




University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

The Mevlevihane as a Cultural Institution: Reflections on the Traces of Iranian Culture in the Ottoman Realm

Bahram Karju Ajirlu¹ 

1. Ph.D. in the History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran (Bahramkarju.93@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 11 September 2025
Received in revised form:
06 October 2025
Accepted: 11 November 2025
Published online: 11 March 2026

Keywords:
*Mevlevihane (Mawlawi Lodge),
Cultural Institution,
Iranian Culture,
Persian Language,
Ottoman State*

ABSTRACT

The Mevleviyya was one of the most influential Sufi orders of the Ottoman era. Through the institution of the Mevlevihane (Mawlawi Lodge), it succeeded in preserving, disseminating, and reinterpreting the cultural legacy of Jalal al-Din Balkhi/ Rumi (d. 672/ 1273) throughout the Ottoman realm. The Mevlevihanes were not merely lodges for spiritual discipline and the training of disciples; rather, they functioned as cultural institutions that played a fundamental role in the transmission, continuity, and institutionalization of Iranian cultural heritage. The central question of this study is how the Mevlevihanes became arenas for the reproduction and expansion of Iranian cultural elements within the Ottoman domains, while simultaneously contributing to the formation of the empire's cultural identity. The findings of this research demonstrate that within the Mevlevihanes of the Ottoman realm, various elements of Iranian culture, such as Nowruz and Ashura, were manifested through distinctive rituals and practices. Moreover, the Persian language, through the tradition of Masnavi recitation and commentaries on Rumi's works, attained a privileged status. Mastery of Persian thus became essential for a deeper understanding of Rumi's thought and the broader literary heritage of Iran within the Mevlevihanes. From this perspective, the Mevlevihanes were not only spiritual centers but also significant cultural hubs that fostered a vital connection between Iranian traditions and the Ottoman spiritual and cultural milieu. Examining the role of these institutions opens new horizons for the study of historical interactions between Iranian and Ottoman cultures and underscores the importance of paying closer attention to the history of Sufism and its cultural institutions.

Cite this article: Karju Ajirlu, B. (2026). The Mevlevihane as a Cultural Institution: Reflections on the Traces of Iranian Culture in the Ottoman Realm. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 1-23.
DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601

Publisher: University of Tehran Press.

مولوی خانه به مثابه نهاد فرهنگی؛ تأملی در ردپای فرهنگ ایرانی در قلمرو عثمانی

بهرام کار جو اجیرلو^۱

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Bahramkarju.93@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

کلید واژه‌ها:

مولوی خانه، نهاد فرهنگی، فرهنگ ایرانی، زبان فارسی، دولت عثمانی.

مولویه یکی از طریقت‌های مهم و تأثیرگذار در دوره عثمانی بود که با اتکا به نهاد «مولوی خانه» توانست به حفظ، ترویج و بازآفرینی میراث فرهنگی مولانا (ف. ۶۷۲ق. / ۱۲۷۳م) در گستره قلمرو عثمانی بپردازد. مولوی خانه‌ها صرفاً خانقاه‌هایی برای سلوک معنوی و تربیت سالکان نبودند، بلکه به‌منزله نهادهایی فرهنگی، نقشی بنیادین در انتقال، تداوم و نهادینه‌سازی عناصری از فرهنگ ایرانی ایفا کردند. پرسش اصلی جستار پیش رو این است که مولوی خانه‌ها چگونه به بستری برای بازتولید و گسترش عناصر فرهنگ ایرانی در سرزمین‌های دولت عثمانی تبدیل شدند و در عین حال در شکل‌دهی به هویت فرهنگی این دولت سهمی مؤثر داشتند. بر اساس روش بررسی تاریخی مبتنی بر رویکرد توصیفی، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در مولوی خانه‌های قلمرو عثمانی، عناصر متنوعی از فرهنگ ایرانی، همچون نوروز و عاشورا، در قالب مناسک و آداب ویژه بازتاب یافته است. افزون بر این، زبان فارسی در سایه سنت مثنوی‌خوانی و شرح و تفسیر آثار مولانا جایگاهی ممتاز یافت؛ به‌گونه‌ای که فراگیری زبان فارسی به یکی از ضرورت‌های درک عمیق‌تر اندیشه‌های مولانا و میراث ادبی ایران در مولوی خانه‌های قلمرو عثمانی بدل شد. از این منظر، مولوی خانه‌ها، نه تنها کانون‌های معنوی، بلکه مراکز مهم فرهنگی بودند که به پیوند میان سنت ایرانی و فضای معنوی و فرهنگی عثمانی یاری رساندند. بررسی جایگاه این نهادها چشم‌انداز تازه‌ای برای مطالعه تاریخ تعاملات میان فرهنگ ایرانی و عثمانی می‌گشاید و اهمیت توجه به تاریخ تصوف و نهادهای فرهنگی را آشکار می‌سازد.

استناد: کار جو اجیرلو، بهرام (۱۴۰۴). مولوی خانه به مثابه نهاد فرهنگی؛ تأملی در ردپای فرهنگ ایرانی در قلمرو عثمانی. پژوهشنامه

DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601

تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۱-۲۳.



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

با تأسیس دولت عثمانی در سال ۶۹۹ ق. / ۱۲۹۹ م. آسیای صغیر وارد مرحله‌ای نوین از تاریخ خود شد. حکومت عثمانی برای مقابله با کفار، حفظ بقا و نیز ایجاد نظم و وحدت در جامعه، اتکا به قدرت صوفیان را که در میان مردم از نفوذ معنوی گسترده‌ای برخوردار بودند، در اولویت سیاست‌های خود قرار داد. در واقع، می‌توان گفت که این حکومت با اتخاذ رویکردی نزدیک به جریان‌های مختلف تصوف و ایجاد ارتباط با آنان، در پی کسب مشروعیتی مضاعف برای تثبیت قدرت و دوام حکومت خود در سرزمین‌های فتح‌شده بود. از سوی دیگر، طریقت‌های صوفیه نیز برای تحکیم جایگاه معنوی، سیاسی، اجتماعی و مادی خود، برقراری رابطه با حکومت عثمانی را ضرورتی انکارناپذیر می‌دانستند و آن را پناهگاه و تکیه‌گاهی استوار تلقی می‌کردند (ریاحی، ۱۳۶۹: ۱۰۳ و ۲۵۳).

پژوهش در تاریخ فرهنگی و اجتماعی دولت عثمانی بدون توجه به نقش و جایگاه طریقت‌های صوفیانه، تصویری ناقص و ناتمام از واقعیت‌های آن دوره ارائه می‌دهد. در میان این طریقت‌ها، مولویه جایگاهی ممتاز دارد؛ طریقتی که از دل سنت فکری و معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی / رومی برآمد و در گذر سده‌های متمادی در قلمرو عثمانی، نه تنها به مثابه جریانی عرفانی، بلکه با تکیه بر «مولوی‌خانه‌ها» به عنوان نهادی فرهنگی ایفای نقش کرد. مولوی‌خانه‌ها در پرتو زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در شهرهای مهم آناتولی، با مرکزیت قونیه و در بخش غربی قلمرو عثمانی، با تمرکز در استانبول، گسترش یافتند (Kayaoğlu, 2002: 53-60). این نهادها افزون بر کارکرد عبادی و خانقاهی، به کانون‌های فرهنگی، آموزشی و هنری تبدیل شدند؛ جایی که میراث فرهنگی ایران حضوری چشمگیر یافت. از این منظر، مولوی‌خانه‌ها نه تنها حافظ و منتقل‌کننده سنت مولوی بودند، بلکه به عنوان پل‌های ارتباطی میان فرهنگ ایرانی و دولت عثمانی، سهمی برجسته در شکل‌گیری و تداوم هویت فرهنگی این دولت ایفا کردند. مدعایی که این پژوهش بدان پرداخته است، نشان‌دادن ردپای فرهنگ ایرانی در ساختار و کارکرد مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهاد فرهنگی است. عناصر فرهنگ ایرانی همچون نوروز و عاشورا و همچنین آموزش و یادگیری زبان فارسی در فضای مولوی‌خانه‌ها جایگاهی محوری داشتند و مثنوی معنوی مولوی، همراه با آثار ادبی سعدی، حافظ، عطار و جامی، محور تدریس و شرح و تفسیر بود. بدین سان، مولوی‌خانه‌ها علاوه بر عناصر فرهنگی مذکور، نقش عمده‌ای در انتقال زبان و ادبیات فارسی به نسل‌های متوالی اندیشمندان و شاعران عثمانی ایفا کردند و وارد زندگی فرهنگی جامعه عثمانی شدند. از این رو، پژوهش حاضر در پی آن است که با نگاهی میان‌رشته‌ای و با بهره‌گیری از منابع فارسی و ترکی، مولوی‌خانه را نه صرفاً یک خانقاه صوفیانه، بلکه نهادی فرهنگی با کارکردهای گسترده بررسی کند. پرسش محوری مقاله چنین است: «مولوی‌خانه‌ها در چه ابعادی توانستند فرهنگ ایرانی را در قلمرو عثمانی استمرار بخشند و چه عناصری

مربوط به فرهنگ ایرانی در مولوی‌خانه برجسته بودند؟». اهمیت این پژوهش از آن‌روست که بازخوانی نقش مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهادی فرهنگی، افق‌های تازه‌ای برای درک تعاملات فرهنگی ایران و عثمانی می‌گشاید.

