



**چکیده:**  
تشکیلات صوفیان تا قبل از قرن پنجم هجری چندان منسجم نبود و مراسم آنان محدود به تشکیل حلقه‌های کوچکی می‌شد که جای مشخصی برای اجرای آنها وجود نداشت. بعد از قرن پنجم، به دلایلی، تصوف به سرعت بخشی از ساختار معنوی جامعه آن روز شد.

در نیشابور، تصوف و مذهب شافعی روابط تنگاتنگ برقرار کردند. برخی از علمای این مذهب، که خودعارف بودند، تدریس متون عرفانی را در مدرسه شافعی متداول ساختند. تعدادی از اکابر صوفیه نظیر قشیری در این گونه مدرسه‌ها مقیم شدند. به تدریج خانقاهها پدید آمد و گسترش یافت. این امر سبب شد تا ارتباط نزدیکی میان مرید و مراد برقرار گردد. مبتدیان توانستند زمان بیشتری را به کسب معرفت اختصاص دهند. کم‌کم آداب و رسوم ویژه آنان شکل گرفت، مثلاً مراسم نظیر اعطای خرقه معمول شد. قرن پنجم نقطه عطفی در تاریخ تصوف به شمار می‌آید. در همه تحولاتی که صورت پذیرفت، عرفای نیشابور نقش مهمی ایفا کردند.

مارگارت مالامود

ترجمه محمد نظری هاشمی

گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

## تشکیلات صوفیان و ساختارهای قدرت در نیشابور قرون وسطی<sup>۱</sup>

هدفم در این نوشته بازنگری دیدگاه عامی است که پیرامون چگونگی رشد محافل صوفیان و شکل‌گیری آداب و رسوم آنان وجود دارد. صوفیان به طور معمول در جهت مخالف عالمانی قرار می‌گرفته‌اند که معتقد به ناسازگاری میان طریقت و شریعت بودند

۱- مقاله حاضر با عنوان زیر چاپ شده و روایتی از آن قبلاً در سمینار «مطالعات همکاریهای خاورمیانه» در سال ۱۹۹۰ ارائه گردیده است. نویسنده مقاله، خانم مارگارت مالامود، در دانشگاه ایالتی نیومکزیکو مدرس تاریخ است (م).

Margaret Malamud, Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur,

از آنجا که این مقاله بیشتر جنبه تاریخی دارد و مندرجات آن ناظر به معرفی یا تبلیغ مرام و نظریه خاصی نیست، ترجمه و نشر آن برای شناخت مسائل فرهنگی نیشابور در قرون گذشته مفید تشخیص داده شد.



و حتی این دو را نقیض و خصم هم می‌دانستند؛ چه شرح و تفصیل قوانین شرع (فقه) و حفظ و حراست از آن به علما مربوط می‌شد و صوفیان پرداختن به وجوه باطنی احکام اسلامی را کار خود می‌پنداشتند. صوفیه در طلب شناخت خداوند (معرفت)، اغلب به راهی متفاوت می‌رفتند و حتی گاه قوانین شرعی را زیر پا می‌گذاشتند. اوضاع کم و بیش چنین بود تا این که ضرورت مصالحه میان شریعت و طریقت پیش آمد و غزالی در قرن یازدهم/پنجم هجری آن را عملی ساخت. این آشتی فرضی اسباب ترویج تصوّف و گسترش بنیادهای آنان، از جمله انجمنهای اخوت (طریقه‌ها) را در اواخر قرن دوازدهم/ششم فراهم آورد. تا آن زمان محافلی که از طرف صوفیان تشکیل شده بود یا با نوعی مسامحه همراه بود و یا هیچ‌گونه انسجام ساختاری و به هم پیوسته‌ای نداشت. اما در قرنهای دوازده و سیزده/ششم و هفتم، این انجمنها قالب مشخصی پیدا کرد، نهادهای مستقلی به وجود آمد و آداب و رسوم آنان شکل گرفت. همین انجمنهای اخوت، مایه انتشار تصوّف گردید و این مرام به صورت بخشی از زندگی اجتماعی و عبادی مسلمانان درآمد.

در حول و حوش این ماجرا مسائلی چند قابل تأمل است: موضوع ائتلاف قوانین شرعی، کلام اسلامی و تصوّف معتدلی که غزالی در احیاء علوم الدین با صراحت از آن سخن گفته، به تمامی زاینده اندیشه وی نبود.<sup>۱</sup> شاهکار غزالی را باید بیشتر اثری تلفیقی از این مقولات تلقی کرد تا نوشته‌ای که موجب سازگاری شریعت و طریقت شده است. عرفان مورد توصیف غزالی در قرن دهم و یازدهم/چهارم و پنجم توسط شماری از علمای مذهبی شهرها و صوفیان که اغلب خراسانی تبار بودند، پرورده شده و به بالندگی رسیده بود. افزون بر این، درست قبل از قرن دوازدهم/ششم، تصوّف در بافت اجتماعی و زندگی عامه مردم جا افتاده بود و نیز در اواخر قرن دهم و یازدهم/چهارم و پنجم، تشکیلات صوفیان و ساختارهای قدرت آنان در خراسان با نهادهای مشابه علما و روحانیون ارتباط نزدیکی برقرار کرده بود.

۱- برای بحث و نقد برداشتهای غربیها درباره ارتباط تصوّف و قوانین شرعی، بخصوص فقه حنبلی، نگاه کنید به جرج مکدیسسی.



این مقاله بیشتر بر جنبه‌های عملی تصوف در خراسان، به ویژه نیشابور، در اواخر قرن دهم/چهارم و تمامی قرن یازدهم/پنجم تکیه می‌کند؛ زیرا این عصر دوره‌ای حساس و بخشی مهم از تاریخ تصوف به‌شمار می‌رود. تا این زمان صوفیان خارج از جریان زندگی اجتماعی و تشکیلاتی اسلامی قرار داشتند، اما در نیشابور تصوف به تدریج با فعالیت، آداب و رسوم و نهادهای ویژه علما درهم آمیخت و اغلب صوفیان، خود در زمره علمای مذهب درآمدند. بدین ترتیب زمینه حمایت سازمانی و فرهنگی از تصوف فراهم آمد.

در همین زمان صوفیان خراسان شروع به متحول ساختن آداب ویژه و توسعه تشکیلات خود کردند. آنها راههای معین و محدود شناخت معرفت روحانی و طرز اشاعه آن را گسترش دادند و روشهایی برای مشروع بودن خود ابداع نمودند. آدابی که پس از پیوستن به یک فرقه، ملازم هر صوفی بود - نظیر تعهد سالک مبتدی نسبت به مرشد با قید سوگند (عقدالعهد یا بیعت)، پیوستن به سلسله مرشد (رشته پیوند روحانی)، اعطای خرقة و مرقع پوشی و یا تلقین آداب ذکر - نخستین بار در نوشته‌های صوفیان

۱- از جمله تحقیقات کلیدی درباره تصوف خراسان می‌توان به کارهای ژاکلین چابی و فریتر مایر اشاره کرد  
Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", *Studia Islamica* 46(1977): 5-72.

Frits Meier, "Hurasan und das Ende der Klassischen sufik", *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo* (Rome, 1970), 545-70. and *Abu Sa'idi-i abu'l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende* (Leiden, 1976).

برای اطلاع اجمالی درباره اهمیت تاریخ تصوف قرنهای چهارم و پنجم هجری نگاه کنید به: آلبرت حورانی؛ تاریخ خلقهای عرب، (اکسفورد ۱۹۹۱)، صص ۱۵۴-۱۵۵ و ایرالاپیدوس؛ تاریخ جوامع اسلامی (کمبریج ۱۹۸۸)، صص ۱۶۹ تا ۱۷۱.

برای اطلاع از آداب و رسوم کلی صوفیان در قرون وسطی نگاه کنید به مارشال هاجسن

*The Venture of Islam*, 3 vols (Chicago, 1974), vol. 2

و آن ماری شیمل

*Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N.C., 1975)

این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: شیمل، آن ماری، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۴.

و اسپنسر تری مینیام، فیرق صوفی در اسلام، (اکسفورد، ۱۹۷۱).



خراسان فرصت تجلی یافت.<sup>۱</sup> اگرچه عزلت‌گزینی (خلوت) از آداب شناخته شده اولیه صوفیان بود اما طی قرون چهارم و پنجم به صورت یکی از مراحل رسمی تربیت و سرسپردگی هر صوفی درآمد. افزون بر اینها، برخی از صوفیان زندگی دسته‌جمعی را در خانقاه شروع کردند.<sup>۲</sup>

تاریخ قدیمی‌ترین دستورالعمل برای زندگی در خانقاه به همین دوره بازمی‌گردد. شاید جالبترین تحول در مشرب صوفی تغییری است که در مناسبات میان مرشد (شیخ یا استاد) و شاگرد (صاحب یا مرید) به وجود آمد. اگر چه نوع روابط آنها حالت رسمی و سلسله‌مراتبی به خود گرفت اما بسیار خصوصی‌تر و صمیمی‌تر هم شد. نویسندگان صوفی از پیوندهای عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تری میان مرشد و مرید سخن می‌گویند که در گذشته کمتر وجود داشت. بدیهی است این امر سرآغاز دوره‌ای تازه در تاریخ تصوف است و ارزش تحقیق و بررسی را دارد.

خراسان، در تاریخ تصوف، به دلایلی چند مورد توجه خاص قرار گرفته است.<sup>۳</sup> پس از انحطاط خلافت عباسی در میانه قرن دهم/چهارم، حکومت‌های مستقل محلی و سردمداران جدید، در سرتاسر امپراتوری قدیم جایگزین حکومت متمرکز عباسی شدند و اداره امور را در اختیار گرفتند. خراسان نخستین اجتماع مسکونی و آبادی بود که سلسله ترک‌نسب غزنوی (تأسیس در حدود ۹۹۴ - ۳۸۵/۹۹۸ - ۳۸۸) و ترکمانان

۱- متون عرفانی از قرن سیزدهم/هفتم به بعد، دست‌کم سه اصل اساسی را، که برای شروع به کار هر مبتدی منظور شده بود، به تفصیل شرح می‌دهند: عقدالعهد، تلقین الذکر و لباس الخرقه. از این اصول در متون قرن یازدهم/پنجم به شکلی منظم بحث به میان نیامده است.

۲- این از دستورالعمل‌های ابوسعید ابوالخیر است. ترجمه این دستورالعمل در کتاب خانم آن‌ماری شیمیل آمده است.

