

تصوف و پیامدهای اجتماعی آن در دوره سلجوقیان

صالح پرگاری* / سید مرتضی حسینی**

چکیده

در این نوشته سعی شده است به سؤال عوامل گسترش تصوف و پیامدهای آن در دوره سلجوقیان پاسخ داده شود. صوفیان در این دوره از حمایت طبقه حاکمه بهره‌مند شدند و فقها در تلفیق شریعت و طریقت، تلاش کردند. علاوه بر این، هرج و مرج‌های عقیدتی، جامعه را با بحران روبه‌رو می‌کرد که زمینه را برای گسترش تصوفی که با روحیه مردم سازگاری داشت، مهیا می‌کرد. گسترش تصوف، پیامدهای مثبت و منفی در برداشت که به طور دو جانبه به آن پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: تصوف، سلجوقیان، گسترش تصوف و فقها.

* دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت معلم تهران

** کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت معلم تهران

دریافت: ۸۹/۵/۱۳ - پذیرش: ۸۹/۸/۱۲

تصوف از واژه «صوف» به معنای پشمینه اشتقاق یافته و از آموزه‌های ادیان متعددی بهره‌مند بوده و در پرستش خدای تبارک و تعالی از طریق کشف و شهود مطرح بوده است. ایران، مهد پرورش آغازین تصوف به شمار می‌رود. ایران در هر دوره تاریخی با سیر صعودی و نزولی روبه‌رو بوده است و با ظاهر شدن سلجوقیان در عرصه سیاسی ایران و شکست غزنویان در سال ۴۳۱ق این تصوف بود که مجال برای عرض اندام یافت. در این نوشته سعی شده است به چرایی گسترش تصوف و پیامدهای آن در این دوره، پاسخی قانع کننده داده شود.

کتاب‌ها و مقالات متعددی در مورد تصوف به رشته تحریر در آمده، اما به دلایل گسترش و پیامدهای آن در دوره سلجوقیان کمتر توجه شده است. بنابراین برای پوشش این خلأ و شناخت بخشی از تاریخ و فرهنگ ایران اسلامی پرداختن به این مهم ضرورت می‌یابد. گفتنی است که اطلاعات این نوشته با روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و از منابع دست اول و تحقیقات جدید بهره گرفته شده است.

عوامل گسترش تصوف در دوره سلجوقی

الف. نقش طبقه حاکم در گسترش تصوف

خاستگاه‌های تصوف که عموماً بر عرفان اسلامی اطلاق می‌شود، مسئله بسیار پرحرف و حدیثی است، البته در اینکه ایران مهد پرورش آغازین تصوف بوده، شکی نیست.^۱ نقطه شروع همه‌گیر شدن آن، در دوره حاکمیت ترکمانان سلجوقی به وقوع پیوست و در میان اقشار غیر ثروتمند جامعه رواج یافت.^۲ از عوامل مهم گسترش تصوف در این دوره، توجه طبقه حاکم به تصوف می‌باشد که گفتار افضل‌الدین کرمانی گویای این مطلب است. «اکثر مدارس و رباطات و بقاع و مساجد و منارات که در بلاد مشرق و مغرب است، همه از بناء ملوک و وزرا آل سلجوقی است».^۳ حال به بررسی این موضوع می‌پردازیم.

۱. حاکمان

در واقع، حمایت‌های حاکمان از صوفیان و گسترش تصوف در جامعه، ناشی از اهداف سیاسی و عقیدتی است، زیرا صوفیان جایگاه خاصی در بین مردم داشتند. به قول آن‌لمبتن دو گروه از طبقات مذهبی در جامعه، موقعیت و پایگاه ویژه‌ای داشتند: سادات و صوفیان. از

سادات که بگذریم، دومین گروه، یعنی صوفیان، پیروان زیادی در بین مردم داشتند، از این رو طبقه حاکم نمی‌بایست از آنها غافل می‌شد، بلکه می‌بایست آنها را زیر چتر خود می‌گرفت.^۴ بنابراین برای همراه کردن توده‌ها با سیاست‌های خود، حمایت از صوفیان ضرورت می‌یافت. علاوه بر این، از آنجا که مسئله مشروعیت اسلامی حاکمان سلجوقی و همچنین وجود دشمنانی چون اسماعیلیان و فاطمیان مطرح بود، لزوم توجه به گسترش تصوف را دوچندان می‌کرد.

دلیل دیگر حمایت طبقه حاکم از صوفیان را می‌بایست در امور نظامی جست، زیرا صوفیان توانایی متحد کردن مردم را در مقابل هجوم‌های خارجی و درگیریهای داخلی داشتند و جدای از آن در اوایل دوره سلجوقیان، صوفیان و زهاد به جا آوردن مراسم غزوه با کفار را جزء لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند و بعضی از آنها قسمتی از ایام خود را در رباط‌هایی که برای آمادگی جهت دفاع از ثغور اسلام به وجود آمده بود، به سر می‌بردند.^۵ توجه به صوفیان در اوایل قدرت‌گیری سلجوقیان در دستور کار قرار گرفت که برآیند دیدگاه سیاسی و عقیدتی حاکمان بود. طغرل بیک و چغری‌بیک قبل از نبرد دندانقان در میهنه به دیدار شیخ ابوسعید ابوالخیر رفتند. گویند بعد از دست‌بوسی، شیخ، ملک خراسان و عراق را به آنها واگذار کرد^۶ که قابل تأمل است. راوندی دیدار طغرل را با سه تن از اولیای وقت مکتوب کرده است. به موجب روایت نویسنده راحه الصدور در سال ۴۷۷ق وقتی طغرل، نخستین سلطان سلجوقی، وارد همدان شد بر در همدان به دیدار بابا-طاهر، بابا جعفر و شیخ حمشاد رفت، بابا طاهر که پاره‌ای شیفته گونه بود، سلطان را گفت: ای ترک! با خلق خدا چه خواهی کرد؟ از این سؤال دل طغرل متأثر شد و گریست و با درویش عهد کرد که با خلق چنان رفتار کند که خدای می‌فرماید: با عدل و احسان.^۷

گفته شده که ابراهیم ینال، برادر مادری طغرل نیز با ابوسعید دیدار کرده است.^۸ تماس با خانقاه ابوسعید در میهنه پس از دوران طغرل بیک نیز در مقاطع مختلف ادامه یافت. ظاهراً سنجر مرید شیخ مهدی مروزی خادم خانقاه ابوسعید بوده‌اند. سنجر پس از فرار از دست غزان به میهنه روی آورد، چون «جایی مبارک بود» و اقداماتی برای آبادانی آن منطقه انجام داد.^۹ ابن‌اسفندیار می‌نویسد که سنجر خرقه قطب‌الدین شالوسی را می‌پوشید و عادت داشت به صومعه او بیاید.^{۱۰} در مقامات ژنده پیل از رابطه سلطان سنجر با شیخ احمد جام،

