

The Social and Cultural Status of the Sufis of Syria (al-Shām) during the Ayyubid Era (Rule: 570 - 658 AH / 1174 - 1260 CE)

Abbasali Mohebbifar¹

(Received on: 2024-05-16; Accepted on: 2024-09-03)

Abstract

The Sufis of Syria (al-Shām) during the Ayyubid era had an effective presence in various dimensions of society and also held specific roles of their own. The initial and common belief in historical sources, when confronting Sufis, emphasizes their seclusion and distance from normal activities in society, considering them devoid of significant and expressible social and cultural agency. However, a more detailed examination reveals that they utilized connections with other social classes — such as kings, viziers, emirs, scholars, military personnel, the middle class, and the lower strata of society — to sustain their livelihoods and were active players at these very levels. This article, formed with a descriptive-analytical approach within the field of Sufi history studies, has gathered information through library research. The results of the investigation show that the Sufis of Syria during the Ayyubid period assumed various social and cultural roles according to their political, scholarly, and economic capabilities and the needs of society. They encompassed three diverse groups as follows: a) Court Sufis who enjoyed high political, social, and other positions; b) Dissenting and deviant Sufis, such as the Haririyyah and Qalandariyyah; c) Common Sufis and reclusive ascetics.

Keywords: Sufis of Syria (al-Shām), Ayyubid Era, history of Sufism, seclusion (‘Uzlat-guzīnī).

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran a_mohebbifar@pnu.ac.ir

جایگاه اجتماعی و فرهنگی صوفیه شام در عصر ایوبیان (حک: ۵۷۰ - ۶۵۸ ق)

عباسعلی محبی‌فر^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳]

چکیده

متصوفه شام در عصر ایوبیان حضور مؤثری در ابعاد مختلف جامعه داشتند و نیز دارای نقش‌های مشخص مربوط به خود بودند. باور اولیه و عام در منابع تاریخی در مواجهه با متصوفه، بر عزلت‌گزینی و دوری ایشان از فعالیت‌های عادی در جامعه تأکید دارند و آنها را فاقد کنش‌های اجتماعی و فرهنگی مؤثر و بیان‌شدنی می‌دانند؛ اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد ایشان برای تأمین زندگی خود از ارتباط با سایر طبقات اجتماعی چون پادشاهان، وزیران، امیران، عالمان، نظامیان، قشر متوسط جامعه و طبقات پایین دست جامعه بهره می‌بردند و در همین سطوح هم ایفاگر نقش بودند. این نوشتار با رویکرد توصیفی - تحلیلی در عرصه مطالعات تاریخ تصوف شکل گرفته و گردآوری اطلاعات با مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد متصوفه شام در دوره ایوبی، متناسب با توانمندی‌های سیاسی، علمی، اقتصادی خود و نیاز جامعه، نقش‌های اجتماعی و فرهنگی متفاوتی را برعهده گرفته بودند. اینان دربرگیرنده سه طیف متنوع به این ترتیب بودند: الف) صوفیان درباری برخوردار از مقامات بالای سیاسی، اجتماعی و...؛ ب) صوفیان معترض و منحرف مثل حریریّه و قلندریّه؛ ج) صوفیان عامی و زاهدان عزلت‌گزین.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران a_mohebfar@pnu.ac.ir

مقدمه

متصوفه در دوره ایوبی از جریان های مهم اجتماعی تأثیرگذار بر سرزمین شام بودند؛ البته این تأثیرگذاری فقط در مسائل سیاسی و مذهبی نبود، بلکه جنبه های مختلف اجتماعی، علمی و فرهنگی را نیز دربر می گرفت. با بررسی طریقت ها و جریان های صوفیانه، برخی از اختلاف ها و تفاوت سطوح نقش های اجتماعی ایشان مشخص می شود؛ از این رو برخی از آنان فعالانه و همه جانبه در امور اجتماعی، سیاسی، علمی و فرهنگی شرکت می کردند و برخی نیز زندگی متفکرانه و زاهدانه و غیرفعال همراه با استغراق در احوال خویش و پرهیز از هرگونه فعالیت اجتماعی را در پیش می گرفتند. مسئله اصلی در این پژوهش که با بررسی دقیق منابع تاریخی اتفاق می افتد، شیوه حضور و مشارکت جریان ها و افراد صوفی و جایگاه اجتماعی، علمی و فرهنگی ایشان در شام دوره ایوبیان است. فرضیه پژوهش این است که صوفیان همچون دیگر گروه های مذهبی و فکری هر جامعه دیگری، بنا بر پایگاه اجتماعی و توانمندی های اقتصادی، فکری و دوری و نزدیکی به جریان قدرت حاکم، وظایف و مسئولیت های متفاوتی بر عهده داشتند و بعضی هم در واکنش به جریان غالب، به اقدامات منفی اجتماعی روی آورده اند.

درباره پیشینه پژوهش باید گفت تحقیقات جدید به این موضوع نپرداخته اند؛ در مقاله «بررسی روابط ایوبیان و صوفیه» (محبی فر، ۱۳۹۹ ه.ش) به دلایل حمایت این دولت از صوفیان اشاره شده است. در مقاله «طریقت حریری و تأثیر آن در شام دوره ایوبی» (محبی فر و بادکوبه هزاه، ۱۴۰۱ ه.ش) به برخی از ویژگی های این طریقت پرداخته شده است. همچنین مقاله «تفاح الارواح ابن سراج دمشقی و اهمیت آن در شناخت صوفیان شام» (خامه یار و بادکوبه هزاه، ۱۳۹۹ ه.ش) به بررسی کتاب تفاح الارواح بر محور شناخت مزارات صوفیان

شام می‌پردازد. بنابراین هیچ نوشتاری به موضوع رویکرد اجتماعی و فرهنگی صوفیه اشاره نکرده است و این مقاله می‌کوشد این جنبه از زندگی صوفیه را بررسی کند.

۱. پیشینه افکار اجتماعی صوفیه

پیشینه افکار اجتماعی را می‌توان در آثار صوفیانه سراج طوسی و ابوطالب مکی یافت. در اللمع طوسی می‌توان به باب‌های پرداخت صدقات و زکات، آداب حج، آداب رفتار فقیران با همدیگر و احکام آنها در سفر و حضر، آداب همنشینی، آداب غذاخوردن و میهمانی و اجتماعات، آداب لباس پوشیدن، آداب اشتغال به کسب و کار، آداب متأهلین و کسی که فرزند دارد، آداب صداقت و دوستی و... اشاره کرد (سراج طوسی، ۱۳۸۰هـ، ص ۱۹۴ - ۲۸۰). در قوت القلوب مکی نیز در فصل چهل و هفتم به بیان احکام کسب و کار و واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهات تجارت و وجوب علم به آنها بر تاجران و بیان اخبار در معاملات و صنایع پرداخته است (المکی، ۱۴۲۶هـ، ج ۲، ص ۴۳۱). به لحاظ بیان مباحث نظری در حوزه مسائل اجتماعی نیز شیخ شهاب الدین عمر سهروردی در کتاب عوارف المعارف بخش‌هایی در آداب صحبت و همنشینی، لباس پوشیدن، ساکنان خانقاه، آداب سفر و... آورده است. در طریقت رفاعیه نیز بر انتخاب یک حرفه و شغل و فراگیری علم و دانش تأکید شده است (صیادی، ۱۳۲۵هـ، ص ۴۴ - ۴۵ و ۵۴). ابن عربی معتقد است انسان باید با سلام‌گفتن، غذا دادن و رفع نیازهای مردم با آنها دوستی و محبت کند و مؤمنان و اعضای جامعه اسلامی همه مانند پیکر واحدی هستند که در صورت رخ دادن دردی برای هر عضو، دیگر اعضا دچار درد و ناخوشی می‌شوند (ابن عربی، ۱۴۲۰هـ، ج ۸، ص ۲۵۶). با این حال باید اذعان کرد تاریخ اجتماعی عصر ایوبی در زیر سایه تاریخ تحولات سیاسی قرار گرفته است و درباره متصوفه و تاریخ اجتماعی و فرهنگی آنها این وضعیت شدیدتر است.