۳- ریچارد بولیت: اشراف نیشابور، تحقیقی درباره تاریخ اجتماعی قرون وسطای اسلامی، (کمبریج ۱۹۸۵). این اثر گزارش مفصلی از تاریخ سیاسی و اجتماعی نیشابور و زندگی نامه علمای مهم آن شهر را به دست می‌دهد. گرچه بولیت از تصوف نیشابور سخن به میان نمی‌آورد، اما اثر او حاوی اطلاعاتی مهم و حاشیه‌ای درباره این موضوع است. تحقیقات ویلفرد مادلونگ، بخصوص گرایشهای مذهبی در قرون اولیه اسلامی ایران (آلبانی ۱۹۸۸) بسیار سودمند است. فرتیز مایر در باب تحول مناسبات مریدان و مرشدان در خراسان بحث مفصلی کرده است. ژاکلین چابی نشان داده که تصوف یکی از گرایشها و جنبشهای متعدد عرفانی خراسان در قرنهای نهم و دهم/سوم و چهارم بوده است.



سلجوقی (تأسیس ۱۰۴۰/۴۳۱)، با آن روبه‌رو شدند.<sup>۱</sup> این فاتحان بیگانه برای حکومت کردن به مساعدت رهبران مذهبی و دیوان‌سالاران خراسانی متکی بودند. طی قرن‌ها، علما و صوفیان، ساختاریهای قدرت و تشکیلات خویش را به‌طور مستقل و جدا از حکومت توسعه داده بودند.<sup>۲</sup> این ساختارها و نهادهای مذهبی (آموزشگاههای علوم دینی)، که به نظر می‌رسد معرف ابعاد اعتقادی و اجتماعی اسلام بوده، به تدریج زیر چتر حمایت حکومت‌های رسمی قرار گرفت. در تحول تازه سیاسی، حکومت‌گران جدید به خاطر جلب حمایت اقشار مذهبی و مشروعیت بخشیدن به دولت، این گروه را به اشکال مختلف، از جمله تأسیس مدارس، خانقاهها و پرداخت مقرریهای منظم و غیر منظم تقویت و پشتیبانی کردند.<sup>۳</sup> نمونه‌هایی از این نوع همکاری میان حکومت و طبقات مذهبی را می‌توان نخست در خراسان و سپس در بغداد و ایالات مختلف قلمرو سلجوقیان مشاهده کرد.<sup>۴</sup>

۱- برای اطلاع از تاریخ غزنویان مراجعه کنید به کلیفت ادموند باسورث: غزنویان (کمبریج ۱۹۷۵) و برای اطلاع درباره سلجوقیان نگاه کنید به جلد پنجم تاریخ ایران، دوره سلجوقیان و مغولان (کمبریج ۱۹۷۵)، چاپ جی. ای. بویل. هر دو کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: تاریخ غزنویان، ادموند کلیفورد باسورث، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۲، ۲ جلد؛ تاریخ ایران کمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، جلد پنجم، گردآورنده جی. ای. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۶.

۲- این دو قلمرو از اواسط قرن نهم / سوم از هم دور شدند. در مورد جدایی قدرت سیاسی و مذهبی در اسلام نگاه کنید به ایرا لاپیدوس: «جدایی دولت و مذهب در نخستین تحول جامعه اسلامی»، نشریه مطالعات بین‌المللی خاورمیانه، شماره ۶ (۱۹۷۵) صفحات ۲۶۲ تا ۲۸۵.

۳- به نظر می‌رسد نهادهای مهمی مانند مدرسه و رباط (اصطلاح عربی برای واژه فارسی خانقاه) در خراسان ریشه گرفته باشد. برای اطلاع از خاستگاههای خراسانی مدارس نگاه کنید به جرج مکدیسی، «مؤسسه‌های آموزشی قرن یازدهم / پنجم مسلمانان در بغداد»، نشریه مرکز مطالعات شرقی و افریقا، شماره ۲۴ (۱۹۶۱) صفحات ۱ تا ۵۶، برای اطلاع از تاریخ اولیه رباط نگاه کنید به ژاکلین چابی، «نقش و عملکرد رباط در بغداد از قرن پنجم تا هفتم» نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۴۲ (۱۹۷۴)، صفحات ۱۰۱ تا ۱۲۱.

۴- برای اطلاع اجمالی از اهمیت خراسان و نیشابور در تاریخ سیاسی مذهبی قرون وسطای اسلام، نگاه کنید به ریچارد بولیت، «تاریخ سیاسی مذهبی نیشابور»، تاریخ تمدن اسلامی، چاپ دی. اس. ریچاردز (آکسفورد، ۱۹۷۳)، صفحات ۷۱ تا ۹۳.



کار صوفیان خراسان در واقع بخشی از حرکت کلی صوفیان بود که برای تبیین و تثبیت ضوابط و آداب و رسوم صوفیانه صورت می‌گرفت. طی سالهای پایانی قرن دهم/چهارم و تمامی قرن یازدهم/پنجم، شماری از صوفیان به منظور سازمان دادن و نظام بخشیدن به تصوف، مبانی و مقرراتی را وضع و تدوین کردند. در تمامی این آثار، اهداف دوگانه‌ای دنبال می‌شد. از یک سو در پی آن بودند تا موجودیت تصوف را در اسلام موجه جلوه دهند، زیرا در حوزه‌های تدریس اهل شریعت، خرده‌گیری‌هایی بر عقاید صوفیان و اعمال ناپسند برخی مدعیان تصوف به چشم می‌خورد. بنابراین اصلی‌ترین هدف این نوشته‌ها، تصحیح برداشت غلط جامعه از تصوف بود. صوفیان در تلاش برای توجیه جایگاه مشروع تصوف در اسلام، این‌گونه استدلال می‌کردند که تصوف برگرفته از سیرت پیامبر (ص) و اصحاب وی است. هدف واقعی نخستین پیام الهی، که پیامبر و مسلمانان اولیه اسوه‌ها و سرچشمه‌هایی برای پیروی شایسته از آن پیام هستند، در تصوف بازتاب یافته و اعتبار و مشروعیت باورها و آداب و رسوم آنان به صدر اسلام باز می‌گردد. در واقع این اعمال از آن زمان از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر این نوشته‌ها، اشتیاق قشری از صوفیان برای طرح و توضیح ماهیت تعلیمات صوفیانه را برای خود اهل عرفان، به شکلی منعکس می‌کند. بسیاری از صوفیان احساس نیاز می‌کردند که چارچوب عقاید بنیادی و آداب و رسوم آنان، که با توجه به آنها می‌توانند خود را صوفی خطاب کنند، باید مشخص شود. بنابراین آثار متعددی در این زمینه به وجود آمد که هم شامل بخشهای ستایش‌آمیز از مراسم متنوع صوفیان می‌شد و هم آنها را به باد انتقاد می‌گرفت. آثار صوفیان خراسانی و نواحی همجوار، در واقع قسمتی از تلاش کلی صوفیان در جهت سازمان‌دهی جامعه‌ای بزرگتر

۱- مثلاً ابونصر سراج تمامی یک فصل از کتاب *اللمع* را به تقلید از سنت پیامبر و اصحاب متقی ایشان اختصاص داد. کلاباذی (فوت ۳۸۴/۹۹۴) ادعا می‌کند که عرفا در زمان حیات پیامبر وجود داشتند و برگزیده جامعه مسلمانان بودند: «صوفیان ردیعه خداوند در میان مخلوقات و برگزیده همه مخلوقاتند. آنها اهل صفة بودند و پس از مرگ پیامبر (ص) بهترین جماعت مسلمانان به شمار می‌روند». ابوبکر محمد الکلاباذی: کتاب *التعرف*، ترجمه‌ای آربری (کمبریج ۱۹۷۷)، ص ۲.



و مستحکم تر بود. صوفیانی نظیر ابو عبدالرحمان السلمی (فوت ۲۱/۱۰۲۱/۴۱۲)، ابونعیم اصفهانی (فوت ۳۷/۱۰۳۷/۴۳۰)، ابوالقاسم القشیری (فوت ۷۴/۱۰۷۴/۴۶۷)، علی بن عثمان الهجویری (فوت حدود ۷۱/۱۰۷۱/۴۶۴) و ابوحامد الغزالی (فوت ۱۱۱/۵۰۵) متونی را تهیه و تدوین کردند که خیلی زود در زمره منابع موثق اصول عقاید و اعمال صوفیان در آمد و بنابراین اطلاعات دقیق و نقادانه‌ای درباره آداب و رسوم و تشکیلات آنان در اختیار ما قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> مثلاً، سلمی صوفی نیشابوری چند اثر عرفانی، از جمله تفسیری بر قرآن کریم تألیف کرد و یا کتاب طبقات الصوفیه را نوشت که یکی از اولین فرهنگهای تذکره احوال مشایخ به شمار می‌آید و به صورت مهمترین منبع برای نویسندگان بعدی درآمد. اثر ده جلدی ابونعیم اصفهانی یعنی حلیه الاولیاء گنجینه‌ای از اطلاعات را درباره صوفیان متقدم در بردارد. کشف المحجوب هجویری اولین رساله صوفیان به زبان فارسی است. صوفی دیگر نیشابور یعنی امام قشیری چندین جلد کتاب نوشت که در میان این آثار رساله مختصر ترتیب السلوک جلب توجه می‌کند، زیرا اهمیت «ذکر» که یکی از تمرینهای روحی صوفیان است در آن بیان شده است. قالب فنی ادبیات عرفانی با رساله فی علم التصوف امام قشیری به کمال خود رسید. این رساله شامل تذکره احوال مشایخ صوفیه است و با توضیحاتی درباره اصطلاحات و چگونگی انجام مراسم صوفیان همراه است. رساله قشیری که تلفیقی از آثار گذشتگان بود و توصیف جامع وی درباره «علم التصوف» به شکل وسیعی مورد استفاده صوفیان بعدی قرار گرفت. بدین ترتیب بود که شاهکار غزالی، احیاء علوم الدین خیلی زود به مقام و مرتبه یک اثر درجه اول علمی رسید.

بر مبنای تحقیقات ژاکلین چابی قبل از نیمه اول قرن دهم/چهارم، تصوف در

۱- وقتی این گونه متون با دقت بیشتری مطالعه شود، درباره دوره مورد مطالعه ما اطلاعات بیشتری به دست می‌دهند. منابع کلیدی عرفانی که در این نوشته مورد استفاده قرار گرفته به شرح زیر است:

ابوالقاسم القشیری: رساله فی علم التصوف، ۲ جلد، (قاهره ۱۹۶۶) و ترتیب السلوک، چاپ فرتیز مایر؛ ابو عبدالرحمن السلمی: طبقات الصوفیه، چاپ ج. پدرسون (لیدن، ۱۹۶۰)؛ ابوحامد الغزالی: ایها الولد، چاپ جرج ایشور (بیروت ۱۹۵۱)، ایضاً احیاء علوم الدین، ۴ جلد (قاهره ۱۹۳۶)؛ علی بن عثمان الهجویری: کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی (لنینگراد، ۱۹۲۶)، چاپ مجدد تهران ۱۹۵۷.



