

طریقت‌های تصوف در قفقاز و تجزیه تحلیل سیستمی - ارتباطی جوامع چندفرهنگی^۱

ع.ک. علی اکبراف^۲

ش.ش. شیخ علییف^۳

مترجم: مریم قدیانلو^۴

احمد رنجبری حیدریاگی^۵

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴]

چکیده

نویسندگان مقاله حاضر با استناد بر جدیدترین شواهد تجربی درباره وضعیت کنونی سنت تصوف اسلامی در شمال شرق قفقاز، مهم‌ترین مکاتب و گرایش‌های تصوف، جریان‌های تعامل و واگرایی طریقت‌های تصوف (از جمله با توجه به عامل فوق‌العاده بااهمیت قومیت در این منطقه)، خاستگاه‌ها، ارزش‌ها و نفوذ معنوی مشترک طریقت‌ها و همچنین رابطه پیچیده و مبهم آنها با اسلام سیاسی را نشان می‌دهند. در این مقاله تأکید می‌شود نباید تصوف را مقابل اسلام سیاسی دانست؛ زیرا تصوف در شرایط اجتماعی و سیاسی مشخص، می‌تواند نقش مشابهی ایفا کند.

این پژوهش با استفاده از روش تجزیه تحلیل سیستمی - ارتباطی انجام شده که متمایز از ارتباطات سیاسی، قومی، مذهبی و ... است. مؤلفان مقاله، آشکال محلی تصوف در

۱. این مقاله در چارچوب حمایت از برنامه پژوهش‌های بنیادین هیئت رئیسه آکادمی علوم روسیه با عنوان «ابعاد اجتماعی و انسانی توسعه پایدار و دستیابی به موفقیت استراتژیک روسیه»، و پروژه‌های «جوامع چندفرهنگی در قفقاز و آسیای میانه» و «آثار فرهنگ مادی و معنوی در محیط اطلاعاتی امروز» نوشته شده است.

۲. انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه. alikberov@mail.ru

۳. انستیتو تاریخ، باستان‌شناسی و قوم‌شناسی مرکز علمی داغستان وابسته به آکادمی علوم روسیه، ماخاچ قلعه، روسیه. shihaliyev74@mail.ru

۴. دکترای زبان روسی از انستیتو دولتی زبان روسی پوشکین (مسکو)، تهران، ایران. m.ghadianlou@yandex.ru

۵. دانشجوی دکتری فلسفه دین و دین‌پژوهی از انستیتوی فلسفه (وابسته به آکادمی علوم روسیه)، مسکو، روسیه. a.r.heydarbaqi@gmail.com

جوامع چندفرهنگی، برتری آنها در عرف دینی منطقه، محتوای حقیقی، روش‌ها و اشکال مختلف ارتباطات قومی-دینی، مسائل مربوط به تعاملات سنت‌های مختلف تصوف با جریان‌های اسلامی دیگر از جمله بنیادگرایی اسلامی را مورد توجه قرار داده‌اند. بر اساس مطالعات انجام شده می‌توان نتیجه گرفت جریان‌های تحولات اجتماعی در شمال شرق قفقاز که بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی آغاز شده‌اند، احتمالاً وارد مرحله نهایی شده است.

کلیدواژه‌ها: قفقاز شمالی، تصوف، طریقت، داغستان، چچن، اینگوش، تصوف در روسیه

مقدمه

تشکیلات مختلف تصوف در قفقاز که به «طریقت» معروف هستند (از واژه عربی طریقه به معنای راه^۱)، بهترین موضوع برای تجزیه و تحلیل سیستمی - ارتباطی به شمار می‌آیند؛ زیرا مطالعه بی‌غرض و همه‌جانبه آنها چه در گفتمان‌های تاریخی و چه در گفتمان‌های معاصر، عملاً بدون توجه به مسائل دینی، قومی و سیاسی ممکن نیست؛ زیرا ذات آنها آکنده از تضادهایی است که مخصوص جوامع چند فرهنگی است. اسلام بعد از پرستریکا^۲ (بازسازی اقتصادی در شوروی در سال ۱۹۸۷) دوباره زنده شد. در ابتدا، اسلام به طور مشخص به شکل تصوف بود؛ به همین دلیل، از همان آغاز دهه ۱۹۹۰ تشدید اختلاف‌ها میان صوفیان نماینده اسلام «مردمی»^۳ و بنیادگرایان طرفدار اسلام «ناب» که به مخالفت با حکومت برخاسته بودند را پیش‌بینی کرد (علی اکبراف، ۱۹۹۴). در نتیجه جریان‌های بیمار تحولات اجتماعی پس از فروپاشی شوروی، وضعیت اجتماعی و اقتصادی منطقه بدتر شد که این امر موجب پیدایش تعداد زیادی از «جبهه‌های مردمی» (Народный фронт) خودخوانده و جنبش‌های ملی (جنبش آوارها (Аварское движение)، تَنگلیک (КНД Тенглик) / جنبش ملی قموق‌ها)، سادوال^۴ و ... از طرف گروه‌های مختلف بومی و البته وخامت بیشتر روابط درون فرقه‌ای در جوامع مسلمان محلی شد.

ما پژوهش ویژه‌ای را به تاریخ طریقت‌های تصوف در قفقاز و تأثیر آنها در زندگی اجتماعی - سیاسی منطقه تا اواخر دهه ۱۹۹۰ اختصاص داده‌ایم (علی اکبراف، ۲۰۰۳). مسائل مربوط به بُعد صوفیانه اسلام در روسیه، گسترش اسلام در دوران شوروی و همچنین پدیده احیای اسلام در نتیجه پرسترویکا، مواردی هستند که به تفصیل در کتاب اسلام روسی مطالعه شده‌اند (علی اکبراف، بابرونی‌کاف و بوستاناف، ۲۰۱۸ م، ص ۲۰۹ - ۴۱۲). در مقاله حاضر

سعی شده است تکامل تدریجی تصوف در پیچیده‌ترین، حساس‌ترین و به لحاظ قومی متنوع‌ترین بخش‌های روسیه، یعنی داغستان، چچن و اینگوش نشان داده شود. مسلمانان این مناطق، پیرو اسلام شافعی هستند؛ در حالی که در مناطق دیگر روسیه، بیشتر مسلمانان را پیروان اسلام حنفی شکل می‌دهند.

تمایز انواع ارتباطات قومی، دینی و سیاسی در پژوهش‌های سیستمی. ارتباطی، به ماکمک می‌کند تا جریان‌های بازسازی دینی در قفقاز را واقعی‌تر تجزیه و تحلیل کنیم؛ جریان‌هایی که در کنار فرآیندهای بازسازی قومی اتفاق افتاده‌اند. بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، روی‌آوری به خاستگاه‌های قومی را «بازسازی قومی» می‌نامیدند؛ یعنی بازگشت به سنت‌های مردمی اغلب منسوخ‌شده، موازین حقوقی و دستورات پیش از اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. در آغاز یعنی از اواسط دهه ۸۰ تا اواسط دهه ۹۰، این جریان‌ها حامی و تقویت‌کننده یکدیگر بودند؛ زیرا بازسازی دینی میان سنی‌های شافعی با احیای اسلام «مردمی» در ارتباط بود؛ اما وضعیت با بازگشت جوانان فارغ‌التحصیل مراکز آموزش اسلامی خارج از کشور تغییر پیدا کرد. این جوانان با خود اسلام «صحیح» و «تحریف‌نشده» را آورده بودند که با سنت‌های «مردمی» توسط بومیان تحریف نشده بود. بنابراین عنصر دینی-سیاسی هم به عنصر دینی-قومی جریان‌های بازسازی دینی افزوده شد؛ عنصری که به مصالح ایدئولوژیکی توجه داشت و برای جوامع بومی بیگانه بود. افزون بر آن، بنیادگرایی اسلامی خواستار تبعیت کامل و بی‌چون و چرای ارزش‌های قومی و قبیله‌ای از موازین و دستورات شریعت بود. به همین دلیل، اندیشه «ملت‌ی از یک قوم» (этнонация)، در مقابل ایده «امت» (Умма) (ملت مسلمان واحد) قرار گرفت؛ همان‌طور که «ناسیونالیسم قومی بومی» در مقابل «ناسیونالیسم اسلامی» قرار گرفت. بر اساس [اندیشه‌های جریان] اسلام ناب، اصول پرستش و عبادت خداوند باید جایگزین

«عادات» مردمی منسوخ از جمله رسم انتقام خون (Обычай кровной мести) می‌شد و «شریعت» که در حقوق اسلامی (فقه) آمده است، جایگزین «عرف» می‌گردید؛ در حالی که نظام‌های اعتقادی و حقوقی که در کشورهای اسلامی سنتی در جریان تاریخ شکل گرفته‌اند، به خوبی کار می‌کنند، چنین مسئله‌ای در شرایط حکومت‌های غیردینی کاملاً ناکارآمد هستند.

طریقت‌های تصوف در شمال شرق قفقاز به دلایل مختلفی، موضوع جالبی برای تحلیل سیستمی به شمار می‌آیند؛ اول: همچنان تأثیر زیادی بر جریان‌های سیاسی جوامع خود دارند. دوم: اغلب در ترکیب ابعاد مختلف جامعه به ویژه بُعد قومی و دینی نقش دارند. اساساً غیر از برخی موارد خاص، مرزهای گروه‌های قومی بومی با مرزهای طریقت‌های مختلف تصوف و شاخه‌های آنها یکی است. گفتنی است واژه چچنی «تیب» (Тейп) به معنای طایفه و جامعه قبیله‌ای، شکل سازگار شده زبانی (фонетическая адаптация) واژه عربی «طایفه» است که بیشتر در اسلام کلاسیک برای نامیدن جوامع صوفیانه به کار می‌رفته است؛ به همین دلیل طوایف چچنی که به شدت به برخی سنت‌های تصوف پایبند هستند، تقریباً تمام ویژگی‌های گروه‌های دینی-قومی را دارند. شمار طرفداران اسلام «مردمی» با افزایش نفوذ طریقت‌های تصوف، به طور مستمر افزایش می‌یافت. در زمان شوروی، اسلام رسمی با فعالیت طریقت‌های غیررسمی تصوف در کوه‌ها مبارزه می‌کرد. اما بعد از فروپاشی شوروی معلوم شد همین اسلام صوفیانه غیررسمی آمادگی بیشتری در مواجهه با تغییرات اجتماعی-سیاسی دارد؛ به همین دلیل کمکی برای مقامات جمهوری بود تا بتوانند رشد پایدار جوامع بومی را حفظ کنند. شیوخ صوفی مهم‌ترین شخصیت‌های معنوی بانفوذ مردم خود شدند. طریقت‌های [غیررسمی] تصوفی که پیش‌تر نیمه علنی بودند، علنی‌تر شدند و جوامع جدیدی تشکیل شد. بدنه اجتماعی تصوف گسترش

یافت و اقوامی هم مثل لژی‌ها و طب‌سرانی‌ها که قبلاً توجّهی به تصوّف نداشتند، جذب این طریقت‌ها شدند. بسیار پیش می‌آمد که مباحثات و اختلاف نظرهای میان شیوخ بر سر مسائل مختلف سیاسی و دینی از محدوده طریقت‌ها خارج می‌شد و در اختیار افکار عمومی قرار می‌گرفت. اختلاف‌ها میان شخصیت‌های معتبر صوفی و فارغ‌التحصیلان مراکز آموزش اسلامی خارج از کشور که به دنبال ثابت کردن اسلام ناب بودند، شدّت گرفت. در این زمان، کمیته‌های ویژه‌ای برای تنظیم مناسبات دینی در دولت‌های جمهوری‌ها تشکیل شد که مسئولیت آماده‌سازی و تحلیل جریان‌های دینی در مناطق مختلف را بر عهده داشتند.

طریقت‌های تصوّف بیشتر از همه در داغستان، چچن و اینگوش گسترش یافتند؛ یعنی مناطقی که از زمان امام شامل [۱۸۷۱-۱۷۹۷]، طریقت‌های مختلف تصوّف را در دل خود داشتند. در بین این طریقت‌ها، نقشبندیه، قادریّه و شاذلیّه، بانفوذتر از بقیّه هستند. پیروان تصوّف در داغستان به شیوخ خود (بیشتر به شیوخ نقشبندیه) رجوع می‌کنند که اولین آنها محمد یراغی^۷ [۱۸۳۸-۱۷۷۱] مرشد امام شامل بوده است. پیوستگی تصوّف جدید با سنت‌های تصوّف قدیم (که در فاصله قرن‌های نهم و دهم به وجود آمده بود) از همان دوران جنگ‌های مذهبی ادامه‌دار در قفقاز شرقی (جنگ‌های صفویان، از اواخر قرن پانزدهم تا اوایل قرن هجدهم) گسسته شده بود. در داغستان آثار ابو حامد غزالی بیشتر از هر اثر کلاسیک دیگری، به عنوان کتاب آموزشی کاربردی برای مریدان استنساخ شده است و تا امروز نیز در مدارس محلی تدریس می‌شود (شیخ‌الدینوف و خالدوف، ۱۹۹۷). از سال ۱۹۹۱ در قالب جریان‌های بازسازی دینی در داغستان، چاپ آثار صوفیانه به‌ویژه به زبان عربی افزایش یافت. در کنار آثار بزرگ‌ترین صوفیان خاور نزدیک همچون غزالی و عبدالوهاب شعرانی، آثار صوفیانه شیوخ داغستانی (اواخر قرن نوزدهم تا نیمه اول قرن

بیستم) نیز منتشر می‌شد. در برخی از این منشورات، افزون بر زبان اصلی، ترجمه روسی نیز به چاپ رسیده است (عبداللایف، ۲۰۱۵؛ عبدالله، ۲۰۱۵؛ داغستانی؛ نصیراف و دیگران، ۲۰۰۶؛ قحی، ۱۹۹۶). به طور کلی، انتشار آثار شیوخ صوفی داغستان بر اساس نسخ خطی موجود در مجموعه‌های شخصی و مجموعه‌های متعلق به مساجد داغستان انجام می‌گیرد. تقریباً تا سال ۲۰۰۰، اغلب این آثار در سوریه به چاپ می‌رسید؛ ولی از زمانی که انتشارات «دارالرساله» (Dar ar-Risalat) در اداره دینی مسلمانان داغستان^۸ ایجاد شد، افزون بر چاپ مجدد همان آثار، نسخ خطی نویافته نیز از سوی همین انتشارات چاپ می‌شوند.

تحقیق درباره شاخه‌های مختلف دو طریقت نقشبندیه و قادریه که برای خود اسم و رسمی دارند، از همه جالب‌تر است. این دو طریقت، بیشترین رواج را در شمال شرق قفقاز دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان تا چهل شاخه (در عربی، «ورد»^۹) را برای نقشبندیه برشمرد، البته تا آغاز دهه ۱۹۹۰ فقط حدود بیست شاخه وجود داشته است. به این ترتیب طی ۲۵ سال اخیر، شمار وردها (شاخه‌ها) دوبرابر شده است؛ در حالی که تعداد پیروان مرشدان صوفی نیز بیش از دوبرابر شده است. از نظر سنت دینی بومی [این منطقه]، «ورد»^{۱۰} عبارت است از گروه مریدانی که از نوعی عمل صوفیانه مشخص شده توسط مرشد، معلم یا شیخ پیروی می‌کردند؛ اما ورد در اسلام کلاسیک به معنای ترتیب مشخصی از آیات قرآنی، ادعیه و ذکر و یاد خداوند است که در اجتماع شیخ انجام می‌شود. فقط کسانی که از شیخ اجازه (Иджаз) دارند، می‌توانند ورد (شاخه) خود را ایجاد کنند؛ آن هم از شیخی که خود حَقِّ ارائهٔ معارف صوفیانه را در چارچوب رابطهٔ مرشد و مرید دارد. این عرف صوفیانه به شدت رعایت می‌شود؛ شاگرد با راهنمایی مرشد، دست‌نوشته‌ای آماده می‌کند؛ سپس مرشد بعد از کنترل متن، اجازه خود برای نشر این معارف را در انتهای متن به صورت دست خط اعلام می‌کند.

شاخه‌های نقش‌بندیه

فقط چهار شاخه مرتبط با نقش‌بندیه در داغستان وجود دارد که وجه تمایز آنها در شیوه انجام اعمال است (شیخ علییف، ۲۰۰۷). اولین شاخه این طریقت خالدیه نام دارد که به خالد شاه بغدادی (Халид-шах ал-Багдади) (۱۷۷۹-۱۸۲۶) می‌رسد و با شیخ محمد یراغی لزگی شروع می‌شود. شیخ یراغی اجازه خود را از طریق شیخ خاص محمد شیروانی^{۱۱} از اسماعیل گورد میری^{۱۲} (۱۷۸۲-۱۸۴۷) گرفته است. یراغی هم به نوبه خود، به جمال الدین قاضی قوموقی (Абд ар-Рахман ас-Сугури) از لک‌های (Абд ар-Рахман ас-Сугури) قوموق (پسر او عبدالرحمان، داماد امام شامل بود) و عبدالرحمان ثغوری آواری (Абд ар-Рахман ас-Сугури) اهل سُگراتل (Согратль) اجازه داده بود. یراغی سال‌های آخر عمر خود را در سُگراتل گذراند. دو شیخ از روستای کیکونی (Кикунни) و چند شیخ محلی دیگر از شاگردان [عبدالرحمان] ثغوری محسوب می‌شوند. گروهی بر این باورند که ثغوری نتوانسته است به وارثان معنوی خود اجازه دهد؛ بنابراین سنتی که توسط شیخ ثغوری ارائه می‌شد، با مرگ او پایان یافته است. آنان معتقدند شیوخی که نام ثغوری را در سلسله خود دارند، متشیخ (شیوخ دروغین) (Муташайих) هستند. به هر حال، این شاخه پیروان خود را در داغستان حفظ کرده است. در حال حاضر، محمد حاجی حاجییف (Магомед-Гаджи Гаджиев) (متولد سال ۱۹۵۴) شیخ این شاخه است.

دومین شاخه نقش‌بندیه با دو شیخ از اهالی روستای کیکونی داغستان شروع می‌شود که در بالا به آنها اشاره شد: محمد و شرف الدین. اواخر قرن نوزدهم، محمد کیکونی^{۱۳} به امپراطوری عثمانی مهاجرت کرد. همانجا به برادرزاده اش شرف الدین اجازه داد. شرف الدین نیز به یک مهاجر داغستانی یعنی عبدالله داغستانی اجازه مرشدی می‌دهد که حَقّانیّه (Хакканийа)، جوان‌ترین شاخه نقش‌بندیه با وی در ارتباط است. این شاخه واسط

دهه ۱۹۷۰ به وجود آمد. حَقّانیّه نام خود را از بنیان‌گذار این شاخه، شیخ محمد ناظم عادل قبرسی حَقّانی نقشبندی (۲۰۱۴-۱۹۲۲) گرفته است.^{۱۴} شیخ ناظم تابستان سال ۱۹۹۷ به داغستان وارد شد و مطبوعات محلی وی را «عالی‌ترین مرشد طریقت نقشبندیّه» نامیدند. شیخ ناظم در داغستان و کاراچای دفاتر طریقت خود را ایجاد کرد. دفاتر مذکور به صورت محافل دینی هم‌فکران شیخ فعالیت می‌کردند. درباره موفقیت‌های این طریقت در منطقه، خیلی مبالغه شده است: بعد از افتتاح دفاتر طریقت در کالیفرنیا و میشیگان، نمایندگان سخن از ۱۰ هزار پیرو جدید می‌کردند (دامرل، ۲۰۰۱ م، ص ۷) پس از انجام اقدامات سازمانی در قفقاز نیز انتظار می‌رفت افراد زیادی به این طریقت روی آورند؛ اما در عمل، بعد از آمدن شیخ ناظم فقط حدود ۱۰ طرفدار فعال در داغستان وجود داشت. تعداد طرفداران در کاراچای از داغستان هم کمتر بود.

حَقّانیّه افزون بر ادامه راه نقشبندیّه، می‌کوشد آموزه‌های تصوّف را با طریقه محمدیّه^{۱۵} همراه کند. محمدیّه در زمان امامت شامل در داغستان رواج زیادی یافته بود. حَقّانیّه که جزئی از جنبش احیای تصوّف برای مبارزه ضد استعمار بود، به شدّت سیاسی شد و به صورت اسلام سیاسی و تعالیم وهابیت درآمد؛ اما از اواسط قرن ۲۰ به جای تفاسیر سیاسی از جهاد، به دنبال درک معنوی برای تکامل شخصیت است، به صورت بین‌المللی درآمد و نزدیکی جریان‌های اسلامی را بر مبنای تکریم شخصیت حضرت محمد (ص) تبلیغ می‌کند.

شاید دلیل موفقیت حَقّانیّه در ترویج افکار خود، توانایی آنان در متحد کردن اقوام مختلف در شرایط پراکندگی قومی فرهنگی و دینی شمال قفقاز باشد. حَقّانیّه تلاش‌های زیادی برای برقراری گفتگو میان جریان‌های مختلف اسلام سنی کرده است؛ حتی کوشیده است با استفاده از آموزه مهدی‌باوری، شیعیان را با آنها آشتی دهد. مرتضی علی کاراچایف (Murtagali Karachayev) (متولد ۱۹۴۹)، رئیس دانشگاه اسلامی امام شافعی^{۱۶} در

ماخاچ قلعه، با گرایشاتی که برای وحدت گروه‌های دینی (بویژه در شرایط جوامع شمال قفقاز) داشت، در سال ۲۰۰۱ به قبرس نزد شیخ محمد ناظم قبرسی عزیمت کرد و از او کسب اجازه نمود. محمد ناظم، افزون بر شیخ [مرتضی علی] کاراچایف، به سه شخص داغستانی دیگر نیز اجازه مرشدی داد: عبدالواحد ماگام‌داف (Магомедов Абдулвахид) (متولد سال ۱۹۵۰)، مهاجر آکایف (Мухаджир Акаев) (۱۹۳۳-۲۰۰۸) و پاتا محمد آکایف (Пата-Мухаммад Акаев) (۲۰۰۹-۱۹۴۳). در حال حاضر، مرتضی علی کاراچایف و عبدالواحد ماگام‌داف شیوخ این شاخه هستند.

سومین شاخه نقشبندیّه به نام حمدیّه، مربوط می‌شود به شیخ سراج‌الدین اسرافیل اف طَبَسْرانی (Шайх Сиражутдин Ибрафиллов) (۲۰۱۱-۱۹۵۴). بعد از او، عصام‌الدین سعیداف (Исамуддин Саидов) (متولد سال ۱۹۶۶) راه وی را ادامه داد. این شاخه به یک شیخ مهاجر داغستانی دیگر هم مربوط است: احمد حمدی حسام‌الدین رُقعلی (Ахмад Хамди Хусам ад-Дин ар-Рукали) (۱۹۲۵-۱۸۴۰) که در سال ۱۸۶۰ به امپراطوری عثمانی مهاجرت کرد (گاردلفسکی، ۱۹۶۲، ص ۳۵۴).

