

نقش علمای نقشبندیه در امور اجتماعی قرن نهم هجری با تأکید بر مشی دنیاگرایی در عین دنیاگریزی

میلاذ پرنیانی (دانشجوی دکترا)

گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

m.parniyani@gmail.com

* دکتر منیره کاظمی راشد (نویسنده مسئول)

گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران

kazemirashed@yahoo.com

دکتر ولی دین پرست

گروه تاریخ، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

vali_dinparast@yahoo.com

دکتر منیره صدری

گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

manijehsadri@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۰

چکیده

نقشبندیه از فرقه‌های تصوف در دوره تیموری است که رهبران آن تلاش داشتند در امور اجتماعی مداخله کنند. نزدیک شدن اکابر نقشبندیه به هیئت حاکمه این شبهه را در اذهان پیش می‌آورد که آنان از اصول ساختاری آیین درویشی عدول و به امور دنیایی ورود کرده‌اند. بنابراین پرسش پیش رو این خواهد بود که آیا علمای نقشبندیه اقدامات خود را منافی دنیاگریزی اهل تصوف می‌دانسته‌اند؟ اگر پاسخ مثبت است، ذیل چه توجیه یا تفسیری؟ یافته‌های تحقیق به نوع خاصی از اجتهاد تأکید می‌کند که اصل را بر ایجاد تعادل بین گرایشات دنیوی و اخروی می‌گذارد. در این سازوکار هر نفسی بنا به ظرفیت و مرتبه وجودی خود دارای سهمی از مادیات و معنویات است. در این میانه خود علمای نقشبندی (به عنوان خواص) این وارستگی را در خود احساس می‌کردند تا با مادی‌ترین بخش جامعه ارتباط برقرار کنند و با راهبری آنها در جهت احقاق حقوق مردم بکوشند. تنها از این طریق بود که شرایط آبادانی دنیای بیرون و درون همزمان فراهم می‌آمد. بنا بر ماهیت موضوع، روش تحقیق در پژوهش حاضر، تاریخی-تحلیلی است.

واژگان کلیدی: نقشبندیه، اجتماع، تیموری، میانجی‌گری، دنیاگرایی، دنیاگریزی

واژگان کلیدی: نقشبندیه، اجتماع، تیموری، میانجی‌گری، دنیاگرایی، دنیاگریزی

مقدمه

از زمانی که سلسله ایلخانی در ایران تأسیس گردید جایگاه علما و اکابر دینی در هرم اجتماعی بازسازی شد و با روی کار آمدن تیموریان قوام بیشتری یافت. در مواجهه با علما، وجه تمایزی که بین حکام ایلخانی و تیموری وجود داشت این بود که تیموریان برخلاف ایلخانان در برابر علما منفعل بودند. این گواه استحکام طبقاتی علما بود که به تدریج از دوره ایلخانی به تیموری بسط می‌یافت و می‌توانست فرصتی تاریخی برای تأثیرگذاری آنها فراهم آورد. از طرفی با توجه به اینکه ساختار نظام‌ها استبدادی بود و هیچ قاعده‌ای برای گرفتن حق، جز نزدیک شدن به رأس هرم قدرت (حاکم) وجود نداشت علما به اطوار و انحای مختلف با دستگاه حکومتی قربت پیدا کرده و واسط بین توده‌های مردم با آنها شدند. این میانجی‌گری طبقاتی در رویدادهای مختلف راهگشا بود. به عنوان مثال جنگ‌ها با وساطت آنها خاتمه پیدا می‌کرد و یا اسرا با پادرمیانی آنها آزاد می‌شدند. اما مهم‌ترین انتظار مردم از علما، اعاده مطالبات کلان خود از حاکمان بود. از آنجا که ایشان لباس پیامبر می‌پوشیدند و طبق احادیث، خود را هم‌تراز پیامبران بنی اسرائیل می‌دانستند (شمس منشی، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۱۵) مردم نیز از ایشان خواستار کم کردن فاصله طبقاتی و بسط عدالت اجتماعی بودند. از جمله فرقه‌هایی که در این جهت گام بر می‌داشت نقشبندیه بود.

پیشینه تحقیق

کتاب «پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان» (مهدی فراهانی منفرد): از مآخذ مهم، خصوصاً در شناخت شخصیت و روزگار علمایی نظیر عبدالله احرار و عبدالرحمان جامی و واعظ کاشفی است و در رهیافت‌های فرهنگی و نهادهای مربوطه دارای فصولی مجزا و سودمند می‌باشد. مؤلف، هدف خود را روشن کردن آن دسته از فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در دوره تیموری می‌داند که مغفول مانده‌اند. با این که بخش عمده‌ای از کتاب، بی‌ارتباط به موضوع مقاله پیش رو است اما تحلیل‌ها و توصیفات موشکافانه مؤلف در وادی فرهنگ و جامعه دوره تیموری راهگشاست. نویسنده از کیش شخصیت علمای مذکور به عنوان عنصری اثربخش در تحولات اجتماعی نام برده و از روح تسامح و تساهل اواخر دوران تیموری به بزرگی یاد می‌کند. از امتیازات کتاب استفاده از حدود ۴۰ نسخه دست‌نویس فارسی و عربی است که مؤلف از بایگانی کشورهای مختلف جمع‌آوری نموده است. علاوه بر این وی در ارجاعات خود از انواع کتب و مقالات فارسی، عربی، اردو و ترکی استفاده کرده است. تنها نقدی که می‌توان بر این اثر وارد آورد

استفاده از کپی‌های طولانی از مآخذ تاریخی نظیر "تاریخ ادبیات ایران" ذبیح‌الله صفا است. (رک فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: ص ۲۳۰) در تحقیق پیش رو سعی بر آن است که حتی‌المقدور از منابع دست اول استفاده شود و اگر از مآخذی نظیر این کتاب بهره برده شده، جهت تقویت تحلیل‌ها و ارائه روشن‌تری از رویدادها است و مشخصاً به نقل قول‌هایی می‌پردازد که از دیده محقق پنهان مانده‌اند.

