

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و چهارم، دوره جدید، شماره ۶۱، پیاپی ۱۵۱، بهار ۱۴۰۳
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۶۴-۱۴۳

واکاوی تاریخی تشبثات طریقت ذهبیه در دوره صفویه^۱

سید احمد عقیلی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱

چکیده

پژوهش حاضر تطور تاریخی شاخه برزش آبادی سلسله کبرویه را در ایران دوره صفویه واکاوی می‌کند. این فرقه صوفیه در دوره صفویه به نام فرقه ذهبیه شناخته می‌شود. مقاله به روش توصیفی تحلیلی با اتکا به منابع تاریخی به ویژه منابع مربوط به این فرقه، تحولات تاریخی و تشبثات فکری مرشدان این طریقت را در دوره صفویه بررسی می‌کند. رهیافت پژوهش آن که اصطلاح ذهبیه تا اواخر قرن ۱۱ق/۱۷م به عنوان یک نام مناسب برای این طریقت صوفیانه هنوز مطرح نبود و تطور تاریخی این فرقه مربوط به اواخر قرن ۱۱ق/۱۷م (اواخر دوره صفویه) و حاصل تشبثات و فعالیت‌های زیرکانه مؤذن خراسانی (متوفی ۱۰۷۸ق/۱۶۶۸م) و شاگردش نجیب‌الدین زرگر اصفهانی (حدود ۱۱۰۸ق/۱۶۹۶م) است. دگرگونی‌های فرقه در دوره صفویه و تشبثات رهبران آن در دوره صفویه، موضوع اصلی پژوهش حاضر است.

واژه‌های کلیدی: صفویه، کبرویه، ذهبیه، مؤذن خراسانی، نجیب‌الدین.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.45260.2849

۲. دانشیار مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی، دانشگاه صنعتی اصفهان، اصفهان، ایران. a.aghili@iut.ac.ir

مقدمه

ذهبیه یکی از فرقه‌های صوفیه دارای حضور و بروز از قرن هشتم هجری تا عصر حاضر است. در نسب‌نامه رسمی مطرح‌شده ذهبیه، آنان ادعای ارتباط و اتصال به ائمه شیعه از طریق رؤسای کبرویه را دارند. واکاوی تطور تاریخی این فرقه در دوره صفویه، از طریق فرقه کبرویه، فرقه‌ایی مربوط به دوره قبل از صفویه، مسئله اصلی پژوهش حاضر است. براین اساس به بررسی تحولات تاریخی فرقه و تشبثات فکری رؤسای آن در دوره صفویه پرداخته می‌شود. در نمودار فراز و فرود فرق صوفیه، می‌توان دوران رشد و اوج فرق/ ذهبیه را هم‌زمان با رشد و قدرت‌گرفتن حکومت صفوی دانست. در همین دوره، چند شخص از مشایخ این سلسله در منابع تاریخی آورده شده است؛ اما آنچه اهمیت دارد و معمولاً در تحقیقات تاریخی به آن توجه نمی‌شود، تفکیک‌نکردن و جداگانه بررسی‌نکردن تاریخ تحولات سلسله صوفیه مختلف این دوره است. به‌طور معمول، محققان سیر فراز و نشیب سلسله شیعه صوفیه همچون نعمت‌اللهیه، نوربخشیه و ذهبیه را در طول حیات دوره صفوی کاملاً مشابه فرض کرده و در واقع تفاوت‌های جدی این سلسله‌ها را در سیر تاریخی نادیده گرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۷۸).

براین اساس، به نظر می‌رسد که ذهبیه، برخلاف طریقت‌های صوفیانه اعم از شیعه و سنی آن دوره، سیر تاریخی سیاسی خاص خود را داشت و عملکرد مشابه با فرق دیگر در دوره صفویه نداشت. در بین سؤالات فراوانی که پژوهشگران درباره فرقه ذهبیه به طرح آن پرداخته‌اند، دو سؤال کمتر بررسی شده است:

تطور تاریخی این فرقه در دوره صفویه نسبت به قبل از این دوره تاریخی، چگونه قابل ارزیابی است؟

سؤال دیگر آن که رؤسای این فرقه چه فعالیت‌هایی جهت حضور و بروز این فرقه در دوره صفویه انجام دادند؟

پاسخ‌هایی که به این دو پرسش داده شده غالباً به دلیل تکرار روایت‌های متعدد که منابع صوفیه و عمدتاً منابع ذهبیه ارائه داده‌اند، به‌طور معمول ناقص و گاه متناقض هستند. پاسخ اکثر پژوهشگران به این دو سؤال، به دلیل عدم نقد تاریخی و جانب‌داری از منابع صوفیه وفادار به ذهبیه گاه نادرست و به دلیل ارائه شواهد و استدلال‌های ارائه‌شده از خود متون ذهبیه دچار نقص است؛ لذا در این نوشتار، دو موضوع مرتبط با همدیگر، اول بررسی تطور تاریخی این فرقه از قبل از صفویه تا پایان دوره صفویه و دوم، تشبثات فکری رؤسای آن به‌ویژه در دوره صفویه، دغدغه اصلی و موضوع تحقیق مقاله حاضر است.

پیشینه تحقیق

در باب پیشینه تحقیق تأمل و تذکر چند نکته مهم است. عدم موضع گیری و قضاوت، یکی از مهم ترین مواردی است که در بررسی منابع غیرتاریخی به ویژه منابع تصوف باید به دقت رعایت شود. به دلیل علاقه و گرایش های فکری منابع به این فرقه ها، هریک از گزارش های تاریخی منابع در باب این فرق باید با نهایت احتیاط مطالعه شود. البته با نقد و مقابله منابع می توان سخن درست را از نادرست تشخیص داد. نقد دیگر درباره پژوهش های تاریخ تصوف آن است که این پژوهش ها در بسیاری از جاها دچار اختصار بیش از حد و نپرداختن به جزئیات رویدادها و حوادث تأثیرگذار، تکرار برخی مطالب به خصوص در شرح حال برخی افراد است. با مطالعه این پژوهش ها آنچه قابل تأمل است آن که قسمت زیادی از مطالب مربوط به تصوف در این تحقیقات، تکراری و حتی از یکدیگر رونویسی شده و مطالب مربوط به درویشان نیز در راستای استفاده تبلیغی و ابزاری به آن ها اضافه شده است، اما به دیده انصاف، برخی مطالبشان بسیار مفید، کم نظیر و گاه تنها منبع قابل استفاده در برخی رویدادهاست. در تحقیقات فارسی کتاب ذهبیه، تصوف علمی - آثار ادبی (۱۳۶۲) از اسدالله خاوری، اولین کتاب تحقیقی است که به صورت مستقل و گسترده به معرفی فرقه ذهبیه همراه با مباحث تاریخی پرداخته است. نویسنده به جهت تعلق خاطری که به این جریان داشته، به طور مستدل به شناسایی و تحلیل عملکرد این فرقه پرداخته و در برخی از مواضع اثرش با ظرافت به معرفی و نقد شخصیت های این فرقه اقدام کرده است.

در مقالات تخصصی اخیر فارسی، مقاله «تحلیلی از تصوف با تأکید بر فرقه ذهبیه» (۱۳۸۵) نوشته خسرو پناه؛ مقاله «تأملی در وجه تسمیه، بررسی و نقد فرقه ذهبیه» (۱۳۹۰) نوشته حاجی خلف و عابدی؛ مقاله «طریقت ذهبیه در دوره صفویه» (۱۳۹۶) حاجیان پور و پیروزان، درباره موضوع مقاله حاضر، مطالبی را در بردارند، اما نکته اصلی و دغدغه مقاله حاضر در این نوشتار اول، بررسی تطور و تغییر ماهیت فرقه در دوره صفویه نسبت به دوره قبل از صفویه و دوم، تشبثات رهبران این طریقت به خصوص در دوره صفویه است که در مقالات فوق به این موضوع چندان پرداخته نشده است.

در پژوهش های غربی درباره ذهبیه، جدیدترین پژوهش توسط دوین دویس^۱ منتشر شده است. وی در مقاله «هویت واحد صوفیان قرون میانه (جوامع ایران، آسیای مرکزی و هند)» انتشار یافته در سال ۲۰۱۱ به بررسی حضور زمانی و مکانی و موجودیت فرق صوفیه در جوامع فوق می پردازد. دویس با تمرکز بر سه مطالعه موردی (خلوتیه، اسحاقیه، شاطریه)، یک واقعیت

مهم را برای پژوهشگر تاریخ تصوف بیان می‌کند: این که چگونه سلسله‌های صوفیه در گذر زمان تغییر و تطور می‌یابند و چگونه نام و مبادی اولیه آن‌ها هم تغییر می‌کند. استدلالش آن است که نیازهای رقابتی نسل‌های بعدی، در تعامل با سایر فرق صوفیه، باعث چنین تغییر و تحولی می‌شود (DeWeese:258).