۲. مشاغل و نقش‌های اجتماعی

۲-۱. صوفیه و کنشگری فعال اجتماعی

گروهی از صوفیه عصر ایوبی مشاغل اجتماعی مهمی را بر عهده داشتند و از طبقات بالای جامعه به شمار می‌آمدند. اینها زندگی انزواطلبانه و دور از جامعه را نپذیرفته بودند و با وجود انتساب به تصوف، در ارکان مختلف جامعه حضور فعالی داشتند؛ از این رو مناصب دولتی را می‌پذیرفتند، دانش را فرا گرفته و به دیگران می‌آموختند، لباس و پوششی همچون دیگران داشتند، در مناسبات اجتماعی فعال بودند و حتی در میدان نبرد حاضر می‌شدند؛ به گونه‌ای که اگر کسی از اندیشه‌های آنان آگاهی نداشت، جایگاه اجتماعی و پوشش آنها به ندرت بیان‌کننده تصوف ایشان بود. بر همین اساس در این زمانه صوفی بودن یا نبودن برخی افراد چندان بر دیگران آشکار نبود. از جمله این افراد عبداللطیف بن عبدالقادر الشیخ ابی نجیب سهروردی است که از خراسان به شام وارد شد (الدبیثی، ۱۳۷۱ هـ، ج ۳، ص ۶۴) و صلاح‌الدین قضاوت تمامی سرزمین‌های فتح‌شده در سواحل شام و غیر آن را به وی سپرد و با فتح عکا در سال ۵۸۳ قمری، او را سرپرست تمام مناصب دینی کرد و خطبه، قضاوت، حنبه و وقف را بر عهده او گذاشت (سبکی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۸، ص ۳۱۲؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴ هـ، ج ۲۱، ص ۳۱۹؛ ابی شامه، ۱۴۱۸ هـ، ج ۳، ص ۳۱۲). عبداللطیف حاکم مذهبی و اجتماعی شهر بود و تمامی مناصب به جز منصب حاکمیت سیاسی و نظامی شهر را بر عهده داشت. این مناصب از مرتبه اجتماعی والایی برخوردار بودند و تصدی آن افزون بر داشتن شرایط خاص نظیر علم مربوط به هر کدام، نیازمند حضور در سطح جامعه و زندگی در کنار مردم و آشنایی با اوضاع فکری و معیشتی ایشان بود.

علی بن محمد بن عبدالله ابن رئیس الروسا (ت ۵۸۲ ق) از صوفیان بانفوذ شام ایوبی است که در بغداد سکونت داشت و با ساخت رباطی به امر ساماندهی صوفیه اشتغال ورزید و بعد به دمشق رفت (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴ هـ، ج ۲۱، ص ۳۱۵؛ عمادالدین اصفهانی،

۱۳۸۴ هـ، ج ۲، ص ۱۷۳). پس از آن از امور حکومتی اجتناب ورزید؛ اما هنوز مورد مشاوره سلطان در امور صوفیان قرار می‌گرفت (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴ هـ، ج ۲۱، ص ۳۱۶). صدر بکری محتسب صوفی ایام حکومت الملك المعظم عیسی بود (ابی شامه، ۱۹۷۴ م، ص ۸۵). او بعد از سفارتی که در سال ۶۱۹ قمری به دربار سلطان جلال الدین خوارزمشاهی داشت، توانست وعده یاری خوارزمشاه را برای الملك المعظم علیه برادرش الملك الاشرف موسی بگیرد و موفق شود افزون بر مقام حسبه، به مقام شیخ الشیوخی شام نیز دست یابد (العینی، ۱۴۳۱ هـ، ج ۴، ص ۸۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۲ هـ، ج ۱۷، ص ۱۱۳).

مقام شیخ الشیوخی که بالاترین مقام مذهبی و اجتماعی صوفیه در دوره ایوبیان بود، از مدت‌ها قبل به شکل موروثی در دست خاندان شیخ الشیوخ صدرالدین حمویه و فرزندان او بود که مورد حمایت الملك الكامل قرار داشتند؛ اما به دلیل اختلاف‌های سیاسی الملك المعظم حاکم دمشق با وی برای مدت محدودی از سال ۶۱۹ قمری تا سال ۶۲۵ قمری که الملك المعظم فوت کرد، منصب شیخ الشیوخی دمشق از بقیه مناطق ایوبی جدا و در اختیار صدر بکری محتسب دمشق قرار گرفت.

به دلیل ارتباط محکم حسبه با امنیت اجتماعی و عمومی، دارنده این مقام باید از شرایط و جایگاه اجتماعی ویژه‌ای برخوردار می‌بوده است. عبدالرحمن شیزری (ت ۵۹۰ ق) که در شام و اوایل عصر ایوبی زندگی می‌کرد و مدتی نیز منصب محتسبی را بر عهده داشت، شرایط محتسب را فقاقت و علم به احکام شریعت و عمل بر مبنای این علم، پرهیز از رقابت و مفاخره با خلق، برخورداری از مهابت و جلالت برای پذیرش امر و سخن او، مواظبت بر سنت رسول خدا، آراستگی و نظافت ظاهر، نیکوگفتار و خوش خلق و آگاهی به تمامی اوزان و مقادیر و مکیال و انواع غش در صنایع و حرف و ... ذکر می‌کند (شیزری، [بی‌تا]، ص ۱۱۳ - ۱۱۵). عموماً نهاد حسبه از دو بعد مهم مطالعه و بررسی می‌شود: دیدگاه اجتماعی و مردمی که برگرفته از عنصر مهم امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی

است. براساس این دیدگاه، مهم‌ترین اصل اجتماعی در بروز و ظهور پدیده حسیبه، قاعده امر به معروف و نهی از منکر و وظایف افراد جامعه در قبال یکدیگر است؛ از این رو کسی که متولی این نهاد اجتماعی می‌گردد، نمی‌تواند فردی جدا از اجتماع انسانی و اسلامی باشد و کنج عزلت اختیار نماید، بلکه فراتر از حضور صرف در جامعه باید به شئون مختلف آن آگاهی تام داشته باشد و به ویژگی‌های فوق نیز آراسته گردد. دیگر دیدگاه حکومتی است و بر اساس همین دیدگاه، مُحتسب را حکومت تعیین می‌کند. در این دیدگاه چون حکومت در خلأ انجام نگرفته است و ارتباط تنگاتنگی با جامعه دارد، می‌توان به تأثیر و دلایل اجتماعی انتخاب یک صوفی به عنوان محتسب در جامعه شام عصر ایوبی پی برد. در واقع رواج پدیده تصوف و حضور گسترده متصوفه در جامعه از دلایل اقناع‌گر انتخاب محتسب صوفی توسط دولت مردان ایوبی است.

اتابک شهاب‌الدین طغرل از صوفیه مشهور حلب است که الملک الظاهر - صاحب حلب - او را آزاد کرد و تدبیر امور دولت و اتابکی فرزند وی الملک العزیز را بر عهده گرفت (صفدی، ۱۴۲۰هـ، ج ۱۶، ص ۲۶۲). جایگاه اجتماعی او به این دلیل دارای اهمیت است که وی ضمن ارتباط با دستگاه الملک الظاهر، بخشی از وقت خود را در خانقاهی سپری می‌کرد که بیرون شهر حلب در باب الاربعین ساخته بود و به پذیرایی و نگهداری از مقیمان و واردان مشغول بود؛ از جمله این افراد سبط ابن جوزی است (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴هـ، ج ۲۲، ص ۳۲۷). چون مردم عادی امکان دسترسی به الملک الظاهر را نداشتند، اتابک واسطه خیر شده بود و ضمن دیدار با مردم، نیازها و خواسته‌های آنان را به نظر سلطان می‌رساند. خانقاه‌ها در شام ایوبی، کارکردهای اجتماعی مختلفی نظیر امکان برقراری ارتباط بین طبقات مختلف جامعه، رسیدگی به امور طبقات ضعیف و فرودست، ارتقای پایگاه اجتماعی اهل علم و زنان، بیان مظلالم اجتماعی و دادخواهی از طبقه دولتی، برگزاری مراسم و جشن‌های مختلف اجتماعی و مذهبی و ... داشتند.

وظیفه اتابکی نیز از نقش‌هایی است که شهاب‌الدین طغرل انجام می‌داد. وی که آزادشده‌الظاهر بود، خود را مدیون او می‌دانست و می‌کوشید در پاسداشت لطفش تلاش کند. هنگام فوت‌الظاهر در سال ۶۱۳ قمری، فرزندش الملك‌العزیز دو سال بیشتر نداشت و در زمانه پراشوب و پراز مکر و حيله بين اولاد بنی‌ایوب، اتابک به‌خوبی توانست مملکت‌الظاهر را برای فرزندش حفظ کند. وی حلب را از هرگونه فسق و فجور و بدمستی و مالیات‌های سنگین پاک کرد (سبط ابن‌جوزی، ۱۴۳۴هـ، ج ۲۲، ص ۳۲۷؛ منذری، ۱۴۰۵هـ، ج ۳، ص ۳۵۵؛ ابن‌عماد حنبلی، ۱۴۱۲هـ، ج ۷، ص ۲۵۵؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳هـ، ج ۵، ص ۷۰ - ۷۱).

