

Unique negation of the role of religion in the decline of the Naqshbandiyya Tariqat during the Safavid era of Iran

Ehsan Jandaghi ¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: e.jandaghi@urd.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 21 December 2025 Received in revised form: 12 January 2025 Accepted: 7 February 2025 Published online: 26 March 2025 Keywords: Naqshbandiyya, Safavieh, Religion, The decline of Naqshbandiyya in Iran	Introduction The decline or at least the diminution of the Naqshbandi order's presence in the Safavid period is quite clear from studying the sources related to this period. However, the reason for this story for the Naqshbandi order and such hostility, if the principle of this hostility can be accepted, is not only the religious difference between the Naqshbandi order and the Safavids, but it must be said that; in addition to the religious difference between the Shiite Safavids and the Sunni Naqshbandis, the political activism of the sheikhs of this order in the pre-Safavid period and at the same time as the beginning of the Safavid rule was effective in the decline of the Naqshbandi order in Iran. Recognition of this historical period shows; The Naqshbandi sheikhs, while having political activities, those sheikhs who opposed the Safavids in their political roles and activities or were associated with rival Safavid governments (Ottoman and Uzbek), were subjected to restrictions during the pre-Safavid era and at the same time as the beginning of the Safavid rule, which either led to their murder or forced them to leave Iran and the decline of the Naqshbandi order in Iran. At least during the beginning of the Safavid rule, the killing or persecution and restrictions on some Sufis cannot have a religious reason alone because, for example, based on historical documents, during the reign of Shah Ismail II and the presidency of Mirza Makhdoom, who had Sunni tendencies, they had some freedoms, but despite this, we still witness that more than five hundred Sufis were punished due to political conflict.
Cite this article: Jandaghi, E. (2025). Unique negation of the role of religion in the decline of the Naqshbandiyya Tariqat during the Safavid era of Iran. <i>Studies in Comparative Religion and Mysticism</i>, 10 (1), 277-300. DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.49277.1219	
 © The Author(s). Jandaghi, Ehsan DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.49277.1219 Publisher: University of Sistan and Baluchestan	

Research methodology

The present research has been conducted using a descriptive-analytical method. In this research, we have initially described the nature of the situation and presented a report of the research examples, and then we have tried to explain the reasons for the situation and explain them, and to obtain results using reasoning, analysis, and comparison of evidence and theories that in a way deny and negate the common image and theory that the decline of the Naqshbandiyya order was due to religious differences during the Safavid era, and we have presented an alternative theory. The data collection method was library studies, and tools such as documents, printed and handwritten books, and articles were used.

Discussion

The Sufis opposed to the Twelver Imami Shiism could not do anything even if they left Iran. It should be noted that the spread of Shiite tendencies among the Iranian public, and especially among the Sufis, in the pre-Safavid periods was more a product of the sultans' tolerance than a result of the rulers' Shiite policies. These sultans used the Sufis to legitimize their rule. Contrary to the general approach of Iranian society and the newly formed Safavid government, the Naqshbandis did not have Shiite tendencies and were even biased and emphasized Sunnism. However, the limitation or decline of the Naqshbandi Sufis during the Safavid period in Iran, considering the activities of some sheikhs and the departure of others due to political tendencies, cannot be attributed solely to the element of religious differences. In fact, political differences also played an effective role in the Safavid rulers' dealings with the Naqshbandis in Iran. In examining the situation of the Naqshbandiyya sheikhs in the pre-Safavid period and the beginning of the Safavid rule, who have been claimed to have tried to cause the decline of Naqshbandiyya due to the role of religion, three approaches can be observed in the series. These three categories include the following:

- (1) The first category should be assigned to sheikhs who did not confront the government during the Safavid period, but no special activity in the spread of the path has been recorded from them. This category includes sheikhs such as Khwaja Muhammad Amin Bulgari and Sheikh Alwan.
- (2) The second category was the sheikhs who took a positive view of the Safavid government and even managed to gain a position in the government, or at least their activities to develop and continue their order were not limited. Abdul Wahab Hamedani and Sana'ullah Kozeh-Kanani are included in this category.
- (3) The third category of Naqshbandi sheikhs were those who faced restrictions or even murder and exile during the Safavid period. Of course, in this category, the successors of Sayyid Ali Kurdi, who is alleged to have been killed by the Safavids due to religious and sectarian differences at the beginning of the Safavid era, were present freely in Iran (Qazvin, the capital of the early Safavid era) for a long time. However, people such as Ebrahim Shabestari (Sibuyeh Sani) and some of the followers of this order such as Mir Hossein Meybodi and Roozbehan Khonji, in addition to their religious differences with the Safavids, also took political actions against the Safavids.

Conclusion

Therefore, at least until the early years after the Safavids came to power, despite being Sunni, some Naqshbandi sheikhs continued to be present in Iran. The present study provides evidence that political factors and their political actions with the Safavid movement played a fundamental role in the Safavids' treatment of the sheikhs of the Naqshbandi order in Iran in the 10th century AH. Obviously, their political actions in the pre-Safavid period and the beginning of the Safavid era in opposition to the new government cannot be ignored and become the causes of the decline of the order. On the contrary, those sheikhs who did not support the Safavid rivals or were in line with the political interests of the new government were able to remain present in Iran for at least a few years. The Naqshbandi did not achieve much success in this region for other reasons, including the dominance of Shiite tendencies among the Iranian people against their own Sunni bias. As an effective movement in creating legitimacy for the sultans, the Sufis, by choosing their political actions, actually determined the continuity of their presence.

نفی یکتایی نقش مذهب در زوال طریقت نقشبندیه در دوره صفویه ایران

احسان جندقی^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: e.jandaghi@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در کنار اختلاف مذهبی صفویه شیعی و نقشبندیان سنی، کنش‌گری سیاسی مشایخ این طریقت در دوره پیشاصفوی و هم‌زمان با آغاز حکومت صفویه در زوال طریقت نقشبندیه ایران موثر بوده‌است. بازشناسی این دوره تاریخی نشان می‌دهد؛ مشایخ نقشبندیه ضمن اینکه کنش سیاسی داشته‌اند، آن‌دسته از مشایخ که در نقش و کنش سیاسی خود به مخالفت با صفویه پرداخته‌اند یا با حکومت‌های رقیب صفویه (عثمانی و ازبک) ارتباط داشته‌اند، در دوران پیشاصفوی و حکومت صفویه دچار محدودیت‌هایی شدند که یا به قتل آن‌ها منجر شده یا مجبور به خروج از ایران و زوال طریقت در ایران شده‌است. در این دسته باید از کسانی چون سیدعلی کردی، ابراهیم شبستری و برخی وابستگان این طریقت نام برد. ولی در مقابل آن‌دسته از مشایخ که مخالفت سیاسی با صفویه نداشته‌اند، حداقل تا سال‌ها آغازین پس از روی‌کار آمدن صفویه، علی‌رغم سنی مذهب بودن، همچنان در ایران حضور داشتند که در این مورد نیز می‌توان از عبدالوهاب همدانی و صنع‌الله کوزه‌کنانی نام برد. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه مطالعه کتابخانه‌ای، مستندات را از پایه می‌کند مبنی براین‌که در چگونگی برخورد صفویه با مشایخ طریقت نقشبندیه در ایران قرن دهم هجری، عوامل سیاسی و کنش‌های سیاسی ایشان با جریان صفویه دارای نقش اساسی است.
واژه‌های کلیدی: نقشبندیه، صفویه، اختلاف مذهبی، زوال نقشبندیه در ایران	

استناد: جندقی، احسان (۱۴۰۵). نفی یکتایی نقش مذهب در زوال طریقت نقشبندیه در دوره صفویه ایران. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)،

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.49277.1219>

۲۷۷-۳۰۰



© نویسندگان. جندقی، احسان

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

نابودی و یا حداقل کم‌رنگ شدن حضور نقشبندیان در دوره صفویه شاید از نوشته معین‌الدین اشرف مشهور به میرزماخدوم شریفی (م ۹۹۵ ه‍.ق) در رساله *النواقض لبیان الروافض* معلوم شود. هرچند قاضی‌نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹ ه‍.ق) در پاسخ میرزماخدوم که مدعی شده بود؛ در دوره صفویه «مَن ظَنّوه مراقباً یقولون أَنّه نقشبندی یوجبون قتله، ومن طالع کتب الصوفیه فهو أَرْدأُ عندهم من العامل بالانجیل و التوراه»، معتقد است نسبت انکار اصل تصوف، به‌صورت کلی آن، به شیعه درست نیست (شوشتری، ۱۳۸۴، ص ۲، ص ۱۵۹ - ۱۶۱) ولی محدود شدن نقشبندیان در دوره صفویه شیعی را رد نمی‌کند. محمدباقر مجلسی (مشهور به علامه مجلسی م ۱۱۱۰ ه‍.ق) نیز در رساله *جوبه به ملاخلیل قزوینی*، اگر صحت انتساب رساله به مجلسی را پذیرفته باشیم، هرچند درصدد توجیه تصوف و به‌نوعی تایید اصل آن است، ولی در مورد نقشبندیه رویکرد مثبتی ندارد و حوزه نفوذ نقشبندیه را خارج از ایران صفوی ترسیم می‌کند (رک: مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۳۰). اما دلیل چنین خصومتی با نقشبندیه، اگر بتوان اصل این خصومت را پذیرفت، تنها اختلاف مذهبی نقشبندیه با صفویه نیست. دیدگاه زرین‌کوب (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۲۲۳) را در مورد غلط بودن و یا حداقل مبالغه آمیز بودن اینکه بگویند؛ تصوف و کمالیات [در مقابل شرعیات] در دوره صفویه به‌صورت کامل منسوخ شد را، باید پذیرفت^۱، ولی در هرصورت منابع مکتوبی که در اختیار است از خشونت علیه طرایق صوفیه به‌صورت عام و نقشبندیه به‌صورت خاص و گرفتاری آن‌ها به انواع سختی، نفی بلد و قتل در دوره حکومت صفویان حکایت دارد. پیش از این حامد الگار در مجموعه مقالاتی که پیرامون نقشبندیه جمع‌آوری کرده است، بخشی را به رابطه نقشبندیان و صفویه اختصاص داده و در آنجا ضمن اینکه مدعی است نقشبندیه در برخی مواقع هدف خاص حملات صفویه بود، ولی می‌پذیرد دلیل آن تنها سنی بودن و ناسازگاری با مذهب حکومت صفویان نبود (الگار، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵). پژوهش پیش‌رو ضمن استفاده از دیدگاه‌ها و منابع الگار از حیث تاکید بر نقش عنصر سیاسی و تعامل صوفیان نقشبندی و وابستگان به آن با حکومت‌های پیش از صفوی و یا حکومت‌های رقیب آن (عثمانی و ازبک)، جدید است و

