

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۲۸، پیاپی ۱۱۸، زمستان ۱۳۹۴

سادات لاله تبریز در گذار به عصر صفوی

محمد تقی مشکوریان^۱
علی اکبر جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۹

تاریخ تصویب: ۹۴/۶/۱۸



چکیده:

شروع حکمروایی صفویه بیشتر با نظر به رسمیت یافتن تشیع، متمرکز و یک دست شدن حاکمیت سیاسی و درگیری با عثمانی و ازبکان مورد مطالعه قرار می‌گیرد. اما، افراد و گروه‌های مختلف درون قلمروی صفوی، چگونه با شرایط جدید مواجه شدند و سیاست‌های حکومت صفوی چه عاقبتی برای آن‌ها رقم زد؟ تا آنجا که به موضوع این مقاله مربوط می‌شود، از همان آغاز سادات به‌طور وسیع از سوی حکومت در مناصب رسمی به کار گرفته شدند؛ حتی منصب صدارت به انحصار آن‌ها درآمد. اما، شیوخ

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران، دانشگاه اصفهان؛ mashkouriyan@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان و عضو قطب علمی مطالعات فرهنگ و تمدن شیعه در دوره صفوی؛

a.jafari2348@yahoo.com

صوفیه چون در امور معنوی و برخی از آن‌ها در حوزه قدرت دنیوی رقیب بالقوه شاه صفوی تصور می‌شدند، چندان مورد اعتماد نبودند. رسمیت یافتن تشیع باعث شد هرکسی به صرف باورهای غیرشیعی‌اش عنصری مشکوک تلقی شود؛ به‌ویژه که عثمانی و ازبکان همواره باورهای مذهبی را توجیه‌کننده درگیری‌های نظامی خود با صفویه می‌دانستند. با این مقدمات، هدف این مقاله پیگیری تحولاتی است که خاندان لاله در دوران پراشوب قرن دهم در جامعه صفوی از سرگذرانده‌اند. آن‌ها از خاندان‌های سرشناس تبریز در قرن دهم و برخوردار از امتیاز سیادت بودند. بزرگ این خاندان، بدرالدین احمد، شیخی صوفی از سلسله کبرویه و خلیفه سیدعبدالله برزش آبادی در آذربایجان بود. پدرش مرید خواجه‌علی صفوی بود و یکی از پسرانش مدت کوتاهی صدارت شاه اسماعیل را داشت. سادات لاله در نیمه دوم قرن دهم به تسنن متهم بودند و احتمالاً به همین سبب مورد سوءظن قرار گرفتند و به اصفهان تبعید شدند. مجموعه این‌ها نشان می‌دهد مطالعه موردی تاریخیچه این خاندان تا چه حد می‌تواند ما را در فهم تحولات این دوره یاری دهد.

کلیدواژه‌ها: سادات لاله، جامعه صفوی، بدرالدین احمد لاله،

شهاب‌الدین عبدالله لاله.

۱. مقدمه

چنین به نظر می‌رسد که مهم‌ترین پیامد تشکیل و تثبیت حکومت صفوی در قرن ده هجری، تمرکز قدرت سیاسی و به دنبال آن آغاز فرایند یک‌دست شدن فضای مذهبی، اجتماعی و فرهنگی قلمروی صفویان و ظهور تدریجی جامعه صفوی بود. اما، این فرایند چگونه صورت گرفت؟ منابع به‌لحاظ تفصیل آگاهی‌های جزئی از فضای اجتماعی جامعه صفوی

در قرن ده هجری و در مقایسه با یک قرن قبل و بعد از آن، بسیار کم‌مایه و تنک‌اند. همین موجب شده است تا نتایج بسیاری از مشاهده‌ها، نظریه‌ها و بررسی‌های مربوط به جامعه صفوی در قرون یازده و دوازده هجری به این دوره نیز نسبت داده شود؛ بی‌آنکه تلاشی جدی برای شناخت جامعه قرن دهم که احتمالاً مهم‌ترین دغدغه عمومی آن چگونگی مواجهه با تغییرات ناشی از قدرت‌یابی صفویه بوده است، صورت گیرد و از همین روست که غالباً تصویری نسبتاً یک‌دست و بسیط از جامعه صفوی طی دو قرن و نیم استیلای اخلاف شیخ‌صفی ارائه می‌شود.

در هر حال، اینکه گروه‌های اجتماعی مختلف در قلمروی صفویان چگونه با انتقال قدرت و به‌ویژه تحولات ناشی از تغییر ایدئولوژی مذهبی حکومت مواجه شدند، مستلزم مطالعه جزئیات مربوط به واکنش‌ها و تأثیر و تأثراتی است که این تحولات در عرصه‌ها و در میان گروه‌های مختلف داشته است. پژوهش حاضر، نه یک بررسی عمومی درباره دگرگونی‌های جامعه صفوی در قرن دهم، بلکه بررسی تاریخ‌خاندان لاله، از سادات مشهور و متنفذ تبریز در قرن دهم هجری، به‌منظور مهیا ساختن جزئی از پیش‌نیازهای لازم برای ممکن ساختن پژوهش‌هایی با دامنه موضوعی گسترده‌تر است. در واقع، تلاش برای یافتن روایت‌هایی تا حد ممکن پیوسته در منابع تاریخی درباره دگرگونی‌ها و واکنش گروه‌های مختلف در برابر تحولات ناشی از قدرت‌یابی صفویان است که می‌تواند تصویری زنده‌تر از تاریخ این عصر را ممکن کند. در این پژوهش نیز سعی شده است روایتی نسبتاً پیوسته از تاریخ‌خاندان لاله از اواخر قرن نهم تا اواخر قرن ده هجری ارائه شود. به‌رغم آگاهی‌های پراکنده، محدود و جسته‌گریخته منابع تاریخی در این باره می‌توان رشته‌ای از تصاویر مرتبط به هم را در میان آن‌ها دید که آگاهی‌های مفیدی از بخشی از جامعه صفوی در قرن ده هجری می‌دهد.

۲. سادات لاله در گزارش‌ها و پژوهش‌های تاریخی

مهم‌ترین منبع این پژوهش، کتاب *روضات الجنان و جنات الجنان*^۱ در مزارات تبریز است که به سال ۹۷۷ق در تبریز تألیف شده است. مؤلف آن، حافظ حسین بن کربلایی (۹۲۷-۹۹۷ق) مرید صفی‌الدین شاه‌مجتبی پسر سوم بدرالدین احمد لاله بوده است. او در مورد ارتباطش با صفی‌الدین می‌گوید:

از ایام صبی الی یومنا هذا که سن به سرحد خمسین رسیده، ملازمت عتبه علیه و سده سنیه عالی حضرت، سیادت منقبت، [...] امیر صفی‌المله و الشریعه و الطریقه [...] مجتبی‌الحسینی الموسوی اللاله [...] اتفاق افتاد و در سفر و حضر ملازمت رکاب سعادت انتساب مقدور و میسور بود و خدام ملائک احترام به این مخلص مستهام و شکسته گمنام توجه تام و التفات مالاکلام داشتند. (۱۳۸۳: ۱/ ۲-۱).

بورینی (۱۹۶۳: ۱۶۷/۲) که در اواخر عمر ابن کربلایی در دمشق مصاحب او بوده، نیز به ارتباط وی با سادات لاله اشاره کرده است. در مورد تحصیلات او چیز زیادی نمی‌دانیم؛ اما احتمالاً آن را از شاه‌مجتبی فراگرفته است. او در جایی از کتاب خود می‌گوید که حدیث مصافحه را در سال ۹۵۲ق از شاه‌خلیل‌الله، پسر صفی‌الدین مجتبی، شنیده است و او از عموی خود شهاب‌الدین عبدالله و او از پدرش بدرالدین احمد و او هم از سیدعبدالله برزش‌آبادی (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۱۷۱-۱۷۲/۲). ابن کربلایی تا زمان مرگ صفی‌الدین (ف. ۹۸۶ق) در خدمت او بود. اما پس از حج سال ۹۸۸ق، همراه زن و فرزند به دمشق مهاجرت کرد و تا زمان مرگش (۹۹۷ق) ساکن آنجا بود (بورینی، ۱۹۶۳: ۱۶۵/۲). او در *روضات* به شرح مزار و ترجمه اولیا و شیوخ صوفیه و برخی بزرگان که در تبریز و حومه آن مدفون بوده‌اند، پرداخته است. روایاتی که از صفی‌الدین مجتبی شنیده و آنچه از بدرالدین احمد به او رسیده است، از مراجع او در تألیف کتاب هستند.

۱. ابن کربلایی، حافظ حسین بن کربلایی (۱۳۸۳). *روضات الجنان و جنات الجنان*. تصحیح جعفر سلطان‌القرائنی. ج ۲.

چ ۱. تبریز: ستوده.