صوفیان از خاندان‌های متنفذ دوره ایوبی از احترامی ویژه برخوردار بودند و در مسائل مختلف اجتماعی به ایفای نقش می‌پرداختند. کمال‌الدین بن شیخ‌الشیوخ در مراسم عقد عاشوراخاتون - دختر الملك‌الکامل - با پسرعمویش الملك‌الناصر در کرک، وکالت عقد از جانب الملك‌الکامل را بر عهده داشت (ابن‌واصل، ۱۳۸۳هـ، ج ۵، ص ۱۱) و عمادالدین بن شیخ‌الشیوخ وکالت عقد از طرف الملك‌الکامل برای دخترش فاطمه خاتون با الملك‌العزیز بن‌الظاهر در دمشق را عهده‌دار بود (ابن‌واصل، ۱۳۸۳هـ، ج ۴، ص ۲۷۵؛ العینی، ۱۴۳۱هـ، ج ۴، ص ۲۱۱). صوفیان وابسته به دستگاه حاکم با وجود برخورداری از منابع اجتماعی و اقتصادی، گاهی مورد نکوهش و سرزنش اطرافیان به‌ویژه شاعران قرار می‌گرفتند که نمونه آن محتسب صدر بکری بود. این افراد از راه و روش و منش زندگی زاهدانه و صوفیانه عموماً کناره می‌گرفتند. شیخ‌الشیوخ صدرالدین عبدالرحیم (ت ۵۸۰ ق) همواره لباس‌های فاخر می‌پوشید و خوراکی‌های گوارا می‌خورد و با وجود تظاهر به زندگی صوفیانه، هیچ‌گونه پرهیزی از دنیا نمی‌کرد. محمود النعال صوفی بارهٔ او این‌گونه شعر سرود: «آیا طریقت شبلی و جنید این‌گونه است یا شیخ ما

گوشت بره همراه با جوجه فربه می خورد» (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴هـ، ج ۲۱، ص ۳۰۲). شیخ می پذیرفت که او راه و رسم امثال جنید و شبلی را ندارد و اعتراف می کند که از خانه حاکمی به در خانه حاکمی دیگر همواره می رود و آن مناعت طبع و قناعت لازمه زندگی صوفیان را ندارد.

شرف الدین بن عنین شاعر الملک المعظم عیسی درباره اطرافیان سلطان مثل صدر بکری می گوید: «من و ... آن صوفی به زبان، و به دل دور از صفای درویشان ... نه کس را به خیر ما امیدی و نه میهمانان ما را غذایی و نه انتظار دفع شری هراسناک است. اما آن صوفی ریایی ... زهدش وقف کاسه سرشیر و گرده نان» (ابن واصل، ۱۳۸۳هـ، ش، ج ۴، ص ۲۳۳).

نجم الدین یعقوب بن صابر (ت ۶۲۶ ق) درباره شیوخ صوفیه می گوید: «به تحقیق آیا برای ترک شادی و خوشی، لباس پشمی می پوشند، نه، مشایخ زمانه برای نوشیدن عصاره و برای رسیدن به عشق لباس های خود را کوتاه می کنند، در حالی که شرارت بلند و طویلی زیر این لباس های کوتاه انجام می دهند» (ابن عماد حنبلی، ۱۴۱۲هـ، ج ۷، ص ۲۱۲). این گروه از صوفیه در شام ایوبی، صوفیان درباری بودند که عمدتاً برای دستیابی به اهداف مادی و قدرت اجتماعی خود را به بدنه قدرت متصل کرده بودند و ارتزاق آنان از این راه بود. این دسته هم زخم زبان و کنایه ها و طعنه های هم ردیفان و همنشینان خود را می شنیدند و هم نگاه های حسرت آمیز و گاه خشم آلود طبقات پایین صوفیه را درک می کردند؛ اما از آنجاکه تن هایشان به راحتی و آسایش عادت کرده بود، نمی توانستند از این زندگی پر نعمت چشم بپوشند.

۲-۲. صوفیان معترض

پس از آنکه دولت ایوبیان موفق شد پایه های قدرت سیاسی خود را در شام و مصر تثبیت بخشد، به مرور گرایش های فکری و اجتماعی اهل سنت نفوذ پیدا کرد. در نتیجه این امر،

افکار مخالف از سوی فقیهان و متشرعین به شدت تحت فشار قرار می‌گرفتند و به نقطه پایان می‌رسیدند یا مجبور می‌شدند برای حفظ حیات خود به گونه‌ای محتاطانه‌تر عمل کنند. الگوهای پوشش ظاهری افراد و به تبع آن جامعه بیان‌کننده 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 نشان‌دهنده اجتماعی بودن انسان و مبتنی بر سلسله‌ای ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و اعتقادی است و اصرار بر استفاده از یک 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 که نمونه آن طریقت‌های صوفیانه حریری و قلندریه هستند.

۲-۲-۱. حریری

رفتار و پوشش ظاهری علی بن منصور حریری صوفی (ت ۶۴۵ ق) مخالف هنجارهای اجتماعی بود و توانست قدرت و اقتدار عالمان و طبقه حاکم را با نوعی بحران مواجه کند. حریری برای تمایز اصحاب خود آنها را به استفاده از لباس حریر وادار کرد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۲ هـ، ج ۱۷، ص ۲۹۴؛ ابی‌شامه، ۱۹۷۴ م، ص ۱۸۰). او و یارانش الگوی پوششی متفاوتی داشتند و به فراخور شرایط لباس کوتاه، بلند، گرد، پاره، سفید، سیاه، عمامه، شلوار و کلاه به تنهایی، لباس حاشیه‌دوزی و رنگارنگ زنان و ... می‌پوشیدند (دلجی، ۱۳۲۲ هـ، ص ۷۲؛ ذهبی، ۲۰۰۳ م، ج ۱۴، ص ۵۲۶؛ ابن‌شاکر، ۱۹۷۴ م، ج ۳، ص ۸). «متمیزه» - شاخه‌ای از طریقت حریری - وقتی جوانی را جذب می‌کردند، سروریش او را می‌تراشیدند و لباس‌های نامناسب تن او می‌کردند. این شیوه پوشش، مخالفت دیگر گروه‌های صوفیه را نیز به دنبال

داشت و ابن عبدالسلام فقیه صوفی مشهور، فتوای قتل او را صادر کرد. این مدل از پوشش نوعی طغیان علیه اصول رایجی بود که به طور رسمی از طرف قدرت حاکم بر جامعه تبلیغ و ترویج می شد. امروزه در جوامعی که دارای فرهنگ و اعتقادات خاص هستند، استفاده از پوشش های عجیب و غریب یا استفاده از پوشش زنان از سوی مردان و بالعکس، برای افراد عادی جامعه پذیرفتنی و با آن مقابله می شود. شاید بتوان نظریه قره مصطفی مبنی بر «زهد انحرافی به مثابه یک اعتراض در مقابل ساختارهای صوفی» (Karamustafa, ۱۹۹۴, p. ۹۰) را به نوعی بر حریریه انطباق داد.

از رفتارهای دیگر حریری که واکنش های گسترده ای در سطح جامعه داشت، همنشینی او با جوانان و فرزندان امیران و سپاهیان و رقص و شاهد بازی بود (ذهبی، ۲۰۰۳، ج ۱۴، ص ۵۲۴). این موضوع دامنگیر برخی از صوفیه آن عصر نظیر اوحدالدین کرمانی (۵۵۹ - ۶۳۵ ق) نیز شد که مدت زیادی را در دمشق و سایر شهرهای شام بود: «چون او در سماع گرم شدی، پیراهن امردان بدریدی و سینه به سینه ایشان نهادی» (مستوفی، ۱۳۶۴ ه.ش، ص ۶۶۷).

پایگاه اشرافی حریری در جذب افراد و نوجوانان این گونه خانواده ها مؤثر بود؛ چراکه به لحاظ فکری، تناسب بیشتری با یکدیگر داشتند و طریقت صوفیانه ای که حریری آن را تبلیغ و ترویج می کرد، همانند طریقت های دیگر خشن و خشک نبود. آنها به ظاهر خود اهمیت می دادند و لباس هایی راحت تر از دیگران می پوشیدند، گرچه این لباس ها مورد پسند عموم جامعه نبود. او با این رفتارهای غیراخلاقی و جذب جوانانی از خانواده های محترم و بانفوذ دمشق که اصول پوششی و رفتاری طریقت او را می پذیرفتند، سبب دشمنی طیف وسیعی از بزرگان به ویژه فقیهان گردید. در مجموع از نگاه عموم مردم و فقیهان این موضوع یک انحراف اجتماعی شدید در حریری و یارانش بود.

