

نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم

دکتر جلیل مسعودی فرد

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور مرکز بجنورد

چکیده

قرن هشتم دوره نزدیکی و هماهنگی بیشتر تصوف و تشیع است. تمایلات شیعی در میان عارفان موجب گسترش مبارزات عدالتخواهانه شده، و به تشکیل نهضت‌های اجتماعی از قبیل سربداران منجر می‌شود. سؤال پژوهش این است که خانقاه و خانقاه‌نشینی در اوضاع اجتماعی قرن هشتم چه تأثیراتی دارد.

این مقاله به بررسی نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم و پیدایش سلسله‌های تصوف و نهضت‌های اجتماعی برخاسته از آن می‌پردازد.

روش تحقیق، توصیفی و بر مطالعات کتابخانه‌ای مبتنی است.

نتیجه تحقیق به اختصار این است که در قرن هشتم، مبارزه مستقیم با حاکمان و ادعای تشکیل حکومت‌های مردمی در میان صوفیان رشد چشمگیری دارد. سلسله‌های شیعی چون سربداران، موفق به تشکیل حکومت می‌شوند و پیروان صفی‌الدین اردبیلی و شاه نعمت‌الله ولی در صحنه‌های اجتماعی حضور پررنگتری می‌یابند و از خشونت و وحشی‌گری حاکمان قدری می‌کاهند و برای کاهش آلام مردم تلاش می‌کنند.

در این قرن دروغ و تزویر و ریا در همه طبقات اجتماعی رواج دارد. صوفیان و خانقاه آنان نیز از این مفاسد در امان نیست.

کلیدواژه‌ها: عرفان و تصوف، خانقاه و خانقاه‌نشینی، نقش اجتماعی تصوف، نقد خانقاه، تصوف در قرن هشتم



مقدمه

نهاد خانقاه شکل تجسم‌یافته عرفان و تصوف است. این نهاد به صوفیان هویت جمعی می‌بخشد و نقش اجتماعی آنان را پُررنگتر می‌کند. صوفیان نخستین، که بیشتر به تزکیه نفس و تربیت مریدان می‌پرداختند با تشکیل خانقاه و گسترش آن در میان توده‌های مردم حضور اجتماعی و سیاسی بیشتری می‌یابند.

آغاز قرن هفتم دوره اوج شکوفایی عارفان سنی مذهب است؛ اما با حمله هلاکو به بغداد و سقوط خلافت عباسی، دوره اوج تسنن و تصوف وابسته به آن به پایان می‌رسد و آغاز قرن هشتم دوره گسترش تشیع و تشکیل سلسله‌های صوفیه شیعی یا متمایل به شیعه است که در رأس آنان نهضت سربداران قرار دارد.

قرن هشتم دوره نزدیکی تشیع و تصوف و آمیختگی بیشتر آنان و رواج تشیع در میان جامعه ایران است. رواج تشیع سبب می‌شود که سلسله‌های تصوف که در آغاز رنگ تسنن دارند مانند سلسله صفی‌الدین اردبیلی، اندک‌اندک به تشیع نزدیک شوند و در دوره‌های بعدی، حکومت شیعی را در ایران بنیانگذاری کنند.

با پُررنگ شدن گرایش‌های شیعی در میان صوفیان، جریان‌ات عدالتخواهانه و مبارزه‌جویانه با حاکمان گسترش می‌یابد و مبارزه غیرمستقیم عارفان و انزوا طلبی و عدم همکاری آنان با حاکمان، گاهی به شکل مبارزه مستقیم و مسلحانه با ارباب قدرت و ثروت درمی‌آید.

در این مقاله کوشیده شده است خانقاه و خانقاه‌نشینی در قرن هشتم و تأثیر سلسله‌های تصوف در این قرن بررسی شود.

اوضاع سیاسی و اجتماعی قرن هشتم

حمله ویرانگر مغول در قرن هفتم، همه مظاهر تمدن و فرهنگ و دانش را در کشور ایران ویران کرد به‌گونه‌ای که آثار این ویرانی در قرن هشتم بیشتر نمایان شد.

از نظر اوضاع سیاسی، تقریباً می‌توان این قرن را به دو دوره تقسیم کرد:

۱. آغاز قرن هشتم: جانشینان هلاکو در بیشتر مناطق ایران مستقر شده بودند و با پذیرش دین اسلام و فرهنگ و رسوم ایرانی، رفتارهای وحشیانه آنها قدری تعدیل یافت بویژه که غازان خان (ف ۷۰۲) رسماً مسلمان شد.

با گرویدن غازان به اسلام، اکثر امرای مغول نیز اسلام آوردند و خان مغول به پادشاه

اسلام مبدل شد... و دوران تبعیت اسمی و اظهار تواضعی که ایلخانان در برابر قائلان چینی داشتند، خاتمه یافت و از این به بعد بیشتر به قلمرو حکومت و رعایای تحت فرمان خود احساس تعلق داشتند و در رعایت خاطر مردم و حرمت آداب مسلمانی می‌کوشیدند (موحد، ۱۳۷۸: ص ۴ و ۲۹۳).

ابوسعید می‌کوشید که با کشورهای بزرگ دنیا روابط دوستانه‌ای برقرار کند. او با مصر روابط سیاسی و تجاری برقرار کرد و در گسترش روابط تجاری با اروپا همت گماشت (اقبال، ۱۳۶۴: ص ۳۴۸).

۲. نیمه قرن هشتم: بعد از مرگ ابوسعید بهادرخان (ف ۷۳۶) ضعف و فتور در سلطنت ایلخانان آشکار، و ممالک ایلخانان دچار تجزیه شد و وضع دشوار و آشفته‌ای برای ایرانیان ماتمزه فراهم آورد و موجب قتل و غارت تازه‌ای به دست سرداران امارتجوی شد. تاخت و تازهای پیاپی ملوک الطوائف بعد از ایلخانان هم خود سربار وضع قدیم گردیده و آرامش موقت ایران را برهم زده بود (صفا، ۱۳۷۲: ص ۶۶).

حوادثی که در دوره ایلخانی اتفاق افتاد تا حدودی باعث ثبات و آرامش شهرهای ایران شد و فرهیختگان ایرانی تلاش کردند که شکوه و عظمت تمدن و فرهنگ ایرانی را بازسازی، و در این عرصه خدماتی ارائه کردند بویژه در گسترش فن تاریخ‌نویسی.

ابن خلدون اندیشمند نام‌آور تونسلی که در پایان قرن هشتم می‌زیست، پس از اینکه شرحی مبسوط درباره انحصار دانش در تمدن اسلامی به ایرانیان نوشته، گفته است که این حالت تا آنگاه که فرهیختگی ویژه ایرانیان بود دوام داشت (همان: ص ۲۰۵).

این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاری که تمدن و عمران در ایران و بلاد آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر مستقر بود، ولی همین‌که شهرهای مزبور رو به ویرانی گرفت و تمدن و عمرانی که از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد، دانش هم بکلی از کشور ایران رخت بریست؛ زیرا زندگی بادیه‌نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش به مردم شهرهای بزرگی اختصاص می‌یافت که از تمدن بهره‌افری داشتند؛ مانند مصر (ابن خلدون، ۱۳۸۵: ص ۱۱۵۲).

بعد از سقوط خلافت عباسی به وسیله هلاکو، شیعیان در ایران قوت یافتند و از طرفی با تصوف هم آمیختگی بیشتری یافتند. دو جریان عمده‌ای که از میان صوفیان شیعه در این قرن برخاست، عبارت است از: حروفیه و سربداران.

سراغاز قرن هشتم هجری را می‌توان آن مرحله خاص زمانی دانست که در اثنای آن، جنبش‌های مختلف در عالم اسلام با هم جمع آمدند. تشیع جامه اعتدالی پوشیده - این میانه‌روی از میثم بحرانی آغاز شد و ادامه یافت و در علامه حلی به اوج خود رسید - و تصوف با اندیشه وحدت وجود، که یک انقلاب فکری در فلسفه و تصوف شمرده می‌شد، جامعه اسلامی را فرا گرفته، نفوذ و قدرتی یافته بود ... هرگاه ارتباط برقرار شده میان شیعی‌گری و معتقدان وحدت وجود را - که ابن عربی منادی آن بود - به‌خاطر آوریم، همین خود، آمادگی کامل صوفیان پیرو این اندیشه را برای پذیرش تشیع یا تأثیر از آن و یا [دست‌کم] نزدیکی این دو را در شرایط مساعد نشان می‌دهد (شیعی، ۱۳۸۰: ص ۳ و ۱۴۲).

