد و رهبری می کردند و هر کدام در حدود وظیفه خویش، در پیشبرد و تکمیل مریدان سهمیم بودند و احياناً با يك ديگر تشريك مساعی می کردند. این مشایخ تحت عناوین:

پیر طریقت، پیر خرقة، پیر صحیت، پیر مقراض، پیر تعلیم، پیر تربیت، پیر دلیل، پیر نظر یا به نامهای: شیخ الاراده، شیخ الاقتدا، شیخ التبرک، شیخ الانتساب، شیخ التلقین، شیخ التریبه<sup>۱۱</sup> و در آیین فتوت به اسم: شیخ تمسک، شیخ تخلق<sup>۱۲</sup>، پیر تکبیر، پیر ارشاد، پیر توبه<sup>۱۳</sup> و استاد شد یا پیری که میان مفرّدی<sup>۱۴</sup> را می بندد، نامیده شده بودند.

شیخ نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. درباره کیفیت تعلیم و تربیت خویش می گوید که علم طریقت را از روزبهان کبیر مصری و خرقة تبرک را از بابا فرج تبریزی و علم خلوت و عزلت را از شیخ عمار یاسر و خرقة اراده را از شیخ اسماعیل قصری که کاملترین مُرشد زمان بود دریافت کردم.<sup>۱۵</sup>

در میان این مشایخ گوناگون، تنها پیوهی که رشته سلسله سالک در طریقت بدو می پیوست، پیر خرقة بود که نزد سالکان بسیار اهمیت داشت و غیر از صوفیان طریقت اویسی - که پای بند به ارتباط و تسلسل و کرسی نامه طریقتی نبودند - تقریباً تمام مشایخ، وجود پیر خرقة یا پیر تربیت را برای وابستگی مریدان به مسلک تصوّف ضروری و لازم می دانستند و در نظامات خانقاهی، خرقة عامل پیوند و رابطه اتصال مرید و مراد بود.<sup>۱۵</sup>

۹. نک. لغت نامه دهخدا، ذیل واژه پیر.
۱۰. همان، ذیل واژه شیخ، صفحه ۱۵۰ و دائرة المعارف اسلام، ترجمه عربی، ج ۱۳، صفحه ۴۷۰.
- ذیل واژه شیخ.
۱۱. نک. رسایل جوانمردان، صفحه ۱۹۷.
۱۲. نک. فتوت نامه سلطانی، صفحه ۷۲.
۱۳. مفرّد: [= سالک، در اصطلاح مسلک فتوت]
۱۴. نک. نفعات، صفحه ۴۲۰-۴۱۷.
۱۵. لبسُ الخرقه ارتباط بین الشیخ و بین المرید، عوارف المعارف، صفحه ۹۵.

از شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. نقل شده بود که:  
«انتساب مریدان به مشایخ سه طریقہ است: یکی بہ خرقہ، دویم بہ تلقین ذکر، سیم بہ صحبت و خدمت و تأدب بر آن، و خرقہ دو است: یکی خرقہ ارادت و آن جز از یک شیخ ستدن روا نباشد. دویم خرقہ تبرک و آن از مشایخ بسیار بہ جهت برکت ستدن روا باشد.»<sup>۱۶</sup>  
اینک برای آشنایی با موقعیت و اعمال برخی از مشایخ طریقت و وظایف آنان، مطلب مختصری دربارهٔ پیر صحبت و پیر تربیت بیان می شود.

### پیر صحبت

مصاحبت یعنی همنشینی و با یکدیگر بسر بردن، اصطلاح مصاحبت در آیین تصوف عبارت از این بود که فردی یا افرادی از طالبان سیر و سلوک، همچون صحابهٔ پیامبر اسلام، در خدمت و صحبت پیری گرد آمده و از دانش و راهنماییهای او بهره مند می شدند.<sup>۱۷</sup> این همنشینی برای وقت گذرانی و سرگرمی نبود، بلکه هدف از آن راهیابی به سوی کمال و رسیدن به مقامات معنوی بود.

جلال الدین مولوی این همنشینی را بسیار ارج نهاده و می گوید:  
«هر که خواهد همنشینی با خدا او نشیند در حضور اولیا از حضور اولیا گر بگسلی تو هلاکی زانکه جزو بی کلی یک زمانی صحبتی با اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی ریا»<sup>۱۸</sup>  
برخی از سالکان برای شناخت مباحث عرفانی و رسیدن به کمال معنوی از مصاحبت مشایخ متعدد استفاده کرده و مدتی در خدمت آنان بسر می بردند. از ابو عثمان حیری ۲۹۸ هـ. نقل شده بود که گفته است:

۱۶. روضة الریاحین، صفحه ۲۹.

۱۷. نک. ترجمه رسالهٔ قشیریه، باب چهل و پنجم در صحبت، صفحه ۵۱۰-۵۰۱.

۱۸. مثنوی، دفتر دوم، داستان وحی خدا بر موسی، صفحه ۳۰۲.



«در شناخت و کشف مقام رجا از صحبت یحیی معاذرازی و مقام غیرت از صحبت شاه کرمانی و مقام شفقت از صحبت بوحفص استفاده کردم.»<sup>۱۹</sup>  
 برای چنین مصاحبتی که تقریباً وضع معلمی و شاگردی داشت، رفته رفته آداب و شرایطی به وجود آمد که لازم بود مریدان برای بهره‌وری از مصاحبت پیران قبلاً آن شرایط را در خود فراهم آورند. کاشانی در فصل ششم از کتاب خود به موضوع مصاحبت اشاره کرده و می‌نویسد:  
 «آداب صحبت بسیار است و از آن جمله بیست ادبست که به مثابه اصول اند.»<sup>۲۰</sup>

مسئله مصاحبت یکی از مواردی بود که سالکان را با پیرانِ طریقت و همچنین با رشته آیین تصوف ارتباط می‌داد، زیرا انتساب مریدان به مشایخ از طریق خرقة و تلقین و صحبت و خدمت بود.<sup>۲۱</sup>

### پیر تربیت

پیر تربیت عبارت از پیری بود که مرید را از آغاز ورود به مسلک طریقت تا پایان دوره تربیتی او قدم به قدم در تمام مراحل سیر و سلوک رهبری می‌کرد و کلیه اعمال و رفتار او را زیر نظر می‌گرفت و در هر مرحله‌ای وظایف او را معین می‌کرد و نیز مراقب بود که مرید دچار لغزش نگردد. همچنین وظیفه داشت که بدو محبت و مهربانی کند و همچون پدری مشفق او را دوست بدارد و از حالات معنوی و دانش خویش او را بهره‌مند سازد، تعلیمات و دستورات اسلامی را برای او بیان کند و با سخنان معنوی و گیرا، علاقه خداخواهی و شناخت عرفانی را در او بیدار کرده و استعداد روحانی وی را از قوه به فعل آورد و آن را تقویت کند؛ این جمله رفتار به خاطر آن بود که مرید از ادامه راهی

۱۹. نک. کشف‌المحجوب، صفحه ۱۶۸.

۲۰. مصباح‌الهدایه، صفحه ۲۳۸.

۲۱. نک. روضة‌الریاحین، صفحه ۲۹.

که در پیش گرفته است دل سرد و ناامید نشود و با دلگرمی آن را به پایان برساند و به مقصود برسد.

علاءالدوله سمنانی می نویسد:

«بر لفظ بعضی اکابر قوم رفته است که: مُرید مُرادِ شیخ است و شیخ مُرادِ مُرید.»<sup>۲۲</sup>

### مراقبت مرید در حال خلوت نشینی

در طی دوره سیر و سلوک که گاهی سالها طول می کشید، دشوارترین مرحله، حالت خلوت نشینی بود که معمولاً در تحت نظر پیر انجام می گرفت. کار اساسی و تجربه روانی مُرید با خلوت نشینی آغاز می گردید. سالک با قرار گرفتن چهل شبانه روز در حجره ای خلوت و تاریک و پرداختن به ذکر و عبادت و با خود و در خود بودن، به دنیای تازه ای قدم می نهاد که کاملاً با وضع قبلی او متفاوت بود. در اثنای چنین خلوت و سلوکی بود که برخی از حالات قبض و بسط و مکاشفه و واقعات بر او عارض می شد که خود نمی توانست علت آنها را دریابد و لازم بود که پیر تربیت در چنین مرحله دشواری او را زیر نظر داشته باشد و هر یک از حالات و واقعات را برای او تعبیر و تفسیر کرده و انواع خطورات رحمانی و شیطانی و نفسانی و منشأ آنها را برای سالک بیان کند.<sup>۲۳</sup>

شیخ تربیت وظیفه داشت که از سالک خلوت نشین دقیقاً مراقبت کرده و گاه و بیگاه به تفحص احوال او پردازد و موانع او را رفع کند. مؤلف مناقب اوحدالدین کرمانی در این مورد می نویسد:

«حضرت شیخ رضی الله عنه، در بغداد اصحاب را به خلوت نشانده بود...»

۲۲. مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی، به تصحیح هرمان لندلت، چاپ تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۷۲ م، صفحه ۹۳.

۲۳. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۶۶.

هر وقتی پلاسی بر دوش استدی و نزد خلوتیان به جهت پرسیدن واقعه و حالات  
که اصحاب خلوت را می باشد آمدی.<sup>۲۴</sup>

هجویری هم در این زمینه می نویسد:

«روزی من [هجویری] پیش خدمت شیخ [ابوعلی فارمدی] نشسته بودم و  
احوال و نمودهای خود می شمردم به حکم آنکه روزگار خود را بر او سرّه کنم  
که ناقد وقتست.<sup>۲۵</sup>»

هم او درباره ابوالقاسم علی گرگانی می نویسد:

«اندر کشف وقایع مریدان آیتیست ظاهر و به فنون علم عالمست و مریدان  
وی هر یکی عالمی را زینتی اند.<sup>۲۶</sup>»

وظیفه سالک هم این بود که همواره پیوند قلبی خود را با شیخ خویش  
استوار دارد و از آن غفلت نکند و تمام حالات وارده را به درستی برای شیخ  
بیان کرده و از دستورات او پیروی کند.

پس از طی دوره خلوت هم مواظبت و مراقبت و اشراف شیخ در سیر  
منازل سلوک و مقامات، همچنان ادامه داشت و در این سفر روحانی، مرید را  
همراهی می کرد تا وقتی که سالک به کمک لطف حق به مرحله مکاشفه و مشاهده  
و تجلی و وصول حق برسد و خود قائد و رهبر خویش گردد.

۲۴. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۵۰

۲۵ و ۲۶. کشف المحجوب، صفحه ۲۱۱.

## شیاخت و مدیریت خانقاه

مرتبهٔ مشیخت در مسلک تصوف، از برترین پایگاه و موقعیت برخوردار بوده و مسئلهٔ پیشوایی ماموریتی الهی و معنوی به شمار می‌آید و بنا به نظر صوفیان، شیخ طریقت پیامبر زمان و به الهام الهی مامور ارشاد و رهبری مریدان بود.

مولوی ۶۷۲ می‌گوید:

«کاو نبی وقت خویش است ای مُرید زانکه از نورش نبی آمد پدید.»<sup>۱</sup>  
ابوالمفاخر باخرزی ۷۳۶ هـ در این مورد می‌نویسد:

«شیخ در مقام شیخوخت ننشیند تا آنگاه که شیخ، او را به شیخی بنشانند یا خدای تعالی به ربوبیت در سر او القا کند و او را در مقام شیخی بنشانند.»<sup>۲</sup>  
شیخ طریقت صوفی اصلی بود که با گذراندن دورهٔ سیر و سلوک و آشنایی به رموز و آیین طریقت و داشتن قدرت رهبری و آگاهی از صفات و حالات مختلف انسانی و داشتن اجازهٔ ارشاد و رهبری از شیخی دیگر - که سلسلهٔ سند

۱. رتبة المشیخه من اعلى الرتب فی طریق الصوفیه و نیابة النبوه فی الدعا الی الله. عوارف المعارف، صفحه ۸۳؛ پایگاه رهبری در طریق صوفیان برترین پایگاه و به منزلهٔ نمایندگی از پیامبر است در دعوت مردم به سوی خداوند.

۲. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۸۵۷.

۳. اوراد الاحباب، صفحه ۶۷.

آن پی در پی تا پیامبر اسلام می‌رسید -<sup>۴</sup> مأموریت داشت که به کار دستگیری از طالبان پرداخته و آنان را به آموزش و پرورش خاص، به بارگاه الهی رهنمون شود و به سر منزل مقصود برساند و غالباً هم در این هدف معنوی موفق می‌شد. در برابر این دسته مشایخ وارسته و راستین، در حوزه مسلك انسان‌سازی تصوف، 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.<sup>۵</sup>

عاملی که بیشتر موجب رونق بازار این دسته رهبران می‌گردید، آن بود که در زمان رواج آیین تصوف عده‌ای از طالبان غیر واقعی هم، در بین گروه صوفیان قرار داشتند که هدفشان رسیدن به کمالات معنوی نبود.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی درباره‌ی این افراد می‌نویسد:

«در زمان ما بیشتر مریدان به بهره‌ای که از غذای شیخ می‌برند بیشتر توجه دارند تا به استفاده علمی و تربیتی، از این نظر، هر کس بتواند طعام بهتری برای مریدان فراهم آورد، او بیشتر از دیگران سزاوار پیشوایی و مشیخت است.»<sup>۶</sup>

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 و ملحه [کارهای فوق‌العاده].»<sup>۷</sup>

و به مریدان هم توصیه می‌کند که مراقب خود باشند، زیرا:

«ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس بهر دستی نباید داد دست.»<sup>۸</sup>

۴. همین نوشته، همین فصل، بخش ۵، موضوع خلافت و جانشینی و نمایندگی.

۵. نك. روضات الجنان، ج ۲، صفحه ۲۱.

۶. عوارف المعارف، باب پانزدهم، صفحه ۹۱.

۷. مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۱۱۰۳.

۸. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۶.

## گریز از شیاخت

مسئله خانقهداری و ارشاد و تربیت مریدان و تعهد نفقات و برآوردن آرزوهای مادی و معنوی مریدان مشکلات فراوانی داشت که برخی از مشایخ با آنکه قدرت مدیریت و پروردن دیگران را داشتند از آن اعراض کرده و مسئولیت آن را نمی پذیرفتند.

جنید شیرازی می نویسد:

«شیخ حسین منقی [= گندم پاک کن] شیرازی، از شیخ شهاب الدین سهروردی اجازه ارشاد و مقراض دریافت کرده و به شیراز آمد، ولی به عذر نداشتن قابلیت، آنها را پنهان کرده و از ارشاد مریدان خودداری کرد.»<sup>۹</sup>  
فخرالدین کاشفی هم می نویسد:

«مولانا سعدالدین می فرمودند که تحمل بار شیخی نداریم.»<sup>۱۰</sup>

برخی از مشایخ هم، برای آنکه از انجام وظیفه خودداری نکرده باشند، الزاماً سرپرستی تعدادی از مریدان را می پذیرفتند ولی به سبب داشتن روحیه انزواطلبی و علل دیگر، پس از مدتی آن کار را رها کرده و خود را از مسئولیت خلاص می کردند.

هجویری ۴۶۵ هـ. می نویسد که:

«وقتی در خراسان به سبب سرپرستی و رهبری عده ای از درویشان و تأمین معاش آنان نُچار وام و ناراحتی شده بودم، سرانجام بنا به توصیه شخصی آگاه، آن کار را رها کرده و آسوده شدم.»<sup>۱۱</sup>

خواجه عبدالله انصاری<sup>۱۲</sup> و فخرالدین کاشفی<sup>۱۳</sup> و رضا قلی خان هدایت<sup>۱۴</sup>

۹. شدالازار، صفحه ۱۴۸.

۱۰. رشحات، صفحه ۱۴۴.

۱۱. نك. كشف المحجوب، صفحه ۴۴۹.

۱۲. نك. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۴۶۱/۴۶۲.

۱۳. رشحات، صفحه ۱۵۲.

۱۴. تذكرة رياض العارفين، صفحه ۲۱۱.

۳۴۲ تاریخ خانقاه در ایران...

به نمونه‌هایی از مسئولیت‌گریزیهای مشایخ اشاره می‌کنند.

گویا اشاره حافظ هم در بیت:

«رَطَل گردانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد.»<sup>۱۵</sup>

به همین عدم مسئولیت خانقاهی مربوط می‌شود.

۱۵. دیوان حافظ، صفحه ۸۷.

## کیفیت مریدپذیری

درباره مریدپذیری و نحوه تربیت مریدان بین رهبران و پیران در سلاسل صوفیه روش واحدی وجود نداشت؛ مشایخ طریقت با تفاوت‌هایی هر يك طبق بینش و نظر خود به انتخاب و پرورش مریدان می پرداختند؛ علت این اختلافات نکات گوناگونی بود که برخی از آنها چنین است:

۱. اختلاف شخصیت مُربیان و تفاوت آنها از نظر جهان بینی و مسائل

اعتقادی و جهات دیگر

۲. تفاوت‌های فردی مریدان، از نظر جسمی و فکری و فرهنگی و موقعیتهای

اجتماعی و اعتقادی و امثال آنها

۳. مقتضیات تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و منطقه‌ای و مسائلی از این

قبیل

۴. توجه به آزادیهای فردی و ارج نهادن به نوآوریهای سودمند و راستین

مریدان و رهروان طریقت، در هنگام سیر معنوی.

در بین این عوامل، مهمترین مسئله آزادیهای فردی بود، زیرا همه روندگان

مسیر طریقت، مجبور نبودند که حتماً از يك سلسله نظامات ثابت و از پیش

ساخته، تقلید کنند، بلکه راه ابتکار و نوآوری نیز گشاده بود و هر رهروی بنا به

استعداد و کوشش خویش می توانست اندیشه و بینش تازه‌ای پیدا کند و به

نوعی کشف و تحقیق شخصی برسد و آن را در مورد خود و دیگران به کار بندد.

بدین جهت و جهاتی دیگر، گاهی برخی از مراسم و قواعد پرورشی مسلک



تصوّف به سبب دخالت مشایخ و سالکان دگرگون می شد و هر يك به سبب نحوه تلقی خود به مسائل خاصی توجه می کرد و مسائل دیگری را مورد غفلت قرار می داد.

با این همه چون در هدف اصلی و غایی صوفیان، قدر مشترکی وجود داشت به این گونه اختلافات سطحی طریقه ها چندان توجهی نمی شد. هجویری در مورد اختلافات تربیتی فرقه های زمان خود، اشاره می کند که پرورش مریدان از طریق مجاهدت و ریاضت روش سُهیلیان، و خدمت درویش و حرمت او طریق حمدونیان و به مراقبه باطن مشغول بودن روش جنیدیان است.<sup>۱</sup>

جلال الدین مولوی هم، در داستانی که به برنامه های گوناگون بر ساخته آن وزیر یهودی مربوط می شود، غیر مستقیم به مسئله اختلاف تربیتی فرقه های تصوّف زمان خود توجه دارد و تصویری از آن تفاوتها به دست می دهد. و با اشاره به عمل آن وزیر می گوید:

«ساخت طوماری به نام هر یکی نقش هر طومار دیگر مسلکی حکمهای هر یکی نوعی دگر این خلاف آن زبایان تا به سر در یکی راه ریاضت را وجوع رکن توبه کرده و شرط رجوع در یکی گفته ریاضت سود نیست اندرین ره مَخْلَصی جز جود نیست.»<sup>۲</sup>

این تفاوتها از آنجا ناشی می شد که رهبران، هر يك در منزلی از منازل و مقامی از مقامات سیر و سلوک قرار داشتند و حالات و واقعات و مشهودات آنان متفاوت بود، بدین جهت در تربیت مریدان، هر شیخ شیوه و طریقه خاص خود را به کار می بست و رهروان را در مسیر طریقت راهنمایی و ارشاد می نمود و از خطراتی که خود شناخته بود بر حذر می داشت و مریدان را به رعایت حدود و اصول معینی مکلف می ساخت.

۱. نک. کشف المحجوب، صفحه ۲۴۵.

۲. مشوی، دفتر اول، صفحه ۲۳.

در دوره‌های نخستین مسلك تصوف، یعنی قبل از تشکیل خانقاه، برای ورود به گروه صوفیان نظامات پیچیده‌ای وجود نداشت، هر فرد علاقه‌مندی می‌توانست در حلقه صوفیان که در مساجد و منازل و جاهای مناسب دیگر تشکیل می‌گردید، وارد شده و از مباحث و گفتگوی آنان بهره‌ور گردد و در صورت تمایل به رفتار و کردار پیشنهادی آنان پردازد و به آن گروه بپیوندد و جزء آنان به شمار آید.

سهل بن عبدالله تستری ۲۸۲ هـ. یکی از مشایخ متقدم صوفیان می‌گوید که:

«اصول پرورشی در مسلك ما شش چیز است؛ «تمسك به کتاب خدای و اقتدا به سنت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و حلال خوردن و بازداشتن دست از رنجاندن خلق و اگر چه ترا برنجانند و دور بودن از مناهی و تعجیل کردن بگزارد حقوق.»<sup>۳</sup>

پس از تشکیل خانقاهها هم، تا اوایل قرن ششم که خانقاههای بزرگ و رسمی و دولتی پدید آید، به سبب آنکه بیشتر مؤسسات خانقاهی جنبه شخصی و خصوصی داشت و وابسته به مشایخ طریقت بود، مریبان در مورد پرورش مریدان، غالباً مقررات خاص و مورد نظر خود را مورد توجه قرار می‌دادند. درباره چگونگی پذیرش مریدان به عضویت مسلك تصوف، نمونه‌های گوناگونی در کتابهای عرفانی ثبت و ضبط شده که تا حدودی اساس تربیتی خانقاه را که غالباً بر پایه نابودی شخصیت مادی و ترك هواهای نفسانی قرار داشت، نشان می‌دهد.

### سختگیری در هنگام مریدپذیری و علل آن

برخی از مشایخ در پذیرفتن مرید سختگیری می‌کردند و کسی را می‌پذیرفتند که واقعاً هدف تربیت شدن داشته باشد، نه آنکه در بند آرزوها و

۳. تذکرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۲۳۵.

هوسهای خود بوده و مسلک تصوف و موقعیت آن را نردبان جاه طلبی خود بسازد و به صورت عضوی ناشایسته موجب رسوایی آیین طریقت گردد.<sup>۴</sup>  
غالب مریدانی که برای عضویت در مسلک تصوف نزد شیخی می رفتند، کم و بیش از انواعی ارزشهای اجتماعی و مذهبی برخوردار بودند که در طول زندگی و تحت تأثیر قراردادهای اجتماعی و با تقلید کردن از دیگران، برای آنان ساخته شده بود، علاوه بر آن، برخی از طالبان هم، در آرزوها و هواهای نفسانی و طبیعی خویش سخت گرفتار بودند.

در برابر چنین افرادی، نخستین وظیفه مرشد آن بود که بنا به اصل فنای شخصیت مادی، آنان را از آن پایگاه وهمی و تقلیدی فرود آورده و شخصیت کاذب اجتماعی آنان را در هم شکند، تا بتواند در آنان تصرف کرده و ایشان را برای تولدی دیگر از نو بسازد و بنا به گفته جلال الدین مولوی:

«هر بنای کهنه کآبادان کنند باید اول کهنه را ویران کنند.»<sup>۵</sup>  
از این نظر چه بسا افرادی که از همان مقدم نخستین باز می گشتند، زیرا آنان در هوای رسیدن به يك پایگاه مقبول اجتماعی، به مسلک طریقت روی آورده بودند نه برای از دست دادن آنچه را که در دست دارند.

برخی مشایخ برای فرو ریختن و بازسازی شخصیت نومریدان، ابتدا آنان را به کارهایی وادار می کردند که انجام دادن آنها، برایشان بسیار مشکل بود، حتی گاهی خلاف عقل و منطق و شرع می نمود.<sup>۶</sup>  
ترك مال و جاه، پرداختن به دريوزه، 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، شماره ۲۴، سال ۱۳۵۴، صفحه ۴۲۴.

۵. مثنوی، دفتر چهارم، صفحه ۷۴۲.

۶. بایزید بسطامی به شخص داوطلبی که می خواهد وارد مسلک طریقت شود می گوید: تو بره ای بر جُوز در گردن آویز و از آن به کودکان - ده تا تو را سیلی بزنند. *تذکرة الاولیاء*، عطار، ج ۱، صفحه ۱۳۹.

۷. جنید، شبلی را به عنوان ریاضت به گدایی می فرستد، *کشف المحجوب*، صفحه ۴۶۸.

بی‌اعتنایی مرشد و برخورد‌های خشن و سختگیریهای بیمورد، از سلسله‌اموری بود که برای پرورش‌های اولیّه مریدان مورد استفاده بعضی از مشایخ قرار می‌گرفت. منظور از این رفتارها هم، آن بود که مُرید طعم خواری و بی‌قدری را بچشد<sup>۸</sup> و قدرت تحمل سرزنش و بی‌اعتنایی مردم را پیدا کند و با خویشتن‌داریهای پی‌در پی به حدی برسد که نسبت به این مسائل در او مصونیت پیدا شود و از بی‌ارجی اجتماعی، پروایی به دل راه ندهد و خویشتن را پریشان نسازد؛ به ویژه در برخی باورداشته‌های نادرست قبلی یکسوگرایی نکند و بداند که داشته‌های ذهنی‌اش ساخته و پرداخته 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 سازه مشترک رسیده و رخصت زندگی اجتماعی پیدا کرده است.<sup>۹</sup> 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، لازمه آن هم این است که سالک هستی اعتباری خویش را رها کند و گام نخست را در کشف خویش و محرکات داخلی و سایر وابستگیهای دیگر بردارد و با استقامتهای پیوسته، رفته، رفته به یک قدرت روحی و اراده‌ای قوی برسد و بر نفس و تمایلات طبیعی خود مسلط گردد و در برابر انواع تحریکات و هوسهای ناپود کننده معنویت ایستادگی کند تا به آزادی و وارستگی واقعی برسد. در حقیقت تولدی دیگر بیابد و شخصیت تازه و خود ساخته‌ای در او پدیدار گردد.

### آسان‌گیری در پذیرش مرید

در برابر این سختگیریها، گاهی هم به اقتضای موقع و محلّ و در مقطعی

۸. مزارات کرمان، صفحه ۱۶۲.

۹. عاشقا در خویش بنگر سُخره مردم مشو / تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین. بیت ۲۰۸۴۲

چشم بگشا زین سپس با دیده مردم مرو / کان فلانت گبر گوید و آن فلانت مرد دین. بیت ۲۰۸۴۴  
دیوان شمس، جزء چهارم، غزل شماره ۱۹۷۲، صفحه ۲۱۳.

خاص دیگر چنین رفتارهایی ضرورت نداشت، زیرا مسلک تصوف در دوره گسترش خویش، در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی نفوذ کرده و به سبب ظرفیت و قابلیت وسیع فرهنگی خود، می توانست مسائل فراوانی را در خود جذب کند. از آن جمله توجه و گرایش افراد و گروههای فراوان بود به مسلک و روش طریقت، که در میان آنان، قلندران و افراد بی توجه به شریعت نیز وجود داشت. از طرفی بعضی از مشایخ هم در پذیرفتن و تربیت مریدان سختگیری و دقت لازم نمی کردند. افلاکی می نویسد:

«روزی شیخ حریری را گفتند: مریدان تو فرائض نمی گزارند و تو هیچ نمی فرمایی، گفت: چون قول خدا و رسول را می دانند و فرمان نمی کنند، سخن مرا خواهند شنیدن و قبول کردن؟»<sup>۱۰</sup>

چنین مواردی از آنجا پدید می آمد که بعضی از مشایخ بدان توجه نداشتند که اعضای وابسته بدانها در چه پایه ای از اعتقادات و رفتارهای مذهبی قرار دارند. آنان فقط می کوشیدند که مأمور وصل باشند، یعنی به هر صورتی که ممکن است، افراد بی قید و بند را به نوعی در دام عشق خدا بیفکنند و اگر شیخ وارسته ای می توانست، عده ای از افراد بی تفاوت و لاقید را جمع آوری و هدایت کند، در واقع مأموریت معنوی خود را انجام داده بود. نسفی می نویسد:

«کسی که به مقام وحدت رسید، هیچکس را به گمراهی و پیراهی نسبت نکند و همه را در راه خدا داند و همه را روی در خدا بیند.»<sup>۱۱</sup>  
از شاه نعمت الله ولی هم نقل شده بود که گفته است:  
«هر کس را که تمام اولیا رد نمایند من او را قبول می کنم.»<sup>۱۲</sup>

۱۰. مناقب العارفین، ج ۲، صفحه ۶۷۸-۶۷۷.

۱۱. انسان کامل، نوشته عزیزالدین نسفی، به تصحیح مازیان سوله، چاپ انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۱، صفحه ۴۷.

۱۲. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷.

### مریدپذیری قراردادی

پس از آنکه خانقاههای بزرگ و دولتی تأسیس شده و برای صوفیان ساکن خانقاه خوراک و پوشاک و دیگر نیازمندیهای مادی تهیه و تأمین می‌گردد؛ چند قاعده و قانون هم برای پذیرش مریدان و دیگر امور داخلی خانقاه به وجود می‌آید، این قواعد و نظامات رفته رفته، کلیت پیدا کرده و در اکثر خانقاهها و سلسله‌های مختلف طریقت، اجرا می‌شود و غالب مشایخ معتدل و متشرع، آن قواعد را به کار می‌بندند.

در این مقررات تنظیم شده، مبدأ و مقطع تعلیم و تربیت طالبان، تا حدودی معین و مشخص گردیده و وظایف مریدان تعیین شده بود. مثلاً عضویت در سلسله مولویه چنین بود که شخص داوطلب، هزار و یک روز به خدمات مختلف خانقاهی می‌پرداخت و پس از توفیق در آزمایش نهایی او را توبه داده و خرقة و حجره‌ای می‌دادند و او در گروه درویشان مولویه قرار گرفته و برای رسیدن به صفای باطن، در حجره خویش به ذکر و عبادت و ریاضت و مجاهدت می‌پرداخت.<sup>۱۳</sup>

در این مرحله از حیات خانقاهی، برای پذیرش مرید قاعده چنان بود که مرید داوطلب، برای طی دوره سیر و سلوک نزد شیخ طریقت آمده و تقاضای عضویت می‌کرد، شیخ بدو دستور می‌داد که نخست خود را پاکیزه ساخته و از تمام گناهان توبه کند و از کسانی که حقی به گردن او دارند، حلالیت بخواهد و آنان را از خود راضی گرداند و در آینده هم به هیچ وجه گرد گناه و هواپرستی نگردد و تمام دستورات شرعی را رعایت کند. پس از آن با ترتیب خاصی نزد شیخ توبه می‌رفت و با تعهد به آنکه دستورات شیخ را بدون چون و چرا انجام دهد، با او بیعت می‌کرد و شیخ ذکری به او تلقین کرده و شخص طالب در جمع صوفیان قرار گرفته و در راه تکمیل خویش به انجام دادن اموری که به عهده او گذاشته شده بود می‌پرداخت.

۱۳. نک. حدائق السیاحه، صفحه ۳۹۸.

در کتاب جامع الاصول نوشته گمش خانلی، ضمن معرفی سلاسل متعدّد صوفیه، کیفیت توبه و اخذ ذکر و آداب ورود به طریقه نقشبندیّه و طریقه شیخ اکبر - ابن عربی - و طریقه شاذلی و جز آن نقل شده است. اینک برای آگاهی نمونه‌ای از آن نوشته ترجمه و نقل می‌شود:

«کیفیت توبه و بیعت در طریقه شیخ اکبر، 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 لا اله الا الله می‌گوید و مرید هم سه بار لا اله الا الله می‌گوید. سپس شیخ به عنوان تبرک آیه ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله، يدالله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه و من اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيماً<sup>۱۴</sup> را می‌خواند پس از آن برای هر روز صد بار استغفار و صد بار لا اله الا الله در حالیکه کاملاً به معنای آن توجه شود، مقرر می‌گردد، همچنین بادل و زبان صد بار کلمه الله می‌گوید، سپس با عبارت: اللهم صل و سلم و بارک علی سیدنا محمد النبی الامی الهدی و علی اله و صحبه و سلم عدد کل ذرة الف الف کرّة، صد بار بر پیامبر درود می‌فرستد.»<sup>۱۵</sup>

### تلقین ذکر

یکی از مسائل مهم و ارکان اصلی و عملی مسلك طریقت، موضوع ذکر بود، بنا به اعتقاد صوفیان، برای رابطه دائمی بنده با پرورگار، ذکر بهترین و مؤثرترین وسیله بود و شخص ذاکر با توجه به معنی ذکر و تکرار آن، همواره به

۱۴. قرآن، ۴۸/۱؛ همانا آنان که با تو بیعت کردند، جز این نیست که با خدا بیعت کردند، دست خدا بالای دست ایشان است. پس آنکه پیمان خود را شکست، همانا به زیان خویش آن را شکسته است و آنکه بدانچه با خدا پیمان بسته است وفا کند، پس به زودی او را مزد بزرگی می‌دهد.

۱۵. جامع الاصول فی الاولیاء، تالیف احمد ضیاء الدین گمشخانلی، چاپ قاهره، ۱۲۷۶، بخش

حاشیه، صفحه ۴۹.

یاد خدا بود و هیچ گاه او را فراموش نمی کرد.  
موضوع ذکر در آیین طریقت تا آن حد اهمیت داشت که به وسیله تلقین ذکر  
بین مُرید و شیخ طریقت و سلسله طریقتی رابطه و نسبت برقرار می شد.  
عبدالرحمن جامی درباره تلقین ذکر می نویسد:

«انتساب مریدان به مشایخ به سه طریق است: یکی خرقه، دوم به تلقین ذکر  
و سوم به صحبت و خدمت و تأدب آن.»<sup>۱۶</sup>

همچنین نجم الدین رازی ۶۵۴ هـ . درباره آداب تلقین ذکر و وظیفه طالب  
در برابر آن می نویسد:

«ذکر که صاحب ولایت تلقین کند، ثمره شجره ولایت اوست که او هم تخم  
ذکر را به تلقین صاحب ولایتان گرفته است و شرط تلقین ذکر آن است که مرید  
به وصیت شیخ سه روز، روزه دارد و پیوسته با وضو باشد و بعد از سه روز  
غسل کند و نیت غسل اسلام کند، بعد از نماز خفتن به خدمت شیخ آید و شیخ  
او را رو به قبله نشاند، دستها بر یکدیگر نهد و دل حاضر کند و سه بار شیخ  
لااله الاالله بگوید و او تکرار کند، چون تمام شد برخیزد و به خلوت خانه در  
رود و روی به تربیت تخم ذکر آرد.»<sup>۱۷</sup>

۱۶. نفعات، صفحه ۵۶۰، در شرح حال سعدالدین فرغانی.

۱۷. مرصادالعباد، صفحه ۲۷۵-۲۷۶.



## تعداد مریدان

درباره شماره مریدان تربیت شده آمار دقیق و برنامه منظم و کاملی وجود ندارد و روشن نیست که هر يك از مشایخ طریقت، در طول عمر خویش چند نفر را تربیت کرده و به حد کمال رسانیده اند و روش دقیق ارشادی آنان چگونه بوده است. به طور معمول همین قدر که عده ای از طالبان به خدمت پیری رسیده و از حضور او بهره مند می گشتند، تقریباً شیخ تا حدودی وظیفه انسانی خویش را در امر هدایت و تربیت انجام داده بود و در عین حال به سایر خدمات اجتماعی و معنوی دیگر نیز می پرداخت.

در زمینه مریدپروری و تعداد مریدان، مطالب پراکنده ای در ضمن شرح حال مشایخ بیان شده که در مواردی عبارت افراط و تفریط را درباره آنها می توان به کار بُرد، مثلاً خالوی نیشابوری، دامنه حوزه تربیتی خویش را چنان تنگ می گیرد که فقط به تربیت مرید واحدی بسنده می کند و خواجه عبدالله انصاری با توجه به عمل او می گوید:

«پیر را يك مرید تمام بود و سُخن را يك گوش.»<sup>۱</sup>

همچنین حمیدالدین ناگوری ۶۷۸ هـ. از خلفای شیخ شهاب الدین سهروردی در تمام عمر خود فقط سه نفر را به مریدی پذیرفته و به کمال می رساند<sup>۲</sup> در حالی که در يك روز بیست هزار کس بر دست شیخ صفی الدین

۱. نفحات، صفحه ۲۸۶.

۲. نک. خزینه الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۱۱.

اردیلبی ۷۳۵ هـ. توبه می کنند.<sup>۳</sup> و در خلوتخانه های او سه هزار مرید به چله نشینی و مجاهده و ریاضت مشغول شده و از سفره او استفاده می کنند.<sup>۴</sup> و مصرف نان روزانه آنان به پنج هزار گرده بالغ می گردد.<sup>۵</sup>

علت این اختلاف فاحش - صرف نظر از صحت و سقم آن - به عوامل و مقتضیات مختلفی مربوط می گردید از جمله آنکه: برخی از مشایخ اصولاً از مریدداری و مریدپروری گریزان بودند و از ارشاد دیگران خودداری می کردند.<sup>۶</sup> بعضی از پیران هم درباره مریدگزینی بسیار دقت می کردند و اگر در طالب و مریدی قابلیت و صلاحیت نمی دیدند، او را در سلك مریدان خود نمی پذیرفتند. در واقع به کیفیت بیش از کمیت توجه داشتند، در حالی که عده ای از مشایخ، حتی مریدان از همه جا رانده را هم پذیرفته و از آنها دستگیری می کردند و به انگیزه يك نیت معنوی می کوشیدند تا هر چه بیشتر بتوانند عامل ارتباط بنده و خداوند گردند.<sup>۷</sup>

گاهی هم به سبب طول مدت دعوت و تربیت، شماره مریدان شیخی فزونی می گرفت، یا آنکه برای بزرگ سازی شیخ طریقه ای، آمار مریدان او توسط تذکره نویسان و مناقب سازان ذی نظر به حد اغراق می رسید.<sup>۸</sup> چنان که شماره مریدان شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.<sup>۹</sup> و شیخ صفی الدین اردیلبی ۷۳۵ هـ.<sup>۱۰</sup> و شیخ شرف الدین منیری ۷۸۲ هـ.<sup>۱۱</sup> به بیش از صد هزار می رسد و صوفی اسلام، از مشایخ قرن سیزدهم هجری، مقیم کרוخ - از توابع هرات - دویست

۳. نك. حبيب السیر، ج ۴، صفحه ۴۱۸.

۴ و ۵. سلسلة النسب صفویه، صفحه ۳۸.

۶. نك. مزارات كابل، صفحه ۱۷۵.

۷. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۸.

۸. ششصد هزار كس بر دست زنده بیل توبه می کنند؛ نفحات، صفحه ۳۵۸.

۹. نك. عالم آرای عباسی، صفحه ۱۱.

۱۰. نك. طریقه الصفویه، صفحه ۱۱۸.

۱۱. نك. خزینه الاصفیا، ج ۲، صفحه ۲۹۹.

خلیفه و صد هزار خانه مرید دارد.<sup>۱۲</sup> و اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ.<sup>۱۳</sup> و حبیب قرامانی، نخستین شیخ استانبول<sup>۱۴</sup> هم، هر يك هفتاد هزار مرید دارند. اما هنگامی که این مریدان فراوان در حوزه تقسیم و طبقه بندی قرار می گیرند، تعداد اندکی معرفی می شوند. مثلاً از مریدان بیش از صد هزاری نفری شیخ شرف الدین مُنیری، سیصد نفر جزء واصلان و سه نفر از اولیاء اند.<sup>۱۵</sup> و از خلفای ده هزار نفری، و نامدارِ خواجه مودود چشتی ۵۲۷ هـ. هم فقط هشت نفر معرفی می شوند.<sup>۱۶</sup> همچنین شاه نعمت الله ولی نیز سیصد هزار نفر مرید داشته<sup>۱۷</sup> که دوازده هزار نفر از آنان سید صحیح النسب بوده اند.<sup>۱۸</sup> که حاجی زین العابدین شیروانی ۲۸ نفر<sup>۱۹</sup> و نایب الصدر ۵۸ نفر<sup>۲۰</sup> از مریدان او را مشخص کرده و از آنها نام می برند.

بدیهی است که تمام این مریدان در درجه و پایگاه واحدی قرار نداشتند و در کنار پیشوای خود به تکمیل کمالات معنوی مشغول نبودند، بلکه عده بسیاری از آنها به خانقاه وارد شده یا به خدمت پیرو مؤشده می رسیدند و پس از مدتی از او جدا شده و به دنبال زندگی خود می رفتند. همچنین بسیاری از این مریدان به اقتضای موقع و محل، با مشایخ ارتباط پیدا کرده و به آنان عرض ادب می کردند و از اینکه جزو صوفیان و یا حداقل دوستدار آنان به شمار آیند خرسند بودند. در واقع در برابر تك سواران تازنده میدان معرفت به تماشا

۱۲. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۵۴ و رياض السياحه، صفحه ۱۹۷.

۱۳. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۲۲.

14. *Darvishes*, p. 450.

۱۵. نك. خزينة الاصفيا، ج ۲، صفحه ۲۹۹.

۱۶. همان، ج ۱، صفحه ۲۵۰.

۱۷. نك. رياض السياحه، صفحه ۲۳۹.

۱۸. نك. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۳۶.

۱۹. نك. رياض السياحه، صفحه ۲۳۸.

۲۰. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۶۰-۴۷.

مشغول بودند. مثلاً دربارهٔ نجم‌الدین کبری ۶۱۸ هـ. آمده است که او مریدان بسیاری داشت ولی فقط دوازده نفر را پذیرفته و به کمال رسانید که هر يك از بزرگان زمان خویش گردیدند.<sup>۲۱</sup>

در مورد تعداد مریدان، غیر از آن آمارهای شگفتی آور، 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.<sup>۲۲</sup> و سهل تُستری ۲۸۳ هـ. در هنگام مرگ دارای چهار صد مرید بوده<sup>۲۳</sup> و امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. هم در شهر طوس صد و پنجاه سالک را در مسیر طریقت رهبری می‌کرده است.<sup>۲۴</sup> و حسین بن منصور حلاج<sup>۲۵</sup> و شیخ صنعان<sup>۲۶</sup> هم هر يك با چهار صد مرید برگزیده در مسافرت بوده‌اند.

همچنین برای شیخ محمد صالح نیشابوری سی تن<sup>۲۷</sup> و محمد بطائنی، هفتاد تن<sup>۲۸</sup> و معصومعلی شاه شصت هزار تن مرید ذکر شده است.<sup>۲۹</sup>

از مجموع این آمارهای مختلف و مطالبی که در پیرامون آنها ذکر شده، تا حدی می‌توان از تعداد مریدان و شیوهٔ آمارگری نویسندگان صوفی و صوفی‌منش، اطلاعی اجمالی به دست آورد و از میان آنها شمارهٔ واقعی و منطقی و تقریبی تعداد مریدان را دریافت.

۲۱. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۳۶.
۲۲. نك. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۴۰.
۲۳. همان، صفحه ۲۴۰ و نفعات، صفحه ۵۹.
۲۴. نك. نصیحة الملوك، امام محمد غزالی، به تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۱، قسمت مقدمه، صفحه ۱۶۶.
۲۵. الحلاج شهید التصوف، صفحه ۷۴.
۲۶. نك. منطق الطیر، صفحه ۶۷.
۲۷. رحله ابن بطوطه، ج ۲، صفحه ۱۴۴.
۲۸. همان، ج ۱، صفحه ۲۱۱.
۲۹. نك. حقیقة العرقان، صفحه ۱۸۰.

در میان این سلسله آمارها نمونه‌هایی نیز وجود دارد که دربارهٔ تعداد مریدان برای يك دوره تربیتی، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد، از جمله دربارهٔ مریدان 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.»<sup>۳۰</sup>

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.<sup>۳۱</sup>

همچنین حسن مودب دربارهٔ شمارهٔ صوفیان منسوب به بوسعید می‌گوید که:

«صوفیان ساکن خانقاه صد و بیست تن اند، هشتاد مسافر و چهل مقیم.»<sup>۳۲</sup>  
این نکته نیز قابل توجه است که در تعریف مُرید، مشخص نگردیده است که يك رهرو طریقت، با داشتن چه شرایط و کیفیتی سزاوار اطلاق نام مرید می‌گردیده است.

۳۰. نک. تحفة العرفان، ضمیمهٔ روزبهان‌نامه، صفحهٔ ۵۸.

۳۱. نک. اسرار التوحید، صفحهٔ ۱۸۹.

۳۲. همان، صفحهٔ ۷۸.

## بخش ۵

### خلافت و نمایندگی و اجازه نامه ارشاد

موضوع خلافت و جانشینی، از ضرورات مسلک تصوف شمرده شده و این اصل تقریباً مورد اتفاق همه سلاسل صوفیه بود. پیران طریقت، ضمن تربیت مریدان و سالکان، کسانی را که شایسته پیشوایی بودند و قدرت رهبری داشتند و می توانستند از طالبان دستگیری کرده و آنان را در مسیر طریقت راهنمایی کنند، به جانشینی خود انتخاب کرده و به صورت شفاهی یا کتبی به آنان اجازه می دادند که به پذیرش طالبان و تربیت سالکان پردازند.

این انتخاب برای آن بود که اولاً تربیت و آموزشهای مسلک تصوف پایدار و برقرار بماند و دیگر آنکه بین اعضای آن طریقه، در مورد پیشوایی و سرپرستی اختلافی واقع نشود، در ضمن از اصول کلی فرهنگ اسلامی نیز پیروی شده باشد، یعنی مسئله جانشینی و ارشاد مریدان، با ترتیب کرسی نامه ای، همانند سلسله اجازات حدیث اسلامی، از جهت طولی با پیامبر اسلام متصل و مربوط گردد.<sup>۱</sup>

در دوره های نخستین مسلک تصوف، مشایخی که سمت رهبری داشتند، از بین دوستان و یاران و مریدان خود سالک وارسته ای را که شایستگی و قدرت

۱. طرائق، ج ۱، صفحه ۴۵۸-۴۵۷؛ پیر ما کامل و مکمل بود / قطب وقت و امام عادل بود ... خرقة او هم از رسول خداست / این چنین خرقة لطیف کراست؟ در روایات شیعه، نمونه چنین استنادی، سخنانی حضرت رضا در نیشابور و موضوع حدیث سلسله الذهب است.

رهبری داشت به جانشینی انتخاب کرده و کار مریدان و طالبان را به آنها می سپردند و این مطلب را به اطلاع سالکان می رسانیدند.

شیخ فریدالدین عطار می نویسد:

«ابومحمد جریری... در طریقت استاد بود تا حدی که جنید مریدان را گفت:

که ولی عهد من اوست... چون جنید وفات کرد، او را بجای او بنشانند.»<sup>۲</sup>

همچنین هجویری در مورد جانشینی ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. از سوی

ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. می نویسد:

«گفت: من تو را به ولایت عهد خود برگزیدم.»<sup>۳</sup>

برای دریافت اجازه ارشاد، معمول چنین بود که، سالکی مدتی را تحت نظر

پیری به سیر و سلوک می پرداخت و به حد کمال می رسید و بنا به تشخیص شیخ،

توانایی و قدرت هدایت و رهبری پیدا می کرد، پس از آن از سوی مُرشد مأمور

می شد که مردم را به سوی خدا دعوت کند و مطابق قواعد و برنامه رسمی آن

سلسله از طالبان دستگیری کرده و مریدان را به کمالات معنوی برساند.

در هنگام سپردن کار رهبری به شخصی که داوطلب تعلیم و تربیت مریدان

بود، علاوه بر پیمودن مدارج تربیتی و احراز قابلیت، گاهی يك آزمایش نهایی و

عملی نیز انجام می گرفت و يك نوآموز مبتدی بدو سپرده می شد تا تحت نظر

شیخ او را پیرورد و صلاحیت خویش را عملاً نشان دهد.

فخرالدین کاشفی می نویسد:

«امیر کلال نقشبندی، فرزند خود امیر برهان را به شاگرد خود بهاءالدین

نقشبندی سپرد و گفت: چون استاد شاگرد را تربیت کند، هرآینه خواهد که اثر

تربیت خود را در شاگرد مطالعه کند، تا وی را اعتماد شود بر آنکه تربیت وی

جای افتاده است، اگر خطایی در کار شاگرد بیند آن را اصلاح نماید. آن گاه

فرمود که: فرزند من امیر برهان حاضر است و هیچ کس دست تصرف بر وی

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۲، صفحه ۱۱۲-۱۱۱.

۳. کشف المحجوب، صفحه ۲۰۵-۲۰۴.

نهاده است و تربیت معنوی نکرده، در نظر من، به تربیت وی مشغول شوید، تا اثر آن مطالعه نمایم و مرا به صنعت مُرتبی اعتماد شود.»<sup>۴</sup>

با آنکه در مسلك طریقت روش انتخاب احسن معمول و رایج بود و گزینش رهبر، با دقت خاصی انجام می گرفت. ولی به تدریج، در امر رهبری مریدان و مدیریت خانقاه، علاوه بر مسئله شایستگی و قابلیت شخصی، موضوع روابط خویشاوندی و سایر وابستگیها نیز دخالت داده شده و حق سرپرستی سازمان تربیتی خانقاه و قبول بیعت از مریدان، به صورت توارث از پدر به پسر یا سایر خویشاوندان نزدیک او می رسید و نسبت فرزندى مشایخ نیز یکی از عوامل احراز مسند پیشوایی به شمار می آمد و در این مورد استدلال می شد که چون فرزند در خانواده ولایت<sup>۵</sup> به دنیا آمده و بزرگ شده و از راه و رسم مسلك طریقت با خبر است سزاوار آن است که صوفی زاده هم، مانند پدر خویش بر مسند پیشوایی بنشینند و سرپرستی مریدان را به عهده بگیرد.<sup>۷</sup>

محمد بن منور می نویسد که شیخ بوسعید در هنگام بیماری خویش دوات و کاغذ خواست و گفت نام فرزندانش را بنویسند و سپس گفت:

«این ده تن اند، کی پس از ما، تا ایشان یکی می ماند اثرها می باشد و طلبها می بود، چون جمله روی به خاک بپوشند، این معنی از خلق پوشیده گردد.»<sup>۸</sup>

در مورد جانشینی و جانشینان مشایخ، غالباً نام افرادی وجود دارد که از فرزندان مشایخ بوده و ضمن اطلاع از موضوع شیاخت و داشتن قدرت

۴. رشحات عین الحیات، صفحه ۴۴-۴۳ و نفحات، صفحه ۳۸۲.

۵. چون خواجه یوسف چشتی ولی مادر زاد بودند، در اندک مدتی تربیت یافته، خرقة ولایت یافت؛ خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۲۴۵.

۶. اهل البیت ادری بما فی البیت؛ جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۳۹؛ افراد خانواده به آنچه در خانه است آگاه ترند.

۷. فرزندان مشایخ به حکم الشبل فی المخبر مثل الأسد (شیر را بچه همی مانند بدو.) بر تخت ولایت و خلافت آباء و اجداد خویش مستوی می شدند. رساله سپهسالار، صفحه ۱۵۲/۱۴۶.

۸. اسرار التوحید، صفحه ۳۵۰-۳۴۹.



رهبری، از طریق توارث به مقام جانشینی رسیده اند، از جمله نمونه های فراوان این اشخاص، اعقاب شیخ احمد جام و دودمان شیخ صفی الدین اردبیلی<sup>۹</sup> و فرزندان شاه نعمت الله ولی<sup>۱۰</sup> و تعدادی مشایخ دیگر<sup>۱۱</sup> می باشند.

ابن الفوطی درباره کمال الدین سهروردی می نویسد که:

او از خانواده علم و روایت و تصوف بود و بر قاعده پدران فاضلش، در رباط سعادت خدمت صوفیان را به عهده گرفت و در حقیقت رباط سعادت خانه قدیمی آنان و وقف بر ایشان بود.<sup>۱۲</sup>

نفوذ معنوی برخی از مشایخ سبب می شد که پس از وی فرزندان و نوادگان او از پرتو شخصیت معنوی وی برخوردار شده و تا آنجا که امکان داشت، در طول تاریخ این سند بزرگی را همراه می بردند و از آن سود می جستند؛ سلسله مشایخ جام از اعقاب ژنده پیل ۵۳۶ هـ. از زمان شیخ تا اواخر قرن نهم در ناحیه جام سرپرست خانقاه بوده و در بین جامعه دارای نفوذ معنوی و حرمت بوده اند.<sup>۱۳</sup> و بنا به تعبیر غزنوی، مقامات نویسنده او:

«فرزندی که از شیخ الاسلام احمد ژنده پیل در وجود آید و از فرزندان او و از فرزندان فرزندان او، تا به قیامت همه اولیاء و مقتدا باشند.»<sup>۱۴</sup>

مسئله پیشوایی فرزندان مشایخ گاهی سبب می شد که افراد خردسالی نیز به

۹. عالم آرای عباسی، ج ۱، صفحه ۲۱-۱۱.

۱۰. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۹۲.

۱۱. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۵۳ و رساله مزارات هرات، صفحه ۱۴۳.

۱۲. تلخیص مجمع الآداب، صفحه ۱۳۰، چاپ پاکستان.

۱۳. نك. زیرنویس سندالآزار، صفحه ۳۱۷.

۱۴. مقامات ژنده پیل، صفحه ۲۳۲؛ خواندمیر نوشته است: یکی از فرزندان جامی بواسطه سعت مشرب با شاهزادگان مصاحبت می فرمود و بر خلاف طریقه آباء و اجداد به تجرع شراب ناب قیام می نمود. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۳۳۹. احتمالاً این فرزند پیرو حافظ بود که گفته است: حافظ مرید جام می است ای صباپرو / از بنده بندگی برسان شیخ جام را - زیرا ژنده پیل به ضدیت با شرابخواری معروف و به شیخ احمدخم شکن مشهور بود.

استناد - وَاَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا<sup>۱۵</sup> - بر مسند شیاخت بنشینند.<sup>۱۶</sup>  
اگر هم شیخی، به علتی کس دیگری را غیر از فرزند خود به جانشینی  
انتخاب می کرد مورد اعتراض مریدان و هواخواهان فرزند خویش قرار  
می گرفت، چنان که این موضوع در مورد احمد رفاعی<sup>۱۷</sup> و شیخ زاهد  
گیلانی ۷۰۰ هـ.<sup>۱۸</sup> و دیگران<sup>۱۹</sup> پیش آمد، و در پاسخ سخن معترضان گفته شد  
که: این گزینش از جانب خداوند و به الهام و اشاره غیبی انجام گرفته  
است.<sup>۲۰</sup>

### نماینده‌گی دادن برای ارشاد و رهبری

در دوره ای که آیین تصوف رواج گرفته و سلسله های 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، عده ای را که قابلیت تبلیغ و رهبری داشتند، به  
نماینده‌گی انتخاب کرده و آنان را برای نشر تعالیم آن سلسله، به مراکز و مناطق  
مستعد و مورد نظر می فرستادند و آنان با اقامت و سکونت در آن ناحیه و ایجاد  
خانقاه، به امر هدایت و دعوت می پرداختند.

شیخ اسماعیل قصری به مرید خود نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. می گوید:

۱۵. قرآن، ۱۱۹/۱۲، در کودکی بدو حکمت دادیم - در مصر کودک پنج ساله ای را به پیشوایی درویشان  
نشاندند. هذه هي الصوفية، تأليف عبدالرحمن الوكيل، چاپ سوم، مصر، ۱۹۵۵، بخش زیرنویس،  
صفحه ۱۰۰.

۱۶. نواده حضرت گنج شکر در ۱۶ سالگی بر سجاده مشیخت نشست؛ خزينة الاصفیاء، ج ۱، صفحه  
۳۲۵.

۱۷. نك. اقطاب الثلاثة، صفحه ۲۲.

۱۸. نك. صفوة الصفا، صفحه ۴۶.

۱۹. نك. طبقات الاولیاء، صفحه ۴۸۴ و خزينة الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۳۲.

۲۰. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۶۷.

«کارت تمام شد، به خوارزم برو و جهانیان را به جهان آفرین برسان.»<sup>۲۱</sup>  
 همین نجم‌الدین به بازرگانی که به خانقاه او آمده است، نمایندگی می‌دهد  
 تا در محلّ خویش به ارشاد مردم بپردازد.<sup>۲۲</sup> شیخ شهاب‌الدین سهروردی ۶۳۲  
 هـ. پیشوای سلسله سهروردیه هم، در شهر بغداد، حوزه درس و ارشاد داشت و  
 چند رباط را سرپرستی می‌کرد، عده‌ای از سالکان، از مراکز مختلف نزد او  
 آمده و پس از طی دوره تربیت و دریافت خرقة و رسیدن به مقام ارشاد، به  
 منطقه‌ای رفته و به دعوت و هدایت می‌پرداختند. یکی از این مشایخ، شیخ  
 بهاء‌الدین زکریا ملتانی ۶۶۶ هـ. است که به نمایندگی از سوی سلسله  
 سهروردیه در شهر ملتان هند خانقاهی ساخته و به ارشاد و تربیت مریدان  
 می‌پردازد و سلسله طریقت سهروردیه را در شبه قاره هند منتشر می‌سازد.<sup>۲۳</sup>  
 گاهی هم از سوی مردم ناحیه‌ای تقاضا می‌شد که شیخ برای ارشاد مردم  
 نماینده‌ای بفرستد. چنان که ابن بزّاز توکلی می‌نویسد:

«در زمان شیخ صدرالدین، دامت برکته جماعت اصفهان التماس ارسال  
 خلیفه بدانجا کردند که در آن نواحی به ارشاد مردم قیام نماید، شیخ صدرالدین،  
 [پیر] اسماعیل [اردبیلی] را اجازه توبه داد و بدان نواحی روانه گردانید.»<sup>۲۴</sup>  
 در بین این نمایندگان، کسی که دارای جامعیت بیشتری بود یا امتیاز  
 خاصی داشت خلیفه‌الخلفا نامیده می‌شد.<sup>۲۵</sup> بنا به نوشته نایب‌الصدر، سید  
 نعمت‌الله ولی ۸۳۴ هـ. جانشینان زیادی داشت ولی خلیفه‌الخلفای او یگانه  
 فرزندش برهان‌الدین خلیل‌الله بود.<sup>۲۶</sup>  
 مشایخ خانقاه‌های تابعه به نام شیخ طریقه، طالبان را می‌پذیرفتند و تربیت

۲۱ و ۲۲. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۴/۱۰۶.

۲۳. نک. خزینة الاصفیا، ج ۲، صفحه ۲۰.

۲۴. صفوة الصفا، صفحه ۳۵۵.

۲۵. بابا حاجی نظام‌الدین کبجی خلیفه‌الخلفای سلسله نعمت‌اللهی بود؛ جامع مفیدی، ج ۳، صفحه

۴۰.

۲۶ و ۲۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۹۲/۸۴.

می کردند و پس از درگذشت شیخ، این نمایندگان به پیشوای رسمی سلسله که غالباً فرزند شیخ بود، تسلیم شده و تجدید بیعت می کردند.<sup>۲۷</sup> و به کار خویش ادامه می دادند. یا آنکه خود مستقلاً به ارشاد می پرداختند و یا از شیخ دیگری پیروی می کردند.

مسئله تعدد نمایندگان و مریدان برجسته نیز گاهی موجب تفرقه صوفیان می گردید و پس از مرگ شیخ یا در زمان حیات او بین مریدان اختلاف پیدا شده و هر دسته از آنان جانب یکی را می گرفتند و سبب انشعاب سلسله می گردیدند.<sup>۲۸</sup> چنان که بین سید محمد نوربخش ۸۶۹ هـ. و سید عبدالله برزش آبادی، دو مرید برجسته خواجه اسحق ختانی اختلاف در گرفت و هر يك با مریدان طرفدار خود سلسله ای تشکیل داده و به نامهای سلسله نوربخشیه و ذهبیه مشهور گردیدند.<sup>۲۹</sup> همچنین بعد از درگذشت مجذوبعلی شاه ۱۲۳۹ هـ.، کوثر علی شاه به استناد سبقت در اجازه با مستعلیشاه مخالفت نموده و دعوی جانشینی کرد.<sup>۳۰</sup>

دخالت برخی عوامل نیز در مورد سرپرستی خانقاه و رباط، موجب اختلاف می گردید و طرفین برای تأمین نظر خود با هم نزاع می کردند، چنان که بین اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. شیخ مُنْتَخَبِ خَلِيفَةُ عَبَّاسِي و شیخ عمادالدین سهروردی ۶۵۳ هـ. برای سرپرستی رباط مرزبانیه<sup>۳۱</sup> و بین حسام الدین چلبی و اخی احمد، درباره سرپرستی خانقاه ضیاء الدین درگیری پیش می آید.<sup>۳۲</sup>

۲۸. کیوان قزوینی می نویسد: بعضی اقطاب زمان ما به حکم الملك عقیم بر سر ریاست با دیگران جنگیدند. منتها به پنهانی، و من به وسیله همکاری فهمیدم. اگر تابع آن رئیس نباشد، رئیس فرقی میان او و بیگانه نمی دهد و تا تواند نیش می زند و کار از پیش می برد. و هم او نوشته است: تصوف حقیقی سلسله ندارد تا چه رسد به سلاسل متباغضه که بزرگترین دشمن خودشان خودشانند؛ کتاب استوار، صفحه ۷۵.

۲۹. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۲۰؛ ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۹.

۳۰. نک. مقدمه حدائق السیاحه، صفحه ج.

۳۱. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۴۴.

۳۲. نک. مناقب العارفین، ج ۲، صفحه ۷۵۵-۷۵۴.

علاوه بر انتخابی که به وسیله مشایخ طریقت به عمل می آمد و اجازه نامه صادر می شد، از سوی خلفای عباسی و دیگر فرمانروایان مناطق مختلف قلمرو اسلامی نیز برای منصب شیخ الشیوخی و سرپرستی خانقاه و رباط، افرادی انتخاب شده و برای آنان ابلاغ رسمی صادر می شد. این دخالت بدان جهت بود که اولاً کانونهای آیین طریقت، یکی از مؤسسات رسمی و اجتماعی بود، و دیگر آنکه برخی از فرمانروایان خود، در ساختن کانونهای خانقاهی و تأمین هزینه جاری آنها دخالت می کردند و مبلغی از درآمد دستگاه دیوانی، صرف هزینه خانقاهها می گردید. در واقع فرمانروایان شیخ را به سمت سرپرستی رباط و خانقاه بنا کرده خویش می گماردند.<sup>۳۳</sup> چنان که اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. از سوی خلیفه عباسی به منصب شیخ الشیوخی و سرپرستی رباط مرزبانیة بغداد<sup>۳۴</sup> و فخرالدین عراقی ۶۸۸ هـ. به منصب شیخ الشیوخی در کشور مصر<sup>۳۵</sup> و برهان الدین احمد ۶۹۶ هـ. به سمت شیخی رباط جلال الدین سیور غتمش در کرمان<sup>۳۶</sup> برگزیده می شوند.

در بین سلسله های تصوف، سلسله ای نیز وجود داشت که شیخ آن کسی را به جانشینی خود انتخاب نمی کرد و آن را در اختیار گروه و اعضای سلسله قرار می داد و این حق آنان بود که رهبر مورد نظر خود را انتخاب کنند. اسپنسر می نویسد:

«درویشان قلندری با صوابدید یکدیگر، شیخ خود را انتخاب می کردند.»<sup>۳۷</sup>

۳۳. نک. حواشی شدالازار، صفحه ۲۹۸.

۳۴. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۴۴.

۳۵. نک. نفحات، صفحه ۶۰۴.

۳۶. نک. حواشی شدالازار، صفحه ۲۹۸.

37. *The sufi orders*, p. 174.

### اجازه نامه ارشاد

اجازه نامه عبارت بود از مکتوبی که پیری آن را نوشته و به کسی که داوطلب و لایق رهبری بود، می داد، تا به استناد آن، طالبان و مریدان را ارشاد و تربیت کند. وجود برگ اجازه نامه<sup>۳۸</sup> سبب می شد که فرد ناشایسته ای نتواند مدعی پیشوایی سالکان گردد و با نیرنگ بر مسند رهبری بنشیند.

در دوره های نخستین نشر تعالیم آیین تصوف و پس از آن، در برخی از سلسله ها اجازه نامه کتبی معمول نبود، مشایخ به صورت شفاهی به مرید لایق اجازه می دادند که به ارشاد طالبان پردازد، چنان که شیخ ابوالعباس قصاب درباره رهبری شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. گفته بود که:

«این بازارک ما با خرقان افتد که پس وی با خرقانی گشت.»<sup>۳۹</sup>

مؤلف مناقب اوحدالدین کرمانی هم می نویسد:

«در طریق مشایخ ما رضی الله عنه، اجازت نامه و مکتوب و دیگر سنن که در طریق مشایخ سلف است، نیست چون شخص مستعد و لایق حضرت تعالی می شود، اذن و اجازت او از آن جا می رسد، والله اعلم.»<sup>۴۰</sup>

در بین دارندگان اجازه ارشاد، افرادی نیز بودند که به سبب مقام بلند عرفانی خود، از مشایخ متعددی کسب اجازه کرده و از سلسله های گوناگونی عنوان نمایندگی داشتند و خلیفة السلاسل شمرده می شدند. چنان که شیخ عبدالله یافعی ۷۶۸ هـ. برای ارشاد از شش نفر مشایخ زمان خود اجازه داشت.<sup>۴۱</sup>

گاهی هم به علی اجازه ارشاد از دارنده آن بازپس گرفته شده و شخص

۳۸. هر کجا پیری بینی با سنند / شو فدای آن سنند نی آن نمد. آیین رهروان، جزء مجموعه گنجینه توحید، به ترجمه و شرح آقای احمد خوشنویس، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۷، صفحه ۳۸.

۳۹. احوال خرقانی، صفحه ۱۲.

۴۰. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۶.

۴۱. نك. زندگی جناب شاه نعمت الله، صفحه ۱۵.

نماینده مقام و عنوان نمایندگی خود را از دست می‌داد و بیعت با او بی ارزش شمرده می‌شد.

مولینا معین‌الدین تبریزی خلیفه شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ.<sup>۴۲</sup> و قاضی محی‌الدین کاشانی نماینده شیخ نظام‌الدین بدیوانی<sup>۴۳</sup> از مشایخی هستند که اجازه ارشاد و عنوان نمایندگی از آنها بازپس گرفته شده است. در برخی از کتابهای عرفانی، صورت اجازه نامه‌هایی وجود دارند که در آنها علل صدور و کاربرد آن مشخص گردیده است و برای آگاهی از متن آنها، می‌توان به اجازه نامه‌هایی که به نام شیخ رضی‌الدین علی لالا<sup>۴۴</sup> و شیخ محمد لاهیجی<sup>۴۵</sup> و شیخ عمادالدین فضل‌الله مشهدی<sup>۴۶</sup> و نور علیشاه<sup>۴۷</sup> و دیگران<sup>۴۸</sup> صادر شده است مراجعه کرد.

در عین حالی که مجموع این اجازه نامه‌ها برای امر واحدی نگارش یافته و هدف از آن موضوع جانشینی و اجازه ارشاد و رهبری مریدان است؛ به سبب موقعیت خاص مسلك تصوف 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 حدی مشخص می‌سازد.

متن یکی از اجازه نامه‌ها که در قرن هفتم هجری صادر شده چنین است:

«در این وقت درویش عزیز... فلان به دولت عتبه بوس آستان ملك و آستان

۴۲. نك: صفوة الصفا، صفحه ۴۶.

۴۳. نك. خزينة الاصفيا، ج ۱، صفحه ۳۲۵.

۴۴. نك. مجلة بفا، شماره دهم، سال هجدهم، صفحه ۵۳۱.

۴۵. نك. شرح گلشن راز، از شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام دکتر کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی،

تهران، ۱۳۳۷، صفحه ۷۰۱-۶۹۹.

۴۶. نك. مجالس المؤمنین، صفحه ۳۲۱-۳۲۰.

۴۷. طرائق، ج ۳، صفحه ۴۵۳.

۴۸. همان، صفحه ۲۵۹ / ۲۶۵ / ۵۷۷ / ج ۲، صفحه ۲۶.

آن حضرت مفتخر و سرافراز گشت و شرایط ملازمت و دوام مجاورت به تقدیم رسانید و مدتی مدید و عهدهی بعید به خدمت مجاور و مسافر روزگار گذرانید و مقبول خواطر گشت و بعد اتمام الخدمة المرضیة، چون داعیة مسافرت و عزم وطن مألوف نمود، التماسِ نشانه و عَلم آن حضرت کرد، بعد الاستخارة والاستجازه العلیة، این منشور در قلم آمد و اذن و اجازت یافت که در مشارق و مغارب عالم برآ و بحرأ بعدأ و قُرباً... خانقاه به اسم آن حضرت بسازد و عَلم عالم آرای مرشدی که از مواهب غیب و فضل و لطف کردگاری حواله شده برافرازد و زنبیل بگرداند و قندیل برافروزد و نذر بستاند و به مصرف استحقاق مصروف گرداند، مأمول و ملتمس از عواطف بی دریغ ارباب دین و دولت و اصحاب ملك و ملت، سلاطین نامدار و خواقین کامکار، امراء دولت یار و وزراء رفیع مقدار، صدور و اعیان و اکابر و اشراف روزگار، لازالت الدنيا حالیه به وجود هم و جمهور مریدان و محبّان و معتقدان و خداوندان نعمت و ثروت زادالله تعالی فی المعالی درجاتهم، و داروغگان و حکام مالک و کلانتران و پیشوایان اطراف و اکناف عالم و سادات عظام و اکابر و ائمة انام و مشایخ و خانقاه داران و زاویه نشینان و جمهور انام، آنکه، در قطر از اقطار و مصر از امصار که مشارألیه نزول کند و عبور نماید، مقدم مبارکش به وجود فرخنده دانسته و عنایت و عاطفت و شفقت و مرحمت و انعام و احسان دربارة او دریغ نفرمایند و از ندورات و فتوحات و تقبّلات که به این حضرت فرموده باشند، او را محظوظ و بهره مند گردانند، جماعت عَلمداران و مریدان این حضرت رعایت او را واجب دانند و احترام لازم شمرند، مشارألیه 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.»<sup>۴۹</sup>

نمونه دیگر، اجازه نامه ایست که ظهیرالدوله ۱۳۴۲ هـ. ق. مُلقب به صفا، درباره انتظام السلطنه ۱۳۵۰ هـ. ق. بینش علیشاه، صادر کرده و او را به

۴۹. مقدمه کتاب فردوس المرشدیه، در قسمتی که به زبان آلمانی است. p. 69-70



جانشینی خود برگزیده و مأموریت داده است که از فقیران دستگیری کند. متن اجازه نامه او چنین است:

«نمره ۲۲ به تاریخ عشر آخر شهر ج ۱ / ۱۳۳۲ هـ. ق.  
جناب برادر باجان برابر، آقای میرزا سید محمد خان انتظام السلطنه که  
متّصف و متخلّق به صفات و اخلاق تصوّف و درویش هستند، از طرف فقیر  
مأمور و مجازند که گم‌گشتگان وادی حیرت را به صراط مستقیم طریقت  
هدایت و به اخلاق پسندیده و اصول سنّة تصوّف دلالت نموده، دستگیری و  
قبول پیمان فرمایند. التماس دعا دارد. صفا - مُهر صفا علی»<sup>۵۰</sup>

۵۰. سلسله‌های نعمت‌اللهی در ایران، نوشته دکتر مسعود همایونی، انتشارات مکتب عرفان ایران،  
چاپ ۲۵۳۵، صفحه ۲۱۶.

## امور فرهنگی در خانقاهها

در مورد تعلیم و تربیت اسلامی در مدارس، کتابهای متعددی نوشته شده و در بعضی از آنها کیفیت آموزش و برنامه‌های متعلق بدان تشریح و بررسی گردیده است<sup>۱</sup> ولی به مسئله آموزشهای خانقاهی - صرفنظر از یک سلسله مسائل کلی - کاملاً توجه نگردیده و از آن سخنی به میان نیامده است، در حالی که بخشی از آموزشهای اسلامی و اخلاقی مدیون تربیتهای خانقاهی بوده و در فرهنگ اسلامی اثری ژرف داشته است و پذیرفتنی است که خانقاه در طول حیات خود یکی از کانونهای تعلیم و تربیت اسلامی بوده است.

در قرنهای نخستین اسلامی که گروههای مختلفی برای دفاع و جهاد به رباطها و مرزهای اسلامی می‌رفتند، غالب افراد آن از مردمی تشکیل می‌شد که از رسته فقیران و مجردان و بیکاران بودند و چه بسا که با تعلیمات اسلامی نیز آشنایی نداشتند. ضرورتاً عده‌ای از مروجین 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.<sup>۲</sup> از این نظر رباطها تا حدودی به کانونهای فرهنگی تبدیل شده و جهاد اصغر، با جهاد اکبر درهم می‌آمیخت. پس از آن هم که از تلاش و کوشش جهانگیری اسلامی تا حدی کاسته شده

۱. نک. کتابهای تذکرة السامع، منیة المرید، تاریخ فرهنگ، و...

۲. عده‌ای از علما و زهاد برای امر رباط و جهاد در شهر مرزی صور، در منطقه شام ساکن بودند؛ معجم البلدان، ج ۳، صفحه ۴۲۳.

و مسلمانان موقعیت خود را تثبیت کرده و به مرزهای مطمئنی رسیدند، برخی کانونهای رباطی ضمن حفظ مرکزیت اجتماعی خود، از معنی اولیه پاسگاه مرزی تغییر مفهوم داده به صورت مراکز فرهنگی درآمدند و مورد استفاده طالبان تعلیم و تعلم قرار گرفتند.

در حالات عبدالله مبارک ۱۸۱ هـ. آمده است که او در شهر مرودور رباط بنا کرد، یکی برای اهل حدیث [مالکیان] و یکی برای اهل رای [حنیفان] و خود در آنجا به تدریس نشست.<sup>۳</sup>

واژه رباط در معنی همین کانون علمی است که ابوسعید کندی هنگام جمع آوری و یادداشت حدیث در رباط صوفیان، دوات از آستینش می افتد و به تعریض و کنایه بدو گفته می شود که: عورتت را پیوشان<sup>۴</sup> و جرجی زیدان نیز رباطها را مرکز تدریس می شمارد.<sup>۵</sup>

پس از تشکیل خانقاهها هم موضوع فعالیت علمی همچنان دنبال می شود، زیرا این کانون شبانه روزی، ترکیبی است از مسجد و مدرسه و منزل، و ضرورتاً این هدفها در ابعاد سه گانه دنبال می شود. با آنکه هدف اصلی آموزشهای خانقاهی، انجام دادن برنامه های عملی و تصفیة نفسانی بود، با این حال آموزشهای علمی و اسلامی نیز کاملاً مورد توجه قرار داشت و بخشی از حیات خانقاهی را شامل می شد و یکی از علت های وجود خانقاه هم آن بود که دانشجویان جهانگرد و برخی از دانشمندان مسافر، برای سکونت در شهرها جایی پیدا کرده و با آرامش خاطر و فارغ از اندیشه تهیه خوراک و پوشاک و مسکن به کسب علم پردازند.<sup>۶</sup>

۳. نک. کشف المحجوب، صفحه ۱۱۹.

۴. نک. تلبیس، صفحه ۳۲۹-۳۲۸؛ ارزش میراث صوفیه، صفحه ۱۶۱.

۵. نک. تاریخ تمدن اسلام از جرجی زیدان، ترجمه جواهر کلام، دوره کامل پنج جلدی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵، صفحه ۶۲۵.

