Article history:
Received 01 September 2025
Revised 11 November 2025
Accepted 16 November 2025
Published 22 December 2025

Quarterly Research Journal of Islamic History

Volume 15, Issue 60, pp 50-71

ISSN: 2251-9726

The Impact of Zakariya Multani's Sufism on the Expansion of Islam and Sufism in the Indian Subcontinent

Adel. Meghdadian[1*], Kolsoum. Akhtar[2]

[1] Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran
[2] M.A. in Islamic History, Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran

*** Corresponding author email address**: meghdadiyan@abu.ac.ir

A r t i c l e I n f o

Article type:
Scientific

How to cite this article:
Moghaddian, A., & Akhtar, K. (٢٠٢٥). The Impact of Zakariya Multani's Sufism on the Expansion of Islam and Sufism in the Indian Subcontinent. *Quarterly Research Journal of Islamic History, 15*(٦٠), ٥٠-٧١.

© ٢٠٢٥ the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial ٤,٠ International (CC BY-NC ٤,٠) License.

A B S T R A C T

Zakariya Multani (١١٧٠–١٢٦٨) was a prominent Sufi mystic and the founder of the Multani branch of the Suhrawardiyya Sufi order in the Indian subcontinent. He played a pivotal role in the expansion of Islam and Sufism throughout the region. Employing an analytical-historical approach, this article examines the influence of his Sufi beliefs and teachings in the Indian subcontinent. The findings indicate that Zakariya's success was rooted in five principal factors: his Hashimite and Quraysh lineage, which contributed to his legitimacy and popularity; his wealth and astute economic outlook, which he employed to promote public welfare and protect Multan against the Mongols; his distinctive educational system and school, which integrated religious sciences with the skills of commerce and oratory; his ethical political engagement and relations with rulers without becoming implicated in oppression; and, finally, his mystical character and spiritual self-discipline, which endowed him with wilāyī tasarruf (spiritual authority and influence) over people's hearts. By establishing a khanqah (Sufi lodge) and a religious school in Multan, Zakariya developed a coherent network of missionary-merchants whose activities extended to more distant regions. The influence of his teachings was so extensive that Multan came to be known as Madinat al-Awliya ("the City of Saints"), while his followers continued to propagate Islam for centuries. Drawing on library-based sources and Sufi biographical and hagiographical works (tadhkiras), this study demonstrates that the key to Zakariya's success lay in his capacity for "institution-building" and in his development of a model of socially engaged Sufism firmly grounded in adherence to the Sharia. Drawing on the theoretical perspectives of Bourdieu and Stark, this study historically investigates the factors underlying the expansion of Multani Sufism and interprets its success as the outcome of a form of religious marketing.

Keywords: Sufism, Zakariya Multani, Suhrawardiyya, Indian subcontinent, Multan.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

EXTENDED ABSTRACT

Islamic Sufism played a profound role in the religious, cultural, and social transformation of the Indian subcontinent, particularly from the medieval period onward, when Muslim Sufis increasingly established religious and social institutions and introduced Islam through relatively peaceful forms of preaching, spiritual instruction, charitable activity, and engagement with local communities. Within this historical process, Baha al-Din Zakariya Multani (۱۱۷۰–۱۲٦۸) occupies a prominent position as one of the most influential representatives of the Suhrawardiyya order and the founder of its Multani branch. His activities contributed substantially to the institutional consolidation of Sufism in northern parts of the subcontinent and to the broader dissemination of Islamic teachings (Schimmel, ۱۹۹٥). The Suhrawardiyya tradition, whose doctrinal foundations emphasized adherence to the *Sharia*, ascetic discipline, worship, spiritual training, and active engagement with society, provided Zakariya with a model of Sufism that differed in significant respects from the more politically detached orientation associated with the Chishtiyya order (Sohravardi, ۱۹۹۳; Seyyedin, ۲۰۰۸). The religious and cultural environment of the subcontinent was itself conducive to particular forms of mystical communication because local populations were already familiar with practices and concepts involving meditation, spiritual discipline, purification of the self, and contemplative exercises (Biruni, ۱۹۸٤; Mojtabai, ۲۰۱۰; Tarachand, ۱۹۹٥). At the same time, religious pluralism, the presence of Ismaʿili and Qarmatian currents in and around Multan, and the inequalities associated with the caste system created a complex social and religious field in which an inclusive yet Sharia-oriented form of Sufism could gain influence (Zarrinkub, ۱۹۸۳; Zaydi, ۱۹۷٤). Against this background, the present study investigates how Zakariya's Sufi beliefs, institutional practices, economic resources, educational initiatives, political relations, and spiritual personality contributed to the expansion of Islam and Sufism. Its central proposition is that his enduring success cannot be adequately explained by individual charisma or accounts of miraculous deeds alone; rather, it resulted from the strategic integration of five interrelated elements: Hashimite and Quraysh lineage, economic resources and management, an institutionalized educational system, ethical political engagement, and sustained mystical self-discipline.

Methodologically, the study adopts an analytical-historical and source-critical approach and distinguishes between relatively early or primary evidence and later Sufi biographical and hagiographical accounts. Particular attention is given to *al-Awrad*, attributed to Zakariya himself, early *malfuzat*, historical narratives, and later *tadhkiras*, including works such as *Fava'id al-Fu'ad*, *Akhbar al-Akhyar*, *Nafahat al-Uns*, and other biographical traditions. Since many Sufi hagiographies were composed decades or even centuries after the events they describe, their reports cannot automatically be treated as equivalent to contemporaneous historical evidence. The study therefore approaches repeated narratives of miracles, extraordinary ascetic practices, supernatural interventions, and similar motifs critically, particularly because comparable narratives were frequently transferred between the biographies of different saints. Zaydi (۱۹۷٤), for example, records several traditions surrounding Zakariya while also providing historical information concerning his lineage, properties, institutional activities, disciples, and political relationships, whereas the hagiographical structure of *Fava'id al-Fu'ad* requires particular attention to the devotional and laudatory purposes of the genre (Hasan Dehlavi, ۱۹۲۳). Accordingly, historically unverifiable miracle narratives are not employed as independent causal evidence unless they can be

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

supported through multiple relatively independent sources or rationally contextualized through contemporaneous economic, political, or social circumstances. Analytically, this historical criticism is combined with Bourdieu's conceptualization of economic, cultural, social, and symbolic capital and with Stark and Bainbridge's theory of religious entrepreneurship and religious economy. Bourdieu's framework explains how resources can be accumulated, transformed, institutionally reproduced, and socially recognized as legitimate forms of capital (Bourdieu, ١٩٨٦; Bourdieu & Wacquant, ١٩٩٢), whereas the religious-economy model conceptualizes religious actors as operating within competitive environments in which organizations and leaders provide spiritual and worldly rewards or "compensators" in response to unmet needs (Stark & Bainbridge, ١٩٨٧). The combination of these frameworks makes it possible to interpret Zakariya not merely as an individual mystic but as an institutional actor capable of converting personal, economic, educational, relational, and spiritual resources into a durable religious network.

The findings first demonstrate the significance of lineage and economic capacity in the formation of Zakariya's religious authority. Sources describe him as descending through Habbar ibn Asad from Banu Hashim, and this Hashimite and Quraysh affiliation appears to have provided substantial symbolic legitimacy in a society in which genealogical association with the Prophet's clan commanded considerable respect (Jamali, ١٩٨٩; Zaydi, ١٩٧٤). In Bourdieusian terms, such recognized lineage functioned as symbolic capital because its effectiveness depended upon collective acknowledgment of its legitimacy within the religious field (Bourdieu & Wacquant, ١٩٩٢). Yet Zakariya's influence was reinforced by an unusually strong economic foundation. Unlike models of Sufism based primarily on material renunciation and institutional poverty, Zakariya possessed agricultural lands and participated in extensive commercial activities; the sources portray him as one of the wealthiest Sufis of his period (Schimmel, ١٩٩٧; Zaydi, ١٩٧٤). Importantly, the article interprets this wealth not simply as personal accumulation but as a resource converted into social welfare, institutional autonomy, employment, charity, and political security. During periods of scarcity, grain was distributed to the population, while charitable facilities reportedly provided food for the poor and travelers (Chawdrī, ١٩٦٩; Zaydi, ١٩٧٤). Later narratives also attribute to him the payment of a very large sum to the Mongols in connection with the protection of Multan, illustrating how economic capital could be transformed into collective security (Shabaneh, n.d.). His approach further incorporated legitimate commerce into religious life: occupations and productive labor were presented as compatible with devotion, thereby connecting economic self-sufficiency with ethical and spiritual discipline. From the perspective of religious economy, this combination enabled the Suhrawardiyya network to offer both transcendent promises and concrete worldly benefits, including food, economic participation, social protection, and communal stability. Such visible benefits can be interpreted as "specific compensators" that strengthened the practical attractiveness of the religious institution alongside the broader spiritual rewards associated with salvation, divine love, and mystical fulfillment (Stark & Bainbridge, ١٩٨٧).

A second cluster of findings concerns education, institutional reproduction, political engagement, and personal spirituality. Zakariya established a major religious school and *khanqah* in Multan that became a center of learning, spiritual instruction, and organized missionary activity. The school reportedly attracted scholars from different regions, and later accounts describe a curriculum extending beyond Qur'anic studies, Hadith, jurisprudence, and the rational sciences to encompass practical subjects such as

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

commerce, agriculture, and public speaking (Jami, ۲۰۰۷; Shabaneh, n.d.). Particularly important was the preparation of disciples for independent activity outside Multan: missionaries were reportedly instructed in the language and culture of their destinations and provided with commercial capital so that they could support themselves rather than depend economically upon the communities among whom they preached (Shabaneh, n.d.; Zaydi, ۱۹۷٤). This educational structure transformed individual disciples into reproducible carriers of the Suhrawardi tradition and thus represents what Bourdieu terms institutionalized cultural capital (Bourdieu, ۱۹۸٦). Political engagement constituted another important dimension. Unlike the Chishti preference for maintaining greater distance from political rulers, Zakariya considered interaction with political authority legitimate when it could serve religious and social objectives, and he accepted the office of *Shaykh al-Islam* while seeking to preserve ethical independence from oppression (Razavi, ۲۰۰۱). His relations with rulers such as Iltutmish and Nasir al-Din Qabacha provided access to political networks without completely subordinating the Sufi institution to political authority, thereby functioning as a form of social capital capable of protecting the emerging religious organization. At the same time, institutional and material resources alone do not explain his appeal. Hagiographical and biographical sources consistently emphasize prolonged ascetic discipline, worship, humility, tolerance, divine love, and spiritual self-purification as defining characteristics of his personality (Fereshteh, ۱۸٦٤; Jamali, ۱۹۸۹; Zaydi, ۱۹۷٤). These traits enhanced his symbolic and charismatic authority, transforming the public image of a wealthy scholar and institution-builder into that of a saintly spiritual guide whose authority was understood as deriving from both religious learning and personal sanctity.