در کنار حرکت تشیع معتدل، همیشه کسانی یافت می‌شده‌اند که شیعه را به سمت و سوی غلو و افراط می‌کشانده‌اند. این افراط در مسائل خاصی مطرح می‌شد و به‌طور عمده بر محور اعتقاد به نوعی الوهیت یا شبه الوهیت امامان (ع) بود که در سایر عقاید شیعه نیز آثاری برجای می‌گذاشت. از قرن هشتم به این سو، بار دیگر جریان غلو تجدید حیات کرد و تا مرز تشکیل حکومت و دولت در برخی نواحی پیش رفت (جعفریان، ۱۳۸۶: ص ۳ و ۷۷۲).

در قرن هشتم دوستی با امام علی و خاندان او در میان اهل سنت نیز رواج یافت و با نزدیک شدن تصوف و تشیع، طریقت‌های خاص شکل گرفت. «جزو طریقت‌هایی که نقش مهمی در نشر احساسات علی‌دوستی و تشیع در ایران ایفا کردند باید از نوربخشیه، نعمت‌اللهیه و صفویه یاد کرد ... در نتیجه عناصر شیعی کم‌کم به معنای خاص بر اسلام سنی دستی برتر یافت» (لویزن، ۱۳۸۴، ج ۱: ص ۵۹۴).

تاریخچه خانقاه

بنای خانقاه از ابتکارات و مستحسنان صوفیه است.

گرچه پیدایش و گسترش مفهوم خانقاه در قلمرو کشورهای اسلامی امری است که تاریخ معینی بر آن نمی‌توان یافت؛ زیرا خانقاه به مفهوم محلی برای آسودن و اعتکاف، همیشه وجود داشته است و عمل گوشه گرفتن از خلق و اعتکاف نیز از تاریخ معینی آغاز نمی‌شود... قدر مسلم این است که در قرن چهارم اماکنی برای تجمع صوفیان در بسیاری از شهرها و روستاها وجود داشته است» (ابن‌منور، ۱۳۷۱، مقدمه شفیع‌کدکنی: ص ۱۲۷).

نیشابور در قرن پنجم از مراکز مهم علمی و فرهنگی و عرفانی بود و مدارس و خانقاه‌های متعددی در این شهر فعال بودند. صوفیه در خانقاه‌های خود به تعلیم مبانی دین و اصول طریقت و ریاضت و مراقبت و تهذیب نفس می‌پرداختند (قشیری، ۱۳۸۱، مقدمه فروزانفر: ص ۱۹). ابوسعید ابوالخیر سرآمد صوفیان این عصر بود و با ظهور او تصوف و خانقاه تحولی اساسی یافت. ابوسعید در زمینه شیوه تربیت مریدان و مخارج و مصارف خانقاه و رسوم خرفه و سماع و ... اصولی وضع کرد که قبل از او سابقه نداشته است. به همین دلیل ابوسعید را مؤسس نظام خانقاه دانسته‌اند (ابن‌منور، ۱۳۷۱، مقدمه شفیع کدکنی: ص ۱۳۴).

خانقاه‌نشینی در قرن ششم گسترش بیشتری یافت و آداب و رسوم آن منظم‌تر و دقیق‌تر تدوین شد. سهروردی در آغاز قرن هفتم با نوشتن کتاب عوارف‌المعارف برای خانقاه، نظام مدون و اهداف مشخصی تدوین کرد. او شخصاً در شهر بغداد - مرکز خلافت عباسی - خانقاه‌های متعلق به صوفیه را اداره می‌کرد و خلیفه برای او رباطی مخصوص ساخت (سهروردی، ۱۳۶۴، مقدمه انصاری: ص ۱۴).

در اوضاع آشفته و پر از فساد و تباهی و تهمت و بدبینی قرن هشتم، تصوف به داد مردم ایران رسید و خانقاه‌ها پناهگاه مردم گشت و به این سبب رواجی فوق‌العاده یافت. رونق خانقاه‌ها و توسعه آنها نیز در این زمان در حد خود شایان اهمیت است؛ زیرا از طرفی این خانقاه‌ها با تشکیلات وسیع و موقوفاتی که پیدا کرده بود، محلی بود برای ارشاد مریدان و دادن تعلیمات شفاهی به آنان و هم آموختن آداب سفر و سماع و خانقاه... البته این خانقاه‌ها به صوفیه اختصاص نداشت، بلکه رهگذران و مسافران می‌توانستند در آنجا غذا بخورند و بیاسایند و راه خویش در پیش گیرند و این خود در جلب مردم مؤثر بود ... کار خانقاه‌ها در این عصر به جایی رسید که حکومت‌های وقت رسمیت‌گونه‌ای برای آن قائل شدند و پیر خانقاه، که **شیخ‌الشیوخ** لقب داشت، مانند قاضی‌القضات، صاحب مقام دنیایی نیز محسوب می‌گردید (رجایی، ۱۳۶۴: ص ۴۵۶).

هنگامی که مغولان به ایران تاختند، خانقاه‌های ایران بشمار بود و تقریباً در هر شهر و ناحیه‌ای یک یا چند خانقاه وجود داشت؛ غالب اینها را رجال و بزرگان عهد می‌ساختند و بر درویشان وقف می‌کردند. امیران و وزیران زمان و بعضی از ایلخانان هم چنانکه مدارس مهمی در این عهد تأسیس کردند به ایجاد خانقاه‌هایی نیز همت گماشتند (صفا، ۱۳۷۲: ص ۱۸۴).

از طرفی «رواج اسلام و تدین ایلخانان به دین اسلام و تمایلشان به تشیع، تصوف را در این دوره تقویت کرده و در ایجاد و توسعه خانقاه‌ها و توجه به اهل تصوف مؤثر بوده است» (مرتضوی، ۱۳۷۰:ص ۱۸۸). نزدیک شدن تصوف و شریعت و توجه ایلخانان به هر دو تا آن حد است که همدوش مدرسه، خانقاه ساخته، و موقوفاتی برای خانقاه‌ها در نظر گرفته می‌شود (رجایی، ۱۳۶۴: ص ۴۶۶).

یکی از علل رواج و وسعت دامنه تصوف در دوره ایلخانان، وجود خانقاه‌های بزرگ و پیران گرم‌نفس و نظم و ترتیب خاص خانقاه‌ها بود که ناظران را مجذوب و رهگذران را مفتون می‌ساخت (مرتضوی، ۱۳۷۰: ص ۳۲۱).

بخش اعظم سفرنامه ابن بطوطه درباره اقامتگاه‌های شهرها و روستا و رباط‌های بین راه به تصوف و خانقاه‌ها اختصاص دارد و نشانگر رواج بیش از حد خانقاه‌ها در قرن هشتم است.

خانقاه‌ها برخلاف مدرسه‌ها به شهرهای بزرگ اختصاص نداشت. مشایخ تصوف معمولاً در بیرون از شهرها در آبادیهای دور دست زندگی می‌کردند و هر جا پیری بود خانقاهی نیز وجود داشت و خانقاه مناسبترین جا برای مسافرانی مانند ابن بطوطه جوان بود و خانقاهیان برخلاف اصحاب مدرسه، نوعاً اهل دعوی نبودند و محبت و خدمت و ایثار را در سرلوحه تکالیف خود داشتند (موحد، ۱۳۷۸:ص ۱۴۵).

خلاصه سخن اینکه در قرن هشتم جنبش تصوف در سرتاسر ممالک اسلامی در نهایت قوت، و خانقاه‌ها و رباطات و زوایا در اوج رونق است و بازار ورد و ذکر و ریاضت و مکاشفه رواج کامل دارد. بقاع بعضی از مشایخ بزرگ تشکیلات فراوان و نظام خاصی دارد (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، مقدمه موحد:ص ۳۶)، یکی از موضوعات اصلی سفرنامه ابن بطوطه توصیف خانقاه‌ها و قبور و دیدار با مشایخ بزرگ است.

