

جایگاه اجتماعی طریقت قادریه از پیدایش تا پایان دوره صفوی

حمید حاجیان پور*

هادی پیروزان**

چکیده

سلسله صوفیانه قادری بعد از تأسیس در نیمه دوم قرن ششم هجری، از معروف‌ترین طریق صوفیانه شد و فضای اجتماعی بخش قابل‌توجهی از جامعه را تحت‌تأثیر آموزه‌های اجتماعی - فرهنگی خود قرار داد. روند رو به گسترش این طریقت در ابعاد اجتماعی، تا قرن نهم هجری در ایران و حتی کشورهای چوین هند ادامه یافت؛ اما، با ترویج مذهب تشیع در ایران روند محو شدن این طریقت از ساختار اجتماعی و فرهنگی رقم خورد.

در مقاله حاضر ابعاد نفوذ اجتماعی این سلسله صوفیانه بر جامعه بررسی می‌شود و همچنین به این مسئله پرداخته می‌شود که چرا و تحت چه شرایطی از قرن نهم هجری تا عصر صفوی، این سلسله صوفیانه جایگاه اجتماعی خود را در جامعه ایران از دست داد؟ در این مقاله با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع اصلی و طریقتی، به بررسی موضوع پرداخته و تلاش شده است یافته‌های نوین ارائه دهد.

بر اساس یافته‌های تحقیق، این سلسله در طول حیات خویش سه دوره متمایز از یکدیگر را تا پایان عصر صفوی، به منظور حفظ نفوذ اجتماعی خویش در جامعه از سرگذراند. در دوره نخست (از بدو شکل‌گیری تا پیش از تهاجم مغول)، سلسله قادریه با تأکید بیشتر بر جنبه فقاهتی، توانست در جامعه، به ویژه نزد اصناف، جایگاه ویژه‌ای به دست آورد. در دوره دوم پس از تهاجم مغول، سلسله

* نویسنده مسئول (استادیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز hhajianpour@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری تاریخ، دانشگاه شیراز h.pirouzan1445@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۰

قادریه تغییراتی در مشی طریقتی، با تأکید بیشتر بر جنبه صوفیانه ایجاد کرد، دوره سوم (از قرن نهم هجری به بعد) که هم‌زمان با مطرح‌شدن تشیع و فرقه‌های منجی‌گرا بود، قادریه رفته‌رفته پایگاه اجتماعی خود را از دست داد و با اعمال سیاست‌های ضد تسنن و تصوف صفوی کاملاً محو شد.

کلیدواژه‌ها: اصناف، تصوف، هند، فقیهان، تشیع.

۱. مقدمه

ظهور تصوف در عرصه اجتماعی ایران سبب پیدایش رویکرد ویژه‌ای در نگرش به دنیا و مسائل اجتماعی شد. هرگونه مطالعه در تاریخ و مناسبات اجتماعی ایران، نیازمند تأملی جدی در مقوله آموزه‌های عرفانی - اجتماعی طریقت صوفیانه در تاریخ کهن ایران است تا با اتکا به دستاوردهای آن، تصویری روشن از زوایای زندگی اجتماعی مردم ایران حاصل گردد. هرچند به دلیل کمبود منابع اصلی و مطالعات درخور در مباحث مرتبط با فرقه‌های صوفیانه سنی، مقوله اجتماعی مهمی چون نفوذ اجتماعی فرقه قادریه در بطن جامعه ایرانی - اسلامی نیز مورد غفلت قرار گرفته است.

طریقت‌های صوفیانه در بُعد اجتماعی، عنصری تعیین‌کننده در اخلاق، نحوه زندگی و جهان‌بینی پیروان خود بودند. بعضی از طریقت‌های صوفیانه با ارائه اسلوبی خاص از معنویت‌گرایی، دنیاگریزی، زهد و رهبانیت را رواج می‌دادند و در مقابل، طریقت دیگری نیز بودند که با وجود تأکید بر روح و روان و اشاعه معنویت‌گرایی، گوشه‌گیری و عزلت را رد می‌کردند. طریقت قادریه به عنوان یکی از طریقت تأثیرگذار بر بخشی از حیات جامعه ایرانی، رویکرد خاص خود را به مسائل مختلف سیاسی و اجتماعی نشر و گسترش داده است. این سلسله در طول حیات خویش، روند ثابت و بدون تغییری در برابر جامعه نداشته است و بنا بر مقتضیات زمان به منظور حفظ جایگاه اجتماعی خویش، مشی متفاوتی را در پیش می‌گرفته است.

در مقاله حاضر، تلاش بر آن است با بررسی پیشینه این طریقت، فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی قادریه از زمان شکل‌گیری تا پایان عصر صفویه استخراج، توصیف و تبیین شود. این پژوهش با روش تحلیلی - تبیینی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بر آن است تا کارکردهای اجتماعی طریقت قادریه را مورد بررسی قرار دهد. پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ‌هایی برای این پرسش‌هاست که چگونگی و دلایل نفوذ اجتماعی این طریقت چه

بوده است؟ چه عواملی در تحول و تکامل این فرقه نقش داشته است؟ عوامل افول آنان چه بوده است؟ از این منظر، تاکنون پژوهشی دربارهٔ طریقت قادریه صورت نگرفته است و این امر می‌تواند به روشن شدن بخشی از حیات اجتماعی ایران کمک کند.

۲. پیشینه: از صبغهٔ فقهی تا رویکرد طریقتی

۲.۱ دورهٔ شریعت‌گرایی: پیوند قادریه با جماعت اصناف

شیخ محی‌الدین عبدالقادر گیلانی، بنیان‌گذار این سلسله، در سال ۴۷۰ ق در نیف نزدیک گیلان به دنیا آمد (تبریزی، ۱۳۳۵: ۴۹۵/۳). برخی نیز زادگاه وی را بشتیر خوانده‌اند که آن هم در ولایت گیلان است (یاقوت‌حموی، ۱۳۸۰: ۱۳۰/۱). عبدالقادر در هجده‌سالگی برای تحصیل به بغداد آمد. او به مجلس علما رفت و آمد می‌کرد و فقه حنبلی و شافعی را همراه با ادب عربی در نزد استادان عصر آموخت (تبریزی، ۱۳۳۵: ۴۹۴/۳). در وادی تصوف، شیخ و مربی عبدالقادر، ظاهراً حمادبن مسلم‌الدباس (م. ۵۲۵ ق) بود (همان‌جا)؛ ولی عبدالقادر خرقهٔ خویش را از شیخی فقیه به نام قاضی ابوسعید المخرمی که در نزد وی فقه می‌آموخت، دریافت (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۴۷). قاضی ابوسعید در ۵۱۳ ق از دنیا رفت و مدرسه‌ای در «باب‌الازج» داشت که بعد از وی به عبدالقادر رسید (ابن‌شطی، ۱۴۰۶: ۴۱). شیخ سال‌های بعد در فقه شافعی و حنبلی تبحری تمام یافت، به نحوی که «... در سیزده علم از علوم دینی تدریس می‌نموده و در فروع و اصول فقه و تصوف تألیفات دارد» (تبریزی، ۱۳۳۵: ۴۹۵/۳).

بعد از مرگ ابوسعید المخرمی، تدریس در مدرسهٔ او به عبدالقادر گیلانی رسید و بعدها او در آن مدرسه مجالس تذکیر پُرازدحامی دایر کرد (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۴۶). مجالس وعظ او رفته‌رفته حیثیت فوق‌العاده‌ای برایش کسب کرد و در میان مردم بغداد قبول فراوان یافت (زرین‌کوب، ۱۳۵۶: ۸۰). مریدانش نیز چندی بعد برایش رباطی ساختند و مجالس او را توسعه دادند (جامی، ۱۳۳۶: ۵۱۱). ازدحام و علاقهٔ عامه در باب این مجلس به حدی بود که گفته‌اند المستنجد، خلیفهٔ عباسی وقت، هم گه‌گاه در این مجالس حضور می‌یافت (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۷۰). تأییدات و حمایت‌های فوق‌العادهٔ مردم چنان موجب شهرت و قبول مجالس وی شد که عبدالقادر به‌زودی همچون یک تن از مشایخ خانقاه مورد توجه عامه واقع گشت و بعدها نزد مریدان، محیی‌الدین و غوث‌اعظم خوانده شد و کرامات و طامات بسیار به او منسوب گردید و سرسلسلهٔ طریقتی صوفیه به نام قادریه شد

(حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۴۶). طبق روایت داراشکوه، هر کدام از مشایخ نقشبندیه، چشتیه، سهروردیه و کبرویه از مجالس و یا نوشته‌های شیخ بهره برده‌اند (داراشکوه، بی تا: ۱۹). سلسله قادریه در آغاز به حفظ شرایع دینی فقه سنت بسیار معتقد بود؛ آنچنان که در آغاز، آن اندازه که از فقه حنبلی متأثر بود، به عوالم صوفیانه تعلقی نداشت. اساساً، داستان شهره‌شدن شیخ در میان عوام و خواص نیز از دعوای دو مذهب حنبلی و اشعری آغاز شد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۷۰). برخی حتی بر آن‌اند که مؤسس این سلسله یعنی شیخ عبدالقادر گیلانی خود هیچ‌گاه ادعای تصوف نکرد و حتی خرقة نیز نپوشید و پس از مرگ او بود که طریقت روند صوفیانه پیدا کرد. آثاری هم که از عبدالقادر بر جای مانده، این فرضیه را قوت می‌بخشد؛ مثلاً، کتاب‌های او چون *الفتح الربانی*، *فتوح الغیب* و *الغنیة لطالبی طریق الحق* مجموعه‌ای از مواعظ دینی هستند و او در غالب این مواعظ، بیشتر همچون یک واعظ نمود می‌یابد تا یک نفر صوفی. در این آثار، شیخ طالبان طریق حق را در محدوده شریعت راهنمایی می‌کند. او حتی در بخشی از کتاب *الغنیة*، در ضمن بحث از هفتادوسه ملت اسلامی، فرقه‌های شیعه، رافضیه، مرجئه، جهمییه، کرامیه، معتزله، قدریه، مشبهه و سالمیه را از طریق هدایت منحرف می‌شمارد و پرهیز از گفته‌ها و نوشته‌های آنها را توصیه می‌کند (عبدالقادر گیلانی، بی تا: ۸۳-۸۵). اگرچه آثاری هم در زمینه تصوف در میان نوشته‌های شیخ یافت می‌شود مانند *سرالاسرار* و *مظهر الانوار فیما یحتاج الیه الابرار*، بی تردید وجه فقه‌های آثار او بسیار بر جنبه صوفیانه برتری دارد. در واقع، دغدغه شیخ، وعظ و تدریس بود نه ریاضت و سماع اهل خانقاه (همو، ۱۳۸۶: ۶۶).

پس از شیخ، فرزندش عبدالوهاب جانشین او و رئیس سلسله قادریه شد و پس از او پسرش عبدالسلام و برادرش عبدالرزاق سیمت ارشاد یافتند (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۴۸). جانشینان او نیز بر وجه فقه‌های طریقت و تعلقش به مذهب تسنن تأکید داشتند. هرچند به نظر می‌رسد که این مسئله در این دوران کمرنگ‌تر شد و جانشینان او سعی داشتند که جنبه صوفیانه پررنگ‌تر گردد، همواره فقه و کلام سنی جزء جدایی‌ناپذیر طریقت قادریه بود؛ چنان‌که نویسنده کتاب *سکینه الاولیاء* که در قرن یازدهم هجری می‌زیست، می‌نویسد: «بنای طریقه ایشان در همه چیز بر احادیث صحیحه و کلام مجید است...» (داراشکوه، بی تا: ۲۲). سرسپردگی سلسله به شریعت سبب شده بود که به دور از غوغا و دعوای معروف علما و عرفا باشند و این رویکرد باعث شده بود که با فقها و با دستگاه خلافت رابطه خوبی برقرار کنند. روایتی هست که خلیفه عباسی بنا به درخواست عبدالقادر، قاضی القضاة بغداد را

عزل کرد (تأذفی حنبلی، ۱۳۸۰: ۸). بنابراین به همین دلایل، باید نفوذ اجتماعی طریقت را در طبقاتی که به مذهب تسنن تعلق خاطر داشتند و از طرفی هم به صفای باطن و معنویت‌گرایی صوفیانه مشتاق بودند، جست‌وجو کرد. مشایخ سلسله آموزه‌های دینی و تعلیمات اجتماعی خود را تا هنگامی که عمده فعالیت ایشان در ایران بود، از طریق رباط سلسله در حوالی بغداد انجام می‌دادند. رباط طریقت قادر به مکانی بود که مشایخ سلسله می‌توانستند تعالیم مذهبی و اجتماعی مورد نظر خود را برای مریدان عرضه کنند. این رباط علاوه بر خاصیت خانقاهی خود، مرکزی بود برای آموزش علوم اسلامی، بحث و مناظره مسائل معنوی و همچنین محلی برای وعظ و ارشاد اجتماعی و البته جایی برای مطالعه و تألیف و تصنیف کتب (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۶۶). در واقع، حفظ و نگهداری رباط در قرون ششم و هفتم هجری به عنوان محلی برای تعلیمات و موعظه‌های مشایخ سلسله، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و از مؤسسه‌های مهم اجتماعی طریقت به‌شمار می‌رفت. مریدان قادر به معمولاً از سنین پایین به رباط‌ها می‌رفتند و از طریق خدمت به خانقاه و انجام کارهای خدماتی مانند جارو زدن حیاط‌ها، تعمیرات ساختمان‌ها، نگاه‌داری باغچه‌ها و پیراستن درخت‌ها و گل‌ها به تزکیه نفس می‌پرداختند (امیدوارنیا، ۱۳۷۶: ۹۵). برخی از خلفای بغداد نیز به اقتضای زمان، رباط‌هایی بنا کرده و مشایخی را برای مدیریت آنها انتخاب می‌کردند (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۶۶). به احتمال بسیار، مشایخ قادر به نیز به سبب محبوبیت، علاوه بر رباط خویش، سرپرستی برخی از اینها را نیز برعهده داشتند؛ هرچند پس از سقوط خلافت عباسی به سال ۶۵۶ هجری، اوضاع رباط‌ها نیز آشفته شد و رواج و رونق خود را از دست دادند (همان: ۱۶۷).

نفوذ اجتماعی طریقت قادر به به غیر از حنبلی‌ها، جماعت اصناف را نیز دربر می‌گرفت. اصناف و پیشه‌وران با اهل تصوف رابطه داشته‌اند و این ارتباط، مرید و مرادی تلقی می‌گشت. اصولاً خانقاه که مرکز تدریس و تبلیغ اهل تصوف به‌شمار می‌آمد، مورد توجه اصناف و پیشه‌وران بوده و از کمک و مساعدت آنان بی‌بهره نبود. بنا به برخی از روایات، خانقاه‌ها محل رفع مشکلات مسلکی و صنفی اصناف محسوب می‌گردیده است (عزالدین کاشانی، ۱۳۳۴: ۱۰۱-۱۰۲).

اصول فتوت به صورت آموزه‌ای صنفی در میان اصناف گوناگون پیشه‌وران و صنعتگران راه یافت. برای اهل هر پیشه رساله عملی مختصری نوشته شد که عنوان آن فتوت‌نامه بود و به هر صنفی که تعلق داشت، نام آن صنف نیز به این عنوان افزوده می‌شد (محبوب، ۱۳۷۱).

۱۱). آیین فتوت هم به نظر می‌رسد رابطه بسیار تنگاتنگی با تصوف و عرفان داشته است. محمود آملی، از علمای سده هشتم هجری، در کتاب *نفائس الفنون علم فتوت* را از علوم متصوفه برشمرده است (آملی، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۱). کاشفی نیز در *فتوت‌نامه سلطانی* «علم فتوت» را شعبه‌ای از «علم تصوف» می‌خواند (واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۷۷). در نتیجه، می‌توان گفت که ریشه فتوت در تصوف است و می‌کوشد تا آیین مقدسی برای همه حرفه‌ها و اصناف تنظیم کند و اسرار آن حرفه‌ها را در پوشش آداب مذهبی نسل‌به‌نسل منتقل سازد (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۷).

نکته‌گفتنی اینکه اصناف با سلسله‌هایی رابطه داشتند که اساساً دنیاگیز نبودند و اتفاقاً کار و تلاش را نیک دانسته و ضروری انسان به حساب می‌آوردند. در بسیاری از کتاب‌های سلسله قادریه و موعظه‌های اخلاقی - اجتماعی عبدالقادر گیلانی و مشایخ دیگر سلسله، بیکاری تقبیح گردیده است (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۸۰). روایت کرده‌اند که شیخ خود کار می‌کرد و جز از دسترنج خویش نمی‌خورد (همان: ۸۱). افراد این سلسله نیز از قدیم با صنف ماهیگیران مربوط بوده و اعضای آن صنف، درویشان این طریقت شمرده می‌شدند (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۴۶). کار و به تعبیری صنعت، نزد سلسله‌های صوفیانه‌ای چون قادریه، پیشه‌ای بوده است که با آن هم اشتغال به کار داشتند - که مورد استفاده عموم قرار می‌گرفته است - و هم اینکه این پیشه و کار، راه سلوک معنوی آنان محسوب می‌شده است (پازوکی، ۱۳۸۶: ۹۸). در واقع، پیشه این صنعتگران قبل از اینکه جنبه اقتصادی داشته باشد، جنبه معنوی داشته است و با پیشه خویش، سلوک معنوی می‌کردند. از این جهت، اصولاً برای ورود به طریقت موظف می‌شدند که هنر یا حرفه‌ای اختیار کنند (همان‌جا). جماعت اصناف همچون عامل مؤثری بود که طریقت قادریه را به سوی تعامل با اجتماع سوق داد. در واقع، جمعیت فتوت و اصناف یکی از جنبه‌های مهم تاریخ اجتماعی تصوف در ایران به حساب می‌آید. این پیوستگی با اصناف به نظر می‌رسد که در دوران بعد نیز دوام داشته باشد، هر چند که منابع در این مورد ذکری به میان نیاورده‌اند.