^۱ رک: براون، ۱۳۶۶: ۳۶/۴، براون در کتاب *تاریخ ادبیات ایران* دوره صفوی اظهار تعجب می‌کند از اینکه باوجود شکوه و قدرت صفویه هیچ شاعر بزرگی حضور نداشته و این مهم را از دوستان خود استفسار می‌کند. محمدخان قزوینی، همکار و دوست براون، که در نامه به او پاسخ داده از اضمحلال و انهدام کامل کمالیات که منظور عرفان، تصوف و ذوق است در این دوران سخن می‌گوید. این نظر از دیدگاه زرین‌کوب مبالغه‌آمیز است.

دارای سابقه پژوهشی نیست. در پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی در پی یافتن نقش سیاست در برخورد با نقشبندیان و طرفداران آن هستیم.

۱. جستارهای پیشینی (مدخل)

به نظر می‌رسد هنوز مباحث مربوط به تبارشناسی و گرایش مذهبی صفویه به‌خاطر پیچیدگی موضوع، بین پژوهش‌گران این عرصه مورد مناقشه باشد. هدف این پژوهش بررسی نسبت تصوف با سیاست و مناسبات اجتماعی در دوره پیشاصفوی و آغاز کار صفویه است. فرضیه این پژوهش این است که مناسبات سیاسی و اجتماعی دوره پیشاصفوی در گرایش و تمایلات مذهبی و در نتیجه تقابل با حکومت شیعی صفوی ایران، تاثیر گذاشته و تاثیر پذیرفته است و سیاست می‌تواند در کنار عنصر مذهب به‌عنوان یکی از عوامل تاثیرگذار در اضمحلال تصوف سنی به‌صورت عام و طریقت نقشبندیه به‌صورت خاص در ایران دوره صفویه مورد بررسی قرارگیرد. صفویه به‌عنوان دولت جدید و جایگزین حکومت‌های رقیب، در ابتدای قرن دهم هجری قمری، نمی‌توانسته با کنش‌گران سیاسی پیش از خود و دشمنان سیاسی خود رابطه‌ی سازنده داشته باشد. همچنین مناسبات سیاسی و اجتماعی صوفیان این دوره تاریخی خود ارزش مستقلی در درک نسبت تصوف و سیاست دارد. این ادعا که بارها مطرح شده است؛ تصوف و عرفان اسلامی نسبتی با سیاست نداشته و تنها محدود به بُعد معنوی و باطنی زندگی مسلمانان پیرو تصوف است^۲، با پژوهش‌های جدید دیگر قابل قبول نیست. این پژوهش درصدد تبیین دیدگاه مخالف آن و بیان ایفای نقش صوفیان در مناسبات سیاست و اجتماعی دوره پیشاصفوی و تاثیرپذیری زوال طریقت نقشبندیه از آن مناسبات است که می‌تواند در کنار عنصر مذهب شیعه، به‌عنوان عاملی موثر در زوال و اضمحلال تصوف سنی نقشبندی در دوره صفوی ایران باشد.

۱-۱- مشروعیت حکومت و صوفیان

^۲ زوال اندیشه سیاسی در تفکر صوفیانه توسط سیدجواد طباطبایی دنبال می‌شد (برای نمونه رک: طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۳۶).

با حمله مغول به جهان اسلام، باتوجه به برتری قدرت نظامی، توسعه قلمرو، شکست خلافت اسلامی و تملک میراث اسلامی (نمودهای عینی قدرت)، ترکان مغول به عنوان حکومت مستقر در جهان اسلام و به صورت خاص سرزمین ایران معرفی شدند، اما پس از آن درگیری و رقابت بین قبایل (اولوس) مغول، ترک و ترکمان^۳ شکل گرفت و باعث شد عوامل دیگر (عوامل ذهنی) علی رغم اهمیت بُعد نظامی، در مشروعیت و حقانیت این حکومت ها نیز نقش داشته باشند. تمسک و اعتقاد به



^۳ مهاجرت اولین دسته از ترکمانان، قبایل بیست و چهارگانه اوغوز (غزها)، به ایران ابتدا در زمان سلجوقیان صورت گرفت و ایشان دارای نسبت با ترکان حامی مغول بودند، اما ایلغار مغول و فتح بغداد در زمان ایلخانان به قدرت رسیدن آنها را تسریع نمود. حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو اتحادی بود از قبایل کوچنده ترکمان، ترک و کرد و لر (برای مطالعه بیشتر رک: حسن زاده، ۱۳۷۹). در مورد نسبت قوم اغوز که سلاطین بایندر و آق قویونلو از آن بوده اند با مغولان رک: مستوفی، ۱۳۶۲، ص. ۵۶۶.

فرهمنندی^۴، دین‌پناهی^۵، عدالت (مردم‌داری)^۶ و ... از این عوامل بودند. بی‌شک در مراحل آغازین (استقرار) حاکمیت‌ها عوامل عینی یعنی قدرت نظامی^۷ بیش از عوامل ذهنی نقش‌ساز بوده‌اند، و در

۴فره ایزدی (بعد آسمانی) در دروه خلافت اسلامی و پیشتر نیز، دارای سابقه بوده است. پیشینه آن در مغولان به سرگذشت آلان‌قوا به عنوان صاحب بطن پاک (جده خاندان چنگیز) برمی‌گردد که به اراده امر مقدس (ایزد) و بدون ازدواج و امتزاج حقیقت ذات چنگیز در بطن [حلق] وی و از نور محض تابیده شده در خرگاه [یا خرگه، به معنی اردوگاه] فرزندش بوذنجر (بودونچار، جد نهم چنگیز) آفریده شده. آلان‌قوا او و دو فرزند دیگرش را که حاصل این بعد آسمانی بودند، فرزندان آسمان و سلاطین آینده همه مردمان نامید که بعدها در چنگیز ظهور یافت (مستوفی، ۱۳۶۲، ص. ۵۶۹؛ همدانی، ۱۳۷۴، ص. ۱۶۹). چنگیز خود در تثبیت این باور به فرهمنندی و قدسی انگاری، یک راهب شمنی را به خدمت گرفت تا بعد از سلوک چند روزه‌اش در بیابان بگوید: در الهامی دریافته که خداوند در ازل ال‌آزال خواسته است تموچین پادشاه همه عالم شود (همدانی، ۱۳۷۴، ص. ۱۷۱ و ۲۱۹؛ جویی، ۱۳۸۲، ص. ۲۸). خنجی نیز در توصیف حاکمان ترکمان آق‌قویونلو، که نژاد مشترکی با آغوز و مغول داشتند، بر جمع میان جلالت نسبی و طهارت حسی تأکید می‌کند و در جلالت نسبی سلاطین بایندر شش خصلت برمی‌شمارد که به ادعای او «چون این خصال حمیده نسبی که امهات سایر خصال است در نسبت رفیع ایشان سمت جمعیت یافته و در غیرایشان از ملوک یا همه یا اکثر مفقود است، هرآینه ثابت باشد که ملوک بایندر خان به جلالت نسب از جمیع ملوک عالم بیش و ... پیش باشند (خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴ - ۲۷؛ همچنین رک: طهران، ۱۳۵۶، ص. ۱۱ - ۳۰). استفاده از عنوان خان، المویّد من السماء، سایه خدایی، ظل الله فی العالم و فی الارضین و ... خود نشان از وجود این باور در سلاطین و حتی رعیت آن‌ها دارد (رک: الهیاری، ۱۳۸۹: ۶).

۵در حکومت‌های قرن نهم هجری طیفی از مفاهیم گوناگون مربوط به دین و شریعت اسلام به کار رفته است. حاکمان این دوره جنگ با مخالفان خود را غزا و خود را شاه غازی نامیدند (طهرانی، ۱۳۵۶، ۱۲؛ خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۷). روزبهان خنجی در توصیف ملوک بایندر می‌نویسد: «در طریق اعتقاد، متابعت سنت اهل جماعت را فریضه شمرده و به اعتزال از بدع مذمومه و رفض عقاید ملومه، رقم اعتزال و رفض را از صفحه ارض سترده. در عهد او اهل توحید در مهاده امان آسوده و ارباب الحاد در لحد خذلان فرسوده‌اند» (خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۴۷؛ همچنین رک: خواندمیر، ۱۳۸۰، ص. ۴۳۱). اعمال محدودیت آق‌قویونلوها در مورد شارب‌خانه‌ها و شراب‌خواری (همان؛ خواندمیر، همان: ۴۴۲؛ خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۴ که ممنوعیت تراشیدن ریش برای مردان را نیز اضافه می‌کند) و احیای مجدد منصب «حجت الاسلام» (همان: ۳۵) از نشانه‌های توجه ایشان به شریعت و تلاش برای کسب مشروعیت با حمایت از شریعت است. در دوره یعقوب توجه به مسایل مذهبی و شریعت چنان زیاد می‌شود که قدرت صدر (قاضی عیسی ساوجی) به حدی بود که سلطان نیز خود را ملزم به تبعیت از بالاترین مقام مذهبی می‌دید و بسیاری از دستورات قاضی حتی بدون تایید و توشیح سلطان لازم الاجرا بود و بدون توقیع و مهر قاضی حکم سلطان هم اجرا نمی‌شد (خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۳۳۵ - ۳۳۷؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ۴، ص. ۴۳۲ حتی در حکایتی عجیب از اینکه قاضی عیسی ساوجی لباس زربفت سلطان را به حکم شرعی ممنوعیت پوشیدن طلا برای مردان در اسلام، از دوش سلطان خارج می‌کند و حاکم جرأت مخالفت ندارد سخن گفته می‌شود).

