

Haririyya's Spiritual Path and Its Influence in the Ayyubid Era

Abbas Ali Mohebbifar*

Ahmad Badkubeh Hazaveh**

(Received on: 2020-07-20; Accepted on: 2020-10-06)

Abstract

During the period of the Ayyubid rule (567-648 A.H.) in the Levant, the ground for the growth of various Sufi spiritual paths was provided. One of the spiritual paths of this period was Haririyya, which was founded by Ali ibn Mansur Hariri. Haririyya had special intellectual, social and religious characteristics. Hence, the formation of this spiritual path led to various reactions. Using the descriptive-analytical method, this article seeks to identify these characteristics and examine the effects and reactions that formed in the Levant against Hariri and his spiritual path. Findings show that Haririyya achieved success in attracting young people from different classes, especially the elite class, promoting religious tolerance and deepening the unity of existence and the unity of religions. In addition, it was influential in changing some social behaviors, such as the spread of hearing and music and the way people dressed. Therefore, some considered them to be saints of God, and some considered them to be atheists and heretics.

Keywords: Haririyya, Levant, Ayyubid, Sufism, Spiritual Path.

* Assistand Professor, Department of Islamic Studies, Payam Noor University, Joghatay, Iran (Corresponding Author), a_mohebbifar@pnu.ac.ir.

** Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran, hazaveh@ut.ac.ir.

طریقت حریریه و تأثیر آن در شام دوره ایوبی

عباس علی محبی فر*

احمد بادکوبه هزاوه**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۵]

چکیده

در دوره حکومت ایوبیان (۵۶۷-۶۴۸ ه.ق.) بر شام زمینه رشد طریقت‌های گوناگون صوفیه فراهم آمد. یکی از طریقت‌های این دوره حریریه بود که علی بن منصور حریری بنیان گذاشت. حریریه از ویژگی‌های فکری، اجتماعی و اعتقادی خاصی برخوردار بودند. به همین دلیل شکل‌گیری این طریقت، طیف مختلفی از واکنش‌ها را به دنبال داشت. این مقاله می‌کوشد به روش توصیفی-تحلیلی این ویژگی‌ها را بشناساند و تأثیرات و نیز واکنش‌هایی را که در مقابله با حریری و طریقت وی در منطقه شام شکل گرفته بررسی کند. نتیجه اینکه حریریه در جذب جوانان طبقات مختلف، خصوصاً طبقه اشراف، ترویج تسامح مذهبی و تعمیق وحدت وجود و وحدت ادیان موفقیت‌هایی به دست آورد و در تغییر برخی از رفتارهای اجتماعی، مانند گسترش سماع و موسیقی و نحوه پوشش مردم، تأثیرگذار بود. از این جهت، برخی آنان را اولیای خدا می‌پنداشتند و برخی ایشان را ملحد و زندیق.

کلیدواژه‌ها: حریریه، شام، ایوبیان، تصوف، طریقت.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، جغتای، ایران (نویسنده مسئول) a_mohebifar@pnu.ac.ir
** دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران hazaveh@ut.ac.ir

مقدمه

از قرن ششم هجری جریان‌های صوفیه مسیری را در پیش گرفتند که به شکل‌گیری نهادی انجامید که ما امروزه از آن تحت عنوان «طریقت‌های صوفیه» یاد می‌کنیم، طریقت‌هایی که هر کدام از آنها به پیروی از بنیان‌گذاران و نیز متفکران شاخص بعدی خود دارای ویژگی‌های منحصر به فردی شدند و جامعه اسلامی در سرتاسر قلمروش در برابر ایشان موضع‌گیری‌های سیاسی، اجتماعی و فکری مختلفی اتخاذ کرد. طریقت به معنای تلاش و سعی سالک بر اساس اصول و قواعد مشخص و جدایی از مادیات زندگی و زنده‌کردن دل برای اتصال به خداوند، پیش از این نیز در بین صوفیه رواج داشت، اما لفظ «طریقت» به معنای مجموعه‌ای از افراد صوفی که به شیخ معینی منتسب بوده و تابع نظام دقیقی در عرصه سلوک روحی همراه با مناسبات مخصوص اجتماعی، علمی و دینی (تفتازانی، ۱۹۷۹: ۲۳۵-۲۳۶) باشند در این عصر رونق گرفت.

دولت ایوبی در سال ۵۶۷ ه.ق. در مصر و با کنارزدن خلافت فاطمی به دست صلاح‌الدین ایوبی (متوفای ۵۸۹ ه.ق.) شکل گرفت و پس از آن دامنه نفوذش را به شام، جزیره و بخش‌هایی از مغرب اسلامی گشاند. این بازه زمانی، عصر کشمکش‌های سیاسی بین دول مختلف اسلامی و ضعف و ناتوانی آنها و از همه مهم‌تر دوره جنگ‌های صلیبی بود و ایوبیان، و در رأس آنها سلطان صلاح‌الدین، توانستند نقش مؤثری در این جنگ‌ها ایفا کنند. حکومت فراگیر صلاح‌الدین که حتی منجر به بازپس‌گیری قدس در سال ۵۸۳ ه.ق. شد (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲/۲۴۹)، بعد از مرگ وی دچار تفرقه و تجزیه شدند و نزاع‌های درون‌خاناندانی متعددی به وقوع پیوست که ناملایمات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در پی داشت.

درگیری‌های داخلی و خارجی مناطق اسلامی، خصوصاً شام، به عنوان پیشانی جهان اسلام، در مواجهه با صلیبیان باعث گسترش فقر، فساد، سرخوردگی‌های روحی و روانی، قتل، غارت و توسعه ناامنی می‌شد. در نتیجه عده‌ای برای در امان ماندن از این

اوضاع و احوال خطرناک سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی به تصوف گراییدند و برای بهره‌مندی از امکانات مراکز صوفیانه به آنها پناه بردند. شیوخ طریقت‌های صوفی، که از پایگاه اجتماعی درخوری برخوردار بودند، می‌توانستند مستقیماً امرا و حاکمان را خطاب قرار دهند و درخواست‌های مردم را به آنها منتقل کنند.

شام در دوره ایوبیان نیز دارای طریقت‌های مختلف صوفیانه بود، اگرچه این طریقت‌ها از جایگاه و ارزش یکسانی در میان مردم و دولت‌مردان برخوردار نبودند، اما صوفی‌گری در محدوده زمانی و جغرافیایی یادشده آن‌قدر محترم و در خور تقدیر بود که غالباً نخبگان اجتماعی و سیاسی می‌کوشیدند به نحوی خود را به آن منتسب کنند. طریقت حریریه نیز یکی از طریقت‌های صوفی بود که برخی آن را شعبه‌ای از طریقت رفاعیه می‌دانند که در شام گسترش یافت (Trimingham, 1971: 39). آنها توانستند برخلاف اوضاع و احوال فکری و اعتقادی حاکم در شام دوره ایوبیان، ایده‌های جدید و معارضی مطرح کنند که حداقل خوشایند دو طیف غالب، یعنی علما و سلاطین ایوبی، نبود. در حالی که متفکران سایر جریان‌های صوفی، بعد از قتل شهاب‌الدین یحیی سهروردی به دست ملک ظاهر ایوبی (ابن‌ابی‌اصیبه، بی‌تا: ۶۴۲) به نوعی با این حکومت کنار آمدند و به هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی رسیدند که شاخص‌ترین آنها کسانی مثل شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (متوفای ۶۳۲ ه.ق.) و ابن‌عربی (متوفای ۶۳۸ ه.ق.) است. شاید بتوان گفت حریریه، دگراندیشان صوفی شام در دوره ایوبیان بودند که به رغم مخالفت دینی و حکومتی، که با آنها شد، توانستند در سطح وسیعی انتشار یابند. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع تاریخی در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که: طریقت حریریه و بنیان‌گذارش چه ویژگی‌های فکری و رفتاری‌ای داشتند و این ویژگی‌ها چه واکنش و تأثیری در جامعه آن روز دمشق و شام داشت؟

بر اساس بررسی‌های صورت‌گرفته، پژوهش منسجم و مستقلی درباره طریقت حریریه یافت نشد و حتی منابع اولیه تاریخی هم به‌اختصار به شرح زندگی بنیان‌گذار

آن و بیان برخی از اشعار وی پرداخته‌اند که مهم‌ترین آنها تاریخ الاسلام ذهبی و فوات الوفیات ابن‌شاکر کتبی است. البته جدیداً کتاب تفاح الارواح و مفتاح الایریاح محمد بن سراج الدمشقی (متوفای ۷۴۷ ه.ق.) نیز در بیروت منتشر شده که آن نیز مطالب بسیار مختصری را درباره حریری بیان کرده است.

