



بررسی نیایشگاه صوفیان؛ خانقاه ها و توحیدخانه ها

رحمان محمدی

دانشجوی کارشناسی آموزش تاریخ دانشگاه فرهنگیان پردیس حکیم فردوسی البرز

چکیده

شناخت نیایشگاه صوفیان در شناخت عقاید ایدئولوژیک و جهان بینی آنان بسیار حائز اهمیت است. ابداع هوشمند خانقاه هاست که عرفان و تصوف در قلمرو اسلامی گسترش پیدا می کند و بخش مهمی از فرهنگ ایرانی را طی چند قرن شکل میدهد. خانقاه در طی تاریخ ایران، به ویژه تا پیش از صفویه، در زمره بناهای پرشمار بوده است. توحیدخانه به عنوان یک نهاد معنوی و ویژگی های منحصر به فردی با تاریخ فکری سیاسی صوفیان در ایران به وجود آمد به عبارتی آغاز و پایان آن در ایران در سلسله ی صفوی بود به رغم اینکه در سلسله ی صفوی شکل گرفت در فرهنگ عثمانی گسترش و معنا یافت. بعد از رسمی شدن مذهب تشیع تقابل تصوف با تشیع منجر به محدودیت فعالیت صوفیان شد. با این رویکرد توحیدخانه مروج آداب و رسومی شد که به ذکر و ثنا برای پادشاهان صفویه و دعا برای آنان و نشر عقاید تشیع شد.

کلمات کلیدی: تصوف، صوفیان، خانقاه، توحیدخانه



و آقای دکتر عیدی برخی از منابع در این خصوص را در اختیار پژوهشگر قرار داد که کمک شایانی به پژوهشگر کرد. پژوهشگر در این مقاله با توجه به منابع تاریخی با روش توصیفی-تحلیلی به نگارش پرداخته است. لیکن این پژوهش می‌کوشد که ریشه‌های خانقاه‌ها، آداب خانقاهی، علت ساخته شدن توحیدخانه‌ها، آداب توحیدخانه‌ها و... به تحقیق و بررسی بپردازد.

پیشینه پژوهش:

پژوهش‌های خیلی کمی در این خصوص انجام شده که در این بخش به برخی از این پژوهش‌ها پرداخته می‌شود. هادی استهری (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان پدایش و گسترش خانقاه در ایران چنین نتیجه گرفت که خانقاه‌ها مراکزی بودند برای اجرای برنامه‌های ریاضت و سیر و سلوک و خداشناسی و خدایابی و تبلیغ اندیشه‌ها و ارشاد که ابوسعید ابوالخیر را بعنوان مؤسس آن به صورت رسمی در ایران معرفی می‌کنند. به دلیل آنکه ابوسعید اصولی معین و مدون را برای اداره خانقاه و نظام پرورش مریدان و اصحاب خانقاه ایجاد کرده است که قبل از وی به آن صورت در میان صوفیه رواج نداشته است در دوره ایلخانان به دلایلی چون شکست در برابر یک دشمن و سلب توان مادی و معنوی مردم و بوجود آمدن محیطی که ایجاب توکل به خدا و بی‌اعتنایی به روزگار می‌کرد و تمایل قلبی عامه و خاصه به تصوف و حمایت و توجه ایلخانان و وزرای ایرانی آنان نسبت به تصوف و مشایخ آن، تصوف و خانقاه‌سازی گسترش یافت اما در عین حال در این دوره تصوف دچار ابتدال شد و شیوخ ریا کار و دنیا طلبی که در پی منافع خود بودند، پیدا شد.

ساره جابری (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان ریشه‌های پدایش خانقاه در تصوف ایران به این نتیجه رسیده است که خانقاه نهادی صوفیانه است که علل گوناگونی در گذر زمان لزوم تأسیس آن را ایجاب کرده‌اند، با این وجود بر سر منشأ ایجاد آن اختلاف نظرهایی عمده وجود دارد. در دو سوی طیف این تفاوت آرا، محققینی هستند که برخی قویاً به ریشه‌ها تماماً ایرانی خانقاه‌ها و تصوف در ایران معتقدند و برخی دیگر با اطمینان تصوف و بناهای خانقاهی را برخاسته از دین اسلام میدانند و قدمت آن را به زاهدانی که در قرن اول هجری با پیامبر به مدینه مهاجرت کردند، می‌رسانند. تأسیس خانقاه‌ها، گاه به عنوان تکاملی طبیعی از دین و شرایط، گاه به عنوان واکنشی سازشکارانه و گاه در قالب واکنش‌هایی عمیق و مقاومتی موفقیت آمیز و پرثمر در برابر ظلم طبقه حاکم معرفی میشود. به نظر میرسد که همه این عوامل کمابیش در شکلگیری تصوف و بناهای خانقاهی موثر بوده‌اند و هر کدام سنگ بنایی از شاخه خانقاه‌ها را بر پا کرده‌اند.



مهرداد قیومی بیدهندی و سینا سلطانی (۱۳۹۳) در مقاله ای با عنوان معماری گم شده: خانقاه در سده پنجم هجری به این نتیجه رسیده اند که محققان معماری ایران، همچون دیگر مردم، میدانند که خانقاه مکان صوفیان و درویشان است. از برخی از اعمال و آداب خانقاهی هم خبر دارند. مثال میدانند که خانقاه پیر یا شیخی داشته است یا در برخی از خانقاه ها سماع میکرده اند. آن دسته از تاریخ پژوهان معماری ایران که با فرهنگ و تاریخ ایران آشنایی بیشتری دارند، این را نیز می دانند آنچه را در خانقاه از شیخ به مریدان می رسید، از قبیل علم رسمی و مدرسی نبود. آداب تعلیم و تعلم هم طوری دیگر بود. اما از این دانسته ها 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 اجزای مقوم خانقاه و آنچه موجب میشود بنایی خانقاه شود، چیست و کدام چیزهاست که از روی آنها میشود که 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 سده های نخست آغاز کنیم. به این منظور، با تکیه بر منابع اولیه مرتبط با خراسان آن روزگار، ویژگی های 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 به دست آمد. این معیارها را میتوان در خصوص بناهای خراسان در سده های نخست به کار بست و نشان داد که کدامیک از آنها خانقاه است و کدام نیست. این تحقیق را باید در ادوار بعد و دیگر مناطق ایران زمین ادامه داد تا رفته رفته معیارهای شناسایی خانقاه در طول تاریخ و پهنه این سرزمین و سپس در جهان اسلام به دست آید.

محسن بهرام نژاد (۱۳۹۵) در مقاله ای با عنوان بازشناسی توحیدخانه در ایران عهد صفوی: زوال نظام خانقاهی به این نتیجه رسیده است که اولاً توحیدخانه صفوی با مراکز آیینی و عبادی ای که در بستری طبیعی و از درون جنب و جوش های مستقل فکری و اجتماعی برخاسته اند هیچ نسبتی ندارد، بلکه صفویان برای نهادینه سازی تصوف حکومتی در ورای مراکز آیینی و خودجوش تصوف، مؤسسه ای آیینی به وجود آوردند



که عهده دار کار کرده ای مشخصی از ناحیه قدرت و سلطنت بود. از آنجاکه در پیشینه تاریخ طریقت های صوفیانه ایران نشانهای برای اقتباس مفهوم توحیدخانه به منظور توصیف چنین مؤسسه ای یافت نشده است میتوان گفت که این مفهوم عمدتاً از طریقت های صوفیان های که در قلمروی عثمانی فعالیت داشته اند اقتباس گردیده و به عاریت گرفته شده است. ثالثاً نظارت سازمانی در ایجاد انسجام و کنترل رفتار صوفیان صفوی، وحدت در انجام مناسک آیینی با هدف نزدیکتر ساختن آن به فرهنگ شیعی و تبدیل توحیدخانه به کانونی تبلیغاتی برای انتشار و صیانت از سنت های شیعی در میان توده ها از اهم مقاصدی بود که صوفیان از طریق تشکیلات توحیدخانه دنبال می نمودند. این تشکیلات علی الظاهر پیوند نزدیکی با نظام خانقاهی داشت، اما با قبض و بسط در آداب آیینی آن شکل تازه ای از عبادتگاه صوفیانه پدیدار گشت که کاملاً در احاطه حکومت بود و در ساختار نهاد اداری جای گرفت و نسبت واقعی خود را با نظام خانقاهی از دست داد. از این رو، توحیدخانه به میزان شگفت آوری از معنویات تهی شد و تنها به محفلی برای ثناگویی نیاکان و شاهان صفوی تبدیل گشت. ثنائی که نه تنها هیچ شباهتی به اذکار و اوراد نظام خانقاهی نداشت، بلکه کاملاً رنگ و بوی مذهب رسمی را به خود گرفته بود و صوفیان الزاماً می باید در آن مجری آداب و رسومی بودند که در مناسبت های مذهبی همانند اعیاد، تولدها و شهادت ائمه (ع) پیش بینی شده بود.

سلیمان حیدری (۱۳۸۱) در مقاله ای با عنوان توحیدخانه و نقش آن در دوره صفوی به این نتیجه رسیده است که توحیدخانه به عنوان یک نهاد «مذهبی-صوفیانه»، در اواخر عصر صفوی در کتاب های مورخان ثبت شد. اگرچه برای اول بار در عصر شاه عباس اول از این اصطلاح نام برده شد، ولی به هر حال سابقه ای دراز به طول عمر دولت صفوی داشت. گرچه قدرت مذهبی-صوفیانه آن با توجه به فرایندهای سیاسی همواره دچار تحول شده است، ولی تداوم خود را در این دوره تاریخی حفظ کرد. این تشکیلات ابزار مناسبی برای شاهان صفوی فراهم می کرد که می توانستند از آن برای حقانیت خود استفاده کنند و در صورت بروز هر نوع تهدیدی نسبت به سلطه خود از سوی سران قزلباش و سایرین، آن توسل جویند. همین امر باعث تداوم وجود آن شد.

