

طریقت ذهبیه در عصر صفوی

حمید حاجیان پور^۱

هادی پیروزان^۲

چکیده

ذهبیه، سلسله صوفیانه شیعی بود که در تمامی دوران حکمرانی صفویان در ایران حضور داشت و در عرصه‌های اجتماعی-سیاسی ایفای نقش کرد. این طریقت نسبت به دیگر سلسله‌های صوفیانه عصر صفوی اعم از شیعه و سنی، در طول حیات خویش، فراز و فرود کمتری داشته است. با این وجود روابط آنان با دولت صفوی، تحت تأثیر شرایط سیاسی و مذهبی جامعه ایران عصر صفوی را می‌توان به سه دوره متمایز تقسیم کرد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و استفاده از متون اصلی تاریخی و طریقتی در پی پاسخ برای این پرسش است که فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی طریقت ذهبیه و تعامل آن با شاهان صفویه چگونه بوده است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که می‌بایست دلایل تمایز این سلسله با سلسله‌های صوفیانه دیگر را در ۱- نزدیکی و قرابت سلسله صفوی با ذهبیه ۲- تلاش ذهبیه در جهت حفظ و تثبیت حکومت صفوی ۳- تلاش در جهت احیاء صبغه صوفیانه دولت صفوی و نپذیرفتن مقامات دیوانی و درباری و در نهایت ۴- سلوک عرفانی معتدل از جمله دلایل تمایز این سلسله با طریقت‌های دیگر بود.

واژگان کلیدی: ذهبیه، صفویه، تشیع، گفتمان، فقها.

۱ - Email: hhajianpour@yahoo.com

۱ - دانشیار بخش تاریخ دانشگاه شیراز

۲ - Email: h.pirouzan1445@yahoo.com

۲ - دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه شیراز

Zahabiya in Safavid Era

H. Hajianpour¹

H. Pirouzan²

Abstract

Zahabiya was a Shia Sufi genealogy practiced during the whole Safavid rule in Iran. It played various roles in the social and political arenas. This genealogy experienced fewer ups and downs in comparison with the other genealogies such as Shia or Sunni, in the Safavid era. Its relationship with the Safavid dynasty, under the influence of the religious and political conditions of Iran, could be divided into three distinct periods. Using a descriptive-analytical approach, relying on library resources and implementing original historical and Sufi texts, this research tried to find an answer to these questions: What were the socio-political activities of the Zahabiya genealogy?, and How was their interaction with the Safavid kings? The findings indicated that this genealogy was different from the other Sufi genealogies because of the four following reasons: 1 – the proximity of the Safavid dynasty to the Zahabiya 2-Zahabiya's efforts to save and stabilize the Safavid dynasty 3- Zahabiya's attempts to resurrect the Sufi background of the Safavid dynasty and their refusal to accept positions in the court and the government, and eventually 4- Zahabiya's mild mystic behaviors.

Keywords: Zahabiya, Safavid, Shia, Conversation, Jurists.

1 . Associate Professor of History, University of Shiraz Email: hhajianpour@yahoo.com

2 . PhD student of History of Islamic Iran, University of Shiraz
Email: h. pirouzan1445@yahoo.com

مقدمه

آنچنان که مشهور است صفویان را صوفیانی می‌دانند که بعد از رسیدن به قدرت در ایران، خانقاه خود را تبدیل به دارالخلافت و لباس پشمین را تبدیل به جامه رزم کردند و دیگر هرگز رابطه‌ای دوستانه با تصوف برقرار نکردند و از تشیع صوفیانه به یکباره به تشیع فقهاتی مایل گردیدند و در این بین صوفیان اعم از شیعه و سنی، قربانی این چرخش عقیده گردیدند و در نهایت بساط ایشان برچیده شد و یا به شدت تضعیف شدند. اما آنچه که می‌بایستی بدان توجه بیشتری داشت، این مسئله می‌باشد که با درست پنداشتن این فرض، چگونه می‌توان وجود سلسله ذهبیه را که در تمامی دوره حکمرانی صفویه حضور داشته و در برهه‌هایی هم حتی محل توجه شاهان و بلند مرتبگان حکومت صفوی نیز بودند، توجیه و تبیین کرد.

هر چند در تغییر اندیشه دینی حکومت صفویه جای بحثی نیست، اما آنچه که به نظر می‌بایستی در این تغییر، بیشتر مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد، دوره گذار در تفکر مذهبی حکومت صفوی است. در واقع تغییر در گفتمان صوفیانه شیعی دولت صفوی که بیش از دو قرن تا پیش از به قدرت رسیدن آنها سابقه داشته، بی‌تردید نیازمند سپری شدن زمان کافی و ملزومات آن است. تاریخ نشان داده است که نگرش‌های خارج از حوزه مذهب که به مراتب رنگ تعصب و تعلق کمتری هم دارند برای تغییر نیازمند گذشت زمان اند پس لاجرم تغییر در تفکرات مذهبی و جایگزینی گفتمان‌ها نیز نیازمند عامل زمان است. بر همین اساس هم سال‌ها تعهد صوفیان به تشیع، به شعارهای سطحی و ساده همچون اقرار عمومی به شیعه، اعدام پراکنده سنی‌ها، لعن خلفا و مخالفت با عثمانی محدود بود (Newman, 1993: pp69-74) و اساساً تا مدت‌ها به جهت استیلاء و گستردگی اندیشه‌های صوفیانه، عرصه جولان علمای شیعه برای سازماندهی اندیشه تشیع فقهاتی بسیار محدود می‌نمود (Jurdi Abisaab, 1994: pp105-109).

آنچه که به درک بهتر تاریخ اندیشه مذهبی در این دوره کمک می‌کند بررسی سلسله‌های صوفیانه و جایگاه سیاسی اجتماعی و تعامل دولت صفوی با آنها می‌باشد. از جمله این طرائق که می‌توان به مثابه سنجش درستی از نمودار نزولی گفتمان صوفیانه

شیعی تلقی کرد، سلسله ذهبیه می‌باشد. بررسی جایگاه این طریقت در عصر صفوی نشان می‌دهد که شیب نمودارِ تغییر اندیشه صوفیانه به فقهی در این مدت دویست و اندی ساله چگونه بوده است.

با این رویکرد می‌توان حیات سیاسی - اجتماعی ذهبیه در عصر صفوی را به سه دوره تقسیم‌بندی کرده:

۱. دوره همراهی کامل سلاطین صفوی و مردم با صوفیان ذهبی.
 ۲. دوره گذار: دوره قوام گرفتن شیعه فقهاتی و قدرت یابی روحانیت و آغاز رد و لعن بر صوفیان ذهبی.
 ۳. همراهی هر دو طیف یعنی سلطنت و شریعت در مخالفت با طریقت ذهبیه.
- لذا سؤال اصلی پژوهش حاضر هم مبتنی با رویکرد بالا این است که جایگاه اجتماعی سیاسی سلسله ذهبیه از آغاز تا پایان چگونه بوده است؟

پیشینه تحقیق

جایگاه سیاسی - اجتماعی طریقت ذهبیه، بدون تردید یکی از زمینه‌های مطالعاتی تاریخ سیاسی - اجتماعی ایران بعد از اسلام است که پژوهش‌های انجام گرفته در مورد آن بسیار انگشت شمار است، چنانچه پژوهشگر این عرصه با قَلت و محدودیت بسیاری روبروست. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به «ذهبیه: تصوف علمی - آثار ادبی» از اسدالله خاوری اشاره کرد که در واقع بیوگرافی اقطاب سلسله است و از جایگاه سیاسی اجتماعی این طریقت صحبتی به میان نمی‌آورد. اثر دیگر «عرفان و ادب در عصر صفوی» از احمد تمیم داری است که انچنان که از عنوان اثر بر می‌آید پژوهشی کل نگر در باب عرفان عصر صفوی است هر چند در این میان به تفاریق از سلسله ذهبیه و اقطاب آن نامی برده شده است. دیگر پژوهش‌های مرتبط با ذهبیه محدود به چندین مقاله است. محمد یوسف نیری در چندین مقاله از جمله مقاله‌ای تحت نام «سیر زندگی و احوال و آثار میرزا عبدالکریم رایض الدین اعجوبه زنجانی» بیشتر به بررسی مضامین عرفانی ادبی آثار عرفای ذهبیه پرداخته است تا جنبه تاریخی. پژوهش دیگر مقاله‌ای با عنوان «تکاپوهای سیاسی - اجتماعی ذهبیه از سقوط اصفهان تا برآمدن قاجاریه» از هادی پیروزان و محمد علی رنجبر است که سیر تاریخی این

طریقت را در سال‌های بعد از صفویه بررسی کرده است.