از بین مقالات می‌توان به مقاله «حرفه‌ی نقشبندی، فرقه‌ی نقشبندیه (نقشبندان عارف، عارفان نقشبند)» نوشته "جواد شکاری نیری" اشاره کرد که به ریشه‌یابی اسمی نقشبندیه پرداخته و اصولاً این نام را حاصل شغل یا حرفه جماعتی دانسته که بعدها بدنه فرقه نقشبندیه را تشکیل دادند. از این طریق می‌توان رابطه‌ی پیدا کرد که یک طرف آن کاسب کاران هنرمندی قرار داشتند که برای ارتزاق حلال می‌کوشیدند و طرف دیگر بزرگانی که آنها را به فراتر از کار کردن سوق می‌دادند. مقاله دیگر «نقش سیاسی اجتماعی نقشبندیان در قرن نهم هجری در ماوراءالنهر» نوشته "حسن حضرتی" است که در آن به ذکر نام و زندگی اجتماعی ۴ تن از بزرگان نقشبندیه یعنی خواجه محمد پارسا، خواجه حسن عطار، عبیدالله احرار و عبدالرحمن جامی پرداخته و روابط آنها با سیاستمردان روزگار خود را از نظر گذرانده است. آن چیزی که تحقیق حاضر را متمایز می‌کند در بررسی علت‌العلل این اقدامات است و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که آیا اراده نقشبندی‌ها معطوف به قدرت بوده یا نه؟ مقاله دیگر «طریقت و تجارت؛ کارکردهای تجاری نقشبندیه در دوره تیموری» نوشته "فریدون اللهیاری، مرتضی نورائی و علی رسولی" است که با یک سوال مهم و اساسی آغاز می‌شود: آیا هماهنگی جغرافیایی مذهبی و طریقتی با جغرافیای اقتصادی و تجاری می‌تواند واجد معنایی باشد؟ محققان فرض را بر این می‌گذارند که نقشبندیان به دلیل وجود مؤلفه‌های اقتصادی در تعالیم‌شان، پیوند وثیق‌شان با دولت تیموری و بالاخره پایگاه گسترده‌شان در میان اهل حرفه، در فعالیت‌های تجاری این دوره مشارکت کرده‌اند. در این مقاله از کلیدواژه مهم "اخلاق کار پروتستانی" استفاده می‌شود که می‌تواند به طور مقایسه‌ای با تحولات اجتماعی ناشی از اصلاح دینی در غرب، مفهومی را منتقل کند. تنها انتقاد در تأکید این مقاله به "سفر" به معنای آفاقی کلمه است. در مقاله حاضر تأکید بر یکجانشینی و سفر در بعد انفسی آن است و نمی‌توان مثلاً مرگ خواجه بهاء‌الدین نقشبند در کاروانسرای بخارا را با توسل به تفسیر نمادین، برای اثبات سفر آفاقی به کار گرفت. شاید به قول مؤلفان سفر برای نقشبندیان هم مرحله‌ای از سلوک و هم راهی برای تجارت و معیشت بوده اما باز این ارتباط مؤکدی با سفر آفاقی پیدا نمی‌کند. در پایان

مقاله این نتیجه حاصل می شود که تعادل میان دوگانه معیشت و معنویت به زیان معنویت تمام شده است و محتوای معنوی و عرفانی طریقت کم کم به حاشیه رانده شده، اما در پژوهش حاضر این نظر رد می شود چراکه به زعم راقم این سطور، نقشبندیان شیوه نوینی از دینداری را مطرح می کردند که به دلیل گرایشان دنیایی جاذبه های بیشتری برای عوام الناس داشت و می توانست در غایت خودش به اخلاقیات جامعه دامن بزند.

معرفی

بنیان گذار طریقت نقشبندیه خواجه بهاءالدین محمد نقشبند بخاری (۷۱۸-۷۹۱ ه.ق) است. وی شاگرد مولانا ابوبکر تایبادی (درگذشته ۷۹۱ ه.ق) است که مقامات او سید شریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰ ه.ق) و ملا سعد تفتازانی (۷۹۷-۷۲۲ ه.ق) را با همه مراتب علمی خود وادار به ستایش کرد (ابن عبدالله چلبی، ۱۳۷۶: ص ۴۱) و برخی او را هم رتبه انبیاء می دانستند. (ابن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ص ۶۰) دیگر پدر معنوی بهاءالدین، خواجه عبدالخالق غجدوانی (درگذشته ۵۷۵ ه.ق) است (حضرتی، ۱۳۷۵: ص ۱۴۶) که اساس تعالیم نقشبندی از او اقتباس شده و او از شاگردان خواجه یوسف همدانی (درگذشته ۵۳۵ ه.ق) سرسلسله خواجهگان بود (قطقان، ۱۳۸۵: ص ۴۴۲) و او را مرشد کامل عصر خویش می دانستند. (خنجی، ۱۳۸۴: ص ۶۱) یکی از مهم ترین تعالیم خواجه غجدوانی اصل «خلوت در انجمن» بود که با عزلت و گوشه نشینی زاویه پیدا می کرد. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۵۴۴) تعالیم غجدوانی در زمان خود توجهی به خود جلب نکرد تا اینکه حدود سه قرن بعد، نقشبندیه ظهور و آن تعالیم را احیا کرد. (اللهیاری، نورائی، و رسولی، ۱۳۸۸: ص ۶) بدین ترتیب این بینش تبدیل به رکن اصلی و اساسی تعالیم نقشبندیه شد و بعدها آنها را به اعضایی فعال در زمینه های اجتماعی و سیاسی بدل نمود. این تحول مهم در سنجش با دیگر طریقت ها که همچنان به صورت سنتی عمل می کردند جدید به نظر می رسید (ابراهیمی، ۱۳۹۰: ص ۸) چراکه دنیاگرایی محسوب می شد و در میان طریقت های تصوف امری بی سابقه بود. (اللهیاری و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۲)

با توجه به اینکه نقشبندیه یک فرقه التقاطی است، ایشان از معارف دیگر بزرگان نیز بهره برده اند. همزمان با وفات غجدوانی در آن سوی مرزهای عالم اسلام محی الدین بن عربی متولد شد که توانست پارادایمی ایجاد کند که تأثیر زیادی بر فرقه های نوپای قرون بعدی داشت. نقشبندیه نیز از این تأثیر بی نصیب نماند. ابن عربی از جانب نقشبندیه با عناوینی نظیر "شیخ عارف" و "نحیر کبیر" (خردمند