اهمیت خانقاه

رواج خانقاه در سراسر عالم اسلامی خود دلیلی است بر اهمیت خانقاه و نقش اجتماعی آن در قرن هشتم؛ اما باید درباره نقش‌های چندگانه خانقاه و اهمیت آن در این قرن نکاتی بیان شود:

۱. گسترش خانقاه و روی آوردن مردم به آن و حمایت حاکمان از رواج خانقاه‌نشینی دلایل متعددی دارد. شاید دلیل عمده آن این باشد که مردم بعد از آشوب‌های قرن هفتم که پیامدهای آن به قرن هشتم نیز رسید به آرامش روحی و پناهگاه معنوی نیاز

داشتند و کمبودهای مادی زندگی را در خانقاه کمتر احساس می‌کردند. از طرفی مغولان بشدت خرافه‌پرست بودند و بسیار زیاد از کرامات صوفیان تأثیر می‌پذیرفتند.

موضوع دیگری که در گسترش تصوف در این عهد بی‌تأثیر نبوده، بازگ کردن کرامات و خوارق عادات پیران از جانب مریدان و زیاده‌روی در آن است بخصوص مسأله آگاهی مشایخ از اسرار دل مردمان و اطلاع آنان از آنچه در پرده سرنوشت پنهان است، رعب و هراسی توأم با تکریم و اعجاب در دل امرا و شاهان افکنده بود بخصوص که ترکان و از جمله مغولان به خرافات و عوامل غیبی اعتقاد بسیار داشتند (رجایی، ۱۳۶۴: ص ۴۵۷).

رسمی شدن تصوف باعث افزوده شدن آن در طول و کاسته شدن از عمق آن بود و «جانبداری ایلخانان از این طریقه و وسیله قرار گرفتن تصوف برای مسندنشینی و ریاست فروشی و رسیدن به حوایج دنیوی است» (همان: ص ۴۷۱).

۲. از طرفی حضور گسترده مردم بی‌پناه به خانقاه‌ها، اندک‌اندک به آنان هویت جمعی می‌بخشد و این هویت جمعی موجب می‌شود که نهضت‌ها و قیامهایی از دل خانقاه بیرون بیاید و اگر در دوره‌های قبل صوفیان در حد مبارزه منفی و همکاری نکردن با ارباب قدرت و ثروت اکتفا کرده بودند در این قرن به مبارزه مثبت و اقدام علیه حاکمان ظالم روی می‌آورند و قیامهایی از جمله سربداران به قدرت می‌رسند. نفوذ صوفیان در میان مردم موجب می‌شد که بزرگان و امرا به مشایخ به دیده تعظیم بنگرند و «بتدریج دست بعضی مشایخ در امور اجتماعی گشوده شود تا اگر بخواهند در اجرای مقاصد سیاسی و اجتماعی خود از نفوذ معنوی استفاده کنند» (صفا، ۱۳۷۲: ص ۱۷۳).

۳. نکته دیگر اینکه در این دوره از چهره‌های جریان‌ساز، چندان خبری نیست و در واقع، تصوف، ادامه دو جریان عمده‌ای است که در قرن هفتم به کمال رسیده است. یکی مکتب سهروردی است که در آن، تصوف و زهد با هم آمیخته است و زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت آداب و سنن و مداومت بر اوراد و اذکار اصل است و کتب درسی حلقه آنان را رساله قشیریه، عوارف و فتوحات مکیه تشکیل می‌دهد... مکتب دیگر که در این قرن طرفدار واقعیش بسیار اندک است، مکتب مولوی است که در این طریقه، خداپرستی عاشقانه و وجد و سماع و قول و ترانه اصل است و کتب آن حلقه، حدیقه سنایی و الهی‌نامه عطار و مثنوی مولوی است (رجایی، ۱۳۶۴: ص ۵ و ۴۶۴).

تألیف کتابی چون مصباح‌الهدایه کاشانی جریان عرفان زاهدانه را به اوج خود می‌رساند، ولی دیگر، آثاری چون آثار مولوی و عطار خلق نمی‌شود.

نظام خانقاه و آداب آن

در قرن هشتم نظام خانقاه در اوج تثبیت و ماندگاری خویش بوده و در تصوف رسمی، حضور دائمی در خانقاه شرط ضروری به شمار می‌رفته است. هرچه تعداد خانقاه بیشتر می‌شد، نظامات و آداب خانقاه نیز مفصلتر می‌شد و برنامه‌های آن مرتب‌تر و مدونتر می‌گشت.

کاشانی در مصباح‌الهدایه تأکید می‌کند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل سکونت و اجتماع صوفیان، رسمی جدید و از مستحسنات صوفیان است، اما این رسم بر اساس سنت یاران پیامبر - اهل صُفّه - تدوین شده است و بنای خانقاه بدرستی زینتی از زینتهای ملت اسلام است. گرچه در این روزگار به سبب کهنه شدن علوم و ناپدید شدن رسوم صحیح صوفیان، بدین قاعده خللی وارد شده است، اما این خلل به اساس آن لطمه‌ای نمی‌زند (کاشانی، ۱۳۶۷: ص ۱۵۳).

نظام خانقاه از نظر اهمیت جایگاه پیر و مرشد در آن و رعایت نظم و سلسله مراتب آن و درآمد خانقاه، مانند قرن هفتم است و مجالس وعظ و سماع و رسوم دیگر خانقاه در این دوره رایج بوده است.

در آغاز قرن هفتم به کوشش عارفانی چون سهروردی، نظام خانقاه کاملاً منظم شده و آداب و رسوم آن نیز تثبیت گشته بود. این کار در آغاز قرن هشتم به وسیله عزالدین محمود کاشانی به کمال رسید.

کاشانی (ف، ۷۳۵) در کتاب مصباح‌الهدایه اساس کارش را ترجمه کتاب عوارف‌المعارف سهروردی قرار داده است. اما نظم و ترتیب این دو کتاب کاملاً متفاوت است. سهروردی مطالب خویش را در ۶۳ باب به‌طور پراکنده مطرح کرده، ولی کاشانی همه عقاید و باورها و آداب و رسوم صوفیان را در ده باب و هر بابی شامل ده فصل، بسیار منظم و منطقی ارائه داده است. این کتاب بیش از هر کتاب دیگر عرفانی نظم و ترتیب دارد. ظاهراً کاشانی به نظم در محیط زندگی صوفیان و اجتماع آنان بسیار اهمیت می‌دهد و اصرار او در نظم بخشیدن به عقاید و باورهای صوفیان از اینجا ناشی می‌شود. خلوت‌نشینی صوفیان به چله‌نشینی مقید و منحصر نبوده است، بلکه باید در خلوت‌گزینی قصد انقطاع از دیگران و مراقبت نفس و توجه به چیزهای مطلوب باشد و

این کار پیوسته در تمام عمر توصیه می‌شود و فایده تعیین چهل روز برای خلوت‌نشینی این بوده است که غالباً کشف حقایق بعد از چهل روز ریاضت دست می‌داده‌است و اگر این توفیق را نداشته باشد، باید هرچند مدتی یکبار خلوت‌گزینی کند و در اثر استمرار و دوام آن به توفیقات الهی نایل شود (همان:ص ۱۶۳).

یحیی باخرزی که نوه سیف‌الدین باخرزی است تقریباً همزمان با عزالدین محمود کاشانی کتابی با نام **اوراد الاحباب و فصوص الآداب** می‌نویسد که در بخش دوم کتاب، مطالب مفصلی درباره آداب صوفیان و رسوم خانقاه ذکر می‌کند. او گرچه از آثاری چون قوت القلوب ابوطالب مکی و رساله‌الخلوة نجم‌الدین کبری سود بوده، بیش از همه تحت تأثیر عوارف‌المعارف سهروردی است.

بخش دوم کتاب، که توسط ایرج افشار تصحیح شده است به فصوص‌الآداب اختصاص دارد و دارای چهل فص یا فصل است که بیشتر فصلهای کتاب به آداب خانقاه و رابطه مرید و مراد و آداب صحبت و خلوت و خوردن و آشامیدن، حتی حمام و غسل کردن اختصاص دارد (باخرزی، ۱۳۸۳: ص ۵-۸).

ابوالمفاخر یحیی باخرزی که عارف، محدث و خطیب است در کرمان پرورش یافت، ولی در سال ۷۱۲ به بخارا سفر کرد و در خانقاه پدربزرگش اقامت گزید. او در سال ۷۳۶ در بخارا وفات یافت و در سمت راست مقبره پدربزرگش به خاک سپرده شد. کتاب او را می‌توان ذیل چهار مقوله طبقه‌بندی کرد: ۱- ماهیت و اصول طریقت ۲- آداب و اخلاق ۳- خدمت به خلق و سازمان خانقاه ۴- سماع، شعر و دیگر جنبه‌های تصوف (لویزن، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۱۳۵ و ۱۴۳).

