

Order in Chaos: The Khāneqāh and Its Social Functions in the Eighth Century AH/Fourteenth Century CE Based on Ibn Battuta's Travelogue

Saeedeh pourabedini^۱
Majid Montazer Zohouri^۲

Abstract

Following the collapse of the centralized Ilkhanid government in the eighth century AH, Iranian society faced a vacuum of order and administration. Relying on Ibn Battuta's first-hand observations in his travelogue, this research demonstrates that in this crisis, khāneqāhs (Sufi lodges) transcended a purely spiritual station and transformed into spontaneous, multifunctional centers addressing urgent social needs. The reports of this Moroccan traveler reveal that the function of the khāneqāh varied significantly depending on the local context of each region: in Khuzestan (such as Abadan and Shushtar), it served as an organization for road security and providing free food for travelers; in Arab Iraq (Najaf and Karbala), as a hub for consolidating Shiite identity; in Fars (particularly Laristan), as a platform for public mutual aid and moral economy; and in Bilād al-Rūm (Anatolia), as a base for the fityān (young men/urban fraternities) networks, which undertook the administration of urban affairs. Activities such as providing food, managing endowments (awqāf), and holding collective ceremonies in these spaces effectively became tools for resource distribution, fostering cohesion, and reproducing social order. Therefore, Ibn Battuta's narrative testifies that in this age of chaos, the khāneqāh was not a symbol of withdrawal from society, but rather a symbol of resilience and the re-creation of order from within society. This research analyzes Ibn Battuta's travelogue as a living document of the capacity of rooted social institutions to play a substitute role in conditions of central government collapse.

Keywords: Ibn Battuta, Travelogue, Khāneqāh, Social Ordering, Ilkhanid Era.

^۱ Ph.D. Student in Archaeology, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), saeede.pourabedini@ut.ac.ir,

^۲ Associate Professor, Department of Archaeology, University of Tehran, Tehran, Iran, majidzohouri@ut.ac.ir,

Received: ۲۰۲۵/۱۰/۱۳, Accepted: ۲۰۲۶/۰۲/۱۶

Introduction

The eighth century AH in Iran was a period of transition and instability following the collapse of the Ilkhanate. This institutional vacuum highlighted the need for alternative social mechanisms to preserve order and meaning. In this context, the travelogue of Ibn Battuta, the Moroccan traveler, acquires significance as a window into "lived history." His reports reveal that the "khāneqāh" (Sufi lodge) was not merely a place of worship, but a flexible and multifunctional institution whose role varied from region to region. During the crisis, it became an agent of order and solidarity. The primary research question this study addresses is: According to Ibn Battuta's accounts, how and under what local conditions did the khāneqāh—as a rooted social institution—develop distinct functions across different regions of Iran after the Ilkhanate's collapse, ranging from providing security and sustenance to fostering identity and informal governance?

Materials & methods

This research, through a qualitative content analysis of Ibn Battuta's travelogue, has systematically extracted, categorized, and examined data based on the predominant social functions in each region. The aim is to demonstrate how, when confronted with a historical crisis, an enduring religious-social institution transformed through flexibility and a plurality of functions into a spontaneous pillar for "imposing order upon chaos."

Discussion

According to Ibn Battuta's accounts, the khāneqāh (Sufi lodge) in the eighth century AH, following the collapse of the Ilkhanate, transformed from a devotional institution into a dynamic, multifunctional hub for managing social crises. Demonstrating remarkable flexibility, this institution assumed a distinctive role in each region according to the local context, emerging as a spontaneous agent for creating order, strengthening identity, and ensuring communal welfare.

Regional examples of this adaptability are as follows: In Arab Iraq, khāneqāhs acted as focal points for reinforcing religious identity—consolidating Shiite identity in Najaf and Karbala, while upholding Sunni tradition in Baghdad and Basra. In Wasit, they served as arenas for practical mysticism and identity formation through collective action. In Khuzestan (Abadan, Izeh, Shushtar), a social and welfare function prevailed; by managing endowments (awqāf), they undertook road security and provided food for travelers, effectively transforming spiritual grace (karāmat) into a social entitlement. In Fars (notably Laristan), a model of organic economic resilience emerged around the khāneqāh, centered on the distribution of bread and weekly aid. In Bilād al-Rūm (Anatolia), the khāneqāh became the base for networks of fityān or javānmardān (urban youth fraternities), who administered civic affairs and provided alternative local governance based on codes of chivalry. In Khorasan (Jām), these institutions evolved into socio-spiritual and identity-shaping centers of such influence that even the sultan was compelled to observe their norms, underscoring the ascendancy of spiritual authority. Conversely, in Tabriz, the khāneqāh functioned as an instrument for symbolically reproducing the Ilkhanid political legacy.

In summary, throughout this turbulent era, the khāneqāh became a nucleus of social resilience and innovation. The diversity of its roles—ranging from identity formation and welfare provision to alternative governance—attests to the capacity of deeply rooted social institutions to generate creative and adaptive responses to systemic crisis. Ibn Battuta's travelogue, as a primary source, offers a vivid testimony to this dynamic, context-driven transformation.

Result

In Ibn Battuta's narrative, the khāneqāh evolves from a religious institution into a framework for analyzing post-Ilkhanid social history, through which he actively constructs its meaning. It emerges as a dynamic mechanism, assuming context-specific functions in each region. These extend beyond mysticism to include identity formation, public service, political legitimation, and informal governance. This diversity represents a spontaneous response to the crisis of collapsed central authority. Ibn Battuta documents the khāneqāh as a space for reconstructing meaning, security, and social dignity; his travelogue thus narrates a "lived history." The khāneqāh thereby symbolizes societal reinvention, integrating spirituality, ethics, economics, and power in turmoil and embodying social resilience.

Future research should adopt an interdisciplinary approach. By utilizing primary sources more extensively, it could provide a more dynamic analysis of power relations and the mutual reproduction of political and spiritual legitimacy in crisis. This trajectory will deepen the understanding of Iran's social transformations during this critical period.

Bibliography

Books:

- Al-Bukhari, Abu Abdullah (۲۰۰۱), Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasul - Allah Salla Allahu 'Alayhi WA Sallam WA Sunanihi WA Ayyamihi, Vol ۸, Egypt: Dar Tawq al-Najah.
- Ibn Battuta, Muhammad ibn Abdullah (۱۹۹۶), Rihlat Ibn Battuta, edited, annotated, mapped and indexed by Abdulhadi al-Tazi, Vol ۱, Morocco: Akadimiyyat al-Mamlaka al-Maghribiyya.
- Ibn Battuta, Muhammad ibn Abdullah (۱۹۹۷), Ibn Battuta's Travelogue, Vol. ۱, translated by Muhammad Ali Movahhed, Tehran: Agah. [In Persian]
- Khafaji, Muhammad Abdulmun'im (۱۹۹۱), Al-Adab al-Andalusi, Lebanon: Dar al-Jil.
- Lisan al-Din Ibn al-Khatib, Muhammad ibn Abdullah (۲۰۰۳), Al-Ihata fi Akhbar Gharnata, Vol. ۳, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mustawfi, Hamdallah (۲۰۰۲), Nuzhat al-Qulub, edited and annotated by Muhammad Dabir Siyaqi, Qazvin: Hadith-e Emruz. [In Persian]
- Shawqi Da'if, Ahmad (۱۹۵۶), Al-Rihlat, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Articles:

- Ahmadi, Kioumars, Goljan, Mehdi, & Yalfani, Ramin (۲۰۲۱). A visual manifestation of political and social events of the second to fourth centuries AH on historical buildings: From the perspective of the travelogues of Ibn Fadlan and Ibn Battuta. Islamic Art Studies, Vol. ۱۸, No. ۳۲. [In Persian]
- Al-Tazi, Abdulhadi (۲۰۰۵). Iran between yesterday and today (A new reading of Ibn Battuta's travelogue). Translated by Mohammad Sahti Sardarudi. Miras-e Shihab, No. ۳۹-۴۰. [In Persian]
- Anonymous (۱۹۵۸). The meeting of Hafez and Ibn Battuta. Salnameh-ye Kian. [In Persian]

- Anonymous (۱۹۶۷). Ibn Battuta: The medieval traveler who visited Isfahan. Honar VA Mardom, No. ۶۱-۶۲. [In Persian]
- Dupuy-Gaudou, Odette (۱۹۵۸). Ibn Battuta: Guide of the great travelers. Translated by Gholamreza Samiei. Sokhan, No. ۵. [In Persian]
- Eslami, Hasan (۱۹۹۴). Hajj in the mirror of travelogues (Rihla of Ibn Battuta). Miqat-e Hajj, Vol. ۲, No. ۸. [In Persian]
- Ganji, Narges, & Eshraqi, Fatemeh (۲۰۱۴). The image of Iran and Iranians in Ibn Battuta's travelogue. Kavosh-nameh: Journal of Comparative Literature, No. ۱۵. [In Persian]
- Ghabool, Ehsan, Radmard, Abdollah, & Shariatpanah, Zahra (۲۰۱۸). The iconography of women in Ibn Battuta's travelogue. Zan dar Farhang VA Honar, Vol. ۱۲, No. ۴. [In Persian]
- Habibi, Hasan (۲۰۰۶). A few examples of sociological and psychological data in Ibn Battuta's travelogue. Nameh-ye Anjoman, No. ۲۱. [In Persian]
- Hajitabar, Majid (۲۰۰۰). A few notes on Ibn Battuta's travelogue. Kitab-e Mah Tarikh VA Joqrafia, No. ۳۶. [In Persian]
- Ja'farian, Rasul (۲۰۰۷). Ibn Battuta's Hajj journeys in the years ۷۲۵-۷۴۹ AH. Miqat-e Hajj, Vol. ۱۶, No. ۶۱. [In Persian]
- Karamollahi, Nemattollah, Mariji, Shamsollah, & Javadfar, Mohammad (۲۰۱۹). Ibn Battuta's travelogue and social institutions. Motale'at-e Farhangi-ye Ejtema'i-ye Hozeh, Vol. ۳, No. ۵. [In Persian]
- Parvini, Khalil, & Kanjuri, Fereshteh (۲۰۰۹). An examination of Ibn Battuta's travelogue from the perspective of comparative literature. Comparative Literature, Vol. ۱, No. ۱. [In Persian]
- Rasuli, Hojjat, & Shah-Mohammadi, Khadijeh (۲۰۱۲). An investigation into the use of Persian vocabulary in the text of Ibn Battuta's travelogue. Kavosh-nameh: Journal of Comparative Literature, Vol. ۲, No. ۷. [In Persian]
- Rezayi, Reza, & Sheikh, Mohammad (۲۰۱۵). The Persian language in India based on Ibn Battuta's observations. Motale'at-e Shabeh-Qareh, Vol. ۷, No. ۲۴. [In Persian]
- Rudgar, Qanbarali (۱۹۹۷). A portrait of the cultural and practical conditions of Iran in Ibn Battuta's travelogue. Motale'at-e Farhang VA Ertebatat, No. ۴. [In Persian]
- Sadri, Manijeh (۲۰۱۴). Iran and Iranians in the travelogues of Ibn Battuta and Evliya Celebi. Tarikh-e Eslam VA Iran, No. ۲۳. [In Persian]
- Shah-Mohammadi, Khadijeh, Roshanfekar, Kaboli, & Rasuli, Hojjat (۲۰۱۶). Iranian popular culture in Ibn Battuta's travelogue. Farhang VA Adabiat-e Amme, Vol. ۴, No. ۱۱. [In Persian]