۲.۲ دوره صوفیانه: بازیابی پایگاه اجتماعی

روند روبه‌رشد طریقت قادریه در ایران، در سایه حمایت‌های مردمی و تا اندازه‌ای دستگاه خلافت تا پیش از حمله مغول ادامه یافت، اما تهاجم مغول و فروافتادن دستگاه خلافت عباسی دو پیامد داشت که در رویکرد فکری طریقت قادریه نیز تغییراتی ایجاد کرد: نخست

اینکه ستم‌های روزافزون مغولان، اثری تاریخی در روح و روان مردم ایران به‌جای گذاشت و گروه‌های زیادی از آنان را به سوی تصوف کشاند (لمبتون، ۱۳۷۲: ۹۲). فضای اجتماعی ایران اندیشه‌های تصوف را پذیرا شد و تصوف به عنوان تسکین‌دهنده دردهای فزاینده اجتماعی، توجه اکثریت توده‌ها را به خود جلب کرد. توده‌های رنج‌کشیده مردم به خانقاه‌ها روی آوردند و بر تعداد خانقاه‌ها پیوسته افزوده شد. لذا، به علت علاقه‌ای که عامه نسبت به مشایخ صوفیه نشان می‌دادند، تصوف عوام‌پسند شد (غنی، ۱۳۶۶: ۴۹۷/۲).

مردم با پیوستن به خانقاه‌هایی که به دور از تعصبات مذهبی بودند، از کم‌ها و صفای صوفیانه برخوردار می‌شدند و پیران طریقت کانون توجه مردم گردیدند و قدرت اجتماعی آنان همواره فزونی یافت. از این رو، بایستی آموزه‌ها و تعلیمات اجتماعی هم تغییر می‌یافت و عامه‌پسندتر می‌شد. در این راه، در طریقت قادریه تلاش‌هایی انجام شد. در واقع، مرشدان مکتب قادریه دیگر قادر نبودند با مشی فقاهتی سابق به فعالیت خود ادامه دهند، زیرا مذاهب دیگر هم اجازه خودنمایی یافتند و همچنین دستگاه خلافت هم به مثابه پشتوانه این فرقه، دیگر بر سریر قدرت نبود. حتی در حادثه مغول و سقوط بغداد، به اعضای خانواده عبدالقادر گیلانی لطماتی سخت وارد شد، اگرچه بغداد همچنان مرکز فعالیت آنها باقی ماند (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۴۳۴).

بنابراین از این دوره به بعد، در طریقت تغییراتی ایجاد می‌گردد و تلاش می‌شود که از وجه فقاهتی طریقت کاسته و جنبه صوفیانه آن قوی‌تر گردد تا توانایی حفظ پایگاه اجتماعی سابق خود را داشته باشد. در نتیجه، در تعالیم مشایخ قادریه از آموزه‌های عرفانی (که پیش از این در آموزه‌های طریقت سابقه نداشت) همچون وحدت وجود صحبت می‌گردد تا نوعی جذابیت عمومی‌تری کسب کنند. در واقع، این گونه به نظر می‌رسد که با برافتادن دستگاه خلافت، که حافظ منافع اهل سنت و به تبع آن سلسله‌های وابسته به آن بود، سلسله قادریه به اصلاحاتی در آموزه‌ها و تعالیم اجتماعی خود دست زد و برای جامعه‌پذیرتر شدن و به دنبال آن، دستیابی به طریقت عرفانی منطبق با روحیات مردم تلاش بیشتری کرد. شاید بتوان گفت که طریقت قادریه تصوف را به معنای اصیل آن از این سال‌ها آغاز کرد. سلسله قادریه با جداسدن از تعصب مذهبی، خط تساهل و تسامح را درپیش‌گرفت (زرین‌کوب، ۱۳۵۶: ۸۰) و با این تغییرات نه‌تنها توانست تا حدودی موفق به حفظ جایگاه اجتماعی خود گردد، بلکه اندک مدتی پس از آن توانست بر مناسبات اجتماعی مردم مناطقی چون هند نیز مؤثر عمل کند. در واقع، ایلغار مغول نقطه عطفی در ادامه راه طریقت قادریه بود.

پیامد مهم دیگر حمله مغولان، ایجاد فضای رقابت مذهبی در ایران بود. چنین فضایی موجب شد که شیعیان از آزادی نسبی در بیان عقیده‌های مذهبی برخوردار شوند و مذهب شیعه را رواج دهند. الجایتو حتی در صدد برآمد که مذهب شیعه را مذهب رسمی کشور اعلام کند، ولی به علت مخالفت عالمان مذهب تسنن و بزرگان مغول، از این اقدام دست‌کشید و دستور داد «طریقه اهل سنت و جماعت همچنان محفوظ بماند» (ابن بطوطه، ۱۳۳۷: ۱۹۷). البته، آزادی ترویج و تبلیغ تشیع در آن دوره هنوز نتوانسته بود تهدیدی جدی برای طریقت‌های سنی باشد و این مسئله به طور جدی از دوره تیموریان روی داد؛ به‌ویژه از زمانی که سلسله‌های صوفیانه شیعی علم قیام در برابر حکام تیموری را برافراشتند و هواخواهان مردمی بیشتری نسبت به سلسله‌ای چون قادریه کسب کردند. در واقع، سلسله قادریه با انجام اصلاحاتی در روند آموزه‌های خویش توانست حیات اجتماعی خود را در ایران تا قرن نهم هجری تضمین کند، چنان‌که تا این قرن پیروان طریقت قادریه در ایران بسیار بودند (حقیقت، ۱۳۸۳: ۱۴۶).

۳.۲. دوره افول: رشد تشیع و تضعیف پایگاه اجتماعی قادریه

نکته قابل تأمل اینکه از قرن هفتم هجری به بعد، تاریخ تصوف شاهد رشد چشمگیر صوفیان شیعه بود. با انقراض خلافت عباسی و فتح بغداد توسط هولاکوخان، بزرگان شیعی فرصت اظهار وجود یافتند (الشیبی، ۱۳۵۳: ۹۲؛ بیانی، ۱۳۷۵: ۴۸۲/۲). به نظر می‌رسد از همین دوران است که زمینه‌های بروز ارتباط میان تصوف و تشیع نمایان می‌گردد. ثمره این ارتباط به اینجا رسید که در قرن هشتم هجری، تصوف و تشیع به یکدیگر بسیار نزدیک شدند. تشیع زمام امور تربیت صوفیانه را در دست گرفت و رفتار و کردار و سخنان علی (ع) و فرزندان او را مورد توجه قرار داد. از این جهت، صوفیان شیعی در آداب و رسوم و سیر و سلوک، با روش صوفیان اهل سنت فرق گذاشتند (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۶۰). لذا، بحث ولایت علی (ع) به بحث اول مسائل صوفیانه تبدیل می‌گردد و این در حالی است که در میان اهل سنت و به تبع آن سلاسل صوفیه سنی از قبیل قادریه، مسئله ولایت بحث نمی‌شد.

از اوایل قرن هشتم هجری، تشیع به شکل کاملاً متفاوتی پا به عرصه زندگی و اجتماع مردم گذاشت؛ آن هم با ابزار مردم‌پسند تصوف که توانسته بود در روح و جان مردمی رنج‌دیده رخنه کند تا شاید بتواند مرحمی بر زخم‌های کهنه آنها باشد و رمز ماندگاری تشیع در جامعه ایران را رقم بزند. بنابراین، از قرن هشتم به بعد، طریقت قادریه با رقبای

جدی یعنی طریق شیعی روبه‌رو می‌گردد که نفوذ اجتماعی قابل توجهی حداقل در سطح پایین جامعه به‌دست آورده‌بودند (امورتی، ۱۳۷۹: ۳۰۲). با آغاز دوره تیموریان، به علت توجه حکمرانان تیموری به صوفیه، سلسله‌های تصوف رشد بی‌سابقه‌ای یافتند. تیمور و فرزندان امیر تیمور گورکان به علما و صوفیان توجه و التفات می‌نمودند و با مشایخ صوفیه روابط حسنه‌ای داشتند و به آنان ارادت می‌ورزیدند و از ایشان طلب همت می‌کردند (ابن عربشاه، ۱۳۸۱: ۲۲؛ شرف‌الدین علی یزدی، ۱۳۳۶: ۲۲۹).