پیشینه تاریخی

بنابر روایت معصوم علیشاه، سند فرقه ولایت سلسله ذهبیه توسط معروف کرخی به امام رضا علیه‌السلام می‌رسد (معصوم علیشاه، ۱۳۸۳: ج ۲/ ۱۳۳-۱۳۵). از این رو اولین قطب سلسله ذهبیه شخص معروف کرخی (حدود ۲۰۰ تا ۱۵۵ ه. ق) است که غالب سلسله‌های تصوف شیعی برای او جایگاه خاصی قائلند. از معروفترین اقطاب ذهبیه که سلسله به نام او، یعنی ذهبیه کبرویه مشهور گشته، شیخ نجم الدین کبری (م ۶۱۸ ه. ق) است. اما سلسله صوفیان ذهبیه در زمان خواجه اسحاق ختانی (م ۸۲۶ ه. ق) از سلسله کبرویه (منسوب به شیخ نجم الدین کبری (م. ۶۱۸ ه. ق) منشعب گشت. خواجه اسحاق مرید و داماد^۱ میرسید علی همدانی (م ۷۸۶ ه. ق) از اقطاب سلسله کبرویه بود که تمایلات شیعی داشت و تأثیر آن در تربیت و ارشاد عرفانی مریدانش، مشهود بود. خواجه اسحاق بعد از میرسید علی همدانی طریقت کبرویه را به تشیع نزدیک‌تر ساخت و رفته رفته این طریقت در زمان حیات خواجه اسحاق به ذهبیه معروف شد.

در اواخر حیات خواجه اسحاق یا مقارن وفات وی، قسمتی از کبرویه به نام نوریه یا نوربخشیه پیروان (سید محمد نوربخش) و قسمتی از آن به نام ذهبیه (پیروان سید عبدالله برزش آبادی) منشعب شدند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ج ۱/ ۱۸۳). بدین گونه که سید عبدالله برزش آبادی مشهدی (م. ۸۹۰ ه. ق) از بیعت با سید محمد نوربخش (م. ۸۶۹ ق) خودداری کرد و بدین ترتیب سلسله کبرویه به نوربخشیه و ذهبیه تقسیم شد (معصوم علیشاه، ۱۳۸۳: ج ۲/ ۳۴۴؛ شوستر، ۱۳۷۵: ج ۲/ ۱۴۳-۱۴۴). شعبه برزش آبادی بتدریج ذهبیه خوانده شد (معصوم علیشاه، ۱۳۸۳: ج ۲/ ۳۴۴). بدین ترتیب، سلسله نوربخشیه و ذهبیه دنباله سلسله کبرویه و منشعب از آن هستند. ویژگی خاص این سلسله در قیاس با نوربخشیه این است که غالب خلفای ذهبیه به تشیع منسوب یا مربوط شده‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۸۸) و لذا مشایخ این سلسله به ویژه از عصر صفوی به طور کلی شیعه مذهب بودند (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۶۷).

۱. موضوع مصاهرت (دامادی) هر خلیفه‌ای مخلف خویش را در سلسله ذهبیه از این زمان آغاز گردیده است (خاوری، ۱۳۶۲: ۲۴۹).

دوره اول؛ همراهی کامل دولت صفوی با صوفیان ذهبی.

با برآمدن صفویان، اقدامات شاه اسماعیل اول هم در ترویج تشیع آغاز گردید. او تمامی تلاش خود را بکار برد تا روند شیعه سازی با سرعت و جدیت دنبال گردد. آنچه که می‌توانست او را در این راه پر مخاطره کمک کند، استفاده از تمامی قابلیت‌هایی بود که ذیل تفکر و اندیشه شیعی قرار داشت. از این در این مبارزه حیاتی و اقدام انقلابی، هر اندیشه مذهبی که با تسنن رایج در ایران زاویه داشت، و از سوی دیگر، با اندیشه‌های صوفیانه شخص شاه اسماعیل و طریقت صفویه قابل جمع بود، این امکان را داشت که همراه و همسو با اندیشه‌ها و اقدامات شاه صفوی قرار گردد. از جمله این تفکرات همسو با طریقت صفویه، اندیشه‌های عام صوفیانه شیعی قرا داشت.

از آنجا که شاه اسماعیل در درون گفتمان اندیشه صوفیانه شیعه به طور اعم و در درون گفتمان اندیشه طریقت صفوی به نحو اخص، اعمال قدرت می‌کرد، اندیشه‌های صوفیانه شیعی، اساس مبارزه فکری و عملی او را شکل داده بود. اما طیف‌های دیگر این اندیشه که می‌توان آنها ذیل گفتمان اندیشه‌های صوفیانه به نحو اعم طبقه‌بندی کرد نیز می‌توانستند در صف اول این مخاصمه او را یاری دهند به شرطی که بر تشکیل حکومتی شیعی به ریاست و زعامت شاه اسماعیل صفوی باور قلبی داشته باشند (Minorsky, 1942: pp1025-1027).

از این رو فرق شیعی صوفیه موجود در آن برهه تاریخی یعنی نعمت‌اللهیه، نوربخشیه و ذهبیه که ذیل گفتمان اندیشه‌های صوفیانه به نحو اعم قرار می‌گرفتند، در روند تغییر گفتمان مذهبی ایران عصر صفوی به مانند صوفیه مثمر ثمر بودند و ایفای نقش کردند و با صوفیان در این مورد همکاری نزدیک داشتند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۸: ۱۷۰). وجود و حضور گسترده هر کدام از این فرق در کشور و بعضاً به قدرت رسیدن ایشان در برخی بلاد کشور (اسکندریبیک ترکمان، ۱۳۶۶: ج ۱/۱۱۲). که به عنوان پاداشی بر همکاری ایشان با طریقت صفویه به شمار می‌آمد، می‌تواند شاهدی بر این مدعا باشد. از این رو صوفیان طریقت صفویه می‌بایست خود را در اجرای روند تغییر گفتمانی که بدین سرعت و با حداقل هزینه انجام گرفت، وامدار سلسله‌های صوفیه شیعه از جمله سلسله ذهبیه بدانند که موضوع

اصلی مقاله حاضر نیز هست.

سلسله ذهبیه با ترویج تعالیم عرفانی شیعی در سالیان پیش از قدرت‌گیری طریقت صفویه و به تخت نشستن شاه اسماعیل، فرایند گرایش به شیعه را در ایران آغاز کرده بود (سعدالدین حمویه، ۱۳۶۲: ج ۱/۱۳۷-۱۳۸؛ نسفی، ۱۳۴۱: ج ۱/۳۲۰-۳۲۱؛ علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۶: ج ۱/۲۲۳). تعالیم عرفانی ذهبیه غالباً بدین نحو بود که ایشان یکی از لوازم کمال را در سلوک عرفانی اعتقاد به تشیع می‌دانستند (تمیم‌داری، ۱۳۸۹: ۵۸). و لذا علاقه مندان به تعالیم صوفیه در ایران که آنچنان که می‌دانیم پس از هجوم مغول بسیار از نظر کمیت افزایش یافته بودند، تحت تأثیر تعالیم صوفیانه شیعه رسیدن به مراحل بالای عرفان، زین پس در گرایش به تشیع جستجو می‌کردند. به قدرت رسیدن شاه اسماعیل کمک کرد تعالیم و تبلیغات فرق صوفیانه شیعه که به صورت پنهان و نیمه پنهان و با ترس از عواقب ناگوار آن دنبال می‌شد، با ورود صفویان آشکارا و عیان و بدون ترس و واهمه گردد.

از این رو این تغییر گفتمان را نباید تنها منحصر و محدود به طریقه صفویه و شخص شاه اسماعیل به عنوان قطب این سلسله دانست، بلکه این حرکت به وسیله سلاسل مختلف صوفیه شیعه انجام گرفت. هر چند نباید از این نکته غفلت کرد که ورود صفویه بسیاری از موانع را از سر راه برداشت. اساساً بررسی تاریخ شروع ترویج تعالیم صوفیانه شیعی در ایران و در کنار آن، شناخت اشخاص و یا نهادهایی که بنیادگزاران این تعالیم بودند، خود بیانگر این مطلب است که سابقه این تعلیمات لاقلاً به یکی دو قرن پیش از ورود صفویان بر می‌گردد. از این روست که برخی پژوهشگران بر این باورند که به احتمال زیاد شاه اسماعیل صفوی به اتکا و پشت گرمی این سلاسل و به ویژه سلسله ذهبیه توانست تفسیری از تشیع ارائه دهد که بتواند هویت سیاسی و دینی ایران را در مقابل دولت‌های سنی مذهب متمایز سازد و در تاریخ مذهبی ایران بعد از اسلام نقطه عطفی فراهم آورد (پرویزی، ۱۳۳۲: ۲۵).