معروف به ژنده پیل در معدآباد سخن رفته است.^{۱۱} ظیهرالدین نیشابوری درباره توجه سنجر به طبقات مذهبی چنین آورده است:

وی علما و حکماء دین را بغایت احترام و قیام نمودی و با ابدال و زهاد و عباد نفسی و مؤانستی تمام داشتی و با ایشان خلوتها و جمعیتها کردی و بیشتر اوقات قباء زندیجی پوشیدی یا عنابی ساده.^{۱۲}

شیوخ صوفی در این دوره، آنچنان مرتبه‌ای داشتند که در خصوصت‌ها و درگیری‌هایی که میان آتسز مؤسس سلسله خوارزمشاهیان و سنجر وجود داشت، به صورت واسطه و شفیع عمل می‌کردند. برای مثال، به درخواست آتسز، آهو پوش زاهد خلوت‌نشین در سال ۵۴۳ق بین سنجر و آتسز شفاعت کرد.^{۱۳} این روابط عالی حاکمان با صوفیان تنها به دوره سنجر و قبل از آن خلاصه نمی‌شد، به گونه‌ای که درویش نوازی و درویش بخشایی سلطان مسعود و سلطان طغرل بن ارسلان از دید منابع به دور نمانده است.^{۱۴}

۲. خواجه نظام الملک

وزیر در دوره سلجوقیان، اغلب تأسیسات مذهبی و اوقاف را نیز در اختیار داشت. همچنین او در تشویق و حمایت از علما و تأسیس مدارس و مراقبت از پیروان تصوف و فرقه‌های متمایل به مذهب تسنن، دست داشته است.^{۱۵}

یکی از وزرای مقتدر دوره سلجوقی که به این مهم توجه داشت خواجه نظام‌الملک بود که این‌اثیر از دوره وزارت او با عنوان «الدوله النظامیه» یاد نموده است. وی قریب به اتفاق راهبردهای حکومتی دوره سی ساله البارسلان و ملکشاه را به اجرا در می‌آورد. خواجه خطر دشمنانی چون اسماعیلیان و فاطمیان را درک کرده بود و برای دفع و خنثی نمودن آن در پی ائتلاف طبقه حاکم با طبقات مذهبی بود و به سلاطین سفارش می‌کرد که حرمت علمای دین را نگه دارند و هفته‌ای یک‌بار، یا دو بار علمای دین را نزد خود بپذیرند. همچنین او می‌افزاید که نیکوترین چیزی که پادشاه را باید دین درست است، زیرا پادشاهی و دین دو برادرند.^{۱۶} هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند. هر گه که کار دین با خلل شود مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آرند.^{۱۷}

با این اوصاف توجه به طبقات مذهبی و مخصوصاً صوفیان حتمی می‌نمود. مجلس خواجه، معمور به فقها و صوفیه بود و صوفیان را انعام بسیاری می‌داد.^{۱۸} او هر سال سیصد

هزار دینار برای رفع حاجات فقها و صوفیه و قراء انفاق می‌کرد.^{۱۹} این مخارج مسرفانه‌ای که وی صرف حقوق تقاعد و مدد معاش طبقات مذهبی می‌کرد و نیز برآوردن مدارس، به شهرت و محبوبیت وی کمک می‌نمود.^{۲۰} نظام‌الملک پاره‌ای از متصوفه را که به عنوان بازرگان و سیاح به همه اطراف رفته و همه جا گشت و گذار کرده بودند، برای جاسوسی مناسب می‌دانست.^{۲۱} معزی که امیرالشعراى ملک‌شاه بود شکوه کرده بود که خواجه بزرگ، در حق شعر اعتقادی نداشته و از ائمه و متصوفه به هیچ کار نمی‌پرداخت.^{۲۲} احترام صوفیه را نگاه می‌داشت هنگامی که امام‌الحرمین ابوالمعالی و ابوالقاسم قشیری به ملاقاتش می‌آمدند، اکرام بسیار می‌کرد و بر مسند خود می‌نشاند.^{۲۳} ناگفته نماند که خواجه خود صوفی مشرب بود و ابوعلی فارامدی صوفی را در محضر خویش بر همه علما و فقها مقدم می‌نشانید.^{۲۴} از ابوالقاسم قشیری سمع حدیث می‌کرد و با وی مرتبط بود.^{۲۵} این دیوان سالار برجسته مرید ابوسعید ابوالخیر بود و به دیدار وی می‌رفت و اظهار می‌دارد که هر چه یافتیم از برکات شیخ بوسعید یافتیم.^{۲۶} بنابر این، توجه خواجه بزرگ به صوفیان و ساخت رباط‌ها و خانقاه‌ها برای آنها در گسترش تصوف نقش به‌سزایی داشته است.

ب) نقش فقها در گسترش تصوف

در توالی طبقات صوفیه و تعالیم مشایخ بعد از آن عصر که قبل از پیدایش رسمی سلاسل و طریق صوفیه معمول بود، تدریجاً سکر و سماع و شطح و ملامت احوال مشابه به اباحه در جریان تصوف راه یافت و از یک سو، تصوف را نزد متشرعه مورد سوء ظن بیشتر قرار داد و از سوی دیگر، آن را به آنچه عرفان نام یافت و استغراق در معرفت محسوب می‌شود، نزدیک‌تر کرد. فقط ظهور امام محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ق) که در تلفیق شریعت و طریقت سعی جدی کرد،^{۲۷} موجب شد تا به رغم ماجرای حلاج که خاطره آن هنوز در اذهان باقی بود و تصوف را نزد متشرعه از اعتبار انداخته بود، دوباره مورد توجه و قبول بیشتر متشرعه فقها، خاصه اشعریه و شافعیه سازد و ادامه حیات آن را در جامعه اسلامی ممکن و عاری از اشکال نماید. در این میان از نقش احمد غزالی (متوفای ۵۲۰ق) و عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵ق) و ابوالقاسم قشیری (متوفای ۴۶۷ق) نباید غافل بود. شیخ احمد غزالی و عین‌القضات همدانی با وجود اشتغال به امور شریعت در نزدیکی شریعت با طریقت تلاش کردند که احوال آنها با آنچه از خواجه عبدالله انصاری نقل است، تفاوت بارز دارد. و این نکته از مواردی است که معلوم می‌دارد تصوف را همواره یک جریان واحد،

یک‌نواخت و همگون نباید تلقی کرد. شیخ‌الاسلام هرات خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد زنده پیل، معروف به شیخ احمد جام در نزدیکی طریقت با شریعت نظر مساعد داشتند^{۲۸} گذشته از آن ابوالقاسم قشیری در رساله خود در امر توجه به تصوف و قبول آیین صوفیان که مبنی بر جذبۀ اتحاد با ذات الهی باشد، اصرار ورزیده است.^{۲۹}