بزرگ) خطاب قرار می‌گرفت. (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۱۷۱) واعظ کاشفی از علمای متأخر نقشبندی او را "حضرت شیخ" می‌خواند و از او درباره مسائل هستی‌شناسانه نقل قول می‌کرد. (واعظ کاشفی، ۲۵۳۶: ص ۲۹۰) از آنجا که نقشبندیه فرقه‌ای تأویل‌گرا بود به تشریح سخنان ابن عربی با رویکرد باطنی همت می‌گمارد. به عنوان نمونه عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه.ق) به عنوان یک عالم نقشبندی در قامت یکی از شارحان و مروجان نامی مرام و مسلک ابن عربی ظاهر می‌شود و در این کار به آنجا می‌رسد که علمای ماوراءالنهر، او را در علم تصوف از ابن عربی بهتر می‌دانند. (قاضی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۷) پیشتر پیشوای طریقت یعنی بهاءالدین به اهمیت روش باطنی پی برده بود و بالطبع شاگردانش مقلد محض او بودند. مثلاً در بخشی از کتاب "گنج نامه" او ذکر شده است که «تأویل این سخن شیخ محی الدین العربی کتاب فصوص الحکم را فرعون را فرموده‌اند طاهراً مطهراً» (نقشبند، ۱۳۹۷: ص ۹۱)

همیشه معارف صوفیانه نبود که مورد توجه نقشبندیان قرار می‌گرفت بلکه در امور اجتماعی نیز از این بزرگان الگوی رفتاری می‌گرفتند:

«منقول است که شیخ محی الدین العربی-قدس سره- همه اموال خود را تملک فقراء اهل الله کرده‌اند. حضرت خواجه بهاءالحق و الدین بعضی املاک خود را وقف خواجه محمد پارسا کرده‌اند به این ملاحظه بوده است.» (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۲۲۳)

دستگیری از مستمندان رکن اصلی فعالیت های اجتماعی علمای نقشبندی بوده است. روایت است که خواجه بهاءالدین در هرات به میهمانی ملک حسین دعوت بود ولی طعامی تناول نمی‌کرد. مولانا شیخ الاسلام قطب‌الدین که مقتدای ولایت هرات بود علت را پرسید. خواجه خوردن از خوان ملک را روا ندانست. ملک گفت پس این طعام‌ها را چه کار کنیم؟ گفت بین فقیران هرات تقسیم کنید. (بخاری، ۱۳۸۳: ص ۴۹)

رهبران این طریقه با اینکه سخت پایبند و معتقد به سنت و شریعت بودند (قاضی، ۱۳۸۸: ص ۲۱) در عین حال می‌توان آنها را میانه‌رو و اعتدالی دانست. آنها کرامت داشتند ولی حتی المقدور از علنی کردن آن پرهیز می‌کردند چراکه اعتقاد داشتند اولیا به ظهور خوارق مکلف نیستند. (فقهی نقشبندی مجددی، ۱۳۹۵: ص ۳۲۱) فرقه‌هایی نظیر نقشبندیه برخلاف دیگر فرقه‌ها غالباً معتقد به کرامات در

بعد درونی بودند و می‌گفتند: «یقینی که اهل بصیرت را از تأمل در سخنان این طایفه {نقشبندیه} به حاصل آید اقوی و اعلی بود از یقینی که از مشاهده خوارق عادات باشد و از این جا گفته‌اند:

موجب ایمان نباشد معجزات / بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بهر قهر دشمن است / بوی جنسیت پی دل بردن است (خواجه محمد پارسا، ۱۳۵۴:

صص ۱۱۷-۱۱۶)

و همچنین می‌گفتند: «از دجال نیز منقول است که مرده زنده می‌سازد و به هر زمین که می‌گذرد سبز می‌شود.» (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۹۸) و همچنین می‌گفتند: «ظهور خوارق عادات ضعیف حالان را باشد از برای تقویت یقین ایشان.» (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۹۸) ایشان از تبعات افراط در کرامت مطلع بودند و می‌دانستند ممکن است مردم را از عقلانیت و فعالیت دور کند و دستگاه‌ساز باشد.

بنا بر آنچه گذشت نقشبندیان برای فقیهان به دلیل تأکید بر شریعت و برای امرا به دلیل تأمین مشروعیت نه تنها بی‌خطر جلوه می‌کردند بلکه برخلاف دیگر همقطاران خود که تبعید و یا سرکوب می‌شدند مورد استقبال نیز قرار می‌گرفتند.

امور اجتماعی

تاریخ اجتماعی نقشبندیه سرشار است از دستگیری از مردم طبقه محروم و واسط شدن برای صلح و جلوگیری از چپاول و در این راه ابایی از ریختن آبروی خود نداشتند:

«مشایخ طریقت وقت خود را عزیز شمرده به جهت مصلحت فقرا با امرا و سلاطین اختلاط نکرده‌اند، و ما وقت خود را صرف فقرا کردیم... {آن‌ها} هیچ وقت برای مهم فقیری و دفع ظلم برای میرزا نرفتند. بایستی که دین انبیاء و شریعت پیغامبر را -صلی الله علیه و سلم- بر سر برداشته به ادب تمام پیش میرزا شاهرخ رفتندی. بر این تقدیر چه بی ناموسی خواهد بود؟ آب روی و ناموس در تعظیم شرع مطهر نبوی است.» (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۲)

روایت است که اختلاف سه برادر از خاندان تیمور (در ماوراءالنهر) سلطان احمد و میرزا عمر شیخ دوم و سلطان محمود خان بالا گرفته و قصد جنگ داشتند. سلطان احمد، خواجه بهاء‌الدین نقشبند

را همراه خود برد تا بلکه میانجی صلح شود. این مسئله به درازا کشید و در این مدت خواجه زجر زیادی کشید از این جهت که لشکریان زیر بار نمی‌رفتند. در نهایت دیداری واقع شد و...

«حضرت خواجه اول سلطان محمود خان را پیش آوردند و به میرزا سلطان احمد کنار گرفتند. بعد از آن میرزا عمرشیش را پیش آوردند. میرزا عمرشیش دست برادر را گرفته در روی می‌مالید و می‌گریست و برادر کلان نیز گردن او را می‌بوسید و می‌گریست و از مشاهده آن معنی‌گریه بر همه مستولی شد و در میان آن مردم شیونی شد. در شامیانه نشستند و چنان مجلس مهیبه بود که از غایت هیبت فقیر دستارخوان را بازگونه انداختم و هر دو لشکر بر بالای زین ایستاده منتظر بودند که اگر چیزی واقع شود بر هم ریزند. ماحضر آوردیم، چون از خوردن فارغ شدند عهد کردند و صلح در میان واقع شد.» (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: صص ۲۸۸-۲۸۶)

