



Research Paper

## Monastic genealogy from the point of view of Michel Foucault

Amjad Mohammadmoradi

Ph.D. student of Persian language and literature, Urmia University,  
Urmia, Iran (Corresponding Author)

(kamand40554@gmail.com)



10.22034/lda.2024.140370.1008

**Received:**

December, 22,  
2023

**Accepted:**

March, 08,  
2024

**Available**

**online:**

March, 08,  
2024

**Keywords:**

Khaneghah,  
Foucault,  
Genealogy,  
Mysticism,  
Sufism.

**Abstract**

As a social institution, the khaneghah has played a significant role in the history of Persian thought and literature. Therefore, its influences on Iran's culture and literature are undeniable. There is a difference of opinion on where why the first monastery in Islamic society was established. The turning away of worldly scholars from the true teachings of Islam and neglecting to act upon its commandments increased the aversion towards dry asceticism and the presence of inactive scholars, paving the way for the formation and expansion of Khaneghahs in Islamic countries. This factor led to the separation of Khaneghahs from mosques and created a sort of epistemological rupture that had not existed before in the Islamic community. The purpose of this paper is to elucidate the necessity, motivation, and reasons behind the formation of this social institution while addressing the history and birth of the khaneghah. It aims to shed light on the emergence and manifestation of Sufism among Muslims to enlighten the reader's mind. Then, considering the importance and position of the khaneghah in identifying Islamic culture, this paper seeks to examine its origin, role, and function from a sociological perspective, using the principles of cognitive methodology and the genealogical approach of Foucault. The results indicate that the confrontation of the khaneghah with religious ideologies contributed to the formation of this institution. Each group presented their own arguments to justify their adherence, and ultimately, the endorsement of prominent figures such as Imam Mohammad Ghazali to the practices and principles of Sufism further legitimized the establishment of the khaneghah.



## مقاله پژوهشی

## تبارشناسی خانقاه از دیدگاه میشل فوکو

امجد محمدمرادی (نویسنده مسؤول)

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (kamand40554@gmail.com)



10.22034/lda.2024.140370.1008

## چکیده

خانقاه به عنوان یک نهاد اجتماعی در تاریخ اندیشه و ادبیات فارسی نقش بسزایی داشته است و تأثیر آن در رشد و اشاعه فرهنگ و ادب ایران انکار ناشدنی است. درباره تأسیس نخستین خانقاه در جوامع اسلامی و علل ایجاد آن، در میان محققین، اختلاف نظر وجود دارد. روی گردانی فقهای دنیاجو از آموزه‌های اسلام راستین و عمل به دستورات آن، بیزارى از زهد خشک و وجود عالمان بی‌عمل، زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش خانقاه را در ممالک اسلامی بیشتر کرد و همین عامل، باعث جدایی خانقاه از مسجد شد و نوعی گسست معرفتی ایجاد کرد که پیش از آن در جامعه اسلامی سابقه نداشت. این نوشتار، در پی آن است ضمن پرداختن به تاریخ و چگونگی تولد خانقاه، ضرورت، انگیزه و علل تشکیل این نهاد اجتماعی را آشکار کند و جهت روشن‌گری ذهن خواننده، اشاره‌ای به چگونگی پیدایش و تجلی آیین تصوف در میان مسلمانان داشته باشد. سپس با در نظر گرفتن اهمیت و جایگاه خانقاه در شناساندن فرهنگ اسلامی، با نگاهی جامعه‌شناختی، خاستگاه، نقش و کارکرد آن را از دیدگاه اصول روش‌شناختی و رویکرد تبارشناسانه فوکو بررسی کند. نتایج حاکی از آن است که تقابل خانقاه با اندیشه‌های دینی باعث شکل‌گیری این نهاد شد و هر گروه برای پایبندی‌های خود ادله خود را ارائه داده‌اند و در نهایت، پیوستن بزرگانی مانند امام محمد غزالی به آیین و مسلک تصوف، شکل‌گیری خانقاه را رسمیت بیشتری بخشید.

استناد: محمدمرادی، امجد. (۱۴۰۲). «تبارشناسی خانقاه از دیدگاه

میشل فوکو»، نشریه تحلیل گفتمان ادبی، ۱ (۳)، ۱۶۵-۱۳۵.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۱۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۱۸

واژه‌های کلیدی:

فوکو، تبارشناسی، خانقاه، عرفان، تصوف.

## ۱. مقدمه و بیان مسأله

خانقاه در فرهنگ و اندیشه اسلامی، واژه‌ای محسوس و آشناست. این نهاد اجتماعی، متعلق به صوفیان بوده و در شکل‌گیری فرهنگ و اندیشه اسلامی نقشی مؤثر داشته است؛ همچنین با کارکردهای متنوع خود، منشأ پیدایش و ظهور شخصیت‌ها و اندیشه‌های بزرگی بوده است. اندیشه‌هایی که دنیای مادی، ظرفیت و گنجایش آن‌ها را نداشته و از فرط عظمت و شکوه، پای اخلاص بر آسمان‌ها نهاده و سر به افسر خورشید ساییده‌اند. این‌ها همان بوسعیده‌ها، بایزیده‌ها، حلاج‌ها و... هستند که همگی در دامن خانقاه پرورش یافته‌اند. از چشم‌اندازی دیگر، این‌کانون متصوفه با گذشت زمان و پیشرفت روزافزون خود با عدم مدیریت و نوعی نابسامانی‌های درونی، مواجه و از مسیر نخستین خود منحرف شد و نگاه‌های انتقادی را معطوف خود کرد. با اندک تأملی در ساختار واژه خانقاه و نگاهی تبارشناسانه به آن، مفاهیمی از جمله محل تجمع و اقامت صوفیان و درویشان با آرا و برنامه‌های مختص به خود از محیط و اجتماع پیرامون خویش به ظاهر جدا شده و در عین حال با دغدغه‌های معنوی که ناشی از داشتن درد دین و مسؤولیت‌پذیری در برابر حقیقت بوده، با شیوه‌های مختلف در ممالک اسلامی، جلوه‌گری کرده و در اعتلای فرهنگ و اندیشه دین نقش مؤثری داشته‌اند. قد علم کردن خانقاه در برابر مسجد، نوعی گسست معرفتی را در پی داشت و باعث ایجاد گفتمان جدیدی شد که با نگاهی تبارشناسانه، می‌توان آن را در راستای گفتمان قدرت و تا حدودی در تقابل گفتمان شریعت قرار داد. این دگرگونی سازمان یافته در طول تاریخ باعث خلق تفاوت‌ها می‌شود و بنیادهای معرفتی را تحت تأثیر خود قرار داد.

برنامه‌های خانقاهی (برای عده‌ای) منجر به طی طریقت می‌شد و آگاهی از این مسیر، دانش ویژه‌ای می‌طلبید که بدون آن، نیل به فروغ معنوی، گزندهایی در پی داشت و ممکن بود در سلامت جسمی و روحی شخص نقش داشته باشد؛ به همین دلیل، خانقاه رسوم و آدابی داشت که شخص در انتخاب این مسیر باید آن‌ها را مراعات می‌کرد. از جمله این موارد، انتخاب راهنمای معنوی بود که «شیخ» یا «پیر» نامیده می‌شد و شخصی را که زیر فرمان شیخ در می‌آمد «مرید» می‌نامیدند. مرید، تسلیم بی چون و چرای اراده شیخ بود و بدون تفکر درباره اهمیت، هدف و نتیجه، به دستورات شیخ گردن می‌نهاد. در این مورد غالباً این اصطلاح به کار می‌رفت که «مرید در دست شیخ همانند جسد در دست مُرده‌شوی است» و سوسه کردن مرید با آزمایش‌هایی آغاز می‌شد تا برای شیخ مشخص شود که چه اندازه غرق در اطاعت محض است. گاهی شیخ با کارهای دشوار و تحقیرآمیز، غرور و اراده مرید را در هم می‌شکست و طرز تفکر مرید را به تفکری استعاره‌آمیز و نمادین بدل می‌کرد تا در نهاد او پایداری و اراده به وجود آورد. از طرف دیگر شیخ در وجود خود، تصویری از معجزه و کرامات ایجاد می‌کرد؛ چنان که می‌توانست مرید را هینوتیزم

کند، افکار او را بخواند و کارهایی از این دست که برای شیخ، وجه تقدس و اعجاز بار می‌آورد و اعتبار او را افزایش می‌داد. هنگامی که شیخ می‌دید دیگر چیزی برای آموختن ندارد، به او اجازه می‌داد با بستن کمر بند خاص، بخشیدن کلاه و پوشاندن خرقه، گرد خویش، مریدانی فراهم آورد و سنت‌های استاد خویش را به دیگران بیاموزد (برتلس، ۲۵۳۶: ۴۸). این چرخه تولید مرید و مراد در زیستگاهی به نام خانقاه صورت می‌گرفت، با در نظر گرفتن تفاوت‌های زمانی و مکانی خاص و با نگاه به گسست‌ها و گفتمان‌های مسلط مربوط به هر دوره که در تحلیل تبارشناسانه به تحولات آن در گذر زمان پرداخته می‌شود. ساختار قدرت در شکل‌گیری خانقاه و دگرگونی‌های آن نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ چه از دیدگاه درونی و چه ارتباط با قدرتهای حاکم و سلطه‌مدار.

تبارشناسی، واکاوی جنبه‌های مختلف یک پدیده یا سیستم اجتماعی در دوره‌های مختلف تاریخ است. فوکو می‌گوید: «تبارشناسی، مدعی است که یک پدیده، همواره به همین شکلی که در حال حاضر هست، نبوده است و آن را در یک تطور تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. تحلیل کرانمندی، در پی به پرسش کشیدن مناسبت انسان با بودن است.» (کچویان، ۱۳۸۸: ۹). تبارشناسی، فهم خاصی از تاریخ را در خود دارد و یکی از راه‌های بحث از تبارشناسی، پرداختن به همین فهم خاص از «تاریخ» از طریق فراتحلیل پرسش‌هایی است که در مورد تاریخ مطرح می‌شود (همان: ۹). در تبارشناسی خانقاه، پرسش‌هایی اساسی با رویکرد هستی‌شناختی مطرح می‌شود که با زیر سؤال بردن جوانب مختلف آن، در پی یافتن پاسخ آن‌ها برآمده‌ایم. طرح پرسش‌هایی راجع به این که خانقاه چیست و حقیقتاً چگونه است؟ اولین خانقاه‌ها کی و کجا ایجاد شد و هدف از ایجاد آن چه بود؟ کدام انگیزه درونی در خلق آن نقش داشت؟ آیا گسست یا انقطاعی در پرداختن به تبارشناسی پدیده خانقاه و گزاره‌های شکل‌دهنده آن ایجاد شده است؟ اگر جواب مثبت است باید به تحلیل این گسست‌ها پرداخته شود. علت جدایی خانقاه از مسجد چه بود؟ در خانقاه چه برنامه‌هایی اجرا می‌شد که در مسجد از آن خبری نبود و یا اجازه اجرای آن را نداشتند.

آیا هدف از ایجاد خانقاه شکستن نظم جامعه، تخطی و نوعی اعتراض به فضای فکری و اندیشه‌های رایج در آن بود؟ خانقاه کدام نیاز جامعه را برآورده می‌کرد یا از کدام مشکلات دینی ممانعت می‌شد که به افراد دگراندیش اجازه ساخت و گسترش خانقاه‌ها را در ممالک اسلامی دادند؟ مگر در صدر اسلام، مسجد، جایگاهی چند منظوره برای حل مشکلات و نیازهای مادی و معنوی جامعه به حساب نمی‌آمد؟ نگاه جامعه‌اندیشنده به خانقاه، این پدیده نوظهور، در کنار مسجد چه بود؟ چرا غالب حکومت‌های مرکزی از احداث و گسترش خانقاه استقبال کردند تا جایی که در عهد ایلخانان بر همه جا سایه انداخته بود؟ آیا برای ساکنان خانقاه که به نوعی دگراندیشان عصر خود بودند، برنامه‌هایی تربیتی جهت مراقبت، تنبیه، تزکیه و در نهایت، اصلاح

وجود داشته همچنان که فوکو زندان، تیمارستان و... را که با سامان جامعه همخوانی نداشتند و برنامه‌هایی برای بهبود و مراقبت آن‌ها در نظر می‌گیرد؟

با پرداختن به چنین پرسش‌هایی به بررسی ریشه‌های فلسفی، اجتماعی و تاریخی شکل‌گیری خانقاه، طبق اصول روش‌شناختی فوکو پرداخته و سعی در روشن کردن زوایای پنهان آن داشته است. یکی از مراحل شناسایی در تبارشناسی فوکو توجه به «درجه صفر» است. کچویان معتقد است که: «تبارشناسی که متضمن دیرینه‌شناسی نیز هست تأکید ویژه‌ای بر «مبدأ» دارد و تلاش می‌کند تا تصویر دقیق از آن ارائه دهد. تبارشناس، پدیده مورد مطالعه‌اش را در زمان حال به عقب باز می‌گرداند. آن‌چه در این مرحله اهمیت دارد شناسایی اولین صورت‌بندی از پدیده یا همان «درجه صفر» است. فوکو در تاریخ جنون به عقب باز می‌گردد و می‌گوید: باید تلاش کنیم تا در اعماق تاریخ به درجه صفر دیوانگی در سیر جنون دست یابیم؛ یعنی، زمانی که برداشت انسان از جنون، یکدست و نامتمایز بود. زمانی که مرزبندی میان عقل و جنون، خود، هنوز مرزبندی نشده بود» (کچویان، ۱۳۸۸: ۹).