۶. اردشیر بن منصور عبادی واعظ نامی، هنگام ورود به بغداد در سال ۴۸۶ به رباط شیخ الشیوخ وارد شده و در آن جا سکونت می کند؛ مرآة الزمان، ج ۸، صفحه ۵.

موضوع علم و دامنه علوم در آن زمان نسبتاً وسیع بود، ولی دانش خاص مکتب اسلام قرآن بود و حدیث، که از زوایای مختلف، محور فعالیت‌های علمی قرار می‌گرفت و بنا به موقعیت‌های زمانی و مکانی، شامل مواد فرعی مختلف دیگر نیز می‌گردید. به منظور انجام دادن این هدف فرهنگی، مسلک تصوف هم، سهمی را به عهده گرفته و در پیشبرد آن می‌کوشد.

آنچه که غالباً در کانون‌های خانقاهی انجام داده می‌شد، عبارت بودند از: وعظ و مجلس‌گویی - تدریس علوم اسلامی - تالیف و تکثیر کتب - برنامه‌های شعر و موسیقی - ایجاد کتابخانه.

اینک برای آشنایی بیشتر با این گونه فعالیت‌های فرهنگی به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌گردد.

## وعظ

یکی از برنامه‌ها و فعالیت‌های صوفیان موضوع مجلس‌گویی و سخنرانی بود، برخی از صوفیان سخنران و آشنا به فرهنگ اسلامی، در خانقاهها و مراکز مناسب دیگر به کار وعظ و سخنرانی می‌پرداختند. هدف از این سلسله گفتارها بازداشتن مردم از انجام دادن بدیها و پرداختن به نیکیها و توجه دادن آنان به خدا و پیوند با او بود.

شخص گوینده درباره موضوعی، مطالبی را از قرآن و احادیث و کلام بزرگان و دریافتهای خود تلفیق کرده، برای حاضران بیان می‌کرد. بدیهی است، انجام دادن این کار مخصوص صوفیان نبود و هر کس دیگری از گویندگان دینی هم، بدان می‌پرداخت ولی سالکان راستین در این زمینه از دیگر گویندگان شایسته‌تر و آماده‌تر بودند و سخنانشان تأثیر بیشتری داشت، زیرا آنان به سبب انجام دادن يك سلسله ریاضتها و اعمال خاص و ترك هواهای نفسانی، مجهز به تجربه‌ای عینی و شخصی بودند و سخنان از دل برآمده آنان در دل می‌نشست.

در مورد امام قشیری ۴۶۵ هـ. گفته شده بود که: اگر شیطان در مجلس او

حاضر می شد، توبه می کرد.<sup>۷</sup> گاهی هم سخن سالکی در توحید آنچنان دقیق و باریک و دور از فهم عامه بود که گوینده به وسیله صوفیان دیگر از مجلس گویی باز داشته می شد.<sup>۸</sup>

کار مجلس گویی و موعظه در داخل و خارج از خانقاه انجام می گردید و گویندگان معروف صوفیان به کار و عطف و تذکیر می پرداختند. امام احمد غزالی ۵۲۵ هـ. واعظی نامی و مشهور بود، سخنان شیوا و گیرایش، عده زیادی را در مجلس او گرد می آورد و برخی از علاقه مندان بیانات او را می نوشتند.<sup>۹</sup> سعدی شیرازی ۶۹۲ هـ. نیز یکی از این دسته گویندگان صوفی مشرب است که ابتدا خود در جامه خرقة مدتی به سخن واعظان گوش داده<sup>۱۰</sup> سپس خود به مجلس گویی می پردازد و در ضمن داستانهای کتاب گلستان به سخنرانیهای خود اشاره می کند.<sup>۱۱</sup> مجالس پنجگانه او هم در کلیاتش آمده است. شیخ روزبهان بقلی ۶۰۶ هـ. نیز در هر هفته چند نوبت در مسجد عتیق و مسجد سنقری شیراز مردم را موعظه می کرده است.<sup>۱۲</sup>

ایراد این سلسله سخنرانیهای صوفیانه محسب می شد که برخی از شنوندگان به آیین تصوف علاقه مند شده و به گروه صوفیان می پیوستند. ابوعلی فارمدی ۴۷۷ هـ. می گوید:

«به علت جاذبه کلام ابی سعید ابی الخیر ۴۴۰ هـ. مدرسه را ترك کرده و به خانقاه آمد.»<sup>۱۳</sup>

۷. نك. مرآة الجنان، یافعی، ج ۳، صفحه ۹۲.

۸. نك. نفحات، صفحه ۲۹۷.

۹. نك. غزالی نامه، صفحه ۲۶۰.

۱۰. در خرقة توبه آدمم روزی چند / چشمم به دهان واعظ و گوش به پند. کلیات سعدی، بخش رباعیات، صفحه ۸۷۹.

۱۱. در جامع بعلبك وقتی کلمه ای می گفتم به طریق و عطف. گلستان، باب دوم، صفحه ۱۱۴.

۱۲. نك. روزبهان نامه، صفحه ۲۲۶.

۱۳. نك. نفحات، صفحه ۳۶۹.

مسئله وعظ و تذکیر خانقاهی، ابتدا در داخل رباطهای مرزی، برای رباط نشینان آغاز شده و پس از آن در داخل خانقاهها دنبال می شود و بخشی از برنامه های ارشادی مریدان از طریق سخنرانیها انجام می گردد. مقدسی ۲۸۷ هـ . جهانگرد متمایل به عرفان می نویسد:

«در محافل صوفیان دعوت می شدم و به سخنرانی می پرداختم.»<sup>۱۴</sup>

ابوسعید ابی الخیر نیز بخشی از هدفهای تربیتی و نظرات عرفانی خود را در ضمن مجلس گویبها انجام می دهد. و در میان همین سلسله گفتارهاست که گاهی سخن را به دریافتهای و برداشتهای شخصی می کشاند، که به گفته منتقدی آن سخن در هفت سُبُع قرآن نیست.<sup>۱۵</sup>

به هر حال موضوع ارشاد مریدان در مجتمع خانقاهی، در طول تاریخ همچنان پیگیری می شود و عده ای از گویندگان صوفی در رباطها و خانقاهها به وعظ و سخنرانی می پردازند.

ابوالنجیب سهروردی ۵۶۳ هـ . در رباط کنار شط<sup>۱۶</sup> و کمال الدین سهروردی ۷۵۰ هـ . در رباط شیخ شهاب الدین سهروردی، مردم و مریدان را موعظه می کنند.<sup>۱۷</sup> این کار در رباطهای شیراز نیز انجام می گردد. شیخ نجم الدین محمود ۶۹۷ هـ . در رباط خود<sup>۱۸</sup> و شیخ زین الدین روزبهان در رباط شیخ ابوزرعه<sup>۱۹</sup> به وعظ می پردازند و مولینا فخر الدین حسین کاشفی ۹۱۰ هـ . هم غالب روزهای هفته را در مسجد و خانقاه به کار وعظ و نصیحت می پرداخته است.<sup>۲۰</sup> و در بعضی موارد هم به تعبیر حافظ شیرازی، در ضمن

۱۴. نك. احسن التقاسیم، صفحه ۴۴.

۱۵. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۱۱. سُبُع: يك هفتم، هفت سبع: هفت بخش با ۷/۱ قرآن، قاریان قرآن هر روز يك هفتم از قرآن را خوانده و در طول هفته آن را ختم کرده اند. سخن ابوسعید در ۸/۱ قرآن بود!

۱۶. نك. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۱۳.

۱۷. تلخیص مجمع الاداب، چاپ پاکستان، صفحه ۱۲۰.

۱۸ و ۱۹. نك. شذالازار، صفحه ۲۲۷/۲۶۲.

۲۰. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۱۴.

مجلس وعظ خانقاهی دامی وجود داشت که زیرکان از آن می‌گریختند.<sup>۲۱</sup>

### تدریس علوم اسلامی در خانقاهها

یکی از علل توجه به علوم اسلامی آن بود که صوفیان نیز جزء مسلمانان بودند و ضرورتی وجود نداشت که خود را از حوزه اعتقادات اسلامی و رفتارهای دینی خارج سازند، از طرفی برای توجیه مسلک عرفانی خویش به شناخت مبانی اسلامی نیازمند بودند.<sup>۲۲</sup> چنانکه کتابهای آنان مانند قوت القلوب مکی ۳۸۶ هـ. و التعرف کلابادی ۳۸۰ هـ. و احیاء علوم الدین غزالی ۵۰۵ هـ. شامل آیات قرآن و اقوال و احادیث اسلامی است.

تحصیل علوم در کانونهای خانقاهی از آن نظر ضرورت داشت که مبانی مسلک تصوف 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. خاطر نشان می‌کند که:

«باید اول به مدرسه روند و از علم شریعت آن چه مألُبد است بیاموزد و از مدرسه به خانقاه آیند و مُرید شیخی شوند، هر که این چنین کند شاید به مقصد و مقصود برسد و هر که نه چنین کند، هرگز به مقصد و مقصود نرسد.»<sup>۲۳</sup>

از این نظر اکثر مشایخ خانقاهی چنین برنامه‌ای را گذرانده، سپس به خانقاه رفته بودند. ولی اجرای آن برای تمام سالکان دشوار بود، لاجرم برنامه تدریس مدرسه‌ای به خانقاه منتقل شده بود<sup>۲۴</sup> تا بنا به گفته سری سقطی ۲۷۵ هـ. مرغ زیرک به در خانقه اکنون نبرد / که نهادست به هر مجلس وعظی دامی. دیوان حافظ، صفحه ۳۲۸.

۲۲. ابو عبدالله بن خفیف، پس از توبه کردن به دست احمد بن یحیی به دستور او، به نوشتن حدیث می‌پردازد. طبقات الاولیاء، صفحه ۲۹۱.

۲۳. انسان کامل، صفحه ۵۴.

۲۴. در رباط فخرالدین عمر بن اسحق ۶۴۸ هـ. در واسط، برای گزوه‌ی از مریدان برنامه قرائت قرآن و بیان حدیث قرار داده شده بود؛ حوادث الجامعة، صفحه ۲۵۴.

هـ. از سالکان مُحدثی صوفی پدید آید نه صوفی ای محدّث.<sup>۲۵</sup>

هجویری ۴۶۵ هـ. می نویسد:

«به جماعتی از مریدان مبتدی مبحث زکوة شتر را تعلیم می دادم، یکی از آنان دلتنگ شد و برخاست و گفت: مرا اشتر نیست تا علم بنت لبون [شتر نرینه دو ساله] به کار آید.»<sup>۲۶</sup>

خواجه عبدالله انصاری هم جلسات درس خود را در خانقاه شیخ عموداير کرده و از سال ۴۳۹ تا سال ۴۴۱ هجری بدان ادامه می دهد.<sup>۲۷</sup> همچنین نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. در بیان حالات خود می گوید:

«به تبریز آمدم امام ائمة الحدیث ابو منصور محمد بن اسعد بن محمد حفدة العطارى الطوسى در خانقاه زاهده در محلّت سر میدان درس می فرمود، در آن محلّه فرود آمدم و کتاب شرح السنّه و مصابیح را در آن خانقاه به خطّ خود نوشتم و بر امام منصور خواندم.»<sup>۲۸</sup>

این سلسله فعالیت های علمی به صورت گسترده و محدود در خانقاه های مختلف قلمرو اسلامی همچنان پیگیری می شد. در حوزه بغداد، این فعالیتها از اهمیت بیشتری برخوردار بود و کانونهای رباطی در پرتو حمایت خلفای عباسی، با مختصر تفاوتی به صورت مدارس دینی اداره می شد، چنان که رباط عزالدین ابی الحسن ۵۰۰ هـ. به سبب فعالیت فراوان درسی، به نام مدرسه سعادت هم خوانده می شد.<sup>۲۹</sup>

در منطقه فارس هم به سبب نزدیکی و تأثیر پذیری از حوزه علمی بغداد، در

۲۵. نک. رسائل جنید، به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، چاپ لندن، ۱۹۶۲، بخش انگلیسی، صفحه ۳.

۲۶. نک. کشف المحجوب، صفحه ۴۰۶.

۲۷. نک. زندگی خواجه عبدالله انصاری، نوشته سرژ برکوی، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، چاپ کابل، ۱۳۴۱، صفحه ۶۰.

۲۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۰۵.

۲۹. تلخیص مجمع الاداب، الجزء الرابع القسم الثالث، صفحه ۸۹.



رباطها به امر تدریس توجه شده و بنا به نوشته جنید شیرازی در برخی از رباطهای شیراز تدریس می شده است. چنان که شیخ رکن الدین معروف به زاهد<sup>۳۰</sup> و مولینا سعد الدین کازرونی<sup>۳۱</sup> و شیخ ناصر الدین ابواسحق ۷۵۶ هـ.<sup>۳۲</sup> در رباطها و صومعه های خویش تدریس می کرده اند و شیخ عبدالسلام کازرونی ۶۲۶ هـ. در رباط امینی<sup>۳۳</sup> و مولینا فخر الدین احمد الشاشی ۶۴۱ هـ.<sup>۳۴</sup> و مولینا سعید الدین بلیانی ۷۵۸ هـ.<sup>۳۵</sup> و دیگران<sup>۳۶</sup> در رباط شیخ کبیر تدریس می کرده اند.<sup>۳۷</sup>

پس از حمله مغول و درهم ریختن سازمانهای حکومتی و تعطیل شدن برخی از مدارس، بنا به سابقه دیرین و اقتضای موقع، تدریس مقداری از علوم رسمی به کانونهای خانقاهی منتقل می شود. در عهد تیموریان هم مدرسه و خانقاه در مجاورت یکدیگر ساخته شده و دانشمندان شایسته ای که می توانستند در مدرسه فقیه و در خانقاه صوفی باشند<sup>۳۸</sup> در هر دو کانون تدریس می کردند.

خواندمیر می نویسد:

«مولانا خلیل فرزند مولانا فاضل سمرقندی مدتی در مدرسه شریفه گوهرشاد آغا و خانقاه اخلاصیه به درس و افاده اشتغال داشت، اما چون به شرب مدام مشغولی می نمود، امیر علیشیر از وی متنفر شده به عزلش حکم فرمود.»<sup>۳۹</sup>

همچنین مولینا برهان الدین عطاء الله رازی ۹۰۳ هـ<sup>۴۰</sup> و امیر صدر الدین ابراهیم مشهدی ۹۱۹ هـ.<sup>۴۱</sup> و هشت تن از مشاهیر دیگر<sup>۴۲</sup> از مدرسان مدرسه

۳۰. ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ و ۳۴. شد الا زار، صفحه ۴۱۵/۴۰۸/۱۸۷/۶۳/۸۸.

۳۵. نک. هزار مزار، صفحه ۳۹.

۳۶ و ۳۷. پیشین، صفحه ۱۴۰/۶۳.

۳۸. «الشیخ شهاب الدین احمد بن محمد الکردی الحلبي متوفی ۸۸۱ هـ شیخ البسطامیه، کان صوفیاً مبارکاً... و هو من جملة الفقهاء بالمدرسة والصوفية بالخانقاه الصلاحية»؛ طرائق، ج ۳، صفحه ۸۱.

۳۹. حبيب السیر، ج ۴، صفحه ۳۴۴-۳۴۳.

۴۰ و ۴۱. همان، صفحه ۳۵۲/۳۴۱.

۴۲. تعلیقات رساله مزارات هرات، صفحه ۱۸۳.

سلطانی و خانقاه اخلاصیه بوده اند.

### آموزش کتابهای عرفانی

یکی از برنامه های آموزشی خانقاه تعلیم کتابهای عرفانی و شناخت اقوال و آراء مشایخ بود.<sup>۴۳</sup> پیران خانقاهی مطالب برخی از کتابهای عرفانی را برای مریدان بیان کرده و معنی نکات آن را توضیح می دادند، چون غالب مطالب این کتابها پیچیده و رمزواره بود و با مطالعه خودسرانه نمی شد کاملاً از منظور نویسنده آن آگاه گردید.

خواجه عبدالله انصاری در سالهای بین ۴۶۳ تا ۴۷۳ هجری، کتاب طبقات الصوفیه سلمی ۴۱۲ هـ. را در خانقاه به زبان فارسی برای شنوندگان بیان کرده و مطالبی را مطابق ذوق خود بدان می افزود و یکی از شاگردان او در سال ۴۸۱ هـ. آن بیانات را به صورت کتاب طبقات الصوفیه انصاری جمع آوری و تدوین می کند.<sup>۴۴</sup>

همچنین در ابلاغ رسمی شیخ مجدالدین بغدادی قید شده بود که یکی از وظایف او در هنگام سرپرستی خانقاه بغداد این است که کتاب عوارف المعارف شیخ شهاب الدین عمر سهروردی ۶۲۲ هـ. را تدریس کند.<sup>۴۵</sup>

### تألیف و تکثیر کتب

یکی دیگر از کارهای علمی که در خانقاه انجام می شد، تألیف و بازنویسی کتابها بود، برخی از سالکان دانشمند، برای پیشبرد هدفهای مسلک طریقت به

۴۳. جلال الدین بغدادی در رباط اخلاطیه بغداد، کتاب الغنیه لطالبی طریق الحق، تألیف عبدالقادر کیلانی را به سال ۶۸۴ در نزد فخرالدین باجسری می آموزد، تلخیص مجمع الاداب، جزء چهارم، صفحه ۲۲۵.

۴۴. زندگی خواجه عبدالله، صفحه ۱۰۶.

۴۵. نک. مکاتبات رشیدی، مکتوب - شماره چهارده، صفحه ۳۶.

تألیف و تصنیف کتابهای نظم و نثر می پرداختند و در آنها نظرات خود را بیان می کردند.

گوشه آرام خانقاهها و زاویه ها برای مطالعه و کتابت جای مناسبی بود، امام

محمد غزالی پس از ترك نظامیه بغداد، سالها در زوایای مختلف سکونت کرده <sup>۴۶</sup>

و در همین زمان کتاب احیاء علوم الدین خود را تألیف می کند. <sup>۴۷</sup> همچنین

نجم الدین کبری کتاب شرح السنه و مصابیح را در خانقاه زاهده تبریز

می نویسد <sup>۴۸</sup> و شیخ فخر الدین عراقی ۶۸۸ هـ. هم تألیف کتاب لمعات خود را در

خانقاه اوحد الدین کرمانی به پایان می برد. <sup>۴۹</sup>

برخی از مدیران خانقاهی هم ضمن مرید پروری، در هنگام فراغت و

فرصت مناسب، نتیجه افکار و تجربیات و مباحثات خود را که می توانست مورد

استفاده دیگران قرار گیرد می نوشتند. <sup>۵۰</sup> و مریدانی هم آن نوشته ها را

جمع آوری و استنساخ می کردند. <sup>۵۱</sup>

عده ای از مریدان هم به نوشتن و جمع آوری اشعار رهبر و پیشوای خویش

می پرداختند. دولتشاه سمرقندی درباره جلال الدین مولوی می نویسد که مولوی

اشعار را می سرود و مریدان آن را می نوشتند. <sup>۵۲</sup> بعضی از مریدان هم گفتار <sup>۵۳</sup> و

۴۶. نک. رحله، ابن جبیر، صفحه ۳۱۶.

۴۷. معروف آنست که غزالی کتاب احیاء العلوم را در بیت المقدس نوشت؛ غزالی نامه، صفحه ۱۴۵.

۴۸. طرائق، ج ۲، صفحه ۱۰۵.

۴۹. نک. سلم السموات، صفحه ۲۰.

۵۰. علاء الدوله سمنانی می گوید: هزار طبق کاغذ در راه و رسم تصوف سیاه کردم. تذکره الشعراء،

صفحه ۲۵۱-۲۵۲؛ هم او تألیف کتاب العروه لاهل الخلوة والجلوة خود را به سال ۷۲۲ در خانقاه

سکاکیه سمنان پایان می برد؛ شرح احوال و افکار شیخ علاء الدوله سمنانی، نگارش سید مظفر

صدر، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۴، قسمت زیر نویس، صفحه ۱۰۵.

۵۱. خواجوی کرمانی اشعار علاء الدوله سمنانی را در صوفی آباد سمنان جمع آوری می کند؛

تذکره الشعراء، صفحه ۲۵۰.

۵۲. همان، صفحه ۱۹۷.

۵۳. میر حسن سنجری کتاب فوائد الفوائد را که از ملفوظات شیخ نظام الدین بدیوانی ۷۲۵ هـ. است

جمع آوری و تألیف می کند؛ خزینه الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۳۶.

کردار و رویدادها و رهنمودهای پیر و رهبر خویش را یادداشت می کردند و از آنها کتابهای مجالس<sup>۵۲</sup> و مناقب<sup>۵۵</sup> و مقامات<sup>۵۶</sup> می ساختند.

### تفسیر قرآن

یکی دیگر از کارهای علمی صوفیان تفسیر قرآن مجید است، مریدان مبتدی و معمولی به حفظ کردن و آموختن و قرائت آن می پرداختند و صوفیان دانشمند آن را تفسیر می کردند. و در فهم نکات آن دقت خاصی به کار می بستند و به منظور تطبیق مقاصد خویش با مدلول قرآن بدان استناد می جستند. چون کار صوفیان بیشتر توجه به اخلاق و طبیعت آدمی بود، از این نظر بیشتر به آیاتی توجه داشتند که از باطن آدمی و احوال او گفتگو می کرد.

بنا به نوشته مؤلف کتاب سیره قشیری، نخستین تفسیر صوفیانه قرآن، گزیده ایست از بعضی آیات قرآن که سهل بن عبدالله تستری ۲۸۳ هـ. آنها را با تأویلات عرفانی تفسیر کرده است و کوشش او این بود که در راه تصوف عملی برای سالکان سند قرآنی فراهم کند.<sup>۵۷</sup> پس از او هم رویم ۳۰۳ تفسیری بر قرآن کریم می نویسد.<sup>۵۸</sup> همچنین امام قشیری ۴۶۵ هـ. با تفسیر قرآن به نام لطائف الاشارات، مسلك طریقت را تقویت و تأیید می کند.<sup>۵۹</sup> تفسیرهای کشف الاسرار میبیدی ۵۲۰ هـ. و عرائس البیان از ابو محمد روزبهان شیرازی ۶۰۶ هـ. نیز نمونه های دیگری از تفسیر صوفیانه قرآن مجید می باشند.

ابن عربی ۶۳۸ هـ. در مورد تفسیر قرآن می نویسد:

«وقتی قرآن از سوی خدا نازل شده عارفان از فقیهان و عالمان علوم رسمی سزاوارترند که آن را دریابند و شرح و تفسیر کنند، توضیح و اشارات قرآن به

۵۴. امیر اقبال سیستانی، مجالس علاءالدوله سمنانی را در کتاب چهل مجلس فراهم می کند؛ شرح احوال و افکار علاءالدوله، صفحه ۱۳۲.

۵۵ و ۵۶. کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی و کتاب مقامات زنده بیل ۵۳۶ هـ. تألیف غزنوی.

۵۷ و ۵۸. نک. امام القشیری و سیره، صفحه ۵۷.

۵۹. نک. مقدمه ترجمه رساله قشیریه، از استاد فروزانفر، صفحه ۶۶.

وسيلة صوفیان در واقع تنزیل دیگری است که از سوی خداوند به دلهای اولیا می‌رسد، آن‌چنان که اصل قرآن نیز این چنین نازل شده است.<sup>۶۰</sup> موضوع توجه به قرآن و بحث در آیات آن نیز یکی از کارهایی بود که صوفیان برای شناخت و تفسیر انسان و حالات او بدان می‌پرداختند و می‌خواستند از روی تفسیر آیات قرآن نوعی شناخت نفسانی برای انسان ترتیب دهند.<sup>۶۱</sup>

### برنامه‌های شعر و موسیقی

یکی دیگر از کارهای فرهنگی خانقاهها مسئله سماع بود، تشکیل مجلس رقص و پایکوبی و دست‌افشانی و شعرخوانی، تحت عنوان سماع، به صورت يك کار گروهی در خانقاهها معمول بود و این مسئله آن‌چنان مورد توجه قرار داشت که عده‌ای می‌گفتند مسلك تصوف چیزی جز رقص نیست<sup>۶۲</sup> و کار خانقاهیان خوردن است و رقصیدن.<sup>۶۳</sup>

مسئله سماع از همان آغاز شروع آن، در بین مشایخ صوفیه و فقیهان و صوفی‌ستیزان و مردم متشرع و جامعه مسلمان مورد اختلاف و گفتگو بود و به نام حرمت شرعی از انتشار آن در بین عامه مردم جلوگیری می‌شد.

موضوع موسیقی و رقص در مسلك تصوف، فقط از نقطه نظر معنوی و عرفانی<sup>۶۴</sup> مورد توجه بود نه از جهت علمی و فنی؛ بدین سبب درباره چگونگی

۶۰. فتوحات المکبه، ج ۱، صفحه ۲۷۹ به نقل از شفاء السائل، قسمت مقدمه، صفحه فد: فاذا كان الاصل...

۶۱. جمله قرآن شرح خبث نفسهاست / بنگر اندر مصحف آن چشمت کجاست. مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۱۲۸۱.

۶۲. نك. كشف المحجوب، صفحه ۵۴۲.

۶۳. در رباط اربیل دویست صوفی ساکن بودند و کار آنان خوردن بود و رقصیدن؛ آثار الیاد، قزوینی، صفحه ۲۹۰.

۶۴. در هوای عشق حق رقصان شوند / همچو قرص بدر بی نقصان شوند. مثنوی، دفتر اول بیت ۱۳۴۷، صفحه ۶۶؛ ولی السماع الفساق کسماع السلطان العشاق؛ تذرات، ج ۵، صفحه ۱۵۲.

آموزش موسیقی و شرح حال موسیقی دانان کتابی نوشته نمی شد، بلکه، فقط در ضمن شرح حال سالکی اشاره می شد که او از علم موسیقی بهره مند است.<sup>۶۵</sup> چنان که درباره سراج الدین احمد ارزنگانی صوفی ۶۵۸ هـ. آمده است که او در موسیقی و آواز استاد بود.<sup>۶۶</sup>

همچنین «مولانا بنایی... از علم تصوف بهره مند و در موسیقی و قوفی تمام داشت.»<sup>۶۷</sup>

همین توجه مختصر با آن همه جلوگیری ها، سبب شد که موسیقی تا حدی حیات خود را در حمایت خانقاه حفظ کرده و از مرگ قطعی برهد.

### شعر

موضوع شعر نیز یکی از کارهای علمی و هنری صوفیان است، و تا حدی که به خانقاه مربوط می شود، شعرسرایی و شعرخوانی از ضروریات مسلک طریقت به شمار می رود، بزم صوفیانه و نوای ساز ایجاب می کرد که غزل و ترانه ای آن را همراهی کند و سالکان را به شور آورد، بدین منظور، سرودگر ابیاتی را از اشعار عرفانی انتخاب کرده و می خواند<sup>۶۸</sup> و شنوندگان را تحت تأثیر معانی ابیات و آواز خویش قرار می داد.

نیاز صوفیان به شعر عرفانی و وجود شاعران عارف در گروه صوفیان و پذیرش آن از سوی توده مردم، سبب می شد که شعر عرفانی گسترش یابد و به حدّ اعلای کمال خود برسد و از ارزش والایی برخوردار گردد. چنان که بخش مهمی از ادبیات رسمی زبان فارسی شامل اشعار صوفیانه و عرفانی است و

۶۵. مشتاق علیشاه ۱۲۰۶ صونی بس خوش داشت... و تار را به نهایت امتیاز می زد؛ مقدمه سلجوقیان و غزدر کرمان، نوشته استاد باستانی پاریزی، صفحه سی و پنج و سی و شش.

۶۶. نک. ذیل مرآت الزمان، ج ۱، صفحه ۴۱۱.

۶۷. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۱۹.

۶۸. در اثنای سماع خواننده ای از غزلهای... سعدی بر خوانند... و به غزلی دیگر رفت؛ کلیات سعدی، صفحه ۷۸.

تردیدی نیست که مسلک طریقت و خانقاه در به وجود آوردن و حفظ و نگاهداری این گنجینه اشعار سهم بسزایی دارد.

### ایجاد کتابخانه و مطالعه در خانقاه

یکی از ضروریات مجتمع خانقاهی وجود کتاب و کتابخانه بود، این کتابها توسط سازنده خانقاه یا مردم دیگر، در آنجا گرد آمده و مورد استفاده قرار می گرفت. تقریباً در غالب خانقاهها بنا به اقتضای موقع و محل، کتابخانه ای بزرگ و کوچک وجود داشت.

بنا به سروده سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ. خواجه امام محمد بن منصور در سرخس، مجتمعی به صورت مدرسه و داروخانه و خانقاه بنا کرده و کتابخانه ای در آن ایجاد می کند.<sup>۶۹</sup> همچنین سیدالوزراء ابوالقاسم علی بن الحسن، در خانقاه بنیادی خود در کاشان مخازن کتبی قرار می دهد.<sup>۷۰</sup>

این کتابخانه ها علاوه بر استفاده صوفیان، مورد استفاده دانشمندان دیگر نیز قرار می گرفت. یاقوت حموی ۶۲۶ هـ. درباره یکی از این کتابخانه ها می نویسد:

«در خانقاه مرو دویست جلد کتاب وجود داشت و قیمت آنها بالغ بر دویست دینار می گردید، من آنها را مطالعه کردم و از آنها بهره بردم.»<sup>۷۱</sup>  
مسئله وجود کتابخانه در رباطهای بغداد از اهمیت بیشتری برخوردار بود، زیرا غالب آن رباطها، در پرتو حمایت خلفای عباسی به صورت مدارس دینی اداره می شد و در هنگام تأسیس رباط، تعدادی کتاب هم برای مطالعه و مراجعه و استناد و استنساخ در آنجا فراهم می آمد. در حالات ابن نجار مورخ بغدادی

۶۹. لب روح الله است بادم صور / خانقاه محمد منصور / که زدرس و کتاب و دارو هست / از سه سو

دین و جان و تن را سور. دیوان سنایی، صفحه ۱۰۷۴.

۷۰. ترجمه تاریخ بیهقی، صفحه ۱۸.

۷۱. معجم البلدان، ج ۵، صفحه ۱۱۴، ذیل واژه مرو.

آمده است که او در رباط زوزنی متصدی کتابخانه بود.<sup>۷۲</sup> همچنین در رباط سیده زمرد خاتون مادر خلیفه‌الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. کتابخانه‌ای وجود داشته که شمس‌الدین ذهبی شماره کتابهای آن را چهار صد و هفتاد جلد و سبط ابن جوزی بالغ بر دویست جلد دانسته‌اند.<sup>۷۳</sup>

کتابهای جمع‌آوری شده در خانقاهها منحصرأ کتابهای عرفانی و دینی نبود بلکه از هر نوع کتاب دیگری هم که به دست می‌آمد در کتابخانه نگاهداری می‌شد. نعیمی می‌نویسد:

«علاء‌الدین الکندی ۷۱۶ هـ. در حدود پنجاه جلد کتاب در علوم مختلف جمع‌آوری کرده و آنها را بر خانقاه سمیساتیة دمشق وقف کرد.»<sup>۷۴</sup>

۷۲. تلخیص مجمع‌الاداب، جزء رابع، صفحه ۲۵۳.

۷۳. نک. مجلة سومر، صفحه ۲۲۵.

۷۴. نک. الدارس، ج ۱، صفحه ۱۱۵.





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



## صفات عمومی مریدان و وظایف آنان

مُرید در لغت عرب، اسم فاعل است، به معنی اراده کننده و خواهنده و کسی که دارای اراده است. اما در اصطلاح صوفیان، مُرید طریقت آن است که از خود اراده ای ندارد و آن سالک که واقعاً از اراده و اختیار ظاهری خود جدا نشود مرید واقعی نیست.

سلمی ۴۱۲ هـ. از ابوعلی رودباری ۳۲۲ هـ. نقل می کند که گفته است: «مرید آن است که از خود اراده ای ندارد، مگر آن چه را که خداوند درباره او اراده کند.»<sup>۱</sup>

رهروان مسلک طریقت در هنگام سیر سفر معنوی خویش به اقتضای وضع و حالی که داشتند، علاوه بر عنوان مُرید، به نامهای دیگری مانند: طالب، سالک، صاحب سیر، ذاکر، صوفی و جز آن نیز خوانده می شدند.<sup>۲</sup> در مورد این که سالکان مسیر طریقت چه خصوصیاتِ باید داشته باشند، در برخی از کتابهای عرفانی، صفات و آدابی معین شده بود تا رهروان، برای موفقیت خویش، خود را بدان صفتها آراسته و سپس به سیر و سلوک پردازند.

۱. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۳۵۶، جنید بغدادی ۲۹۸ می گوید: وجود الحق مع فقدانك - هنگامی که تو نباشی خدا هست. کتاب ماهیت و مظاهر تصوف، نگارش سید محمد کاظم امام، کتابفروشی ابن سینا، سال ۱۳۴۵، صفحه ۸۱.  
۲. نك. ریاض العارفين، صفحه ۳۵.

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. در بیان شرایط و صفات و آداب مریدان مطالبی را بیان کرده که خلاصه‌ای از آن چنین است:

«چون مرید به خدمت شیخ پیوست و عوایق و علایق برانداخت، باید که به بیست صفت موصوف باشد ۱. توبه کند از جملگی مخالفان شریعت؛ ۲. زهد؛ از دنیا به کلی اعراض کند؛ ۳. تجرید؛ از جمله تعلقات سببی و نسبی مجرد شود؛ ۴. اعتقاد؛ بر اعتقاد اهل سنت و جماعت باشد؛ ۵. متقی و پرهیزگار باشد؛ ۶. صابر باشد؛ ۷. با هواهای نفس مجاهده کند؛ ۸. دلیر باشد در مبارزه با نفس؛ ۹. بذل؛ در او بذل و ایثار باشد؛ ۱۰. جوانمرد باشد؛ ۱۱. بنای کار و معامله خویش بر صدق نهد؛ ۱۲. عالم باشد در امور دینی تا وقتی که به کمال مقصود رسید، اگر مقتدایی خواهد کرد، مرتبه پیشوایی یافته بود؛ ۱۳. نیاز؛ در هیچ مقام نیاز به حق را از دست ندهد؛ ۱۴. عیار باشد، در این راه از هیچ عاقبتی اندیشه نکند؛ ۱۵. ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت، به رد و قبول خلق اهمیت ندهد؛ ۱۶. عاقل باشد؛ ۱۷. مؤدب و مهذب باشد؛ ۱۸. گشاده طبع و خوشخوی باشد، در سماع خود را مضبوط دارد؛ ۱۹. به ظاهر و باطن تسلیم تصرفات ولایت شیخ بود و بر او اعتراض نکند؛ ۲۰. تفویض؛ خود را فدای راه خدا کند و بر جاده بندگی ثابت قدم باشد و از ملازمت شیخ به هیچ وجه روی نگرداند.

چون مرید صادق بدین شرایط قیام نماید، مقصود و مراد حقیقی هر چه زودتر از حجب حرمان بیرون آید و قاصد به مقصود رسد.»

در کتابهای دیگر هم از جمله: اسرار التوحید<sup>۴</sup> و حدیقة الحقیقة شیخ جام<sup>۵</sup> و مصباح الهدایة کاشانی<sup>۶</sup> و اوراد الاحباب باخرزی<sup>۷</sup> و جز آنها به چنین صفات و

۳. مرصاد العباد، صفحه ۲۶۶-۲۵۷ باتلخیص.

۴. نک. اسرار التوحید، صفحه ۳۲۹-۳۳۰.

۵. نک. حدیقه، صفحه ۱۸۸-۱۸۷.

۶. نک. مصباح الهدایة، صفحه ۲۲۶-۲۱۸.

۷. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۹۳-۷۷.

صفت‌های دیگری نیز اشاره شده است.

در مورد شرایط سنی مریدان هم گفته شده است که:

«بالغ شریعت پانزده ساله بود و بالغ طریقت بیست ساله بود.»<sup>۸</sup>

### تجرّد

صوفیان کلمه تجرّد را در دو معنی به کار می‌بردند، یکی به معنی عدم دلبستگی به امور جهان،<sup>۹</sup> و دیگر به معنی ترك زناشویی و تك زیستی و گریز از مسئولیت‌های همسر داری، زیرا برای رسیدن به حق هر نوع تعلقی به منزله حجاب بود.

البته اکثریت قریب به اتفاق صوفیان بنا به انگیزه طبیعی و روال اجتماعی و پیروی از سنت پیامبر اسلام، ازدواج می‌کردند و تأهل را مانع سیر و سلوک عرفانی نمی‌دیدند ولی برخی از سالکان برای مدتی، به علی از ازدواج خودداری کرده و تجرّد را از لوازم توفیق در رسیدن به مقصود می‌دانستند. یکی از علل تجرّد مسئله جهانگردی بود، درویشان جهانگرد غالباً مجرد بودند.

از ابراهیم ادهم نقل شده بود که:

«آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آورد غرق شد.»<sup>۱۰</sup>

همچنین هجویری ۴۶۵ هـ. که خود یکی از سالکان سیاح است می‌گوید:

«در جمله قاعده این طریق بر تجرید نهاده‌اند، چون تزویج آمد کارشان

دیگر شد.»<sup>۱۱</sup>

۸. آداب درویشی، شامل چند رساله، دست‌نویس، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۴۸۷، صفحه ۸۰.

۹. «مجرد حقیقی آن کس بود که بر تجرید از دنیا طالب عوضی نباشد، بلکه باعث بر آن تقرّب به حضرت الهی بود فحسب.» مصباح الهدایه، صفحه ۱۴۳.

۱۰. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۹۴.

۱۱. کشف‌المحجوب، صفحه ۲۷۶.

به نظر برخی از صوفیان، ازدواج کردن مانع سیر و سلوک صوفیانه و رسیدن به تکامل بود. از جنید بغدادی نقل شده بود که گفته است: «آن دوست تر می‌دارم که مرید مبتدی دل نگاهدارد از سه چیز: کسب و نکاح و نبستن حدیث و گفت دوست ندارم که صوفی خواند و نویسد که اندیشه پراکنده شود.»<sup>۱۲</sup>

چنین تعبیر و توجیهی از آنجا ناشی می‌شد که ازدواج سبب دلبستگی به زن و فرزند و علاقه‌مندی به دنیا می‌گردید و این تعلق خاطر، مانع از آن بود که سالک با خاطری جمع و دلی آرام به ریاضت و تأدیب نفس و سلوک صوفیانه بپردازد. در واقع برای هدفی که صوفی آن را دنبال می‌کرد، سبکباری و آزادی ضرورت داشت و تحمل رنج مجرد از قبول مسئولیت خانوادگی آسانتر بود. غزالی خاطر نشان می‌سازد که:

«اگر نکاح کسی را از خدای تعالی بازدارد، ناکردن اولیتر.»<sup>۱۳</sup>  
یکی از علت‌های مجرد ماندن عده‌ای از صوفیان هم، زیستن آنان در حالت گروهی بود، چون بسر بردن در رباطها و خانقاهها و پرداختن به عبادت و ریاضت مانع می‌شد که نو مریدان به زندگی خانوادگی بپردازند.  
با آنکه برخی از سالکان مجرد در برابر پرسشگران علت جوی، هر يك بهانه‌ای ساخته و بدان استناد جسته بودند<sup>۱۴</sup> ولی مشکل ازدواج به صورت گره‌ای ناگشوده همچنان در دست عده‌ای باقی مانده بود چنان که از ابو عبید بسری ۲۴۵ هـ. نقل شده بود که گفته است:

«از خدا سه حاجت خواستم دو تای آن را بر آورد و سومی همچنان به جای ماند. نخست آنکه بر گرسنگی طاقت آرم، دوم بر بیخوابی و سوم آنکه غریزه

۱۲ و ۱۳. کیمیای سعادت، صفحه ۷۴۱.

۱۴. ابوسلیمان دارانی می‌گفت: جستجوی خوراک برای اعضای خانواده، یقین سالک را ضعیف می‌سازد؛ طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۸۰؛ بشر حافی هم به مدلول آیه ۲۹ از سوره بقره، خود را از ادای حق زنان ناتوان می‌دید و از آن می‌ترسید؛ کیمیای سعادت، صفحه ۲۴۳.

جنسی از من بشود و نشد و خدا آن را نپذیرفت.<sup>۱۵</sup>  
به هر حال گاهی این گونه تجردها هم - اگرچه به ندرت - به سبب طول  
مدت، موجب انحرافات می‌شد که: عبارت «درویشی» را با حدّثی بر خبثی  
گرفتند... بیم سنگساری بود.<sup>۱۶</sup> نمونه و اشاره‌ای از آن است.

### مریدان و ضرورت پیرگزینی

در مورد اینکه آیا سالک بدون راهنما و پیر می‌تواند در مسیر تصوّف سیر و  
سلوک کند یا نمی‌تواند، از گذشته بسیار دور نظریه‌های مختلفی بیان شده و هر  
کس که خود را برای پاسخ دادن بدین پرسش صالح می‌دانسته، با نوعی  
استدلال درباره آن اظهار نظر کرده است. غیر از گروه اویسیان و همفکران  
آنان، تمام مشایخ صوفیه معتقدند که طی مراحل سلوک، بدون ارشاد و راهنمایی  
پیر ممکن نیست و حرکت خودسرانه موجب گمراهی و هلاکت است.  
از بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. نقل شده بود که:

«هر که او را استاد نبوده باشد، امام او دیو بود.»<sup>۱۷</sup> و عین القضاة همدانی  
۵۲۵ هـ. هم گفته بود: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا شَيْخَ لَهُ، سَخَنَ مَشَايخُ اسْت.»<sup>۱۸</sup>  
پیرگزینی در مسلک طریقت، علاوه بر مسئله رهبری، از آن جهت ضرورت  
داشت که برای دل بستگی مرید به آداب و مراسم تصوّف، پای بندی لازم بود و  
داشتن مُرشد این پای بندی و دل بستن را به وجود آورده و در امر سیر و سلوک به  
مرید استقامت و پایداری می‌داد. از طرفی سالک مبتدی، از راه و رسم منزلها و  
تنگناهای مسیر طریقت بی‌خبر بود و حق را از باطل نمی‌شناخت و هر لحظه  
امکان داشت که دُچار گمراهی گردد و از رسیدن به هدف بازماند.

۱۵. طبقات الاولیاء، صفحه ۳۶۳.

۱۶. جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی، باب هفتم گلستان، صفحه ۱۹۰.

۱۷. ترجمه رساله تشریحیه، صفحه ۷۲۹.

۱۸. مصنفات، عین القضاة همدانی، به اهتمام عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱،  
صفحه ۱۰۱.



شیخ عطار ۶۲۷ هـ. توصیه می کند که:

«پیر باید، راه را تنها مرو از سر عمیا درین دریا مرو.»<sup>۱۹</sup>  
و حافظ هم در این باره خاطر نشان می سازد که:

«قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی.»<sup>۲۰</sup>  
هم او در مورد تجربه شخصی خویش می گوید:

«به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم

که من به خویش نمودم صداها تمام و نشد.»<sup>۲۱</sup>

برخی از مشایخ هم در مورد پیرگزینی گفته بودند که داشتن پیر در آغاز

سیر و سلوك لازم است ولی پس از وصول و رسیدن به کمال این نیاز منتفی می گردد، چون نفی ماسوی الله از لوازم سیر الی الله است.<sup>۲۲</sup>

درباره ضرورت پیرگزینی، تقریباً در تمام کتابهای مربوط به آیین تصوف

مطلبی ذکر شده است و ابن خلدون ۸۰۸ هـ. به سبب اهمیت موضوع رهبری،

در پیرامون این مسئله از جهات مختلف بررسی کرده و نتیجه تحقیقات خود را

در کتابی به نام شفاء السائل، گرد آورده است.

۱۹. منطق الطیر، صفحه ۹۴.

۲۰ و ۲۱. دیوان حافظ، صفحه ۳۴۷ و ۱۱۴؛ شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد / که چند سال به

جان خدمت شعیب کند.

۲۲. نک. رشحات، صفحه ۸۲.

## توبه و بیعت و سرتراشی

توبه در لغت به معنی بازگشت و رجوع است و بنا به دستور شرع، توبه عبارت است از بازگشتن از گناهان و ترك معاصی و روی آوردن به خداوند متعال.

درباره توبه آیات فراوانی در قرآن وجود دارد؛<sup>۱</sup> در آیه ای آمده است: «از خدا آمرزش بخواهید و توبه کنید تا شما را برخوردار سازد.»<sup>۲</sup> جرجانی می نویسد:

«توبه در اصطلاح صوفیان عبارت است از رجوع به خدای تعالی، برای گشوده شدن گره امتناع قلب و قیام و اقدام به ادای حقوق پروردگار متعال.»<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> و منظور واقعی سالک هر چند می تواند متضمن عذر تقصیر گذشته هم باشد ولی او بیشتر به ترك کردن گناه در آینده توجه دارد

۱. نك. قرآن، كشف الايات، ذیل كلمه تاب.

۲. قرآن، ۱۱/۲، قرآن استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعاً حسناً...

۳. التعريفات، ابوالحسن علی بن محمد الجرجانی المعروف به السيد الشریف، چاپ مصر، ۱۳۵۷

۵. ق.، صفحه ۶۲.

۴. نك. ترجمه رساله قسیریه، صفحه ۱۴۲.

زیرا برای او آرمان دیگری پیدا شده و هدف او از توبه، رهایی از نفس اماره و دوری از همه بدیها و داشتن اخلاق نیکو و خصال پسندیده و قرار گرفتن در يك حوزه معنوی می باشد.<sup>۵</sup> با توجه به چنین برداشتی، سالکان صاحب نظر به بحث درباره توبه پرداخته و هر يك به صورتی آن را تعبیر و توجیه کرده اند. از جمله ذوالنون مصری گوید:

«توبه عام از گناه باشد و توبه خاص از غفلت.»<sup>۶</sup>

مسئله توبه از امور اصلی آیین تصوف و مقدم بر خلوت نشینی و مجاهده و انواع ریاضات دیگر می باشد و در همه سلسله ها نخستین منزل سلوك سالکان توبه است و آن مطلبی است که پس از مبادرت بدان، باید دوام آن همواره مورد توجه سالک باشد، زیرا اولین عاملی که سالک به وسیله آن به مقام قرب خداوندی راه می یابد توبه است. ابونصر سراج در مورد توبه می نویسد:

«نخستین مقام از مقامات سالکین توبه کردن است.»<sup>۷</sup>

عبدالرحمن جامی در مورد چگونگی و مراسم توبه می نویسد:

«هنگامی که مرید تازه واردی می خواهد توبه کند، درویشی دامن او را می گیرد، پس از آن، یکی پس از دیگری دامن همدیگر را می گیرند تا نوعی پیوند همگانی به وجود آورند.»<sup>۸</sup>

### بیعت

در مورد بیعت آیاتی در قرآن وجود دارد و مسلمانان صدر اسلام اعم از مردان و زنان، ضمن بیعت کردن با پیامبر متعهد می شدند که از دستورات او

۵. «توبه از معصیت یکی است، و از طاعت هزار، یعنی از عجب در طاعت بدتر از گناه.»
- تذکره الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۵۲.
۶. کشف المحجوب، صفحه ۳۸۵.
۷. اللمع، صفحه ۴۳.
۸. نک. نفحات، صفحه ۴۶۵.

سریچی نکنند و به رعایت مواد تعهد شده وفادار بمانند.<sup>۹</sup>  
 پس از رحلت پیامبر هم، مسئله 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 مسلک تصوف، پیمان بستن مرید با شیخ 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 می‌گردد که از يك سلسله مقررات و نظامات مربوط به سیر و سلوک پیروی کند.

موضوع توبه و بیعت در مسلک تصوف، در آغاز امر، دارای قاعده و نظم خاصی نبود تا اینکه طالبان هنگام ورود به آیین طریقت از آن پیروی کرده، سپس به عضویت پذیرفته شوند.<sup>۱۰</sup> ولی با رسمیت گرفتن آموزشهای خانقاهی، رفته رفته، موضوع بیعت از اهمیت خاصی برخوردار گردیده و بیعت کردن جزء مقررات و نظامات تربیتی آیین تصوف قرار داده شد و مشایخ هنگام پذیرش مرید از او بیعت می‌گرفتند و او را به انجام دادن وظایفی متعهد می‌ساختند و این کار را به عنوان يك سنت دینی انجام می‌دادند.

در مورد توبه و بیعت کردن مریدان نمونه‌هایی در کتابهای عرفانی وجود دارد. از جمله، مولانا عبدالرحیم بزاری در مورد بیعت کردن خود با مولانا محمد مغربی در سال ۸۰۳ هـ. و گرفتن تلقین از او چنین می‌گوید:

«هنگامی که دست او را برای توبه کردن به دست گرفتم، او نخست پس از ذکر اعوذ بالله... و بسم الله... آیه: اِنَّ الدِّينَ يَبَايَعُوكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ، يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ، فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖ وَ مَنْ اَوْ فِىْ يَمٰىنِ اَعَاهَدَ اللّٰهَ فَاَسِيءُوْا بِهٖ اَجْرًا عَظِيْمًا - را از قرآن بخواند، سپس سه بار گفت: اشهد ان لا اله الا الله وحده

۹. نك. قرآن، ۱۰/۹۸، ۱۲/۹۱

۱۰. حسن مؤدب درباره پیوستن خود به ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «به نو مسلمان شدم و هر مال و نعمت که داشتم در راه شیخ فدا کردم و به خدمت شیخ بااستادم.» اسرار التوحید، صفحه ۷۱.

لا شريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله، و در هر بار از من خواست که من هم آن را بگویم، و من نیز آن چنان که گفته بود، گفتم. سپس سه بار گفت: استغفر الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه - و در هر بار از من خواست که من هم آن را بگویم، آن چنان که گفته بود، گفتم. سپس بار دیگر گفت: اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله - و به من فرمود بگویم، من هم آن چنان که او گفته بود، گفتم.

سپس به آهستگی گفت: خدایا من اقرار و شهادت این بنده ات را به تو سپردم و تو سپرده ها را تباه نمی کنی. سپس به من گفت: دو زانو در برابر او بنشینم، آن چنان که گفته بود نشستم. سه بار با صدای بلند گفت: لا اله الا الله پس از بار سوم گفت: محمد رسول الله حقاً و به من فرمود: گفته او را بگویم. و آن را به من تلقین کرد و من در برابر او، آن چنان که او گفته بود، آن را گفتم.<sup>۱۱</sup>

### سرتراشی

موضوع سرتراشی، دارای بنیادی مذهبی است، جاحظ سرتراشی را جزو طاعات و عبادات می شمارد.<sup>۱۲</sup> اکنون هم سرتراشی، یکی از اعمال حج مسلمانان است.<sup>۱۳</sup>

در مورد ستردن موی سر، بنا به روایتی، هنگام اسلام آوردن واثله بن الاسقع، یکی از افراد گروه صُفّه، پیامبر بدو می گوید:  
«برو و مویی که داری و در زمان کفر بر تو رویده است بتراش و با آب سدر شستشو کن.»<sup>۱۴</sup>

۱۱. حواشی روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۵۶۶.

۱۲. نك. البيان والتبيين، ج ۳، صفحه ۱۱۹.

۱۳. قرآن، ۱/۱۱۲.

۱۴. تاریخ بغداد، ج ۱۳، صفحه ۷۱-۷۲.

این قاعده و سنت، در آیین تصوف نیز مورد توجه واقع شده و غالب پیران آن را رعایت می کردند و یکی از شرایط عضویت طالبان در مسلک طریقت، عمل سر تراشی بود.

مرید تازه وارد نزد شیخ می رفت و برای سر تراشی و خرقه پوشی اجازه می خواست. اگر صلاحیت او مورد قبول واقع می شد، شیخ بدو اجازه سر تراشی می داد. اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. پس از آنکه مریدی را می پذیرفت، سر او را تراشیده و خرقه ای بر او می پوشانید.<sup>۱۵</sup> در طریقه روزبهانیه هم رسم چنین بود که موی سر مرید را تراشیده و کلاهی از جنس بُرد هندوباری بر سر او می نهادند.<sup>۱۶</sup> همچنین شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. هم هنگام دادن اجازه ارشاد به خلیفه و نماینده خود، مقراضی هم برای سر تراشی نومریدان بدو می داد.<sup>۱۷</sup>

استاد فروزانفر درباره چگونگی و مراسم سر تراشی نومریدان می نویسد: «در طریقه رفاعیه، تراشیدن سر، با تشریفات خاص انجام می شده است. متصدی تراشیدن سر را (پیر مقراض) می نامیده اند... به هنگام تراشیدن سر آیه ۲۷ را از سورة الفتح می خوانده اند و دو خطبه به زبان عربی ایراد می کرده اند و مرید را به شرطی چند از اخلاق و دین و طریقت متعهد می ساخته اند.»<sup>۱۸</sup> سعدی و حافظ هم در ابیات:

«اگر ز مغز حقیقت به پوست خرسندی تونیز جامه از رِق بیوش و سرب تراش.»<sup>۱۹</sup>  
«هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر ب تراشد قلندری داند.»<sup>۲۰</sup>

۱۵. نک. مناقب، اوحدالدین کرمانی، صفحه ۹۴/۲۱۴.

۱۶. نک. تحفة العرفان، ضمیمه روزبهان نامه، صفحه ۱۳۸.

۱۷. نک. هزار مزار، صفحه ۷۱.

۱۸. مقدمه مناقب، اوحدالدین کرمانی، صفحه ۴۲.

۱۹. کلیات سعدی، بخش قصائد، صفحه ۱۰۴.

۲۰. دیوان حافظ، صفحه ۱۲۰؛ قلندریه غالباً موی ریش و سبیل و سر و صورت را می تراشیده اند؛ ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۸۶؛ به این گروه، درویشان چهار ضرب گفته می شد.

به سر تراشی صوفی و درویش قلندری اشاره می کنند. همچنین سعدی در جایی نیز اشاره می کند که:

«ظاهر درویشی جامه زنده است و موی سترده و حقیقت آن دل زنده و نفس

<sup>۲۱</sup>  
مرده.»

تراشیدن یا باقی گزاردن و دخالت دادن (مو) در اعتقاد به مسلك و مذهب، اکنون نیز مورد توجه و قابل اعتناست چنان که ریش تراشی، برای مرد مسلمان از نظر دینی ناروا دانسته می شود، یا زها کردن موی سبیل و باقی گزاردن آن از مختصات گروهی از صوفیان است.

دکتر مصطفی شبیبی 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.»<sup>۲۲</sup>

۲۱. گلستان سعدی، باب دوم، صفحه ۱۳۱.

۲۲. الطريقة الصغویة ورواسیها فی العراق المعاصر، صفحه ۴۹.

## مسئله ریاضت و مبارزه با نفس و تحمل گرسنگی

ریاضت در آیین تصوف عبارت از تلاش و کوششی است که سالک برای تسلیم کردنِ نفسِ اماره به کار می برد. نفس آدمی به سبب سرپیچی از فرمانِ عقل و پیروی از تمایلات غریزی به ستور وحشی تشبیه شده و وظیفه سالک آن است که با انجام دادن یک سلسله ریاضتهای مختلف، نفسِ سرکشِ خود را رام کرده و آن را در طریق سیر و سلوک معنوی به دنبالِ خود بکشد. ولی این کار نباید خودسرانه انجام گیرد. چون ممکن است، نتیجه مطلوب حاصل نگردد و بنا به نوشته نایب الصدر:

«شاید که بنا بر جهل... احتمال ریاضات مفرط کند و مؤدی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد.»

سالکان بنا به دستور و صوابدید مُرشد، برای تهذیب اخلاقِ نفسانی به ریاضتهای مختلف می پرداختند و اعمال آنان به سبب وضع جسمی و موقعیت روحی و اختلاف احوال متفاوت بود. چنانکه برخی از سالکان به ترك مال و جاه و شغل، یا دیگر دلبستگیهای زندگی مأمور می شدند؛ برخی از مریدان به گدایی و خدمات خانقاهی از قبیل شستشو و رفت و روب می پرداختند و پس از انجام دادن این کارهای مقدماتی، خود را برای سیر الی الله آماده می کردند و پس از آن به ریاضتهای دیگر که عبارت از روزه گیری، شب زنده داری، عبادت،



خلوت‌گزینی؛ که تقریباً برنامه‌ای رسمی و همگانی بود، مشغول می‌شدند. هدف از پیگیری این ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا آن بود که سالک کاملاً در تنگنای نفسانی قرار گیرد و از تن‌پروری و ضعف روحی برهد و به تدریج از اسارت خود طبیعی آزاد شده و دارای اراده‌ای قوی گردد.

پس از آنکه دوران ریاضت و مجاهدت سپری می‌شد و سالک به حدی می‌رسید که بتواند زمام نفس خویش را در دست گیرد، پرهیز را شکسته و به زندگی عادی باز می‌گشت.<sup>۲</sup> ولی این دوران مجاهده بسیار طولانی بود و به آسانی دست از گریبان سالک بر نمی‌داشت. عزیزالدین نسفی ۷۰۰ هـ. می‌نویسد:

«درویشان باید که تا به چهل سال هرگز بی‌ریاضت و مجاهدت هم نباشند و چون چهل سال بگذرد، آن‌گاه مجاهدات و ریاضات سخت نکنند، اما بی‌ریاضت و مجاهدت هم نباشند تا به شصت سال.»<sup>۳</sup>

چنان‌که اشاره شد، برای انجام دادن ریاضت، برنامه‌های مختلفی وجود داشت و هر سالکی برای آماده ساختن خویش به نوعی از آن مشغول می‌شد ولی برخی از ریاضت‌ها همگانی بود و هر سالکی ناگزیر آن را انجام می‌داد. این ریاضت‌های عمومی، عبارت بودند از: نفس‌کشی، خودستیزی، تحمل گرسنگی، خلوت‌گزینی و چله‌نشینی که از مهمترین مراسم و آداب طریقت به شمار می‌رفتند.

اینک در دنباله این بحث به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۲. «مقصود از ریاضت نه آنست که همیشه رنج می‌کشند چنانکه مقصود از دارو تلخی نیست بلکه آنست که علت بشود، چون علت برفت همیشه خوشتن در تلخی دارو داشتن شرط نیست»؛ کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۴.

۳. انسان کامل، صفحه ۱۲۹.

### مبارزه با نفس

واژه نَفْس در لغت عرب به معنی ذات و وجود و جان و روان و برخی معانی دیگر به کار رفته است.<sup>۴</sup> این واژه در قرآن به صورت: نفس<sup>۵</sup>، نفس اماره<sup>۶</sup>، نفس لوّامه<sup>۷</sup> و نفس مطمئنّه<sup>۸</sup> وارد شده و در هر مورد موضوعی خاص، مطرح و بررسی گردیده است.

نفس به تعبیری عبارت است از وجود طبیعی آدمی، که شامل حُب ذات و جلب لذت و دفع ضرر و تسلط بر غیر و ارضای تمایلات غریزی و کامجوییهای مختلف دیگر می گردد و مجموع این حالات چیزی است که در جریان طبیعی آفرینش نصیب آدمی گردیده و در واقع به آدمی داده شده است.

در کنار این حالات، صفات دیگری از قبیل تعقل و وجدان نیز در آدمی وجود دارد که به صورتی خاص با نفس مرتبط است و در مجموع، شناخت و تعریف کلی انسان به این دو ترکیب مربوط می شود و هر موجود انسانی به صورتی با این ثنویت و دوگانگی وجود خویش آشنایی دارد. و وظیفه و مسئولیت انسان نیز از همین نقطه شناخت آغاز می گردد؛ زیرا آدمی موظف است که با نیروی تعقل و وجدان از حکومت مُطلقة نفس بر وجود خویش جلوگیری کند و بدو مجال چیرگی ندهد و با جنگی سخت، نفس را مقهور کرده و بدان تسلط یابد و آن را در مجرا و مسیری معین قرار داده و طبق قوانین و قواعدی خاص از آن بهره ور گردد.

موضوع تسلط نفس بر تعقل آدمی، یا پیروزی تعقل بر نفس و استخدام آن، سبب می شود که يك جنگ دائمی در وجود شخص پدید آمده و انسان ثنویتی در خود احساس کند و به خود ستیزی برخیزد و بخواهد خویشتن نفسانی خویش را مغلوب کرده و قهرمان وار بر سکوی افتخار بایستد و حریف شیطانی و

۴. نك. اقرب الموارد، ذیل واژه نفس.

۵. قرآن، كشف الايات، ذیل واژه نفس.

۶ و ۷ و ۸. قرآن، ۱۳/۵۳ و ۹۱/۹ و ۸۹/۲۷

شکست خورده خویش را نظاره کند.<sup>۹</sup>

این چنین توجیه و تعبیر، با شدتی خاص در مسلك طریقت مطرح است و تمام توجه سالک را به خود معطوف می‌دارد، در آثار و نوشته‌های صوفیان، تقریباً همگی آنان متفقدند که بزرگترین دشمن آدمی حالات حیوانی و خواهشهای نفسانی اوست و مبارزه با نفس و نفس‌پرستی مهمترین اصل طریقت است.

خصال ناپسندی که در تحت عنوان نفس قرار می‌گرفتند عبارت بودند از: کبر، ریا، جاه‌طلبی، غرور، نخوت، حسد، خشم، شهوت، کینه‌ورزی، بخل، طمع و برخی صفات مذموم دیگر، که مجموع آنها در دو کیفیت ارضای تمایلات و شهوات و سرکشی و گریز از فرمانبرداری و طاعات خلاصه می‌شود. برای رهایی از خطرات نفس، هر يك از بزرگان طریقت نکته و مطلبی بیان کرده و رهروان را به صورتی در برابر آن قرار داده بودند. از جمله: دارانی فاضلترین کارها را خلاف نفس<sup>۱۰</sup> و سلمی حقیقت را مرگ نفس<sup>۱۱</sup> و نوری تصوف را ترك حظ نفس<sup>۱۲</sup> و جنبه تصوف را جنگی که اندرو صلح و سازشی نیست، دانسته بودند.<sup>۱۳</sup>

سالک مسلك طریقت از نفس آدمی تعبیر (اعدا عدوك نفسك اللتی بین جنیك) 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 ناصر خسرو علوی، چاپ سنگی در بندر بمبئی، به اهتمام ملك الكتاب، صفحه ۷۱؛ در کتابی نیز آمده است که: روزی پیامبر اسلام در مسجد فرمود: هر آدمی شیطانی دارد. عربی گفت: ای رسول خدا، تو نیز؟ فرمود: آری، ولی من بر شیطان خویش چیره گشته‌ام.

۱۰. کشف المحجوب، صفحه ۲۵۲.

۱۱. طبقات الصوفیه، صفحه ۴۷۲.

۱۲. خلاصه شرح تعرف، صفحه ۴۴.

۱۳. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۷۱. [دشمن ترین دشمنان تو، آن جان و نفسی است که در درونت

و در میان دو پهلوی تو قرار دارد.]

شکست و خواری خویشتنِ نفسانی خویش، اظهار شادمانی می کند.<sup>۱۴</sup> و به منظور عروج معنوی و رسیدن به حق به خودتازیها و خودآزاریها می پردازد.<sup>۱۵</sup> و انواع سختیها را بر خود تحمیل کرده و مبارزه با نفس را سر لوحه اعمال خویش قرار می دهد.

گاهی تمایلات طبیعی خویش را نادیده گرفته و با آنها به مبارزه برمی خیزد و احتمالاً برای مدتی محدود و موقت بر خویشتن غلبه کرده از لذتهایی خودداری، و بر رنجهایی تحمل می کند ولی تمایلات ارضا نشده، به صورت نفس اماره، همواره منتهز فرصت، باقی است و می کوشد تا برای کامیابی خود راهی بیابد و از آنجا درآید.

این خواسته های متراکم و امیال سرکوفته و واپس زده، در نظر برخی از سالکان از صورت صفاتی خود بیرون آمده و شکل عینی می گیرند و نمودی مشخص پیدا می کنند و هر کس از نفس و تمایلات نفسانی خویش تصویری به دست می دهند. 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 می بینند.<sup>۱۶</sup>

۱۴. ابوتراب نخشبی از متهم شدن به دزدی و تازیانه خوردن خرسند شده و خود را کامیاب می بیند. خزینة الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۱۲۸. ابراهیم ادهم از گمنامی و خوار شدن خود را خوشدل می یابد. کشف المحجوب، صفحه ۷۶.

۱۵. حاتم اصم گوید: کارم با تن، چون کار جلاد است با گناهکار. منتخب رونق المجالس، صفحه ۳۴۸؛ گفته شده است که ریشه این عناد و خود ستیزی و فروتنی شدید، از دیدگاه روان کاوی، بر خشم و نفرتی شدید مبتنی است. در واقع هنگامی که آدمی در حل مسائل زیستی خویش دچار بن بست می گردد و راه را مسدود می یابد متوجه درون خود می گردد و قدرت وجودی خویش را علیه خویشتن به کار می گیرد و کارش با نفس، چون کار جلاد با محکوم می شود.

۱۶. پیشین، صفحه ۲۶۰-۲۵۹؛ سگ است این نفس کافر در نهادم / که من هم خانه این سگ بزادم ریاضت می کشم جان می کنم من / سگی را بوی روحانی کنم من. اسرارنامه، عطار، صفحه ۶۴؛ ارزش میراث صوفیه، صفحه ۱۵۷.

جلال‌الدین مولوی هم از نفس آدمی تعبیر و تصویر ازدهای افسرده<sup>۱۷</sup> و شیطان مجسم<sup>۱۸</sup> و آتش دوزخ<sup>۱۹</sup> به دست می‌دهد و آدمی را از آن برحذر می‌دارد.

چنین نشانیهای نامطلوب سبب می‌شود که سالک تصویر ناپسندی از نفس در ذهن خود ترسیم کرده و با تمام نیرو به مبارزه با آن برخیزد و برای شناختن خود طبیعی و عناصر ثابت و متغیر حالات نفسانی خویش در کمین نشسته و این دشمن دوست روی را مورد مراقبت و کاوش قرار دهد و با انجام دادن ریاضتهای مختلف مانند خود گرسنه داری و برانگیختن خشم دیگران علیه خویش و خلوت‌گزینی و چله‌نشینی و خودآزاری و انجام دادن عبادتهای طاقت‌فرسا و دیگر سختیها، تعادل طبیعی سازمان وجودی خویش را آشفته کند و بخواهد ریشه‌های هواهای نفسانی را پیدا کرده و به خیال خود آنها را از بیخ و بن برکند.<sup>۲۰</sup> و وجود خویش را در برابر عوامل بیماری‌زای نفسانی مصونیت بخشد و خویشتن را از اعمال شیطانی و صفات رذیله به دور دارد و نفس اماره را به نفس مطمئنه تبدیل کرده و آسوده گردد.

ولی در تداوم ریاضتهای مختلف، برخی از سالکان درمی‌یابند که نفس تسلیم‌شدنی نیست<sup>۲۱</sup> و این شیر باطنی مغلوب عقل خرگوش صفت نخواهد

۱۷. نَفْسَتِ ازدهاست او کی مرده است / از غم بی‌آلتی افسرده است. مثنوی، دفتر سوم، صفحه ۴۳۴.

۱۸. نفس و شیطان هر دو یکتا بوده‌اند / در دو صورت خویش را بنموده‌اند. همان، صفحه ۵۸۳.

۱۹. دوزخست این نفس، دوزخ ازدهاست / کوبه دریاها نگرده کم و کاست. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۶۸.

۲۰. روی به نفس نهادم تا بیخ آن کجاست، تا آن بیخ را ببرم و آن را ویران کنم؛ معارف بهاء ولد، تالیف بهاء‌الدین محمد بن خطیبی بلخی، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۲، صفحه ۶۲.

۲۱. نفسی است مرا که غیر شیطانی نیست / وز فعل بدش همی پشیمانی نیست / ایمانش هزار بار تلقین کردم / این کافر را سر مسلمانی نیست. تذکرة الشعراء، صفحه ۲۵۲، در حالات علاء‌الدوله سمنانی.

شد<sup>۲۲</sup> و به تعبیر ابوبکر طمستانی ۳۴۰ هـ.:

«نفس آتش مُلتهبی است که از هر سو خاموش کنی از سوی دیگر زبانه می کشد.»<sup>۲۳</sup>

یا به گفته هجویری:

«هر روز این هوی سبصد و شصت گونه جامه الهیت پوشد و بنده را به ضلالت دعوت کند.»<sup>۲۴</sup>

با همه این احوال سالک هرگز از پیکار با نفس باز نمی ایستد و به مبارزه خود ادامه می دهد زیرا حد اقل فایده این مبارزه دائمی این است که اگر سالک به پیروزی نمی رسد، تمام موجودیت انسانی خویش را هم کاملاً در اختیار هواهای نفسانی قرار نمی دهد و بدانها تسلیم نمی شود.

### تحمل گرسنگی

یکی از انواع ریاضات و قبول محرومیتها، تحمل گرسنگی بود. مقاومت در برابر گرسنگی و اندک خواری، از اصول دیرین مسلک طریقت و از برنامه های عملی سالکان بود.

گرسنگی موجب نقصان بسیاری از تمایلات نفسانی می گردید و این کار برای آماده ساختن سالک در پیمودن طریق سلوک وسیله مناسبی بود. از بایزید بسطامی نقل شده بود که: صبر بر گرسنگی، او را به پایگاه مردان خدا رسانیده است.<sup>۲۵</sup> به نظر بشر حافی هم: کسیکه با گرسنگی درگیر است، مانند کسی است که در راه خدا، در خون خویش می غلظد و پاداش او بهشت است.<sup>۲۶</sup>

۲۲. کشتن این نفس کار عقل و هوش نیست / شیر باطن سُخره خرگوش نیست. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۶۸.

۲۳. نک. طبقات الصوفیه، سلمی، ۴۷۴.

۲۴. کشف المحجوب، صفحه ۲۶۲.

۲۵ و ۲۶. نک. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۴/۷۴.

هدف از چنین سخنان و توصیه‌ها آن بود که سالک خود را به گرسنگی و کم‌خواری عادت دهد و با تمرینهای مستمر، غریزه تغذیه را واپس زده و آن را در حد امکان محروم سازد و تحت تأثیر عباراتی نظیر: صوفی‌ای که نتواند پنج روز گرسنه بماند، سزاوار عضویت در مسلک تصوف نیست.<sup>۲۷</sup> خود را به تحمل گرسنگی مجبور سازد و به نام عضوی از اعضای مسلک طریقت در به ثمر رساندن دستورالعمل مشایخ اهتمام ورزد و استقامت کند. از فتح موصلی نقل شده بود که گفته است با سی نفر از مشایخ صحبت کردم، تمام آنها هنگام جدایی مرا به کم‌خواری سفارش کردند.<sup>۲۸</sup>

در برابر گرسنگی و اندک‌خواری، شکمبارگی و زیانهای آن قرارداداشت. انباشتن شکم، موجب می‌گردید که آفات نفس‌یکی پس از دیگری بیدار شده و سر برآورد و سالک را به دنبال خود بکشد، در واقع شهوت شکمبارگی، اصل تمام آفتها بود. و با شکمبارگی، تمام تلاش و کوشش سالک از بین می‌رفت و رهرو طریقت به حال نخستین باز می‌گشت و گرفتار هواهای نفسانی می‌گردید و از سیر معنوی باز می‌ماند و بنا به گفته هجویری:

«چون شکم پر از... طعام بود، فضول آرزو کند و شهوت قوت گیرد و نفس به طلب نصیبه‌ها خود سر برآرد.»<sup>۲۹</sup>

برای آنکه وظیفه سالکان در این مورد روشن گردد در کتابهای آداب‌المیریدین و برخی کتابهای مربوط به تصوف فصلی به برنامه تغذیه و چگونگی آن اختصاص داده شده بود. ابو عبدالله بن خفیف ۳۷۱ هـ. کتابی به نام کتاب الجوع و ترك الشهوات<sup>۳۰</sup> و ترمذی کتابی به نام ریاضة النفوس<sup>۳۱</sup> تألیف کرده بودند. درباره مقدار خوراک صوفیان هم، یکی اندازه غذای شبانه

۲۷. تلیس، صفحه ۲۰۹.

۲۸. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۳۳۴.

۲۹. كشف المحجوب، صفحه ۴۵۳.

۳۰. نك. سیرت ابن خفیف، صفحه ۲۱۲.

۳۱. تلیس، صفحه ۲۱۰.

روز را سی و شش لقمه تعیین کرده<sup>۳۲</sup> و دیگری یکبار تغذیه را در شبانه روز ضروری و بیش از آن را اسراف و زیاده روی دانسته بود.<sup>۳۳</sup> رهنمود رهبران طریقت در این باره آن بود که سالک را علاقه ای به حفظ نفس باقی نماند و در حال اضطراب و گرسنگی هم به قدر کفایت قناعت ورزد و افزون طلبی نکند.

با آنکه فقر و ناداری بلایی عمومی و اجتماعی بود و گروه صوفیان نیز از این پدیده کلی، جدا و مستثنی نبودند، ولی آنان علاوه بر آن، در گرسنه ماندن و کم خواری تعمّدی داشتند و با آنکه گرسنگی دردناک و رنج آور بود، به نام ریاضت و پیدا کردن استعداد ارتباط با خداوند، آن را بر خود می قبولانند و برای پیدا شدن نور معرفت شکم را گرسنه نگاه می داشتند.<sup>۳۴</sup>

همچنین برای تقویت روحیه مریدان و بالا بردن قدرت تحمل آنان، گفته شده بود که گرسنگی از صفات اولیاء خداوند است و چنین حالتی به دوستان و خاصان حق داده می شود. فضیل عیاض ۱۸۷ هـ. در خطاب و عتاب به نفس خویش می گفت: ای نفس تو ایمن باش، گرسنگی سزاوار محمدص و یاران اوست.<sup>۳۵</sup> این تعبیر و توجیه توسط صوفیان دیگر هم عنوان شده بود، از جمله جلال الدین مولوی، این مطلب را با بیان رساتر و زیباتری بازگو کرده، در طی بیان قصه های مثنوی به موضوع گرسنگی اشاره می کند.<sup>۳۶</sup> چنین توجیهاتی برای آن بود که اگر سالکی به خوراک دسترسی پیدا نکرد از گرسنگی وحشت و شکایت نکند و گرسنگی را مانده ای آسمانی و الهی بداند و در برابر آن صبور باشد و آن را به خویشتن بقبولاند.

۳۲. نک. قوت القلوب، ج ۲، صفحه ۳۴۵.

۳۳. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۳۲۷.

۳۴. نک. کشف المحجوب، صفحه ۴۱۹.

۳۵. نک. کیمیای سعادت، صفحه ۴۵۳-۴۵۴.

۳۶. جوع مرخصان حق را داده اند / تا شوند از جوع شیر زورمند / جوع هر جلف و گذارا کی دهند / چون علف کم نیست، پیش او نهند. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۹۶۸.



## اعمال و تکالیف مریدان و سالکان در خانقاه

ساکنان خانقاه دو دسته بودند، یکی مقیمان و دیگر مسافران؛ افراد مسافر مدت کوتاهی در خانقاه بسر برده و ضمن دیدار و معارفه با مقیمان خانقاه و مبادله مقدری اطلاعات مُجمل و مختصر، از خانقاه بیرون آمده و به مقصد خویش رهسپار می شدند.

