

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا  
سال بیست و سوم، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

## نسبت علم و سیاست در طریقت‌های عرفانی عصر زندیه (با تأکید بر ذهبیه و نعمت‌اللهیه)

سید احمد عقیلی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۲/۸/۲۸

### چکیده

دوران زندیه شامل حوادث بسیار مهمی در ارتباط با عرفان و تصوف و حضور آن در جامعه‌ی ایران است. با فروپاشی حکومت نادری و پدیدار شدن مبارزه‌ی فراگیر بر سر قدرت میان مدعیان، کشور عرصه‌ی هرج و مرج و ناامنی گسترده شد. اگرچه این امر آثار مخرب بر اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور داشت، تأثیر آن در بخش عرفان و تصوف بسیار زیاد بود؛ زیرا صوفیان نیز مانند سایر مدعیان کوشیدند تا دوباره قدرت از دست‌رفته‌شان را به دست آورند؛ به این ترتیب عرفان نیز وارد مرحله‌ی جدیدی از حیات خود شد. در این دوران، دو سلسله‌ی مهم نعمت‌اللهیه و ذهبیه رشد و گسترش یافت. به‌ویژه با مهاجرت و بازگشت معصوم‌علیشاه دکنی از هند به ایران که در شیراز و اصفهان

۱. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، seyedahmad.aghili@yahoo.com

حضور یافت، سلسله‌ی نعمت‌اللهیه از رونق و قدرت زیادی برخوردار شد. اما همین استقبال و گرایش مردم به آن‌ها، موجبات ترس نهاد دین و دولت را فراهم کرد و ناگزیر از برخورد با این جریان شدند. برخلاف سلسله‌ی نعمت‌اللهیه، بزرگان سلسله‌ی ذهبیه به دلیل ارتباط با فقهای شیعه و همچنین شیوه‌ی طریقتی خویش که به شریعت عنایت خاصی داشتند، موجب شدند تا طریقه‌ی فکری آنان بسیار کمتر از فرق دیگر تصوف مورد مخالفت متشرعان قرار گیرد.

در این مقاله، به چگونگی حضور این دو فرقه‌ی صوفیه در تحولات تاریخی پس از سقوط صفویه، نحوه‌ی تعامل حاکمیت سیاسی با این دو فرقه، بررسی فعالیت آنان در عصر زندیه و در نهایت بررسی گرایش‌های عرفانی علما، فلاسفه و فقهای این دوره پرداخته می‌شود.

## واژه‌های کلیدی: تصوف، زندیه، ذهبیه، نعمت‌اللهی، عرفان

نظری، آقامحمدبیدآبادی.

### ۱. مقدمه

شناخت جریان عرفان و تصوف قرن دوازدهم زمینه‌ی روشنی برای درک موقعیت این جریان در ابتدای قرن سیزدهم قمری (نوزدهم میلادی) و بعد از آن به وجود می‌آورد. شناخت جایگاه عرفان و تصوف در این دوره می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از پرسش‌ها در این زمینه و مقوله‌های مرتبط با آن به عنوان مدخل ورود این جریان در تاریخ نوین ایران (قرن نوزدهم میلادی) باشد.

تفاوت تصوف در این دوره با دوره‌ی قبل در آن است که از سقوط صفویه تا قتل نادرشاه و برافتادن جانشینانش، تصوف بیشتر در کارکرد سیاسی آن مطرح شده بود، به‌ویژه در بهره‌گیری آنان از اوضاع نابسامان جامعه و برانگیختن مردم، آن‌هم به صورت شورش منطقه‌ای و زودگذر بود؛ اما در دوره‌ی زندیه رویکرد تصوف بیشتر به قشرهای مختلف جامعه و بیان اندیشه‌ها و عقاید فرهنگی و مذهبی و به اصطلاح، نوعی نهضت آرام اجتماعی



بود. دومین تفاوت نیز، رشد و رونق تصوف علمی یا عرفان نظری بود که با ظهور علامه آقامحمدییدآبادی (وفات ۱۹۸۸ق) در این عصر، وارد مرحله تازه‌ای شد. برای ورود به موضوع پژوهشی این مقاله، اشاره به این نکته‌ی مهم لازم است که در اواخر عصر صفویه به دلایل مختلفی مانند بی‌مهری پادشاهان صفوی، نفوذ روزافزون علمای شیعه و رواج آموزه‌های شریعت در بین مردم که نه تنها روی خوشی به تصوف نشان نمی‌دادند، بلکه گاه با آن در ستیز بودند، و نیز ضعف درونی و ازدست رفتن پویایی در اندیشه‌های صوفیانه باعث شد نقش این جریان ضعیف‌تر از دوره‌های قبل شود. اما پس از گذشت مدت زمانی از فتنه‌ی افغان و آشوب‌های دوره‌ی افشاریه، به مقتضای اوضاع زمانه توانست حیات خود را بازیابد و به اثربخشی ادامه دهد که نمونه‌ی آن را در دوره‌ی تاریخی مورد بحث، در بازگشت صوفیان نعمت‌اللهی به جامعه‌ی ایرانی در عصر زندیه زیر لوای سیدمعصوم علیشاه دکنی و احیای طریقت ذهبیه در این دوره می‌توان مشاهده کرد. با توجه به این مسائل، در این مقاله ضمن بررسی میزان و چگونگی حضور تصوف در صحنه‌ی علمی و سیاسی کشور در دوره‌ی تاریخی مورد بحث، به ترسیم موقعیت و جایگاه سیاسی آنان، اندیشه‌های بزرگان آن‌ها و تعامل یا تقابل این جریان با قطب‌های قدرت مانند دو نهاد دین و دولت در جامعه پرداخته می‌شود.

عدم موضع‌گیری و قضاوت یکی از مهم‌ترین مواردی است که در بررسی منابع عرفان و تصوف باید به دقت رعایت شود. به دلیل وابستگی‌های فکری و گروهی منابع، به این موضوع با نهایت احتیاط باید نگریسته شود. به علت ارتباط و تعامل عرفان و تصوف با نهادهای مهم جامعه (دین و دولت)، هواداران و مخالفانی را دور خود گرد آورده است که با مطالعه‌ی منابع، این نکته را می‌توان دریافت. بنابراین، با دقت و احتیاطی وسواس‌گونه در انتخاب و آوردن مطالب، باید از تحت تأثیر قرار گرفتن در اخذ اطلاعات پرهیز کرد و با نقد و مقابله، مطالب درست را از نادرست تشخیص داد.

در زمینه‌ی پیشینه‌ی تحقیق، از سه سفرنامه‌ی معروف حاجی زین‌العابدین شیروانی (مست‌علیشاه): *بستان‌السیاحه*، *ریاض‌السیاحه* و *حدیقه‌السیاحه* می‌توان نام برد که مطالب بسیار مفیدی درباره‌ی صوفیان و رفتارهای سیاسی آنان، به‌ویژه از اواخر عصر صفویه به بعد



دارند. سخنان و اطلاعات شیروانی در سفرنامه‌هایش به این دلیل که خود نیز از قطب‌ها و رهبران یکی از سلسله‌های صوفیان به‌شمار می‌رود، بسیار کامل و قوی است؛ هرچند در این منابع برخی مطالب و دانسته‌های نارسا و ناقص نیز وجود دارد و در بسیاری از جاها، دچار اختصار بیش از حد شده و به جزئیات رویدادهای تأثیرگذار نپرداخته است.

درباره‌ی منابع تحقیقی و پژوهش‌های جدید می‌توان گفت باوجود اهمیت موضوع، پژوهشی مبتنی بر مستندات تاریخی و به‌شکل مستقل و توجه‌برانگیز انجام نشده و فقط درباره‌ی بعضی از ابعاد موضوع مورد بحث، در برخی آثار آن‌هم به‌شکل فرعی و در خلال موضوع دیگر یا به‌روش توصیفی به آن اشاره کرده‌اند. برای نمونه، عبدالحسین زرین‌کوب در برخی آثارش، به‌ویژه کتاب *دنبال‌هی جستجو در تصوف ایران* و چند اثر دیگرش در زمینه‌ی تصوف، به معرفی سیر و چگونگی شکل‌گیری این جریان‌ها، کارنامه و نحوه‌ی عملکرد هر کدام از آن‌ها پرداخته است. او در بیان و نقد بسیاری از مطالب فقط به یک منبع بسنده کرده یا آنکه در تحلیل‌هایش از منابعی استفاده کرده که هیچ برتری‌ای بر منابع دیگر هم‌عصرش نداشته است. با این همه، با مطالعه‌ی آثارش سؤال‌های بسیاری را می‌توان مطرح کرد که در روند تحقیق درباره‌ی این موضوع، دیدگاه‌های صحیحی پیش روی محققان قرار می‌دهد. حامدالگار نیز با اینکه در کتاب *دین و دولت در ایران* درباره‌ی تعامل نهاد دین و دولت با تصوف و سایر جریان‌های فکری این دوره مطالبی بیان کرده، در جاهای فراوانی دچار اشتباهات تاریخی شده که دلیل آن، ضعف در زمینه‌ی رجال و نسب‌شناسی است؛ باوجود این تحلیل‌های مهمی در کتابش مشاهده می‌شود. در مبحث *علماء و عرفای دوره‌ی تاریخی* مورد بحث، اثر تک‌نگاری علی کرباسی زاده‌با عنوان *حکیم متاله بیدآبادی* (رساله‌ی دکتری وی در رشته‌ی فلسفه) درخور توجه است که در این مقاله به نظرها و تحلیل‌های وی نیز توجه شده است. در این اثر تمام تلاش محقق در اثبات این نظریه خلاصه می‌شود که اولین عالمی که حکمت متعالیه را پس از فوت ملاصدرا در حوزه‌های فلسفی مطرح کرد، علامه بیدآبادی است.

در آثار و پژوهش‌های نام‌برده صرفاً به‌صورت یک دیدگاه خاص، موردی یا توصیفی به موضوع مورد بحث مقاله نگریسته شده است و از بعد یک جریان و خط سیر که



زمینه‌های تاریخی در شکل‌گیری و روند تحولات آن مؤثر بوده، کمتر مورد توجه قرار گرفته؛ بنابراین در پژوهش حاضر کوشش می‌شود چنین ارتباط و نظم تاریخی برقرار شود.

بر این اساس، دو سؤال مهم هسته‌ی پژوهشی مقاله‌ی حاضر را تشکیل می‌دهد:

- میزان اثربخشی، نفوذ و مقبولیت اجتماعی صوفیان در دوره‌ی تاریخی مورد نظر چقدر بوده است؟

- تعامل و تقابل بین صوفیان با دو نهاد قدرتمند و تأثیرگذار مذهب و دولت در راه دست‌یابی به موقعیت سیاسی چگونه بوده است؟

رهیافت پژوهشی و نظریه‌ی مطرح‌شده در مقاله آن است که صوفیان توانستند در تحولات سیاسی و فکری این دوره حضور مؤثر خود را ادامه دهند و میزان فعالیت سیاسی آن‌ها در این دوره‌ی تاریخی روندی از موضع ضعف به سوی حضور برجسته در صحنه‌ی سیاسی ایران داشته است و همین امر باعث تقابل آنان با نهاد علما و حاکمیت شد. در نهایت، تصوف نتوانست در کسب قدرت موفقیتی به دست آورد.