اگر جریان توجه فقها به تصوف را یک انقلاب فکری نام‌گذاری کنیم، بی‌شک، ابوحماد محمد غزالی در رأس این انقلاب قرار می‌گیرد. غزالی از یک سو، به فقهای اهل سنت قبولاند، به زهد و عرفان صوفیان که با حس خداشناسی شدیدی که در وجود آدمی بر می‌انگیزاند، پرورنده و ضامن دین، و اجماع جامعه، ملاک پاکدامنی و پرهیزکاری مرد عارف است، گردن نهند. و تا اندازه‌ای هم موفق شدند و در این راه، زهد صوفیان مورد قبول و تصدیق فقهای سنی قرار گرفت.^{۳۰} علاوه بر این، رو آوردن غزالی به تصوف بی‌گمان تأثیری مسلم بر آشتی میان تسنن و تصوف داشت و این توفیقی بود که طریقت‌های صوفی بدون آن مجالی برای مخالفت‌های تبلیغی پیدا نمی‌کردند.^{۳۱}

امام غزالی چنان که در المنقذ نقل می‌کند بعد از رهایی از شک خویش، طالبان راه حق در عصر خود را منحصر در چهار فرقه یافت: متکلمان که خود را اهل رأی و نظر می‌خواندند، باطنیه که خویشان را اصحاب تعلیم می‌شمردند و تعلیم خود را از امام معصوم اقتباس می‌کردند، فلاسفه که خود را اهل منطق و برهان می‌پنداشتند و صوفیه که خویش را خاصان حضرت و اهل مشاهده و مکاشفه می‌دیدند. غزالی اظهار می‌دارد که پس از آزمودن هر کدام از آنها و پی‌بردن به نقاط ضعف آنها به تصوف گرایید. وی ادامه می‌دهد که این اندازه دانستم که صوفیان همان سالکان خاص طریق خدای تعالی هستند. سیرت آنها بهترین سیرت‌ها، راه آنها صواب‌ترین راه‌هاست و اخلاق آنها پاکیزه‌ترین خلق‌هاست. بالجمله چه توان گفت درباره طریقتی که طهارت آن تطهیر قلب باشد از ما سوی الله، آغاز آن استغراق قلب باشد در ذکر خدا و پایان آن عبارت باشد از فنا شدن در خدای.^{۳۲} همچنین درباره صوفیان چنین ادامه می‌دهد در عصر آنها (یعنی فیلسوفان)، بلکه در هر عصری، گروهی از این متألهان بوده‌اند که خدا عالم را از وجود آنها خالی نمی‌گذارد، زیرا آنها اوتاد زمین‌اند و به برکات وجود ایشان باران رحمت بر اهل زمین نازل می‌گردد و آنگاه اصحاب کهف را هم از شمار آنان می‌داند.^{۳۳}

طریق عرفانی وی ده مرحله یا «مقامات» اصلی دارد که هر یک از این مقامات مخصوص کسب یکی از صفات رستگاری یا منجیات است. غزالی مقامات مزبور را به نام‌های صوفیانه زیر مرسوم گرداند:

۱- توبه یا اظهار پشیمانی، ۲- صبر و شکر یا شکیبایی در بدبختی‌ها، ۳- خوف یا ترس از خداوند، ۴- صدق و اخلاص در نیت، ۵- فقر یا درویش اختیاری، ۶- محاسبه و مراقبه، ۷- تفکر، ۸- توحید و توکل، ۹- محبت و شوق رضا یا عشق عرفانی به خدا، ۱۰- یاد کردن مرگ.^{۳۴}

ج) نقش خانقاه‌ها در گسترش تصوف

یکی از کانون‌هایی که در آن اعمال خانقاهی اجرا می‌شد، رباط است. سازمان رباط منشأ پیدایش خانقاه و امور مربوط به آن می‌باشد و پیش از آنکه خانقاه رسمی به وجود آید، رباط‌های مرزی، محل و مرکزی بود که برخی از سالکان و صوفیان در آنجا به سر می‌بردند و به برخی اعمال خانقاهی می‌پرداختند.^{۳۵} گرد آمدن غازیان و مرابطان در رباط‌ها، انگیزه‌ای بود که صوفیان قرن‌های نخستین اسلامی را نیز وادار می‌کرد که برای عبادت و انجام فرایض دینی بدانجا روی آورند.^{۳۶} از همان رباط‌های مرزی، پایه‌های عملی مسلک تصوف استوار می‌شد. در واقع، سازمان‌های رباطی مرزی به صورت نخستین مراکز افکار و اعمال خانقاهی در آمده، و سپس مسائل عملی و نظری آیین تصوف در حوزه بغداد و مراکز دیگر مورد بحث قرار گرفت و بعد از آن در غالب نقاط قلمرو اسلامی خانقاه‌هایی پدید آمد و مسائل نظری و عملی مسلک طریقت تشریح و تبیین می‌شد.^{۳۷} خانقاه‌ها از اوایل قرن چهارم به صورت رسمی در برخی نواحی در منطقه خراسان، ناحیه فارس و جاهای دیگر به وجود آمدند که مقدسی، جهانگرد صوفی منش این قرن، از تعدادی از آنها آگاهی می‌دهد.^{۳۸}

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۶-۴۴۱ق) نخستین قطب صوفی بود که برای عبادت و سلوک صوفیان احکام خاصی تدوین کرد تا از این طریق، زندگی اجتماعی در خانقاه‌ها سامان یابد. بدین ترتیب، تا اواخر سده پنجم هجری خانقاه محلی بود که هم نیازهای افراد غیر وابسته به نظام خانقاهی و هم گروه‌های سر سپرده به مراد و مرشد خاصی را تأمین می‌کرد.^{۳۹} در همین قرن حمایت‌های خواجه نظام‌الملک از تصوف و ساخت خانقاه و همچنین اختصاص موقوفات^{۴۰} به آنها باعث رونق هر چه بیشتر آنها شد، همچنان که حمایت‌های اعیان و اشراف و حتی شاهزادگان و خلفا موجب شد که طی چند دهه، تقریباً در کل خاور نزدیک اسلامی خانقاه‌هایی پدید آید که این خانقاه‌ها برای صوفیان که دوست نداشتند زندگی شهری را رها کنند و ترجیح می‌دادند با فعالیت‌های مدرسی متکلمان و فقها ارتباطی داشته باشند،^{۴۱} جاذبه خاصی داشت. گفتنی است که حمایت‌های خواجه

نظام‌الملک و طبقه حاکمه به حدی پیش رفت که حتی برخی از رباط‌های صوفیه نیز کتابخانه‌دار شدند.^{۴۲}