چهارمین شاخه طریقت نقشبندیّه (محمودیّه) که امروزه بزرگ‌ترین شاخه به شمار می‌آید، با شیخ اسماعیل کُردمیری در ارتباط است. شیخ اسماعیل که در بالا هم از او یاد شد، چند جانشین داشت. افزون بر محمد یراغی، شیخ محمد صالح شیروانی (Шайх Мухаммад Салих аш-Ширвани) و جانشین او حاج ابراهیم کودکاشینی (Ибрахим ал-Кудкашайни Ал-хаджж) (۱۸۷۱-۱۸۲۲) و جانشین وی حاج یونس لاله‌لی (Ал-хаджж Йунус ал-Лалали) (۱۸۶۱/۱۸۶۰-۱۸۰۵) نیز راه او را ادامه دادند. شاخه محمودیّه از نام شیخ محمود آلمالی داغستانی (Шайх Махмуд ал-Алмали) (۱۸۷۷-۱۸۱۰) گرفته شده است. شیخ محمود اجازه خود را از حاج یونس گرفته بود و در

شیروان و داغستان و منطقه ولگا. اورال پیروانی داشت (خاساویخ، ۲۰۱۲). این شاخه که همزمان با شاخه خالدیه گسترش پیدا می‌کرد، در اواخر دوران شوروی در داغستان رواج زیادی یافت. یکی از شیوخ بانفوذ تصوف دوران پساشوروی، (Постсоветский период) سعید آتسایف معروف به سعید افندی چیرکیسکی (۲۰۱۲-۱۹۳۷)، (Саид-афанди Чиркеевский) جزء این شاخه بود.

طریقت شاذلیه با شاخه آخر (محمودیه) مرتبط است. این طریقت با شیخ سیف‌الله قاضی باشلاراف داغستانی (Сайфулла-кади Башларов) (۱۸۵۳-۱۹۱۹) آغاز می‌شود. شاذلیه که رواج زیادی در شمال آفریقا و خاور نزدیک یافته بود، در سال ۱۹۱۵ به داغستان راه یافت و بعد از ادغام با شاخه محمودیه، در زمان شوروی گسترش یافت (شیخ علییف، ذاکیراف، ۲۰۱۶). امروزه این شاخه ادغامی، بزرگ‌ترین شاخه در داغستان است. رئیس اداره دینی مسلمانان داغستان^{۱۷}، مفتی احمد حاجی عبداللایف (Муфтий Ахмад-хаджи Абдуллаев) (متولد ۱۹۵۹)، عبدالجلیل افندی (Абдулжалил Афанди) از روستای ورخنی کارانای (Верхний Каранай) (متولد ۱۹۴۳) و محمد قربان اف (Мухаммад Курбанов) (متولد ۱۹۴۴) شیوخ فعال این شاخه هستند. در زمان سابق، ارسلانعلی گامزات اف (Арсланали Гамзатов)، رئیس سابق شورای علمای داغستان (Совет алимов Дагестана) و رئیس فعلی دانشگاه اسلامی به نام سیف‌الله قاضی باشلاراف^{۱۸} در شهر بویناکسک نیز از شیوخ این شاخه بود. گامزات اف متولد سال ۱۹۵۴ و از قموق‌های اهل روستای پارئول از منطقه کارابوداخ کنتسکی (Карабудахкентский район) است. سال ۲۰۱۲ اجازه‌ای که سعید افندی چیرکیسکی به او داده بود، پس گرفته شد؛ در حالی که مریدان او ادعا می‌کنند شیخ ارسلانعلی اجازه‌ای هم از یکی از شیوخ تصوف عرب دارد و به همین دلیل با وجودی که پیرو (Адепт) جدید نمی‌پذیرد، همچنان او را شیخ معتبری می‌دانند.

شاخه‌های قادریه

بانفوذترین ورد (شاخه) چچن به شیخ کونتا حاجی کیشی‌یف (Кунта-хаджжи Кишиев) می‌رسد. کونتا حاجی بعد از اسیرشدن امام شامل در سال ۱۸۵۹، زمانی که از مکه برمی‌گشت، طبق سنت محلی آنجا از سه شیخ قادریه اجازه اخذ کرد.^{۱۹} بعد از دستگیری کونتا حاجی، شاگردانش چیم میرزا تائومیرزایف (Чим-Мирза Таумерзаев)، مانی شیخ نظیراف (Мани-шейх Назиров)، ویس حاجی زاگییف (Вис-хаджжи Загиев) و دیگران وردهای خود را تشکیل دادند. پیروان ویس حاجی را «کلاه سفیدان» (белешапочники) می‌نامند؛ چراکه مریدان کلاه‌های سفید یکسانی بر سر می‌گذاشتند. ویس حاجی در قزاقستان وفات یافت. در سال ۱۹۴۴ چچن‌ها به همراه اینگوش‌ها و برخی اقوام دیگر شمال قفقاز به قزاقستان اخراج شدند. اغلب طرفداران سنت‌های قادریه در داغستان، «آندی‌ها» (Андийцы) هستند که گروه اقوام آندی^{۲۰} را تشکیل می‌دهند. این گروه افزون بر آندی‌ها، از آخواخ‌ها (Ахвахцы)، باگولال‌ها (Багулалы)، بُتلیخ‌ها (Ботлихцы)، گُذبیری‌ها (Годоберинцы)، کاراتاها (Каратинцы)، تیندال‌ها (Тиндинцы / Тиндалы) و چامالال‌ها (Чамалалы) تشکیل شده است.

تاشاو حاجی سایاسانسکی (Ташав-хаджи Саясанс) دُکو شیخ (Доку-шайх) و دُنی شیخ آرسان‌اف (Дени-шайх Арсанов) (مقتول به سال ۱۹۱۷) سنت‌های نقشبندیه را در چچن رواج می‌دادند. پیروان آرسان‌اف در منطقه «ناتیرپچنی» (Надтеречный район) چچن متمرکز شده‌اند. این همان منطقه‌ای است که ژنرال شورشی [جوهر موسایویچ] دودایف (Джохар Мусаевич Дудаев) با قوی‌ترین اپوزیسیون روبرو شد. در مناطق کوهستانی چچن که با داغستان هم‌مرز است، همچنان گروه‌هایی از پیروان اوزون حاجی آواری (Узун-хаджи) باقی مانده‌اند. اوزون حاجی، شیخ معروف نقشبندیه است که در زمان جنگ میهنی روسیه، مقابل نیروهای [ژنرال آنتون ایوانویچ] دُنیکین (Деникин Антон Иванович) مبارزه کرد.^{۲۱}

تصوّف قادریّه در اینگوش هم مانند چچن، نفوذ بیشتری از نقشبندیّه داشته است؛ به ویژه با تفسیر کونتا حاجی، شیخ چچنی که به استقرار کامل اسلام در میان اینگوش‌ها کمک کرد. بَمَت گیری حاجی میتایف (Бамат-Гирей-хаджи Митаев) (۱۹۱۴-۱۸۳۸)، دومین شیخ معتبر قادریّه نیز اهل چچن و شاگرد کونتا حاجی بوده که در میان همه وایناخ‌ها (Вайнахи) پیرو داشته است (آکایف، ۲۰۰۳ م). وردهای اینگوش به بطل حاجی بیلخاڑیف (Батал-хаджжи Белхароев) و حسین حاجی گاردان اف برمی گردند (Хусейн-хаджжи Гарданов). در اینگوش، پیروان دُنی شیخ آرسان اف، فرزندش بهاء الدین (Арсанов Багаутдин) و شاگرد وی اسحاق ملا چُپان اف (Исхак мулла Чопанов) به سنت‌های نقشبندیّه پایبند هستند. آلباگачیووا، س. گ. در پژوهش خود به تکامل تصوّف در اینگوش پرداخته است (آلباگачیووا، ۲۰۱۷ م).

بیشتر از همه، ابعاد ارتباطی بحث جالب توجه است؛ به ویژه در شرایط تنوّع قومی و اسلامی سازی کامل که در بسیاری از بخش‌های این منطقه وجود دارد. هنوز سنت‌های خانوادگی تغییر نکرده و افراد متعلق به یک طایفه پیرو قادریّه به طور معمول سنت قادریّه را انتخاب می‌کنند؛ اما در شرایط شهری، تفاوت میان قادریّه و نقشبندیّه در حال از بین رفتن است و مردم دیگر به مساجد نقشبندیّه یا قادریّه «خود» نمی‌روند، بلکه نزدیک‌ترین مسجد به محل زندگی خویش را برای عبادت انتخاب و در آنجا همه با هم عبادت می‌کنند. با این حال، خودی- غیرخودی بر اساس پوشش افراد تشخیص داده می‌شود. پیروان کونتا حاجی و دیگر وردهای (شاخه‌های) قادریّه، کلاه خاصی با منگوله بر سر می‌گذارند. پیروان نقشبندیّه همان کلاه‌ها را بدون منگوله استفاده می‌کنند؛ همچنین پیروان نقشبندیّه بر خلاف پیروان قادریّه، لباس‌های غیر مذهبی می‌پوشند.

تفاوت اصلی نقشبندیّه و قادریّه در شیوه ذکرگفتن آنهاست؛ یعنی مراسم یاد خدا در زمان سماع. پیروان نقشبندیّه ذکر را با صدای کم جان، ولی پیروان قادریّه با صدای بلند ذکر می‌گویند. ذکر پیروان قادریّه با آوازخوانی دسته جمعی، تکان ریتمیک سر و بدن، پایکوبی

درجا و متناوب، طواف پرانرژی همراه است. همین ذکر پرسروصدا که به مدد ابزار ارتباطی جدید، دیگر مراسم پنهانی نیست و آزادانه می‌توان در فضای رسانه‌ای ناظر آن بود (به‌ویژه در YouTube و شبکه‌های اجتماعی)، موجب مخالفت شدید بین طرفداران بنیادگرایی اسلامی می‌شود؛ به همین دلیل موضوع گرایش جوانان مؤمن از قادیانیه به سلفیت و برعکس که بارها در چپن و اینگوش رخ می‌دهد، مسئله‌ای است که به مطالعه تخصصی نیاز دارد. گسترش موفقیت‌آمیز اندیشه‌های سلفیت در داغستان علت دیگری دارد. ایدئولوژی سلفی به عنوان فاکتور اتحاد فراقومی (هرچند به شکل مخصوص به خود) موجب کنار رفتن دشمنی میان گروه‌ها، طایفه‌ها و اقوام می‌شد. امروزه ایدئولوژی فرهنگ غیردینی و برابری مدنی همه روس‌ها، به تدریج این جایگاه را در داغستان از آن خود می‌کند.

روش‌های پژوهش‌های آماری کارشناسان در محل، فاقد معیارهای دقیق است؛ به همین دلیل در بیشتر تحقیقات، تفاوت میان مریدان شیخ، طرفداران او و همچنین مؤمنانی که شیخ برایشان دارای اعتبار دینی است در نظر گرفته نمی‌شود. به این ترتیب، به‌دشوار می‌توان آمار مربوط به شمار پیروان هر یک از طریقت‌های تصوّف را تأیید کرد. در شماره سوم روزنامه «نور الإسلام» (روزنامه مسلمان داغستان) چاپ ماه مارس سال ۱۹۹۷، به روشنی درباره شمار پیروان شاذلیّه مبالغه شده است. در این روزنامه پیروان طریقت شاذلیّه فقط در داغستان، حدود دویست هزار نفر عنوان شده است؛ در حالی که سنت شاذلیّه در برابر نقشبندیّه، رواج خیلی کمتری دارد. در همان سال ۱۹۹۷، روزنامه «السلام» تعداد مریدان سعید افندی چیرکیسکی و پیرو سنت نقشبندیّه را دویست هزار نفر برآورد کرد؛ این تعداد کمتر از یک سوم و بیشتر از یک چهارم تعداد کل آوارهای ساکن روسیه، شامل کودکان و افراد مسن در آن زمان بوده است که نشان‌دهنده نادرستی اطلاعات درج شده است. در عمل، محاسبه دقیق شمار مریدان یک شیخ امکان‌پذیر نیست؛ این مسئله بیشتر به دلیل بسته بودن اجتماعات صوفیّه، نبود روش‌های مناسب محاسبه و مشخص و

واضح نبودن وضعیت مریدان به‌ویژه مریدان زیست‌کننده خارج از جوامع تصوّفی است. بخشی از مریدان با وجودی که در جلسات ذکر دسته‌جمعی شرکت می‌کنند، فقط در اسم (Номинально) صوفی هستند و غیر از انجام منفعلاًنه تشریفات که شیخ به آنها می‌گوید، کاری نمی‌کنند. اما گروه دیگری از مریدان که تعدادشان کمتر است، با راهنمایی‌های مرشد، اعمال دینی خود را بهبود می‌بخشند و مقامات مختلف طریقت خود را یکی پس از دیگری طی می‌کنند.

سنت‌های صوفیه ریشه‌دار قفقاز تأثیر زیادی در گسترش سنت دینی بومی داشته‌اند؛ برای مثال مسلمانانی مرید هیچ شیخی نیستند؛ ولی برخی از آیین‌های اسلامی را به جای می‌آورند که در اصل مربوط به تصوّف‌اند؛ مراسمی مانند جشن گرفتن روز تولّد حضرت محمد (ص) و زیارت قبر اجداد در آستانه اعیاد مسلمانان.

تصوّف در شمال شرق قفقاز، پراکندگی طایفه‌ای و قومی جوامع بومی را در بُعد دینی مشروعیت بخشیده است؛ به این ترتیب، مانع دیگری بر سر راه اتحاد قومی قرار می‌داد. شاید به همین دلیل در این منطقه، روابط درون طایفه‌ای همچنان از استحکام زیادی برخوردار است. ویژگی تک‌قومی بودن طریقت‌های تصوف تا حد زیادی نتیجه جدایی و انزوا در شرایط کوهستان و همین‌طور مسائل تاریخی است. معلومات صوفیانه به صورت توصیه‌های شخصی انتقال می‌یافت که در شرایط جوامع چند قومیتی، فقط در سیستم‌های بسته به خوبی کار می‌کرده است. گروه‌های قومیتی که به زبان یا گویش خود صحبت می‌کردند، سیستم بسته خود را حفظ می‌کردند؛ به همین دلیل طریقت‌ها مدت‌های طولانی در میان اقوامی گسترش می‌یافتند که بیشتر منطقه را شکل می‌دادند.

به این ترتیب، پیروان شاخه‌های طریقت نقشبندی را عمدتاً آوارها، قموق‌ها، دارگین‌ها، لزگی‌ها، لک‌ها، طبسرانی‌ها شکل داده‌اند؛ در طرف دیگر پیروان قادریّه را چچن‌ها، اینگوش‌ها، آندی‌ها تشکیل می‌دهند؛ و در سوی دیگر پیروان شاذلیّه را آوارها و تاندازه

کمی قموق‌ها و دارگین‌ها شکل داده‌اند. فقط دعوت اسلامی شیخ صوفی [محمد ناظم عادل] قبرسی برای رفع اختلاف‌های قومی بر اساس همبستگی دینی توانست بانفوذترین شیوخ داغستان را وادار کند چارچوب قومیت را از میان بردارند. این‌گونه بود که سعید افندی چیرکیسکی با بیشترین نفوذ در اداره دینی مسلمانان داغستان، از میان قموق‌ها، لرگی‌ها، روس‌های تازه‌مسلمان و اقوام دیگر مرید می‌گرفت.

میزان مشارکت و دین‌داری گروه‌های مختلف قومی، متفاوت است. بیشتر دارگین‌ها از کهن‌ترین روزگاران به تصوف بی‌تفاوت هستند. برخی از گروه‌ها با وجود پذیرش صلاحیت (Правомочность) تصوف، از نظر شریعت و با وجود اینکه قبلاً صوفی بوده‌اند، تردید دارند که همه شیوخ معاصر قفقاز از مشروعیت (Легитимность) برخوردار باشند. این موضع پذیرش تصوف و نفی مشروعیت شیوخ عصر حاضر، به شدت با گفتمان اصلاح‌طلبانه اوایل دوران شوروی هم‌پوشانی دارند (شیخ علییف، ۲۰۱۷ م). امروز با حمایت تعدادی از شیوخ داغستان، وردهایی (شاخه‌هایی) در میان دارگین‌ها به وجود می‌آید تا آنها را وارد سیستم مناسبات طریقت‌های تصوف کند.

تا مدت‌های طولانی میزان دیانت لرگی‌ها، لک‌ها و طبسرانی‌هایی که در فاصله قرون هفتم تا سیزدهم مسلمان شده بودند، برخلاف دیگر اقوام کوهستان‌نشین که بیشتر از قرن هفدهم تا نوزدهم اسلام آورده بودند، بسیار ناچیز بوده است. بزرگان تصوف برای اینکه این اقوام را در آغوش اسلام سنتی نگه دارند، شرایطی را فراهم کردند که به عالمان محلی اجازه ارشاد داده شود. این‌گونه بود که شیخ نقشبندیّه، سراج‌الدین اسرافیل اف (خوریکی)، در جنوب داغستان فعال شد و در نهایت به سال ۲۰۱۱ از سوی افراد ناشناس کشته شد. پس از مرگ وی، با وجودی که در زمان حیات خود به شاگردش عصام‌الدین اجازه ترویج طریقت داده بود، فعالیت این شاخه به شدت در جنوب داغستان کاهش یافت.

تا مدت‌ها پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، اختلاف‌های زیادی میان طریقت‌های تصوف در قفقاز وجود داشت. این اختلاف‌ها نتیجه طایفه‌گرایی، ناحیه‌گرایی،^{۲۲} تحمّل نکردن دگراندیشان در برخی فرقه‌ها، رقابت رهبران، نزاع بر سر محافل نفوذ، نزاع برای کسب منصب امامت و مفتی‌گری، تفاوت دیدگاه سیاسی و اختلاف نظر درباره سرنوشت اسلام در منطقه بوده است.^{۲۳} اما مبارزه مشترک با وهابیت، موجب اتحاد آنها شد. از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۲ ارگان‌های مختلف حکومتی، در مبارزه با وهابیت (سال‌های اخیر سلفی‌گری (Салафизм) نامیده می‌شود)، اتکای زیادی به تصوّف و شیوخ صوفی به عنوان مخالفان ایدئولوژیک گسترش اندیشه‌های این گروه در شمال شرق قفقاز داشتند؛ در حالی که شیوخ شاخه‌های مختلف تصوّف، مواضع بسیار متفاوتی در رابطه با وهابیت داشتند. بیشترین مخالفت با وهابیت از سوی طرفداران طریقت قادریّه در چچن و اینگوش و همچنین پیروان داغستانی شاخه محمودیه نقشبندیّه (متمرکز در اطراف اداره دینی مسلمانان داغستان) انجام می‌گرفت. همین امر واکنش سازمان غیرعلنی وهابیت را در پی داشت. این سازمان اقدام به حذف فیزیکی فعال‌ترین صوفیان در مخالفت با وهابیت نمود. تعداد زیادی از کارمندان اداره دینی مسلمانان داغستان، امامان مساجد و همچنین سه شیخ صوفی (سراج‌الدین اسرافیل اف در سال ۲۰۱۱؛ سعید افندی چیرکیسکی در سال ۲۰۱۲؛ الیاس حاجی الیاس اف (Ильяс-хаджи Ильясов) در سال ۲۰۱۳) توسط پیروان جریان سلفی‌گری کشته شدند. سعید افندی چیرکیسکی، بانفوذترین شیخ صوفی که به خوبی از او محافظت می‌شد، به دست یک زن روس (هنرپیشه تئاتر) کشته شد که به تازگی اسلام آورده بود؛ این هنرپیشه زن در ظاهر پیرو شیخ و در باطن به عقاید اسلام تندرو پایبند بود.

اما مرشدان صوفی برخی از شاخه‌ها با وجود آنکه برخی عقاید سلفی‌ها از جمله انتقاد آنها به زیارت قبور و توسل به خدا با واسطه شیوخ و قدّیسین^{۲۴} را مخالف شریعت می‌دانستند، فقط به مناظره با آنها در چارچوب سنت کلام و الهیات اسلامی ادامه می‌دادند (باباتاف، ۲۰۰۱). آنان ضمن انتقاد از برخی موازین و مواضع جریان سلفی، معتقد بودند سلفی‌ها با وجود تفسیر اشتباه برخی مسائل فقهی و اعتقادی، مسلمان هستند؛ بنابراین حذف فیزیکی آنها به معنای قتل مسلمانان است.

مشابه همین بحث دینی در اواخر دوران امپراطوری و اوایل دوران شوروی نیز وجود داشت. این بحث‌ها که در منابع مکتوب عربی انعکاس یافته است، به تفکر تجددگرایی اسلامی در داغستان مربوط می‌شد. در آن زمان، برخی روحانیون اصلاح طلب، به یک سری از موازین و اعمال تصوّف انتقاد می‌کردند. شیوخ صوفی هم در پاسخ آثاری از خود منتشر می‌کردند که دیدگاه آنها را در برابر انتقاد اصلاح طلبان بیان می‌کرد. مناظره‌های مشابه دوران شوروی در سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۳۰ در بازه زمانی پسا شوروی نیز ادامه پیدا کرد. با این تفاوت که این بار نوبت سلفی‌ها بود که از آیین و اعمال صوفیانه انتقاد می‌کردند. در دهه ۱۹۹۰ مباحثی مربوط به نقش تصوّف، از جمله رابطه آن با سیاست، از چارچوب گفتمان صرفاً الهیاتی خارج و تبدیل به موضوع اصلی بحث‌های عمومی تاریخی، سیاسی و ژورنالیستی شد (مانتایف، ۲۰۰۳).