در بررسی جریان تصوف دو گرایش متمایز وجود داشت: جنبه‌های عارفانه‌ی اندیشه‌ی تصوف که مسائل مربوط به الهیات در سطح بالا با آن همراه بود و جریان معمولی فعالیت تصوف که به‌طور عمده، با طریقت‌های صوفیانه پیوند داشت. نخست، گرایش نوع اول در این دوره بررسی می‌شود.

## ۲. جریان عرفان نظری یا تصوف علمی از اواخر صفویه به بعد

پیش از بحث درباره‌ی حیات سیاسی تصوف، ضروری است درباره‌ی بخشی از حیات تصوف که دوران قیل و قال‌های سیاسی بود، مطالبی ذکر شود. چند علت اسباب افول تصوف خانقاهی در ایران اواخر عصر صفوی را فراهم آورد:

۱. مفاسد اخلاقی میان صوفیان قزلباش و خودسری آن‌ها که سبب شده بود خطری برای حکومت به‌شمار آیند؛



۲. کثرت جماعت قلندران و درویشان لابیالی که به آن‌ها درویشان بی شرع

می‌گفتند؛

۳. انحصارطلبی صوفیان صفویه که در طرد دیگر سلسله‌های صوفی می‌کوشیدند؛

۴. نفوذ علما و فقهای مخالف تصوف (صفا، ۱۳۶۲: ۵/ ۲۰۱؛ زرین کوب،

۱۳۶۹: ۲۴۴).

در این میان، کسانی که به تصوف حقیقی دل‌بستگی داشتند و از اوضاع زمانه‌ی خود رضایت نداشتند، فراوان بودند. این گروه یا از ایران هجرت کردند و بسیاری مثل نعمت‌اللهیه به هندوستان رفتند، یا در ایران ماندند و در تألیفاتشان انزجار و تیرای خود را از تصوف مرسوم زمانه ابراز کردند و در دفاع از تصوفی که آن را حقیقی می‌پنداشتند و منافی با شرع نمی‌دانستند، کوشیدند (صفا، ۱۳۶۲: ۵/ ۱۰۵، ۲۰۴-۲۰۵ و ۲۰۸). در میان اکثر قریب به اتفاق حکما و فلاسفه‌ی این عصر مانند میرداماد، تعلقات صوفیانه آشکارا دیده می‌شد؛ به‌ویژه از طریق حکمت اشراق که میرداماد از مفسران آن بود. میرزا ابوالقاسم فندرسکی مشهور به میرفندرسکی (متوفی ۱۰۵۰ق) که از حکمای آن دوره بود، نیز زندگی زاهدانه‌ای داشت و از او کراماتی نقل شده است. برجسته‌ترین فیلسوف دوره‌ی صفوی ملاصدر است که در بیشتر آرا و آثار حکمی و فلسفی‌اش، تسلط جنبه‌های صوفیانه و استشهاد به مشایخ بزرگ صوفیه و بزرگ‌داشت آنان در کنار تعالیم امامان شیعه کاملاً مشهود است؛ چنان‌که مفصل‌ترین و مشهورترین کتابش، یعنی *اسفار* را مطابق با اسفار اربعه‌ی اهل سلوک نوشته است. در آثار این فیلسوف برجسته، بسیاری از مفاهیم صوفیانه مثل وحدت وجود یا علم حضوری تفسیر فلسفی شده است (همان: ۲۰۶ و ۲۱۵-۲۱۶). در رساله‌ی سه اصل ضمن گلایه از فقهای متشرع و متکلمان عصر که نکوهش تصوف می‌کنند، در مقام دفاع از تصوف حقیقی برآمده و ایمان را از دیدگاه صوفیه تعریف کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۶۳-۷۲ و ۹۱). گویا دلیل اینکه وی رساله‌ی سه اصل را به زبان فارسی نوشت، این بود که مخاطبانش عموم مردم بودند و او می‌خواست آنان را از حقیقت تصوف آگاه کند.



فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاصدرا و مرید شیخ بهایی، صاحب آثار بسیار، از تفسیر قرآن تا علم کلام، حدیث، فقه و عرفان و تصوف است. وی در بعضی آثارش از جمله *المحاكمة*، از صوفی‌نمایان و همچنین علمای جاهلی که در آزار صوفیه‌ی حقیقی می‌کوشیدند، انتقاد کرده و در آثار دیگری مثل شرح صدر، از تصوف حقیقی و سیر و سلوک دفاع کرده و علم تصوف را گوهر دانش و میراث انبیا خوانده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱-۴۹).

رساله‌هایی نیز به محمدتقی مجلسی منسوب است؛ از جمله رساله *تشویق السالکین* در دفاع از صوفیه حقیقی و انتقاد از متصوفه زمانه. به هر حال، برخی علما وی را به تصوف منسوب کردند و فرزندش - محمدباقر مجلسی که به قول خودش در رد صوفیه‌ی غیرمشرعه جهد تام داشت - در مقام رفع این نسبت از پدر برآمد. محمدباقر مجلسی نیز از تصوف حقیقی دفاع می‌کرد و کسانی را که تصوف را مطلقاً نفی می‌کردند، بی‌بصیرت می‌خواند؛ در عین حال، در مواضع گوناگون و به مناسبت‌های مختلف، از جمله در بحث ذکر و لباس پشمی پوشیدن، از تصوف و بزرگان این مکتب مثل غزالی، مولوی و ابن عربی به شدت انتقاد می‌کرد. شاید به سبب همین اوضاع متشنج و پرهیز از اتهام تصوف بود که بزرگان صوفی مشرب این عصر که در ایران مانده بودند، با سلسله‌های رایج صوفیه‌ی ایران ارتباط علنی نداشتند یا این ارتباط را کتمان می‌کردند.

در چنین فضای فکری، سیاسی، اجتماعی و دینی خاص که در دوره‌ی صفویه و به‌ویژه در اواخر آن به وجود آمد، اندک‌اندک واژه‌ی «صوفی» معنای ناپسند و مذمومی یافت؛ چندان که نویسندگان آن دوره به تدریج از کاربرد آن پرهیز کردند و واژه «عرفان» را به جای آن به کار بردند؛ زیرا عرفان که جز حقیقت تصوف نیست، حساسیت کمتری برمی‌انگیخت. حاصل آنکه، در دوره‌ی صفویه گرچه تصوف رسمی و خانقاهی بسیار تضعیف شد و رو به افول نهاد، جست‌وجوی عرفانی و سلوک معنوی خواه در قالب رابطه پیر و مرید، خواه در قالب گرایش فیلسوفان و حکیمان به مبانی عرفانی و میراث حکمی صوفیه و پرداختن به آن خواه در هیئت گرایش فقیهان و متشرعان به زهد و عزلت‌گزینی،



به حیات خود ادامه داد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۴۴-۲۶۶). از این پس کلمهٔ تصوف که معنا و مدلولی مذموم یافته بود، به تدریج جای خود را به واژه‌ی عرفان داد. چنین عرفانی با اقدامات ابن عربی صورت حکمی و نظری یافت و مطالبی که در تصوف اغلب بی‌نام ولی بامسما بود، در حوزهٔ تصوف ابن عربی نام خاصی یافت و تصوف موضوع و مبادی و مسائل خود را پیدا کرد (همان: ۱۲۴-۱۲۵ و ۱۴۲-۱۴۸). در واقع از این به بعد بود که به عالم نظر راه یافت و به‌ویژه در جرگهٔ علوم اسلامی درآمد و به تدریج علم تصوف یا عرفان نظری نام گرفت. این روند به‌طور خاص با آثار شارحان ابن عربی تسریع بیشتری یافت.

دامنهٔ نفوذ ابن عربی در تصوف ایرانی، به‌ویژه در زمان صفویه و به‌طور خاص در آثار ملاصدرا دیده می‌شود. ملاصدرا به ابن عربی و صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳ق) ارادت خاصی داشت. آثارش از جمله *سفار مملو* از استناد به اقوال این دو و طرح مباحث عرفانی، از قبیل وحدت وجود یا علم حضوری است. پس از وی نیز در اواخر صفوی به جریان خاصی از تصوف برمی‌خوریم که اغلب عرفان خوانده می‌شود و در آن تعلق خاصی به آموزه‌های حکمی ابن عربی و گاه آرای فلسفی ملاصدرا وجود دارد. پیروان این جریان که کسانی مانند آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۹ق) بودند، به‌ویژه *فصوص الحکم* را تدریس و ترویج می‌کردند (در ادامه به این مبحث به تفصیل اشاره خواهد شد) و اهل سیر و سلوک معنوی نیز بودند؛ بی‌آنکه ارادت خود را به یکی از سلسله‌های صفویه به‌صراحت اظهار کنند یا رسماً به سلسله‌ای تعلق داشته باشند.

### ۳. سلسله‌ی ذهبیه و روابط شاهان زندیه با بزرگان این فرقه

در اوضاع آشفته‌ی سیاسی و اجتماعی پس از سقوط صفویه، طریقت‌های صوفیانه بیش از جنبه‌ی تعلیمی آن فعال شد و کارکرد آنان در مقایسه با جوانب فکری و فرهنگی تصوف اهمیت بیشتری یافت. شرایط نابسامان جامعه، ناامنی، یأس، هراس مردم و اوضاع بد زندگی را می‌توان از دلایل این امر دانست.





ذهبیه که از مهم‌ترین سلسله‌های صوفیه ایران پس از سقوط صفویه است، در منابع و تذکره‌ها با نام‌های گوناگونی مانند «ذهبیه، ذهبیه اغتشاشیه، ذهبیه کبرویه، ذهبیه معروفیه و... خوانده شده» است (واحدی، ۱۳۸۴: ۴۰۹). این سلسله در زمان خواجه اسحاق ختلائی از سلسله‌ی کبرویه (منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری وفات ۶۱۸ق) منشعب شد. این فرقه در دوره‌ی صفویه ابتدا در منطقه‌ی خراسان، سپس در خطه‌ی فارس و حوالی شیراز توسط اقطاب آن زمان به‌ویژه در اواخر صفویه توسط شیخ علی نقی اصطهباناتی و سید قطب‌الدین محمد نیریزی (که مجدد آن نیز بود) رونق یافت.