در این میان ذهبیه از چندین جهت نسبت به دیگر سلاسل یاد شده از نگاه حاکمان صفوی دارای امتیازات بیشتری بود و درست به جهت همین امتیازات نسبت به طرائق دیگر فراز و فرود کمتری داشت. یکی از این امتیازات قابل تأمل؛ پیوستگی فکری و ریشه‌های معنوی مشترک این سلسله با طریقت صفویه است. ذهبیه، شیخ زاهد گیلانی و صفی الدین

اردبیلی (اقطاب سلسله صفوی) را از اقطاب طریقت خود می‌داند که به نحوی غیر مستقیم آیین درویشی را از این دو دریافت کرده‌اند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۸: ۱۷۰). هر دوی این سلاسل ادعا داشته که خرقة درویشی خویش را از معروف کرخی گرفته‌اند و در میان اقطاب سلفشان چهره‌های مشترک بسیاری وجود دارد (مؤذن خراسانی، ۱۳۸۱: ۱۷۷). حتی در میان این دو طریقت آداب و سنن مشترکی هم میتوان سراغ گرفت. چنانکه در سلسله ذهبیه از قدیم مرسوم بود که قطب بعدی سلسله به مصاهرت (دامادی) خلیفه پیش از خود می‌رسید که این سنت در جریان دامادی شیخ صفی الدین اردبیلی به مخلف خویش (شیخ زاهد گیلانی) نیز دقیقاً رخ داد.

امتیاز دیگر اینکه برخلاف فرق شیعه دیگر یعنی نوربخشیه و نعمت‌اللهیه که به مقامات دیوانی و حکومت ولایات رسیدند (اسکندریبیک ترکمان، ۱۳۶۶: ج ۱۱۲/۱) ذهبیه سیاست خود را به عدم دخالت جدی در امور مملکت متمرکز کرد و این سبب گردید که کمتر مورد رشک و طعن و حسد قرار گیرند. اما مهمترین نکته در مانایی و دوام این سلسله در آن سال‌ها را باید در مقید بودن سران و مریدان این سلسله به رعایت موازین شریعت دانست. ذهبیه، در زمانی که سایر طریقت‌های صوفیانه شیعه، مطابق با گفتمان صوفیانه خویش، خود را آنچنان ملزم به رعایت موازین شریعت نمی‌دیدند (پایون، ۱۳۸۰: ۳۰)، همسو با طریقت‌های دیگر عمل نکرد و سعی کرد با گفتمان جدید نقاط مشترکی ایجاد کند. گفتمان مذهبی جدیدی که در رأس آن دیگر اقطاب سلاسل صوفیانه قرار نداشت بلکه این بار علمای شیعه در رأس هرم آن قرار داشتند.

چنانچه مشهور است در همان سال‌های نخست قدرت‌گیری شاه اسماعیل، ورود علمای شیعه از لبنان، جبل عامل و دیگر نقاط به ایران آغاز گردید. ورود ایشان به ایران در واقع حضور گفتمان مذهبی جدیدی بود که البته سابق بر این هم در ایران جایگاه و پایگاهی داشت. اما پس از حضور گسترده تصوف در ایران بویژه بعد از هجوم مغول، بر خلاف چهره‌های صوفیه بزرگ، فقیه و عالم شیعه برجسته‌ای که بتواند به نحو اغلبی گفتمان شیعه فقهاتی را در ایران مسلط سازد، وجود نداشت و فضای مذهبی به نحو اغلبی در دست عارفان شیعی قرار داشت. اما آنچنان که آمد با ورود علمای طراز اول شیعه به ایران، گفتمان

شیعه فقهاتی، خود را به عنوان رقیب و بدیلی جدی در برابر مشی صوفیانه معرفی ساخت و به تدریج هم توانست تبدیل به گفتمان غالب زمانه عصر صفوی گردد.

بررسی رویکرد و عملکرد طریقت‌های صوفیانه در سال‌های قدرت‌گیری علمای شیعه و ترویج گفتمان تشیع فقهاتی، در واقع تبیین‌کننده حضور و بروز ایشان در جامعه عصر صفوی است. رویکرد و عملکرد ذهبیه در این سال‌ها چنانکه آمد، رویکرد مدارا و ایجاد نقاط مشترک میان دو گفتمان بود و به همین جهت در سال‌های ابتدایی این دولت که هنوز گفتمان شیعه فقهی در صدد از میان بردن رقیب بر نیامده بود، ذهبیه نیز توانسته بود در طول این دوره با کمترین دغدغه‌ای به فعالیت‌های خود در جهت ترویج هر چه بیشتر تشیع در قمر و ایران و بویژه در مرزهای شرقی ایران ادامه دهد.

فعالیت ذهبیه در مرزهای شرقی ایران

یکی از مهمترین اقدامات ذهبیه در ابتدای به قدرت رسیدن دولت صفوی که تحقیقاً هیچ پژوهش تاریخی در باب این موضوع انجام نیافته است، فعالیت‌های ایشان در مرزهای دولت صفوی با ازبکان سنی مذهب بود که به جهت اختلافات مذهبی دو دولت، شوق تصرف سرزمینی با شور مذهبی به شدت گره خورده بود. اسناد و مکاتبات اولیه سلاطین ایران و ازبک، مشحون از تلاقی اندیشه دینی و استدلال‌های فقهی و کلامی برای اثبات حقانیت مذهبی است (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱/۲۰۱). و شهر هرات به نوعی، هم مرز سیاسی تشیع و تسنن بود و هم با حضور مشایخ ذهبی و فعالیت‌های شیعه‌گرایانه ایشان، به مرز عقیدتی میان دو دولت نیز تبدیل شده بود.

حاج محمد خبوشانی (مقتدای اعظم) (م. ۹۳۸ق) قطب بیست و چهارم ذهبیه که دوران زعامتش مصادف با سلطنت شاه اسماعیل اول بود، در بحبوحه اختلافات شیعه و سنی میان دو دولت که در پی رسمیت یافتن تشیع در ایران آغاز شده بود: «بر خلاف دو تن از اقطاب قبل از خویش که در خود بسته و به کنج انزوا نشسته بودند، پرده انداخت و خانقاه را در بگشود و در مجالس وعظ و تذکیر خویش فضائل مولی الموالی حضرت علی (ع) را برملا می‌شمرد و با احصاء فضائل بی‌انتهای سخن و منبر خویشتن را می‌آراست» (خاوری، ۱۳۶۲: ۳۱۲). خبوشانی همچنین کتاب اعلام الهدی تألیف شیخ شهاب الدین ابوحفص عمر

سهروردی (۵۳۹-۴۲۲ ه. ق) را که به روش صوفیان شیعی و به زبان عربی نگارش یافته بود، بر منبر و مجلس وعظ می‌برد و قرائت می‌کرد و سپس به زبان فارسی و در خور فهم شوندهگان فارسی زبان هرات شرح و تفسیر می‌نمود (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۸۲). نکته قابل توجه این‌که شیخ خوبشانی، هواداری از تشیع و بازخوانی ذکر فضائل علی (ع) - مقتدای شیعیان - و شاه اسماعیل را در شهر هرات که در آن‌ها سالها تحت حکومت شیبک خان ازبک که یک سنی متعصب بود، انجام می‌داد. از این رو در آخر هم به سبب همین اقدامات مذهبی، شیخ محمدخوبشانی در نهایت به اتهام رفض و جرم تشیع، بند بر گردن نهاده به هرات و محضر شیخ الاسلام برده شد. چنانچه مشهور است اگر شفاعت محمد یوسف هروی شاگرد شیخ الاسلام که ارادت قلبی به شیخ خوبشانی داشت در کار نبود، به جای تبعید بدون تردید پایانی جز مرگ برای شیخ متصور نبود.

نقل شده است هنگامی که او تبعید گردیده و در راه عزیمت از هرات بود درویشی از او پرسید به کجا می‌روی؟ و وی پاسخ داد: «می‌روم تا من و ساقی به هم سازیم و بنیادش براندازیم» (خاوری، ۱۳۶۲: ۳۱۲). منابع ذهبی معتقدند که مراد شیخ از آن ساقی شاه اسماعیل صفوی بوده است (استخری، ۱۳۳۸: ۳۴۸). سرانجام هم همین شد که شیخ گفته بود و هرات در نبرد ازبکان و قزلباشان صفوی در نبرد معروف مرو (۹۱۶ق) بدست دولت صفوی افتاد (جهانگشای خاقان، ۱۹۸۶: ۳۸۰) و به فرمان شاه اسماعیل، شیخ الاسلام هرات که حکم به مرگ خوبشانی داده بود، اسیر گردید و کشته شد (عبدی بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۰؛ قمی، ۱۳۵۹: ۱۱۳؛ قاضی احمد غفاری، ۱۳۴۳: ۲۷۴).