گروه دیگر که شامل مقیمان خانقاه می گردید عبارت بودند از:

۱. عارفانی که در زُمره منتهیان و ولصلان قرار داشتند.
  ۲. سالکان یا طالبان وصول، یعنی کسانی که غالب اوقات خود را به عبادت می پرداختند و در منازل و مقامات مختلف سیر و سلوک بودند.
  ۳. جوانان و نومریدان، که هر یک از آنان نیز در مرتبه و درجه خاصی بودند.
  ۴. مریدان شاغل، که بیرون از خانقاه به کار و زندگی مشغول بوده ولی از اعضای خانقاه به شمار می رفتند و در برنامه های تربیتی و وعظ و سماع شرکت کرده و ضمن بهره وری از خانقاه، به مؤسسه مورد علاقه خود به تن و مال، کمک می کردند و در پیشبرد امور آن کوشا بودند.
- در بین مقیمان ثابت خانقاه، معمولاً، عده ای خاص و گروهی متوسط و عده ای هم افراد عادی قرار داشتند که با گذشت زمان، طبقه عوام آن، رفته رفته در مرتبه متوسطان و برخی از آنان هم به پایگاه محققان و خاصان می رسیدند.

## خادمان خانقاه و خدمات خانقاهی

خادمان خانقاه عبارت از مریدانی بودند که به تازگی به عضویت خانقاه پذیرفته شده و در مراحل اولیة سیر و سلوک بودند.

مؤسسه خانقاهی به صورت يك واحد اجتماعی خودکفا و مرکزی اشتراکی، خدمات گوناگون زیستی را بین اعضای خود تقسیم کرده و هر يك را به خدمتی گمارده بود.

در مورد کارهای معمولی خانقاه، بیشتر از گروه جوانان و نومریدان استفاده می‌شد.<sup>۲</sup> این طبقه همواره آماده و مہیای خدمت بودند و به عنوان تقویت نیروی اراده و تسلط بر نفس اماره و خودشکنی، به صورت رایگان به انجام دادن انواع کارهای جاری خانقاه می‌پرداختند و هر کس مدتی به کاری مشغول می‌شد، سپس نوع کارش تغییر می‌کرد، تا وقتی که برای خلوت نشینی و پرداختن به امور معنوی آماده شود.

برخی از این افراد هم در تحت عنوان خادم مخصوص، به معاونت شیخ می‌رسیدند<sup>۳</sup> 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.»<sup>۴</sup>

همچنین حسن مؤدب خادم ابوسعید ۴۴۰ هـ .<sup>۵</sup> و شیخ صفی الدین اردبیلی خادم شیخ زاهد گیلانی ۷۰۰ هـ .<sup>۶</sup> جزء خادمان مخصوص و متصدی امور

۲. و اما الخدمة فشان من دخل الرباط مبتداً، عوارف المعارف، صفحة ۱۰۹.

۳. نك. فردوس المرشديه، صفحة ۴۲۲.

۴. نك. شدالازار، صفحة ۴۷.

۵. اسرار التوحيد، صفحة ۷۱.

۶. نك. صفوة الصفا، صفحة ۲۸.

اقتصادی خانقاه بودند.

خدمات معمولی خانقاه که توسط گروه خادمان انجام می شد عبارت بودند

از:

۱. تهیه و توزیع آب
۲. جاروکشی و نظافت قسمتهای مختلف خانقاه و فرآشی
۳. کفشداری و درباری
۴. جامه دوزی و جامه شویی و ظرف شویی
۵. خریدن نیازمندیها از بازار
۶. خدمات مختلف در آشپزخانه، از قبیل تهیه هیزم و نان پختن و طبخ غذا
۷. خدمات مربوط به سفره و توزیع غذا
۸. پذیرایی از مسافران و راهنمایی آنان
۹. تهیه پول و خوراک، از راه کسب و دريوزه، برای تأمین هزینه جاری

خانقاه

۱۰. اذان گویی و گسترده سجاده های نماز و توزیع جزوات قرآن و

جمع آوری 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 می آمد و انجام دادن آنها ضرورت داشت.

هر يك از این رشته کارها، دارای آداب و مراسم خاصی بود، از جمله، بنا به نوشته کاشفی:

«برای جارو کردن بیست قاعده قرار داده شده بود.»<sup>۷</sup>

در برخی از خانقاههای بزرگ و دولتی و رسمی، برای انجام دادن خدمات

۷. نك. فتوت نامه سلطانی، صفحه ۲۶۶.

خانقاهی، از وجود مستخدم مخصوص استفاده شده و به کارگزاران حقوق ماهیانه پرداخت می‌شد و نیازمندیهای مختلف مادی خانقاه نیز از محل درآمدهای گوناگون خانقاه تأمین می‌گردید.<sup>۸</sup>

از خدمات رایگانی 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 درجه دوم شیخی است... خادم آن چه می‌کند لَیْلَه را می‌کند و شیخ هر چه می‌کند بِاللّهِ تعالی می‌کند، پس شیخ در مقام مقربان است و خادم در مقام ابرار است.»<sup>۹</sup>

### برنامه‌های نیایشی مریدان در خانقاه

برای آنکه سالکان خانقاهی، در هدف خود که عبارت از وصول به حقیقت بود، توفیق پیدا کنند، مشایخ طریقت، فرائض و آداب وضع شده دینی را جزء مراسم و آداب عملی صوفیان قرار داده و آنان را به انجام دادن آنها وامی‌داشتند. و غالب اوقات خانقاهیان را با برنامه‌های نیایشی پر می‌کردند. این سلسله اعمال عبارت بود از: نماز، روزه، ذکر، ورد، تلاوت قرآن و سایر عبادات رسمی اسلامی.

هجویری در این مورد می‌نویسد:

«مشایخ مریدان را شبانروزی چهار صد رکعت نماز فرمایند، مر عادت تن را بر عبادت.»<sup>۱۰</sup>

درباره روزه هم از جنید نقل شده بود که گفته است:

«روزه داشتن نیمی از طریقت است.»<sup>۱۱</sup>

۸. به بخش منابع اقتصادی خانقاهها مراجعه شود.

۹. اوراد الاحیاء، صفحه ۱۲۸.

۱۰ و ۱۱. کشف المحجوب، صفحه ۴۱۳/۳۸۸.

۴۱۲ تاریخ خانقاه در ایران...

همچنین انواع ادعیه و اذکار و اوراد نیز، ساعات فراوانی از اوقات سالکان را پُر می‌کرد و آنان را مشغول می‌داشت.<sup>۱۲</sup>

۱۲. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۱۷۳ و مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۶۳ و حدیقه الحقیقه صفحه ۱۸۷-۱۸۸.

## بخش ۵

### ذکر

ذکر در لغت به معنی یاد کردن و شهرت و آوازه و ثنا و مدح استعمال شده و در معنی خاصی هم عبارت از تسبیح و تقدیس خداوند متعال است. در قرآن آیات فراوانی در مورد ذکر وجود دارد<sup>۱</sup> و روایاتی هم درباره ذکر از پیامبر اسلام نقل شده است.<sup>۲</sup>

ذکر یکی از ارکان اصلی و عملی مسلک تصوف و بیش از هر رکن دیگری مورد توجه بوده است، زیرا هدف آیین تصوف پیوند دادن انسان با خداست و ذکر برای چنین پیوندی بهترین وسیله است. استاد عبدالرحمن بدوی می نویسد:

«مجالس ذکر صوفیه از زمان حسن بصری ۱۱۰ هـ. در مسجد بصره و به وسیله او دایر شده بود و در حدود سال ۱۲۰ هجری هم عیسی بن زادن در اُبله [جایی نزدیک بصره] مجلس ذکری ترتیب داد.»<sup>۳</sup>

مطالبی که در این مجالس ذکر قرون نخستین گفته می شد، بیشتر شامل کلمات استغفار و آیات قرآن بود و برای تقرّب به خداوند انجام می گردید.<sup>۴</sup>

۱. نك. قرآن، كشف الايات، ذیل واژه ذکر.

۲. مرموزات اسدی، از مرموزات داودی، تألیف نجم الدین رازی، به تصحیح دکتر شفیع کدکنی، چاپ تهران، ۱۳۵۲، صفحه ۳۲ و حلیة الاولیاء، ج ۵، صفحه ۲۶۸ و فیه مافیه، صفحه ۱۸۴.

۳. نك. شهیدة العشق الالهی، صفحه ۳۲.

۴. قوت القلوب، ج ۱، فصول اول تا نهم، صفحه ۸۵۱.

در میان اقسام اعمال عبادی، مسئله ذکر عبادتی آزاد و غیر مقید بود و به کلمات و الفاظ و اوقات معین و ارکان مشخصی محدود نشده بود و شرایطی نداشت و انجام دادن آن در غالب اوقات و حالات ممکن بود. صوفیان قرون نخستین مسئله ذکر را تنها از جنبه پرستشی مورد توجه قرار داده و در انجام دادن آن، حدود اسلامی را رعایت می کردند ولی رفته رفته موضوع ذکر از محدوده الفاظ خارج شده و صوفیان متأخر در نواحی مختلف قلمرو اسلامی آن را به صورتهای مختلفی در آوردند و بدان کیفیت خاصی بخشیدند.

موضوع ذکر که در آغاز امر شکل ساده ای داشت، شامل انواع گوناگونی گردید که یکی از تقسیمات آن ذکر خفی و ذکر جلی است.

### ذکر خفی

ذکر خفی آن است که سالک پیوسته به یاد خدا بوده<sup>۵</sup> و در نفس و قلب، مراقب حالات خود باشد، چنین ذکر بی زبان آورده نمی شود، بلکه سالک با تمام وجود متذکر معنی ذکر بوده و خود را در يك حال و هوای روحانی قرار می دهد.

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. ذکر خفی را از ذکر جلی برتر می داند و

می گوید:

«ذکر گنج است، گنج پنهان به جهد کن داد ذکر پنهان ده  
به زبان گنگ شو به لب خاموش نیست محرم در این معامله گوش»<sup>۶</sup>

### ذکر جلی

ذکر جلی عبارت است از بیان و تلفظ 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، صفحه ۱۵۶.

۶. هفت اورنگ، صفحه ۲۱-۲۰.

خاصی، که موجب فعالیت و جریان مناسبی در وجود سالک می‌گردد. حاج زین العابدین شیروانی در مورد ذکر جلی می‌گوید که: «ذکر خفی، در نزد عارفان از ذکر جلی بهتر است... اما چون مبتدیان مدتها با ابنای روزگار محشور بوده و با محسوسات و لذات جسمانی الفت دارند، بدین سبب ذکر جلی نمودن و اسماء حسنی را به جهر خواندن نیک است و این مانند هجا خواندن اطفال دبستان است.»<sup>۷</sup>

### انواع ذکر

با گذشت زمان و گسترش خانقاهها و تجربه‌هایی که از پیگیری انواع اذکار خفی و جلی به دست می‌آمد، برخی از رهبران طریقت مناسب چنان دیدند که، علاوه بر تأثیر کلامی، برای تحریک بیشتر سالک، انواعی از حرکت جسمی را در حالات مختلف بدن، بدان بیفزایند، تا به سبب سرعت جریان گردش خون و گرم شدن بدن، سالک از حد اعتدال خارج شده و به یک حالت بی‌خودی برسد و جذبه و کشش روانی او شدیدتر گردد.<sup>۸</sup> بدین نیت 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، مؤلف کتاب جواهر غیبی، با بهره‌وری از محیط تصوف منطقه هند، کتاب خود را تألیف کرده و در مورد ذکر اشاره می‌کند که انواع اذکار به هزارها می‌رسد.<sup>۹</sup> مؤلف در جای جای از کتابش انواعی از آن

۷. حدائق السیاحه، صفحه ۱۹۴.

۸. درین رقص و درین های و درین هو / میان ماست گردان میر مه رو. دیوان کبیر، ج ۵، صفحه ۲۸.

۹. نک. جواهر غیبی، تألیف ابوالحسن بن محمد حسن انصاری قادری، چاپ هند، ۱۳۰۴ ه.ق.، صفحه ۲۸۵.



اذکار را نام برده و توضیح داده است. نمونه ای از اذکار برشمرده او عبارتند از: «ذکر چهار ضرب، محو الجهات، کلّیه، معیت، معلاً، مقدّس، پاس انفاس، آورد و برد، صمت، ارّه یا منشاری، مراقبه، صفا، انا انت انت انا، هاهوتی، نفی و اثبات چهار ضربی، جبروتی، قوی خفی<sup>۱۱</sup>، ذکر نفی و اثبات دو ضربی، ذکر سه پایه، ذکر ناسوتی و ملکوتی و جبروتی و لاهوتی، ذکر مشی اقدام و...»<sup>۱۱</sup>

مؤلف ضمن بیان و تشریح تفاوت‌های کرداری، اختلاف گفتاری را هم مورد توجه قرار داده و از آنها تقسیماتی ساخته است.

اینک برای آگاهی چند مورد از شرح اذکار او بیان می‌گردد:

«ذکر جبروتی: سر را به کتف راست بند کرده بر پستان چپ، الله گویان چنان ضرب کند که پهلوی چپ خم شود و هر بار که ضرب کند، اسم ذات را به یکی از اُمّهات صفات - حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، اراده، کلام، متّصف سازد و به نظاره خُلِقَ آدَمُ عَلٰی صُوْرَةِ الرَّحْمٰنِ، ناظر باشد و این تصوّر در همه اذکار جبروتی مرعی دارد.<sup>۱۲</sup>

ذکر آورد و بُرد: این است که مربع بنشیند 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.<sup>۱۳</sup>

ذکر صَمْت: آن است که ساکت ماند و فکر کند که من نیم، اوست.<sup>۱۴</sup>

### الفاظ و اعمال ذکر:

مسئله ذکر از ضرورات آیین تصوّف و در میان تمام سلسله‌های طریقت معمول بوده و هست و به نظر غالب مشایخ ذکر مُختار، جمله لا الله الا الله است، زیرا قطع منازل سلوک، با گامهای نفی و اثبات میسر می‌گردد و این معنی در جمله لا الله الا الله فراهم آمده، و در هیچ يك از انواع اذکار چنین فضیلتی وجود

۱۰ و ۱۱ و ۱۲. همان، صفحه ۲۸۳-۲۷۱ / ۴۶۶-۲۶۳ / ۲۸۱.

۱۳ و ۱۴. همان، صفحه ۲۷۴.

ندارد.<sup>۱۵</sup>

نجم‌الدین رازی ۶۵۴ هـ. اشاره می‌کند که از پیامبر نقل شده که فاضلترین ذکر جمله لا اله الا الله و برترین دعا جمله الحمد لله است.<sup>۱۶</sup> از مختصات جمله لا اله الا الله آن بود که حروف آن بر مخرج لب تکیه نداشت و گوینده بدون آنکه مجبور شود دهان را باز کند، با دهان بسته می‌توانست آن جمله را بگوید.<sup>۱۷</sup>

براون درباره کلمات ذکر صوفیان می‌نویسد:

«علاوه بر ذکر لا اله الا الله، کلمات دیگری نیز وجود داشت که تقریباً همه درویشان روزانه آنها را تکرار می‌کردند، مجموع این کلمه‌ها هفت نوع ذکر به شمار می‌آمد و اسماء الله نامیده می‌شد. آنها عبارت بودند از: لا اله الا الله، یا الله، یا هو، یا حق، یا حی، یا قیوم، یا قهار.»<sup>۱۸</sup>

با آنکه درباره کلمات ذکر مشترکاتی وجود داشت، ولی به سبب وجود سلسله‌های متعدد و مشایخ فراوان، اذکار و اوراد مختلفی پدید آمده و هر طریقه ذکر معین و مشخصی داشت و مرید ناگزیر بود آنچه را که شیخ بدو تلقین می‌کند بازگوید و از آن فراتر نرود.

براون در مبحث ذکر درویشان می‌نویسد:

«برخی از درویشان، هنگام انجام دادن ذکر، راست می‌ایستند و واژه الله را تلفظ می‌کنند، برخی می‌نشینند، عده‌ای هم حلقه‌ای تشکیل می‌دهند و

۱۵. نك. شرح گلشن راز، صفحه ۳۴۷.

۱۶. نك. مرصاد العباد، صفحه ۲۶۷.

۱۷. بعضی از صوفیان هم به سبب حالت رضا و تسلیمی که در برابر مشیت الهی داشتند، در حدی فراتر از سطح دعا و خواستن و دفع قضا می‌اندیشیدند و به گفته مولوی: قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا / که دهانشان بسته باشد از دعا. مثنوی، بیت ۱۸۸۰، دفتر سوم، صفحه ۴۷۶. ممکن است این سکوت و لب فرو بستن هم مربوط به ذکر خفی باشد. در این مورد می‌توان به صفحه ۴۱۴، ابیات منقول از جامی مراجعه نمود. مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ. هر که خدا را شناخت زبانش از گفتار فروماند.

18. Darvishes, p. 274.

دستهایشان را روی شانه یاران خود قرار داده و پیکر خود را به راست و چپ و جلو و عقب حرکت می دهند و برخی با صدای بلند شهادتین می گویند.<sup>۱۹</sup>

«مولویّه هم به نام درویشان رقصنده و چرخنده معروفند، آنان در سماع خانه گرد آمده و حلقه ای تشکیل می دهند و کلمه الله را ۱۰۰۱ بار تکرار می کنند.»<sup>۲۰</sup>

«قادریه و بدویه و دسوقیه و سعدیه و خلوتیه هم مراسم ذکر را در حال قیام انجام می دهند، ولی نقشبندیّه در حال نشسته ۱۰۰۱ بار سوره اخلاص را می خوانند.»<sup>۲۱</sup>

کیوان قزوینی هم، درباره ذکر صوفیان معاصر خود می نویسد:

«ذکر قلبی صوفیان شیعه کلمه (العلی) است و آن را سرالسرّ می نامند و اوراد زبانی آنان (لافتی) و (نادعلی) و (صلوات کبیر) است.»<sup>۲۲</sup>

## ورد

کلمه وِرْد و جمع آن اوزاد، به معنی ذکر است، با این تفاوت که نوع و زمان آن معین و مشخص می باشد. حافظ شیرازی در بیت:

«ذکر رخ و زلف تو دلم را وردی است که صبح و شام دارد.»<sup>۲۳</sup>

به صورت ابهام به وردی که در شب و روز انجام می شود اشاره می کند. در مقدمه کتاب اسرارالنقطه هم آمده است که:

«کیفیت اوقات اوراد سلسله کامله... سیدعلی همدانی... آنست که چون سفیده صبح صادق بدمد، دو رکعت نماز سنت بجا آورد، چون سلام دهد این تسبیح را صد دفعه بخواند: سبحان الله العظیم و بحمده استغفرالله.»<sup>۲۴</sup>

19,20,21. Ibid, p-58/60/61.

۲۲. استوار، صفحه ۱۰، نوشته حاج ملا عباسعلی بن اسمعیل کیوان قزوینی، متولد ۱۲۷۷ ه.ق.

۲۳. دیوان حافظ، صفحه ۸۰.

۲۴. مقدمه اسرارالنقطه، صفحه ۷.

## چله نشینی در خانقاه

واژه چله یا چهله مرکب است از چهل به علاوه (ه) نسبت، چله نشینی یعنی چهل شبانه روز در خلوت نشستن و اربعین برآوردن. صوفیان در اجرای برنامه عزلت و تبّتل، بنا به دستور پیر خانقاه و تحت نظر و مراقبت مشایخ خویش، چهل شبانه روز با تشریفات خاصی در یکی از حجره های خانقاه برای تزکیه و تهذیب نفس، خلوت گزیده و به ریاضت می پرداختند.

شیخ فریدالدین عطار درباره چله نشینی می گوید:

«همچنان تا چل شبان روز تمام سر نیچیدند هیچ از یک مقام  
جمله را چل شب نه خور بود و نه خواب

همچو شب، چل روز نه نان و نه آب»<sup>۱</sup>

بنا به نظر و عقیده صوفیان، موضوع خلوت نشینی انفرادی، همچون دیگر بنیادهای آیین طریقت بر پایه ای دینی استوار شده بود و آیه ای از قرآن - قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْنِيًّا وَفُرَادِيًّا...<sup>۲</sup> [ای محمد بگو همانا شما را

۱. منطق الطیر، صفحه ۸۳؛ خاقانی شیروانی چله نشینی را به مغان نسبت داده و سروده است: مرا ز اربعین مغان چون نیرمی / که چل صبح در مغ مرا می گریزم. دیوان خاقانی، چاپ امیرکبیر، سال ۱۳۳۶، صفحه ۲۲۷.

۲. قرآن، ۳۳/۲۶.

پند می دهم به يك پند، در مقام بندگی دو به دو و يك به يك بپاخیزید] و سنتی از پیامبر اسلام آن را تأیید می کرد.<sup>۳</sup>

همچنین قصهٔ مریم عذرا در قرآن، تقریباً از نظر معنی و مفهوم می توانست بر حالت چله نشینی تطبیق داده شود، در قسمتی از سرگذشت مریم آمده است:

«وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.»<sup>۴</sup> [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 مجسم به سوی او فرستادیم.]

غیر از داستان مریم، میقات چهل شبه حضرت موسی، در کوه طور هم، مُسْتَنَدِ دیگری بود که سالکان در طریق سیر الی الله و چله نشینی بدان توجه داشتند و آن را رهنمودی عملی می شمردند.<sup>۵</sup>

در شرح حالات حضرت موسی در قرآن آمده است:

«وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِئَمٍ مِيقَاتِ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...»<sup>۶</sup>

[و موسی را سی شب وعده دادیم و آن را با نهمه دیگر تمام کردیم، پس وقت مقرر پروردگارش چهل شب تمام شد.]

در همین میقات الهی است که خدا با موسی ع سخن گفته و از سوی

موسی تقاضای دیدار خدا عنوان شده و خداوند بر کوه تجلی می کند.<sup>۷</sup>

غیر از این آیات مذکور، حدیثی نیز از پیامبر نقل شده بود که:

«هر که چهل بامداد به اخلاص برخیزد حق تعالی چشمه های حکمت از دل

۳. نک. مصباح الهدایه، «رسول صلوات الله علیه... گاه گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبد

شبهه گذاشتی تا غایتی که قریش در حق او گفتند: ان محمد عشیق ربی.» صفحه ۱۶۱-۱۶۰.

۴. قرآن، ۱۹/۱۷-۱۶.

۵. واصل چهله ایشان تعلق به حال موسی ع دارد؛ کشف المحجوب، صفحه ۴۱۸.

۶. قرآن، ۷/۱۳۸.

۷. قرآن، ۷/۱۳۹-۱۴۰.

او بر زبان او روانه کند»<sup>۸</sup>

علاوه بر آن آیات و این روایت دینی، موضوع عزلت پیامبر اسلام، در غار حراء و سیر و سلوک انفرادی او هم مستند دیگری بود<sup>۹</sup> که صوفیان برای ارتباط با خداوند آن را سرمشق رفتار خویش قرار داده بودند.

به طور کلی، مسئله خلوت نشینی صوفیان عبارت است از انجام دادن چند عمل عبادی و سازنده و خودداری کردن از چند عمل عادی و طبیعی. درباره کیفیت و چگونگی آن هم، یک سلسله دستورات و قواعدی تعیین گردیده و در بعضی از کتابهای عرفانی بدانها اشاره شده است. از جمله، عزیزالدین نسفی درباره شرایط چله نشینی مطالبی را بیان کرده که خلاصه ای از آن چنین است:

«شرط اول حضور شیخ است و باید با اجازه او باشد...

دوم زمان و مکان: یعنی در وقتی باشد که سرما و گرما سخت نبود... و جایی باشد که از میان خلق دور بود... و جایی خالی و تاریک باشد...

شرط سوم: همیشه با وضو باشد.

شرط چهارم صوم است، باید که درین چهل روز، روزه باشد...

شرط پنجم کم خوردن است...

شرط ششم کم گفتن است...

شرط هفتم کم خفتن است.

شرط هشتم خاطر شناختن است... خاطر رحمانی... خاطر ملکی، خاطر

نفسانی، خاطر شیطانی...

شرط نهم نفی خواطر است.

شرط دهم ذکر دایم است.<sup>۱۰</sup>

۸. نک. حلیة الاولیاء، ج ۵، صفحه ۱۸۵ و مصباح الهدایه، صفحه ۱۶۱ و کلیات سعدی، مجلس دوم، صفحه ۲۲.

۹. نک. شفاء السائل، صفحه ۱۰۳.

۱۰. انسان کامل، صفحه ۱۰۵-۱۰۴ با تلخیص.

هم در این مورد، محمود کاشانی، توضیح بیشتری می‌دهد و در چند صفحه از کتاب خود، جزئیات چله نشینی را تشریح می‌کند و برای هر عملی از اعمال سالک اثر و فایده‌ای خاص بیان می‌دارد.<sup>۱۱</sup>

ابوالمفاخر باخرزی هم، ضمن بیان مسئله خلوت نشینی، یادآوری می‌کند که خلوت نشینی هر سالک نسبت به وضع خاص جسمی و روحی او باید متفاوت باشد.<sup>۱۲</sup>

### چله نشینی های متعدد

غیر از این چله نشینی، نصاب دیگری هم وجود داشت که بدان چهل چله گفته می‌شد و سالک چله نشین، چهل بار آن را تکرار می‌کرد. هجویری می‌نویسد:

«ابو عبدالله بن خفیف چهل چله پُشتا پشت بداشته بود.»<sup>۱۳</sup>

فرصت الدولة شیرازی هم می‌نویسد که:

«شیخ مفید شیرازی چهل اربعین چله نشینی کرده بود.»<sup>۱۴</sup>

شماره چله های برخی از مشایخ هم از چهل چله فراتر می‌رفت و گاهی با نیمی از عمر سالک برابر می‌شد. چنان که به اوحدالدین کرمانی ۷۲ چله<sup>۱۵</sup> و به

۱۱. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۱۷۱-۱۶۳.

۱۲. نک. اوراد الاحباب، صفحه ۳۱۰-۳۰۹.

۱۳. کشف المحجوب، صفحه ۴۱۷.

۱۴. نک. آثار المعجم، صفحه ۲۲، چو چله چهل گشت و خلوت هزار / به بزم آمدن دور باشد زکار. هفت پیکر نظامی، صفحه ۱۸؛ شیخ عطار هم به نوعی چله چهار اربعینی اشاره کرده و کیفیت آن را شرح داده است. نگاه کنید به منظومه مفتاح الاراده، صفحه ۲۴۱-۲۳۶، ضمیمه دیوان لسان الغیب، از انتشارات کتابخانه محمودی.

۱۵. تا چند زلاف خلوت و خلوتیان / هفتاد و دو چله داشتی حاصل کو. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۸.

علاءالدوله سمنانی ۲۷۰ چله نسبت داده شده است.<sup>۱۶</sup>

### محل چله نشینی

محل چله نشینی معمولاً خانقاه بود، بنای خانقاه از نظر اسلوب ساختمانی، طوری ساخته می شد که برای انجام دادن چنین برنامه ای مناسب باشد. اوحالدین کرمانی در شهر قیصریه زاویه ای می سازد و در آن بیست حجره برای خلوت نشاندن مریدان ایجاد می کند.<sup>۱۷</sup>

بدیهی است که اندازه این حجره ها هم به مناسبت هدفی که در آن منظور بود از چند متر مربع تجاوز نمی کرد، زیرا محلی انفرادی بود. در رساله آداب خلوة علاءالدوله سمنانی آمده است که:

«چله خانه جایی است تنگ و تاریک به اندازه محلی که بتوان در آن نماز گزارد و بر در آن پرده ای آویخته بود، تا هیچ روشنی به درون نیاید و حواس را از کار نیفکند و از عالم غیب بازندارد.»<sup>۱۸</sup>

برای برگزاری چله، غیر از خلوتخانه های خانقاهی، گاهی جاهای مناسب دیگری، از جمله آرامگاه بعضی از سالکان نیز مورد استفاده قرار می گرفت، زیرا منظور از خلوت نشینی، دوری از دیگران و انجام دادن عبادت بود و این هدف، در چنین جایی حاصل می گردید.

حاج زین العابدین شیروانی می نویسد که مولانا زین الدین تایبادی ۷۹۱ هـ. از درویشان اویسی، از تربیت معنوی و روحانی شیخ جام برخوردار شده و در کنار مزار او چندین اربعین برآورده است.<sup>۱۹</sup>

۱۶. همه عمر وی بود هفتاد و هفت / دوصد با چل و سی چله گذشت. مجالس المؤمنین، صفحه ۳۰۹.

۱۷. پیشین، صفحه ۱۶۰.

۱۸. رساله آداب خلوة، ورق ۲۷، شماره ۱۴۲۲، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۱۹. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۶۴.



### مخالفت با چله نشینی

کار چله نشینی با آداب و ترتیب خاص خود از پدیده های آیین تصوف و از مراسم و نظامات خانقاهی بود و معمولاً طالبان و مریدان خانقاهی به خلوت نشینی پرداخته و آن ریاضت را شخصاً تجربه می کردند، ولی گاهی هم شیخی به سبب بینش خاص خود آن را نمی پسندید و از آن انتقاد می کرد. شمس تبریزی ۶۴۲ هـ. از خلوت نشینی انتقاد می کند و آن را بدعت می داند.<sup>۲۰</sup> جلال الدین مولوی هم از سالک طریقت می خواهد که به جای خلوت نشینی در نزد مولوی حاضر شود.<sup>۲۱</sup> و ابن تیمیه فقیه صوفی ستیز هم چله نشینی را از بنیادهای آیین یهود و مسیح می داند.<sup>۲۲</sup> همچنین آقای محدث نیز در تعلیقاتی که بر رساله زادالسالک فیض کاشانی، نوشته است مخالفت علمای شیعی زمان صفویه و بعد از آن را در ردّ چله نشینی گرد آورده است.<sup>۲۳</sup>

۲۰. نك. مقالات شمس، صفحه ۴۲/۱۶۵.

۲۱. سی پاره به کف در چله شدی / سی پاره منم ترك چله كن. غزلیات شمس، دیوان کبیر، ج ۴، صفحه ۲۸۶.

۲۲. مجموعه الرسائل، ج ۲، رساله عبادات شرعیه، بخش ۵، صفحه ۸۵.

۲۳. رساله زادالسالک، تصحیح محدث، چاپ ۱۳۳۱، صفحات ۲۸ / ۵۷ / ۵۸ / ۷۱.

## طول مدت تربیت مریدان

در مورد تعلیم و پرورش مریدان، برنامه منظم و معین وجود نداشت تا مرید تازه وارد با يك آگاهی قبلی به خدمت شیخ رسیده و تحت تربیت او قرار گیرد و پس از اتمام آن مدت و انجام دادن وظایف محوله، به مقصود برسد و بعد از آن به کانون اجتماع بازگردد و به زندگی معمولی خود پردازد.

البته برای چگونه زیستن مریدان در خانقاه و کیفیت سیر و سلوک آنان کتابهای آداب المریدین و منازل السائرین نوشته شده بود، ولی در آنها هم، برای نیل به هدفهای معنوی و رسیدن به کمال مطلوب، مدت ثابتی معین نشده بود. غالباً کسانی برای تربیت خانقاهی داوطلب می شدند که تا حدودی از زندگی معمولی دلزده و گریزان بودند، یا به علی به جاذبه های مسلک طریقت علاقه داشتند، اینان پس از ورود به گروه صوفیان، نزد شیخ طریقت می رفتند و طبق دستور او به سیر و سلوک می پرداختند؛ مدت این دوره تربیتی بسته به نوع وابستگی مرید و مراد بود که به چند روز و چند ماه و چند سال محدود شده و گاهی هم تا پایان عمر ادامه پیدا می کرد و سالک در مدت مصاحبت، با انجام دادن برنامه های آیین تصوف و پرداختن به افکار عرفانی، خود را سرگرم ساخته و عمری را سپری می کرد.

درباره مدت خدمت و تربیت سالکان، مطلب فراوانی در کتابهای عرفانی وجود ندارد، فقط در ضمن شرح حال برخی از مشایخ به مدت تربیت آنان اشاره شده و از همکاری رهبر و رهروی سخن به میان آمده است ولی جزئیات

آن تشریح نشده و از کیفیت ملازمت و مصاحبت و محل آن، ذکری به میان نیامده است. نمونه مطالبی که درباره مدت مصاحبت مشایخ در کتابها ذکر شده چنین است:

علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. مدت ۳۲ سال از صحبت نورالدین عبدالرحمن کسرقی اسفراینی بهره ور شده و در سال ۶۸۹ هجری از او اجازه ارشاد دریافت می کند.<sup>۱</sup> همچنین ظهیرالدین خلوتی مدت پانزده سال در خدمت و صحبت سیف الدین خلوتی ۷۸۳ هـ. بسر می برد.<sup>۲</sup> عده ای از سالکان دیگر هم به تفاوت مدت چهار<sup>۳</sup> و هفت<sup>۴</sup> و هشت<sup>۵</sup> و نه<sup>۶</sup> و هفده<sup>۷</sup> و چهل<sup>۸</sup> سال برای کسب کمالات معنوی در خدمت و صحبت استاد خویش بسر می برند.

بعضی از مشایخ طریقت هم به سبب آگاهی از مسائل عرفانی و تسلط بر آیین تصوف و نظامات خانقاهی، ضمن برخورد کوتاهی با يك رهبر بصیر، شایستگی خود را نشان داده و به دریافت اجازه ارشاد از او نائل می شدند. از جمله نجم الدین کبری ۶۱۸ هـ. کار تربیت عین الزمان جمال گیلی ۶۵۶ هـ. خلیفه بزرگ خود را در يك اربعین به پایان برده و بدو اجازه ارشاد می دهد.<sup>۹</sup> همچنین شیخ زکریا مولتانی ۶۶۶ هـ. با گذراندن هفده روز در خدمت شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. به پایگاه خلافت و نمایندگی رسیده و بدو اجازه داده می شود که به کار ارشاد طالبان پردازد.<sup>۱۰</sup> بعضی از سالکان پژوهنده و پرحوصله هم برای استفاده کامل به خدمت

۱. نک. نفحات، صفحه ۴۸۸.

۲. نک. طرائق، ج ۲، صفحه ۳۶۶.

۳. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۲۵۹.

۴ و ۵. پیشین، صفحه ۲۹۵/۲۷۱.

۶ و ۷. رضوان المعارف الالهیه، صفحه ۲۷.

۸. طرائق، ج ۳، صفحه ۵۸.

۹ و ۱۰. نک. خزینة الاصفیا، ج ۲، صفحه ۱۹/۲۷۳.

مشایخ متعدد می‌رسیدند و به اقتضای موقع، مدتی را در خدمت هر يك بسر برده و چیزی می‌آموختند.

با توجه به مطالب یاد شده، مشخص می‌شود که دوره تربیت و نام اشخاص ذکر شده در کتابها، مربوط به مشایخ معروف و شناخته شده‌ای، امثال علاءالدوله سمنانی است که خود مدتی عهده‌دار رهبری و مشیخت در خانقاه بوده‌اند و مصلحت چنین اقتضا می‌کرده تا سابقه روشنی از آنها به دست داده شود و مریدان تحت تربیت بدانند که رهبرشان در نزد چه کسی تربیت شده و تحت چه شرایطی از او کسب اجازه ارشاد نموده و صلاحیت رهبری پیدا کرده است. در حالی که هدف از تربیت در نظام خانقاهی، منحصرأ تربیت مشایخ نبوده، بلکه هدف کلی عبارت بود از تربیت معنوی و دینی و اخلاقی مریدان و سالکان، آن هم در حدی که برای همگان مفید و سودمند باشد و حداقل نتیجه نهایی آن سیر و سلوک هم این بود که صوفیان بتوانند با آفریدگار جهان پیوندی دائمی برقرار کرده و با مردم دیگر هم رابطه‌ای معنوی و انسانی داشته باشند.

با این حال، پیش از این، در بخش سوم، فصل پنجم، در مورد کیفیت مریدپذیری، در بعضی سلسله‌ها، برای کارهای خانقاهی، زمان معینی مقرر شده بود، ولی می‌دانیم که همه مریدان و صوفیان اعضای رسمی و ساکن خانقاه نبودند بلکه عده زیادی از مردم به سبب علاقه‌مندی و تمایل به صوفیگری در ارتباط با مشایخ بوده و اغلب اوقات به خانقاه آمد و شد می‌کردند و مدتها هم این ارتباط می‌توانست دوام داشته باشد، ولی این مسئله بدان معنا نبود که این گونه افراد، که تعدادشان هم فراوان و قابل توجه بود، برای رسیدن به سطح مشخصی از برنامه تربیتی خانقاه، یا گذراندن دوره و مقطعی ویژه و اخذ اجازه نامه‌ای مخصوص، به آن جا آمده باشند.

بنابراین با توجه به آنچه گذشت، نمی‌توان قاطعانه مشخص کرد که برنامه رسمی خانقاهها از نظر زمانی چه بوده و تربیت مریدان و رسیدن سالکان به کمال معنوی، چه مدت طول می‌کشیده است.

## سَمَاع

سَمَاع در ریشهٔ عربی از واژهٔ سَمِع و سَمِعُ 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 نیک، یاد شدن، صدایی که از هر چیزی برآید، و ترانه شنیدن استعمال شده است.

این واژه مجازاً به معانی مختلفی از قبیل رقص، نغمه، وجد و حال و مجلس اُنس، و گفتن و شنیدن ترانه، همچنین به معنی ضیافت‌های نیمه دینی و برنامهٔ ترانه خوانی در آن مهمانیها به کار رفته است.

سَمَاع در اصطلاح صوفیان وجد و سرور و رقصیدن و چرخیدن سالک در حالت فردی یا به صورت اجتماع می باشد که با آداب و تشریفات خاصی انجام می گردد.

یکی از برنامه‌های عملی مسلک تصوف، موضوع سماع و اجرای آن بود، صوفیان که غالباً افرادی حسّاس بودند، شعر و موسیقی و رقص را که در انسان تأثیر فراوان دارد، جزء برنامهٔ سیر و سلوک قرار داده و به صورت گروهی در خانقاهها و یا در جاهای دیگر به سماع می پرداختند و برای آنکه جنبهٔ تصنعی و انگیزهٔ مادی را از آن نفی کنند می گفتند که، سماع عبارت است از يك حالت

۱. نقل و اقتباس از مقالهٔ سماع در دورهٔ مولانا، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۵۴، صفحهٔ

جذبہ و اشراق و بیخودی کہ سالک را در آن اختیاری نیست و بہ تعبیری، سماع واردی از حق است کہ دلہا بدان برانگیختہ شدہ و بر طلب حق، حریص می گردد.<sup>۲</sup>

سماع و رقص سابقہای مذہبی داشت و از زمانہای بسیار دور در پرستشہای مذہبی و پرستشگاہہا مورد استفادہ واقع شدہ و بہ شنوندگان رقت قلب می بخشید.

در مزامیر داود، در مزماری ۱۴۹ آمدہ است کہ:

«وجد نمایند، خدا را با رقص و تسبیح بخوانند، با بربط و عود او را بسرایند و بر بسترہای خود ترنم کنند.»<sup>۳</sup>

ہمانند چنین رقص مقدسی در آیین تصوف نیز پدید آمدہ و بیشتر مشایخ طریقت، ہم آن را می پذیرند و در خانقاہہا اجرا می کنند.

سماع سستی و سکون را از دل سالکان دور ساختہ و آتش ذوق و شوق آنان را شعلہ ور می ساخت؛ سالکی کہ در یک ریاضت سخت و جانفرسا و تکرار ورد و ذکر مداومی قرار داشت، سماع مانند محرکی قوی، او را از حالت قبض و گرفتگی بیرون می آورد و بدو شور و نشاط می بخشید و برای بردن بار گران ریاضت بدو قدرت می داد. در واقع سماع همچون شہدی بود کہ بہ داروی تلخ ریاضت آمیختہ باشند تا ذائقہ از خوردن آن احساس تلخی نکند.

ابوالعباس مسروق طوسی ۲۹۹ هـ. گفته بود:

«قلبہای ما قلوب اند، از روی طبع بہ طاعتہا انس نمی گیرند و ما آنہا را بہ زور مانوس کردہ ایم و سماع در این کار بہ منزلة محرکی است.»<sup>۴</sup>  
ابوسعید ابوالخیر ۴۴۰ هـ. ہم دربارہ سودمندی سماع گفتہ است:  
«جوانان را نفس از ہوی خالی نباشد... و آتش ہوی در سماع ریزد اولیتر

۲. نک. ترجمہ رسالہ قشیرہ، صفحہ ۶۰۱، باب سماع.

۳. نقل از حقیقۃ العرفان، صفحہ ۳۱۴.

۴. طبقات الصوفیہ، سلمی، صفحہ ۲۳۹.

که به چیز دیگر ریزد.<sup>۵</sup>

همچنین جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. خاطر نشان می‌کند که:

«چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریق حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می‌ماندند به طریق لطافتِ سماع و شعر موزون که طباع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دادیم.»<sup>۶</sup>

برنامه سماع از دیرباز در بین صوفیان معمول بوده است؛ استاد عبدالرحمن بدوی، درباره سماع می‌نویسد:

«نخستین حلقه سماع را علی تنوخی، یکی از یاران سری سقطی متوفی ۲۵۳ هجری، در بغداد برپا کرد.»<sup>۷</sup>

رویم بن احمد ۳۰۳ هـ. نیز در تصویری که از یک مجلس سماع به دست داده، می‌گوید:

«پیران را در سماع دیدم مانند رمه‌ای از گوسفندان که گرگ اندر ایشان افتد.»<sup>۸</sup>

مقدسی ۳۸۴ هـ. جهانگرد عرفان‌گرهی 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.»<sup>۹</sup>

مجلس سماع در آغاز عبارت بود از یک محفل شعرخوانی که به وسیله خواننده‌ای خوش آواز اجرا می‌شد و صوفیان با حالت و زمینه‌ای که داشتند، تحت تأثیر صوت خوش و معنی کلام قرار گرفته و حالی پیدا می‌کردند و به

۵. اسرار التوحید، صفحه ۲۲۳.

۶. تعلیقات فیه مافیہ، صفحه ۲۸۹.

۷. شہیدۃ العشق الالہی، صفحه ۳۲.

۸. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۶۱۴.

۹. احسن التقاسیم، صفحه ۴۱۵.

پایکوبی می پرداختند. پس از آن رفته رفته، برای تحریک و تأثیر بیشتر، از نی و دف نیز استفاده کردند.

اثر کلام و موسیقی و پرداختن به رقص و تأثیر حالات افراد بر یکدیگر، در جریان سماع موجی پدید می آورد که هر فرد بی تفاوتی را جذب کرده و همراه خود به اوج تخیل عرفانی می کشید. مقاومت در برابر آن موج قوی بی فایده و غیر عملی بود، جذبه و کشش آن، چنان نیرومند بود که بیننده و شنونده بی اختیار جذب می شد و در یک حالت خلسه، بیرون از تعلقات مادی به دنیایی روحانی فرو می رفت که دارای حالت و کیفیت مخصوصی بود.

این مجالس سماع به سبب علاقه صوفیان پیوسته تشکیل می شد و در همه جا رواج داشت و شهرت آن به همه جا رسیده بود.

هجویری درباره سماع و رقص صوفیان می نویسد:

«من دیدم از عوام، گروهی می پنداشتند که مذهب تصوف جزین نیست.»<sup>۱۰</sup>

### شعر

یکی از لوازم رقص و سماع، موضوع شعر و خواننده آن بود که در تحریک صوفیان تأثیر فراوانی داشت. اشعار عارفانه و عاشقانه در معنی حُب الهی، از اواخر قرن سوم هجری وارد مسلک تصوف گردیده و حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. یکی از پایه گزاران آنست.

جاحظ می گوید:

«شاعر روحی و حقیقی کسی است که صوفی باشد.»<sup>۱۱</sup>

اشعار عرفانی، یکی از عوامل تحریک و گیرایی مجلس سماع بود، قوالان ابیات مناسب را با صدایی خوش برای سالکان می خواندند و آنان را به رقص وامی داشتند، خواندن اشعار در تحریک صوفیان بسیار مؤثر بود. عده ای از

۱۰. کشف المحجوب، صفحه ۵۴۲.

۱۱. البیان، ج ۱، صفحه ۴۱، نقل از الحضارة، ج ۲، صفحه ۳۲-۳۱.



سالکان که با يك آمادگی قبلی، برای اجرای سماع منتظر بودند، با شنیدن اشعاری که دارای لطف معانی و حالتی ضربی بود، به شور و هیجان درآمده و به رقص مشغول می شدند.

### قوال

قوال صیغه مبالغه از واژه قول است. قوال در اصطلاح پارسی به معنی سرودگر و مطرب و چیره زبان و بسیارگوی و جز آن می باشد.<sup>۱۲</sup> قوالان در محافل سماع صوفیان، ابیات و رباعیات و غزلیات عاشقانه را با آواز خوش می خواندند و صوفیان با آهنگ و آواز آنان به سماع می پرداختند.

قوالان غالباً از خود سالکان بودند، چون صوفیان مایل بودند که قوال هم از میان خودشان باشد.<sup>۱۳</sup> و بیگانه در مجلس آنان شرکت نکند؛ با این حال عده ای قوال و آواز خوان حرفه ای نیز بودند که در سماع صوفیان شرکت می کردند و یکی از مراکز کار آنها خانقاهها بود.<sup>۱۴</sup> محمد بن منور می نویسد که یکبار خادم بوسعید ۴۴۰ هـ. برای آوردن قوال به خرابات رفته و جوان مستی را برای سرودخوانی، همراه خود به محفل درویشان می آورد.<sup>۱۵</sup> همچنین ابوبکر سوسی ۳۸۶ هـ. تقاضای قوال می کند، جوان مطربی را که مست بوده نزد وی می برند و او در حال مستی برنامه ای اجرا می کند.<sup>۱۶</sup>

۱۲. نك. لغت نامه، ذیل واژه قوال، با تلخیص.

۱۳. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۱۹۱.

۱۴. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۹۹؛ خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۳۲۹؛ گاهی در میان آنان سرودگر ناخوش آوازی هم پیدا می شد که امثال سعدی را وامی داشت که توبه کنند و گرد سماع نگردند؛ گلستان، باب دوم، صفحه ۱۱۸.

۱۵. نك. اسرار التوحید، صفحه ۲۴۵.

۱۶. نك. نفحات، صفحه ۱۹۴.

در برابر کار خوانندگی به قوالان مزد داده می شد<sup>۱۷</sup> یا آنکه صوفیان در حال سماع، پولی به سوی قوال می انداختند<sup>۱۸</sup> و یا از سر ذوق و حالت جامه از تن بیرون آورده و به طرف قوال می افکندند و آن را بدو می بخشیدند.<sup>۱۹</sup>

### محلّ اجرای سماع

قبل از تأسیس خانقاه رسمی، صوفیان، برای اجرای سماع، در منازل سالکان گرد آمده و به سماع می پرداختند. هدف از این کار رفع ملال و ایجاد نشاط معنوی بود. بیتی خوانده شده و رقص و جنبشی انجام می گرفت و مجلس به آرامی به پایان می رسید. تجمع سالکان در خانه حسن قزاق،<sup>۲۰</sup> و مقدم صوفی،<sup>۲۱</sup> نمونه هایی از چنین مجالس بود.

پس از تأسیس خانقاه، محفل سماع و بزم معنوی غالباً در میان خانقاه و در بین اصحاب و یاران تشکیل می گردید. گاهی هم شخص بافوقی، صوفیان را به منزل خویش دعوت کرده، ضمن پذیرایی از آنان، سماعی نیز در آنجا انجام می گرفت.<sup>۲۲</sup> علاوه بر آن در هر زمان و مکان که حالت وجدی دست می داد، برخی از سالکان به رقص می پرداختند.

دکتر نصری نادر می نویسد:

«عمر بن الفارض ۶۳۲ هـ. در بازار شهر مصر به رقص و سماع پرداخته و مردم رهگذر نیز با او در این امر، همکاری می کنند.»<sup>۲۳</sup>

۱۷. نك. صفوة الصفا، صفحه ۲۷.

۱۸. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۴۵۴.

۱۹. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۹۸.

۲۰. جماعتی از صوفیان جمع آمده بودند در خانه حسن قزاق و قوالی با ایشان بود، چیزی می گفت، ایشان وجد می کردند؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۶۱۶.

۲۱. نك. نفعات، صفحه ۴۱۵.

۲۲. نك. مناقب، اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۸۴.

۲۳. التصوف الاسلامی، صفحه ۱۱۲.

همچنین جلال‌الدین مولوی ۶۷۲ هـ. نیز در بازار زرکوبان شهر قونیه به سماع می‌پردازد.<sup>۲۴</sup>

اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. صوفی جهانگرد، با پیدا کردن محل مناسب به سماع می‌پردازد، خانه‌ای متروکه در مصر،<sup>۲۵</sup> زیر درختی در شهر آمل،<sup>۲۶</sup> باغ خواجه‌ای توانگر در شهر اخلاط،<sup>۲۷</sup> از مراکزی است که او و یارانش در آنها سماع می‌کنند.

تشکیل حلقه سماع در منظر دیگران، سبب می‌شد که گروهی به نظاره آن پرداخته و عده‌ای از افراد متفرقه نیز همراه صوفیان به سماع پردازند و موجب ناراحتی سالکان گردند. برای جلوگیری از شرکت افراد متفرقه خاطر نشان می‌شد که محل اجرای سماع باید از عوام خالی باشد،<sup>۲۸</sup> و کسی که جزء اعضای مسلک طریقت نیست، نباید در میان جمع وارد شده و به سماع بپردازد.<sup>۲۹</sup>

### خرقه‌داری 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.<sup>۳۰</sup> همچنین در مقابل بهره‌وری از کار قوال، خرقه خویش را بیرون آورده و به سوی او می‌افکند و بدو می‌بخشید، یا آنکه برای تحریک بیشتر و سریعتر، خرقه سنگین خود را بیرون آورده و به رقص می‌پرداخت. تشکیل پیایی مجالس سماع و فراوانی جامه دریدن و خرقه افکندن، بین

۲۴. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۴۲۹.

۲۵ و ۲۶ و ۲۷. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۸۲ / ۱۲۵ / ۲۰۰.

۲۸. نك. كشف المحجوب، صفحه ۵۴۵، به تعبیر اوحدالدین: «مردم ناجنس و عوام الناس و ثقلا»:

مناقب، صفحه ۲۷۵.

۲۹. نك. مصباح الهدایه، صفحه ۱۹۵.

۳۰. اذا تخرق ثوب الفقير، انفتح قلبه، فيه ما فيه، صفحه ۱۲۵؛ هنگامی که جامه درویش پاره شود، دل

او باز می‌شود.

صوفیان گفتگو پدید آورده و هر کس درباره آن سخنی می گفت. سرانجام برای آن آداب خاصی وضع کرده و سخنان پیران طریقت را دستورالعمل و پشتوانه آن قرار دادند. یکی از آن نظرات این بود که پس از ختم سماع، خرقة های افکنده را نزد شیخ می آوردند، تا او درباره آنها تصمیم بگیرد.<sup>۳۱</sup>

شمس تبریزی می گوید:

«نزدیک ما آنست که خرقة که انداختند، در وقت سماع، آن را رجوع نباشد، اگرچه هزار جوهر می ارزد، و گرنه در آن سماع و در آن حال مغبون بوده است.»<sup>۳۲</sup>

اگر در میان سماع، شیخ بزرگ و مورد احترامی، در حال جذب و شوق خرقة خویش را می درید و می افکند، مریدان آن خرقة را قطعه قطعه کرده و به رسم تبرک بر جامه یا سجاده خود می دوختند.<sup>۳۳</sup>

### مقررات و شرایط تشکیل مجلس سماع

مسئله سماع به سبب مشکلات و خطراتی که در پی داشت، در دوره های نخستین پیدایش مسلك تصوف مورد موافقت تمام مشایخ نبود، برخی آن را روا و بعضی آن را ناروا می دانستند، مشایخی که با تشکیل مجلس سماع موافق بودند، خاطر نشان می کردند که هر عاملی که موجب پیوند انسان با خدا گردد، تمسك بدان مجاز است.<sup>۳۴</sup> از جمله ابوعلی دقاق ۴۰۵ پس از اصراری که شاگردش قشیری، برای کسب اجازه سماع از او می کند، بدو می گوید:

«پیران گفته اند: هرچه دل تو با خدای جمع کند، باکی نیست بدان.»<sup>۳۵</sup>

۳۱. نك. اوراد الاحباب، صفحه ۲۱۵.

۳۲. مقالات شمس، صفحه ۴۳.

۳۳. نك. احوال خرقانی، صفحه ۱۸.

۳۴. نك. ترجمه آداب المریدین، از گیسودراز، صفحه ۶۳.

۳۵. ترجمه رساله قشیری، صفحه ۶۲۰.

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.»<sup>۳۶</sup> و در عین حال اهلیت داشتن سماع کنندگان نیز در حدّ مقدور مورد نظر بود.<sup>۳۷</sup> چنان که برخی از صاحب نظران مانند سراج ۳۷۸ و هجویری ۴۶۵ خاطر نشان می‌کردند که برای جلوگیری از خطرات احتمالی، باید مبتدیان را از سماع مانع شوند.<sup>۳۸</sup> بطور خلاصه، نتیجه 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.»<sup>۳۹</sup>

### 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 مقرر شده باشد، از طرفی بنا به تعبیر برخی از سالکان، سماع واردی بود از حق، از این نظر معنی نداشت که قبلاً برای آن وقت ثابتی معین گردد و در عین حال هم، برای همیشه نمی‌توانستند آن را بدون تعیین وقت مناسب گذارده و به انتظار بمانند، به همین علت در مورد وقت سماع، به هر دو وضع آن توجه شده است.

هجویری ۴۶۵ در تعیین وقت سماع می‌نویسد:  
«شرط سماع آنست که تا نیاید نکنی و آن را عادت نسازی و دیر به دیر

۳۶. همان، صفحه ۶۰۲.

۳۷. نك. مناقب افلاکی، ج ۱، صفحه ۲۸۲.

۳۸. نك. اللمع، صفحه ۲۷۷ و كشك المحجوب، صفحه ۵۴۶.

۳۹. رسالة القدس و رسالة غلطات السالكين، روزبهان. بقلی، به اهتمام دکتر نوربخش، انتشارات

خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۱، صفحه ۵۰-۵۲.

کنی، تا تعظیم آن از دل بنشود.»<sup>۴۰</sup>

باخرزی ۷۳۶ هم از تعیین وقتی که در خانقاهها، در زمان او معمول شده بود، انتقاد می کند و می نویسد:

«سماع را وقت معین نباشد... سماع هر وقت که بی اختیار اتفاق افتد، آن چنان خوش باشد و پسندیده افتد... و این چه، درین روزگار ما در خوانیق و رباطات، شبهای معین از دوشنبه یا آدینه، جمعیت سازند، عمل مزدوران و خویشان فروشان است.»<sup>۴۱</sup>

در عین حال، هم او درباره وقت سماع مناسب می نویسد:

«باید که وقت بشناسد و از روی ظاهر شب پسندیده تر باشد، تا عوام بی خبر باشند و صاحب حال از صاحب قال پدید آید.»<sup>۴۲</sup>

سرانجام این گفتگوها درباره وقت سماع بدان جا منتهی می شود که هم اوقات معینی، مانند شب ولادت پیامبر مقرر گردد،<sup>۴۳</sup> هم بدون برنامه قبلی در اوقات مناسب، مجلس سماع تشکیل و برنامه سماع اجرا شود.<sup>۴۴</sup>

## مخالفت با سماع

در برابر موافقت اکثر صوفیان با برنامه سماع، عده ای نیز با تشکیل مجلس سماع مخالف بودند، به ویژه موضوع رقص را حرام و ناروا

۴۰. کشف المحجوب، صفحه ۵۴۴-۵۴۵.

۴۱. اوراد الاحباب، صفحه ۲۰۲-۲۰۳.

۴۲. همان، صفحه ۲۰۸.

۴۳. نك. مكاتبات رشیدی، صفحه ۲۶۹.

۴۴. درباره سینه زنی جوانان و برخی فعالیت های شدید دیگر که در مجالس سوگواری و بزرگداشت خاطره عاشورا، به خصوص با وضعی هیجان آور و تند و اشعار موزون و نوحه خوانی های محرك و نواختن ساز و دهل و دیگر فعالیت های مربوط بدان که اکنون نیز معمول است، می توان 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.

می دانستند<sup>۴۵</sup> و آن را دلیل نقص سالک می شمردند.

از جنید ۲۹۸ هـ. و نوری ۲۹۵ هـ. و ابو حفص حداد ۲۶۶ هـ. نقل شده بود که اگر مریدی به سماع علاقه مند باشد، هنوز به حد کمال نرسیده و به بازی متمایل است و از او کاری نیاید.<sup>۴۶</sup>

ابوعمر و الزجاجی هم گفته بود:

«پست ترین حال آنست که به انگیزه محرکی محتاج باشد. سماع از ناتوانی حال است، اگر حال قوی باشد از سماع و ساز بی نیاز است.»<sup>۴۷</sup>

مخالفت مشایخ با تشکیل مجلس سماع دو علت داشت، برخی از آنان با هر نوع ساز و آواز و رقص مخالف بودند و بعضی هم از اینکه حالت معنوی و روحانی، به شکل مادی و شهوانی درآید با آن مخالفت می ورزیدند.<sup>۴۸</sup>

فقیهان اسلامی هم با سماع صوفیان مخالف بودند و آن را حرام می دانستند و به عنوان لهو و لعب از آن انتقاد می کردند و یکی از موارد اختلاف آنان با صوفیان، همین مسئله سماع بود.<sup>۴۹</sup>

### عُرس

عُرس از مشتقات واژه عروسی است که در زبان فارسی به معنی ازدواج کردن استعمال می شود. کلمه عُرس به معنی طعام ولیمه ای است که معمولاً در مهمانی عروسی داده می شود.

اصطلاح عرس در کاربرد آیین تصوف عبارت است از مجلس طعامی که برای فاتحه بزرگان و مشایخ دایر می گردد.

۴۵. نک. هفت اورنگ، صفحه ۲۵.

۴۶. نک. تلبیس، صفحه ۲۴۷؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۶؛ کشف المحجوب، صفحه ۵۲۸-۵۲۹.

۴۷. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۳۲.

۴۸. نک. اللمع، صفحه ۲۷۷.

۴۹. نک. تلبیس، صفحه ۲۴۶؛ مصباح الهدایه، صفحه ۱۷۹؛ خزینة الاصفیا، ج ۱، صفحه ۲۷۰/۲۸۹.

یکی از کارهای صوفیان این بود که در مجلس ختم مشایخ یا سالروز مرگ آنان محفل و مجلس سماعی به عنوان عرس ترتیب داده و می گفتند چون پیر متوفی، از غمگده دنیا رحلت کرده و به جهان غیب و معنا پیوسته است، بدین مناسبت ما هم به پایکوبی و شادی می پردازیم.

نجم الدین رازی موضوع عرس را چنین توجیه می کند:  
«مرید صادق را سماع در مقام مُردگی نفس از صفات ذمیمه حلال شود از چند وجه: یکی آنکه چون نفس از صفات ذمیمه بمرد عرس او را سماع باید کرد، از این جاست که چون صوفیان را عزیزی وفات کند، به عرس او سماع کنند، دوّم برای تهنیت دل، که او را با معانی غیب ازدواجی پدید آمده است و معاهده با صفات حمیده کرده، در اعلان نکاح، سماع، سنت است، که: اعلنوا النکاح و لو بضرب دفر»<sup>۵۰</sup>

در مورد مجلس ختم ابوسعید ابوالخیر هم آمده است که:  
«آن روز فام شیخ بگزاردند و کار عرس بساختند و دیگر روز شاهد کردند و خرقة شیخ و خرقة های جمع که موافقت کرده بودند پاره کردند.»<sup>۵۱</sup>  
همچنین ابن فوطی مورخ صوفی مسلك قرن هفتم نیز در توجیه و تعبیر مسئله عرس در ابیاتی آورده است:

«ما انسانها همچون پرندگان، در قفسیم کسی که از ما درگذشت، برای بازماندگان همچون قصه ای است. هرگاه یکی از ما بیرون آورده می شود دیگران دست می زنند و پایکوبی می کنند.»<sup>۵۲</sup>

چنین برداشتی از موضوع مرگ سبب می شد که صوفیان در هنگام درگذشت مشایخ و بزرگان به جای اظهار تألم و تسلیت گویی، در شادی و

۵۰. مرصادالعباد، صفحه ۳۶۴؛ با دف زدن، مراسم ازدواج را آشکارا کنید.

۵۱. اسرارالتوحید، صفحه ۳۶۴.

۵۲. إنما نحن كطير في قفص من مضي بنا لمن يبقى قصص كلما أخرج منا واحد صنف الآخر منه و رقص؛ تلخیص مجمع الاداب، الجزء الرابع، القسم الاول، صفحه ۲۳۲.



مسرّت روح متوفی سهیم شده و ابراز شادمانی کنند.  
اینک برای آشنایی بیشتر با چگونگی برگزاری مجلس عرس، شرح یکی از  
این محافل را که توسط امین الریحانی در کتاب ملوک العرب بیان شده، ترجمه  
و نقل می کند:

«در چنین روزی پیر طریقه مرغیبه در گذشته است. در حلقه ذکر که به  
خاطر او برپا شده بود، چهار صد تن از صوفیان طریقه ها شرکت کرده بودند،  
حلقه ذکر در چهار صف پشت سر یکدیگر قرار گرفت؛ شیخ طریقه، یکی از  
فرزندان شیخ فقید، در وسط حلقه ذکر برپا خاست و برنامه را با نام خداوند و  
صدای آرام و اشاره لطیفی با ذکر جمله لا اله الا الله شروع کرد.  
صفهای حلقه ذکر به جلو آمده و سپس به جای خود باز می گشت، این کار  
و گفتن ذکر تکرار می شد، گویی آوا و جنبش چهار صد تن انسان، مانند صدا و  
حرکت و نیایش شخص واحدی بود، برنامه ذکر با عمل و گفتار و اشاره دست  
رهبر وسط، رفته رفته هیجان و شتاب بیشتری می یافت و او در حال تحریک و  
تشویق در میان صفها می گشت. رهبر دستها را به هم کوفت و گفت: الا الله،  
حلقه ذکر کلمه الا الله را به سرعت و در لحظه ای پاسخ گفت. سپس واژه لله،  
لله را آغاز کرد، گویی حلقه 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 الا الله، الا الله، پرداخت. شیخ بر زمین نشست. دیگری به  
حال جهش از جای برخاست و گفت: حیّم و قیّم، یعنی «حی و قیوم» در حال  
هیجان جلو رفتیم و به حلقه دهانهای کف کرده و افراد زارنده وارد شدیم،  
«حیّم، قیّم» حلقه ذکر با حرکتی شدید و سرسام آور خم و راست می شود، گویی  
سر خود را بر زمین می زند و به شتاب برمی خیزد، ذکر حیّم و قیّم نیم ساعت  
ادامه می یابد. شیخ به میان می جهد و جا باز می کند و کف بر کف می کوبد و هر  
بار سرعت حرکت حلقه ذکر را بالاتر می برد، این حرکت آن قدر ادامه می یابد  
تا به افتادن و سقوط می رسد و یکی از آنان به کرامت و موهبت حال دست  
می یابد.

سپس کودکی که سنش از دوازده سال فراتر نبود از جای برجست، او کوچکترین فرزند شیخ فقید بود. از جایی که برادرش ختم کرده بود، آغاز کرد. مانند مستان تاب می خورد، گاهی می رقصید و زمانی هم چون دیوانگان بر می جست، او نیز نقش خویش را ایفا کرد، حلقه ذکر را به تحیر و دهشت فرو برد و صفها را به هم ریخت، آنان را به خنده واداشت، کودک حلقه را جذب کرد، آتشی در آن برافروخت، آن چه از حالت خودی آنان بازمانده بود برگرفت و بیرون افکند، به سوی حلقه فریاد برداشت حلقه، بانگها را پاسخ داد و تکرار کرد، نمی دانستیم بفهمیم چه می خواهد، جز آنکه گویی آوای افراد حلقه ذکر به زاری می مانست و آن چهار صد مرد درد شدیدی را احساس می کرد و همه با هم به يك آهنگ می نالیدند.

ظهور کرامات شیخ آغاز می شود: یکی از آنان هم چون جمادی شد، دو تن او را بر سر گرفته بیرون بردند؛ آن يك از حلقه ذکر بیرون رفت، سبکباری کرده، سر خویش به دیوار می کوبید. در افتاد و غش کرد. کسی با گرفتن چوبی از پایه های مسجد، جمع را به خدا می خواند و تحریک می کند، یارانش او را گرفته و نگاه می دارند، خویشتن را از آنان می رهند و ایشان را می زند. با جهش ترس آوری برجست، ستون است و سر او، پایانی بر این ماجرای دردآلود. آغشته در خون او را از مسجد بیرون بردند.

ظهور کرامات شیخ فقید آغاز می گردد: در میان حلقه، پیری با ریش بلند و سپید مقابل فرزند پیشوا بر زمین می افتد، کف از دهان بر ریشش فرو می ریزد. کودک بر بالای پیکر او جست و برای او مانعی نبود. و این دیگر جامه خویش می کند و می خواند: جامه برگندم و عذرم پوشاننده برهنگی من است، به لختی و بخششم شادمانم. عمامه و جبه و جامه اش را بر زمین می افکند. او را در همین حال برگرفتند و با زیرپوشی که بر تن داشت از مجمع و محفل روحانیان خارج کردند.

از این مجلس روحانی بر روان پاک شیخ رحمت خواستیم: ای روح لطیف و شریف، ای مصاحب ابی حنیفه، ای آرام بخش بندگان و گویا کننده جماد، ای

۴۴۲ تاریخ خانقاه در ایران...

مُربّی حال و چراغِ سفر، بایست و لُطف کن، ما را با کرامات مَکُش و با  
شعبده‌ها مَسّت مگردان و بر پیران طریقت و پیشوایان حلقه‌ها مگیر، آمین.  
آمین.»<sup>۵۳</sup>

۵۳. کتاب التصوف الاسلامی، صفحه ۷۸-۷۷.

## تنبيه انضباطی در خانقاه

بدیهی است که در يك زندگي گروهی، اختلاف نظر و مناظره و مشاجره لفظی، بین افراد گروه به وجود آمده و گاهی از این مرحله نیز فراتر می رود. در عین حال بعید نیست که عده ای در انجام وظایف خود سهل انگاری کرده و مقررات و آداب جمعی را رعایت نکنند، یا مرتکب عملی ناصواب شوند. بدین علت، برای سلامت گروه و کيفر افراد لاابالی ضرورتاً انواعی از مجازاتها متناسب با وضع و موقعیت آن مؤسسه گروهی به وجود آمده و مقرراتی برای آن وضع می گردد.

در کانون خانقاهی و زندگي گروهی صوفیان نیز تنبیهاتی وجود داشت که عبارت بودند از: ماجری، غرامت، خرقه ستاندن، خرقه سوزاندن و کيفرهای دیگر. اینک درباره هر يك از آنها شرح مختصری بیان می گردد.

### ماجری

واژه ماجری از دو کلمه عربی (ما) ی موصوله و (جری) فعل ماضی، ترکیب شده و در زبان فارسی، به معنی سرگذشت، واقعه، هنگامه، گفتگو و مرافعه به کار رفته است.<sup>۱</sup>

در اصطلاح مسلک تصوف کلمه ماجری به معنی استغفار کردن دسته جمعی،

۱. نک. فرهنگ آندراج، ذیل واژه ماجری، با تلخیص.

برای رفع کدورت و دشمنی استعمال شده و شرح آن، چنین است که اگر سالکی خطایی می کرد، جلسه ای تشکیل داده و ضمن بازخواست کردن از او، برای بخشوده شدن گناه وی دسته جمعی استغفار می کردند.

این کار برای آن بود که به سبب بی انطباطی بعضی از طالبان مبتدی یا سالکی مُفرض، بهشت خلوت و آرامش درویشان به دوزخ کینه توزیها و نافرمانیها و درگیریها، تبدیل نشود و کیفیت روابط سالم گروهی آنان همچنان محفوظ بماند.

ابوالمفاخر یحیی باخرزی ۷۳۶ هـ. در کتاب خویش بخشی را به موضوع

[احکام و آداب صوفیه در ماجری] اختصاص داده و چنین نوشته است:

«اگر کسی از نظر عزیزان مبالغت نکند و از کار خود باز نایستد و کمتر نکند، آن را بازخواست کنند و صلاهی ماجرا گویند تا همه اصحاب جمع شوند و در خانقاه را بر بندند و ماجرا در جماعت خانه یا جایی که نماز کنند و سفره طعام

نهند، خوبتر آید و اگر جایی دیگر باشد که، اغیار نباشد، هم شاید.

در اول استغفار سرپوشیده باید داشت، تا آن که وقت غالب شود و عذر

یکدیگر قبول افتد، آنگاه دستار از سر بنهد... و اگر صفای دل در حال حاضر

نشود، دیر باید بر پای استادن، و اگر شباروزی یا دو روز یا سه روز چنان ماند.

چون ماجرا نشیند، جامه پاک 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 النعال باسند و قلیل و کثیر بیش سخن نگوید

تا آن گاه که غبار برخیزد و صفا یابد. چون استغفار کردند و دلها خوش شد، باید

که چیزی از دنیاوی در میان نهند...»<sup>۲</sup>

باخرزی چند نمونه از خطاهایی که منجر به بازخواست و ماجری گردیده،

در کتاب خود شرح می دهد.<sup>۳</sup> و در یکی از آن موارد چنین می آورد که:

۲. اوراد الاحباب، صفحه ۲۵۴.

۳. نك. همان، صفحه ۱۷۲/۱۴۰.

«سی تن صوفی مسافر وارد خانقاهی شدند و بیست و نه ظرف آب همراه داشتند، شیخ خانقاه، این حالت را ناروا دانست و از آنان بازخواست کرد. گفتند: ابریق فلان درویش در راه شکست، شیخ گفت چرا از آن شکسته پاره ای برنداشت، تا کسی گمان نبرد که در جمع شما بی نمازی هست هر سی تن مسافر برخاستند و به قدمگاه خانقاه رفتند و انصاف دادند و مستغفر شدند.»<sup>۴</sup>

درباره ماجرا و استغفار دسته جمعی، از سخن هجویری، چنین استنباط می شود که جامه عضو خطاکار، در حال استغفار دریده و در بین جمع توزیع می شده است.<sup>۵</sup>

حافظ شیرازی هم در غزلیات خود از واژه ماجری، به صورت ایهام و تشبیه استفاده کرده و در ایبانی چند کلمه ماجری را به کار برده است:

«یارب به وقت گل گنه بنده عفو کن وین ماجرا به سرو لب جو یبار بخش.»<sup>۶</sup>

«گر دلی از غمزه دلدار باری بُرد بُرد در میان جان و جانان ماجرای رفت رفت.»<sup>۷</sup>

## صفا

درویشان قلندری، پس از صلح و آشتی و برطرف شدن دلگیری و آزرده گی از اصطلاح صفا استفاده می کردند.

افلاکی در مورد برطرف شدن رنجش یکی از درویشان قلندری می نویسد که: گاوی را برای استفاده به لنگر قلندران آورده و قربانی کرده بودند. «قلندران به اتفاق گلبانگها زدند و های و هویی کردند. شیخ عمر بی سهم مانده، می رنجید، پس از آن تکبیری فرو کوفته و صفا شدند.»<sup>۸</sup>

۴. نک. همان، صفحه ۹۵-۹۴.

۵. نک. کشف المحجوب، صفحه ۵۷.

۶. دیوان حافظ، صفحه ۱۸۶.

۷. همان، صفحه ۵۸.

۸. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۵۹۶.

در بینی از يك غزل حافظ هم که برخی از ابیاتش به موضوع ماجرا مربوط می‌شود، از کلمه صفا استفاده شده و چنین آمده است:  
«در طریقت رنجش خاطر نباشد می بیار  
هر کدورت را که بینی چون صفایی رفت رفت.»<sup>۹</sup>

### گرامت و پای ماچان

در هنگام ماجرا، برای آنکه شخص مجرم از دیگر اعضاء مشخص گردد، از بین جمع حاضر در خانقاه، بیرون آمده و برای استغفار و بخشش گناه خویش، به قسمت کفش کن و درگاه خانقاه می‌رفت و در هیأت خاصی می‌ایستاد و عذرخواهی می‌کرد، تا وقتی که گناهِش بخشیده شود، مجموع این رفتار و حالات عضو خطاکار، در اصطلاح صوفیان گرامت و پای ماچان نامیده می‌شد.  
مولوی محمد لاد مؤلف فرهنگ مؤید الفضلا، در معنی واژه پای ماچان می‌نویسد:

«پای ماچان: با جیم فارسی، یعنی رسمی است درویشان را که چون کسی از ایشان گناهی کند او را به صف نعالی که مقام گرامت است، به يك پای بازدارند و او هر دو گوش چپ و راست در دست گیرد، یعنی گوش چپ را به دست راست و گوش راست به دست چپ گرفته، چندان بر يك پای بایستند که پیرو مرشد عذر او را بپذیرد و از گناهِش بگذرد.»<sup>۱۰</sup>  
استاد دهخدا هم در ذیل واژه پای ماچان، نمونه‌هایی از نظم و نثر ذکر می‌کند که ابیات:

گرفته پای ماچان عذرخواهان گناه از بنده عفو از پادشاهان-عطار  
آدم از فردوس و از بالای هفت پای ماچان از برای عذر رفت. مولوی

۹. پیشین، صفحه ۵۸.

۱۰. فرهنگ مؤید الفضلا، ذیل واژه پای ماچان، همچنین، نک. دیوان حافظ، چاپ قزوینی، صفحه

از آن جمله اند.<sup>۱۱</sup>

در کلیات سعدی و دیوان حافظ هم واژه غرامت، در معنی اصطلاحی مسلك تصوف به کار برده شده است.

سعدی کلمه غرامت را چنین بکار می برد:

«چندانکه ملامت دیدی و غرامت کشیدی ترك تصابی [تصابی: عشق بازی و امردپرستی] نکردی.»<sup>۱۲</sup>

همچنین:

«عمر نبود آنچه غافل از تو نشستم باقی عمر ایستاده ایم به غرامت.»<sup>۱۳</sup>  
حافظ نیز در ابیاتی از غزلیات خود، واژه غرامت را در همین معنی به کار می برد که ابیات زیر از آن جمله اند:

«شمع اگرزان لب خندان به زبان لافی زد

پیش عشاق تو شبها به غرامت برخاست.»<sup>۱۴</sup>

«به پی ماچان غرامت بسپریمن غرت يك بیروشتی از آمادی.»<sup>۱۵</sup>

### بازستاندن خرقه

یکی دیگر از آداب مجازات خانقاهی بازگرفتن خرقه از عضو خطاکار بود، اگر درویشی بر خلاف شرایط و آداب تصوف کاری می کرد، برای تنبیه او، و احتمالاً برای عبرت دیگران خرقه از تن او بیرون آورده و از خانقاه بیرون اش می کردند.

محمد بن منور در این مورد می نویسد:

۱۱. نك. لغت نامه، ذیل واژه پای ماچان.

۱۲. گلستان، باب پنجم، صفحه ۱۵۷.

۱۳. کلیات سعدی، غزلیات، تصحیح فروغی با مقدمه عباس اقبال، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۱۶. صفحه ۱۱۰.

۱۴. دیوان حافظ، صفحه ۱۶.

۱۵. همان، صفحه ۳۰۵.