۱. حیات حریری و طریقت وی

علی بن ابی‌الحسن بن منصور، ابومحمد الحریری، پیشوای طریقت حریره، در روستای بُسر از توابع حوران به دنیا آمد (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۱/۱۴؛ ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۱۲: ۳۹۹/۷). ابن‌کتیر وی را متولد قریه بُسر شرقی (ابن‌کتیر، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱۷) و یافعی متولد قریه تستر می‌داند (یافعی، ۱۴۱۷: ۸۸/۴) که با توجه به اینکه وی نیز تستر را از توابع حوران می‌داند و تقریباً سایر منابع همگی به بُسر اشاره دارند، به نظر همان قریه بسر و به قول ابن‌کتیر بسر شرقی از توابع حوران دمشق صحیح‌تر است. اصل وی از قبیله‌ای از اعراب شام مشهور به «بنی‌قرقر» در روستایی به نام «مردا» از نواحی کوهستانی نابلس بود؛ اما مادر حریری، دمشقی و از خاندان امیر قرواش بن مسیب عقیلی بود (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۰/۱۴) و این پیشینه خانوادگی اشرافی‌اش بعدها نقش مهمی در جذب طیف خاصی از حامیان او به همراه داشت. حریری پدرش را در کودکی از دست داد. به‌ناچار به دمشق آمد و در آنجا ابتدا به حرفه حریربافی مشغول شد (همان؛ مناوی، بی‌تا: ۴۰۱/۲). به‌رغم اینکه در این صنعت بسیار متبحر شد، اما این کار را چندان اقناع‌کننده نیافت و از آن روی گرداند و به تصوف روی آورد (ابن‌الوردی، ۱۴۱۷: ۱۷۸؛ ابن‌بدران، ۱۳۷۹: ۲۹۹). بنا به گزارش برخی از منابع، سبب روی آوردن وی به تصوف همنشینی با شیخ علی‌المُغربل، شاگرد شیخ رسلان ترکمانی، بود و به دست همو وارد طریقت رفاعی شد (ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۷/۳؛ مناوی، بی‌تا: ۴۰۱/۲؛ ابن‌کتیر، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱۷؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۰/۱۴). اما صیادی در قلاده الجواهر مطلبی را جز این بیان کرده است. صیادی در ذکر بزرگان و مشاهیر و اهل خرقة طریقت رفاعیه که نسبت‌شان به سید احمد کبیر رفاعی می‌رسد از سید علی ابوالحسن بن سید

عبدالمحسن ابوالحسن علی یاد می‌کند و می‌گوید او ساکن قریه حریر از توابع بصره بود که به شام مهاجرت، و در آنجا ازدواج کرد و بر طریقت رفاعیه بود و بسیاری از مردم برای مصاحبت با او جمع می‌شدند که یکی از آنان شخصی به نام شیخ علی ابومحمد حریری بن ابی الحسن بن منصور بود (صیادی، ۱۳۰۱: ۳۲۲ و ۳۶۶). این علی بن منصور حریری مروزی، که مؤسس طریقت حریریه است، پس از مدتی از سید علی ابوالحسن الرفاعی روی‌گردان شد و خرقه از دست شیخ علی المغربل، شاگرد شیخ رسلان ترکمانی، گرفت و این روی‌گردانی خود عاملی برای سرزنش علی بن منصور حریری مروزی از طرف اطرافیان علی بن منصور حریری بصری الرفاعی شد، چراکه سرگردانی و تحیر بین دو شیخ مثل ایستادن بین دو شمشیر است، خصوصاً اگر شیخ قبلی هنوز زنده باشد (همان: ۳۶۷). با این حال، صیادی می‌گوید پس از مدتی علی بن منصور حریری مروزی دوباره به شیخ اولش، یعنی شیخ علی حریری بصری الرفاعی، پناه برد و در رواق او در قریه بسر جای گرفت (همان). برخی از این رو حریریه را شاخه فرعی از طریقت رفاعیه می‌دانند که در سوریه گسترش یافت (Trimingham, 1971: 39). با این حال، عموم منابع مهم‌ترین شیخ او را علی المَغْرِبَل، شاگرد شیخ رسلان (متوفای ۵۶۶ ه.ق.) می‌دانند که بر اساس خوابی که دید مأمور به جست‌وجو به دنبال علی حریری شد و او را در حالی که سوار بر اسب در حلقه یاران و اطرافیانش بود یافت و به سوی خود خواند و تحت تعلیم قرار داد. این شیخ همواره سر در طاعت خدا داشت و چیز دیگری توجه او را به خود جلب نمی‌کرد و در دمشق ساکن بود (سبط ابن جوزی، ۲۰۱۳: ۳۱۱/۲۲). حریری پس از آنکه رو به تصوف آورد در بیرون دمشق، در شرف اعلی، که مردم برای سماع جمع می‌شدند (نعیمی، ۱۴۱۰: ۱۵۴/۲؛ کردعلی، ۱۴۰۳: ۱۳۶/۶)، زاویه‌ای ساخت. پس از آن، رفتاری در پیش گرفت که برخی منابع آن را بسیار زشت و ناپسند می‌دانند. در نتیجه وی متهم به زندقه (ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۳۹) و دارای افکار اباحی‌گری شد (ابن‌فوطی، ۱۴۲۴: ۱۸۴). حتی غسانی افعال او را آن‌قدر زشت می‌داند که امکان بازگویی آن نیست

طریقت حریریه و تأثیر آن در شام دوره ایوبی / ۲۹۷

(غسانی، ۱۳۹۵: ۵۵۷/۲). لذا پس از مدتی فقها، فتوای قتل او را صادر کردند، اما ملک اشرف فقط او را زندانی کرد و حاضر به قتل او نشد (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۶/۱۴؛ ابن شاکر، ۱۹۷۴: ۹/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱۷). او بعد از روی کار آمدن الملک الصالح اسماعیل، مشروط به آنکه دمشق را ترک کند از زندان آزاد شد و به روستای بسر رفت و در نهایت در ۶۴۵ ه.ق.، در همان جا درگذشت، در حالی که هیچ‌گونه بیماری نداشت و برخی منابع می‌گویند خودش پیش از مرگ رو به قبله نشسته بود و از مرگش خبر داده بود (ابن تغری بردی، بی تا: ۳۶۰/۶؛ غسانی، ۱۳۹۵: ۵۵۷/۲).

ابن شاکر کتبی او را دارای شأنی عجیب و اخباری غریب (ابن شاکر، ۱۹۷۴: ۶/۳) می‌داند. واقعیت این است که این‌گونه امور عجیب و غریب در آن روزگار از رونق برخوردار بوده است؛ از این‌رو بسیاری از مردم به کسانی که گمان می‌کردند دارای کرامات هستند رو می‌آوردند. نهانی می‌گوید چگونه وقتی خوارزمیان وارد شام شدند و به قتل و غارت روی آوردند، حریری به سوی شاه ایشان که در نزدیکی روستای بسر فرود آمده بود رفت و شاه به رغم نشناختن وی، او را به حضور پذیرفت. پس از آن حریری با عصای خود به زمین می‌زد و او را نصیحت می‌کرد و شاه می‌گفت شنیدم و اطاعت کردم (نهانی، ۱۴۲۲: ۳۴۰/۲؛ السراج، ۲۰۱۹: ۲۱۵)، یا هنگامی که سه نفر مهمان بر او وارد شدند، بدون آنکه خواسته‌هایشان را بر زبان بیاورند، حریری بی‌کم و کاست، آنچه را در ذهنشان بود برایشان استجاب کرد (ابن بدران، ۱۳۷۹: ۲۹۹؛ ابن عماد حنبلی، ۱۴۱۲: ۱۰۱/۷). تا جایی که حریری ذهن بدگمان ابن صلاح شهرزوری، محدث پرآوازه را که دشمن سرسخت او بود، به وی یادآور شد و ابن صلاح مجبور به پوزش از وی شد. همچنین، صدور ذکر «الله الله» از تمامی اندام‌های بدنش، سپری کردن مدت‌زمانی طولانی بدون غذا، ورود نور درخشان به بدنش از دیگر کرامات منسوب به او است (نهانی، ۱۴۲۲: ۳۴۰/۲).

در اثر اقدامات حریری اتهاماتی مثل الاستهزاء باوامر الشرع و نواهیه، زندیق، الجراًة علی الله، مستخفا بامر الصلاة، انتهاک الحرمات، الکافر، الضلال، خلیع العذار، الملحد،

المبدع، الفاسق و ... به وی نسبت داده شد. این کلمات و کلمات شبیه اینها را فقها درباره کسانی به کار می‌بردند که با اسلام سر ناسازگاری داشتند. حریری، رئیس طریقت حریری، نماینده تام و تمام عناوین یادشده بود. از این رو فقها دست به کار شدند. در زمره مهم‌ترین مخالفانش شیخ تقی‌الدین ابن الصلاح الشهرزوری، شیخ عزالدین ابن عبدالسلام (سلطان العلماء) و شیخ ابی عمرو بن حاجب بودند که حکم به جواز قتلش دادند. او دستگیر و زندانی شد (ابن‌کنیر، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱۷؛ یافعی، ۱۴۱۷: ۸۸/۴).

ابن‌صلاح شهرزوری (۵۷۷-۶۴۳ ه.ق. / ۱۱۸۱-۱۲۴۵ م.) که خود یکی از فقهای صوفی مشهور و معاصر حریری است (بغدادی، ۱۹۵۱: ۶۵۴/۱؛ ابن‌هدایه‌الله، ۱۴۰۲: ۲۲۰) اعمالی را به حریری نسبت می‌دهد که از جمله آنها عبارت‌اند از: آوازخوانی و موسیقی همراه با دف و نی و رقص و اجتماع با مردان، موسیقی اجراکردن مردان خوش‌صورت و خوش‌صوت که به آنها «نور علی نور» می‌گفتند و حضور زنان بیگانه در این مجلس و اختلاط با آنها و سماع همراه با رقص و کف‌زدن که آنها بهترین نوع عبادت می‌دانستند، نپذیرفتن شریعت انبیا، اباحی‌گری، سرزنش علم و علما، پوشیدن لباس زهد و ترک دنیا، غرق‌شدن در شهوات، اجابت هوای نفسانی و اظهار لهو و لعب و گمان اینکه همه این اعمال، ایشان را به خدا نزدیک می‌کند (ابن‌صلاح شهرزوری، ۱۴۰۶: ۴۹۸-۵۰۰). ابن‌صلاح در هر نماز صبح در مسجد جامع دمشق با صدای بلند اعمال حریری را افشا می‌کرد (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۶/۱۴؛ ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۹/۳).