مرحله واپسین است که فره ایزدی، دین‌پناهی، مردم‌داری و ... که در سایه شمشیر برنده سربازان به‌دست آمده بود، اهمیت پیدا می‌کند. برخی از این عوامل به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم به تصوف ارتباط داشت است.

علاوه بر موارد مذکور نکته دیگری که به آن باید توجه داشت این است که؛ در بسیاری از مواقع پادشاهان ترکمان چاره‌ای جز عمل براساس منویات روسای قبایل اتحادیه خود نداشتند. امیر اعظم‌ها

هرج و مرج ناشی از ضعف حکومت متمرکز؛ عدالت خواهی، برقراری امنیت و رفع ظلم و مردم‌داری را به نشانه مشروعیت‌ساز در قرن نهم هجری تبدیل کرده بود. بدیهی است که به دلیل خاستگاه اشرافی، حاکمیتی و قدرت نظامی حکومت‌های پایان قرن نهم هجری بیش از ظلم ستیزی بر مفهوم عدالت و عدل تاکید می‌شد (توجه به ظلم‌ستیزی بیشتر در حکومت‌های برآمده از نهضت‌های انقلابی دیده می‌شود. حکومت‌های محلی همچون سربداران و مشعشعیان به دلیل ویژگی انقلابی که داشته‌اند بر عنصر ظلم‌ستیزی تاکید داشتند و در برابر سایر حکومت‌ها بزرگ‌تر و غیرانقلابی، بیشتر بر گسترش عدالت و خدمات عام‌المنفعه و مردم‌داری تاکید می‌کردند. البته در مواردی نادر نیز بر ظلم‌ستیزی اشاره شده (به عنوان نمونه رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۳۹ که می‌نویسد: نگون ساز سَنَجَقِ [علم، رایت و پرچم] شام ظلم و بیداد). بنای عمارات، خانقاه‌ها، خیرات و ایجاد امنیت و آرامش در این دوره ستایش می‌شد (رک: خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۸ در مورد ایجاد آرامش در مُلک، ص ۲۹ و ۳۵ در خیرات مُلُوک بایندر، ص ۲۹ و ۴۳ - ۴۴ در مورد عدالت رک: خواندمیر، ۱۳۸۰، ص. ۴۳۱ که می‌نویسد: در تشیید [بِه معنی استحکام] قواعد رعیت پروری سعی موفور نمود ... و سادات و علما از پادشاهان آق‌قویونلو سیورغال‌های فراوان می‌گرفتند؛ همان: ۴۴۲ در مورد سایر شاهان آق‌قویونلو). در خلاصه التواریخ آمده: در زمان اوزون حسن (حک ۸۵۷ - ۸۸۳ ه‍.ق) عام امن و آباد بود، جور و ظلم سر در گریبان عدم فرو برده بود (منشی‌قزوینی، ۱۳۷۸: ۷۵؛ همچنین همان منبع در مورد عدالت سلطان یعقوب رک: همان: ۸۲). یکی از مواردی که حکایت از مشروعیت‌سازی برای حکومت به‌واسطه مردم پروری سلاطین ترکمان قرن نهم هجری دارد، برخوردی است که با دشمنان خود داشته‌اند. توجه به اسیران و برخورد مسالمت‌آمیز با آنان (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۳۲ و ۴۳۰؛ روملو، ۱۳۸۴: ۶۷۴/۲) و همچنین پاسخی که اوزون حسن در جواب جهان‌شاه (حک ۸۴۱ - ۸۷۱ ه‍.ق) دارد که در آن ضمن نقد رفتار جهان‌شاه می‌گوید: این صفات شیاطین است و نه سلاطین و سلطان ظل الله است و نه ظل الشیطان (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۱۴) حکایت از مشروعیت‌سازی برای سلاطین زمان است. در ادامه در وصف او می‌گوید: شب به تمامه بیدار [کنایه از مستی و خوشگذرانی جهان‌شاه] و روز خواب می‌باشد، هرگز هیچ آفریده‌ای او را در روز نمی‌بیند و به غور هیچ دادخواه نمی‌رسد، باید در روز غور رسی خلایق کند. نه او را از نور حظی و نه خلق را از دادجویی [او] فایده است (همان: ۴۱۵).

مشروعیت قدرت نظامی و توانایی اعمال آن که در اندیشه سیاسی اسلام با عنوان فقهی استیلاء مطرح می‌شد، گویا برای نخستین بار در زمان معاویه مطرح و در اندیشه ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (م ۴۵۰ ه‍.ق) در کتاب الاحکام/السلطانیة مدون شد. روزبهان خنجی نیز از آن به عنوان روشی برای مشروعیت حکومت سخن می‌گوید (رک: خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲).

(عنوانی که به روسای قبایل داده می‌شد) به سلطان به‌عنوان نیروی الهی که دارای فره ایزدی باشد نمی‌نگریستند. حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو اتحادیه‌های از قبایل ترکمن، کرد و لر بودند که به‌رهبری فردی که معمولاً براساس سنت رایج ایل و قبیله (اولوس) که انتخاب فرد ریش سفید، ارشد و بزرگ قبیله برای رهبری بوده، انتخاب نشده بودند. بلکه انتخاب خود روسای قبایل برای حفظ مصالح و منافع اتحادیه بود (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۲). این وضعیت این حکومت‌ها را به سمت تقویت روحیه مدارا که پس از حمله مغول^۱ در جهان اسلام ترویج می‌شد، پیش می‌برد.^۲ این مساله خود منجر به توجه به آن می‌شد که حاکمان ایران در نیمه دوم قرن نهم هجری (دوره پیشاصفوی) علاوه بر تاکید بر عوامل مشروعیت‌ساز حکومت خویش، برای قبول عمومی سعی بر استفاده از قدرت مردمی صوفیان داشته باشند.

استفاده سلاطین از صوفیان، عامل تاثیرگذار در تقسیم‌بندی صوفیان شد، که در این شکاف و جناح‌بندی بیش از عامل مذهبی، سیاست و عوامل سیاسی تاثیر داشت. آنچه صوفیان را در دسته‌هایی در برابر یکدیگر قرار می‌داده تنها عامل مذهبی نبود، بلکه جناح‌بندی‌های سیاسی و حکومتی که از صوفیان در مشروعیت حکومت خویش استفاده می‌کردند در عمق بخشی به نفاق و شکاف بین طریقت‌های تصوف دارای نقش اساسی بود.^۳ به عنوان نمونه‌ای برای نشان دادن عدم یکتایی نقش

^۱ برای اطلاع از روحیه مدارا در بین سلاطین مغول علاوه بر رک: الشیبی، ۱۳۸۶: فصل تشیع در دوران مغول و تیموریان؛ همچنین رک: پورموسوی، سیدمحمدعلی. (۱۳۹۳ ش). «سیاست دینی مغولان و تاثیر آن بر ادیان و مذاهب مطالعه موردی شیعیان ایران». *تاریخنامه خوارزمی*، سال اول شماره سوم.

^۲ نشانه دیگر برای مدارا در سلاطین ترکمان قرن نهم هجری، بحث توجه به مذهب تشیع است. علی‌رغم سنی مذهب بودن بیشتر سلاطین، برخی برای شیعه توجه خاص ابراز می‌کردند، مانند استفاده از نمادهای مذهبی شیعه در سکه‌های این دوره (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۵، ص. ۴۴ - ۱۲۷) انتساب تولیت مکان‌های شیعی و نقابت سادات برای بزرگان شیعه از رضویان قم و سایر شهرها (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۲، ص. ۶۲ - ۸۸).

^۳ به عنوان مثال می‌توان به دو نمونه جالب توجه از این شکاف‌ها اشاره نمود. مورد نخست شاه‌حسین ولی (م ۸۸۲ ه‍.ق) است. او در سفرهای متعدد که داشته با سیدمحمد بن فلاح و سایر رهبران مشعشی مرآده داشته (حشری تبریزی، ۱۳۷۱: ۶۱، در روضه‌الطهار سیدمحمد حلی نوشته که منظور همان رهبر مشعشیان است. رک: قربان‌نژاد، پریسا. (۱۳۸۶ ش). «تصوف در آذربایجان عصر ترکمانان» *فصلنامه تخصصی عرفان*، سال پنجم شماره ۱۸) و از رابطه او با سلاطین ترکمن نیز می‌توان دیدگاه‌های سیاسی و شیعی او را استنباط نمود (رک: ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۵۲۱). شاه‌حسین ولی به دلیل اینکه به جنید

اختلاف مذهبی در اختلافات سیاسی این دوره در غیر از نقشبندیان، می‌توان به نحوه برخورد با جریان شیعی مشعشعیان اشاره نمود.^۱ آنچه در این اختلاف‌ها جالب توجه است حضور مصالح سیاسی در کنار اعتقادات مذهبی سلاطین است. اختلافات صفویه با سلاطین ترکمان و از سوی دیگر اختلافات داخلی بین جریان‌های صوفی بر نسبت بین تصوف و سیاست تأثیر گذاشته و تأثیر پذیرفته است.