ظاهراً خانقاه‌ها به تقلید از مدارس، نوعی انضباط مبتنی بر سلسله داشتند که در رأس سازمان آن یک شیخ مرشد بود و طالبان سلوک بر حسب طول میزان اقامت و ارتباط با خانقاه، مراتب مناسب پیدا می‌کردند و هدایت و محبت و تربیت سالکان تازه به آنها واگذار می‌شد. بعضی از آنها خلیفه شیخ می‌شدند و هرگاه شعبه‌ای از خانقاه با همان آداب و اصول آن در شهری دیگر یا در جای دیگر شهر به وجود می‌آمد، کسانی که خلیفه شیخ در خانقاه اصلی بودند یا در ردیف او به شمار می‌آمدند، سرپرست خانقاه جدید می‌شدند و خود آنها و پیروانشان پیروان خانقاه اصلی بودند. با فرصت‌هایی که برای بنا و توسعه این گونه خانقاه‌ها به وجود آمد، در هر خانقاه به اقتضای تجربه و تربیت شخصی آن، رسوم و آدابی که شیخ در تربیت عبادات و ریاضات قائل بود، مجموعه‌ای از رسوم توبه و چله‌نشینی و خلوت‌گزینی و طریقت خانقاه و آداب و عبادات و اواراد به وجود می‌آمد که خلاصه طرز تربیت و ارشاد شیخ را متضمن بود و در خانقاه‌های تابع نیز همچنان پیگیری می‌شد و به عنوان طریقه شیخ یا تعلیم وی به طالبان جدید تعلیم می‌گشت.^{۴۳} بنابراین، فقط ساخت اولیه خانقاه نبود، بلکه آنها دارای سلسله مراتب آداب و خانقاه‌های تابعی می‌شدند که هر چه بیشتر به توسعه تصوف کمک می‌کرد.

خانقاه‌ها سرآغاز شکل‌گیری طریقت‌های متعددی در اواخر دوره سلجوقی و به بعد شدند. اولین اخوت سازمان‌یافته صوفی در ایران، کازرونیه شیراز (۴۲۶ ق) بود که در آغاز، مکتبی عرفانی بود نه «طریقه» واقعی، اما مهم‌ترین طریقه‌ها، سه شاخه از یک مکتب در اصل مشترک (جنیدیه) بودند که عبارت بودند از: خواجگان (که یوسف همدانی، در گذشته به سال ۵۳۵ق / ۱۱۴۰م. آن را تأسیس کرد) و خصوصاً در خراسان از طریق شعبه‌اش موسوم به «یسویه» گسترش یافت. دوم، کبرویه که توسط نجم‌الدین کبری (مقتول در سال ۶۱۸ق / ۱۲۲۱م) در خراسان تأسیس شد. سوم، سلسله معروف قادریه که چند دهه پس از مرگ بنیادگذار آن، شیخ عبدالقادر گیلانی (در گذشته به سال ۵۶۱ق / ۱۱۶۱م) تشکیل گردید^{۴۴} و طرایق دیگری که در سرزمین‌های غیر از ایران ایجاد شد.

د) نقش هرج و مرج‌های عقیدتی در گسترش تصوف

در کشمکش‌هایی که بین فقها و محدثان از یک سو، متکلمان و فلاسفه از سوی دیگر، در

گرفته بود و مباحثه اهل مدرسه، اسباب وحشت و حیرت جویندگان حقیقت می‌شد، تصوف هم بیشتر از میان مردم طبقات ساده و بی‌پا، پدید آمد و هم در بین آنها نشر و رواج یافت، اما با آنکه همچنان از مدرسه و قیل و قال اهل مدرسه دوری جست، چنان‌که نزد عام و خاص مقبولیت یافت که به زودی نزد اهل مدرسه هم مرغوب شد و حتی به عنوان نوعی علم در مدارس نیز موضوع بحث و تعلیم قرار گرفت.^{۴۵}

این دوره را باید دوره مجادله‌های مذهبی نامید و این مجادله‌ها و کشمکش‌هایی که متعصبان معتزلی و اشعری و شیعه و سنی و دیگران را به خود مشغول داشته بود، به جماعت صوفیه آنها که در قضایا بی‌طرف و به خود مشغول بودند، مجال داد که با فراغت بال کار کنند. وانگهی یک دسته از مرتاضان این طبقه، صاحب کشف و کرامات بودند و مردم بدانها می‌گرویدند و از کشمکش‌های ظاهری گریخته و بدان فرقه پناه می‌بردند.^{۴۶} در اینجاست که جمال‌الدین اصفهانی، قصیده‌سرای معروف قرن ششم، در وصف اوضاع عصر خود که متضمن هرج و مرج‌های عقیدتی بوده، می‌گوید:

آخر اندر عهد تو این قاعدت شد مستمر در مساجد زخم چوب، در مدارس گیر و دار^{۴۷}

ه) نقش عوامل اقتصادی در گسترش تصوف

هرج و مرج‌های سیاسی علاوه بر حیرانی و سردرگمی مردم از نظر اقتصادی، فشارهای زیادی بر مردم وارد می‌کرد و زمینه را برای چپاول و غارت توسط دزدان نیز مهیا می‌نمود. فردی که در چنین شرایطی همه چیز خود را از دست می‌داد آن را در خانقاه که دنیا‌گریزی، فقر و درویشی تبلیغ می‌کرد، می‌یافت و صوفیان آن را این‌گونه توجیه می‌کردند: «التصوف ترک التکلف؛ و هیچ‌ترا از توئی تو نیست، چون به خویشتن مشغول گشتی از او باز ماندی»^{۴۸} یا «آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه تو آید نجهی».^{۴۹}

برخی از طریقه‌های تصوف نیز غالباً منعکس‌کننده نارضایتی مردم از حرص و ثروت و زندگی کاهلانه و پر تجمل و مشحون از گناه بزرگان ثروتمند و بازرگانان بود.^{۵۰} که جاذبه خاص خود را داشتند. علاوه بر این، گروهی نیز به دلیل مایحتاج زندگی‌شان پای به خانقاه نهاده و در لباس درویشی به تکدی‌گری می‌پرداختند. «آخرت طلبان از جهت پارسایی‌نمایی صوفیان، و دنیاطلبان به سبب آسایش و تفریحی که در تصوف هست، بدان متمایل شدند».^{۵۱} به همین دلیل بود که ابوالقاسم قشیری از قول یحیی‌بن معاذ می‌گوید: «صوفی پوشیدن زهد نیست، دکانی است».^{۵۲}

و) سازگاری روحیه مردم در گسترش تصوف

یکی از عوامل مهم گروه مردم به تصوف، سازگاری روحیه مردم با تصوف بود. از آنجا که تصوف بر طریقت تأکید داشت و لبریز از تسامح و تساهل بود، در برابر شریعت خشک تسننی قرار می‌گرفت که تعصب از اصول جدایی ناپذیر آن بود، بنابراین، تصویف پذیرفته می‌شد. از سوی دیگر، بخش اعظم جمعیت شهرهای ایران اشعری مذهب بودند و برخی از آموزه‌های تصوف، چون توکل و کسب، با اصول مذهبی آنها سازگاری کامل داشت که باعث نزدیکی اندیشه‌های اعتقادی آنها می‌شد. و گذشته از این، اعتقادات کهن ترکمانان، مانند تفکر الوهیت، احترام به قاضی و پیشگویی روحانیان^{۵۳} آنها را به اسلام و تصوف نزدیک می‌کرد. همچنین ایلیاتی زندگی کردن برخی از اقوام ترکمانان رعایت اصول تصوف را برای آنها آسان‌تر می‌نمود. همین‌طور ناگفته نماند برخی از مردم نیز به دلیل بی‌اخلاقی - هایی که در جامعه حاکم بود، به تصوف گروش پیدا کردند، چنان‌که گفته شده است که شیخ احمد ژنده پیل، از شراب خواری و تبهکاری خویش به تصوف گریخت.^{۵۴}