ویژگی‌های شخصیتی حریری و مسائل سیاسی که به تبعید مخالفانش از دمشق به دست الملک الصالح اسماعیل در قضیه واگذاری دژهای شقیف و صفد به صلیبیان منجر شد سرانجام باعث آزادی حریری گردید (ابن‌کنیر، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱۷). پیروانش زمان مرگ وی در شب بیست‌وهفتم رمضان ۶۴۵ ه.ق. را فضیلتی برای حریری می‌دانستند و معتقد بودند حریری به فضیلتی دست یافته که برای مرده فراهم نمی‌شود (ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۱۰/۳).

افکار و اعمال حریری که به آن پرداخته شد در بین منابع تاریخی موافقانی هم دارد. برخی معتقدند هیچ کس از متشرعان در برپایی شرایع حقیقت در ظاهر و باطن مثل او نبود (دلجی، ۱۳۲۲: ۷۲). مناوی می‌گوید: «حریری، انسان صالحی که به نور او هدایت می‌شدند و حالاتی در او ظاهر می‌شد که برای عقل سنگین است» (مناوی، بی‌تا: ۴۰۱/۲). یافعی نسبت‌های ناروا به حریری را حاصل ذهن ذهبی می‌داند (یافعی، ۱۴۱۷: ۸۸/۴). خود ذهبی در *سیر اعلام النبلاء* می‌گوید حریری به واجباتی از شریعت اقدام می‌کرد که هیچ یک از متشرعان، چه در ظاهر و چه در باطن، به آنها آشنایی نداشتند و بیشتر مردم درباره‌اش اشتباه می‌کردند. وی آنچه را در قلب‌ها بود کشف می‌کرد تا جایی که خداوند به رازهای اولیایش او را آگاه کرد (ذهبی، ۱۴۰۵: ۲۲۶/۲۳).

با توجه به آنچه گفته شد، از نگاه برخی مورخان، وضعیت حریری و خیر و شر بودنش در حاله‌ای از ابهام است، یا بهتر است بگوییم هر کسی از زاویه نگاه خود وی را تماشا کرده و درباره‌اش سخن گفته است. «هر کس به او خوش گمان بود می‌گفت ذات او انسانی صحیح و صاحب حال و وصال است و برخی نیز او را به کفر و گناه متهم کرده‌اند و او کسی است که هیچ کس درباره بهشت و جهنمش یقین ندارد و ما خاتمه کارش را نمی‌دانیم» (ابن‌بدران، ۱۳۷۹: ۲۹۹؛ یافعی، ۱۴۱۷: ۸۸/۴؛ ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۱۲: ۴۰۰/۷؛ ذهبی، بی‌تا: ۲۵۲/۲). ابن‌الوردی می‌گوید: «وی (حریری) مردی به‌ظاهر خراب و در باطن صاحب سرّ نزد خدا بود و برای او مکاشفات و احوال، و جمعی دوستدارش بودند و تاکنون نیز برخی او را منکر می‌دانند و گروهی به او تمایل دارند و ما در همین جا توقف کنیم بهتر است و خدا داناتر» (ابن‌الوردی، ۱۴۱۷: ۱۷۸). به دلیل همین تشّتت آرا و افکار درباره حریری است که هرچند حکم قتلش را سه فقیه مشهور شام صادر کردند، سلطان ایوبی ملک‌الاشرف حاضر به قتل او نشد و فقط او را زندانی کرد و یارانش اجازه حضور در زندان و ملاقات با وی را داشتند.

بعدها حریریه سه فرقه شدند که عبارت‌اند از: ۱. متمیزه که پوشش مناسبی نداشتند و خود را به فرزندان بزرگان و اشراف نزدیک می‌کردند و ضمن دعوت آنها به آیین خود، از این طریق باعث جلب منافع مادی برای خود می‌شدند؛ ۲. «بجریه» که مهم‌ترین مشخصه‌شان برداشتن چیزی از هر جایی بود که به آن وارد می‌شدند؛ ۳. گروه سوم موسوم به «أخوله» به معنای جامع تمامی کارهای زشت و ناپسند (جویری، بی‌تا: ۱۶-۱۸). به نظر می‌رسد نام «أخوله» را دشمنانشان بر روی ایشان گذاشته باشند، چراکه وجه تسمیه مثبتی نبوده، و در ضمن حریریه جزء شاخه‌های ملامتی نیز به شمار نمی‌روند.

طریقت حریری را بعد از او، بزرگ‌ترین شاگردش، محمد بن سوار بن اسرائیل (۶۰۳-۶۷۷ ه.ق.) گسترش داد. ابن‌دقماق از او با عنوان «شیخ الامام العارف المکاشف نجم الدین بن اسرائیل فقیر حریری دمشقی» یاد می‌کند (ابن‌دقماق، ۱۴۲۰: ۱۲۶). محمد بن اسرائیل، معروف به نجم‌الدین، از سال ۶۱۸ ه.ق. شاگرد حریری شد، اما خرقه‌اش را از دست شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن سهروردی گرفت (ابن‌فرات، ۱۹۴۲: ۱۳۱/۷؛ یونینی، ۱۳۷۴: ۴۰۵/۳؛ صفدی، ۱۴۲۰: ۱۲۰/۳). همچنین، کتاب *عوارف المعارف* را نزد سهروردی خواند و در شعر نیز از ابن‌فارض تبعیت کرد (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۹۰: ۱۹۵/۵).

۲. شیوه‌های سلوکی و رفتاری

۲.۱. پوشش ظاهری

پس از آنکه دولت ایوبیان موفق شد با کنارزدن فاطمیان، پایه‌های قدرت سیاسی‌اش را در سرزمین‌های شام و مصر تثبیت کند، به‌مرور گرایش‌های فکری و اجتماعی اهل سنت، در جامعه تحت سیطره دولت ایوبی نفوذ کرد. در نتیجه آن، فقها و متشرعان، افکار مخالف را به‌شدت تحت فشار قرار می‌دادند و به نقطه پایان می‌رساندند، یا اینکه مجبور می‌شدند برای حفظ حیات خود به گونه‌ای محتاطانه‌تر عمل کنند.

الگوهای پوشش ظاهری افراد، و به تبع آن جامعه، بیانگر مسائل مختلفی نظیر قومیت‌ها، وضعیت طبیعی، اقتصادی، ساختارهای دینی، فرهنگی، تمدنی و ... است. شکل و کیفیت پوشاک هر جامعه به نوعی مظهر فرهنگ آن جامعه، و استفاده از آن نشانگر اجتماعی بودن انسان است و مانند سایر جنبه‌های اجتماعی بودن انسان، مبتنی بر یک سلسله ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و اعتقادی است. از این رو اصرار بر استفاده از یک نوع پوشش بسیار متفاوت یا استفاده از آن به عنوان یک نماد، می‌تواند به منزله مخالفت با اصول فکری و اجتماعی حاکم و حتی فراتر از آن، مخالفت با حاکمیت باشد.

پوشش ظاهری علی بن منصور حریری مخالف هنجارهای حاکم بود و به این دلیل می‌توانست قدرت و اقتدار علما و طبقه حاکم را دچار نوعی بحران کند. بی‌تردید پایگاه اجتماعی حریری در تکوین اندیشه‌هایش بسیار مؤثر بود. گفتیم که او قبل از آنکه به تصوف روی آورد در دمشق به حرفه حریربافی مشغول بود، اما این پایان کار نبود و او برای تمایز یاران و اصحابش از سایر گروه‌ها، آنها را به استفاده از لباس حریر واداشت (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۱۷/۲۹۴؛ ابی‌شامه، ۱۹۷۴: ۱۸۰). ابی‌شامه پیروان حریری را به همین دلیل «اصحاب الزی المنافی للشریعة» خوانده است (همان). قطعاً این طریقه پوشش، مخالفت حتی سایر گروه‌های صوفیه را نیز به دنبال داشت. لذا می‌بینیم ابن‌عبد‌السلام، یکی از فقهای صوفی مشهور، سرسخت‌ترین دشمن حریری به شمار می‌رود که فتوای قتلش را نیز صادر کرد. در کنار آن حریری و پیروانش سبک‌های پوششی متفاوتی را نیز در جامعه اجرا می‌کردند. حریری لباس کوتاه، بلند، گرد، پاره، سفید، سیاه، عمامه، شلوار و کلاه به‌تنهایی، لباس حاشیه‌دوزی و رنگارنگ زنان و ... می‌پوشید (دلجی، ۱۳۲۲: ۷۲؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ۱۴/۵۲۶؛ ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۸/۳). حریری در مبحث پوشش دچار نوعی تعارض ظاهری بود و در حالی که در بیرون لباس زیبا می‌پوشید و بر اسب عربی سوار می‌شد، در خانه‌اش حتی یک حصیر هم پیدا نمی‌شد و چه بسا خود و خانواده‌اش را با جل اسب

می‌پوشانید (ذهبی، ۲۰۰۳: ۲۵۶/۱۴). متمیزه، که خود مهم‌ترین گروه از طریقت حریریه بودند، وقتی جوانی را جذب خود می‌کردند، سر و ریشش را می‌تراشیدند و لباس‌های نامناسب تن او می‌کردند (جویری، بی‌تا: ۱۷). این روش آنها که مخالفت آشکار با قواعد رایج رفتاری و اجتماعی حاکم بر جامعه بود بعدها در دیگر فرقه‌های صوفیه، خصوصاً قلندریه، شکل کامل‌تری به خود گرفت و به نام «چهار ضرب» معروف شد که عبارت از کوتاه‌کردن موی سر، صورت، ریش و ابرو می‌شد (امیری، ۱۳۹۲: ۷۳؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۴). پوشیدن این لباس‌های نامناسب و دور از هنجارهای رایج جامعه، قطعاً نوعی طغیان علیه اصول و شکل‌های رایجی بود که عناصر حاکم بر جامعه رسماً تبلیغ و ترویج می‌کردند. هنوز هم شاهدیم که در جوامع دارای فرهنگ و اعتقادات خاص، استفاده از پوشش‌های عجیب و غریب یا استفاده از پوشش زنان در میان مردان و بالعکس، برای افراد عادی جامعه پذیرفتنی نیست و شاید آن را نوعی آزادی خطرناک و بدون حد و مرز می‌دانند. شاید بتوان نظریه قره مصطفی با عنوان «زهد انحرافی به مثابه اعتراضی در مقابل ساختارهای صوفی» (Karamustafa, 1994: 90) را به نوعی بر طریقت حریریه منطبق کرد. در دوره ایوبیان و حتی پیش از آن در زمان زنگیان، صوفیان شام توانسته بودند با اقامت در مراکز صوفیانه، مثل خانقاه‌ها و زاویه‌ها، و با بهره‌مندی از اوقاف و عطایای حکومتی از اوضاع و احوال اقتصادی و اجتماعی مناسبی برخوردار شوند و حتی در سلسله مراتب اداری این دولت جایگاه ویژه‌ای نظیر شیخ الشیوخی برایشان تعریف شد. این تحول در ساختار بیرونی دستگاه صوفیه برای عده‌ای از صوفیان پذیرفتنی و هضم‌کردنی نبود و آن را نوعی انحراف می‌دانستند و به‌شدت با آن مقابله می‌کردند و مظاهر متفاوتی از آنچه تا پیش از آن رواج داشت برای خود انتخاب می‌کردند. از مهم‌ترین این گروه‌ها می‌توان به حریریه و نیز قلندریه اشاره کرد.