۲-۱. نقشبندیه و تقابل با شیعیان

نقشبندیان ایران تنها طریقتی نبودند که در دوره صفویان متضرر شدند. دلیل آن‌هم تنها سنی بودن بیشتر پیروان این طریقت^۲ و مخالفت با مذهب شیعه در دوران صفویه نبود (الگار، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۵؛ همچنین برای نمونه‌ای از مخالفت نقشبندیان با شیعه رک: رساله رد روافض، شیخ احمد سرهندی). نقشبندیه پیش‌تر نیز مواضع سیاسی علیه شیعیان اتخاذ کرده بود. امیرکلال (م ۷۷۰

صفوی پناه داده بود و بر سردر خانقاه خود عبارت علی ولی الله را نوشته بوده مورد سوال قرار می‌گیرد (حشری تبریزی، همان). در نمونه بعدی؛ باید به شکاف شیخ‌جعفر صفوی با شیخ جنید و حیدر اشاره کرد. شیخ‌جعفر که فرزند ارشد خواجه‌علی بود پس از شیخ‌ابراهیم و یا شاید در همان زمان شیخ‌ابراهیم مسئولیت تولیت آستان صفوی اردبیل را برعهده داشته و شخصیتی عالم و مورد توجه بوده است (زاهدی، ۱۳۴۳، ص. ۴۹؛ طهرانی، ۱۳۵۶، ص. ۵۲۱) او همچنین دارای رابطه‌ای حسنه با سلاطین تیموری و ترکمان بوده (طهرانی، ۱۳۵۶، ص. ۴۶۷ و ۴۶۹؛ روملو: ۱۳۸۴: ۶۰/۱۲) او علی‌رغم نسبت نزدیکی با شیخ جنید و حیدر صفوی اختلاف زیادی با آن‌ها داشت و این اختلاف توسط سلاطین ترکمان مورد استفاده قرار می‌گرفته است (رک: سالاری‌شادی، علی. (۱۳۹۹ ش). «شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفوی». فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^س، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، ص ۹ - ۳۳).

۱ اصفهان‌میرزا (حک ۸۳۶ - ۸۴۹ ه‍.ق) که خود برای ایجاد حکومتی مستقل از اسکندرمیرزا (حک ۸۲۳ - ۸۳۹ ه‍.ق) سنی مذهب، شیعه شده بود، در پی شکست از اسکندرمیرزا و خروج از تبریز، در خوزستان با لشکرکشی به هویزه و شوشتر کشتار زیادی از مشعشعیان کرده بود (روملو، ۱۳۸۴: ۵۲۵/۱) و کمی بعد که جهان‌شاه سنی برای سرکوب مشعشعیان که با الوند‌میرزا پسر اسکندرمیرزا متحد شده بودند دوباره لشکرکشی نمود، علی‌رغم ادعای برخی (رک: میرجعفری، ۱۳۹۵، ص. ۳۰۹)، به دلیل مشغول شدن به جنگ با اوزون حسن و نه به سبب نزدیکی اعتقادات با مشعشعیان از جنگ انصراف داد (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ص. ۳۷). آنچه در این اختلاف‌ها جالب توجه است حضور مصالح سیاسی در کنار اعتقادات مذهبی سلاطین است.

۲ این مساله که حتی در طریقت نقشبندیه هم تمایلات شیعی وجود دارد؛ توسط زین‌العابدین شیروانی از مشایخ سلسله نعمت‌اللهی (شیعی) که سفرهای زیادی هم داشته مورد اشاره قرار گرفته، او از ملاقات دو یا سه نفر صوفی نقشبندی که شیعه بوده‌اند سخن می‌گوید (شیروانی، ۱۳۳۹، ص. ۴۸۳).

هق) استاد و مرشد بهاءالدین نقشبند، تیمور را قانع کرده بود شاه نعمت‌الله‌ولی (م ۸۳۴ هق) را به دلیل تمایلات شیعی از سمرقند بیرون کند^۱ (اوبن، ۱۳۶۱، ص. ۴۲)، عبدالرحمن جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ هق) به همراه امیرعلیشیر نوایی (۸۴۴ - ۹۰۶ هق)، که هر دو نقشبندی بودند، سلطان حسین بایقرا (حک ۸۶۱ - ۹۱۱ هق) را در اعلام تشیع به عنوان مذهبی رسمی مانع شدند (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۰؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ص. ۲۱۶). او در رساله سلسله‌الذهب که برای حسین میرزایقرا نوشته است می‌گوید؛ نکوهیدگی رفض ریشه در کینه به انسان‌های صادق (اصحاب پیامبر و شاید در اینجا منظور ابوبکر خلیفه اول، که لقبش صدیق بود، باشد) دارد و کسی که به رفض تمایل یابد چون دستمالی بی‌ارزش است و در برابر خلق مایه شرمساری است (جامی، ۱۳۷۸، ص. ۱۴۶).

۲. نقشبندیه و افراد وابسته به آن که با صفویه تقابل نداشته‌اند

یکی از نقشبندیانی که در نیمه دوم قرن نهم هجری در ایران زندگی می‌کرد؛ خواجه محمدمامین بلغاری^۲ است. نسبت ارادتش براساس نقل *روضات الجنان* به خواجه عبیدالله احرار می‌رسد و طریق غالبش به طریق خواجه‌ها (عنوان طریقت نقشبندیه در دوره متقدم و پیش از بهاءالدین نقشبند) می‌رسد (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۱۴۱)، ولکن او نزد سیدعبدالله برزش‌آبادی نیز مشرف شده بود (همان) و در نزد شیخ کبروی دیگری که او نیز شاگرد برزش‌آبادی بوده، یعنی بدرالدین سیداحمد لالا^۳ (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۱۵۰)، در تبریز جایگاه رفیعی داشت. این شیخ نقشبندیه هرچند

^۱ رابطه امیرکلال و تیمورلنگ در تزوکات تیموری مورد اشاره قرار گرفته (تربتی، ۱۳۴۲، ص. ۳۲) در اعتبار این منبع تردید است و تاثیر امیرکلال در بیرون راندن شاه‌نعمت‌الله‌ولی نیز تنها در منابع طریقتی مورد اشاره قرار گرفته. برخی این انتساب را در اثر اشتباه گرفتن امیرکلال و شمس کلال دانسته‌اند.

^۲ از تاریخ دقیق تولد و مرگ او اطلاعی نداریم. حافظ حسین کربلایی در *روضات الجنان* (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۱۴۷) می‌گوید وفات خواجه محمدمامین در ایام سلطنت رستم پادشاه آق‌قویونلو پسر مقصودبیگ ولد حسن پادشاه بایندر (حک ۸۹۷ - ۹۰۲ هق) بوده.

^۳ احمد بن محمد الحسینی الموسوی سید صحیح السندی است که زادگاهش شروان و محل دفنش در تبریز است. در ابتدا مرید سیدمحمد بدخشی بود و بعد در سلک مریدان سیدعبدالله برزش‌آبادی وارد می‌شود، سپس با اجازه کتبی شیخ ذهبیه برای گسترش طریقت به تبریز می‌رود. او رابطه گسترده‌ای با پیروان سایر طریقت‌های صوفیه داشته و خانقاهش در لاله مورد توجه بوده و حتی ملاقات و مکاتباتی با عبدالرحمن جامی نقشبندی داشت (ابن کربلائی، ۱۳۴۹).

پیش از ظهور صفویه از دنیا رفته است، ولیکن از تعیین خلیفه برای خود و گسترش طریقتش در تبریز هیچ اطلاعی نداریم و گویا در این مهم موفقیتی بدست نیاورد است.

شاگرد دیگر عبیدالله احرار که شاید از نفر سابق شناخته شده‌تر و بحث برانگیزتر باشد؛ میرسراج‌الدین عبدالوهاب همدانی^۱ است.^۲ اما او نیز بیش از آن که در گسترش و تبلیغ طریقت نقشبندیه در ایران موثر باشد، در امور سیاسی مشهور شده است. در حکومت آق‌قویونلوها به عنوان شیخ الاسلام منسوب شد (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۲۱۶) و ارج دید، در زمان شاه اسماعیل صفوی نیز برسم ایلچی‌گری صفویه (معادل هیئت‌های دیپلماتیک در دوران معاصر) علی‌رغم سنی بودنش^۳، به دربار سلطان سلیم بن بایزید به دربار روم (عثمانی) فرستاده شد (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۲۱۶). اما هرچند در هدفی که برای آن ارسال شده بود موفق نشد و حتی برخلاف قواعد دیپلماتیک به زندان افتاد، ولی بعد از مرگ سلطان سلیم و در دوران سلطان سلیمان از حبس بیرون آمده، تعظیم

۲/روضة هفتم). ارتباط او با سایر مشایخ نمونه بسیار خوبی است از عدم شکاف بین صوفیه باتوجه به تفاوت‌های مذهبی در نیمه نخست قرن نهم هجری.

۱ نوادگان و بازماندگان عبدالوهاب در آذربایجان از عالمان دینی، قاضی و شیخ‌الاسلام بودند. شناخته شده‌ترین شخصیت‌های معاصر از خاندان او سیدعلی قاضی طباطبایی (م ۱۳۶۶ ه‍.ق) و محمدحسین طباطبایی (م ۱۴۰۲ ه‍.ق) است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ص. ۲۱).

۲ درمورد ارتباط عبدالوهاب با عبیدالله احرار در *روضات الجنان* (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۱، ۲۱۵) آمده؛ امیر سراج‌المله و الدین عبدالوهاب علیه الرحمه ربه التواب در سمرقند تشریف داشتند و آنجا متولد شده بوده‌اند و نشو و نمو یافته و بشرف ارادت و انابت حضرت خواجه احرار، خواجه عبیدالله رحمه الله مشرف گشت. همچنین در *رشحات عین الحیات* (کاشفی، ۲۵۳۶، ص. ۵۶۹) از ارتباط نزدیک عبدالوهاب با عبیدالله احرار سخن می‌گوید.