بعد از نبرد مرو، سراسر خراسان و نواحی هرات و قندهار و مرو تا رود آمویه در دست صفویان قرار گرفت و مذهب شیعه در سراسر این نواحی مذهب رسمی گردید (جهانگشای خاقان، ۱۹۸۶: ۳۹۰؛ خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۵۱۶/۴). ازبکان در این سال‌ها به ریاست عبیدالله‌خان، همچنان به خراسان دست اندازی می‌کردند و در پی بازپس گیری مناطق از دست رفته بودند و با گردآوری عالمان و فقیهانی همچون فضل‌الله روزبهان خنجی (۹۲۷ ه. ق) بر حیات مذهبی پیشین و سیاست‌های ناکام محمدخان شیبانی اصرار داشتند. از این رو، در تمامی دوران فرمانروایی شاه طهماسب در شرق ایران بحران مذهبی و سیاسی فروزان

بود و خنجی به سختی مشغول نفی و رد عقاید شیعیان بود (روملو، ۱۳۵۷: ج ۲/۸۶). وی علاوه بر ردیات خود طرح حکومت اسلامی را بر مبنای خلافت در کتاب «سلوک الملوک» گرد آورده بود (خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲)، مدعی این نکته بود که غرضش از پیوستن به دربار خان شیبانی: «ادراک مرتبت جهاد فی سبیل الله در قدم «امام زمان» [عبیدالله خان ازبک] بود» (خنجی، ۲۵۳۵: ۱۳۱). «امام زمان» خواندن عبیدالله خان ازبک، بی شک به چالش کشیدن لقب «الامام العادل» توسط شاه اسماعیل بود (Newman, 2009: pp20-24).

در نبرد جام (۹۳۵ق) نیز که صفویه این بار با شاه طهماسب صفوی در رویارویی سخت با ازبکان مصاف می داد محتملاً تأثیر تبلیغات شیخ ذهبی در آن مناطق قابل بررسی است. قاضی احمد قمی در این باب گزارش می دهد که بعد از شکست اولیه صفویان در این نبرد، شخص مؤمنی امام رضا را در خواب می بیند که می فرماید: «به مدد طهماسب می روم» (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱/۱۸۳). در واقع حضور گسترده پیران ذهبی و مریدان ایشان در مرزهای شرقی سبب گردیده بود که فضای تبلیغی شیعه در آن مناطق به نحو اغلی در دست مشایخ ذهبیه قرار گیرد. و لذا می توان داستان خواب یاد شده را که سبب قوت قلب شاه و لشکریانش شد، تحت تأثیر پیر ذهبی دانست که تمامی دلمشغولی اش شکست یافتن ازبکان و ترویج تشیع بود.

از این رو چه این خواب را تنها حربه‌ای برای تقویت روحیه شاه صفوی دانست و یا واقعیتی که روی داده، بعید نمی تواند باشد که شخص مؤمنی که امام رضا را در خواب دیده، همان شیخ محمد خوبشانی بوده باشد که در آن سال‌ها در همان مناطق قرار داشته است. اینکه علی بن موسی (ع) نیز سر سلسله اقطاب ذهبی است و در نزد این طریقت از جایگاه بسیار ویژه‌ای هم برخوردار است این ظن را تقویت می کند. به هر روی بنا بر گزارش قمی پس از ایراد این خواب بود که طهماسب روحیه مضاعف گرفت و به تنهایی در قلب سپاه قزلباش با دلیری ایستادگی کرد و «یک ذره از آن کثرت و ازدحام که نمونه یوم القیام بود خوف و اندیشه ننموده ... بر عبید و عبیدیان تاختند و به طرفه العینی دشمن ممتحن را منهزم ساخته لوی فتح برافراختند» (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱/۱۸۴). شاه طهماسب خود آنچنان که در منابع آمده است گفته است: «مرا درین وقت الهام غیبی مشتمل بر فتح و ظفر به گوش

می‌رسد» (خواندامیر، ۱۳۷۰: ۱۴۹). پس از پیروزی نیز شاه طهماسب وعده کرد که گنبد آرامگاه امام رضا را با طلای خالص تزیین نماید (قمی، ۱۳۵۹: ج ۱/۱۸۶).

قراین همه حاکی از اهمیت نزاع و دو دستگی شدید مذهبی در جنگ‌های بین دولتین ازبک و صفوی است. روحانیون سنی مذهب، نه فقط در دیدگاه‌های نظری به مخالفت با صفویان برمی‌خاستند، بلکه در اردوی جنگی برای از میان بردن شیعی مذهب‌ان صفوی حضور می‌یافتند. لذا بسیار ضروری می‌رسید که به جهت حفظ روحیه مذهبی و نظامی سپاه ایران در جبهه صفوی نیز چنین اقدام مشابهی روی دهد. لذا در تقابل با روحانیون سنی مذهبی که به نفی و رد تشیع و اعتقاداتشان مشغولیت داشتند، درآویش ذهبیه قرار گرفتند تا از تأثیرگذاری اینها کاسته و بار نظری را با اشعار و نوشته‌های خود به سمت دولت صفوی برگردانند. همچنین اقطاب ذهبی و مریدانشان برای ارتقای روحیه مذهبی سپاهیان در جنگ نیز حضور داشتند. چنانکه گفته شد عده‌ای از ایشان نیز در ابن نبردها جان باختند. به هر روی پیروزی در جنگ مرو و جام که بی‌تردید با تلاش‌های معنوی و مادی ذهبیه همراه بود، در واقع تجدید حیات سیاسی و مذهبی صفوی در مرزهای شرقی را تضمین کرد.

ذهبیه بعد از خوشانی توسط یک نفر از مریدان او؛ به نام شیخ غلامعلی نیشابوری (م. نیمه دوم قرن دهم) رهبری گردید. دوران زعامت او همزمان با حکمرانی شاه طهماسب صفوی (م. ۹۸۴ه. ق) بود. ازبکان پس از نبرد جام تا پایان فرمانروایی شاه طهماسب (۹۸۴ه. ق) همچنان به دست اندازی به مناطق از دست رفته ادامه می‌دادند. لذا تمرکز ذهبیه در آن مناطق نه از سر اتفاق بلکه بی‌تردید به خاطر چاره جویی در جهت مبارزه عقیدتی با علمای سنی ازبکان بود. لذا بعد از درگذشت شیخ محمد خوشانی جانشینان او نیز همین رویه او را در پیش گرفتند چنانکه شیخ غلامعلی نیشابوری نیز به مانند شیخ خود در هرات در نشر عقاید عرفانی تشیع و تأکید و ابرام شدید بر ولایت کلی‌ی امام علی و اولاد آن حضرت بسیار کوشیده و صراط مستقیم را منحصر در همین ولایت می‌دانست (نیری، غفوری، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۲۰۳). شیخ عمادالدین فضل‌الله مشهدی نیز که از مریدان خوشانی و یار غار شیخ غلامعلی نیشابوری بود، بر اثر همین نشر عقاید شیعی در نهایت بدست ازبکان کشته شد (استخری، ۱۳۳۸: ۳۵۱).

پس از شیخ غلامعلی نیشابوری، داماد و جانشین او تاج الدین حسین تبادکانی (م. اواخر قران دهم هجری) بر مسند ارشاد سلسله ذهبیه نشست. او نیز مانند اسلافش رسالت خود را در خراسانی که همواره مورد هجوم ازبکان سنی واقع می‌شد، به انجام رسانید. تبادکانی نیز به مانند آن دو در نشر عقاید تشیع و ترویج و تعلیم آن سعی وافری کرد. وی دیوان شعری در مدح اهل بیت سرود که دقت در برخی ابیات آن به وضوح نشان از این رسالت ذهبیان می‌دهد.^۱ گویا از این اثر چیز زیادی باقی نمانده است. زیرا در پیروزی‌هایی که گهگاه نصیب ازبکان شد، دیوان شیخ که به «تولای اهل بیت و تبری از ائمه اهل سنت» سراییده شده بود در آتش سوزاندند (همان: ۳۵۸).

