

کارکردهای اجتماعی طریقت نوربخشیه از آغاز تا عصر صفوی

حمید حاجیان پور*

اکبر حکیمی پور**

چکیده

ساختار اجتماعی ایران عصر صفوی، با تأثیرپذیری از سیاست‌های پادشاهان صفوی، دیگر پذیرای تحركات سیاسی- اجتماعی طریق صوفیانه نبود. طریقت نوربخشیه با مشاهده حرکت صوفیان صفوی از محراب به جانب تخت سلطنت، تداوم محبوبیت و آزادی عمل اجتماعی خویش را در خطر دید. مرشدان نوربخشی تقریباً هم‌زمان با صوفیان، به‌منزله یک طریقت صوفیانه شیعه‌مذهب، در قلمرو تیموریان اعلام موجودیت سیاسی کردند، اما در ادامه نتوانستند هم‌چون صوفیان به قدرت سیاسی دست یابند. بنابراین در برابر تشیع سیاسی و عوام‌پسند صوفیان ناگزیر شدند رویکردهای مختلفی را در زمینه‌های اجتماعی اتخاذ کنند. تا بدین وسیله سلسله مذهبی خویش را حفظ کرده و با چشم امید به آینده مترصد فرصتی برای تبدیل طریقت خود به سلطنت باشند.

تحقیق حاضر با بهره‌گیری از شیوه پژوهش کتاب‌خانه‌ای و تحلیلی درصدد بررسی ابعاد گوناگون زمینه‌های حضور مرشدان نوربخشی در جامعه عصر صفوی و نیز کارکردهای اجتماعی آنان در این دوران است. به‌نظر می‌رسد پس از تشکیل حکومت صفویه، پادشاهان این سلسله دیگر نمی‌توانستند فعالیت سیاسی، اجتماعی، و مذهبی طریق صوفیانه را ببینند. لذا از هر فرصتی برای سرکوب سلسله‌های مذهبی حاضر در قلمرو خود بهره می‌بردند. درمقابل، طریقت

* استادیار گروه تاریخ، دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) Hhajianpour@yahoo.com

** دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه شیراز akbarhakimipour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۲

نوربخشیه، بسان دیگر سلسله‌های مذهبی، به سبب ناتوانی نظامی و مالی نسبت به شاهان صفوی با استفاده از توانایی‌های گوناگون اجتماعی خود نظیر اعتقاد به تشیع به منزلهٔ مذهب رسمی کشور، ادعای داشتن کرامات، فراگیری دانش طب و بهره‌گیری از آن برای حضور پررنگ‌تر در جامعه، سرودن اشعار در زمینه‌های گوناگون، و ... در تداوم حیات اجتماعی و سیاسی طریقت خود، به امید دستیابی به شرایط بهتر، می‌کوشیدند.

کلیدواژه‌ها: طریقت نوربخشیه، تیموریان، صفویان، تصوف، تشیع.

۱. مقدمه

بی‌تردید یکی از مباحث مهم تاریخی که کم‌تر به آن توجه شده است موضوعات مربوط به تاریخ اجتماعی و فرهنگی است. عصر صفویه در تاریخ ایران یکی از این برهه‌ها به‌شمار می‌رود. اگرچه پیش‌تر آثار و اخبار به‌جامانده از دوران حکومت صفویان به روند حوادث سیاسی، نظامی، و احوال پادشاهان می‌پردازد، اما باید گفت که می‌توان از خلال دست‌نوشته‌های مورخان، عالمان، و دیگر نویسندگان عهد صفوی مطالبی ارزش‌مند پیرامون اوضاع اجتماعی و فرهنگی به‌دست آورد. در این میان، آنچه کمک فراوانی به این شناخت می‌کند حضور طریقت‌های مذهبی و صوفیانه در جامعهٔ شیعه‌مذهب ایران عصر یادشده است. برخی از این طریقت‌ها، مانند نقشبندیه و قادریه، به مذهب اهل سنت معتقد بودند و به همین سبب تضاد و اصطکاک بیش‌تری با حاکمان شیعه‌مذهب صفوی پیدا می‌کردند؛ و برخی چون نوربخشیان که به مذهب تشیع معتقد بودند، به‌گونه‌ای دیگر در تقابل با سلسلهٔ حاکم صفوی قرار می‌گرفتند. طریقت نوربخشیه در همان آغازین سال تشکیل خود (۸۲۰ق) با خیزشی سیاسی بر ضد تیموریان نشان داد که خواهان ورود به عرصهٔ منازعات و مناسبات سیاسی ایران است؛ اما به سبب حضور مقتدرانهٔ تیموریان در شرق و حرکت نسبتاً منسجم صوفیان صفوی به سوی تشکیل سلطنت، مجال برای اعلام موجودیت سیاسی - نظامی به‌دست نیاورد.

هدف این پژوهش نگاهی به اقدامات اجتماعی فرقهٔ نوربخشیه از منظر تلاش‌های مرشدان آن‌ها در جهت تداوم حیات طریقتشان است. چراکه طریقت صوفیانه در عهد حکومت صفویه به‌رغم بی‌توجهی‌های دستگاه سیاسی یکی از طبقات مهم اجتماعی این برههٔ زمانی را تشکیل می‌دادند و سهمی در خور توجه در مناسبات گروه‌های مختلف

اجتماعی داشتند. بر این اساس در این مقاله، ضمن بیان و بررسی جایگاه اجتماعی طریقت نوربخشیه و بررسی مناسبات مرشدان این طریقت با سلسله صفویه، حضور قطب‌های نوربخشی و اقدامات و کارکردهای گوناگون ایشان در اجتماع عصر صفوی ارزیابی می‌شود.

به احوال این طریقت تاکنون در آثار گوناگونی توجه شده است. آثاری چون *مجالس المؤمنین* نوشته قاضی نورالله شوشتری، *مقامات جامی* اثر عبدالواسع نظامی باخزری، *حبیب السیر* تألیف خواندمیر، *تحفة سامی* نوشته سام‌میرزا صفوی، و *طرائق الحقایق* تألیف معصوم علیشاه به بیان سلسله نسب مرشدان این طریقت و احوال و عقاید آن‌ها در دوره‌های تیموری و صفوی پرداخته‌اند. هم‌چنین برخی از بزرگان نوربخشی صاحب تألیفاتند که حاوی اطلاعات ارزش‌مندی پیرامون طریقتشان است. برای نمونه می‌توان به آثار سیدمحمد نوربخش از جمله *کشف الحقایق*، *رسالة قدوة العارفين و زبدة السالکین*، *دیوان شعر* و ...، هم‌چنین تألیفات شیخ شمس‌الدین محمد لاهیجی (اسیری لاهیجی) مانند *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، *مثنوی اسرار الشهود*، *دیوان اشعار و رسائل* و ... اشاره کرد. خوش‌بختانه بیش‌تر مرشدان نوربخشی دارای طبع شعری نیز بوده‌اند، غزل‌ها و دیوان‌هایی از خود به‌جا گذاشته‌اند. در این دیوان‌ها و اشعار نیز بخش بسیاری از عقاید نوربخشیان هویدا می‌شود. بیش‌تر آثار یادشده در طی حیات نوربخشیان در دوره صفوی و یا با فاصله اندکی از آن نگاشته شده‌اند. لذا این آثار از منابع دست اول و باارزش برای بررسی این طریقت صوفی‌مسلك به حساب می‌آیند. اما پژوهش‌گران عصر حاضر نیز علاقه نسبتاً زیادی به شناخت طرائق گوناگون تصوف نشان داده‌اند. مؤلفانی چون عبدالحسین زرین‌کوب در آثاری چون *جست‌وجو در تصوف* و هم‌چنین در کتاب *دنباله جست‌وجو در تصوف*، مصطفی کامل‌الشیبی در کتاب *تشیع و تصوف تا سده دوازدهم هجری* و کتاب *هم‌بستگی میان تصوف و تشیع* و اسدالله مصطفوی در کتاب *رسالة نفس‌شناسی درباره سلسله‌ها و طرائق صوفیانه به قلم‌فرسایی پرداخته‌اند*.

اکثر آثاری که در این زمینه به رشته تحریر درآمده‌اند نگاهی کلی و همه‌جانبه به این سلسله صوفیانه داشته‌اند. این آثار بیش‌تر به زندگی، احوالات، و عقاید بنیان‌گذار این طریقت پرداخته و کم‌تر به خلفا و جانشینان وی توجه نموده‌اند. در صورتی که پژوهش حاضر در نظر دارد با نگاهی تحلیلی به جایگاه اجتماعی نوربخشیان در عصر صفوی، کارکردهای اجتماعی ایشان را در جامعه عصر یادشده ارزیابی کند.