۲.۲. شاهدبازی

از رفتارهای دیگر حریری که واکنش‌های بسیار گسترده‌ای در سطح جامعه داشت همنشینی‌اش با جوانان بود که او را به صوفی شاهدباز تبدیل کرد. در اصطلاح صوفیانه «شاهد عبارت است از آن چیزی که بیانگر هستی خدا، وحدانیت، افعال، صفات، صنع و عظمت او است و انسان‌ها را به تفکر در این باره و بررسی و محبت به او و بندگی وامی‌دارد. انسان، فشرده و چکیده عالم خلقت است و او در برترین شکل خلق شده است، لذا می‌توان گفت انسان پرجاذبه‌ترین شاهد است ... این نوع نگاه به انسان و مخلوقات و واسطه قراردادن آن در مشاهده جمال و جلال الاهی برای دست‌یابی به عشق الاهی را شاهدبازی می‌گویند» (بایرام، ۱۳۷۹: ۷۷). در نگاه صوفیانه، چون در بین انسان‌ها جوانان زیباترند و در بین ایشان نیز برخی‌ها از مراتب بالاتری از جمال برخوردارند می‌توان با نگاه به آنها و همنشینی با ایشان به عشق الاهی دست یافت. این موضوع حتی در بین صوفیان نیز موافقان و مخالفان (مولوی، ۱۳۸۰: ۶۳۲) فراوانی دارد و به یکسان پذیرفته نشده است.

حریری، که به گفته شاگردش نجم‌الدین ابن اسرائیل خود انسان زیبارویی بود، «امن یهیم به الجمال صبابه / فکانما رب الجمال جمیل» (ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۱۱/۳) با مردان رقص و همنشینی داشت و با آنها خلوت می‌کرد (ابن‌شامه، ۱۹۷۴: ۱۸۰). بر کودکان و نوجوانان وارد می‌شد. وقتی نگاه یکی از جوانان، خواه از فرزندان امرا یا فرزندان سپاهیان، به او می‌افتاد مجذوب حریری می‌شد و به او تمایل پیدا می‌کرد (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۴/۱۴). او با جوانان زیباروی وارد حمام می‌شد و وقتی کسی او را در حمام به وضعیت نامناسبی دید حریری گریخت (ابن‌الفوطی، ۱۴۲۴: ۱۸۴؛ ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۷/۳). از معروف‌ترین اشعار حریری این است:

أخیر من رضوانکم

أحسن من الوالدان

امرد یقدم مداسی

و ربع قحبة عندی

قالوا انت تدعى الصالح
قلت السماع يصلح لى

دع عنك هذى الخندقة
بالشمع والمردان

(ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۸/۳)

امردی که کفش‌هایم را نزد می‌آورد بهتر از بهشت شماسست. اقامت بدکار در پیش من بهتر از پدران و مادران است. گفتند تو ادعا می‌کنی فرد صالحی هستی، پس از این اختلاف‌ها دست بردار. گفتم سماع با شمع و مردان برای من شایسته‌تر است.

البته برخی از نویسندگان معاصر تفسیر انسان‌محورانه از این‌گونه رفتارها دارند و معتقدند برای رسیدن به زیبای‌های آسمانی و تجلیل از آن باید زیبای‌های زمینی را تکریم کرد (ریبکا، ۱۳۸۵: ۳۱۴).

چنان‌که قبلاً اشاره شد، پایگاه اشرافی علی بن منصور حریری در جذب افراد و جوانان این‌گونه خانواده‌ها بسیار مؤثر بود، چراکه از لحاظ فکری، تناسب بیشتری با یکدیگر داشتند. از طرف دیگر، طریقت صوفیانه‌ای که حریری آن را تبلیغ و ترویج می‌کرد برخلاف بسیاری از طریقت‌های دیگر، خشن و خشک نبود، چراکه آنها به ظاهرشان اهمیت می‌دادند و لباس‌هایی راحت‌تر از دیگران می‌پوشیدند، اگرچه این لباس‌ها را عموم جامعه نمی‌پسندید. حریری با این رفتارهای غیراخلاقی و جذب جوانانی از خانواده‌های محترم و ذی‌نفوذ دمشقی، که اصول پوششی و رفتاری طریقت او را می‌پذیرفتند، باعث دشمنی طیف وسیعی از بزرگان، خصوصاً فقها، شد. در مجموع، از نگاه عموم مردم، خصوصاً فقها، این موضوع، انحراف جنسی شدیدی در حریری و یارانش بود و در شریعت اسلامی، به دلیل مخالفت این رفتار با فطرت انسانی، حکم فقهی‌اش مشخص بود.

۲.۳. سماع

منابع تاریخی حریری را با عنوان «شیخ الفقراء الحریریة أولى الطیبة والسماعات والشاهد» خطاب می‌کنند (ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۶/۳؛ ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۱۲: ۴۰۰/۷؛ ذهبی، بی‌تا:

طریقت حریریه و تأثیر آن در شام دوره ابوبی / ۳۰۵

۲۵۲/۳). سماع و رقص و موسیقی، فراتر از حدی که سایر صوفیه به آن می‌پرداختند، یکی دیگر از اختصاصات حریریه است. از نخستین اقدامات او، که منابع از آن یاد می‌کنند، ساختن زاویه‌ای در منطقه شرف قبلی در دمشق بود که مردم برای سماع در آنجا جمع می‌شدند. وقتی از حریری حجت و دلیل برای رقص را پرسیدند او در پاسخ آیه قرآنی «اذا زلزلت الارض زلزالها» را خواند و گفت دلیلش این آیه است (ذهبی، ۲۰۰۳: ۲۵۱/۱۴). اگرچه ارتباط معقول و منطقی بین علت سماع و پاسخ او پیدا نمی‌شود، اما به نظر می‌رسد او می‌کوشید با تفاسیری این‌گونه به اعمال و رفتارش چهره مذهبی ببخشد و مردم را با باورهایش همراه کند. او این‌گونه اقداماتش را عبادت خدا می‌دانست:

دف مزمار و نغمه شادن فمتی رأیت عباده بملاهی

آهنگ مزمار و نی و نغمه‌های پُرطرب، پس کی عبادت او را با ادوات موسیقی

دیده‌ای؟ (همان: ۵۲۵/۱۴)

هرگز کارش را مخفی نمی‌کرد. او یارانش را از اینکه در هنگام سماع در را قفل کنند بر حذر داشته بود و همه، حتی یهودی و مسیحی، می‌توانستند به آنجا وارد شوند. علتش را هم در درستی کار خود می‌دانست و می‌گفت دار الضرب سلطان درش باز است، اما کسی که سکه تقلبی می‌زند درش را می‌بندد (همان: ۵۲۶). مجالس سماع حریریه همراه با نوشیدن شراب و استعمال حشیش، حضور مردان و این قبیل بی‌بندوباری‌ها بود (ابی‌شامه، ۱۹۷۴: ۱۸۰؛ ابن‌کنیر، ۱۴۱۲: ۲۹۵/۱۷). پس می‌توانست مکان مناسبی برای اجتماع شمار فراوانی از افراد و جوانان، چه از خانواده‌های اشرافی و چه سایر مردم، باشد و از قِبَل آن سایر اتهاماتی که به حریری زده می‌شد، مثل ترک نماز، گمراه و فاسدکردن مردم و ...، شکل گیرد.

در مقابل، فقها تمام تلاششان را به کار گرفتند و انحرافات و بدعت‌های حریریه را بیان کردند و کتاب‌هایی در رد و رسوایی سماع صوفیانه نوشتند که مهم‌ترین آنها فتاوی‌ ابن‌قدامه مقدسی (متوفای ۶۲۰ ه.ق.) در ذم رقص و سماع و نیز کتاب احمد بن عمر بن

ابراهیم قرطبی (متوفای ۶۵۶ ه.ق.) به نام *كشف القناع عن الوجد والسماع* است. فتوای این قدامه تحت عنوان «فتیای ذم الشباب والرقص والسماع» است. وی مدت مدیدی را تا لحظه مرگش در دمشق گذراند و به رغم درخواست استادش ابن‌المنی برای اقامت در بغداد، خواسته‌اش را اجابت نکرد، چراکه حضور خود را در دمشق مؤثرتر می‌دید. این قدامه کسانی را که به سماع و غنا روی می‌آوردند اهل فسق و نفاق می‌نامید (ابن‌قدامه، ۱۳۶۰: ۲۹). وی ضمن رد این ادعای صوفیه که سماع باعث تقرب به خدا می‌شود، زشتی‌هایش را بیان می‌کند (جویر، ۱۴۳۰: ۶۰). قرطبی نیز مستقیماً به سماع صوفیانه اشاره می‌کند و آنها را اعمالی زشت می‌شمرد که در هنگام وقوع آن حیا و وقار از بین می‌رود و پیران و کودکان مختلط می‌شوند و ... و تقوای خداوند در آنجا وجود ندارد و از خداوند حیا نمی‌کنند (قرطبی، ۱۴۱۲: ۱۹).

