

سرچشمه‌های تصوف آناتولی^۱

احمد قرامصطفی

استاد تاریخ دانشگاه مریلند

تاریخ تصوف در آناتولی موضوعی حقیقتاً گسترده است. اگر تصوف آناتولی را به نحو موسّع تعریف کنیم تا کل تفکر و رفتار صوفیانه همه مردمان شهرنشین، روستایی و کوچ‌نشین آناتولی را در بر بگیرد، ابعاد زمانی و مکانی این موضوع به راستی بی‌حد است. از سوی دیگر، اگر تمرکز تا حد زیادی محدود شود، به نحوی که فقط آن نخبگانی را در بر بگیرد که صوفی خوانده می‌شوند-با در نظر داشتن این مطلب که هزاران نسخه خطی که ممکن است چیزی از داستان زندگی و جهان ذهنی این گروه‌های اجتماعی بر ما آشکار کنند همچنان در نسخه‌خانه‌ها چشم به راه محققان اند-در این صورت نیز تصوف آناتولی نشان‌دهنده چشم‌اندازی به شدت گسترده است. بنابراین، برای اهداف این جستار در آغاز ضروری است که روشن کنیم تعبیر "تصوف آناتولی" را چگونه می‌فهمیم.

این مقاله، به پیشنهاد و با اجازه نویسنده، ترجمه اشکان بحرانی است از
Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature and Fine Arts, Modernism, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Turkish Historical Society, 2005), 67-95. Ahmet T. Karamustafa, "Origins of Anatolian Sufism," *In Sufism and Sufis in Ottoman Society*:

Ahmet Targon Karamustafa, "Origins of Anatolian Sufism," *Iran Namag*, Volume 1, Number 4 (Winter 2017), 142-171.

احمد قرامصطفی استاد تاریخ دانشگاه مریلند امریکاست. زمینه پژوهشی اصلی ایشان تاریخ نهادهای اجتماعی جهان اسلام در دوران پیشامدرن است. تصحیح انتقادی و تحلیل تاریخی مناقب خواجه جهان و نتیجه جان نوشته واحدی و دوستان هنجارستیز خداوند و تصوف روزگار تکوین از جمله آثار اوست.

Ahmet Targon Karamustafa <akaramus@umd.edu>

تصوف آناتولی، بسته به نحوه رویکرد به این موضوع، ممکن است معانی متفاوتی داشته باشد. اگر کسی نظرگاهی نهادی اختیار کند، نخستین چیزی که به ذهن می‌رسد، طریقت‌های صوفیه و آن گروه‌های اجتماعی خواهد بود که گرد این طریقت‌ها شکل می‌گیرند. با این همه، از آنجا که دامنه تصوف به وضوح به نهاد طریقت محدود نبوده، باید نگاهمان را چنان توسعه دهیم که حداقل صورت‌بندی نهادی دیگری، یعنی ولی‌پرستی، را شامل شود که با طریقت‌های صوفیه ارتباط دارد، گرچه از آنها متمایز است. بنابراین، می‌توان گفت که از نظرگاه نهادهای اجتماعی تعبیر تصوف آناتولی طریقت‌های صوفیه و ولی‌پرستی را دستچین می‌کند. با این همه، چون کسی به همین موضوع از منظر تفاوت‌گذاری فرهنگی نزدیک شود، تمایز دیگری، یعنی تمایز بین تصوف نخبگان درس‌خوانده و تصوف توده‌های بی‌سواد، به چشم می‌آید. در اینجا نکته مهم این است که تمایز میان طریقت‌های صوفیه و ولی‌پرستی با تمایز میان تصوف درس‌خواندگان و تصوف بی‌سوادان مطابقت نمی‌کند. در حالی که همواره در میان اعضای طریقت‌های صوفیه عده‌ای، ولو قلیل، بی‌سوادند، ولی‌پرستی در میان درس‌خواندگان و توده‌های بی‌سواد به یکسان شایع بوده است. چون موضوع را از منظر تفاوت‌گذاری و قشربندی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بنگریم، نظیر تفاوت‌گذاری و قشربندی میان شهر و مناطق روستایی، یکجانشین و کوچ‌نشین، کشاورز و پیشه‌ور، حاکم و رعیت، مذکر و مؤنث، تمایزهای مشهود پرشماری بر تمایزهایی که تاکنون صورت گرفته می‌توان افزود. گرچه این تمایزها گاهی با یکدیگر همپوشانی دارند، باید تأکید کرد که هرگز با هم کاملاً منطبق نیستند. بدین ترتیب، با درک اهمیت منظری که اتخاذ می‌شود و با پرهیز از هرگونه دسته‌بندی تفصیلی در اینجا، باید بگوییم که من به موضوع با تمرکز نهادی نزدیک می‌شوم و از تصوف آناتولی طریقت‌های صوفیه و ولی‌پرستی را اراده می‌کنم.

در آغاز باید گفت که پرداختن به چنین موضوع گسترده‌ای حتی از این منظر نسبتاً مضیق، یعنی از منظر سرچشمه‌های طریق صوفیه و ولی‌پرستی، به غایت دشوار است. این پرسش که «سرچشمه‌های تصوف آناتولی کدام‌اند؟» دامنه‌ای وسیع‌تر از آن دارد که در ابتدا به نظر می‌رسد. به روشنی، جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش را نمی‌توان صرفاً به چند سده پس از نبرد منتسیکرت یا آناتولی محدود کرد. برای نمونه، این واقعیت را نمی‌توان نادیده گرفت که چون بسیاری از سرزمین‌های عربی نظیر سوریه، مصر و حجاز در سده دهم هجری/ شانزدهم میلادی تحت حاکمیت عثمانی درآمدند، میراث صوفیانه غنی این سرزمین‌ها به دیگ درهم‌جوش تصوف آناتولی افزوده شد. همچنین، باید پرسید هنگامی که عثمانی‌ها امپراتوری نوپایشان را تا جنوب شرقی اروپا

گسترش می‌دادند، اتفاقی که بسی زودتر از سدهٔ هشتم هجری/ چهاردهم میلادی آغاز شده بود، سنت‌های صوفیانهٔ آناتولی چطور با فرهنگ‌های بومی بالکان در آمیخت. پس، باید بکوشیم به پرسش از سرچشمه‌ها چنان پاسخ دهیم که نسبت به ترکیب پیوسته در حال تغییر جمعیت آناتولی جانب عدالت را نگاه داشته باشیم.

نمی‌خواهم در اینجا بار چنین طرح عظیمی را به دوش بگیرم. در عوض، نگاهم را صرفاً به آناتولی شرقی و جنوبی معطوف و تأثیر جنبش‌های صوفیانه‌ای را که از آسیای میانه، ایران و عراق نشئت گرفته‌اند، نظیر طریقت‌های یسوی، ملامتی، قلندری و وفایی بر پیدایش و بسط تصوف آناتولی ارزیابی خواهم کرد. تأثیر این جنبش‌ها بر آناتولی سالیان سال محل بحث بوده است و در خصوص این موضوع، قلم‌فرسایی بسیار شده است. در این مقاله خواهم کوشید تحقیقات مرتبط را ارزیابی و در پرتو برخی یافته‌های تازه بازسنجی کنم.

در این مرحله، باید بپرسیم چرا پرسش از سرچشمه‌ها در وهلهٔ نخست ضرورت دارد. در تلاش برای فهم هر پدیدار فرهنگی معین، فایدهٔ واکاوی ریشه‌های این پدیدار چیست؟ مورخان فرهنگی و محققان مطالعات فرهنگی به این پرسش پاسخ‌های بسیار متفاوت داده‌اند. اگر پدیدارهای فرهنگی مانند میوه و سرچشمه‌هایشان مانند بذره‌های میوه باشند، آن‌گاه [توان گفت] برخی مدعی‌اند که بذر تبیین‌کنندهٔ میوه است؛ این افراد را تا حدی به شوخی می‌توان منشأجویان تحویل‌گرا نامید. در حالی که دیگران این اصل را پذیرفته‌اند که میوه‌ها را به بذره‌هایشان نمی‌توان فروکاست و در عوض باید به جست‌وجوی کارکردی میوه‌ها برآمد و این افراد را می‌توان وظیفه‌گروان خواند. با تعمیمی موسّع، می‌توان گفت که در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم وظیفه‌گروی ترقی کرد، در حالی که جستجوی تحویل‌گرایانهٔ سرچشمه‌ها، که در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم شایع بود، رو به افول رفت. تفوق وظیفه‌گروی به سمت کاستن از ارزش جستجوی سرچشمه‌ها رفته است، چنان که در زمینه‌هایی پرسش از سرچشمه‌ها تقریباً به کلی رها شده است. در پرتو این تحول، موجه است که بپرسیم آیا به راستی باید به کندوکاو ریشه‌های تصوف آناتولی پردازیم. با این همه، دلایل قاطعی داریم که به این پرسش پاسخ مثبت بدهیم.

حتی کسانی که جستجوی کارکردها را از جستجوی سرچشمه‌ها مهم‌تر می‌دانند هم می‌پذیرند که فهم کارکرد پدیدار فرهنگی بدون تجزیهٔ این پدیدار به عناصر تشکیل‌دهنده و شناسایی ریشه‌های هر عنصر ناممکن است. برای نمونه، در تحقیق دربارهٔ فرایند پیچیده‌ای همچون مسلمان شدن ترکان، بررسی عقاید و مناسک پیشااسلامی ترکان

ضرورت دارد. بنا به باور وظیفه‌گروان، این بررسی ضروری است، نه از آن رو که اعتقادات و مناسک محل بحث در میان ترکان مسلمان بدون تغییر باقی مانده‌اند—مع‌هذا این دیدگاه دفاع‌ناپذیر بسیار شایع است!—بلکه از آن رو که به گمان وظیفه‌گروان فهم اسلام ترکی بدون داشتن فهم روشنی از چگونگی تغییر عقاید و اعمال ترکان و پذیرفتن معانی و کارکردهای جدید طی فرایند مسلمان شدن ناممکن است. کوتاه سخن، حتی اگر کسی کارکرد را بر سرچشمه مقدم بداند، این دو تفکیک‌ناپذیر می‌مانند.

از سوی دیگر، شایان ذکر است منشأ جویان یکسره تسلیم وظیفه‌گروان نشده‌اند. به عکس، حتی می‌توان گفت کسانی که به جستجوی سرچشمه‌ها برآمدند، فارغ از تحویل‌گرایی مبنایی‌شان، رفته‌رفته در میان مورخان فرهنگی در صدر مجلس نشستند. دلیل این امر آن است که علاقه به سرچشمه‌ها به طبع به برجسته کردن بُعد تاریخی پدیدارهای فرهنگی می‌انجامد، در حالی که وظیفه‌گروی به سبب پافشاری بر تمرکز روی سرشت پویای پدیدارها در دو بُعد هم‌زمان، با خطر ابهام در طرح ابعاد تاریخی مواجه می‌شود. تحت این اوضاع و احوال، آشکار است که مورخان فرهنگی احتمالاً نتوانند جستجوی سرچشمه‌ها را رها کنند.

دیدگاه‌های رایج دربارهٔ سرچشمه‌های تصوف آناتولی در آسیای میانه، ایران و عراق

در مطالعهٔ تاریخ تصوف در آناتولی، نخستین نامی که به ذهن می‌آید محمد فؤاد کوپرولو است. همهٔ پژوهشگرانی که مستقیماً به این موضوع می‌پردازند یا غیرمستقیم اشاره‌ای بدان می‌کنند به تحقیقات کوپرولو متکی‌اند. آثار مهم او از زمان انتشار تاکنون جایگاه خود را به عنوان مرجع اصلی در باب پرسش از سرچشمه‌های ادبیات و نیز تصوف ترکی حفظ کرده‌اند و حتی به گونه‌ای از گزند نقد مصون مانده‌اند. دیدگاه‌هایی که کوپرولو در آثار دوران‌سازش پروراند تا روزگار حاضر دست‌نخورده مانده است و جز استثناهایی معدود، یعنی یکی دو محقق نظیر عبدالباقی گولپینارلی و احمد یاشار اوجاق، خود کوپرولو در آنها بازنگری می‌کرده است. روشن است که در اینجا باید دیدگاه‌های او را ارزیابی کنیم.

معروف است که کوپرولو نیمهٔ نخست کتابش، ادبیات ترکی نخستین صوفیان (*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıfla*)، را به احمد یسوی و نیمهٔ دوم آن را به یونس امره اختصاص داد و مقصود نهایی‌اش این بود که به قطع و یقین مشابهت بنیادین و در واقع

درهم‌تنیدگی محصول ادبی این دو صوفی را نشان دهد. در عمق این پژوهش گسترده، که در نگاه نخست ظاهراً جستاری در تاریخ ادبیات است، نظریه‌های گران‌سنگی درباره تاریخ ترکی، عموماً، و مسلمان شدن ترکان، خصوصاً، نهفته است. در طرح کلی، کوپرولو متقاعد شده است که تاریخ ترکان شرقی و غربی را باید به منزله یک کل مطالعه کرد و بالاخص اینکه در فرایند مسلمان شدن، تجربه‌های ترکانی که اسلام را در فاصله سده پنجم تا هفتم هجری / یازدهم تا سیزدهم میلادی به خراسان و ماوراءالنهر آوردند، برای همه ترکان متأخر، اما خاصه برای ترکان غربی، اساسی و سازنده به نظر می‌رسید. با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد که گویی مسلمان شدن آناتولی به دنبال روندی انجام گرفت که پیش‌تر در آسیای میانه و بالاخص در خراسان تحقق یافته بود. بگذارید این مسیر را با جزئیات بیشتری بررسی کنیم.