نگارش کتابهایی از این نوع نشان‌دهنده تثبیت رسوم صوفیان و آداب خانقاه است؛ همچنین بیانگر اشتیاق کسانی است که به خانقاه مراجعه می‌کنند و قصد دارند که از معنویت مشایخ بهره‌مند شوند و مشایخ بزرگ در پی نظام‌مند کردن آداب و رسوم خانقاه هستند که بتوانند حقیقت تصوف و حرمت خانقاه را حفظ کنند؛ گرچه خود این تثبیت و رسمیت یافتن با باطن‌گرایی و درون‌نگری صوفیان که خود را مقید به آداب ظاهری نمی‌دانند، هم‌خوان نیست و به نوعی بلای جان حقیقت عرفان می‌شود.

اهداف خانقاه‌نشینی

کاشانی به سه فایده مهم خانقاه‌نشینی تأکید می‌کند: یکی اینکه محل نزول و سکون طایفه‌ای

بود که سکنی و مأوایی نداشتند و دیگر اینکه همدلی و الفت آنان در خانقاه بیشتر می‌شود. سوم اینکه از احوال یکدیگر مراقبت، و بر اعمال عبادی تأکید می‌کنند و بر تهذیب اخلاق آراسته می‌شوند (کاشانی، ۱۳۶۷: ص ۵ و ۱۵۴).

البته کاشانی برخلاف سهروردی به بحث دفاع از مردم در برابر دشمنان اشاره نمی‌کند؛ گویی این نقش خانقاه در آغاز قرن هشتم کمرنگ شده است. اما این حرکت در میان صوفیان شیعی پررنگتر می‌شود و قیام مردم سبزوار از خانقاه صوفیان سرچشمه می‌گیرد و به شورش عمومی علیه مغولان می‌انجامد و سپس به تشکیل سلسله سرپرداران منجر می‌شود که این بحث در مبحث سلسله‌های تصوف بررسی خواهد شد. بحث آموزش علوم دینی در خانقاه‌ها اهمیت ویژه‌ای یافته، و یکی از اهداف مهم کتاب مصباح، همین آموزش‌های مختلف دینی و عرفانی است و در این زمینه یکی از موفقترین کتابها به‌شمار می‌رود. کاشانی علاوه بر اینکه در باب نهم و دهم به تفصیل مقامات و احوال صوفیان را بازگو می‌کند، باب هفتم را به اعمال عبادی اختصاص می‌دهد و درباره طهارت و وضو و نماز و روزه و زکات و حج مفصل سخن می‌گوید. او تأکید ویژه‌ای به تزکیه نفس می‌کند و همه این بابها را برای تأدیب صوفیان و آراستن آنان به آداب و اخلاق دینی و عرفانی می‌نویسد. باب هشتم در بیان اخلاق و باب ششم در آداب خاص صوفیان است.

این همه تأکید در رعایت آداب در خانقاه، خود دلیلی است بر اینکه در خانقاه بعضی آداب و رسوم تصوف فراموش شده است و کسانی که از این اصول بی‌اطلاع هستند به آن راه یافته‌اند و رواج خانقاه باعث بی‌ارزشی و بی‌توجهی به آداب آن گشته است.

نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم

همزمان با نفوذ اندیشه‌های عدالتخواهانه و ظلم‌ستیزانه شیعیان در جریان تصوف، رنگ اجتماعی تصوف، اندک‌اندک تقویت می‌شود و تصوف رسمی را از حالت انفعالی و سستی نه تنها به فعالیت در عرصه‌های اجتماعی وامی‌دارد بلکه در درون خانقاه نهضت‌های سیاسی اجتماعی تصوف رشد می‌کند و قیامهایی برای نابودی ظالمان و حاکمان مغول و تشکیل حکومت‌های مردمی، شکل می‌گیرد.

درست‌است که پایدارترین و مؤثرترین نهضت اجتماعی صوفیه در ایران دعوت صفویه

بود که به تأسیس دولتی شیعه منجر شد، اما قبل از اینکه اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی خود را برای یک نهضت آماده کنند، تجربه نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر دعوت صوفیه به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی و شاگردش شیخ حسن جوری به تأسیس نهضت سربداران در خراسان منتهی شد و نیم‌قرن بعد فضل‌الله حروفی نهضت مذهبی و انقلابی حروفیه را به وجود آورد (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۴۹).

در اواخر دولت سلطان ابوسعید بهادرخان در آذربایجان و گیلان و مازندران، عرفا و دراویش رو به افزایش گذاشتند به گونه‌ای که در هر ناحیه‌ای، مرادی گرد خود جماعتی مرید داشت و چون سلطان ابوسعید مخالف آزار رساندن به این طایفه بود، روز به روز تعداد آنان بیشتر می‌شد. قسمت عمده این مریدان در سلسله اهل فتوت داخل بودند. این جماعت، که از عهد خلافت الناصرالدین‌الله در جمیع ممالک اسلامی تشکیلات و زوایا و خانقاه‌ها داشتند، حضرت علی را پیشوای خود می‌شمردند. این جماعت در بعضی نواحی مانند گیلان و مازندران و قسمتی از خراسان که شیعیان در آنها فراوان بودند، خود را حامی شیعه قرار دادند (اقبال، ۱۳۶۴: ص ۴۶۶).

در قرن هشتم بُعد فکری و فرهنگی و ادبی تصوف ضعیف، و بُعد اجتماعی آن تقویت می‌شود. به همین دلیل در جریانات و سلسله‌های این قرن، جریان فکری برجسته‌ای دیده نمی‌شود، بلکه بیشتر حرکت‌های اجتماعی و جمعی نمود می‌یابد که به تشکیل نهضت‌های اجتماعی و جریانات فکری و ذیل منجر می‌شود.

۱. نهضت سربداران

نهضت سربداران، نخستین قیام سیاسی اجتماعی صوفیان است که به تشکیل حکومت سربداران در سبزوار و اطراف آن منجر می‌شود و نقطه شروع مبارزه مستقیم با ظلم و ستم مغولان و تشکیل حکومت مردمی است. این حرکت، که نشانگر ضعف و سستی حاکمیت مغولان بر ایران است، نمونه و سرمشقی می‌شود برای بقیه ناراضیان که می‌توان با تکیه بر باورهای صوفیانه و زندگی جمعی خانقاهی، نهضت‌های بزرگی به راه انداخت.

رهبر فکری سربداران شیخ خلیفه مازندرانی است که صحبت تعدادی از مشایخ و زهاد عصر را دریافته است، ولی او به اوراد و آداب خانقاه اکتفا نمی‌کند و دعوت سرّی خود را برای استقرار عدالت اجتماعی و مساوات اسلامی آغاز می‌کند. شیخ خلیفه در

مسجد جامع سبزوار به وعظ و تفسیر می‌پردازد و در سخنان خویش محترفه شهری و طبقات روستایی را به خاطر تحمل جور و ستم حکام و ارباب قدرت سرزنش می‌کند و با تأسی از پیشوایان دینی - بویژه امام جعفر صادق - در محیط شیعی سبزوار، آنان را به قیام علیه حاکمان فرامی‌خواند. تعلیمات او به مذاق فقهای شهر خوش نمی‌آید و آنان به سلطان ابوسعید نامه می‌نویسند و او را به قتل شیخ خلیفه تشویق می‌کنند. ولی ابوسعید از اینکه متعرض خون درویشان شود خودداری می‌کند، اما شیخ خلیفه در سال ۷۳۶ شبنامه در مسجد به قتل می‌رسد (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۱ تا ۵۰).

طریقه او را شاگرد و مرید پُرشوری به نام شیخ حسن جوری ادامه می‌دهد. شیخ حسن بعد از مرگ مرموز شیخ خلیفه از سبزوار می‌گریزد و یک‌چند در نیشابور و مشهد و ایبورد و خبوشان متواری می‌شود و در این سفر سری، مریدان و هواخواهان بسیاری جلب می‌کند. همواره از یک سو مریدان بر وی ازدحام، و از سوی دیگر فقها و ارباب مناصب بر ضد وی تحریک می‌کرده‌اند. دعوت او جنبه مذهبی قوی داشته و احتمالاً طبقات شیعه را بر ضد حکام و فقهای سنی متحد می‌کرده است. با اینکه قیام سریداران سبزوار هم در باشتین به وسیله یک دسته از مریدان وی آغاز شد، خود شیخ ظاهراً بدان سبب که نقشه‌ای وسیعتر داشت به‌طور جدی در قیام باشتین وارد نشد (همان: ص ۲ تا ۵۱).