۳. وحدت وجود

این افکار حریریه را از بُعد دیگری نیز می‌توان تحلیل کرد. در قرن ششم و هفتم هجری، تصوف فلسفی جریان غالب بود و مهم‌ترین بحث نیز، وحدت وجود است که صوفیان مختلفی، خصوصاً ابن‌عربی، به آن پرداخته‌اند. به گزارش ابوهانیه، «ابن‌عربی و دیگر بزرگان این نظریه دنبال یافتن راهی برای سازگاری و توافق سوفیسم با چیزی بودند که معنای باطنی و رمزی و روحانی شریعت اسلام نامیده می‌شد» (Abu Hanieh, 2011: 23). حریری می‌گفت: «اگر به دست خودم هفتاد نفر از پیامبران را به قتل برسانم، گمان نمی‌کنم که خطاکار باشم، چراکه آنچه را خداوند از من خواسته است انجام داده‌ام و در هستی چیزی جز اراده خداوند نیست» (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۳/۱۴). او آزادی را در این معنا می‌کرد که هیچ چیزی را مالک نباشی و به غیر از خدا کسی تو را مالک نباشد (مناوی، بی‌تا: ۴۰۲/۲).

حریری تحت تأثیر جوّ فکری آن زمان به وحدت وجود معتقد بود و با لحاظ کردن اراده‌گونی خداوند، اعمال بندگان را اعمال خدا می‌دانست و تفاوتی بین خدا و

مخلوقات خدا قرار نمی‌داد (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۳/۱۴). بر همین اساس، او مسئله گناه آدم در رانده‌شدن از بهشت یا گناه شیطان در سجده‌نکردن بر انسان را نمی‌پذیرفت. شاگردش ابن‌اسرائیل، که در جهت‌گیری‌های صوفیانه تحت تأثیر استادش قرار داشت، در توضیح این افکار حریری می‌گوید: «امر خداوند بر دو گونه است: امر باواسطه و امر بی‌واسطه. پس امری که باواسطه است، انسان می‌تواند آنچه را خداوند امر و اراده کرده است بپذیرد یا نپذیرد؛ اما امری که بدون واسطه است نپذیرفتنش ممکن نیست» (ابن‌تیمیّه، ۱۴۲۶: ۱۷۷/۲). حریری با این افکار، راه برای آزادی و توجیه تمامی اعمال انسان هموار کرد. ابن‌اسرائیل در مواجهه با پرسش فردی صوفی که می‌پرسد «دستور خداوند به آدم راجع به نزدیک‌نشدن به درخت مگر بی‌واسطه نبود؟» به تقسیم‌بندی جدیدی در حوزه امر بی‌واسطه می‌پردازد و از زبان حریری می‌گوید: «آدم توحیدش ظاهری و باطنی بود، پس سخن خداوند به آدم «لا تقرب الشجرة» ظاهری بود، در حالی که در باطن، امر او کُل بود، پس خورد و سخن خدا را اجرا کرد» (همان). بر اساس تفکر حریری، انسان می‌تواند هر آنچه را خواست انجام دهد و این تناقضی با خواست و اراده خدا ندارد و معنایی که او از وحدت برداشت می‌کند در همین راستا است.

پس از حریری، شاگرد و مریدش ادامه‌دهنده راه وی در مبحث وحدت وجود بود. دیوان شعر وی حاوی اشعار بسیار در این خصوص است. او ابتدا این گونه می‌سرود: «لقد حق لی رفض الوجود و اهله» (همان: ۱۷۵). «برای من شایسته است که وجود و اهلش را نپذیرم»؛ اما بعد شعرش را این گونه تغییر داد: «لقد حق لی عشق الوجود و اهله» (همان). «برای من شایسته است که به وجود و اهلش عشق بورزم». همچنین، می‌گفت: «همانا خداوند در اشیا به صورت حقیقی ظاهر می‌شود و در مجاز از آنها در پرده و حجاب است. پس کسی که اهل حق است مظهر و تجلی (خدا) را می‌بیند و کسی که اهل مجاز است چهارپا و حجاب را می‌بیند» (همان). بدین ترتیب برخی مثل

محمد زغلول سلام، معتقدند حریریه با این نگاه ابن‌اسرائیل، علاوه بر اعتقاد به مقوله وحدت وجود به وحدت شهود نیز تمایل داشتند. وی می‌گوید:

ابن‌اسرائیل در توصیف زیبایی‌های خلق، عبادت خالق را می‌بیند، چراکه او اندیشه اتحادی اصحاب طریقه وحدت شهود را دارد که می‌گویند اشیا مظاهر مختلفی برای خالق هستند و او شاهد بر آنها است و زیبایی‌های ظاهری شواهدی بر زیبایی‌های مطلق هستند و تأمل در این زیبایی موجب فرود آمدن نعمت‌های خداوند می‌شود ... اشیای فانی چیزی جز سایه حقیقت ابدی نیستند، یا صورتی در آینه برای حق یا خالق که این صورت‌های متعدد هستند و اصل وجود در هر زمان و در هر چیزی یکی است (زغلول، ۱۹۷۱: ۲۴۲/۱).

البته دلیل این اعتقاد ابن‌اسرائیل را می‌توان در اشعار وی نیز یافت که چنین سروده است:

فلما تجلی لی علی کل شاهد	و سامرنی بالرمز فی کل مشهد
و صار سماعی مطلقاً منه بدوہ	و حاشا لمثلی من سماع مقید
ففی کل مشهود لقلبی شاهد	و فی کل مسموع له لحن معبد

(ابن‌اسرائیل، ۱۴۳۰: ۲۹)

در بررسی ارتباط بین وحدت وجود و وحدت شهود دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که ارتباطی به موضوع ما پیدا نمی‌کند. حلبی نیز در کتابش تحت عنوان *تسفیة الغبی فی تنزیہ ابن عربی* و در توضیح بحث وحدت وجود از حریری نام می‌برد و عبارات متعددی را که نشانگر اعتقاد حریری به این بحث است بیان می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد:

اعتقادات این گروه خارج از عقل و شرع است، در حالی که آنها اصرار بر آن دارند و می‌گویند اگر پیروی از عقل پرده و حجاب است، پیروی از علم استدلالی هم این‌گونه است. کسی که دارای ذوق باشد به علم می‌رسد و این با تقلید از پیامبران و با استدلال‌های حکما امکان‌پذیر نیست؛ و برای رسیدن به

طریقت حریریه و تأثیر آن در شام دوره ابوی / ۳۰۹

آن از هیچ راهی کوتاهی نمی‌کنند، بلکه رسیدن به آن را از هر راهی مجاز می‌دانند، حتی اگر به بعضی از آنها با انجام دادن امور حرام شرعی دست یافته شود (حلبی، ۱۴۲۹: ۹۷).

از نظرگاه علمای مسلمان و فقهای متشرع نیز سخن و اعتقاد به وحدت وجود، اعتقاد به وحدت ادیان و برابری کفر و ایمان است و بنا بر نظر اجماع علمای مسلمان کفر و خارج شدن از دین اسلام است (عجمی، ۱۴۳۲: ۷۱). سخنان حریری در باب وحدت وجود اگرچه باعث تمایل بعضی از مردم می‌شد، اما فقها این گفتار را برای جامعه اسلامی به شدت خطرناک و مضر می‌دانستند، چراکه با تصور آنها از خداوند به معنای خالق جدا از مخلوقات و اشیا تفاوت داشت. همچنین، آمیخته با عناصری غیراسلامی بود که به فساد عقیده مردم می‌انجامید. از این رو به الحاد و بدعتگری حریریان معتقد بودند. از همین رو است که ابن تیمیه، حریریه را در ردیف متصوفه بزرگ دیگر نظیر ابن عربی، ابن فارض، ابن سبعین، شوشتری، تلمسانی، صدر قونوی و ... قرار داده و ضمن حمله شدید به آنها، ایشان را حتی بدتر از کافران و پیروان سایر ادیان می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۶۹/۱ و ۷۵).

یک بُعد از افکار علی بن منصور حریری و شاگردش ابن اسرائیل به موضوع رابطه خدا و انسان برمی‌گردد. اشعار صوفیانه حریری که در مجالس رقص و سماع خوانده می‌شد، از نظر علمای دینی نشانگر الحاد و کفر بود و لازم بود با آن مقابله شود. حریری شیوه مرسوم آن زمان را که به نوعی مبتنی بر تبعیت محض از افکار فقها و نفوذشان در جزئی‌ترین مسائل زندگی انسانی می‌شد نمی‌پسندید. اگر به قرن ششم و هفتم هجری، که حکومت ایوبیان نیز در آن واقع شده است، نگاهی بیندازیم می‌بینیم که بسیاری از علما و فقها کوشیده‌اند و کتاب‌هایی تحت عنوان *مسائل*، *فتاوی* و ... تألیف کرده‌اند که در زمره شاخص‌ترین آنها، ابن‌الصلاح شهرزوری و عبدالله بن قدامه مقدسی هستند. این کتب فتاوی و مسائل شامل ریزترین امور مربوط به زندگی انسانی می‌شد.