۲. کارکردهای اجتماعی طریقت نوربخشیه در دوره تیموری

۱.۲ نوربخشیه از ظهور سیاسی تا گرایش به نفوذ اجتماعی

هم‌زمان با شروع تکاپوهای سیاسی و نظامی صفویان (شیخ جنید و حیدر) برای کسب قدرت سیاسی، در قرن نهم هجری، جامعه ایران نیز خود را آستن حوادث جدیدی می‌دید. اجتماع ایران عصر یادشده گرچه هنوز در سیطره نسبتاً وسیع افکار حکومت‌های سنی مذهب گذشته بود، اما تلفیق و هم‌گامی تشیع و تصوف محرکی نیرومند برای گسترش تشیع در ایران شد. یکی از نمودهای این روند ظهور فرقه نوربخشیه بود. نوربخشیان ادامه‌دهندگان سلسله همدانیه و به تبع آن کبرویه بودند. آن‌ها عقاید اهل این سلسله صوفیانه را به سوی تشیع سوق دادند، و «یا لا اقل آن‌ها را از کتمان و تقیه‌ای که در مسائل تشیع به کار می‌بردند منصرف کردند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹ ب: ۱۸۳). «طرف‌داران این فرقه تنها گروهی از شیعیان بودند که در قرن نهم به نوعی قیام متوسل شدند» (میرجعفری، ۱۳۷۹: ۱۷۵). در این دوران رهبر هر طریقت، به‌منظور گسترش تعالیم سلسله خود و جذب مریدان بیش‌تر، برخی از مریدان برجسته خویش را که به مرتبه ارشاد رسیده بودند برای نشر تعالیم آن سلسله و جذب مریدان بیش‌تر به مناطق گوناگون گسیل می‌داشت؛ اما این تعدد نمایندگان همواره نتیجه مطلوبی به‌دنبال نداشت و گاهی موجب تفرقه میان پیروان آن طریقت می‌شد. زیرا پس از مرگ شیخ و یا در زمان حیات او نمایندگان اختلاف پیدا می‌کردند و همراه با طرف‌داران خود از طریقت مادر جدا می‌شدند و سلسله مذهبی جدیدی را پایه‌گذاری می‌کردند (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۶۱-۳۶۲). ظهور نوربخشیه موجب بروز اختلاف در طریقت کبرویه شد و این طریقه صوفیانه را به دو شعبه ذهبیه (پیروان سیدعبدالله برزش‌آبادی) و نوربخشیه (پیروان سیدمحمد نوربخش) تقسیم کرد (شیرازی، بی‌تا: ۳۱۹-۳۲۰). به‌هرحال پیدایش طریقت نوربخشیه دیگر مجالی به ترویج عقاید سلسله کبرویه و تعلیمات همدانیه نداد و این عقاید تحت عنوان ذهبیه در ماوراءالنهر به حیات خود ادامه داد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹ ب: ۱۸۳)، اما نوربخشیان در ایران تلاش نسبتاً زیادی برای کسب قدرت داشتند. در واقع خیزش سیدمحمد نوربخش (۷۹۵-۸۶۹ق) همراه با اظهار مهدویت از اندیشه‌های تشیع و تصوف متأثر بود و چه‌بسا اگر شرایط و اوضاع برای قدرت‌یابی این طریقت مناسب بود، ایران با تشیع رسمی پیش از دوران صفویه مواجه می‌شد.

محمد با ورود به حلقه یاران خواجه اسحاق ختانی به‌سرعت پیشرفت کرد و توجه

خواجه را به خود جلب کرد و به گفته ابن کربلانی «هر روز ایشان را ترقی کلی واقع می شد، و واقعات عجیب و غریب روی می نمود» (کربلانی، ۱۳۴۹: ۲/۲۳۳). خواجه اسحاق پس از تعبیر خوابی درباره سیدمحمد وی را به نوربخش ملقب کرد و آخرین خرقه پیر و مرشد خود، سیدعلی همدانی، را به او پوشاند. بنابراین خواجه اسحاق «نه فقط خانقاه و تمامی امور سالکین را به او وا گذاشت، بلکه با او بیعت و مریدان خود را به این کار تشویق کرد» (مولوی، ۱۳۷۱: ۷۹). خواجه پس از این کار اعلام کرد «هر که را داعیه سلوک است به خدمت میر [محمد] رجوع نماید اگرچه به ظاهر او مرید ماست اما درحقیقت پیر ماست». میرسیدمحمد نوربخش در اشعار خود این واقعه را این گونه آورده است:

پیریم و مرید خواجه اسحاق آن شیخ شهید و قطب آفاق

(شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۴۳/۲)

البته این واقعه، یعنی بیعت پیر با مرید خود، را که در تاریخ عرفان اسلامی بی سابقه است می توان به دیده تردید نگریست (محمودی، ۱۳۷۹: ۲۰). باید اذعان داشت که خاندان خواجه اسحاق از بزرگان ختلان و مدعی حکومت بر این منطقه و دارای نفوذ اجتماعی گسترده ای بودند. این مطلب را ابن کربلانی این گونه بیان می کند: «... حضرت خواجه اسحاق از اولاد امیرعلیشاه ختلانی است ... علیشاهیان را حق تعالی سعادت و برکتی بخشیده است در دین و دنیا» (کربلانی، ۱۳۴۹: ۲/۲۴۳-۲۴۴). بر این اساس، می توان چنین استنباط کرد که حرکت نوربخش ذیل عنوان مهدی می توانست خواجه اسحاق را به جایگاهی که بر آن بود از آن خاندان اوست برساند. لذا خواجه با بهره گیری از نفوذ اجتماعی و مذهبی نوربخش در میان جامعه عصر خود، درصدد کسب مجدد جایگاه ازدست رفته نیاکانش برآمد. بنابراین شکل گیری یک جنبش اجتماعی با پایگاه اجتماعی - معنوی طریقتی از انگیزه های بازماندگان طریقت کبرویه و همدانیه و از جمله خواجه اسحاق ختلانی با رویکرد شیعیانه بود. این نوع نگرش های صوفیانه - شیعیانه در تحلیل فضای مذهبی قرن نهم هجری و شناخت روحیات اجتماعی در ایران مهم خواهد بود.

تقریباً همه یاران و مریدان خواجه اسحاق به نوربخش دست بیعت دادند، «مگر سیدعبدالله مشهدی که یکی از اصحاب خواجه بود» (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۴۴/۲). به هر روی خواجه اسحاق که در گسترش تشیع می کوشید و حاکمیت سلاطین سنی مذهب تیموری را بر نمی تابید، عزم خروج کرد. وی مرکز و ریاست خروج و هم چنین نقطه

اتکای بیعت کنندگان را سیدمحمد نوربخش اعلام کرد، اما نوربخش با بیان این‌که زمان برای خروج مناسب نیست و پادشاهی شاهرخ تیموری که «بر ایران و توران و هند و عرب و عجم مسلط است» (همان: ۱۴۴-۱۴۵) بسیار استوار است، با این اقدام مخالفت کرد. وی علت مخالفت خود را ناتوانی ظاهری قیام بیان کرد، اما خواجه اسحاق که تصمیمش برای خروج جدی بود، تن به عقب‌نشینی نداد و با گفتن این‌که انبیا هم هنگام خروج از نظر ظاهری توان‌مندی بسیاری نداشتند بر این کار اصرار ورزید. بنابراین کوه تیری از ولایت ختلان محل آغاز خیزش قدرت‌طلبانه خواجه نوربخش و پیروانش شد. اما این حرکت راه به جایی نبرد و پس از به‌اسارت درآمدن نوربخش با شکست مواجه شد (کربلائی، ۱۳۴۹: ۲/ ۲۵۰). به‌طور کلی باید گفت حیات اجتماعی و سیاسی ایران قرن نهم هجری هنوز ظهور یک مدعی جدید را برنمی‌تابید؛ این نیروی جویای نام، به‌سبب این‌که با مذهب سلسله حاکم مخالف بود، جز پیروان طریقت همدانیه و هواخواهان نوربخش همراهانی نداشت.

محمد نوربخش پس از گذراندن روزگاری در حصار اختیارالدین هرات و نیز زندانی در بهبهان (از شهرهای خوزستان) آزاد شد (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۴۵-۱۴۶؛ زمجی اسفزاری، ۱۳۳۹: ۶). وی از راه شوشتر به بصره و از آن‌جا به حله و سپس به زیارت عتبات در عراق رفت. پس از آن در کردستان مقیم شد. در این مدت کار وی چنان بالا گرفت و پیروان او آن‌قدر فراوان شدند که در کردستان خطبه و سکه به نام او شد (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۴۵-۱۴۶). در کتاب *حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت* نام سیدمحمد نوربخش در زمره شخصیت‌های بزرگ و صاحب فضل و کرامت لرستان آمده است (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱: ۵۳۳-۵۳۴)؛ که به احتمال زیاد این موفقیت میر با کامیابی وی در جلب قلوب مردم کردستان و ضرب سکه و خواندن خطبه به نام او ارتباط دارد (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۳). این‌که در ولایت کردستان خطبه و سکه به نام میر شد و در لرستان از او به فردی فاضل یاد شد، از توانایی بالای وی در شکل‌گیری یک تشکیلات منسجم خبر می‌دهد. هم‌چنین بیان‌کننده این مطلب است که ظاهراً وی تمایل بسیاری به کسب قدرت سیاسی داشته است. از طرفی علت دیگر چنین پیشرفت چشم‌گیری در کار سرسلسله طریقت نوربخشیه را می‌توان آمادگی مناطق غربی ایران و مهیا بودن فضا و زمینه اجتماعی آن نواحی برای پذیرش عقاید طریقت جدید دانست.