ادامه گرایش و تمایل تدریجی جریان‌های شاذ سنت اسلامی نظیر تصوف به تشیع، از مهم‌ترین اوصاف تصوف در این دوره بود (امورتی، ۱۳۷۹: ۲۹۷). از جمله سلسله‌هایی که در این دوره با اقبال عمومی مواجه بودند، می‌توان سلسله‌های صفویه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه را نام برد (صفا، ۱۳۷۸: ۷۳/۴). ابن خلدون هم تصوف را در این دوره سخت متأثر از تشیع دانسته، می‌نویسد:

صوفیه تحت تأثیر تشیع قرار گرفته، و در دین به راه آنها رفته‌اند، تا آن حد که پوشیدن خرقة طریقت را به علی (ع) مستند کرده و گفته‌اند او به حسن بصری، خرقة پوشانیده و از او پیمان گرفته است که طریقت را ملتزم باشد (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ۱۵۶).

تألیفاتی چند در باب ذکر مناقب و فضایل اهل‌بیت در این دوره نوشته شد (امورتی، ۱۳۷۹: ۳۰۲) که تلاش برای تلفیق تصوف و تشیع و گرایش روزافزون به علوی‌گرایی را در این دوره نشان می‌دهد. تقریباً همه سلسله‌های صوفیه، چه آنها که صراحتاً شیعه بودند؛ مثل نعمت‌اللهیه و ذهبیه و چه آنانی که از نظر فقهی سنی بودند؛ مثل قادریه، اعتقاد و بلکه اصرار داشتند که رشته اجازة‌شان به علی (ع) می‌رسد (پازوکی، ۱۳۷۹: ۶۱).

با گسترش دامنه تصوف شیعی و افزوده‌شدن تعداد صوفیان، پیران طریقت‌ها مورد توجه مردم قرار گرفتند و قدرت اجتماعی آنان همواره فزونی یافت. با عنایت به پشتوانه مردمی، فعالیت اجتماعی این طریق گسترده‌تر شد و جنبه سیاسی برخی از این سلسله‌ها در این سال‌ها نمود تازه‌ای یافت و با حکومت زاویه ایجاد کردند. در واقع، یک سلسله رسماً شیعی کمتر می‌توانست متملق باشد و در برابر حکومت، از هواخواهان مردمی بیشتری برخوردار گردد. مقتضیات این دوره، عصری را رقم زده بود که طبقات فرودست و زیر لایه‌های مردمی، با ابراز احساساتی که به دیانت مردمی نشان دادند، نقشی قاطع در تاریخ رسمی مذهبی ایفا کردند (امورتی، ۱۳۷۹: ۳۰۱). طبقات اجتماعی به دلیل فقر و فاقه آمادگی

پذیرش هر نوع اقتدار مشروعیت مذهبی را در رویارویی با حقیقت سیاسی که به طور روزافزون نومیدکننده می‌شد، داشتند (همان: ۳۰۰).

از این دوره است که تقریباً فعالیت‌های اجتماعی و تعلیمی طریقت قادریه به دلیل نداشتن رنگ شیعی و جنبه نظامی‌گری در برابر حکومت، در ایران کاهش می‌یابد. سکوت منابع را در باب طریقت قادریه به عنوان طریقتی سنی شاید بتوان غرض‌ورزانه دانست، اما بی‌شک این طریقت فروغ سده‌های قبل را نداشته است. در نتیجه، رد پای این سلسله و فعالیت‌های بزرگ فرهنگی و اجتماعی آن را در این عصر باید در هند جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد آموزه‌های طریقت قادریه برای مردمی که در داخل ایران می‌زیستند، دیگر جذابیتی نداشت. جامعه بیشتر به دنبال طریقتی بود که چهره منجی‌گرایانه داشتند. مردم، خسته از سال‌ها جور و ستم تاتارها و مغولان، آرمان آزادی از ظلم و جور حکام بیگانه را در طریقت‌هایی مهدی‌گرا (منجی‌گرا) می‌دیدند. یکی از امتیازات منجی طریقت‌های یادشده، شکست‌ناپذیری و قادر بودن او در انجام کارهای خارق‌العاده بود. این همان آرزویی بود که سالیان سال، مردم به دنبال آن بودند تا بتوانند خود را از قیدوبند حکومتی که افتخارش نسب چنگیزی‌اش بود، برهانند. هرچند آرمان مهدویت با حدوداً دو‌یست‌سال تأخیر نسبت به طریقت عصر تیموری، در طریقت قادریه نیز نمود یافت، در عصر صفوی برای این‌گونه ادعاها دیگر مجال نبود. (حقیقت، ۱۳۸۳: ۲۹۷)

۳. قادریه در هند: گسترش اسلام و نثر فارسی

این طریقت به همت اعقاب شیخ عبدالقادر گیلانی به‌خصوص سید محمد حسینی ملقب به محمد غوث (م. ۹۲۳ ق) و مریدان او، از سده نهم به بعد با موفقیت روزافزونی در هند پا گرفت (لوین، ۱۳۸۴: ۲۵۷/۱). در واقع، می‌توان سید غوث را مؤسس سلسله قادریه شاخه هند نامید (آریا، ۱۳۶۵: ۵۶).

در میان سلسله‌های صوفیه که از ایران به شبه قاره هند رفتند، قادریه سهم عمده‌ای داشت (معصوم‌علیشاه، بی‌تا: ۳۰۶/۲). مسند تبلیغ و ارشاد وی در اوچ (اچ) واقع در جنوب‌غربی پنجاب بود و تا قبل از سده یازدهم، طریقه قادریه را به عنوان طریقه عمده صوفی در پنجاب مستقر کردند (لوین، ۱۳۸۴: ۲۵۷/۱).

از عمده فعالیت‌های صوفیان قادری در هند، ترغیب مردم آنجا به اسلام بود (آرنولد، ۱۳۵۷: ۵۸۵؛ آریا، ۱۳۶۵: ۵۶). این صوفیان اسلام را به سبکی کاملاً متفاوت با سبک

تدریس فقها یا متکلمان حوزوی، شرح و تدریس می‌کردند (لویزن، ۱۳۸۴: ۶۱۲/۲). موفقیت ایشان در جلب مردم به پذیرش اسلام و نفوذ اجتماعی ایشان نیز گویای تغییر در خط‌مشی فکری طریقت و جامعه‌پذیری بیشتر آن است و به‌وضوح نشان می‌دهد که چگونه صوفیان قادری، مناسک و شعایر اسلامی و ادبیات را با نیازهای مربوط به سنت‌های محلی هندی تطبیق می‌دادند، و از این رهگذر به ذهن‌های سطوح مختلف جامعه راه می‌یافتند. در مراسمی به نام غرس که به نظر رخداد مهمی می‌رسید، مردم بسیاری که غالباً علاوه بر مسلمانان شامل هندوها، جین‌ها، شیوایی‌ها و قبیله‌نشین‌های بومی بودند، در خانقاه گردآمده تا به ارشاد مشایخ گوش فرادهند (همان: ۶۱۸)؛ بدین ترتیب، سرشت آفاقی بودن عرفان اسلامی را به معرض نمایش می‌گذاشتند. صوفیان قادری تا حد بسیاری مسئول ثبات جامعه و ارتقای روح اسلام بودند و به دیگر مذاهب نیز احترام می‌گذاشتند (آریا، ۱۳۶۵: ۵۶).

سلسله بهمنیان دکن (واقع در شبه قاره هند) به دانشمندان، صوفیان، ادیبان، شعرا و سایر نخبگان اجتماعی به‌ویژه در میان ایرانیان توجه فراوانی داشتند و این امر خود مزید بر علت شد که در این دوره، بسیاری از صوفیان قادری از ایران به دکن مهاجرت کرده، برخی از ایشان به مشاغل و مناصب بالای سیاسی و اداری رسیدند (لویزن، ۱۳۸۴: ۶۱۸/۲).

در این دوران، تصوف موقعیت فرهنگی شاخصی در هند، کلاً، و در دکن، بالخصوص احراز کرده بود. در دکن طریقت قادریه سرگرم شکل‌دهی به ساختار اجتماع هندی به‌ویژه بخش اسلامی آن بود (همان: ۶۰۴). از دیگر مناطقی که در دوران سلسله بهمنیان، مرکز تجمع مشایخ صوفیه گشت، شهر بیدر بود. احمدشاه بهمنی برای مقابله با قدرت صوفیان چشتیه، که از حمایت دولتمردان دکنی برخوردار بودند، به تقویت سلسله‌های دیگر صوفیه در بیدر همت گماشت. او از صوفیان قادریه برای اقامت در بیدر دعوت کرد و نفوذ صوفیان قادری در دکن افزایش یافت (فرشته، ۱۸۶۳: ۳۲۷/۱). همچنین، بیدر از سده ۹ تا ۱۱ ق/ ۱۵ تا ۱۷ م از مراکز مهم صوفیان قادریه در هند بود و ایشان خانقاه‌هایی در این شهر تأسیس کردند. از صوفیان این سلسله که به دعوت احمدشاه از بغداد به بیدر مهاجرت کردند، می‌توان از شاه‌زین‌الدین گنج‌نشین، شاه‌اسماعیل قادری و شیخ محمد ملتانی نام برد (همان: ۳۲۸-۳۲۹). ابن‌بطوطه نیز در سفر به جنوبی‌ترین مناطق دکن، از مقابر و خانقاه‌هایی متعلق به صوفیان مسلمان قادری در سیلان و برخی جزایر دیگر خبر داده است (ابن‌بطوطه، ۱۴۰۷: ۵۷۵). در منابع آمده است که هفت‌تن از صوفیان برجسته قادریه، معروف به سبعة قادریه در شهرهای گلبرگه، گلکنده و برخی مناطق دیگر فعالیت می‌کردند (معصوم‌علیشاه، بی‌تا: ۲۶۵).