«روزی استاد امام [قشیری] درویشی را خرّقه برکشید و بسیار برنجانید و از شهر بیرون کرد، به سبب آنکه مگر آن درویش را به خواجه اسماعیلک دقاق نظری بود.»<sup>۱۶</sup>

شیخ علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. هم می گوید:  
«اگر مریدی بر بطالت رود و به قهقری بازگردد، بر شیخ واجب است که آن خرّقه باز ستاند و اگر شیخ حاضر نباشد، بر خلیفه شیخ یا اصحاب پیش قدم واجب بود که آن خرّقه از وی بستانند.»<sup>۱۷</sup>

### خرّقه سوختن

خرّقه سوختن نیز به معنی کيفر دادن و مجازات کردن صوفی خطاکار بود. اگر مریدی حرمت جامه درویشی را رعایت نمی کرد، بنا به دستور شیخ خرّقه او را از تنش بیرون آورده و در آتش می سوزاندند و با این کار نشان می دادند که خرّقه پوش خاطی، سزاوار پوشیدن چنین جامه معنوی و گرانقدری نبوده است.

بدر اسحاق درباره خرّقه سوزی می نویسد:

«وقتی در خانقاه شکرگنج بودم، مریدی پیامد و پیر خانقاه را از نادریشی 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.»<sup>۱۸</sup>

در غزلیات حافظ هم درباره خرّقه سوزی ابیات متعددی وجود دارد که از جمله آنها این دو بیت است:

۱۶. اسرارالتوحید، صفحه ۹۰.

۱۷. جواهر غیبی، صفحه ۴۷۵.

۱۸. اسرارالاولیاء، صفحه ۴۸.

«نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد

ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد.»<sup>۱۹</sup>

«گفت و خوش گفت برو خرقة بسوزان حافظ

یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود.»<sup>۲۰</sup>

بدیهی است که چنین واکنشی در برابر لغزشهای نومریدان و طالبانی بود که خرقة خدمت داشتند و از راه و رسم طریقت کاملاً آگاه نبودند یا درویشانی که نمی‌خواستند خود را در محدوده نظامات خانقاهی مقید سازند، به اجرا درمی‌آمد.

با وجود این، محرومیت و بی‌دولتی درویش 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 اهلیت خرقة پوشی پیدا کنند و برای پوشیدن خرقة‌ای دیگر، مجدداً از مُرشد خویش کسب اجازه کنند.<sup>۲۱</sup>

در مورد تنبیهات انضباطی خانقاه ممکن است در نظم و نثر فارسی و عربی، اصطلاحات و نمونه‌های دیگری نیز وجود داشته باشد که نیازمند، پیجوبیهای بیشتری است.

۱۹. دیوان حافظ، صفحه ۱۰۸.

۲۰. همان، صفحه ۱۴۳.

۲۱. نک. حافظ خرابانی، بخش ۳، ج ۱، صفحه ۷۴۸.

## خرقه پوشی صوفیان

خرقه پوشیدن، یعنی به عضویت رسمی آیین تصوف درآمدن و جزء صوفیان و سالکان قرار گرفتن.

خرقه پوشی در مسلك طریقت، مقررات و مراسم خاصی داشت، برخی از مشایخ، هنگامی که داوطلبی تقاضای عضویت می کرد، با انجام دادن تشریفات مختصری بدو خرقه تبرک پوشانده و وی را در جزء گروه نو مریدان قرار می دادند و وظایفی برای او تعیین می کردند.

در بعضی از سلسله ها و در نزد برخی از مشایخ هم، قاعده چنین بود که مُرید مدت چند سال به انجام دادن وظایف مقدماتی و خدمات خانقاهی می پرداخت و پس از يك امتحان نهایی، بدو خرقه داده می شد تا بتواند به دوره دوم وارد شده و به اعمال سیر و سلوک پردازد و برای وصول به حقیقت، تحت نظر شیخ، منازل و مقامات معمول در آیین طریقت را بیامد.<sup>۱</sup>

بیشتر مشایخ هم وضع و قابلیت طالب را ملاک خرقه پوشی او قرار می دادند. اگر سالکی جزء واصلان و منتهیان بود، به عنوان خرقه ولایت یا خرقه تبرک او را خرقه می پوشاندند و اگر سالکی در طریق سیر و سلوک قرار داشت، و برای تکامل خویش در تلاش بود، به او یاری می کردند تا وقتی که صلاحیت

۱. نك. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۱۷/۲۱۴/۱۶۰.

۲. نك. حدائق السیاحه، صفحه ۳۸۹.

خرقه پوشی پیدا کند و خرقة اراده یا خرقة تربیت پوشد.  
به طور کلی خرقة‌ها و خرقة پوشاندنها انواع و اقسامی داشت که پیر خرقة پوشاننده ضرورتاً موقعیت خاص آن را رعایت می کرد.  
اینک برای آشنایی با وضع خرقة پوشی صوفیان، درباره چند نوع از انواع خرقة‌ها توضیح مختصری داده می شود.

### خرقه و مشخصات آن

خرقه کلمه ایست عربی، مشتق از خرق، به معنی پاره کرد. خرقة به معنی چاک زدن جامه، و پوشاکِ سوراخ سوراخ، و لباسی که از گریبان تا دامن چاک شده باشد، نیز آمده است.<sup>۲</sup>  
خرقه و دلُق عبارت بود از جامه صوفیان که از پارچه نخی و پشمی یا پوست جانوران تهیه می شد، یا آنکه از تکه پارچه‌های رنگارنگ و تکه پوستهای کهنه، بهم دوخته شده، و نام خرقة مرقع و دلُق مرقع یا ملمع بدان داده می شد یا آنکه به جامه‌ای وصله‌های فراوان زده و آن را مرقعه می نامیدند.  
معمولاً خرقة‌ها از پارچه کبود تهیه می شد و تقریباً کبودپوشی مخصوص صوفیان و نشانه ترک دنیا و تمییز آنان از دیگر طبقات اجتماعی بود.  
محمد بن منور می نویسد که خواجه نظام الملک طوسی گفته است:  
«بامداد پگاه به میهنه رسیدم، چون چشم من به میهنه آمد، جمله صحرا کبود دیدم، از بس صوفی کبودپوش که به صحرا بیرون آمده بودند.»<sup>۳</sup>  
جامه صوفیان غالباً از پشم و پلاس موین و الیاف گیاهان تهیه می شد و واژه صوفی هم که به معنی پشمی می باشد، اشاره ایست به پشمینه پوشی صوفیان و رهروان طریقت.

ابی نصر سراج طوسی ۳۷۸ هـ. نسبت صوفیان را به جامه آنان می داند و می گوید:

۳. نك. لغت نامه، ذیل واژه خرقة.

۴. اسرار التوحید، صفحه ۱۹۴.

«واژه صوفی منسوب به جامهٔ پشمین صوفیان است، چنانکه حواریون عیسی ع نیز به جامه و پوشاک سفید خود منسوب شده بودند.»<sup>۵</sup>

## انواع و اقسام خرقه‌ها

یکی از تقسیمات انواع خرقه آن بود که خرقه دو نوع است: یکی خرقه اراده و دیگری خرقه تبرک، ولی رفته رفته بنا به ضرورت‌های مختلف، تقسیمات دیگری نیز به عمل آمده و نامهای دیگری هم برای خرقه پیدا می‌شود. شیخ نورالدین آذری طوسی ۸۶۱ هـ. انواع خرقه‌ها را به پنج نوع تقسیم می‌کند و خلاصه‌ای از نوشته او چنین است:

«۱. خرقه توبه [ظاهراً خرقه ایست که مُرید قبل از پرداختن به ریاضت و سیر و سلوک و هنگام پذیرفته شدن به عضویت مسلک تصوف آن را می‌پوشید].  
۲. خرقه اراده: خرقه‌ای که نیت و اعتماد راستین سالک بدان وسیله گواهی می‌شود.

۳. خرقه تبرک: که در عین حال لازم نیست دوخته باشد.

۴. خرقه تصرف: آن خرقه ایست که به مقتضای حال مُرید، نسبت به

خشونت و نرمی تجویز می‌شود.

۵. خرقه ایمان: آن خرقه ایست که سالک لیاقت و شایستگی هدایت و

ارشاد خلق پیدا کرده و شیخ او را خَلَعَت خلافت و ارشاد می‌دهد.»<sup>۷</sup>

اسپنسر هم در تحت عنوان خرقه، به خرقه‌های گوناگونی اشاره می‌کند که

۵. اللمع، صفحه ۲۱، صوفیان علاوه بر خرقه، انواع جامه‌های دیگر نیز می‌پوشیدند؛ نک. جواهر

غیبی، صفحه ۴۷۶.

۶. نک. مصباح الهدایه، صفحه ۱۵۰.

۷. جواهر الاسرار، تألیف آذری طوسی، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ هـ.ق.، با تلخیص و تصرف، صفحه

عبارتند از:

«۱. خرقة اراده، ۲. خرقة صحبت، ۳. خرقة خدمت، ۴. خرقة تعليم، ۵. خرقة تربيت، ۶. خرقة رفاقت و همراهي، ۷. خرقة خدمت و سرپرستي در خانقاه [شماسي شماس = دستيار کشيش، ۸. خرقة آموزگاري، ۹. خرقة راهنمايي]»<sup>۸</sup>

### خرقة توبه

خرقة توبه عبارت از خرقة اي بود که داوطلب عضویت در مسلک تصوف، قبل از پرداختن به سير و سلوک، آن را دربر مي کرد و آن نشانه اين بود که مريد به دست شيخي، توبه کرده و در حلقه ارادت او درآمده است.<sup>۹</sup> يکي از فوايد اين خرقة آن بود که مريد با پوشيدن جامه نيکان از کارهاي بد دوري کرده و احتمالاً تغيير جامه و هيئت ظاهر موجب تغيير عادات قبلي او مي گرديد.

ابوالحسن انصاري درباره خرقة توبه مي نويسد:

«بعضي در اول قدم پيوشانند تا آن پوشش و لباس، مريد را قيدي از معاصي و هوا باشد، يا به شرم خلق يا به شرم خالق...»<sup>۱۰</sup>  
همچنين دکتر نوربخش در مورد خرقة پوشاندن شاه نعمت الله ولي مي نويسد:

«معمول بود که هر يك از مخلصان و مريدان همراه خود کسوت و خرقة اي مي آوردند و پس از بيعت، جناب شاه آن کسوت را به او مي پوشانيد.»<sup>۱۱</sup>

8. *The sufi orders in Islam*, p. 306.

۹. الخرقه عتبة الدخول في الصحبة؛ عوارف العارف، صفحة ۹۶-۹۵؛ همچنين باخرزي مي نويسد: «مشايخ گفته اند: اول النسك الّزى» ابتدای پرستش داشتن جامه مناسب است؛ اوراد الاحباب، صفحة ۲۳۰.

۱۰. جواهر غيبی، صفحة ۴۷۶.

۱۱. زندگي و آثار جناب شاه نعمت الله، صفحة ۵۹.

## خرقه اراده یا خرقه تصوف

هنگامی که سالک، مراسم ریاضت و مجاهده و دیگر مسائل مربوط به آیین تصوف را به دستور شیخ و تحت نظر او به انجام رسانیده و آماده سلوک در راه وصول حقیقت می‌گردید و شایستگی کامل، برای عضویت در مسلک تصوف را پیدا می‌کرد، شیخ طریقت او را به رباعیت مقررات خرقه پوشی متعهد ساخته و بدو خرقه می‌پوشانید و با این کار اهلیت و استعداد و پایگاه تکامل و رشد معنوی مُرید را تأیید و تصدیق می‌کرد و بین مُرید و شیخ طریقت و آن سلسله طریقتی که با چندین واسطه به پیامبر اسلام می‌پیوست رابطه و نسبتی برقرار می‌گردید.<sup>۱۲</sup>

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این مورد می‌نویسد:

«دست شیخ در خرقه پوشاندن نماینده دست پیامبر ص است و تسلیم شدن

مرید به شیخ، تسلیم شدن به خدا و پیامبر اوست.»<sup>۱۳</sup>

برای خرقه پوشی مریدان مدت معینی مقرر شده بود ولی کلیت قاطعی نداشت، زیرا سلسله‌های طریقتی هر يك مدارای قاعده و آداب خاصی بودند. همچنین استعداد روحی و جسمی مریدان نیز برای تربیت پذیری متفاوت بود.

هجویری درباره مدت تربیت مریدان برای دریافت خرقه می‌نویسد:

«اندر عادت مشایخ سنت چنان رفتست که... مرید را به سه سال اندر معنی

ادب کنند... يك سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سه دیگر به

مراعات دل خود. چون این سه شرط مرید را حاصل شد، پوشیدن مرقعه مرید را

به تحقیق دون تقلید مسلم باشد.»<sup>۱۴</sup>

این خرقه که به نام خرقه اراده یا خرقه تصوف نامیده شده بود، فقط از يك

۱۲. شاه میرحسینی در رساله‌ای، کرمی نامه سلسله مشایخ خود را تا پیامبر اسلام شرح می‌دهد: نک.

روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۴۷۲-۴۷۴.

۱۳. عوارف المعارف، صفحه ۹۸.

۱۴. کشف‌المحجوب، صفحه ۶۵-۶۱، با تلخیص.

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 می کرد، لازم نبود که مرید نزد شیخ دیگری رفته و از او نیز تلقین ذکر و خرقة تصوف دریافت دارد. زیرا خدای دیگری وجود نداشت که آن شیخ مرید را با او پیوند دهد.<sup>۱۵</sup>

البته مصاحبت با مشایخ متعدد و دریافت خرقة تبرک به نیت کسب افتخار و اعتبار مانعی نداشت.

### خرقة ولایت و نمایندگی

خرقة ولایت، عبارت از خرقة ای بود که سالکی پس از طی مراتب و منازل سیر و سلوک و شناخت مراحل عرفانی، از شیخ طریقت دریافت می کرد. این خرقة علاوه بر معنی خرقة اراده و خرقة تربیت، گاهی معنی خرقة ایمان و خرقة ولایت را نیز شامل می شد، چون از نظر شیخ طریقت، پوشنده خرقة، علاوه بر آن که خود به کمال رسیده بود، به سبب داشتن قدرت رهبری و اهلّیت ارشاد، می توانست دیگران را هم، رهبری و تربیت کند.

کاشانی درباره خرقة ولایت می نویسد:

«چون شیخ در مرید آثار ولایت و علامت وصول به درجه 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 تصرف خلق مأذون گرداند وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند تا مدد نفاذ امر او و موجب سرعت مطاوعت خلق گردد.»<sup>۱۶</sup>

گاهی هم سالک واصل و سابقه داری به خدمت شیخ طریقت می رسید و از او خرقة ولایت دریافت می کرد و مأمور ارشاد و دستگیری طالبان می گردید.

۱۵. همه پیران و همه صوفیان حقیقی، یکی اند و معبود و مقصود و جلاله یکی است؛ اسرار التوحید،

صفحة ۵۲.

۱۶. مصباح الهدایه، صفحه ۱۵۰.



چنان که شیخ بهاء الدین زکریا مولتانی ۶۶۶ هـ. از شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ.<sup>۱۷</sup> و شاه داعی شیرازی از شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. خرقة ولایت،<sup>۱۸</sup> یا به تعبیری خرقة خلافت دریافت کرده و مأموریت ارشاد پیدا می کنند.

### خرقة تبرک

خرقة تبرک یا تشبه خرقة ای بود که عده ای از مشایخ برای کسب شرف و افتخار از پیران متعدد دریافت می کردند، همچنین اگر کسی صلاحیت داشت و می خواست خویشان را همانند درویشان نموده و از برکت وجود این لباس روحانی بهره ور شود، بدون طی دوره سیر و سلوک صوفیانه، بدو خرقة تبرک داده می شد.

این خرقة ارزش واقعی خرقة تصوف را نداشت، به همین جهت در اعطای آن سخت گیری نمی شد.<sup>۱۹</sup> در حالات رضی الدین علی لالا ۶۴۳ آمده است که او از ۱۲۴ شیخ کامل خرقة داشت.<sup>۲۰</sup>

ابن بطوطه ۷۷۹ هـ. هم بارها به اخذ خرقة تبرک نائل می شود و از دست بعضی مشایخ خرقة می پوشد،<sup>۲۱</sup> و در یکی از آن موارد می نویسد:

«شیخ قطب الدین اصفهانی در سال ۷۲۷ هجری جامه ای هزار میخی به من پوشانیده و کلاه خود را بر سر من نهاد.»<sup>۲۲</sup>

۱۷. نک. خزینة الاصفیاء، ج ۲، صفحه ۲۰.

۱۸. نک. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، صفحه ۵۳.

۱۹. «خرقة التبرک مبدولة لکل طالب.»؛ عوارف المعارف، صفحه ۱۰۱؛ بنا به هدف خاصی، به کسی،

خرقة تبرک یعنی دکتری افتخاری داده می شد.

۲۰. نک. حبیب السیر، ج ۲، صفحه ۳۳۶.

۲۱. نک. رحله، ج ۲، صفحه ۱۴۹.

۲۲. رحله، ج ۱، صفحه ۱۲۵؛ عدد هزار، هم چون عدد هفت از يك بار معنوی برخوردار بود و در

مواردی چند به کار گرفته شده است که از آن جمله اند:

ابوالحسن انصاری نیز در مورد خرقة تبرک و تشبه می نویسد:  
«مرید تا زمانی که در خرقة تبرک و تشبه است، مرید رسمی است و هنگامی  
که خرقة تصوف و ارادت بپوشد، مرید حقیقی می گردد.»<sup>۲۳</sup>  
به همین مناسبت بعضی از مشایخ به کودک هفت ساله و گاهی يك ساله هم  
خرقة تبرک می پوشاندند.<sup>۲۴</sup>  
در مورد چگونگی خرقة پوشی هم، مؤلف کتاب آداب التصوف  
می نویسد:

«قاعده چنان بود که خانقاهیان در جماعت خانه گرد آمده و اول شرایط  
خرقة پوشیدن برای مرید بیان می شد، پس شیخ خرقة را به مرید می پوشانید و  
حضار به تکبیر و تهلیل و تمجید می پرداختند و از پیران گذشته و صاحبان  
کسوت ذکری به میان می آمد.»<sup>۲۵</sup>

### کلاه یا تاج پوشی

در جنب عمل خرقة پوشی، موضوع تاج بختی و کلاه صوفیانه هم نقش  
مخصوصی داشت و اعضای وابسته به برخی از سلسله ها به سبب استفاده از  
کلاه مخصوصی، بین سلسله های دیگر، شناخته و معروف بودند. این کلاه در

- 
- ۱) تسبیح هزار دانه: روی طمع از دست خلاق می بیج / تسبیح هزار دانه بر دست میبج - سعدی
  - ۲) خرقة هزار میخی: شیخ رضی الدین علی لالا، خرقة هزار میخی از دست شیخ مجدالدین بغدادی پوشیده است.
  - ۳) کلاه هزار میخی
  - ۴) هزار منزل سیر و سلوک - منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری.
  - ۵) به هر الفی الف قدی برآید.
  - ۶) در فرهنگ زردشتی هم تقسیمات هزاره معمول بوده است.
۲۳. نک. جواهر غیبی، صفحه ۴۷۴.  
۲۴. شدالازار، صفحه ۱۲۲، قسمت حاشیه.  
۲۵. آداب التصوف، ورق ۲۶.

هنگام عضویت به آنان داده می شد تا آن را بر سر گذارند.<sup>۲۶</sup> صوفیان سلسله صفوی به سبب کلاه خاص خویش شناخته و به قزلباش [سرخ سران یا سرخ کلاهان] معروف بودند. در بین صوفیان هم اشاره ای به کلاه مخصوص آنان وجود دارد. مؤلف کتاب آداب التصوف از انواعی از تاجها نام برده و برای هر يك از آنها وجه تسمیه ای ذکر می کند.<sup>۲۷</sup>

براون درباره کلاه صوفیان می نویسد:

«هر سلسله از درویشان تاجی با رنگ و شکل مخصوص داشت و تاج پوشی نمودار مقام و منصب روحانی به شمار می رفت. تاج یا کلاه درویشان دارای نقشها و خطوط و نوشته های گوناگون بود و از نظر صوفیان هر يك معنی خاصی داشت... از جمله: نقش کلید بر روی کلاه درویشان نشانه آن بود که رازها و مشکلات را باز می کند.»<sup>۲۸</sup>

علاءالدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. درباره کلاهی که از مرشد خود دریافت

داشته می نویسد:

«کلاهی تشریف فرموده بود و این بیچاره به حکم اشارت بر سر نهاده و این کلاهی هزار میخی بود قدیمی... و شیخ نجم الدین کبری یکبار بر سر نهاده بوده است.»<sup>۲۹</sup>

۲۶. شیخ شهاب الدین سهروردی به شیخ نجیب الدین علی بزغش و شیخ شمس الدین چهل عدد کلاه می دهد تا آنها را به صوفیان شیراز ببوشاند؛ نفعات، صفحه ۲۸۰.

۲۷. نک. آداب التصوف، ورق ۳۷.

28. *Darvishes*, p. 245.

۲۹. مکاتبات سمنانی و اسفرائینی، صفحه ۱۰۲، (به شماره ۲۲ رجوع شود).

فصل ہفتم  
ارتباطات خانقاہیان



## جهانگردی و ارتباط آن با خانقاه

افراد انسانی از بدو پیدایش بر روی کره خاک، به علل مختلف به جهانگردی و سیاحت پرداخته‌اند. یکی از آن علل، انگیزه و عاملی دینی است. در قرآن بارها به این مسئله اشاره شده و خداوند به مسلمانان دستور می‌دهد که به سیاحت و مسافرت پرداخته،<sup>۱</sup> و از این طریق به کسب دانش دینی<sup>۲</sup> و عبرت‌اندوزی و کسب معیشت پردازند.<sup>۳</sup> همچنین عده‌ای از پیامبران مذکور در قرآن هم، مدتی از عمر خویش را در مسافرت گذرانیده، و در مواجهه با مردم آنان را به سوی آفریننده جهان دعوت کرده‌اند. از جمله این پیامبران یکی حضرت موسی<sup>۴</sup> و دیگری حضرت عیسی علیه‌السلام است و حضرت عیسی آن قدر مسافرت می‌کرد که بدو حضرت مسیح گفته می‌شد.<sup>۵</sup>

۱. نك. قرآن، كشف الآيات، ذیل واژه سفر، سار، ساح.

۲. قرآن، ۱۳۳/۱۰.

۳. قرآن، ۱۳۶/۷، ۱۳۶/۷، ۱۳۶/۷، ۱۳۶/۷، ۱۳۶/۷.

۴. قرآن، قصه موسی و یکی از بندگان خدا، الگو و نمونه‌ای در سیر و سلوک و مراد و مرید است. قرآن، سوره ۱۸، آیه ۵۹ به بعد تا آیه ۸۱.

۵. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: «عیسی سیاح بود و می‌گشت، وی را روا نبودی که شبانروزی يك جای مقام کردی و پیوسته می‌رفتی، با يك جامه مرقع، سر و پای برهنه.» طبقات انصاری، صفحه ۲۲.

باری، پس از استقرار آیین اسلام در سرزمین های مختلف، عده ای از مردم مسلمان بنا به انگیزه های مختلف، از جمله بنا به دستور دینی - حداقل برای انجام مناسک حج - به مسافرت می پرداختند. عده ای از صوفیان مسلمان هم که برای مسافرت آمادگی بیشتری داشتند، بنا به این مستمسک دینی، مدتی از عمر خویش را در مسافرت و جهانگردی می گذراندند و ره آورد چنین سفرها هم عبارت بود از دیده ها و شنیده ها و دیدار با مشایخ و تجربه های جالب، که آنها را برای دیگران بیان می کردند و چه بسا که موجب تحریک و تحریص آنان به سیر و سیاحت می شدند و غیر مستقیم آنان را وادار می کردند که در حد امکان و زمان مناسب به مسافرت پردازند. و این موضوع همچنان در طول تاریخ تصوف پیگیری و دنبال می شد و اهمیت و اعتبار آن در حدی بود که می توان گفت: که یکی از کارهای ضروری سالکان طریقت، سیاحت و جهانگردی بود. صوفیان به علل مختلف، برای مسافرت اهمیت خاصی قائل بودند. از جمله سفر کردن را از عوامل تهذیب و تصفیة جسمی و روحی می دانستند.<sup>۷</sup>

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 ۴۲۲ است، که سلمی حکایت فراوانی از آنها نقل می کند؛ تاریخ بغداد، ج ۵، صفحه ۴۶۴. به نقل از طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۱۸؛ رساله در سفر، از شیخ مجدالدین بغدادی، از مجموعه سفرانیهای مک گیل، صفحه ۱۷۹ تا ۱۹۰؛ درباره معنی سفر هم تقسیماتی به عمل آمده بود؛ از جمله: سفر عوام، عبارت است از سیاحت اقالیم و عبرت گرفتن از آثار و به سه طلاق گفتن دنیا، و سفر خاص: سیر از ظاهر به باطن و از صورت به معنی. و سفر خاص الخاص: یعنی سفر در عالم الوهیت، تا جذبۀ حق در رسد و در هر ساعتی صفتی دیگر تجلی کند.

۷. یکی از ارکان ده گانه تصوف، سفرهای فراوان برای عبرت اندوزی است؛ التعرف، صفحه ۸۹-۹۰؛ واجب بر این قوم سفر کردن است، ایشان را دائم سفر همی باید کرد تا آسایش، ایشان را در محظورات نیفکند؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۷۳۶؛ اگر پارسایی سیاحت نکرد / سفر کردگانش نخوانند مرد. بوستان، باب هفتم، در عالم تربیت، صفحه ۳۷۱.

همزبان و دیدن چهره های بیگانه و گسستن روابط عاطفی و احتمال پیشآمدهای ناگوار و پیش بینی نشده، بیکاری و عدم پیوستگی با مردم و بسیاری مسائل دیگر که مخصوص چنین موقعیتی است، لزوماً موجب اندیشه و تخیلی عمیق می گردید و آدمی را به محاسبه نفس و امید بستن به لطف خدا و تکیه کردن بر او وادار می کرد.

غالب مشایخ تصوف مدتی از عمر خود را در سفر گذرانده بودند و به یاران هم توصیه می کردند که مسافرت کنند. بشر حافی ۲۲۷ هـ. به یاران خود می گفت:

«بگردید، آب چون راه رود پاك شود و چون بماند دگرگون و زرد شود.»<sup>۸</sup>

هدف مشایخ از واداشتن مریدان به مسافرت آن بود که آنان را برای پیمودن مسیر طریقت آماده سازند و با این کار به آنها ظرفیتی بدهند که بتوانند به آسانی از جهان و جهانیان گسسته و در خود فرو روند و با خود باشند. قشیری در این مورد حکایتی دارد که ظهور چنین حالت شدید در خود بودن را کاملاً نشان می دهد. او از ابونصر مؤذن نقل می کند که گفته است:

«اندر مجلس بوعلی دقاق رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ قرآن همی خواندم به نسا... و وی

را اندر حج حدیث بسیار می رفت، آن اثر کرد اندر من، قصد حج کردم و او را نیز اتفاق افتاد که همین سال به حج رفت و من وی را اندر آن وقت که به نشابور خدمتی بسیار کرده بودم و اندر مجلسها؛ وی قرآن خوانده، او را دیدم روزی کی اندر بادیه همی آمد و خواست که وضو کند و چون از وضو فارغ شد آفتابه که در دست داشت فراموش کرد، من آفتابه برگرفتم چون باز رَحْل رسید، آفتابه نزدیک او بنهادم. گفت: جَزَاكَ اللَّهُ خيراً و دیری اندر من نگریست چنانك گفتمی مرا هرگز ندیده است و گفت ترا یکبار دیده ام تو که ای؟ گفتم: فریاد از تو

۸. نك. تاريخ بغداد، ج ۱۴، صفحه ۲۰۴؛ بايزيد بسطامي ۲۳۴ به احمد خضرويه گفت: چه قدر گردش می کنی؟ گفت: آب در يك جا ماند گنبد. گفت: دريا باش و مگند. النور، صفحه ۷۷ و تذكرة الاولياء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۴۱.



چندین وقت با تو صحبت کردم و از مسکن خویش بیامدم و مال و فرزند فرو گذاشتم به سبب تو، و اندرین بیابان ماندم، اکنون تو می‌گویی کی ترا یکبار دیده‌ام.»<sup>۹</sup>

منظور صوفیان از مسافرت، تنها از جایی به جایی شدن نبود، بلکه در ضمن مسافرت هدفهای مختلفی دنبال می‌شد، نخستین هدف آن بود که سالک از خواهشهای نفسانی آزاد گردد و این کار در حَضَر امکان نداشت، زیرا شناخت نیرنگهای نفسانی و چاره‌سازی آن مشکل بود، اما مسافرت این امکان را به شخص می‌داد که به سبب عدم دسترسی به وسایل مختلف، 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 وسیله خلاص او سفر کردن بود.<sup>۱۰</sup>

یکی دیگر از هدفهای اصلی مسافرت، عبارت بود از دیدار مشایخ، بنا به نظر شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ.ق.:

«ابتدا دو چیز وایست کرد: یکی عسفر، یکی استادی بایست گرفت.»<sup>۱۱</sup>

این دو منظور با مسافرت کردن سالک و دیدار از مشایخ به دست می‌آمد، صوفیان می‌کوشیدند که مشایخ زیادی را ببینند و از هر یک 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.»<sup>۱۲</sup>

مسافرت و دیدار مشایخ وجه امتیازی بود که یک صوفی جهانگرد به دست

۹. ترجمه رساله قشیری، صفحه ۱۱۱.

۱۰. همان، صفحه ۷۴۵.

۱۱. احوال و اقوال خرقانی، صفحه ۱۵.

۱۲. نجات الانس، صفحه ۳۳۶.

آورده و از مصاحبت پیران برخوردار گردیده بود. علی بن بندار می گوید:  
 «روزی با محمد بن خفیف ۳۷۱ هـ. می رفتم، مرا گفت: پیشی جوی، گفتم:  
 به چه مناسبتی؟ گفت: تو جنید را دیده ای و من ندیده ام.»<sup>۱۳</sup>

یکی دیگر از هدفهای مسافرت هم، پیدا کردن رهبر کامل و استفاده از وی  
 بود. شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. خاطر نشان می سازد که، برای پیدا کردن شیخ  
 کامل مدتها به مسافرت پرداخته و در این تلاش پیگیر، چهارصد پیر را خدمت  
 کرده است.<sup>۱۴</sup>

برخی از صوفیان هم به سبب حالتی روانی یا عادتی که برای آنان پیدا شده  
 بود، قرار از دست می دادند.<sup>۱۵</sup> و نمی توانستند در جایی سکونت کنند.<sup>۱۶</sup> حلاج  
 ۳۰۹ هـ. می گفت:

«در هر جایی که خواستم قرار گیرم، قرارگاهی نیافتم.»<sup>۱۷</sup>

## مخالفت با مسافرت

در مقابل توصیه مثبتی که اکثر مشایخ، برای مسافرت مریدان داشتند و طبع  
 آدمی نیز بدان تمایل داشت، برخی از مشایخ خاطر نشان می کردند که برای  
 کشف حقایق نیازی به جهانگردی نیست، زیرا آدمی خود جهانی است و اگر  
 کسی بتواند خود را بشناسد، چنان است که جهان را شناخته و بر حقایق پنهان

۱۳. طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۵۰۴.

۱۴. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، صفحه ۱۱؛ درویش سبحانی سالهای دراز در پی مرشد کامل  
 می گردید و صوامع و خوانق می پیمود؛ دبستان مذاهب از شیخ محسن فانی کشمیری، چاپ ۱۲۶۷  
 هـ.ق.، صفحه ۲۸۵.

۱۵. در بی طاقتی مرد در عالم گردان بود؛ مجموعه رسائل، خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۱۴۴.

۱۶. دقوی یکی از صوفیان همیشه مسافر است، بنا به گفته مولوی: در مقامی مسکنی کم  
 ساختی / کم دو روز اندر دهی انداختی / گفت در يك خانه گر باشم دو روز / عشق آن  
 مسکن کند در من فروز. مثنوی، دفتر سوم، صفحه ۴۷۸، قصه دقوی.

۱۷. نك. العلاج، شهید التصوف، صفحه ۱۷۴.

دست یافته است و این سیر معنوی به مراتب مهم‌تر و شایسته‌تر از سفر جسمانی است.<sup>۱۸</sup>

این مخالفت بدان جهت بود که برخی از صوفیان بدون در نظر گرفتن هدفی به مسافرت می‌پرداختند. ابوتراب نخشی ۲۴۵ هـ. سفرهای بیموقع مریدان را زهری کشنده می‌داند.<sup>۱۹</sup>

ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

«نامردان را پای آبله گردد و مردان را سرین [نشیمن].»<sup>۲۰</sup>

### آداب مسافرت

چون مسافرت صوفیان برای هدف معینی انجام می‌شد، بدین جهت برای آن آداب و قوانینی معین شده و در بعضی از کتابهای صوفیان بدان اشاره گردیده است. امام محمد غزالی ۵۰۵ در مورد کارهایی که يك صوفی مسافر باید انجام دهد می‌نویسد:

«تربتهای بزرگان را زیارت کند، شیوخ را طلب کرده و از هر یکی فایده‌ای برگیرد، در هیچ شهری بیش از ده روز اقامت نکند، مگر به اشاره شیخی که مقصود باشد و چون به نزدیک پیری شود، يك شبانه‌روز بیش مقام نکند، چون مقصود بیش از زیارت نباشد.»<sup>۲۱</sup>

۱۸. یکی در عالم می‌گردد، یکی عالم در او. مجموعه رسائل، خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۱۴۴؛ در حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده بود: السفر قطعة من الجحیم. ترجمه این حدیث در بیته آمده است: بلایی ز دوزخ سفر کردن است / غم مال و تیمار جان خوردن است. همچنین بنا به تعبیر ابوعثمان مغربی ۳۷۰: مسافر کسی است که از هوای نفس و شهوات و مرادات خویش سفر کند: طبقات الصوفیه، سلمی، صفحه ۴۸۰.

۱۹. نک. حلیة الاولیاء، ج ۱۰، صفحه ۴۸.

۲۰. نک. کیمیای سعادت، صفحه ۳۵۷؛ بایزید گفت: مصاحب من مقیم است و من نیز با او مقیم‌ام و مسافرت نمی‌کنم؛ النور، صفحه ۱۲۶.

۲۱. کیمیای سعادت، صفحه ۴۲۶-۴۲۵، چاپ آرام، ۱۳۱۹.

نجم‌الدین رازی هم خاطر نشان می‌کند که باید صوفیان دسته‌جمعی مسافرت کرده و از میان خود یکی را برای سرپرستی انتخاب کنند.<sup>۲۲</sup> در این زمینه نویسندگان دیگر هم مطالبی را یادآوری کرده‌اند.<sup>۲۳</sup>

در هنگام مسافرت هم، به اقتضای زمان و مکان، برخی از صوفیان، بدون زاد و توشه، یا با چند وسیله ابتدایی و ضروری، مانند: رُکُوه،<sup>۲۴</sup> [مشک کوچک] سوزن، سجاده و عصا به راه افتاده و باور داشتند که خداوند از آنان محافظت کرده و به آنها روزی خواهد داد.<sup>۲۵</sup> البته در همراه بردن این وسایل هم گفتگو بود که چه چیز یا چیزهایی روا و چه چیزهایی ناروا است.<sup>۲۶</sup>

پس از آن در دوره‌های بعدی و متأخر هم<sup>۲۷</sup> به ویژه در گروه جوانمردان، همراه داشتن ساز و سلاح جنگی و تبر<sup>۲۸</sup> و برخی آلات و ادوات دیگر نیز معمول بوده است.<sup>۲۹</sup>

۲۲. نک. مرصادالعباد، صفحه ۲۶۸ - ادب سوم تأمیر یکی از جماعت - مصباح الهدایه، صفحه ۲۶۷

۲۳. ابو حمزه بغدادی معاصر جنید ۲۹۸ در کتابی آداب ضروری عابدان و سیاحان و صوفیان را شرح داده است؛ الفهرست، صفحه ۲۶۴ به نقل از صفحه ۱۲۱ طبقات الصوفیه، انصاری.

۲۴. ابراهیم خواص [کوزه‌گر] صوفی همیشه مسافر، جز سوزن و رکوه چیزی همراه نداشت؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۴۹۵؛ مسئله رکوه آن قدر معمول بود که: «صوفیان به نام اصحاب رکوه و مرقع معروف بودند.» طبقات انصاری، صفحه ۴۰۸.

۲۵. وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ... قرآن، ۱۷/۷۲

۲۶. «ابراهیم اطروش گفت که: رکوه صوفی کف صوفی باید و بالش او دست او و خزینه او، او باید، یعنی حق. شیخ الاسلام [انصاری] گفت: کی هر که برین بیفزاید، کار فرادست خود دهد، کی در آن درماند.» طبقات انصاری، صفحه ۶۶.

۲۷. کاشفی در قرن دهم، همراه داشتن، قرآن، کتاب، قلم و دوات، کاسه، کچکول، کارد، مقراض، آستره، آتش برك [منقل، انبر؟] و پوست تکیه را نیز لازم می‌داند. «فتوت نامه سلطانی، صفحه ۲۲۹.

۲۸. رسایل جوانمردان، فتوت نامه عمر، سهروردی، صفحه ۱۶۲.

۲۹. برخی درویشان متأخر هم، بوق و کشکول، تیرزین، و منتشا [منتشا شهری در آسیای صغیر و منتشا عسایی است که از این شهر می‌آوردند... فرهنگ معین] تصویر یا پرده نمایش و صندوق مارگیری و برخی اشیاء دیگر را در مسافرتها همراه خود می‌بردند.

## جهانگردی عامل وجودی خانقاه

لزوم مسافرت از نظر مسلك تصوف و نیاز مسافران به اقامت در جاهای مختلف، موجب شد که برای پذیرایی از درویشان جهانگرد، تعدادی خانقاه در نقاط مختلف قلمرو اسلامی پدید آید، بنا به نوشته پطروشفسکی در قرن چهارم و پنجم پیش از دویست خانقاه و زاویه در منطقه خراسان وجود داشت.<sup>۳۰</sup> اصولاً قسمتی از علت وجودی تعدادی از خانقاهها، همین مسافرتها بود، چنان که غالباً در مورد کانونهای مسلك تصوف گفته می‌شد که سالکی در آنجا به خدمت صادر و وارد مشغول است.<sup>۳۱</sup>

درباره پذیرایی از مسافران هم، علاوه بر صوفیان تکرو و تنها، گاهی نیز درویشان به صورت دسته جمعی و گروهی از جایی به جایی می‌رفتند.<sup>۳۲</sup> ناگزیر برای اقامت و پذیرایی از این افراد، ضرورت ایجاب می‌کرد تا مرکزی مناسب آماده شده و میهمانان ناخوانده را در خود جای دهد. از سویی دیگر چون یکی از هدفهای مسافرت، دیدار و مصاحبت با مشایخ بود و عده‌ای از پیران و رهبران هم، از نظر اشتغال به تربیت مریدان، لزوماً در خانقاه بسر می‌بردند، بدین سبب مسافران به خانقاهها وارد می‌شدند.

درویشان جهانگرد از گروههای مختلفی بودند، برخی از آنان جزء سلسله‌ای از سلاسل صوفیه و گروهی نیز فاقد سلسله و سازمان بودند. بنا به نوشته ابوالحسن انصاری: فرقه عیاضیان - پیروان ابوعلی فضیل بن عیاض متوفی ۱۸۷ هـ - و ادهمیان - پیروان ابواسحق ابراهیم بن ادهم متوفی ۱۶۰ هـ - از صوفیان پیوسته مسافر و مجرد بودند.<sup>۳۳</sup> صوفیان قلندری هم جزء درویشان

۳۰. نک. اسلام در ایران، پطروشفسکی، صفحه ۳۴۵.

۳۱. نک. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۳۱-۴۳۰.

۳۲. ابوتراب نخشی ۲۴۵ هـ.ق. با چهل نفر همراهان خود مسافرت می‌کرد؛ ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۶۴۹.

۳۳. نک. جواهر غیبی، صفحه ۷۰۷.

حرفه‌ای و آواره و خانه بدوش قرار داشتند. این درویشان جهانگرد، برای رفع نیازمندیهای خود، غالباً از کمک و یاری مردم بهره‌ور شده و عمری را در جهانگردی سپری می‌کردند.<sup>۳۴</sup>

برخی از صوفیان هم مدت زمستان را در جایی بسر برده و در فصول مناسب دیگر، به جهانگردی می‌پرداختند. از سری سقطی ۲۷۵ هـ. نقل شده بود که به درویشان گفته است:

«بهار آمد و درختان جامه برگ به تن کردند، بر شما نیز لازم است که به سیر جهان پردازید.»<sup>۳۵</sup>

اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. با آنکه در بغداد،<sup>۳۶</sup> و اربل،<sup>۳۷</sup> به سرپرستی خانقاه و تربیت مریدان منصوب و مشغول می‌شود ولی نمی‌تواند در آنجاها قرار گیرد و با عده‌ای از همراهان خود پیوسته به مسافرت می‌پردازد و تا پایان عمر از سیر و گشت در شهرها و کشورها نمی‌آساید.<sup>۳۸</sup>

جهانگردی درویشان و آداب آن مورد استفاده افراد غیر صوفی نیز قرار گرفته، و انگیزه‌های گوناگونی سبب می‌شد تا از هیئت ظاهری صوفیان بهره‌برداری شود،<sup>۳۹</sup> به همین علت، برای ورود به خانقاه و سکونت در آن، آداب و مقرراتی وضع و اجرا می‌گردید.

۳۴. سخن حافظ در بیت: ساقی بیار باده وز خلوتم برون کش / تادر به در بگردم قلاش و لا ابالی اشاره به درویشان قلندری و خانه بدوش است؛ دیوان حافظ، صفحه ۳۲۴.

۳۵. قوت القلوب، ج ۲، صفحه ۴۲۵.

۳۶. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۲۴۱.

۳۷. همان، صفحه ۱۲۵.

۳۸. همان، صفحه ۳۲، قسمت مقدمه.

۳۹. ابونصر فارابی ۳۳۹ به شهر حلب وارد شده و مدتی درزی اهل تصوف در آن جا اقامت می‌کند؛ تاریخ الحکما، ابن قفطی، صفحه ۳۸۱.

### آداب ورود مسافران به خانقاه و کیفیت پذیرایی

قبلاً اشاره شده که مسئله مسافرت صوفیان و نیاز آنان به محلی که در آن اقامت کنند موجب پیدایش رباط و خانقاه گردید و هم در اجرای چنین هدفی بود که فردی وارسته و علاقه مند به مسلک تصوف، در محل سکونت خویش، جای مناسبی را برای اقامت مسافران آماده می کرد و به عنوان يك 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 می شد.<sup>۴۰</sup> آداب و تشریفاتی نداشت، نه تنها صوفیان، بلکه مردم مسافر دیگر نیز از آن استفاده می کردند. در کتاب فردوس المرشدیه، جای جای به چنین مراکزی اشاره شده است.<sup>۴۱</sup>

محمد بن منور درباره یکی از خانقاههای قرن پنجم می نویسد که شیخ بوسعید ۴۴۰ هـ. هنگام مراجعت از خرقان، بین جام و نیشابور، به دهی به نام خدشاد رسید و با یاران در آنجا منزل کرد.

«خانقاهی بود خالی، خادم خانقاه پیش آمد و استقبال کرد. چنانکه رسم باشد و خدمتها به جای آورد و گوسفندان بر زمین زد و گفت: حالیا تا طبخ رسیدن، جگربندها را قلیه کنیم... آن روز آن جا بودند و دیگر روز از آن جا عزم نیشابور کردند.»<sup>۴۲</sup>

این حکایت ساده نموداری است از نوع پذیرایی درویشان در خانقاه و در آن تشریفات و ضابطه خاصی وجود ندارد و به موضوعی از وظایف اخلاقی و آداب بر ساخته مسلک طریقت، که در قرون بعدی پدید آمده و در کتابهای عرفانی نوشته شده، اشاره نمی شود.

۴۰. سعدی به پذیرایی شدن درویش مسافری در بقعه مرد کریم النفسی اشاره می کند؛ گلستان، باب دوم، صفحه ۱۲۶.

۴۱. نك. فردوس المرشدیه، صفحه ۴۳۱-۴۳۰.

۴۲. اسرار التوحید، صفحه ۱۵۸-۱۵۷.

هجویری ۴۶۵ هـ. در کتاب خود برای ورود و خروج مسافر به خانقاه و کیفیت برخورد 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 خود وی به عمل آمده اشاره کرده و می نویسد:

«لابد بود آن شب اندر آن جا بودن، آن شب مرا بر بامی بنشانند و خود بر بامی بلندتر رفتند و مرا بر زمینی خشک بنشانند و نانی سبز گشته پیش من نهادند و به من بوی اباهایی [ابا= آش] کی ایشان می خوردند می رسید و با من به طنز سخنان می گفتند از بام بالا. چون از طعام فارغ شدند، خربزه می خوردند و پوست بر سر من می انداخت، بر وجه طبیعت حال خود، و استخفاف ایشان به دل فرو می خوردم و می گفتم: بار خدایا اگر نه آنستی که جامه دوستان تو دارند والا من از ایشان نگشتمی.»<sup>۴۳</sup>

در داستانی هم که در کتاب مثنوی آمده است، عده ای از صوفیان با فروش مرکب صوفی مسافر، خوان غذا و مجلس سماعی ترتیب داده و صاحب بهیمه را هم، برای بهره وری از آن، در محفل خود شرکت می دهند.<sup>۴۴</sup> به طور کلی در این چند نمونه، کیفیت پذیرایی در خانقاه، عبارت است از: يك پذیرایی ساده و صادقانه، و در جایی بی توجهی به مهمان، همچنین در حکایت مثنوی ضیافت میهمان با هزینه 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 تأسیس خانقاههای رسمی و دولتی، موقوفات و درآمد برخی از خانقاهها فراوان شده و عواید سرشار آنها تحت سرپرستی مشایخ به مصرف می رسیده است و در

۴۳. کشف/المحجوب، صفحه ۷۷-۷۸.

۴۴. صوفی در خانقه از ره رسید / مرکب خود برد و در آخور کشید. مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۲۵.



نتیجه از مهمانان و مسافران و درویشان با گشاده دستی و خوشرویی بیشتری پذیرایی می شده است.

درباره پذیرایی از مسافران، از قرن پنجم به بعد، در کتابهای عرفانی متعدد، ضمن تنظیم برنامه های مختلف خانقاهی، آداب و تشریفات نیز برای ورود و خروج و سکونت و کیفیت پذیرایی از مسافران بیان گردیده است، از جمله در کتابهایی مانند: قابوسنامه<sup>۴۵</sup>، کشف المحجوب<sup>۴۶</sup>، عوارف المعارف<sup>۴۷</sup>، آداب المریدین<sup>۴۸</sup>، انسان کامل<sup>۴۹</sup>، مصباح الهدایه<sup>۵۰</sup>، اوراد الاحباب<sup>۵۱</sup> و جز آنها، بخشی به این مقررات اختصاص داده شده و هر مؤلفی با توجه به وضع زمان و مکان و ارزشهای گوناگون محیط خود، مطالبی را یادآور شده، و در مجموع به چگونگی پذیرایی و برخورد صوفیان مسافر و مقیم اشاره کرده است.

کاشانی ۷۳۶ هـ. با توجه به مطالب کتاب عوارف المعارف سهروردی ۶۳۲، درباره رسوم اهل خانقاه - در قرن هشتم - نوشته است:

«بدان که اهل خانقاه دو طایفه باشند، مسافران و مقیمان، اما رسوم صوفیان در سفر آن است که چون به خانقاهی قصد نزول دارند جهد کنند تا پیش از عصر به منزل برسند و اگر در راه به عذری متخلف شوند و وقت عصر درآید، آن شب به مسجد یا گوشه ای دیگر نزول کنند و روز دیگر به وقت ارتفاع آفتاب قصد خانقاه کنند و چون در خانقاه روند اول تحیت مقام را دو رکعت بگذارند، پس سلام کنند و به معانقت و مصافحت با حاضران مبادرت نمایند و سنت آن

۴۵. نک. قابوس نامه، عنصرالمعالی، به اهتمام دکتر غلامحسین بوسفی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، صفحه ۲۵۴.

۴۶. نک. کشف المحجوب، صفحه ۴۵۱ به بعد.

۴۷. نک. عوارف المعارف، باب هیجدهم، از صفحه ۱۳۹ به بعد.

۴۸. نک. آداب المریدین، صفحه ۲۰۸.

۴۹. نک. انسان کامل، نوشته نسفی از صفحه ۱۲۳ به بعد.

۵۰. نک. مصباح الهدایه از صفحه ۱۵۵ به بعد.

۵۱. نک. اوراد الاحباب، از صفحه ۱۶۷ تا صفحه ۱۷۹.

است که از جهتِ مقیمان به حقّ القدوم عراضه‌یی از طعام یا غیر آن در میان آرند و به کلام مسابقت نمایند و سخن تا نپرسند نگویند و سه روز از خانقاه به قصدِ مهمّی که دارند، از زیارتِ اعیاء و اموات بیرون نروند... و چون از خانقاه به قصدی که دارند بیرون خواهند رفت بی اجازتِ مقدّم اهل خانقاه بر خروج اقدام نمایند... و چون سه روز بگذرد، اگر نیت اقامت دارند... خدمتی که بدان قیام نمایند، طلب دارند...

و اما مقیمان خانقاه باید که مقدم مسافران را به ترحیب و اعزاز تلقی نمایند و به تودد و طلاقت وجه بدیشان تقرّب کنند و خادم باید که سبکِ طعامی پیش آورد و با ایشان تازه روی و خوش سخن بود و اگر مسافری به خانقاه رسد که به مراسم صوفیه مُرْتَسِم نبود، به نظر حقارت و عدم مبالات در او ننگردند 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 صلاحیتِ مقام ندارد، او را به وجهِ اَلطّف و حُسن کلام، بعد از تقدیم طعام، باز گردانند.<sup>۵۲</sup>

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 جامه مسافران و مالیدن پای و تن مسافر را برای رفع خستگی، از وظایف خادمان و مقیمان خانقاه می داند.<sup>۵۳</sup>

خادمان خانقاه علاوه بر وظایف متعددی که داشتند، بنا به اشاره جلال الدین مولوی، رسیدگی و تیمارداری مرکب صوفیان نیز از وظایف آنان بود.<sup>۵۴</sup>

بهره ورئیهای مختلف از موقعیت اقتصادی خانقاه سبب می شد که برخی از افراد غیر صوفی هم در جامه صوفیان به خانقاه وارد شده و از آن مرکز هم چون آسایشگاهی رایگان استفاده کنند<sup>۵۵</sup> و گاهی هم برخی از اشخاص سودای

۵۲. مصباح الهدایه، صفحه ۱۵۶-۱۵۵.

۵۳. نک. اوراد الاجباب، صفحه ۱۵۳.

۵۴. مثنوی، دفتر دوم، حکایت صوفی و خادم خانقاه، صفحه ۲۱۰.

۵۵. «باید جاسوسان بر سبیل صوفیان و سیاحان و دارو فروشان و درویشان به همه اطراف روند»

شیطانی خویش را در آنجا دنبال کرده و موضع فقر را به کمینگاه آدم کشی بدل می کردند.<sup>۵۶</sup>

برای آنکه کانون خانقاهی مرکز اجرای اغراض و امیال نفسانی افراد مختلف قرار نگیرد و از حوادث نامطلوب جلوگیری شود، در برخی از خانقاهها، نظامات دقیقی در نظر گرفته شده و مقرر می گردد که پس از يك بازجویی کامل، به صوفی مسافر اجازه ورود به خانقاه داده شود.

محمد بن منور می نویسد:

«صوفیان چون درویشی را ندانند، چون در خانقاهی آید، یا خواهد که با جمعی از درویشان هم صحبت شود، از وی پرسند که پیر صحبت تو که بوده است و خرقة از دست که داری... هر که را این دو نسبت، به پیری که مقتدا بود، درست نشود، او را از خود ندانند و به خود راه ندهند.»<sup>۵۷</sup>

ابن بطوطه هم به بازپرسی خادم خانقاه، از درویش مسافر اشاره می کند و می گوید: اگر پاسخهایی که می دهد درست باشد، خادم بدو اجازه ورود می دهد.<sup>۵۸</sup> این انضباط دقیق خانقاهی، گاهی تا آنجا دنبال می شد که به نوع لقمه جویدن صوفی مسافر و نقص تربیتی او اشاره و انتقاد می گردید.<sup>۵۹</sup> با این همه صوفیان غیر مقید و آداب گریز قلندری، غالباً آداب و نظامات خانقاهی را رعایت نمی کردند و چندان بدان پای بند نبودند.<sup>۶۰</sup>

→ سیرالملوک، (سیاست نامه) صفحه ۹۴. دو درویش خراسانی، بر در شهری به نهمت جاسوسی گرفتار آمدند. گلستان، باب سوم، صفحه ۱۳۵.

۵۶. دو مرد درزی صوفیان وارد رباط شده... و در روز جمعه سال ۵۸۴ به شیخ محمد بن قانده حمله کرده و او را کشتند و گریختند. الوافی بالوفیات، ج ۴، صفحه ۳۵۲.

۵۷. اسرار التوحید، صفحه ۵۲.

۵۸. نك. رحله، ج ۱، صفحه ۲۰.

۵۹. نك. دقایق الحقایق، صفحه ۴۲۳.

۶۰. شاه داعی در مورد ورود گروهی از قلندران به خانقاه می گوید: کشیدند از ره صلوة و سلام / گشادند کف را به لوت و طعام / پس از خوان و تکبیر بسته صفی / زدند از سر فوق دست و کفی. دیوان شاه داعی شیرازی، صفحه ۷۱.

## آیین فتوت و رابطه آن با مسلک تصوف و مراکز جوانمردان

در فرهنگ و تمدن اسلام، از دیرباز، در تحت واژه فتوت طریقه‌ای به وجود آمده و در جامعه اسلامی تأثیری عمیق از خود به جا نهاده است. فتوت یعنی جوانمردی و بُرناپیشگی و فتی یعنی جوان و جوانمرد،<sup>۱</sup> درباره معنی عملی فتوت، تعبیرات مختلفی وجود دارد و از آن رفتارهای گوناگونی اراده شده است.<sup>۲</sup>

تعریف جوانمردی، در حدّ ایثار و تقریباً غیر عملی، عبارت بود از يك حالت خودزدایی، یعنی، آدمی خویشتن خویش را در راه بهره خلق و فرمان خالق قربانی کرده و بدون انتظار هر نوع پاداشی، به انجام وظیفه دینی و اجتماعی خویش پردازد.<sup>۳</sup>

سعدی در تعریف جوانمردی می نویسد:

«کمینه آنکه مراد خاطر یاران بر مصالح خویش مقدم دارد.»<sup>۴</sup>

۱. در قرآن از حضرت ابراهیم و یار و راهنمای حضرت موسی با کلمه جوان نام برده شده است: قرآن، ۲۹/۱، ۵۹/۱۸.

۲. نک. ترجمه رساله قشیریه، باب چهارم، صفحه ۳۵۵-۳۵۶.

۳. نک. الفتوة (کتاب الفتوة) ابن العمار بغدادی، به تصحیح دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۵۸ م، صفحه ۱۵۲-۱۵۳.

۴. گلستان، باب دوم در اخلاق درویشان، صفحه ۱۲۹.

ساده‌ترین تعریف جوانمردی و کاربرد عملی آن هم در قصه بوسعید این بود

که:

کیسه‌کش جوانمرد، چرک تن آدمی را پیش چشم نمی‌آورد.<sup>۵</sup>  
 هدف کلی از آیین جوانمردی، عبارت است، از توجه به مسائل معنوی و داشتن خوی انسانی و کمک کردن به هموعان، به طوری که کلیه طبقات هر جامعه، در هر دسته و گروه و در هر شغل ورسته و مقامی بتوانند آن را رعایت کنند.

مسئله جوانمردی به ویژه جنبه‌های اخلاقی آن، تا حدی مربوط است به کل فرهنگ بشری، و این جریان فکری همواره در بین جامعه انسانی به صورتی مورد عمل و استفاده قرار گرفته است.

موضوع پیدایش و تحول و نفوذ اجتماعی آیین فتوت در فرهنگ اسلامی، مطلبی است مفصل و دامنه‌دار و شرح کامل آن به درازا خواهد کشید، برای آگاهی و شناخت آن، می‌توان به مقدمه صد و پنجاه صفحه‌ای استاد محجوب، بر کتاب فتوت‌نامه سلطانی و مقدمه صد و پنجاه صفحه‌ای دکتر مصطفی جوادی بر کتاب الفتوة ابن معمار مراجعه کرد.

### فتوت و رابطه آن با مسلک تصوف

پس از پیدایش و رواج مسلک طریقت، موضوع فتوت با تصوف رابطه نزدیکی برقرار کرده و با آن در آمیخت و به صورت شاخه‌ای از مسلک تصوف درآمد و شعبه‌ای از آن گردید.

بعضی از نکات و مراسم آیین فتوت، تصوفی عوامانه و بسیار ساده و عملی و در خور همگان بود، به طوری که هر کس به قدر همت و توانایی خود می‌توانست از جوانمردی و فتوت بهره‌ای داشته باشد.  
 به سبب دامنه وسیع و همه‌گیری که در آیین فتوت وجود داشت، بعضی از

۵ منطق الطیر، عطار، قطعه: بوسعید مهنه در حمام بود...، صفحه ۲۵۹.

افراد جامعه بدون شناختِ هدفِ واقعی آن، عنوان جوانمردی را به خود بسته و خویشان را از اعضای این مسلک به شمار می آوردند و در عین حال گاهی هم به کارهای خلاف شریعت می پرداختند. در مقدمه فتوت نامه سلطانی آمده است که:

«عده ای از افراد عشرت طلب و خوشگذران که جزء گروه جوانمردان شمرده می شدند، در منازلی گرد آمده به می گساری و تفریح و موسیقی و آواز و اعمال دیگر می پرداختند.»<sup>۶</sup>

همچنین عده ای از عیاران<sup>۷</sup> و مردان جنگی و پیکارگر نیز جزو گروه جوانمردان بودند.<sup>۸</sup> به اصطلاح از طریق وابستگی با آیین فتوت رابطه خود را با افراد جامعه اسلامی، استوار می داشتند و در اجرای قواعد مسلک معتقد خویش، تا حدی اصول انسانی و اخلاقی را رعایت می کردند.

آیین فتوت در طول قرون به صورت یک جریان فکری مقبول در بین جامعه قوت می گرفت و پایه های آن محکم می شد و آداب و رسوم آن استقرار می یافت. کار نفوذ آن در پایان قرن ششم هجری به حدی رسید که بنا به نوشته ابن معمار: الناصر لدين الله ۶۲۲ هـ . خلیفه عباسی در سال ۵۷۸ هـ . به وسیله پیشوای جوانمردان، شیخ عبدالجبار بن یوسف صالح بغدادی ۵۸۳ هـ . به آیین فتوت پیوست،<sup>۹</sup> و پس از آن خود رهبری آیین فتوت را به عهده گرفت و قطب و پیشوای جوانمردان گردید و به دعوت سران کشورهای پرداخت و برای آنان جامعه فتوت فرستاد.<sup>۱۰</sup>

۶. نک. مقدمه فتوت نامه سلطانی، صفحه ۲۱- همچنین، ابن ملقن می نویسد: برخی از راهزنان با اینکه راهزنی می کردند و اموال کاروان را می زدند و آنان را می کشتند به نام راهی برای آشتی، روزه می گرفتند و حج نیز بجا می آوردند؛ طبقات الاولیاء، صفحه ۲۰۸.

۷. نوح نام عیاری بود به فتوت معروف و جمله عبارات نیشابور در فرمان وی بودند؛ کشف المحجوب، صفحه ۲۲۸ عیار = پر رفت و آمد، چابک سوار، کسی که در خفا و پنهانی کار می کند.

۸. جوانمردی را در جنگ تاتار جراحی هول رسید؛ گلستان، باب سوم، صفحه ۱۳۶.

۹. نک. مقدمه الفتوة، ابن معمار، صفحه ۵۲-۵۳.

۱۰. همان، صفحه ۶۸-۶۷.

از این تاریخ، مسلک فتوت رسمیت قطعی پیدا کرده و بیش از پیش در مسیر پیشرفت قرار گرفت، زیرا بزرگترین مقام دینی جهان اسلام، آن را مورد تأیید خویش قرار داده بود. پس از آن رفته رفته در مناطق مختلف قلمرو اسلامی مراکزی به نام تکیه و لنگر برای جوانمردان به وجود آمد. اینک برای آگاهی از چگونگی جریان تاریخی آیین فتوت آن را در چند منطقه بررسی می‌کنیم.

### آیین جوانمردی در منطقه خراسان

آیین جوانمردی از دیرباز در منطقه خراسان به وجود آمده و عده‌ای از مشایخ صوفیه به فتوت و جوانمردی معروف و مشهور بوده‌اند. هجویری در ضمن شرح حال صوفیان منطقه خراسان و نسبت دادن فتوت به برخی از آنان، از احمد بن خضرویه بلخی ۲۴۰ هـ. با عبارت «سرهنگ جوانمردان»<sup>۱۱</sup> نام می‌برد و در ضمن شرح حال او می‌نویسد:

«جامه به رسم لشکریان پوشیدی»<sup>۱۲</sup>

و به نقل از ابوحفص ۲۷۱ هـ. می‌نویسد:

«اگر احمد خضرویه نبودی فتوت و مروت پیدا نکنی»<sup>۱۳</sup>

همین ابوحفص که در واقع استاد و مربی خضرویه است، در مجلس مناظره جنید ۲۹۸ هـ. در بغداد، هنگام تعبیر از جوانمردی می‌گوید:

«فتوت به نزدیک من دادن انصاف بود و ترك طلب کردن انصاف»<sup>۱۴</sup>

هدفهای اخلاقی آیین فتوت در حال آمیختگی با مسلک تصوف، در منطقه خراسان، همچنان پیگیری می‌شود و در زمان رسمیت یافتن آیین جوانمردی، توسط الناصر خلیفه عباسی، فعالیت مستقل این مسلک، رواج و رونق بیشتری می‌یابد.

شهاب‌الدین غوری حکمران ناحیه‌ای از خراسان، بنا به دعوت الناصر، به آیین فتوت می‌پیوندد.<sup>۱۵</sup> و در راه گسترش آن می‌کوشد. از آن پس با قرار گرفتن فرمانروایان در مقام رهبری جوانمردان، لزوماً قسمتی از جنبه اخلاقی آیین فتوت متوجه کسانی می‌شود که در کسوت سپاهیان و جنگجویان قرار دارند. حتی برخی از عیاران و راهزنان هم به مسلک فتوت اظهار علاقه و وابستگی می‌کنند و در توسعه آن می‌کوشند و مراکزی را برای پذیرایی از مسافران تأسیس می‌کنند. ابن بطوطه می‌نویسد:

«عیاری از سیستان از محل درآمد شغل عیاری خود، به ساختن زاویه‌ها [یعنی مهمانسراهای رایگان] پرداخته بود.<sup>۱۶</sup> مسئله جوانمردی و نفوذ آن در بین سپاهیان همچنان پیگیری شده و توسعه پیدا می‌کرد، چنان که نهضت سرداران در قرن هشتم، آمیخته‌ای بود از قیام مسلحانه گروه جوانمردان و تلاش جنگی مردم بومی، که برای رسیدن به رهبری سیاسی و احراز مسند فرمانروایی فعالیت می‌کردند. پس از آن هم در عهد تیموریان، در منطقه هرات و اطراف آن، برای گروه جوانمردان و قلندران لنگرها و مراکزی به وجود آمد.

### آیین فتوت در منطقه فارس

به سبب رواج مسلک تصوف در منطقه فارس، آیین فتوت هم که شعبه‌ای از آن مسلک به شمار می‌رفت همچنان مورد توجه بود و برخی از مشایخ تصوف بدان معروف بودند. جنید شیرازی درباره شیخ عبدالرحیم اصطخری می‌نویسد:

«او مانند شاطران لباس می‌پوشید و همراه سگها به شکار می‌رفت و

۱۵. نک. کتاب الفتوه، صفحه ۶۷.

۱۶. رحله، ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۷۵.



تعدادی کبوتر هم داشت.»<sup>۱۷</sup>

همچنین درباره صوفی دیگری می نویسد:

«شیخ مؤیدالدین در آغاز شطار بود و ترکان خواهر سعد بن زنگی برای او

رباطی بنا کرد.»<sup>۱۸</sup>

پس از آن در قرن هفتم، ایتابک سعد بن زنگی فرمانروای شیراز و فرمانروای جزیره کیش هم، بنا به دعوتِ الناصر خلیفه عباسی به آیین فتوت می پیوندند و شلوار و کسوت فتوت می پوشند.<sup>۱۹</sup>

به سبب رواج آیین جوانمردی در قرن هشتم، یا علتی دیگر، جنید شیرازی، عبارت «شدّالازار...» را که یکی از مراسم آیین فتوت است، برای نام کتاب خود انتخاب می کند.<sup>۲۰</sup> چون در آیین فتوت به جای خرقة پوشی، ضمن برگزاری تشریفاتی خاص، به نومرید شلوار فتوت پوشانده و بند آن را محکم می بستند.<sup>۲۱</sup>

کاشفی درباره شلوار فتوت و رابطه آن با آیین تصوف می نویسد:

«سروال را که به فارسی زیرجامه گویند... و او یک جزو از خرقة است، چنانکه فتوت یک جزو از طریقت است.»<sup>۲۲</sup>

ابن بطوطه هم این نسبت بین شلوار و خرقة و ارتباط میان فتوت و طریقت را تایید می کند.<sup>۲۳</sup> و ضمن مسافرت خود به منطقه فارس، به موضوع فتوت و

رفتار جوانمردان ساکن اصفهان و شیراز اشاره کرده و می نویسد:

«اعضای وابسته به گروه جوانمردان در اصفهان دسته هایی دارند و بین

۱۷. نک. شدالازار، صفحه ۵۱.

۱۸. همان، صفحه ۲۵۴ - شطار، جمع شاطر: داهی، مُحیل، شوخ، بی باک، دلاور، عیار، راهزن.

۱۹. نک. مقدمه فتوت نامه سلطانی، صفحه ۵۸.

۲۰. و این خود، ادب دگرگون شده ای بود، از مراسم کشتی بستن در آیین زردشتی که رشته هایی را

به کمر نوجوانان می بستند، برای عضویت در مذهب زردشت.

۲۱. فتوت نامه سلطانی، صفحه ۷.

۲۲. همان.

۲۳. نک. رحله، ج ۱، صفحه ۱۸۷.

گروههای آنان در میهمانی دادنها، رقابت و هم‌چشمی و تفاخر بر یکدیگر وجود دارد. آنان در برپا کردن مهمانیهای مُجَلَّل و پُر خرج اقدام کرده و با انواع خوراکیهای گوناگون از یکدیگر پذیرایی می‌کنند.<sup>۲۴</sup>

همچنین در مقایسه‌ای که میان گروه جوانمردان تُرک و فارس به عمل آورده می‌نویسد:

«با آنکه مردم شیراز و اصفهان به آیین و طریق جوانمردان پرداخته و از مسافران پذیرایی می‌کنند ولی تُرکان در غریب‌نوازی و مهربانی کردن از آنان بیشتر و پیشترند.»<sup>۲۵</sup>

### آیین فتوت در منطقه آذربایجان

شهر تبریز از آغاز حکومت ایلخانان تا نیمهٔ اول قرن دهم هجری مرکز حکومت و فرمانروایی سلسله‌های متعددی قرار گرفته و در زمینه‌های مختلف فرهنگی پیشرفت می‌کند، از جمله تسهیلاتی برای توسعه و رواج تعلیمات مسلك طریقت، در منطقه آذربایجان به وجود می‌آید. حافظ حسین کربلایی ۹۹۷ هـ. ضمن شرح حال صوفیان و مراکز آنان، از تکیه و خانقاه و زاویه‌های متعددی نام می‌برد.<sup>۲۶</sup>

با رواج آیین تصوف، بنا به اقتضای موقع و محل، همچنین از نظر هماهنگی و احتمالاً رقابت با گروههای اخی‌گری در ناحیه آسیای صغیر، در منطقه آذربایجان نیز آیین فتوت پدید آمده، به فعالیت می‌پردازد و تکیه‌ها و لنگرهایی برای تعلیمات جوانمردان تأسیس می‌گردد و در گوشه‌ای از آن ساختمانها، علاوه بر سماع و صحبت و پند و اندرز، که جزء مراسم و

۲۴. همان، صفحه ۱۲۵.

۲۵. همان، صفحه ۱۸۱.

۲۶. نك. روضات الجنان، فهرست امکنه و بلاد، ج ۱، صفحه ۶۷۷-۶۷۴؛ همچنین فهرست، ج ۲، صفحه ۷۵۰-۷۵۲.

برنامه‌های مسلک طریقت بود، عملیات ورزشی و پهلوانی نیز انجام می‌گردید. اوحدی مراغه‌ای ۷۳۸ هـ. ضمن اشاره به وجودچنین کانونها و لنگرها، از برخی اعمال انحرافی و ناروای لنگرداران انتقاد کرده و سروده است که: «هر يك آوازه در فکنده به شهر جسته از کودکان زیبا بهر که در لنگری گشاده، اخی. آنکه چون او جهان ندید سخی سفره نعمت است و شربت و قند سرگذشت و سماع و صحبت و پند لنگری باز کرده چون کشتی پُر زسنگ و زآلت کشتی.»<sup>۲۷</sup>

### آیین فتوت در آسیای صغیر

با استقرار حکومت سلجوقیان در آسیای صغیر، تصوف اسلامی هم به وسیله مسلمانان بدان جا راه پیدا می‌کند و در پرتو انتشار فرهنگ عرفانی، مسئله جوانمردی هم مورد توجه قرار می‌گیرد.

در قرن هفتم الناصر خلیفه عباسی، در سال ۶۱۵ هجری برای سلطان غالب عزالدین سلجوقی فرمانروای آسیای صغیره شلوار جوانمردی فرستاده و او را به آیین فتوت می‌خواند،<sup>۲۸</sup> از آن زمان به بعد آیین فتوت در آن منطقه منتشر شده و پیشرفت می‌کند.

گروه جوانمردان ناحیه آسیای صغیر با الهام از جمله «اتَمَّ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»<sup>۲۹</sup> به اعضای جمعیت خود اخی می‌گفتند. این معنی در بین کردهای عراق به کلمه کاکا تبدیل شده و فرقه کاکائیه را به وجود آورده است.<sup>۳۰</sup> العزاوی مؤلف کتاب کاکائیه درباره جوانمردان آسیای صغیر می‌نویسد:

۲۷. جام جم، دیوان اوحدی مراغه‌ای، صفحه ۱۱۷-۱۱۵.

۲۸. نك. اخبار سلاجقة روم، تالیف ابن بی بی، به اهتمام دکتر مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۰، صفحه ۴۵.

۲۹. قرآن ۱/۲۹

۳۰. نك. الكاكائيه فی التاريخ، تالیف عباس العزاوی، چاپ بغداد، ۱۹۴۹ م، صفحه ۳۰.

«پس از آن که قلاع اسماعیلیه، توسط هلاکو ویران شد و افراد آن پراکنده شدند، اسماعیلیان از قلمرو حکومت ایلخانان گریخته و وارد آسیای صغیر شدند و به تدریج آیین جوانمردی و سلسله بکتاشیه و پس از آن فرقه حروفیه را به وجود آوردند.»<sup>۳۱</sup>

ابن بطوطه درباره آیین فتوت منطقه آسیای صغیر، مطالب مشروحی بیان کرده و درباره جوانمردان ترکیه و مراکز تجمع آنان نوشته است که:

«در هر شهر و آبادی ناحیه روم گروهی از جوانمردان وجود دارند، که در تحت ریاست یک نفر به نام اخی فعالیت می کنند، در اصطلاح آنان به جوانمردی اخی گفته می شود که از طرف سایر جوانمردان به عنوان رئیس و پیش کسوت انتخاب شده باشد... رهبر هر یک از دسته ها، زاویه ای دارد که به فرش و چراغ و سایر لوازم مجهز است، اعضای هر یک از گروهها، آن چه از طریق کار روزانه به دست می آورند، هنگام عصر به رهبر خود می دهند، این وجوه صرف خرید میوه و خوراک می شود که در زاویه به مصرف می رسد... این گروهها مسافرینی را که وارد شهر می شوند در زاویه خود منزل داده و از آنان پذیرایی می کنند و مسافران تا وقتی که بخواهند آن شهر را ترک کنند مهمان آنان اند.»<sup>۳۲</sup>

«یکی از جوانمردان که شغل او خرازی است و در حدود دو بیست تن از پیشه وران در تحت فرمان او قرار دارند... شبی ما را به زاویه خود برد... در آن جا گروهی از جوانان صف بسته و هر یک از آنان قبایی بر تن و کفشی بر پا داشتند و خنجر یا قمه ای به اندازه 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.»<sup>۳۳</sup>

۳۱. همان.

۳۲ و ۳۳. رحله، ابن بطوطه، ج ۱، صفحه ۱۸۱-۱۸۲، با استفاده از ترجمه فارسی آقای موحد، صفحه

۳۱۵-۳۱۷.

ابن بطوطه و همراهانش در تمام مدت مسافرت خود در ناحیه آسیای صغیر همه جا مهمان جوانمردان اند و در زاویه‌ها و مهمانسراهای رایگانی آنان اقامت می‌کنند.<sup>۳۴</sup>

### رواج و زوال آیین فتوت

با پیوستن الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. خلیفه عباسی به آیین فتوت و قرار دادن خود در محلّ قطبیت این گروه، به منظور هدفهای سیاسی و دعوت سران کشورهای مختلف قلمرو اسلامی، آیین فتوت گسترش پیدا کرده و برخی از پیروان مسلک تصوف تا حدّ زیادی از حوزه آداب و مراسم تصوف فاصله گرفته و به سوی آیین فتوت متمایل 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 محلی خود و به اقتضای وضع خاص 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 بی سرپرست مانده بودند، به گروه جوانمردان و عیاران محلی پیوسته و همگی در کنار بعضی از رهبران محلی، برای به دست آوردن حکومت و سروری، در صف مبارزان در می‌آیند. نمونه شاخص این گروهها، درویشان سربداری در ناحیه سبزوار و یاران پهلوان اسد کرمانی در ناحیه یزد و کرمان،<sup>۳۵</sup> و مشعشعیان در ناحیه خوزستان و عراق،<sup>۳۶</sup> و صوفیان و مریدان خاندان سلسله صفوی، قرار دارند. که از میان آنان خاندان صفوی، با تلاش فراوان خود را به مسند فرمانروایی و رهبری سیاسی می‌رسانند. پس از آن، با قدرت گرفتن حکومت صفوی، این سلسله جنبشها در تکوین يك حکومت ملی

۳۴. نك. رحله، ج ۱، صفحات ۱۸۴/۱۸۶/۱۸۷.

۳۵. نك. تاریخ کرمان سالاریه، صفحه ۲۱۴.

۳۶. نك. الطريقة الصفویه، صفحه ۱۳.

تحلیل رفته و این رشته فعالیتها پایان می گیرد. در طول تاریخ حیات آیین فتوت، علاوه بر خانقاهها که مورد استفاده جوانمردان بود، تعدادی کانونهای دیگر هم که عبارت از تکیه ها و لنگرها و فتوت خانه ها و زاویه ها باشد، بنا به اقتضای موقع و محل، برای تجمع جوانمردان به وجود آمد. و هزینه جاری فتوت خانه ها هم معمولاً از راه درآمد شغلی جوانمردان اداره گردیده و دارای وضع اقتصادی مرتبی بود. و نیازمندان هم از سفره آن بهره ور می شدند.<sup>۳۷</sup>

### زورخانه

تقریباً در تمام شهرهای ایران از دیرباز تعدادی باشگاههای ورزشی - با وضعی که هنوز برخی از آنها موجود است - در محلات مختلف شهر به وجود آمده و عده ای از جوانان که فرصت و آمادگی داشتند، در آنجا گرد آمده و مدتها به ورزش می پرداختند، این زورخانه ها، از جهاتی با خانقاهها و مراکز جوانمردان همانندی داشت.

