

## The meaning and function of "spiritual authority" in Sufism From the beginning of the constitution to the end of the Pahlavi era

AkramGoli<sup>1</sup>  | Hadi Vakili<sup>2</sup> 

1. PhD student, history of Iran in the Islamic period, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. E-mail: [goli.akram@mail.um.ac.ir](mailto:goli.akram@mail.um.ac.ir)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. E-mail: [vakili@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:vakili@ferdowsi.um.ac.ir)

---

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 12 October 2022

Received in revised form:  
16 November 2022

Accepted: 19 December  
2022

Published online: 13  
January 2023

#### Keywords:

Meaning and Function,  
Spiritual authority,  
Sufism,  
Constitution,  
Pahlavi,

---

### ABSTRACT

Spiritual authority is the highest degree of religious authority, which acquires its full meaning in Qutb. From the Sufi point of view, this position can be achieved by attaining spiritual positions. The claims of the Sufis on how to achieve this position, and the common ground they share with the jurists, have not only led to intense religious competition, but have also become an influential factor in the relationship between religion and politics. The concept of spiritual authority in Sufism can be explained in terms of indicators such as spiritual genealogy and the relationship between Murad (one who is sought) and Murid (a willing disciple). The question is how the "spiritual authority" of the Sufis changed the foundations of Sufism in terms of meaning and function, given the achievements of the Sufis due to their relations with the Qajar and Pahlavi governments. It is assumed that the concept of spiritual authority in Sufism is influenced by political and social conditions, from the approach of independence against the government and religious scholars in the previous centuries, towards convergence and unity with the government on the one hand, and tolerance with the Sharia law. He leaned on the other side.. While it continued to retain the spiritual mantle, in practice there were signs of attempts to gain worldly power.

---

**Cite this article:** Goli, A., & Vakili, H. (2022). The meaning and function of "spiritual authority" in Sufism From the beginning of the constitution to the end of the Pahlavi era. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 6(2), 175-197. DOI: 10.22111/jrm.2023.44909.1115



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2023.44909.1115

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

---

## معنا و کارکرد "اقتدار معنوی" در تصوف از آغاز مشروطه تا پایان عصر پهلوی

اکرم گلی<sup>۱</sup> | هادی وکیلی<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. رایانامه: [goli.akram@mail.um.ac.ir](mailto:goli.akram@mail.um.ac.ir)  
 ۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. رایانامه: [vakili@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:vakili@ferdowsi.um.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>اقتدار معنوی در معنای مرجعیت معنوی، بالاترین درجه اعتبار دینی است که در واژه قطب معنای کامل خود را نشان می دهد. در نگاه تصوف از طریق کسب درجات معنوی می توان به این مقام دست یافت. ادعای صوفیان در چگونگی این دست یابی و شراکت آنان در این مقام با فقها، علاوه بر ایجاد رقابتهای شدید دینی، به محوری مهم و اثرگذار در چگونگی مناسبات دین و سیاست تبدیل شده است. به منظور شناخت مفهوم اقتدار معنوی در حوزه تصوف می توان شاخص هایی چون شجره نامه معنوی و رابطه مراد و مرید را برای آن تبیین کرد.</p> <p>پرسش این است که "اقتدار معنوی" در مناسبات صوفیان با حکومت های قاجار (دوره مشروطه) و پهلوی، از نظر معنا و کارکرد چه تغییراتی در مبانی اعتقادی تصوف ایجاد کرد. فرض بر این است که مفهوم اقتدار معنوی در طریقت های تصوف با تأثیرپذیری از شرایط سیاسی- اجتماعی، از رویکرد استقلال در برابر حکومت و علمای متشرع در سده های پیشین به سمت همگرایی و اتحاد با حکومت از یک سو و مدارا با شریعت از دیگر سو متمایل شد. دستاورد این پژوهش تغییر و تحول در اندیشه و مبانی اعتقادی تصوف در این زمینه را نشان می دهد که پوسته معنوی را همچنان حفظ، اما در عمل با نشانه هایی از تلاش برای کسب قدرت دنیوی همراه بود.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۰</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۱/۸/۲۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳</p> <p><b>واژه های کلیدی:</b></p> <p>معنا، کارکرد، اقتدار معنوی، تصوف، مشروطه، پهلوی</p>

استناد: گلی، اکرم؛ وکیلی، هادی (۱۴۰۱). معنا و کارکرد اقتدار معنوی در تصوف از آغاز مشروطه تا پایان عصر پهلوی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۶

DOI: 10.22111/jrm.2023.44909.1115

(۲)، ۱۹۷-۱۷۵.



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

## مقدمه

واژه اقتدار معنوی به معنای مرجعیت دینی است که به طور مستقیم در ادبیات تصوف به کار نرفته است. حوزه اختیارات قطب صوفی که در قرون متمادی بر مبنای اندیشه اعتقادی تصوف تعریف شده است، معنای اقتدار معنوی را تبیین می کند. سیر تحول این مفهوم در بستر تاریخی نشان می دهد که صوفیان با توجه به نوع حکومت در ایران معنایی خاص از آن را در نظر و عمل ارائه کرده اند. یکی از چرخشهای مفهومی آن نزول هیأت آسمانی اقتدار به هیأت زمینی آن است. حکومت صفویه این مرزبندی را روشن تر کرده است. برخوردهای قهری آنان با تصوف در سقوط مفهوم اقتدار اثر عمیقی گذاشت. اما در عین حال مهاجرت صوفیان و اقامت آنها در سرزمین هفتاد و دو ملت؛ یعنی هندوستان، به بازآفرینی آن و بازگشت دوباره اقتدار قطب صوفی این در معنای زمینی - به مفهوم حضور اجتماعی - آن کمک کرده است. در دوره زندیه و اوایل قاجار صوفیان در گذر از آزمون و خطایی که برای مفهوم اقتدار انجام دادند، بهایی سنگین پرداختند. پس از آن در دوره مشروطه در طریقت صفی علیشاهی با انتخاب قطبی از درون هیأت حاکمه، با وجود استبداد حکومت، توانستند موقعیتی نسبتاً امن برای خود ایجاد کنند. در آستانه مشروطه علیرغم کنش های محتاطانه و تنظیم روابط در چارچوب حکومت، همانند سایر مخالفان بر صوفیان نیز سختگیری می شد.

در اوایل دوره پهلوی با تفکیک اقتدار سیاسی و معنوی، نزاع های خشونت آمیز مذهبی کاهش یافت، اما جدال های نظری باقی ماند. تلاش صوفیان دو سو داشت؛ سیاست تسامح و همسان سازی مبنای اعتقادی با فقها از یک سو و قرار گرفتن در پناه حاکمیت از سوی دیگر. در دوره پهلوی دوم هواداری حکومت از صوفیان تا جایی که بتواند بدان وسیله رقبای دینی دیگر - که در چالش اقتدار معنوی سهیم بودند - را کنترل کند، افزایش یافت و صوفیان توانستند در لایه های میانی حلقه قدرت نفوذ یابند. این پژوهش مفهوم اقتدار معنوی را فارغ از معنای غیرتاریخی آن در جایگاه قطب صوفی و در بستر تاریخی دوره مشروطه و پهلوی و اثری که بر تحولات سیاسی - اجتماعی بر بنیان مناسبات سیاست و دین گذارده، مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

## ۱- پیشینه پژوهش

پژوهش هایی که تاکنون در موضوع تصوف صورت گرفته است، سرشار از مضامین عرفانی و ادبیات محور و مبتنی بر سده های میانه و عصر عرفای بزرگی چون بایزید، مولوی و امثال آنان بوده است و

پژوهش‌هایی با مضامین اعتقادی-سیاسی در دوره معاصر کم تعداد هستند. عمده توجهات معاصر بر دوره قاجار متمرکز بوده است و موضوعاتی چون طریقت صفی علیشاهی و سرگذشت بزرگترین مجموعه کارکردگرای تصوف با نام انجمن اخوت نیز در دوره جانشینان ظهیرالدوله - باوجود پژوهش‌هایی چند- نیازمند تحقیق جامع‌تری است و دوره پس از مشروطه و پهلوی از این پیشینه پژوهشی هم برخوردار نبوده و مورد اغفال واقع شده است.