از سایر منابع نیز آگاهی‌های کمی از خاندان لاله به دست می‌آید. یکی از آن‌ها *تراجم الاعیان من ابناء الزمان*^۱ تألیف حسن بن محمد بورینی^۲ (۹۶۳-۱۰۲۴ق) است. بورینی در دمشق با ابن کربلایی آشنا شده و به کمک او آموختن زبان فارسی را به اتمام رسانده است. او به ابن کربلایی بسیار نزدیک بوده است؛ چنان‌که در موردش می‌گوید: «کان صاحبی و صدیقی و آنیسی و رفیقی» (بورینی، ۱۹۶۳: ۱۶۶/۲). بورینی ضمن شرح حال ابن کربلایی از رابطه او با سادات لاله یاد کرده است و تنها منبعی است که به تبعید آن‌ها اشاره کرده است.

در وقایع‌نگاری‌های مهم عصر صفوی فقط به صدارت کوتاه‌مدت شهاب‌الدین عبدالله بعد از چالدران اشاره شده است؛ اما در انتهای قرن دهم، قاضی نورالله شوشتری در *مجالس المؤمنین*^۳ به شهرت تسنن آن‌ها اشاره کرده است. علت این گمنامی را باید در این دید که بعد از بدرالدین احمد به جز یکی از پسرانش که دارای منصب صدارت بود، دیگر اعضای خاندان او گویا هیچ‌گونه مقام و منصب رسمی‌ای نداشته‌اند و از سوی دیگر، شهرت تسنن آن‌ها مزید علت شده است تا از نظر وقایع‌نگاری‌های رسمی صفویه شایسته ذکر نباشند.

در پژوهش‌های جدید به ندرت به سرنوشت این خاندان برای شناخت تحولات جامعه صفوی در قرن دهم توجه شده است. اولین بار محمدعلی تربیت در کتاب *دانشمندان آذربایجان*^۴ (۱۳۳۲: ۳۳-۳۵)، اطلاعاتی گاه ناقص و حتی اشتباه درباره آن‌ها منتشر کرد. سعید امیرارجمند نیز در کتاب *سایه خلد و امام غائب*^۵، به سادات لاله اشاراتی دارد. او که آگاهی‌های خود را از *روضات الجنان* گرفته، به اشتباه بدرالدین احمد را جد ابن کربلایی (!)

۱. بورینی، حسن بن محمد (۱۹۶۳). *تراجم الاعیان من ابناء الزمان*. تحقیق الدكتور صلاح‌الدین المنجد. ج ۱. ج ۲. دمشق: مطبوعات الجامع العلمي العربي بدمشق.

۲. در مورد بورینی ر. کک. زویری، «معرفی اثر شناخته‌نشده‌ای در تاریخ عصر صفویه». مجموعه مقالاتی در پاسداشت مقام علمی، فرهنگی و تاریخی دکتر عبدالحسین نوایی. صص ۱۲۱-۱۳۳.

۳. شوشتری، نورالله بن شرف‌الدین (۱۳۷۷). *مجالس المؤمنین*. ج ۱. ج ۴. تهران: انتشارات اسلامی.

۴. تربیت، محمدعلی (۱۳۲۲). *دانشمندان آذربایجان*. ج ۲. تبریز: کتاب‌فروشی فردوسی.

5. Amir Arjomand, Said (1984). *The shadow of god and hidden Imam*. The University of Chicago Press. Chicago.

و مهم‌ترین خلیفه حاجی محمد خوبشانی (۱) دانسته است و خاندان لاله را هم از هدایت‌گران ذهبیه در ایران معرفی می‌کند؛ اما به‌رغم این اشتباهات در خوانش متن و با آنکه گویا از کتاب بورینی خبر نداشته، حدس درستی در مورد تبعید سادات لاله زده است (Amir Arjomand, 1984: 106-107, 114).

دوین دويس^۱ نیز در پژوهش مشهور خود، «*زوال کبرویه در آسیای مرکزی*»، با وجود اینکه این امر برای نتایج پژوهش او خالی از اهمیت نبوده، چندان دقتی در مورد سادات لاله به کار نبرده است. او که یک‌جا پدر ابن کربلایی را مرید احمد لاله می‌داند (De weese, 1988: 57)، در جای دیگر به پیروی از ارجمند او را نواده احمد لاله می‌خواند و خاندان لاله را از شاخه‌های ذهبیه ایران می‌شمارد و احتمال می‌دهد که در اواسط قرن شانزدهم میلادی، یعنی درست همان زمان که آن‌ها در ایران به تسنن متهم بودند، به تشیع گرویده‌اند. او معتقد است که ذهبیه در شاخه آن‌ها دوام نیاورده است (Id: 62-63) و شاید به همین دلیل از بررسی دقیق‌تر خودداری کرده است.

این پژوهش با شرح حال بدرالدین احمد آغاز می‌شود و نشان داده خواهد شد که چگونه پایان حیات او و آغاز حکومت صفوی، خاندانش را با شرایط دگرگونی مواجه کرد.

۳. امیر بدرالدین احمد لاله (۸۴۰-۹۱۲ق)

نام کامل او در آغاز روضه هفتم *روضات الجنان* در اشاره به مزارش در گورستان گجیل تبریز چنین آمده است: «احمد الحسینی الحسنی الموسوی الباب الابوابی الشهیر بلاله». وی در سال ۸۴۰ق در باب‌الابواب (در بند واقع در شروان) متولد شد. لقب «بدرالدین» را به گفته ابن کربلایی (۱۳۸۳: ۲/ ۱۱۰-۱۱۱)، هنگام شاگردی نزد برزش آبادی از جانب حضرت حق یافته است. اجدادش مریدان شیوخ محلی دربند بودند؛ اما به گفته ابن کربلایی (همان‌جا)، پدرش سید محمد (ف. ۸۵۵ق) مرید خواجه علی صفوی بوده است.

1. Devin De Weese

2. De weese, Devin (1988). "The eclipse of the Kubraviyah in Central Asia". *Iranian Studies*. Vol. XXI. Numbers 1-2. pp. 45-83.

تحصیلات ابتدایی را در دربند گذراند و بعد عازم تبریز شد. مهم‌ترین استاد او در این دوره میرمحمد بدخشی بوده است. بدخشی به واسطهٔ درویش اختیار یزدی، مرید خواجه اسحق ختلائی بوده است (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۱۱۲/۲-۱۱۳ و ۱۱۵). بدخشی که ساکن شیراز بود، تأثیر ماندگاری بر بدرالدین احمد نهاد؛ به ویژه دانش بدرالدین احمد نسبت به *فصوص الحکم* را باید حاصل تعلیمات بدخشی دانست. از همین روست که ابن کربلایی نیز سعی می‌کند تا ملاقات این دو را نه یک اتفاق معمولی، بلکه از مقامات روحانی بدرالدین احمد نشان دهد. بدرالدین احمد سه سال در خدمت بدخشی بود و بعد از مرگ او بنا بر وصیتش به سوی سیدعبدالله برزش آبادی رفت (همان، ۱۱۴-۱۱۵).

سیدعبدالله برزش آبادی (۷۸۹-۸۷۲ق) یکی از دو خلیفهٔ اصلی شیخ اسحق ختلائی، شیخ بزرگ کبرویه، بود و ذهیبه را به اعتبار انتساب به برزش آبادی (و نه صرفاً انتساب به سلسلهٔ حاجی محمد خوشانی) به این نام می‌خوانند. او ابتدا نزد شیوخ بزرگ نقشبندی همچون خواجه محمد پارسا، خواجه یعقوب چرخ‌چی (هر دو از خلفای محمد نقشبند) و خواجه حسن پسر علاءالدین محمد عطار تعلیم دید و از آن‌ها اجازه دریافت کرد و پس از این به سال ۸۲۲ق به خدمت ختلائی رسید (همان، ۲۱۵-۲۳۲). پیوندهایی که بعدها خانقاه لاله با شیوخ نقشبندی تبریز برقرار کرد، نیز می‌تواند از خاطرهٔ تعالیم برزش آبادی متأثر بوده باشد.

ابن کربلایی که گویا تنها به انتساب بدرالدین احمد به برزش آبادی راضی نیست، می‌کوشد از گسست کبرویه به برزش آبادی - نوربخشی عبور کند و ارادت احمد را به طریق اویسیت به سیدعلی همدانی برساند و به این وسیله مقام شیخ خود را هرچه بیشتر بالا ببرد. سیدعلی همدانی احیاگر کبرویه در آسیای مرکزی و کسی است که تقریباً تمام سلسله‌های کبرویه نسبت خود را از طریق او و مریدش، ختلائی، به نجم کبری می‌رسانند (De Weese, 1988: 51).

