

افول کبرویه در آسیای مرکزی [۱]

دوین دویس

مترجم: مژگان پورفرد*

در طی قرون ششم تا هشتم هجری/ دوازدهم تا چهاردهم میلادی فرقه‌هایی از تصوف، در جهان اسلام و به ویژه آسیای مرکزی پدید آمدند که مهم‌ترین آنها یسویه، کبرویه و نقشبندیه بودند. از میان این سه فرقه، یسویه و کبرویه در آسیای مرکزی مجال رشد یافتند و حتی در قرون بعدی کبرویه به یکی از انجمن‌های مهم تصوف مبدل شدند. کبرویه در آسیای مرکزی، حضوری چشمگیر و مقتدرانه در تمام عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشتند به طوری که آنها را سبب گرایش ایلخانان مغول به اسلام و بازگشت مجدد این دین به ایران تلقی کرده‌اند؛ ولی به تدریج به دلیل شرایط سیاسی حاکم بر جامعه و اختلافات درون فرقه‌ای، دچار پراکندگی و انشعاب و نهایتاً افول شدند. نویسنده این _____ ضمن معرفی کبرویه، به حضور کبرویه در آسیای مرکزی اشاره کرده و علل افول آنها را مورد بررسی قرار داده است.

واژه‌های کلیدی: کبرویه، یسویه، نقشبندیه، تصوف آسیای مرکزی، جهان اسلام.

از قرن دوازده تا چهارده سه فرقه اصلی تصوف در آسیای مرکزی پدید آمد: فرقه «یسویه» که مشتق از نام «خواجه احمد یسوی» بود و از اهالی شهری که بعدها به نام ترکمنستان خوانده شد؛ «کبرویه» که نجم‌الدین کبری آن را در خوارزم پایه‌گذاری کرد و فرقه «نقشبندیه» که نام خود را از «بهاء‌الدین نقشبند» اهل بخارا گرفته بود. از میان این سه فرقه، یسویه به عنوان یک طریقت منحصراً در آسیای مرکزی و با جذابیتی خاص برای ترکان آن باقی ماند. در حالی که نقشبندیه فرقه‌ای بین‌المللی شد که در سراسر جهان اسلام فعال بودند و در تمام آسیای مرکزی به قدرت و شهرت فوق‌العاده‌ای دست یافتند و فراتر از مرزهای این منطقه در سرزمین‌های عثمانی و هندوستان به پویاترین شکل منتشر و پراکنده شدند.

پژوهشگران قرون نوزده و بیست از کبرویه به عنوان یکی از مهم‌ترین انجمن‌های تصوف در آسیای مرکزی در زمان سلطه روس‌ها بر این منطقه یاد کرده‌اند، [۲] آن هم به گونه‌ای که گویا قدرت آنها از زمان نجم‌الدین کبری ضعیف‌تر نشده بود. در هر صورت، هیچ یک از اینها شواهد خاصی در مورد شیوخ، نیاکان یا مؤسسان ویژه کبروی ارائه نکردند. به نظر می‌رسد تنها میراث قابل توجه فرقه کبروی در آسیای مرکزی معاصر، مرقد نجم‌الدین کبری در اورگنج قونیه [۳] [یا خوارزم] است. وجود مقبره او در این منطقه بیانگر فعالیت پیوسته کبرویه در خوارزم بوده است. اما براساس شواهد تاریخی و ادبی، هیچ نشانه‌ای دال بر ادامه فعالیت خطوط سلسله کبرویه در آسیای مرکزی وجود ندارد. مرقد کبری ممکن است هنوز هم همانند شش قرن گذشته افراد مذهبی را به خود جذب کند، اما آرامگاه او از نظر تاریخی کانون توجه و مکان مشترکی برای زیارت دو محفل نقشبندی و یسوی بوده و هیچ مدرک مستقیمی دال بر حضور پیوسته کبروی در خوارزم، آن هم پس از قرن شانزده وجود ندارد. هنگام بررسی و امعان نظر در مورد کار انجمن‌های تصوف، بیان بودن و نبودن مدارک و منابع، بسیار عاقلانه به نظر می‌رسد؛ اما اگر چه تصوف بر طبق فتاوی مشهور «در کتاب‌ها

یافت نمی‌شود»،* ولی شواهد تاریخی معتبر موجود این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند که فرقه کبروی در آسیای مرکزی از بین رفته و خاطره نجم‌الدین کبری به واسطه اساطیر معروف و آیین نقوش مقبره‌اش زنده مانده و حفظ شده است نه به وسیله پیوندی رسمی و ارتباطی مستقیم با مؤسس سلسله کبروی. بدون توجه به آنچه گفته شد، کبرویان در زمان خود از حضوری مقتدرانه در آسیای مرکزی سود می‌بردند و در واقع پیشگام بسیاری از فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بودند که بعدها نیز به طور بسیار گسترده‌ای توسط نقشبندیان توسعه داده شد. مطالعه در مورد تصوف در آسیای مرکزی هنوز در مراحل ابتدایی خود است و کارهای اندکی در مورد تاریخ یا مکتب حتی طریقت‌های برجسته‌تر آسیای مرکزی صورت گرفته است. اما در این‌جا در نظر گرفتن و بررسی سرنوشت فرقه کبروی در سرزمین خود یعنی آسیای مرکزی تا جایی که موضوعات مهمی را در تاریخچه مذهبی آسیای مرکزی روشن می‌سازد، مفید است. بر همین اساس، در این مقاله به طور مختصر به بررسی و مطالعه حضور کبرویان در آسیای مرکزی در قرن چهارده پدیده شده است.

کبرویان نخستین در آسیای مرکزی: رده‌های باخرزی و جندی

گسترش طریقه کبروی و به خصوص ترویج مکتب عرفانی کبروی به طور مفصل بعد از وفات نجم‌الدین کبری به دست مریدانش انجام شد؛ این در حالی بود که مغولان در سال ۵۶۱۸ ه. ق/ ۱۲۲۲ م. به خوارزم هجوم آوردند. از بین هفت مرید اصلی کبری، یکی از آنان به نام مجدالدین بغدادی پیش از استاد خود در خوارزم درگذشت؛ اما اغلب مریدان دیگر (جمال‌الدین گیلی، سعدالدین حمویی، نجم‌الدین رازی و رضی‌الدین علی‌لالا) قبل از حمله مغولان به سیل مهاجران چهره‌های مذهبی و ادبی که به سمت غرب در حرکت بودند، پیوستند. در دربار ایلخانان مغول، پیروان گیلی، حمویی و لالا نقش فعالی داشتند و بعدها در قرن سیزده پسر و مرید حمویی، صدرالدین ابراهیم حمویی، عامل اصلی گرویدن غازان (فرمانروایی: ۱۲۰۴-۱۲۹۵ م) به اسلام و در نتیجه بازگشت مجدد اسلام به ایران شناخته شد. [۴] از میان مریدان کبری تنها دو نفر در آسیای مرکزی به فعالیت خود ادامه دادند و تلاش‌های خود را به سازگاری حاکمان جدید مغول و نیز اتحاد قبایل غیرمسلمان ترک در جهان اسلام معطوف کردند.

مشهورترین این مریدان فردی به نام سیف‌الدین باخرزی (وفات ۶۵۹ ه. ق/ ۱۲۶۱ م) [۵] بود که شاخه‌ای از کبروی را در بخارا تأسیس کرد که دست کم تا قرن چهاردهم قدرتمند باقی ماند. او همچنین نیای معنوی و روحانی فرقه فردوسی هند [۶] بود و در واقع فرقه هندی باخرزی پیش از جانشینان باخرزی در آسیای مرکزی برای مؤلفان رساله‌های کلی در مورد سلسله صوفی، شناخته شده است. این طور به نظر می‌رسد که شاخه‌های هندی و آسیای مرکزی تبار باخرزی کاملاً از یکدیگر بی‌خبر بوده‌اند.

با وجود این، در بخارا، باخرزی صاحب وقفیات مهمی شد که به مدت دست کم پنج قرن به طور طبیعی به فرزندان و مریدان او انتقال یافت. منشأ وقفیات باخرزی به شهرت شیخ بین حاکمان مغول آسیای مرکزی برمی‌گردد. همان طور که عطاملک جوینی در تاریخ جهان‌گشا در مورد سیف‌الدین باخرزی، همراه با شرح پاکدامنی سورقوتانی (وفات ۶۴۹ ه. ق/ ۱۲۵۲ م) - همسر چهارمین پسر چنگیزخان، تولوی و مادر منگوخان کبیر - می‌نویسد: اگر چه این زن میسحی بود اما:

او به امامان و شیوخ وقف هدیه می‌داد و نیز سعی می‌کرد تا رسوم معنوی آیین محمد را به جای آورد و هدیه او به مقدار یک هزار بالیش (balish) نقره برای ساختن یک مدرسه در بخارا که مدیر آن شیخ الاسلام سیف‌الدین باخرز بود نیز گواهی بر این مطلب است. همچنین او دستور داد که روستاها را بخرند و موقوفه‌ها را بپردازند و معلمان و دانش-

آموزان را در (مدرسه) سکني دهند. [۷]

بنابراین، وقف و تأسیسات آن به مدیریت خانواده شیخ باقی ماند و بعد از اضافه شدن مقبره سیفالدين نیز وسعت یافت و به عنوان محل زیارتی برای خانقاه صوفیان بود و مرکز فعالیت‌های مؤسسات کبروی در بخارا به شمار می‌رفت. کامل‌ترین تصویر و چشم‌انداز حوزه وقف باخرزی به زمان نواده سیفالدين، ابوالمفاخر یحیی (وفات ۷۳۶ق/۱۳۳۵-۳۶م) - که او نیز نویسنده یکی از مهم‌ترین ستایش‌نامه‌های متعلق به باخرزی است - برمی‌گردد. در سال ۱۳۳۳ جهانگرد عرب به نام ابن بطوطه مزار باخرزی را زیارت کرده و در خانقاه مانده است. خاطرات او اشاره به مهمان‌نوازی شیخ یحیی باخرزی و اهمیت وقف در حمایت از تأسیسات شیخ دارد. [۸] مهم‌تر این که تعدادی از اسناد و مدارک وقفی به نام ابوالمفاخر یحیی به سال‌های ۷۲۶ق/۱۳۲۶م و ۷۳۴ق/۱۳۳۳م. برمی‌گردند و به روستاها، مزارع و باغ‌های بخارا اشاره دارند که درآمد آنها صرف نگهداری مرقد و خانقاه سیفالدين باخرزی قرار گرفته‌اند. این مدارک را که ا.د.ی. چخویچ [۹] چاپ و ترجمه کرده است، اشاراتی به ساختارهای کبرویه در بخارا و جزئیات قسمت‌های اداری آن دارند. موقوفه‌ها تا قرن هجده تحکیم گردید و افزایش یافت، اما این امر به عنوان قدیمی‌ترین نمونه اداره املاک وقفی صوفیان در آسیای مرکزی در خور توجه است که به این ترتیب نقش فرقه نقشبندی را در قرون بعدی تحت‌الشعاع قرار داده است. تقریباً همه جنبه‌های نقشبندی در آسیای مرکزی در مقیاس کوچک‌تر در کارهای باخرزی و جانشینان نیز دیده می‌شود. شیخ از احترام زیادی نزد مغولان برخوردار شد و بر امور اقتصادی مؤسسات اسلامی ثروتمندی که توسط خانواده خان وقف شده بود تسلط یافت. بدین ترتیب تأثیرگذاری و امتیازات آن موقوفات بین نوادگان معنوی و نسبی مؤسس که مزار او به عنوان کانون احترام عمومی و نذورات تلقی می‌گردید، تقسیم شد. وجوه و هزینه‌هایی که به وسیله هدایا و درآمد حاصله از دارایی‌های وقفی پدید آمده، صرف گسترش خود وقف شد و قدرت اقتصادی که به وسیله گسترش زمین‌داری - که اغلب موارد معاف از مالیات بودند - به دست آمد، باعث توانمندی و افزایش شأن طریقت و رهبر آن، هم در دربار و هم در بین عوام گردید.