سربداران از ضعف و سستی بعد از مرگ ابوسعید، آخرین حاکم ایلخانی بهره بردند و تا سال ۷۸۸ در سبزوار و ولایات مجاور فرمانروایی کردند. از دوازده امیر این سلسله نه تن بسختی مقتول شدند (دایره‌المعارف فارسی، ج ۱: ص ۱۲۸۱). در اثر قدرت‌طلبی امیران و اختلافات درونی آنان و شورشهای پیاپی شاگردان شیخ حسن، قدرت امیران سربداران کاهش یافت.^۱

سربداران چه از حیث مدت حکومت و چه از جهت قلمرو آن، مقام شامخی در تاریخ ایران ندارند^۲ و اهمیت آنان بیشتر در این است که از راه التجا به یک دسته صوفیه و دفاع از تشیع، روشی را در ایران ایجاد کردند که به‌وسیله میرقوام‌الدین مرعشی و طرفداران شیخ صفی‌الدین اردبیلی به ایجاد دولتهایی از صوفیان شیعی مذهب منجر شد. علاوه بر این، آنان اولین دسته‌ای هستند که بعد از حمله مغول از میان عامه مردم به عنوان احقاق حق و رفع ظلم و مبارزه با اهل فساد و عدوان قیام کردند؛ اگرچه در کار

خود توفیق چندانی نیافتند (صفا، ۱۳۷۲: ص ۳ تا ۳۲).

۲. نهضت حروفیه

حروفیه یکی از فرقه‌های اواخر قرن هشتم است که به رهبری سیدفضل‌الله استرآبادی حروفی به وجود آمد. این فرقه ترکیبی از تصوف، فلسفه، تشیع و علوم غریبه بود. فضل‌الله استرآبادی در سال ۷۴۰ در استرآباد ولادت یافت (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۵۶).

او از استرآباد نزدیک بسطام، که محل نشر اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه بوده است به شهرهای مختلف خراسان، خوارزم، اصفهان، تبریز و مکه سفر کرد و در قالب درویش و صوفی زندگی را سپری کرد. در این سیر و سیاحت، بارها مدعی شد که در بیداری و خواب، اشخاص مختلفی مانند امام رضا(ع)، حضرت مسیح و رسول خدا(ص) را دیده است که مطالب مختلف را به او تعلیم داده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۶: ص ۷۶۷).

او در مازندران و بروجرد و دامغان و تبریز مریدان و دوستان بسیاری پیدا کرد. در تعبیر خواب شهرت خاص یافت و مجالس صحبت او مورد توجه مریدان واقع شد. او خودش کلاه می‌دوخت و مریدانش نیز از دسترنج خویش نان می‌خوردند و از کسی هم چیزی قبول نمی‌کردند. التزام ذکر، اجتناب از لقمه شبه و شهرت در راستگویی، جمعیت یاران او را که تعداد بسیاری شده بودند به نوعی جمعیت اخوت اخلاقی مبدل ساخت؛ به علاوه ارتباط با بعضی عناصر منسوب به شیخیان سبزوار و تحریکاتی که مریدان او بر ضد حکام و علمای متنفذ وقت می‌کردند، باعث شد که تیمور او را در سال ۷۹۶ به قتل برساند (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۵۷).

تأثیر این حرکت بیشتر در قرن نهم نمایان شد. با اینکه فضل‌الله با وجود اظهار دعوت به ایجاد نهضت و انقلابی موفق نشد، اتباع او تا مدت‌ها بعد از وی، سرّی یا علنی به تحریک و توطئه بر ضد اخلاف تیمور ادامه دادند. به‌رحال آنچه نهضت حروفیه خوانده می‌شود، بیشتر بعد از قتل خود فضل‌الله شکل مشخص گرفت و در حوادث عصر تأثیر گذاشت. تأثیری را که مقالات حروفیه در قلمرو عثمانی در عقاید بکتاشیه برجای نهاد و به دسته‌های افواج ینی‌چری هم رسید از نتایج نهضت حروفیه باید به شمار آورد (همان: ص ۹ و ۵۸).

بعضی محققان جنبش حروفیه را یک حلقه از زنجیره انقلاباتی می‌دانند که عنصر ایرانی



از طریق تظاهر به تشیع، علیه نژاد عرب برانگیخت. از طرفی فضل‌الله خصوصیات اصل عربی-علوی اسلامی و روح تأویلگر ایرانی را با هم دارد و همچون مهدی عربی و نیز منجی ایرانی ظاهر می‌شود که مقصدش رهانیدن ایرانیان و اعراب از یوغ استیلای مغول است (شیبی، ۱۳۸۰: ص ۶ و ۲۱۵).

۳. سادات مرعشی

سادات مرعشی سلسله‌ای از سادات هستند که نسب خود را به سیدعلی مرعشی، نواده امام زین‌العابدین می‌رسانند و در ایران چهار شعبه معروف مرعشیه مازندران، قزوین، اصفهان و شوشتر دارند. سادات مرعشی مازندران، سلسله‌ای از حکام مازندران هستند که از اواسط قرن هشتم تا اواخر قرن دهم در آن ولایت و در شهر ساری حکمرانی داشتند (دایره‌المعارف فارسی، ج ۱: ص ۱۲۱۹).

میرقوام‌الدین مرعشی^۳، که یک‌چند در خراسان نزد سیداعظم به تزکیه باطن و ریاضت پرداخته بود، چندی بعد دوباره مدتی در خانقاه سیدعزالدین - تربیت یافته شیخ حسن جوری - ساکن شد و از دست او خرقة گرفت. نفوذ سید و طریقه شیخ حسن در آمل و ساری تدریجاً گسترش فوق‌العاده یافت و روستاییان و پیشه‌وران ولایت غالباً نسبت به وی اظهار ارادت می‌کردند. او در واقع در مازندران نوعی حکومت سربداری از آنگونه که شیخ حسن در خراسان ایجاد کرد به‌وجود آورد. بعد از سیدقوام‌الدین (ف ۷۸۱) قلمرو او بین اولادش تقسیم شد. هرج و مرج داخلی و ظهور تیمور حکومت سربداری آنان را در سال ۷۹۵ پایان داد؛ لیکن امارت محلی که حمایت و علاقه درویشان و معتمدان پشتیبان آن بود در خاندان آنها همچنان تا اوایل عهد صفویه باقی بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۵۴).

۴. صفی‌الدین اردبیلی و فرزندش

شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۷۳۵-۶۵۰) در واقع از عارفان برجسته قرن هفتم و آغاز قرن هشتم است. اما به دلیل اینکه در قرن هفتم بیشتر به کسب دانش و ریاضت و گوشه‌نشینی می‌پرداخت در قرن هشتم به اوج شهرت رسید و مورد توجه مردم و حاکمان قرار گرفت. از طرفی به دلیل اینکه پیروان او در دو قرن بعد اولین حکومت شیعی - صفوی - را در ایران پایه‌گذاری کردند، اهمیت ویژه‌ای یافته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۴۹).

صفی‌الدین^۴ به اشارت شیخ زاهد در اردبیل خانقاه و زاویه ساخت و در مراغه و تبریز نیز به ارشاد طالبان پرداخت. چون شیخ زاهد در سال ۷۰۰ وفات یافت، صفی‌الدین محل توجه تمام پیروان شیخ زاهد گشت و آوازه ریاضات و کرامات او همه جا منتشر گشت و بزودی شاگردان و مریدان بسیاری پیرامون وی جمع شدند. شهرت زهد و کرامات او تدریجاً به امیران و حکام مغول نیز رسید. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی در حق وی ارادت و اعتقاد تمام یافت (همان: ص ۴ و ۶۳).

خواجه رشیدالدین فضل‌الله در رعایت جانب اقدام او می‌کوشیده و هرساله برای مخارج خانقاه اردبیل نقد و جنس فراوانی می‌فرستاد؛ در مکتوبی که به پسر خود امیراحمد حاکم اردبیل نوشته به او توصیه می‌کند که در معامله خود با مردم چنان کند که شیخ صفی‌الدین از او راضی و شاکر باشد (اقبال، ۱۳۶۴: ص ۵۰۸).