بدرالدین احمد تا اواخر عمر برزش آبادی نزد او ماند و زمانی که برزش آبادی قصد داشت وی را به عنوان خلیفهٔ خود به هرات بفرستد، سفر حج را بهانهٔ رفتن به آذربایجان کرد و سیدعبدالله نیز او را به عنوان خلیفهٔ خود روانهٔ آذربایجان کرد (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۱۱۸/۲).

بدرالدین احمد در سال ۸۶۷ق وارد تبریز شد. پس از مدتی دچار بیماری شد و برای بازیابی سلامت عازم روستایی در حوالی تبریز به نام «لاله» گردید. در اولیاینامه‌ها غالباً سعی شده است تا محل زندگی، عبادت و یا مزار شیخ به گونه‌ای تقدیس شود. در این موارد معمولاً رؤیاهایی نقل می‌شوند که براساس آن‌ها انتخاب این مکان‌ها قبلاً از سوی اولیا و شیوخ بزرگ صوفیه و یا پیامبر صورت گرفته است. این پدیده ریشه در این اصل دارد که اماکن مقدس هرگز به دست بشر ساخته نمی‌شوند، بلکه کشف می‌شوند (ر.ک. الیاده، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۳) و این انکشاف مکان مقدس به صورت‌های متنوعی از جمله ارشاد اولیا در رؤیا انجام می‌گیرد. روایت ابن کربلایی از ماجرای اقامت بدرالدین احمد در روستای لاله و بنای خانقاهش در آن نیز از چنین الگویی پیروی می‌کند.

به روایت ابن کربلایی (۱۳۸۳: ۱/ ۵۲۲)، بدرالدین احمد پس از ورود به لاله می‌شنود که شخصی به نام شاه حسین سرپلی^۱، سال‌ها قبل بشارت ورود او را به بزرگان روستا داده است. سرپلی از اولاد شهاب‌الدین عمر سهروردی و متصل به دو سلسله صفویه و النجفیه بود و در سال ۸۶۱ق در گذشته بود. او روزی بزرگان لاله را خبر می‌کند و بشارت ورود سیدی را که «قطب ابرار و برگزیده حضرت جبار باشد»، می‌دهد و می‌گوید: «بیاید تا اساس منزل وی را بگذاریم که من نیز در این خدمت داخل باشم و بنایی گذاشته‌اند» (همان‌جا). بدرالدین نیز با شنیدن این ماجرا پذیرفت که در ده بماند و نزد مریدان خود اعتراف کرد که وقتی در ملازمت برزش آبادی بوده، شبی در واقعه دیده است که اولیای آذربایجان در ده لاله حاضرند. از میان آن‌ها سیدعلی همدانی به او می‌گوید که پیامبر به همراه این اولیا به قصد عمارت این محل برای وی حاضر شده‌اند. بدرالدین نیز در همان محل که «درویش آباد» خوانده می‌شد، منزل و خانقاه خود را در سال ۸۷۲ق بنا کرد و از آن پس، خود و خاندانش به سادات لاله شهرت یافتند (همان، ۱۴۸-۱۵۱).

۱. درباره شاه حسین سرپلی ر.ک. ابن کربلایی، *روضات الجنان و جنات الجنان*، ج ۱، صص ۵۲۰-۵۲۱؛ حشری تبریزی، *روضه‌الاطهار*، صص ۶۰-۵۷. حشری تبریزی به اشتباه تاریخ وفات او را ۸۸۲ق ذکر کرده است. امروزه مزار او در تبریز به نام شاه حسین ولی شناخته می‌شود (کارنگ، ۱۳۵۱: ۱/ ۱۲۸-۱۳۴).

در دوران منتهی به این عصر، ارتقای مقام شیخ در اولیاناها که عموماً پس از مرگ شیخ تألیف می‌شده‌اند، در جریان طرح توسعه طریقت وابسته به او انجام می‌شده است (Millie, 2008: 46). بنابراین، در روایات مذکور درباره ساخت خانقاه، تنها کرامت پردازی برای شیخ مطرح نیست و از این جهت نیز اهمیت دارد که این مکان‌ها معمولاً اهمیت اقتصادی - اداری زیادی برای یک طریقت یا بازماندگان و متولیان مزار شیخ دارند. ابن کربلایی نیز در روایت خود در این باره که بدرالدین احمد چگونه روستای لاله را به‌عنوان محل اقامت خود برگزید، چنین راهی را درپیش می‌گیرد. اما، هنگام تألیف *روضات‌الجنان* (حدود ۹۷۷ق)، خانقاه لاله به احتمال زیاد تعطیل بوده و مزار بدرالدین احمد نیز در گورستان گجیل تبریز قرار داشته است و نه در خانقاه لاله. او طریقتی از خود بر جای نگذاشت و خاندان لاله نیز از اوایل قرن دهم ساکن تبریز بوده‌اند، نه روستای لاله. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که ابن کربلایی در روایت خود صرفاً از الگویی رایج در این گونه موارد پیروی کرده است^۱ و البته، تأثیر آن بر منزلت اجتماعی بازماندگان بدرالدین احمد را نیز نباید فراموش کرد.

درباره اینکه خانقاه لاله تا چه حد مورد توجه اهل تصوف قرار گرفته و محل تجمع صوفیان بوده است، نمی‌توان نظری قطعی داد. ابن کربلایی می‌گوید: «بسیاری از مردم به اشارت یا بشارت حضرت رسول و امیرالمؤمنین و سایر اولیا - رحمهم الله - به خدمت ایشان مشرف شده‌اند و از فیض صحبت ایشان بهره‌مند شده‌اند» (۱۳۸۳: ۲ / ۱۵۲)؛ اما درعین حال مواردی را نیز ذکر می‌کند که نشان می‌دهد مقام معنوی شیخ مورد تردید بوده است. می‌دانیم این امر که مقام معنوی یک شیخ مورد تردید عده‌ای قرار گیرد، از کلیشه‌های رایج در اولیاناها نویسی است و در انتهای چنین روایاتی همه چیز به تأیید مقام شیخ از سوی مخالفان ختم می‌شود و از اساس نیز قصد راوی همین است.^۲ با این حال، یکی از این روایات در کتاب *روضات‌الجنان* برای ما آموزنده است.

۱. برای تحلیلی از کرامت‌پردازی در اولیاناهاها ر.ک. Millie, 2008.

۲. نمونه‌های آن بسیارند؛ مثلاً ر.ک. محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ‌ابی سعید‌ابی‌الخیر، ج ۱، ۶۸۷۶ و

به گفته ابن کربلایی (همان، ۱/ ۹۸-۱۰۰ و ۴۱۶-۴۱۷)، خانقاه لاله محل رفت و آمد بسیاری از شیوخ و صوفیان تبریز بوده است. در میان آن‌ها ارتباط خاندان لاله با شیوخ نقشبندی درخور توجه است که در کتاب *روضات الجنان*، دائم به رابطه توأم با ارادت آنها اشاره می‌شود. محمدامین بلغاری و مولاناصنع الله کوزه کنانی از مشایخ نقشبندیه در آذربایجان از این عده‌اند. اما، از همه این‌ها مهم‌تر رابطه او با عبدالرحمان جامی، شاعر و صوفی نقشبندی اهل هرات است. ملاقات جامی با احمد لاله گویا به زمان بازگشت جامی از سفر حج در سال ۸۷۸ق مربوط می‌شود. در این ملاقات، احمد رساله *موهب خود* را به نظر جامی رساند (همان، ۲/ ۱۵۰). ارتباط این دو پس از این به صورت مکاتبه ادامه یافت و ابن کربلایی نیز چند نمونه از رقع‌های جامی برای بدرالدین احمد را نقل کرده است.^۱

به نظر مایل هروی (۱۳۷۷: ۲۷۰-۲۷۲)، پیوند جامی با بدرالدین به سبب دغدغه جامی در شناخت اندیشه‌های ابن عربی به ویژه *غوامض فصوص الحکم* بوده است. ابن کربلایی (۱۳۸۳: ۲/ ۱۵۳) نیز به جهد و سعی احمد لاله در مطالعه *فصوص* و شروع آن اشاره کرده است؛ گویا او قصد تالیف شرحی بر *فصوص* را نیز داشته، اما از این کار منصرف شده است. احتمالاً منشأ اشتباه هروی در مورد وجود شرح احمد لاله بر *فصوص*، مطالب یکی از نسخه‌های *احسن التواریخ* است (ر.ک. مایل هروی، ۱۳۷۷: ۲۷۱، زیرنویس ۱)؛ چنان‌که در بررسی تشیع احمد لاله خواهیم گفت، به احتمال زیاد مطالب آن در این مورد از خود *روضات الجنان* گرفته شده است و کاتب نسخه مذکور، رقعۀ جامی را که در آن به اتمام

۱. تاکنون سه مجموعه با عنوان نامه‌ها و منشآت جامی منتشر شده است؛ اما در هیچ کدام اثری از مکاتبات جامی با احمد لاله دیده نمی‌شود. مشخصات این سه مجموعه از این قرار است:

- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۸). *نامه‌ها و منشآت جامی*. تصحیح عصام‌الدین اورون بایف و اسرار رحمانف. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

- _____ (۱۳۸۳). *رساله منشآت*. تصحیح عبدالعلی نور احراری. تربت جام: شیخ‌الاسلام احمد جام.