در مورد اصول و عقاید این فرقه باید گفت پیروان ذهبیه نام خویش را از ذهب به‌معنای زر یا طلای خالص می‌دانستند و علت آن را این نکته‌ی مهم ذکر می‌کردند که در سلسله‌ی طریقتی آنان سنی مذهبی وارد نشده است و تمام پیروان و خلفای آنان دارای مذهب شیعه بوده‌اند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۳۶). خلفای این طریقه به پیوندنبوت و ولایت اعتقاد داشتند و شیعه‌ی واقعی علی (ع) را صوفیه می‌دانستند. از ویژگی‌های دیگر ذهبیه، همگامی با اعتقادات و باورهای شیعی، پای‌بندی به اصول شریعت و احکام فقهی و تقیه به آن، بسته بودن و پرهیز از تبلیغات پرهیاهو برای جذب مرید، و تبدیل شدن آن به فرقه‌ای خانوادگی و فامیلی در طول زمان است (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲: ۱۷۴-۱۷۱). چون برخی بزرگان این سلسله از علما و حکمای تألیف بودند، توانستند ارتباط خوبی با مشرکان و علمای مذهبی برقرار کنند و در مقایسه با سلسله‌های دیگر نیز کمتر مورد طعن و ناخشنودی آنان قرار گرفتند (پازوکی، ۱۳۸۲: ۷/۳۹۵).

ذهبیان در اواخر عهد صفوی پس از فوت شیخ علی نقی اصطهباناتی (وفات ۱۱۲۶ق) قطبیت سید محمد الحسینی معروف به قطب‌الدین نیریزی را پذیرفتند (هدایت، ۱۳۰۵: ۲۷۶). او نیز توانست در فارس شهرت و مریدان فراوانی به‌دست آورد. وی در این راه بسیار کوشش کرد که نمونه‌ای از آن، در روابط وی با شاه سلطان حسین جلوه‌گر است (خاوری، ۱۳۸۳: ۳۱۱-۳۱۴).

درباره‌ی نگرش و عملکرد سیاسی ذهبیه در دوره‌ی تاریخی قرن دوازدهم هجری، بیشترین اطلاع را می‌توان از آثار و اندیشه‌های قطب‌الدین نیریزی کسب کرد. وی آثار



۱۲۶ / نسبت علم و سیاست در طریقت‌های عرفانی عصر زندیه (با تأکید بر ذهبیه و نعمت‌اللهیه)

فراوانی شامل رساله‌ی شمس‌الحکمه، رساله‌ی کنز‌الحکمه، رساله‌ی انوار‌الولایه، نور‌الهدایه، مثنوی نور‌الولایه، مثنوی منهج‌التحریر، رساله‌ی افاضه‌ی روحیه، رساله و قصیده‌ی فصل‌الخطاب و رساله و قصیده‌ی عشقیه را از خود به یادگار گذاشت (همان: ۳۱۹-۳۱۷ و ۳۲۱) که بیشتر در حمایت از تصوف و عرفان عملی به شیوه‌ی ذهبیان و هجوم علیه مخالفان تصوف، به خصوص علمای منتقد تصوف است. مهم‌ترین رساله که در آن اندیشه‌های سیاسی او بیان شده، رساله‌ی طب‌الممالک است. در بخش اول این رساله، به اسباب و علامت‌های بحران در سلسله‌ی صفویه و سقوط آن و در بخش دوم، به شیوه‌ی علاج و مقابله با این بحران پرداخته است. بخش گسترده‌ای از نظریه‌های سیدقطب به مخالفت زیاد با علمایی مربوط می‌شود که با تصوف سر‌ناسازگاری داشتند و با شاهان صفوی در تضعیف تصوف همکاری می‌کردند (همان: ۳۱۱). طرح چنین نظریه‌هایی از جانب وی درباره‌ی نهاد دین و حکومت صفوی باعث شد این فرقه برای مدتی مورد بی‌توجهی علما و سلسله‌ی صفویه قرار گیرد؛ ولی این فرایند ضعف مدت زمان کوتاهی ادامه داشت.

برخی از علما و بزرگان از محضر سیدقطب‌الدین نیریزی بهره گرفتند که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به فقهای نامدار شیعه مانند سیدمحمد نجفی، شیخ‌جعفر نجفی، شیخ‌احمد لکساوی، علامه آقامحمد بیدآبادی و مولانا محراب گیلانی اشاره کرد (هدایت، ۱۳۰۵: ۲۷۶). احتمالاً این ارتباط نزدیک او با فقهای شیعه و همچنین شیوه‌ی طریقتی وی که به شریعت عنایت خاصی داشت و آمیزه‌ای از تعالیم شیعه در آن موج می‌زد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۳۲-۳۳۴)، موجب شد تا پس از مرگش، طریقه و روش فکری ذهبیه به تدریج از مظان تهمت‌ها و بدبینی‌ها خارج شود و بسیار کمتر از دیگر فرق صوفیان مورد مخالفت متشرعان قرار گیرد. از بزرگان و عارفان برجسته‌ی این طریقه می‌توان به آقامحمد بیدآبادی (وفات ۱۱۹۸ق) یا ملامحراب گیلانی، شاگرد و معاصر آقامحمد بیدآبادی، اشاره کرد (واحدی، ۱۳۸۴: ۴۱۵؛ پازوکی، ۱۳۸۲: ۷/۳۹۵).

زندیه برای ذهبیه احترام بسیاری قائل بودند؛ به‌ویژه کریم‌خان زند و جانشینانش به بزرگان این طریقت بسیار احترام می‌گزاردند. اصولاً سیاست کریم‌خان بر تساهل و تسامح مذهبی استوار بود و چندان نیز به مسائل شرعی یا عرفانی عقیده‌ای نداشت (همان: ۳۳۱)؛

رجبی، ۲۵۳۵: ۱۳۶). وی تا زمانی که حضور افراد و گروه‌ها به سیاست‌های کلی او خدشه‌ای وارد نمی‌کرد و قدرت آن‌ها نیز موجب بیم و هراس نمی‌شد، مزاحم ایشان نمی‌شد و در امورشان دخالتی نمی‌کرد. موضع‌گیری او در برابر نعمت‌اللهیان این ادعا را کاملاً اثبات می‌کند. در دوران کریم‌خان، درویشان ذهبی آزادانه به تبلیغ سلسله و مرام خود می‌پرداختند. آقامحمد بیدآبادی، از بزرگان این طریقه، مورد احترام و علاقه‌ی کریم‌خان زند بود. کریم‌خان این عارف برجسته را به این جمله: «از کسب تکمه چینی معاش می‌کند و منت از کس نمی‌کشد» می‌ستود (آصف، ۱۳۸۰: ۳۰۹). اما این ارادت در حد احترام بود و با وجود ارادت به این عرفا، حاضر نشد برای این بزرگان و حتی طلاب مدارس مستمری قرار دهد (همان: ۳۰۹).

در ادامه‌ی این مقاله، با بررسی رئوس اندیشه‌های علمی و فلسفی آقامحمد بیدآبادی، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز پس از سقوط صفویه، به تبیین جایگاه عرفان نظری در این دوره پرداخته می‌شود. تلاش‌های گسترده و فراوان بزرگان طریقت ذهبیه و تعامل مناسب آنان با دو نهاد دین و دولت در جامعه موجب شد سلسله‌ی ذهبیه از دوران زندیه و آغاز قاجار تا کنون، به دومین طریقت بزرگ صوفیانه‌ی ایران تبدیل شود و شهرت خاصی داشته باشد (پازوکی، ۱۳۸۲: ۷/ ۳۹۵).

در میان جانشینان کریم‌خان زند، علیمرادخان زند مرید آقامحمد بیدآبادی بود و حتی نقل شده است که ۷ هزار تومان (به قیمت ۲۸ هزار خروار خروار دیوانی غله) را نزد بیدآبادی نهاد تا وی به مستحقان دهد؛ اما بیدآبادی نپذیرفت و هنگامی که با اصرار علیمرادخان و تأکید او مبنی بر اینکه «مال حلال است و از حاصل زراعت به دست آمده» مواجه شد، در نهایت، بیدآبادی به وی توصیه کرد تا اموال را با دست خود به فقرا اعطا کند و علیمرادخان نیز کسی را مأمور کرد تا این مال را به محتاجان شهر بدهد (آصف، ۱۳۸۰: ۴۰۵-۴۰۸). جالب این است که آقامحمد بیدآبادی صاحب علم کیمیا بود و هر سال «هزارهزار مثقال طلا و نقره انفاق می‌کرد» و مورد احترام متشرعان و صوفیان بود (همان‌جا).

آقامحمد بیدآبادی در تأسیس و احیای چندجریان مهم فکری دردوره‌ی زندیه نقش بسزایی داشت؛ بنابراین ضروری است تا در اهمیت و جایگاه علمی این فرد در این برهه‌ی تاریخی که کمتر مورد توجه و بررسی محققان قرار گرفته، تأمل شود.

#### ۴. اهمیت و جایگاه علمی آقامحمد بیدآبادی در عرفان نظری

در میان فیلسوفان و عارفانی که بیش از همه حکمت متعالیه را - که از اواخر صفویه روبه فراموشی نهاده بود - احیا کرد، نام حکیم متأله، فقیه محدث و عارف معروف ملامحمد بیدآبادی (وفات ۱۱۹۸ق) ظهور و جلوه‌ی خاصی دارد.

از استادان وی در حکمت و فلسفه به میرزا محمد تقی الماسی و علامه اسماعیل خواجه‌بویی اشاره کرده‌اند. البته، در عرفان نیز از ارادتمندان سید قطب‌الدین نیریزی بود و با ارشاد وی به سیر و سلوک پرداخت. شاگردان مهم بیدآبادی عبارت‌اند از: ملاعلی نوری، ملامحراب گیلانی، حاج محمد ابراهیم کلباسی، میرزا ابوالقاسم خاتون‌آبادی، میرزا ابوالقاسم قمی، ملا نظر علی گیلانی، سید حسین قزوینی، صدرالدین محمد دزفولی، ملامهدی نراقی و میرزا محمد علی میرزا مظفر مدرس آثار شیخ اشراق (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴/ ۲۹۶-۲۹۷).

صاحب کتاب ارزشمند *ریاض‌الجنه* مقام و منزلت علمی بیدآبادی را در حکمت الهی نظیر جایگاه علامه وحید بهبهانی در فقه دانسته و معتقد است این هر دو، یکی در حکمت و دیگری در فقه به احیای این دو علم - که با تصرف و دخالت کج‌اندیشان از میان رفته بود، همت گماشتند (زنوزی، ۱۳۷۸: ۳/ ۶۸۸). بیدآبادی به زبان‌های عربی و فارسی آثاری از خود بر جای گذاشته است که همگی چاپ شده‌اند: *آداب‌السیر و السلوک، التوحید علی نهج‌التجرید یا مبدأ و معاد، حسن دل (در سیر و سلوک و اخلاق)، حواشی بر اسفار صدر المتألهین، دستور العمل اخلاقی، دو رساله در سیر و سلوک*. از آثار خطی او عبارت‌اند از: *تفسیر قرآن کریم، حاشیه بر مشاعر ملا صدرا، حاشیه بر معانی الاخبار شیخ صدوق، رساله‌ای در کیمیا، جنگی در کیمیا (دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳/ ۳۳۷)*.