پیامدهای گسترش تصوف در دوره سلجوقی

الف) پیامدهای اجتماعی

تصوف به عنوان میراث ارزنده اسلام در پرستش خدای تبارک و تعالی و جست‌وجوی حقیقت از راه کشف و شهود مطرح بوده و تنها دارویی که می‌توانست تسکین بخش آلام مردم در کشمکش‌ها و بی‌خانمانی‌ها مطرح شود، چیزی جز تصوف نبوده است. در تصوف، احترام به انسانیت، تعلیم و آراستگی و آزادگی، صفا و دفع ظاهرپرستی، گرایش به تعاون و ایثار، هدایت مردم به حق و حقیقت، تعلیم عشق و محبت، درون پژوهی، بی‌اعتباری به مرگ،^{۵۵} امیدآوری و بخشش گناهان نهفته است. سوای از آن، دنیاگریزی و نابکار دانستن دنیا و همچنین انزوا گزینی و منفعل شدن صوفیان در صحنه اجتماعی در پاره‌ای از موارد، جمود فکری و اجتماعی به همراه داشته است. از آنجا که دامنه طریقت‌های صوفیان تا لایه‌های پایین جامعه رسوخ پیدا می‌کرد با برخی از خرافات عوام آغشته می‌شد که در جای خود برای اسلام زیان‌بخش می‌نمود.

تصوف در گسترش اسلام در نواحی مختلف نقش به‌سزایی داشته است، حتی اسلام آوردن سلجوقیان نیز ظاهراً در نتیجه تبلیغ صوفیان دوره‌گرد صورت گرفت.^{۵۶} امر به

معروف و نهی از منکر صوفیان قطعاً نتیجه بخش بوده است. هرچند تسامح و تساهل در منش صوفیان وجود داشت و تعدیل کننده کشمکش‌های اوایل عصر سلجوقیان بود، اما تحت تأثیر مجادله‌های مذهبی، این تسامح رنگ باخت تا جایی که سعدی به زبان طنز می‌گوید: «بیش از این، طایفه‌ای بودند در معنی جمع و اکنون قومی هستند به ظاهر جمع و در معنی پریشان».^{۵۷}

ب) پیامدهای سیاسی

گسترش تصوف با بار معنایی متمایل به جبر، پایه‌های استبداد را مستحکم می‌کرد و از آنجا که تقدیرگرایی صوفیان با جبرگرایی اشعریان پیوند می‌خورد، این پایه‌ها را محکم‌تر می‌کرد. رواج این اندیشه‌های تقدیرگرایانه که برآیندی از صوفی‌گری و اشعری‌گری بود، در شعر سعدی که آمیزه‌ای از هر دو نگرش است به چشم می‌خورد:

بخت و دولت به کار دانی نیست	جز به تأیید آسمانی نیست
افتاده است در جهان بسیار	بی تمیز ارجمند و عاقل خوار
کیمیایگر به غصه مرده و رنج	ابله اندر خرابه یافته گنج ^{۵۸}

البته چنین رویکردی به استبداد و ظلم، همیشگی نبوده است، بلکه در بخش‌هایی از تاریخ، خانقاه مأمونی برای گردهمایی ناراضیان سیاسی علیه طبقه حاکمه بوده است.

گروهی از محققان چیستان، زبونی ایرانیان در مقابل مغولان را رواج برخی از آموزه‌های صوفیان چون «بی‌ارجی جهان»، «بدی جنگ» و «بیهوده بودن کوشش»^{۵۹} می‌دانند. عارفان عصر آن را باد بی‌نیازی خداوند - باد استغنا - خواندند.^{۶۰} همچنین حمله مغول را از جانب خدا برای گرفتن انتقام خون شیخ مجدالدین بغدادی که توسط سلطان محمد خوارزمشاه کشته شده بود، پنداشتند.^{۶۱} بدیهی است که مقتضیات زمان آنها را به چنین پنداری واداشته بود.

ج) پیامدهای فرهنگی

در خانقاه‌ها مسئله تعلیم و تربیت اسلامی، تدریس علوم اسلامی و آموزش کتاب‌های عرفانی مورد توجه بوده است. خواجه عبدالله انصاری در سال‌های ۴۶۳ - ۴۷۳ ق کتاب طبقات الصوفیه سلمی ۴۱۲ ق را در خانقاه به زبان فارسی برای شنوندگان بیان می‌کرد.^{۶۲} اصطلاحات و مفاهیم تصوف به غنای زبان و ادبیات فارسی کمک شایانی کرده است. نفوذ افکار عرفانی در شعر پارسی و راه یافتن شعر به خانقاه‌ها موجب شد که شعر پارسی از

محیط محدود درباره‌ها بیرون آید، در وسعت موضوعات آن افزایش بسیار حاصل شود و سادگی بیان و قوت احساسات و عواطف در آن دو چندان گردد. و از این پس، حتی در دشوارترین ایام تاریخی ایران یکی از پشتیبانان بزرگ شعر در این سرزمین همین خانقاه‌ها و اهل آن بودند و افکار و اندیشه‌های لطیف عارفان، صیقل اشعار گردید و بر جلا، رونق و شکوه آن افزود.^{۶۳} از بارزترین شاعران صوفی این دوره می‌توان به صاحب کتاب منطق‌الطیر، عطار نیشابوری و سنایی غزنوی صاحب دایره‌المعارف تصوف، یعنی حدیقه الحقیقه اشاره کرد. صوفیان، متمایل به جبر هستند و به مسئله کسب اعتقاد دارند. عین‌القضات همدانی در این باره می‌گوید:

ای عزیز! هر چه در ملک و ملکوتست، هر یکی مسخر کاری معین است، اما آدمی مسخر یک کار معین نیست، بلکه مسخر مختاریست: چنانکه احراق بر آتش بستند، اختیار در آدمی بستند.^{۶۴}

یا ابوسعید ابوالخیر اظهار می‌دارد: «اختیار کرده خداوند می‌باید، شایسته و آراسته خداوند می‌باید، اختیار بنده به کار نیاید».^{۶۵}

