

علل گسترش جماعت‌های اولیه صوفیان و شکل‌گیری خانقاه‌ها

دکتر محمدرضا عدلی

استادیار ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

چکیده

اقامتگاه صوفیان را در زبان فارسی خانقاه گویند. این واژه که نخستین بار در متون سده چهارم هجری، در اشاره به فعالیت‌های مانویان و کرامیان به کار رفته، در سده پنجم، با گسترش جماعت‌های صوفیه، در سرتاسر قلمرو اسلامی رواج یافته است. خانقاه‌ها در این عصر مراکزی فرهنگی-اجتماعی بودند که صوفیان و مردم عادی در آنجا از خدماتی برخوردار می‌شدند؛ از جمله این خدمات می‌توان به این موارد اشاره کرد: تربیت مریدان، فراهم آوردن غذا و سرپناه برای مسافران و نیازمندان، تدریس علوم اسلامی، تألیف و تکثیر کتب، و ایجاد کتابخانه. گسترش خانقاه‌ها مانند هر پدیده اجتماعی دیگر معلول علل و عوامل متعددی بوده است که اهمیت یافتن مقام شیخ، تأکید بر تربیت (در مقابل تعلیم) و خدمت به خلق‌الله از جمله این عوامل است.

کلیدواژه‌ها: جماعت‌های صوفیه، خانقاه، رباط، شیخ، مرید، تربیت.

تاریخ دریافت مقاله: 1390/9/27

تاریخ پذیرش مقاله: 1391/12/15

Email: moh_adli@yahoo.com

مقدمه

در دوره آغازین گسترش تصوف، دو مؤلفه تصوف را به صورت سنتی مشخص و متمایز درآورد: یکی ادبیات صوفیه و دیگری جماعت‌های صوفیان. این جماعت‌ها که در آغاز حول محور مشایخ برجسته شکل می‌گرفتند، به تدریج یکی از تأثیرگذارترین نهادهای اجتماعی تاریخ اسلام، یعنی خانقاه‌ها را به وجود آوردند. خانقاه‌ها از سده‌های چهارم و پنجم هجری رفته‌رفته به شکل چشمگیری گسترش یافتند و با اقبال طبقات مختلف جامعه مواجه شدند. در خانقاه‌ها، تربیت مریدان و عرضه خدمات اجتماعی نظام‌مند شد و زمینه‌ای برای تدوین و تصنیف بخش مهمی از ادبیات صوفیه فراهم گشت؛ اما اینکه این مراکز چگونه شکل گرفته‌اند و چرا در کنار نهادهایی چون مسجد و مدرسه نیاز به مرکزی دیگر برای بسط و ترویج تعالیم اسلامی احساس می‌شد،

پرسش‌هایی است که این مقاله می‌کوشد به آنها پاسخ دهد.

در میان آثار متعددی که در موضوع تصوف منتشر شده است، شمار اندکی به مطالعه زندگی اجتماعی صوفیان و سلسله‌های طریقت اختصاص یافته است. وقتی که با موضوع علل پیدایش و چگونگی گسترش این سلسله‌ها روبه‌رو می‌شویم، این کمبود بیش از پیش احساس می‌شود. بررسی سیر تاریخی و تحول این سلسله‌ها غالباً در آثار پژوهشگران مغفول مانده است. اغلب محققان در مطالعات خویش به اشاراتی گذرا به این موضوع بسنده کرده‌اند و گسترش نهادهای اجتماعی صوفیان را تنها نشانه عوام‌پسند شدن تصوف دانسته‌اند.⁽¹⁾

البته در میان مطالعات صورت‌گرفته، دو پژوهشگر به طور خاص موضوع پیدایش و تحول سلسله‌های صوفیه را با تحلیل تاریخی و دقت بیشتری ارزیابی کرده‌اند: یکی ج. اسپنسر تریمنگهام¹ (1971) و دیگری مارشال گ. س. هاجسن² (1974). به رغم آنکه بیش از سه دهه از انجام این مطالعات می‌گذرد، این آثار همچنان معتبر و سودمند به شمار می‌روند و اطلاعات مهمی درباره پیدایش، تحول، گسترش و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی طریقت‌های صوفیه به دست می‌دهند که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد، اما پیش از آن برای مطالعه سیر تاریخی خانقاه‌ها باید به ویژگی‌های جماعت‌های اولیه صوفیان پردازیم.

نخستین جماعت‌های صوفیان

سلوک زاهدانه در اسلام همچون بسیاری از سنت‌های دینی دیگر، با زهد و عزلت‌گزینی زاهدانی منفرد آغاز شد. این افراد که به علل گوناگون، خود را از جامعه پیرامون خویش جدا می‌کردند، به تدریج، جماعت‌های پراکنده‌ای را گرد مشایخ اولیه صوفیه به وجود آوردند؛ برای نمونه، صوفیان بغداد معمولاً در خانه مشایخ خود و یا در مساجد (به‌ویژه مسجد شونیزیه) جمع می‌شدند. در واقع جاذبه این مشایخ بود که اعضای این جماعت‌ها را به هم پیوند می‌داد؛ اما بعدها عناصر دیگری نیز به اجتماعات صوفیان افزوده شد. برخی از این جماعت‌های اولیه تا چند سده پس از درگذشت شیخ نیز به کار خود ادامه می‌دادند؛ از جمله می‌توان به حلقه یاران جنید در بغداد و شاگردان تستری در بصره اشاره کرد. البته تعداد افرادی که در این جماعت‌ها حضور داشتند، از چند صد نفر تجاوز نمی‌کرد. در همین ایام، در سرزمین‌های شرقی قلمرو اسلام نیز جماعت‌هایی از صوفیان در حال شکل‌گیری بود؛ از جمله در شیراز که گفته می‌شود تعداد مریدان ابن خفیف (د. 371 ق) در آنجا به هزاران تن می‌رسید. (ابوالحسن الدیلمی 1955م: 225)

جماعت یاران ابن خفیف برای بهره‌مندی از تعالیم او در مجاورت رباط وی زندگی می‌کردند و ابن خفیف، کتاب *الاقتصاد*، یکی از نخستین متون تعلیمی صوفیه را خطاب به همین مریدان تألیف کرد. در این رساله چندان

¹. J. Spencer Trimingham

². Marshal G. S. Hodgson

به جزئیات زندگی اجتماعی صوفیان پرداخته نشده است؛ تنها بر این نکته تأکید شده است که سالکان باید در وهله نخست از معاشرت با «بناء الدنيا» و حاکمان سیاسی پرهیز کنند، باید جامه‌ای ساده برتن نمایند، از خوردن گوشت اجتناب ورزند، کم‌خواب و خوراک باشند و صدق و اخلاص پیشه کنند. (Sobieroj 1998: 474, 5-482) باری از سرنوشت رباط ابن خفیف پس از مرگ او اطلاع چندانی در دست نیست. گویا یکی از شاگردان وی به نام ابوالحسن سالیبه (د. 415 ق) سرپرستی آن را به عهده گرفت؛ اما یکی از شاگردان غیرمستقیم وی، ابواسحاق ابراهیم کازرونی (352-426 ق) موفق شد شبکه‌ای از رباط‌ها را به مرکزیت کازرون تأسیس کند که تا سده دهم هجری دایر ماندند. (Karamustafa 2007: 114-115)

کازرونی که احتمالاً به دست یکی از شاگردان ابن خفیف، حسین بن محمد الاکّار (د. 391 ق)، تشریف یافت، تا پایان عمر خویش مجرد و گیاه‌خوار باقی ماند. او که خود فرزند یک زرتشتی تازه‌مسلمان بود، به شکلی خستگی‌ناپذیر در تبلیغ اسلام در میان زرتشتیان شهر خویش و شهرهای اطراف می‌کوشید. او در ساختن بنای مسجدی در شهر کازرون که در آن موعظه می‌کرد، همتی تمام به خرج داد؛ اما هدف اصلی او در زندگی، دستگیری و کمک به بینوایان و مسافران بود و عمدتاً در رباط شخصی خود در کازرون به این امر می‌پرداخت. دستگیری از تمام موجودات زنده، مشخصه اصلی طریقت کازرونی بود که به سرعت از طریق شصت و پنج رباط که همه آنها مجهز به آشپزخانه‌ای عمومی بودند، در سرتاسر فارس گسترش یافت. (محمودبن عثمان 1943م: 204). از آنجا که کازرونی خود ثروتی نداشت، اداره این رباط‌ها به کمک‌های حامیان ثروتمند وابسته بود. این بنگاه‌های بشردوستانه که در شرق و غرب گسترش یافته بود، نام شیخ را تا مدت‌ها پس از مرگ وی در گستره جغرافیایی وسیعی از آناتولی در غرب تا چین در شرق زنده نگاه داشتند. البته کازرونی نیز چون ابن خفیف شیخی صوفی بود که مریدانی را تربیت کرد و تذکره وی نیز همچون تذکره ابن خفیف به دست شاگردانش تصنیف شد که حاوی اطلاعات مهمی درباره زندگی اجتماعی مریدان طریقت او است. در بابی از این کتاب کازرونی به فردی موسوم به شیخ ابوالفتح وصیت می‌کند که عمل به شریعت را تا حد کمال در خویش پیرورد، جامه فاخر نپوشد و از ریا پرهیزد، همنشین درویشان، صالحان و صادقان باشد، از مصاحبت با توانگران، اهل دنیا، امیران، ظالمان و اصحاب دیوان دوری کند، با زنان و مردان معاشرت نکند، مهربان، ملایم و فروتن باشد، سخاوت پیشه کند و برای دریافت مزد در گورستان قرآن نخواند، در بخشندگی چندان افراط نکند که خود نیازمند گردد، از امیران، عمیدان و متصرفان هدیه نپذیرد، نماز شب بخواند، هر روز یک ساعت در خلوت ذکر بگوید و از خدمت و دستگیری فقرا و مسافران دریغ نرزد. (همان: 369-390)

چنان‌که ملاحظه شد مکان‌های خاصی برای تجمع صوفیان از حدود اواسط سده چهارم رفته‌رفته به وجود آمد. اگرچه جزئیات دقیقی درباره نخستین خانقاه‌های صوفیان وجود ندارد، بسیاری از پژوهشگران تشکیل نخستین خانقاه‌ها را با فعالیت‌های کرامیان مرتبط می‌دانند؛ همچنین مکان‌هایی که مشایخی نظیر ابن خفیف و

کازرونی به وجود آوردند، در گسترش جریان خانقاه‌نشینی مؤثر بوده است. این مکان‌های چندمنظوره از سویی برای ملاقات صوفیان با یکدیگر و از سوی دیگر برای اقامت سالکان مبتدی طراحی شده بودند. این مکان‌ها در مناطق مختلف به نام‌های متفاوت شناخته می‌شدند؛ در سرزمین‌های عربی‌زبان و در جنوب غربی ایران به رباط شهرت داشتند، در حالی که در خراسان واژه فارسی خانقاه (= خانگاه) رواج بیشتری داشته است. البته در سرتاسر قلمرو اسلامی اصطلاحاتی دیگر نیز متداول بوده است که در اینجا به اختصار به بررسی هر یک از این اصطلاحات و تفاوت‌های احتمالی آنها می‌پردازیم.

