

شیوخ نقشبندی و سیاست در دوره تیموری (با تأکید بر عملکرد سیاسی عبیدالله احرار)

محمدعلی کاظم‌بیگی^۱، محسن معصومی^۲، علی آرامجو^۳، سیزدیکاوا ژیبک ساپاریبیکوونا^۴

(دریافت مقاله: ۹۷/۱۰/۱۶ - پذیرش نهایی: ۹۸/۰۲/۲۹)

چکیده

طریقت نقشبندی در بخارای سده هشتم هجری قمری، در بستر سنت صوفیانه خواجگان شکل گرفت و تاکنون همچنان به عنوان طریقتی زنده، فعال و جهانی به حیات خود ادامه داده است. به‌رغم رویکرد غیرسیاسی شیوخ خواجگان، نقشبندیه در دوره تیموری پا به میدان سیاست گذاشت. پژوهش حاضر به چرایی و چگونگی ورود شیوخ نقشبندی به عرصه سیاست در دوره تیموری پرداخته است. بنابر یافته‌های این پژوهش، ارتباط تنگاتنگ بهاء‌الدین نقشبند، پایه‌گذار این طریقت، با علمای دینی پرنفوذ در حوزه سیاست، پای شیوخ نقشبندی را به عرصه سیاست گشود. رقابت مدعیان قدرت پس از مرگ شاهرخ تیموری، زمینه فعالیت بیشتر طریقت رو به رشد نقشبندیه را فراهم کرد، زیرا پیشوای وقت آنان، خواجه عبیدالله احرار، خود شیخی ملاک و پرنفوذ در میان تیموریان بود.

کلمات کلیدی: بهاء‌الدین نقشبند، تیموریان، خواجگان نقشبندیه، عبیدالله احرار، ماوراءالنهر.

۱. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤول)؛

Email: mabeyki@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

Email: mmassumi@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

Email: aliaran.nl@ut.ac.ir

۴. استاد گروه آسیای مرکزی و قفقاز، دانشگاه دولتی مسکو، مسکو، روسیه؛

Email: ccca-iaas@yandex.ru

مقدمه

طریقت نقشبندیه، ریشه در سنت صوفیانه کهن‌تر خواجگان دارد، از این‌رو هرگونه بررسی خصیصه‌ها و تحولات آن، بدون در نظر گرفتن پیشینه سنت مذکور ناقص است. در متون تذکره‌ای و ادبی خواجگان نقشبندی (پارسا، فصل الخطاب، ۶۹۶؛ همو، قدسیه، ۱۳؛ بخاری، ۱۱۳؛ جامی، نفحات، ۳۸۳، ۳۹۰؛ کاشفی، ۳۴/۱)، عبدالخالق غجدوانی (م. ۵۷۵)، یکی از خلفای چهارگانه ابویعقوب همدانی (م. ۵۳۵) فقیه و عارف سرشناس قرون پنجم و ششم و پایه گذار سنت صوفیانه خواجگان به شمار رفته است، پس از او خلفا و اصحابش زمینه توسعه این سنت را فراهم کردند. با وجود این، نمی‌توان از جریان خواجگان به عنوان سنتی معین با چارچوبی دقیق و مشخص برای اعتقاد و عمل (طریقت) یاد کرد. در واقع خواجگان به گروه‌های پراکنده‌ای از شیوخ صوفی محلی در واحه‌های اطراف بخارا اطلاق می‌شد که مدعی بودند از جانشینان خواجه عبدالخالق غجدوانی هستند (پارسا، قدسیه، ۳۸). آنها در چهارچوب کلی شریعت و تصوف، گونه‌های مختلفی از اعتقاد و عمل را به نمایش می‌گذاشتند که تا حدودی تابعی از وضع فرهنگی محیط زندگیشان بود. گرچه می‌توان بر وجود بعضی شباهت‌ها در میان این گروه‌های پراکنده تأکید کرد، اما اساساً نمی‌توان تعریفی معین و نظام‌مند از آنها ارائه داد (Paul, Doctrine, 2; Le Gall, 14; DeWeese, 1; Gross and Urunbaev, 10). عمده آگاهی‌ها درباره پیشینه سنت خواجگان و حتی شهرت این جریان، در آثار تولید شده در دوره‌ای متأخرتر و متعلق به شاخه نقشبندی سنت مذکور است، از این‌رو امکان بررسی تحولات تدریجی آن به‌ویژه به لحاظ رویکرد به سیاست، قبل از دوره بهاء‌الدین نقشبند بسیار دشوار است. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد آنها تمایلی به حضور در حوزه سیاست نداشته‌اند. فارغ از تردیدهای جدی که در باب امکان شاگردی غجدوانی نزد همدانی مطرح است (Madelung, 506-508)، تا جایی که به موضوع مورد مطالعه ارتباط دارد، مواضع هر دو نسبت به نحوه برخورد با صاحبان قدرت و حکومت یکسان بود. ابوسعید سمعانی (م. ۵۶۲) که مدتی در مرو، نزد همدانی شاگردی کرده بود، از توصیه او مبنی بر عدم ارتباط با سلاطین یاد کرده است (ذهبی، ۶۸/۲۰). در رساله وصیت نامه غجدوانی^۱ نیز، وی در موارد متعدد مریدانش را نه فقط از آمد و شد و پیوند

۱. علاوه بر وصیت‌نامه، رساله‌ای دیگر به نام «صاحبیه» نیز منسوب به غجدوانی است که با محوریت زندگی خواجه ابویعقوب همدانی و نحوه آشنایی غجدوانی با او نگاشته شده است (غجدوانی، ۴).

با صاحبان قدرت منع کرده، بلکه ضمن توصیه به نوعی انزواطلبی، آنها را به عدم آمیزش با خلق و پرهیز از امور دنیوی سفارش کرده است (غجدوانی، وصیت نامه، ۵، ۶، ۱۵، ۲۰؛ کاشفی، ۲۸/۱-۲۷). افزون بر این، به نظر می‌رسد پراکندگی و فقدان ساختار عملی و نظری واحد که مشخصه سنت خواجگان پیش از بهاءالدین نقشبند است، مانعی جدی بر سر راه شکل‌گیری جریانی نیرومند و بانفوذ به‌ویژه در حوزه سیاست بود. در منابع نگاشته شده در دوره‌های بعد- به‌ویژه پس از حضور فعال نقشبندیه در سیاست- به علایق شیوخ خواجگانی برای همکاری و مصاحبت با صاحبان قدرت هیچ اشاره‌ای نشده است که می‌تواند نشان عدم تمایل آنها به امور سیاسی باشد. پر واضح است که ارجاع به علایقی مشابه در سنت کهن‌تر خواجگان، می‌توانست دست‌مایه شیوخ نقشبندیه که در دوره‌های بعد علاقه زیادی به فعالیت سیاسی نشان دادند، قرار گیرد. اگر چه برخی از اصول اعتقادی یازده‌گانه خواجگان که هشت مورد از آنها منسوب به غجدوانی است، اصل «خلوت در انجمن» می‌تواند به مثابه مشوق باورمندان این جریان صوفیانه به حضور فعال در جامعه در نظر گرفته شود، اما شاهد کافی برای تأیید اینکه اساساً این اصول را او مطرح کرده و بیانگر دیدگاه اوست، در دست نیست.^۱ در گزارشی

→ ۱۰۱-۷۰). با وجود این به سبب تردیدهای جدی که در انتساب این رساله به غجدوانی وجود دارد و نیز ناراستی‌های مطالب آن که عمدتاً در قالبی خیالی و در سده‌های بعد (م احتمالاً پس از سده ۱۰) به نگارش در آمده است، نمی‌تواند منبعی معتبر و دست اول در باره مطالعه احوال غجدوانی باشد.

۱. موضوع انتساب اصول یازده‌گانه مذکور در متون نقشبندی به دو شخص خاص یعنی غجدوانی (هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاه داشت، یادداشت) و بهاءالدین نقشبند (وقوف عددی، وقوف زمان، وقوف قلبی) بدون هیچ تردیدی از طرف بیشتر پژوهشگران پذیرفته شده است (برای نمونه نک: طاهری عراقی، مقدمه قدسیه، ۵۴؛ Algar, *The Naqshbandi Order*, 133; Weismann, 14). حال آن‌که در متون نقشبندی شواهد کافی برای تأیید این ادعا وجود ندارد. بجز رساله مشکوک صاحبیه که در اصالت آن تردید جدی وجود دارد، تاکنون هیچ اثر متقدمی که انتساب هشت اصل پیش گفته را به غجدوانی تأیید کند در دست نیست. به‌علاوه در همان اثر نیز آشکارا برخی از اصول مذکور به ابویعقوب همدانی نسبت داده شده است (غجدوانی، صاحبیه، ۹۱). در واقع اولین بار در رشحات نگاشته شده در سده دهم هجری، این هشت اصل، به غجدوانی منسوب شده است (کاشفی، ۳۸/۱). شواهدی نیز درباره نادرستی انتساب اصول سه‌گانه به بهاءالدین در دست است. در رشحات، به‌هنگام وصف سه اصل وقوف عددی، وقوف زمانی و وقوف قلبی آمده است «این سه اصل از جمله مصطلحات این طایفه (خواجگان) است» بدون اینکه آنها را به شخص خاصی منتسب سازد. همو در هنگام وصف اصل وقوف عددی آورده است «خواجه ←

از مقامات امیر کلال (م ۷۷۲)، به ارتباط این شیخ خواجگانی (پیر و مرشد بهاءالدین نقشبند) با تیمور اشاره شده است. بنابر این گزارش، تیمور پیش از رسیدن به قدرت با کلال دیدار کرد و از حمایت معنوی او برخوردار شد. هرچند منابع تاریخی به این موضوع اشاره نکرده‌اند و محتوای این گزارش نیز ایرادهای جدی دارد، تا جایی که به موضوع مطالعه حاضر مرتبط است، کلال بنا بر همین روایت و با این توجیه که «اگر درویشان به دنیا میل کنند دعای ایشان در حجاب باقی می‌ماند» هر گونه پیشنهاد تیمور درباره امور دنیوی را رد کرد (شهاب‌الدین، ۳۲-۲۹).^۱

از زمان بهاءالدین نقشبند (م. ۷۹۱) و اولین نسل جانشینان او، به تدریج، بر حضور فعال در جامعه و همچنین اهمیت وفاداری به اصولی چون «خلوت در انجمن» تأکید شد. (پارسا، قدسیه، ۵۴؛ همو، *تحفه السالکین*، ۱۱۹). موضوعی که در دوره تیموری به تدریج پای باورمندان این طریقت را به حوزه‌های سیاسی و اقتصادی نیز گشود. پژوهش حاضر در پی آنست که نشان دهد چگونه نوع ارتباط بهاءالدین نقشبند با علمای دینی و کوشش او برای تقریب طریقت به شریعت و متعاقباً، منازعات گسترده جانشینان تیمور بر سر قدرت، به‌ویژه از نیمه دوم سده نهم، زمینه لازم برای ورود گسترده شیوخ نقشبندی به میدان سیاست را مهیا ساخت.

به‌رغم مطالعات گسترده درباره طریقت نقشبندی و شاخه‌های مختلف آن به‌ویژه از

→ بهاءالدین (نقشبند) فرمودند آنچه در کلام خواجگان قدس‌اله تعالی ارواحهم واقع است که فلانی مر فلانی را بوقوف عددی امر فرمود، مقصود ذکر قلبی است با رعایت عدد نه» (همان، ۴۸). خواجه محمد پارسا نیز در مواردی که از این اصول یاد کرده است (پارسا، *تحفه السالکین*، ۱۱۹؛ همو، قدسیه، ۲۹، ۳۶)، هرگز آنها را به شخص خاصی منسوب نکرده است. به نظر می‌رسد اصول منتسب به غجدوانی و نقشبند، دست آورد تدریجی جریان‌های تصوف شرق جهان اسلام است که در طریقت نقشبندی به‌دین‌گونه ظهور یافته است. یکی از پژوهشگران روسی، در پژوهشی مبتنی بر کیمیای سعادت، منابع اصول مذکور را در اندیشه غزالی و اساتیدش پیگیری کرده و به نتایج جالب توجهی رسیده است (نک. Khismatulina, 252-262).

