

طریقت رفاعیه در آسیای صغیر (تحقیق در تاریخ، آراء، آداب و روابط آن با دیگر فرق)

هادی صادقی*

اسدالله واحد**

چکیده

طریقت رفاعیه، منسوب به ابوالعباس احمد رفاعی (م ۵۷۸ق)، یکی از جریان‌های مهم تصوف در جهان اسلام است که برای اولین بار در مناطق عرب‌نشین مانند عراق، سوریه و مصر گسترش یافت و سپس در قرن هفتم به آسیای صغیر راه پیدا کرد و در دوره سلجوقی و اوایل عثمانی پیروان بسیاری در آسیای صغیر (آناتولی) به دست آورد. پیروان رفاعیه با نمایش‌های شگفت‌انگیز مانند خوردن آتش و مار، سماع‌های پرشور و ذکرهای خاص، توجه عامه و حاکمان را جلب می‌کردند. این طریقت در آناتولی با فرق دیگری مانند اهل فتوت، قلندریه، مولویه، حروفیه و بکتاشیه در تعامل بود. این پژوهش با هدف بررسی آراء، آداب و تعاملات رفاعیه با دیگر فرق عرفانی در آسیای صغیر (آناتولی) انجام گرفته است. در این تحقیق سعی شده است بعد از استخراج برخی از آراء و آداب عرفانی طریقت رفاعیه از منابعی چون *مناقب العارفين* و *سفرنامه ابن بطوطه* و برخی از رسالات رفاعی و فتوت‌نامه‌ها به نقد و بررسی برخی از این آراء پرداخته و سپس مقایسه‌ای تطبیقی درباره تعامل این نحله با دیگر فرق عرفانی عصر صورت گیرد تا از این طریق، حقیقت و ماهیت این طریقت در آسیای صغیر به دست آید. نتایج و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که رفاعیه با وجود داشتن ریشه عربی، در محیط فرهنگی آناتولی که تحت سیطره تصوف ایرانی بود، نتوانست به حیات مستقل خود ادامه دهد و در جریان‌هایی چون اهل فتوت و بکتاشیه جذب و هضم شد. با این حال در دیگر پرچوش تصوف آناتولی، کم‌وبیش تأثیرات قابل توجهی برجای گذاشت.

کلیدواژه‌ها: طریقت رفاعیه، احمد رفاعی، آسیای صغیر، تصوف اسلامی، اهل فتوت.

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، نویسنده مسئول، hadi.sadeghi@tabrizu.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، avahed@tabrizu.ac.ir

۱. مقدمه

سلسلهٔ رفاعیه منسوب است به «ابوالعباس احمد رفاعی» (م ۵۷۸ق) که در منطقه‌ای به نام «بطائح» بین بصره و واسط می‌زیست؛ به این سبب او را «شیخ بطائحیه» نیز می‌نامیدند. «او از اولاد امام موسی کاظم (ع) است و نسبت خرقه‌اش با پنج واسطه به شبلی می‌رسد» (جامی، ۱۳۳۶: ۵۳۲). ابوالعباس در نوجوانی حدیث و قرآن آموخت. *البرهان المؤید و الحکم* از جمله آثار اوست. او با حلم، صبر، فقر و مسکنت خویش مریدان بسیاری یافت. طریقتی که وی بانی آن بود، مبتنی بر بی‌خودی، اعمال کرامت‌آمیز و شعبده بوده است.

در سنت فرهنگی بین‌النهرین دو خط اصلی از تصوف وجود دارد. یکی «سهروردیه» و دیگری «رفاعیه» است. رفاعیان که با پیشینهٔ قانون‌شکنانهٔ خود در باتلاق‌های بصران سالیان سال سکونت داشتند، به‌شدت به اصل و نسب احمد رفاعی و جایگاه او در جانشینی مستقیم صوفیان عرب تأکید داشتند. رفاعیه تنها طریقت در این سنت بود که در آسیای صغیر (آناتولی) پیروان زیادی به دست آورد. این طریقت با داشتن زاویه‌های مختلف در مناطقی چون مصر، دمشق، اورشلیم گسترش یافته بود (Trimingham, 1971: 32-40). پیروان رفاعیه در آناتولی به‌سبب انتساب به احمد رفاعی به «احمدیه» نیز شناخته می‌شوند. رفاعیان صوفیان فعالی در جهان اسلام بودند و ظاهراً در مسلمان شدن مغولان و گرایش آن‌ها به تصوف بسیار تأثیرگذار بوده‌اند. آن‌ها در برهه‌های تاریخی و سیاسی تحولات زیادی را رقم زده‌اند. یکی از این اقدامات، نقش مهم یک صوفی رفاعی است که با کرامات‌نمایی «ابا قحان» را به دین اسلام درآورد. روایت دو صوفی رفاعی ایرانی نیز معروف است که سدّ راه «هلاکوخان» شدند و او را پند دادند و از وی خواستند که از آزار مسلمانان بازایستد و خود مسلمان شود. آن‌ها در اقدامی عجیب هر دو زهر نوشیدند و داخل آتش انبوه شدند و آتش فرونشست (ر.ک: الشیبی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۲). حرکات و اعمال عجیب و غریب آن‌ها از مار خوردن گرفته تا در آتش رفتن، برای مغولانی که به سحر و جادو عجزین شده بودند، بسیار مورد توجه بود و جالب می‌نمود.

این امر بر احترام و منزلت رفاعیان در نزد مغولان می‌افزود. در نظر برخی از منتقدان صوفیه، رفاعیان مردم را به عافیت‌طلبی، بطالت و سستی دعوت می‌کردند و این باعث می‌شد مغولان بدون هیچ ممانعتی بر مسلمانان تسلط یابند (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق: ۱۷۹). حمایت مغولان از متصوفه به‌خصوص از رفاعیان جایگاه مهمی را برای آن‌ها در جهان اسلام و به‌خصوص در آناتولی فراهم کرد. حضور آن‌ها از قرن هفتم و هشتم در منابعی همچون مناقب العارفین تألیف احمد افلاکی و رحله اثر ابن بطوطه آمده است. این مقاله سعی دارد ضمن معرفی و بررسی مبانی فکری و آداب عرفانی رفاعیه، نشان دهد که چه نقاط اشتراک و افتراقی می‌تواند در برخی از آراء و آداب رفاعیه در ارتباط با دیگر نحله‌ها، همچون اهل فتوت، مولویه و حروفیه وجود داشته باشد.

۱-۱. پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه تحقیق حاضر نشان می‌دهد که تاکنون مقاله‌ای مستقل که به بررسی عقاید و آداب رفاعیه بپردازد و آن را با مبانی تصوف سایر فرقه‌های عرفانی آناتولی مقایسه کند، به زبان فارسی نوشته نشده است؛ اما تحقیقات زیر می‌تواند تا حدی پیشینه تحقیق حاضر تلقی شود:

در تورر^۱ (۲۰۱۴) مجموعه مقالاتی با عنوان OSMANLI ANADOLU'SUNDA TARİKATLARIN GENEL DAGILIMI بعد از معرفی برخی طریق عرفانی آناتولی، در مورد فرقه رفاعیه نیز سخن به میان می‌آورد و سیر تاریخی حضور این نحله را در آسیای صغیر به‌صورت مختصر بررسی می‌کند. خامه‌یار و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله تاریخ طریقت رفاعیه در آثار ابن سراج دمشقی با تکیه بر آثار ابن سراج (فقیه و قاضی شافعی مذهب اهل دمشق در قرن هفتم و هشتم) از جمله تشویق الارواح و القلوب و تفاح الارواح در پی آگاهی‌هایی از طریقت رفاعیه بوده‌اند. این مقاله فقط به آثار ابن سراج و گسترش رفاعیه در سرزمین سوریه تکیه دارد. مستجاب‌الدعواتی (۱۳۹۵) در مقاله آشنایی با طریقت رفاعیه به‌صورت مجمل به بررسی زندگی احمد رفاعی، عقاید وی، شاخه‌های منشعب از رفاعیه و حوزه گسترش آن در ممالیک مختلف می‌پردازد. ابراهیم

(۱۴۰۳) در مقالهٔ رفاعیه با استناد به برخی منابع داخلی و خارجی، اطلاعاتی کلی دربارهٔ ریشهٔ این طریقت و برخی از آداب آن‌ها را ارائه کرده و بیشتر به گسترش آن در بلاد اسلامی همچون مصر، سوریه و عراق تکیه داشته است. این درحالی است که تحقیق حاضر عمدتاً به حوزهٔ گسترش آن در آسیای صغیر متکی است و فقط به معرفی آرا و آداب رفاعیه اکتفا نکرده به بررسی و تحلیل آن‌ها می‌پردازد و مناسبات و تعاملات آن را با سایر فرق مورد بررسی قرار می‌دهد و از این طریق سعی بر شناخت جایگاه رفاعیه در تصوف و اجتماع آناتولی دارد.