The enduring effects of this model became apparent in the territorial expansion, institutional continuity, and cultural influence of the Multani Suhrawardiyya. Multan acquired the reputation of *Madinat al-Awliya* (“the City of Saints”), and traditions concerning Zakariya and his disciples associate the network with the spread of Islamic teachings across Sindh, Punjab, Baluchistan, Afghanistan, Kashmir, Delhi, and other areas (Lahori, ۱۹۹۳; Shabaneh, n.d.; Zaydi, ۱۹۷٤). The institutional structure did not disappear with Zakariya’s death; it was continued by his descendants and successors, particularly Sadr al-Din Arif and later Rukn al-Din Alam, while several subsidiary Suhrawardi branches developed in different parts of the subcontinent (Zaydi, ۱۹۷٤). Reports also describe missionary-merchants associated with this tradition traveling farther east toward maritime and commercial centers in Southeast and East Asia; however, the article appropriately treats claims that these missions were directly responsible for the subsequent large-scale Muslim presence in Indonesia, Java, Sumatra, China, or the Philippines as hypotheses derived largely from later hagiographical reports rather than as conclusively demonstrated historical facts (Shabaneh, n.d.). The more firmly supported finding is therefore institutional rather than numerical: Zakariya developed a system capable of reproducing religious personnel, providing them with economic independence, extending interpersonal networks, and integrating preaching with commerce and social service. In theoretical terms, this process demonstrates the conversion and reinforcement of multiple forms of capital. Genealogical legitimacy and ascetic reputation generated symbolic capital; the school, library, scholarly knowledge, and authorization of disciples generated cultural capital; commercial wealth, land, and charitable resources constituted economic capital; and relations with rulers, merchants, disciples, and regional missionaries produced social capital (Bourdieu, ۱۹۸٦). These resources operated synergistically rather than independently. From the perspective of Stark and Bainbridge’s religious-

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

economy model, Zakariya consequently offered a composite religious "product" that addressed both spiritual and worldly needs in a pluralistic and competitive environment, potentially reducing the perceived costs of affiliation while increasing tangible and transcendent benefits (Stark & Bainbridge, ۱۹۸۷). The case thus supports the broader proposition that religious institutions may expand more successfully when spiritual charisma becomes embedded in sustainable educational, economic, charitable, and organizational structures, rather than remaining dependent upon the personal authority of an individual mystic.

In conclusion, the historical experience of Zakariya Multani demonstrates that the expansion and long-term consolidation of Sufism in the Indian subcontinent cannot be adequately explained through a single variable such as personal sanctity, miraculous reputation, political patronage, material wealth, or missionary preaching. His achievement emerged from the coordinated operation of five mutually reinforcing dimensions: symbolic legitimacy rooted in lineage, economic resources directed toward welfare and institutional independence, cultural capital reproduced through an organized educational system, social capital generated through carefully managed relations with rulers and wider networks, and spiritual authority grounded in ascetic self-discipline and mystical devotion. The principal significance of this configuration was its transformation of Sufism from an essentially personal relationship between master and disciple into an institutionalized social system capable of reproducing itself across generations. The *khanqah*, school, charitable activities, commercial networks, missionary organization, and succession of trained disciples created an infrastructure through which religious ideals could be translated into sustained social action. The study therefore identifies "institution-building" as the central mechanism connecting Zakariya's individual spirituality with the historical continuity of the Multani Suhrawardiyya. His model represented a socially engaged form of Sufism that combined adherence to the *Sharia* with mystical discipline, economic pragmatism, education, public welfare, and ethical engagement with political power. Although the relative contribution of each of the five factors cannot be quantified precisely because of the limitations of the surviving evidence and the hagiographical character of many later sources, their interaction provides a coherent explanation for the durability of Zakariya's influence. His historical importance accordingly lies not merely in his status as a distinguished Sufi saint, but in his capacity to convert spiritual authority into a lasting network of institutions, relationships, educational practices, and missionary activities that continued to shape Islam and Sufism in the Indian subcontinent long after his death.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۱۰ شهریور ۱۴۰۴
اصلاح شده در تاریخ ۲۰ آبان ۱۴۰۴
پذیرفته شده در تاریخ ۲۵ آبان ۱۴۰۴
منتشر شده در تاریخ ۱ دی ۱۴۰۴

پژوهش‌نامه تاریخ اسلام

دوره ۱۵، شماره ۶۰، صفحه ۷۱-۵۰

شاپا الکترونیکی: ۹۷۲۶-۲۲۵۱

تأثیر تصوف زکریای ملتانی بر گسترش اسلام و تصوف در شبه قاره هند

عادل مقدادیان[۱*]، کلثوم اختر[۲]

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران
۲. کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه بین المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: meghdadiyan@abu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

ترویجی

نحوه استناد به این مقاله:

مقدادیان، عادل.، و اختر، کلثوم. (۱۴۰۴). تأثیر تصوف زکریای ملتانی بر گسترش اسلام و تصوف در شبه قاره هند. *پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، ۱۵(۶۰)، ۷۱-۵۰.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC ۴.۰) صورت گرفته است.

چکیده

زکریای ملتانی (۵۶۶-۶۶۶) از عارفان برجسته و مؤسس شاخه ملتانیه سلسله سهروردیه در شبه قاره هند است. او نقش محوری در گسترش اسلام و تصوف در آن منطقه ایفا کرد. این مقاله با رویکردی تحلیلی-تاریخی، تأثیر عقاید صوفیانه او را در شبه قاره بررسی می‌کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که موفقیت زکریا در پنج عامل اصلی ریشه داشت: نسب هاشمی و قریشی که موجب مشروعیت و محبوبیت او شد؛ ثروت و نگاه اقتصادی هوشمندانه که صرف رفاه مردم و حفاظت از ملتان در برابر مغولان شد؛ نظام آموزشی منحصربه‌فرد و مدرسه‌ای که علوم دینی را با فنون تجارت و خطابه تلفیق می‌کرد؛ سیاست‌ورزی اخلاقی و ارتباط با حاکمان بدون آلوده شدن به ظلم؛ و سرانجام شخصیت عرفانی و خودسازی که به او «تصرف ولایی» در دل‌ها بخشید. زکریا با تأسیس خانقاه و مدرسه علمیه در ملتان، شبکه‌ای منسجم از مبلّغان-تاجران ایجاد کرد که در نقاط دورتر نیز گسترش یافت. تأثیر عقاید او چنان بود که ملتان به «مدینه الاولیاء» شهرت یافت و پیروانش قرن‌ها به تبلیغ اسلام پرداختند. این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و تذکره‌های صوفیانه، نشان می‌دهد که سرّ توفیق زکریا در «نظام‌سازی» و ارائه الگویی از تصوف اجتماعی همراه با شریعت‌مداری بود. این پژوهش مبتنی‌بر نظریه بوردیو/ استارک، با بررسی تاریخی علل گسترش تصوّف ملتانی، این توفیق را حاصل یک بازاریابی دینی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: تصوّف، زکریای ملتانی، سهروردیه، شبه قاره هند، ملتان.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

درآمد

تصوّف اسلامی پیشینه‌ای دیرینه و تأثیری عمیق بر فرهنگ و اعتقادات مردم شبه قاره هند داشت. از قرن پنجم هجری، صوفیان مسلمان با روش‌های مسالمت‌آمیز و توجه به نیازهای معنوی و مادی مردم، توانستند اسلام را در منطقه‌ای گسترش دهند که پیشتر ادیان هندو، بودا و آیین‌های محلی در آن ریشه دوانده بود. در این میان، زکریای ملتانی (۵۶۶-۶۶۶) از چهره‌های شاخص و تأثیرگذاری است که با تأسیس شاخه ملتانیه سلسله سهروردیه، تحولی شگرف در گسترش اسلام و عرفان اسلامی در شمال شبه قاره و حتی فراتر از آن پدید آورد (شیمل، ۱۳۷۴، ص. ۵۴۶).

مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل چگونگی تأثیرگذاری عقاید صوفیانه زکریا بر مردم منطقه و عوامل موفقیت اوست. پرسش‌های جزئی و سنجش‌پذیر پژوهش عبارتند از اینکه کدام یک از پنج عاملِ نسب هاشمی، ثروت و مدیریت اقتصادی، نظام آموزشی، سیاست‌ورزی اخلاقی و شخصیت عرفانی در منابع دست اول (*الاوراد*، *ملفوظات* و تذکره‌های هم‌عصر) بیش از همه بر موفقیت زکریا تأکید شده‌است؟ الگوی تعامل زکریا با حاکمان (التتمش و قباچه) چه تفاوتی با الگوی چشتیه داشت و چگونه به بقای نهادی سهروردیه در ملتان کمک کرد؟ آیا نظام آموزشی مدرسه ملتان را می‌توان نمونه اوّلیه «کارآفرینی دینی» در تصوف سده هفتم قمری به‌شمار آورد؟

فرضیه اصلی آن است که زکریا با تلفیق هوشمندانه پنج عامل نسب معنوی، ثروت، آموزش، سیاست و خودسازی، الگویی از تصوف اجتماعی ارائه داد که نه‌تنها در زمان خود موفق بود، بلکه قرن‌ها پس از او نیز تداوم یافت. اهمیت این پژوهش در آن است که با وجود تحقیقات پراکنده درباره زکریا، تحلیل دقیق تأثیر عقاید صوفیانه او و عوامل موفقیتش کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله می‌کوشد با استفاده از منابع دست اول از جمله تذکره‌ها، ملفوظات و آثار خود زکریا، تصویری جامع از این تأثیرگذاری ارائه دهد.

پیشینه پژوهش

درباره زکریای ملتانی تاکنون پژوهش‌هایی پراکنده به زبان‌های فارسی، اردو و انگلیسی صورت گرفته است. آنه ماری شیمل (۱۳۷۴ش) در کتاب *ابعاد عرفانی اسلام* در فصلی مجزّا به نقش سلسله سهروردیه در هند پرداخته و زکریا را «از صوفیان تأثیرگذار قرن هفتم» معرفی کرده است. با این حال، تحلیل شیمل بیشتر معطوف به آموزه‌های عرفانی و شعر صوفیانه است و به عوامل اجتماعی- اقتصادی موفقیت زکریا نپرداخته است. زیدی (۱۳۵۳ش) نیز در کتاب *احوال و آثار شیخ بهاالدین زکریای ملتانی*، تحقیقی ارزشمند ارائه داده که از مهم‌ترین منابع درباره زندگی و آثار او محسوب می‌شود. در منابع اردو، تذکره‌هایی مانند *آب کوثر* اثر اکرام (۱۹۹۰م) و *خزینه الاصفیاء* لاهوری (۱۴۱۴ق)، اطلاعات مفصلی درباره زکریا و خلفایش ارائه می‌دهند. در منابع فارسی، کتاب‌هایی چون *سیرالعارفین* جمالی (۱۹۸۹م)، *اخبارالاخیار* محدث دهلوی (۱۳۸۳ش) و *نفحات الانس* جامی (۱۳۸۶ش) که البته از منابع تحقیق به‌شمار می‌روند نه آنکه پیشینه این تحقیق قلمداد شوند. در منابع لاتین نیز به دو منبع می‌توان اشاره کرد: عزیزاحمد (۱۳۶۶ش) در *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، به مقایسه تطبیقی سلسله‌های چشتیه و سهروردیه پرداخته و زکریا را نمونه «صوفی قدرت‌محور» معرفی کرده است. با این حال، کتاب او کلان‌نگر است و به جزئیات نظام آموزشی و اقتصادی زکریا نمی‌پردازد. رضوی (۱۳۸۰ش) در *تاریخ تصوّف در هند*، فصل مفصّلی به سهروردیه اختصاص داده و زکریا را مؤسّس شاخه ملتانیه معرفی کرده است. رضوی بر تعامل سهروردیه با حاکمان تأکید دارد، اما تحلیل او عمدتاً مبتنی‌بر گزارش‌های تذکره‌ای است و به نقد اعتبار این منابع نمی‌پردازد و نتیجه خاصّی از علل اثرگذاری تصوّف زکریا در شبه قاره به دست نمی‌دهد. شبانه (بی‌تا) نیز در *شیخ الاسلام حضرت بهاالدین زکریای ملتانی سهروردی*، به زندگی و احوال او پرداخته و خدمات دینی و اجتماعی‌اش را برشمرده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

نوآوری مقاله حاضر در آن است که برای نخستین بار با استفاده از یک چارچوب نظری ترکیبی (سرمایه اجتماعی بوردیو و کارآفرینی دینی) و با نقد روش‌شناختی منابع تذکره‌ای، پنج عامل موفقیت زکریا را به‌صورت علّی و نظام‌مند، نشان می‌دهد که راز ماندگاری او نه در کرامات فردی، بلکه در «نظام‌سازی نهادی» بوده‌است. همچنین این پژوهش برای نخستین بار پرسش از میزان تأثیر هر یک از پنج عامل را به‌صورت سنجش‌پذیر (بر اساس بسامد اشاره در منابع دست اول) مطرح می‌کند.