بر مبنای استدلال دویس در سطر فوق، تحولات ذهبیه دوره صفویه و تشبثات رهبران آن در مقاله حاضر با این پیش‌فرض دنبال می‌شود: این فرقه از یک‌سو، در چارچوب دگرگونی‌های بزرگ مذهبی که در ایران صفوی واقع شد و از سوی دیگر، در جهت رقابت با سایر فرق صوفیه مانند رقابت با فرقه نوربخشیه یا نعمت‌اللهیه دچار تحول و تطور شد.

با وجودی که فرقه صوفیه کبرویه، شناخته شده است و دربارهٔ وجوه مختلف محلی آن نیز تحقیقاتی انجام شده، پژوهش مهمی دربارهٔ تحول و تطور فرقه ذهبیه ایران که از بطن فرقه کبرویه پدید آمد و مهم‌تر از آن، حیات این فرقه در قرن یازدهم هجری نگاشته نشده است. گزارش مختصر ریچارد گراملیچ^۱ از شجره‌نامه ذهبیه تحت‌عنوان «فرقه‌های شیعه دراویش ایران» (۱۹۸۱) به‌لحاظ پژوهش در این حوزه اولین است، اما این گزارش‌ها بسیار سطحی و به دور از نقد تحلیلی است و تا حدی وابسته به پژوهش فارسی احسان‌الله اصطخری، اصول تصوف (۱۳۴۰) است.

حامد آلگار تنها پژوهشگر غربی است که دربارهٔ مراحل اولیهٔ پیدایش این فرقه در دوره صفویه در *دانشنامهٔ ایرانیکا*^۲ تحت عنوان ذهبیه (۱۰۸۴)، مختصری بحث کرده است. انزلی (۲۰۱۳) در مقاله «The emergence of the zahabiyya in safavid iran» در مجله *مطالعات صوفیه* شماره ۲ دربارهٔ اقدامات دو شخصیت مؤذن و نجیب‌الدین زرگر به خوبی تحلیل کرده؛ کاترین بابایان در کتاب *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (2002) مفصل دربارهٔ یکی از مهم‌ترین مشایخ ذهبیه (مؤذن خراسانی) صحبت می‌کند و به بررسی نقش او در مناقشات ضد صوفیانه دوره صفویه می‌پردازد (Babayan, 2002:447-455).

همچنین دو مقاله مفصل لئونارد لویزن، مقاله «قوائم الانوار (راز شیرازی) و صوفیان شیعی در دوره قاجار» (2010) و مقاله «درآمدی بر تاریخ تصوف نوین ایران» (1999)؛ دربارهٔ حیات تاریخی ذهبیه پس از قرن دوازدهم هجری به بعد است که حیات تاریخی این فرقه را از دوره قاجار تا دوره حاضر بررسی می‌کند. در تمامی این پژوهش‌ها دو ضعف عمده قابل ملاحظه است: یا به گزارش مختصر و گذرا از سیر تاریخی فرقه ذهبیه بسنده کرده و از توجه به تطور

1. Richard Gramlich
2. *Encyclopædia Iranica*

و تغییرات ظریفی که این فرقه در ادامه حیات تاریخی اش از دوره قبل از صفویه با ورود به دوره صفویه در خود داشت، بازمانده‌اند یا داده‌های تاریخی این تحقیقات دچار نقص و کمبود است. در مقاله حاضر تلاش شده ضمن بررسی تطور تاریخی و نقاط چالش برانگیز این فرقه در تحولات تاریخی مورد بحث، تشبثات و باورهای فکری، فعالیت‌های دو رهبر برجسته این فرقه (به خصوص در دوره صفویه) مورد توجه و تأکید قرار گیرد.

این موضوع علاوه بر نوآوری پژوهش حاضر، به تمایز این مقاله از پژوهش‌های بیان شده در فوق نیز اشاره دارد؛ لذا همان‌گونه که در مقدمه مقاله آمد، مقاله در دو محور، بحث خویش را دنبال می‌کند: اول بررسی تطور تاریخی این فرقه از قبل از صفویه تا پایان دوره صفویه و دوم، تشبثات فکری رؤسای آن به ویژه در دوره صفویه، دغدغه اصلی و موضوع تحقیق مقاله حاضر است.

تاریخ‌شناسی واژه ذَهَب، ذَهَبِیّه و سلسله الذهب

محققانی که به تاریخ تصوف می‌پردازد متوجه خواهد شد که اصطلاح ذهبیه عنوانی غیر مرتبط برای این فرقه صوفیه است. به این معنی که هیچ ارتباطی بین عنوان ذهبیه با مشایخ این فرقه وجود ندارد. لفظ عربی «ذهب» به معنی طلا است و ترجمه تحت‌اللفظی عبارت سلسله ذهبیه به معنی «زنجیره طلایی» است. هیچ ارتباطی بین این فرقه صوفیه با واژه طلا وجود ندارد. برای ارائه توضیح ریشه‌شناختی واژه ذهبیه، به شباهت لغت ذهب (به معنی طلا) با فعل ذَهَبَ (به معنی رفت) پرداخته‌اند. به‌عنوان نمونه نقل شده، سید عبدالله برزّش‌آبادی (متوفی ۱۸۷۲ق/۱۴۶۷م)، پایه‌گذار احتمالی این فرقه، حلقه درسی استادش اسحاق ختلانی (متوفی ۱۲۲۶ق/۱۴۲۳م) را با اعتراض رها کرد.

ختلانی کمی بعد برای مقابله با دعاوی پیشگویانه شاگرد دیگرش، سید محمد نوربخش (متوفی ۱۸۴۳ق/۱۴۴۰م) به وی گفت: «عبدالله رفت.» (ذَهَبَ عبدالله) (معصوم علی‌شاه، ۱۳۸۲: ۳/۳۴۴؛ شیروانی، بی تا: ۱۹۳-۱۹۲) این امر باعث ایجاد شکاف دائمی در میان شاگردان ختلانی شد. در قرون بعد، پیروان نوربخش پیش‌گو، عموماً به نام نوربخشیه شناخته می‌شدند، درحالی‌که پیروان برزّش‌آبادی عناوین مختلفی داشتند.

حال آن که منابع ذهبیه درباره علت وجه تسمیه فرقه‌شان، نه آن فعل ذَهَبَ (به معنی رفت)، بلکه اطلاق لفظ ذهب (=طلا) در معنای عنصری ناب، ارزشمند، کمیاب و خالص برای فرقه‌شان را با افتخار می‌پذیرند. آن‌ها با افتخار این‌گونه تفسیر می‌کردند که در مقایسه با طلای پاک و خالص، ماهیت ارتباط معنوی بین خودشان نیز کاملاً خالص و پاک است.

براین اساس، قیاس طلا را در مورد سلسله افراد بسیار محترم و والا به کار بردند. همین طور ادعا کردند که حلقه و سلسله آنها تنها سلسله‌ای است که از نفوذ و آلوده شدن به اهل سنت پاک و خالص مانده است (شیروانی، بی تا: ۲۹۴-۲۹۳؛ خاوری، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۹۴). این ادعای ذهبیه مبنی بر شیعه خالص بودنشان براساس اسناد تاریخی قابل اثبات نیست و در پژوهش‌های تاریخ تصوف، ادعایی بی دلیل است و لذا می‌بایست به تفسیری توأم با دلیل و سند تمسک جست (Anzali, 2013: 152). این استدلال بر مبنای توضیحات فوق، قرین به صحت است.

در میان صوفیان، میرسیدعلی همدانی (متوفی ۷۸۷/ق ۱۳۸۵)، پایه ریز فرقه کبرویه، با تأکید بر آیه «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً» از قیاس طلا برای اشاره به سلسله ارتباطی خاندان پیامبر (اهل بیت) و اراده خداوند برای پاک‌سازی آل محمد از هرگونه آلودگی، به منظور تفسیر نظرات شخصی خود استفاده کرد (Ibid: 153).