در اندیشه صوفیان، اراده و اختیار انسانی جایگاه چندانی ندارد. اگر این وضعیت با نگرش مقدسانه صوفی توجیه‌پذیر باشد، حال، نگرش پیروان صوفیان را به اراده و اختیار چگونه باید ارزیابی کرد؟ درحالی که بزرگ‌ترین فضیلت، کشف اسرار خلقت است که مستلزم اتکا به عقل و خرد و اندیشه می‌باشد و با همه‌گیر شدن تصوف وقتی قوه تعقل و اختیار کم‌رنگ می‌شود، جمود فکری در پی دارد که سرآغاز انحطاط است نه پویایی، «چرا که معتقد به جبر، چون رابطه سببی و مسببی را در اشیاء، بالخصوص در میان انسان و اعمال و شخصیت روحی و اخلاقی او از یک طرف و میان آینده سعادت بار یا شقاوت بارش از یک طرف منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی‌افتد و همه چیز را حواله به تقدیر می‌کند».^{۶۶}

نگرش صوفیان و اشعریان به اختیار در اسلام باعث شده که ویل دوران اعتقاد به قضا و قدر و جبرگرایی را به هم ببافد و چنین اظهار نظر کند که اعتقاد به قضا و قدر، جبرگرایی را از لوازم تفکر اسلامی کرده است و همین عقیده در قرون اخیر، مانع پیشرفت عرب‌ها شد و اندیشه آنها را از کار انداخت.^{۶۷}

از دیگر پیامدهای فرهنگی گسترش تصوف، مخالفت با علوم عقلی، به خصوص فلسفه بود. صوفیان هر چه به نظر خود دریافته بودند علم باطن نامیدند، و در مقابل، علم شریعت

را علم ظاهر می‌خواندند^{۶۸} و علم ورق را در مقابل علم خرق ناچیز می‌شمردند. مخالفت عرفا با فلسفه، انگیزه دینی داشته؛ عارف، ستیزه‌گری خود را با فلسفه بر اساس جمود به ظواهر و تعصب در این مقام استوار ساخته است. آنچه موجب شده است که عرفای عالی مقام با دیده تحقیر به فلسفه بنگرند جز علو مقام و رفعت درجه در ورای سلوک، چیز دیگری نیست. عارف با قدم سلوک و معرفت، طی طریق حق کرده است و به همین دلیل همه چیز را به دیده حق می‌نگرد، تکلیف استدلال و کوشش‌های فلسفی را کودکانه دانسته و ارزش چندانی برای آن قائل نخواهد بود. از این روست که مولوی پای استدلالیون را چوبین می‌پندارد.^{۶۹}

حال سؤال اینجاست که آیا همه صوفیان به این معرفت می‌رسیدند؟ و دیگر اینکه بخش عظیمی از مردم، پیروان صدیق صوفیان بودند و با رسوخ اندیشه ضد فلسفی در میان آنها واکنش‌هایی شبیه صوفیان داشتند که عملاً بخش بزرگی از نیروهای جامعه از عرصه فعالیت‌های علمی و پژوهشی کنار گذاشته می‌شدند.

با توجه به تعصب شدید فقهای آن عصر برخی صوفیان به سبب رفع الحاد با تمایلات شدیدتری علیه فلسفه اقدام کردند. بی‌شک، برای رفع اتهام گرایش‌های فلسفی و الحادی بود که شهاب‌الدین عمر سهروردی، شیخ‌الشیوخ بغداد، خود را به تالیف رساله رشف *النصایح الایمانیه* در نقد و رد فلاسفه اهل حکمت یونان موظف یافت.^{۷۰}

شیخ فریدالدین عطار (مقتول ۶۱۸ق) با وجود کثرت اطلاع و سعه نظر و احاطه بر علوم عقلی و برهانی، مانند اغلب صوفیان، صحت مبادی فلسفه و مفید بودن بحث و استدلال را منکر است و فلسفه را به باد انتقاد می‌گیرد و آن را علمی بی‌ثمر و ناسودمند می‌انگارد.

مرد دین شو محرم اسرار گردد	وز خیال فلسفی بیزار گردد
نیست از شرع نبی هاشمی	دورتر از فلسفی یک آدمی
شرع فرمان پیمبر کردنست	فلسفی را خاک بر سر کردنست
علم جز بهر حیات خود مدان	وز شفا خواندن نجات خود مدان ^{۷۱}

سنایی نیز اشعاری درباره اکتفا به احادیث و سنن و اعراض از اباطیل یونانیان سروده است:

شرط مردان نیست در دل عشق جانان داشتن	پس دل اندر وصل و بند هجران داشتن
تا کی از کاهل نمازی ای حکیم زشت خوی	همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن
صدق بوبکری و حلق حیدری کردن رها	پس دل اندر زهره فرعون وهامان داشتن
دین و ملت نی و برجان نقش حکمت داشتن	نوح و کشتی و در دل عشق طوفان داشتن ^{۷۲}

تعصب خواجه عبدالله انصاری و خشم او را واعظی که در ماه رمضان به هرات آمده بود، بیانگر دیدگاه وی درباره فلسفه است که فتنه عظیمی برانگیخت، چرا که خواجه در کلام وی بوی فلسفه شنیده بود، چنان‌که ابن جوزی در المنتظم روایت می‌کند که بر اثر تحریک شیخ، عامه بر این واعظ شوریدند، خانه‌اش را آتش زدند و چون خود وی از هرات به پوشنگ گریخت و به قاضی ابوسعید فوشنجی مدرس نظامیه پناه برد، مردم او را تا پوشنگ دنبال کردند، به قاضی هم اهانت‌ها رفت و سر در مدرسه او را سیاه کردند و فتنه چنان بالا گرفت که خواجه نظام‌الملک وزیر ناچار شد در آن دخالت کند و تا نظام‌الملک، خواجه عبدالله انصاری را در سن ۸۲ سالگی از هرات تبعید نکرد، فتنه نیارامید.^{۷۳}

گفتنی است که مخالفت با فلسفه نه تنها از طرف صوفیان اعمال می‌شد، بلکه در این دوره تاریخی فقها نیز شدیدتر از صوفیان به مقابله با آن پرداختند. تا جایی که صوفیان نامداری چون عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵ق)^{۷۴} و شهاب‌الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷ق) قربانی گرایش‌های فلسفی خود شده و توسط حکم همین فقها اعدام شدند. باید به خاطر داشته باشیم که علوم دنیوی در آن عصر از همدیگر تفکیک نشده بود و فلسفه به عنوان موتور محرکه علم با علمی، نظیر ریاضیات، هندسه، فیزیک، منطق، پزشکی و موسیقی پیوند خورده بود. بنابر این، مخالفت با فلسفه تأثیر شدیدی بر رکود این علوم داشت. سرانجام این فلسفه بود که به حاشیه کشانده می‌شد و دیگر عالمان اسلامی که جامع علوم نبودند، جایگاه چندانی در جامعه نداشتند.