۲-۲-۲. حرافیش

حرافیش از ماده «حْرِفِش» به معنای آمادگی برای جنگ و گردن زدن و مردی است که آماده برای قتال و غضب و شر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ، ج ۶، ص ۲۸۲). بیشترین فعالیت حرافیش در عصر ممالیک است؛ اما در عصر ایوبی نیز رگه‌های کم‌رنگی از آن را می‌توان مشاهده کرد. شرایط نامساعد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و بلاهای طبیعی نقش مهمی در گرایش مردم به متصوفه و مهاجرت تعداد زیادی از مردم روستاها به شهر ایفا می‌کردند. عمده این مهاجران را نیروهای جوانی تشکیل می‌دادند که پیشه خاصی نداشتند؛ از این رو با ورود آنان به شهر، طبقه اجتماعی سرگردانی شکل می‌گرفت که برای حفاظت از خود و سیرکردن شکمشان ناچار از ورود به مراکز صوفیانه می‌شدند. اینان افزون بر پیروی از طریقت‌های صوفیه، اوامر شیخ‌زویه را اجرا می‌کردند و ملزم به انجام آن چیزی بودند که مفید به حال طریقت و در جهت مصالح آن بود. «حرافیش گروه‌های پست صوفیه بودند که زندگی خود را به بیکاری می‌گذراندند، مگر در بعضی مواقع که به بیگاری یا انجام خدمات پست مثل جمع کردن جسد حیوانات، نظافت مجراها و جدول‌های آب و کارهایی مثل آن اقدام می‌کردند» (الزعرور، ۱۴۱۱ هـ، ص ۱۴۵).

۲-۲-۳. قلندریه

قلندریه نیز که در دوره ایوبیان در شام نفوذ پیدا کرده بودند، سبب ایجاد بازخوردهای اجتماعی متفاوتی در این منطقه شدند. جمال‌الدین ساوجی پس از ورود به دمشق مدتی را در زوایه شیخ عثمان کوهی به سر می‌برد، اما پس از مدتی آنجا را ترک کرد. ذهبی درباره دلیل جدایی ساوجی از شیخ عثمان می‌گوید: «اصحاب شیخ عثمان با مشاهده سرووضع ساوجی به دشنام‌گویی به وی پرداختند و رفتارشان را نکوهش نمودند» (ذهبی، ۲۰۰۳ م، ج ۱۳، ص ۹۴۸). از مبانی فکری و عملی قلندریه، ریاضت

است (فارسی، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۸۵). آیا ریاضت طلبی ساوجی و قلندریه را می توان نوعی اعتراض سخت و خشن اجتماعی علیه صوفیه آن زمان دانست؟ صوفیه در دوره زنگیان به ویژه در دوره ایوبیان توانسته بودند با اقامت در مراکز صوفیانه و بهره مندی از اوقاف و عطایای بزرگان حکومتی، از شرایط اقتصادی و اجتماعی مناسبی برخوردار شوند و در سلسله مراتب اداری این دو دولت جایگاه ویژه ای نظیر شیخ الشیوخ را کسب کنند و قلندریه برای اثبات انحراف دستگاه حاکم به ویژه صوفیه مرتبط با آنان، برخلاف نظام اجتماعی رایج عمل می کرد. برای قلندریه رسیدن به حق نه با زندگی در اجتماع بلکه با دوری از آن میسر می شود؛ به همین دلیل ساوجی و یاران سه نفره اش (درکزینی، بلخی و صفاهانی) در قبرستان سکونت اختیار می کنند و کسی را به خود راه نمی دهند و حتی پس از آنکه مردم به شیوه و مرام آنها درمی آیند، این کار بر ساوجی سخت بود و تصمیم به ترک گروه می گیرد (فارسی، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۷۸). عزلت گزینی او درواقع انتقادی به عملکرد اجتماعی و مذهبی جامعه است؛ اما این نفی ساختار اجتماعی مستقر لزوماً به معنای بنیان گذاری ساختار اجتماعی جدیدی نیست که مبتنی بر اصول و مقررات خاص باشد؛ اگرچه او می کوشد ضمن توصیه های خود به محمد بلخی، برخی شیوه های جدید را اجرایی کند که از جمله آنها رسم جلق پوشی است (فارسی، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۸۲). ساوجی انحراف های اجتماعی را با تمایل بیش از حد خود به ریاضت طلبی، فقر و دربدری یعنی زندگی برخلاف روند حاکم بر جامعه بیان می کرد و تا آنجا پیش رفت که یارانش در این شیوه زندگی و ریاضت طلبی گمان مرگ کردند (فارسی، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۷۱).

از رفتارهای جمال الدین و یاران او، تجرد و نپرداختن به زندگی زناشویی بود. او تأهل را بزرگ ترین خطر برای زندگی قلندری می دانست و افرادی که به او می پیوستند، از نخستین اعمالی که به آن مبادرت می کردند، تجرد بود. ابوبکر صفاهانی هنگامی که جمال الدین

را زیارت کرد و سخنان او را شنید، بی‌درنگ تجرد اختیار کرد و به او پیوست (فارسی، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۶۹). مؤلف تاریخ فرشته هنگام نام‌بردن از جمال‌الدین از او با صفت مجرد یاد می‌کند (استرآبادی، ۱۳۹۴ هـ.ش، ج ۴، ص ۶۷۲).

جمال‌الدین ساوجی و پیروانش موی سر و صورت و ابرو و سبیل (چهارضرب) را می‌تراشیدند. ابن بطوطه علت این کار جمال‌الدین را فرار از دست زنی می‌دانست که عاشق جمال وی شده بود و ترک معصیت می‌داند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶ هـ.ش، ج ۱، ص ۶۸ - ۶۹). با این وجود، بخشی از چهارضرب - تراشیدن موی سر - بین دیگر گروه‌های صوفیه نیز در برخی منابع یاد شده است (کرمانی، ۱۳۴۷ هـ.ش، ص ۲۱۴؛ شیرازی، ۱۳۲۸ هـ.ش، ص ۱۴۸). چهارضرب شاخص‌ترین فعالیت ظاهری قلندریه بود. اگر صوفیه را نماینده چهره زاهدگرایانه بدانیم، این عمل قلندریه به نوعی اعتراض در برابر زهد ریاکارانه برخی از این صوفیان درباری می‌تواند محسوب گردد. برخی از صوفیه می‌کوشیدند با اعمال زاهدانه در نزد مردم از محبوبیت برخوردار شوند یا دست‌کم با این روش، مردم جذب آنها می‌شدند و این جایگاه ویژه صوفیه نزد مردم و احترام ایشان، سبب می‌شد دولت‌مردان با استفاده از نفوذ معنوی صوفیه بین مردم، بهره‌برداری‌های سیاسی و اجتماعی خود را دنبال کنند. قلندریه نمی‌توانستند اجتماع این عناصر ناهمگون را شاهد باشند و چون قدرت سیاسی نداشتند، در ابعاد اجتماعی می‌کوشیدند مخالفت خود را در معرض نمایش گذارند و آداب و رسوم عادی و حدود اجتماعی را رعایت نمی‌کردند. زرین‌کوب روح تعلیمات قلندریه ساوجی را تخریب عادات می‌داند و قلندریه را در کنار دیگر نهضت‌های صوفیانه، نوعی واکنش درونی دنیای تصوف می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹ هـ.ش، ص ۳۶۵).