"اقتدار معنوی" در طریقت‌های شیعی تصوف در ایران به صورت مستقل سابقه پژوهشی ندارد. «طریقت صفی علیشاهی؛ نمونه‌ای از پیوند طریقت و سیاست در عصر قاجار» (دهقانی و چاهیان بروجنی، ص. ۱۳۹۷) نیز مقاله‌ای است که به دوره پیش از مشروطه پرداخته و محدود به صفی علیشاه و ظهیرالدوله بوده است. اثر مهم مباحث اعتقادی، کتاب (2002) *mystic regimes* نوشته Matthijs Van Den Bos است که در باب روابط نعمت‌اللہیه با حکومت و فقها از دوره قاجار تا جمهوری اسلامی اشاراتی پراکنده دارد. با توجه به این کاستی‌ها، نگاشته حاضر ضمن بهره‌گیری از تألیف فوق، با رویکرد تحلیلی به صورت جزءمحمور بر مبنای نمادشناسی تصوف سده اخیر روند تغییر و تحول مبنای حوزه اقتدار معنوی را بر اساس اصول اعتقادی تصوف مورد مذاقه قرار خواهد داد.

## ۲- نگاهی کوتاه به معنای اقتدار معنوی از آغاز تصوف تا آغاز مشروطه

مفهوم اقتدار معنوی با نظریه انسان کامل که در همه ادیان و مکاتب وجود دارد، در پیوند است. برخلاف انسان کامل در برخی جریان‌های عرفانی و صوفیانه که حضور اجتماعی ندارد و در اندیشه رهانیدن خود است، در تصوف اسلامی با الگوپذیری از شخصیت پیامبر اسلام (گوهرین، ۱/۱۳۸۸، ص. ۳۶۰) و سپس با تأکید بر حضرت علی (ع) به عنوان سرسلسله، این مقام با نام «شیخ کامل» (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۲۸) در اندیشه هدایت‌انسانها است. قطب صوفی به سبب کسب فضائل انسانی چنین مقامی را بدست می‌آورد.

نظریه انسان کامل در اوج نظریه پردازی اش در اواخر سده‌های میانه نتوانست در مقابله اقتدار سیاسی خشونت‌بار مغول نقش اجتماعی خود را ایفا کند و تا دوره صفویه در حیطه نظری باقی ماند. در سده هشتم شاه نعمت‌الله ولی نیز این مفهوم را در قیاس با اقتدار سیاسی به رخ تیمور کشید و در شعری برتری آن را با عبارتی موجز خطاب به تیمورلنگ نشان داد: «مُلک من عالمی است بی

پایان/ وان تو از ختاست تا شیراز» (گراهام، ۱۹۹۹، ص. ۱۷۳/ شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۵، ص. ۴۱۲) تا میان اقتدار معنوی و اقتدار سیاسی تفکیک قائل شده و برای اقتدار معنوی متعلق به تصوف معنایی فراجغرافیایی بخشیده باشد. در اوایل دوره صفویه این دو حوزه اقتدار، صورتی از یک زوج ناگسستنی را به نمایش گذارد. شاه اسماعیل صفوی در اواخر عمر و پس از او جانشینانش متوجه شدند هر دو حوزه و البته بیشتر عنان اقتدار سیاسی از دستشان خارج شده است. از این رو روند جداسازی آن دو را آغاز کردند. در اواخر دوره صفویه این صوفیان بودند که چنین احساسی داشتند، بنابراین برای حفظ بقایای مرجعیت معنوی به هندوستان مهاجرت کردند.

سده های دوازدهم و سیزدهم ه.ق در جهت گشودن بن بست های سیاسی برسر راه تصوف، تغییر و تحولات مسائل اعتقادی و جهت دهی به آن آغاز شد. صوفیان هندی برای دستیابی به مشروعیت دینی و در رقابت با فقها به حیطة گفتمان آنان کشیده شدند. بدین ترتیب ادعاهای خود را برای رسیدن به قدرت و مرجعیت در ابعاد وسیعی آغاز کردند. (هرمانسن، ۱۹۹۹، ص. ۳۲۲) پیشوای طریقت نعمت اللهیه سیدعلیرضا دکنی نمایندگان خود را برای تبلیغ به ایران گسیل داشت. صوفیان تا بازگشت اقتدار معنوی خود در دوره قاجار با مصائب زیادی از شکنجه تا قتل روبرو شدند.

در دوره قاجار، مقام اقتدار معنوی در مناسبات سیاسی- اجتماعی تصوف با حکومت و علمای دینی به شکلی موروثی درآمد تا قدرتش تجمیع شود. تنوع و گوناگونی فرق و مذاهب از یکسو و پدید آمدن نهادها و انجمن های ناشی از آغاز دوران مدرن مانند انجمن اخوت در طریقت صفی علیشاهی و رویکرد تسامح صوفیان با حکومت و فقها در طریقت سلطان علیشاهی به سازش و همزیستی نسبی در دوره پهلوی تبدیل شد.

### ۳- اقتدار معنوی در مناسبات مراد و مرید

بدیهی ترین واژگان ادبیات تصوف که مفهوم اقتدار معنوی را روشن می کند، "مراد و مرید" است. چگونگی روابط این دو و میزان نفوذ مراد بر مرید و سازوکارهای این رابطه، مفهوم اقتدار معنوی و کارکرد آن را نشان میدهد.

"مراد" در ادبیات عرفانی با نامهای دیگری مانند شیخ، پیشوا، هادی، مرشد، جام جهان نما، پیر، قطب، سلیمان، سالک مجذوب و مرید به معنای محب سالک مجذوب شناخته شده است. (مرادی،

۱۳۹۶، ص ۴۳۶). رابطه مراد و مرید مهمترین رکن اقتدار معنوی است که در مناسبات سیاسی با حکومتها موثر بوده است و تا پیش از صفویه علیرغم نفوذ و تاثیرگذاری بر سیاستمداران، ساختاری غیرسیاسی داشت. در عصر صفوی این رابطه با تمرکز قدرت در شخص فرمانروا و قدیس سازی با مفاهیم مهدویت، پیامبری و حتی خداانگاری که آن را به الحاد نزدیک کرده بود، دگرگون شد (ارجمند، ۱۹۸۱، ص ۵).

در دوره معاصر اقتدار معنوی در تعامل قطب و صوفی با ریاضت و سختگیری های اعمال شده از سوی قطب همراه بود که در این عرصه پای از رقبای خود فراتر نهادند. بدین معنا که اعمال عبادی مریدان ابتدا باید مورد قبول قطب و سپس خداوند قرار گیرد (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۵۵۲). شیخ عباسعلی کیوان قزوینی در حالی از ارادت بیچون و چرای خود اظهار ندامت می کرد که صوفیان دیگری ارادتی خالص و بدون پیشیمانی نسبت به قطب داشتند (فاطمی قمی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸). در پیابند چنین اعتقادی، آنچه که از آن به قدرت خداوند تعبیر می شود، به قطب صوفی انتقال یافته است. «مجملاً باید مرید یکسر خودش را اسیر و تابع مراد نماید و از خود فکری نداشته باشد...» و نیز مرید باید اقرار کند «آنچه دارم مال اوست بر او حلال است و بر من حرام مگر به اذن و تحلیل او...» (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۴۹۴). این مقام نیمه خدایی از زبان نورعلیشاه چنین تعبیر شده است که «حکم قطب علاوه بر زمین در آسمانها نیز جاری است.» نورعلیشاه برای یک مرید جدید قطب را چنین تشبیه کرد که «من آهنی هستم که در وسط سنگ آسیاب قرار دارد. اگر نباشد آسیاب خراب می شود. من هم اگر نباشم دنیا خراب میشود» (مدنی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۷-۱۷۸). چنین توصیفی از مراد در پیشینه تصوف به دلیل توصیه به قطب که نباید در ثروت مرید طمع کند تا ارادت مرید از بین نرود، متصور نبوده است. در برخی سلسله ها آداب ورودی که بایستی از سوی مریدان انجام شود مانند شرایط خضوع و بندهوری که در زمان ملاسلطان افزوده شده بود (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴-۲۰۶)، معنویتی از آن به ذهن متبادر نمیشود و در راستای حفظ نوعی اقتدار است که در جهت ارضاء تمایلات قدرت طلبی قطب صورت می گرفته است.