۱. در روایت دیگری از همین کتاب، از حضور تیمور به همراه شخصی به نام شمس‌الدین کلال کشی در منزل امیر کلال یاد شده است. این شخص که ظاهراً در زمره صوفیان آن دوره بوده و با کلال نیز ارتباط داشته است، بنا بر *ظفرنامه*، مورد توجه ویژه تیمور و همچنین پدرش بوده است. با وجود این در *ظفرنامه*، سلسله تصوف وی به شیخ شهاب‌الدین سهروردی رسیده است (*ظفرنامه*، ۲۲۳/۱). در *تزوکات تیموری* نیز اشاره‌هایی درباره توجه تیمور به امیر کلال وجود دارد که البته به سبب ماهیت عمدتاً غیر تاریخی اثر مذکور، نمی‌تواند بدون شواهد قابل اطمینان دیگر، مورد اعتماد قرار گیرد (*تزوکات تیموری*، ۳۲).

سوی پژوهشگران غربی^۱، تاکنون مطالعه‌ای درباره چرایی ورود شیوخ نقشبندی به عرصه سیاست در دوره تیموری^۲ انجام نگرفته است. در همایشی که در سال ۱۹۸۵ در پاریس با محوریت «نقشبندیه» برگزار گردید، اگر چه برخی مقالات به جنبه‌های سیاسی تاریخ نقشبندیه اختصاص داشت (Algar, "Political Aspects", 123-152; Damrel, 269-288) اما موضوع ورود نقشبندیه به سیاست در این دوره، چندان مورد توجه قرار نگرفت. الگار در نوشته مفصل خود «جنبه‌های سیاسی تاریخ نقشبندیه»، در مجموعه مقالات همایش مذکور، نمایی کلی از حضور سیاسی نقشبندیه در طول حیات این طریقت ارائه داده است اما به سبب گستردگی زمانی و مکانی (از ابتدای شکل‌گیری تا دوره معاصر در تمام قلمروهایی که نقشبندیه حضور فعال داشته‌اند)، به استثنای برخی اشاره‌های کلی (Algar, "Political Aspects", 151)، زمینه‌های ورود باورمندان این طریقت به حوزه سیاست بررسی نشده است. پاتر نیز در مقاله «صوفیان و سلاطین در ایران بعد از مغول» تنها به برخی از زمینه‌های رشد طریقت‌های صوفیانه از جمله نقشبندیه و علائق سیاسی آنها بعد از فروپاشی حکومت مغولان اشاره کرده است (Potter, 78). مطالعه قابل توجهی نیز درباره جنبه‌های سیاسی حیات خواجه عبیدالله احرار، شیخ مشهور نقشبندی و کنش‌های او در این حوزه انجام شده است؛ به عنوان نمونه، گراس^۳ در آثار متعدد خود درباره شیخ مذکور، به چگونگی ورود او به میدان سیاست نیز پرداخته است (ادامه مقاله). بارتولد، خاورشناس سرشناس روسی نیز در نوشته‌های متنوع‌اش درباره آسیای مرکزی، گاه به تقابل و تعامل شیوخ نقشبندی به‌ویژه عبیدالله احرار با دربار تیموری، اشاره کرده است (ادامه مقاله). با این حال، هیچ یک از دو پژوهشگر اخیر، به پیشینه تاریخی ورود نقشبندیه به سیاست، توجه جدی نکرده‌اند.

ارتباط بهاءالدین با علمای پرنفوذ: اولین گام برای حضور سیاسی شیوخ نقشبندی

بررسی اقدامات بهاءالدین نقشبند می‌تواند، چرایی و چگونگی ظهور طریقتی فعال در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی را از بستر سنت کم تحرک و عمدتاً روستایی خواجهگان

۱. در مقاله «بررسی روند مطالعات نقشبندیه در غرب و روسیه» پیشینه مطالعات غربی در این باره بررسی شده است (آرامجو، ۱۵-۱).

۲. کنش‌های سیاسی نقشبندیه در هند و همچنین قلمرو عثمانی، موضوع مطالعات متعدد و متنوعی بوده است (نک Gross and Urunbaev, 14, footnote 41).

3. Jo –Ann Gross

نمایان سازد. بهاءالدین ضمن آگاهی از تحولات ساختاری حکومت ماوراءالنهر^۱ در قرن هشتم و تغییرات صورت گرفته در نقش و عملکرد جریان‌های دینی، برای حفظ و تثبیت سنت صوفیانه خواجگان کوشید. با شکست قزان سلطان (حک. ۷۴۷-۷۳۳)^۲ آخرین خان قدرتمند جغتای شاخه غربی،^۳ و قدرت‌یابی امرای غیرمغول، مسأله عدم مشروعیت سیاسی، پیش روی صاحبان قدرت در ماوراءالنهر قرار گرفت. آنها برای حل این مشکل خان مغول، دست‌نشانده‌ای برای خویش منصوب کردند (شامی، ۱۴، یزدی، ۲۵۰/۱؛ حافظ ابرو، ۱۸۴/۱؛ نظنزی، ۱۶۲)؛ روشی که تا دوره تیمور و جانشینان نخست او در ماوراءالنهر ادامه یافت. افزون بر این، از همان زمان امیر قزغن (حک. ۷۶۰-۷۴۷)، اولین حاکم غیرمغولی ماوراءالنهر، شریعت نیز بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. در منابع تاریخی شواهد زیادی از این رویکرد او منعکس شده است (شامی، ۱۴، یزدی؛ ۲۵۱/۱؛ حافظ ابرو، ۱۸۸/۱، ۳۰۸). این شرایط اهل شریعت را در وضع بهتری نسبت به دیگر جریان‌های اعتقادی همچون صوفیان قرار می‌داد.

در رأس اقدامات بهاءالدین نقشبند، باید به ایجاد مناسبات گسترده با علمای دینی بخارا اشاره کرد. اگر چه در متون نقشبندی (بخاری، ۳۲۴)، تأکید نظری و عملی بهاءالدین نقشبند بر شریعت و کوشش برای نزدیک شدن به شریعت‌مداران، امری طبیعی و هم‌جهت با رویکرد سنتی جریان خواجگان تفسیر شده است،^۴ اما به‌نظر

۱. بهاءالدین بعد از این‌که مدتی در بخارا به همراه پدرش به شغل نقشبندی (زردوزی^۵ گل‌دوزی روی پارچه) اشتغال داشت، در حدود ۱۸ سالگی به خدمت قزان سلطان بن بیسور، آخرین خان جغتایی در آمد. او بعد از شکست مخدومش از امیر قزغن (۷۶۰-۷۴۷)، به سنت صوفیانه خواجگان پیوست که از پیش نیز با برخی از شیوخ آن آشنایی داشت. از این‌رو بهاءالدین با تحولات سیاسی ماوراءالنهر بیگانه نبود (درباره خدمت نقشبند به خان مغول و رد تردیدهایی که در این باب از جانب برخی پژوهشگران مطرح شده است نک. Masatomo, 745-748).

۲. در منابع تاریخی دوره تیموری عمدتاً این تاریخ، دوره حکومت قزان سلطان دانسته شده است. اما اخیراً پژوهشگری ژاپنی در مطالعه‌ای مبتنی بر سکه‌های باقی‌مانده از دوره این پادشاه، حکومت او را محدود به پنج تا شش سال (۷۴۷-۷۴۲/۷۴۱) دانسته است (Masatomo, 745-748).

۳. در پی کشته شدن ترمشیرین خان، خان نشین جغتای به دو بخش تقسیم شد. بخش غربی، ماوراءالنهر و بخش شرقی، مغولستان را در بر می‌گرفت. (نک. منز، برآمدن تیمور، ۴۶).

۴. برخی از پژوهشگران، توجه ویژه بهاءالدین به شریعت و سنت را عکس‌العمل صوفی‌ای حنفی‌مذهب در برابر جریان رو به رشد تصوف شیعی آن زمان دانسته‌اند (نک. طاهری عراقی، مقدمه قدسیه، ص ۲۵). اگر چه برخی از گزارش‌ها می‌تواند در دفاع از ادعای اخیر یعنی رشد گرایش‌های شیعی^۶

می‌رسد، شرایط سیاسی جدید ماوراءالنهر بعد از سقوط خان جغتایی در اتخاذ این رویکرد بهاءالدین مؤثر بود. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، با پایان یافتن حاکمیت خوانین مغول و برآمدن بحران مشروعیت سیاسی در بین جانشینان غیر مغول آنها، شریعت به‌عنوان عامل مشروعیت بخش سیاسی، بیش از پیش مورد توجه صاحبان قدرت قرار گرفت. در این میان اگر چه تصوف در دوره مغول از آزادی و برابری با دیگر جریان‌های اعتقادی برخوردار نبود و به‌سبب آن و نیز برخی از عوامل دیگر، گسترش مطلوبی را یافته بود (Potter, 77-78)، اما در نقاط شهری و مهم، این فقها و متشرعان بودند که همچنان نمایندگان رسمی اسلام به‌شمار می‌آمدند. بنابراین طبیعی بود که با حمایت صاحبان قدرت از شریعت به‌عنوان عاملی مشروعیت بخش، جریان‌های موازی دیگر همچون تصوف که معمولاً مورد غضب و انتقاد بودند، به انزوا کشیده شوند.^۱

شیوخ خواجگان که تا زمان بهاءالدین عمدتاً در نقاط روستایی فعالیت می‌کردند، کمتر توانسته بودند با جریان رسمی اسلام و نمایندگان آن یعنی فقها، متکلمان و محدثان تعامل داشته باشند. در حالی که بهاءالدین نقشبند در بخارا این فرصت را یافت که ضمن برقراری ارتباط با دیگر جریان‌های دینی، زمینه تداوم سنت خواجگان را در وضع جدید، فراهم سازد.^۲ افزون بر این که در نتیجه تلاش بهاءالدین، در میان اولین

→ در تصوف آن دوره ارائه شود، اما هیچ‌گونه شهادی مؤید نقش این امر به‌عنوان عاملی مؤثر در نوع رویکرد بهاءالدین نسبت به شریعت و سنت، در دست نیست. این که در تذکره‌های مرتبط با بهاءالدین نقشبند، کوچک‌ترین اشاره‌ای به نگرانی‌های احتمالی او در این باب نشده است، قابل تأمل است. این در حالی است که در واپسین سال‌های حکومت تیموری، رشد تمایلات شیعی به‌طور خاص در هرات، نگرانی و عکس‌العمل جدی صاحبان قدرت و علمای دینی درباری را به همراه داشت. موضوعی که بی‌تردید نمی‌توانست بی‌ارتباط با ظهور تدریجی صفویان شیعه مذهب در ایران، باشد.