- _____ (۱۳۴۶). «منشآت جامی». به کوشش ادیب طوسی. *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*. ش ۸۱. صص ۲-۲۴.

مصحح *روضات الجنان*، آقای سلطان‌القرائی، در جلد دوم این کتاب، صفحه ۱۴۹، پانویس شماره ۱، بیتی از رقع‌های جامی به احمد لاله را با استفاده از نسخه‌ای خطی از «منشآت جامی» (کتابت به سال ۱۰۸۰ق) متعلق به خود، تصحیح کرده است که نشان می‌دهد نسخه مذکور حاوی دست کم بخشی از این مکاتبات بوده است.

شرح خود بر فصوص اشاره کرده، به غلط متعلق به احمد لاله تصور کرده است. در این نامه جامی این چنین به دانش احمد لاله از فصوص اشاره می‌کند:

باطنت خازن فصوص حکم خاطرت حاضر نصوص قدم

جامی در ادامه به اتمام شرح خود بر فصوص اشاره می‌کند و می‌گوید: «شرح فصوص تمام سواد شده و حالا به بیاض برده می‌آید. امید هست که عن قریب به اتمام رسیده به نظر سعادت انجام تمام تر گردد» (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۴۹-۱۵۰).

مسئله دیگری که در مورد احمد لاله مطرح است، تشیع اوست. مایل هروی با اطمینان، احمد لاله را از «مشایخ مسلم شیعه» معرفی می‌کند. او برای این نظر خود دلیلی ارائه نداده، اما چندی بعد در پاسخ به اعتراض رحیم‌لو به این موضع، چنین از نظر خود دفاع کرده است:

به محض اینکه سادات لاله منسوب به تسنن بوده‌اند، نمی‌توان فردی از افراد آن خاندان را هم سنی دانست. در تاریخ مذهبی ایران خاندان‌های سنی داریم که فرد یا افرادی از میان آن‌ها تغییر مذهب فقهی داده و به تشیع روی آورده‌اند (۱۳۷۷: ۲۷۱، زیرنویس ۱).

وی به رفتار خشن شاه‌اسماعیل و تبرائیان در وادار کردن سنیان به تغییر مذهب و یا ترک دیار اشاره می‌کند و با استناد به سخن روملو می‌پرسد با این احوال، چرا اسماعیل باید خلافت خود را در آذربایجان به او تفویض کند؟ او این عبارت روملوی «شیعه‌مذهب» را که می‌گوید احمد لاله «از اکابر زمان و عرفای دوران» بود، نیز تأییدی بر نظر خود مبنی بر شیعه بودن بدرالدین احمد می‌داند (همان‌جا).

این عبارت که مدرک اصلی هروی برای تأیید نظرش است، فقط در نسخه‌ای از *احسن‌التواریخ* (نسخه مجلس شورای ملی به شماره ۲۲۶۶) ضمن متوفیات سال ۹۱۲ق آمده است (ر.ک. روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۱۶، زیرنویس ۱). هروی موقعیت روملو را، در مقام راوی رسمی و شیعه‌مذهب صفویه، ضامن درستی برداشت خود دانسته است؛ حال آنکه مطالب مذکور حتی در نسخه تصحیح‌شده موجود هم از سوی مصحح به صورت زیرنویس به متن

اضافه شده است و از محتوای آن به آسانی می‌توان حدس زد که کاتب این نسخه، کتاب ابن کربلایی را در اختیار داشته و مطالبی را از آن به متن *احسن‌التواریخ* افزوده است. جالب اینکه فقط در همین نسخه به تاریخ وفات شهاب‌الدین عبدالله لاله اشاره شده است (همان، ۱۲۷۸).

در مورد تشیع احمد لاله باید گفت در زمانه‌ای که او زندگی می‌کرد، تمایزات سنتی میان شیعه و سنی اگرچه از میان نرفته بود، چنان‌تار و مبهم بود که تعیین حدود دقیق آن‌ها بسیار مشکل است. اسکارچیا-آمورتی^۱ به‌درستی از اصطلاح «جو مذهبی آشفته» برای اشاره به اوضاع مذهبی اواخر قرن نهم و دهم هجری در آن گستره جغرافیایی که بعدها قلمروی صفویه شد، استفاده می‌کند (Amir Arjomand, 1984: 106). رویمر (۱۳۸۵: ۲۵۴-۲۵۵)، نوسان میان تشیع و تسنن و رواج گسترده تکریم و تقدیس ائمه اهل بیت به‌ویژه حضرت علی (ع) را، به‌عنوان اولیاءالله، از جمله نمودهای بارز صورت‌بندی عامه‌پسند تدین اسلامی در دوران پس از حمله مغول می‌داند. در چنین شرایطی تلاش برای انتساب شخصیت‌ها و یا گروه‌هایی در این دوران به تشیع، خود، منشأ خطاهایی کلان‌تر شده است. دوین دویس (۱۳۸۴: ۴۹۶) در پژوهش‌هایی درباره کبرویه آسیای مرکزی در قرون نهم و ده هجری، به این نتیجه رسیده است که یکی از عوامل مؤثر در تفسیرهای غلط و فرض‌های نادرست در تحقیقات مربوط به کبرویه که احمد لاله هم به آن وابسته بود، گرایش محققان برای یافتن نشانه‌هایی از تمایلات شیعی در شخصیت‌ها و نوشته‌های کبروی است. به گفته او (De Weese, 1988: 61)، این گرایش حتی به مسلم‌پنداشتن این فرض انجامیده که کبرویه «به‌نحوی موازی یا لاقلاً از منظری عقیدتی زمینه‌ساز انتقال به تشیع سخت‌گیرانه و افراطی صفویه» بوده است. او منشأ این اشتباهات را نادیده گرفتن سنت کبرویه در آسیای مرکزی و تأکید بر تحول ذهبیه ایران به تشیع در عصر صفوی می‌داند. به گفته او پیروان برزش‌آبادی در آسیای مرکزی هیچ نقشی در تحول ذهبیه ایران صفوی به تشیع نداشتند و همچنان سنی باقی ماندند. از این‌ها گذشته باید گفت سلسله‌ای از اولیا که کبرویه خود را به آن وابسته می‌دانستند، با توجه به مقامی که امام‌علی (ع) و سایر ائمه شیعه

1. Scarcia Amoretti

در آن یافته بودند، از عوامل مهم بروز احساسات و باورهای است که به برداشت‌هایی نادرست از مذهب فقهی و کلامی پیروان این فرقه منجر می‌شد.

به گزارش ابن کربلایی (۱۳۸۳: ۲/ ۱۷۶-۱۷۷) در پی هرج و مرج‌های اواخر عهد آق‌قویونلوها، بدرالدین احمد نیز روستای لاله را ترک کرده و سال‌های آخر عمر خود را در تبریز به سر برده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که خانقاه لاله پس از حدود سه دهه فعالیت، پیش از به قدرت رسیدن صفویه تعطیل شده است. از این پس، دیگر هیچ خبر یا اشاره‌ای درباره فعالیت خانقاه و یا حضور اعضای این خاندان در روستای لاله نیست.

کمی پس از انتقال خاندان لاله به تبریز، شاه اسماعیل به قدرت رسید و تبریز را مرکز حکومت خود قرار داد. ظهور صفویه با توجه به مواضع ایدئولوژیک بی‌سابقه خود، شرایطی کاملاً متفاوت با شرایط انتقال قدرت در دوران پس از سقوط ایلخانان برای خاندان‌ها، گروه‌ها و افراد برگزیده جامعه آذربایجان ایجاد کرد. در واقع، مسئله فقط تغییر ولی نعمت و انتقال قدرت سیاسی نبود و رعایای صفوی باید خود را با باورها و احکام ایدئولوژیک تحمیل شده از سوی شاه اسماعیل نیز تطبیق می‌دادند.

از گزارش ابن کربلایی (همان، ۱۵۴-۱۵۵) برمی‌آید بدرالدین احمد پیش از این در ملاقاتی با اوزون حسن نشان داده بود که به هیچ وجه قصد قدرت‌نمایی و یا خودنمایی در برابر حاکم دنیوی را ندارد. او چنین رویه‌ای را در برابر شاه اسماعیل نیز در پیش گرفت و از آنجا که در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی قدرتی تهدیدآمیز محسوب نمی‌شد، نمی‌توان برخوردی خصمانه را با او تصور کرد. با این حال، روایت ابن کربلایی نیز به دلیل بزرگ‌نمایی مقام شیخ کمی دور از واقعیت می‌نماید.