آقای کاظمینی مؤلف کتاب نقش پهلوانی در این مورد می نویسد:

«ساختمان زورخانه، با طاق شبه گنبد و یا گلدسته مانند، و نشستگاههای پیرامون آن و به طور کلی صحنه، شباهت زیادی به خانقاه متصوفین دارد.»<sup>۳۸</sup>

علاوه بر این تشابه مکانی، وجود برنامه شعر و غزل در قالب مضامین عرفانی و برخی حرکات ورزشی - با توجه به اقتضای موقع و محل و تغییر شکل لازم - نیز تا حدودی با برنامه سماع صوفیان همانندی دارد. غالب کسانی که در موضوع ورزش و ساختمان زورخانه و برنامه های آن

۳۷. نک. رسایل جوانمردان، صفحه ۱۲۷-۱۲۵.

۳۸. نقش پهلوانی و نهضت عیاری، تالیف کاظم کاظمینی، چاپ ۱۳۴۳، صفحه ۲۱۸.

مطلبی نوشته‌اند، آن را به صورتی با مسئله فتوت و نهضت عیاری و کانونهای  
منسوب بدان مرتبط دانسته‌اند.<sup>۳۹</sup>

۳۹. نک. تاریخ و فرهنگ زورخانه، تألیف غلامرضا انصاف‌پور، چاپ وزارت فرهنگ و هنر،  
۱۳۵۳، صفحه ۳۶۲؛ تاریخ ورزش باستانی ایران، نوشته حسین پرتو بیضایی، ۱۳۳۷، صفحه ۴؛  
همچنین استاد دهخدا می‌نویسد: بنیاد زورخانه بر اساس فتوت و جوانمردی است و با تصوف  
شیعی، مرتبط می‌باشد و اصطلاحات بسیار مفصل آن مانند: مرشد، پیش‌کسوت، تاج، فقر و غیره و  
همچنین آداب و انضباط آن حاکی از همین معنی است؛ لغت‌نامه، ذیل واژه زورخانه، با تلخیص،  
صفحه ۵۴۳.

## سلسله‌های صوفیان و رابطه مشایخ و خانقاهیان با یکدیگر

در قرن دوم و سوم هجری که عده‌ای از مسلمانان مشغول بررسی و تنظیم سنن و نظامات گوناگون شریعت اسلام بودند و برای تبلیغ دین و دفاع از حریم آن به مسائل کلامی و دیگر موضوعات علمی و عملی می‌پرداختند، عده‌ای از مسلمانان هم، برای پیوند انسان و خدا و راههای عملی آن به جنبه‌های عرفانی اسلام توجه کرده و با دقت شدن در مسائل اخلاقی و انسانی و پرداختن به کارهای عملی، آیین تصوف را پایه‌گذاری کردند.

منطقه بغداد، مرکز خلافت و یکی از مراکز مهم علم و تمدن دنیای اسلام و محل رفت و آمد مسلمانان جهان بود، به همین سبب عده‌ای از عارفان و صوفیان عالم اسلام در آنجا گرد آمده و درباره مسائل گوناگون آیین اسلام و مباحث مختلف عرفان و تصوف به بحث و گفتگو می‌پرداختند.

جنید بغدادی ۲۹۸ ضمن دیدار با صوفیان مشهور و استفاده از آنان، طریقه و روش خود را بنیاد می‌کند و در توسعه و تقویت آیین تصوف بغداد مؤثر واقع شده و به نام شیخ الطریقه مشهور و معروف می‌گردد.

در منطقه خراسان هم، آیین تصوف ضمن توسعه و پیشرفت، از دیدگاههای مختلف مورد بحث قرار می‌گیرد و به اقتضای موقع و محل، برای مسائل آن نظریه‌های متعددی به وجود می‌آید. چنان که هجویری درباره مشایخ قرن پنجم آنجا می‌نویسد:

«و من سیصد کس دیدم اندر خراسان تنها، که هر یک مشربی داشتند کی



یکی از آن اندر همه عالم بس بود.»<sup>۱</sup>

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 تصوف اسلامی، طبقات و طریقه‌های متعددی به وجود می‌آمد.

اکثریت قریب به اتفاق مشایخ طریقت، از نظر مذهبی، خود به یکی از مذاهب اسلامی وابسته و مُقید بودند؛ آنان ضمن تربیت و رهبری مریدان در مسیر مسلك تصوف 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.

اما در میان صوفیان عده‌ای نیز وجود داشتند که به سبب برداشت خاص خویش یا به علت فقر مادی شدید و به مدلول من لا معاش له لا معاد له، و یا علل دیگر، به ظواهر دستورات اسلامی توجهی نمی‌کردند و برای رسیدن به آزادی فردی، از هر بندی، از جمله قیودات دینی<sup>۲</sup> می‌گریختند. این گروه بنا به عللی، تلخترین نوع زندگی را تجربه کرده و نمونه کاملی بودند از يك فقير آواره و فاقد هر نوع وسیله زندگی.

غزالی ۵۰۵ هـ. سخنان منسوب به آنان را چنین آورده است:

«درویش آنست که وی را هیچ معلوم نبود و نماز و روزه و ثواب و بهشت و آخرت همه معلوم است و باید که درویش را از این هیچ چیز نبود، تا درویشی به حقیقت بود...»<sup>۲</sup>

همچنین: «در بند شریعت ماندن ابله‌یست... و هر که در بند شریعت هنوز به درجه آزادگی نرسیده است... و هر که حقیقت وی را روی نمود، از آن درجه گذشت که شریعت وی را بنده کند...»<sup>۳</sup>

۱. کشف المحجوب، صفحه ۲۱۶.

۲. حماقة اهل الاباحه، تالیف امام محمد غزالی، چاپ آلمان، ۱۹۳۳، صفحه ۲۷.

۳. همان، صفحه ۴-۶.

وجود این عده در بین صوفیان دست‌آویزی بود که صوفی‌ستیزان، از آن استفاده کرده و با متهم داشتن صوفیان، علیه آنان قیام و اقدام می‌کردند. در برابر این موضوع، صوفیان راستین، برای بستن زبان مخالفان و هشدار دادن به طبقات صوفیان واقعی، آنچه را مناسب با آیین طریقت و شریعت نمی‌دیدند، تحت عنوان غَلَطَاتُ الصُّوفِيَّةِ مشخص و معرفی کرده و از پندار و گفتار و کردار ناروای صوفیان دروغین انتقاد می‌کردند.

جلال‌الدین مولوی درباره عده‌ای از صوفی‌نمایان عصر خود می‌گوید:  
«صوفی آن باشد که شد صفوت طلب

نه لباس صوف و خیاطی و دَب [نقش‌دوزی بر روی لباس] صوفی گشته به پیش این لثام الخياطه واللواطه والسلام»<sup>۴</sup>  
هجویری ۴۶۵ هـ. ضمن تشریح سلسله‌های مختلف تصوف زمان خود، صوفیان را به دوازده گروه اصلی تقسیم کرده و ده گروه آنان را مقبول و دودسته از ایشان را مردود دانسته است.<sup>۵</sup>

این مسئله تفرق و تعدد سلاسل و انشعاب صوفیان، در طول تاریخ آیین تصوف همچنان دنبال شده و با ظهور مشایخ بزرگ، شماره طرائق نیز فزونی می‌گیرد و در عصر رواج و رونق مسلك تصوف، شاخه‌های فراوانی از این درخت تناور سربر می‌زند و تعداد سلسله‌های آن به صدها طریقه می‌رسد.

ماسینیون خاورشناس فرانسوی تحت عنوان «طریقه» تعداد بسیاری از سلسله‌های صوفیان را نام می‌برد.<sup>۶</sup>

همچنین مونتگمری درباره سلسله‌های صوفیان می‌نویسد:  
«طبق لیستی که اخیراً تهیه شده، شماره طرائق به دویست طریقه بالغ

۴. مثنوی، دفتر پنجم، صفحه ۸۲۸.

۵. کشف‌المحجوب، صفحه ۲۱۸.

6. *Encyclopadia of Islam*, volum IV, p. 667-672.

می شود و هر دسته ای از آن نیز شامل شاخه مستقلی می گردد.<sup>۷</sup>

### نظر مشایخ درباره یکدیگر و کیفیت روابط آنان

در دوره های نخستین و هنگام تشکیل آیین تصوف، گاهی شیخی و عارفی شیخ دیگر را می ستود یا آنکه عمل و سخن شیخی را نمی پسندید و او را نفی می کرد.

جنید بغدادی درباره بایزید بسطامی ۲۳۴ هـ. می گوید:

«بایزید در میان ما چون جبرائیل است در میان ملائکه.»<sup>۸</sup>

در حالیکه حلاج ۳۰۹ هـ. را به سبب گفتار و کردارش نفی کرده و او را به

سحر و شعبده و نیرنگ منسوب می دارد.<sup>۹</sup>

همچنین، حارث محاسبی ۲۴۳ هـ. از شیخ ابوحمزه بغدادی به اتهام

حلولی بودن انتقاد می کند.<sup>۱۰</sup>

این نوع اختلاف نظرها سبب می شد که کیفیت سیر و سلوک صوفیانه و

کارهای عملی سلسله ها با یکدیگر اختلاف پیدا کند.

هجویری در مورد سلسله های اصلی تصوف، مطالبی را بیان کرده که مبتنی

بر اختلاف آراء مشایخ درباره برداشتها و روشهای صوفیان است. او در ضمن

بررسی نظرات مشایخ می گوید:

«طیفوریان که پیرو بایزید بسطامی اند، در سیر و سلوک خویش بر طریق

۷. امام محمد غزالی، نوشته مونتگمری وات، ترجمه محمود اصفهانی زاده، چاپ تبریز، ۱۳۴۷،

صفحه ۲۵۸؛ همچنین نایب الصدر درباره چهارده سلسله معروف صوفیه، مطالبی را بیان کرده است؛

طرائق، ج ۳، صفحه ۳۶۶-۳۰۶ مرگلیوت خاورشناس انگلیسی هم، درباره عده ای از طرائق تصوف

تحقیق و بررسی کرده و آنها را شرح داده است. ذیل واژه طریقت:

*Short incyclopadia of Islam, london luzac and Co, 1961.*

۸. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۲۹.

۹. نک. الحلاج شهید التصوف، صفحه ۱۰۵.

۱۰. نک. کشف المحجوب، صفحه ۲۲۷.

سُکر و جنید و پیروان او بر طریق صحواند.<sup>۱۱</sup>

جلال‌الدین مولوی هم در کتاب مثنوی خویش، ظاهراً قصه‌ای به نام وزیر یهودی بیان می‌کند، ولی هدف او بیشتر شرح اختلاف نظر مشایخ در مسائل سیر و سلوک و مراسم طریقت است.<sup>۱۲</sup>

علت این اختلاف نظرها، علاوه بر مقتضیات مکانی و زمانی، به نوع تربیت اولیه مشایخ و پیش آمدهای زندگی آنان مربوط می‌شد، چنان که یکی در مورد خود و مریدانش جزئی‌ترین اعمال شرعی را رعایت می‌کرد و دیگری به سبب بینش خاص خود، ظاهراً به برخی از آداب مذهبی بی‌اعتنا بود و خود را مقید نمی‌کرد و رندانه به سیر و سلوک می‌پرداخت.<sup>۱۳</sup> یا آنکه در ضمن سیر و سلوک عارفانه خویش به نظریه خاصی رسیده و آن را اظهار می‌کرد.

از جمله ابن عربی ۶۳۸ هـ. می‌گوید:

«قبلاً مذاهب دیگر را نادرست می‌دانستیم، ولی اکنون به همه آن چه تمام مردم ایمان دارند، منهم معتقدم، زیرا خداوند بزرگتر از آن است که در چهارچوب مذهبی خاص محدود و محصور شود.»<sup>۱۴</sup>

هم او نظریه دیگری درباره وحدت وجود دارد که مورد مخالفت علاء‌الدوله

۱۱. همان، صفحه ۲۳۲: سُکر یعنی حالت استیلائی معنویت بر آدمی و صحو یعنی هشیاری و باز آمدن از استیلائی حال. ابوعلی دقاق ۴۰۵ می‌گوید: سکر بازی گاه کودکان و صحو فناگاه مردان است: کشف‌المحجوب، صفحه ۲۳۲.

۱۲. نک. مثنوی، دفتر اول، داستان پادشاه جهودان و وزیرش از صفحه ۱۶ به بعد.

۱۳. خواجه عبدالله انصاری گفت: مرا با بوسعید از بهر اعتقاد نقاری است و بعضی از مشایخ وقت با وی نیک نبودند؛ نفعات، صفحه ۳۴۵: شیخ احمد جام ۵۲۶ هم با توجه به حدیث ۷۲ فرقه اسلامی و مُصاب بودن یکی از آن فرق می‌گوید: يك قوم از صوفیان و درویشان بر راه راست‌اند که بر سنت رسول‌اند، دیگر همه بر هیچ چیز نیند. انس‌التائبین، تالیف ژنده بیل، تصحیح علی فاضل، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، صفحه ۲۱۷-۲۱۶.

۱۴. عقد‌الخلایق فی الاله عقائدأ وانا اعتقدتُ جميع ما عقده، ترجمان الاشواق از ابن عربی به نقل از کتاب هده هی‌الصوفیه، صفحه ۹۴-۹۳.

سمنانی قرار می‌گیرد.<sup>۱۵</sup> در حالی که عبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص، با آن نظریه موافق است.<sup>۱۶</sup>

همچنین رفتار جمال پرستانه اوحالدین کرمانی ۶۳۵ هـ. صوفی جهانگرد، به عنوان اباحتی مورد انتقاد شهاب‌الدین سهروردی<sup>۱۷</sup> و شمس تبریزی<sup>۱۸</sup> و جلال‌الدین مولوی<sup>۱۹</sup> قرار می‌گیرد.

یکی دیگر از علتهای مهم درگیری بعضی از مشایخ هم، مسئله رقابت آنان با یکدیگر و جلب اعتماد مردم و جذب مریدان بود. اگر شیخی به جایی وارد شده و می‌خواست مرکزی برای دعوت و ارشاد طالبان دایر کند، شیخ محلی با او از در مخالفت درآمده و می‌کوشید تا او را از آنجا براند و حوزه شخصی و احتمالاً میراثی خود را همچنان صیانت کند.<sup>۲۰</sup> یا شاید به تعبیر جلال‌الدین مولوی بسر بردن دو رهبر در يك جا ممکن نبود زیرا:

«دو ولی خدا هم چون دو شیرند و در يك موضع نگنجند.»<sup>۲۱</sup>

عبدالرحمن جامی ۸۹۸ هـ. درباره زنده پیل ۵۳۶ هـ. می‌نویسد:

«خواجه مودود چشتی با مریدان بیامدتها شیخ الاسلام زنده 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.»<sup>۲۲</sup>

پس از آن هم قطب‌الدین محمد نواده زنده پیل چنین رفتاری را درباره شاه سنجان که به ولایت جام آمده بود انجام می‌دهد و اجازه تصرف در ولایت اش

۱۵ و ۱۶. نك. نفحات، صفحه ۴۸۲ تا ۴۹۱؛ همچنین ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۵.

۱۷. نك. مقدمه مناقب اوحالدین کرمانی، صفحه ۴۰.

۱۸ و ۱۹. نك. نفحات، صفحه ۵۸۹-۵۹۰.

۲۰. محمد بن منور، ابن چنین در گریه‌ها را به سگ غریبی همانند می‌کند که در میان سگان کوی قرار گرفته باشد؛ اسرار التوحید، صفحه ۲۲۰؛ یا آنکه مرغی بخواد دانه‌ای را از پیش مرغان دیگر برچیند؛ همان، صفحه ۱۸۲.

۲۱. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۷۱۴.

۲۲. نفحات، صفحه ۳۲۷.

را بدو نمی‌دهد.<sup>۲۳</sup>

همانند چنین حوادثی برای شیخ زاهد گیلانی<sup>۲۴</sup> و خواجه عمادالدین فقیه کرمانی،<sup>۲۵</sup> و شاه قاسم انوار،<sup>۲۶</sup> در شهر هرات، و عده‌ای از مشایخ دیگر نیز روی می‌دهد.<sup>۲۷</sup>

با آنکه ممکن است برخی از چنین مطالب که در کتابها آمده، ساخته تخیلات مریدان و مناقب‌نویسان باشد، ولی روی دادن آنها هم بعید نیست. در دوره حکومت مغولان و پس از آن هم به سبب رواج بازار تصوف، بین عده‌ای از مدعیان ارشاد، برای رسیدن به يك موقعیت ممتاز اجتماعی و بهره‌وری از مواهب تولید خانقاهی چنین درگیریهایی پدید می‌آمد.<sup>۲۸</sup> همچنین موضوع خلافت و جانشینی هم گه گاه موجب اختلاف مشایخ می‌گردید.<sup>۲۹</sup>

در برابر این بیگانگیها و طرد و نفی‌ها و درگیریها، مقدار فراوانی از سازشها و یگانگیها و تشریک 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 سرمایه تبلیغاتی بسازند؛ در حالیکه اشاره کردن به نکات خلاف آیین فتوت، از آن نظر بود که انتظار نمی‌رفت يك رهبر معنوی در میان هواهای نفسانی و تمایلات پست مادی، همچون يك فرد عامی، اسیر و گرفتار باشد و به

۲۳. نك. روضة الرباحين، صفحة ۸۹۰.

۲۴. نك. صفوة الصفا، صفحة ۳۱-۳۰.

۲۵. نك. مزارات کرمان، صفحة ۱۷.

۲۶. نك. رضوان المعارف الالاهيه، صفحة ۲۳.

۲۷. نك. خزينة الاصفیاء، ج ۲، صفحة ۲۸۱؛ فردوس المرشديه، صفحة ۴۹۱-۴۸۹؛ مناقب اوحدالدين کرمانی، صفحة ۲۴۸-۲۴۱.

۲۸. نك. مرصادالعباد، صفحة ۳۱۷؛ حدائق السیاحه، صفحة ۳۵۰.

۲۹. نك. طرائق، ج ۲، صفحة ۳۲۰.

چنین کج اندیشیها پردازد و با بدگویی از دیگران و تکیه زدن بر مسند ارشاد و پیشوایی بر گروهی از مریدان، بخواهد کسر شخصیت و کمبود خود را جبران کند. به هر حال این درگیریها از نبایدهایی بود که بود و چاره آن هم همدلیها و یگانگیها بود که بود.

اصولاً آیین تصوف بر پایه مهر و محبت استوار بود و غالب پیران راستین عقده های مختلف دشمنی انگیز را با خردمندی و از خود گذشتگی می گشودند. در مورد اختلاف روشها و پدید آمدن سلسله ها هم، به جای رد و تکفیر دیگران، آنان را در انتخاب راه خود مُصاب می دانستند و اختلاف نظر و سلیقه و تفاوت در سیر و سلوک معنوی را هم به استناد حکم قرآنی: «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ...»<sup>۳۰</sup> از خدا دانسته و خاطر نشان می کردند که همه سالکان در یکتایی خداوند و سیر و سلوک به سوی او مُتفقند و مقصودشان یکی است، اگر تفاوتی هم وجود داشته باشد در مسیر است نه در مقصود.<sup>۳۱</sup> و اگر اقوال مشایخ هم مختلف باشد نتیجه آن یکی است و همه به حق می پیوندند و به حقیقت می رسند.<sup>۳۲</sup>

علاء الدوله سمنانی هم در مورد اختلاف آراء مشایخ خاطر نشان می کند که: «هر چند که خرقة بیشتر راه روشنتر و سلوک آسانتر است...»<sup>۳۳</sup>

منظور او از این سخن آنست که به سبب فراوانی رهروان و مشایخ و تعدد آراء آنان، تحقیق بیشتری به عمل آمده و حقیقت آشکارتر خواهد شد. چون هر فرد یا گروهی، بخشی از حالات نفسانی، مانند اخلاص، تواضع، شکر و جز آن را مورد توجه قرار داده و بررسی می کردند، در نتیجه، از مجموع آنها يك

۳۰. از برای هر اُمتی روشی قرار دادیم که آنان در آن طریق سلوک کنند، پس نباید با تو در آن کار نزاع کنند. قرآن، ۲۲/۶۶.

۳۱. نك. طبقات سلمی، صفحه ۴۶۹؛ اوراد الاحباب، صفحه ۵۵.

۳۲. هر نبی و هر ولی را مسلکیست / لیک چون حق می برد جمله یکیست / بر مثال موجهها اعدادشان / در عدد آورده باشد بادشان. مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۵۳.

۳۳. شرح احوال علاء الدوله، صفحه ۵۶.

شناخت کلیّ به دست می‌آمد.

همچنین تخصص هر يك، در زمینه‌ای از حالات، موجب پیدایش الفاظ و نامهایی می‌گردید که برای دانستن و پی بردن به معانی و نحوه کاربرد آنها، احتیاج به پرسش از یکدیگر می‌گردید. چنانکه امیر حسینی هروی ۷۱۸ هـ. با طرح مجموعه‌ای از پرسشها و فرستادن آن به نزد شبستری ۷۲۰ هـ. موجب پدید آمدن کتابی به نام گلشن راز گردیده و با شرح آن به وسیله لاهیجی ۹۱۲ هـ. مطالب آن به وضوح و روشنی بیشتری رسیده است.<sup>۳۴</sup>

نمونه دیگری از چنین همکاریهای فرهنگی از طریق مسافرت به دست می‌آمد. صوفیان مسافر در ضمن ورود به خانقاهها و مصاحبت و استفاده از مشایخ، عامل انتقال فرهنگ عرفانی، از منطقه‌ای به منطقه دیگر می‌شدند. و بدین طریق مسائل مربوط به عرفان و تصوّف را گسترش می‌دادند و با نقل گفتار و کردار و رفتار مشایخ، برای نویسندگان و تنظیم کنندگان کتابهای عرفانی مطالبی آماده می‌کردند، در نتیجه کتابهایی مانند طبقات الصوفیة سلمی و رساله 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.»<sup>۳۵</sup>

### یاریهای مادی خانقاهیان با یکدیگر

یکی از هدفهای تأسیس خانقاه آن بود که برای صوفیان مسافر خوراک و

۳۴. نک. مقدمه شرح گلشن راز، صفحه ۸۱.

۳۵. نفحات، صفحه ۳۲۸؛ همچنین قلقشندی ۱۴۰۸ میلادی خلاصه‌ای از رابطه بین خانقاههای مصر و سوریه را در عهد اقتدار مملوکان، شرح داده است: صبح الاغشی، ج ۴، صفحه ۲۲۱/۱۹۳، ج ۱۳، صفحه ۵۱/۲۲۲ به نقل از *sufi orders in Islam*, p. 19.



مسکنی آماده شده و به رایگان در اختیار آنان قرار گیرد، همچنین اعضای مُقیم محلی نیز در آنجا جمع شده، از مصاحبت یکدیگر و برنامه‌های آموزنده آن استفاده کنند.

پیدایش و استقرار چنین کانونی به يك رشته خدمات نیاز داشت که با تشریک مساعی و معاضدت افراد گروه تأمین می‌شد و هر کس در حدّ مقدور خویش، دیگران را یاری داده و از خدمات سایرین نیز بهره‌ور می‌گردید. این جامعه کوچک با توجه به یکی از اصول بنیادی 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، متعلق به جمع و مورد استفاده همگان بود و چنین رفتاری همواره پیگیری و دنبال می‌شد.<sup>۳۶</sup> اما دربارهٔ کمکهای مالی اعضای يك گروه با هم، یا با افراد ساکن در خانقاههای دیگر، غیر از آن مطالبی که در بخش اقتصادی خانقاهها بدان اشاره شد، موضوع قابل توجهی در کتابها وجود ندارد. شاید علت این امر آن است که اولاً بیشتر جمعیت صوفیان از افراد فقیر ترکیب و تشکیل شده و يك واحد خانقاهی نمی‌توانست از طریق مالی به خانقاه دیگر کمک کند و اگر هم کمکی می‌شد، ثبت و ضبط و بازگو کردن و انتشار آن دور از عوالم انسانی و ادب خانقاهی بود. یا آنکه در اختفای آن راهی جسته می‌شد، چنان که علی بن سهل اصفهانی، برای ادای وام عمرو بن عثمان مبلغی پول را به صورتی که فرستنده معلوم نباشد به شهر مکه می‌فرستد.<sup>۳۷</sup> یا آنکه حسن مودب، در خانقاه خرقانی، مبلغی پول در زیر زاویه می‌نهد تا او وام خود را پردازد.<sup>۳۸</sup> ولی رویهمرفته چنین نمونه‌هایی نادر و کمیاب است.

۳۶. جامعه پاره شده را شیخ به قطعات کوچکی تقسیم کرده و به خانقاهها فرستد تا آنان به اهل خود

قسمت کنند؛ اوراد الاحباب، صفحه ۲۲۰.

۳۷. نك. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۱۹۴.

۳۸. نك. اسرار التوحید، صفحه ۱۵۶.

## رابطه صوفیان با افراد اجتماع

در قرون نخستین اسلامی، طبقات مختلف مسلمانان، تحت تأثیر سخنان علما و فقها و متکلمین و فرمانروایان، یا علتهای دیگر، مشغول مذهب سازی و مجادلات و منازعات مربوط بدان بودند و هر دسته ای می کوشید که مذهب خود را بر حق و مذاهب دیگر را باطل جلوه دهد.

در این میان صوفیه به اقتضای هدف معنوی خویش، در پی شناخت مسائل عرفانی اسلام و پیوند خویش با خداوند بودند و تا حدودی خود را از تعصبات مذهبی و برخورد های سیاسی به دور می داشتند و با گروه های مختلف اجتماع به صلح و سازش می زیستند. به همین سبب عده ای از افراد طبقات جامعه به آنان روی آورده و به مسلك تصوف علاقه نشان می دادند.

وارستگی و پارسایی و فروتنی بزرگان صوفی مانع از آن بود که بین آنان و افراد اجتماع، درگیری و تضاد منافی به وجود آید. اگر تبعید و کشتنی هم از صوفیان به عمل می آمد، از سوی مردم عادی نبود، زیرا آنان قادر به درك فلسفه آیین تصوف نبودند. شناخت آنان از صوفی همان گفتارهای عرفانی به زبان ساده و رفتار و کردار زاهدانه و معمولی بود و احیاناً لباس خشن و پشمینی که فرد صوفی را از دیگر افراد ممتاز می کرد.

اگر بایزید ۲۳۴ هـ. از بسطام،<sup>۱</sup> و محمد بن فضل ۳۱۹ هـ. از بلخ،<sup>۲</sup> و شیخ

۱. نك. تذكرة الاولیاء، عطار، ج ۱، صفحه ۱۳۳.

۲. نك. طبقات الصوفیه، انصاری، صفحه ۲۵۲.

ابوبکر واسطی ۳۲۶ هـ. از شهر و مسکن خود رانده می شدند<sup>۳</sup> عامل اصلی طرد و نفی آنان فرمانروایان سیاسی و پیشوایان مذهبی بودند. چنان که عبدالرحمن جامی می نویسد:

«محمد بن عبدالله گازر هروی، در ترك دنیا سخن می گفت، رئیس هری او را از شهر گسیل کرد و گفت: ببايد رفت كه سخن تو مردمان را زیان دارد.»<sup>۴</sup> همچنین ابن جوزی می نویسد: علمای مصر ذوالنون را به سبب گفتار صوفیانه از مصر بیرون کردند.<sup>۵</sup>

البته این راندن ها در روال فکری آنان تغییری ایجاد نمی کرد و از هدف بازنمی داشت، بلکه آنان را در پیگیری هدف خویش مصمم تر می ساخت و قدرت استقامت آنان را بالاتر می برد.

در میان درگیریهای اجتماعی صوفیان، مهمترین برخورد آنان، با علمای دینی و پیشوایان مذهبی بود، زیرا آنان از آغاز پیدایش آیین تصوف، با صوفیان رابطه نیکویی نداشتند و مستقیم و غیر مستقیم علیه آنان تبلیغ کرده و از گفتار و رفتار صوفیان انتقاد می کردند. ولی با همه این مخالفتها، سرانجام آیین تصوف تا حدی در بین اجتماع مسلمانان پذیرفته شده و گفتار و افکار صوفیان گسترش یافت و از قرن پنجم و ششم هجری که صوفیان از طرف فرمانروایان سیاسی و دستگاه خلافت بغداد به رسمیت شناخته شدند، دیگر مخالفت علمای مذهبی هم به جایی نرسید و به مدلولِ النَّاسُ عَلَى دینِ مُلُوكِهِمْ، [مردم بر کیش پادشاهان خویشند]. مردم بیشتری به مشایخ صوفیه توجه کرده و صوفیان بیش از پیش مورد قبول افراد اجتماع قرار گرفتند.

توجه مردم به مسلك تصوف، بیشتر به سبب آن بود که صوفیان مسئله خدادوستی را در زمینه حالات عاطفی بیان می کردند و این مسئله عاملی بسیار

۳. پیشین، ج ۲، صفحه ۲۲۲.

۴. نفعات، صفحه ۳۵۱.

۵. نك. تلبیس، صفحه ۱۶۷.

مؤثر بود، زیرا نیازی به زمینه علمی و دانش کلامی و استدلالی نداشت و هر کس را قلبی بود و حالت عاطفه‌ای، و از این طریق می‌توانست خود را با خدا پیوند دهد؛ نمونه برجسته چنین دعوتی، داستان شبان و موسای کتاب مثنوی است،<sup>۶</sup> که می‌تواند، در میان هر طبقه‌ای مورد استفاده واقع شود.

بعضی از بزرگان علمی، مانند غزالی و مولوی و دیگران هم، که مدت‌ها از طریق عقل و نقل در مسائل دینی و خداشناسی بررسی و تحقیق کرده و از این طریق راضی نشده بودند، با وارد شدن در طریق تصوف، آن را پذیرفتند و با استفاده از دانش خویش، مسائل مربوط به طریقت و شریعت را با هم درآمیخته و بین آنها سازشی برقرار کردند. و ضمن پاسخگویی به اعتراضات و حمله‌های وارده بر آیین طریقت و دفع شبهه از حریم تصوف، آن را به صورت مقبولی در برابر اجتماع مسلمانان قرار داده و موجب رونق و رواج آیین تصوف گردیدند. همچنین انگیزه‌های دیگری نیز وجود داشت که مردم را به مسلک تصوف علاقه‌مند می‌ساخت و آنان را به خانقاه روانه می‌کرد؛ مجلس 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 در مانده و نفی توانگری و ثروت و جانبداری از طبقات فقیر و آماده کردن خوراک و مسکن رایگان در مراکز خانقاهی و انتقاد از فرادستانِ بیش‌جوی اجتماع و اندرز دادن به فرمانروایان و بسیاری عوامل دیگر، که با روحیه اکثریت افراد تهیدست اجتماع سازگاری داشت، مردم را به آیین تصوف جذب می‌کرد و بین آنان و مسلک طریقت رابطه نیکویی برقرار می‌ساخت.

به سبب عواملی که ذکر آنها گذشت، عده‌ای از مردم عادی، ضمن دیدار مشایخ و زیارت تربت پیران متوفی، از انقباس و ارواح آنان همت طلبیده و

۶. دید موسی یک شبانی را به راه / کوهی گفت ای خدا و ای الله. مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۸؛ و جالب آنکه در پایان داستان، حضرت موسی مورد عتاب و چوپان مورد قبول خداوند است.

هرکس در فراخور توانایی خویش، به عنوان نذر و هدیه و عناوین دیگر، به هزینه‌های مالی خانقاهیان کمک می‌کردند. از قرن هفتم به بعد هم، با سقوط دستگاه خلافت عباسی و از بین رفتن قسمت دینی و سیاسی حکومت اسلامی پیشوایان مکتب شریعت و آیین طریقت تا حدودی با هم سازش کرده و همگام با یکدیگر زعامت و ریاست دینی اجتماع را به عهده گرفتند. مشایخ صوفیه، همانند علمای مذهبی به کارهای اجتماعی پرداخته و ضمن رفتن با دیگران برای دعای نزول باران،<sup>۷</sup> و پرداختن به امور علمی و فرهنگی و احیاناً به عهده گرفتن سرپرستی گروهی از مدافعان شهر در هنگام حملات مهاجمین بیگانه،<sup>۸</sup> و کارهایی از این قبیل در فعالیت‌های اجتماعی شرکت می‌کردند.

این ارزش اجتماعی و توجه به آیین تصوف، در کشور ایران، تا قرن دهم همچنان پایدار مانده و پس از آن با تشکیل دولت صفوی، رفته رفته طبقه صوفیان مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند و مسلک طریقت تقریباً تعطیل شده و رو به زوال می‌رود. این فترت و زوال نیز از آنجا ناشی می‌شود که اصولاً رد و قبول صوفیان و مسلک تصوف از سوی افراد اجتماع، علاوه بر مقتضیات تاریخی، تابع متغیری است از رابطه علمای مذهبی و فرمانروایان و رجال سیاسی با صوفیان، زیرا مردم عادی و ساده، تحت تأثیر سخنان پیشوایان مذهبی و علمای دینی و رد و قبول رجال سیاسی، مهر یا کینه صوفیان را به دل می‌گرفتند و آنان را پذیرفته یا از خود می‌رانند. چنان که به سبب تبلیغات وسیع علمای مذهبی علیه آیین تصوف، از قرن یازدهم هجری به بعد، مسلک طریقت مطرود گردیده و ارزش اجتماعی خود را از دست می‌دهد. غالب افراد طبقات اجتماعی از آن رویگردان می‌شوند. پس از آن هم عده‌ای از گدایان حرفه‌ای و درویش‌نما که فاقد شناخت مسائل عرفانی و جنبه معنوی و مقدس مسلک

۷. نک. حوادث‌الجامعه، صفحه ۴۶۸.

۸. نک. تعلیقات مزارات هرات، صفحه ۱۲.

## ارتباطات خانقاهیان ۵۰۱

تصوّف بودند با کارهایی از قبیل مارگیری و معرکه‌سازی، از مردم چیزی طلبیده و تا حدی خود را به افراد اجتماع تحمیل می‌کردند و بیش از پیش موجب دلسردی و گریز مردم از مسلک طریقت می‌گردیدند.

## رابطه صوفیان و خانقاهیان با رجال سیاسی

از آغاز پیدایش آیین تصوف، 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.

روبهمرفته می‌توان گفت که علت استقرار و پیشرفت آیین تصوف، علاوه بر تلاش صوفیان راستین و فعالیت پیگیر آنان، مقداری هم مرهون تقویت مادی و تأیید زمامداران و رجال سیاسی و صاحبان زر و زور بوده است. هارون الرشید ۱۹۷ هـ. خلیفه عباسی از صوفیان دیدار می‌کند،<sup>۱</sup> سلطان محمود غزنوی ۴۲۱ هـ. به دیدار شیخ ابوالحسن خرقانی ۴۲۵ هـ. می‌رود،<sup>۲</sup> و ثربت بایزید ۲۳۴ هـ. را زیارت می‌کند،<sup>۳</sup> طغرل سلجوقی ۴۵۵ هـ. باباطاهر و

۱. نک. کیمیای سعادت، صفحه ۴۱۶.

۲. نک. انساب سمعی، ج ۵، صفحه ۹۳-۹۴.

۳. نک. نفحات، صفحه ۱۶۷.

### ارتباطات خانقاهیان ۵۰۳

یاران او را در همدان مورد عنایت قرار می‌دهد.<sup>۴</sup> توران شاه سلجوقی در حدود سال ۴۹۰ هجری در کرمان برای صوفیان خانقاه می‌سازد و به آنها اجازه فعالیت می‌دهد.<sup>۵</sup> سلطان سنجر به خانقاه ژنده پیل ۵۲۶ هـ. می‌رود،<sup>۶</sup> و مبلغ پنجاه هزار دینار، برای خرج خانقاه شیخ ابویوسف همدانی به سمرقند می‌فرستد.<sup>۷</sup>

پس از آن هم در قرن ششم و هفتم، آیین تصوف به وسیله خلفای متأخر عباسی به رسمیت شناخته شده و به دستور خلفا و خویشاوندان آنان و دیگر رجال سیاسی، در بغداد و جاهای دیگر، برای صوفیان رباط ساخته می‌شود و هزینه جاری معمولی آنها هم، از محل درآمد عمومی یا اموال شخصی تامین می‌گردد،<sup>۸</sup> و مشایخ طریقت برای سرپرستی رباطهای دولتی از سوی خلفا به منصب شیخ الشیوخی برگزیده می‌شوند. فرمانروایان محلی هم به علل مختلف، از جمله اقبال عمومی، به مسلک تصوف توجه کرده و بدان ارج می‌نهند. ابوبکر سعد بن زنگی ۶۵۸ هـ. فرمانروای منطقه فارس، برای صوفیان رباط می‌سازد و مشایخ صوفیه را از علما برتر می‌دارد.<sup>۹</sup>

در دوره ایلخانان هم، مسلک تصوف بیش از پیش از قبول عام برخوردار می‌گردد، برخی از خانان مغول و فرمانروایان نواحی مختلف به سبب موقعیت

۴. راحة الصدور، راوندی، صفحه ۲۸ به نقل از تاریخ تصوف، دکتر غنی، صفحه ۴۷۴؛ همچنین نگاه

کنید به کتاب ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۲.

۵. بدایع الزمان، صفحه ۱۹.

۶. اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، صفحه ۶.

۷. نك، قنده، صفحه ۹.

۸. و فرق الخلیفه بعد شهر اموالاً كثيرة فی الزوايا والرابط والمدارس، مرآة الزمان، سبط ابن جوزی،

ج ۲، صفحه ۵۱۴؛ با توجه به کمکهای اقتصادی این گونه سازندگان کانونهای خانقاهی است که ابن جوزی می‌نویسد: بیشتر رباطهای صوفیان را ستمگران بنا کرده و اموال ناپاکی را بر آنها وقف می‌کنند؛ تلبیس، صفحه ۱۷۵.

۹. نك، شدالازار، صفحه ۲۱۶.



والایی که آیین تصوف پیدا کرده بود، به مشایخ طریقت و صوفیان توجه و ابراز علاقه کرده، و برای آنان خانقاه و رباط می سازند. غازان خان مغول ۷۰۲ هـ. برای خود خلوت خانه و چله خانه می سازد.<sup>۱۱</sup> هم به دستور او در مناطق مختلف، برای صوفیان خانقاه ساخته می شود.<sup>۱۲</sup> جانشین او سلطان محمد خدابنده ۷۱۶ هـ. از دست شیخ عزالدین خرقة می پوشد.<sup>۱۳</sup> و مشایخ طریقت در سطح رجال بزرگ کشور قرار می گیرند و در تشریفات مختلف سیاسی شرکت می کنند.

درویش علی بوزجانی می نویسد:

«هنگامی که سلطان محمد خدابنده پسر خود را ولیعهد می ساخت، چهارصد کس از اولیاء و اتقیاء در مجلس او حاضر بودند.»<sup>۱۴</sup>  
پس از ایلخانان، سلاطین ایلکانی آذربایجان و فرمانروایان مناطق دیگر نیز همچنان حرمت آیین تصوف را رعایت می کنند و در استرضای خاطر درویشان می کوشند.<sup>۱۵</sup>

تیموریان هم به مسلك تصوف ابراز علاقه می کنند. امیر تیمور به شیخ زین الدین ابوبکر تایبادی ۷۹۱ هـ. ارادت می ورزد،<sup>۱۶</sup> و در خانقاه شهرکش به دیدار شیخ شمس الدین فاخوری می رود و از او همت می طلبد.<sup>۱۷</sup> شاهرخ ۸۵۰ هـ. و سلطان حسین بای قرا،<sup>۱۸</sup> و بابر ۸۶۱ هـ. و دیگر اعضای خاندان

۱۰. نک. تاریخ مبارک غازی، صفحه ۱۵۲.

۱۱. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۱۸۷.

۱۲. نک. تلخیص مجمع الآداب، جزء چهارم، قسم اول، صفحه ۲۶۴.

۱۳. روضة الریاحین، صفحه ۱۱۷.

۱۴. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۲۴۲.

۱۵. نک. ریاض السیاحه، صفحه ۱۸۳؛ زندگی شگفت آور تیمور، تالیف ابن عربشاه، ترجمه محمد

علی نجاتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۲۹، صفحه ۲۶.

۱۶. زندگی شگفت آور تیمور یا ترجمه عجایب المقدور، صفحه ۶؛ امیر تیمور همواره به مزار حضرت

بزرگوار [شیخ نورالدین] آمده و اعانت طلب می نموده اند؛ قندیه، صفحه ۸۶.

۱۷. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۵۵۳.

۱۸. همان، ج ۴، صفحه ۶.

## ارتباطات خانقاهیان ۵۰۵

تیموری،<sup>۲۰</sup> با صوفیان زمان خود رابطه نیکویی دارند و برای آنان خانقاه می سازند و به دیدار آنان می روند.

علاوه بر سلاطین و فرمانروایان، برخی از خویشاوندان آنان، همچنین عده ای از رجال سیاسی به سبب عرفان مشربی، یا به علل دیگر به مشایخ توجه می کنند و به ساختن خانقاه و وقف املاک و تأمین هزینه جاری کانونهای خانقاهی اهتمام می ورزند. خواجه نظام الملک طوسی ۴۸۵ هـ،<sup>۲۱</sup> و خواجه رشیدالدین فضل الله ۷۱۶ هـ،<sup>۲۲</sup> و فرزندان او و برخی از فرمانروایان قرن هشتم و نهم منطقه یزد و کرمان،<sup>۲۳</sup> همچنین امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هـ،<sup>۲۴</sup> از جمله این دسته رجال سیاسی قرار دارند.

توجه فرمانروایان و رجال سیاسی به مشایخ طریقت سبب می شد که گاهی هم مردم از این حُسن رابطه استفاده کرده و خواسته های خود را به وسیله شیوخ به عرض دیوانیان برسانند.

جعفری در همین مورد می نویسد:

«شیخ فریدالدین عبدالباقی یزدی، نزد امیرزاده اسکندر رفت و وی او را معزز و محترم داشت و درباره سبکباری رعیت هرچه استدعا نمود، مبذول داشت و مقضی المرام باز گردید.»<sup>۲۵</sup>

این گونه میانگیری و توسط، تنها بین مردم عادی و فرمانروایان نبود، بلکه گاهی هم مشایخ ذی نفوذ طریقت، به سبب داشتن حرمت اجتماعی، برای

→

۱۹. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۱۶۹.

۲۰. نک. جامی، تألیف علی اصغر حکمت، صفحه ۱۹ و ۲۲؛ همچنین اسناد و مکاتبات تاریخی، صفحه ۲۹۹-۳۰۱.

۲۱. نک. اسرار التوحید، صفحه ۱۹۳.

۲۲. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۳۲۵.

۲۳. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۶۱۷-۶۱۸؛ همچنین مزارات کرمان، صفحه ۱۰۸.

۲۴. نفعات، صفحه ۴.

۲۵. تاریخ یزد، صفحه ۱۵۱.

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.

خلیفه عباسی الناصر لدین الله ۶۲۲ هـ. شیخ شهاب الدین سهروردی ۶۳۲ هـ. را به رسالت نزد علاء الدین کیقباد سلجوقی به روم می فرستد.<sup>۲۶</sup> و امیر چوپان در خانقاه سمنان از شیخ علاء الدوله سمنانی ۷۳۶ هـ. دیدار کرده و از او می خواهد که برای وساطت نزد سلطان ابوسعید ایلخانی ۷۳۸ هـ. برود.<sup>۲۷</sup> سلطان احمد جلایر، شیخ عبدالرحمن اسفراینی<sup>۲۸</sup> و مولانا محمد شیرین مغربی ۸۰۹، را در سال ۷۹۵ هجری نزد تیمور گورکان فرستاده و تیمور آنان را به احترام می پذیرد. همچنین در هنگامه کارزار بین عمر شیخ میرزا و سلطان احمد میرزا و سلطان محمود میرزا، فرمانروایان تیموری، بر سر تصرف شهر سمرقند، خواجه ناصرالدین عبیدالله ۸۹۶ هـ. از مشایخ طریقت ترکستان، به میان رزمگاه می رود و برادران به احترام و میانگیری او با یکدیگر صلح می کنند.<sup>۳۰</sup>

ارزش و احترام فوق العاده اجتماعی مشایخ سبب می شود که فرزندان برخی از مشایخ طریقت، با خاندان سلاطین پیوند سببی پیدا کرده و از این رهگذر، موجب رونق و رواج آیین تصوف می گردند. از جمله اعقاب شاه نعمت الله ولی ۸۳۴ هـ. به سبب خویشاوندی با خاندان صفوی در ایران،<sup>۳۱</sup> و پادشاهان دکن در هند،<sup>۳۲</sup> در زمره بزرگان سیاسی قرار گرفته و بدین سبب مقام

۲۶. نك. مناقب العارفين، ج ۱، صفحه ۴۴.

۲۷. ذیل جامع التواریخ رشیدی، تألیف حافظ ابرو، به تصحیح خانابا بیانی، چاپ دوم، ۱۳۵۰، صفحه ۱۷۴؛ همچنین نگاه کنید به ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۷۵.

۲۸. نك. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۴۵۵.

۲۹ و ۳۰. همان، صفحه ۵۴۹.

۳۱. نك. طرائق، ج ۳، صفحه ۹۹-۱۰۰ و جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۸۹/۵۴.

۳۲. همان، صفحه ۴۹.

معنوی و نفوذ روحانی سلسله نعمت‌اللہی به وجود آنان تقویت می‌شود و با کمک اقتصادی و سیاسی آنان، طریقه نعمت‌اللہی، نفوذ اجتماعی پیدا کرده و پیشرفت می‌کند و استمرار و استقرار می‌یابد.

### منصب شیخی خانقاه

خلفای متأخر عباسی، ضمن تأیید مسلك طریقت، برای صوفیان و سالکان، در بغداد رباط‌هایی بنا کرده و برای اداره آنها، شیخی را برگزیده و به سرپرستی آنجا منصوب می‌کردند. پس از آن هم، فرمانروایان نواحی مختلف قلمرو اسلامی، به پیروی از دربار خلافت، برای خانقاههایی که در قلمرو حکومت خود بنا کرده، یا قبلاً بنا شده بود، سرپرستی انتخاب کرده و منصب شیخی یا شیخ‌الشیوخی بدو می‌دادند.

این دخالت بدان جهت بود که اولاً تأسیسات خانقاهی یکی از سازمانهای رسمی و اجتماعی بود، دیگر اینکه فرمانروایان خود، در ساختن کانونهای خانقاهی و تامین هزینه جاری آنها سهمیم بوده و مبلغی از درآمد و عواید دستگاه دیوانی، صرف هزینه خانقاهها می‌گردید. در واقع شیخ را به سرپرستی خانقاه یا رباط بنا کرده خویش می‌گماردند.

در بعضی از کتابها به احکام صادره درباره شیخی خانقاه اشاره شده است، از جمله: سلطان مظفرالدین پادشاه اربل، شیخ اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هـ.<sup>۳۳</sup> و جلال‌الدین سیور غتمش فرمانروای کرمان، شیخ برهان‌الدین احمد باخرزی ۶۹۶ هـ.<sup>۳۴</sup> و شاهرخ تیموری ۸۵۰ هـ. در هرات، کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی ۸۸۷ هـ.<sup>۳۵</sup> را به سمت شیخی خانقاههای بنا کرده خویش می‌گمارند. برای فخرالدین عراقی هم در کشور مصر، حکم شیخ‌الشیوخی

۳۳. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، صفحه ۱۲۶.

۳۴. نک. حواشی شدالازار، صفحه ۴۹۸.

۳۵. نک. حبیب‌السیر، ج ۴، صفحه ۳۲۵؛ طرائق، ج ۳، صفحه ۱۱۱.

صادر می شود.<sup>۳۶</sup> همچنین، احمد شاه بهمنی، نواده شاه نعمت الله ولی را ملك المشايخ خطاب کرده و او را بر جميع مشايخ شهر مُقدم می دارد و دختر خود را به وی می دهد.<sup>۳۷</sup>

در یکی از کتابهای فن رسایل، نمونه ای از پیش نویس حکم سرپرستی خانقاه ثبت شده و متن آن چنین است:

#### تقریر شیخی خانقاه

«بنا بر آنکه شیخ زاهد عابد متقی متدین، سالک ناسک، قاطع الفلوات، واصل الخلوات، هادی الخلق الی الحق، قطب العارفين، برهان السالکین، جنید الوقت، کرخی الزمان، ابایزید الاوان، ترجمان الرحمان، مشید قواعد الادیان، محی الملة والدين، سراج الاسلام والمسلمین، داعی الملوك والسلاطین محمود، ادام الله توفيقه، از جمله سالکان اهل طریقت و متوجهان حضرت صمدیت است و به زیور صلاح و سداد متحلی و زینت زهد و تقوی متجمل، همت اشرف بر تحرری حصول مراضی او مصروف فرمودیم و شیخی خانقاه مرحوم (فلان) رحمه الله که در محروسة انطاکیه است بدو مقرر و مفروض داشتیم تا از سر ایقان و فرط عرفان، آن شغل دینی را امثال نماید و خلاصه ضمیر و نقاوه فکر را بر اقامت وظائف طاعات و ادامت نوافل عبادات و اعتصام به حبل مسنونات و مفروضات مصروف گرداند و شعار دثار اصحاب صفة و تقوی ارباب ورع و معنی، تردی نماید و جماعت ملازمان و مقیمان آن بقعه شریف را که ملازم و مقتدی به آثار او مهتدی باشند، بر ملازمت سجاده و ذکر و محافظت اوقات و فکر و اقامت اوراد، تحریض و ترغیب نماید و طایفه مسافران و زمره فقرا و صلحا که در آن مقام مبارک توقف و تمکن سازند، رعایت و اهتمام به واجبی بجا آورد و در عقب هر صلاتی بعد از تمجید و تحمید و تهلیل حضرت پروردگار جل جلاله و عم نواله، ورد و ورد دعا حضرت سلطنت قرنها الله بالخلود به

۳۶. نک. نفحات، صفحه ۶۰۴.

۳۷. نک. جامع مفیدی، ج ۳، صفحه ۴۹.

مناجات شکفته دارد. مطالعه کنندگان از امراء و کارداران و متولیان اوقاف مرحوم [جای نام خالی است] مکنهم الله، موجب و رواتب خدمت شیخ معظم محی الملة والدین و باقی ملازمان خانقاه مبارک را ادام الله توفیقهم، بر موجب شرط وقف به مصرف وجوب استحقاق رسانند، برین جملت روند و اعتماد نمایند. انشاء الله تعالی.»<sup>۳۸</sup>

### مخالفت فرمانروایان با صوفیان

از میان فرمانروایان و رجال سیاسی، عده ای هم به علل مختلف و مقتضیات تاریخی و مسائل سیاسی با صوفیان و مسلک تصوف مخالفت ورزیده و مشایخ طریقت را به عنوان عامل خطر و اغتشاش تبعید کرده یا حکم قتل آنان را صادر نموده اند.

حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. با فرمان المقتدر خلیفه عباسی و تحریک وزیر او حامد و رأی داوران،<sup>۳۹</sup> و عین القضاة همدانی ۵۲۶ هـ. به دستور خواجه قوام الدین وزیر درگزینی،<sup>۴۰</sup> و شیخ مجدالدین بغدادی ۶۱۶ هـ. به دستور سلطان محمد خوارزمشاه،<sup>۴۱</sup> و پیر یعقوب باغنایی به دستور غازان خان ۷۰۳،<sup>۴۲</sup> و شیخ اسحاق ختلانی و برادرش به دستور شاهرخ ۸۵۰ هـ. تیموری،<sup>۴۳</sup> از جمله صوفیانی هستند که به عللی توسط فرمانروایان وقت کشته شده اند.

همچنین عده ای از مشایخ صوفیه هم به تهمت بر هم زدن نظم عمومی و

۳۸. وثائق رسمیه، مجموعه ای از نامه های دیوانی، به تصحیح عثمان توران، چاپ آنکارا، ۱۹۵۸، صفحه ۶۶-۶۷.

۳۹. الحلاج شهید التصوف، صفحه ۱۶۸.

۴۰. نک. آثار و احوال عین القضاة، صفحه ۶۸.

۴۱. نک. تفحات، صفحه ۴۲۶.

۴۲. نک. حبیب السیر، ج ۳، صفحه ۱۵۷.

۴۳. نک. طرائق، ج ۱، صفحه ۴۸۵.

دیگر مسائل سیاسی بنا به دستور فرمانروایان از شهرها تبعید و رانده می شدند.  
شیخ محمد کرمانی در سال ۵۷۰ هجری به دستور ارسلان شاه از کرمان،<sup>۴۴</sup>  
و شاه نعمت الله ولی به دستور تیمور گورکان ۸۰۷ هـ. از ماوراءالنهر،<sup>۴۵</sup> و  
میرقاسم انوار به دستور شاهرخ ۸۵۰ هـ. از شهر هرات،<sup>۴۶</sup> رانده شده اند.  
در این مورد نمونه های دیگری نیز وجود دارد که به سبب کوتاه ساختن  
مطلب از ذکر آنها خودداری می گردد.  
همچنین درباره وضع نامطلوب مسلك تصوف و صوفیان از عهد صفویه به  
بعد هم قبلاً مطالبی در همین نوشته بیان گردیده است.<sup>۴۷</sup>

۴۴. نک. سلجوقیان و غزدر کرمان، تالیف محمد بن ابراهیم، به اهتمام باستانی پاریزی، انتشارات  
طهوری، ۱۳۴۳، صفحه ۱۳۸.

۴۵. نک. زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، صفحه ۲۸.

۴۶. نک. حبیب السیر، ج ۴، صفحه ۱۰ و مجالس المؤمنین، صفحه ۲۷۴.

۴۷. همین نوشته، فصل سوم، بخش ۱۸، وضع خانقاهیان در عهد صفویه.

## رابطه صوفیان با علمای دینی

از آغاز پیدایش مسلک تصوف در اسلام تاکنون، میان صوفیان و عده ای از علمای دینی درگیری و گفتگو پیدا شده و هر گروه به دیگری نسبتهای گوناگونی داده اند.

صوفیان به سبب نگرش خاص خود، موضوعات دینی و اسلامی را به دو صورت تقسیم کرده بودند، یکی علم شریعت یا علم ظاهر که مخصوص فقیهان و مفتیان شرعی بود و شامل: عبادات و معاملات و احکام و حدود و جز آن می گردید. دیگر علم طریقت یا علم حقایق و علم باطن که مخصوص صوفیان بود و شامل: اعمال روحی و قلبی و انسان شناسی و اخلاقی و راههای رسیدن به خداوند می گردید.<sup>۱</sup>

رویم بن احمد ۳۰۳ هـ. در این مورد گفته است:

«خلقان همه رسم نگاهدارند و این طایفه حقیقت.»<sup>۲</sup>

صوفیان با چنین تقسیمی راه خود را از فقیهان و متشرعان جدا کرده بودند و با آنکه در ابتدا، فاصله اندک بود، ولی رفته رفته با گذشت زمان، جدایی بیشتر و درگیریها زیادتر گردید.

۱. علم شریعت را علم ظاهر و علم تصوف را علم باطن نام نهاده اند؛ تلبیس، ۳۲۱؛ همچنین نگاه کنید به همان کتاب، صفحه ۱۶۴.

۲. ترجمه رساله قشیریه، صفحه ۵۶.



پس از آن در قرن سوم هجری، مذاهب چهارگانه فقه اسلامی - و پیش از آن مذهب شیعه - که بیشتر بر نصّ شریعت متکی بود، تنظیم و تثبیت گردید و دستگاه خلافت هم، مذاهب اربعه را به رسمیت شناخت. در قرنهای بعد از آن هم علمای مذهبی، بنا بر وظیفه‌ای که داشتند کوشیدند تا قرآن و احادیث و احکام مذهبی را شناخته و حکم خدا را برای مسلمانان بیان کنند و مسلمین هم موظف بودند که آنها را پذیرفته و به کار بندند.

در این میان صوفیان که از نظر فروع مذاهب مذهبی به یکی از مذاهب اسلامی وابسته بودند در بعضی مسائل معنوی به دریافتهای قلبی و حالات شخصی توجه داشتند و آنها را بر علوم شرعی می افزودند. گاهی هم می کوشیدند تا با انجام دادن يك سلسله اعمال، به تزکیه نفس پردازند و از این طریق خدا را دریافته و با او پیوندی دائمی برقرار کنند، ترتیبات منازل سیر و سلوک هم که بعداً تنظیم گردید به همین نیت به وجود آمد.

این گونه گفتارها و رفتارها به نظر عده‌ای از علمای دینی، مقاومتی بود در برابر مذاهب شکل گرفته اسلامی، در نتیجه بین فقها و علمای اسلامی، به خصوص پیروان احمد حنبل و بعضی از مشایخ صوفیه، انواع درگیریها آغاز گردید.

یوسف بن حسین رازی ۳۰۴ می گوید در بغداد بودم، به احمد بن حنبل گفتم برایم حدیث بگو. گفت: ای صوفی تو را با حدیث چه کار؟<sup>۲</sup>  
در میان این درگیریها، یکی از مخالفین صوفیه به نام احمد بن محمد غالب ۲۶۲ هـ. که به پارسایی مشهور بود از گفتار صوفیان در مورد حبّ الهی و اتصال و سخنانی مانند آن، خشمگین می شود، به دست آویز نهی از منکر، نزد خلیفه وقت، از صوفیان شکایت می کند و آنان را به الحاد و زندقه متهم می دارد؛ در نتیجه حکم مرگ آنان از سوی خلیفه صادر شده ولی به علتی مورد عفو قرار

۲. نك. تاریخ بغداد، ج ۱۴، صفحه ۳۱۴.

می گیرند.<sup>۲</sup> چنین مخالفت‌هایی در مناطق دیگر هم، به صورت راندن بایزید ۲۳۴ هـ. از بسطام،<sup>۵</sup> و حکیم محمد علی ترمذی از شهر ترمذ،<sup>۶</sup> و دستگیری ذوالنون ۲۵۶ هـ. در مصر و محاکمه او در بغداد پدید می آید.<sup>۷</sup>

این پیش آمدها و علل دیگر سبب می شود که صوفیان در منازل گرد آمده و با یکدیگر به مصاحبت پردازند و از گفتار آشکارا و دعوت دیگران خودداری کنند. با این حال، این پوشیده کاری هم چندان دوام نمی آورد، زیرا پس از اندک مدتی افراد بی پروا و پُر تحرکی همچون شبلی و حلاج به مسلک تصوف راه یافته و گفتگو درباره مطالب عرفانی را از سردابه‌ها بیرون آورده و بر بالای منبر می برند.<sup>۸</sup>

پس از آن هم مسئله انالالحق و حلول و اتحاد، مطالب کفر نمای دیگری است که اوج داستان آن به صورت تکفیر و دار زدن حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ هـ. نمودار می گردد.

استاد مجتبی مینوی در مورد محاکمه و قتل حلاج می نویسد:  
«هشتاد و چهار نفر از مشاهیر و قُرّاء عصر فتوی دادند که صلاح مسلمین در کشتن اوست.»<sup>۹</sup>

این حادثه و اثر اجتماعی آن، دوباره صوفیان را محتاط می کند و آنان را از گفتن مطالبی که بیرون از چهارچوب شریعت اسلامی باشد، باز می دارد. خواجه عبدالله انصاری ۴۸۱ هـ. نوشته است:

«حلاج گفت: انالالحق، قتل کردند، آن چه او گفت، من همان گویم، او

۴. نک. کشف المحجوب، صفحه ۱۷۳ و نفعات، صفحه ۱۰۱ و مقدمه فصوص از عقیقی، صفحه ۱۱۳-۱۱۴.

۵. نک. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۳۳.

۶. نک. الحکیم الترمذی، ج ۱، صفحه ۱۷۶.

۷. پیشین، صفحه ۱۱۷.

۸. تذکرة الاولیاء، ج ۲، صفحه ۱۴۱.

۹. نقد حال، ج ۲، نوشته مجتبی مینوی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱، صفحه ۴۱.

آشکارا گفت و من پنهان گویم.»<sup>۱۰</sup>

ولی با همه این پنهان گوییها باز هم صوفیان دچار آزار و سختیگریها قرار می گرفته اند. ابو عبدالرحمن سلمی ۴۱۲ هـ. تحت عنوان *مِخْنُ الصَّوْفِيَّةِ* در قرن چهارم کتابی نوشته<sup>۱۱</sup> که تألیف این کتاب، خود نموداری از گرفتاریها و ناراحتیهای صوفیان آن عصر است.

در همین زمان، علاوه بر مخالفت فقیهان با صوفیان، يك رشته درگیریهای تند و سخت مذهبی هم بین فرقه های مختلف حنفی و شافعی و حنبلی و اشاعره و معتزله و جز آن به وجود می آید که صوفیان نیز از اثر و نتیجه آن بی نصیب نمی مانند و دچار سختی و زحمت و مصیبت می گردند.<sup>۱۲</sup>

در هنگامه این درگیریها و منسوب کردن فرقه ها یکدیگر را به کفر و الحاد، بعضی از صوفیان معتدل، مانند کلاباذی در کتاب *التعريف* و سراج طوسی در کتاب *اللمع* و قشیری در کتاب *الرساله* و غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین*، میان شریعت و طریقت سازشی برقرار کرده و سخنان ظاهراً ناروای صوفیان را تأویل کرده و با استناد به آیات و اخبار، به آنها معنی موافق شریعت می دهند.

مستملی بخاری ۴۳۴ هـ. شارح *التعريف* می نویسد:

«هرچه گفتم مؤکد کردم به آیتی از کتاب خدای عزوجل یا به خبری از رسول ص یا به مسئله ای از فقه.»<sup>۱۳</sup>

این جانب داری و دفاع به موقع از آیین تصوف و تطبیق دادن گفتار و کردار صوفیان و مسائل طریقت با آیات قرآنی و احادیث اسلامی، تا حد زیادی فاصله بین طریقت و شریعت را از میان برداشته و از درگیریهای شدید می کاهد. امام محمد غزالی ۵۰۵ هـ. با مهارتی که در علوم مختلف اسلامی داشت،

۱۰. *نزهة القلوب*، صفحه ۹۵.

۱۱. *نک*. مقدمه *طبقات الصوفیه*، سلمی، صفحه ۴۱.

۱۲. *نک*. مقدمه *ترجمه رساله قشیریه*، صفحه ۳۲.

۱۳. *نک*. شرح *تعريف*، صفحه ۶.

ضمن تالیف کتاب احیاء علوم الدین، مبانی آیین تصوف را مستقر و منظم کرده و کوشید تا اختلاف سیصد ساله شریعت و طریقت را از میان برداشته و با ذکر مستندات اسلامی، مسئله تصوف را توجیه کند و نظرات دور از هم را به یکدیگر نزدیک سازد، در نتیجه از درگیریهای سخت تا حد 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 علی همچنان وجود داشت و از تندرویهای صوفیان انتقاد می‌شد. چنان‌که سنایی غزنوی ۵۲۵ هـ. در برابر اعتراض و انتقاد فقیهان محلی، نسخه‌ای از کتاب حدیقه‌اش را برای داوری مذهبی به بغداد می‌فرستد.<sup>۱۴</sup> همچنین ابن جوزی ۵۹۷ هـ. مقدار فراوانی از مسائل و مطالب آیین تصوف و گفتار صوفیان را تحلیل کرده و در کتاب خود تلبیس ابلیس، شدیداً آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد.<sup>۱۵</sup>

پس از آن در قرن هفتم با هجوم مغولان و جنگ و کشتار آنان و سقوط خلافت بغداد و از بین رفتن مرکز دینی و سیاسی اسلام، جامعه مسلمانان، بیش از پیش تسلیم آسان‌گیری مذهبی و عواطف انسانی مسلک تصوف می‌گردد و کار صوفیان از رونق و رواج بیشتری برخوردار می‌شود. علاوه بر آن، حکومت وقت و رجال سیاسی آن هم، آیین تصوف را تأیید کرده و در رواج کار صوفیان می‌کوشند. از این پس در طول قرنهای هفتم تا نهم، آیین طریقت - در قسمت زیادی از سرزمینهای اسلامی، به ویژه حدود کشور ایران - به منتهای ترقی و اوج پیشرفت خود می‌رسد؛ سرانجام هم به سبب فعالیت‌های چند جانبه خود، در مسیر سیاسی قرار گرفته و ضمن سلطنت و حکومت بر مردم، غالب عناصر عاطفی و اخلاقی خود را از دست می‌دهد و به صورتی در می‌آید که در بخش

۱۴. نک. مکاتیب سنایی، صفحه ۱۱۷.

۱۵. نک. تلبیس ابلیس، باب دهم، صفحه ۱۶۱ تا ۳۷۸.

«آیین فتوت» و «وضع تصوف در عهد صفویه» به آن اشاره شده است.

### علل درگیری عالمان مذهبی با صوفیان

مطالبی که مورد نزاع طریقت و شریعت قرار داشت فراوان بود، در کتابهایی که علیه صوفیان نوشته شده، به تمام آن مسائل اشاره گردیده و از آنها انتقاد شده است. برخی از آن علل و عوامل درگیریها عبارت بودند از:

۱. مسئله جدایی و تفرق مردم، در رفتن به مسجد و خانقاه.<sup>۱۶</sup>

مردم مسلمانی که باید از نظر دینی همچون اموال وقفی در تولیت و اختیار علمای مذهبی قرار داشته باشند به سبب وجود خانقاه و جاذبه‌های خاص آیین تصوف، از حوزه حکومت علمای دینی خارج می‌شدند و بعضی مسائل ناروای عرفان و تصوف [البته به نظر علمای دینی] را جایگزین برخی موضوعات شرعی می‌کردند، و احياناً همچون بایزید می‌گفتند:

«هر که را ثواب عبادت به فردا افتد خود امروز وی عبادت نکرده بود کی ثواب هر نفسی از مجاهدت حاصلست اندن حال.»<sup>۱۷</sup>  
یا به تعبیر حافظ:

«من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود

و عده فردای زاهد را چرا باور کنم.»<sup>۱۸</sup>

که این گونه دریافته‌ها و برداشته‌ها، نوعی طغیان و سرکشی در برابر علمای شریعت اسلامی پدید می‌آورد.

۲. صوفیان با گفته‌ها و نوشته‌های خویش، حد و مرز کلمات و مفاهیم و معانی دینی را می‌شکستند و غیر مستقیم از ارزش کلمات مقدس شرعی می‌کاستند. نام و صفات خداوند و دیگر واژه‌های توقیفی دینی را از وضع اولیّه

۱۶. نک. ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۳۵.

۱۷. کشف‌المحجوب، صفحه ۴۲۴.

۱۸. دیوان حافظ، چاپ انجوی شیرازی، انتشارات علمی، ۱۳۴۶، صفحه ۲۰۵.

خود بیرون برده و به جای آن يك دسته الفاظ رمزی و مجازی، مانند: ساقی، شاهد، عشق، می، زَنار و جز آن قرار می دادند<sup>۱۹</sup> 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.<sup>۲۰</sup> بنا به دستور شرع شیطان لعنت شده بود، احمد غزالی ۵۲۶ هـ. می گفت: هر که تعلیم توحید از ابلیس نگرفت زندیق است.<sup>۲۱</sup>

۳. در اشعار و غزلیات عرفانی، به منهیات و منکرات شرعی، اظهار علاقه شده و غیر مستقیم افراد ساده و عامی به لاابالیگری و فسق و گمراهی تحریک و خوانده می شدند.<sup>۲۲</sup>

۱۹. درباره کیفیت کاربرد اینگونه واژه‌ها، هاتف اصفهانی در بخشی از يك ترجیع بند خود می گوید: هاتف! ارباب معرفت که گهی / مست خوانندشان و گه هشیار / از می و جام، ساقی، مطرب / وز مغ و دیر و شاهد و زَنار / قصد ایشان نهفته اسرار است / که به ایما کنند گاه اظهار / بی بوی گر به رازشان دانی. / - که جز این نیست سر آن اسرار / که یکی هست و هیچ نیست جز او - / وحده لا اله الا هو.

۲۰ و ۲۱. حسنات العارفین، صفحه ۳۷/۳۲.

۲۲. آن تلخ و ش که صوفی أم الخبائثش خواند / آشهی لنا و احلی من قُبَلَة العذارا. دیوان حافظ، دکتر غنی، صفحه ۹۹، چاپ ۱۳۶۸؛ گرد بیت الحرام خم حافظ / گر نمیرد به سر پیوید باز. دیوان حافظ، صفحه ۲۳۳، مرا سجده که بیت بنت العنب بس / که از بیت أم القری می گریزم. دیوان خاقانی، چاپ امیر کبیر، ۱۳۳۶، صفحه ۲۴۷؛ همچنین نگاه کنید به کتاب ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، صفحه ۱۴۸؛ در مورد رمزواره بودن زبان عرفا، استاد مطهری می نویسد «حافظ از کسانی شده است که می خواهند وسیله اش قرار بدهند برای انحراف جوانان و گمراهی خوب يك شخصیت خیلی بزرگ، شاعر، هنرمند، وقتی بگویند او کارش شرابخواری و هرزگی است می گویند پس ما هم برویم مثل حافظ بشویم، از آن بهتر نیستیم، در صورتیکه اشعار حافظ هما عرفانی است و شعرهایش به صورت رمز است... کارش همه تفسیر قرآن بوده... مردی بود، مفسر... ولی زبان شعرش يك زبان رمز است. چون مفسر است و این پیچ و تابهای آیات قرآن ر خوب درک می کند. با زبان رمز، همین موضوع را که شب وقت عبادت است و روز موقع حرکت و رفتن به دنبال زندگی [ان ناشئة الليل هی اشد و طأ و اقوم لیلاً ان لك فی النهار سبعاً طویلاً] می گوید روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز / دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد / آن زمان وقت مو صبح فروغ است که شب / گرد خرگاه افق پرده شام اندازد». صفحه ۳۱ و ۳۲، انسان کامل، دفتر انتشارات اسلامی.

۴. استدلالات علمی که درباره شناخت خداوند، ابزار کار علما و مدافعان شریعت بود از نظر صوفیان، مانع و حجاب بین بنده و خالق شمرده می شدند.<sup>۲۳</sup>
۵. دریافتهای شخصی صوفیان به جای مسائل وحی قرار می گرفت، مثلاً به جای آنکه گفته شود: پیامبر چنین فرمود، گفته می شد: دلم از خدایم چنین گوید.<sup>۲۴</sup> و گاهی هم برخی از بدعتها و نوآوریهای اولیا و مشایخ در حد و مرتبه سنت والای پیامبران قرار می گرفت.<sup>۲۵</sup>
۶. پرستش عاشقانه خداوند، به حالت سماع و استفاده از آلات موسیقی، عملی ناروا و خلاف شرع، شمرده می شد، اما این کار بین صوفیه معمول بود و انجام می گردید.<sup>۲۶</sup>
۷. مسئله وحدت وجود نیز صورت مؤدبانه ای از همه خدایی<sup>۲۷</sup> و شدیداً مورد اعتراض فقها قرار داشت.<sup>۲۸</sup>

۲۳. نک. شرح احوال و آثار باباطاهر، صفحه ۱۳.

۲۴. حدیثی قلبی عن ربی - تلبیس، صفحه ۳۲۱؛ در هنگامی که بوسعید سخنرانی می کرده، شخصی بدو اعتراض می کند و می گوید: این سخن که تو می گوئی در هفت سبع قرآن نیست. بوسعید در پاسخ می گوید: در سبع هشتم است. و سبع هشتم یعنی آن چه به دل بندگان رساند، در حصر و وعد نیاید و منقطع نگردد؛ اسرار التوحید، صفحه ۱۰۲.

۲۵. نک. مناقب العارفين، ج ۲، صفحه ۵۷۸؛ البدعة الحسنة الصادرة عن كَمَل الاولياء كالسنة السنية الواردة عن الانبياء، الحكيم الترمذی و نظریته فی الولاية، ج ۱، صفحه ۳۶۶.

۲۶. از جمله مستحسنان متصوفه که محل انکار بعضی از علماء ظاهر است، یکی اجتماع ایشان است، از برای سماع و غنا و الحان و استحضر قوال از بهر آن؛ مصباح الهدایه، صفحه ۱۷۹.

۲۷. فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها، منزله است کسیکه بدید آورد موجودات را و خود عین همان موجودات است؛ مقدمة فصوص الحکم، صفحه ۲۵.

۲۸. شیخ محی الدین ابن عربی، قدوة قائلان به وحدت وجود است و بسیاری از فقهاء و علمای ظاهر در وی طعن کرده اند؛ نفحات، صفحه ۵۴۶؛ ابن تیمیة در الرسالة الرابعة، بحثی را تحت عنوان: ابطال وحدة الوجود و الرد علی القائلین بها، بیان می کند. مجموعة الرسائل، ج ۱، از صفحه ۶۱ به بعد؛ البته منظور از وحدت وجود این است که وجود واحد و حقیقی خداست و تمام ممکنات هم تجلی و مظاهر گوناگون ذات حق است و از خود واقعیت و حقیقتی ندارد و هستی آنها امری اعتباری و وهمی است.

در برابر آن همه اعتراضات و انتقادات فقیهان، صوفیان، ضمن تأویل مطالب عرفانی، و پاسخگویی به انتقادات مدافعان شریعت و ذکر دلایل شرعی، بعضی از علمای مذهبی را قسری و اهل ظاهر و بی‌خبر از حالات معنوی و مُغرض و جاه‌طلب می‌خواندند و آنان را به داشتن چنین صفاتی نکوهش می‌کردند.<sup>۲۹</sup> هجویری می‌نویسد:

«چون این طایفه خواهند که بر اقران خود استخفاف کنند وی را دانشمند خوانند... مرادشان نکوهش وی بود به ترك معاملات.»<sup>۳۰</sup>

در يك مناظره ای که بین شیخ احمد جامی، زنده بیل ۵۲۶ هـ. و شخصی به نام سید زبایدین 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؟»<sup>۳۱</sup>

### نتیجه درگیریها

مسئله درگیری و نزاع طریقت و شریعت، در ابعاد مختلف، در سراسر تاریخ اسلام همچون خط ممتدی کشیده شده و سرانجام به ترك برخی از اعمال خانقاهی و رکود بازار طریقت پایان گرفته است. علت این امر آن بود - و اکنون نیز چنین است - که مسلک تصوف استقلال ذاتی نداشت و بایستی در کنار 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. نک. کیمیای سعادت، صفحه ۲۹-۳۰: روضات الجنان، ج ۱، صفحه ۷۲: مصباح الهدایه، صفحه ۵۷.

۳۰. کشف‌المحجوب، صفحه ۴۹۸.

۳۱. مقامات زنده بیل، صفحه ۵۴.



پیگیری شده و دستگاه سیاسی هم آن را تأیید می‌کرد، حیات مسلک تصوف به مخاطره افتاده و کانونهای تجمع صوفیان از بین می‌رفت و رهبران صوفیه دچار قتل و تبعید می‌شدند و فعالیت خانقاهی مدتها دچار وقفه و رکود می‌گردید. در مورد وضع تصوف در محدوده کشور ایران، طبق مندرجات برخی از کتابها و تحلیل نهایی آن، این نتیجه به دست می‌آید که مسائل مربوط به آیین طریقت، از قرن نهم هجری، رفته رفته، در مذهب تشیع تحلیل رفته و عناصر معنوی خود را از دست می‌دهد و در اواسط عصر صفویه، برخی از فقیهان نسبت به مسلک تصوف اظهار نفرت کرده و در نابودی آن می‌کوشند و سرانجام هم با کمک دستگاه سیاسی وقت به هدف خود می‌رسند.