۱. شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد این نگرانی کاملاً به‌جا بوده است. به‌عنوان نمونه در دوره حاکمیت شاهرخ بر هرات، بسیاری از شخصیت‌های صوفی از جانب فقها و علمای درباری مورد تفتیش و مواخذه قرار گرفتند که در بعضی موارد منجر به تبعید و اخراج آنها از هرات شد از جمله: تکفیر ابن ترکه اصفهانی (ترکه اصفهانی، ۱۶۹)؛ تکفیر مولانا حسین خوارزمی به‌خاطر شعری با مطلع: ای در همه عالم پیدا تو و پنهان تو / هم درد دل عاشق هم اصل مداوا تو (نوایی، ۱۸۵)

۲. او بسیاری از رسومی را که در میان خواجگان رایج بود و از منظر علمای دینی نوعی بدعت محسوب می‌شد، ممنوع کرد یا دست کم در اظهار نظر درباره آنها بسیار محتاطانه عمل می‌کرد. در این میان به‌طور خاص می‌توان به کنار گذاشتن ذکر جهری و همچنین اظهار نظر محتاطانه درباره سماع و موسیقی یاد کرد (نک: Aramjoo, 2018)

نسل جانشینان او افرادی چون خواجه محمد پارسا (م. ۸۲۲) (از اخلاف مولانا حافظ‌الدین کبیر بخاری) و خواجه یعقوب چرخ‌چی (م. ۸۳۸ تا ۸۵۱) حضور داشتند که پیش از پیوستن به او، تحصیلات رسمی و مدرسی خود را به پایان رسانده بودند و ضمن نگارش آثار متعدد، ساختار نظری خواجهگان نقشبندیه را در قالبی نظام‌مند تثبیت کردند.^۱ با ورود جدی سنت خواجهگان به مرحله شهری و برقراری ارتباط پویا با جامعه مذهبی و علمی بخارا، زمینه حضور فعال پیروان بهاء‌الدین در جامعه و سیاست نیز بیش از پیش فراهم شد. بنابر روایتی از انیس الطالبین، مولانا حسام‌الدین خواجه یوسف، از علمای سرشناسی که به خواجه نقشبند پیوسته بود، زمانی (احتمالاً ۷۶۸) به نمایندگی از طرف برخی از اهالی بخارا که قصد داشتند بر حاکم وقت شورش کنند، از بهاء‌الدین درخواست کرده بود که با شورشیان همراهی کند و او نیز دست‌کم در ظاهر از آنها حمایت کرد (بخاری، ۲۳۱). پی‌آمد دیگر فعالیت نقشبند در بخارا که به نوبه خود در شکل‌گیری زمینه‌های فعالیت سیاسی طریقت نقشبندیه موثر افتاد، نقش پیروان او به‌عنوان مدافعان شریعت در مقابل مواضع غیردینی حکام یا سهل‌گیری‌های علمای دینی درباری بود. در واقع از یک سو شیوخ خواجهگانی پیرو بهاء‌الدین نقشبند، به استثنای موارد معدود همچون خواجه محمد پارسا که در زمینه علوم شرعی نیز دانش گسترده‌ای داشت، عمدتاً از تحصیلات مدرسی برخوردار نبودند و از سوی دیگر، رعایت همه‌جانبه شریعت به‌عنوان اصل بنیادین مورد قبول این جریان، واقع شده بود. آنچه برخی از پژوهشگران از آن به‌عنوان «مذهب گویی و علاقه به ستیزه‌های کلامی-فقهی فرقه‌ای» در طریقت نقشبندیه یاد کرده‌اند (مایل هروی، ۲۴)، حاصل تدریجی این ارتباط بود. به‌نظر می‌رسد این امر در تقابل میان شیوخ خواجهگانی-نقشبندی که همچنان بیشتر در نواحی روستایی فعال بودند و در رعایت ظواهر شریعت سخت‌گیری زیادی داشتند،^۲ با علمای دینی شهری که بنا بر ضرورت، با تسامح بیشتری نسبت به

۱. برای اطلاع از آثار پارسا (نک. طاهری عراقی، مقدمه قدسیه، ۷۶-۷۰؛ منز، قدرت، سیاست و مذهب،

۱۱۸؛ Subtelny, 90-91)؛ برای آگاهی از آثار چرخ‌چی (نک. Paul, "Charkhi", 19).

۲. همان‌گونه که بارتولد اشاره کرده است این رویکرد نقشبندیه به شریعت باعث شد که از این پس تصوف ماوراءالنهر از تصوف دیگر مناطق کاملاً متمایز گردد. به‌عنوان نمونه در حالی که در دوره مورد نظر در ایران، اهل شریعت در مقابل برخی سهل‌گیری‌های صوفیه نسبت به شریعت موضع می‌گرفتند در ماوراءالنهر این صوفیان بودند که با رفتارهای معارض با شریعت حکومت و علمای دینی حامی آن مخالفت می‌کردند (Ulughbek I yego vremya, 121-122). بارتولد برای مجزا ساختن تصوف ماوراءالنهر از دیگر جریان‌های صوفی، از آن با عنوان «درویشیم» یاد کرده است (Ibid, 174).

مواضع دینی حکام برخوردار می‌کردند، موثر بوده است. دست کم از دوره حکومت الغبیک، شواهدی از مخالفت‌های شیوخ نقشبندی با حکومت سمرقند و علمای دینی مدافع آن در دست است (ادامه مقاله).

بهاءالدین حدود دو دهه (۷۹۱-۷۷۱) از حیاتش را در دوره حکمرانی تیمور گذراند. هرچند، اطلاعی درباره ارتباط آنها در دست نیست، اما بنابر زمینه‌ها و شرایط وقت، این ارتباط محتمل است. از طرفی، تیمور به حاکمیت خاندان امیر قزغن که مخدوم پیشین بهاءالدین را به قتل رسانده بود و در تذکره‌ها، شواهدی مبنی بر خشم بهاءالدین از خاندان مذکور دیده می‌شود^۱، پایان داد. دور از ذهن نیست که همین موضوع، بهاءالدین و پیروانش را به حکومت وقت نزدیک ساخته باشد؛ از جانب دیگر، سیاست دینی تیمور و احترام او به شخصیت‌های دینی و پر طرفدار و جلب حمایت آنها نیز می‌توانست، این ارتباط را تسهیل کند. این‌که علاءالدین عطار (م. ۸۰۲) داماد و خلیفه بهاءالدین نقشبند، با تیمور یا منصوبان او در ماوراءالنهر ارتباط داشت (ادامه مقاله)، می‌تواند مؤید این نظر باشد. هر چند با توجه به فقدان اطلاعات، نمی‌توان نظر پژوهشگران مبنی بر اینکه تیمور از باورمندان طریقت صوفی نقشبندی بود (منز، برآمدن و فرمانروایی تیمور، ۳۵) را تأیید کرد.

نخستین نسل جانشینان بهاءالدین و ارتباط با حکومت

بهاءالدین نقشبند در ۷۹۱ در زادگاهش، روستای قصرهندوان از دنیا رفت. روستای مذکور بعداً به افتخار او قصرعارفان نام گرفت (جامی، نفحات، ۳۹۴؛ کاشفی، ۱۰۰/۱). رقابت پنهانی که بعد از وفات بهاءالدین بر سر جانشینی وی در گرفت (Khismatulin, "Jamis statement, 329-333") می‌تواند، شواهدی بر میراث قابل توجه او، خاصه پس از کسب اعتبار و نفوذ، برای پیروانش در نظر گرفته شود. اگر چه

۱. به‌عنوان نمونه او ارتباط خود با یکی از شیوخ صوفی‌نفس را از آن جهت که با شخصی به نام امیر عبدالله در ارتباط بود قطع کرد و از سرگیری آن را منوط به ترک ملازمت او نمود (ابوالحسن محمد باقر بن محمد علی، ۵۰). اگر چه به‌طور مشخص در روایت مورد نظر از هویت این امیر سخنی به میان نیامده است اما دور از ذهن نیست که این شخص همان امیر عبدالله (۷۶۱-۷۶۰) جانشین امیر قزغن باشد که در سال ۷۶۰ به دنبال کشته شدن پدرش قدرت را در ماوراءالنهر به دست گرفت (حافظ ابرو، ۳۰۸/۱). ضمن اینکه در جایی دیگر نیز از برخورد سرد او با امیر عبدالله یاد شده است که البته این بار به‌طور مشخص منظور فرزند و جانشین امیر قزغن بوده است (بخاری، ۲۶۷-۲۶۶؛ ابوالحسن محمد باقر بن محمد علی، ۱۴۷).

بهاءالدین در چند مورد به روشنی بر خلافت خواجه محمد پارسا تأکید کرده بود (کاشفی، ۱۰۳/۱؛ جامی، خلاصه انیس، ۱۶) اما داماد و مریدش علاءالدین محمد عطار بود به جانشینی رسید که البته از جانب خواجه محمد پارسا نیز مورد قبول واقع شد.^۱ شواهدی از ارتباط عطار و پارسا با حاکمان وقت تیموری در دست است. پارسا که در ۸۲۲ در مسیر سفر حج با خواجه حسن عطار (م ۸۲۶)، فرزند ارشد علاءالدین محمد عطار دیدار کرده بود، از سفارش نامه‌هایی یاد می‌کند که خواجه حسن به بعضی از امرای شاهرخ و بایسنغر راجع به او نگاشته بود. بنابر همین گزارش، پارسا ضمن ابراز نخرسندی از این اقدام خواجه حسن، به اصحابش گفت: «باکی نیست، بابای ایشان نیز گاهی این چنین‌ها می‌کرده‌اند» (نیشابوری، ۲۸۰). بنا بر همین گزارش دست کم می‌توان به برخی از مراودات میان عطار و جانشینان او با صاحبان قدرت در ماوراءالنهر پی برد. عطار پیش از پایان حکومت تیمور از دنیا رفت اما پارسا جدای از تجربه حاکمیت تیمور، بیش از یک دهه را در منازعات شاهزاده‌های تیموری بعد از وفات او گذراند. در دوره تسلط خلیل سلطان بر ماوراءالنهر و اختلافات شاهرخ با او، پارسا جانب شاهرخ را گرفت.^۲ برخی منابع به مکاتبات پارسا با شاهرخ علیه خلیل سلطان اشاره کرده‌اند (کاشفی، ۱۰۸-۱۰۹/۱).

بعد از غلبه شاهرخ بر ماوراءالنهر و انتصاب الغ‌بیک به حکومت این منطقه، به سبب سیاست‌های دینی حاکم مذکور، شیوخ نقشبندی بخارا همچون پارسا، در مقام مخالف دربار سمرقند، ظاهر شدند.^۳ به‌رغم توصیه شاهرخ به رعایت شریعت (حافظ ابرو،

۱. همانگونه که خسمتولین در پژوهش اخیرش در باب دو تحریر مفصل و موجز انیس‌الطالبین نشان داده است، بسیار محتمل است که پارسا جهت جلوگیری از شکل‌گیری شکاف بین طرفداران بهاءالدین حاضر به پذیرش بی‌قید و شرط جانشینی علاءالدین عطار شده باشد (Khismatulin, Jamis statement, 16).

۲. به‌نوشته برخی از پژوهشگران (منز، قدرت، سیاست و مذهب در دوره تیموری، ۱۱۷-۱۱۴) این اقدام پارسا را چه متأثر از منافع اقتصادی او به عنوان عضوی از خاندانی ملاک و سرشناس در بخارا بدانیم و چه حاصل نقش او به‌عنوان شیخی صوفی و معترض، در اصل موضوع هیچ تفاوتی نخواهد داشت. چرا که فارغ از هر انگیزه‌ای که پارسا برای این کنش سیاسی داشته است، این موضوع می‌توانست برای پیروان او و باورمندان طریقت نقشبندی، نوعی جواز انجام فعالیت‌هایی مشابه باشد.

۳. بارتولد به‌درستی بخارا را مرکز مخالفان سیاست‌های دینی الغ‌بیک دانسته است (Ulughbek i yego vremya, 124). جایی که مرکز حضور شیوخ نقشبندی از جمله پارسا و پیروان آنها بود.

۳/۹/۳۰)، از مقایسه گزارش‌های مربوط به دو کرسی هرات و سمرقند در این دوره به روشنی، عدم پایبندی الغ‌بیک به توصیه پدر و تفاوت فضای مذهبی حاکم بر این دو کرسی حکومت هویداست. در واقع شرایط هرات به سبب سیاست‌های مذهبی شدید شاهرخ که به کمک محتسبانی که اختیارات فراوان داشتند، عملیاتی می‌شد، با آنچه بر سمرقند در دوره حاکمیت الغ‌بیک می‌گذشت، تفاوت چشمگیری داشت. در حالی که در هرات، محتسبان از منازل شاهزاده‌ها خمره‌های شراب را جمع می‌کردند،^۱ در سمرقند جشن‌های رسمی که با حضور امثال شیخ‌الاسلام برگزار می‌شد، بدون شراب و موسیقی نبود (نیشابوری، ۲۴۵). انتقادات پارسا در *فصل الخطاب*، به وعاظ، قضات و علمای درباری، می‌تواند نشانه نارضایی او از شرایط مذهبی حاکم بر سمرقند باشد (پارسا، *فصل الخطاب*، ۳۵۱). احتمالاً همین موضوع موجب آن شد که به زودی پارسا به دستور الغ‌بیک، به سمرقند فراخوانده شود و از جانب علمای دربار، مورد آزمون قرار گیرد (کاشفی، ۱۰۸/۱-۱۰۶). این رفتارهای الغ‌بیک و علمای دربار او با شیوخ نقشبندی، به همین مورد محدود نشد. گزارش‌هایی از رفتار تحقیرآمیز الغ‌بیک با یکی دیگر از مریدان خواجه بهاء‌الدین نقشبند، یعنی مولانا نظام‌الدین خاموش، در دست است (نیشابوری، ۲۲۷).