خانقاه

خانقاه معرب خانگاه و مرکب از خانه و گاه است؛ نظیر منزلگاه (دهخدا ذیل «خانقاه») و در اشاره به محل اقامت و اجتماع صوفیان به کار می‌رفته است. البته از دیرباز در مناطق مختلف و در زمان‌های متفاوت واژه‌های دیگری نیز برای اشاره به منزل زاهدان و صوفیان وجود داشته است؛ از جمله رباط، تکیه، زاویه، بقعه، لنگر، مدرسه، صومعه و دُویره. خود کلمه خانقاه نیز به چندین شکل ضبط شده است؛ نظیر خانگاه، خانگه، خانقه و حتی خوانگاه. (کیانی 1369: 55) این تنوع در صورت جمع این واژه نیز دیده می‌شود: خوانق، خوانک، خانگاهات، خانکاهات و خانگاه‌ها؛ اما در منابع اولیه معمولاً دو شکل آن تکرار شده: 1. ضبط فارسی آن، خانگاه (یا خانگاه) و مخفف آن، خانگه، با نسبت خانگاهی (حدود العالم 1340: 107؛ سمعانی 1962م: 29؛ یاقوت حموی 1956-1957م، 5: 114) 2. معرب آن، خانقاه، با نسبت خانقاهی (مقدسی 1906م: 323؛ سمعانی 1962م: 29؛ یاقوت حموی 1956-1957م، 2: 340) و خانقایی (مقدسی 1906م: 44). بخش اول این واژه، خان، از واژه خانه به معنی محل اقامت و -گاه پسوند مکان است. البته این دو بخش نیز به شکل‌های مختلف تعبیر و تفسیر شده است. در منابع متأخرتر خان را مأخوذ از خوان به معنی سفره و یا از فعل خواندن دانسته‌اند که به نظر می‌رسد این تعبیر بیشتر ناظر بر اعمال و آیین‌های خانقاهی باشد که بر ذکر گفتن و غذا خوردن گروهی در آن تأکید می‌شده است و از این رو، از نظر ریشه‌یابی و علم اشتقاق واژه‌ها صحیح نیست؛ زیرا در نگارش فارسی و آواشناسی عربی حذف «و» در لفظ خوان سابقه نداشته است؛ چنان‌که واژه فارسی خوان در زبان عربی به صورت خوان ضبط شده است. (Chabbi 1997: 1025) از جمله کسانی که خان را در معنای غذاخوردن گرفته است، مقریزی (د. 865 ق) است. وی در تعریف خانقاه نوشته است خوانک جمع خانگاه و آن کلمه‌ای فارسی به معنی خانه است و نیز گفته‌اند که اصل آن خونقاه است؛ یعنی جایی که سلطان در آنجا طعام می‌خورد. واژه خوانک در حدود قرن چهارم در اسلام پیدا شده و محل عبادت و خلوت صوفیان بدان موسوم گردیده است. (مقریزی 1324-1326 ق: 271؛ کیانی 1369: 60) البته باید توجه داشت که استفاده از واژه خورنگاه و خورنگه در زبان فارسی به معنی «محل و جای غذا خوردن» سابقه داشته است و در آثار شاعرانی چون فخرالدین اسعد گرگانی و خاقانی دیده

می‌شود. (غنتنامه دهخدا/ ذیل «خوردنگاه» و «خورنگه») شاید خلط خان با خوان به سبب توجه به همین واژه خوردنگاه صورت گرفته باشد و یا به سبب توجه به جمع مکسر خانقاه که خوانق است؛ به هر روی خانگاه اشاره به عمارتی دارد که از خانه‌های (اتاق‌ها/ حجره‌ها) متعدد تشکیل شده و برای اقامت صوفیان به کار می‌رفته است. ظاهراً واژه خانقاه نخستین بار در آثار نویسندگان سده چهارم آمده است. نویسندۀ ناشناس حدودالعالم (تألیف سال 372 ق) به خانگاه مانویان اشاره می‌کند: «سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است ... و اندر وی خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاک (نیوشندگان) خوانند.» (حدودالعالم 1340: 107) اگر به گزارش ابن ندیم در الفهرست، در همان عصر، درباره انتقال مرکز مانویان از بابل به سغد توجه کنیم، آنگاه دیگر حضور مانویان در سمرقند موضوع عجیبی نخواهد بود. احسن‌التقاسیم از دیگر منابع اولیه است که واژه خانقاه در آن به چشم می‌خورد. در اینجا مقدسی (د. 387 ق) از خانقاه کرآمیان سخن می‌گوید. (مقدسی 1906م: 179، 182، 238، 323، 365، 377) کرآمیان در خراسان، ماوراءالنهر، جرجان، طبرستان و در غرب تا بیت‌المقدس، جایی که مزار ابن کرام (د. 255 ق) در آن قرار داشت، پراکنده بودند و در همه جا خانقاه‌هایی برای خود داشتند. به نظر می‌رسد مقدسی نسبت خانقاهی را تنها برای اشاره به کرآمیان به کار برده است؛ زیرا عرفای دیگر را صوفیان می‌خواند (همان: 44، 118، 188، 415، 430) و در اشاره به مکان اجتماع آنان از لفظ مساجد و رباط‌ها استفاده می‌کند (Chabbi 1025: 1997)؛ از این رو، می‌توان حدس زد که واژه خانقاه تا عصر مقدسی و مدتی پس از وی (تا اواسط سده پنجم) در مورد اماکن صوفیه به کار نمی‌رفته است. مقدسی در جایی می‌نویسد: «در محافل دعوت شدم و در مجالس سخن گفتم. با صوفیان هریسه خوردم و با خانقائیان ترید و با کشتی‌بانان حلوا.» (مقدسی 1906م: 44) وی آشکارا حساب صوفیان را از خانقاهیان جدا می‌کند. (محمدبن منور 1376، مقدمه: صدویست و نه) یاقوت حموی (د. 626 ق) نیز خانقاه را به پرستشگاه کرآمیان معنا کرده است: «خانقه تأنیث خائق [!] و آن پرستشگاه کرآمیان در بیت‌المقدس است.» (یاقوت حموی 1956-1957م، ج 2: 340) در برخی منابع، صومعه بوداییان را نیز خانگاه خوانده‌اند؛ از جمله در گزارش یک سیاح چینی که در سال هشتم هجری از سمرقند دیدار کرده است، به دو خانگاه ویران بوداییان اشاره شده است. (اشپولر 1369: 398)

ساختمان خانقاه‌های اولیه عمارت ویژه‌ای نبود که از ابتدا برای اجتماعات صوفیان ساخته شده باشد، بلکه مسکنی بود که شیخ و مریدانش در آن جمع می‌شدند. در این خانقاه‌ها معمولاً چندین اتاق وجود داشت و در کنار آن تالاری برای اجتماع (جماعت‌خانه) و نماز خواندن (مصلی). خیلی اوقات پیش می‌آمد که همه این جماعت، خانقاه را برای سیر آفاق به مدت یک سال یا بیشتر ترک می‌کردند. توصیف بسیاری از این مراکز که در سده چهارم فعال بودند، در شرح مقامات ابوسعید ابوالخیر آمده است. این جماعت‌های اولیه همچنین آداب و قواعد مختصرتری نسبت به دوره بعد داشتند. یکی از نخستین نمونه‌های ثبت‌شده از این قواعد، ده قاعده ابوسعید است. (محمدبن منور 1376: 316-317) در این دوره شیخ هنوز حاکم مطلق خانقاه تصور نمی‌شد و

شاگردان آزادی و اختیار بیشتری داشتند، حتی برای ترک خانقاه محتاج اذن شیخ نبودند. به نظر می‌رسد تصمیم‌گیری‌ها به شکل جمعی صورت می‌پذیرفت. ایده فتوت در این جماعت‌ها به عنوان مبنای اصلی زندگی اجتماعی قلمداد می‌شد. (Trimingham 1971: 166-167)

خانقاه‌ها معمولاً حیاط یا صحنی داشتند که در دو طرف آن رواق‌هایی ساخته شده بود و در این رواق‌ها اتاق‌های (خلوت، طباق، طبقه) صوفیان جای داشت. در یک سو تالار اصلی (مصلا یا جماعت‌خانه) قرار داشت که فعالیت‌های جمعی صوفیان در آن صورت می‌گرفت. در مقابل محراب، پوستین شیخ دیده می‌شد که شیخ در آیین‌های مختلف بر روی آن می‌نشست. در تالار طاقچه‌هایی تعبیه شده بود که بر روی آن نام بنیانگذار این جماعت یا عبارت‌های قرآنی نقش می‌شد. گاهی ساختمان‌های مجزای دیگر نیز در عمارت خانقاه وجود داشت؛ نظیر مسجد، آشپزخانه و حمام. به صوفیان مقیم و مسافر غذا و سرپناه می‌دادند؛ البته لباس و سایر مایحتاج صوفیان مقیم را نیز خانقاه تأمین می‌کرد. توصیف این خانقاه‌ها در سفرنامه‌های سیاحان دیده می‌شود؛ از جمله، نورالدین بن زنگی (534 ق) خانقاهی در حلب و ابن بطوطه خانقاه‌های قاهره را وصف کرده‌اند. (Ibid: 169-170).