نقل قول زیر از خواجه محمد پارسا (متوفی ۸۲۲/ق ۱۴۱۹)، پیر نقشبندی، شاهدهی بر این کاربرد گسترده واژه سلسله الذهب است: «علما و عموم مردم مسلمان در علم ظاهری و باطنی، سلسله و خاندان اهل بیت پیامبر (ص) را زنجیره طلایی (سلسله الذهب) می‌نامند تا به مقام والا و عظمت و بزرگواری آنان تعظیم نمایند» (پارسا، ۱۳۵۴: ۱۲-۱۱).

شمس الدین محمد لاهیجی (متوفی حدود ۹۱۲/ق ۱۵۰۶م)، برجسته ترین شاگرد سیدمحمد نوربخش نیز در تفسیر معروف خود بر گلشن راز شبستری تحت عنوان مفاتیح الایجاز، آشکارا واژه سلسله الذهب را به معنای زنجیره طلا به کار برد و زنجیره ارتباطی خویش را چنین شرح داد: «مانند طلای ناب عاری از هرگونه غل و غش که این [بنده] فقیر و حقیر به لطف خداوند و هدایت او به این سلسله طلایی [سلسله الذهب] چنگ زده است... بدان که من، محمدبن یحیی، ابن علی گیلانی لاهیجی، شاگرد اعلی حضرت سیدمحمد نوربخش و او، شاگرد اعلی حضرت خواجه اسحاق ختلانی است» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۶۹۰). این نقل قول را می‌توان به عنوان اولین گزارش بر سلسله نسب ذهبیه در دوره صفویه محسوب نمود.

البته باید خاطر نشان کرد بین کاربرد واژه سلسله الذهب به عنوان یک صفت برای گروه خاصی از صوفیان، با تطبیق دادن و تأکید شدید بر قیاس با طلا و طهارت، باید تفکیک قائل شد. مطالعه منابع ادبی قبل از دوره صفویه نیز نشان می‌دهد که استفاده از عنوان ذهبیه برای نامی مناسب جهت یک جامعه صوفی خاص تا پایان قرن دهم هجری، ثبت نشده است (Algar, 1983: 259).

در آغاز قرن یازدهم قمری/هفدهم میلادی، یکصد و پنجاه سال پس از انشعاب بزرگ در

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۴، شماره ۶۱، بهار ۱۴۰۳ / ۱۴۹

سلسله کبرویه، مؤلف مجالس المومنین گزارش می دهد که نام رایج برای پیروان برزش آبادی صوفیه است، در حالی که پیروان نوربخش به نام نوربخشیه شناخته می شوند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/۱۵۶).

چند دهه قبل از این منبع، حسین کربلایی (متوفی ۹۹۷ق/۱۵۸۹م) که از طریق صوفیان «لاله بی در تبریز» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲: ۹۸) با تبار برزش آبادی نسب مشترک داشت، از فرقه های صوفیه گوناگونی چون «عبداللهیه، احمدیه، علویه، علاء الدولیه، کبرویه، جنیدیه» نام می برد، اما هرگز نامی از ذهبیه به میان نمی آورد (کربلایی، ۱۳۴۹: ۱/۱۳۵). وی تنها یک بار اصطلاح سلسله الذهب را در اشاره به نسب معنوی برزش آبادی به کار می برد (همان: ۲/۲۰۷). در قرن یازدهم/هفدهم، محقق اردبیلی (متوفی پس از ۱۰۵۵/۱۶۴۵)، گزارش می دهد که پیروان عبدالله برزش آبادی در زمان او در هرات یافت می شدند که به فتحیه معروف بودند (اردبیلی بیدگلی، ۱۳۹۱: ۷۳). براین اساس، تلاش ذهبیه برای تعیین تاریخ نام گذاری آن ها به منابعی از قرن دهم قمری/شانزدهم میلادی یا قبل از آن بر پایه اسناد و منابع تاریخی یا ادبی، بیهوده است و ارزش علمی ندارد (Anzali, 2013: 154).

با طرح یک سؤال، شاید برخی از نکات مبهم درباره منشأ و مبادی شکل گیری این فرقه روشن تر شود: این لقب چگونه و برای چه اهدافی به وجود آمد. برای پاسخ به این سؤال باید توجه خود را به تحولات قرن دهم قمری/ شانزدهم میلادی متمرکز کنیم.

اول. بررسی تطور تاریخی فرقه ذهبیه از قبل از صفویه تا پایان دوره صفویه

انشعاب در فرقه کبرویه و تحولات تاریخی آن در قرن دهم قمری/ شانزدهم میلادی

اندکی پس از این که برزش آبادی [سید شهاب الدین عبدالله بن عبدالحی مشهدی، متوفی حدود ۸۹۳-۸۹۰ق] و نوربخش [سید علاء الدین محمد موسوی معروف به سید محمد نوربخش، متوفی ۸۴۳ق] خود را به عنوان دو رهبر جدید فرقه کبرویه تقسیم شده تثبیت کردند، چندین مرکز تصوف در سراسر منطقه در آسیای میانه و ایران تأسیس شد (DeWeese, 2010: 252). در بیشتر موارد، شخصیت های متأثر از عقاید سیاسی این دو رهبر یا سرکوب شدند یا بلافاصله پس از مرگ هر دو، توسط دیگر شاگردانشان تفسیر به رأی های متعدد و گاه ضدونقیض شد (Bashir, 2003: 93).

از جمله این شاگردان که در صفحه قبل نامبرده شد، لاهیجی بود که به شیراز نقل مکان کرد و خانقاه نوریه را تأسیس کرد. در مورد برزش آبادی نیز، منابع نام بسیاری از خلفا را شمرده اند که با طرح نسب خود به او، سعی در کسب نفوذ و قدرت داشتند (معصوم شیرازی، ۱۳۸۲:

۵۸). از جمله آنان، حاج محمد خبوشانی (متوفی ۱۵۳۱/۹۳۸) بود که وی از خلفای نسل سوم طریقت برزش آبادی در آسیای میانه بود و با لقب «مخدوم عظام» مشهور شد. خبوشانی مدعی بود رابط اصلی بین برزش آبادی و متصوفه ایران است که عنوان ذهبی را پیروانش در قرن دهم هجری برای وی به کار می بردند (DeWeese, 1998: 48).

تحول و تطور ذهبیه در قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی

براساس توضیحات فوق، تنها نکته‌ای که می توان از فعالیت این فرقه در ابتدای دوره صفویه (قرن دهم هجری) استنباط نمود، تشبثات صوفیه به انتساب نمودن فرقه ذهبیه به یکی از شاگردان برزش آبادی یا نوربخش بود. براساس منابع ذهبیه، در اوایل قرن یازدهم/هفدهم، رهبری این جماعت به یک صوفی عامی، به نام درویش محمد کارندهی (متوفی حدود ۱۶۲۷/۱۰۳۷) سپرده شد. سردرگمی پیرامون هویت این درویش محمد به دلیل ابهام در شناخت استاد وی است.

در یک منبع اصلی ذهبیه، درویش محمد را پاره‌دوز یا خفاف (به معنای کفّاش) معرفی می کنند (تبریزی، ۱۳۴۲: ۳۴۸)، در منابع تاریخی بعدی او به عنوان زین ساز توصیف می شود (امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳: ۱۲۱۲/۳). این امر راه را برای نویسندگان بعدی هموار کرد تا درویش محمد را پیر پالان‌دوز، معرفی کنند (استخری، ۱۳۳۸: ۳۶۴-۳۶۳؛ Gramlich, 1981/1: 161). زیارتگاهی زیبا در نزدیکی آرامگاه علی بن موسی الرضا(ع) در مشهد، به نام این درویش امروزه وجود دارد. اثر هنرمندانه‌ای که مقبره این عارف در آن قرار دارد، نشان از شهرت وی به عنوان یک مرشد معنوی دارد.^۱ (لوین، ۱۳۸۹: ۱۸۳/۲)

در باره محبوبیت لقب پالان‌دوز به این صوفی، خاوری یک نکته جالب را مطرح کرده، مبنی بر این که تغییر و تبدیل واژه پاره‌دوز به پالان‌دوز اشتباهی طبیعی است که از شباهت این دو کلمه در فارسی ناشی می شود (خاوری، ۱۳۸۳: ۲۶۴). ادهم خلخالی از صوفیان مشهور همین قرن (متوفی ۱۶۴۳/۱۰۵۲)، اطلاعات مهمی درباره جایگاه پیر پالان‌دوز به دست می دهد: این حاج محمد پالان‌دوز واقعاً یکی از صوفیان برجسته روزگار خویش بوده، اما با هیچ‌یک از فرقه‌های صوفیانه زمانه خودش مرتبط نبوده و به عنوان صوفی و درویش مستقل از فرقه‌های صوفیه دارای جایگاه مستقلی بود (ادهم خلخالی، ۱۳۸۲: ۹۳).

