

معماری گم‌شده: خانقاه در خراسان سده پنجم*

مهرداد قیومی بیدهندی**

سینا سلطانی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲

چکیده

خانقاه در طی تاریخ ایران، به‌ویژه تا پیش از صفویه، در زمره بناهای پرشمار بوده است. با این حال، از معماری آن چندان چیزی نمی‌دانیم. برای شناخت معماری خانقاه باید در طی چندین تحقیق در برهه‌های گوناگون تاریخی و مناطق جغرافیایی ایران و جهان اسلام، همه منابع نوشتاری عربی و فارسی و ترکی و نیز آثار مرتبط معماری را بررسی کرد. در این تحقیق، به مرحله نخست پیدایی خانقاه در زادگاه آن در ایران، یعنی در سده‌های نخست هجری در خراسان (ربع نیشابور) می‌پردازیم. روش این تحقیق تفسیری-تاریخی و منبع اصلی آن، منابع اولیه نوشتاری مرتبط با خراسان سده‌های نخست است. صوفیان از سده دوم به بعد، در مکان‌هایی جز مسجد استقرار یافتند و از حدود سده پنجم بود که بنای خاص صوفیان، خانقاه خوانده شد. مظهر یا سازمان خانقاه در خراسان سده پنجم به دست ابوسعید ابوالخیر قوام یافت. این سازمان ارکانی دارد؛ از ارکان انسانی گرفته تا رسوم خانقاه. کارکردهای خانقاه دامنه‌ای دارد: از عمومی - همچون مجلس‌گویی - تا خصوصی - همچون زاویه‌نشینی و سماع. بنای خانقاه این کارکردها را تحقق می‌بخشد. جای این بنا در درون یا بر کرانه شهر یا روستا بود نه در بین راه. اجزای کالبد خانقاه، همچون سازمان آن، طیفی داشت: مکان‌های باز، نیمه‌باز و بسته. مکان‌های باز، یعنی صحن و بام، به کارکردهای عمومی اختصاص داشت و مکان‌های بسته، یعنی جماعت‌خانه و حجره‌ها و صومعه، به کارکردهای خصوصی. مکان‌های نیمه‌باز، یعنی صفا (ایوان) و رواق، مقامی بینابینی داشت. جماعت‌خانه، به مقتضای نیازها و کارکردش، به صورت گنبدخانه بود. صحن در میان کالبد خانقاه قرار می‌گرفت و صفا بر صدر صحن. جماعت‌خانه مستقیماً یا به واسطه صفا، به صحن مرتبط می‌شد. حجره‌ها بر گرد صحن یا در دو سوی آن می‌نشستند و درآیگاه (دستگاه ورودی) در میانه یکی از اضلاع صحن.

کلیدواژه‌ها

معماری ایرانی، معماری اسلامی، تصوف، عرفان، خراسان، خانقاه.

مطالعات معماری ایران

دو فصلنامه معماری ایرانی
شماره ۶ - پاییز و زمستان ۹۳

۶۵

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه سینا سلطانی در کارشناسی ارشد مطالعات معماری ایران با عنوان جستجویی برای شناخت معماری خانقاه در ایران: خراسان سده پنجم به‌راهنمایی دکتر مهرداد قیومی بیدهندی در دانشگاه شهید بهشتی است.

** استادیار دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده مسئول m-qayyoomi@sbu.ac.ir

*** کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران

پرسش‌های پژوهش

۱. کدام بناها و سازمان‌ها در زمره تبار نام و بنای خانقاه یا خویشان و رقیبان آن شمرده می‌شود و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با خانقاه دارد؟
۲. ویژگی‌های کالبدی و کارکردی خانقاه در خراسان سده پنجم هجری چه بود؟
۳. خانقاه در خراسان سده پنجم هجری چه اجزایی داشت؟

مقدمه

در شواهد نوشتاری معماری ایران در دوران اسلامی، نام انواعی از بناها پیوسته و بارها تکرار می‌شود: مسجد، خانقاه، گرمابه، کاروان‌سرا، مزار و مقبره، رباط، مدرسه و تکیه. اما در شواهد مادی این معماری، یعنی آثار دوران اسلامی که بر رو یا در زیر این زمین یافت شده است، خانقاه غایب یا بسیار کمیاب است. همچنان که امروز شمار حسینیه‌ها گاهی با شمار مساجد برابری می‌کند؛ در گذشته، دست‌کم تا پیش از دوره صفویان، در بسیاری از آبادی‌های ایران، خانقاه در پرشماری همتای مسجد بوده است. آنچه امروزه از آن همه خانقاه مانده، ناچیز است. به‌علاوه، امروزه بسیار ایرانیانی یافت می‌شوند که درباره محتوا و کالبد مسجد، حسینیه، گرمابه، مزار و مانند آن‌ها تصویری کمابیش روشن دارند و می‌توانند از آن‌ها سخن بگویند؛ اما محتوا و کالبد خانقاه کمابیش از یادها رفته است. حتی محققان معماری ایران، از ایرانی و غیرایرانی، به‌هنگام داوری درباره نوع بناهای مبهم، یا خانقاه را در زمره احتمالات ذکر نمی‌کنند یا درباره خانقاه بودن یا نبودن آن بناها بدون معیاری روشن داوری می‌کنند یا ویژگی‌های خانقاه را از یک دوره از تاریخ می‌گیرند و به همه ادوار تعمیم می‌دهند.^۱ خلاصه اینکه معماری خانقاه از نمونه‌های تاریکی و ابهام در تاریخ معماری ایران است؛ آن‌چنان که گویی بخشی از حافظه معماری ما محو شده یا در سُرف نابودی است. بازیابی این حافظه نیاز به کاری عمیق و گسترده در دوره‌های گوناگون دارد: تحقیقی مفصل با استفاده از متون فارسی و عربی و بررسی معماری و باستان‌شناختی خانقاه‌های به‌جامانده و بناهایی که احتمال می‌رود خانقاه بوده باشد. این تحقیق کلان و مفصل را باید به تحقیق‌های کوچک‌تر خرد کرد و رفته‌رفته نتایج این تحقیق‌های خرد را در کنار هم چید و تصویر خانقاه در دوره‌های گوناگون را کامل کرد. باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که خانقاه، همچون خود صوفیه، تاریخی پر تلاطم و پر از دگرگونی داشته است. نباید با این پیش‌داوری سراغ منابع رفت که خانقاه در سرتاسر تاریخ و جغرافیای ایران زمین، ماهیتی واحد و معماری‌ای کمابیش یکسان داشته است. این مقاله متکفل یکی از پاره‌های آن تحقیق کلان است: چیستی و چگونگی معماری خانقاه در زادگاه آن، خراسان، و در نخستین پاره‌های تاریخ آن، یعنی از اواخر سده چهارم تا نیمه سده ششم هجری. پیش از این، کمتر مورخ معماری ایرانی یا اسلامی آشکارا و جداگانه و به تفصیل و مستند، به ویژگی‌های معماری خانقاه پرداخته است. محمدکریم پیرنیا درباره طرح معماری خانقاه سخن گفته است که از یکی دو سطر تجاوز نمی‌کند و استثناهای بسیار دارد (پیرنیا ۱۳۸۷، ۳۶۹). جاناناتان بلوم در مقاله‌ای که در ذیل مدخل «خانقاه» در دانشنامه هنر و معماری اسلامی گروو نوشته است، خانقاه را برخلاف مدرسه، فاقد نقشه‌ای شاخص می‌داند (بلر و بلوم ۱۳۹۱، خانقاه). محسن کیانی در کتابی درباره تاریخ خانقاه در ایران، فهرستی از اجزای کالبدی خانقاه‌ها به‌دست می‌دهد که نه خاص دوره یا منطقه‌ای معین، بلکه مجموعه اجزای همه خانقاه‌ها در طی تاریخ و در همه ایران زمین است.^۲ (کیانی ۱۳۸۹، ۱۲۷). پیداست که چنین خانقاهی وجود نداشته است. آنچه هم ترمینگم درباره معماری خانقاه می‌گوید، بدون ذکر مستندات و احتمالاً مربوط به نمونه‌هایی از خانقاه در غرب عالم اسلام است (Trimingham 1971, 169). رابرت هیلنبرند خانقاه را از حیث کارکرد و کالبد، نزدیک به مدرسه می‌داند و آنچه درباره اصول کلی معماری خانقاه می‌گوید، مشابه ترمینگم است و آن را به همه خانقاه‌ها تعمیم می‌دهد (هیلن‌برند ۱۳۸۵، ۲۲۰ و ۲۲۳). آنچه مولوده یوسفوا^۳ درباره معماری خانقاه نوشته است، مربوط به دوره تیموریان به‌بعد است. سخنان او درباره معماری خانقاه پیش از تیموریان،

دقیق و مستند نیست (Yusupova 1997, 231-234). سخن درباره معماری خانقاه در دانشنامه‌های مربوط به فرهنگ اسلامی یا تصوف نیز بسیار مختصر و کلی، یا تکرار سخنان دانشوران پیشین است و نویسندگان با دقت کافی، به تنوعات احتمالی خانقاه در طول تاریخ و پهنه جغرافیا نپرداخته‌اند^۴ (Böwering and Melvin-Koushki, 2010؛ عدلی ۱۳۹۳؛ ارجح ۱۳۸۹؛ منفرد ۱۳۸۹؛ ورجاوند ۱۳۸۵). درباره برخی از خانقاه‌های تاریخی ایران و آثار برجمانده از آن‌ها هم مقالاتی نوشته شده است. ایرج افشار در مقاله‌ای با عنوان «خانقاه‌های یزد»، فهرستی از خانقاه‌ها ترتیب داده است (افشار ۱۳۷۷، ۱۸۳-۱۸۹). حمیدرضا توسلی در «خانقاه‌های تاریخی ایران»، ضمن معرفی کلی و نادقیق^۵ کارکردهای سازمان خانقاه، به معرفی برخی بناهایی پرداخته است که به خانقاه معروف است (توسلی ۱۳۷۶، ۳۷۹-۳۹۸). بیشتر این نمونه‌ها مربوط به پس از حمله مغولان است. بخش‌هایی از مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی بر اسرار التوحید درباره ابوسعید و خانقاهش و نظام خانقاهی در عصر اوست و اطلاعاتی نو و روشنگر و کم‌نظیر در این باره دارد و جنبه‌هایی از زندگی در خانقاه و شئون آن را روشن می‌کند و از این حیث، به کار این تحقیق آمده است؛ اما معطوف به معماری خانقاه نیست (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف). در آثار عبدالحسین زرین کوب، درباره تصوف نیز نکاتی درباره خانقاه هست که جنبه‌هایی از آن را آشکار می‌کند؛ اما موضوع آن‌ها هم معماری خانقاه نیست (زرین کوب ۱۳۸۷؛ ۱۳۸۸؛ ۱۳۸۹؛ ۱۳۹۰).

پیش از جست‌وجو در شواهد نوشتاری و مادی خانقاه، باید روشن کرد که آنچه در این تحقیق به دنبال نخستین نمونه‌ها و مرحله تکوین آنیم، هر چیزی نیست که روزگاری به آن خانقاه می‌گفته‌اند، بلکه مقصود کانون اصلی صوفیان است که در آن، آداب و رسوم جمعی و فردی می‌گزارده‌اند، به هر نامی که بوده باشد. مکانی که آشکارا کانون تجمع صوفیان شناخته می‌شد و آدابی معین داشت، در خراسان سده پنجم، با ابوسعید ابوالخیر کمال و قوام یافت (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدوسی‌وسه و صدوسی‌وچهار) با چنین فرضی، هدف شناختن این موجود است. برای شناختن چنین موجودی نمی‌توان به شناختن لفظ آن بسنده کرد، بلکه باید تبار آن، خویشاوندان آن و چستی خود آن را، از حیث کالبد و کارکرد جست. به این منظور، علاوه بر بهره‌گیری از نتایج تحقیق‌های مورخان و محققان فرهنگ ایران و اسلام و تصوف، به مهم‌ترین منابع اولیه مراجعه خواهد شد.

دامنه جغرافیایی و تاریخی

تصوف در اواخر سده نخست و اوایل سده دوم هجری پا گرفت؛ اما در اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم در خراسان و به دست کسانی چون ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵ ق) و ابوسعید ابوالخیر میهنی (۳۵۷-۴۴۰ ق) قوام یافت. پیش از ایشان نیز صوفیان نامی و گم‌نام بسیار بودند و حتی کانون‌های تجمعی داشتند و به نام‌های مختلف آن را می‌خواندند؛ اما ابوسعید نخستین کسی بود که سنت‌ها و نظام خانقاهی را پدید آورد و خانقاه‌نشینی را باب کرد.^۶ چند سالی پس از وفات شیخ ابوسعید، ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، از بزرگ‌ترین فقیهان و متکلمان و صوفیان، در طوس به دنیا آمد. آثار غزالی در تثبیت مکتب صوفیه و استحکام جایگاه آن در نزد اهل شریعت و حکومت دخالتی مهم داشت. سلجوقیان هم که در اوایل سده پنجم در نیشابور پا گرفته بودند، در نیمه سده پنجم و به‌ویژه با سیاست‌های خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر سلجوقیان (۴۵۵-۴۸۵ ق)، حمایت از صوفیان را به مصلحت خود یافتند (بی‌نام ۱۳۸۵، ۲۱۶؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۲۹) چندان که خواجه صوفیان را گرامی می‌داشت و خود خانقاه می‌ساخت (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۵۸ و ۵۹ و ۹۰ و ۱۷۶-۱۸۰). اینها موجب تثبیت نظام خانقاه شد؛ اما آن روزگار با حمله غز به پایان رسید. ترکمانان غز در حمله به خراسان، بسیاری از عالمان و صوفیان و مردم را کشتند و خان‌ومان ایشان را غارت کردند (ظهیرالدین نیشابوری ۱۳۳۲، ۵۰ و ۵۱؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ۱۳۸۹-۴۵۰). این حمله چنان اثر عمیقی در حیات مادی و معنوی مردم شرق ایران زمین گذاشت که آن را پایان خوشی و آغاز نابسامانی در دیار مسلمانان و زمانه «قحط دین و نایافت مسلمانی» (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۰) خواندند. خراسان پس از حمله غز، وضعی دیگر یافت و موجه است که حمله غز را پایان مرحله‌ای در تاریخ ایران بشماریم. غزان نیشابور را در سال ۵۵۰ ق تسخیر کردند (ابن اثیر ۱۳۷۱، ج. ۲۶: ۲۹۱) و از این رو، نیمه قرن ششم پایان دامنه زمانی تحقیق حاضر است.