خانقاه کرامیان

کرامیان، پیروان محمدبن کرام (د. 255)، اگرچه یکی از بزرگترین جنبش‌های زاهدانه در دوران اولیه (بین سده‌های سوم تا ششم) بودند، مورخان صوفی آنان را از خود ندانسته و در فهرست مکاتب صوفیه نامی از آنها نیاورده‌اند. شاید این امر تا حدی به سبب بدنامی آنان در دوره‌های آخر فعالیت‌شان بوده باشد یا به سبب گرایش‌های خاص کلامی و فقهی آنان. به هر روی آنچه از مطالعه زندگی ابن کرام و پیروان او به دست می‌آید، مبین تمایل شدید آنان به زهدورزی و زندگی اشتراکی در خانقاه است. از مهمترین منابعی که به طور خاص اطلاعاتی درباره زندگی اجتماعی کرامیان به دست می‌دهد، *احسن التقاسیم مقدسی* است. مقدسی جهانگرد همه جا رد پای کرامیان را دنبال می‌کند و به خانقاه‌های آنان در شهرهای مختلف اشاره می‌کند. «کرامیان در مسجد اقصی مجالس و خانقاه‌هایی داشتند و در خانقاه خویش مجلس ذکری بر پا کرده و از روی نوشته‌ای می‌خواندند و مردم را به پارسایی دعوت می‌کردند. کرامیان حافظان قرآن بودند و پس از نماز جمعه تهلیل می‌گفتند. آنان علاوه بر رفتار زاهدانه و عابدانه خویش، دارای خصلت تقوا و تعصب و فروتنی افراطی و گدایی نیز بودند. کرامیان علاوه بر ناحیه قدس، در ایران و ماوراءالنهر هم مجالس و خانقاه‌هایی داشتند و در فسطاط مصر نیز دارای مراکزی بودند.» (مقدسی 1906م: 179، 182، 41، 202؛ به نقل از کیانی 1369: 157-158)

پیشوای کرامیان در حدود 190 ق در زرنگ سیستان به دنیا آمد و در طلب کسب معرفت به خراسان سفر کرد. سپس چندی در مکه مجاورت گزید. وقتی به نیشابور بازگشت، مدتی به امر طاهر بن عبدالله به زندان افتاد.

پس از آنکه آزاد شد، به قصد جهاد راهی شام شد؛ اما در بازگشت دوباره به مدت هشت سال به زندان افتاد. این بار پس از آزادی به فلسطین رفت و همانجا در 255 ق وفات یافت. ظاهراً وی در کتابی به نام *عذاب القبر* تعلیم خود را بیان کرده بود که البته امروز باقی نمانده است و تنها در کتاب‌های *فِرَقَ بدان اشاره شده است و این اشارات در غالب مواقع چندان قابل اعتماد نیست؛ از جمله در الفرق بین الفرق بغدادی و الملل و النحل* شهرستانی ذکری از این کتاب و آرای ابن کرام آمده است. (بغدادی 1328ق: 202-214؛ شهرستانی 1367: 79-85) بنا به توصیف این کتاب‌ها آرای ابن کرام رنگ تشبیه و تجسیم داشته است. وی اقرار زبانی را برای مؤمن شمردن فرد کافی می‌دانست و بر توکل و زهد بسیار تأکید می‌کرد (Bosworth 1997: 667-669; Zysow)؛ اما آن‌گونه که شفیع کدکنی با بررسی نقادانه خود از کتاب *الْفُصُول*، تفسیری عرفانی بازمانده از کرامیان، نشان می‌دهد، بسیاری از آرای منتسب به ابن کرام «دروغ‌های قُرْبَةً الی الله» است که مؤلفان در این دروغ‌پردازی، «نصرتِ حق» و «اعلای کلمه حق» را وجهه نظر خویش می‌داشته‌اند. وی پس از نقل پاره‌ای از سخنان حکیم سمرقندی در کتاب *السواد الاعظم* چنین می‌گوید: «این هجوم ناجوانمردانه حکیم سمرقندی به کرامیه دلیل تاریخی دارد. اینان در عصر تألیف این کتاب در اوج محبوبیت در میان مردم بوده‌اند و با مبانی عقیدتی و سیاسی خود تمام قدرت‌ها را تهدید می‌کرده‌اند. کمتر از یک قرن پس از سال‌های تألیف این کتاب (که فاصله تقریبی 279-295 است) پادشاهان غزنوی ... تسلیم نفوذ معنوی این فرقه شده بوده‌اند ... حکیم سمرقندی که در ماوراءالنهر کتاب خویش را نوشته، احتمالاً به دلیل وابستگی به نظام سامانی، آنان را از عوامل تهدیدکننده قدرت سامانی تشخیص داده بوده است و از آنجا که این کتاب را به فرمان امیراسماعیل سامانی نوشته است، مخاطب سیاسی او کاملاً مشخص است. از آنجا که کرامیه از لحظه حضور در تاریخ، جز در یک فاصله محدود، همواره تحت تعقیب بوده‌اند، همیشه قلم در کف دشمنان ایشان بوده و تا سال‌ها پس از زوال ایشان، باز هم وحشت از اندیشه‌های ایشان در میان دولت‌ها و نیز ارباب مذاهب و فرق وجود داشته است.» (شفیعی کدکنی 1377: 65-66)

باری درباره زندگی اجتماعی کرامیان در خانقاه تردیدی وجود ندارد. کرامیان در واقع زاهدانی حرفه‌ای بودند. آنان جز زهدورزی کار دیگری نداشتند و در این خانقاه‌ها به طور اشتراکی زندگی می‌کردند. گفته می‌شود شمار کرامیان مقیم در کوه‌های لبنان به چهار هزار تن می‌رسیده است. زندگی آنان وقف عبادت و موعظه بود؛ البته به آموزش تعلیم اسلامی به مردم نیز اشتغال داشتند. گرایش‌های فقهی - کلامی آنان سبب می‌شد که خانقاه‌های آنان به مثابه مدارس علوم دینی باشد؛ اما از جزئیات زندگی در این خانقاه‌ها اطلاع چندانی در دست نیست. گفته می‌شود که آنان پوست دباغی شده‌ای می‌پوشیدند و کلاهی سپید موسوم به *قَلَنْسَوَه* بر سر می‌نهادند. از آنجا که آنان خود اهل کسب و کار نبودند، تداوم فعالیت‌هایشان وابسته به کمک‌های مردمی بود؛ از این رو، می‌توان گفت نوعی ارتباط دوسویه با جامعه بیرون خود داشتند. آنان با تعلیم و موعظه‌های خود مردم را برای زندگی در جهان دیگر مهیا می‌ساختند و مردم نیز نیازهای زندگی این جهانی آنان را مرتفع

می نمودند. (مادلونگ 1381: 80-81؛ فان اس 1371: 34-118؛ کیانی 1369: 154)

با از بین رفتن کرامیان در سده ششم، تصوف خانقاهی از شکل حرفه‌ای خود خارج شد و به میان عامه مردم راه یافت. این گونه پای مردم عامی نیز به خانقاه‌ها گشوده شد و اهل بازار نیز توانستند در زمرة خانقاهیان به شمار روند. آموزه «ترک مکاسب» کرامیان، که به نظر می‌رسد میراثی مانوی بوده است، از همان آغاز نیز چندان در مذاق علما و دیگر مشایخ صوفیه خوش نمی‌آمد. استدلال‌های کرامیان که می‌گفتند پیامبر اهل صفة را به دلیل ترک کسب و کار ملامت نکرده بود نیز همگان را راضی نمی‌کرد؛ از جمله حکیم سمرقندی در کتاب *السواد الاعظم* این آموزه را الحادی می‌خواند. (حکیم سمرقندی 1348: 122-186؛ مادلونگ 1381: 78؛ زرین‌کوب 1380: 48) موضوع دیگری که خاصه واکنش‌هایی را در میان صوفیان برانگیخته بود، زهد آشکار و تظاهر ایشان به دنیاگریزی بود که در واقع نقطه مقابل شیوه سلوک ملامتیان بوده است. مناظره‌ای هم میان ابن کرام و ابوالحسن باروسی، از مشایخ اولیه ملامتیه، نقل شده است که به این تقابل اشاره دارد. «شبی بو عبدالله کرام وی [ابوالحسن باروسی] را گفت: چه گویی در اصحاب من؟ گفت عبادت فراوان ولیکن از نور ایمان هیچیز نیست بر اینان و گفت: از تاریکی باطن است تاریکی ظاهر.» (انصاری 1341: 104)