مبانی نظری پژوهش

۱. آموزه‌های سهروردیه

تصوّف سهروردیه که توسط شیخ شهاب‌الدین سهروردی (متوفای۶۳۲) در بغداد بنیان نهاده شد، بر سه رکن اساسی تمسک به شریعت، زهد و عبادت و ارتباط با جامعه استوار بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ص. ۴۷). برخلاف چشتیه که گوشه‌گیری و عزلت از حاکمان را ترجیح می‌دادند، سهروردیه تعامل با حاکمان و مشارکت در امور اجتماعی را جایز می‌شمردند و معتقد بودند با این ارتباط می‌توان به مردم کمک کرد (سیدین، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۱). کتاب *عوارف المعارف* سهروردی که به دستور خلیفه ناصرالدین‌الله تألیف شد، به‌عنوان متن اصلی این سلسله در شبه قاره تدریس می‌شد (نوشاهی، ۱۳۷۸، ص. ۷۶).

آموزه‌های سهروردیه بر اهمیت «ذکر» اعم از جلی و خفی، «چله‌نشینی» با شرایط خاص، «سماع» مشروط، و «ارتباط با مرشد» تأکید داشت. مرید باید در ظاهر با خلق و در باطن با خدا می‌بود و از هوای نفس پرهیز می‌کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۸). این آموزه‌ها با زمینه‌های فکری و عملی مردم شبه قاره که با مفاهیمی چون مراقبه، ذکر و ریاضت در ادیان هندی آشنا بودند، همخوانی داشت (مجتبایی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۵).

۲. زمینه‌های فرهنگی و دینی شبه قاره

شبه قاره هند در آستانه ورود زکریا، صحنه تنوع دینی و فرهنگی پیچیده‌ای بود. آیین هندو با مفاهیمی چون وحدت وجود (برهمن)، فنا و تهذیب نفس و نیز اعمالی چون مراقبه و حبس نفس، زمینه‌های مشترکی با تصوف اسلامی داشت (تاراچند، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۷). بیرونی (۱۳۶۳، ص. ۶۳) در تحقیقات خود به این شباهت‌ها اشاره کرده و حتی سخنان صوفیه را با تعالیم پاتنجلی مقایسه کرده است. از سوی دیگر، حضور قرامطه و اسماعیلیه در ملتان و مناطق اطراف، نوعی اسلام آمیخته با عقاید باطنی را رواج داده بود که می‌بایست با اسلام سنتی و شریعت‌محور اصلاح می‌شد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۶). طبقات محروم جامعه هند که از نظام کاست رنج می‌بردند، به دنبال معنویت برابرگرایانه‌ای بودند که اسلام و تصوف می‌توانست برایشان فراهم کند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص. ۶۴). این عوامل دست‌به‌دست هم داد تا زمینه برای پذیرش تصوف اسلامی، به‌ویژه با روش مسالمت‌آمیز و اجتماعی سهروردیه، فراهم آید.

۳. نقد و ارزیابی منابع (روش انتقادی)

مقاله حاضر از منظر روش‌شناختی میان دو نوع منبع تمایز قائل می‌شود: الف) منابع دست اوّل هم‌عصر مانند کتاب *الاوراد* تألیف خود زکریا، و گزارش‌های دیوانی عصر التتمش که در تواریخ عمومی مانند *تاریخ فرشته* آمده است و ب) منابع تذکره‌ای متأخّر مانند *فوایدالفواد*، *اخبارالاخیار* و *نفحات الانس*. در حالی‌که منابع دست اول از اعتبار بالاتری برخوردارند، تذکره‌ها عموماً چند دهه تا چند سده پس از درگذشت زکریا نوشته شده‌اند و دارای ویژگی‌های زیر هستند که نیازمند رویکرد انتقادی است:

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

الف) تکرار کلیشه‌های صوفیانه: بسیاری از حکایات کرامات مانند تبدیل هیزم به طلا، شفای جذامیان، در تذکره‌های متعدّد با تغییر نام صوفیان تکرار شده‌است. لذا اصل «تکرار راوی» به تنهایی نمی‌تواند مبنای اثبات تاریخی قرار گیرد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۴[۱]).

ب) ساختار ستایش‌آمیز و غایت‌گرا: تذکره‌ها با هدف تکریم اولیا و مشروعیت‌بخشی به سلسله‌های صوفیه نوشته شده‌اند؛ بنابراین تمایل به بزرگ‌نمایی و حذف نکات منفی دارند (حسن‌دهلوی، ۱۳۰۲، مقدمه).

ج) فقدان اسناد هم‌عصر مستقل: به جز *الاوراد*، هیچ اثر مکتوب دیگری که به طور قطع به زکریا منسوب باشد باقی نمانده است؛ لذا ناگزیر باید گزارش‌های تذکره‌ای را با معیارهایی چون «سازگاری با شرایط تاریخی» و «عدم تناقض با منابع غیرصوفیانه» مانند سفرنامه ابن بطوطه ارزیابی کرد.

بر این اساس، در این پژوهش اگر کرامات و گزارش‌های غیرقابل سنجش تاریخی مانند تبدیل پشتواره هیزم به طلا بیان شده، در «تحلیل تاریخی» و «فراتحلیل علّت موفّقیت تصوّف ملتانی» مورد توجّه ما نبوده‌است و تنها گزارش‌هایی مورد قبول قرار گرفته‌اند که در بیش از یک منبع مستقل با فاصله زمانی کم تکرار شده باشند، یا با شواهد اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی هم‌عصر قابلیت تبیین عقلانی داشته باشند.

زندگی‌نامه و سیر احوال عرفانی زکریای ملتانی

۱. تولد و نسب

بهاءالدین زکریا بن وجیه‌الدین محمد در سال ۵۶۶ در منطقه کوت کرور (نزدیک ملتان) به دنیا آمد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۲۲). نسب او از طریق هبار بن اسد به بنی‌هاشم می‌رسید و این انتساب هاشمی و قریشی در جلب اعتماد مردم منطقه تأثیر بسزایی داشت. پدرش وجیه‌الدین از عالمان منطقه و مادرش از خاندان حسام‌الدین ترمذی بود (همان، ص. ۲۳). برخی منابع مادر او را برادرزاده شیخ عبدالقادر گیلانی دانسته‌اند (حسن بخش، ۱۳۲۷، ص. ۲۴).

۲. تحصیلات و سفرهای علمی

زکریا نبوغ علمی خود را از کودکی نشان داد و در هفت سالگی قرآن را با هفت قرائت حفظ کرد. علوم ابتدایی را نزد پدر فراگرفت و سپس نزد نصیرالدین بلخی به تحصیل پرداخت. برای تکمیل دانش، راه سفر در پیش گرفت و به خراسان رفت و هفت سال در محضر بزرگان آن دیار از علوم ظاهری و باطنی بهره برد. سپس عازم بخارا شد و هشت سال در آنجا به کسب علم مشغول بود و کتاب‌های ارزشمندی گردآوری کرد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۲۴-۲۵). پس از آن به حجاز سفر کرد و پنج سال در مکه و مدینه از محضر محدثانی چون کمال‌الدین محمد یمنی، علم حدیث را فراگرفت و از او اجازه روایت دریافت کرد (جمالی، ۱۹۸۹، ص. ۱۲). سپس عازم بیت‌المقدس شد و سرانجام به بغداد رفت تا در محضر شیخ شهاب‌الدین سهروردی حاضر شود. گفته می‌شود که در این مدت از محضر ۴۴۴ استاد کسب فیض کرد (حسن بخش، ۱۳۲۷، ص. ۲۴).

۳. ورود به سلسله سهروردیه

داستان ورود زکریا به سلسله سهروردیه از مشهورترین حکایت‌های تذکره‌های صوفیانه است. او تنها هفده روز در خدمت شیخ شهاب‌الدین ماند و خرقه خلافت دریافت کرد (دهلوی، ۱۹۶۶، ص. ۵۹). این امر موجب اعتراض برخی مریدان شد. شیخ برای آزمودن آنان، دستور داد همه برای آوردن گیاه به صحرا روند. مریدان با گیاهان تر و سبز بازگشتند، اما زکریا دسته‌ای کاه خشک آورد و گفت: «هر گیاه سبز

[۱]. مقایسه کنید با روایت مشابه درباره بهاءالدین نقشبند در جامی، ۱۳۸۶، ص. ۵۱۲.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

دیدم در ذکر خدا مشغول بود؛ این کاه خشک را که از ذکر الهی فارغ شده بود و لیاقت خانقاه را داشت، بریده آوردم» (لاهوری، ۱۴۱۴، ص. ۲۱). شیخ از این پاسخ خشنود شد و فرمود: «شما به مثال هیزم تر هستید و او به مثال هیزم خشک؛ در هیزم تر آتش دیر می‌تابد ولی هیزم خشک زود آتش می‌گیرد» (دهلوی، ۱۹۶۶، ص. ۴۳). در حکایت دیگر، شیخ به هر مرید کبوتری داد تا در جایی که کسی نبیند سر ببرد. همه رفتند و در پشت دیوارها چنین کردند، اما زکریا کبوتر را زنده بازگرداند و گفت: «جایی نیافتم که از دید خدا پنهان باشد» (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۲۷). این حکایت‌ها نشان‌دهنده مراتب بالای معنوی و اخلاص زکریاست.

۴. بازگشت به ملتان و تأسیس خانقاه

زکریا به دستور مرشد به ملتان بازگشت و در آنجا اقامت گزید. ابتدا بر تپه‌ای که امروز کوه شیخ نامیده می‌شود، به عزلت و ریاضت پرداخت و بیست سال پیاپی با یک درم آب و یک درم طعام افطار می‌کرد (فرشته، ۱۲۸۱، ص. ۴۰۴). سپس به تدریس و ارشاد مشغول شد و خانقاه بزرگی در ملتان تأسیس کرد (رضوی، ۱۳۸۰، ص. ۴۰). این خانقاه به سرعت به مرکز مهم اسلامی و عرفانی تبدیل شد و صوفیان از نقاط مختلف برای تحصیل به آنجا می‌آمدند.