۳ رک: الگار، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۹؛ الگار در این متن برخلاف *مناقب ایراهیم گلشنی* تالیف محیی گلشنی، که ادعا می‌کند عبدالوهاب در ظاهر سنی اما در اصل یک رافضی (شیعه) بود، سعی می‌کند دلایلی برای باقی ماندن عبدالوهاب در مذهب اهل سنت حتی بعد از روی کار آمدن شاه اسماعیل ارایه کند. باید ضمن تایید دلایل الگار برای تکمیل آن بیفزاییم که اولاً در همان *مناقب ایراهیم گلشنی* گفته شده است عبدالوهاب بعد از شکست تلاش‌های بی‌نتیجه‌اش در مخالفت با شیخ گلشنی سرانجام با کرامت شیخ گلشنی از بدی‌ها توبه، از رفض دست‌برمیدارد و به سلک مریدان گلشنی درمی‌آید، و ثانیاً ذکر نام و حدیث از امام صادق^(ع) در وصیت‌نامه عبدالوهاب، خود به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر تشیع باشد زیرا می‌دانیم امام صادق^(ع) از اقطاب طریقت نقشبندیه و در سلسله خرقه ایشان قرار دارند. اینکه عبدالوهاب به طریقت نقشبندیه تمایل داشته؛ علاوه بر اردات و شاگردی عبیدالله احرار از دوستان و افراد مورد حمایتش نیز پیدا است (کاشفی، ۲۵۳۶، ص. ۵۶۹؛ همچنین ارتباط قاضی میبیدی با عبدالوهاب رک: میبیدی، ۱۳۷۹، ص. ۸۱ و ۱۹۲).

و تکریم زیاد می‌بیند. البته او گویا می‌توانسته در حکومت عثمانی نیز از توانایی خود برای جلب توجه و احترام استفاده کند.^۱

نقشبندی دیگری که در این دوران حضور داشت، صنع‌الله کوزه‌کنانی است. او متولد کوزه‌کنان روستای در نزدیکی تبریز بود. تحصیلات خود در علوم عقلی و نقلی را در آذربایجان کامل کرده و برای ورود به جریان‌های عرفانی راهی خراسان می‌شود. در هرات به صحبت عبدالرحمن جامی رسید و در مدرسه او منزل داشت و به عنوان امام جماعت در مدرسه جامی معرفی شد (ابن کربلائی، ۱۳۴۹: ۱ ص. ۹۸-۹۹)، که نشان از منزلت علمی و جایگاه او پیش از ورود به هرات دارد. اما در ادامه ورود او به طریقت نقشبندیه به دست مولانا علاءالدین عبدالمومن آپیزی مکتبدار (م ۸۹۲ ه.ق)، خلیفه سعدالدین کاشغری^۲، بود (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ۱ ص. ۹۹). صنع‌الله کوزه‌کنانی سپس به تبریز باز می‌گردد و در حلقه دوستان بدرالدین احمد لالا که شیخ ذهبیه است وارد می‌شود. رابطه او و سید بدرالدین احمد خود یکی از نشانه‌های است که او در تساهل مذهبی همانند بدرالدین لالا بوده. از گفته حافظ حسین کربلایی می‌توان برداشت کرد او با سلطان یعقوب و سلطان رستم رابطه خوبی داشته زیرا «قول، فعل و مکتوب او در نزد [این] سلاطین مقبول بوده» (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۱۰۱). اما بعدها در زمان سلطان احمد بیک مشهور به گوده احمد^۳ وضعیت کاملاً متفاوت می‌شود. گوده احمد علاوه بر اینکه نوه دختری سلطام محمد فاتح عثمانی (حک ۸۲۳ - ۸۶۰ ه.ق) است، به قدرت رسیدش نیز با حمایت صریح عثمانی‌ها بوده (حسن زاده، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۴). رابطه او

^۱ عبدالوهاب در زمان سلیمان از حبس آزاد شده و لکن بازم در استانبول باقی می‌ماند و در نهایت در سال ۹۲۷ ه.ق یا ۹۳۰ ه.ق در قبرستان ابویوب انصاری در کنار سیدقاسم بن شیخ جعفر صفوی مدفون شد. دفن او در کنار فرزند یکی از اعضاء خاندان صفوی شاید خود دارای معنایی سیاسی باشد. البته باید برعکس فهم نمود، زیرا شیخ جعفر و فرزندانش کاملاً با سیدحیدر و فرزندانش در نثار و رقابت بودند، حضور فرزند شیخ جعفر در حکومت عثمانی خود موید این نثار است.

^۲ سعدالدین کاشغری که همزمان استاد علاءالدین مکتبدار و عبدالرحمن جامی بوده خود مرید نظام‌الدین خاموش که خلیفه علاءالدین محمد عطار و مهم‌ترین جانشین بهاء‌الدین نقشبند است. به این ترتیب سلسله صنع‌الله کوزه‌کنانی برخلاف برخی نقشبندیان دیگری که پیش‌تر معرفی شدند نه به عیب‌الله احرار بلکه به شیخ دیگری در این طریقت یعنی سعدالدین می‌رسد (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ۱ ص. ۱۰۰).

^۳ گوده به معنای کوتاه قد و یا کسی که دست و پای کوتاه دارد است. به او به دلیل کوتاهی قد و ارتباط با عثمانی کلم روم هم می‌گفتند (حسن زاده، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۳).

و کوزه‌کنانی دوستانه نیست و کوزه‌کنانی از دعا برای سلامتی و پیروزی احمدبیک در جنگ خودداری می‌کند (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ۱، ص. ۱۰۲). کوزه‌کنانی، برخلاف برخی دیگر از شیوخ نقشبندیه که پیش‌تر از آن‌ها سخن گفتیم، موفقیت‌های در تداوم سلسله خواجگان در ایران به‌دست آورد. این را از وجود شاگردان او چون جلال‌الدین اخی خسروشاهی (رک: ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ۲، ص. ۷۱) و مولانا الیاس و مولانا علی‌جان بادام‌یاری (قزوینی، بی‌تا: ۱۳ ب)، در ایران می‌توان یافت. ولی نکته‌ای که جالب توجه است؛ این شیوخ نیز مانند استادشان در ایجاد ارتباط با مشایخ سایر طریقت‌ها همچون نوربخشیه و ذهبیه موفق بودند (همان: ۸۰/۲). همچنین او رابطه‌ای حسنه با حکومت پیشاصفویه (حداقل در مواردی که مورد حمایت عثمانی بودند) و حکومت عثمانی (رقیب اصلی صفویان) نداشت. این کنش سیاسی در پذیرش او در زمان صفویه و آزادی عمل برای تداوم سلسله‌اش موثر بوده است.

۳. نقشبندیه و افراد وابسته به آن که با صفویه تقابل داشتند

نقشبندی که حداقل برای مدت نسبتاً طولانی در تبریز بوده؛ بابا نعمت‌الله ابن شیخ‌محمود نخجوانی مشهور به شیخ علوان (م ۹۲۰ ه‍.ق)^۱ است. او تفسیر مشهور خود را بر قرآن با عنوان *الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه الموضحه للکلم القرآنیه و الحکم الفرقانیه* در تبریز به سال ۹۰۲ ه‍.ق تمام کرده است. در این تفسیر که به شیوه عرفانی و اشاری نگاشته شده او علی‌رغم اینکه همچون اکثر نقشبندیان حنفی مذهب بوده است، ولی در برخی مسایل فقهی همچون تفسیر آیات (۴/۴۳) «لَا مَسْتُمْ النَّسَاءُ» (۹/۵) یعنی مساله حدی از مباشرت با زنان که غسل را واجب می‌کند، «حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و (۲/۱۹۱) «وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (۴/۱۰۱)؛ یعنی در مورد قتل کفار در مسجد الحرام و در مورد سفری که موجب قصر نماز می‌شود، با ابوحنیفه مخالفت کرده است. او آنگونه که الگار نوشته، نقشبندی بوده^۲ و در سال ۹۰۴ ه‍.ق و پیش از روی کار آمدن صفویه، از ایران

^۱ برخی منابع تاریخ فوت او را ۹۰۳ ذکر نموده‌اند و حتی حاجی خلیفه آن را حدود سال ۹۰۰ بیان کرده (حاجی خلیفه، ۱۴۱۰: ۱۸۹/۱). ولی این تاریخ‌ها شاید با تاریخ خروج او از تبریز یا اتمام اثر تفسیری مشهورش اشتباه شده.

^۲ الگار به نقل از نسخه خطی که در اختیار داشته از نویسنده‌ای ناشناس با عنوان سلسله *الطرق فی التصوف* (نسخه سلیمانیه، اسد افندی، ۳۶۸۰، ورق ۶۰ ب) (الگار، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۱) مدعی است نخجوانی از مریدان عبیدالله احرار است. طاشکیری‌زاده (م ۹۳۳ ه‍.ق) نزدیکترین تاریخ‌نگار به نخجوانی است که در *الشقایق النعمانیه* (طاش کبری‌زاده، ۱۳۹۵، ص. ۲۱۴) ترجمه حال بابا نعمت‌الله را در بین دو شاگرد دیگر از عبیدالله احرار ذکر می‌کند که می‌توان اشاره‌ای به

خارج شد. ولی از او نیز مانند برخی نقشبندیانی که از آن‌ها سخن گفتیم تلاشی برای تبلیغ نقشبندیه در تبریز و ایران سراغ نداریم، حتی او برخلاف اصل «خلوت در انجمن» به دوری از مردم می‌پرداخته^۱، و کَانَ یخفی نفسه (خودش را [از مردم] مخفی می‌کرد) (طاش کبری زاده، ۱۳۹۵، ص. ۲۱۴). نخجوانی با دده عمر روشنی رابطه داشته و حتی در بستر بیماری منجر به مرگ دده عمر، از نزدیکان او بوده (طاش کبری زاده، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۱) رابطه با دده عمر روشنی^۲ می‌تواند حکایت از رابطه او با دربار آق‌قویونلو باشد و شاید زوال آق‌قویونلوها بهانه لازم برای خروجش از ایران و پناه بردن به عثمانی باشد. در هر حال او نیز هیچ تلاشی برای گسترش نقشبندیه در ایران نکرد و حتی گویا از مردم دوری می‌کرده و از این حیث شاید بتوان او را در دسته‌ای از مشایخ نقشبندیه قرار داد که با صفویه تقابل نداشتند.