وقف‌های باخرزی در بخارا هیچ وقت به میزان دارایی‌های نقشبندی نرسید و در ضمن شبکه وسیع اداری وقفی کبروی هیچ‌گاه نتوانست با شبکه وقف نقشبندی برابری کند. با وجود این، یک جنبه خصوصاً برجسته وقف باخرزی این بود که تدارکات خاصی برای خرید و به کارگیری بردگان به دست آمده جهت کار در زمین‌هایی که وقف را تقویت می‌کردند، صورت گرفت. اسناد بر انواع افراد درگیر در اقدامات مربوط به املاک وقفی یا تأییدپذیرفته از این اقدامات دلالت می‌کنند. [۱۰] فهرست بردگان خریداری شده برای آزادسازی، شاخصی برای روشی است که در آن به قدرت اقتصادی و معنوی فرقه صوفیان در جهت همگون‌سازی عناصر متمایز اسلام (شامل مغول‌ها، چینی‌ها، روسی‌ها و هندی‌ها) اشاره می‌کند که منجر به آشوبی در قرن سیزده در آسیای مرکزی شد.

نقش سیاسی بعدی نقشبندی نیز به وسیله تأثیر باخرزی بر روی محافل حکومتی مغول مشخص می‌شود. نامه‌ای که شیخ به قطب‌الدین حبش - عمید یکی از وزیران جغتای خان - نوشته، توسط بارتولد [۱۱] حفظ و چاپ شده است. در این نامه سیفالدين به توجه فوری به وظایف اسلامی در سیمت‌های رسمی که در خدمت غیرمسلمانان اشاره کرده است. مهم‌تر این که باخرزی نقش مهمی در گرویدن برکه، خان اولوس جوجی (اردوی زرین) به اسلام دارد. در تعدادی از اسناد موثق و اولیه این طور آمده که برکه و سیفالدين در بخارا همدیگر را ملاقات کردند و تحت ارشادات شیخ بود که وقتی او در سال ۱۲۵۷ به خانی رسید، در برابر عموم به اسلام اقرار آورد. [۱۲]

به جز در مورد فردوسی‌های هندی، نیاکان باخرزی تا سه پشت قبل از او به درستی شناخته شده و معروف نیستند. آگاهی و اطلاعات ما در مورد جانشینانش در آسیای مرکزی نیز محدود به نوادگان نسبی اوست. ما شجره‌نامه کاملی

از سیف‌الدین تا یکی از نوادگانش به نام خواجه عبدالقیوم در دست داریم. عبدالقیوم یک شیخ کبروی بود و در سال (۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م) کتاب زندگی‌نامه ابوالمفاخر یحیی را نوشت. [۱۳] این قضیه شاهدهی بر دوام سلسله کبروی و آموزه‌هایش دست کم بین نوادگان خود در بخاراست. اما بعد از اوایل قرن چهارده، از این مرکز کبروی تنها در منابع تاریخی و زندگی‌نامه‌های موجود در محل مقبره باخرزی - که همانند مقبره نجم‌الدین کبری به عنوان محل زیارت برای ساکنان منطقه و صوفی‌هایی با وابستگی‌های مختلف باقی ماند - یاد می‌شود.

دیگر تبار کبروی آسیای مرکزی سلسله جندی است که حتی کمتر از تبار باخرزی شناخته شده است. مؤسس این سلسله، بابا کمال جندی [۱۴] است که خود از مریدان نجم‌الدین کبری در خوارزم بود. وی استاد خود را به علت حمله مغول ترک کرد و به کشور ترکستان و در طول مسیر سیردریا رفت. نسب او به جند - شهری در امتداد قسمت پایینی سیردریا - برمی‌گردد. اما اگر چه در متون قدیمی‌تر از او به نام جندی یاد شده ولی در متون جدیدتر او را به نام «سیق-ناکی» می‌خوانند که این مطلب ارتباط او را با شهر سیق‌ناک در بالای رودخانه جند آشکار می‌سازد. [۱۵] بابا کمال تا زمان مرگش در سال ۶۷۲ق/۱۲۷۳م. به طور فعال در بین کوچ‌نشینان ترک در مناطق فراتر از سیردریا باقی ماند و ما می‌دانیم که سیف‌الدین باخرزی از فعالیت‌های او با خبر و با او در ارتباط بوده است. [۱۶]

به جز این موارد خاص، در مورد این شیخ و اصل و نسبش تنها اطلاعاتی به طور خیلی مختصر در کتاب جواهرالاسرار [۱۷] نوشت؟ مولانا کمال‌الدین حسین خوارزمی، نواده معنوی نسل ششم بابا کمال، در سال ۱۴۳۰ وجود دارد. این کتاب اگر چه به صورت نقدی بر مثنوی رومی است اما وی در مرتبه آن به سلسله کبروی پرداخته است. مطالب کتاب جواهر بدون هیچ انتسابی توسط جامی در کتاب نفحات الانس استفاده شده است. این در حالی است که تقریباً همه ستایش‌نامه‌ها در مورد بابا کمال جندی مطالب جسته و گریخته‌ای آورده‌اند. براساس آثار حسین خوارزمی اصل و نسب او بدین صورت است: بابا کمال جندی - مولانا احمد بن شمس‌الدین مفتی جندی - ابوالفتح بن بهاء‌الدین کبروی - خواجه ابوالوفایی خوارزمی - حسین خوارزمی. خواجه ابوالوفا، شاعر معروف خوارزمیان بود که در سال ۸۲۵ق/۱۴۲۱-۲۲م. در گذشت و مرتبه او به عنوان شیخ حسین خوارزمی از منابع غیرستایش‌نامه‌ای به خوبی درک می‌شود.

حسین خوارزمی آخرین نماینده مشخص اصل و تبار کبروی بابا کمال جندی است. او به دلیل کارهای ادبی‌اش معروف است، اما متأسفانه جزئیات زندگی او خیلی معلوم نیست. از نوشته‌های او می‌توان فهمید که دو بار بین کوچ‌نشینان دشت قبچاق مسافرت کرده است [۱۸] و محرم اسرار و معتمد و مشاور شاه ملک، حاکم تیموری خوارزم (وفات ۱۴۲۶) بوده است. از همه بیشتر حضور او در منابع تاریخی در هنگام اشغال خوارزم (احتمالاً در ۸۳۴ ه.ق/۱۴۴۰م) به دست سربازان حاکم جدید ازبک‌ها، ابوالخیر خان، است. شیخ، نقدی ترکی با عنوان کشف الهدی در مورد قصیده البردة البوسیری نوشته و آن را به سالار جوان ازبک تقدیم کرده است. این کار به عنوان تنها کار ترکی آسیای مرکزی در مورد منشأ کبروی است و حضور پیوسته کبرویان را در محیط ترکی و در مرزهای دنیای اسلام تا اوایل قرن پانزده تأیید می‌کند.

با مرگ حسین خوارزمی تبار کبروی بابا کمال جندی ظاهراً به پایان می‌رسد. او از خود هیچ مرید معروفی برای ادامه دادن سلسله‌اش بر جای نگذاشت. نمونه نفوذ و تأثیرات سیاسی که او در بین تیموریان و نیز کوچ‌نشینان ازبک برجای گذاشته توسط شیوخ یسوی و نقشبندی و نه نوادگان کبروی پذیرفته شد. اصل و نسب جندی به طور کامل از آسیای مرکزی ناپدید شد و عملاً هنگامی که شیوخ کبروی از تباری دیگر بعدها در قرن پانزده دوباره ظاهر شدند، این طور به نظر می‌رسد که آنها به طور کامل از حضور کبروی تا زمان حسین خوارزمی بی‌خبر بودند.

دودمان همدانی: بازگشت به آسیای مرکزی و نفاق در فرقه کبروی

احیای دودمان قوی کبروی در آسیای مرکزی با فعالیت سید علی همدانی در نیمه دوم قرن چهارده آغاز شد. به جز فردوسی، همه شاخه‌های زنده کبروی ارتباط خود با نجم‌الدین کبری را از همدان جست‌وجو کرده‌اند. شهرت همدانی بعد از قرن پانزده به طوری بود که «کبرویه» عملاً مترادف «همدانی» در آسیای مرکزی و هند گردید. خود همدانی هم از طرف یکی از شاگردان کبری به نام رضی‌الدین علی لالا (وفات ۶۴۲ ق/۱۲۴۴ م) تا جمال‌الدین احمد جورفانی (وفات ۶۶۹ ق/۱۲۷۰ م) و بعد از آن از طریق نورالدین عبدالرحمان اسفراینی (وفات ۷۱۷ ق/۱۳۱۷ م) و شاگرد برجسته‌اش علاءالدوله سمنانی (وفات ۷۳۶ ق/۱۳۳۶) به مؤسس مرتبط می‌شد. ارتباط همدانی با سمنانی از طریق سه مرید بعدی، نجم‌الدین محمد ادکانی اسفراینی، تقی‌الدین علی دوستی و شرف‌الدین ابوالمعالی محمود مزدقانی (وفات ۷۶۱ ق/۱۲۵۹ م) که آخرین شخص بسیار مهم و تأثیرگذار بود، انجام یافته است.

قبل از زمان سمنانی، دودمان کبروی از رضی‌الدین علی لالا شروع می‌شده که در نواحی شمالی - مرکزی ایران و ایالات غربی خراسان به سر می‌بردند. اسفراینی اکثر زندگی خود را در مناطق غربی‌تر یعنی بغداد گذراند و همان‌جا نیز دفن شد. اما سمنانی به شهر اصلی خود در شرق بازگشت. در این برهه زمانی تنها یک شخص از منشأ آسیای مرکزی به وضوح با دودمان خاص کبروی در ارتباط بود و او برهان‌الدین ساغرچی است که زادگاهش روستایی نزدیک سمرقند بود. ساغرچی، هم شاگرد اسفراینی بوده و هم سمنانی. [۱۹] او ظاهراً زیاد به سفر می‌پرداخته - ارتباط و همکاری او با اسفراینی به ظاهر در بغداد رخ داده و این بطوطه او را در هند ملاقات کرده است [۲۰] - و به طور خاص در ارتباط با «ختای» بوده است. (اگر چه به درستی معلوم نیست که لغت ختای به کدام منطقه از چین باز می‌گردد). متأسفانه اطلاعات بیشتری از زندگی او در دست نیست، جز این که او در ختای درگذشت و به پسرش ابوسعید وصیت کرد که جنازه‌اش را به محلی نزدیک مرقد نجم‌الدین بصیر (وفات ۶۴۶ ق/۱۲۴۹ م) در سمرقند بازگرداند. [۲۱] مرقد او که به روح آباد مشهور است، هنوز هم پا برجاست.