کوپرولو که هرگز اهمیت اختلاف‌های اجتماعی را در مطالعاتش از نظر دور نداشت، کار خود را با این واقعیت آغاز کرد که اکثریت عظیمی از ترکان کوچ‌نشین بودند و اظهار کرد که فرایند مسلمان شدن قبایل و طوایف ترک مشخصات ویژه‌ای داشته است. یکی از این خصایص مهم از دیدگاه او این واقعیت بود که اسلام عامیانه ترکی تحت تأثیر تصوف شکل گرفت. او مدعی بود که ترکان تا حد زیادی اسلام را از طریق کوشش‌های باباها یا آتاهای صوفی وارد کردند که به شمن‌های ترک دوران پیشاسلامی بسیار شبیه بودند. این شمن‌های پیشین که با اسلام صرفاً آشنایی سطحی داشتند، بعدها در برابر توده‌های کوچ‌نشین در کسوتی اسلامی ظاهر شدند و با عرضه کردن اسلامی ساده و صوفیانه، که به سهولت برای آنها دریافتنی بود، به مسلمان کردن ایشان نایل آمدند. به طبع، کوپرولو می‌پذیرفت که در میان این باباها، که هنوز عقاید و اعمال شمنی کهن خود را رها نکرده بودند، صوفیان نابی هم بودند که از چشمه‌های جوشنده تصوف سیراب می‌شدند. در میان ایشان، احمد یسوی و یونس امره سرآمد بودند. ایشان با گذراندن عقاید صوفیانه از صافی زبان ترکی پیش‌آهنگان ادبیات عامیانه ترکی بودند. از این رو، اهمیت احمد یسوی در تاریخ ترک را تا نقش سازنده او در مسلمان شدن ترکان می‌توان پی گرفت. کوپرولو می‌دانست که دیدگاه‌های عرفانی احمد یسوی و یونس امره دقیقاً یکسان نبود. با وجود این، بیشتر به چیزی علاقه‌مند بود که روش بیان دیدگاه‌های صوفیانه "به سبکی ساده و ملی" می‌دانست، یعنی به زبانی که برای مردم عادی به سادگی دریافتنی باشد.^۲

^۲Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Istanbul: Matba'a-i Âmiri, 1918).

پیوندی که کوپرولو میان یسوی و یونس امره برقرار می‌کند، هنگامی که با دیدگاه‌های او دربارهٔ ماهیت کل‌نگرانهٔ سراسر تاریخ ترک همراه می‌شود، می‌بایست او را به تحقیق دربارهٔ پیوندهای هرچه نزدیک‌تر میان ترکان شرقی و غربی رهنمون شده باشد، چراکه در مقالهٔ سیاه‌مشق‌گونه‌اش، "Anadolu'da İslamiyet"، که چهار سال پس از کتاب ادبیات ترکی نخستین صوفیان منتشر کرد، برای نقش ویژهٔ درویشان مهاجر از خراسان و ماوراءالنهر در اشاعهٔ اسلام در آناتولی اهمیت ویژه‌ای قایل شد. جنبشی که بی‌درنگ در این زمینه به ذهن می‌رسید البته جنبش ملامتیه بود. کوپرولو در تحقیق خود دربارهٔ لفظ اولیای خراسان، که به کرات در منابع تاریخی آمده است، مشاهده کرد که این تبیین را نباید "به منزلهٔ درویشان خراسان، بلکه به منزلهٔ صوفیانی با طبع و خوی ملامتی" فهمید. او همچنین بر آن بود که گرچه صوفیانی از همه نوع از نخستین ایام حکمرانی سلجوقیان به آناتولی مهاجرت کردند، از میان آنها قلندریه و حیدریه که در جنبش ملامتیه ریشه داشتند، از همه مهم‌تر بودند. به طبع، او درویشان یسوی را نیز به این دسته‌بندی افزود.^۳

در اینجا باید به روشی توجه کنیم که کوپرولو با آن میان جنبش‌های ملامتی و قلندری پیوند برقرار کرد. از منظر او، ملامتیه جریان صوفیانهٔ نخبه‌گرایانه‌ای بود که در ایران با ابوسعید ابوالخیر در جایگاه نمایندهٔ اصلی‌اش سریان داشت، در حالی که قلندریه و حیدریه نسخه‌هایی عامیانه از جنبش ملامتیه بودند که باباهای ترکمان رقیق و ساده‌اش کرده بودند. در طول این فرایند ساده‌سازی، شیعه و باطنیه نیز به این آمیزه رخنه کرده بودند و بدین ترتیب، این فرایند به پدیدار شدن اسلام عامیانهٔ ترکی انجامید که قرار بود بعدتر در آناتولی آفتابی شود. اگر منصفانه بنگریم، کوپرولو در پژوهش‌هایش در خصوص مسلمان شدن آسیای صغیر، تمرکزش را صرفاً بر ظهور اسلام "عامیانه" محدود ن ساخت، بلکه به تکوین اسلام در میان شهرنشینان باسواد نیز پرداخت. با وجود این، خطا نخواهد بود اگر بگوییم کوپرولو به پیوند هویت اسلامی و ترکی علاقه‌ای خاص داشت و در نتیجه، برای اسلام عامیانه اهمیت بسیاری قایل بود. بدین سان، او نظریهٔ اصلی در باب سرچشمه‌ها و بسط تصوف در آناتولی را سر و سامان داده بود.

در اینجا مجال ندارم که برای این نظریه مستندات فراهم کنم، نظریه‌ای که پیچیده‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. کوپرولو عملاً در همهٔ آثار بعدی‌اش به

Dârüfünûn Edebiyât Fakültesi Mecmûası, 2 ³Mehmet Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu Târîh-i Dînisine bir Nazar ve bu Târîhin menba'ları,"

این موضوع پرداخت و در این تردیدی به خود راه نداد که در دیدگاه‌هایش به‌طور کلی یا جزیی تجدید نظر کند. نظرگیرترین بازنگری به تصویر احمد یسوی تعلق داشت. در حالی که او نخست یسوی را صوفی‌ای سنی می‌انگاشت، بعداً تا حد یک بابای ترکمان تنزلش داد.^۴ این تجدید نظر بنیادین را بی‌تردید باید تفوق آن چارچوب نظری دانست که کوپرولو بر مبنای اطلاعاتی که در منابع مرتبط باقی مانده است برای تبیین مسلمان شدن ترک‌ها شرح و بسط داده بود.

تا چندی پیش، محققان متأخر در چارچوب نظری کوپرولو تغییری ایجاد نکردند. عبدالباقی گولپینارلی، از شاگردان کوپرولو که تقریباً در باب هر موضوعی که استادش بدان پرداخته بود پژوهشی تازه کرده است، گاهی از دیدگاه کوپرولو فاصله گرفت، گرچه چشم‌انداز جدیدی در باب مسلمان شدن ترکان و نقش تصوف در این فرایند مطرح نکرد. در اینجا شایان ذکر است که گرچه گولپینارلی خود بر این نکته تأکید نکرد، نخستین کسی بود که در قضیه تصوف آناتولی به اهمیت سلسله وفایی اشاره کرد، سلسله‌ای که از صوفی عراقی ابوالوفاء تاج‌العارفین نشئت می‌گیرد.^۵ معروف است که ایرنه ملیکوف، متخصص چیره‌دست موضوع در بیرون از مرزهای ترکیه، دیدگاه‌های کوپرولو را با تمام وجود پذیرفت و در پژوهش‌هایش برای پالایش این دیدگاه‌ها کمر همت بست.^۶ یگانه محقق که درباره این دیدگاه‌ها بازنگری ارزشمندی کرد، احمد یاشار اوجاق بود، گرچه او نیز از همان زاویه به موضوع روی کرده است.

اوجاق به طرز چشمگیر هم‌نظریه کوپرولو را بسط داد و هم در آن بازنگری کرد. این محقق پُرشور و پُرکار با قبول دیدگاه‌های کوپرولو درباره احمد یسوی و یسویه، با فراهم آوردن شواهد تازه توضیحات کوپرولو درباره جنبش‌های ملامتی، قلندری و حیدری را مدلل کرد. با وجود این، در موضوع تمایلات شیعی و باطنی باباهای ترکمان راهش را از کوپرولو جدا ساخت. به باور وی، این تمایلات تحولاتی نسبتاً تازه بود که تازه پس از میانه سده نهم هجری/پانزدهم میلادی، خاصه در پی تبلیغات صفویه، آشکار شدند. وانگهی، اوجاق در مسئله تکوین دین فراگیر ترک‌ها به تأثیر دین‌ها و جنبش‌های دینی

1936); Yunus Emre, *Melâmîlik ve Melâmîler* (Istanbul: Devlet Matba'ası, 1931).

برای مقاله‌های مهم ایرنه ملیکوف بنگرید به Irene Melikov, *Sur les Traces du Soufisme Turc: Recherches sur l'Islam Populaire en Anatolie, Analecta Isisiana* (Istanbul: Editions Isis, 1992).

کوپرولو آخرین دیدگاه‌هایش را در باره یسوی در مقاله "احمد یسوی" ابراز کرد. او این مقاله را برای *Islam Ansiklopedisi* نوشت.

^۵در میان آثار پرشمار مؤلف در این بافتار، خاصه این دو اثر مهم‌اند:

Yunus Emre, *Hayatı* (Istanbul: İnkilap Kitabevi,

غیراسلامی نظیر آیین بودا، آیین مانی و فرقه‌های پولیسیان و بوغومیلیه بیشتر از کوپرولو توجه کرده است.^۷

من نیز همچون اوجاق راهم را از کوپرولو و دنباله‌روانش جدا می‌کنم. با این کار، همچنین در برخی موضوعات راهم را از اوجاق نیز سوا می‌کنم، گرچه چنین به نظر می‌رسد که درباره بسیاری موضوعات دیگر اشتراک نظر داریم. وقت آن است که شیوه‌های تازه‌ای در تلاش برای فهم بسط و توسعه تصوف در آناتولی تبیین کنیم.

سنت یسوی

بگذارید با مرور یافته‌های جدید درباره احمد یسوی آغاز کنیم، یافته‌هایی که بر کتاب در دست انتشار دوین دی‌ویزه مبتنی است.^۸

منابع

کوپرولو در کتاب خود نخستین صوفیان، که در اغلب پژوهش‌ها درباره احمد یسوی همچنان مرجع اصلی است، تا حد زیادی بنای کار خود را بر جواهر الابرار من انوار البحار نوشته احمد بن محمود حزینی قرار می‌دهد؛ این اثر در سده دهم هجری/شانزدهم میلادی در آناتولی تألیف و به سلطان مراد سوم تقدیم شده است.^۹ اما امروزه در مقایسه با منابعی که در اختیار کوپرولو بود، خاصه در سنت‌های مکتوب صوفیه در آسیای میانه، به منابع بسیار بیشتری دسترسی داریم. اینک به برخی نمونه‌ها اشاره می‌کنم:

برخی اقوال احمد یسوی، به نقل از یکی از شاگردانش به نام صوفی محمد دانشمند. این اقوال به فارسی‌اند، نه به ترکی.^{۱۰}

Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (Istanbul: İletişim, 2000).
^۸ باید از دوین دی‌ویزه سیاست‌گذاری کنم که از سر لطف به من اجازه داد به تک‌نگاری منتشر نشده‌اش با عنوان *The Yasavi Sufi Tradition* مراجعه کنم و خلاصه‌ای از یافته‌های او را پیش از انتشار اثرش در اینجا عرضه کنم.
^۹ یگانه نسخه موجود از این اثر در کتابخانه دانشگاه استانبول، TX 3893، نگهداری می‌شود.
^{۱۰} اقوال یسوی را صوفی محمد دانشمند جمع‌آوری کرد و فقراتی از آن را، که دیگر موجود نیست، یسوی معروف به عالم شیخ در سده یازدهم هجری/هفدهم میلادی در اثرش با عنوان لمحات من نفحات القدس آورد. اسناد اثر اخیر در ادامه خواهد آمد.