طبق این نظریه، فوکو ارائه تاریخ و زمان دقیق یا به اصطلاح رسیدن به نقطه صفر تأسیس و بروز خانقاه دشوار به نظر می‌رسد و محققان بنا به دلایلی، هنوز موفق به ارائه نظریه یکسانی در این باره نشده‌اند. یکی از مهمترین مراحل تحلیل تبارشناسی، توجه به نقطه یا نقاط گسست پدیده مورد نظر است که در بررسی تبارشناسی خانقاه، این گسست به چشم می‌خورد. «گسست یا انقطاع، ظاهراً به معنای جداشدن یا فاصله گرفتن است و وقتی در تحلیل یک پدیده از گسست در آن صحبت می‌کنیم، لاجرم ایجاد یک فاصله یا شکاف متبادر می‌شود. لحظه گسست، لحظه‌ای است که دیگر آن صورت‌بندی، ادامه پیدا نمی‌کند، در حالی که مطابق با منطق حاکم بر احکام گزاره‌های شکل‌دهنده پدیده در آن دوره خاص، می‌بایستی تداوم پیدا کند و در عوض صورت‌بندی جدید از پدیده شکل می‌گیرد که متضمن ظهور احکام و گزاره‌های تازه است، پدیده گسسته نمی‌شود؛ بدین معنا که بریده یا قطع شود؛ بلکه در مسیر تازه‌ای قرار می‌گیرد (کچویان، ۱۳۸۸: ۱۳). وقوع این مرحله در تاریخ خانقاه، با نگاه به تبارشناسی آن، مراحل مختلفی را پشت سر نهاده که سیر تحول و تطور آن در ادامه بررسی شده است.

## ۲. پیشینه پژوهش

با توجه به تازه بودن موضوع تحقیق، تا به حال پژوهشی با چنین عنوانی مشاهده نشد؛ هر چند که در مورد خانقاه، با روش سنتی چندین کتاب و مقالات متعدد نوشته شده است که بیشتر مربوط به تاریخ خانقاه، آداب و رسوم خانقاهی، علل و عوامل پیدایش خانقاه و... است؛ اما با نگاه علمی و اصول روش‌شناختی فوکو بدان پرداخته نشده است.

## ۳. چهارچوب نظری

## ۳-۱. نگاهی به سرچشمه‌های عرفان پیش از اسلام و تصوّف اسلامی

کسانی که در حوزه عرفان و تصوّف مطالعه داشته‌اند همیشه با این پرسش مواجه شده‌اند که آیا با ظهور اسلام، همه تعلیمات ادیان قبل مانند زروانی، زرتشتی، مانوی، بودایی، مزدکی، یهود و مسیح به طور کلی از جامعه رخت برپستند و کاملاً معدوم شدند یا در گوشه و کنار سرزمین‌های اسلامی؛ بخصوص ایران، کم و بیش رواج داشته و برنامه‌های خود را اجرا می‌کرده‌اند؟ پاسخ به این پرسش همیشه متفاوت بوده است اما با توجه به تبارشناسی گرایش‌های عرفانی می‌توان آبخور عرفان را به دوره پیشاتاریخ ربط داد؛ یعنی، همان زمانی که انسان در کنار حیوانات دیگر، یک زندگی کاملاً حیوانی داشت و با «علم به ضعف خویشتن» انسانیت او بروز پیدا می‌کند و در جهت جبران این ضعف به دنبال پیدا کردن یک حامی می‌گردد و به سوی باورهای دینی و شبه‌دینی سوق داده می‌شود.

عرفای اسلام می‌گویند: عرفان، مقامی است که تا کسی دارای صفای نفس، وسعت فکر و حقیقت‌بینی خاص نباشد، به آن نائل نخواهد شد و صاحب هیچ مکتب و مذهبی نمی‌تواند ادعا کند که عرفان تنها از طریق علم و عمل مکتب یا مذهب او به دست خواهد آمد؛ بلکه، باید گفت؛ عرفان در عین این که داخل همه ادیان و مذاهب است، خارج از همه می‌باشد و به هیچ مکتب و مذهبی اختصاص ندارد. عرفان در طول سلسله ادیان و مذاهب و مکاتب واقع نشده؛ بلکه، حقیقتی است که در عرض همه آن‌ها قرار گرفته و همه کس می‌تواند از طریق دین و مذهب و مکتب الهی خود با عبادت، ریاضت و مجاهدت و صفای روح بدان نائل آید. باید هرکس خود به آن برسد و تنها با خواندن و شنیدن و به شرح حال این و آن پرداختن هیچ کس به عرفان نخواهد رسید. ابن سینا در «تمط نهم» کتاب «اشارات» در این باره چنین می‌گوید: «حدیث معرفت را تفهیم نتوان کرد و عبارات آن را شرح نتوان داد؛ زیرا، جز به خیال و اندیشه خود، کسی نمی‌تواند از آن مقام سخن بگوید و هر که خواهد حقیقت آن را دریابد، باید بکوشد تا آن را ببیند، نه این که خبرش را بشنود و باید از کسانی شد که به عین آن رسیده‌اند؛ نه از کسانی که اثر آن را شنیده‌اند (کیائی نژاد، ۱۳۷۷: ۲۴).

همایی معتقد است که: «تعلیمات فلسفه ایران و حکمای خسروانی در فرقه صوفیه، کاملاً نمایان است» (همان: ۲۶). اندیشه‌های عرفانی در دوره ساسانیان بیشتر دیده می‌شود. کریستن سن بر این باور است که نفوذ اندیشه‌های یونانی، مسیحی و هندی در ایران دوره ساسانی، نوعی حالت و تفکر عرفانی به افکار و اندیشه‌های این دوران بخشیده است (همان: ۲۳). ادوارد براون؛ سبب پیدایش اندیشه‌های عرفانی و افکار صوفیانه در دوره ساسانیان را به نحو دیگری بیان

می‌کند و آن را معلول پیدایش افکار نو افلاطونیان در دربار انوشیروان می‌داند. جرجی زیدان نیز سفر نو افلاطونیان را به دربار این پادشاه، عامل مؤثری در پیدایش تصوّف می‌داند که بعدها در ایران پدید آمد و گسترش یافت (همان: ۲۷). در واقع آن چه امروز به نام تصوّف اسلامی خوانده می‌شود و آثار بسیاری از آن در فرهنگ و تمدن شرق باقی مانده، مجموعه‌ای از عقاید و افکار مختلف و نتیجه فعل و انفعال عوامل متعددی است که در اثر تحولات پی در پی، رنگ‌های اولیه خود را از دست داده و به رنگ دیگری جلوه‌گر شده است (همان: ۲۸). اسلام، زردشتیان را از اهل کتاب دانسته و خارج از دایره کفر و شرک قرار داده است. در قرآن کریم، سوره حج آیه (۱۷) از آنان به «مجوس» که معرب «مگوش» یا «مغ» است؛ تعبیر شده و فرموده است:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۖ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

واژه مجوس در این آیه با «واو» وصل به یهود و نصاری که امت‌های خداپرست و موحد بودند، پیوند داده شده و به وسیله حرف موصول دوم کلمه «الذین» آنان را از مشرکان جدا ساخته و در ادوار اسلامی نیز زردشتیان در امان بوده و به عنوان اهل کتاب و تحت حمایت اسلام می‌زیسته و در ذمه این دین بوده‌اند (انزایی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۰). اصولاً عرفان به معنی عام آن را نمی‌توان جدا از دین فرض کرد، همان‌گونه که دین، ناشی از فطرت آدمی است عرفان را نیز باید فطری بشر دانست. عرفان، توجیه روحانی و تعبیر آسمانی دین است و دین، منبع و سرچشمه عرفان. به بیان دیگر، عرفان، اساس و هسته مرکزی دین است. عرفان را می‌توان به کیمیا تشبیه کرد که هر دینی را به زرّ ناب تبدیل می‌سازد. بنابراین در ایران باستان که روح دین باستانی زردشت، در دوره هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان، نفوذ داشته و مردم آن به اصول و مبانی دینی آشنا بوده‌اند، بی‌شک مبانی روحانی و مسائل عرفانی نیز در آن مطرح بوده و در این راه سرسپردگان، دلباختگان و سالکانی وجود داشته‌اند (همان: ۲۶).

### ۳-۲. تفاوت عرفان و تصوّف

تصوّف یکی از شعبه‌های عرفان است. تصوّف یک نحله، طریقه و سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است اما عرفان، مفهومی عام و کلی است که شامل تصوّف و طرق معنوی دیگر در راه رسیدن به حق نیز می‌شود. می‌توان گفت که نسبت میان عرفان و تصوّف به اصطلاح منطقیان «عموم و خصوص من وجه» است؛ بدین معنی که ممکن است کسی عارف باشد اما صوفی نباشد. چنان که ممکن است کسی به ظاهر داخل در طریقه تصوّف باشد و از عرفان بهره‌ای نداشته باشد. به سخن دیگر، تصوّف و صوفی، غالباً حاکی از مکتب خاص و پیرو فرقه معین و اهل خانقاست؛ در صورتی که، عرفان و عارف، اعم از صوفی و تصوّف است و دارای

مصدیقی عام‌تر، شامل‌تر و مفهومی گسترده‌تر است و مقامی ارجمندتر و والاتر از تصوّف است و معنایی لطیف‌تر و روحانی‌تر دارد؛ بیشتر در مورد پیران روشن‌ضمیر و انسان‌های کامل و اهل معرفت و عشق و حقیقت به کار برده می‌شود. آنجاست که شیخ اجل می‌سراید:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند  
مرد اگر هست به جز عارف ربّانی نیست  
(انزایی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۲۸)

با نگاه به مباحث دیرینه‌شناسی، عرفان از بدو خلقت در وجود انسان نهادینه و به ودیعت گذاشته شده است و هر انسانی با توجه به جهد و تلاش خود در این مسیر، از اندیشه عرفانی حصّه‌ای دارد، حال تا چه اندازه بتواند آن را در پیشگاه معبود به منصفه ظهور درآورد به باور درونی او بستگی دارد. مسائل عرفان، حول خودشناسی و خداشناسی می‌چرخید حال آنکه تصوّف دارای برنامه‌های عملی و خانقاهی بود که در قرون و اعصار با وجود افراد خونگرم و مخلص در این مسیر توسط عده‌ای به دکان‌داری، کلاه‌برداری، تظاهر و دنیاداری افراطی و سوءاستفاده از قرآن و شریعت منجر شد. پس این «صوفیان» بودند جهت اجرای اعمال عبادی و برنامه‌های دینی مختص خود خانقاه‌نشین شدند. «در اشتقاق کلمه «صوفی» اختلاف نظرهای فراوانی یافت می‌شود، بعضی آن را یونانی می‌دانند و می‌گویند از سوفوس (Sophos) که به معنی حکمت است گرفته شده، جمعی آن را برگرفته از صوف که با پشمینه‌پوشی مناسبت دارد به شمار می‌آورند و گروهی هم آن را به اهل صفا نسبت می‌دهند. لیکن ابوریحان بیرونی در کتاب تحقیق «ماللهند» گوید: ابوالفتوح بستنی از این اقوال عدول کرده و بدین‌گونه گفته است:

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَ اِخْتَلَفُوا  
قَدِمًا وَ ظَنُّوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ  
وَلَسْتُ اَمْنَحُ هَذَا الْاِسْمَ غَيْرَ فِتْنِي  
صَافِي فَصُوفِي حَتَّى اَلْقَبَ الصُّوفِي

گوید: مردم در کلمه صوفی از قدیم با هم اختلاف داشته‌اند و گمان می‌کردند آن کلمه از «صوف» گرفته شده است؛ اما من این نام را خاص کسی می‌دانم که دل از پلیدی‌ها زدوده و به صفای باطن رسیده و چنین شخصی سزاوار است تا به وی صوفی گویند» (نسفی، ۱۳۷۶: ۹۷).