جایگاه ذهبیه در دوران ثبات سیاسی دولت صفوی

پس از تاج الدین حسین تبادکانی رهبری طریقت به داماد و جانشین او شیخ محمد کارندهی (م. ۱۰۳۷ ه. ق) که مشهور به محمدعارف عباسی و ملقب به درویش بود، رسید. دوران قطبیت او همزمان با سالهای سلطنت محمد خدابنده و شاه عباس اول بود. او صاحب کرامات و از زهاد معروف عهد صفوی بود و به دلیل امرار معاش از طریق پالان دوزی یا پاره دوزی (کفشدوزی) به این نام شهرت یافته است. وی نیز مانند اسلافش آنچنان که شرح داده شد در دولت صفوی بر خلاف فرق دیگر بدنبال مناصب حکومتی نرفت و از راه پاره دوزی ارتزاق می‌کرد. با همه این وجود و علیرغم اینکه در شهر کوچک کارنده از توابع مشهد به سر می‌برد و مطابق روایت منابع بی‌سواد هم بوده، بسیار مورد توجه سلاطین صفوی قرار داشت. چنانکه به فرمان محمد خدابنده خانقاهی برای او و مریدانش به سال ۹۸۵ قمری ساخته شد که تا پنج قطب بعد از او بر پا بود (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۶۹). بعد از درگذشتش در سال ۱۰۳۷ ه. ق در همان خانقاه دفن گردید. با توجه به لقب او که محمد

۱ - اگر به غیر علی التجا بری دانم

که روز حشر نیابی امان ز شرب دیوس

... کسی که مهر علی را بجان و دل نخرید

یقین که نسل یزید است و نطفه جاموس

بهشت و حور برای موالیان علیست

حرام باد بر اعداش مال و عمر و عروس

... مرا رسد که به تیغ محبت حیدر

بر آورم همگی مغز دشمنان چو سبوس ...

... ترا ز دوستی آل مرتضی پرسند

بروز حشر نه از عمر و بکر و حزب بسوس

تمام دفتر دیوان من بمدح علی

مزمین است نه از مدح هر حرون شموس (شوشتری: ۳۱۸-۳۱۹)

عارف عباسی است می‌توان نتیجه گرفت که شاه عباس هم به مانند محمد خدابنده از دوستان شیخ بوده است. چرا که می‌دانیم شاه عباس به طور مثال آقا رضا نامی سرآمد همه هنرمندان و نقاشان اصفهان را به خود منسوب کرد و از آن پس به نام رضا عباسی مشهور شد و یا علیرضا تبریزی که سرآمد خوشنویسان بود و به علیرضا عباسی منسوب شد (رایسن، ۱۳۷۶: ۷۵). لذا محمد کارندهی هم جدای از اینکه می‌بایست از معروف‌ترین درویش زمان شاه عباس اول بوده باشد، می‌بایست سلوک عرفانی او نیز مورد تأیید شاه و علما نیز قرار گرفته باشد.

در واقع شیخ محمد کارندهی توانسته بود تأیید بسیاری از علمای بزرگ آن عصر را بگیرد و علمای برجسته‌ای همچون ملا محمد تقی مجلسی که عالم اول دوران شاه عباس اول بود جز تأییدکنندگان طریقت او بود. حتی برخی منابع نقل کرده‌اند که رشته اتصال طریقتی و معنوی ملا محمد تقی مجلسی که از علمای علاقه مند به عرفان بود، از طریق «شیخ بهاء‌الدین عاملی و آن جناب از شیخ محمد مؤمن مشهدی و او از جناب شیخ محمد کارندهی بیست و هفتمین رکن سلسله الذهب. . . تربیت و تکمیل یافته است» (قمی، ۱۳۲۷؛ ۴۳۹-۴۴۶؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۱: ج ۱۱۸/۲-۱۲۳). لذا بی‌دلیل نیست در دورانی که اندیشه سیاسی متأثر از فقه شیعه سطره اندیشه‌های صوفیانه را دگرگون کرده بود (Babayan, 1994: 141) به نحوی که تشیع فقهاتی به طور مستقیم در تقابل اندیشه‌ها و تجربه‌های صوفیانه قرار داشت (Amoretti, 1986: 646)، شیخ محمد کارندهی روزگار را به سلامت می‌گذراند.

قطبیت شیخ حاتم زراوندی خراسانی (م. ۵۱۰۵۷. ق)، جانشین بلافصل شیخ محمد کارندهی با تمامی دوران سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۵۱۰۵۲. ق) و ۵ سال اول سلطنت شاه عباس دوم همزمان گردید. وی به مدت ۲۰ سال با آرامش تمام خانقاه را اداره کرد و به ارشاد پرداخت و سخنی در باب مخالفت با او نه از سمت شاهان و نه از جهت علما در منابع ذکر نگردیده است (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۶۹) که خود نشان از تأیید سلوک عرفانی او در نزد شاه و علمای شیعه دارد.

در واقع ذهبیه در این دوره، در راه برقرار ساختن تشیع و به تبع آن قوام یافتن دولت

صفوی بسیار تلاش داشته است که بی تردید نشان از انگیزه‌های مذهبی مشترک و نزدیکی این دو فرقه صوفیانه شیعه به یگدیگر است. لذا دور از واقع نیست که در پی این بذل جان در راه پی‌ریزی و تثبیت حکومت صفوی و پیروزی بر دشمنانی چون ازبکان، ذهبیه همچنان در حفظ و دوام این دولت هم تلاش‌هایی داشته باشد. ردپا و نشانه‌های این تلاش‌ها و تعاملات دوستانه در جهت حفظ و بقای صوفیان را می‌توان تا آخرین روزهای دولت صفوی نیز به نوعی دنبال کرد.

دوره گذار؛ قدرت یابی روحانیت و آغاز رد و لعن بر صوفیان ذهبی.

پایان حیات شیخ حاتم زراوندی به واقع پایان دوره اول حیات سیاسی- اجتماعی سلسله ذهبیه است. و بعد از مرگ او در سال ۱۰۵۷ هجری است که به تدریج صدای مخالفت و اعتراض علما و روحانیون نسبت به این طایفه درویشان و تقابل نظری و عملی در جهت حذف سلسله ذهبیه آغاز می‌گردد. شیخ محمد علی مؤذن خراسانی قطب بیست و نهم و معاصر شاه عباس دوم (حکومت از ۱۰۵۲ تا ۱۰۷۷ هـ.ق) بود. در روزگار زعامت مؤذن خراسانی و دوران حاکمیت شاه عباس دوم، اولین نشانه‌های آشکار در ضدیت با سلسله ذهبیه از طرف علمای وقت در شهرهای مشهد و اصفهان پدید آمد (نجیب الدین تبریزی، ۱۳۴۲ق: ۳۵۵-۳۶۰). از این رو اختلاف بین مؤذن خراسانی و علما بالا گرفت اما شاه عباس دوم از قطب ذهبیه حمایت و حتی دستور تبعید فقها را صادر کرد (همان: ۳۶۰). جدیت شاه عباس دوم در دفاع از صوفیان ذهبی در این عصر تا بدانجا پیش رفت که دستور داد همه منکران شیخ ذهبی و طریق عرفان و سلوک او را از دم تیغ بگذرانند (جعفریان، ۱۳۷۹: ج ۲/ ۵۳۶).

به جهت همین حمایت‌های شاه عباس دوم از ذهبیان، مؤذن خراسانی، کتاب تحفه عباسی را که در معرفی عقاید ذهبیه نگاشته بود به شاه عباس دوم هدیه کرد. هدف او در نوشتن این کتاب در آن اوضاع که خطر تزلزل پایه‌های سلسله ذهبیه وجود داشت به نظر این بود که به علمای وقت یادآوری کند که دولت صفوی خود از اساس بر مشی صوفی گری بوده است و دشمنی با این طایفه، دشمنی با اساس حکومت صفوی است. لذا او سعی می‌کند کتابی بنویسد که علاوه بر احیاء تفکرات صوفیانه دستگاه صفوی و شخص شاه و تأکید بر نزدیکی اقطاب سلسله صفویه به ذهبیه (مؤذن خراسانی، ۱۳۸۱: ۱۷۷) بر

دشمنی‌های علماء نیز خط بطلان بکشد.