اما شاهرخ میرزا که در این زمان در آذربایجان به‌سر می‌برد، با آگاهی از پیشرفت کار

نوربخش، دستور بازداشت مجدد وی را صادر کرد. به فرمان شاه وی را از آنجا دربند به هرات بردند. در هرات بر طبق دستور سلطان، میر به بالای منبر رفت و خود را از ادعای خلافت و امامت مبرا اعلام کرد. وی پس از خواندن آیه «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين» (اعراف: ۲۳) و فاتحه از منبر پایین آمد. سرانجام در ۸۴۰ ق سید محمد نوربخش را آزاد کردند و شروطی را بر وی مقرر ساختند. از جمله این که «درس علوم رسمی گوید، کثرت به خود راه ندهد، و دستار سیاه نیندد» (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱/۲؛ ۱۴۶؛ راوندی، ۱۳۸۲: ۹/۲۷۶-۲۷۷). این توجه بیش از حد سلطان تیموری نشان دهنده خطر بالقوه نوربخش برای حکومت و عقاید تیموریان است. چندین بار دستگیری و تبعید میر نوربخش تأییدی بر سخن فوق است. پس از فوت سلطان شاهرخ، نوربخش به ولایت ری رفت و در روستایی به نام سولغان (سولقان) که خود وی بانی آن بود، ساکن شد و تا زمان مرگ (۸۶۹ ق) در آنجا به عبادت پرداخت. این بار ری نیز بسان کردستان و لرستان پذیرای حضور نوربخش شد. چراکه «بسیاری از مردم آن دیار تن به متابعت وی دردادند و مرید و معتقد او شدند» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/۱۱۸۸). شیخ شمس الدین اسیری لاهیجی، از مریدان نوربخش، در سوگ امام خود ابیاتی را سرود (برای اطلاعات بیش تر ← اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۱۳-۱۴). بانی طریقت نوربخشیه در طی حیات خود تألیفات چندی نیز به رشته تحریر درآورد (برای اطلاعات بیش تر ← نوربخش، ۱۳۵۱: چهارده - نوزده).

نوربخشیان پس از مرگ پیر خود، با وجود تداوم سلطه تیموریان در شرق و اوضاع آشفته مناطق غربی و مرکزی ایران صلاح کار خود را در حرکت آرام و محتاطانه دیدند. از طرفی نفوذ قدرت معنوی ایشان به ویژه در خراسان تقریباً هم چون گذشته پا برجا بود (رازی نوربخشی، ۱۳۸۸: ۱۸). به گونه ای که مورد توجه سلاطین وقت قرار داشتند. دو پسر سید محمد یعنی جعفر و قاسم در این زمان برقراری مناسبات با تیموریان و قراقویونلوها را یکی از بهترین راه های حفظ وجه سیاسی و اجتماعی خود دانستند. جعفر در زمان سلطان حسین بایقرا به دارالسلطنه هرات رفت و مورد حمایت و عنایت سلطان تیموری قرار گرفت (رازی، ۱۳۷۸: ۲/۱۱۸۸؛ خواندمیر، ۱۳۶۲: ۴/۶۱۱؛ زرین کوب، ۱۳۶۹ ب: ۲۳۵). مرشدان نوربخشی پس از مرگ سرسلسله خود، تا برپایی حکومت صفویه، بیش تر با تأکید بر جایگاه نسبتاً والای اجتماعی خود به گسترش عقاید طریقت خویش می پرداختند.

۲.۲ جایگاه اجتماعی و سیاسی نوربخشیان در دوره تیموری

پسر دیگر نوربخش قاسم بود که پس از پدر متصدی هدایت پیروان طریقت نوربخشی شد. وی که،

از اولاد و احفاد کرام قدوة المساکین سیده محمد نوربخش است که در قصبه طرشت ری مسکن داشت و مرجع مریدان سلسله نوربخشیه بود ... و در ولایت ری و شهریار و آن حدود ضیاع و مزارع مرغوب داشت و از جانب اشرف به سیورغالات از اکثر سادات قلمرو همایون امتیاز داشت (ترکمان، ۱۳۳۴: ۱/ ۱۴۵).

سلطان حسین بایقرا حاکم خراسان از سلطان قاسم والی عراق صدور اجازه آمدن شاه قاسم نوربخش را درخواست کرد. وی پذیرفت در ازای تحقق این خواسته قصبه سمنان را که از بهترین قصبات خراسان بود به سلطان یعقوب واگذار کند. یکی از علل اصرار سلطان تیموری برای دیدار شاه قاسم بیماری وی بود. وی امید این را داشت «که شاید به برکت قدوم و دم حضرت میر مرتضی [شاه قاسم نوربخش] شفا یابد. مدتی پس از ورود مرشد نوربخشی به دربار تیموری سلطان از بیماری رهایی یافت (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۴۸). این تلاش سلطان برای دیدار شیخ نوربخشیه نشان دهنده ارادت وی به این طریقت و به تبع آن به تشیع است. تکریم و تعظیم وی به شیخ نوربخشی گواهی بر سخن فوق است. بی شک توجه سلطان تیموری به کرامات قاسم نوربخش نشان دهنده میزان اعتبار پیر نوربخشی در اجتماع آن عصر است؛ جایگاهی نسبتاً والا در جامعه که سلاطین صفوی را نیز متوجه خود ساخت؛ اما شاه قاسم نیز بر اثر توطئه و کارشکنی علمای هرات، نظیر شیخ الاسلام تفتازانی و عبدالرحمان جامی، نتوانست زندگی آرامی در هرات داشته باشد (همان: ۱۴۸-۱۴۹؛ مدرس، ۱۳۴۶: ۴/ ۳۶۸-۳۶۹). وی پس از چندی از سلطان اجازه بازگشت گرفت. در این زمان سلسله صفویه در مراحل پایانی شکل گیری خود بود. لذا شاه قاسم نوربخش به دربار شاه اسماعیل صفوی رفت و نزد وی صاحب مقامی درخور شد و از طرف بنیان گذار سلسله صفوی مشمول الطاف مادی و معنوی فراوانی شد (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۱۸۸). این مرشد طریقت نوربخشیه در ۹۱۲ق دار فانی را وداع گفت (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۱۶). ظاهراً پذیرفته شدن محترمانه شاه قاسم در دربار شاه اسماعیل به عواملی چون اشتها خاندان نوربخشی به کرامت و بزرگی، دفاع شاه قاسم از عقاید شیعه در برابر علمای سنی مذهب هرات، از جمله عبدالرحمان جامی، (برای اطلاعات بیشتر تر ← نظامی باختری، ۱۳۷۱: ۱۹۱) و نیز نیاز بنیان گذار حکومت صفوی به گروه‌های معتقد به تشیع و مخالف

عقاید تسنن بستگی داشته است. هم‌چنین بنیان‌گذار سلسله صفویه می‌توانست با این اقدام مقبولیت بیش‌تری در نظر عامه کسب نماید. از طرفی با وجود حکومت شیعه‌مذهب صفوی، نوربخشیان مجال بیش‌تری برای ابراز عقاید و گسترش تعالیم خود داشتند و از سوی دیگر با توسعه‌طلبی دینی و دنیوی خود شاهان صفوی را به واکنش در برابر خود برانگیختند. مشاهده مخالفت‌ها و دشمنی‌های نسبتاً زیادی که درباریان تیموری با نوربخشیان داشتند این مطلب را به ذهن می‌رساند که علما و متصوفان اهل تسنن با آن‌که در خراسان و به‌ویژه هرات جایگاهی محکم و استوار داشتند، از نفوذ عقاید تشیع در نواحی شرقی ایران می‌هراسیدند. این مطلب را می‌توان از دیدگاه کسانی چون عبدالرحمان جامی و حتی زین‌الدین محمود واصفی در مورد نوربخشیان دریافت کرد. واصفی از این دیدگاه سلطان ناخرسند بود که:

سلطان حسین میرزا روی در رکاب او [شاه قاسم نوربخش] می‌مالید و اظهار تأسف می‌کرد که دریغ که پای من یاری نمی‌دهد که جلو آن حضرت روم (واصفی، ۱۳۴۹: ۱/ ۴۲۹-۴۳۰).