#### ۴. نگاهی به تبار واژه خانقاه و شکل‌گیری این نهاد اجتماعی

بی‌شک بخش قابل ملاحظه‌ای از شعر و ادب ایران، نشأت گرفته از خانقاه و نظام خانقاهی است. صاحب قلمان صوفی مشرب، جهت بسط و گسترش عرفان و تصوّف، همه یا بخش عظیمی از حیاط خویش را در داخل خانقاه‌ها گذرانده‌اند؛ لذا از این رهگذر ضرورت دارد ابتدا به اصل و منشأ شکل‌گیری این نهاد در ایران و جهان اسلام پرداخته شود.

با توجه به انعطاف‌پذیری عرفان، ذاتی و فطری بودن آن و همچنین سعه صدر و سازگاری عارفان با هر صاحب مسلک و اندیشه خاص، دست‌نشان کردن مکانی خاص



جهت انجام اعمال و مناسک عبادی دشوار می‌نماید؛ زیرا، در میان نحله‌های دینی پیش از اسلام، صاحبان عقاید مختلف، مکان‌هایی برای گردهمایی و انجام مراسمات دینی وجود داشته‌اند که تشابهات زیادی با خانقاه داشته‌اند، مانند: صومعه، دیر، کنشت، کلیسا و... که می‌توان ایجاد و عنوان خانقاه در سرزمین‌های اسلامی را سیر تکاملی و شکل پیشرفته آن‌ها به حساب آورد؛ چنان‌که می‌بینیم در بعضی کتاب‌ها این واژه در مورد معبد مانویان و بوداییان به کار رفته است: مؤلف *حدودالعالم می‌نویسد*: سمرقند شهری است بزرگ و آبادان... و اندر وی خانقاه مانویان است و ایشان را «نغوشاک» خوانند (کیانی، ۱۳۸۹: ۶۳).

از جمله مواردی که در آیین‌های قبل از اسلام می‌توان به آن اشاره کرد، وجود «آتشکده‌ها» بوده‌اند. محسن ابوالقاسمی در ترجمه باب سوم الملل والنحل شهرستانی می‌نویسد: «آن‌گاه زردشت آتشکده‌ای در نیشابور و دیگری در نسا از نو ساخت. گشتاسپ دستور داد آتشی را که کیخسرو بزرگ می‌داشته پیدا کنند، پس آن را در شهر خوارزم یافت و آن را به دارابگرد منتقل کرد «آذرخوره» نامیده می‌شود و هنگامی که کیخسرو برای جنگ با افراسیاب بیرون رفت آن را احترام و سجد نمود (ابوالقاسمی، ۱۳۹۰: ۵۶). باز در این کتاب آمده است: «و از مجوس زردشتی گروهی هستند که به آن‌ها «سیسانیان» و «بهافریدیان» می‌گویند. آن‌ها برای خود خانقاه‌ها می‌سازند و اموال خود را به هم می‌بخشند و گوشت مرده نمی‌خورند و حیوان را تا پیرنشد نمی‌کشند...» (همان: ۳۴).

محمدگردعلی تاریخ خانقاه را چنین ذکر می‌کند «خانقاه کلمه فارسی است و اصل آن را خوانگاه دانسته‌اند؛ یعنی جایی که سلطان در آن جا طعام می‌خورد. امروز خانقاه به زوایای صوفیه اطلاق می‌شود که تا قبل از قرن ششم هجری قمری وجود نداشته‌اند. نخستین خدیوی که در مصر خانقاه کرد، سلطان صلاح‌الدین یوسف بود. او علاوه بر ساختن خانقاه، رزق معلومی برای سالکین راه حق ترتیب کرد. (قول سیوطی) مقریزی را عقیده بر این است که: خوانق از مستحدثات عالم اسلامند و از حدود قرن چهارم هجری قمری به وجود آمده‌اند. می‌گویند: اولین کس که خانقاه را برای عبادت به پا کرد زید بن صوحان بن صره بود؛ چه او رجالی از اهل بصره را دید که بی تجارت و زراعت و درآمد معین، تن به عبادت حق داده و با آرامش خیال به پرستش محبوب ازلی مشغولند. چون او اینان را چنین فارغ بال یافت خانه‌ای برای مسکن و مطعم و مشرب و ملبسی برای زندگی آن‌ها ایجاد کرد. روایت است که نخستین خانقاه در اسلام، زاویه‌ای بود که در رمله بیت‌المقدس کرده بودند و امیرنصاری در زمان استیلا بر دیار قدس آن را بنا کرده بود؛ زیرا او طایفه‌ای از صوفیان را دید که با الفت خاص در طریقت خود همگامی می‌کنند. او جوای این الفت و صحبت و اخوت خاصه شد.

آنان گفتند: الفت و صحبت حق، راه و رسم ماست. پس او برای آنان زاویه‌ای ساخت که تا با خیال راحت به عبادت پردازند» (کردعلی، ۱۹۸۳: ۱۳۳).

یاقوت حموی ذیل کلمهٔ خانقاه نوشته است: خانقه، تأنیث خاق و آن پرستشگاه کرامیان است در بیت‌المقدس (کیانی، ۱۳۸۹: ۶۱). واژهٔ خانقاه در فرهنگ‌های لغت به صورتی قریب به یکدیگر معنی شده است و خلاصهٔ معنی آن «محل اقامت درویشان و صوفیان» است. در این جا به چند نمونه اشاره خواهد شد:

فرهنگ *آندراج*، ذیل واژهٔ خانقاه چنین نوشته است: خورنگاه، خورنگه و خورنه به معنی پیشگاه و ایوان که جای افتادن خور باشد و خورنق که معرب خورنه و خورنگه است، چه ملوک پارس در برابر آفتاب، نان و خورش می‌خورده‌اند. به سبب حرمت آفتاب، غذا خوردن را سبب پاکی، طهارت و شرافت آن می‌دانسته‌اند (همان: ۶۱). علی اکبر نفیسی ذیل واژه خانقاه آورده است: خانقاه و خانگاه، محلی است که درویشان و مشایخ در آن به سر برده، عبادت می‌کنند و محل دانه، طعمه و خوردنگاه نیز معنی کرده‌اند و گاه با حذف الف، خانقه و خانگه نیز آمده است (نفیسی، ۱۳۴۳: ۳۵۳۵-۱۳۱۸).

اطلاق خانقاه را با نام‌های دیگر از جمله: رباط، صومعه، دویره، زاویه و... می‌شناختند و در عرف صوفیه این عناوین شناخته شده است؛ هرچند از لحاظ کاربرد ممکن است تفاوت‌های جزئی میان آن‌ها موجود باشد ولی در نهایت همان اقامتگاه صوفیان است و مجازاً در معنی جهان و دنیا نیز به کار رفته است. نجم‌الدین رازی بنای خانقاه را بر صفتی که اصل و وضع اوست، زینتی از زینت‌های اسلام می‌داند (رازی، ۱۳۸۱: ۱۵۳) و می‌گوید: «هر چند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل مساکنت و اجتماع متصوّفه، رسمی محدث است از مستحسّنات صوفیان و لیکن خانقاه را با صقه‌ای که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول (ص) مشابهتی و نسبتی هست. چه صقه مقامی بود در مدینه. محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب و هر که او را مسکن نبودی در آن جا اقامت نمودی و اگر کسی به مدینه آمدی و آشنایی نداشتی که بدو فرود آید به صقه فرود آمدی مصباح (همان: ۱۵۳).

با توجه به مطالب مذکور این نکته پذیرفتنی می‌نماید که: خانقاه یا مرکز تجمع صوفیان در آغاز تأسیس خود، محلی بود برای سکونت و تغذیهٔ درویشان مقیم و مسافر و بنا به گفتهٔ خواجه عبدالله انصاری، نخستین خانقاه یا خوراک خانه در رملهٔ مصر تحت تأثیر دو درویش غذاخورده گمنام برای صوفیان ساخته شد. مقدسی، جهانگرد مسلمان و صوفی‌منش نیز به این معنی اشاره کرده و نوشته است: در مجالس دعوت شدم و سخن گفتم و با صوفیان و خانقاهیان آش و ترید خوردم. سهروردی هم به مسئلهٔ تغذیهٔ صوفیان

اشاره کرده و نوشته است: اجتماع در هنگام طعام مستحب است و صوفیان در رباطها و مراکز دیگر دارای چنین روشی هستند (کیانی، ۱۳۸۹: ۶۴).

ظاهراً مسلم است که کلمه خانقاه اصلاً فارسی است، معرب (خوانگاه) یعنی محل خوردن از (خوان) به معنی خوردنی و طبق غذا و بعضی از (خانه) به معنی منزل گرفته‌اند مرادف (منزلگاه) و اساس بنای خانقاه برای این بوده است که درویشان بی مسکن خاصه فقرای صوفیه به هر شهری وارد می‌شوند، جای و منزل و خوراکی داشته باشند و مصرف عمده موقوفات خانقاه‌ها همین اطعام فقرا و درویشان بوده است و از این جهت در عمارت خانقاه‌ها که نمونه‌های مخروبه‌ای از آن‌ها در بلاد اسلامی مثل اصفهان و نطنز دیده می‌شود این آیه را که در حکم شعار اصلی خانقاه است، کتیبه کرده‌اند: «و یطمعون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمان اسیرا انما نطعمکم لوجه الله لاترید منکم جزاء و لا شکورا (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۵۴).

پیش از پیدایش خانقاه و پس از آن، همچنین به موازات رواج و رونق خانقاه و نظامات خانقاهی، مراکز دیگری هم وجود داشت که مورد استفاده دینداران قرار می‌گرفت و برخی از صوفیان و جهانگردان برای رسیدن به هدف و آرمان خویش به تنهایی یا گروهی در مساجد، کنار مقابر، شکاف کوه‌ها و مراکز دیگری تحت عنوان رباط، زاویه، دویره، لنگر، تکیه، فتوت‌خانه‌ها و جز آن کانون‌هایی بودند که در آن‌ها تمام یا برخی برنامه‌های خانقاهی و مسلک تصوف اجرا می‌شد، به عنوان نمونه، عده‌ای از افراد منزوی، داخل غارها و دخمه کوه‌ها را محل اقامت و پناهگاه خود قرار می‌دادند که به فرقه «شکفتیه» نام‌برداری شدند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در این مورد نوشته: «گروهی از صوفیان خراسان در شکاف کوه‌ها و غارها سکونت گزیده و به نام شکفتیه موسومند. این عده مورد انتقاد عده‌ای از صوفی‌ستیزان قرار داشتند و آن را عملی ناروا می‌دانستند. چنان‌که سری سقطی (۲۷۵هـ) به سالگی که پس از گذراندن دوره کارآموزی از جبل لکام برگشته بود، می‌گوید: «باز کوه شدن مردی نبود، مرد باید کی به میان بازار، در میان مردمان به خدای مشغول باشد» (کیانی، ۱۳۸۹: ۸۶).

«رباط» یکی از آن کانون‌ها بوده که در همان قرون اولیه اسلام، اعمال خانقاهی در آن اجرا می‌شده است. رباط، منشأ و مبدأ پیدایش خانقاه و امور مربوط به آن است و پیش از آن‌که خانقاه رسمی ایجاد شود، رباط‌های مرزی، محل و مرکزی بوده که برخی صوفیان در آن جا به سمری‌بردند و به برخی اعمال خانقاهی می‌پرداختند. واژه «رباط» در زبان فارسی و عربی به معنی پاسگاه مرزی، کاروانسرای، خانقاه، نوانخانه، غریخانه، مهمانسرای، قلعه، معبد، دارالعلم و معانی مجازی دیگر به کار رفته است. گاهی هم یک بنای رباطی در مسیر تاریخی خود-بنا به نوشته محمد نعیمی-نخست قلعه نظامی و بعد، سرای کاروان‌ها، سپس محل و مجمع درویشان

و صوفیان می‌گردیده است (کیانی، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۵). در شرح حال عده‌ای از صوفیان مشهور آمده است که آنان برای پیکار به مرزها می‌رفتند و در رباطها سکونت می‌کردند. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد که: احمد بن عاصم انطاکی از شیوخ ثغور بود. برخی از صوفیان هم مدیریت رباطهای مرزی را عهده‌دار بوده و عده‌ای از آنان هم در پیکارهای مرزی کشته شده‌اند. از جمله ابراهیم ادهم و شقیق بلخی که ابراهیم ادهم در پیکاری در منطقه شام و شقیق بلخی در جنگ کولان کشته می‌شوند (همان: ۷۳).