شیوخ نقشبندی و منازعات شاهزاده‌های تیموری

با مرگ شاهرخ در ۸۵۰ دوره آشوب در قلمرو تیموری نمودار شد. الغ‌بیک تنها فرزند زنده شاهرخ، جدای از درگیری با فرزندش عبداللطیف، در ماوراءالنهر با تحرکات ابوسعید، دیگر مدعی قدرت نیز روبرو بود (عبدالرزاق سمرقندی، ۶۸۲/۴). هرات، کرسی خراسان نیز بین دیگر شاهزاده‌های تیموری همچون سلطان محمد، علاءالدوله و ابوالقاسم بابر، فرزندان بایسنغر و برخی امرای تیموری دست به دست می‌شد (همان، ۶۷۶/۴-۶۸۰). الغ‌بیک در ۸۵۳ در جنگ با فرزندش عبداللطیف شکست خورد و به قتل رسید (همان، ۶۸۶/۴). عبداللطیف در دوره حکومت پدر، آنگاه که تنها حاکمیت بلخ در اختیارش بود در اقدامی علیه پدر، دستور داد مالیات تمغا لغو شود (همان، ۶۷۰/۴). مالیاتی که به سبب ماهیت غیرشرعی، در میان اهل شریعت مخالفان زیادی داشت، اما

۱. شاهرخ در ۸۱۳ در هرات مدرسه و خانقاهی تأسیس کرد و ضمن ملغی ساختن یاسای مغولی و جایگزینی شریعت، دستور داد شرب خمر ممنوع شود. یکبار دیگر نیز در ۸۴۴ دوباره دستور داد با خاطیان درین باب، برخورد شود (عبدالرزاق سمرقندی، ۴۹۵/۳)

الغیبیک هیچ‌گاه از جمع‌آوری آن چشم‌پوشی نمی‌کرد.^۱ این اقدام عبداللطیف و کوشش‌هایی که بعد از استقرار در حکومت سمرقند در جهت نزدیک شدن به علمای مذهبی داشت، نشان می‌دهد که به ادامه سیاست مذهبی پدرش تمایل نداشت. با وجود این، حکومت عبداللطیف دوامی نیافت و به سبب استبداد بیش از حد و شاید کینه برخی از امرای پدرش در همان سال اول حکومت به قتل رسید (همان، ۶۹۵/۴). عبدالله بن ابراهیم سلطان که بعد از او حکومت سمرقند را در اختیار گرفت، اگر چه از حمایت برخی از شخصیت‌های تأثیرگذار در سمرقند همچون شیخ الاسلام برخوردار بود^۲ اما ناچار بود با رقیب سرسختی چون ابوسعید روبرو شود که پیشتر در هنگامه نبرد میان الغیبیک و عبداللطیف، کوششی ناموفق برای کسب قدرت کرده بود. هرچند عبدالله توانست اولین حمله ابوسعید به سمرقند را خنثی کند، اما به زودی در جریان نبردی دیگر با او شکست خورده و به قتل رسید (همان، ۷۰۷/۴).

ابوسعید که همانند دیگر جانشینان الغیبیک از نارضایی عمومی نسبت به سیاست‌های مذهبی الغیبیک آگاه بود، از همان ابتدای کار و در جریان کوشش برای گرفتن قدرت، با برقراری ارتباط با نیروهای تأثیرگذار و مخالف سیاست‌های مذهبی الغیبیک، کوشش کرد تا حاکمیت خود را تضمین و تثبیت کند. از این جهت عبیدالله احرار - شیخ پرنفوذ نقشبندی و ملاکی سرشناس در ناحیه تاشکند - مورد توجه ویژه ابوسعید قرار گرفت.

در نیمه دوم سده نهم، شیوخ نقشبندی و پیروان آنها، علاوه بر ماوراءالنهر، در دیگر نقاط قلمرو تیموری نیز حضور داشتند. اگر چه، اولین نسل پیروان بهاءالدین پس از وفات او، بر پیشوایی واحد توافق کردند، اما اخلاف و جانشینان آنها به زودی خط سیرهایی مجزا و موازی در پیش گرفتند. در واقع، توسعه روزافزون قلمرو نفوذ و حضور نقشبندیه، مانع از انسجام، یکپارچگی و همچنین پذیرش رهبری واحد در بین جانشینان بهاءالدین می‌شد. پیروان نقشبند، نه تنها در شهرهای مختلف ماوراءالنهر حضور داشتند، بلکه از همان سال‌های نخست، نفوذشان به شهرهایی ورای حدود آن نیز

۱. «باعث بر این چیز (بر انداختن تمغا توسط عبداللطیف) آن بود که میرزا الغیبیک در باب حصول وجوه تمغا و زکات مبالغه بسیار داشت» (خواندمیر، ۳۲/۴).

۲. «چون خبر فتح به سمرقند رسید، جناب شیخ‌الاسلام اعظم، سلطان علماء العالم، برهان‌الدین خواجه مولانا سلمه‌الله و ابقاه که در جانب میرزا سلطان عبدالله کمال اخلاص به ظهور آورده غلوی عظیم داشت قاصد خراسان گشت» (عبدالرزاق سمرقندی، ۷۱۱/۴).

رسید. علاوه بر فقدان شواهدی مبنی بر پایبندی خلفا و جانشینان عطار، پارسا و چرخى (خلفای بهاءالدین نقشبند) - که گاه با هم در ارتباط نیز بودند - بر پیروی از شیخی واحد، گزارش‌هایی مبنی بر وجود چالش میان آنها نیز در دست است. برای مثال می‌توان به اختلاف خواجه عبدالملک (فرزند ابونصر پارسا و نواده خواجه محمد پارسا) با عبدالله احرار، خلیفه خواجه یعقوب چرخى اشاره کرد (مولانا شیخ، ۶۲۰). ضرورتاً ریشه این اختلافات، رقابت بر سر پیشوایی طریقت نبود و چه بسا عامل آن، مسائل شخصی و خاندانی بود. در واقع این مرحله حیات نقشبندیه، با خطوطی موازی از شیوخ نقشبندی و جانشینان آنها مشخص می‌شود که گاه از آنها به عنوان علائیه (جانشینان علاءالدین عطار) و پارسائیه (پیروان خواجه محمد پارسا) یاد شده است (McChesney, 272-273؛ کاشفی، ۱۶۱، ۱۶۹/۱).

در میان شیوخ نقشبندی در نیمه دوم سده نهم، کسانی چون یعقوب چرخى (م. ۸۵۱) تنها به تربیت مریدان اشتغال داشتند و برخی دیگر علاوه بر آن، از ارتباط با صاحبان قدرت نیز خودداری نمی‌کردند. خواجه ابونصر پارسا (م. ۸۶۵) در بلخ از نفوذ قابل توجهی بهره مند بود و گاه با حکام تیموری همنشین بود (عبدالرزاق سمرقندی، ۷۳۶/۴). فرزندان علاءالدین عطار نیز از مدت‌ها قبل در دستگاه شاهرخ مورد احترام بودند و به همین سبب علاوه بر ماوراءالنهر در هرات، بلخ و دیگر شهرهای خراسان نیز پیروانی داشتند (کاشفی، ۱۶۰-۱۵۹)^۱. اما در ماوراءالنهر، عبدالله احرار، بیش از دیگر شیوخ نقشبندی فعال بود. او افزون بر اینکه به عنوان شیخی نقشبندی، مریدان و طرفداران زیادی داشت، به سبب اشتغال به تجارت و زراعت در ولایت تاشکند، به لحاظ توان اقتصادی نیز شرایط مطلوبی را تجربه می‌کرد. همین شرایط به او فرصت می‌داد تا در منازعات شاهزاده‌های تیموری، تاثیرگذار باشد. احرار که از مخالفان مذهبی سمرقند بود، ضمن حمایت از ابوسعید در منازعات قدرت شاهزاده‌های تیموری، به دنبال پیروزی او، در ارتباطی مداوم با دستگاه قدرت در ماوراءالنهر قرار گرفت و در نتیجه،

۱. کاشفی در رشحات به نقل از احرار آورده است که چگونه خواجه حسن عطار یکی از مریدانش را با سفارشی که به امیر سعید (از امرای الغ بیک) نوشت، وارد دستگاه حکومت کرد (کاشفی، ۳۹۴/۲). فرزند او خواجه یوسف عطار نیز در شمار اشخاص نزدیک به الغ بیک بود (عبدالرزاق سمرقندی، ۶۵۱/۴). او در زمان ابوسعید تیموری نیز در ارتباط با دستگاه قدرت بود و حتی در موردی به عنوان ایلچی (در ماجرای درگیری‌های جهان‌شاه ترکمان و ابوسعید) خدمت کرد (خواندمیر، ۷۲/۴).

نقش قابل توجهی در تقویت نظری و عملی حضور نقشبندیه در حوزه سیاست داشت (ادامه مقاله). پیش از پرداختن به این امر، بررسی پیشینه زندگی و عوامل موثر بر مواضع سیاسی احرار ضروری است.

عبدالله احرار: زندگی و زمینه فعالیت سیاسی

عبدالله احرار در ۸۰۶ در خاندانی سرشناس و بانفوذ در باغستان تاشکند به دنیا آمد (کاشفی، ۳۹۱/۲-۳۹۰). خاندان مادری او سابقه گرایش به تصوف داشتند؛ شیخ عمر باغستانی و فرزندش خاوند طهور (م. ۷۵۵) صوفیانی بودند که شهرتشان در بخارا به بهاءالدین و نیز پیروانش رسیده بود (همان، ۳۷۰/۲-۳۶۹). در خاندان پدری احرار، افزون بر گرایش‌های صوفیانه، شواهدی مبتنی بر اشتغالات سیاسی و اقتصادی نیز به چشم می‌خورد. بنابه گزارش رشحات، خواجه شهاب‌الدین شاشی (جد پدری احرار)، بیشتر به زراعت و گاه تجارت اشتغال داشت (همان، ۳۸۶/۲). مثلاً از خدمت خواجه محمد، عموی احرار به امیر خداداد حسینی از امرای تیمور یاد شده است (همان، ۳۸۹/۲؛ خواندمیر، ۵۸۰/۳). احرار دست‌کم در دهه‌های نخستین زندگانی، بیشتر تحت تأثیر خاندان مادری خود قرار داشت.^۱ چه بسا همین امر در ایجاد گرایش‌های صوفیانه او مؤثر بوده است. احرار تنها چند ماه در مدرسه‌ای ماند که به پیشنهاد خال خود، خواجه ابراهیم شاشی، راهی آنجا شده بود. وی به‌زودی، به قصد برخورداری از محضر مشایخ صوفی ماوراءالنهر به مسافرت پرداخت. به گزارش رشحات، او در این زمان به همراه سعدالدین کاشغری (م. ۸۶۰) دو سال را در ماوراءالنهر، به‌ویژه سمرقند (نزد مولانا نظام‌الدین خاموش) و بخارا (نزد علاءالدین غجدوانی و مولانا حسام‌الدین شاشی) و دیگر شاگردان بهاءالدین نقشبند گذراند (همان، ۴۱۳/۲، ۴۱۴، ۴۱۶). احرار در ۸۳۹ عازم هرات شد (همان، ۴۱۶/۲). فضای مذهبی حاکم بر سمرقند و هرات با هم تفاوت زیادی داشت. در آن زمان - ۴۶ سال پس از فتح هرات توسط تیمور و ۲۹ سال گذشته از فرمانروایی شاهرخ - هرات محل حضور بسیاری از طالبان علم و معرفت بود. تجربه‌های

۱. مولانا شیخ در رساله خوارق عادات احرار آورده است که «حضرت ایشان را بعد از تولد، پدر کلان و مادر کلان پرورده، کلان ساخته‌اند و از خردی ایشان وی را خدمت می‌فرموده‌اند». در ادامه همین روایت از قول احرار آمده است: «با وجود این‌که شش تغایی (دایی) داشتم که همه از من کلان تر بودند، پدر کلان من اکثر خدمت‌ها که از دست من می‌آید به من می‌فرمودند». از لفظ تغایی کاملاً آشکار است که خاندان مادری احرار مورد نظر بوده است.