انتخاب پوشش متفاوت نیز از نمونه‌های دیگر پذیرفتن مناسبت‌ها و قراردادهای اجتماعی معمول بود و قلندریه شام توسط بلخی اقدام به پوشیدن جولو یا جوالق نمودند

که به رنگ سیاه و سفید بود (فارسی، ۱۳۶۲ هـ.ش، ص ۹۳). برخی نیز رنگ جوق قلندریه را سبز می‌دانند (کیانی‌نژاد، ۱۳۶۶ هـ.ش، ص ۲۶۸). مسئله مهم برای ما نه نوع رنگ پوشش قلندریه که تمایز آشکار آن بالباس‌های مرسوم است. آنان در برخی موارد هیچ لباسی به تن نداشتند و لخت می‌چرخیدند و هنجارها را نیز به کنار می‌نهادند (مقریزی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۴، ص ۳۱). با گسترش قلندریه، واکنش‌های شدیدی در مواجهه با آنها انجام گرفت. قلندریه شام که موفق شده بودند در منطقه حلب نیز برای خود جای پای پیدا کنند، به سختی از سوی هلاکوخان مغول سرکوب شدند (ابن فوطی، ۱۴۱۶ هـ، ص ۲۴۶). شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ق) قلندریه را صوفیان ظاهری، دارای خرق عادت، گوشه‌گیر، تنبل و دور از لذات دنیا و اموال آن و قاصر در اعمال می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۳۰-۳۱). اینان در مبحث پوشش نتوانستند مردم را به خود جلب کنند و واکنش‌های شدیدی انجام گرفت و تحت عنوان بدعت‌گزار با آنها برخورد شد؛ زیرا هدف آنها نه جذب مردم بلکه برانگیختن سرزنش و اهانت آنها بود. آنها درواقع با این هنجارشکنی‌ها قصد داشتند درون خود را از هرگونه ریا خالی کنند و به صفای درون برسند. آنان خوش‌نامی حقیقی را در بدنامی نزد مردم می‌دانستند.

قلندریه در شام مسیری مخالف شرایط اجتماعی رایج را پیمود و تلاش کرد عناصر رایج در آن برهه که برای ادامه حیات خود به نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز رسیده بودند (هیئت حاکمه، عالمان درباری و صوفیه ریاکار و حتی مردم عادی) را به چالش بکشد؛ به همین دلیل می‌توان قلندریه را چهره انتقادی از صوفیه دانست، انتقادی که خودی و غیرخودی را دربر گرفته است و محور اجتماعی، مذهبی و اقتصادی دارد. قلندریه عصر ایوبی در شام می‌دید که اگر نه همه صوفیه اما طیفی از آن آلت دست طبقات قدرتمند سیاسی و اقتصادی شده بود و به عنوان ابزاری در جهت منافع دنیوی آنها ایفای وظیفه می‌کنند و این میسر نبود جز با قربانی نمودن زهد و پارسایی. قلندریه این زهد ریاکارانه را

نپسندید و در مقابل آن قد علم نمود و اتفاقاً تمامی ابزارهای خود را از درون همین جامعه به دست آورد؛ ابزارهایی که در نگاه مردم ناپسند و غیرشرعی محسوب می‌شدند، مثل میخانه، گبر و تجرد.

۳. جایگاه علمی و آموزشی

طیفی از صوفیه در فعالیت‌های علمی و آموزشی مشغول بودند و می‌کوشیدند در جایگاه عناصر مفیدی در جامعه ایفای نقش کنند. محمد بن خلف بن راجح المقدسی (م ۶۱۸ ق) از محدثان مشهور شام کتاب مقامات حریری را در پنجاه شب حفظ کرد. فرزند وی نجم‌الدین مقام قضاوت را عهده‌دار بود و از مشایخ زیادی حدیث شنید (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴ هـ، ج ۲۲، ص ۲۶۰). ابراهیم بن محمد ابواسحاق قفصی (م ۶۰۹ ق) محدث (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴ هـ، ج ۲۲، ص ۱۹۲؛ ابن ناصرالدین، ۱۹۹۳ م، ج ۷، ص ۲۴۱ - ۲۴۲)، شیخ بیرم ماردینی (م ۶۲۷ ق) واعظ دمشق (العینی، ۱۴۳۱ هـ، ج ۴، ص ۲۵۸)، ابوالحسن علی بن احمد اندلسی (م ۶۳۷ ق) صوفی مفسر در حماه (ابن تغری بردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۳۱۷)، ابن سیده صوفی (م ۶۳۸ ق) در دمشق اهل علم و حدیث و تصوف (ابی شامه، ۱۹۷۴ م، ص ۱۶۸) نیز از جمله صوفیان دیگر اهل علم و فرهنگ به شمار می‌روند.

التاج عبدالجلیل ابهری صوفی محدث (م ۶۴۳ ق) کتاب طبقات و نسخه‌های زیادی از کتب حدیثی و فقهی را نوشت. ابی شامه می‌گوید که پسرش محمد از او حدیث شنیده و اجازه روایت گرفته است (ابی شامه، ۱۹۷۴ م، ص ۱۷۵).

تاج‌الدین بندهی مسعودی فقیه صوفی (۵۲۲ - ۵۸۴ ق) مؤدب و مربی الملک الافضل از بزرگان در فنون و ادب و فقه و حدیث بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ هـ، ج ۵، ص ۲۵۶). مقامات حریری مورد توجه او بود و شرح کامل و طولانی بر این کتاب نوشت که نظیر آن

وجود نداشت. او در مسجد جامع حلب بیتوته کرده بود و کتاب‌های آن را مرتب می‌کرد و حدیث شنیده است (ابن خلکان، ۱۹۹۴ م، ج ۴، ص ۳۹۰-۳۹۱).

حسن بن علی جوینی کاتب (م ۵۸۶ ق) دارای خطی زیبا و ملقب به فخرالکتاب بود. اهل کتابت معتقد بودند بعد از ابوالحسن علی بن هلال بن بواب، خوشنویس تر از جوینی کسی نیامده است. ابن عدیم نیز او را صاحب خط نیکو و زیبا می‌داند (ابن عدیم، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۲۴۶۰). ابو عبدالله محمد بن عمر بن عبدالکریم حمیری (۵۸۰-۶۴۴ ق) هم خط نیکویی داشت و در کنار آن اشتغال به علم و حدیث داشت (صفدی، ۱۴۲۰ هـ، ج ۴، ص ۱۸۴). او به واسطه ارتباط با سلاطین در صدد رفع نیازهای مردم بود. ذهبی ابن رئیس الرؤسا را نیز با عنوان ناسخ و کاتبی معرفی می‌کند که برای مردم توروک می‌کرد (ذهبی، ۱۴۰۵ هـ، ج ۲۳، ص ۳۰).

از مشاغل دیگری که برخی از صوفیان در شام ایوبی به آن اشتغال داشتند، طبابت و پزشکی است. از معروف‌ترین و سرشناس‌ترین پزشکان صوفی، رشیدالدین ابن ابی اصیبعه علی بن خلیفه (۵۷۹-۶۱۶ ق) است. از آنجاکه ابن ابی اصیبعه مؤلف کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء (م ۶۶۸ ق) برادرزاده وی است، اطلاعات بسیار ارزشمندی از این طبیب صوفی در اختیار ما می‌گذارد. رشیدالدین قرآن، حساب، چشم‌پزشکی، جراحی، حکمت، نجوم و موسیقی عرب و عجم، شعر فارسی و ریاضی را فراگرفت. تبخروی در علم طب پزشکان دمشق را به حیرت انداخت (ابن ابی اصیبعه، [بی‌تا]، ص ۷۳۶-۷۴۲). کتاب‌های المساحه، کتاب الطب، طب السوق، مقاله‌ای در نسبت بین نبض و حرکات موسیقایی، مقاله‌ای در علت آفرینش کوه‌ها، کتاب الاسططسات و تعلیق‌ها و تجربه‌ها در طب از آثار اوست (صفدی، ۱۴۲۰ هـ، ج ۲۱، ص ۵۷).

عبدالمنعم الجلیانی (۵۳۱-۶۰۲ ق) از سال ۵۷۵ قمری در پزشکی و چشم‌پزشکی و شعر و ادبیات سرآمد بود و دیوان‌ها و کتاب‌های مختلفی داشت که به دیوان‌های ده‌گانه

معروف‌اند (ابن‌شاکر، ۱۹۷۴م، ج ۲، ص ۴۰۷ - ۴۰۸). الموفق اسعد بن مطران طبیب از فقیران مریض عیادت می‌کرد و برای آنها خوراکی و دارو می‌برد (ابن ابی‌اصیبعه، [بی‌تا]، ص ۶۵۲ - ۶۵۳). در شب عروسی، او با خواهر سلطان صوفیه خانقاه سمیساتیه دمشق نزد او آمدند... و در طول شب در نزد صوفیه به سماع پرداخت (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴هـ، ج ۲۱، ص ۳۸۹). بنابراین می‌توان گفت مهم‌ترین و حاذق‌ترین پزشکان دوره ایوبی، از متصوفه بودند که توانستند با تألیف آثار مختلف در این حوزه به‌ویژه چشم‌پزشکی خدمات شایان توجهی ارائه دهند.