رباط

واژه رباط در زبان فارسی و عربی به معنی پاسگاه مرزی، کاروانسرا، خانقاه، نواخانه، غریبخانه، مهمانسرا، قلعه، معبد، دارالعلم و گاه در معانی مجازی دیگر به کار رفته است. (دهخدا 1373: ذیل «رباط») ریشه «ر ب ط» در زبان عربی به معنی «جمع کردن اسب‌ها برای نبرد» به کار رفته است. گفته‌اند رباط در اصل جایی است که در آن پنج اسب نگهدارند نه بیشتر و نیز به معنی سرحد است که به حدود دشمن پیوندند. (مقریزی 1324-1326ق: 292) برخی از نحویان عرب رباط را جمع واژه رباط خوانده‌اند؛ همچنین رباط می‌تواند مصدر نوع سوم فعل «رَبَطَ» (ربط داشتن به مکان یا شخصی) باشد. در قرآن دو مورد از پنج باری که یکی از مشتقات این ریشه تکرار شده است، به موضوع جنگ اختصاص دارد. در سوره انفال (آیه 60) عبارت «رَبَّاطِ الْخَيْلِ»⁽²⁾ و در سوره آل عمران (آیه 200) فعل «رَبَّطُوا»⁽³⁾ به موضوع مهیا ساختن اسب‌ها برای نبرد اشاره دارد. در متون اولیه بیشتر مشتقات فعلی ریشه «ر ب ط» به چشم می‌خورد. از نخستین آثاری که رباط در آن به صورت اسم مکان به کار رفته، یکی کتاب *صورة الارض* اثر ابن حوقل و دیگری *احسن التقاسیم مقدسی* است. به گفته این دو نویسنده رباط‌ها (رباطات) در سراسر نواحی مهم ماوراءالنهر، خراسان، جنوب قفقاز، غرب دریای خزر و سواحل مدیترانه (از فلسطین تا مغرب و اسپانیا) دیده می‌شد. گاه تعداد این رباط‌ها در منطقه‌ای بسیار زیاد بوده است. این امر مبین آن است که این رباط‌ها ساختمان‌های بزرگی نبوده‌اند. در گزارش مقدسی آمده است: «اسیبجاب (در کرانه شرقی سیهون) مرزی مهم است که در آن هزار و هفتصد رباط وجود دارد.» (مقدسی 1906م: 273) او تعداد

رباط‌های بیکنند (در مرز بخارا) را نیز در حدود هزار رباط گزارش کرده است. (همان: 283) ابن حوقل نیز از هزار رباط بیکنند سخن گفته است (ابن حوقل 1938م: 489) که برخی از این رباط‌ها ویران و برخی دیگر دایر بوده‌اند. (Chabbi 1995: 494-500)

نخستین کاربرد واژه رباط در اشاره به پاسگاه‌های مرزی بود. در سده‌های نخستین اسلامی، جهان به دو قسمت دارالاسلام (سرزمین‌های تحت سلطه اسلام) و دارالحرب (سرزمین‌هایی که تحت سیطره مسلمانان در نیامده بودند) تقسیم می‌شد. رباط‌ها معمولاً در مرز میان دارالاسلام و دارالحرب بر پا می‌شدند؛ از جمله در مرزهای خراسان، مرز شام و مرزهای شمال آفریقا (کیانی 1369: 66-70)؛ اما در همین پاسگاه‌های نظامی نیز برخی از زاهدان، به شیوه اهل صفة که هم در پیکارهای اسلامی پیشگام بودند و هم در زهد و عبادت، حضور داشتند؛ از جمله ابراهیم ادهم (د. 160 ق) و شقیق بلخی (د. 194 ق) که گفته می‌شود در پیکار با کفار کشته شدند. (قزوینی 1380ق: 334) البته برخی از زاهدان نیز میل و رغبتی به جنگ و جهاد نشان نمی‌دادند؛ چنان‌که خطیب بغدادی در کتاب *تاریخ بغداد*، زاهدان بغداد را برای پشمینه‌پوشی و عزلت‌نشینی‌شان و اینکه در جهاد شرکت نمی‌کردند، سرزنش می‌کند. (احمدبن علی خطیب بغدادی 1349ق، ج 1: 21، نقل از کیانی 1369: 70)

به تدریج با نیرومند شدن مسلمانان و برقراری آرامش در سرزمین‌های اسلامی، رباط‌ها تغییر چهره دادند و به مراکز عبادت یا درس و بحث بدل شدند. نعیمی در کتاب *المدارس فی تاریخ المدارس* از یکی از رباط‌ها که نخست قلعه نظامی بود و سپس کاروانسرا شد و پس از آن محل اجتماع صوفیان، یاد می‌کند. (النعیمی الدمشقی 1951م، ج 1: 96، نقل از کیانی 1369: 96). بدین ترتیب، در دوره‌های بعد اقامتگاه‌های صوفیان در شهرها نیز رباط خوانده شد؛ البته به درستی دانسته نیست که از چه زمان واژه رباط به معنی خانقاه به کار رفته است. نخستین واژه‌ای که برای اشاره به اقامتگاه صوفیان به کار می‌رفت، خانقاه بود. واژه خانقاه همان‌طور که بیان شد، با فعالیت‌های کرامیان ارتباط داشت؛ اما از نیمه دوم سده پنجم با رونق گرفتن طریقه‌های صوفیه، رباط‌های صوفیان نیز گسترش یافت؛ البته غالباً خانقاه‌های صوفیان بغداد رباط خوانده می‌شد. در سایر سرزمین‌های اسلامی واژه خانقاه رواج بیشتری داشت. شاید صوفیان بغداد واژه رباط را به واژه فارسی خانقاه ترجیح می‌دادند و یا اینکه اشاره ضمنی آن به جهاد را با آرمان خود یعنی جهاد اکبر متناسب‌تر می‌دیدند. (Chabbi 1995: 494, 503)

ترمیم‌نگهام معتقد است رباط‌ها از نظر ساختار تفاوت‌هایی با خانقاه‌ها داشتند. وی برخی از این تفاوت‌ها را این‌گونه بر می‌شمارد: در رباط شیخ محوریت داشت، در حالی که در خانقاه محوریت با جماعت بود. رباط‌ها مراکز تربیت و پرورش مریدان بودند، در حالی که خانقاه‌ها بیشتر شبیه به مسافرخانه بودند. در عین حال به گفته وی، رباط اصطلاحی صریح و روشن برای اشاره به جماعت‌های صوفیان نبود؛ زیرا همزمان پاسگاه‌های مرزی را نیز رباط می‌خواندند. با این حال، در مرحله دوم تحول طریقت‌ها، مراکز تربیت مریدان را گاه رباط و گاه

خانقاه می خواندند؛ از جمله می توان به رباط ابوالنجیب سهروردی و برادرزاده اش (شهاب‌الدین) در کرانه رود دجله اشاره کرد. واژه فارسی خانقاه نیز در سرزمین‌های عربی - عراق، سوریه و مصر - به کار می‌رفت؛ زیرا این مراکز از سوی حاکمان غیر عرب - ایوبیان و سلجوقیان - بنا یا حمایت می‌شد. (Trimingham 1971: 168)

زاویه، دُویره و ...

همان‌طور که پیشتر بیان شد، واژه‌های دیگری نیز برای اشاره به محل اقامت صوفیان استفاده می‌شد؛ از جمله واژه زاویه (به معنی کنج عزلت) که هم به معنای خانقاه و هم به معنی اتاقی مستقل در خانقاه، مسجد، یا مدرسه بوده است. زاویه‌ها در شکل‌گیری جماعت‌های صوفیه نقش بسیار مهمی داشتند. زاویه مؤسسه‌ای کوچک بود و در رأس آن یک شیخ قرار داشت. از آنجا که برخی از این مشایخ برای مدتی طولانی در جایی مقیم نمی‌ماندند، این زاویه‌ها نیز مکانی موقتی بودند. به واسطه این مشایخ، چه مقیم و چه مسافر، بود که طریقه‌ها گسترش یافتند. زاویه‌ها برخلاف خانقاه‌ها و رباط‌ها اماکنی وقفی نبودند، گرچه در دوره‌های بعد، از پذیرش اوقاف سر باز نمی‌زدند. (Trimingham 1971: 168-169; Blair 2002: 466).

دُویره اصطلاح دیگری است که در معنی خانقاه به کار می‌رفته است. دویره مصغر کلمه دار و به معنی سرای و خانه است و کلمه‌ای است که سابقه‌ای بسیار کهن در صدر اسلام دارد. شفیع کدکنی بر این باور است که دویره ترجمه خانقاه است یا خانقاه ترجمه آن (دویره به معنی خانک که بعدها خانکات/ خانقات/ خانقاه شده است) و واژه دویره، به گمان وی، پیش از واژه خانقاه برای اشاره به اماکن تجمع صوفیان استعمال می‌شده است (شفیع کدکنی 1386 الف: 44-46)؛ از این رو، برای ریشه‌شناسی کلمه خانقاه وجه دیگری مطرح می‌کند. «در فرهنگ‌های فارسی ... همه‌جا آن [خانقاه] را از خانه + گاه یا از خان (= خانه) + گاه دانسته‌اند و تقریباً این امر را بدیهی فرض کرده‌اند. ... اما مسأله را از یک دیدگاه دیگر هم می‌توان مورد بحث قرار داد و آن اینکه

ساختمان کلمه _____ از خان + گاه نباشد، بلکه بخش دوم آن از کاف تصغیر باشد ... که خانک به معنی خانه کوچک باشد و ترجمه دویره، مصغر دار. ... اگر بپذیریم که خانقاه معرب خانگاه است روی قوانین تعریب گ/ج در زبان عربی، باید قبول کنیم که خانجاه معرب آن می‌شود و نه خانقاه.» (محمدبن منور 1376، مقدمه: صدوسی و دو - صدوسی و سه) البته این فرض با دو اشکال مواجه است؛ نخست گفته مؤلف حدود العالم و انتساب خانگاه به مانویان (که خود شفیع کدکنی به این موضوع اشاره کرده است)؛ اینکه در این منبع کهن واژه خانگاه (یا خانگاه) به کار رفته، فرض ریشه خانک را منتفی می‌سازد. از سوی دیگر تبدیل گ به ق در برخی واژه‌های دیگر نیز سابقه داشته که معروفترین آن واژه دهقان است که اصل آن دهگان بوده است. به هر روی واژه دویره به معنی خانقاه کاربرد وسیعی داشته است.