از نقطه نظر تاریخ فرهنگی و اجتماعی، دستاورد مهم قادریه در پنجاب در قرون ۸ و ۹ هجری، تشویق و تقویت رشد و پرورش ادبیات صوفیانه بود (لوین، ۱۳۸۴: ۲/۲۵۹) و از این طریق، فرهنگ ایرانی را به هند عرضه داشتند. اگرچه تصوف قادری لااقل در مناطقی مانند پنجاب - که مدت‌های مدید ثبات و استقرار یافته بود - رنگ و آب بومی پیدا کرده بود، ادبیات فارسی و از جمله انبوه ادبیات صوفیانه قادری به چنین مرحله‌ای نرسید (همان: ۲۶۰). از جمله فعالیت‌های فرهنگی صوفیان قادریه در پنجاب، نشر و گسترش شعر فارسی با معانی صوفیانه بود. در منابع آمده است سید غوث خود با تخلص قادری شعر می‌سروده و همچنین شیخ ابوالمعالی، از بزرگان قادری، در شاعری شهرتی به دست آورده بود (قادری، ۱۹۶۵: ۴۸-۵۰).

بزرگترین شاعر پارسی‌گوی قادری در هند، غنیمت گنجاهی (۱۰۹۶ ق) نام داشت که منظومه عرفانی او به نام نیرنگ عشقی در هند شهرت بسیار یافت. غنیمت از مریدان شیخ سرشناس قادری، حاجی محمد نوشاه، بود (Yarshater, 1988: 249). دیوان غنیمت شامل بعضی اشعار است که محتوای آن صریحاً ابراز شیفتگی و ارادت‌ورزی‌های صوفیانه به‌ویژه در باب منزلت شیخ عبدالقادر گیلانی بود. منظومه بسیار مشهورتر غنیمت نیرنگ عشق نام دارد که زمانی یکی از پرطرفدارترین مثنوی‌های فارسی در هند بود (قادری، ۱۹۶۵: ۲۶۷) شروع بسیار جذاب این منظومه در مقدمه کتاب شهرتی جهانی یافت (لوین، ۱۳۸۴: ۲/۴۶۷).

۴. دوره صفوی: افول طریق؛ مسئله مهدویت و رویکرد شیعیانه قادریه

در دوره صفویه، تصوف نزد ایرانیان آنچنان شهرت و رواج داشت که اکثریت جامعه ایرانی میل فراوان به آن داشتند و در تمایل به آن مبالغه می‌کردند. با این حال به چند علت، اسباب افول تصوف در ایران آن عصر فراهم شد که به تبع آن، فرقه‌های دیگر از قبیل قادریه نیز از این امر مستثنی نبودند و دچار رکود شدند. در این دوران، تصوف خانقاهی تقریباً افول کرد و حکومت که خود مدعی صوفیگری بود (لااقل در آغاز حکومت) اجازه ظهور و حضور در عرصه جامعه را به سلسله‌های صوفیانه دیگر نمی‌داد. (صفا، ۱۳۷۸: ۵/۲۲۲)

در آغاز دوره صفوی، هر چند فعالیت طریقت قادریه در ایران نسبت به سده‌های پیشین بسیار کم‌رنگ‌تر شده بود، هنوز عده‌ای از ایشان به همراه طریقت دیگر در ایران حضور داشتند. با روی کار آمدن صفویه هر کدام از این طریقت‌ها به بهانه‌های مختلف یا سرکوب شدند و یا به گوشه‌ای پناه بردند. ابن کربلائی، مورخ صوفی که در قرن دهم می‌زیست و

تذکره‌اش از مهم‌ترین آثار این دوره است، می‌نویسد: «که اکنون درویشی [در] آنجا نیست، بلکه [در] هیچ‌جا نیست» (ابن کربلائی، ۱۳۴۹: ۷۵/۲). در این میان نیز کسانی که به تصوف حقیقی تعلق خاطر داشتند و از اوضاع زمانه خود می‌نالیدند، فراوان بودند. اینان یا از ایران هجرت کردند و بسیاری مثل طریقت قادریه نزد مشایخ دیگر خود در هندوستان رفتند یا اینکه در ایران ماندند و در تألیفاتشان انزجار و تبری خود را از تصوف مرسوم زمانه ابراز کردند (صفا، ۱۳۷۸: ۱۰۵/۵).

وضعیت طریقت قادریه در هند، برخلاف اوضاع بغرنج آن در داخل ایران، بسیار متشکل و منظم دنبال می‌شد. مشایخ قادریه در هند توانسته بودند در میان حاکمان و مردم آنجا جایگاه والایی به‌دست‌آورند. در قرن دهم هجری، مهم‌ترین چهره‌های معروف این فرقه در هند عبارت بودند از: شیخ داود که خانقاهش در میان هندوان فعالیت‌های تبلیغی داشت و شیخ محمد حسن (م. ۹۴۴ ق) که یک قادری طرفدار اصالت وجود بود (Mujeeb, 1967: 297-298).

این فرقه در قرن یازدهم در هند با مشایخی همچون محمد میر (۹۵۷-۱۰۴۵ ق) که به میان‌میر مشهور بود، مراد داراشکوه پسر شاه‌جهان و جهان‌آرا دختر شاه‌جهان، اهمیتی بسیار پیدا کرد. از دیگر اعظام قادری قرن دوازدهم که مورد توجه بسیار واقع شدند نیز می‌توان ملاشاه و علامه محب‌الله الله‌آبادی را نام برد (احمد، ۱۳۶۷: ۴۵). طریقت قادریه در روزگار اورنگ‌زیب موقتاً از رونق افتاد، اما روی هم‌رفته از دیگر طریقت‌ها محبوب‌تر باقی‌ماند. مسلمانان هند بنیان‌گذار این فرقه یعنی عبدالقادر گیلانی را محترم می‌داشتند و بغداد را به جهت آنکه آرامگاه عبدالقادر در آنجا بود، از شهرهای مقدس خود به حساب می‌آوردند (همان: ۵۰).

درست در نقطه مقابل تساهل و تسامح گورکانیان هند، حکومت نوپای صفوی شیوه و رفتاری تحکم‌آمیز و خشن را با طرایق صوفیه درپیش گرفت. برخورد حکومت صفوی با سایر گروه‌های صوفی، برخلاف گفته برخی منابع (فرای، ۱۳۸۰: ۳۴۱/۴)، جدای از سیاست آنها در برخورد با صوفیان صفوی نبود. برخی از سلسله‌ها که به تشیع منتسب بودند و امکان ادامه فعالیت در محیط شیعی صفوی را داشتند، در صورتی قادر به ادامه حیات بودند که مانند نعمت‌اللهیه و نوربخشیه در جهت مصالح حکومت گام برداشته و یا اینکه به دور از مشاغل و مناصب دنیایی، سرگرم مسائل عرفانی و تربیت مریدان در گوشه خانقاه‌های خود باشند. در واقع، این‌گونه سلسله‌ها بودند که با رواج روحیه اعراض از دنیا و اجتناب از

هرگونه فعالیت اجتماعی، مریدان خویش را به مقاومت نکردن در برابر تجاوزات حکومت و بی‌اعتنایی نسبت به سیاست کشور سوق داده و مایه خرسندی حاکمان صفوی را فراهم می‌آوردند. سلسله‌های صوفی منتسب به تسنن هم مثل سلسله قادریه بالطبع کاملاً طرد شدند (صفا، ۱۳۷۸: ۲۲۲/۵).

قادریه با آنکه مانند اکثر طریقت‌های صوفیانه، خرجه‌شان را به حضرت علی (ع) می‌رساندند، به این دلیل که حاضر به سب و لعن خلفای ثلاثه نبودند، سرکوب شدند. قادریه، طریقتی سنی در زمانه‌ای که خود مذهب تسنن اجازه دوام و بقا نداشت، به عنوان تابعی از آن مذهب، جز در نواحی مرزی از قبیل کردستان نتوانست به حضور خود در ایران ادامه دهد. شاید بتوان گفت برخورد شدید حکومت صفوی با طریقت قادریه، بیشتر از جهت تسنن آن بود تا بعد صوفیانه آن، زیرا این طریقت نه مثل طریقت‌های شیعی ندای مخالفت می‌زد و نه اساساً موجودیت دولت صفوی (جز در یک مورد) را زیر سؤال می‌برد. حداقل، منابع این ادعا را رد نمی‌کنند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که در عصر صفوی، فقط معدودی از طرایق صوفیانه که رنگ شیعه گرفتند و در امر حکومتداری هم دخالتی نکردند، توانستند باقی مانده و به فعالیت خویش ادامه دهند؛ مانند طریقت‌های نعمت‌اللهیه، نوربخشیه و ذهبیه. در واقع، حضور طرایق سنی در عرصه اجتماعی و مذهبی جامعه ایران در آغاز عصر صفوی با اواخر دوران حکمرانی این حکومت قابل قیاس نیست.