بعضی منتقدان معتقدند که حرکت صفی‌الدین نوعی جدید از تصوف بود بر پایه اشرافیت و ثروت و در زمانی که هم حکام مغول و هم مردم به کرامات اولیا چشم داشتند، این نوع تصوف، طبعاً متوجه اهداف دنیوی معینی می‌شد. گفته‌اند شیخ زاهد صدهزار مرید داشت که از آن میان دو هزار به خدمت او اشتغال داشتند و داماد توانگر او به یک فرمانروای صوفی مبدل شد. ثروت صفی‌الدین، او را در جلب مریدان بسیار کمک می‌کرد و این خشت اول بنای دعوت سیاسی بود (شیبی، ۱۳۸۰: ص ۳۷۱).

شیخ صدرالدین، که به موجب وصیت پدرش صفی‌الدین جانشین او گشت، هنگام تصدی مسند ارشاد سی و یک سال داشت. فراوانی روزافزون مریدان وی، که مثل زمان پدرش خانقاه اردبیل را مقصد زیارت خویش کرده بودند و از بلاد مختلف به آنجا می‌آمدند، نفوذ فوق‌العاده او را هر روز می‌افزود و موجب تحریک حسادت یا وحشت امیران آذربایجان می‌شد و در عین حال این نفوذ روحانی او در بعضی موارد موجب رفع اختلافات محلی می‌گشت. هدایا و نذورات اوقاف، که برای خانقاه وی از سوی علاقه‌مندان ارسال می‌شد، زایران و واردان وی را هر روز فزونی می‌داد. اهتمام او در بنای گنبد مرقد شیخ صفی، خانقاه او را اهمیت فوق‌العاده‌ای بخشید. ملک اشرف چوپانی، که در اوایل نسبت به او اظهار ارادت می‌کرد، چون از توسعه دایره نفوذ او نگران شد، یکبار درصدد مسموم کردن شیخ برآمد که موفق نشد؛ تشدید اختلافات موجب فرار شیخ به گیلان شد و بعد از سرنگونی امیر اشرف به اردبیل برگشت و به ارشاد مریدان و اداره خانقاه پرداخت. شیخ در اواخر عمر به حج رفت و از مدینه

تعدادی صنعتکار را جهت تزئین مقبره پدرش به اردبیل آورد. او چندی بعد در سن نود سالگی در سال ۷۹۴ وفات یافت (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۶۶).

۵. شاه نعمت‌الله ولی

سید نورالدین نعمت‌الله معروف به شاه نعمت‌الله ولی در سال ۷۳۰ هجری در حلب به دنیا آمد.^۵ شاه نعمت‌الله، طبق سنت صوفیه به سیر آفاق و انفس پرداخته و بسیاری از شهرها و ولایات ایران را دیده و در آنجاها توقف داشته و بالاخره در شهر کرمان و قریه ماهان، که مزار او نیز در همان‌جاست، قرار یافته است. او در خدمت بزرگانی مثل شیخ رکن‌الدین شیرازی معروف به بابا رکن‌الدین و قاضی عضدالدین ایچی و شیخ عبدالله یافعی کسب فیض، و هنگام سفر به هرات با نوه دختری امیر حسینی هروی ازدواج کرده و یگانه فرزند او سید برهان‌الدین خلیل‌الله حاصل این ازدواج است (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ص ۹ و ۳۰۶).

اواخر عمر نعمت‌الله در ماهان گذشت و در آنجا خانقاه و مدرسه ساخت. خانقاه او محل رفت و آمد مریدان گشت. توجه به تربیت مریدان عامل عمده‌ای بود که او را به تحریر کتابها و رسایل واداشت، اما قدرت و نفوذ روحانی او مخصوصاً در اداره مریدان و تربیت و ارشاد آنها ظاهر گشت که در حق او به کرامات و خوارق عادات قائل بودند. او در سال ۸۳۴ وفات یافت. تعداد مریدان، بویژه در اواخر عمرش بسیار زیاد بوده است. قدرت او در ارشاد مریدان از اسباب عمده بود در رواج طریقت او بخصوص که این قدرت ارشاد و تربیت با وقار و سادگی درویشانه همراه بود. سادگی اطوار را نیز با سادگی معیشت همراه داشت و همین نکته بود که سیمای وی را در نظر عامه محبوبیت خاص می‌داد. او به فلاح و کار زمین رغبت خاصی داشت و خود وی در هرات و کرمان غالب اوقاتش را در آن صرف می‌کرد. او حتی زراعت را کیمیای واقعی خوانده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ص ۵ و ۱۹۴).

او از اوضاع و احوال سیاسی ایران بخوبی بهره برد و در سال ۷۶۲ یعنی سال دوم سلطنت تیمور در سمرقند به آنجا رفت. ظاهراً سیاست تیمور دائر بر میدان دادن و کمک به علویان همراه با قدرت شخصیت نعمت‌الله باعث شد که او در آنجا به موقعیت رشک‌آوری دست یابد. وی به سبب داشتن عمر طولانی با بسیاری از جنبشهای صوفیانه در ایران همزمان بود و ظاهراً آنقدر عاقل بود که از شورش مسلحانه به لحاظ

ترس از عاقبت کار، خودداری ورزد. هرچه هست او یک صوفی خالص وحدت وجودی بوده و از انسان کامل و سلسله اولیا سخن گفته و در مقام مفاخره به فصوص‌الحکم ابن عربی اشاره نموده است. دانش او آقدر پُردامنه بود که گفته‌اند اشارات ابن‌سینا را تدریس می‌کرد (شیبی، ۱۳۸۰: ص ۳ و ۲۳۲).

نعمت‌الله در هر شهری که ساکن می‌شد در آنجا خانقاهی می‌ساخت؛ هرات، سمرقند، کرمان و ماهان ... او حتی به ساختن خانقاه‌های بین راه اهمیت می‌داد. به توصیه او خانقاهی در شهر طبرس ساخته شد که به مسافرانی که از خراسان به کرمان می‌روند، خدمتگزاری کنند (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۶).

او به مریدان خویش توصیه می‌کرد که شغلی انتخاب کنند. بنابراین فقیران سلسله نعمت‌اللهی عملاً مشغول فعالیت اجتماعی شدند و از بیکاری و تنبلی کناره‌گیری کردند. او بهترین راه ریاضت و تزکیه نفس را شفقت به خلق و خدمت در اجتماع می‌دانست (لویزن، ۱۳۸۴: ص ۴۸۷).

طریقه نعمت‌الله، جامع شریعت و طریقت است. وی اهل مدارا بود و مشرب فکری وسیعی داشت. جمله معروف او این است که: «هرکس که همه اولیا او را رد کنند، من او را قبول دارم و فراخور قابلیتش تکمیل می‌کنم» (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ص ۳۰۲). شاید به همین دلیل مدارا و تساهل بود که عده‌ای او را سنی حنفی می‌دانند به دلیل استادان و آثارش (شیبی، ۱۳۸۰: ص ۲۳۵)؛ ولی عده‌ای او را شیعه معتقد می‌دانند که در رواج تصوف شیعه در قرن هشتم تأثیر فراوانی داشته است و حتی به دلیل جلال و شکوه خانقاه و مجلس تعلیم و ارشاد او درباره او گمان ادعای مهدویت بردند؛ گرچه او خود را هادی و راهنمای خلق معرفی می‌کند (سجادی، ۱۳۷۸: ص ۲۰۲ و ۲۰۴).

۶. فتوت

اهل فتوت در این دوره رشد چشمگیری داشتند و نه تنها در سراسر ایران، بلکه در قونیه و سوریه و مصر نیز به عنوان نیروی اجتماعی، حضور فعالی داشتند. جوانان پاکدل، مهمترین عنصر اهل فتوت بودند.

آنان در خانقاه برای پذیرایی از مهمانان لباس خاص می‌پوشیدند. در فتوت‌خانه‌ها، گذشته از خوردنیها و پوشیدنیها، انواع وسایل ورزش و تفریح فراهم بود. بدین‌گونه

فتوت‌خانه‌ها باشگاه‌هایی بودند برای جوانان و ابن بطوطه اشاره‌ای دارد بر اینکه بیشتر اعضای این باشگاه‌ها از جوانان مجرد بودند (موحد، ۱۳۷۸: ص ۲۶۴).