در این زمان نفوذ نوربخشیه علاوه بر ری در خراسان نیز فراوان بود تا جایی که سلطان حسین بایقرا مصاحبت و معاشرت با مرشدان این طریقت را آرزو داشته است.

۳.۲ دانش طب نوربخشیان

شاه قاسم صاحب دو پسر به نام‌های شاه شمس‌الدین و شاه بهاء‌الدین و الدوله بود (رازی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۱۸). شاه بهاء‌الدوله «طیب رازی، پسر میرقوام‌الدین قاسم نوربخش، از پزشکان اوائل قرن دهم هجرت است. مولد و منشأ وی شهر ری بود». وی صاحب تألیفی ارزش‌مند در علم پزشکی به نام *خلاصه التجارب* (۹۰۷ق) است (مدرس، ۱۳۴۶: ۱/ ۲۸۹؛ رازی نوربخشی، ۱۳۸۸: ۱۸). شاه بهاء‌الدین و الدوله مدتی نزد سلطان حسین بایقرا در هرات به‌سربرد و مورد عنایت آن سلطان قرار گرفت. پس از مرگ سلطان تیموری و آشفتگی اوضاع خراسان بهاء‌الدوله به‌سوی عراق و آذربایجان رفت و در سلک ملازمان شاه اسماعیل صفوی درآمد (شیرازی، ۱۳۴۵: ۳/ ۱۲۸). توانایی نسبتاً زیاد شاه بهاء‌الدوله در علم پزشکی یکی از زمینه‌های نفوذ اجتماعی طریقت نوربخشیه به‌شمار می‌رود. زیرا حضور یک صوفی^۱ مورد احترام مردم، که از دانش طب نیز آگاهی کافی دارد، موجب ارتباط

گسترده‌تر خانقاه نوربخشیه با عامه مردم می‌شد. از این رو می‌توان گفت که نوربخشیان برای برقراری ارتباطات بیش‌تر با مردم و جلب قلوب ایشان به‌سوی خود از طریق صاحب‌نام‌شدن در زمینه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، از جمله علم طب، بهره بردند. شاه شمس‌الدین نیز مانند برادر خود نخست نزد سلطان حسین در هرات بود و پس از مرگ وی به دربار شاه اسماعیل صفوی پیوست. به گفته مؤلف تذکره هفت اقلیم، شاه شمس‌الدین «به‌حسب اقتضای قضا مؤاخذه گشته درگذشت» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۱۸۹).

۴.۲ عوامل مؤثر در نفوذ اجتماعی طریقت نوربخشیه

اهمیت فرقه نوربخشیه در حیات مذهبی قرن‌های نهم و دهم هجری به‌جهت نقش آن در گسترش تشیع است. از طرفی و در کنار اقدامات مرشدان این طریقت تلاش پی‌درپی شیعه برای غلبه بر حاکمان سنی سرانجام با ضعف تیموریان و قدرت‌یابی صفویان به نتیجه رسید (صفا، ۱۳۷۳: ۵۸-۶۰). دیدگاه‌های گوناگونی در مورد عقاید نوربخشیان مطرح است. برخی آن‌ها را شیعه می‌دانند. این گروه با اذعان به این که بنیان‌گذار این طریقت ادعای مهدویت داشته آن‌ها را شیعی شمرده است. عده‌ای نیز بر آن‌اند که آنان برای کسب قدرت در مقابل سلاطین غیر شیعی به تشکیلات تشیع ملحق شدند تا در پناه آن‌ها به اهداف خود برسند (نصر، ۱۳۸۸). ظاهراً خلفای نوربخشی با مشاهده اوج‌گیری قدرت صفویان شیعه‌مذهب، در گرایش خود به تشیع و آشکارکردن آن سرعت بیش‌تری به خرج دادند تا هم از حمایت سلاطین صفوی برخوردار شوند و هم در نظر عامه مقبول باشند. هم‌چنین برخی دیگر بر این نظرند که نوربخشیان در ابتدا سعی داشتند، با تصوف، تشیع و تسنن را به هم نزدیک کنند، اما به‌تدریج در این مسیر به تشیع گرایش کامل پیدا کردند (همان). در مورد عقیده به تشیع در میان نوربخشیان توضیح بیش‌تر این که مؤسس این سلسله صوفیانه، یعنی سید محمد نوربخش، از شاگردان شیخ احمد بن فهد الحلی مجتهد بزرگ شیعه امامیه بوده است. بنابراین روایت است که قاضی نورالله شوشتری تشیع خواجه اسحاق ختلائی، میرنوربخش، و مرشدان نوربخشی را «اظهر من الشمس و أبین من الامس» می‌داند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۴۷). به‌هرروی باید به این نکته اذعان داشت که، ظهور صفویان و رسمیت‌یافتن مذهب شیعه در ایران یکی از محرک‌های کنار گذاشته شدن تقیه نوربخشیان شد؛ زیرا پس از اعلام رسمی مذهب شیعه در جامعه، نوربخشیان توانستند آشکارا به بیان عقاید شیعیانه خود پردازند و مردم را به‌سوی خود جذب کنند.

یکی دیگر از ویژگی‌های مذهبی طریقت نوربخشی سیاه‌پوشی است. این خصیصه آن‌ها را از حروفیه، که سفیدپوشی را پیشه کرده بودند، جدا کرد (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۱۵). به‌رحال نوربخشیه دارای گرایش صوفی - شیعی و متمایل به گزینش رنگ سیاه بودند، که این رنگ سیاه ظاهراً از تمایلات مذهبی شیعیانه - صوفیانه آن‌ها سرچشمه می‌گرفت (الزویری، ۱۳۸۲: ۵۱). اگرچه روایات مربوط به نوربخشیان علت سیاه‌پوشی آن‌ها را تعزیت امام حسین (ع) بیان کرده است (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۵۲-۱۵۳)، اما می‌توان در این باره علل دیگری را نیز جست‌وجو کرد. نکته این است که اهل تصوف در طی سیر مدارج خود به سوی کمال هر مرحله را با رنگی مشاهده می‌کنند. اگر یک صوفی رنگی را در طی سیر و سلوک خود مشاهده کند، رنگ لباس خود را با آن رنگ که مشاهده کرده یک‌سان می‌کند. تعداد الوان سیر و سلوک بر اساس سنت صوفیانه هفت رنگ است که آخرین و بالاترین درجه و رنگ همان رنگ سیاه است (لاهیجی، بی‌تا: ۸۴-۸۵). از این‌جا می‌توان به علت این‌که آنان رنگ سیاه را انتخاب می‌کنند پی برد. چراکه با پوشیدن لباس سیاه آنان به این نکته اذعان می‌دارند که همه مراحل سیر و سلوک صوفیانه را طی نموده‌اند. لذا شایستگی آن را دارند که هدایت مادی و معنوی جامعه را به‌دست گیرند.

مسئله رشد اندیشه مهدویت در قرن نهم هجری در موعودگرایی جنبش‌های اجتماعی این دوران انعکاس یافت و این امر از پیچیدگی‌های اجتماعی و سیاسی نشئت می‌گرفت. به‌طوری‌که رهایی از این وضع با ظهور انسان‌های ماورایی پیوند می‌یافت. ازجمله ایرادات مذهبی که به طریقت نوربخشیه وارد شده است ادعای مهدویت سرسلسله ایشان، سیدمحمد نوربخش، است. ازطرفی برخی منابع اعطای چنین لقبی را به نوربخش ازسوی خواجه اسحاق می‌دانند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۴۷). همین عمل خواجه موجب شد مخالفان وی، با اذعان به این‌که خواجه و میرنوربخش با ادعای مهدویت درصدد تصاحب قدرت دنیوی‌اند، شاهرخ میرزا را به مقابله با آن‌ها وادارد. کسانی چون عبدالرحمان جامی از مخالفان سرسخت نوربخش محسوب می‌شدند، و بر آن بودند نوربخش نه‌تنها در سیر و سلوک حقیقت جایگاهی ندارد، بلکه دعوی امامت وی نیز بر اساس تشابه اسمی خود وی، پدرش عبدالله، و درنهایت نام‌گذاری پسرش به قاسم است (نظامی باختری، ۱۳۷۱: ۱۹۱-۱۹۲) و ظاهراً به همین علت است که جامی در ذکر مشایخ صوفیه «در نفعات هیچ‌یک از ایشان را ذکر نکرد و داخل صوفیه نداشته است» (شیرازی، ۱۳۳۹: ۱/ ۴۸۸). هم‌چنین باید به این نکته توجه داشت که خاندان خواجه اسحاق از بزرگان ختلان بودند.