مشاهدات خلخالی را گزارش دیگری از شیخ حسین زاهدی (متوفی بعد از ۱۶۴۸/۱۰۵۸)

۱. آرامگاه کوچک قبر در سال ۱۵۷۷/۹۸۵ ساخته شد. این تاریخ، نیم قرن قبل از تاریخی است که منابع ذهبیه برای مرگ کارندهی آورده‌اند (یعنی ۱۶۲۷/۱۰۳۷).

در بیان الاسرار (نوشته ۱۶۴۸/۱۰۵۸) تأیید می‌کند. نویسنده از نوادگان شیخ زاهد گیلانی (متوفی ۱۳۰۱/۷۰۰)، (استاد شیخ صفی‌الدین اردبیلی) است. خاندان زاهدی به طور عام - و نویسنده فوق به طور خاص - با دربار سلطنتی صفویه به‌عنوان متولیان بقعه شیخ صفی‌الدین در اردبیل - که می‌توان آن را در دوره صفویه یکی از مهم‌ترین اماکن مقدس ایران پس از آرامگاه علی‌بن موسی الرضا(ع) دانست، ارتباط تنگاتنگی داشتند (زاهدی، ۱۳۹۵: ۳۵). زاهدی همچنین گزارش‌های فراوانی از پیرپالان دوز و از استاد خود شیخ مؤمن مشهدی (متوفی ۱۶۵۲/۱۰۶۳ - ۱۰۶۳) و در مورد فضیلت‌های صوفیان نوریخشی در خراسان دارد (همان: ۱۰۹ - ۹۷).

در این زمان، نوریخشی‌ها برجسته‌ترین و فعال‌ترین فرقه صوفیانه در ایران بودند و خراسان مرکز فعالیت آن‌ها بود (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲: ۱۷۹). جالب‌تر آن که هیچ‌کدام از منابع تاریخی این دوره حتی یک بار هم از پیروان برزش‌آبادی در خراسان نام نمی‌برند. براین اساس، زیارتگاه باشکوه پیر پالان دوز در مشهد باید یک خانقاه نوریخشی بوده باشد که براساس سنت صوفیان مرسوم؛ پیر و قطب در آن دفن شده است (Anzali, 2013:154).

اولین منبعی که توسط منابع ذهبی از کارندهی گزارش‌هایی به دست ما می‌دهد شرح حال نوشته‌شده مربوط به پایان قرن یازدهم/هفدهم است. این گزارش تاریخی واقعیت مهمی را بیان می‌کند مبنی بر اینکه کارندهی را نباید با پالان دوز اشتباه گرفت. نجیب‌الدین زرگر - مرشد و وقایع‌نگار ذهبی - آشکارا بیان می‌کند که کارندهی پس از مرگ استادش هیچ تمایلی به ایفای نقش رهبری و قطبیت نداشت، اما پس از آن که امام غایب در مقابل مغازه کارندهی حاضر شد و او را به‌خاطر گوشه‌نشینی سرزنش کرد، به‌عنوان قطب پیش‌قدم شد و مردم را به طریقت صوفیه دعوت کرد. جالب‌تر آن که به نقل همین منبع کارندهی پس از پذیرفتن این مسئولیت نیز در جذب مرید ناتوان بود (تبریزی، ۱۳۴۲: ۳۴۶-۳۴۷).

دوم، تشبیهات فکری رؤسای فرقه ذهیبیه در دوره صفویه مؤذن‌الدین خراسانی، حلقه اتصال ذهیبیه با صفویه و اخباری‌گری

از نظر تاریخی می‌توان محمدعلی مشهدی (متوفی ۱۶۶۸/۱۰۷۸) را به‌عنوان بنیان‌گذار فکری ذهیبیه جدید در نظر گرفت که به نام مؤذن‌الدین در منابع تاریخی شناخته می‌شود. مؤذن، پیر صوفی پرنفوذ و تیزبینی بود. وی با آگاهی کامل از تحولات مذهبی روزگار صفوی، به‌خوبی پی برده بود که صوفیان گریزان از مرکز، توسط حکومت سیاسی و نهاد علما حذف خواهند شد. او پس از مهاجرت از خراسان به اصفهان به زودی توانست تعداد قابل توجهی از پیروان را به خود جذب کند و یک جریان منسجم و ثابتی را تشکیل دهد (تمیم داری، ۱۳۸۹: ۲۱۵ -

۲۱۴). مؤذن از اندک صوفیان دوره صفوی است که مورد هجوم و سرزنش ضد صوفیان واقع نشد. گزارش زیر از نوشته های میرلوحی (متوفی پس از ۱۰۸۲/۱۶۷۲) - رهبری جماعت ضد صفویه در اواسط قرن یازدهم/هفدهم در اصفهان - به محبوبیت مردمی مؤذن گواهی می دهد:

«[آیا] از این شیخ محمدعلی عادل تر، داناتر یا زاهدتر کسی نیست؟! کدام یک از علما و فضلان و متقیان آن زمان در مقایسه با او مورد توجه مردم قرار گرفته است؟! برخی از اهل بصیرت که از احوالات آن رهبر قافله ضلالت (ضالیت) اطلاع دارند، می دانند که این ویرانگر دین جز تهمت زدن به خدا و پیامبر و ائمه طاهرین به چیزی مشغول نیست. با آهنگ و موسیقی حرام (غنا) در مسجد، هیچ یک از افراد موردا اعتماد دین (السابقون اهل دین) علناً حکمی مبنی بر کفر او صادر نکرد و هیچ یک از پیروان فریب خورده اش به او پشت نکردند. بلکه پس از آن، بیشتر به این شیطان علاقه مند شده اند... مردم عادی، دیگر چه کاری با تعالیم علما دارند؟! (میرلوحی موسوی سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۳)

مؤذن در دوران اقامت خود در اصفهان عمیقاً تحت تأثیر نهضت اخباری قرار گرفت. این جریان نقش مهمی در اثر برجسته او *تحفه عباسی* (به جهت اهدا به شاه عباس دوم) (متوفی ۱۰۷۷/۱۶۶۶) داشت. این اثر نه تنها برای شناخت تاریخ تحولات ذهبیه در دوره صفویه مهم است، بلکه برای درک تحولات تصوف در نیمه قرن یازدهم/هفدهم نیز ارزشمند است (جعفریان، ۱۳۷۹: ۲/۶۵۴). اما جالب است که نام ذهبیه اصلاً در کل کتاب دیده نمی شود (مؤذن خراسانی، ۱۳۸۱: ۱۴). از دیگر نکات مهم کتاب آن که مؤذن سندی ارائه می دهد که در آن تلاش دارد، سلسله نسب معنوی خویش را به شیخ صفی الدین اردبیلی (متوفی ۷۳۵/۱۳۳۴)، مؤسس سلسله صفویه متصل کند (خاوری، ۱۳۸۳: ۹۶).

تلاش مؤذن برای پیوند سلسله نسب طریقتی خود به صفویه، به منزله تلاش برای کسب یک پشتوانه و متحد سیاسی است. البته این تلاش به هیچ وجه مختص او نیست؛ زیرا از همان آغاز حکومت صفویه، استادان برجسته صوفیه *نعمت اللهی* و *نوربخشی* نیز در ایران تلاش کردند تا پیوندهای معنوی با سلسله صفویه برقرار کنند (Babayan, 2002: 59-61). تأکید بر چنین پیوندهایی از جانب مدعیان به منظور کسب امتیازاتی جهت رشد و ترقی در محیط جدید شیعی ایران صفوی بود (عقیلی، ۱۳۹۲: ۱۲۶-۱۲۴).