تجزیه و تحلیل سیستمی-ارتباطی طریقت‌های تصوف معاصر در قفقاز، تغییرات جالبی را نشان می‌دهد. از اواخر دهه ۱۹۸۰ توجه بسیار زیادی را به تصوّف شاهد هستیم. در این دوران، تعداد طرفداران طریقت‌های مختلف و البته تعداد شیوخ صوفی مدام افزایش می‌یابد و شبکه‌های طریقت گسترش پیدا می‌کند. از سال ۲۰۱۰ گسترش تصوّف تا اندازه‌ای ثبات می‌یابد. داغستان در این زمان فقط ۲۳ شیخ داشته است. به تازگی توجه به تصوف تا اندازه‌ای کاهش پیدا کرده است؛ ولی روابط میان طریقت‌ها فزونی یافته است. بسیاری

از شیوخی که طی ده سال اخیر فوت کرده‌اند، از جمله محمد مختار باباتاف (Магомед Мухтар Бабатов)، مهاجر آکایف (Мухаджир Акаев)، محمد راباداناف (Магомед Рабаданов)، الیاس حاجی الیاس‌اف، پاتا محمد آکایف، عبدالواحد از روستای کاکاماخی و...، بعد از خود جانشینی ندارند. به این ترتیب، تصوف که از اواخر دهه ۱۹۸۰ به سرعت رشد می‌کرد، جایگاه خاصی را در میان جامعه مسلمان داغستان پیدا کرد و ثبات یافت؛ ولی پس از آن دیگر گسترش نمی‌یابد. در چچن نیز همین اتفاق افتاده است؛ اسلام صوفیانه در مبارزه‌ای سخت با جدایی‌طلبی (Сепаратизм) و اسلام‌گرایی تندرو، به طور رسمی استقرار یافته است. شاید این وقایع، گواه آن است که جریان‌های تحولات اجتماعی در شمال شرق قفقاز که برخی از مواقع کنترل‌نشده بود و بارها از چارچوب قانون خارج شده بود، وارد مرحله نهایی خود شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. منظور راه شناخت عرفانی خداست که شامل «مقامات» و «حالات» مختلف می‌شود (نویسندگان).
۲. اهداف اصلی پروستریکا (Перестройка) عبارت بودند از: تمرکززدایی اقتصادی و آزادی عمل دادن به واحدهای تجاری شوروی، پرهیز از اقتصاد برنامه‌ریزی شده توسط دولت مرکزی، ترویج و تشویق ابتکار بخش خصوصی. هدف گورباچف از پروستریکا انطباق اقتصاد شوروی با کشورهای سرمایه‌داری قرن بیستم بود.
۳. دین عامیانه اصطلاحی در برابر دین رسمی است. اگر منظور از دین رسمی، باورها و اعمالی باشد که نهادهای تخصصی و رسمی دینی، آنها را تنظیم، تجویز و مقرر کرده و در جوامع رواج داده‌اند، دین عامیانه را باید عبارت از باورها و رفتارهایی دانست که طبیعتی آشکارا دینی دارند؛ ولی تحت سلطه و کنترل یک نهاد رسمی دینی نیستند. این دسته از باورها و رفتارها

به صورت سرشتین در نهاد مردم عادی یک جامعه مندرج شده‌اند و در سطوح مختلف، هویت فرهنگی آنان را نیز شکل داده‌اند؛ از این رو مطالعه دین عامیانه نه تنها به عنوان مبحثی تخصصی در دین پژوهی، بلکه در جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی نیز صورت می‌گیرد. ادیان عامیانه چینی، مسیحیت عامیانه، هندوی عامیانه و اسلام عامیانه همه نمونه‌هایی از دین عامیانه مرتبط با ادیان بزرگ هستند. برای اطلاعات بیشتر ر.ک به: مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامیانه، نوشته ابراهیم موسی پور.

۴. Садвал / جنبش ملی لزگی با نام سادوال (در زبان لزگینی: اتحاد) در دسامبر سال ۱۹۸۹ ظهور پیدا کرد که یکی از اهداف آن ایجاد یک حکومت متحد از سوی لزگی‌های روسیه و جمهوری آذربایجان (لزگیستان) بود.

۵. منظور مردمان ساکن در مناطق کوهستانی با وابستگی به طریقت‌های غیررسمی تصوف است (رنجبری حیدرباغی).

۶. Табасараны یا Табарсараны / قوم تَبَسَرانی، طبرسرانی یا تبسرانی یکی از اقوام قفقازی در داغستان هستند که جمعیت آنها بر اساس سرشماری سال ۲۰۱۰ فدارسیون روسیه، بیش از ۱۴۶ هزار و ۳۶۰ نفر بوده است (رنجبری حیدرباغی).

۷. Мухаммад ал-Йараги / Мухаммада ал-Ярагъи نگارش به هر دو شکل در منابع روسی دیده می‌شود.

۸. Духовное управление мусульман Республики Дагестан (ДУМД).

۹. «أوراد» در متون روسی به شکل «آیراد» / Аурад به کار رفته است؛ برای مثال در نگارش نام کتاب الأوراد البهية یا کتاب أوراد الأحباب و فصوص الآداب به روسی چنین چیزی مشاهده می‌شود.

۱۰. Вирд، ظاهراً این واژه در معنای شاخه غیر از داغستان در نوشته‌های متخصصان دیگر مناطق اسلامی به کار نمی‌رود. و شکل جمع آن در معنای «شاخه‌ها» به صورت Аврад استفاده نمی‌شود و برای این منظور کلمه Вирды به کار می‌رود. کاربرد واژه ورد به معنای شاخه‌های مختلف طریقت استعمال فراگیر ندارد و ظاهراً فقط در قفقاز چنین کاربردی دیده می‌شود؛ برای نمونه این موارد ذکر می‌شود: чеченские вирды / شاخه‌های مربوط

طریقت‌های تصوف در قفقاز و تجزیه تحلیل سیستمی-ارتباطی جوامع چند فرهنگی / ۱۲۳

به طریقت‌های چچن؛ вирд Вис-Хаджи Загиева / شاخه ویس حاجی زاگیف؛
молодой и радикальный вирд / شاخه جدید و رادیکال و ... برای نمونه می‌توان
شاخه‌های طریقت‌های تصوف در اینگوش را در مقاله زیر مطالعه کرد:

Албогачиева М., Основные Вирдовые братства у ингушей, Россия и
мусульманский мир, № 11 (293), 2016, pp. 41-59.

۱۱. Шайх Хас-Мухаммад Ширвани، برای اطلاعات بیشتر درباره این شخصیت،
ر.ک به: نزهة الأذهان فی تراجم علماء داغستان، ص ۷۳.

۱۲. Исмаилал-Курдамири، کورد میریکی از روستای شروان در جمهوری آذربایجان فعلی است.

۱۳. برای اطلاعات بیشتر درباره شیخ محمد بن عثمان کیکونی (م. ۱۳۳۲ق)، ر.ک به: نزهة
الأذهان فی تراجم علماء داغستان، ص ۲۰۹.

۱۴. درباره ایدئولوژی طریقت مذکور، ر.ک به:

An-Naqshbandi Muhammad Nazim Adil al-Haqqani. Mystical Secrets of the
Last Days. Los Altos, CA _ Chicago, IL: Haqqani Islamic Trust for New
Muslims, 1994

۱۵. الطريقة المحمدية نام جریانی بود که می‌کوشید بین مذاهب مختلف از رهگذر تصوف
آشتی دهد و بین آنها تقریب را به وجود بیاورد.

16. Дагестанский исламский университет им. Имама Шафии.

17. Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД).

18. Исламский университет им. Сайфуллы-Кади.

۱۹. برای مطالعه بیشتر درباره شیوه زندگی و فعالیت‌های دینی کونتا حاجی، ر.ک به: آکایف و.خ،
«شیخ کونتا حاجی کیشی‌یف در فرهنگ دینی چچن‌ها: مراحل اصلی زندگی، ماهیت تعلیم و
اهمیت آنها در عصر حاضر»، اسلام در دنیای معاصر، ش پیاپی ۱۲ (۲۰۱۶)، ش ۱، ص ۹۵ - ۱۰۸.

۲۰. برای اطلاعات بیشتر درباره این اقوام، ر.ک به: مدخل «اندی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی،
ج ۱۰، ص ۳۶۲.

۲۱. برای اطلاعات بیشتر در این باره، ر.ک به: چچن‌ها در گذر تاریخ، ص ۵۱ به بعد.
۲۲. Местничество / مقدم دانستن منافع محلی بر منافع عمومی.
۲۳. درباره اختلاف‌های میان صوفیان، گروه‌های مذهبی و جماعت‌های سَلَفی در این دوران، ر.ک به: کودریافتسِف. آ. و، اسلام در شمال قفقاز: فضای اسلامی در دوران پساشوروی (دین، سیاست و ایدئولوژی)، مسکو: انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه، ۱۹۹۴، ص ۱۵۴-۱۷۵. ماکاراف د. و، اسلام رسمی و غیررسمی در داغستان، مسکو: مرکز مطالعات تاریخی و سیاسی مقایسه‌ای، ۲۰۰۰.
24. Обращение к Аллаху посредством шайхов и святых.

کتاب‌نامه

- عبداللایف، احمد حاجی. (۲۰۱۵ م). حُسن خُلُق صالحین. ماخاچ قلعه: دار الرساله.
- آکایف و. خ. (۲۰۰۳ م). «صوفی چچنی، بَمَت گیرِ حاجی: زندگی و طریقت دینی». اخبار مؤسسات آموزش عالی (منطقه شمال قفقاز. علوم اجتماعی). ش ۳. ص ۳۹-۳۳.
- آکایف و. خ. (۲۰۱۶ م). «شیخ کونتا حاجی کیشی‌یف در فرهنگ دینی چچن‌ها: مراحل اصلی زندگی، ماهیت تعالیم و اهمیت آنها در عصر حاضر». اسلام در دنیای معاصر. شماره پیاپی ۱۲. ش ۱، ۲۰۱۶. ص ۱۰۸-۹۵.
- آلباگچیووا. س. گ. (۲۰۱۷ م). اسلام در اینگوش: قوم‌نگاری و ابعاد سیاسی فرهنگی. سن پترزبورگ: موزه قوم‌نگاری و مردم‌شناسی آکادمی علوم روسیه.
- علی اکبراف، ع. ک. (۱۹۹۴ م). احیای اسلام در قفقاز به شیوه نوین: خصوصیات، گرایشات و چشم‌اندازها. اسلام و مسائل مربوط به تعاملات میان تمدن‌ها. تصحیح: س. ح. کامیلِف و ای. م. سمیلیانسکایا. مسکو: انستیتو تمدن اسلامی.
- علی اکبراف، ع. ک.؛ بابزونی‌کاف و. آ.؛ و بوستاناف. آ. ک. (۲۰۱۸ م). اسلام روسی: جستارهای تاریخ و فرهنگ. ویراستار: ع. ک. علی اکبراف. مسکو: انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه.

باباتاف م. م. (۲۰۰۱ م). «نامه محمد مختار پارائولسکی به محمد، پسر علی ایاردانسکی (اُردُنی)، استاد علوم اسلامی در روستای کاراماخی منطقه بویناکسک». علما و دانشمندان، مخالف وهابیت. ماخاچ قلعه: انتشارات کتاب داغستان. ص ۸۳-۵۹.

گاردلفسکی و. آ. (۱۹۶۲ م). سید احمد داغستانی (گزیده آثار). ج ۳. مسکو: ادبیات شرقی. کودریافتسِف و. آ. (۱۹۹۴ م). اسلام در شمال قفقاز: فضای اسلامی در دوران پسا شوروی (دین، سیاست و ایدئولوژی). مسکو: انستیتو شرق شناسی آکادمی علوم روسیه. ماکاراف د. و. (۲۰۰۰ م). اسلام رسمی و غیررسمی در داغستان. مسکو: مرکز مطالعات تاریخی و سیاسی مقایسه‌ای.

مانتایف آ. آ. (۲۰۰۳ م). وهابیت و اوضاع سیاسی داغستان. رساله دکترای علوم سیاسی. مسکو: [بی‌نا]. خاساونخ آ. آ. (۲۰۱۲ م). «زندگی نامه شیخ تاتار: محمد ذاکر چیستاوی، در نسخ خطی عربی داغستان». نشریه دانشگاه دولتی تربیت معلم داغستان. ش ۱. ص ۸۱-۷۸. شیخ علییف ش. ش. (۲۰۱۷ م). «اصلاح طلبی مسلمانان در داغستان (۱۹۳۰-۱۹۰۰)»، حکومت، دین و کلیسا در روسیه و خارج از آن. ش ۳. ص ۱۶۹-۱۳۴. شیخ علییف ش. ش. (۲۰۰۷ م). «شاخه‌های تصوف نقشبندیه و شاذلیه در داغستان»، مجله اوراسیا. ش ۳. ص ۱۵۱-۱۳۷.

شیخ علییف ش. ش.؛ و ذاکیراف آ. د. (۲۰۱۶ م). «ارتباطات معنوی شیوخ صوفیه، زین‌الله رسولف و سیف‌الله قاضی باشلاراف». مسائل شرق شناسی. ش ۳. ص ۴۰-۳۵.

احمد بن محمد عبدالله. (۲۰۱۵ م). ریاض اخلاق الصالحین. ماخاچ قلعه: دارالرسالة (به زبان عربی). حلمی داغستانی، ابن محمد حسن. (۲۰۰۶ م). تلخیص المعارف فی ترغیب محمد عارف. ترجمه به روسی: نصیراف ای. ر.، آتسایف ع. س. مسکو: [بی‌نا].

قحی، حسن بن محمد. (۱۹۹۶ م). تلخیص المعارف فی ترغیب محمد عارف. دمشق: [بی‌نا]. (به عربی).

علی اکبروف، آ. (۲۰۰۳ م). «نشاط و نفوذ طریقت و تصوف در منطقه قفقاز. تصوف و طریقت در اسلام معاصر». تصوف و برادری در اسلام معاصر: تعادل دشوار عرفان و سیاست. ویراستار: ماریتا استپانیانتس. تورین: مرکز مطالعات تطبیقی دین ادواردو آنیلی. ص ۱۶۱-۱۸۰ (به ایتالیایی).
دامرل، د. (۲۰۰۱ م). «مکاشفه یک صوفی». خبرنامه مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلام در دنیای مدرن. ش ۴ (پیاپی ۴).
شیخ‌الدینوف، آ. ر.؛ و خالدوف، آ. ب. (۱۹۹۷ م). «نسخ خطی آثار غزالی در داغستان». دستنویس‌های شرقی. ش ۳ (۲). ص ۳۰-۱۸.
نقشبندی، محمدناظم عادل حقانی. (۱۹۹۴ م). اسرار عرفانی آخرالزمان. لس‌آلتوس، کانادا. شیکاگو، ای. ال: بنیاد اسلامی حقانی برای تازه مسلمانان.

References

- Абдулаев Ахмад-хаджи. *Благонравие праведников*. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2015.
- Акаев В. Х. Чеченский суфий Бамат-Гирей-хаджи: жизнь и духовный путь. *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. 2003. № 3. С. 33–39.
- Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение. *Ислам в современном мире*. Т. 12, № 1. 2016. С. 95–108.
- Албогачиева М. С.-Г. *Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты*. СПб.: МАЭ РАН, 2017.
- Аликберов А. К. Современное мусульманское возрождение на Кавказе: особенности, тенденции и перспективы. Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. Под ред. С. Х. Кя-милева, И.М. Смилянкой. М.: Институт исламской цивилизации, 1994. С. 21–32.

- Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. Российский ислам: Очерки истории и культуры. Отв. ред. А. К. Аликберов. М.: ИВ РАН, 2018.
- Бабатов М. М. Письмо Магомед Мухтара Параульского Магомеду, сыну Али Иорданского – преподавателю исламских наук в с. Карамахи Буйнакского района. *Алимы и ученые против вахха-бизма*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2001. С. 59–83.
- Гордлевский В. А. *Дагестанлы Сейид Ахмед. Избранные сочинения*. М.: Восточная литература, 1962. Т. 3.
- Кудрявцев А. В. Ислам на Северном Кавказе. *Постсоветское мусульманское пространство. Религия, политика, идеология*. М.: ИВ РАН, 1994.
- Макаров Д. В. *Официальный и неофициальный ислам в Дагестане*. М.: ЦСиПИ, 2000.
- Мантаев А. А. «Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане: дисс. ...канд. полит. наук. М., 2003.
- Хасавнех А. А. Биографические сведения о татарском шейхе Мухаммад-Закире ал-Чистави в дагестанских арабоязычных рукописях. *Известия Дагестанского государственного педагогического университета*. № 1. 2012. С. 78–81.
- Шихалиев Ш. Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 3. 2017. С. 134–169.
- Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане. *Вестник Евразии*. № 3, 2007. С. 137–151.
- Шихалиев Ш. Ш., Закиров А. Д. Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова. *Проблемы востоковедения*. № 3. 2016. С. 35–40.
- Абдуллах Ахмад б. Мухаммад. *Рийад ахлак ас-салихин*. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2015.
- Ад-Дагестани, ибн Мухаммад Хасан Хильми; Насыров И. Р., Ацаев А. С. (пер.). Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммад Арифа (Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад ‘Ариф). М., 2006.
- Ал-Кахи Хасан б. Мухаммад. *Талхис ал-ма‘ариф фи таргим Мухаммад ‘Ариф*. Дамаск, 1996.

- Alikberov A. Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso. *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*. A cura di Marietta Stepanyants. Torino: Centro di studi religiosi comparati Eldorado Agnelli, 2003. Pp. 161-180 (In Italian).
- Damrel D. A Sufi Apocalypse. *ISIM Newsletter*. 2001. No. 4 (4).
- Shikhsaidov A. R., Khalidov A. B. Manuscripts of al-Ghazali's Work in Daghestan. *Manuscripta Orientalia*. No. 3(2). 1997. Pp. 18-30.
- An-Naqshbandi Muhammad Nazim Adil al-Haqqani. *Mystical Secrets of the Last Days*. Los Altos, CA-Chicago, IL: Haqqani Islamic Trust for New Muslims, 1994.

محتوا و مخاطب نخستین ملفوظات در هند^۱

اشتیاق احمد ظلی^۲

ترجمه: لیلا شوقی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱]

چکیده

ملفوظات یا «مجموعه‌ای از گفته‌های اولیاء»، گونه‌ای از ادبیات تصوّف است که هم دربردارنده اقوال بزرگان صوفیه و هم گزارشی دقیق از مجالس آنهاست؛ همچنین نوع ادبی خاصی است که در هند پدید آمد. سرچشمه ملفوظات، مدیون نبوغ صوفیان چشتی است. فوائد الفؤاد امیرحسن علاء سجزی، شاعر و ادیب قرن چهاردهم، دربردارنده گفتارهای شفاهی شیخ نظام الدّین اولیاء، اولین مجموعه ملفوظات است. بعد از آن می‌توان از خیر المجالس اثر حمید قلندر نام برد که شامل اقوال شیخ نصیرالدّین چراغ دهلی است. این پژوهش کوشیده است با بررسی این دو مجموعه، ماهیت و گستره مخاطبان این دو پیر بزرگ چشتی را مشخص کند. در ادامه نیز از رهگذر بررسی انواع پیروان چشتیان نخستین از زمان شیخ معین الدّین چشتی - مؤسس سلسله چشتیه - سطح مباحث مطرح شده در مجالس صوفیان و انواع مریدان و طبقات اجتماعی مخاطبان چشتی را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: ملفوظات، ادبیات تصوّف، فوائد الفؤاد، خیر المجالس، شیخ نظام الدّین اولیاء، شیخ نصیرالدّین چراغ دهلی

۱. برگردان از:

Ishtiyak Ahmad Zilli (2004). "The context and Audience of the early Malfuz writings in India", in: Studies on Persianate Societies, vol 2, New Delhi, p. 80 – 100.

۲. مؤرخ و استاد دانشگاه اسلامی علیگر، علیگر، هند.

۳. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران leilashoghi@ymail.com

مقدمه

از نخستین روزهای گسترش تصوّف، گرایش درخور توجّهی در میان صوفیان به حفظ اقوال و احوال بزرگان صوفیه وجود داشت؛ به گونه‌ای که در نخستین کتاب‌هایی که درباره تصوّف نوشته شده است، چنین اقوالی به وفور دیده می‌شود. صوفیان به منظور توضیح اصول و آموزه‌های تصوّف، همواره بر بیانات، روایات و حکایات صوفیان متقدّم تکیه کرده‌اند. ملفوظات یا «مجموعه‌ای از گفته‌های اولیاء»، گونه‌ای از ادبیات تصوّف است که هم در بردارنده اقوال بزرگان صوفیه و هم دربرگیرنده گزارشی دقیق از مجالس آنهاست که کیفیت شفاهی آن هم حفظ شده است؛ همچنین نوع ادبی خاصی است که در هند پدید آمد و ظاهراً هیچ پیشینه‌ای ندارد.

تمایل به ثبت تعالیم شفاهی مشایخ تصوّف، متأثر از ادبیات حدیث است؛ 63-64 (82 Ernst, 1992). البته واضح است که دغدغه درباره صحت و وثاقت گفته‌ها و اعمال پیامبر - که از آن به حدیث یاد می‌شود - در باب ملفوظات وجود ندارد. همچنین هیچ اسلوب یا ابزاری برای بررسی متنی و محتوایی این گفته‌ها که میزان صحت آنها را تعیین کند، در دست نیست. این گفته‌ها هرچه عجیب‌تر و غیرمعمول‌تر باشند، برای کسانی که به آنها ایمان دارند، جذابیت بیشتری پیدا می‌کنند. در چنین شرایطی، احتمال افزودن، الحاق یا تحریف در گفته‌های حقیقی بزرگان تصوّف وجود دارد. با گذشت زمان، این اقوال هاله‌ای از قداس به خود می‌گیرند و جوهره و روح تصوّف قلمداد می‌شوند و هرگونه کوشش برای تردید در محتوای آنها ناپسند به شمار می‌آید.

افزون بر علم حدیث، به احتمال بسیار دیگر تحولات و پیشرفت‌های زبان عربی نیز بر مفهوم ملفوظات تأثیر گذاشته است. در نخستین قرن‌های عصر اسلامی، سنتی ریشه‌دار مرتبط با آموزش حدیث و دیگر علوم وجود داشت که «املا» نامیده می‌شد.

متخصّصان شاخه‌های مختلف علوم، عادت داشتند به دانش‌آموزانی که با قلم و کاغذ پیرامون آنها می‌نشستند، مطالبی را املا کنند و آنها هر سخنی را که معلّم می‌گفت، یادداشت می‌کردند. به همین شیوه، کتاب‌های کاملی فراهم آمد که با عنوان «امالی» شناخته شدند. آثار بسیاری در این نوع نوشته شد که برخی از آنها به دلیل دربرداشتن مطالب مهم، شهرت زیادی کسب کردند (حاجی خلیفه، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۴۷ - ۱۴۸). امالی‌ها برخلاف ملفوظات، اظهارات شفاهی ارتجالی افرادی نبودند که آنها را ایراد می‌کردند، بلکه آنها سخنرانی‌های کاملاً تنظیم شده و طرح‌ریزی شده درباره موضوعات منتخب بودند (ثعلب، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۲۲ - ۲۳؛ دهخدا، ۱۹۶۳م). چند منبع نشان می‌دهد استادان تصوّف از این روش استفاده می‌کردند؛ برای نمونه، چند فصل از نسخه عوارف المعارف سهروردی، کتاب مشهور تصوّف، املا شده است (سهروردی، ۱۹۶۶م، ص ۴۴، ۴۷، ۶۲ - ۶۴).