پیشینه پژوهش

در باره مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، پژوهش‌ها و آثار ارزشمندی به زبان ترکی استانبولی نگاشته شده است. با این حال، تمرکز اصلی این تحقیقات بیشتر بر بررسی ساختار مادی و معنوی مولوی‌خانه‌ها بوده و به نقش و حضور فرهنگ ایرانی در این نهادهای فرهنگی کمتر توجه شده است. هرچند در لابه‌لای برخی از این آثار می‌توان داده‌ها و شواهدی یافت که به عناصر فرهنگی ایرانی اشاره دارند، این موضوع به‌طور نظام‌مند و مستقل بررسی نشده و تنها به اشارات پراکنده بسنده شده است. برای نمونه کتاب *مولویه پس از مولانا* (۱۳۶۶) اثر عبدالباقی گولپینارلی از آثار مهم در حوزه مولویه‌پژوهی به شمار می‌رود. این اثر با نگاهی دقیق و مستند، تاریخ و تحولات طریقت مولویه پس از درگذشت مولانا را بررسی می‌کند و در آن به تمایلات علوی برخی از مولویان اشاره شده است. کتابی دیگر با عنوان *مولوی‌خانه‌های استانبول* (۲۰۱۰) یکی از منابع مهم و ارزشمند در حوزه معماری مولوی‌خانه‌های استانبول است که در آن عناصر مادی و معنوی مولوی‌خانه‌ها مورد توجه قرار گرفته است. در مقاله حسن حضرتی و همکاران با عنوان «چگونگی مواجهه مولویان با قاضی‌زاده‌لی‌ها در دوره عثمانی (۱۰۳۲-۱۰۹۵ ق. / ۱۶۲۳-۱۶۸۴ م.)» (۱۴۰۳) نشان داده شده که قاضی‌زاده‌لی‌ها با نفوذ در ساختار سیاسی دولت عثمانی و با مرکزیت استانبول، درصدد تضعیف میراث معنوی و فرهنگی مولانا بودند. در برابر این جریان، مولویان به مقابله برخاستند و با اقدامات گوناگون، از جمله پاسداشت و دفاع از زبان فارسی، در جهت حفظ و استمرار میراث معنوی و فرهنگی مولانا در جامعه عثمانی کوشیدند. همچنین پالا آرسوز در مقاله‌ای با عنوان «ساختار مکانی مولوی‌خانه‌ها» (۲۰۱۸) به بررسی ابعاد فضایی و معماری مولوی‌خانه‌ها در قلمرو دولت عثمانی می‌پردازد. آرسوز در این مقاله، پس از ارائه مروری بر پیدایش و سیر تاریخی طریقت مولویه، به معرفی بخش‌های اصلی مولوی‌خانه از جمله سماع‌خانه، مطبخ شریف، میدان شریف، کتابخانه و حجره‌ها می‌پردازد.

زمینه‌های شکل‌گیری مولوی‌خانه‌ها

پیدایش و گسترش طریقت مولویه از زندگی و تعالیم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی آغاز شد که پس از مهاجرت به قونیه، تحت تربیت پدرش سلطان‌العلما بهاء‌الدین ولد (ف. ۶۲۸ ق. / ۱۲۳۱ م.) و استادانی چون برهان‌الدین ترمذی (ف. ۶۳۸ ق. / ۱۲۴۰ م.) تربیت یافت (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱ / ۸۰-۸۲؛ Nicholson, 1973: 16) و پس از دیدار با شمس تبریزی (ف. ۶۴۵ ق. / ۱۲۴۷ م.) دگرگونی بزرگی در سلوک عرفانی و ادبی‌اش پدید

آمد (ابن‌بی‌بی، ۱۳۵۰: ۱۲۰؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۹ / ۱). پس از درگذشت مولانا، یاران نزدیکش، به‌ویژه چلبی حسام‌الدین (ف. ۶۸۳ ق. / ۱۲۸۴ م.) و سپس فرزندش سلطان ولد (ف. ۷۱۲ ق. / ۱۳۱۲ م.)، پایه‌های طریقت مولویه را سامان دادند. چلبی حسام‌الدین با نگارش *مثنوی معنوی* (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۱ / ۳۵۶؛ اولیاء چلبی، ۱۳۱۴: ۳ / ۲۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۴ و ۳۷) و ساخت آرامگاه مولانا نخستین گام‌های نهادی را برداشت (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ / ۷۹۳) که سلطان ولد با ایجاد ساختار منظم، تثبیت مقام «چلبی‌گری»، برقراری ارتباط با دولتمردان و تدوین آیین‌های سماع، عناصر مادی و معنوی مولوی‌خانه را نظام‌مند کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۶۴ و ۷۱؛ Önder, 1998: 173; Küçük, 2007: 29). در نتیجه، آرامگاه مولانا در قونیه به عنوان «کعبه العشاق» و نخستین مولوی‌خانه بدل شد. پس از سلطان ولد، فرزندان و جانشینان او، به‌ویژه اولو عارف چلبی (ف. ۷۱۹ ق. / ۱۳۱۹ م.) و بعدها دیوانه محمد چلبی^۱، با سفرها و تأسیس مولوی‌خانه‌ها، زمینه گسترش طریقت مولویه را در سراسر آناتولی با مرکزیت قونیه و سپس در استانبول فراهم کردند و این طریقت را به یکی از جریان‌های مهم صوفیانه در قلمرو عثمانی بدل ساختند. می‌توان چنین بیان کرد که دوره چلبی‌گری دیوانه محمد چلبی (ف. ۹۵۱ ق. / ۱۵۴۴ م.) نقطه اوج گسترش مولوی‌خانه‌ها به شمار می‌آید (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۰۴-۴۰۵)؛ در این دوره مولوی‌خانه‌هایی در شهرهای مهمی چون استانبول، لازقیه، حلب و قاهره بنیان نهاده شد. مولوی‌خانه‌ها در سده یازدهم هجری / هفدهم میلادی با حمایت دولتمردان عثمانی به نهادهایی رسمی و دولتی معتبر در سراسر دولت عثمانی تبدیل شدند (همان، ۳۰۶). از میان مولوی‌خانه‌های شاخص می‌توان به آستانه مولانا در قونیه، مولوی‌خانه گلیبولی، مولوی‌خانه غلظه (گالاتا)، مولوی‌خانه ینی‌قایی در استانبول و مولوی‌خانه حلب اشاره کرد. می‌توان چنین استنباط کرد که کفایت و شایستگی جانشینان مولانا در پاسداری از میراث معنوی و ادبی او، یکی از عوامل و زمینه‌های مهم در شکل‌گیری و تثبیت مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی به شمار می‌آید. بدین ترتیب، رهبری مقتدر و دوراندیشی مانند سلطان ولد و اولو عارف چلبی و دیوانه محمد چلبی نقشی اساسی در تبدیل مولوی‌خانه به نهادی فراگیر ایفا کردند.

از دیگر زمینه‌های شکل‌گیری مولوی‌خانه در قلمرو عثمانی همسو بودن مولویه با مذهب حنفی و تقویت اسلام سنی بود که از سوی دولتمردان عثمانی حمایت می‌شد (Karju Ajirlu & Hazrati, 2025: 14). مولویه نوعی طریقت مردمی بود و اشعار مولانا با حکایات و موسیقی برای عموم قابل‌درک و خوشایند بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ / ۷۸۱ و ۷۹۴-۷۹۸؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۶۰، ۳۰۲ و ۴۲۳). مشایخ مولویه نیز با حضور در شهرها و روستاها و اجرای سماع، مردم را تحت تأثیر قرار می‌دادند که این ارتباط نزدیک با مردم

۱. در *شجره‌نامه محمد چلبی* به صورت «دیوانه محمد چلبی» قید شده است که بعدها از سوی مولویان برای احترام دیوانی محمد چلبی نیز به کار برده می‌شد. به نظر می‌رسد سبب اضافه شدن «دیوانه» به نام محمد چلبی این باشد که او گاه در بیابان‌ها و کوه‌ها به گشت‌وگذار می‌پرداخت، تنها تنوره‌ای سینه‌گشاد می‌پوشید و خیال‌پردازی می‌کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۴۰-۱۴۶).

باعث محبوبیت گسترده طریقت مولویه شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۲۳). در نتیجه دولت عثمانی در راستای پیشبرد سیاست‌های مذهبی و فرهنگی خود، اهتمام ویژه‌ای به تأسیس و گسترش مولوی‌خانه‌ها در سراسر قلمرو خود داشت. این مراکز نه تنها کارکردی عبادی و عرفانی داشتند، بلکه ابزاری مؤثر برای تقویت مشروعیت دینی و انسجام اجتماعی دولت عثمانی به شمار می‌رفتند. چنان‌که مولوی‌خانه‌ها نقش مهمی در ترویج مذهب سنی حنفی در مناطق تازه فتح‌شده ایفا کردند به همین سبب ترویج مذهب حنفی یکی از زمینه‌های مهم تداوم تأسیس مولوی‌خانه‌ها در این سرزمین‌ها بود (Karju Ajirlu & Hazrati, 2025: 14). بنا بر بررسی سردار اوسن، یکی از انتظارات مهم دولت عثمانی از مولویان در زمینه‌های بنای مولوی‌خانه‌ها «استقرار و گسترش اسلام سنی حنفی در مناطق تازه فتح‌شده و دعا‌هایی که برای پیروزی دولت» بود (Ösen, 2015: 137-138).

وجود اوقاف و حمایت مالی از زمینه‌های اقتصادی شکل‌گیری و زمینه‌ساز پایداری و گسترش مولوی‌خانه‌ها بود. وقف‌های خانواده‌های حاکم و اموال اهدایی به مولوی‌خانه‌ها استقلال مالی آن‌ها را تضمین می‌کرد و امکان بنای مولوی‌خانه‌ها جدید را فراهم می‌ساخت (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۲۶). این حمایت شامل تأمین نیازهای روزمره، هزینه‌های آموزشی و فرهنگی و پرداخت حقوق مشایخ بود. استمرار این کمک‌ها باعث تقویت جایگاه مولویه و پایداری فعالیت‌های مولوی‌خانه‌ها در سراسر قلمرو عثمانی شد. دولت عثمانی همواره مرمت و بازسازی مولوی‌خانه‌ها را در دستور کار داشت تا این مراکز بتوانند به فعالیت‌های فرهنگی و دینی خود ادامه دهند. بر اساس اسناد آرشیو عثمانی اوج این اقدامات در دوران سلطان محمود دوم (حک. ۱۲۲۳-۱۲۵۵ ق. / ۱۸۰۸-۱۸۳۹ م.) بود که شامل تعمیرات اساسی، بازسازی بناها، تأمین امکانات رفاهی و نگهداری مقابر مشایخ می‌شد (بنگرید به اسناد: BOA, HAT. D.N: 1301 G.N: 50612; BOA. C. EV. D.N:285, G.N: 14508). مشاهده نمونه‌ای از اسناد، بنگرید به پیوست، سند شماره ۱).