آن‌ها به تدریج جایگاه خود را از دست دادند. بنابراین تلاش‌های خواجه اسحاق برای بازیابی مجدد پایگاه اجتماعی خاندان خود نیز می‌تواند از علل این خیزش باشد (کربلائی، ۱۳۴۹: ۲/ ۲۴۳-۲۴۴). از طرفی نویسنده مقدمه کتاب رساله نفس‌شناسی علت مخالفت سلطان شاهرخ و دیگران علیه میرنوربخش را دسیسه‌چینی و کارشکنی مخالفان میر می‌داند. او بر آن است که دشمنان سیدمحمد نوربخش نامه‌ی وی به شاهرخ را تحریف کردند و واژه نایب را از جمله «والله العظیم من که محمد نوربخشم نایب امام آخرالزمان و مهدی موعودم...» (نوربخش، ۱۳۵۱: ۵-۸) حذف کردند و به سلطان این‌گونه القا کردند که وی ادعای مهدویت دارد. سلطان نیز با پذیرش این سخنان دستور تعقیب، دست‌گیری، و قتل سید را صادر کرد (همان). از طرفی می‌توان با این دیدگاه نیز همراه شد که سیدمحمد نوربخش بسان بسیاری از علمای شیعه عصر تیموری با تسلط این خاندان (تیموریان) بر دین و زندگی مردم موافق بوده و حاکمیت آن‌ها را نامشروع می‌دانسته و قیام علیه آن‌ها و برچیدن آن‌ها را ضروری می‌دانسته است (ناصری داوودی، ۱۳۷۸: ۲۰۸)، زیرا اگر سیدمحمد چنین نظری نداشت نه تنها همراهی با خواجه اسحاق ختلائی را در کوه تیری نمی‌پذیرفت، بلکه در کردستان نیز خطبه و سکه به نام خود نمی‌کرد. با توجه به اوضاع سیاسی نسبتاً آشفته ایران، که هم‌زمان با شورش برخی شاهزادگان تیموری و برخورد میان حکومت‌های غربی و شرقی ایران بود، می‌توان چنین استنباط کرد که اوضاع اجتماعی به‌نوعی ظهور یک منجی را طلب می‌نموده است. به عبارت دیگر جامعه ایران در آغاز قرن دهم هجری، به سبب جنگ و گریزهای نسبتاً مداوم مدعیان قدرت، خواهان شخص یا خاندانی قدرت‌مند بود که نظامی مستمر در کشور برقرار کند. به‌رحال باید گفت که در صورت توانایی مالی و نظامی نوربخشیان و نیز مقبولیت بیش‌تر اجتماعی ایشان، ایران با تشکیل یک سلسله شیعه‌مذهب در حدود نیم قرن پیش از صفویان روبه‌رو می‌شد.

اما نوربخشیان، با روی کار آمدن خلفای پس از سیدمحمد نوربخش، روند گرایش به تشیع و یا به عبارت دیگر آشکار کردن تشیع را سریع‌تر و نمایان‌تر کردند. پس از میر «جانشینان او فیض‌بخش و شاه بهاء‌الدین این نهضت را در همان جهت ادامه دادند و سرانجام کاملاً به تشیع گراییدند» (نصر، ۱۳۸۸: ۳۳۶).

رهبران جنبش‌های علوی در ایران به دعوی وراثت امامان تکیه می‌کردند و این مسئله‌ای است متعلق به تشیع، ولیکن نه تشیعی که دوازده امامیان می‌شناسند و فقه و کلامی خاص

دارد؛ بلکه تبلیغات سیاسی آن نهضت‌ها، که محتوای کلی خود را از وجه مشترک تصوف و تشیع یعنی اندیشه مهدویت و ختم ولایت می‌گرفت (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۲۱).

بنابراین می‌توان جنبش نوربخشیه را نیز در راستای سخن بالا دانست. آن‌ها، با ادعای این‌که وارث و نایب پیامبرند، مدعی این بودند که هم خلافت و هم ولایت باید برای ایشان باشد. زیرا نوربخشیان، با اعتقاد به «انتقال ولایت از آدم و انبیا به اقطاب تصوف» (همان) و هم‌چنین با تکیه بر میراث‌گیری از ائمه، امامت و خلافت را حق مسلم خود می‌دانستند.

۳. اقدامات اجتماعی نوربخشیان در عصر صفوی

در ابتدای شکل‌گیری سلطنت صفویه، طریقت نوربخشیه صاحب قدرت و نفوذ بسیاری بود و این امر در نتیجه اوضاع و شرایط سیاسی - مذهبی ایران رقم خورد. زیرا از یک سو قدرت صفویان به‌ویژه سلطه مذهبی آنان هنوز به حد نهایی خود، که همانا رسمی‌کردن مذهب تشیع در ایران است، نرسیده بود و از دیگر سو مؤسس سلسله صفویه نزدیک به پنج سال نزد یکی از خلفای بنام سیدمحمد نوربخش، یعنی شیخ شمس‌الدین محمد لاهیجی، مورد آموزش و تربیت قرار گرفت. این آموزش پنج ساله شاه اسماعیل در محضر عالم گیلانی که بعدها به مقام صدری شاه نیز رسید، در گرایش هرچه بیش‌تر صفویان به تشیع نقش بسزایی داشت (رویمر، ۱۳۸۸: ۱۵). بنابراین باید گفت نوربخشیان شیعه‌مذهب علاوه بر تلاش خود برای به‌دست‌گرفتن قدرت و پس از آن کوشش در جهت گسترش عقاید تشیع، با تربیت بنیان‌گذار سلسله صفوی، نقشی چشم‌گیر در تغییر ماهیت مذهبی جامعه ایران داشتند. تغییری که در سراسر تار و پود زندگی مردم نفوذ یافت و تشیع را مذهب غالب ایران در قرن دهم هجری و قرون پس از آن نمود.

شیخ لاهیجی از سرآمدان روزگار خود بود و در شعر به «اسیری» تخلص می‌کرد (لاهیجی، بی‌تا: ۳۴۶). تشیع نوربخشیان در زمانی که شیخ شمس‌الدین محمد لاهیجی متصدی ارشاد سالکان این طریقت بود بسیار هویدا تر از دوره قبل شد. وی نیز مانند پیر و مرشد خود، سیدمحمد نوربخش، سیاه‌پوش بود (مدرس: ۱۳۴۶: ۱ / ۱۲۵-۱۲۶). این عمل سنت مشایخ پس از وی بوده است (دهخدا، ۱۳۳۷: ۱۵ / ۲۲۸۲۷). این مطلب را می‌توان از ماجرای دیدار شاه اسماعیل صفوی و شیخ اسیری لاهیجی دریافت. شیخ اسیری در پاسخ به پرسش شاه مبنی بر علت سیاه‌پوشی مرشدان نوربخشیه، تعزیه امام حسین (ع) و شهدای کربلا را علت این کار بیان کرد (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۵۲-۱۵۳). البته برخی از محققان بر

آن‌اند علت سیاه‌پوشی «ظاهراً اشارت به قرب مقام ولایت» است (زرین‌کوب، ۱۳۶۹ الف: ۳۲۶). به گفته مؤلف *مجالس المؤمنین* میرصدرالدین شیرازی و علامه دوانی خود را از مریدان و علاقه‌مندان شیخ لاهیجی می‌شمردند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۵۰-۱۵۱). شیخ شمس‌الدین لاهیجی خانقاهی به نام پیر خود «نوریه» در محله لب آب شیراز بنا کرد (حسینی، ۱۳۶۲: ۶۶۲). وی در این خانقاه صحن‌ها و خلوت‌خانه‌ها ساخت. یکی از نقش‌های اجتماعی خانقاه‌های صوفیان، علاوه‌بر دریافت نذورات مردمی، پناه‌دادن به ضعیفان و درماندگان و نیز پشتیبانی از ایشان در برابر ظلم حکام بود. بر این اساس می‌توان گفت که خانقاه‌ها به‌منزله یکی از مراکز نفوذ اجتماعی طریقت صوفیانه از جمله طریقت نوربخشیه برشمرده می‌شدند. هم‌چنین سلاطین و امرای وقت، با وقف املاک بسیاری، به شیخ و خانقاه وی اظهار ارادت می‌کردند. پس از شیخ اسیری لاهیجی، شیخ محمد و فرزندان وی متولی خانقاه نوریه شدند (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۱۴). محبت حضرت علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) در اشعار شیخ لاهیجان نمایان است و نشان از ارادت وی به خاندان عصمت و طهارت دارد:

مرتضی آن منبع صدق و صفا آن وصی و جانشین مصطفی

(همان: ۱۸)

۱.۳ تقابل نیروی اجتماعی نوربخشی با قدرت سیاسی صفوی

با روی کارآمدن خاندان صفوی و رسمیت‌یافتن مذهب تشیع، موضوع تکریم و بزرگ‌داشت صوفیان و نفوذ طریقت و مشایخ آن‌ها تا حدود زیادی از میان رفت (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۲۶)، لذا در این زمان مشایخ نوربخشی تنها به ادعای ولایت خود آن‌هم به‌صورت بالقوه بسنده کردند و در جهت بالفعل کردن آن اقدام چندانی نکردند. چراکه از یک طرف با مخالفت دربار تیموری با ادعای خلافت و جانشینی انبیا، که همان امامت است، مواجه شدند و از طرف دیگر در دوره صفویان نیز شاهان صفوی این مقام را از آن خود کرده بودند. بنابراین مشایخ طریقت نوربخشیه به مقام ولایت باطنی بر شیعیان اکتفا کردند و نشانه آن را لباس سیاه قرار دادند. مجموع این عوامل موجب شد خلفای بعدی نوربخشیه نفوذ و قدرت مذهبی و معنوی مرشدان اولیه این طریقت را نداشته باشند. ظاهراً به همین علت است که معمولاً نوربخشیه در کنار سلسله‌های بزرگ مذهبی قرن‌های نهم و دهم نظیر نقشبندیه، نعمت‌اللهیه و صفویه آورده نمی‌شود.