ناخوشایندی که احتمالاً از برخورد الغبیک و کارگزارانش با جریان‌های اعتقادی خارج از کنترل دربار سمرقند داشت، علی‌القاعده می‌بایست در رضایت او از فضای دینی هرات، بی‌تأثیر نبوده باشد. نه تنها نظام‌الدین خاموش، از شیوخ احرار، به‌سبب اتهامی که به فرزندش زده بودند، به‌شدت مورد تحقیر و تنبیه الغبیک واقع شده بود (نیشابوری، ۲۲۷)، بلکه در یک مورد در شهر تاشکند، خود احرار به همراه تعدادی دیگر از شیخ‌زاده‌ها از جانب مأمورین الغبیک فراخوانده شده بود (کاشفی، ۳۹۴/۲). در هرات، احرار نزد دو تن از چهره‌های سرشناس یعنی بهاء‌الدین عمر (م. ۸۵۷) و زین‌الدین خوافی (م. ۸۳۸) رفت و آمد داشت (همو، ۴۲۸/۲-۴۲۵). فارغ از تأثیری که آموزه‌های این دو بر شخص احرار و تحولات فکری او داشت، مسلم است که پنج سال اقامت در هرات و آشنایی با فضای کلی فرهنگی و سیاسی این شهر، به‌ویژه نحوه ارتباط علما و صوفیان با صاحبان قدرت، تأثیری قابل توجه بر روزهای پیش روی احرار و مواضع او نسبت به این‌گونه ارتباطات بر جا گذاشت. او که خیل طرفداران این شیوخ و البته اقبال امرای حتی خود شاهرخ را به ایشان می‌دید، بعداً به این‌که آنها از قدرت خود، برای رفع و رجوع مشکلات مردم استفاده نمی‌کردند، خرده می‌گرفت.^۱ در واقع تجربه دو محیط کاملاً متفاوت (هرات و سمرقند) در یک دوره کوتاه، این فرصت را به احرار داد تا همزمان در مورد وظایفی که یک شیخ صوفی می‌توانست و می‌باید بر عهده بگیرد از یکسو و ضرورت پایبندی حاکم، به شریعت از سوی دیگر بهتر بیندیشد. کمبود موقوفات معتبر در هرات که بتواند مخارج زندگی طالبان علم و مریدان شیوخ را فراهم سازد، موضوع دیگری بود که هیچ‌گاه از خاطر احرار نرفت؛ از این‌رو بعدها هنگامی که به ماوراءالنهر بازگشت، مریدانش را از سفر به هرات منع می‌کرد (نیشابوری، ۲۹۶). احرار در آخرین سال اقامت در هرات، به سراغ خواجه یعقوب چرخ‌ی رفت و به‌رغم آشنایی بیشتر با دیگر پیروان بهاء‌الدین، تنها در این زمان بود که به‌وسیله خواجه یعقوب رسماً وارد جریان خواجه‌گان نقشبندی شد (کاشفی، ۴۳۰/۲).

آگاهی درباره زندگی احرار از زمان بازگشت از هرات به تاشکند در ۸۳۴ تا روی کار آمدن ابوسعید (۸۵۵) در ماوراءالنهر و همکاری احرار با او، بسیار اندک است. تنها می‌دانیم که او بعد از بازگشت به موطن خویش، در کنار تربیت مریدان، به زراعت

۱. «خدمت بهاء‌الدین عمر و شیخ زین‌الدین خوافی به جهت مهمات فقرا نزد میرزا شاهرخ نمی‌رفتند»

(محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۱۵۲؛ نیشابوری، ۲۴۶)

پرداخت و در ابتدای این کار با شخص دیگری سهیم بود (همان، ۴۰۴/۲). پیشتر اشاره شد که اعقاب مادری و پدری احرار در شمار خاندان‌های سرشناس تاشکند بودند؛^۱ بنابراین دور از ذهن نیست در این اشتغال از حمایتشان برخوردار شده باشد و یا از آنها املاکی را در این منطقه به ارث برده باشد (Kutbaev, 36). به هر رو، احرار به‌زودی افزون بر موفقیت در زراعت و تجارت، به‌عنوان شیخی صوفی، مریدان و طرفداران زیادی یافت و ظاهراً موجب نگرانی و مخالفت دیگر شیوخ تاشکند شد (کاشفی، ۵۴۳/۲). با وجود این، نفوذ معنوی احرار که همزمان با افزایش تمکن مالی او افزایش می‌یافت. او در جریان منازعات جانشینان الغبیک بر سر قدرت، ضمن حمایت از ابوسعید، توانست جایگاه خود و طریقت نقشبندی را در ماوراءالنهر تثبیت کند. باور احرار به ضرورت پایبندی حاکم به شریعت و نقش شیوخ در عملی ساختن آن، یگانه عامل ورود این شیخ نقشبندی به میدان سیاست در دوره تیموری نبود و عوامل دیگری نیز در این امر دخیل بودند. در این میان، علاوه بر منافع اقتصادی او به عنوان ملاک و تاجری بزرگ، باید به تلاش احرار برای فایق آمدن بر دیگر مدعیان مرجعیت در طریقت نقشبندی، که پیشتر مورد اشاره قرار گرفتند، نیز توجه داشت.

نقش آفرینی‌های سیاسی احرار در دوره ابوسعید و جانشینان او

تواریخ و تذکره‌ها، با اختلاف، از نقش احرار در پیروزی ابوسعید سخن گفته‌اند.^۲ تذکره‌ها، بدون اشاره به عوامل دیگر، از حمایت معنوی احرار، به عنوان تنها عامل پیروزی‌بخش ابوسعید در رویارویی با عبدالله سخن گفته‌اند (همان، ۵۲۱/۲). در حالی که بنا بر گزارش منابع تاریخی، حمایت خان ازبک از ابوسعید موجب گردید او در این نبرد سرنوشت ساز بر سمرقند تسلط یابد.^۳ عبدالرزاق سمرقندی در *مطلع السعدین* و

۱. اینکه برخی پژوهش‌های جدید، از فقر شدید عییدالله احرار در اوایل زندگی یاد کرده‌اند (طاهری عراقی، ۱۳؛ نظامی، ۳۴۶)، درست نمی‌نماید. در واقع، اشاره‌های منابع مربوط به تنگدستی احرار، به زمان حضور او در هرات بر می‌گردد که وی به عنوان مسافر و غریب در شهری دیگر، آن هم به قصد درویشی حضور داشت.

۲. برای بررسی تطبیقی و انتقادی این منابع نک. Gross, *a study of the perceptions*, 99

۳. عبدالرزاق سمرقندی، ۷۰۸/۴؛ ملا بنائی، ۴۹؛ بنابه نظر الگار، احرار به سبب نفوذ قابل توجهی که میان ازبک‌ها داشت، در جلب حمایت آنها از ابوسعید موثر بود (Algar, *The Naqshbandi* Order, 137) هر چند در منابع اشاره‌ای به این نقش احتمالی احرار نشده است.

مجمع البحرین در روایت چگونگی پیروزی ابوسعید بر عبداللّه، هیچ اشاره‌ای به احرار نکرده است، اما در گزارش ماجرای محاصره سمرقند از سوی لشکر خراسان به فرماندهی میرزا بابر، ضمن پرداختن به نقش احرار، به پیشینه آشنایی او و ابوسعید نیز اشاره کرده است. بنابه گزارش او، ابوسعید قبل از دستیابی به قدرت، با عبداللّه احرار آشنایی داشت و به گمان او، این احرار بود که «داعیه سلطنت جهان در خاطر همایون نشاند» (عبدالرزاق سمرقندی، ۷۴۲/۴).

با صرف نظر از این گزارش، در ارتباط با پیشینه آشنایی احرار و ابوسعید و همچنین نقشی که احرار در جریان محاصره سمرقند ایفا کرد (همو، ۷۴۲/۴؛ خواندمیر، ۵۳/۴)، نباید از اشاره مهمی که در آن به «مشایخ و اهل‌الله و اهل معنی» رفته است غفلت کرد.^۱ در واقع، آگاهی‌هایی از جایگاه برجسته صوفیان، خاصه برخی شیوخ صوفی نقشبندی در دست است که ابوسعید نیز در جریان کوشش برای غلبه بر رقیب، از آن به نفع خود بهره برد. از آنجا که میرزا عبداللّه حاکم وقت سمرقند از حمایت علمای دینی و در رأس آنها شیخ الاسلام بهره‌مند بود، برای ابوسعید جلب حمایت شیخ پرنفوذ نقشبندی می‌توانست بسیار مؤثر باشد. احرار نیز انگیزه کافی برای ورود به دعاوی قدرت را داشت. این‌که در گزارش مذکور، از تحریک ابوسعید توسط احرار برای گرفتن قدرت سخن به میان آمده است، می‌تواند شاهی از کوشش این شیخ نقشبندی از مدت‌ها قبل برای بسط نفوذش به حاکمیت سمرقند باشد.^۲

احرار به دنبال غلبه ابوسعید بر سمرقند، به دعوت او از موطن خود به سمرقند مهاجرت کرد.^۳ با ورود احرار به کرسی حکومت و حمایت دربار از او، روز به روز بر نفوذ

۱. «(ابوسعید) از همت مشایخ و اهل‌الله مدد خواست و در آن زمان که هنوز بر سریر سلطنت استقرار نیافته بود در اطراف آن ولایت از باطن اهل معنی استمداد می‌نمود» (سمرقندی، ۴/۶۸۲). در نگاه اول، مراد از این واژه‌ها می‌تواند شخصیت‌های دینی اعم از علمای مذهبی و صوفیان قلمداد شود. اما سمرقندی چندین بار دیگر نیز در مطلع السعدین، این عنوان را صرفاً برای اشاره به دراویش و شیوخ صوفی به کار برده است (عبدالرزاق سمرقندی، ۷۸۷/۴، ۷۸۰).

۲. بارتولد احتمالاً بر مبنای همین روایت معتقد بود که احرار به‌عنوان یکی از مخالفان اصلی الغ بیگ، از همان دوره حکومت او ضمن تحریک ابوسعید، به دنبال گسترش نفوذ طریقت نقشبندی به مرکز حکومت تیموری در ماورالنهر بود (Bartold, mongolskoye vladychestvo, 267).

۳. تذکره‌ها از دعوت احرار توسط ابوسعید، به محض غلبه بر میرزا عبداللّه، برای آمدن به سمرقند سخن گفته‌اند هر چند منابع تاریخی در این باب مستقیماً اشاره‌ای نکرده‌اند، اما همین‌که از این پس سمرقند شاهد حضور احرار بود و ارتباط وی با ابوسعید در مراحل اولیه قدرت گرفتن او، می‌تواند مؤید گزارش تذکره‌ها باشد (کاشفی، ۵۲۲/۲، ۶۳۳، ۶۴۳).