گام دیگر در دستیابی به قدرت معنوی، اعجاز است که از سوی برخی مریدان بریده از تصوف با نام "کرامات مجعوله اقطاب یاد شده، با چنین دستورالعملی روبرو است «مرشد معجزات دارد، مرید حق امتحان مراد خود را با تقاضای معجزه ندارد» (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰-۴۶۷).

معجزات و کرامات در انحصار قطب وقت بوده است و از موضوعاتی است که قابل پرسش و پاسخ نیست. افراطگرایی در اقتدار به حیطة های دیگر نیز کشیده شده و پس از معجزات و کرامات، کلیه امور دنیوی حتی خوردن، نوشیدن و پوشیدن نیز بی ارادت شیخ ممکن نیست. (نوربخش کرمانی، ۱۳۳۳، ص. ۳۱).

تنوع در اندیشه های مذهبی و زایش فرق دینی در دوره قاجار بر فعالیت های صوفیان نیز برای جذب مرید افزود. صفی علیشاه هر طالب درویشی را بلادرنگ می پذیرفت و بر کسرت مریدان توجهی تام داشت. وقتی از او علت این کار پرسش شد، پاسخ داد که اگر شخص تازه رسیده صوفی نشود، لااقل اغفال بایه نگردیده و پیرو باب نمی گردد (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۱، ص. ۱۷۹). بدین ترتیب قطب های صوفی مانند علما دیدگاه مثبتی به این فرقه نداشته و در خود توانایی تحلیل آنها را در مقابل اقتدار خود احساس می کردند.

کثرت مریدان یکی از الگوهای تعریف اقتدار است که بسته به شرایط تاریخی و تاثیر آن نتایج متفاوتی داشته است. زیرا در سوابق تاریخی، نمایش حتی بخشی از ارادتمندان عواقب سختی داشته است. به عنوان مثال زمانی که حلاج با چهار صدتن از شاگردانش رهسپار دومین سفر حج خود شد، به جادوگری و سازش با جن متهم شد (ماسینیون، ۱۳۵۸، ص. ۲۷).

صفی علیشاه در میزان المعرفه نسبت به نزول اندیشه های عرفانی هشدار داده است (صفی علیشاه، بی تا، ص. ۲۴۲-۲۴۱). اما وی کثرت مریدان را عامل موثری در این افول نمی دانسته است. در زمان نورعلیشاه نیز تعداد مریدان او را تا شصت هزار نفر برآورد کرده اند و این جدا از تعداد کسانی است که پنهانی دل در گرو تصوف داشته اند (ملکم، ۲/ بی تا: ۱۴۸). منابع دیگری اما این آمارسازی صوفیان را واقعی نمی دانند و این کمیت سازی را حتی تا ده برابر عدد واقعی نیز تخمین زده اند و هدف از این اقدام را تلاش برای افزایش ریاست مادی و معنوی اقطاب صوفی دانسته اند (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص. ۳۸۰). علیرغم تاکید صالح علیشاه بر انگیزه الهی در جذب مریدان (یادنامه صالح، ۱۳۶۷، ص. ۴۱۱)، رقابتی پنهان میان قطبها و شیوخ در این عرصه وجود داشت (بامداد، ۱۳۴۷، ص. ۳۴۰). با وجود فقدان آمار دقیق صوفیان، همراهی حکومت با مخالفان تصوف از دوره فتح علیشاه نشان دهنده اقبال عمومی با صوفیان است.

ایجاد بدعت‌هایی در شعائر دینی، چرخشی اعتقادی بود تا نفوذ معنوی را افزایش دهد. نعمت‌اللهیه همچنان می‌توانستند نیاز را جایگزین نماز کنند و نیاز هدیه برای قطب بود و به جا آوردن حق قطب به معنای به جای آوردن حق خدا بود. در دهه پنجاه انجمن اخوت نیز این کمک‌های اهدائی را تحت عنوان نیاز دریافت میکرد (مُتَمَّا، پ-۳۸۹۶۰). این اقدامات در کوتاه کردن راه دستیابی به مقام قطبیت و جذب مریدان تاثیر گذارده بود.

در دوره پهلوی، ملت - دولت به نشان اصلی هویت مشروع تبدیل شد. از لحاظ درونی، مدرنیزاسیون ملی گرایانه و از بین بردن پایگاه‌های قدرت سنتی، با اقدامات صوفیان برای اقتدار معنوی موازی شد. روابط استاد - شاگرد در نعمت‌اللهیه تغییر شکل داد و آنان به طور ضمنی خواستار ارتباط با دولت - ملت در اقتدار معنوی صوفیه شدند. باس این رابطه دوستانه را طبق مشاهدات میدانی خود که به رابطه‌ای مدرن از نوع استاد-شاگرد بدل شده است، میداند و در جایی که پاسخ‌های قطب کافی تشخیص داده نمیشد، دوستانه و در عین حال اندیشمندانه بحث می‌کردند (باس، ۲۰۰۲، صص ۲۷-۲۳). اما این پرسشگری مادامی که به قدرت ماورائی قطب آسیبی وارد نمی‌کرد، تحمل می‌شد. استادان صوفی زمانی که از منشا قدرت آنان سوال می‌شد، پاسخی مبهم به پرسشگر می‌دادند و پنهانی مریدان را بر علیه وی برمی‌انگیختند و در واقع غیرمستقیم او را از خود می‌رانند تا آسیبی به ارادت مریدان وارد نشود. سید احمد تفرشی از شاگردان کیوان قزوینی به چنین سرنوشتی دچار شد و ملاسلطان تمایلی نداشت که مریدی پرسشگر داشته باشد (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، صص ۱۹۰). اقتدار برساخته از حشمت و جلال ظاهری مانع اصلی است که «رندی بتواند از او برخی سوالات کند، یا ایرادات وارد آرد، یا یک قوه تصرفی از او طلب کند» (افضل الملک، ۱۳۶۱، صص ۳۷۶). این رویکرد، قتل ملاسلطان را رقم زد. زمانی که یکی از مریدان درباره اعمال خلاف شرع فرزند قطب، او را مورد پرسش قرار داده بود، پاسخ انکارآمیزی دریافت کرد و در نتیجه به فتوای مراجع تقلید او را به قتل رساند (مدنی، ۱۳۷۶، صص ۱۷۳).

در مجموع روابط مریدان با مراد خود از ضوابطی خاص برخوردار نبوده است و سرسپردگی هرچه بیشتر مریدان بر اقتدار معنوی قطب تاثیر فزاینده تری داشته است. اقطاب صوفی نیز نگاه طریقتی را بر شریعتی ترجیح میدادند تا اختیارات خود را به شکل نامحدود در جهت تقویت مبانی اقتدار معنوی مورد بهره برداری قرار دهند.



#### ۴- بازتاب جانشینی در اقتدار معنوی

جانشین قطب از میان مریدان انتخاب میشد که با فراز و نشیب زیادی همراه بوده است. شرایط چنین گزینشی از لیاقت معنوی تا انتصابات خانوادگی متغیر بوده است. گاهی قابلیت های فردی مرید سبب می شد تا قطب از پیش در تربیت وی برای جانشینی بکوشد. وحیدالاولیاء (قطب ذهبیه) اینگونه به مقام قطبیت رسید. «حضرت آقای مجدالاشراف او را در میان مشایخ و عارفان طریق شهابزی دید بلندپرواز و در طریق عشق و معرفت، سالکی چالاکتر و مجذوبی گرمروتر از او نیافت. او را برای خود برگزید، همت کامل خود را در تربیت او گماشت» (رازشیرازی، ۱۳۳۸، ص ۳۱-۳۲).

اقطاب نعمت‌اللهیه در تعیین جانشین مواضع مختلفی داشته‌اند. زینالعابدین شیرازی (رحمت علیشاه) هیچ یک از بستگان و نزدیکان خود را تحت تربیت باطنی قرار نداد و به مقام قطب نرساند (آزمایش، ۱۳۸۱، ص ۷۵). صفیعلیشاه و ظهیرالدوله نیز در اواخر حیات فردی را به مریدی نپذیرفتند. در مقابل دکتر نوربخش برای اولین مرتبه نظم کهن سلسله جانشینان را برهم زد و به ابتکار خود با تنظیم صورتجلسه‌های به جای اجازه مونس، آن را به امضای عده‌ای از مشایخ رسانید و همان را ملاک قطبیت خود قرار داد و در کتابهای صوفیان منتشر کرد و نیز خانقاه مونسعلیشاه را از ورثه خریداری کرد (رامین و همکاران، ۱۳۸۹/۱۷، ص ۷۶).