۲. بحث

۲-۱. جایگاه رفاعیه در آناتولی

پیروان رفاعی از اواخر دورهٔ سلجوقی و اوایل حکومت سلجوقیان در شهرهای مختلف آسیای صغیر نفوذ و حضور پیدا کردند. اولین نشانه‌های حضور رفاعیان با رهبری سید تاج‌الدین بن احمد رفاعی در اواخر قرن هفتم با جمعیتی آشفته دیده می‌شود (ر.ک: افلاکی، ۱۹۶۱، ج ۲: ۷۱۶). گسترش رفاعیه در آناتولی بیشتر از همه مرهون فعالیت‌ها و تبلیغات سید احمد کوچک رفاعی، نوۀ احمد رفاعی کبیر و فرزند تاج‌الدین رفاعی بوده است. خانقاه او در بخش «لادیق» آماسیه بود و پیروانش به قونیه، ازمیر، بالیکسیر و شهرهای دیگر در رفت‌وآمد بودند. رفاعیان در قرن نهم نیز کم‌وبیش فعالیت‌هایی در برخی نقاط آناتولی داشته‌اند. چنان‌که اولین آستانهٔ رفاعیه در «اسکدار» استانبول توسط شیخ محمود حدیدی بنا شد. یکی از کسانی که بیشترین نقش را در گسترش رفاعیه در استانبول داشت، سید نور افندی (م ۱۸۵۶)، خلیفهٔ شیخ ابراهیم سرخ‌ساروقلی بود. او معلم شاهزادگان سلطان سلیم سوم و از منشیان دیوان همایون بود و پس از تحصیل نزد شیخ صادق افندی (شیخ مسجد آلاجا) و سپس شیخ ابراهیم سرخ‌ساروقلی در منطقهٔ فاتح، اجازهٔ ارشاد یافت. او در اسکودار، در میدان دباغ‌ها، زاویهٔ قربان نسیب بابا (وابسته به طریقت حمزویه) را احیا و گسترش داد و تا پایان عمرش به ارشاد پرداخت (Turer, 2014: 287).

این طریقت جزو اولین فرقی است که هم‌زمان با مولویه در آناتولی شکل گرفت. نموداری از فعالیت رفاعیان آناتولی در رحله اثر ابن بطوطه آمده است. ابن بطوطه در سال ۷۳۰ هجری قمری به آناتولی سفر کرده و در شهر «ازمیر» مسافر شیخ یعقوب رفاعی شده است. به گفته وی، این شیخ مردی صالح و فاضل و از سلسله احمدیه یا رفاعیه بود (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۶۹). ابن بطوطه همچنین در خارج از شهر ازمیر، «شیخ عزالدین» پسر احمد کوچک خالدار رفاعی را دید که با عده زیادی از همراهان و مریدان آنجا توقف کرده بود و به دستور امیر آن منطقه، خیمه‌های بزرگی برای خدمت و ضیافت آن‌ها برپا کرده بودند (همان: ۳۶۹-۳۷۰). شیخ عزالدین در «آماسیه» خانقاه داشته و به‌صورت خانوادگی و همراه با برادران و فرزندان در این شهر ساکن بوده است. ابن بطوطه در خانقاه آنان نیز منزل کرد و به گفته وی شاهد فضل و بزرگی آن‌ها شد (همان: ۳۶۰-۳۶۱). گزارش ابن بطوطه از خانقاه رفاعیان، حاکی از حضور و فعالیت صوفیانه رفاعیان در قرن هشتم است. از این طریق درمی‌یابیم که اولاد «ابوالعباس احمد رفاعی» در آناتولی تحت تأثیر اخیان و تشکیلات آن‌ها بوده و همانند آنان رسم پذیرایی از مسافران و خدمت به آن‌ها را به جای می‌آورده‌اند.

بنا به روایاتی سلسله طریقت «یونس امره» شاعر و عارف بزرگ آناتولی در قرن هفتم و هشتم، به مشایخ رفاعی متصل می‌شود. زنجیره ارادت وی از طریق «شیخ محمود حیرانی» (م ۶۶۷ق) به احمد رفاعی کبیر (۵۷۸ق) می‌رسد. براساس برخی از منابع عثمانی همچون *تفاح الارواح* تألیف ۷۱۵ق از ابن سراج (م ۷۴۷ق) و *النجم الساعی* اثر ابوبکر الایروس (م ۹۱۴ق) محمود حیرانی یکی از شیوخ رفاعی اهل آناتولی است که از زادگاه خود به «ام عبیده» رفته است. دوازده سال در محضر احمد رفاعی یا به عبارت صحیح‌تر به‌صورت اویسی از معرفت احمد رفاعی بهره‌مند شده است (Tosun, 2013: 110-111). از نظر تاریخی درست این است که محمود حیرانی بعد از مرگ احمد رفاعی به آنجا رفته و پس از کسب اجازه تبلیغ از خلفای احمد رفاعی به آناتولی برگشت و بعد از ورود به آناتولی، «ساری صالنتق» (م ۶۹۷ق) مرید و هم‌نشین او شده است. محمود

حیرانی در این مدت در آق شهر، در نزدیکی قونیه ساکن بود. در این مدت به احتمال زیاد، «شمس الدین مستعجل»، چهارمین پست نشین رفاعی، شیخ خانقاه رفاعی بوده است. در کتیبه مقبره سید علی، نوه محمود حیرانی، در استانبول از محمود حیرانی به عنوان شیخ رفاعی یاد شده است. ساری صالتيق از طریق محمود حیرانی به طریقه رفاعیه پیوسته است. سلسله مشایخ یونس امره نیز به واسطه براق بابا و تاپتوک امره به ساری صالتيق و سپس محمود حیرانی می‌رسد و بدین ترتیب جزو صوفیان رفاعی محسوب می‌شود. بنابراین نسب تصوف یونس امره به این ترتیب است: احمد رفاعی، محمود حیرانی، ساری صالتيق، براق بابا، تاپتوک امره، یونس امره (Ibid).