پس از آن هم اکثر علمای مذهب شیعه با گفتار شفاهی و نوشتن کتابهای ضد تصوف، و صدور فتواها، ارزش معنوی و اجتماعی آیین تصوف را از بین برده و مشایخ معاصر خود را تکفیر می‌کنند.<sup>۳۲</sup> و با کمک نیروی سیاسی مملکت زمینه قتل و تبعید آنان را فراهم می‌آورند.

نایب‌الصدر در کتاب طرائق خود، فصلی دارد به عنوان «در ترجمه جمعی که در رد صوفیه صاحب کتابند»<sup>۳۳</sup> همچنین آقای برقی، مؤلف کتاب

۳۲. نک. حقیقه‌العرفان، صفحه ۶۰؛ نمونه حمله فقها و صوفیان بر یکدیگر چنین است:

فتوای علامه بحرالعلوم راجع به صوفیه:

بسم الله خیرالاسماء: در خروج این طایفه مردوده از طریقه سداد و رشاد و سعی اینها در فساد و افساد عباد و بلاد، شکی نیست و شبهه‌ای نه و به سر حد ظهور رسیده و تأملی در آن نمی‌باشد.

حرره سید محمد مهدی طباطبائی

صفی‌علیشاه ۱۳۱۶ هـ. هم بعضی از روحانیون معاصر زمان خود را ریاکار و دروغگو شمرده و درباره آنان سروده است:

زین صداها گوش برکن کابتر است / بانگ غولات و عظم اهل منبر است / نیست صدقی غیر تزویر و ریا / زیر این عمامه‌های لابلای / اعلیّت را بهانه دان یقین / نیست اعلم در ردا و پوستین... پس مخور ای جان فریب جامه را / و اجتماع و شهرت و عمامه را / کرده هر جا باز شیطان لعین / گرم دکانی به اسم شرع و دین. حقیقه‌العرفان، چاپ سوم، صفحه ۱۶۱/۱۷۷.

۳۳. نک. طرائق، ج ۱، از صفحه ۱۷۴ به بعد.

حقیقه‌العرفان هم، در مطلب سوم کتاب خود از نود و هفت کتاب که ضد صوفیان نوشته شده، با ذکر مؤلف و عنوان کتاب، نام برده است<sup>۳۴</sup> که غالب این کتابها از تألیفات دوره صفویه به بعد و نمودار حمله سخت فقهای شیعی علیه صوفیان است.

علاوه بر نوشته شدن این رشته کتابها، برخی از مشایخ صوفیه هم مانند: سید معصومعلی شاه ۱۲۱۲ هـ.<sup>۳۵</sup> و مظفر علیشاه<sup>۳۶</sup> و مجذوبعلی شاه،<sup>۳۷</sup> و معطر علیشاه،<sup>۳۸</sup> و مشتاقعلیشاه<sup>۳۹</sup> بنا به مصلحت دین و دولت کشته شده و رهبران دیگری مانند: نور علیشاه،<sup>۴۰</sup> و مستعلیشاه (حاجی شیروانی)<sup>۴۱</sup> و آقا محمد کاظم اصفهانی ملقب به طاووس العرفا،<sup>۴۲</sup> به سبب وضع نامساعد و ضد صوفی بودن زمان خود، به آوارگی و تبعید دچار می شوند.

پس از آن همه رویدادها و درگیریها، سرانجام با گذشت زمان و دگرگون شدن اندیشه و بینش اجتماعی، از آغاز قرن چهاردهم هجری، برای پرداختن به مسائل تصوف، و تجمع در کانونهای خانقاهی، یک آزادی نسبی پدید می آید و سالکانی که به نظر برخی فقها، ملحد و کافر شمرده می شدند،<sup>۴۳</sup> در کانونهای مسلک تصوف گرد آمده و با پیروی از فرهنگ دینی زمان خود، برنامه‌هایی اجرا می کنند. منتهی کوشش می شود که مدلول سخن عطار که گفته است: «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید.»<sup>۴۴</sup> مصداق پیدا نکند.

۳۴. پیشین از صفحه ۶۰ تا صفحه ۶۸.

۳۵. نک. طرائق، ج ۳، صفحه ۱۷۵.

۳۶ و ۳۷ و ۳۸. نک. حقیقه‌العرفان، صفحه ۱۸۳.

۳۹. نک. حدائق‌السیاحه، صفحه ۲۴-۲۵.

۴۰. نک. دیوان نورعلیشاه، صفحه ۲۲۱.

۴۱. پیشین، صفحه ۲۷۷.

۴۲. نک. تاریخ کاشان، صفحه ۳۰۴.

۴۳. نک. حدائق‌السیاحه، صفحه ۲۷.

۴۴. نک. تذکرة‌الاولیاء، ج ۱، صفحه ۱۱۹.

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.<sup>۴۵</sup> و آقای عبدالمحسن حسینی هم پایان نامه دکتری خود را در تحت عنوان النزاع بین الصوفیة والفقهاء تنظیم و تحریر کرده است.<sup>۴۶</sup>

۴۵. نک. شفاء السائل، صفحة ۱۰۸-۷۰.

۴۶. نک. الحکیم الترمذی و نظریته فی الولاية، تالیف دکتر عبدالفتاح عبدالله البرکه، در دو جلد، چاپ

مصر، ۱۹۷۰، ج ۲، صفحة ۳۹۸.

فهرست اعلام، منابع و ماخذ



## فہرست نام اشخاص

### الف

- ابراہیم (ع): ۱۴۱، ۲۴۲  
 ابراہیم بن ادھم ابواسحق: ۱۴، ۷۳، ۷۹  
 ۸۵، ۲۳۸، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۸۹  
 ابراہیم بن احمد خواص: ۲۵۱، ۲۸۰  
 ابراہیم ارمنی: ۲۴۴  
 ابراہیم ستنبہ: ۲۳۸  
 ابراہیم شیبانی: ۳۰۳  
 ابراہیم صانع: ۱۷۳  
 ابراہیم مشہدی امیر صدرالدین: ۳۷۶  
 ابراہیم بن یوسف ماکیان: ۱۵۴  
 ابراہیم بنی سید شمس الدین: ۲۲۸  
 ابن پاکویہ - ابو عبد اللہ باکو  
 ابن بزاز توگلی، مؤلف صفوة الصفا: ۹۰  
 ۳۶۲، ۳۱۵  
 ابن بطلان: ۲۵  
 ابن بطوطہ: ۳۳، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸  
 ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱  
 ۲۴۹، ۲۸۷، ۳۰۶، ۳۵۶، ۳۷۲، ۳۷۹  
 ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴  
 ابن بلخی: ۳۶، ۸۱  
 ابن بی بی: ۱۷۶  
 ابن بیطار، ابو عبد اللہ: ۲۰۸، ۲۱۰  
 ابن تیمیہ: ۸۷، ۹۵، ۱۳۷، ۱۴۳، ۲۲۴  
 ابن جبیر: ۸۴، ۹۸، ۱۲۷، ۱۸۰  
 ابن جوزی: ۷۸، ۸۷، ۲۵۲، ۳۰۸، ۴۹۸  
 ۵۱۵  
 ابن حوقل: ۵۷  
 ابن خفیف، ابو عبد اللہ 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 الدین: ۲۵۲، ۳۲۱، ۳۵۰  
 ۳۷۹، ۴۹۱، ۵۱۷  
 ابن قوطی: ۱۶۵، ۲۵۵، ۳۶۰، ۴۳۹  
 ابن معمار: ۴۷۶، ۴۷۷

- ابوالحسن عبداللطیف نیشابوری: ۱۶۷  
 ابوالحسن علی بن محمد خانقاهی: ۱۵۲، ۱۵۷  
 ابوالحسن بندار شیرازی: ۴۶۵  
 ابوحفص حداد: ۳۰۶، ۳۳۶، ۳۳۷  
 ابوحفص عمر بن محمد اندکانی: ۲۴۲  
 ابو حمزه محمد بن ابراهیم بغدادی: ۲۹۰  
 ابو حنیفه: ۹۹، ۱۵۵  
 ابو حیان توحیدی: ۲۰۶  
 ابوجعفر حداد: ۲۰۷  
 ابوجعفر صوفی محمد بن یعقوب: ۳۰۸  
 ابودولف احنف اکبری: ۲۹۹  
 ابوریحان بیرونی: ۳۹  
 ابو زرعه اردبیلی: ۹۰، ۲۱۰  
 ابوسعید دوست دادا: ۱۶۴  
 ابوالسعود: ۲۹۲  
 ابوسعید ایلخانی: ۳۲۱، ۵۰۶  
 ابوسعید ابوالخیر: ۸۶، ۸۹، ۹۵، ۹۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۰۹، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۹، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۶  
 ابوسعید خراز: ۲۵۱، ۳۰۶  
 ابوطالب خزرچی: ۱۵۱، ۲۳۷
- ابن نجار مورخ بغدادی: ۳۸۲  
 ابن الندیم: ۳۹، ۴۹، ۵۰  
 ابو احمد صغیر: ۴۰۹  
 ابو احمد کبیر: ۲۱۰  
 ابو اسحق شیرازی: ۵۵  
 ابو اسحق کازرونی: ۲۵۳  
 ابوالبرکات محمد بن الفضائل: ۱۶۶  
 ابوبکر ابهری: ۱۵۲  
 ابوبکر جولقی نیشابوری: ۲۴۹  
 ابوبکر زقاق: ۷۹  
 ابوبکر سوسی: ۴۳۲  
 ابوبکر طمستانی: ۴۰۵  
 ابوبکر کتانی محمد بن علی: ۱۵، ۷۹، ۱۶۹  
 ابوبکر کرامی: ۱۵۶  
 ابوبکر مؤذب: ۱۸۹  
 ابوبکر نساج: ۳۰۶  
 ابوبکر واسطی: ۴۹۸  
 ابوبکر وراق، محمد بن عمر ترمذی: ۳۰۶، ۱۸۲  
 ابوبکر همدانی: ۸۵  
 ابوتراب نخشبی: ۷۴، ۳۰۲، ۴۶۶  
 ابوالحارث شاه سلطان حجاج: ۲۲۶  
 ابوالحسن باروسی: ۱۵۵  
 ابوالحسن بنان محمد حمال: ۳۰۶  
 ابوالحسن پوشنجی: ۱۵۲  
 ابوالحسن حُصری: ۷۸، ۱۶۹

- ابوطالب سعد بن یزدی: ۱۶۷  
 ابوطالب مکی سے مکی ابوطالب  
 ابوالعباس سیاری: ۱۲۶  
 ابوالعباس قصاب آملی احمد بن محمد:  
 ۱۳۷، ۳۶۵  
 ابوالعباس مسروق طوسی: ۲۲۹  
 ابو عبد اللہ باکو شیرازی: ۸۵، ۱۸۶، ۲۹۵  
 ابو عبد اللہ بلیانی: ۸۵  
 ابو عبد اللہ بسری محمد بن حسان: ۳۹۰  
 ابو عبد اللہ زاہد: ۹۸  
 ابو عبد اللہ سالم بصری: ۲۷۸  
 ابو عبد اللہ مغربی: ۱۲۳  
 ابو عبد اللہ مقرئ: ۳۰۸  
 ابو عبد اللہ محمد بن کرام: ۱۵۴، ۱۵۵  
 ابو العتاہید: ۱۲۶  
 ابو عثمان حیری: ۱۵۱، ۱۸۶، ۳۳۵  
 ابو علی دقاق: ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۴۲، ۳۰۶،  
 ۲۳۵، ۴۶۳  
 ابو علی رودباری: ۲۸۷  
 ابو علی عثمانی: ۶۷  
 ابو علی فارمدی: ۱۰۳، ۳۳۸، ۳۷۲  
 ابو علی مروزی سے ابو علی مروزی  
 ابو علی وارجی حاکم ہمدان: ۸۵، ۲۳۷  
 ابو عمرو الزجاجی محمد بن ابراہیم:  
 ۱۶۹، ۳۳۸  
 ابو الفتح بُستی: ۱۵۵  
 ابو الفضل عمید خشاب: ۱۸۷  
 ابوالقاسم حکیم سمرقندی: ۱۸۲  
 ابوالقاسم تنوخی: ۲۰۷  
 ابوالقاسم دمشقی: ۱۵  
 ابوالقاسم رازی: ۳۰۸  
 ابوالقاسم سیرافی: ۱۷۰  
 ابوالقاسم سمیساتی: ۱۸۰  
 ابوالقاسم علی بن حسن سیدالوزراء:  
 ۳۸۲  
 ابوالقاسم گرگانی: ۴۰۳  
 ابوالقاسم نصر آبادی: ۲۴۰  
 ابو محمد جریری، احمد بن محمد: ۳۵۸  
 ابو محمد عثمان ہمدانی: ۱۶۷  
 ابو نصر مؤذن: ۴۶۳  
 ابو نصر یحیی جامی سے جامی ابو نصر  
 ابو نصر نعیم، ابی نعیم اصفہانی: ۷۳  
 ابو ہاشم: ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۱  
 ابو ہریرہ: ۶۶  
 ابو یعقوب زیات: ۲۸۱  
 ابو یوسف ہمدانی: ۵۰۳  
 ابو یزید بسطامی: ۳۹، ۸۵، ۸۹، ۱۴۸،  
 ۱۵۰، ۱۹۱، ۲۵۱، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۸،  
 ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۵۵، ۳۹۱، ۴۰۵، ۴۹۰،  
 ۴۶۷، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۱۶  
 اتابک ابوبکر سعد زنگی: ۲۱۰، ۲۱۱،  
 ۴۸۰، ۵۰۳  
 اتابک افراسیاب: ۱۰۲  
 اتابک مظفر الدین سنقر: ۲۱۲



- اسپنسر: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۱۴، ۲۵۶، ۳۶۴، ۴۵۲
- اسحق (ع): ۱۴۱
- اسدی طوسی: ۱۱۶
- اسعد گرگانی: ۳۷
- اسکندر بیک ترکمان: ۲۵۹، ۲۶۱
- اشعری ابوالحسن: ۱۵۵
- اصحاب کهف: ۸۳
- اصطخری: ۶۹، ۱۴۶
- اصفہانی شیخ شمس الدین: ۱۷۳، ۱۷۵
- اصفہانی محمدرضا: ۱۰۸
- اصفہانی آقا محمد کاظم طاووس العرفا: ۲۷۰، ۵۲۱
- اصفہانی محمد هادی مُلقب به هادیعلی: ۲۴۲
- اصیل الدین عبدالله بلیانی: ۲۱۷
- اغلبی زیادة الله: ۷۱
- افلاکی: ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۴۸، ۴۴۵
- الب ارسلان: ۱۷۵
- الغ بیک: 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
- احمد بن ابی الحواری: ۷۴
- احمد امین رازی: ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۴
- احمد بن حسین: ۹۷
- احمد بن عاصم انطاکی: ۷۳
- احمد بن عبدالعزیز ملقبادی: ۱۸۷
- احمد بن عرب زاهد: ۱۵۴
- احمد بن محمد غالب: ۵۱۲
- احمد بن محمد نوری ابوالحسین: ۴۰۲، ۴۳۸
- احمد حنبل (امام): ۵۱۲
- احمد رفاعی: ۳۶۱
- احمد شاه بهمنی: ۵۰۸
- احمد شاه غازی: ۸۹
- احمد شهره: ۲۹۳، ۳۵۶
- احمد صابر: ۱۱۱
- احمد ضیاء الدین گمشخانه‌لی: ۳۵۰
- احمد طابرانی: ۸۹
- احمد کاتب: ۳۲۰
- احمد نصر: ۱۶۹، ۱۹۳
- اخی خیرالدین: ۲۳۳
- اخی علی دوستی: ۲۴۳
- اخی فرج زنجانی: ۲۳۸
- ادی شیر: ۶۱
- اردشیر برزگر: ۳۷
- ارسلان جاذب: ۱۹۳
- ارسلان شاه: ۵۰۱
- ارغون خان: ۲۳۸

- امیر تیمور گورکانی: ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۵۹  
 ۱۱۵، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۳، ۳۱۴، ۲۳۱، ۳۱۴  
 ۲۵۹، ۲۶۳، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۴، ۵۱۰، ۵۰۶، ۵۰۴
- ب  
 امیرچخماق یزدی: ۳۲۴، ۳۲۰  
 امیرچوپان: ۳۲۴، ۵۰۶  
 امیرخسرو دہلوی: ۲۵۴  
 امیرزادہ محمد: ۲۲۳  
 امیر غیاث الدین محمد: ۲۰۲، ۲۱۲  
 امیر فیروزشاہ: 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  
 اوحداالدین کرمانی: ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۵۳، ۲۵۷، ۳۱۱  
 ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۸، ۳۹۷، ۴۲۲، ۴۲۳  
 ۴۳۴، ۴۶۹، ۴۹۲، ۵۰۷  
 اوحدی مراغہ‌ای: ۱۶، ۱۱۳، ۱۲۰، ۴۸۲  
 اوزون حسن آق قوینلو: ۲۳۲، ۲۳۴، ۳۱۲، ۲۵۹
- اوزبک شیبک خان: ۲۵۹  
 اولجایتو، سلطان: ۲۳۱، ۳۱۴
- بابا حسن تبریزی: ۲۲۹، ۲۳۳  
 بابا زنجیری: ۲۲۳  
 بابا سنگ کوهی: ۳۱۹  
 بابا فرج تبریزی: ۳۳۴  
 بابا طاہر 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 سیف الدین: ۱۹۵، ۲۲۷، ۳۲۱، ۳۲۳  
 باخرزی، برهان الدین احمد: ۲۲۷، ۳۶۴، ۵۰۷  
 باروسی سے ابوالحسن باروسی  
 بافقی شمس الدین محمد: ۲۲۴  
 بافقی محمد مفید: ۸۰، ۲۶۱، ۲۶۳  
 باد کوبہ‌ای سلطان میر حیدر: ۲۶۳  
 باو: ۳۷  
 باکویہ شیرازی سے ابو عبداللہ  
 بایزید سے ابویزید بسطامی  
 بایقرا سے گورکانی سلطان حسین  
 بایندری، سلطان یعقوب: ۳۲۱  
 بایزید دوم سلطان عثمانی: ۳۲۱

- بدر اسحق: ۴۴۸  
 براق حاجب: ۲۲۷  
 براون: ۴۵۸، ۴۱۷، ۲۵۵، ۱۱۱، ۱۰۶، ۹۹  
 برزش آبادی سید عبدالله: ۳۶۳  
 برقی: ۵۲۰  
 برهان الدین خلیل الله فرزند شاه نعمت  
 الله ولی: ۳۶۲  
 برهان الدین عطاء الله رازی: ۳۷۶  
 بسطامی، شیخ شهاب الدین: ۲۰۱  
 بشر حافی: ۴۶۳، ۴۰۵، ۲۵۱  
 بطانحی محمد: ۳۵۵، ۲۸۷  
 بغدادی شیخ مجدالدین: ۳۰۹، ۳۱۶  
 ۵۰۹، ۳۷۷  
 بلیانی مولانا سعدالدین: ۳۷۶  
 بکتاش - حاج بکتاش  
 بنت البغدادیه: ۲۵۶  
 بنت الخواص: ۲۵۵  
 بنت المهتدی: ۲۵۶  
 بنان جمال - ابوالحسن بنان محمد جمال  
 بوعلی مروزی: ۴۰۳  
 بولغای خاتون: ۱۶۷  
 بونصر عیاضی: ۱۰۴  
 بوزجانی درویش علی: ۳۲۲، ۵۰۴  
 بهاء الدین عمر جفارکی: ۲۰۴  
 بهاء الدین بخاری نقشبندی: ۱۹۵  
 بهاء الدین محمد بن حسن بن اسفندیار:  
 ۳۵
- بهاء الدین محمد کاتب: ۳۰۹  
 بهرام گور: ۶۱  
 بهمن: ۳۶  
 بی برس ملک ظاهر: ۱۳۰، ۲۵۶  
 بی برس رکن الدین: ۶۴، ۱۷۴  
 بینش علیشاه، سید محمد خان انتظام  
 السلطنه: ۳۶۷  
 بیضاوی شیخ شهاب الدین: ۲۱۰
- پ  
 پیامبر (اسلام): ۶۶، ۷۳، ۷۷، ۷۹، ۸۳،  
 ۸۴، ۸۸، ۹۴، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۴۳،  
 ۲۷۸، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۳۵، ۳۴۰،  
 ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۷، ۳۹۴، ۳۹۵،  
 ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰،  
 ۴۲۱، ۴۵۴، ۵۱۴، ۵۱۸  
 پیغامبر، پیغمبر - پیامبر  
 پادشاه خاتون: ۲۲۷  
 پرویزی شمس الدین: ۲۶۲  
 بطروشفسکی: ۴۶۸  
 پور داود: ۲۹، ۳۶  
 پهلوان اسد کرمانی: ۴۸۴  
 پیر ابراهیم زاهد: ۳۱۴  
 پیر اسماعیل اردبیلی: ۳۶۲  
 پیر اندایان: ۲۲۰  
 پیر بوعلی سیاه: ۱۹۸  
 پیر یعقوب باغنایی: ۵۰۹

- ت
- تاج الدین احمد: ۲۴۱
- تاج الدین معتز: ۱۷۵، ۱۷۶
- تاجور دکن محمد علی: ۴۲
- تازیگوی خواجہ شمس الدین محمد: ۲۲۲
- تایبادی مولانا زین الدین: ۴۲۳، ۵۰۴
- تبادکانی شمس الدین محمد: ۲۰۳
- تبریزی شیخ زاہد: ۲۳۳
- تبریزی مولانا معین الدین: ۳۶۶
- تذکاربای خاتون: ۲۵۶
- ترکش دوز درویش خسرو قزوینی: ۲۳۹، ۲۶۳
- ترمذی محمد بن علی: ۱۸۲
- ترمذی محمد بن عمر: ۱۸۲، ۴۰۶
- ترمذی حکیم محمد علی: ۵۱۳
- تقی الدین دادا محمد: ۲۲۰
- تقی الدین رجب: ۱۷۳
- تکش خوارزمشاہ: ۳۰۹
- تکله: ۲۱۲
- تسر: ۳۵
- توران شاہ سلجوقی: ۵۰۳
- توتاکج دختر ہلاکو: ۱۶۸
- توفیق الطویل دکن: ۱۴۷
- تونہ میرحیدر: ۲۳۳
- ج
- جابر بن عبد اللہ انصاری: ۹۴
- جاحظ: ۴۹، ۶۲، ۲۹۹، ۳۹۶، ۴۳۱
- جامی ابونصر یحیی: ۲۰۰
- جامی رضی الدین احمد: ۳۲۴
- جامی خواجہ شمس الدین مطہر: ۳۲۴، ۳۱۲
- جامی شیخ شہاب الدین ابوالمکارم
- اسماعیل: ۳۲۲، ۳۲۳
- جامی عبدالرحمن: ۱۶، ۷۲، ۷۹، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۵۲، ۲۹۴، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۵۱، ۳۹۴، ۴۱۴، ۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۸
- جامی ضیاء الدین یوسف: ۱۹۲
- جار پارہ ای شیخ عبد اللہ: ۲۹۴
- الجتای خاتون: ۲۳۸
- جرجی زیدان: ۳۷۰
- جرجانی سید شریف ابوالحسن علی بن محمد: ۳۹۳
- جعفری مؤلف تاریخ یزد: ۱۱۰، ۵۰۵
- جلال الدین پورانی: ۲۰۴
- جلال الدین خضر شاہ: ۲۲۴
- جلال الدین چخماق شامی: ۲۲۳
- جلال الدین سمرقندی: ۱۹۷
- جلال الدین سیورغتمش: ۳۶۴، ۵۰۷
- جلال الدین محمود زاہد: ۲۰۴
- جلایر سلطان احمد: ۳۲۴، ۵۰۶
- جمال الدین ساوی: ۲۴۹

جمال‌الدین گیلی	عین‌الزمان: ۳۱۳،	حاجی مسافر: ۲۲۳
۴۲۶		حاجی میرزا آغاسی: ۲۱۳، ۳۲۷
جمشید پادشاه باستانی ایران:	۸۲، ۳۶	حافظ ابی عبدالله: ۱۷۰
جنید بغدادی:	۷۸، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۴۸	حافظ حسین کربلایی: ۹۹، ۱۰۱، ۲۳۲
۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۳۷		۲۶۰، ۲۶۳، ۲۸۱
۲۷۹، ۳۳۱، ۳۵۸، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۱۱		حافظ شیرازی: ۱۶، ۳۴، ۱۲۰، ۲۱۲
۴۳۸، ۴۶۵، ۴۷۸، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱		۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۴۱، ۳۷۳، ۳۹۲
۵۰۸		۳۹۷، ۴۱۸، ۴۲۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸
جنید شیرازی:	۸۵، ۹۷، ۲۰۷، ۳۴۱	۴۴۹، ۵۱۶
۳۷۶، ۴۰۹، ۴۷۹، ۴۸۰		حامد وزیر خلیفه المقتدر عباسی: ۵۰۹
جوینی خواجه شمس‌الدین محمد:	۲۳۰	حجاج بن یوسف: ۵۰
۳۱۳		حیب عجمی: ۹۳
جوینی خواجه هارون:	۳۱۳	حیب قرامانی: ۳۵۳
جهانشاه ایلکانی:	۲۳۲	حسین‌الدین چلبی: ۳۶۳
		حسن ایلکانی امیر شیخ: ۲۳۲
ج		حسن بصری: ۴۳، ۹۳، ۱۴۴، ۱۶۹، ۲۱۳
چشتی خواجه مودود:	۳۵۴، ۴۹۲	حسن جوالقی: ۱۷۲
چنگیز:	۱۱۳	حسن سکاك: ۲۴۳
		حسن قزاز: ۱۶۳، ۲۳۳
ح		حسنك وزیر: ۱۵۵
حاتم اصم:	۷۴، ۲۸۸	حسن مؤدب، خادم ابوسعید ابوالخیر: ۹۷
حارث بن اسد محاسبی:	۴۹۰	۲۹۶، ۳۰۸، ۳۵۶، ۴۰۹، ۴۹۶
حاج بکتاش نیشابوری:	۱۷۶	حسین امین: ۷۷
حاج میرزا احمد خوشنویس اردبیلی:		حسین بن فضلوپه رازی: ۲۵۲
۲۷۰		حسین بن محمد فرخان: ۲۴۳
حاجی ابراهیم زرگر:	۲۲۴	حسینی امیر رکن‌الدین قاضی یزدی:
حاجی صدرالدین:	۱۳۴	۲۲۱، ۳۲۰

- حسینی سید شمس الدین: ۲۲۱  
 حلاج حسین بن منصور: ۳۵۵، ۱۲۸، ۳۷  
 ۵۱۳، ۴۶۵، ۴۹۰، ۵۰۹  
 حلمی دکتر: ۱۲۷  
 حمد اللہ مستوفی: ۱۹۹، ۱۶۸، ۱۴۶، ۷۲  
 ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۱۱  
 حمدون قصار: ۳۰۶  
 حمید الدین ناگوری: ۳۵۲  
 حمویہ صدر الدین: ۲۳۰، ۱۹۶  
 حواریہ خواہر ابی سعید خراز: ۲۵۱
- خ  
 خاقانی: ۶۱، ۳۴  
 خالو: ۱۹۹  
 خاکی شیرازی: ۲۱۳  
 ختلانی خواجہ اسحق: ۵۰۹، ۳۶۳، ۱۹۸  
 خجندی سے کمال خجندی  
 خدا بندہ سلطان محمد: ۵۰۴، ۲۳۰، ۱۶۸  
 خدیجہ بیگی آغا: ۲۵۹  
 خراسانی سے الیاس خراسانی  
 خرقانی ابوالحسن: ۱۴۳، ۱۳۰، ۹۷، ۸۹  
 ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۹۳، ۳۱۴، ۳۳۵، ۳۵۸  
 ۵۰۲، ۴۹۶، ۴۶۴، ۳۶۵  
 خسرو پرویز: ۴۱  
 خضر (ع): ۳۰۴  
 خسرویہ احمد: ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۵۱، ۱۸۲  
 ۳۰۸، ۳۵۵، ۳۷۸
- خطیب بغدادی: ۷۸، ۷۰  
 خطیب فارسی شیرازی: ۲۴۷  
 خفاجی: ۲۵۴  
 خلوتی سیف الدین: ۴۲۶  
 خلیل الرحمن سے ابراہیم (ع)  
 خنجی فضل اللہ: ۲۵۸  
 خواجہ امام محمد بن منصور سے امام  
 محمد منصور  
 خواجہ تاج الدین علیشاہ: ۳۲۱، ۲۲۷  
 خواجہ جلال الدین فضل اللہ: ۱۹۷  
 خواجہ رشید الدین فضل اللہ: ۱۱۴، ۶۳  
 ۱۶۷، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۵۸، ۳۱۴  
 ۳۱۶، ۳۱۹، ۵۰۵  
 خواجہ عبداللہ انصاری: ۶۳، ۱۶، ۱۵  
 ۱۹۹، ۱۹۲، ۱۵۵، ۱۳۷، ۱۲۹، ۱۲۶، ۷۳  
 ۲۰۰، ۲۴۶، ۲۸۷، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۷۵  
 ۳۷۷، ۴۶۴، ۴۹۵، ۵۱۳  
 خواجہ غیاث الدین محمد: ۲۳۱، ۲۲۷  
 ۲۵۹  
 خواجہ فقیہ زاہد: ۱۰۱  
 خواجہ کمال الدین: ۲۲۳  
 خواجہ کنجان: ۲۰۴  
 خواجہ میر عماد الدین فرزند جہانشاہ قرہ  
 قوینلو: ۲۴۲  
 خوارزمشاہ سلطان محمد: ۵۰۹  
 خوافی رکن الدین محمد: ۱۹۴  
 خوافی زین الدین: ۱۹۴

خواندیه شاه طاهر: ۲۶۶	رازی سه یوسف بن حسین
خواندمیر: ۳۳، ۹۰، ۱۹۴، ۲۳۰، ۲۳۵	رافعی مؤلف التدوین: ۲۳۹
۳۷۶، ۳۱۳	رامین: ۳۷
خوشنویس سه حاج میرزا احمد	رجایی دکتر احمد علی: ۵۵
خوشنویس	رسول ص سه پیامبر
خیر نساج محمد بن اسماعیل: ۱۶۲، ۷۹	رفائیل بابو اسحق: ۴۴
د	رکن الدین ابومحمد اکاف: ۹۳
دارانی: ۴۰۲	رکن الدین اسماعیل: ۱۶۶
درآج ابوالحسین: ۷۹	رکن الدین خواجه جق: ۲۲۶
دقاق سه ابوعلی دقاق	رکن الدین زاهد: ۳۷۶
دهخدا علی اکبر: ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰	روزبهان کبیر مصری: ۳۳۴
۱۱۷، ۱۶۱، ۱۸۱، ۲۸۹، ۴۴۶	روزبهان بقلی ابومحمد: ۸۵، ۱۲۱، ۲۱۴
دادامحمد سه تقی الدین	۲۲۸، ۲۴۸، ۳۵۶، ۳۷۲، ۳۷۹، ۴۳۶
داود (ع): ۴۲۹	روزبهان، شیخ عزالدین محمد: ۲۱۴
دهخوار قانی خواجه یوسف: ۲۳۴	روزبهان، شیخ زین الدین: ۳۷۳
دولت‌شاه سمرقندی: ۹۳، ۱۱۲، ۵۰۷	روزبهان صدرالدین مظفر: ۲۱۴
۱۱۷، ۲۳۵، ۳۷۸	رویم بن احمد: ۷۹، ۳۷۹، ۴۳۰، ۵۱۱
دیمونی خواجه حلیم الدین: ۱۹۴	ز
ذ	زاد هرمز: ۵۰
ذوالنون: ۷۸، ۱۶۱، ۳۹۴، ۴۹۸، ۵۱۳	زبیده آغا: ۲۰۴
ذهبی شمس الدین: ۳۸۳	زردشت: ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۸۲
ر	زرین کوب عبدالحسین: ۳۰۶
رابعه عدویه: ۹۵، ۱۴۵، ۲۵۱	زرکوب شیرازی: ۲۰۷، ۲۱۰
رازی سه یحیی معاذ رازی	زرقانی: ۱۵۲، ۲۰۸
	زکریا (ع): ۱۴۱
	زوزنی علی بن محمود بن ابراهیم: ۱۵۲

سفیان ثوری: ۱۳۸	۱۶۴
سَلْمی ابو عبدالرحمن: ۷۴، ۷۹، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۵۲، ۲۸۵، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۹۵، ۵۱۴	زندہ سے کریم خان زند زین الدین علی کلاہ: ۲۱۲
سلمان فارسی: ۱۶۷	ژ
سلطان سنجر: ۱۹۷، ۲۳۵، ۳۱۱، ۵۰۳	زندہ پیل (شیخ احمد جام): ۸۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۲۰، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۳
سلطان کتبغا مصری: ۲۴۹	۳۶۰، ۳۸۸، ۴۲۳، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۱۹
سلیمان (ع): ۳۰۴	س
سلطان مظفرالدین، شاہ اربل: ۵۰۷	ساسان: ۳۶
سلطان احمدخان بہمنی پادشاہ ہند: ۳۲۵	سال بہ: ۲۱۰
سلجوقی (سلطان غالب عزالدین): ۴۸۲	سبط ابن جوزی: ۲۵۲، ۳۸۳
سلجوقی سیدہ: ۱۶۶	ستی فاطمہ: ۳۲۰، ۳۲۴
سلجوقی سے توران شاہ سلجوقی	سپہسالار فریدون بن احمد: ۱۰۴، ۱۱۵، ۲۵۴
سمعانی عبدالکریم: ۷۳، ۱۵۷	سغاوی ابوالحسن علی: ۲۵۵
سمنانی خواجہ غیاث الدین: ۲۲۳	سراج طوسی ابونصر: ۳۹، ۷۹، ۱۴۰، ۱۸۲، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۹۴، ۴۳۶، ۴۵۱، ۵۱۴
سنایی غزنوی: ۱۶، ۱۱۰، ۱۹۸، ۲۴۷، ۲۵۳، ۳۸۲، ۵۱۵	سری سقطی: ۷۹، ۸۶، ۱۵۰، ۱۶۱، ۳۰۶، ۳۷۴، ۴۳۰، ۴۶۹
سہروردی ابوالنجیب: ۲۵۳، ۳۷۳	سراج الدین احمد ارزنگانی: ۳۸۱
سہروردی شیخ شہاب الدین: 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	سعدی شیرازی: ۱۶، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۷۵، ۸۸، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۷۲، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۲۷، ۴۷۵، ۵۰۲
سہروردی عمادالدین: ۳۶۳	
سہروردی کمال الدین: ۳۷۳	
سید زبیدین: ۵۱۹	
سیدہ زمرد خاتون: ۱۶۶، ۱۷۱، ۳۸۳	



شقیق بلخی: ۱۴، ۷۳، ۲۳۸، ۲۷۸، ۲۷۹	سیور قوتی بیک: ۱۹۵
شمس تبریزی: ۴۲۴، ۴۳۵، ۴۹۲	سیوطی جلال الدین: ۱۰۳، ۱۷۲
شمس العرفا: ۲۴۴	
شمس مغربی: ۱۶	ش
شوکانی شیخ عمر: ۳۵۶	شابشتی: ۴۱، ۴۴، ۴۵
شیخ اشراق: ۲۳۸	شاپور ساسانی: ۳۷، ۴۸
شیخ ابواسحق: ۲۱۲	شاردن فرانسوی: ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۴
شیخ ابوالفضل حسن: ۱۹۸	شاه داعی شیرازی: ۴۵۶
شیخ صنعان: ۳۵۵	شاهرخ گورکانی: ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲
شیبی دکتر مصطفی: ۸۹، ۳۹۸	۲۲۳، ۳۱۹، ۳۲۳، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹
شیبانی فتح الله خان: ۲۴۴	۵۱۰
شیبیک خان - اوزبک	شاهزاده قیدو: ۱۱۶
شیرازی شیخ مفید: ۴۲۲	شاه سنجان: ۴۹۲
شیروانی حاج زین العابدین مستعلیشاه:	شاه بن شجاع کرمانی: ۷۱، ۲۸۴، ۳۳۶
۳۶، ۱۳۸، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۹	شاه عبدالعظیم: ۹۹
۳۲۷، ۳۵۴، ۴۱۵، ۴۲۳، ۵۲۱	شاه قاسم انوار: ۱۱۲، ۳۱۹، ۳۲۶، ۴۹۳
شیروانی امیر عمادالدوله محمود: ۳۲۰	۵۱۰
	شاه نعمت الله ولی: ۱۶، ۸۵، ۸۹، ۱۳۵
ص	۱۹۸، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۱۲، ۳۲۰
صابر (علی): ۱۱۱	۳۲۵، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۲، ۴۵۳
صاحب دیوان خواجه شمس الدین: ۲۱۱	۴۵۶، ۴۶۵، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۰
صاحب الزنج: ۱۴۵	شبستری: ۱۶، ۴۹۵
صائن الدین فقیه: ۲۱۰	شبلی ابوبکر: ۱۶۲، ۲۰۷، ۵۱۳
صدرالدین ارمانی: ۲۰۲	شرف الدین خضر مولانا: ۲۲۳
صدرالدین ارمنی: ۱۲۹	شرف الدین عبدالرحمن: ۱۹۵
صدرالدین رواسی: ۱۹۴	شرف الدین موسی: ۲۳۶
صدرالدین سلیمان: ۱۰۱	شرف الدین هارون پسر صاحب دیوان: ۲۳۰

صدرالدین موسیٰ فرزند صفی الدین	اردبیلی: ۳۲۴/۸۹، ۳۶۲
صفی الدین اردبیلی: ۸۹، ۹۰، ۹۹، ۱۳۱، ط	
طہ عبدالباقی: ۷۳	۱۳۵، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۱۶
طایب داود: ۵۸	۳۲۴، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۰، ۴۰۹
طاہر بن الحسین: ۱۸۸	صفی علیشاہ: ۱۳۵، ۲۴۴، ۲۷۰، ۳۲۷
طرسوسی علی: ۱۸۶	صفی قلی بیگ: ۲۲۴
طغرل بیگ سلجوقی: ۲۳۷، ۲۴۰، ۵۰۲	صفوی شاہ اسماعیل: ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱
طوسی خواجہ نظام الملک: ۳۲، ۳۳	۲۶۶
۱۷۵، ۲۴۰، ۳۱۰، ۳۱۳، ۴۵۱، ۵۰۵	صفوی اسماعیل میرزا: ۲۶۱
طوسی خواجہ نصیرالدین: ۱۶۷، ۲۸۳	صفوی شاہ اسماعیل دوم: ۲۳۹
	صفوی سلطان جنید: ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱
ظ	۳۱۲، ۳۲۶
ظہیرالدین فرزند زندہ پیل: ۳۱۱	صفوی خواجہ علی: ۲۳۴، ۲۵۹، ۳۱۲
ظہیرالدولہ ملقب بہ صفا: ۳۶۷، ۳۶۸	۳۲۴
ظہیرالدین خلوتی: ۴۲۶	صفوی سلطان حیدر: ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰
	۲۶۱، ۳۱۲، ۳۲۶
ع	صفوی شاہ عباس دوم: ۱۰۷، ۲۶۴
عباس بہشتیان: ۲۴۲	صفوی شاہ سلیمان: ۱۰۷، ۲۶۴
عباس عزازی: ۴۸۲	صفوی شاہ سلطان حسین: ۲۶۴، ۲۶۶
عبدالجبّار صالح بغدادی: ۴۷۷	صفوی شاہ طہماسب: ۲۳۴
عبدالجلیل رازی: ۱۴۴	صفوی شاہ عباس کبیر: ۲۴۰، ۳۶۳، ۳۲۵
عبدالرحمن اسفراینی: ۵۰۶	صلاح الدین ایوبی: ۱۷۲
عبدالرحمن بدوی (استاد): ۱۴۵، ۴۱۳	صلاح عزام: ۸۳
۴۳۰	صلاح الدین محمد شاکر کتبی: ۲۴۷
عبدالرحیم اصطخری (شیخ): ۴۷۹	صندلی علی: ۱۸۶
عبدالرحیم مراغی: ۱۷۰	صندوقی: ۱۸۶

- عبدالعزيز اموي: ۱۸۰  
 عبدالغافر نيشابوري: ۹۴  
 عبدالمحسن حسيني: ۵۲۲  
 عبدالواحد بن زيد: ۱۴۵، ۱۴۴، ۹۵  
 عبدالله مبارك: ۳۷۰، ۷۳  
 عبدالله منازل: ۳۰۱، ۱۶۱  
 عبدالله بن محمد خراز رازي: ۲۴۳  
 عبدالله عمر: ۲۴۴  
 عبدالله بن جلاء: ۲۸۱  
 عبيد زاکانی: ۲۹۸  
 عراقی فخرالدین: ۲۴۷، ۲۳۷، ۱۷۶، ۱۶  
 ۳۶۴، ۳۷۸، ۵۰۷  
 عزالدین ابوالحسن: ۳۷۵  
 عزالدین اصفهانی: ۲۱۰  
 عزالدین عجمی: ۱۷۳  
 (شیخ) عزالدین: ۵۰۴  
 عضدالدوله دیلمی: ۲۰۸  
 عطار فریدالدین: ۹۳، ۸۲، ۷۵، ۵۸، ۱۶  
 ۱۶۹، ۱۸۳، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۳۰۹  
 ۳۱۳، ۳۵۸، ۳۹۲، ۴۱۹، ۴۴۶، ۵۲۱  
 عفیف الدین شیخ زاهد: ۲۱۱  
 علاءالدین کیتباد سلجوقی: ۳۲۱، ۱۷۶  
 ۵۰۶  
 علاءالدین محمد بن حسن فرمانروای  
 اسماعیلی: ۳۱۳  
 علاءالدوله سمنانی: ۳۰۹، ۲۴۳، ۱۹۳  
 ۳۳۷، ۳۲۳، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۴۷، ۴۵۸
- ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۶  
 علاءالدین کندي: ۳۸۳  
 علی (ع): ۱۴۳، ۱۴۶  
 علی بن ابراهیم زاهد بصری: ۱۶۴، ۱۵۲  
 علی بن حجر: ۱۵۴  
 علی بن سهل اصفهانی: ۱۳۳، ۱۵۲  
 ۲۴۰، ۴۹۶  
 علیشیر نوایی: ۱۹۷، ۲۰۲، ۳۲۱، ۳۷۶  
 ۵۰۵  
 علی مغربی: ۲۴۷  
 علیقلیخان مخبرالدوله: ۲۴۵  
 علیمرادخان زند: ۲۶۷  
 عمادالدین فضل اله مشهدی: ۳۶۶  
 عمادالدین حمزه نسوی: ۱۹۳  
 عماد فقیه کرمانی: ۲۲۷، ۴۹۳  
 عمار یاسر: ۳۳۴  
 العمری: ۸۳/۴۰  
 عمرو بن عثمان: ۴۹۶  
 عمر بن الفارض: ۴۳۳  
 عمر بن عبدالعزیز: ۱۴۲  
 عمر خلوتی: ۲۵۵  
 عمویه: ۱۲۵، ۱۹۹  
 عوفی محمد: ۲۹۳  
 عیسی (ع): ۲۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۱۴۱  
 ۲۷۸، ۲۲۴، ۴۵۲، ۴۶۱  
 عیسی بن زادن: ۴۱۳  
 عین القضاة همدانی: ۲۳۷، ۳۹۱، ۵۰۹

فتحعلیشاہ قاجار: ۲۶۹	غ
فخر رازی (امام): ۱۵۶، ۳۱۱	غازان خان ایلخانی: ۶۳، ۱۶۸، ۱۹۶
فخرالدین (شیخ): ۲۳۰	۲۳۰، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۸، ۵۰۴، ۵۰۹
فخرالدین احمد الشاشی: ۳۷۶	۵۱۴
فخرالدین علی: ۲۰۵	غزالی احمد: ۲۳۸، ۳۷۲، ۵۱۷
فرخی سیستانی: ۱۱۰	غزالی ابو حامد محمد: ۴۳، ۷۳، ۸۳، ۹۸
فروزانفر: ۹۵، ۲۵۴، ۳۹۷	۱۰۴، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۳
فدایی (شیخ): ۲۱۲	۲۹۴، ۳۰۳، ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۹۰
فردوسی حکیم ابوالقاسم: ۳۶، ۵۸، ۵۹	۴۶۶، ۴۸۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵
۸۲	غزنوی سلطان محمود: ۱۵۵، ۱۸۹، ۲۹۳
فریدالدین شیخ صالح بذاونی: ۳۱۲	۵۰۲
فریدالدین عبدالباقی یزدی: ۵۰۵	غزنوی ابراہیم بن مسعود بن سلطان
فرصت الدولہ شیرازی: ۳۲، ۴۲۲	محمود: ۲۳۵
فضل عمر: ۱۹۹	غزنوی سدیدالدین محمد: ۳۶۰
فضیل عیاض: ۱۴، ۷۳، ۴۰۷، ۴۶۸	غلام خلیل: ۱۶۱
فوشنجی شیخ ابواللیث: ۱۹۹	غلام سرور: ۱۱۱
فیثاغورث: ۲۹	غنی دکتر قاسم: ۱۳۹
فیروزشاہ ساسانی: ۴۸	غوری شہاب الدین: ۴۷۹
فیض کاشانی: ۴۲۴	غوری ملک غیاث الدین کرت: ۳۲۴
	غیاث الدین منشی: ۲۲۳

ق

قارون: ۵۸
قاسم بن جوکی: ۱۹۷، ۳۱۱
قاسم شیخ عزیزان: ۱۹۵
قاضی زین الدین وزیر خوارزم شاہ: ۲۳۹
قاورد سلجوقی: ۲۲۶
قباد شاہ ساسانی: ۳۷، ۵۱

ف

فاخوری شیخ شمس الدین: ۵۰۴
فاطمہ بنت الحسین: ۲۵۲
فاطمہ زن احمد خسروییہ: ۲۵۱
فاطمہ نیشابوری: ۲۵۱
فتح بن علی موصلی: ۴۰۶

- قزوینی زکریا: ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۱۸۷، ۲۳۳  
 کاشانی عزالدین محمود: ۱۶، ۷۴، ۹۳، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۸۸
- قشیری عبدالکریم: ۱۶، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۴۲۲، ۴۵۵، ۴۷۲  
 کاشانی معین الدین ابو نصر بن احمد: ۱۲۵، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۳۵، ۲۷۹، ۳۷۱، ۳۷۹، ۴۳۵، ۴۴۷، ۴۶۳
- قصری شیخ اسماعیل: ۲۳۶، ۳۳۴، ۳۶۱، ۴۶۴، ۵۱۴  
 کاشانی قاضی محی الدین: ۳۶۶  
 کاشغری سعدالدین: ۲۰۳  
 کاشانی میرزا محمد حسین غفاری: ۲۴۲
- قطبی: ۴۵  
 قطب الاولیاء طاووس الحرمین: ۲۲۱  
 قطب الدین اصفهانی: ۴۵۶  
 قطب الدین حسینی: ۲۴۰  
 قطب الدین رواسی: ۲۰۳  
 قطب الدین محمد نواده زنده بیل: ۴۹۲  
 قوام الدین سید علی: ۲۲۱  
 قوام الدین عبدالمجید: ۱۷۳  
 قوام الدین وزیر در گزینی: ۵۰۹  
 قنایی سید عبدالرحیم: ۸۳  
 قیس بن احنف: ۳۸
- ک  
 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  
 کاشانی قاضی محی الدین: ۳۶۶  
 کاشغری سعدالدین: ۲۰۳  
 کاشانی میرزا محمد حسین غفاری: ۲۴۲  
 کاشانی قاضی محی الدین: ۳۶۶  
 کاشغری سعدالدین: ۲۰۳  
 کاشانی 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  
 کُرت معزالدین: ۲۰۱  
 کُرت ملک عزالدین: ۲۰۰  
 کُرت ملک فخرالدین: ۲۰۰  
 کُرت ملک غیاث الدین: ۳۱۲  
 کُرد علی: 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

- کمال الدین عبدالرزاق سے دولتشاہ سمرقندی  
کوثر علیشاہ: ۳۶۳  
کریستن سن: ۳۰، ۴۹، ۵۱  
کیوان قزوینی حاج شیخ عباسعلی: ۲۶۵، ۲۱۸
- گ  
گازر ہروی محمد بن عبداللہ: ۲۹۸  
گرگانی ابوالقاسم علی: ۳۳۸  
گرگانی فخرالدین اسعد: ۶۱  
گورکانی سے امیر تیمور  
گورکانی سے شاہرخ گورکانی  
گورکانی ابوسعید بن میرزا محمد: ۲۰۲، ۳۲۴  
گورکانی میرزا جہانشاہ: ۲۲۴  
گورکانی سلطان احمد میرزا: ۵۰۶  
گورکانی میرزا ابوالقاسم بابر: ۲۰۱، ۵۰۴  
گورکانی سلطان اسکندر میرزا: ۲۲۷، ۵۰۵، ۳۲۰  
گورکانی سلطان حسین بایقرا: ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۱۹، ۵۰۴  
گورکانی سلطان عمر شیخ میرزا: ۲۰۲، ۵۰۶  
گورکانی سلطان محمود میرزا: ۵۰۶  
گورکانی محمد سلطان: ۱۹۷
- گورکانی میرزا مہرانشاہ: ۲۶۳، ۲۹۶، ۳۱۹  
گنج شکر شیخ فریدالدین: ۱۱۱  
گیسودراز سید محمد: ۳۰۲  
گیلانی شیخ زاہد: ۳۱۳، ۳۵۳، ۳۶۱، ۳۶۶، ۴۰۹، ۴۹۳  
گیلانی عبدالقادر: ۹۹، ۱۶۵  
گیلانی محمود پسیخانی: ۲۶۳
- ل  
لا لا شیخ رضی الدین علی: ۳۳۶  
لاہیجی شیخ محمد: ۲۱۲، ۲۶۶، ۴۹۵  
لقمان پرنده: ۹۰، ۱۹۸  
لسترنج: ۶۹
- م  
مارتن ور مازرن: ۲۹  
مارتا حلیمہ بیگی: ۲۵۹  
ماسینیون: ۲۸۹  
مافروخی: ۸۰، ۲۴۰  
ماکدونالد: ۱۴۰، ۲۵۶  
مانی: ۲۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱  
ماوردی ابی الحسن: ۶۶، ۶۷  
متوکل خلیفہ عباسی: ۷۸  
مجدالدین بغدادی سے بغدادی مجدالدین  
مجنوبعلیشاہ: ۱۰۹، ۳۶۳، ۵۲۱  
مجنون شاہ: ۱۹۹

- مجلسی ملامحمد باقر: ۲۶۶  
 محبعلی‌شاه: ۲۶۹  
 محتاج علی‌شاه به کاشانی میرزا محمد حسین  
 محبوب دکتر: ۱۵، ۴۷۶  
 محرابی کرمانی: ۲۸۸  
 محمد ص به پیامبر  
 محمشاد ابوبکر دینوری: ۱۵۱  
 محمد بن فضل: ۴۹۷  
 محمد بن منور: ۸۶، ۸۹، ۹۳، ۹۷، ۱۲۰، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۵۹، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۷۴، ۴۷۰  
 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  
 مزدک: ۵۱  
 المستنصر بالله خلیفه عباسی: ۱۶۶، ۳۱۱  
 المستنصر: ۲۵۶  
 مستملی بخاری ابوابراهیم اسماعیل: ۵۱۴  
 مستعلی‌شاه: ۳۶۳  
 مسعودی: ۳۲، ۴۱، ۸۶  
 مسوحی ابوعلی: ۷۹  
 مسیح به 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  
 معزالدوله: ۴۹  
 معین‌الدین پروانه: ۱۷۶  
 معین الفقرا: ۱۹۴  
 مغربی مولانا محمد شیرین: ۳۹۵، ۵۰۶  
 مغول: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۶۸، ۳۷۶  
 مقاریضی: ۲۰۸  
 المقتدر خلیفه عباسی: ۵۰۹  
 المقتدی: ۱۶۷  
 مقدسی ابو عبدالله: ۶۳، ۶۸، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۰۷، ۳۷۳، ۴۳۰  
 مقریزی تقی‌الدین: ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۹، ۲۵۶

- ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۹، ۲۵۶  
 مکی ابوطالب: ۱۲۶، ۳۷۴  
 ملا عبداللہ واعظ: ۲۶۹  
 ملتانی شیخ رکن الدین: ۲۴۷  
 ملتانی شیخ بہاء الدین زکریا: ۳۶۲، ۴۲۶، ۴۵۶  
 ۱۷۳، ۱۰۵: ۱۷۳  
 ممشاد دینوری: ۱۵۱  
 منصور خلیفہ عباسی: ۱۶۴  
 منکو قآن: ۱۹۵، ۳۲۳  
 منوچہری دامغانی: ۱۱۴  
 منشی مولانا شہاب الدین: ۲۲۳  
 موسیٰ (ع): ۸۳، ۲۱۸، ۳۰۴، ۴۲۰، ۴۶۱  
 منیری شیخ شرف الدین: ۳۵۳، ۳۵۴  
 مولانا بنایی: ۳۸۱  
 مولانا عبدالرحمن بزازی: ۳۹۵  
 مولوی جلال الدین بلخی: ۱۶، ۲۴، ۵۵، ۷۵، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۷۹، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۸۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۴، ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۴۶، ۴۷۳، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۹  
 مولوی محمدلاد: ۴۴۶  
 مونگمری: ۴۸۹  
 مؤید الدین: ۴۸۰  
 مونس علیشاہ ذوالریاستین: ۲۲۵  
 المہدی خلیفہ عباسی: ۴۹  
 میبدی خواجہ معین الدین: ۲۲۴  
 میلر: ۴۱، ۴۶  
 میمونہ خواہر خواص: ۲۵۱  
 مینوی استاد مجتبیٰ: ۹۵، ۹۷، ۵۱۳  
 ن  
 ناصر خسرو: ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۹۱، ۲۴۲  
 ناصر الدین ابواسحق: ۳۷۶  
 ناصر الدین عبیداللہ: ۵۰۶  
 ناصر الدین شاہ قاجار: ۲۷۰  
 ناصر الدین قتلق شاہ: ۱۶۷  
 الناصر لدین اللہ خلیفہ عباسی: ۱۶۶، ۱۷۱، ۲۸۳، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۴، ۵۰۶  
 نایب الصدر محمد معصوم شیرازی: ۱۵، ۸۹، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۷، ۳۲۷، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۹۹، ۵۲۰  
 نجم الدین رازی: ۲۴۳، ۳۱۹، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۸۸، ۴۱۷، ۴۳۹، ۴۶۷  
 نجم الدین کبریٰ: ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۹۲، ۳۳۴، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۷۸  
 ۴۲۶  
 نجم الدین محمود شاہ: ۲۲۰  
 نجم الدین محمود: ۳۷۳  
 نجیب الدین علی بزغش: ۲۱۱، ۳۰۹



- نخجوانی هندوشاه: ۳۱۹، ۲۳۲  
 نمدپوش خواجه: ۱۹۵  
 نرشیخی: ۶۸، ۷۳  
 نسفی عزیزالدین: ۳۴۸، ۳۷۴، ۴۰۰، ۴۲۱  
 نسوی محمد علیان: ۴۰۳  
 نصری نادر دکتر: ۱۳۹، ۴۳۳  
 نظام الدین احمد بن حسین غفاری: ۲۳۴  
 (امیر) نظام الدین اسحق: ۲۲۴  
 (امیر) نظام الدین حسینی: ۲۲۱  
 نظام الدین شازندی: ۲۳۹  
 نظام الدین محمود حسینی داعی الی الله: ۲۱۲  
 نظام الدین اولیاء: ۲۷۵  
 نظام الدین بدیوانی: ۳۶۶  
 نظام الملك - طوسی خواجه نظام الملك  
 نعمان بن منذر: ۶۱  
 نعمان بن امرؤ القیس: ۴۰  
 النعمی محمد: ۶۶، ۱۰۰، ۱۸۰، ۲۸۳  
 نعیمی میرفضل الله: ۲۶۳  
 نفیسی سعید: ۴۰، ۴۱، ۱۵۵  
 نقشبندی - امیر کلال  
 نقشبندی خواجه احرار: ۳۲۲  
 نلدکه: ۴۲  
 نواب حسینعلی میرزا قاجار: ۲۶۹  
 نوایی امیر علیشیر - علیشیر نوایی
- نوربخش سید جعفر: ۳۱۹  
 نوربخش دکتر جواد: ۴۵۳  
 نوربخش سید محمد: ۲۱۲، ۲۶۳  
 نورالدین آذری طوسی: ۴۵۲  
 نورالدین ابن زنگی: ۱۲۸  
 نورالدین عبدالرحمن عمر: ۱۶۸  
 نورالدین عبدالرحمن کسرقی: ۴۲۶  
 نور علیشاه اصفهانی: ۲۶۷، ۳۶۶  
 نوری ابوالحسین - ابوالحسین نوری  
 نهرجوری: ۱۶۹  
 نیشابوری: ۴۳  
 نیشابوری شیخ محمد صالح: ۳۵۵
- واسطی - ابوبکر محمد بن موسی  
 واسطی  
 ورجاوند استاد: ۲۳۴  
 ولید بن عبدالملك: ۱۴۲
- هارون الرشید: ۵۰۲  
 هجویری غزنوی ابوالحسن علی بن عثمان: ۱۶، ۷۵، ۸۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۵۸، ۳۷۵، ۳۸۹، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۷۱، ۴۷۸، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰

فہرست اعلام، منابع و ماخذ ۵۴۵

یاقوت حموی: ۴۴، ۴۵، ۶۱، ۹۴، ۱۴۰،  
۱۵۹، ۲۴۲، ۳۸۲  
یحییٰ (ع): ۸۸، ۱۴۱  
یحییٰ 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 قطب الدین: ۵۵  
یہود: ۴۲۴

۵۱۹

ہدایت رضا قلی خان: ۳۴۱  
ہرثمہ بن اعین: ۷۱  
ہروی رکن الدین امیر سید حسینی: ۲۴۷،  
۲۵۴، ۴۹۵  
ہلاکو: ۱۶۸، ۴۸۳  
ہمایی جلال: ۱۶، ۳۶  
ہمام تبریزی: ۳۱۳  
ہمدانی خواجہ یوسف: ۱۹۸  
ہمدانی سید علی: ۴۱۸  
ی  
یاقصی شیخ عبداللہ: ۷۸، ۳۶۵

*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

## فهرست نام کتابها

آ

- آثار البلاد: ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۳۳، ۴۳۵، ۴۶۴
- احوال خرقانی: ۹۷، ۱۳۰، ۱۴۴، ۳۶۵
- احوال و آثار عین القضاء همدانی: ۲۳۷، ۲۴۵، ۳۸۰
- آثار تاریخی مراغه: ۲۳۴
- آثار درویش محمد طبسی: ۲۴۵
- آثار العجم: 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
- اخبار الریاض و المدارس: ۱۶۵
- اخبار الرهبان: ۴۷
- اخبار سلاجقه 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
- اسرار الاولیاء: ۴۴۸
- اسرار التوحید: ۸۶، ۸۹، ۹۳، ۹۷، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۶۳
- ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹
- ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۰، ۲۴۶

فهرست اعلام، منابع و مآخذ ۵۴۷

- 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
- اوراد الاحباب: 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
- اسرارنامه عطار: ۴۰۳، ۴۱۳
- اسرار النقطه: ۲۱۸
- اسلام در ایران، بطروشفسکی: ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۹۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۵۰۲
- ایران در زمان ساسانیان: ۳۰، ۳۷، ۴۱، ۴۸، ۴۹
- ایران کوده: ۲۶۳
- اسناد و مکاتبات تاریخی: ۲۰۱، ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۴، ۵۰۳، ۵۰۵
- اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین: ۱۵۶
- ب
- بخشی از گنجینه آثار ملی: ۲۴۲
- الْبُخْلَاءُ، جاحظ: ۲۹۹
- بدایع الازمان: ۲۲۶، ۵۰۳
- بستان السیاحه: ۳۱۹
- الْبُلْدَانُ، یعقوبی: ۶۸، ۱۶۳، ۱۷۹
- بستان سعدی: ۲۱۱، ۳۰۴، ۳۶۲
- البيان و التبيين، جاحظ: ۱۲۵، ۳۹۶، ۴۳۱
- اقرب الموارد: ۹۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۴۰۱
- اقطاب التصوف الثلاثة: ۸۳، ۳۶۱
- الالفاظ الفارسیه: ۶۱
- الفهرست: ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۵۰
- امام قشیری و سیره: ۳۷۹
- امام محمد غزالی، نوشته مونتگمری: ۴۹۰
- المعجم: ۱۴۰
- انجیل متی: ۴۲
- انساب سمعانی: ۷۳، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۹۸، ۲۹۳، ۳۰۸، ۵۰۲
- انسان کامل، نسفی: ۳۲۸، ۳۷۴، ۴۰۰، ۴۲۱، ۴۷۲
- 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
- انسان کامل، مطهری: ۵۱۷
- أنس التائبین: ۴۹۱

- تاریخ بغداد: ۷۰، ۷۸، ۸۰، ۱۱۵، ۱۶۴، ۲۵۱، ۳۹۶، ۴۶۲، ۴۶۳، ۵۱۲
- تاریخ بیهقی گردآورده 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 عالم آرا سه عالم آرای 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
- تذکره ریاض العارفین: ۲۱۳، ۳۱۱، ۳۴۱، ۳۰۹
- تاریخ مبارک غازانی: ۶۳، ۱۱۴، ۲۳۰، ۲۳۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۵۰۴
- تاریخ ملازاده: ۱۹۴
- تاریخ ملاکمال: ۲۳۹
- تاریخ ورزش باستانی ایران: ۲۸۶
- تاریخ و فرهنگ زورخانه: ۴۸۶
- تاریخ یزد: ۱۱۰، ۱۳۴، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۱
- ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۴۰، ۵۰۵
- تاریخ یعقوبی، ترجمه آیتی: ۷۰
- تحفة الاحباب: ۲۵۵
- تحفة اهل العرفان، ضمیمه روزبهان نامه: ۱۲۱، ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۴۹، ۲۵۳، ۳۵۵
- ۳۷۲، ۳۹۷
- تحقیق ماللهند: ۳۹
- التدوین رافعی: ۲۳۹
- تذکره الاولیاء شمس الدین پرویزی: ۲۶۲، ۲۷۰
- تذکره الاولیاء، عطار: ۱۶، ۵۸، ۷۵، ۸۵
- ۱۲۵، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۴۴
- ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۷۸، ۲۸۷، ۳۰۵، ۳۰۶
- ۳۰۷، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۵، ۳۸۹
- ۳۹۴، ۴۱۴، ۴۶۳، ۴۹۰، ۴۹۷، ۵۱۳
- ۵۲۱
- تذکره الاولیاء یا مزارات کرمان: ۲۲۷
- ۲۲۸، ۲۴۹، ۳۰۱، ۳۲۸، ۳۴۷، ۴۹۳
- ۵۰۵
- تذکره السامع: ۳۶۹
- تذکره الشعراى سمرقندی: ۹۳، ۱۷۷
- ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۳۵، ۲۹۶، ۳۱۳، ۳۷۸
- ۴۰۴

- التراث الروحي للتصوف الاسلامي: ۱۴۷  
ترجمان الاشواق: ۴۹۱  
ترجمة آداب المریدین: ۴۳۵  
ترجمة تاريخ يميني: ۲۸۲، ۱۵۵  
ترجمة رسالة قشيريہ: ۹۵، ۷۸، ۶۷، ۱۶، ۱۱۵، ۹۹، 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  
ترجمة الفرق بين الفرق: ۱۵۶  
تشكيل دولت ملي در ايران: ۳۱۲، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵  
التصوف الاسلامي، نصرى نادر: ۱۳۹، ۱۹۳، ۲۴۲، ۲۴۳  
تصوف تاريخي، به زبان تركي: ۱۷۶  
التصوف الثورة الروحيه: ۱۴۴  
التصوف في مصر: ۱۴۷  
التعرف: ۲۸۰، ۲۷۷، ۱۸۲، ۱۱۵، ۴۳، ۳۷۴، ۴۶۲، ۵۱۴  
التعريفات جرجاني: ۳۹۳  
تكملة حواشي نفحات: ۲۰۳  
تلييس ابليس يا نقد العلم والعلماء: ۸۷، ۷۸، ۲۸۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۷۰، ۴۰۶، ۴۳۸، ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۱۵، ۵۱۸  
تلخيص مجمع الاداب: ۳۷۳، ۳۶۰، ۱۶۸
- ۵۰۴، ۴۳۹، ۳۸۳، ۳۷۷، ۳۷۵  
تورات: ۸۳  
التنبية والاشراف: ۸۶، ۸۳، ۶۸، ۴۱  
ج  
جامع الاصول: ۳۵۰  
جامع المختصر: ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۱۵  
جامع مفيدى: ۲۲۱، ۲۲۰، ۱۷۸، ۸۰  
۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۲، ۳۵۴، ۳۵۹، ۲۶۲، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۸  
جامي، نوشته على اصغر حكمت: ۲۰۳، ۳۲۱، ۵۰۵  
جوامع الحكايات: ۲۹۳، ۱۹۶  
جواهر الاسرار، آذرى: ۴۵۲  
جواهر غيبى: ۴۵۳، ۴۵۲، ۴۴۸، ۴۱۵، ۴۶۸، ۴۵۷  
ج  
چرا مسيحي نيستم: ۴۳  
چهل مجلس: ۳۷۹  
ح  
حافظ خراباتي: ۴۴۹، ۲۹۸، ۲۱۲  
حالات و سخنان بوسعيد: ۲۸۹، ۱۵۶، ۳۰۸  
حييب السير: ۱۹۴، ۱۷۶، ۱۱۶، ۹۰، ۳۳، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۹

۵۵۰ تاریخ خانقاه در ایران

خطوط الثمام: ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۴۲، ۱۸۰، ۲۴۳، ۲۳۶، ۲۳۲، ۲۳۰، ۲۲۷، ۲۱۲	خطوط مقریزی: ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۱۰۰، ۱۲۷، ۲۴۳، ۳۲۳، ۳۲۱، ۳۱۹، ۳۱۵، ۲۴۷
۱۳۰، ۱۴۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۶	۵۰۹، ۵۰۷، ۵۰۶، ۵۰۴، ۴۵۶، ۳۷۶
حدائق السیاحه: ۳۶، ۶۰، ۱۳۹، ۱۶۸	۵۱۰
خلاصه شرح تعرف: ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۰۲	۱۶۸، ۱۳۹، ۶۰، ۳۶
خیابان، کتابی درباره ابنیه و رجال شهر هرات: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴	۲۸۳، ۲۶۹، ۲۶۶، ۲۴۱، ۱۹۶، ۱۷۷
	۳۴۹، ۳۶۳، ۴۱۵، ۴۵۰، ۴۹۳، ۵۲۱
	حدود العالم: ۳۳، ۳۸، ۵۰، ۶۲
	حديقة الحقیقه: ۳۲۳، ۳۸۸، ۴۱۲، ۵۱۵
	حسنات العارفين: ۵۱۷
دائرة المعارف اسلام: ۱۶، ۳۷، ۷۱، ۱۰۰	حُسن المحاضره: ۱۰۳، ۱۶۱، ۱۷۲
۱۷۶، ۳۳۴	الحضارة الاسلامیه: ۲۰۶، ۳۳۱
البدارس فی تاریخ المدارس: ۶۶، ۱۰۰	حقیقه العرفان: ۱۳۹، ۲۶۸، ۳۵۵، ۴۲۹
۱۸۰، ۳۸۳	۵۲۱، ۵۲۰
دبستان مذاهب: ۴۶۵	الحکیم الترمذی: ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۲۲
در دربار شاهنشاه ایران: ۱۰۷، ۲۶۴	العلاج شهید التصوف: ۳۵۵، ۴۶۵
دستورالکاتب: ۲۳۲، ۲۷۴	۵۰۹، ۴۹۰
دقایق الحقایق: ۳۴۶، ۲۷۴	حلیة الاولیاء: ۷۳، ۸۲، ۹۲، ۱۶۱، ۱۶۳
دلیل خارطة بغداد: ۱۶۵	۴۶۶، ۴۲۱، ۴۱۳
دورنمایی از شهرستان بروجرد: ۲۲۵	حَمَاقَةُ اهلِ الأباخَةِ: ۴۸۸
دو کتاب نفیس: ۲۶۳	الحوادث الجامعه: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
دیارات: ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۱۴۵	۵۰۰، ۳۷۴، ۲۸۳، ۲۵۶
دیوان ابوالعناهیة: ۱۴۶	
دیوان جام جم: ۲۸۲	
دیوان حافظ: ۳۴، ۵۷، ۱۲۰، ۲۱۲، ۲۹۰	خزینة الاصفیاء: ۱۱۱، ۱۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳
۲۹۱، ۲۹۹، ۳۲۲، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۱۸	۳۷۸، ۳۶۶، ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۵۹، ۳۵۴
۴۴۵، ۴۲۷، ۴۴۹، ۴۶۹، ۵۱۶، ۵۱۷	۴۹۳، ۴۵۶، ۴۳۸، ۴۳۲، ۴۲۶، ۴۰۳

- رسالة آداب خلوة: ۴۲۳  
 رسالة جامع الخيرات: ۲۲۱، ۲۲۰  
 رسالة زاد السالك: ۴۲۴  
 رسالة فريدون سپهسالار: ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۷۶، ۲۵۴، ۳۱۱، ۳۵۹  
 رسالة القدس روزبهان: ۴۳۶  
 رسالة قشيريہ سے ترجمہ رسالہ قشيريہ  
 رسالة مزارات كابل: ۱۹۹، ۳۲۶، ۳۵۳  
 رسالة مزارات هرات: ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۶۰، ۳۷۶، ۵۰۰  
 رسالة مهر السماع: ۴۹  
 رسايل جنيد: ۳۷۵  
 رسايل جوانمردان: ۱۳۱، ۳۳۴، ۴۸۵  
 رشحات عين الحيات: ۲۰۵، ۳۲۲، ۳۴۱، ۳۵۹، ۳۹۲  
 رضوان المعارف الالهيه: ۲۲۸، ۴۲۶، ۴۹۳  
 روزبهان نامہ سے تحفة اهل عرفان  
 روضات الجنان: ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۱، ۲۰۰، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۴۰، ۳۹۶، ۴۵۴، ۴۸۱، ۵۱۹  
 الرهبان و دياراتهم: ۴۷  
 رياضة النفوس: ۴۰۶  
 رياض السياحه: ۲۰۲، ۲۳۸، ۲۴۶، ۳۰۹، ۳۵۴، ۴۲۳، ۴۲۶، ۵۰۴  
 رياض العارفين سے تذكرة رياض  
 ديوان خاقاني: ۴۱۹، ۵۱۷  
 ديوان خواجو: ۲۲۷  
 ديوان رضى الدين ارتيماني: ۱۲۲  
 ديوان سنائي: ۱۱۰، ۲۴۵، ۲۴۷، ۳۸۲  
 ديوان شاه داعي شيرازي: ۴۷۴  
 ديوان عبيد زاکاني: ۲۹۸  
 ديوان عراقى سے کلیات عراقى  
 ديوان كبير سے غزليات شمس  
 ديوان منوچهرى: ۱۱۴، ۱۴۶  
 ديوان ناصر خسرو: ۴۰۲  
 ديوان نور عليشاه: ۲۶۷، ۲۶۸، ۵۲۱  
 ديوان ويس و رامين: ۶۱  
 ذ  
 ذيل جامع التواريخ رشيدى: ۵۰۶  
 ذيل مرآت الزمان: ۵۵  
 ر  
 راحة الصدور: ۲۳۷، ۵۰۳  
 راهى به مكتب 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، ۳۵۵  
 رحله ابن جبیر: ۱۲۸، ۱۸۰، ۳۷۸  
 رحلة الكاتب: ۸۴



العارفین

سیاستنامه: ۳۳، ۳۷۴

سیرت ابن خفیف: ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۰۷

۲۰۸، ۲۳۷، ۳۰۱، ۴۰۶

سیره قشیری: ۳۷۹

سیر الملوك سه سیاستنامه

ش

شاهنامه: ۳۷، ۵۷، ۵۸، ۸۲

شدالایزار: ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۱۰۵، ۱۵۲

۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲

۲۴۱، ۳۴۱، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۷۶

۴۰۹، ۴۵۷، ۴۸۰، ۵۰۳، ۵۰۷

شذرات الذهب: ۳۸۰

شرح احوال و آثار باباطاهر: ۱۱۰، ۲۴۷

۵۱۸

شرح احوال و افکار علاء الدوله سمنانی:

۳۷۸، ۳۷۹، ۴۹۴

شرح الاوراد: ۱۷۸

شرح تعرف: ۳۰۲، ۵۱۴

شرح السنه: ۳۷۵، ۳۷۸

شرح گلشن راز: ۳۶۶، ۴۱۷

شرح مثنوی شریف: ۲۵۴

شرح مقامات همدانی: ۲۹۹

شطحات الصوفیه: ۱۵۰، ۱۹۱

شفاء السائل: ۷۲، ۷۴، ۳۸۰، ۳۸۲، ۴۲۱

۵۲۲

شفاء الغرام: ۱۷۰

ز

زادالسالك سه رساله زادالسالك

زردشت و جهان غرب: ۸۲

زندگی خواجه عبدالله انصاری: ۳۷۵

۳۷۷

زندگی شاه عباس اول: ۳۶۳

زندگی شگفت آور تیمور: ۵۰۴

زندگی و آثار شاه نعمت الله: ۱۳۵، ۱۹۸

۲۲۵، ۳۶۵، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۵، ۵۱۰

س

سرچشمه تصوف: ۴۰، ۱۸۲

سرزمینهای خلافت شرقی: ۶۹، ۷۲، ۲۴۵

سفرنامه ابودولف: ۲۹۹

سفرنامه اورسل: ۱۰۹

سفرنامه ناصر خسرو: ۱۴۲

سفرنامه ونیزیان در ایران: ۲۳۲

سلجوقیان و غز در کرمان: ۳۸۱، ۵۱۰

سلسله النسب الصفویه: ۳۲۵، ۳۵۳

سلسله های نعمت الهی: ۳۶۸

سلطنت قباد و مزدک: ۵۱

سُلم السفوات: ۲۱۲

سیمط العلی: ۲۲۶

سیاحتنامه اولیا جلی: ۲۳۳

سیاحتنامه شاردن: ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۴

۴۶۲ . ۴۶۵ . ۴۶۶ . ۴۹۴ . ۴۹۵ . ۵۱۴	شکرستان: ۶۰
طرائق الحقایق: ۱۵ . ۱۶ . ۸۹ . ۹۰ . ۹۹	شهداد: ۲۲۸
۱۰۵ . ۱۰۸ . ۱۳۹ . ۱۵۱ . ۱۹۵ . ۱۹۸	شهبه العشق الالاهی: ۹۵ . ۱۴۵ . ۴۱۳
۲۰۴ . ۲۱۳ . ۲۲۷ . ۲۲۸ . ۲۴۲ . ۲۴۳	۴۳۰
۲۴۴ . ۲۴۵ . ۲۴۶ . ۲۴۷ . ۲۴۹ . ۲۵۲	شیخ زاهد گیلانی: ۳۱۴
۲۵۴ . ۲۶۰ . ۲۶۶ . ۲۶۷ . ۲۶۸ . ۲۶۹	شیرازنامه: ۲۰۶ . ۲۰۷ . ۲۰۸ . ۲۱۰
۲۷۶ . ۳۰۲ . ۳۱۲ . ۳۱۹ . ۳۲۰ . ۳۲۵	۲۱۱ . ۲۱۴ . ۲۱۵ . ۲۱۷
۳۲۷ . ۳۴۸ . ۳۵۳ . ۳۵۴ . ۳۵۵ . ۳۵۷	
۳۶۰ . ۳۶۲ . ۳۶۳ . ۳۶۶ . ۳۷۳ . ۳۷۵	ص
۳۷۶ . ۳۷۸ . ۳۸۱ . ۳۹۸ . ۴۲۶ . ۴۹۰	صُبُع الاعشى: ۴۹۵
۴۹۳ . ۵۰۵ . ۵۰۶ . ۵۰۷ . ۵۰۹ . ۵۲۰	صحبت نامه: ۲۲۷
۵۲۱	صفوة الصفا: ۹۰ . ۱۳۱ . ۲۲۷ . ۳۱۵
طرب المجالس: ۲۵۴	۳۱۶ . ۳۶۱ . ۳۶۲ . ۳۶۶ . ۴۰۹ . ۴۳۳
الطریقة الصفیویة: ۸۹ . ۲۵۸ . ۲۶۶ . ۳۵۳	۴۹۳
۴۹۸ . ۴۸۴	صفوة الصفوه: ۲۵۲
	صورت الارض: ۵۷
ع	ط
عالم آرای امینی: ۲۳۲ . ۲۵۸	طبقات الاولیاء: ۱۵۲ . ۳۲۷ . ۳۶۱ . ۳۴۷
عالم آرای عباسی: ۲۴۰ . ۲۵۹ . ۲۶۲	۳۷۷ . ۳۹۱
۳۱۲ . ۳۱۹ . ۳۲۱ . ۳۲۶ . ۳۵۳ . ۳۶۰	طبقات الصوفیه، انصاری: ۱۶ . ۶۳ . ۷۳
عباسنامه: ۱۰۷ . ۲۶۴	۱۳۸ . ۱۴۳ . ۱۵۵ . ۱۶۲ . ۱۹۹ . ۳۰۰
عبر العاشقین: ۲۱۴	۳۲۱ . ۳۷۷ . ۳۸۷ . ۴۶۱ . ۴۶۷ . ۴۹۶
عرایس البیان: ۳۷۹	۴۹۷
الْعُرْوَة لِأَهْلِ الْخَلْوَة: ۳۷۸	طبقات الصوفیه، سلمی: ۷۲ . ۷۹ . ۸۹
عقد العلی: ۲۲۷	۱۶۹ . ۱۸۲ . ۲۷۸ . ۲۸۵ . ۲۹۲ . ۲۹۷
عوارف المعارف: ۳۹ . ۶۴ . ۷۹ . ۸۶ . ۹۴	۳۷۷ . ۳۹۰ . ۴۰۲ . ۴۰۵ . ۴۹۲ . ۴۳۸
۱۶۹ . ۲۴۶ . ۲۸۳ . ۲۸۸ . ۲۹۱ . ۳۰۳	

فرهنگ نفیسی: ۵۶	۴۵۳ . ۴۰۹ . ۳۷۷ . ۳۴۰ . ۳۳۹ . ۳۳۴
فرهنگ مؤید الفضلاء: ۴۴۶	۴۹۵ . ۴۷۲ . ۴۵۶ . ۴۵۴
فرهنگ معین: ۴۶۷	
فصوص الحکم: ۲۸۶ . ۵۱۳ . ۵۱۸	غ
فوات الوفيات: ۲۴۷	غزالی نامه: ۳۶ . ۳۷۲ . ۳۷۸
الفهرست: ۴۶۷	غزلیات شمس: ۱۲۲ . ۱۷۶ . ۲۹۸ . ۳۴۷
فیه مافیہ: ۷۵ . ۴۳۰ . ۴۳۴	۴۲۴ . ۴۱۵
ق	ف
قابوسنامه: ۴۷۲	فارسانامه: ۳۶ . ۵۱ . ۸۱
قرآن: ۲۳ . ۲۸ . ۴۳ . ۶۶ . ۷۴ . ۸۱ . ۸۲	الفتوة، ابن معمار: ۴۷۵ . ۴۷۶ . ۴۷۷
۸۳ . ۸۴ . ۹۲ . ۱۰۰ . ۱۱۶ . ۱۲۵ . ۱۴۲	۴۷۹
۱۴۳ . ۱۵۸ . ۱۶۰ . ۱۸۹ . ۲۰۹ . ۲۲۴	فتوت نامه سلطانی: ۳۳۳ . ۳۳۴ . ۴۱۰
۲۵۰ . ۲۷۷ . ۲۷۸ . ۲۸۶ . ۲۸۹ . ۲۹۱	۴۶۷ . ۴۷۶ . ۴۷۷ . ۴۸۰
۳۰۴ . ۳۲۷ . ۳۵۰ . ۳۶۱ . ۳۷۱ . ۳۷۴	فتوت نامه، عمر سهروردی: ۴۶۷
۳۷۹ . ۳۸۰ . ۳۹۳ . ۳۹۴ . ۳۹۵ . ۴۰۱	فتح الوهبی: ۱۹۳
۴۱۰ . ۴۱۳ . ۴۱۹ . ۴۲۰ . ۴۶۱ . ۴۶۷	فتوحات المکیه: ۲۵۲ . ۲۸۰
۴۷۵ . ۴۸۲ . ۴۹۴	فردوس المرشدیه: ۱۵۱ . ۱۵۳ . ۱۷۰
قصص الانبیاء: ۲۳	۲۱۵ . ۲۱۶ . ۲۱۷ . ۲۱۸ . ۲۵۳ . ۲۷۳
قلندریه: ۲۴۷	۲۷۸ . ۲۸۷ . ۲۸۹ . ۲۹۰ . ۳۰۶ . ۳۰۹
قندیه: ۱۹۷ . ۳۱۱	۳۶۷ . ۴۰۹ . ۴۶۸ . ۴۷۰ . ۴۹۳
قوت القلوب: ۱۴۶ . ۱۶۳ . ۳۷۴ . ۴۰۷	الفرق بین الفرق - ترجمه الفرق
۴۱۳ . ۴۶۹	فرهنگ آندراج: ۶۱ . ۱۱۰ . ۴۴۳
قیام دولة المرابطين: ۷۱	فرهنگ اشعار حافظ: ۱۱۹
ک	فرهنگ ایران زمین: ۳۲۱
الکاکائیه فی التاريخ: ۲۸۲	فرهنگ رشیدی: ۵۶
	فرهنگ نظام: ۱۱۱



- محاسن اصفهان: ۸۰، ۲۴۰  
 مَحَنُ الصوفیه: ۵۱۴  
 مجالس المؤمنین: ۱۹۸، ۲۱۲، ۳۶۶، ۴۲۳  
 مجالس النفاس: ۱۹۸، ۳۲۲  
 مجمل التواریخ فصیحی: ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۴۲  
 مجله آریانا: ۱۲۹  
 مجله دانشکده ادبیات: ۲۳۹، ۴۲۸  
 مجله سومر: ۱۴۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۸۳  
 مجله فرهنگ و معماری: ۲۳۴  
 مجله وحید: ۲۴۴  
 مجله یغما: ۳۶۶  
 مجموعه الرسائل، مجموع فتاوی ابن  
 نیمیہ: ۸۷، ۱۴۴، ۴۲۴، ۵۱۸  
 مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری:  
 ۱۵۱، ۲۴۷، ۴۶۵، ۴۶۶  
 مجموعه سخنرانیهای مک 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 سه تذکره مزارات کرمان  
 مزامیر داود: ۴۲۹  
 مسالك الابصار: ۴۰، ۸۳  
 مسالك اصطخری: ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶  
 مسالك الممالک: ۶۹  
 مسیحیت در ایران: ۴۱  
 مصابیح: ۳۷۵، ۳۷۸  
 مصباح الهدایه: ۱۵، ۱۶، ۷۴، ۹۳، ۲۴۵  
 ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۳، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۸۸  
 ۳۸۹، ۴۰۶، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۲  
 ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۶۷  
 ۴۷۲، ۴۷۳، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۱۹  
 مصنفات عین القضاة: ۳۹۱  
 مطلع السعدين: ۱۱۲، ۱۱۵  
 معارف بهاء ولد: ۴۰۴  
 معجم البلدان: ۴۴، ۴۵، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۹۴  
 ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۰۰، ۲۴۲، ۳۶۹، ۳۸۲  
 مفتاح الاراده: ۴۲۲  
 مقالات شمس: ۸۶، ۴۲۴، ۴۳۵  
 مقامات ژنده پیل: ۸۵، ۱۹۲، ۲۸۷، ۳۶۰  
 ۳۷۹، ۵۱۹  
 مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله  
 انصاری: ۱۱۲، ۲۰۴، ۲۰۵  
 مقامات همدانی: ۲۹۹  
 مکاتبات اسفراینی: ۲۴۳، ۳۳۷، ۴۵۸  
 مکاتبات رشیدی: ۱۶۸، ۲۳۱، ۲۳۷

- ۲۵۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۷۷، ۴۲۷  
مکاتیب سنایی: ۳۰۲، ۵۱۵  
مکاتیب غزالی: ۳۳۳  
ملوک العرب: ۴۴۰  
منازل السائرين، انصاری: ۴۲۵، ۴۵۷  
مناقب اوحدالدين کرمانی: ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۹، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۵۰، ۴۶۹  
مناقب جمال الدين ساوی: ۲۴۷  
مناقب العارفين: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۴۹، ۳۰۲، ۳۴۸، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۶، ۴۴۵  
۴۶۳، ۵۰۶، ۵۱۸  
منتخب رونق المجالس: ۵۵، ۹۳، ۲۷۸  
۲۹۵، ۲۹۶، ۴۰۳  
منتخب سیاق: ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۸۷  
منطق الطير: ۸۲، ۲۴۸، ۳۵۵، ۳۹۲، ۴۱۹  
۴۷۶  
منية المرید: ۳۶۹
- و
- الوافی بالوفیات: ۱۹۶، ۴۷۴  
وثائق رسمیه: ۵۰۹  
وقفنامه ابوالمفاخر باخرزی: ۳۲۳  
وقفنامه امیر چخماق: ۲۲۴، ۳۲۰  
وقفنامه ربع رشیدی: ۳۱۵، ۳۱۸
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام: ۱۶۶  
النصرانيه و آدابها: ۴۰  
نصف جهان فی تعريف اصفهان: ۱۰۸، ۲۶۴  
نصيحة 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  
نهاية الارب: ۱۴۳  
نه شرقی و نه غربی: ۱۱۹  
النور: ۲۸۸، ۴۶۳، ۴۶۶
- ن  
نامه تنسر: ۳۵  
نزهت القلوب: ۷۲، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۴۱، ۳۱۵، ۵۱۴  
نشأة التصوف الاسلامی: ۱۴۶

۵۵۸ تاریخ خانقاه در ایران

هفت اورنگ: ۱۱۳، ۴۱۴، ۴۳۸

ولدنامه: ۱۷۶

هفت پیکر، نظامی: ۴۲۲

ه

ی

هذه هي الصوفية: ۳۶۱، ۴۹۱

یادگارهای یزد: ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۲۰

هزار مزار: ۱۵۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۹۳

یسنا: ۳۶

۳۷۶، ۳۹۷

بشت‌ها: ۲۹

هفت اقلیم: ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۴

## فہرست نام مکانها

آ

آذربایجان: ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳	اسیجانب: ۶۸
۲۳۴، ۲۵۹، ۳۲۱، ۴۸۱، ۵۰۴	استانبول: ۳۵۳
آستارا: ۳۱۶	اسفراین: ۱۹۴
آسیای صغیر: ۴۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱	اسکندریہ: ۷۱
۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴	اشکذر: ۲۲۰، ۲۲۲
آسیای مرکزی: ۴۹	اصفهان: ۸۰، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۵۲، ۲۱۳
آماسیہ: ۱۷۶	۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷
آمل: ۴۳۴	۲۷۰، ۳۰۶، ۳۶۲، ۴۸۰، ۴۸۱
	افریقا: ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۹، ۱۳۰، ۱۳۳
الف	الازھر: ۱۰۳
ابرقو: ۲۱۱، ۲۲۱	الجزائر: ۴۴
ابرندآباد یزد: ۲۲۱	آلموت: ۳۱۳
ابھر: ۱۵۲، ۲۴۵	اندلس: ۷۲
اربیل: ۱۳۰، ۱۶۸، ۴۶۹، ۵۰۷	انطاکیہ: ۴۵، ۱۸۱، ۵۰۸
اردبیل: ۱۳۵، ۲۳۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱	اورشلیم: ۲۵۰
۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵	ایذہ: ۱۰۱، ۱۰۲
اردکان: ۲۲۰	ایران: ۱۴، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵
ارزنجان: ۳۱۵	۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۶۲، ۷۲، ۸۲، ۱۰۱
ارمنستان: ۲۶۱، ۳۲۴	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۵



۱۷۶ . ۱۸۳ . ۲۰۶ . ۲۱۳ . ۲۱۹ . ۲۲۹ . ۲۲۸ بم:	
۲۳۵ . ۲۳۷ . ۲۵۸ . ۲۶۱ . ۲۶۵ . ۲۶۶ بندرآباد: ۲۲۰	
۲۶۹ . ۲۷۰ . ۲۹۹ . ۳۱۹ . ۳۲۴ . ۳۲۶ بوزجان: ۱۹۲	
۴۸۵ . ۵۰۰ . ۵۰۶ . ۵۱۵ . ۵۲۰ بیابانک سمنان: ۲۴۳ . ۳۱۹	
بیت المقدس - قدس	
بیروت: ۱۷۹	ب
بیزانس: ۷۰ . ۱۷۵	بادغیس: ۲۰۲
بیکنند: ۶۸	بافق: ۲۲۴
بین النهرین: ۴۴ . ۴۹	بامیان: ۳۷ . ۳۸
	بحیرآباد: ۱۹۶
ت	بخارا: ۶۸ . ۱۳۳ . ۱۹۴ . ۱۹۵ . ۱۹۶ . ۳۲۳
تبریز: ۹۹ . ۱۰۹ . ۱۱۵ . ۱۲۲ . ۲۲۹ . ۲۳۰	بدخشان: ۱۹۶
۲۳۱ . ۲۳۲ . ۲۳۳ . ۲۵۰ . ۲۶۳ . ۳۴۱	برزآباد کاشان: ۲۴۳
۳۱۶ . ۳۱۸ . ۳۷۸ . ۴۸۱	بروجرد: ۲۴۵
تربت: ۱۹۲	بسطام: ۱۵۰ . ۱۹۱ . ۴۹۷ . ۵۱۳
ترمد: ۵۱۳	بصره: ۷۹ . ۹۵ . ۱۳۷ . ۱۴۴ . ۱۴۵ . ۴۱۳
ترکستان: ۴۸ . ۳۱۹ . ۳۲۵	بعلبک: ۱۷۹
ترکیه: ۲۴ . ۱۰۶ . ۱۱۱ . ۱۳۰ . ۱۷۵	بغداد: ۳۲ . ۴۵ . ۴۹ . ۵۰ . ۶۶ . ۶۸ . ۶۹
۱۷۶ . ۱۷۸ . ۳۰۶ . ۴۸۳	۷۰ . ۷۶ . ۷۸ . ۷۹ . ۸۲ . ۸۹ . ۹۴ . ۱۱۵
تستر: ۱۰۲	۱۲۹ . ۱۳۲ . ۱۴۸ . ۱۵۰ . ۱۵۲ . ۱۵۶
تفت: ۲۲۱ . ۲۲۸	۱۶۱ . ۱۶۲ . ۱۶۳ . ۱۶۴ . ۱۶۵ . ۱۶۶
تکریت: ۳۲	۱۶۸ . ۱۸۲ . ۲۰۶ . ۲۱۹ . ۲۳۱ . ۳۱۴
تکیه: ۶۵ . ۱۰۰ . ۱۰۶ . ۱۰۷ . ۱۰۸ . ۱۰۹	۳۱۶ . ۳۲۸ . ۳۳۱ . ۳۳۷ . ۳۶۲ . ۳۶۴
۱۳۰ . ۱۷۷ . ۱۸۰ . ۱۹۵ . ۱۹۶ . ۲۰۵	۳۷۵ . ۳۷۸ . ۳۸۲ . ۴۶۹ . ۴۷۸ . ۴۸۷
۲۱۳ . ۲۲۸ . ۲۳۲ . ۲۳۹ . ۲۴۰ . ۲۴۱	۵۰۳ . ۵۰۷ . ۵۱۲ . ۵۱۳ . ۵۱۵
۲۴۲ . ۲۴۹ . ۲۶۳ . ۲۶۴ . ۲۶۵ . ۲۶۷	بکسان: ۳۸
۲۹۶ . ۳۲۶ . ۴۷۸ . ۴۸۱	بلخ: ۳۷ . ۱۸۲ . ۱۹۴ . ۴۹۷

۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵	توقات: ۱۷۶
۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵	تونس: ۷۱، ۱۰۱
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱	تویسرکان: ۲۴۵
۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹	تهران: ۱۹، ۱۰۵، ۱۳۵، ۲۴۳، ۲۴۴
۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸	۲۲۸، ۲۷۰، ۲۴۵
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷	
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷	ج
۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷	جام: ۴۷۰
۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶	جبل ثور: ۸۳
۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲	جبل لکام: ۴۵، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۴۲، ۱۴۶
۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸	جوزجانان: ۱۵۸
۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴	جوین: ۹۴، ۲۰۳
۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶	
۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳	ج
۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰	چرنداب تبریز: ۲۳۳
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶	چشت: ۲۰۰
۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵	چین: ۴۱
۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲	
۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۲	ح
۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۵، ۲۹۶	حجاز: ۱۶۳
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶	حلب: ۱۲۸، ۱۸۰، ۲۵۶
۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶	حیره: ۴۱/۴۰، ۶۱، ۱۴۵
۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴	
۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۹	خ
۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳	خانقاه: ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۴
۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳	۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶
۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۱	۷۸، ۸۰، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷

خوزستان: ۴۸، ۵۷، ۲۳۶، ۳۲۶، ۴۸۴	۴۱۱، ۴۱۰، ۴۰۹، ۴۰۸، ۳۸۳، ۳۸۲
	۴۴۵، ۴۳۳، ۴۲۷، ۴۲۵، ۴۲۳، ۴۱۹
د	۴۶۹، ۴۶۸، ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۴۷، ۴۴۶
دامغان: ۱۳۷	۴۸۱، ۴۷۴، ۴۷۳، ۴۷۲، ۴۷۱، ۴۷۰
دزفول: ۲۳۶، ۲۴۵	۵۰۳، ۴۹۹، ۴۹۶، ۴۹۵، ۴۸۸، ۴۸۵
دمشق: ۸۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۷۴	۵۰۹، ۵۰۸، ۵۰۷، ۵۰۶، ۵۰۵، ۵۰۴
دُوَیْرَه: ۶۵، ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۴	۵۱۶
۱۷۲، ۲۳۹	خبوشان (قوجان): ۶۳
دیر: ۱۱۱، ۲۵۵	خبیص: ۲۲۸
دیلمان: ۷۲	ختلان: ۱۹۸
	خداشاد: ۴۷۰
ر	خرابات: ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
رامیان: ۳۸	۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۲۹۰، ۳۴۱
رباط: ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۳	۳۴۲
۷۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۳۰	خراسان: ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۶۷، ۶۸، ۸۶
۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۸
۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۰	۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۸۲
۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰
۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳	۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۶
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۲۱، ۳۵۶	۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۱، ۴۶۸، ۴۷۱
۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۳	۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۷
۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۷۰، ۵۰۳	خرقان: ۱۹۱، ۴۷۰
۵۰۴، ۵۰۷	خلخال: ۳۱۶
رم (روم): ۲۹، ۴۰، ۴۱، ۶۹، ۱۰۶، ۱۷۵	خلیج فارس: ۷۲
۱۷۶، ۱۷۷، ۳۱۱	خنسا: ۱۱۶
رمله: ۶۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	خوارزم: ۱۱۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۳۶۲
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹	خواف: ۱۹۴

سوریہ: ۲۴، ۱۰۶	رومانی: ۲۹
سوس: ۴۳۰	ری: ۷۹، ۹۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۸
سولان: ۳۶	
سہرورد: ۲۳۸	ز
سیستان: ۱۵۴	زاویہ: ۶۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
	۱۰۲، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹
ش	۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
شام: ۴۴، ۴۵، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۱۰۰، ۱۲۷	۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷
۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۳	۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۰
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۲۷، ۲۴۷، ۲۵۳	۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۵
شاہرود: ۳۱۶	۲۴۹، ۳۲۴، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۸۳
شوش: ۲۹	۴۹۶
شوشتر: ۱۰۱/۲۳۶	زرنگ: ۱۵۴
شونیزیہ: ۷۸، ۷۹، ۱۶۲، ۱۶۷	زنجان: ۲۳۸
شہر شاپور: ۵۱، ۲۱۶	زورآباد: ۱۹۲
شیراز: ۸۵، ۹۰، ۹۷، ۱۱۵، ۱۵۲، ۲۰۷	
۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳	س
۲۱۴، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸	ساوہ: ۲۴۵، ۲۴۵
۳۲۷، ۳۴۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۴۸۰	سبزوار: ۴۸۴
۴۸۱	سجاس: ۲۳۸
	سراب: ۳۱۶
ص	سرخس: ۱۵۲، ۱۹۲، ۱۹۸، ۳۸۲
صوفی آباد سمنان: ۲۴۳	سلطانیہ: ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۳۰، ۳۱۵
صومعہ: ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۱	سمرقند: ۳۸، ۵۰، ۵۵، ۶۲، ۸۵، ۱۵۸
۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۳	۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۳۱۹، ۵۰۳، ۵۰۶
۱۹۱، ۲۹۲، ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۵۶	سمنان: ۵۰۶، ۲۴۳
۲۹۰، ۳۷۶	سنگ بست: ۱۹۳

۵۰۳، ۴۸۱	صیدا: ۱۷۹
فاریاب: ۱۹۴	
فتح آباد: ۱۹۵	ط
فرات: ۹۳/۴۱	طبس: ۲۴۵
فرشاد: ۱۹۲	طبرستان: ۱۵۸
فرغانه: ۱۵۸، ۳۲	طرابلس: ۱۷۹، ۱۸۱
فسطاط: ۱۵۸	طرسوس: ۶۹، ۱۹۳، ۳۵۵
فلسطین: ۸۴، ۸۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱	طور: ۴۲۰
۱۵۹	
فوشنگ: ۱۱۲	ع
فیروزآباد: ۲۲۴	عبادان: ۷۲، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۴
	۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹
ق	عراق: ۲۴، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۷
قاهره: ۱۳۰، ۱۷۲، ۲۴۹، ۲۵۶	۶۲، ۱۰۵، ۱۶۳، ۲۲۱، ۳۹۸، ۴۸۲، ۴۸۴
قدس: ۶۱، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳	عربستان: ۴۰
۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹	عقدا: ۲۲۲
قزوین: ۷۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰	
۲۴۴، ۲۴۹، ۲۶۳	غ
قم: ۲۳۵، ۲۴۵	غار حرا: ۴۲۱
قندهار: ۳۷	غجدوان: ۱۹۵
قوس: ۸۶	غزنه: ۱۹۸
قونیه: ۱۳۵، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۴۹، ۲۳۲	غزنین: ۱۹۲، ۱۹۹
قیصریه: ۱۳۴، ۱۷۵، ۲۲۳	
	ف
ك	فارس: ۸۱، ۱۵۱، ۱۶۳، ۲۰۶، ۲۰۸
کابل: ۳۷، ۱۱۲، ۱۹۹	۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۶
کازرون: ۵۵، ۱۵۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷	۲۳۰، ۲۵۳، ۲۶۹، ۳۷۵، ۳۷۹، ۴۸۰

مجموعہ: ۲۲۱	۲۱۸
مدرسہ: ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵	کاشان: ۹۱، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۳، ۳۲۰
مدینہ: ۷۳، ۷۷، ۷۹	۳۸۲
مراغہ: ۲۳۳، ۲۳۴	کرمان: ۱۱۵، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸
مراکش: ۱۰۱	۲۳۰، ۲۴۹، ۲۷۰، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۶۴
مرو: ۱۹۸، ۳۸۲	۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۰
مرو رود: ۱۵۸، ۱۹۸	کرمینہ: ۱۹۵
مسجد اقصیٰ: ۱۴۳، ۱۵۷	کروخ: ۲۰۴، ۳۵۳
مشکین: ۳۱۶	کیش: ۵۰۴
مشہد: ۲۷۰	کعبہ: ۱۶۹، ۲۱۷
مصر: ۴۴، ۶۴، ۷۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶	کوفہ: ۱۴۵
۱۳۰، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴	کیش: ۲۸۰
۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۵، ۳۶۴، ۴۲۳، ۴۲۴	
۴۹۸، ۵۰۷، ۵۱۳	گ
معد آباد: ۱۹۲	گرگان: ۱۵۸، ۱۹۴
مغرب: ۱۵۸	گمش: ۴۷۱
مکہ: ۷۴، ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۳۰۶، ۴۹۶	گیلان: ۲۴۵، ۳۱۶
ملتان: ۳۶۲	
موصل: ۴۵	ل
میبد: ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴	لبنان: ۸۴، ۱۴۳
میہنہ: ۴۵۱	لرستان: ۲۳۶
	لنگر: ۶۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۰۲
ن	۲۲۸، ۳۲۶، ۳۷۸، ۳۷۹
نابین: ۲۲۲	
نجف: ۱۶۸	م
نسا: ۱۹۳	ماوراء النہر: ۳۳، ۱۵۸، ۵۱۰
نطنز: ۲۴۵	ماہان: ۱۳۵، ۲۲۸

۳۱۹ . ۲۸۷ . ۲۴۷ . ۲۰۵ . ۲۰۴ . ۲۰۳	ننگرهار: ۳۷
۵۰۷ . ۴۹۳ . ۴۹۲ . ۴۷۹ . ۴۵۳ . ۳۲۱	نیستانه: ۲۲۲
۵۱۰	نیشابور: ۸۵ . ۸۶ . ۹۴ . ۱۰۳ . ۱۲۵ . ۱۵۱
۳۱۵ . ۳۱۴ . ۲۴۷ . ۲۳۷ . ۲۳۱	همدان: ۱۵۲ . ۱۵۴ . ۱۵۶ . ۱۵۷ . ۱۸۳ . ۱۸۴
۵۰۳	۱۸۵ . ۱۸۶ . ۱۸۷ . ۱۸۸ . ۱۹۰ . ۱۹۱
۱۱۱ . ۸۹ . ۴۸ . ۴۱ . ۳۹ . ۳۷ . ۱۴	هند: ۱۹۶ . ۳۰۶ . ۴۶۳ . ۴۷۰
۳۲۵ . ۳۱۵ . ۳۱۲ . ۲۳۷ . ۱۶۷ . ۱۱۲	
۵۰۶ . ۴۱۵ . ۳۶۲	و
	واسط: ۱۶۷
ی	
۲۲۳ . ۲۲۲ . ۲۲۱ . ۲۲۰ . ۲۱۹ . ۱۳۴	یزد:
۵۰۵ . ۴۸۴ . ۳۲۰ . ۲۲۷ . ۲۲۵ . ۲۲۴	هرات: ۹۰ . ۱۱۲ . ۱۲۵ . ۱۲۹
	۱۹۲/۱۵۸ . ۱۹۹ . ۲۰۰ . ۲۰۱ . ۲۰۲

فہرست لغات و ترکیبات و  
اصطلاحات و سلسلہ ہا

آ

آیین تصوف: ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۶۴، ۷۶،	آتشکدہ: ۳۶، ۳۷
۷۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰،	آداب تصوف: ۱۰۷، ۱۸۷، ۴۴۷
۱۶۰، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹،	آداب خانقاہ: ۲۲۷
۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،	آداب خانقاہی: ۱۴۸
۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۶۲،	آداب صحبت: ۳۳۶
۲۶۸، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۱، ۳۰۰،	آداب صوفیہ: ۱۸۷، ۴۴۴
۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۶۱،	آداب سیر و سلوک: ۱۶۷
۳۶۵، ۳۷۲، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷،	آداب طریقت: ۴۰۰
۳۹۹، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶،	آداب عملی: ۴۱۱
۴۲۹، ۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۸۰، ۴۸۱،	آداب مذہبی: ۴۹۱
۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸،	آداب مریدان: ۳۸۸
۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵،	آداب المریدین: ۱۸۲
۵۰۶، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰،	آداب و مراسم تصوف: ۳۹۱
آیین جوانمردی: ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۳،	آرامگاہ صفی علیشاہ: ۹۱
آیین خانقاہی: ۲۳۷	آریائیا: ۲۹
آیین زردشتی: ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۴۲،	آفتاب پرستی: ۱۱۶
آیین سمنیان: ۳۹	آیین اسلام: ۲۷، ۴۴، ۷۱، ۲۶۸، ۴۶۲،
آیین سنت: ۲۶۹	۴۸۷
آیین طریقت: ۱۵۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۱،	آیین بودایی: ۲۷، ۲۲



ابدال: ۱۴۳	۲۶۶ . ۲۴۸ . ۲۲۷ . ۲۲۶ . ۲۱۹ . ۲۱۳
اجازة ارشاد: ۳۳۹ . ۳۴۱ . ۳۵۸ . ۳۶۵	۳۵۱ . ۳۴۶ . ۳۳۹ . ۳۰۸ . ۳۰۷ . ۲۹۸
۳۹۷ . ۴۲۷ . ۴۲۶ . ۳۶۶	۴۹۳ . ۴۸۹ . ۴۵۰ . ۴۱۹ . ۳۹۵ . ۳۶۴
اجازة توبه: ۳۶۱	۵۲۰ . ۵۱۵ . ۵۰۰ . ۴۹۹
اجازة نامه: ۳۶۴ . ۳۶۵ . ۳۶۷ . ۳۶۸	آیین کرامی: ۱۵۵
اجتماع: ۴۴	آیین فتوت: ۳۲۶ . ۳۳۴ . ۴۷۶ . ۴۷۷
اجتماعی: ۱۳ . ۱۸ . ۲۰ . ۲۱ . ۴۶ . ۷۷	۴۷۸ . ۴۷۹ . ۴۸۰ . ۴۸۱ . ۴۸۲ . ۴۸۳
۷۸ . ۹۲ . ۱۱۳ . ۱۱۵ . ۱۱۷ . ۱۲۱ . ۱۲۷	۴۸۴ . ۴۸۵ . ۴۹۳ . ۵۱۶
۱۳۷ . ۱۴۱ . ۱۴۸ . ۱۶۵ . ۱۶۶ . ۱۶۸	آیینهای هندی: ۳۹
۱۷۵ . ۲۰۱ . ۲۰۹ . ۲۲۰ . ۲۲۲ . ۲۲۳	آیین مانوی: ۴۷ . ۴۸ . ۵۰ . ۵۱
۲۲۷ . ۲۳۱ . ۲۳۶ . ۲۴۶ . ۲۵۱ . ۲۵۲	آیین مانی: ۶۲
۲۵۳ . ۲۵۹ . ۲۶۰ . ۲۶۱ . ۲۶۲ . ۲۶۷	آیین مزدک: ۵۱
۲۸۲ . ۲۸۷ . ۲۹۹ . ۳۰۰ . ۳۰۱ . ۳۰۲	آیین مزدکی: ۴۹
۳۱۹ . ۳۲۰ . ۳۲۱ . ۳۲۵ . ۳۲۷ . ۳۳۱	آیین مسیح: ۴۰
۳۴۲ . ۳۴۰ . ۳۴۳ . ۳۴۶ . ۳۴۷ . ۳۴۸	آیین مسیحی: ۴۰ . ۴۱ . ۴۲ . ۲۵۵
۳۵۲ . ۳۶۴ . ۳۶۶ . ۳۷۰ . ۳۸۹ . ۴۰۹	آیین مسیحیت: ۴۱
۴۵۱ . ۴۷۵ . ۴۹۳ . ۴۹۸ . ۵۰۰ . ۵۰۵	آیین مغان: ۳۴
۵۰۶ . ۵۰۷ . ۵۱۳ . ۵۲۰ . ۵۲۱	آیین مُفتسله: ۴۸
احادیث: ۱۶۰ . ۵۱۲ . ۵۱۴	آیین مهری: ۳۲
اخلاق: ۱۵	آیین میترا: ۳۲
اخلاقی: ۱۴ . ۲۱ . ۳۵ . ۴۲ . ۴۶ . ۶۴ . ۷۵	آیین میترای: ۲۹ . ۳۰ . ۳۲ . ۳۳ . ۱۱۶
۱۱۳ . ۱۲۱ . ۲۷۷ . ۲۸۳ . ۲۸۶ . ۳۰۵	آیین یهود: ۲۳۴
۳۳۱ . ۳۶۹ . ۴۲۷ . ۴۷۰ . ۴۷۶ . ۴۷۸	
۴۷۹ . ۴۸۷ . ۵۱۱ . ۵۱۵	الف
اخى: ۴۸۲ . ۴۸۳	اباحت: ۱۱۲
ادهمیان: ۴۶۸	اباحتی: ۴۹۲
ادیان: ۲۷ . ۲۸	اباحیان: ۲۴۶

اشکانیان: ۴۱	اذکار: ۲۴۸، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷
اصحاب کھف: ۸۳، ۳۳۱	اذکار صوفیانہ: ۱۲۲
اصحاب نفس و ہوی: ۱۱۲	اربعین: ۳۴
اصطلاح خانقاہ: ۱۵۹	ارشاد: ۱۸۸، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۴، ۳۳۱
اصطلاح صوفیان: ۱۲۶، ۳۹۳، ۴۴۶	۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۳
اصطلاح عرفانی: ۱۲۰	۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۹۱
اصول اخلاقی: ۴۷۷	۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۲
اصول اشعری: ۱۵۵	ارشاد اجتماعی: ۱۶۶
اصول دین: ۱۵۵	ارشاد طالبان: ۴۲۶، ۴۹۲
اصول طریقت: ۱۵۱	ارشاد مردم: ۳۶۲
اصول معتزلی: ۱۵۵	ارشاد مریدان: ۲۷۴، ۳۴۱، ۳۵۷، ۳۷۳
اعتزال: ۳۲۶	استاد شد: ۳۳۴
اعتکاف: ۷۹، ۱۶۹	استحالة آرمانی: ۲۰
اعمال خانقاہی: ۱۸، ۳۳، ۶۵، ۶۶، ۷۵	استغفار: ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
۹۵	اسرار تصوف: ۱۵۱
اعمال دینی: ۴۴	اسلام: ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۸
اعمال راہبان: ۹۳	۴۲، ۴۴، ۴۹، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۱۵۹
اعمال زاہدانہ: ۲۷	۱۸۶، ۲۵۱، ۳۳۵، ۴۷۸
اعمال عبادی: ۴۶	اسلامی: ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۳۲
اعمال گروہی: ۱۲۷	۳۹، ۴۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۵
اعمال مذہبی: ۵۱	۷۶، ۷۸، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۵۷
اقتصادی: ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۸۵	۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۵۰
اقوال مشایخ: ۴۹۴	۲۶۸، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۳۶، ۳۶۴، ۳۶۹
الحاد: ۲۶۳، ۵۱۲، ۵۱۴	۳۷۰، ۳۷۴، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۸۸، ۴۹۷
الہام: ۳۵	اسماعیلیان: ۴۸۳
الہام غیبی: ۳۰۱	اسماعیلیہ: ۴۸۳
امر بہ معروف: ۷۲	اشاعرہ: ۵۱۴

ب	امور اقتصادی: ۲۷۳
باستانی: ۲۹	امور معنوی: ۲۰۲
بتخانه: ۶۳	امور نفسانی: ۲۵۳
بحث: ۴۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۴۷، ۲۸۲	انجمن اخوت: ۱۷۶، ۲۴۵
۳۸۰، ۳۹۴	انسانی: ۱۲۱
بدویه: ۴۱۸	انشعاب صوفیان: ۴۸۹
برج اولیاء: ۲۱۱	انفس: ۱۷۲
برهمنان: ۳۹، ۶۳	اندیشه‌های عرفانی: ۱۶۲
بسط: ۳۲۷	اوراد: ۲۴۸، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۸، ۵۰۸
بعثت: ۸۷	اوضاع اقتصادی: ۲۹۹
بقعه: ۸۹، ۹۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۰۹، ۲۱۰	اروقاف: ۱۰۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۷۷، ۲۲۱
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۵	۲۲۶، ۲۷۶، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۱
بکتاشیه: ۱۷۶، ۱۷۷	۳۲۳، ۳۲۴، ۵۰۹
بنی سامان: ۲۹۹	اروقافی: ۱۷۲، ۲۴۲، ۳۱۴، ۳۲۰
بودایی: ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۶۲، ۱۶۰	اولیاء: ۳۳۵، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۸۰، ۴۰۷
بوداییان: ۲۶	۴۴۸، ۴۷۳، ۵۰۴، ۵۱۸
بودایی منهب: ۳۸	اولیاء طریقت: ۹۱
بیت الله: ۱۷۰	اهل تصوف: ۱۶، ۲۰
بیت گویی: ۱۸۹	اهل خانقاه: ۲۲۷
بیعت: ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۶۶	اهل سنت: ۲۶۰، ۳۸۸
۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۵۳	اهل صفة: ۷۳، ۷۹
پ	اهل طریقت: ۵۱۵
پارسایان: ۸۴، ۱۴۳، ۱۶۱	اهل عرفان: ۲۴۱
پارسایی: ۱۴۱، ۱۵۸	اهلیت ارشاد: ۴۵۵
پاسگاه مرزی: ۶۶	ایلخانان: ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵
پاسگاههای مرزی: ۷۳	۳۱۹، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۴
	ایمان: ۴۹۱

- پای ماچان: ۲۴۶  
 پرستش: ۲۸، ۴۰، ۷۲، ۸۲، ۲۱۶  
 پرستشگاہ: ۵۷، ۶۲، ۱۱۶  
 پرستشگاہ مہری: ۲۹  
 پشم: ۲۵۱  
 پشمی: ۲۸۳  
 پشمین: ۳۰، ۳۷، ۴۰۰، ۴۵۱، ۴۹۷  
 پشمینہ پوش: ۲۵۵  
 پشمینہ پوشی: ۱۲، ۱۶۲، ۲۵۱  
 پلاس: ۲۵۱  
 پوشندہ خرقہ: ۲۵۵  
 پیر: ۳۱، ۳۲، ۱۷۸، ۲۲۶، ۲۴۸  
 پیر ارشاد: ۳۳۴  
 پیر تربیت: ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷  
 پیر تعلیم: ۳۳۴  
 پیر تکبیر: ۳۳۴  
 پیر توبہ: ۳۳۴  
 پیر خانقاہ: ۴۱۹، ۴۴۸  
 پیر خرقہ: ۳۳۴  
 پیر خرقہ پوشانندہ: ۲۵۱  
 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 خانقاہی: ۳۱۲، ۳۷۷  
 پیران خانقہ دار: ۹۰  
 پیران راستین: ۴۹۴  
 پیران صوفی: ۸۱، ۹۱، ۱۲۰، ۲۱۹، ۲۸۹  
 پیران طریقت: ۲۳، ۱۵۱، ۱۸۳، ۲۸۰  
 ۳۳۶، ۳۵۷، ۴۳۵، ۴۴۲  
 پیشوایان مذہبی: ۴۹۸، ۵۰۰  
 پیشوای جوانمردان: ۴۷۷  
 پیشوایی: ۴۹۴  
 ت  
 تادیب نفس: ۳۹۰  
 تارکان دنیا: ۳۷، ۴۶، ۴۹، ۱۱۱  
 تارک دنیا: ۴۶  
 تارک معلوم: ۲۸۰  
 تالیف: ۱۶۶، ۱۸۲  
 تبئل: ۴۱۹  
 تبرک: 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  
 تجلی: ۱۵، ۸۳، ۱۱۹، ۳۳۸، ۴۲۰

۲۳۹، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۰	تجلیات: ۲۸۶
۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۰، ۳۱۰	تجرّد: ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱
۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۶۰، ۳۶۴	تجرید: ۲۸۰
۳۶۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۵	تحصیل دانش: ۴۶
۴۶۲، ۴۷۶، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳	تحصیل علم: ۴۶
۴۹۵، ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰	تحقیق: ۴۹۹
تصوّف اسلامی: ۱۳، ۱۷، ۲۷، ۳۴، ۳۹	تدریس: ۱۲۷، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۹
۴۰، ۲۰۶، ۴۸۲	تربیت: ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸
تعدّد سلاسل: ۴۸۹	۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۲
تعزیه: ۱۰۸	۳۶۵، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۵، ۴۸۸، ۴۹۱
تعصّب: ۱۵۸، ۱۸۳	تربیت اسلامی: ۳۶۹
تعلیمات اسلامی: ۳۶۹	تربیت مریدان: ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۴۶۹
تعلیمات: ۳۱	تربیت معنوی: ۳۵۹، ۴۲۷
تعلیمات عرفانی: ۱۸۳	تربیتی: ۲۷، ۷۷، ۱۰۳
تعلیمات دینی: ۷۱	ترکان: ۶۷، ۶۸
تعالیم: ۴۲	ترك دنیا: ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۸۷، ۲۹۷، ۴۵۱
تعلیم توحید: ۵۱۷	۴۹۸
تعقل: ۴۰۱	ترك مال: ۳۴۶
تقدیس: ۴۱۳	تزکیه نفس: ۱۷، ۲۰، ۴۱۹، ۵۱۲
تکبیر: ۴۵۷	تسبیح: ۸۳، ۴۱۳
تلقین: ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۹۵، ۴۱۷	تشکیل دولت ملی: ۲۶۱
تلقین ذکر: ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۵۵	تصنیف: ۱۶۶، ۱۸۲
تمدّن: ۱۳، ۲۸، ۱۴۵	تصوّف: ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۴
تمدّن اسلامی: ۱۴۵، ۱۷۵، ۴۷۵	۴۲، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۰
تنبیه: ۴۴۳، ۴۴۷، ۴۷۱	۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳
توانگران: ۲۹۵، ۲۹۶	۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳
توانگری: ۲۸۲	۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷

- نوبه: ۲۰، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۷۲، ۳۷۲، ۳۸۸، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۵۳
- جامه موین: ۴۳
- جامه معنوی: ۲۴۸
- توحید: ۳۹، ۷۸، ۱۶۰، ۲۰۶، ۳۷۲
- توحیدخانه: ۲۴۱
- تورات: ۸۳
- توکل: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱
- تولیت: ۹۰، ۱۱۱، ۱۶۷، ۱۹۵، ۲۰۲
- تولیت خانقاهی: ۴۹۳
- تولیت خانقاهی: ۴۹۳
- تهلیل: ۱۵۸، ۲۵۷
- 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
- ۲۷۷، ۲۷۵
- جامعه انسانی: ۲۷۶
- جامعه: ۲۷، ۳۱۳
- جامعه مسلمانان: ۵۱۵
- جامعیت: ۱۶۶
- جامه پشمین: ۴۰، ۲۵۱
- جامه صوفیان: ۴۵۱، ۲۷۳
- جامه فتوت: ۲۷۷
- جهاد: ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۲۱۷، ۲۵۰
- ۲۶۱، ۳۲۶، ۳۶۹
- جهاد اصغر: ۲۵۴، ۳۶۹
- جهاد اکبر: ۷۵، ۲۵۴، ۳۶۹
- جهانگرد: ۱۳۱، ۲۸۹، ۳۳۰، ۳۳۴
- جهانگردی: ۲۷، ۴۰، ۱۷۲، ۳۸۹، ۴۶۱
- ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹
- جهانگردی درویشان: ۴۶۹
- جهانبینی: ۱۴، ۱۶
- جهانگردان: ۶۵، ۸۴، ۱۴۴
- ج
- چاه یوسف: ۱۴۱

حکومت صفوی: ۴۸۴	چشتیه: ۲۱۳
حکومت صفویه: ۲۶۱	چله: ۴۱۹
حلقه ارادت: ۴۵۳	چله: ۴۲۳، ۴۱۹
حلقه ذکر: ۴۴۰، ۴۴۱	چله خانه: ۴۲۳، ۵۰۴
حلقه سماع: ۴۳۴	چله خانه ها: ۹۹
حلقه صوفیان: ۱۸۴	چله نشستن: ۱۰۴
حلول: ۵۱۳	چله نشینی: ۱۷، ۳۴، ۶۴، ۲۴۸، ۳۵۳
حلولی: ۴۹۰	۴۰۰، ۴۰۴، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲
حلقه صوفیان: ۳۴۵	۴۲۳، ۴۲۴
حمدونیان: ۳۴۴	
حنبلی: ۵۱۴	ح
حنفی: ۱۵۵، ۵۱۲	حال: ۱۵
حنفی مذهب: ۱۷۰	حالات: ۴۹۴، ۴۹۵
حواریون: ۴۵۲	حالات معنوی: ۵۱۹
حیدری: ۲۶۵، ۲۶۶	حالات نفسانی: ۴۹۴
حیات طریقتی: ۲۶۸	حالت اعتکاف: ۷۹
	حالت وجد: ۴۳۳
خ	حج: ۱۵۴
خاندان باخرزی: ۱۹۴، ۳۲۳	حدیث: ۱۳۴، ۱۷۴، ۱۸۹، ۳۵۷، ۳۷۰
خاندان تیموری: ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۱۹، ۵۰۴	۳۷۱، ۳۹۰، ۴۶۳، ۵۱۳
خاندان جامی: ۳۲۳	حسینیه: ۱۰۸
خاندان حمویه: ۱۹۶	حظیره ها: ۹۰
خاندان دادانیه: ۲۱۹، ۲۲۰	حقیقت: ۳۰۲، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۵۰
خاندان سهروردی: ۲۳۸	۴۵۴، ۴۸۸، ۴۹۴، ۵۱۱
خاندان سلاطین: ۵۰۶	حکومت اسلامی: ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۱۴۴
خاندان صفوی: ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۲۵، ۳۲۶	۱۷۹، ۲۲۹، ۲۴۷، ۵۰۰
۴۸۴، ۵۰۶	حکومت سلاجقه: ۱۷۵

- خاندانهای طریقتی: ۳۲۵  
 خاندان گُرت: ۲۰۰  
 خاندان مشعشی خوزستان: ۳۲۶  
 خدمات اجتماعی: ۱۰۰  
 خرابات مغان: ۳۴  
 خربط: ۱۱۸، ۱۱۷  
 خربطان: ۱۱۸، ۱۱۷  
 خرقة: ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۳۵، ۳۳۶  
 ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۷۲، ۳۳۵، ۳۳۴  
 ۳۳۹، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱  
 ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۲  
 ۴۸۰، ۵۰۴  
 خرقة اراده: ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۵۱، ۳۵۲  
 ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵  
 خرقة ایمان: ۴۵۲، ۴۵۵  
 خرقة آموزگاری: ۴۵۳  
 خرقة افکنی: ۲۵۷  
 خرقة پوشش: ۴۴۸  
 خرقة پوشاندن: ۴۵۳، ۴۵۴  
 خرقة پوشاندنها: ۴۵۱  
 خرقة پوشی: ۳۹۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۵۱۵  
 ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۸۰  
 خرقة پوشیدن: ۴۵۷  
 خرقة تبرک: ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۵۰، ۴۵۲  
 ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷  
 خرقة تربیت: ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۵  
 خرقة تصرف: ۴۵۲
- خرقة تصوف: ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷  
 خرقة توبه: ۴۵۲، ۴۵۳  
 خرقة تعلیم: ۴۵۳  
 خرقة خدمت: ۴۵۳  
 خرقة خلافت: ۴۵۶  
 خرقة راهنمایی: ۴۵۳  
 خرقة رفاقت و همراهی: ۴۵۳  
 خرقة سوختن: ۴۴۸  
 خرقة ستاندن: ۴۴۳  
 خرقة سوزاندن: ۴۴۳  
 خرقة سوزی: ۴۴۸  
 خرقة صحبت: ۴۵۳  
 خرقة ولایت: ۴۵۰، ۴۵۵، ۴۵۶  
 خرمدینان: ۳۲  
 خرقة‌ها: 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 عباسی: ۴۸۴، ۵۰۰  
 خلافت عباسیان: ۱۴۵، ۲۱۹، ۳۲۱  
 خلافت فاطمی: ۱۵۵  
 خلعت ولایت: ۴۵۵  
 خلفا: ۱۶۵، ۳۵۴



دارالحديث: ۲۰۲	خلفای بغداد: ۱۶۵
دارالحرب: ۶۷	خلفای راشدین: ۸۷
دارالخلافة: ۱۶۸	خلفای عباسی: ۱۶۵
دارالسیاده: ۱۶۷	خلوت: ۹۲، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۷۳
دارالشفاء: ۲۰۲	۲۴۹، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۱۹، ۴۴۴
دارالضیافه: ۲۳۷	خلوت خانه: ۳۵۱، ۳۵۳، ۴۲۳، ۵۰۴
دارالغربا: ۲۲۳	خلوت گزینی: ۳۴، ۳۶، ۸۵، ۸۷، ۱۸۵
داوطلب: ۴۵۳، ۴۵۰، ۴۲۵، ۳۳۹	۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴
درویزه: ۳۰۴	خلوت نشانیدن: ۴۲۳
درویش: ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۶۳	خلوت نشستن: ۴۱۹
۲۸۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۷	خلوت نشینی: ۳۳۷، ۳۹۴، ۴۰۹، ۴۱۹
۳۲۲، ۳۲۶، ۳۴۴، ۳۵۳، ۳۶۸، ۳۸۹	۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴
۳۹۷، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۸۸، ۵۰۴	خلوتیه: ۴۱۸
درویشان: ۶۰، ۶۳، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۵	خوارج: ۶۷، ۱۶۰
۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۷۳	خودستیزی: ۲۷، ۱۲۱
۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۴	خورپرست: ۱۱۶
۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۳	خورشیدپرستی: ۳۲، ۳۳، ۱۱۶
۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴	خلیفه: ۱۶۶، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۶۱، ۳۵۴
۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲	۳۶۲، ۳۶۶، ۴۲۶
۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱	خلیفه الخلفا: ۳۶۲
۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹	خلیفه السلاسل: ۳۶۵
۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۴۱	خلیفه شیخ: ۴۴۸
۳۴۹، ۳۸۹، ۴۰۰، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۳	خلیفه عباسی: ۷۱، ۳۶۴، ۴۷۷، ۴۸۴
۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۸، ۴۶۹	۵۰۲، ۵۰۶، ۵۰۹
۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۴، ۵۰۴	
درویشان اباحی: ۳۰۹	د
درویشان جهانگرد: ۴۶۸، ۴۶۹	دارالاسلام: ۶۷

- 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، ۳۲۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۵۸  
 ذکر جلی: ۴۱۴، ۴۱۵  
 ذکر خانقاهی: ۲۶۱  
 ذکر خفی: ۴۱۴، ۴۱۵  
 ذوق: ۱۵، ۲۶۷، ۴۲۹، ۴۳۳  
 ذوقی: ۱۶، ۱۸  
 ذوقیات: ۱۶
- ر  
 راهب: ۲۸، ۴۵، ۴۶
- 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  
 دسوقیه: 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  
 دوره 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

رهبران تصوف: ۳۳۱	راهبات: ۲۵۶
رهبران روحانی: ۸۸	راهبان: ۴۷، ۴۶، ۳۸
رهبران صوفیان: ۲۶۸	راهبان پیرو محمد (ص): ۱۱۱
رهبران صوفیه: ۵۲۰	راهبان مسیحی: ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۱۳۱
رهبر عرفانی: ۱۸۵	۱۳۴، ۱۴۴
رهبر معنوی: ۴۹۳	راهب مسیحی: ۴۴، ۸۷، ۹۲، ۹۷
رهبری: ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۵۴، ۲۵۶	راهبان یهودی: ۸۲
۲۵۸، ۳۱۱، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴	رجال تصوف: ۱۹۱
۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۵، ۳۵۷	رجال سیاسی: ۵۰۵، ۵۰۶
۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۹۱، ۴۲۷	رحمانی: ۳۳۷
۴۵۵، ۴۷۷، ۴۸۴	رسالت: ۸۷
رهبری پیران: ۱۸۷	رسوم شرع: ۱۱۸
رهبری جمعی: ۳۳۱	رسوم صوفیان: ۴۷۲
رهبری جوانمردان: ۴۷۹	رسوم طریقت: ۲۶۶
رهبری سالکان: ۲۰۰	رفاعیه: ۱۸۳
رهبری سیاسی: ۴۷۹، ۴۸۴	روح اسلام: ۱۶۱
رهبری صوفیان: ۳۳۱	روحانی: ۲۲، ۴۲، ۱۳۲، ۳۰۰، ۳۲۵
رهبری مریدان: ۳۵۹، ۳۶۶، ۴۸۸	۳۲۶، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۳۸، ۴۵۸
رهبری معنوی: ۲۶۱	روحانیان: ۳۷
رهبریهای معنوی: ۲۶۲	روحانیت: ۲۱
رهرو: ۲۸۳، ۳۰۷، ۳۰۸	روحانیون شیعه: ۱۰۷
رهروان: ۳۲، ۱۲۸، ۲۸۰، ۳۳۱، ۳۳۲	روضه مقدسه: ۱۳۵
۳۴۴، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۹۴	رهبان الزنادقه: ۴۹، ۶۲
رهروان طریقت: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۳، ۴۵۱	رهبر: ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۱۵، ۲۶۶، ۳۰۴
۴۸۸	۳۳۲، ۳۳۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۷۸
رهرو طریقت: ۳۵۶، ۴۰۶	۴۲۵، ۴۲۶، ۴۴۰، ۴۶۵، ۴۸۳، ۴۹۲
ریاضات: ۲۷، ۴۸، ۷۸، ۱۸۷، ۲۵۲	رهبران: ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۴۱۵، ۵۲۱

زندگی فقیرانه: ۲۷	۲۰۵، ۴۰۰، ۴۹۹، ۴۹۴، ۳۳۲، ۳۲۶
زورخانه: ۱۱۹	ریاضات هندی: ۴۹
زُهاد: ۱۴۶	ریاضت: ۱۷، ۱۹، ۳۶، ۴۸، ۵۱، ۶۵، ۷۲
زُهد: ۷۱، ۷۲، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۶	۸۵، ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۷۳، ۲۸۲، ۳۰۷، ۳۲۴
۲۸۸، ۲۵۱، ۱۵۸	۳۴۹، ۳۵۳، ۳۹۰، ۴۹۹، ۴۰۷، ۴۱۹
زُهد شدید: ۲۰	۴۲۴، ۴۲۹، ۴۵۲
زُهد گرای: ۱۹	ریاضتها: ۳۵، ۳۷۱، ۴۹۹، ۴۰۰، ۴۰۴
زیارت: ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۳، ۲۰۱، ۲۱۰	ریاضتهای سخت: ۳۳، ۷۲، ۴۰۰
۴۹۹، ۴۷۳	ریاضتهای نفسانی: ۱۶
س	ز
سامانی: ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۶۰	زاهد: ۵۱۶
۲۹۹	زاهدان: ۲۵، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۱۲۵
سامانیان: ۴۹	۱۴۶
سالک: ۹۸، ۱۱۹، ۱۳۱، ۲۷۸، ۲۷۹	زاهدانه: ۱۵۴، ۱۵۸، ۴۹۷
۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۸، ۳۰۷	زایران: ۱۴۲، ۱۹۱
۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۷	زردشت: ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶
۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۹	زردشتی: ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۸، ۸۲
۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶	۱۶۰، ۱۶۵
۴۰۷، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۸	زردشتیان: ۳۶، ۲۱۷
۴۲۹، ۴۳۸، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۴، ۵۰۸	زکوة: ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۴
سالکان: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۶۵، ۸۳، ۹۰	زنان صوفی: ۱۷۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷
۹۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۸	زنان صوفیه: ۱۷۰
۱۵۲، ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰	زندقه: ۱۶۱، ۲۶۳
۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹	زندگی اجتماعی: ۴۶، ۱۸۸
۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷	زندگی خانقاهی: ۱۸۸
۲۴۰، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴	زندگی رهبانی: ۲۷

سلسله روزبهانیه: ۲۱۳، ۲۱۴	۲۸۵، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۰
سلسله زندیه: ۲۶۶	۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۴
سلسله سهروردی: ۲۱۴	۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۹
سلسله سهروردیه: ۲۳۸، ۳۶۲	۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶
سلسله صفوی: ۲۳۹، ۲۶۱، ۲۶۵، ۳۲۵	۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵
۴۵۸، ۴۸۴	۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳
سلسله طریقتی: ۱۸۳، ۱۹۰، ۳۵۱، ۴۵۴	۴۳۴، ۴۳۶، ۴۵۰، ۴۹۴، ۵۰۷، ۵۰۸
سلسله طریقت سهروردیه: ۳۶۲	سالکان طریقت: ۱۸، ۱۹۶، ۴۶۲
سلسله کازرونیه: ۲۱۴	سالکان مُجَرَّد: ۳۹۰
سلسله مرشدیه: ۲۱۶، ۲۲۴	سالک خلوت نشین: ۳۳۷
سلسله مشایخ جام: ۳۶۰	سالک طریقت: ۴۲۴
سلسله مولویه: ۱۷۷، ۳۴۹	سالک مبتدی: ۳۹۱
سلسله نعمت الهی: ۳۲۵، ۵۰۷	سالک واصل: ۴۵۵
سلسله نقشبندی: ۳۲۲	سربداران: ۲۵۸، ۳۲۶، ۴۷۹
سلسله نوربخشیه: ۳۲۶، ۳۶۳	سربداری: ۴۸۴
سلسله های تصوف: ۱۸۳	سرزمینهای اسلامی: ۶۹
سلسله های صوفیان: ۴۸۷، ۴۸۹	سعدیه: ۴۱۸
سلسله های صوفیه: ۲۱۵، ۲۶۰	سفر روحانی: ۳۳۸
سلسله های طریقت: ۴۱۶	سُکَر: ۴۹۰
سلوک: ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۲۳، ۴۵۴، ۴۹۴	سلاسل: ۴۸۹
سلوک صوفیانه: ۳۹۰	سلاسل صوفیه: ۱۶۱، ۲۴۶، ۳۴۳، ۳۵۷، ۴۶۸
سماع: ۱۷، ۲۱، ۶۴، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۱	سلاسل مسلک تصوف: ۲۵۸
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۸۵، ۲۵۷، ۲۹۰	سلسله افشاریه: ۲۶۶
۳۱۸، ۳۸۰، ۳۸۸، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۲۸	سلسله بکتاشیه: ۱۷۶، ۴۸۳
۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴	سلسله خواندیه: ۲۶۶
۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۱	سلسله ذهبیه: ۲۷۰، ۳۶۳
۴۸۲، ۴۸۳، ۵۱۸	

- سماع خانہ: ۲۱۸  
 سماع صوفیان: ۱۲۲، ۱۹۸، ۲۵۷، ۲۳۸، ۲۸۵  
 سنّت پیامبر: ۳۸۹  
 سنّت دینی: ۳۹۵  
 سُہروردیہ: ۱۸۳  
 سُہیلیان: ۳۴۴  
 سیاحت: ۴۶۱، ۴۶۲  
 سیر تاریخی: ۲۳  
 سیر تکاملی: ۱۴  
 سیر معنوی: ۴۰۶، ۴۴۳، ۴۶۶  
 سیر و سلوک: ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۴  
 سیر و سلوک صوفیانہ: ۳۹۰، ۴۵۶، ۴۹۰  
 سیر و سلوک عارفانہ: ۴۹۱  
 سیر و سلوک عرفانی: ۳۸۹  
 سیر و سلوک معنوی: ۴۹۴  
 سیر و سیاحت: ۴۶۲  
 ش  
 شافعی: ۵۱۴  
 شافعی مذهب: ۱۷۰  
 شاہان طریقت: ۲۶۷  
 شاہد بازی: ۱۱۳  
 شرابخانہ: ۱۱۴  
 شرع: ۱۵  
 شرعی: ۴۹۱، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۹  
 شرقی: ۱۳  
 شریعت: ۲۷۰، ۳۱۱، ۳۴۸، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۴۸، ۴۸۹، ۴۹۹، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹  
 شریعت اسلام: ۴۸۷  
 شریعت اسلامی: ۵۱۳  
 شعائر: ۲۰  
 شلوار جوانمردی: ۴۸۲  
 شلوار فتوت: ۴۸۰  
 شنب غازانی: ۲۳۰  
 شہادت: ۷۴  
 شیاخت: ۳۵۹، ۳۶۱  
 شیخ الارادہ: ۳۳۴  
 شیخ الاسلام: ۳۶۰  
 شیخ الاقدا: ۳۳۴  
 شیخ الانتساب: ۳۳۴  
 شیخ التبرک: ۳۳۴  
 شیخ تخلّق: ۳۳۴  
 شیخ التریبہ: ۳۳۴، ۳۳۷  
 شیخ التلقین: ۳۳۴  
 شیخ تمسک: ۳۳۴  
 شیخ توبہ: ۳۴۹

صفا: ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶	شیخ الشیوخ: ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۱۴، ۳۱۶
صفوی: ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۶۰، ۳۲۶	۵۰۷، ۵۰۳
صفت: ۹۳، ۹۶، ۳۹۶	شیخ الشیوخ: ۱۶۵
صفت‌ای: ۱۲۹	شیخ الطائفه: ۳۳۱
صفویه: ۹۰، ۱۰۶، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۸	شیخ طریقت: ۲۴۳، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۹
۲۴۱، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۴۲۴، ۵۱۰	۳۵۱، ۳۶۲، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۴۰، ۴۵۴
۵۱۶، ۵۲۰، ۵۲۱	۴۵۵
صفویان: ۲۵۸، ۲۶۶	شیخ الطریقه: ۴۸۷
صلیبیان: ۱۳۹	شیخوخت: ۳۳۹
صوف: ۴۴۸، ۴۸۹	شیعه: ۱۶۰
صوفی: ۱۵، ۷۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۱۳۰	شیعیان اسماعیلی: ۱۵۵
۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۹	شیعی مذهب: ۱۰۸
۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۴۲	شیوخ: ۱۷۶، ۲۰۱، ۲۹۵
۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۴	
۲۹۴، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۶	ص
۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰	صائبین: ۴۸
۴۰۶، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۴۵	صائبی: ۱۴۵
۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۹، ۴۷۱	صاحب الزنج: ۱۴۵
۴۷۳، ۴۸۰، ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۲۱	صاحب سیر: ۳۸۷
صوفی آباد: ۱۳۲، ۲۴۳	صاحب معلوم: ۲۸۰
صوفیان: ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۳۶، ۶۰، ۶۳	صاحب نفس: ۲۸۹
۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۴	صاحب ولایت: ۳۵۱
۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴	صالحان: ۶۹، ۷۲
۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲	صحبت: ۱۱۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۱، ۴۲۶
۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸	۴۶۴، ۴۸۱، ۴۸۲
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷	صحو: ۴۹۰
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴	صدقه: ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۴

۴۹۲	۱۴۶ . ۱۴۷ . ۱۴۸ . ۱۴۹ . ۱۵۰ . ۱۵۱ .
صوفیان خانقاهی: ۱۱۸	۱۵۲ . ۱۶۱ . ۱۶۲ . ۱۶۳ . ۱۶۴ . ۱۶۹ .
صوفیان خراسان: ۸۶ . ۱۶۲ . ۱۸۳	۱۷۰ . ۱۷۱ . ۱۷۲ . ۱۷۳ . ۱۷۴ . ۱۷۹ .
صوفیان راستین: ۵۰۲	۱۸۲ . ۱۸۴ . ۱۸۵ . ۱۸۸ . ۱۹۰ . ۱۹۳ .
صوفیان سلسله صفوی: ۲۶۱ . ۴۵۸	۱۹۶ . ۲۰۳ . ۲۰۷ . ۲۱۱ . ۲۱۲ . ۲۱۳ .
صوفیان صفوی: ۲۶۹	۲۱۵ . ۲۲۲ . ۲۲۶ . ۲۲۸ . ۲۳۲ . ۲۳۴ .
صوفیان عراقی: ۱۷۰	۲۳۷ . ۲۳۸ . ۲۳۹ . ۲۴۰ . ۲۴۱ . ۲۵۹ .
صوفیان مسافر: ۹۵ . ۱۵۲ . ۴۹۵	۲۶۱ . ۲۶۳ . ۲۶۴ . ۲۶۵ . ۲۶۶ . ۲۶۷ .
صوفیان نَقَطَوی: ۲۶۳	۲۶۸ . ۲۶۹ . ۲۷۰ . ۲۷۳ . ۲۷۴ . ۲۷۷ .
صوفیانه: ۲۷ . ۴۳ . ۴۷ . ۷۸ . ۸۳ . ۱۲۱ .	۲۷۸ . ۲۷۹ . ۲۸۰ . ۲۸۱ . ۲۸۲ . ۲۸۳ .
۲۵۶ . ۳۲۶ . ۳۷۲ . ۳۷۹ . ۳۸۱ . ۳۹۰ .	۲۸۶ . ۲۸۷ . ۲۸۸ . ۲۹۰ . ۲۹۱ . ۲۹۲ .
۴۹۸	۲۹۶ . ۲۹۸ . ۳۰۰ . ۳۰۳ . ۳۰۴ . ۳۰۵ .
صوفی ستیز: ۲۶۵ . ۲۶۸ . ۲۶۹ . ۴۲۴	۳۰۶ . ۳۰۸ . ۳۰۹ . ۳۱۰ . ۳۱۱ . ۳۱۳ .
صوفی ستیزان: ۱۳۲ . ۱۳۹ . ۲۴۱ . ۳۸۰ .	۳۲۳ . ۳۲۶ . ۳۸۹ . ۳۹۰ . ۳۹۸ . ۴۰۲ .
۴۸۹	۴۰۶ . ۴۰۷ . ۴۱۱ . ۴۱۴ . ۴۱۷ . ۴۱۸ .
صوفی ستیزی: ۳۲۶ . ۳۲۷	۴۱۹ . ۴۲۱ . ۴۲۵ . ۴۲۷ . ۴۲۸ . ۴۳۰ .
صوفیگری: ۱۰۷ . ۳۰۰ . ۴۲۷	۴۳۱ . ۴۳۲ . ۴۳۳ . ۴۳۴ . ۴۳۵ . ۴۳۷ .
صوفی مسلک: ۱۵۱ . ۲۰۲ . ۴۳۹	۴۳۸ . ۴۳۹ . ۴۴۰ . ۴۴۳ . ۴۵۰ . ۴۵۱ .
صوفی مشرب: ۳۷۲ . ۳۲۱	۴۵۲ . ۴۵۸ . ۴۶۲ . ۴۶۴ . ۴۶۵ . ۴۶۶ .
صوفی منش: ۱۰۷ . ۱۵۸ . ۳۵۵	۴۶۷ . ۴۶۸ . ۴۶۹ . ۴۷۰ . ۴۷۱ . ۴۷۳ .
صوفی وار: ۲۷۸	۴۷۴ . ۴۷۸ . ۴۸۱ . ۴۸۲ . ۴۸۷ . ۴۸۸ .
صوفیه: ۱۵ . ۱۶ . ۲۰ . ۲۱ . ۳۶ . ۹۶ . ۱۰۴ .	۴۸۹ . ۴۹۰ . ۴۹۶ . ۴۹۷ . ۴۹۸ . ۵۰۰ .
۱۰۷ . ۱۱۲ . ۱۴۸ . ۱۶۱ . ۱۸۴ . ۲۰۶ .	۵۰۲ . ۵۰۳ . ۵۰۴ . ۵۰۵ . ۵۰۷ . ۵۰۸ .
۲۲۶ . ۲۲۹ . ۲۳۳ . ۲۳۳ . ۲۴۳ . ۲۴۶ . ۲۶۷ .	۵۱۰ . ۵۱۱ . ۵۱۲ . ۵۱۳ . ۵۱۴ . ۵۱۵ .
۲۶۹ . ۲۷۰ . ۳۰۶ . ۳۰۸ . ۳۵۰ . ۴۱۳ .	۵۱۶ . ۵۱۸ . ۵۱۹ . ۵۲۰ . ۵۲۱ . ۵۲۲ .
۴۸۹ . ۴۹۷ . ۵۱۲ . ۵۱۸ . ۵۲۰ . ۵۲۲	صوفیان اسلامی: ۳۳ . ۸۳
	صوفیان جهانگرد: ۱۳۳ . ۲۳۸ . ۴۶۴ .