انتقال قدرت از قطبی به قطب دیگر گاهی مسالمت‌آمیز یعنی آنطور که قطب تعیین کرده بود، پیش‌نمیرفت و پس از درگذشت وی مشایخ سلسله هر کدام مدعی قطبیت میشدند. ذوالریاستین مونس علیشاه قطبی که شانزده تن مدعی جانشینی وی شدند. و اختلاف بر سر جانشینی صفیعلیشاه نیز مدعی پدید آورد (رامین و همکاران، ۱۳۸۹/۱۷، ص ۴۴۱). تاسیس انجمن اخوت راهکار ظهیرالدوله در برون رفت از این وضعیت بود.

ادعای قطبیت ملامحمدرضا (کوثرعلیشاه) نیز طبق قوانین نانوشته جانشینی رد شد. وی پس از درگذشت مجذوب علیشاه، مدعی جانشینی شد، در حالیکه نورعلیشاه هنگام انتصاب مجذوب علیشاه به جانشینی خود، آقارضا را [بدون عنوان فقری] پیردلیل وی دانسته بود که امری مرسوم بود. استناد دیگر به ابطال ادعای وی این بود که قطب زمان فقط میتواند جانشین بلافصل خود را تعیین کند و

پس از آن از اختیار وی خارج است. (آزمایش، ۱۳۸۱، ص. ۲۱) این جاهطلبیها از سوی برخی فقرا بر انشعابهای نعمتاللهیه دامن میزد. حجت بلاغی مرید شمسالعرفا مشخصات قطب را چنین بیان کرد که تعدد اقطاب در یک زمان جایز است و دیگر آنکه قطب باید شیعه و سید باشد و نیز قطب را به صامت و ناطق تقسیم کرد و خود را قطب صامت زمان مونسعلیشاه و ناطق پس از وی معرفی کرد. این دو اصطلاح در طریقت ذهبیه نیز راه یافته است و قطب ناطق به کسی گویند که به امور صوفیه رسیدگی کند و قطب صامت کسی است که پس از قطب جالس گردد. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲، ص. ۱۴۵ و ۱۷۰)

انتخاب فرزند به عنوان جانشین احتمالاً با هدف تمرکز قدرت و ثروت در درون خانواده قطب وقت صورت می‌گرفت و نیز مانع انشعاب و افتراق میشد، با این حال بسیاری از صوفیان به اجبار تن به بیعت با قطبی میدادند که در بی‌کفایتی وی مطمئن بودند. نایب‌صدر چنین الزامی را به مرام درویشی تعبیر کرده است، (مدنی، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۱) بنابراین آثار سوئی مانند مفاسدی که جانشینان نالایق ممکن بود مرتکب آن شوند، نادیده گرفته میشد. بنابراین کاهش مریدان و اقتدار معنوی قطب از نتایج آن بود، که در چنین شرایطی راه بر هر نوع عقلانیت و تفکری میبست.

### ۵- عوامل تاثیرگذار بر کارکرد اقتدار معنوی

صوفیان در راستای کسب اقتدار معنوی نیازمند عواملی چند بودند تا به پشتوانه آن رهبری و هدایت جامعه را در دست داشته باشند. القاب و عناوین، شجره‌نامه، مسافرت یا مهاجرت و عوامل غیبی و ماورائی از مهمترین عناصر آن است.

#### ۶-۱. القاب و عناوین

پس از تاسیس انجمن اخوت، به واسطه ورود شاهزادگان به طریقت صفی‌علیشاهی تشریفات و تجملاتی افزون گردید. القاب خان، دوله، سلطان و حتی ماژور نشاندهنده پایگاه اشرافی آن بود. با این وجود ظهیرالدوله لقب طریقتی را بر القاب و عناوین رسمی حکومت ترجیح میداد و در تلگرافها و نامه‌هایش خود را «فقیر» مینامید (ظهیرالدوله، ۱۳۸۴، ص. ۱۵). تاثیر لقب بر موقعیت اجتماعی سبب شده بود که برخی برای ارتقاء این موقعیت، اسامی دیگری نیز بر خود بگذارند و ترجیح دهند به آن شناخته شوند. علی‌اکبر زرانی کرمانشاهی - رقیب رضاعلی‌شاه - با نصب تابلویی بر سر در مغازه‌اش، خود را (godman) مرد خدا نامید (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲، ص. ۲۶۸). القاب حکومتی

از طرف شاه تاثیر بیشتری داشت. مانند لقب طاووسالعرفا برای سعادتعلیشاه و صدرالعرفا برای میرزا علیآقا دومین فرزند مستعلیشاه از سوی محمدشاه و نیز لقب شمسالعرفا از طرف ناصرالدین شاه که به برادر کوچک صفیعلیشاه داده شد (شیرازی «معصومعلیشاه»، ۱۳۴۵/۳، ص. ۲۸۸، ۴۰۳، ۴۵۲). پسوند علیشاه که در تعیین اقتدار معنوی قطب بعدی بسیار تعیینکننده بود، از زمان علیرضاشاه دکنی مرسوم شد و به سرعت فراگیر شد. زمینه اعتقادی-سیاسی آن نیز کاهش نفوذ مذهب سنت بود، چراکه پیش از آن لفظ شاه بدون «علی» وجود داشت (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص. ۳۲۸). "علی" انتساب معنوی به امام اول شیعیان ایجاد میکند و "شاه" نیز به سلطنت و غلبه و قدرت بر نفس اشاره دارد (تابنده، ۱۳۷۷، ص. ۴۱). فرد در صورتی میتواند مدعی قطبیت شود که از طرف قطب پیشین، پس از نام طریقتی لقب شاه هم داشته باشد و برخی مانند سید محمودخان (حیرت علی) در حالی به جانشینی نسبت داده شده بودند فقط لقب طریقتی داشتند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲، ص. ۳۷). به طور معمول لقب قطبی، از قطب پیشین به ارث میرسید. حجت بلاغی در این باره قوانین و مقررات صوفیانه را نادیده گرفت. وی که مرید شمسالعرفا شده بود، خود را حجتعلیشاه نامید (رامین و مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۹/۸، ص. ۴۳۰). در مواردی ممکن بود فرد دو لقب داشته باشد. علی آقا (د. ۱۳۳۶) جانشین منورعلیشاه علاوه بر لقب طریقتی وفاعلیشاه، لقب دولتی «ذوالریاستین» داشت. وی از مشروطهخواهان پرنفوذ شیراز بود (مدرسی چهاردهی، ۲۰۰۸). واژه سلطنت نیز همین کارکرد را داشته است. تالیف کتاب سلطنه الحسین توسط نورعلیشاه نشان میدهند که از دوران امامت ائمه نیز تعبیر دنیاگونه شده است. در این راستا شیخالمشایخ نیز معادل شاهنشاه دانسته شده است (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص. ۵۱۵). از واژه "حضرت" که عمدتاً برای امامان شیعه و بزرگان دینی به کار برده میشود، نیز استفاده شده است. القابی که کاملاً منطبق بر معنویت باشد مانند زینالدین نیز وجود داشتهاند که بر تجمیع شریعت و طریقت قرار گرفته بود (یادنامه صالح، ۱۳۶۷، ص. ۳۷؛ آزمایش، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۵). همه اینها در کنار هم نشانی از قدرت توأمان دنیوی و معنوی است.

#### ۶-۲ سلسله انساب اقطاب (شجره نامه)

سلسله انساب یا شجره نامه اقطاب از ارکان اقتدار معنوی است. شجره نامهای که هر چه نامهای قدرتمندی در آن باشد یا زمانی که اقتدار معنوی با اقتدار سیاسی ممزوج گردد و یا اینکه به سرسلسله

قدرتمندی منتسب شوند، اهمیت بیشتری مییابد. انتصاب سرسلسله به یکی از ائمه شیعه حتی از سوی عرفای سدههای میانه نیز مورد توجه قرار داشته است (هدایت، ۱۳۸۸ ص. ۵۰)، به نحوی که شائبه شیعه بودن آنان را مطرح کرده است. نعمتاللهیه علاوه بر تاسی به علی بن موسی (ع) سلسله اقطاب شاه نعمتالله ولی را به شهابالدین سهروردی میرساند که دهمین قطب ذهبی نیز هست (خاوری، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۲-۱۱۳).