نمایش‌های شگفت‌انگیزی که رفاعیان عرضه می‌کردند، در مناطق عرب‌نشین سوریه، عراق و مصر مکاتب مدرسی و علما و فقهای آن مناطق را با چالش مواجه می‌کرد. در چنین وضعیتی سرزمین آناتولی که از آزادی نسبی برخوردار بود، به عنوان سرزمین جدید اخلاف و احفاد احمد رفاعی انتخاب شد. بدین ترتیب رفاعیان توانستند در کنار قلندران و سایر گروه‌های بدعت‌گذار در فرهنگ و تصوف آسیای صغیر، جایگاهی پیدا کنند (Karamustafa, 2007: 117). هرچند این طریقت در قرن هفتم و هشتم و سپس از قرن یازدهم تا سیزدهم هجری پیروان زیادی کسب کرد و سپس در زمان سلطنت «عبدالحمید دوم عثمانی» بر قدرت و نفوذ آن افزوده شد (ر.ک: مستجاب‌الدعواتی، ۱۳۹۵: ۸)، اما هرگز نتوانست با وجود طرایق بزرگ ایرانی الاصلی چون مولویه و اهل فتوت، در تصوف آسیای صغیر جایگاه برجسته‌ای داشته باشد. در واقع این طریقت با وجود آنکه تکیه‌های مختلفی در شهرهای آناتولی داشته است، در نهایت جایگاه برجسته‌ای همچون مولویه و بکتاشیه در تصوف آناتولی به دست نیاورد و در میان صنوف اخیان و اهل فتوت تحلیل یافت. این امر در زمان ورود و اشاعه رفاعیان بسیار مشهود بوده است؛ در مراکز شهری آناتولی در قرن هفتم آنچه غالبیت داشت، عنصر ایرانی و خاستگاه خراسانی بود. این محیط چنان با عقاید ملامتی خراسان احاطه شده بود که گروه‌های متصوفی که از سرزمین عرب به آنجا روی می‌نهادند، با نوعی تضاد زبانی و

جدال فرهنگی مواجه می‌شدند. رفاعیه جزو چنین گروه‌هایی بوده است. این طریقت که زاده و بالیدهٔ بلاد عرب بود، هرگز نمی‌توانست در محیطی که از نظر سیاسی، زبانی و فرهنگی با اندیشهٔ بزرگان ایرانی احاطه شده بود، به رقابت برخیزد. لذا مجبور بودند جذب فرق دیگر شوند و حیات خود را در هیئت آنان ادامه دهند. رفاعیه به دلیل در اقلیت بودن و داشتن ریشهٔ عربی، نتوانست در محیطی که توسط عناصر ایرانی و تصوف خراسانی لبریز شده بود، به صورت مستقل حیات داشته باشد. طریقت اخیان بهترین مدخل و جایگاه برای رفاعیانی بود که از قرن ششم در سرزمین عرب دوران اوج و شکوفایی آن را مشاهده کرده بودند. لذا این طریقت در میان مسلک فتوت که یکی از فرق صوفیانهٔ غالب قرن هشتم آناتولی بود، هضم شد و به صورت شاخه‌ای از آن درآمد.

۲-۳. آرا و آداب طریقت رفاعیه

۲-۳-۱. مناظر شگفت‌انگیز سماع رفاعیان

مراسم سماع رفاعیان با بی‌خودی و حرکات مجنون‌واری توأم بود. این حرکات، منظرهٔ شگفت‌انگیز به حلقه‌های ذکر و سماع آن‌ها می‌داد. درویشان رفاعی در حین سماع چنان از خودبی‌خودی می‌شدند که ضربه‌های آهن و چوب هم در آن‌ها کارگر نمی‌شد. در این حالت زمین می‌افتادند و در پیش حاضران و در زیر پای شیخ لگدمال می‌شدند و این را هم موهبتی عظیم می‌دانستند (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۸۱). در منابع تاریخی آناتولی برای اولین بار رفاعیان را در قرن هفتم در قونیه می‌بینیم. زمانی که «سید تاج‌الدین ابن احمد رفاعی»، معاصر مولانا جلال‌الدین، با جمعی از درویشان و مولهان^۲ آشفته‌حال به قونیه رسید. او با برخی از کارهای اعجاب‌برانگیز توجه مردم را به معرکه‌گیری خود جلب کرد. برخی از این اعمال از قبیل «در آتش درآمدن، آهن گرم را در دهان کردن، مار خوردن، خون عرق کردن، وضو ساختن با روغن جوشان» (افلاکی، ۱۹۶۱، ج ۲: ۷۱۶)، جزو آداب و سنت‌های رایج آن‌ها بود. علاوه بر این، شعبده‌ها و تردستی‌های آنان از جمله «شکر ساختن، موم را لاذن^۳ کردن، از تازیانه خون چکانیدن، کرهٔ خر سوار شدن و...» (همان‌جا) در جلب اعتقاد عام و خاص بسیار مفید واقع می‌شد. مردم آناتولی بالطبع

چنین اعمال غیر عادی را کرامت می‌انگاشتند و آن‌ها را کاملان طریقت و ارباب رجال تصور می‌کردند. صاحب *مناقب العارفین* از سید تاج‌الدین رفاعی به‌عنوان شیخ کرامت‌نمای و شعبده‌باز مردم‌فریب یاد می‌کند که با «به کار بستن طلق محلول و روغن ماء‌العنب و پیئه قنافتد^۴ و ضفادع برّی^۵» (همان‌جا) بازار معرکه‌گیری را گرم می‌کنند. برخی از عارفان و عالمانی چون مولانا جلال‌الدین با این‌گونه از تظاهرات مخالف بودند. از این‌رو جلال‌الدین از همسرش، «کراختون» که بدون اجازه و رضایت وی به دیدن نمایش کرامات رفاعیه رفته بود، آزرده‌خاطر شد (همان: ۷۱۷-۷۱۸). در اوایل قرن هشتم این شکل و آداب رفاعیان همچنان ادامه یافته است. در همین زمان ابن بطوطه سیاح معروف، در بازگشت از سفر حج به «واسط» رسید و برای دیدن مقبره سید احمد رفاعی، مؤسس رفاعیه، به ام‌عبیده در خارج از شهر واسط رفت. وصول او به این مقبره مصادف بود با ورود «شیخ احمد کوچک رفاعی»، که در بلاد روم زندگی می‌کرد و هرساله با برگزاری مراسم رسمی یا آیینی به این مکان می‌آمد. او شیخ رفاعیان و رهبر آن‌ها در روم و بلاد عرب و در عین حال مورد توجه و احترام حاکمان آناتولی بود. ابن بطوطه که از این فرقه با عنوان «احمدیه» نیز یاد می‌کند، مراسم آن‌ها را این‌گونه توصیف می‌کند:

چون نماز عصر خوانده شد، طبل‌ها و دف‌ها را به نوا درآوردند و دروایش به رقص برخاستند و پس از نماز مغرب بر سمات بنشستند. غذا عبارت بود از نان برنجی، ماهی، شیر و خرما. پس از غذا نماز عشا را به جای آورده و به ذکر پرداختند. شیخ احمد بر سجاده جلد خود نشسته بود. سپس سماع آغاز شد و از پیش بارهای هیزم آماده کرده بودند که در گرماگرم سماع آن را آتش زدند و در اویش در وسط آن رفتند و به رقص پرداختند. عده‌ای در آتش غلت می‌زدند و برخی آن را در دهان می‌گذاشتند و می‌خوردند تا کم‌کم آتش به خاموشی گرایید... برخی از آنان مارهای بزرگ را گرفته و سر آن را به دندان از تن جدا می‌سازند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۲۷-۲۲۸).

روایاتی که از رفاعیه نقل شده، نشان می‌دهد که سماع و رقص‌های شورانگیز جزو اساس آداب آن‌ها بوده است. در *مناقب العارفین* حکایتی از عارف چلبی و شیخ احمد

کوچک روایت می‌شود. در این حکایت که «شیخ احمد» به دیدار عارف چلبی، نوۀ مولانا، رفته بود؛ بعد از چندی جماعت رفاعیه به سماع برخاستند و شورها کردند و دیوانگی نمودند. احمد رفاعی که از این بی‌محابایی‌ها، معذور عارف بود، به او گفت: «اغلب این دیوانگان ما به آوای کدو سماع می‌کنند» عارف هم به طریق کنایه جواب داد: «یاران شما به کدوی تهی می‌رقصند و یاران ما به کدوی پر سماع می‌زنند و از این سماع تا آن سماع فرقی است عظیم» (افلاکی، ۱۹۶۱، ج ۲: ۹۱۵).

