Pazhuheshnameh Irfan
N.28, spring and summer (2023)
Pages: 97-114

Courtier khirka-wearers: The Causes of The Sufis Tendency to Courts from the sixth to the ninth century A.H. ...

Esmail Tajbakhsh[1] / Saeed Moradi[2]

Abstract: The relationship of people of cloister with the court during the 6th to 9th centuries AH has taken a path that can be seen as contradictory to the beliefs held by Sufis prior to the 6th century. This means that in earlier eras, the speechs and actions of people of cloister emphasized escaping from centers of power. However, starting from the 6th century, some Sufis began making efforts to facilitate the relationships between the cloister and the court. This trend became so prominent that by the 9th century, some Sufis even abandoned practical Sufism and became involved in court affairs. Chronologically, the 6th century marks the intersection of these two opposing views in the history of Sufism, which has been interpreted as a period of transition. During this period, two types of Sufis emerged in relation to the court. The first group consists of those who continue to adhere to the beliefs of their ancestors and warn people of cloister from visiting the court. The second group comprises Sufis who, in practice, seek to establish a connection between the cloister and the court, justifying their actions through their speeches. In this article, the subject is examined by relying on the sayings of the elders from this period. The article also explores the reasons that led to this new situation in the history of Sufism.
Keywords: The sufis, Cloister, Courtship, Kings (Rulers)

1. Professor at Allameh Tabataba'i University e-mail: e.taj37@yahoo.com
2. Ph.d. student of persian language and literature. Allameh Tabataba'i (author in charge) e-mail: saeed62pinar@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال چهاردهم، شماره بیست‌وهشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۱۴- ۹۷

خرقه‌پوشان درباری؛ علل دربارگرایی صوفیّه از قرن ششم تا نهم هجری

اسماعیل تاجبخش*

سعید مرادی**

چکیده: ارتباط اهل خانقاه با دربار در طی قرن‌های ششم تا نهم هجری مسیری را طی کرده است که می‌توان گفت با عقیدهٔ صوفیان پیش از قرن ششم در تضادّ است؛ به این معنی که در ادوار پیشین، گفتار و کردار خانقاهیان به گریز از مراکز قدرت تأکید داشت؛ امّا از قرن ششم به بعد برخی از صوفیّه، تلاشی را آغاز نمودند که منجر به تسهیل روابط خانقاه با دربار شد به‌طوری‌که در قرن نهم کار به جایی رسید که برخی از صوفیّه، تصوّف عملی را رها کرده و در امور درباری شرکت جستند. از نظر زمانی، قرن ششم نقطهٔ تلاقی این دو دیدگاه متضّاد در تاریخ تصوّف است که از آن به دورهٔ گذار تعبیر شده است؛ در این بازهٔ زمانی، دو نوع صوفی در ارتباط با موضوع دربار وجود دارد؛ دستهٔ اوّل کسانی هستند که همچنان به عقیدهٔ اسلافشان پافشاری می‌کنند و اهل خانقاه را از رفت‌وآمد به دربار برحذر می‌دارند. دستهٔ دوم نیز صوفیانی هستند که در عمل خواهان ایجاد پیوند بین خانقاه و دربار هستند و در گفتارشان آن را توجیه می‌کنند. در این مقاله، با تکیه بر اقوال مشایخ این دوره، ضمن بیان موضوع، به بررسی دلایلی پرداخته شده که موجب ایجاد وضعیت جدید در تاریخ تصوّف گردیده است.

کلیدواژه‌ها: صوفیّه، خانقاه، دربارگرایی، پادشاهان، قرن ششم، قرن نهم

---

* استاد دانشگاه علامه طباطبایی، رشته زبان و ادبیات فارسی رایانامه: e.taj37@yahoo.com

**دانشجوی دوره دکتری دانشگاه علامه طباطبایی، رشته زبان و ادبیات فارسی (نویسنده مسئول)

رایانامه: (saeed62pinar@gmail.com)

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۹ ؛ پذرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

مقدمه:

از قرن دوم که تصوف به صورت غیر رسمی ظهور کرد تا اواخر قرن پنجم هجری، همواره تأکید بزرگان صوفیه به پرهیز از ایجاد ارتباط‌های غیر ضروری با مراکز قدرت بوده است. به یقین یکی از دلایل این طرز تفکر وجود بعضی آیات در قرآن مجید می‌باشد که همواره مؤمنان را از ارتباط و تعامل با ظالمان برحذر داشته است. یکی از آن آیه‌های معروف چنین است: «**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**» (هود: ۱۱۳) که بازتاب گسترده‌ای در سخنان مشایخ پیش از قرن پنجم قمری داشته است[۱]:

و حکایت کنند که یکی از خلفا خواست که بشر حافی را زیارت کند، و این بشر را معلوم گشت، گفت: اگر بعد از این مرا یاد کند من از بغداد از جوار او بیرون شوم و آن خلیفه پیش او نرفت (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

هرچند تا قرن پنجم قمری ارتباط برخی از صوفیه با دربار، سلاطین و امرا خارج از رابطهٔ توصیه شده ازطرف عرفای بزرگ، به شکل جسته‌وگریخته وجود داشت، هنوز به شکل یک مشکل همه‌گیر که به آرمان‌های تصوف لطمه بزند مطرح نبود (اسپرهم، ۱۳۹۴: ۲۵).

از قرن ششم به بعد مخصوصاً از زمان حمله مغول به این سو تر، ارتباط خانقاه با دربار وارد مرحله جدیدی شد، به‌گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد که دربار بر خانقاه و ساکنان آن سایه افکند.

ما در این مقاله، مسیری را تعقیب کرده‌ایم که نشان می‌دهد چگونه جریان تصوّف در این بازهٔ زمانی –قرن ششم تا نهم هجری– اندک‌اندک دستخوش تغییراتی شد که آن را از اندیشه‌های آرمان‌گرایانه و معنویّت‌محور پیش از قرن ششم دور کرد و به آلودگی‌های دنیوی و مادّی‌گرایانه آلوده ساخت، به‌طوری‌که در پایان این دوره، شاهد ظهور مجذوبانی از نوع خواجهٔ احرار یا شاه نعمت الله ولی هستیم که با وجود دادوستدهای آن‌چنانی با دستگاه قدرت و سعایت و کینه‌توزی در قبال یکدیگر برای حذف رقیب، نام به صوفی‌گری برآورده‌اند!