مولوی‌خانه به عنوان نهاد فرهنگی

خانقاه‌های اوایل دوره عثمانی در واقع مساجدی بودند که برای درویشان مسافر استفاده می‌شد. این مساجد ابتدا در بورسه و برای گروه اخیان که اورخان غازی (حک. ۷۲۶-۷۶۱ ق. / ۱۳۲۴-۱۳۶۲ م.) دومین حاکم عثمانی یکی از اعضای آن بود، ساخته شدند. صحن این نوع مساجد گنبددار و بعضی از حجره‌های متصل به صفا، محل اسکان اعضای فرقه اخی بود (تانمان، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۴۹). در اواخر دوره سلجوقیان آناتولی (حک. ۴۶۳-۷۰۸ ق. / ۱۰۷۰-۱۳۰۹ م.) و سده نخست دولت عثمانی به خانقاه‌هایی که برای طریقت مولویه بنا می‌شدند، «مولوی‌خانه» می‌گفتند. پس از درگذشت مولانا، با ساخت آرامگاهی بر مزار او، این مجموعه توسعه یافت و ساختار کامل یک مولوی‌خانه را به خود گرفت. بعدها با الگوگیری از آستانه مولانا

در قونیه، مولوی‌خانه‌هایی در دیگر مناطق قلمرو عثمانی گسترش یافتند که هریک با داشتن آرامگاه، حجره‌ها، میدان، سماع‌خانه و سایر بخش‌ها، واحدی کامل و منسجم شدند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۰۰-۴۰۱). مولوی‌خانه، به دو قسم آستانه و زاویه تقسیم می‌شد (همان، ۴۰۵). در طریقت مولویه مولوی‌خانه بر اساس اندازه، عملکرد و هدف استفاده به دو دسته «آستانه» و «زاویه» تقسیم می‌شد.^۱ این مکان‌ها، به عنوان محلی برای گذراندن چله (ریاضت) بود و در آن، درویش‌ها تحت آموزش میراث معنوی و فرهنگی مولانا قرار می‌گرفتند. یک آستانه معمولاً در فضایی وسیع با باغی بزرگ و شامل واحدهایی مانند سماع‌خانه، مقبره، چله‌خانه، حجره‌ها، سرای سلام، حرم، مطبخ شریف و مشق‌خانه است. از اواخر دوره سلجوقیان آناتولی و سده نخست دولت عثمانی به مولوی‌خانه‌های بزرگ که در آن‌ها چله هزار و یک روز گذرانده می‌شد، «آستانه» گفته می‌شد و به مولوی‌خانه‌های کوچک‌تر که چله هزار و یک روز در آن‌ها انجام نمی‌شد، «زاویه/تکیه» اطلاق می‌گردید. از آنجا که زاویه‌ها کوچک‌تر از آستانه‌ها بودند، مقام شیخ‌های زاویه نیز در سلسله‌مراتب طریقت مولوی پایین‌تر از شیخ‌های آستانه قرار داشتند. پیر طریقت در آستانه‌ها قرار داشت و تنها در آستانه‌ها چله سپری می‌شد و درویش‌ها در این مکان‌ها تربیت می‌شدند، و به عنوان شیخ به زاویه‌ها و تکیه‌ها فرستاده می‌شدند (Küçük, 2013: 9-21). از مولوی‌خانه‌های مهم طریقت مولویه که همانند آستانه قونیه بودند می‌توان به مولوی‌خانه‌های افیون قره حصار، بورسه، اسکی شهر، گلیولی، حلب، قاهره، قسطنطنیه، کوتاهیه، مانیسا، ینی‌شهر و مولوی‌خانه‌های استانبول نیز غلطه (گالاتا)، ینی‌قایی، بهاریه (بشیکتاش)، قاسم پاشا و اسکدار اشاره کرد (Önder, 1992: 89; Tanman, 1991: 3/ 485-486; Uludağ, 2012: 57).

در پرتو حمایت مستمر دولت عثمانی و جایگاه والای مولویه در جامعه عثمانی، مولوی‌خانه‌ها نه تنها جایگاه دینی و معنوی خود را حفظ کردند، بلکه به تدریج به نهادهایی چندوجهی بدل شدند که دین، زبان و هنر را در قالبی از گفتمان فرهنگی در هم تنیدند. با گسترش این مراکز در سراسر قلمرو عثمانی، بستری فراهم آمد تا عناصر متنوع فرهنگی نه صرفاً در کنار یکدیگر، بلکه در فرآیندی پویا و تدریجی به تعامل، تأثیرگذاری متقابل و هم‌افزایی متجر شوند. این نهادهای برگرفته از آموزه‌های مولانا و سنت طریقت مولویه، فضایی فراهم می‌آوردند که در آن علاوه بر سیر و سلوک معنوی، جلوه‌های فرهنگی ایرانی، عربی و ترکی جایگاهی برجسته می‌یافت. مولوی‌خانه‌ها در مقام مراکز آموزشی، هنری و عرفانی، نقشی مهم در شکل‌دهی به فرهنگ دوره عثمانی ایفا کردند (Özer, 2015: 190)؛ فرهنگی که بخشی از غنای خود را وام‌دار اندیشه و میراث فرهنگی ایران بود. از مؤلفه‌های مهم که مولوی‌خانه‌ها را از دیگر نهادهای صوفیانه متمایز می‌ساخت، جایگاه ویژه هنرهای زیبا همچون موسیقی، خوشنویسی و نقاشی، برگزاری و پاسداشت آیین‌هایی چون عاشورا و نوروز، و نیز سنت فرهنگی مثنوی‌خوانی و آموزش زبان فارسی بود. این عناصر،

۱. واژه «آستانه» از کلمه فارسی، در لغت به معنی درگاه، ساحت، پیشگاه و حضور است (دهخدا، ذیل واژه).

مولوی‌خانه‌ها را از چهارچوب صرفاً خانقاهی فراتر برده و آن‌ها را به مراکزی بدل کرد که در آن عرفان، هنر و فرهنگ در پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر قرار داشتند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/۷۷۷؛ ستایشگر، ۱۳۹۲: ۸۴۶). به همین سبب، مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهادهایی فرهنگی و ممتاز در آناتولی، استانبول، بالکان و سرزمین‌های عربی گسترش یافتند و نقشی میانجی میان فرهنگ‌های گوناگون ایفا کردند. در قلمرو عثمانی، به‌ویژه از دوره‌های نخستین تا اواخر این دولت، مولوی‌خانه‌ها به مراکز تربیت نسل‌هایی از هنرمندان، شاعران، خوشنویسان و موسیقی‌دانان مولوی مسلک تبدیل شدند (Bayat, 1991: 81-99; Şimşekler, 2002: 217-219; ثاقب دده، ۱۳۸۳: ۲/۲۲۹-۲۳۱). هنرمندانی که بسیاری از آنان در دربار عثمانی یا محافل ادبی و هنری آناتولی و بالکان تأثیری پایدار بر جای گذاشتند. این مراکز، با بهره‌گیری از میراث معنوی و فرهنگی مولانا، بستری فراهم آوردند تا فرهنگ ایرانی در کنار فرهنگ ترکی و عربی، در ساختاری مشترک ترکیب و نهادینه گردد. بدین‌سان مولوی‌خانه‌ها را می‌توان از زمره کانون‌های مهم فرهنگی عصر عثمانی دانست؛ کانون‌هایی که نه تنها امکان تلفیق فرهنگ ایرانی و عثمانی را فراهم کردند، بلکه این تلفیق را در بطن جامعه نهادینه ساختند. ردپای این پیوند فرهنگی تا روزگار کنونی در مولوی‌خانه‌های ترکیه نیز قابل مشاهده است.

ردپای فرهنگ ایرانی در مولوی‌خانه

۱. نوروز

در فرهنگ ایرانی، نوروز نماد رستاخیز طبیعت و آغاز رویش و زایش در باغ و بوستان است. نوروز، همانند بسیاری از آیین‌ها و مراسم ایرانی که در میان سلجوقیان آناتولی رواج داشت، در دوران عثمانی نیز مورد توجه سلاطین قرار گرفت.^۱ این توجه تا آنجا پیش رفت که با افزودن پسوند‌هایی مانند «سلطانی»، «همایون» و «خوارزمشاهی» به نوروز (سلانیک، ۱۲۸۱: ۱۵۷، ۱۶۳ و ۲۰۳؛ اسپنقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۱۵۲)، آن را به نوعی با عالی‌رتبه‌ترین مقامات دربار مرتبط می‌ساختند (بابایی، ۱۳۹۵: ۶۶). برگزاری پرشکوه نوروز در دربار عصر متقدم عثمانی، تأثیر قابل توجهی بر بخش‌های مختلف ساختار درباری گذاشت و به پدید آمدن اصطلاحات مرتبط با نوروز انجامید. برای نمونه، در ادبیات، اشعار و قصایدی با عنوان «نوروزیه» سروده شد؛ در موسیقی، «مقام نوروز» پدید آمد؛ در داروسازی و طبابت، معجون‌هایی با نام «نوروزیه» تهیه می‌شد و در آداب درباری، پیشکش‌هایی به مناسبت نوروز به سلاطین تقدیم می‌شد (Çay, 1993: 197). علاوه بر سلطان عثمانی و سایر مقامات در ایام نوروز پیشکش‌هایی با عنوان نوروزیه دریافت می‌کردند (نعیم، ۱۲۸۱: ۶/۶۵؛ Uzunçarşılı, 1988: 202). در دولت عثمانی، سنت تبریک گفتن نوروز

۱. درباره جایگاه نوروز در دولت عثمانی بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۵.