ابن کربلایی درباره رابطه احمد لاله با شاه اسماعیل می‌گوید: «هرگز ملازمت هیچ‌یک از سلاطین ننموده‌اند؛ الا حضرت شاه اسماعیل صفوی» (همان، ۱۵۹). وی به پیوند مریدی و خلیفگی پدر احمد و خواجه علی صفوی اشاره می‌کند و می‌افزاید: «حضرت شاه جمجاه مغفرت پناه اطلاع تمام در رابطه این دو سلسله داشتند» (همان‌جا). برخلاف روایت‌هایی از این قبیل که در آن‌ها سلاطین با حرمت نهادن به شیخ از حمایت معنوی او برخوردار می‌شوند، شاه اسماعیل به قول ابن کربلایی با وجود صغر سن، خود، مدعی مقام روحانی و

نیز شکننده سلاسل صوفیه بوده است و از او نمی‌توان انتظار تواضع و سرسپردگی به شیوخ دیگر داشت. در روایت ابن کربلایی، بدرالدین احمد چنان متواضعانه اظهار ارادت می‌کند که شاه اسماعیل مقام خلافت خود در آذربایجان را به او می‌سپارد. البته، به گفته ابن کربلایی (همان‌جا)، رابطه احمد لاله با شاه اسماعیل به چند سال پیش از این بازمی‌گردد که نشان می‌دهد منظور او از «ارتباط جدید»، وقتی می‌گوید «روابط قدیمی و جدیدی فیما بین سلسلتین واقع بوده»، چیست.

در هر حال، خاندان لاله توانستند از شرایط سخت زمانه به سلامت عبور کنند و ظاهراً نظر مثبت شاه را هم جلب نمایند. اما، اینکه شاه خلافت خود را در آذربایجان به بدرالدین احمد لاله سپرده باشد، احتمالاً تعارفی بیش نبوده است؛ به‌ویژه با توجه به اینکه می‌دانیم حتی در زمانی هم که شرایط آذربایجان رو به تثبیت نهاده بود، خاندان لاله در تبریز ماندند و به لاله بازنگشتند و برای آن‌ها اوضاع به روال سابق برنگشت.

بدرالدین احمد در سال ۹۱۲ق در تبریز وفات یافت؛ بی‌آنکه جانشینی برای مقام معنوی خود تعیین کند و یا سلسله‌ای از خود برجای نهد. او در وصیت خود به فرزندانش از آن‌ها می‌خواهد که از ملازمت سلاطین به‌ویژه برای مناصبی «که مناسبت نداشته باشند»، دوری کنند و «همیشه به مطالعه کتب علوم دینی و معارف یقینی اوقات شریف» صرف کنند؛ رویه‌ای که گویا برای فرزندانش تبدیل به تکلیف شد (همان، ۱۷۷-۱۷۸). چنان‌که از متن *روضات‌الجنان* برمی‌آید، احمد لاله تلاشی برای جمع مرید و تشکیل طریقت نکرده و از همین رو، مریدان چندانی هم نداشته است (همان، ۱۷۹).

بنابراین، برخلاف نظر ارجمند در خاندان لاله سلسله‌ای از شیوخ وجود نداشته است (ر.ک. Amir Arjomand, 1984: 114). *روضات‌الجنان*، به‌عنوان تنها منبع آگاه از حیات بدرالدین، هم هیچ فهرستی از خلفا و یا جانشینان او ارائه نمی‌دهد؛ فقط گاهی در اشاره به افرادی از ارادت آن‌ها به شیخ لاله سخن می‌گوید. همان‌طور که دیدیم بدرالدین احمد در روایات ابن کربلایی هرگز در مقام شیخ یک طریقت که به‌صورت منظم و سازمان‌یافته تربیت مریدانی را برعهده گرفته باشد، ظاهر نشد. او فردی محترم در تبریز و صاحب مقامات روحانی بود؛ اما پیر و مرشد طریقتی نشد و مریدان انگشت‌شماری داشت.

۴. سادات لاله پس از بدرالدین احمد

از چهار پسر احمد به جز پسر بزرگش، شهاب‌الدین عبدالله، و پسر سومش، صفی‌الدین مجتبی؛ فقط از تاریخ تولد و وفات آن‌ها اطلاع داریم و اینکه همگی در حظیره پدر در گورستان گجیل مدفون‌اند: شهاب‌الدین عبدالله (۸۸۶-۹۴۷ق)، محی‌الدین محمد (۸۸۹-۹۱۵ق)، صفی‌الدین مجتبی (۸۹۶-۹۸۶ق)، سراج‌الدین قاسم (۸۹۹-۹۶۱ق).

پس از بدرالدین احمد بیشترین آگاهی ما از پسر ارشد او، امیر شهاب‌الدین عبدالله، است. از استادان و یکی از اجازاتی که برای نقل حدیث در سال ۹۰۷ق دریافت کرده و ابن کربلایی (۱۳۸۳: ۲/ ۱۸۶-۱۹۲) هم آن را نقل کرده است، برمی‌آید که آموزش‌هایی مطابق با تعالیم اهل سنت داشته است که البته امری دور از انتظار نیست. اما آنچه در این میان جالب است، اجازه‌ای است که وی از یکی از علمای امامیه که احتمالاً با ظهور شاه اسماعیل از شام به تبریز آمده، دریافت کرده است. این شخص سیدتاج‌الدین حلبی (ف. ۹۲۷ق) نام دارد^۱ و تاریخ اجازه ۹۱۲ق و محل صدور آن تبریز است (همان، ۱۹۲-۱۹۵). این امر ورود علمای امامیه را از بلاد عرب به شهر تبریز در عهد صفوی تأیید می‌کند.

مهم‌ترین حادثه زندگی شهاب‌الدین عبدالله، صدارت کوتاه‌مدت و نافرجامش پس از چالدران بوده است. شاه اسماعیل در سال ۹۲۰ق به جای سیدشریف شیرازی صدر، امیر شهاب‌الدین لاله را به صدارت منصوب کرد. مشخص نیست شاه از انتصاب او که در ۳۴ سالگی به سر می‌برد، چه هدفی داشته و این کار با چه انگیزه‌ای صورت گرفته است. این مسئله زمانی برجسته می‌شود که می‌بینیم صدارت او چندان به طول نکشید و جای خود را به میرجمال‌الدین استرآبادی داد که مردی جاه‌طلب بود و در دربار حامیانی داشت.

به گفته ابن کربلایی، شهاب‌الدین چند روزی را «از روی جبر و قسر» به صدارت پرداخته و بعد هم استعفا داده «به گوشه نامرادی درویشی خویش نشسته‌اند» (همان، ۱۸۶)؛ اما هیچ‌یک از منابع صفویه به استعفای او اشاره نکرده‌اند. حال پرسش این است که دلیل این تغییر سریع چه بوده است. حبیب‌السیر، قدیمی‌ترین منبع ما در این باره که روایتش

۱. درباره سیدتاج‌الدین حلبی ر. ک. امین، *اعیان‌الشیعه*، ج ۳، صص ۶۲۸-۶۲۹.

مأخذ بیشتر منابع بعدی قرار گرفت، بی‌کفایتی او را سبب این تغییر می‌دانند و می‌گویند چون «آنجناب کمابینگی از عهده سرانجام امور آن منصب بیرون نتوانست آمد»، صدارت به دیگری واگذار گردید (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۴۹)

نیم قرن بعد، عبدی‌بیگ شیرازی در *تکمله‌الانخبار* (تألیف ۹۷۸ق) به نکته متفاوتی اشاره می‌کند. به گفته او (۱۳۶۹: ۵۵)، صدارت به اندک مدتی از شهاب‌الدین به میرجمال‌الدین شیرنگی استرآبادی «که در تشیع او ریب نبود»، منتقل شد. ارجمند (Amir Arjomand, 106-107: 1984) نیز با توجه به این نکته که شهاب‌الدین بی‌اطلاع از تشیع بوده، از این گفته او برای تأیید این نظر استفاده کرده است که در قرن دهم بسیاری از افراد که بی‌بهره از تعالیم شیعی و بی‌اطلاع از معارف امامیه بودند، به مناصبی چون صدارت نیز گماشته می‌شده‌اند. اگرچه اصل نظر ارجمند را نمی‌توان انکار کرد، در این مورد خاص چندان قابل تأیید نیست. عبدی‌بیگ کتاب خود را در اواخر حکومت شاه‌تھماسب نوشته است؛ زمانی که سادات لاله نه تنها به تسنن شهرت داشتند، بلکه دوره‌ای از تبعید را نیز از سرگذرانده بودند؛ بنابراین تردید او در باورهای مذهبی شهاب‌الدین عجیب نیست. از سوی دیگر، پیش از این گفتیم که شهاب‌الدین قطعاً دوره‌ای از تعلیم معارف امامیه را نزد یکی از علمای اهل شام که در آن عصر برجسته‌ترین حاملان این معارف بودند، گذرانده بود. کسی که جای او را گرفت، امیرجمال‌الدین استرآبادی (ف. ۹۳۱ق)، از شاگردان جلال‌الدین دوانی بود که مدتی هم در هرات تحصیل کرده بود (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۴۳).