^۷ برای مقاله‌های اوجاق، که در آنها نتایج تحقیقات پیشینش درباره موضوع را خلاصه کرده است، بنگرید به Ahmet Ojace, *Türkiyede Tarihî Saptırılması Sürecinde Türk Süfiliğine Bakışlar* (Istanbul: İletişim, 1996); Ahmet Ojace, "Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslâm yorumu," in *Türkler, Türkiye ve İslâm* (Istanbul: İletişim, 1999), 23-69.
اوجاق تأثیرات فرااسلامی را در تکوین اسلام ترکی عامیان در این کتاب بررسی کرده است:
Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983).
این اثر بعداً با این عنوان منتشر شد:

اثر دیگری منسوب به صوفی محمد دانشمند این بار به ترکی چغتایی، با عنوان مرآت الکتب.^{۱۱}

رسالة کوتاه منسوب به حسام‌الدین حسین بن علی سیجناکی (احتمالاً درگذشته بعد از ۷۱۱ق/ ۱۳۱۱م)، فقیه سرشناس حنفی سده‌های هفتم و هشتم هجری/سیزدهم و چهاردهم میلادی.^{۱۲}

اثر بلندی به چغتایی در دو ویراست متفاوت که یکی از آنها عنوان حدیقة العارفین را بر خود دارد، تألیف اسحاق خواجه، پسر شیخ یسوی، اسماعیل عطا. این رساله که در میانه سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی نوشته شده است، قدیم‌ترین میراث به‌جامانده یسویه است.^{۱۳}

افزون بر منابع نقشبندی مهم سده نهم هجری/پانزدهم میلادی (انیس التائبین، رسالة بهائیه، نفحات الانس، فصل الخطاب، امیر قلل مناقبی امقاماتی) مناقب نورالدین بصیر، شیخ سمرقندی سهروردیه. این منبع به ویژه اهمیت دارد، زیرا هم از حلقات نقشبندیه و هم از حلقات یسویه مستقل است.^{۱۴}

همچنان از سده پانزدهم، رساله‌ای فارسی درباره سلسله النسب اولیا به قلم صوفی سرشناس سیدمحمد نوربخش (م. ۸۶۹ق/۱۴۶۴م).^{۱۵}

افزون بر این منبع نقشبندی، یعنی رشحات عین الحیات، یکی از منابع اصلی که کوپرولو در پژوهش در باب سنت یسوی از آن بهره برد، ترجمه چغتایی علیشیر نوایی (م. ۹۰۶ق/۱۵۰۱م) از نفحات تحت عنوان نسائم المحبة من صنائم الفتوه.^{۱۶}

تعلیم‌الذاکرین ایوب بن محمود شادمانی نوشته به سال ۹۴۷ق/۱۵۴۱م در دفاع از ذکر آوازی یسویه.^{۱۷}

3637 در ۲۶۷ ورق؛ ۱۱۸۲۸ در ۱۳۹ ورق؛ ۱۱۹۴۱ در ۱۴۴ ورق (ناقص)؛ و ۱۲۳۸۷ در ۱۶۴ ورق (باز هم ناقص).^{۱۴} نسخه‌های تاشکند، MS IVANUZ 3061/ II, 50b-76b و سن پترزبورگ، LOIV B4464/ II, 155a-205a.^{۱۵} محمدتقی دانش‌پژوه این نوشته را زیر عنوان "سلسله الاولیای نوربخشی کوهستانی" منتشر کرده است. بنگرید به Seyyed Hossein Nasr, *Melanges offerts a Henry Corbin* (Tehran: Institute of Islamic Studies; Montréal, McGill University, 1977), 1-61.^{۱۶} ویرایش کمال ارسلان از این اثر در ۱۹۷۹م منتشر شد.^{۱۷} St. Petersburg, MS LOIV C1563, 45b-120a.

^{۱۱} برخی نسخه‌ها شناخته شده‌اند. از جمله نسخه اوپسالا MS 2851, 0b-177a؛ تاشکند MS Nov. 380, 158b-21a و MS 3004, 1b-17a و همچنین کتابخانه ملی قزاقستان به شماره ۱۶۲۲-۳۸۶.^{۱۲} نسخه تاشکند، MS IVANUZ 3386, 1b-3a و MS 11084, 11b-14a و همچنین، نسخه MS VANUZ 11759, 1b-3a به عربی.^{۱۳} نسخه‌هایی از ویرایش نخست عبارت‌اند از نسخه تاشکند MS 252 در ۹۴ ورق؛ MS 2851, 21a-276a و ۳۰۰۴، 17b-205a. نسخه‌هایی از ویرایش دوم با عنوان حدیقة العارفین عبارت‌اند از نسخه کابل، آرشیو ملی افغانستان MS IVANUZ 63/19, 183a-259a؛ تاشکند،

تذکره فارسی درباره شعرا با عنوان مذكر احباب که تألیف آن به قلم خواجه حسن نثاری به سال ۹۷۴ق/۱۵۶۶م انجام یافته است.^{۱۸}

مناقب‌نامه‌ای با عنوان اذکار الازکیاء نوشته میرسیدمحمد انجام یافته در سال ۹۹۲ق/۱۵۸۴م.^{۱۹}

اثری منظوم به چغتایی با عنوان حجة الابرار نوشته شده در استانبول به قلم مؤلف یسوی، حزینی، صاحب جواهر الابرار درباره شیخ سیدمنصور.^{۲۰}

مناقب الاخیار اثری فارسی که محمدقاسم رضوان در ۱۰۳۶ق/۱۶۰۷م درباره پدرش جمال‌الدین خواجه دیوان سیدعطای خوارزمی (م. ۱۰۱۶ق/۱۶۰۷م) نوشته است.^{۲۱}

سرانجام شاید مهم‌ترین مناقب‌نامه یسوی لمحات من نفحات القدس به فارسی، نوشته شده در سال ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م به قلم شیخ سرشناس یسوی محمد العالم الصدیقی العلوی که در آسیای میانه با نام عالم شیخ عزیزان مشهورتر است.^{۲۲}

اگرچه می‌توان دیگر منابعی را که دی‌ویزه در پژوهشش استفاده کرده است به این فهرست اضافه کرد، به این فهرست کتابی نخواهم افزود، چرا که در اینجا هدفم از فراهم آوردن فهرست صرفاً این بود که نشان دهم بازدید دیدگاه‌های کوپرولو در پرتو اطلاعات منابع تازه‌یاب ضروری است. اکنون، اجازه دهید نتایجی را مرور کنیم که دی‌ویزه بر اساس ارزیابی دقیق خود از این منابع، که پیش‌تر ناشناخته یا بی‌استفاده مانده بودند، اخذ کرده است.

زندگی و شخصیت احمد یسوی

تاکنون عموماً چنین پنداشته شده است که یسوی زاده سیرم/اسفیجاب است و بیشتر عمر خود را در یسی گذرانده و در همین شهر در سال ۵۶۲ق/۱۱۶۶-۱۱۶۷م از دنیا رفته

Uzbek History, Culture, and Language, ed. Denis Sinor and Bakhtiyar A. Nazarov (Bloomington: RIFIAS, 1993), 38-50.

دی‌ویزه از این نسخه بهره برده است:

London, MS India Office Ethé 644.

^{۲۲} این اثر در دست‌کم ۱۳ نسخه موجود است و در سال ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م نسخه لیتوگرافی آن نیز در تاشکند فراهم شد.

^{۱۸} خواجه بهاء‌الدین حسن نثاری بخاری، مذكر الاحباب، تصحیح سیدمحمد فضل‌الله (حیدرآباد: دانشگاه عثمانیه، انتشارات دائرةالمعارف، ۱۹۶۹).

^{۱۹} Tashkent, MS 7582/III, 84b-244b.

^{۲۰} Paris, Bibliothèque Nationale MS Pers. A.F.263, 103v-173.

^{۲۱} Devin DeWeese, "A Neglected Source on Central Asian History: The 17th-Century Yasavi Hagiography Menākibu'l-ahyār," in *Essays on*

است. با این همه، در پرتو اطلاعات تازه‌ای که در دست داریم آشکار می‌شود که دربارهٔ زادگاه یا زمان مرگش نمی‌توان به قطعیت رسید، گرچه ظاهراً آشکار است که عمر خود را در منطقهٔ سیر دریا (middle-Jaxartes) گذراند. دی‌ویزه با نادیده گرفتن این جزئیات دقیق با اطمینان اظهار می‌کند که سال ۱۱۶۶/۵۶۲ق/۱۱۶۷م، که حداقل از حدود میانهٔ سدهٔ دهم هجری/شانزدهم میلادی به عنوان سال وفات وی آمده است، در واقع حدود ربع قرن قبل از وفات اوست و یسوی به اغلب احتمال در ربع نخست سدهٔ هفتم هجری/سیزدهم میلادی از دنیا رفته است.^{۲۳} تقریباً مرتبط با این نکته، نکتهٔ دیگری در کار است که بر مبنای مجموعه شواهدی یکسره مجزا آشکار می‌شود؛ روایتی که یسوی را سومین شاگرد محقق و صوفی سرشناس یوسف همدانی (م. ۵۳۵/۱۱۴۰م) درست پیش از شاگرد چهارم همدانی یعنی عبدالخالق غجدوانی معرفی می‌کند—شخصیتی که در سلسلهٔ نقشبندی جایگاه ویژه‌ای دارد—و احتمالاً نمی‌تواند درست باشد. نکتهٔ جالب توجه اینکه نباید این گزارش را کنار بگذاریم که یسوی شیخی داشته است به نام ابویعقوب یوسف همدانی تا به این نتیجه برسیم، زیرا بین‌های قوی وجود دارد که شیخ یسوی به احتمال قوی نه عالم و صوفی سرشناس شافعی، یوسف همدانی، بلکه احتمالاً کسی به نام یوسف سکاکی بوده که فقیهی حنفی و مشهور با کنیهٔ ابویعقوب بود یا حتی شاید عالمی دیگر با همین نام بوده است.^{۲۴} وانگهی، آشکار می‌شود که یسوی با مشایخ صوفی بزرگ روزگارش در آسیای میانه و خراسان، از جمله با ابونجیب سهروردی معروف (م. ۵۶۳/۱۱۶۸م) و برادرزاده‌اش عمر سهروردی (م. ۶۳۲/۱۲۳۴م) روابط نزدیکی داشته است.

دی‌ویزه در پرتو این اطلاعات تازه این طرح محتمل را بسط می‌دهد: احمد یسوی با سفر از زادگاهش در ترکستان به ماوراءالنهر و خراسان، و شاید همچنین به بغداد، با کسی با نام یوسف همدانی—گرچه این فرد همان عالم سرشناس با همین نام نبود که در ۵۳۵/۱۱۴۰م درگذشت—و همچنین با دو سهروردی و حتی با نجم‌الدین کبری (م.

نخستین بار ویلفرد مادلونگ بود که نشان داد اطلاعات منابع دربارهٔ زندگانی یوسف همدانی سرشار از تناقض است. بنگرید به

Wilferd Madelung, "Yūsuf al-Hamadānī and the Naqšbandiyya," *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988), 499-509.

در این اثر نیز به اختصار به مطلب اشاره شده است: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: Bibliotheca Persica, 1988), 49-51.

اما نام یوسف سکاکی را دی‌ویزه به میان آورد.

^{۲۳}حاجی بکتاش قطعاً می‌بایست با احمد یسوی در ارتباط مستقیم بوده باشد. بنگرید به Emre, *Hayatz*, 97-98, note 1.

^{۲۴}طرفه اینکه گولپینارلی در برخی نوشته‌های متأخرش سال وفات یسوی را تا ۵۳۲ق به عقب بازمی‌گرداند. این سکاکی، که مؤلف اثری است با عنوان *مفتاح العلوم*، در سال ۶۲۶ق/۱۲۲۸-۱۲۲۹م در الماک به دست مغولان شهید شد. بنگرید به

Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E.J. Brill, 1996), vol. 1, 294 and suppl. 1, 515.

۱۸عق/۱۲۲۱م) در بغداد پیوندهایی برقرار کرد و سپس به موطن بازگشت تا رباط خود را بنا کند. تأکید بر این نکته حایز اهمیت است که در این تصویر که دی‌ویژه از یسوی ترسیم می‌کند، یسوی هیچ خصیصه‌ای ندارد که او را از خصایص دیگر مشایخ صوفی سنی نامبرده کاملاً متمایز کند. ممکن نیست که ذکر آوازی را، که خصیصه ثابت طریقت صوفیانه یسوی شناخته می‌شود، عملی بیرون از حدود تصوف قابل احترام در میان حلقات سنی باسواد به شمار آورد. به علاوه، شاهد روشنی در کار نیست که نشان دهد روی سخن یسوی در خطابه‌های صوفیانه‌اش با ترک‌زبانان بی‌سواد بوده باشد یا اینکه حکمت‌های ترکی فراوانی با این هدف فراهم آورده باشد. ممکن است و حتی احتمال قوی در کار است که یسوی بر مبنای قومیت ترکی‌اش پیروان ترک را به خود جذب کرده باشد، اما نشانه‌ای در دست نیست که سر آن داشته است که ترکان را مسلمان کند. وانگهی، دیوان حکمت مشهور کار یسوی نیست. همچنین، نمی‌توان فرض کرد که حکمت‌های موجود در این دیوان مستقیماً دیدگاه‌های خود یسوی را منعکس می‌کنند.^{۲۵}

گرچه این اطلاعات تازه دربارهٔ حیات احمد یسوی مسیر برخی بازنگری‌های مهم را دربارهٔ جایگاه طریقت یسوی در تاریخ ترکان روشن می‌کند، این وظیفه باید به بعد از انتشار پژوهش دی‌ویژه موکول شود. در اینجا، به برخی ملاحظات دربارهٔ طریقت یسوی و تاریخ آناتولی بسنده می‌کنم.