رفاعیان بعدها با آداب مخصوص رسم سماع را به جای می‌آوردند. سماع رفاعیان با شور و هیجان بسیاری توأم بود. حدود ده نفر در وسط سماع‌خانه یا میدان می‌رقصیدند و چندین درویش نیز سیخ‌ها را از گونه‌هایشان عبور می‌دادند و شعلۀ آتش را قورت می‌دادند. این درویشان بی‌وقفه به چرخیدن ادامه می‌دادند و دراویش دیگر که حلقه‌وار با فواصلی منظم دور میدان و بر روی پوست گوسفندان زانو می‌زدند و خود را به‌سوی شیخ می‌چرخاندند و از روی وجد ذکر «یا حی»، «یا قیوم»، «الله» سر می‌دادند (See: Nesin, 1972: 65-67). سپس شیخ بر روی تیغه می‌نشست بدون آنکه آسیبی به وی برسد. در گزارشی که یک محقق انگلیسی از رفاعیان تهیه کرده است، نشان می‌دهد که آن‌ها با شعبده و شمشیر، تیغ‌های آهنی را به چشم و بدن خود فرومی‌بردند و توده‌های بزرگ سنگ را بر روی سینه خود می‌گذاشتند و می‌شکستند (Nuri öztürk, 1988: 110). چنین نمایش‌های هیجان‌انگیزی نه‌تنها در آسیای صغیر بلکه در سرتاسر ممالک اسلامی که رفاعیان حضور داشتند، از جمله در مصر، شام و ایران نیز انجام می‌شد و جزو اساس آداب رفاعیه بود.

۲-۳-۲. ذکر

در طریقت رفاعیه هفت ذکر معروف است که عبارت‌اند از: «لا اله الا الله»، «الله»، «هو»، «حق»، «حی»، «قیوم» و «قهار» (گولپینارلی، ۱۳۶۹: ۴۴). اولین ذکر که مرید رفاعی می‌آموزد، ذکر براساس جمله است که عبارت است از «لا اله الا الله» به مرید توصیه می‌شود که این ذکر را به‌تنهایی انجام دهد و در حین انجام آن رو به قبله بنشیند. شیخ

وقتی به این نتیجه رسید که مرید پیشرفت معنوی از ذکر محوله داشته است، از او می‌خواهد که ذکر را با کلمه «الله» شروع کند. با افزایش تعمق معنوی، مرشد اسامی دیگری بر ذکر او اضافه می‌کند. این کلمات معمولاً نام و صفات خداوند هستند؛ از جمله رحمان، رحیم، وهاب، قدوس، حلیم، حنان، حق و... در مراسم سماع جمعی، ذکر لسانی یا زبانی انجام می‌گیرد. از این رو به رفاعیان «دراویش زوزه‌کش» نیز گفته‌اند (Nuri (özürk, 1988: 112-113).

۲-۳-۳. فقر

طرز زندگی و سلوک رفاعیان و برخی از اسفار آفاقی آن‌ها نشان از فقر مادی و غنای معنوی آن‌هاست. از نظر رفاعیان بهترین مراتب سلوکی فقر است (نسخه خطی ۸۶۳۵، ۱۳۹۸: ۱۰۱). آن‌ها با استناد به حدیث «الفقر فخری و به افتخر» فقر را لازمه اصلی طریقت می‌دانند. در نظر آن‌ها فقر سخن مشایخ و قبله فقر، سخن حق است و غسل فقر، طریقت و نماز فقر، سخن شریعت است» (همان: ۱۱۰).

۲-۳-۴. تنوره بستن

رفاعیان به تبعیت از قلندران و فتیان برای ورود طالب به طریقت از تنوره^۶ و پالهنگ به‌عنوان نمادی از ترک مادیات و دخول به فرقه استفاده می‌کنند. آن‌ها اصل تنوره را به حضرت خضر رسانند. به باور رفاعیان، خضر(ع) بر میان احمد رفاعی تنوره و پالهنگ بیست (نسخه خطی ۸۶۳۵، ۱۳۹۸: ۹۹). این تنوره مانند هفت عضو سجده باید از هفت گز زیادت نباشد. میان بستن نیز به همان صورت با هفت بند انجام می‌گیرد و هر بند نشان یک اصل اخلاقی و تربیتی است. آن‌ها برای رنگ و جنس پالهنگ نیز دستور خاصی دارند که باید از پشم شتر و عسلی باشد (ر.ک: همان: ۹۹-۱۰۴). سالک وقتی تنوره در میان می‌بندد، شرایطی را باید رعایت کند از جمله اینکه: «چون پالهنگ در گردن اندازد، این آیت بخواند که «وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ» (بقره: ۲۴)» (همان: ۱۱۰).

۲-۳-۵. مریدی و مرادی

رفاعیان به تبعیت از اهل فتوت از هشت مقام نام برده‌اند که مرشدان باید به آن واقف و عامل باشند. این هشت مقام عبارت است از: اول مقام تائبان، دوم مقام عابدان، سیوم مقام زاهدان، چهارم مقام صابران، پنجم مقام راضیان، ششم مقام شاکران، هفتم مقام محبان، هشتم مقام عارفان (نسخه خطی ۸۶۳۵، ۱۳۹۸: ۶۷). این مقامات به ترتیب اشاره به آدم، ادریس، عیسی، ایوب، موسی، نوح، ابراهیم(ع) و محمد(ص) است. در رساله ۸۶۳۵ از چهار پیر مقرض، پیر خرقه، پیر توبه و پیر ارشاد نام برده می‌شود که هر کدام وظایف و خصوصیات خود را دارند. به عقیده رفاعیان مرشد باید ده خاصیت داشته باشد تا شایسته مقام ارشاد شود. این خصوصیات عبارت‌اند از: «عالم و عامل شریعت، سخی، عاقل، بی طمع، رازدار، خوش خلق، عامل اول فروتن، شیرین سخن و آراسته به نور معرفت. و مرید نیز باید ده ویژگی اخلاقی را دارا باشد که عبارت است از: صادق، عامل به علم، عاقل، هوشیار، سبک‌گوش، عیار و چالاک و ظاهر و باطن راست‌گویی و راست‌کرداری، تسلیم مرشد، مناعت طبع و عدم طمع به مال دنیا، اخلاص در ارادت» (همان: ۶۹-۶۷).

۲-۴. ریشه‌های مناظر شگفت‌انگیز سماع رفاعیان

توجه رفاعیان به اعمال خارق‌العاده چون جادوگری و در آتش رفتن ریشه تاریخی و جغرافیایی دارد. مکان زندگی احمد رفاعی و مریدانش در بطائح محلی بود که به جادوگری شهره بود. ساکنان حویزه، مرکز بطائح، با طلق‌اندود کردن بدن خود وارد آتش می‌شدند. حسین بن منصور حلاج خود به‌احتمالی مدتی از عمر خود را در واسط گذرانده و در بغداد و بصره با صوفیان در آمیخته است. ظاهراً پدر حسین در واسط به پنبه‌زنی و حلاجی اشتغال داشت و حلاج نیز یک‌چند بدین حرفه مشغول بوده است و این حرفه خود را به صورت نمادین «شکافنده اسرار» عرضه می‌کرد (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۱۳۳)؛ لذا شعبده‌بازی‌ها و چشم‌بندی‌هایی که وی در کوی و بازار به کار می‌برد، احتمالاً ریشه در این منطقه داشت. از جمله کرامات وی این بود که در تابستان میوه‌های زمستانی نشان می‌داد و بر ضمایر اشراف داشت و دستانش را با سکه‌های طلای غیبی پر می‌کرد (ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۶۲)، هدف حلاج از این شعبده و چشم‌بندی‌های عامیانه،

جلب توجه عموم، برای بیان عقایدی بود که رنگی از مهدویت، عشق الهی، اتحاد و حلول داشت. اینکه رفاعیان نیز با همین شگرد در صدد تلقین چنین عقایدی بودند، برای ما معلوم نیست؛ هرچند دور از واقعیت نیز نمی‌تواند باشد که آن‌ها از سحر و شعبده چیزی فراتر از نمایش و جلب عموم می‌خواستند.