#### ۱-۴. تحلیل گسست و جدایی خانقاه از مسجد

نخستین بنای اسلامی، مسجد است که در شهر مدینه به دستور پیامبر بنا شد. در آغاز، تمام امورات مسلمانان در مسجد انجام می‌شد تا آن‌که در قرن چهارم و پنجم تعدادی مراکز علمی به صورت مدارس مستقل در قلمرو سرزمین‌های اسلامی پدید آمد به موازات این مراکز آموزشی، خانقاه‌ها نیز به امور تربیتی طالبان و مریدان می‌پرداختند. در میان این دو نهاد آموزشی و تربیتی ارتباطی تنگاتنگ وجود داشت و عالمان و طالبان طریقت به اختیار خویش رخت بدان جای می‌نهادند و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دادند. چنان که سعدی می‌سراید:

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه	بشکست عهد صحبت اهل طریق را
گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود	که انتخاب کردی از آن این فریق را
گفت آن گلیم خویش بدر می‌برد ز موج	و این جهد می‌کند که بگیرد غریق را

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۱۹)

صوفیان هم در ابتدا از مساجد بهره می‌بردند و اصول و اندیشه‌های بنیادی آیین تصوف را در آن‌جا ابراز و القا می‌کردند؛ به عنوان مثال هنگامی که ذوالنون (۵۲۴۵) از زندان متوکل آزاد شد صوفیان در جامع بغداد به دور او گرد آمده و درباره سماع از او اجازه گرفتند. قوال شعر می‌خواند و ذوالنون هم ابراز شادی می‌کرد (کیانی، ۱۳۸۹: ۷۸).

گاهی هم در ضمن طرح مسائل مسلک طریقت، برخی سخنان و اعمال صوفیانه در نظر اهل شریعت موردپسند واقع نمی‌شد؛ در نتیجه، میان آنان و صوفیان مناظرات و درگیری‌هایی پیش می‌آمد. ناچار برای پرهیز از چنین پیش آمدهایی یا هر علت دیگر که باشد صوفیان بغداد در محل شونیزیه، مسجدی خاص برای خود بنا کردند که مجمع و مدفن صوفیان در بغداد بود.

سرانجام بعد از ایجاد خانقاه رسمی، بخش مهمی از بهره‌وری‌های مختلف که از مساجد به عمل می‌آمد به خانقاه منتقل شده و صوفیان مقیم و مسافر به آن‌جا روی آوردند (کیانی، ۱۳۸۹: ۸۰). عبدالله بن محمد درباره یکی از حلقه‌های منعقد شده در جامع بغداد

می‌گوید: «هر که هم‌نشینی شایسته می‌خواهد به حلقهٔ مسعربن کدّام بیاید؛ زیرا، آن حلقه دارای بزرگی و وقار است و افراد آن از پارسایان و برجستگانند» (همان).

در جریان این دعوت‌ها و طرح برخی مسائل، گاهی بین فقیهان و صوفیان گفت‌وگو و اختلافاتی پیش می‌آمد که برای جامعهٔ اسلامی یا لاقبل برای دستگاه خلافت، زبان‌بار تشخیص داده می‌شد. در نتیجه، برخی از بزرگان صوفی تحت تعقیب قرار می‌گرفتند و این امر، موجب فعالیت پنهانی صوفیان می‌شد و مجبور بودند در خانه‌ها گردآمده و تعالیم تصوّف را نشر دهند. از جمله ابوالحسن سری سقطی (۵۲۵۳هـ) استاد جنید (۲۹۸هـ) شغل خود را رها کرده و در خانه می‌نشید و علاقه‌مندان به مسلک تصوّف نزد او می‌آمدند. در یکی از این مجالس بود که شبلی به تصوّف گروید (همان: ۱۶۲-۱۶۱).

از جمله مسائل و مواردی که مورد نزاع اهل طریقت و فقیهان بود و بانی گسست خانقاه از مسجد شد، می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

جذابیت خاص آیین تصوّف باعث جدایی و تفرّق میان مسلمانان شد به گونه‌ای که عده‌ای این و عده‌ای آن را می‌پسندیدند، شکستن حد و مرز کلمات و اصطلاحات دینی و به‌کارگیری اصطلاحات و معانی مجازی مانند: ساقی، شاهد، زنار، عشق، می و... دریافت‌های شخصی صوفیان که گاهی با مسئلهٔ وحی در تناقض بود، بحث وحدت وجود که شدیداً مورد اعتراض فقها بود (کیانی، ۱۳۸۹: ۵۱۸-۵۱۶) و همچنین اختلاف برداشت‌های عرفا با علما دربارهٔ ابلیس که برای فقیهان قابل تحمل نبود؛ حلاج در «طس الازل والالتباس» در وجود فرعون و ابلیس، معلم خود را می‌دید و آنان را به صراحت، شهبسواران میدان عشق الهی می‌خواند. احمد غزالی تأکید می‌کرد هر کس که توحید حقیقی را از ابلیس نیاموزد، ملحد است. به نظر عین‌القضاة این موجود مفلوک ملعون در واقع عاشق شیفته‌ای بود که به خاطر محبوبش در خریدن خذلان و سرزنش برای خود درنگ نکرد (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۹۵). شطحیات صوفیه هم از جمله مواردی بود که مورد حملهٔ فقیهان و متشرعان واقع می‌شد، صوفیان مدعی بودند که این عبارات، قلب‌ها را جرئت می‌بخشد و عقل‌ها را می‌ترساند (بدوی، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

به دنبال این موارد و مشکلات دیگری که ممکن بود پیش بیاید زمینه‌های شکل‌گیری خانقاه بیش از پیش فراهم شد و افرادی که تمایلات عارفانه داشتند با اهل شریعت از در ناسازگاری درآمدند و زیاد به ظواهر اسلام توجه نمی‌کردند؛ زیرا آن چه در نظر عارفان مهم بود توجه به روح اسلام و نگاهی از سرعشق و علاقهٔ درونی به آن بود نه انجام صرف دستورات شریعت، بدون لذات درونی و حتی به خاطر جلب نظر جامعه و کسب اعتبار دنیوی و بروز خصلت ناروای تظاهر و ربا. به گفتهٔ زرین کوب: «نومیدی و سرخوردگی از فقهای دنیاچو، از

مهمترین عوامل رواج کار مشایخ و خانقاه در قرن پنجم و ششم است (۱۳۸۵: ۱۶۲). از طرف دیگر، مسجد که تا آن زمان مهمترین تکیه‌گاه مردم بود به دلیل وجود عالمان بی عمل و ملالتی که در دین ایجاد می‌کردند نمی‌توانست روحیهٔ خداجو و حقیقت‌طلب بعضی‌ها را راضی نماید، در نتیجه با گرایش به سوی خانقاه و بیزاری از زهد خشک فقیهان، زمینهٔ رشد و گرایش به مسلک تصوف با اقبال چشمگیری روبه‌رو شد. اسلامی ندوشن معتقد است که: «هرچه تکیه‌گاه اجتماعی سست‌تر شود، توسل به ماوراء طبیعی نیروی افزون‌تری می‌گیرد.» (۱۳۷۷: ۵۲).

نکتهٔ دیگری که در شکل‌گیری خانقاه و قدرت بیشتر آن‌ها نقش داشت، تمایل عالمانی همچون امام محمد غزالی (۵۰۵هـ) در قرن پنجم بود که ایشان با گرایش به مسلک تصوف در شکوفایی آن نقش مؤثری داشتند. چنانکه محسن کیانی معتقد است: «با رسمیت یافتن مکتب تصوف و توجیه و تأیید هدف‌های معنوی این مسلک به وسیلهٔ غزالی، تصوف از نظر مذهبی صورت مقبول‌تری پذیرفت. خلفای عباسی هم ناگزیر آیین تصوف را به رسمیت می‌شناسند و بنا به مصلحتی آن را تأیید می‌کنند. پس از آن، یعنی با تأییدشدن از سوی مقام خلافت، در واقع مقام رسمی اسلامی، مسلک تصوف، مقبولیت اجتماعی بیشتری پیدا کرد و در غالب سرزمین‌های اسلامی از محل درآمد عمومی و با اقدام فرمانروایان محلی، خانقاه‌هایی ساخته شد و صوفیان و سالکان مقیم و مسافر در آنجا جمع می‌شدند.» (۱۳۸۹: ۱۲۷).

#### ۴-۲. شیوه‌های مدیریت و آداب و رسوم خانقاهی

سازمان خانقاهی دارای برنامهٔ راهبردی منظم و ثابتی نبود. دلیل این امر به کثرت و توسعهٔ روزافزون خانقاه‌ها و هم‌چنین استقلال هر شیخ در اجرای برنامه‌های خانقاهی برمی‌گردد. با روی آوردن مردم به مسلک تصوف و استقبال از برنامه‌های آن به تعداد خانقاه‌ها افزوده شد و هر خانقاه برای خود برنامه‌ای داشت. هجویری (۴۶۵هـ) در مورد اختلاف روش و آزاداندیشی صوفیان خراسان می‌گوید که با بیش از سیصد تن از مشایخ صوفیه دیدار کردم، هر کدام از آن‌ها مشربی داشتند (کیانی، ۱۳۸۹: ۱۸۴). سعید نفیسی خاستگاه تصوف اسلامی را خراسان می‌داند (نفیسی، ۱۳۴۳: ۲۰-۱۳) به این دلیل تمرکز خانقاه‌ها در آن زمان در منطقه خراسان بوده است. ابو سعید ابوالخیر دربارهٔ تنوع برنامه‌های خانقاهی می‌گوید: «هفتصد تن از پیران در طریقت سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر. اما عبارات مختلف و معنی یکی بود.» (۱۳۸۹: ۱۹۰).

کیانی می‌گوید: «هرخانقاه برای خود آداب و رسوم خاصی داشت که منشأ و مبدأ حرکت آن‌ها شیخ بود و غالباً فاقد قانون ثابت و نظمی مشخص بودند. در دوره‌های نخستین، هدف از خانقاه رفتن استفاده از مدیریت و شیخ آن بود نه سود جستن از مکانی خاص؛ زیرا وجود یک شیخ دانشمند و روان‌شناس، زبان‌آور و آشنا به مسائل عرفانی می‌توانست سبب گرایش عده‌ای گردد نه آن‌که خانقاه بتواند صوفیان را جذب کند. در واقع حلقه صوفیان بر محور شخص رهبر استوار بود نه ساختار ظاهری آن (۱۳۸۹: ۱۸۴). عامل تجمع در چنین مراکزی، وجود شیخ و رهبری‌های او بوده است، با فقدان شیخ، مرکزیت آن خانه‌ها از میان می‌رفت و طالبان ناگزیر به مکان دیگری روی می‌آوردند (همان: ۱۲۶).

اساس تربیت خانقاهی بر پایه تربیت‌های عملی و ریاضات مختلف و مصاحبت و هم‌زیستی مرید و مراد بود و ناچار کسی که این وظیفه را می‌پذیرفت، باید خود قبلاً مدارج سیر و سلوک را از روی صدق پیموده و مهذب شده باشد تا آن‌که مریدان و رهروان از مصاحبت و مشاهده رفتار او متأثر شده و منازل سیر و سلوک را با درستی و دلگرمی پیگیری کرده و به پایان برند. رازی می‌گوید: شرایط مقام شیخی در حد و حصر نیاید ولی شیخ باید به بیست صفت متّصف باشد که عبارتند از: ۱- علم شریعت بداند ۲- سخی باشد تا به مایحتاج مرید قیام تواند کرد ۳- دارای عقل دینی و عقل معاش باشد ۴- شجاع و دلیر باشد و از سخن خلق نیندیشد ۵- عقیف‌النفس باشد و... پس چون شیخ بدین کمالات و مقامات و صفات متحلی و متخلق باشد، مرید صادق به اندک روزگار در پناه ولایت او به مقصد و مقصود می‌رسد (۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۴۴).

در نظام خانقاهی هم‌نشینی با پیر صحبت، ضروری می‌نمود؛ زیرا از مصاحبت با پیر و تحت تعلیم او قرار گرفتن سالک را به کمال می‌رساند و مسیر طریقت را هموار می‌نمود.

رهبری سالک از آغاز ورود به نظام خانقاهی تا پایان سلوک برعهده پیر تربیت بود، به شیوه‌ای که باید اعمال و رفتار او را زیر نظر داشته باشد و در هر مرحله‌ای، وظیفه او را مشخص نماید تا دچار لغزش نشود. همچنین بایستی به او محبت و مهربانی کند و چون پدری مشفق باشد و از حالات معنوی و دانش خویش، او را بهره‌مند کند. در وی ایجاد علاقه نماید و استعداد روحانی وی را از قوه به فعل درآورد و آن را تقویت کند (کیانی، ۱۳۸۹: ۳۳۷).