قرن نوزده شاهد رویکرد موروثی در انتخاب قطب و تجمیع اقتدار معنوی درون خاندانی در هر دو گروه صوفی نعمتاللهیه و ذهبیه بود. رقابت بر سر اقتدار علاوه بر افول قدرت کاربزماتیک قطب، انشعاباتی را در درون فرقه ایجاد کرد که سبب تضعیف اقتدار معنوی صوفیان نعمتاللهیه در این دوره شد. با توجه به نکات پیشگفته، به نظر میرسد سرسلسله صوفی اهمیت زیادی در تعیین اعتبار قدرت معنوی قطب داشته است. با این وجود در دوران اخیر تلاش قطبهای صوفی برای انحصار قدرت در خانواده خود نشان دهنده کماهمیت شدن معیارهای گذشته در انتخاب قطب بعدی بوده است.

#### ۳-۶. سیر و سفر یا مهاجرت

سیر و سفر روش مهمی برای افزایش مریدان باید دانست که البته با خطرهای زیادی همراه بود. گستردگی طریقت نعمتاللهیه بر مسافرتها زیاد شخص شاه نعمتالله همراه بود. ضمن اینکه ماندن در محل سکونت نیز خودش خطرناک بوده است. رقیبان معنوی عامل مهمی در این مهاجرت اجباری بودهاند. وی پس از آنکه مورد حسادت شیوخ نقشبندی قرار گرفت، از ترکستان به خراسان و سپس هرات رفت و زان پس در کرمان اقامت گزید. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص. ۱۹۲-۱۹۳). حتی در موقعیتهایی نسبتاً آرام نیز صوفیان با خطر مواجه بودند. زینالعابدین شیروانی در قمشه مورد تعرض ماموران حاکم قرار گرفت و بخشی از یادداشتهای وی نیز غارت شد. او در سال ۱۲۳۹ ه.ق با وجود بیماری تبعید شد، اما در راه عراق به دستور فتحعلیشاه بازگردانده شد (شیروانی، ۱۳۸۸: چهارده-پانزده). هدف وی از سفرش «مصاحبت بزرگان طریقه نعمتاللهیه سیدمعصوم علیشاه و نورعلیشاه اصفهانی [بود] اما قراری نیافت» پس استادان صوفی تشخیص دادند که وی با سفر به هندوستان و خدمت به فقرای آنجا به آرامش دست خواهد یافت. صوفیان تمایل داشتند انگیزه مسافرتها را معنوی بدانند نه مادی و سیاسی، که به معنای تعالی روح و نزدیک شدن به خداوند است.

سیر و سفر بر اقتدار صوفیان و تقدس آنان میافزود. رضا رهنما - در ذهبیه- یا آنگونه که خودش معرفی کرده است، سلیمان اولیاء سفری شبیه معراج پیامبر را برای خود ساخت و مقام معنوی خود را نه از قطب پیشین - وی از زمان وحیدالاولیاء مدعی قطبیت بود- که از عالم بالا دریافت کرده است. صفیعلیشاه نیز پس از بازگشت از هندوستان و گذر از «ارض اقدس رضوی» در تهران اقامت گزید: «چون سکنای دارالخلافه از برای هر کس بخصوص امثال ما جماعت از سایر بلاد امنتر است... در زمان سلطانالسلطین دوران، ناصرالدین شاه قاجار خلدالله ملکه پادشاه ایران ... فقیر در همین ملک متوقف شدم و بیش از بیست سال است که در دارالخلافه ساکن و آسودهام ...». (صفیعلیشاه، بیتا: چهار) علیرغم ادعای اتصال صوفیان به عوالم ملکوتی، سخن این قطب بیانگر تمایل صوفیان به داشتن پناهگاه مطمئنی چون حکومت بوده است.

بخشی از سیر و سفر را میتوان تحت عنوان مهاجرت تعریف کرد که فضای سیاسی ناامن آن را تشدید میکرد. موج بزرگ مهاجرت به خارج از ایران در اواخر صفویه آغاز شد و پس از بازگشت مجدد آنان در اواخر زندیه، در دوره قاجار شدت یافت. گاهی مهاجرت‌های کوتاه، مقطعی و منفرد نیز رخ میداد که برخی این نوع مهاجرت را از سر ترس و بقاء رهبران تصوف دانسته که مریدان خود را تنها گذارده و کنج عافیت طلبیدند. خروج ناگهانی ظهیرالدوله از همدان (شهری که پیش از او در یک سال هفت حاکم به خود دیده بود) (کتاب نارنجی، ۱۳۶۷، ص. ۵۵)، دوری از وضعیت سخت و پرآشوبی بوده که خود به آن اشاره کرده است: «در سنه ۱۳۲۲ [که] مرض وبای عام تهران و بعضی نقاط ایران [اتفاق افتاد] تقریباً پنج ماه آزادانه در بیلاقات قفقازیه و فرنگستان بسر بردم...» (ظهیرالدوله، ۱۳۸۵: ۶). نورعلیشاه نیز در اوائل دوران مشروطه که مورد آزار و اذیت مخالفان قرار گرفته بود، از بیدخت به تهران رفت. اما به فرزندش صالحعلیشاه که او نیز در زیر فشار مخالفان تاب نیاورده بود، اجازه خروج نداد (یادنامه صالح، ۱۳۶۷، ص. ۴۷-۴۸) و او را به ماندن و مقاومت کردن تشویق کرده بود تا پایگاه معنوی خود در گناباد را از دست ندهند.

در دوران اخیر نیز شیوخ سیار مهمی در گسترش تصوف داشتند. صفیعلیشاه از جانب منورعلیشاه و بنا به درخواست نوابعلیشاه پیشوای اسماعیلیه هند به آن سرزمین اعزام شده بود و کیوان قزوینی

را پس از خود بدین سمت منصوب شده بود (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص. ۲۳۱). شیخ سیار دائم المسافر بود و بیش از شش ماه نمیتوانست در جایی سکنی داشته باشد.

#### ۴-۶. عوامل ماورائی و غیبی

پیشگویی وقایع از سوی قطب صوفی در نظر همگان و بویژه مریدان نشانی از اقتدار معنوی است که به دلیل طی کردن مراحل سلوک و سختیهای فراوان خود را مستحق آن میدانستند. با وجود آنکه بسیاری از پیشگوییها محقق نمیشدند، اثر لحظهای بر قدرت معنوی داشتند. شمسالدین پرویزی در رساله منامیه راز شیرازی قطب سی و ششم ذهبیه را بدون شرح پیوست به چاپ رسانید و شاید بتوان عدم تحقق بسیاری از پیشگوییهای مندرج در آن را دلیل برای این اقدام دانست (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۲، ص. ۳۷). کیوان قزوینی، پیشگویی مرگ ملاسلطان گنابادی و فرزندش نورعلیشاه (اقطاب سلسله نعمت اللهیه) از سوی خود ملاسلطان را- امری که در زمان مقرر محقق نشد- با انگیزه حب جاه و مقام دانست و نکوهش کرد که «هر که هوای آن در سر افتاد خود را بر تیغ برهنه طبیعت زد» اما نزدیکان قطب نظر دیگری دارند و با بیان سطوح پایینتر و کماهمیتتر پیشگویی، مانند اطلاع قطب از نیازهای مادی مریدان فقیر منحصرآ دربارۀ غذای خاص، سعی داشتند به کرامات اعتبار بخشند (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۶ و ۱۱۱).

خوابهای سیاسی در میان پیشگوییها از اهمیت بیشتری برخوردارند. "رویای ربانی" علیرضا دکنی پس از شصت سال زمامداری نعمتاللهیه در هند که انگیزه اعزام مشایخ او برای احیای طریقت به ایران گردید (آزمایش، ۱۳۸۱، ص. ۱۱)، از نوع قطب صوفی است که بر اهمیت دو چندان خوابهای سیاسی در تقویت پشتوانه اقتدار معنوی قطب صوفی افزوده است و با توجه به تربیت سیصد و پنجاه تن از مشایخ زمانش (سمیعی و صدوقی، ۱۳۷۰، ص. ۳۹)، بعید به نظر میرسد صرفاً یک رویا انگیزه او در فرستادن نماینده جهت ترویج طریقت بوده باشد. بنابراین جنبه تقدس بخشیدن به تصمیم از پیش تعیین که از پشتوانهای معنوی برخوردار شود، منطقی به نظر میرسد.