غلامرضا کیانی (۱۳۷۷) در مقاله ای با عنوان از خانقاه تا مدرسه: «مرمت و احیاء بنای گنبد توحیدخانه» به این نتیجه رسیده است که گنبدخانه که زمانی سماعخانه بوده و مدتی در سرگردانی به سر می برد امروز



با یک حرکت منطقی و فکورانه مبدل به یکی از زیباترین سالن های اجتماع شهر اصفهان شده است. با این چه خانقاه و چه مدرسه صوت جوش «هو» همچنان در زیر گنبد عظیم آن طنین انداز است. دربروز از زبان درویشان و صوفیان و امروز از دل و زبان معلمان و دانشجویان. «این شیر گویا» پیوسته هو را صدا می زند.

الف) خانقاه ها

معنی لغوی خانقاه

خانقاه، نهادی متعلق به صوفیان با کاربردهای گوناگونِ تجمع، اقامت، مراسم آیینی و عبادت و آموزش صوفیان و نیز مهمانپذیری رایگان.

واژه خانقاه / خانقاه، معرب خانگاه فارسی، ترکیب خانه و گاه (غیاث الدین رامپوری؛ دهخدا، ذیل واژه)، و جمع آن خوانق و خانقاهات است (دهخدا، همانجا). انشقاق خانقاه از واژه خان، به معنای کاروانسرا، معبد و حاکم یا خوان به معانی سفره و ایوان و خانه نیز محتمل دانسته شده است (کیانی، ص ۵۷؛ تسییحی، ص ۹۷۲). به خانقاه به سبب کاربردهای گوناگون آن و توجه شاعران به جنبه های مختلف تصوف، در متون جغرافیایی و تاریخی و ادبی، بسیار اشاره شده و به اشکال گوناگون ضبط شده است نظیر خانقه (خاقانی، ۱۳۳۸ش، ص ۴۰)، خانگاه (همو، ۱۳۶۲ش، ص ۲۱۴، ۲۶۹)، خانگاه (یونینی، ج ۱، ص ۱۲۵)، خانگه (سعدی، ص ۴۰۲)، خورنگاه یا خورنگر و واژه معرب خونقاه که خانقاه را مأخوذ از آن نیز دانسته اند و به معنای دارالضیافه و محل غذا خوردن سلطان است (دهخدا، ذیل «خورنگاه» و «خورنگه»؛ عاصم محمد رزق، ج ۱، ص ۲۲؛ کیانی، ص ۶۱).

تاسیس خانقاه در ایران و گسترش آن

نخستین خانقاه رسمی و دارای برنامه به ابوسعید ابوالخیر نسبت داده شده است (آثار البلاد و اخبار العباد؛ ص ۴۲۵). در زمان ابوسعید ابوالخیر و پیش از او تعدادی خانقاه در نواحی خراسان به وجود آمده و به نام افرادی شناخته شده بود که از میان معروفترین آنها خانقاه صندوقی (اسرار التوحید، ج ۱، باب دوم، ص ۲۲۱) و خانقاه سلمی (همان، ص ۲۰۷) است. نظام تصوف قبل از ابوسعید ابوالخیر وجود داشته و مراکز تجمع صوفیان دویره قبل از وی سابقه ی دیرینه داشته است لیکن به دلیل اینکه ابوسعید ابوالخیر با تنظیم برنامه و تألیف کتاب هایی در زمینه آداب خانقاهی علاوه بر استواری خانقاه خود، الگو و سرمشقی برای بعد از خود شد در تاریخ به عنوان مؤسس نظام خانقاهی معرفی شده است. صوفیان رابطه ی مراد و مریدی دارند بدین خاطر ابوسعید علاوه بر قوانین و آداب خانقاه، قوانینی را منجمله : خواند نماز اول وقت، پاکیزگی ظاهری و باطنی، استغفار و دعای بسیار و ... را برای مریدان خود به وجود آورد.



در دوره ی ایلخانان به دلیل علاقه ی پادشاهان مغول به تصوف و حمایت خواجه رشید الدین فضل الله از صوفیان و احترام به آنها خانقاه های زیادی در این دوره در ایران ساخته شد

سلطان غازان خان مغول که به سال ۶۴۹ هجری، به دست صدرالدین حمویه جوینی صوفی، مسلمان شده بود به مسلک تصوف علاقه مند می شود. "چنان که در دارالملک تبریز در موضع شنب به غیر از گنبد عالی، مسجد جامع، مدارس، دارالشفاء، بیت الکتب و... خانقاهی نیز ساخته و موقوفاتی برای تأمین لوازم و وسایل و مواجی برای مرتزقه از شیخ و امام و متصوفه تعیین کرد... و" (تاریخ مبارک غازانی، ص ۲۱۵).

ریشه های خانقاه

به طور کلی میتوان ریشه های خانقاه ها در ایران را به دو دسته تقسیم بندی کرد:

ریشه های پیش از اسلام و ریشه های اسلامی

الف) ریشه های پیش از اسلام

برخی از محققین، ریشه گیری خانقاه شکل ها را در ادیان ایرانی و غیرایرانی پیش از اسلام می و بر این عقیده اند که انگیزه ساخت و شکل گیری نهاد صوفیانه خانقاه، با توجه به گرایش انزواطلبی و ریاضت کشی صوفیان، به آیین ها و ادیان پیش از اسلام مانند بودایی، مانوی و زردشتی و مسیحیت برمیگردد. (عطایی، ستارنژاد، خانچرلی، ۱۳۹۴: ۳؛ کیانی، ص ۲۷-۵۱).

جالب توجه اینکه در متون سده چهارم هنوز از نیایشگاه مانویان با نام خانقاه یاد میشود است (حدود العالم، ص ۱۰۷). دیرهای راهبان مسیحی و آداب آنها همچون ساده زیستی، پشمینه پوشی، ساخت دیرها در دامنه کوهها و زندگی برادرانه راهبان، از عوامل تأثیرگذار در شیوه زندگی صوفیانه و خانقاهی در تصوف اسلامی شمرده شده اند

(کیانی، ص ۴۲-۴۷). حتی در کتب صوفیانه سده پنجم مانند طبقات الصوفیه انصاری (ص ۸) ساخت اولین خانقاه را به یکی از امرای مسیحی در رمله شام نسبت داده اند (جامی، ص ۳۱-۳۲). هرچند در سده های بعدتر، امین احمد رازی (متوفی ۱۰۱۰؛ ج ۱، ص ۱۰۴) بانی خانقاه را ابوهاشم دانسته است. به نظر مصطفی جواد (ص ۱۱) خانقاه در اواسط قرن چهارم کاملاً شناخته شده بود و در سراسر قلمرو اسلامی بنا می شد. بر این اساس، باید گفت با تثبیت تصوف در حدود قرن سوم، صوفیان مراکز ویژه ای برای گردآمدن، پذیرایی و تعلیم و انجام اعمال صوفیانه بنا کردند و در پایان قرن چهارم و قرن پنجم این مراکز گسترش قابل ملاحظه ای یافتند.

کیانی چنین استدلال میکند که ادیان پیش از اسلام مشتمل بر باورهایی هستند که وجود ذهنی انسانها را تشکیل میداده است و فردی که از ادیان پیشین به حوزه اسلام وارد شده نمیتواند به یکباره همه باورها و اعتقادات پیشین خود را مردود بداند. از سوی دیگر اعمال عبادی با هم مشابهتهایی دارند و مسلمانان نیز به فرمان قرآن به هر آنچه به پیامبران پیش از حضرت محمد(ص) نازل شده ایمان دارند. بدین ترتیب از دیدگاه کیانی، پایه ای قوی برای انتقال آداب و اعتقادات پیش از اسلام در ایرانیان وجود



دارد. رابطه مرید و مرشد و مناسک غسل و تطهیر و تأسیس معابد مهرپرستی در میترائیسم؛ آئین مغان، مقامات روحانی، نیایش در کوهها و اقامت تارکان دنیا در آتشکده ها در دین زرتشت؛ و نیز پرستشگاه ها و معابد مانوی از آن جمله است (کیانی، ۱۳۶۹: ۵۱-۱۹). ذکاوتی قراگوزلو به استناد حدود العالم معتقد است که کلمه خانقاه اصولاً یک اصطلاح مانوی است (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۹۰: ۲۷). از دیدگاه زرینکوب، فرض وجود زمینه های آمادگی در ایرانیان برای ظهور اندیشه های عرفانی-اسلامی، فرضی عقلانی است که بدون آن نمیتوان رشد و توسعه مبادی تصوف اسلامی را در گستره ایران پس از اسلام توجیه کرد (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲). نفیسی تصوف را یکسره آریایی می داند، نه تنها در ریشه ها بلکه در تمام دوران رواج تصوف در ایران، آن را پدیده های ایرانی قلمداد میکند. از دیدگاه وی، تصوف ایران حکمتی است به کلی آریایی محض و اندک رابطه ای با افکار سامی ندارد (نفیسی، ۱۳۴۳: ۴۸).

ب) ریشه های اسلامی

برخی محققین بر این باورند که تصوف عمیقاً در دین اسلام ریشه دارد و مستقیماً برخاسته از تعالیم پیامبر و یا ضروریات زندگی اسلامی است.