جایگاه مهمی داشت. برای تثبیت این سنت فرهنگی، عثمانیان از مشایخ دینی یاری خواستند و فتاوی‌ای از سوی آنان درباره گرامی‌داشت عید نوروز صادر شد. یکی از این فتاوا متعلق به ابوالسعود افندی (ف. ۹۸۲ق. / ۱۵۷۴م.)، شیخ‌الاسلام مشهور دوره سلطان سلیمان قانونی (حک. ۹۲۶-۹۷۴ق. / ۱۵۲۰-۱۵۶۶م.) و سلیم دوم (حک. ۹۷۴-۹۸۲ق. / ۱۵۶۶-۱۵۷۴م.) بود که اظهار داشت: «نوروز مجوسی نیست، نوروز سلطانی است» (Baharlı, 1995: 42). یکی از بخش‌های مراسم نوروزی دربار عثمانی در عصر متقدم، تقدیم معجون نوروزیه بود. «نوروزیه» معجونی شیرین و مقوی بود که هر ساله در شب عید نوروز تهیه می‌شد. به دلیل خواص درمانی این معجون، مسئولیت تهیه آن به بخش طبابت دربار، به ریاست حکیم‌باشی، واگذار شده بود (Bayak, 2007: 33/ 62; Çetin, 2009: 2/ 67; Şengül, 2006/ 166). به تدریج، معجون نوروزیه از چهارچوب دربار فراتر رفت و در میان عوام نیز رواج یافت. طبیبان، عطاران و قنادان در شهرهای مختلف، این معجون را با اهداف خوراکی و درمانی تهیه می‌کردند (بابایی، ۱۳۹۵: ۶۷). فرهنگ عید نوروز با وجود اینکه ریشه ایرانی داشت سبب ناخوشایندی عثمانیان نشد و حتی رقابت سیاسی چندین سده بین دولت عثمانی و ایران نیز نتوانست از اهمیت نوروز بکاهد. عید نوروز به عنوان میراث کهن زرتشتی که در دولت و جامعه عثمانی نفوذ یافت از طریق علویان و بکتاشیان به مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی راه یافت و هر ساله در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی گرامی داشته می‌شد. در مولوی‌خانه‌ها مولویان آغاز بهار و روز عید نوروز را ورود به مرحله‌ای تازه از زندگی و رشد، بازگشت به دوران عشق و آفرینش دوباره و رهایی از تیرگی و سفیدی کفن‌گونه زمستان می‌دانستند. چنان‌که این باور در ادبیات مولویه با قالب‌هایی مانند «بهاریه» و «نوروزیه» تجلی پیدا کرد (Gölpınarlı, 1963: 146-147; Daimi, 2005: 87).

مولانا در آثار خود همچون *مثنوی* و *دیوان شمس* بارها به بهار و نوروز به عنوان نماد رستاخیز، حیات، عشق و تحول معنوی اشاره کرده است (مولانا، دفتر سوم، بخش ۱۱۲؛ همو، غزل شماره ۵۹۷). با این حال، در هیچ‌یک از آثار او یا منابع نزدیک به دورانش، نشانه‌ای از جشن گرفتن نوروز، آن‌گونه که در سنت ایرانی آمده است، دیده نمی‌شود. این نشان می‌دهد که نوروز، در شکل آیینی‌اش، بخشی از جهان فکری اولیه مولانا نبوده است. با این حال، در زمان زندگی او و در منابع نزدیک به دوران او، حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به برگزاری جشن نوروز وجود ندارد. بدون تردید می‌توان گفت که برگزاری نوروز و استفاده از سنت «هفت سلام» (ستایشگر، ۱۳۹۲: ۸۵۳) بعدها و به دلیل پیوند با اهل‌بیت، در میان بخشی از پیروان طریقت مولویه وارد شده است. البته باید گفت که این موضوع جنبه عمومی نداشته است. چنان‌که در مولوی‌خانه بهاریه (بشیکتاش)، مولویان در زمان پوست‌نشینی عبدالواحد چلبی، نوروز در قونیه گرامی داشته می‌شد. همچنین در میان مولویان با گرایش‌های علوی، نوروز همانند آنچه در میان بکتاشیان رایج بود و با نوشیدن شیر گرامی داشته می‌شد. برخی از دده‌های مولوی نیز در روز نوروز به کسانی که برای زیارت به نزدشان می‌آمدند، شیر می‌دادند. در

تکیه شیخ مراد نیز، رعایت سنت «هفت سلام» به‌طور قطعی و همیشگی انجام می‌شد. این متن روشن می‌سازد که پیوند نوروز با طریقت مولویه بیشتر ریشه در پیروی از اهل بیت و سنت‌های شیعی دارد و نه در تعالیم اولیه خود مولانا. «هفت سلام» نام مجموعه‌ای از هفت آیه قرآن است که با واژه «سلام» آغاز می‌شوند و در عید نوروز در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی خوانده می‌شد. این آیات یا بر کاغذ یا درون کاسه‌ای که قابلیت نگارش دارد، با جوهر یا با خاک‌هایی به نام «تربت» و «جهر» نوشته می‌شدند؛ این خاک‌ها از مزار امام حسین (ع) یا اطراف آن برداشته شده، قالب‌گیری و فشرده شده و به شکل مهر یا مستطیل خشک می‌شد. این خاک‌ها را در آب حل کرده و با آن آیات را می‌نوشتند، سپس آن نوشته در شیر حل می‌شد. کمی شربت نیز به آن افزوده می‌شود. در روز نوروز، به‌جای قهوه، در مولوی‌خانه‌ها شیر توزیع می‌شد. با نخستین جرعه شیر، این دعا خوانده می‌شد: «يَا مُدَبِّرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ، يَا مُحَوِّلَ الْحَوَالِ وَالْأَحْوَالِ، حَوِّلْ حَالَنَا إِلَى أَحْسَنِ الْحَالِ» (Gölpınarlı, 1963: 147-148).

سنت فرهنگی هفت سلام آیات قرآن کریم در عید نوروز در اکثر مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی چنین بود؛ سلام اول: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ» (سوره رعد، آیه ۲۴). سلام دوم: «سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَجِيمٍ» (سوره یس، آیه ۵۸). سلام سوم: «سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ» (سوره صافات، آیه ۷۹). سلام چهارم: «سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (سوره صافات، آیه ۱۰۹). سلام پنجم: «سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَ هَارُونَ» (سوره صافات، آیه ۱۲۰). سلام ششم: «سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (سوره صافات، آیه ۱۳۰). سلام هفتم: «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ» (سوره قدر، آیه ۵). این آیات در عید نوروز در طریقت‌های علوی، مولویه و بکتاشیه، نوشته و خوانده می‌شدند. اعتقاد بر این است که این آیات حامل انرژی، آرامش و برکت‌اند و در شیر حل شده و نوشیده می‌شوند تا به‌صورت نمادین سلامتی و نورانیت به درون منتقل گردد (Gölpınarlı, 1963: 148).

بر اساس گزارش خان ملک ساسانی، عید نوروز به عنوان فرهنگ ایرانی، همه ساله در دوره عثمانی در بسیاری از مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی جشن گرفته می‌شد. قلمرو عثمانی که از آناتولی شرقی تا بالکان و اروپای شرقی و همچنین سرزمین‌های عربی را دربرمی‌گرفت، مولوی‌خانه‌هایی که در این سرزمین‌ها تأسیس شده بودند، جشن باستانی عید نوروز را در این مرکز برگزار می‌کردند. علاوه بر مولوی‌خانه‌هایی همچون قونیه، قره‌حصار، گلیبولی، مغنیا، بهاریه، بورس، کت، ازمیر، سالونیک، قبرس، مولوی‌خانه‌ی دیگری نیز در سرزمین‌های عربی همچون مولوی‌خانه‌ها مدینه، مکه، دمشق، قاهره، نیز این سنت فرهنگی ایران را مقدس و مراسم ویژه‌ای در روز عید نوروز برگزار می‌کردند (ساسانی، ۱۳۵۴: ۱۷۵).

ریاحی نیز درباره این موضوع چنین بیان می‌کند: «مولوی‌خانه‌ها به عنوان مراکز فرهنگ ایرانی بودند چنان‌که همه‌ساله در آن‌ها نوروز را جشن می‌گرفتند» (ریاحی، ۱۳۶۹: ۹۶). می‌توان چنین استنباط کرد که عید نوروز به عنوان یکی از جشن‌های باستانی ایرانی، ریشه‌هایی در دین زرتشتی دارد و با گذر زمان و در

دوره اسلامی، تحت تأثیر هفت‌سالام و دیگر نمادهای فرهنگی، ترکیبی از آموزه‌ها و سنت‌های پیش و پس از اسلام را شکل داد. این سنت فرهنگی، در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی جایگاه ویژه‌ای داشت و هر ساله در اولین روز بهار با آیین‌های خاص جشن گرفته می‌شد. مراسم نوروز در مولوی‌خانه‌ها غالباً با ترکیب موسیقی، شعرخوانی و آداب سنتی همراه بود و به فضایی برای گردهمایی شاگردان و سالکان تبدیل می‌شد که هم‌زمان آموزه‌های عرفانی و فرهنگی مولویه نیز در آن منتقل می‌شد. از این‌رو، نوروز در این نهادها، نمونه‌ای برجسته از ادغام عناصر فرهنگی ایرانی با سنت‌های اجتماعی و معنوی عثمانی به شمار می‌رفت.

عاشورا

عاشورا در فرهنگ ایران شیعی جایگاهی بس والا و محوری دارد و نه تنها رویدادی تاریخی، بلکه نقطه‌ای بنیادین در شکل‌گیری هویت مذهبی، اجتماعی و حتی سیاسی ایران به شمار می‌آید. واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش در روز عاشورا، الگویی از مقاومت در برابر ظلم، فداکاری و دفاع از حقیقت را ارائه می‌دهد^۱ که در طول سده‌های متمادی، الهام‌بخش جنبش‌ها، آیین‌ها و ادبیات دینی در ایران بوده است. عزاداری‌های عاشورا، همچون تعزیه، روضه‌خوانی و نذری دادن، نه تنها ابعاد مذهبی، بلکه جنبه‌های فرهنگی و هنری یافته‌اند و به بخشی از زندگی جامعه ایران بدل شده‌اند.