تکیه نیز در دوره عثمانی در ترکیه به معنی خانقاه به کار می‌رفت و بعدها در سرزمین‌های دیگر نیز چنین

معنایی یافت. (Clayer 2002: 415) همچنین واژه قلندر، آن گونه که شفیع کدکنی نشان می‌دهد، تا قرن هفتم اسم مکان بوده است؛ یعنی جایی که قلندریان در آن منزل داشتند؛ البته قلندر بیش از آنکه با زهد و عبادت مرتبط باشد، مکان تجمع اهل خرابات، رندان و قلاشان بوده است. (شفیع کدکنی 1386: 38-43) برخی از این واژه‌ها در دوره‌های مختلف در معانی مختلف به کار می‌رفتند. در این میان آنچه بیشتر با زندگی اجتماعی صوفیان و آداب خاص آن ارتباط دارد، واژه‌های خانقاه، دویره و رباط است که استفاده از این واژه‌ها نیز به دو عامل زمان و مکان وابسته بود. باری مفهوم دیگری که در به وجود آمدن جماعت‌های صوفیان نقش مهمی داشته است، مفهوم زیارت است که همزمان با اهمیت یافتن مزار مشایخ و اولیا، به عنوان مکان اجتماع صوفیان گسترش یافت.

در سیر تحول جماعت‌های صوفیان، مقبره‌ها به تدریج به نهادی مهم بدل شدند؛ بدین شکل که در ابتدا مشایخ یا حتی حامیان غیرصوفی خانقاه‌ها را پس از مرگشان در خانقاه‌ها به خاک می‌سپردند. این ساختمان‌ها اگرچه گاهی همچنان با نام خانقاه خوانده می‌شدند، دیگر تنها دلیل بقای آنها وجود مقابر بود. تعداد زیادی از این مقبره‌ها در آسیای مرکزی وجود داشت که غذا و سرپناه صوفیان مسافر را تأمین می‌کرد. جماعت صوفیان در زمستان در آن اقامت می‌گزیدند و با آغاز فصل بهار سفر خویش را ادامه می‌دادند. اهمیت این قبّه‌ها در زندگی اجتماعی کشورهای مسلمان در آثار سیاحان مشهور آن زمان، نظیر ابن جُبیر و ابن بطوطه، بازتاب یافته است. در واقع با افول مراکز خانقاهی در دوره دوم تحول طریقت‌ها، مقبره-زاویه‌ها نقشی محوری یافتند. بدین ترتیب در دوره‌های بعدی قبّه بنیانگذار طریقه، کانون اصلی آن جماعت به شمار می‌رفت و افراد از نقاط دور و نزدیک برای زیارت رهسپار آنجا می‌شدند. نذورات به شکل وجه نقد یا در سایر اشکال برای بهره‌مندی از وساطت «ولی» یا به شکرانه برکاتی که پیشتر از وی رسیده بود، بدین مکان پیشکش می‌شد. حرم که در داخل قبّه قرار داشت، قداستش تا به حدی بود که افراد برای گریز از محکمه یا از ترس انتقام‌جویان می‌توانستند بدانجا پناه برند. مناسک مربوط به زیارت (آداب‌الزیاره) نیز در قاعده‌نامه‌های طریقت گنجانده می‌شد. برخی از مردم عامی صرفاً برای بهره‌مندی از برکت آن شیخ بدان طریقه مشرف می‌شدند. این افراد رسماً جزء آن طریقت به شمار نمی‌رفتند، بلکه به واسطه زیارت مزار شیخ، به نوعی، پیوند روحانی با آن طریقه برقرار می‌کردند. ساده‌ترین شکل این نوع تشرّف این گونه بوده است که فرد در مقابل مقبره می‌ایستاد و دو دست خود را بالا می‌آورد. درحالی که کف دست‌ها را مقابل صورت می‌گرفت (به حالت قنوت)، فاتحه‌ای برای شیخ می‌خواند و پس از آن دست‌ها را بر روی صورت خویش می‌کشید. (Trimingham 1971: 172, 178-180)

علل گسترش جماعت‌های صوفیه و خانقاه‌ها

ترمیم‌نگهام برای تبیین تحولات اجتماعی صوفیان و تشکیل جماعت‌های صوفیه طرحی ارائه می‌دهد که شامل

سه بخش است: 1. مرحله تصوف خانقاهی³ که در سده چهارم شاهد ظهور آن هستیم و مشخصه اصلی آن فردمحوری و نخبه‌سالاری است؛ یعنی رابطه‌ای که میان شیخ و حلقه مریدانش برقرار بوده است. در این مرحله نظم و آداب اجتماعی اندکی در میان این جماعت‌ها وجود داشته است. 2. مرحله تصوف مبتنی بر طریقت⁴ در سده‌های ششم تا نهم که با نفوذ تصوف در میان طبقات متوسط جامعه همراه بوده است و با ظهور سلسله‌های طریقت به سلوک صوفیانه آداب و سازمان‌دهی تازه‌ای بخشید. 3. مرحله تصوف مبتنی بر طایفه⁵ که از سده نهم با تثبیت سلطه امپراتوری عثمانی آغاز شد و مشخصه اصلی آن برقراری بیعت و پیمان اعضا با طایفه، تأسیس انجمن‌های اخوت و به وجود آمدن انشعاب‌های فراوان در سلسله‌ها (ظهور سلسله‌های فرعی) است. با توجه به موضوع این مقاله که بررسی علل پیدایش جماعت‌های اولیه صوفیان است، در اینجا تنها به مرحله نخست، یعنی مرحله تصوف خانقاهی، اشاره می‌کنیم.

تصوف و اندیشه زهدورزی در اسلام اگرچه ریشه در قرآن و سنت نبوی داشته است، عوامل اجتماعی و سیاسی نیز به نحوی آشکار در گرایش مسلمانان به جریان‌هایی از این دست مؤثر بوده است. پس از دوران پیامبر و خلفای راشدین، مال و ثروت حاصل شده از فتوحات اسلامی جایی برای زهد و پارسایی حاکمان مسلمان باقی نگذاشت. در زمان بنی‌امیه چند جریان کلامی و روایی نیز به گرایش‌های ضدزهدورزی در جامعه دامن می‌زدند؛ از جمله متکلمان مرجئه و نیز محدثانی که احادیثی درباره بهره‌مندی از حیات دنیوی می‌ساختند و یا احادیثی از این دست را برجسته می‌کردند. در واکنش به این دنیا دوستی حاکمان سیاسی و ظلم و بیداد آنان، گروهی یقین یافتند که عذاب الهی به زودی فراخواهد رسید و به این بیداد پایان خواهد داد. این گروه زهد و عبادت را بهترین راه برای رهایی از عذاب الهی می‌دانستند؛ در نتیجه، در قرن دوم هجری هزاران تن از مردان و زنان مسلمان، گاه به تنهایی و گاه در جماعت‌های کوچک، از دنیا کناره گرفتند و به دامان زهد و عبادت پناه بردند. (Nicholson 1923: 7)

در میان این جماعت‌ها، مشایخ برجسته‌ای ظهور کردند که با تعالیم خود حجاب از چهره سنت باطنی اسلام می‌گشودند و مبانی نخستین عرفان اسلامی را مدون می‌کردند. به تدریج با پُررنگ‌تر شدن نقش این مشایخ جماعت‌هایی که گرد آنان به وجود می‌آمدند، از سازمان و نظام خاصی برخوردار می‌شدند. در این نظام، بر مفهوم «تربیت» در کنار «تعلیم» و حتی بیش از آن، تأکید می‌شد. توضیح اینکه، در آغاز تعالیم شیخ صوفی به دو شکل به دیگران انتقال می‌یافت: یا از طریق گفت‌وگویی او با یک مرید و یا خطابه او برای جمعی از مریدان یا سایر مستمعان علاقه‌مند. این امر گاه به گاه و یا در اوقاتی معین، گاه در خانه شیخ و یا معمولاً در مساجد، روی می‌داد. این تعالیم، آن‌گونه که در نمونه تعالیم آموزشی ابن خفیف و کازرونی ملاحظه می‌شود، برای

³. khānaqāh stage

2. Ṭarīqa stage

⁵. Ṭyifa stage

مستمعان بسیار مهم بود و مریدان کوشا آن را امری باارزش و مقدس می‌شمردند؛ اما عملکرد «تربیت» به شیوه دیگری بوده است. تربیت با هدف هدایت روحانی صورت می‌پذیرفت. در اینجا شیخ به پیشرفت روحانی مریدان خود توجه وافری نشان می‌داد و خود را مسئول آن می‌دانست. او رفتار آنان را هدایت، رهبری و نقد می‌کرد. در مرحله اولیه تصوف، تعلیم و تربیت کاملاً به هم پیوسته بود. با این حال، از میانه سده چهارم به بعد رفته‌رفته بر اهمیت تربیت افزوده شد؛ تا اینکه در سده‌های بعدی مباحثات نظری فراوانی درباره تربیت و جزئیات آن درگرفت. این موضوع در گرایش فزاینده به نگارش رسالات مستقل در باب آموزش و تربیت مریدان نمود یافته است؛ از جمله می‌توان به دو رساله قشیری در این زمینه اشاره کرد: «الوصیه للمریدين» (باب آخر رساله قشیریه) و ترتیب السلوک. (Karamustafa 2007: 116) این تأکید جدید بر موضوع تربیت در اصطلاحات جدیدی که در باب اطاعت از شیخ وضع شد نیز نمودار گشته است. یکی از برجسته‌ترین اصطلاحات درباره اطاعت از شیخ عبارت «همچون مرده در ید غسل» است که از کلام سهل تستری در باب توکل اخذ شده است. «اول مقامی در توکل آن است که پیش قدرت چنان باشی که مرده پیش مرده‌شوی تا چنان‌که خواهد، او را می‌گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد.» (عطار نیشابوری 1374: 274) آنچه در کلام تستری مربوط به توکل به خداوند و فانی شدن در اراده الهی بود، به تدریج با رابطه مرید با شیخش تطبیق یافت.