زکریا در کتاب *الاوراد* متن اجازه نامه از شیخ الشیوخ شهاب الدین سهروردی به شیخ زکریا را منتشر کرد. این تحریر در شب بیست و یکم ذیحجه در سال ۶۲۶ قمری در داخل حرم شریف در شهر مکه معظمه نوشته شده بود و از متن آن چنین بر می‌آید که هم اجازه ارشاد و هم خرقه دادن و هم روایت است. او همچنین اجازه روایت کتاب *عوارف المعارف* را به زکریا داده است (ملتانی، ۱۹۹۹، ص. ۷).

ایام ورود شیخ الاسلام به شبه قاره مصادف با سال‌های وجود چندین حکومت در شبه قاره بود. نواحی سند و اطراف آن توسط شخصی به نام قباچه اداره می‌شد. دهلی و اطراف آن نیز تحت سیطره حکومت شمس الدین ایلتمش یعنی حکومت مملیک بود (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۲. ص. ۳۸۳). شیخ زکریا پس از ورود به ملتان، چندان مورد استقبال علمای آن سرزمین خصوصا علمای چشتیه قرار نگرفت. لذا بر روی تپه کوه شیخ رفته و به عبادت و گوشه‌نشینی پرداخت. اما مدّت عزلت‌نشینی زیاد نبود و پس از مدتی به امور مردم پرداخته و شروع به وعظ و ارشاد آنان کرد(زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۶). بهاء الدین پس از مدتی با تکیه به ثروت خود و همچنین حمایت حکومت التمش و برخی از بازرگانان هندو، شروع به احداث خانقاهی بزرگ در شهر ملتان کرد (رضوی، ۱۳۸۰، ص. ۴۰). خانقاهی که به گفته شیمل (۱۳۷۶، ص. ۳۱) بسیار منظم و با گشاده دستی اداره می شد و هر گونه راحتی و آسایش برای طالبان علم در آنجا مهیا بود. زکریا در خانقاه با برنامه‌ای منظم در ساعات خاصی پذیرای مهمانان بود. او زمانی را برای وعظ مردم بر منابر و ارشاد آنان اختصاص داده و سایر وقت را به اداره خانقاه و تربیت مریدان و تدریس کتاب *عوارف المعارف* شیخ شهاب الدین سهروردی اختصاص داده بود(نوشاهی، ۱۳۷۸، ص. ۷۶ -۷۷).

۵. ویژگی‌های عرفانی و اخلاقی

سبک عرفانی زکریا تلفیقی از عشق و شریعت بود. او عشق را روح تصوف می‌دانست و می‌گفت: «عاشق آن است که کس به جز خدای تعالی نبیند» (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۲۸). با این حال بر رعایت دقیق سنت تأکید داشت و بدعت را نمی‌پسندید. روزی عالمی را دید که عمامه را خلاف سنت پیامبر بسته بود و به او اعتراض کرد (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۰۳).

او در اخلاق و رفتار، حلم و بردباری ستوده شده‌است. روزی قلندران بی‌ادب در خانقاه سر و صدا کردند و به او سنگ زدند؛ در مقابل او دستور داد درها را بگشایند و آنان را مورد تفقد قرار داد (حسن دهلوی، ۱۳۰۲، ص. ۵). زکریا از فرط تواضع مانع تعظیم فراوان دیگران می‌شد و خود برای بزرگان دین احترام زیادی قائل بود (جمالی، ۱۹۸۹، ص. ۴۸).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

با وجود ثروت زیاد، به دنیا بی‌اعتنا بود. روزی پانصد دینار گم شد و حمد خدا را به جای آورد. وقتی پیدا شد، باز حمد گفت و فرمود: «برای درویش وجود و عدم دنیا هر دو مساوی است» (جمالی، ۱۹۸۹، ص. ۵۰). عبادات او نیز شگفت‌انگیز بود؛ می‌توانست در یک رکعت نماز قرآن را ختم کند، اما می‌گفت: «نتوانسته‌ام از آغاز صبح تا طلوع آفتاب قرآن را ختم کنم» (حسن دهلوی، ۱۳۰۲، ص. ۱۱۹).

۶. ازدواج و فرزندان

زکریا دو همسر داشت. همسر اولش رشیده بانو دختر عمویش بود و همسر دوم شهربانو نام داشت. از همسر اول پنج پسر و از همسر دوم دو پسر و دو دختر داشت که مشهورترین آنان صدرالدین عارف (جانشین او) بود (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۴۲). دخترش نور بی‌بی را به عقد فخرالدین عراقی درآورد. برای تربیت فرزندان، علما و فضلای معروف را انتخاب کرده بود و به استادان آنان زر و سیم و تحفه‌های نفیس می‌داد (حسن دهلوی، ۱۳۰۲، ص. ۲۳۲).

۷. وفات و میراث

زکریا در هفدهم صفر سال ۶۶۶ قمری درگذشت (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۴۴). گفته می‌شود هنگام احتضار، نامه‌ای سر به مهر از عالم غیب رسید و او گفت «احضار خواستن دوست آمده است» و جان به جان‌آفرین سپرد. در تشییع جنازه او بیش از هفده هزار نفر حاضر بودند و گفته می‌شود سعدی شیرازی نیز به‌صورت ناشناس بر او نماز خواند (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۴۵). فخرالدین عراقی مرثیه بلندی در سوگ او سرود که از شاهکارهای ادب فارسی است (عراقی، ۱۳۳۶، ص. ۱۱۱). آرامگاه زکریا در ملتان قرار دارد که خود در زمان حیاتش ساخته بود. این بنا از نظر معماری منحصربه‌فرد است و گنبدی مدور بر فراز آن قرار دارد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۴۶). این آرامگاه همچنان زیارتگاه عاشقان حقیقت است.

شبه قاره در عصر زکریای ملتانی

۱. وضعیت سیاسی

در اوایل قرن هفتم هجری، شبه قاره شاهد تحولات مهم سیاسی بود. سلطان شمس‌الدین التتمش (۶۰۷-۶۳۳) حکومت ممالیک را در دهلی تثبیت کرد و ناصرالدین قباچه بر ملتان و سند فرمان می‌راند (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۸). درگیری میان این دو قدرت منطقه‌ای، فرصتی برای صوفیان فراهم آورد تا نقش میانجی را ایفا کنند. هم‌زمان، حمله مغول به ایران (۶۱۸) سبب موج بزرگ مهاجرت عالمان، شاعران و صوفیان به شبه قاره شد (شیمل، ۱۳۷۴، ص. ۵۴۶). این مهاجرت‌ها باعث رونق زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در شبه قاره شد (صفا، ۱۳۵۳، ۵۰-۵۸).

پس از التتمش، غیاث‌الدین بلبن (۶۶۴-۶۸۶) به قدرت رسید و پسرش محمد خان شهید را به حکومت ملتان گماشت. در آن دوره ملتان گهواره علم و ادب فارسی شد و شاعرانی چون امیرخسرو دهلوی و خواجه حسن دهلوی در آن ظهور کردند (حسنی، ۱۳۶۶، ص. ۳۶).

۲. وضعیت دینی و اجتماعی

ملتان در آن زمان مرکز کهن ادیان مختلف بود و معبد معروف خورشید (ملتان) در آن قرار داشت (نجفی، ۱۳۴۱، ص. ۱۹). قرامطه نیز در آن منطقه نفوذ داشتند و عقاید آنان با اسلام سنتی آمیخته بود. مردم با مفاهیم عرفانی هندو از جمله یوگا، مراقبه و ذکر آشنایی داشتند و این زمینه را برای پذیرش تصوف اسلامی فراهم می‌کرد (تاراچند، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۷). طبقات محروم جامعه از نظام کاست رنج می‌بردند و به دنبال معنویت برابرگرایانه‌ای بودند که اسلام و تصوّف می‌توانست برایشان فراهم کند. از لحاظ اجتماعی، ملتان منطقه‌ای گرم و خشک با طوفان‌های شن و مشکلات معیشتی فراوان بود. مشهور بود که چهار چیز تحفه ملتان است، گرد و گرما، گدا و گورستان (چودری، ۱۳۴۹، ص. ۲۱). این وضعیت، نیاز به رهبری اجتماعی را دوچندان می‌کرد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

۳. جایگاه صوفیان

پیش از زکریا، صوفیانی چون علی بن عثمان هجویری (متوفای۴۶۵) در لاهور و شیخ حسین زنجانی در ملتان به تبلیغ مشغول بودند (دهلوی، ۱۳۸۳، ص. ۴۳). اما فعالیت آنان بیشتر فردی بود تا سازمان‌یافته. با تشکیل سلسله‌های صوفیه در اواخر قرن ششم، چشتیه در اجمیر و سهروردیه در ملتان مراکز قدرتمندی یافتند (آریا، ۱۳۸۲، ص. ۴۲). صوفیان چشتیه با عزلت‌گزینی و پرهیز از ارتباط با حاکمان، محبوبیت مردمی یافتند، اما سهروردیه در تعامل با قدرت، خدمات اجتماعی گسترده‌تری ارائه دادند (عزیزاحمد، ۱۳۶۶، ص. ۵۵).

تأثیر تصوف زکریای ملتانی در شبه قاره

۱. نسب هاشمی و قریشی

انتساب به خاندان پیامبر همواره در تاریخ اسلام عامل مشروعیت و محبوبیت بوده‌است. زکریا از نوادگان هبار بن اسد از بنی‌هاشم بود که در زمان پیامبر، اسلام آورده بود (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۲۲). در جامعه‌ای که احترام به سادات ریشه‌ای عمیق داشت، این نسب نقش مؤثری در جلب اعتماد مردم ایفا کرد. نویسندگان تذکره بارها بر «هاشمی بودن» او تأکید کرده‌اند و این ویژگی را از عوامل توفیقش دانسته‌اند (جمالی، ۱۹۸۹، ص. ۱۲). هر چند سیادت او از نسل فاطمی نبود، اما همین انتساب به بنی‌هاشم در جامعه سنی‌مذهب شبه قاره ارزش بالایی داشت.

۲. ثروت و نگاه اقتصادی هوشمندانه

زکریا از ثروتمندترین صوفیان عصر خود بود (شیمل، ۱۳۷۶، ص. ۳۱). او ثروت را نه برای خود، که در راه خدمت به مردم هزینه می‌کرد. زمین‌های حاصلخیز کوت کرور، لودران و واهی غوث‌الملک از املاک او بود (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۷). کشتی‌های تجاری او از عربستان تا چین در رفت و آمد بودند و عده زیادی با این تجارت امرار معاش می‌کردند (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۲۲). او هنگام قحطی، غله‌های انبار خود را در اختیار مردم می‌گذاشت و حتی به حاکم ملتان نیز کمک مالی می‌کرد (چودری، ۱۳۴۹، ص. ۱۲).

مهم‌ترین اقدام اقتصادی او پرداخت صد هزار دینار به مغولان برای رفع محاصره ملتان در سال ۶۴۴ بود (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۲۰). این سیاست هوشمندانه شهر را از ویرانی نجات داد. زکریا مرکز خیریه‌ای دایر کرده بود که هزاران غریب و مسکین در آن روزانه غذا می‌خوردند (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۸). نگاه اقتصادی او به گونه‌ای بود که به مریدان تجارت حلال را آموزش می‌داد. کتاب «کسب‌نامه» که توسط یکی از شاگردانش نوشته شده، دعاها و آداب مشاغل مختلف را با نگاه عرفانی بیان می‌کند. برای آرایشگران، نجاران، بافندگان و قصابان دعاهای خاصی تنظیم کرده بود تا کارشان را عبادت بدانند و از حرفه خود شرمنده نباشند. زنان خانه‌دار نیز هنگام آسیاب کردن، ذکر و قرآن می‌خواندند (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۰۲-۱۰۳).