نیشابور پدیده‌ای حاشیه‌ای به‌شمار می‌رفت.<sup>۱</sup> اشکال دیگر اهل معرفت، مخصوصاً زهد عارفانه کرامیه و ملامتیه با ذایقه توده مردم مناسبتر بود. اما در سالهای پایانی قرن دهم/چهارم و تمامی قرن یازدهم/پنجم، این زهد افراطی و آداب صوری کرامتیان و ملامتیان توسط عرفان ملایم از دور خارج شد و تصوف معتدل به صورت شکل غالب عرفان نیشابور در آمد.<sup>۲</sup> درباره سیر این تحول، من چنین استدلال می‌کنم که رشد تصوف معتدل بستگی کامل به رابطه آن با مذهب شافعی داشت، زیرا صوفیان نیشابور مطلقاً شافعی مذهب بودند. ریچارد بولیت<sup>۳</sup> از دو تذکره احوال بازمانده از قرون وسطای نیشابور، جدولی استخراج کرده که در آن علاوه بر ذکر اصطلاحات متداول، در حد امکان وابستگی‌های آنان را به یکی از مذاهب فهرست کرده است.<sup>۴</sup> در تاریخهای نیشابور هر زمان که از گرایش مذهبی صوفیان سخن به میان می‌آید، از هیچ صوفی حنفی یا کرامی (دو مذهب دیگر مردم نیشابور) یاد نمی‌شود، زیرا صوفیان نیشابور همه شافعی بودند.<sup>۵</sup>

فقیه و صوفی مشهور، امام قشیری، آشکارا پیروی از فقه شافعی و تصوف را یکسان می‌شمارد. وی در بخش پایانی رساله فی العلم التصوف بخش کوتاه اندرزگونه‌ای

۱- برای اطلاع از تاریخ اولیه تصوف در خراسان و بحث درباره نهضت‌های سوری این دوره رجوع کنید به اثر ژاکلین چابی: *Remarques*

۲- این بحث که چگونه تصوف به صورت مهمترین شکل نهضت‌های سوری در نیشابور در آمد از حوصله این مقاله خارج است. در مورد اشکال گوناگون زهد و امکان ارائه تفسیری برای موفقیت نهایی تصوف به تألیف ژاکلین چابی مراجعه کنید.

3. Richard Bulliet.

۴- بولیت از تاریخ نیشابور اثر الحاکم نیشابوری و ادامه آن مشهور به السیاق لتاریخ نیشابور اثر عبدالغافر الفارسی استفاده کرده است. این فرهنگ زندگی نامه‌ها به صورت چاپ عکسی از سوی ریچارد فرای در تواریخ نیشابور (لندن ۱۹۶۵) چاپ شده. درباره فارسی نگاه کنید به ابراهیم بن مجد صریفینی (فوت ۱۲۴۳/۶۴۱)، *المنتخب من السیاق لتاریخ نیشابور* (بیروت ۱۹۸۹).

۵- در این مورد نگاه کنید به منابعی که بولیت در تألیف خود گردآوری کرده است. از دیگر صوفیان برجسته‌ای که شافعی بودند می‌توان به ابونصر سراج از توس، ابونعیم اصفهانی و احمد و حامد غزالی از توس اشاره کرد. دو استثنا در این مورد وجود دارد: ابوبکر محمد الکلابادی و علی بن عثمان الهجویری از غزنه که حنفی بودند.



تحت عنوان «وصیة للمریدین»<sup>۱</sup> ضمیمه کرده و در آغاز آن به مرید پند می‌دهد که خود را به «مذهب صوفی» ملحق کند، زیرا دیگر مذاهب، شاید، از «طریقه صوفی» بی‌خبر باشند.<sup>۲</sup> قشیری ادعا می‌کند «مذهب صوفی» مبانی مطمئن‌تر و محکم‌تری دارد و مشایخ صوفیه اعلم هستند. صوفیانی نظیر جنید بغدادی (فوت ۲۹۸/۹۱۰)، ابوبکر شبلی (فوت ۳۳۵/۹۴۶) و خود شافعی (فوت ۲۰۵/۸۲۰) در زمره پایه‌گذاران اصلی تصوف به‌شمار می‌روند، به همین جهت قشیری، تقلید از شیوه زندگی و دانش آنان را توصیه می‌کرد.<sup>۳</sup> سلسله روحانی خود قشیری به این انسانهای شایسته احترام می‌رسد. وی به سلسله اساتید خویش (که یکی از اولین سلسله‌های مشهور تصوف بود)<sup>۴</sup>، یعنی ابوعلی دقاق (فوت ۴۰۵/۱۰۱۴) پیوست. در این سلسله مشایخی نظیر ابوالقاسم نصرآبادی (فوت ۳۶۷/۹۷۷) و ابوبکر شبلی قرار دارند.<sup>۵</sup>

قشیری خود یکی از معتبرترین علما و با نفوذترین شخصیت‌های شافعی در نیشابور محسوب می‌شد. وی فقهی حدیث‌شناس و پیرو مکتب کلامی اشعری بود و بالاخره هم در مدرسه خود به تعلیم حدیث و عرفان مشغول شد. با صراحت می‌توان گفت صوفیان نیشابور در جهت مقابل علمای دینی قرار نداشتند، بلکه بسیاری از آنها، خود عالم دین بودند. مدرسه شافعی نیشابور کانونی قدیمی و جا افتاده بود که در چارچوب برنامه خود امکان آموزش عرفان و عمل به آن را فراهم کرده بود. این که چگونه میان تصوف و مذهب سازش صورت پذیرفت، مسأله‌ای است که ارزش تحقیق و بررسی دارد.

اگر نظری اجمالی به جمع معلمان و شاگردانی که پیرامون هر یک از مشایخ صوفیه، در مدرسه شافعیان، گرد آمده بودند بیفکنیم، شاید به جوابی برسیم. مثلاً رشته‌هایی که قشیری را با رهبران صوفیه، اشعریه و شافعی پیوند می‌دهد ملاحظه کنید: سلمی یکی از مشایخ وی در تصوف بود که به او حدیث هم تعلیم می‌داد. الحاکم،

۱- این بخش در رساله فی علم التصوف صص ۷۳۱ تا ۷۵۲ درج شده است.

۲- قشیری، رساله، صص ۷۳۱ تا ۷۳۲. ۳- همان، صص ۷۳۴ تا ۷۳۵.

۴- لوثی ماسینیون، رساله در باب ریشه‌های زبان فنی عرفان اسلامی، (پاریس ۱۹۶۸) صص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۵- سلسله قشیری بدین ترتیب است: ابوعلی دقاق، از ابوالقاسم نصرآبادی، از ابوبکر شبلی، از جیب عجمی، از حسن بصری، از علی بن ابی طالب، از پیامبر (ص).



مؤلف تاریخ نیشابور (فوت ۱۰۱۴/۴۰۵)، از جمله معلمان قشیری در کلام اشعری محسوب می‌شد. نویسنده تکمله تاریخ الحاکم، یعنی ابوالحسن عبدالغافر الفاریسی (فوت ۱۱۳۴/۵۳۰) نوه پسر قشیری و شاگردش در علم حدیث بود. از معلمین دیگر قشیری در کلام اشعری می‌توان به ابن فورک (فوت ۱۰۱۵/۴۰۶) اشاره کرد که از شاخصترین چهره‌های نهضت اشعریان نیشابور به‌شمار می‌رود. یکی از دختران قشیری با نوه پسر ابن فورک ازدواج کرد. خود قشیری با دختر ابوعلی دقاق، پیر و مرادش، ازدواج کرده بود. دوست و هم‌درس قشیری یعنی ابوالمعالی عبدالملک الجوینی (فوت ۱۰۸۵/۴۷۸)، متکلم مشهور اشعری، معلم ابوحامد الغزالی بود و بالاخره برجسته‌ترین شاگرد قشیری در عرفان یعنی ابوعلی الفارمذی (فوت ۱۰۸۴ یا ۱۰۷۷/۴۷۷ یا ۴۷۰)، که ضمناً معلم هر دو برادر، ابوحامد و احمد غزالی محسوب می‌شد، داماد قشیری و نوه پسر ابن فورک بود.

قرابتهای متعددی که قشیری با صوفیان شافعی هم‌عصر خود داشت، امری غیر عادی نبود، مثلاً سلمی نیز با بسیاری از اهل حدیث، متکلمین و صوفیان زمانش خویشاوند بود. سلمی، شاگردان زیادی در فقه شافعی و عرفان تربیت کرد که می‌توان به قشیری، ابوبکر بیهقی (فوت ۱۰۶۵/۴۵۸) و ابونعیم اصفهانی اشاره کرد.<sup>۱</sup> این پیوندها بیانگر راههای مختلفی است که اقشار مذهبی را به هم نزدیک می‌کند. معروفیت و پیشوایی در میان جماعت شافعی، مانند همه جوامع مذهبی، متشکل و متکی بر رشته‌های علائق بی‌شمار، تعهدات متقابل و پایبندیهای ویژه‌ای بود که چنین وابستگی‌هایی ایجاد می‌کرد. اکابر فرقه شافعی، اغلب به یکی از این سه طریق با هم پیوند برقرار می‌کردند: پیوند نیرومند معلم و شاگردی، حلقه معنوی مراد و مریدی و سرانجام وصلتهای فامیلی که عموماً مکمل دو مورد قبلی بود.

این مشایخ از جمله افرادی بودند که یا خود مدرسه‌ای تأسیس می‌کردند و یا دیگران مدرسه‌ای وقف آنان می‌نمودند. ضمناً این گروه همان کسانی بودند که در این‌گونه مدارس یا سایر نهادهای مذهبی به تعلیم اشتغال داشتند. به دیگر سخن آنها خود

۱- در مورد فهرست اسامی استادان و شاگردان سلمی مراجعه کنید به مقدمه شریبا بر چاپ طبقات الصوفیه سلمی (قاهره، ۱۹۵۳).



مقررات آموزشی را تعیین و بر اجرای آن نظارت می‌کردند. بسیاری از آنان هم عارف، هم فقیه و هم متکلم بودند. علمای شافعی که جذب تصوف شدند، این امکان را به دست آوردند که تدریس عرفان را در برنامه تحصیلی مدارس علوم دینی بگنجانند. تا اواخر قرن دهم/چهارم هجری، مدرسه‌ها مرکز واقعی تعلیم و تعلم علوم شرعی شده بود. حیطة کار و برنامه آموزشی این مدارس بر تدریس علوم دینی متمرکز بود، البته لزوماً به آن محدود نمی‌شد. همچنین آموزش عرفان را نیز در بر می‌گرفت، که احتمالاً علاوه بر برنامه تحصیلی معمول، به طلاب توصیه می‌گردید. محورهای اصلی نظام آموزشی عبارت بود از تعلیم قرآن، حدیث و فقه. عرفان نیز مانند کلام، گرایشی انتخابی به حساب می‌آمد. به عبارت دیگر هر طلبه شافعی علاوه بر آموختن حدیث و فقه، در صورت تمایل، می‌توانست عرفان و کلام را هم در مدرسه بیاموزد.<sup>۱</sup> همان‌طور که بولیت اشاره می‌کند، نظام آموزشی در نیشابور حول این مسأله دور می‌زد که در هر مدرسه چه کسی درس می‌دهد تا این که چه چیزی تدریس می‌شود.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد تعدادی از مدارس شافعی با جنبشهای صوفیان یا شافعیان سرشناسی که ضمناً عارف هم بودند، ارتباط داشتند.<sup>۳</sup> مثلاً در سال ۳۹۲/۱۰۰۱ مدرسه‌ای به خاطر پیر و مرشد قشیری یعنی ابوعلی دقاق تأسیس شد. بعداً قشیری اداره این مدرسه را به عهده گرفت و مدرسه به نام او معروف گردید. دقاق، قشیری و یکی از پسران قشیری در همین مکان مدفونند. به نظر می‌رسد این مدرسه به‌عنوان یکی از مراکز متعلق به صوفیان معروفیت

۱- جرج مکدیسسی توضیح می‌دهد که چگونه کلام اشعری مخاطبان وسیعتری در میان محافل شافعی به دست آورد. گرچه تکیه او بیشتر بر این است که چگونه نهضت‌های کلامی مشروعیت کسب کردند، اما فرآیندی که وی شرح می‌دهد، شبیه به راعمی است که تصوف به گسترش بیشتری راه یافت.