این عارف برجسته چند اقدام مهم در فلسفه و عرفان اسلامی انجام داد که به‌طور فشرده به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: ۱. احیای حکمت متعالیه؛ ۲. تأسیس عرفان شیعی (شرعی)؛ ۳. تدریس عرفان و تصوف نظری.

#### ۴-۱. احیای حکمت متعالیه

مکتب فلسفه‌ی اسلامی تا اواخر عصر صفویه و مقارن سقوط این سلسله تحت سیطره‌ی اندیشه‌ی مشایی و وجه غالب بین حکمای اسلامی بود. البته، این اندیشه‌پس از سقوط صفویه نیز ادامه یافت؛ با این تفاوت که از دوره‌ی سقوط صفویه به تدریج، در آثار حکمای اسلامی به آثار و اندیشه‌های صدرایی توجه شد. با این حال، توجه اصلی به اندیشه‌های صدرایی به‌صورت جدی در عصر کریم‌خان زند توسط علامه آقامحمد بیدآبادی صورت پذیرفت. البته، عاملی که باعث احیای حکمت متعالیه می‌شد، به ماهیت این حکمت بازمی‌گشت، نه به افرادی که آن را ترویج می‌کردند. از یک‌سو، به دلیل دفاع ملاصدرا از فلسفه‌ی مشاء در بسیاری از مسائل فلسفی و حواشی محققانه‌ی او بر کتب مشائیان، طالبان فلسفه‌ی مشاء را به مطالعه‌ی فلسفه‌ی او تشویق می‌کرد و از سوی دیگر، به دلیل اینکه ملاصدرا بسیاری از قواعد اشراقی را به سبک برهانی استوار کرد، طالبان حکمت ذوقی را نیز متمایل به فلسفه‌ی صدرایی نمود و این موارد باعث توجه حکما به کتب ملاصدرا شد. بزرگ‌ترین نقش را در انتقال حکمت متعالیه در دوره‌ی فترت بین سقوط صفویه تا ابتدای قاجاریه آقامحمد بیدآبادی داشت. وی را زنده‌کننده‌ی طریقه‌ی صدرایی و حلقه‌ی رابطه میان ملاصدرا و آخوند ملاعلی نوری (وفات ۱۲۴۶ق بزرگ‌ترین مدرس و مروج حکمت متعالیه) به‌شمار می‌آورند که در طبقه‌ی فلاسفه اسلامی، در «طبقه‌ی بیست‌وهفتم» (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۹۵) و در سیر ادوار فلسفه‌ی اسلامی، «دوره‌ی هشتم» (صدوقی سها، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷) نامیده شده است.

از دوره‌ی آقامحمد بیدآبادی به بعد بود که کتب ملاصدرا و فلسفه‌ی متعالی او رسماً بر افکار و آرای مشائیان و اشراقیان ترجیح داده شد و به تعبیر شهید مطهری، «اندیشه‌های صدرا تدریجاً شناخته شد و رو آمد. ظاهراً آن دهانه‌ی فرهنگ که این آب جاری



۱۳۰ / نسبت علم و سیاست در طریقت‌های عرفانی عصر زندیه (با تأکید بر ذهبیه و نعمت‌اللهیه)

زیرزمینی از آنجا کاملاً ظاهر شد، بر همه پدیدار گشت، آقامحمد بیدآبادی است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۹۵).

آقامحمد علاوه بر تدریس اسفار به دیگر کتب و آثار فلسفی ملاصدرا نیز توجه خاصی داشته است. از مهم‌ترین آثار دیگر ملاصدرا که از زمان آقامحمد به بعد متن درسی به‌شمار می‌رفت و بین حکما مورد بحث بود، کتاب *مبدأ و معاد* است. در واقع، یکی از مهم‌ترین آثار حکیم بیدآبادی، کتاب *المبدأ و المعاد* وی است. عبارات این کتاب شباهت بسیاری با کلمات و عبارات آخوند ملاصدرا دارد. همچنین، نثر کتاب وی بسیار زیبا و جذاب است. پس از فوت آقامحمد بیدآبادی، شاگرد برجسته‌اش، ملاعلی نوری، تدریس و زعامت علمی استادش را ادامه داد. نوری به دلیل آنکه مدرسی کم‌نظیر بود و به واسطه‌ی عمر طولانی و همچنین حدود هفتاد سال تدریس حکمت صدرایی، توانست افکار ملاصدرا را به‌طور علمی و عملی وارد حیات فلسفه‌ی اسلامی کند.

#### ۴-۲. تأسیس عرفان شیعی

طریقه و مشرب فکری آقامحمد جمع میان عرفان، قرآن و برهان بوده است (مدرس هاشمی، ۱۳۷۷: ۲۵). او در طریقه‌ی عرفانی خود جمع میان ظاهر و باطن کرده بود و یکی را بدون دیگری ناتمام می‌دانست. بیدآبادی برنامه‌هایش، از کسانی که جویای راه و رسم سلوک او بودند، می‌خواست در عین حفظ ظواهر شریعت، باطن آن را مراعات کنند و به عبارت دیگر، توجه به لب و کنار گذاشتن قشر در عین حفظ ظواهر شریعت را سرلوحه‌ی خود قرار دهند. او در این زمینه نیز مانند حکمت متعالیه توانست در سلوک و عرفان عملی شاگردانی برجسته تربیت کند؛ چنان‌که عرفای بزرگ نجف اشرف طریقه‌ی عرفانی خود را به این عارف متصل می‌کنند (صدوقی سها، ۱۳۵۹: ۱۵۰). سید عرفای نجف، فقیه و عارف بزرگ آقاسیدعلی شوشتری (وفات ۱۲۸۳ق) بود که نحوه‌ی اتصال طریقه‌ی عرفانی او به آقامحمد بیدآبادی به این صورت است:

آقاسیدصدرالدین دزفولی (وفات ۱۲۵۸ق) شاگرد آقامحمد بیدآبادی است. شاگرد سیدصدرالدین نیز آقاسیدعلی شوشتری (وفات ۱۲۸۳ق) است. آقاسیدعلی با واسطه یا

بی‌واسطه از کاشف دزفولی دستورات تربیتی می‌گرفته است. پس از آقامحمد بیدآبادی، شاگردانش به اعتاب مقدسه سفر کردند و در نجف و کربلا علاوه بر علوم نظری به درس علم اخلاق و سیروسلوک عرفانی اهتمام ورزیدند و علم رابا عمل همراه کردند. مکتب عرفانی و اخلاقی نجف از آقاسیدعلی شوشتری به بعد چنین است: عارف سالک آخوند ملاحسینقلی همدانی (وفات ۱۳۱۱ق) شاگرد آقاسیدعلی است. آقاسیداحمد کربلایی شاگرد ملاحسینقلی همدانی است. سیدعلی قاضی طباطبایی تبریزی نیز شاگرد سیداحمد کربلایی است. طریقه‌ی تربیتی و اخلاقی این عرفا از قاضی تبریزی تا آقامحمد بیدآبادی، مبتنی بر معرفت نفس بود که به معرفت حق می‌انجامید.

#### ۴-۳. تدریس رسمی عرفان نظری

در فاصله‌ی میان فوت ملاصدرا (۱۰۵۰ق) تا دوره‌ی آقامحمد بیدآبادی، تدریس افکار ابن‌سینا و پیروانش رواج داشت و دروس عرفان و تصوف چندان رونقی نداشت. در این دوره، تنها به نام امیرسیدحسن طالقانی (وفات بعد از ۱۱۱۶ق) اشاره شده که به‌عنوان مدرس، به شرح فصوص ابن‌عربی و کتب شیخ اشراق می‌پرداخت (حزین لاهیجی، ۱۳۷۵: ۱۶۹ و ۳۲۴). از ملاصادق اردستانی نیز به‌عنوان استاد فلسفه و عرفان نام برده شده است. حزین لاهیجی وی را چنین وصف می‌کند: «و کان حکیماً متکلماً فیلسوفاً عارفاً کثیر المیل الی التصوف» (همان: ۱۹۲).

بعد از این‌ها، آقامحمد بیدآبادی عرفان نظری را در اصفهان تدریس می‌کرد و کتب شرح فصوص، مصباح‌الانس، تمهیدالقواعد و دیگر آثار عرفانی را درس می‌داد (آشتیانی، ۱۳۶۳: ۲/ مقدمه پانزده). پس از او دو شاگرد برجسته‌اش - میرزا محمدعلی میرزا مظفر (وفات ۱۱۹۸ق) مهم‌ترین شاگرد آقامحمد و ملامحراب گیلانی از مدرسان حکمت و عرفان - این مباحث را به‌عنوان متون اصلی عرفان نظری، به سبک علمی و تحقیقی در حوزه‌ی علمی اصفهان تدریس کردند. زنوزی که چندی شاگرد ملامحراب بوده، او را به مهارت در حکمت و تصوف وصف کرده است: «او را اطلاعی عظیم و میلی کثیر به تصوف است و من بر او بخشی از اسفار و دفتر چهارم مثنوی را خواندم» (صدوقی سها،

۱۳۲ / نسبت علم و سیاست در طریقت‌های عرفانی عصر زندیه (با تأکید بر ذهبیه و نعمت‌اللهیه)

۱۳۵۹: ۱۸۳). بزرگ‌ترین مدرس عرفان نظری در قرن سیزدهم، سیدرضی لاریجانی (وفات ۱۲۷۰ق) است. وی شاگرد میرزا عبدالجواد شیرازی، شاگرد آقامحمد بیدآبادی بوده است (آشتیانی، ۱۳۷۰).

### ۵. بازگشت نعمت‌اللهیان و احیای این سلسله در ایران عصر زندیه

طریقت نعمت‌اللهیه از مهم‌ترین سلسله‌های صوفیانه در دنیای اسلام است و پیروان فراوانی به‌ویژه در نواحی ایران، هندوستان و عراق عرب دارد. البته، این طریقت نسبت به سلسله‌های صوفیانه‌ی دیگر دارای قدمت چندانی نبوده و در نیمه‌ی دوم قرن هشتم هجری در دوران حکومت امیر تیمور گورکانی توسط سیدنورالدین، صوفی علوی مشهور به شاه‌نعمت‌الله ولی ماهانی کرمانی (۸۳۴-۷۳۱ق)، پدید آمد. پدرش دراصل، عرب و از سادات موسوی و مادرش دختر یکی از خوانین شبانکاره‌ی فارس بود. سیدنعمت‌الله در جوانی دست ارادت به شیخ عبدالله یافعی، از مشایخ صوفیان در مکه، داد که به ادعای نعمت‌اللهیان، از طریق او به ابوالحسن بصری و سپس امیرمؤمنان علی (ع) متصل می‌شود (نوربخش کرمانی، ۱۳۳۷: ۱-۱۴). با این حال، درباره‌ی مذهب شاه‌نعمت‌الله اختلاف وجود دارد. مدارک درباب سنی بودن او بسیار است. سلسله‌ی مشایخ و نسبت خرقه‌ی شاه‌ولی، به تصریح خود او به شیخ‌احمد غزالی و حسن بصری می‌رسد که محل انکار تشیع‌اند. قراین و شواهدی که در آثار منظوم و منثور شاه‌نعمت‌الله یافت می‌شود، فراوان است؛ چنان‌که درباب دوستی خلفای اربعه گفته است:

چهار یار رسول‌اند دوستان خدا به دوستی یکی دوست‌دارشان هرچار

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۲۸: ۳۲۱)

شاه‌نعمت‌الله نوآوری‌هایی نیز در تصوف انجام داد. نزدیک کردن آداب صوفیه به شریعت، ممنوع کردن سماع درویشی، حذف خرقه‌ی صوفیان، تبدیل کردن لباس صوفیان به لباس عمومی جامعه‌ی روا داشتن آنان به کار و تلاش از اقدامات وی بود (شییی، ۱۳۸۰: ۲۳۱-۲۳۷؛ نوربخش کرمانی، ۱۳۳۷: ۷۶-۸۳).