ما تحلیل خود را برپایه گزارش *تاریخ ایلچی نظام شاه* (تألیف ۹۷۱-۹۷۲ق) قرار خواهیم داد که در این باره اطلاعات جدیدی به دست می‌دهد. بر مبنای این گزارش صدارت استرآبادی چند سال پیش از این، وقتی سیدشریف شیرازی به دلیل عداوت نجم ثانی منصب صدارت را رها کرد، مطرح شد؛ اما نجم ثانی به دلیل رنجشی که از استرآبادی پیدا کرد، امیرعبدالباقی نعمت‌اللهی را به صدارت منصوب نمود. بار دیگر پس از مرگ نجم ثانی، وقتی میرعبدالباقی به وکالت رسید، استرآبادی انتظار داشت که شاه منصب صدارت را به او بدهد. البته، او از حمایت شخصی به نام علاء‌الدین حکیم نیز برخوردار بود (خورشاه‌بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۵۶، ۶۰). این شخص که در حکمت دستی داشته و به

گفته روملو «طیب سرکار خاصه شریفه» بوده، از اشخاص مقرب به شاه و در کمال عظمت و رتبه بوده است (روملو، ۱۳۸۴: ۱۱۱۲؛ منشی قمی، ۱۳۸۳: ۱۴۷). اما امیرعبدالباقی نیز شخص دیگری را در نظر داشت. او و حکیم هریک نظر خود را بر شاه عرضه کردند؛ اما شاه برخلاف آن دو، سیدشریف شیرازی را به صدارت گماشت (خورشاه‌بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۶۰). استرآبادی که دو بار شکست خورده بود، بعد از چالدران که بسیاری از افراد شایسته و صاحب نفوذ حکومت از جمله امیرعبدالباقی از عرصه خارج شده بودند، فرصت جدیدی یافت.

احتمالاً بعد از چالدران که در آن تقریباً همه صاحبان مناصب اصلی حکومت کشته شده بودند، کمی باعجله سعی شده است تا افراد جدیدی جایگزین شوند و برای صدارت، شهاب‌الدین عبدالله لاله که هم از سیادت برخوردار بود و هم از خاندانی سرشناس و آشنا می‌آمد، در نظر گرفته شد. به این ترتیب، استرآبادی هم فرصتی برای اعمال نفوذ نیافته است؛ اما به زودی با تلاش‌های علاء‌الدین حکیم موفق شد جای شهاب‌الدین عبدالله را بگیرد. تاریخ‌یلچی در این باره می‌گوید:

صدارت را به سیدشریف‌الدین عبدالله ولد سیدفخرالدین احمد لاله رقم کشیدند. چون مولانا علاء‌الدین حکیم درصدد تربیت امیرجمال‌الدین استرآبادی بود، عاقبت صدارت بر میرجمال‌الدین قرار گرفت (همان، ۷۰).

شهاب‌الدین که شاید سابقه مناصب حکومتی نداشته و در دربار از حمایت کسی نیز برخوردار نبوده است، به راحتی مغلوب استرآبادی شد و فرد اخیر در مدت یازده سال صدارت خود فرصت کافی برای توجیه این تغییر بر مبنای بی‌کفایتی شهاب‌الدین را داشته است؛ به ویژه که منبع این توجیه، حبیب‌السیر، در زمان صدارت او نوشته شده است و با القابی پر آب و تاب از او و خدماتش سخن می‌گوید (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۵۴۹-۵۵۰). البته، باید به شخصیت جنجال‌گریز شهاب‌الدین هم که احتمالاً بعد از پدر سعی در جلب نظر شاه و حفظ موقعیت خاندانش داشته است، توجه کرد که کار را برای استرآبادی آسان نموده بود. از این پس به مدت بیست سال از او و خاندانش خبری نداریم.

بار دیگر در حوادث مربوط به لشکرکشی سلیمان قانونی در سال ۹۴۰ق نامی از شهاب‌الدین عبدالله به میان می‌آید. در این زمان وقتی خبر نزدیک شدن سپاه عثمانی می‌رسد، شاه تهماسب سعی می‌کند شهر تبریز را تخلیه کند و خود به سمت سلطانیه عقب می‌نشیند. او در راه تصمیم می‌گیرد سیدعبدالله را به‌عنوان واسطه صلح به سوی سپاه عثمانی اعزام کند (خورشاه‌بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۱۲۷؛ ر.ک. تهماسب صفوی، ۱۳۰۴: ۳۶). هرچند این مأموریت به نتیجه نرسید، به‌خوبی نشان می‌دهد که شهاب‌الدین در این زمان همچنان از احترام اجتماعی بالایی برخوردار بوده است و مسلماً شهرت تسنن خاندان لاله که به شواهد آن اشاره خواهیم کرد، باعث انتخاب او به‌عنوان میانجی صلح شده است. شهاب‌الدین در سال ۹۴۷ق در تبریز فوت کرد. خاندان لاله در زمان او که بزرگ آن‌ها و مهم‌ترین فرد بعد از پدرش محسوب می‌شد، موفق شد نه تنها مقام و موقعیت اجتماعی خود را حفظ کند، بلکه اعتماد دربار صفوی را نیز به میزان زیادی جلب نماید؛ آن‌هم درحالی که این خاندان احتمالاً به‌لحاظ مذهبی چندان با شرایط تحمیل‌شده از سوی صفویان همراه نبود. نقش مؤثری را که او در حفظ ارتباط مستحکم و باثبات با حکومت صفوی ایفا می‌کرده است، با بررسی حوادث بعدی به‌خوبی می‌توان دریافت.

۵. تبعید سادات لاله و زوال موقعیت آنان

خاندان لاله در سال‌های پس از مرگ شهاب‌الدین، شاهد تجربه‌های تلخی در زمینه ارتباط خود با حکومت صفوی بود. آن‌ها شاید تحت تأثیر صفی‌الدین مجتبی و پسرش شاه‌خلیل‌الله، دیگر چندان اهل مدارا و همراهی با حکومت نبودند. صفی‌الدین مجتبی پسر سوم بدرالدین احمد بود که بعد از شهاب‌الدین سرپرستی خانواده را برعهده گرفت. او عمری طولانی داشته و تا سال ۹۸۶ق در قید حیات بوده است. در اشاره مریدش، ابن کربلایی، به مباحث مطرح در مجالس درس او، باورهای سنی‌اش را می‌توان دید (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۲/۱). در زمان رهبری او بر سادات لاله بود که این خاندان آشکارا به تسنن متهم و به دستور شاه تهماسب به اصفهان تبعید شدند.

ابن کربلایی از صفی‌الدین حکایتی نقل می‌کند که نشان می‌دهد حمله سپاه عثمانی چندان هم با همدلی اهالی روبه‌رو نشده، بلکه موجب رعب و وحشت آن‌ها بوده است. او به نقل از صفی‌الدین می‌گوید وقتی در سال ۹۴۱ق عثمانی‌ها باز قصد تبریز کردند «مردم را اندیشه تمام بود که لشکر بیگانه‌اند مبدا که قتل عام کنند، یا نهب و غارت و سبی نمایند. و در آن ولا، مرض طاعون نیز در میان مردم بود؛ از آن نیز اندیشه تمام بود که آخر چون شود» (همان، ۵۱۰). پس، سنی بودن عثمانی‌ها عامل اصلی همدلی اهالی تبریز با آن‌ها نبوده و حرکت آن‌ها چیزی بیش از یک حمله نظامی نبوده است. در مورد سادات لاله هم باوجود اینکه وفاداری آن‌ها در این زمان با توجه به موقعیت شهاب‌الدین، مورد تردید نبوده است، پس چرا یک دهه بعد، زمانی که برتری قوای عثمانی به اندازه این زمان انکارناپذیر نبود، اعضای این خاندان مورد سوءظن قرار گرفتند؟

در پاسخ به این سؤال، هم می‌توان به نحوه رهبری شیخ این خاندان یعنی صفی‌الدین اشاره کرد و هم به مدارای کمتر صفویان با خاندان‌های سنی مشهور در پایتختی که در مجاورت قلمروی عثمانی قرار گرفته بود. بورینی (۹۶۳-۱۰۲۴ق) که با ابن کربلایی در ارتباط بوده می‌گوید که سادات لاله به تسنن مشهور بودند (۱۹۶۳: ۱۶۷/۲) و در پایان قرن دهم، تنها کمی بعد از مرگ صفی‌الدین، قاضی نورالله شوشتری (۱۳۷۷: ۸۰/۱) به صراحت اظهار می‌دارد که در تبریز به جز سادات لاله و مریدانشان، کسی که متهم به تسنن باشد یافت نمی‌شود. اصرار آن‌ها در حفظ و حتی علنی کردن پایبندی‌شان به تسنن را، آن هم با توجه به وجود زمینه مدارا در تصوف، باید در حاشیه رابطه آن‌ها با شیوخ نقشبندی که پیش‌تر اشاره شد، دید که البته فهم آن نیازمند تحلیلی دقیق است.