حوزه جغرافیایی این تحقیق خراسان است که مهم‌ترین منطقه پرورش تصوف، به‌ویژه تصوف عاشقانه بود و بسیاری از پیران صوفیه از این منطقه برخاستند^۷ (زرین کوب ۱۳۸۸، ۶۱-۸۴). خراسان از شرق به کوه‌های بدخشان و تخارستان و بامیان و کابل، از غرب به بیابان خوارزم و بحر خزر و قومس و دشت کویر (بین خراسان و ری و جبال)، از شمال به جیحون و ورارود، و از جنوب به حدود سند و غرنین و سیستان و بیابان لوت (بین خراسان و کرمان) محدود است (حافظ ابرو ۱۳۴۹، ۳ و ۴). خراسان متشکل از چهار رُبع است: ربع نیشابور، ربع هرات، ربع بلخ، ربع مرو. مهم‌ترین این ربع‌ها از نظر فرهنگ تصوف ربع نیشابور بود، که تقریباً بر خراسان واقع در ایران امروزی منطبق است و تکیه ما در این تحقیق، بر همین ربع است.

روش این تحقیق، روش تفسیری-تاریخی و منبع اصلی آن منابع اولیه نوشتاری مرتبط با خراسان سده‌های نخست است. تقرب به خانقاه از بحث درباره زادن و بالیدن خانقاه آغاز می‌شود و سپس به سازمان خانقاه و آن‌گاه ویژگی‌های بنای خانقاه می‌رسد.

۱. تبار و خویشان خانقاه

سخن درباره تولد و تکوین خانقاه را از تبار خانقاه آغاز می‌کنیم. این شناخت طولی با شناخت عرضی کامل می‌شود؛ یعنی وارسی خویشان و رقیبان خانقاه و نسبت خانقاه با آن‌ها. بررسی وجه تسمیه خانقاه و تولد خانقاه صوفیان از دیگر مباحث در وارسی تکوین خانقاه است.

۱.۱. تبار خانقاه

آنچه در پی آنیم، نوعی از بناست که کانون تجمع صوفیان بوده است. برای فهم این نوع بنا باید از دو راه به موضوع نزدیک شد: یکی شناسایی کانون‌های تجمع صوفیان و نام‌های گوناگون آن‌ها؛ دیگری شناسایی مدلول واژه «خانقاه». به عبارت دیگر، نخست باید پرسید: آیا پیش از اینکه جایی به نام خانقاه پدید آید، صوفیان در جاهایی گرد می‌آمدند؟ در این صورت، آنجاها چه اسم و چه مسامی داشت؟ سپس بپرسیم: آیا به جاهایی جز مکان تجمع صوفیان «خانقاه» می‌گفتند؟

۱.۱.۱. کانون‌های تجمع صوفیان پیش از خانقاه

بسیاری از عالمان از دیرباز، نسب صوفیان را به «اهل صفه» رسانده‌اند: گروهی از مهاجران با حضرت پیامبر(ص) که خان‌ومان را در مکه وانهاده بودند و در مدینه به فقر می‌زیستند. ایشان در صفه یا سکوی مجاور مسجد پیامبر با زهد و قناعت زندگی و بندگی می‌کردند و در جهاد اکبر و اصغر از نزدیکان پیامبر بودند (بی‌نام ۱۳۳۹، ج ۱، ۱۷۶؛ احمد جام ۱۳۸۹، ۳۷؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۱۶ و ۳۱۷). اگر «اهل صفه» نیای صوفیان باشند، خود «صفه» نیای خانقاه است.

پس از پیدا شدن جماعتی معین به نام صوفیه نیز، ایشان همواره جاهایی برای عزلت و فکر و ذکر داشتند؛ از کوه‌ها و غارها (کیانی ۱۳۸۹، ۸۴-۸۷) گرفته تا کنج مساجد (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۶، ۳۱۶ و ۴۰۴؛ قشیری ۱۳۸۸، ۳۷۵، ۳۸۷ و ۴۹۰). رفته‌رفته که جماعت صوفیان رسم‌وراهی خاص یافتند، ناگزیر از مساجد رسمی بیرون رفتند و گاه مسجدهایی خاص خود ساختند. از کهن‌ترین شواهد آن، مسجد شونیزیه در بغداد است که پیروان جنید بغدادی برپا کردند (کیانی ۱۳۸۹، ۷۸) و از رساله قشیریه می‌توان فضای آن را در آن روزگار تصور کرد (قشیری ۱۳۸۸، ۶۶۶ و ۷۰۹). بعدها این مسجد مدفن صوفیان و زیارتگاه ایشان شد (کیانی ۱۳۸۹، ۷۹). نمونه دیگر مسجد شیخ ابواسحاق کازرونی، سرسلسله طریقت مرشدیه (سده چهارم) در کازرون است که نخست، در مسجد جامع و سپس، در مسجد محله زیر کازرون منبر می‌رفت. چون مخالفان در مجالس او اخلال کردند، ناگزیر از شهر بیرون رفت و در حومه کازرون، محرابی سنگی و سپس مسجدی برآورد و آنجا را جایگاه خود و پیروانش ساخت. زرتشتیان و مخالفان شیخ بارها محراب و مسجد او را ویران کردند. سرانجام در ۳۷۱ق از مال یکی از مریدانش مسجدی ساخت که مقر اصلی مرشدیه شد (شیخ الحکمایی و لاله ۱۳۸۷، ۱۱۴). جدایی صوفیان از مساجد رسمی، بعدها دستاویزی برای مخالفان تصوف شد (ابن جوزی ۱۳۶۸، ۱۴۵).

پس از مسجد به رباط برمی‌خوریم که جای مناسب‌تری برای عزلت‌گزیدن و بعدها تجمع صوفیان بود. مسلمانان در نخستین سال‌های گسترش اسلام بناهایی در مرزها ساختند که جای نگهبانی و سکونت اهل ثغور یا مرزداران و مجاهدان بود. این بناها را به‌افتقار کاربرد واژه «رباط» در آیاتی از قرآن کریم، به‌معنای نگهبانی از مرزها و حفظ ارتباط مجاهدان با یکدیگر و آمادگی برای جهاد و ترساندن دشمنان (کریمیان سردشتی ۱۳۷۸، ۵۱۶ و ۵۱۷؛ کیانی ۱۳۸۹، ۶۶) رباط خواندند. وقتی که مرزهای دارالاسلام گسترش یافت، برخی از رباطها رفته‌رفته در درون سرزمین‌های اسلامی واقع شد و از مرزها دور افتاد. واقع شدن در بین راه‌ها یا در حومه شهرها، رباطها را منزلگاه‌هایی مناسب برای صوفیان کرد: اهل جهاد اصغر از رباطها رفتند و اهل جهاد اکبر بر جای ایشان نشستند.^۸ از اینجاست که در برخی از متون، رباط و خانقاه به یک معنا به کار رفته است.

در متون عربی سده‌های نخست، علاوه بر رباط، «دویره» را هم به‌معنای محل تجمع صوفیان به کار برده‌اند. اگر این جانشینی چیزی بیش از جانشینی ساده لفظی باشد، باید دویره را هم در زمره نیاکان خانقاه شمرد. این قدر مسلم است که تا پیش از سده پنجم، به مکان‌های تجمع صوفیان دویره می‌گفتند و حتی تا روزگار بوسعید، دویره در معنای مترادف با خانقاه معتبر ماند.^۹ در خصوص نخستین مکانی جز مسجد که برای صوفیان ساختند و بعد از سده پنجم خانقاه خوانده شد، اقوال منابع اولیه مختلف است (مایر ۱۳۷۸، ۳۴۷-۳۵۵؛ کیانی ۱۳۸۹، ۱۳۷-۱۴۹). خواجه عبدالله انصاری می‌گوید نخستین خانقاه صوفیان آن است که به زمره شام ساختند تا درویشان جایی داشته باشند که در آن گرد هم آیند (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۶، ۱۴۸ و ۱۴۹). در برخی از متون عربی، همچون احسن التقاسیم، اللمع و معجم البلدان، رباط عبادان را نخستین رباط صوفیان خوانده‌اند (کریمیان سردشتی ۱۳۷۸، ۵۱۹).

این قدر پیداست که از سده دوم به بعد، صوفیان در مکان‌هایی جز مسجد استقرار یافتند؛ حال چه بناهایی که از پیش موجود بود و خالی مانده بود، مانند رباطها، و چه بناهایی که نو ساختند. اینکه نام این بناها در آغاز چه بود و کدامیک نخست ساخته شد، چندان روشن نیست؛ زیرا لازم نبود که نویسندگان احوال و آداب و تاریخ آنچه را در روزگار ایشان خانقاه خوانده می‌شد، به الفاظ پیشین بخوانند. به سخن دیگر، سیر تحول جایگاه صوفیان از رباط و دویره به خانقاه، هم در عالم واقع طی شد و هم در زبان. این دو سیر تحول در هم آمیخته و کار محقق امروزی را دشوار کرده است. چنان که خواهیم دید، گذشته از ترجمه تفسیر طبری، خانقاه به‌معنای مکان تجمع صوفیان پیش از سده پنجم به کار نمی‌رفت (تسبیحی ۱۳۴۵، ۱۰۳۸؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدویست‌ونه) و از آغاز سده پنجم، رفته‌رفته بر کاربرد آن به این معنا افزوده شد. از نخستین شاهدهای کاربرد خانقاه به این معنا، رساله قشیری (۴۳۸) ابوالحسن قشیری است (قشیری ۱۴۰۹ ق، ۷۴؛ همو ۱۳۸۸، ۴۷) و سپس طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری (اواخر سده پنجم) (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۶، ۱۴۸).

۱.۱.۲. مکان‌های مسما به خانقاه

آیا پیش از آنکه به مکان‌های تجمع صوفیان خانقاه بگویند، واژه خانقاه متداول بود؟ در این صورت، مدلول این واژه چه بود؟ دهخدا با استناد به گیات اللغات و آندراج، خانقاه را معرب «خانگاه» و مرکب از «خانه» و «گاه» شمرده است. همو از خطط الشام کردعلی نقل می‌کند که خانقاه لفظی فارسی است و اصل آن «خونگاه» است؛ یعنی جایی که سلطان در آن طعام می‌خورد (لغت‌نامه دهخدا، ذیل «خانقاه»؛ کیانی ۱۳۸۹، ۶۰-۶۳). شاهی در متون کهن، قول اول درباره واژه خانقاه را تحکیم می‌کند: صاحب حدود العالم از «خانگاه» مانویان نام برده است و در متون دیگر، محل تجمع مانویان را «مانستان» یا «مانیستان» گفته‌اند. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدویست‌ونه) «مان» مترادف «خانه» و «خان» است و «ستان» مترادف «گاه». پس به‌واسطه مانویان و مانستان، خانقاه یا خانگاه برآمده از «خانه + گاه» است و مترادف «مانستان» (همان، صدوسی‌ودو). درباره واژه خانقاه نظر دیگری هم هست: «خانقاه» تلفظ فارسی «خانقاه» و «خانقات» است، و آن جمع «خانق» است و «خانق» معرب «خانک». خانک مصغر خان و خانه است، که هم به‌معنای اتاق و سرای است و هم به‌معنای جایگاه مانویان. در این صورت، خانقاه با دویره (به‌معنای خانه کوچک) مترادف است (همان، صدوسی‌ودو).

اما خانقاه، در لفظ هر خاستگاهی که داشت، بر چه دلالت می‌کرد؟ البَدَأُ و التَّأْرِيخُ (۳۵۵ق) محمد بن طاهر مقدسی، به زبان عربی، کهن‌ترین متنی است که در آن واژه «خانقاه» (به صورت «خانقة») به کار رفته است (همان، صدویست‌وهشت؛ مقدسی ۱۳۹۰، ج. ۲: ۸۲۷). مقصود مقدسی از خانقاه محل تجمع کرامیان است نه صوفیان. در احسن التقاسیم (۳۷۵ق) محمد بن احمد مقدسی هم خانقاه به معنای مکان تجمع کرامیان به کار رفته است. (مقدسی ۱۳۸۵، ۳۶؛ زرین کوب ۱۳۸۸، ۴۸) اما صاحب حدود العالم من المشرق الی المغرب (۳۷۲ق)، به زبان فارسی، جایگاه مانویان را «خانگاه» خوانده است (بی‌نام ۱۳۴۰، ۱۰۷). پس در این زمان، هم به مکان‌های مربوط به کرامیان خانقاه می‌گفتند و هم به مکان‌های مانویان. «خانقاه» در ترجمه تفسیر طبری (۳۵۰-۳۶۵ق) نخستین شاهد از کاربرد این واژه به معنای مکان تجمع صوفیان است^{۱۰} (بی‌نام ۱۳۳۹، ج. ۱: ۱۷۶).