یکی از معروف‌ترین اشعار حریری که بیانگر نوع نگاه او به رابطه بین خدا و انسان است این شعر او است:

ما اعرف لآدم طاعة
و ما اعرف آدم عصی الله
الا سجود الملائكة
يعظم الرحمان
(ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۸/۳)

برای آدمی طاعتی جز سجده ملائکه نمی‌بینم و انسانی را نمی‌شناسم که معصیت خدا کرده باشد، او خدای رحمان را بزرگ می‌دارد.

یا هنگامی که مردی از او پرسید: «کدام راه به خداوند نزدیک‌تر است تا در آن مسیر حرکت کند؟» به او گفت که سیر و جست‌وجو را رها کند، چراکه او به آنچه می‌خواسته رسیده است (ذهبی، ۲۰۰۳: ۵۲۲/۱۴). در واقع، اشاره حریری به این موضوع است که هدف زندگی انسان چیزی جز خود انسان نیست، اما انسان موقعی این را متوجه می‌شود که به سرمنزل مقصود رسیده است. لذا برداشت او از دین و حتی تصوف متفاوت با برداشت دیگران و در تضاد با جریان‌های موجودی است که عموماً مؤلفه‌های دینی بر آنها حاکم است. از نگاه حریری، ارزش آزادی انسان و خود انسان برتر از هر چیز دیگری است و تنها چیزی که می‌تواند ارتباط بین انسان‌های مختلف را تعمیق بخشد همین مفهوم است. از این جهت، او دچار تسامح و تساهلی فراگیر می‌شود که می‌توان از سخنانش درباره مسیحیت و یهودیت اینها را استنباط کرد. او می‌گوید اگر یکی از مریدانش به روم رود و نصرانی شود و گوشت خوک بخورد و شراب بیاشامد، این کار بر عهده او است؛ یا به یارانش می‌گفت تا با او بیعت کنند تا بر یهودیت بمیرند (همان: ۵۲۱/۱۴؛ ابن‌شاکر، ۱۹۷۴: ۷/۳). همچنین، یارانش را از بستن در زاویه‌اش در هنگام سماع، حتی بر روی یهودی و مسیحی، منع کرده بود.

شاید بتوان گفت این مهم‌ترین وجه از افکار و آرای حریری است که طریقت او را به دلیل ظرفیت‌سازی برای بیان بسیاری از مفاهیم حقوق بشری امروزی، از دیگران

متمایز می‌کند. بر اساس این تفکر، مسلمانان لازم نیست به خیلی از مفاهیم و ارزش‌های فقهی و تأثیرگذار در زندگی توجه خاصی داشته باشند و می‌شود ارزش‌ها و اصول دیگری را از سایر فرهنگ‌ها و ادیان اخذ، و به آنها عمل کرد. از این جهت، شکل جدیدتری از تصوف اتفاق می‌افتد که در حال حاضر بیشتر محل توجه افکار بیرون از جهان اسلام و دگراندیشان قرار گرفته است. این جریان، که برخی آن را برداشت مدرن غربی از تصوف می‌دانند (لعجال و ابراهیم، ۲۰۱۳: ۱۶۵)، معتقد است می‌توان از آن تفکر در مقابله با تندروی و افراط‌گرایی استفاده کرد و به عنوان چارچوب دینی دارای ویژگی دموکراتیک از آن بهره برد. از این رو این جریان می‌کوشد به تصوف قدسیت دهد و آن را نوعی راه‌حل برای بحران جهان اسلام، از یک سو، و حل وضعیت حاد ایدئولوژیک بین اسلام و غرب، از سوی دیگر، معرفی کند. این ایده‌ها، با دقت بیشتر، در بسیاری از طراحی‌های رسمی غربی و آثار کسانی که مشغول مطالعات خاورمیانه‌ای در غرب هستند، دیده می‌شود (همان).

نتیجه

حریریه، برخلاف اوضاع و احوال اجتماعی و اعتقادی حاکم بر آن زمان و با وجود مخالفت‌های بسیار توانست از لحاظ اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی بر شام دوره ایوبی تأثیرگذار باشد. آنها قدرت سنتی علما و فقهای دینی را نمی‌توانستند بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی بپذیرند. از این جهت تأثیر اجتماعی‌شان بر سبک ظاهر زندگی و پوشش مردم آغاز شد که لباس‌هایی از جنس حریر را به عنوان نماد خود انتخاب کردند و ظاهری متمایز از سایر مردم داشتند و باعث جذب جوانان اشرافی و به‌مرور افرادی از طبقات دیگر جامعه، اعم از خواص و عوام، شدند. ترویج اندیشه انسان‌گرایی و قرارگرفتن انسان و آزادی او به عنوان هدف زندگی شاید مهم‌ترین تأثیر فکری حریریه باشد که در سایه آن حریریه دچار تساهل و تسامحی فراگیر می‌شود و ظرفیت‌های فرادینی بیشتری را به این شکل از اسلام (اسلام صوفیانه) می‌دهد. در پناه

این ویژگی بود که حریریه خود را رو در روی رهبران مذهبی و فقهای جامعه قرار داد و تعالیشان را که شکل عادی و طبیعی گرفته بود به صورت جدی به پرسش کشید. حریریه همچنین نظریه وحدت وجود و وحدت شهود را با تأکید بیشتری پذیرفت و بیان کرد. مجالس سماع حریریه نقش بسیار مهمی در دگرذیسی‌های اجتماعی و اعتقادی سرزمین شام داشت و آلوده به مسائلی بود که از نظرگاه فقها باعث انحراف جامعه اسلامی می‌شد. همچنین، از لحاظ مذهبی، بروز کرامات و معجزات منسوب به حریری باعث جلب برخی گروه‌های عامی مردم می‌شد. واکنش و بازخورد جامعه در مقابل حریریه نیز به نوع نگاه هر کدام از گروه‌ها وابسته بود. فقها و علمای دینی به شدت با او مخالف بودند. حاکمان ایوبی چون از شکل‌گیری فتنه‌های مذهبی بیم داشتند به رغم جلوگیری از رشد فرقه‌های جدید از سرکوب خشن آن خودداری می‌کردند. برخی از روشنفکران و نسل نو نیز چون افکار حریری را مطابق میل خود می‌دانستند از آن حمایت می‌کردند.

منابع

- ابن ابى اصيبعة، احمد بن قاسم (بى تا). *عيون الانباء فى طبقات الحكماء*، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار المكتبة الحياة.
- ابن إسرائيل الدمشقى، نجم الدين بن سوار (٢٠٠٩/١٤٣٠). *ديوان ابن سوار الدمشقى*، تحقيق: محمد اديب الجادر، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية.
- ابن الصلاح الشهرزورى، عثمان بن عبد الرحمن (١٩٨٦/١٤٠٦). *فتاوى والمسائل ابن الصلاح فى التفسير والحديث والاصول والفقه*، تحقيق: عبد المعطى امين قلعجى، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.
- ابن الوردى، عمر بن مظفر (١٩٩٦/١٤١٧). *تاريخ ابن الوردى*، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
- ابن بدران، عبد القادر بن احمد (١٣٧٩). *مندمة الاطلاع و مسامرة الخيال*، تحقيق: محمد زهير الشاويش، دمشق: المكتب الاسلامى للطباعة والنشر.
- ابن تغرى بردى، جمال الدين يوسف (بى تا). *النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة*، مصر: وزارة الثقافة والارشاد القومى، بى جا: دار الكتب.
- ابن تيميه، تقى الدين احمد (١٩٨٦/١٤٢٦). *مجموعة الفتاوى، كتاب التوحيد الربوبية*، تحقيق: عامر الجزار و انور الباز، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
- ابن حجر عسقلانى، ابو الفضل احمد بن على (١٩٧١/١٣٩٠). *لسان الميزان*، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، هند: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الثانية.
- ابن دقماق، صارم الدين ابراهيم بن محمد (١٩٩٠/١٤٢٠). *نزهة الانام فى تاريخ الاسلام*، تحقيق: سمير طيارة، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الاولى.
- ابن سراج الدمشقى، محمد بن طاهر (٢٠١٩). *تفاح الارواح و مفتاح الإرباح*، تحقيق: محمد بن عبد الله احمد، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن شاکر كنبى، محمد (١٩٧٤). *فوات الوفيات*، تحقيق: احسان عباس، بيروت: دار صادر، الطبعة الاولى.
- ابن عماد حنبلى، شهاب الدين ابى الفلاح (١٩٩٢/١٤١٢). *شذرات الذهب فى اخبار من ذهب*، تحقيق: عبد القادر الارناؤوط و محمود الارناؤوط، دمشق و بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الاولى.
- ابن فرات، محمد بن عبد الرحيم (١٩٤٢). *تاريخ ابن الفرات*، تحقيق: قسطنطين رزىق، بيروت: المطبعة الاميركائية.
- ابن فوطى شيبانى، كمال الدين ابو الفضل (٢٠٠٣/١٤٢٤). *الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة السابعة*، تحقيق: مهدي نجم، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.