بنابراین، از نخستین عوامل شکل‌گیری جماعت‌های صوفیان، می‌توان به ظهور مشایخ متنفذ و فره‌مند و تأکید فزاینده بر مفهوم «تربیت» اشاره کرد. هاجسن نیز آغاز تصوف را، تدبیر فردمحور⁶ توصیف می‌کند که پس از آنکه ادبیات و آداب آن بر مبنای رابطه استاد و شاگرد شکل گرفت، به تدریج پس از 1100 م/ 493 ق سازمانی اجتماعی، موسوم به خانقاه، می‌یابد و همدوش با مسجد و فعالیت‌های علمای آن به کار خود ادامه می‌دهد. او می‌گوید: «این امری متناقض‌نما است که تجارب ذهنی و وصف‌ناپذیر صوفیان پایه و اساسی برای حیات اجتماعی مردم به وجود آورد و به لحاظ تاریخی قطعیت یافت؛ یعنی باطنی‌ترین و شخصی‌ترین شکل تدبیر به رایج‌ترین نوع آن بدل شد. دلیل عمده این امر این است که قالب و زبان عرفانی قادر است به آن دسته از عناصر حیات دینی که در «اخلاق‌گرایی مبتنی بر شریعت»⁷ دست‌کم گرفته می‌شود، ضمانت اجرایی ببخشد.» (Hodgson 1974, vol 2: 204-207) از سوی دیگر تعالیم عرفانی می‌توانسته آرمان ایرانی - سامی حیاتی پاک در مقابل بی‌عدالتی را محقق سازد. (Ibid: 207)

افزون بر این، خدمات اجتماعی خانقاه‌ها در برآورده ساختن نیازهای مردم (نظیر نیاز به غذا و سرپناه) نیز در گسترش خانقاه‌ها مؤثر بوده است. بر طبق نظر هاجسن «خدمت به خلق الله»⁸، آن‌گونه که در شیوه زندگی مشایخ

⁶. Individual piety

⁷. Kerygmatic moralism

2. Human outreach

صوفیه ملاحظه می‌شود، بر رواداری آنان در رویارویی با سلاطین گوناگون مردم دلالت دارد. این موضوع امتیاز مهمی شد برای گسترش سنت صوفیان در میان سایر سنن دینی موجود در قلمرو اسلامی. این وجه از تصوف آنگاه که چهارچوبی سازمانی یافت، ابزاری نیرومند برای عرضه خدمات اجتماعی به وجود آورد. این ظرفیت موجود در تصوف (خدمت به خلق‌الله) مخاطبان جدیدی را به قلمرو تصوف کشاند و شخصیت پیر به‌ویژه پس از وفاتش، کانونی شد برای تشکیل جماعت‌ها. رواداری و تسامح صوفیان و توجه آنان به گوناگونی «زمینه اجتماعی»⁹ از دیگر عوامل گسترش جماعت‌های صوفیان بوده است.

باری در سده پنجم هجری تحولات عظیمی در تاریخ اسلام روی داد که در گسترش خانقاه‌ها مؤثر بود. یکی از تحولات مهم، سرکوبی شیعیان بود. سلجوقیان، صحرانشینان ترک آسیای مرکزی، فروپاشی تشیع سیاسی را رقم زدند. در 429 ق طغرل، غرنویان را که از 366 ق. بر مشرق ایران حکم رانده بودند، شکست داد و در نیشابور خود را سلطان خواند. این رویداد سرآغاز سلطنت عظیم سلجوقیان بر بخش عمده‌ای از فلات ایران تا 590 ق بود. چندی بعد (447 ق.) طغرل پیروزمندانه به بغداد وارد شد و خلیفه عباسی را از قید اطاعت آل‌بویه رها ساخت. این واقعه عملاً پایان سلطه سیاسی شیعیان را رقم زد. همزمان در مراکش و مصر نیز حکومت فاطمیان رفته‌رفته تضعیف شد تا اینکه سرانجام در 566 ق. به دست صلاح‌الدین ایوبی منقرض گشت. (Trimingham 1971: 8)

اقتدارطلبی سلجوقیان مرز میان شریعت، فلسفه و عرفان را پررنگ‌تر می‌کرد و این سه حوزه را بار دیگر در مقابل یکدیگر قرار می‌داد. در عهد جلال‌الدوله ملکشاه قلمرو سلجوقیان به گسترده‌ترین حد خود رسید. خواجه نظام‌الملک (408 یا 410-485 ق.) بر این امپراتوری وسیع وزارت می‌کرد. در قلمرو اعتقادات دینی، سنی‌گری جزمی و مفرط سپهسالاران سلجوقی با بحث و جدل‌های کلامی اشعریان خیلی بیشتر سازگار بود تا با فلسفه ابن سینا یا باورهای عرفانی و تصوف؛ از این رو، مدارس نظامیه اساساً شبکه‌ای از مکاتب نه چندان منسجم فقهی شدند که دغدغه اصلی آنها مسائل قضایی، فقهی و حداکثر کلامی (اشعری) بود. (دباشی 1384: 180-182)

ترکان سلجوقی حامیان مذهب تسنن و مخالف گرایش‌های شیعی بودند. یکی از تحولاتی که آنان در فضای اسلام به وجود آوردند، تغییر نظام مدارس خصوصی - یعنی حلقه‌های از شاگردان که به گرد استادی جمع می‌شدند - به نظامی سازمان یافته بود؛ این گونه آنان می‌توانستند از استخدام استادانی موافق آرای دینی - سیاسی خود اطمینان حاصل کنند و مانع از نفوذ آرای مخالف شوند. در این مراکز سازمان یافته بر تعلیم و گسترش علوم دینی تأکید می‌شد و علوم غیردینی که در دوران اولیه خلافت عباسیان و سلسله‌های شیعه‌مذهب بسیار شکوفا شده بود، در این زمان تضعیف یا ممنوع شد. این مدارس جدید خیلی زود از عراق به سوریه، مصر و مراکش راه یافتند (Trimingham 1971: 8)؛ اما روح دینی اسلام نمی‌توانست در حصار چنین مراکز محدود و

⁹. Sitz im Leben/setting in life

محبوس شود؛ از این رو، گسترش حیات دینی عمیق‌تر در مراکز موازی این مدارس، یعنی در خانقاه‌ها، ادامه یافت. البته سلجوقیان به واسطه خانقاه‌های کرامیه در آسیای مرکزی و ایران با مفهوم خانقاه آشنا بودند. سلجوقیان که مؤسسات را چون ابزاری برای بسط سلطه خویش به کار می‌بردند، به اعتبار کرامیه، از برپایی خانقاه‌ها حمایت کردند و به آنها آزادی عمل دادند. (Ibid)

البته در این زمان نیز به وجه نظری عرفان با بدگمانی و تردید نگرسته می‌شد. جدایی و درنیامیختن صوفیان با رهبران برجسته دینی در چشم علما خوش نمی‌آمد و واکنش‌هایی را در آنان بر می‌انگیخت؛ از این رو، صوفیان اغلب می‌کوشیدند تا وجه متشرعانه‌ای از باورهای عرفانی را بازگو نمایند. تألیف سترگ ابونعیم اصفهانی (د. 430)، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، نمونه بارزی از این گونه کوشش‌ها است. ابونعیم در این اثر تبار نخستین نسل‌های عرفای مسلمان را تا خلفای راشدین می‌رساند و این‌گونه ابوبکر، عمر، عثمان و حضرت علی (ع) در زمره نخستین صوفیان قرار می‌گیرند. اثر دیگری از این دست، *رساله قشیریہ* تألیف ابوالقاسم قشیری (د. 467) است که مبین رویکرد محافظه‌کارانه صوفیان آن عهد در مقابل علما و فقها است. خواجه عبدالله انصاری و شیخ الاسلام احمد نامقی جامی، معروف به ژنده‌پیل (د. 536) از دیگر نمایندگان تصوف متشرعانه و مکتب صحو هستند که موضع این دو در قبال اهل سکر گاه از موضع علما و فقها نیز سخت‌گیرانه‌تر بود. از سوی دیگر میراث بایزید و مکتب سکر با وجود موانع و مشکلات، نمایندگانی فعال و پرآوازه داشت؛ ابوسعید ابوالخیر، شیخ احمد غزالی (د. 520) و عین‌القضاة همدانی (د. 525). البته مزاحمت‌هایی را که گاه دامنگیر عارفان می‌شد، نباید نشانه‌ای از اوضاع کلی خصومت‌آمیز علیه صوفیه فرض کرد. فاتحان سلجوقی که از محبوبیت عارفان خبر داشتند، از این عامل برای تحقق منافع سیاسی خود سود می‌جستند. گفته می‌شود طغرل و تنی چند از وزیرانش از سرسپردگان مشایخ صوفی بودند. حتی شخصیت مقتدری چون نظام‌الملک نیز از تصوف حمایت می‌کرد و مجالس او همیشه مرکز تجمع علما و سادات متصوفه بود. (مایر 1378: 382) اگر سخنان محمدبن منور درست باشد، نظام‌الملک از هواداران ابوسعید بوده است و در کنار توجه به تأسیس مدرسه‌های معروف خود، در تأسیس خانقاه نیز می‌کوشیده است. منور از خانقاهی خبر می‌دهد که در زمان نظام‌الملک در اصفهان ساخته شد (محمدبن منور 1376: 177-180، 90، 365-366)؛ از این رو، باید گفت در این عصر عارفان تقریباً آزادانه سفر می‌کردند، آموزش می‌دادند و به سیر و سلوک عارفانه مشغول بودند. اجتماعات صوفیان نیز به سبب اعمال و جد‌آمیز عارفان رایج و محبوب بود. (دباشی 1384: 183-193)