مشابه ملفوظات، در زبان عربی هم نوعی نوشته‌های مشهور به نام «مجالس» یا «مجالسات» وجود دارد.^۱ کتاب‌های متعلّق به این نوع ادبی، شامل شرح مباحث نظری عالمان نامی در رشته‌های ادبیات، زبان‌شناسی، لغت‌شناسی و... است. این بیانات و سخنرانی‌ها، عمدتاً فی البداهه یا در پاسخ به پرسش‌های مخاطبان ایراد شده است و برخی از حاضران آنها را رونویسی کرده‌اند. با وجود شباهت ظاهری مجالسات با ملفوظات، تفاوت‌های بسیار مهمی نیز وجود دارد که مجالس را از ملفوظات متمایز می‌کند؛ نخست: مجالس کاملاً در همان مجلس و با ادامه یافتن بحث‌ها ثبت شده‌اند. دوم: گردآورنده هیچ نظری انتخابی در آن اعمال نکرده است. سوم: عالمان همیشه منابع خود را با اسناد کامل (زنجیره‌ای از راویان) ذکر کرده‌اند (ثعلب، ۱۹۶۹م، ص ۲۳ - ۲۴)؛ امّا ملفوظات برخلاف مجالسات، در زمان دیگری ثبت می‌شوند و هیچ‌گاه هم به طور کامل ثبت نمی‌شوند و گزینش مطالب

نیز اغلب بر عهده گردآورنده است؛ همچنین استاد خود را ملزم به ذکر منبع نمی‌داند و بیشتر اوقات آن چیزی را می‌گوید که خود بخواهد. همچنین نوعی از مناظره و بحث آزاد و صریح که در آن مخاطبان می‌توانند پرسش و بحث کنند و نظرات مختلف بگویند - که این مشخصه نوشته‌های مجالس است - در محافل صوفیان ممکن نیست. در آنجا به غیر از پرسش‌های مؤدبانه، امکان طرح بحث و مناظره‌های دیگر وجود نداشت. به نظر می‌رسد کسانی که بنیاد ادبیات ملفوظات را در هند پایه‌گذاری کرده‌اند، با سنت امالی آشنا بوده‌اند (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۲۳۷ - ۲۳۸)؛ اما به احتمال بسیار، از پیشرفت‌هایی که در حوزه مجالس رخ داده بود، باخبر نبوده‌اند یا دست‌کم چنین آگاهی‌هایی در نوشته‌های آنها منعکس نشده است.

سابقه و منشأ ملفوظات

واژه «ملفوظ»، به انحصار برای بیان اظهارات و سخنان شفاهی صوفیان به کار می‌رود. (Nizami 1983: 163) اگرچه ملفوظات در جایگاه نوعی از ادبیات تصوّف، به احتمال زیاد شکل و محتوای خود را در دوران سلطنت دهلی در هندوستان به دست آورده است، به نظر می‌رسد اولین نمونه‌های آن سال‌ها پیش و خارج از هندوستان گردآوری شده است که البته همچنان تأمل برانگیز است. اما بی‌شک مجموعه بسیار بزرگی از گفته‌ها و روایات صوفیان اولیه در کتاب‌هایی که به ابعاد دیگر تصوّف پرداخته‌اند، حفظ شده است. صوفیان متأخر به این موضوع بسیار توجه کرده‌اند و همواره از آن برای توضیح مفاهیم پیچیده تصوّف و تبیین آنها برای مخاطبان خود بهره برده‌اند. با وجود این، شاید صحیح نباشد که این کتاب‌ها را که در بردارنده گفته‌های پراکنده و نامنسجم بزرگان تصوّف هستند، پیشگام ملفوظات بنامیم.

از زندگی‌نامه شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (م ۱۰۴۹) و سخنان ابویزید بسطامی که در کتاب التّور آمده است، معمولاً با عنوان نمونه‌های اوّلیّه ملفوظات یاد می‌شود؛ اما با بررسی دقیق این کتاب‌ها درمی‌یابیم که چنین نیست. اسرار التّوحید محمّد بن منوّر، همان‌طور که محمّد تقی بهار نیز به آن اشاره می‌کند (ابن منوّر، ۱۹۴۳ م، ص ۹-۱۱؛ بهار، ۱۹۵۸ م، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹)، درواقع زندگی‌نامه شیخ ابوسعید است که بخشی از آن به سخنان او اختصاص یافته است. حتّی اگر از اشکال‌های این فرضیه چشم‌پوشی کنیم و از وقفه طولانی یک قرن و نیم میان مرگ شیخ ابوسعید و تألیف کتاب صرف‌نظر کنیم و سخنان مُندَرَج در کتاب را اصل در نظر بگیریم، باز هم به دشواری می‌توانیم آن را صورت نخستین ملفوظات بدانیم. محمّد بن منوّر خود (ابن منوّر، ۱۹۴۳ م، ص ۹) این گفته‌ها را با عنوان «مضامین ظریف و ارزش‌های اخلاقی پراکنده در سخنانش» (فوائد و نکات پراکنده از سخنان او) توصیف کرده است. این سخنان پراکنده و نامنسجم شیخ بدون هیچ نظم و ترتیبی گردآوری و تألیف شده‌اند. درحقیقت آنها شبیه اقوال صوفیان نخستین هستند که در کتاب‌های تصوّف فراوان آمده‌اند و تفاوت آنها تنها در این است که از قول یک شخص بیان شده‌اند؛ ازاین‌رو صحیح نیست آنها را از زمره ملفوظات بدانیم. نمونه بسیار نزدیک به اسرار التّوحید، کتاب التّور من کلمات ابی‌طیفور سلجی است. در این اثر نیز همانند اسرار التّوحید، احوال و سخنان پراکنده و نامنسجم، بی‌هیچ ترتیب موضوعی یا نظم دیگری گردآوری و تألیف شده‌اند. افزون بر این، سخنان گردآوری‌شده در کتاب هیچ مخاطب خاصی ندارند. بیشتر این سخنان به مقوله شطحیات تعلّق دارند که در حالت جذبه بیان شده‌اند و معمولاً شامل نظرات و مفاهیمی فراتر از سطح درک مردم عادی هستند؛^۲ بنابراین شایسته نیست آنها را نیز به حدیث مانند کنیم یا جزء ملفوظات بدانیم.

درواقع این گونه سخنان با وجود برجستگی و اهمیتی که دارند، به دلایلی نمی توان جزء ملفوظات دانست؛ از جمله اینکه آنها گزارشگر رویدادهای حقیقی مجالس شیخ نیستند و نمی توانند کیفیت شفاهی مجالس را که مشخصه بارز ملفوظات است، حفظ کنند. اما دور نیست که بگوییم منشأ ملفوظات - آن گونه که آن را می شناسیم - مدیون نبوغ صوفیان چشتی است. عموم مردم، معرفی این نوع ویژه از ادبیات تصوّف را به شاعر و ادیب قرن چهاردهم، امیرحسن علاء سجزی نسبت می دهند؛ کسی که گفتارهای شفاهی استاد خود شیخ نظام الدّین اولیاء را ثبت کرد. فوائد الفؤاد سجزی، هم یادگار ارادت او به استاد خویش و هم اثر بزرگی در ادبیات تصوّف است. این کتاب دربردارنده برخی از ظریف ترین نکات، آموزه ها و اصول تصوّف چشتی و همان طور که در پژوهش محمّد حبیب در این موضوع آمده است، اولین مجموعه ملفوظات است و سجزی نخستین کسی است که پایه های این نوع از ادبیات تصوّف را بنا نهاد (Habib, 1974: 365-433). مجموعه های دیگر ملفوظات پیش از فوائد الفؤاد نیز اکنون ساختگی به نظر می رسند و می توان احتمال داد که آنها با سرمایه گذاری و سفارش کتاب فروشان به منظور افزایش تقاضای چنین نوشته هایی در میان مردم نوشته شده اند.

امیرحسن سجزی تألیف فوائد الفؤاد را در اوایل شعبان سال ۷۰۷ / اواخر ژانویه ۱۳۰۸ آغاز کرد و در ۲۰ شعبان ۷۲۲ / سپتامبر ۱۳۲۲، مصادف با سلطنت اولین حاکم تغلق، یعنی سلطان غیاث الدّین تغلق به پایان برد (سجزی، ۱۹۶۶، ج ۳، ص ۴۴۰). هنگامی که سجزی شروع به تألیف کتاب کرد، سلطان علاء الدّین خلجی در اوج قدرت و شکوه خود بود. او توانسته بود شورش ها و حملات مغول را سرکوب کند و اصلاحات اقتصادی را با موفقیت انجام دهد. ادبیات و هنر نیز در دوران سلطنت او به شکوفایی رسیدند؛ اما هیچ کدام از این وقایع، حتّی نام پادشاه در فوائد الفؤاد نیامده است.^۳

در فوائد الفؤاد به سلطنت قطب الدین مبارک خلجی، نخستین حاکمی اشاره شده است که آشکارا رفتار خصمانه‌ای در برابر شیخ نظام الدین در پیش گرفت؛ اما به هرج و مرج پس از مرگ علاء الدین و جنایاتی که ملک کافور در دوران سلطنت کوتاه خود مرتکب شد، هیچ اشاره‌ای نشده است. همچنین کتاب درباره نزع شدید بین شیخ نظام الدین و سلطان جوان که به قتل سلطان جوان ختم شد، هیچ اطلاعاتی ارائه نمی‌دهد. افزون بر اینها، موضوعاتی چون کشتار وحشیانه کل خاندان علاء الدین به دست خسروخان، بزرگ قبیله بروری‌ها؛ تداوم حضور تعدادی از مریدان شیخ در مناصب مهم تحت نفوذ او؛ پذیرش هدیه بزرگ حاکم از سوی شیخ؛ نزع بین غازی ملک و خسروخان و همچنین تأسیس سلسله تعلق نیز در کتاب نیامده است. شگفت‌انگیزتر آنکه ضیاء الدین برنی که خود از مریدان شیخ نظام الدین بود، خسروخان را به توطئه برای نابودی اسلام و مسلمانان متهم می‌کند^۴ (برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۷۲ - ۳۷۵، ۳۹۶ - ۳۹۹، ۴۰۶ - ۴۲۳؛ ۱۹۸۰: ۲۶۶ - ۲۷۰، Lal ۲۸۸ - ۲۸۶،؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۶۰ - ۱۶۱؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۱۰؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۳۹۷؛ حاجی خلیفه، ۱۹۶۷م، ج ۳، ص ۸۵۵). افزون بر این، روابط شیخ با سلطان غیاث الدین تغلق، بنیان‌گذار سلسله تغلق خوب نبود؛ تا آنجا که به دستور عالمان مخالف شیخ، مجمعی (محضر) از علما به منظور تصمیم‌گیری درباره حلال بودن موسیقی صوفیانه (سماع) تشکیل شد (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۲۰ - ۱۲۱). افزون بر این، سلطان بر اثر واقعه‌ای درگذشت که حدس و گمان زیادی درباره آن وجود دارد؛ به گونه‌ای که سنت‌های بعدی چشتی، مرگ سلطان را به نیروهای معنوی شیخ نسبت می‌دهند. با این وجود، در فوائد الفؤاد کوچک‌ترین اشاره‌ای به هیچ‌یک از این اتفاقات نشده است. اشاره به شرایط و رویدادهای آن عصر نیز اندک و بسیار اتفاقی است؛ حتی آن مسائلی که در بهبود اوضاع جامعه به ویژه اوضاع چشتی‌ها مؤثر بود، در سخنان و بحث‌های شیخ هیچ بازتابی نیافته

است. گویا مجلس‌های شیخ نظام‌الدین کاملاً از زندگی آن عصر جدا بود؛ نه هیچ ستایشی از خوبی‌ها مشاهده می‌شود، نه سرزنشی در باب پستی‌ها و رذایل اجتماعی، درحالی‌که به یقین همه این امور در جامعه‌ای که شیخ قصد اصلاح آن را داشت، بسیار اثرگذار بودند. این امر شاید متأثر از خط‌مشی آگاهانه شیخ، یعنی نوعی برداشت صوفیانه در دوری کردن از دنیا (عزلیت) باشد؛ وگرنه می‌دانیم که شیخ حساسیت‌های فراوانی داشت و رنج‌ها و مصیبت‌های مردم، عمیقاً او را متأثر می‌کرد (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۰۵ - ۱۰۶). از این نظر، خیرالمجالس حمید قلندر کاملاً با فوائد الفؤاد متفاوت است. تمام صد مجموعه ثبت‌شده این کتاب مربوط به نخستین سال‌های حکومت سلطان فیروزشاه تغلق است. حمید قلندر گردآوری اقدامات مجالس شیخ نصیرالدین چراغ‌دهلی (م ۱۳۵۶/۷۵۷) را در سال ۱۳۵۴/۷۵۳ آغاز کرد و تا سال ۱۳۵۵/۷۵۶ به انجام رساند. شیخ نصیرالدین نیز همانند استادش نظام‌الدین اولیاء، به مسائل و تحولات سیاسی عصر خود توجه نداشت؛ اما می‌توان با شرح خیرالمجالس، آگاهی‌های فراوانی درباره شرایط حاکم در آن زمان به‌ویژه در دهلی به دست آورد که از جمله آنها می‌توان به حس افسوس و دل‌تنگی شدید به گذشته به‌ویژه دوران سلطنت علاءالدین که فراوان در این کتاب آمده است، تنزل جایگاه صوفیان و به طور کلی تصوف و کاهش فرصت‌های آنان و نیز تعطیلی شماری از لنگرها (آشپزخانه‌های رایگان) و ... اشاره کرد. این موارد به خوبی نشان می‌دهد اوضاع آن دوران دست‌کم در سال‌های اولیه حکومت فیروزشاه تغلق، تا چه حد نامساعد بوده است. وقتی صوفی‌ای با جایگاه شیخ نصیرالدین پیوسته از سختی‌های روزگار سخن می‌گوید، نشان از آن دارد که مشکلی جدی وجود داشته است.

همان‌طور که پیش از این گفته شد، در فوائد الفؤاد از اینکه شیخ نظام‌الدین اولیاء درباره علاءالدین و دستاوردهای فراوان یا ضعف‌های شخصی او و نیز آشوب‌های نواحی مرزی

صحبت کرده باشد، نشانی نیست؛ حتی در سراسر کتاب به رابطه خاص او با سلطان، آن چنان که از منابع دیگر برمی آید، اشاره ای نشده است؛^۵ اما در خیر المجالس به تفصیل (ص ۱۳۹، ۲۴۰-۲۴۲) از سلطنت علاء الدین و رفاه و آسایش زندگی در دوران او سخن به میان آمده است. از این کتاب، آشکارا می توان فهمید که تا چه اندازه مردم در رفاه بودند؛ به گونه ای که مهمانی گرفتن و مهمانی دادن میان مردم بسیار رایج بود و حتی گدایان می توانستند در زمستان دو روانداز تهیه کنند.

برنی مورخ دوران سلطنت و معاصر شیخ نصیرالدین که اتفاقاً از مریدان شیخ نظام الدین اولیاء نیز بوده است، سلطان علاء الدین را حاکمی مستبد، جاهل و متکبر معرفی می کند که اهمیت چندانی به دین در زندگی شخصی خود یا اداره حکومت نمی داد و مجازات های بسیار سختی می کرد؛ تنبیهاتی که حتی در شرع نیز جایز شمرده نمی شد. تا آنجا که سرزدن خطایی کوچک از فردی، به نابودی تمام اعضای خانواده او منجر می شد؛ به گونه ای که حتی کودکان و زنان نیز در امان نبودند. سلطان علاء الدین در مجموع پادشاهی ظالم و سنگدل بود (برنی، ۱۸۶۲ م، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۲-۲۶۴، ۲۹۷، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۵۴، ۳۶۵-۳۶۶)؛ ولی در خیر المجالس با عنوان پادشاهی آرمانی معرفی می شود؛ پادشاهی که به رفاه مردم توجه زیادی داشت و شیخ از او به خوبی یاد کرده است. از روایت خیر المجالس برمی آید که مردم دهلی احترام خاصی برای سلطان علاء الدین قائل بودند؛ بر سر مقبره او جمع می شدند و برای برآورده شدن نیازهایی خود در آنجا ریسمان هایی گره می زدند. جالب اینجاست که شیخ نصیرالدین نیز با این گفته ها درباره سلطان در گذشته موافق است.^۶

خیر المجالس به خوبی مضامین اجتماعی و سیاسی سخنانی را که در کتاب ثبت و ضبط شده است، نشان می دهد. حمید قلندر آن جایگاه ادبی امیرحسن سجزی گردآورنده

ملفوظات شیخ نظام الدین اولیاء را ندارد؛ اما از آنجاکه به جزئیات بسیار توجه کرده است، بهتر از سجزی توانسته شرایط حاکم بر عصر خود را نشان دهد. البته باید در نظر داشت شخصیت دو شیخ نیز در این موضوع بی تأثیر نیست. شخصیت جدی شیخ نظام الدین همه چیز را تحت تأثیر خود قرار می داد؛ اما آن سادگی و فروتنی شیخ نصیر الدین چراغ دهلی باعث می شد که نویسنده فراتر از محیط خود را احساس کند، ببیند و تصویری از جامعه عصر خود با همه نقاط قوت و ضعفش ارائه دهد.

بررسی ماهیت و گستره مخاطبان شیخ نظام الدین اولیاء در فوائد الفؤاد و شیخ نصیر الدین چراغ دهلی در خیر المجالس

تضاد و تقابل میان شخصیت این دو شیخ برجسته و نیز محیط زندگی و کار آنها را نمی توان چندان مشخص کرد و این بررسی با محدودیت های بسیاری روبرو است. یک محدودیت جدی از آنجاست که تمرکز گردآورندگان اغلب بر روی پیر، گفته ها و کارهای او بوده است و آنها توصیف مخاطبان حاضر در جلسات و ثبت اقدامات آنها را ضروری نمی دانستند و تنها به صورت اتفاقی نام برخی را آورده اند. محیط نیز همانند مخاطبان اهمیت چندان نداشت و در بهترین حالت، در اولویت دوم قرار داشت. معتبرترین سند برای نشان دادن این واقعیت، آن است که نام امیر خسرو دهلوی شاعر اصلاً در فوائد الفؤاد نیامده است، در حالی که امیر خسرو از مریدانی بود که شیخ نظام الدین بسیار به او علاقه مند بود و به دفعات به جماعت خانه می رفت.^۷

همچنین نام برخی از برجسته ترین مریدان شیخ نظام الدین اصلاً در کتاب نیامده است؛ از جمله شمس الدین یحیی، شیخ قطب الدین منور، فخر الدین ززادی، علاء الدین نیلی و شیخ وجیه الدین یوسف. نام جانشین شیخ در دهلی، یعنی شیخ نصیر الدین چراغ

دهلی نیز تنها یک بار در کل کتاب آمده است (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۷۳). نام اعضای خاندان سلطنتی، اشراف و کارکنان حکومت که شمار چشمگیری از مریدان شیخ را تشکیل می‌دادند نیز به کلی ساقط است. در خیر المجالس نیز نام محمد گیسودراز تنها در «ضمیمه» آمده است و توضیحات کتاب بیان می‌کند که او به خلافت (جانشینی) شیخ نصیرالدین نرسیده است. همچنین گفته‌اند که او بعد از غسل شیخ، ریسمان‌هایی از تختی که بدن شیخ را بر روی آن غسل می‌دادند، برداشت و به گردن او بست و گفت که این خرقة مناسب اوست؛ اما بعید است که این گفته صحیح باشد^۱ (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۸۷ - ۲۸۸؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱ - ۲، ۲۱).

با توجه به کمی شواهد درباره این موضوع در مجموعه‌های ملفوظات، سعی شد اسامی مریدان این دو شیخ یاد شده در دیگر منابع تصوّف و غیرتصوّف نیز جستجو شود؛ چراکه هر مرید باید دست‌کم یک بار در مجالس پیر خود شرکت کرده باشد؛ اما در این کار نیز چندان موفق نبودیم؛ چراکه این منابع، به ندرت به نام مریدان مگر مریدان برجسته اشاره کرده‌اند. گفتنی است در این دوره به دلیل افزایش فرقه‌های تصوّف، صوفیان همانند قبل سیّار و دوره‌گرد نبودند. آنها در مکان‌های ویژه‌ای مستقر می‌شدند و به سمت مردم نمی‌رفتند، بلکه مردم به سوی آنها می‌آمدند. درواقع، مردم به صوفیان علاقه‌مند بودند؛ ولی صوفیان چندان علاقه‌ای به عموم مردم نداشتند.

بررسی انواع پیروان چشتی از ابتدای حضور آنها در هندوستان

طبیعی است که درک رموز عرفانی تصوّف، فلسفه و اخلاق، آموزه‌ها و موضوعات فکری مربوط به آنها سطح معینی از یادگیری را می‌طلبد. اگر بیانات شیخ نظام‌الدین اولیاء و شیخ نصیرالدین چراغ دهلی که در فوائد الفؤاد و خیر المجالس گردآوری شده است،

نشان‌دهنده ماهیت و سطح مباحث مطرح‌شده در مجالس آنها باشد، به‌دشواری می‌توان انتظار داشت کسانی که سطح مشخصی از یادگیری ندارند، بهره‌کافی از سخنان آنها ببرند؛ پس بعید نیست که بیشتر مریدان کسانی بودند که کمترین سطح یادگیری را داشتند. این مریدان در نخستین روزهای سلطنت محدود به افراد طبقات بالا بود؛ اما به سرعت طبقات پایین‌تر جامعه که از حیطه فعالیت شیخ دور بودند نیز به این جمع اضافه شدند.

تحقیقات درباره خانقاه‌های چشتی در دوره موردنظر، اغلب به زبان فارسی انجام شده است؛ چراکه زبان فارسی، زبان فرهنگ و مباحث آموزشی و زبان رسمی سلطنت دهلی بود. شمار زیادی از مردم درحال یادگیری زبان فارسی بودند، ولی عمدتاً به اقشار تحصیل‌کرده و کارکنان حکومتی محدود می‌شد. دو پیر بزرگ فرقه چشتی، شیخ معین‌الدین چشتی و شیخ قطب‌الدین بختیار کاکلی خارج از هند به دنیا آمدند و بزرگ شدند (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۱۹۲ - ۱۹۳، ۳۰۵)؛ بنابراین قاعدتاً در برقراری ارتباط با توده‌های مختلف مردم با مشکلاتی روبرو بودند که منابع به این موضوع اشاره‌ای نکرده‌اند.