۳. نظام آموزشی منحصربه‌فرد

زکریا مدرسه علمیه بزرگی در ملتان تأسیس کرد که به گفته جامی (۱۳۸۶، ص. ۶۰۵) روزانه هفتاد عالم از محضرش بهره می‌بردند. این مدرسه یک دانشگاه مسکونی و شبانه‌روزی بود که اهل فضل از هر کشوری در آن جمع می‌شدند. مدرسه برنامه درسی جامعی داشت و علوم دینی (تفسیر، حدیث، فقه)، علوم عقلی، فنون عملی (کشاورزی، تجارت، خطابه) و حتی آموزش نظامی (شمشیرزنی، سوارکاری، تیراندازی) در آنجا تدریس می‌شد (شبانه، بی‌تا، ص. ۴۶-۴۷).

فارغ‌التحصیلان این مدرسه به‌عنوان واعظ و مبلغ به مناطق مختلف اعزام می‌شدند. آنان پیش از عزیمت، با فرهنگ و زبان مقصد آشنا می‌شدند و سرمایه‌ای تجاری در اختیار می‌گرفتند تا بتوانند مستقل باشند و به مردم وابسته نباشند (شبانه، بی‌تا، ص. ۴۶). گروه‌های

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

تبلیغی به سند، مکران، کشمیر، دهلی و افغانستان فرستاده می‌شدند و در پایان سال برای گزارش به ملتان بازمی‌گشتند (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۷).

مهم‌ترین ابتکار زکریا ساخت مدرسه درست روبه‌روی معبد هندوان بود (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۳۳). هر هندویی که از معبد بیرون می‌آمد، چهره نورانی زکریا و شاگردانش را می‌دید و تحت تأثیر اخلاق اسلامی قرار می‌گرفت. بسیاری از بازرگانان هندو و حتی کارگزاران حکومتی به این وسیله مسلمان شدند (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۶). کتابخانه این مدرسه شهرت فراوان داشت و مردم از همه اقشار برای کسب دانش به آنجا می‌آمدند. متأسفانه این مدرسه و کتابخانه در حمله مغولان و بعدها سیک‌ها تخریب شد، اما تأثیر آن قرن‌ها باقی بود (شبانه، بی‌تا، ص. ۴۸-۴۹).

۴. سیاست‌ورزی اخلاقی

برخلاف چشتیه که از حاکمان فاصله می‌گرفتند؛ زکریا ارتباط با قدرت را برای خدمت به مردم ضروری می‌دانست. او منصب شیخ‌الاسلامی را از شمس‌الدین التتمش پذیرفت، اما هرگز خود را آلوده ظلم نکرد (رضوی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۲). در ماجرای توطئه قباچه علیه التتمش، با شجاعت از حق دفاع کرد و نامه‌ای به التتمش نوشت. وقتی نامه به دست قباچه افتاد و او را تهدید به مرگ کرد، زکریا شجاعانه پاسخ داد: «بنا به دستور خدا این کار را کردم» (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۹). همین صلابت باعث شد قباچه از قتل او منصرف شود.

در ماجرای سید جلال‌الدین تبریزی که توسط نجم‌الدین صغری به زنا متهم شده بود، زکریا با وجود کدورتی که از تبریزی داشت، برای داوری به دهلی رفت. او در مجلس، کفش‌های تبریزی را در دست گرفت و ادای احترام کرد و سپس با تدبیر خود بی‌گناهی او را اثبات کرد (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۱۲). التتمش تحت تأثیر این انصاف، صغری را عزل و زکریا را به شیخ‌الاسلامی منصوب کرد. این سیاست‌ورزی به نفع مردم بود. یک بار مغولان به ملتان حمله کردند و حاکم از زکریا کمک خواست. او کمانی گرفت و تیری در آن نهاد و به حاکم داد تا به سوی دشمن پرتاب کند و به برکت دعای او لشکر مغول منهدم شد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۹). در خشکسالی نیز با ارسال غله و طلا به یاری مردم شتافت.

۵. شخصیت عرفانی و خودسازی

تذکره‌نویسان از حالات عرفانی زکریا بسیار گفته‌اند. او سال‌ها به ریاضت پرداخت و بیست سال پیاپی با یک درم آب و یک درم طعام روزه می‌گشود (فرشته، ۱۲۸۱، ص. ۴۰۴). عشق به خدا در کلامش موج می‌زد و مریدان را به عشق الهی دعوت می‌کرد. بابا فریدالدین گنج‌شکر نقل می‌کند: «هنگام عبادت چنان می‌گریست که تا هفت شبانه‌روز بی‌خود می‌افتاد و این دو بیت را تکرار می‌کرد: با درد بساز چون دوای تونم/ در کس منگر چو آشنای تونم. گر بر سر کوی عشق من کشته شوی/ شکرانه بده که خون بهای تونم» (اسحاق، بی‌تا، ص. ۸۵).

این خودسازی به او «تصرف ولایی» یعنی تأثیر معنوی بر دل‌ها بخشیده بود. مردم نه از سر ترس، که از سر عشق و ارادت به او می‌گرویدند. کرامات او نیز مؤید این تأثیر بود. در بخارا هنگام قحطی، دعا کرد و باران بارید. در سفر به کوه سراندیب، پشتواره هیزم مردی فقیر را به طلا تبدیل کرد. در سمرقند جذامیان را شفا داد. داستان نجات قایق‌ها از گرداب با ذکر نام او که هنوز در میان ناخدایان سند مشهور است، نشان‌دهنده استمرار این باورهاست (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۳۰، ۳۴).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

نتایج و تأثیرات ماندگار

۱. گسترش اسلام در منطقه

به برکت تلاش‌های زکریا، ملتان به «مدینه الاولیاء» شهرت یافت (شبانه، بی‌تا، ص. ۱۶۱). هزاران نفر از مردم سند، پنجاب، بلوچستان و حتی افغانستان به دست او مسلمان شدند. قبیله‌های غرغشتیان در افغانستان توسط خلیفه‌اش حسن افغان هدایت شدند (لاهوری، ۱۴۱۴، ص. ۷۰۳). در سند، سید جلال‌الدین بخاری قبایل راجپوت را مسلمان کرد (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۷۱). در سهوان، لعل شهباز قلندر مرکز دینی تأسیس کرد و هزاران نفر را به اسلام دعوت کرد (صافی، ۱۳۸۷، ص. ۴۶).

۲. تأسیس شبکه تبلیغی فرامنطقه‌ای

زکریا گروه‌های تبلیغی منظمی به مناطق مختلف اعزام می‌کرد. این گروه‌ها که هم تاجر و هم مبلغ بودند، به اندونزی، جاوه، سوماترا، چین و فیلیپین رفتند و اسلام را به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز معرفی کردند (شبانه، بی‌تا، ص. ۴۷). آنان با سرمایه‌ای که زکریا در اختیارشان می‌گذاشت، به تجارت مشغول می‌شدند و ضمن آن اسلام را تبلیغ می‌کردند. بر اساس گزارش‌های متأخر تذکره‌ای (همان، ص. ۱۲۴) این فرضیه مطرح شده‌است که حضور میلیون‌ها مسلمان در جنوب شرق آسیا، ثمره همین تلاش‌ها باشد، اما اثبات قطعی این ادّعا نیازمند پژوهش‌های مستقل تاریخی، نسخه‌شناختی و مطالعه بر روی شبکه‌های تجاری قرن هفتم هجری است. در این مقاله، این ادّعا به‌عنوان یک فرضیه مطرح می‌شود، نه یک یافته قطعی.

۳. نهادینه شدن سلسله سهروردیه

پس از زکریا، فرزندش صدرالدین عارف (متوفای۶۸۶) و نوه‌اش رکن‌الدین عالم (متوفای۷۳۶) راه او را ادامه دادند. رکن‌الدین که غیاث‌الدین تغلق آرامگاهی باشکوه برایش ساخت، از عارفان تأثیرگذار شد (نجفی، ۱۳۴۱، ص. ۲۵). شاخه‌های فرعی سهروردیه مانند جلالیه، جمالیه، زنیبه و روشنیه در نقاط مختلف شبه قاره گسترش یافتند (زیدی، ۱۳۵۳، ص. ۱۴).

۴. تأثیرات فرهنگی و اجتماعی

آموزه‌های زکریا بر فرهنگ منطقه اثر عمیق گذاشت. توجه به کسب حلال، آمیختگی عبادت با کار روزمره، احترام به ادیان دیگر (با حفظ استقلال اسلام)، و مشارکت در امور خیریه از میراث اوست. مراسم سالانه عرس او در ماه صفر همچنان با حضور هزاران زائر از سراسر پاکستان برگزار می‌شود و زائران سندی با پای پیاده و پا برهنه به زیارت می‌آیند (شبانه، بی‌تا، ص. ۹۶). این نشان‌دهنده استمرار تأثیر معنوی اوست.

مورّخان مسلمان و غیرمسلمان خدمات او را ستوده‌اند. داراشکوه در *سفینه الاولیاء* او را مایه هدایت مردم می‌داند. سر توماس آرنلد در کتاب *دعوت اسلام* می‌نویسد: «ساکنان استان‌های غربی پنجاب از طریق آموزه‌های بهاءالدّین و بابا فرید به اسلام گرویدند». دکتر فوجه سنگ در *تاریخ پنجاب* سهروردیه ملتان را برجسته‌ترین سلسله صوفیه می‌داند (همان، ص. ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۸).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

چارچوب کاربست نظریه سرمایه‌های بوردیو و کارآفرینی دینی استارک و بین‌بریج

بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره زکریای ملتانی، متکی‌بر روش تاریخی- توصیفی و گزارش‌های تذکره‌ای بوده و از چارچوب‌های نظری جامعه‌شناسی دین و اقتصاد دین بهره نبرده‌اند. این در حالی است که نظریه‌پردازانی همچون پیر بوردیو[۱] و و رادنی استارک[۲] و ویلیام سیمز بین‌بریج[۳]، ابزارهای تحلیلی قدرتمندی برای تبیین چرایی و چگونگی موفّقیت نهادهای دینی و رهبران مذهبی در بسترهای رقابتی فراهم کرده‌اند. در این پژوهش، در مطالعه مربوط به علل تأثیرگذاری زکریای ملتانی و تصوّف او در شبه قارّه، از چارچوب نظری ترکیبی «سرمایه‌های چهارگانه بوردیو» و «مدل کارآفرینی دینی» استفاده می‌شود تا پنج عامل موفقیت زکریا به‌صورت علّی و نظام‌مند تحلیل شود.