پس از شکل‌گیری مولویه و تأسیس مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی گرایش به مذهب تشیع در برخی از مشایخ بزرگ مولویه نمایان بود. در نتیجه این تمایلات شیعی، تقدس عاشورا در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی به عنوان یکی از مراسم‌های مولویه تا اواخر دوره عثمانی تداوم یافت. برای نمونه مشایخ و چلبیانی از نسل مولانا همچون اولو عارف چلبی، ارغون چلبی، دیوانه محمد چلبی، یوسف سینه چاک، سیخ غالب دده که رهبری مولویان را در دوره عثمانی برعهده داشتند ارادت ویژه‌ای به چهارده معصوم داشتند (دیوانه محمد چلبی، شماره ثبت ۷۹۳۶۲: ۱۰، ۲۶ و ۶۵؛ شیخ غالب، ۱۲۵۲: ۱۴۸، ۱۵۶ و ۱۶۳). چنان‌که دیوانه محمد چلبی و یوسف سینه چاک همراه یاران خود به بغداد، کربلا و خراسان برای زیارت آرامگاه‌های ائمه اطهار سفر کردند (دیوانه محمد چلبی، شماره ثبت ۷۹۳۶۲: ۱۰، ۲۶ و ۶۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۷۹). بنا بر بررسی‌های حسین تُپ «بعد از شهادت امام حسین در کربلا و حدود پنج سال پس از آن، از زمانی که مختار برای گرفتن انتقام کربلا قیام کرد، شیعیان شروع به برگزاری مراسم سوگواری خونین در دهه محرم، به ویژه در روز دهم، کردند. این مراسم‌ها به‌طور هم‌زمان جنبه تبلیغاتی نیز داشتند. مراسم مرثیه‌خوانی و آش پختن توسط دیگر طریقت‌ها در ماه محرم و به‌ویژه در روز عاشورا، و دعوت از مولویه‌ها به این تجمعات،

۱. بنگرید به: اصفهانی، ۱۳۶۸: ۸۰-۹۵ و ۱۱۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰: ۳/۱۵۵؛ طبری، ۱۳۸۲-۱۳۸۷: ۵/۴۷۰-۳۳۸؛ مقرئ، ۱۳۸۲: ۱/۱۴۰-۱۴۲.

باعث شد که مولویه‌ها نیز در این سنت‌ها شریک شوند. به این ترتیب، این رویدادها به گونه‌ای در هم آمیخته شدند و مولویه‌ها نیز به این سنت‌ها پیوستند» (Top, 2007: 241). چنین سنتی در دوره مولانا وجود نداشت. به نظر می‌رسد انجام چنین مراسمی میان مولویان اولیه نیز رایج نبود و به نظر می‌رسد به‌طور رسمی از دوره چلبی‌گری دیوانه محمد چلبی و یوسف سینه‌چاک (ف. ۹۵۳ق. / ۱۵۴۶م.) فرهنگ عاشورا وارد مولویه شده است. ثاقب دده درباره این موضوع گزارش می‌کند که «در مولوی‌خانه قره حصار دیوانه محمد چلبی، در دیگ بزرگی که از آستان امام رضا^(ع) به او هدیه کرده بودند، عاشورا پخته می‌شد» (ثاقب دده، ۱۲۸۳: ۱/۵۶). بنا بر گزارشی «در سالروز درگذشت یوسف سینه‌چاک، مولویانی که در جعفرآباد گردهم آمده بودند، مراسم تعزیه خونین برپا داشتند و آش عاشورا پختند. چنین برمی‌آید که عاشورا یا به تعبیر اهل طریقت، سنت آش عاشورا در مولوی‌خانه بعدها در اثر تمایلات علوی به سنت مولوی وارد شده است» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۵۰۰). همچنین عاشق چلبی، گزارش می‌کند: «یوسف سینه‌چاک که مثل دیوانه محمد چلبی به زیارت نجف، کربلا و خراسان رفته و در مدینه، آرامگاه پیامبر و ائمه دیگر را زیارت کرده بود. او ابتدا از گلشنیه بود، بعد به مولویه پیوست، می‌نویسد که در سال نهصد و پنجاه و چهار، روز دهم محرم، برخی از مولویان، در سوتیلجه، در گورستانی که سینه‌چاک مدفون است، گرد آمده، شله‌زرد پخته، به سماع برخاسته بودند، سپس گروهی از آنان که سر خود را تراشیده بودند، در راه عشق امام حسین و شوق شاه خراسان یعنی امام رضا، سر و سینه خود را با تیغ می‌شکافتند. ناتراشیدگان از این کار شانه خالی می‌کردند، عزاداری خونینی برپا شده بود» (عاشق چلبی، ۱۹۷۱: ۹۸-۹۸ب؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۸۰-۲۸۱).

بر اساس گزارش‌های بالا، به نظر می‌رسد از مشایخ بزرگ طریقت مولویه، از جمله دیوانه محمد چلبی و یوسف سینه‌چاک و در جریان سفرهایی که به ایران داشته‌اند، با آیین‌ها و سنت‌های عاشورایی شیعیان ایرانی آشنا و تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند. این آشنایی زمینه‌ساز انتقال و ترویج برخی عناصر سنت عاشورا، به‌ویژه مظاهر سوگواری امام حسین^(ع)، در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی شد. این تأثیر نه‌تنها در آیین‌های سوگواری، بلکه در مضامین اشعار مولویان نیز بازتاب یافت و به‌نوعی هم‌زیستی فرهنگی و مذهبی میان ایران و عثمانی انجامیده است. چنان‌که در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی در مطبخ شریف، در طول شب دهم ماه محرم، به همراه دعاها و مراسم‌های ویژه، آش عاشورا به یاد شهدای کربلا پخته می‌شد. آش عاشورا توسط درویشان که لباس‌های خاصی به تن داشتند، به‌طور آرام و نوبتی هم‌زده و سپس در حین هم‌زدن با ملاقه‌ای بزرگ، کلمه «الله» و «واو» را می‌نوشتند (Top, 2007: 238; Tosun, 2004: 131-132). صبح روز بعد، عاشورایی که شبانه در مراسم پخته شده بود، در ظرف‌های بزرگ به میدان شریف آورده می‌شد و به مدارس، زندان‌ها و تمام اقشار مردم، به عنوان درمانی شفابخش تقسیم می‌شد. در زمان ناهار، در میدان شریف مولوی‌خانه سفره‌هایی برای همه برپا می‌شد و درویشان تمام طریقت‌ها با هم جمع

می‌شدند و در کنار دعا و ذکر، آش عاشورا را می‌خوردند. به این ترتیب، وحدت و همبستگی میان طریقت‌ها تقویت می‌شد و ادامه می‌یافت (Tanrikorur, 2000: 86).

عاشورا در مولوی‌خانه به عنوان روز ماتم به شمار می‌رفت. شهادت امام حسین (ع)، نوه پیامبر اسلام (ص)، به همراه خانواده و نزدیکانش در روز دهم محرم، به این روز ویژگی خاصی بخشید. این روز در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی به عنوان سالگرد یک مصیبت بزرگ و روزی برای سوگواری شناخته شد و به زخمی همواره تازه در دل‌ها تبدیل گشت و به بخشی جدانشدنی از میراث فرهنگی مولانا در مولوی‌خانه تبدیل شد و مولویان با تکیه بر آیه «لا تغلوا فی دینکم (در دین خود غلو نکنید)» در عزاداری قیام عاشورا در اصول فرهنگی خود از حرکات افراطی دوری می‌کردند (سوره مائده، آیه ۷۷؛ Top, 2007: 239). مولویان در مولوی‌خانه‌ها روز دهم محرم مرثیه می‌خواندند و می‌گریستند. سپس آش عاشورا را توزیع می‌کردند و با دعا و ثنا می‌خوردند. طبخ آش عاشورا هم‌زمان با یکی از روزهای مقابله سماع بود و مشایخ مولوی در مولوی‌خانه‌ها به آشی که در راه محبت سیدالشهدا و شهدای کربلا پخته شده بود، دعوت می‌شدند. آن روز بر سر سماط (سفره) آش هم می‌خوردند و در گلبانگ، نام امام حسین (ع) و شهدای کربلا نیز ذکر می‌شد و در مقابله دور ولدی (نوعی سماع منسوب به سلطان ولد پسر مولانا)، مشایخ مولوی شرکت می‌کردند. در مولوی‌خانه‌هایی که مشایخ آن تمایلات علوی داشتند، در یازده شب ماه محرم در دایره حرم مانند بکتاشیان هر شب بابتی از «حدیقه السعداء» فضولی خوانده می‌شد و آخرین شب خاتمه آن را می‌خواندند و می‌گریستند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۵۰۰-۵۰۱).

جمال دورو یکی از پژوهشگران میراث فرهنگی مولانا در قلمرو عثمانی در این زمینه چنین بیان می‌کند:

در شب عاشورا، بر کرسی مثنوی‌خوانی، بخش‌هایی از حدیقه‌السعداء اثر فضولی و نیز مرثیه‌هایی قرائت می‌شد، اما از بروز هیجاناتی چون گریه‌های بلند، ناله و شیون یا بر سر و سینه زدن جلوگیری می‌گردید. پس از آیین تعزیه، در مطبخ شریف مولوی‌خانه با مراسمی خاص آش عاشورا پخته می‌شد. هر درویشی، به شرط آن‌که لباس رسمی مولوی‌خانه را بر تن می‌داشت، می‌توانست در این مراسم شرکت کند. دیگ‌های بزرگ آش عاشورا بر روی اجاق‌ها قرار داده می‌شد و همه به نوبت آن‌ها را هم می‌زدند؛ ملاقه‌ها از دستی به دست دیگر داده می‌شد و سکوتی عمیق حفظ می‌گردید. شیخ مولوی‌خانه یا قازانچی‌باشی در کنار دیگ آش چنین گلبانگی را قرائت می‌کرد: «وقت‌های شریف، پربرکت باد، خیرها گشوده و شرها دفع و برطرف گردند. خداوند اولیا نیایش‌های ما را بپذیرند. روان امام حسین (ع)، شهید کربلا شاد و یاری‌های والا مقامشان افزون گردد. دم حضرت مولانا... بگوئیم هوووو». طبیعتاً کسی که گلبانگ را می‌خواند، بسته به حال و سلیقه شخصی‌اش، ممکن بود در شیوه خواندن و سبک آن اندکی تغییر دهد. پس از گلبانگ، همگان متفرق می‌شدند و به خانه‌ها یا حجره‌های خود بازمی‌گشتند. صبح روز بعد، دیگ‌های آش عاشورا به حیاط مولوی‌خانه برده می‌شد و به

هر کسی که با ظرف می‌آمد، آتش داده می‌شد. این آتش حتی به اندازه امکانات، برای همسایگان، مدارس، و در مناطق کوچک‌تر، به زندان‌ها و سربازها نیز فرستاده می‌شد. پس از ظهر، در میدان مولوی‌خانه سفره‌های عمومی گسترده می‌شد و همه می‌توانستند سر آن بنشینند (Duru, 1952: 231; Top, 2007: 238).