پژوهش در مقالهٔ حاضر با تکیه بر اقوال و سخنان مشایخ در بازهٔ زمانی قرن ششم تا نهم هجری انجام پذیرفته است و نتایج به‌دست آمده تا حدّی نشان‌دهندهٔ اوضاع تصوّف در دورهٔ مورد پژوهش از دیدگاه خود صوفیّه می‌باشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

عواملی که باعث نزدیکی خانقاه و اهل آن، به دربار و سلاطین شد متفاوت است؛ اما بی‌شک در بین این عوامل، چند مورد باید در صدر قرار بگیرد. ازآن‌جمله گسترش خانقاه‌ها و نظام‌مند شدن آن‌ها، ایجاد رقابت بین آن‌ها که بالطبع مخارج و هزینه‌های گزافی را برای اداره امور خود و تأمین مایحتاج ساکنان آن- که هر روز در فزون بود- می‌طلبید، مبادلات سیاسی که گاه در میان دربار و خانقاه برقرار می‌شد و همچنین حمله مغول و تبعات ناشی از آن که باعث تضعیف پایگاه و جایگاه اجتماعی فقها -دشمنان اصلی صوفیّه- در بین مردم شد و به دلیل عدم تعصّب اعتقادی فرماندهان مغول، مردم از آزادی نسبتاً وسیعی در عرصهٔ اعتقادی برخوردار شدند و در نتیجه گرایش به تصوّف با اقبال عمومی مواجه شد. مجموعهٔ این عوامل باعث تجدید نظر بسیاری از صوفیه در یکی از مهم‌ترین بندهای مرام‌نامه تصوف در دوره بعد از قرن پنجم هجری یعنی دوری از دربار و سلاطین شد (صدری نیا، ۱۳۷۷: ۹۶، ۱۰۱ تا ۱۰۳؛ حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۰).

البته منظور این نیست که همهٔ صوفیان و مشایخ خانقاهی، به دربار و درباریان وابسته شدند و بی‌چون و چرا در خدمت آنان درآمدند؛ بلکه منظور این است که رفتار دربارگرایی بیش از پیش رایج شد و به شکل یک فرهنگ عمومی در بین صوفیان درآمد که تصوف را تحت تأثیر خود قرار داد. با این وصف هنوز صوفیان بزرگ و نام‌آور، جواز این نوع رابطه را صادر نکرده بودند و همچنان معتقد بودند که هر نوع ارتباط با دربار و عوامل آنان لکه ننگی بر پیشانی صوفی خاطی خواهد نشاند. ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی در کتاب *آداب‌المریدین* به شکل احتیاط‌گونه‌ای دراین‌باره اظهار نظر کرده است: «و [درویش باید] صحبت با پادشاه بسمع و طاعت کند، الّا در معصیت خدای تعالی یا در مخالفت سنتی» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

با توجه به رفتارها و گفتارهایی که از صوفیان برجستهٔ قبل از قرن ششم مبنی‌بر دوری از دربار و امرا در دست داریم[۲] این فتوای حاکی از احتیاط به چه علتی می‌تواند باشد؟ اولین پاسخ قابل فهم می‌تواند چنین ارائه شود که قرن ششم را ازجمله دوره‌ای که ابوالنّجیب در آن به سر می‌برده است، باید دورهٔ گذار تلقی کرد؛ گذار از خانقاه‌داری به شیوهٔ بایزید، حسن بصری، حلاج تا خرقانی و ابوسعید ابوالخیر به دوره‌ای که در آن خانقاه تحت تأثیر سیاست‌های دربار قرار گرفت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

چنین می‌نماید که پایه‌های این تحول، نخست با تشکیک در مبانی نظری سنت مشایخ سلف پی‌ریزی شد، پس از آن به تدریج نمودهای عینی این دگرگونی نظری، در منش و مشرب صوفیان روزگاران بعد آشکار گردیده است (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۹۶).

دربارگرایی در اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم شیب نسبتاً ملایمی داشت و در این دوران خبری از نفوذ عمیق صوفیه در دستگاه قدرت و دخالت در ساختار سیاسی نیست؛ اگر ما مسیر ارتباط تصوف با دربار و عوامل آن را بتوانیم در چند کلمه به صورت خلاصه توضیح دهیم این جملات بسیار گویا خواهد بود: در قرن ششم ارتباط با دربار گسترده شده است اما هدف برخی صوفیه از این ارتباط تأمین معاش، کسب اعتبار یا نصیحت پادشاه و درباریان بوده است. در قرن هفتم که مصادف با حمله مغول است تقریبا شیرازه دربار و خانقاه از هم می‌گسلد و ساکنان آن دو آواره اطراف و اکناف می‌شوند و بیشتر صوفیان به سرزمین‌هایی که ویرانی هنوز در آن رخنه نکرده بود گسیل می‌شوند؛ سرزمین‌هایی مانند شیراز، بغداد و آسیای صغیر. در این قرن صوفیه به مثابه اسلاف خود در قرن ششم هنوز موقعیت ممتازی جهت ورود به عوالم قدرت و سیاست ندارند و امیال و آمال آن‌ها، حول همان محور صوفیان قرن ششم می‌چرخد. قرن‌های هشتم و نهم دوران اوج‌گیری و جولان تصوّف در دربارها است، به‌طوری‌که در این دو قرن دو فرقهٔ نقشبندیه و نعمت اللهیه نه‌تنها همزیستی گسترده‌ای را با مراکز قدرت شروع کرده‌اند، بلکه در بسیاری از مواقع بر مملکت‌داری آن‌ها اعتراض کرده، جواز جنگ صادر می‌کنند یا جنگی را به صلح تغییر می‌دهند.

ردّپای اوّلین تمایلات دربارگرایی را، می‌توان در آثار برخی از صوفیان قرن ششم هجری پیدا کرد؛ در این قرن برخی از صوفیان نام‌آوری نیز بودند که هرگز خطّ و مشی جدید برخی از خانقاه‌ها را، دربارهٔ دربارگرایی نپذیرفتند و به‌سان اسلاف خود دربارهٔ آن هشدار داده و آن را انحراف از اصول اصلی تصوّف نام نهادند[۳]، بااین‌حال عدّه‌ای دیگر از اهل تصوّف، برای اصلاح آن تلاش‌های گسترده‌ای را آغاز کردند.