کتاب تحفه عباسی مشحون از حکایات، روایات و اشعار است و در پنج فصل و دوازده باب نوشته شده است. فصل‌های کتاب عبارت‌اند از؛ «در بیان معنی تصوف و صوفی و کم بودن ایشان در میان خلق»، «در بیان اعتقاد صوفیه در توحید»، «در بیان اعتقاد صوفیه در نبوت»، «در بیان اعتقاد صوفیه در معاد» و «در بیان استناد صوفیه به ائمه معصومین علیهم السلام» (همان: ۲۶). اساساً نگارش چنین کتابی که مملو از مضامین عرفانی است و تقدیم کردن او به شاه چه هدفی جز هدف یاد شده می‌توانست داشته باشد؟! . شیخ در دیباچه این کتاب ضمن مدحی که از شاه عباس دوم می‌کند: «... صیت سلطنتش ... به گوش جهانیان رسانید ... عالمان و عارفان پیشگاه جلال و عاشقان و سرمستان عالم جمال تحفه بارگاه پادشاهی برند» (همان: ۱) خود را به نوعی پاسبان و نگهبان هویت صوفیانه دولت صفویه می‌شمارد: «این قلیل البضاعه را به تفضل حضرت رب العالمین ... به پاسبانی اسرار سلسله خاصه مقدسه نبویه و طریقه مرضیه مختصه مرتضویه که اتصال آن به خاندان خلافت بنیان صفیه صفویه مذکور خواهد شد» (همان: ۹) و در ادامه هم سعی دارد نیکبختی این دولت را متأثر از صبغه صوفیانه آن بداند: «... به سبب انوار و اشراق آفتاب حقیقت که از مطلع این دودمان علیه طالع شده، شواهد اسرار غیبی و مخدرات سراپرده لاریبی ... درساحت ریاض شهود، ادعای خرام و جلوه است» (همان: ۱۴). و در ادامه هم متذکر می‌گردد که اندیشه‌های صوفیانه این سلسله به واسطه «کج نظری منکران ناپینا» مورد غفلت قرار گرفته است (همان: ۱۵).

تلاش مؤذن خراسانی در زنده نگه داشتن گفتمان صوفیانه شیعی خود بیانگر این مطلب است که در دوران او به جهت حضور گسترده و به نوعی مسلط شدن گفتمان شیعه فقهاتی، نیاز اساسی به معرفی دوباره تفکرات صوفیانه احساس شده است. تأثیر نگارش کتاب تحفه عباسی به درجه‌ای بود که برخی معتقدند سلسله ذهبیه در زمان قطبیت او توانست دوباره به درجه اشتهار و مقبولیت سالیان پیشین برسد. به نظر می‌رسد از زمان مؤذن خراسانی و به جهت انکار علما بر صوفیان است که یکی از اساسی‌ترین فعالیت‌های این سلسله از این پس و در جهت حفظ خود و مقابله با منکران متمرکز می‌گردد بر اینکه صبغه صوفیانه دولت

صفوی را به شاهان آن یاد آوری کنند تا نکند کار یکسره بدست علمایی بیفتد که در جهت نفی و دفع آنان برآیند.

نجیب الدین رضا تبریزی (م. ۱۱۰۸ق) در اصفهان با شیخ محمدعلی مؤذن خراسانی، از مشایخ ذهبیه، ملاقات کرد و همراه او به مشهد رفت، در آنجا پس از همجواری بسیار، در بیست و چهار سالگی به مقام شیخیت و ارشاد رسید. وی چهار سال در این مقام باقی ماند و در بیست و هشت سالگی به مقام «قطب صامت» ارتقا یافت (خاوری، ۱۳۶۲: ج ۱/۲۸۶) تا در سال ۱۰۷۸ه. ق بعد از مرگ پیرش خلیفه او شد (معصوم علیشاه، ۱۳۸۳: ج ۲/۳۴۵) و ملقب به نجیب الدین گردید (عبرت نائینی، ۱۳۷۶: ج ۲/۷۶۸).

دوران قطبیت او همزمان با تمامی دوران سلطنت شاه سلیمان و سه سال اول سلطنت سلطان حسین صفوی است. همانطور که مشهور است این دو سلطان صفوی بیشتر به علما و روحانیت شیعه تمایل نشان می‌داند تا صوفیان شیعی. در حمایت این دو پادشاه از علمای شیعی تردیدی نیست اما اینکه چرا دوازده سال اول قطبیت شیخ نجیب الدین یعنی از ۱۰۷۸ تا ۱۰۹۰ه. ق را می‌توان جز دوره دوم قرار داد، می‌بایستی تأثیر کتاب تحفه عباسی و البته مریضی لاعلاج شاه سلیمان صفوی را مؤثر دانست. در اهمیت کتاب فوق و نقشی که در باز تولید گفتمان صوفیانه شیعی داشت که بگذریم، واقعه بیماری شاه نیز مزید بر علت گردید. چنانکه مشهور است بعد از مرگ شاه عباس دوم، فرزندش شیخ صفی (سلیمان) بشدت بیمار گردید به نحوی که همه اطبا از علاج او نا امید شدند. شیخ مؤذن که در آن هنگامه در اصفهان بود وقتی این خبر را شنید بر بالین او رفت و دست به دعا برداشت و شاه سلیمان بهبود یافت (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۶۹). بعد از این اتفاق بود که شاه سلیمان از معتقدان به شیخ گردید و این نظر شاه موجب ادامه کار و رونق منصب ارشاد جانشین او نجیب الدین تبریزی در اصفهان گردید. آنچنان که مشخص است در این سال‌ها به دلایل گفته شد هنوز همسویی بین علما و شاهان صفوی در مخالفت با طریقت ذهبیه شکل نگرفته است.

پس از این واقعه نجیب الدین تبریزی عازم اصفهان می‌شود که با این انتقال سلسله ذهبیه از خراسان انتقال پیدا کرد و بعد از او نیز در فارس مستقر شد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۶۶). وی در همان اوان سکونت در اصفهان به فرمان شاه سلیمان صفوی در باب افشای

سر الله و مضامین عرفانی ای که شاه بعد از بهبودی به آنها علاقه‌مند گردیده بود، اقدام به تألیف اولین اثر خود با نام «دستور سلیمان» می‌کند. خود در این باب می‌نویسد: «بلان که افشای تمام سرالله موقوف به دانستن و سیران اطور هفت گونه است و این فقیر بتفصیل در کتاب چهل مجلس که موسوم به دستور سلیمان است ذکر این اطوار نموده‌ام» (تبریزی، ۱۳۳۵: ۱۸۳).

دوره سوم: همراهی دو نهاد سلطنت و شریعت در مخالفت با طریقت ذهبیه

نکته قابل تأمل اینکه دوره دوم قطبیت نجیب الدین تبریزی (۱۰۹۰-۱۱۰۸ ه.ق)، دوره وحدت نهاد سلطنت و شریعت در مخالفت با صوفیان ذهبی بود. در واقع علاقه شخص شاه سلیمان به مشایخ ذهبیه و مسائل عرفانی منطبق با آن دیری نباید. چرا که شیخ نجیب الدین تبریزی در آثار دیگر خود به ویژه کتاب «سبع المثانی»، از سالهای پس از انتقال به اصفهان بویژه سال ۱۰۹۰ ه.ق و پس از آن هیچگاه به نیکی یاد نکرده و همواره از «مصایب و مرارتهای آن مصر و عصر»، خصوصاً ناشناختگی قدر خود از سوی مردم روزگارش سخن رانده است. در مقاله ۲۶۹ این اثر، مقدمتاً به اکرام مولوی و اعزازی که حاکم قسطنطنیه در حق مولوی روا داشته اشاره می‌نماید و این قدرشناسی را در ارتقاء جایگاه او مؤثر می‌شمارد و سپس از عدم قدرشناسی عصر خود لب به سخن و اعتراض می‌گشاید (تبریزی، ۱۳۴۲ ه.ق: ۳۷۲). او حتی به گفته خودش از فشار تنگ دستی سه فرزند خود را در این سال‌ها از دست می‌دهد (همان: ۳۷۳).

دورانی که نجیب الدین از آن به بدی یاد می‌کند مقارن است با اوج‌گیری ملا محمد باقر مجلسی (وفات ۱۱۱۱ ه.ق)، که در عهد شاه سلیمان، به مقام شیخ الاسلامی رسید. او از با نفوذترین علمای شیعی در اواخر عهد صفوی بشمار می‌آید. در زمان شاه سلیمان و البته جانشینش شاه سلطان حسین، علما در اوج قدرت بودند. نگارش کتابهای ضد صوفیه در دوران این دو شاه رواج بسیار داشت. ملا محمد طاهر قمی در زمان شاه سلیمان کتاب تحفه الاخیار را به طور مستقل در نقد صوفیان نوشت، که یکی از آثار عمومی در رد صوفیه به شمار می‌آید. وی در این رساله تصوف را برخاسته از تسنن دانسته و معتقد است که شیعیان بعد ها گرفتار آن شدند (قمی، ۱۳۶۹: ۳۴). اثر دیگر این عالم، «محبان خدا» نام دارد که آن

را به نام شاه سلیمان نگاشته است و در آن صوفیان را نکوهش کرده است (جعفریان، ۱۳۷۹: ج ۵۶۹/۲) در این دوره هیچ عالمی به اندازه قمی به ضدیت با طرایق صوفیه نپرداخته است. گزارش‌های شاردن در سفر نامه اش نیز، بر دشمنی سرسختانه فقها با صوفیان در عهد شاه سلیمان گواهی می‌دهد:

«روزی ملایی در میدان عمومی سخنرانی می‌کرد. ضمن موعظت ناگاه بر آشفت و در حق اهل تصوف سخنان درشت، تلخ و ناهموار بر زبان راند و گفت اینان مشرکند و باید آنان را به آتش سوزاند و در شیگفتم چرا تا کنون آنها را زنده به حال خود گذاشته‌اید. کشتن یک صوفی به اندازه حفظ ده نفر آدم با خدا و نیکوکار اجر و ثواب دارد ...» (شاردن، ۱۳۴۵: ج ۱۰۴۵/۳).