علاوه بر مولویان شخصیت‌های برجسته طریقت‌های مختلف نیز در مولوی‌خانه‌ها جمع می‌شدند و در این مراسم عاشورا شرکت می‌کردند و هر کدام بر اساس آیین و روش طریقت خود ذکر می‌گفتند؛ هر شیخ به نوبت ذکر ویژه طریقت خود را رهبری می‌کرد. آتش عاشورا مولوی‌خانه‌ها در نگاه مردم، چه درویش می‌بودند و چه نبودند، غذایی شفا بخش به حساب می‌آمد (Duru, 1952: 232; Top, 2007: 239).

بنا بر گزارشی از کارهایی که علاقه مولویان را به کربلا و قیام عاشورا نشان می‌دهد، این بود که شیخ حسین فخرالدین دده پوست‌نشین مولوی‌خانه بهاریه (بشیکتاش) در استانبول به برخی از مریدان خود مهر کربلا می‌داد که در سجده پیشانی بر آن گذارند و مریدان را توصیه به ادای نماز بر شیوه مذهب تشیع می‌کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۹۰). در دیدگاه مولویان قیام کربلا و واقعه عاشورا، با تمام ابعاد حماسی، عرفانی و تراژیک خود، در اشعار مولویان و مشایخ پوست‌نشین مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی بازتابی گسترده و معنادار یافته است. این بازتاب نه تنها بیانگر تأثر عمیق آنان از مظلومیت امام حسین (ع) و یارانش است، بلکه نشان‌دهنده پیوند درونی میان تعالیم عرفان مولوی و مفاهیم والای ایثار، عشق الهی و حق‌طلبی است که در نهضت عاشورا متجلی شده‌اند. در بسیاری از این اشعار، عاشورا صرفاً یک واقعه تاریخی نیست، بلکه به عنوان نمادی از سلوک معنوی، گذر از نفس، و اتحاد با حقیقت مطلق تعبیر می‌شود، که این امر جایگاه ویژه‌ای به آن در ادب و عرفان دوره عثمانی بخشیده است؛ برای نمونه شیخ غالب پوست‌نشین مولوی‌خانه غلطه (گالاتا)، قیام عاشورا را در اشعار خود بازمی‌سراید و با یادآوری شهادت خونین اهل بیت پیامبر، حماسه کربلا را زنده می‌کند (شیخ غالب، ۱۲۳۷: برگ ۱۵۹).

مثنوی خوانی و زبان فارسی

یکی از عناصر مهم فرهنگی در مولوی‌خانه، سنت مثنوی خوانی است. مثنوی خوانی از زمان خود مولانا آغاز شد؛ او ابیات را فی‌البداهه می‌سرود و چلبی حسام‌الدین می‌نوشت و بازمی‌خواند (Pakalın, 1983: 2/ 490; Arpaguş, 2009: 224). در آغاز این سنت نظام‌مند نبود، اما در دوره سلطان ولد و اولو عارف چلبی به صورت مقام رسمی و معنوی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی درآمد. مثنوی خوانی با دستار و اجازه‌نامه ویژه به افراد شایسته اعطا می‌شد و احترام به مثنوی - که «قرآن عجم» خوانده می‌شد - جایگاه مثنوی‌خوان را نیز ارتقا داد. در مولوی‌خانه‌ها پیش از مجالس سماع، جلسات قرائت و شرح مثنوی برگزار می‌شد. در ابتدا مثنوی‌خوانان حافظ کل شش دفتر بودند و بدون نسخه می‌خواندند، اما بعدها با کاهش حافظان، «قاری

مثنوی» در کنار مثنوی‌خوان قرار می‌گرفت تا از روی متن کمک کند. برای تصدی مقام مثنوی‌خوانی، فرد باید آموزش‌های طولانی، سیر و سلوک و تسلط کامل بر مثنوی می‌یافت. شارحانی چون اسماعیل رسوخی آنقروی بر این باور بودند که فهم مثنوی تنها از طریق شرح‌ها ممکن نیست و باید زیر نظر مرشد کامل آموخته شود. در ساختار مولوی‌خانه‌ها کرسی مثنوی جایگاه اصلی تدریس و تفسیر بود و نقش حافظ و قاری مثنوی در کنار شیخ اهمیت داشت. در دوره عثمانی به سبب کاهش شمار فارسی‌دانان و نیاز به انتقال درست این میراث، تربیت مثنوی‌خوانان بیشتر شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۴۵؛ ۲۲۵: Arpaguş, 2009; Ergin, 1977: 154-156).

در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی بخشی نزدیک سماع‌خانه به عنوان مسجد مولوی‌خانه استفاده می‌شد. مولویان پس از اقامه نمازهای پنج‌گانه و قبل از آیین سماع به مثنوی معنوی خواندن می‌پرداختند. مثنوی معنوی در بین مولویان از جایگاه والایی برخوردار بود؛ نه تنها در بین مولویان، بلکه در بین دیگر گروه‌های فکری و صوفی نیز به این کتاب ارج نهاده و آن را «مغز قرآن» می‌نامیدند. برای تدریس مثنوی معنوی و تفسیر ابیات آن دانستن زبان فارسی اهمیت زیادی داشت و در عین حال یک مثنوی‌خوان علاوه بر تسلط به زبان فارسی باید عالم و عارف باشد و شناخت کافی از علوم اسلامی، شرح مثنوی معنوی مولانا، سیر و سلوک تصوف، به‌ویژه تربیت معنوی در مولوی‌خانه، داشته باشد؛ به همین سبب مثنوی‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی مقام مقدس و بسیار مهمی به شمار می‌رفت (Önder, 1992: 81, 84-85; Güllüce, 2007: 286; Top, 2007: 105-106). مثنوی‌خوانی و در کنارش غزل‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی پس از قرائت قرآن خوانده می‌شد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ / ۷۷۷). مثنوی‌خوانی مانند ذکر و دعا در مولوی‌خانه‌ها انجام می‌گرفت، چنان‌که پس از مولانا یکی از امور و ارکان مولویه در مولوی‌خانه‌ها تبدیل شد. در کنار مولویانی که در مولوی‌خانه‌ها بودند محبان مولانا به‌طور مرتب، هر روز برای فراگیری مثنوی‌خوانی به مولوی‌خانه‌ها می‌آمدند (فریدلندر، ۱۳۸۲: ۱۴۲؛ ستایشگر، ۱۳۹۲: ۷۷۹). گفتنی است در ادواری که روابط دولت‌های ایران و عثمانی به سبب اختلافات پیش‌آمده، تیره بود، برخی مخالفان متعصب برای دلسرد کردن دوستداران زبان فارسی فتوایی را فراهم کردند که از جمله می‌توان به این مورد اشاره کرد: «کیم که اوقور فارسی، گیدر دین یاریسی (هرکس که فارسی بخواند، نصف دین خود را از دست می‌دهد)» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۸۶). با وجود این، در این عصر مثنوی و مثنوی‌خوانان در چهار دیواری مولوی‌خانه‌ها محبوس نمانده‌اند، بلکه به همت مولویان مثنوی‌خوانی گسترش یافت و حتی مکتب‌خانه‌ای به نام «دارالمثنوی» که تنها به تعلیم زبان فارسی و مثنوی اختصاص داشت، تشکیل شد (ستایشگر، ۱۳۹۲: ۷۸۰؛ ۱۵۷: Elibol, 2012; Önder, 1992: 106). در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی

۱. شرح مثنوی معنوی شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی (حضرت شارح) از شرح‌های مهم در بین مولویان بود، تسلط بر این شرح به سبب علمی و استدلالی بودن در همه مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی به عنوان یکی از شروط رسیدن به مقام مثنوی‌خوان در مولوی‌خانه‌ها و دریافت اجازه‌نامه از چلبی یا شیخ مولوی‌خانه بود (بنگرید به: Arpaguş, 2009: 228).

سنت بر این بود که مثنوی‌خوانان با خواندن اشعار مولانا، صاحب‌دلان را ذوق و حال می‌بخشیدند و لحظات آنان را خوش می‌کردند (ریاحی، ۱۳۶۹: ۹۶).

بعضی از صاحبان نظر مثنوی‌خوانی را علاوه بر خواندن مثنوی معنوی، توان معنی و تفسیر کردن آن نیز دانسته و با این تعبیر، مثنوی‌خوان را واجد علم خواندن و معنی و تفسیر مثنوی معنوی دانسته‌اند. از دیگر نکات مهم برای مثنوی‌خوانان، تسلط بر زبان فارسی و توانایی درک مفاهیم عالی‌نهفته در مثنوی بوده است همچنین کسی که فارسی می‌دانست و مدتی در درس‌های مثنوی شرکت کرده بود، حتی اگر از مولویان هم نبود، از شیخ مولوی‌خانه یا مثنوی‌خوان اجازه‌نامه‌ای به او داده می‌شد و از جانب چلیبی و یا شیخ مولوی‌خانه بر سکه او تکبیر خوانده می‌شد و به او اجازه پیچیدن دستار مثنوی‌خوانی اعطا می‌شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۸۶؛ Özer, 2015: 294). در مولوی‌خانه‌ها، شرط اصلی برای کسب مقام مثنوی‌خوانی این بود که شخص باید مثنوی را نزد یک استاد یا شیخ مثنوی‌خوان فراگرفته و اجازه مثنوی‌خوانی دریافت کرده باشد. با این حال، در برخی موارد، داشتن این اجازه‌نامه الزامی نبود و افرادی که به عمق معنویات مثنوی و زبان فارسی تسلط داشتند و اهل‌دل محسوب می‌شدند، با اجازه یک مثنوی‌خوان یا تایید مقام چلیبی آن دوره، اجازه مثنوی‌خوانی دریافت می‌کردند (Top, 2007: 81; Arpaguş, 2009: 214; Artiran, 2017: 225). بنا بر گزارش محمد ضیاء (ف. ۱۳۰۹ ق. / م. ۱۹۳۰ م.)، توانایی خواندن و شرح مثنوی معنوی برای شیخ‌شدن در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، شرط بود (ضیاء، ۱۳۳۹: ۳۵؛ Top, 2007: 81). علاقه به مثنوی و تلاش برای درک آموزه‌های مولانا تنها به طریقت مولویه در مولوی‌خانه‌ها محدود نماند، بلکه در مراکز علمی و فرهنگی و یا خانقاه‌های دیگر طریقت‌ها گسترش یافت، چنان‌که مثنوی معنوی در میان اهل معرفت و علاقه‌مندان به میراث ادبی مولانا در مناطق مختلف قلمرو عثمانی از جمله آناتولی، شام و فلسطین خوانده و تفسیر می‌شد (Top, 2007: 81; Artiran, 2017: 216).