دشوارترین مرحله مرید، حالت خلوت‌نشینی بود که معمولاً تحت نظر پیر انجام می‌گرفت. کار اساسی و تجربه روانی مرید با خلوت‌نشینی آغاز می‌شد. سالک با قرار گرفتن چهل شبانه‌روز در حجره‌ای خلوت و تاریک و پرداختن به ذکر و عبادت و با خود در خود بودن به دنیای تازه‌ای قدم می‌نهاد که کاملاً با وضعیت پیشین او متفاوت بود. در این زمان

برخی حالات قبض و بسط و مکاشفه و واقعات بر او عارض می‌شد که خود نمی‌توانست علت آن‌ها را دریابد و لازم بود که پیر در چنین مرحله دشواری، او را زیر نظر داشته باشد و هر یک از حالات و واقعات را برای او تفسیر نماید و انواع خطرات رحمانی، شیطانی، نفسانی و منشأ آن‌ها را برای سالک روشن کند (همان: ۳۳۷).

مرتبه شیخ در مسلک تصوف از برترین پایگاه و موقعیت برخوردار بوده و مسئله پیشوایی و مأموریتی الهی و معنوی به شمار می‌آمد و بنا به نظر صوفیان شیخ طریقت، پیامبر زمان و به الهام الهی، مأمور ارشاد و رهبری مریدان بود. پایگاه رهبری در طریقت صوفیان، برترین پایگاه و به منزله نمایندگی از پیامبر است در دعوت مردم به سوی خداوند (همان: ۳۳۸).

در مقابل این شیوه مدیریت راستین تحت نظر مشایخ وارسته و انسان‌ساز در تصوف، برخی افراد سطحی و ناقص به کار رهبری مشغول شده و عده‌ای بی‌خبر را در پیرامون خود گرد کرده و به خیال تربیت آن‌ها، از مال و جاه و موقعیت اجتماعی بهره‌مند می‌شدند (همان: ۳۴۰).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی درباره این افراد می‌نویسد:

«در زمان ما بیشتر مریدان به بهره‌ای که از غذای شیخ می‌برند بیشتر توجه دارند تا به استفاده علمی و تربیتی از این نظر هر کس بتواند طعام بهتری برای مریدان فراهم آورد، بیشتر از دیگران سزاوار پیشوایی است» (همان: ۳۴۰).

عده‌ای از رهبران طریقت با وجود لیاقت از این مقام کناره‌گیری کرده و خود را از تحمل بار شیخی ناتوان دیده‌اند. چنان‌که هجویری می‌نویسد: «زمانی که در خراسان به سبب سرپرستی و رهبری عده‌ای از درویشان و تأمین معاش آنان دچار وام و ناراحتی شده بودم، سرانجام بنا به توصیه شخصی آگاه، آن کار را رها کرده و آسوده شدم (همان: ۳۴۱).

رطل گرانبه ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد

(حافظ، ۱۳۷۸: ۸۷)

درباره مریدپذیری و نحوه تربیت آنان میان پیران طریقت، روش واحدی نبود و هرکدام بر اساس بینش و نظر خود به انتخاب و پرورش مریدان می‌پرداختند و این امر می‌توانست علل مختلفی داشته باشد: ۱- اختلاف شخصیت مربیان و تفاوت آن‌ها از نظر جهان‌بینی و مسائل اعتقادی ۲- تفاوت‌های فردی مریدان از نظر جسمی، فکری، فرهنگی و موقعیت اجتماعی و اعتقادی ۳- مقتضیات تاریخی، فرهنگی و منطقه‌ای ۴- توجه به آزادی‌های فردی و ارج نهادن به نوآوری‌های سودمند و راستین مریدان و رهروان طریقت در هنگام سیر معنوی (کیانی، ۱۳۸۹: ۳۴۳).



مهمترین مسئله آزادی‌های فردی بود؛ زیرا همه ساکنان مجبور نبودند از یک سلسله نظامات ثابت و از پیش ساخته تقلید کنند؛ بلکه، راه بر ابتکار و نوآوری گشاده بود و هر رهروی بنا به استعداد و کوشش خود می‌توانست بینش و اندیشه تازه‌ای پیدا کند. گاهی به دلیل همین دخالت شخصی بعضی برنامه‌ها به هم می‌خورد و روحیه عده‌ای دگرگون می‌شد. هجویری در مورد اختلافات تربیتی زمان خود می‌گوید که: «پرورش مریدان از طریق مجاهدت و ریاضت روش سهیلیان، خدمت و حرمت درویشی روش حمدونیان و به مراقبه باطن مشغول بودن روش جنیدیان» (همان: ۳۴۴).

برخی از مشایخ در پذیرش مرید سخت‌گیری می‌کردند و کسی را می‌پذیرفتند که واقعاً هدف تربیت شدن داشته باشد نه آن که در بند آرزوها و هواهای خود بوده و مسلک تصوف و موقعیت آن را نردبان جاه طلبی خود کند و در نهایت سبب رسوایی آیین طریقت گردد (همان: ۳۴۶).

در برابر چنین افرادی نخستین وظیفه مرشد آن بود که بنا به اصل فنای شخصیت مادی، آنان را از آن پایگاه وهمی و تقلیدی فرود آورده و شخصیت کاذب اجتماعی آنان را درهم شکند تا بتواند در آنان تصرف کرده و ایشان را برای تولدی دیگر از نو بسازد.

هر بنای کهنه کآبادان کنند      نه که اول کهنه را ویران کنند...  
تا نکوبی گندم اندر آسیا      کی شود آراسته زان خوان ما  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۷)

برخی برای فروریختن و بازسازی شخصیت نو مریدان، ابتدا آنان را به کارهایی وادار می‌کردند که انجام آن‌ها برایشان خیلی دشوار می‌نمود؛ حتی گاهی خلاف عقل، منطق و شرع می‌نمود و با هیچ کدام از شیوه‌های تربیتی، علمی و روانشناسی، همخوانی نداشت، چنان‌که بایزید بسطامی به شخص داوطلبی که می‌خواهد وارد مسلک طریقت شود، می‌گوید: «توبره‌ای جوز درگردن آویز و از آن به کودکان ده تا تو را سلیلی بزنند (کیانی، ۱۳۸۹: ۳۴۶).

بارزترین این شیوه، برخورد به ظاهر نسنجیده با مریدان را در حکایت شیخ ابوسعید و خواجه حسن مؤدب می‌بینیم که در نگاه شیخ، پس از خدمات زیاد به درویشان و تحمل ریاضت‌های زیاد، هنوز نشانی از خواجگی در او مانده بود و به دستور شیخ می‌باید کواره‌ای (سبد) برپایه گرفت و به سر چهار سوی کرمان باید شد و هر شکم‌بند و جگر‌بند که یابی نباید خرید و در کواره نهاده، به خانقاه بیاورد. این حرکت بر وی عظیم سخت آمد ولی به ضرورت اشارت پیر که «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» نگاه می‌بایست داشت. خواجه حسن بر سر چهار راه کرمانیان آمد و هر جگر‌بند و شکنبه را که دید، خرید و بر کواره نهاد و خون و نجاست

بر پشت و لباس وی می‌دوید و در هر نفسی می‌مرد از شرم و خجالت مردمان که تا آن زمان او را در جامه‌های فاخر دیده بودند با برخورداری از آن همه نعمت و جاه و جلال دنیوی. حسن هم‌چنان در پی اجرای دستور شیخ هرکوی و برزنی را می‌پوید تا از آن خواجگی و حبّ جاه با وی هیچ نمانده بود. شیخ که دید حسن از بند خواجگی بیرون آمده، گفت: آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید و باید او را بمالید مالیدنی سخت و تا نشکنیش دست از سر تو برنمی‌دارد. شیخ دستور پخت شکنبه‌ها را داد و اصحاب را بر سر سفره دعوت نمود و گفت: ای اصحاب بخورید که امشب خواجه‌بای حسن می‌خورد.» (ر.ک اسرارالتوحید، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۱۹۶).

البته جدای از تمام انتقادهایی که به این شیوه از تربیت مریدان وارد است گاهی چنان نبض مرید را در دست داشتند و بر روحیه و اخلاق او مسلط بودند؛ با تجربه و فراست خویش، بیماری او را تشخیص می‌دادند و دقیقاً دست روی مواردی می‌گذاشتند که مانع پرورش و ادامه راه او می‌گردید و چون بندی آهنین او را از موفقیت در طریقت، منع می‌کرد. در مقابل عده‌ای از مشایخ طریقت هم در پذیرش مرید آسانگیر بودند و هدف آن‌ها این بود که مرید را از جامعه‌ای که در منجلاب فساد غرق بوده به سوی خود جلب نمایند و حتی با برداشتن یک قدم مثبت در این مسیر، بهتر از آن است که در انحراف دائمی باشند و لغزش‌هایش مکرر شود. در مناقب‌العارفین آمده: «روزی شیخ حریری را گفتند: مریدان تو فرائض را نمی‌گذارند و تو هم هیچ نمی‌فرمایی! گفت: چون قول خدا و رسول را می‌دانند و فرمان نمی‌کنند، سخن مرا خواهند شنیدن و قبول کردن؟!» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ۶۷۲).

در کانون‌های خانقاهی و زندگی گروهی صوفیان، تنبیهاتی هم وجود داشت که عبارت بودند از: ماجرا، غرامت، خرقه ستاندن، خرقه سوزاندن و موارد دیگر... (کیانی، ۱۳۸۹: ۴۴۳)

این تنبیهات جزء قانون خانقاه بود و به صورت عمومی در انظار خانقاهیان انجام می‌شد و راه بازگشت و توبه برای افراد خاطی باز بود و ممکن بود با توجه به روحیه افراد در آن‌ها تأثیر منفی داشته باشد و به طور کلی برای همیشه از نظام خانقاهی فاصله بگیرند؛ اما مرید، گاهی با امر و نهی‌های دیگر از طرف شیخ مواجه می‌شد که نمی‌توانست در مقابل آن، اراده‌ای از خود بروز دهد و مخالفتی نکند.

#### ۳-۴. تعلیم و تربیت در نظام خانقاهی

هدف اساسی آموزش در خانقاه‌ها، تزکیه نفس و پرورش درون بوده است نه آموزش‌های کتبی صرف و ذهنی محض. چنان‌که یکی از دلایل ایجاد خانقاه در همان مراحل نخستین دوری از قال و قیل عالمان بی‌عمل و تکیه بر اخلاص و صفای درون صوفیان بوده است.

آن‌ها آموزش واقعی را منوط به تأثیر قلب‌ها می‌دانستند و معتقد بودند که این نوع آموزش درسی و مدرسه‌ای نیست؛ چنان که عبدالحسین زرین‌کوب می‌نویسد:

«صوفیان علم کتابی را برای آن دانش برتر چنان ضروری نمی‌دانند و تنها بر تصفیة قلب اصرار می‌ورزند. این که دانشمندانی چون عین‌القضاة و جلال‌الدین مولانا افراد عامی بیسواد یا چون شیخ برکه و صلاح‌الدین زرکوب را به عنوان مرشد خود برمی‌گزیدند دال بر علاقه ناچیزی است که آنان بر اندیشه‌های نظری و آموزش‌های رسمی ظاهری داشتند. صوفی اندیشمند نام‌آوری چون عزیز نسفی به صراحت یادآور می‌شود که: «داننده‌ای» که ممکن است در طریقت به وی اعتماد کرد نه در میان واعظان کتاب‌خوان و نه حتی در میان صوفیان خانقاهی که به خودبینی و خودپرستی موصوفند می‌توان یافت. به بیان دیگر، نقش مربی معنوی بیشتر شبیه نقش «قالبه» در نظام تعلیمی سقراط است که کارش کمک کردن به قلب مرید در زایاندن معرفت درونی است و نه هیچ چیز دیگر. دانش صوفیه برخاسته از دل است که کل روانشناسی صوفیه بر آن مبتنی است. منظور آنان از دل، کل حیات درونی انسان، از جمله علم و عمل است (۱۳۸۳: ۸۵).

ماجرای کتب‌شویی و دفن کتب به وسیله صوفیان یک مسئله رایج عصر بوده است چنان که شفیعی کدکنی درباره بوسعید و رفتار او با کتاب‌هایش که آن‌ها را زیر خاک دفن کرد و بر زبر آن درخت موردی بنشانند در تاریخ تصوف پیشینه‌ای بسیار کهن دارد و داستان‌های بسیاری از صوفیان مشهور در کتاب‌ها نقل شده است. این مسئله در آغاز، امری شخصی بوده ولی بعدها تبدیل به دکان مبارزه با فلسفه شده است به حدی که سهروردی، صاحب عوارف در اداله‌العیان، از شخصی به نام ابن‌المارستانی یاد می‌کند که به دستور خلیفه، کتاب‌های فلسفی را طی تشریفات به آتش می‌افکند و سهروردی خود افتخار می‌کند به این که ده مجلد شفای ابن‌سینا را به آب شسته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶: ۳۳۰).

خانقاه‌ها محل پرورش و تربیت بزرگانی بوده‌اند که نقش انکارناشدنی در شکل‌گیری نظام آموزشی کنونی داشته‌اند. خانقاه‌ها و مدارس از نظر آموزشی در راستای هم و مکمل یکدیگر بوده‌اند. عزیزالدین نسفی (۷۰۰هـ) خاطر نشان می‌کند که: «مبتدی باید اول به مدرسه برود و از علم شریعت آن چه مالا بد است، بیاموزد و از مدرسه به خانقاه آیند و مرید شیخی شوند، هر که این چنین کند شاید به مقصد برسد و هر که نه چنین بکند، هرگز به مقصد و مقصود نرسد (کیانی، ۱۳۸۹: ۳۷۴). خانقاه‌ها کانونی شبانه‌روزی بوده‌اند و ترکیبی از مدرسه، مسجد و منزل بوده‌اند و ضرورتاً این اهداف در ابعاد سه‌گانه دنبال می‌شد. با آنکه هدف اصلی آموزش‌های خانقاهی، انجام برنامه‌های عملی و تصفیة نفسانی بود، با این حال آموزش‌های علمی و اسلامی نیز کاملاً مورد توجه قرار داشت و بخشی از حیات خانقاهی به شمار می‌رفت. از جمله برنامه‌های آموزشی خانقاه: وعظ و مجلس‌گویی، تدریس علوم اسلامی، تألیف و تکثیر کتب،

برنامه‌های شعر و موسیقی و ایجاد کتابخانه بوده است (کیانی، ۱۳۸۹:۳۷۱-۳۷۰). امام محمد غزالی، سعدی شیرازی، شیخ روزبهان بقلی و... هر کدام از صوفی مشربان عصر خود بوده‌اند و مجالس وعظ و تذکیر آن‌ها سبب جلای روح خوانندگان همه دوران است. مجلس وعظ بزرگان تصوف چون همراه با عمل بود هم مخاطبان بسیاری داشته است. جامی در نفعات الانس ضمن شرح حال ابوعلی فارمدی می‌گوید: «به علت جاذبه کلام ابی‌السعید ابی‌الخیر (۴۴۰هـ) مدرسه را ترک کرده و به خانقاه آمد (جامی، ۱۳۳۷:۳۶۹). آورده‌اند که در مجلس امام قشیری (۴۶۵) گفته شده است: «اگر شیطان در مجلس او حاضر می‌شد، توبه می‌کرد.» (کیانی، ۱۳۸۹:۳۷۲). گاهی هم به دلیل وجود افراد نالایق در خانقاه‌ها در مجالس وعظ دام‌هایی برای گرفتاری مردم وجود داشت که زیرکان از آن می‌گریختند. چنان‌که می‌بینیم حافظ، زندانه این مفاهیم را به تصویر کشیده است:

مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد  
که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی  
(حافظ، ۱۳۷۸:۳۲۹)

یا می‌سراید:

ز رهم می‌فکن ای شیخ تو به دانه‌های تسبیح  
که چو مرغ زیرک افتد، نفتد به هیچ دامی  
(همان: ۳۲۸)

پس از حمله مغول و درهم ریختن سازمان‌های حکومتی و تعطیل شدن برخی مدارس، بنا به اقتضای زمان تدریس، مقداری از علوم رسمی به کانون‌های خانقاهی منتقل می‌شود. در عصر تیموریان هم مدارس و خانقاه‌ها در مجاور هم ساخته می‌شوند و دانشمندان شایسته‌ای که می‌توانستند در مدرسه، فقیه و در خانقاه، صوفی باشند در هر دو کانون تدریس می‌کردند (کیانی، ۱۳۷۹:۳۷۶).

در مورد پرورش و تعلیم مریدان، برنامه معین و منظم وجود نداشت تا مرید تازه وارد با یک آگاهی قبلی به خدمت شیخ رسیده و تحت تربیت او قرار گیرد و پس از اتمام آن مدت و انجام دادن وظایف محوله به مقصود برسد و بعد از آن به کانون اجتماع بازگردد. غالباً کسانی برای تربیت خانقاهی داوطلب می‌شدند که تا حدودی از زندگی معمولی دلزده و گریزان بودند یا به عللی به جاذبه‌های مسلک طریقت علاقه داشتند و این افراد بسته به رابطه مرید و مراد چندروز، ماه و یا سال و حتی ممکن بود تا آخر عمر طول می‌کشید (کیانی، ۱۳۸۹:۴۲۶).

مفصل‌ترین مجموعه‌ای که صوفیان در علم اخلاق عرضه کردند کار غزالی بود که نفوذش بر اندیشه اسلامی بی‌مانند بوده است. طبق نظریه وی، چون رستگاری انسان در کمال معنوی اوست باید بگذارد که بخش لاهوتی وجودش، یعنی قلب او رشد و شور و نشاط بیشتری پیدا کند. این

هدف را می‌توان تنها از طریق اخلاقیاتی به دست آورد که نه بر تفکر فلسفی؛ بلکه، بر تبعیت از راه و رسم انبیا و اولیا؛ یعنی طریق دین صوفیان درست آیین متکی است (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۹۰).

در خانقاه متصوفه و عرفا و حتی علما ساکن می‌شدند در حالی که این گروه‌ها از نظر شیوه آموزش و برنامه‌های عملیاتی و حتی وصول به هدف تمایز و تشابهاتی با هم دارند. برتراند راسل (Bertrand Russell)، فیلسوف معروف معاصر که ظن گرایش و تعلق خاطر به عرفان در حقیقتش نمی‌رود، در یکی از مقالات مشهورش درباره این دو روش و دو شیوه اندیشه؛ یعنی، اصالت عقل و علم یا اصالت الهام و عرفان می‌نویسد:

«مابعدالطبیعه با کوشش برای شناختن کل عالم از راه تفکر، از آغاز کار به واسطه اتحاد و تعارض دو تمایل متفاوت انسان پرورش یافته است؛ یکی انسان را به سوی عرفان کشانده است و دیگری به سوی علم و بعضی از مردم به واسطه یکی از این دو تمایل به مقام بلند رسیده‌اند ولی بزرگترین فلاسفه احساس کرده‌اند که هم به علم احتیاج دارند هم به عرفان. اتحاد علم و عرفان به گمان من والاترین ارزش و مقام را در عالم اندیشه و تفکر برای بشر حصول می‌نماید. احوال عرفانی، الهام بخش‌ترین چیزهایی است که در بشر می‌توان سراغ گرفت. سپس راسل به عنوان نمونه از فلاسفه بزرگی که علم و عرفان را در خود جمع داشته‌اند از هراکلیوس، پارمیندس، افلاطون و اسپینوزا نام می‌برد» (کیانی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۲۵).

#### ۴-۴. آموزه‌های منفی و اعمال غیراخلاقی در نظام خانقاهی

به دلیل عدم مدیریت متمرکز و نبودن برنامه یکسان در محیط‌های خانقاهی و همچنین دخالت حکومت‌ها و وابسته بودن خانقاه‌ها به دولت‌های مرکزی و صاحبان زر و زور و قدرت، فساد در این اماکن رسوخ کرد به طوری که عده‌ای به اباحی‌گری، غرق در قدرت و... از ارتکاب به هیچ منکری واهمه نداشتند و چه سنت‌ها را پایمال و چه منکرها را شایسته جلوه دادند، دل در پیرزن عشوه‌گر دهر بستند و جهت دستیابی به آمال و آرزوهای نفسانی خود روی به فرقه‌گرایی، دکانداری و مردم فریبی نهاده، با نوعی عزلت و گوشه‌گیری، عامدانه خود را از زیر بار مسؤولیت رها کرده و در هر گوشه‌ای برای فریب مردم دامی از ریا و تظاهر نهاده‌اند و حال در جای‌جای ممالک اسلامی نشانی از این پدیده نحس به چشم می‌خورد.

صوفیان پیشین اقرار داشتند بر این که تکیه باید بر کتاب و سنت باشد اما به سبب کم دانشی، شیطان، امر را بر ایشان مشتبه ساخت چنان‌که یکی از صوفیان، ابوسلیمان دارانی گفته است: بسا نکته‌ای از نکات صوفیه در دل من می‌آید و آن را چند روز نمی‌پذیرم؛ مگر با دو شاهد عادل: کتاب و سنت. و از بایزید نقل است که گفت: فریفته کرامات آن کس مشو که در هوا می‌پرد؛ بلکه، بسین در رعایت امر و نهی و حفظ شرع چگونه است (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۰۱).

صوفیان عصر دو یا سه جامه انتخاب می‌کنند هرکدام به یک رنگ و به دست خود پاره کرده و دوباره به هم می‌دوزند که این همه لباس شهرت است (یعنی انگشت‌نما و مشخص بودن) و هم لباس شهوت (هوسبازی) ای بسا همین مرقع نزد کسانی دلکش‌تر از دیبا باشد و به زاهدی شهره و انگشت‌نما باشد و این فریب شیطان است که به خیال خود به «سلف صالح» تشبّه جسته‌اند؛ حال آن‌که پیشینیان از باب ضرورت، لباس وصله‌دار (مرقع) می‌پوشیدند نه این‌که پارچه‌های رنگارنگ تازه را قطعه قطعه کرده و وصله دوزی‌های زیبا نمایند و «مرقع» بنامند (همان: ۲۸).

بعضی صوفیان به جای عمامه، خرقه به سر می‌نهند و این نیز خلاف رسم مردم است و لباس شهرت و هرچه به نوعی مشخص باشد و انگشت‌نما، مکروه است (همان: ۲۲۹). خرقه‌پوشی صوفیان هم به نوعی آنان را در زندگی اجتماعی محدود می‌کرد و می‌توانست نوعی مراقبت برای صاحب آن به همراه داشته باشد؛ زیرا شخص خرقه‌پوش با پوشاندن این خرقه که غالباً رنگ مخصوصی داشت خود را از دیگر طبقات جامعه جدا می‌کرد و محدودیت‌های اخلاقی-اجتماعی برای او به دنبال داشت که ممکن بود شخص بر اثر تعارضات فکری به ریاکاری و تظاهر گرفتار شود؛ چنان که حافظ در مورد آن گفته است:

خرقه‌پوشی من از غایت دینداری نیست      پرده‌ای بر سر صد عیب نهران می‌پوشم

(حافظ، ۱۳۷۸: ۲۳۴)

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد      ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

(همان: ۱۰۸)

عبدالرحمن جامی (۸۹۸هـ) از صوفیان زمان خود و لنگرگزینی آن‌ها انتقاد می‌کند و خاطرنشان می‌کند که همه صوفیان عصر او نامردمند و مردم‌خوار و در لنگرها و خانقاه‌ها گرد آمده و به شاهدبازی و فساد مشغولند و در شرح حال شاه قاسم انوار می‌نویسد: «مریدان او در دایره اباحت گام می‌زدند؛ زیرا، به سبب غرق در وحدت، بساط اعراض و اعتراض را نوردیده بود و به مقتضای کرم ذاتی، فتوحات و کرمی که می‌رسید، همه صرف لنگر بوده، اصحاب نفس و هوا را مقصود تماماً آنجا حاصل بود و مانعی نه.» (جامی، ۱۳۳۷: ۵۹۳).

اوحدی مراغه‌ای پیش از جامی، از صوفیان زمان خود چنین تصویری به دست می‌دهد: «صوفیان کودک‌باز در لنگر اخی گرد آمده و به سماع و صحبت و خوش‌خواری و کشتی‌گیری و کمان‌کشی و کارهای پهلوانی مشغولند.» (۱۳۴۰: ۷۳۸).

ابن جبیر خانقاه‌های منطقه شام را کاخ‌هایی آراسته با آب جاری معرفی می‌کند و درباره آن‌ها می‌نویسد:

«خانقاه‌ها در آن جا فراوان و صوفیان بسیاریند. خداوند آنان را از رنج تهیه و 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. در میان آنان خوشبختانی هستند که به فضل خدا، نعمت دنیا و آخرت برایشان آماده گردیده است.» (کیانی، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

گروهی از صوفیان چنان از در مخالفت با نفس برآمده‌اند؛ گویی باید آن را به طور قطع مهار کرد و اجازه نداد که در هیچ مرحله‌ای از حیات دخالت کند.

«چنان که عده‌ای چنان بر خود سخت می‌گیرند که آب نمی‌آشامند، حشیش می‌خورند، طریق عزلت گرفته و در غارها خزیده‌اند، کم می‌خورند، شب‌ها نمی‌خوابند، آلت رجولیت خود را بریده‌اند، مرقع چندپاره پوشیده، لباس خود را رنگ نموده، به اشاره سخن گویند، سر تکان می‌دهند و می‌پندارند اگر چنین کنند صوفیان راستینند. گروهی هم تنها به فراگیری علوم صوفیه و شناخت اشارت‌ها و نگهداشت افسانه‌هایشان به کاربردن عبارات دلنشین و فصیح بسنده کرده‌اند و می‌پندارند اگر چنین کنند از آن قوم می‌شوند. این افراد چنان به ظاهر متصوفه دل بسته‌اند که باطن و امورات اصلی را به فراموشی سپرده‌اند و جز حسرت و ندامت و سرزنش و ملامت دنیا و خسران فردا بهره‌ای نخواهند یافت.» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۳۷).