ظاهراً مخاطبان چشتیان اولیه، دو گروه مجزا بودند؛ گروه اول: افرادی با سطح معینی از یادگیری و فرهنگ که هم به دلیل علاقه‌مند بودن به دیدگاه تصوّف و هم به دلیل مجذوب شدن به شخصیت و منش پیر صوفی به جرگه تصوّف پیوستند. مریدان (شاگردان) و خلیفه‌ها (جانشینان)، عمدتاً جزء این گروه و ضامن تداوم سنت صوفیانه بودند. با این وجود، برخی شواهد نشان می‌دهد همیشه این‌گونه نبوده است؛ مثلاً برخی غلامان و روستاییان تازه‌مسلمان‌شده نیز بودند که حتی نمی‌دانستند چگونه باید از مسواک استفاده کنند یا مریدان گستاخی وجود داشتند که با شوخی‌های نابجای خود شیخ را بسیار می‌رنجانند.

گروه دوم: افرادی که تنها به این دلیل که جذب جنبه‌های ظریف روایات عرفانی شده بودند، به جرگه صوفیان نپیوسته بودند، بلکه تحت تأثیر زندگی ساده و پرهیزکارانه استادان صوفی قرار گرفته بودند. در اغلب موارد، آنها مجذوب داستان‌ها و افسانه‌های مربوط به معجزات استادان می‌شدند و متأثر از آن برای دریافت برکت (فیض) به خانقاه می‌آمدند؛ همچنین آنها کسانی بودند که برای التیام نارضایتی‌ها و گریز از رنج‌ها و سختی‌های روزمره خود راهی پیدا نکرده بودند. از اقشار مختلف جامعه در این گروه حضور داشتند، اما بیشتر آنها از مردم عادی بودند.

خواجه معین‌الدین چشتی، مؤسس سلسله چشتی در هند در دوران حکومت سلطان شمس‌الدین ایلتمیش (۱۲۱۰-۱۲۳۵) وارد هند شد^۹ و بعد از اقامتی کوتاه در لاهور و دهلی، در اجمر که به تازگی فتح شده بود، مستقر شد. متأسفانه جزئیات کامل زندگی و کار او در دست نیست. فوائد الفوائد و خیر المجالس به ندرت از او یاد کرده‌اند و در سیر الاولیاء نیز آگاهی‌های کمی درباره او آمده است (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۷۶، ۳۴۶، ۴۰۵؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۵۵-۵۸؛ قلندر، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۴۵، ۵۲، ۵۸). این کتاب‌ها تنها دربردارنده نام دو تن از مریدان او، شیخ قطب‌الدین بختیار کاکی و شیخ حمیدالدین صوفی ناگوری هستند که جانشینان اصلی شیخ بودند. در منابع متأخر نیز نام چندی از مریدان خواجه معین‌الدین آمده است که ظاهراً بیشتر آنها از طبقه طلاب و عالمان هستند. تنها نامی که در میان مریدان او مربوط به طبقه حکومتی است، سید حسین مشهدی، امیر قطب‌الدین آیبک و حکیم اجمر در زمان ورود معین‌الدین به آنجا بود که بعدها با دختر عمویش ازدواج کرد.^{۱۰} غوثی از شخص دیگری نیز به نام ملک خطاب یاد می‌کند (غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۴۳-۴۸، ۹۸-۹۹) و اطلاعات زیادی از او نمی‌دهد؛ ولی آن‌گونه که از نامش برمی‌آید، متعلق به طبقه حکومتی است.

درباره مخاطبان غیرمرید خواجه معین الدین نمی توان نظر قطعی داد؛ چراکه هیچ اطلاعاتی در این باره در دست نیست. افسانه های متأخر نیز که درباره مسلمان شدن تعداد زیادی از هندوها به دنبال معجزات بی شمار شیخ است، از نظر تاریخی قابل دفاع و استناد نیستند (قلندر، [بی تا]، ص ۲۱۹؛ غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۴۳). به احتمال بسیار، این عقب گرد و سیر نزولی از زمان شیخ نظام الدین اولیاء آغاز شده است؛ یعنی زمانی که سلسله چشتی به شهرت و اعتبار چشمگیری دست یافته بود. می توان حدس زد که تعدادی از ساکنان مسلمان اجمر که بسیاری از آنها بی شک به گروه مهاجران تعلق داشتند، مخاطبان عادی شیخ نظام الدین اولیاء بودند. این مسلمانان با توجه به همین پیشینه و آشنایی با سنت صوفیانه در سرزمین های مادری خود، به طور طبیعی به سوی شیخ جذب شده بودند. افزون بر این، از آنجا که اجمر با جمعیت غیرمسلمان احاطه شده بود، احتمالاً شماری از جمعیت غیرمسلمان نیز در میان مخاطبان وجود داشتند؛ ولی در این باره اطلاعات معتبری در دست نیست.

دو مرید اصلی خواجه معین الدین چشتی، شیخ قطب الدین بختیار کاکای و شیخ حمید الدین ناگوری در شرایطی کاملاً متفاوت زندگی و کار کردند. شیخ قطب الدین در کلان شهر نوظهور دهلی زندگی و کار می کرد؛ اما شیخ حمید الدین در حومه شهر راجستان و در میان مردم روستایی زندگی می کرد. گذشته از شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر مشهور به بابا فرید، تنها اسامی معدودی از مریدان شیخ قطب الدین در منابع آمده است که به نظر می رسد بیشتر آنها از طبقه عالمان باشند. شیخ فرید الدین خود از خانواده قضات بود. دو تن دیگر از مریدان نیز به قضاوت مشغول بودند که پس از مرید شدن، این شغل را رها کردند (جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۶۴-۶۵؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۲۶-۲۸، ۳۰، ۳۳-۳۴؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۳۸۸). از آنجا که قطب الدین بختیار در مرکز دهلی زندگی و کار می کرد، ممکن

است تصوّر شود که برخی از اعضای طبقه حکومتی با او ارتباط نزدیک داشتند و احتمالاً مرید او شده بودند؛ اما تنها یک مرجع مبهم در منبعی متأخر یعنی گلزار ابرار غوثی را داریم که نشان می‌دهد یکی از مریدان او به نام شیخ معزالدین دهلوی، جانشین (نایب) حاکمان دهلی بوده است؛ ولی منابع تاریخی موجود این موضوع را تأیید نمی‌کنند. همچنین گفتنی است منصب «نایب»، بعد از درگذشت سلطان شمس الدین، یعنی چند ماه بعد از فوت شیخ قطب الدین در نوامبر سال ۱۲۳۵ مطرح و معرفی شد.^{۱۱}

سیر الاولیاء و برخی منابع متأخر دیگر، این باور را به خواننده القامی‌کنند که تمام جمعیت دهلی از جمله سلطان شمس الدین ایلتمش و نجبای او، ایمان زیادی به قطب الدین بختیار داشتند؛ در حالی که منابع دیگر نظیر فوائد الفؤاد و خیر المجالس این موضوع را تأیید نمی‌کنند. گفته شده است قطب الدین بختیار تنها یک بار به منظور تأیید زمینی که گویا در اختیار فرزندان خواجه معین الدین چشتی بود، به دربار سلطان ایلتمش رفته است (امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۶۳ - ۶۵)؛ اما به احتمال زیاد این واقعه نیز رخ نداده است؛ زیرا چشتی‌های اولیه هرگز واگذاری زمین را نمی‌پذیرفتند؛ از این رو سفر معین الدین از اجمر به دهلی برای دادن یک دستور (فرمان) به این منظور بسیار بعید است. همچنین نقل شده است که وقتی معین الدین بنا بر شکایت شیخ نجم الدین صغری، تصمیم گرفت او را با خود به اجمر ببرد، تمام جمعیت دهلی با اشک و شیون آنها را بدرقه کردند و معین الدین با دیدن این صحنه از نجم الدین خواست که در دهلی بماند (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب‌گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۵ - ۱۶، ۲۷ - ۴۳)؛ اما این واقعه را نیز منابع علمی و تاریخی تأیید نمی‌کنند. با این حال، می‌توان گفت در آن زمان جمعیت دهلی را عمدتاً بومیان اصلی و اولین نسل مهاجران از افغانستان، ایران و آسیای مرکزی تشکیل می‌دادند و دهلی جایی بود که سنت‌های صوفیانه در آن بسیار قوی و مستحکم بود و نیز سلسله

چشتی کاملاً در آنجا شناخته شده بود و این افراد تمایل و کششی ذاتی به صوفی‌ای برجسته با پیشینه خودشان داشتند.

در میان معدود مریدان شیخ حمیدالدین ناگوری که نام آنها در سرور الصدور آمده است، دو تن متعلق به طبقه حکومتی (با نام وکیل دار و مالک ناگور) بودند. ظاهراً تعداد اندکی نیز جزء قشر تحصیل کرده (عالمان) بودند؛ اما تعداد دیگری نیز به طبقات عادی جامعه تعلق داشتند (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۳-۳۳، ۴۳، ۵۲، ۶۸؛ نیز، غوثی، ۱۹۹۴م، ص ۴۲-۴۸؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۳۴۴-۴۰۱-۴۰۲؛ محدث دهلوی، ۱۸۷۰م، ص ۷، ۵۹-۶۰؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۲، ص ۳۷۲). شیخ حمیدالدین نخستین صوفی مهم چشتی و اصالتاً هندی بود. او در روستا زندگی می‌کرد و معاش خود را از راه زراعت روی قطعه زمینی تأمین می‌کرد و همین کار، گفتگو با مردم محلی را برای او آسان و طبیعی کرده بود (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۶۶). احتمالاً در میان مخاطبان او افراد غیرمسلمان نیز بودند و گویا در نتیجه همین تعامل با مردم روستایی غیرمسلمان بود که او از خوردن گوشت دست کشید و کاملاً گیاه خوار شد (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۲۱/۱۶۸، ص ۹-۳۵). ظاهراً سنت تعامل نزدیک داشتن با افراد محلی غیرمسلمان در خانواده او ادامه داشت. نوّه او، شیخ فریدالدین در مدت اقامتش در دهلی، در نامه‌هایی که به اعضای خانواده‌اش می‌فرستاد، دربارهٔ آشنایان غیرمسلمان خود نیز پرس و جو می‌کرد و سلام گرم خود را به آنها می‌رساند.^{۱۲}

دربارهٔ زندگی و کار شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر (۱۱۷۵-۱۲۶۵) در برابر پیشینیان او اطلاعات بیشتری داریم. او بازبان خود مردم با آنها صحبت می‌کرد و شاید این یکی از دلایلی بود که توانست مردم بیشتری را به نسبت استادانش، به خود جذب کند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۱۹؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۶۹؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۴۲-۴۳). همچنین بنیان سلسله،

تحت نظارت او به گونه درخور توجهی گسترش یافت و افرادی با پیشینه‌های گوناگون تحت تأثیر او قرار گرفتند. در میان مریدانی که نام آنها به دست ما رسیده است، همچنان بیشتر آنان از علما هستند. برجسته‌ترین مرید او و یکی از بزرگ‌ترین عارفان شبه قاره هند، شیخ نظام الدین اولیاء از این طبقه (علما) بود.^{۱۳} در میان مریدان شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر چند تن از کارگزاران حکومتی نیز بودند؛^{۱۴} همچنین خانواده‌ای از تاجران موفق کرمانی که بعد از مرید شدن، تجارت خود را رها کردند و مشغول رسیدگی به زندگی فقیران، دانش‌آموزان، سربازان و برخی افراد متعلق به طبقه عادی جامعه شدند. غلامان، برده‌ها و عده‌ای از زنان نیز جزء مریدان او بودند (امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۹۳، ۹۵، ۱۳۳، ۱۸۲، ۲۱۸، ۲۱۹؛ سجزی، ۱۹۶۶ م، ص ۵۲، ۸۸، ۹۲، ۹۶، ۲۵۴ - ۲۶۶، ۳۴۴، ۴۰۵).

شیخ فرید الدین مردم زیادی را به سوی خود جلب کرده بود؛ مردمی که برای ادای احترام و ارادت و بهره‌مندی از نیروهای معنوی به دیدار او می‌آمدند. همین توجه بیش از حد مردم، خلوت او را برهم می‌ریخت؛ به گونه‌ای که بعد از مرگ پیر خود نتوانست در دهلی و هانسی بماند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۸۸). حتی در آجودان نیز نتوانست برای مدت زیادی از خلوت خود بهره‌برد؛ جایی که آن را به دلیل پراکندگی مردم و بی‌توجهی آنها به اندیشه‌های تصوف برای اقامت خود برگزیده بود؛ چراکه آجودان در مسیر کاروان از دهلی به مولتان بود و بسیاری از مسافران برای ادای احترام به آنجا می‌رفتند. زمانی که کل ارتش سلطان نصیر الدین محمود به اوچ لشکرکشی کرد، سلطان غیاث الدین بالبان به آجودان رفت و کل آنجا را تصرف کرد (سجزی، ۱۹۶۶ م، ص ۱۷۱ - ۳۳۶). همچنین ظاهراً بسیاری از مردم برای گرفتن طلسم و جادو (تعویذ) می‌آمدند و در آنجا ازدحام می‌کردند. یک بار مرید شیخ نظام الدین اولیاء از او خواست تعویذ بنویسد؛ اما به اندازه‌ای متقاضی زیاد بود که خسته شد.^{۱۵} با اینکه بیشتر مسافران به احتمال زیاد تاجر بودند، عمدتاً مردم عادی تقاضای گرفتن تعویذ داشتند.

نخستین بار درباره مرتاضان هندی می‌شنویم که به جماعت‌خانه (خانقاه) شیخ فریدالدین می‌آیند و در آنجا اقامت می‌کنند. گزارش‌هایی از تعاملات میان مرتاضان و مقیمان خانقاه وجود دارد؛ همچنین گفته شده است قلندرها به خانقاه فریدالدین مسعود گنج‌شکر رفت‌وآمد زیادی داشتند. (Nizami, 1983: 107) و افسانه‌ها تغییر آیین بعضی از اقوام منطقه پنجاب را به او نسبت می‌دهند؛ اما منابع تاریخی و چشتی در این باره چیزی نگفته‌اند. (Zilli, 1986) افزون بر این، بعید است تغییر آیین جزء اولویت‌های چشتیان بوده باشد؛ اما بعید نیست که در دوره‌ای اعضای قبیله‌ای جزء مخاطبان شیخ فریدالدین بوده باشند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۳۰). شیخ نظام‌الدین با بیان کثرت ملاقات‌کنندگان شیخ (از خلق حد نبود) خاطرنشان می‌کند که درهای خانقاه، خلاف دیگر مراکز صوفیه تا نیمه شب باز بودند (برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۴۳ - ۳۴۴).

اوضاع در دوره نظام‌الدین اولیاء تغییر یافت؛ هم پیروان مرید و غیرمرید چشتیان به شدت افزایش یافت و هم ترکیب آنها تغییر زیادی کرد. با بررسی دقیق‌تر، نتایج درخور توجهی به دست می‌آید که برای درک نقش سیاسی - اجتماعی صوفیان در آن دوره دارای اهمیت است. با اینکه اطلاعات بسیار زیادی درباره شیخ نظام‌الدین و اثر او وجود دارد، درباره تعداد و ترکیب اجتماعی مریدان او نمی‌توان نظر دقیقی داد. با توجه به شواهد موجود، چه اسناد تاریخی چه دینی، می‌توان گفت تعداد مریدان او باید حدود هزاران تن باشند. ضیاء‌الدین برنی می‌گوید مردم پیوسته به غیاث‌پور می‌آمدند؛ جایی که خانقاه شیخ در آن واقع شده بود تا دیدار کوتاهی با شیخ داشته باشند و از او برکت (فیض) بگیرند و جزء مریدان او شوند. برنی از اینکه شمار زیادی از مردم مرید شیخ نظام‌الدین بودند، اظهار شگفتی می‌کند.^{۱۶} به گفته غوثی شطاری، پیروان شیخ بیش از هفتصد تن بودند. میرخورد می‌گوید تقریباً تمام خاندان سلطنتی سلطان علاء‌الدین دلبستگی عمیقی به شیخ داشتند. از فوائد الفوائد

سجری نیز برمی آید که بسیاری از اعضای ارتش سلطنتی مستقر در دهلی به شیخ علاقه داشتند. همچنین به گفته امیرخورد، بیشتر سپاهیان مستقر در چاندری از مریدان شیخ بودند. با آنکه احتمال اغراق در این گفته ها وجود دارد، روشن است که تعداد بسیار زیادی از مردم مرید شیخ شده بودند و حلقه مخاطبان او را شکل داده بودند.

از میان این شمار زیاد پیروان شیخ، تنها نام عده کمی باقی مانده است که در بیشتر موارد نیز اطلاعات بسیار ناقص است. حتی مؤلفان فرهنگ های زندگی نامه ای نیز چندان اطلاعاتی در این باره ارائه نداده اند. بنابراین، هرگونه مطالعه و بررسی درباره ماهیت و ترکیب مریدان نظام الدین و مخاطبان او با محدودیت های جدی همراه است و در بهترین حالت، همچنان جنبه فرضیه ای دارد.

فوائد الفوائد منبع اصلی ما در این موضوع، تنها دربردارنده نام ۲۳ تن از مریدان شیخ است و حتی در این فهرست نیز نام برخی از برجسته ترین و مهم ترین افراد حلقه مریدان نیامده است؛^{۱۷} همچنین همان گونه که پیش از این گفته شد، از شاعر و مرید برجسته امیرخسرو دهلوی نیز به غیرمستقیم نام برده شده است (ص ۱۴۲). بنابراین عجیب نیست که از میان تعداد زیاد مریدان شیخ، تنها نام حدود ۱۵۰ تن را بتوان از میان تعداد انبوه منابع استخراج کرد. افزون بر این، تغییراتی که به دنبال فتح غوریان در ساختار اجتماعی ایجاد شده بود، اکنون به نتیجه رسیده بود؛ از جمله ارتقای اجتماعی سریع طبقه هایی که تا آن زمان محروم بودند که مهم ترین دستاورد آن، دسترسی به تحصیل برای تمام اقشار جامعه بود. (Siddi, 1992: 22-48) برنی طرفدار سرسخت نظام کهن، به شدت از دست یابی کسانی که آنها را دون پایه می داند به مقام های عالی و معتبر، ابراز تأسف می کند. او در کتاب فتوای جهاننداری، Habib (Afsar Umar: 1960: 49) با تحکم می گوید که فرزندان طبقات پایین اجتماعی نباید آموزش ببینند؛ چرا که این امر آنها را توانا و کارآمد می کند و دیگر سمت

یا مقامشان نمی‌تواند معترف پیشینه اجتماعی شان باشد، بلکه تنها نشان‌دهنده وضعیت امروزی دارنده آن سمت یا مقام است و این تنها چیزی است که در حال حاضر می‌توان به آن امیدوار بود.

از شواهد موجود، گروه‌های اجتماعی اصلی زیر به دست می‌آیند:

۱. خاندان شاهنشاهی، کارگزاران حکومتی و نجبا؛

۲. عالمان و افراد تحصیل کرده؛

۳. افراد وابسته به یک حرفه؛

۴. زنان؛

۵. بردگان؛

۶. مردم عامی.

حدود پانزده درصد از کل تعداد ثبت شده مریدان شیخ را اعضای خاندان شاهنشاهی، کارگزاران حکومتی و نجبا تشکیل می‌دادند که اتفاقی بی نظیر در تاریخ سلسله چشتی بود. این امر با توجه به سنت دیرینه چشتیان در بیزاری از طبقه حاکم جالب‌تر نیز می‌شود.^{۱۸} سیاست‌های علاءالدین که با اجبارهای سیاسی و اجرایی همراه بود و هدف آنها مهار فتنه‌ها و زدودن فساد از زندگی عمومی بود، محیط بسیار مطلوبی را برای گسترش گرایش‌های صوفیانه در میان مردم ایجاد کرد. قانون‌های جدی و مجازات‌های سخت علاءالدین ارتکاب به فساد را تقریباً غیرممکن کرده بود. برنی فضای عمومی پرهیزکاری در دوران سلطنت علاءالدین و نیز دیگر دستاوردهای بزرگ این دوره را مرهون برکت شخصیت شیخ می‌داند؛ با وجود این، می‌گوید مرگ علاءالدین سبب شد اخلاقیات عمومی در جامعه تضعیف شود و تأسف می‌خورد که مردم دهلی تحت تأثیر قطب‌الدین مبارک خلجی، به شدت در گناه و فساد غرق شدند (برنی، ۱۸۶۲، ص ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۴۳ - ۳۸۴، ۳۸۷).

علاءالدین احترام زیادی برای شیخ نظام الدین اولیاء قائل بود. مقام شیخ در دوران حکومت او همانند روحانی حامی رژیم بود. در یک حرکت خارق العاده، خضرخان پسر ارشد و وارث سلطنت علاءالدین و نیز شاهزاده شادی خان مرید شیخ شدند. این امر احتمالاً به منظور نشان دادن ارادت خاندان حکومتی به شیخ و شاید نمادی از سیاست دولت در برابر فرقه‌ای که شیخ نماینده آن بود، صورت گرفت. البته این عمل اهمیت سیاسی چندانی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد که طبق معمول نجبات تحت تأثیر قرار گرفتند و از این رهگذر بسیاری از آنها مرید شیخ شدند. این اتفاق فضای خوبی را برای محبوبیت و پذیرش فرقه چشتی در پایتخت ایجاد کرد. بنابراین بی‌شک علت محبوبیت زیاد و پیروان بسیار فرقه چشتی تحت نظارت شیخ، تا حدی حمایت سیاسی حکومت علاءالدین بود. امتیاز مهمی که به دنبال ارتباط خاص با علاءالدین و در نتیجه حمایت سیاسی او نصیب چشتی‌ها شد، مصونیت از مخالفت بود؛ چراکه در مناطق خاصی از دهلی به ویژه در میان عالمان، مخالفت زیادی با چشتیان می‌شد. اما حمایت سیاسی خاندان حکومتی عاملی بازدارنده برای مخالفان بود تا چشتی‌ها بتوانند در آرامش زندگی کنند. امیرخورد نیز آشکارا به این حقیقت اعتراف کرده است (قوام الدین، نسخه خطی، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۴؛ سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۶، ۴۰۷، ۴۱۸؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۰۲؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۹۳، ۱۴۴، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۵۳، ۵۳۷).

درگذشت علاءالدین تغییر زیادی در اوضاع ایجاد کرد. مریدان شیخ نظام الدین در حکومت جدید نیز همانند گذشته مقام‌های مهمی در حکومت مرکزی داشتند؛ اما از آنجاکه وارث برکنار شده، یعنی خضرخان از مریدان شیخ بود، آن حمایت سیاسی دیگر وجود نداشت و این امر در سرنوشت چشتیان در دهلی اهمیت بسیاری داشت. افزون بر این، برگسترش فرقه چشتی نیز تأثیر نامطلوبی گذاشت و رشد آن را متوقف کرد. از طبقه حکومتی نیز تقریباً دیگر عضو جدیدی به مریدان نپیوست. از این رو شکایت شیخ نصیرالدین از روزگار

سخت و کاهش تأثیر تصوّف، در زمانی که به گفته سیّاحان خانقاه‌های زیادی در دهلی توسعه یافته بودند، کاملاً درک شدنی است (برنی، ۱۸۶۲ م، ص ۳۹۴ - ۳۹۶؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۸۸ - ۲۴۰؛ رک به: عمری، [بی‌تا]، ص ۳۶).