و اعتبار خواجهگان نقشبندیه افزوده شد و از این پس سمرقند، مرکز اصلی حضور نقشبندیه در ماوراءالنهر شد و جای بخارا را گرفت. نقشی که احرار در دفاع از سمرقند مقابل سپاه خراسان ایفا کرد، جایگاه او را در بین مردم این شهر نیز تثبیت کرد. پس از تسلط ابوسعید بر هرات در ۸۶۳ و انتقال کرسی حکومت به آن شهر، احرار همچنان در ماوراءالنهر ماند. دارایی فراوان و نفوذ او^۱ باعث شد در بسیاری از رویدادهایی که از آن پس در ماوراءالنهر رخ داد، حضوری فعال داشته باشد. برای مثال هنگامی که خبر شورش نورسعید در ۸۶۵ در ماوراءالنهر به ابوسعید رسید، احرار را به عنوان نماینده خود به سراغ نورسعید فرستاد (عبدالرزاق سمرقندی، ۸۹۱/۴). احرار بعد از دیدار با نورسعید، عازم هرات شد. او در این سفر از ابوسعید خواست تا تمغای^۲ سمرقند و بخارا را ببخشد که با موافقت پادشاه همراه شد (همان، ۸۹۲/۴). اگر چه تذکرها همچون دیگر موارد، این پاسخ مثبت ابوسعید به درخواست احرار را نتیجه نفوذ معنوی او بر شخص حاکم دانسته‌اند^۳، اما بی تردید این پاسخ نمی‌توانست بی ارتباط با ناآرامی‌های ماوراءالنهر در این زمان باشد. در واقع ارتباط ابوسعید و احرار در این زمان، بر خلاف آنچه بارتولد با تکیه بر تمجید سمرقندی از شیخ مذکور آورده و ابوسعید را تا پایان حکومتش مطیع اوامر خواجه احرار دانسته است^۴، آشکارا تابعی از منافع و مصالح

۱. احرار از همان بدو ورود به سمرقند شروع به توسعه املاک و دارایی‌های خود کرد. اسناد موجود حکایت از خرید هزاران جریب زمین در سمرقند و حوالی آن توسط احرار دارد. افزون بر این، بنا بر برخی از اسناد، املاکی نیز در قالب نذورات مردمی به او انتقال یافت. برای آگاهی بیشتر نک. Chekhovich, 51-373
۲. تمغا مالیاتی مغولی بود که از تجار و صنعتگران اخذ می‌شد (Gross, a study of the perceptions, 129). به‌نوشته گراس، احرار برای درخواست لغو این مالیات انگیزه‌های عقیدتی و اقتصادی داشت. افزون بر این که تمغا به‌عنوان مالیاتی مغولی مبتنی بر شریعت نبود و از این منظر طبیعتاً با مخالفت امثال احرار روبرو بود، از لحاظ اقتصادی نیز با منافع او که دارای تجارتی گسترده در ماوراءالنهر و همچنین خراسان بود، تضاد داشت: (نک. Gross, 141; Paul, Forming a Faction, 538)
۳. نیشابوری، ۲۲۵؛ محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۱۴۸. برخی از پژوهشگران نیز این امر را نتیجه نفوذ بالای احرار در شخص ابوسعید دانسته‌اند (Gross, a study of the perceptions, 141).
۴. بارتولد، ۲۸۰. او در جایی دیگر، احرار را حاکم واقعی ماوراءالنهر در زمان ابوسعید و فرزندش احمد میرزا دانسته است (Bartold, mistitsizm v islame, 118). دیگر پژوهشگران نیز شاید تحت تأثیر بارتولد، در وصف قدرت احرار به‌ویژه بعد از انتقال کرسی ابوسعید از سمرقند به هرات، اغراق کرده‌اند (Algar, The Naqshbandī Order, 138).

مشترک آنها بود. جدای از این که حمایت ابوسعید می‌توانست شاخه‌ای از نقشبندی را که احرار در رأس آن قرار داشت، در رقابت با دیگر جریان‌های موازی، قدرتمندتر سازد. بدیهی است که بقاء دارایی‌های گسترده او در ماوراءالنهر نیز محتاج آرامش و ثبات آن منطقه بود. در مقابل، ابوسعید نیز جهت تداوم حاکمیت خود در منطقه‌ای که دیگر در آن حضور نداشت، در بسیاری موارد، نیازمند همکاری و حمایت طریقت رو به رشد نقشبندی به رهبری احرار بود که در میان طبقات مختلف مردم نفوذ و اعتبار قابل توجهی داشت.^۱ بنابراین، واضح بود که ابوسعید در مواقعی که ضرورتی وجود نداشت از پذیرش درخواست‌های احرار سر باز زند و به گفته جامی، هرگاه از احرار نامه‌ای دریافت می‌کرد «بوسیده در سر دستار نهاده بکلی از صفحه خاطر خود محو می‌گردانید» (باخرزی، ۱۹۷). مثلاً، احرار در همین سفر، از ابوسعید خواست که در ارتباط با نورسعید نرمی بیشتری به خرج دهد، اما ابوسعید که نقشه قتل او را کشیده بود، این پیشنهاد احرار را نشنیده گرفت (مولانا شیخ، ۶۰۰)، هر چند در نهایت، در فرونشاندن شورش دوباره نورسعید در ماوراءالنهر که این بار با همراهی شاهزاده تیموری میرزا محمد جوکی فرزند میرزا عبداللطیف از میانه سال ۸۶۵ آغاز شد و به سبب گرفتاری‌های ابوسعید در هرات (عبدالرزاق سمرقندی، ۹۰۱/۴) حدود دو سال ادامه یافت، نیز دوباره احرار نقش واسطه را ایفا کرد (همان، ۹۱۵/۴، ۹۲۳).

هنگامی که ابوسعید در ۸۷۲ با آگاهی از نابسامانی اوضاع قلمرو قره‌قویونلوها در پی مرگ جهانشاه، تصمیم گرفت، به آن ناحیه حمله کند، از خواجه احرار دعوت کرد تا برای مشورت، به او بپیوندند (همان، ۹۶۴/۴-۹۶۳). بنابر گزارش جامی که در جریان ملاقات ابوسعید و احرار در مرو حضور داشت و از نزدیک شاهد گفت و گوی آنها بود، احرار با این لشکرکشی موافق نبود. زیرا به ظن او، عدم حضور ابوسعید در سمرقند، موجب افزایش تهاجمات از یک‌ها به آنجا می‌شد. به علاوه به گزارش جامی، احرار حتی با حمله ابوسعید به خراسان و متعاقباً برگزیدن آنجا به عنوان کرسی حکومت نیز مخالف

۱. به توشته پائول در پژوهشی با عنوان «شکل‌گیری یک طایفه: نظام حمایتی خواجه احرار»، احرار ساختار طریقت نقشبندی را تغییر داد؛ در واقع از زمان او نقشبندی به عنوان هسته شکل‌گیری یک طایفه نمودار شد که خود احرار به عنوان رهبری بلامنازع در رأس آن قرار داشت. او با توسعه قابل توجه دارایی‌ها و متعاقباً برقراری ارتباط گسترده با حکومت، بسیاری از اقشار ضعیف را تحت حمایت مستقیم خود در آورد (Paul, *Forming a Faction*, 533-548).

بود، اما ابوسعید که همواره برای احیای قلمرو پیشین تیموریان می‌کوشید،^۱ از این فرصت به سهولت چشم پوشی نمی‌کرد و برای این موضوع منتظر نظر دیگران نبود، زیرا به گمان او همه شرایط برای عینیت یافتن اهدافش فراهم بود. احتمالاً انگیزه اصلی ابوسعید از فراخواندن احرار برای مشورت، صرفاً در ارتباط با مسائل ماوراءالنهر در آستانه لشکرکشی او به غرب بوده‌است. ابوسعید در نبرد مذکور، از حسن بیک ترکمان شکست خورد و کشته شد. در ماوراءالنهر، شیخ‌الاسلام سمرقند که منتظر فرصتی برای تضعیف جایگاه احرار بود، کوشید در نبود ابوسعید، ارتباط امرا و حاکم جدید، احمد میرزا (فرزند ارشد ابوسعید) را با او قطع کند (مولانا شیخ، ۶۲۰؛ کاشفی، ۵۴۵/۲)، اما به‌زودی با حمایت حاکم از احرار، تلاش او ناکام ماند (همان، ۵۴۷/۲-۵۴۶). پژوهشگران، پرسش‌هایی را درباره دلایل این حمایت، مطرح ساخته‌اند. در واقع آنها به ظن خود، احرار را به سبب مشورت نادرستی که در باب حمله به آذربایجان به ابوسعید داده بود، شایسته حمایت حاکم جدید نمی‌دانند و به همین سبب، ضمن معرفی احمد میرزا به عنوان حاکمی ناتوان و کاملاً بی‌بهره از علم و دانش، حمایت از احرار را نشان از ضعف مفرط قلمداد کرده‌اند و او را در همه امور تابع بی‌چون و چرای احرار معرفی کرده‌اند (Bartold, *Ulughbek i yego vremya*, 172-173). در حالی که، اساساً احرار با این تصمیم ابوسعید موافق نبود و دور از ذهن نیست که احمد میرزا از این موضع مخالف احرار مطلع بوده باشد. علاوه بر این، شواهد کافی وجود دارد که نشان می‌دهد در دستگاه احمد میرزا، این امرا بودند که قدرتی بیش از پیش داشتند و حتی در مواردی علیه احرار نیز دسیسه می‌کردند (مولانا شیخ، ۵۹۷-۵۹۶، ۶۰۵؛ ملا بنائی، ۴۹). این‌که احرار یک سال بعد از پایان کار ابوسعید، اقدام به وقف گسترده دارایی‌های خود کرده بود^۲ می‌تواند شاهد دیگری بر عدم اطمینان این شیخ نقشبندی به موقعیت خود باشد. با وجود این، تردیدی نیست که احمد میرزا نیز همچون ابوسعید از جایگاه و نفوذ و اعتبار احرار، خواه در ماوراءالنهر و خواه در هرات - که در این زمان جریان خواجهگان نقشبندی در نتیجه کوشش سعدالدین کاشغری توسعه قابل توجهی یافته و اشخاص

۱. «و پیوسته شعشه ضمیر منیر و اندیشه خاطر جهانگیر، نقش تسخیر ربع مسکون را بر لوح خاطر می‌نگاشت و فتح ممالک فارس و عراق و آذربایجان از عین عنایت الهی چشم می‌داشت و به موجب المرء یتیر بهمته کالطیر بجنایه شهباز همت در هوای تسخیر آن ممالک پرواز می‌داد» (عبدالرزاق سمرقندی، ۹۵۹/۴)

۲. قدیمی‌ترین سند وقفی احرار مربوط به ۸۷۴ - یکسال بعد از کشته شدن ابوسعید - است. نک.

سرشناسی چون عبدالرحمان جامی و امیر علی شیر نوایی را به حلقه طرفداران خود در آورده بود (Paul, *The rise*, 71-86) - اطلاع داشت. ضمن این که شبکه اقتصادی احرار، در پی توسعه روزافزونش، هرات را نیز دربر گرفته بود (Gross, *Naqshbandi Appeals*, 116-128). بنابراین، احمد میرزا ارتباط مداوم با او را ضروری می‌دانست. اسناد موجود حکایت از بهره‌گیری حکومت سمرقند از نفوذ احرار در دربار هرات در همان سال نخست حکومت احمد میرزا دارد. مثلاً، احرار در نامه‌ای به عبدالرحمن جامی، از او خواست تا موافقت حاکم هرات را با انتقال دارایی‌های برخی از فرماندهان ابوسعید جلب کند. این فرماندهان بعد از شکست ابوسعید، مستقیماً به سمرقند رفته بودند (نوشاهی، ۵۵۷). در جریان آرام کردن شورش‌های بعدی فرزندان ابوسعید به‌ویژه محمود میرزا که همواره می‌کوشید جای برادرش را در سمرقند بگیرد، همچنان احرار نقشی برجسته ایفا کرد (نیشابوری، ۲۲۱، ۳۰۴؛ کاشفی، ۵۲۷/۲). درگیری احمد میرزا با برادرش میرزا عمر شیخ و سلطان محمود نیز، نهایتاً با وساطت این شیخ نقشبندی پایان یافت (همان، ۵۳۱/۲؛ محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۲۸۶).

احرار در ۸۹۵ در سمرقند از دنیا رفت (نیشابوری، ۳۲۳؛ کاشفی، ۶۵۵/۲) در حالی که علاوه بر اموال فراوان، نفوذ و اعتبار زیادی نیز کسب کرده و برای جانشینان خود به ارث گذاشته بود. میراث مادی و معنوی وی، زمینه لازم را برای تداوم حضور سیاسی جانشینان او را فراهم می‌ساخت. اگر چه احرار در دوره حیاتش همواره از مراتب بالای علم و دانش فرزند بزرگش محمد عبدالله با افتخار یاد می‌کرد و داشتن فرزندی چون او را مایه فخر خود می‌دانست (مولانا شیخ، ۶۴۲-۶۴۱)، تردیدی نیست که فرزند کوچک‌ترش محمدیحیی، دست کم در اداره دارایی‌های او و ارتباط با حکام، بر دیگران برتری داشت. واگذاری یکی از مهم‌ترین مجموعه‌های وقفیات و همچنین تولید مزارش به او و این که در سایر موقوفات نیز او را شریک محمد عبدالله قرار داده بود می‌تواند شاهی بر برتری محمدیحیی باشد (کاشفی، ۵۷۹/۲؛ Chekhovich, 173). حضور محمدیحیی در جریان ملاقات احرار با ابوسعید در مرو (مولانا شیخ، ۶۰۲) نیز می‌تواند به‌عنوان نشانه‌ای از علاقه احرار به تثبیت هر چه بیشتر موقعیت او به‌ویژه در بین صاحبان قدرت باشد.