نمونه معاصر این رویا، خوابی است که امیرسلیمانی (مشیرالسلطنه) فرزند عضدالملک نایب السلطنه دیده بود که سلطانعلیشاه به وی گفته بود که چهل روز دیگر شاه بر پدرش غضب خواهد کرد و وی باید به دربار برود و وساطت کند. پس از وقوع این خواب، پدر که با تصوف پسر مخالف بود ارادتی خاص به او پیدا میکند (یادنامه صالح، ۱۳۶۷، ص. ۱۲۳-۱۲۴). عدم تحقق این نوع خوابها و یا

پیشگوییها نیز ممکن بود. علیاکبر داور وزیر دادگستری رضاشاه، از شیخ عبدالله حائری شنیده بود مشروطیت - پس از به توپ بستن مجلس - دوام نخواهد داشت (امین، ۱۳۸۵، ص. ۱۲).

مهمترین محور پیشگوییها، وعده پادشاهی به فردی صاحب‌نصب بود. پیشگویی سلطنت رضاشاه به دلیل اهمیت آن چند روایت دارد. پیشگویی مهربابا - در هندوستان - و آیتالله شیخ عبدالله مازندرانی از این موارد است. شیخ سالها پیش از سلطنت رضاشاه به او گفته بود که: «تو روزی سلطان مقتدر این مملکت خواهی شد» (اورنگ، ۱۳۴۵، ص. ۲۱۶-۲۲۰). و او ناباورانه گوش سپرده و در جواب شیخ اظهار داشت: «در آن صورت از من چه می‌خواهی؟» و شیخ پاسخ داد: «هیچ نمی‌خواهم فقط شفقت و محبت بخلق خدا را از شما می‌خواهم» در سال ۱۳۰۴ و پیش از سومین ملاقات رضاشاه دستور داد او را پیدا کنند. پس از این ملاقات، گفته بود: «خوشترین ساعات زندگی من همان ساعتی بود که به ملاقات این ملای صوفی منش رفته بودم». رضاشاه ارادتی خاص به او داشت و او را "همشهری" خطاب میکرد. اما نگاه او به صوفیان همیشه اینگونه نبوده است و او را متمایز از درویشی میدانست که فقط اوراد می‌خوانند و مردم را با نام مولا فریب میدهند. (مهدوی، ۱۳۴۸، ص. ۱۸۱-۱۸۸) دینی که رضاشاه نسبت به این صوفی احساس میکند یادآور داستان نظام‌الملک و صوفی بزرگ شیخ ابوسعید ابوالخیر در دوران سلجوقیان است (دباشی، ۱۳۸۴، ص. ۲۰۴-۲۰۳)، که بر داستان قدرت ماورائی صوفیان در دوران مدرن تداوم بخشیده است.

توجه به عقلگرایی مدرن و تلاش برای مبارزه با جهل و خرافه از سوی رضاشاه به جد دنبال شد. با اینکه وی از اقتدار معنوی صوفیان در پیشگویی سلطنت خود سود برد، این روایت با توجه به تک راوی بودنش چندان قابل اعتماد نیست؛ به دلیل آنکه دست کم میبایست سلیمان بهبودی که در تمام جلسات حضور داشت یا فرد دیگری اشارهای به ماجرا داشته باشد. ضمن اینکه - چنانکه اشاره شد - پیشگویی دیگر شیخ، بنا به روایت علیاکبر داور برای رخداد مشروطیت اشتباه از آب درآمد (امین، ۱۳۸۵، ص. ۱۳-۱۴). نکته قابل توجه در روایات پیشگویی این است که حتی اگر حاکمان اعتقاد قلبی به خوابها و پیشگوییهای صوفیان نداشته باشند، دستکم در بخشهای سنتی جامعه میتوانست اعتبار سیاسی برای آنان پدید آورد و صوفیان نیز در جهت افزایش نفوذ اجتماعی خود منافع بدست می‌آوردند.

## ۷- اقتدار معنوی در رقابتهای صوفیان و فقها

مهمترین وجه اقتدار معنوی در طول تاریخ تصوف در رقابت میان قطب صوفی با عالم دینی پدید آمده است. موضوعی که در کنار هراس پادشاهان از این اقتدار، مناسبات پیچیده‌های پدید آورده است. از دوره صفویه فقهای شیعه رقیب جدی در حوزه اقتدار معنوی برای صوفیان در کسب پشتوانه سیاسی بودند که به علت وجود مبانی مشترک در تجمیع اقتدار معنوی و سیاسی پدیدار شده بود. تجدید حیات تصوف موجب نگرانی مجتهدان شد. صوفیه به دلیل انکار دعاوی مجتهدان در امر مرجعیت و اعتقاد به اینکه علم لدنی و امر هدایت تنها منحصر به ائمه معصومین میباشد، آماج حملات اصولیون قرار گرفتند (سلیم، ۱۳۸۳، ص. ۵۶).

مفهوم ولایت مورد مهم ادعای صوفیان در برابر فقها بود. مشایخ صوفیه آن را همانند «ولایت فقیه» در زمان غیبت امام عصر اصلی مهم میپنداشتند. از ابتدای قاجار صوفیان نعمت‌اللہی تلاش کردند تا ارتباطات قوی از خود با امام غائب تبلیغ کنند. نظریه مشابهی با عنوان نائب خاص امام عصر از سوی قطب ذهبیه نیز مطرح شد. (لویسون، ۱۹۹۹، ص. ۵۲) مقصود ذهبیه از قطب هر عصر زمانی، مردان کامل و اولیاء جزئی هستند که از طریق سلوک و جذبہ الہی مدارج کمالات را طی کرده و بعد از فناء، بقاء بالله یافته، به درک فیض ولی علیالاطلاق و امام زمان که قطب الاقطاب زمان است، نائل آمده باشند (خاوری، ۱۳۶۲، ص. ۱۶۳).

نماز جمعه - از مهمترین ارکان اقتدار- در تعاقب ولایت است که از دوران صفویه توسط فقها برگزار میشده است. پاسخ صالح‌علیشاه به این پرسش که با وجود اهمیت نماز جمعه چرا آن را به جا نمی‌آورید؟ این بود که «امام صادق نیز به دلیل شرایط موجود آن را برگزار نمی‌کرد. «حالا که نماز جمعه در مقابل بعضی نمی‌خوانیم، کافریم! اگر می‌خواستیم نماز جمعهای هم بخوانیم بیش از این نسبت به ما بد میگفتند. این مربوط به آقایان علماء است که باید نماز جمعه بخوانند. آنها جلو روند ما هم واقعا میرویم و اقتدا میکنیم» (یادنامه صالح، ۱۳۶۷، ص. ۱۸۰). در واقع صوفیان به دلیل از دست دادن بخشی از اقتدار خود، تبعیت از امام جماعتی از سوی فقها را نپذیرفتند.

علما برای کاستن مریدان صوفیان از فتاوی فقهای استفاده میکردند. تکفیر سبب اخراج قطب یا شیخ صوفی از شهر میشد و صدور حکم "نجاست" برای حمای که صوفیان استفاده میکردند و یا



تشبیه معصوم علیشاه و نورعلیشاه به دشمنان تشیع "عمر و یزید" (شیروانی [شروانی]، ۱۳۴۸، ص. ۴۲۸) از جمله این رویکرد به شمار میرود.

اوج تعارض و تقابل بر سر مرجعیت معنوی در گفتار صمدعلیشاه (د. ۱۳۳۱ ه.ق) قطب نعمت‌اللهی که گرایش اخباری نیز داشت، آشکار است. او گفت «من قطب آخر زمانم و پس از من امام زمان ظهور خواهد کرد.» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۵) برخی صوفیان نیابت را به صورت معنوی و نه جسمانی باور دارند. اما در دوران اخیر در فرمانی که ملاسلطان برای فرزندش نورعلی نوشت، با تاسی به آیه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک...» (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۵) با بازسازی مفهومی واقعه غدیر در جهت توسعه و ارتقاء مقام قطب کوشش نمود. در این چرخش مفهومی نیابت، مقامی هم شان پیامبر و علی (ع) در نظر گرفته شد.