از جمع این شواهد، که همه کمابیش به یک عصر و یک منطقه تعلق دارند، چنین به دست می‌آید که خانقاه در خراسان آن روزگار به مطلق عبادتگاه دلالت می‌کرد؛ چه برای مانویان و چه کرامیان و چه صوفیان. کرامیان، پیروان محمد بن کرام سجستانی، نخستین جماعتی بودند که مکانی جز مسجد برای عبادت و خلوت و ذکر ساختند و همان را خانقاه نامیدند. البته خانقاه کرامیان با مدرسه ایشان یکی بود^{۱۱} (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۴۴؛ همو ۱۳۷۷، ۸۶) و نباید آن را با خانقاه صوفیان یکی شمرد^{۱۲} (همو ۱۳۸۵، ۴۴).

۱.۲.۱. خویشان و رقیبان خانقاه

از راه‌های شناسایی خانقاه این است که ببینیم کدام بناها خویشاوند یا رقیب خانقاه بودند و با خانقاه چه شباهت‌ها و نسبت‌ها و تفاوت‌هایی داشتند.

۱.۲.۱.۱. رباط و کاروان‌سرا

پیش‌تر ذکر شد که قبل از پیدایی خانقاه صوفیان، ایشان در رباط می‌نشستند و از این رو، رباط را باید پدر یا نیای خانقاه شمرد. با این حال، چنین نیست که پس از پیدایی خانقاه صوفیان، رباط معطل مانده یا از دایره امور صوفیان بیرون رفته باشد. در همان روزگار ابوسعید ابوالخیر، که چند خانقاه در نیشابور بود، سخن از رباط‌هایی است در بیرون شهر که جای گوشه‌نشینی و ریاضت شیخ بود (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۹، ۳۱، ۳۶۲ و ۳۶۷؛ بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۳۱ و ۲۱۸؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۷۹ و ۸۰). در مرو نیز رباط عبدالله مبارک در بیرون شهر بود و خانقاه در درون شهر (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۶۸). از همه اینها معلوم می‌شود که دست‌کم در خراسان در روزگار مقامات سه‌گانه ابوسعید^{۱۳} یعنی در سده ششم، رباط و خانقاه به منزله مکان صوفیان، هردو در میان بودند: رباط در بیرون شهر بود و خانقاه در درون شهر^{۱۴} (نظام‌الملک ۱۳۸۴، ۶ و ۱۱۹). رباط جای خلوت‌گزیدن بود و خانقاه بیشتر جای گردآمدن. گاهی رباط جای نزول همه مسافران بود، از صوفیان و جز ایشان و در این صورت، کاروان‌سرای بود در بیرون شهر؛ گاهی هم جایی بود برای گردآمدن صوفیان، یا جایی متروک بود برای خلوت و ریاضت.

در اینجا پای متغیری دیگر به میان می‌آید: زبان. آیا در متون عربی سده‌های نخست نیز همین قضیه در خصوص رابطه رباط و خانقاه صادق است؟ بهترین راه برای یافتن پاسخ این پرسش، مقابله کتاب‌های مشابه از یک نویسنده در آن روزگار به دو زبان عربی و فارسی است. ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) کتاب معروف خود، احیاء علوم الدین را در اواخر سده پنجم به عربی نوشت؛ سپس خلاصه‌ای فارسی از آن ترتیب داد به نام کیمیای سعادت. در کتاب اخیر، از «خانگاه» سخن رفته است: «و تفصیل منکرات دراز بود. و چون این بشناختی منکرات مدارس و خانگاه‌ها و مجلس حکم و دیوان سلطان و غیر آن بر این قیاس کن» (غزالی، ۱۳۹۰، ج. ۲: ۵۲۴). و درست در همان مبحث، در احیاء علوم الدین سخن از «رباطات صوفیان» است: «أمثال هذه المنکرات کثیرة لایمکن حصرها، فقس بهذه المنکرات المجمع، و مجالس القضاة، و دواوین السلاطین، و مدارس الفقهاء، و رباطات الصوفیة، و خانات الأسواق» (همو بی‌تا، ج. ۷: ۶۶). پیداست که غزالی رباطات صوفیه را در فارسی به خانگاه برگردانده است.^{۱۵} در ترجمه‌ای هم که خوارزمی در سده هفتم از احیاء علوم الدین ترتیب داده، ترکیب «رباطات صوفیان» را به کار برده است^{۱۶} (غزالی ۱۳۵۱، ج. ۲: ۷۳۵). نمونه دیگر خانقاه بوسعید دوست دادا در بغداد است که صاحب اسرار التوحید (به

فارسی) آن را «خانقاه» خوانده است (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۵۷) و نویسنده المتظم فی تاریخ الملوک و الامم (به عربی) «رباط» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ب، ۶۵۵ و ۶۵۶؛ ابن جوزی ۱۴۱۲ق، ۲۳۵). پس در خراسان سده پنجم، خانقاه و رباط در زبان فارسی با هم تفاوت داشتند؛ اما در زبان عربی، به هردو رباط می‌گفتند.^{۱۷} متغیر دیگر جغرافیاست. اصطلاحات زبان فارسی در نقاط گوناگون «زمین پارسی‌گویان» یکسان نبوده است. گاهی به آنچه در نیشابور خانقاه گفته‌اند، در مرو یا بغداد رباط گفته‌اند (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۴۵ و ۴۶).

خبر از نزول کاروان‌ها در رباط‌ها موجب شده است که در روزگار ما آن‌ها را با کاروان‌سرا یکی بشمارند؛ اما رباط فقط منزلگاه کاروانیان در بین راه و بیرون شهر بود و کاروان‌سرا در درون شهر. پس بین کاروان‌سرا و رباط فرق است. از منابع اولیه این تحقیق پیداست که کاروان‌سرا در درون شهر بود و اختصاص به صوفیان نداشت (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۹۱، ۱۵۳ و ۱۵۷؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۱۰۸).

۱.۲.۲. مدرسه

مدرسه و خانقاه هردو جای تعلیم و تعلم بود؛ اولی جای تعلیم و تعلم حصولی و دومی جای تعلیم و تعلم حضوری و عملی. این دو خویشتاوند هم و از جهتی، رقیب هم بودند. از همین روست که مدرسه نخله‌ای مشابه تصوف، یعنی کرامیه را خانقاه می‌خواندند؛ زیرا در آن، هردو قسم تعلیم و تعلم در یک جا تحقق می‌یافت (شفیعی کدکنی ۱۳۷۷، ۸۶). هرچه نیازها و کارکردهای مدرسه و خانقاه تشخص و تعیین بیشتری یافت، جدایی این دو از هم بیشتر شد؛ چندان که در خراسان آغاز سده پنجم، این دو از هم جدا بودند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۱۹). این مسیر به تأسیس نظامیه‌ها به امر خواجه نظام‌الملک طوسی، در نیمه دوم سده پنجم، و هم‌زمان اهتمام او به ساختن خانقاه‌ها و آبادان کردن آن‌ها انجامید (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۷۶-۱۸۰). فرار ابوحامد غزالی از مدرسه و روی آوردن او به عزلت و سپس به خانقاه، خود گواهی است بر جدایی این دو در اواخر سده پنجم و تفاوت‌های آشکار آن‌ها. غزالی، که هم اهل علوم رسمی مدرسه بود و هم اهل علوم باطنی خانقاه و این هردو را کار دینی می‌شمرد، به وحدت اینها نخواند، بلکه تشویق کرد که هردو جداگانه در کنار هم ببالند.^{۱۸}

۱.۲.۳. دُوبیره

گفتیم که از حیث لفظ، دُوبیره کمابیش با خانقاه مترادف است و گاه در متنی واحد، خانقاه و دُوبیره را به‌جای هم به‌کار برده‌اند. از حیث تاریخی، دُوبیره از نیاکان خانقاه است. مکان تجمع صوفیان، حتی پیش از تکوین سازمان خانقاه، دُوبیره نام داشت. اما از اینها گذشته، پس از رواج راه و رسم خانقاه‌نشینی و بنایی به نام خانقاه نیز، دُوبیره متداول ماند و گاه به‌جای خانقاه و گاه به چیزهایی مرتبط با خانقاه اطلاق شد. گاهی هم دُوبیره خانقاهی کوچک یا بخشی از خانقاه بود؛ اقامتگاهی خُرد برای درویشان مسافر که آن را در مدخل یا چسبیده به خانقاه می‌ساختند (فروزانفر ۱۳۸۸، ۱۹ و ۲۰). همچنین، بنا بر کاربردهای دُوبیره در رحله ابن بطوطه و توضیحات دوزی^{۱۹} در ذیل قوامیس عرب، دُوبیره را حجره‌ای در مدرسه یا دیر مسیحی یا خانه‌ای کوچک در کاخ قیصر یا مهمان‌خانه‌ای در مدخل سرای یا جزئی از خانقاه یا مطلق خانه خُرد شمرده‌اند (همان، ۲۰). بنابراین، در متون گاهی دُوبیره نیای خانقاه است، گاهی همان خانقاه است^{۲۰} (کیانی ۱۳۸۹، ۹۴؛ شفیعی کدکنی ۱۳۷۲، ۵۸۰؛ همو ۱۳۸۵، ۲۴) گاهی حجره‌ای یا میهمان‌خانه‌ای متصل به خانقاه و گاهی مطلق حجره یا خانه.

۱.۲.۴. قلندر، لنگر، تکیه

«قلندر» تا روزگار سعدی اسم مکان بود؛ مکان اهل خرابات و اوباش و نرود. و کسان منسوب به قلندر را «قلندری» می‌گفتند، نه قلندر. این واژه صورتی است از «کالندر»، به‌معنای کالنگر و لنگر؛ اینها نیز محل تجمع رندان و اوباش بوده است (شفیعی کدکنی ۱۳۸۷، ۴۴ و ۴۵). همچنان‌که واژه رند در طی زمان دگرگونی معنایی یافت، قلندر از روزگار سعدی به‌بعد تحول معنایی یافت و اسم شخص شد. معنای واژه لنگر نیز بسیار دگرگون شد تا جایی که در سده‌های بعد، مثلاً در دوره تیموریان، معنایی نزدیک به خانقاه صوفیه یافت (کیانی ۱۳۸۹، ۱۱۱ و ۱۱۲)؛ مثلاً لنگر قاسم انوار همان خانقاه او بود (مایل هروی ۱۳۷۵، ۱۳۹). به‌هرحال، لنگر در دامنه زمانی و مکانی این تحقیق، در دایره واژه‌های مرتبط با صوفیان نیست و ربطی به خانقاه ندارد.

«تکیه» نیز از بناهای مربوط به صوفیان است و گاهی در ایران یا دیگر نقاط جهان اسلام، به‌ویژه در ممالک عثمانی، در معنای خانقاه صوفیان یا نزدیک به آن به کار رفته است (کیانی ۱۳۸۹، ۱۰۶-۱۰۸)؛ اما در خراسان سده‌های نخست، تکیه چنین کاربردی نداشته و از دامنه زمانی و مکانی این تحقیق بیرون است.

۵.۱.۲. زاویه، صومعه، جماعت‌خانه

زاویه، صومعه، و جماعت‌خانه همه به خانقاه مربوط‌اند؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها بنایی مستقل نیست، بلکه جزئی از خانقاه است. باب «۳.۲. اجزای خانقاه» از مقاله حاضر به این اجزا اختصاص دارد.

۲. سازمان خانقاه

واژهٔ مدرسه، هم بر بنایی شناخته دلالت می‌کند و هم بر مجموعه‌ای از رویدادها و قوانین و هنجارها و آداب و تشکیلات که در آن بنا واقع می‌شود و تحقق می‌یابد. خانقاه نیز چنین است؛ یعنی هم بر بنایی معین دلالت می‌کند و هم بر مجموعهٔ رویدادها و قوانین و هنجارها و آداب و آیین‌ها و تشکیلاتی معین که در آن بنا تحقق می‌یابد و آن بنا را به آن مظهر و محتوا می‌شناسند. در اینجا، به آن مظهر و محتوای خانقاه «سازمان خانقاه» می‌گوییم. برای شناختن بنای خانقاه و عناصر مقوم آن، ناگزیر از شناختن سازمان خانقاهیم. سازمان خانقاه، همچون بنای خانقاه، در طی زمان تکوین یافته و بالیده است.

۲.۱. تکوین سازمان خانقاه

مسجد در سده‌های نخست سازمانی چندکارکردی بود؛ از عبادت جمعی و فردی گرفته تا حکومت و قضا، اقامت مسافران و ابنای سیل تا تعلیم و تعلم. هرچه شمار مسلمانان افزوده‌تر و جامعهٔ ایشان پیچیده‌تر شد، سازمان‌هایی مستقل از مسجد برای هر یک از این کارها لازم آمد: دارالاماره، محکمه، رباط، کاروان‌سرا، مدرسه و... یکی از این سازمان‌های نوپدید سازمانی بود که بعدها خانقاه نام گرفت. زندگی صوفیانه آداب و لازمه‌هایی داشت که برآوردن همهٔ آن‌ها در مسجد ممکن نبود؛ نیازهایی چون خلوت، هم‌نشینی با درویشان، خدمت درویشان و پیروی از پیر، و اساساً نظامی دینی که با نظام دینی فقیهان که معمولاً زمام امور مساجد را در دست داشتند، سازگار نبود. اینها چنان که قبلاً گفتیم، رفته‌رفته صوفیان را به مساجد مستقل یا به رباط‌های متروک کشاند. کم‌کم زندگی جمعی صوفیان اصول و آدابی یافت؛ آدابی که بعدها «آداب خانقاه» نام گرفت.