اگر خانقاه صوفیان در این عصر غالباً از سوی پادشاهان ساخته می‌شد و از فتوحات آنان برخوردار بود، خانقاه اهل فتوت به درآمد حاصل از دسترنج خود آنان متکی بود. آنچه در خانقاه برای یک سالک پاکباز لازم می‌دانستند با آنچه خصال فتوت و جوانمردی بود در بسیاری از مقولات مشترک بودند و بدین‌گونه راه و رسم جوانمردی از تعالیم خانقاهی تغذیه می‌کرد (همان: ص ۲۶۰).

۷. حافظ، منتقد خانقاه

حافظ از شاعران برجسته قرن هشتم (ف ۷۹۲) است. او به عرفان و مفاهیم عمیق معنوی آن سخت دل بسته است، اما منتقد جدی صوفی و تصوف خانقاهی است. به دلیل انتقادهای جدی او از خانقاه و خانقاه‌نشینی، باید درباره نقش و جایگاه حافظ در این قرن تأمل کنیم.

کودکی و نوجوانی حافظ مقارن است با پایان حکومت ایلخانی و حاکمیت ملوک‌الطوایفی در جهان اسلام. هر سرزمینی به دست خاندان حکومت‌گری اداره می‌شد و فقر و فساد و کشتار در همه جا حاکم بود.

قرنی که نقض عهد و دروغ، جعل و تزویر و خیانت و شکنجه‌های بی‌شرمانه و کور کردن و کشتن در میان طبقه حاکم از مرد و زن رونق دارد... طبیعی است که تصوف نیز تحت تأثیر اوضاع نه تنها گسترش و قوامی نمی‌یابد، بلکه از انحطاط نسبی بی‌نصیب نمی‌ماند (رجایی، ۱۳۶۴: ص ۴۶۲).

در چنین وضعیتی است که حافظ، صوفی را دام‌گذار و مکار و خرقه او را خرقه سالوس و خرقه ریایی می‌خواند و زاهد و مفتی و فقیر و واعظ را خودبین و حرام‌خوار و مردم‌فریب و دروغ‌زن می‌نامد. زیرا صوفی زمان حافظ، خاصه در محیط فارس با حکومت فاسد عوام فریب آل مظفر، صدرنشین مسند ارشاد، ولی از قید هر حقیقتی آزاد است. حافظ از این صوفی‌نمایان، که به غلط نام صوفی بر خود نهاده بودند در رنج است (همان: ص ۴۶۹).

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
... فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
بنیاد مکر با فلک حقه‌باز کرد
شرمند رهروی که عمل بر مجاز کرد

(حافظ، ۱۳۷۱: غ ۱۳۳)

حافظ مانند شیخ اشراق، عرفان اشراقی را از تصوف خانقاهی جدا می‌کند و با وجودی که دیوان او مشحون است از آموزه‌های عمیق عرفانی از تصوف رسمی و ریاکارانه بشدت انتقاد می‌کند. حافظ، رندانه صوفی و شطح و طامات را به باد انتقاد می‌گیرد و آنها را خرافات می‌نامد. در شعر او رند و قلندر به یکدیگر گره خورده، و نقطه مقابل صوفی و ریاکاریهای اوست:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم / شطح و طامات به بازار خرافات بریم
سوی زندان قلندر به ره‌آورد سفر / دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
(حافظ، ۱۳۷۱: غ ۳۷۳)

حافظ نقد هنری از رفتار صوفیان عصر خود می‌کند و صوفی در عصر او، خود یک تابو است؛ زیرا قدرت حاکم عصر یکی از تکیه‌گاه‌های خود را در نظام خانقاه می‌جوید و پیوسته در جهت تقویت آن نظام است. خانقاه به لحاظ تابو شدگی، چیزی کم از مدرسه و مسجد ندارد و صوفی حرمتش کمتر از حرمت زاهد و شیخ نیست. او به تابوهای گوناگون محیط عصر خود تجاوز هنری می‌کند؛ تجاوز به تابوی زهد و زاهد و مدرسه و مسجد و خانقاه و شیخ و دیگر مجموعه‌های وابسته آن (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۶: ص ۶ و ۳۲۵).

حافظ در چنین وضعیتی از مدرسه و مسجد و خانقاه می‌گریزد و به خرابات مغان پناه می‌برد تا در آنجا صفای باطن و حقیقت درونی او را بیابد. او در واقع از خانقاه‌نشینان معاصر خویش که اهل ریا و فسادند، انتقاد می‌کند و خانقاه آرمانی او در خرابات و میکده تجلی می‌یابد:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات / شادی شیخی که خانقاه ندارد
(حافظ، ۱۳۷۱: غ ۱۲۷)

حال با توجه به موقعیت و اوضاع سیاسی و اجتماعی قرن هشتم، می‌توان جایگاه هنر و اندیشه حافظ را بدرستی شناخت و دریافت که چرا او یکی از بزرگترین و مؤثرترین و محبوبترین شاعران زبان فارسی است. بدون شک تلاشهایی از نوع نقادیهای حافظ است که موجب تداوم عرفان اصیل و رسوایی صوفیان ریاکار می‌شود. شاید به همین دلیل است که بعد از او تقریباً کلمه «صوفی» بار منفی می‌یابد و کلمه «عارف» بار مثبت خودش را حفظ می‌کند.

حافظ در نقد اوضاع اجتماعی و حاکمان ستمکار و متظاهر، یدی طولانی دارد. او به عنوان مصلح اجتماعی تلاش می‌کند؛ دردها و فسادها و آسیبها را شناسایی می‌کند و

جراح‌وار به نیشتر انتقاد می‌شکافد و آن‌گاه با مهربانی مرهم می‌نهد. خانقاه و خانقاه‌نشینان، خرقه و خرقه‌پوشان حتی اگر پادشاه مقتدری چون امیر مبارزالدین محمد باشد، آماج طنز و انتقادهای طنزآمیز حافظ است (خرم‌شاهی، ۱۳۷۳: ص ۳۱).

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند
 ... می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری، همه تزویر می‌کنند
 (حافظ، ۱۳۷۱: غ ۲۰۰)

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت در قرن هشتم از اوج خلاقیت‌های هنری تصوف و خانقاه کاسته شده و در عرصه مسائل فرهنگی و فکری، اندیشه تازه‌ای به بار نیاورده است. اما خانقاه و خانقاه‌نشینی در عرصه عمومی و اجتماعی مؤثرتر واقع شده است. کسانی چون صفی‌الدین اردبیلی با همکاری کردن با حاکمان در رشد و گسترش تصوف و آبادی خانقاه و رسمیت یافتن آن بسیار مؤثر بوده‌اند. آنان در این همکاری و نفوذ در حاکمان، تلاش کرده‌اند که از خشونت و وحشی‌گری ایلخانان بکاهند و برای مردم آرامش و رفاه نسبی به‌وجود آورند و قدری از آلام و دردهای عامه را کاهش دهند؛ از طرفی موجب مشروعیت بخشیدن به حکومت جور شده‌اند.

این حرکت آنان از دو دیدگاه قابل بررسی است: انقلابیون خواهند گفت که همکاری آنان موجب مشروعیت بخشی به حکومت فاسد می‌شود و یأس و ناامیدی و انفعال مردم را در پی دارد. آنان باید با مبارزات مستمر به نابودی مغولان اقدام می‌کردند. مصلحان خواهند گفت که تلاش صوفیان هرچند اندکی از درد و گرفتاری مردم را کاسته باشد، کار مثبتی است؛ زیرا حاکمان ایران قبل از مغول نیز چندان به نیکی با مردم رفتار نمی‌کردند و در این اوضاع نابسامان تلاش برای کاهش آلام مردم کار مفیدی بوده است.

البته تلاش‌های اجتماعی تصوف به نهضتها و قیامهایی نیز منجر شد که در شکل سیاسی آن به حکومت‌های محلی انجامید؛ از قبیل سربداران، حروفیه و مرعشیان. این نهضتها در حوادث اجتماعی و سیاسی نقش مهمتری ایفا کرد؛ اما آثارشان پایدار نماند. گرچه سرمشق خوبی بود برای مبارزات توده‌های مردم در برابر ارباب قدرت و ثروت، خودشان نیز در قدرت چندان کار موفقی برای مردم به انجام نرساندند.

از طرفی گسترش تصوف در فرونشاندن اختلافات فرقه‌های مذهبی و کاهش تعصبات آنان و ایجاد صلح و صفا بین گروه‌های مردم بسیار مؤثر بوده است؛ همچنین در خانقاه‌ها فقیر و غنی و شاه و گدا، بی‌تفاوت و امتیاز، کنار هم می‌نشسته‌اند و بزرگان صوفیه در این مسئله دقت و تعمد داشته‌اند (رجایی، ۱۳۶۴: ص ۹ و ۲۸).