٣١٤ / پژوهش نامه مذاهب اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم

- ابن قدامه مقدسی، عبد الله بن احمد (١٣٦٠). *فتيا في ذم الشباية والرقص والسماع*، ناسخ: سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، مخطوطة محفوظة بجامعة الرياض، الرقم العام.
- ابن كثير، ابوالفداء الحافظ (١٩٩١/١٤١٢). *البدایة والنهاية*، بيروت: مكتبة المعارف.
- ابن واصل، محمد بن سالم (١٣٨٣). *تاريخ ايوبيان: مفرج الكروب في تاريخ بني ايوب*، ترجمه: پرويز اتابكي، تهران: علمي و فرهنگي، چاپ اول.
- ابن هداية الله الحسيني، ابي بكر (١٩٨٢/١٤٠٢). *طبقات الشافعية*، تحقيق: عادل نويهض، بيروت: دار الافاق الجديدة، الطبعة الثالثة.
- ابي شامه، شهاب الدين محمد (١٩٧٤). *تراجم رجال القرنين السادس والسابع (ذيل على الروستين)*، تحقيق: اسد عزة عطار الحسيني، بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية.
- اميري، زهرا (١٣٩٢). «جمال الدين ساوجي و تأثير شخصيت او بر طريقه قلندريه»، در: *پژوهش نامه تاريخ*، س ٨، ش ٣١، ص ٧١-٨٢.
- بايرام، ميكائيل (١٣٧٩). *اوحادالدين كرماني و حركت اوحاديه*، ترجمه: منصوره حسيني و داوود وفايي، تهران: نشر مركز، چاپ اول.
- البغدادي، اسماعيل باشا (١٩٥١). *هدية العارفين: اسماء المؤلفين و آثار المصنفين*، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- تفتازاني، ابو الوفاء (١٩٧٩). *مدخل الى تصوف الاسلامي*، قاهره: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة.
- الجوبري، عبد الرحمن بن عمر (بي تا). *المختار في كشف الاسرار و هتك الاسرار*، بي جا: مطبعة الحمل المصرية.
- الجوير، محمد بن احمد (٢٠٠٩/١٤٣٠). *السماع الصوفي: شبهات و ردود*، رياض: دار الصمعي، الطبعة الاولى.
- حلبى، ابراهيم بن محمد (٢٠٠٨/١٤٢٩). *تسفيه العبي في تنزيه ابن عربي*، تحقيق: ابي البراء المدني، قاهره: دار المعارف، الطبعة الاولى.
- دلجى، احمد بن على (١٣٢٢). *الفلاكة والمفلوكون*، مصر: مطبعة الشعب.
- ذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (١٩٨٥/١٤٠٥). *سير اعلام النبلاء*، تحقيق: مجموعة من المحققين باشراف الشيخ شعيب الارناؤوط، بي جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.
- ذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (١٩٩٣/١٤١٣). *الاعلام بوفيات الاعلام*، تحقيق: مصطفى بن على عوض و ربيع ابو بكر عبد الباقي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الاولى.

طريقت حريه و تأثير آن در شام دوره ابوبى / ۳۱۵

ذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (۲۰۰۳). تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير والاعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، بي جا: دار الغرب الاسلامي، الطبعة الاولى.

ذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (بي تا). العبر في خبر من غير، تحقيق: ابو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول بيروت: دار الكتب العلمية.

ريپكا، يان (۱۳۸۵). تاريخ ادبيات ايران از دوران باستان تا قاجار، ترجمه: عيسى شهابي، تهران: علمي و فرهنگي، چاپ سوم.

زغلول محمد سلام (۱۹۷۱). الادب في العصر المملوكي: الدولة الاولى (۶۴۱-۷۱۳ ه.ق.)، قاهره: دار المعارف بمصر.

سبط ابن جوزي، يوسف بن غزاو غلي (۲۰۱۳). مرآة الزمان في تاريخ الاعيان و بذيله (ذيل مرآة الزمان)، تحقيق: كامل الجبوري، قيس الجنابي، احمد الانباري، بيروت: دار الكتب العلمية.

شفيعى كدكنى، محمدرضا (۱۳۸۷). قلندريه در تاريخ: دگرديسى هاى يك ايدئولوژي، تهران: سخن، چاپ سوم.

صفدى، خليل بن آيبك (۲۰۰۰/۱۴۲۰). الوافي بالوفيات، تحقيق: احمد الارناؤوط و تركي مصطفى، بيروت: دار احياء التراث.

صيادى، ابوالهدى محمد (۱۳۰۱). قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي و اتباعه الاكابر، بيروت: مطبعة الاديبية.

العجمي، دغش بن شبيب (۲۰۱۱/۱۴۳۲). ابن عربي: عقيدته و موقف العلماء المسلمين منه من القرن السادس الى القرن الثالث عشر، كويت: مكتبة اهل الاثر للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى.

غساني، الملك الاشرف (۱۹۷۵/۱۳۹۵). العسجد المسبوك والجواهر الملوكة في طبقات الخلفاء والملوك، تحقيق: شاکر محمود عبد المنعم، بيروت و بغداد: دار التراث الاسلامية و دار البيان.

قريطي، ابو العباس احمد بن عمر (۱۹۹۲/۱۴۱۲). كشف القناع عن حكم الوجد والسماع، تحقيق: قسم التحقيق بالدار، بطنطا: دار الصحابة للتراث، الطبعة الاولى.

كردعلى، محمد بن عبد الرزاق (۱۹۸۳/۱۴۰۳). خطط الشام، دمشق: مكتبة النوري، الطبعة الثالثة.

لعجال طارق عبد السلام؛ ابراهيم، احمد زكى (۲۰۱۲). «التصوف بين التوظيف السياسى والثابت التاريخي»، در: 163-184 (1): *al-tamaddun bil.*

المناولى، عبد الرؤوف (بي تا). الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية او طبقات المناوى الكبرى، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، قاهره: المكتبة الازهرية التراث.

٣١٦ / پژوهش نامه مذاهب اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۰). *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: صدای معاصر، چاپ دوم.

نبهانی، یوسف بن اسماعیل (۲۰۰۱/۱۴۲۲). *جامع کرامات اولیاء*، تحقیق: ابراهیم عطوة عوض، گجرات هند: مرکز اهل سنت برکات رضا، الطبعة الاولى.

نعیمی، عبد القادر بن محمد (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *الدارس فی التاريخ المدارس*، تحقیق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

یافعی، عبد الله بن اسعد (۱۹۹۷/۱۴۱۷). *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*، تحشیه: خلیل المنصور، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

یونینی، شیخ قطب‌الدین (۱۹۵۴/۱۳۷۴). *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن: مطبعة المجلس دائرة المعارف العثمانیة، الطبعة الاولى.

Abu Hanieh, Hasan (2011). *Sufism and sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*, Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Karamustafa, Ahmet (1994). *Gods Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Trimingham, Spencer (1971). *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford.

References

- Abi Shameh, Shahab al-Din Mohammad. 1974. *Tarajem Rejal al-Gharnayn al-Sades wa al-Sabe (Biography of Men of the Sixth and Seventh Centuries)*, Researched by Asad Ezzah Attar al-Hosayni, Beirut: Al-Jayl House, Second Edition. [in Arabic]
- Abu Hanieh, Hasan. 2011. *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*, Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Al-Ajami, Daghsh ibn Shabib. 2011. *Ibn Arabi: Aghidatoh wa Mawghef al-Olama al-Moslemin menh men al-Gharn al-Sades ela al-Gharn al-Thaleth Ashar (Ibn Arabi: His Doctrine and the Position of Muslim Scholars on Him from the Sixth to the Thirteenth Century)*, Kuwait: People of Works for Publishing and Distribution, First Edition. [in Arabic]
- Al-Baghdadi, Ismail Basha. 1951. *Hedyah al-Arefin: Asma al-Moallefin wa Athar al-Mosannefin (The Gift of the Mystics: Names of the Authors and Works of the Writers)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Al-Jowayr, Mohammad ibn Ahmad. 2009. *Al-Sama al-Sufi: Shobahat wa Rodud (Sufi Samaa: Doubts and Responses)*, Riyadh: Al-Samii House, First Edition. [in Arabic]
- Al-Jowayri, Abd al-Rahman ibn Omar. n.d. *Al-Mokhtar fi Kashf al-Asrar wa Hatk al-Asrar (Anthology of Uncovering Secrets and Breaking Secrets)*, n.p: Egyptian Transport Press. [in Arabic]
- Al-Manawi, Abd al-Rauf. n.d. *Al-Kawakeb al-Dorriyah fi Tarajem al-Sadah al-Sufiyyah aw Tabaghat al-Manawi al-Kobra (Shining Planets in the Biography of the Great Sufis)*, Researched by Abd al-Hamid Saleh Hamdan, Cairo: Al-Azhar Heritage Press. [in Arabic]
- Amiri, Zahra. 2013. "Jamal al-Din Sawoji wa Tathir Shakhsiyat U bar Tarigheh Ghalandariyyah (Jamal al-Din Sawoji and the Influence of His Personality on the Ghalandariyyah Path)", in: *History Studies*, yr. 8, no. 31, pp. 71-82. [in Farsi]
- Bayram, Mikail. 2000. *Ohad al-Din Kermani wa Harkat Ohadiyah (Ohad al-Din Kermani and Ohadiyah Movement)*, Translated by Mansureh Hoseyni & Dawud Wafayi, Tehran: Publication Center, First Edition. [in Farsi]
- Delji, Ahmad ibn Ali. 1904. *Al-Falakah wa al-Maflukun (Misery and the Unfortunate)*, Egypt: Nation Press. [in Arabic]