با تثبیت سلسله صفوی در دوران سلطنت شاه تهماسب، تلاش مرشدان نوری بخشی به جایگاه اجتماعی خود معطوف شد. لذا آن‌ها تصمیم گرفتند ضمن حفظ رابطه نسبتاً نیکوی خود با دربار صفوی، در میان جامعه و مردم، هم‌چنان از وزنه‌های مؤثر به حساب آیند، اما گویا قدرت روزافزون شاه تهماسب کوچک‌ترین خودنمایی را از سوی دیگر نیروهای مؤثر اجتماعی، از جمله نوری‌خشیان شیعه‌مذهب، بر نمی‌تایید. توضیح آن‌که شاه قوام‌الدین محمد بن شاه شمس‌الدین ابن شاه قاسم، با استفاده از جایگاه اجتماعی که تاحدودی از قدرت اقتصادی وی نشئت می‌گرفت، توانست مریدان بسیاری به دست آورد (رازی، ۱۳۷۸: ۲/۱۸۹)، اما این اقتدار صوفی نوری بخشی به مذاق شاه تهماسب خوش نیامد. چراکه «شاه قوام‌الدین نوری بخش از زنده‌درویشی که خلعت حیات جاودانی است برآمده پا از حد خود بیرون نهاده به طریق پادشاهان عالی تبار و خوانین ذوی‌الاقتدار سلوک می‌نمود» (روملو، ۱۳۵۷: ۳۶۳-۳۶۴) و «عجب نخوت به هم رسانید» و با مولانا امیدی از بزرگان و شعرای هم‌عصرش بنای کینه و دشمنی گذاشت. یکی از دلایل این دشمنی، طمع‌ی بود که شاه قوام‌الدین به املاک مولانا امیدی بسته بود. سرانجام این دشمنی کشته‌شدن مولانا امیدی بود. بنابراین شاه تهماسب صفوی که از قدرت‌یابی روزافزون شاه قوام‌الدین در هراس افتاده بود، هنگام بازگشت از خراسان فرمان داد وی را مقید به قزوین، دارالملک صفویان، بیاورند. شاه صفوی با استفاده از کینه دو رقیب «خون مولانا امیدی را وسیله ساخته فرمود تا مشعل بر سر و روی وی داشتند و بعد از آن به یکی از قلاع معتبر متحصن گردانیدند تا هنگامی که قضا و قدر ودیعت حیات او ربودند» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/۱۸۹). از این رویداد می‌توان این نکته را استنباط کرد که، صفویان که در دوره شاه تهماسب قدرت و سلطنت خود را تثبیت کرده بودند حاضر به پذیرش هیچ‌گونه همتایی در زمینه‌های سیاسی (سلطنت) و مذهبی (طریقت - شریعت) نبودند؛ و با مشاهده کوچک‌ترین خطری از جانب یاران و مریدان دیرین خود، به سرنگونی آن‌ها دست می‌یازیدند. از طرفی این رویداد یکی دیگر از ابزارها و رویکردهای افزایش نفوذ اجتماعی و به تبع آن کسب قدرت سیاسی را در جامعه عصر صفوی نمایان می‌سازد. این ابزار مؤثر کسب قدرت اقتصادی روزافزون است. ظاهراً شاه قوام‌الدین در صدد بود، با تصاحب املاک بیش‌تر و افزایش نیروی مالی خود، نفوذ خویش را در معادلات سیاسی و اجتماعی بیش‌تر نماید. این مطلب از برخی اشعار وی نیز دریافت شدنی است.

گرچه یک چند فلک پیرو بدکیشان است عاقبت کار به کام دل درویشان است

(همان: ۱۱۸۹-۱۱۹۰)

با توجه به حادثه‌ای که برای شاه قوام‌الدین محمد روی داد، خلفای بعدی طریقت نوربخشیه در برخورد با سلسله صفویه احتیاط بیش‌تری به خرج دادند. آن‌ها در مقابل صفویان که روز به روز بر مشروعیت مذهبی آن‌ها در میان مردم افزوده می‌شد، به عرض اندام کم‌تری می‌پرداختند. این استنباط را می‌توان از حوادث و رویدادهای زندگی مرشدان بعدی این طریقت دریافت کرد (برای اطلاعات بیش‌تر ← رازی، ۱۳۷۸: ۲ / ۱۱۹۴-۱۳۰۳).

اما یکی از معضلات نوربخشیان از اواسط عصر صفوی به بعد، به‌ویژه از دوران شاه عباس اول، تنزل مقام صوفی و خانقاه در دستگاه سیاسی و پس از آن به‌میزان نسبتاً کم‌تری در جامعه بود. زیرا پس از تشکیل حکومت صفویه مرشد کل صفوی مبدل به پادشاه شد. به تدریج پادشاه جدید کم‌تر به خلیفه و یا خلیفه الخلفا نیاز پیدا می‌کرد. «ازسویی پیگیری آداب و مراسم عملی تصوف نیز نمی‌توانست در صلاح جامعه باشد و این‌که عده‌ای صوفی، بتوانند در خانقاهی گرد آمده با ذکر و تلقین و ورد صبح و شام، خویشتن را مشغول سازند و از آس خانقاه استفاده کنند...» (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۶۱-۲۶۲) برای ادامه سلطنت نامعقول می‌نمود. لذا «... تأسیس خانقاه، حکم مسجد ضرار پیدا کرده و عامل انشعاب می‌گردید» (همان). بر این اساس بود که صوفیان مزاحم شمرده شدند. تا آن‌جا که به گفته اسکندریبگ ترکمان، اسماعیل میرزای صفوی که «با طبقه صوفیان به جهت ارادت و اتفاقی که با خلفا داشتند صفایی نداشت» (ترکمان، ۱۳۳۴: ۲۰۸-۲۰۹). پس از آن‌که درگیری میان داروغه قزوین و صوفیان، که خواهان نفوذ اجتماعی و مذهبی بیش‌تری برای خود بودند، به شکست داروغه انجامید، شاه «دستور داد لشکریان صوفی را بکشند، چون صوفیان حال را بر آن منوال دیدند، اسلحه و یراق انداختند، گریختند و غازیان قزلباش، آن‌ها را تعقیب کردند در طرفه‌العینی، قریب به پانصد نفر از آنان را کشتند» (همان). با تنزل روزافزون جایگاه صوفیان، «پادشاهان صفوی قورچیان یا قراولان دولت‌خانه و کاخ سلطنتی را از طبقه صوفیان انتخاب می‌کردند. ولی یک دسته از صوفیان نیز قراولان مخصوص شاه و پیوسته در حضور و همراه وی بودند، تا اوامرش را بی‌درنگ اجرا کنند» (فلسفی، ۱۳۶۹: ۱ و ۲/۲۳۸). هرگاه شاه بر کسی خشم می‌گرفت و دستور به قتل او می‌داد، صوفیان بدون معطلی فرد مغضوب را با تبرزین و شمشیر پاره پاره می‌کردند، یا زیر لگد می‌کشتند. گاهی نیز او را زنده می‌خوردند (همان). بدین ترتیب صوفیان رفته رفته جایگاه بلند خود را از دست دادند و به کارهای پستی چون جلادی پرداختند.