اسامی تعدادی از مریدان مستقیم سمنانی از کتاب نجات الانس جامی و مهم‌تر از آن از کتابچه سلسله صوفی نوشته احمد کشمیری در قرن هیجدهم (که خود شیخ همدانی - کبروی بود) [۲۲] به دست آمده است که دارای نسب‌های شرقی (مثلاً محسن ترکستانی و عبدالله غرجستانی) هستند، اما متأسفانه تنها اسامی آنها را می‌دانیم. موضوع مشابهی نیز در مورد مریدان غرجستانی و مزدقانی که اسامی‌شان گواهی بر گسترش فعالیت کبرویان به شرق و جنوب خراسان از بدخشان، غرجستان و کشمیر است، وجود دارد، اما زندگی‌نامه‌های آنان نیز نامعلوم است. تنها از طریق خود همدانی است که می‌توان به منابعی با دید واضح‌تر از نفوذ کبروی به سمت شرق خراسان دست یافت.

براساس زندگی‌نامه‌ای با عنوان خلاصه المناقب که نجم‌الدین جعفر بدخشی، شاگرد همدانی، نوشته است، زندگی همدانی به طور کامل توسط ج. ک. توفل جمع‌آوری شده است. [۲۳] همدانی در سال (۷۱۴ ق/۱۳۱۴ م) در همدان و در محلی که پدرش سیمت فرمانداری از سوی ایلخانان داشت، متولد شد. امیر سیدعلی بن شهاب‌الدین همدانی در دوازده سالگی مرید محمود مزدقانی شد، اما به دستور شیخ، بخش اعظم زندگی‌اش را در سفر به سراسر دنیا گذراند. او اکثر عمر خود را در مناطق شرقی دنیای اسلام گذراند تا به هند رسید و در آنجا اجازه یا «تأیید نامه» برای تعالیم اصولی از ۳۳ شیخ (که برهان‌الدین ساغرچی نیز جزء آنها بود) گرفت. شیخ همدانی بعد از بازگشت به شهر اصلی خود، مدت زیادی را در سرحدات شرقی بدخشان، ختلان، لادخ و کشمیر گذراند. ملاحظات بعدی که ورود او را به کشمیر با خروج سید از همدان یکی می‌داند هم از نظر تاریخی و هم از نظر زندگی‌نامه‌ای در مورد همدانی کاملاً بی-

اساس است. [۲۴] او به واسطه مسلمان کردن کشمیر مشهور شده است. همدانی در سرینگر محل اقامتی به نام خانقاه مُعلّی را برای صوفیان تأسیس کرد. مدارکی که به طور خلاصه منابع موقوفات خانقاه را در بر می‌گیرند، همگی به نام پسر همدانی سید محمد (متوفای ۷۹۷ق/۱۲۹۶م) هستند و اینها قدیم‌ترین وقفیاتی است که در کشمیر موجود است. [۲۵] سیدعلی در سال ۸۷۶ ق/ ۱۲۸۵م. در کشمیر درگذشت، اما در خُتلان، موطن مریدانش به خاک سپرده شد و تا امروز مقبره‌اش در شهر کولاب در جنوب تاجیکستان بر جای مانده است. [۲۶]

دودمان تعدادی مریدان مستقیم همدانی به مناطق شمال شرقی افغانستان امروزی و مناطق مجاور تاجیکستان برمی‌گردد. اصلی‌ترین زندگی‌نامه‌نویس همدانی، شاگردش جعفر بدخشی است. در کتاب بدخشی نام این افراد از مریدان همدانی آمده است: شمس‌الدین خُتلانی، محمد طالقانی و قوام‌الدین بدخشی. پیامدهای سیاسی و مذهبی فعالیت‌های مریدان همدانی در مرزهای شرقی اسلام در زمان ظهور تیمور زمینه‌ای مناسب برای حدس و گمان‌هایی را درباره حیات نمایندگان دودمان همدانی در آسیای مرکزی ایجاد می‌کند، اما هیچ اطلاعاتی در مورد شغل آنها وجود ندارد.

البته خوشبختانه در مورد مرید اصلی همدانی یعنی خواجه اسحاق خُتلانی که دوره زندگی او برهه‌ای حساس در تاریخ کبرویان است، وضع متفاوتی هست و در همه منابع معاصر - یا تقریباً همه - دودمان‌های زیر به تأیید رسیده‌اند: کبری - لالا - جورفانی - اسفراینی - سمنانی - مزدقانی - همدانی - خُتلانی.

اما بعد از خواجه اسحاق خُتلانی در سلسله کبروی شکافی پدیدار شد. این شکاف همزمان با شرایط مرگ خُتلانی و شرایط سیاسی بود که موجب درگیری کبرویه با حاکمان تیموری آسیای مرکزی شد و باعث افول کبرویه در این ناحیه گردید. در همین زمان نقشبندیه در حال شکل گرفتن از لحاظ اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در آسیای مرکزی بودند. نفاق در فرقه کبرویه به طور کلی ذکر نشده است و آن دسته از محققان که مسائلی را در این زمینه بیان کرده‌اند در حقیقت به علت فقدان منابع کافی به میزان کمی از ماجراها پرداخته‌اند. منابع در دست در مورد ایجاد نفاق در این فرقه با هم متفاوت هستند، اما کارهایی که از شاخه‌های شیعی - ایرانی از یک شاخه (ذهابیه) و از شاخه دیگر (نوربخشیه) سرچشمه می‌گیرند، خیلی بهتر از منابعی که به آسیای مرکزی مربوطند شناخته شده هستند. یکی از کلی‌ترین منابع موجود در مورد این نفاق را ریچارد گراملیچ [۲۷] و ماری ژان موله [۲۸] جمع‌آوری کرده‌اند، در حالی که مقاله حامد الگار در مورد کبری [۲۹] و کار جدیدی که سعید امیر ارحمند [۳۰] انجام داده، دارای جنبه‌های تاریخی سودمندی هستند. در همه این کارها به جنبه‌های بعدی ایرانیان پرداخته شده، اما تمرکز اصلی بر روی آسیای مرکزی است. گراملیچ، موله و ارحمند ظاهراً از دودمان آسیای مرکزی که از خواجه اسحاق خُتلانی شروع می‌شود، بی‌خبر بودند.

معروف‌ترین کار در مورد نفاق در کبروی را منبعی ایرانی به نام مجالس المؤمنین (۱۰۱ق/۱۶۰۲م) نوشته نورالله شوشتری و منبعی که او به آنها ارجاع داده، باید دانست. [۳۱]

شوشتری کتاب خود را از نظرگاه نوربخشی نوشته و عملاً در برابر ذهابیه حالتی تهاجمی دارد. برطبق این اثر، خواجه اسحاق خُتلانی در رؤیا ویژگی‌های خارق‌العاده یکی از مریدان جوانش به نام سید محمدنوربخش را می‌بیند و نه تنها او را جانشین خود (خرقه سیدعلی همدانی را به نوربخش واگذار می‌کند) بلکه به عنوان مهدی معرفی می‌کند. خواجه اسحاق خُتلانی مسئولیت مریدانش را به نوربخش می‌سپارد، اما یکی از آنها به نام سیدعبدالله برزیش‌آبادی از اطاعت او سرباز می‌زند و آن منطقه را ترک می‌کند. در آن هنگام خواجه اسحاق می‌گوید: «ذهب عبدالله» یعنی عبدالله رفته است. (از این رو شاخه کبروی از برزیش‌آبادی تحت عنوان «ذهابیه» ریشه گرفت). تعیین نوربخش به

عنوان مهدی به زودی شک حاکمان تیموری را برانگیخت. آنها در سال ۸۲۶ق/۱۴۳۲م. نیرویی جهت سرکوبی یایان به آن منطقه اعزام کردند. جنگ بین نیروهای دولتی و هواداران نوربخش باعث کشته شدن خواجه اسحاق شد. سیدمحمد نوربخش دستگیر گردید و شاهرخ او را عامل کشته شدن خواجه اسحاق معرفی کرد و شرط آزادی‌اش را برداشتن لقب مهدی که خُتلانی به او داده بود دانست. او این شرط را پذیرفت و در نتیجه به او اجازه داده شد تا به مدرسه برگردد و به تدریس شاگردانی که از خواجه اسحاق به ارث برده بود، بپردازد. اما توان بالقوه شورش در سید جوان باعث شد تا شاهرخ او را در سال ۸۴۰ ق / ۱۴۳۶م. به هرات تبعید کرده و مجبور کند تا در حضور عموم مردم هر گونه ادعای مهدی یا خلیفه بودن را انکار نماید.

این شرح دوم درباره شیعه‌گری کبروی آشکارا مغرضانه است و به طور واضح تعصب نوربخش را منعکس می‌کند، اما این شرح تا حد زیادی به واسطه فقدان آشنایی محققان با جانشینان رقیب نوربخش در آسیای مرکزی و به جهت گرایش به پذیرش شیعه‌گری نوربخش نه به عنوان یک انحراف بنیادی از تعالیم کبروی بلکه به عنوان نتیجه تکامل اصولی در داخل فرقه‌ای که از آغاز هوادار شیعه به شمار رفته مورد پذیرش قرار گرفته است. بنابراین موله، گراملیچ و الگار، برزیش‌آبادی را عامل طغیان نوربخش و ادعای مهدی بودن او را به خواجه اسحاق نسبت می‌دهند؛ در حالی که ارجمند اگر چه می‌داند که منابع مهم ذهابی اشاره‌ای به کبروی ندارند، تنها تفاسیر نمونه را بیان می‌کند. اما وقتی در آسیای مرکزی روایات ذهابی با روایات غیرذهابی نشأت گرفته از سیدعبدالله برزیش‌آبادی مورد بررسی قرار می‌گیرند، اجازه ایجاد گزارش مقبول‌تر را هم برای فهمیدن دلایل نفاق کبروی و هم مرگ خواجه اسحاق خُتلانی، فراهم می‌کنند. از نظر سطحی و نه با دید عمیق، روایت نوربخش از مرگ خواجه اسحاق به نظر قابل باور می‌رسد. اگر چه این حادثه در هیچ یک از منابع تیموری ذکر نشده، اما با جوّ سنّی و سخت آن زمان دربار شاهرخ به خوبی مطابقت دارد؛ جوّی که در آن ترس و شک نه تنها فعالیت‌های سیاسی شیعی بلکه فعالیت‌های شیوخ صوفی را نیز تحت تأثیر قرار داده بود. [۲۲] در زمان حکومت تیمور، پدر شاهرخ، به واسطه ترس‌هایی که از تأثیر فعالیت‌های شبه شیعی - صوفی بر روی قبایل نیمه مسلمان ترک در ماوراءالنهر و خراسان داشت دستور اخراج آنان از مناطق شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (وفات ۸۳۴ ق/۱۴۳۱م) را صادر کرد. در منابعی که تحت تأثیر فرقه شیعه‌ای که شاه نعمت‌الله تأسیس کرده، آمده است، که سید امیرکللال، رهبر دوران قبل از نقشبندی، به تیمور در مورد تأثیر نعمت‌الله در قیام‌ها و شورش‌ها گزارش می‌دهد و از او می‌خواهد تا نعمت‌الله را هم اخراج کند. [۲۳]