طریق جوانمردان: ۴۸۱	ض
طریق سُکُر: ۴۹۹	ضریح: ۱۱۰
طریق سلوک: ۱۲۱	ضیافت: ۱۴۲
طریق سیر و سلوک: ۳۹۹	
طریق عرفان: ۲۵۱	ط
طریق مجاهده: ۳۴۴	طالب: ۲۵۱، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۸۷، ۳۹۵
طریقتی: ۱۸۰	۴۵۰
طریقہ: ۴۸۹، ۴۸۷، ۴۷۵، ۴۱۷، ۳۵۷	طالبان: ۸۴، ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۶، ۱۵۱، ۲۱۴
طریقہ بکتاشی: ۲۶۴	۲۸۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۶
طریقہ بکتاشیه: ۱۷۷	۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۶۵
طریقہ حیدری: ۲۶۴	۳۷۰، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۲۴، ۴۴۴
طریقہ رفاعیه: ۳۹۷	۴۵۵
طریقہ روزبهانیه: ۳۹۷	طاهریان: ۱۸۶
طریقہ شاذلی: ۳۵۰	طایفه: ۱۰۳، ۵۱۹
طریقہ شیخ اکبر: ۳۵۰	طبقات اجتماعی: ۲۹۹
طریقہ قادری: ۲۶۴	طبقات صوفیان: ۴۸۹
طریقہ قادریه: ۱۸۳، ۹۹	طبقه نجسهای هندی: ۱۱۷
طریقہ مرغنیه: ۳۴۰	طرائق: ۴۸۹
طریقہ مولوی: ۲۶۴	طریقت: ۲۱، ۳۵، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۷۷
طریقہ نعمتی: ۲۶۴	۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶
طریقہ نعمت اللہی: ۵۰۷	۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۳۱۱، ۳۱۳
طریقہ نقشبندیه: ۳۵۰	۳۳۴، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۸، ۳۶۸
طریقہها: ۴۴۴، ۴۴۰، ۴۸۸	۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۱
طَلَّاب: ۱۰۰	۴۱۵، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۸۰، ۴۹۹، ۵۰۵
طلبه: ۱۷۴	۵۰۸، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱
طیفوریان: ۴۹۰	طریقت اویسی: ۳۳۴
	طریق تصوف: ۲۵۳، ۴۹۹

عرفان اسلام: ۴۸۷	ع
عرفان اسلامی: ۴۸۸، ۲۴۴	عابد: ۲۵۲، ۸۶، ۷۴
عرفان منشی: ۲۱۳	عابدان: ۱۲۵، ۸۴، ۷۲، ۷۰
عرفان مشربی: ۵۰۵	عابدان مسیحی: ۹۳
عرفانی: ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹	عارف: ۱۰۸، ۱۵
۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۷۱، ۸۵، ۱۰۴	عارف مسلک: ۲۳۰
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۸۳	عارفان: ۱۶، ۳۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶
۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۹	۱۷۶، ۱۷۹، ۲۴۰، ۳۳۱، ۳۷۹، ۴۱۵
۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸	۴۸۷
۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۰۸، ۳۲۶	عارفانه: ۱۶۰، ۱۱۸، ۲۷
۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۶۵، ۴۲۵، ۴۸۷	عاطفی: ۷۵
۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۷	عالم اسلام: ۴۸۷، ۲۵۱
عزالت: ۸۳، ۸۵، ۹۸، ۱۲۵، ۲۰۹، ۳۳۴	عالمان مذهبی: ۵۱۶
۴۱۹، ۴۲۱، ۴۶۲	عامل اقتصادی: ۱۸۵
عشق: ۱۲۰	عباد: ۱۴۶
عقاید: ۱۶۲	عبادت: ۱۷، ۶۵، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۹، ۸۲
عقاید صوفیانه: ۲۶۵	۹۲، ۹۳، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۹
عقیده تنوی: ۴۸	۱۷۴، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۵۶، ۲۸۶، ۳۰۴
علمای اسلامی: ۵۱۲	۳۳۷، ۳۴۹، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۲۳
علمای دینی: ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۱۲	عبادت خانه: ۱۱۶
۵۱۶	عجم: ۱۷۱، ۱۷۳
علمای شریعت اسلامی: ۵۱۶	عرب: ۱۷۱
علمای مذهب شیعه: ۵۲۰	عُرس: ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
علمای مذهبی: ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۱۶	عُرُفا: ۲۲۳
۵۱۹	عرفان: ۱۳، ۱۶، ۲۲، ۲۷، ۴۲، ۱۰۸
علم خلوت: ۳۳۴	۱۴۱، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۵۱
علم شریعت: ۳۷۴، ۵۱۱	۳۷۴، ۴۳۰، ۴۸۷، ۴۹۵، ۵۰۸، ۵۱۶

- 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  
 فتوت: ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰  
 فتوت خانه: ۴۸۵  
 فرائض دینی: ۷۳  
 فرقه حروفیه یا نُقْطَوِیَه: ۲۶۳، ۴۸۳  
 فرقه خلوتیه: ۲۵۵  
 فرقه شکفتیه: ۸۶  
 فرقه عیاضیان: ۴۶۸
- فرقه کرامیه: ۱۵۹  
 فرقه‌ها: ۵۱۴، ۵۱۹  
 فرقه‌های تصوف: 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  
 فرهنگگی: ۳۹، ۱۴۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۷، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۰، ۴۸۱، ۴۹۵، ۵۰۰  
 فرهنگ یونانی: ۱۷۵  
 فعالیت 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

فقیر: ۱۳۰، ۱۴۴، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۷، ۴۷۸، ۴۸۴، ۵۰۷	فقیران: ۱۰۶، ۱۱۲، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵
قلندر: ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۳، ۳۸۸	قلندران: ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
قلندرانه: ۲۴۸	قلندرخانه: ۲۴۸، ۲۴۹
قلندری: ۳۹۷، ۴۶۸، ۴۷۴	قلندریه: ۱۷۲، ۲۳۳
قلنسوه: ۱۵۴	قمارخانه: ۱۱۴
قوال: ۱۲۲	قول: ۱۸۹، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۴
ق	قاجاریه: ۲۱۳، ۲۴۲، ۲۶۶، ۲۶۸
ک	قادریه: ۴۱۸
کاتوزیان: ۸۲	قبر ابراهیم: ۱۴۱
کاروانسرا: ۸۰	قبر یعقوب: ۱۴۱
کاکا: ۴۸۲	قبلة نخستین مسلمانان: ۱۴۳
کاکائیه: ۴۸۲	قبض: ۳۳۷
کانونهای خانقاهی: ۱۹	قدرت رهبری: ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۵۷، ۳۵۹
کتابخانه: ۴۵، ۸۰، ۱۲۷، ۱۵۹، ۳۸۲	۴۵۵
۳۸۳	قرن: ۱۳
کتاب مقدس: ۴۶	قطب عالم: ۸۵، ۱۴۴
کتابهای آسمانی: ۸۳	قلمرو اسلامی: ۷۷، ۹۲، ۱۰۳، ۱۴۰
کتابهای صوفیان: ۴۶۶	۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۳، ۳۷۵، ۴۱۴، ۴۶۸
کتابهای ضد تصوف: ۵۲۰	
کتابهای عرفانی: ۱۴۸، ۲۷۹، ۳۳۲	
۳۳۳، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۹۵، ۴۱۵	

گدایی: ۳۹، ۵۰، ۱۰۷، ۱۵۸، ۲۸۲، ۲۹۸.	۴۲۱، ۴۲۵، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۹۵
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴.	کرامات: ۲۱، ۱۲۰، ۱۳۵، ۳۱۱، ۴۴۱.
۳۹۹	۴۴۲
گروهی: ۴۴۳، ۴۴۴	کرامیان: ۶۱، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷.
گنبد: ۱۱۶، ۱۳۵	۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۵
گنوسی: ۴۸	کرامی مذهب: ۱۵۵
	کرامیه: ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۸
ل	کرسی ارشاد: ۹۸
لباس روحانی: ۴۵۶	کرسی نامه: ۳۳۴
لاهوری: ۱۸، ۴۷	کشف: ۳۵
	کفر: ۵۱۴
م	کعبه: ۱۶۹، ۲۱۷
ماجری: ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶	کعبه سالکان قدس: ۱۹۶
مادی: ۱۹	کلامی: ۴۲، ۱۶۰
مانوی: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲، ۱۴۵	کلاه: ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۸۳
مانویان: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲	کلاه درویشان: ۴۵۸
مباحث دینی: ۳۳۱، ۳۳۵	کلاه صوفیانه: ۴۵۷
مباحث عرفانی: ۱۸۵، ۱۸۶	کوه حراء: ۸۳، ۳۸۲
مبتدی: ۴۴۴	کوه طور: ۸۳، ۳۸۳
مبلغان: ۴۰	کوه گزینی: ۳۶، ۸۴، ۱۹۱
متصوفین: ۴۸۵	کوه نشینی: ۸۲، ۸۴، ۸۶
متعبدان: ۲۳۸	کوه نشینی صوفیان: ۸۷
متعبده: ۲۵۲	کیش مسیح: ۴۰، ۴۲
متکلمان: ۱۶۱	
متولی: ۱۶۷، ۲۱۶	گ
متولیان: ۱۱۵	گبر: ۲۱۵
مجالس ذکر: ۲۵۷	گدایان: ۲۹۹، ۳۰۰، ۵۰۰

مدارس دینی: ۱۰۱، ۳۷۵، ۳۸۲	مجالس سماع: ۴۳۴
مدارس نظامیه: ۱۰۳	مجالس صوفیان: ۳۰۵
مدرس: ۱۶۴، ۱۷۴	مجاهد: ۷۳، ۱۵۷
مدرسه: ۹۴، ۹۹، ۱۰۴/۱۰۵، ۱۸۰، ۱۹۵	مجاهدان: ۷۲، ۱۴۲
۱۹۹، ۲۰۳، ۲۲۲، ۲۳۲، ۳۱۵، ۳۷۰	مجاهدت: ۱۷، ۳۶، ۱۶۳، ۲۴۸، ۲۵۳
۳۸۲، ۳۷۶، ۳۷۵، ۳۷۴، ۳۷۲	۲۵۶، ۳۰۷، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۸۸، ۳۹۴
مدرسه الازهر: ۱۰۳	۴۰۰
مدرسه مستنصریه: ۱۰۵	مجاهدتهای گوناگون: ۱۶
مدیران خانقاه: ۲۹۵، ۳۱۵	مجاهده: ۴۵۴، ۵۱۶
مدیر خانقاه: ۱۲۷، ۲۷۳، ۲۷۴	مجرد: ۹۰، ۳۸۹، ۴۶۸
مدیر فعال: ۱۸۸	مجلس روحانی: ۴۴۱
مدیریت: ۱۸۹	مجلس: ۱۱۶، ۱۶۵، ۱۷۶
مذاهب: ۲۱، ۲۷، ۴۹۱، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۹	مجلس سماع: ۱۸۹، ۲۷۵، ۴۳۰، ۴۳۱
مذاهب اربعه: ۵۱۲	۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷
مذاهب اسلامی: ۴۸۸، ۵۱۲	مجلس گفتن: ۲۹۶
مذاهب غیر اسلامی: ۲۰	مجلس گویی: ۱۸۵، ۲۳۹، ۳۷۱، ۳۷۲
مذهب: ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸	مجلس گویها: ۴۹۹
۴۹۷	مجلس وعظ: ۱۲۶
مذهب بودایی: ۳۷	مجلس درویشان: ۶۶
مذهب تشیع: ۸۷، ۹۱، ۲۶۰، ۲۶۲، ۳۲۵	محراب: ۱۱۶، ۱۲۸
۵۲۰، ۳۲۶	محفل روحانیان: ۴۴۱
مذهب تصوف: ۱۷۳، ۴۳۱	محفل سماع: ۴۳۳
مذهب شیعه: ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۹، ۵۱۲	محل اجتماع: ۱۱۶
مذهب شیعی: ۲۶۲	مدارس: ۱۰۲، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۰۰، ۲۰۲
مذهب کرامی: ۱۵۶	۲۰۳، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰
مذهب کرامیان: ۱۵۵، ۱۵۶	۲۴۱، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۶۹، ۳۷۶
مذهب کرامیه: ۱۵۵	مدارس اسلامی: ۱۰۵

مراسم گروهی: ۱۴۸	مذهب مالکی: ۷۱
مراسم مذهبی: ۸۱، ۳۱	مذهب مسیح: ۴۰
مراقبت مشایخ: ۴۱۹	مذهب مسیحی: ۴۱
مراقبه: ۳۵	مذهب معتزله: ۱۵۶
مراقبه باطن: ۳۴۴	مذهب مهری: ۳۱
مراکز پرستشی: ۲۷	مذهبی: ۱۴، ۳۴، ۴۱، ۴۲، ۵۰، ۱۵۶
مراکز تصوف: ۱۹۵	۱۶۰، ۱۷۹، ۲۱۷، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷
مراکز خانقاهی: ۲۳، ۱۹	۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۴۶، ۳۴۸
مرتبی: ۱۸۸	۳۹۵، ۳۹۶، ۴۲۹، ۴۸۸، ۴۹۱، ۴۹۷
مرناضان هندی: ۱۱۲	۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵
مرتدین: ۶۷	مرابط: ۷۵/۷۴
مرشد: ۲۵۷، ۲۴۹، ۱۸۵، ۱۲۷، ۳۱	مرابطان: ۱۴۶، ۷۳، ۷۲
مرشدان: ۲۸۹	مرابطین: ۱۰۰، ۷۲، ۷۱
مرشدان صفوی: ۲۶۰	مراحل سلوک: ۳۹۱، ۲۹۸
مرشد مرشدان: ۳۱	مراحل عرفانی: ۴۵۵
مرقعہ: ۴۵۴، ۴۵۱	مراد: ۲۲۵، ۳۸۸، ۳۳۷، ۳۳۴، ۳۳۲، ۱۸۸
مرقیون: ۴۸	مراسم: ۳۳، ۱۷
مرکز تصوف: ۱۴۳	مراسم تشریفاتی: ۱۲۸
مرید: ۲۴۳، ۲۲۰، ۱۹۲، ۱۸۸، ۱۰۳، ۳۹	مراسم تصوف: ۲۸۴، ۲۶۶، ۳۹
۲۶۶، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵	مراسم توبه: ۳۹۵، ۳۹۴
۳۲۵، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷	مراسم خانقاهی: ۲۵۶، ۱۲۷
۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷	مراسم ذکر: ۴۱۸
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴	مراسم ریاضت: ۴۵۴
۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۴	مراسم صوفیه: ۴۷۳
۳۷۸، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴	مراسم طریقت: ۴۹۱، ۴۸۸
۳۹۵، ۳۹۷، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۰	مراسم عزاداری: ۱۰۸
۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۷	مراسم عملی تصوف: ۲۶۲

مریدان: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۰، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۹۶، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۴۵، ۴۰۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۶۳، ۱۷۷	۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۴، ۱۹۲، ۱۸۹، ۱۸۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۵، ۲۹۹، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۴، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۹، ۴۸۸، ۴۸۴، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴
مسافران: ۴۵، ۴۷، ۶۳، ۷۹، ۹۰، ۹۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۸۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۸۱، ۴۸۲، ۵۰۸، ۳۴۴، ۳۴۳، ۳۴۱، ۳۴۰، ۳۳۹، ۳۳۸، 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، ۴۲۹، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴	مرید حقیقی: ۴۵۷ مرید طریقت: ۳۸۷ مریدہ: ۲۵۳
مسافرت: ۱۷، ۴۹، ۵۰، ۶۲، ۷۹، ۹۶، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۷۰، ۳۵۵، ۳۶۷، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۸۴، ۴۹۵، مسافر خانہ: ۱۷، مسافرین: ۹۰۰، مسالک: ۲۸، مسائل اسلام: ۱۶۰، مسائل اجتماعی: ۲۹۹، مسائل اقتصادی: ۱۸، ۲۷۴، مسائل تربیتی: ۸۵، ۱۸۵، مسائل تصوف: ۱۹، ۱۶۳، ۱۸۲، ۲۰۰، ۵۲۱، مسائل خانقاہی: ۱۹، مسائل دینی: ۲۸، ۷۷، ۳۳۱، ۳۶۹، ۴۸۶، ۴۹۹، مسائل سیاسی: ۲۷۰، مسائل عرفانی: ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۶۶، ۲۳۳، ۲۱۷، ۲۰۱، ۱۳۵، ۹۹، ۹۰، ۲۴۲، 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	مزار: ۹۰، ۹۹، ۱۳۵، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۳۳، مزارات متبرکہ: ۲۶۲



.۱۶۱ .۱۵۶ .۱۵۱ .۱۴۸ .۱۴۵ .۱۲۹	.۲۲۶ .۲۰۶ .۱۹۹ .۱۹۴ .۱۹۱ .۱۸۴
.۱۸۰ .۱۷۶ .۱۷۲ .۱۶۷ .۱۶۳ .۱۶۲	.۲۵۵ .۲۵۱ .۲۴۳ .۲۳۸ .۲۳۷ .۲۳۵
.۱۹۱ .۱۸۷ .۱۸۵ .۱۸۴ .۱۸۳ .۱۸۲	۴۲۶ .۲۷۵
.۲۰۷ .۲۰۳ .۲۰۱ .۱۹۴ .۱۹۳	مسائل عرفانی اسلام: ۴۹۷ .۵۰۰
.۲۲۵ .۲۲۴ .۲۲۲ .۲۱۳ .۲۱۲/۲۱۱	مسائل درویشی: ۲۶۰
.۲۳۵ .۲۳۲ .۲۳۱ .۲۳۰ .۲۲۸ .۲۲۶	مسائل طریقت: ۵۱۴
.۲۵۳ .۲۵۱ .۲۴۶ .۲۴۵ .۲۴۱ .۲۳۷	مسائل عقلی: ۲۰۶
.۲۶۶ .۲۶۵ .۲۶۴ .۲۶۱ .۲۶۰ .۲۵۸	مسائل علمی: ۱۸۶
.۲۷۷ .۲۷۵ .۲۷۰ .۲۶۹ .۲۶۸ .۲۶۷	مسائل فرهنگی: ۱۶۴
.۳۰۰ .۲۹۹ .۲۹۸ .۲۸۸ .۲۸۴ .۲۸۲	مسائل کلامی: ۴۸۷
.۳۱۰ .۳۰۸ .۳۰۷ .۳۰۶ .۳۰۵ .۳۰۳	مسائل معنوی: ۹۲ .۱۶۶ .۲۷۴ .۲۸۳
.۳۳۴ .۳۳۳ .۳۳۱ .۳۲۷ .۳۲۱ .۳۱۴	۵۱۲ .۴۷۶
.۳۵۷ .۳۴۸ .۳۴۶ .۳۴۵ .۳۴۳ .۳۳۹	مسائل نظری: ۷۵ .۴۰
.۴۰۲ .۳۹۵ .۳۸۰ .۳۷۴ .۳۷۱ .۳۶۶	مسجد: ۷۷ .۷۸ .۷۹ .۸۰ .۱۰۴ .۱۰۹
.۴۴۳ .۴۳۵ .۴۳۱ .۴۲۸ .۴۱۳ .۴۰۶	.۱۲۰ .۱۶۴ .۱۸۰ .۱۸۹ .۲۲۲ .۲۲۴
.۴۷۶ .۴۷۰ .۴۶۸ .۴۵۴ .۴۵۳ .۴۵۲	.۴۱۳ .۳۷۳ .۳۷۰ .۳۲۰ .۲۴۲ .۲۳۹
.۴۹۳ .۴۸۹ .۴۸۸ .۴۸۴ .۴۷۹ .۴۷۸	۵۱۶ .۴۷۲ .۴۴۱
.۵۰۳ .۵۰۱ .۵۰۰ .۴۹۹ .۴۹۸ .۴۹۷	مسجد اقصی: ۱۴۳ .۱۵۷
.۵۱۵ .۵۱۳ .۵۱۱ .۵۱۰ .۵۰۹ .۵۰۴	مسجد شونیزیه: ۱۶۲
.۵۲۱ .۵۲۰ .۵۱۹	مسجد ضرار: ۲۶۲
مسلك تصوف اسلامي: ۴۸۸	مسجد مادر سلیمان: ۹۰
مسلك شیخی: ۲۷۰	مسلك: ۳۰ .۳۱
مسلك طریقت: ۲۱ .۷۶ .۷۸ .۸۴ .۹۳	مسلكها: ۲۷
.۲۲۷ .۲۱۱ .۲۰۶ .۱۵۱ .۱۱۱ .۱۰۴	مسلك اعتزال: ۲۰۶
.۲۶۲ .۲۶۱ .۲۶۰ .۲۴۰ .۲۳۲ .۲۳۱	مسلك تصوف: ۱۳ .۱۵ .۱۶ .۱۷ .۱۸
.۳۲۷ .۳۲۶ .۳۱۴ .۳۱۱ .۳۰۹ .۲۶۴	.۱۹ .۲۰ .۲۱ .۲۲ .۲۴ .۲۷ .۳۳ .۳۴ .۳۵
.۳۶۱ .۳۵۹ .۳۵۰ .۳۴۶ .۳۳۶ .۳۲۸	.۳۹ .۴۷ .۶۵ .۷۵ .۹۶ .۱۲۵ .۱۲۶ .۱۲۷

۲۸۲، ۲۷۹: مسئلہ جوانمردی	۳۸۷، ۳۸۲، ۳۸۱، ۳۷۹، ۳۷۷، ۳۶۶
۲۶۶، ۲۶۰: مسئلہ طریقت	۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۲۵
۱۸۶، ۱۷۹: مسئلہ عرفان	۲۳۴، ۲۵۰، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۱
۲۸۶: مسئلہ فتوت	۲۸۲، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۷
۲۸۵، ۲۸۲: مسئلہ فقر	۲۶۴، ۲۲۵، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۴۴
۲۳، ۲۲: مسیح	۲۶۴
۲۸، ۲۷، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۲۷، ۱۴: مسیحی	۳۷۲: مسلک عرفانی
۱۶۰، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۱، ۱۳۸، ۸۲، ۶۲	۴۷۹، ۴۷۸: مسلک فتوت
۷۰، ۶۹، ۴۴، ۴۳، ۴۱، ۴۰: مسیحیان	۲۰۶: مسلک معتزلی
۲۶۱، ۱۴۵، ۱۴۴، ۸۴	۱۵۵: مسلک ملامتیہ
۲۸، ۲۶، ۲۴، ۲۱: مسیحیت	۳۰۹، ۳۰۷: مسلک فقر
۳۹۱: مسیر تصوف	۳۹۸: مسلک و مذہب
۳۴۳، ۳۳۱، ۳۰۷، ۲۰، ۱۴: مسیر طریقت	۲۰۱، ۱۹۶، ۱۴۴، ۷۳، ۶۲، ۲۸، ۲۸۰، ۲۵۰
۳۶۳، ۳۵۷، ۳۵۵، ۳۴۴	مسلمانان: ۲۸، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۴، ۱۳
۳۳۸: مشاہدہ	۳۹، ۳۷، ۳۶، ۳۷، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۷، ۶۶، ۶۷، ۸۲
۲۰۷، ۲۰۴، ۲۰۱، ۱۹۴، ۱۶۵: مشایخ	۸۷، ۹۲، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۰
۲۲۷، ۲۲۳، ۲۱۹، ۲۱۵، ۲۱۰، ۲۰۸	۱۲۵، ۱۲۴، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۸۲
۲۸۲، ۲۷۴، ۲۶۰، ۲۵۱، ۲۳۰، ۲۲۹	۲۸۷، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۱۲
۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۶	۵۱۳، ۵۱۲، ۷۰، ۲۲: مسلمین
۴۱۱، ۴۱۰، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۲، ۳۰۱	۴۹۴: مسند ارشاد
۳۲۶، ۳۲۴، ۳۲۲، ۳۱۵، ۳۱۳، ۳۱۲	۳۶۵: مسند رہبری
۳۴۲، ۳۴۱، ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۴، ۳۳۳	۳۰۰: مسئلہ اجتماعی
۳۴۹، ۳۴۸، ۳۴۷، ۳۴۶، ۳۴۵، ۳۴۳	۲۹۵: مسئلہ اقتصادی
۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱	۲۳۸، ۲۰۷، ۲۰۱، ۱۶۸: مسئلہ تصوف
۳۷۷، ۳۷۴، ۳۶۷، ۳۶۵، ۳۶۲، ۳۶۱	۵۱۵، ۳۲۷، ۳۱۸
۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۱، ۴۰۶، ۳۹۵، ۳۹۲	۲۸۱، ۲۷۸: مسئلہ توکل
۴۳۵، ۴۲۷، ۴۲۶، ۴۲۵، ۴۲۲، ۴۱۹	

مصاحبت: ۹۸، ۱۰۷، ۱۲۵، ۲۰۳، ۳۰۸.	۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶.
۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۵۵.	۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۸.
۴۶۵، ۴۶۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۳.	۴۷۱، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲.
مصنّفیه‌ها: ۱۱۵	۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۵، ۵۰۶.
مُصلّی: ۱۶۴	۵۰۸، ۵۱۸، ۵۲۰.
مطالب دینی: ۳۳۱	مشایخ اهل سنت: ۲۶۰
مطالب عرفانی: ۱۶۲، ۵۱۳، ۵۱۹.	مشایخ باخرزی: ۲۲۸
معابد: ۱۴۱	مشایخ تصوّف: ۱۳۵، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۳۱.
معابد بودایی: ۳۸	۲۸۴، ۲۸۹، ۳۱۹، ۴۶۳، ۴۷۹.
معابد مهری: ۲۱	مشایخ خانقاه: ۳۲۰
معارف الهی: ۳۰۵	مشایخ دادانیه: ۲۲۰
معبد: ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۲، ۶۶، ۱۱۶، ۱۱۸.	مشایخ صوفی: ۹۳
۱۲۰، ۲۳۴.	مشایخ صوفیان: ۴۹۳
معبد بودایی: ۳۸	مشایخ صوفیه: ۹۷، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۹.
معبد مهری: ۲۹	۲۹۳، ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۷۸، ۴۹۸، ۵۰۰.
معبد میتراایی: ۳۲، ۱۱۸	۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۲۱.
معراج: ۱۴۳	مشایخ طریقت: ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۸.
مُعترله: ۱۶۰، ۲۰۶، ۵۱۴.	۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵.
معنکف: ۸۸، ۱۴۳، ۲۴۳.	۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۴۳.
معنوی: ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۹۱.	۳۴۵، ۳۵۲، ۳۶۴، ۴۱۱، ۴۳۶، ۴۲۹.
۱۲۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۱۹.	۴۸۸، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹.
۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۶.	مشایخ کرامیه: ۱۵۸، ۱۵۷.
۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۱.	مشایخ نعمت‌اللهی: ۳۲۶
۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۸.	مشركان: ۶۷
۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۸۰، ۳۸۷.	مشعشعیان: ۴۸۴
۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۲۳.	مشکل اقتصادی: ۲۷۵
۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۵۴، ۴۹۶، ۴۹۷.	مَشِيخَت: ۳۲۶، ۳۳۹، ۳۴۰، ۴۲۷.

مکتب بودایی: ۳۹	۵۲۰، ۵۰۰
مکتب دینی اسلام: ۱۶۰	معنویت: ۲۱، ۱۴۱، ۱۶۳، ۳۰۲
مکتب تصوف: ۱۸۳	معنویت اشرافی: ۱۷۶
مکتب شریعت: ۵۰۰	مغ: ۳۱
مکتب ملامتیه خراسان: ۱۸۳	مغان: ۱۱۶، ۳۴
مکتبهای تربیتی: ۳۹	مفسرا: ۳۴
مکتبهای عرفانی: ۱۸۳	مغولان: ۴۹۳، ۵۱۵
ملامتیان: ۱۵۴	مقام: ۱۵
مُلحد: ۵۲۱	مقامات: ۱۱۸، ۳۸۸، ۴۰۸، ۴۴۴، ۴۵۰
مَلِكُ الْمَشَايخ: ۵۰۸	مقامات سالکین: ۳۹۴
منابع اقتصادی: ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۰۷	مقامات سیر و سلوک: ۳۴۴
منازل: ۱۱۸، ۴۰۸، ۴۵۰	مقامات معنوی: ۳۳۵، ۳۹۵
منازل سلوک: ۳۳۸، ۴۱۶	مقام ارشاد: ۳۶۲
منازل سیر و سلوک: ۴۵۵، ۵۱۲	مقام خلافت: ۱۲۷، ۳۵۶
مناسک: ۳۰	مقام دینی: ۴۷۸
مناسک زردشتی: ۳۴	مقام رهبری: ۱۸۸، ۳۳۱
مناسک میتراپی: ۳۳	مقام روحانی: ۳۴
مناظرات: ۷۸	مقام شیاخت: ۳۳۲
مناظره: ۱۵۴	مقام شیخی: ۳۳۲، ۳۳۹
مناقب: ۴۷، ۴۹۳	مقام مدیریت: ۱۸۸
منزل: ۱۵	مقام معنوی: ۵۰۶
منزل سلوک سالکان: ۳۹۴	مقبره: ۱۳۵
منزویان: ۸۴	مکاتیب عرفانی: ۱۸۳
منش عرفانی: ۳۱۴	مکاتیب فقهی: ۲۶۸
منصب رهبری: ۲۵۳	مکاشفات: ۱۶
منصب شیخ الشیوخی: ۳۶۴	مکاشفه: ۲۰۷، ۳۳۷، ۳۳۸
مواهب معنوی: ۱۸۸	مکتب اسلام: ۱۴، ۳۷۱

نذورات: ۹۰، ۲۱۷، ۲۸۷، ۳۲۰، ۳۶۷	موبدان زردشتی: ۴۲
نصرانی: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴	موضوعات عرفانی: ۲۰۱
نظامات: ۱۹	موضوع اخلاقی: ۳۰۰
نظامات خانقاهی: ۱۶، ۱۷، ۶۵	موضوع اقتصادی: ۳۰۳
نعمتی: ۲۶۵، ۲۶۶	موضوع رهبری: ۳۹۲
نعمت اللّٰهی: ۱۸۵	موعظه: ۱۵۸
نفس: ۱۷، ۱۹، ۵۱، ۱۱۹، ۳۰۱، ۳۰۲	موقوفات: ۹۰، ۹۱، ۱۱۱، ۱۷۴، ۱۹۷
نفس آدمی: ۷۸، ۲۸۴، ۴۰۲، ۴۰۳	۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۹، ۳۱۵
نفس اماره: ۳۵، ۷۵، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۳	۴۷۱
نفسانی: ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۷۰، ۳۸۰، ۴۰۱	موقوفاتی: ۹۱
نفس مطمئنه: ۴۰۱، ۴۰۴	مولوی خانه: ۱۰۵، ۱۷۷، ۱۸۸
نقشبندیّه: ۴۱۸	مولویه: ۳۴۹، ۴۱۸
نقطوی: ۲۶۳	مهر: ۲۸، ۲۹
نقطویان: ۲۶۳	مهراب: ۱۱۶
نقطویه: ۲۶۳	مهرابه: ۲۹، ۱۱۶، ۱۱۹
نومرید: ۴۸۰	مهرپرستان: ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۱۱۶
نومریدان: ۳۲۴، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۰۹	مهرپرستی: ۳۰، ۳۲، ۱۱۶
۴۵۰، ۴۴۹	مهریها: ۳۰، ۳۱
	میترا: ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
	میترایبی: ۲۹، ۲۳۴
	میراث فرهنگی: ۸۴
	میقات چهل شبه: ۴۲۰
	ن
	ناسوتی: ۱۸
	نذر: ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۶۷، ۴۹۹
	نذورات: ۱۱۲، ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۲، ۴۵۰

وقف: ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۵۱،	نهضت اسلام: ۱۱۵
۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۷،	نهضت بایی: ۲۷۰
۱۸۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲،	نهضت تصوف: ۱۴
۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷،	نهضت عیاری: ۲۸۶
۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۷۵، ۳۰۹،	نهضت مانی: ۵۱
۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴،	نهضت مانوی: ۲۹
۳۲۵، ۳۶۰، ۳۸۳، ۵۰۵، ۵۰۸،	نهی از منکر: ۷۲، ۵۱۲
وقفنامه: ۳۲۳، ۳۲۵،	نیایش: ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۶۲، ۸۲، ۱۲۷،
ولی: ۴۹۲	۱۲۸، ۱۸۵
ولایت: ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۸۸، ۴۹۲	نیایشگاههای میترایی: ۱۱۹
ولیه: ۲۵۳	
ولیه الله فی الارض: ۲۵۴	و
	واصلان: ۲۵۰
ه	واعظ: ۱۸۸
هدایا: ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵،	واعظه: ۲۵۲
هدایت: ۳۶۲	وجدان: ۴۰۱
هدیه: ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۱۲،	وجد و حال: ۲۲۸، ۲۷۵
۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۴، ۴۹۹،	وجدی: ۱۵، ۳۳۳
هدیه دادن: ۳۲۱	وجود ذهنی: ۲۷
هزار میخی: ۴۵۶، ۴۵۸	وحدت: ۱۱۲، ۳۳۸
هواهای نفسانی: ۱۴	وحدت ادیان: ۲۰
	وحدت وجود: ۴۹۱، ۵۱۸
ی	وحی: ۲۵، ۵۱۸
یقین: ۳۵	ورد: ۲۶۲، ۲۷۲، ۴۱۱، ۴۱۸
یهود: ۲۱۵	ورع: ۲۰، ۷۱
یهودی: ۲۷، ۱۴۱	وعظ: ۱۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۶، ۱۹۲،
یهودیان: ۸۴	۲۰۰، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۰۸

## فہرست مآخذ و مراجع

آ

- ۱- آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا قزوینی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰.
- ۲- آثار درویش محمد طبسی، بہ اہتمام ایرج افشار و محمد تقی دانشپژوہ، انتشارات خانقاہ نعمت اللہی، چاپ اول، ۱۳۵۱.
- ۳- آثار عجم، فرصت الدولہ شیرازی، چاپ بمبئی، ۱۸۹۶.
- ۴- آداب التصوف، از مؤلفی گمنام، نسخہ خطی، کتابخانہ ملک تہران، تاریخ تالیف ۱۲۵۹ ھ.ق.، بہ شمارہ ۳۹۷۹.
- ۵- آداب درویشی، شامل چند رسالہ، نوشتہ شدہ بہ سال ۱۰۷۹، نسخہ خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاه، شمارہ ۳۴۸۷.
- ۶- آداب المریدین، تالیف ابوالنجیب سہروردی، ترجمہ سید محمد گیسودراز، چاپ دکن، ۱۳۵۸ ھ.ق.
- ۷- آیین مینرا، مارتن ور مازرن، ترجمہ بزرگ نادرزاد، انتشارات کتابفروشی دہخدا، ۱۳۴۵.

الف

- ۸- ابنیہ و آثار تاریخی مراغہ، عبدالعلی کارنگ، انتشارات ادارہ کل آموزش و پرورش آذربایجان شرقی، ۱۳۵۰.
- ۹- احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، ابو عبداللہ محمد بن محمد المقدسی البشاری، چاپ لیڈن، ۱۹۰۶.

- ۱۰۔ احسن التواریخ، حسن روملو، بہ اہتمام دکتہ عبدالحسین نوایی، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، ۱۳۴۹۔
- ۱۱۔ احکام السلطانیہ والولایات الدینیہ، ابی الحسن الماوردی، چاپ اول، مصر، ۱۹۶۰۔
- ۱۲۔ احوال و آثار عین القضاة ہمدانی، نوشتہ دکتہ رحیم فرمنش، انتشارات ابن سینا، تہران، ۱۳۳۸۔
- ۱۳۔ احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی بہ ضمیمہ نورالعلوم، بہ اہتمام مجتبیٰ مینوی، سلسلہ انتشارات انجمن آثار ملی، تہران، ۱۳۵۴۔
- ۱۴۔ اخبار سلاجقہ روم، امیر ناصرالدین مشہور بہ ابن بی بی، بہ اہتمام دکتہ مشکور، چاپ تبریز، ۱۳۵۰۔
- ۱۵۔ اخبار مکہ، ابی الولید محمد بن عبداللہ الا زرقی، بہ اہتمام وستنفلد، چاپ آلمان در ۴ جلد، ۱۸۵۸۔
- ۱۶۔ ارداوہراف نامہ، بہ اہتمام دکتہ رحیم عفیفی، چاپ مشہد، ۱۳۴۲۔
- ۱۷۔ استوار، در بیان عقاید و اعمال صوفیان، از حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، مطبعہ سپہر تہران، ۱۳۱۱۔
- ۱۸۔ اسرارالاولیاء، گفتار فریدالدین گنج شکر، گردآوری بدر اسحق، چاپ ہند، ۱۹۰۶۔
- ۱۹۔ اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن المنور میہنی، بہ اہتمام دکتہ ذبیح اللہ صفا، چاپ امیرکبیر، تہران، ۱۳۳۲۔
- ۲۰۔ اسرارنامہ، از شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، بہ اہتمام دکتہ سید صادق گوہرین، چاپ تہران، ۱۳۳۴۔
- ۲۱۔ اسلام در ایران، بطروشفسکی، ترجمہ کریم کیشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۰۔
- ۲۲۔ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، از تیمور تا شاہ اسماعیل، گردآورندہ دکتہ عبدالحسین نوایی، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، ۱۳۴۱۔
- ۲۳۔ اعتقادات فریق المسلمین والمشرکین، امام محمد فخر رازی، بہ اہتمام علی سامی النشار، چاپ مصر، ۱۹۳۸۔
- ۲۴۔ اقطاب التصوف الثلاثہ، صلاح عزام، چاپ قاہرہ، ۱۹۶۸۔
- ۲۵۔ الالفاظ الفارسیۃ المغربیہ، السید اذی شیر، بیروت، ۱۹۰۸۔
- ۲۶۔ امام محمد غزالی، مُتفکر بزرگ مسلمان، مونٹگری وات، ترجمہ محمود



اصفهان‌زیاده، چاپ کتابفروشی مهر تبریز، ۱۳۴۷.

۲۷- الامام قشیری، سیرته، آثاره، مذهبہ فی التصوف، دکتر ابراهیم بسیونی، چاپ مصر، ۱۹۷۲.

۲۸- انجیل متی.

۲۹- الانساب، عبدالکریم السمعانی، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲، در ۶ جلد.

۳۰- الانسان الكامل، مجموعة رسایل، مشهور به کتاب انسان کامل، نوشته عزیز الدین نسفی، با تصحیح و مقدمه مازیان سوله، چاپ قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۱.

۳۱- اوراد الاحباب و فصوص الاداب، تالیف ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به اهتمام ایرج افشار، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

۳۲- ایران در زمان ساسانیان، آرتور کریستن سن، ترجمه رشید یاسمی، چاپ سوم، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۵.

ب

۳۳- بدایع الازمان فی وقایع کرمان، از افضل الدین ابو حامد، احمد بن حامد کرمانی، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶.

۳۴- البلدان، احمد بن ابی یعقوب، ابن واضح یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.

۳۵- البیان و التبیین، ابی عثمان جاحظ، به تصحیح حسن السندوبی در ۳ جلد، چاپ مصر، ۱۹۵۶.

۳۶- بستان السیاحه، زین العابدین شیروانی، چاپ اول، ۱۳۱۰ ه.ق.

ت

۳۷- تاریخ آل جلایر، تالیف دکتر شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۵.

۳۸- تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، تالیف ادوارد برون انگلیسی، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۱.

۳۹- تاریخ اولجایتو، تالیف ابوالقاسم عبدالله بن محمد القاشانی، به اهتمام مهین همبلی،

- بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- ۴۰- تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، بر تولد اشبولر، ترجمه جواد فلاطوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- ۴۱- تاریخ بخارا، از ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی، ترجمه ابو نصر احمد بن محمد القبادی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابفروشی سنایی، تهران، ۱۳۱۷.
- ۴۲- تاریخ البغداد او مدینه الاسلام، احمد بن علی خطیب بغدادی، در ۱۴ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۴۹ ه.ق.
- ۴۳- تاریخ بیهقی، در پیرامون تاریخ بیهقی، گردآوری استاد سعید نفیسی، چاپ کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲، در دو جلد.
- ۴۴- تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، تألیف دکتر محمد جواد مشکور، چاپ انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲.
- ۴۵- تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، دکتر قاسم غنی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۰.
- ۴۶- تاریخ تمدن اسلام، تألیف جرجی زیدان، ترجمه علی جواهر کلام، در پنج جلد، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵.
- ۴۷- تاریخ جدید یزد، احمد بن حسین بن علی کاتب، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵.
- ۴۸- تاریخ جهانگشا، از علاءالدین عطاملک جوینی به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ بریل، ۱۹۱۱.
- ۴۹- تاریخ الحکما، قفطی، ترجمه در قرن یازدهم، به کوشش بهین دارانی، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۷.
- ۵۰- تاریخ دو اقلیت مذهبی، یهود و مسیحیت در ایران، دکتر محمد علی تاجور، چاپ مؤسسه فراهانی، ۱۳۴۴.
- ۵۱- تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تألیف ابوالقاسم طاهری، چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۴۹.
- ۵۲- تاریخ سیاق، شامل سه بخش: تاریخ نیشابور از حاکم ابو عبدالله، تاریخ سیاق

- والمنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيشابور، چاپ عكسى نهيۃ ريجارد فرای،  
کتابخانه مرکزی دانشگاه، DS-325 - N5F7- C.2.
- ۵۳- تاریخ طبرستان، اردشیر برزگر، جلد یکم، ۱۳۲۹.
- ۵۴- تاریخ کاشان، عبدالکریم کلانتری ضرابی (سهیل کاشانی) به اهتمام ایرج افشار،  
چاپ دوم، ۱۳۴۱.
- ۵۵- تاریخ کرمان، محمود همت، ۱۳۴۷ شمسی.
- ۵۶- تاریخ کرمان، سالاریه، تألیف احمد علی خاں وزیر کرمانی، به اهتمام باستانی  
پاریزی، انتشارات کتابخانه فرمانروایان وابسته به دانشگاه، ۱۳۴۰.
- ۵۷- تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، تألیف و. م. میلر، ترجمه علی  
نخستین به مساعدت عباس آرین پور، ۱۹۳۱.
- ۵۸- تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی قزوینی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات  
امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۹.
- ۵۹- تاریخ مبارک غازانی، تألیف رشیدالدین فضل الله، چاپ انگلستان، ۱۹۴۰.
- ۶۰- تاریخ ملازاده، تألیف احمد بن محمود المدعو به معین الفقراء، به اهتمام احمد  
گلچین معانی، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۹.
- ۶۱- تاریخ ملاکمال، دو کتاب نفیس از مدارک اولیه تاریخ صفویان: خلاصه التواریخ و  
تاریخ ملاکمال، چاپ اراک، ۱۳۳۴.
- ۶۲- تاریخ ورزش باستانی ایران، حسین پرتو بیضایی کاشانی، ۱۳۳۷.
- ۶۳- تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروههای اجتماعی زورخانه رو، تألیف غلامرضا  
انصاف پور، چاپ وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۵۳.
- ۶۴- تاریخ یزد، تألیف جعفری، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.
- ۶۵- تاریخ یعقوبی، مجلد دوم، تألیف احمد بن واضح یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم  
آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- ۶۶- تحفة الاحباب و بقیة الطلاب فی الخطط و المزارات و التراجم و البقاع المبارکات،  
ابی الحسن علی السخاوی، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷.
- ۶۷- تحقیق ماللهند، البیرونی، در دو جلد، چاپ هند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۷.
- ۶۸- تذکرة الاولیاء، شیخ فرید الدین عطار، دو جزء در یک جلد، به تصحیح محمد خان

- قزوینی، چاپ پنجم، انتشارات مرکزی.
- ۶۹- تذکرة الاولیاء، شمس الدین پرویزی، چاپ تبریز، ۱۳۳۲.
- ۷۰- تذکرة الاولیاء، یا مزارات کرمان، محرابی کرمانی، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، چاپ تهران، ۱۳۳۰.
- ۷۱- تذکرة ریاض العارفین، گردآورده رضا قلی هدایت، چاپ دوم.
- ۷۲- تذکرة الشعراء، امیر دولتشاه سمرقندی، با تصحیح ادوارد برون انگلیسی، چاپ بریل، لیدن، ۱۹۰۰.
- ۷۳- ترجمه رساله قشیریه، از ابوعلی عثمانی، با تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۷۴- ترجمه تاریخ یمینی، تألیف ابونصر محمد بن عبدالجبار العتبی، ترجمه ابوالشرف ناصح بن ظفر محمود جرفاذقانی، به اهتمام علی قویم، چاپ تهران، ۱۳۳۲.
- ۷۵- تشکیل دولت ملی در ایران، نوشته هینتس والتر، ترجمه کیکاوس جهاندار، کمسیون معارف، ۱۳۴۶.
- ۷۶- التصوف الاسلامی الدكتور البیر، نصری نادر، چاپ لبنان، ۱۹۶۰.
- ۷۷- التراث الروحی للتصوف الاسلامی فی مصر، محمد عبدالمنعم خفاجی، الطبعة الاولى.
- ۷۸- تصوف تاریخی، (به زبان ترکی با الفبای عربی) محمد علی عینی، چاپ کتابخانه سودی استانبول، ۱۳۴۱ ه.ق.
- ۷۹- التصوف، الثورة الروحیة فی الاسلام، ابوالعلاء عینی، چاپ مصر، ۱۹۶۵.
- ۸۰- التعرف لمذهب التصوف، محمد بن اسحق کلاباذی، به اهتمام دکتر عبدالحلم محمود و طه عبدالباقی سرور، چاپ مصر، ۱۹۶۰.
- ۸۱- التعریفات، ابوالحسن علی بن محمد الجرجانی المعروف به السید الشریف، چاپ مصر، ۱۳۵۷ ه.ق.
- ۸۲- تکمله نفحات، رضی الدین عبدالغفور لاری، به تصحیح بشیر هروی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳ شمسی.
- ۸۳- تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقاب، ابن فوطی، تصحیح دکتر مصطفی جواد در ۲ جلد، چاپ دمشق، ۱۹۶۲. همچنین یک جلد از این کتاب مربوط به بخش (ک) به

تصحیح حافظ محمد عبدالقدوس القاسمی، چاپ پاکستان، ۱۹۳۹.

۸۴ تنبیه والاشراف، ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بغداد، ۱۹۳۸.

ج

۸۵ جامع الاصول فی الاولیاء، احمد ضیاء الدین گمشخانه لی، چاپ قاهره، ۱۲۷۶ ه.ق.

۸۶ الجامع المختصر، تألیف علی بن انجب تاج الدین المعروف بابن الساعی، جلد نهم،

تصحیح مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۹۴۳.

۸۷ جامع مفیدی، تألیف محمد مفید مستوفی بافقی، جلد سوم، به اهتمام ایرج افشار،

چاپ تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۰.

۸۸ جامی، تألیف علی اصغر حکمت، چاپخانه بانک ملی تهران، ۱۳۲۰.

۸۹ جوامع الحکایات، سدید الدین محمود عوفی، جزو دوم از قسم سوم، تصحیح دکتر

مظاهر مصفا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳.

۹۰- جواهر الاسرار، نورالدین علی بن حمزه آذری طوسی، جزء مجموعه ای از کتابهای

دیگر: شرح اشعة اللمعات جامی و زبدة الحقائق و... چاپ سنگی، ۱۳۵۳ ه.ق.

جواهر غیبی، گفتار سید مظفر علیشاه، تألیف ابوالحسن بن محمد حسن انصاری

قادری، چاپ هند، ۱۳۰۴ ه.ق.

ج

۹۱- چرا مسیحی نیستم، راسل، ترجمه س. الف، س. طاهری انتشارات دریا، تهران،

۱۳۵۴.

ح

۹۲- حافظ خراباتی، تألیف رکن الدین همایونفرخ، در ۵ جلد، چاپ تهران، ۱۳۵۴.

۹۳- حالات و سخنان شیخ ابوسعید، تألیف یکی از احفاد او، به اهتمام ایرج افشار،

تهران، چاپ سوم، ۱۳۴۹.

۹۴- حبیب السیر فی اخبار البشر، تألیف غیاث الدین، المدعو به خواندمیر، به تصحیح

جلال همایی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۳، در ۴ جلد.

- ۹۵- حدائق السیاحه، تألیف حاج زین العابدین شیروانی نعمت‌اللهی، طبع سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۸.
- ۹۶- حدود العالم من المشرق الی المغرب، از مؤلفی گمنام، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۰.
- ۹۷- حدیقه الحقیقه، تألیف محمد بن مطهر، فرزند ژنده پیل، به اهتمام دکتر محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- ۹۸- حسنات العارفين، از شاهزاده محمد دارا شکوه، به تصحیح سید مخدوم رهین بلخی، انتشارات ویسمن، تهران، ۱۳۵۲.
- ۹۹- حسن المحاضره فی اخبار المصر و القاهره، تألیف جلال الدین السیوطی، در دو جلد، چاپ مصر، ۲۲۹۹ ه.ق.
- ۱۰۰- الحضارة الاسلامیه، از آدام متز، ترجمه به عربی از محمد عبدالهادی ابوریده، چاپ بیروت، ۱۹۶۷، در دو جلد.
- ۱۰۱- حقیقه العرفان در بیان هدایت قرآن و راهنمای گمشدگان به ضمیمه تفتیش در هویت عارف و صوفی و حکیم و شاعر و درویش، از سید ابوالفضل رضوی قمی (علامه برقمی)، تاریخ و محل چاپ ندارد.
- ۱۰۲- الحکیم الترمذی و نظریته فی الولاية، تألیف دکتر عبدالفتاح عبدالله البرکة، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۷۰.
- ۱۰۳- الحلاج شهید التصوف الاسلامی، تألیف طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۹۶۱.
- ۱۰۴- حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ابی نعیم اصفهانی، چاپ مصر در ده جلد، ۱۹۳۲.
- ۱۰۵- حماقة اهل الاباحه، کتاب یدکر فی حماقة اهل الاباحه، تألیف امام محمد غزالی، چاپ آلمان، ۱۹۳۳.
- ۱۰۶- الحوادث الجامعه و التجارب النافعة فی المائة السابعة، تألیف کمال الدین ابی الفضل عبدالرزاق ابی فوطی، به اهتمام دکتر مصطفی جواد، چاپ بغداد، ۱۳۳۵ ه.ق.
- ۱۰۷- الحيوان، جاحظ، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، چاپ مصر، ۱۳۵۷، در ۷ جلد.

خ

- ۱۰۸- خزینة الاصفیاء، تالیف مولوی منشی، غلام سرور صاحب لاهوری، در دو جلد، چاپ هند، کانپور، ۱۹۱۴.
- ۱۰۹- خطط مقریزی، کتاب المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار، تقی الدین احمد بن علی المعروف بالمقریزی، به تصحیح شیخ احمد علی الملیجی، چهار جزء، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۶ ه.ق.
- ۱۱۰- خطط الشام، تالیف محمد کردعلی، چاپ دمشق، سال ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ در ۶ جلد.
- ۱۱۱- خلاصه شرح تعرف، از مؤلفی گمنام، به تصحیح احمد علی رجایی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹.
- ۱۱۲- خیابان، دربارهٔ ابنیه تاریخی هرات و عده ای از رجال، تالیف فکری سلجوقی، چاپ افغانستان، ۱۳۴۳.

د

- ۱۱۳- دائرة المعارف اسلام، ترجمه شده به عربی، در ۱۴ جلد از حروف (ا) تا (ش) چاپ مصر، ۱۹۳۴.
- ۱۱۴- الدارس فی تاریخ المدارس، عبدالقادر محمد النعیمی الدمشقی، چاپ دمشق، ۱۹۵۱، در دو جلد، به اهتمام جعفر الحسنی.
- ۱۱۵- در دربار شاهنشاه ایران، نوشته انگلبرت کمپفر، ترجمه کیکاوس جهاننداری، چاپ تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰.
- ۱۱۶- دستور الکاتب فی تعیین المراتب، محمد بن هندوشاه نخجوانی به اهتمام علی اوغلی علیزاده، چاپ مسکو، جزء اول سال ۱۹۶۴، جزء دوم ۱۹۷۱.
- ۱۱۷- دقایق الحقایق، تالیف شیخ احمد روحی، به اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی و محمد شیروانی، شورای عالی فرهنگ و هنر، شماره ۲۴، سال ۱۳۵۴.
- ۱۱۸- الدیارات، ابی الحسن علی بن محمد المعروف بشابشتی، تحقیق کورکیس عواد، چاپ بغداد، ۱۹۶۴.
- ۱۱۹- دیوان اوحدی مراغه ای، به کوشش سعید نفیسی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.
- ۱۲۰- دیوان حافظ، چاپ قزوینی و دکتر غنی، تهران، ۱۳۲۰.

فهرست اعلام، منابع و مأخذ ۶۰۷

۱۲۱- دیوان خواجو، کمال الدین محمود بن علی المدعو بخواجو المرشد الکرمانی به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات کتابفروشی بارانی و محمودی، تهران، ۱۳۳۶.

۱۲۲- دیوان سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، طبع مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۱.

۱۲۳- دیوان کبیر، کلیات شمس، سروده جلال الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران (۱۳۳۶-۱۳۴۰)، در ۷ جلد.

۱۲۴- دیوان نور علیشاه اصفهانی، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، ۱۳۴۹.

ذ

۱۲۵- ذیل جامع التواریخ رشیدی، تالیف شهاب الدین عبدالله المدعو به حافظ ابرو به تصحیح خانبابا بیانی، چاپ دوم، ۱۳۵۰.

۱۲۶- ذیل مرآت الزمان، تالیف قطب الدین الیونینی، چاپ دکن، ۱۹۵۴.

ر

۱۲۷- رحله ابن بطوطه، المسماة تحفه النظر فی غرایب الامصار و عجایب الاسفار، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۹۲۸، در دو جزء و ترجمه فارسی آن از محمد علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.

۱۲۸- رحله الکاتب الاریب، ابی الحسین محمد بن احمد بن جبیر الاندلسی، چاپ لیدن، ۱۹۰۷، چاپ دوم به تصحیح Goeje.

۱۲۹- رساله آداب الخلوة، از علاء الدوله سمنانی، چاپ عکسی شماره ۱۴۲۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، از ورق ۲۴ تا ورق ۵۳ مربوط به آداب الخلوة می باشد.

۱۳۰- رساله زادالسالك، فیض کاشانی، به اهتمام سید جلال الدین حسینی ارموی، چاپ ۱۳۳۱.

۱۳۱- رساله فریدون سیهسالار، در احوال مولانا جلال الدین مولوی، به اهتمام سعید نفیسی، از انتشارات کتابفروشی اقبال، چاپ ۱۳۲۵.

۱۳۲- رساله مزارات هرات، تالیف عبدالله بن ابوسعید هروی به انضمام کتاب مقصد الاقبال امیر سید عبدالله الحسینی.



- ۱۳۳- رساله مزارات کابل، تألیف محمد ابراهیم خلیلی، چاپ افغانستان، ۱۳۳۹.
- ۱۳۴- رسائل جنید، به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، با مقدمه ای به انگلیسی، چاپ لندن، ۱۹۶۲.
- ۱۳۵- رسائل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوت نامه، به اهتمام مرتضی صراف، چاپ تهران، انستیتو فرانسه، قسمت ایران شناسی، ۱۹۷۳.
- ۱۳۶- رشحات عین الحیات، فخرالدین علی بن حسین الواعظ الکاشفی، مشهور به صفی، چاپ هند لکهنو، ۱۹۱۲.
- ۱۳۷- روضات الجنان و جنات الجنان، تألیف حافظ حسین کربلایی تبریزی، به تصحیح جعفر سلطان القرائی، در دو جلد، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ۱۳۴۴، ج ۲، ۱۳۴۹.
- ۱۳۸- روضة الرياحین، درویش علی بوزجانی، به اهتمام دکتر حشمت مؤید، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۱۳۹- رضوان المعارف الالهیه، شامل ۲۷ رساله درباره شاه نعمت الله ولی، چاپ عکسی به شماره: Bp. 189 2N4R4 C.1 کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۱۴۰- روزبهان نامه، شامل تحفة العرفان، روح الجنان، منازل القلوب و تحفة اهل العرفان، به اهتمام محمد تقی دانشپژوه، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷.
- ۱۴۱- ریاض السیاحة، تألیف حاج زین العابدین شیروانی، چاپ سنگی، چاپ شده در زمان احمد شاه قاجار به قطع رحلی.

ز

- ۱۴۲- زردشت و جهان غرب، نوشته ژ. دوش کیمن، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ انتشارات انجمن فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- ۱۴۳- زندگی شاه عباس اول، نصرالله فلسفی، چاپ پنجم، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- ۱۴۴- زندگی شگفت آور تیمور، ترجمه کتاب عجایب المقدور فی اخبار تیمور، تألیف ابن عربشاه، ترجمه علی نجاتی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹.
- ۱۴۵- زندگی خواجه عبدالله انصاری، نوشته سرژ برکوی راهب دومینکی، ترجمه

عبدالغفور روان فرهادی، چاپ کابل، ۱۳۴۱ شمسی.

۱۴۶- زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی، نوشته دکتر جواد نوربخش، از انتشارات خانقاه نعمت اللهی، تهران، ۱۳۳۷.

س

۱۴۷- سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی، انتشارات کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۳.

۱۴۸- سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی، انتشارات کتابفروشی زوآر، تهران، ۱۳۵۴.

۱۴۹- سفرنامه اورسل، ترجمه علی اصغر سعیدی، انتشارات زوآر، ۱۳۵۳.

۱۵۰- سفرنامه ناصر خسرو، چاپ برلین، ۱۳۴۱، به اهتمام غنی زاده.

۱۵۱- سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه دکتر منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹.

۱۵۲- سلجوقیان و غز در کرمان - تاریخ کرمان - از محمد بن ابراهیم، به اهتمام استاد باستانی پاریزی، انتشارات طهوری، ۱۳۴۳.

۱۵۳- سلسله های طریقه نعمت اللهیه در ایران از سال ۱۱۹۰ هجری قمری تا سال ۱۳۹۶ هجری قمری، نگارنده و گردآورنده دکتر مسعود همایونی، از انتشارات مکتب عرفان ایران، چاپ مرداد، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۱۵۴- سلسله النسب صفویه، نسب نامه پادشاهان با عظمت صفوی، تألیف شیخ حسین زاهدی، از انتشارات مجله ایران شهر، برلین، ۱۳۴۳ ه.ق.

۱۵۵- سلطنت قباد و مزدک، آرتور کریستن سن، ترجمه نصرالله فلسفی.

۱۵۶- سلّم السموات، تذکره ای در شرح حال شاعران، از شیخ ابوالقاسم کازرونی به اهتمام دکتر یحیی قریب، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، تهران، ۱۳۴۰.

۱۵۷- سیمطّ العلیّ للحضرة العلیا، در تاریخ قراختائیان کرمان، تألیف ناصرالدین منشی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۲۸.

۱۵۸- سیاحت نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، در ده جلد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.

۱۵۹- سیاحتنامه فیثاغورث در ایران، ترجمه یوسف اعتصامی، نشریات کمسیون

معارف، ۱۳۱۴.

۱۶۰- سیاستنامه، (سیرالملوک)، خواجه نظام الملک طوسی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۶۱- سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، تألیف ابوالحسن الدیلمی، ترجمه به فارسی از رکن الدین یحیی بن جنید الشیرازی، به تصحیح خانم شمیل طاری، چاپ آنکارا، ۱۹۵۵.

ش

۱۶۲- شاهنامه فردوسی، به اهتمام محمد دبیر سیاقی، در شش جلد، چاپ کتابفروشی محمد علی علمی، ۱۳۳۵.

۱۶۳- شد الأزار فی خطّ الأوزار عن زوار المزار، معین الدین جنید شیرازی، تصحیح و طبع محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸.

۱۶۴- شذرات الذهب، ابوالفلاح عبدالحی بن عماد حنبلی، چاپ قاهره، ۱۳۵۰ ه.ق. در ۸ جلد.

۱۶۵- شرح احوال و آثار و دو بیتیهای باباطاهر عریان، به اهتمام دکتر جواد مقصود، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۴.

۱۶۶- شرح احوال و افکار و آثار عارف ربانی شیخ علاء الدوله سمنانی، نگارش سید مظفر صدر، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۴.

۱۶۷- شرح الاوراد المسمی 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 ه.ق.

۱۶۸- شرح کتاب التّعرف لمذهب التصوف، از مُستملی بخاری، به اهتمام حسن مینوچهر، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶.

۱۶۹- شرح گلشن راز، از شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام کیوان سمیعی، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷.

۱۷۰- شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، در ۳ جلد.

- ۱۷۱- شرح الیمینی المسمی بالفتح الوہبی علی تاریخ ابی نصر العتبی از شیخ العتبی  
الدمشقی، در دو جلد، به اشرف محمد توفیق پاشا، ۱۲۸۶ هـ.ق.
- ۱۷۲- شطحات الصوفیہ بہ ضمیمہ رسالہ النور من کلمات ابی طیفور، از عبدالرحمن  
بدری، چاپ مصر، ۱۹۴۹.
- ۱۷۳- شفاء السائل لتہذیب المسائل، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، با تصحیح  
و حواشی محمد بن تاویت الطبخی، چاپ استانبول، ۱۹۵۷.
- ۱۷۴- شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، شیخ محمد تقی الدین ابی الطیب محمد بن  
القاسی، چاپ مصر، ۱۹۵۶.
- ۱۷۵- شہیدۃ العشق الالاهی، دربارهٔ رابعہ عدویہ از عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر،  
بدون تاریخ چاپ.
- ۱۷۶- شیخ زاہد گیلانی، از محمد علی گیلک، چاپخانہ بانک ملی، بدون ذکر تاریخ و محل  
انتشار.
- ۱۷۷- شیرازنامہ، تالیف زرکوب شیرازی، بہ اهتمام دکتر بہمن کریمی، چاپ ۱۳۱۰.

ص

- ۱۷۸- صفۃ الصفوہ، ابی الفرج علی بن الجوزی در چہار جلد، چاپ حیدرآباد دکن،  
۱۳۵۵ هـ.ق.
- ۱۷۹- صفوۃ الصفا - کتاب مستطاب صفوۃ الصفا مشہور بمقالات - تالیف توکلی ابن  
اسماعیل بن حاجی اردبیلی مشہور بہ ابن بزاز، در مناقب شیخ صفی الدین  
اردبیلی، چاپ بمبئی، ۱۳۲۹ هـ.ق.
- ۱۸۰- صوزۃ الارض، ابوالقاسم ابن حوقل نصیبی، طبع لندن، ۱۹۳۸، در دو جلد.

ط

- ۱۸۱- طبقات الاولیاء، از ابن ملقن، عمر بن علی بن احمد مصری، بہ تصحیح نورالدین  
شریبہ، چاپ مصر، ۱۹۷۳.
- ۱۸۲- طبقات الصوفیہ، عبدالرحمن سلمی، بہ تحقیق نورالدین شریبہ، چاپ مصر،  
۱۹۵۳.

- ۱۸۳- طبقات الصوفیه، امالی خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۴۱.
- ۱۸۴- طرائق الحقایق، تألیف محمد معصوم شیرازی، نایب الصدر، به تصحیح دکتر محمد جعفر محجوب، در ۳ جلد، چاپ کتابخانه بارانی تهران، شاه آباد، ۱۳۳۹.
- ۱۸۵- طرب المجالس، رکن الدین میر حسینی هروی، به اهتمام علیرضا مجتهدزاده، چاپ مشهد، ۱۳۵۲.
- ۱۸۶- الطريقة الصّفویّیه و رواسبها فی العراق المعاصر، دکتر مصطفی شیبی، چاپ بغداد، ۱۹۶۷.

ع

- ۱۸۷- عالم آرای عباسی - تاریخ عالم آرای عباسی - تألیف اسکندر بیک ترکمان، شامل جلد اول و نیمی از جلد دوم به اهتمام ایرج افشار، چاپ مؤسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۴.
- ۱۸۸- عباسنامه - کتاب عباسنامه - شرح زندگی شاه عباس دوم، از محمد طاهر وحید قزوینی، چاپ اراک، ۱۳۲۹.
- ۱۸۹- عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

غ

- ۱۹۰- غزالی نامه، جلال همایی، چاپ کتابخانه تهران، ۱۳۱۸.

ف

- ۱۹۱- فارسنامه، تألیف ابن بلخی، چاپ کمبریج انگلستان، تصحیح نیکلسون، ۱۹۲۱.
- ۱۹۲- الفتوة - کتاب الفتوة - ابی عبدالله احمد بن ابی المکارم ابن المعمار بغدادی، به تحقیق و تصحیح دکتر مصطفی جواد و دیگران، چاپ بغداد، ۱۹۵۸.
- ۱۹۳- فتوت نامه سلطانی، تألیف مولانا حسین واعظ کاشفی به اهتمام دکتر محمد جعفر محجوب، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰.
- ۱۹۴- فردوس المرشدیه، تألیف محمود بن عثمان، به تصحیح فریتز مایر، چاپ استانبول،

۱۹۴۳.

- ۱۹۵- الفرق بين الفرق، تأليف عبدالقاهر بغدادى، ترجمة دكتور محمد جواد مشكور، چاپ مؤسسه اميركبير، تهران، ۱۳۴۴.
- ۱۹۶- فصوص الحکم، محى الدين ابن العربى، به تصحيح و تعليقات ابوالعلاء عفيفى، چاپ مصر، ۱۹۴۶.
- ۱۹۷- فوات الوفيات، صلاح الدين محمد بن شاکر، به تصحيح محمد محى الدين در دو جلد، چاپ قاهره، ۱۲۸۳ ه.ق.
- ۱۹۸- الفهرست، ابن النديم، بيروت، ۱۸۷۲.
- ۱۹۹- فيه مافيه - كتاب فيه مافيه - گفتار مولانا جلال الدين مولوى، به تصحيح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.

ق

- ۲۰۰- قابوسنامه، امير کیکاوس عنصر المعالى، به اهتمام دکتر غلامحسين يوسفى، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۲۰۱- قرآن مجيد، چاپ کتابفروشى اسلاميه، تهران، ۱۳۲۸.
- ۲۰۲- قصص الانبياء، ابواسحق ابراهيم ابن خلف النيسابورى به اهتمام حبيب يغمائى، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.
- ۲۰۳- قنديه، در بيان مزارات سمرقند، به اهتمام ايرج افشار، انتشارات کتابخانه طهورى، چاپ اول، ۱۳۳۴.
- ۲۰۴- قُوْتُ الْقُلُوبِ فِي مَعَامَلَةِ الْمَحْبُوبِ وَ وَصْفِ الْمُرِيدِ إِلَى مَقَامِ التَّوْحِيدِ، ابى طالب محمد بن على بن عطيه الحارثى المکى، در دو جلد، چاپ مصر، ۱۹۶۱.
- ۲۰۵- قيام دولة المرابطين، دکتر حسن احمد محمود المصرى، چاپ قاهره، ۱۹۵۷.

ك

- ۲۰۶- الكاكاويه فى التاريخ، عباس العزاوى، چاپ بغداد، ۱۹۴۹.
- ۲۰۷- كشف المحجوب، ابى الحسن على بن عثمان جلابى هجویری، به اهتمام والنتین ژوکوفسكى، لنين گراد، ۱۹۲۶، چاپ مجدد، به اهتمام محمدلوى عباسى، از روى

چاپ ژوکوفسکی، انتشارات موسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶.

۲۰۸- کلیات اشعار و آثار شیخ بهاء الدین محمد العاملی، مشهور به شیخ بهایی، شامل:

نان و حلوا، شیر و شکر، نان و پنیر، غزلیات، رباعیات، موش و گربه، به اهتمام

غلامحسین جواهری، انتشارات کتابفروشی محمودی.

۲۰۹- کلیات دیوان عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی مُتخلص به عراقی به اهتمام

سعید نفیسی، چاپ دوّم، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۳۶.

۲۱۰- کلیات سعدی شیرازی، کتابفروشی محمد حسن علمی از روی نسخه تصحیح شده

محمد علی فروغی.

۲۱۱- کنجکاو‌بهای علمی و ادبی، سعید نفیسی، مجموعه ای در مطالب گوناگون، از جمله

مقاله ای درباره خاندان سعدالدین حموی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۹.

۲۱۲- کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، در دو بخش، به تصحیح احمد آرام، چاپ دوّم،

۱۳۳۳، آفتابی.

## گ

۲۱۳- گزیده اشعار خاقانی، به کوشش دکتر ضیاء الدین سجادی، شرکت سهامی کتابهای

جیبی، چاپ اوّل، ۱۳۵۱.

۲۱۴- گنجینه توحید، شامل آئینه بینایان، شرح کلمات قصار باباطاهر عریان همدانی، اثر

حاج میرزا محسن مجالی اردبیلی و اسرار النقطه اثر امیر سید علی همدانی،

ترجمه احمد خوشنویس و آیین رهروان، تلخیص منازل السائرین خواجه عبدالله

انصاری، به ترجمه و شرح احمد خوشنویس و ترجیع بند عبرت همدانی، چاپ

اوّل، تهران، چاپخانه بوذرجمهری، ۱۳۳۷.

## ل

۲۱۵- اللمع - کتاب اللمع فی التصوف - ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، چاپ

نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴.

- ۲۱۶- مانی و دین او، فراهم آورده احمد افشار شیرازی، چاپ ۱۳۳۵.
- ۲۱۷- مثنوی مولوی، جلال الدین محمد مولوی بلخی، انتشارات مؤسسه امیرکبیر، چاپ افسست از زوی نسخه تصحیح شده نیکلسن، ۱۳۳۶.
- ۲۱۸- مثنوی ویس و رامین، فخرالدین اسعد گرگانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۹.
- ۲۱۹- مثنویهای حکیم سنایی، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دانشگاه، شامل هشت قسمت، ۱۳۴۸.
- ۲۲۰- محاسن اصفهان، المافروخی الاصفهانی، به تصحیح سید جلال الدین حسینی، انتشارات کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۲.
- ۲۲۱- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، چاپ سنگی تهران، ۱۲۹۹ ه.ق.
- ۲۲۲- مجالس النفاثس، در تذکره شعرای قرن نهم هجری، امیرنظام الدین علیشیر نوایی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ تهران، ۱۳۲۳.
- ۲۲۳- مجمل التواریخ، فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، چاپ کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۳۹.
- ۲۲۴- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام محمد شیروانی، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۲.
- ۲۲۵- مجموعه الرسائل والمسائل، از شیخ الاسلام احمد ابن تیمیه شامل ۹ رساله در ۵ جزء گرد آمده در دو جلد، به تصحیح السید محمد رشید رضا، چاپ لجنة التراث العربی.
- ۲۲۶- مدارس العراق قبل الاسلام، تألیف رفائیل بابواسحاق، چاپ بغداد، ۱۹۵۵.
- ۲۲۷- المدرسة المُستنصریه، حسین امین، چاپ بغداد، ۱۹۶۰.
- ۲۲۸- مرآة الجنان و عبرة الیقظان، تألیف امام ابی محمد عبدالله یافعی، چاپ حیدرآباد، دکن، ۱۳۳۷، ه.ق.
- ۲۲۹- مرآة الزمان، سبط ابن جوزی، بخش اول از جزء هشتم، چاپ مصر، ۱۹۴۸.
- ۲۳۰- مرموزات اسدی، از مرموزات داودی، نجم الدین رازی، به تصحیح دکتر شفیع کدکنی، چاپ تهران، ۱۳۵۲.
- ۲۳۱- مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، شیخ نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد



- امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- ۲۳۲- مروج الذهب، تألیف ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی، چاپ بیروت، ۱۳۸۵ ه.ق.، ج ۲ و ترجمه آن از ابوالقاسم پاینده، ج ۱.
- ۲۳۳- مسالك الابصار فی ممالک الأقطار، ابن فضل الله العمری به اهتمام زکی پاشا، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.
- ۲۳۴- مسالك الممالک، ابراهیم بن محمد اصطخری، چاپ دخویه، لندن، ۱۹۲۷.
- ۲۳۵- مسیحیت در ایران، سعید نفیسی، انتشارات نورجهان، تهران، ۱۳۴۳.
- ۲۳۶- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، محمود بن علی القاشانی، به تصحیح استاد جلال همایی، چاپ کتابخانه سنایی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۲۵.
- ۲۳۷- مصنفات عین القضاة همدانی، به اهتمام عقیق عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ۲۳۸- مطلع السعدین و مجمع البحرین، کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، چاپ کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۳.
- ۲۳۹- معارف بهاء ولد، مواظ سلطان العلماء، اثر بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۲.
- ۲۴۰- معجم البلدان، یاقوت حموی، چاپ بیروت، در ۵ جلد، ۱۹۵۶-۱۹۵۷.
- ۲۴۱- مقالات شمس تبریزی، به تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، چاپ موسسه عطایی، تهران، ۱۳۴۹.
- ۲۴۲- مقامات شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، نوشته جامی، به اهتمام فکری سلجوقی، چاپ کابل، ۱۳۴۳.
- ۲۴۳- مقامات زنده پیل، تألیف سدیدالدین محمد غزنوی، به اهتمام دکتر حشمت الله مؤید، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۵.
- ۲۴۴- مکاتبات عبدالرحمن اسفرائینی با علاء الدوله سمنانی، به تصحیح هرمان لندلت، چاپ تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۷۲.
- ۲۴۵- مکاتبات رشیدی، از خواجه رشید الدین فضل الله، به اهتمام محمد شفیع، چاپ لاهور، ۱۹۴۵.
- ۲۴۶- مکاتیب سنایی، به اهتمام نذیر احمد، چاپ دانشگاه علیگر، ۱۹۶۲.

- ۲۴۷- مکاتیب فارسی غزالی، تحت عنوان فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام غزالی به تصحیح عباس اقبال، چاپ مؤسسه ابن سینا، ۱۳۳۳.
- ۲۴۸- مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، از مؤلفات نیمه دوم قرن هفتم از مؤلفی گمنام، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- ۲۴۹- مناقب العارفين، از شمس الدین احمد الافلاکی، به تصحیح تحسین یازیجی، چاپ انجمن ترك آنقره در دو جلد، ۱۹۵۹.
- ۲۵۰- مناقب جمال الدین ساوی، از خطیب فارسی، به اهتمام تحسین یازیجی، چاپ انقره، ۱۹۷۲.
- ۲۵۱- منتخب رونق المجالس و بستان العارفين و تحفة المریدین، دو رساله کهن در تصوف، به تصحیح دکتر احمد علی رجایی، چاپ دانشگاه، ۱۳۵۴.
- ۲۵۲- منطق الطیر، از شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۲.

ن

- ۲۵۳- نامه تنسر، از بهاء الدین محمد بن حسن اسفندیار، در حدود سال ۶۱۳، طبع مینوی تهران، ۱۳۱۱.
- ۲۵۴- نزهة القلوب، از حمدالله مستوفی قزوینی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ کتابخانه طهوری، ۱۳۳۶.
- ۲۵۵- نشأة التصوف الاسلامی، ابراهیم بسیونی.
- ۲۵۶- النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة، لآب لویس شیخو الیسوعی، چاپ بیروت، ۱۹۱۲.
- ۲۵۷- نصف جهان فی تعریف اصفهان، تألیف محمد مهدی محمدرضا الاصفهانی، به اهتمام دکتر ستوده، چاپ مؤسسه امیرکبیر، ۱۳۴۰.
- ۲۵۸- نصیحة الملوك، امام محمد غزالی، با تصحیح و حواشی استاد جلال همایی، چاپ انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۱.
- ۲۵۹- نفحات الأنس، نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مهدی توحیدی پور،

انتشارات کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶.

۲۶۰- نقد حال، عمر دوباره، مجموعه گفتارها و نوشته‌های مجتبی مینوی، جلد دوم، چاپ

تهران، مؤسسه خوارزمی، بهمن ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۲۶۱- تقدالعلم والعلما اوتلبیس ابلیس، از جمال الدین ابی الفرح عبدالرحمن ابن

الجوزی البغدادی به تصحیح محمد منیر الدمشقی، چاپ مصر، چاپ دوم، ۱۳۶۹

ه.ق.

۲۶۲- النقض، کتاب النقض، از عبدالجلیل قزوینی به اهتمام سید جلال الدین محدث

ارموی، چاپ تهران، ۱۳۳۱.

۲۶۳- نقش پهلوانی و نهضت عیاری در تاریخ اجتماعی ایران، نوشته کاظم کاظمینی،

چاپ ۱۳۴۳.

۲۶۴- نهاية الارب فی فنون الادب، از شهاب الدین نویری، چاپ دوم، مصر، ۱۹۲۹، در

جلد ۱۸.

و  
۲۶۵- الوافی بالوفیات، از صلاح الدین خلیل بن ابیک الصفدی، در چهار جلد، جزء اول

به اهتمام هلموت ریتز، چاپ ویسپادن آلمان، ۱۹۶۲؛ جزء دوم به اهتمام دید رینگ،

چاپ استانبول، ۱۹۴۹؛ جزء سوم و چهارم، چاپ دمشق، ۱۹۵۹.

۲۶۶- وثائق رسمیه، راجع به سلجوقیان ترکیه، مجموعه‌ای از نامه‌های دیوانی، به

تصحیح عثمان توران، با مقدمه‌ای به زبان ترکی، چاپ آنکارا، ۱۹۵۸.

۲۶۷- وقفنامه ربع رشیدی، ألوقفیه الرشیدیه بخط الواقف، از رشیدالدین فضل‌الله،

چاپ عکسی از روی نسخه اصل، زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران،

۱۳۵۰.

ه  
۲۶۸- فذه هی الصوفیه، تالیف عبدالرحمن الوکیل، چاپ سوم، مصر، ۱۹۵۵.

۲۶۹- هزار مزار، ترجمه شدالازار، از عیسی بن جنید شیرازی، چاپ کتابفروشی

احمدی شیراز، ۱۳۳۰.

- ۲۷۰- هفت اقلیم، احمد امین رازی، در ۳ جلد، به اهتمام جواد فاضل چاپ علی اکبر علمی، تهران.
- ۲۷۱- هفت اورنگ، از نورالدین عبدالرحمن جامی، به اهتمام مدرس گیلانی، کتابفروشی سعدی، چاپ دوم، تهران.

ی

- ۲۷۲- یادگارهای یزد، ایرج افشار، ۳ جلد، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۴.
- ۲۷۳- یسنا، جزوی از اوستا، تفسیر پور داود طبع بمبئی، ۱۹۳۸، بخش دوم.
- ۲۷۴- یشت‌ها، گزارش پور داود، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۷.

### مجلات

- ۱- بعضی فوائد لغوی و تاریخی و رجالی التدوین رافعی، از یادداشت‌های مرحوم محمد قزوینی، نوشته ایرج افشار، مجله دانشکده ادبیات، شماره دوم، سال سوم، تهران، دی ماه ۱۳۳۴.
- ۲- خلاصه‌ای از وقفنامه مسجد میرعماد، مقاله‌ای درباره اوقاف مجتمع ساختمانی میرعماد در کاشان، نوشته سید حسین شهشهانی، فرهنگ ایران زمین، جلد ۵، تهران، ۱۳۳۶.
- ۳- سماع در دوره مولانا، مقاله‌ای درباره سماع صوفیان، نوشته دکتر تحسین یازنجبی، استاد و رئیس دانشکده ادبیات استانبول، ترجمه دکتر اسماعیل حاکمی، مجله دانشکده ادبیات، شماره ۱، سال ۲۲، شماره مسلسل ۸۹، تهران، بهار ۱۳۵۴.
- ۴- شمس العرفا، مقاله‌ای درباره زندگی شمس العرفا، نوشته نورالدین مدرسی چهاردهی، مجله وحید، شماره ۲، دوره سیزدهم، شماره مسلسل ۱۷۹، تهران، اردیبهشت ۱۳۵۴.
- ۵- معرفی نسخه‌ای خطی، مقاله‌ای درباره مشایخ صوفیه، عین القضاة همدانی و دیگران، نوشته دکتر احمد علی رجایی، مجله یغما، شماره دهم، سال هجدهم، تهران، دی ماه ۱۳۴۲.

- ۶- نگاهی بر ابنیه زمان تیموریان در افغانستان، مقاله ای درباره بناهای تاریخی، نوشته میرمن یوگاچنکووا، دانشمند روسی، ترجمه دکتر فائقه مختارزاده، مجله آریانا، سال بیست و نهم شماره ۳، شماره مسلسل ۲۹۴، چاپ افغانستان، جوزا و سرطان ۱۳۵۰.
- ۷- نیایشگاه قدمگاه، نشانی از يك معبد مهري و شاهکاری از معماری صخره ای ایران، مقاله ای درباره مسجد سنگی مراغه، نوشته دکتر پرویز ورجاوند، مجله فرهنگ و هنر معماری ایران، از انتشارات سازمان ملی حفاظت آثار باستانی، شماره ۲ و ۳، سال هفتم، تهران، بهار ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- ۸- الرُّبُط البغدادیه و اثرها فی الثقافة الاسلامیه، مقاله ای در شرح رباطهای بغداد، نوشته دکتر مصطفی جواد، مجله سومر، الجزء الثاني، المجلد العاشر، بغداد، ۱۹۵۴.
- ۹- الكهوف فی الشرق الادنى، مقاله ای درباره برخی از غارهای طبیعی، نوشته سعدی الرویشدی، مجله سومر، الجزء الاول والثاني، المجلد الخامس والعشرون، بغداد، ۱۹۶۹.

### فرهنگها

- |                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| ۱- آندراج       | ۴- لغت نامه     |
| ۲- مؤید الفضلاء | ۵- اقرب الموارد |
| ۳- نظام         | ۶- تاج الغروس   |

- 1- *The Darvishes or oriental spiritualism*, by John p. Brown, Frank Cass and Co. ltd. 1968.
- 2- *Development of muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory*, by Duncan B. Macdonald, Beirut KHAYATS, 1965.
- 3- *The Encyclopaedia of Islam*, london lusac and Co. 1960.
- 4- *Shorter Encyclopaedia of Islam*, London Luzac and Co. 1960.
- 5- *The sufi Orders in Islam*, by John spencer trimingham, oxford, 1971.
- 6- *Sufism Its saints and shrines*, I.A. subhan, New York, 1970.