با مرگ احمد میرزا در ۸۹۹ (میر خواند ۵۷۹۱/۷) و در حکومت کوتاه مدت محمود میرزا که از مخالفان جدی احرار به شمار می‌رفت (خواندمیر، ۹۷/۴-۹۸؛ مولانا شیخ، ۶۰۸)، کار بر پیروان و اطرافیان احرار دشوار شد. با وجود این، پس از مرگ محمود

میرزا در ۹۰۰ (میرخواند، ۵۷۹۱/۷) و اختلافاتی که میان جانشیانش رخ نمود، مجدداً هر یک از فرزندان احرار در مقام حامی یکی از شاهزاده‌های تیموری ظاهر شدند.^۱ تا این‌که در ۹۰۶، خان ازبک بر سمرقند مسلط شد و خواجه محمدیحیی را که مقاومت شهر در برابر او را سازماندهی کرده بود به همراه چند تن از فرزندان او به قتل رساند (مولانا شیخ، ۶۴۹). اگر چه احرار سرشناس‌ترین و بانفوذترین شیخ نقشبندی دوره خود به شمار می‌آمد، نباید جریان نقشبندی را به او و اطرافیانش در سمرقند محدود دانست. در واقع شیوخ نقشبندی در دیگر نواحی ماوراءالنهر و همچنین خارج از حدود آن حضور داشتند. بعضی از آنها در بخارا، دارای مناسبات حسنه‌ای با خان شیبانی بودند (Babadžanov, 71). اگر چه با تسلط خان شیبانی بر سمرقند، دست کم شاخه احراری طریقت نقشبندی برای مدتی دشواری‌هایی را تجربه کرد^۲ اما به‌زودی و به دنبال درک شیبانی‌ها از ضرورت ارتباط با شیوخ نقشبندی و بهره‌مندی از نفوذ آنها در اداره امور و همچنین احتمالاً به‌سبب تحولاتی که منجر به بر آمدن صفویان شیعی مذهب در ایران شد، دوباره ارتباط متقابل حکومت و طریقت مذکور وارد شرایط مطلوبی شد. کوشش منابع شیبانی برای تیرنه محمدخان از ماجرای قتل فرزند احرار (ملا بنائی، ۷۷)، می‌تواند به عنوان نشانه‌ای از تداوم نفوذ خاندان و طرفداران این شیخ نقشبندی در نظر گرفته شود. برخی از مبانی نظری احرار نیز در تداوم حضور سیاسی نقشبندی بعد از او مؤثر بود. ورود شیوخ نقشبندی به‌ویژه احرار به سیاست، موجب برخی تغییرات در مبانی نظری این طریقت درباره نوع رابطه با حکومت شد و متعاقباً، تثبیت این مبانی نظری، ضمن ارائه نوعی نظریه سیاسی، زمینه تداوم حضور نسل‌های بعدی این طریقت را در حوزه سیاست فراهم کرد.

۱. مولانا شیخ، ۶۴۴-۶۴۵. میرخواند نیز از نفوذ بالای خواجه یحیی در حاکمیت سمرقند یاد کرده است: در ۹۰۶، محمد خان شیبانی، عزم تسخیر ماوراءالنهر جزم کرد و نخست کمنند بر کنگره تسخیر سمرقند انداخت... در آن زمان خواجه یحیی ولد خواجه عبیدالله بر آن شهر استیلای تمام داشت، جمیع مهمات ملکی و مالی را به مقتضای رأی خود سر انجام می‌نمود و سلطان علی میرزا از سلطنت به جز نامی نداشت (میرخواند، ۵۸۶۶/۷).

۲. همین اتفاق خود در دراز مدت به توسعه جغرافیای نفوذ طریقت نقشبندی منجر شد. چرا که مهاجرت بسیاری از پیروان احرار به دیگر مناطق را در بر داشت. در واقع خلفای احرار، نقشبندی را از جانب شرق به کاشغر، از جنوب به هند و از طرف غرب به ایران (به طور خاص تبریز و قزوین)، سوریه و حتی حجاز رساندند (Gross, , Naqshbandl Appeals, 123).

سیاست و مبانی نظری نقشبندیه

احرار از زمان حضور در سمرقند با چالشی روبرو شد که از پرداختن او به امور دنیایی نشأت می‌گرفت. این موضوع نه فقط برای رقیبان احرار فرصتی برای عرض‌اندام فراهم کرد،^۱ بلکه پذیرش او را به عنوان شیخی صوفی از جانب مریدانش را نیز با تردید روبرو ساخت (مولانا شیخ، ۶۲۸). همکاری احرار با ابوسعید و برخی از جانشینان او نیز این گمانه‌زنی‌ها را تقویت کرد و در نهایت موجب ارائه تفسیری جدید از وظایف یک شیخ صوفی در مواضع مختلف از جانب احرار گردید. به سبب شهرت و موقعیت احرار در سلسله صوفی خواجگان نقشبندیه، این مشی احرار، به نوبه خود منجر به شکل‌گیری نظریه سیاسی تصوف نقشبندی شد.

بررسی متون اعتقادی و همچنین تذکره‌های خواجگان نقشبندیه، پیش و بعد از احرار، حاوی شواهد قابل توجهی درباره تغییر برخی از مفاهیم صوفیانه و همچنین نحوه عملکرد شیخ در نظام سنتی مراد-مریدی است، موضوعی که بی‌گمان در ارتباط مستقیم با تغییراتی بود که این طریقت در حوزه عملی به‌ویژه با ظهور احرار تجربه می‌کرد. جورج پائول پیشتر ضمن بررسی نظام مراد-مریدی در جریان خواجگان، به تغییراتی که عمدتاً از زمان احرار به بعد در آن نمود یافته و به‌طور خاص به برجسته‌تر شدن تکنیک «رابطه»^۲ در تربیت مریدان، اشاره کرده است (Paul, *Doctrine*, 37). به‌نوشته وی مشغله‌های فراوان سیاسی و اقتصادی احرار به او این امکان را نمی‌داد تا به شکل معمول و از روش «صحبت»^۳، تربیت مریدانش را پیش ببرد (Idem, 37). بر خلاف روش مذکور که نیازمند حضور فیزیکی مراد و مرید در یک مکان بود، در روش رابطه، تعلیم مرید صرفاً در نتیجه ارتباط معنوی با شیخ، عملی می‌شد.

بررسی مفهوم «خدمت» در مبانی نظری و عملی خواجگان نقشبندیه می‌تواند شواهد دیگری از تغییرات پیش گفته و همچنین زمینه‌های شکل‌گیری نظریه سیاسی این طریقت را فراهم سازد. مفهوم خدمت که از زمان احرار به‌عنوان محوری اساسی در ورود خواجگان نقشبندیه به سیاست مطرح شد، پیشتر عمدتاً به معنای خدمت مرید به مراد

۱. خواجه مولانا شیخ‌الاسلام سمرقند، رقیب اصلی احرار، بعد از پایان کار ابوسعید برای شوراندن برخی امرا علیه احرار گفته بود: «گذارید این جعل را که همگی همتش مصروف اینست که دنیا جمع کند» (کاشفی، ۵۴۳/۲، ۵۴۷)

2. Rabita
3. Suhbat

بود^۱ و اگر برای مردم به کار می‌رفت، بیشتر به معنی تربیت درونی آنها بود (پارسا، قدسیه، ۴۹). احرار از آغاز توجه به امور دنیوی، همچون زراعت و تجارت، و متعاقباً همکاری با حکومت، مورد پرسش و گاه انتقاد قرار داشت. از این‌رو، در ملفوظات احرار و نیز در تذکره‌هایی که در باب او به نگارش در آمده، بخش قابل توجهی از مطالب به تبیین چرایی پیش گرفتن این سلوک، اختصاص یافته است. در این میان، بیش از هر چیز مفهوم خدمت (به خلق) مورد تأکید احرار قرار گرفته است. بنابر این روایات، خدمت به خلق، تنها موردی بود که می‌توانست جایگزین ذکر و مراقبه و حتی ایفای وظایف سنتی شیخ باشد (نیشابوری، ۲۴۴)؛ او همواره با اشاره به شرایط خاص عصر خود تأکید می‌کرد که امداد و نصرت مسلمانان و حفظ آنها از «شر ظلمه»، از مراقبه و ذکر و سایر اسباب جمعیت اهم و اولی است (همان، ۲۱۹؛ محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۱۴۷، ۲۷۶؛ کاشفی، ۴۰۷/۲، ۵۳۱). احرار خدمت به خلق و «به قدر امکان ازیشان بارکشیدن و بر هیچ کسی بار ننهادن» را از شروط تعالی در طریقت می‌دانست (احرار، ۴۴). از نظر احرار، انجام این نوع خدمت، طبیعتاً مستلزم پرداختن جدی به امور دنیوی و همچنین ارتباط مستمر با صاحبان قدرت بود تا «نفوس ایشان را مسخر گردانیده و مقصود مسلمین برآورد» (کاشفی، ۵۳۱/۲؛ محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۲۷۶).^۲ او ارتباط نزدیک خود با حکام را در همین بستر تفسیر می‌کرد و می‌گفت «حال ما در این زمانه بر نهجی است که همه اوقات مصروف فکر پادشاهان و اندیشه اضطرار خلق است» (نیشابوری، ۲۷۱). احرار به پیروانش توصیه می‌کرد که «اگر دیدید شخصی کاسه شرابی به دست ظالمی می‌دهد حسن ظن داشته باشید چه بسا او با این کار، ناموس مسلمانی را حفظ کرده باشد» (نیشابوری، ۲۴۴؛ محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۱۹۰). در تذکره‌ها مصادیق دیگری از صوفیانی که این‌گونه عمل می‌کردند ارائه شده است (محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۱۴۴). از منظر احرار، «آن مقدار دنیایی که مؤنات مرید کفایت شود نه تنها برای شیخ مهم است بلکه به عنوان شرط اساسی ارشاد، ضروری است» (محمد بن برهان‌الدین سمرقندی، ۲۰۸). این نگرش احرار،

۱. وصیت نامه خواجه عبدالخالق غجدوانی، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ ۴.

۲. از اتخاذ همین رویکرد توسط خواجه حسن عطار نیز یاد شده است که با انگیزه خدمت به مظلومان، زمینه ورود یکی از مریدانش را به دستگاه الغ بیک فراهم کرده بود. با وجود این باید در نظر داشت که ناقل این روایت، شخص احرار است (رشحات، ۳۹۴/۲).

که در متون تذکره‌ای و ادبی نقشبندی بعد از او، انعکاس فراوان یافته است، بعد از وفات او به مثابه نظریه سیاسی نقشبندیه مورد اقبال پیروانش قرار گرفت.

نتیجه

ظهور طریقت نقشبندی که بر پایه سنت صوفیانه خواجگان در واحه‌های اطراف بخارا شکل گرفت، از لحاظ تاریخی با تغییراتی در حاکمیت ماوراءالنهر همراه بود. با ظهور حکام غیرمغول و برآمدن بحران مشروعیت سیاسی متعاقب آن، ارتباط با جریان‌های دینی به عنوان منبع کسب مشروعیت، مورد توجه حکام قرار گرفت. در چنین فضایی بهاءالدین نقشبند (۷۹۱-۷۱۸)، جهت تداوم حیات و نفوذ سنت خواجگان صوفی، وارد ارتباطی گسترده با علمای مذهبی بخارا شد. بهاءالدین، به‌درستی دریافت که شرایط جدید با ارتقاء جایگاه علمای دینی، زمینه کم‌رنگ شدن سنت تصوف را در پی خواهد داشت؛ چرا که فقها از دیرباز صوفیان را به‌عنوان دشمنان سنتی خود قلمداد می‌کردند. ارتباط نقشبند با علمای مذهبی بخارا، از یک سو او را در رأس شاخه‌ای اصلاح شده (از منظر سازگاری با شریعت) از سنت خواجگان که بعدها به افتخار او نقشبندیه نام گرفت، قرار داد و از سوی دیگر، این اصلاحات، شماری از علمای سرشناس مذهبی و پر نفوذ در سیاست را وارد جرگه طرفداران او ساخت؛ موضوعی که خود زمینه حضور و فعالیت اجتماعی و سیاسی بیشتر این جریان را فراهم آورد. اگرچه اطلاع دقیقی از کنش‌های سیاسی خود بهاءالدین نقشبند در دست نیست، شواهد حکایت از حضور تدریجی اولین نسل از جانشینان او همچون علاءالدین عطار، خواجه محمد پارسا و همچنین پیروانشان در این حوزه دارد. موضوعی که امکان حضور بیشتر شیوخ نقشبندی را در میدان سیاست ماوراءالنهر مهیا ساخت، رقابت گسترده شاهزاده‌های تیموری بر سر قدرت به‌ویژه از سال‌های پایانی حکومت الغبیک در ابتدای نیمه دوم سده نهم بود. نقشبندیه که در این زمان از حضور شیخی سرشناس و با نفوذ به نام عبداللہ احرار بهره‌مند بود، در این رقابت‌ها مورد توجه قرار گرفت. در واقع ابوسعید به‌هنگام رویارویی با دربار سمرقند و علمای دینی حامی آن، به سمت شیخ نقشبندی مذکور رفت. سیاست مذهبی الغبیک که به‌رغم پدرش شاهرخ، با نوعی تساهل در پایبندی به شریعت همراه بود، ضمن کاهش اعتبار مردمی علمای دینی دربار، جریان‌های مذهبی دیگر از جمله نقشبندیه را که در آن زمان به‌عنوان مدافعان سرسخت شریعت نمودار شدند، برجسته‌تر کرده بود.