معتقدین خانقاه را مستقیماً تقلیدی از نحوه زندگانی اهل صفة و استقرار آنها در مساجد شمارند و لفظ صوفی را نیز مشتق از صفة میدانند. اصحاب صفة در زمان رسول مهربانی ها (ص) گروهی از یاران پیامبر اسلام (ص) که پس از هجرت به مدینه در قسمت شمالی مسجد النبی سکنی گزیدند و به سبب از دست دادن و یا رها کردن خانه، دارایی و جایگاه خود در قبایل، با پذیرش فقر و تنگدستی، به عبادت و تعلیم و شرکت در جهاد روی آوردند. ایشان در صفة یا سکویی مجاور مسجد پیامبر با زهد و قناعت زندگی و بندگی میکردند و در جهاد اکبر و اصغر از نزدیکان پیامبر بودند. اگر اهل صفة نیای صوفیان باشند، خود صفة نیای خانقاه است (سلطانی، قیومی بیدهندی، ۱۳۹۳: ۶۸). صفة در عربی به سرپناه و نشیمنگاه مسقف اطلاق میشود و مهاجران فقیر در گوشه ای از مسجد پیامبر روی سکویی مسقف اقامت داشتند (Jaberi, 2016: 39).

کاشانی در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه به این وجه تسمیه اشاره میکند و میگوید خانقاه را با صفة بی که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول صلی الله علیه و سلم مشابهتی و نسبتی هست. چه صفة مقامی بود در مدینه محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب رسول علیه الصلوه و السلام هر که او را مسکنی نبودی در آنجا اقامت نمودی و اگر کسی بمدینه آمدی و آشنایی نداشتی که بدو فرود آید بصفة نزول کردی (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۵۳). سهروردی نیز باب چهاردهم عوارف المعارف را به مشابَهت میان جمعیت ساکنان خانقاهات به اهل صفة اختصاص داده است (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲۹). احمد جامی نیز اشاره ای به این نکته دارد و میگوید که دوستان ما باید به اهل صفة و درویشان رسول اقتدا کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۳۹۸).



هرچند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل سکونت و اجتماع متصوفه است لیکن از اینرو میتوان خانقاه را با صُفّه شبیه بهم دانست.

آداب خانقاهی

آداب خانقاهی مفصل و دربرگیرنده اعمال و مناسکی افزون بر واجبات و مستحبات معمول برای مسلمانان است، از جمله آداب تشرف از قبیل سرتراشی، کلاه و خرقه پوشی (نجم الدین کبری، ص ۲۶-۲۷؛ کیانی، ص ۳۹۷، ۴۵۷-۴۵۸)؛ آدابی که ناظر بر نوعی تنبیه و پرداخت غرامت است مانند آداب صفا یا رفع رنجش همراه با قربانی کردن (افلاکی، ج ۲، ص ۵۹۶)، غرامت با پای‌ماچان (ایستادن در قسمت کفشکن)؛ خرقه سوزی که غالباً در پی وقوع «ماجرا» در خانقاه بر پا می شد (کیانی، ص ۴۴۶-۴۴۹؛ باخرزی، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۶)؛ آداب توبه و بیعت (کیانی، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ ابنکریلائی، ج ۱، ص ۳۶۷)؛ و نیز آدابی ناظر بر انواع ریاضتها از جمله چله نشینی (کیانی، ص ۴۲۱-۴۲۲).

برگزاری مستمر و روزانه مراسم نیایش نیز در زمره مهمترین آداب خانقاهی بوده است (صفا، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۶۷). برپایی این مراسم در خانقاه های طریقت هایی با تقید بیشتر به شریعت چشمگیر بود و گاه سبب می شد خانقاه مقامی نزدیک به دیگر مواضع متبرک یابد (جامی، نفحات الانس، ص ۴۹۵، که خانقاه زین الدین خوافی در هرات را از این گروه دانسته است). مراسم عرس نیز جزو مراسم خانقاهی است (محمدبن منور، بخش ۱، ص ۳۵۵؛ نائوده، ص ۳۹۲)؛

فعالیت های خانقاه ها

شاخصترین فعالیت خانقاهی، پذیرایی از صوفیان مسافر بود، چرا که از نخستین اهداف تشکیل خانقاهها، تدارک مکانی برای پذیرایی از سالکان در سفر و درویشهای بی خانمان بود و شعار اصلی خانقاه ها آیه های هشتم و نهم سوره انسان (دهر) مبنی بر اطعام فقیران، یتیمان و اسیران، اعلام شده بود (نیرومند، ص ۴۵؛ تسیحی، ص ۹۷۲). حتی برای سهولت دسترسی مسافران به خانقاه ها توصیه می شد با تمهیداتی نظیر افراشتن عَلم بر بام خانقاه، توجه مسافران را برای بیتوته در آن محل جلب کنند (سهروردی، ۱۳۵۲ش، ص ۱۱۰). اهمیت سفر در سلوک روحی صوفیان موجب گستردگی این فعالیت خانقاهی می شد (کلابادی، ص ۹۰؛ باخرزی، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۶۶؛ کیانی، ص ۴۶۲-۴۶۴). کثرت مراجعه به خانقاه تا بدانجا بود که اهل خانقاه به دو دسته مقیمان و مسافران (یا غُربا) تقسیم می شدند (سهروردی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۹؛ عزالدین کاشانی، ص ۱۵۵-۱۵۶) و وظیفه مقیمان استقبال از مسافران با گشاده رویی بود (باخرزی، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ سهروردی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۹-۱۴۵؛ عزالدین کاشانی، ص ۱۵۵-۱۵۹).

از دیگر کارکردهای نهاد خانقاه، تعلیم و تربیت اهل تصوف بود. گذشته از سیر و سلوکی که تحت نظر پیر انجام می شد و برخی از مراحل آن مانند چله نشینی در خانقاه صورت می گرفت، تدریس علوم اسلامی و متون عرفانی و تفاسیر صوفیانه نیز



در خانقاه ها رواج داشت (کیانی، ص ۳۷۵، ۳۷۷) که به تألیف تفاسیر عرفانی (تفسیر عرفانی: بخش ۱۰) و متون عرفانی برای حلقه های خانقاهی منجر گردید، به ویژه آنکه فضای آرام خانقاه ها محیط مناسبی برای مؤلفان بود چنانکه علاءالدوله سمنانی کتاب العروۃ لاهل الخلوۃ و الجلوۃ را در خانقاه سکاکیه سمنان (کیانی، ص ۳۷۸، پانویس ۵۰) و نجم الدین کبری شرح السنه و مصابیح را در خانقاه زاهده تبریز نوشت

(معصوم علیشاه، ج ۲، ص ۱۰۵). در خانقاه ها این متون استنساخ هم می شدند (کیانی، ص ۳۷۷-۳۷۸) و غالب خانقاه ها کتابخانه هایی غنی داشتند، مانند خانقاه امام محمدبن منصور در سرخس (سنایی، ص ۷۰۵) یا خانقاه مرو (یاقوت حموی، ج ۴، ص ۵۰۹). پس از حمله مغول و با ویرانی برخی نظامیه ها، انتقال حوزه های تدریس به خانقاه ها رو به فزونی نهاد (توسلی، ص ۳۸۰). به طور کلی و در طول تاریخ حیات خود، خانقاه همواره نهادی پژوهشی و فرهنگی نیز محسوب می شد و مورد احترام بود (هومرین، ص ۲۳۷).

سلسله مراتب خانقاهی

تقسیم بندی تشکیلات خانقاه ها تابع ساختار طریقت های مختلف بوده است. با این همه، مشترکاتی در ساختار تشکیلات خانقاه ها وجود داشته است. در رأس هرم تشکیلات خانقاه، پیر و شیخ قرار داشت. پیر ضمن ارشاد سالکان، در برخی امور مربوط به زندگی جمعی سالکان در خانقاه، مداخله می کرد. مثلاً در حل و فصل اختلافات میان اهل خانقاه در جلسات ماجراگویی یا طرح اختلاف میان اهل طریقت نزد پیر برای داوری (رجوع سهروردی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ باختری، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۶). شیوخ خانقاه به هنگام احتضار و گاه قبل از آن و حتی در اوج دوره توانایی خود، بهترین و زبده ترین مرید خود را به جانشینی برمی گزیدند و به سرپرستی خانقاه می گماردند (هجویری، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ عطار، ص ۵۷۹؛ مناقب اوحدالدین... کرمانی، ص ۱۵-۱۶). این گزینش با اجازه نامه ای از سوی شیخ خطاب به مرید رسمیت می یافت و به اثبات می رسید. نمونه این اجازه نامه ها که در واقع نوعی حکم سرپرستی خانقاه نیز محسوب می شود، در متون صوفیانه و تاریخی آمده است، مانند اجازه نامه علاءالدوله سمنانی به اخی علی دوسی برای سرپرستی خانقاه روضه سمنان (ابنکریلائی، ج ۲، ص ۲۸۱)، اجازه نامه عبدالرحمان مصری به زین الدین خوافی (جامی، نفحات الانس، ص ۴۹۳) و در دوره متأخرتر، اجازه نامه تاج محمد مظهر (از مشایخ چشتیه پیشاور) به تاج محمد صدیقی (آریا، ص ۱۸۹-۱۹۰). گاه نیز سرپرستی خانقاه را یک مقام سیاسی به فردی می سپرد؛ مثل مظفرالدین شاه اربلی که اوحد الدین کرمانی را به این مقام منصوب کرد (خواندمیر، ج ۴، ص ۳۳۵).