نتیجه

صوفیان، پایگاه ویژه‌ای در بین مردم داشتند. بنابر این، طبقه حاکمه برای همراه کردن توده‌ها با سیاست‌های خود از این طیف حمایت می‌کردند. فقهای این دوره نیز سعی در آشتی میان طریقت و شریعت داشتند و نگرش بد نسبت به تصوف را تعدیل می‌کردند. این دوره، عصر مجادله‌های اعتقادی و سیاسی ناشی از شکاف حاکمیت و حمله غزها بود که جامعه را با بحران عظیم اقتصادی، سردرگمی و حیرانی روبه‌رو می‌کرد. بنابر این، زمینه را برای گسترش تصوفی که با روحیه مردم سازگاری نسبی داشت، مهیا می‌کرد. گسترش تصوف با پیامدهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی همراه بود که در اعتلای فرهنگی اسلام تأثیر به‌سزایی داشت. البته نباید از تأثیرات منفی آن، چون مبارزه با فلسفه و علوم عقلی نیز غافل بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، ص ۱۵.
۲. جی. آ. بویل، *تاریخ ایران، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، ص ۵۲۳.
۳. افضل‌الدین ابوحامد کرمانی، *سلجوقیان و غز در ایران*، ص ۳۲۲.
۴. آن‌لمتن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، ص ۳۴۶.
۵. زرین‌کوب، «تصوف و عرفان در اسلام» *مجموعه مقالات پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، ص ۴۱۰۱.
۶. محمدبن منوربن‌ابی سعیدمیهنی، *اسرار التوحید*، ص ۱۷۰.
۷. محمدبن علی‌بن سلیمان‌بن‌راوندی، *راحه‌الصرور و آیه‌السرور در تاریخ آل‌سلجوق*، ص ۹۸-۹۹.
۸. محمدبن منور، همان، ص ۲۶۲.
۹. همان، ص ۵۹-۵۵۸.
۱۰. ابن‌اسفندیارکاتب، *تاریخ طبرستان*، ج ۱، ص ۱۳۱.
۱۱. خواجه محمد غزنوی، *مقامات ژنده‌پیل*، ص ۵۵-۵۶.
۱۲. خواجه امام‌ظہیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، ص ۴۵.
۱۳. وسیلی ولادیمیریچ بارتولد، *ترکستان‌نامه، ترکستان در عهد هجوم مغول*، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، ص ۶۸۹.
۱۴. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *جامع‌التواریخ*، ص ۱۲۵ و ۷۸.
۱۵. کارلا کلوزنر، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند، ص ۵۶.
۱۶. خواجه نظام‌الملک طوسی، *سیاست‌نامه*، ص ۸۰-۷۹.
۱۷. همان، ص ۸۰.
۱۸. ابن‌خلکان، *وفیات‌الاعیان و ابنا‌الزمان*، ترجمه احمدبن‌احمدشجاع‌سنجری، ج ۱، ص ۳۳۷.
۱۹. صدرالدین حسینی، *اخبار‌الدوله سلجوقیه*، ص ۶۷.
۲۰. بویل، *تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ص ۳۵۵.
۲۱. خواجه‌نظام‌الملک، *سیاست‌نامه یا سیرالملوک*، ص ۱۰۰.
۲۲. احمدبن‌عمر بن‌علی نظامی‌عروضی‌سمرقندی، *چهار مقاله*، ص ۶۶.
۲۳. ابن‌خلکان، *وفیات‌الاعیان*، ص ۳۷۸.
۲۴. جلال‌الدین همایی، *غزالی‌نامه*، ص ۱۰۰.
۲۵. ابوالقاسم قشیری، *ترجمه رساله قشیریه*، ص ۴۳.
۲۶. محمدبن‌منور، *اسرار التوحید*، ص ۹۸-۹۹.
۲۷. ابوحامد محمد غزالی، *شک و شناخت (المتقذ من الضلال)*، ترجمه صادق آئینه‌وند، ص ۵۰-۲۸.
۲۸. عبدالحسین زرین‌کوب، «تصوف و عرفان در اسلام» *مجموعه مقالات پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، ص ۳۹۷.
۲۹. خواجه عبدالله انصاری، *طبقات‌الصوفیه*، ص ۲۶۰؛ شیخ احمد جام، *مقامات ژنده‌پیل*، ص چهل و سه.
۳۰. مارشال گ. س. هاجسن، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۵۲.
۳۱. عبدالحسین زرین‌کوب، *تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن*، ص ۴۵.

۳۲. ابوحماد محمد غزالی، شک و شناخت (المتقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، ص ۵۰-۲۸.
۳۳. غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۲۲.
۳۴. غزالی، کمیای سعادت، ج ۲، ص ۳۱۵.
۳۵. محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، ص ۶۶-۶۵.
۳۶. همان، ص ۷۳.
۳۷. همان، ص ۷۶-۷۵.
۳۸. محمدبن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علنقی منزوی، بخش اول، ص ۲۰۲، ۲۳۸، ۳۶۵، ۳۲۳.
۳۹. ایرام لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه محمود رمضان زاده، ص ۱۴۲.
۴۰. هندوشاه صاحبی نخجوانی، تجارب السلف در تاذیخ خلفا و وزرای ایشان، ص ۲۷۰.
۴۱. عبدالحسین زرین کوب، تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن، ص ۴۶-۴۵.
۴۲. جی بویل، جی، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ترجمه حسن انوشه، ص ۲۱۳.
۴۳. عبدالحسین زرین کوب، «تصوف و عرفان»، مجموعه مقالات پژوهشی تاریخی و فرهنگی، ص ۴۰۲.
۴۴. بویل، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ص ۳-۲۸۲.
۴۵. عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۵.
۴۶. جلال الدین همایی، غزالی نامه، ص ۱-۱۰۰.
۴۷. راوندی، راحه الصدور و ایه السرور در تاریخ آل سلجوق، ص ۳۵.
۴۸. محمدبن منور، اسرار التوحید، ص ۲۱۶.
۴۹. همان، ص ۲۹۷.
۵۰. ایلیاویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، همان، ص ۳۶۲.
۵۱. عبدالرحمان بن علی بن جوزی، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ص ۱۳۴.
۵۲. ابولقاسم قشیری، ترجمه رساله قشیری، ص ۲۵۱.
۵۳. فاروق، سومر، اغوزها، ترجمه آناردی عنصری، ص ۹۰-۸۹.
۵۴. خواجه سالدین محمد غزنوی، مقامات ژنده پیل، ص ۲۹-۲۸.
۵۵. قاسم انصاری، مبانی عرفان و تصوف، ص ۶-۱۴۴.
۵۶. دیوید مورگان، ایران در سده های میانه، ترجمه فرخ جوانمردیان، ص ۳۸.
۵۷. سعدی، کلیات، ص ۶۷.
۵۸. همان، ص ۵۲.
۵۹. احمد کسروی، صوفیگری، ص ۶۰.
۶۰. زرین کوب، دنباله روزگاران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان، همان، ص ۱۸۰.