مثنوی‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی یکی از مظاهر بارز نفوذ فرهنگی و ادبی زبان فارسی در این سرزمین به شمار می‌رفت. این سنت رایج نه تنها به عنوان بخشی از آیین‌های طریقت مولویه تلقی می‌شد، بلکه در فرآیند گسترش زبان فارسی در لایه‌های مختلف جامعه عثمانی به‌ویژه در میان نخبگان فرهنگی و دینی - نقشی بنیادین ایفا می‌کرد. نکته حائز اهمیت آن است که برگزاری مجالس مثنوی‌خوانی مستلزم آشنایی و تسلط نسبی بر زبان فارسی بود؛ زیرا بدون تسلط بر زبان فارسی، درک صحیح مفاهیم عمیق عرفانی و اخلاقی مثنوی معنوی امکان‌پذیر نبود. از این رو، هم مثنوی‌خوان (که معمولاً از مشایخ یا دده‌های آشنا با ادبیات فارسی و عرفان اسلامی بود) و هم مخاطبان و مستمعان، نیازمند آموزش مقدماتی و گاه پیشرفته در زبان فارسی بودند. این نیاز بنیادین، سبب شد که مولوی‌خانه‌ها به یکی از مراکز مهم و مؤثر در آموزش زبان فارسی تبدیل شوند. درواقع، عشق و ارادت به مولانا و تمایل به درک آثار او، بهانه‌ای فرهنگی و معنوی برای آموختن زبان فارسی در میان طیف وسیعی از مخاطبان بود؛ از پیروان طریقت

مولویه گرفته تا اعضای سایر طریقت‌ها، عالمان دینی، ادیبان، شاعران و حتی افراد غیرصوفی. در نتیجه، فرهنگ مثنوی‌خوانی نه تنها سنتی طریقتی محسوب می‌شد، بلکه به ابزاری مؤثر برای تقویت زبان فارسی و انتقال میراث ادبی و معنوی مولانا در گستره جغرافیای عثمانی بدل گردید. این پدیده فراتر از سیاست رسمی دولت‌ها، از طریق زبان، شعر، عرفان و ادبیات، پیوندهای عمیق‌تری میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها پدید آورد (ستایشگر، ۱۳۹۲: ۸۴۶).

سده دهم و یازدهم قمری / شانزدهم و هفدهم میلادی با آغاز شرح‌های گسترده به مثنوی معنوی، مثنوی‌خوانی نیز در مولوی‌خانه‌های قلمرو دولت عثمانی رواج بیشتری گرفت، چنان‌که در سایه این فرایند سیاست و جامعه عثمانی نیز در کنار مولویان تحت تأثیر میراث ادبی مولانا قرار گرفتند. همچنین موسیقی دوره عثمانی در مراتب نوازندگی و خوانندگی، با ارائه بیت‌های مثنوی هماهنگی تنگاتنگی پیدا نمود و بدین طریق نوعی بشکوهی و زیبایی در نحوه ارائه مثنوی پدید آمد و موسیقی همانند دو بازوی توانمند ذوق و احساس، مثنوی را با همه بدایع رنگارنگ ادبی و کلامی، به اوج اشتها رسانید (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۸۶؛ ستایشگر، ۱۳۹۲: ۷۸۳). مثنوی‌خوانی در محافل و مجالس مولویان، زبان فارسی را زبان راز و نیاز صوفیان اهل حق گردانیده بود (گلشنی، ۱۳۵۴: ۲۹).

مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی نخستین مراکز رسمی برای مثنوی‌خوانی بودند. با این حال، فعالیت‌های مربوط به خوانش و شرح مثنوی تحت تأثیر مولوی‌خانه‌ها به تدریج از چهارچوب مولوی‌خانه‌ها فراتر رفت و به نهادهای آموزشی، مذهبی و حتی درباری نیز راه یافت. مدارس، مساجد، دارالمثنوی‌ها و کاخ‌های سلطنتی، از جمله مکان‌هایی بودند که در آن‌ها سنت مثنوی‌خوانی گسترش یافت. گسترش مثنوی‌خوانی، موجب شد که این سنت ادبی و عرفانی در سطوح مختلف دولت و جامعه عثمانی رسوخ یابد. از آنجا که فهم دقیق مثنوی منوط به آشنایی با زبان فارسی بود، بسیاری از علاقه‌مندان، از جمله رجال دولتی و فرهیختگان، به یادگیری این زبان پرداختند تا بتوانند در جلسات مثنوی‌خوانی شرکت کرده و از مضامین عرفانی و ادبی آن بهره‌مند شوند (Önder, 1992: 106; Arpaguş, 2009: 223; Artrran, 2017: 214).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی فراتر از یک نهاد صرفاً عرفانی و مذهبی عمل کرده‌اند و به مثابه مراکز چندوجهی فرهنگی و آموزشی نقش اساسی در انتقال و بازتولید میراث فرهنگی ایران داشتند. این نهادها، با اتکا به میراث فرهنگی مولویه و آثار ادبی فارسی، بستری فراهم آوردند تا عناصر فرهنگی ایرانی و زبان فارسی در تعامل با فرهنگ دوره عثمانی تداوم یابد و در قالبی نوین بازتولید شود. علاوه بر این، مولوی‌خانه‌ها نقش میانجی فرهنگی میان دولت و جامعه را نیز بر عهده داشتند و با بهره‌گیری از حمایت‌های مالی و سیاسی، هم‌زمان با حفظ استقلال معنوی، در تحکیم و تثبیت هویت فرهنگی عثمانی مؤثر بودند که در آن فرهنگ و ادب ایرانی بازتاب کرد. در پژوهش حاضر نشان داده شد که برگزاری آیین‌های نوروز و عاشورا در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، جلوه‌ای روشن از هم‌زیستی و تعامل فرهنگی - مذهبی در سنت مولویه است. طریقت مولویه، با وجود پیوندش با آموزه‌های سنی، توانست عناصر فرهنگی و آیینی ایرانی را در ساختار فکری و عملی خود جذب و معناسازی کند. بازتاب این رویکرد در برگزاری آیین‌هایی چون نوروز و عاشورا نشان می‌دهد که مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهادهایی فرهنگی، نقش مؤثری در پیوند سنت‌های ایرانی و اسلامی در جامعه عثمانی ایفا کرده‌اند. همچنین نشان داده شد که مثنوی‌خوانی فراتر از یک آیین صوفیانه صرف بود و نقش برجسته‌ای در گسترش زبان فارسی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی داشت. در سایه سنت فرهنگی مثنوی‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی زبان فارسی تقویت شد و این امر، مولوی‌خانه‌ها را به مراکز مهمی برای گسترش ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی تبدیل کرد. به عبارت دیگر، مثنوی‌خوانی علاوه بر کارکرد معنوی، نقشی کلیدی در تربیت علمی و ادبی مولویان داشت و زمینه‌ساز فراگیری زبان فارسی و آشنایی با ادبیات کلاسیک ایران شد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶). *سفرنامه ابن بطوطه*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: چاپ سپهر نقش.
- ابن بی‌بی، امیرناصرالدین حسین (۱۳۵۰). *اخبار سلاجقه آناتولی*. به کوشش محمد جواد مشکور. تهران: انتشارات تهران.
- اسپناچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹). *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*. تصحیح رسول جعفریان. قم: نشر دلیل.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۳۶۸). *مقاتل الطالبیین*. قاهره: چاپ احمد صقر.
- افلاکی، شمس الدین (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازبجی. تهران: دنیای کتاب.
- اولیاء چلبی، محمد بن درویش (۱۳۱۴). *اولیاء چلبی سیاحتنامه‌سی*. استانبول: اقدام مطبعه‌سی.
- بابایی، طاهر (۱۳۹۵). جایگاه نوروز در تشکیلات حکومتی عثمانی (عصر متقدم). *مطالعات تاریخ اسلام*، ۸ (۳۰)، ۶۳-۸۰.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۶). *انساب الاشراف*. دمشق: چاپ محمود فردوس عظم.
- تانمان، بها (۱۳۸۴). *معماری عثمانی در بورسا، نخستین پایتخت امپراتوری عثمانی*. ترجمه شهناز بیگی بروجنی. تهران: پانید.
- ثاقب دده، مصطفی (۱۲۸۳). *سفینه نفیسه مولویان*. استانبول: چاپ استانبول.
- حضرتی، حسن؛ کارجو اجیرلو، بهرام و عبادی، مهدی (۱۴۰۳). «چگونگی مواجهه مولویان با قاضی‌زاده‌لی‌ها در دوره عثمانی (۱۰۳۲-۱۰۹۵ ق / ۱۶۲۳-۱۶۸۴ م)». *مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ*، ۱۵ (۶۰)، ۱۴۷-۱۸۲.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیوانه محمد چلبی (شماره ثبت ۷۹۳۶۲). *دیوان*. نسخه خطی (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü).
- ریاحی، محمدامین (۱۳۶۹). *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*. تهران: انتشارات پازنگ.
- ساسانی، خان ملک (۱۳۵۴). *یادبودهای سفارت استانبول*. تهران: انتشارات بابک.
- ستایشگر، مهدی (۱۳۹۲). *ریاب رومی (مولانا و موسیقی)*. تهران: هنر موسیقی.
- سلانیک، مصطفی (۱۲۸۱). *تاریخ سلانیک*. استانبول: مطبعه عامره.
- شیخ غالب، محمد أسعد بن مصطفی رشید الإستانبولی (۱۲۳۷). *دیوان شیخ غالب*. نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه.
- شیخ غالب، محمد أسعد بن مصطفی رشید الإستانبولی (۱۲۵۲). *دیوان*. مصر: بولاق مطبعه‌سی.
- ضیاء، محمد (۱۳۲۹). *ینی قپو مولوی‌خانه‌سی*. استانبول: دارالخلافة العلیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۲-۱۳۸۷). *تاریخ الامم و الملوک*. بیروت: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.
- عاشق چلبی، پیر محمد بن علی بن زین العابدین الپرزربینی (۱۹۷۱). *مشاعر الشعراء (عاشق چلبی تذکره‌سی)*. لندن: چاپ مردیث اونس.