معیارهای گزینش سرپرست خانقاه بیشتر بر سه محور استوار بود:

۱. توانایی در هدایت و رهبری و داشتن نوعی فرهنگدی یا «برکه» (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Zawiya.2"؛ هومرین، ص



۲. پیوند خویشاوندی با شیخ پیشین

۳. اجماع مریدان بر وی (کیانی، ص ۳۵۹؛ ترمینگام، ص ۱۷۳-۱۷۴). مدت عضویت در طریقت و وسعت اطلاع از آداب خانقاهی نیز از عوامل مؤثر در این انتخاب بود (د. اسلام، همانجا)، با اینهمه در مواردی اختلاف نظر بر سر این مقام چنان بالا می گرفت که به انشعاب در طریقت می انجامید. در رتبه بعد از شیخ، خادمی خاص قرار داشت که رابط میان شیخ و سالکان بود. خادم خاص که در برخی طریقت ها، به ویژه در شمال آفریقا و وظیفه مدیریت مناسبات زاویه های کوچکتر و شبکه خانقاهی با زاویه یا خانقاه اصلی و مادر را برعهده داشت و در این نواحی خلیفه، نقیب، نایب یا وکیل رُکاب نامیده می شد (د. اسلام، همانجا)، عهده دار اداره امور جاری در خانقاه، تهیه خوراک، تیمار شیخ و ارتباط با بیرون از خانقاه بود (باخرزی، ج ۲، ص ۱۳۲؛ مناقب اوحدالدین... کرمانی، ص ۳۸؛ صفا، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۸۵). از جمله خادمان معروف در تاریخ خانقاه ها حسن مؤدب، خادم خاص ابوسعید ابوالخیر، و محمدبن سالم، خادم سهل تستری، بودند (ابونصر سراج، ص ۲۹۲؛ محمدبن منور، بخش ۱، ص ۴۴). پس از خادم خاص، خادمان خانقاهی (در اصطلاح زاویه ها: شَواش) قرار داشتند که وظایف نظافت، آشپزی، اذانگویی، تلاوت قرآن، سقایی و دربانی را برعهده داشتند و از میان مقیمان خانقاه انتخاب می شدند (نیرومند، ص ۴۸-۴۹؛ د. اسلام، همانجا). خادم نیز باید اهل مدارا و ادبی خاص می بود، مثلاً هنگام حضور دیگران بر سفره، او باید می ایستاد (شفیعی کدکنی، ص ۵۸۴-۵۸۵؛ ابن قیسرانی، ص ۳۹-۴۳). علاوه بر خادمان خانقاهی، مقیمان خانقاه، دو گروه دیگر نیز داشتند: اهل صحبت و اهل خلوت.

معماری خانقاه ها

معماری خانقاه ها به سبب نظام آموزشی آنها، مشابه مدارس است. پیش از شکلگیری خانقاه ها و حتی پس از آن، غارها برای اعتکاف انتخاب می شدند. انتخاب غارها به تقلید از خلوت گزینی پیامبر اسلام در غار حرا بوده است. در مصر کوه مقطم مکانی مناسب برای اعتکاف محسوب می شد و در اندلس کوه های نزدیک مریه، مورد توجه بودند. در شیراز هم کوه های نزدیک تکیه های چهلستان و هفتستان با نام «کوه چهل مقام» نمونه های از این مکانهاست (دیکی، ص ۴۰؛ کیانی، ص ۸۱-۸۲؛ بهروزی، ص ۴۲). کاربردهای اقامتی و آموزشی خانقاه ها، وجود بخش های مختلفی همچون حجره ها، تالار تشریفات، مطبخ، تالار غذاخوری، کتابخانه، حجره تنبیه، ضیافت خانه و مکانی مخصوص برای شیخ را ضروری می ساخت. این بخش ها با تفاوت هایی در نقاط مختلف سرزمین های اسلامی دیده می شود. در مصر و برخی کشورهای دیگر از نقشه مدرسه استفاده می شد؛ خانقاه بیبرس چاشنی گیر در قاهره به راحتی با یک مدرسه اشتباه می شود (دیکی، ص ۴۱). شکل عمومی ساخت خانقاه ها شامل یک صحن مرکزی است که اطراف آن رواقها و پشت رواقها حجره ها قرار گرفته اند. تالار بزرگی نیز در جهت قبله برای حلقه های ذکر و نماز در نظر گرفته می شد (هیلن برنند، ص ۲۲۰).



گاه خانقاه با عمارت های دیگر ترکیب و به شکل مجموعه های ساخته می شد که شامل مدرسه، خانقاه، آرامگاه و سیل بود. این نوع بیشتر در قاهره و بغداد رواج یافت. از نمونه های آن مجتمع برسبای در قاهره است که اکنون بخشی از آن از بین رفته است. این مجتمع در واقع مسجدجامعی است که با تقلید از الگوی مدرسه به شکل خانقاه درآمده است. این خانقاه با نقشه چلیپایی دارای حجره های شصتگانه بوده است (دیکی، همانجا).

در پایان این قسمت میتوان به طور خلاصه گفت که اولین خانقاه در ایران در زمان ابوسعید ابوالخیر در سال ۴۴۰ هجری در خراسان در شهر نیشابور به وجود آمد تا قبل از وی با اینکه محل عبادات صوفیان وجود داشته اما در زمان وی و توسط ابوسعید برای اولین بار قوانین خانقاهی به وجود آمد که سبب شد که نام وی به عنوان موسس خانقاهی معرفی شود. دو دیدگاه در مورد ریشه های خانقاه ها در ایران وجود دارد ریشه های پیش از اسلام و ریشه های اسلامی. با توجه به نظرات محققان هر دو گروه میتوان بیان کرد مردم ایران پیش از اسلام طرحواره های ذهنی و باورهای دینی را در خود داشتند به عبارتی آمادگی ذهنی را برای پذیرش اسلام داشتند بعد از اسلام و در زمان شیخ ابوسعید ابوالخیر ایشان با الگوگیری از دستورات اسلامی نظام خانقاهی را مدون نمود و الگو و سرمشقی برای بعد از خود نیز شد. آداب خانقاهی مجموعه ای از اعمال واجب و مستحبات صوفیان است و برگزاری مداوم و روزانه نیایش مهم ترین آداب خانقاهی بوده است. هدف از تشکیل خانقاه ها تهیه مکانی برای درویشان بی خانمان و مسافران است که شعارشان برگرفته از آیات هشتم و نهم سوره انسان است بنابراین مهمترین و بارزترین فعالیت خانقاهی همانطور که از نامش پیداست پذیرایی از صوفیان مسافر است که از این جهت میتوان خانقاه ها را با اهل صفة در زمان رسو الله (ص) که به فقر و تنگدستی در مدینه زندگی میکردند مشابه دانست. تدریس علوم اسلامی و متون عرفانی و تفاسیر صوفیانه نیز در خانقاه ها رواج داشت که بیانگر این است که خانقاه ها علاوه بر اینکه جنبه ی دینی، جنبه ی آموزشی نیز داشتند. در نوک تشکیلات خانقاه ها پیر و شیخ قرار داشت و همانطور هم بیان شد صوفیان رابطه ی مراد و مریدی داشتند به عبارتی بخواهیم با جامعه ی امروزی تطبیق بدیم میتوانیم با مراجع بزرگ تقلید تشبیه کنیم. شیوخ خانقاه در هنگام احتضار یا در دوره ی قدرت زبده ترین مریدشان را به جانشینی و سرپرستی خانقاه ها انتخاب می کردند. معیارهای انتخاب سرپرست خانقاه ها؛ توانایی هدایت و رهبری، پیوند خویشاوندی با شیخ قبلی و اجتماع مریدان بر وی بود. به خاطر نظام آموزشی خانقاه ها میتوان آن را مشابه مدارس دانست و از این رو که خانقاه ها مسافر پذیر بودند را میتوان آن را با اهل صفة در زمان رسول مهربانی ها (ص) مشابه دانست.

لیکن با توجه به این که توحیدخانه ها برای اولین بار در تاریخ ایران در زمان سلسله ی صفویه به وجود آمد ابتدا به نحوه ی شکل گیری حکومت صفویه و در ادامه به توحیدخانه ها می پردازیم.



تاسیس سلسله ی صفویه

شیخ صفی الدین در حدود بیست سالگی در جستجوی مرشدی در میان زهاد اردبیل برخاست تا اینکه با توصیه برخی از درویش شیخ زاهد گیلانی را انتخاب کرد و تا هنگام مرگ شیخ زاهد به مدت بیست و پنج سال مرید وی بود. شیخ صفی الدین با بی بی فاطمه دختر شیخ زاهد ازدواج کرد و دختر خود را به ازدواج حاجی شمس الدین محمد پسر شیخ زاهد در آورد. شیخ زاهد صفی الدین را به ریاست طریقت زاهدیه برگزید.