خواجه محمد پارسا (۷۴۹-۸۲۲ ه.ق) بعد از ورود به سلک مریدان خواجه بهاء‌الدین و طی مقدمات سلوک چنان مستعد شد که بعد از او در این طریقه مقام ارشاد را برعهده گرفت و از این زمان این سلسله قدرت یافت. او نیز همچون مرادش ترسی از واسطه‌گری نداشت. یکی از اصحاب به او گفته بود که چرا به خاطر مردم آبروی خود را زیر سؤال می‌برید و پاسخ شنیده بود که ما به این آبرو آسیبی نخواهیم گرداند و امداد مسلمانان واجب‌تر است. (ابن الکربلابی، ۱۳۴۴: ج ۱، ص ۱۰۰) او با شاهرخ روابط حسنه‌ای داشت و در جهت رفع مشکلات مردم به او نامه می‌نوشت. بعد از او مولانا صنع الله که از شاگردانش بود در امداد مسلمانان چه زبانی و چه فعلی از هیچ کوششی مضایقه نمی‌کرد و این شیوه را بهترین کارها می‌دانست و در این کار به خواجه محمد پارسا اقتدا می‌کرد. یکی از مسائلی که با پادرمیانی او حل شد دفع قائله امیرزاده رستم بود که از پیرمحمد شکست خورده بود اما قبول شکست نمی‌کرد و نزدیک بود خسارتی به مردم رامهرمز وارد آید که با دخالت شیخ به خوشی خاتمه پیدا کرد. (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۲۸۴؛ کمال الدین عبد الرزاق سمرقندی، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۹۶)

خواجه حسن عطار (درگذشته ۸۲۶ ه.ق) دیگر شاگرد بهاء‌الدین در سال ۸۲۱ ه.ق واسطه صلحی شد که طی آن الغ بیگ قصد داشت به بدخشان حمله کند. (حضرتی، ۱۳۷۵: ص ۱۵۰) از دیگر اقدامات او نجات قلعه حصار در خراسان بود که میرزا مسعود و امیرمحمود برلاس در آن مقاومت

می کردند. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۴، ص ۲۰۱) خواجه عبدالله امامی اصفهانی از مریدان علاءالدین عطار (پدر خواجه حسن) نیز نزد تیموریان محترم بود به طوری که شاهزادگان در خدمت او با ادب می ایستادند و حتی حضور او کافی بود که منازعات خونین مدعیان را به مصالحه تبدیل کند. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ص ۱۶۰) از سخنان اوست که خدمتی که سبب قبئولی دلی باشد بر ذکر و مراقبه مقدم است. (اللهیاری و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۱۱)

بعدها از این احترامات، عبیدالله احرار (۸۰۶-۸۹۶ ه.ق) و عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه.ق) به نحو احسن استفاده کردند. خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار که توسط خواجه حسن عطار به دربار معرفی شده بود اعتقاد داشت اگر کسی بتواند با عمل و مداخله خود مسلمانان را از ظلم ستمکاران حفظ کند بر او روا نیست که از این کار مهم بپرهیزد و در دل کوه به عبادت مشغول گردد. او می گفت از پسندیده ترین کارها این است که اهل علم را اگر میسر شود در بارگاه سلاطین و امرا حاضر شوند و آنان را به دادگری و التفات به احوال ستمدیدگان هدایت کنند. (احرار، ۱۳۹۴: ص دوازده)

احرار با آگاهی کاملی که توسط گماردگان خود از اوضاع سیاسی منطقه به دست می آورد اطلاعاتی در اختیار پایتخت می گذاشت. این خبررسانی ها عمدتاً به امنیت اجتماعی مربوط بود؛ مانند خبر شورش سلطان مراد که از طرف ملازمان و منتسبان احرار به اطلاع مقامات بالا و خاصه امیرعلیشیر نوایی که واسطه احرار با سلطان بود می رسید. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: ص ۲۷۴) نفوذ اجتماعی و عرفانی عبیدالله احرار به او در عرصه سیاست چنان ارج و پایگاهی بخشیده بود که دولتمردان ناگزیر بودند پشتیبانی و خشنودی او را به دست آورند. او در عرصه های سیاسی و نظامی متعددی ابوسعید را یاری کرد. در هجوم ابوالقاسم بابر نواده شاهرخ که در هرات حکومت داشت احرار مردم را به دفاع برانگیخت و مردم به احرار قول دادند که اگر محاصره، یک سال هم به درازا بکشد مقاومت کنند. نیروی صدهزار نفره بابر، ابوسعید را وحشت زده کرده بود ولی احرار به او دلگرمی داد و «بدولت سلطنت و جهانداری استظهار بخشید» (نوایی، ۱۳۷۹: ص ۱۴۶) و در نهایت قضیه را فیصله داد.

«بر ضمایر منیره ملازمان آن حضرت باید که چون آفتاب روشن باشد که این فقیر حکایت صلح به هیچ وجه ترک نمی توانم کرد. اگرچه جانین انواع جفا واقع شود. و التماس آنکه از این جهت ملامت بسیار واقع شود. چه یقین این فقیر آن است که در صلح نبوی {

رحمت از مسلمین بر می‌خیزد و در مشاجرت و مخالفت خلق زحمت می‌کند. با وجود این چنین یقین چون توانم از این حکایت خود تهی ساخت؟ امید از الطاف بی نهایت حق سبحانه آنکه پادشاهی این عالم را وسیله سلطنت حقیقی گرداند، یعنی آزادگی از التفات به غیر حق سبحانه بمنه و کرمه. والسلام» (مولانا شیخ، ۱۳۸۰: ص ۵۵۲)

در ۸۶۲ ه.ق نیز عبیدالله احرار میان مردم سمرقند و ابوسعید پایمردی کرد و هم سمرقند را که در آستانه شورش قرار داشت به او بازگرداند، هم مردم را از رفتار انتقام جویانه او در امان نگه داشت:

«قصه سمرقند از خدمت شما مناسب نمی‌نماید. حق سبحانه به این نفرموده است. شریعت حضرت محمد مصطفی صلی الله تعالی علیه و سلم این چنین نیست. تیغ بر روی برادر خود کشیدن چه مناسب از ملازمان حضرت شماست؟ ... در سمرقند مردم عزیز بسیاریند، صلحا بی شمارند، فقرا و مساکین بسیاریند و ایشان را بیش از این به تنگ آوردن مناسب نیست. مبادا که دلی درد کند. تا دل دردمند چه کند. صلحا که تنگدل شوند نباید ترسید. ملتس این فقیر را که خدمت بیغرض است خالصاً لوجه سبحانه قبول کنید.» (مولانا شیخ، ۱۳۸۰: ص ۵۵۳)