هر چند که در دوره‌های پیشین هم علماء مخالفت‌های نظری و عملی با اصل تصوف داشتند. اما به جهت همراهی و علاقه شاهان صفوی به مشایخ و سلسله ذهبیه، پای بندی ذهبی‌ها به احکام و حفظ اصول شریعت این مخالفت‌های راه به جایی نمی‌برد. اما قرار گرفتن دو کانون مهم قدرت یعنی نهاد سلطنت و شریعت شرایط ناگواری را برای صوفیان ذهبی فراهم آورد. در واقع در این سالها علمای شیعه تمامی تلاش نظری و عملی خود را به کار بستند تا گفتمان رقیب را به طور قطع از میدان تفکرات مذهبی عامه مردم و البته حکومت کنندگان و شاهان صفوی خارج کنند. از این روست که ذهبیه هم با تمامی مراعاتی که در باب مسائل شریعت می‌کرد، از این قائده مستثنا نشد.

شیخ علی نقی اصطهباناتی (م. ۱۱۲۶ ه. ق) پس از درگذشت نجیب الدین رضا در سال ۱۱۰۸ ه. ق در زمان سلطنت شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ه. ق) در مسند خلافت و ارشاد سلسله ذهبیه قرار گرفت. عصر زعامت او مانند شیخ سلفش همراه بود با قدرت گرفتن بیش از پیش علمای ضد تصوف و انکار شدید صوفیه از طرف علماء، و نیز همراهی سلطان و مردم با علمای مخالف صوفیان ذهبی ادامه یافت. وجود شخصیتی چون مجلسی دوم که در دوره سلطان حسین به مراتب از قدرت بیشتری برخوردار بود، سبب ایجاد یک دوره رخوت و رکود در سلسله‌های صوفیانه شد. مجلسی از تصوف تحت عنوان شجره خبیثه زقومیه یاد می‌کرد. وی در تألیفاتش به بنیانی‌ترین اصول تصوف حمله کرد و این موضوع را اختیار کرد

که همه فرق صوفیه خارج از اسلام هستند و می‌گفت از دیدگاه مکتب شیعه همه فرق صوفیه می‌بایست تکفیر و ملغی شوند و اذکار و دیگر اعمالشان زندقه تلقی شود (سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۷).

با تلاش‌های علمایی چون مجلسی، دستگاه مذهبی کشور با جدیت هر چه بیشتر به صف مخالفان طریق صوفیانه پیوست و در این رویارویی فکری و اجتماعی، سلطان حسین نیز علما را همراهی کرده و روند ضعیف شدن صوفی‌گری در کشور را شدت بخشیدند. در این دوران مردم اصفهان نیز به شدت با حضور شیخ علی نقی اصطهباناتی در آن شهر مخالفت کردند (استخری، ۱۳۳۸: ۴۱۷). لذا شیخ ناچار اصفهان را ترک کرد و ابتدا در شیراز و سپس در اصطهبان سکنی گزید و توانست شهرت و مریدان فراوانی کسب کند و در همان شهر نیز درگذشت (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۷۰).

ذهبیان در اواخر عهد صفوی پس از فوت شیخ علی نقی اصطهباناتی (م. ۱۱۲۶ ه. ق)، سید قطب الدین نیریزی (م. ۱۱۷۳ ق) را به عنوان قطب سلسله شناختند (هدایت، ۱۳۴۸: ۲۷۶). او نیز توانست در فارس شهرت و مریدان فراوانی کسب کند. به دلیل فضای بسیار بدی که علیه تصوف بر پا بود در آن سال‌ها وی از نام صوفی و انتساب به تصوف پرهیز می‌کرد و اطلاق صوفی به سالکان طریقت را اتهام می‌شمرد و اصرار داشت که از عارفان ذهبی با عنوان «اهل فقر» و یا «اهل سلوک» نام ببرند (امین الشریع خوئی، ۱۳۸۳: ج ۱ / سی و یک). اقدامات او در کم کردن عناد معاندانش تا حدی کارگر افتاد تا جایی که در آن بحبوحه قلع و قمع کردن طریق صوفیه، طریقت ذهبیه تا حد زیادی در امان ماند و به همین علت ذهبیه او را «محبی و مجدد بزرگ» لقب داده‌اند (همان: هجده و نوزده).

با همه این محافظه‌کاری‌ها، در نهایت او نیز از اتهام و عناد علمای ضد تصوف مصون نماند و او را نیز به فساد عقیده متهم کردند و به اجبار برای نجات جان خویش از شیراز به نجف اشرف هجرت کرد (همان جا). درگیری‌هایی که او با فقها داشت، بر اندیشه او تأثیر زیادی گذاشت و او طبعاً به دلیل تعلق خاطر به تصوف ذهبی و نیز ملاحظه فشارهایی که بر طریقت وی و اسلافش رفته بود شدیداً از این اوضاع آزاده خاطر گردیده بود.

در روزهای منتهی به یورش افغان‌ها، قطب الدین نیریزی (م. ۱۱۷۳ ه. ق) قطب وقت

سلسله، در اصفهان بود. وی که به جهت پیش بینی این فتنه توسط شیخ طریقتش شیخ علی نقی اصطهباناتی، در نه سال پیش از واقعه (خوئی، ۱۳۸۳: ج ۱/چهل و پنج). نشانه‌های آن را درک کرده بود، در صدد هشدار به دولتیان بر آمد. قطب الدین نیریزی، علیرغم اینکه هم از شاه صفوی و هم از علماء، بسیار بی‌مهری دیده بود، اما عملکرد او در این سال‌ها، نشان از دل‌بستگی به تشیع و حکومت شیعی صفوی دارد و به منظور حفظ این دولت و به تبع آن اساس تشیع، اقدام به نوشتن نامه‌ای به شاه سلطان حسین و دیگر شاهزاده‌های صفوی کرده و در آن اشاره می‌کند: «... بر فقیر متحتم گردید که تشکر از نعمت‌های اجدادی شماها کرده ... خبر دهم از فتنه و فساد کلی که دیده‌ام در خواب و بلاشک واقع خواهد شد که خروج همین افغانه در اویش ناصبی^۱ است برسند عن قریب شماها را احاطه خواهند کرد و اصفهان بل ایران امن و امان را ویران خواهند نمود. محض رضای خدا قبل از وقت شما را باخبر کردم» (نیریزی، ۱۳۸۳: ج ۱/۵۸۰-۵۷۹). اما پاسخ مناسبی از دربار نمی‌گیرد (ام سلمه بیگم، ۱۳۳۴ ه. ق: ۳).

پس از سقوط اصفهان نیز با اینکه قطب الدین از طرف محمود افغان تحف و هدایایی در جهت تأیید حکومتش دریافت می‌کند، حاضر به تأیید او نمی‌گردد و پس از شکست افغان‌ها از نادر نیز، علیرغم اینکه هم از شاه صفوی و هم از علما بسیار بی‌مهری دیده بود اما برای حفظ صفویه، اقدام به نگارش رساله‌ای سیاسی به نام «طب الممالک» می‌کند، تا راهی برای بازگشت سلطنت به خاندان صفویه ارائه دهد. او در آغاز این رساله فصلی را با عنوان «الاسباب و العلامات» آورده و طی آن بیان می‌دارد که مخالفت با عرفا مخالفت با «منبع دولت صفوی» است و از آنجایی این فتنه روی داد که صفویه از اصل خود دور گردید (نیریزی، ۱۳۷۱: ۲۳). در واقع او به طور غیر مستقیم علما و گفتمان برگرفته از تشیع فقهی را عامل شکست و زبونی صفویه قلمداد می‌کرد. وی در فصل بعدی رساله که عنوان «المعالجات» دارد از علما می‌خواهد که از سلطنت شاه طهماسب دوم حمایت کنند تا کارهای مملکت دومرتبه سامان گیرد (نیریزی، ۱۳۸۳: ج ۱/۵۸۱).