احمد یسوی و آناتولی

اطلاعات تازه‌ای که پیش‌تر آمد، بر نظریهٔ کوپرولو که خلاصه‌ای از آن را هم آوردم سایهٔ تردید می‌افکند. بر این اساس، آشکار می‌شود که خلاف آنچه کوپرولو هنگام نگارش مقالهٔ "احمد یسوی" برای نسخهٔ ترکی دانشنامهٔ اسلام تصور می‌کرد، احمد

دی‌ویژه در این موضوع از رأی بوروفکوف حمایت می‌کند. گرچه دیوان احتمالاً مشتمل بر بعضی حکمت‌های احمد یسوی است، به روشنی تلاشی برخطا است اگر به مجموعه اشعار موجود در دیوان به چشم گنجینهٔ باورها و اعمال شخصی احمد یسوی روی کنیم. دربارهٔ این نکته بنگرید به Meserret Dirioz, "Divân-ı Hikmet'e Yeni bir Bakış," *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri* (26-29 Mayıs 1993), ed. Abdülkadir Yuvalı, Mustafa Argunşah and Ali Aktan (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi, 1993), 93-99.

^{۲۵} کوپرولو که در اثرش، *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*، بر آن بود که دیوان حکمت ممکن نیست از آن احمد یسوی باشد، همچنان به ترسیم تصویری ادبی و صوفیانه از یسوی بر مبنای حکمت‌های موجود ادامه می‌دهد. به گفتهٔ دی‌ویژه، ترک‌شناس اهل شوروی، بوروفکوف بود که نخستین‌بار به تفصیل ادله‌ای آورد که دیوان ممکن نیست اثر یسوی بوده باشد. بنگرید به A. K. Borovkov, "Ocherki po Istorii Uzbekskego Iazyka Opredelenie Iazyka Khikmatov Akhmada Iasevi," *Sovetskoe Vostokovedenie*, 5 (1948), 229-250.

یسوی نه بابای ترکمان بود و نه با تصوف سنی "رسمی" بیگانه. همچنین وی شخصیتی "بدعت‌گذار" نبود؛ لفظی که احمد یاشار اوجاق در این موضوع به پیروی از نظر کوپرولو به کار می‌برد. درست به عکس، دیدگاه‌های نخستین کوپرولو درباره یسوی در کتابش، نخستین صوفیان، به حقیقت نزدیک‌ترند. شاید مهم‌تر اینکه دیگر آشکار است که نمی‌توانیم برداشت ساده‌انگارانه کوپرولو را قبول کنیم که یسوی خود را مأمور اشاعه اسلام در میان ترکان بی‌سواد و درس‌نخوانده کرده بود. نظریه کوپرولو ابعاد دیگری هم دارد که تصدیقشان دشوار است. برای نمونه، خلاف تأکیدات او، اما کاملاً همسو با دیدگاه‌های اوجاق که درباره این موضوع کاملاً بر حق بود، در یسوی نه هیچ نشانی از تشیع یا باطنی‌گری هست نه هیچ نشانه‌ای مبنی بر اینکه دیدگاه‌هایی ملامتی اختیار کرده باشد.^{۲۶} اما پیش از بررسی جنبش ملامتیه اجازه دهید بخش دیگری از نظریه کوپرولو را بررسی کنیم که برای موضوع بحث ما اهمیتی حیاتی دارد: این مدعا که بسیاری از درویشان یسوی طی فتوحات مغول به آناتولی مهاجرت کرده‌اند.

آیا به واقع صحیح است که بسیاری از درویشان یسوی در طول سده هفتم هجری/ سیزدهم میلادی به آناتولی راه یافتند؟ خلاف نظر کوپرولو و پیروان دیدگاه او، مایلم به روشنی بگویم که با یک استثنای احتمالی (یعنی حاجی بکتاش) هیچ بینة محکمی نمی‌توانم بیابم که حتی شمار اندکی از درویشان یسوی از آسیای میانه به آناتولی آمده باشند. با این همه، به منظور ارزیابی دقیق این موضوع، جستجوی سرشت روابط احمد یسوی با حاجی بکتاش و قطب‌الدین حیدر، که در آناتولی شاگرد داشتند، ضروری است. آیا حاجی بکتاش و قطب‌الدین حیدر شاگردان یسوی بودند؟ آیا طریقت حیدری انشعابی از طریقت یسوی بود؟

چنان که مشهور است، روشن‌ترین رابط میان احمد یسوی و آناتولی شخص حاجی بکتاش است. در واقع، اطلاعاتی درباره یسوی که در ولایت‌نامه، با ماهیتی مناقب‌نامه‌ای، موجود است، جزو نخستین اطلاعاتی است که در میان همه منابع درباره او در دسترس است. بخشی از این اطلاعات که مطابق گزارش تاریخی درباره یسوی‌اند در منابع آسیای میانه به جای مانده و بدین ترتیب، چه بسا قابل اعتمادتر به نظر برسند؛ این اطلاعات

بودند، در مسلمان شدن توده‌های مردم در ایران و آسیای میانه نقشی محوری ایفا کردند. حرمت این اشخاص هم در میان جماعات شیعی و هم سنی بی‌کم و کاست تداوم یافت و هسته مرکزی جنبش‌های غلات را شکل داد.

^{۲۶} خطا خواهد بود اگر این اعتقاد شایع را که احمد یسوی از نسل محمدبن حنفیه است نشانه‌ای بر تمایلات شیعی او بدانیم. علی و شخصیت‌هایی نظیر محمدبن حنفیه که از طریق علی نوادگان محمد بودند و همچنین "قهرمانانی" نظیر ابومسلم، که به اعتقاد برخی نماینده خاندان پیامبر

از این قرارند: احمد یسوی ساکن یسی بود. عده‌ای بر آن بوده‌اند که ۹۹ هزار مرید و همچنین با قطب‌الدین حیدر ارتباط خاصی داشته است؛ بر این باور بوده‌اند که از احفاد محمدبن حنفیه است؛ می‌پنداشته‌اند که چندین نشانه از علی (بیرق سبز، تاج، ردا، چراغ، پلاس و سجاده) به ارث برده است؛ دشمنانی داشته است و داستانی درباره کشته شدن ورزوی به دست این دشمنان هست.^{۲۷} این مؤلفه‌های میراث زندگی‌نامه‌ای یسوی را باید در پرتو ملاحظات زیر تفسیر کرد:

کاملاً ممکن است و حتی احتمال قوی در کار است که حاجی بکتاش (م. ۶۶۹ق/۱۲۷۰-۱۲۷۱م) که در سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی به آناتولی آمد، با احمد یسوی در تماس مستقیم بوده باشد. خاصه از آن رو که یسوی حوالی ابتدای همان قرن از دنیا رفت و نه در سال ۵۶۲ق/۱۱۶۶-۱۱۶۷م.

همچنین، کاملاً ممکن است و حتی احتمال قوی در کار است که قطب‌الدین حیدر (م. ۶۱۷ق/۱۲۲۰م) پیر دراویش حیدری، که از اوایل سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی در بسیاری از مناطق قلمروی اسلام پراکنده شدند، هم با حاجی بکتاش و هم با احمد یسوی در ارتباط بوده باشد.

بنابراین معقول است بگوییم ولایت‌نامه از اطلاعاتی محافظت می‌کند که شواهد موجود در منابع آسیای میانه مؤید آن است. وانگهی، هم حاجی بکتاش و هم قطب‌الدین حیدر کاملاً ممکن است شاگردان احمد یسوی بوده باشند. پس آیا باید نتیجه بگیریم که هر دو درویش یسوی بوده‌اند؟

از نظر من، برای آنکه رابطه میان هر دو تن از این سه شخصیت را به چشم پیوند شیخ و شاگردی ببینیم اطلاعات کافی در اختیار نداریم. گرچه اطلاعاتی که درباره زندگی قطب‌الدین حیدر داریم اساسی‌تر و قابل اعتمادتر از آن چیزی است که درباره یسوی می‌دانیم، منابع نخستین درباره قطب‌الدین در خصوص تبارشناسی معنوی او ساکت‌اند.^{۲۸} در حالی که در اثری متعلق به میانه سده هشتم هجری/چهاردهم میلادی، وی شاگرد لقمان پرنده دانسته می‌شود، هر سه منبعی که او را شاگرد یسوی می‌شناسند بسیار متأخرند و به پایان سده نهم هجری/پانزدهم میلادی تعلق دارند. ولایت‌نامه لقمان پرنده

Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 44-46.

^{۲۷} ولایت‌نامه: مناقب حاجی بکتاش ولی، تصحیح عبدالباقی گولپینارلی (Istanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958) [1990], ۹-۱۶.
^{۲۸} در این کتاب به این منابع پرداخته‌ام:

را شاگرد احمد یسوی معرفی می‌کند، اما یگانه اثری است که چنین می‌کند و اطلاعات موجود در دیگر منابع دربارهٔ لقمان این مدعای ولایت‌نامه را بی‌پایه نشان می‌دهند.^{۲۹} افزون بر این، در آنچه ما دربارهٔ زندگی این شیخ به غایت زاهد می‌دانیم هیچ چیزی نشان نمی‌دهد که از اسوهٔ احمد یسوی تبعیت می‌کرده است. درست به عکس، شکل‌گیری گروهی از پیروان به گردش، که تا چندین سده بعد از وی باقی ماند، و همچنین نام‌گذاری شهری به اقتفای نام او (تربت حیدریهٔ امروز) گواه بر استقلال اوست. از سوی دیگر، یقیناً ممکن نیست ادعا کنیم قطب‌الدین به هیچ روی از یسوی تأثیر نپذیرفته است.

دربارهٔ حاجی بکتاش یگانه اثری که احتمالاً بتوان بر اساس آن بکتاش را شاگرد یسوی معرفی کرد، ولایت‌نامه است.^{۳۰} با این همه، رابطهٔ میان احمد یسوی و حاجی بکتاش در ولایت‌نامه پیچیده است و گه‌گاه می‌توان این رابطه را به جای رابطهٔ سرسپردگی، رابطه‌ای توأم با رقابت دید. با وجود این، خاصه در پرتو اطلاعات تازه‌ای که اکنون دربارهٔ یسوی در اختیار ماست، بی‌نهایت دشوار بتوان تصور کرد که حاجی بکتاش و احمد یسوی با یکدیگر در ارتباط مستقیم نبوده‌اند؛ فارغ از اینکه ماهیت راستین این ارتباط چه بوده باشد. بدون مفروض گرفتن چنین ارتباطی، توضیح این واقعیت ناممکن است که در ولایت‌نامه چنان پایه‌ای از ستایش و حرمت نثار یسوی شد؛ ستایش و حرمتی که هیچ کس دیگری از آن بهره نبرد. وانگهی، میان فخرنامه منسوب به احمد یسوی و مقالات منسوب به حاجی بکتاش هم‌پوشانی مهمی است، گرچه نمی‌توانیم دربارهٔ صحت انتساب هیچ کدام از دو اثر یقین کنیم.^{۳۱} در این زمینه، اوجاق مدعی است که حاجی بکتاش درویشی حیدری بود و مایه‌های یسوی به واسطهٔ این ارتباط با حیدریه

نشان می‌دهد که در یگانه نسخهٔ خطی موجود از این اثر (MS Cambridge Qq 93) چنین چیزی نیامده است و بر پایهٔ نمونه‌های دیگری نشان می‌دهد نسخهٔ چاپی قابل اعتماد نیست.

^{۲۹} برای این متون بنگرید به

Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakr-nâmesi," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 22 (1974-1976), 45-120; Hacı Bektaş, *Makâlât*, ed. Esat Coşan (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990).

دربارهٔ مشابهت میان این دو متن بنگرید به

Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî'nin Fakr-name'si ile Hacı Bektaş'ın Makalâtı arasındaki benzerlikler," in *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* 26-27 Eylül, 1991 (Ankara: Feryal Matbaası, 1992), 33-43.

^{۲۹} تنها لقمانی که لقب "پرنده" داشت لقمان سرخسی بود، معاصر صوفی معروف ابوسعید ابوالخیر (م. ۴۴۰ق/۱۰۴۹م). مفصل‌ترین اطلاعات دربارهٔ او در این اثر متعلق به اواخر سدهٔ ششم هجری/دوازدهم میلادی، یعنی اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، آمده که به قلم یکی از احفاد ابوسعید به نام محمدبن منور نوشته شده است. بنگرید به محمدبن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: آگاه، ۱۳۶۶)، نمایه. همچنین بنگرید به ولایت‌نامه، ۱۰۰-۱۰۳.

^{۳۰} گرچه در این اثر عبدالرحمن بن عبدالمحسن الواسطی (م. ۷۴۴ق/۱۳۴۳م) یعنی تریاق المحبین فی طبقات خرقة المشایخ العارفین (قاهره: المطبعة البهیه المصریه، ۳۰۵ق/۱۸۸۸م)، ۴۷ آمده است که حاجی بکتاش را احمد یسوی به سلک تصوف درآورد، دی‌ویزه

به ولایت‌نامه راه یافت.^{۳۲} در پرتو شناخت ما از رابطه میان احمد یسوی و قطب‌الدین حیدر، که پیش‌تر خلاصه‌ای از آن ارائه شد، پذیرش این مدعا دشوار است. همچنین، این واقعیت که احمد یسوی در ولایت‌نامه در قیاس با قطب‌الدین حیدر شخصیتی بسیار مهم‌تر به تصویر کشیده شده و اینکه در هیچ کجای ولایت‌نامه به صراحت نیامده است که حاجی بکتاش شاگرد قطب‌الدین بوده است، مانعی بر سر راه این دیدگاه‌اند. افزون بر این، هیچ بینه‌ای نداریم که قطب‌الدین سرسپردۀ احمد یسوی بوده است.