او با تقدیم کتاب خود به شاه صفوی نیز همین هدف کسب حامی را دنبال می کرد. این اقدامات به صوفیانی مانند او فرصت می داد تا با اعلام ماهیت شیعی خود به سیاست های تبلیغی خویش بپردازند. به گفته مؤذن، نگارش *تحفه* اولین تلاش صوفیانه، برای نشان دادن تطبیق احکام و اعمال اساسی طریقت صفویه با تعالیم امامان معصوم است (مؤذن خراسانی،

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۴، شماره ۶۱، بهار ۱۴۰۳ / ۱۵۳

۱۳۸۱: ۴۷)، لذا اولین اقدام مهم مؤذن پس از اقامتش در اصفهان، کسب آگاهی از تفاسیر علمای شیعی و جمع‌آوری مجموعه‌های حدیثی شیعی بود (شاملو، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۸۷).
علاقه مؤذن به ادبیات حدیثی شیعه، او را به یکی از علمای برجسته روزگار صفوی در ادبیات حدیثی شیعی تبدیل کرد. دقیقاً در زمانی که جنبش اخباری‌گری در همین نیمه دوم قرن یازدهم / هفدهم در پایتخت صفویه در حال رشد بود (Hodgson, 1974: 2/ 446).
محمدتقی مجلسی (مجلسی اول) (متوفی ۱۶۵۹/۱۰۷۰)، معاصر مؤذن و یکی از علمای برجسته زمان خود، رهبری جریان فوق را برعهده داشت و شرح روشنی از اوضاع زمان خود برای ما به یادگار گذاشت. او می‌نویسد:

«اکنون نزدیک به چهل سال است که زحمت کشیده‌ام، به گونه‌ای که در بسیاری از کتابخانه‌ها، نه تنها در اصفهان، بلکه در شهرهای اطراف و شهرستان‌ها، نسخه‌های متعددی از تمام کتب [حدیثی] موجود است. آبی که از رودخانه رفته بود برگشته است و الحمدلله اکثر علمای این زمان با ادبیات حدیثی روزگار می‌گذرانند و این [گرایش] هر روز بیشتر می‌شود... و الحمدلله که پادشاه مقتدر و امیرمؤمنان نیز بیشتر وقت خود را صرف خواندن و بحث در ادبیات حدیث می‌کنند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۰۶۰).

علی‌رغم اختلاف ظاهری بین مجلسی بزرگ و پسرش بر سر تصوف، هر دو در مورد رواج ادبیات حدیثی شیعه، هم‌عقیده بودند (Newman, 1999: 102). تأثیر این جریان اخباری یک قرن بعد در همه آثار و متون به وضوح قابل تشخیص است. احیاگر بعدی طریقت ذهبیه (قطب‌الدین نیریزی) نیز در اثر مهم خود با عنوان «فصل الخطاب» که اصول و روش ذهبیه را به‌طور علمی به نگارش درآورد، به خوبی می‌توان این تأثیرپذیری از ادبیات حدیثی شیعه را دریافت (نیریزی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۵۴؛ عقیلی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۵).

در محیط شیعی ایران دوره صفوی، مؤذن سعی در تلفیق جهان‌بینی شیعی و صوفی کرد: قبل از او، سید حیدر آملی (متوفی ۱۳۸۵/۷۸۷) نیز این اقدام را انجام داده بود. با این وجود، او موفق شد دیدگاهی خلاقانه و جدید ارائه کند که چگونه تصوف، به‌عنوان یک نهاد اجتماعی قدیمی، می‌تواند نقش محوری خود را در هدایت مذهبی مردم و حفظ ساختار اخلاقی جامعه در عصر جدید داشته باشد و به موازات آن از منبع جدید مشروعیت، یعنی ادبیات حدیثی شیعه نیز بهره‌گیری کند.

البته این تلاشی بود که در نهایت به شکست انجامید، زیرا توان رقابت با سلسله‌مراتب قدرتمند علمای شیعه را نداشت. افکار عمومی و نهادهای سیاسی و نخبگان اجتماعی جامعه صفوی نیز به حمایت از علما پرداختند (حسینی‌زاده، ۱۳۷۹: ۸۷).

نجیب‌الدین رضا زرگر و رسمیت‌بخشیدن به ذهبیه

مؤذن یک سال پس از شاه‌عباس دوم - آخرین شاه صفوی که تمایلات شخصی به فعالیت‌های صوفیانه و فرهنگ درویشی داشت - درگذشت. در همان زمان، ایران دچار بلایای طبیعی ویرانگر قرار گرفت که به‌عنوان نشانه‌ای از تاج‌گذاری شاه صفی دوم در زمان نحس تلقی شد؛ لذا مراسم تاج‌گذاری او، این بار با نام شاه سلیمان انجام شد. با وجود این، مشکلات اقتصادی در بیشتر دوران سلطنت سلیمان ادامه داشت و دهه بعد از آن، با وجود آرامش نسبی در مرزها، دوران نابسامانی اوضاع داخلی ایران بود.

اصفهان دهه ۱۶۷۰/۱۰۸۰ شاهد خشک‌سالی، زمستان‌های سخت، زلزله‌ها، ازدحام ملخ و قحطی بود. به‌طور تقریبی، احتمالاً فقط در اصفهان در سال‌های ۱۶۷۹/۱۰۸۹-۱۶۷۸م حدود ۷۰هزار نفر از قحطی جان باختند (نیومن، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

این حوادث پر فراز و نشیب می‌تواند دلیل سکوت کامل مرشد رسمی بعدی ذهبیه، توسط صنعتگر (زرگر) تبریزی‌الاصل، نجیب‌الدین رضا زرگر تبریزی اصفهانی (متوفی حدود ۱۶۹/۱۱۰۸) باشد. توضیح این تحول در عملکرد رؤسای فرقه، به تغییر در عملکرد شاهان صفویه باز می‌گردد. به این صورت که تغییر نگرش و چرخش سیاست شاهان صفویه از دوره شاه‌عباس اول به بعد در برخورد با فرق صوفیه در تغییر عملکرد رؤسای فرق صوفیه با حکومت صفویه، تأثیر داشت.

برای بیش از یک دهه پس از مرگ مؤذن، کم‌رنگ بودن حضور نجیب‌الدین در اصفهان را باید در چارچوب تشدید احساسات ضد صوفیه در پایتخت تفسیر کرد که توسط مخالفان متعصب تصوف مانند میرلوحی هدایت می‌شد (جعفریان، ۱۳۷۰: ۲۱۳). در شرح زندگی‌نامه نجیب‌الدین از وضعیت اسفبار خود در اصفهان، هم آثار بلایای اقتصادی اشاره شده در بالا و هم ناکامی وی در احیای مجدد نظم در طریقت ذهبیه پس از مرگ مرشدش را می‌توان به وضوح مشاهده کرد.

به نظر می‌رسد فضای ضد صوفیانه‌ای که در اصفهان ایجاد شده بود، سهم عمده‌ای در این شکست داشته است (عقیلی، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۳). نجیب‌الدین در آخرین صفحات *سبع‌المثانی* که در سال ۱۶۸۳/۱۰۹۴ نوشته شده است، به شدت از وضعیت اصفهان شکایت داشته و می‌نویسد که شهر خالی از هرگونه مروت (فتوت) است. او اوضاع و احوال خود در اصفهان پس از مرگ استادش را شرح می‌دهد و می‌گوید که بسیاری از مردم مستأصل فقط به خاطر جایگاه و اهمیتش به خانه او رفت و آمد می‌کنند، اما وقتی پولش تمام شد، او را رها کردند و حتی او را به کیمیاگری متهم کردند (تبریزی، ۱۳۴۲: ۳۷۳-۳۷۲).

اما این وضعیت ناامیدکننده نجیب‌الدین فقط برای دهه اولی قطبیت او بود. این دوره سکوت و به حاشیه رانده شدن با یک دهه فعالیت ادبی گسترده و برجسته جبران شد. در پایان قرن یازدهم/هفدهم از اصفهان به شیراز نقل مکان کرد و در آنجا فضا را مساعدتر یافت. نوشته‌های نجیب در این دوره نقش بی نظیر او را در تثبیت طریقت ذهبیه نشان می‌دهد. او اقدامات مختلفی برای انجام این کار انجام داد: اول آن که از نوشته‌های نجیب چنین برداشت می‌شود که او مسئول ایجاد نسب‌نامه معنوی ذهبیه بوده است. او در *نورالهدایه* خود (نوشته شده در ۱۰۸۹/۱۶۷۸)، داستانی عجیب را در مورد چگونگی تعیین رسمی او به عنوان قطب بعدی طریقت توسط مؤذن برای مخاطب بازگو می‌کند. به گفته نجیب‌الدین، مؤذن او را به یک محفل خصوصی دعوت کرده تا او را به مرشدی بعد از خود برگزیند و از او خواست که برخی از رؤیاهای خود را برای وی بازگو کند. نجیب‌الدین نیز با اشتیاق این رؤیا را تعریف کرد:

«در واقعه‌ای معنوی دیدم که ائمه معصومین علیهم السلام در مسجدی جمع شدند و سقف آن مسجد را بر دوش این بنده حقیر گذاشتند. دستانم در مسجد شد و چون به بدنم نگاه کردم تمام آن را خانه خدا و رفیقم را دیدم که گویی خادم این مسجد است و مسجد جز عبادتگاه خاص ائمه معصومین نبود... و [در خواب دیگر] یک بسته چهل کلید به کمرم بستند و به من گفتند: این همان سلسله الذهب است که همان سلسله ماست، آن را به تو سپرده‌ایم. برای من دعا کرد و چون شیخ [مؤذن] این ماجرا را از من شنید، به من گفت: آن را از مردم پنهان کن تا امانت (امانت) به تو تسلیم شود. این اتفاق زمانی می‌افتد که در زادگاه خود [اصفهان] باشید (تبریزی، ۱۳۲۵: ۱۹۷-۱۹۶).