در روایات ذهابی اطلاعات ارزشمندی از زندگی خواجه اسحاق خُتلانی ارائه شده، اما رابطه نوربخش و مرگ خواجه اسحاق را به گونه دیگری بیان کرده است. منبعی که این روایات را آورده، روض‌الجنان و جنات الجنان است که حسین کربلایی تبریزی در سال ۹۹۰ق/۱۵۸۲م. نوشته است. پدر کربلایی شاگرد سیداحمد لالا (وفات ۹۱۲ق/۱۵۰۷م) بود که خود از دودمان یکی از رقبای نوربخش به نام عبدالله برزیش‌آبادی بود. این اثر خصوصاً در مورد روحانیان تبریز بوده و حاوی زندگی‌نامه‌هایی از دودمان معنوی آنهاست که به نجم‌الدین کبری بر می‌گردند. بر طبق کتاب روض‌الجنان، [۲۴] خواجه اسحاق خُتلانی، مرید اصلی سیدعلی همدانی در سال ۷۳۰ یا ۷۳۱ق/۱۳۳۰-۳۱م. در خُتلان متولد شده است. پدرش یکی از اُمرای خُتلانی به نام امیرعلیشاه (همچنین در همان منابع امیر آرام شاه نامیدند) بوده است. ذکر این مطلب جالب است که به علّت ارتباط ظاهری پدر خواجه اسحاق با دولت محلّی خُتلان، در ۷۷۳ق/۱۳۷۲م. امیرکیخسرو خُتلانی به علّت حمایت از حاکم خوارزم، حسین صوفی، در جنگ او با تیمور اعدام شد. [۲۵] کربلایی چنین خشونت‌های بین حاکمان خُتلان و تیمور را به منظور توصیف دو حادثه‌ای که وفاداری خواجه اسحاق به شیخ خود، سیدعلی همدانی را نشان می‌دهد، بیان می‌دارد. کربلایی می‌گوید خواجه

اسحاق در جنگ آخر با تیمور، حمایت خود از همدانی را در دربار تیمور نشان داده است. برطبق این روایت، حضور همدانی در خُتلان چنان جنبشی ایجاد کرد که مخالفان سید به تیمور در مورد تعداد پیروانش هشدار می‌دهند و اشاره می‌کنند که همدانی در حال اثبات قدرت سیاسی خود است. آنها گفتند که در بین مریدان همدانی پسر امیر آرام شاه یعنی خواجه اسحاق قرار دارد. از این رو تیمور به این نتیجه می‌رسد که چون امیر آرام شاه در مناطق تحت سلطه او دخالت داشته، پس خواجه اسحاق احتمالاً کانون دردرسازي بوده است. با وجود این، هنگامی که خود همدانی به نزد تیمور دعوت می‌شود، خواجه اسحاق با عجله خود را به اردو رسانیده و قبل از استادش به آن جا می‌رود. بر طبق این روایت، خواجه اسحاق به محضر تیمور می‌رود. تیمور که از دست شیخ به علّت پوشیدن عمامه سیاه عصبانی بود، این حرکت را نشانه اعتراض و طغیان دانسته و دستور بازداشت خواجه اسحاق و برداشتن آن عمامه سیاه را از سرش می‌دهد. رفتار تیمور با شنیدن این جمله از خواجه که می‌گفت تنها زمانی عمامه را از سرش برخواهد داشت که سرش از بدن جدا شود، عوض می‌شود و دستور بدین صورت تغییر می‌کند: «بگذارید او دو هزار اسب قیچاق بدهد تا هیچ صدمه‌ای به او نرسد». خواجه اسحاق به ۱۲۰۰ اسب راضی شده و بعد آزاد می‌شود. بعد از انجام این معامله، همدانی به محضر تیمور آورده می‌شود، در حالی که سعی می‌کرد رفتارش را که این بار بسیار بی‌ادبانه‌تر از رفتار با شاگردش بود، اصلاح کند. خیلی آشکار بود که سید کربلایی هیچ گاه پشت به قبله نمی‌نشست. اما جایی که برای او در بین حصار و در برابر تیمور در نظر گرفته شده بود. ایجاب می‌کرد که او پشت به قبله بنشیند. همدانی در جایی که به او دستور داده شده بود نشست؛ اما تیمور از او پرسید که چرا پشتش را به قبله نکرده است، سید پاسخ داد: «هر گاه کسی صورتش را به سمت تو کند، پشت او حتماً به قبله خواهد بود».[۲۶] امیر دوباره عصبانی شد اما همدانی به او اطمینان داد که هیچ قصد قدرت سیاسی ندارد. او به شرح ضیافت شام و چگونگی رد آن از سوی سید با دیدن گوشت سگ می‌پردازد؛ زیرا در حدیثی آمده که «دنیا جسدی است و کسانی که دنبال آن هستند مانند سگان می‌باشند». جدای عصبانی شدن، تیمور از این کلمات فهمید که او فاتح دنیا شده است و از سید معذرت‌خواهی کرد. همدانی، با وجود این، التماس‌های او را رد کرده می‌گوید که او تنها از خدا دستور رفتن به کشمیر و تبلیغ اسلام را در آن جا گرفته است و این تنها دلیل ماندن او در خُتلان بود و بعد به دنبال خواجه اسحاق راه برگشت به خُتلان را از سر گرفت.

این روایت کربلایی بود، اما چگونگی ارتباط دو شخصیتی که با تیمور مواجه بودند مشخص نیست؛ زیرا وفاداری شدید خُتلانی از مراد خود که هدف اصلی این روایت است به طور نامشخصی ایراد شده است. داستان حضور خواجه اسحاق در محضر تیمور مطمئناً کوتاه شده و یا ممکن است هر دو داستان به منظور نترسیدن شیخ از امیر ایراد و مرتبط شده باشند. در زندگی‌نامه‌ای که کربلایی در مورد همدانی نوشته و روایت خُتلانی را نیز در برگرفته، هیچ ملاقات دیگری با تیمور مطرح نشده است و نمی‌توان از این قضیه که دشمنی بین خواجه اسحاق و تیمور به همدانی مرتبط شده تا حمایت بیشتری را نشان دهد، چشم‌پوشی کرد. همان‌طور که قبلاً بیان شد، در هیچ منبع پیشتری از دیدار بین همدانی و تیمور حرفی به میان نیامده بود. کربلایی معمولاً از آثار جعفر بدخشانی در ارتباط با همدانی صحبت می‌کند. اما چون هیچ داستانی مثل این در کتب دیگر نیامده، غیرممکن است تا کربلایی به درستی چیزی را که از دودمان خُتلانی به او رسیده نقل کرده باشد. به هر حال می‌توان گفت که گرایش این روایت خیلی مطابق با دوران اولیه تیمور است که از نظر زمانی و تاریخی نیز با زمان سکونت همدانی در خُتلان مطابقت دارد (۱۳۷۱-۷۲/ق ۷۷۳-۴) [۲۷] (این دقیقاً همان زمان اعدام ولیعهد خُتلان به جرم ایستادگی در برابر تیمور است).

آنچه وراي قابل باور بودن اين روايت اهميت دارد، مداركي است كه در آنها خشنونت بين خواجه اسحاق و تيمور ارائه شده است. اگر تصوير تنفر همداني از امير را قبول كنيم، بايد حمايت معنوي از شيخ خود در مقابل تيمور را نيز بپذيريم. اين دشمني خواجه اسحاق با تيمور بود كه زمينه مرگ او را حدود پنجاه سال بعد در محيطي كه تقريباً مشابه و در ارتباط با كارهاي سياسي مشكوك سيد بود، پايه ريزي كرد. در روايت كربلايي به اين قسمت خيلي متعادل تر و بهتر از كارهاي نوربخش اشاره شده است.

كربلايي مي گويد سيد محمد نوربخش از سوي يكي از شاگردان خُتلاني كه او را در هرات ديده بود، به خواجه اسحاق معرفي شد. نوربخش به محفل شاگردان خواجه اسحاق وارد شد و درگير رياضت كشي هاي سخت گرديد و چون در آن زمان اين موضوع باب بود مورد توجه بعضي شاگردان جوان تر قرار گرفت. يكي از اين شاگردان رؤيائي ديده بود كه در آن نيروي بهشتي در بالاي سر سيد وجود داشت و از طرف او به سمت ديگر شاگردان مي رفت. خواجه اسحاق همين كه اين موضوع را شنيد به او لقب «نوربخش» داد. اما هنگامي كه سيد عبدالله برزيش آبادي به خدمت خواجه اسحاق آمد، مريدان ديگر به جز نوربخش از برزيش آبادي تبعيت كردند؛ زيرا نوربخش اعتقاد داشت كه رؤيائي كه مريدش در خواب ديده به اين معنا است كه او مهدي است، اما وقتي اين موضوع را با برزيش آبادي در ميان گذاشت او چنين تعبيري را رد كرد. نوربخش علّت رد چنين تعبيري را حسادت او دانست و با تعدادي از مريدانش به سوي خواجه اسحاق رفت تا از او بخواهد كه از مهدي بودن او حمايت كند و ادامه ماجرا هم به همين ترتيب است؛ زيرا بيان روايت خيلي طولاني خواهد بود ولي ختم ماجرا اين طور بود كه خواجه اسحاق به علّت كهولت سن و ضعيفي، ادعاي مهدي بودن او را قبول مي كند، زيرا او تحت فشار كارهاي درويشان و نظريات، خسته شده بود.

سيدعبدالله در مورد توافق خواجه اسحاق با نوربخش شنيده بود و در نتيجه به سمت شيخ خود رفت و گفت خوابي كه در موردش بحث كرديم چنين تعبيري نداشته و تعبير نوربخش اشتباه بوده است. خواجه قبول كرد و گفت: «دانه اين قضيه در مزرعه قلب سيد طوري قرار گرفته كه نمي توان آن را عوض كرد»؛ بنابراين هنگامي كه خواجه، عبدالله برزيش آبادي را به شهر كناري راهبان طريقت فرستاد، پيروان نوربخش فرصت را مغتنم شمردند و شروع به آشوب و بلوا کرده و باعث بروز هرج و مرج در خُتلان، بدخشان و مناطق مجاور شدند.

روايت اين طور ادامه مي يابد كه: «اخبار به ميرزا شاهرخ رسيد كه خواجه اسحاق اعلام کرده كه اين سيد جوان، مهدي است و او را به عنوان حاكم و امام معرفي کرده است». شاهرخ سربازاني فرستاد و در جنگ، دو پسر خواجه اسحاق و حدود هشتاد صوفي كشته شدند. نوربخش دستگير و زنداني شد. اما كربلايي مي نويسد: «در دستگاه ميرزا شاهرخ گروهي بودند كه خصومت طولاني با خواجه اسحاق در مورد خودداري كردنش داشتند. در زمره اين افراد اميران بودند و باعث گمراهي شاهرخ شدند و مي گفتند كه اين سيد جوان نبايد مجرم شناخته شود، زيرا پير او گفته است كه او مهدي است؛ بنابراين بايد او را آزاد كرد». اما با وجود اين خواجه اسحاق محكوم و در رمضان ۸۲۷ق/اگوست ۱۴۲۴م. در سن ۹۶ سالگي اعدام شد. [۲۸] بعد از شهادت او مريدانش منظره اي از باران خون در آسمانديدند كه بدین معنا بود كه خواجه اسحاق قطب «جانشين خدا» (بدیل) بوده است.