حیات تصوف قادری را در دوره صفوی می‌توان در دو بخش مورد بررسی قرار داد: بخش نخست، از آغاز تشکیل دولت تا به قدرت رسیدن علمای شیعه و بخش دوم، از به قدرت رسیدن علما و فقهای شیعه تا انقراض دولت صفویه در نیمه اول سده دوازدهم قمری. در دوره نخست، دشمنی نه با صوفیگری به معنای عام آن، بلکه با تسنن بود و طریقت قادریه به سبب سنی بودن و نه جنبه صوفیانه خود ضربه دید. در نتیجه، آنچه از دشمنی با صوفیان در منابع ذکر شده است، بیشتر از دشمنی با مشایخ صوفی سنی و خانقاه‌های آنان است. شاه اسماعیل به صراحت می‌گفت:

صوفی‌گری وقتی نزد ما مقبول خواهد بود که لعن بر اعدای امیرالمؤمنین علیه‌السلام نموده، تولی به ائمه معصومین علیه‌السلام نمایند (اسکندریک ترکمان، ۱۳۵۰: ۵۶۰).

در واقع، حکومت شاه اسماعیل اول صفوی همراه بود با اعلان مراسم شیعیانه - صوفیانه نوین به منظور تشدید فعالیت تبلیغاتی تشیع در ایران (حقیقت، ۱۳۸۳: ۲۸۶). ابن کربلانی نیز در سده دهم هجری، در مورد دشمنی شاه اسماعیل اول با طرایق سنی صوفی نوشته: «در

زمان شاه‌اسماعیل همهٔ سلسله‌ها درهم‌شکست و قبور سلف ایشان را کردند» (ابن‌کربلانی، ۱۳۴۹: ۴۹۱/۲). نایب‌الصدر هم نوشته است که شاه‌اسماعیل به خانقاه‌های مشایخ اهل سنت که می‌رسید، به تخریب آنها اقدام می‌کرد (معصوم‌علیشاه، بی‌تا: ۲۸۳/۲).

عده‌ای از مشایخ صوفیه در این دوره عمدتاً و آشکارا مذهب تسنن داشتند. اما، دولت شیعی صفوی قادر به تحمل مشایخ سنی در رأس این طریق نبود. بنابراین، بقعه‌های مشایخ صوفیه را تخریب کردند و این تخریب با ازهم‌پاشیده‌شدن سلسله‌های صوفیه همراه بود که رقبای خانقاه شیخ صفی به حساب می‌آمدند و سنی‌مذهب بودند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۷/۲). در سالیان بعد با قدرت‌مندشدن فقها، عرصه بر مشی صوفیگری چه سنی و چه شیعه تنگ گشت و این مسئله‌ای است که بایستی در دوره‌های بعد مورد توجه قرار گیرد.

در واقع، در آغاز دولت صفوی، صوفیگری تحمل می‌شد، اما با صبغهٔ شیعیانه (آن هم اگر ادعای قدرت و سیادت نداشت) و نه صوفیگری اهل سنت. لذا، سلسلهٔ قادریه از همان آغاز تحت‌تأثیر برخوردهای شدید قرار داشت و مانند دیگر سلسله‌های طریقتی شیعه نبود. در واقع، شاه‌اسماعیل برای اینکه بتواند تشیع را همگانی سازد، به کمک طریق شیعی که در میان مردم هم اعتباری داشتند، نیاز داشت. بنابراین، عاقلانه به‌نظر نمی‌رسید که از آغاز به مخالفت با ایشان پردازد، اما در ادامه که تشیع در مملکت قوام یافت، رفته‌رفته مخالفت و دشمنی با اصل تصوف هم آغاز شد. از آنجاکه تشیع مذهب رسمی اعلام شده بود، شاه‌اسماعیل بر آن شد که خلأ حضور علمای شیعه و متون فقهی در ایران را برطرف سازد؛ از این رو، تعدادی از علمای شیعه را از سوریه به ایران دعوت کرد. او برای نظارت بر اشاعهٔ تشیع و ریاست بر افراد طبقات روحانی مقامی به نام صدر تعیین کرد (سیوری، ۱۳۷۲: ۲۹).

در مجموع، چنین به‌نظر می‌رسد که اقدامات شاه‌اسماعیل اول در این زمینه اساساً جنبهٔ سیاسی داشته و چون صوفیان را خطری بالقوه برای خود می‌دانست (به‌ویژه اگر با تشیع او همراهی نمی‌کردند)، آگاهانه به تضعیف آنها پرداخت. هر چند این نکته را نباید فراموش کرد که شیوخ طریقت‌های صوفیه، نزد اسماعیل که خود در صغر سن به مقام مرشدی فرقه‌ای قدرتمند رسیده و همچنین صاحب دعاوی افراطی نیز بوده است، چندان ارج و تقدسی نداشته و لذا او خود را ناگزیر به حفظ حرمت آنها و حتی احترام به مزارشان هم نمی‌دیده است. تلاش‌های او و جانشینانش برای تمرکز بیشتر قدرت و محو کانون‌های معارض احتمالی، بعدها با رویکرد شریعت‌مدارِ فقهایی چون کرکی هم‌خوانی یافت.

سیاست‌های مذهبی شاه‌طهماسب نیز از دیگر عواملی بود که به تنزل جایگاه صوفیان، روندی تصاعدی بخشید. شاه‌طهماسب دوازده‌امامی زاده شده بود و برخلاف پدرش، فاقد جایگاه نیمه‌خدایی بود و جنبه الوهیت پدرش را نداشت. بنابراین، وی نسبت به علمای شیعه و همچنین مذهب تشیع حساسیت بیشتری داشت و برای گسترش تشیع اقدامات گسترده‌تری انجام داد که زمینه تثبیت تشیع را در بیشتر مناطق ایران فراهم آورد. وی برای گسترش تشیع کوشید تشکیلات دینی - مذهبی حکومت را با به‌کارگیری علما و فقهای تشیع گسترش دهد. او از علما در سمت‌هایی مانند شیخ‌الاسلام، امامت جمعه و پیش‌نماز بهره برد. او بر قدرت فقها افزود تا بتواند جامعه شیعی را استوار سازد. ضرورت حضور علمای شیعه در ایران، از زمان اسماعیل اول احساس گردید و در زمان طهماسب به اوج رسید. در زمان شاه‌طهماسب، فراخوانی علمای شیعه از مناطق مختلف به ایران، از سیاست‌های اصلی دولت بود و از این رو مهاجرت علمای شیعه به‌ویژه از جبل عامل به ایران آغاز شد (حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۹۴۷/۲).

مهم‌ترین و قدرتمندترین عالم شیعه در این دوره محقق کرکی بود که از عهد شاه‌اسماعیل اول به ایران آمده بود. محقق کرکی برای ترویج تشیع در جهت تضعیف باورهای صوفیگری، که در آن زمان ریشه‌ای عمیق در جامعه صفوی داشت کوشید، زیرا این باورها پایه‌های استوار معنوی رقبای او یعنی شیوخ صوفی (که در این زمان عموماً پیشوای معنوی شناخته می‌شدند) را شکل داده بودند. در زمینه ردّ باورهای صوفیگری از کرکی چندین فتوا و البته یک کتاب به نام *المطاعن المجرمیه فی ردّ علی الصوفیه* باقی مانده است. کرکی در این کتاب به باورها و آیین‌های صوفیگری در قلمرو صفوی پرداخته و آنها را بدعت‌آمیز شمرده است (حموی، ۱۳۶۳: ۱۳۶). دشمنی با تصوف تا بدانجا بود که تلاش می‌شد حتی لفظ تصوف هم تا حد ممکن به کار نرود و آن جاهایی هم که می‌خواستند اشارتی به شئون طریقتی و معنوی و باطنی کنند، بیشتر از تعبیر عرفان به جای تصوف استفاده می‌کردند و لفظ تصوف به نوعی مذموم شمرده می‌شد. سیاست مذهبی شاه‌طهماسب مبنی بر گسترش تشیع فقه‌ای سبب شد تا طریقت‌های صوفیانه از جمله قادریه، پایگاه خود را در میان جامعه و حاکمان بر آن، هر چه بیشتر از دست بدهند، چرا که فقیهان از مخالفان سرسخت صوفیگری به حساب می‌آمدند و نمی‌توانستند بی‌مبالاتی‌های آنها را در امر شریعت تحمل کنند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۳۱).