به لحاظ سیاسی، طریقت شاه‌نعمت‌الله چنان رواج یافت که وحشت تیمور را برانگیخت. به‌ویژه اینکه این طریقت گرایش‌ها و صبغهی سیاسی نیز داشت و پیروانش تعظیم و ارادت خاصی به شیخ خویش داشتند؛ چنان‌که شاه‌نعمت‌الله برای فرار از فشار حکومتی، مدام از شهری به شهر دیگر می‌رفت؛ تا جایی که توانست ۱۲ هزار مرید بیابد.

در دوره‌ی صفویان به‌ویژه از اواسط این دوره به‌بعد، ادامه‌ی فعالیت گسترده برای صوفیان نعمت‌اللهی دشوار شد و آنان به‌علت روابط آزادی که بین ایران و هند برقرار بود، مانند بسیاری از شاعران، عالمان، هنرمندان و حتی واعظان که برای یافتن شرایطی بهتر برای زندگی و ارائه‌ی هنر و علم خویش راهی هندوستان و به‌ویژه شبه‌جزیره‌ی دکن می‌شدند، به آن دیار نقل مکان کردند؛ زیرا علاوه بر شباهت فرهنگی زیاد بین دو کشور، زبان فارسی نیز در آنجا رسمیت داشت و جمعیت شیعه‌ی زیادی را در خود جای داده بود. بنابراین، ضعف و افول چشمگیری در فعالیت‌های این سلسله در ایران رخ نمود؛ چنان‌که دچار فقدان رهبری در ایران شد. نفوذ و گسترش این فرقه و سایر فرق صوفیه در هند به‌نوعی سیطره‌ی معنوی و در نتیجه، رشد تشیع و تصوف و زبان فارسی در دکن منجر شد (پازوکی، ۱۳۸۲: ۷/۳۹۲). البته، بی‌مهری شاهان صفوی و علمای آن دوران نیز در تشدید روند مهاجرت صوفیان از ایران به هند مؤثر بود. علاوه بر این‌ها، برخی عوامل اجتماعی دیگر نیز در تضعیف برخی فرق صوفیه در ایران عصر صفویه مهم بود؛ از جمله درگیری‌های شدید و متعصبانه‌ی حیدری و نعمتی که باعث تضعیف قدرت صوفیان و انزجار مردم از صوفیان می‌شد.

از عوامل دیگر تضعیف نعمت‌اللهیه در ایران، سقوط سلسله‌ی صفویه و استیلای افشاریه بود که حتی در خارج از ایران هم اثرگذار بود. برای مثال، موجب شده بود خانقاه و تکیه‌ی بسیار باشکوه نعمت‌اللهی در قسطنطنیه پس از سقوط به‌دست صفویان، توسط درویشان سلسله‌ی سنی مذهب نقشبندیه تصرف شود (شیروانی، بی‌تا: ۴۴۱).

به هر حال، وضعیت طریقت نعمت‌اللهی در ایران چنان شد که دیگر کسی یافت نمی‌شد به این فرقه در ایران بگراید و به گفته تمام منابع آن دوران، سیدمعصوم علیشاه دکنی که با اختیار تام و کامل از سوی شاه‌علیرضا دکنی به ایران فرستاده شد، قهرمان و بانی رواج

و رونق دوباره‌ی سلسله‌ی صوفیانه‌ی نعمت‌اللهیه در ایران شد (همان: ۲۲۳؛ پازوکی، ۱۳۸۲: ۳۹۳/۷).

تلاش برای احیای طریقت نعمت‌اللهی از دوران زندیان آغاز شد و از این دوره مهاجرت اقطاب این سلسله به ایران شروع شد و به تدریج موفق شدند مشهورترین و بزرگ‌ترین سلسله‌ی صوفیانه ایران را به خود اختصاص دهند.

برخی زمینه‌های تاریخی مقدمات رواج و گسترش تصوف نعمت‌اللهی در این دوران را فراهم آورده بود. دگرگونی و آشفتگی سیاسی اوضاع ایران و جنگ‌های پی‌درپی مدعیان قدرت با انتقال مرجعیت دینی تشیع از اصفهان به عراق عرب، سیاست شاهان زمانه مانند تضعیف نهاد مذهب توسط نادرشاه یا سیاست تساهل و تسامح کریم‌خان زند و دخالت نکردن او در زمینه‌های مذهبی و دینی و روحیه‌ی خود او که چندان نیز در عمل به شریعت تقیدی نداشت، و اوضاع اقتصادی به شدت نابسامان جامعه که اقتصاد ایران را در این دوران به ورشکستگی کامل سوق داده بود، همگی موجب گرایش عمومی به احوال و آداب صوفیانه می‌شد. این عوامل زمینه را برای حضور مبلغان صوفی در ایران مساعد می‌کرد.

شاه‌علی‌رضا دکنی - قطب وقت صوفیان نعمت‌اللهی که در دکن هندوستان مستقر بود و احتمالاً از اوضاع ایران خبر داشت - به درخواست مشتاقان، دو خلیفه از جانب خویش به نام‌های سیدمعصوم‌علیشاه دکنی و شاه‌طاهر دکنی را در دهه‌ی پایانی قرن دوازدهم هجری قمری، هم‌زمان با حکومت کریم‌خان زند از دو مسیر متفاوت به ایران اعزام کرد: ۱. شاه‌طاهر دکنی از شرق ابتدا وارد خراسان شد و پس از زیارت امام هشتم (ع) به شهر یزد رفت و زیاد نتوانست افرادی را ارشاد کند (دیوان‌بیگی، ۱۳۶۴: ۲/۱۰۲۷). ۲. میر عبدالحمید حیدرآبادی دکنی مکی مدنی حسینی یا همان سیدمعصوم‌علیشاه از وزیرزادگان و خاندان صاحب‌جاه و جلال‌دردکن بود که بارها کردن مال و مقام به تحصیل علوم رسمی همت گماشت و سرانجام، دل به ارادت شاه‌علی‌رضا داد و از خلفای او شد. احتمالاً در سال ۱۱۹۰ق همراه با همسرش از مسیر خلیج فارس به بوشهر آمد و از آنجا وارد شیراز شد و دعوت خویش را آغاز کرد. شیراز به دلیل پایتختی در عصر زند و شهرت مردمانش به درویش‌دوستی و فقیرپروری، مورد توجه بود (فسایی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱/۱۶۱). حضور

معصوم‌علیشاه در شیراز و دعوت او مورد استقبال مشتاقان فراوانی قرار گرفت. از آن میان، فیض‌علی‌شاه اصفهانی و فرزندش نورعلی‌شاه، مشتاق‌علی‌شاه اصفهانی و درویش‌شاه حسنعلی اصفهانی از اهمیت خاصی برخوردار بودند (شیروانی، بی‌تا: ۶۵۵-۶۵۶؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۸۲: ۳/ ۱۷۰-۱۷۳)؛ زیرا با رسیدن به مقام ارشاد از سوی او، هسته‌ی مرکزی و آغازین خلفای نعمت‌اللهی در ایران به‌خصوص در شیراز و اصفهان شکل گرفت.

## ۶. روابط طریقت نعمت‌اللهی با نهاد دین و دولت در عصر زندیان

چندی نگذشت که نعمت‌اللهیان با مخالفت نهاد علمای حکومت زندیه روبه‌رو شدند. افزودن پسوند «شاه» به نامشان، زدن قبه‌ی طلا بر بالای خیمه و جمع‌آوری مریدان زیاد، هراس شاهان زمانه و جذب مردم با مطالبی که علما آن را فریب یا سحر تلقی می‌کردند، خشم نهاد دین را علیه آنان برمی‌انگیخت.

درباره‌ی دلیل اخراج نعمت‌اللهیان از شیراز توسط کریم‌خان سخنان متفاوتی گفته شده است. برای مثال، مست‌علی‌شاه شیروانی - که چهارمین جانشین معصوم‌علیشاه در قطبیت بود و برای نخستین بار به زندگی‌نامه‌ی صوفیان آن دوران و برخی رویدادهای مربوط به آنان به‌شکلی تقریباً مناسب و مفید اشاره کرده و از همین روی، بر دیگر منابع برتری دارد - درباره‌ی اخراج معصوم‌علیشاه و همراهانش از شیراز دلیلی سطحی و ظاهری مطرح کرده است؛ مبنی بر اینکه به‌علت اغوا و بدگویی برخی در اویش، کریم‌خان به اخراج آنان دستور داد (شیروانی، بی‌تا: ۸۸ و ۲۳۳). برخی مانند سرجان‌ملکم (۱۳۶۲: ۲/ ۵۳۶) دلیل اخراج آن‌ها را هراس خان زند و به‌خصوص روحانیون شیراز از گسترش پایگاه درویشان دانسته‌اند که در طی آن، متشرعان با این جمله که «اینان را سر عروج است و بر سریر شاهی خروج، نبینی که خود را شاه خوانند و مریدان را خدام دانند [...] سنتشان بیعت و سیرتشان بدعت»، به تحریک خان زند پرداختند و او نیز چون فردی سلیم‌النفس بود، تنها به اخراج صوفیه فرمان داد؛ و گرنه رفتاری خشن‌تر با آن‌ها داشت. اما محمد معصوم شیرازی (۱۳۸۲: ۳/ ۱۷۲) که از بزرگان صوفیه در عصر مشروطیت بود، بدون نامبردن از علما و روحانیون،

فقط به اخراج صوفیان توسط کریم خان زند و آغاز گرایش او به صوفی‌ستیزی اشاره کرده است.

توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی آن عصر می‌تواند دلایل این گونه رفتار کریم‌خان زند را روشن کند. باید توجه داشت که با وجود مخالفت روحانیت و علما با صوفیه، در برخی منابع گزارشی از اخراج نعمت‌اللهیان از شیراز نیامده است. از سوی دیگر، با توجه به موقعیت و حضور قوی علمای بانفوذ که شامل علمای عتبات و اصفهان نیز می‌شد، به نظر نمی‌رسد علمای شیراز از قدرت چندان زیادی برای تأثیر نهادن بر نظر کریم‌خان و وادار کردن او به اخراج درویشان برخوردار بوده‌اند. علاوه بر اینکه روحیه‌ی مذهبی و شیوه‌ی رفتار کریم‌خان زند با علما، حاکی از حفظ استقلال رأی و عدم تأثیرپذیری از آنان بود (ر.ک: آصف، ۱۳۸۰: ۳۱).

در مورد سیاست پادشاهان زندیه نیز باید یادآوری کرد که اصولاً سیاست کریم‌خان مبتنی بر تساهل و تسامح مذهبی بود و چندان نیز به مسائل شرعی یا عرفانی عقیده‌ای نداشت (همان: ۳۳۱؛ رجبی، ۲۵۳۵: ۱۳۶). او تا زمانی که حضور افراد و گروه‌ها به سیاست‌های کلی‌اش خدشه‌ای وارد نمی‌کرد و قدرت آن‌ها نیز موجب بیم و هراس نمی‌شد، برایشان مزاحمت ایجاد نمی‌کرد و در امورشان مداخله نمی‌نمود. موضع‌گیری او در برابر نعمت‌اللهیان این ادعا را کاملاً اثبات می‌کند. اقدامات عمرانی وی، مانند درنظر گرفتن بناهایی برای سکونت و رفاه درویشان و زائران بیشتر جنبه‌ی اقدامات رفاهی عمومی داشت تا دلبستگی و ارادت به این گروه (رجبی، ۲۵۳۵: ۱۳۵).

معصوم‌علی‌شاه و یارانش پس از اخراج از شیراز به اصفهان رفتند و با استقبال بسیار صمیمی علیمرادخان زند، حاکم اصفهان و خویشاوند کریم‌خان زند، مواجه شدند. علیمرادخان زند نه تنها ارادت و احترام خاصی برای عرفا و نیز درویشان قائل بود؛ بلکه به دلیل دریافت مژده‌ی سلطنت از فیض‌علی‌شاه اصفهانی، علاقه‌ی خاصی به آنان داشت و ضمن استقبال و خوشامدگویی گسترده، تکیه‌ی فیض را برای اقامت او و معصوم‌علی‌شاه و یارانش تعمیر کرد و روزانه مبلغ یک تومان حقوق نیز برای آنان درنظر گرفت. جالب این



است که اخراج این افراد از شیراز موجب گسترش آوازه‌ی آنان شد (ملکم، ۱۳۶۲: ۲/۵۳۶).

مدت کمی از اقامت معصوم‌علی‌شاه و یارانش در اصفهان نگذشته بود که جنگ‌های جانشینی پس از مرگ کریم‌خان بین جانشینان او و آقامحمدخان قاجار در گرفت. اصفهان به دلیل اهمیت خاص سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی، و قرار گرفتن در مرکز ایران و نیز حکمرانی علیمرادخان زند که از اعضای بسیار مهم و تأثیرگذار آن خاندان به‌شمار می‌رفت، مورد توجه آقامحمدخان بود؛ بنابراین با هجوم وی، علیمرادخان ناگزیر از شهر فرار کرد (موسوی نامی، ۱۳۶۸: ۸۱-۸۴).

پس از این واقعه، معصوم‌علی‌شاه و یارانش از اصفهان به سمت مشهد حرکت کردند. در خراسان نیز به دلیل مخالفت برخی علما و همچنین شاه‌رخ نادری که بر مشهد حکومت می‌کرد، نتوانستند اقامت کنند و از آنجا اخراج شده، به سمت منطقه‌ی افغان‌نشین شرق ایران حرکت کردند و در هرات مستقر شدند. کمی بعد به علت فشار علمای سنی، از آنجا هم مهاجرت کردند و به سوی هندوستان رفتند و با شاه‌علی‌رضا دکنی، قطب سلسله، ملاقات کردند.

معصوم‌علی‌شاه قبل از حرکت به هندوستان، نورعلی‌شاه اصفهانی را جانشین خود در ایران قرار داد و یک اقدام مهم دیگر نیز انجام داد: سازمان‌دهی شبکه‌ی خلفای نعمت‌اللهی به دو بخش شرقی، و مرکزی و غربی. بخش شرقی به خلیفه‌گری امثال درویش حسنعلی اصفهانی، حیدرعلی‌شاه و عین‌علی‌شاه به امور مناطقی چون خراسان و افغانستان و حوالی هند پرداخت. بخش مرکزی و غربی هم سرپرستی امور ایران و عراق عرب را در دست داشت که از آن میان، فیض‌علی‌شاه شیخ اصفهان، مجذوب‌علی‌شاه شیخ آذربایجان و مشتاق‌علی‌شاه اصفهانی شیخ کرمان شدند. نورعلی‌شاه اصفهانی هم به‌عنوان خلیفه‌الخلفا، مسئولیت تمام مسائل کلی و جزئی سلسله را برعهده داشت (شیروانی، بی‌تا: ۲۲۳؛ دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۴: ۲/۱۰۳۷؛ معصوم‌علی‌شاه، ۱۳۸۲: ۳/۱۷۱).

مهم‌ترین اقدامی که نورعلی‌شاه انجام داد، مسافرت به شهرهای بزرگ و قدیمی ایران و ترویج سلسله بود. وی در این راه موفقیت بسیاری به‌دست آورد. پس از رفتن



معصوم‌علی‌شاه به هند، نورعلی‌شاه، خلیفه‌الخلفای او، دوباره اصفهان را که پس از مرگ علی‌مرادخان برای حضور صوفیان آرام شده بود، برای محل اصلی اقامت خود انتخاب کرد.

لطفعلی‌خان نیز با صوفیان نعمت‌اللهی چندان میانه‌ی خوبی نداشت و حتی زمانی نورعلی‌شاه اصفهانی را در شیراز آورده بود (معصوم‌علی‌شاه، ۱۳۸۲: ۳/۱۷۴ و ۱۹۹-۱۹۸). شاید دلیل این رفتار، ارتباط این درویش با آقامحمدخان قاجار و دشمنی بین این دو خان از دو طایفه‌ی زند و قاجار بود. همچنین، هنگام محاصره‌ی کرمان توسط آقامحمدخان قاجار در سال ۱۲۰۸ق، لطفعلی‌خان زند به پیشنهاد مرادخان سیرجانی و به‌منظور حفظ موقعیت جنگی و برای مقابله با قحطی، حدود ۲هزار نفر از دراویش و گدایان و برخی ارباب عمام را از شهر اخراج کرد که در بین اخراجیان، مظفرعلی‌شاه کرمانی بود. وی به اردوی خان قاجار پیوست و مورد استقبال گرم و صمیمانه‌ی خان قاجار، از جمله دریافت تیول نایل شد (باستانی پاریزی، ۱۳۶۴: ۲۱۶-۲۶۱۷).

البته، این به‌معنای رابطه‌ی بد زندیه با صوفیان نیست؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، کریم‌خان به‌دلیل وضعیت کمی و کیفی تبلیغات این سلسله، دستور اخراج آنان را از شیراز داد؛ اما در همان حال به صوفیان ذهبی احترام می‌گزارد. علاوه‌بر این، برخی صوفیان نعمت‌اللهی در دستگاه حکومت زندیه مشغول خدمت بودند. نمونه‌ی آن قلندری به‌نام میرزا محمدناصر علی‌شاه اصفهانی است که نخست از ملازمان کریم‌خان زند بود و نزد وی جایگاه بسیار محترمی داشت؛ سپس مجذوب درویشان شد، به نورعلی‌شاه اصفهانی پیوست و نزد او توبه کرد و در شمار مریدان وی درآمد. او همه‌چیز خود، از منصب حکومتی تا زندگی شخصی‌اش را رها کرد و حتی جز پوشانده‌ی عورت، لباس دیگری را نیز انتخاب نکرد و تا جایی پیش رفت که به درویش مطلق شهره شد. سرانجام، در حال جذبه در اصفهان درگذشت (۱۲۲۰ق) و حسینعلی‌شاه اصفهانی بر او نماز گزارد و مجاور فیض‌علی‌شاه در تخت فولاد دفن شد (معصوم‌علی‌شاه، ۱۳۸۲: ۳/۱۹۶-۱۹۷).

به‌طور اجمالی، تبلیغات و دعوت زیاد خلفای این فرقه - برخلاف فرقه‌ی ذهبیه که از جنجال و تبلیغ دور بود - مخالفت شدید علما و حکومت زندیه را با اقدامات صوفیان

نعمت‌اللهی برانگیخت. دعوت معصوم‌علی‌شاه در شیراز و خلفای او در سایر شهرها، افراد بسیاری را جذب کرد و سیل مشتاقان از دیگر شهرها به حضور او رسیدند. این جریان تا آنجا پیش رفت که به گفته‌ی برخی منابع، تعداد مریدان از ۳۰ هزار نفر گذشت (ملکم، ۱۳۶۲: ۵۳۶/۲). نمونه‌ی آن حضور فیض‌علی‌شاه و دیگران در اصفهان برای دیدار و استفاده از او بود. این جریان نه تنها بی‌سابقه، بلکه کاملاً مشکوک و تهدیدآمیز برای نهادهای قدرت در ایران بود. سرانجام، کار به جایی رسید که علما و روحانیون و حکومت زندیان را به هراس واداشت؛ در نتیجه کریم‌خان زند در ماه‌های پایانی عمر خود به اخراج معصوم‌علی‌شاه و یارانش از شیراز در سال ۱۱۹۲ق فرمان داد (شیروانی، ۱۳۳۹: ۶۵۵-۶۵۶). به این ترتیب، هراس شاهان زندیه و به خصوص علما از گسترش پایگاه درویشان، عامل واکنش آن‌ها به فعالیت‌های این فرقه بود. نگرانی کریم‌خان از تکرار نهضت‌های صوفیان صفوی توسط صوفیان نعمت‌اللهی، در این زمینه قابل بررسی است. به‌ویژه که در آن روزگار، هنوز خاطره‌ی دوران صفویه در اذهان مردم زنده بود و نکته‌ی مهم‌تر این است که برخی صوفیان و دراویش با این ادعا سر به شورش برمی‌داشتند. درحالی که در عملکرد زندیان باذهبیه به این نکته اشاره شد که زندیه برای ذهبیه احترام بسیاری قائل بودند و شخص کریم‌خان زند و جانشینانش به بزرگان این طریقت احترام می‌گزاردند؛ زیرا حضور آن‌ها موجب بیم و هراس نمی‌شد. در ادامه، به دلایل کلی مخالفت علما با تمام فرق صوفیه می‌پردازیم.