#### ۸- مناسبات سه جانبه میان حکام، فقها و صوفیان

فراز و فرود اقتدار معنوی در وجهی دیگر در تعامل سه جانبه صوفیان، فقها و حکومت نمایان میشود. سالهای ۱۲۱۵-۱۲۲۷ ش/۱۸۳۶-۱۸۴۸ م، از طریق نفوذ حاج میرزا آقاسی بر محمدشاه قاجار، وضعیت استثنایی از مشارکت در نظام سلطه بوجود آورده بود. پس از آن توازن قدرت و عملکرد نسبتاً ظریف و معتدلتری پدید آمد. در برآیند کلی الگوهای قرن بیستم در روابط با رژیمهای دولتی و اجتماعی رقیب میتوان گفت راهبردها به سمت سازگاری و ادغام در رژیم های غالب دنیوی است. این راهبردها با سیاستهای حمایت، هم افزایی، طرد و سرکوب (ایدئولوژیک) در برابر تصوف مطابقت داشتند (باس، ۲۰۰۲، ص. ۱۷).

نزاع بر سر اقتدار معنوی در میان صوفیان و فقها محدود نماند. تحولات سالهای میانی حکومت قاجار و اوایل مشروطه حکومتیان را به درون این منازعه کشانید. در دوره مظفرالدین شاه نیز تعارضی در اقتدار معنوی در نزاعی ناخواسته میان شیخ محمد حسن کبیر فقیه و مجتهد بابل - شیخ کبیر - با ظهیرالدوله رخ داد. این شیخ که اعتبار معنوی زیادی برای خود قائل بود به دیدن ظهیرالدوله نرفت (محمدجعفرخان، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۵). پس از آن میان هواداران شیخ و حکومت نزاع و درگیری رخ داد و حتی کار به صدور فتوای شیخ برکفر ظهیرالدوله کشیده شد و در نهایت هم محدودیتهایی برای شیخ بوجود آورد و هم در برکناری ظهیرالدوله در حکومت مازندران تاثیر گذارد (صفایی،

۱۳۶۲، ص. ۱۴۳). در همدان نیز شیخ محمدباقر مجتهد که میزان نفوذ او با آمدن ظهیرالدوله به خطر افتاده بود، بهانه جویی میکرد و در انتخابات صنفی موانعی تراشید تا آن را به انحصار خود درآورد. شیخ باقر اختلاف نظرهای زیادتری به ویژه درباره اصلاحات ظهیرالدوله داشت و تلاش کرد تا نظر او را درباره برهم زدن نظام اربابی و بیگاری دادن رعایا برگرداند (ظهیرالدوله، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۴ و ۹۲). اما اصلاحات ظهیرالدوله در چارچوب قوانین حکومت بود به نحوی که «نوکر دولتخواه بودن» را با «قول درویشی» تلفیق کرده بود (ظهیرالدوله، ۱۳۸۵، ص. ۲۱۳ و ۲۰۳).

مخالفان ظهیرالدوله در دربار مشغول توطئهچینی علیه وی شدند. اطرافیان شاه چون ظفرالسلطنه رئیس قراولهای سلطنتی به مظفرالدین شاه گوشزد کردند که بساط سلطنت واقعی را در میان درویشان دیدهاند و پادشاهی معنوی با ظهیرالدوله است (ظهیرالدوله، ۱۳۸۵، ص. ۲۳-۲۲). این سخنان اگر چه به مذاق شاه خوش نیامد اما اقدامی هم انجام نداد و آن را به جانسپینش سپرد. صوفیان و فقها درصدد محدود کردن جایگاه یکدیگر بودند. موقعیت درباری مستعلیشاه (د. ۳۸-۱۸۳۷م) امکان مقابله شدید با فقها را به او میداد. آنان به حدیثی از پیامبر استناد کردند که فرموده بود فقها اگر دخول در دنیا داشتند از آنها پیروی نکرده و از ایمان خود در برابر آنها محافظت کنید. (شیروانی [شروانی]، ۱۳۴۸، ص. ۴۲۸) دخول در امور دنیوی در افتخار به شایستگی کسب مناصب دولتی، با حالت خلسه داشتن در تعارض قرار نمیگرفت. (ظهیرالدوله، ۱۳۹۵، ص. ۱۴) برخی اطرافیان ظهیرالدوله وی را «مردی به تمام معنی درویش، افتاده، خلیق و خوشرو میشناختند که با وجود ستمی که داشت هرگز پا در حلقه سیاست نگذارد.» (معیرالممالک، ۱۳۶۱، ص. ۱۰۹) دوستعلی خان، سیاست را تزویر معنا کرده است، زیرا اگر منظور او فعالیتها و مناصب حکومتی بوده باشد، چنین سجایایی در وصف ظهیرالدوله صحیح نبوده است.

در دوره محمدرضا پهلوی فضای سیاسی پرتلهاب دهه بیست گریبان صوفیان را نیز گرفت. پس از غائله پیشه‌پوری، حزب توده به منزل محبوبعلیشاه حمله کرد و وی به تهران مهاجرت کرد (رحیمی ششده، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۷). با این حال نفوذ تصوف در میان دولتمردان که شخصیت برجسته آن منوچهر اقبال نخستوزیر بود، نشاندهنده همراهی حکومت با این فرقه است که تمایل داشت نفوذ روحانیت را محدود کند (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۹، ص. ۴۵۳-۴۵۲). به همین دلیل صوفیان در این زمان استقلال بیشتری داشتند.

باس محقق تصوف در عصر پهلوی در مقایسه میان سلطان علیشاهیها و صفیعلیشاهیها معتقد است که گروه اول تعادل میان وفاداری سلطنتی و روحانی را حفظ کرده و کاملاً سلطنتی نشدند (2002: 132)، یعنی مقامات درباری را نپذیرفتند، اما در مراسمهای رسمی حکومت مانند سالروز تولد یا تاج گذاری شاه همراهی میکردند (مدنی، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۰) و در پناه امنیتی که حکومت نسبت به سدههای پیشین برای صوفیان فراهم آورده بود، توانسته بودند در منطقه گناباد با شباهتی خود مختارگونه حوزه اقتدار و میزان آن را افزایش دهند.

### نتیجه گیری

اقتدار یا مرجعیت معنوی از مهمترین مبانی تفکرات اعتقادی تصوف است که در سه محور قابل بررسی است. محور اول رقابت درون تصوف بود که بر انتخاب قطب به دلیل تجمیع قدرت دنیوی و معنوی به چالشی مهم در درون تصوف تبدیل شده بود که اثرات آن در انشعاب تصوف و تضعیف قدرت صوفیانه تاثیر گذار بود. محور دوم رقابت با فقها بود. این محور به دلیل ویژگیهای مشابه مرجعیت معنوی مانند نیابت امام زمان شدیدترین حوزه رقابت دینی را پدید آورده بود و به همین دلیل پای حکومت را در این میدان باز کرد. با توجه به قدرت روزافزون علمای شیعی در دوره قاجار، حکومت نیز درصدد جایگزینی در اقتدار دینی بود تا با قدرتی ضعیفتر در این حوزه بتواند سیطره سیاسی و مذهبی خود را در برابر فقها حفظ کند، از این رو به حمایت از صوفیان در مقابل فقها پرداخت تا اگر هم نتوانست فقها را از صحنه خارج کند، دست کم با تضعیف هر دو نیرو برای چند صباحی آسوده خاطر باشد.

در دوره مشروطه و پهلوی وزنه این رقابتها به سود فقها در حال تغییر بود، اما با این وجود نمیتوان قدرت نفوذ مقطعی تصوف در شرایط خاص یا حوزه جغرافیایی خاص مانند گناباد که بیشترین نفوذ تصوف در آن بود، نادیده انگاشت. به موازات آن صوفیان نیز تلاش کردند با فاصله گرفتن از مبانی طریقت به مبانی شریعت نزدیک شوند تا با این چرخش اندیشه‌های موقعیت خود را حفظ کنند. آنان در این راه از ابزارهایی مانند القاب دنیوی و معنوی به صورت توأمان یا مهاجرت در جهت تقویت مبانی اقتدار معنوی استفاده کردند.