نقشبندی دیگری که در منطقه آذربایجان بوده و با قدرت گرفتن صفویه مجبور به مهاجرت شد، برهان‌الدین ابراهیم بن حسن شبستری مشهور به سیبویه ثانی است. او پس از خروج از ایران و حوزه

ارتباط او با این قطب نقشبندی باشد. اما در هر صورت طاشکپری زاده به صراحت از او با صفت نقشبندی یاد می‌کند (طاشکپری زاده، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۱).

۱ نقشبندی دیگری که او نیز همچون شیخ علوان به دوری گزیدن از مردم مشهور بود ابوسعید کوزه‌کنانی (فرزند صنع‌الله کوزه‌کنانی که پیش از این درباره‌اش نوشتیم) بود، او ازدواج نکرد و گویا به دلیل وسواسی که داشت با مردم ارتباط نداشته و به‌رغم انتسابش به نقشبندیه توجه چندانی به اصل خلوت در انجمن نداشته و از او نیز ترجمه ترکی تفسیر بیضاوی نقل شده (حاجی خلیفه، ۱۴۱۰، ص. ۲۹). دوره حیات او بعد از روی کار آمدن صفویان بود و لکن برای توضیح اینکه صوفیانی که عزلت اختیار می‌کرده‌اند و به اصطلاح براساس اصول اساسی نقشبندیه عمل ننموده‌اند در هر حال تقابلی با صفویه نداشته‌اند، چه در جریان نزدیک به صفویه بوده‌اند و چه وابسته به جریان رقیب، نمونه مناسبی است.

۲ عمر بن علی مشهور به دده روشنی یا رومی متولد آیدین در غرب آناتولی است. تحصیلات خود را در زادگاهش بورسه و حتی شاید استانبول آغاز کرد و در همین دوران گویا با سلطان محمد فاتح مراوده داشته. برای ورود به سلک خلوتیه مرید یحیی شروانی می‌شود و در مدت اندکی نزد استادش مراحل سلوک را طی می‌کند و به شهرت بسیاری می‌رسد تا اینکه اوزون حسن به‌واسطه ابراهیم گلشنی، او را به تبریز دعوت می‌کند، پس از آن نیز مورد احترام پادشاهان آق‌قویونلو بوده (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ص. ۴۷۲). اما مریدان و فرزندان او در طریقت خلوتیه با پایان کار حکومت آق‌قویونلوها از ایران به مناطقی چون مصر و آناتولی مهاجرت کردند. دده عمر نیز همچون شیخ علوان به تاویل و تفسیر علاقه‌مند بوده و حاشیه‌ای بر تفسیر مشهور بیضاوی دارد (رک: حاجی خلیفه، ۱۴۱۰، ص. ۱۸۹).

استحفاظی صفویه قصد رفتن به عثمانی را داشت^۱، اما در مسیر خود در منطقه ارزنجان همراه با کاروان تجاری شد که با سپاه شاه‌قلی (رهبر قیام غالبانه شیعی در منطقه عثمانی) برخورد کرد و بلافاصله گویا بر اثر نفرت مذهبی کشته می‌شود (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۵۸/۲ - ۱۰۵۹؛ هامرپورگشتال، ۱۳۶۷: ۷۷۵/۱؛ تربیت، ۱۳۷۸: ۴۹) ابن عماد حنبلی (م ۱۰۸۹ ق) قاتلین را از خوارج محسوب می‌کند (ابن عماد، ۱۳۵۰: ۶۸/۸). اطلاعات ما درباره زندگی او اندک است. بعید است او فعالیت‌های موفقی در توسعه طریقت نقشبندی در ایران داشته باشد، عدم ذکر نام او در منابع مشایخ نقشبندی تایید این مساله است. تنها *شذرات‌الذهب* از او مصنفاتی در تصوف را ذکر می‌کند و بیشتر تالیفاتش در حوزه ادبیات (صرف و نحو عربی) بوده که علت شهرتش به سیبویه ثانی نیز به همین دلیل است (همان‌ها). قتل او توسط پیروان شاه‌قلی نیز مورد تایید صفویه قرار نگرفته و بعدها زمانی که این جمع به خدمت شاه اسماعیل رسیدند حکم شد رؤساء را در حضور تابعین و رفقای آن‌ها کشتند و تبعه را در میان دسته‌جات قشون قزلباش تقسیم کردند (هامرپورگشتال، همان).

در این‌جا باید از سرگذشت قاضی میرحسین میبدی سخن بگوییم؛ او مکاتباتی با عبدالوهاب نقشبندی دارد و با خواجه عبیدالله احرار و فرزندش یعنی خواجه یحیی بن عبیدالله نامه‌نگاری‌هایی داشته^۲. او در مکاتبات خود التماس التفات از اقطاب نقشبندی می‌کند. میبدی با همه ارادت و توالی

۱ تربیت در *دانشمندان آذربایجان* و *الگار* در نقشبندی می‌گویند؛ او برای رفتن به مکه از ایران خارج شد (تربیت، ۱۳۷۸، ص. ۴۹؛ *الگار*، ۱۳۸۹، ص. ۱۸۹). ولی همراهی او با کاروان تجاری که قصد رفتن به عثمانی داشتند با این مدعی همخوانی ندارد.

۲ او در نامه‌ای می‌نویسد: همت و فاتحه از ارباب قلوب التماس می‌نمایم و در این استمداد قصه اصحاب کهف و سگ ایشان یاد می‌آورم و گاه تصور می‌کنم که سگ بر نفس من راجح است و مایوس می‌گردم و گاه ملاحظه می‌نمایم که خصوص سگ را در این قضیه مدخل نیست و امیداور می‌شوم (میبدی، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۹). در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: فقیر در وقت ملاحظه درویشان از غایت خجالت و انفعال، هستی خود را گم می‌کند، و هیچ صورت در لوح اندیشه نمی‌نماید، بنابراین معنی نمی‌داند که چه نویسد، و اعتماد بر آن دارد که ایشان از جمیع احوال واقفند. التماس آن‌که گاهی برای فقیر از ارباب قلوب استمداد همت نمایند و بنده را به هیچ حال فراموش نفرمایند (میبدی، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۹). همیشه چشم انتظار در راه دارم که ارباب قلوب التفاتی فرموده باشند و اثر آن بر منصف ظهور جلوه کند، و چون شنیده‌ام تاثیر فاعل بر وفق استعداد قابل می‌باشد و قابلیت فقر بر خود نمی‌یابم جای آن است که این انتظار نبودی، اما حدیث؛ یا مبتدئا، بالنعم قبل استحقاقها موجب جرات دل می‌شود و باز می‌بینم که مور اعرج [به معنی لنگ] که قابل عروج نیست اگر به بال شاهبازی جای می‌گیرد پایه عالی می‌یابد و نیز مرا در طلب ذوقی است که به آن زنده‌ام، پس اگر با عدم استحقاق و فقدان استعداد خود را به یاد درویشان آورم معذور خواهم بود (میبدی، ۱۳۷۶، ص. ۱۹۶).

که به حضرت علی^(ع) دارد که از شرحش بر دیوان منسوب به امیرالمومنین^(ع) پیدا است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص. ۴، ۶۰۷)، ولی سنی متعصب بوده (رک: میبدی، ۱۳۷۶، ص. ۲۴۸؛ سنی مذهب بودن او علاوه بر تصریح خویش از سایر مکتوباتش از جمله طولانی‌ترین آن یعنی مکتوب شصت و دوم که در آن شرایط قاضی و قضاوت را برشمرده به‌خوبی پیدا است^۱ و برخی منابع گویا همین تعصب فناثیکی (به معنی تعصبی بودن) او را دلیل قتلش توسط شاه اسماعیل دانسته‌اند (براون، ۱۳۶۶، ص. ۴، ۶۱). اما مراجعه به منابع دیگر نه‌تنها در انحصار این علت خدشه وارد می‌کند، بلکه از دلایل سیاسی حکایت دارد.

در حبیب‌السیر، نزدیکترین منبع به تاریخ قتل او، تنها اشاره‌ای به مورد مواخذه بودن او شده (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص. ۴، ۶۰۷). در *عالم‌آرای شاه اسماعیل* نیز آمده؛ قاضی میرحسین یزدی به [سبب] افعال ناشایسته خود به غضب خاقانی گرفتار شد (نامعلوم، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۲). اما در منابع متاخرتر در مورد علت قتل او مطلب جدیدی وارد می‌شود که همانطور که دیدیم در اثر بروان انعکاس می‌یابد. برای نخستین بار در *خلد برین* واله اصفهانی است که گفته می‌شود: «قاضی میرحسین میبدی یزدی در سلک افاضل علمای عراق انتظام داشت ... از غرایب امور آن‌که با وجود وفور علم و دانش به تسنن مشهور بود **لاجرم** در سینه تسع و تسع مائه به فرمان قهرمان‌قهر خاقان سکندرشأن مواخذ گشته به یاران و دوستان خود پیوست» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲، ص. ۳۱۰). این ادعا که با کلمه دوپهلوی «لاجرم» مطرح می‌شود علاوه بر غلط بودن تاریخ کشته شدنش با منابع دیگر که از ادعای استقلال بازماندگان آق‌قویونلوها و صاحب‌منصبان یزد یعنی احمدبیگ سارویی و بعد حمله غافلگیرانه محمد کرّه (یا کرّهی) داروغه ابرقوه برای تصرف و استقلال یزد خبر می‌دهند (میرخواند، ۱۳۸۰، ص. ۴، ۴۷۸) در تناقض است. محمد کرّه، معین‌الدین میبدی را که پیشتر تجربه تصدی قضاوت و تصدی موقوفات یزد را در دوره آق‌قویونلوها داشته به عنوان وزیر خویش منصوب می‌کند (سروی، ۱۳۷۴، ص. ۶۰) و نقار و مبارزه‌طلبی و یا به تعبیر روملو ترمرد و عصیان ایشان، به مدت بیش از دو ماه و ایجاد دردسر برای شاه اسماعیل و سپاه قزلباش (روملو، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۲) را باید علت کشته

۱ این دیدگاه برخلاف نظر نویسنده *ریحانة الادب* است (رک: مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ص. ۵۰).