همچنین، این دیدگاه با بحث مناسبت دارد که حاجی بکتاش شاگرد بابالیاس بوده، کسی که نامش با خیزش بابایی گره خورده است. بر اساس این دیدگاه، حاجی بکتاش یسوی نبود، بلکه وفایی بود یا گرچه پیش‌تر یسوی یا حیدری بود، به سلک وفاییان درآمد.^{۳۳} لختی به سلسله وفایی خواهیم پرداخت، اما نخست اشاره کنم که پیوند حاجی بکتاش با وفائیه به هیچ‌وجه یقینی نیست. شاید قوی‌ترین بینه برای چنین پیوندی آن است که افلاکی (م. ۷۶۱ق/۱۳۶۰م) مؤلف مناقب العارفین، در جایی به حاجی بکتاش با عنوان "شاگرد خاص" بابارسل اشاره می‌کند.^{۳۴} اما افلاکی، که در اثرش دیگر هرگز از بابارسل یاد نمی‌کند، به هیچ‌روی با ترکمانان هم‌دل نبود و نسبت به حاجی بکتاش رویکردی به شدت خصمانه داشت. از این رو، حتی اگر می‌خواستیم این ادعای اوجاق در کتاب خیزش بابایی را بپذیریم که بابارسل و بابالیاس یک تن بوده‌اند، برای اعتماد به افلاکی درباره حاجی بکتاش دلایل اندکی در دست داریم.^{۳۵} طرفه اینکه عاشیق پاشازاده

Yayınları, 1976), 2d. ed, 1:381-83 and 497-98;

در صفحه ۳۸۱ به بابارسل اشاره شده است.^{۳۵} در واقع، چنان که کلود کائن پیش از پژوهش اوجاق نشان داد، دلایل قانع‌کننده‌ای در دست نیست که گمان کنیم بابالیاس و بابارسل یک تن بوده‌اند. بنگرید به Claude Cahen, *La Turquie Pré-Ottomane, Varia Turcica* (Istanbul and Paris: L'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul Éditions d'Amérique et d'Orient, 1988).

مقاله اول کائن درباره این موضوع این بود: Claude Cahen, "Baba Ishak, Baba Ilyas, Hadjji Bektash et Quelques Autres," *Turcica*, 1 (1969), 53-64.

برای بازتفسیر تازه این خیزش بنگرید به Irène Beldiceanu-Steinherr, "La 'révolte' des Baba'i en 1240, Visait-elle Vraiment le Renversement du Pouvoir Seldjoukide?" *Turcica*, 30 (1998), 99-118.

^{۳۲} برای نمونه بنگرید به

Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderiler, XIV-XVII. Yüzyıllar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 64-65 and 92-93.

اوجاق به نیکی دیدگاهش را درباره حاجی بکتاش در این اثر خلاصه کرده است:

Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu heterodoks Türk Süflüğünün Temel Taşı: Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasâni," in *Türkiye'de Tarihîin Sapıtılması Sürecinde Türk Süflüğüne Bakışlar* (Istanbul: İletişim, 1996), 148-168.

^{۳۳} برای ملاحظه مستندات مفصل این دیدگاه بنگرید به

Ahmet Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul, ou, La Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siècle* (Ankara: Impr. de la Société turque d'histoire, 1989), 90-91.

^{۳۴}Şemseddin Ahmed Eflâki, *Menâkıbul-ârifîn*, ed. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu

و الوان چلبی، مؤلفان دو منبع نخستین دیگر دربارهٔ موضوع، با آنکه خود از احفاد بابالیاس بوده‌اند، حاجی بکتاش را شاگرد بابالیاس معرفی نمی‌کنند.^{۳۶} در پرتو همهٔ این اطلاعات، نمی‌توان نتیجه گرفت که حاجی بکتاش شاگرد بابالیاس بوده و در عین حال به طرزی مرموز از مشارکت در طغیانی که «شیخش» صحنه‌گردانی کرده بود سر باز زده باشد. در عوض، بهترین راه آن است که حاجی بکتاش را صوفی‌ای بدانیم که با علقهٔ یسوی نیرومندی از ترکستان به آناتولی آمد، اما در آنجا بر آن شد که مسیر مستقلاً در پیش بگیرد. بسیار شبیه کاری که قطب‌الدین حیدر در خراسان کرد—و در سرزمینی که رحل اقامت در آن افکنده بود، اثری ماندگار به یادگار بگذارد.

کوتاه سخن، آشکار می‌شود که نه حاجی بکتاش و نه قطب‌الدین حیدر را نمی‌توان درویشانی یسوی معرفی کرد که به تبلیغ طریقت یسوی متعهد باشند. از این گذشته، سلسلهٔ یسوی، درست همانند سلسلهٔ بکتاشی، دیرزمانی پس از مرگ پیشوای نام‌بخشش شکل گرفت و در طول سده‌های هفتم تا نهم هجری/سیزدهم تا پانزدهم میلادی نمی‌توان از سلسلهٔ یسوی به همان معنایی سخن گفت که از حضور نهادینهٔ یسویه در طول سه سدهٔ بعد از آن می‌توان سخن به میان آورد. آنچه پس از احمد یسوی در دو یا سه سدهٔ نخست پس از مرگ وی ادامه یافت میراث صوفیانهٔ او بود (ذکر آوازی، گزارش‌های گوناگون از کرامات او، شاید همچنین تعلیمات او که چه بسا در فخرنامه و برخی حکمت‌ها به ترکی منعکس شده باشد) و همچنین شهرتش در میان ترک‌زبانان چونان شخصیت اسلامی برجسته‌ای که از نسل پیامبر بوده است. برای ما کاملاً طبیعی است چنین بینگاریم که حاجی بکتاش و قطب‌الدین حیدر، که هویت‌های صوفیانهٔ خویش را در همان حلقاتی بسط دادند که احمد

می‌دهد که شاگرد عاشق پاشا، نوهٔ بابالیاس و پدر الوان چلبی بوده است. به واقع، اشارهٔ او به حاجی بکتاش مبهم است و از هیچ رابطه‌ای میان او و بابالیاس ذکری در میان نیست. بنگرید به

Menâkıbul-Kudsıyye fî Menâsibi'l-Unsiyye [Baba İlyas-I Horasâni ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi] (Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 1984-2012, verses 168-170.

اگر حاجی بکتاش واقعاً شاگرد برجستهٔ بابالیاس بود، می‌شد انتظار داشت که تذکره‌نویس و نوهٔ بزرگ بابالیاس، یعنی الوان چلبی، به این واقعیت اشاره کند و همچنین، در اثرش به حاجی بکتاش توجهی ویژه داشته باشد.

^{۳۶}عاشیق پاشازاده صرفاً می‌گوید که حاجی بکتاش از خراسان به هوای دیدار بابالیاس به آناتولی آمد و حتی ملاقاتی میان این دو ثبت نمی‌کند، چه رسد به اینکه بگوید بکتاش شاگرد بابالیاس بوده است. با قضاوت بر اساس اشارات او، حداکثر می‌توان نتیجه گرفت که حاجی بکتاش شاید واقعاً خراسان را بر اثر آنچه از بابالیاس شنیده بود ترک گفت، اما از آنجا که عاشیق پاشازاده از نوادگان بابالیاس است، حتی همین نتیجه‌گیری نیز با ظن و شک همراه خواهد بود. بنگرید به

‘Åşik pařazâde, *Tevârih-i Al-i Osmândan Åşikpařazâde Tarihi*, ed. ‘Alî Bey (Istanbul: Matba’a-yi ‘Âmire, 1914), 204-05.

الوان چلبی نیز از حاجی بکتاش به نام یاد می‌کند، اما نه در میان شاگردان بابالیاس که از آنها بحث می‌کند، بلکه هنگامی که دربارهٔ کسی به نام شیخ بالی گزارش

یسوی بسط داده بود، احتمالاً از او تأثیر پذیرفته‌اند. با وجود این، دلیلی نداریم که سیمای صوفیانه این دو شخصیت قدرتمند را در قالب هویتی یسوی ترسیم کنیم که در آن هنگام، در بهترین حالت، به شکلی گنگ و مغشوش موجود بوده است.

با کنار گذاشتن حاجی بکتاش، قطبالدین حیدر و پیروانشان آیا می‌توان از تأثیر یسویه بر تصوف آناتولی سخن به میان آورد؟ آیا هیچ‌یک از دراویش یسوی در طول سده سیزدهم میلادی از طریق ایران به آناتولی نیامده بودند؟ بر اساس شواهد موجود، پاسخ به هر دو سوال باید منفی باشد. به عبارت ساده‌تر، این مدعا که شمار زیادی از دراویش یسوی در سده سیزدهم به آناتولی مهاجرت کردند بی‌پایه است و دیگر وقت آن است که از این اسطوره که از کوپرولو نشئت گرفته است صرف نظر کنیم. ممکن است و حتی احتمال قوی در کار است که برخی مشایخ، همچون حاجی بکتاش، که با احمد یسوی در ارتباط مستقیم بودند، در آناتولی زندگانی را به پایان رسانده باشند، اما دشوار بتوان این را بدان معنا گرفت که طریقت یسوی بدین ترتیب به آناتولی وارد شد یا اینکه تصوف در آناتولی تحت تأثیر این طریقت بسط و گسترش یافت.^{۳۷}

Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 46-48; Mustafa Ekincikli, "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yesevîlik," in *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu bildirileri*, 115-18.

با این همه، این واقعیت که اولیا به طریقت یسوی دل بستگی خاصی داشته است مدعیات او را محل تردید قرار می‌دهد. به علاوه، درباره اکثر این دراویش در منابع دیگر مطلب چندانی یافت نمی‌شود و اطلاعات اندکی که درباره ایشان موجود است، با این مدعای اولیا که ایشان یسوی بوده‌اند در تعارض قرار دارد. برای نمونه، این ادعای او که ابدال موسی و گبیکلی بابا، که به مدد منابع دیگر می‌شناسیمشان، هر دو یسوی بوده‌اند، فقط در صورتی معقول به نظر می‌رسد که این دو به نحوی مستقیماً با بابالیاس پیوند داشته بوده باشند و به علاوه، در صورتی معقول به نظر می‌رسد که بنا بود بابالیاس را درویشی یسوی بدانیم. اما چنین سلسله ارادتی بسیار نامحتمل است. اوجاق نیز در نوشته‌های متأخرش مایل بود که بر اهمیت طریقت یسوی در تکوین تصوف آناتولی کمتر تکیه کند و بر آن تأکید بگذارد. دقیق‌تر آنکه بگوییم او توجهش را به پدیدار قلندری معطوف کرد که از دیدگاه او طریقت یسوی فقط یک جلوه آن است. بنگرید به

Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Sapırlması Sürecinde Türk Süflüğüne Bakışlar*, 51-98.

^{۳۷} اوجاق در اثرش،

Ahmet Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zaviyesi: XIII. Yüzyılın ilk Yarısında Anadolu (Bozok)'da bir Babâi Şeyhi Şeref'ud-Din İsmail b. Muhammed," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9 (1978), 129-208

از شخصی به نام امیرجی سلطان بحث می‌کند که او را یسوی می‌داند، اما با مداقه بیشتر هیچ نشانه‌ای نتوانستم بیابم که این شخص یسوی بوده باشد. دو منبع تاریخی متأخرتر که ورود دراویش یسوی به آناتولی را در طول سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی گزارش می‌کنند عبارت‌اند از کنه الاخبار مورخ سده دهم هجری/شانزدهم میلادی، مصطفی عالی و سیاحت‌نامه اولیا چلبی، سیاح مشهور سده یازدهم هجری/هفدهم میلادی. به گمان عالی، حاجی بکتاش از طریق لقمان پرنده و شخص دیگری به نام امیر چین شاگردان احمد یسوی بوده‌اند و می‌گویند این دو در طول سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی به آناتولی آمدند. بنگرید به

Ali Aktan, "Künhü'l-Ahbâr'a Göre Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu'daki Halifeleri," in *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu bildirileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi, 1993), 13-22.

اولیا مدعی است که از نسل احمد یسوی است و ده درویش یسوی در آناتولی را فهرست می‌کند، از جمله ابدال موسی و گبیکلی بابا. بنگرید به

جنبش‌های ملامتی و قلندری

در تلخیص نظریه کوپرولو فرصت یافته‌ایم که دیدگاه‌هایش را درباره جنبش ملامتی و اهمیتی که برای آن قایل است توصیف کنیم و همچنین یادآوری کرده‌ایم که به تازگی احمد یاشار اوجاق به شرح و تفصیل این دیدگاه‌ها پرداخته است. اوجاق مدعی است که تاریخ تصوف را همزیستی دو جریان مهم وصف می‌کند، یعنی جریان عراق مبتنی بر زهد و جریان خراسان مبتنی بر وجد و عشق الهی در مرکز آن. او همچنین مدعی است که تصوف آناتولی همچون آمیزه‌ای از هر دو جریان بسط یافته است.^{۳۸} گرچه این طرح توسعه دویخی برای تاریخ تصوف را دشوار می‌توان پذیرفت، شکی نیست که رویکرد اوجاق به تاریخ تصوف آناتولی متعادل و سنجیده است. به سبب گستردگی موضوع، در اینجا خود را به بحث از جریان‌های ملامتی و قلندری محدود خواهیم کرد.