- فریدلندر، ایرا (۱۳۸۲). *مولانا و چرخ درویشان*. ترجمه شکوفه کاوانی. تهران: انتشارات زریاب.
- گلشنی، عبدالکریم (۱۳۵۴). *فرهنگ ایران در قلمرو ترکان*. شیراز: چاپخانه مصطفوی.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶). *مولویه پس از مولانا*. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: نشر کیهان.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۸۲). *وقعة صفین*. قاهره: چاپ عبدالسلام هارون.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶-۱۳۴۶). *دیوان شمس تبریزی (دیوان کبیر)*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نعیما، مصطفی (۱۲۸۱). *تاریخ نعیم*. بی‌جا.

- Arpaguş, S. (2009). *Mevlevilikte Ma'nevi Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları.
- Artıraan, H. N. (2017). *Geçmişten Günümüze Mesnevî Sohbetleri*. Ulusal Sempozyum. Günümüzde Yurt İçi Mevlevîhanelerinin Durum Ve Konumları. Konya: SÜ, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Baharlı, O. E. (1995). *Nevruz-Yeni Yıl*. Anayurttan Atayurda Türk Dünyası.
- Bayak, C. (2007). “*Nevruziyye*”. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Bayat, A. H. (1991). *Hüsn-i Hat Sanatında Mevlevîlik ve Mevlevîler*. 4. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- BOA, HAT. D.N: 1301 G.N: 50612.*
- BOA. C. EV. D.N:285, G.N: 14508.*
- Çay, A. (1993). *Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz*. Ankara: İleri Yayınları.
- Çetin, E. (2009). Türk Dünyasının Ortak Kültür Mirası: Nevruz. *International Journal of Social Science*, 2(1), 63-71. [10.9761/jasss-9](https://doi.org/10.9761/jasss-9)
- Daimi, C. (2005). *Nevruz Bayramı Merasiminin Azerbaycan Ve Türkiye'de İcrası Ve Melo-Petik Esaslarının Hususiyetleri*. Bakü: Azerbaycan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı Azerbacan Milli Konservatuarı.
- Dizdarzade, H. (2010). *İstanbul Mevlevihaneleri*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş Yayınları.
- Duru, M. C. (1952). *Tarihî simalardan Mevlevî*. İstanbul: Kader Basımevi.
- Elibol, T. (2012). *Mevlana ve Mevlevilik*. Konya: Sıradaşı Akademi Yayınları.
- Ergin, O. (1977). *Türk maarif tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Gökben, P. A. (2018). *Mevlevîhanelerde Mekânsal Örgütlenme*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Bina Bilgisi Anabilim Dalı.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevî Adab ve Erkanı*. İstanbul: Yeni Matbaa.

- Güllüce, H. (2007). Mesnevi, Mesnevihanlık ve Darülmesneviler. *Marife*, 7(3), 287-304. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343901>
- Karju Ajirlu, B. & Hazrati, H. (2025). 16. Yüzyılda Safevî İnan'ında Mevlevîliğin Yayılmamasının Nedenleri. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 14(1), 1-18. <https://doi.org/10.26650/jes.2025.1327466>
- Kayaoğlu, İ. (2002). *Mevlana ve Mevlevilik*. Konya: T.C. İl Kültür Müdürlüğü.
- Küçük, S. (2013). *Genel Hatlarıyla Mevlevilik, Mevlevi Dünyasında Bahariye Mevlevihanesi*. İstanbul: İstev.
- Küçük, S. (2007). *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1973). *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*. Çev. Ayten Lermioğlu. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Önder, M. (1998). *Mevlana ve Mevlevilik*. İstanbul: Aksoy Yayıncılık.
- Önder, M. (1992). *Yüz Yıllar Boyunca Mevlevilik*. Ankara: Dönmez Yayınları.
- Ösen, S. (2015). Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevihanelerin Yeri. *Turkish History Education Journal*, 4(2), 259-271. <https://doi.org/10.17497/tuhed.185642>
- Özer, M. (2015). *Mevlevilik Kültürü*. Başakşehir Belediyesi Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Şengül, A. (2006). Türk kültüründe nevruz-Mete Han'dan Atatürk'e. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(3), 161-170. <https://library.dogus.edu.tr/mvt/pdf.php>
- Şimşekler, N. (2002). *Konya'dan Dünya'ya Mevlana Ve Mevlevilik*. Konya: Karatay Belediyesi.
- Tanman, M. B. (1991). *Âsitâne*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Tanrıkorur, B. (2000). *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Top, H. (2007). *Mevlevi Usul ve Adabı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Tosun, N. (2004). Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5(12), 123-135. <https://isamveri.org/pdfdr/D02193/2004-V-12/2004.pdf>
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı yayını.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Transliteration

The *Holy Qur'an*.

- Aflaki, Sh. (1983). *Manāqeb al-Ārefīn*. Edited by Yazici, T. Tehran: Donyaye Ketab.
- Ashiq Chalabi, P. M. ibn A. ibn Z. al-A. al-P. (1971). *mashā'er al-sho'ara [The Senses of Poets] (The Biographies of Ashiq Chalabi)*. London: Meredith Owens Press.
- Babaei, T. (2016). The Status of Nowruz in the Ottoman Administrative System (Early Period). *Islamic History Studies*, 8(30).
- Baladhuri, A. ibn Y. (1996). *Ansāb al-'ashrāf*. Damascus: Mahmoud Firdaws al-Azm Press.
- Dekhoda, A. A. (n.d.). *L'oghat Nameh*. Tehran: n.p.
- Chalabi, D. M. (n.d.). *Collected Poems*. Manuscript, Konya Manuscript Library, No. 79362.
- Esfahani, A. F. (1989). *Maqātel al-talebīn [The Martyrdoms of the Talibids]*. Cairo: Ahmad Saqr Press.
- Evliya Çelebi, M. ibn D. (1935). *Evliya Çelebi's Travelogue*. Istanbul: Iqdam Printing House.
- Friedlander, I. (2003). *Rumi and the Whirling Dervishes*. Translated by Kavani, Sh. Tehran: Zaryab Publications.
- Golpinarli, A. B. (1987). *The Mawlawiyya after Rumi*. Translated by Sobhani, T. Tehran: Keyhan Publications.
- Golshani, A. (1975). *Farhang-e Iran dar qalamrov-e Turkan*. Shiraz: Mostafavi Press.
- Hazrati, H.; Karju Ajirlu, B. & Ebadi, M. (2024). How Mawlawis confronted the Kadızadeliler in the Ottoman period (1032–1095 AH / 1623–1683 AD). *Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History*, 15(60), 147-182.
- Ibn Battuta, M. ibn A. (1997). *The Travels of Ibn Battuta*. Translated by Movahed, M. A. Tehran: Sepehr Naqsh Press.
- Ibn Bibi, A. N. H. (1971). *Akhbar-e Salajeke Anatolia*. Edited by Mashkur, M. J. Tehran: Tehran Publications.
- Ispanaqchi Pashazadeh, M. A. (2000). *The Islamic Revolution among the Elite and the Commoners*. Edited by Jafarian, R. Qom: Dalil Publications.
- Monqari, N. ibn M. (2003). *The Battle of Siffin*. Cairo: Abd al-Salam Harun Press.
- Mowlana, J. M. (1957–1967). *Divan-e Shams-e Tabrizi (The Great Divan)*. Edited by Foruzanfar B. Z. Tehran: University of Tehran Press.
- Mowlana, J. M. (1995). *Masnavi M'anavi*. Edited by Foruzanfar B. Z. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Na'eima, M. (1903). *Tārikh-e Na'eima*. n.p.
- Riyahi, M. A. (1990). *Zaban va Adab-e Farsi dar qalamrov-e Ottoman*. Tehran: Pajang Publications.

- Sasani, Kh. M. (1975). *Yādbūodha-ye Sefārat-e Istanbul*. Tehran: Babak Publications.
- Saqeb Dede, M. (1905). *Safine Nafise Mawlawiyyan*. Istanbul: n.p.
- Selaniki, M. (1903). *The History of Selaniki*. Istanbul: Āmire Printing House.
- Setayeshgar, M. (2013). *Rebab-e Rūmi (Mawlana va Mūsiqi)*. Tehran: Honar-e Musiqi Publications.
- Sheikh Galib, M. A. ibn M. R. (1821). *Divan-e Sheikh Galib*. Manuscript, Suleymaniye Library.
- Sheikh Galib, M. A. ibn M. R. (1836). *Divan*. Cairo: Bulaq Printing House.
- Tānmān, B. (2005). *Ottoman Architecture in Bursa: The First Capital of the Ottoman Empire*. Translated by Beigi Boroujeni, Sh. Tehran: Paniz Publications.
- Tabari, M. ibn J. (2003). *Tārikh al-'Omam va al-Molūk*. Beirut: Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim Press.
- Ziya, M. (1911). *The Yeni Kapu Mawlawikhane*. Istanbul: Dar al-Khilafah al-Aliyah.