به نقل نجیب‌الدین کمی بعد از این ملاقات، مؤذن در یک رویداد عجیب به نجیب‌الدین اطلاع می‌دهد که مسئولیت ثبت و حفظ *طومار* - سند ویژه‌ای که به نام مشیخه مشهور است - که نام مشایخ گذشته در آن به دقت ثبت شده است، به تو سپرده شده است (همان: ۱۹۸). نجیب‌الدین در ویرایش بعدی همین داستان در *سبع المثانی*، جزئیات مهمی را به این داستان اضافه می‌کند (تبریزی، ۱۳۴۲: ۲۵۹).

اضافات این داستان، پیام روشنی دارد: نسب‌نامه طریقتی یا مشیخه به اصطلاح ذهبیه توسط نجیب‌الدین بازنویسی و به اشاره مؤذن انجام شده است. با توجه به اطلاعاتی که در *نورالهدایه* آمده، می‌توان تاریخ این واقعه را به سال ۱۰۷۵ قمری در اصفهان برسانیم (تبریزی، ۱۳۲۵: ۱۹۷). این جریان تقریباً هم‌زمان با نگارش تحفه بود که نخستین سندی است که نسب‌نامه رسمی ذهبیه در آن ثبت شده است.

سؤال مهم آن است که چرا این داستان ساخته شد. این داستان در دوره‌ای از تحولات طریقت ذهبیه ساخته شده که مصادف با سال‌های آخر عمر مؤذن بوده و طریقت با مشکل جانشینی سروکار داشت و لذا تشبثاتی برای جانشینی در حال انجام است. این داستان‌سازی به‌منظور ایجاد یک تبار معنوی برای جامعه نوپای ذهبیه در جامعه شیعه صفویه است. آوردن اسامی ائمه شیعه و نام جد صفویان در کتاب *تحفه عباسی* نیز در راستای همین هدف بوده است.

طرح رؤیایا نقشی تعیین‌کننده در حل این وضعیت و رفع بحران‌ها دارد. در تاریخ صفویه نیز چنین رؤیاپردازی‌هایی انجام شده است (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۶-۱۲). در این موارد می‌بینیم که از جاذبه فوق‌العاده ائمه (علیهم‌السلام) استفاده می‌کنند و سلسله نسبی طلایی برای خود و پیروانشان فراهم می‌کنند تا مشروعیت و اقتدار خود را تثبیت کنند (Anzali, 2013: 158).

سؤال مهم دیگری که مطرح است آن که واقعاً چه زمانی ذهبیه به تشیع گرویدند؟ آنگار معتقد است زمانی که در نیشابور - همانند دیگر ایالات ایران - تبلیغات شیعی صفویه در حال رشد و رونق بود، گرایش به تشیع در این شاخه از کبرویه نیز در حال رشد بود (Algar, 1983: 263). البته زمان مشخصی برای آن نمی‌توان مشخص کرد، اما به لحاظ تاریخی، از همان آغاز حکومت صفویه این طریقت هم ماهیت شیعه و هم صفوی داشت (Ibid: 264).

دومین اقدام مهم نجیب‌الدین، نگارش آثار ادبی بود. نوشته‌های نجیب، اولین تلاش‌های آگاهانه‌ای است که در زمینه ادبی از این طریقت در تاریخ ثبت شده است. دهه پایانی قرن یازدهم (هجری) اوج فعالیت‌های ادبی نجیب را نشان می‌دهد. در این دوره است که حداقل در دو اثر او تلاش آشکاری برای معرفی طریقت ذهبیه انجام گرفت. در *نور الهدایه* - چنان که در بالا اشاره شد - از خوابی می‌گوید که ائمه معصومین سلسله خود را که سلسله الذهب است، به او سپرده‌اند (تبریزی، ۱۳۲۵: ۱۹۵).

نزدیک به پایان همین اثر، نجیب طبقه‌بندی چهارگانه‌ای از فرقه‌های اصلی صوفیانه در سراسر جهان اسلام ارائه می‌دهد: رفاعیه، نقشبندیه، شاطریه و سرانجام کبرویه. او می‌گوید که رؤسای هر چهار فرقه، آموزه‌های خود را از سرچشمه اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌گیرند (همان: ۳۵۷)؛ زیرا نسب معنوی هر یک از این طریقت‌ها به شخصیت مقدس ائمه (علیهم‌السلام) می‌رسد. در آخر نیز، نجیب ادعا می‌کند که سلسله کبرویه به‌عنوان پاک‌ترین فرقه‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد و نسب آن‌ها مقدس‌ترین نسب است:

«به سلسله الذهب معروف است. ام السلاس است که جمیع سلسله‌های فقر بدو منتهی می‌شود، از آن روی که یداً بیداً به حضرت علی بن موسی الرضا (ع) رسیده و هیچ شک و

شبهه‌ای در حقیقت و تشیع او نیست، چنانچه حدیث وارد است که [هر کس] امام رضا را امام هشتم داند بی‌شک و شبه شیعه پاک است و باقی ائمه را قبول دارد و اصل آن در ایران است و شعبه‌اش در عالم پهن است و آن به شیخ معروف کرخی رسد و منتهی شود به امام رضا علیه‌السلام (تبریزی، ۱۳۲۵: ۱۹۴-۱۹۳).

در مورد این نقل قول چند نکته مهم وجود دارد:

نخست، نجیب به جای استفاده از اصطلاح ذهبیه، ترجیح می‌دهد از نام مشهور کبرویه استفاده کند و به دنبال آن عبارت جایگزین سلسله الذهب را ذکر کند. یعنی از به کار بردن آن به عنوان یک صفت مفید اجتناب می‌کند و از نام قبلی آن طریقت، استفاده می‌کند. وی در اثر بعدی خود، *سبع المثانی*، همان دسته‌بندی چهارگانه از طبقات صوفیه را تکرار می‌کند، ولی این بار به کلمه «ذهب» اشاره می‌کند و از عنوان کبرویه سخنی به میان نمی‌آورد. عناوینی از جمله رضویه، مرتضویه (تبریزی، ۱۳۴۲: ۸۳)، ذهبیه رضا (همان: ۹۵) و خود اصطلاح ذهبیه (تبریزی، ۱۳۲۵: ۱۷۸)؛

دوم، استفاده نجیب از واژه سلسله الذهب و انواع آن، انتخابی آگاهانه و راهبردی است که بر ماهیت شیعی این طریقت تأکید می‌کند. فرقه کبرویه به دلیل تأکید بر اتصال نسب به دوازده امام شیعه، برای خویش جایگاه ممتازی قائل بود. به این معنی که اتصال و وارد کردن همه ائمه شیعه در سلسله طریقتی‌شان را به منزله تأیید ماهیت اصیل شیعه اثنی عشری خویش محسوب می‌کردند. با توجه به جایگاه محوری و برجسته‌ای که امام هشتم در تصورات مذهبی مردم ایران صفوی ایفا می‌کرد، کاملاً بدیهی است که تصور شود اقامه چنین نام‌گذاری مزیت قابل توجهی برای این فرقه باشد.

مؤذن و نجیب‌الدین با چنین تشبیهاتی به منظور استفاده از جذابیت فوق‌العاده امام هشتم در جامعه شیعه صفوی، تلاش کردند آموزه‌ها و تعالیم خود را به اصول مبانی تشیع اثنی عشری و از طریق زنجیره طلایی امامان شیعه به پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم متصل کنند. براساس همین استدلال، مدعی می‌شوند اسلام ناب به دست آن‌ها رسیده است (Anzali, 2013: 159).