ازآن‌جمله شیخ نجم‌الدین رازی، با استناد به حدیثی از پیامبر(ص)، دیدگاهی سیاسی-عرفانی دربارهٔ حاکم برگزیده بود؛ از نظر او، پادشاهی عنایت خداوند به افراد است و پادشاه، خلیفه خداوند روی زمین محسوب می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «بدان که سلطنت، خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین و خواجه علیه السلام سلطان را سایه خدا خواند» (رازی، ۱۳۷۳: ۲۱۸). به یاد داشته باشیم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

که این جملات نه از زبان صوفی‌ای خامل الذّکر بلکه از زبان صوفی‌ای نام‌آور که در ایّام حیاتش و حتّی در دوران بعد از مماتش، صیتش در افواه نمی‌گنجید، بیان شده است؛ نشانه‌ای بارز که تصوف برای ادامهٔ حیات در طول تاریخ، مسیر دیگری برگزیده است.

این گرایش به امور دنیوی به‌صورت تدریجی و آهسته صورت گرفت، نه یک‌باره و بالمرّه. میدان این گرایش گاهی در جملات و سخنان مشایخ عرصهٔ وسیع‌تری به‌خود می‌گرفت؛ تاجایی‌که اگر روزگاری

صوفیان سلف با وسواس تمام از مصاحبت با ارباب قدرت اجتناب می‌ورزیدند و نه‌تنها از قبول صله آن‌ها خودداری می‌کردند، بلکه هر آنچه را که به‌گونه‌ای تعلق به حکومت داشت -نظیر استفاده از نور مشعل‌های حکومتی و یا آبی که با طناب وقفی حکومت از چاه بیرون آید و...- بر خود روا نمی‌دانستند (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۰۱).

در قرن هفتم سلاطین برای صوفیّه خانقاه‌ها ساختند و برای آن‌ها زمین‌های وقفی تعیین کردند تا ایشان را از اندوه وجه بامدادان بیرون آورند. به‌غیرازاین، مشایخ صوفیه همواره مورد احترام حکام و سلاطین بودند و انواع الطاف مادی و معنوی از جانب ایسان در میانه روان بود. این تغییرات که در دراز مدت بنیادین بودند، آن‌قدر تدریجی صورت گرفت که بسیاری از بزرگان تصوف را نیز با خود همراه کرد. نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* مال و منال دنیوی را به‌طور کامل رد نکرده است، بلکه از نظر او اگر از مال و جاه استفاده صحیحی شود نزدیک‌کنندهٔ انسان به حقیقت و کمال خواهد بود و در غیر این صورت باعث سقوط و از بین رفتن ارزش‌های معنوی می‌شود. «مال و جاه را هم وسیلت درجات بهشت و هم قربت حق می‌توان ساخت و هم وسیلت درکات دوزخ و بعد حضرت می‌توان کرد» (رازی، ۱۳۷۳: ۲۵۵). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا صوفیه به این‌گونه توجیهات جهت تطهیر مادیات نیاز داشتند؟ بهترین جواب برای این پرسش شاید چنین باشد که علاوه‌بر اینکه دیدگاه صوفیه دربارهٔ ترک مال دنیوی تغییر کرده بود، این مال و منال در بسیاری از مواقع هدیه، مقرّری یا اقطاعی بود که از طرف پادشاه یا حاکم برای صوفیه در نظر گرفته شده بود. بنابراین صوفیه برای بهره‌مندی از این هدایا و عطایا، بایستی که در تطهیر دو مورد بکوشند: یکی مال که ذکر آن گذشت و دیگری سلطان یا حاکم که آن مال را عطا کرده است. یکی از کسانی که با طول و عرض در این باره سخن رانده است نجم‌الدین رازی است؛ در باب پنجم *مرصاد العباد* فصولی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

هست با این عناوین: «بیان سلوک ملوک و ارباب فرمان»، «بیان سلوک وزراء و اصحاب قلم و نوّاب»، «بیان سلوک ارباب نعم و اصحاب اموال...» که بیان‌گر این نکته است که شیخ نجم‌الدّین رازی با دیدی گسترده، سعی در توجیه و توضیح ابعاد مختلف موضوع مورد مناقشه کرده است. «اگر ابوسعید میان تصوف و دارایی دنیا تعارضی در میان نمی‌دید، نجم‌الدین پا را از این فراتر می‌نهد و بین سلطنت و تصوف نیز تضاد و تعارضی نمی‌بیند، بدین‌ترتیب تضاد بنیادین میان تصوف و دو مظهر عمده دنیا – ثروت و قدرت – چنان به تفاهم می‌رسد که پارادوکس «سلطنت فقر» تحقّقی دگرگونه می‌یابد» (صدری نیا، ۱۳۷۷: ۹۹).

نجم‌الدین رازی در جای دیگری از *مرصاد العباد*، پادشاهان را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی ملوک دین و دیگری ملوک دنیا. وی معتقد است که ملوک دنیا که همان پادشاهان هستند

> *صورت لطف و قهر خداوندی‌اند و لیکن در صورت خویش بندند و از شناخت صفات خویش محروم‌اند. صفات لطف و قهر خداوندی از ایشان آشکار می‌شود اما بر ایشان آشکار نمی‌شود* (رازی، ۱۳۷۳: ۲۱۲).

نجم‌الدین در پاسخ به درخواست سلطان علاءالدوله کیقباد که از او می‌خواهد «در این دیار مبارک بپای و در حریم این ممالک ثبات نمای و إذا اعشبت فانزل را کار فرمای» (رازی، ۱۳۷۳: ۴۸) می‌گوید:

> *هرچند که سنت این طائفه عزلت و انقطاع و خلوت است و اجتناب از صحبت ملوک و سلاطین و ترک مخالطت اما از چنین پادشاه موفق که هم از علم نصیبی تمام دارد و هم از ثمرات ریاضات و مجاهدات نصابی... ، به‌کلی دور نباید شد و خود و خلق را از فواید و منافع آن حضرت محروم نگردانید. پس این ضعیف اشارت آن بزرگ را اشارت حق دانست و از فرموده او تجاوز نتوانست* (رازی، ۱۳۷۳: ۴۸).

برای اثبات این سخن، دو نمونه نقل و قول از صوفیه که یکی از قرن ششم و دیگری از قرن نهم می‌باشد ذکر می‌شود تا با مقایسه آن دو تفاوت ارتباط صوفیه با دربار در قرن ششم و قرن نهم به‌خوبی آشکار گردد:

> *خدای تعالی می‌گوید: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. و او [سلطان] را دعا گوید و خاموش شود از چیزی که در آن خلل وی باشد ... اگر کسی را بی‌اختیار*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

باید رفت، دعا کند ایشان را به صلاح، و پند دهد ایشان را از بدی به حسب طاقت (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۰۸ و ۱۰۹).