در ۸۶۴ ه.ق نیز احرار پایمردی دیگری کرد. این بار امیر نورسعید شورش کرد و در نواحی سمرقند و بخارا دست به ستم و تاراج گشود. ابوسعید ابتدا شخصی را برای کشتن نورسعید فرستاد ولی ثمری نداشت و آن شخص کشته شد. همچنین برخلاف صوابدید احرار ۳۰ هزار نفر را برای سرکوب این شورش فرستاد که آن نیرو نیز شکست خورد. تنها احرار می‌توانست این وضع را به سامان آورد. او با نورسعید دیدار کرد و غائله را پایان داد. در سال‌های ۸۶۵ و ۸۶۷ ه.ق شاهزاده تیموری محمد جوکی که فرزند عبداللطیف بود بر ضد ابوسعید علم طغیان برافراشت. در هر دو بار واسطه‌گری احرار گره گشا شد. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: صص ۲۷۱-۲۶۹) روایتی دیگر از این قرار است که خواجه عبیدالله احرار چون غوث روزگار بود جهت فریادرسی درماندگانی که در قلعه شاهرخیه حبس شده بودند به اردوی همایون ابوسعید تیموری تشریف فرمود و تأکید کرده بود که آن جماعت را به قتل نرساند. به این منظور خواجه خود وارد قلعه شد و معلوم نیست چگونه ولی موفق شد سرداران و گردنکشان قلعه را بیرون آورد تا آسیبی به بقیه نرسد. (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸: ص ۲۶۳) بعدها در سال ۸۹۰ ه.ق احرار میان سه مدعی تصرف تاشکند با تلاش فراوان واسطه‌گری

کرد و با برقراری صلح مردم زادگاهش را از خطری دیگر رهانید. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: صص ۲۷۱-۲۶۹) تلاش‌های عبیدالله احرار آرزوی علمای سابق نقشبندی نظیر خواجه ناصرالدین ابونصر پارسا (فرزند خواجه محمد پارسا) را که در برقراری صلح ناکام مانده بودند تحقق بخشید. در اردوکشی بین بابر میرزا و ابوسعید میرزا، ابونصر پارسا در باب صلح کوشش کرده بود که فایده نداشت. (ابن الکریلایی، ۱۳۴۹: ج ۲، ص ۱۷۶)

از دیگر مداخلات عام‌المنفعه، تقاضای بخشش مالیات‌ها بود که اغلب مورد پذیرش قرار می‌گرفت. لغو تمغای بخارا در ۸۶۵ ه.ق و لغو تمغای ماوراءالنهر در ۸۷۲ ه.ق از طرف ابوسعید تیموری به سفارش خواجه احرار صورت گرفت. (احرار، ۱۳۹۴: ص سیزده)

«سلطان سعید به کرات و مرآت به زیارت خواجه تشریف فرمود به هر چه رأی منیر حضرت ارشاد پناهی میل فرمود درجه قبول یافت و تمغاء بخارا که مبلغ سنگین و کرامند بود بخشش یافته مطلقاً برافتاد و سلطان ابوسعید متعهد گشت تمغاء تمام ممالک محروسه را با جمع منکرات و مناهی براندازد.» (واعظ، ۱۳۵۱: ص ۲۱)

عبدالرحمان جامی نیز سرآمد علمای روزگارش بود و سلاطین اطراف عالم از دعا و همت بندگی مولانا استفاده می‌کردند و فضایی اقلیم به مجلس رفیع او توسل می‌جستند. (دولت‌شاه بن علاءالدوله سمرقندی، ۱۳۳۸: ص ۳۶۳) وی به تبعیت از مراد خود عبیدالله احرار نزدیکی به زمامداران به انگیزه حفظ حقوق مسلمانان از دستبرد ستمکاران را نه تنها جایز بلکه از مهم‌ترین کارها می‌دانست و در نامه‌ای به سلطان یعقوب آق قویونلو اشاره می‌کند که قرب پادشاهان، بهترین وسیله دستگیری از مردم است. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: ص ۳۰۳) گاهی مردم برای او تقاضانامه‌هایی ارسال می‌کردند که در آن از او خواسته می‌شد واسطه بین آنها با حکامی شود که به هر دلیلی قصد مجازات آن جماعت را داشتند. (ابن الکریلایی، ۱۳۴۹: ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷) جهان‌شاه قراقویونلو با جامی مکاتبه داشت و از همدان دیوان اشعار خود را که سه هزار بیت بود با دوهزار دینار کپکی به هرات فرستاد و از او خواست که چیزی از وی بخواهد. شیخ با ارسال تنها یک بیت از او خواست که راه خانه خدا را که راهزنان آن را بسته بودند باز کند. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: ص ۳۰۶) علاوه بر این جامی نزد سلطان حسین بایقرا نیز چنان حرمت و احترامی داشته که نامه‌های ساده او به سلطان در مرتفع کردن نیازهای مردم اغلب مثمر ثمر بوده است. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: صص ۳۱۳-۳۱۲)

ملاحسین واعظ کاشفی (۹۱۰-۸۴۰ ه.ق) نیز واسطه خیر بوده و از نکوبختی او، سلطان حسین بایقرا ظرفیت زیادی در پذیرش اوامر علما داشت. به عنوان نمونه به درخواست واعظ کاشفی، عوارض زمین‌های بایر سبزوآر را لغو کرد. در نشانی که بدین منظور صادر گشته نوشته شده: «مقرر شد که آب را بدستور قدیم به وقف گذارند و طوایف مسلمانان بصدقه ابدیوند از آن انتفاع گیرند.» (خوافی، ۱۳۵۷: ص ۱۸۵) کاشفی معتقد است عزلت هیچگاه در اسلام جایی ندارد و انسان باید به حکم مدنی بالطبع قیام کند. (مجددی، تابستان ۹۸: ص ۲۰۰)

مشی دوگانه

به نظر می‌رسد در دنیاگرایی نقشبندیه عوامل اعتقادی و اجتماعی هر دو نقش داشته‌اند. از جمله عوامل اعتقادی، یک روایت تاریخی است که در آن قَلَّتِ عملِ امام سجاده (ع) در قیاس با امام علی (ع) موضوع بحث می‌باشد:

«ایشان / امام سجاده / هر شب هزار رکعت نماز می‌کرده‌اند. شبی دیوان عمل حضرت امیرالمؤمنین علی را - رضی الله عنه - بر ایشان مکشوف گردانیده‌اند؛ عمل ایشان در جنب اعمال حضرت امیر بغایت کم بوده. حضرت ایشان - قدس سره - چون به یقین معلوم کرده‌اند که مجموع سعادت آن جهانی منوط به عمل است، به همگی همت مصروف بر عمل داشته‌اند و یک لحظه از عمل نیارامیده‌اند. شکرالله سعیم و نفعنا بهم و ارزقنا سلوک طریقهم.» (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۱۷۱)