در این قرن که دروغ و تزویر و ریا و خیانت و هرج و مرج و فساد و تباهی در همه طبقات اجتماعی رواج یافته، خانقاه و صوفی نیز از این مفاسد در امان نیست و از پاکی و صفای صوفیان نخستین چندان اثری باقی نمانده است (همان: ص ۶۳). مبالغه در کرامات پیران و بحث خرق عادات آنان موجب رواج خرافه‌گرایی در میان توده‌های مردم شد.

رسمی شدن، موجب بی‌هویتی صوفیان، و اوقاف و هدایای فراوان سبب رفاه‌زدگی خانقاه‌نشینان و رشد تنبلی و بیکاری گشته بود و جمال‌پرستی و شاهدبازی افراطی نیز در بعضی طبقات آنان وجود داشت.

خلاصه سخن اینکه وسعت تصوف و فراوانی صوفیان و رواج خانقاه‌ها و گسترش رسوم و آداب تصوف را نباید با حقیقت تصوف و استحکام معنوی آن اشتباه کرد. شاید هیچ‌گاه نسبت مستقیمی بین جلوه و رونق تشریفاتی و فراوانی پیروان و قدرت ظاهری دین و حقیقت و باطن دین و نفوذ واقعی و معنوی آن وجود نداشته است. چون پیشرفت هر فکری مستلزم ظواهر و تشریفات مناسب است و رفته‌رفته گرداگرد مغز آن را قشرهایی از رسوم تشریفات می‌پوشاند و مغز و باطن فدای ظاهر می‌شود (مرتضوی، ۱۳۷۰: ص ۳۲۳).

یادداشتها

۱. طولانی‌ترین حکومت از آن خواجه علی مؤید است (۷۸۸-۷۶۶). وی که در اثر شورشهای داخلی بشدت ضعیف شده بود در سال ۷۸۳ از تیمور تقاضای کمک کرد. زمانی که تیمور به خراسان آمد، بساط دولت سربداران را برچید و در سال ۷۸۸ خواجه علی مؤید را نیز به قتل رساند و به این ترتیب دولت سربداران خاتمه یافت (جعفریان، ۱۳۸۶: ص ۷۷۸).

۲. درست است که اولین تجربه سیاسی صوفیان در رأس قدرت به شکست انجامید و قدرت طلبی حاکمان سربدار از طرفی و مشایخ آنان - شاگردان شیخ حسن - و دور شدن از آرمانهای اولیه به از دست دادن قدرت منجر شد «مع‌هذا» مریدان شیخ حسن جوری که بعدها همچنان به نام درویشان خوانده می‌شدند، تا پایان عهد تیموریان همچنان در خراسان باقی بودند؛ چنانکه تأثیر نهضت آنها



- از همان اوایل عهد سربداران، مازندران را نیز دربرگرفت و نهضت دیگری که با نام سید قوام‌الدین مرعشی مربوط بود به وجود آورد» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ص ۵۳).
۳. میرقوام‌الدین مرعشی از سادات آمل بود؛ مدتی در خراسان به سیر و سلوک اشتغال داشت و بعد از بازگشت به مازندران بساط ارشاد گسترد. سید بتدریج پیروانی فراهم آورد تا آنجا که کیاافراسیاب حاکم مازندران ازو بیمناک شد و در جنگی که به سال ۷۶۰ میان او و سید رخ داد او با پسران و اطرافیانش به دست درویشان ناوک انداز کشته شد و سید بر آمل استیلا یافت و به اندک زمانی ساری و کوهستان مازندران را تصرف کرد (صفا، ۱۳۷۲: ص ۳۶).
۴. صفی‌الدین در سال ۶۵۰ در اردبیل در محیط انزوای خانواده و در صفای زندگی روستایی به دنیا آمد. در عین اشتغال به مقدمات علوم رسمی به زهد و ریاضت تمایلی یافت و به روزه‌داری و شب‌زنده‌داری پرداخت. گاه اوقات خویش را در مقابر اولیا به سر می‌برد و گاه رؤیایها و مکاشفات صوفیانه می‌دید. او برای دیدار مشایخ و اولیا به شیراز رفت و در خانقاه شیخ ابوعبدالله خفیف نزول کرد. اوقات او در شیراز بیشتر در صحبت صوفیه و فقرا می‌گذشت و در انزوا و اعتکاف در مساجد و مقابر؛ به علاوه در مجالس وعظ و حلقه‌های درس قرآن نیز حاضر می‌شد و به قرآن و تفسیر علاقه‌ای یافت (زرین کوب، ۱۳۶۶: ص ۲-۶۰). سپس او در طلب شیخ زاهد گیلانی، قطب سلسله سهروردی به گیلان رفت و مورد توجه شیخ زاهد قرار گرفت. چندی بعد شیخ زاهد، دختر جوان خود، بی‌بی فاطمه را به وی تزویج کرد و او را خلیفه خویش ساخت.
۵. پدرش میرعبدالله سیدی بود از اعقاب اسماعیل بن جعفر، که فرقه اسماعیلیه بدو منسوبند. عنوان شاه، که جزء لقب اوست ممکن است تا حدی به سبب انتساب به همین اسماعیل یا به شاه ولایت - حضرت علی مرتضی - بوده باشد. اما نظیر آن مقارن عصر وی در نام بعضی دیگر از صوفیه یا مدعیان رهبری نهضت‌های صوفیانه وجود داشته است. او در مکه و مصر تربیت، و بعد در سمرقند و فارس مشهور شد و در کرمان به تأسیس طریقت خویش پرداخت و بعدها طریقه او در هند و دکن شهرت یافت. او بنیانگذار مشهورترین سلسله‌های طریقت است که هنوز خانقاه‌های متعدد در ایران و سایر نقاط جهان دارد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ص ۱۸۹).

منابع

۱. ابن بطوطه؛ سفرنامه ابن بطوطه؛ ترجمه محمدعلی موحد، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ مقدمه ابن خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی، چ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۳. ابن منور، محمد؛ اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید؛ تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، چ سوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۱.
۴. اقبال آشتیانی، عباس؛ تاریخ مغول؛ چ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

۵. باخرزی، یحیی بن احمد؛ اوراد الاحباب و فصوص الآداب؛ ج دوم، به کوشش ایرج افشار، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۶. باستانی پاریزی، محمدابراهیم؛ بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۴.
۷. جعفریان، رسول؛ تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی؛ تهران: علم، ۱۳۸۶.
۸. حافظ، شمس‌الدین محمد؛ دیوان حافظ؛ به تصحیح قزوینی - غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۱.
۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ حافظ‌نامه؛ چ ششم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۰. دایره‌المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱۱، ناشر: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: ۱۳۸۱.
۱۱. رجایی بخارایی، احمدعلی؛ فرهنگ اشعار حافظ؛ چ چهارم، تهران: علمی، ۱۳۶۴.
۱۲. زرین‌کوب، عبدالحسین؛ دنباله جستجو در تصوف ایران؛ چ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۱۳. سجادی، ضیاء‌الدین؛ مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف؛ چ هفتم، تهران: سمت، ۱۳۷۸.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین عمر؛ عوارف‌المعارف؛ ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۱۵. شریفیان، مهدی؛ جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه؛ همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۶.
۱۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ قلندریه در تاریخ؛ تهران: سخن، ۱۳۸۶.
۱۷. شبلی، کامل مصطفی؛ تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری؛ ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۱۸. صفا، ذبیح‌الله؛ تاریخ ادبیات در ایران، ج سوم؛ چ دهم، تهران: فردوس، ۱۳۷۲.
۱۹. قشیری، ابوالقاسم؛ رساله قشیری؛ به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۲۰. کاشانی، عزالدین محمودبن‌علی؛ مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه؛ به تصحیح جلال‌الدین همایی، چ سوم، تهران: نشر هما، ۱۳۶۷.



۲۱. لویزن، لئونارد؛ (ویراستار) میراث تصوف؛ ۲ جلدی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.

۲۲. مرتضوی، منوچهر؛ مسایل عصر ایلخانان؛ چ دوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.

۲۳. موحد، محمدعلی؛ ابن بطوطه؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.