پس از رسیدن شیخ صفی الدین به رهبری طریقت زاهدیه، که از آن پس به نام او طریقت صفویه نامیده شد، دوران جدیدی از ترویج و پیشبرد فعالانه این طریقت جدید شروع شد که چیزی را که قبلاً طریقتی صوفیانه و دارای اهمیتی صرفاً محلی بود به نهضتی مذهبی تبدیل کرد که نفوذ آن در ایران، سوریه و آسیای صغیر گسترش یافت. جانشینی شیخ صفی باعث آزدگی خاطر گروهی از اعضای خانواده شیخ زاهد شد. یکی از مخالفان عمده شیخ صفی، جمال الدین پسر شیخ زاهد از همسر اولش بود که تصور می کرد خود جانشین پدر خواهد شد. چون معیار مهم در جانشینی، برگزیده شدن از سوی شیخ واجب الاطاعه بود و نه رابطه پدر-فرزندی، بنابراین طرفداران شیخ صفی از موضع مستحکمی برخوردار بودند. جالب اینجاست که بعد از آنکه شیخ صفی به رهبری طریقت رسید رابطه پدر-فرزندی نه تنها عاملی اساسی در انتخاب رهبر بعدی گردید بلکه تلویحاً نیز پذیرفته شد که این تنها ملاک ممکن برای انتخاب رهبر است. تصمیم شیخ صفی مبنی بر حفظ رهبری طریقت صفویه در خاندان، خود آشکار می سازد که او از همان مراحل اولیه بر آن بود که از طریقت همچون نردبانی برای رسیدن به قدرت سیاسی استفاده کند.

با رسیدن جنید فرزند ابراهیم به رهبری طریقت صفویه، نهضت صفویه باز وارد مرحله مهم دیگری از دو قرن تدارک صبورانه برای تاسیس سلسله صفویه شد. جنید از هنگام تصدی رهبری علائم آشکاری از تمایل به قدرت دنیوی و پادشاهی نشان داد. اتفاقی نیست که وی اولین رهبر صفویه است که لقب سلطان گرفت که نشاندهنده قدرت دنیوی است. جنید که دیگر به قدرت معنوی صرف راضی نبود، با تحریک مریدانش به جهاد علیه کفار، روحیه جنگجویی را در طریقت وارد ساخت.

سرانجام اسماعیل بعد از پیروزی قاطع در برابر آق قویونلوها باعث شد کنترل آذربایجان به دست وی بیاید. او وارد تبریز شد و در تابستان ۹۰۷/۱۵۰۱ در آنجا تاج گذاری کرد با این اقدام انقلاب صفویه بعد از دو قرن تدارک، تحقیق یافته بود. لیکن مهم ترین اقدام او اعلام تشیع اثنی عشری یا دوازده امامی به عنوان مذهب رسمی کشور جدید صفویه بود که بعد از این اقدام چالش های تصوف با تشیع شروع شد. (راجر سیوری، ص ۶-۲۵)

در شکل گیری امپراتوری صفویه صوفیان قزلباش نقش مهم و تاثیر گذاری داشتند. قبل از تاسیس حکومت صفویه در ایران خانقاه شیخ صفی الدین در اردبیل مهم ترین کانون عبادی صوفیان در انجام آداب طریقت و مراسم ذکر خوانی بود. بعد از رسمی شدن مذهب تشیع اثنی عشری یا «دوازده امامی» در زمان شاه اسماعیل به عنوان مذهب رسمی کشور جدید صفویه باعث



شد که جنبش صوفیان کم کم از جنبش فکری به جنبش سیاسی تغییر موضوع می دهد. فرقه تصوف به تدریج رنگ سیاست به خود می گیرد زیرا صوفیان رفته رفته متوجه این نکته می شوند که دیگر برای تثبیت موقعیت خود به شور صوفیانه نیاز ندارند و به همین علت آن را کم رنگ جلوه می دهند ولیکن مقام مرشد کامل همچنان برای شاه محفوظ ماند و فعالیت صوفیان به توحیدخانه ها محدود شد.

قدرت یابی سیاسی صفویه را باید سرآغاز انحطاط تصوف این طریقت به حساب آورد. دنیاگرایی افراطی و خشونت در برابر مخالفان که با رو تصوف ناسازگار بود، نام نیکی را که صوفیان بزرگ و طریقت های برجسته صوفیه در طی سده ها رقم زده بودند، به تدریج به زیر سوال برد. صوفیان صفویه پس از استقرار این حکومت، خود را شریک در قدرت می دانستند؛ از این رو به نظر می رسد که از موقعیت به وجود آمده بسیار سوءاستفاده کردند؛ به خصوص که با توجه به نوشته های اسکندر بیگ منشی، حضور گسترده هر کدام از این فرقه ها و بعضا به قدرت رسیدن ایشان در برخی مناطق کشور، به عنوان پاداشی بر همکاری طریقت صوفیه صفویه به شمار می آمد (اسکندریک منشی، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

بنابراین از همان ابتدای حیات سیاسی این طریقت، بر اساس این اصل که خود کامگان هیچ شریکی را برای خود در قدرت قابل تحمل نمی دانند، میان پادشاه به عنوان مرشد کامل طریقت صوفیه و صوفیان، موضعی پرچالش پدیدار شد؛ از این رو، مرشد کامل به عنوان پادشاهی مستبد حکومت صوفیه، تبدیل وضعیت پیدا کرد و با بهره گیری از ابزارها و روش های گوناگون، در صدد تضعیف و حذف این شریک ناخواسته برآمد.

لیکن رویارویی آموزه های شیعیانه و صوفیانه، زمینه های افول تدریجی و به حاشیه رانده شدن تصوف صوفیانه صفویه را فراهم آورد. پادشاهی صفوی بلافاصله پس از پی بردن به این موضوع که صوفیان حامی ایشان - که در مراحل مختلف همه هم و غم خود را صرف قدرت یابی صوفیان کرده بودند - تبدیل به رقیبی بالفعل در ساختار سیاسی جدید برایشان شده اند، در تلاشی مستمر ترفند هایی را به منظور محدودتر کردن و از میان برداشتن این رقیب به کار گرفتند. در این میان مهم ترین و موثرترین ابزار مورد استفاده مرشد طریقت که در دروه سلطنت تبدیل به پادشاهی مستبد شده بود، بهره مندی از رویکرد جدید در قالب اندیشه های فقهای متشرعی بود که ایشان نیز تصوف و متصوفه را از رقبای جدی خود در این عرصه محسوب می کردند. در این رویکرد، فقهای شیعه صوفیان را - که از گروه های مختلف اجتماعی، علمی، ادبی و فرهنگی بودند - با چوب انکار رانده و ردیه های متعددی علیه ایشان تالیف کردند. مساله ای که در کمتر دوره ای از تاریخ ایران از چنین دامنه ی گسترده ای برخوردار بوده است. در این شرایط قرار گرفتن دو کانون مهم قدرت یعنی نهاد سلطنت و نهاد شریعت در کنار هم، شرایط بغرنجی را برای صوفیان به وجود آورد. در این رویکرد علمای شیعه تمامی تلاش های نظری و عملی خود را به کار بستند تا گفتیمان رقیب را به طور کامل از میدان تفکرات مذهبی عامه مردم و حکومت کنندگان صفوی خارج کنند که این رقابت با



موفقیت های چشمگیری همراه شد؛ بنابراین به وجود آمدن این شرایط بغرنج برای طریقت های صوفیانه در جغرافیای سیاسی ایران، سبب شد که برخی از این صوفیان به هند مهاجرت کنند (سخا، ص ۲۲).

همانطور که قبلا هم اشاره شد فعالیت صوفیان در این دوره محدود به توحیدخانه ها شد. توحیدخانه در ایران هیچ گونه سابقه ای نداشت و برای اولین بار در تاریخ در زمان امپراتوری صفویه به وجود آمد به عبارتی توحیدخانه صوفیان که به دست صفویه تاسیس شد وقتی که در اواخر حکومت صفویه نبود شد حکومت صفویه نیز بلافاصله از بین رفت که این ارتباط و اهمیت توحیدخانه را در این دوره تاریخی می رساند.

توحیدخانه ابتدا در مسیر ترویج و عقاید صفویه قرار داشت بعد از به رسمیت شناختن مذهب تشیع و گسترش و اقبال آحاد مردم ایران به آن به ترویج جهان بینی و عقاید شیعیان و سنت های آیینی آن را در میان صوفیان صفوی پرداخت. در این دوره صوفیان آشکار به مقابله با خانقاه ها پرداختند و خانقاه های زیادی در این دوره از بین رفت. در ادامه با اتکا به منابع تاریخی به بررسی توحیدخانه های صوفیان می پردازیم.

ب) توحیدخانه ها

توحیدخانه، محل اجتماع و استقرار صوفیان در عصر صفوی در اصفهان. توحیدخانه از لحاظ انگیزه تاسیس و نیز آیینها و مراسمی که در آن انجام می شده، با مکانهایی مانند خانقاه، زاویه و صومعه که بیشتر سلوک فردی صوفیان باعث تاسیس و رونق آنها بوده، تفاوت داشته است.

نخستین گزارش توصیفی از توحیدخانه را شاردن_ که در اواخر سلطنت شاه عباس دوم صفوی (۱۰۵۲_۱۰۷۷) و دوره شاه سلیمان (۱۰۷۷_۱۱۰۵) در ایران اقامت داشته_ در سفرنامه خود آورده است. به نوشته او (ج ۷، ص ۳۷۰_۳۷۱)، صوفیان در یکی از خیابانهایی که به عالی قاپو منتهی می شده، سکونت داشتند و روزهای جمعه در مکانی در همان خیابان جمع می شدند و عبادت می کردند. وی (ج ۷، ص ۳۷۱) نام این مکان را به غلط "Taous cane" ضبط کرده است. اقبال یغمایی، مترجم سفرنامه، آن را در متن به همان صورت «طاووس خانه»

و در پانویس به صورت «طاعت خانه» ذکر کرده است (شاردن، ترجمه فارسی، ج ۴، ص ۱۴۴۶). این اشتباه به تحقیقات متاخر نیز سرایت کرده، به طوری که گاه نام توحیدخانه و طاووس خانه یا «گنبد طاووس» به یک مکان اطلاق شده است (برای نمونه، رفیعی مهرآبادی، ص ۳۷۴)، حال آنکه طاووس خانه که وحید قزوینی آن را در عباسنامه (ص ۲۴۹_۲۵۰) وصف کرده، باغ وحش و عمارتی در کنار پل شاه (پل خواجه) مشرف به زاینده رود بوده که شاه عباس دوم آن را بنا کرده بود است (نیز، عاشق سمنانی، ص ۱۹۵_۲۰۳). مینورسکی (میرزاسمیعا، تعلیقات، ص ۱۲۶، پانویس ۲) نیز به اشتباه شاردن اشاره کرده و ضبط درست آن را توحیدخانه دانسته است.