«گروهی گمراه از اهل عراق پنداشته‌اند که اخلاص برای بنده راست نمی‌شود مگر این که فرد از چشم مردم بیفتد و در هیچ کاری چه درست چه نادرست با مردم موافقت نکند» (همان: ۴۳۹).

«گروهی با برداشتی غلط از اباحه، امر و نهی خدا را زیر پا گذاشته، در بیابان جهل و گمراهی گشته و تباه شده‌اند. این افراد فقط به هواهای نفسانی دل بسته و عمل کرده‌اند و هر چه شکم خواست و شهوت طلبید به جای می‌آورند و برای آن تأویل‌ها، حیل‌ها، دروغ‌ها و تزویرها می‌سازند» (همان: ۴۴).

#### ۴-۵. جانشینی در طریقت و شیوه‌های اعمال قدرت

در تحلیل تبارشناسانه خانقاه از پرداختن به امر «قدرت» گریزی نیست؛ زیرا یکی از رازهای ماندگاری خانقاه از نقطه صفر یا ابتدای شکل‌گیری آن تا به عصر امروز اعمال قدرت در آن بوده است؛ هر چند ما در علوم انسانی جدید با نظریه‌های متفاوتی از قدرت مواجه می‌شویم از جمله این نظریه‌ها، برداشت ماکس وبر از قدرت است که در نظر او «قدرت، رابطه‌ای الزام‌آور بین دو گروه حاکم و فرمانبردار است که در این چهارچوب، دسته نخست، گروه دوم را تابع و مطیع اراده خود می‌کند و فرمانبرداران نیز، اطاعت از حاکمان را حق و مشروع تلقی می‌کنند. وبر (Weber) با پیوند مفهوم قدرت و مشروعیت، سه نوع متفاوت از رابطه میان آن‌ها ارائه

می‌دهد: سنتی، کاریزمایی و عقلانی. آن‌چه در این تعریف مهم است، رابطه نابرابر اجتماعی بودن قدرت و پیوند آن با مشروعیت است. و بر قدرت را در عرصه سیاست و دولت می‌بیند جوهر قدرت نزد فوکو، صرف سلطه نیست؛ قدرت هم بر طبقه مسلط و هم طبقه تحت سلطه اعمال می‌شود. در نظر فوکو دانش از عناصر تعیین‌کننده عملکرد قدرت است و قدرت هم دانش ایجاد می‌کند و هردو نخبه‌بانان نظم و مدنیت تاریخی را خلق نموده و بدین وسیله، رفیق نخبه‌بان هر کس، اعم از حاکم و فرمانبردار می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۵: ۲۰).

در نظر فوکو هیچ نهاد کلان برنامه‌ریزی یا فرمانده و فرماندهی قدرتمندی وجود ندارد که از بالا به منظور رسیدن به منافع مشخص، تصمیم‌سازی کند و روابط افراد را تنظیم کند؛ بلکه، آن‌چه جهت‌مندی خوانده می‌شود، «محصول حسابگری‌های خرد و کوچک، برخورد اراده‌ها و آمیزش منافع جزئی است. فوکو اعمال قدرت را از پایین به بالا می‌داند نه از بالا به پایین.» (کچویان، ۱۳۸۸: ۱۷). این دیدگاه تفسیری از قدرت است که دارنگانش را (صاحبان قدرت) از کسانی که آن را در اختیار ندارند (فقدان قدرت) و تابع آن هستند جدا می‌کند و جای خود را به قدرت، به مثابه چیزی که در گردش است و مویرگی عمل می‌کند، می‌دهد. نمونه‌های اعمال قدرت دیگر لزوماً زندان، خیابان و صدای آژیر نیست؛ بلکه، به‌علاوه و مهم‌تر از آن «ذهان و ابدان» است. برخلاف گذشته که قدرت به نام «پادشاه»، «حکومت» یا احزاب اعمال می‌شد، اکنون، قدرت میل به «غیرشخصی، پراکنده، نسبی و بی‌نام شدن» دارد (همان).

بنا بر آن‌چه در تحلیل قدرت از دیدگاه فوکو مطرح شد، در تاریخ پردازش به خانقاه، نوعی گرایش اقتدارگرایانه و سلطه‌جویانه از جانب شیخ و حتی جانشینان ایشان با رویکردی انحصارطلبانه حاکم و اعمال قدرت در خانقاه‌ها، همیشه از بالا بوده و قدرت تشخیص جانشینی و اداره امورات دنیوی و معنوی خانقاه فقط در اختیار شیخ بوده است و در این زمینه، سالکان را به جز انقیاد و اطاعت چاره‌ای نبوده است و حق هیچگونه اعتراضی نداشتند؛ با وجود این که ملاک‌گزینش در خانقاه‌ها، شایستگی و وارستگی بوده اما نه به انتخاب مریدان؛ بلکه، زیر نظر شیخ. «بعد از شیخ، خادمی در خانقاه‌ها مسائل را حل و فصل می‌کرد و به امورات شیخ و مریدان می‌پرداخت که خلیفه یا نایب نامیده می‌شد. از جمله خادمان مشهور تاریخ خانقاه‌ها، حسن مؤدب خادم خاص ابوسعید و محمد ابن سالم، خادم سهل تستری بودند.» (دانشنامه جهان اسلام، ذیل مدخل خانقاه). گاهی این گروه واسطه، یعنی خادمان، در دوره تیموریان از چنان قدرتی برخوردار بوده‌اند که حتی مریدان اجازه خروج از خانقاه را نداشتند و امورات آنان توسط همین خادمان انجام می‌گرفته است! در حقیقت اداره خانقاه‌ها با سلطه مواجه بوده؛ نه



قدرت به معنای فوکویی آن و در هر کجا که سلطه حاکم باشد، اختناق، محکومیت و محدودیت خودنمایی می‌کند و انقیاد و اطاعت محض، ثمرهٔ آن خواهد بود.

موضوع خلافت و جانشینی از ضروریات مسلک تصوف شمرده شده و این اصل تقریباً مورد اتفاق همهٔ سلاسل صوفیه بود. پیران طریقت ضمن تربیت مریدان و سالکان، کسانی را که شایستهٔ پیشوایی بودند و قدرت رهبری داشتند و از عهدهٔ تربیت و دستگیری سالکان بر می‌آمدند به جانشینی خود انتخاب کرده و به صورت شفاهی یا کتبی به آنان اجازه می‌دادند به پذیرش طالبان و تربیت سالکان بپردازند (کیانی، ۱۳۸۹: ۳۵۶).

چنان که عطار در تذکرةالاولیا می‌نویسد: ابومحمد جریری در طریقت استاد بود تا حدی که جنید مریدان را گفت: «او ولی عهد من است. چون جنید وفات کرد او را به جایش نشاندد. همچنین هجویری در مورد جانشینی ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰هـ) از سوی ابوالحسن خرقانی (۴۲۵هـ) می‌نویسد: «من تورا به ولایت عهد خود برگزیدم.» (همان: ۳۵۸). در هنگام سپردن کار رهبری به شخصی که داوطلب می‌شد علاوه بر پیمودن مدارج تربیتی و احراز قابلیت، گاهی یک آزمایش نهایی و عملی نیز انجام می‌گرفت و نوآموزی به او سپرده می‌شد تا تحت نظر شیخ، او را بپرورد و صلاحیت خویش را عملاً نشان دهد (همان: ۳۵۸).

این شیوهٔ انتخاب ظاهراً احسن بود و در انتخاب رهبر دقت خاصی می‌شد اما به تدریج در مدیریت خانقاه‌ها علاوه بر شایستگی، وابستگی‌های سببی و خویشاوندی نیز دخالت داده می‌شد و حق سرپرستی سازمان تربیتی خانقاه و قبول بیعت از مریدان، به صورت توارث از پدر به پسر و یا سایر خویشاوندان نزدیک می‌رسید و نسبت فرزندی مشایخ نیز یکی از عوامل احراز مسند پیشوایی به شمار می‌آمد و در این مورد استدلال می‌شد که چون فرزند در خانواده ولایت به دنیا آمده و بزرگ شده و از راه و رسم و مسلک طریقت با خبراست سزاوار آن است که صوفی‌زاده هم مانند پدر خویش به مسند پیشوایی بنشیند و سرپرستی مریدان را به عهده‌گیرد (کیانی، ۱۳۸۹: ۳۵۹).

از توارث به شیخ و راهبر رسیدن حتی در اندیشه و عمل شیخ ابوسعید هم رخنه کرده است! در دنیای تصوف شاهد نمونه‌های بسیاری از این دست هستیم که اعقاب و دودمان شیخ بر مسند فرمانروایی و قدرت معنوی خانقاه دست می‌یازیدند و دکان‌داری، فریب عوام، تظاهر و ریاکاری غالباً بر جای تزکیه و اخلاص واقعی نشانده شده است. محمدبن منور می‌نویسد: که شیخ ابوسعید هنگام بیماری، دوات و کاغذ خواست و گفت نام فرزندانم را بنویسند؛ سپس گفت: این ده تن هستند، که پس از ما تا ایشان یکی می‌ماند اثرها می‌باشد و طلب‌ها می‌رود چون جمله روی در خاک پوشند، این معنی از خلق پوشیده گردد (۳۵۰-۳۴۹).

نفوذ معنوی برخی مشایخ سبب می‌شد که پس از وی فرزندان و نوادگانش بر مسند خلافت پای بگذارند؛ چنان که سلسله مشایخ جام از اعقاب زنده پیل (۵۳۶هـ) از زمان شیخ تا اواخر قرن نهم در ناحیه جام، سرپرست خانقاه بوده و در جامعه دارای نفوذ معنوی و حرمت بوده‌اند. چنان که غزنوی، مقامه‌نویس او می‌گوید: «فرزندی که از شیخ الاسلام احمد زنده پیل در وجود آید و از فرزندان او و از فرزندان فرزندان او تا به قیامت همه اولیاء و مقتدا باشند و این در حالی است که خواندمیر دربارهٔ اعقاب این خاندان نوشته است: «یکی از فرزندان جامی برخلاف طریقهٔ آبا و اجداد به تجرّع و شراب ناب قیام می‌نمود.» (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۶۰).

این مسئله پیشوایی گاهی به افراد خردسال هم می‌رسید و اگر در مواردی شیخ به جز فرزندان خویش، کسی دیگر را به جانشینی انتخاب می‌کرد و مورد اعتراض پسران و طرفدارانش قرار می‌گرفت، در پاسخ می‌گفت: این گزینش از جانب خداوند و به الهام و اشارهٔ غیبی انجام گرفته است (همان: ۳۶۱). در حالی که به گفتهٔ کیوان قزوینی، تصوّف حقیقی سلسله ندارد تا چه رسد به سلاسل متباغضه که بزرگترین دشمن خودشان، خودشان هستند (همان: ۳۶۳).

#### ۴-۶. گفتمان خانقاه با عوامل قدرت و علل زوال آن‌ها

با توجه به وضعیت روزگار و اقبال به خانقاه از طرف مردم و بهره‌برداری قدرتمندان و فرمانروایان عصر با پشتیبانی مادی و دادن املاک وقفی به صاحبان خانقاه جهت مطامع سیاسی خودشان، خانقاه‌ها رونق گرفتند و همین کمک فرمانروایان نوعی وابستگی به قدرت را به دنبال داشت و از استقلال خانقاه‌ها و نفوذ معنوی آن‌ها می‌کاست و تبعاتی در پی داشت تا جایی که توجه به امورات خانقاهی جزء برنامه‌های حکومتی قرار می‌گرفت و همین امر، دوران اقتدار و شکست خانقاه را با گذشت زمان رقم می‌زد.

به دلیل جایگاه ارزشی خانقاه در جامعه و نفوذ معنوی عوامل آنان در میان مردم، حکومت‌های مرکزی نگاه ویژه‌ای به خانقاه داشتند و این امر می‌توانست دلایل سیاسی اجتماعی خاصی در پی داشته باشد و نهایتاً به نفع حکومت‌ها تمام شود و چنین امری طبیعی به نظر می‌رسید؛ چرا که حکومت‌ها در چنین مواردی اهداف خود را دنبال می‌کنند و این امر تا زمان اقتدار صفویان در ایران ادامه داشت. زرین‌کوب دربارهٔ تعامل صاحبان قدرت با این نهاد اجتماعی می‌گوید: «وقتی نظام‌الملک سلجوق، بنیان‌گذار نخستین دانشگاه‌های بزرگ در قلمرو سلاطین سلجوقی، رشتهٔ خانقاه‌هایی در دل پایتخت‌های خاور نزدیک بنا کرد، دیگر اعیان و اشراف و حتی شاهزادگان و خلفا از او تبعیت کردند و در عرض چند دهه، تقریباً در کلّ خاور نزدیک خانقاه‌هایی پدید آمد (۱۳۸۳: ۴۵).