-Shahidi-Pak, Mohammadreza (۲۰۲۰). Symbols of Shiism in the Hajj travelogues of Maghrebi and Andalusī travelers: Ibn Jubayr, ‘Abdārī, Ibn Battūta, and Islamic sustainability. *Dastavard-ha-ye Novin dar Motale’at-e Olum-e Ensani*, No. ۳۲. [In Persian]



نظم بخشی در آشوب: خانقاه و کارکردهای اجتماعی آن در سده هشم هجری برپایه

سفرنامه ی ابن بطوطه

سعیده پورعابدینی^۳

مجید منتظر ظهوری^۴

چکیده

به دنبال فروپاشی حکومت متمرکز ایلخانی در سده هشم هـ.ق، جامعه ایرانی با خلأ نظم و مدیریت مواجه شد. این پژوهش، با تکیه بر مشاهدات دست اول ابن بطوطه در سفرنامه اش، نشان می دهد که خانقاه ها در این بحران، از جایگاهی صرفاً معنوی فراتر رفته و به کانون های خودجوش و چندکاره ای برای پاسخ به نیازهای فوری اجتماعی بدل شدند. بررسی گزارش های این سیاح مراکشی آشکار می سازد که کارکرد خانقاه بسته به بافت محلی هر منطقه به شکل چشمگیری متنوع بود. در خوزستان (آبادان و شوشتر) به سازمانی برای امنیت راه ها و اطعام رایگان مسافران؛ در عراق عرب (نجف و کربلا) به محوری برای تحکیم هویت شیعی؛ در فارس (خاصه لارستان) به بستری برای همیاری و اقتصاد اخلاقی مردمی و در بلادروم (آناتولی) به پایگاهی برای شبکه جوانمردان (فتیان) که اداره امور شهری را برعهده گرفتند. فعالیت هایی چون اطعام، مدیریت اوقاف و مراسم جمعی در این فضاها، در عمل به ابزارهایی برای توزیع منابع، ایجاد انسجام و بازتولید نظم اجتماعی تبدیل شدند. روایت ابن بطوطه گواهی است براینکه خانقاه در این عصر آشوب، نه نماد گریز از جامعه، بلکه نماد تاب آوری و

^۳ دانشجوی دکتری باستان شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نوسنده مسئول)، saeede.pourabedi@ut.ac.ir

^۴ دانشیار گروه باستان شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، majidzohouri@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵

بازآفرینی نظم از درون جامعه بود. این پژوهش، سفرنامه ابن بطوطه را به سان سندی زنده از توانایی نهادهای اجتماعی ریشه‌دار در ایفای نقش جایگزین در شرایط فروپاشی حکومت مرکزی تحلیل می‌کند.

واژگان کلیدی: ابن بطوطه، سفرنامه، خانقاه، نظم‌بخشی اجتماعی، عصر ایلخانی.

۱- مقدمه

سده هشتم هجری در قلمرو ایران، عصری از گذار و آشوب بود. فروپاشی حکومت متمرکز ایلخانی و تداوم بی‌ثباتی‌های سیاسی، خلأیی عمیق در ساختارهای اداری، امنیتی و نمادین جامعه به جا گذاشت. در چنین شرایطی، شناسایی سازوکارهای اجتماعی جایگزین؛ نهادهایی که بار تداوم حیات جمعی، حفظ نظم روزمره و بازتولید معنا را بردوش می‌کشیدند، به پرسشی محوری در تاریخ اجتماعی این دوره تبدیل می‌شود.

در این میان، سفرنامه‌ها، به‌ویژه آن دسته که توسط ناظران خارجی و نسبتاً بی‌طرف نوشته شده‌اند، پنجره‌ای یگانه به‌روی «تاریخ زیست شده» جوامع گشوده‌اند. گزارش‌های ابن بطوطه، سیاح مراکشی، که در اوج این دوران گذار از مناطق ایرانی عبور کرد، از این‌روی جایگاهی ویژه دارد. او نه تاریخ شاهان و لشکرها را ثبت می‌کند، بلکه تصویری زنده و دست‌اول از تкаپوهای روزمره مردم برای بقاء و همبستگی در میانه فروپاشی ارائه می‌دهد.

در این تصویر استثنایی، نهاد «خانقاه» نه به‌شکلی یکنواخت و صرفاً عبادی، بلکه به‌مثابه پدیده‌ای چندوجهی، انعطاف‌پذیر و بومی در هر بافت جغرافیایی و اجتماعی، به‌طور پیوسته و برجسته حضور دارد. گاه مرکزی برای اطعام و بازپذیری مسافران، گاه کانونی برای تولید هویت مذهبی یا اجتماعی، گاه شبکه‌ای خودجوش از جوانمردان محلی که امنیت و اداره امور محله را سامان می‌دادند و گاه دستگاهی مؤثر در مدیریت وقف و توزیع منابع. این تنوع عملکردی، خانقاه را از حوزه محدود ریاضت صوفیانه خارج کرده و آن را به فضایی اجتماعی‌ساز، اخلاقی و سیاسی تبدیل می‌کند فضایی که در شرایط نابسامانی، جایگزینی برای

نظم ناپدید شده بود و راهی برای ایجاد «جهانی دیگر» مبتنی بر میهمان‌نوازی، برادری و هم‌بستگی مادی و معنوی فراهم می‌آورد.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که با استناد به گزارش ابن‌بطوطه، خانقاه به‌عنوان نهادی اجتماعی و ریشه‌دار، پس از فروپاشی حکومت ایلخانی و در جغرافیای متفاوت ایران، چگونه و تحت تأثیر چه شرایط بومی به کارکردهای متمایزی از امنیت و اطعام تا هویت‌سازی و حکمرانی غیررسمی دست یافت؟

فرضیه این پژوهش آن است که تنوع کارکردهای خانقاه، همان‌گونه که در سفرنامه ابن‌بطوطه بازتاب یافته پاسخی خودجوش و ساختار یافته به خلأ نهادی برآمده از فروپاشی حکومت ایلخانی بود. این نهاد ریشه‌دار، با تکیه بر سرمایه نمادین و اعتبار اجتماعی خویش و در تعامل با مقتضیات بومی هر منطقه، وظایف و کارکردهای جایگزین را برعهده گرفت. از این رو، خانقاه در این دوره نه نهادی ایستا، بلکه سازوکاری پویا و انطباق‌پذیر بود که بحران سیاسی را به فرصتی برای بسط و تعمیق مسئولیت اجتماعی خود تبدیل کرد.

این پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی متون تاریخی با رویکرد توصیفی-تحلیلی بهره می‌گیرد. داده‌ها به شیوه‌ای هدفمند از سفرنامه ابن‌بطوطه استخراج و سپس برپایه کارکردهای اجتماعی غالب در هر منطقه دسته‌بندی و واکاوی شده‌اند. هدف، نشان‌دادن این مسئله است که یک نهاد مذهبی-اجتماعی دیرپا، در رویارویی با بحرانی تاریخی، چگونه توانست با انعطاف و تکثر کارکردی، به یکی از ارکان خودجوش «نظم‌بخشی در آشوب» تبدیل شود.

در خصوص پیشینه پژوهش با محوریت سفرنامه ابن‌بطوطه تاکنون از زوایای گوناگون پژوهش‌های متعددی انجام شده است. رویکرد این مطالعات عمدتاً بر تحلیل جامعه‌شناختی و نهادهای ساختاری سیاسی، اجتماعی، دینی و جنسیتی در بستر تاریخ و فرهنگ ایران در عصر ایلخانی متمرکز بوده است. ازجمله این آثار می‌توان به مقالاتی که در آن پژوهشگران صرفاً به بازنویسی بخش‌هایی از سفرنامه ابن‌بطوطه اکتفا کرده و تحلیل چندانی ارائه نداده‌اند. این آثار که عمدتاً با هدف معرفی بخش‌های مرتبط با ایران و ایرانیان تدوین شده‌اند، عموماً رویکردی

گزارشی و توصیفی داشته و فاقد نقد و تحلیل عمیق هستند (دوپوی گودو، ۱۳۳۷؛ مؤلف ناشناس ۱۳۳۷، ۱۳۴۶؛ حاجی‌تبار؛ ۱۳۷۹). حبیبی (۱۳۸۵) نیز با تمرکز بر داده‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، نحوه توصیف ابن‌بطوطه از رفتارها، ساختارهای ذهنی و روابط اجتماعی مردم مناطق مختلف را بررسی کرده است. ازسوی دیگر، کرم‌الهی و همکاران (۱۳۹۸) با تأکید بر نهادهای اجتماعی، سفرنامه را زمینه‌ای برای شناسایی سازوکارهای فرهنگی، مذهبی و سیاسی جوامع مورد بررسی قرار داده‌اند و نشان داده‌اند که ابن‌بطوطه چگونه با نگاهی تطبیقی، ساختارهای اجتماعی را در بستر تماس‌های فرهنگی ثبت کرده است. احمدی و همکاران (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی تطبیقی با بهره‌گیری از سفرنامه‌های ابن‌بطوطه و ابن‌فضلان، به تحلیل تجلی‌های بصری حوادث سیاسی و اجتماعی قرون دوم تا چهارم هجری بر بناهای تاریخی پرداخته و نشان داده‌اند که تصاویر معمارانه و شهری در این سفرنامه‌ها بازتابی از تحولات ساختاری و فرهنگی جامعه ایران در عصر ایلخانی بوده‌اند. بنابراین، این پژوهش‌ها سفرنامه ابن‌بطوطه را نه تنها به مثابه گزارشی جغرافیایی، بلکه به عنوان متنی چندلایه و فرافرهنگی تلقی کرده‌اند که امکان خوانش‌های میان‌رشته‌ای از آن را فراهم ساخته است. پروینی و کنجوریان (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی سفرنامه ابن‌بطوطه از منظر ادبیات تطبیقی» به تحلیل این اثر با رویکرد ادبیات تطبیقی پرداختند. رسولی و شاه‌محمدی (۱۳۹۱) نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی کاربرد واژگان فارسی در متن سفرنامه ابن‌بطوطه» به شناسایی و دسته‌بندی واژگان فارسی به کار رفته در این سفرنامه پرداختند. رضایی و شیخ (۱۳۹۴) در مقاله «زبان فارسی در هند براساس ملاحظات ابن‌بطوطه» نقش ایرانیان مهاجر را در گسترش زبان فارسی در شبه قاره هند با استناد به گزارش‌های ابن‌بطوطه بررسی کردند. طباطبائیان (۱۳۹۰) نیز در پژوهشی با عنوان «نقش و جایگاه زن در قرن هشتم با تکیه بر سفرنامه ابن‌بطوطه» به بررسی موقعیت زنان در جوامع مقصد این سفرنامه پرداخته است. همچنین، قبول و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «تصویرشناسی زنان در سفرنامه ابن‌بطوطه»، تحلیل تصویر زن در حیطه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و دینی با روش تصویرشناسی انجام شده است. یافته‌های آنان حاکی از آن