به گفته اسکارچیا آمورتی (ر.ک. Scarcia Amoretti, 1986: 331) جامعه اسلامی، به‌ویژه در ایران، در قرن نُه و آغاز قرن ده هجری و پیش از تشکیل حکومت صفوی، به‌طور آشکاری آثار پس‌زدن عناصر فرایندی را که در اصل در واکنش به سیطره مغولان کافرکیش آغاز شده بود، نشان می‌دهد؛ یعنی پس‌زدن روایت‌ها و گرایش‌های التقاطی و بدعتگرا به نفع استقرار شریعت اسلامی بر مبنای فقه اهل سنت. پیدایش فرقه نقشبندی را هم باید مثالی از عکس‌العمل اندیشه شریعت‌خواه و ارتدکس اهل سنت در مقابل فضای مذهبی

آشفته پس از حمله مغول و برای احیای حیثیت شریعت در صورت‌بندی سنی آن دانست.^۱ پس ارتباط با شیوخ نقشبندی را باید در فهم اصرار خاندان لاله در پابندی به مذهب اهل سنت در نظر داشت؛ به این معنی که این رابطه نشان از محافظه‌کاری خاندان لاله در باورهای کلامی‌شان داشته است.

در مورد اینکه در چه زمانی و چه تعداد از اعضای خاندان به اصفهان تبعید شدند، اطلاع دقیقی در دست نیست. بورینی، تنها منبعی که به این حادثه اشاره کرده است، در این باره می‌گوید: «پس شاه تهماسب آن‌ها را به زور به اصفهان تبعید کرد و از مرزهای بلاد سلاطین روم دورشان ساخت؛ چرا که می‌ترسید در آنجا به سبب اتفاقشان بر مذهب سنت و جماعت با آن‌ها [عثمانی] مکاتبه نمایند» (۱۹۶۳: ۱۶۷/۲).

شاه خلیل‌الله، پسر صفی‌الدین مجتبی، در سال ۹۵۵ق در اصفهان وفات یافته است که نشان می‌دهد شروع تبعید آن‌ها پیش از این تاریخ بوده است (ابن کربلایی، ۱۳۸۳: ۱۷۱/۲). ابن کربلایی که به خلیل‌الله نزدیک بوده و حدیث مصافحه را از او شنیده است، نیز همراه آن‌ها به اصفهان رفت؛ بنابراین صفی‌الدین نیز در تبعید بوده است. ابن کربلایی (همان، ۱/ ۳۳۳) همچنین روایتی نقل کرده که آن را از شخصی در اصفهان در سال ۹۵۶ق، یعنی یک سال بعد از مرگ خلیل‌الله شنیده است. از دو تن پسران بدرالدین احمد که در این زمان در قید حیات بوده‌اند، یکی سراج‌الدین قاسم بود که در سال ۹۶۱ق وفات یافت و در تبریز مدفون است. او یا در تبعید نبوده و یا در آن زمان از تبعید بازگشته بوده است؛ اما می‌توان حدس زد که تبعید آن‌ها با فروکش کردن جنگ‌های ایران و عثمانی در آغاز دهه ۹۶۰ق به پایان رسیده است.

اینکه سادات لاله در طول چند دهه رهبری صفی‌الدین با اینکه مدتی را در تبعید به سر بردند، باز اجازه یافتند به تبریز بازگردند، آن هم وقتی تهماسب پایتخت را به قزوین منتقل کرد، نشان می‌دهد سوءظن‌هایی که موجب تبعید آن‌ها شد، ریشه مذهبی داشته و احتمالاً

۱. رویمر (۱۳۸۵: ۱۸۹) به ضعف معارف فقهی در قلمروی تیموری در قرن نهم هجری اشاره کرده است و فرهنگی منفرد (۱۳۸۱: ۲۴۱-۲۴۲) ظهور نقشبندیه را عکس‌العملی به گرایش فرق صوفی به تشیع و دور شدن آن‌ها از اصالت اسلامی سنی دانسته است.

نتیجه بی‌پروایی‌های آن‌ها تحت رهبری صفی‌الدین در اظهار پایبندی خود به تسنن بوده است؛ چیزی که در زمان بدرالدین احمد و شهاب‌الدین زیرکانه از آن پرهیز می‌شد. گذشته از این، هیچ نشانه‌ای هم از فعالیت سیاسی آن‌ها در دست نیست.

به جز تبعید، دیگر پیامد ناگوار این حوادث برای آن‌ها احتمالاً انزوای شدیدشان بعد از بازگشت به تبریز بود. اینکه ابن کربلایی بعد از مرگ صفی‌الدین تبریز را برای همیشه ترک گفت، نشان می‌دهد که حتی او هم برای ماندن در کنار باقی خانواده انگیزه‌ای نداشته است. همچنین، احتمال می‌رود که تعدادی از اعضای خاندان لاله نیز تبریز را به سمت سرزمین‌های عثمانی ترک کرده باشند؛ چراکه بورینی (۱۹۶۳: ۲/۲۳۷) از فردی به نام سیدشرف‌الدین از سادات لاله نام می‌برد که در سال ۱۰۱۷ق ساکن دمشق بوده و در این سال به درخواست محمودپاشا پسر سنان‌پاشا، حاکم بغداد، برای خدمت عازم بغداد شده است.

اما، در تبریز دیگر چندان اثری از آن‌ها باقی نماند. *قصص الخاقانی* در اواسط قرن یازدهم هجری از فردی به نام حاجی محمد لاله از شیوخ تبریز نام می‌برد که البته معلوم نیست با سادات لاله نسبتی داشته است یا نه (شاملو، ۱۳۷۴: ۲/۱۸۷). در زمان شاه‌عباس، ملاحشری تبریزی در *روضه‌الاطهار* در مزارات تبریز (تألیف ۱۰۱۱ق) که تلخیصی از *روضات‌الجنان* محسوب می‌شود، اگرچه به گورستان گجیل می‌پردازد، اشاره‌ای به مدفن سادات لاله نمی‌کند که البته می‌تواند حرکتی در به فراموشی سپردن نام خاندانی باشد که در جامعه جدید پذیرفته نبودند. اما، وقتی اسرارعلیشاه (۱۲۶۵-۱۳۱۵ق) *منظرالاولیاء* را می‌نگاشت، قطعاً دیگر اثری از آن حظیره در گجیل باقی نبوده است.

۶. نتیجه

فاصله میان حمله مغول تا استقرار حکومت صفوی، دوران عدم‌ثبات در فضای سیاسی و دینی و فقدان یک نیروی قدرتمند تمرکز یافته بود. این دوره، عصر طلایی طریقت‌های صوفیه و به اوج رسیدن اقتدار و حیثیت شیوخ صوفی بود؛ اما پس از تشکیل حکومت صفوی، مرزهای سیاسی و مذهبی در ایران و بلکه در کل جهان اسلام - نظر به قدرت یافتن

ازبک‌ها، مغولان هند و توسعه سریع امپراتوری آسیایی عثمانی در نیمه اول قرن دهم - به نحوی دقیق‌تر و بیش از پیش تشخیص یافت. با وجود استقرار نظامی که قدرت سیاسی را در جغرافیای وسیع، از بین‌النهرین تا مرزهای ماوراءالنهر، متمرکز ساخته بود، قطعاً نیاز به استقرار وحدت عقیده و یک‌دست شدن نیروهای دینی و تمرکز آن‌ها در قالب استقرار شریعت، احساس می‌شد. در این شرایط تمرکز قدرت در نهاد دین در فضایی که مملو از مراکز پراکنده قدرت معنوی بود، برای یک نظام سیاسی متمرکز ضرورتی انکارناپذیر بوده است.

تاریخچه سادات لاله جریان تدریجی گذار از یک جامعه فرهنگی کثرت‌گرا و اهل مدارا به یک جامعه فرهنگی متمرکز و یک‌دست را نشان می‌دهد. زوال آن‌ها زوال فرهنگی را نشان می‌دهد که در آن می‌شد گرایش‌های کلامی و عرفانی متفاوت را با هم جمع کرد؛ فرهنگی که اوج خود را در اواخر قرن نهم، به‌ویژه در خراسان از سر گذراند. حاکمیت صفوی به تدریج برنامه‌هایی را در پیش گرفت که در آن دیگر کسانی با باورهای غیرشیعی تحمل نمی‌شدند و اگر چه در ابتدا گاه با تسامح برخورد می‌شد، در این کار آن قدر پیگیر بودند که تا آغاز قرن یازدهم هجری دیگر اثری از افراد سنی یا کسانی با باورهای مشکوک در مناصب کلیدی باقی نماند.