تألیف و نگارش آثاری در حوزه‌های مختلف به‌ویژه مسائل مذهبی و فقهی و تاریخی از دیگر فعالیت‌های علمی و فرهنگی صوفیان در شام دوره ایوبیان است. اسماعیل بن سودکین نوری صوفی (۵۷۹ - ۶۴۶ ق) قاضی القضاات و متکلم مشهور صوفی است که کتاب‌هایی با عناوین صلاه، شرح العمده و کافی تألیف کرده است (ابن قطلوبغا، ۱۴۱۳هـ، ص ۱۳).

عبدالله بن عمر بن حمویه بن شیخ الشیوخ (۵۷۲ - ۶۴۲ ق) نیز از آگاهان به اصول و فروع فقه، ترسل، تاریخ، هندسه، طب، حدیث و شعر بوده است. المونس فی اصول الاشیاء در هشت جلد، سیاست و روش پادشاهی برای الملک الکامل ایوبی، المسالک و الممالک و عطف الذیل در حوزه تاریخ از کتب اوست (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴هـ، ج ۲۲، ص ۳۸۴). وی که مدتی در دربار الملک المنصور (حک: ۵۸۰ - ۵۹۵ ق) حاکم مغرب بود، جزوه‌ای در رابطه با تاریخ آن حکومت نوشت که بخشی از آن به «جنگ الارک» اختصاص دارد. تعداد تألیفات وی را هشتاد عدد گفته‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۲هـ، ج ۱۳، ص ۱۶۵). او انسانی پاک، شریف‌النفس، بلندهمت و دارای تألیفات تاریخی متعدد و جزء معدود عالمان فاضل به شمار می‌رفت (ابن‌تغری بردی، [بی‌تا]، ج ۶، ص

۳۵۰). ابی شامه تأکید می‌کند به همراه پسرش محمد از او احادیث زیادی شنیده‌اند (ابی شامه، ۱۹۷۴م، ص ۷۴). فرزند عبدالله به نام سعدالدین محمد (م ۶۵۰ ق) از دیگر مورخان مشهور صوفی است که مطالب او در میان آثار تاریخی سبط ابن جوزی، نویری و ذهبی پیدا است. نقطه قوت تاریخ‌نگاری سعدالدین ابن حمویه، مشاهده عینی حوادث و شرح کامل آنها برای خواننده مطالب تاریخی اوست.

نقش صوفیان در شکل‌گیری کتابخانه‌ها و وقف کتاب‌های خود نیز قابل توجه است. کمال‌الدین احمد بن کاتب الزماری صوفی (م ۶۴۳ ق) تمام کتاب‌ها و نوشته‌های خود را وقف کرد (ابی شامه، ۱۴۱۸ه، ص ۱۷۵). از دیگر کسانی که آثاری را وقف کتابخانه رباط صوفیانه سمیساطی کردند، تاج‌الدین مسعود بندهی (م ۵۸۴ ق) و از مهم‌ترین آنها کتاب المحکم ابن سیده اندلسی (قفطی، ۱۴۰۶ه، ج ۳، ص ۱۶۷) و شرح الحماسه تبریزی (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴ه، ج ۲۲، ص ۳۱۳) است.

بر اساس آنچه گفته شد، صوفیه شام در دوره ایوبیان هرچه بیشتر از مرحله زهد همراه با عزلت‌نشینی و انزوا خارج شدند، تلاش کردند با افزایش توانمندی فکری و علمی خود از مزایای زیست اجتماعی و بودن در کنار سایر طبقات اجتماعی بهره‌مند شوند. آنان در این مرحله فقط نظاره‌گر تحولات اجتماعی نبودند، بلکه ایفاگر نقش‌های متعددی درون جامعه بودند و از درون دربار تا مراکز علمی، فرهنگی و دینی حضور داشتند. گروهی از صوفیه به اندازه‌ای صاحب نفوذ اجتماعی شدند که حتی مخالفت و دشمنی گروهی از همگنان‌شان نظیر حریری و قلندریه را برانگیخت. متصوفه توانستند مناصب مختلفی همچون قضاوت، طبابت، حسبگی، مدرسی، اتابکی و... را عهده‌دار شوند و در فنون کتابت، خوشنویسی، شعر، نجوم، حدیث، فقه، کلام، تاریخ و... بدرخشند و نظیر دیگر گروه‌های اجتماعی در بالاترین تاپست‌ترین جایگاه‌ها حضور داشته باشند.

نتیجه

تصوف در دورهٔ ایوبیان به لحاظ اجتماعی آشفتگی خاص دارد و نمی‌توان شکل خاصی را برای آن ترسیم کرد؛ چراکه شاهدیم برخی از طریقت‌ها و جریان‌های صوفی در بالاترین جایگاه اجتماعی قرار دارند و نگاه مردم به آنان در حد طبقهٔ اشراف و دارندگان پایگاه بلندمرتبه اجتماعی است؛ از این رو امکان دسترسی به آنها سخت و دشوار است. بر این اساس، دولت ایوبی نمی‌تواند این پایگاه اجتماعی را نادیده بگیرد و برای جذب و کنترل آنان، اقدام به توسعه و توانمندسازی نظام شیخ‌الشیوخی می‌کند. این طبقه اجتماعی از تصوف، نه به ترویج شیوه و سبک زندگی زاهدانه و گوشه‌گیرانه می‌پردازد که لازمهٔ آن پرهیز از فعالیت‌های اجتماعی است و نه به نظام اعتراض و طغیان علیه مفساد و بی‌عدالتی‌های اجتماعی می‌پیوندد (آن‌گونه که حریریّه بودند) و نظم سیاسی و مذهبی رایج را به چالش می‌کشد، بلکه شیوه‌ای دیگر را می‌پذیرد و آن همراهی با نظم حاکم بر جامعه است.

در مقابل این گروه، طبقه اجتماعی صوفیان معترض قرار داشتند. اینان با اینکه در همهٔ بخش‌های جامعه حضور داشتند، به دلیل رفتارهای خلاف عرف و دور از شأن و حتی مخالف دین، در پایین‌ترین سطوح اجتماعی قرار می‌گرفتند. اینان نمادهای اعتراضی خود را از ساده‌ترین مسائل مقبول قاطبه مردم انتخاب کرده بودند و بر انجام آن اصرار می‌ورزیدند؛ برای مثال از قبول هرگونه ستر و پوششی خودداری می‌کردند، برهنه در میان مردم می‌چرخیدند، موهای تمام نقاط بدن خود را می‌زدودند یا هنگامی که مردم در حال برپایی نماز و شعایر دینی بودند، آنها را مورد تمسخر و استهزای خود قرار می‌دادند. بنابراین جامعه توانایی پذیرش و هضم این گروه از صوفیان را نداشت و به شیوه‌های مختلف به تعقیب آنان می‌پرداخت.

گروه سوم صوفیان متوسط بودند که خود در برگیرندهٔ دو طیف عمده بودند؛ اول: گروه زاهدان و عزلت‌نشینان که بیشتر در کنار شیوخ خود و در خانقاه‌ها و یا سایر مراکز

صوفیانه به دنبال عبادت و رازونیاز بودند و از آنچه به این اماکن وقف می شد، ارتزاق می کردند؛ این گروه نیت های مختلفی داشتند و شاید فقط به دلیل تأمین معیشت خود در آنجا گرد آمده بودند. طیف دوم: مردم عادی که تمایلات صوفیانه داشتند یا در اصل صوفی بودند و در کنار بقیه گروه های اجتماعی و داخل در آنها زندگی خود را سپری می کردند و به مشاغل مختلفی چون کسب و کار و تجارت، زراعت، تحصیل، تدریس و ... می پرداختند.

متصوفه در جامعه شام دوره ایوبی مثل دیگر طبقات در جریان های مذهبی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حضور داشتند و نمی توان به گرد آنها حصاری کشید و از متن جامعه جدا کرد. در میان آنان انسان های پاک و ناپاک، ثروتمند و فقیر، عالم و جاهل، درباری و مردمی و ... وجود داشت و هر یک از آنان یا گروه های منتسب به آنها بودند که تصمیم می گرفتند کدام مسیر را برای ادامه زندگی خود انتخاب کنند.

کتاب نامه

ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم. [بی تا]. عیون الانباء فی طبقات الاطباء. تحقیق: نزار رضا. بیروت: دارالمکتبه الحیاه.

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶ ه. ش). رحله ابن بطوطه. ترجمه: محمد علی موحد. چ ۶. تهران: نشر آگه.

ابن تغری بردی، جمال الدین یوسف. [بی تا]. النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره. مصر: وزراه الثقافه و الارشاد القومي، دارالکتب.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی. (۱۳۹۰ ه. ش). لسان المیزان. چ ۲. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد. (۱۹۹۴ م). وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان. تحقیق: احسان عباس. بیروت: دارصادر.