است که نگرش مذهبی ابن بطوطه سنگ بنای دیدگاه ارزشی او نسبت به زنان بوده و این تأثیرپذیری به ترتیب در بازنمایی زنان جوامع ترک، مغول، هند، چین و ایران مشهود است. رودگر (۱۳۷۶) با تمرکز بر شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران در عصر مغول، خوانشی تحلیلی از جامعه‌ای ارائه می‌دهد که ابن بطوطه در سفر خود با آن روبرو شده است. التازی (۱۳۸۴) نیز در مطالعه‌ای تطبیقی، این سفرنامه را پنجره‌ای به گذر فرهنگی میان دیروز و امروز ایران می‌داند. صدری (۱۳۹۳)، گنجی و اشراقی (۱۳۹۳) به صورت هم‌زمان به بررسی چگونگی شکل‌گیری تصویر ایرانیان در گزارش‌های ابن بطوطه و اولیا چلبی پرداخته و بر ابعاد هویت‌ساز در بازنمایی نگاه سیاحان خارجی تأکید کرده‌اند. شاه‌محمدی و همکاران (۱۳۹۵) جزئیات فرهنگ عامه ایران، از جمله آداب مهمان‌نوازی، پوشش، غذا و آیین‌های مذهبی، را در سفرنامه ابن بطوطه بررسی کرده‌اند. قبول و همکاران (۱۴۰۰) نیز با رویکردی تصویرشناختی، به تحلیل تمایزهای موجود در گزارش‌های ابن بطوطه از شهرهای شرقی و غربی ایران پرداخته و نشان داده‌اند که چگونه جغرافیا و موقعیت فرهنگی-سیاسی بر نگاه این سیاح اثر گذاشته است. درحوزه مطالعات حج و سفرنامه‌نویسی دینی، و اسلامی (۱۳۷۳) به بررسی زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی سفرهای حج در سفرنامه ابن بطوطه پرداخته‌اند. جعفریان (۱۳۸۶) نیز با بازخوانی دقیق سال‌های حج ابن بطوطه (۷۲۵-۷۴۹ق)، چارچوب زمانی و جغرافیایی سفرهای او را تبیین نموده است. شهیدی‌پاک (۱۳۹۹) با تمرکز بر سفرنامه‌های حج نویسندگان مغربی و اندلسی، از جمله اثر ابن بطوطه به تحلیل نمادهای تشیع در گزارش مسافران مسلمان پرداخته و نشان داده است که چگونه هویت طوایف گوناگون در فضای عبادی مشترک متجلی می‌شود.

این مقاله، با فاصله گرفتن از رویکردهای نظریه محور صرف و با اتکاء به مشاهدات دست‌اول ابن بطوطه، در پی واکاوی این پدیده است که چگونه «خانقاه» نه به عنوان یک نهاد صرفاً عرفانی و ایستا، بلکه به مثابه سازوکاری پویا، انطباق‌پذیر و بومی، در مواجهه با خلأ قدرت مرکزی، به کانونی خودجوش برای «نظم‌بخشی در آشوب» تبدیل شده است.

۲- شخصیت ابن بطوطه

محمد بن عبدالله بن محمد بن ابراهیم بن عبدالرحمان ابن یوسف اللواتی، کنیه اباعبدالله و معروف به ابن بطوطه (لسان‌الدین ابن خطیب، ۱۴۲۴)، در روز دوشنبه ۱۷ رجب سال ۷۰۳ ه.ق (۲۴ فوریه ۱۳۰۴م) در طنجه، در خاندان دادرس و متمول زاده شد. به فراگیری شرعیات و ادب پرداخت و تقدیر او را همانند بسیاری از تبارش به مقام قضاوت رساند (شوقی‌ضعیف، ۱۹۵۶). سیاح قصه‌گو در حالی که ۲۲ سال داشت در روز پنج‌شنبه دوم رجب ۷۲۵ ه.ق (۱۴ ژوئن ۱۳۲۵م) موطنش را به قصد فریضه حج و زیارت مزار پیامبر (ص) ترک گفت. اما شوق جهانگردی و سیرآفاق او را به ممالک دور و شناخت دنیاهای نو سوق داد (خصبک، ۱۹۸۸) و چون به موطن خود بازگشت مردی پنجاه ساله بود (موحد، ۱۳۹۰) مهربانی و دوستی ابوعنان، امیر مراکش با علما، شعرا انگیزه‌ای شد برای حضور ابن بطوطه در مجالس حاکم و بازگویی قصه‌های سفرش برای مردم؛ سرانجام امیر از او خواست گزارش آنچه در سفرها دیده را املاء کند (خفاجی، ۱۴۱۲)، ابن جزری در ۳ ذیحجه سال ۷۵۶ ه.ق (۱۷ دمسابر ۱۳۵۵م) کار کتابت رحله را به پایان رساند (موحد، ۱۳۹۰). محمد بن عبدالله بقیه عمر را در فاس زیست، در سال ۷۷۹ ه.ق (۱۳۷۷م) چشم از جهان فرو بست (خفاجی، ۱۴۱۲).

۳- قلمرو پژوهش

قلمرو ایلخانان ساختاری پیچیده داشت که از مناطق تحت کنترل مستقیم دربار، واحدهای نظامی-سیاسی مرکزی و حکومت‌های محلی نیمه خودمختار تشکیل می‌یافت. در این ساختار چندلایه، مفهوم ولایات نه به معنای واحدهای سیاسی پایدار امروزی، بلکه به عنوان بخش‌های جغرافیایی سیال و متغیری تلقی می‌گردید که مرزهایشان پیوسته تحت تأثیر تحولات سیاسی، نظامی و اجتماعی بازتعریف می‌شد. محدوده جغرافیایی این پژوهش براساس مسیر سفر ابن بطوطه در ایران زمین و تقسیمات رایج عصر ایلخانی ترسیم شده است. او در سده هشتم هجری، از غرب تا شرق جهان اسلام سفر کرد و شهرها و مراکز سیاسی، فرهنگی و تجاری آن

روزگار را به دقت توصیف نمود. ایران در آن عصر، از رود فرات در غرب تا رود جیحون (آمو) در شرق و از قفقاز در شمال تا خلیج فارس و دریای عمان در جنوب امتداد داشت و هسته اصلی قلمرو ایلخانی و حوزه تمدنی ایران در دوره پسامغول را تشکیل می‌داد (مستوفی، ۱۳۸۱).

این چارچوب، فراتر از ترسیم مرزهای طبیعی و اداری، درکی زنده از جهان‌بینی ایرانیان نسبت به ساختار فضایی، تمدنی و تمایزات منطقه‌ای خود در آن عصر ارائه می‌دهد و بازتابی از شبکه‌های پیچیده ارتباطی، فرهنگی و اداری عصر ایلخانی است. براین اساس، شهرها و مناطقی که ابن بطوطه در ایران عصر ایلخانی بازدید کرده، در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته و در جدول ۱ طبقه‌بندی شده‌اند.

جدول ۱. ولایات و شهرهای بازدید شده توسط ابن بطوطه در محدوده جغرافیای ایران عصر ایلخانی (ابن بطوطه، ۱۳۷۶؛ مستوفی، ۱۳۸۱).

ولایات	شهرها
عراق عرب	نجف، کوفه، کربلا، بغداد، واسط (ام عیبه)، بصره، قائم‌الوائق
عراق عجم	اصفهان، کلیل، سرنا
خوزستان	عبادان (آبادان)، رامهرمز (رامز)، شوشتر (تستر)، ایذه
دیاربکر و ربیعه	موصل، سنجار، ماردین
فارس	شیراز، کازرون، لارستان، خنج‌بال، جرون (هرمز)
آذربایجان	تبریز
خراسان	ترمذ، بلخ، جام، مشهد، زاوه، نیشابور، بسطام، قندهار (قندوز)، اندر، جبل بشاری، برون (پروان)، جرخ (چرخ)، غزنه، کابل
بلادروم	قل حصار (گل حصار)، لاذق، طواس، مغله، میلاس، برجین، آق صرا، نکهده، قیساریه، سیواس، اماصیه، کمش، ارزنجان، ارزروم

۴- واکاوی گزارش‌ها ابن بطوطه از مفهوم و کارکرد «خانقاه»

۴-۱- تحلیل نقش خانقاه‌های خوزستان

گزارش‌های ابن بطوطه از خانقاه‌های خوزستان، تصویری فراتر از عبادت است و کارکردهای چندگانه این نهاد را در بافتی ترکیبی از ابعاد اجتماعی، اداری و معنوی آشکار می‌سازد. برخلاف تصویر ساده‌انگارانه‌ای که گاه خانقاه را با عبادت و ریاضت فردی یکی می‌داند، شواهد تاریخی این سفرنامه گواه آن است که این نهاد در خوزستان به سازوکاری حیاتی در نظم اداری و زیرساخت راه‌داری مبدل شده بود. مسافر مراکشی، با وصفی دقیق، شبکه‌ای از مدارس و خانقاه‌ها را ترسیم می‌کند که در مسیرهای کوهستانی و ساحلی، چون حلقه‌هایی به هم پیوسته، امنیت و آسایش رهگذر آن را فراهم می‌آورد.

در عبادان (آبادان)، خانقاه یا به تعبیر دقیق‌تر، رباط دو ساحت تاریخی-اسطوره‌ای و اجتماعی-عملی را درهم می‌آمیزد. این درهم تنیدگی، پاسخی خردمندانه به نابسامانی‌های زمانه است؛ پاسخی که نه از فراز، بلکه از دل خاک و مردم سرچشمه می‌گیرد.

«و علی ساحل البحر منها رابطة تعرف بالنسبة إلى الخضر و إلياس... و بازایها زاویه یسکنها أربعة من الفقراء... یخدمون الرابطة و الزاویه...» «... ذکر لی أهل هذه الزاویه أن بعبادان عابدا... فجئت مسجدا خربا فوجدته یصلی فیہ...» «... و من عادة ذلك الفقير أن یأتی عبّادان کلّ لیلة فیسرج السرج بمساجدها...» (ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱/۱۱۸).

ابن بطوطه ابتدا در ساحل دریا مکانی را می‌یابد که منسوب به خضر و الیاس نبی (ع) است. اینجا فضایی عادی نیست؛ بلکه نقطه‌ای مقدس است که نماد هدایت و راهنمایی درگذار از بیابان‌ها و دریاها به‌شمار می‌آید. در جوار این مکان، زاویه‌ای قرار دارد که چهار خانواده‌ی نیازمند در آن ساکنند. آنان هم به حرم مقدس و هم به زاویه خدمت می‌کنند و روزی خود را از هدایای رهگذران که به ایشان صدقه می‌دهند تأمین می‌کنند. این، اقتصادی خودجوش بی‌قاعده است. آنان گدایان ساده نیستند؛ بلکه خدمتگزاران رسمی این سرزمین‌اند که با پذیرایی از مسافران، پیوندهای اجتماعی را زنده نگاه می‌دارند.

اهل زاویه به ابن بطوطه گفتند که در آبادان عابدی ارجمند است که هیچ همسفر و همنشینی ندارد. هنگامی که همراهانش در مساجد مشغول عبادت شدند، او خود را به جست‌وجوی آن

عابد برانگیخت و وی را در مسجدی خراب یافت که مشغول نماز بود و در کنارش نشست، این، تنهایی برخاسته از بینش است؛ نه هراس از آشوب جمع، که آرامش آگاهانه در کرانه‌های ژرفای خویش است. اما شگفت‌انگیزترین نکته، وظیفه‌ای است که یکی از دراویش آن زاویه هر شب برعهده دارد، روشن کردن چراغ‌های مساجد آبادان این، خدمتی شهری است که نه از دستور حکومت، بلکه از وظیفه‌ای درونی و انسانی سرچشمه می‌گیرد. در اینجا، درویش نه باری بر جامعه، بلکه نگهبان نور آن است. بنابراین، آبادان نمونه‌ای زنده از تداوم اجتماعی در زمان بحران است؛ جامعه‌ای که نه با انتظار نجات از دیگری، بلکه با مسئولیت‌پذیری از خویش، خود را سرپا نگه می‌دارد. در این شهر، حرمت تاریخی، کانون‌های خدمت‌رسانی و انزوای آگاهانه نه در تقابل، بلکه در پیوندی زنده با یکدیگر، سازوکاری پایدار برای تاب‌آوری اجتماعی پدیدآورده‌اند.