۲- بولیت، اشراف نیشابور ص ۵۴.

۳- مثلاً ابوسعید الاسترابادی (فوت ۴۴۱/۱۰۴۹) از جمله عارفان شافعی بود که مدرسه‌ای احداث کرد. ابوسهل السلوکی عارف و رهبر برجسته شافعی که سلمی را با تصوف آشنا ساخت، مدرسه ابوالولید النیشابوری (فوت ۳۴۹/۹۶۰) را اداره می‌کرد. برای اطلاع درباره ابوسعید نگاه کنید به ابونصر السبکی، طبقات الشافعیة الکبری (قاهره ۱۹۶۴)، صفحات ۲۹۳ و ۲۹۴. برای اطلاع درباره ابوسهل نگاه کنید به ای. کوهنبر، آداب انصرفیه و عیوب النفس و مدوتها (اورشلیم ۱۹۷۶) ص ۸.



داشته است.<sup>۱</sup>

حداقل در برخی از این مدارس متون عرفانی تدریس می‌شد. تحصیل علم حدیث بخش اصلی هر دوره آموزشی علوم دینی بود. ما مجموعه احادیث زیادی را می‌شناسیم که ماهیتشان مشخصاً عرفانی است. چنین مجموعه‌هایی را به کسانی می‌آموختند که به عرفان گرایش داشتند. سلمی یکی از این مجموعه‌ها را تحت عنوان اربعون حدیثاً فی التصوف<sup>۲</sup> تدوین کرد. قالب و شکل این اثر به پیروی از سنت جافتاده جمع چهل حدیث در یک کتاب، فراهم شد. پیشاپیش احادیث اسناد کامل آنها ذکر گردیده و هر حدیث با عنوانی که به یکی از رسوم و اثره صوفیان مرتبط است، شروع می‌شود. سلمی هم محدث و هم عارف بود؛ ابونعیم اصفهانی و قشیری در زمره کسانی بودند که علم حدیث را نزد سلمی آموختند. قشیری که بعداً خود محدثی مشهور شد، احتمالاً به شاگردانش مجموعه حدیث مرشد خود را آموزش می‌داد.

آثار صوفیان دیگر را نیز در مدارس تدریس می‌کردند. برای این که از نظریه یکسان شمردن تصوف و مذهب شافعی حمایت شود، ادعا می‌کردند خود شافعی هم صوفی بود.<sup>۳</sup> همان طور که قبلاً اشاره کردیم قشیری مقام و مرتبه وی را به عنوان یکی از نخستین صوفیان، آن قدر بالا می‌برد که همه زندگی شافعی را شایسته تقلید می‌دانست. سلمی مجموعه‌ای از گفتار شافعی را که به کار تصوف می‌آمد، گردآوری کرد. به نظر می‌رسد این مجموعه گفتار، یعنی رساله فی کلام الشافعی فی التصوف از جمله متون مناسبی بود که

۱- بولیت، همان، ص ۱۵۲ و ۲۵۰؛ فرای، نواریخ نیشابور.

۲- ابو عبد الرحمن سلمی، اربعون حدیثاً فی التصوف (حیدرآباد ۱۹۵۰).

۳- مادلونگ خاطر نشان می‌کند که ابن منور نویسنده زندگی نامه ابوسعید ابوالخیر مدعی است تمام اقطاب متصوفه از شافعی به بعد شافعی مذهب بودند. اگرچه ابن منور اذعان می‌کند همه پیشوایان و بانیان مذاهب و مکاتب شرعی انسانهای پارسایی بودند، اما اظهار می‌دارد حنبلیه، یعنی مذهبی که با کلام معتزلی پیوند دارد، کرامات صوفیان را رد می‌کند و این البته برای صوفیان صورت خوشی ندارد. نگاه کنید به مادلونگ، گرایشهای مذهبی، ص ۴۶ و محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، ترجمه ام. آشنا (پاریس ۱۹۷۴)، صفحات ۳۶ تا ۳۹. همچنین ترجمه انگلیسی دیگری از اسرار التوحید در دست است. نگاه کنید به جان ا. کین.



برای تدریس در مدارس شافعی انتخاب شده بود.<sup>۱</sup> افزون بر این، قشیری که سرپرستی مدرسه استاد خویش، دقاق، را به عهده داشت، خود رساله شافعی را در همین مدرسه فرا گرفته بود. وی نیز به شاگردان رساله را درس می داد و به آنها گواهی نامه (سند یا اجازه نامه) ای اعطا می کرد تا به دیگران پیاموزند. پس از مرگ قشیری تدریس این رساله به شکل وسیعی مقبولیت یافت.<sup>۲</sup> بدین ترتیب، اگرچه هدف اصلی و نهایی مدارس علوم دینی، آموزش فقه و حدیث بود، اما تعلیم متون صوفیانه توانست در برنامه آموزشی جا باز کند و شکل بگیرد.

صوفی متشرعی مانند قشیری و دیگر شافعیان عارف مشرب، بیشتر به مکتب تصوف معتدل (صحو) جنید متمایل بودند تا تصوف افراطی (سکر) منصور حلاج (مقتول ۳۱۰/۹۲۲). همان طور که قبلاً اشاره کردیم، سلسله مشایخ قشیری از طریق دقاق به جنید می رسید. قشیری و حلقه ذکر او از هر نوع شور و سرمستی و پاره‌ای افراط کاریهای صوفیانه اجتناب می کردند. وی خودنماییها و شطحیات عارف هم عصر خویش، ابوسعید ابی‌الخیر (فوت ۴۴۱/۱۰۴۹) را نمی پسندید. ابوسعید به داشتن محافل انس بی قید و بند و مجالسی که در آن همراه با موسیقی به سماع می پرداختند و نیز به زهد افراطی شهره بود. صوفی معتدلی مانند قشیری، جلوه‌فروشیهای ابوسعید را درک نمی کرد، به همین دلیل برای ابوسعید نه در میان زندگی نامه‌های اولین بخش رساله‌اش جایی باز کرد و نه در بقیه اثر خود از وی نام برد.

در حالی که آثار قشیری و دیگر متون عارفانه قرن یازدهم / پنجم هجری اسناد باارزشی برای درک ارتباط نزدیک میان طریقت و شریعت به شمار می روند، در همان حال ساختارهای ویژه قدرتمند و سازمانهای صوفیان را که در شرف شکل گرفتن بود، نیز نشان می دهند. اساسی ترین تحوّل که در این زمان به وقوع پیوست، تحوّل در

۱- دست‌نوشته این اثر ناقص است، با این همه ۹۴ حدیث از شافعی و درباره شافعی در تألیف فریتز مایر دیده می شود و قابل استناد است.

"Ein Wichtiger Handschriftenfund. Zur Sufik" Oriens 20 (1967): 91-106.

۲- برای آگاهی از اسامی کسانی که اجازه تدریس رساله را داشتند نگاه کنید به:

Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qushayris u'ber das Sufitum* (Wiesbaden, 1989), 17.



مناسبات پیران طریقت و مریدان بود. در این دوره هر مرشد به صورت راهنمایی روحانی در آمد که صمیمانه وارد همه وجوه زندگی مرید خود می شد. همان طور که فریتز مایر اشاره کرده، ابن عباد الروندی (فوت ۱۳۹۰/۷۹۳) اولین عارفی بود که درباره تغییر مناسبات میان مراد و مرید بحث کرده است.<sup>۱</sup> وی مشایخ صوفیه را به دو دسته متمایز تقسیم کرد: «شیخ‌التعلیم» و «شیخ‌التربیه». «شیخ‌التعلیم»، معلمی بود که هر شاگرد بخشی از دوران طلبگی را، تا حدودی به اختیار خود، نزد او می گذارنید. نقش چنین معلمی در امر آموزش عمدتاً انتقال علوم دینی، توضیح مبانی اعتقادی و نظم دادن به تحصیل شاگردان بود.<sup>۲</sup> برنامه آموزشی در جهت فراگیری متون مذهبی و تفسیری تنظیم می شد و شیخ تقریباً هیچ دخالتی در زندگی خصوصی و داخلی شاگرد نداشت. شاگردان با رشته‌های پیوندی که مبتنی بر احترام و احساس قدرشناسی نسبت به استاد بود، به وی وابسته می شدند؛ اما این پیوندها چندان هم محکم نبود، زیرا رفتن از محضر درس استادی به محضر درس استاد دیگر امری عادی و گاه مطلوب جلوه می کرد. صوفیانی که به عنوان پیروان استاد خاصی معروف بودند باید خط سیر روحانی مشترکی را (طریقه) می پیمودند، اما این اشتراک در راه متضمن انجام آدابی خاص یا قسم یاد کردن نبود و تربیت خصوصی جامعی را نمی طلبید.

«شیخ‌التربیه» نقشی جدید و کاملاً فراگیر در امر تحصیل شاگرد بر عهده داشت. سالک مبتدی شدیداً تحت مراقبت «شیخ‌التربیه» قرار می گرفت و در مورد همه اعمال و رفتار خویش، به طور منظم، تعلیم دریافت می کرد. اگرچه شکل مناسبات میان مشایخ و سالکان رسمی تر می نمود، اما از طرف دیگر صمیمانه تر و خصوصی تر نیز شد. ما نشانه‌های این نوع روابط تازه مراد و مریدی را در نوشته‌های صوفیان قرن یازدهم/پنجم

۱- مایر، خراسان، صفحات ۵۴۶ و ۵۴۷- من درباره مطالبی که از این به بعد می نویسیم مدیون مایر هستیم. در مورد اصل گفته ابن عباد نگاه کنید به:

Paul Nwyia, *Ibn Abbād de Ronda (1333-1390), ... Lettres de dissection Spirituelle (ar-rasā'il as-Sughrā)* (Beirut 1958), 106-15, 125-38.