روایت ابن بطوطه در اوایل قرن هشتم از سفر خود به شهر واسط و دیدن هزاران نفری که در مقبره «ابوالعباس احمد رفاعی» واقع در روستای «ام عیبده»، آیین‌های خاصی همچون رقص، آوازخوانی و دف‌نوازی را اجرا می‌کردند و صوفیانی که در گرماگرم سماع داخل آتش می‌شدند (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۲۷-۲۲۸)، حاکی از رواج سنت ساحرانه و اظهار کرامت بوده است. این سنت دیرین، توسط فرزندان و نوادگان احمد رفاعی و رفت‌وآمد سایر رفاعیان به آناتولی منتقل شده است. رفاعیان در آناتولی با مظاهر و اعمال شگفت‌انگیز خود در شرایط سخت آن روزگار که با سلطه مغولان مصادف بود، شرایط مساعدی را برای اشاعه آداب خود می‌یافتند. آن‌ها در شهرهای مختلف مورد استقبال عوام واقع می‌شدند. این مسلک عرفانی هرچند حامل میراث قدمای خود در سرزمین واسط بود، در برخورد با فرهنگ سرزمین جدید، طبعاً از عناصر پیشین آن نیز متأثر بوده است. در این زمینه احتمال همراهی با اسطوره‌های شمنی که مبتنی بر سحر و جادو بودند، به فرهنگ ترکمانان آناتولی و از آنجا به فرهنگ صوفیانه منتفی نخواهد بود. در واقع رفاعیه که یکی از شاخه‌های بزرگ آن در آناتولی فعالیت داشت، در این سرزمین زمینه مناسبی را برای فعالیت خود پیدا کرد. البته برخلاف نظر محققانی چون «فؤاد کوپرلی» که در میدان هیجان‌های تُرک‌گرایی بعد از جمهوریت، معتقد به تأثیر قطعی آیین‌های شمنی بود (See: Koprulu, 1991: 96)، به نظر ما رفاعیان از ابتدای شکل‌گیری خود در عراق عرب، با این‌گونه از طامات و غرایب آشنا بوده و در سرزمین جدید خود شرایط مساعدی را برای رشد یافته‌اند. لذا نمی‌توان گفت که رفاعیه تحت تأثیر آیین‌های شمنی به کرامت‌نمایی و ساحری روی آورده‌اند. می‌توان چنین در نظر گرفت که قبایل ترکمانی که در برخی از نقاط آسیای صغیر زندگی می‌کردند، با

همان اندیشه کهن شمنی که در ناخودآگاه خود داشتند و میراث‌دار آداب سرزمین اجدادی خود بودند، مشتاق و پذیرای اعمال خارق‌العاده و اعجاب‌برانگیزی بودند که از طرف قلندران و رفاعیان به نمایش گذاشته می‌شد. از این‌رو بازار گرمی را برای نشر این طریقت در قرن هفتم و هشتم فراهم می‌کردند. علاقه مغولان نیز به این‌گونه مراسم شگفت‌انگیز، در گسترش آداب این فرقه‌ها بی‌تأثیر نبوده است. بی‌تردید مناظر سماع رفاعیان و قلندران که با بی‌خودی سماع‌گزاران و اعجاب‌تماشاگران همراه بود، شرایط مساعدی را برای سلطه مغولان و غلبه بر عامه فراهم می‌کرد.

۳. ارتباط رفاعیه با دیگر طریقت‌ها

۳-۱. ارتباط رفاعیه با اهل فتوت

رفاعیان با اهل فتوت آناتولی روابط مناسبی داشته‌اند. رفاعیه در آناتولی، روم ایلی و استانبول با اهل فتوت به هم آمیخته و آیین و ارکان آن‌ها را اخذ کرده‌اند و به‌صورت شاخه‌ای از اهل فتوت درآمده‌اند. این آمیختگی موجب شده است که رفاعیان حالت باطنی پیدا کنند و به‌صورت طریقتی با مذهب علوی غالبانه درآیند. این فرقه در قرن هشتم که اوج قدرت و شکوفایی اخیان بود، همچون سایر فرق آداب و آرای اخیان را پذیرفته بودند. ابن بطوطه در تأیید این آمیختگی، در سفرنامه خود به دسته‌های رفاعیه در شهرهای «برگی» و «آماسیه» اشاره می‌کند که همچون زوایای اخیان از او پذیرایی می‌کرده‌اند (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۶۱-۳۶۰ و ۳۶۹).

مؤلف مناقب العارفین در ذکر ورود «سید تاج‌الدین رفاعی» به قونیه علاوه بر اکابر شهر و عوام‌الناس از «اریاب فتوت» نیز نام می‌برد که جزو جمع انبوه استقبال‌کنندگان شیخ رفاعی بودند (ر.ک: افلاکی، ۱۹۶۱، ج ۲: ۷۱۶-۷۱۷). اخیان و رفاعیان نزدیکی تنگاتنگی باهم داشته‌اند تا جایی که ساختار و محتوای رسالات رفاعیه شباهت بسیاری به فتوت‌نامه‌ها دارد. برای نمونه فتوت‌نامه یاسین الرفاعی (نسخه سلیمانیه، شماره ۲۵۳۲) و منهج‌المیریدین از رسالات رفاعی که سرشار از اصطلاحات مربوط به اهل فتوت است. در رساله اول پس از بحث درباره شربت دادن، چاووش و نقیب، تعیین نقیب‌النقباء^۷

چیزهای دیگر بابی با عنوان «بیان فی طریق الفتوت» گشوده و در *منهاج المریدین* که توسط خلیفه شیخ یاسین رفاعی، بانی خانقاه «اسکدار» نوشته شده است، با واژگان اهل فتوت و آداب و رسوم آنها مطابقت کامل دارد. این آثار به سبب نشان دادن امتزاج اهل فتوت با رفاعیان و علوی‌گری غالبانه رفاعیان بسیار قابل توجه و بااهمیت است (ر.ک: افشاری، ۱۳۹۸: ۶۴؛ گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹۱).

در رسالات رفاعیان برخی اصول اخلاقی آمده که کاملاً با محتوای فتوت‌نامه‌ها هماهنگ است. برای نمونه چهار اصل اخلاقی در رفاعیه عبارت است از: «اول در میان خلق باشی، زبان نگه دار؛ دوم در خانه مردم چشم نگه دار؛ سیوم بر سفره مردان شکم نگه دار و چهارم در عبادت دل نگه دار» (نسخه خطی ۸۶۳۵، ۱۳۹۸: ۱۰۵). این گونه از آداب اجتماعی در فتوت‌نامه‌ها نیز مکرراً آمده است؛ مانند: «کمال درویشی چهار است: دروغ نگفتن، ریا نکردن، خمر ناخوردن و دزدی نکردن» (قریب، ۱۳۸۱: ۲۷۵). از نظر آداب خانقاهی نیز رفاعیه متأثر از تشکیلات فتوت بوده‌اند. آنها به تبعیت از اخیان «شد» مخصوص به خود را نیز داشته‌اند که در مراسم ورود طالبان به عنوان نمادی از دخول به طریقت از آن استفاده می‌شد (ر.ک: گولپینارلی، ۱۳۶۹: ۱۱۳). علاوه بر این آثار، میرزا عبدالعظیم خان قریب در *فتوت‌نامه* خود از نسب فتوتی نقل می‌کند که به تاج‌الدین بن احمد رفاعی ختم می‌شود و سپس سند خرقة تاج‌الدین به علی بن ابی‌طالب (ع) منتهی می‌شود (قریب، ۱۳۸۱: ۹۸-۹۹). همچنین مؤلف *فتوت‌نامه سلطانی* از سید الکبیر محمد بن احمد رفاعی (تاج‌الدین رفاعی) جزء سلسله مشایخ «سند استاد شد» نام می‌برد. در بخش بعدی همین *فتوت‌نامه* از «زین‌الدین رفاعی» (؟) به عنوان یکی از مشایخ اهل فتوت یاد می‌کند که شمس‌الدین مراغی (؟) به سال ۶۸۸ در تبریز از وی سماع روایت و حکایت داشته است (واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۲۴-۱۲۵). ثبت و ذکر نام مشایخ رفاعی در نسب‌نامه‌ها و اسناد طریقتی اهل فتوت، حاکی از تعامل و مناسبات نزدیک رفاعیان با اخیان و فتیان بوده است و به احتمال زیاد از آداب عرفانی آنان تأثیر پذیرفته و رنگ و خوی اخیان را به خود گرفته‌اند. بررسی فتوت‌نامه‌ها نشان می‌دهد که رفاعیان در آناتولی

طریقت رفاعیه در آسیای صغیر (تحقیق در تاریخ، آراء، آداب و روابط آن با دیگر فرق)، صادقی و واحد ۱۰۳

و سایر بلاد اسلامی تحت تأثیر اهل فتوت و جوانمردان بوده‌اند و از این طریق خصلت اجتماعی یافته و به مرور از طبع قلندرانه و سرکش مآبانه فاصله گرفته‌اند.