صوفی باید دل از «بایست این جهان بیرون کند و به‌جای خالی نشیند و چشم فراز کند و حواس را معطل کند و دل را با علم ملکوت مناسبت دهد» و از «مشغلهٔ دنیا» بپردازد (غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۲۹). او باید قرآن به اندیشه بخواند و شکم تهی بدارد و شب را به قیام و زاری زنده بدارد، به ذکر و فکر و علم و عمل مشغول باشد، مردم را به خود راه ندهد و از اخبار و اراجیف شهر نپرسد و حال مردمان نپرسد، با نیکان و صوفیان بنشیند و با پیران ملاقات کند (همان، ج. ۱: ۴۱۱، ۴۵۴ و ۵۹۲؛ قشیری ۱۳۸۸، ۶۶؛ خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۶، ۳۷). او باید «به چیزی مشغول باشد که در آن راحت خلق باشد؛ چون خدمت صوفیان و فقها و درویشان» (غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۲۷۶). درویشان باید دست و دل از شغل دنیا بشویند و باید در جایی مجتمع باشند تا یکدیگر را به عبادت تشویق و دعوت کنند و هم توانگران آن‌ها را بشناسند و به آنان نان و جامه بدهند (همان، ج. ۱: ۳۹۴ و ج. ۲: ۵۴۶ و ۵۴۷).

تحقق همهٔ اینها نیاز به‌نحوی از زندگی جمعی داشت؛ زندگی‌ای جمعی با قواعدی در درون جمع و قواعدی برای پیوند با بیرون جمع. سازمانی لازم بود با مدیری معتمد توانگران که جامه و طعام به دست درویشان برساند و مال‌ها در کار ایشان صرف کند. تشکیلاتی لازم بود تا روابط میان درویشان حاضر و مسافر را اداره کند و محیطی مناسب برای امور فردی و جمعی صوفیان و زندگی خاص صوفیانه فراهم آورد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۱۵-۳۱۷). این سازمان رفته‌رفته پا گرفت و در روزگار ابوسعید ابوالخیر و به دست او، به قوام و کمال رسید. ابوسعید برای ادارهٔ خانقاه، به‌ویژه در شیوهٔ تربیت مریدان، مخارج و مصارف خانقاه، سماع، رسوم سفره و خرقة، اصولی نهاد که پیش از او رایج نبود^{۲۱} (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدوسی‌وسه و صدوسی‌چهار). ابوسعید در روزگار خود معرض طعن و طرد مشایخ رقیب و دستگاه‌زنویان بود (جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۹۰)؛ اما سازمانی که او نهاد، بعدها و در روزگار

سلجوقیان، با ظهور قدرتمندانی همچون خواجه نظام‌الملک (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۲۹) و عالمانی همچون غزالی و ابن قیسرانی (همو ۱۳۷۲، ۵۷۴ و ۵۷۵) تحکیم و تثبیت شد.

۲.۲. عناصر سازمان خانقاه

سازمان خانقاه عناصری دارد که خانقاه بودن خانقاه به آن‌ها وابسته است؛ از کسان گرفته تا رسوم.

۲.۲.۱. کسان

مهم‌ترین کسان در خانقاه شیخ و انواع مریدان و خادمان‌اند.

الف. شیخ خانقاه

همواره شیخ (پیر، مراد) را از ارکان طریقت شمرده‌اند و گفته‌اند که پیر در میان مریدان همچون پیامبر در میان امت است (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۶ و ۴۷) و بی‌پیر راه‌رفتن راست نیاید^{۲۲} (غزالی ۱۳۹۰، ج. ۲: ۳۴؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۶۰). شیخ، گذشته از آنکه خود اسوه سالکان بود، در خانقاه بر احوال مریدان نظارت می‌کرد و مراقب حال ایشان در خلوت و جلوت بود (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۶، ۳۱۵ و ۳۱۶؛ غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۴۸۰). نیز به واسطه اعتبار پیر بود که مال‌داران مال خود را در کار خانقاهیان نفقه می‌کردند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۴۸ و ۱۴۹؛ کیانی ۱۳۸۹، ۲۷۴). از همین روست که بسیاری از خانقاه‌ها را به نام پیر آن می‌خواندند: خانقاه طرسوسی، خانقاه قشیری، خانقاه ابوالفضل حسن، خانقاه شیخ عمو، خانقاه بوسعد دوست دادا، خانقاه ابوالفضل سرخسی، خانقاه خالو، خانقاه عبدالله باکو و... ای‌بسا که با تغییر پیر خانقاه، نام خانقاه نیز دگرگون می‌شد؛ مثلاً خانقاه شارستان سرخس در وقت ابوالفضل سرخسی خانقاه پیر ابوالفضل نام داشت و در وقت بابوفله به نام او خوانده می‌شد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۴-۲۷ و ۱۷۱ و ۳۷۵).

ب. صوفی حاضر

کار اصلی خانقاه این بود که محیطی برای تربیت صوفیان باشد. صوفیان در خانقاه بر دو دسته بودند: صوفیان حاضر؛ یعنی آنان که پیوسته در خانقاه مقیم بودند، و صوفیان مسافر (قشیری ۱۳۸۸، ۴۸۷). تعداد مقیمان خانقاه به اعتبار شیخ خانقاه و موقعیت خانقاه در شهر و آبادی بستگی داشت. در خصوص خانقاه ابوسعید ابوالخیر که خانقاهی معتبر در نیشابور بود، می‌دانیم که کمی پس از ورود ابوسعید به نیشابور ۱۲۰ ساکن داشت: ۴۰ تن حاضر و ۸۰ تن مسافر (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۹؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۹۱؛ بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۶۹).

مرید حاضر به زندگی متعارف پشت می‌کرد و به زندگی خانقاهی می‌پیوست. در این شیوه زندگی، وظایفی بر عهده داشت؛ از اطاعت و طاعت گرفته تا زیرکی در فهم پند پیر، راست‌گویی، راست‌عهده‌ی، رازداری، فداکاری، سبک‌باری، نگاه داشتن حرمت پیر، خدمت به پیر و دیگر مریدان، و همراهی با جمع (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۸۵، ۳۱۵ و ۳۱۶؛ قشیری ۱۳۸۸، ۶۹ و ۲۷۷). صوفیان حاضر معمولاً در حجره‌های خانقاه می‌زیستند.

ج. صوفی مسافر

سفر از لازمه‌های درویشی بود (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۷)؛ چه برای دل‌کندن از یار و دیار و عادات و عرف و چه برای زیارت اولیای زنده و درگذشته (غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۴۵۹). صوفیان مسافر در رباط‌ها و خانقاه‌ها فرود می‌آمدند. صوفی مسافر یا مرید پیر خانقاه بود، یا برای زیارت او بدان‌جا آمده بود و پیر خانقاه را محترم می‌داشت. گاهی دیگر مسافران نیز ولو صوفی نبودند، در خانقاه نزول می‌کردند و چند صباحی با صوفیان می‌زیستند.^{۲۳} همه مسافران موظف بودند آداب خانقاه را مراعات کنند؛ اما بیش از ایشان، پیوسته به حاضران توصیه می‌شد که حرمت مسافران را نگاه دارند و با ایشان به نیکی رفتار کنند (قشیری ۱۳۸۸، ۳۵۷؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۱۴۸). صوفیان مسافر، همچون حاضران، در حجره‌ها اقامت می‌کردند و بین حجره‌های ایشان و حاضران فرقی نبود.

د. خادم

شیخ خانقاه کارگزاری امین (بی‌نام ۱۳۸۴، ج. ۳۶۸) داشت که به امور خانقاه می‌پرداختند و خدمت صوفیان حاضر و مسافر می‌کردند. چون خدمت به خلق، به‌ویژه اهل طریقت، از تکالیف هر صوفی است، خدمت در خانقاه گاهی پیشه کسانی ثابت بود و گاهی به‌نوبت در بین صوفیان مقیم می‌گشت (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۳ و ۶۸). از وظایف خادم

گرفتن فتوحات و مباشرت در املاک خانقاه بود؛ خادم اصلی متولی کارهای جزئی نبود و (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ب، ۵۵۵؛ همو ۱۳۷۲، ۵۸۴-۵۸۶) دستیارانی داشت، به نام «خادم‌دسته»، که به امور جزئی خانقاه می‌پرداختند^{۲۴} (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۶۷؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ب، ۵۵۵). از دیگر کسان خانقاه قَوّال است، که در مبحث سماع به او خواهیم پرداخت.

۲.۲.۲. رسوم

رسوم خانقاه، به‌ویژه از سده پنجم به بعد، بسیار است. این رسوم در کتاب‌های مقامات مشایخ صوفیه و آداب خانقاه درج شده است. در اینجا تنها به آن دسته از رسوم می‌پردازیم که در درک ترکیب سازمان و کالبد خانقاه به کار می‌آید.

الف. مجلس‌گویی

مجلس وعظ از رسوم مشابه میان خانقاه و مسجد بود و مشایخ صوفیه گاهی در مسجد و گاهی در خانقاه مجلس می‌گفتند. شیخ خانقاه یا شیخی دیگر که او به خانقاه خود می‌خواند، بر تخت یا کرسی یا منبر می‌نشست (بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۸۰؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۱۹) و برای خانقاهیان و دیگر مردم (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۷، ۲۲۴ و ۲۷۰) سخن می‌گفت. مجلس‌گویی در مجامع صوفیه از پیش از سده چهارم هم معمول بود و قواعدی داشت^{۲۵} (همان، ۲۰۷؛ عبدالرحمن جامی ۱۳۴۳، ۳۱). این کار در خراسان سده پنجم، دست‌کم در دستگاه ابوسعید، برنامه‌های معین داشت: ابوسعید هفته‌ای یک بار در خانقاه استاد امام (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۸۳ و ۲۳۳) و یک بار در خانقاه ابوالبرکات مجلس می‌گفت^{۲۶} (همان، ۱۰۵). برپایی مجالس مهم را از طریق آواز دادن در مناره‌ها به اطلاع مردم شهر می‌رساندند (همان، ۱۷۳). مجلس وعظ در جماعت‌خانه یا در صحن خانقاه که جای تجمع بود، برپا می‌شد. زنان نیز در این مجالس حضور می‌یافتند و جای ایشان بام خانقاه بود.^{۲۷}

ب. سماع

سماع در نزد صوفیان، رقص با آوازی موزون بود که گاهی با بی‌خودی و جامه‌دریدن همراه می‌شد (غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۴۷۳ و ۴۹۵). مشایخ صوفیه بر سر سماع - حرمت یا اباحت آن، حدود جواز، کسان صالح برای سماع، طرز سماع و آداب آن - وحدت نظر نداشتند. آنچه از نظر تحقیق حاضر مهم است، این است که امثال ابوسعید ابوالخیر و ابوحامد غزالی و ابوالقاسم قشیری سماع را مشروط به شروطی، جایز و بلکه مستحب شمرده‌اند (قشیری ۱۳۸۸، ۵۹۱-۶۲۱). از جمله شروط این بود که سماع در منظر زنان یا مردان جوان و اغیار نباشد^{۲۸} (هجوبیری ۱۳۸۳، ۶۱۰؛ غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۴۹۷؛ نجم‌الدین کبری ۱۳۹۰، ۴۷) در مجلس سماع، یک «قَوّال» بود که آواز می‌خواند و بر آهنگ آواز او سماع می‌کردند. قَوّال را بزرگ می‌داشتند و جایی ویژه در خانقاه داشت. گاهی یکی از صوفیان حاضر قَوّالی می‌کرد و گاهی قَوّال را از بیرون به خانقاه می‌خواندند^{۲۹} (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۲۹۱؛ همو ۱۳۷۲، ۶۰۱ و ۶۱۵؛ زرین کوب ۱۳۸۷، ۹۵؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۹۵).

ج. زاویه‌نشینی

خلوت و زاویه‌نشینی و دوری‌گزیدن از دیگران، از یک ساعت گرفته تا چهل شبانه‌روز و بیشتر، از آداب تصوف است.^{۳۰} زاویه‌نشینی کوتاه در محل زاویه صوفی، در کنجی از جماعت‌خانه یا در حجره او یا در زاویه‌خانه انجام می‌گرفت و زاویه‌نشینی دراز در حجره و زاویه‌خانه (و گاهی در بیرون از خانقاه، مثلاً در رباط یا در کوه). در خراسان سده‌های نخست، چله‌نشینی چندان آدابی نداشت که چیزی از خانقاه و کیفیت آن را بر ما روشن کند؛ اما بعدها آدابی برای آن پدید آمد (نسفی ۱۳۹۰، ۱۵۲ و ۱۵۳؛ کیانی ۱۳۸۹، ۴۲۱-۴۲۳؛ توسلی ۱۳۷۶، ۳۸۹-۳۹۱).

د. سفره

سفره و غذا خوردن در خانقاه هم آدابی داشت. صوفیان همگی، همراه با شیخ، بر گرد یک سفره می‌نشستند (شفیعی کدکنی ۱۳۷۲، ۵۹۲) و هر چند تن از یک کاسه غذا می‌خوردند؛ مگر در خانقاه ابوسعید بود که سهم و کاسه هر کس جدا بود^{۳۱} (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، الف، صدوسی‌وشش) مگر تازه‌واردان به خانقاه که به احترام، هم کاسه خود ابوسعید می‌شدند (جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۱۴۸) بر سر سفره، هر خوراک را از سمت راست می‌گردانند (شفیعی کدکنی ۱۳۷۲، ۵۹۰-۵۹۲). همچنین اگر کسی در وقت طعام بر صوفیان وارد می‌شد و سلام می‌کرد، او را بر

سفره می‌نشانند؛ اما تا طعام را به پایان نمی‌برند، نایست سلام او را پاسخ می‌گفتند (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدوسی‌وشش؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۷۱ و ۲۷۲). گاهی اطعام از خانقاهیان فراتر می‌رفت و همه مردم یا صوفیان شهر را شامل می‌شد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۸۲).

۳. بنای خانقاه

تحقق سازمان و سازوکارها و آداب خانقاهی، به هر نام که بود، نیاز به مکانی داشت. این مکان نخست جایی از مسجد و مسجدها اختصاصی و سپس رباط بود. رفته‌رفته که سازمان خانقاه قوام گرفت، جای خاص خود را هم پدید آورد: بنای خانقاه. بنای خانقاه بایست چنان می‌بود که عناصر خانقاه به‌نیکویی در آن بنشیند و تحقق یابد؛ و این نیازمند ویژگی‌هایی در طرز استقرار بنا در شهر و نیز ویژگی‌هایی در درون بنا و ترکیب و اجزای آن بود.