در مسیر آبادان به رامهرمز و شوشتر به ایذه، ابن بطوطه باشبکه‌ای به هم پیوسته از خانقاه‌ها روبرو می‌شود که همه منزلگاه‌های راه را دربر می‌گیرد.

«و فی کل مرحلة منها زاوية فيها للورد الخبز و اللحم و الحلواء، ... و فی کل زاوية الشيخ و الامام و المؤذن و الخادم للفقراء، و العبيد و الخدم يطبخون الطعام ... تربة زين العابدين علی بن الحسين ... و له مدرسة و زاوية، و خدامها... أحدهم موکل بأوقاف الزاوية، و الثاني متصرف فی النفقات، و الثالث خديم السّماط... و الرابع موکل بالطباخين و السقائين و الفرائش» (همان: ۱۱۸/۱-۱۱۹).

این رویکرد، فراتر از کمک‌رسانی فردی، به سامانه‌ای منسجم و راهبردی تبدیل شده بود که هم کرامت آدمی را نگاه می‌داشت و هم امنیت راه‌ها را تضمین می‌کرد. ساختاری روشن بر آن حاکم بود، هر زاویه دارای شیخ، امام، مؤذن و خادم بود و گروهی از خدمتکاران، پخت و آماده‌سازی غذا را برعهده داشتند. براین پایه، اقتصادی مشارکتی و سازمان یافته شکل گرفته بود که از رهگذر تقسیم‌کار، هم پیوندهای اجتماعی را استحکام می‌بخشید و هم معیشت جامعه را سامان می‌داد. خانقاه شوشتر اما، ریشه در تاریخ داشت و از پیوندی عمیق با یک نظام اداری آمیخته با معنویت سربر آورده بود.

در مسیر شوشتر به ایذه، خانقاه گره‌ای پویا در ساز و کارهای شکل‌دهنده هویت اجتماعی جامعه بود در چارچوب سلسله مراتبی نهادهای حکومتی، مشایخ و لایه‌های مردمی سازمان یافته بود.

«ثم سافرنّا من مدینة تستر ثلاثا فی جبال شامخة و بكل منزل زاویة ... بشیخ شیوخها العالم الوارع نور الدین الكرمانی و له النظر فی جمیع الزوايا، و هم یسمونها المدرسة... أنزلنی بزاویة تعرف باسم الدینوری... و كان فی صحبتي أتنا عشر فقیرا ... علی احسن ترتیب. .. اتابک أحمد أنه عمر أربعائة و ستین زاویة... و قسم خراج بلاده أثلثا: فالثلث منه لفقة الزوايا و المدارس، و الثلث منه لمرتب العساكر، و الثلث لفقة... و فی كل منزل ... زاویة ... وصل المسافر ... أوتی بما یکفیه... من اوقاف السلطان علیها» (همان: ۱۲۱/۱).

در رأس این شبکه، شیخ الشیوخ نورالدین کرمانی قرار داشت، عالمی پرهیزکار که نظارت بر تمام خانقاه‌ها برعهده اوست. این سلسله مراتب معنوی به گونه‌ای با ساختار اجرایی خود گره خورده که هماهنگی کاملی میان مرکز و پیرامون ایجاد شده است. هنگامی که ابن بطوطه در زاویه دینوری منزل می‌کند، دوازده درویش همراه او هستند یکی پیش نماز، دیگری خادم، دو تن قاری و بقیه نیز هر کدام در جایگاه خود که همگی به نیکوترین نظم سازمان یافته‌اند. گویا با دیوان‌سالاری معنوی سلسله مراتبی روبرویم؛ سیستمی که در آن هر نقش جایگاهی آشکار دارد. ابن بطوطه از افراد معتمد می‌شود که اتابک احمد چهار صد و شصت خانقاه ساخته و در آمدهای حکومتی را به سه بخش تقسیم کرده؛ یک سوم برای زوایا و مدارس، یک سوم برای مخارج سپاه و یک سوم برای هزینه‌های دربار. این تصمیم، فراتر از یک اقدام نیکوکارانه‌است، سرمایه‌گذاری هوشمندانه‌ای در زیرساخت اجتماعی که هم امنیت راه‌ها را تضمین می‌کرد و هم برای حاکم، حقانیت حکومتی را در پی داشته است. این نظام کرامت را به حق اجتماعی بدل کرد هر مسافری که به مدرسه‌ای (زاویه‌ای) می‌رسید، بدون نیاز به درخواست، آذوقه و مایحتاج ضروری خود را که همگی از محل اوقاف سلطان تأمین می‌شد دریافت می‌کرد. در نتیجه، خانقاه دیگر نماد گریز از جامعه نبود، بلکه به نمادی از بازآفرینی امنیت و کرامت تبدیل شده

بود. به عبارتی، مسافر نیازی به التماس نداشت، زیرا دریافت این خدمات حق او بود، نه لطفی ترحم‌آمیز. این رویکرد، وارونه‌سازی رابطه سنتی بخشنده و گیرنده را به نمایش می‌گذاشت.

۲-۴- تحلیل نقش خانقاه‌های عراق عرب در اسناد سفرنامه

در سفرنامه ابن بطوطه، خانقاه در عراق عرب، از نجف تا بصره، از کوفه تا واسط فضایی یکنواخت نیست؛ بلکه گفتمانی زنده و پویا ست که در هر شهر، با ضرب آهنگ ساختارهای اجتماعی، مذهبی و تاریخی آن جایگاه هم‌آوایی می‌یابد. اما این هم‌آوایی، چرا شکل می‌گیرد؟ چرا خانقاه در نجف، بغداد و واسط، هر بار نقشی متفاوت ایفا می‌کند؟ در نجف، خانقاه وارد جهان خیال‌انگیز شیعه می‌شود جهانی که در آن، زائر ولایت محور همه چیز است. ابن بطوطه می‌نویسد:

«قبر علیّ علیه السلام، و بازائه المدارس و الزوايا و الخوانق ... و لكل وارد عليها ضیافة ثلاثة أيام من الخبز و اللحم و التمر مرتین فی الیوم» (همان: ۱۰۹/۱).

اما چرا این پذیرایی، دقیقاً سه روز است؟ چرا دو بار در روز؟ چرا هم طلبه و هم صوفیه شیعه؟ این جزئیات، نشان‌دهنده یک سیاست نمادین هدفمند است. پذیرایی، در اینجا احسان نیست؛ بلکه بستر سازنده هویت است. پذیرایی سامان یافته با بازه زمانی و تکرار مشخص و منابع غذایی معین تنها کنشی خیرخواهانه نیست، بلکه ابزاری هویت‌ساز است که از طریق توزیع هدفمند منابع، زائر را در شبکه‌ای از وابستگی‌های معنوی و اقتصادی ادغام می‌کند. خانقاه، اینجا نه مکانی برای استراحت، بلکه بستری برای تثبیت هویت زائر امامت است. همین الگو در کربلا هم تکرار می‌شود.

«الروضة المقدسة... و زاوية کریمه، فیها الطعام للوارد و الصادر» (همان: ۱۳۹/۱).

این تکرار، نه نشانه عادت، بلکه راهبردی اجتماعی-معنوی برای پایدارکردن حوزه ولایت به‌عنوان یک محور مستقل است. در بغداد و بصره، خانقاه در بستر دیگری قرار می‌گیرد؛ درست اهل سنت.

«و ليس بمدينة بغداد اليوم زاوية يطعم الطعام فيها ما عدا هذه الزاوية» (همان: ۱۴۲/۱)، «مشهد طلحة بن عبيد الله... و ... زاوية فيها الطعام للوارد والصادر» (همان: ۱۱۶/۱). «مشهد الزبير... و له مسجد و زاوية فيها الطعام لابناء السبيل» (همان: ۱۱۷/۱).

در بغداد، تنها زاویه‌ای که طعام برای رهگذر و مسافر دارد، متعلق به قبر امام ابوحنیفه است. این گزاره چه می‌گوید و چه نمی‌گوید؟ می‌گوید که در مرکز پیشین قدرت اسلامی، تنها یک خانقاه با این کارکرد باقی‌مانده و آن هم متصل به قبر امام ابوحنیفه است. این، نشانه افول سیاسی است، اما همزمان، نشانه مقاومت هویتی است. خانقاه، دیگر نهادی صرفاً اداری نیست؛ بلکه نمادی از بقای هویت حنفی است. در بصره نیز، خانقاه‌های مرتبط با طلحه و زبیر، همین نقش را دارند. با این تفاوت که در اینجا، پذیرایی معطوف به در راه‌ماندگان است. این تفاوت ظریف نشان می‌دهد که در سنت اهل سنت، خانقاه را نه به‌عنوان فضایی برای تثبیت ولایت، بلکه به‌عنوان ابزاری برای اخلاق اجتماعی، یعنی کمک به درماندگان می‌بینند. اما در واسط، خانقاه در چارچوب نقش‌های پیشین شیعه و اهل سنت نمی‌گنجد؛ بلکه وارد عرصه خیال‌انگیز عرفان عملی می‌شود.

«...و قد أعدوا احتمالا من الحطب فأججوها نارا و دخلوا فی وسطها یرقصون، و منهم من يأكلها بقمه... و هذه الطائفة الأحمدية» (همان: ۱۱۴/۱).

اینجا، خانقاه دیگر مکانی برای پذیرایی نیست، بلکه صحنه‌ای برای انجام آیین جمعی است. هویت احمدیه نه از طریق وفاداری به شخصیت مقدس، بلکه از طریق عرفان عملی، مانند خوردن آتش و رقص بر آتش ساخته می‌شود. این، نگرشی نهاد ستیز و جمع‌گرا است که سلسله مراتب فردی را فدای اتحاد آیینی جمعی می‌کند.

در کوفه، خانقاه کارکردی منحصر به فرد می‌یابد؛ ابن بطوطه در این گزاره به لحظه تاریخی شهادت امام علی (ع) و به روایت اساطیری تنور نوح اشاره می‌کند.

«و هنالك ضربه الشقی ابن ملجم... و يذكر أنه الموضع الذي فار منه التنور حين طوفان نوح» (همان: ۱۳۸/۱).

این پیوند چندلایه تاریخ اسلام با اسطوره پیشا اسلام نشان می‌دهد که خانقاه در کوفه، فضایی برای هم‌زیستی مؤلفه‌های مختلف فکری و تاریخی است.

۳-۴- تحلیل نقش خانقاه‌های عراق عجم در اسناد سفرنامه

در سفرنامه ابن بطوطه، خانقاه در عراق عجم به‌ویژه در اصفهان، کلیل و سرنا نه فضایی جمعی و نه وابسته به قدرت مرکزی است؛ بلکه مرکزی عرفانی است که مشروعیت آن از طریق شخصیت شیوخ و خواجه‌های محلی بازتولید می‌شود. اما چرا در این مناطق، خانقاه به نمادی از فضیلت تبدیل می‌شود، نه نمادی از قدرت؟

در اصفهان، پاسخ به بحران مشروعیت در عرصه عرفان و انتساب به سلسله‌ای معنوی تجلی می‌یابد. این الگو، هویت را از طریق کنش‌های نمادین آیینی و اتصال به تاریخ قدسی می‌سازد.

«و کان نزولی بأصفهان فی زاویه ... تلمیذ الجنید و هی معظمة یقصدھا أهل تلك الآفاق و یتبرکون بزیارتھا... و کسانی کسوة حسنة... رأیت فی جملتها ... فأعجبتنی... فکسانی إياه و... طلبت منه أن یلبسنی طاقية ... فألبسنی إياها... کما لبس من والده شمس الدین... و لبس الحسن بن أبی الحسن البصری من أمير المومنین علی بن أبی طالب» (همان: ۱۲۵/۱-۱۲۶).