اگر ما مقام شیخ طریقه را اختیار کرده بودیم، هیچ شیخ دیگری یک مرید هم نداشت؛ ولی ما را وظیفه‌ای دیگر مقرر شده، و آن این است که مسلمانان را از ظلم و تعدی در امان داریم، و برای این مقصود شخصی باید با ملوک درآمیزد و دل و جان آنان را تسخیر کند (لویزن، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۵۶).

این دو نمونه که اولی از ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی و دومی از خواجه احرار نقل شد، نشان می‌دهد که ارتباط خانقاه با دربار در طی سه قرن، تغییرات بسیار گسترده‌ای را به‌خود دیده است؛ از نظر ابوالنجیب سهروردی صوفی باید برای احراز مصلحتی به دربار برود، ازجمله صلاح مردم یا بازداشت ایشان از ظلم و ستم؛ ولی به‌هرحال از نظر او یک صوفی همیشه باید صوفی بماند و خانقاه را به دربار ترجیح دهد. اما بعد از گذشت سه قرن، خواجه احرار که صیتش در افواه به صوفیگری معروف شده است اعتراف می‌کند که در عمل از این طریقه بیرون رفته است و اگر عملاً به تصوّف و خانقاه‌داری می‌پرداخت، می‌توانست بدون رقیب باشد و دلیل این برون‌رفت از تصوف چیزی نیست جز آمیزش با ملوک.

خواجه احرار از زمرهٔ صوفیانی است که می‌توان گفت کار او از نزدیکی جستن به دربار گذشته است و کاملاً وارد عالم سیاست و هنبازی با پادشاهان در رتق و فتق امور شده است؛ جایگاه او در حدّی بود که وقتی در سال ۸۹۰ هجری، میان سه امیرزاده تیموری، میرزا عمر شیخ، سلطان احمد و سلطان محمد خان برخوردی نظامی در حال وقوع بود، سلطان احمد، خواجه احرار را برای مصالحه با سپاه خود به همراه برد و خواجه احرار در شاهرخیه هر سه را آشتی داد (لویزن، ج ۱: ۴۵۷).

دلایل و انگیزه‌های مهمی که در این دوره به مرور صوفیه را به مراکز قدرت و برقراری ارتباط تنگاتنگ با دربارها سوق داد بسیار گسترده و متفاوت است؛ در زیر به بعضی از این انگیزه‌های مهم اشاره می‌شود:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

۱. پند و اندرز پادشاه و تلاش برای دفاع از حقوق مردم در دربار

در این مورد، صوفیه را باید به سان نماینده‌ای دید که برای دفاع از حق النّاس بر دربارها وارد می‌شدند و از هر فرصتی جهت کمک به مردم، مخصوصا قشر آسیب‌پذیر جامعه سود می‌جستند. فعالیّت به این منظور در سرتاسر این دوره مشهود است.

اگر کسی را بی‌اختیار باید رفت، دعا کند ایشان را به صلاح، و پند دهد ایشان را، و منع کند ایشان را از بدی به‌حسب طاقت. و از مشایخ بعضی بوده‌اند که از بهر صلاح مردم با ایشان تقرب کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

از پیامبر اکرم(ص) حدیثی نقل شده که دستاویزی برای برخی از صوفیه در دربارگرایی شده است. ابوالقاسم قشیری نیز در *رساله قشیریّه* از قول انس‌بن مالک به این حدیث اشاره کرده و جواز حضور در دربار را داده است. «سه چیز است که دل مسلمان را از خیانت پاک می‌کند؛ اخلاص اندر عمل خدای را و نصیحت کردن پادشاه و جماعت مسلمان را ملازمت کردن» (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۲۲).

محمد غزالی نیز در نصیحت به پادشاهان، داشتن ولایت را - اگر به عدالت رفتار کنند - کاری سترگ می‌داند که خلافت حق‌تعالی در روی زمین است ولی اگر عاری از عدالت و نرم‌خویی باشد، خلافت ابلیس است (غزالی، ۱۳۵۲، ج۱: ۵۲۵). در همین راستا غزالی خود نامه‌های بسیاری را جهت نصیحت ملوک نوشته است. با توجه به اینکه بیشترین ظلم و ستم به مردم از طرف حکّامی بود که پادشاه آن‌ها را به حکومت سرزمین‌های اطراف و اکناف منصوب می‌کرد لذا توصیّهٔ نجم‌الدین رازی به حاکمان زمان خود این است که تا می‌تواند «حکومت بین رعایا را به نفس خود کند و احکام رعیّت را به دیگران بازنگذارد» (رازی، ۱۳۷۳: ۲۱۳).

۲. رفع نیازهای خانقاه و تأمین هزینه‌های آن

صوفیان نخستین معمولاً به صورت انفرادی سیروسلوک می‌کردند و دارای تشکیلات اجتماعی وسیعی نبودند؛ اشاره ما به دوره‌ای است که هنوز خانقاه رواج پیدا نکرده بود و صوفیه هنوز گرفتار کاستی‌های وجه معاش نشده بودند. از قرن پنجم به بعد که صوفیه دارای تشکیلات وسیع اجتماعی شدند و خانقاه به عنوان مهم‌ترین مرکز اجتماع آن‌ها قلمداد شد، جهت اداره امورات خود به منابع مالی روزافزونی نیازمند شدند. آنان از راه‌های مختلفی اعم از تکدّی‌گری، استفاده از مال وقفی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

خمس و زکات، فتوحات و نذورات و برقراری ارتباط با دربارها در جهت رفع نیازهای مادی خود می‌کوشیدند.

در ادوار مختلف تاریخ تصوّف، همواره مشایخ صوفیّه از موقعیت اجتماعی بالایی نزد پادشاهان و حکام بهره‌مند بوده‌اند؛ درنتیجه هنگام مواجهه با تنگناهای مالی از موقعیت خود نزد ایشان استفاده می‌کردند و با مطالبه وام‌های بلاعوض از آن‌ها، غبار غم از خاطر می‌زدودند. با وجود آنکه امام محمد غزالی در جهت سازگار ساختن تصوف و امورات دنیوی تلاش‌های تأمل‌برانگیز فراوانی کرده است، روش مشایخی را که از برای حطام دنیوی، چشم امید به درگاه سلاطین دوخته‌اند به باد انتقاد می‌گیرد:

از سلطانیان هیچ چیز نستاند و اگرچه مثلا حلال بود، که طمع به مال و جاه ایشان سبب فساد دین بود و از آن مداهنت و مراعات و موافقت بر ظلم و غیر آن لازم آید و این همه هلاک بود (غزالی، ۱۳۶۲: ۸۳).