۲- مثلاً ممکن است شاگردی از استاد درباره مفهوم حالتی روحانی نظیر «توکل» سوال کند. جواب استاد باید کلمه به کلمه در خاطر شاگرد جایگزین، بازگویی و سرانجام مکتوب شود.



می توانیم ببینیم.<sup>۱</sup> از مدتها قبل در محافل انس صوفیان این امر رسماً پذیرفته شده بود که سالکان مبتدی، مانند سایر طلاب علوم دینی به طور کلی، به راهنمایی پخته و توانمند محتاجند تا آنها را هدایت کنند. نویسندگان صوفی قرن یازدهم/پنجم، بارها و صراحتاً نیاز سالکان را به ارشاد در این سیر و سفر روحانی بیان کرده اند، اما دلایل مشبعی که برای آن ضرورت اقامه می کنند و معیارهایی که برای انتخاب این راهنما مقرر می دارند، با نظر صوفیان متقدم تفاوت دارد. قشیری بر لزوم وجود مرشد تأکید می ورزد و واقعاً معتقد است اگر همت انسان کاملی بدرقه راه سالک نباشد، وصول به مقصود غیر ممکن خواهد بود.<sup>۲</sup> هجویری خاطر نشان می کند که مشایخ، حکیمان روح هستند و توشه روحانی سفر سالکان را فراهم می کنند.<sup>۳</sup> وی همچنین مدعی است که معارضان بی خبر از راه و رسم منزلها، آنها را هستند که هیچ گاه همراه و همسفر راهبری قدسی نبوده اند و نزد پیر و مرادی تربیت نیافته اند.<sup>۴</sup> غزالی یک رشته صفاتی را که هر مرشد کامل باید دارا باشد چنین برمی شمرد:

«اما نشانه ای که شیخ را شایسته مقام جانشینی پیامبر<sup>(ص)</sup> می سازد، این است که او عالم باشد - البته هر شیخ عالمی چنین صلاحیتی ندارد - من به شما مشخصه های کلی این شایستگی را می نمایانم تا دیگر کسی ادعا نکند همان راهبر دانشمند است. ما می گوئیم او انسانی است که دست از حُب و مقام دنیایی برداشته است، کسی است که از انسانی بصیر که شجره طیبه اش به پیامبر<sup>(ص)</sup> می رسد پیروی می کرده، کسی است که خود را به فضیلت های کم خوردن، کم خوابیدن، کم حرف زدن، زیاد نماز خواندن، زیاد انفاق کردن و زیاد روزه گرفتن آراسته است، کسی است که با پیروی از آن شیخ بصیر، صفات نیکو را سرلوحه زندگی قرار داده است. بدین اوصاف، او نوری از انوار پیامبر<sup>(ص)</sup> است و

۱- باید یاد آور شد که این نقشها ضرورتاً نبایستی توسط استادان مختلف اجرا می شد. مثلاً قشیری خود هر دو وظیفه را به عهده داشت، یعنی هم متون مختلف درسی را تعلیم می داد و هم تربیت روحانی نوآموزان را سرپرستی می کرد.

۲- قشیری، رساله، ص ۷۳۵. وی همچنین در همان پیام گفته مشهور بایزید بسطامی (توت ۸۷۴/۲۶۰) را تکرار می کند: «کسی که برای خود مرشدی ندارد، شیطان پیشوای اوست».

۳- هجویری، کشف المحجوب، ص ۶۲. ۴- همان، صص ۱۹ و ۲۰.



ارزش پیروی را دارد...»<sup>۱</sup>.

فهرست غزالی از خصلتهایی که هر مرشد راستین باید دارا باشد، بسیار با اهمیت است. یکی از جالبترین نکات مورد اشاره غزالی، که در راستای اهداف ما نیز هست، آن بخش از نظریات وی است که هم جایگاه اجتماعی شیخ و هم اعتبار و قدرت او را منبعث از حضرت پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌داند، با توجه به مسأله ولایت، غزالی با بیانی تلویحی (نظیر دیگر صوفیان) می‌گوید: صوفی هم مانند عالم، به مثابه ولی زنده پیامبر<sup>(ص)</sup> باید عمل کند. مرشد کامل کسی است که بطن سنت را دریافته باشد و پیامبر را حاضر و ناظر بداند.<sup>۲</sup> افزون بر این هر شیخ اصیل باید خود مرید کسی باشد که بتوان شجره روحانی اش را تا پیامبر<sup>(ص)</sup> دنبال کرد. بدین ترتیب به طور یقین مقصود غزالی این است که هر شیخ باید وابسته به سلسله‌ای باشد که منشأ آن به زمان حیات پیامبر<sup>(ص)</sup> باز می‌گردد. در طول قرن یازدهم/پنجم هجری، در محافل صوفیان تأکید روز افزونی بر استقرار راههای تعیین حدود و نظارت بر صلاحیت معنوی افراد می‌شد. با پیوستن به یک سلسله، هر صوفی اعتبار لازم را برای انتقال معرفت دینی و طریقه روحانی خاصی کسب می‌کرد. تا زمان تألیف اثر غزالی، این‌گونه شیوه‌های مشروعیت بخشیدن و انتقال قدرت، به طور گسترده‌ای پذیرفته شده بود.<sup>۳</sup>

پس از آن‌که سالک به شیخی که وابسته به یکی از سلسله‌ها بود سر می‌سپرد و با تمام وجود به او دل می‌بست، توان روحی اش مورد ارزیابی شیخ قرار می‌گرفت. هجویری در همین زمینه می‌گوید هر شیخ باید این استعداد را داشته باشد که تشخیص دهد آیا مریدی می‌تواند مراتب سیر و سلوک را پیماید یا نه؟<sup>۴</sup>. قشیری نیز در رساله

۱- غزالی، ۱۶هاالوند، صص ۱۶ و ۱۷.

۲- «پیروان طریقت پس از پیامبر، که لطف و رحمت خداوند بر او باد، از طریق سرمشق قرار دادن خلق و خوی ایشان، اخلاق خویش را آراسته می‌سازند. آنها موفقترین مردم در احیای سنت پیامبر، یعنی آنچه امر فرمود، آنچه توصیه کرد، آنچه نهی کرد و آنچه واجب شمرد، هستند». ابوحنفص عمر السهروردی، عوارف المعارف (بیروت ۱۹۸۳)، ص ۲۸۰.

۳- این اثر به احتمال قوی متعلق به بعد از دوره‌ای است که غزالی تجربه عمیقی از تصوف کسب کرده باشد، یعنی بعد از سال ۱۰۹۵/۴۸۸. این موضوعات بعداً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴- هجویری، کشف المحجوب، ص ۶۲.



ترتیب السلوک و وصیه به دوره‌ای آزمایشی اشاره می‌کند که شیخ در طول آن قابلیت روحی مرید را می‌سنجد. این دوره به احتمال زیاد باید همان دوره خلوت یا عزلت روحانی باشد. در جریان همین دوره بود که شیخ تصمیم می‌گرفت آیا طالب را در سلک مریدان خویش بپذیرد یا نه. اگر طالب به مریدی پذیرفته می‌شد باید تعینات مادی و تعلقات دنیوی را به خاطر زندگی درویشانه کنار می‌گذاشت و خود را ملزم می‌کرد همواره در طلب حق باشد.<sup>۱</sup> پس از این جریان مرید و شیخ با هم میثاق می‌بستند. مرید قول می‌داد به هیچ روی سر از اطاعت شیخ نیچد. از طرف دیگر قشیری نمونه تعهدی را که شیخ می‌تواند در قبال مرید داشته باشد چنین بیان می‌دارد: «من شما را پذیرفتم و در راه وصول به حق، تا آنجا که قابلیت درک حق را داشته باشید، یاری خواهم کرد. به سهم خودم، آنچه را که از طریقت دریافت کرده‌ام، از شما دریغ نخواهم کرد».<sup>۲</sup> در این دوره، در مشرب صوفیان، عقدالعهد یا بیعت، به صورت بخشی از تشریفات وصول مرید به مرحله بالاتر درآمد. متون بعدی عرفانی از تبادل عهد و پیمان و قسم یاد کردن به روشی نظام یافته سخن به میان می‌آورند، اما در این زمان فقط به ذکر رسم اکتفا می‌شود و به روشنی از آنها بحثی به میان نمی‌آید.<sup>۳</sup>

پس از آن که عهد و پیمان بسته شد، شیخ قاعده خواندن ذکر را به مرید می‌آموخت و از او می‌خواست به وجهی شایسته در خواندن ذکر مداومت کند.<sup>۴</sup> گزارش قشیری در ترتیب السلوک قدیمترین اثر موجود است که به طور کلی از آداب ذکر گفتن سخن به میان آورده و از نخستین مدارکی است، البته نه اولین آنها، که روش تلقین ذکر را از شیخ به

## تال جامع علوم انسانی

۱- قشیری، ترتیب السلوک، ص ۱۵؛ رساله، ص ۷۳۶.

۲- همو، ترتیب السلوک، صص ۱۵ و ۱۶.

۳- حلقه‌ها در جامعه قرون وسطای اسلامی از مهمترین پدیده‌هایی بود که گروه‌های کوچک اجتماعی در آنها می‌توانستند شکل پیدا کنند. برای تحلیل عملکرد حلقه‌ها در دوره آل بویه نگاه کنید به: روی متحده، وظیفه‌شناسی و رهبری در جامعه اولیه اسلامی (پرینستون ۱۹۸۰)، صص ۴۰ تا ۶۲. کار وی بیشتر روی نقش حلقه‌ها بر زندگی سیاسی اسلامی تکیه می‌کند، اما به وجوه دیگر زندگی اجتماعی مسلمانان هم پرداخته شده است.

۴- قشیری، رساله، ص ۷۳۷ و ترتیب السلوک، صص ۱۶ تا ۲۲.



مرید در اختیار ما می‌گذارد.<sup>۱</sup> نویسندگان اواخر قرن دوازدهم / ششم، در آثار خود ابوابی را به مبحث ذکر اختصاص دادند و بر این باور بودند که ریشه، طرز تلقین و استمرار تعلیم ذکر از شیخ به مرید را می‌توان تا زمان حیات پیامبر (ص) دنبال کرد.<sup>۲</sup> می‌گویند اولین ذکر را حضرت محمد (ص) به شایسته‌ترین و مناسب‌ترین صورت به اصحاب نزدیک خویش فرمود و آنان نیز به نوبه خود به دیگران منتقل کردند.<sup>۳</sup> همچنین ادعا می‌شود که سنت پیامبر از طریق انتقال ذکر از شیخ به مرید استمرار یافته است.