در اصفهان، ابن بطوطه با پدیده‌ای ظریف از انتقال مقبولیت نمادین روبرو می‌شود. او در زاویه‌ای می‌نشیند که مسافران به آن روی آورده و با زیارت آن، برکت می‌جویند. اینجا دیگر خانه‌ای ساده نیست؛ بلکه مکانی مقدس شده که مسافران برای دریافت برکت به سویش می‌آیند. این برکت تنها از حضور شیخ سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از خدمت‌گزاری بی‌چشم داشت اوست. اما نقطه اوج این روایت، هنگامی رخ می‌دهد که ابن بطوطه لباسی را در باغ شیخ می‌بیند و در دل، آرزوی آن را می‌کند. شیخ، بی‌آنکه پرسشی از او شده باشد، فرمان می‌دهد آن پیراهن هزرمیخی را به او بدهند. این کرامتی ظریف است نه معجزه‌ای خارق‌العاده، بلکه درک خواسته نهان مسافر و اینجاست که کنشی فراتر از هدیه‌دادن آغاز می‌شود. ابن بطوطه می‌خواهد

کلاه شیخ را بگیرد و شیخ نه تنها آن را به او بخشش می‌کند، بلکه اجازه نیز می‌دهد. در این لحظه، زنجیره اسناد معنوی پدیدار می‌شود؛ از شمس‌الدین تا تاج‌الدین، از شهاب‌الدین تا ضیاء‌الدین و سرانجام به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع). این، تنها فهرستی از نام‌ها نیست، بلکه بازآفرینی جهانی نمادین است؛ جهانی که در آن لباس دیگر پوششی بر بدن نیست، بلکه ظرفی برای انتقال روحانی است و در اندیشه و سنت صوفیانه ایران، چنین انتقالی اغلب به صورت نور تصویر می‌شود.

خانقاه در کلیل و سرنا ساختاری متفاوت دارد. این صحنه، برخلاف گزارش اصفهان، فاقد جلوه‌های عرفانی است؛ پذیرش اجتماعی در اینجا نه بر نسب معنوی، بلکه بر کنش‌های عملی و خدمات عمومی استوار است.

«و نزلنا منها بزاویه عمرها ... خواجه کافی، و له مال عریض ینفقه فی... عمارة الزوایا و اطعام

الطعام لابناء السبیل و ... بها زاویه ... عمرها خواجه کافی» (همان: ۱۲۶/۱).

در اینجا، بازیگر اصلی نه یک شیخ عرفانی، بلکه خواجه کافی، تاجری ثروتمند است که ثروت خویش را در راه خیرات و امور عام‌المنفعه هزینه می‌کند به‌ویژه در ساخت، تجهیز و نگهداری خانقاه‌ها و نیز پذیرایی از مسافران در دو شهر کلیل و سرنا. از این رو، اعتبار اجتماعی در این دو شهر در قالب نهادهای وقفی مردمی تجلی می‌یابد؛ نهادهایی که مسئولیت‌پذیری تجار محلی را به زیرساختی با ثبات برای نظم اجتماعی بدل می‌سازند.

۴-۴- تحلیل نقش خانقاه‌های فارس

سفرنامه ابن بطوطه بیش از آنکه نقشه‌ای جغرافیایی باشد، نقشه‌ای انسان‌شناختی به جوامعی است که خود را براساس دانسته‌های پیشین بازنویسی می‌کنند. در فارس، گذر از سواحل جرون تا دشت‌های لارستان، خنج‌بال و در رأس آن همه، خانقاه، کانون این آفرینش بود. خانقاه در جرون، نماد گسست از دنیا برای پیوند با دنیا است؛ یعنی رهانیدن مادیات و نیازهای دنیوی، کلید حل بحران هویت جامعه است.

«... و هنالك زاوية يسكنها أحد المشايخ ... و قصدنا من هنالك زيارة رجل صالح منقطع ... قد

نحت غارا لسكناه ... و غنما و كان هذا الرجل من كبار التجار فحج البيت» (همان: ۱۷۳/۱).

تصویر شیخ جرون، پارادوکسی زنده است، تاجری بزرگ که حج گزارده، اکنون در غاری تنها زیست می‌کند. این یک ترک ساده دنیا نیست؛ بلکه بازتعریفی بنیادین و ژرف از هویت است. او همچنان خدمتگزار مسافران و رهگذران باقی می‌ماند، اما مشروعیتش اینک نه از سرمایه‌ی تجاری، که از فاصله آگاهانه از آن می‌جوشد. غار، نماد این گسست مقدس است. قدرت او در انزوا نیست، بلکه در توانایی ایجاد پیوند دوباره و این بار از موضعی بی‌نیاز از دنیا ریشه دارد. اینجاست که معنویت از طریق نفی‌سازنده خلق می‌شود.

در لارستان، خانقاه نبض نامرئی شهر است، نبضی که در کالبد یکپارچه جامعه می‌تپد و چرخه خودانگیخته دادوستد را هماهنگ می‌سازد.

«... من عادتهم أنهم يجتمعون بالزاوية بعد صلاة العصر ... على دور المدينة فيعطاهم من كل دار

الرفيف و الرغيفان ... و في كل ليلة جمعة يجتمع بهذه الزاوية فقراء المدينة و صلحاؤها و يأتي كل

منهم بما تيسر له من الدراهم...» (همان: ۱۳۷/۱-۱۳۸).

لارستان، در برابر پرسش قدرت، الگویی جمعی و یکپارچه عرضه می‌کند. سازوکار زندگی در اینجا بر اقتصاد اخلاقی خودجوشی استوار است که در دو چرخه نمایان می‌شود. گردش روزانه نان از خانه‌ها برای اطعام مسافران و گردهمایی هفتگی مردم برای جمع‌آوری کمک‌های مالی، ضیافت و عبادت دسته جمعی است. در این الگو، هیچ چهره منفردی برجسته نیست؛ بلکه کل شهر، پیکری واحد است. خانقاه، قلب تپنده و هماهنگ‌ساز این پیکر جمعی است نه فرمان می‌راند، که زمینه را برای توزیع، همکاری و تجدید پیوندهای اجتماعی فراهم می‌آورد. قدرت در شبکه‌ای هم‌تراز، مشارکتی و نامتمرکز جریان می‌یابد و معنویت نه در تجلی فردی، که در کارکرد بی‌غل و غش این کلیت به هم پیوسته متجلی می‌گردد.

خانقاه خنج‌بال با درهم تنیدن زهد فردی، تقدس مکانی و جماعت صالحین، پاسخی کاربردی و زنده به بحران عصر ایلخانی ارائه می‌دهد.

«...و لما دخلت الزاوية رأيته قاعدا بناحية منها على التراب و عليه جبّة صوف ... فإن نفقته في هذه الزاوية عظيمة، ... و في زاويته المذكور قبر الشيخ الولي الصالح القطب دانيال ... و أن بالمدينة خنج بال المذكور زاوية فيها جملة من الصالحين المتعبدين» (همان: ۱۷۶/۱).

در خنج بال، خانقاه با یک تناقض ظاهری زنده آغاز می شود، شیخی که با ظاهری زاهدانه برخاک نشسته و از دنیا گسسته است، اما با سخاوتی گسترده به دیگران بخشش می کند. این گسست، سرمایه نمادین حقانیت می آفریند. اما این قدرت در چرخه حیات یک فرد محصور نمی شود. وجود قبر شیخ دانیال، اعتبار تاریخی به مکان می بخشد و اقتدار را در سلسله ولایت گذشته ریشه دار می کند. این جاذبه دوگانه فرد زنده و مکان مقدس، جماعتی از صالحین را گرد هم می آورد تا پیکره ای اجتماعی هم معنا شکل گیرد. این الگوی ترکیبی نشان می دهد که خانقاه ابزاری انعطاف پذیر بوده که با تلفیق زهد فردی، قداست تاریخی و شبکه جمعی، پاسخی بومی به بحران می داد.

۵-۴- تحلیل نقش خانقاه های دیاربکر و ربیعه

سفرنامه ابن بطوطه، نگارهای انسان شناسی از جوامعی است که در سکوت فروپاشی ایلخانی، خود را از نو می ساختند. در این سپهر از موصل تا ماردین خانقاه در هر شهر کارگاه زنده ای بازآفرینی معنا بود. خانقاه در موصل، دیگر خاطره ای ساکن از گذشته نیست؛ بلکه قلبی تپنده از حیات اجتماعی بوده است.

«مدینة یونس علیه السلام... و فی التلّ بناء عظیم و رباط فیه بیوت کثیرة و... و فی وسط الرباط بیت علیه ستر ... و أهل الموصل یخرجون فی کلّ لیلة جمعة إلى هذا الرباط یتعبّدون» (همان: ۱۴۹/۱).

این مکان مقدس کهن موقف یونس (ع)، که ریشه هایی پیش از اسلام دارد دیگر صرفاً یادگاری تاریخی نیست؛ بلکه به قلب تپنده ای جامعه مبدل شده است. هر هفته، تمامی شهروندان موصل به سوی این رباط (خانقاه) روی می آورند. این رویداد، فراتر از یک زیارت ساده است؛ اجرای

هفتگی و زنده‌ی یک نظم اجتماعی خودجوش است که در آن، قداست از حیطه‌ی باور فردی فراتر می‌رود و به چارچوبی برای هماهنگی و انسجام جمعی تبدیل می‌شود. در این فرآیند، یونس (ع) دیگر تنها پیامبری از دیروز نیست؛ او محور و نماد اتحاد جامعه‌ی امروز می‌شود. بنابراین، خانقاه موصل تاریخ را منفعلانه نگاه نمی‌دارد؛ آن را به عرصه‌ی زندگی فرا می‌خواند. اما در سنجار، راهی دیگر درپیش گرفته می‌شود.

«الشیخ الصالح العابد الزاهد عبد الله الكردي أحد المشايخ الكبار صاحب كرامات، ... لقيته برابطه بأعلى جبل سنجار، و دعا لي و زودني بدراهم...» (همان: ۱۵۰/۱).

شیخ گُرد، بر فراز کوه، در تنهایی می‌زیست. اما این انزوا، فریادی بود که تا دورترین نقاط جهان می‌رسید. ابن بطوطه، از مراکش، آن مسافت دورودراز را پیمود تا به دیدارش برسد و شیخ با بخشیدن یک درهم، قدرت و نفوذ معنوی خویش را به نمایش گذاشت. اینجا، کرد بودن نه مرزی محدود کننده، بلکه نمادی از اصالت و ریشه‌داری او بود. بدین‌سان، خانقاه سنجار دیگر پناهگاهی محلی نبود؛ بلکه به درگاه گفت‌وگویی جهانی بدل شد که شخصیت و تأثیر شیخ را فراسوی هر جغرافیا می‌گستراند. در ماردین، مرز میان دین و دولت کاملاً محو می‌شود.

«... الملك الصالح و له الصدقات و المدارس و الزوايا لإطعام الطعام، ... و قاضي قضاته الإمام الكامل برهان الدین الموصلي، و هو ينتسب إلى الشيخ الولي فتح الموصلي، و هذا القاضي من أهل الدين و الورع و الفضل يلبس الخشن من ثياب الصوف...» (همان: ۱۵۰/۱-۱۵۱).