نتیجه‌گیری

تحلیل ارائه شده در این مقاله، گزارش‌های تاریخی رایج از تاریخ ذهبیه را که در بیشتر موارد از گزارش‌های رسمی تاریخ ذهبیه اقتباس شده است، به چالش می‌کشد. می‌توان نظر صوفی نعمت‌اللهی زین‌العابدین شیروانی در *بستان السیاحه* (۱۸۱۵/۱۲۳۰) را تأیید کرد که نام ذهبیه در زمانه وی بر این فرقه گذارده شد. اگرچه شیروانی در مورد تاریخ تصوف در ایران ناظر

بی‌طرفی محسوب نمی‌شود، شواهد ارائه‌شده در بالا نشان می‌دهد که هم این نام‌گذاری و هم نسب معنوی فعلی این طریقت که به‌طور رسمی توسط ذهبیه پذیرفته شده، محصول اواخر قرن یازدهم/هفدهم (اواخر دوره صفویه) است. هر دو بدعت، بخشی از تشبثات خلاقانه استادان ذهبی برای ایجاد و تلفیق نوعی تصوف بود که با حساسیت‌های شیعه-صفوی نخبگان مذهبی و سیاسی موافق بود. اگرچه تصوف ذهبیه ماهیت شیعی دارد، به این معنا نیست که اصل و نسب این فرقه به ائمه (علیهم السلام) برمی‌گردد، بلکه به این معناست که تلاش کرد تا ساختار خود را با محیط شیعی ایران قرن یازدهم/هفدهم صفویه و با ارزش‌های مذهبی و گرایش‌های فکری آن دوره تطبیق دهد.

این فرقه به جهت حرکت در خط اعتدال بین طریقت و شریعت در بیشتر دوران حیات صفویان از اعتبار و احترام بالایی نزد نهاد دین و حکومت برخوردار بود، اما جایگاه و موقعیت این فرقه در سال‌های آخر حکومت صفوی، به‌ویژه در دوران حکمرانی شاه سلیمان و شاه سلطان حسین متزلزل شد و بدین سبب مشایخ و مریدان طریقت گرفتار بغض حکومت شدند. انعکاس این تغییر خط‌مشی حکومت، در منابع رسمی ذهبیه هم به‌خوبی نمایان است. منطقی به نظر می‌رسد که واکنش این سلسله نیز به تحولات سیاسی بعد از سقوط حکومت صفویه شبیه عملکرد طریقت‌های دیگر فرق صوفیه، با کینه و بغض به حکومت صفویه باشد.

منابع و مأخذ

- اردبیلی بیدگلی، میرزامحمد (۱۳۹۱) *تذکره الذاکریین (رساله صوفیه صغویه، مناجات)*، تصحیح افشین عاطفی، کاشان: همگام باهستی.
- استخری، احسان الله (۱۳۳۸) *اصول تصوف*، تهران: کانون معرفت.
- احمدی، نزهت (۱۳۸۲) *رؤیا و سیاست در عصر صفوی*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- امین الشریعه خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۳) *میزان الصواب در شرح فصل الخطاب سید قطب الدین نیریزی*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۵۴) *رساله قدسیه*، تصحیح مالک محمد اقبال، پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- تبریزی اصفهانی (زرگر)، نجیب الدین رضا (۱۳۲۵) *نورالهدایه*، تهران: چاپخانه علمی.
- _____ (۱۳۴۲ق) *سبع المثانی*، تصحیح میرزا محسن اردبیلی، شیراز: مطبعه احمدی.
- تمیم داری، احمد (۱۳۸۹) *عرفان و ادب در عصر صفوی*، تهران: حکمت.
- دویس، دوین (۱۳۸۶) «*فول کبرویه در آسیای مرکزی*»، ترجمه مؤگان پورفرد، *تاریخ اسلام*، (۳۲)، قم: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- زاهدی، شیخ حسین (۱۳۹۵) *سلسله النسب صغویه*، تصحیح حسین نصیرباغبان، تهران: ارمغان تاریخ.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) *دنباله جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰) *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم: انصاریان.
- _____ (۱۳۷۹) *صغویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، جلد ۲، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- خاوری، اسدالله (۱۳۸۳) *ذهبیه (تصوف علمی، آثار ادبی)*، تهران: دانشگاه تهران.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۵) «*تحلیلی از تصوف با تأکید بر فرقه ذهبیه*»، کتاب *تقد*، (۳۲).
- خلخال، ادهم (۱۳۸۲) *رسائل فارسی ادهم خلخالی*: مشتمل بر چهارده رساله در عقاید و اخلاق و عرفان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حاجیان پور، حمید؛ پیروزان، هادی (۱۳۹۶) «*طریقت ذهبیه در دوره صفوی*»، *تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، تبریز، (۱۳)، ۲۵-۴۹.
- حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۷۹) *علما و مشروعیت دولت صفوی*، تهران: انجمن معارف اسلامی.
- شاملو، ولی قلی بن داوود (۱۳۷۴) *قصص النخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات ناصری، جلد ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شوشتری، قاضی سید نورالله شوشتری (۱۳۷۶ق) *مجالس المؤمنین*، تهران: اسلامیه.
- شیروانی، میرزا زین العابدین (۱۳۳۹) *ریاض السیاحه*، تصحیح اصغر حامد (ربانی)، تهران: سعدی.
- _____ (۱۳۴۸) *حدیقه السیاحه*، تصحیح سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران: دانشگاه تهران.

- _____ (بی تا) *بستان السیاحه*، تهران: کتابخانه اسناد ملی.
- عقیلی، احمد (۱۳۹۲) «نسبت علم و سیاست در طریقت‌های عرفانی (ذهبیه و نعمت‌اللهیه) عصر زندیه»، *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، تهران: دانشگاه الزهراء، ۲۳(۱۲)، صص ۱۴۸-۱۱۷.
- کربلایی، حافظ حسین (۱۳۴۹) *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح جعفر سلطان‌القرایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- لاهیجی، محمدبن‌یحیی (۱۳۷۷) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ویرایش عقیلی محمودی بختیاری، تهران: نشر علم.
- لوپز، لئونارد (۱۳۸۹) *میراث تصوف*، جلد ۲، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- معصوم شیرازی، محمد معصوم (معصوم علی‌شاه) (۱۳۸۲) *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: سنایی.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۴۸) «سلسله ذهبیه و صفویه»، *ارمغان*، ۳۸(۳)، صص ۳۱۹-۳۱۵.
- _____ (۱۳۸۲) *سلسله‌های صوفیه ایران*، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدس اردبیلی، ملااحمد (۱۳۸۳) *حدیقه الشیعه*، تصحیح صادق حسن‌زاده، قم: انصاریان.
- میرلوحی سبزواری، سیداحمد (۱۳۸۴) *کفایه المهتدی فی معرفه المهتدی (اربعین میرلوحی)*، با مقدمه و تصحیح سیدمصطفی شریعت موسوی، قم: دارالتفسیر.
- مؤذن خراسانی، محمدعلی (۱۳۸۱) *تحفه عباسی*، تهران: انس تک.
- نیریزی، قطب‌الدین (۱۳۸۳) *فصل الخطاب*، ترجمه محمد خواجوی، جلد ۱، تهران: مولی.
- نیومن، آندرو. جی (۱۳۹۳) *ایران صفوی (نوزایی امپراتوری ایران)*، ترجمه عیسی عبدی، تهران: کتاب پارسه.
- وحید قزوینی، محمدطاهر (۱۳۴۲) *عباس‌نامه*، تصحیح ابراهیم دهگان، اراک: داودی.