غزالی را باید به حق یکی از مصلحان اجتماعی قلمداد کرد که با داشتن جایگاه اجتماعی و مقام علمی که دارد بر بسیاری از کج‌روی‌های اقشار مختلف جامعه پی برده و سعی در اصلاح امور داشته است. یکی از آن اقشار صوفیان مترسّم هستند که با دغل‌کاری‌های مختلف و تقلیدهای ظاهری از صوفیان راستین برای کسب وجهۀ اجتماعی یا احیاناً مال و منال دنیوی تلاش می‌کنند. افزودنی است که هرچند غزالی خود یکی از صوفیانی است که سعی کرده سخت‌گیری‌های افراط‌آمیز اسلاف خود را تعدیل کند و در باب بسیاری از ریاضت‌های طاقت‌فرسا و گریزهای بی‌وجه از آبادانی‌ها به خرابه‌ها... فتاوی معتدل‌تر صادر نماید، اما دربارۀ رفت‌وآمد به دربارها هیچ‌گونه رخصتی نداده و حتّی احکامی به مراتب سنگین‌تر از اسلاف خود صادر کرده است. در کتاب *احیاء علوم‌الدین*، بر صوفی‌نمایانی که «حریص باشند بر حرام و شبهت‌ها و مال‌های سلاطین، و منافست نمایند در گرده و پشیز و حبه و حسد کنند بر نقیر و قطمیر» (غزالی، ۱۳۵۲، ج۳: ۸۵۱) سخت تاختن آورده و «غرور ظاهر» این جماعت را از پرده برون افکنده است:

و یکی از ایشان مال‌های سلاطین می‌گیرد و بر ایشان (درویشان) نفقه می‌کند، و یکی بستاند تا در راه حج بر صوفیان خرج کند، و گوید که غرض او نیکویی و منفعت رسانیدن است و باعث همه، ریا و سمعه باشد (غزالی، ۱۳۵۲، ج۳: ۸۵۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

تقریباً یک قرن پس از غزالی علاءالدّوله سمنانی را می‌یابیم که از مشکلی مشابه در تصوّف شکوه می‌کند، امّا در ابعاد وسیع‌تری. در اواخر قرن ششم و اویل قرن هفتم یک اتّفاق مهم تاریخی، باعث تحولات گسترده‌ای در تصوف و اعمال و افکار صوفیان نسبت به زمان غزالی شده است؛ اشاره ما به حمله مغول می‌باشد که موجب شد موازنهٔ قدرت در میان فقها و صوفیه به نفع صوفیه سنگینی کند و فقیهان که همواره بزرگ‌ترین دشمنان صوفیه محسوب می‌شدند به حاشیه رانده شوند؛ هرچند صوفیه نیز در ابتدا تاوان سنگینی پرداختند و بسیاری از آن‌ها از جمله نجم‌الدین کبری و شیخ عطار قلع و قمع شدند ولی رفته‌رفته و با مساعد شدن اوضاع، پادشاهان مغول تعصبات عقیدتی و دینی خود را به سویی نهادند و تقریباً آزادی عقیده و مذاهب حکم‌فرما شد؛ در چنین وضعی که روز بازار صوفیه محسوب می‌شود انواع فرصت‌ها و رخصت‌ها به اعمال خانقاهیان راه یافت که در بسیاری از موارد جانب افراط و تفریط را پیمودند. یکی از آن موارد، گرایش افسارگسیخته خانقاه به دربار بود که با اقبال مساعد حکمرانان مغولی نیز همراه بود:

... و قضات و مشایخ زمان و اهل علم و اهل خانقاهات، به سبب آن مردار دنیا روی به ملازمت و صحبت ایشان (پادشاهان مغول) آوردند، و به تقرب ایشان و نیابت آن کفار تفاخر کردند، و از شومی آن دوستی دنیا ، اباحت و زندقه در میان اهل خرقه راه یافت (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۱۳).

در قرن هشتم بذل و بخشش‌های دربار به خانقاه به‌قدری وسیع و گسترده می‌شود که شاید با نیازها و مایحتاج خود دربار برابری می‌نمود، هرچند که در این دوره سرمایه معنوی خانقاه را مردم رنج‌دیده کوچه و بازار تشکیل می‌دادند، اما از لحاظ سرمایه مادّی کاملاً به دربار متّکی بود؛ به‌ویژه وزیران ایرانی ایلخانیان گرایش زیادی به تصوف نشان می‌دادند. نمونه را خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی در طی نامه‌ای که «بر طریقه منشور بر اهالی بغداد و فرزند خود امیرعلی حاکم بغداد و نائب خود نوشته بود به جهت شیخ مجدالدین بغدادی» (مرتضوی، ۱۳۳۶: ۳۱۰) ضمن برشمردن «مفصل مواجب مرتزقه خانقاه غازانی و سایر اخراجات» در ذیل «اخراجات لیالی متبرّکه» می‌نویسد: «جمعات مقرر شده که در این شب سماعی باشد که اکابر و اعیان بغداد حاظر شوند مشروط بر آنکه چون سماع آخر شود دعاء بانی که پادشاه غازان است و مسبب که این ضعیف است بفرمایند ان شاء الله در معرض اجابت افتد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

آش: ۲۰۰ قطعه، نان: ۱۰۰ من، بریان: ۵۰ قطعه، حلاوه: ۱۰۰ قطعه، قوال: یک نفر، شمع: ۱۰ عدد، قند: ۳۰ قطعه، عسل: ۷۰ قطعه... (مرتضوی، ۱۳۳۶: ۳۱۱).

در مکتوب چهل‌وپنجم نیز که بر شیخ صفی‌الدّین اردبیلی نوشته شده است، می‌گوید:

در این وقت، به جهت خانقاه مخدومی... اندک وجهی بر ولایت مذکور حواله رفته، تا... سماطی سازند و اعیان جمهور و صدور اردبیل حاضر گردانند، و سماطی صوفیانه بفرمایند، و عندالفراغ این درویش دلریش را به دعای خیر یاد کنند و معضل احوالات مذکوره بر حاصل املاک غازانی... و رشیدی حوالت رفته است... (مرتضوی، ۱۳۳۶: ۳۱۲).