بزرگ‌ترین گروه در میان مریدان شیخ نظام الدّین اولیاء، از طبقه عالمان و افراد تحصیل کرده بودند که بیش از پنجاه درصد تعداد ثبت شده مریدان شیخ را شکل می‌دادند. افراد تحصیل کرده معمولاً به خدمات دولتی مشغول می‌شدند؛ اما در این میان افراد بسیاری نیز بودند که زندگی خود را وقف آموزش و نشر علم کرده بودند و ظاهراً این طبقه، آن‌گونه که از مثال‌های شیخ نظام الدّین اولیاء و استادش علاء الدّین برمی‌آید، هیچ‌گاه در رفاه کامل نبودند (امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۱۲۳ - ۴۲۹؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۹۰).

چندان روشن نیست که این مشایخ تصوّف برای امرار معاش خود چه کارهایی می‌کردند. گویا برای بیشتر آنها، تصوّف یک شغل تمام وقت بود؛ اما برخی نیز برای کسب درآمد شغل‌هایی داشتند؛ برای نمونه فخرالدّین مروزی برای امرار معاش خود قرآن کتابت می‌کرد و یمنی خطاط، رکن الدّین چیغمر و شیخ عزیزالدّین صوفی خطاطان برجسته‌ای بودند. فصیح الدّین نیز به کودکان آموزش می‌داد؛ اما پس از اینکه مرید شیخ نظام الدّین اولیاء شد، آن را رها کرد. با این حال، ظاهراً بیشتر آنها برای گذران زندگی خود به هدایا (فتوح) وابسته بودند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۸۸؛ امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۲۱۲، ۳۰۸ - ۳۰۹، ۳۲۷).

در میان نام‌های ثبت شده، تنها عده کمی پیشینه تجاری و صنعتی داشتند و حدود چهار درصد افراد را تشکیل می‌دادند که بیشتر آنها پس از اینکه مرید شیخ شدند، حرفه اجدادی خود را رها کردند. شیخ نصیرالدّین تجارت پرسود جامه‌های ابریشمی را که از پدر خود به ارث برده بود، رها کرد. شمس الدّین بزار نیز تاجری موفّق بود؛ اما بعد از اینکه مرید شیخ شد، تجارت خویش را متوقّف کرد و زندگی فقیرانه‌ای را در پیش گرفت (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۴۶ - ۱۴۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۲۴۸).^{۱۹}

برای تعیین پیشینه اجتماعی عده‌ای از مریدان نیز هیچ سرنخی وجود ندارد. به احتمال بسیار آنها مردمی عادی بودند که هیچ حرفه خاصی نداشتند که آنها را متمایز کند. در میان مریدان شیخ نظام الدین اولیاء، از شمار اندکی زن نیز نام برده شده است؛ همچنین گفته‌اند یک تازه‌مسلمان که برادرش همچنان هندو بود و تعدادی غلام نیز وجود داشتند (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۵، ۳۵، ۱۹۲ - ۱۹۳، ۲۶۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۵؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۳۴؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۲۴؛ غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۱۸).

در واقع، حلقه عمومی مخاطبان شیخ در زمان اوج محبوبیت او بسیار گسترده بود. مردم از هر قشری از جامعه، اعم از اعضای خانواده حکومتی، نجبای بزرگ و بالاترین مقامات دولتی با فقیرترین افراد همراه می‌شدند. گاهی آن قدر جمعیت زیاد می‌شد که دیگر جایی برای نشستن نبود و مردم به ناگزیر در فضای باز و زیر نور آفتاب می‌نشستند. از آنجاکه مردم پیوسته به غیاثپور می‌آمدند، به منظور آسایش زائران، در مسیر استراحتگاه‌هایی مجهز به آب برای نوشیدن و وضوگرفتن برپا کرده بودند که بتوانند در آنجا عبادت نیز کنند (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۵۸، ۳۰۵، ۳۷۷؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۸۴ - ۱۸۶، ۲۵۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۵۶ - ۳۵۹؛ برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۴۳ - ۳۴۴). معمولاً در استراحتگاه‌های صوفیه برای استراحت، مراقبه و عبادت شیخ زمان‌های خاصی وجود داشت؛ اما گویا در جماعت خانه شیخ هیچ زمان مشخصی وجود نداشت و مردم تقریباً در هر زمانی از روز می‌توانستند برای دریافت برکت و دعای خیر به خدمت شیخ برسند. بسیاری از افراد با برخی مشکلات نزد شیخ می‌آمدند و او همیشه می‌کوشید نیازهای آنان را رفع کند. گفته‌اند هزینه روزانه آشپزخانه شیخ بدون احتساب غلات، دو هزار تانکاس بود که در آن روزگار پول زیادی بود (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۶۹، ۳۰۵ - ۳۰۶؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۸۷ - ۸۸، ۱۰۵ - ۱۰۶؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۰۱؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۲۹۵). این امر میزانی برای سنجش گستره افرادی که به دست می‌دهد که هر روز به جماعت خانه می‌آمدند؛ با این حال، عجیب است که به جز

شواهد معدود مُندَرَج در فوائد الفؤاد دربارهٔ مریدی که برادر هندوی خود را به جماعت خانه آورده بود، هیچ اشاره‌ای به دیدار هندوها از جماعت خانه نشده است. حتّی جالب است بدانیم که شیخ درخواست مرید مبنی بر دعا برای تغییر دین برادرش را نپذیرفت. این موضوع به روشنی، نشان دهندهٔ نگرش چشتی‌ها به تغییر دین است.^{۲۰}

شیخ نصیرالدّین زمانی سرپرستی فرقهٔ چشتیه در دهلی را بر عهده گرفت که رابطهٔ خاص جماعت خانه و دربار تمام شده بود و این امر تغییر زیادی در اوضاع به وجود آورد. حمایت سیاسی هم که پیش از این پس گرفته شده بود و عضویت جدید مریدان از طبقهٔ حاکم به کلی متوقف شده بود. این امر بر رفاه مادی جماعت خانه تأثیر گذاشت و در ادامه ترکیب مخاطبان شیخ نیز تغییر کرد. در خیر المجالس به ندرت اشاره‌ای به دیدار مقام مهمّی از طبقهٔ حکومتی از جماعت خانه شده است.^{۲۱} بیشتر مریدان از طبقهٔ عالمان و تحصیل‌کردگان بودند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۹۴ - ۹۵، ۱۳۴، ۱۴۳).^{۲۲} نام یک منشی و یک رئیس جواهرفروشان نیز ذکر شده است. تعداد کمی از زنان که بیشتر از اهالی سهالی بودند و شمار زیادی از مردم عادی نیز جزء مریدان شیخ نصیرالدّین بودند. گویا شیخ نصیرالدّین مریدانی از مناطق گوناگون جذب کرده بود که از جملهٔ این مناطق می‌توان به سهالی، ظفرآباد، سامانا، بیهار و کانهر اشاره کرد (قلندر، [بی‌تا]، ص ۶۰، ۶۳ - ۶۴، ۱۵۱ - ۱۵۶، ۲۱۰، ۲۷۳).^{۲۳}

حضور عالمان (دانشمند) و طلاب (متعلّم) در مجالس شیخ نصیرالدّین به نسبت زمان استادش یعنی نظام الدّین اولیاء ملموس‌تر بود. حمید قلندر غالباً بیان می‌کند که این مجالس انجمنی از عالمان ممتاز (دانشمندان بزرگ) بود؛ عالمانی که به دلیل مهارت در مناظره‌های خود مشهور بودند (دانشمندان بحث) یا این مجالس، انجمنی متشکّل از عالمان و قضات بود؛ در نتیجه بحث و گفتگو در آنها بیشتر دربارهٔ مسائل و موضوعات

آکادمیک بود. متعلّمان پرسش‌هایی می‌کردند و می‌کوشیدند بعضی از نکات را روشن‌تر کنند. بنابراین گاهی اوقات می‌بینیم که در مجالس شیخ نصیرالدّین موضوعات بسیار پیچیده و ظریف مربوط به تصوّف، همانند موضوعاتی که معمولاً مورد علاقه افراد تحصیل‌کرده بود، با جزئیات بیشتری به نسبت آنچه در مجالس شیخ نظام‌الدّین اولیاء مطرح می‌شدند، مورد بررسی قرار می‌گرفتند. این امر احتمالاً به این دلیل بود که شیخ نصیرالدّین با افرادی که به دیدارش می‌آمدند، رابطه نزدیک‌تری داشت. حمید قلندر گهگاه به تازه‌واردان انجمن‌های شیخ نصیرالدّین، اشاره‌ای کلی می‌کند؛ اما حسن سجزی این‌گونه نیست و به‌ندرت به این جزئیات توجّه کرده است. ظاهراً شیخ نصیرالدّین عادت داشت که پرسش‌هایی مؤدّبانه به‌ویژه از تازه‌واردان پرسد؛ اینکه از کجا آمده‌اند، پیشه و مهارت آنها چه بوده است و ... که این پرسش‌ها سبب می‌شد تازه‌واردان احساس راحتی کنند و نوعی رابطه فردی آنی میان آنها برقرار شود. این امر ارتباط شیخ با مخاطبان را آسان‌تر و مؤثرتر می‌کرد. افزون بر این، شیخ به کسانی که معلولیت یا مشکلی داشتند، توجّه بیشتری می‌کرد.

قلندرها و جوالیق همانند دوران شیخ نظام‌الدّین اولیاء، همچنان به خانقاه چشتی می‌رفتند. برای آنها اندیشه شیخ نصیرالدّین کاملاً شناخته شده بود. شاید به همین دلیل بود که قلندر تراب بی‌هیچ مانعی به شیخ نصیرالدّین حمله و او را به شدّت مجروح کرد. با این حال، هیچ اشاره‌ای به هندوهای بازدیدکننده از جماعت خانه شیخ نشده است (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۸۶).

بدیهی است که در کنار مقام و جذبه فردی صوفیان، برخی ملاحظات و عوامل دیگر نیز در تعیین ماهیت و میزان محبوبیت آنها در میان بخش‌های مختلف جامعه نقش داشته است. از میان این عوامل می‌توان به شرایط اجتماعی - سیاسی موجود در یک بازه

زمانی خاص و نوع رابطه فردی صوفیان با مقامات سیاسی اشاره کرد. اگر حاکم با پیر صوفی موافق بود، احتمال نفوذ و تأثیر پیر به میزان درخور توجهی بیشتر از زمانی بود که حاکم بی طرف بود؛ اما اگر حاکم دشمن پیر صوفی بود، به یقین چشم اندازهای رشد و گسترش مریدان نیز تحت تأثیر قرار می گرفت.

پی نوشت ها

۱. ادبیات وسیعی در موضوع مجالس وجود دارد؛ حاجی خلیفه (۱۹۶۷م)، ج ۱، ص ۱۴۷ - ۱۴۹، ۲۷۸-۲۷۹) و ابن التّیم (۱۹۶۷م، ص ۵۸، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۴۵، ۲۹۶، ۲۳۰) نام تعدادی از این کتاب ها را ارائه می دهند. یکی از بهترین کتاب های این نوع، مجالس ثعلب ابوالعباس احمد بن حی ثعلب (۹۱ - ۲۰۰ ق/ ۸۱۵ - ۹۰۴ ق) است. این کتاب شامل مباحثه های ثعلب در موضوعات مختلف مانند قرآن، حدیث، فقه و... است؛ اما بخش عمده مباحث مربوط به دستور زبان، زبان شناسی و ادبیات است. به منظور آگاهی از خلاصه ای از مباحث ثعلب، ر.ک به: ثعلب، ۱۹۶۹م، ص ۱-۲۳.
۲. برای آگاهی بیشتر درباره شطحات، نک: بدوی، ۱۹۴۹م، ج ۲، ص ۱-۳۶.
۳. برای آگاهی بیشتر، نک: Lal، ۱۹۸۰: ۱۷۷-۲۱۷. برای اطلاع از مقدار درآمد، شیوه ارزیابی و تحقیق آن، نک: برنی، ۱۸۶۲م، ص ۲۸۱-۲۸۹. برنی در جای دیگر، به توصیف تسلیم بودن رعایا در زمان سلطنت سلطان علاءالدین می پردازد. او می گوید رعایا برای پرداخت مالیات، حتی زن و فرزندان خود را نیز فروختند (۱۸۶۲: ۳۴۱) نیز نک: Moreland، ۱۹۶۸: ۳۱-۳۹.
۴. تاج الملوک، ملک وحیدالدین قرشی، یکی از شاگران شیخ در دوره جدید به وزارت رسید (برنی، ۱۸۶۲م، ص ۴۱۰).
۵. برای توضیحات بیشتر در این باره، نک به: ظلی، ۱۹۸۶م، ص ۵۴ - ۱۰۸؛ قلندر، [بی تا]، ص ۱۸۵ - ۱۸۸، ۲۴۱.

۶. شیخ نصیرالدین گفته است: «سلطان علاءالدین چه پادشاهی بود! رحمت خدا بر او باد» (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۴۱ - ۲۴۲).
۷. سجزی به طور غیرمستقیم، تنها یک بار از امیرخسرو یاد کرده است (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۲۴۲). برای آگاهی از ارتباط او با شیخ، نک به: امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.
۸. گیسودراز در سال ۱۳۵۶ قمری کمی پیش از مرگ شیخ نصیرالدین به خلافت رسید. نک: سمعانی، ۱۹۸۴م، ص ۲۵ - ۲۶؛ حسینی، ۱۹۱۸م، ص ۱۴، ۳۲ - ۳۴.
۹. عموم بر این باورند که شیخ معین‌الدین چشتی، زمانی که هنوز هند پایتخت امپراطوری قدرتمند چوهان بود و به دست پرتویراج اداره می‌شد، به هند آمد و در اجمر ساکن شد؛ نک: امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۵۶ - ۵۷. اما ناگوری (م. ۱۲۷۴ ق)، یکی از شاگردان برجسته شیخ معین‌الدین، به روشنی بیان می‌کند که او در دوران پادشاهی سلطان شمس‌الدین ایلتمش به هند وارد شد (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب‌گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۱۵). شواهد به دست آمده از جمالی (جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۴) و غوثی (غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۲۹) قول ناگوری را مبنی بر ورود خواجه به اجمر، پس از فتح آن به دست غوری‌ها تأیید می‌کنند، نک: امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۴.
۱۰. این مریدان ضیاءالدین بلخی، احمد خادم، شیخ فخرالدین احمد اجمیری بودند (نک به: غوثی شطار ۱۹۹۴م، ص ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۹)؛ نام عمومی سید حسین مشهدی، سیدوجیه‌الدین مشهدی بود (ناگوری، نسخه شماره ۱۶۸/۲۱، ص ۱۵؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۱، ص ۲۶۳ - ۲۶۴).
۱۱. شیخ قطب‌الدین در ۱۴ ربیع الاول، ۶۳۳/۱۵ نوامبر ۱۳۳۵ و سلطان شمس‌الدین ایلتمش چند ماه بعد از او درگذشت (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۶۵ - ۶۶).
۱۲. شیخ فریدالدین در یکی از نامه‌هایش از مخاطب می‌خواهد درباره وضعیت رفاهی شخصی به نام مهادیو پرس‌وجو کند و به او اطمینان دهد که درباره مشکل او با خواجه جهان صحبت خواهد کرد.

۱۳. افزون بر شیخ نظام الدین، برخی عالمان برجسته نیز در میان پیروان (مریدان) شیخ فریدالدین مسعود بودند؛ مانند جمال الدین هانسی بدرالدین اسحاق، شیخ نجیب الدین متوکل، مولانا داود پالهی و ... (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۴۲، ۴۳، ۲۶۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۶۵؛ قلندر، [بی تا]، ص ۱۱۸؛ محدث دهلوی، ۱۸۷۰م، ص ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۶، ۹۷، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۸؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۹۴ - ۱۹۵؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۱، ص ۳۱۲ - ۳۱۳).

۱۴. از این طبقه، نام شمس دبیر و خواجه کمال الدین سمرقندی قابل توجه است. شمس منشی (دبیر) پسر بالبان شد. و بنا بر نظر امیرخورد (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۸۹ - ۳۱۶)، پدر خواجه کمال الدین در خراسان وزیر شد و سرزمین های وسیعی از مولتان، هانسی، دئوپالپور و آجودهان به او اختصاص داده شد. همچنین نک: سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۲۱۸ - ۲۲۰. قلندر اشاره دارد به اینکه پادشاهی ترک از آجودهان به دنبال معجزه شیخ، مرید او شد (قلندر، [بی تا]، ص ۱۴۹ - ۱۵۰).

۱۵. سجزی به سه مورد اشاره می کند که جوگی ها در جماعت خانه شیخ فریدالدین حضور داشتند. مشخص است که هر سه مورد متعلق به زمانی است که شیخ نظام الدین در آنجا اقامت داشته است. بنابراین به نظر می رسد که جوگی ها بازدیدکنندگان همیشگی جماعت خانه بودند (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۵۹ - ۶۰، ۴۰۴ - ۴۰۵، ۴۱۷ - ۴۱۸؛ همچنین نک به: قلندر، [بی تا]، ص ۱۳۰ - ۱۳۱).

۱۶. حسرت نامه که دربردارنده پاسخ های مفصل شیخ نظام الدین به تردیدهای برنی در این موضوع است، در دست نیست؛ اما میرخورد گزیده خوبی از آن را فراهم کرده است (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۵۶ - ۳۵۹).

۱۷. از میان مریدان شناخته شده، تنها اسامی زیر در کل کتاب آمده است: حسام الدین پیلی، حسام الدین حاجی، شیخ عثمان سیوستانی، برهان الدین غریب، محمود آواهی (شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلوی)، خواجه نوح، محی الدین کاشانی و سراج الدین حافظ (نک: سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۸، ۲۴، ۲۸، ۷۳، ۱۵۱، ۱۶۸، ۲۸۹). جالب است بدانید که نام این افراد نیز

تنها یک بار آمده است و از مریدان برجسته‌ای چون شمس‌الدین یحیی، فخرالدین زرّادی، شیخ قطب‌الدین منور، وجیه‌الدین یوسف، وجیه‌الدین نیلی و فصیح‌الدین، اصلاً نامی برده نشده است. ۱۸. برای آگاهی از اسامی وارثان بلا فصل (نک به: قلندر، [بی‌تا]، ص ۶۹؛ قوام‌الدین، نسخه خطی شماره ۱۶۳ - ۱۶۴، ۱۹۹۱: ۱۰۷ - ۱۰۸؛ برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۴۵، ۳۹۴، ۵۳۱ - ۵۳۲؛ عقیف، ۱۸۹۱م، ص ۶۹ - ۷۷؛ بهامد خانی، نسخه خطی شماره f۱۳۷، a۱۴۸؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۴۴، ۳۱۸، ۳۲۲ - ۳۲۳، ۳۵۰، ۵۲۳ - ۵۲۴، ۵۳۷؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۱، ص ۱۲۸). بنا بر فرشته، ملک نصرت خواهرزاده سلطان علاء‌الدین بود.

۱۹. او همچنین به ابوبکر و زاق نامی نیز در میان مریدان شیخ اشاره می‌کند. نام و زاق نشان می‌دهد که احتمالاً حرفه او کتاب‌سازی بوده است (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۵۴). ۲۰. تنها دو مورد گزارش شده است که فردی از خانواده حکومتی به جماعت خانه شیخ رفته است (نک: قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۱ - ۲۱۷). همچنین گفته شده است که حاکمی هدیه‌ای فرستاده است (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۱ - ۸۶). گیسودراز از میان مریدان شیخ از فردی به نام ملک صدرالدین نایب‌رئیس شیخ یاد می‌کند (نک: حسینی، ۱۹۱۸م، ص ۲۰).

۲۱. از میان آنها می‌توان به این افراد اشاره کرد: قاضی عبدالمقتدر تھانیسری، سید محمد گیسودراز، خواجگی، شمس‌الدین جزری، کمال‌الدین، زین‌الدین، قاضی آدم، سید محمد بن جعفر مکی، سید جلال‌الدین مخدوم جهانیان. (نک به: قلندر، [بی‌تا]، ص ۶۶، ۱۰۵، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۱۷، ۳۲۶ - ۳۲۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۲۵۲ - ۲۵۴، ۳۷۱؛ غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۱۱۲ - ۱۱۴، ۱۳۹، ۲۳۴، ۲۷۱، ۴۹۲؛ محدث دهلوی، ۱۸۷۰م، ص ۱۶۰، ۱۶۵ - ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۳؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۲، ص ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۸۱، ۴۰۲).

۲۲. بنا بر گفته قلندر (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۰۷) بیشتر مردان و زنان سهالی مرید شیخ بودند و طبق نظر شیخ، زنان آن دیار از مردان باتقواتر بودند.

۲۳. طبق نظر بهامد خانی، اگر تمام اسامی مریدان شیخ نصیرالدین را ثبت کنیم، یک کتاب می‌شود (نک به: نسخه خطی شماره ۱۵۱ b).

کتاب‌نامه

ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۹۶۷ م). کتاب الفهرست. ترجمه: محمدرضا تجدد. ویراست دوم. تهران: [بی‌نا].

ابن‌منور، محمد. (۱۹۴۳ م). اسرار التوحید. تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: [بی‌نا].
امیرخورد، محمد بن مبارک. (۱۹۷۸ م). سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشتی. لاهور: [بی‌نا].
بدوی، عبدالرحمان. (۱۹۴۹ م). شطحات الصوفیه. ج ۲. قاهره: [بی‌نا].

برنی، ضیاء‌الدین. (۱۸۶۲ م). تاریخ فیروزشاهی. تصحیح: سیداحمدخان. کلکته: [بی‌نا].

بهار، محمدتقی. (۱۹۵۸ م). سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی. تهران: [بی‌نا].

بهامدخانی، محمد. تاریخ محمدی، نسخه خطی موزه بریتانیا، OR.۱۳۷

ثعلب، ابوالعبّاس احمد بن یحیی. (۱۹۶۹ م). مجالس ثعلب. تحقیق: عبدالسلام هارون. قاهره: [بی‌نا].

جمالی، حمید بن فضل‌الله. (۱۹۷۶ م). سیر العارفین. ترجمه اردواز محمد ایوب قادری. لاهور: [بی‌نا].
حاجی خلیفه. (۱۹۶۷ م). کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون. تهران: [بی‌نا].