سادات لاله در زمان خود از خاندان‌های سرشناس تبریز محسوب می‌شدند که از امتیاز سیادت، انتساب به طریقت و تا حدی نزدیکی به خاندان صفوی برخوردار بودند. بزرگ این خاندان به مدت سه دهه خانقاهی در حوالی تبریز داشت. به دلیل سیادت و نزدیکی به خاندان صفوی، یکی از فرزندان مدت کوتاهی صدارت شاه اسماعیل را برعهده داشت و یک بار در آغاز نزاع با عثمانی در زمان شاه تهماسب در سال ۹۴۰ ق به عنوان میانجی صلح انتخاب شد. احتمالاً مهم‌ترین عامل در این کار، شهرت خاندان او به تسنن بوده است؛ ولی یک دهه بعد که مرز عثمانی به تبریز بسیار نزدیک شده بود، همین شهرتشان احتمالاً همراه با بی‌پروایی در ابراز آن، باعث تبعیدشان به اصفهان شد. اما، اینکه باز اجازه بازگشت به تبریز را یافتند، نشان می‌دهد که باورهای مذهبی‌شان با گرایش سیاسی به سمت عثمانی همراه نبوده است.

پایبندی علنی آن‌ها به تسنن را که هزینه بسیاری بابت آن پرداختند، باید در پیوندشان با شیوخ نقشبندی در خراسان و آذربایجان دید و کل آن را در راستای احیای سنت در قرن نهم دانست؛ یعنی در راستای همان تحولی که موجب پس زدن آن‌ها در فضای اجتماعی - سیاسی عصر صفوی شد. پس زوال آن‌ها در همان جریان استقرار شریعت صورت گرفت که اسکارچیا آمورتی به آن اشاره می‌کند. آن‌ها نمی‌توانستند در جامعه صفوی که با همان انگیزه‌ها به احیای شریعت، اما در شکل شیعی اثنی عشری آن پرداخته بود، جایی داشته باشند.

آن‌ها را بیشتر باید سنیانی محافظه کار و عاری از جاه‌طلبی سیاسی دانست. اما، اینکه آن‌ها و کسانی مثل آن‌ها باینکه به لحاظ سیاسی خطری محسوب نمی‌شدند، در این شرایط نتوانستند با حفظ تسنن، موقعیت اجتماعی خود را حفظ کنند، نشانگر عزم صفویه در ایجاد یک جامعه مذهبی یک‌دست است. البته، این را هم باید در نظر گرفت که ایجاد آن و از میدان به در کردن این گونه خاندان‌ها نه لزوماً با خشونت همراه بوده و نه در مدت کوتاهی در عصر شاه اسماعیل حاصل شده است. آخرین اخباری که از این خاندان باقی است، مربوط به اواخر عصر شاه تهماسب است.

منابع

- ابن کربلایی، حافظ حسین بن کربلایی (۱۳۸۳). **روضات الجنان و جنات الجنان**. تصحیح جعفر سلطان‌القرائی. ج ۲. چ ۱. تبریز: ستوده.
- اسکندر منشی (۱۳۸۲). **تاریخ عالم‌آرای عباسی**. به کوشش ایرج افشار. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۸). **مقدس و نامقدس**. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امین، سیدمحسن (۱۴۰۶ق). **الاعیان الشیعه**. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بورینی، حسن بن محمد (۱۹۶۳). **توابع الامعیان من ابناء الزمان**. تحقیق الدكتور صلاح‌الدین المنجد. چ ۱. ج ۲. دمشق: مطبوعات الجامع‌العلمی العربی بدمشق.

- تربیت، محمدعلی (۱۳۲۲). **دانشمندان آذربایجان**. چ ۲. تبریز: کتابفروشی فردوسی.
- تهماسب صفوی (۱۳۰۴). **تذکره شاه تهماسب**. به اهتمام عبدالشکور. برلین: چاپخانه کویانی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۴۶). «منشآت جامی». به کوشش ادیب طوسی. **مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز**. ش ۸۱. صص ۲-۲۴.
- _____ (۱۳۷۸). **نامه‌ها و منشآت جامی**. تصحیح عصام‌الدین اورون بایف و اسرار رحمانف. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۸۳). **رساله منشآت**. تصحیح عبدالعلی نور احراری. تربیت جام: شیخ‌الاسلام احمد جام.
- _____ (۱۳۸۶). **نفحات الانس من حضرات القدس**. تصحیح محمود عابدی. چ ۱. تهران: سخن.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). **صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست**. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- حشری تبریزی، محمدامین (۱۳۰۳ق). **روضه الاطهار**. تبریز: کارخانه مشهدی اسدآقا.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۶۲). **حبیب‌السیور**. زیر نظر محمد دبیرسیاکی. چ ۴. تهران: کتابفروشی خیام.
- خورشاه‌بن قباد الحسینی (۱۳۷۹). **تاریخ ایلچی نظام شاه**. تصحیح محمدرضا نصیری و کوئچی هاندا. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دويس، دوین (۱۳۸۴). «سیدعلی همدانی و سنت‌های اولیانامه‌نویسی». **میراث تصوف**. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدالدین کیوانی. چ ۱. تهران: نشر مرکز.
- روملو، حسن (۱۳۸۴). **احسن‌التواریخ**. تصحیح حسین نوایی. چ ۱. تهران: اساطیر.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵). **ایران در راه عصر جدید**. ترجمه آذر آهنجی. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). **تصوف ایرانی در زمینه تاریخی آن**. ترجمه مجدلالدین کیوانی. چ ۱. تهران: سخن.
- زویری، محبوب (۱۳۸۵). «معرفی اثر شناخته نشده‌ای در تاریخ عصر صفویه». **مجموعه مقالاتی در پاسداشت مقام علمی، فرهنگی و تاریخی دکتر عبدالحسین نوایی**. به کوشش الهام ملک‌زاده. تهران: نوگل.
- شاملو، ولی‌قلی خان (۱۳۷۴). **قصص الخاقانی**. تصحیح سیدحسن سادات ناصری. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شوشتری، نورالله بن شرف‌الدین (۱۳۷۷). **مجالس المؤمنین**. ج ۱. چ ۴. تهران: انتشارات اسلامیة.
- شیرازی، عبدی بیگ (۱۳۶۹). **تکمله الاخبار**. تصحیح عبدالحسین نوایی. چ ۱. تهران: نشر نی.
- شیمل، آنه‌ماری (۱۳۷۴). **ابعاد عرفانی اسلام**. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- غفاری، قاضی‌احمد (۱۳۴۳). **تاریخ جهان آرا**. تهران: کتاب‌فروشی حافظ.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۱). **پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فلور، ویلم (۱۳۸۵). **نظام قضایی عصر صفوی**. ترجمه حسن زندیه. چ ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کارنگ، عبدالعلی (۱۳۵۱). **آثار باستانی آذربایجان**. تهران: انجمن آثار ملی.
- منشی قمی، احمدبن حسین (۱۳۸۳). **خلاصه‌التواریخ**. تصحیح احسان اشراقی. چ ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۵). «جامی و مشایخ شیعی مذهب». **نامه فرهنگستان**. س ۲. ش ۱. صص ۶۶-۷۰.
- _____ (۱۳۷۷). **جامی**. چ ۱. تهران: طرح نو.

- محمدبن منور (۱۳۸۵). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ابی الخیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- Amir Arjomand, Said (1984). *The shadow of god and hidden Imam*. The University of Chicago Press. Chicago.
- De weese, Devin (1988). "The eclipse of the Kubraviyah in Central Asia". *Iranian Studies*. Vol. XXI. Numbers 1-2. pp. 45-83.
- Millie, Julian (2008). "Khariq ul-'adah anecdotes and the representation of karamat: writing and spoken hagiography in Islam". *History of religions*. Vol. 48. No. 1.
- Paul, Jurgen (1991). "Forming a faction: The *Himayat* system of Khwaja Ahrar". *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 23. No. 4. pp. 533-548.
- Potter, Lawrence G. (1994). "Sufis and Sultans in post-Mongol Iran". *Iranian Studies*. Vol. 27. Numbers 1-4. pp. 77-102.
- Scarcia-Amoretti, Biancamaria (1986). "Religion in the Timurid and Safavid period". In *The Cambridge history of Iran*. Edited by: Peter Jackson. Cambridge University Press.
- Stanfield Johnson, Rosemary (1994). "Sunni survival in Safavid Iran". *Iranian Studies*. Vol. 21. No. 1-4. pp. 123-133.