۳-۲. ارتباط رفاعیه با قلندریه

حضور رفاعیان در شهرهایی چون قونیه و آماسیه و برگزاری نمایش‌ها و شعبده‌بازی‌ها و سمع‌های مختلف در این شهرها، نشان می‌دهد که آن‌ها همچون قلندران و ابدالان بدون ممانعت در شهرها و روستاهای آسیای صغیر گشت‌وگذار می‌کرده‌اند و حمایت حاکمان از آن‌ها باعث می‌شد که آزادانه آداب و کرامات خود را در معرض دید همگان قرار دهند. هر دو گروه به سبب اعمال شگفت‌انگیز «موّله» یا دیوانه خوانده می‌شدند.

اصطلاحات فراوانی از قلندریه در رسالات رفاعیه راه یافته؛ حتی ارتباط آن‌ها با اخیان و اهل فتوت بیشتر به واسطه قلندران بوده است (افشاری، ۱۳۹۸: ۶۳-۶۴). برخی از اصطلاحات قلندران از جمله «صورت» به معنی خرقه، «سکه» به معنی کلاه و تاج درویش، «سینه به طاق» به معنی گریبان‌چاک و نمادی از توبه و ندامت است؛ چنان‌که در نامه «شیخ شهاب‌الدین قلندر» نیز آمده است: «چون قلندران آن حال مشاهده کردند، به سنت قلندری انگشت کار قلندران رفت و سینه به طاق فرمودند و به پای‌ماچان فرستاده شدند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۷۴ به نقل از نامه قلندری شیخ شهاب‌الدین قلندر). هم چنین «مقراض راندن» به معنای تراشیدن سر و پیشانی مرید با قیچی است و «سکه زدن»^۱ یعنی به مریدان کلاه دادن یا گذاشتن کلاه تصوف بر سر مریدان است. از آداب معروف قلندران و رمز توبه و نشان زهد و تصوف بوده است که توسط رفاعیان نیز انجام می‌شده است (ر.ک: نسخه خطی ۸۶۳۵، ۱۳۹۸: ۷۱-۷۳). رفاعیان همچون قلندران به صورت دسته‌جمعی مسافرت می‌کردند و در گذر از شهرها و مراکز بزرگ، نمایش‌هایی از شعبده‌بازی اجرا می‌کردند. ابن بطوطه در گزارش خود از شهر «ازمیر» از دیدار خود با «عزالدین بن احمد رفاعی» این‌گونه روایت می‌کند: «شیخ عزالدین پسر احمد رفاعی را نیز در خارج این شهر ملاقات کردم، زاده اخلاطی که یکی از شیوخ بزرگ بود، با صد تن از درویشان موّله پیش او بودند به فرمان امیر خیمه‌هایی از بهر این درویشان نصب

کرده بودند و شیخ یعقوب ضیافتی برای آنان ترتیب داده بود» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۶۹). اعمال اعجازگونه رفاعیان از قبیل سحر، جادو، آتش خوردن و زیان رساندن به جسم، از آداب است که در میان قلندران و حیدریان بارها دیده می‌شود. هرچند شباهت‌هایی بین رفاعیان و قلندران وجود داشته است، به نظر می‌رسد که رفاعیان در بدعت‌گرایی و اباحه‌گری دنبال‌رو قلندران نبوده و در انحراف از شریعت اصراری نداشته‌اند. اعمال غیرشرعی و غیراخلاقی که به قلندران و حیدریان نسبت داده می‌شود، هرگز در مورد رفاعیان گفته نشده است. رفاعیان برخلاف قلندریه که هیچ حدومرز اخلاقی و اجتماعی را نمی‌شناختند، معمولاً پایبند اصول اخلاقی بودند و به دلیل همین اعتدال نسبی مورد توجه عامه مردم بوده‌اند. انتساب و نزدیکی رفاعیان به اهل فتوت، نشانه تعهد نسبی آن‌ها به احکام شریعت بوده است. تشابه آداب هر دو نحله برخاسته از هم‌نشینی جغرافیایی و زمانی است که طبیعتاً متأثر از همدیگر بوده‌اند. باین حال نمی‌توان آن‌ها را همچون قلندران و ابدالان جزو گروه‌های کژروی دینی و اخلاقی محسوب کرد.

۳-۳. ارتباط رفاعیه با مولویه

رفاعیه و مولویه در یک دوره زمانی (هفتم و هشتم) جزو طریقت‌های فعال آناتولی بوده‌اند. ابن بطوطه در اوایل قرن هشتم به برخی از آداب و رسوم رفاعیان اشاره می‌کند و آن‌ها را «درویشان آتش‌خوار» می‌نامد که اعمالی شبیه به دراویش قلندری انجام می‌دادند. آن‌ها در حین سماع وارد آتش می‌شدند و سر مار را با دندان‌هایشان می‌کنند و آتش را می‌بلعیدند (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۲۸). همین معرکه‌گیری‌ها در زمان مولانا نیز انجام می‌شده است. در مناقب العارفین داستان دلخوری مولانا از همسرش که بدون اجازه وی به تماشای شعبده‌بازی قلندران رفاعی رفته بود، تفاوت نگرش و اصول عملی دو نحله را تأیید می‌کند (ر.ک: افلاکی، ۱۹۶۱، ج ۲: ۷۱۶). عارف چلبی با رفاعیان احمدی روابط دوستانه‌ای داشته است. در مجلس سماعی که پیروان «احمد کوچک خالدار رفاعی» با صدای کدوی تهی به وجد می‌آمدند، عارف چلبی با این سخن که «یاران ما به کدوی پر سماع کنند» به احمد کوچک طعنه زده و موجب تنبه وی شده است (ر.ک: همان: ۹۱۵).

طریقت رفاعیه در آسیای صغیر (تحقیق در تاریخ، آراء، آداب و روابط آن با دیگر فرق)، صادقی و واحد ۱۰۵

با وجود اشتراکاتی در این دو طریقت در زمینه سماع و وجد عرفانی، تمایز عظیمی از جهت مشرب فکری، منشأ جغرافیایی و زبان ارتباطی وجود دارد.

۳-۴. ارتباط رفاعیه با بکتاشیه

بکتاشیه مجمع و کانونی از عقاید طریق مختلفی است که از قرن نهم آن را به عنوان ملجأ یا مقام خود برگزیده‌اند. ضرب‌المثل «از زیر هر تاج شیخ رفاعی یک عضو افتخاری بکتاشی بیرون می‌آید» (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹۴)، دلیلی آشکار بر پیوند رفاعیان و بکتاشیان است؛ پیوندی که عقاید علوی‌گری غالبانه را در میان رفاعیان با شدت بیشتری پیش برده است. این دو طریقت از نظر آدابی همچون میان بستن، رمزی بودن گره‌های تنوره و کمر، گفتن اسرار به گوش مرید، سماع، جامه‌هایی همچون کلاه درویشی و تنوره و عقایدی همچون ملامتی بودن و علوی‌گرایی، عشق و ذوق هماهنگ هستند؛ با این تفاوت که رفاعیان متقدم پابندی بیشتری به شریعت دارند. با پیوستن رفاعیان در اواخر قرن نهم به طریقت بکتاشیه، پاسداری آن‌ها از شریعت رو به زوال نهاده است.