۳.۱. موقعیت خانقاه

با بررسی موقعیت خانقاه در شهر، برخی از ویژگی‌های آن آشکار می‌شود. در میان منابع اولیه در خراسان سده‌های نخست، فقط در خصوص خانقاه ابوسعید در نیشابور اطلاعاتی شایسته در دست است. نیشابور در سده پنجم از بزرگ‌ترین شهرهای مشرق‌زمین بود که در اوایل این سده، حدود ۴۷ محله داشت و هر محله متوسط دارای حدود ۳۰۰ کوچه بود و بعضی از این محلات، خود به‌اندازه یک شهر بود. بازار شهر که در روزگار محمود غزنوی سرپوشیده شده بود، کاروان‌سراها و خان‌ها و تیم‌های بسیار داشت (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، هفتادوسه - هشتاد). شهر چندین مسجد و مدرسه و خانقاه و کتابخانه داشت. گورستان‌های متعدد و وسیع شهر نیز نشان دیگری از وسعت خارق‌العاده نیشابور در آن روزگار است. جمعیت صوفیان نیشابور بسیار بود و در کتاب‌های رجال، نام کثیری از رجال نیشابور در این روزگار با عنوان «شیخ صوفی» یا «من اهل التصوف» همراه است. تصوف معیار و مدار دینداری بیشتر مردم بود و مردم جانب صوفیان را نگه می‌داشتند (همان‌جا).

ابوسعید در حدود سال ۴۰۰ ق به نیشابور وارد شد (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶، ۳۹) و به خانقاه طرسوسی رفت که بعداً به خانقاه ابوسعید معروف شد^{۳۲} (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۱). این خانقاه در کوی عدنی‌کویان (عدنی‌کوبان) - در وسط بازار اصلی نیشابور و در حد فاصل محله حیره و محله مُلقاباد از یک سو و چهارسوی کرمانیان از سوی دیگر - قرار داشت (همان، ۱۹۵ و ۱۹۶). چهارسوی کرمانیان (کرمانیان)، در یک سر بازار نیشابور، از مهم‌ترین چهارسوهای بازار بود (بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۷۱؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۷۱؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۹۲؛ شفیع کدکنی ۱۳۷۵، ۲۷۳؛ شفیع کدکنی ۱۳۸۹ ب، ۷۳۷ و ۷۳۸) با اقسام دکان‌ها، چندین کاروان‌سرا، و مدرسه ابوحاتم تونی کرامی (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۱۷؛ شفیع کدکنی ۱۳۸۹ الف، هفتادوهشت؛ شفیع کدکنی ۱۳۷۷، ۸۳). محله حیره، در سر دیگر بازار، در شمال شرقی نیشابور، از محلات مهم شهر بود با بزرگ‌ترین گورستان شهر و دروازه‌ای به‌همین نام که به راه مرو گشوده می‌شد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۹۵ و ۱۹۶؛ شفیع کدکنی ۱۳۸۹ ب، ۷۳۹). محله مُلقاباد در کنار محله حیره، نیز از محلات بزرگ شهر بود و خود حاوی چندین محله کوچک و دو خانقاه مهم (شفیع کدکنی ۱۳۸۹ ب، ۷۵۸). خانقاهی که بوسعید در آن فرود آمد، چنین موقعیت مهمی در نیشابور داشت، در میانه بازار اصلی شهر؛ و هیچ دور نیست که این موقعیت در سرعت و وسعت نفوذ ابوسعید در شهر (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۷؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۹۰) و برانگیختن حسد حاسدان و کینه دشمنان مؤثر بوده باشد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۸ و ۶۹).

خانقاه شیخ در قلب حیات شهری نیشابور بود؛ با حجره‌ها و دکان‌ها (همان، ۷۰) و مسجد (همان، ۱۲۳) و گرمابه‌ای (همان، ۱۳۲ و ۱۳۴) در کنار و در نزدیکی‌اش و جلوخانی مفرح در پیش آن:

«هر روز نماز دیگر در خانقاه شیخ در نیشابور در کوی عدنی‌کویان دوکانی بودی، آن را آب زدندی برفتندی و فرش افگندی و شیخ آنجا بنشستی و پیران پیش شیخ بنشستندی و جوانان صف زدندی و بایستادندی و آن موضع بانزهدت و گشاده و خوش بودی» (همان، ۷۹).

این چنین، خانقاه به درون راسته بازار امتداد می‌یافت و با زندگی روزانه مردم درمی‌آمیخت.

گفتیم که بوسعید در خانقاهی نزول کرد که پیش از او ساخته بودند و از طرز یافتن مکان و آداب ساختن آن

اطلاعی نداریم؛ اما از منابع پیداست که گزیدن و یافتن جای برخی از خانقاه‌ها به اشارت اولیا بوده است. نمونه آن خانقاه سراوی است در بالای شهر نسا، در کنار گورستان براکوه، که جای و نقشه کلی آن را حضرت پیامبر (ص) در خواب به بوعلی دقاق نمود:

«چون استاد بوعلی به نسا آمد به زیارت تربت مشایخ، و صوفیان را بقعه‌ای نبود. آن شب بخت. مصطفی را، علیه السلام، به خواب دید که او را فرمود که از جهت صوفیان آنجا بقعه‌ای ساز. و بدان موضع که اکنون خانقاه است اشارت کرد و خطی گرد آن در کشید که چنین باید ساخت. دیگر روز، بامداد استاد بوعلی برخاست و بدان موضع آمد، آن خطی که مصطفی، صلوات الله علیه، بر کشیده بود بر زمین همچنان ظاهر بود؛ همگنان بدیدند و استاد هم بر آن خط دیوار خانقاه و آن بقعه متبرکه بنا نهاد و تمام کرد» (همان، ۳۹).

خانقاه بوعلی دقاق، برخلاف خانقاه بوسعید، نه در میانه بازار، بلکه در کنار گورستان بود. خانقاه بوسعد دوست دادا، شاگرد بوسعید، در بغداد نیز در بیرون شهر بود. بوسعد به وصیت بوسعید، به بغداد رفت و در جایی بی‌رونق خانقاهی ساخت و در جوارش بازار و گرمابه و کاروان‌سرا و خراس. مردم کم‌کم بدان‌جا روی آوردند و آن سوی شهر آبادان‌تر از سوی دیگر شد^{۳۴} (همان، ۳۵۶-۳۶۰).

۳.۲.۲. اجزای خانقاه

پیش‌تر گفتیم که بسیاری آنچه مورخان معماری ایران یا مورخان تصوف از صفات و اجزای کالبدی خانقاه شمرده‌اند، یا مبتنی بر یگانگی مزعوم معماری خانقاه و معماری مدرسه است یا ناشی از تعمیم‌های ناروا و خطاهای تاریخی و جغرافیایی یا متکی بر اقوال نامستند. در محدوده تاریخی و جغرافیایی تحقیق حاضر، آنچه از منابع اولیه درباره اجزای خانقاه‌های خراسان سده پنجم چنین است:

۳.۲.۱. درآیگاه^{۳۵}

درآیگاه (دستگاه ورودی) در برخی از خانقاه‌ها مفصل و در برخی ساده بود. در خانقاه‌های بزرگ، همچون خانقاه بوسعید در نیشابور، درآیگاه مشتمل بود بر جلوخانی با دوکان (سکو) و سپس سردر.^{۳۶} نمی‌دانیم که سردر خانقاه یادشده به کجا راه می‌برد: به صحن (روباغ) خانقاه یا به جایی چون هشتی یا کریاس. از درآیگاه خانقاه بوسعد دوست دادا در بغداد هم اخباری به دستمان رسیده است. افزون بر آنچه در اسرار التوحید درباره این مجموعه ذکر شده است (همان، ۳۵۶-۳۵۹) در المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم ابن جوزی هم سخنی درباره سردر این خانقاه هست که مطابق آن، سردر چندان بلند بود که مردی سوار بر شتر می‌توانست از آن بگذرد (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ب، ۶۵۵ و ۶۵۶؛ ابن جوزی ۱۴۱۲، ق، ۲۳۵).

۳.۲.۲. بام

بام در خانقاه جایی نبود که ناگزیر و به تبع بر بالای سقف پدید آمده باشد، بلکه در زمره اجزای زنده خانقاه بود. در وقت مجالس وعظ که زنان را به خانقاه راه می‌دادند، جای ایشان همواره بر بام بود. در این باره، شواهد در منابع اولیه بسیار است؛ مثلاً:

«نقل است که زن استاد دختر شیخ ابوعلی دقاق بود. از استاد دستوری خواست تا به مجلس شیخ آید. استاد گفت: چادر کهنه‌ای بر سر کن تا کسی را ظن نبود که کیستی تو. آخر بیامد با کهنه‌ای و بر بام در میان زنان بنشست^{۳۷} (بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۴۹).

بام بر صحن مشرف بود و زنان از فراز بام شیخ را می‌دیدند که در صفا یا صحن بر تخت نشسته است و مجلس می‌گوید، یا صدای او را از جایی دیگر به واسطه کسی که قول او را برای مستمعان دورتر تکرار می‌کرد، می‌شنیدند.

۳.۲.۳. صحن

صحن، حیاط یا رَحْبَه (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴، ب، ۵۳۰) مکان روباز خانقاه بود و جای بخش مهمی از زندگی خانقاهی (بی‌نام ۱۳۸۴، الف، ۲۹۳). درآیگاه خانقاه معمولاً به صحن می‌انجامید (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۷۶). گفتیم که زنان را در وقت مجلس وعظ به خانقاه راه می‌دادند و ایشان بر بام می‌نشستند و صحن را نظاره می‌کردند. از اینجا معلوم می‌شود که مجلس وعظ در صحن برگزار می‌شد یا دست‌کم دامنه جمعیت آن از جماعت‌خانه به صحن می‌کشید.

به‌علاوه، گاهی پیش می‌آمد که صوفیان در صحن نیز سماع می‌کردند و البته در آن وقت، زنان به خانقاه راه نداشتند.^{۳۸} صحن کانون خانقاه بود؛ حجره‌های خانقاه در پیرامون صحن بود و صحن همه اجزای خانقاه را به هم می‌پیوست.

۳.۲.۴. صفة

خانقاه یک صفة یا ایوان داشت^{۳۹} (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۵، ۳۵۷ و ۳۵۸؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۷۶). برخی از حجره‌ها و گاهی صومعه خانقاه در جوار صفة بود و در آن‌ها به صفة گشوده می‌شد. معمولاً صفة به جماعت‌خانه هم راه داشت، امتداد فضای جماعت‌خانه بود؛ فضایی بینابینی بین فضای بسته جماعت‌خانه و فضای باز صحن. از همین رو، در وقت خوشی هوا، صفة محل نشستن جمع صوفیان بود و گاهی در آنجا غذا می‌خوردند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۵ و ۴۱؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۱۳۷) صفة شاه‌نشین صحن بود؛ گاهی تخت یا کرسی شیخ را در صفة می‌نهادند و او در آنجا مجلس می‌گفت و جماعت در صحن، پیش روی او می‌نشستند یا از فراز بام او را نظاره می‌کردند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۸۴).

۳.۲.۵. جماعت‌خانه

جماعت‌خانه مهم‌ترین قسمت خانقاه بود؛ جایی برای جمع صوفیان، چه برای اعمال فردی، از عبادت و استراحت و چه اعمال جمعی (جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۶۸؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۴ و ۴۵). صوفیان زاویه‌های خود را در اینجا و آنجا جماعت‌خانه می‌گسترده و گاهی حتی زاویه شیخ خانقاه در همان‌جا بود (بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۳۴؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۴). جماعت‌خانه محل وعظ و مجلس گفتن شیخ و گاهی سماع هم بود. در خانقاه بوسع دادا در بغداد، خلیفه «چون در جماعت‌خانه درویشان آمد، جمعی سخت نیکو دید زیادت پنجاه کس از مشایخ و متصوفه بر سر سجاده‌ها نشست. ایشان را زیارت کرد و بنشست» (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۵۹). گویا ممکن بود که خانقاهی بیش از یک جماعت‌خانه داشته باشد؛ زیرا در ذکر خانقاه یادشده، از «جماعت‌خانه‌ها» سخن رفته است (همان، ۳۵۸). پیش‌تر گفتیم که سماع بایست دور از چشم اغیار می‌بود. از این رو، سماع در صحن، گرچه شواهدی از آن هست، بسیار نادر بود. سماع بایست در جایی بود که نه از بیرون خانقاه به چشم آید نه از بام‌ها. پس بایست در جایی مسقف می‌بود که تجمع و گردش و حرکات دست‌وپا در حال شوریدگی در آن ممکن باشد. ستون در جماعت‌خانه، دست‌کم در جایی که سماع می‌کردند، مانع سماع بود؛ پس ناگزیر، جماعت‌خانه گنبد داشت.^{۴۰}

۳.۲.۶. زاویه

در منابع اولیه این تحقیق، «زاویه» به چند معنا به کار رفته است: یکی گستردنی‌ای که صوفیان آن را در جایی، در خانقاه و جز آن می‌گسترده و بر آن عبادت می‌کردند و اثاث اندک خود را در آن می‌پیچیدند و بر دوش می‌نهادند و از جایی به جایی می‌بردند. «در خانقاه شیخ بوالحسن، جامه‌ها برچیدند و زاویه‌ها برداشتند» (همان، ۱۴۴) و «شیخ را دو اسب بود: یکی مَر کب بود و یکی زاویه شیخ برو نهادی و درویشی بر سر او نشست»^{۴۱} (همان، ۱۳۹). دیگری جایی که این زاویه را در آن می‌نهادند که به آن زاویه (سدیدالدین غزنوی ۱۳۸۸، ۱۲۰؛ غزالی ۱۳۹۰، ج ۲، ۳۰۹؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۸، ۲۴۱) و گاهی «زاویه‌گاه» (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۴؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ۴۹۳) گفته‌اند. می‌شد که زاویه‌گاه اتافی جدا باشد؛ در این صورت، آن را «زاویه‌خانه» هم گفته‌اند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۵) زاویه به‌معنای زاویه‌گاه ممکن بود در سرای باشد و محراب داشته باشد (همو، ۲۶؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۶۶). زاویه و مشتقات آن، چه گستردنی، چه جایی در جماعت‌خانه و چه اتافی جدا، در عمل به تملک موقت افراد درمی‌آمد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۵ و ۴۹) و این با قطع تعلقات دنیوی در آداب صوفیان سازگار نبود. از همین روست که سفارش می‌کردند زاویه‌ها اختصاص به کسی نداشته باشد تا صوفی دل در آن نبندد (غزالی ۱۳۸۹، ج ۲، ۱۸۱).