هم کوپرولو و هم اوجاق لفظ ملامتی را به مثابه نام جریان "خراسانی" به کار می‌برند. از نظر کوپرولو، پدیدار ملامتی هم در صورت‌های "عالی" و هم در صورت‌های عامیانه موجود بوده است و قلندریه، حیدریه و یسویه را ملامتی عامیانه می‌داند. اوجاق خود لفظ‌های ملامتی و قلندری را عملاً به صورت مترادف به کار می‌برد و میان قلندریه "نخبه" و "عامی" تمایز قایل می‌شود.^{۳۹} آیا موجه است لفظ‌های ملامتی و قلندری به نحوی به کار گرفته شوند که گویی چنان کاربرد موسعی داشته‌اند؟

پس از کوپرولو، شماری از آثار بسیار مهم درباره ملامتی انتشار یافته‌اند که امکان می‌دهند به نتایج تازه‌ای دست یابیم.^{۴۰} اکنون به نظر می‌رسد که جنبش ملامتی نخست

Jacqueline Chabbi, "Réflexions sur le Sufisme iranien primitif," *Journal asiatique* 266 (1978): 37-55.

همچنین این مقالات حایز اهمیت‌اند:

Bernd Radtke, "Theologien und Mystiker in Hurâsân und Transoxanien," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136 (1986), 536-69; Sarah Sviri, "Hakim Tirmidhi and the Malâmâti Movement in Early Sufism," in *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (London, New York: Khaniqâhi Nimatullahi Publications, 1993), 583-613; Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur," *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), 427-42; Christopher Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur," *Iran*, 39 (2001), 237-47.

^{۳۸} برای خلاصه‌ای از این نظریه بنگرید به *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 121-23.

^{۳۹} برای شرح مفصلی بر این دیدگاه‌ها بنگرید به مقدمه اوجاق بر *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalendariler* (XIV-XVII. Yüzyllar).

^{۴۰} خاصه بنگرید به مقاله‌های زیر از ژاکلین شتی: Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le Développement Historique des Mouvements Ascétiques et Mystiques au Khurasan," *Studia Islamica*, 46 (1977), 5-72; Jacqueline Chabbi, "Zuhd et Sufisme au Khorasan au IVe/Xe Siècle," *La Signification du bas Moyen-Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman (Actes du 8me Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, [Aix-en-Provence, du 9 au 14 Septembre 1976])* ([Aix-en-Provence]: Édusud, 1978), 53-61;

در نیشابور در طول ربع آخر سده سوم هجری/نهم میلادی به منزله واکنشی به حرکت به شدت زاهدانه کرامیه پدیدار شد؛ کرامیه خود در همان منطقه ایجاد شده و اشاعه یافته بود. ملامتیه تحت رهبری ابوعثمان حیری (م. ۲۹۸ق/۹۱۰م) چهره‌ای متمایز یافت اما خیلی زود با تصوف آمیخت؛ تصوفی که نرم‌نرمک اما به یقین در خراسان پا می‌گرفت، گرچه واجد ریشه‌هایی یکسره مجزا در عراق بود. در پایان سده چهارم هجری/دهم میلادی، ملامتیه دیگر حرکتی مجزا موجود نبودند و به جریانی در دل تصوف بدل شدند. اگر در پرتو این ملاحظات بنگریم، آشکارا ملامتیه را نمی‌توان با صوفیان خراسان یکی گرفت یا ایشان را جریان خراسانی دید که با خصیصه عشق اهل سکر مشخص می‌شود. اگر می‌خواستیم تعبیر "تصوف خراسان" را به کار ببریم، صرفاً می‌توانستیم بگوییم که پدیده‌ای است ترکیبی که نتیجه اشاعه تصوف عراق‌بنیاد به خراسان و آمیزش متعاقب آن با چندین جنبش متفاوت، از جمله ملامتیه نیرومند، پدیدار شده است که در این منطقه حول فهم متفاوتی از معنای زهدورزی و ایمان شکل گرفته بود. اما ملامتی خواندن این پدیده ترکیبی گمراه‌کننده خواهد بود، زیرا مؤلفه غالب در این پدیده تصوف است. وانگهی، این باور نیز به همان اندازه گمراه‌کننده است که به دنبال اشاعه تصوف به ایران بزرگ در طول سده‌های پنجم و ششم هجری/یازدهم و دوازدهم میلادی، هنگامی که جنبش ملامتیه در سده‌های پنجم و ششم/یازدهم و دوازدهم میلادی در دل تصوف هضم شد، درون تصوف دو جریان متمایز وجود داشته‌اند که یکی بر زهد غالب در عراق مبتنی بود و دیگری که وجد و عشق الهی را در مرکز توجه قرار می‌داد در خراسان. چنین توصیفی، مبتنی بر تمایزات جغرافیایی و سنخ‌شناختی نامنسجم و نادقیق، واقعیات تاریخی را منعکس نمی‌کند. بنابراین، آشکار است که دیدگاه‌های کوپرولو و اوجاق درباره جنبش ملامتیه نیازمند بازنگری است. این نکته درباره دیدگاه‌هایشان در خصوص قلندریه و حیدریه نیز صادق است.

همچنان که پیش‌تر گفته شد، کوپرولو جنبش‌های قلندری و حیدری را نسخه‌هایی سطحی و فاسد از فلسفه "عالی" ملامتی می‌دانست که باباهایی که آیین شمنی پیشین خود را حفظ کرده بودند در میان قبایل ترکمان بی‌سواد، عوام‌پسند کرده بودند. اما دیدگاه اوجاق درباره قلندریه به طرز چشمگیری با دیدگاه کوپرولو متفاوت بود. از دید او، قلندریه در فرهنگ‌های عرفانی ایران و هند باستان ریشه داشتند و به منزله جنبش عرفانی گسترده‌ای درون تصوف پدید آمدند. از این لحاظ، به نظر اوجاق این جنبش را "مکتب ملامتی خراسان" در تصوف می‌توان خواند. اوجاق با این پیش‌فرض کار خود را آغاز کرده و در مقایسه با کوپرولو با حساسیت بیشتری به پدیدار قلندری نزدیک شده

است. وی از سویی، قبول عام رویکرد قلندری در میان حلقات نخبه را نیز مستند کرد و از سوی دیگر، دامنه قلندریه عامه‌پسند را تا جایی توسعه داد که همه حرکت‌های مشابه دیگر، از همه مهم‌تر حیدریه و ابدالان روم و جامیه، را شامل شود. اما به‌رغم این اختلافات میان کوپرولو و اوجاق، چه بسا چندان از حقیقت دور نباشد که بگوییم آنچه را کوپرولو ملامتی می‌خواند اوجاق ترجیح می‌دهد قلندری بنامد. اوجاق که با چنین تعریف موسعی از لفظ قلندری سر و کار دارد، تک‌نگاری‌ای در باب موضوع منتشر کرد که در آن همچون کوپرولو اظهار می‌کند حرکت قلندری در مسلمان شدن ترکان و آناتولی نقشی ویژه ایفا کرد. درباره این موضوع او با ایرنه ملیکوف هم‌داستان است که برجسته‌ترین خصیصه اسلام عامیانه ترکی التقاط آن بود. از دیدگاه او، این اسلام عامیانه ترکی همچون ترکیبی التقاطی از باورهای ترکی پیشاسلامی و جنبش قلندری بسط و توسعه یافت. کوتاه سخن، به گمان اوجاق، مسلمان شدن توده‌های ترک با مواجهه‌های سرنوشت‌ساز با قلندریه همراه بود.^{۴۱}

من پیش‌تر پژوهش جداگانه‌ای درباره قلندران منتشر کرده‌ام و اینجا از بحث تفصیلی درباره موضوع خودداری و خود را به خلاصه‌ای از یافته‌های پژوهش پیش‌گفته محدود خواهم کرد.^{۴۲} به نظر من، قلندریه نام پدیدار اجتماعی بسیار مضیق‌تری است. قلندر ابتدا چنان گونه‌ای ادبی در ایران در سده‌های پنجم و ششم هجری/یازدهم و دوازدهم میلادی پدیدار شد. پس از شکل‌گیری گروهی از پیروان حول اسوه معنوی شیخ به غایت زاهد، جمال‌الدین ساوی، که در نیمه نخست سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی می‌زیست، لفظ قلندر در وهله نخست برای اشاره به درویشان او به کار رفت. اما طریق قلندری فقط یکی از چندین جنبش زاهدانه متفاوتی بود که در نواحی مسلمان‌نشین آسیای مرکزی و جنوب آسیا و همچنین در خاورمیانه پس از سده ششم هجری/دوازدهم میلادی پدیدار شد؛ جنبش‌هایی نظیر حیدریه، جامیه، ابدالان روم، مداریه و جلالیه. اگرچه این گروه‌ها از جهاتی شبیه یکدیگر بودند، با حفظ خاطره بنیادگذاران نام‌بخش خود، دست‌کم برای چندین سده هویت‌های مستقلشان را حفظ کردند. بنابراین، کاربرد نام تنها یکی از این گروه‌ها مجموعاً برای اشاره به همه آنها، چنان که اوجاق با لفظ قلندری کرد، کار بجایی نخواهد بود. بدین منظور، من تعبیرهای "زهد

مقالات او آمده است:

Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*.

^{۴۲} بنگرید به

Karamustafa, *God's Unruly Friends*.

^{۴۱} مفصل‌ترین و گسترده‌ترین مستندات دیدگاه اوجاق در باب قلندریه تک‌نگاری اوست:

Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*.

تفکرات او درباره اسلام عامیانه به نیکی در مجموعه

نو“ و “پارسایی درویشانه“ را به کار می‌برم. به علاوه، به نظر من در تلاش برای توضیح زهد نو به مثابه پدیداری تاریخی، توجیه آن به منزله بقایای صرف برخی عقاید و اعمال غیراسلامی از قبیل آیین شمنی آسیای میانه یا سنت‌های دینی ایران و هند باستان تحت لوای اسلامی جواگو نخواهد بود.^{۴۳} قرار نیست نادیده بگیریم که عقاید و اعمال فرااسلامی لاجرم در تکوین پارسایی درویشانه وارد شده‌اند. فقط می‌خواهم تأکید کنم که جستجوی ریشه‌ها باید با رویکردی “کارکردگرایانه“ همراه باشد تا پیدایش زهد نو در این مرحله خاص در تاریخ تصوف توضیح داده شود. از این منظر، روشن می‌شود که در همه مواقع پارسایی درویشانه به دنبال تحولی حیاتی در این تاریخ، یعنی نهادینه شدن حیات صوفیانه و رشد سریع طوایف و طریق، پدیدار شده است. مدعای من آن است که زهد نو را به بهترین نحو به صورت مجموعه‌ای از واکنش‌ها می‌توان فهمید که تصوف از درون آن در برابر نهادینه شدن فزاینده و پیامدهایش عمل کرده است. در حالی که بسیاری از صوفیان رفته‌رفته در جماعات مسلمان در سراسر جوامع اسلامی جایگاهی محوری یافتند، دیگران احساس کردند که این دنباله‌روی اجتماعی تمام‌عیار با قواعد محوری تصوف، آن سان که این قواعد را می‌فهمیدند، در تعارض است و با ترجیح زهدی افراطی یا گاهی وجدی بی‌مهار در برابر پیدایش طریقت‌ها موضع می‌گرفتند. این دسته اخیر زاهدان نو بودند.

بدین ترتیب، به محض اینکه قلندریه صرفاً ظهوری خاص از جریان بزرگ‌تری دانسته شود که مایلیم آن را زهد نو بخوانیم، آشکار می‌شود چرا این فکر اشتباه خواهد بود که قلندریه در مسلمان شدن آناتولی، چه رسد به مسلمان شدن ترکان، نقشی برجسته یا حتی نقشی اصلی داشته است. البته درست است که این طریق درویشی، که حول اسوه جمال‌الدین ساوی بسط یافت، در آناتولی اشاعه پیدا کرد و در آنجا به مثابه جنبشی مجزا برای مدت زمانی بسیار طولانی همچنان موجود بود، درست همان طور که عملاً در همه مناطق دیگر قلمرو اسلامی به استثنای مغرب به حیات خود ادامه داد. به علاوه، دیگر طریقت‌های درویشی نظیر حیدریه نیز در آناتولی با قلندریه همراه شدند و در طول

برای ملاحظه دیدگاه‌های نو و متفاوت درباره نقش شمن‌ها در فرایند مسلمان شدن ترکان بنگرید به Reuven Amitai-Preiss, “Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42 (1999), 27-46, specially 38-42.

^{۴۳} این دیدگاه که زاهدان نو صرفاً شمن‌هایی‌اند که در ظاهر مسلمان شده‌اند از این کتاب کوپرولو نشئت گرفت: Mehmet Fuat Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans* (Istanbul: Imp. Zelliger frères, 1929).