به نظر می‌رسد سابقه ذکر گفتن، در حکم نوعی تمرین و آمادگی روحی، به قدیمترین آداب صوفیانه باز می‌گردد. گروهی از مسلمانان پرهیزگار، شاید از اوایل قرن هشتم / دوم هجری در محافل خود به‌طور دسته‌جمعی ذکر خاصی، به‌ویژه بخش اول شهادتین یعنی «لا اله الا الله» را تکرار می‌کردند؛ فرآیندی که می‌توانست آنان را به سوی شور و سرمستی روحانی بکشاند. اما آداب ذکر که قشیری از آن سخن می‌گوید اندکی متفاوت است، بدین معنی که در عوض ذکر دسته‌جمعی، مرشد به‌طور خصوصی به مرید ذکر خاصی را یاد می‌دهد و از او می‌خواهد که تکرار کند. در ترتیب السلوک قاعده ذکر گفتن تکرار کلمه «الله» است که باید سه نوبت گفته شود.<sup>۴</sup> قشیری از مقام توجه و خلصه روحانی که بر اثر ذکر گفتن در انسان پدید می‌آید، مفصلاً صحبت کرده است. دستورالعمل انتقال ذکر «تلقین» از مراد به مرید، کم‌کم به صورت رسمی جاافتاده برای

۱- ابن عطاءالله الاسکندری (فوت ۱۳۰۹/۷۰۹) در مقدمه‌اش بر مفتاح الفلاح و مصباح الارواح (قاهره ۱۹۶۱) ادعا می‌کند که رساله وی درباره ذکر اولین کاری است که او می‌شناسد. با این همه به نظر می‌رسد نحوه توضیح قشیری از ذکر در ترتیب قدیمی‌ترین متنی باشد که ذکر را به‌طور گسترده به‌عنوان رسمی روحانی که از مرشد به مرید منتقل می‌شود طرح کرده است.

۲- مثلاً نجم‌الدین رازی سه فصل را در مرصادالعباد به ذکر اختصاص داده. این اثر را حامد الگار ترجمه کرده (نیویورک ۱۹۸۲)، صص ۲۶۸ - ۲۷۸.

۳- نجم‌الدین رازی می‌نویسد «از پیامبر (ص) نقل شده که وقتی گروهی از اصحاب را در اتاقی جمع کرده بود، فرمود در را ببندند، سپس سه مرتبه به صدای بلند فرمود: لا اله الا الله و به اصحاب نیز دستور داد چنین کنند، آنها چنین کردند. سپس دستها را به سوی آسمان بلند کرد و گفت بارالها، آیا رساندم آنچه را باید می‌رساندم؟ سپس گفت: بشارت بر شما باد که خداوند قادر متعال شما را از گناهان بخشید. شیوخ متصوفه از این سنت پیامبر پیروی می‌کنند». همان، صص ۲۷۷ و ۲۸۸.

۴- قشیری، ترتیب السلوک، ص ۱۶.



پذیرش رسمی هر طالب در مسلک صوفیان درآمد.

پس از این که طالب نحوه ذکر گفتن را از شیخ آموخت، این امکان وجود داشت که از وی خرقه یا مرقع دریافت کند. صوفیان به طرق گوناگون معنا و مفهوم خرقه گرفتن را بیان کرده‌اند، این تنوع حاکی از این است که هنوز عملکرد و نقش آن کاملاً تثبیت نشده بود.<sup>۱</sup> صوفیان از یک دوره قبل از این تاریخ خرقه یا مرقع پوشیده بودند، اما در این زمان اعطای خرقه از سوی شیخ به مرید صورتی تازه به خود گرفت. هجویری از دوره سه‌ساله مراقبه یاد می‌کند که پس از آن به سالک مرقع داده می‌شد.<sup>۲</sup> دریافت خرقه می‌توانست گواه این باشد که سالک دوره مراقبه را نزد شیخی گذرانیده و شیخ قابلیت روحی و آمادگی مرید را تأیید کرده است. بدین ترتیب داشتن خرقه در حکم نوعی اعتبار برای صوفی به‌شمار می‌رفت و بیانگر آن بود که وی زیر نظر مرشدی ثقه قرار گرفته است. همچنین اعطای خرقه می‌تواند علامت آن باشد که سالک استطاعت لازم برای پیشرفت و طی منازل و مقامات طریقت را دارد. گاه مرید موفق می‌شد در همان آغاز راه و شروع دوره مراقبه از دست شیخ خرقه بگیرد. در چنین مواردی خرقه گرفتن نشانگر آن بود که وی در راهی سخت گام نهاده است و باید اتکا و وابستگی کامل به شیخ را فرا بگیرد، این خود مقدمه و وسیله‌ای بود تا سالک راه اتصال به خداوند را بیاموزد.<sup>۳</sup>

هر مبتدی می‌بایست آماده اطاعت از مرشد خود باشد و بیشترین ادب و احترام را نسبت به او مرعی دارد. قشیری هشدار می‌دهد که عدم تمکین از مرشد موجب خسروانی

۱- به نظر می‌رسد سهروردی اولین کسی باشد که باروشی منظم و واضح درباره انواع خرقه بحث کرده است. نگاه کنید به بخش خرقه عوارف المعارف.

۲- «پس چون بالفی اندر کمال ولایت خداوند مر مریدی را پس از این سه سال تربیت اندر ریاضت مرقعه پوشد روا بود»، کشف‌المحجوب، ترجمه رینولد الین نیکلسون، انتشارات گیب، شماره ۱۷ (۱۹۱۱)، چاپ مجدد لندن ۱۹۵۹، صص ۵۴ و ۵۵. هجویری یک فصل کامل را به مرقعه پوشی و شرایط آن اختصاص داده است؛ از صص ۴۹ تا ۶۵.

۳- مثلاً: «اعطای خرقه میان شیخ و مرید پیوند برقرار می‌کند و مرید خویش را تحت مراقبت شیخ قرار می‌دهد. .... خرقه نمادی بود برای وصول به مرتبه بالاتر»، سهروردی، عوارف، ص ۹۵.



عظیم است و به طالبان توصیه می کند هر آنچه شیخ دستور داد، اطاعت کنند<sup>۱</sup>. غزالی بر این باور است کسی که بخت یارش باشد و مرشدی را بیابد، باید وی را حرمت گزارد و در هر امری تمکین وی نماید:

«اما فضیلت ظاهری آن است که مرید در مورد هیچ مسأله‌ای با شیخ بحث و جدل نکند، ولو این که خطای شیخ را بداند، و این که سجاده نمازش را تنها به هنگام نمازهای یومیه در حضور شیخ بگستراند و آن گاه که نماز تمام شد، سجاده را جمع کند... و این که هرچه شیخ فرمان داد به حسب توانایی و ظرفیت خود فرمان برد. اما فضیلت باطنی آن است که مرید نباید آنچه را از شیخ می شنود و می پذیرد، چه در عمل و چه در کلام، انکار کند که مبادا بر او گمان ریاکاری رود...<sup>۲</sup>»

از سالکان انتظار می رفت تا نظارت بر همه وجوه زندگی دنیوی خود را به شیخ واگذارند. شیخ مراقب جنبه های مادی زندگی مرید، از جمله خواب و خوراک و رفتار و گفتار بود و به آنها نظم می داد. شاگرد باید قبل از ترک هر مکانی یا اقدام به هر سفری، از شیخ کسب اجازه می کرد.<sup>۳</sup> یکی از اهداف دوره تربیتی صوفی آن بود که وی اراده و خواست الهی را جانشین اراده و میل خود کند. این که سالک می آموزد تا در برابر اراده شیخ سر تسلیم فرود آورد، در واقع گامی است که در جهت تسلیم در برابر اراده ذات خداوندی برداشته است. اطاعت محض و تسلیم در برابر شیخ، مرید را به نتیجه مطلوب نزدیکتر می سازد.

مرید، نه تنها باید اداره امور دنیوی خود را به شیخ بسپارد و نظارت او را بر کلیه افعالش بپذیرد، بلکه باید وجوه باطنی زندگی، یعنی افکار، احساسات، آرزوها و تخیلات خویش را هم به روی مرشد بگشاید. حتی جزئی ترین اندیشه یا خواسته نباید از دید شیخ پنهان نگاه داشته شود. برای مبتدیان دانستن این امر که آیا افکار، آرزوها و پندارهایشان منشأ الهی دارد یا شیطانی، بسیار مشکل بود، اما مشایخ صوفیه دارای

۱- قشیری، رساله، ص ۷۳۶، عارف متأخرتری مسأله را این گونه می گوید: «ادب مرید نسبت به شیخ این است که خود را از خواسته های شخصی تهی سازد، مستقلاً دست به کاری نزنند... مگر به توصیه و دستور

شیخ» سهروردی، عوارف، ص ۳۶۴. ۲- غزالی، ابهاالولد، ص ۱۷.

۳- جزئیات اسرار را می توان هم در وصیه و هم در ترتیب قشیری پیدا کرد.



استعدادی ویژه (فراست) بودند که به آنان کمک می‌کرد تا تشخیص دهند کدام یک در خور توجه است و از کدام یک باید دست شست<sup>۱</sup>.  
 مثلاً دربارهٔ ابوسعید ابوالخیر، که به خاطر فراستش شهره بود، گفته شده که وی می‌توانست تفاوت میان امیال شیطانی (وسوسه) و دریافتهای ربانی (الهام) را درک کند<sup>۲</sup>.  
 هجویری نیز نقل می‌کند که چگونه همهٔ تأملات و تخیلات خود را به مرادش خرقانی، (فوت ۱۰۳۴ / ۴۲۵) که او هم به خاطر استعداد دست‌یابی به مکنونات قلبی مریدان معروفیت داشت، باز می‌گفته است<sup>۳</sup>. همچنین گزارش کوتاهی در جلد چهارم احیاء علوم الدین (مبحث خوف و رجا) وجود دارد که می‌گوید ابوعلی فارمدی حالات روحی‌اش را نزد خرقانی فاش می‌ساخته است. ابوعلی که شاگرد قشیری نیز بود، به‌طور منظم احوال درون خود را آشکارا به قشیری می‌گفت<sup>۴</sup>. قشیری نیز در آثار خود نمونه‌هایی از قابلیت استادش، دقاق، را ذکر می‌کند که چگونه افکار وی را می‌خواند و از اسرار درونش آگاه بود. این شکل از مناسبات میان مشایخ و سالکان، در واقع دست‌کمی از تسلیم بی‌چون‌وچرا در مقابل مرشد و سپردن زندگی درونی مرید به بصیرت و راهبری شیخ نداشت.

در قرن یازدهم / پنجم، محور اصلی «آداب» (رفتار و سلوک یا نزاکت) صوفیانه، بیشتر شامل آدابی می‌شد که حاکم بر نوع مراودات مشایخ و مریدان بود. هر شیخ برای مرید در حکم سرمشقی بود و تقلید از گفتار و کردار وی مورد تشویق قرار می‌گرفت<sup>۵</sup>. پیروی بلاشرط از مرشد، لازمهٔ تحویل باطنی به حساب می‌آمد و به‌راستی چنین تصوّر می‌شد که تقلید اسباب تعالی احوال روحی مقلد را فراهم می‌آورد، آن‌گونه که هجویری

### رساله علم علوم انسانی

۱- نگاه کنید به بخش مربوط به «فراست» در رسالهٔ قشیری.