۳.۲.۷. صومعه

از منابع اولیه ما چنین برمی‌آید که یکی از معانی صومعه، مطلق محل عبادت و خلوت، به‌ویژه خلوت اولیای خداست؛ چه بر فراز کوهی و در غاری باشد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۸ و ۱۹۴؛ سدیدالدین غزنوی ۱۳۸۸، ۵۵) و چه در سرایی: «شیخ کودک بود؛ پدر را گفت مرا در این سرا یک خانه بنا کن چنانک آن خانه خاصه من باشد و هیچ کس

را در آن هیچ تصرف نباشد. پدر او را خانه‌ای بنا کرد در بالای سرای، که صومعه شیخ آن است» (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۷). به محل اختصاصی صوفیان در خانقاه صومعه نمی‌گفتند، بلکه زاویه و زاویه‌خانه می‌گفتند. صومعه خانقاه حجره‌ای بود معمولاً به گنجایش یک نفر که جای اختصاصی عبادت و خلوت شیخ خانقاه بود (همان، ۲۷ و ۲۲۱) گاهی صومعه در سرای بود و گاهی در درون آن جایی تنگ می‌ساختند، بر بالا و درازای یک نفر، برای عبادت و ریاضت (همو، ۱۷ و ۲۷ و ۲۲۱؛ جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۱۴۵). صومعه شیخ بوسعید در میهنه در سرای او بود^{۴۳} (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۷۶ و ۱۷۷) و در همین صومعه درگذشت و همان‌جا را مدفن او ساختند. (همان، ۵۴) درباره جای استقرار صومعه در خانقاه چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه در برخی از موارد، در کنار صفا و مرتبط به آن بود (همان، ۴۰ و ۴۱).

۳.۲.۸. حظیره

حظیره مطلق چهاردیواری است. در منابع اولیه این تحقیق، بارها سخن از حظیره رفته است، از جمله حظیره ابوالعباس آملی در جماعت‌خانه خانقاه (جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴، ۶۸)؛ اما از آن‌ها به‌دست نمی‌آید که مدلول آن اتاقی مستقل بوده باشد. گویی به هر دیواربست و محصوره‌ای در خانقاه و جماعت‌خانه که به عبادت فردی اختصاص داشت (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۴۵) حظیره می‌گفتند.

۳.۲.۹. مسجدخانه

در متون این دوره، مسجدخانه نمازخانه‌ای مستقل در برخی از خانقاه‌هاست (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۵۷ و ۳۵۸؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۸، ۲۳۹). مسجدهای کوچک داخل بناهای دیگر را هم مسجدخانه می‌گفتند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۰؛ شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ۴۸۱). درباره مسجدخانه در خانقاه، چگونگی‌اش و الفاظی که به آن اطلاق می‌شد، از حکایت ملاقات ابوسعید و ابوالحسن خرقانی در خانقاه او نکاتی به‌دست می‌آید. این ملاقات هم در اسرار التوحید (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۳۵-۱۵۰) و مقامات کهن بوسعید (بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۵۹-۱۶۱) نقل شده است و هم در ذکر قطب السالکین (بی‌نام ۱۳۸۴، ۲۶۴) و منتخب نور العلوم (بی‌نام ۱۳۸۴، ۳۶۹-۳۷۱). در این چهار روایت، سه مکان «خانه ابوالحسن»، «مسجد» و «مسجدخانه» در خانقاه ابوالحسن خرقانی ذکر شده که از تطبیق آن‌ها معلوم می‌شود که این سه مکان یکی بوده (سلطانی ۱۳۹۱، ۸۶-۸۸) و در آن بیش از بیست کس نمی‌گنجیده است (بی‌نام ۱۳۸۴، ۳۶۹-۳۷۱؛ همو بی‌تا، ۱۳۷).

۳.۲.۱۰. حجره/خانه

هر خانقاه دارای حجره‌هایی برای صوفیان مقیم و مسافر بود (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۵۸). تعداد حجره‌ها به وسعت و اعتبار خانقاه بستگی داشت؛ مثلاً خانقاه بوسعید در نیشابور که ۴۰ حاضر و ۸۰ مسافر داشت (همان، ۶۹؛ بی‌نام ۱۳۸۵، ۱۶۹)، حتی اگر شماری از ایشان در جماعت‌خانه مقیم بوده باشند، لابد دارای حجره‌های بسیار بود. در خانقاه شوکان، میان ایبورد و سرخس، ۴۰ تن در حجره‌ها اقامت داشتند (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۷۴). حجره را «خانه» هم می‌گفتند (همان، ۲۷، ۱۳۷ و ۱۹۴). درویش در هر جا که ساکن می‌شد، چه در حجره و چه در جماعت‌خانه، زاویه‌اش را در آنجا می‌گسترده و بر همان زاویه می‌نشست و می‌خورد و عبادت می‌کرد و می‌خفت.^{۴۳}

۳.۲.۱۱. بالان / دالان، رواق

بالان که در اسرار التوحید ذکر آن رفته است (همان، ۱۴۹) دالان یا دهلیزی در درآیگاه خانقاه بود (شفیعی کدکنی ۱۳۸۸، ۲۴۶). از تطبیق فقرات مربوط به «بالان» در اسرار التوحید و «دالان» در مقامات ژنده‌پیل به‌دست می‌آید که این دو مترادف است و به دهلیزی، کوتاه یا بلند، در بین در خانقاه و صحن، اطلاق می‌شود (سیدالدین غزنوی ۱۳۸۸، ۸۱-۸۳). «رواق» در متون فارسی و عربی به معانی گوناگونی به‌کار رفته است؛ اما از آنچه در خصوص رواق پیرامون صحن خانقاه ابوسعید در نیشابور در منابع این تحقیق ذکر شده است (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۶۷ و ۲۰۵ و ۲۳۹) به‌دست می‌آید که رواق جایی ستون‌دار در بین قسمت‌های مسقف و صحن خانقاه بوده است.

۳.۲.۱۲. مَرافِق

به اجزایی از خانقاه از قبیل مطبخ و آبریزگاه، و نیز به اثاث مطبخ و مانند آن، «مَرافِق» می‌گفتند (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹، ب، ۶۳۱). گاهی به همه بایسته‌های خانقاه، همه اجزای آن، مَرافِق گفته‌اند؛ مثلاً از بوسعد دوست دادا چنین نقل کرده‌اند: «چون قافله برفت، من روی به عمارتی آوردم و خانقاهی سخت نیکو و مَرافِقی - از حمام و حجره‌ها و جماعت‌خانه‌ها و غیر آن - تمام کردم و فرش‌های نیکو می‌کردم» (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۳۵۸). یکی از مَرافِق خانقاه، انبار بود که به آن «خزینہ» می‌گفتند (همان، ۶۹ و ۹۸) احتمالاً ظروف و برخی از سازوبرگ طعام را در خزینہ نگه می‌داشتند.

۳.۳. انتظام اجزا

هر نوع بنا فقط حاصل مجموعه‌ای از اجزا نیست و به‌صرف شناختن یک‌ایک اجزا نمی‌توان آن را شناخت. طرز هم‌نشینی اجزا نیز از شاخصه‌های هر نوع بناست. از آنچه در منابع اولیه درباره اجزای خانقاه ذکر شده است و پاره‌هایی از آن‌ها را ذکر کردیم، برخی از صفات انتظام اجزای خانقاه به‌دست می‌آید.

خانقاه مجموعه‌ای بود از مکان‌های بسته و نیمه‌باز و باز. مکان‌های بسته‌اش عبارت بود از جماعت‌خانه (گنبدخانه) و حجره‌ها و درآیگاه و صومعه و مَرافِق. مکان‌های نیمه‌باز عبارت بود از صفه (ایوان) و گاهی رواق. مکان روباز خانقاه صحن بود؛ میان‌سرای خانقاه، که همه اجزای اصلی خانقاه بر گرد صحن می‌نشستند و به آن راه داشتند؛ مگر جماعت‌خانه که رابطه‌اش با صحن معمولاً به‌واسطه صفه بود. گاهی رواقی هم بود که در بین حجره‌ها و صحن واسطه می‌شد. این ترتیب مکان‌های بسته و نیمه‌باز و باز با ترتیب محتوایی و لازمه‌های کارکردی خانقاه مطابقت داشت. کارکردهای خانقاه اقتضا می‌کرد که برخی از آن‌ها جایی عمومی‌تر داشته باشد و برخی جایی خصوصی و برخی جایی در بین این دو. مکان عمومی جایی بود که دیگران، یعنی غیر از اهل خانقاه، در مجالس عمومی، مثل مجلس وعظ، به آن راه می‌یافتند. صحن مکان عمومی خانقاه بود. مکان خصوصی جایی بود مخصوص اهل خانقاه که در آن سماع می‌کردند، به فکر و ذکر مشغول بودند یا می‌آسودند؛ یعنی جماعت‌خانه و حجره‌ها و صومعه. از مجموعه اجزایی که برای خانقاه برشمردیم، برخی از آن‌ها لازمه خانقاه بودن بنایی بود؛ یعنی اگر آن‌ها نبود، در محدوده زمانی و مکانی مورد نظر ما (خراسان سده پنجم) خانقاه تحقق نمی‌یافت. این اجزا عبارت است از صحن و جماعت‌خانه و صفه و چند حجره. مابقی اجزای خانقاه به اهمیت اینها نبود و خانقاه بودن بنا بدان‌ها بستگی نداشت.

خاتمه

محققان معماری ایران، همچون دیگر مردم، می‌دانند که خانقاه مکان صوفیان و درویشان است. از برخی از اعمال و آداب خانقاهی هم خبر دارند. مثلاً می‌دانند که خانقاه پیر یا شیخی داشته است یا در برخی از خانقاه‌ها سماع می‌کرده‌اند. آن دسته از تاریخ‌پژوهان معماری ایران که با فرهنگ و تاریخ ایران آشنایی بیشتری دارند، این را نیز می‌دانند که آنچه در خانقاه از شیخ به مریدان می‌رسید، از قبیل علم رسمی و مدرسی نبود. آداب تعلیم و تعلم هم طوری دیگر بود. اما از این دانسته‌ها که بگذریم، از معماری خانقاه چندان چیزی نمی‌دانیم. نمی‌دانیم که خانقاه در طی تاریخ ایران در دوران اسلامی مفهوم و کالبدی یکسان داشته یا سخت دگرگون و متحول بوده است. نمی‌دانیم که اجزای مقوم خانقاه و آنچه موجب می‌شود بنایی خانقاه شود، چیست و کدام چیزهاست که از روی آن‌ها می‌شود به خانقاه بودن یا نبودن بنایی حکم کرد. چنین جهلی خود، امری تاریخی است و شناخت اسباب آن بیرون از دایره مقاله حاضر. آنچه مهم است این است که با همه کثرت ذکر از خانقاه در منابع نوشتاری، در طی تاریخ ایران پیش از صفویه، تقریباً چیزی از معماری خانقاه نمی‌دانیم. از این رو، رواست که معماری خانقاه را «معماری گمشده» بخوانیم. تقرب به معماری خانقاه را باید با اعتنا به تنوعات تاریخی و جغرافیایی آن آغاز کرد. در این مقاله، کوشیدیم این کار را از زادگاه خانقاه در ایران، یعنی از خراسان سده‌های نخست آغاز کنیم. به این منظور، با تکیه بر منابع اولیه مرتبط با خراسان آن روزگار، ویژگی‌های محتوایی و کالبدی خانقاه را استخراج و تطبیق و استنباط کردیم. برای فهم معماری خانقاه، به تبار لفظی و محتوایی آن، خویشان و رقیبان آن، سازمان آن، جایگاه آن در شهر و پیوندش

با پیرامون، اجزای خانقاه و نسبت آن اجزا با کارکردها و محتوای خانقاه، اجزای اصلی و فرعی، و طرز هم‌نشینی اجزا و انتظام آن‌ها پرداختیم. از این راه، معیارهایی برای شناخت خانقاه و تمیز آن از دیگر بناها به‌دست آمد. این معیارها را می‌توان در خصوص بناهای خراسان در سده‌های نخست به‌کار بست و نشان داد که کدام‌یک از آن‌ها خانقاه است و کدام نیست. این تحقیق را باید در ادوار بعد و دیگر مناطق ایران‌زمین ادامه داد تا رفته‌رفته معیارهای شناسایی خانقاه در طول تاریخ و پهنه این سرزمین و سپس در جهان اسلام به‌دست آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای ملاحظه نمونه‌ای از این داوری‌ها، نک: قیومی و سلطانی ۱۳۹۳ الف.
 ۲. گاهی شتاب‌زدگی در استنباط از متون کهن، به نتایج نادرست انجامیده است؛ مثلاً نویسنده تاریخ خانقاه در ایران، به قولی در نور العلوم استناد کرده است که «خانقاه خانه‌ای است که آن را خانه شیخ گویمیم [...]». در این خانه بیست کس ننگند» (کیانی ۱۳۸۹، ۱۳۰) و از اینجا نتیجه گرفته که گنجایش خانقاه کمتر از بیست نفر است. متن کامل این فقره در نور العلوم این است: «چون درآمدند، در خانقاه خانه‌ای است که آن را خانه شیخ گویمیم؛ شیخ فرمود که سجاده همه در این خانه انداز. خادم گفت این جمع هفتاد کس‌اند و در خانه بیست کس بیش ننگند» (بی‌نام بی‌تا، ۱۳۷)؛ یعنی در خانقاه ابوالحسن خرقانی اتاقی است به گنجایش کمتر از بیست نفر؛ و جایی که چنین گنجایشی دارد نه کل خانقاه، بلکه یکی از اتاق‌های آن است. این خطا در جایی است که نویسنده سخن خود را مقید به منبعی کرده است؛ اما گاهی برخی از آرا فقط مبتنی بر حدس نامستند نویسنده است (فارسی و اسعد طلّس ۱۳۳۷، ۲۷) و نویسندگان خانقاه را با مسجد و یا مدرسه خلط کرده‌اند.