- Algar, Hamid.(1983). *Dahabiya*, in *Encyclopedia Iranica* (hereafter *EIr*). <http://iranica.com/articles/dahabiya-sufi-order-of-shiite-allegiance>.
- Anzali, Ata.(2013), *The Emergence of the zahabiyya in safavid iran*, *Journal of sufi studies* 2(2013), 149-175.
- Babayan, Kathryn.(2002), *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, Mass:Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press).
- Bashir, Shahzad.(2003), *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshīya Between Medieval and Modern Islam* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Bashir, Shahzad.(2011), *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press).
- DeWeese, Devin.(2010), *Spiritual Practice and Corporate Identity in Medieval Sufi: Communities of Iran, Central Asia, and India*, in *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, ed. Steven E. Lindquist (London: Anthem Press), 252
- DeWeese, Devin.(1998), *The Eclipse of the Kubravīya in Central Asia*, *Iranian Studies* 21. 1/2: 45-83.
- Gramlich, Richard.(1981), *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3vols. (Marburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۴، شماره ۶۱، بهار ۱۴۰۳ / ۱۶۱

- Hamut, Bahargül. (2011), *Silsilat az-Zahab. Kommentierung einer Čagatai-uirischen Handschrift zu den Aqtağliq Hoğilar, einer mystischen Gruppierung in Xinjiang im 16.-18. Jahrhundert* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag).
- Hodgson, Marshall G. S. (1974), *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press), 2
- Newman, Andro, G. (1999), *Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the 'Hadīqat al-Shī'a' Revisited*, *Iran* 37: 95-108
- Lewisohn, Leonard. (2010), *The Qawā'im Al-anwār of Rāz-i Šīrāzī and Shi'i Sufism in Qajar Persia*, in *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World During The Early-modern and Modern Periods*, ed. Denis Hermann and Fabrizio Speziale (Tehran: Institut Français de Recherche en Iran), 247-71



List of Persian & Arabic Sources with English handwriting

- Ahmadi, N. (2012), *Dream and Politics in the Safavid Era*, Tehran: Enteshārāt-e Tārīk-e Iran [in Persian].
- Ardabīlī Bidgolī, M. (2012), *Tagkīrat ul-zākīrīn*, (*Rīsāle-ye Šūfiyye-ye Šafavīyyeh, Monājāt*, ed. A. Atefī, Kashan: Enteshārāt-e Hamgām bā Hastī [in Persian].
- Ardabīlī, A. (2004), *Hadīqat ul-šīāa*, edited by Sadiq Hassanzadeh, Qom: Ansārīān [in Persian].
- Aghili, A. (2013), "The Relation of Science and Politics in the Mystical Sects of Zand Era (with Emphasize on Zahabiyeh and Nematolahiyeh)", *Tehran: Alzahra University, Historical Perspective & Historiography*, No 12:117-148 [in Persian].
- Estakhri, E. (1960), *Principles of Sufism*, Tehran: Kānūn-e Ma'rīfat [in Persian].
- Jafarian, R. (2000). *Safavid era in the field of religion, culture and politics*, 3 vols. (Qom: Pazhūheshkadeh-ye Hūzeh va Dānešgāh. [in Persian].
- Jafarian, R. (1991), *Religion and Politics in the Safavid Period*, Qom: Ansārīān [in Persian].
- Hajianpour, H & Pirouzan, H. (2016), *Dahabīya Tariqat in the Safavid Period*, Tabriz: Journal of Tārīknāme-e Iran-e Ba'd az Islam, Vol. 13: 25-49 [in Persian].
- Hosseini-zadeh, M. (2000), *Scholars and the Legitimacy of the Safavid State*, Tehran: Association of Islamic Education [in Persian].
- Karbalaei Tabrizi, H. (1965), *Rawzāt ul-jīmān va jannāt ul-jānān*, 2 vols, ed. Jafar Sultan Al-Qaraei, Tehran: Bungāh-i Tarjumah va Nashr-i Kitāb. [in Persian].
- Kālkālī, A. (2003), *Rasā'il-e fārsī-ye Adham Kālkālī: Moštamel bar Čahārdah Rīsāleh dar 'Aqāyed va Aklāq va 'Erfān*, ed. A. Norani, Tehran: Anjoman-e Ātār va Mafāker-e Farhangī. [in Persian].
- Khavari, A. (1983), *Zahabīyyeh: Tasawwuf-e 'Elmī, Ātār-e Adabī*, Tehran: niversity of Tehran. [in Persian].
- Khosru-panah, A. (2005), *An analysis of Sufism with an emphasis on Zahabiyya*, Ketab-naghd: vol. 32. [in Persian].
- kūeī, A. (2013), *Mīzān ul-Šavāb dar šarḥ-e Faṣl ul-kīttāb*, 3 vols., ed. M. kvājavī, Tehran: Maulā. [in Persian].
- Ma'sūm-'Alī šāh. M. (1960), *Tarā'īq ul-Haqā'īq*, 3 vols., ed. M. Mahjub (Tehran: Ketābkāne-ye Bārānī. [in Persian].
- Mīrlūhī Sabzevārī, A (2004), *Kīfāyat ul-Mohtadī fi Ma'rīfat ul-Mahdī (Arba'in Mīrlūhī)*, ed Mousavi, Qom: Dār ul-Tafsīr [in Persian].
- Modaresi Char-dehi, N. (2003), *Sufi dynasties of Iran*. Tehran: 'Elmī va Farhangī [in Persian].
- Modaresi Char-dehi, N. (1969), *Dhahabīyyah and Safavid Dynasty*, Tehran: Armağan, Vol 38, No 3 [in Persian].
- Mū'azen qorāsānī, M.A. (2002), *Tohfe-ye 'Abbāsī*, Tehran: Ons Tak [in Persian].
- Newman, A.J. (2006). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, translated by Isa Abdi, Tehran: Ketāb Pāseh.
- Neīrīzī, Q. (2004), *Faṣl ul-kīttāb*, trans: M. Khajawi, Vol 1, Tehran: Moula. [in Persian].
- Lāhījī, M. (1998), *Maḥāṭib ul-E'jāz fi šarḥ-e Golšan-e Rāz*, ed. A. Mahmoudi Bakhtiyari, Tehran: Našr-e 'Elm. [in Persian].
- Parsa, Kh, M. (1975), *Resāleh-ye Qodsīyyeh*, ed. M. Eqbal, Rawalpindi: Enteshārāt-e Markaz-e Tahqīqāt-e Fārsī-ye Īrān va Pākestān. [in Persian].
- šāmlū, V. (1992), *Qīṣaṣ al-kāqānī*, ed. H. Sadat Naseri, Tehran: Sāzmān-e Čāp va Enteshārāt-e Vezārat-e Farhang va Eršād-e Islāmī. [in Persian].
- šīrvānī, Z. (1969), *Hadā'īqt ul-Sayāḥa*, Tehran: Čāp-e Dānešgāh, [in Persian].
- šīrvānī, Z. (1897), *Bostān ul-Sayāḥa*, Tehran: Kārkhāne-ye Ḥabībullāh. [in Persian].
- šīrvānī, Z. (1960), *Rīyāz ul-Sayāḥa*, ed. H. Rabbani, Tehran: Ketābforūšī-e Sa'dī. [in Persian].
- šoštārī, N. (1998), *Majālis ul-Mu'menīn*, 2 vols, Tehran: Ketābforūšī-e Islāmīyya. [in Persian].
- Tabrīzī Ešfahānī (Zargar), N. (1981). *Sab' ul-Matānī*, Tehran: Enteshārāt-e kānaqāh-e Aḥmadī. [in Persian].
- Tabrīzī Ešfahānī (Zargar), N. (1946), *Nūr ul-Hīdāya*, Tehran: Čāpkāne-ye 'Elmī. [in Persian].

- Persian].
Tamim-dari, A.(2009), *mysticism and literature in the Safavid era*, Tehran: Hekmat.[in Persian].
Vahid Qazvini, M.(1951), 'Abbās-nāma, ed. Ebrahim Dehgan, Arak: Dāvūdī.[in Persian].
Zāhedī, H.(1964), *Selselat ul-Nasab Šafavīyyeh: Nasab-nāmeḥ-ye pādešāhān-e bā 'aẓimat-i šafavī*, Berlin: Chapkhana-i Iransahr.[in Persian].
Zarin Koob, A. (1990), *Exploration in Iranian Sufism*, Tehran: Amīr Kabīr.[in Persian].



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



Historical Analysis of The Endeavors of Dahabiya during The Safavid Period¹

Seyyed Ahmad Aghili²

Received: 2023/11/12
Accepted: 2024/06/20

Abstract

This study analyzes the historical evolution of the Barzashabadi branch of the Kobrawieh dynasty in Iran during the Safavid period. This Sufi sect in the Safavid period is known as the Zahabiyya. The article examines the historical developments and intellectual activities of the masters of this sect in the Safavid period with a descriptive and analytical method, relying on historical sources, especially the sources related to this sect. The research approach is that the term Dahabiya. was not considered an appropriate name for this Sufi order until the end of the 11/17th century and the historical development of this sect is related to the end of the 11/17th century (the end of the Safavid period) and is the result of the wise activities of Muezzin Khorasani (death 1078 AH/1668 AD) and his student is Najibuddin Zargar Esfahani (about 1108 AH/1696-1696 AD). The transformations of the sect in the Safavid period and the activities of its leaders in the Safavid period are the main subject of the present research.

Keywords: Safaviyeh, Kobrawieh, Dahabiya, Muezzin Khorasani, Najibuddin

1. DOI: 10.22051/hii.2024.45260.2849

2. Associate Professor, Center of Islamic Sciences and Persian Literature, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran. a.aghili@iut.ac.ir
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493