۱. نظریه سرمایه‌های بوردیو: سرمایه نمادین، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی

پیر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، در مقاله بنیادین خود «صور سرمایه»[۴] استدلال می‌کند که «سرمایه به‌صورت انباشته‌شده از کار (در شکل مادّی‌شده یا درونی‌شده آن) است که وقتی به‌صورت خصوصی تصرّف شود، به عاملیت‌ها اجازه می‌دهد از انرژی اجتماعی سود ببرند (Bourdieu, ۱۹۸٦, p. ۲٤۱). او چهار نوع اصلی از سرمایه را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

الف) سرمایه اقتصادی[۵]: سرمایه‌ای که فوراً و مستقیماً به پول قابل تبدیل است و ممکن است در قالب حقوق مالکیت نهادینه شود (ibid, p. ۲٤۲). زمین‌های کشاورزی، اموال، پول نقد و کشتی‌های تجاری از مصادیق بارز سرمایه اقتصادی هستند. بوردیو تأکید می‌کند که سایر انواع سرمایه در نهایت به سرمایه اقتصادی قابل تقلیل هستند: «سرمایه فرهنگی و سرمایه اجتماعی که به‌صورت تحول‌یافته و پنهان از سرمایه اقتصادی ظاهر می‌شوند، در تحلیل نهایی به سرمایه اقتصادی قابل ارجاع هستند» (ibid, p. ۲۵۲). این همان اتّفاقی بود که بعد از حمله مغول، از سوی زکریای ملتانی رقم خورد. زکریا توانست، با تبدیل سرمایه فرهنگی از فارغ التحصیلان مدرسه علمیه و خانقاهایش گرفته تا سرمایه مریدان و وقفیات آنان و تبدیل آن به کالا و مبادله‌اش با مغول‌ها، ملتان را از حمله‌ای وحشیانه در امان نگه دارد.

ب) سرمایه فرهنگی[۶]: سرمایه‌ای که در سه حالت وجود دارد: ۱) حالت درونی‌شده: به‌صورت استعدادها و عادت‌واره‌های پایدار ذهن و بدن؛ ۲) حالت عینی‌شده: در قالب آثار فرهنگی همچون کتاب‌ها و ابزارهای علمی؛ و ۳) حالت نهادینه‌شده: در شکل مدارک و گواهی‌های علمی (Bourdieu, ۱۹۸٦, p. ۲٤۳-۲٤۸). دانش عمیق زکریا در علوم دینی و حدیث، کتابخانه عظیم مدرسه علمیه ملتان، و نظام نهادینه آموزش و صدور اجازه‌نامه برای فارغ‌التحصیلان، همگی مصادیق سرمایه فرهنگی در نظر بوردیو هستند.

ج) سرمایه اجتماعی[۷]: بوردیو سرمایه اجتماعی را چنین تعریف می‌کند: «مجموع منابع بالفعل یا بالقوه که با داشتن یک شبکه بادوام از روابط آشنایی و شناخت متقابل پیوند دارد (ibid, p. ۲٤۸). حجم سرمایه اجتماعی یک فرد یا نهاد به اندازه شبکه روابطی بستگی دارد که می‌تواند در عمل به حجم سرمایه (اقتصادی، فرهنگی، نمادین) که هر یک از اعضای آن شبکه در اختیار دارند، بسیج شود. در مورد زکریا، شبکه مبلّغان- تاجران، ارتباط با حاکمان ممالیک دهلی، پیوند با بازرگانان هندو، و سلسله مریدانی که در سراسر شبه قاره و بنا بر ادّعای بعضی تذکره نویسان (شبانه، بی‌تا، ص. ۴۷) حتّی در جنوب شرق آسیا پراکنده بودند، مصداقی عالی از سرمایه اجتماعی به‌شمار می‌رود.

---

۱. Pierre Bourdieu.
۲. Rodney Stark.
۳. William Sims Bainbridge.
۴. The Forms of Capital, ۱۹۸٦.
۵. Economic Capital.
٦. Cultural Capital.
۷. Social Capital.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

د) سرمایه نمادین[۱]: بوردیو سرمایه نمادین را «دگرگون‌شده و در واقع پنهان شده هر نوع سرمایه دیگر تعریف می‌کند» (Bourdieu, ۱۹۸۶, ص. ۲۵۶). سرمایه نمادین عبارت است از اعتبار، مشروعیت و اقتداری که هر نهاد یا فرد در میدان اجتماعی به‌دست می‌آورد هنگامی که سایر شکل‌های سرمایه (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی)، توسط عاملیت‌های حاضر در آن میدان به‌عنوان مشروع بازشناخته شوند. بوردیو در جای دیگر می‌نویسد: «سرمایه نمادین چیزی نیست جز سرمایه اقتصادی، فرهنگی یا اجتماعی که هنگامی که بر اساس مقوله‌های ادراکی یک میدان شناخته شود، به‌عنوان سرمایه نمادین عمل می‌کند (Bourdieu & Wacquant, ۱۹۹۲, p. ۱۱۹). این نوع سرمایه در نظریه بوردیو در پژوهش‌های معاصر درباره تصوّف، کاربرد فراوانی یافته است. برای نمونه، مطالعه اخیر در مورد تأثیر دانش، مناسک و نمادهای صوفیانه بر شکل‌گیری هویت جمعی در تمدّن اسلامی، از نظریه «سرمایه فرهنگی» بوردیو برای تحلیل چگونگی کارکرد دارایی‌های اجتماعی ارزشمند صوفیان استفاده کرده است (Kurmanbek & others, ۲۰۲۵). همچنین، پژوهشی دیگر با ترکیب نظریه اقتدار کاریزماتیک وبر با مفاهیم بوردیو درباره «سرمایه دینی» و «میدان» نشان داده که فرقه‌های صوفیه نه نهادهایی صرفاً دینی، بلکه عوامل محوری دگرگونی اجتماعی در شبه قاره بوده‌اند.[۲]

۲. مدل کارآفرینی دینی استارک و بین‌بریج (عقلانیت انتخاب و اقتصاد دین)

رادنی استارک و ویلیام سیمز بین‌بریج در کتاب بنیادین خود «نظریه‌ای درباره دین[۳]»، نظریه‌ای استنتاجی و مبتنی‌بر اصل «انتخاب عقلانی» ارائه می‌دهند. آنها هفت گزاره مبنایی را صورتبندی می‌کنند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱) انسان‌ها آنچه را که به‌عنوان پاداش[۴] دریافت می‌کنند، می‌خواهند و از آنچه هزینه[۵] می‌بینند، پرهیز می‌کنند؛ ۲) پاداش‌ها کالاهایی با ارزش نادر و در مواردی کاملاً کمیاب هستند؛ و ۳) انسان‌ها گاه به دنبال پاداش‌هایی هستند که در این جهان و با ابزارهای معمولی دست‌نیافتنی به‌نظر می‌رسند (Stark & Bainbridge, ۱۹۸۷, ص. ۲۷-۳۲).

بر اساس این نظریه، «کارآفرین دینی» فردی است که گزاره‌هایی جدید مثل وعده‌هایی از پاداش در آینده یا جهانی دیگر را به‌عنوان جایگزینی برای پاداش‌های دست‌نیافتنی ارائه می‌دهد. استارک و بین‌بریج می‌نویسند: «کارآفرینان دینی از طریق نوآوری دینی وارد بازار می‌شوند؛ آنها محصولات دینی جدیدی را به بازار عرضه می‌کنند که به‌طور بالقوه قادر است نیازهای ارضا نشده بخشی از جمعیت را برآورده سازد (ibid, p. ۳۸-۳۹). نوآوری دینی وقتی موفّق می‌شود که کارآفرین بتواند نوعی کالای دینی ترکیبی ارائه دهد که هم نیازهای مادّی و این‌جهانی را پاسخ گوید و هم نیازهای معنوی و اخروی را. این مدل که بعدها با عنوان «مدل اقتصاد دین[۶]» شناخته شد، تصریح می‌کند که در شرایط تکثّر و رقابت دینی، سازمان‌های دینی مانند شرکت‌ها در یک بازار عمل می‌کنند و برای جذب پیرو (مصرف‌کننده دینی) با یکدیگر رقابت می‌کنند (Stark & Bainbridge, ۱۹۸۷, p. ٤٥-٥٠). در زمان حمله مغول صوفیان نیشابور و امثال نجم دایه در برابر آنان تا سر حدّ مرگ ایستادند؛ صوفیانی چون نجم رازی هجرت کردند و زکریای ملتانی از سرمایه اجتماعی و فرهنگی و نمادین خویش برای حفظ موطن و مردم و مریدانش بهره جست. این همان مسئله در اقتصاد دینی است که استارک و فینکه در آثار بعدی خود نشان دادند: «در یک اقتصاد دینی رقابتی، افراد دسترسی گسترده‌تری به انتخاب‌های دینی دارند و میزان مشارکت و تعهّد دینی در کل جامعه بیشتر خواهد بود (Finke & Stark, ۱۹۹۲, p. ۲۳).

---

۱. Symbolic Capital.
۲. Cf: Ṣūfī Orders and the Social Transformation of the Indian Subcontinent: A Theoretical Assessment.
۳. A Theory of Religion.
٤. Reward.
٥. Cost.
٦. religious economy model.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

نیل گرین[۱] در کتاب *کارآفرینان دینی؟ صوفیان، مبلّغان و شرکت‌های مذهبی در جهان اسلام*[۲] نشان داده است که صوفیان در دوره قرون وسطی، نمونه اوّلیه کارآفرینان دینی در جهان اسلام بوده‌اند. آنان با تأسیس خانقاه، کاروانسرا و مدارس، نوعی «شرکت دینی» شکل می‌دادند که هم به نیازهای معنوی مردم پاسخ می‌داد و هم نیازهای مادی آنان را تأمین می‌کرد.

۳. ترکیب دو نظریه در الگوی تحلیلی پنج عاملی برای تبیین علل موفقیت تصوّف زکریای ملتانی

پنج عامل موفقیت زکریا در قالب این چارچوب نظری ترکیبی به این صورت قابل تحلیل است:

اوّل، نسب هاشمی و قریشی (سرمایه نمادین): بوردیو تأکید می‌کند که «سرمایه نمادین چیزی نیست جز سرمایه‌ای که توسط عاملیت‌های حاضر در میدان به‌عنوان مشروع بازشناخته می‌شود (Bourdieu & Wacquant, ۱۹۹۲, p. ۱۱۹). در میدان دینی شبه قارّه قرن هفتم هجری، «سید بودن» و انتساب به خاندان پیامبر بالاترین سرمایه نمادین ممکن را تشکیل می‌داد. زکریا نه صرفاً از طریق دانش خود، بلکه به واسطه نسب هاشمی‌اش به راحتی توانست اعتماد اولیه توده مردم و همچنین علمای محلی را جلب کند. از منظر استارک و بین‌بریج، این سرمایه نمادین «هزینه مبادله اعتماد» را برای پیروان بالقوّه به شدت کاهش می‌دهد، چرا که مردم نیازی به صرف زمان و هزینه برای سنجش صداقت و شایستگی زکریا نداشتند؛ نسب هاشمی به خودی خود گواهی بر شایستگی بود.

دوم، ثروت و مدیریت اقتصادی (سرمایه اقتصادی و جبران‌کننده‌های خاص): بوردیو معتقد است سرمایه اقتصادی بنیادی‌ترین نوع سرمایه است، زیرا سایر انواع سرمایه «در تحلیل نهایی به سرمایه اقتصادی قابل ارجاع هستند» (Bourdieu, ۱۹۸٦, p. ۲۵۲). زکریا با تکیه‌بر زمین‌های حاصلخیز و کشتی‌های تجاری خود، توانست جبران‌کننده‌های خاصّ بسیار قدرتمندی را به بازار عرضه کند: غذای روزانه هزاران فقیر، اشتغال هزاران نفر، و مهم‌تر از همه پرداخت صد هزار دینار برای نجات ملتان از حمله مغولان. بر اساس نظریه استارک و بین‌بریج، «جبران‌کننده‌ها[۳] هنگامی اثربخش‌ترند که هزینه دستیابی به آنها پایین و پاداش‌های وعده‌داده شده بالا و قابل مشاهده باشد (Stark & Bainbridge, ۱۹۸۷, p. ۳٦). زکریا توانست نشان دهد که اسلام و سهروردیه نه‌تنها وعده رستگاری اخروی (جبران‌کننده عمومی)، بلکه رفع گرسنگی و امنیت دنیوی (جبران‌کننده خاص) را نیز فراهم می‌کند. همین ویژگی باعث شد سهروردیه در «بازار رقابتی» شبه قاره که رقبایی مانند چشتیه تنها جبران‌کننده‌های عمومی (عزلت و عشق الهی) را عرضه می‌کردند، مزیت نسبی پیدا کند.