3. Мавлюда Юсупова (Mavluda Yusupova)

۴. نویسنده مدخل «خانقاه» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی ذیل عنوان فرعی معماری خانقاه همان مطالب نویسندگان دانشنامه ایرانیکا در باره معماری خانقاه را ترجمه کرده است؛ البته با لغزش‌هایی در ترجمه که مفهوم را قلب کرده است. همو در کتاب خود با عنوان صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی جایی درباره معماری خانقاه سخن گفته که آن هم تکرار سخنان تریمینگم است (عدلی ۱۳۹۲، ۲۵۰). سخن نویسندگان دانشنامه ایرانیکا درباره معماری خانقاه از سده سوم تا هشتم هم بیشتر مبتنی بر خانقاه‌های ورارود در دروره تیموریان و بعد از آن است. اگرچه ایشان به این نکته اشاره نکرده‌اند؛ اما این نکته را از ساختاری که برای خانقاه قائل‌اند و نیز از مرجعشان می‌توان فهمید (ر.ک: Yusupova 1997; Юсупова, Рахимова, Ибрагимов 2010)

۵. در این مقاله، به تنوعات احتمالی خانقاه در طول تاریخ و پهنه جغرافیا توجه نشده است.
 ۶. اگرچه پیش از او هم چنین مکان‌هایی با نظامی معین وجود داشت (دویره)؛ این نظر مورخان تصوف نشانه تحولی مهم در نظام خانقاه در دوره ابوسعید است (ر.ک: شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدوسی‌وسه و صدوسی‌وچهار).
 ۷. در دسته‌بندی صوفیه، اصطلاح «تصوف خراسان» آمده است و مقصود گروهی از مشایخ و پیروان آن‌ها با نظرها و احوالی خاص است که از بایزید بسطامی آغاز می‌شود و به خراسان هم محدود نیست (ر.ک: شفیعی کدکنی ۱۳۸۷، ۳۰-۳۲).
 ۸. برای ملاحظه شاهی بر این استنباط، ر.ک: کریمیان سردشتی ۱۳۷۸، ۵۱۵.
 ۹. مثلاً «دویره محمود صوفی» را گاه دویره و گاه خانقاه خوانده‌اند (ر.ک: شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدوسی).
 ۱۰. به نقل از: قیومی بیدندی، ۱۳۸۶، پایگاه اطلاعات پیوست رساله. این شاهد ظاهراً سخن آقای شفیعی کدکنی را (شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ الف، صدویست‌ونُه) نقض می‌کند که گفته‌اند اطلاق این لفظ بر محل تجمع صوفیان، سابقه‌ای زودتر از نیمه سده پنجم ندارد. فریبا شکوهی تصحیح تازه‌ای از جلد اول ترجمه تفسیر طبری براساس نسخه‌های معتبرتری از نسخه اساس مرحوم حبیب یغمایی کرده است (منتشر نشده). در گفت‌وگوی نگارنده با او معلوم شد که هم در نسخه اساس او (نسخه پاریس) و هم در سه نسخه خویشاوند آن، این لفظ به‌صورت «خانگاه» به معنای مکان تجمع صوفیان ذکر شده و فقط در یک نسخه از نسخه‌های خویشاوند نسخه گلستان، که اساس تصحیح مرحوم یغمایی است و به اعتبار نسخه پاریس نیست، این کلمه وجود ندارد. بنابراین، به‌ظن قوی، خانقاه چون محل تجمع صوفیان در سده چهارم به‌کار می‌رفته است.
 ۱۱. آنان در روزگار غزنویان چندان نفوذ داشتند که سبکتگین، پدر محمود غزنوی را به تبعیت خود درآوردند (شفیعی کدکنی

۱۳۸۴ الف، ۴۳۷) و در نیشابور، خانقاه‌های ایشان، پایگاه دشمنی با ابوسعید بود (همو، ۱۳۸۵، مقدمه ۲۶).
 ۱۲. نحلها و طریقه‌های مشابه تصوف به کرامیان منحصر نیست و ملامتیان و اهل فتوت هم در آن زمره‌اند (ر.ک: شفیی ۱۳۸۶، ص ۲۱-۳۶). در دوره‌های بعد، اهل فتوت هم خانقاه‌هایی داشتند که به آن «فتوت‌خانه» می‌گفتند (ر.ک: محمدعلی موحد ۱۳۷۸، ۲۶۳).

۱۳. یعنی سه کتاب اسرار التوحید و حالات و سخنان ابوسعید و چشیدن طعم وقت: مقامات کهن و نویافته بوسعید.
 ۱۴. موارد استعمال رباط در سیاست‌نامه نشان می‌دهد که رباط بیرون از شهرها و بر سر راه‌هاست: «ساختن شهرهای نو و برآوردن بناهای رفیع و نشستگاه‌های بدیع به‌جای آرد و بر شاهراهها رباطها فرماید کردن و مدرسه‌ها از جهت طالبان علم، تا آن نام همیشه او را بماند» (نظام الملک ۱۳۸۴، ۶ و ۱۱۹).

۱۵. و از آنجا که خود، در جایی دیگر از کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۹۰، ج. ۲: ۲۱۹)، خانقاه و رباط را جداگانه به‌کار برده است، پیداست که او رباط را در زمرهٔ واژه‌های متداول در فارسی می‌شمرده، اما مدلول آن را برای فارسی‌زبانان چیزی جز خانقاه می‌دانسته است. این را نیز نباید از یاد برد که املائی «خانگاه» در متن چاپ‌شده یک جا با قاف و به‌صورت «خانقاه» است (غزالی، ۱۳۹۰، ج. ۲: ۲۱۹) و جای دیگر با گاف و به‌صورت «خانگاه»: (همو، ۵۲۴) و نمی‌دانیم که در نسخه‌های خطی چه بوده است. بعید نیست که در نسخه‌ها خانگاه بوده و مصحح آن را به خانگاه بدل کرده باشد. در این صورت، این نظر که خانقاه معرب خانگاه است، قوت می‌گیرد.

۱۶. در روزگار ترجمهٔ احیاء العلوم، یعنی در سدهٔ هفتم در زبان فارسی، دیگر آن دقت در تفکیک رباط و خانقاه وجود نداشته و مترجم هم «خانقاه صوفیان» و هم «رباط صوفیان» را کار برده است (ر.ک: غزالی، ۱۳۵۱، ج. ۲: ۳۳۱ و ۳۳۲).

۱۷. گاهی در متون عربی هم لفظ خانقاه به‌کار رفته؛ از جمله در رسالهٔ قشیری (قشیری، ۱۴۰۹، ق، ۷۴)، اما این لفظ در عربی تداول نداشته است. در هر صورت، در تحقیق دربارهٔ رباط و خانقاه و دیگر بناهای اسلامی، این تفاوت زبانی را همواره باید مد نظر داشت. بی‌توجهی به این تفاوت برخی از محققان را به خطا انداخته است؛ از جمله نویسندهٔ «تاریخ رباط در اسلام و ایران» بر محققان ایرانی، چون محمدکریم پیرنیا، خرده گرفته‌اند که چرا رباط را کاروانسرای بیرون شهر و آبادی تعریف کرده‌اند، درحالی‌که خیلی از رباطات صوفیه در درون شهرها بوده است (کریمیان سردشتی، ۱۳۷۸، ۵۳۴). از دیگر اشتباهات نویسندهٔ مقاله، یکی گرفتن «رباط» و «بقعه» در ذکر محل دفن شیخ ابوسعید است (همان، ۵۲۸).

در خصوص دگرگونی کارکرد رباط نیز به مبحث کانون‌های تجمع صوفیان پیش از خانقاه در مقاله حاضر مراجعه شود.

۱۸. دور شدن مدرسه و خانقاه از سرچشمه‌هایشان، پیچیده‌شدن آداب در هر دو، پیوندهای آشکار این و آن با اصحاب قدرت، رقابت بر سر اعتبار و وجاهت دینی در نزد عوام و خواص و بسیاری عوامل دیگر، رقابت بین مدرسه و خانقاه را داغ و داغ‌تر کرد تا آنجا که در روزگار سعدی، در نیمهٔ سدهٔ هفتم، به تقابل آن دو کشید؛ چه در ذهنیت عوام و خواص و چه در عرصهٔ جامعه (ر.ک: سعدی، ۱۳۸۵، ۱۲۱). به‌هرحال، در سدهٔ هفتم، مدرسه و خانقاه هر دو رسماً محترم شمرده می‌شد. برای ملاحظهٔ بیانی دقیق دربارهٔ شأن رسمی این دو در آن روزگار، رک: نسفی، ۱۳۹۰، ۱۱۳، ۱۴۲ و ۱۴۳.

19. Reinhart Pieter Anne Dozy

۲۰. از جمله رک: ارجاعات محسن کیانی به عوارف المعارف و معجم البلدان و رحلهٔ ابن بطوطه. در جست‌وجوی جامع نویسندگان مقاله حاضر در همهٔ متون نثر فارسی سده‌های سوم تا پنجم، دویزه در معنای خانقاه یافت نشد و آنچه این محققان گفته‌اند، لابد مربوط به متون عربی است.

۲۱. نجم رازی در مرصاد العباد و سمنانی در چهل مجلس و باخرزی در اوراد الاحباب، پاره‌ای از این سنت‌ها را ذکر کرده‌اند (شفیی ۱۳۸۹ الف، صدوسی شش و صدوسی وهفت). از همین رو بود که برخی از مشایخ با او دشمنی داشتند؛ از جمله خواجه عبدالله انصاری: «لکن مرا با وی نقاری از بهر اعتقاد است. و دیگر در طریقت، که نه طریقت مشایخ ورزیدی. بعضی از مشایخ وقت با وی نه به‌نیک بودند» (عبدالرحمن جامی، ۱۳۴۳، ۳۱).

۲۲. پیر در تصوف بر دو گونه است: پیر خرقه و پیر صحبت. پیری که تربیت روحانی مرید، در آغاز بر دست او بوده است، پیر صحبت نامیده می‌شود و پیری که مرید از دست او خرقه می‌گرفته است، پیر خرقه خوانده می‌شود است (ر.ک: شفیی کدکنی، ۱۳۸۸، ۲۰۷).