حاکم، مشروعیت خود را نه از ثروت یا قدرت نظامی، بلکه از طریق وقف اموال برای صدقات، مدارس و زوایا به‌ویژه برای اطعام نیازمندان و همچنین با بهره‌گیری از وزیری دانشمند و قاضی القضاتی زاهد به‌دست آورد. این قاضی، که با زهد و ورع چشمگیرش حتی پوششی به ارزش بیش از ده درهم نداشت، نماد تبلور زهد در دستگاه حکومت بود. بدین‌ترتیب، حکومت با بکارگیری گفتمان تصوف و نمایش آن از طریق اطعام، ساخت نهادهای مذهبی و ساده زیستی

خود را نه در قالب یک سلطنت متعارف، بلکه در هیئت حکومتی نیکوکار و زاهد بازنمایی می‌کرد.

۶-۴- تحلیل نقش خانقاه‌های خراسان

در سفرنامه ابن بطوطه، خانقاه‌های خراسان از ترمذ تا کابل و از بلخ تا غزنه در هر شهر نه بر پایه تصادف، بلکه به عنوان پاسخی آگاهانه و هوشمندانه به نیازهای متنوع جامعه شکل گرفته‌اند و در هر نقطه چهره‌ای متفاوت به خود می‌گیرند.

در ترمذ، خانقاه نه مرکزی برای نفوذ سیاسی است و نه ابزاری برای مشروعیت‌سازی؛ بلکه صرفاً محلی برای استراحت است. حقانیت این فضا نه از قدرت یا ثروت، که تنها از پارسایی شیخ آن برمی‌خیزد. این، نخستین لایه‌ای از خانقاه است که این مسافر مراکشی در مسیر خراسان با آن مواجه می‌شود؛ فضایی صمیمی، بی‌آلایش و بی‌حاشیه.

«و کان نزولنا بها بزاویه الشيخ الصالح عزیزان» (همان: ۲۴۶/۱).

اما در بلخ، خانقاه تنها فضایی برای استراحت نیست؛ بلکه دریچه‌ای به جهان مقدس است.

«و بخارج بلخ قبر یذکر أنه قبر عکاشة بن محصن... و علیه زاویه معظمة» (همان: ۲۴۶/۱).

اینجا، خانقاه با یکی از صحابه پیامبر که بهشت به ایشان وعده داده شده پیوند می‌یابد (البخاری، ۱۴۲۲، ۱۱۳/۸). این پیوند، قداست تاریخی را به اعتبار فردی می‌افزاید و بنیادی نو برای مشروعیت می‌سازد. در نتیجه، خانقاه دیگر تنها به ورع شیخ متکی نیست، بلکه باتکیه بر این سرمایه نمادین، به منبعی اثرگذار از قدرت نرم بدل می‌شود. این تحول، آن را از پناهگاهی محلی به قطب زیارتی با جذابیتی فرامنطقه‌ای ارتقاء می‌دهد و جایگاهش را در نقشه اجتماعی و اعتقادی منطقه به‌طور بنیادین تحکیم می‌کند. این گستره تأثیر، تنها به زیارت محدود نمی‌ماند. ابن بطوطه همچنین درباره خانقاه‌های دیگر در بلخ گزارشی ارائه می‌دهد که در آن، اقتصاد خانقاه نیز در سایه قداست تاریخی آن شکل گرفته است.

« شیخ هذه الزاوية يعرف بالحاجّ خرد، ... و وقفنا على دار ابراهيم بن أدهم ... و هي دار ضخمة ...
و كان زرع الزاوية مختزنا بها ... » (همان: ۲۴۷/۱).

وجود خانه ابراهیم بن ادهم و نیز مزرعه خانقاه در مجاورت آن، گواهی روشن است بر اینکه این نهاد، فراتر از کارکردی صرفاً معنوی، به مرکزی اقتصادی و اجتماعی بدل شده بود. این تلفیق بی‌همتا از قداست تاریخی، دارایی‌های کشاورزی و موقعیت شهری ممتاز (نزدیکی به مسجد جامع)، خانقاه را به گره‌گاهی حیاتی در کالبد شهر تبدیل می‌کرد؛ جایی که دین، اقتصاد و حیات جمعی درهم می‌تنیدند و شبکه‌ای یکپارچه از نفوذ و مشروعیت می‌آفریدند. این روند تکاملی در بسطام به اوج و کمال خود می‌رسد.

«قبر شیخ صالح... أبي الحسن الخرقاني... نزلنا بزاوية الشيخ أبي زيد البسطامي» (همان: ۲۵۲/۱).
اینجا، خانقاه دیگر بر یک شخصیت مقدس تکیه نمی‌زند، بلکه دو قطب بزرگ عرفان خراسان با یزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی را در یک فضای واحد گردهم می‌آورد. این پیوند دوگانه، خانقاه را از حیطة یک مکان صرف فراتر برده و به سنگ بنایی از حافظه معنوی خراسان بدل می‌کند.

در زاوه، خانقاه دیگر صرفاً بر محور شخصیت یک فرد شکل نمی‌گیرد؛ بلکه به مرکزی برای سازمان‌دهی و هویت‌بخشی به یک جامعه بدل می‌شود.
«هي مدينة الشيخ الصالح قطب الدين حيدر و ... طائفة الحيدرية» (همان‌جا).

اما در نیشابور، این جامعه یک گام فراتر می‌نهد، وجهی معرفت‌شناختی و عقلانی می‌یابد.
«زاوية الشيخ... قطب الدين النيسابوري... و رأيت له البراهين و الكرامات العجيبة» (همان: ۲۵۲/۱).
هم‌نشینی استدلال‌های عقلی و کرامات نشان می‌دهد که عرفان، نه نفی‌کننده عقل، بلکه تکمیل‌کننده آن است؛ همین ترکیب است که ایمان را از رهگذر خرد به کارگاهی زنده بدل می‌سازد و خانقاه را در این شهر به پیچیده‌ترین و تکامل یافته‌ترین چهره‌اش نشان می‌دهد.

در جام، معادلات قدرت دگرگون می‌شود. اما پیش از آن، باید ریشه این تحول را شناخت. خانقاه جام، از همان آغاز، فضایی مقدس بوده است نه به خاطر ثروت یا موقعیت، بلکه به خاطر توبه جمعی و انقطاع به عبادت است.

«و الله ما هذا إلا الشراب الذي كنتم تشربونه في ما تقدم! و تابوا جميعا... و بنوا تلك الزاوية ... و

ظهر لهذا الشيخ كثير من الكرامات...» (همان: ۲۵۲/۱).

این تاریخچه معنوی، زمینه آن را فراهم می‌کند که ابوسعید حاکم ایلخانی در این فضا، به‌عنوان مهمان ظاهر شود.

«السلطان أبا سعيد... فأضافه ضيافة عظيمة...» (همان: ۲۵۲/۱).

این ضیافت عظیم نه کرمی فردی، بلکه سرمایه‌گذاری سیاسی هوشمندانه است. سلطان، برای بازتولید مقبولیت خود، مجبور است به قواعد خانقاه پایبند باشد، نه خانقاه به قواعد سلطان، در این لحظه قدرت سیاسی آشکارا تابع قدرت معنوی می‌گردد.

در مشهد، خانقاه به قطب معنوی امامت امام‌رضا (ع) پیوند می‌یابد و در کابل همین فضا، جنبه‌ای ملی و هویت محور می‌یابد.

«المشهد المكرم عليه قبة عظيمة...» و «زاوية الشيخ إسماعيل الأفغاني...» (همان: ۲۵۱/۱).

بدین‌سان خانقاه دیگر در مشهد فضایی مستقل نیست؛ بلکه خدمتگزار زیارتگاه است و اما در کابل، خانقاه به نمادی از هویت محلی مبدل می‌شود. اینجا، افغانی بودن، نه صرفاً جغرافیایی، بلکه نشانه‌ای از حقانیت معنوی است گواهی بر آنکه این فضا، ریشه در خاک و نام مردم آن ولایت دارد.

خانقاه در قندهار مرزهای جغرافیایی و قومی را درهم می‌آمیزد و ماهیتی فراملی می‌یابد. در جبل بشاری، خانقاه خود را با بافت محلی هم‌آوایی می‌کند و زبان جامعه را به‌عنوان ابزاری برای ایجاد صمیمیت برمی‌گزیند.

«زاویه لأحد شیوخ الفقراء من أهل مصر...» (همان: ۲۵۲/۱). «ووصنا الى جبل بشاری و به زاویه الشیخ الصالح ... و نزلنا علی نهر عند زاویته، و دخلنا إلیه فسَلَّمَت علیه و عانقنی» (همان: ۲۵۲/۱-۲۵۳).

حضور یک شیخ مصری در خانقاه قندهار، گواهی آشکاری است براینکه خانقاه صرفاً نهادی محلی نبوده، بلکه حلقه‌ای در شبکه‌ای جهانی از طریقت‌های عرفانی به‌شمار می‌رفته است، شبکه‌ای که در آن مرزهای جغرافیایی در برابر گستره وحدت معنوی رنگ می‌بازند. در جبل بشاری، این پیوند جهانی به ترجمه فرهنگی تبدیل می‌شود. در آغوش کشیدن، کاریست زبان ترکی و فضای گرم استقبال، الگویی نوین از روابط اجتماعی را بنیان می‌نهد، روابطی که بر الفت و برادری روحانی استوار است. خانقاه در غزنه، با حافظه تاریخی قدرت اسلامی-ایرانی پیوند می‌خورد و آن را باز تفسیر می‌کند.

«و قبره (السلطان المجاهد محمود بن سبکتکین) بهذه المدينة، علیه زاویه» (همان: ۲۵۴/۱). این استقرار خانقاه بر مزار محمود غزنوی، آن را به نمادی زنده از تلفیق جهاد، قدرت و معنویت در تاریخ ایران اسلامی می‌سازد، گواهی بر آنکه تاریخ نه تنها در کتاب‌ها، بلکه در فضاهای معنوی نیز بازخوانی می‌شود. خانقاه‌ها در شهرهای دیگر نیز الگوهای متنوعی از اقتدار محلی را ترسیم می‌کنند. هر یک از این نمونه‌ها بر بعد متفاوتی از ترکیب نهاد مذهبی با منابع قدرت تأکید دارند. «و وجدنا بها جماعة من الفقراء و الطلبة ... و أضافنا أميرها محمد الجرخی»، «و قد تقدم ذكره و ذكر ما أعطى من البسطة فی الجسم...» و «ونزلنا بقریه عظیمه فیها زاویه... من الطعام یشرب الماء الذی غسلناها...» (همان: ۲۵۳-۲۵۴).

در جرّخ (چرخ)، خانقاه کانون گردهمایی فقرا و طلاب است و امیر محل (محمد چرخ) شخصاً به مهمان‌نوازی و اطعام می‌پردازد؛ این نشان‌دهنده درهم تنیدگی نهاد مذهبی و ساختار حکومتی محلی است. در برون (پروان)، شخصیت پرجذبه شیخ که هیكلی درشت و با ابهت

دارد و حضور جمعی مشایخ و فقرا در پیرامون او، بر شکل‌گیری کانون‌های اقتداری تأکید دارد که بر حضور فیزیکی و امر معنوی استوارند. در آندر، شیخ با نوشیدن آب وضوی مسافران، آبی که ابن بطوطه آن را آب غسل می‌نامد تواضعی فراموش نشدنی از خود نشان داد. این کردار نمادین، گواهی بر شدت اعتقاد و رفعت معنوی اوست.