در همین دوران و اواخر قرن هشتم بود که تیمور، اردبیل و توابع را به شیخ صفی‌الدین اردبیلی وقف نمود. درواقع اوضاع قرن نهم نیز تفاوت چندانی با قرن هشتم نداشت؛ می‌توان گفت اوضاع در بسیاری از موارد نسبت به قرن پیشین وخیم‌تر نیز شده بود. کمک‌های دربار که در طول تاریخ اندک‌اندک گسترده شده در این قرن به بزرگان مشایخ و صوفیان نام‌آور تسرّی یافته است. درواقع آنچه در قرن‌های هشتم و نهم اتفاق افتاده است، کمک‌های ساده در حد تأمین نیازهای اولیهٔ خانقاه نبوده؛ بلکه با قاطعیت می‌توان گفت که نوعی دادوستد بین دربار و خانقاه در جریان بوده است. دربار در قبال دادن آن همه امتیاز و امکانات به مشایخ، انتظاراتی نیز از آنان داشته است؛ یکی از مهم‌ترین آن انتظارها این است که صوفیه با استفاده از نفوذ معنوی که در میان مردمان داشته‌اند جایگاه سیاسی و اجتماعی حاکمان را در جامعه توجیه کنند تا مبادا نارضایتی یا شورشی ناخواسته، پایه‌های قدرت آنان را بلرزاند (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۴؛ حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۰). به چند نمونهٔ دیگر از کمک‌های دربار به صوفیّه اشاره می‌رود که بیشتر شبیه به هدایای پادشاه سرزمینی به پادشاه سرزمین دیگر است. احمد شاه یکی از سلاطین هند، هدایایی را به نزد شاه نعمت‌الله ولی می‌فرستد که

فقط مالیات یک بار هدیه احمد شاه به شاه نعمت‌الله هفتاد هزار تومان بوده است... . یک بار دیگر نیز هدیه شاه هند را به سه بخش می‌کند، یک قسمت را به پسرش شاه خلیل‌الله و بخش سوم آن را به شاهرخ می‌دهد که صرف هزینه‌های لشکری نماید و یک قسمت را صرف آستانه ماهان می‌نماید (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۴).

یک بار نیز پادشاه دکن هدایایی به فرزند شاه نعمت‌الله می‌فرستد؛ ازجمله؛ «تسبیحی صد دانه از لعل و یاقوت و کرسی‌ای که پایه‌های آن از لعل و مرصع بود» (نسفی، ۱۳۸۱: ۳۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

از دیگر کمک‌های دربار به صوفیه می‌توان به ساخت خانقاه اشاره کرد که در پیشبرد اهداف سلاطین برای تثبیت موقعیت خود در جامعه و نفوذ در میان عوام‌النّاس امری مؤثر تلقی می‌شود. یکی از دلایل مهمی که پادشاهان و امیران را به ساخت خانقاه برای صوفیه ترغیب می‌کرد تبلیغات دستگاه حکومتی بود تا نام و آوازه‌ای از این راه نصیب دربار شود. برای نمونه روابط احمد غزالی و سلطان سنجر به‌اندازه‌ای نزدیک بود که بین آن دو رابطه مریدی و مرادی شکل گرفته بود و وقتی که غزالی تصمیم به بنای خانقاهی برای خود می‌گیرد، سنجر از روی ارادت «ملک نیمروز را وقف خانقاه» او می‌کند (غزالی، ۱۳۵۸: ۱۴۰).

از شگفت‌انگیزترین رویدادها دربارهٔ وقف خانقاه، می‌توان به مواردی اشاره کرد که در آن خانقاه به‌سان دارایی شیخ قلمداد می‌شود که حضور شیخ دیگری در آنجا هرگز تحمل نمی‌گردد و البته شیخ و اهل و عیال او از عواید و درآمدهای خانقاهی که در دست دارند ارتزاق می‌کنند. در کتاب *مکتوبات مولانا*، با موردی مواجه می‌شویم که در آن «خانقاه گهرتاش» را که جمال‌الدین نامی شیخوخت آن را برعهده داشت دیگران به عنف از او می‌ستانند و او که دستش به جایی بند نیست مولانا جلال‌الدین را واسطه قرار می‌دهد تا ایشان موضوع را از طریق دربار پیگیری نماید. مولانا نیز در طی نامه‌ای به وزیر که از او با لقب «ملک الوزرا» یاد می‌کند، با گوشزد کردن اوضاع نابسامان شیخ جمال‌الدّین و اینکه به «قلّت مال و کثرت عیال» گرفتار آمده است، خواهان عودت خانقاه به او می‌شود (مولوی، ۱۳۵۶، نامه ۱۰۶: ۱۱۳).

از عجایب روزگار، بخشش کنیزک به شیخ یا خانقاه است؛ این مورد به قدری عجیب و حیرت‌انگیز می‌نماید که باور آن را بسیار دشوار می‌کند؛ زیرا همان صوفیانی که به‌خاطر سبکباری و گریز از اندیشیدن به دیگری، زندگیِ در انزوا و متجرّدانه را انتخاب کرده‌اند، اکنون بنا به التفات نظر همایونی صاحب کنیزک شده‌اند و ای بسا که برای تصاحب او، کار به نزاع با هم‌دیگر نیز کشیده باشد:

روز دیگر زنگی از خلوت بیرون آمد به خدمت شیخ نجم‌الدین. گفت که امروز کنیزکی سرّیتی از سلطان می‌آورند حقّ من است به کسی دیگر ندهی. چون ساعتی برآمد و کنیزک سرّیت سلطان را بیاورد که شیخ به هر کس که مصلحت داند به او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

دهد. شیخ، زنگی را طلب داشت و به او داد. و اکنون فرزندان او همه ترک چهره باشند که از نسل آن ترک‌اند (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۵۸).