یکی از مسائل کشوری در عصر ایلخانی، موضوع تصوّف و بنای رباطها و خانقاهها و تأمین هزینه آن‌ها بوده است. بدین سبب، برخی از پادشاهان مغول و وزیران آن‌ها از صوفیه حمایت کرده و در کار رواج و رونق خانقاهها اهتمام ورزیده‌اند (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۲۹). آنچه مسلم است، آن است که سردمداران عصر در گوشه و کنار ایران، مدافع بنای خانقاه بوده، حتی در این اقدام به رقابت نیز می‌پرداختند. چنان‌که گویند سلطان ابراهیم بن مسعود غزنوی (۴۹۲هـ) در مدت ۶۲ سال حکومت خود فریب ۴۰۰ خانقاه و رباط و مدرسه و مسجد بنا کرد (همان: ۲۳۵).

توجه و علاقه‌مندی مردم در این دوره به مذهب عرفان و طریقت تا جایی بوده است که رسماً از مشایخ بزرگ و از مراکز تصوّف تقاضای اعزاز نمایندگی و خلیفه می‌کردند و معلوم می‌شود اهل آن روزگار مشتاق تربیت و تهذیب و محتاج و تشنه تسکین و آرامش روحی بودند (همان: ۲۲۳-۲۲۲). تصوّف در عهد مغول، سیر انحطاط و ابتذال خود را پیمود. اوحدی در جام جم تحت عنوان «در شرح حال اهل ذوق و تلبیس» می‌گوید: «دین و ایمان چون سیمرغ و کیمیا نایاب شده و طریقت و تصوّف دامی گشته که شیادانی به اسم پیر و شیخ در سر راه خامان ره نرفته گسترده‌اند» (همان: ۳۲۵).

گویا احداث چنین اماکنی وظیفه فرمانروایان عصر بوده یا لاقلاً به عنوان رسمی بدان اقدام نموده‌اند، هرچند نمی‌توان آن را بدون شائبه و اغراض و معاملات سیاسی سردمداران عصر دانست! -ولی مراقبت و رسیدگی به آن‌ها پیگیری نمی‌شد و بعد از مدتی رها و متروک شده است. شاید یکی از دلایل عدم رسیدگی به خانقاهها وجود تعداد کثیر آن‌ها بوده باشد و یا در نوع ساخت، آبادانی و رسیدگی بعد از احداث به آنها، تفاوت‌هایی بوده که ساکنانشان در پی رفاه و آسایش، مرتب در پی کوچ و مسافرت بوده‌اند.

یکی از دوره‌های رواج و رونق خانقاه‌سازی و توجه به مسلک تصوّف دوره حکومت خاندان تیموری است. در این دوره، شیوخ و بزرگان طریقت از ارزش والایی برخوردار بودند. خاندان تیموری هم بدین سبب یا به علل دیگر، از آغاز حکومت خویش به این موضوع توجه کرده و در امر بزرگداشت مشایخ و بنای مراکز خانقاهی و دادن کمک مالی به آنان اهتمام می‌کردند (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۰۱). هم چنان‌که امیر مبارزالدین محمد ابن مظفر در نزدیکی دروازه سعادت یزد و قریه شیر در نواحی یزد خانقاهی ساخته و املاکی بر آن‌ها وقف می‌کند (همان: ۲۲۲).

وقتی تصوّف، زمینه اجتماعی و سیاهی لشکری خود را پیدا کرد مورد توجه خلافت عباسی و ترکان حامی آن قرار می‌گیرد و خود به خود به دو جریان حکومتی و مردمی تقسیم می‌گردد که جنگ آن دو جریان ادبیات صوفیانه در زبان فارسی منعکس شده است (قراگوزلو، ۱۳۹۰: ۲۱). گاهی میان تصوّف افکار تسلیم‌طلبانه و پیشگیری از مقاومت، تسلیم قضا

و قدربودن و... تبلیغ می‌شد؛ هرچند نمی‌توان در این مورد حکم کلی صادر کرد؛ چرا که از طرفی دیگر حرکت‌های انقلابی و آزادی‌خواهی درون خانقاه‌ها شکل می‌گرفت و به قول کیوان قزوینی میان صوفیان که برای نابودکردن حس خشم و کینه و حسادت و رقابت پدید آمده بودند عناصر جنگجو نیز پیدا می‌شد. بروز این گونه موارد بیش از آن که انعکاس مباحث کلامی و فلسفی باشد بازتاب واقعیت‌های عینی جامعه بوده و هم برای فرودستان و هم برای فرادستان، تسلی‌بخش و آرامش‌دهنده بوده است؛ چراکه از بروز تیزی و تندی و درگیری میان توانگری و درویشی می‌کاست و از طرف دیگر، شعایر و مناسک مذهبی بیش از آن که مستضعفان را به کار آید، مستکبران را خوشایند می‌افتاد؛ چراکه هم آسوده‌تر می‌زیستند و هم در برابر مبارزان مذهبی تندرو، خود را در پوشش عرفان مصون می‌داشتند (همان: ۲۳).

در قرن هشتم و نهم هجری دسته‌ای از درویشان مانند سرداران و صفویان و... در خانقاه‌ها، مراکز و مناطق محلی خویش به فعالیت‌های نظامی و سیاسی پرداخته و هر یک در حد توانایی خویش برای رسیدن به حکومت تلاش می‌کردند و سرانجام بعد از لشکرکشی‌ها و پیکارهای سخت به تشکیل دولت صفوی موفق شدند اما این نهضت سیاسی و رسیدن به سلطنت و کاخ‌نشینی، مرشدان صفوی را از مسائل درویشی و تصوف و آموزش‌های خانقاهی دور کرد و مسئله طریقت در جنب زندگی سیاسی و فرمانروایی، مورد غفلت قرار می‌گیرد و تغییر جهت می‌دهد (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۶۰). اسکندر ربیگ ترکمان، در شرح حوادث زمان حکومت اسماعیل میرزای صفوی (۹۸۵هـ) می‌نویسد: «او دستور داد صوفیان را بکشند. چون صوفیان حال را بر آن منوال دیدند، اسلحه و یراق انداختند و غازیان قزلباش، آن‌ها را تعقیب کرده و در طرف‌العینی، قریب به پانصد نفر از آنان را کشتند» (همان: ۲۶۲).

تصوف در آغاز قرن یازدهم هم رو به زوال رفت و شوق پیروی از انسان کامل و رهبری‌های معنوی او از مسلک تصوف رخت برمی‌بندد و به جای آن پیروی از پیامبر و آل و یاران او و امامان معصوم و آداب و شعایر مذهب تشیع تأکید می‌شود (همان: ۲۶۲). زمانی خانقاه‌نشینان در اوج رفاه و آسایش به سر می‌بردند و حاکمان سیاسی آنان را مورد لطف و حمایت مادی قرار می‌دادند و حتی از لحاظ معنوی به خانقاه رفت و آمد داشتند اما در این زمان «تأسیس خانقاه در حکم مسجد ضرار و عامل انشعاب بود، آن‌ها را کانون فساد می‌دانستند و ساکنان آن به اتهام زندقه، مورد خشم فرمان‌روایان قرار می‌گرفتند و کشته می‌شدند و یا از ایران فرار می‌کردند. محسن کیانی می‌نویسد: «قدرت روزافزون عالمان شیعی و هماهنگی و تمایل پادشاهان صفوی، در جهت واحدی با افکار و عقاید صوفیانه به نبرد برخاسته و سرانجام، درخت تناور چند ساله تصوف را از پای درآورد» (۱۳۸۹: ۲۶۵).

## ۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش از یک سو، با نگاه تبارشناسانه به خانقاه و واکاوی نقش آن در اندیشه‌های دینی قبل از اسلام به این معرفت دست یافته که نهادهایی اجتماعی به عنایینی چون معبد، آتشکده، نعوشاک، دیر، صومعه، کنشت، کلیسا و... در ادوار گذشته تاریخ وجود داشته‌اند که هرکدام با کارکردهای مشابه با خانقاه، محل تجمع افرادی با بینش‌های دینی متفاوت و برنامه‌های مختص به آیین خود در آن جا ساکن بوده‌اند و حتی با ظهور اسلام، از بین نرفتند؛ بلکه، هر کدام از این نحله‌های دینی در گوشه و کنار سرزمین‌های اسلامی تا مدت‌ها به حیات خود ادامه داده‌اند. از سوی دیگر، با ظهور اسلام و مبنای قرار دادن مساجد برای انجام مناسک دینی و فعالیت‌های اجتماعی در سرزمین‌های اسلامی، عده‌ای از مسلمانان نواندیش که گویا درد دین داشته‌اند، نمی‌توانسته‌اند خود را با برنامه‌ها و برداشتهای خشک‌مآبانه و زهدگرایانه فقها و صاحبان شریعت تطبیق دهند و یا با آن کنار بیایند؛ در نتیجه، اندیشه جدایی و شکل‌گیری نهادی به نام خانقاه (البته با تطورات تاریخی آن) در ذهن این دگران‌دیشان دینی جای خوش کرد. وقوع این مسئله، خود، سبب ایجاد تفاوت‌ها و نگرش‌های خاص به این نهاد نوظهور در راستای مساجد شد و این در حالی بود که مسجد، جایگاه تعیین شده‌ای در قرآن و جامعه اسلامی نزد مسلمانان داشت. این اقدام که از دید تبارشناسی، نوعی گسست معرفتی را در پی داشت باعث ایجاد گفتمان جدید در ادوار مختلف تاریخ شد و به عنوان تحولی سازمان یافته، تفاوت‌هایی را خلق نمود و بنیادهای معرفتی را تحت تأثیر خود قرار داد، به عنوان نمونه می‌توان به وقوع اختلافاتی که میان فقها و عالمان دین با اهل طریقت و صوفیان که همان خانقاه‌نشینان بودند، اشاره کرد.

## منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۶۸). *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۹۰). *دین ها و کیش های ایرانی*. تهران: انتشارات هیرمند.
- افلاکی، شمس الدین احمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*، به کوشش حسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- ادواردویچ، برتلس. (۲۵۳۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف اسلامی*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: افراز.
- توکل، محمدرفوف. (۱۳۷۸). *تاریخ تصوف در کردستان*. تهران: انتشارات توکلی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۷). *نجات الانس*، تصحیح محمدتوحیدی پور. تهران: کتاب فروشی محمودی.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا. (۱۳۹۰). *بازشناسی و نقد تصوف*. تهران: انتشارات سخن.
- حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۷۵). *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- ستاری، جلال. (۱۳۹۷). *عشق صوفیانه*. تهران: نشر مرکز.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی. تهران: اساطیر.
- سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۷۶). *گلستان*، تصحیح خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی علیشاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۶). *این کیمیای هستی*، جلد اول. تهران: نشر سخن.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *نظم اشیا «دیرینه شناسی علوم انسانی»*، ترجمه یحیی امامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فوکو، میشل. (۱۴۰۰). *پیدایش کلینیک*، ترجمه یحیی امامی. تهران: انتشارات نقش ونگار.
- فوکو، میشل. (۱۴۰۱). *تاریخ جنون*. ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل. (۱۴۰۱). *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکوسرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نی.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۵). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نشر نی.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۹۴). *مصباح الدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: سخن.
- کچویان، حسین و زائر قاسم. (۱۳۸۸). *ده گام اصلی روش شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ با اتکا به آرای میشل فوکو*، «راهبرد فرهنگ»، ۷.
- کیانی، محسن. (۱۳۸۹). *تاریخ خانقاه در ایران*. تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم.

- کیائی نژاد، زین‌الدین. (۱۳۷۷). *جلوه‌های عرفان در ایران باستان*. تهران: انتشارات عطایی.
- الله یارابن تیمور، صوفی. (۱۳۸۷). *مراد‌العارفین*. تهران: سخن.
- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدابن منور. (۱۳۸۹). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، تصحیح احمد بهمنیار. تهران: دنیای کتاب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی*، تصحیح محمداستعلامی. تهران: سخن.
- نسفی، ابوحفص. (۱۳۷۶). *تفسیر نسفی*، ترجمه عزیزالله جوینی، تهران: سروش.
- نفیسی، سعید. (۱۳۴۳). *سرچشمه‌های تصوف در ایران*. تهران: چاپخانه اتحاد.
- نفیسی، علی‌اکبر. (۱۳۴۳). *فرهنگ نفیسی*. تهران: خیام.