حسینی، سیدمحمد اکبر. (۱۹۱۸ م). جوامع‌الکلم (ملفوظات گیسودراز به گردآوری پسر ارشد او در سال ۱۴۰۰). به اهتمام حافظ محمد حمید صدیقی. عثمان گنج: [بی‌نا].

دهخدا، علی اکبر. (۱۹۶۳ م). لغت‌نامه. تهران: [بی‌نا].

سجزی، امیرحسن. (۱۹۶۶ م). فوائد الفؤاد. تصحیح: محمد لطیف ملک. لاهور: [بی‌نا].

سمعانی، شاه محمد علی. (۱۹۸۴ م). سیر محمدی. گلبرگه: [بی‌نا].

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۹۶۶ م). عوارف المعارف. منتشرشده به ضمیمه احیاء علوم‌الدین ابو حامد محمد غزالی. بیروت: [بی‌نا].

شیخ فریدالدین. مکتوبات شیخ فریدالدین. نسخه خطی همراه با سرور الصدور ناگوری، کتابخانه مولانا آزاد، ۱۶۸/۲۱، علیگر.

عفیف، شمس سراج. (۱۸۹۱ م). تاریخ فیروزشاهی. کلکته: [بی‌نا].

عمری، شهاب‌الدین. [بی‌تا]. مسالک الابصار فی ممالک الامصار. ترجمه: اقتدار حسین صدیقی و محمد احمد از بخش هند با عنوان A Fourteenth-Century Arab Account of India under Sultan Muhammad bin Tughlaq، علیگر: [بی‌نا].

غوثی شطّار، محمد. (۱۹۹۴ م). گلزار ابرار. ترجمه اردو: فضل احمد جیوری با نام اذکار ابرار. محمد زکی. لاهور: [کتابخانه شرقی خدابخش] پتنه.

فرشته، محمد قاسم هندو شاه. (۱۹۰۳ م). گلشن ابراهیمی / تاریخ فرشته. نوال کیشور: [بی‌نا].

قلندر، حمید. [بی‌تا]. خیرالمجالس. تصحیح: خلیق احمد نظامی. علیگر: [بی‌نا].

قوام‌الدین، محمد جمال. قوام العقائد، نسخه خطی دانشگاه عثمانی، حیدرآباد.

لاهوری، غلام سرور. (۱۸۹۴ م). خزینة الاصفیاء. کانپور: [بی‌نا].

محدث دهلوی، شیخ عبدالحق. (۱۸۷۰ م). اخبارالاخیار. [بی‌جا]: [بی‌نا].

ناگوری، شیخ حمیدالدین. سرورالصدور، نسخه خطی محفوظ در علیگر، کتابخانه مولانا آزاد، مجموعه حبیب‌گنج، ۱۶۸/۲۱.

Ernst, Carl W (1992). *Eternal Garden-Mystics: History and Politics in a South Asian Sufi Center*, Albany, NY.

Habib, Muhammad (1974). "Cheshti Mystic Records of the Sultanate Period", in idem, *Politics and Society in the Early Medieval Period*, ed. K.A. Nizami, New Delhi.

Habib, Muhammad and Salim Khan, Afsar Umar (1960). *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (includes a tr. of Barani's *Fatwa-ye Jahandai*), Allahabad.

Lal, K.S (1980). *History of the Khiljis* (AD. 1290 _ 1320), New Delhi.

Moreland, W.H (1968). *Agrarian System of Moslem India*, Delhi.

Nizami, K.A (1983). *On History and Historians of Medieval India*, New Delhi.

Siddiqi, I.H (1992). “Social Mobility in the Delhi Sultanate”, in Irfan Habib, ed, *Medieval India*

I: *Researches in the History of India 1200-1750*, New Delhi.

Zilli, I.A (1986). “Barr-I Saghir men Islam Ki Tausi wa Ishaat men Sufiya-I Kiram ka Hissa,

Ek Jaizah”, *Tahqiqat-I Islami*, Aligah, July-September, pp. 19-46.

یهودیان بابلی دوره اشکانی^۱

جفری هرمان

ترجمه: هادی ولی پور^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸]

چکیده

موضوع این مقاله، «یهودیان بابلی دوره اشکانی» است.^۱ زمانی که سلسله ساسانیان جایگزین اشکانیان شد، بیش از پانصد سال از حکومت اشکانیان و حدود سیصد و پنجاه سال از تسلط مستقیم ایشان بر یهودیان بابلی می‌گذشت. بی‌شک تأثیر حکومت اشکانیان بر یهودیان بسیار است، با این حال اطلاعات ما از این دوره به طرز چشمگیری محدود است. با توجه به اینکه منابع تحقیق در این موضوع محدودند، اهمیت بالقوه منابع موجود افزایش می‌یابد. بررسی میزان اعتبار منابع بر عهده متخصصان تاریخ است تا آن را به دقت ارزیابی کنند. منابع اصلی مطالعاتم در این موضوع و نوع اطلاعاتی را که می‌توان از این منابع محدود به دست آورد، ذکر خواهم کرد^۲ و از منابع هم عصر^۳ غیرخامی،^۴ منابع هم عصر خامی و منابع خامی ساسانی بهره خواهم برد.

کلیدواژه‌ها: یهودیان، بابل، اشکانیان، ساسانیان، خاخم، ربی، تلمود

۱. برگردان از:

Geoffery Herman, "The Jews of Parthian Babylonia", in: Peter Wick & Markus Zehnder with the assistance of Jan Schafer (۲۰۱۲). The Parthian Empire and its Religions Studies in the Dynamics of Religious Diversity, Computus Druck Satz & Verlag, pp. ۱۵۰-۱۴۱.

۲. مربی گروه مطالعات اسلامی، دانشگاه دارالحکمه؛ دانشجوی دکتری ادیان شرق، گرایش ادیان ایران، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران hadi.valipoor.b@gmail.com

منابع هم عصر غیر خاخامی

تصرف بابل به دست اشکانیان در نیمه دوم قرن اول پیش از میلاد اتفاق افتاد. در این برهه درباره سکونت تعداد درخور توجهی از یهودیان بابلی (فرزندان یهودیان تبعیدی) در بابل اطلاعات اندکی وجود دارد و می توان گفت تقریباً اطلاعاتی درباره آنان در دوران اشکانی وجود ندارد. از این جمعیت در آثار نویسندگان اولیه یونانی و رومی و نیز منابع میخی بومی بابل که در دوره اشکانی نوشته شده، مطلبی ذکر نشده است. برای به دست آوردن برخی اطلاعات صریح درباره یهودیان اشکانی باید به یوسف فلاوی (Titus Flavius Josephus) (۳۷-۱۰۰ م.) مراجعه شود.^۵ وی پاره اطلاعات مختلفی را پیش می نهد و در کنار آن داستان هایی مفصل تر را نیز ذکر می کند که ارتباط چندانی با یهودیان بابلی دوره اشکانی ندارد؛ برای مثال درباره شمار فراوان یهودیان ساکن آن سوی فرات ((Jos. AJ 11, 5, 2 (134)، اصالت انساب آنها (Jos. c. Ap. 1, 7, 31)، مقبره ساخته شده به دست دانیال نبی در اکباتان (جایی که پادشاهان ایران، ماد و اشکانی «تا امروز» دفن شده اند)، حفاظت از آن مقبره با نظارت ربی یهودی (Jos. AJ 10, 11, 7 (265)، و احترامی که یهودیان بومی بابل به حاکم حشمونی تبعیدی، هیرکانوس، ادا می کردند، سخن گفته است ((Jos. AJ 15, 2, 2 (15). بیشتر اطلاعات فلاوی مربوط به یهودیان بابلی در یهودیه یا مکان هایی دیگر در امپراتوری روم است؛ انتصاب حنانیل بابلی (Babylonian Hananel) در جایگاه ربی اعظم معبد اورشلیم ((Jos. AJ 15, 2, 4 (22); ibid. AJ 15, 3, 1, (40)، عزیمت فرمانده زاماریس (Zam-aris) با پانصد سوارکار نظامی کارآزموده به همراه صد نفر از بستگان بابلی و تحریکات هرود (Herod) برای استقرار آنها در باتانه (Jos. AJ 17, 2, 1-4; Neusner, Batanea)، فلاوی همچنین دو توصیف مفصل تر (1965: I, 38-40; Appelbaum, 1970: 79-88).

درباره یهودیان شرقی نقل می‌کند؛ یکی مربوط به یهودی شدن خاندان سلطنتی آدیابن (Royal House of Adiabene)^۶ که با موضوع این مقاله ارتباطی ندارد؛ دیگری گریزی به داستان سرقت‌ها و استثمارهای آنیلئوس (Anilaeus) و آسینائوس (Asinaeus) که احتمالاً مهم‌ترین تصویر به جامانده از یهودیان بابلی دوران اشکانی است. این گزارش را که احتمالاً از چند منبع محلی گرفته شده است، ظاهراً یهودی متدینی از منطقه نهر دِعا (Nehardea)^۷ در اوایل قرن اول میلادی نوشته است و اساساً روایتی از مشهور شدن و از چشم افتادن دو برادر یهودی فقیر از نهر دِعا است که اطلاعات فراوانی درباره جامعه یهودیان بابلی نیز ارائه می‌دهد. این گزارش به شدت تحت تأثیر عناصر فرهنگی اشکانی است و هنجارها را بر اساس نظام ارزشی رایج جامعه اشکانی بازتاب می‌دهد. اگرچه در برخی نقاط این داستان، یهودیان با اشکانی‌ها در نزاع‌اند، این نزاع آن‌طور نیست که اشکانیان و یهودیان را دشمن همدیگر نشان دهد، بلکه بیشتر به دشمنی طولانی مدت میان یهودیان و جمعیت بومی بابل می‌پردازد (Herman, 2006: 267). در این روایت تاریخی، بیشتر جمعیت بابل را بت پرستان شکل می‌دهند؛ بنابراین کاملاً منطقی است که مخالف‌ها و دشمنی‌ها میان یهودیان و بت پرستان بابلی به‌ویژه در دوران اشکانیان فراوان بوده است و احتمالاً سرچشمه بسیاری از ویژگی‌های متمایز یهودیان بابلی شده باشد که ما در دوره ساسانیان به رسمیت می‌شناسیم. با این حال، آن دشمنی‌ها مسئله مبهمی است که هنوز کاملاً بررسی نشده است تا به درستی بتوانیم فرضیه‌های بعدی را محتمل بدانیم.^۸

منابعی هم وجود دارند که از قیام یهودیان میان رودان علیه رومیان هنگام حمله تراژان (Trajan) به منطقه سخن می‌گویند، اما اطلاعات آنها نیز مبهم است (Pucci ben Zeev, 2005: 190-217).

منابع دیگری هم که احتمالاً در زمان امپراتوری اشکانی و نه لزوماً در بابل شکل گرفته‌اند، چه بسا رگه‌هایی از تأثیر دین و فرهنگ اشکانی بر یهودیان را نشان دهند. این منابع دربرگیرنده برخی از تألیفات یهودیان است که به دوره اواخر تنخ یا عصر پساتنخ بازمی‌گردد. می‌توان محتمل دانست که کتاب مقدس استر و دانیال نیز در مدار فرهنگی اشکانیان شکل گرفته‌اند. درباره تأثیرات احتمالی ایرانیان بر یهودیان معبد دوم، حدس و گمان‌های بسیار وجود داشته است. بیشتر این تأثیرات در زمان اشکانیان ظاهر می‌شود، اما حتی هنگامی که نشانه‌های این اثرگذاری چشمگیرتر هم می‌شود، پیوند محکمی با یهودیان اشکانی در بابل ندارد.^{۱۰} همچنین ممکن است برخی مفاهیم الهیاتی زرتشتی در دوران اشکانی به منابع یهودی رسیده باشد. تصور بر این است که برخی از ترکیبات سریانی با منشأ شرقی، ماهیت یهود را در حوزه اشکانی تبیین می‌کند؛ اما با بررسی دقیق، سهم آنها در بهترین حالت حداقلی است یا جای پرسش دارد. از نمونه‌های حداقلی، اشاراتی به قانون یهودیان از ابن دیمان در کتابش با عنوان قوانین کشورها (Book of the Laws of the Countries) است که فقط در بردارنده کلیاتی درباره یهود است و از نمونه‌های پرسش برانگیز، تذکره اربیل منسوب به مشیحا زخا (Meshihazekha) است که تاریخ شکل‌گیری و اعتبارش همچنان در معرض پرسش است.^{۱۱}

منابع هم عصر خاخامی

منابع خاخامی هم عصر درباره یهودیان بابلی دوره اشکانی همگی از ریشه‌های فلسطینی‌اند^{۱۲} و تعدادی از خاخام‌های بابلی مانند هیلل بزرگ (Hillel the Elder)، ربی^{۱۳} ناتان (R. Natan)، یدوعای بابلی (Yadua the Babylonian) و ربی حییا (R. Hiyya) را ذکر کرده‌اند.^{۱۴} در اصل، بیشتر این منابع به فلسطین گرایش دارند و اگر هم از یهودیان بابلی

نامی می‌برند؛ معمولاً به زمان سکونت ایشان در فلسطین بازمی‌گردد؛ زمانی که با عنوان مهاجر، زائر و روحانی به زیارت معبد اورشلیم می‌رفتند.^{۱۵} با این حال، محتوای این منابع گاه مربوط به قوانینی مذهبی هستند که در بابل اعمال می‌شدند؛ از جمله قوانین کشاورزی مانند جدا کردن یک دهم از محصولات (عُشریه).^{۱۶} در اینجا نیز بی‌شک دیدگاه‌شان فلسطینی است.^{۱۷}

مسئله دیگر، ترسیم و توصیف اشکانیان در منابع یهودی این دوره است. همان‌طور که اشاره کردیم، اگر فلاوی در گزارش خود از آنیلئوس و آسینائوس، اشکانیان را در دشمنی با یهودیان نشان نمی‌دهد، در برخی منابع خاخامی می‌بینیم که امیدهای مسیحایی در حقیقت به پیروزی اشکانیان بر روم پیوند خورده است.^{۱۸} یکی از نمونه‌ها، اعلامیه ربی قرن دومی، ربی شیمعون بر^{۱۹} یوحای (R. Simeon bar Yohai) است: «هنگامی که می‌بینید پاهای اسبی ایرانی به خاک سرزمین اسرائیل گره خورده است، انتظار گام‌های پادشاهی مسیح را داشته باشید» (Lamentations Rab. 1, 13 (Buber ed., 77); Cant. Rab. 8, 10). گرچه این مطابقت بین امیدهای ابرازشده در کتاب فلاوی و آثار خاخامی سزاوار تأمل بوده و چه بسا منجر به اعتبار بیشتر انتساب و تاریخ برخی از گفته‌های خاخامی شود، حقیقت این است که این منابع و منابع دیگر که خواهان پیروزی اشکانیان بر رومیان بودند، همگی از آثار خاخامی تغییر یافته دوره ساسانی به دست ما رسیده است و از آلودگی و تحریف ناشی از گذشت زمان مصون نمانده است.^{۲۰}

منابع خاخامی ساسانی: زیبایی، به‌روزرسانی، تعالی بخشی

سومین دسته اصلی منابع که اطلاعاتی درباره یهودیان اشکانی در بابل می‌دهند، تلمود بابلی و تا حدودی ادبیات تلمود فلسطینی و میدراشی است. در آثار علمی قبلی با

بهره‌گیری از منابع تلمودی، جزئیات مربوط به یهودیان در دوره اشکانیان ذکر شده است. امروزه دانشمندان به این نظر رسیده‌اند که منابع متأخر خاخامی برای اغراض مختلفی، به گونه‌ای نظام‌مند سنت‌ها و روایت‌هایی را درباره قهرمانان یهودی کهن ایجاد و ابداع می‌کنند. با توجه به این نکته باید اذعان کرد که منابع تلمودی، حتی وقتی ادعای روایت سنت‌های دوران اشکانی را دارند، درواقع معمولاً اطلاعاتی را درباره دوران ساسانیان به ما می‌دهند (Goodblatt, 2006: 85).^{۳۱} این حقیقت منجر به تغییر چشمگیری در فهم جامعه یهودی اشکانی شده است؛ مثلاً بسیاری از مطالب جلد اول کتاب تاریخ یهودیان در بابل از جیکوب نیسنر (Jacob Neusner (1932-2016))، که به دوران اشکانی اختصاص دارد، دقیقاً به چنین منابعی وابسته است و اکنون باید کنار گذاشته شود.^{۳۲}

با این حال، جمع‌بندی روشی که در آن ادبیات خاخامی دوران ساسانیان، یهود بابلی را در دوران اشکانی به تصویر می‌کشد، مفید خواهد بود. به طور گسترده در ادبیات اورشلیمی، با منابعی که ایده‌آل‌سازی می‌کنند و کسانی که یهودیان بابلی اشکانی را به تصویر می‌کشند، کمتر روبرو می‌شویم. تلمود بابلی به طور کلی تمایل به ایده‌آل‌سازی دارد، اما می‌تواند منابعی را که در خدمت دغدغه‌های معاصر خودشان هستند، خلاقانه دست‌کاری کند. یک مثال گویا، داستانی است که در (yQid 3: 4 64a) وجود دارد (yGit 1: 5 (43d)). این داستان، پذیرایی خصمانه از دو خاخام فلسطینی قرن دوم میلادی را به تصویر می‌کشد که به بابل آمده‌اند. با این حال، وقتی این داستان در تلمود بابلی بازگو می‌شود، آن دشمنی نه از بین می‌رود و نه به دوستی تبدیل می‌شود، بلکه به سمت بیت رأس الجالوت (روش گالوت) (Exilarchate) هدایت می‌شود و همچون جدالی درون بابلی عمل می‌کند.^{۳۳} بسیاری از شیوه‌هایی که تلمود بابلی، یهودیان اشکانی را به تصویر می‌کشد، می‌تواند در عنوان زیبایی یا تعالی بخشی سنت‌های قبلی یا حتی به روزرسانی سنت با اغراض زیباسازی یا تعالی بخشی خلاصه شود.

یکی از راه‌هایی که تلمود بابلی، چهره یهودیان اشکانی را تغییر شکل می‌دهد، اعتلای منزلت تناهایی^{۲۴} است که به ریشه‌های بابلی آنها (تنها) در منابع کهن تر اشاره شده است. نمونه‌هایی از این گرایش درباره شخصیت‌هایی چون شمّای (Shamaya) و اوتالیون (bSan 96b)، (Avtalion) هیلل، ربّی ناتان (E.g. bHor 13b-14a) و ربّی حییا^{۲۵} است. درواقع، این فرایند در تلمود فلسطینی، در جاهایی که به نظر می‌رسد نوعی دستور کار ضد پدران کهن در میان است، تشخیص دادنی است؛ همچنین به خوبی معلوم است که بسیاری از ربّی‌های بابلی در دوران ساسانیان در فلسطین زندگی می‌کردند و چه بسا حامی این منابع باشند. این تمایل تلمود بابلی به بزرگ جلوه دادن تناهای بابلی، مواد اولیه لازم برای گمانه‌زنی‌های علمی درباره وجود رأس الجالوت در دوران اشکانی را فراهم کرده است؛ گمانه‌زنی‌هایی که در غیر این حالت مستند متقنی ندارند.^{۲۶}

در ادامه می‌خواهم نمونه‌ای از چگونگی استفاده تلمود بابلی از شخصیت‌های تنّایی با هویت بابلی، برای پیشبرد برنامه‌ای را توصیف کنم که حامی بابلی‌ها بود. در b. Pesahim 3b داستان زیر را می‌خوانید که نشان می‌دهد چگونه فردی غیریهودی که قبل از خاخام یهودا پسر باتیرا (Rabbi Judah, the son of Bathyra) در نصیبین (Nisibis) درباره خوردن قربانی‌های عید پسخ در اورشلیم خودستایی و مباحات می‌کرد، پس از استقرار یهودا پسر باتیرا با دستانی خونین دستگیر می‌شود.

فردی آرامی^{۲۷} که عادت داشت از قربانی عید پسخ در اورشلیم بخورد، گفت: چنین نوشته شده است که «هر کس ختنه نشده، نمی‌تواند از آن بخورد» (خروج ۱۲: ۴۸، ۴۳) و «من از بهترین قسمت آن خوردم». خاخام یهودا پسر باتیرا به او گفت: آیا آنها به شما از دمبه (چربی دم) (Fat-tail) دادند؟ او گفت: نه. پس گفت: وقتی به آن جایگاه می‌روی، به آنها بگو «از دمبه به من بدهید!». هنگامی که به آنجا رفت، به آنها گفت: قسمتی از دمبه را به

من بخورانید. آنها به او گفتند: «دمبه به بالاترین جایگاه اختصاص دارد». سپس گفتند: چه کسی به تو چنین گفته است؟ او به آنها گفت: خاخام یهودا پسر باتیرا. آنها گفتند: این مرد کنار ما چه می‌کند؟ پس تحقیق کردند و دریافتند که او فردی آرامی است و او را کشتند. سپس پیامی را به خاخام یهودا پسر باتیرا فرستادند: سلام بر تو، خاخام یهودا پسر باتیرا! تو در نصیبین هستی و تور (شبکه) تو در اورشلیم گسترده شده است.