## ۷. بررسی علل مخالفت علما با فرق صوفیه

به عملکرد شاهان زندیه در برابر فرقه‌ی ذهبیه و نعمت‌اللهیه در خلال مباحث اشاره شد. گزارش افرادی مانند تنکابنی مبنی بر اینکه نورعلی‌شاه نعمت‌اللهی بر بالای خیمه قبه‌ی طلا نصب می‌کرد و هنگام ورود به اصفهان «امر را بر مردم مشتبه کرده و هر که به آنجا می‌رفت، از زیر بساطی که بر بالای آن نشسته بود، دست به زیر آن می‌برد و نان تازه و کباب جوشان بیرون می‌آورد و آن را کرامت خود قرار داد و سرش آن بود که نقبی از زیر مجلس بیرون بوده و در زیر نقب، نانوا و کباب‌پزی و... بود» (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۲۹۴) کافی

می‌نمود تا هم حاکمان و هم متشرعان را تحریک کند. افزودن پسوند «شاه» به اسمشان، زدن قبه‌ی طلا بر بالای خیمه و جمع‌آوری مریدان زیاد موجب هراس پادشاهان زمانه می‌شد و جذب مردم با مطالبی که علما آن را فریب یا سحر تلقی می‌کردند، خشم متشرعان را برمی‌انگیخت.

سیاری از علما صوفیان را به داشتن افکار غلوآمیز و بالا بردن مقام امیرالمومنین علی (ع) تا حد خدایی محکوم می‌کردند و اتفاقاً پسوند «علی‌شاه» را دلیلی بر این مدعا می‌دیدند. سرودن اشعار غلوآمیز در حق افرادی مثل نورعلی‌شاه توسط مریدان و نسبت دادن مقامات معنوی و روحانی فوق‌العاده و عظمت مذهبی به آنان نمی‌توانست متشرعان را تحریک نکند و اتفاقاً دلیل بسیاری از برخوردهای با صوفیان از دوره‌ی زندیه به بعد، همین بود.

البته، این نکته نیز تأمل‌برانگیز است که چنین برخوردی با صوفیان در دوره‌ی قبل از زندیه کمتر بود و تقابل شدیدی بین آنان با فقها و حکام به وجود نیامده بود؛ اما از این دوره به بعد، برخوردهای شدیدی با صوفیان صورت گرفت. احتمالاً منشأ اصلی آن، تفاوت‌ها و تدریج‌هایی بود که در شیوه‌ی تصوف به وجود آمده بود. هرچند این نکته‌ی مهم را نیز نباید از نظر دور داشت که نهاد دین نیز پس از صفوی قدرتمندتر شده بود و بر سایر نهادهای جامعه اثرگذار بود.

از فقهای مشهوری که در ابتدای دوره‌ی قاجار به شدت با صوفیه برخورد کرد، جز آقامحمدعلی بهبهانی، باید از میرزای قمی نام برد. البته، مخالفت وی در عرصه‌ی اندیشه بود و او برخلاف بهبهانی، به خشونت و ضرب و شتم معتقد نبود. درحالی که نورعلی‌شاه اصفهانی «خطبه‌البیان» حضرت امیرالمومنین (ع) را در ۱۵۲ بیت در بحر متقارب به نظم درآورد، میرزا ابوالقاسم قمی (۱۳۶۹: ۷۸۶) صحت و سندیت این خطبه را رد کرد. قمی در بخشی از کتاب *جامع‌الشتات* که حاوی سؤال‌ها و جواب‌های مختلفی از اوست، درباره‌ی صوفیه چنین پاسخ می‌دهد که جمع بین شرع و سخن صوفیان ممکن نیست و سران صوفیه‌ی این زمان مانند نورعلی‌شاه اصفهانی نیز عملاً اثبات کرده‌اند که دل‌بسته‌ی دنیا هستند و همه‌ی حرف‌هایشان به منظور فریب خلق بوده است (همان: ۷۶۱-۷۶۲).





این مخالفت منحصر به میرزای قمی نبود و فقهایمانند ملااحمد نراقی و شیخ‌احمد احسایی و فلاسفه‌ای مثل ملاعلی نوری نیز با صوفیه مخالف بودند؛ چنان‌که ملاعلی نوری با اصرار فراوان سعی داشت تا مجتهد معروف، سیدحجه‌الاسلام شفتی، را به اعدام یک نفر از درویش مجبور کند و حتی سعی در قتل حسین‌علی‌شاه اصفهانی داشت که از عرفای معروف و خلیفه‌ی نورعلیشاه بود و درعین حال، منصب اجتهاد و امامت جماعت و تدریس نیز داشت. پس از ملاطفت فتحعلی‌شاه با حسینعلی‌شاه، حکیم نوری با شاه قاجار قهر کرد (معصوم‌علی‌شاه، ۱۳۸۲: ۳۶/۲۲۴؛ خاوری، ۱۳۸۳: ۳۵۴).

ایراد دیگری که فقها به صوفیان وارد می‌کردند، دوری آن‌ها از آموختن علم، رها کردن کسب و پیشه و ازدواج و پناه بردن به عزلت، استفاده از طلسمات و نیر نجات (اعمال دور از عادت مانند احضار جن و ارواح) سحر و شعبده، اعمالی مانند رقص و سماع، و غنا و دف و نی، و استعمال بنگ و حشیش و تریاک را باید نام برد.

ازسویی نیز اکثر صوفیه فقها و متشرعان را اهل ظاهر و دور از حقیقت می‌دانستند و عملاً با تقسیم دین به سه بخش شریعت، طریقت، حقیقت با شریعت مخالف بودند و آن را مربوط به عوام می‌دانستند و خواص را از آن بی‌نیاز. این عامل نیز از موارد تقابل فقها با تصوف و صوفیه بود.

نکته‌ی پایانی این مبحث درمورد دیدگاه صوفیان درباب سیاست است. به‌طور کلی، موضع اهل تصوف در برابر حوادث، بی‌اعتنایی و خنثی و گاه نیز جبری‌گرایانه بود و اصولاً نظر مشخصی نیز درمورد حکومت‌ها و مشروعیت و وظایف آن‌ها نداشتند. آنان سلطنت را موهبتی الهی می‌دانستند و شاهان را برگزیده‌ی خداوند و دارای سعادت ابدی و توفیق از سوی خداوند (شیروانی، بی‌تا: ۱۹-۲۱). این دیدگاه تا اندازه‌ای از نظریه‌ی فره ایزدی ایران باستان مایه می‌گرفت. با این حال، دیدگاه جبری صوفیان آنان را به نوعی بی‌واکنشی در برابر حوادث و مسائل کشور سوق می‌داد و بسیاری از حوادث ناگوار را ناشی از اعمال و رفتار بد افراد و جوامع می‌دانستند (شیروانی، ۱۳۴۸: ۵۴۰-۵۴۱). به هر حال، صوفیان درباره‌ی نفس حکومت نظری نداشتند و براساس رفتار شاهان با آن‌ها، به ارزش‌گذاری و قضاوت درمورد حکومت‌ها می‌پرداختند. همین نبود اندیشه‌ی سیاسی مدون و مشخص از



سوی آنان باعث می‌شد نتوانند چارچوبی مشخص با اهداف و راهکارهای معین داشته باشند و همین امر سبب می‌شد نتوانند خود را با سیر تحولات زمانه هماهنگ کنند.

### ۸. مناسبات دو فرقه با یکدیگر

در مورد نحوه‌ی تعامل دو فرقه‌ی نعمت‌اللهیه و ذهبیه با یکدیگر یادآوری دو نکته لازم است: ۱. این دو فرقه در طول تاریخ حیاتشان، همواره رقابت داشته‌اند. برای مثال، در حالی که ذهبیه به این امر مباهات می‌کردند که در سلسله‌ی طریقتی آنان سنی‌مذهب وارد نشده است و تمام پیروان و خلفای آنان دارای مذهب شیعه بوده‌اند (همان: ۸۳۶) یا اینکه وجه تسمیه‌ی خود را رسیدن سند به امام هشتم و سخن امام در حدیث مشهور به سلسله‌الذهب (امین‌الشریعه خوبی، ۱۳۸۳: ۸۶۹) می‌دانستند (همان‌جا)؛ ولی نعمت‌اللهی‌ها به منظور تحقیر و تضعیف این ادعاهای ذهبیه، ذهب را به معنای رفتن و سر باز زدن از بیعت می‌دانستند و بر ادعای خویش این‌گونه استدلال می‌کردند که شهاب‌الدین عبدالله برزش آبادی که از مریدان خواجه اسحاق ختلائی بود، با سرپیچی از نصایح خواجه، از بیعت با خلیفه‌الخلفای او، یعنی سید محمد نوربخش سر باز زد؛ بنابراین ذهبی به معنای خروج از لوای بیعت و خرقة خوانده شد و پیروان او نیز به ذهبیه مشهور شدند (شیروانی، بی‌تا: ۴۴۱). ۲. اختلاف دوم به‌شيوه و عمل این دو فرقه بازمی‌گردد. به همان نسبت که ذهبیه به کناره‌گیری از امور سیاسی متمایل بودند و بینش سیاسی خاصی - به استثنای قطب‌الدین نیریزی - از خود بروز ندادند و بیشتر صبغه‌ی علمی و همراهی و تعامل بانهاد علما را پی گرفتند، نعمت‌اللهیه دارای نگرش سیاسی در اقداماتشان بودند. این مسئله علاوه بر اختلاف روش این دو فرقه با یکدیگر، یک پیامد منفی بر فرایند حضور نعمت‌اللهیه در جامعه‌ی عصر خویش داشت؛ به نحوی که اقدامات خلفای نعمت‌اللهیه با واکنش تند نهاد دین و حاکمیت در عصر زندیه مواجه شد که در روند حرکت این فرقه در دوران بعد تأثیر گذار بود.

## ۹. نتیجه‌گیری

حذف سلسله‌ی صفویه زمینه را برای حضور تصوف و عرفان در عرصه‌ی سیاسی و علمی هموار کرد. حکومت‌های پس از سقوط صفویه برای کسب مشروعیت حضور سیاسی خود و پذیرش عمومی به حمایت از تصوف پرداختند. البته، عده‌ای از صوفیان نیز تلاش می‌کردند تا به قدرتمندان زمانه نزدیک شوند. گروهی از آنان نیز کوشیدند تا به‌طور مستقیم اوضاع را در دست بگیرند و در این راه از هیچ اقدامی، حتی شورش و قیام نیز فروگذار نبودند. در مورد این شورش‌ها نکته‌ی مهم آن است که تصوف پوششی در جهت دست‌یابی به مقاصد سیاسی بود و برخی از این مدعیان صوفی نبودند؛ بلکه فرصت‌طلبانی بودند در خرقة‌ی پرسود تصوف. شورش‌های صوفیان در این زمان - که از نظر تعداد، نقطه‌ی اوجی در تاریخ ایران است - در هرج و مرج سیاسی و اجتماعی آن زمان و ضعف حکومت در پاسخ دادن به نیازهای معنوی و مادی مردم ریشه داشت. اما دوران زندیه همراه شد با تلاش تصوف برای بازیابی موقعیت فعال سیاسی و اجتماعی خویش؛ به گونه‌ای که شاهد حرکت پرشور صوفیان نعمت‌اللهی از هندوستان به داخل ایران جهت کسب موقعیت سابق خود و فعالیت ذهبی‌ها (به‌ویژه در بعد علمی) هستیم.