شدن شان دانست. جالب آنکه فرزند او یعنی معین‌الدین یزدی در دوره شاه طهماسب به منسب وزارت می‌رسد (جنابدی، ۱۳۷۸، ص. ۴۲۹).

صوفی دیگری که هرچند نمی‌توان او را نقشبندی محسوب نمود ولی به دلایلی که در ادامه اشاره خواهد با نقشبندیان ارتباط دارد، با روی کار آمدن صفویه دچار مشکلاتی شد، از خانواده اهل علم و بزرگی^۱ برآمده بود. قدیمی‌ترین اطلاعات ما درباره او از کتاب *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع* است (سخاوی، ۱۹۹۲، ص. ۶، ۱۷۱). شمس‌الدین سخاوی (م ۹۰۲ ه‍.ق) که از او با نام فضل‌الله بن روزبهان بن فضل‌الله الأملین أبو الخیر ابن القاضی بأصبهان أمين الدین الخنجی الأصل الشیرازی الشافعی الصوفی و معروف به خواجه ملا نام می‌برد و علاوه بر اشاره به صوفی بودنش، او را از کسانی که به سلک جمال‌الدین اردستانی (م ۸۷۹ ه‍.ق) درآمده می‌داند و می‌نویسد در مراسم تدفین مرشدش در اورشلیم حاضر بوده. روزبهان خنجی علاوه بر شاگردی پیرجمال اردستانی، سخاوی و عمیدالدین شیرازی آن‌گونه که خود می‌گوید شاگرد جلال‌الدین محمد دوانی (م ۹۰۸ ه‍.ق) هم بوده (خنجی، ۱۳۸۴، ص. ۳۳۵). در دربار آق‌قویونلوها سمت دبیری داشت.

رابطه او با نقشبندیه در چندجا پیدا می‌شود؛ نخست در تالیف رساله‌ای در شرح *وصایا عبدخالق غجدوانی* (م ۵۷۵ ه‍.ق) او معتقد است در سایه روحانیت عبدخالق توانسته از محاصره سال ۹۱۸ ه‍.ق شهر غجدوان توسط قزلباش‌های صفوی جان سالم به‌در برد و در همانجا نذر می‌کند در صورت نجات چنین شرحی را بنگارد. همچنین در دوره‌ای که همراه سلطان محمد شیبانی (حک ۹۰۶ -

^۱ هرچند اطلاعات ما درباره خانواده فضل‌الله روزبهان خنجی بسیار اندک و بیشتر محدود به یادداشت‌های خود او است ولی در مورد جد پدری او می‌دانیم افضل‌الدین محمد بن صدرالدین ترکه از خاندان ترکه اصفهانی (رک: شهرستانی، ۱۳۳۵: مقدمه جلالی نائینی ۳۸؛ منشی قمی، ۱۳۸۳، ص. ۲، ۷۵۵) بود و ترجمه‌ای از ملل و نحل شهرستانی داشته است. در زمان میرزااسطان محمد که در ری و قم حکومت می‌کرد و علیه شاهرخ تیموری عصیان نمود و منجر به این شد که شاهرخ به اصفهان و قم حمله کرد، افضل‌الدین که از نزدیکان او بود را در ۸۵۰ ه‍.ق در ساوه به‌دارآویختن (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص. ۱، ۲۵۶؛ روملو، ۱۳۸۴: ص. ۱، ۴۱۵؛ منشی قمی، ۱۳۸۳: ص. ۲، ۷۵۵-۷۵۶). پدر فضل‌الله نیز در اصفهان منسب دیوانی و سرداری داشت و پس از حمله سلطان یعقوب آق‌قویونلو به اصفهان برای جلوگیری از شورش سرداران و بزرگان اصفهان به تبریز فراخوانده شد ولی در دارالسلطنه تبریز رتبت مصاحبت یافت (خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۷). مادر نیز از خاندان صاعديان که خانواده قدرتمندی در اصفهان بودند بوده است (خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۶).

۹۱۶ ه‍.ق) بود بارها علاوه بر خود، اطرافیان سلطان را برای زیارت مزارات شیوخ نقشبندی ترقیب می نمود (رک: خنجی، ۱۳۸۴، ص ۴۶، ص ۶۰ و ۲۵۸).

اما نثار و شکاف او با صفویه نیز تنها به دلیل اختلاف مذهبی نیست. زیرا هرچند او جنگ و دشمنی با طایفه قزل بورک [سرخ گلا، طرفدار صفویه] را حتی بسیار فاضلتر از غذا با کفار افرنج [فرنگ، منظور مسیحیان اروپا که در این زمان با عثمانی در نزاع بودند]، که هیچ تردید در کفر ایشان نیست، می داند، ولی این دشمنی تنها عامل مذهبی نداشته و او با خاندان صفوی پیش تر نیز در مخاصمه و نزاع بوده (رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸۲ - ۲۵۵ - ۲۹۷). روزبهان در توصیف شیخ صفی الدین اردبیلی احترام را رعایت نموده، ولی در شرح مُجمل داستان مشایخ اردبیل و شمه‌ای از اخلاق نامقبول شیخ حیدر براساس برداشت خود، ضمن تشبیه آن به داستان اختلاف نوح^(ع) و فرزندش، می نویسد؛ چون قطب خاندان صفوی «به شیخ جنید والد شیخ حیدر حواله شد، سیرت اجدا را تغییر داد و مرغ و سواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکتداری نهاد، لاجرم در فضای سودا پروازها می کرد و باز فکرت در جهت صید مملکت، هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می فگند» (رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۹). در ادامه می گوید: شیخ مشارالیه را سراپرده دماغ از نوع تَهتکی ابی شرمی و رسوایی [خالی نبود و از لوايح احوال او طیش و جنون ظاهر می نمود (رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱). و سپس در شرح احوال شیخ حیدر نیز در کاربرد کلمات تند و مخاصمه آمیز هیچ کوتاهی ننموده و در شرح واقعات نبرد شروان، مدعی می شود؛ «دلیران آق قویونلو، همچون شیران جنگجو به خون صوفیان دست گشادند و سنان آبدار و دشنه را همچون اسنان [یعنی دندان] گرگ گرسنه در صوف پوشان میش صورت نهادند» (رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰) و از اینکه سر شیخ حیدر، که زیر دست فلک نشدی، در راه فلاکت پایمال شد و لشکر جرّار هم به تیغ کینه گزار از روزگار آن گروه غدار دمار برآوردند و لاشه جدا از سر قزلباشان را طعمه حیوانات بر [یعنی خشکی در برابر بحر] کردند، جانبداری کرده و این فیروز و خبر بشاشت را تایید می کند (رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴).

دشمنی روزبهان نسبت به صفویان از نامه‌های رسمی دولت عثمانی پیدا است. براون در میان این نامه‌ها دو نامه به دست می آورد که روزبهان به عنوان یک ایرانی از سلطان سلیم عثمانی (حک ۹۱۸ -

۹۲۶ ه‍.ق) می‌خواهد پیروزی که بر صفویان^۱ بدست آورده را دنبال کرده و ایران را ضمیمه خاک عثمانی کند و اصرار دارد تا سلطان سلیم کار اسکندر رومی [مقدونی] را سرمشق خود قرار دهد و ایران را ضمیمه روم^۲ کند (براون، ۱۳۶۶، ص. ۴، ۷۸).

جریان نقشبندی دیگری که در سال‌های پایانی قرن نهم هجری در قزوین شکل گرفت نیز در چند مورد با صفویان دچار نفاق و مشکل شدند. اما این جریان تا نیم قرن که قزوین توسط شاه طهماسب به عنوان پایتخت انتخاب شد به صورت فعال در این شهر حضور داشتند. اطلاعات در مورد موضع‌گیری‌های سیاسی شخصیت‌های این جریان تقریباً وجود ندارد. بنیان‌گذار این جریان را باید مولانا سیدعلی عماری کردی دانست، که از مریدان خواجه عبیدالله احرار بود (قزوینی، بی‌تا: ورق ۱۳ ب؛ کشمی، بی‌تا: ورق ۱۰۳). او در تبریز توسط قزلباش‌ها که به گفته محمد بن حسین قزوینی مخالف دین و طریق یقین بودند کشته می‌شود (قزوینی، بی‌تا: همان). اینکه چرا از قزوین به تبریز فراخوانده شد تا مواخذه و کشته شود معلوم نیست.

اما مریدان او همه در قزوین آزادانه می‌زیستند و به مرگ طبیعی درگذشتند. ابوسعید پسر بایزید خلخالی که ۹۳۱ ه‍.ق در قزوین فوت می‌کند، شیخ علی قاضی قزوینی و شاه علی قزوینی (م ۹۴۹ ه‍.ق)، هر دو تا نیمه قرن دهم هجری در قزوین بوده‌اند، مولانا نفیس حاکم قزوینی نیز از مریدان سیدعلی کردی بود که او نیز در قزوین دفن شده است. مهم‌ترین مرید سیدعلی کردی مولانا قاضی میرک قزوینی خالدی است که او نیز در قزوین و سال ۹۶۹ ه‍.ق به مرگ طبیعی مرده است (برای اطلاع از مریدان سیدعلی کردی و تاریخ و محل دفن آن‌ها رک: قزوینی، بی‌تا: ورق‌های ۱۳ الف و ۱۴ ب).