- Ghassani, al-Malek al-Ashraf. 1975. *Al-Asjad al-Masbuk wa al-Jawaher al-Moluk fi Tabaghat al-Kholafa wa al-Moluk (Molten Gold and Jewels of Kings in the Classes of Caliphs and Kings)*, Researched by Shaker Mahmud Abd al-Monem, Beirut & Baghdad: The Islamic Heritage House, Al-Bayan House. [in Arabic]
- Ghortobi, Abu al-Abbas Ahmad ibn Omar. 1992. *Kashf al-Ghena an Hokm al-Wajd wa al-Sema (Revealing the Mask of the Rule of Conscience and Hearing)*, Researched by House Investigation Department, Tanta: House of Companions for Heritage, First Edition. [in Arabic]
- Halabi, Ibrahim ibn Mohammad. 2008. *Tasfiyah al-Ghabiyy fi Tanzih Ibn Arabi*, Researched by Abi al-Bora al-Madani, Cairo: Al-Maarej House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Abi Osaybeah, Ahmad ibn Ghasem. n.d. *Oyun al-Anba fi Tabaghat al-Hokama (Selected News on the Classes of Doctors)*, Researched by Nazar Reza, Beirut: Life Publishing House. [in Arabic]
- Ibn al-Salah al-Shahrzuri, Othman ibn Abd al-Rahman. 1986. *Fatawa wa al-Masael ibn al-Salah fi al-Tafsir wa al-Hadith wa al-Osul wa al-Feghh (Fatwas and Issues of ibn al-Salah on Interpretation, Hadith, Principles, and Jurisprudence)*, Researched by Abd al-Moti Amin Ghalaji, Beirut: House of Knowledge, First Edition. [in Arabic]
- Ibn al-Wardi, Omar ibn Mozaffar. 1996. *Tarikh ibn al-Wardi*, Beirut: Scientific Books House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Badran, Abd al-Ghader ibn Ahmad. 1959. *Monadamah al-Atlal wa Mosamarah al-Kheyal*, Researched by Mohammad Zohayr al-Shawish, Damascus: Islamic Office for Printing and Publishing. [in Arabic]
- Ibn Daghmagh, Sarem al-Din Ibrahim ibn Mohammad. 1990. *Nozhat al-Anam fi Tarikh al-Islam (Excursion of the People in the History of Islam)*, Researched by Samir Tayyarah, Sidon - Beirut: The Modern Publication, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Emad Hanbali, Shahab al-Din Abi al-Falah. 1992. *Shazarat al-Zahab fi Akhbar man Zahab (Nuggets of Gold in the News of Those Who Have Gone)*, Researched by Abd al-Ghader al-Arnaut & Mahmud al-Arnaut, Damascus & Beirut: Ibn Kathir House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Forat, Mohammad ibn Abd al-Rahim. 1942. *Tarikh ibn al-Forat*, Researched by Ghestantin Rozaygh, Beirut: American Printing Press.

- Ibn Futi Sheybani, Kamal al-Din Abolfazl. 2003. *Al-Hawadeth al-Jameah wa al-Tajareb al-Nafeah fi al-Meah al-Sabeah (Collective Accidents and Beneficial Experiences in the Seventh Centenary)*, Researched by Mahdi Najm, Beirut: Scientific Books House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Ghodamah Moghaddasi, Abdollah ibn Ahmad. 1941. *Fotya fi Zamm al-Shababah wa al-Raghs wa al-Sama (Fatwas Condemning Youth, Dancing and Listening)*, Scribe: Solayman ibn Abd al-Rahman Al-Sani, Manuscript Preserved at the University of Riyadh, Public Number. [in Arabic]
- Ibn Hajar Asghalani, Abolfazl Ahmad ibn Ali. 1971. *Lesan al-Mizan*, Researched by Department of Systematic Knowledge, India: Al-Alami Institute for Publications, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn Hedayatollah al-Hosayni, Abi Bakr. 1982. *Tabaghat al-Shafeiyah (Shafei Classes)*, Researched by Adel Nowayhez, Beirut: New Horizons House, Third Edition. [in Arabic]
- Ibn Israel al-Dameshghi, Najm al-Din ibn Sawar. 2009. *Diwan ibn Sawar al-Dameshghi*, Researched by Mohammad Adib al-Jader, Damascus: Publications of the Academy of the Arabic Language. [in Arabic]
- Ibn Kathir, Abu al-Fada al-Hafez. 1991. *Al-Bedayah wa al-Nehayah (The Beginning and the End)*, Beirut: Knowledge Press. [in Arabic]
- Ibn Sarraj al-Demashghi, Mohammad ibn Taher. 2019. *Toffah al-Arwah wa Meftah al-Erbah (Apple of Souls and Key to Profit)*, Researched by Mohammad ibn Abdollah Ahmad, Beirut: Scientific Books House. [in Arabic]
- Ibn Shaker Katbi, Mohammad. 1974. *Fawat al-Wafayat (Overdue Deaths)*, Researched by Ehsan Abbas, Beirut: Sader House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Tagharri Bardi, Jamal al-Din Yusof. n.d. *Al-Nojum al-Zaherah fi Moluk Mesr wa al-Ghaherah (The Shining Stars in the Kingdom of Egypt and Cairo)*, Egypt: Ministry of Culture and National Guidance. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Taghi al-Din Ahmad. 1986. *Majmuah al-Fatawa, Kitab al-Tawhid al-Robubiyah (Collection of Rulings, Book of the Oneness of Allah's Lordship)*, Researched by Amer al-Jazar & Anwar al-Baz, Al-Mansurah: Al-Wafa House for Printing and Publishing, Third Edition. [in Arabic]
- Ibn Wasel, Mohammad ibn Salem. 2004. *Tarikh Ayyubiyah: Mofarrej al-Korub fi Tarikh Bani Ayyub (History of the Ayyubids: Reliever of Sorrows in the History of Bani Ayyub)*, Translated by Parwiz Atabaki, Tehran: Scientific & Cultural, First Edition. [in Arabic]

- Karamustafa, Ahmet. 1994. *Gods Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Kord Ali, Mohammad ibn Abd al-Razzagh. 1983. *Khotat al-Sham (The Levant Plans)*, Damascus: Al-Nuri Press, Third Edition. [in Arabic]
- Lajal, Taregh Abd al-Salaam; Ibrahim, Ahmad Zaki. 2012. "Al-Tasawwof bayn al-Tawzif al-Siyasi wa al-Thabet al-Tarikh (Sufism between Political Employment and Historical Evidence)", in: *Al-Tamaddun bil*. 7 (1): 163-184. [in Arabic]
- Molawi, Jalal al-Din Mohammad. 2001. *Mathnawi Manawi*, Edited by Reynold Nicholson, Tehran: Contemporary Voice, Second Edition. [in Farsi]
- Nabhani, Yusof ibn Ismail. 2001. *Jame Keramat Awliya (A Collection of Saints' Merits)*, Researched by Ibrahim Atwah Ewaz, Gujarat, India: Barakat Reza Sunni Center, First Edition. [in Farsi]
- Naimi, Abd al-Ghader ibn Mohammad. 1990. *Al-Dares fi al-Tarikh al-Madares (The Student in the History of Schools)*, Researched by Ibrahim Shams al-Din, Beirut: Scientific Books House, First Edition. [in Arabic]
- Rypka, Jan. 2006. *Tarikh Adabiyat Iran az Doran Bastan ta Ghajariyeh (History of Iranian Literature from Ancient Times to Ghajar Period)*, Translated by Isa Shahabi, Tehran: Scientific & Cultural, Third Edition. [in Farsi]
- Safdi, Khalil ibn Aybak. 2000. *Al-Wafi be al-Wafayat*, Researched by Ahmad al-Arnaut & Torki Mostafa, Beirut: Heritage Revival House. [in Arabic]
- Sayyadi, Abu al-Hoda Mohammad. 1883. *Ghaladah al-Jawaher fi Zekr al-Ghawth al-Refai wa Atbaeh al-Akaber*, Beirut: Adibiyah Press. [in Arabic]
- Sebt Ibn Jozi, Yusof ibn Ghazaweghli. 2013. *Meraat al-Zaman fi Tarikh al-Ayan (Mirror of Time in the Histories of the Personages)*, Researched by Kamel al-Jaburi, Gheys al-Jenabi, Ahmad al-Anbari, Beirut: Scientific Books House. [in Arabic]
- Shafii Kadkani, Mohammad Reza. 2008. *Ghalandariyah dar Tarikh: Degardisi-hay Yek Ideology (Qalandriya in History: Transformations of an Ideology)*, Tehran: Speech, Third Edition. [in Farsi]
- Taftazani, Abu al-Wafa. 1979. *Madkhal ela Tasawwof al-Islami (Introduction to Islamic Sufism)*, Cairo: Culture House for Publishing and Distribution, Third Edition. [in Arabic]
- Trimingham, Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford.

- Yafei, Abdollah ibn Asad. 1997. *Merat al-Jenan wa Abrah al-Yaghzan (The Mirror of the Heavens and the Tears of an Awake Person)*, Annotated by Khalil al-Mansur, Beirut: Scientific Books House, First Edition. [in Arabic]
- Yunini, Sheikh Ghotb al-Din. 1954. *Zeyl Merat al-Zaman*, Heydar Abad Deccan: Parliment Press, Ottoman Department of Knowledge, First Edition. [in Arabic]
- Zaghlul, Mohammad Salaam. 1971. *Al-Adab fi al-Asr al-Mamluki: Al-Dawlah al-Awla 648-783 A.H. (Literature in the Mamluki Era: The First State 1250-1381)*, Cairo: Knowledge House in Egypt. [in Arabic]
- Zahabi, Mohammad ibn Ahmad ibn Othman. 1985. *Seyr Alam al-Nobala (Lives of the Noble Figures)*, Researched by A Group of Researchers under al-Sheikh Shoayb al-Arnaut, n.p: Al-Resalah Institute, Third Edition. [in Arabic]
- Zahabi, Mohammad ibn Ahmad ibn Othman. 1993. *Al-Elam be Wafayat al-Alam (Notification of the Deaths of Dignitaries)*, Researched by Mostafa ibn Ali Ewaz & Rabi Abubakr Abd al-Baghi, Beirut: Cultural Books Foundation, First Edition. [in Arabic]
- Zahabi, Mohammad ibn Ahmad ibn Othman. 2003. *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-Alam (History of Islam and the Deaths of Figures and Personages)*, Researched by Bashshar Awwad Maruf, n.p: Islamic West House, First Edition. [in Arabic]
- Zahabi, Mohammad ibn Ahmad ibn Othman. n.d. *Al-Ebar fi Khabar man Ghabar*, Researched by Abu Hajer Mohammad al-Said ibn Basiyuni Zaghlul, Beirut: Scientific Book House. [in Arabic]