همزمان در شیوه برخورد فقیهان با صوفیان نیز تغییراتی پدیدار شد و علما با بی‌میلی تصوف و برخی از اعمال صوفیان را مورد تأیید قرار دادند. این تغییر رویکرد که با کوشش‌های سلمی و شاگرد وی، قشیری آغاز شد، با ظهور غزالی پیشرفت کرد. در غرب قلمرو اسلام نیز اجتماع صوفیان در خانقاه‌هایشان با نظر نورالدین و صلاح‌الدین به رسمیت شناخته شد و نزد نسل بعدی حاکمان جایگاهی رفیع یافت. حال که تشکیل

جماعت‌های مجزا برای مناجات و ذکرگویی در فضای اسلامی ممکن شده بود، این جماعت‌ها رهبران، سلسله مراتب و آداب خاص خود را به وجود آوردند. اگرچه این گونه تا حدی شریعت و تصوف همساز شده بودند، فقیهان و صوفیان همواره دو طریق جداگانه و واگرا را می‌پیمودند. این موضوع از رشد و گسترش موازی مدارس و خانقاه‌ها به سادگی قابل تشخیص است. به وجود آمدن حلقه‌های مریدان مرحله بعدی گسترش مکاتب عرفانی بود. زمانی که آشتی یا به بیان دیگر مصالحه میان صوفیان و فقیهان درگرفت، تصوف طریقی بود که تنها جماعت معدودی بدان گرایش داشتند و علمای اهل سنت نمی‌دانستند زمانی که این طریقت در میان عوام‌الناس رواج یابد، چه اتفاقی خواهد افتاد. (Trimingham 1971: 9) البته کوشش برای از میان برداشتن برخی از صوفیان یا جلوگیری از نهضت آنان هرگز پایان نیافت؛ اما تعرض به صوفیان و ایجاد مزاحمت برای آنان به‌ندرت از جانب شخص سلطان یا امرای محلی فراهم می‌شد. محرک عمده در این مناقشات اختلاف نظر در سطوح پایین‌تر بین خود صوفیان یا میان متکلمان، فقها و صوفیه بوده است. (مایر 1378: 368)

در سده پنجم زاویه‌ها و خانقاه‌ها که منزلگاهی موقت برای استراحت صوفیان مسافر بودند، در نواحی روستایی کارکرد دینی جدیدی یافتند. این مراکز در اسلام آوردن اقوام غیرعرب در آسیای مرکزی و شمال آفریقا نقش مهمی داشتند. در سده ششم بسیاری از خانقاه‌ها مراکزی پررونق و ثروتمند بودند. ابن جبیر که در عصر صلاح‌الدین در خاور نزدیک مسافرت می‌کرد (579-581 ق)، درباره دمشق چنین نوشته است: «رباط‌های صوفیان که در اینجا به نام خوانق مشهورند، بسیار فراوانند. این مکان‌ها کاخ‌هایی آراسته‌اند که رودهایی روان از آنها می‌گذرد. این مناظر دلفریب بسان خیال و رؤیایی هستند که هر کس آرزوی آن را دارد. اعضای این مراکز صوفیان به راستی پادشاهان این نواحی‌اند که 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. این خوشبختان که برگزیدگان صوفیان‌اند، به فضل خدا از نعمت این دنیا و آخرت بهره‌مندند. ... شیوه سلوک و عبادت آنان شگفت‌آور و آیین سماع آنان نشاط‌آفرین است.» (رحله ابن جبیر: 284، نقل از Trimingham 1971: 9-10)

نتیجه

چنان‌که ملاحظه شد، گسترش خانقاه‌ها در سده‌های چهارم و پنجم هجری، مانند هر رویداد اجتماعی، معلول علل و عوامل متعددی بوده است. ساختارهای اجتماعی از همان آغاز نیز در تصوف وجود داشته است. این جماعت‌های اولیه صوفیان، به تدریج سازمان و نظام یافتند و تحت عنوان خانقاه، رباط، زاویه و ... در سرتاسر قلمرو اسلامی گسترده شدند. از جمله عواملی که در گسترش جماعت‌های صوفیان و اقبال مردم به خانقاه‌ها دخیل بوده است می‌توان به این

موارد اشاره کرد: 1) جاذبه مشایخ صوفیه و اهمیت یافتن مقام شیخ در تصوف؛ 2) تأکید بر «تربیت» در مقابل «تعلیم» (چرا که لازمه تربیت حضور مستمر در مکانی خاص و زندگی در کنار مریدان دیگر بوده است)؛ 3) روحیه تسامح و رواداری مشایخ صوفیه و تسری این اندیشه به فضای خانقاه‌ها؛ 4) خدمت به خلق‌الله و عرضه خدمات اجتماعی به مسافران و نیازمندان؛ 5) اهمیت یافتن مقابر مشایخ صوفیه در میان مردم و شکل‌گیری آداب زیارت اولیا برای بهره‌مندی از برکات ولی؛ 6) افول قدرت سیاسی شیعیان و سرکوب شدن اندیشه‌های باطنی؛ 7) تمرکز مدارس اسلامی بر علوم ظاهری و نادیده گرفتن مباحث عرفانی و فلسفی (در واقع فزونی یافتن فعالیت‌های صوفیان واکنشی به این دو عامل - عامل ششم و هفتم - بوده است)؛ 8) حمایت سلجوقیان از خانقاه‌ها برای تحقق منافع سیاسی خود؛ 9) نگرانش آثاری به قلم صوفیان میانه‌رو همچون ابونعیم اصفهانی، قشیری و ... برای تطبیق مبانی و اصول صوفیان با موازین شرعی اسلامی که سبب کم‌رنگ شدن سوءظن‌ها نسبت به صوفیان می‌شد؛ 10) تغییر در شیوه برخورد فقیهان با صوفیان.

پی‌نوشت

(1) از جمله آن‌ماری شimmel در مطالعه خویش از موضوع پیدایش و تحول سلسله‌ها و انجمن‌های اخوت بسیار شتاب‌زده می‌گذرد و تنها می‌گوید:

«انجمن‌های اخوت که تمام لایه‌های جامعه را دربرمی‌گرفتند، رفته‌رفته ظاهر شدند. اینکه این انجمن‌ها چگونه شکل گرفته‌اند، به سادگی قابل توضیح نیست. ظهور این انجمن‌ها می‌توانسته است پاسخی به نیاز درونی جامعه باشد؛ نیازی که عقل‌ورزی متکلمان سنتی پاسخگوی آن نبوده است. [در واقع] مردم در اشتیاق رابطه صمیمی‌تر و شخصی‌تر با خدا و پیامبر بودند. البته از این احتمال نیز نباید غافل شد که این جنبش می‌توانسته واکنشی به نفوذ شدید اندیشه‌های اسماعیلی - باطنی باشد که پیشتر غزالی به شدت در رد و تقبیح آن کوشیده بود. بدین ترتیب، تفاسیر باطنی [اسماعیلیان] از اسلام که ساختار دین را تهدید می‌کرد، جای خود را به جریان‌های باطنی صوفیه می‌داد. ... [انجمن‌های اخوت صوفیان در واقع] تصوف را به جنبشی مردمی بدل کرد؛ جنبشی که در آن آرمان‌های متعالی صوفیان نخستین تا میزان زیادی رنگ درباخت.» (schimmel 1975: 231)

چنین رویکردی را می‌توان در چندین اثر دیگر نیز ملاحظه کرد. برای نمونه، عبدالحسین زرین‌کوب در جست‌وجو در تصوف ایران در این زمینه می‌نویسد:

«در بین عوامل عمده‌ای که در این ایام موجب رواج کار مشایخ صوفیه در بین عامه شد، بدون شک نومیدی و سرخوردگی از فقها و علمای دنیاجوی عصر بود. ... در واقع تبلیغ باطنیه که غالباً در ورای ظواهر احکام، قایل به وجود حقایق باطنی و پنهانی بودند، کسانی از عامه را که آماده قبول مقالات مظنون شیعه و رافضه نبودند، به اقوال و مقالات صوفیه متمایل می‌کرد. ... بدین‌گونه تصوف تدریجاً به علت علاقه‌ای که عامه نسبت به مشایخ آن نشان می‌دادند، تحت تأثیر رقابت با فقهای مدرسه، عوام‌پسند شد، خانقاه و رباط را در مقابل مدرسه علم کرد و تعلیم آن مثل تعلیم اهل مدرسه دارای سلسله و اسناد و اجازه گشت. ... در هر حال، این اقبال و توجه عامه به تصوف که منتهی به تأسیس طوایف و سلاسل صوفیه شد، در واقع تصوف را قالبی و متحجر کرد و از حال جوشندگی و آفرینندگی - که در تعلیم

امثال بایزید و حلاج و شبلی بود - بیرون آورد.» (زرین کوب 1380: 163-162)

- (2) وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَأَنْعَلِمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ
- (3) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
- (4) هاجسن رویکرد دینی در «دوره اوج خلافت» را به دو رویکرد عرفانی و اخلاق‌گرای مبتنی بر دعوت (یا شریعت محور) تقسیم می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن حوقل. 1938 م. صورة الارض، بیروت: دارصادر.

ابوالحسن الدیلمی. 1955 م. سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی. ترجمه رکن‌الدین یحیی‌بن جنید الشیرازی. به کوشش شمیل طاری. آنکارا.

اشپولر، برتولد. 1369. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه جواد فلاطوری. ج 1. تهران: علمی و فرهنگی.

انصاری، خواجه عبدالله. 1341. طبقات الصوفیه. به کوشش عبدالحی حبیبی. کابل.

بغدادی، ابوالقادر بن طاهر. 1328 ق. الفرق بین الفرق. قاهره.

حدود العالم من المشرق الی المغرب. 1340. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: دانشگاه تهران.

حکیم سمرقندی، ابوالقاسم اسحاق بن محمد. 1348. السواد الاعظم. مترجم: ناشناس. به کوشش عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

دباشی، حمید. 1384. «شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عهد سلجوقی». میراث تصوف. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجالدین کیوانی. ج 1. تهران: مرکز.

دهخدا، علی‌اکبر. 1373. لغت‌نامه. ج 1 (دوره جدید). تهران: دانشگاه تهران.