۲- هجویری، کشف المحجوب، صص ۲۰۶ تا ۲۰۸، همچنین مثالهای فراوانی از قریحهٔ ذاتی‌اش را در این زمینه می‌توانیم در اسرارالتوحید محمد منور ببینیم.

۳- هجویری، کشف المحجوب، صص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۴- اشاره به ارتباط آنها را می‌توان ضمن حکایتی دربارهٔ فارمدی که در اسرارالتوحید نقل شده، پیدا کرد. اسرارالتوحید، صص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۵- این جریان، حکم عامی بود. مثلاً قشیری به مریدان توصیه می‌کرد که «آداب» مرادش را تقلید کنند، قشیری، رساله، ص ۷۳۵.



اشاره می‌کند:

«... این را دو وجه باشد یکی مانند کردن خود را به گروهی مر ریا را و این شرک باشد و دیگر خود را مانند کردن با حق تعالی، مگر وی را بدان درجت رساند که خود را مانند آن قوم کردست تا موافق باشد مر آن را که پیامبر<sup>(ص)</sup> گفته است: من تشبه بقوم فهو منهم»<sup>۱</sup>.

مریدان از شیوه سلوک مشایخ آن‌گونه تقلید می‌کردند که سنت پیامبر تقلید می‌شد. به عبارت دیگر هر صوفی می‌بایست علاوه بر پیروی از نحوه زندگی دنیایی مرشد خود، از حالات و وجوه روحی و معنوی وی نیز تقلید کند. مثلاً هجویری از قرار دادن متکا در پشت کمر خود امتناع می‌کرد، زیرا استادش دقاق چنین می‌نمود. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، اعتبار و نفوذ مشایخ تا حد زیادی به توفیق آنان در تقلید از سیره و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> بستگی داشت. دست‌یابی به چنین موهبتی موجب می‌شد تا نحوه رفتار و کردار مرشد هم شایسته تقلید باشد. سر سپردن به مرشدی و تقلید از راه و روش زندگی او، راهی را پیش روی طالب می‌گذاشت که می‌توانست از آن خط سیر، طریقه بازگشت به اسلام راستین پیامبر<sup>(ص)</sup> و اصحابش را بیابد.<sup>۲</sup> در واقع مرشد به صورت راهنمایی وانمود می‌شد که «طریقه» هدایتش شبیه به روش هدایت پیامبر بود که انسانها را به سوی دین خدا فرامی‌خواند.<sup>۳</sup> مقام روحانی و والای شیخ در مرید حالتی از تعظیم و تکریم به وجود می‌آورد. مثلاً قشیری در روزهایی که به دیدار استادش، دقاق، می‌رفت به اندازه‌ای برای وی حرمت قائل بود که در آن روز روزه می‌گرفت و غسل می‌کرد.<sup>۴</sup>

نظارت شدیدی که بر زندگی سالکان مبتدی اعمال می‌شد و قشیری و سایر

۱- هجویری، کشف‌المحجوب، صص ۲۲۹ و ۲۳۰، ترجمه نیکلسون، ص ۱۸۴.

۲- یکی از عرفا مسأله را بدین صورت بیان می‌کند: «مرید صالح می‌داند و در نظر دارد که مرشد تداغی‌گر خدا و پیامبر اوست. مریدی که به مرشدی سر می‌سپرد، خود را در زمان پیامبر می‌یابد و مثل این است که به پیامبر خدا سر سپرده است». سهروردی، عوارف، ص ۲۶۹.

۳- این خلاصه حدیثی است منسوب به پیامبر<sup>(ص)</sup>: «استاد در میان شاگردان خود مانند پیامبر در میان امت است».

۴- در این مورد نگاه کنید به مقدمه حامد الگار بر ترجمه رساله قشیری توسط باربارا فن اشگل (برکلی)، کالیفرنیا، ۱۹۹۰.



نویسندگان آنرا شرح داده‌اند، بیانگر آن است که صوفیان، دست کم در دوره عزلت روحانی، به صورت دسته‌جمعی و احتمالاً در خانقاهها، زندگی می‌کردند. ارتباط تصوف با خانقاهها، مرحله مهم دیگری را در نحوه تکامل سازمانهای صوفیه نشان می‌دهد. همان‌طور که ژاکلین چابی و دیگران اشاره کرده‌اند، تا اواخر قرن دهم / چهارم، کلمه خانقاه در خراسان، فرقه کرامیه را در اذهان تداعی می‌کرد.<sup>۱</sup> اما در سرتاسر قرن یازدهم / پنجم، تصوف و خانقاه در خراسان به‌طور روزافزونی به هم نزدیک می‌شدند. صوفیان نیشابور مانند دیگر نقاط خراسان، بنیاد خانقاه را پذیرفتند و آنرا با اهداف خویش متناسب ساختند. در نیمه اول قرن یازدهم / پنجم، افزایش چشمگیری در روند ایجاد و سازمان‌دهی خانقاهها در نیشابور پدید آمد و صوفیان وابسته به فرقه شافعی به تدریج در صدد پیوستن به آنها برآمدند.<sup>۲</sup> مثلاً سلمی از خود خانقاهی داشت (در منابع گاه از آن به «دویره» یاد می‌کنند، یعنی خانقاهی کوچکتر) و مرشد قشیری، دقاق، نیز در سال ۱۰۰۱ / ۳۹۱، شخصاً خانقاهی را بنا کرد.<sup>۳</sup> قشیری هم «دویره» ای داشت و در آن به تربیت مریدان می‌پرداخت. شاگرد معروف قشیری یعنی ابوعلی فارمدی روزگار درازی در این «دویره» به سر برده بود.<sup>۴</sup>

در آغاز نیکوکاران غیر صوفی و یا صوفیان دولتمند چنین تشکیلاتی را برپا می‌کردند. این اقامت‌گاههای گروهی اغلب به یک صوفی و خانواده‌اش تعلق داشت (نظیر خانقاه خاندان سلمی)، اما گاه فرد خیری ملک خصوصی‌اش را جهت اقامت

- ۱- چابی، ملاحظات، صص ۲۸ تا ۴۵، و مقاله‌اش «خانقاه» در *دایرةالمعارف اسلامی*، چاپ دوم، همچنین نگاه کنید به مادلونگ، *گرایشهای مذهبی...*، صص ۴۴ تا ۴۶. برای اطلاعات کلی درباره کرامیه نگاه کنید به باسورث، «ظهور کرامیه در خراسان»، *جهان مسلمین*، شماره ۵۰ (۱۹۶۰) صص ۵ تا ۱۴.
- ۲- این که چگونه پایگاههای قدیمی کرامیه به طرف مراکز تصوف شافعی تغییر جهت دادند، نمی‌تواند این‌جا به‌طور کامل مورد بررسی قرار گیرد. برای اطلاع بیشتر درباره کرامیه و خانقاه رک. باسورث، کرامیه؛ چابی، ملاحظات و خانقاه؛ مادلونگ، *گرایشهای مذهبی و بولیت*، اشرف.
- ۳- برای اطلاع از خانقاه سلمی مراجعه کنید به ارجاعات بولیت بر اشرف، ص ۲۹۹ و مقاله «سلمی» از ژرارد باورینگ در *دایرةالمعارف ایرانیکا*. برای اطلاع از خانقاه دقاق نگاه کنید به محمدبن منور، *اسرارالتوحید*، ص ۵۷ و بولیت، اشرف، ص ۲۵۰.
- ۴- *اسرارالتوحید*، صص ۱۳۶ و ۱۳۷.



صوفیان در اختیار آنان قرار می داد.<sup>۱</sup> در نیمه دوم قرن پنجم دولتمردان سلجوقی در صدد تأسیس و حمایت خانقاهها برآمدند. نظام الملک، وزیر مشهور سلجوقیان، علاوه بر تأسیس مدارس نظامیه، اقدام به احداث یک رشته خانقاه در قلمرو دولت سلجوقی کرد.<sup>۲</sup> مثلاً در اصفهان برای هر خانقاه یک مدیر و متولی تعیین کرد که باید همه ساله نیازهای خانقاه را به وزیر گزارش می داد.<sup>۳</sup> به نظر می رسد نظام الملک همان سیاستی را که در مورد نظامیه ها اعمال می کرد در باب خانقاهها نیز تکرار نموده است. به دیگر سخن وی تلاش می کرد تا به درون قشری با اهمیت (در این مورد در میان صوفیان) از جمعیت های تحت فرمان نفوذ کند و اعمال آنها را تحت نظارت بگیرد و به بهانه حمایت از مؤسساتشان، عملاً استقلال امور اجرایی و اداری آنها را تصاحب نماید.<sup>۴</sup>

در این گونه سازمانهای صوفیانه، فعالیت های متنوعی صورت می گرفت؛ از جمله تربیت مبتدیان و پرورش روحی آنان در خانقاهها انجام می شد. دوره ای که شیخ خود را شدیداً گرفتار چگونگی پیشرفت احوال روحی مرید می کرد، دوره خلوت نام داشت (به آن انزوا، عزلت و چله نشینی هم می گفتند). در طول این دوره (که معمولاً چهل روز طول می کشید)، تخیلات، تفکرات و حالات روحی مرید توسط شیخ تعبیر و تفسیر می شد.<sup>۵</sup> تنزیه و تهذیب، بخشی از دوران تربیت سالک بود و در میانه قرن یازدهم / پنجم، این گونه چله نشینیها نیز اغلب در خانقاه صورت می پذیرفت.

خانقاه، همچنین برای صوفیان مقیم یا مسافر در حکم محل سکونت بود. برخی نویسندگان صوفی فصولی چند را به راه و رسم معاشرت و آداب همنشینی (صحبت) در این اقامتگاهها اختصاص داده اند. مثلاً هجویری در بخشی از کشف المحجوب پیرامون

۱- محمد بن منور در شرح احوال ابوسعید به چنین بنیادی اشاره می کند. پس از این که ابوسعید مرد دولتمندی را ملاقات کرد، وی خانه ای خرید و آنرا به صورت خانقاه درآورد و سپس چهل صوفی را در آنجا مقام داد؛ رک. اسرار التوحید، صص ۱۸۰ و ۱۸۱.

۲- نگاه کنید به ای. بوسانی، «مذهب در دوره سلجوقیان»، تاریخ اسلام کمبریج (۱۹۷۰)، جلد ۵، صص ۳۰۰ و چایی، «خانقاه».

۳- محمد بن منور، اسرار التوحید، صص ۱۸۳.

۴- درباره سیاست گزار نهایی خواجه نظام الملک درباره مدارس نظامیه نگاه کنید به مکدیسی، مؤسسات اسلامی.

۵- مثلاً قشیری قویاً به مرید مداومت گوشه نشینی را توصیه می کند. رساله قشیری، صص ۷۲۸.