۳-۵. ارتباط رفاعیه با حروفیه

در رسایل رفاعی از برخی حقایق بحث می‌کنند که مرشد رفاعی به طریق رمز در گوش نوورود می‌خواند یا از سیر پالهنگ سخن می‌گوید. آن‌ها این سخن را امانت می‌دانند که نوشتنی نیست. رفاعیان تحت تأثیر حروفیه از قرن نهم در برخی از عقاید خود به رمزنویسی روی آورده‌اند. برای نمونه رفاعیان در مورد سر شریعت پالهنگ این‌گونه می‌نویسند: «بدان که ش ط ح ظاهر پالهنگ ریسمان‌پاره‌ای است ولیکن مردان خدا گفته‌اند که مفرد میان بسته باید که در ش ع ت استوار باشد و در ط ی پایدار باشد تا مفردی بر وی مسلم باشد.» حقایقی هم که مرشد به سالک می‌گوید، هرگز به خط و نوشتار نمی‌آید بلکه به صورت حروف رموزی چون «ح ب آ ع ة» و مانند آن نوشته می‌شود (نسخه خطی ۸۶۳۵، ۱۳۹۸: ۱۰۴-۱۰۵). در اینجا نیز نفوذ حروفیان و بهره‌مندی رفاعیان از رسایل حروفی بسیار محتمل به نظر می‌رسد. در واقع حروفیان برای اینکه همواره مورد ظن و تهمت علما و حکما بودند، همواره در قالب طریقت‌هایی درمی‌آمدند

که وجهه مناسبی در اجتماع داشته باشد. حضور و نفوذ آن‌ها در فرقه بکتاشیه و رفاعیه و سوق دادن آن‌ها به رمزگرایی و ابهام، از این جهت بوده است. حروفیان با در پی گرفتن این شیوه، ضمن در امان ماندن از گزندها، زمینه‌های لازم را برای ابلاغ تعالیم و پیشبرد آمال سیاسی خود می‌یافتند. به نظر می‌رسد رمزگرایی حروفیان، در طول زمان به رسالات اخیان، بکتاشیان و رفاعیان نیز راه یافته است.

۴. نتیجه‌گیری

طریقت رفاعیه از جریان‌های مهم تصوف اسلامی به شمار می‌رود. این طریقت که خاستگاه آن مناطق عرب‌نشین بین‌النهرین به‌ویژه منطقه بطنح بین بصره و واسط بود، به تدریج از قرن هفتم به دیگر سرزمین‌های اسلامی از جمله آسیای صغیر آناتولی راه یافت و پیروان زیادی در آنجا به دست آورد. از ویژگی‌ها و آداب بارز این طریقت، تأکید بر کرامات و اعمال خارق‌العاده مانند خوردن آتش و مار بود که در جذب عامه مردم بسیار مؤثر واقع شد. سماع رفاعیان با حرکات شدید و حالات وجدآمیز همراه بود. آنان در حال سماع به انجام اعمالی مانند راه رفتن در آتش، خوردن شیشه و مار، و فرو کردن سیخ در بدن می‌پرداختند. ذکرهای اصلی این طریقت شامل لا اله الا الله، الله، هو، حق، حی و... بود. فقر و زهد از اصول اساسی سلوک رفاعیان به شمار می‌رفت و به پیروی از حدیث «الفقر فخری»، فقر را مایه افتخار می‌دانستند. بررسی تعاملات رفاعیه با دیگر فرقه‌ها نشان می‌دهد که این طریقت با اهل فتوت، قلندریه، مولویه، بکتاشیه و حروفیه مناسبات و روابط نزدیکی داشته‌اند. رفاعیه در مواردی با قلندران شباهت‌هایی در آداب و رسوم داشته و از اصطلاحات آنان نیز استفاده کرده‌اند. همچنین، ارتباطاتی با مولویه در زمینه سماع و وجد عرفانی داشته‌اند؛ اما رفاعیه از جهت مشرب فکری، منشأ جغرافیایی و زبان ارتباطی تفاوت‌های اساسی با مولویه داشته است. با این حال بیش از همه به طریقه فتوت مایل بودند تا آنجا که در اسناد و نسب‌نامه‌های فتوت، از مشایخ رفاعیه به‌عنوان اخی یا پیر فتیان نام برده شده است. در نهایت با پیوستن رفاعیه به بکتاشیه و اخیان، پایبندی آن‌ها به شریعت کاهش یافته و عقاید علوی‌گری غالبانه در میان آن‌ها

طریقت رفاعیه در آسیای صغیر (تحقیق در تاریخ، آراء، آداب و روابط آن با دیگر فرق)، صادقی و واحد ۱۰۷

شدت بیشتری یافت. این پژوهش نشان داد که رفاعیه با وجود داشتن ریشه‌های عربی و تفاوت‌های فرهنگی و زبانی، توانست با انطباق با شرایط محیطی و تعامل با دیگر فرقه‌ها، در بخشی از تاریخ تصوف آناتولی نقش درخوری ایفا کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Turer

۲. به سبب این رفتارهای دیوانه‌واری که رفاعیان انجام می‌دادند، به آن‌ها «موگه» گفته می‌شد (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۳۷؛ افلاکی، ۱۹۶۱، ج ۲: ۹۱۵ و ۷۱۵).

۳. عنبر عسلی، جنسی بود از معجونات و عطر برسان دوشاب (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل لادن) ۴. خارپشت.

۵. نوعی قورباغه سمی.

۶. تنوره پوستی باشد که قلندران مانند لنگی بر میان بندند (همان: ذیل تنوره) و یا لباس بدون آستین و یقه‌ای بود که در میان قلندران و حیدریان کهن رایج بوده است. جلوی تنوره تا سینه باز و کمر آن تنگ بود که از کمر به پایین رفته‌رفته گشادتر می‌شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۵۴۱).

۷. نقیب، چاووش، نقیب‌النقبا سلسله‌مراتب خانقاهی اخیان هستند که هر مقام وظایف مخصوص به خود را دارد.

۸. سکه نوعی کلاه مخروطی شکل بود که مولویان نیز از آن استفاده می‌کردند (همان: ۵۱۲-۵۱۵).

منابع

ابراهیم، علیرضا. (۱۴۰۳). رفاعیه. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. بازیابی شده در ۳۰ بهمن ۱۴۰۳، از <https://www.cgie.org.ir/fa/article/268273>/رفاعیه.

ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶). *تحفة النظار فی غرائب الأمصار و عجائب الأسفار* معروف به *رحله*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: بنگاه ترجمه نشر کتاب.

ابن تیمیه. احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۱ق). *الرسائل و المسائل*، مجموعه الرسائل و المسائل. بیروت: دارالکتب العلمیه.

افشاری، مهران. (۱۳۹۸). *دو رساله درباره فتوت و تصوف در طریقت‌های صفویه و رفاعیه* (نسخه خطی ۱۶۳۵). تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.

افلاکی، احمد. (۱۹۶۱). *مناقب العارفین*. تصحیح تحسین یازیچی. آنکارا: چاپخانه انجمن تاریخ ترک.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۳۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. چ ۳. تهران: علمی.

خامه یار، مهدی، ولایتی، علی اکبر و اسحاقی، حسین. (۱۴۰۰). تاریخ طریقت رفاعیه در آثار ابن سراج دمشق. فصلنامه تاریخ اسلام (پژوهش های تاریخی)، ۳۲ (۴)، پیاپی ۱۲۴، ۹۷-۱۲۰.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جست و جود در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ*. تهران: نشر سخن.

الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۸۷). *تشیع و تصوف*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: امیرکبیر.

قریب، عبدالعظیم خان. (۱۳۸۱). *فتوت نامه*. تصحیح مهران افشاری و مهدی مداینی. مندرج در [چهارده رساله در باب فتوت و اصناف].

گوپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۶۶). *مولویه بعد از مولانا*. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: کیهان.

گوپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۶۹). *تصوف در یکصد پرسش و پاسخ*. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: مؤسسه فرهنگی نشر دریا.

گوپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۹). *فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن*. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: روزنه.

مستجاب الدعواتی، سید علی. (۱۳۹۵). *آشنایی با طریقت رفاعیه*. ارائه شده در دومین کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی.

واعظ کاشفی، ملا حسین. (۱۳۵۰). *فتوت نامه سلطانی*. به کوشش محمدجعفر محبوب. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

Karamustafa, A. (2007). *Tanrinin Kiralbiltanimaz Kullari*. Istanbul: Y K Y.

Köprülü, F. (1991). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Nesin, A. (1972). *Böyle Gelmiş Böyle Gitmez*. Ankara: Düşün Yayın evi.

Nuri öztürk, Y. (1988). *The Eye of The Heart*. Translator by Richard Blakney, Istanbul: Red Hiuse.

Trimingham, J. Spancer. (1971). *The Sufi Order In Islam*. London: Oxford University press.

Tosun, N. (2013). *Yûnus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi*: asavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi. 14 (31). ISSN 1302-3543.

طریقت رفاعیه در آسیای صغیر (تحقیق در تاریخ، آراء، آداب و روابط آن با دیگر فرق)، صادقی و واحد ۱۰۹

10.22052/SE.2026.115396

Turer, O. (2014). *Osmanli Toplumunda Tasavuf ve Sufiler*. Hazirlayan: Ahmet.Y.Ocak.
Ankara: Turk Tarih Kurumu.

The Rifa'īyya Order in Asia Minor (A Study of its History, Doctrines, Practices, and Relations with Other Orders)

Hadi Sadeghi

PhD Graduate in Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran, (Corresponding Author); Email: hadi.sadeghi@tabrizu.ac.ir

Asadollah Vahed

Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran; Email: avahed@tabrizu.ac.ir

Received: 21/04/2025

Accepted: 18/11/2025

Introduction

Ahmad al-Rifai attracted many followers and founded an order based on self-annihilation (fana), charismatic acts (karamat), and miraculous practices. In the Sufi tradition of Mesopotamia, two main currents are recognized: the Suhrawardiyya and the Rifaiyya. The Rifais, who lived for years in the marshes of Basra, gained a special status by emphasizing Ahmad al-Rifai's lineage and the continuity of the tradition of Arab Sufis. They were the only such order to achieve widespread influence in Asia Minor (Anatolia) and established lodges (zawiyas) in cities such as Cairo, Damascus, and Jerusalem. In Anatolia, the followers of this order were also known as the Ahmadiyya. The Rifais played a significant role in spreading Islam among the Mongols. It is reported that one of them, by displaying miraculous acts, caused Abaqa Khan to convert to Islam, and, according to narratives, two Iranian Rifai Sufis prevented Hulagu Khan from persecuting Muslims. Spectacles such as snake-eating, fire-walking, and demonstrating supernatural powers attracted the Mongols, who were familiar with magic and sorcery, earning the Rifais respect and influence within the Mongol court. Critics like Ibn Taymiyyah accused the Rifais of passivity and believed they facilitated the Mongols' easy domination over Muslims. Nevertheless, Mongol patronage strengthened and expanded the Rifai order's position in the Islamic world, particularly in Anatolia. Their presence and activities are mentioned in historical and literary sources from the 7th and 8th centuries AH, such as Aflaki's *Manaqib al-'Arifin* and Ibn Battuta's *Rihla*.

The present research introduces and analyzes the intellectual foundations and mystical practices of the Rifa'īyya, seeking to explain its connections and doctrinal differences with groups such as the Futuwwa (Ahl al-Futuwwa), the Mevlevi (Mawlawiyya), and the Hurufiyya. A review of the background shows that no comprehensive Persian-language research has been conducted in this field to date, and existing studies have only provided a general introduction to the Rifai order in Arab lands. Relying on the order's influence in Asia Minor, this study analyzes its historical and intellectual position among the Sufi currents of Anatolia.

Research Findings

The Rifā'iyya order entered Anatolia in the late Seljuk period, concurrently with the formation of the Mevlevi order. The first signs of their presence, led by Sayyid Taj al-Din ibn Ahmad al-Rifai, are recorded in 7th-century AH Konya. However, the main expansion of the order in the region is owed to the activities of Sayyid Ahmad Kuchak al-Rifai (grandson of the great Ahmad al-Rifai) in the 8th century AH. His lodge (khanqah) in Amasya became an important center, and his followers were active in various cities such as Konya, Izmir, and Balıksir. Detailed reports by Ibn Battuta from his travels in Anatolia (circa 730 AH) indicate the influence, social status, and organized structure of the Rifais, who, like the akhis (futuwwa brotherhoods), hosted travelers. A noteworthy aspect is the attribution of the spiritual chain (silsila) of Yunus Emre, the great poet-mystic of 7th-8th century AH Anatolia, to the Rifai order. His chain of initiation (silsila) reaches back to Ahmad al-Rifai al-Kabir through Mahmud Hayrani, demonstrating the Rifai order's intellectual penetration into the region's Sufi fabric.

The distinguishing feature and main attraction of the Rifai order for the masses was their Sama' ceremonies accompanied by miraculous spectacles. These rituals included fire-walking, fire-eating, snake-handling, and inserting objects into the body without apparent injury. Although these practices had roots in the geography and traditions of the Iraqi regions (Batā'ih) and showed similarities to acts attributed to Husayn ibn Mansur al-Hallaj, they were welcomed and interpreted as "miracles" (karamat) within the social context of Asia Minor and among Turkoman tribes with shamanistic backgrounds. These displays attracted not only the common people but also the attention of rulers, including the Mongols. Other pillars of the order included an emphasis on poverty (faqr), the ritual of "donning the girdle" (tanura bastan— influenced by Qalandars and fityan), and a hierarchical system of master and disciple (muridi and murabbi) with specific ethical characteristics.

Despite its widespread historical presence and subsequent activities (including the revival of its lodges in Istanbul in the 9th and 13th centuries AH), the Rifai order never achieved a prominent and independent status comparable to major orders like the Mevlevi (Mawlawiyya) or the Bektashiyya in Anatolian Sufism. The primary reason for this was the order's Arab roots and its cultural difference from the dominant Iranian-Khorasani sphere that prevailed in Anatolia's mystical and cultural landscape. To survive and exert influence, the Rifai order was compelled to adopt a strategy of integration into the powerful native mystical currents. The Futuwwa (Ahl al-Futuwwa or Akhiyan) was one such powerful mystical movement that provided a suitable ground for Rifai integration. The structural and content similarities between Rifai treatises and Futuwwatnamas (manuals of futuwwa), and the mention of Rifai shaykhs in the genealogical documents (silsilas) of Futuwwa, attest to this deep connection. This assimilation was so profound that the Rifai order gradually became a branch of the Futuwwa, losing its original independent identity.

The Rifais also shared significant commonalities with the Qalandariyya in their itinerant lifestyle, miraculous displays, and some terminology (such as "miqraz randan" [shearing] and "sekka zadan" [stamping/minting]), and likely established close relations with them. In later periods, particularly from the 9th century AH onward, the Rifai order also interacted with and was influenced by the Bektashiyya

(as a gathering point for various beliefs) and the Hurufiyya (in terms of letter symbolism and esoteric writing).

Conclusion

The Rifai order, as one of the oldest active mystical orders in Anatolia, played a significant role in diversifying the region's Sufi landscape. However, its Arab, non-native nature and the strength of the Iranian-Khorasani Sufi culture prevented it from attaining an independent and prominent position. The ultimate fate of the Rifai order in Anatolia was not competition, but gradual integration and absorption into powerful native mystical currents, particularly the widespread Futuwwa movement. This integration allowed its teachings and some of its practices to continue in a new form; nevertheless, it never attained the level of status held by the Mevlevi and Bektashiyya orders in Asia Minor.

Keywords: Rifā'iyya Order, Aḥmad al-Rifā'ī, Asia Minor, Islamic Mysticism, Ahl-i Futuwwa.