این داستان تخیلی گاهی در جایگاه شاهی از ارتباطات بین نصیبین و اورشلیم در دوره معبد دوم و وجود مرکزی توراتی در نصیبین تحت رهبری یهودا ساخته شده است (Segal, 1964: 38-39; Oppenheimer, 2004: 320ff). از آنجاکه منابع دیگر تنائیی (اشکانی) به خاخام مشابهی در نصیبین در اواسط قرن دوم میلادی اشاره می‌کنند، بعضی افراد این منبع را با عنوان حضور متوالی خاخام در این شهر در دوران باستان تلقی کرده‌اند. با این حال، گرچه این منبع در دوره اشکانی شکل گرفته است، درحقیقت دلایل کمی وجود دارد که آن را منبع دقیق تاریخی بپذیریم تا بتواند اطلاعات روشنی درباره دوران اشکانیان بدهد. برخی شباهت را قبلاً اشعیا گافنی (Isaiah Gafni) مطرح کرده بود. وی خاطرنشان کرده بود که این مجموعه در میان بسیاری از مجموعه‌های تنائیی باقی نمانده است و در قالب منبعی تنائیمی ارائه نشده است؛ اما در زبان آرامی به عنوان داستانی افسانه‌ای شکل گرفته است. همچنین اشاره کرد که عبارت «دمبه به بالاترین جایگاه اختصاص دارد»، از سنت دیگری وارد تلمود بابلی شده است. این عبارت در بحث حقوقی (فقهی) دیگری در همان قسمت از گفتگویی که این داستان آمده (Pesahim 84b) پیدا شده است، درحالی‌که به خاخام بابلی قرن چهارم ربی نحمان فرزند اسحاق (R. Nahman b. Isaac) نسبت داده شده است. در آنجا به قربانی عید پسح نیز اشاره شده است (yYev 12: 1 (12c); bYev 102a; 108b; bSan 32b; 96a). در همین رساله (77: 1999, Gafni) (109a)، روایتی با نام همان خاخام یهودا پسر باتیرا آمده است که به معبد اشاره دارد. از این رو می‌بینیم که برخی از عناصر این داستان نیز در جاهای

دیگری در همان بافت گفتگویی و داستانی یافت می‌شود. این کاملاً معمول است که برای تلمود بابلی می‌توان داستانی خیالی از مواد «محلی استخراج شده»، یعنی از منابع موجود در همان گفتگو ساخت. این نشانه‌های ادبی از ماهیت تصنعی این داستان پشتیبانی می‌کنند. همچنین می‌توان برخی منابع اضافی را جستجو کرد که ظاهراً عناصر سازنده این داستان بوده‌اند. یکی از اینها حکایت زیر است که در bHul 94b-95a آمده است:

قصابی بود که به دوستش گفت: اگر با من صلح می‌کردی، من از گاو پروار شده‌ای که دیروز تهیه کردم، به تو نمی‌دادم؟ دوستش پاسخ داد: «من درواقع از بهترین [بخش] خوردم!». قصاب پرسید: از کجا [آن را به دست آوردی؟] پاسخ داد: فلان غیریهودی آن را به من فروخت و به من داد. قصاب گفت: من دو تا داشتم، آن یکی (که تو خوردی)، حرام بود.^{۲۸}

دقیقاً عبارت «من درواقع از بهترین [قسمت] آن خوردم»، در داستان فوق نیز ظاهر می‌شود. می‌توان دید چگونه فردی غیریهودی که در داستان هولین (Hullin)،^{۲۹} بخش حرام حیوان را به یهودی می‌فروشد، تبدیل به شخصی آرامی شده است که در خوردن قربانی عید پسح در داستان پساحیم^{۳۰} به خود می‌بالد. داستان ما همچنین شامل تبادل گفتگویی بین مقامات معبد اورشلیم و خاخام یهودا پسر باتیرا است. نبوغ وی تحسین مقامات اورشلیمی را برانگیخت. به نظر می‌رسد این قسمت از داستان از منبع دیگری الهام گرفته شده باشد. در (Teodor-Albeck edition, p. 53) yKil 1:6 (Cf. Genesis Rab. 7 (27a) داستان زیر آمده است:

رَبّی اها (Rabbi Aha) به نقل از ریش لکیش (Resh Laqish) گفت: هر جا که نوشته شده باشد [در کتاب مقدس] lemineihu (مطابق نوع خود) قوانین حرمت اعمال می‌شود. رَبّی کاهانا (Rav Kahana) اعتراض کرد: ببینید، درباره حیوانات دریا نوشته شده است «مطابق با نوع خود». آیا اکنون حرمت درباره آنها صدق می‌کند؟ رَبّی یوسی بر^{۳۱} رَبّی بون (Rabbi Yose be-Rabbi Bun) اظهار داشت: در اینجا ربی کاهانا توره‌ای خود را بر روی ریش لکیش انداخت و او را گرفت.

در این گفتگوری کاهانا موفق می‌شود ریش لکیش را رد کند. در اینجا نیز تصویر انداختن تور و به دام انداختن شخص را می‌بینیم. این تصویر به طور ویژه‌ای مناسب است؛ زیرا «با پرسشی درباره موجودات دریایی، ربی کاهانا، ریش لکیش را در تور خود گرفتار کرد» (Friedman, 2002: 267). این سناریوی داستان پساحیم نیست؛ با این حال، نویسندۀ تلمودی باستان ممکن است توجه داشته باشد که ربی کاهانا خاخام بابلی و ریش لکیش خاخام اورشلیمی بود. با خواندن این منبع با عنوان نمونه‌ای که خاخام بابلی به اورشلیمیان بهترین استنتاج را ارائه داد، تصویر انداختن تور را به دست گرفت و آن را در داستان ما اعمال کرد.

تلمود بابلی مقامات اورشلیم را مجبور می‌کند خدمات ارائه شده از جانب خاخامی دیگر در سرزمینی دور را تأیید کنند. به نظر می‌رسد خاخام یهودا پسر باتیرا از نصیبین، نمادی برای یهودیان بابلی در نظر گرفته می‌شود. مشکل این است که نصیبین در بابل واقع نشده است؛ اما با این حال، در بیشتر دوره‌های اشکانیان و ساسانیان زیر نظر امپراتوری‌های ایرانی بود. یهودیان بابلی مایل به ساختن تاریخچه‌ای درخور احترام برای دوره تاریک اشکانی تاریخ خود هستند. وقتی اطلاعات فراوان درباره خاخام‌ها در فلسطین داریم، اما هیچ چیز درباره بابل نداریم، چه بسا اطلاعات مربوط به بابل را از هر کجای ممکن جمع‌آوری کرده باشند و برای این نیاز، نصیبین به حد کافی خوب بود. یهودا پسر باتیرا از این نظر به آنان تعلق داشت که محل زندگی‌اش در مرزهای سیاسی امپراتوری ساسانیان بود (عموماً). این می‌تواند نمونه‌ای از مرکزی‌توراتی قبل از تلمود در حوزه بابل باشد؛^{۳۲} به هر حال این نخستین بار نبود. در داستان دیگر مربوط به (19a) San 1: 2 یهودا پسر باتیرا برای ترغیب بابلی‌ها به پذیرش اقتدار فلسطین در تقویم، به خدمت گرفته شده است. این یعنی حتی خاخام برجسته «بابلی» نیز حق فلسطین را تصدیق می‌کند، البته این دیدگاه اورشلیمیان بود.

نتیجه

تاریخ یهودیان اشکانی سه ضعف دارد: منابع یهودی اشکانی معاصر معدودند، منابع یهودی غیراشکانی معاصر نیز بسیار اندک و دور از مبدأ هستند و این فقر با وضعیت نسبتاً پُرزرق و برق منابع یهودی در دوران ساسانیان که شمار نسبتاً فراوانی از سنت‌های یهودی را در دوران اشکانیان روایت کرده‌اند، بیشتر به چشم می‌آید. هدف این مقاله، تأکید بر ضرورت شناخت چشم‌انداز متمایز هر یک از این منابع برای تأیید ضرورت سازش با این وضعیت و تأکید بر لزوم حفظ تمایز این سه منبع است.

اگر نگاهی اجمالی به یهودیان بابلی در ادبیات متأخر کتاب مقدس و یهودیان عصر ساسانی بیندازیم، می‌توانیم تحول عظیمی را درک کنیم که به یقین در دوره تداخل این دو دوره رخ داده است. با این حال، به دلیل کمبود منابع وقتی بخواهیم سیر این تکامل را ردیابی کنیم، چیز چندانی به دست نمی‌آوریم. بی‌شک پاسخ بسیاری از پرسش‌های ما در فرهنگ بومی بابل نهفته است و همین مسئله باعث شده است برای دوره اشکانی به‌ویژه برای قرن‌های نخستین میلادی، هم اطلاعات چندانی نداشته باشیم.

منابع معاصر بابلی پرتره جالبی از جامعه ارائه کرده‌اند: [جامعه‌ای] تثبیت شده، پایدار، با استقراری پابرجا در بازه زمانی طولانی، در تعامل با جمعیت محلی عموماً بابلی و شاید (گاه) در بحث و جدل با آنان (بابلیان)؛ حامی پادشاهان اشکانی در برابر حمله رومیان؛ تبلیغ دینی به انگیزه تغییر دین طرف مقابل؛ و عمیقاً جذب شده در فرهنگ محلی بابلی و تا حدودی فرهنگ اشکانی. با همین تصویر از یهود اشکانی است که باید هرگونه تحقیق تاریخی دیگری آغاز شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعاتی که پیش از این درباره یهودیان اشکانی صورت گرفته، نک: Herman, ۲۰۰۶: ۲۴۵, n. ۱; Widengren, ۱۹۶۶: ۱۳۹-۱۷۷؛ به‌ویژه مقاله مهم پژوهشی: Goodblatt, ۲۰۰۶: ۸۲-۹۰؛ نتایج برخی از مطالعات بیشتر در صفحات آتی ذکر خواهد شد.
۲. با این حال قصد ندارم در اینجا بررسی جامعی از منابع پیش‌نهم.
۳. مقصود از «معاصر»، هم‌عصری با یهودیان دوران اشکانی است (م.).
۴. از لحاظ علمی و بنا بر متن اصلی مقاله، باید واژه «رتبی» به کار رود، اما چون ایرانیان بیشتر با لفظ «خاخام» مانوس‌اند کمتر از واژه «رتبی» استفاده کرده‌ام (م.).
۵. تاریخ‌نگار یهودی‌رومی و زندگی‌نامه‌نویس بزرگان دینی و شاهان اجدادی یهود که تاریخ یهود را با تأکید ویژه بر سده نخست میلادی ثبت کرده است (م.).
۶. این مقاله اطلاعات محدودی درباره جوامع اطراف آدیابن در شمال بابل می‌دهد و از شخصی یهودی در کرخینیا (خاراکس) در میسینی، جنوب بابل، نام می‌برد (Jos. AJ, ۲۰: ۱۷-۹۶).
۷. نهر دعا یا نهر دعا (به معنای رود دانش) شهری از بابل در کنار فرات و یکی از آغازین‌ترین مراکز یهودیت بابلی که مردمانش یهودیان تبعیدی بودند (م.).
۸. نمونه‌ای از این ابهامات را می‌توان در مطالعاتی دید که حفظ و نگهداری دانش اکدی در تلمود بابلی را دنبال می‌کنند، برای مثال نک: Geller, ۱۹۹۱: ۱۰۲-۱۱۲; Geller, ۲۰۰۰: ۱۳-۳۲; idem, ۲۰۰۴.
۹. درباره تأثیر احتمالی زرتشتیان بر کتاب استر نک: Shaked, ۱۹۸۲: ۲۹۲-۳۰۳; Hintze, ۱۹۹۴: ۳۹-۳۴; Russell, ۱۹۹۰: ۳۳-۴۰.
۱۰. درباره این مسئله و منابعش نک: Herman, ۲۰۰۵: ۲۸۴, n. ۵.
۱۱. به منظور استفاده از تذکره اربیل برای توصیف یهودیان میان‌رودان شمالی نک: Neusner, ۱۹۶۶: ۱۴۴-۱۵۰؛ برای ارزیابی این اثر و فهرست مفصل تحقیقات علمی درباره این شرح نک: Chaumont, ۱۹۸۸: ۲۹-۳۸؛ آخرین تحقیقات در این موضوع ظاهراً متعلق است به: Jullien, ۲۰۰۱: ۴۱-۸۳.

۱۲. نظریه‌های هلاخای میدراشی که از بابل سرچشمه می‌گیرند، از باب مثال نک: Neusner,

۱۹۶۵: I, ۱۱۳-۱۳۵; Gafni, ۱۹۹۰: ۸۱-۸۶

۱۳. «آر.» به گونه‌ای در متن آمده که خواننده گمان می‌کند بخشی از نام افراد است در حالی که «آر» پیش از نام دانشمندان یهود مخفف واژه «رَبّی» (برای ربّی‌های اورشلیمی) و «راو» برای ربّی‌های بابلی است (م.).

۱۴. خاستگاه بابلی برخی از این خاخام‌ها فقط در تألیفات امورایی تأیید شده است. درباره خاستگاه بابلی هیلل، که نخست در تلمود اورشلیمی بیان شده، به نظر می‌رسد فاصله زمانی بین مطرح شدن وی و کهن‌ترین سند تبار بابلی‌اش بسیار است، و باعث ایجاد سوءظن می‌شود. دانشمندان مدرن به برخی از شخصیت‌ها، خاستگاه اشکانی داده‌اند در حالی که به نظر می‌رسد منابع باستانی از چنین ریشه‌هایی بی‌اطلاع‌اند. اگر ناحوم مادی (اهل ماد) (MDY) از سرزمین ماد آمده است، منابع راجع به این واقعیت بی‌اعتنا به نظر می‌آیند. توافق او با نظر ساموئل درباره قانون در دیاسپورا برای جلوگیری از تجارت با غیریهودیان در زمان جشن‌هایشان (bAZ, ۷b) نمی‌تواند در حمایت از خاستگاه مادی ایشان استفاده شود.

۱۵. mTann ۱: ۳ (درباره بازگشت زائران به فرات)؛ mYom ۶: ۴ و mMen ۱۱: ۷ درباره کشیشان یهودی بابلی که در معبد اورشلیم خدمت می‌کردند؛ درباره زیارت از بابل نک:

Safrai, 1981: 71-77; Cf.: Acts 2, 9; Cf.: mSheqaMS Munichlim 3: 4; tSheq 2: 3 (Zuckerman edition, p. 175); AJ 17, 2, 2 (26); 18, 9, 1 (310-313).

۱۶. mYad ۴: ۳ فرض می‌کند که یهودیان بابلی دهه دوم را در سال شنبه‌ای جدا می‌کنند. درباره استفاده انحصاری بابلی‌ها از روغن دانه کنجد برای روشنایی نک: tYad ۱۵: ۲ (Zuckerman edition, p. ۶۸۳); tShab ۲, ۳ (Zuckerman, p. ۱۱۱).

۱۷. mHal ۴: ۱۱ درباره متبرکات معبد که از بابل آورده شده؛ mYev ۱۶: ۷ که سفر ربّی آکیبا به نهر دعا را توصیف می‌کند، جایی که او با نحمیا روبه‌رو می‌شود (کنجکاو است که از این «تنای» نهردعایی چیزی ساخته نشده است). این مطالب یا در تأیید دیدگاه‌های حکیمان اورشلیمی هستند، یا در مصداق‌یابی برای قانونی که پذیرفتنی نیست.

۱۸. درباره مسئله روابط یهود و اشکانیان، به ویژه همان طور که در آثار فلاوی بازنتاب یافته است، نک: Pucci, 1982: 117-129; Darmesteter, 1894: 53; Avi-Yonah, 1984: 66; Neusner, 1966: I, 30, 79; Gafni, 1990: 28; Mor, 1991: 240.

۱۹. «بر» در زبان عبری به معنای پسر و معادل کلمه «ابن» در زبان عربی است (م.).

۲۰. درباره این گزاره خاص و بازتولید آن در سنتی موازی بابلی نک: Herman, ۲۰۱۰: ۵۱-۵۲.

۲۱. «موضوع اصلی تحقیق این خواهد بود که چقدر اندک می توان با یقین درباره یهودیان بابل طی سال های ۷۰-۲۳۵ سخن گفت».

۲۲. همین در مجموعه مقالاتی که نیسنر در این بخش منتشر کرده صادق است، از باب مثال نک:

Neusner, ۳/۱۹۶۲: ۳۰۵-۲۹۸, id.; ۱۹۶۳: ۴۰-۵۹, id.; ۱۹۷۶: ۴۶-۶۹

که روابط بین میشان و فلسطین را در دوران تنائیمی بررسی می کند، اما تقریباً کاملاً بر اساس منابع امورایی است؛

Oppenheimer, 1999: 491-503, and others.

۲۳. ۱۴a-bbGit برای مقایسه دقیق این داستان ها، مقاله درحال انتشار مرا ببینید: «مجسمه ها

و قاطرها، فیل ها و اشیای خارق العاده: درباره مسخ یک داستان امورایی جدلی» در مجلدی

اختصاصی با مقایسه فرهنگ های یهودی بابل و فلسطین منتشر می شود (عنوان هنوز تعیین

نشده است) ویرایش شده به همت: R. Nikolsky و T. Ilan.

۲۴. «تناها» (تنائیم) جمع واژه «تنا» است (م.).

۲۵. شخصیت ادبی او در منابع خاخامی به طور منظمی برای زخم زبان زدن به یهودا نشان داده

شده است، نک: Meir, ۱۹۹۹: ۶۹-۱۰۶

۲۶. در کتابم، شاهزاده ای بدون پادشاهی (توبینگن، ۲۰۱۲)، مسئله ریاست یهودیان بابلی در دوره

اشکانی به تفصیل بررسی شده است.

۲۷. در نسخه های خطی به جای آرامی، بیشتر کلمه Goy (غیریهودی) آمده است. تفاوت های دیگر

میان نسخه های چاپی و خطی اندک است و پرداختن به آنها در این مقاله ضروری نیست.

۲۸. برای مصرف کوشر مناسب نیست.

۲۹. «حوّلین» به معنای اشیای مقدس شامل احکام ذبح حیوانات، پرندگان و احکام مربوط به تغذیه است (م.).
۳۰. «پساحیم» به معنای قربانی‌ها یا عیدهای پسح (م.).
۳۱. «بر» به معنای پسر (م.).
۳۲. در MShem ۱۰، (نسخه S. Buber، ص ۳۵) پیوند کاملی به بابل شده است، و ربی یهودا پسر باتیرا را به آبا می‌رساند؛ آبا، پدر ساموئل و ساموئل، نسل اول امورا. مرتبط است با داستانی که پدر ساموئل به نصیبین می‌آید و با یهودا پسر باتیرا ملاقات، و سپس تولد ساموئل را پیش‌بینی می‌کند.

References

- Appelbaum, Sh. (1970). "The Troopers of Zamaris", in: A. Gilboa et. al. (Hg.), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel I*, Haifa, pp. 79-88 (in Hebrew).
- Avi-Yonah, M. (1984). *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalem.
- Chaumont, M.-L. (1988). *La Christianisation de l'Empire Iranien: des origins aux Grandes persecutions du IV^e siècle*, Louvain-La-Neuve.
- Darmesteter, J. (1894). "Les Parthes à Jérusalem", in: *JA* 9, pp. 43-54.
- Friedman, S. (2002). "The Further Adventures of Rav Kahana. Between Babylonia and Palestine", in: P. Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, Tübingen, pp. 247-271.
- Gafni, I. (1990). *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History*. Jerusalem (in Hebrew).
- Geller, M. (1991). "Akkadian Medicine in the Babylonian Talmud", in: D. Cohn-Sherbok (Hg.), *A Traditional Quest. Essays in honor of Louis Jacobs*, Sheffield, pp. 102-112.

- Geller, M. (2000). "An Akkadian Vademecum in the Babylonian Talmud", in: S. Kotteck, M. Horstmanshoff, G. Baader, G. Ferngren (Hg.), *From Athens to Jerusalem, Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, Rotterdam, pp. 13-32.
- Geller, M. (2004). "Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud", in: *Max-Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte, Preprint, 259*, Berlin.
- Goodblatt, D. (1987). "Josephus on Parthian Babylonia: Antiquities XVIII, 310-379", in: *JAOS* 107.4, pp. 605-622.
- Goodblatt, D. (2006). "The Jews of Babylonia, 66 - 235 CE", in: St. T. Katz (Hg.), *Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, pp. 82-90.
- Herman, G. (2005). "Ahasuerus, the Former Stable-master of Belshazzar and the Wicked Alexander of Macedon: Two Parallels between the Babylonian Talmud and Persian Sources", in: *AJS Review* 29.2, pp. 283-297.
- Herman, G. (2006). "Iranian Epic Motifs in Josephus' Antiquities, (XVIII, 314-370)", in: *JJS* 57.2, pp. 245-268.
- Herman, G. (2010). "'Bury my Coffin Deep!' Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources", in: *Tiferet leIsrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, New York, pp. 31-59.
- Hintze, A. (1994). "The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and Its Iranian Background", in: S. Shaked, A. Netzer (Hg.), *Irano-Judaica III*, Jerusalem, pp. 34-39.
- Hintze, A. (2008). "Treasures in Heaven: A Theme in Comparative Religion", in: *Irano-Judaica VI*, Jerusalem, pp. 9-36.
- Jullien, C. (2001). "La Chronique d'Arbèles. Proposition pour la fin d'une controverse", in: *OrChr* 8, pp. 41-83.
- Meir, O. (1999). *Rabbi Judah the Patriarch. Palestinian and Babylonian Portrait of a Leader*, Tel-Aviv (in Hebrew).

- Mor, M. (1991), *The Bar-Kochba Revolt: Its Extent and Effect*, Jerusalem.
- Neusner, J. (1962/1963). "Arda and Arta and Pyly Bryš", in: *JQR* 53, pp. 298-305.
- Mor, M. (1963). "Parthian Political Ideology", in: *IA* 3, pp. 40-59.
- Mor, M. (1965). *A History of the Jews in Babylonia, I*, Leiden.
- Mor, M. (1966). "The Conversion of Adiabene to Christianity", in: *Numen* 13/2, pp. 144-150.
- Mor, M. (1976). "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire I. 1st-3rd Centuries A.D.", in: *ANRW* II, 9.1, Berlin/ New York, pp. 46-69.
- Oppenheimer, A. (1999). "Von Jerusalem nach Babylonien: Der Aufstieg der babylonischen Judenheit in der parthisch-sassanidischen Epoche, in: J. Renger (Hg.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Saarbrücken, pp. 491-503 [= N. Oppenheimer (Hg.) (2005). *Between Rome and Babylon, Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen, pp. 374-383].
- Oppenheimer, A. (2004). "Contacts between Eretz Israel and Babylonia at the Turn of the Period of the Tannaim and the Amoraim", in: I. M. Gafni (Hg.), *Center and Diaspora: The Land of Israel and the Diaspora in the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*, Jerusalem, pp. 125-139 (in Hebrew) [= N. Oppenheimer (Hg.) (2005). *Between Rome and Babylon, Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen, pp. 417-432].
- Pucci, M. (1982). "On the Tendentiousness of Josephus' Historical Writings" (Hebrew title translates: 'the Contacts between the Jews and Parthians in the Eyes of Josephus Falvius'), in: U. Rappaport (Hg.), *Josephus Flavius, Historian of Eretz-Israel in the Hellenistic-Roman Period*, Collected Papers, Jerusalem, pp. 117-129.
- Pucci ben Zeev, M. (2005). *Diaspora Judaism in Turmoil 116/117 CE, Ancient Sources and Modern Insights*, Leuven/ Dudley (MA).
- Russell, J. R. (1990). "Zoroastrian Elements in the Book of Esther", in: S. Shaked, A. Netzer (Hg.), *Irano-Judaica II*, Jerusalem, pp. 33-40.

- Safrai, S. (1981). *Ha-alayah laRegel, bi-Yemei Bayit Sheni*, Tel Aviv.
- Shaked, S. (1982). "Two Judaeo-Iranian Contributions", in: *Irano-Judaica*, Jerusalem, pp. 292-322.
- Segal, J. B. (1964). "The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam", in: J. M. Grintz, J. Liver (Hg.), *Studies in the Bible Presented to M. H. Segal*, Jerusalem, pp. 32-63.
- Widengren, G. (1966). "Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch", in: *Temenos* 2, pp. 139-177.