۲۳. سخن معروف منسوب به شیخ ابوالحسن خرقانی مؤید این معناست: «هر که بدین خانقاه درآید، نانش دهید و از ایمانش نپرسید که آن که بر درگاه حق به جان آرزو، در سرای ابوالحسن نان ازو دریغ نیست.» درباره این سخن، ر.ک: شفیعی کدکنی ۱۳۸۴ب، ۷۶؛ باستانی پاریزی ۱۳۸۴، ۱۷.
۲۴. درباره وظایف خادم و دستیاران، ر.ک: کیانی ۱۳۸۹، ۴۱۰. البته نویسنده مجموع وظایف خادم و دستیارانش را به خادم خانقاه نسبت داده است.
۲۵. از جمله تصرفات ابوسعید ابوالخیر در قواعد خانقاه تغییراتی بود که در رسوم مجلس گویی داد.
۲۶. محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۰۵. شواهدی از برگزاری مجلس در روز جمعه در خانقاه ابوسعید در نیشابور در دست است (ر.ک: همان، ۱۱۶ و ۱۷۳).
۲۷. ر.ک: فصل ۳ مقاله حاضر.
۲۸. غزالی ۱۳۹۰، ۴۹۷؛ نجم‌الدین کبری ۱۳۹۰، ۴۷؛ هجویری ۱۳۸۳، ۶۱۰.
۲۹. شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۲۹۳؛ شفیعی کدکنی ۱۳۷۲، ۶۰۱ و ۶۱۵؛ زرین کوب ۱۳۸۷، ۹۵؛ محمد بن منور ۱۳۸۹، ۹۵.
۳۰. ر.ک: غزالی ۱۳۹۰، ج. ۱: ۴۳۲.
۳۱. البته این سنت را نخستین بار، ابوالفرج طرسوسی به وجود آورد، ولی به ابوسعید منسوب است (ر.ک: همان جا).
۳۲. به نظر آقای شفیعی کدکنی، ابوسعید نخست به خانقاه محمود مرید وارد شد (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵، ۲۴)؛ اما مطابق اسرار التوحید، او از آغاز در همان خانقاه شیخ طرسوسی فرود آمد.
۳۳. یکی از حجه‌ها از آن پیرزنی بود که صدای هاون کوفتن او اهل خانقاه را می‌آزرد (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۱۱).
۳۴. این خانقاه در شرق بغداد بود و نظامیه را بعدها روبه‌روی آن ساختند. خانقاه بوسعد بعدها بسیار گسترش یافت و سرچشمه بسیاری از رویدادهای تاریخی بغداد شد و گویا تا سده‌های اخیر، آثار آن برجها بوده است (ر.ک: شفیعی کدکنی ۱۳۸۹ب، ۶۵۶).
۳۵. در منابع اولیه، مجموعه آنچه را امروزه دستگاه ورودی می‌خوانیم، به یک نام نخوانده‌اند، بلکه از اجزای آن - همچون سردر - سخن گفته‌اند. در اینجا مجموعه عناصر ورودی بنا را به تاسی از محمدکریم پیرنیا، «درآیگاه» خوانده‌ایم.
۳۶. در باب «۳.۱. موقعیت خانقاه» مقاله حاضر، جلوخان خانقاه بوسعید و ویژگی‌های آن ذکر شد.
۳۷. مشابه همین حکایت در اسرار التوحید هم هست: «بر بام در میان زنان بنشست» (محمد بن منور ۱۳۸۹، ۱۸۴).
۳۸. در کشف المحجوب هجویری آمده است: «و آفت مهین آن است که زنان از بامی یا جایی به درویشان می‌نگرند اندر حال سماع ایشان و ازین مر مستمعان را حجاب‌های صعب افتد» (هجویری ۱۳۸۳، ۶۱۰). از اینجا معلوم می‌شود که سماع در حضور زنان نامطلوب بوده؛ اما این نامطلوب گاه‌وبیگاه رخ می‌داده است. اما آنچه از سماع در صحن خانقاه بوسعید ذکر شد، بعید نیست که در زمره کارهای خلاف عادت بوسعید باشد و سماع در صحن معمول نبوده باشد.
۳۹. صفة خانقاه را «ایوان سقف‌دار» هم خوانده‌اند (شفیعی کدکنی ۱۳۸۸، ۲۰۴).
۴۰. برای ملاحظه نمونه‌ای مؤید این مدعا، ر.ک: محمد بن منور ۱۳۸۹، ۲۲۱ و برای تفسیر آن، ر.ک: سلطانی ۱۳۹۱، ۸۸.
۴۱. نیز ر.ک: همان، ۱۳۷ و ۲۳۹.
۴۲. برای ملاحظه برخی ویژگی‌های صومعه شیخ و خواهر او، ر.ک: همان، ۲۷۲ و ۲۷۳.
۴۳. ر.ک: باب «۳.۲.۶. زاویه» در مقاله حاضر.
۴۴. برای تفسیر این شواهد، ر.ک: سلطانی ۱۳۹۱، ۹۵-۹۷.
۴۵. برای ملاحظه نمونه‌ای از کاربرد این معیارها در شناسایی بنایی در خراسان متعلق به سده‌های نخست و نقد آرای پیشین درباره این بنا، ر.ک: قیومی و سلطانی ۱۳۹۳الف؛ همو ۱۳۹۳ب.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد. ۱۳۷۱. تاریخ کامل و بزرگ اسلام و ایران. ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی. ج. ۲۶. تهران: موسسه مطبوعات علمی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. ۱۳۶۸. تلبیس ابلیس. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- _____ . ۱۴۱۲ق. المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم. دراسة و التحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا. راجعه و صححه: نعيم زرزور. الجزء السادس عشر. بيروت: دارالكتب العلمية.
- _____ . احمد جام نامقى (ژنده پيل). ۱۳۸۹. سراج السائرین. مقدمه، تصحيح و توضیح حسن نصیری جامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . ارجح، اکرم. ۱۳۸۹. خانقاه (۱). در دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. ج. ۱۴. تهران. افشار، ایرج. ۱۳۷۷. خانقاه‌های یزد. یزدنامه. ج. ۲. نگارش و گردآوری ایرج افشار. تهران: انتشارات یزدان.
- _____ . باستانی پاریزی، محمد ابراهیم. ۱۳۸۴. بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه. تهران: علم.
- _____ . بلر، شیلا و جانانان بلوم. ۱۳۹۱. خانقاه. در دانشنامه هنر و معماری. ترجمه صالح طباطبایی. تهران: متن.
- _____ . بی‌نام. ۱۳۳۹. ترجمه تفسیر طبری. به اهتمام حبیب یغمایی. ج. ۱. تهران: چاپخانه دولتی ایران.
- _____ . ۱۳۴۰. حدود العالم من المشرق الی المغرب. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۸۴الف. از گفتار ابوالحسن خرقانی. در: شفیعی کدکنی، محمدرضا، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۴ب. ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی. در: شفیعی کدکنی، محمدرضا، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۴ج. المنتخب من النور العلوم. در: شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۴ب. نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۵. چشیدن طعم وقت: مقامات کهن و نویافته بوسعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . بی‌تا. منتخب نور العلوم. در: مینوی، مجتبی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، تهران: انجمن آثار ملی.
- _____ . پیرنیا، محمدکریم. ۱۳۸۷. معماری ایرانی. تدوین غلامحسین معاریان. تهران: سروش دانش.
- _____ . تسبیحی، محمدحسن. ۱۳۴۴. خانقاه. وحید، ش ۲۳ (آبان): ۹۷۱-۹۸۰.
- _____ . ۱۳۴۵. خانقاه (۲). وحید، ش ۳۶ (آذر): ۱۰۳۶-۱۰۳۹.
- _____ . توسلی، حمیدرضا. ۱۳۷۶. آشنایی با خانقاه‌های تاریخی ایران. در مجموعه مقالات اولین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی، به کوشش باقر آیت‌الله زاده شیرازی، ج. ۵، ۳۷۹-۳۹۸. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- _____ . جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله. ۱۳۸۴. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . حافظ ابرو. ۱۳۴۹. جغرافیای حافظ ابرو، قسمت ربع خراسان: هرات. به کوشش مایل هروی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ . حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. ۱۳۷۵. تاریخ نیشابور. ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- _____ . خواجه عبدالله انصاری. ۱۳۸۶. طبقات الصوفیه. مقابله و تصحیح محمد سرور مولائی. تهران: توس.
- _____ . دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. لغت‌نامه. زیر نظر محمد معین، سیدجعفر شهیدی، و مؤسسه لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انتشارات روزنه.
- _____ . زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۷. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۸۸. جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۸۹. دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۹۰. تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.
- _____ . سدیدالدین محمد غزنوی. ۱۳۸۸. مقامات ژنده پیل. به اهتمام حشمت مؤید. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۸۵. کلیات سعدی. به تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.

- سلطانی، سینا. ۱۳۹۱. جستجویی برای شناخت معماری خانقاه در ایران: خراسان سده پنجم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات معماری ایران. استاد راهنما: دکتر مهرداد قیومی بیدهندی. دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی. تهران.
- شفیع کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۲. نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن قیسرانی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۶، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان). ۵۷۳-۶۳۰.
- _____ . ۱۳۷۷. چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی. در ارج‌نامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، به خواستاری و اشراف محمد تقی دانش‌پژوه و عباس زریاب خوبی، ج. ۲، ۶۱-۱۱۴. تهران: توس.
- _____ الف. ۱۳۸۴. نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان فارسی. درخت معرفت: جشن‌نامه استاد عبدالحسین زرین‌کوب، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی، ۴۳۱-۴۶۲. تهران: سخن.
- _____ ب. ۱۳۸۴. نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی. تهران: سخن.
- _____ ج. ۱۳۸۴. تعلیقات حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. در: جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله. ۱۳۸۴. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیع کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۵. چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۷. قلندریه در تاریخ. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۸۸. آن‌سوی حرف و صوت (گزیده اسرار التوحید). تهران: سخن.
- _____ الف. ۱۳۸۹. مقدمه اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. در: محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، ج. ۲، تهران: آگه.
- _____ ب. ۱۳۸۹. تعلیقات اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. در: محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، ج. ۲، تهران: آگه.
- شیخ‌الحکمایی، عمادالدین و هایدی لاله. ۱۳۸۷. بناهای معروف به ابواسحقیه در ایران و سرزمین‌های اسلامی. در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۹، ش ۱۸۴-۱۸۶ (تابستان): ۱۱۱-۱۴۲.
- ظهیرالدین نیشابوری. ۱۳۳۲. سلجوقنامه ظهیری. به کوشش اسماعیل افشار. تهران: کلاله خاور.
- عبدالرحمن جامی. ۱۳۴۳. مقامات شیخ‌الاسلام. به تصحیح و حواشی فکری سلجوقی. بی‌جا [کابل]: نشر انجمن جامی.
- عدلی، محمدرضا. ۱۳۹۲. صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی. تهران: هرمس.
- _____ . ۱۳۹۳. خانقاه. در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی. ج. ۲۱. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- عزیزالدین نسفی. ۱۳۹۰. کتاب الانسان الكامل. با پیش‌گفتار هانری کربن. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری. تهران: طهوری، ۱۳۹۰.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد. ۱۳۵۱. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. ۴ ج، انتشارات علمی فرهنگی.
- _____ . ۱۳۹۰. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. ۲ ج. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . بی‌تا. احیاء علوم الدین. ج. ۷، بیروت: دارالکتاب العربی.
- فارسی، محسن و محمد اسعد طلس. ۱۳۳۷. بنگاه‌های دیگر آموزشی اسلامی: خانقاه، رباط، زاویه، بیمارستان». در: آموزش و پرورش (تعلیم و تربیت)، سال ۲۹، ش ۷، (فروردین): ۲۷-۳۰.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۸۸. مقدمه رساله قشیریه. در: قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۸۸. رساله قشیریه. ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراک بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۸۸. رساله قشیریه. ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراک بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۴۰۹ق. رساله قشیریه. تحقیق عبدالرحیم محمود و محمود بن شریف. قاهره: موسسه دارالشعب.

- قیومی بیدهندی، مهرداد و سینا سلطانی. ۱۳۹۳ الف. بنای رشت‌خوار؛ مسجد یا خانقاه؟. نامه معماری و شهرسازی. ش ۱۳ (پاییز و زمستان: ص ۵۷-۷۶).
- _____ . ۱۳۹۳ ب. ره میخانه و مسجد کدام است: بحثی در چستی بنایی مانده از سده پنجم در ولایت خواف. در نخستین همایش بزرگداشت عارف بزرگ ابوالقاسم گرکانی. تهران، ۷ و ۸ خردادماه.
- قیومی بیدهندی، مهرداد. ۱۳۸۶. آداب جستجوی تاریخ معماری ایران در متون فارسی با تکیه بر متون نثر سده‌های نخست. پایان‌نامه دکتری معماری دانشگاه شهید بهشتی. تهران: دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی.
- کریمیان سردشتی، نادر. ۱۳۷۸. «تاریخ رباط در اسلام و ایران». در: مجموعه مقالات دومین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی، به کوشش باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، ج. ۲، ۵۱۵-۵۵۰. تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- کیانی، محسن. ۱۳۸۹. تاریخ خانقاه در ایران. تهران: طهوری.
- مایل هروی، نجیب. ۱۳۷۵. لنگر در نظر خانیکوف. در: کلک، ش ۷۶ و ۷۷ و ۷۸ و ۷۹، (تبر و مرداد و شهریور و مهر): ۱۳۸-۱۴۱.
- محمد بن منور. ۱۳۸۹. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. ۲ ج. تهران: آگه.
- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد. ۱۳۸۵. احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم. ترجمه علینقی منزوی. تهران: کومش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. ۱۳۹۰. آفرینش و تاریخ. مقدمه، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی. ۲ ج. تهران: آگه.
- منفرد، افسانه. ۱۳۸۹. خانقاه (۲). در دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. ج. ۱۴. تهران: موحّد، محمدعلی. ۱۳۷۸. ابن بطوطه. تهران: طرح نو.
- نجم‌الدین کبری. ۱۳۹۰. آداب الصوفیه و السایر الحایر. به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: طهوری.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۹۰. کتاب الانسان الکامل. با پیش‌گفتار هانری کربن. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری. تهران: طهوری.
- نظام‌الملک طوسی. ۱۳۸۴. سیاستنامه (سیر الملوک). به کوشش جعفر شعار. تهران: امیرکبیر.
- ورجاوند، پرویز. ۱۳۸۵. خانقاه. در دایره المعارف تشیع. زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی و بهاء‌الدین خرمشاهی. ج. ۷. تهران: نشر شهید سعید محبی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۳. کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- هیلن‌برند، رابرت. ۱۳۸۵. معماری اسلامی: شکل، کارکرد و معنی. ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی. تهران: روزنه.
- مایر، فریتس. ۱۳۷۸. ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Böwering, Gerhard and Matthew Melvin-Koushki (2010). "KĀNAQĀH". Encyclopædia Iranica. Ehsan Yarshater. Vol XV. New York: Encyclopædia Iranica Foundation. pp. 456-466. At: <http://www.iranicaonline.org/articles/kanaqah>. Updated: April 20, 2012.
- Trimmingham, J. Spencer. 1971. The Sufi orders in Islam. London: Oxford.
- Yusupova, Mavluda. 1997. "L'évolution architecturale des couvents soufis à l'époque timouride et post-timouride," in L'Héritage timouride. Iran, Asie centrale, Inde, XVe-XVIIIe siècles, ed. Maria Szuppe, Cahiers d'Asie centrale No. 3-4, Tashkent and Aix-en-Provence, 1997, pp. 229-50.
- Юсупова М.А., Рахимова З.И., Ибрагимов О.А. 2010. Суфийские традиции в искусстве Мавераннахра XV—XVII вв. (Архитектура, миниатюра, музыка). Коллективна монография. Ответственный редактор М.А.Юсупова. Ташкент (Yusupova, M.A., Rakhimova Z.I., Ibragimova O.A. 2010. Sufi tradition in Transoxiana art in 15-17 century: (Architecture, Miniature, Music). Collective monograph. Executive Editor M.A. Yusupova. Tashkent).