بنابر روايت كربلايي، رياهاي نوربخش باعث نفاق كبروي شد؛ اما اين مطلب كه شروع اين داستان قبول ماجراي مهدي از سوي خُتلاني بوده نيز پذيرفته شده است. در مقايسه با روايت نوربخش، در نسخه ذهابي تعادل و دلايل قابل قبول تري ديده مي شود. اين روايتي است كه در آن تهمت زدن به نوربخش و نمايش قدرت برزيش آبادي به عنوان

جانشین خلف خواجه اسحاق کاملاً رد شده است. این طور که به نظر می‌رسد، روایت کربلائی از نظر عملی ادعای نوریخس را که خواجه او را به عنوان مهدی به رسمیت شناخته تقویت می‌کند و اذعان می‌کند که مرگ او بواسطه حمایت خواجه از نوریخس بر او فرستاده شده بود. اما در روایت ذهابی، هیچ بحثی در مورد این که خواجه اسحاق از برزیش آبادی به عنوان جانشین خود یاد کرده باشد، نیامده است. این موضوع بدون در نظر گرفتن، به رسمیت شناختن فضیلت نوریخس است. بینش واقعی خُتلانی در پایان روایت، ناشناخته باقی می‌ماند اما با دادن حق مساوی به روایات ذهابی و نوریخشی به درست بودن جانشینان کبروی، این طور به نظر می‌رسد که همکاری خواجه اسحاق با نوریخس تنها بهانه‌ای بوده که دشمنان او در دادگاه تیموری برای تأثیرگذاری مخرب بر خواجه از آن استفاده کرده‌اند. بنابراین شهادت خُتلانی در نتیجه همکاری سیاسی او بر ضد حامیان تیمور و پسرش بوده، نه به دلیل ادعای امام یا مهدی بودن شاگردش؛ زیرا خود نوریخس آزاد شد و هیچ گاه خطری جدی هم نبوده است.

بنابراین این طور به نظر می‌رسد که نفوذ کبروی در بین مناطق جنوب شرقی آسیای مرکزی، باعث همکاری شیخ فرقه با حاکمان محلی‌ای شد که در روزهای اضمحلال خانان جغتای یکی پس از دیگری به دست تیمور شکست می‌خوردند. سیدعلی همدانی رابطه‌اش را با سلطان غیاث‌الدین پیرعلی یکی از حاکمان سلسله کرت در هرات حفظ کرد [۳۹] و خصوصاً از روابط نزدیک با حاکمان محلی بدخشان و خُتلان، [۴۰] قبل از عزیمت به کشمیر، بهره‌مند شد. در آن جا هم خودش و هم پسرش سیدمحمد همدانی، تأثیر شدیدی بر روی سلطان قطب‌الدین و اسکندر گذاشتند، آن هم در زمانی که حکومت اسلامی برای اولین بار در آن جا پدید آمده بود. [۴۱] هر سه سلسله محلی از دید تیمور به عنوان تهدید تلقی می‌شدند و این با در نظر گرفتن حکومت‌های هرات و بدخشان و سلطان‌نشین کشمیر بود. به طور مشابه، جانشین اصلی همدانی، خواجه اسحاق، ظاهراً ارتباطات خانوادگی قوی با اُمرای خُتلان، که آنها نیز به نهایت توان خود در مصاف با تیمور رسیده بودند، داشت و این طور بود که خود خواجه اسحاق نیز سرانجام اسیر این روابط خانوادگی ضد تیمور شد.

به طور خلاصه، به نظر می‌رسد که شیوخ کبروی آسیای مرکزی بعد از قرن چهارده و اوایل قرن پانزده تمایل به حمایت از مخالفان تیمور داشتند؛ کسانی که شکست آنها در برابر تیمور باعث افول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کبرویه شد. این فرقه قربانی موفقیت تیمور در اتحاد دوباره آسیای مرکزی شد و این موضوع همراه با شکاف ایجاد شده در کبرویه ظاهراً باعث تضعیف معنوی و عقلی این فرقه درست مثل تأثیر آن در جامعه آسیای مرکزی بود.

همچون فرقه کبروی - همدانی، شکافی که تا زمان پایان زندگی خواجه اسحاق خُتلانی ایجاد شد، بیشتر بر روی نوریخس تأثیر گذاشت تا برزیش آبادی. این موضوع را می‌توان نه تنها از طریق داشتن روایت عاقلانه‌تر کربلائی از دوگانگی و اختلاف نظر سیاسی و مذهبی نوریخس، [۴۲] بلکه از طریق اهمیت مدارک موجود از سلسله کبروی در آسیای مرکزی قرن شانزدهم فهمید. اما از سوی دیگر دیدگاه بعدی ایرانیان را نیز از برزیش آبادی به عنوان مؤسس اصلی فرقه ذهابی نمی‌توان پذیرفت، زیرا جانشینان برزیش آبادی که شامل دودمان آسیای مرکزی می‌شدند، هیچ دخالتی در انتقال قدرت از ذهابیه به شیعه نداشتند. قبل از رجوع به جانشینان اهل آسیای مرکزی برزیش آبادی، بهتر است به طور مختصر اشاره‌ای به گسترش شاخه‌های نوریخشی و ذهابی کبرویه کنیم.

پیروان سید محمد نوریخس از منابع ایرانی موجود قابل شناسایی هستند که این کار به کمک آثار شوشتری که قبلاً بیان شد مقدور گردید. با مرگ نوریخس در ۸۶۹ق/۶۵-۱۴۶۴م. فرقه‌اش را پسرش شاه قاسم (وفات ۹۱۲ق/۷-۱۵۰۶م) اداره می‌کرد. [۴۳] در ایران، شیوخ نوریخشی در شیراز، شوشتر، یزد و ری اقامت داشتند و بعدها

نمایندگان این فرقه‌ها با حاکمان صفوی ارتباطاتی ایجاد کردند. اگر چه فرقه نوریخشیه به دست شاه طهماسب شکست خورد، اما به طور مخفیانه در ایران به حیات خود ادامه داد تا این که در قرن هجده به عنوان فرقه شیعی صوفی سازمان‌یافته‌ای دوباره سر برآورد. در شرق، نوه نوریخش یعنی شاه بهاء‌الدین مدتی برای حاکم تیموری، حسین بایقرا خدمت کرد. [۴۴] درست مثل یکی دیگر از شاگردان شاه قاسم، شمس‌الدین عراقی (وفات ۹۳۳ق/۱۵۲۶م) که برای اولین بار به عنوان سفیر سلطان تیموری وارد کشمیر شد. عراقی نقش اساسی در ایجاد جنبش نوریخشی در کشمیر داشت، زیرا اسم او در کتاب تاریخ رشیدی میرزا حیدر دوغلات آمده است. [۴۵] حزب نوریخشیه در کشمیر در قرن هفده در منطقه شکست خورد، اما عده زیادی به بلتستان فرار کردند و این منطقه تبدیل به جایگاه اصلی نوریخشیه در قرن نوزده شد. [۴۶]

رقیب نوریخش، سید عبدالله برزیش آبادی در بالاترین سیمت فرقه ذهابی قرار گرفت، همان‌طور که قبلاً از قول گراملیچ و ارحمند [۴۷] اشاره شد. اما به نظر می‌رسد که آنها از بیرون آمدن شاخه‌های آسیای مرکزی برزیش آبادی کاملاً بی‌خبر بودند. در عمل، به نظر می‌رسد که عبارت «ذهابیه» گزینشی کلی است برای بعضی از شاخه‌های برزیش آبادی ایرانی که در زمان نامعلومی به گروه‌های شیعی تبدیل شدند و این عبارت به هیچ‌گونه سلسله متحد شده‌ای اطلاق نمی‌شود. سلسله و دودمان ذهابیه آن‌طور که گراملیچ [۴۸] تحقیق کرده (براساس مجالس المومنین و طرائق الحقایق معصوم علی شاه، همچنین دیگر منابع ایرانی) از غلامعلی نیشابوری که از پیروان حاجی محمود خبوشانی (وفات ۹۳۷ق/ ۳۱- ۱۵۳۰م) نسل سوم جانشینان برزیش‌آبادی و شخصیتی کلیدی در تبار آسیای شرقی است، شروع می‌شود. اما تبار ذهابیه براساس آنچه کربلایی، مؤلف روضة الجنان گفته شخصیتی است که به سید احمد لالا، [۴۹] برمی‌گردد که او نیز از مریدان برزیش‌آبادی است. ابن احمد لالا جد حسین کربلایی، بسیار نقش فعالی در کارهای شاه اسماعیل صفوی داشته و نوادگان او نیز به عنوان شیخ ذهابی در تبریز بسیار فعال بودند. اصلاً معلوم نیست که این خطوط کی به شیعه‌گری می‌رسند، اما این انتقال باید در اواسط قرن شانزده رخ داده باشد. به هر حال، ذهابیه تبریز ظاهراً کربلایی را زنده نگه نداشته و تنها دودمان غلامعلی نیشابوری در ایران فعال باقی ماند... .

دلایل افول کبروی

براساس بعضی ملاحظات احتمالی باید تا حدّ زیادی افول فرقه کبروی در آسیای مرکزی را به نقش مهم و قوی فرقه نقشبندی که جایگزین آن شد نسبت داد. برای فهم بهتر این موضوع باید شرح کاملی از اشتباهات کبرویه در مقابله با رقیب اصلی خود نقشبندی ارائه شود. بدون انجام دادن چنین تحقیقی ما تنها به چند دلیل درونی که مرتبط با افول کبرویه در آسیا مرکزی است، اشاره کرده‌ایم.

مسیر تاریخی افول کبرویه آشکار است. علی‌رغم موفقیت‌های اولیه سیاسی و اقتصادی چهره‌هایی چون باخرزی، شیوخ کبروی نتوانستند روی تأثیر سیاسی به دست آمده در میان گروه‌های حاکم حساب باز کنند و بسیار کمتر از شیوخ نقشبندی در توسعه مؤسسات مادی خود موفق بودند. مهم‌تر این که در دو زمان حسّاس - تشکیل دولت‌های تیموری و شیبانی - شیوخ اصلی کبروی (همدانی، خُتلانی و خوارزمی) به ظاهر تمایل به اطاعت از حکمرانان محلّی-ای داشتند که مخالف با تمایلات تمرکزگرایانه بودند که سرانجام آنها را کنار زد. بنابراین کبرویه در مبارزاتی که فرمانروایان نیرومندی ایجاد کرد که علاقه‌مند و قادر بودند که منابع سیاسی و اقتصادی يك دولت متمرکز را در اختیار شیوخ صوفی حمایت کننده قرار دهند؛ دیگر در طرف مغلوب قرار نگرفتند. [۵۰]

با وجود این، آنچه که واضح نیست ارتباط بین ناکامی کبرویه و اصول فرقه مبنی بر «آمادگی» برای اجتناب از گرفتاری در امور دنیوی است. سراسر تاریخ کبروی با دوگانگی در طرز تلقی در مورد زندگی دنیوی توصیف شده است. ویژگی عمده آموزه‌های کبروی، که نجم‌الدین کبری آن را پایه‌ریزی و به دست نوادگان معنوی او - نجم‌الدین کبری رازی و علاءالدوله سمنانی - گسترش یافت، یک روان‌شناسی صوفیانه متکامل بر اساس تجزیه و تحلیل تجربه عینی بود. این تمرکز با آماده ساختن و توضیح تجربیات روانشناختی و معنوی که صوفیان در تعلیم صوفیانه خود از سرگذراندند از سوی دیگر تأکیدی دنیوی این فرقه است در مقایسه با نقشبندیه؛ که تأکید بر حفظ فضیلت‌های صوفیان در عین شرکت فعالانه در زندگی عادی را دارد، شیوخ کبروی يك سبک منطقی‌تر نگاه به درون خود را که به بهترین نحو با يك زندگی اجتناب پذیر از دنیا مناسب بود، نشان می‌دادند. همچنین شیوخ کبروی تعهدی جهت قرار دادن ثمرات اقدامات معنوی خود در دولت را تشخیص دادند و برای حاکمان پند و مشورت ارائه نمودند. اختلافات بین این دو کمال مطلوب، که به وضوح در تعالیم نقشبندی به نفع دخالت سیاسی حل شده بود، هرگز در کبرویه حل نشد و تعادل متزلزل بین این دو دیدگاه متخالف در کانون احساسات متضاد کبروی در خصوص فعالیت سیاسی قرار داشت.