زرین کوب، عبدالحسین. 1380. جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

سمعانی، عبدالکریم. 1962 م. الانساب. ج 5. حیدرآباد دکن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1377. «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی: در پرتو سخنان نویافته از او». ارج‌نامه ایرج. به کوشش محسن باقرزاده. ج 2. تهران: توس.

_____ . 1386 الف. چشیدن طعم وقت: مقامات کهن و نویافته بوسعید. ج 3، تهران: سخن.

_____ . 1386 ب. قلندریه در تاریخ: دگردیسیهای یک ایدئولوژی. تهران: سخن.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. 1367. الملل و النحل، چاپ محمد بن فتح‌الله بدران. قاهره. بی تا [تاریخ مقدمه 1956/1375]. چاپ افسست قم.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. 1374. تذکرة الاولیاء. به کوشش ر. نیکلسون. تهران: کتابخانه منوچهری و انتشارات

صفی علیشاه.

فان اس، یوسف. 1371. «متونی درباره کرامیه». معارف. ترجمه احمد شفیعه. دوره نهم. ش 1.
قزوینی، زکریابن محمد. 1380ق. آثار البلاد و اخبار العباد. بیروت: دارصادر.
کیانی، محسن. 1369. تاریخ خانقاه در ایران. تهران: طهوری.
مادلونگ، ویلفرد. 1381. فرقه‌های اسلامی. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: اساطیر.
مایر، فریتس. 1378. ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران:
مرکز نشر دانشگاهی.
محمدبن منور. 1376. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 4. تهران:
آگاه.

محمودبن عثمان. 1943م. فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه. به کوشش فریتز مایر. استانبول.
مقدسی، ابوعبدالله محمدبن محمد. 1906م. احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم. لیدن.
مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی. 1324-1326 ق. خطط مقریزی: کتاب المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الاثار. ج 4.
به کوشش شیخ احمد علی الملیجی. مصر.
یاقوت حموی. 1956-1957م. معجم البلدان. بیروت.

Blair, Sheila S. 2002. "Zāwiya". *Encyclopaedia of Islam*. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs (eds.). vol. 11. Leiden: Brill.
Bosworth, C. E. 1997. "Karrāmiyya". *Encyclopaedia of Islam*. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.). vol. 4. Leiden: Brill.
Chabbi, J. 1997. "Khānqāh". *Encyclopaedia of Islam*. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.). vol. 4. Leiden: Brill.
----- . 1995. "Ribāṭ". *Encyclopaedia of Islam*. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and G Lecomte (eds.). vol. 8. Leiden: Brill.
Clayer, Nathalie. 2002. "Tekke". *Encyclopaedia of Islam*. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs (eds.). vol. 10. Leiden: Brill.
Hodgson, Marshall Goodwin Simms. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press.
Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.,
Nicholson, Reynold Alleyne. 1923. *The Idea of Personality in Ṣūfism*. Cambridge.
Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Press.
Sobieroj, Florian. 1998. *Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtīṣād)*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenl?ndischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart.
Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
Zysow, Aron. "Karrāmiyya". *Encyclopaedia Iranica*. at <http://www.iranicaonline.org>.

References

The Holy Quran.

Abu-l-Hasan Al-deilami.(1955). *Sirat ol-Sheikh el-kabir, Abu-'Abdollah Ibn el-Khafif al-Shirazi*.Tr.By Rohn-oddin Yahyā ibn Joneid el-Shirazi. With the efforts of Shamil Tāri. Ankara.

Ansāri, Khājeh 'Abdollah. (1962/1341SH). *Tabaqāt o-ssoufiyah*. With the efforts of 'Abd-ol-'Hay 'Habibi. Kabul.

'Atār Neishābouri, Sheikh Farid-oddin. (1995/1374SH). *Tazkerat-ol owliā'*. Ed. By R. A. Nicolson. Tehran: Manouchehri & Safi'alishāh.

Baghdādi, 'Abd-ol-Qāher ibn Tāher. (1910/1328AH). *Al-farq bein al-feraq*. Cairo.

Dabāshi, 'Hamid. (2005/1384SH). “*Sharayet-e tārikhi-e Tasavof Irani dar 'ahd-e Saljouqi: (The Historical conditions of Sufism in Saldjouqid period in Iran)*”. In *Mirās-e Tasavof (Sufism Heritage)*. ed. By Leonard Lewisohn.Tr.By Majdo-ddin Keivāni.Vol. 1. Tehran: Markaz.

Dehkhodā, 'Ali Akbar. (1994/1373SH). *Loghat-nāme*. Tehran: University of Tehran.

Fan. S. Yousof. (1992/1371SH). “*Motoun-I darbare-ye Karramiyeh*” (“*Texts about Karramiyeh*”).In *Ma'āref journal*.Tr.By Ahmad Shafi'eiā.Period 9.No. 1.

Hakim Samarqandi, Abu-l-Qāsem Eshāq ibn Mohammad. (1969/1348SH). *Al-Sawad ol-a'zam*. Anonymous. With the efforts of 'Abd-ol-'Hay 'Habibi. Tehran: Boniād-e farhang-e Iran.

'*Hodoud-ol-'Ālam men al-mashreq ela-l-maghreb*. (1961/1340SH). With the efforts of Manouchehr Sotoudeh. Tehran:

Ibn-Howqal. (1938). *Sourat-ol-Arz*. Beirut: Dārsāder.

Kiāni, Mohsen. (1990/1369SH). *Tārikh-e Khāneqāh dar Iran (The history of Khaneqāh in Iran)*. Tehran: Tahouri.

Madlong, Wilfred. (2002/1381SH). *Ferqe-hā-ye Eslāmi (Religious trends in early Islamic Iran)*. Tr.By Abo-lqāsem Serri. Tehran: Asātir.

Mahmoud ibn 'Osmān. (1943). *Firdows-ol-Morshediyyah fi asrār-e-ssamadiyyah*. With the efforts of Frits Myer. Istanbul.

Maqdasi, Abu-'Abd-ollāh Mohammad ibn Mohammad. (1906). *A'hsan-o-ttaqāsim fi ma'refat-el-aqālim*. Leiden.

Mayer, Fritz. (1999/1378SH). *Abu-Saeed Abo-l-Kheir: Haqiqat ya afsāneh (AbuSaid-i Abul-Hayr Wirklichkeit und Legende)*. Tr.By Mehrāfāq Baybordi. Tehran: Markaz-e nashr-e dāneshgāhi.

Meqrizi, Taq-yoddin A'hamad ibn 'Ali. (1906-1908/1324-1326AH). *Khetat-e Meqrizi: Ketāb-ol-Mawa'ez wa-l-E'tebār fi zekr-el-Ketat-e wal-āsār*. With the efforts of Sheikh Ahmad 'Ali al-Maliji. Cairo.

Mohammad ibn Monawar. (1997/1376SH). *Asrār-ottow'hid fi maqāmāt-e Sheikh Abi-Saeed*. Ed. by M.Reza Shafi'ei Kadkani. Tehran: Āgāh.

Sam'āni, 'Abd-ol-karim.(1962). *Al-ansāb*.Vol. 5. Heidar Abad Dakan.

Shafi'ei Kadkani, M.Reza. (1998/1377SH). "*Chehre-ye digar-e Mohammad ibn Karram-e Sajestāni: dar partov-e sokhanān-e ou*". In *Arj-nāme-ye Iraj*. With the efforts of Mohsen Bāqerzādeh. Vol. 2. Tehran: Soroush.

Shafi'ei Kadkani, M.Reza. (2007/1386SH).a. *Cheshidan-e ta'm-e vaqt: Maqāt-e kohan o noyāfte-ye bu-Saeed*. 5th ed. Tehran: Sokhan.

Shafi'ei Kadkani, M.Reza. (2007/1386SH).b. *Qalandariyeh dar tārikh: degardisi-hā-ye yek Ideology*. Tehran: Sokhan.

Shahrestāni, Mohammad ibn 'Abd-ol-karim. (1988/1367SH). *Al-melal wa-Nahal*. Ed. By Mohammad ibn Fath-ollah Badrān. Qom.

Spuler, Bertold. (1390/1369SH). *Tārikh-e Iran dar qoroun-e avalye-ye Eslāmi (Iran in Fruh-Islamischerzeit)*. Tr.By Javād Falātouri. Vil. 1. Tehran 'Elmi o farhangi.

Yāqout 'Hamawi. (1956-1957). *Mo'jam-ol-boldān*. Beirut.

Zarrinkoub, 'Abd-ol-Hosein. (2001/1380SH). *Jost o jou dar Tasavof-e Iran*. Tehran: Amirkabir.

English and German References

Blair, Sheila S. 2002. "Zāwiya". *Encyclopaedia of Islam*. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs (eds.). vol. 11. Leiden: Brill.

Bosworth, C. E. 1997. "Karrāmiyya". *Encyclopaedia of Islam*. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.). vol. 4. Leiden: Brill.

Chabbi, J. 1997. "Khānqāh". *Encyclopaedia of Islam*. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.). vol. 4. Leiden: Brill.

----- . 1995. "Ribāṭ". *Encyclopaedia of Islam*. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and G. Lecomte (eds.). vol. 8. Leiden: Brill.

Clayer, Nathalie. 2002. "Tekke". *Encyclopaedia of Islam*. P. J. Bearman, Th.

Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs (eds.). vol. 10. Leiden: Brill.

Hodgson, Marshall Goodwin Simms. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press.

Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.,

Nicholson, Reynold Alleyne. 1923. *The Idea of Personality in Ṣūfism*. Cambridge.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Press.

Sobieroj, Florian. 1998. *Ibn Ḥafīf a?-?rāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitāb al-Iqtiṣād)*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenl?ndischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart.

Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Zysow, Aron. "Karrāmiyya". *Encyclopedia Iranica*. At <http://www.iranicaonline.org>.