تقریباً از زمان شاه‌طهماسب (۹۳۰-۹۸۴) کتاب‌های فراوانی در ردّ تصوف نوشته شد

(معصوم‌علیشاه، بی تا: ۱۷۴/۲-۱۹۸). هر چند در این سال‌ها تلاش‌هایی در میان صوفیان قادریه برای نزدیک‌شدن به فقهای شیعی انجام گرفت و عده‌ای از ایشان در کلاس‌های علمای شیعی شرکت می‌کردند (حقیقت، ۱۳۸۳: ۲۹۷)، به‌نظر نمی‌رسد که این موضوع هم توانسته باشد در عزم فقها برای سرکوبی صوفیان خللی وارد کرده باشد. روند مخالفت و سرکوب پیران قادریه و پیروان ایشان به‌ویژه هنگامی که یکی از صوفیان قادری به نام سید محمد ادعای مهدویت کرد و بعضی از اصحاب خود را خلفا نامید و منشوری به همین مضمون صادر کرد، شدت بسیار یافت (همان: ۲۹۰). در شرایط مذهبی و فقه‌ای ضدتصوفی دوره اول صفوی، با توجه به آثار فقیهانی چون کرکی، قادریه نتوانست در جامعه‌ای که به‌وضوح رنگ شیعی گرفته بود، روند دوران پیش از صفوی را تداوم بخشد و انحطاط این طریقت شدت یافت. نکته این است که در این زمان، اکثر هواخواهان طریقت‌های صوفیه از جمله قادریه به‌ناچار به خارج از ایران مهاجرت کردند، چرا که تفکر مذهبی جامعه عصر صفوی جایگاه اجتماعی طریقت قادریه را نه تنها به صرف مسلک صوفیانه آن، بلکه از جهت مذهب تسنن آن مورد انتقادات و مخالفت‌های بسیار قرار داده بود. در عهد سلطنت شاه‌عباس کبیر و پیش از او، مبارزه با صوفیان و تخریب کانون‌های تجمع آنان آغاز گردیده بود و اعضای فرقه مختلف در سراسر کشور دستگیر شدند (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۶۳). نحوه به‌قدرت‌رسیدن شاه‌عباس اول، تضعیف موقعیت و جایگاه تصوف در ساختار دولت صفوی بود. شاه‌عباس به‌رغم زنده بودن و حیات پدرش که بر طبق سنت، مرشد طریقت صفویه به حساب می‌آمد، به مقام پادشاهی رسید. این مسئله‌ای شد که مخالفت و انتقاد شدید صوفیان را برانگیخت. شاه‌عباس اول نیز به منظور تحکیم پایه‌های قدرت خویش به سرکوب شدید مخالفان مقام پادشاهی خود پرداخت و این امر در تقویت افول سیاسی و اجتماعی طریقت صفویه به‌طور خاص و دیگر طریقت‌های صوفیه مؤثر افتاد.

در دوره شاه‌صفی، جانشین عباس اول، نزاع بین فقها و صوفیان وارد عرصه نظر شد که در انتها نیز به نگارش مقالاتی بر ضد یکدیگر انجامید (لویزن، ۱۳۸۴: ۹۰/۲). در زمان حکمرانی شاه‌عباس دوم، نفوذ و اقتدار علمای شیعه در دربار قدرت گرفت و برخی از مخالفان بسیار سرشناس تصوف در دربار حضور پیدا کردند؛ از جمله اینان حبیب‌الله کرکی بود (همان: ۹۲). روابط خوب شاه‌عباس دوم با فقیهان، نفوذ آنان را در دربار و جامعه بیشتر می‌کرد. در همین دوره است که شیخ علی‌بن محمدبن حسن کتاب *السهام‌المارقه من*

اعراض الزنادقه فی الرد علی الصوفیه را نوشت و در آن از تعالیم و روش‌های صوفیانه انتقاد کرد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۷۶/۲).

در زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین، علما در اوج قدرت بودند. نگارش کتاب‌های ضد صوفیه در دوران این دو پادشاه نیز رایج بود. ملا محمد طاهر قمی در زمان شاه سلیمان کتاب *تحفه‌الانحیار* را مستقلاً در نقد صوفیان نوشت که یکی از آثار عمومی در ردّ صوفیه به‌شمار می‌آید. این کتاب در دوره‌ای نوشته شد که صوفیان از جمله طریقت قادریه در دوره اضمحلال تاریخی خود بودند. او در این رساله، تصوف را برخاسته از تسنن دانسته و بر آن است که شیعیان بعدها گرفتار آن شدند. این بدین معنا بود که باید با تصوف هم همان برخوردی شود که با تسنن شد. در این دوره، هیچ عالمی به اندازه قمی به ضدیت با طریقت صوفیه نپرداخته است. اظهارات شاردن در سفرنامه‌اش نیز گواهی است بر دشمنی سرسختانه فقها با صوفیان در عهد شاه سلیمان:

روزی ملایی در میدان عمومی سخنرانی می‌کرد. ضمن موعظت ناگاه برآشفتم و در حق اهل تصوف سخنان درشت، تلخ و ناهموار بر زبان راندم و گفت اینان مشرک‌اند و باید آنان را به آتش سوزانند و در شگفتم چرا تاکنون آنها را زنده به حال خود گذاشته‌اید. کشتن یک صوفی به اندازه حفظ ده نفر آدم با خدا و نیکوکار اجر و ثواب دارد... (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۰۴۵/۳).

شاه سلطان حسین که خود گرایش‌های فقیهانه داشت، از حمایت شیخ الاسلام وقت، محمدباقر مجلسی، نیز برخوردار شد. بدین ترتیب، آخرین سال‌های حیات دولت صفویه، دوره تسلط فقها بر امور کشور بود (رویمر، ۱۳۶۶: ۱۲۴). وجود شخصیتی چون مجلسی دوم در این دوره سبب ایجاد یک دوره رخوت و رکود در سلسله‌های صوفیانه به‌خصوص شاخه سنی آنها شد. مجلسی از تصوف تحت عنوان «شجره خبیثه زقومیه» یاد می‌کند. وی در تألیفاتش به بنیانی‌ترین اصول تصوف حمله کرد و این موضوع را اختیار کرد که همه فرق صوفیه خارج از اسلام هستند و می‌گفت از دیدگاه مکتب شیعه، همه این فرقه‌ها می‌بایست تکفیر و ملغی شوند و اذکار و دیگر اعمالشان زندقه تلقی شود (سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۷). وی حتی صوفیگری پدر خود را رد کرد. در دوره اخیر، برپایی حلقه‌های ذکر و همه مراسم صوفیانه ممنوع شد (حقیقت، ۱۳۸۳: ۲۹۳). مجلسی برای مبارزه با تصوف، در فصلی از کتاب *عین‌الحیات* خود به نقد صوفیان پرداخت (مجلسی، ۱۳۷۳: ۲۵۸). با تلاش‌های علمایی چون مجلسی، دستگاه مذهبی کشور با جدیت هر چه بیشتر به

صف مخالفان طریق صوفیانه پیوست و در این نبرد نابرابر، حاکمان صفوی نیز علما را همراهی کرده و روند تضعیف صوفیگری را در کشور شدت بخشیدند. بنابراین، طبیعی بود که فرقه‌قادریه نتواند در این شرایط تاریخی به فعالیت‌های اندک خود نیز ادامه دهد. اوضاع نابسامان رباط‌ها و خانقاه‌های صوفیان در پایان عصر صفوی را می‌توان از خلال نوشته‌های کتاب جامع مفیدی به‌وضوح درک کرد:

در این اوقات بنا بر جهاتی که خامه فصاحت قرین را یارای اظهار و بیان کشف‌گفتار حقایق آن نیست عمارات روی به خرابی آورده ... و رسم راتبه و صادر و وارد از خواتق و مزارات متبرکه برافتاده... (مستوفی بافقی، ۱۳۴۰: ۵۷۷/۳).

۵. نتیجه‌گیری

سلسله‌قادریه در طول حیات خویش سه دوره متمایز از یکدیگر را تا پایان عصر صفوی طی کرده است و در هر کدام از این دوره‌ها تلاش داشته است تا نفوذ اجتماعی خویش را در میان جامعه حفظ کند. دوره نخست طریقت قادریه در قرن ششم و در فضایی که اکثریت جامعه ایرانی مذهب تسنن داشتند، در فضایی فقهی شکل گرفت و گسترش یافت. این سلسله دوران رشد و بالندگی خود را به‌سرعت طی کرد، به نحوی که در مدتی کمتر از دو سده بزرگترین طریقت صوفیانه در ایران شد و خانقاه ایشان در بغداد، شاهد حضور پیروان بسیار بود. در این دوران نفوذ اجتماعی طریقت حتی در میان اصناف نیز به‌وضوح قابل رؤیت بود.