در این راستا، همان طور که اشاره شد، سیف‌الدین باخرزی در زمان زندگی و در نوشته‌هایش، وظیفه اجتماعی و سیاسی را مورد تأکید قرار می‌دهد. او خود را درگیر سازمان‌های وقفی می‌کند و مسئول تحصیل اسلامی برکه خان مغول می‌شود و برای حاکمان نامه‌هایی در مورد وظیفه‌شان در برابر مسلمانان می‌نویسد. با این حال، او بر ترک دنیا و گوشه‌نشینی تأکید می‌کند. برای او، شیوه نقشبندی متأخرتر که بر شرکت در زندگی دنیوی تأکید دارد با ترغیب به پیشروی معنوی کاملاً بیگانه است. در مقابل پیرو کبروی قرار بود که خود را از دنیا جدا کند تا تعلقات خود به دنیا را کاملاً از بین ببرد و هر گاه که جهان خارج، تمایلات معنوی او را تهدید کرد به انزوا برگردد. همان طور که زندگی‌نامه-نویس باخرزی اشاره می‌کند:

قانون شیخ نجم‌الدین کبری و سیف‌الدین باخرزی و پیروان آنها این است که در ابتدای مرید شدن باید دوره‌ای گوشه-نشینی (خلوت) صورت گیرد و بعد از کسب وظایف دینی مورد نیاز، باید خود را مشغول راز و نیاز (ذکر) کند و بگوید: «هیچ خدایی نیست جز خدا» تا قلبش باز شده و قفل‌ها شکسته شوند. [۵۱]

به همان ترتیب، مرید کبری، نجم‌الدین کبری رازی (وفات ۶۵۴ق/۱۲۵۶م)، نیز در جست و جوی حاکم درستکاری بود که بتواند به خوبی جلو تهدید مغول را بگیرد و مبارزه میان انزوا جهت تمایلات معنوی و خدمت به شاه را با هدف تقویت اسلام و محافظان آن، احساس کند. او در یکی از آثارش به نحو اثبات‌کننده‌ای سخنان شیخ دیگر را ذکر کرده است: اگر چه این سنت صوفی‌هاست تا گوشه‌نشینی، جدایی را تنها برای ترس از خدا و جلوگیری از همنشینی با شاهان و سلاطین و ترک ماترک دنیا اتخاذ کنند، هیچ کس نمی‌تواند به طور کامل حمایت یک شاه معنوی را در نظر نگیرد... کسی که مردم و یادگیری آنان را از صمیم قلب دوست دارد. همچنین کسی نمی‌تواند خود را محروم از فواید به دست آمده از حضور چنین فردی کند. [۵۲]

به طور مشابه، او در اثری دیگر بحثی را بیان می‌کند که در آن شیخ را به جرم مخفی کردن «زیبایی معنوی» اش به جای استفاده از آن در جامعه محکوم می‌کند. اگر چه رازی خدمات خود به سلاطین را انجام داده، اما به بهترین شکل در حفظ اسلام کوشا بوده است. لذا به طور دایم مورد اشاره قرار نگرفته است و به همین سبب شک کبروی در مورد درگیری‌های دنیوی تقویت شد.

ما می‌توانیم همچنین به علاءالدوله سمنانی اشاره کنیم که خدمت شاهانه را ترک کرد تا از یک حاکم غیرمسلمان حمایت نکرده باشد و نیز حسین خوارزمی که دوستانش او را به دلیل ارتباط با شاه ملک، حاکم خوارزمی، مورد انتقاد قرار دادند. [۵۳] در هر دو مورد بالا می‌توانیم تضاد اساسی بین نیازهای معنوی و درگیری‌های سیاسی که باعث ناراحتی و آزار شیوخ کبروی می‌شد و قدرت دنیوی را تحت تأثیر قرار می‌داد، ملاحظه کنیم. گرایش به عقب‌نشینی از دنیا و بی‌میلی به دخالت در امور سیاسی عامل ضعف کبروی، هم در کسب پیروان جدید و هم در حفاظت از پایه‌های فرقه در برابر نقشبندیه به شمار می‌رفت. این موضوع نمی‌توانست با نقش فعال نقشبندیه مقابله کند و این طور به نظر می‌رسید که این تناقضات در برابر رویدادهای سیاسی و اقتصادی نقش اصلی افول فرقه را بر عهده داشت. کبرویه همچنین با نقاط ضعف دیگری که در قرن شانزدهم جدی شد، مواجه بود. ظهور شیعه‌گری در ایران به عنوان رقیب خان‌های سنی از یک در آسیای مرکزی، اختلاف بین کبرویه با سلسله علوی و نقشبندیه، که دودمان آن به ابوبکر بازمی‌گشت را روشن‌تر کرد. سیاست آنها هر چه بود اصرار فرقه کبرویه بر علو مقام معنوی علی؟ تردید در روابط کبرویه با تعالیم شیعی ممنوع شده را باید افزایش داده باشد. کار بسیاری درباره «تمایلات شیعی» در فرقه کبروی، [۵۴] تا حد زیادی براساس انتقال شاخه‌های ایرانی کبروی به آیین شیعه و براساس رابطه معنوی غیرقابل انکار میان آیین شیعه و تصوف، صورت گرفته است. با وجود این، مبنایی وجود ندارد برای تأیید یک جاذبه کبروی عمومی برای به خصوص اصول شیعه یا برای در نظر گرفتن کبرویه اولیه به عنوان طریقه‌ای تدارکاتی برای ظهور شیعه‌گری سیاسی نهضت صفوی، با این حال این جو به شدت مغشوش دعوی شیعه و سنی که نشان‌دهنده رابطه آسیای مرکزی و ایرانیان در قرن شانزدهم است - که منجر به صدور فتوایی در ۹۹۷ق/۱۵۸۸-۸۹م. توسط علمای ماوراءالنهر شد که شیعه را با بی‌اعتقادی برابر دانست [۵۵] - ممکن است که تصدیق محض برتری علی بن ابی‌طالب در کاهش اعتبار طریقت کبروی نقش داشته است. کبرویه به زحمت در میان فرقه‌های صوفیه در زمینه ردگیری سلسله خود تا علی؟ یا در زمینه احترام گذاشتن به او به عنوان یک الگوی معنوی، که در محمد و سایر خلفای سه‌گانه به طور کامل‌تر به وسیله تمایلات علمی عامه تعادل می‌یافت، تنها بود. با این وصف، این طریقت از مقایسه با فرقه به شدت ضد شیعه نقشبندیه رنج می‌برد، که با علاقه‌مندی آن برای دخالت‌های اجتماعی فعالانه، به عنوان مثال، ابوبکر را به عنوان مثال معنوی معرفی می‌کرد.

این مسئله به عنوان نقطه مجادله کبروی - نقشبندی به صراحت در همان سراج السالکین - که پیشتر اشاره شد - آمده است. این منبع داستانی [۵۶] که در ارتباط با مولانا محمد مَقْتَری آهنگرانی، پیرو شیخ لطف‌الله چوستی، مطالبی را درباره حرکت آخر او به سمرقند بعد از مرگ احمد خواجگی کاسانی، نگاشته است. قصد او همراه با آرزوهای مخدومی اعظم، احیای «طریقه خواجگان» در سمرقند بود و تلاش‌های او موفقیت‌های قابل توجهی به همراه داشت. در بین کسانی که به شیخ لطف‌الله پیوستند، مریدان شیخ حسین خوارزمی هم دیده می‌شدند که قبول یا رد روح معنوی سه خلیفه اول باعث ایجاد شکاف در بین آنها شده بود. یک گروه می‌گفت که شیوخ بزرگ به دلیل ناقص بودن روح معنوی سه خلیفه اول با آنها در ارتباط نبودند؛ تنها علی «بی‌عیب و کامل» بود. شیخ لطف‌الله در پاسخ می‌گفت: اگر شیخ شما چنین عقیده‌ای داشته او به طرفداری از آموزه‌های نفاق‌آمیز (شیعی) پرداخته است (مذهب روافض).

اگر به راستی اصول معنوی و «اعترافی» کبرویه مانع رقابت آنها با نقشبندیه شده، همان نیز باید به شیوخ نقشبندی اعتبار داده باشد. در پایان، مسئله افول کبروی باید از لحاظ شدت و پویایی فرقه نقشبندی نیز تفسیر شود. این پویایی

نه تنها در تشکیلات و امور اداری یا در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بلکه در دوره معنوی نیز واضح بود؛ در این جا بود که نه تنها کبرویه نتوانست با نقشبندیه مقابله کند، بلکه از آن تأثیر هم گرفت. با اطمینان می‌توان گفت که فرقه کبروی هیچ خلاقیت تشکیلاتی به فرقه خواجه احرار یا خواجه اسلام جویباری ارائه نداد، بلکه در پرورش شیخی با قامت معنوی خواجه محمد پارسا یا مخدومی اعظم بعد از سید علی همدانی، عاجز ماند. با استثنا کردن حسین خوارزمی (که نوشته‌های او برای مطالعه باقی مانده است)، هیچ شخصیت محلی هم‌تراز بین‌المللی و عالی مقام در تفسیر صوفیانه و یا در قاعده اصولی کبرویه در آسیای مرکزی باقی نمی‌ماند.