مرشد بعدی طریقت نوربخشیه، شاه صفی‌الدین محمد بن شاه شمس‌الدین پس از

کشته شدن برادرش شاه قوام‌الدین و کاسته شدن از ارزش پایگاه صوفیان نزد شاهان صفوی، بیش‌تر به شاعری می‌پرداخت و از این طریق عقاید طریقت خود را حفظ و ترویج می‌کرد. وی پس از ماجرای قتل برادرش به دستور شاه تهماسب، «به شرف حج و زیارت حضرت رسول (ص)» مشرف شد (صفوی، ۱۳۱۴: ۲۴؛ بیگدلی شاملو، ۱۳۴۰: ۳/ ۱۰۸۸-۱۰۸۹). ظاهراً اقدام شاه صفی‌الدین در تشرف به حج بیش‌تر برای در امان ماندن از تیغ قدرت صوفیان بوده است. زیرا مرشد نوربخشیان با دیدن قتل برادر قدرت‌مند خویش به دستور شاه صفوی هیچ تضمینی برای زنده ماندن خود نمی‌دید. از این‌رو تصمیم گرفت برای حفظ خود و طریقت، از کانون قدرت و مبارزه برای تصاحب آن دور بماند. هم‌چنین شاه قاسم، فرزند شاه قوام‌الدین پس از قتل پدرش در طرشت ساکن شد و بدون درگیری و عرض اندامی علیه صوفیان در آن‌جا تا زمان مرگ خود روزگار گذرانید (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۱۹۲). یکی دیگر از مرشدان طریقت نوربخشیه، شاه صفی‌الدین محمد بن شاه شمس‌الدین نوربخشی بود که روش پیشین را دنبال کرد. او که مانند اسلاف خود شاعری را یکی از پیشه‌های خود قرار داده بود، اشعاری در وصف و مدح امام اول شیعیان علی (ع) دارد:

چون نامه جرم ما به هم پیچیدند بردند و میزان عمل سنجیدند
بیش از همه کس گناه ما بود ولی ما را به محبت علی بخشیدند

(همان: ۱۱۹۰-۱۱۹۱)

۲.۳ نوربخشیان در کشاکش میان صوفیان و فقیهان

دوران خلفای پس از قوام‌الدین مصادف با مبارزه میان فقهای شیعه و شیوخ متصوفه برای کسب جایگاه مذهبی و اجتماعی در جامعه عصر صفوی بود. طی این رویارویی که از دوره شاه عباس اول به بعد شکلی جدی به خود گرفت، رساله‌های متعددی در رد صوفیه و تصوف به نگارش درآمد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹ ب: ۲۵۹)؛ بنابراین «عهد شاه عباس اول را باید پایانی بر اقتدار صوفیان دانست» (قریشی کرین، ۱۳۸۵: ۵۸). وی به صوفیان بی‌اعتماد بود و کم‌تر از شاهان پیشین خود به آن‌ها توجه می‌کرد. زیرا آن‌ها در آغاز پادشاهی وی در صدد بازگرداندن پدر مخلوعش، شاه محمد خدابنده، به پادشاهی بودند. لذا در دوره شاه عباس به علت بی‌اعتنایی و رفتار تحقیرآمیز با صوفیان به تدریج از منزلت آنان کاسته شد، تا جایی که برخی از صوفیان به مشاغلی چون جاروکنشی دربار، نگاهبانی، و جلادی

گماشته می شدند. با این حال صوفیان هنوز در نظر عامه نسبتاً محترم و مقدس بودند و شاه ناگزیر بود خود را به آنان علاقه‌مند نشان دهد (فلسفی، ۱۳۶۹: ۱ و ۲ / ۲۳۹ - ۲۴۰).

در این میان و با توجه به دیدگاه رایج به طبقه صوفیان، نوربخشیان نیز مانند اکثر طریقت صوفیانه بیش‌تر به عبادت و ریاضت نفس می‌پرداختند و در خانقاه‌های خود به ارشاد مذهبی سالکان طریقت خویش مشغول بودند. آن‌ها که سابقه دیرینه‌ای در شعر و شاعری داشتند، بیش‌تر اوقات سرودن اشعار در زمینه‌های عرفانی، مدح اهل بیت، و ... را در دستور کار خود قرار می‌دادند. یکی از علل مرشدان نوربخشی برای اتخاذ رویکرد گرایش به شعر و شاعری اوضاع نابسامان صوفیان و خانقاه‌های ایشان در جامعه بود. بنابراین ایشان با توسل به شعر و بیان عقاید طریقت خویش در اشعارشان، درصدد جلب توجه عامه مردم به خود شدند. از میان مرشدان این طریقت که شاعران برجسته‌ای در عصر خود نیز بودند می‌توان به امیر شاه رضا از اخلاف بهاء‌الدوله که به «رضایی» تخلص می‌کرد (رازی، ۱۳۷۸: ۲ / ۱۱۹۳) و شیخ‌زاده که فرزند شیخ شمس‌الدین محمد لاهیجی بود و «فدائی» را واژه تخلص خود انتخاب کرده بود، اشاره کرد (صفوی، ۱۳۱۴: ۶۷). فدائی مدتی در دربار شاه اسماعیل صفوی حضور داشت و توانست سفارت خود را نزد محمدخان شیبانی با موفقیت انجام دهد (هدایت، ۱۳۱۶: ۳۹۰). از طرفی آن‌ها هنوز در دربار صفوی مقامی نسبتاً شایسته داشتند. قاضی عطاءالله نوربخشی نیز که از ملازمان شاه تهماسب بود و تاریخ صلح شاه مزبور و سلطان مراد عثمانی را به نظم درآورد (بیگدلی شاملو، ۱۳۴۰: ۳ / ۱۰۹۳) به همراه شیخ‌زاده فدائی از هم‌کلامان بزرگانی چون نجم ثانی به‌شمار می‌رفتند (صفوی، ۱۳۱۴: ۶۷).

اما روند مبارزه فقهای شیعه با شیوخ متصوفه در اواسط عهد صفوی به تدریج به اعلام انزجار فقها از صوفیان منجر شد. علمای شیعه تلاش‌های خود را برای از میان برداشتن طریقت صوفیانه با نوشتن آثاری در رد عقاید تصوف شدت بخشیدند تا جایی که سرانجام با کمک دستگاه سیاسی و حمایت‌های سلطان به مقصود خود رسیدند. یکی از مخالفان سرسخت تصوف و طریقت آن در اواخر دوره صفوی ملا محمدباقر مجلسی، مجتهد بزرگ عصر شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی، بود. دوران حکومت این دو پادشاه را می‌توان عصر تصوف‌زدایی نامید (قریشی کرین، ۱۳۸۵: ۵۹) «با ظهور مجلسی و از آن تاریخ به بعد تصوف از تشیع جدا شد» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۴۰۰). محمدباقر که بسیار قشری‌مذهب بود، با تصوفی که قرن‌ها از تشکیل آن می‌گذشت به مخالفت برخاست. وی

حتی وابستگی پدرش، محمدتقی مجلسی، را به تصوف انکار کرد (نصر، ۱۳۸۸: ۳۶۹). وی با این سخن که سلسله‌های صوفیه مرتکب اعمال قبیح و ناشایستی از جمله ادعای سیدمحمد نوربخش مبنی بر «مهدی صاحب‌الزمان» شده، تنفر خود را از تصوف و طریق صوفی ابراز کرد (زرین کوب، ۱۳۶۹ ب: ۲۶۴) و همه تلاش خود را برای از بین بردن نفوذ متصوفان به کار برد و سرانجام با حمایت دستگاه سیاسی حکومت صفویه به مقصود خود رسید. در مقابل، شاهان صفوی، از جمله شاه اسماعیل اول و پسرش شاه تهماسب، که از مدت‌ها قبل نوربخشیان را تضعیف کرده بودند، تنها به حفظ عقاید و برپایی مجالس درس خود اکتفا کردند. آن‌ها به سبب فقدان قدرت نظامی و مادی، توانایی هیچ‌گونه اقدام بنیان‌براندازانه‌ای را علیه حکومت صفوی نداشتند. بنابراین صلاح را در مدارا و کسب احترام در برابر حاکمان صفوی دیدند، که شاید از این طریق بتوانند در آینده به اهداف خود اعم از ولایت مذهبی و حکومت دنیوی دست یابند.

۴. نتیجه‌گیری

از آن‌جا که در دوره حکومت صفویان، موجودیت خانقاه اردبیل و طریقت صفوی تا حد زیادی افول کرد و جایگاه شیوخ این طریقت از خانقاه به کاخ سلطنتی انتقال یافت، لذا زمینه تغییرات نسبتاً وسیع اجتماعی - مذهبی نیز فراهم آمد. یکی از نمودهای این تطور اجتماعی تنزل جایگاه صوفیان بود. از این‌رو در برابر تلاش‌های دستگاه سلطنت صفوی در به‌کارگیری قدرت سیاسی برای تضعیف این طبقه مهم اجتماعی (صوفیان)، فرقه‌های صوفیانه نیز جهت تداوم حیات اجتماعی، مذهبی، و احیاناً سیاسی خود به‌طور نسبتاً گسترده‌ای ورود به عرصه اقدامات برجسته اجتماعی را در دستور کار خود قرار دادند.