تأکید بر عمل باعث می‌شد فعالیت‌های اجتماعی نیز رونق بگیرد و به بهبودی معیشت مردم بیانجامد. این روند تا جایی ادامه پیدا کرد که زیست علمای نقشبندی با انباشت سرمایه توأم گردد. زمین‌های زراعی خواجه عبیدالله احرار خارج از وصف بود و شاهراه بازرگانی مرو به بخارا و سمرقند در انحصار وی بود و نورالدین عبدالرحمن جامی سالانه صد هزار دینار برای مصارف عادی خویش خرج می‌کرد. (قاضی، ۱۳۸۸: صص ۶۸-۶۷) این ثروت‌ها برخلاف معمول، معلول قدرت سیاسی یا نظامی نبود بلکه به طور بی سابقه‌ای از قدرت اجتماعی نشأت می‌گرفت. این در حالی بود که بزرگ نقشبندیه یعنی بهاءالدین محمد نه دستگاهی داشت نه خانه‌ای و نه خادمی. خانه او عاریتی بوده است. (شکاری، ۱۳۸۵: ص ۴۲) از این رو رهبران جدید نقشبندیه همواره مورد سوء ظن نیز قرار داشتند. اتهاماتی که می‌رفت آنها را ذیل طبقه اشراف تعریف کند اما آنها از این نقطه ضعف

برای خود نقطه قوت ساخته بودند. آنها برای بستن دهان منتقدان و البته تطهیر خود، ثروت شان را صرف تقویت طبقات محروم و فرودست می کردند و به قول جامی:

هزارش مزرعه در زیر کشت است / که زاد رفتن راه بهشت است (جامی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۱)

آنها می بایست برای خیل عظیمی از مریدان و طرفداران خود کار ایجاد می کردند چراکه پیشتر، آنها را از افراط در عبادت و ذکرگویی نهی کرده بودند. لازمه کارآفرینی ملک داری بود و لازمه ملک داری نزدیکی به حکام. این رابطه ای برد-برد بود ولی سود بیشتری نصیب طرف دوم یعنی حکام می کرد. در برخی از مزارع احرار سه هزار نفر کار می کردند و عشر محصول این مزارع به دیوان اختصاص می یافت. (اللهیاری و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۱۴) علاوه بر این نقشبندیه نقطه اتکای خوبی برای مشروعیت بخشی به حکومت تیموری محسوب می شد.

یکی از علمای نقشبندی گفته بود فقر و بی چیزی در نهایت موجب پراکندگی پیروان و از هم گسیختگی طریقت می شود. لذا پرداختن به کارهایی چون زراعت و تجارت برای تأمین مایحتاج مریدان ضروری و جزء وظایف اوست. (اللهیاری و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۳۳) آنها بهترین کار را مشاغل دهقانی و باغبانی می دانستند. (راوندی، ۱۳۸۲: ج ۹، ص ۳۵۷) آنها در آن کار تبحر و تجربه لازم را نیز داشتند چنانکه کشاورزی شغل آبا و اجدادی خواجه احرار بود. (ابراهیمی، ۱۳۹۰: ص ۱۱)

همه اینها در حالی اتفاق می افتاد که در طریقتِ درویشان، ترک تعلقات دنیایی از اصول بنیادین به حساب می آمد. بعکس دست نقشبندیان در اموری باز شده بود که ظاهراً بیش از آنکه به کسب توشه اخروی بیانجامد، توشه دنیوی فراهم می کرد. بنابراین باید به کسانی که ادعا می کردند این جماعت از شعائر خود فاصله گرفته اند حق داد. یکی از این شعائر چنین می گفت:

«ای فرزند هیچ میدانی که دنیا چیست؟ آنچه تو را از حق سبحانه و تعالی باز دارد. پس

از زن و فرزند و مال و جاه و ریاست و لهو و لعب اشتغال به دنیاست. علوم می که به

آخرت کار نیابند هم از دنیا اند.» (خواجه محمد پارسا، ۱۳۵۴: ص ۲۱۵)

اما مسائل مطرح شده انکاری بر حقانیت دنیاگریزی در نزد ایشان نیست بلکه آنها قصد داشتند بین مادیات و معنویات جمع و هماهنگی ایجاد کنند، بنابراین به بهتر کردن دنیا نیز می اندیشیدند. به

قول واعظ کاشفی نقشبندیان دارای ظاهر این جهانی و باطن آن جهانی بودند. (اللهیاری و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۱۱) این نقیض‌ها برای علمای نقشبندیه عین اتحاد بود چراکه نزد ایشان مقاماتی بر مردمان مترتب می‌شد و از مراتب پایین (مریدی) تا بالا (مرادی) بسط می‌یافت. مرید با کسب تجربه (تعلیم و کار) رفته رفته از پوسته عوامانه خود بیرون آمده و با ممارست (دنیاگریزی) به کسوت خاصگان در می‌آمد و فاصله خود را از دنیا زیاد می‌کرد. اما او در این مقام متوقف نمی‌ماند و دوباره به دنیا باز می‌گشت. رهبران نقشبندیه در زمانه ای زندگی می‌کردند که فساد شایع شده بود و مریدان نیز از هر فرقه ای بدان دچار گشته بودند بنابراین ایشان را از مراقبه های سخت و بیرون از حد طاقت معاف می‌کردند تا بلکه نتیجه عکس نگیرند. مراقبه های نقشبندیه بیش از دو ساعت طول نمی‌کشید. (فقهی نقشبندی مجددی، ۱۳۹۵: ص ۴۰۸) شاید بتوان ضرورت تأکید بر «خلوت در انجمن، سفر در وطن»^۱ را در این مهم جستجو کرد. (نقشبند، ۱۳۹۷: ص ۳۳) در این مفهوم تقلیل و تعدیلی بین سفر در بعد جغرافیایی و سفر در بعد درونی مشاهده می‌گردد. از تبعات این رویکرد آن بود که نقشبندیه برخلاف دیگر همقطاران خود به کار کردن اهمیت ویژه ای می‌دادند. (بخاری، ۱۳۸۳: مقدمه خلیل ابراهیم صاری اوغلی، ص هفده) و شعارشان "دل به یار و دست به کار" بود. (مجددی، تابستان ۹۸: ص ۲۰۰) در زمانه ای که سفر کردن بین اهالی تصوف شایع بود، نقشبندیه بر تمرکز به جای تفرق اهتمام می‌کردند. اکابر می‌گفتند شرط سفر دو چیز است: ۱- توکل ۲- قوت کسب. (محمد بن برهان الدین سمرقندی، ۱۳۸۸: ص ۱۶۳) اما مریدان که موصوف به قناعت بودند به همان توکل بسنده می‌کردند. حتی گروهی از صوفیه "کسب" را منافی توکل می‌دانستند و از این رو هیچگاه به کسب و کار نمی‌پرداختند و بر این نظر بودند که لازمه متوکل بودن دوری از کسب و کار است. (مجددی، تابستان ۹۸: ص ۲۰۲) اما نقشبندیه با نگاهی آسیب شناسانه، توجه مریدان خود را به شرط دوم معطوف می‌کردند. (بخاری، ۱۳۸۳: مقدمه خلیل ابراهیم صاری اوغلی، ص هفده) آن‌ها ترجیح می‌دادند مریدانشان سفر نکنند و در عوض کار کنند. حتی جایی که به سفرهای ظاهری توصیه می‌شود می‌گویند وقتی سفر کردی و مراد خود را یافتی دیگر از سفر اجتناب کن. (فقهی نقشبندی مجددی، ۱۳۹۵: ص ۳۵۳) از عبیدالله احرار نیز نقل است که برای مبتدی، سفر