در عوض، می‌بینیم که شیوخ کبروی در اوایل کار خود به دنبال چهره‌های نقشبندی می‌گردند. همان طور که گفته شد، سیدعبدالله برزیش‌آبادی آموزه‌های صوفیانه خود را با خواجه محمد پارسا شروع کرده و همچنین با یعقوب چرخي و دیگر شیوخ نقشبندی و یسوی در ارتباط بوده است. رشیدالدین بیداوازی نیز مثل او از تأثیر پارسا به دور نبوده و حسین خوارزمی نیز در آرزوی خدمت کردن به خواجه احرار بوده است. به عنوان شاخص در برتری معنوی طریقه نقشبندی در آسیای مرکزی، هم در ریاض‌الاولیاء و هم در جادّ العاشقین، آثار ادبی خواجه محمد پارسا غالباً بیش از مؤلفان کبروی، ذکر شده است. در یک عبارت مؤثر، [۵۷] زندگی‌نامه‌نویس حسین خوارزمی، یکی از مریدان شیخ خود را که به یقین بکتار میرزا بوده و مقامی رسمی در دستگاه خان ایلبارها در خوارزم داشته، توصیف می‌کند که به او مقام‌های صوفیانه تجربه شده داده شد در حالی که در رأس دیوان خان نشسته بود. برطبق روایت، او خود احساس کرده در بیرون در بیابان در حضور خدا بوده است. هر چند او یک درویش صادق بود، اما در ظاهر یک ازیک عادی با یک گلپق بر روی سرش به نظر می‌رسید. اما هدف تعلیمی این داستان در اصطلاحات کبروی بیان نشده است. بلکه این حال امیر ازیک برای توصیف تصور معروف نقشبندی از خالات در انجمن (تنهایی در جمع)، به کار رفته است، که یک بنیان اولی؟ تأکید آن طریقه بر دخالت‌ها در امور دنیوی است. بنابراین آخرین مرحله فعالیت مهم کبروی در آسیای مرکزی توسط نفوذ تدریجی اندیشه‌های نقشبندی از طریق نوشته‌های صوفیانه، تماس‌های شخصی با شیوخ نقشبندی و شاید به نحوی مهم‌تر از طریق جریان کلی اندیشه‌های مذهبی و شیوه‌های بیانی که در جامعه آسیای مرکزی رواج یافت، مشخص شد. بهترین اندیشه‌ها و پویاترین شخصیت‌ها در میان افراد سالخورده از لحاظ معنوی برای طریقه‌ای اخذ شد که به نظر می‌رسید بهترین راه را برای توسعه کمال مطلوب صوفیانه، ارائه می‌دهد؛ یک کمال مطلوب که به نحوی فزاینده با تعالیم نقشبندی آن در آسیای مرکزی شناخته شده است. از این چشم‌انداز کبرویه قربانی شد نه فقط به دلیل بخت برگشتگی سیاسی یا تمایلات اصولی، بلکه به خاطر یک رکود فکری در کبرویه که مانع از ارائه یک بدیل جذاب در برابر طریقت نقشبندی شد.

پي‌نوشت‌ها

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام واحد علوم تحقیقات تهران و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر بابک (اصل مقاله برگرفته از: مطالعات ایرانی، ج ۲۱، شماره ۲-۱، ۱۹۸۸ م. چکیده آن توسط مترجم تهیه شده است)
* منظور جنبه عملی تصوف است.

۱. بخش‌هایی از این مقاله منطبق با فصل‌های مقدماتی مربوط به تز نویسنده است، «کشف الهدی از کمال‌الدین حسین خوارزمی: صوفی مفسر قرن پانزدهم در مورد قصیدات البراده به ترکی خوارزمی (متن ویرایش شده، ترجمه، و مقدمه‌ی تاریخی)»، تز دکتری، دانشگاه ایندیانا، ۱۹۸۵.

۲. مقایسه کنید با:

E.T.Smirnov. "Dervishizm V Turlestane," sbornik Materialov po Masul'manstvu, t. I (st. Petersvurg, 1899), pp. 57-60.

در آن جا که گفته شده است کبرویه در خوارزم زوال یافت، اما تنها در دوره اخیر بارتولد، در اثر «Kul'turnol zhizni (Turkestana (Leningrad, 1927)»، اشاره دارد به فرقه کبرویه که همچنان در خوارزم تا امروز شایع و گسترده بوده‌اند. مقایسه کنید با:

V. V. Bartol'd, Sochineniia, t.I I/1, pp. 251-252.

دیدگاه مشابهی تأیید شده است توسط:

S.M.Demidov, Sufisim V Turkmenii (Ashkabad: Ylym, 1978), P. 17.

در بین آثار غربی اخیر که حضور کبرویه را در خوارزم پذیرفته‌اند می‌توان اشاره کرد به:

"Sufi Brotherhoods in the USSR: A Historical Survey," Central Asian Survey, 2/4 (December 1983), P.190, and Alexander Bennigsen and Maric Broxup, The Islamic Threal to the Soviet State (New York: St. Mart Prcss, 1983), P. 76.

۳. در مورد افسانه‌های شفاهی درباره مقبره کبری:

Snesarev, Khorezmskie legendy kak istechnik po istorii religionznykh kul'tov Sredniaia Aziia (Moscow Nauka, 1983), PP. 142-158.

و اثر قدیمی‌تر از اسنسارف (Snesarev's):

Relikty domusul'man skikh verovanii I obriadov u Uzbekov khorezma (Moscow: Nauka, 1969), PP. 269,322.

در مورد عکس‌های مرقد مقایسه کنید با:

G.A. Pugachenkova, *Sredniaia Azia: Spravochnik – Putevoditel' (Pamaiatniki iskusstva Sovetskogo Souiza) (Moscow: Iskusstvo, 1983), Plates 114-117 and P. 379.*

۴. مقایسه کنید با:

Karl Jahn. Ed., *Geschichte Gazan-Hans aus dem Tarikh-I Mubarak-I Gaani des Rasid al-Din Fadlallah b. Imad al-Daula Abul-Hair (London: Luzac & CO.,) 1940; GMS Vol. 14), PP. 79-80.*

همچنین مقایسه کنید با:

A.Bausani. "Religion under the Mongols," *Cambridge History of Iran, V(ed.J.A.Boyle) (Cambridge: Cambridge University press, 1968), PP. 541-543; Manuchihiy Murtazavi, Tahqiq dar barah-yi Ilkhanan-I Iran (Tehran, 1341), PP. 23-24.*

۵. در مورد باخزری مقایسه کنید با: ایرج افشار، "سیف الدین باخزری" مجل؟ دانشکد؟ ادبیات دانشگاه تهران، ۹/۴ (م۱۹۶۲/ش۱۳۴۱)، ص ۲۸۷۴۰؛ این مقاله به زبان فرانسوی خلاصه شده است در اثر او:

"Saif – al-Din Bakharzi," in *A Locusts Leg: Studies In honour of S.H. TYaqizdeh (London: Percy Lund, Humphries & Co., 1962), PP.21-27.*

۶. در مورد فرقه فردوسی هند رک.:

Bruce B.Lawrence, *Notes Frome a Distant Flute: The Extent Literature of Pre-Moghal Indian Sufism (Tehran:Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), PP.72-78; S.A.A.Rizvi, A History of Sufism in India, I (Delhi: Munishiram Naoharlal Publishers, 1978), PP.226-240.*

همچنین رک.:

Sharafuddin Manevi: *The Hundred: Letters, tr. Paul Jackson, S.J. (New York: Paulist Press, 1980).*
7. John Andrew Boyle, tr., *The? History of world-Conqueror (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), II,PP. 552-553.*

شرح مشابهی آمده است در:

Rashid al-Din: *The Successors of Genghis Khan. Tr.J.A.Boyle (New York: Columbia University Press, 1971), P. 200.*

۸. رحله ابن بطوطه (بیروت، دارصدر، م۱۹۶۰/۱۳۷۹ ش) ص ۳۶۸.

9. O.D.Chekhovich. *Bukharskie dokumenty xlv veka (Tashkent: Nauka. 1965):*

همچنین نگاه کنید به اثر او:

Noryi is toehnik Po istorii Bukarynachalax Iv veka, Problemy Vostokoredn iia, 159, No.5, pp, 148-161

10. Chekhorich, Bukharskie dokumenty, P.184.

11. Bartold, Turkestan v epokhu Mongolskogo nashestviia, ch I, Teksty (St.Petersburg, 1989), P.102.

۱۲. در مورد باخزری و برکه رک:

Jean Richard, "La Conversion de Berke at les debuts de L'IsLamisation de la Horde d'Or." *Revue des e islamiques*, 35(1967), PP.173-184.

۱۳. تطبیق نهایی اوراد الاحباب و فصوص الآداب، که به سادگی این عنوان را یافته است: مناقب سیف الدین باخزری، در دو نسخه خطی در تاشکند در مؤسسه مطالعات شرقی فرهنگستان علوم ازبک در شوروی وجود دارد (که از این جا به بعد می‌گوییم: SSR IVAN UZ).

Inv.No.6965 (*Sobranie vostochnykh yukopisei, VIII, PP.441-442, No. 6002*), ff.ib-63b, and No.10802 (SVR,x,P.250,No.6981),ff.1b-27b.

۱۴. عبدالرحمن جامی، نجات الانس، ویرایش مهدی توحیدی‌پور (تهران، م ۱۹۴۷/۱۳۳۶ ش) ص ۴۳۳.

۱۵. الیافعی، مرآت الجنان (بیروت، دارالکتب العلمی، م ۱۹۷۰/۱۳۹۰ ق، چاپ مجدد حیدرآباد، ۳۹-۱۳۳۷ ق)، ج ۴، ص

۴۱؛ جمال قرشی، ملحقات السوراه، ویرایش بارتولد:

Tetsky, PP.151-152.

Bartold, Tetsky,P.152. .16

Javahir al-Asrar, MS Bodleian library Elliot, 334,FF.28a-b.. 17

۱۸. حسین خوارزمی، کنوز الحقایق، نسخه خطی موزه بریتانیا:

Or.12984,f.4a;

ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار، ویرایش مهدی درخشان (تهران، انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ش ۷، م ۱۹۸۱/۱۳۶۰ ش)، ص ۱۵۹-۱۵۸، ۲۲۵-۲۲۴.

۱۹. وضعیت ساغرچی به عنوان شاگرد اسفراینی و سمنانی ذکر شده است در کتاب مربوط به قرن شانزده میلادی روضات الجنان و جنات الجنان نوشته حسین کربلایی تبریزی (ویرایش جعفر سلطان القرایی، تهران، م ۱۹۶۵/۱۳۴۴ ش؛ مجموعه متون فارسی، شماره ۲۰) ج ۱، ص ۶۹-۶۸؛ فقط اسفراینی ذکر شده است به عنوان سلسله خود در ریاض الاولیاء از همان دوره. این اثر ذیلاً مورد بحث قرار گرفته است؛ نسخه خطی کلکته:

Asiatic. Society of Bengal, curaon Collection, No: 704, ff.11.a-b Bartold ("oppgr ebenii timura",schiniia,II/T,PP.434-P435).

به اشتباه ساغرچی را یک مرید سمرقندی و مرشد نجم‌الدین بصیر خوانده است، که در نزدیک قبر وی دفن شده است. هرمن لندلت (Herman Landolt) اظهار عقیده کرده است که ساغرچی را باید با "برهان الدین ارمالغی" تطبیق داد که توسط اسفراینی و سمنانی در مکاتبات‌شان مورد بحث قرار گرفته است (نگاه کنید به ویرایش:

Correspondence spirituelle exchanyee entre. Nuroddin. Esfarayeni (ob.717-1317) et Sondisciple Alao ddawlhe semmani (ob-736/1336) (Tehran: Department d'.Tranolyoye france Iranien derecherche, 1972; Bi bliothe que Iranienne, No.21) intro duction, pp.8-9),

ولی مدرک مستقلی از این تعیین هویت وجود ندارد.
۲۰. مقایسه کنید با:

Voya, es d'Ibn Battuta. ed.8 Tr.e.Defremeryand B.r.sanyinetti (paris, 1854; repr. paris: Editions Anttropos Paris, 1969, III, P.255, Iv, pp.126-127.

۲۱. مقایسه کنید با:

Bartold, "opoyrebenij, "pp.434-435.

رساله حضرت قطب الاقطاب نورالدین بصیر، نسخه خطی شعبه لنینگراد مؤسسه مطالعات شرقی علوم شوروی، شماره:

B4 464, f.195b;

ابوطاهر خوجه سمرقندی، سمائیه، ویرایش، ایرج افشار (تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین، شماره ۹، ۱۳۴۳ ش)، ص ۷۳.