در نمونهٔ دیگر، جامی در *منشآت* خود در طی نامه‌ای از سلطان بایزید پادشاه دوم به‌خاطر اینکه «عارفه»ای را از «قید کفار» رها کرده و «بی‌واسطه سببی و واسطه طلبی نامزد فقرا کرده» به نثر و به نظم سپاسگزاری‌ها می‌کند:

عطاهایی که شاه معدلت کیش — فرستد سوی درویشان دلریش...
درفشان رویشان چون برق لامع — ز قرآن وصفشان صفرای فاقع
سرور انگیزِ دل‌های پریشان — تَسُرُّ النّاظرین در شأن ایشان
فرنگی اصل لیکن شاه دیندار — رهانیدستشان از قید کفار

(جامی، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

۳. ارتباط با دربار به منظور ادامه حیات طریقت‌ها

از زمان شکل‌گیری تصوف تا اوان حملهٔ مغول، سلسله‌های طریقتی زیادی شکل نگرفته بود. تا اواخر قرن ششم هجری، تنها دو سلسلهٔ بزرگ طریقتی به وجود آمده بود[۴] که آن دو نیز راه سازگاری و همزیستی را برگزیده بودند. یکی از آن‌ها پیروان نجم‌الدین کبری می‌باشد که طریقت کبرویه را تشکیل داده بودند و در خراسان، ماوراالنهر، شام تا آسیای صغیر پراکنده بودند. دومی نیز طرفداران شیخ ضیاءالدین ابوالنّجیب سهروردی بودند که طریقت سهروردیّه را بنیان نهادند و خود به دو شاخه سهروردیان ایران و سهروردیان هند (مولتان) تقسیم شدند. اما پس از حملهٔ مغول اوضاع دگرگون گشت و با مساعد شدن شرایط، طریقت‌های زیادی پا به عرصه گذاشتند که برای ادامه بقای خود گاهی به رقابت با یکدیگر روی آوردند و به دربارها نزدیکی جستند (لویزن، ۱۳۸۴، ج۱: ۵۳۳). قرن‌های هشتم و نهم اوج رقابت‌های تنگاتنگ فرق صوفیّه بود که در پی آن، طریقت‌های صوفیه بیشترین گرایش‌ها را به دربارهای ایلخانیان و تیموریان از خود نشان دادند. نمونه را طریقت عشقیه یا شطّاریّه که از اعقاب طیفوریّه محسوب می‌شوند (شیرازی، ۱۳۳۹، ج۲: ۱۵۱ و ۱۵۲) با نقشبندیان سخت درگیر رقابت بودند به‌طوری‌که شیخ الیاس عشقی، - شیخ این‌طریقه- در طی نامه‌ای به والی بخارا امیر درویش محمد تَرخان از عبیدالله احرار قطب نقشبندیان -که امیر درویش بدو ارادت می‌ورزید- مذمت‌ها کرد که:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

دین و ملّت را چه سستی آمد که شیخی که بیع و شری و دهقانی و زراعت وی نه بر قانون شریعت راست است، در باطن شمایان او را این‌همه وقع باشد و سخن او را در شمایان این همه نفاذ بود (لویزن، ۱۳۸۴، ج۱: ۴۶۱).

همچنین در این ایّام، روابط نقشبندیّه و نعمت اللّهیه چنان درگیر منازعات و رقابت‌های تنگاتنگی شده بود که مریدان و مبلّغان این دو طریقت در آثار خود از همدیگر به زشتی یاد کرده‌اند و به این مقدار نیز بسنده نکرده و کار به سعایت و سخن‌چینی در نزد سلطان نیز کشیده شده است. عبدالرزاق کرمانی نعمت‌اللّهی، در رساله *مناقب* شاه نعمت‌الله ولی، از سیّد امیر کلال نقشبندی به‌زشتی یاد کرده است و نوشته:

چون شاه نعمت الله به سمرقند آمد و مریدان بسیار یافت، سید امیر کلال نزد تیمور از او سعایت کرد و سبب شد که تیمور او را از سمرقند براند و نعمت‌الله از آنجا بیرون رفت. ولی پیش از آنکه برود، به نفرین او سید امیر کلال بمرد (پارسای بخارایی، ۱۳۵۴: ۲۳).

به غیر از موارد ذکر شده بیزاری و نقد مشایخ نعمت‌اللهیّه در آثار جامی که از پیروان سرسخت طریقت نقشبندیه می‌باشد، جلب توجه می‌کند. جامی که در آثار خود مخصوصاً *نفحات الانس*، مشایخ بسیاری را – اعم از مشهور تا خامل ذکر – از آغاز تا دوران خود معرفی کرده است، نه‌تنها هیچ اشاره‌ای به شاه نعمت‌الله ولی بنیان‌گذار طریقت نعمت‌اللهیّه نکرده، بلکه در برخی موارد به نام و نشان نعمت اللهیه تاخته است (فرزام، ۱۳۴۲: ۱۰). ازطرف‌دیگر شاه نعمت‌الله ولی نیز نظر مثبتی دربارهٔ نقشبندیه ندارد و در آثار خود این طریقت را به سخره گرفته و سخت نکوهیده است:

بی‌تکلف نعمت‌الله را بجوی وز خیال نقشبندان درگذر

(کرمانی، ۱۳۵۵: ۳۸۳)

نتیجه:

یکی از مسائل مهمی که تصوف از قرن ششم به بعد با آن مواجه شد، گرایش خانقاه‌نشینان به دربارها بود. این موضوع، در اوایل این دوره به دلایلی مانند نصیحت پادشاه، دفاع از حقوق مردمان ستم‌دیده و... انجام می‌پذیرفت که در نزد بسیاری از صوفیه، نه‌تنها امری ناصواب تلقّی نمی‌شد، بلکه بسیاری از بزرگان تصوف در اواخر قرن پنجم و قرن ششم آن را از مستحسنات شمرده‌اند. در ادوار بعدی و با حدوث حوادثی مانند حملهٔ مغول که تضعیف جایگاه فقها (رقبای اصلی صوفیّه) و تمکین پایگاه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