سوم، نظام آموزشی مدرسه (سرمایه فرهنگی نهادینه‌شده): بوردیو میان سه حالت سرمایه فرهنگی تمایز قائل می‌شود و «حالت نهادینه‌شده» را برای تولید و بازتولید نهادی قدرت بسیار مهم می‌داند (Bourdieu, ۱۹۸٦, p. ۲٤۷). مدرسه علمیه ملتان با کتابخانه عظیم خود، مصداق بارز سرمایه فرهنگی نهادینه شده‌است. از منظر مدل کارآفرینی دینی، این مدرسه نه‌تنها تولیدکننده «کالای دینی با کیفیت بالا» بود، بلکه بازتولیدکننده خود کارآفرینان دینی نیز به‌شمار می‌رفت. فارغ‌التحصیلانی که هم علوم دینی می‌آموختند و هم فنون تجارت و خطابه، عملاً کارآفرینان دینی جدیدی بودند که زکریا آنان را به بازارهای دینی سایر مناطق اعزام می‌کرد. این شبکه از مبلّغان- تاجران، سرمایه اجتماعی زکریای ملتانی را در مقیاسی فرامنطقه‌ای گسترش داد.

چهارم، سیاست‌ورزی اخلاقی (سرمایه اجتماعی و کاهش هزینه سرکوب): بوردیو سرمایه اجتماعی را «مجموع منابع پیوند خورده با داشتن شبکه‌ای از روابط» می‌داند (Bourdieu, ۱۹۸٦, p. ۲٤۸). زکریا با پذیرش منصب شیخ‌الاسلامی و ایجاد شبکه روابط با سلاطین ممالیک (التتمش، بلبن) و نیز حاکمان محلی (قباچه)، نه‌تنها از نهاد خود در برابر سرکوب دولتی محافظت کرد، بلکه توانست منابع مالی و سیاسی دولت را نیز در خدمت گسترش اسلام به‌کار گیرد. بر اساس مدل اقتصاد دین، «در شرایطی که دولت از یک شرکت دینی خاص حمایت

---

۱. Nile Green.
۲. Religious Entrepreneurs? Sufis, Missionaries and Religious Firms in the Muslim World, ۲۰۱٤.
۳. specific compensators.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

می‌کند، هزینه فعالیت آن شرکت در بازار دینی به شدت کاهش می‌یابد و سهم بازار آن افزایش می‌یابد (Stark & Bainbridge, ۱۹۸۷, p. ۱۱۲). در مقابل، چشتیه که از تعامل با حاکمان پرهیز می‌کرد، از این مزیت نسبی بی‌بهره ماند.

پنجم، شخصیت عرفانی و خودسازی (سرمایه نمادین و کاریزما): این عامل در هر دو نظریه جایگاه ویژه‌ای دارد. بوردیو می‌نویسد: «سرمایه نمادین چیزی نیست جز سرمایه اقتصادی یا فرهنگی که هنگامی که شناخته شود، به‌عنوان سرمایه نمادین عمل می‌کند» (Bourdieu, ۱۹۸٦, p. ۲٥٦). عبادات شبانه، ریاضت‌های بیست‌ساله، گریه‌های طولانی در هنگام مناجات و عشق الهی که در کلمات زکریا موج می‌زد، همگی به سرمایه اقتصادی و فرهنگی او، ارزش افزوده نمادین بخشید و او را از یک عالم ثروتمند به یک «ولی» و «قطب» تبدیل کرد. از منظر استارک و بین‌بریج، این شخصیت کاریزماتیک و کرامات منسوب به او، قابلیت اطمینان‌بخشی جبران‌کننده‌های وعده‌داده شده را افزایش می‌داد. استارک و بین‌بریج استدلال می‌کنند که «هزینه‌های مبادله در بازار دینی وقتی کاهش می‌یابد که کارآفرینان دینی بتوانند قابلیت اطمینان وعده‌های خود را از طریق نمایش قدرت ماورایی اثبات کنند» (Stark & Bainbridge, ۱۹۸۷, p. ٤۱). کرامات زکریا در واقع مکانیسم‌هایی برای اثبات این قابلیت اطمینان بودند.

بر اساس چارچوب فوق، زکریا را می‌توان یک «کارآفرین دینی نمونه» به‌شمار آورد که پنج نوع سرمایه (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و دو لایه از سرمایه نمادین) را در یک بسته (پکیج) منسجم کالای دینی ترکیب کرد و با عرضه آن در بازار رقابتی دینی شبه قاره که رقبایی همچون چشتیه، اسماعیلیه و ادیان هندو داشت، موفق به جذب حداکثری پیروان شد.

با ترکیب نظریه سرمایه‌های بوردیو و مدل کارآفرینی دینی استارک و بین‌بریج، الگوی تحلیلی زیر برای تبیین موفقیت زکریا به‌دست می‌آید:

عامل موفّقیت	نوع سرمایه در نظریه بوردیو	کارکرد کارآفرینانه در مدل استارک
نسب هاشمی و قریشی	سرمایه نمادین (مشروعیت بازشناخته شده توسط جامعه)	کاهش هزینه اعتماد اولیه؛ ایجاد اعتبار نهادی
ثروت و اقتصاد هوشمندانه	سرمایه اقتصادی (زمین، کشتی‌های تجاری، غلاّت)	ارائه جبران‌کننده‌های خاص (غذا، امنیت، رفاه)
تأسیس نظام آموزشی ویژه مدرسه ملتان	سرمایه فرهنگی (نهادینه‌شده)	تولید کالای دینی با کیفیت بالا و آموزش کارآفرینان دینی
سیاست‌ورزی اخلاقی با حاکمان	سرمایه اجتماعی (شبکه ارتباطی با قدرت)	حفاظت از نهاد دینی در برابر سرکوب؛ کاهش هزینه مبادلاتی
شخصیت عرفانی و خودسازی	سرمایه نمادین (قداست فردی و کاریزما)	ایجاد وفاداری عاطفی و کاهش ریسک خیانت پیروان

به بیان بوردیو، زکریا توانست سرمایه نمادین خود را از طریق بازشناسی مشروع سرمایه دیگرش توسط عاملیت‌های میدان دینی و سیاسی شبه قاره افزایش دهد. هم‌زمان، بر اساس مدل استارک و بین‌بریج، زکریا ترکیبی از جبران‌کننده‌ها را عرضه کرد: هم جبران‌کننده‌های خاص (غذا، امنیت در برابر مغولان، شغل و تجارت) و هم جبران‌کننده‌های عام (رستگاری اخروی، عشق الهی و فنا فی‌الله). این ترکیب هوشمندانه موجب شد تا هزینه مبادلاتی گروش به اسلام و پیوستن به سهروردیه برای مردم عادی شبه قارّه هندبه شدت کاهش یابد و در نتیجه «سهم بازار[۱]» این سلسله در منطقه به حداکثر برسد.

تحلیل فراتاریخ حاضر نشان داد که موفّقیت زکریای ملتانی تصادفی و حاصل یک عامل جادویی یا صرفاً کرامات فردی نبوده، بلکه نتیجه ترکیبی از عاملیت راهبردی، استفاده هوشمندانه از سرمایه‌های گوناگون، نوآوری نهادی در چارچوب سنت، و پاسخ به نیازهای ساختاری

[۱]. market share.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

جامعه شبه قاره هند در قرن هفتم هجری بود. از این منظر، مطالعه موردی زکریا می‌تواند الگویی نظری برای تحلیل «چرایی موفّقیت برخی جنبش‌های صوفیانه» در دیگر نقاط جهان اسلام ارائه دهد. آنچه الگوی فلسفه تاریخ از زندگی زکریا به ما می‌آموزد، این است که تصوّف ماندگار در درازنای تاریخی، تصوّفی بوده‌است که هم ریشه در ریاضت فردی داشته باشد و هم شاخه‌های خود را در نهادهای اجتماعی بگستراند. فلسفه تاریخ ادیان، به ما یادآوری می‌کند که نه اسطوره‌سازی صرف از اولیا و نه فروکاهش آنان به متغیرهای اقتصادی- سیاسی، هیچکدام به تنهایی قادر به تبیین گذار از یک صوفیِ شخصی به یک «سنّت نهادی» نیستند. آنچه میان این دو ایستاده، «نظام‌سازی» است؛ و زکریای ملتانی، یکی از موفّق‌ترین نظام‌سازان صوفیانه در تاریخ تمدّن اسلامی به‌شمار می‌رود.

نتیجه

این پژوهش نشان داد موفّقیت زکریای ملتانی در گسترش اسلام نه معلول یک عامل، بلکه حاصل ترکیب پنج متغیّر است: سرمایه نمادین (نسب هاشمی)، سرمایه اقتصادی (بازرگانی و موقوفات)، سرمایه فرهنگی (مدرسه و کتابخانه)، سرمایه اجتماعی (تعامل اخلاقی با حاکمان) و سرمایه معنوی (خودسازی و قداست). بر اساس چارچوب نظری کارآفرینی دینی، زکریا با ارائه «کالای دینی» جامع (آموزش + اقتصاد + رفاه + امنیت) هزینه مبادلاتی گروش به اسلام را به شدت کاهش داد. از منظر بررسی فلسفه تاریخی، برخلاف الگوی انزواطلب چشتیه، او نوعی «تصوّف نهادمند» پایه‌گذاری کرد. گرچه میزان تأثیر هر عامل به علّت کمبود اطّلاعات در گزارش‌های تذکره‌ایِ فاقد سنجش انتقادی باعث می‌شود که سهم هر یک از عوامل در گسترش اسلام و سهروردیه در شبه قارّه هند توسط زکریای ملتانی قابل سنجش دقیق نباشد امّا تلاش شد با افزودن بخش نقد منابع و استفاده از چارچوب نظری بوردیو/استارک، این کاستی تا حدودی جبران شود. سرّ توفیق زکریا را باید در «نظام‌سازی» جست. او نه یک صوفی فردگرا، که مؤسس شبکه‌ای منسجم از خانقاه‌ها، مدارس، مراکز تجاری و گروه‌های تبلیغی بود که قرن‌ها پس از او به فعالیت ادامه دادند. میراث معنوی او همچنان در شبه قارّه زنده است و آرامگاهش در ملتان زیارتگاه عاشقان حقیقت. این پژوهش نشان می‌دهد که تصوف زکریا با برنامه‌ای کامل در شبه قارّه و بلکه به واسطه خلفایش در سرزمین‌های شرقی به تبلیغ اسلام پرداخت و همین نظام‌سازی، سرّ توفیق او در توسعه اسلام و سهروردیه بود.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر هیچگونه تضاد منافعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت شده‌است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

فهرست منابع

آریا، غلامعلی (۱۳۸۲ش). *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*. تهران: زوار.

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶ش). *سفرنامه*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: آگه.

اسحاق، بدرالدین (بی‌تا). *اسرارالاولیا*. کانپور: نولکشور.