زمان، گونه‌های تازهٔ پارسی‌ی درویشانه نظیر ابدالان روم در آنجا پدید آمد که فقط خاص این ناحیهٔ مرزی بود. با وجود این، اگر حضور زاهدان نو در آناتولی را بینه‌ای برای تفوق پارسی‌ی درویشانه در تکوین تصوف آناتولی تفسیر کنیم به خطا رفته‌ایم. شاید بهترین تبیین از وضعیت شایع در آناتولی چنین باشد: ترک شدن و مسلمان شدن آناتولی هم‌زمان با نهادینه شدن تصوف اتفاق افتاد و چنان که نهادهای طریقت صوفیهٔ جدید و ولی‌پرستی‌ها در آنجا ریشه گرفتن آغاز کرد، جنبش‌های زهد نو نیز به همان نحو ریشه دوآند. به عبارت دیگر، پارسی‌ی درویشانه در تکوین تصوف در آناتولی فقط در مرتبه‌ای "ثانوی" مساهمت کرد؛ در مرتبهٔ "اول" سلسله‌های صوفیه و ولی‌پرستی‌ها قرار داشتند. من در پایان این جستار، به این موضوع بازخواهم گشت، اما ابتدا باید به جنوب آناتولی نظر بگردانیم و سلسلهٔ صوفیهٔ وفایی را مرور کنیم؛ سلسله‌ای که از عراق ریشه گرفت.

سلسلهٔ وفایی

داستان زندگی بابا الیاس (م. ۶۳۸ق/۱۲۴۰م)، شیخی صوفی که نامش با یکی از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ آناتولی در سدهٔ هفتم هجری/سیزدهم میلادی، یعنی شورش بابایی، گره خورده است، همچنان تا حد زیادی مبهم است. مشهور است که عاشیق علی‌پاشا (م. ۷۳۳ق/۱۳۳۲م) صاحب غریب‌نامه و الوان چلبی (م. پس از ۷۶۰ق/۱۳۵۸-۱۳۵۹م) مؤلف مناقب القدسیه و همچنین وقایع‌نگار معروف آخر سدهٔ نهم هجری/پانزدهم میلادی، عاشیق پاشازاده همگی مدعی بودند که از نسل پسر باباالیاس به نام مخلص پاشا بوده‌اند که به سبب نقشی که در تاریخ قرامان ایفا کرد شهرت دارد. آورده‌اند که سلسله‌النسب معنوی باباالیاس که از خراسان به آناتولی آمد از طریق کسی به نام دده گارکین به شیخ کرد عراقی ابوالوفا تاج‌العارفین (م. ۵۰۱ق/۱۰۷۱م) می‌رسید.^{۴۴} اوجاق دربارهٔ سلسلهٔ وفایی اطلاعاتی تازه گردآورده است و بر مبنای تصویر عالی شخصیت‌های وفایی در تاریخ تصوف آناتولی، به درستی استدلال می‌کند که این سلسله در بسط تصوف در طول روزگاران سلجوقی و بیلیکی نقش چشمگیری ایفا کرده بوده است.^{۴۵} اما این ادعای اوجاق را که حاجی بکتاش

Menâkıbu'l-Kudsıyye fî Menâsıbi'l-ünsıyye, text 13-16.

اوجاق این دو گزارش متفاوت را ترکیب می‌کند تا به این نتیجه برسد که دده گارکین می‌بایست شاگرد ابوالوفا بوده باشد.

^{۴۵} مفصل‌ترین مستندات یافته‌های اوجاق دربارهٔ طریقت وفایی را در این اثر او می‌توان یافت:

Ocak, *La Revolte de Baba Resul*.

^{۴۴} عاشیق پاشازاده بر رابطهٔ میان باباالیاس و ابوالوفا تأکید می‌کند. بنگرید به

Tevârîhi Âl-i Osmân'dan Âşıkpaşazâde Tarîhi, 1.

از سوی دیگر، الوان چلبی که بیش از یک سده پیش از عاشیق پاشازاده می‌نوشت، از پیوند میان جدش باباالیاس و ابوالوفا هیچ ذکری به میان نمی‌آورد و در عوض گزارش می‌کند که باباالیاس شاگرد دده گارکین بوده است. بنگرید به

نیز وفایی بوده و نیز "بدعت‌آمیز" خواندن طریق وفایی همچون قلندریه و حیدریه را دشوار بتوان پذیرفت. پیش‌تر یادآوری کرده‌ایم که دلیل قانع‌کننده‌ای نداریم که حاجی بکتاش را وفایی بدانیم. همچنین، بینه‌ای در کار نیست که به پیوند وفاییه با قلندریه و/یا حیدریه کمک کند. اهمیت واقعی سلسله وفایی در جای دیگری است. بسیار روشن‌تر است که تبارشناسی صوفیانه شخصیت بزرگی مانند بابالیاس که در سده هفتم هجری/سیزدهم میلادی بر آناتولی و فراسوی آن اثری ماندگار نهاد، نه به خراسان که به عراق بازمی‌گردد. پس برخلاف عقیده عمومی، ریشه‌های صوفیانه همه باباهای ترکمان که از شرق به آناتولی آمدند ضرورتاً به خراسان بازمی‌گردد، حتی هنگامی که این باباها خود اهل آن ناحیه بوده باشند. در واقع، برخی مانند دده گارکین در سوریه یا عراق به طریق صوفیه درآمدند.^{۴۶} این مایه شگفتی نیست. کاملاً طبیعی است که دو صوفی هم‌روزگار نظیر احمد یسوی و دده گارکین، که حدوداً دو سده پس از شمار زیادی از ترک‌زبانانی می‌زیستند که در خراسان، ماوراءالنهر و ترکستان اسلام آورده بودند، می‌بایست تحت رهبری مشایخی به سلک تصوف درآمدند باشند که در مناطق زندگی ایشان فعال بودند. درست همان‌طور که احمد یسوی، که بیشتر عمرش را در ترکستان گذراند، ظاهراً تحت تأثیر طریقت سهروردی قرار گرفته است که در طول نیمه دوم سده ششم و نیمه نخست سده هفتم هجری/دوازدهم و سیزدهم میلادی یکی از برجسته‌ترین سلسله‌های صوفیه در ایران، آسیای میانه و جنوب آسیا بود، می‌توان انتظار داشت دده گارکین که در جنوب شرق آناتولی در همین روزگار می‌زیست، می‌بایست به سلسله صوفیه‌ای سرسپرده باشد که در منطقه گسترده بوده است. به واقع، دده گارکین چه بسا تحت تأثیر طریقت رفاعی قرار گرفته باشد، ولی ظاهراً به سلسله وفایی پیوسته است؛ سلسله‌ای که اسوه شیخ کرد ابوالوفا را حفظ کرده در میان ترکمانان در سوریه و عراق مریدانی داشت.^{۴۷} با نظر در پرتو این اطلاعات، سلسله وفایی

Emre, *Hayati*, 58.

از آنجا که این گمانه‌زنی با اطلاعاتی که در مناقب ابوالوفا یافت می‌شود هم‌خوانی ندارد، ظاهراً بهترین راه این است که قضاوت در این خصوص را تا زمانی که تحقیق دقیقی درباره ابوالوفا صورت نگرفته است معلق کنیم. با این همه، آلیا کروپ در

Studien zum Menäqybnäme des Abu l-Wafā' Tāğ al-'Arifm, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients (München: Trofenik, 1976),

هرچند مستقیماً به این موضوع نمی‌پردازد، ظاهراً درباره قومیت کردی ابوالوفا یقین دارد.

^{۴۶} در اینجا باید تکرار کنیم که بینه مستقلی نداریم که دده گارکین سرسپرده ابوالوفا بوده باشد. از آنجا که نخستین کسی که مدعی پیوند بابالیاس با وفاییه شده است عاشیق پاشازاده است که دو سده بعد از او می‌زیست، قول به وفایی بودن دده گارکین بر مبنای این ادعا باید همچنان محتمل باقی بماند. با وجود این، در این مرحله دلیل قانع‌کننده‌ای برای رد این ادعای او جاق نداریم که دده گارکین شاگرد ابوالوفا بوده است. ^{۴۷} او جاق با قضاوت بر مبنای این واقعیت که ابوالوفا شاگردان ترک داشته حدس می‌زند که وی چه بسا ترکی کوچ‌نشین بوده است و نه کرد. بنگرید به

Ocak, *La Revolte de Baba Resul*.

در این خصوص، او تابع نظر گولپینارلی است. بنگرید به

شاهد آشکاری است بر اینکه مساهمت مشایخ صوفی ترک‌زبان در بسط تصوف در آناتولی نه از سرچشمه‌ای واحد در خراسان، که از چندین سرچشمه سیراب می‌شد.

ویژگی‌های نهادی تصوف در آناتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری / سیزدهم و چهاردهم میلادی

تصوف آناتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری/سیزدهم و چهاردهم میلادی، چون از چشم‌انداز برتر نهادینه‌سازی دیده شود، دورنمایی بسیار سیال و آشفته دارد. در طول این دوران، تکوین سلسله‌ها و ولی‌پرستی‌ها در مراحل ابتدایی خود بود و شبکه‌های صوفیه درهم‌ریخته و نامستمر بودند. بگذارید توضیح بدهم.

مورخان تصوف مدت‌ها به ماهیت پیوندهایی که صوفیان را به یکدیگر مرتبط می‌کرد و به تحول این پیوندها در طول زمان می‌پرداخته‌اند.^{۴۸} این موضوع از آنچه در ابتدا می‌نماید دشوارتر است. در اینجا از کنار بسیاری از جنبه‌هایش می‌گذرم و فقط بر مفهوم سلسله تمرکز خواهم کرد. سلسله را می‌توان ابزاری دید که برای ماندگار کردن اسوه شیخ صوفی و ترسیم راهی گرداگرد آن اسوه به کار می‌آید. اگرچه در خصوص هنگام و چگونگی پیدایش و تحول این مفهوم هیچ پژوهش مستقلی وجود ندارد، روشن است که سابقه نخستین سلسله‌ها به پیش از سده ششم هجری بازمی‌گردد.^{۴۹} در نتیجه، تکوین مهم‌ترین سلسله‌ها نباید زودتر از سده هفتم هجری باشد، هرچند در مناطق مرزی نظیر آناتولی که اسلام آوردن تازه در اواخر سده‌های پنجم و ششم هجری آغاز شد، مرحله تکوین سلسله‌ها چه بسا بهتر باشد که غالباً در سده‌های هشتم و نهم و گاهی حتی دهم هجری قرار بگیرد. به همین سبب، تصوف آناتولی را در اواخر روزگار سلجوقی و اوایل روزگار عثمانی به لحاظ تکوین سلسله می‌توان در مرحله گذار توصیف کرد. در این دوران، سلسله‌هایی که پیش‌تر بیرون از آناتولی شکل گرفته بودند، نظیر سلسله‌های رفاعیه، کازرونیه، سه‌روردیه، وفاییه، شاید قادریه (و قلندریه و حیدریه)، به شبه جزیره راه یافتند و هم‌هنگام سلسله‌های جدید نظیر مولویه پدیدار شدند. با وجود این، این هم درست است که آن مشایخ صوفی را، که به دقت نمی‌توان در سلسله‌ای معین جای داد، نیز تأثیراتی مبهم و تفکیک‌ناپذیر بر جماعات آناتولی به جای نهادند که تا روزگار حاضر

(Roma, 31 Marzo-5 Aprile 1970) (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), 545-70.
⁴⁹J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 11-16.