محور سوم با ظهور سیاست اقتداگرایانه حکومت در دوره پهلوی رقم خورد. اقتدار معنوی در پایینترین سطح اهمیت خود قرار گرفت، زیرا حکومت نیازی به استفاده حداکثری از مبانی دینی در امر تقویت سلطنت نمیدید. در مقابل، صوفیان همچنان به تکیه‌گاه حکومتی برای بقاء خود احساس نیاز میکردند. از این رو تلاش کردند تا با نزدیکی بیشتر به سیاستهای حکومت، به تقویت خود در مقابل رقبا بپردازند. در پایان حکومت پهلوی، در میان این سه محور رقابت بر سر اقتدار معنوی، محور دوم بزرگترین چالش را رقم زد و مرجعیت معنوی در سطح کلان آن به فقها رسید.

### منابع

- آزمایش، مصطفی (۱۳۸۱). *درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر*. تهران: حقیقت.
- افضل الملک، میرزا غلامحسین (۱۳۶۱). *افضل‌التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- امین، سیدحسین (۱۳۸۵). «رضاشاه پهلوی و پیشگویی سلطنت او؛ واکاوی فلسفی یک روایت تاریخی»، *ماهنامه حافظ*، شهریور، ص ۱۱-۱۴.
- اورنگ، شیخ‌الملک (۱۳۴۵). *تو روزی سلطان مقتدر این مملکت خواهی شد*، *سالنامه دنیا*، (شماره ۲۲)، ص ۲۱۶-۲۲۰.
- بامداد، مهدی (۱۳۴۷). *شرح حال رجال ایران*، تهران: زوار، ج ۱.
- تابنده، علی (۱۳۷۷). *خورشید تابنده: شرح احوال و آثار عالم ربانی سلطان حسین تابنده گنابادی* (رضاعلیشاه)، تهران: حقیقت.
- خاوری، اسدالله (۱۳۶۲). *ذهبیه (تصوف علمی، آثار ادبی)*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دباشی، حمید (۱۳۸۴). «شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عهد سلجوقی» در *مجموعه تصوف ایرانی*. ترجمه مجدالدین کیوانی، ویراستار لئونارد لویزن، تهران: مرکز، ص ۱۷۹-۲۱۴.
- رازشیرازی، میرزا ابوالقاسم، (۱۳۳۸). *کوثرنامه (با مقدمه احمدبن میرزا محسن عماد)*، تهران: خانقاه احمدی.

رامین، علی و همکاران (۱۳۸۹). *دانشنامه دانشگستر*، ج ۱۷ و ۸، تهران: موسسه دانش گستر روز.

رحمانیان، داریوش و زهرا حاتمی (۱۳۹۲). *مقدمهای بر رویاشناسی تاریخی (مطالعه موردی: تصحیح انتقادی رساله منامیه)*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

رحیمی ششده، مرتضی (۱۳۹۲). *از مجذوب علیشاه کبودرآهنگی تا مجذوبعلیشاه گنابادی؛ شرح زندگی اقطاب، مشایخ ماذونین سلسله نعمت الهی، تهران: مرتضی رحیمی.*

زرینکوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹). *دنباله جستجو در تصوف ایران، چ ۳، تهران: امیرکبیر.*

سلیم، محسن (۱۳۸۳). *تاریخ قاجار (ایران در دوران فرمانروایی دودمان قاجاریه)*، شاهرود: دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود.

صدوقی،..... (۱۳۷۰). *تاریخ انشعابات متاخره سلسله نعمت الهیه (در مجموعه دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران)*، تهران: پاژنگ.

شاه نعمت الله ولی (۱۳۵۵). *کلیات اشعارشاه نعمت الله ولی*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.

شیرازی، محمد معصوم «معصوم علیشاه» و «نائب الصدر»، *طرائق الحقائق*، تصحیح محمد جعفر محبوب، ج ۳، تهران: کتابفروشی بارانی.

شیروانی [شروانی]، میرزا زین العابدین (مستعلیشاه) (۱۳۴۸). *حدائق السیاحه*، تهران، سازمان چاپ دانشگاه.

شیروانی [شروانی]، میرزا زین العابدین (مستعلیشاه) (۱۳۸۸). *بستان السیاحه*، ج ۱، تصحیح منیژه محمودی، تهران: حقیقت.

صفایی، ابراهیم (۱۳۶۲). *رهبران مشروطه*، ج ۲، تهران: جاویدان علمی.

صفی علیشاه، میرزا حسن (بی‌تا). *بحرالحقایق با انضمام میزان المعرفه*، با مقدمه ضیاء‌الدین مولوی گیلانی، تهران: کتابخانه سنائی.

ظهیرالدوله، علی بن محمدناصر (۱۳۸۵). *سفرنامه ظهیرالدوله*، به کوشش سیفاله وحیدنیا، تهران: نشر آبی.

- لاهیجی، شمس الدین محمد بن یحیی (۱۳۹۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ دهم، تهران: زوار.
- فاطمی قمی، سیدمحمد (۱۳۸۹). *خاطرات سیدمحمدفاطمی قمی*، به تصحیح حسن زندیه، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- قائم مقامی، جهانگیر (۱۳۴۸). *اسناد تاریخی وقایع مشروطه ایران (نامه های ظهیرالدوله)*، تهران: کتابخانه طهوری.
- کتاب نارنجی (۱۳۶۷). *گزارشهای سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران؛ ظل السلطان و محمدعلیشاه رو در رو*، ترجمه حسین قاسمیان. ویراستار احمد بشیری، ج ۱، تهران: نور.
- کیوان قزوینی، عباسعلی (۱۳۷۶). *رازگشا؛ بهین سخن، استوار، بکوشش محمود عباسی*، تهران: بینا.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۸۸). *شرح اصطلاحات تصوف*، ج ۱، تهران: زوار.
- ماسینیون، لوئی (۱۳۵۸). *قوس زندگی منصور حلاج*، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران: کتابخانه منوچهری، چ سوم.
- مرادی، عباس (۳۹۶). *تصحیح و شرح پنج رساله از ابوالقاسم راز شیرازی (مرآت العارفین، مناسک العاشقین، قنوتیه، مرصاد العباد، منامیه)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدجعفر خان، (۱۳۸۹). *سفرنامه مازندران؛ گزارش روزانه محمدجعفرخان (در سال ۱۲۸۱ خورشیدی)*، به کوشش محمدگلبن و احمد شکیب آذر، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۸۲). *سلسله های صوفیه ایران*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۱). *سیری در تصوف*، (چاپ ۲)، تهران: انتشارات اشراقی.
- مدنی، محمد (۱۳۷۶). *در خانقاه بیدخت چه میگذرد؟*، با مقدمه احمد عابدی، قم: مولف.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۷۹). *رجال عصر پهلوی؛ دکتر منوچهر اقبال به روایت اسناد*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- معیرالممالک، دوستعلیخان (۱۳۶۱). *رجال عصر ناصری*، تهران: نشر تاریخ ایران.

ملکم، سرجان (بی تا). *تاریخ ایران*، دو جلد، تهران: کتابفروشی سعدی.  
 نوربخش کرمانی، جواد (۱۳۳۳). *مرید و مراد*، تهران: خانقاه نعمت الهی.  
 نیر شیرازی، عبدالرسول (۱۳۸۷). *روزگار پهلوی اول*، شیراز، دریای نور، تصحیح محمد یوسف نیری.  
 هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۸). *تذکره ریاض العارفین*. تصحیح نصرت الله فروهر، تهران: امیرکبیر.  
 یادنامه صالح، (۱۳۶۷). تهران: هیات تحریریه کتابخانه حسینیه امیرسلیمانی.

#### اسناد

مُتَمَّا (موسسه مطالعات تاریخ معاصر)، ۳۸۹۶۰- پ. (نامه رسمی فرج الله آق اولی رئیس هیات مشاوره انجمن اخوت به علی وثوق به تاریخ ۱۳۵۱ / ۴/۶)

#### References

- Graham. Terry (1999) "*Founder of Ni'matullāhī Sufī Order*". in *Heritage of Sufism*, edited by Leonard Lewisohn. VOL II, pp 173-190.
- Lewisohn, Leonard (1999). *An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day*. Source: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 62, No1, pp. 36-59.
- Arjomand, Said Amir (1981). "*Religious Extremism (ghuluww), Šūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722*". *Journal of Asian History*, 15.1: 1-35.
- Bos, Matthijs Van den (2002). *Mystic Regimes: Sufism and State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic*, Leiden: Brill.