به دنبال تسلط ابوسعید بر سمرقند، احرار نیز به آنجا نقل مکان کرد و از آن پس نه تنها به عنوان شیخی نقشبندی، بلکه در قامت ملاکی بزرگ و شخصیتی تأثیرگذار در دربار تیموری به فعالیت‌های خود ادامه داد. او نقش فعالی در سیاست‌های ابوسعید و همچنین جانشین وی احمد میرزا داشت. فرزندان و خلفای احرار، به عنوان جریان اصلی نقشبندیه در ماوراءالنهر، تا پایان دوره تیموری به ارتباط خود با حکومت ادامه دادند. با روی کار آمدن شیبانی‌ها در این منطقه و به‌رغم تقابل با شیوخ نقشبندی وقت در آغاز کار، به‌زودی نقشبندیه و حکومت در تعاملی پایدار قرار گرفتند.

حضور سیاسی پررنگ شیوخ نقشبندیه، به‌ویژه عبیدالله احرار و اطرافیان او در سیاست ماوراءالنهر، زمینه‌های تغییراتی نظری در طریقت نقشبندیه را نیز فراهم کرد که البته عمدتاً توسط شخص احرار آغاز شد. او نقش و عملکرد شیخ صوفی را دوباره تعریف کرد. در تعریف احرار، در رأس وظایف شیخ، خدمت به خلق و از همین جهت، راهنمایی و توصیه حکام به رعایت احکام شریعت قرار داشت. آنچه احرار در تفسیر جدیدش از وظایف شیخ ارائه می‌داد، بیش از هر چیز بیانی از نقش‌هایی بود که خود در تعامل با صاحبان قدرت ایفا می‌کرد. با وجود این، بسیاری از شیوخ نقشبندی در دوره‌های بعد نیز با الهام از احرار و رویکرد سیاسی او، در ارتباطی مداوم با حکومت و صاحبان قدرت قرار گرفتند.

منابع

- آرامجو، علی، "بررسی روند مطالعات نقشبندیه در غرب و روسیه"، پژوهشنامه تاریخ، ش ۴۲، بهار ۱۳۹۵.
- ابوالحسن محمد باقر بن محمد علی، مقامات حضرت خواجه نقشبند، گل نشر، ۱۳۸۶ ش.
- احرار، خواجه عبیدالله، رسائل (فقرات، والدیه و حورائیه)، تصحیح عارف نوشاهی، تهران: نشر احراری، ۱۳۹۴ ش.
- بخاری، صلاح بن مبارک، انیس الطالبیین و عدّه السالکین، تصحیح خلیل ابراهیم صاری اوغلی، تهران: کیهان ۱۳۷۱ ش.
- پارسا، خواجه محمد، فصل الخطاب، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
- همو، قدسیه، احمد طاهری عراقی، تهران: طهوری، ۱۳۵۴ ش.
- همو، تحفه السالکین (تحقیقات خواجه محمد پارسا)، به اهتمام سید علی احمدشاه الهروی، دهلی، افغانی دارالکتب، بی تا.

- ترکه اصفهانی، صاین الدین علی بن محمد چهارده رساله، تصحیح سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، تهران، ناشر: تقی شریف رضایی: ۱۳۵۱ ش.
- جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
- همو، *خلاصه انیس الطالبین*، تدوین و تقدیم محمدذاکر حسین، پتنه (هندوستان)، کتابخانه خدابخش، ۱۹۹۶ م.
- چرخ، رسائل، تصحیح محمد نذیر رانجها، کنديان (پاکستان): خانقاه سراجیه نقشبندیه مجددیه، ۲۰۰۹.
- حافظ ابرو، عبدالله ابن لطفالله، *زبدة التواریخ*، به تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- خواند میر، غیاث‌الدین بن هماد الدین، *تاریخ حبیب السیر*، تهران: خیام، ۱۳۸۰ ش.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *سیر الاعلام النبلاء*، شعیب الارنوو و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ ق.
- سمرقندی، محمد بن برهان الدین؛ *سلسله العارفین و تذکره الصدیقین*، تصحیح احسان الله شکراللهی، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- شامی، نظام‌الدین، *ظفرنامه*، به تصحیح پناهی سمنانی، تهران: نشر بامداد، ۱۳۶۳ ش.
- شهاب‌الدین، آگاهی سید امیر کلال، تصحیح غلام مصطفی خان، حیدرآباد، ۱۳۸۱ ق.
- غجدوانی، وصیت‌نامه خواجه عبدالخالق غجدوانی، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۹۲۰.
- همو، «رساله صاحبیه»، تصحیح سعید نفیسی، *مجله فرهنگ ایران زمین*، ۱۳۳۲، ش ۱.
- کاشفی، مولانا فخرالدین علی بن حسین واعظ؛ *رشحات عین الحیات*، تصحیح علی اصغر معینیان، ۲ ج، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۲۵۳۶.
- مایل هروی، نجیب، شیخ عبدالرحمن جامی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
- ملا بنائی، کمال‌الدین علی، *شیبانی نامه*، تصحیح کازویوکی کوبو، توکیو، ۱۹۹۷.
- منز، بناتریس فوربز، بر آمدن و فرمانروایی تیمور، ترجمه منصور صفت گل، تهران: رسا، ۱۳۸۹ ش.
- همو، قدرت، سیاست و مذهب در عصر تیموریان، ترجمه حسن اسدی، تهران: مولا، ۱۳۹۲ ش.
- مولانا شیخ، "خوارق عادات احرار"، در *مجموعه احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار*، تصحیح عارف نوشاهی، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۰ ش.

- میرخواند، محمد بن خوند شاه، *تاریخ روضه الصفا*، تصحیح جمشید کیان فر، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰ش.
- نطنزی، معین‌الدین، *منتخب التواریخ معینی*، به تصحیح پروین استخری، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳ش.
- نظامی، خالق احمد، «سلسله نقشبندیه» در جلوه‌های معنویت در جهان اسلام، زیر نظر سید حسین نصر، ترجمه فاطمه شاه حسینی، قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ش.
- نظامی باخرزی، عبدالواسع، *مقامات جامی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱ش.
- نوابی، امیر علیشیر، *مجالس النفایس*، تصحیح علی اکبر حکمت، تهران: منوچهری، ۱۳۶۳ش.
- نیشابوری، میرعبدالاول، «ملفوظات احرار»، در مجموعه احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، تصحیح عارف نوشاهی، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۰ش.
- نوشاهی، «رقعات احرار»، در مجموعه احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، تصحیح عارف نوشاهی، نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۰ش.
- یزدی، شرف‌الدین علی، *ظفرنامه*، به تصحیح سید سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- Aramju, Ali; Syzdykova Zhibek Saparbekovna., "Bakha'ad-Din Nakshband: Prakticheskoye obshcheniye mezhdru khvadhagan i ulama", *Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya «Tvorcheskoye naslediyе Alishera Navoi i sovremennost»*, Moskva 2018.
- Algar, Hamid, "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance" *Studia Islamica*, 44 (1976): 123-152.
- Idem, "Political Aspects of Naqshbandi History", *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2-4 May 1985*. Istanbul: Éditions ISIS, 1990, pp. 123-152.
- Babadžanov, Bahtijar, "la naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides", *L'héritage timouride: Iran – Asie centrale – Inde, XVe-XVIIIe siècles*, 1977.
- Bartold, "Mongolskoye vladychestvo", *Sochineniya, tom 2, chast' 1*, Moskva 1963.
- Idem, "Ulughbek I yego vremya", *Sochineniya, tom 2, chast' 2*, Moskva 1964.
- Idem, "Mistitsizm v islame", *Sochineniya, tom 6*, Moskva 1966.
- Chekhovich, *Samarkandskiye dokumenty XV—XVI vv*, Moskva 1974.
- Damrel, David William. "The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World." *Cheminements*, pp. 269-288.
- Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, 2005.
- Devin DeWeese, "Succession Protocols and the Early Khwajagani Schism in the Maslak al-‘ārīfīn", *Journal of Islamic Studies*, V. 22; 2011, Pages 1–35;
- Idem, "The Mashā'ikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the Links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 7, No. 2, Islam in Central Asia and the Caucasus, 1996, pp. 180-207.

- Gross, Jo-Ann and Asam Urunbaev, *The Letters of Khwajah 'Ubayd Allah Ahrar and His Associates*, Brill, 2002.
- Gross, Jo-Ann, *Khoja Ahrar: a study of the perceptions of religious power and prestige in the late Timurid period*, Ph.D. dissertation (New York University, 1982).
- Idem, "Naqshbandi Appeals to the Herat Court: A Preliminary Study of Trade and Property Issues", in *Studies on Central Asian History, In Honor of Yuri Bregel*, Edited by Devin DeWeese, Indiana 2001, pp. 113-128.
- Jurgen Paul, "Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 4 (Nov., 1991), pp. 533-548
- Idem, "The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat", in *Afghanistan's Islam* by Nile Green, 2017
- Idem, *Doctrine and organization. The Khwjagan/Naqshbandiya in the first generation after Bahahuddin*; Berlin, 1998.
- Idem, "Charkhi, Yaqub", *EI3*, pp. 18-20.
- Khismatulin, Alexei A. "The alchemy of happiness": Al-Ghazalis Kimia and the origins of the khajagan-naqshbandiyya principles, in *Ideas, images, and methods of portrayal insights into classical arabic literature and islam*, edited by Sebastian Gunther, Brill 2005.
- Idem, "Jamis Statement on the authorship of the Anis al-talibin", in *Jāmī in Regional Contexts: The Reception of 'Abd al-Rahmān Jāmī's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th-14th/20th Century*, Brill 2018.
- Kutbaev, interesnyy dokument po agrarnoy istorii sredney Azii, *Obshchestvennie Nauki v Uzbekistane*, 12, 1968.
- Idem, *K istorii vakufnykh vladenyi khodzha Akhrara i yego potomkov*, Tashkent, 1970
- Madelung, Wilfred, "Yusuf al-Hamadani and the naqshbandiyya", *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 5/6, 1987-1988, pp. 499-509
- Masatomo, Bahā uddīn nakushubando no shōgai to chagatai Han-koku no shūen (The Life of Baha al-Din Naqshband (1318-89) and the End of the Chaghatay Khanate), *Tōyōshikenkyū* (Japan), 2012.
- McChesney, R. D. "Parsaiyya", *EI2*, v.8.
- Potter, Lawrence G., "Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran", *Iranian Studies*, Vol. 27, No. 1/4, *Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era* (1994), pp. 77-102
- Subtelny, Maria Eva, "The Making of Bukhara-yi Sharif Scholars, Books, and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwaja Muhammad Parsa)", in *Studies on Central Asian History, In Honor of Yuri Bregel*, Edited by Devin DeWeese, Indiana 2001, pp 79-111
- Weismann, Itzhak, *The Naqshbandiyya Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*, Routledge, 2007.