⁴⁸بنگرید به مقاله مهم فریتس مایر Fritz Meier, "Hürsân und das Ende der Klassischen Sûfik," in *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*

باقی مانده است. از جمله می‌توانیم از این افراد نام ببریم: حاجی بکتاش؛ ابدال موسی و شاگردش کی‌گوسوز ابدال؛ سری سلتوق و شاگردش برک بابا؛ تاپتوک امره و شاگردش یونس امره و همچنین دیگرانی که حتی نمی‌توانیم استادان صوفی‌شان را شناسایی کنیم، نظیر گییکلی بابا؛ کومرال ابدال؛ ابدال مراد؛ ابدال محمد، بابای پوستین‌پوش؛ سید هارون؛ سلطان شجاع‌الدین و سیدعلی سلطان. به نظر من، سلسله‌های این افراد را نه می‌توان شناسایی کرد و نه حتی چنین تلاشی معنادار تواند بود.^{۵۰} کاملاً فارغ از این واقعیت که سرشت محدود و ناهمگون گزارش تاریخی دربارهٔ ایشان مجال چنین کاری نمی‌دهد، هیچ بینهای نداریم که همین مفهوم سلسله نقش مهمی در حیات این اشخاص ایفا کرده باشد. نمی‌خواهم بگویم این صوفیان نمی‌دانستند چه کسی ایشان را به طریقت صوفیه وارد کرده یا اینکه ایشان رابطه‌شان را با شاگردانشان حفظ نکردند. اما این به معنای انکار آن است که مفهوم سلسله و پدیدهٔ طریقت را بتوان به رابطهٔ شیخ-شاگرد فروکاست، رابطه‌ای که فقط یک یا دو نسل می‌پایید. مقاومت در برابر وسوسهٔ جست‌وجوی طریقت‌ها و سلسله‌ها در تمام منطقه‌ها و محدوده‌های تاریخ اسلامی حایز اهمیت است. در عوض باید تلاش کرد که واقعیت تاریخی با همهٔ آشفتگیو پیچیدگی‌اش بازتاب یابد. مخلص کلام آنکه در آناتولی، در روزگار محل بحث هم سلسله‌هایی وجود داشتند که خود تازه پدید آمده بودند و هنوز در مراحل تکوین بودند. سلسله‌هایی که از بیرون به درون شبه‌جزیره اشاعه می‌یافتند—و هم سلسله‌های تازه و خانگی و همچنین بسیاری از پیوندهای شیخ-شاگرد که شاید همچون اجزای مرکبهٔ سلسله‌های بالقوه یا سلسله‌های در حال شکل‌گیری بتوان در تصورشان آورد. همهٔ اینها همچنان تا سدهٔ دهم هجری/شانزدهم میلادی و بعدتر در حال تحول بودند و در حالی که برخی از آنها استحکام یافتند، دیگر سلسله‌ها ضعیف شدند و سرانجام از میان رفتند. حلقات شیخ-شاگرد نیز به طرق مختلفی تحول یافتند: در حالی که برخی ریشه دواندند و به ولی‌پرستی‌های محلی بدل شدند، دیگر حلقات نهادهای بزرگ تازه‌ای

Barak'dandır nasip),

به این "پیوند" میان برک‌بابا و تاپتوک امره رهنمون شده‌اند. بنگرید به

Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 78.

اما از آنجا که یونس هیچ‌جای دیگری از سری سلتوق و برک‌بابا یاد نمی‌کند، دشوار بتوان این نتیجه‌گیری را پذیرفت که تاپتوک امره از طریق برک‌بابا به سلسله‌النسب سری سلتوق تعلق داشته است.

^{۵۰} برای نمونه، بینهای واقعی در کار نیست که سلسله‌ای را باز نماید که، آنچنان که گولپینارلی و به دنبال او اوجاق چنین ادعا می‌کنند، از طریق برک‌بابا و تاپتوک امره، از سری سلتوق به یونس امره برسد، گرچه می‌توانیم پیوندهایی شیخی-شاگردی میان سری سلتوق و برک‌بابا از سوی و تاپتوک امره و یونس امره از سوی دیگر برقرار کنیم. گولپینارلی و اوجاق به سبب یک بیت از یونس امره که به دو صورت جداگانه وجود دارد

1. *Yunus'a Taptuk'dan oldu hem Barak'dan Saltık'a*; 2. *Yunus'a Taptuk u Saltık u*

نظیر طریقت‌های بایرامی، ملامی و بکتاشی تبدیل گردیدند. با وجود این، دیگر طریقت‌ها را طریقت‌های کهنه و نو-اعام از طریقت‌های خانگی و بیگانه‌در خود هضم کردند. در این میان، طریقت‌های بیگانه نظیر خلوتیه، صفویه، زینیّه و نقشبندیّه همچنان در سراسر این روزگار به آناتولی راه می‌یافتند.

بنابراین، ویژگی‌های اصلی تصوف در آناتولی در طول اواخر دوران سلجوقی و اوایل روزگار عثمانی عبارت بودند از سیالیّت و آشفتگی. در این محدوده، که به شتاب هم‌هنگام ترک و مسلمان می‌شد، جنبش‌های صوفیانه با منشأ خارجی با یکدیگر درمی‌آمیختند، جنبش‌های جدیدی پدیدار می‌شدند و چشم‌انداز صوفیانه آن مکان، که خود واجد منشأ بسیار نوی بود، پیوسته از نو ترسیم می‌شد. در این منطقه صوفیانه نو، درست همچنان که رودخانه‌های پرخروشی که در سراسر شبه‌جزیره از هر سو روان بودند، دریاچه‌ها و جویبارهای خرد و کلان و نیز چشمه‌هایی جاری بودند که فقط منطقه‌های محدودی را سیراب می‌کردند. در عین حال، همه این آب‌ها و آبراهه‌ها به هم راه داشتند و چشم‌انداز سیال و آشفته باقی می‌ماند.

جوانب پنهان دورنمای تصوف آناتولی را چنین می‌توان توضیح داد:

- در طول سده‌های هفتم و هشتم هجری/سیزدهم و چهاردهم میلادی، نهادهای صوفیه در آناتولی در مراحل تکوین خود بودند. به همین سبب، عطف بما سبق کردن الگوهای طریقت دوران متأخر به این دوران متقدم خطا خواهد بود، حتی در قضایایی با درجات نسبتاً بالای نهادینه‌سازی در دوران متقدم نظیر طریقت مولوی. همین روزگار شاهد بسیاری از ولی‌پرستی‌ها بود که برخی از آنها بعداً در طریقت‌ها جذب و هضم شد، این ولی‌پرستی‌ها همواره ظرفیت تبدیل به طریقت داشتند. شمار زیادی از این ولی‌پرستی‌ها حول مشایخ مستقلی شکل گرفت که حتی امروزه همچنان جهد بلیغی صرف آن می‌شود که ایشان را در دل سلسله‌ها بگنجانند. به علاوه، شماری از این مشایخ احتمالاً حتی اعضای جریان‌ها یا جنبش‌های صوفیانه بزرگ‌تر هم نبودند.

- نه فقط بینه‌ای در کار نیست که نشان دهد بسیاری از باباهای ترکمان که از شرق مهاجرت کردند علقه‌های یسوی داشتند، بلکه دقیق‌تر آن است که بگوییم حتی نفس وجود سلسله یسوی در این روزگار بسیار مظنون است. کاملاً ممکن است که حاجی بکتاش، یگانه شیخ صوفی اهل آناتولی که بی‌تردید با احمد یسوی

ارتباط داشت، را معاصر جوان یا حتی رقیب یسوی ببینیم تا شاگرد او. تحت این اوضاع و احوال، دیگر وقت آن است که این دیدگاه کوپرولو را که طریقت یسوی در بسط تصوف آناتولی و در پی آن در تکوین اسلام عامیانه ترکی نقشی محوری داشت، کنار بگذاریم.

• پدیدار ملامتی را نه به چشم جریان صوفیانه‌ای گسترده و دیرپا، که به چشم وجهی از دین‌ورزی باید دید. این پدیدار نخست در نیشابور و حوالی آن و مستقل از تصوف شکل گرفت، اما هنگام اشاعه تصوف از عراق به خراسان در آن جذب و هضم شد. از آن پس، ملامتی به نام گونه‌ای طبع و منش صوفیانه بدل شد. همچنین، با واقعیات تاریخی سازگارتر است اگر قلندریه را به منزله طریقتی درویشی که حول اسوه جمال‌الدین ساوی تصویر می‌شود بفهمیم، به جای آنکه این جریان را به صورت یک جریان عرفانی درازدامن، نیرومند و گسترده، گرچه به طرز شگفت‌آوری مبهم و نامشخص، ترسیم کنیم که ریشه‌هایش به دوره‌های پیش از اسلام بازمی‌گردد. این طریقت درویشی فقط حلقه‌ای از زنجیره گسترده واکنش‌ها بود که همچون پاسخی به نهادینه‌سازی فزاینده تصوف پدید آمد. این مجموعه واکنش‌ها را می‌توان "زهد نو" نامید. برخی دیگر از حلقات این زنجیره که بنا بود در آناتولی یافت شوند عبارت بودند از حیدریه، جامیه و بکتاشیه پیش از سازماندهی مجددشان در طول ربع نخست سده دهم هجری/شانزدهم میلادی و ابدالان روم، که خاصه در فاصله میانه سده نهم و دهم هجری بسیار آشکار بودند. در نتیجه، نمی‌توان گفت که طریقت ملامتی یا طریقت قلندری هیچ‌کدام در تکوین تصوف آناتولی یا در تکوین اسلام عامیانه ترکی عاملی عمده بوده‌اند، چه رسد به اینکه عامل نخستین باشند.

• باید به طرز موسع‌تری پذیرفت که تلاش کوپرولو برای ارزیابی مسلمان شدن آناتولی در چارچوبی گسترده‌تر، که پیش‌تر در آسیای میانه یا خراسان ترسیم شده بود، مؤثر به نظر نرسیده است؛ گرچه چنین رویکردی می‌توانست به منزله تلاشی در تاریخ مقایسه‌ای به یقین ثمربخش بوده باشد. برای فهم تاریخ آناتولی وقت آن است که نگاهمان را به خود آناتولی معطوف کنیم، بی‌آنکه توجه به تأثیرات بیرونی را نادیده بگیریم.

• در پرتو مطالب فوق، نماهای پیدایش تصوف آناتولی و تکوین توأمان اسلام عامیانه ترکی را چنین می‌توان ترسیم کرد: شمار زیادی از صوفیان از آغاز سده

ششم تا اواسط سده نهم هجری/دوازدهم تا پانزدهم میلادی از طریق ایران به آناتولی مهاجرت کردند. در میان ایشان، به طبع، بسیاری فارسی‌زبان و عرب‌زبان بودند، اما شمار ترک‌زبانان می‌بایست همراه با آهنگ فزاینده ترکی شدن رشد یافته باشد. صرف نظر از اینکه ایشان به ترکی سخن می‌گفتند یا به زبانی دیگر، برخی از این صوفیان مهاجر سلسله‌های پیش‌تر موجود یا تازه‌پا را با خود آوردند، در حالی که دیگران، گرچه به روشنی به سلک تصوف درآمدند، هنوز خود را در دل شبکه‌های گسترده صوفیانه نمی‌دیدند و چنان که از نامشان برمی‌آید، هسته مرکزی جماعات صوفیانه جدید یا ولی‌پرستی‌هایی با چارچوب محدود را شکل دادند. از سوی دیگر، آشکار است که در طول این دوران طولانی همه صوفیان فعال مهاجرانی از جاهای دیگر نبودند و به واقع، در طول زمان صوفیان بومی که در آناتولی زاده و به سلک تصوف وارد می‌شدند، می‌بایست بر مهاجران غلبه کرده باشند. صوفیان بومی همچنین، درست مانند هم‌تایان مهاجرشان، یا در تکوین سلسله‌های گوناگون مساهمت کردند یا در پدید آمدن ولی‌پرستی‌های مستقل و متفاوت مؤثر بودند.

- بین‌های در کار نیست که نشان دهد ترک‌زبانان، اعم از مهاجر یا بومی، در میان صوفیان فعال در آناتولی، خاصه آنان که به واسطه تولد یا فرهنگ‌پذیری در جوامع کوچ‌نشین ریشه داشتند، صرفاً سلسله‌هایی خاص را ترجیح می‌دادند یا به عمد از پیوستن به بعضی سلسله‌های دیگر خودداری می‌کردند. برای نمونه، ادعاهایی از این دست که "باباهای ترکمان از طریقت سهروردی کناره‌جستند، اما در پیوستن به رفاعیه تردید نکردند" یکسره بی‌پایه خواهد بود.

- به علاوه، از آنجا که تصوف در آناتولی در طول دوران مذکور تازه در مراحل آغازین نهادینه‌سازی بود، تلاش برای تعیین علقه‌های سرسپاری یا تشریف‌مشایخ و باباها بی‌مورد خواهد بود.

- از سوی دیگر، ضروری است که در برابر وسوسه این پندار مقاومت کنیم که باباهای ترکمان ساده‌دل‌تر از آن بودند که بتوانند ظرایف تصوف را بفهمند یا به سنت‌های اعتقادی نیاکانشان بیش از آن وابسته بودند که بتوانند به اسلام‌گذر کنند. کوپولو که عموماً در پافشاری‌اش بر این نکته بر حق بود که تصوف در هسته اسلام عامیانه ترکی جای دارد، به اشتباه باباهای ترکمان را صرفاً شمن‌هایی می‌دید که در ظاهر مسلمان شده بودند. قرار نیست اهمیت اعتقادات و اعمال

ترکی پیشااسلامی را در فرایند مسلمان شدن ترکان نادیده بگیریم، اما تداوم میان اعتقاد و عمل در بین توده‌های ترک‌زبان به این معنا نیست که از میان ایشان هیچ عضو تازه‌ای به تصوف افزوده نشده باشد یا اینکه اعضای جدید فقط ممکن است از میان شخصیت‌های ضرورتاً اندک‌شمار شمن، که در آن جماعات فعال بودند، آمده باشند. به عکس، این فکر بسی معقول‌تر است که این شخصیت‌های شمن گروهی بوده‌اند که در برابر مسلمان شدن ترکان بیشترین مقاومت را به خرج داده‌اند. در هر صورت، تردیدی نیست شماری از ترک‌زبانان، که با هر خاستگاه اجتماعی اعم از شهری یا روستایی یا کوچ‌نشین به تصوف "وارد شدند"، دست‌کم بخش درخور توجهی از تعالیم و اعمال صوفیانه روزگارشان را جذب و هضم کردند و پیروزمندانه این تعالیم و اعمال را با بافتارهای زبانی و اجتماعی خود انطباق دادند. باباهای ترکمان را در پرتو این مطلب باید دید.