فعالیت فرقه‌ی ذهبیه دارای نوعی سکون و آرامش ذاتی نیز بود. این فرقه توانست به برقراری و حفظ روابط دوستانه با علمای شیعه و شاهان آن روزگار، از جمله کریم‌خان زند مبادرت کند. از معروف‌ترین بزرگان این طریقت می‌توان به آقامحمدییدآبادی اشاره کرد که جایگاه والایی هم در طریقت هم در عرفان و حکمت و هم نزد شاهان زمانه داشت که به تفصیل به این موارد اشاره شد. اما گروه دوم یعنی نعمت‌اللهیان در اواخر عمر کریم‌خان زند تحت رهبری سید معصوم‌علی شاه دکنی قصد بازگشت به جامعه‌ی ایران کردند و چنان شور و غوغایی برپا نمودند که از همان آغاز، وحشت و مخالفت متشرعان و حکومتیان را برانگیختند. اوضاع زمانه و آتش زیر خاکستر این دوره موجب شد نهاد حکومت به هر حرکت و زمزمه‌ای که از حد خویش فراتر رود و در جامعه نفوذی به‌دست آورد، مشکوک باشد و با آن مقابله کند.

به هر حال، تمام دوره‌ی زندیه را می‌توان تلاش نعمت‌اللهیان برای بازگشت به عرصه‌ی سیاسی ایران و فعالیت و تبلیغ در جهت آن هدف دانست؛ هرچند در این امر موفقیتی کسب نکردند. شکست لطفعلی‌خان زند- که اصلاً احترامی برای صوفیان قائل نبود- از آقامحمد خان قاجار- که به صوفیان حرمت می‌نهاد- می‌توانست اوضاع را به نفع صوفیه دگرگون کند. اما روند وقایع در دوره‌ی بعد از آقامحمدخان قاجار نیز نشان داد که اوضاع نه تنها به نفع صوفیان ادامه نیافت؛ بلکه شرایط برای آن‌ها دشوارتر شد.

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). **شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص‌الحکم**. تهران: امیرکبیر.
- آصف، محمدهاشم (رستم‌الحکما) (۱۳۸۰). **رستم‌التواریخ**. به اهتمام عزیزالله علیزاده. تهران: فردوسی.
- الگار، حامد (۱۳۵۵). **نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت (دین و دولت در ایران)**. ترجمه‌ی ابوالقاسم سری. تهران: رامین.
- اردبیلی، عبدالکریم محمد (۱۳۷۵). **صفوة الآثار من اخبار الاخيار**. به کوشش میرهاشم محدث. چاپ شده در میراث اسلامی ایران. دفتر سوم به کوشش رسول جعفریان. قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اصفهانی، محمد مهدی (۱۳۶۸). **نصف جهان فی تعریف اصفهان**. تصحیح منوچهر ستوده. تهران: امیرکبیر.
- امین‌الشریعه خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۳). **میزان الصواب در شرح فصل الخطاب سیدقطب‌الدین نیریزی**. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۶۴). **آسیا بیهفت سنگ**. تهران: دنیای کتاب.
- بامداد، مهدی (۱۳۷۸). **شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری**. چ ۵. تهران: زوار.
- بیدآبادی، ملامحمد (۱۳۷۹). **حسن دل در سیر و سلوک الی الله**. تحقیق و تصحیح علی صدراپی خویی و محمدجواد نورمحمدی. قم: نهانندی.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا / ۱۴۵

- بلاغی، عبدالحجه (۱۳۲۷). **مقالات الحنفاء فی مقالات شمس العرفاء**. تهران: چاپخانه‌ی مظاهری.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). «تصوف در ایران بعد از قرن ششم» در **دانشنامه‌ی جهان اسلام**. ج ۷. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۳۸۳). **قصص العلماء**. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- تهرانی، شیخ آقازرنگ (۱۳۷۲). **کواکبالمنتشره**. تحقیق و اضافات علی‌نقی منزوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- چودهری، ممتازیگم (۱۳۵۰). «تأثیر صوفیان ایران در تصوف شبه‌قاره‌ی هند و پاکستان» در **تأثیر معنوی ایران در پاکستان**. به کوشش جعفر قاسمی. لاهور: اداره‌ی اوقاف پنجاب.
- حزین لاهیجی، شیخ محمدعلی (۱۳۶۲). **دیوان حزین لاهیجی**. تهران: کتاب‌فروشی خیام.
- خاوری، اسدالله (۱۳۸۳). **ذهبیه (تصوف علمی، آثار ادبی)**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خوانساری، سیدمحمدباقر (۱۴۱۱ق). **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**. مجلدات مختلف. تهران: اسلامیه.
- دیوان‌بیگی شیرازی، سیداحمد (۱۳۶۴). **حدیقه الشعرا (ادب و فرهنگ در عصر قاجاریه)**. تصحیح و تکمیل عبدالحسین نوابی. تهران: زرین.
- رجبی، پرویز (۲۵۳۵). **کریم‌خان زند و زمان او**. تهران: کتاب‌فروشی سیمرخ.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). **دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران**. تهران: امیرکبیر.
- زنوزی، میرزا محمدحسن (۱۳۷۸). **ریاض‌الجنه**. تحقیق سیدمحمود مرعشی. ج ۳ و ۴. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- شعبانی، رضا (۱۳۷۳). **تاریخ اجتماعی ایران در دوره‌ی افشاریه**. تهران: نگاه.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۴۰). **کسر اصنام الجاهلیه**. تهران: چاپ محمدتقی دانش‌پژوه.



- صفاء، ذبیح‌الله (۱۳۷۳). **تاریخ ادبیات در ایران**. ج ۵. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- شیروانی، میرزا زین‌العابدین (۱۳۴۸). **حدیقه‌السیاحه**. تصحیح سلطان حسین تابنده گنابادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۳۹). **ریاض‌السیاحه**. تصحیح اصغر حامد (ربانی). تهران: سعدی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). **بستان‌السیاحه**. تهران: کتابخانه‌ی اسناد ملی.
- صدرائی خوبی، علی (۱۳۷۲). «آداب‌السیور و السلوک (نامه‌ای از آقامحمد بیدآبادی به میرزای قمی)». **پیام حوزه**. س ۲. ش ۶.
- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹). **تاریخ حکما و عرفای متأخرین صدرالمتألهین**. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- عروج‌نیا، پروانه و دیگران (۱۳۸۸). **تاریخ و جغرافیای تصوف**. تهران: کتاب مرجع.
- عقیلی، نورالله (۱۳۸۶). **جایگاه و اندیشه‌های سیاسی صوفیان در دوران حکومت زندیان و قاجاران در ایران**. رساله‌ی دکتری تاریخ. دانشگاه شهیدبهشتی. تهران.
- غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳۶۹). **گلشن مراد**. به‌اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: زرین.
- فسایی شیرازی، میرزا حسن حسینی (۱۳۸۲). **فارسنامه‌ی ناصری**. تصحیح و تحشیه‌ی منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر.
- فیض کاشانی، محمد (۱۳۷۱). **۵۵ رساله‌ی محقق بزرگ فیض کاشانی**. به‌اهتمام رسول جعفریان. اصفهان: شرح صدر.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۶۹ق). **جامع‌الشتات**. تهران: اسلامیه.
- کتابی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴). **رجال اصفهان**. اصفهان: نشر گل‌ها.
- کامل‌الشیبی، مصطفی (۱۳۸۰). **تشیع و تصوف**. ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی. تهران: امیرکبیر.
- کرباسی‌زاده اصفهانی، علی (۱۳۸۱). **حکیم متاله بیدآبادی احیاگر حکمت شیعی در قرن دوازدهم هجری**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا / ۱۴۷

- گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین (۲۵۳۶). **مجمعل التواریخ** (شامل وقایع و رویدادهای سی و پنج ساله بعد از نادرشاه) و ذیل زین العابدین کوه کمره‌ای (ملقب به امیر) در **تاریخ زندیه**. به سعی و اهتمام مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۰). **رساله‌ی پرسش و پاسخ** (در دین و سیاست در عصر صفویه از جعفریان). قم: انصاریان.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۸۲). **سلسله‌های صوفیه‌ی ایران**. تهران: علمی و فرهنگی.
- مدرس هاشمی، میرسیدحسن (۱۳۷۷). **شرح رساله‌ی سیر و سلوک منسوب به آقا محمد بیدآبادی**. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات علی کرباسی زاده. قم: کانون پژوهش.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل (۱۳۲۸). **مجمع التواریخ** (در تاریخ انقراض صفویه و وقایع بعد تا سال ۱۲۰۷ق). تصحیح عباس اقبال. تهران: شرکت سهامی چاپ.
- مستوفی، محمدمحسن (۱۳۷۵). **زبدۀ التواریخ**. به کوشش بهروز گودرزی. تهران: موقوفات افشار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). **خدمات متقابل اسلام و ایران**. ج ۲۰. قم: صدرا.
- معصوم شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاه) (۱۳۸۲). **طرائق الحقایق**. تصحیح محمدجعفر محبوب. تهران: سنایی.
- معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۴). **مکارم الآثار**. تصحیح و تعلیق سیدمحمدعلی روضاتی. ج ۲. اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان.
- ملکم، سرجان‌ملکم (۱۳۶۲). **تاریخ ایران**. ترجمه‌ی میرزا اسماعیل حیرت. ج ۲. تهران: فرهنگ‌سرا.
- موسوی نامی اصفهانی، محمدصادق (۱۳۶۸). **تاریخ گیتی‌گشا، تاریخ خاندان زند**. تهران: امیرکبیر.
- نوربخش کرمانی، جواد (۱۳۳۷). **زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی کرمانی**. به سعی و اهتمام حسین کباری. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی تهران.
- واحدی، سیدتقی (صالح علیشاه) (۱۳۸۴). **در کوی صفویان**. تهران: نخل دانش.



۱۴۸ / نسبت علم و سیاست در طریقت‌های عرفانی عصر زندیه (با تأکید بر ذهبیه و نعمت‌اللهیه)

- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۰۵). **ریاض‌العارفین**. به سعی و اهتمام ملاعبدالحسین و ملامحمود خوانساری. تهران: نشر کتاب‌فروشی وصال.
- همایونی، مسعود (۱۳۵۸). **تاریخ سلسله‌های طریقه‌ی نعمت‌اللهیه در ایران**. تهران: فرزاد.