دوره دوم تاریخی طریقت، پس از حمله مغول تا پایان عصر تیموری است. روند رو به پیشرفت این طریقت پس از تهاجم مغول و به‌ویژه در دوران تیموریان، رفته‌رفته روند نزولی خود را طی کرد. علت این امر را باید در ایجاد علاقه فزاینده مردم به مذهب تشیع و به تبع آن، به طریق صوفیانه‌ای دانست که صبغه شیعیانه گرفته بودند و امامان شیعه را قطب روحانی خود معرفی می‌کردند و اساساً با حکومت وقت، زاویه داشتند. قادریه نیز به‌رغم آنکه سرسلسله طریقت خود را به امامان شیعه می‌رسانیدند، چون مانند دیگر طریق رنگ شیعی به خود نگرفتند و محبوبیت خود را آرام‌آرام از دست دادند. در واقع، ریشه‌های دورشدن قادریه از فضای مذهبی - عرفانی جامعه را باید از این سال‌ها دنبال کرد.

با روی کار آمدن صفویان، با آرمان‌های شیعی، عرصه عمل و فعالیت طریقت قادریه در جامعه صفوی بیش از پیش تنگ‌تر گشت. سیاست دینی علمای شیعی نسبت به تصوف

سبب گشت که صوفیگری همچون تهدیدی برای دو بنیان اساسی جامعه، دین و دولت، به حساب آید. بنابراین، تصوف قادریه که تصوف و تسنن را با هم داشت، در این دوره به شدت سرکوب گردید. ادعای مهدویت توسط یکی از پیران قادری نیز به شدت با مخالفت علما و فقهای عصر روبه‌رو شد و روند تضعیف طریقت را سرعت بخشید. بدین‌گونه، در سال‌های پایانی حکومت صفوی، هم‌زمان با قدرتمند شدن هر چه بیشتر شیعه فقه‌ای به کمک علمایی چون محمدباقر مجلسی، طریقت صوفیانه در داخل مرزهای ایران رو به اضمحلال نهادند و فضای روحانی و مذهبی جامعه ایران آن عصر، منحصراً تحت تسلط دستگاه فقهی تشیع قرار گرفت. طریقت قادریه نیز رفته‌رفته نفوذ اجتماعی خود را در ایران عصر صفوی از دست داد و اعضای آن به ناچار به خارج از مرزهای ایران (به‌ویژه هند) مهاجرت کردند و در آن مناطق فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی خویش را دنبال کردند.

پی‌نوشت

۱. بهمنیان یا ملوک گلبگره از خاندان‌های مسلمان حاکم بر دکن و نواحی مجاور آن در جنوب هند بود که یکی از سلسله‌های مهم پادشاهی هند در سده‌های میانه و نخستین سلسله‌های مستقل مسلمان در جنوب هند به‌شمار می‌آید. هجده سلطان در سلسله بهمنی به مدت بیش از صد و هشتاد سال از ۷۴۸ - ۹۳۳ ق / ۱۳۴۷ - ۱۵۲۷ م حکومت کردند (معصومی، ۱۳۸۴: ۱۶۲).
۲. به نام شاهد نازک خیالان عزیز خاطر آشفته‌حالان (لویزن، ۱۳۸۴: ۴۶۶/۲).
۳. ششمین امپراتور گورکانی هند بود که بین سال‌های ۱۰۶۷ تا ۱۱۱۸ ق حکومت کرد (اختر، ۱۳۵۷: ۱۹).

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمان ابن محمد (۱۳۷۹). *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن عربشاه، احمد بن محمد (۱۳۸۱). *زندگی شگفت‌آور تیمور*، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن کربلائی، حافظ حسین (۱۳۴۹). *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح و تعلیق جعفر سلطان‌القرائی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۳۷). *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م). *رحله*، تحقیق محمد عبدالمنعم العریان، بیروت: بی‌نا.
- ابن‌شطی (۱۴۰۶ ق). *مختصر طبقات الحنابله*، پژوهش فواز الزمولى، بیروت: دارالکتب العربی.

- احمد، عزیز (۱۳۶۷). *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، مترجمان نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران: کیهان.
- اختر، نسرتین (۱۳۵۷). «اورنگ زیب و عصر او»، وحید، س ۶، ش ۲۴۰ و ۲۴۱.
- اسکندریبگ ترکمان (۱۳۵۰). *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران: امیرکبیر.
- امورتی، بیانکاماریا. اسکارسیا (۱۳۷۹). *تاریخ ایران دوره تیموریان*، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- امیدوارنیا، محمدجواد (۱۳۷۶). «قادریه در چین»، *مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، س ۶، ش ۱۸.
- آرنولد، توماس (۱۳۵۷). *چگونگی گسترش اسلام*، ترجمه حبیب‌الله آشوری، تهران: سلمان.
- آریا، غلامعلی (۱۳۶۵). *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران: کتابفروشی زوار.
- آملی، محمد بن محمود (۱۳۸۱). *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، تصحیح سید ابراهیم میانجی، قم: اسلامیه.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۵). *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۹). «گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع): تصوف علوی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۱۹.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۶). «معنای صنعت در حکمت اسلامی»، *خردنامه صدر*، ش ۴۸.
- تادفی حنبلی، محمدبن یحیی (۱۳۸۰). *قلائد الجواهر فی مناقب تاج الاولیاء و معدن الاصفیاء و سلطان الاولیاء*، مترجم احمد حواری نسب، تهران: دانشگاه تهران.
- تبریزی، محمدعلی (۱۳۳۵). *ریحانه‌الادب فی تراجم‌المعروفین بالکنیه او اللقب*، ج ۳، بی‌جا: چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۳۶). *نفحات الانس*، به اهتمام مهدی توحیدی پور، تهران: کتابفروشی سعدی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صوفیه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۲، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- حسینی قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳). *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۸۳). *مکتب‌های عرفانی در دوران اسلامی*، تهران: کوشش.
- حموی، محمدبن اسحاق (۱۳۶۳). *انیس المؤمنین*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: واحد تحقیقات فرهنگی بنیاد بعثت.
- داراشکوه، محمد (بی‌تا). *سکینه‌الاولیاء*، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی و دکتر تاراچند، بی‌جا: مؤسسه مطبوعات علمی.
- رویمر، هانس (۱۳۶۶). «قلباشها»، *ترجمه مجید جلیل‌وند، آینده*، س ۱۳، ش ۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۷۲). *مقدمه‌ای بر بنای عرفان و تصوف*، تهران: سمت.
- سیوری، راجر (۱۳۷۲). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵). *سیاحت‌نامه شاردن*، ج ۳، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱). *هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.

- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۳). همبستگی میان تشیع و تصوف، ترجمه دکتر علی شهبابی، تهران: دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی (بخش اول)، ج ۴ و ۵، تهران: فردوس.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، تهران: دارالکتب اسلامی.
- غنی، قاسم (۱۳۶۶). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ: قسمت اول، ج ۲، تهران: زوار.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۰). از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان (پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیرکبیر.
- فرشته، محمدقاسم بن غلامعلی (۱۸۶۳ م). تاریخ فرشته، ج ۱، لکهنو: بی‌نا.
- قادری، سید نورمحمد (۱۹۶۵ م). «دیوان غنیمت کنجاهی»، فنون، شماره ۲۰.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۳۴). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال همائی، تهران: بی‌نا.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران، تهران: کتابخانه طهوری.
- گیلانی، عبدالقادر (۱۳۸۶). سرالاسرار، ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی، تهران: نی.
- گیلانی، عبدالقادر (بی‌تا). الغنیه لطالی طریق الحق، الجزء الاول، بی‌جا: دارالعلم للجمع.
- لمبتون، آن (۱۳۷۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نی.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴). میراث تصوف، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، ج ۱ و ۲، تهران: مرکز مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۳ ق). عین‌الحیات، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۷۱). «جوانمردی در ایران اسلامی»، ایران‌نامه، ش ۴۱.
- مستوفی بافتی، محمد مفید (۱۳۴۰). جامع مفیدی، به اهتمام ایرج افشار، ج ۳، تهران: کتابفروشی اسدی.
- معصوم‌علیشاه (بی‌تا). طرائق‌الحقایق، تصحیح محمدجعفر محبوب، ج ۲، تهران: کتابخانه بارانی.
- معصومی، محسن (۱۳۸۴). «نقش صوفیان در تشکیل و تداوم حکومت بهمنیان»، تاریخ اسلام، س ۶، ش ۲۱ و اعظ کاشفی، حسین (۱۳۵۰). فتوت‌نامه سلطانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- یزدی، شرف‌الدین علی (۱۳۳۶). ظفرنامه، تصحیح محمدعباسی، تهران: امیرکبیر.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۰). معجم‌البلدان، ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).

Mujeeb, m (1967). *The Indian Muslims*, London.

Yarshater, Ehsan (1988). *Persian Literature*, New York: Persian Heritage Foundation.