^۱ این مفاهیم ریشه در تعالیم خواجه عبدالخالق غجدوانی دارد. خلوت در انجمن آن است که صوفی به ظاهر با خلق باشد و به باطن با حق. و سفر در وطن آن است که سالک از صفات ذمیمه به صفات حمیده انتقال فرماید. (از صفات بشری به صفات ملکی و از صفات ملکی به صفات رحمانی رخت بر بندد.)

نمودن جز پریشانی حاصل دیگری ندارد. (فقهی نقشبندی مجددی، ۱۳۹۵: ص ۳۵۳) ملاحسین واعظ کاشفی نیز نگاه انفسی به سفر دارد و اعتقاد دارد سفر چون مقدماتش از دل باشد، حصول به مقصد سهل می گردد. (مجددی، تابستان ۹۸: ص ۲۰۲)

بنشین و سفر کن که بغایت خوبست / بی منت پا گرد جهان گردیدن (فقهی نقشبندی مجددی، ۱۳۹۵: ص ۳۵۴)

کار نقشبندیان تا جایی بالا گرفت که به شکل دولتی در سایه درآمدند که شعارهایی کاملاً محافظه کارانه داشت و مشی ای پراگماتیستی. این می توانست بهترین تدبیر جهت رسیدن به هدف آنها باشد که یکی از وجوه آن کاستن از قدرت مطلقه حاکمان بود.

چو فقر اندر قبای شاهی آمد / به تدبیر عبیداللهی آمد (جامی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۱)

اما وجه دیگر آن، اصلاحات دینی بود که می رفت تا از علمایی نظیر جامی یک مصلح بسازد. در طریقت نقشبندیه بدعت جایگاهی نداشت و حفظ شریعت از اوجب واجبات بود (حضرتی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۱۵۲) و می گفتند هیچ بدعتی در طریقت که خلاف شریعت باشد پذیرفتنی نیست (مجددی، تابستان ۹۸: ص ۲۰۴) اما عبدالرحمان جامی با سرودن یک دوبیتی از این شعار فراتر رفت:

ای مغ بیچه دهر بده جام می ام / کامد ز نزع سنی و شیعه قی ام

گویند که جامیا چه مذهب داری / صد شکر که سگ سنی و خر شیعه نی ام (جامی، ۱۳۴۱: ص ۸۹)

جامی از این طریق به پیروان خود گوشزد می کند که خود را از دعوای پوچ مذهبی دور نگه دارند. از زاویه ای دیگر می توان پی برد پیروی سرسخت از شریعت تسنن باعث نمی شد که یک عالم پرشور نقشبندی در بنیادگرایی های خشک و جزمی بیوسد. ایشان از طریق این سیالیت قصد داشتند شیوه نوینی از دین داری را در جامعه رواج دهند.

از درون شو آشنا و از برون بیگانه وش / اینچنین زیبا روش کم می بود اندر جهان (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۵۴۴)

نتیجه گیری

در دوره تیموری علمایی موقعیت داشتند که چون نقشبندیه اهل سنت، سازشکار و به حکومت نزدیک بودند. علمای نقشبندی علاوه بر موارد مذکور دارای کاریزمای رهبری بودند و می توانستند بهترین بهره را از این مسئله ببرند. خیل عظیمی از مردمان (خاصه در خراسان) مرید آنها بودند و متقابلاً آنها خدمت به خلق را والاترین امور می دانستند و در پرتو آن با حاکمان گفتگو می کردند. البته آنها با اینکه توانستند در برهه‌ای گره از کار مردم بگشایند که در نوع خود بی نظیر و ارزشمند بود ولی مبدع راهی ادامه دار نشدند و اشخاصی نظیر عیدالله احرار و عبدالرحمان جامی تحول چندانی در بنیان‌های اجتماعی نظیر شیوه‌های آموزشی ایجاد نکردند. آنها مسئولیت اجرایی نداشتند و اصولاً نمی توانستند داشته باشند چراکه اساس تعالیم نقشبندیه بر دنیاگریزی بود و واسطه‌گری آنها در همان شکل مطروحه با سروصدا و انتقادهایی همراه می شد. با این وجود ایشان جهت احقاق حق و ستاندن داد مردم از قدرتمندان از هیچ امری مضایقه نمی کردند و حاضر بودند فراتر از اصول اعتقادی خود عمل کنند. آنها از تناقضاتی که در حیطه عمل و نظر پیش می آمد هراسی نداشتند چراکه معیار اصیل آنها عدالت بود و برای نیل به آن حاضر به از خود گذشتگی و عبور از خط قرمزهای طریقه خواجگان بودند. این انعطاف از طرفی حاصل آزاداندیشی این فرقه و عدم پایبندی بی قید و شرط به تعالیم بنیادین تصوف بود و از طرف دیگر سیاستی در جهت استخفاف قدرت حاکمان در جهت جلوگیری از بروز نخوت و گردنکشی در آنها. از طرفی آنها خوشبختی و سعادت مریدان خود را منظور داشتند و معتقد بودند کار کردن بهترین تقواست. این بینش مریدان را از افتادن در ورطه تباهی‌هایی که حاصل مراقبه‌های بیرون از حد طاقت بود مصون می داشت و از آسیب‌های روانی و اجتماعی جلوگیری می کرد.