نوربخشیان، پس از شکست خیزش سیاسی خود، توانستند با استفاده از محبوبیت نسبی مذهبی خویش هم‌چنان یکی از وزنه‌های نسبتاً مؤثر معادلات مذهبی ایران در اواخر قرن نهم هجری به حساب آیند. آنان از طریق رویکردهای اجتماعی چون فراگیری علم طب (شاه بهاء‌الدوله رازی)، درمان اقشار گوناگون مردم، و نیز نوشتن کتاب در زمینه علم پزشکی (خلاصه التجارب) ارتباط گسترده‌تری با جامعه عصر خویش برقرار نمودند؛ طبیعتاً یکی از فواید این امر آشنایی بیش‌تر مردم با عقاید مرشدان این طریقت بود. از طرفی از آن‌جا که نوربخشیان خود را از معتقدان به مذهب تشیع می‌دانستند، خواهان دراختیار گرفتن زمام رهبری دینی و دنیوی جامعه بودند. اما ایشان نتوانستند در برابر

قدرت روزافزون صفویان کاری از پیش ببرند. بنابراین با حفظ خانقاه‌های خود، پرداختن به اعمالی چون کمک به افراد نیازمند، پشتیبانی از درماندگان و پناه‌آوردگان به خانقاه‌هایشان در برابر ظلم حکام، و پوشیدن لباس سیاه، که به معنای رسیدن آن‌ها به مرتبه نهایی شناخت عرفانی بود، غیر مستقیم مقام ولایت و حکومت بر جامعه را از آن خود اعلام می‌کردند.

یکی دیگر از اقدامات اجتماعی نوربخشیان در جامعه عصر صفوی، تلاش‌های ایشان برای افزایش قدرت اقتصادی (شاه قوام‌الدین بن شاه قاسم) و به تبع آن افزایش نیروی سیاسی بود، اما شاهان صفوی که دیگر حاضر به پذیرش هیچ‌گونه تحرک قدرت‌جویانه‌ای از هیچ نوع طبقه‌ای نبودند به سرکوب ایشان دست یازیدند. از این‌روی بیش‌تر مرشدان نوربخشی به شیوه‌های دیگری، از جمله سرودن اشعار، درصدد تداوم حیات اجتماعی و مذهبی خویش برآمدند. برخی از پیران این طریقت سروده‌هایی در زمینه‌های مذهبی، سیاسی، و فرهنگی دارند. مانند رضایی نوربخشی، شیخ‌زاده فدائی، و قاضی عطاءالله.

به‌هرروی، با آغاز حکومت شاه عباس اول و نیز قدرت‌گیری روزافزون علما و فقهای شیعه، نوربخشیان هم‌چون دیگر فرقه‌های صوفیه روز به روز عرصه را بر خود محدودتر دیدند. اما سرانجام رویارویی فقها و صوفیان، به حاشیه رانده‌شدن عقاید صوفیانه و روی‌کارآمدن اندیشه‌های فقه‌ای به‌دست علمای برجسته‌ای چون ملا محمدباقر مجلسی بود. به‌طور کلی باید گفت نوربخشیان اگرچه در آغاز حکومت صفوی با اقداماتی چون پذیرش پنج سال مری‌گری شاه اسماعیل در لاهیجان به‌دست شیخ اسیری لاهیجی، نقشی چشم‌گیر در گسترش تشیع در اجتماع عصر صفوی داشتند، اما در ادامه به‌سبب اوج‌گیری دو نیروی سلطنت و شریعت، نتوانستند هم‌چون گذشته طریقت خویش را در زمینه‌های اجتماعی، مذهبی، و حتی سیاسی نامور سازند.

پی‌نوشت

۱. بهاء‌الدوله خود را «خادم الفقراء المله» می‌نامید (رازی نوربخشی، ۱۳۸۸: ۲۳).

منابع

قرآن کریم.

اسیری لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۶۵). *مثنوی اسرار الشهود*، تهران: امیرکبیر.

- بیگدلی شاملو (آذر)، لطفعلی بیگ (۱۳۴۰). *آتشکده*، با تصحیح و تحشیه و تعلیق حسن سادات ناصری، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: امیرکبیر.
- ترکمان، اسکندریبگ (۱۳۳۴). *تاریخ عالم آرای عباسی*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- جیحون آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱). *حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت*، به کوشش محمد مکرری، تهران: طهوری.
- حسینی (فرست‌الدوله)، محمدنصیر (۱۳۶۲). *آثار العجم، در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن فارس*، به کوشش علی دهباشی، تهران: فرهنگ‌سرا.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۶۳). *تاریخ حبیب السیر*، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، ج ۴، تهران: کتاب‌فروشی خیام.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷). *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، ج ۱۵، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی نوربخشی، بهاء‌الدوله (۱۳۸۸). *خلاصه التجارب*، به تحقیق و تصحیح و بازنویسی محمدرضا شمس اردکانی و دیگران، تهران: صهبای دانش.
- رازی، امین‌احمد (۱۳۷۸). *تذکره هفت اقلیم*، با تصحیح و تعلیقات و حواشی محمدرضا طاهری (حسرت)، ج ۲، تهران: سروش.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). *تاریخ اجتماعی ایران، فرقه‌های مذهبی*، ج ۹، تهران: روزبهان.
- رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۲). *مشعشعیان، ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی*، تهران: آگه.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷). *احسن التواریخ*، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: بابک.
- رومی، ره (۱۳۸۸). *تاریخ ایران، دوره صفویان*، پژوهشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ الف). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ ب). *ذنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- زمجی اسفزاری، معین‌الدین محمد (۱۳۳۹). *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، با تصحیح و حواشی و تعلیقات محمدکاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- الزویری، محبوب (۱۳۸۲). «سیاه‌پوشان، شورشیان ناشناخته عصر صفوی»، *مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۷۰ و ۷۱.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۶ ق). *مجالس المؤمنین*، ج ۲، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۳). *هم‌پستگی میان تصوف و تشیع*، ترجمه علی اکبر شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۹). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، محمدمعصوم (معصوم علیشاه) (۱۳۳۹). *طرائق الحقایق*، با تصحیح محمدجعفر محبوب، ج ۱، تهران: کتاب‌خانه بارانی.
- شیرازی، محمدمعصوم (معصوم علیشاه) (۱۳۴۵). *طرائق الحقایق*، با تصحیح محمدجعفر محبوب، ج ۳، تهران: کتاب‌خانه بارانی.
- شیرازی، محمدمعصوم (معصوم علیشاه) (بی تا). *طرائق الحقایق*، با تصحیح محمدجعفر محبوب، ج ۲، تهران: کتاب‌خانه بارانی.

۴۶ کارکردهای اجتماعی طریقت نوربخشیه از آغاز تا عصر صفوی

- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴ و ۵، تهران: فردوس.
- صفوی، سام‌میرزا (۱۳۱۴). *تحفه سامی*، با تصحیح و مقابله وحید دستگردی، تهران: ارمغان.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۶۹). *زندگانی شاه عباس اول*، ج ۱ و ۲، تهران: علمی.
- قریشی کرین، سیدحسین (۱۳۸۵). «برخورد دو تفکر عصر صفوی»، *مجله درس‌هایی از مکتب اسلام*، ش ۹.
- کربلائی، حافظ حسین (۱۳۴۹). *روضات الجنان و جنات الجنان*، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: طهوری.
- لاهیجی، شیخ محمد (بی‌تا). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
- محمودی، خیرالله (۱۳۷۹). «تصحیح و شرح کتاب *قوائم الانوار و طوابع الاسرار* از میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی معروف به 'میرزا بابا' متخلص به 'راز'»، محمدیوسف نیری شیرازی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شیراز: دانشگاه شیراز.
- مدرس، میرزا محمدعلی (۱۳۴۶). *ریحانه الادب*، ج ۱ و ۴، تبریز: کتاب‌فروشی خیام.
- مولوی، محمدشفیع (۱۳۷۱). «نوربخشیان»، *مجله معارف*، ش ۲۷.
- میرجعفری، حسین (۱۳۷۹). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، تهران: سمت.
- ناصری داوودی، عبدالحمید (۱۳۷۸). *تشیع در خراسان عهد تیموریان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). *فعالیت‌های فکری، فلسفه و کلام در دوره صفوی، تاریخ ایران در دوره صفویان*، پژوهشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- نظامی باخزری، عبدالواسع (۱۳۷۱). *مقامات جامی، گوشه‌هایی از تاریخ فرهنگی اجتماعی خراسان در عصر تیموریان*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- نوربخش، محمدبن عبدالله (۱۳۵۱). *رساله نفس‌شناسی*، به اهتمام اسدالله مصطفوی، تهران: بی‌تا.
- واصفی، محمودبن عبدالجلیل (۱۳۴۹). *بدایع الوقایع*، به تصحیح الکساندر بلدروس، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۱۶). *ریاض العارفین*، تهران: کتاب‌خانه مهدیه.