۲۲. احمد کاشمیری، شجره طبقات مشایخ، نسخه خطی:

IVAN Uz SSR 1426 (SVR, III, PP. 361-362. No. 2686).

23. J.K.Teufel. Eine Lebensbeschreibung des Scheichs Ali-I Hamadani (gestorben 1385): Die xulasat ul- Manaqib des Maulana Nur ud-Din Cafar-I Badaxsi (Leiden: E.J.Brill, 1962).

در مورد همدانی همچنین ر.ک:

A.A.Hekmat. "Les voyages dun mystique de Hamadan au Kashmir. "Journal Asiatique, 240(1952), PP.53-66; M.Mole, "Les kubrawiya enter sunnism et shiisme aux huitieme et neuvieme sicclce de l'hegire, "Ali Hamadani et Muhammad Nurbaksh," Bulletin d'Etudes Orientales. 17(1961-62), PP.133-204; Mole, "Kubrawiyat II: Ali b.Sihabeddin-I Hamadanini Risala-i futurratiyyasi," Sarkiyat Mecmuasi. 4(1961), PP. 33-72; F.Meier. "die welt der Urbilder bei Ali Hamadani (d.1385)." Eranos Jahrbuch. 18(1950), PP. 115-172; M.Sultanov. "Idei yne istoch niki formirovaniia mirovozzreniia Ali khamdani," Izvestiia AN Tadzh SSR, Obshch. Nauk, 1982, No.4, PP.43-47.

محمد ریاض خان، خدمات امیر کبیر میر سید علی همدانی در شبه قاره پاکستان و هند (قرن هشتم)، معارف اسلامی (تهران)، ش ۶ (۱۳۴۷ ش)، ص ۹۹-۹۵؛ و اثر او "متن مکتوبات میر سید علی همدانی"، مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، ش ۲۱ (م ۷۵-۱۹۷۴/۱۳۵۳ ش)، ص ۳۶-۳۳.
۲۴. مقایسه کنید با:

Rizvi. *History of Sufism in India, I*, PP. 291-292; Abdul Qaiyum Rafiqi, *Sufism in Kashmir from the fourteenth to the sixteenth century* (Varanasi: Bharitya Publishing House, 1972), PP. 31-85; R.K. Parmu, *A History of Muslim Rule in Kashmir 1320-1819* (Delhi: People's Publishing House, 1972), PP. 101-114; prith vi Nath kaul Bamzai, *A History of Kashmir* (New Delhi: Metropolitan Book company, 2nd ed., 1973), PP. 525-527.

۲۵. مقایسه کنید با:

Parmu, *History of Muslim Rule*, P. 104.

همراه با متن و ترجمه ارائه شده ص ۴۶۷-۴۷۵:

Rafiqi, *Sufism in Kashmir*, P. xviii,

در اصالت این سند تردید کرده است.

۲۶. مقایسه کنید با:

Teufel, *Lebensbeschreibung*, PP. 35-36.

27. Richard Gramlich. *Die Schiitischen Derwisch orden Persiens, erster Teil: Die Affiliationen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965; *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, xxxVI, 1), PP. 14-16.

28. Mole, "Les kubrawiya," PP. 125-126.

29. Hamid Algar, art. "kubra," *EI2 V*, PP. 300-301;

همچنین مقایسه کنید با مقدمه او برای ترجمه اثر اصلی رازی:

The Path of God's Bonds men from origin to Return (Mersad al-ebad men elal-maad), A Sufi compendium by Nejm al-Din Razi known as Daya (Delmar, New York: Caravan Books, for persian Heritage series, 1982), PP. 2-7.

30. Said Amir Arjomand, *The shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political order, and societal change in Shiite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago press, 1984), PP. 74-76, 114-116.

۳۱. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، ۱۳۸۱-۱۳۹۹ق)، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۴۴؛ مقایسه کنید با: معصوم علی شاه، طرائق الحقائق (تهران، ۱۳۹۹-۱۳۹۵/۱۹۶۰-۶۶ش)، ج ۲، ص ۳۳۸-۳۴۰.

۳۲. در همین زمان حسین خوارزمی که قدیمی‌تر بود به دربار شاهرخ در هرات احضار شد ظاهراً برای پاسخگویی به اتهامات مربوط به رفض که به علت یک غزل عارفانه او مطرح شده بود. مقایسه کنید با:

Navai Majolisun Nafois: ilmii-tanqidii tekst, ed. Suyima Ghanieva (Tashkent: fan, 1961), PP. 9-10;

خواند میر، حبیب السیر (تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰ش)، ج ۴، ص ۹.

به همین ترتیب شاعر صوفی قاسم انوار به هرات احضار شد. به خاطر سؤطن دخالت در یک توطئه شاهرخ، در سال ۱۳۲۷ق/۸۱۳۰م.

(Arjomand, shadow, P. 74).

۳۳. مقایسه کنید با:

Jean Aubin, ed., Materiaux Pour la Biographie de Shah Nimatullah wali kermani (Tehran: Department d Iranologie de l'Instiut Franco-Iranien, 1956; Bibliotheque Iranienne, Vol. VII), introduction, PP. 13-14.

۳۴. کربلایی (مقایسه کنید با بالا، یادداشت ۱۹)، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۵.

۳۵. شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، چاپ دورنگارانه تهیه شده توسط:

A.Urunbaev (Tashkent: Fan, 1972), F. 148,b;

یزدی از کی قباد، یکی از برادران کیخسرو، نام برده است (الف ۱۳۹ - ب ۱۳۸)؛ مقایسه کنید با:

C.E.Bosworth, art. "khuttalani," El2 V,P. 76.

درگذشت کیخسرو همچنین در مجمل فصیحی ذکر شده که این کتاب در اواسط قرن پانزدهم میلادی تألیف شده است. همچنین نگاه کنید به میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی.

Tr., N.Elias and E.Denison Ross, History of the Noghuls of central Asia (London: Curzon Press, 2nd ed., 1898), PP. 21,24, and Bartold, "Ulugbeg I ego vremia," Sochinainiia, II/2, PP. 42-43.

۳۶. یک متن عمومیت یافته متأخرتر این داستان، ذکر شده در:

Rafiqi (Sufism in Kashmir, P.33)

در منابع کشمیری، موضوع چرخش قصر تیمور آمده به گونه‌ای که همدانی بتواند با قبله رو به رو شود.

37. Teufel, Lebensbeschreibung, PP. 30-31.

۲۸. *روضات الجنان* (ورق. ۱۱۹ ب) سال ۸۲۶ق. را سال مرگ او دانسته است (که با شوشتری موافق است) اما گفته است که او هنگامی که درگذشت ۹۱ سال داشت.

Rafiqi (*Sufism in Kashmir*, P.97)

از یک منبع کشمیری ذکر کرده که سال تولد خُتلانی را ۷۳۵ق/۱۳۳۴م دانسته است (که تطبیق دارد با سن ارائه شده در ریاض الاولیاء)؛ اما سال ۸۱۶ ق/۱۴۱۳م را به عنوان تاریخ مرگ او گفته است که آخری قطعاً اشتباه است.

39. *Teufel, Lebensbeschreibung*, P. 28;

مقایسه کنید با:

Parmu, History of Muslim Rule, PP. 115-126; *Bamzai, History of Kashmir*, PP. 527-528.

40. *Teufel, Lebensbeschreibung*, P. 30-31.

۴۱. مقایسه کنید با:

Parmu, History of Muslim Rule, PP. 115-116; *Bamzai, History of Kashmir*, PP. 527-528.

۴۲. حتّی موله (Mole)، که تقریباً از همان آغاز، یک عنصر شیعی قوی را در اصول کبروی در نظر گرفته است، باید بپذیرد که همدانی و خُتلانی سنی بودند و تنها با نوریخش است که الهیات شیعی پیشرفته را می‌یابیم.

("Les kubrawiya," PP. 124-126,137).

۴۳. مقایسه کنید با:

Gramlich, Schiitischen, PP. 14-15; *Arjomand, shadow*, P. 115.

44. *Arjomand, shadow*, P. 115.

45. *Elias and Ross, tr., History*, PP. 434-435.

مقایسه کنید با:

Rizvi, History of Sufism in Hndia, I, PP. 298-299; Parmu, History of Muslim Rule, PP. 195-196 and notes 88-9.

۴۶. مقایسه کنید با:

Parmu, History of Muslim Rule, PP. 195-196 and notes 88-9.

۴۷. شرح ارجمند از دودمان ذهابی

(*shadow*, P. 114-115)

به غلط اشاره دارد به حاجي محمد خبوشاني که در آن جا عبدالله برزيش آبادي مورد نظر است. او مي گويد که مسلک کبروي بين پيروان نوربخش و خبوشاني جريان داشته است، در حالي که در حقيقت خبوشاني یک جانشين نسل سوم برزيش آبادي معاصر با نوربخش بود.

48. Gramlich, Schiitischen, I, PP. 16-18;

طرائق، ج ۳، ص ۳۴۵.
۴۹. مقایسه کنید با:

Arjomand, shadow, P. 114-115.

(که در آن جا او لالا را به غلط یک مرید خبوشاني خوانده است)؛ کربلايي، ص ۱۰۹۲۰۶.
۵۰. جالب است توجه به توسعه موازي در ايران که در آن جا نوربخشيه و ذهابيه شيعي که هر دو داراي ريشه کبروي بودند ناتوان از رقابت با صفويه به شدت سياسي شده بودند، و مورد تعقيب قرار گرفتند، پس از آن که صفويها به کسب قدرت سياسي بسيار فراتر موفق شدند، بيشتر از آن که شیوخ نقشبندي حتي رؤيای آن را مي دیدند.
۵۱. به نقل از افشار، «سیفالدین باخري» ص ۷۲.

52. T.V.Algar, Path, PP. 45-46.

۵۲. مقایسه کنید با: مجالس العشاق از کمال الدین حسین کاررگاهی، نوشته شده در ۹۰۹ق/۱۵۰۴م. نسخه خطي

Bodleian ouscley Add. 24, f. 113b.

نسخه خطي موزه بریتانیا:

Or. 208, rieu.I.PP.351-353, f. 125).

۵۴. در مورد این امر فرضي که شيعه اصول کبروي را پررنگ کرده است، نگاه کنید به:

Mole, "Les kubrawiya,"

که در آن جا این تصور اول بار مورد بحث قرار گرفت، و آثار هانري گُرين،

Bausani ("Religion under the Mongols," P. 547)

این نظریه را تکرار کرده است، چنان که

Arjomand (shadow, P. 30);

چنین کرده است؛ حتي آن ماري شimmel "Annemarie schimmel" نوشته است که کبرويه «گاه بين اسلام سني و شيعه مردد بودند».

(The Ornament of the saints: The Religious situation in Iran in pre-safavid Times," *Iranian Studies*, 7 (1977), P. 108).

۵۵. فتوا (و یک پاسخ شیعه) ارائه شده در:

Iskandar Beg Munshi's History of Abbas the Great. Tr. Roger M. Savory (Boulder, Colorado: Westview press, 1978; Persian Heritage series, No. 28), II. 561-575.

۵۶. سراج السالکین، ورق‌های ۱۰۱ الف - ب.

۵۷. جادّ؟، ورق‌های ۷۰ ب - ۷۱ الف.