صوفیان، از مهمّ‌ترین نتایج آن تلقّی می‌شود، انگیزه‌های دیگری نیز برای دربارگرایی بسیاری از صوفیّه پیدا شدند؛ ازجمله: رفع نیازهای خانقاه یا ساکنان آن و توانمندسازی خانقاه به جهت رقابت با سایر طریقت‌ها. براساس یافته‌ها و شواهدی که ارائه گردید این دو انگیزهٔ سپسین، بیشتر در قرن‌های هشتم و نهم به چشم می‌خوردند که اوج ابتذال و بی‌راهه‌گرایی تصوف به‌شمار می‌آیند درحالی‌که انگیزه نخستین (نصیحت پادشاه و دفاع از مردمان ستم‌دیده)، بیشتر در اوایل این بازهٔ زمانی یعنی قرن ششم به‌چشم می‌خورد که هنوز تصوف، گرفتار گرداب مادّی‌گرایی نشده بود. مجموعهٔ این عوامل که از قرن ششم تا قرن نهم، به‌تدریج تشدید می‌شوند، موجب تهی شدن تصوف از معنای عمیقی شد که روزگاری، بزرگانی مانند بایزید، جنید، حلّاج و قشیری به آن بخشیده بودند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای ارائهٔ نمونه‌هایی دیگر از این موارد، می‌توان از این منابع نام برد: *تذکرة الأولیاء*، فریدالدّین عطّار، تصحیح نیکلسون، ۱۳۲۲ هجری، شهر لیدن، چاپخانه بریل؛ ج ۲، ص ۲۰۸. درویش گنج‌بخش؛ گزیدهٔ *کشف المحجوب*، ۱۳۷۶، تهران، نشر سخن؛ ص ۶۲ و ۷۲ و ۱۱۱. *ترجمه احیاء علوم‌الدّین*، غزالی، محمد، ترجمه محمد خوارزمی، ۱۳۵۲، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران؛ ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۵۸و ۱۶۰. نیز ج ۲، ص ۲۵ و ۳۱۶.

۲. نمونه‌هایی از این نوع رفتار و گفتار صوفیّه را می‌توان در این منابع بازجست: *تذکرة الأولیاء*، عطار، فریدالدّین، تصحیح محمد استعلامی، ۱۳۴۶، تهران، نشر زوّار؛ ص ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۷. *تاریخ ایران بعد از اسلام*، زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۳، چاپ دهم، تهران، انتشارات امیر کبیر؛ ص ۴۲۴ و ۴۲۵. *ترجمه رسالهٔ قشیریه*، ابو القاسم قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح فروزانفر ۱۳۷۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ ص ۴۴۴ و ۴۴۵، ۴۷۹.

۳. از این گروه از صوفیان می‌توان به امام محمد غزّالی، شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل، ابوالفتح ابن مطهّر (از نوادگان شیخ جام)، سیّد محمّد بخاری و عین‌القضات همدانی اشاره کرد. برای ارائهٔ نمونه‌هایی از سخنان این گروه از صوفیان، می‌توان به این موارد اشاره کرد: *مکاتیب فارسی* غزالی؛ *فضائل الانام*، غزالی، محمد، تصحیح عباس اقبال، ۱۳۶۲، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر؛ ص ۷۴. *کنوز الحکمهٔ*، شیخ احمد جام، ۱۳۸۷، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ص ۹۱. *حدیقة الحقیقة*، ابوالفتح ابن مطهّر، ۱۳۴۳، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب؛ ص ۴. *نامه‌های*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

عین‌القضات، ۱۳۷۷، تهران، انتشارات اساطیر؛ ج ۳، ص ۴۱۲. *مناهج الطالبین و مسالک الصادقین*، بخاری، سیّد محمّد، ۱۳۶۴، تهران، انتشارات مولی؛ ص ۱۷۶.

۴. تا قرن ششم هجری چند سلسله طریقتی شکل گرفته بود که در مقایسه با دو سلسله سهروردیه و کبرویه از اهمیت زیادی برخوردار نبودند؛ ازجمله این طریقت‌ها می‌توان به رفاعیه، چشتیه، طیفوریه و قادریه اشاره کرد.

کتاب‌نامه:

- اسپرهم، داود. (۱۳۹۴)، *نقد صوفی از تصوف تا قرن پنجم هجری*، تهران: آرایان.
- پارسای بخارایی، محمّد بن محمّد. (۱۳۵۴)، *قدسیّه: کلمات بهاءالدّین نقشبند*، تهران: طهوری.
- جامی، نورالدّین عبدالرّحمن. (۱۳۸۳)، *رسالهٔ منشآت نورالدین عبدالرحمن جامی*، تهران: شیخ الاسلام احمد جام.
- حیدری، مهدی. (۱۳۹۲)، «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی: براساس متون نثر از آغاز تا پایان سدهٔ چهام قمری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادیان و عرفان* دانشگاه تهران، دورهٔ ۴۶، شمارهٔ ۲، ۱۹۱– ۱۶۵.
- رازی، نجم الدّین. (۱۳۷۳)، *گزیدهٔ مرصاد العباد*، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- سمنانی، علاءالدّوله. (۱۳۶۲)، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، تهران: مولی.
- ــــــــــــــ .(۱۳۶۶)، *چهل مجلس: رسالهٔ اقبالیه*، تهران: ادیب.
- سهروردی، شیخ ابوالنّجیب. (۱۳۶۳)، *آداب المریدین*، تهران: مولی.
- شیرازی، محمّد معصوم. (۱۳۳۹)، *طرائق الحقایق*، تهران: کتابخانهٔ بارانی.
- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۷۷)، «تصوف از دنیاگریزی تا دنیاگرایی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و* علوم انسانی *دانشگاه تبریز*، دورهٔ ۱۶۸، شمارهٔ ۲۲، ۱۱۲– ۹۱.
- غزّالی، ابوحامد محمّد. (۱۳۵۲)، *ترجمهٔ احیاء علوم‌الدّین*، ترجمه محمّد خوارزمی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ــــــــــــــ .(۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ــــــــــــــ .((۱۳۶۲)، *مکاتیب فارسی غزالی: فضائل الانام من رسائل حجّة الاسلام*، چاپ دوّم، تهران: امیرکبیر.
- غزّالی، احمد. (۱۳۵۸)، *مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی*، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]

- فرزام، حمید. (۱۳۴۲)، «اختلاف جامی با شاه ولی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دورهٔ اوّل، شمارهٔ ۱، ۵۷- ۴۸.
- قرآن کریم.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (ش۱۳۶۱)، *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرمانی، شاه نعمت‌الله ولی. (۱۳۵۵)، *کلّیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی*، چاپ سوم، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- لویزن، لئونارد. (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ترجمه مجدالدّین کیوانی، چاپ هشتم، تهران: مرکز.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۳۶)، «تصوف در دورهٔ ایلخانیان»، *نشریهٔ زبان و ادب فارسی*، تبریز، شمارهٔ ۴۳، ۳۳۷- ۲۹۷.
- مولوی، جلال‌الدّین بلخی. (۱۳۵۶)، *مکتوبات مولانا جلال‌الدّین*، اسلامبول: چاپخانه ثبات.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱)، *زبدة الحقائق*، چاپ دوم، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.97]