نتیجه

در دوره شاه اسماعیل دوم (حک ۹۸۴ - ۹۸۵ ه‍.ق) و صدارت میرزا مخدوم که پیش‌تر از آن نام‌برده شد، بیش از پانصد صوفی کشته شدند (اسکندرمنشی، ۱۳۷۷، ص. ۱، ۲۰۹). علت قتل آن‌ها نمی‌توانسته مساله اختلاف مذهبی بوده باشد. زیرا با تمایلات سنی‌گرایانه شاه اسماعیل دوم و صدارت میرزا مخدوم در تناقض است. در محدود شدن و یا نابودی نقشبندیان در دوره صفویه در ایران باتوجه

۱. اشاره به جنگ چالدران در سال ۹۲۰ ه‍.ق.

۲. در آثار این دوره بارها از آناتولی و حکومت عثمانی با نام روم یاد شده است.

به فعالیت عده‌ای از مشایخ و خروج عده‌ای دیگر به دلیل تمایلات سیاسی، نمی‌توان تنها بر عنصر اختلاف مذهبی تکیه نمود. در واقع اختلاف سیاسی نیز نقش موثر در برخورد حاکمان صفوی با نقشبندیه در ایران داشته است. در بررسی وضعیت مشایخ نقشبندیه در دوره پیشاصفوی و آغاز حکومت صفویه که ادعا شده است به دلیل نقش عنصر مذهب در زوال نقشبندیه کوشیدند، در مجموعه می‌توان سه رویکرد را مشاهده نمود. صوفیان مخالف تشیع دوازه امامی نتوانستند از ایران هم که خارج شوند کاری کنند، گسترش تمایلات شیعی در بین عامه مردم ایران و به صورت ویژه نزد صوفیان، در دوره‌های پیشاصفوی، بیش از آن که نتیجه سیاست‌های تشیع‌گرایانه بوده باشد، محصول دیدگاه تساهل سلاطین بود. این سه دسته شامل موارد ذیل می‌شود:

(۱) نخستین دسته را باید به مشایخی اختصاص داد که در دوره صفویه تقابلی با حکومت نداشته‌اند و لکن فعالیت ویژه‌ای نیز در گسترش طریقت از ایشان ثبت نشده است در این دسته مشایخی چون خواجه محمدمامین بلغاری و شیخ علوان قرار دارند.

(۲) دسته دوم مشایخی بودند که در نسبت با حکومت صفویه نگاه مثبت اتخاذ نمودند و حتی موفق به کسب موقعیت در حکومت شدند و یا حداقل فعالیت آن‌ها برای گسترش و ادامه طریقت‌شان با محدودیت مواجه نشد. عبدالوهاب همدانی و صنع‌الله کوزه‌کنانی در این دسته قرار می‌گیرند.

دسته سوم از مشایخ نقشبندیه کسانی بودند که در دوره صفویه با محدودیت‌های یا حتی قتل و تبعید مواجه شدند. البته در همین دسته نیز جانشینان سیدعلی کردی، که ادعا شده است توسط صوفیان و به دلیل اختلافات دینی و مذهبی در آغاز کار صفویه کشته شده است، تا مدت‌ها در ایران (قزوین پایتخت آن دوران صفویه) حضور آزادانه داشتند. اما افرادی چون ابراهیم شبستری (سیبویه ثانی) و برخی از وابستگان این طریقت مانند میرحسین مبینی و روزبهان خنجی، علاوه بر اختلاف مذهبی با صفویه همچنین اقداماتی سیاسی نیز علیه صفویه داشته‌اند. بنابراین در زوال طریقت نقشبندیه در این دوره کنش سیاسی مخالف با دولت صفویه، نقش داشته است.

منابع

ابن عماد، عبدالحی بن احمد. (۱۳۵۰ ق). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*. قاهره: مکتبه القدسی
ابن کربلائی، حافظ حسین. (۱۳۴۹ ش). *روضات الجنان و جنات الجنان*، مصحح جعفر سلطان‌القرائی.

تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

اسکندرمنشی. (۱۳۷۷ ش). *تاریخ عالم آرای عباسی*، مصحح محمد اسماعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب

الهیاری، فریدون و دیگران. (۱۳۸۹ ش). «حکومت‌های محلی ایران در قرن هشتم هجری و مسأله مشروعیت». تهران: *مجله پژوهش‌های تاریخی* سال دوم شماره پیاپی ۶
 اوین، ژان. (۱۳۶۱ ش). *مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی* مشتمل بر: *رساله عبدالرزاق کرمانی، فصلی از جامع مفیدی و رساله عبدالعزیز واعظی*. تهران: طهوری
 براون، ادوارد گرانویل. (۱۳۶۶ ش). *تاریخ ادبیات ایران*، جلد چهارم از آغاز عهد صفویه تا عصر حاضر
 مترجم رشید یاسمی. تهران: مروارید

تربتی، ابوطالب حسینی. (۱۳۴۲ ش). *نزوات تیموری*. تهران: کتاب فروشی اسدی
 تربیت، محمدعلی. (۱۳۷۸ ش). *دانشمندان آذربایجان*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: سازمان چاپ و انتشارات

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۸ ش). *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرسی گیلانی.
 تهران: مرکز مطالعات ایرانی؛ میراث مکتوب
 جنابدی، میرزابیگ. (۱۳۷۸ ش). *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: بنیاد
 موقوفات دکتر محمود افشار

جوینی، عطاملک بن محمد. (۱۳۸۲ ش). *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح علامه محمد قزوینی.
 تهران: افراسیاب
 حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۴۱۰ ق). *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الغنون*. بیروت:
 دارالفکر

حسن‌زاده، اسماعیل. (۱۳۷۹ ش). *حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو در ایران*. تهران: سمت
 حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۳۶۱ ش). *مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه
 محمدحسین طباطبائی تبریزی*. قم: باقرالعلوم

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۶۲ ش). *سلوک ملوک*، تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی
 خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۸۲ ش). *تاریخ عالم آرای امینی*، تصحیح محمداکبر عشیق. تهران:
 میراث مکتوب

- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۸۴ ش). *مهمان‌نامه بخارا (تاریخ پادشاهی محمد شیانی)*، به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. (۱۳۸۰ ش). *تاریخ حبیب‌السير فی اخبار افراد بشر*، تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: خیام
- سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۹۹۲ م). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بیروت: دار الجیل
- سمرقندی، عبدالرزاق بن اسحاق. (۱۳۸۳ ش). *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین. (۱۳۸۴ ش). *مصائب النواصب: فی رد علی نواقض الروافض*. قم: دلیل ما
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۳۵ ش). *الملل و النحل*، تصحیح، مقدمه و حاشیه محمدرضا جلالی نائینی. تهران: چاپخانه تابان
- الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۸۶ ق). *الفکر الشیعی و النزاعات الصوفیه (حتی مطلع القرن الثاني عشر الهجری)*. بغداد: مکتبه النهضه
- شیروانی، زین‌العابدین. (۱۳۳۹ ش). *ریاض السیاحه*، تصحیح اصغر حامد. تهران: سعدی
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۳ ش). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر
- طهرانی، ابوبکر. (۱۳۵۶ ش). *کتاب دیاربکریه*، مصحح نجاتی لوغال و فاروق سومر. تهران: طهوری
- قزوینی، محمد بن حسین. (بی‌تا) *سلسله نامه خواجه‌گان نقشبند*، نسخه خطی کتابخانه لاله‌لی (سلیمانیه)، ش ۱۳۸۱، گ ۷ پ
- کاشفی، علی بن حسین مشهور به فخرالدین صفی (۲۵۳۶ شاهی). *رشحات عین الحیات*، مصحح علی‌اصغر معینیان. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی
- کشمی، محمدهاشم. (بی‌تا) *نسمات القدس من حدایق الانس*، نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش اسلام‌آباد. ش ۱۰۴۷
- الگار، حامد. (۱۳۸۹ ش). *نقشبندیه*، ترجمه داود وفاپی. تهران: مولی
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی مشهور علامه مجلسی. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء

- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی و دیگران. (۱۳۶۲ ش). رساله تشویق السالکین و رساله اجوبه بانضمام: لوايح و لوامع. تهران: نور فاطمه
- مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۷۴ ش). ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکتبه او اللقب یا کنی و القاب. تهران: خیام
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر. (۱۳۶۲ ش). تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوائی. تهران: امیرکبیر
- امیرکبیر قمی، احمد بن حسین. (۱۳۸۳ ش). خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- منشی قزوینی، بوداق. (۱۳۷۸ ش). جواهر الاخبار (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا سال ۹۸۴ ه.ق)، مصحح محسن بهرام‌نژاد. تهران: میراث مکتوب
- میبدی، حسین بن معین‌الدین. (۱۳۷۶ ش). منشآت میبدی، به کوشش نصرت‌الله فروهر. تهران: نقطه؛ میراث مکتوب
- میرجعفری، حسین. (۱۳۹۵ ش). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان. تهران: سمت
- نامعلوم. (۱۳۸۴ ش). عالم آرای شاه اسماعیل، مصحح اصغر منتظر صاحب. تهران: علمی و فرهنگی
- واله اصفهانی، محمدیوسف. (۱۳۷۲ ش). خلدبرین (ایران در روزگار صفویان)، به کوشش میرهاشم محدث. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار
- هامرپورگشتال، یوزف فون. (۱۳۶۷ ش). تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه علی زکی‌آبادی. تهران: زرین
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۷۴ ش). جامع التواریخ، گردآورنده بهمن کریمی. تهران: اقبال