بنابراین طبق یافته‌های تحقیق، نقشبندیان به این سه امر مبادرت می ورزیدند:

۱. جلوی فساد مریدان را گرفتند.
۲. از قدرت مطلقه حاکمان کاستند.
۳. شیوه نوینی از دینداری را مطرح کردند. (این شیوه نوین به طور کلی با ترویج زندگی یکجانشینی شروع می شد و با کار کردن و تقویت پشتوانه‌های معنوی به دور از تعصبات مذهبی قوام می یافت.)

منابع

۱. ابراهیمی، فهیمه. (۱۳۹۰). «روابط سیاسی نقشبندیان با حاکمان (سده پانزده-نوزده میلادی)». پژوهش نامه تاریخ اسلام، شماره ۴.
۲. ابن الکرلابی. (۱۳۴۴). *روضات الجنان و جنات الجنان*. تصحیح جعفر سلطان القرائی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. ابن الکرلابی، حافظ حسین. (۱۳۴۹). *روضات الجنات و جنات الجنان*. تصحیح جعفر سلطان القرائی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. ابن جنید شیرازی، عیسی. (۱۳۶۴). *تذکره هزار مزار؛ ترجمه شدالازار (مزارات شیراز)*. تصحیح دکتر نورانی وصال. شیراز: کتابخانه احمدی شیراز.
۵. ابن عبدالله چلبی، مصطفی حاجی خلیفه. (۱۳۷۶). *ترجمه تقویم التواریخ*. میرهاشم محدث، ترجمه‌ی ناشناخته. تهران: احیاء کتاب.
۶. احرار، عبیدالله. (۱۳۹۴). *رسائل خواجه احرار (فقرات، والديه، حورائیه)*. تصحیح عارف نوشاهی. هرات: انتشارات احراری.
۷. اللهیاری، فریدون؛ نورانی، مرتضی؛ و رسولی، علی. (۱۳۸۸). «طریقت و تجارت؛ کارکردهای تجاری نقشبندیه در دوره تیموری». *تاریخ اسلام و ایران*، شماره ۸۱.
۸. بخاری، صلاح بن مبارک. (۱۳۸۳). *انیس الطالبین و عده السالکین*. هسبحانی، تصحیح خلیل ابراهیم صاری اوغلی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۹. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۴۱). *دیوان کامل جامی*. هاشم رضی. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۸). *مثنوی هفت اورنگ*. تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت، و اعلاخان افصح زاد. تهران: مرکز مطالعات ایرانی؛ میراث مکتوب، آینه میراث.
۱۱. حافظ ابرو، عبدالله ابن لطف الله. (۱۳۸۰). *زبده التواریخ*. ویراسته‌ی کمال حاج سید جوادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. حضرتی، حسن. (۱۳۷۵). «نقش سیاسی اجتماعی نقشبندیان در قرن نهم هجری در ماوراءالنهر». *کیهان اندیشه*، شماره ۶۷.
۱۳. خنجی، فضل الله بن روزبهان. (۱۳۸۴). *مهمان نامه بخارا*. تصحیح منوچهر ستوده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. خواجه محمد یارسا. (۱۳۵۴). *رساله قدسیه*. تصحیح ملک محمد اقبال. پاکستان: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۱۵. خوافی، ابوالقاسم شهاب الدین. (۱۳۵۷). منشأ الانشاء. نظام الدین عبدالواسع نظامی، تحقیق رکن الدین همایونفرخ. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
۱۶. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین. (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر. تهران: نشر خیام.
۱۷. راوندی، مرتضی. (۱۳۸۲). تاریخ اجتماعی ایران. تهران: انتشارات نگاه.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
۱۹. زمچی اسفزاری، معین الدین محمد. (۱۳۳۸). روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات. ویراسته‌ی محمد کاظم امام. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. سمرقندی، دولت‌شاه بن علاءالدوله. (۱۳۳۸). تذکره الشعراء. محمد رمضانی. تهران: چاپخانه خاور.
۲۱. سمرقندی، کمال الدین عبد الرزاق. (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین. عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. سمرقندی، محمد بن برهان الدین. (۱۳۸۸). سلسله العارفین و تذکره الصدیقین (در شرح احوال خواجه عبیدالله احرار). تصحیح احسان الله شکراللهی. تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۳. شکاری، جواد. (۱۳۸۵). «حرفه ی نقشبندی، فرقه ی نقشبندیه (نقشبندان عارف، عارفان نقشبند)». کتاب ماه هنر، شماره ۹۳ و ۹۴.
۲۴. شمس منشی، محمد بن هندوشاه نخجوانی. (۱۳۹۵). دستورالکاتب فی تعیین المراتب. تصحیح علی اکبر احمدی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۵. فراهانی منفرد، مهدی. (۱۳۸۱). بیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران.
۲۶. فقهی نقشبندی مجددی، مولانا شمس الحق. (۱۳۹۵). جام شریعت و سندان عشق. تربت جام: کتابفروشی عثمان غنی.
۲۷. قاضی، عبدالرحیم. (۱۳۸۸). خواجه بهاءالدین نقشبند و طریقت نقشبندی در دوره تیموری. سندج: انتشارات کردستان.
۲۸. قطقان، محمد یار بن عرب. (۱۳۸۵). مسخر البلاد. تصحیح نادره جلالی. تهران: میراث مکتوب.
۲۹. مجددی، عزیزالله. (تابستان ۹۸). «دیدگاه نقشبندی مولانا حسین واعظ کاشفی». پایز، شماره ۳۴.
۳۰. مولانا شیخ. (۱۳۸۰). احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار (۱۰۶ تا ۱۹۵ ق). تصحیح عارف نوشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۱. نقشبند، بهاءالدین محمد. (۱۳۹۷). گنج نامه سید (نقشبندی) به انضمام مثنوی معجزنامه. موسی پیری. مشهد: بهین پژوهش.
۳۲. نوایی، عبدالحسین. (۱۳۷۹). رجال کتاب حبیب السیر. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۳. واعظ، اصیل الدین عبدالله. (۱۳۵۱). مقصد/الاقبال سلطانیه و مرصد الآمال خاقانیه. مایل هروی.

تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۳۴. واعظ کاشفی، فخرالدین علی بن حسین. (۲۵۳۶). رشحات عین الحیات. تصحیح علی اصغر

معینیان. تهران: انتشارات بنیاد.