اقدام او در جهت حفظ سلسله صفویه را باید در همان خط فکری شیخ محمد خبوشانی

۱ - کسی که با اهل بیت دشمنی داشته باشد یا به آنها دشنام و ناسزا بگوید.

جستجو کرد. در واقع ذهبیه، حکومت صفویه را نه تنها جدا از خود بلکه به گونه‌ای قرین و نزدیک و جزیی از سلسله خویش می‌دانست. لذا در جهت حفظ آن از ابتدای عصر صفوی همانطور که ذکر شد اقدامات بسیار مؤثری انجام داد. خط فکری قطب الدین در جهت حفظ این سلسله نیز، ماندگاری بر طریقت صوفیانه بود و تنها راه نجات مملکت را از بلایا و حوادث را در حفظ این معنی می‌دانستند. لذ قطب الدین هم درمانی بر مبنای آرای عرفانی ارائه می‌دهد و بدینگونه بسان یک طیب روحانی عمل کرده و به علما گوشزد کرده که مخالفت با عرفا مخالفت با «منبع دولت صفوی» است و از آنجایی این فتنه روی داد که صفویه از اصل خود دور گردید.

نتیجه

با روی آوردن به شیعه فقهاتی، هویت مذهبی سلاطین صفوی به تعبیری دگرگون شد و برای مدت زمانی تصمیم گیری در امور طریقت برای آنان مشکل به نظر می‌رسید. زیرا ایشان از رهبری طریقت صوفیانه مایل به تشیعی شدند که رهبری مذهبی را از آن ایشان نمی‌دانست. اما این هویت طریقتی که جزیی از ضمیر ناخودآگاه ایشان شده بود، گهگاهی در ارتباط با صوفیان ذهبی خود را نشان داد و از این رو از آنان حمایت کردند.

صوفیان با جدا شدن از خاستگاه و اندیشه صوفی گریانه خود و ادامه زیست فرهنگی خود در گفتمان فقهی به واقع دست به تغییر در هویت فرهنگی - اجتماعی خود زدند. اما تعامل و مناسبات شاهان صفوی با صوفیان ذهبی، در مدت بیش از دوپست ساله حکومت صوفیان نشان دهنده آن است که تغییر در این هویت که طی سالها پی‌ریزی شده بود به آسانی ممکن نبود. لذا رفتارهایی در جهت احیاء و حمایت از آن هویت اجتماعی سابق انجام رساندند. صوفی گری را نباید تنها جزیی از علایق فردی شاهان صفوی دانست بلکه این امر هویت جمعی صفویه به عنوان یک گروه اجتماعی بود که تغییر و جدا شدن از آن سالیان درازی به طول انجامید. از این روست که مناسبات حکومت صفوی با طریقت ذهبیه را می‌توان به دو دوره کاملاً متمایز یعنی ابتدا موافقت و در نهایت مخالفت، و البته یک دوره گذار در میان این دو دوره تقسیم‌بندی کرد.

منابع و مأخذ

- استخری، احسان الله (۱۳۳۸)، *اصول تصوف*، تهران، کانون معرفت.
- اسکندربیک ترکمان (۱۳۶۶)، *عالم آرای عباسی*، ج ۱، تهران، نشر طلوع و سیروس.
- ام سلمه بیگم (۱۳۳۴ق)، *جامع الکلیات*، به اهتمام آقا میرزا عبدالحی مرتضوی تبریزی، شیراز، مطبعه احمدی.
- امین الشریع خوئی، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، *میزان الصواب در شرح فصل الخطاب سید قطب الدین تبریزی*، ج ۱، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- پایون، رویا (۱۳۸۰)، «سیر تاریخی تصوف در عصر صفوی»، فرهنگ اصفهان، شماره ۱۹.
- پرویزی، شمس الدین (۱۳۳۲)، *تذکره الاولیا*، تبریز، چاپخانه رضایی.
- تبریزی، نجیب الدین رضا (۱۳۴۲ق)، *سبح المثنائی*، تصحیح میرزا محسن اردبیلی، چاپ سنگی، مطبع احمدی، شیراز.
- تبریزی، نجیب الدین (۱۳۲۵)، *نور الهدایه*، تهران، چاپخانه علمی.
- تمیم داری، احمد (۱۳۸۹)، *عرفان و ادب در عصر صفوی*، تهران، حکمت.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۲، قم، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، (۱۹۸۶)، بی نام، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- خاوری، اسدالله (۱۳۶۲)، *ذهبیه: تصوف علمی - آثار ادبی*، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- خنجی، فضل الله روزبهان (۱۳۶۲)، *سلوک الملوک*، تصحیح محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- _____ (۲۵۳۵ش)، *مهمان نامه بخارا*، به اهتمام منوچهر ستوده،

- تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- خواندامیر، امیر محمود (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، تصحیح محمد علی جراحی، تهران، نشر گسترده.
- رابینسن، ب. و (۱۳۷۶)، *هنر نگارگری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر مولی.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوائی، ج ۲، تهران، انتشارات باباک.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، ج ۱، تهران، امیرکبیر
- سیوری، راجر (۱۳۷۲)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵)، *سیاحت نامه شاردن*، ج ۳ و ۴، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیر کبیر.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۵)، *مجالس المومنین*، ج ۲، چاپ اسلامی، تهران.
- عبرت نائینی، محمدعلی (۱۳۷۶)، *تذکره مدینه الادب*، ج ۲، چاپ عکسی تهران.
- عبدی بیگ شیرازی (۱۳۶۹)، *تکمله الاخبار*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، نشر نی.
- علاءالدوله سمنانی، حمد بن محمد (۱۳۶۶)، *چهل مجلس، یا، رساله اقبالیه*، ج ۱، تحریر امیر اقبالشاه بن سابق سجستانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران.
- غفاری، قاضی احمد (۱۳۴۳)، *تاریخ جهان آرا*، تهران، کتابفروشی حافظ.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۲۷)، *الفوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه*، تهران، کتابخانه مرکزی.
- قمی، قاضی احمد منشی (۱۳۵۹)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- قمی، محمدطاهر بن محمدحسین (۱۳۶۹)، *تحفة الاخیار: بحثی پیرامون آراء و عقاید صوفیه*، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع).

- مؤذن خراسانی، محمد علی (۱۳۸۱)، *تحفه عباسی*، تهران، انس تک.
- محمد بن مید سعدالدین حمویہ (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، ج ۱، چاپ نجیب مایل هروی، تهران.
- محمد معصوم بن زین العابدین معصوم علیشاه (۱۳۸۳)، *طرائق الحقایق*، ج ۲، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران، سنایی.
- مدرسی چهاردهی (۱۳۴۸)، «سلسله ذہبیہ و صفویہ»، ارمغان، دوره ۳۸، شماره ۳.
- موسوی خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۱)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۲، قم، انتشارات اسماعیلیان،
- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۴۱)، *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل*، ج ۱، تهران، چاپ ماریژان موله.
- نیریزی، قطب الدین (۱۳۷۱)، *رساله طب الممالک*، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- نیریزی، قطب الدین (۱۳۸۳)، *فصل الخطاب*، ترجمه محمد خواجوی، ج ۱، تهران، مولی.
- نیری، محمد یوسف، غفوری، علی اصغر (۱۳۸۴)، «سیر زندگی و احوال و آثار میرزا عبدالکریم ریاض الدین اعجوبه زنجانی»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره ۴۴.
- هدایت، رضا قلی خان (۱۳۴۴)، *تذکره ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران: کتابفروشی محمودی
- Amoretti, B. S., (1986), «*Rligion in theTimurid and Safavid period*» The Cambridge history of Iran. Voll. Cambridge University press.
- Newman, A., (1993), *The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab ShiiteOpposition to Ali al- Karaki and Safawidshiism*, Die welt des Islam. New Series, Vol. 33, Issue 1, Apr, PP. 66-112.

- Newman, A., (2009), *safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*, London, New York.
- Minorsky, (1942), *The Poetry shah Ismail I*, Bulletin of the school Oriental and African Studies, University of London, Vol. 10, No. 4, PP. 1006-1053.
- JurdiAbisaab, R., (1994), *The Ulama of JabalAmil in Safavid Iran (1501-1736)*, Marginality, Migration and Social chang, Iranian Studies,ol:27,o. 1/4, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre. Modern Era, PP. 103-122.
- Babayan, K., (1994), *The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to ImamiteSHiism*, Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era, PP. 135-161.