ابن شاکر کتبی، محمد. (۱۹۷۴ م). فوات الوفيات. تحقیق: احسان عباس. بیروت: دارصادر.
ابن عدیم، کمال الدین ابی القاسم. [بی تا]. بُغْيَةُ الظَّلَبِ فی تاریخ الحلب. تحقیق: سهیل ذکار. بیروت: دارالفکر.

ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۰ هـ). الفتوحات المکیه. تصحیح: احمد شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عماد حنبلی، شهاب الدین ابی الفلاح. (۱۴۱۲ هـ). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. تحقیق: عبدالقادر الارناؤوط و محمود الارناؤوط. بیروت: دارابن کثیر.

ابن فوطی شیبانی، کمال الدین ابوالفضل. (۱۴۱۶ هـ). مجمع الآداب فی معجم الالقباب. تحقیق: محمد الکاظم.

ابن قطلوبغا، ابوالفداء زین الدین. (۱۴۱۳ هـ). تاج التراجم. تحقیق: محمد خیر رمضان شریف. دمشق: دارالقلم.
ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ. (۱۴۱۲ هـ). البدایه و النهایه. بیروت: مکتبه المعارف.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ هـ). لسان العرب. تحشیه: الیازجی. بیروت: دارصادر.
ابن ناصر الدین، محمد بن عبدالله. (۱۹۹۳ م). توضیح المشتبه فی ضبط اسماء الرواه و انسابهم و القابهم و کناهم. تحقیق: محمد نعیم العرقسوسی. بیروت: مؤسسه الرساله.

ابن واصل، محمد بن سالم. (۱۳۸۳ هـ.ش). تاریخ ایوبیان [مفرج الکروب فی تاریخ بنی ایوب]. ج ۱. ترجمه: پرویز اتابکی. تهران: علمی و فرهنگی.

ابی شامه، شهاب الدین محمد. (۱۴۱۸ هـ). الروضتین فی اخبار الدولتین النوریه و الصلاحیه. تحقیق: ابراهیم زیبق. بیروت: مؤسسه الرساله.

ابی شامه، شهاب الدین محمد. (۱۹۷۴ م). تراجم رجال القرنین السادس و السابع (ذیل علی الروضتین). ج ۲، تحقیق: اسد عزه عطار الحسینی. بیروت: دارالجلیل.

- استرآبادی، محمد قاسم. (۱۳۹۴ ه.ش). تاریخ فرشته. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الدیبی، محمد بن سعید. (۱۳۷۱ ه). المختصر المحتاج الیه من تاریخ الحافظ بن عبدالله. تحقیق: مصطفی جواد. بغداد: مطبعة المعارف.
- دلجی، احمد بن علی. (۱۳۲۲ ه). الفلاک والمفلوکون. مصر: مطبعة الشعب.
- ذهبی، شمس الدین ابوعبدالله. (۱۴۰۵ ه). سیر اعلام النبلاء. چ ۳. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ذهبی، شمس الدین ابوعبدالله. (۲۰۰۳ م). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. تحقیق: بشار عواد معروف. [بی جا]: دارالغرب الاسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹ ه.ش). جستجو در تصوف ایران. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- زعرور، ابراهیم. (۱۴۱۱ ه). الحیة الاجتماعیة فی بلاد الشام فی العصرین الایوبی والمملوکی. رساله الدكتوراه. سوریه: جامعه دمشق.
- سبط ابن جوزی، شمس الدین. (۱۴۳۴ ه). مرآة الزمان فی تواریخ الاعیان. تحقیق: ابراهیم زیبق. دمشق: دارالرساله العالمیه.
- سبکی، تاج الدین عبد الوهاب. (۱۴۰۷ ه). مُعید التَّعَمُّمِ و مُبید التَّقَمُّمِ. بیروت: مؤسسه الكتاب الثقافیه.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۰ ه). اللُّمَع. تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. مصر و بغداد: دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی.
- سهروردی، شهاب الدین ابوحفص عمر بن محمد. (۱۳۹۲ ه.ش). عوارف المعارف. ترجمه: ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- شیرازی، ابوالقاسم جنید. (۱۳۲۸ ه.ش). شد الارار فی حظ الازرار عن زوار المزار. تصحیح: محمد قزوینی و عباس اقبال. تهران: چاپخانه مجلس.
- شیرزی، عبد الرحمان. [بی تا]. نهاية الرتبة فی طلب الحسبه. تحقیق: محمد حسن اسماعیل و احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک. (۱۴۲۰ هـ). الوافی بالوفیات. تحقیق: احمد الاناووط و ترکی مصطفی. بیروت: داراحیاء التراث.

صیادی، ابوالهدی محمد. (۱۳۲۵ هـ). طريقة الرفاعیه. مصر: مطبعة السعادة.

عمادالدین اصفهانی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۴ هـ). خريدة القصر و جريدة العصر. تحقیق: محمد بهجه الاثری. [بی‌جا]: مطبوعات المجمع العلمی العراقی.

العینی، بدرالدین محمود. (۱۴۳۱ هـ). عَقْدُ الْجُمَانِ فی تاریخ اهل الزمان. تحقیق: محمود رزق محمود. قاهره: مطبعة دارالکتب و الوثائق القومية.

فارسی، خطیب. (۱۳۶۲ هـ.ش). فلندرنامه یا سیرت جمال‌الدین ساوجی. تصحیح: حمید زرین‌کوب. تهران: نشر توس.

قفطی، جمال‌الدین ابوالحسن. (۱۴۰۶ هـ). انباه الرواه علی انباه النحاه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره و بیروت: دارالفکر العربی و مؤسسه الکتب الثقه.

کرمانی، اوحدالدین. (۱۳۴۷ هـ.ش). مناقب. تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کیایی‌نژاد، زین‌الدین. (۱۳۶۶ هـ.ش). سیر عرفان در اسلام. تهران: اشراقی.

مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۴ هـ.ش). تاریخ گزیده. تصحیح: عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
مقریزی، احمد بن علی تقی‌الدین. (۱۴۱۸ هـ). المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار. بیروت: دارالکتب العلمیه.

المکی، ابوبالب. (۱۴۲۶ هـ). قوت القلوب فی معاملہ المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید. ج ۲، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

المنذری، زکی‌الدین محمد. (۱۴۰۵ هـ). التکمله لوفیات النقلة. تحقیق: بشار عواد معروف. ج ۳. بیروت: المؤسسه الرساله.

Karamustafa, A. (1994) Gods unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550, Salt lake city, university of Utah press.

References

A. Persian and Arabic Sources:

- Abī Shāmah, Shihāb al-Dīn Muḥammad. 1418 AH. *Al-Rawḍatayn fī Akhbār al-Dawlatayn al-Nūriyyah wa al-Ṣalāhiyyah* (*The Two Gardens on the Reports of the Two States [of Nur al-Din and Saladin]*). Edited by: Ibrāhīm al-Zaybaq. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Abī Shāmah, Shihāb al-Dīn Muḥammad. 1974 C.E). *Tarājim Rijāl al-Qarnayn al-Sādis wa al-Sābi'* (*Dhayl 'alā al-Rawḍatayn - Biographies of the Men of the Sixth and Seventh Centuries [A Supplement to The Two Gardens]*). 2nd ed. Edited by: Asad 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī. Beirut: Dār al-Jīl.
- Al-'Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd. 1431 AH. *'Iqd al-Jumān fī Tārīkh Ahl al-Zamān* (*The Pearl Necklace Concerning the History of the People of the Time*). Edited by: Maḥmūd Rizq Maḥmūd. Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah.
- Daljī, Aḥmad ibn 'Alī. 1322 AH. *Al-Falakah wa al-Maflūkūn* (*Poverty and the Poor*). Egypt: Maṭba'at al-Sha'b.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh. 1405 AH. *Sīyar A'lām al-Nubalā'*. 3rd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh. 2003. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām* (*The History of Islam and Deaths of the Famous and Notables*). Edited by: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. [N.p.]: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Dubaythī, Muḥammad ibn Sa'id. 1371 AH. *Al-Mukhtaṣar al-Muḥtāj ilayh min Tārīkh al-Hāfiẓ ibn 'Abd Allāh* (*The Abridgement Needed from the History of al-Hafiz ibn 'Abdullah*). Edited by: Muṣṭafā Jawād. Baghdad: Maṭba'at al-Ma'ārif.
- Fārsī, Khaṭīb. 1362 Sh. *Qalandarnāmah yā Sīrat-i Jamāl al-Dīn Sāvajī* (*The Qalandar-Book or The Life of Jamal al-Din Savaji*). Edited by: Ḥamīd Zarrīnkūb. Tehran: Nashr-i Tūs.
- Ibn Abī Uṣaybi'ah, Aḥmad ibn al-Qāsim. n.d. *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'* (*Sources of Information on the Classes of Physicians*). Edited by: Nizār Riḍā. Beirut: Dār al-Maktabah al-Ḥayāh.
- Ibn 'Adīm, Kamāl al-Dīn Abī al-Qāsim. n.d. *Bughyat al-Talab fī Tārīkh Ḥalab* (*The Desire of the Seeker Concerning the History of Aleppo*). Edited by: Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr.

- Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. 1420 AH. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah (The Meccan Revelations)*. Edited by: Aḥmad Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Fūṭī al-Shaybānī, Kamāl al-Dīn Abū al-Faḍl. 1416 AH. *Majma‘ al-Ādāb fī Mu‘jam al-Alqāb (The Assembly of Refinements in the Lexicon of Titles)*. Edited by: Muḥammad al-Kāzim.
- Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, Shihāb al-Dīn Abī al-Falāḥ. 1412 AH. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab (Gold Dust in the Reports of Those Who Have Passed Away)*. Edited by: ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūt and Maḥmūd al-Arnā’ūt. Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Ibn Baṭṭūṭah, Muḥammad ibn ‘Abdullāh. 1377 Sh. *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭah (The Travels of Ibn Battuta)*. Translated by: Muḥammad ‘Alī Mowahḥed. 6th ed. Tehran: Nashr-i Āgah.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘Alī. 1390 AH. *Lisān al-Mizān*. 2nd ed. Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li-l-Maṭbū‘āt.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ. 1412 AH. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah (The Beginning and the End)*. Beirut: Maktabat al-Ma‘ārif.
- Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad. 1994. *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān (Deaths of Eminent Men and History of the Sons of the Epoch)*. Edited by: Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1414 AH. *Lisān al-‘Arab*. Annotated by: al-Yāziǧī. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Nāṣir al-Dīn, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. 1993. *Tawḍīḥ al-Mushtabih fī Ḍabt Asmā’ al-Ruwāḥ wa Ansābihim wa Alqābihim wa Kunāhum (Clarifying the Ambiguous in Standardizing the Names, Lineages, Titles, and Kunyas of the Transmitters)*. Edited by: Muḥammad Nu‘aym al-‘Arqasūsī. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Ibn Quṭlūbughā, Abū al-Fidā’ Zayn al-Dīn. 1413 AH. *Tāj al-Tarājim (The Crown of Biographies)*. Edited by: Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf. Damascus: Dār al-Qalam.
- Ibn Shākir al-Kutubī, Muḥammad. 1974. *Fawāt al-Wafayāt (The Missed Obituaries)*. Edited by: Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Taghārī Bardī, Jamāl al-Dīn Yūsuf. n.d. *Al-Nujūm al-Zāhirah fī Mulūk Miṣr wa al-Qāhirah (The Brilliant Stars Concerning the Kings of Egypt and Cairo)*. Egypt: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmī, Dār al-Kutub.
- Ibn Wāṣil, Muḥammad ibn Sālim. 1383 Sh. *Tārīkh-i Ayyūbiyān [Mufarrij al-Kurūb fī Tārīkh*

- Banī Ayyūb*- The Dispeller of Anxieties on the History of the Ayyubids]. 1st ed. Translated by: Parvīz Atābakī. Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
- 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, Abū Ḥāmid Muḥammad. 1384 AH. *Kharīdat al-Qaṣr wa Jarīdat al-'Aṣr* (*The Choice of the Palace and the Register of the Age*). Edited by: Muḥammad Bahjah al-Atharī. [N.p.]: Maṭbū'āt al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī.
- Istarābādī (Astarābādī), Muḥammad Qāsim. 1394 Sh. *Tārīkh-i Farishtah*. Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī (Cultural Heritage and Celebrities Society).
- Kirmānī, Awḥad al-Dīn. 1347 Sh. *Manāqib* (*Virtues*). Edited by: Badī' al-Zamān Furūzānfar. Tehran: Bungāh-i Tarjumah va Nashr-i Kitāb.
- Kīyā'ī-Nizhād, Zayn al-Dīn. 1366 Sh. *Sayr-i 'Irfān dar Islām* (*The Progression of Mysticism in Islam*). Tehran: Ishraqī.
- Al-Makkī, Abū Ṭālib. 1426 AH. *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd* (*Nourishment of Hearts in Dealing with the Beloved and Describing the Seeker's Path to the Station of Monotheism*). 2nd ed. Edited by: 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Maqrīzī, Aḥmad ibn 'Alī Taqī al-Dīn. 1418 AH. *Al-Mawā'iz wa al-I'tibār bi-Dhikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār* (*Exhortations and Contemplation by Mentioning the Districts and Monuments*). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mundhirī, Zakī al-Dīn Muḥammad. 1405 AH. *Al-Takmilah li-Wafayāt al-Naqalah* (*The Completion for the Obituaries of Transmitters*). Edited by: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. 3rd ed. Beirut: Al-Mu'assasat al-Risālah.
- Mustawfī, Ḥamd Allāh. 1364 Sh. *Tārīkh-i Guzīdah* (*The Select History*). Edited by: 'Abd al-Ḥusayn Nawā'ī. Tehran: Amīr Kabīr.
- Al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan. 1406 AH. *Inbāh al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh* (*Informing the Narrators on the Reports of the Intelligent*). Edited by: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo & Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī & Mu'assasat al-Kutub al-Thiqah.
- Al-Ṣafādī, Ṣalāh al-Dīn Khalīl ibn Aybak. 1420 AH. *Al-Wāfī bi-al-Wafayāt* (*The Complete in Obituaries*). Edited by: Aḥmad al-Arnā'ūt and Turkī Muṣṭafā. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth.
- Al-Sarrāj al-Ṭūsī, Abū Naṣr. 1380 AH. *Al-Luma'* (*The Flashes*). Edited by: 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr. Egypt & Baghdad: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah & Maktabat al-Muthannā.

- Al-Ṣayyādī, Abū al-Hudā Muḥammad. 1325 AH. *Al-Ṭarīqah al-Rifāʿiyyah*. Egypt: Maṭbaʿat al-Saʿādah.
- Al-Shayzarī, ʿAbd al-Raḥmān. n.d. *Nihāyat al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah (The Utmost Rank in the Pursuit of Hisbah [Market Inspection])*. Edited by: Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl and Aḥmad Farīd al-Mazyadī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Shīrāzī, Abū al-Qāsim al-Junayd. 1328 Sh. *Shadd al-Izār fī Ḥaṭṭ al-Awzār ʿan Zuwār al-Mazār (Tightening the Girdle: Diverting Blame from the Visitors of Shrines)*. Edited by: Muḥammad Qazvīnī and ʿAbbās Iqbāl. Tehran: Chāpkhānah-i Majlis.
- Sibt Ibn al-Jawzī, Shams al-Dīn. 1434 AH. *Mirʾāt al-Zamān fī Tawārīkh al-Aʿyān (The Mirror of Time Concerning the Histories of Notables)*. Edited by: Ibrāhīm al-Zaybaq. Damascus: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Waḥhāb. 1407 AH. *Muʾīd al-Niʿam wa Mubīd al-Niqam (The Restorer of Favours and the Destroyer of Afflictions)*. Beirut: Muʾassasat al-Kitāb al-Thaqāfiyyah.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥaṣṣ ʿUmar ibn Muḥammad. 1392 Sh. *ʿAwārif al-Maʿārif (The Benefits of the Mysteries)*. Translated by: Abū Maṣṣūr ibn ʿAbd al-Muʾmin al-Iṣfahānī. Supervised by Qāsim Anṣārī. 5th ed. Tehran: ʿIlmī va Farhangī.
- Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusayn. 1379 Sh. *Justujū dar Taṣawwuf-i Īrān (Search in Iranian Sufism)*. 6th ed. Tehran: Amīr Kabīr.
- Zaʿrūr, Ibrāhīm. 1411 AH. *Al-Ḥayāh al-Ijtimāʿiyyah fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣrayn al-Ayyūbī wa al-Mamlūkī (Social Life in Greater Syria during the Ayyubid and Mamluk Eras)*. Doctoral Thesis. Syria: Jāmiʿat Dimashq.

B. English Sources:

43. Karamustafa, Ahmet T. 1994. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press.