۶۱. احمدکسروی، صوفیگری، ص ۶۹.
۶۲. محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، ص ۳۷۷. و سربور کوری، سرگذشت پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری، ترجمه روان فرهادی، ص ۱۷۰.
۶۳. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، خلاصه ج اول و دوم، ص ۲۸۴.
۶۴. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۱۹۰-۱۸۹.
۶۵. محمدبن منور، اسرار التوحید، ص ۳۱۶.
۶۶. مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۴۴-۴۳.
۶۷. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱۱، ص ۴۲-۴۱.
۶۸. عبدالرحمان بن علی بن جوزی، تلیس ابلیس، ص ۱۳۶.
۶۹. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی، جاول، ص ۱۰.
۷۰. زرین کوب، دنباله روزگاران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان، ص ۱۹۰.
۷۱. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت نامه، ص ۵۴.
۷۲. سنایی غزنوی، دیوان، ص ۴۶۱-۴۵۷.
۷۳. نقل از زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، همان، ص ۷۳.
۷۴. ناصرالدین منشی کرمانی، نسائم الاسحار من لطانم الخیار در تاریخ وزرا، ص ۷۶.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی*، تهران، طرح نو، چ سوم، ۱۳۸۳.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرّم شیبانی، *تاریخ کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه علی هاشمی حایری و ابوالقاسم حالت، تهران، علمی، چ دوم، ۱۳۶۸.
- ابن اسفندیار، بهالدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح اقبال، تهران، کلاله خاور، چ دوم، ۱۳۶۶.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، *تلیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ابن خلکان، ابی‌العباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌بکر، *وفیات الاعیان و ابنا الزمان*، ترجمه احمد بن محمد عثمان‌علی بن احمد شجاع سنجر، به تصحیح فاطمه مدرسی، ارومیه، دانشگاه ارومیه، چ اول، ۱۳۸۱.
- انصاری، قاسم، *مبانی عرفان و تصوف*، تهران، طهوری، چ چهارم، ۱۳۸۲.
- انوری، اوحدالدین، *دیوان*، تهران، بنگاه نشر و ترجمه، چ اول، چ دوم، ۱۳۴۷.
- بارتولد، وسیلی ولادیمیرویچ، *ترکستان‌نامه، ترکستان در عهد هجوم مغول*، ۲ جلد، ترجمه کریم کشاورز، ۱۳۵۲.
- بنداری اصفهانی، ابوالبراهیم قوام‌الدین فتح‌بن علی بن محمد، *زبد‌النصر و نخبه‌العصر (تاریخ سلسله سلجوقی)*، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ، ۲۵۳۶.
- بویل، جی، *تاریخ ایران، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر، چ سوم، ۱۳۷۹.
- پطروشفسکی، ایلیا ویلیچ، *اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری*، ترجمه کریم کشاورز، چ ششم، تهران، پیام، ۱۳۶۲.
- حسینی، صدرالدین ابوالحسن ناصر بن علی، *اخبارالدوله السلجوقیه*، چاپ محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳.
- خواجه عبد الله انصاری، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولایی، بی‌جا، توس، ۱۳۶۲.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، (بخش دوم از کتاب چهارم)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی‌جا، اقبال، چ ۱۱، بی‌جا، ۱۳۴۳.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، *راحه‌الصدور و ایه‌السرور در تاریخ آل سلجوق*، به تصحیح محمد اقبال، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیر کبیر، چ دوازدهم، ۱۳۸۵.
- ____، *تصوف ایرانی از منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن، چ دوم، ۱۳۸۵.
- ____، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیر کبیر، چ چهارم، ۱۳۶۹.
- ____، *دنباله روزگاران ایران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان*، تهران، سخن، ۱۳۷۵.
- ____، مقاله «تصوف و عرفان در اسلام» *مجموعه مقالات پژوهشی تاریخی و فرهنگی*، زیر نظر کاظم موسوی

- بجنوردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات، به تصحیح محمد علی فروغی، تهران، پیمان، چ دوم، ۱۳۸۷.
- سومر، فاروق، اغوزها، ترجمه آنادردی عنصری، گنبد، حاجی طلائی، ۱۳۸۰.
- سنائی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، دیوان، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۵۴.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، چ ششم، تهران، فردوسی، ج اول (خلاصه جلد اول و دوم)، ۱۳۷۹.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری، چ سوم، ۱۳۷۰.
- غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، زوار، چ دوم، ۱۳۶۲.
- _____، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه وند، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۸۲.
- _____، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چ دوم، چ چهاردهم، ۱۳۸۷.
- غزنوی، سدیدالدین محمد، مقامات زنده پیل، به اهتمام حشمت موید، تهران، علمی و فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۴.
- قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیری، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، چ چهارم، ۱۳۷۴.
- کسروی، احمد، صوفیگری، بی جا، پایدار، ۱۳۳۷.
- کرمانی، افضل الدین ابوحامد، سلجوقیان و غز در ایران، به تصحیح باستانی پاریزی، تهران، کوروش، ۱۳۷۲.
- کلوزنر، کارلا، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- کوی، سرژدولژیه دو بور، سرگذشت پیر هرات، ترجمه روان فرهادی، بی جا، ثور، ۱۳۵۵.
- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹.
- لاپیدوس، آیرام، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن نهم هجری، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۹.
- لمبتن، آن ک.س، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی، چ دوم، ۱۳۸۲.
- محمدبن منور، اسرار التوحید، به اهتمام ذبیح الله صفا، تهران، امیرکبیر، چ سوم، ۱۳۵۴.
- مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا، چ بیست نهم، ۱۳۸۵.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، بخش اول، ۱۳۶۱.
- مورگان، دیوید، ایران در سده های میانه، ترجمه فرخ جوانمردیان، تهران، فروهر، ۱۳۷۴.
- میر خواند، محمد بن خاوندشاه بلخی، روضه الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، تهران، علمی، ج ۴ و ۵ و ۶، چ دوم، بی تا.
- منشی کرمانی، ناصر الدین، نسائم الاسحار، من لطائف الخبار در تاریخ وزرا، به تصحیح میر جلال الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
- نظام الملک، خواجه حسن بن علی، سیاست نامه یا سیرالملوک، به اهتمام هیوبردراک، تهران، علمی و فرهنگی، چ هفتم، ۱۳۸۳.

نظامی عروضی سمرقندی، احمدبن عمر بن علی، *چهار مقاله*، به تصحیح محمدبن قزوینی، تهران، زوار، چ سوم ۱۳۳۳.

نیشابوری، خواجه امام ظهیرالدین، *سلجوقنامه*، تهران، گلاله خاور، ۱۳۳۲.

نیشابوری، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، *مصیبت نامه*، به اهتمام وصال نورائی، تهران، زوار، چ چهارم، ۱۳۷۳. هاجسن، ک.س، مارشال، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ سوم، ۱۳۶۹.

همایی، جلال‌الدین، *غزالی نامه*، تهران، موسسه نشر هما، چ سوم، ۱۳۶۸.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ (تاریخ آل سلجوق)*، به تصحیح محمد روشن، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۶.

هندوشاه نخجوانی، *تجارب السلف در تواریخ خلفا و وزرای ایشان*، به تصحیح عباس اقبال، تهران، بی نا، ۱۳۱۳.