رفتار شایسته در اماکن صوفیانه صحبت می‌دارد و ابوسعید ابوالخیر، که خود چندین خانقاه احداث کرده بود، اولین دستورالعمل شناخته شده را در باب زندگی دسته‌جمعی در خانقاه فراهم آورد.<sup>۱</sup>

### نتیجه

وابستگی تصوف خراسان به مدرسه و خانقاه در پایان قرن دهم/چهارم و سراسر قرن یازدهم/پنجم، حکایت از مرحله تازه‌ای در توسعه تشکیلاتی تصوف دارد. قبل از این تاریخ، تصوف در حاشیه زندگی اجتماعی مسلمانان قرار داشت. مراسم آنها محدود به تشکیل حلقه‌های کوچک و محافل مختصر بود و مریدان همدیگر را در مساجد یا منازل شخصی دیدار می‌کردند. گسترش خانقاه و گنجاندن آموزش عرفان در برنامه درسی مدارس علوم دینی، یعنی محلی که می‌توانست آموزش و انجام مراسم با هم صورت گیرد، نشان می‌دهد که تصوف به سرعت بخشی از ساختار معنوی جامعه مسلمانان گردید. پدید آمدن این گونه بناها، خود شاهد عینی رشد چشمگیر تصوف در تفکر مذهبی مسلمانان بود. التزام روزافزون سران و سلاطین در حمایت از این تشکیلات، نشانه مضاعفی از اهمیت آنها در زندگی گروهی مردم به‌شمار می‌آمد. این‌گونه پیشرفتهای تشکیلاتی و سازمان‌یافته، بر تغییر و تحول آداب و رسوم صوفیان تأثیر می‌گذاشت و در ارتباط با آنها بود.

همان‌طور که دیدیم، از قرن یازدهم/پنجم، در نیشابور، تصوف و فرقه شافعی با یکدیگر ارتباط نزدیکی برقرار کردند. بسیاری از علمای شافعی، صوفی هم بودند و متون عرفانی در برخی مدارس شافعی تدریس می‌شد. همان‌طور که باز اشاره کردیم، این جریان بدان معنا بود که تصوف به‌عنوان بخشی از دوره تحصیل طلاب شافعی، ولو به صورت گرایش انتخابی، مورد قبول قرار گرفت. علمای شافعی، که ضمناً صوفی هم

۱- ابوسعید در دایر کردن چندین خانقاه مشارکت داشت. از حدود سال ۱۰۱۶/۴۰۶ به بعد وی در نیشابور خانقاهی احداث کرد. ده توصیه اساسی که وی برای زندگی در خانقاه مقرر کرد شامل سفارش در باره آیین تزکیه، نمازهای مستمر و انفاق و نیکوکاری بود. اما هیچ توضیحی از سازمان‌بندی و چگونگی اداره خانقاه به دست نداده است. برای اطلاع بیشتر از راه و رسم زندگی در خانقاه رک. محمدبن منور، اسرارالتوحید: صص ۷۹، ۸۱، ۹۷، ۱۶۷، ۱۸۰، ۳۶۵؛ برای اطلاع درباره زندگی ابوسعید رک. فریتز مایر، ابوسعید.



بودند، می توانستند تصوف را در محدوده یک نهاد آموزشی شرعی تعلیم دهند. بدین ترتیب تدارکات سازمانی هم مانند ادبیات در خدمت و حمایت از تصوف قرار گرفت. به همین نحو، خانقاه امکان زندگی دسته جمعی را برای صوفیان فراهم ساخت و موجب گردید تا آنان همه اوقات خود را وقف پرورش و تنزیه روح بنمایند. در واقع خانقاه به صورت پدیده مکمل دوره تربیت صوفیان در مساجد و مدارس شافعی درآمد. وجود این اقامت گاههای همگانی و حمایت مالی که از آن می شد، فرصت مناسبی را جهت تعلیم و تربیت خصوصی تر و جامعتر سالکان فراهم کرد و موجب گردید تا مرید و شیخ بر هم تأثیر متقابل بگذارند. آن نظارت دقیق و کاملی که بر مرید اعمال می شد و قشیری و دیگر نویسندگان آن را وصف کرده اند، در خانقاه صورت می گرفت. از یک نظر خانقاه صوفیه می تواند نوعی توضیح سازمانی و اداری باشد درباره رابطه شخصی عمیقتر میان مشایخ و مریدان.

در قرن یازدهم / پنجم، بعد جدیدی به آداب و رسوم صوفیان و نقش و وظیفه مشایخ اضافه شد. این امر زمانی صورت گرفت که مرشد، راهبر روحانی (شیخ التریبه) سالکانی شد که می خواستند مراتب سیر و سلوک را تا مراحل نهایی دنبال کنند. این مسأله، در میان سایر مسائل، مستلزم پیوندی محکمتر میان مرشد و سالک بود و خواه ناخواه به صورت تعلیم و تربیت خصوصی درآمد. افزون بر آن نقش شیخ، که متون مقدس را شرح و تفسیر می کرد، جهت ارتقای سالک به مقامات بالای طریقت امر لازمی گردید. صوفیانی نظیر قشیری و سلمی وظایف معلمی (شیخ التعلیم) و راهبری روحانی (شیخ التریبه) را در هم آمیختند. آموزش علوم دینی همچنان مبنای تحصیل صوفیان باقی ماند، اما البته تنزیه و تهذیب روح باید زیر نظر مرشد صورت می گرفت. در طول دوره عزلت، سالک آنچه در درونش می گذشت، به خاطر واریسی دقیق و اظهار نظرهای صائب شیخ، نزد وی آشکارا بیان می کرد. به مبتدیان اندرز می دادند تا خود را ملزم به اطاعت کامل در مقابل اراده شیخ بدانند و راهنماییهای وی را در تمامی امور بپذیرند.

تأکید روزافزونی که بر نیاز سالکان به تحصیلات متمرکز زیر نظر شیخ می شد، گسترش سلسله مراتب قدرت، تفصیل چگونگی اجرای شعایر و مراسم اعطای خرقه



مشابه و هم‌تراز با ساختارها و پیشرفتهایی بود که در حوزه‌های علوم دینی صورت می‌گرفت. رشد تدریجی تعلیم و تربیت صوفیان و ساختارهای قدرت آنان با مقایسه همین پدیده‌ها در حوزه‌های علمیه، بهتر درک می‌شود. همان‌طور که نشان دادیم، تاریخ تصوف با سیر تحول مدارس علوم دینی درهم پیچیده شده‌اند.

حوزه‌های علمیه، تا این زمان، راههای تثبیت قدرت و مشروع بودن خود را توسعه داده و شرایط تأیید صلاحیتهای فردی مدرّسین را مشخص کرده بودند. به‌طور خلاصه باید گفت در حلقه‌های درس علما، صلاحیت تدریس به کسی داده می‌شد که نزد استادی امتحان داده باشد (این استاد خود یکی از حلقه‌های زنجیر نظام جا افتاده و معتبر معلم و شاگردی در حوزه بود). استاد پس از امتحان، گواهی می‌کرد که این طلبه بر آن متن خاص تسلط کافی دارد، در چنین صورتی برای تدریس همان متن به وی گواهی‌نامه (اجازه) داده می‌شد. در آغاز فقط برای روایت حدیث اجازه می‌دادند، اما به همان نسبت که علوم اسلامی گسترش می‌یافت، وجود افراد عالم و ثقه برای صدور احکام شرعی (فتوا) و آموزش فقه لازم می‌آمد. در واقع این «اجازات» انتقال صحیح علوم شرعی را ضمانت می‌کرد. به طلاب گفته می‌شد که پس از کسب بنیه علمی لازم می‌توانند به اساتید مختلف مراجعه کنند و با گذراندن امتحانی شفاهی، در صورت موفقیت، اجازه تدریس متون گوناگون را بگیرند و اغلب این کار را می‌کردند. «اسناد»، «اجازه» و تکامل تدریجی مکاتب شرعی، در واقع بازتاب تکامل شیوه‌های خاصی بود که علما با توسل به آن شیوه‌ها توانسته بودند حدود مجاز معرفت دینی و دوره‌های تحصیلی را تعیین و آنها را سازمان‌دهی کنند. بسط این‌گونه راههای مشروع و تأیید شده، نهایتاً در خدمت سازمان دادن و تعیین حدود تحصیلات مذهبی و نیز نظارت بر آنها قرار گرفت.

صوفیان هم مانند علمای مذهب دست به کار تعیین مقاطعی در زنجیره اعتباری خود (سلسله) شدند و شرایطی به وجود آوردند که با توجه به آنها هر سالک می‌توانست تأیید لازم را جهت انتقال معرفت روحانی و قدرت روحی دریافت دارد. آن‌گاه که سالک به مرشد سر می‌سپرد و خود را تسلیم تعالیم تربیتی وی می‌نمود از او روش ذکر گفتن را فرا می‌گرفت. این امر در واقع آغاز کار سالک در این سیر و سفر روحانی بود. با



توجه به نظارت دقیقی که مرشد در طول مراحل سیر و سلوک بر نحوه پیشرفت سالک داشت و از قابلیت‌های روحی او آگاه می‌شد، امکان ارزیابی برآزندگیها و استعداد‌های سالک را به دست می‌آورد. اگر بعداً مرید می‌توانست از دست شیخ خرقه یا مرقع دریافت کند، بیانگر آن بود که مرید آمادگی کامل جهت طی منازل و مقامات را دارد و حتی می‌تواند خود به ارشاد دیگران پردازد. تربیت زیر نظر مرشد بدان معنا بود که سالک حلقه‌ای از زنجیری شده است که امتداد آن به زمان حیات پیامبر (ص) می‌رسد. معنای «سلسله» و «خرقه پوشی» نزد صوفیان به منزله همان «اسناد» و «اجازه» در حوزه درس علمای شرع بود. پیوستن به سلسله و پوشیدن خرقه نشان می‌داد که صوفی تحت نظارت مرشدی بصیر، که شجره روحانی اش را تا زمان پیامبر (ص) می‌توان دنبال کرد، تعلیم دیده و تربیت شده و بنابراین اعتبار لازم برای اشاعه طریقه‌های خاص را دارد. ما با تکیه بر تکامل تصوف در مکانی خاص و زمانی معین، دوران گذار مهمی را در تاریخ تصوف روشن ساختیم و توانستیم پیوند نزدیک شریعت و طریقت را به طور مستند ثابت کنیم، و در همان حال به چگونگی ظهور ساختارهای قدرت و تشکیلات صوفیان پی ببریم. مرحله بعدی در تکامل سازمان یافته تصوف وقتی شروع شد که سالکان به شیوه‌ای تازه و در قالب نظام آموزشی مدارس گرد شیخی جمع شدند. این جریان به خاطر زنده نگه داشتن نام مرشدی خاص، نوع تعلیم و تربیت، تمرینات روحی و عرفانی و راه و رسم زندگی صورت می‌گرفت. گام بعدی - یعنی شکل بندی طریقه صوفیان شهرنشین در قرون دوازدهم و سیزدهم / ششم و هفتم - نتیجه تغییرات و توسعه آداب و رسوم و سازمان دهی صوفیان قرن یازدهم / پنجم خراسان بود و به آنها اتکا داشت.