در باره بانی و تاسیس توحیدخانه، در منابع اختلاف هست: در دستورالملوک میرزارفیع انصاری (میرزارفیع)، تاسیس و بنای توحیدخانه به طور ضمنی به شاه اسماعیل اول صفوی (حک: ۹۰۷-۹۳۰) نسبت داده شده است.

به گفته ی وی، شاه اسمعیل که به علت مشاغل سلطنتی عملا از ارشاد مریدان بازمانده بود، صاحب منصبی تعیین کرد تا در توحیدخانه به ارشاد صوفیان و سالکان پردازد (ص ۳۰۷-۳۰۸). حسینی آسترآبادی، مورخ روزگار شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵-۱۱۳۵) در تاریخ سلطانی، دستور بنای توحیدخانه را به شاه عباس کبیر (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸) نسبت داده است (ص ۱۳۴). به نوشته ی نه چندان قابل قبول رستم الحکما (ص ۱۹۷)، طهماسب قلی خان قرخلو (نادر افشار)، به دستور طهماسب دوم صفوی (حک: ۱۱۳۵-۱۱۴۵)، در شهر اصفهان پشت عمارت عالی قاپو، گنبدی وسیع برای «صوفیان صافی ضمیر صاحب ذکر» بنا کرد و آن را توحیدخانه نامید.

در دوره صفوی، نظارت بر امور صوفیان توحیدخانه بر عهده خلیفه الخلفا بود (انصاری مستوفی الممالک، همانجا؛ میرزا سمیع، ص ۵۵، تعلیقات مینورسکی، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ نصیری، ص ۳۶). به گفته میرزارفیع انصاری (ص ۳۰۸)، از جمله وظایف خلیفه الخلفا، تعلیم ذکر جلی و خفی و آداب طریق به صوفیان، امر به معروف و نهی از منکر، تعیین عمله توحیدخانه و نیز توضع طعام و حلوا و شمع توحیدخانه و ضبط نذورات در سفر و حضر بوده است.

خلیفه الخلفا به منزله استاد شاه بود و از میان صوفیان، خلیفه و مرشد انتخاب می کرد و آنان را به ایالات مختلف می فرستاد (میرزا سمیع، تعلیقات مینورسکی، ص ۱۲۵؛ نصیری، همانجا) و هر کس که از وی منصبی می گرفت، می بایست نذری (از نقد و جنس و شیرینی) به توحیدخانه می آورد و میان صوفیان و مجاوران توحیدخانه تقسیم می کرد و دویست دینار از وجه آن را در کفگیری طلایی می گذاشت و به خلیفه توحیدخانه می داد تا نزد پادشاه ببرد (انصاری مستوفی الممالک؛ نصیری، همانجاها).

بر اساس منابع موجود، آیینها و مراسم توحیدخانه بدین شرح بوده است: صوفیان بایست هر عصر در توحیدخانه حاضر و به ذکر و فاتحه خوانی مشغول می شدند. عصر روز پنجشنبه امرا و بیگلربیگیان و خانها و سلاطین و عمال هر ولایت، «تاج بی جیقه و طومار» و به تعبیر میرزا علی نقی نصیری، «تاج وهاج»، بر سر می نهادند و در توحیدخانه به نیست سلامتی شاه، حمد و سوره می خواندند. اگر کسی از این رسوم تخلف می کرد، بایست به صوفیان وجهی می پرداخت. این آداب، حتی در سفرها نیز رعایت می شد و «ناظران بیوتات»، چادر توحیدخانه و فرش و غذا و دیگر مایحتاج سفر را برای صوفیان فراهم می کردند (همانجاها).

در منشآت (موجود در کتابخانه (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۲۵۰۶) که ظاهرا همان تحفه شاهی نصیری طوسی (نسخه پاریس، عکس ش ۳۵۳۵؛ دانش پژوه، ج ۱، ص ۲۲۳، ۲۲۵) است،

فرمانی با عنوان - حکم اشرف در باب نسق توحیدخانه صوفیان» آمده که طبق آن ذاکر توحیدخانه باید ذکر بگوید و سوره فاتحه را قرائت کند و ستایشنامه ای را که در آن نام پیران سلسله از شیخ شهاب الدین اهری تا شاه عباس دوم آمده است، بخواند (انصاری مستوفی الممالک، یادداشت های دانش پژوه، ص ۵۶۳).



بنا بر گزارشی که در ذیل تاریخ عالم آرای عباسی (اسکندر منشی و واله اصفهانی، ص ۱۴۵) زیر وقایع سال ۱۰۴۳ آمده، وابستگان دربار صفوی در صورت ارتکاب جرم بایست برای اعتراف و استدعای عفو از مرشد کامل به توحید خانه پناه می بردند و تارضایت دادن او در آنجا می ماندند.

نظارت بر دروازه مقدس عالی قاپو که پناهندگان در آن بست می نشستند نیز بر عهده صوفیان توحیدخانه بوده است (شاردن، ج ۷، ص ۳۷۱). هرگاه به شخصی ظلم می شده یا وی درخواستی داشته، در گاه مقدس دولتخانه پادشاه رو به قبله می ایستاده و تاجی بر سر می نهاده و تا از جانب شاه جوابی نمی رسیده، سخن نمی گفته و غذا نمی خورده و جز در نماز نمی نشسته است.

صوفیان توحید خانه این حال را به شاه گزارش می دادند و خلیفه الخلفا، پاسخ شاه را به وی ابلاغ می کرد. چنانچه پاسخی نمی رسید، آن شخص باید آنقدر در آنجا می ایستاد تا حاجتش بر آورده شود و اگر پیش از روا شدن حاجت می رفت، صوفیان او را به سبب رعایت نکردن آداب و حرمت توحید خانه، تنبیه می کردند و از او ترجمانی (تاوان یا جریمه نقدی) می گرفتند، بدین ترتیب، آن شخص ناچار بود که صوفیان را به نحوی راضی کند و از این راه، صوفیان توحید خانه استفاده هنگفتی می بردند (نصیری، ص ۳۷، میرزا سمعی، تعلیقات مینورسکی، ص ۱۲۶). کمپفر که در ۱۰۹۵ در اصفهان بوده، گفته است که طبق رسمی قدیمی، صوفیان جمعه ها در محل بست، خاندان صفوی را دعا می کرده اند. وی بی آن که از توحید خانه نام ببرد، از بقعه ای یاد کرده که گنبدی مرتفع بر فراز آن بوده است. این بقعه هشت ضلع داشته و از هر دو ضلع آن یکی بدون دیوار بوده است. (سفرنامه ی کمپفر، ص ۲۰۲-۲۰۵).

چنانکه از تحقیقات و حواشی مینورسکی بر تذکره الملوک میرزا سمعی برمی آید، توحید خانه تنها جنبه آیینی و مذهبی نداشته، بلکه وظیفه اصلی صوفیان و درویشان توحید خانه اصفهان، حفاظت از جان شاه بوده است و اینان بخشی از سپاه محسوب می شده اند. صوفیان توحید خانه، نگهبان مدخل اصلی قصر و حصار خارجی آن بودند و از شاه هنگامی که بدون همراه از قصر خارج می شد، حراست می کردند (میرزا سمعی، مقدمه مینورسکی، ص ۳۳، تعلیقات، ص ۱۲۶؛ شاردن، ج ۷، ص ۳۷۰).

باستانی پاریزی در مقدمه تذکره صفویه کرمان مشیزی روایتی در باره انتخاب حاکم کرمان ذکر کرده است که اگر صحیح باشد، دامنه اختیارات و نفوذ سیاسی صوفیان توحید خانه را تا حد تصمیم گیرندگان مسائل مهم مملکتی ارتقا می بخشد (قس مشیزی، ص ۶۲۵-۶۳۰)؛ با اینهمه بنا بر گزارش سانسون که در سال های آخر دوران سلطنت شاه سلیمان مقیم ایران بود، در اواخر دوره صفویه، صوفیان قدر و منزلت پیشین را از دست دادند و جز به مشاغل باربری و مهتری و نسقچی گری به کاری برتر گمارده نمی شدند. (سفرنامه ی سانسون، ص ۵۷).