۷-۴- تحلیل نقش خانقاه تبریز

در تبریز، خانقاه صحنه‌ای است که در آن مشروعیت سیاسی در حال فروپاشی بازتولید می‌شود؛ ابن بطوطه که دهه‌ها پس از مرگ غازان‌خان از این شهر دیدن کرده است می‌نویسد. «و هنالك قبر قازان ملك العراق، و عليه مدرسة حسنة و زاوية فيها الطعام للوارد و الصادر ... و انزلى الامير بتلك الزاوية، و هي ما بين انهار متدفقة، و أشجار مورقة» (همان: ۱/۱۴۷).

این توصیف دو پرسش تاریخی را مطرح می‌کند. چرا در پایان عصر ایلخانی، غازان هنوز پادشاه عراق خوانده می‌شود؟ و چرا خانقاه همچنان به عنوان مرکزی برای پذیرایی دولتی عمل می‌کند؟

پاسخ در این است که خانقاه در تبریز، برخلاف خانقاه‌های عراق عجم که قدرت محلی را جایگزین می‌کردند، در اینجا ادامه دهنده همان قدرت مرکزی است. پذیرایی از مسافر دیگر کرامتی فردی یا اخلاقی نیست؛ بلکه مراسمی نمادین است که حاکمیت حکومت روبه افول را زنده نگه می‌دارد. این بازتولید از طریق سه لایه هماهنگ صورت می‌گیرد. در لایه مکانی، خانقاه که در میان آب‌های روان و درختان سرسبز قرار دارد، تصویری از باغ بهشتی که در سنت ایرانی-اسلامی همواره نماد نظم الهی و تجلی فره‌یزدی بوده است. در لایه نهادی، مدرسه و زاویه بر سر قبر غازان ساخته شده‌اند. گویی قدرت ایلخانی، خود را نه به عنوان ستمگر، بلکه به عنوان حامی دانش و رفاه عمومی تصویر کرده است و در لایه کنشی، نشان می‌دهد که حکومت محلی یعنی امیر تبریز خود را وارث سیاست‌های غازان می‌داند و از همان سازوکار

خانقاه برای اثبات مقبولیت بهره می‌برد. در این جهان خیال‌انگیز، غازان دیگر مرده نیست؛ بلکه نمادی زنده از نظم‌ی که باید بازگردد و خانقاه، آرامگاهی برای قدرتی که هنوز نفس می‌کشد.

۸-۴- تحلیل نقش خانقاه‌های بلادروم

در سفرنامه ابن بطوطه، خانقاه در بلادروم از سواحل لاذق تا عمق ارزروم، از قل حصار تا قیصریه و سیواس هرگز فضایی صرفاً عرفانی یا وابسته به قدرت مرکزی نیست؛ بلکه مرکزی اجتماعی-صنعتی زنده‌ای است که در آن جوانمیری نه به‌عنوان آرمان اخلاقی، بلکه به‌عنوان سیستمی جایگزین برای حکمرانی شهری عمل می‌کند. این سامانه یا نظام اجتماعی، خانقاه را از کالبدی که تنها برای عبادت ساخته شده، به بستری برای تولید، توزیع و بازتولید ارزش‌های اجتماعی تبدیل می‌کند. ارزش‌هایی چون میهمان‌نوازی، اتحاد جمعی و تعهد به کرامت انسانی است. ابن بطوطه جهانی را به تصویر می‌کشد که در آن هر جوانمرد نماینده جامعه خود است و هر خانقاه، قلب تپنده شهر. سفر او از قل حصار (گل حصار) آغاز می‌شود، جایی که با سادگی‌ای شگفت‌انگیز از آن می‌نویسد:

«و نزلنا بزاوية أحد الفتيان الأخية بها» (همان: ۱۸۳/۱).

این جمله کوتاه، نخستین گواه بر گستردگی شبکه برادری در بلادروم است، شبکه‌ای که در آن حتی در یک ربض دور افتاده، خانقاهی برای پذیرایی از مسافر آماده است. در لاذق، پذیرایی فراتر از رفع نیازهای مادی یک مسافر است؛ بلکه آیینی از احترام و میهمان‌نوازی است.

«إنهم من الفتيان و إن الذين سبقوا إلينا أولاً هم أصحاب الفتى أخی سنان و الآخرون أصحاب الفتى أخی طومان ... و نزلنا بزاوية له و أتى بانواع الطعام ... ، ثم أخذوا فی السماع و الرقص ... ثم عدنا إلى الزاوية فألفينا الأخی طومان و أصحابه فی انتظارنا ... أقمنا عندهم بالزاوية أياماً» (همان:

۱۸۴/۱-۱۸۵).

خانقاه در این روایت، سنت یا مکتب فکری است که حاشیه راندن قدرت رسمی و نهادینه کردن قدرت غیررسمی اهل فتوت برپایه عدالت را نمایندگی می‌کند. کنش‌های این فضا همگی مؤلفه‌هایی از یک هم‌اندیشی عرفانی-اجتماعی‌اند که در آن ابن‌بطوطه، به‌عنوان مهمان پارسا، شاهد سلسله‌مراتب داخلی است؛ سلسله‌مراتبی که نه از طریق فرمان، بلکه از راه برادری، احترام و خدمت بازتولید می‌شود. بدین‌سان، خانقاه در این روایت نه به‌عنوان سازه‌ای کالبدی، بلکه به‌عنوان فضایی نمادین و معنوی، لایه‌های پنهان مشروعیت معنوی را که از درون جامعه و برپایه اخلاق عملی شکل گرفته‌اند را آشکار می‌سازد.

روایت‌های طواس و مغله، هر چند کوتاه، گفتمان‌های فشرده‌ای از جامعه‌ای خود سازمان یافته‌اند که خانقاه را از حاشیه تاریخ معماری و جغرافیا به مرکز تاریخ اجتماعی می‌کشاند. «و نزلنا ... فی زاویة رجل فقیر، و بعث الینا امیر الحصن بضیافة»، «... بزاویتة و لا یدخل إلا بطعام أو فاکهة» (همان: ۱۸۵/۱-۱۸۶).

در طواس، پس از اقامت در زاویه درویشی بی‌بضاعت، امیر قلعه بی‌درنگ غذا و زاد برای مسافران فرستاد و در مغله، شیخی کریم هر بار که می‌آمد، هدیه‌ای از غذا، شیرینی یا میوه همراه داشت. بدین‌سان، خانقاه‌ها در طواس و مغله وابسته به ثروت نیستند؛ بلکه وابسته به التزام اخلاقی‌اند.

در میلاس نیز، این کرامت به حدی می‌رسد که ابن‌بطوطه از آن به‌عنوان کرامت بی‌مانند یاد می‌کند.

«نزلنا منها بزاویتة أحد الفتيان الأخیة ففعل أضعاف ما فعله من قبله...» (همان: ۱۸۶/۱).

این رقابت، نه رقابتی بر سر غنا یا ثروت، بلکه رقابتی بر سر اخلاق است رقابتی بر اینکه کدام خانقاه مهمان را با احترام و دقت بیشتری پذیرایی کند. در این سیستم، کرامت، معیار قدرت است. هویت‌های فعال در این خانقاه‌ها کاملاً جمعی و شهری هستند.

ابن بطوطه در تمام شهرها (برجین، نکده، ارزنجان و آق صرا) عنوان آخی را نه صرفاً به عنوان لقبی ادبی، بلکه به عنوان، عنوانی ساختاری به کار می برد که جایگاه فرد را در سلسله مراتب اخلاقی شهر مشخص می کند.

«و نزلنا منها بزایوة الفتی أخی علیّ» (همان: ۱۸۶/۱)، «و نزلنا منها بزایوة الفتی أخی جاروق، و هو الأمير بها» (همان: ۱۸۸/۱)، «و نزلنا منها بزایوة الفتی أخی نظام الدین ... أضافنا أحسن ضیافة» (همان: ۱۹۰/۱) و «و نزلنا منها بزایوة الشریف حسین النائب بها عن الأمير أرتنا، ... و هذا الشریف من الفتیان» (همان: ۱۸۸/۱).

این برادرها نه شیوخ عرفانی، بلکه رهبران صنفی-اجتماعی هستند که گاهی مناصب سیاسی رسمی نیز برعهده می گیرند؛ گاهی به عنوان امیر شهر و گاهی به عنوان نائب یا نماینده حکومت مرکزی. این ترکیب از وظیفه اخلاقی و مقام سیاسی نشان می دهد که در بلادروم، قدرت سیاسی، مشروعیت خود را از اخلاق شهری می گیرد و نه برعکس. به عبارتی خانقاه دیواری به سوی جامعه ندارد؛ بلکه درهائش همواره به روی همه گشوده است.

در قیساریه، این سیاست به وضوح دیده می شود.

«بزایوة الفتی الأخی أمير علیّ ... و زایوته من أحسن الزوایا فرشا و قنادیل و طعاما کثیرا و إقتانا... و من عوائد هذه البلاد أنه ... لأخی هو الحاکم به ... و ترتیه فی أمره و نهیه و رکوبه ترتیب الملوک» (همان: ۱۸۸/۱).

اینجا، برادری نه جایگزین حاکم، بلکه خود حاکم واقعی شهر است حاکمی که مشروعیت او نه از شمشیر، بلکه از کرامت مسافر سرچشمه می گیرد.

در سیواس، رقابت میان برادری، با حفظ احترام متقابل انجام می شود.

«فقال له الفتی أخی جلیبی، إنهم لم یزلوا بعد بزایوتی، فلیکونوا عندی ... إلی زایوته» (همان:

۱۸۹/۱).

بدین سان خانقاه نه فضایی برای گریز از جهان، بلکه فضایی برای آفرینش جهانی دیگر

مبتنی بر برادری و بازپذیری است.

در اماسیه، پیوند این شبکه با سلسله های عرفانی دیگر آشکار می شود.

«و بها سکنی أولاد ... الرفاعی، منهم الشیخ عزّ الدین... و صاحب سجّادة الرفاعی، ... و نزلنا بزأویتهم...» (همان: ۱/۱۸۹).

این جمله نشان می‌دهد که فقیان، نه در تقابل با سلسله‌های عرفانی، بلکه درهم‌آیی با آنها عمل می‌کردند جایی که سجاده رفاعیه، نمادی از مشروعیت معنوی، در کنار حرمت فتوت، جایگاه داشت. در کمش نیز همین الگو ادامه دارد و در ارزنجان، به‌اوج خود می‌رسد.

«و نزلنا منها بزأویة الأخی مجد الدین»، «و نزلنا منها بزأویة الفتی أخی نظام الدین، و هی من أحسن الزوایا، و هو أيضا من خیار الفقیان و کبارهم، أضافنا أحسن ضیافة» (همان: ۱/۱۹۰).

در ارزروم، سرانجام، با سالخورده‌ترین اخی مواجه می‌شود فردی که سنش بیش از ۱۳۰ سال گزارش شده است.

«و نزلنا منها بزأویة الفتی أخی طومان... و قال: إن فعلتم نقصتم حرمتی، و إنما أقلّ الضیافة ثلاث...» (همان: ۱/۱۹۰).

این روایت کلید درک یک ساختار اجتماعی یا الگوی فرهنگی عمیق است. در این نظام ارزشی، حرمت نه تابع قدرت فردی یا خواست شخصی، بلکه ارزشی جمعی و نهادینه شده است که قانونی فراتر از تمایل فرد دارد.

۵- بحث و نتیجه‌گیری

در سفرنامه ابن بطوطه، خانقاه از یک نهاد مذهبی-اجتماعی اولیه به الگوی غالب در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی ارتقاء می‌یابد؛ الگویی که صرفاً بازتاب‌دهنده واقعیت نیست، بلکه خود، واقعیتی نوین را می‌آفریند. این تحول از طریق مجموعه‌ای از فرآیندهای معناساز محقق می‌شود که خانقاه را از فضایی عبادی به هستی‌ای نظری-عملی در بازنمایی جامعه پسا فروپاشی قدرت متمرکز بدل می‌کند. در این فرآیند، ابن بطوطه صرفاً یک گزارشگر نیست، بلکه کنشگری همسو با این انگاره است؛ نظام فکری‌ای که از طریق انتخاب، تأکید، سکوت و شیوه بازنمایی، معنای مورد نظر را برای مخاطب تولید می‌کند.