اکرام، محمد (۱۹۹۰). *آب کوثر*. لاهور: فیروز.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳ش). *تحقیق ماللهند*. ترجمه منوچهر صدوقی‌سها. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

تاراچند (۱۳۷۴ش). *تأثیر اسلام در فرهنگ هند*. ترجمه علی پرنیا و عزالدین عثمانی. تهران: پاژنگ.

جامی، عبدالرحمان (۱۳۸۶ش). *نفحات الانس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سخن.

جمالی، حامد بن فضل‌الله (۱۹۸۹). *سیرالعارفین*. ترجمه ایوب قادری. لاهور: اردو شانس بورد.

چودری، محمد شریف (۱۳۴۹ش). «با ما به ملتان بیایید». ماهنامه هلال، شماره ۱۰۶. آذر. ص۱۹-۲۷.

حسن بخش، مخدوم حسن (۱۳۲۷ش). *انوار غوثیه*. لاهور: مطبع عام.

حسن دهلوی، امیر (۱۳۰۲ش). *فوایدالفواد*. لکهنو: نولکشور.

حسنی، عبدالحی (۱۳۶۶ش). *نزهه الخواطر*. حیدرآباد: دائره المعارف عثمانیه.

دهلوی، شیخ نظام‌الدین اولیا (۱۹۶۶). *ملفوظات*. لاهور: ملک سراج‌الدین.

دهلوی، عبدالحق محدث (۱۳۸۳ش). *اخبارالاخیار*. تصحیح علیم اشرف‌خان. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۸۰ش). *تاریخ تصوف در هند*. ترجمه منصور معتمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

زیدی، شمیم محمود (۱۳۵۳ش). *احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا*. راولپندی: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲ش). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.

سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۳۷۲ش). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور اصفهانی. تهران: علمی و فرهنگی.

سیدین، علی (۱۳۸۷ش). *پیشمینه پوشان*. تهران: نی.

شبانه، رضیه (بی‌تا). *شیخ الاسلام بهاءالدین زکریا ملتانی سهروردی*. بی‌جا: بی‌نا.

شیمل، آنه ماری (۱۳۷۴ش). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: فرهنگ اسلامی.

شیمل، آنه ماری (۱۳۷۶ش). *تبیین آیات خداوند*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صافی، قاسم (۱۳۸۷ش). «مقام لعل شهباز قلندر عارف و سخنور فارسی در سند». فصلنامه پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره۲. شماره۱. خرداد. ص۳۹-۶۰.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۳ش). *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: امیرکبیر.

عزیزاحمد (۱۳۶۶ش). *تاریخ تفکر اسلامی در هند*. ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی. تهران: کیهان.

عراقی، فخرالدین (۱۳۳۶ش). *کلیات*. مقدمه و تصحیح سعید نفیسی. تهران: سنایی.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

فرشته، محمد قاسم (۱۲۸۱ش). *تاریخ فرشته*. کانپور: نولکشور.

لاهوری، غلام سرور (۱۴۱۴). *خزینه الاصفیاء*. ترجمه محمد ظهیرالدین. لاهور: مکتبه نبویه.

مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۹ش). *پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی*. ترجمه ابوالفضل محمودی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ملتانی، بهاءالدین زکریا (۱۹۹۹). *الاوراد*. ترجمه محمد میان صدیقی. لاهور: تصوف فاندیشن.

نجفی، مرتضی (۱۳۴۱ش). *تاریخ و فرهنگ ملتان*. تهران: بی‌نا.

نوشاهی، عارف (۱۳۷۸ش). «عوارف المعارف در شبه قاره». فصلنامه معارف، دوره۱۶. شماره۲. آبان. ص۷۵-۸۱.

References

‘Azīz Aḥmad (۱۹۸۷). *Tārīkh-e Tafakkor-e Eslāmī dar Hend*. Tr. Naqī Loṭfī va Moḥammad Ja‘far Yāḥaqqī. Tehrān: Keyhān. [In Persian]

‘Erāqī, Fakhr al-Dīn (۱۹۵۷). *Kollīyāt*. Ed. Sa‘īd Nafīsī. Tehrān: Sanā’ī. [In Persian]

Āryā, Gholām‘Alī (۲۰۰۳). *Tarīqeh-ye Cheshtīyeh dar Hend va Pākestān*. Tehrān: Zavvār. [In Persian]

Bīrūnī, Abū Reyḥān (۱۹۸٤). *Taḥqīq mā le’l-Hend*. Tr. Manūchehr Ṣadūqī Sohā. Tehrān: Mo’asseseh-ye Moṭāle‘āt-e Eslāmī. [In Persian]

Bourdieu, P. (۱۹۸٦). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. ۲٤۱-۲۵۸). New York: Greenwood Press.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (۱۹۹۲). An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago: University of Chicago Press.

Chawdrī, Moḥammad Sharīf (۱۹٦۹). "Bā mā be Moltān biyāyīd." Māh-nāmeh-ye Helāl, No ۱۰٦. P۱۹-۲۷. [In Persian]

Dehlavī, ‘Abd al-Ḥaqq Moḥaddes (۲۰۰٤). *Akhbār al-Akhyār*. Ed. ‘Alīm Ashraf Khān. Tehrān: Anjoman-e Āsār va Mafākher-e Farhangī. [In Persian]

Dehlavī, Shaykh Neẓām al-Dīn Owliyā (۱۹٦٦). *Malfūẓāt*. Lāhor: Malek Serāj al-Dīn. [In Persian]

Ebn-e Baṭūṭeh, Moḥammad b. ‘Abdollāh (۱۹۹۷). *Safar-nāmeh*. Tr. Moḥammad‘Alī Movaḥḥed. Tehrān: Āgah. [In Persian]

Ekrām, Moḥammad (۱۹۹۰). *Āb-e Kowsar*. Lāhor: Fīrūz. [In Persian]

Esḥāq, Badr al-Dīn (n.d.). *Asrār al-Awliyā*. Kanpūr: Nawal Kishore. [In Persian]

Fereshteh, Moḥammad Qāsem (۱۸٦٤). *Tārīkh-e Fereshteh*. Kanpūr: Nawal Kishore. [In Persian]

Finke, R., & Stark, R. (۱۹۹۲). The Churching of America, ۱۷۷٦-۱۹۹۰: Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick: Rutgers University Press.

Ḥasan Bakhsh, Makhdūm Ḥasan (۱۳۲۷/۱۹٤۸). *Anvār-e Ghavsīyeh*. Lāhor: Maṭba‘-e ‘Ām. [In Persian]

Ḥasan Dehlavī, Amīr (۱۹۲۳). *Favāyed al-Favād*. Lakhnav: Nawal Kishore. [In Persian]

Ḥasanī, ‘Abd al-Ḥayy (۱۹۸۷). *Nuzhat al-Khavāṭer*. Ḥaydarābād Dekkan: Dā’erat al-Ma‘āref al-‘Osmānīyeh. [In Arabic]

Jamālī, Ḥāmed b. Fażlollāh (۱۹۸۹). *Seyr al-‘Ārefīn*. Tr. Ayyūb Qāderī. Lāhor: Urdū Sā'ens Bord. [In Persian]

Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān (۲۰۰۷). *Nafaḥāt al-Ons*. Ed. Maḥmūd ‘Ābedī. Tehrān: Sokhan. [In Persian]

Kurmanbek, Akaidar & others. (۲۰۲۵). *Sufi Motives in Ancient Turkic Nomadic Culture*. Pharos Journal of Theology. ۱۰٦, ۲. Doi: ۱۰,٤٦۲۲۲/pharosjot.۱۰٦,۲۰۳۰

Lāhorī, Gholām Sarvar (۱۹۹۳). *Khazīnat al-Aṣfīyā’*. Tr. Moḥammad Ẓahīr al-Dīn. Lāhor: Maktabeh-ye Nabawīyeh. [In Persian]

Mojtabā’ī, Fatḥollāh (۲۰۱۰). *Payvand-hā-ye Farhangī-ye Īrān va Hend dar Doreh-ye Eslāmī*. Tr. Abolfażl Maḥmūdī. Tehrān: Mo’asseseh-ye Pažūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh. [In Persian]

Moltānī, Bahā’ al-Dīn Zakarīyā (۱۹۹۹). al-Awrād. Tr. Moḥammad Mīān Ṣiddīqī. Lāhor: Taṣavvuf Fāndīshan. [In Arabic]

Najafi, Morteza (۱۳٤۱ sh). Tarikh va Farhang-e Meltan. Tehran: n.p. [In Persian]

Noshahi, Aref (۱۳۷۸ sh). “Awaref Almaaref dar Indian subcontinent”. Maaref. V ۱٦. No ۲. P۷۵-۸۱. [In Persian]

Raẓavī, Seyyed Aṯhar ‘Abbās (۲۰۰۱). *Tārīkh-e Taṣavvof dar Hend*. Tr. Manṣūr Mo‘tamedī. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Persian]

Safā, Zabīḥollāh (۱۹۷٤). *Tārīkh-e Adabīyāt dar Īrān*. Tehrān: Amīr Kabīr. [In Persian]

Ṣāfī, Qāsem (۱۳۸۷/۲۰۰۸). "Maqām-e La‘l Shahbāz Qalandar ‘Āref va Sokhanvar-e Fārsī dar Send". Faṣl-nāmeh-ye Pažūhesh-hā-ye Adab-e ‘Erfānī, No ۱. P۳۹-٦۰. [In Persian]

Schimmel, Annemarie (۱۹۹۵). *Ab‘ād-e ‘Erfānī-ye Eslām*. Tr. ‘Abd or-Raḥīm Govāhī. Tehrān: Farhang-e Eslāmī. [In Persian]

Schimmel, Annemarie (۱۹۹۷). *Tabyīn-e Āyāt-e Khodāvand*. Tr. ‘Abd or-Raḥīm Govāhī. Tehrān: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī. [In Persian]

Seyyedīn, ‘Alī (۲۰۰۸). *Pīshmīneh Pūshān*. Tehrān: Ney. [In Persian]

Shabāneh, Raẓīyeh (n.d.). Shaykh al-Eslām Bahā’ od-Dīn Zakarīyā-ye Moltānī Sohravardī. n.p. [In Persian]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]

Sohravardī, Shihāb od-Dīn Abū Ḥafṣ (۱۹۹۳). *ʻAwāref al-Maʻāref*. Tr. Abū Manṣūr Eṣfahānī. Tehrān: ʻElmī va Farhangī. [In Arabic]
Stark, R., & Bainbridge, W. S. (۱۹۸۷). A Theory of Religion. New York: Peter Lang.
Tārāchand (۱۹۹۵). *Ta'sīr-e Eslām dar Farhang-e Hend*. Tr. ʻAlī Parnīyā va ʻEzz od-Dīn ʻOsmānī. Tehrān: Pāzhang. [In Persian]
Zarrīnkūb, ʻAbd al-Ḥoseyn (۱۹۸۳). *Arzesh-e Mīrās-e Ṣūfīyeh*. Tehrān: Amīr Kabīr. [In Persian]
Zaydī, Shamīm Maḥmūd (۱۹۷٤). *Aḥvāl va Āsār-e Shaykh Bahā' al-Dīn Zakarīyā*. Rāvalpindī: Markaz-e Taḥqīqāt-e Fārsī-ye Īrān va Pākestān. [In Persian]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOI: 10.66224/islamhistory.1.60.50]