به هر حال، توحید خانه به عنوان جزئی از مجموعه سلطنتی عالی قاپو تا زمان شاه سلطان حسین صفوی برقرار بود. در زمان او صوفیان از توحید خانه اخراج شدند و به دستور او توحید خانه نیز توقیف و تعطیل شد (رهبرن، ص ۵۷-۵۸) پس از آن جز



گزارش مغشوش رستم الحکما در باره اقدام نادر افشار به دستور طهماسب صفوی برای بازگشایی توحید خانه، اطلاع دیگری در دست نیست. در عصر قاجار نیز به طور کلی مراکز صوفیه و درویشان، رونق چندانی نداشته است (کیانی، ص ۲۴۱). در آثار معاصر، نام توحید خانه اصفهان در زمره باغ های اصفهان آمده است، از جمله در کتاب تاریخ اصفهان و ری تألیف جابری انصاری (ص ۳۵۵). در گنجینه آثار تاریخی اصفهان آمده است که باغ توحید خانه، باغی است پشت عالی قاپو و تالار طویله و در وسط آن گنبد بسیار وسیع و عجیب و مرتفعی قرار دارد که می گویند مقام توحید خانه « کُمَلین » (کاملان) و موحدان آن زمان بوده است (هنر فر، ص ۷۵۲). در دوره پهلوی، باغ و ساختمان آجری توحید خانه - که عوام آن را « گنبد شیرگویا » می گفتند - تبدیل به زندان شهربانی شد (مهرآبادی، ص ۳۷۴؛ مقدس، ج ۱، ص ۱۳؛ ماهنامه وحید، ج ۱، ص ۶۷). در اواخر سلطنت پهلوی دوم، به دستور فرح پهلوی، مجموعه توحید خانه و ساختمان های اطراف آن که بناهایی متعلق به دوره قاجار بود جهت تأسیس دانشکده پردیس در نظر گرفته شد و در ۱۳۵۴-۱۳۵۵ ش، دانشکده تأسیس شد. امروزه در این دانشکده، از بنای توحید خانه به عنوان تالار اجتماعات و محل برگزاری کلاس های مرمت، معماری، نقاشی و غیره استفاده می شود.

معماری توحید خانه و محوطه آن - به جز آنچه در دوره صفوی احداث شده و شامل بنای گنبد و قسمت هایی از صحن یا حیاط جنوبی و جرز و دهنه های باقی مانده از دیوار شمالی متصل به عالی قاپو بوده است - به این شرح است:

(۱) بناهای خشت و گلی با نمای آجری و طاقهای جناغی در جبهه های شمالی، غربی و جنوب شرقی. در سه جبهه شمال، شرق و جنوب محوطه، راهرو باریکی به عرض ۱۸۰ سانتیمتر با جرزهایی به قطر تقریبی یک متر وجود دارد. نمای بیرونی دارای قوس های نیم دایره است که در دوره دوم شاهان قاجار (از ناصرالدین شاه به بعد) به اقتباس از اروپاییان ساخته شده است.

(۲) ساختمان هایی که به علت تغییر کارکرد، تغییر شکل یافته اند و پوشش مسطح دارند و راهرو آنها را به ایوان تبدیل کرده اند.

(۳) معماری دوره های اخیر که بیش تر با استفاده از آجر و سیمان اتاق هایی در فضای باغ ساخته اند یا فضاهای بزرگتر را به فضاهای کوچکتر تقسیم کرده اند.

قسمت داخلی گنبد توحید خانه، دوازده ضلعی است و برای تبدیل پلان چند ضلعی به دایره، طاق نماهایی ساخته شده که در لبه این طاق نماها نواری به عرض سه تا چهار سانتیمتر به رنگ قرمز دیده می شود.

در بالای این قسمت، کتیبه ای از گچ مشتمل بر صلوات چهارده معصوم با خط ثلث سفید بر زمینه لاجوردی دیده می شود و در بالا و پایین آن نواری تزئینی از گل و بته ترسیم شده است. از تاریخ تحریر کتیبه و کاتب آن اطلاعی در دست نیست (مقدس، ص ۱۴-۱۷).

غیر از توحید خانه اصفهان، در برخی منابع، از دو بنای دیگر نیز با عنوان توحید خانه یاد شده است:



۱) توحید خانه بایزید بسطامی . اعتماد السلطنه (متوفی ۱۳۱۳) در وصف آرامگاه بایزید از توحید خانه و عبادتگاه بایزید در سمت غربی مرقد وی نام برده است (ج ۱، ص ۶۹-۷۰). کتیبه بالای در میانی آن، نام بانی و تاریخ ۷۰۲ را نشان می دهد که احتمالاً سال احداث یا نوسازی آن است. از این عمارت با عنوان « صومعه » نیز یاد شده است (بایزید بسطامی، آرامگاه) با توجه به تاریخ موجود در این کتیبه، دست کم تا قرن هشتم، این مکان به توحید خانه مشهور نبوده و به احتمال زیاد در زمان اعتماد السلطنه، به این نام خوانده شده است (قس همان، ج ۱، ص ۷۰).

۲) رواق توحید خانه حرم رضوی (درباره آن آستان قدس رضوی).

بخشی از تکیه در عثمانی نیز سماع خانه یا توحید خانه نامیده می شود (د.اسلام، چاپ دوم، ذیل "Tekke"، د.اسلام، جلد هشتم، ص ۴۳۵-۴۳۸)

در پایان این قسمت به طور خلاصه میتوان گفت که بعد از رسمی شدن مذهب تشیع دوازده امامی در زمان شاه اسماعیل به عوان مذهب رسمی صفویه چالش ها و رویارویی که بین تصوف و تشیع به وجود آمد باعث شد که کم کم فعالیت صوفیان محدودتر شود. فعالیت صوفیان در این دوره در توحیدخانه ها بود. توحیدخانه ها هیچ گونه سابقه ای قبلا در طول تاریخ ایران نداشت. توحیدخانه ها ابتدا در مسیر ترویج و عقاید صوفیان بود بعد از رسمی شدن مذهب تشیع تغییر رویکرد داده و تبدیل به مکانی برای تبلیغ و ایدئولوژی و جهان بینی مذهب تشیع دوازده امامی شد. کلمه ی توحیدخانه برای اولین بار در صفحه ی ۱۴۵ کتاب عالم آرای عباسی اثر اسکندر بیگ ترکمنان آمده است و نخستین گزارش توصیفی از توحیدخانه را شاردن_ که در اواخر سلطنت شاه عباس دوم صفوی (۱۰۵۲-۱۰۷۷) و دوره شاه سلیمان (۱۰۷۷-۱۱۰۵) در ایران اقامت داشته_ در سفرنامه خود آورده است.

در باره بانی و تاسیس توحیدخانه، در منابع اختلاف هست در برخی منابع منجمله دستورالملوک میرزارفع انصاری از شاه اسماعیل اول نسبت داده، حسینی آسترآبادی معتقد است شاه عباس کبیر مؤسس توحیدخانه است و به نوشته ی نه چندان معتبر رستم الحکما نادرشاه افشار به دستور به دستور طهماسب دوم ساخته شده است. در دوره صفوی، نظارت بر امور صوفیان توحید خانه بر عهده خلیفه الخلفا بود. خلیفه الخلفا به منزله استاد شاه بود و از میان صوفیان، خلیفه و مرشد انتخاب می کرد و آنان را به ایالات مختلف می فرستاد.

با توجه به منابع تاریخی هر روز عصرها صوفیان در توحیدخانه ها حاضر مشغول ذکر و فاتحه خوانی می شدند و عصر روز پنجشنبه امرا و بیگلربیگیان و خانها و سلاطین و عمال هر ولایت در توحیدخانه ها حاضر و به نیت سلامتی شاه، حمد و سوره می خواندند.



با توجه به تحقیقات مینورسکی توحید خانه تنها جنبه آیینی و مذهبی نداشته، بلکه وظیفه اصلی صوفیان و درویشان توحید خانه اصفهان، حفاظت از جان شاه بوده است و اینان بخشی از سپاه محسوب می شده اند.

لیکن در اواخر سلطنت پهلوی دوم، به دستور فرح پهلوی، مجموعه توحید خانه و ساختمان های اطراف آن که بناهایی متعلق به دوره قاجار بود جهت تأسیس دانشکده پردیس در نظر گرفته شد و در ۱۳۵۴-۱۳۵۵ش، دانشکده تأسیس شد. امروزه در این دانشکده، از بنای توحید خانه به عنوان تالار اجتماعات و محل برگزاری کلاس های مرمت، معماری، نقاشی و غیره استفاده می شود.

نتیجه گیری:

تصوف تا قبل از شیخ ابوسعید ابوالخیر مدون و یک پارچه نبود در زمان ابوسعید ابوالخیر در قرن ۴ هجری نظام خانقاهی به دست وی تأسیس شد. به دلیل علاقه ی پادشاهان ایلخانی به آن خانقاه ها در ایران رواج پیدا میکند. دو دیدگاه در مورد ریشه های خانقاه ها در ایران وجود دارد ریشه های پیش از اسلام و ریشه های اسلامی با توجه نظریات هر دو گروه میتوان گفت که ایرانیان قبل از اسلام آمادگی و باورهای دینی داشتند و بعد از اسلام صوفیان از آن الگو برداری کرده به طوری که شعارشان آیات ۸ و ۹ سوره دهر شد از اینرو میتوان خانقاه ها را با اهل صفة که در زمان رسول مهربانی (ص) در مدینه به فقر میزیستند مشابه دانست لیکن جریان تصوف ادامه پیدا میکند تا اینکه با کمک صوفیان قزلباش امپراتوری صفویه شکل می گیرد. بعد از رسمی شدن مذهب تشیع دوازده امامی در زمان شاه اسماعیل به عنوان مذهب رسمی کشور رویارویی بین تصوف و تشیع به وجود آمد به عبارتی بعد از قدرت یافتن صفویان صوفیان رو به زوال و نابودی رفت به طوری که برخی از صوفیان به هند مهاجرت کردند. پیش از صفویه خانقاه ها در ایران رواج داشت بعد از صفویه فعالیت صوفیان محدود به توحیدخانه ها شد و خانقاه های زیادی هم تخریب شدند. توحیدخانه ها هم هیچگونه سابقه ی قبلی در تاریخ ایران نداشت و در دوره ی صفویه ابداع شد. توحیدخانه ها ابتدا در مسیر ترویج و عقاید صوفیان بود بعد از رسمی شدن مذهب تشیع تغییر رویکرد داده و تبدیل به مکانی برای تبلیغ و ایدئولوژی و جهان بینی مذهب تشیع دوازده امامی شد.