شواهد این تحلیل را می‌توان در بازنمایی متفاوت و چندوجهی خانقاه در جغرافیای سفرنامه به وضوح مشاهده کرد. این نهاد در هر منطقه، با تکیه بر سازوکارهای مفهومی و عملی خاص، به ابزاری برای سامان‌دهی مجدد نظم اجتماعی تبدیل می‌شود. در نجف و کربلا، هسته‌ای برای تثبیت هویت شیعی؛ در بغداد و بصره، نمادی برای احیای تمدن اهل سنت؛ در واسط، صحنه‌ای برای عرفان عملی؛ در آبادان، پلی میان قداست کهن و خدمت شهری و در ایزه، جایی که کرامت به حق اجتماعی مبتنی بر اوقاف دولتی مبدل می‌گردد. در اصفهان، خانقاه مسافر را به زنجیره‌ای از اولیاء پیوند می‌زند؛ در کلیل و سرنا، نهادی برای خدمت‌رسانی عمومی توسط نخبگان اقتصادی و در موصل، واسطه‌ای برای بازتعریف تاریخ پیشا اسلامی در قالبی اسلامی می‌شود. سنجار شاهد خلق جاذبه‌ای جهانی حول کرامت فردی یک شیخ گُرد است و ماردین، عرصه بازسازی مشروعیت سیاسی حاکم از رهگذر زهدی‌نمایی. در خوزستان و خراسان، خانقاه‌ها به کانون‌های اقتصادی-معنوی تبدیل می‌شوند و در بلادروم، به شبکه‌های فتيان و برادری می‌پیوندند که فتوت را به سیستمی جایگزین برای حکمرانی شهری ارتقاء می‌دهند. این تنوع کارکردی، که از اهمیت بخشی و کنش آفرینی گرفته تا پیوند تاریخی و سیاست‌سازی نمادین را دربر می‌گیرد، ثابت می‌کند که خانقاه نهادی ثابت و یکسان نبوده، بلکه پدیده‌ای پویا بوده است که در هر بافت محلی، هستی‌ای نظری-عملی مناسب برای پاسخ به بحران را برای جامعه می‌ساخته است. این بطوطه در بازنمایی این فضاها، متأثر از جهان‌بینی عرفانی مسلط بر عصر خویش است؛ جهان‌بینی‌ای که انزوا، کرامت، سلسله و خدمت را چرخه‌های درهم‌تنیده حیات معنوی می‌دانست. با این حال، تداوم و برجستگی این نقش در گزارش او، مستقیم‌ترین ارتباط را با بافت تاریخی فروپاشی قدرت ایلخانی دارد؛ دوره‌ای که نهادهای رسمی کارآیی خود را از دست داده بودند و جامعه‌های محلی ناگزیر به جست‌وجو برای الگوهای خودجوش نظم‌بخشی و معنا آفرینی بودند.

این شرایط توضیح می‌دهد که چرا این بطوطه خانقاه را نه به مثابه یک نهاد سیاسی یا صرفاً معماری، بلکه به عنوان کانونی برای بازسازی معنا، امنیت و کرامت تجربه و ثبت می‌کند. او با

فاصله داشتن از دربار و مراکز قدرت رسمی، در نقش ناظری بیگانه و مستقل، در پی کشف سازوکارهای بقاء و تاب‌آوری است که جامعه‌ها خود آفریده‌اند. همین رویکرد است که به اثر او ارزشی بی‌همتا می‌بخشد و آن را از تاریخ سیاسی به تاریخ زیست شده ارتقاء می‌دهد. مؤلفه‌های هویتی و کنشگری جامعه ایران در این عصر، از رهگذر همین سازه فکری و عملی واحد و چندلایه خانقاه بازنمایی می‌شوند؛ هویت‌های فردی، هویت‌های جمعی و کنش‌های اجتماعی. خانقاه، به عنوان فضایی برای هم‌زیستی و تداخل مکاتب فکری و الگوهای کنشی، جایی است که تاریخ، معنویت، اخلاق و سیاست در آن درهم می‌تنند. بدین سان، این پارادایم نه تنها تفاوت‌های منطقه‌ای، بلکه هم‌زمانی تجربه بحران در سراسر قلمرو ایلخانیان را آشکار می‌سازد؛ ولایاتی که با وجود تمام تنوع، همگی در جست‌وجوی معنایی پایدار برای زندگی به خانقاه روی آورده بودند. بنابراین، خانقاه در روایت ابن بطوطه نه نماد گریز از جامعه، بلکه نماد بازآفرینی آن است. این نهاد، قدرت را نفی نمی‌کند، بلکه آن را در قالب‌های نوین معنوی، اخلاقی و اجتماعی بازتولید می‌کند. این، درس بزرگ روایت ابن بطوطه است؛ در زمانه‌های بحران، جامعه‌ها لزوماً در انتظار مشروعیت و نظم مرکزی نمی‌مانند، بلکه به ساختن سازوکارهای خودجوش و غیررسمی روی می‌آورند؛ جامعه‌ای که در آن تاریخ، معنویت و سیاست چنان درهم می‌آمیزند که هر خانقاه، روایتی منحصر به فرد از تاب‌آوری انسانی را حکایت می‌کند. با توجه به چارچوب تحلیلی این پژوهش که بر روایت ابن بطوطه متمرکز است، پیشنهاد می‌شود مطالعات آتی با رویکردی میان‌رشته‌ای و تطبیقی، تلفیقی از تاریخ، جغرافیا، ادبیات عرفانی و جامعه‌شناسی دین را در دستور کار قرار دهند. چنین پژوهشی می‌تواند با بهره‌گیری گسترده‌تر از منابع دست اول (متون تاریخی، جغرافیایی، منظوم و عارفانه) به تحلیلی یکپارچه‌تر و پویاتر از دیالکتیک عینی رابطه قدرت و خانقاه دست یابد و چگونگی بازتولید متقابل مشروعیت سیاسی و معنوی را در شرایط بحران واکاوی کند. این مسیر، تصویری عمیق‌تر از تحولات تاریخ اجتماعی ایران در این برهه حساس ارائه خواهد داد.

کتابنامه

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶)، *سفرنامه ابن بطوطه*، جلد اول، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: آگه.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷ ه.ق)، *رحله ابن بطوطه*، قدم له و حققه و وضع خرائطه و فهارسه عبدالهادی و تازی، جلد ۱، مغرب: أكاديمية المملكة المغربية.
- البخاری، ابو عبدالله (۱۴۲۲)، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، جلد ۸، مصر: دار طوق النجاة
- خفاجی، محمد عبدالمنعم (۱۴۱۲ ه.ق)، *الأدب الأندلسی*، لبنان: دار الجیل.
- شوقی ضعیف، احمد (۱۹۵۶)، *الرحلات*، قاهره: دارالمعارف.
- لسان‌الدین ابن خطیب، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ ه.ق)، *الإحاطة فی أخبار غرناطة*، جلد ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱)، *نزهة القلوب*، به تصحیح و تحشیه محمد دبیرسیاقی، قزوین: حدیث امروز.

مقالات

- احمدی، کیومرث، گلجان، مهدی و یلفانی، رامین (۱۴۰۰)، *تحلی بصری حوادث سیاسی و اجتماعی قرون دوم تا چهارم هجری بر بناهای تاریخی؛ از نظرگاه سفرنامه‌های ابن فضلان و ابن بطوطه*، مطالعات هنر اسلامی، س ۱۸، ش ۴۳.
- اسلامی، حسن (۱۳۷۳)، *حج در آینه سفرنامه‌ها (رحله ابن بطوطه)*، میقات حج، س ۲، ش ۸.
- پروینی، خلیل و کنجوریان، فرشته (۱۳۸۸)، *بررسی سفرنامه ابن بطوطه از منظر ادبیات تطبیقی*، ادبیات تطبیقی، س ۱، ش ۱.
- التازی، عبدالهادی (۱۳۸۴)، *ایران در میان دیروز و امروز (قرائتی تازه از سفرنامه‌ی ابن بطوطه)*، ترجمه محمد صحتی سردودی، میراث شهاب، ش (۳۹-۴۰).
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶)، *سفرهای حج ابن بطوطه سال‌های (۷۴۹-۷۲۵)*، میقات حج، س ۱۶، ش ۶۱.

- حاجی تبار، مجید (۱۳۷۹)، نکاتی چند درباره سفرنامه ابن بطوطه، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا مهر، ش ۳۶.
- حبیبی، حسن (۱۳۸۵)، چند نمونه از داده‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در سفرنامه ابن بطوطه، نامه انجمن، ش ۲۱.
- دوپوی‌گودو، اودت ۱۳۳۷، ابن بطوطه پیشوای جهانگردان بزرگ، ترجمه غلامرضا سمیعی، سخن، ش ۵.
- رسولی، حجت و شاه‌محمدی، خدیجه (۱۳۹۱)، بررسی کاربرد واژگان فارسی در متن سفرنامه ابن بطوطه، کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی، س ۲، ش ۷.
- رضایی، رضا و شیخ، محمد (۱۳۹۴)، زبان فارسی در هند براساس ملاحظات ابن بطوطه، مطالعات شبه قاره، س ۷، ش ۲۴.
- رودگر، قنبرعلی (۱۳۷۶)، تصویری از اوضاع فرهنگی و عملی ایران در سفرنامه ابن بطوطه، مطالعات فرهنگ و ارتباطات، ش ۴.
- شاه‌محمدی، خدیجه، روشنفکر، کبری، و رسولی، حجت (۱۳۹۵) فرهنگ عامه ایرانی در سفرنامه ابن بطوطه، فرهنگ و ادبیات عامه، س ۴، ش ۱۱.
- شهیدی‌پاک، محمدرضا (۱۳۹۹)، نمادهای تشیع در سفرنامه‌های حج مغربی و اندلسی ابن جبیر، عبدری، ابن بطوطه و پایداری اسلامی، دستاوردهای نوین در مطالعات علوم/انسانی، ش ۳۲.
- صدری، منیژه (۱۳۹۳)، ایران و ایرانی در سفرنامه ابن بطوطه و اولیای چلبی، تاریخ اسلام و ایران، (۲۳)، ۱۱۷-۱۴۰، ش ۲۳.
- احسان، رادمرد، عبدالله و شریعت‌پناه، زهرا (۱۳۹۷)، تصویرشناسی زنان در سفرنامه ابن بطوطه، زن در فرهنگ و هنر، س ۱۰، ش ۴.
- کرم‌الهی، نعمت‌الله، مریجی، شمس‌الله و جوادفر، محمد (۱۳۹۸)، سفرنامه ابن بطوطه و نهادهای اجتماعی، مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، س ۳، ش ۵.

- گنجی، نرگس و اشراقی، فاطمه (۱۳۹۳)، تصویر ایران و ایرانیان در سفرنامه ابن بطوطه، کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی، ش ۱۵.
- مؤلف ناشناس (۱۳۳۷)، دیدار حافظ و ابن بطوطه، سالنامه کیان.
- مؤلف ناشناس (۱۳۴۶)، ابن بطوطه جهانگردی که در قرون وسطی از اصفهان دیدن کرده است، هنر و مردم، ش (۶۱-۶۲).

پیشینه پژوهش