منابع و ماخذ:

- کیانی، محسن، «تاریخ خانقاه در ایران»، چاپ اول، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ش
- آثار البلاد و اخبار العباد، اقلیم رابع، ص ۴
- اسرار التوحید، ج ۱، باب دوم، ص ۲۲۱
- تاریخ مبارک غازی، ص ۲۱۵
- عطایی، رضا و ستارنژاد، سعید و خانلرچی، مسعود، «سیر تحول خانقاه از صدر اسلام تا قرن نهم هجری»، همایش ملی معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی، گیلان: دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۴ش، صص ۱۴-۱
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، «بازشناسی و نقد تصوف»، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۰ش
- زرین کوب، عبدالحسین، «جستجو در تصوف ایران»، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ش
- نفیسی، سعید، «سرچشمه تصوف در ایران»، تهران: انتشارات اتحاد، ۱۳۴۳ش
- سلطانی، سینا و قیومی بیدهندی، مهرداد، «معماری گمشده: خانقاه در خراسان سده پنجم»، دوفصلنامه مطالعات معماری ایران، شماره ۶، ۱۳۹۳ش، صص ۸۵-۶۵
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، به تصحیح: جلال الدین همایی، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۴ش
- سهروردی، شیخ ابو حفص عمر شهاب الدین، «عوارف المعارف»، ترجمه: ابو منصور اسماعیل بن عبدالمومن اصفهانی، انتشارات هما: تهران، ۱۳۶۷ش
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، «درویش ستیهنده، از میراث عرفانی شیخ جام»، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۳ش
- کبری، احمد بن عمر نجم الدین، آداب الصوفیه، ج ۱، ص ۲۶-۲۷، چاپ مسعود قاسمی، (تهران) ۱۳۶۳ش
- افلاکی، احمد بن اخیاطور، مناقب العارفين، ج ۲، ص ۵۹۶، چاپ تحسین یازیچی، آنکارا ۱۹۵۹-۱۹۶۱، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ش
- باخرزی، یحیی بن احمد، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۶، ج ۲ فصوص الآداب، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۸ش
- ابن کربلائتی، روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۱، ص ۳۶۷، چاپ جعفر سلطانالقرائی، تهران ۱۳۴۴-۱۳۴۹ش
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۶۷، ج ۳، بخش ۱، تهران ۱۳۶۳ش
- جامی، عبدالرحمان بن احمد، نفحات الانس، ج ۱، ص ۴۹۵، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰ش
- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ج ۱، ص ۳۵۵، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۶۶ش



- نیرومند، کریم، تاریخ پیدایش تصوف و عرفان و سیر تحول و تطور آن، ج ۱، ص ۴۵، زنگان ۱۳۶۴ش
- تسییحی، محمدحسین، خانقاه، ج ۱، ص ۹۷۲، وحید، سال ۳، ش ۱۱ (آبان ۱۳۴۵)
- سهروردی، عمر بن محمد، فتوتنامه دیگری از شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، ج ۱، ص ۱۱۰، در رسایل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوتنامه، چاپ مرتضی صراف، تهران، انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲ش
- کلابادی، محمد بن ابراهیم، التعرف لمذهب اهل التصوف، ج ۱، ص ۹۰، دمشق ۱۴۰۷/۱۹۸۶
- سهروردی، عمر بن محمد، کتاب عوارف المعارف، ج ۱، ص ۱۱۹، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۱
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۹، چاپ جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۶۷ش
- بن زین العابدین معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۱۰۵، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش
- سنایی، مجدود بن آدم، دیوان، ج ۱، ص ۷۰۵، چاپ مظاهر مصفا، تهران ۱۳۳۶ش
- یاقوت حموی، ج ۴، ص ۵۰۹
- توسلی، حمیدرضا، «آشنایی با خانقاه‌های تاریخی ایران»، ج ۱، ص ۳۸۰، در مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران: ۱۲-۷ اسفندماه ۱۳۷۴، ارگک بم - کرمان، ج ۵، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۶ش
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵، چاپ و ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶، چاپ افست تهران ۱۳۵۸ش
- عطار، محمد بن ابراهیم، تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۵۷۹، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ش
- کرمانی، اوحد‌الدین حامد بن ابی الفخر، مناقب، چاپ بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، ص ۱۵-۱۶، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷ش
- ابن کربلانی، روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۲۸۱، چاپ جعفر سلطان‌القزائی، تهران ۱۳۴۴-۱۳۴۹ش
- آریا، غلامعلی، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰، تهران ۱۳۶۵ش
- خواندمیر، ج ۴، ص ۳۳۵
- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۸۵، ج ۳، بخش ۱، تهران ۱۳۶۳ش
- سراج، ابونصر، اللّمع فیالتصوف، ج ۱، ص ۲۹۲، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران (بی‌تا)
- بن منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابیسعید، ج ۱، ص ۴۴، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۶۶ش
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن‌قیسرانی، ج ۱، ص ۵۸۴-۵۸۵، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۶، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۷۲)
- ابن‌قیسرانی، محمد بن طاهر، صفوة التصوف، ج ۱، ص ۳۹-۴۳، چاپ احمد شرباصی، (قاهره ۱۳۷۰ / ۱۹۵۰)



- راجر، سیوری؛ ترجمه، کامبیز عزیزی، ایران عصر صفوی، انتشارات سحر، ۱۳۶۶
- منشی ،اسکندر ، اصفهانی، محمدیوسف واله ،ذیل تاریخ عالم آرای عباسی، چاپ سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۱۷ش.
- اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، محمدحسن بن علی، چاپ سنگی تهران ۱۳۰۱-۱۳۰۳، چاپ تیمور برهان لیمودهی، چاپ افست تهران ۱۳۶۳-۱۳۶۲ش.
- مستوفی الممالک، محمد رفیع انصاری ،دستورالملوک، چاپ محمدتقی دانش پژوه، در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۱۶، ش ۳ (بهمن ۱۳۴۷)، ش ۵ و ۶ (مرداد۱۳۴۸)
- جابری انصاری، محمدحسن ،تاریخ اصفهان و ری و همه جهان، (اصفهان) ۱۳۲۱ش.
- حسینی استرآبادی، حسین بن مرتضی ، تاریخ سلطانی: از شیخ صفی تا شاه صفی، چاپ احسان اشرافی، تهران ۱۳۶۶ش.
- دانش پژوه، محمدتقی ،فهرست میکروفیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، تهران ۱۳۴۸ش
- رستم الحکما، محمدهاشم ،رستم التواریخ، چاپ محمد مشیری، تهران ۱۳۴۸ش.
- رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم ،آثار ملی اصفهان، تهران ۱۳۵۲ش.
- رُهربرن، کلاوس میثائل ،نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران ۱۳۵۷ش.
- «زندان اصفهان»، ماهنامه وحید، سال ۱، ش ۷ (تیر ۱۳۴۳)
- سانسون، مارتین ،سفرنامه سانسون: وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه تقی تفضلی، تهران ۱۳۴۶ش.
- شاردن، ژان، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران ۱۳۷۲- ۱۳۷۵ش.
- شیروانی، زین العابدین بن اسکندر، حدائق السیاحه، تهران ۱۳۴۸ش.
- عاشق سمنانی، میرمحمدمنصور، «تعریف طاووس خانه»، چاپ محمدتقی دانش پژوه، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۸ (۱۳۵۱ش)
- کمپفر، انگلبرت ،سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران ۱۳۶۰ش.
- مشیزی، میرمحمدسعیدبن علی ،تذکره صفویه کرمان، چاپ محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران ۱۳۶۹ش.
- مقدس، محمد ،«توحید خانه اصفهان»، آگاهی نامه سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، ش ۳۴ (مهر ۱۳۵۷).
- نصیری، علی نقی ،القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، چاپ یوسف رحیم لو، مشهد ۱۳۷۲ش.
- وحیدقزوینی، محمدطاهر بن حسین ،عباسنامه، یا، شرح زندگانی ۲۲ ساله شاه عباس ثانی (۱۰۵۲-۱۰۷۳)، چاپ دهگان، ابراهیم ، اراک ۱۳۲۹ش.
- هنرفر، لطف الله ،گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان ۱۳۴۴ش.
- شاردن، جان ،سفر شوالیه شاردن در ایران و جاهای دیگر شرق، ویرایش ال لنگلز، پاریس ۱۸۱۱.



دائرة المعارف جهان اسلام، چاپ دوم، ذیل "Tekke"، توسط ناتالی کلیر.
سمیعا، میرزا، تذکره الملوک: کتابچه راهنمای دولت صفوی (حدود ۱۱۳۷/۱۷۲۵)، ترجمه و توضیح ولادیمیر مینورسکی،
فدروویچ، کمبریج، ۱۹۸۰؛

حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، جلد هشتم، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳
فیضی سخا، مهدی، چگونگی مهاجرت صوفیان ایرانی به شبه قاره در عصر صفوی، دو فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان
بلوچستان، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

Jaberi, S. (2016), *Mystical Metaphors In Sohrab Sepehri's Poems: A Cognitive Linguistic Study*. Thesis universiti Kebangsaan Malaysia.