

طریقت صفوی در بوتۀ نقد و بررسی تحوّل اندیشه مذهبی (با تأکید بر منجی‌گرایی)

دکتر آذر آهنگی / دانشیار دانشگاه تهران
علی فراهانی کسبی / دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

چکیده

پس از فروپاشی حکومت ایلخانان مغول در ایران، جنبش‌هایی پدید آمد که به عنوان واکنش اجتماعی - مذهبی در برابر شرایط پیش آمده با رویکرد شیعی - صوفی و گرایش به مهدویت و انتظار یا ادعای ظهور منجی موعود وارد منازعات سیاسی شد. مقاله حاضر در صدد فهم مبانی تاریخی چگونگی تحوّل خانقاه صفوی از یک طریقت صوفیانه به یک نهضت مذهبی منجی‌گرایانه برآمده است. محقق با بررسی و تحلیل منابع و مآخذ، تلاش کرده است نشان دهد عامل اندیشه مذهبی (منجی‌گرایی) و رفتار سیاسی وابسته به آن، نقشی مهم و بی‌بدیل در تحوّل مورد نظر - به‌ویژه از زمان تصدّی منصب شیخ یا پیرطریقت صفوی توسط جنید - ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: تشیع، تصوّف، طریقت، صفوی، جنید، منجی‌گرایی.

مقدمه

آموزه‌های دینی و عامل اندیشه‌ی ارزشی همواره از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر تحولات اجتماعی و سیاسی ایران بوده‌اند. یکی از مهم‌ترین مفاهیم مذهبی مشترک در ادیان سامی (یهود، مسیحیت و اسلام) و آیین زرتشت، که در طول تاریخ دینی ایران به نام‌ها و شکل‌های گوناگون اجتماعی در برهه‌های تاریخی خودنمایی کرده است، «انتظار» و اعتقاد به ظهور منجی موعود و شاید بتوان گفت اندیشه‌ی مذهبی «منجی‌گرایی» است.

تحول در طریقت صفوی - به طور مشخص از زمان آغاز تصدّی منصب شیخ و یا پیر طریقت توسط جنید در سال ۸۵۱ ق - و مقدّماتی که به استقرار حکومت صفوی انجامید یکی از نقاط مهم کارکرد این عامل است، به‌ویژه که در اثر این تحول و پیامد مهم سیاسی آن (آغاز حکومت صفوی)، مذهب شیعه‌ی اثناعشری به عنوان مذهب رسمی و حکومتی ایران گسترش یافت.

با در نظر گرفتن سیاست پیشین رهبران طریقت صفوی (پیش از جنید) مبنی بر پرهیز از مداخله‌ی آشکار و مستقیم در امور سیاسی، چگونگی تحول ایجاد شده در سال ۸۵۱ ق مبنی بر خروج شیخ جنید از خانقاه صفوی در اردبیل، حرکت وی به سوی آناتولی و سوریه، تغییر عنوان وی از «شیخ» به «سلطان»، تبدیل آموزه‌ی عبادت فردی در خانقاه به جهاد و غزا در میدان نبرد و پیوند سیاسی جنید با خاندان آق‌قویونلو به عنوان موضوع اصلی این پژوهش قلمداد می‌شود و بدین‌رو، مدعای اصلی در پاسخ به پرسش مورد نظر چنین است:

شکل‌گیری و تقویت روزافزون عامل اندیشه‌ی مذهبی (منجی‌گرایی)، که منادی آن جنبش‌های اجتماعی - مذهبی معاصر صفویان بود و رفتار سیاسی وابسته به آن، از علل محوری تحول در طریقت صفوی به شمار می‌رود.

پیشینه پژوهش

از جمله متونی است که هریک به نوعی به پژوهش در محدوده زمانی مورد نظر پرداخته عبارت است از:

- میشل مزای، پیدایش دولت صفوی، ترجمۀ یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۸؛
- والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران (حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی)، ترجمۀ کیکاووس جهانگیری، چ چهارم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷؛
- فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمۀ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، گستره، ۱۳۷۱.

در معرفی زاویه دید مزای، باید گفت: وی ویژگی «مهدویت» (منجی‌گرایی) را برای نهضت‌های معاصر صفویان، به‌ویژه سرداران و مشعشعیان، می‌پذیرد و طریقت صوفی‌گری اردبیل و نهضت بعدی صفویان در آذربایجان و ایران را فقط یکی از تجلیات خمیرمایه مذهبی دوره تاریخی بین هجوم مغولان تا ظهور دولت صفویان می‌داند. در عین حال، وجه تمایز جنبش صفوی از دیگر جنبش‌ها در نظر وی، آن است که رهبری جنبش صفوی یک قدم از رهبری دیگر جنبش‌ها فراتر رفته و بزرگ‌داشت بیشتری را خواستار شده و آن را هم دریافت کرده است: «پرستش خداگونه!» البته این رویکرد بعدها تلطیف شده و در تشیع اثناعشری خلاصه گردیده است. (مزای، ۱۳۶۸، ص ۲۴-۲۰۶)

وی تحول ایجاد شده در زمان جنید را تحولی ناگهانی و غریب در طریقت صفوی می‌داند و این دقیقاً همان نقطه اختلاف نظر نویسنده کتاب با این پژوهش است؛ چراکه ما فعالیت‌های تبلیغی، سیاسی و نظامی جنید را نقطه عطفی مهم در این تحول می‌دانیم؛ اما - چنانچه شرح آن خواهد آمد - این تحول به تدریج، از زمان خود شیخ صفی‌الدین، مؤسس طریقت صفوی، آغاز شد و با تحول اقتصادی (در زمان صدرالدین) و توسعه تشکیلاتی و اعلام تغییر مذهب از سنی شافعی به شیعه اثناعشری (در عهد ارشاد خواجه علی) تداوم یافت تا به جنید رسید.

هینتس در خلال مباحث کتاب خود، به شیخ جنید پیر طریقت اشاره کرده، ریاضت مریدان و تشکیلات طریقت صفوی را توضیح داده است. او با آنکه ابتدای حکومت روحانی صفویه را از زمان جنید دانسته و بر آن است که وی در تعالیم مخفی و سرّی طریقت خود، که از زمان جدّش خواجه علی کاملاً تحت تأثیر تشیع قرار گرفته بود، تغییراتی داد و آن را تکمیل نمود. اما فعالیت‌های سیاسی و جنگی جنید (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۵-۱۷) و به‌ویژه روابط و پیوند سیاسی طریقت صفوی با حکومت آق قویون‌لو را بیشتر مورد بررسی قرار داده و چندان به عامل اندیشه مذهبی نپرداخته است. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۱۸-۳۰)

فاروق سومر در کتاب خود، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی را تا حدّ مهم‌ترین عامل بالا برده و سیر تحوّل اندیشه مذهبی و عملکرد جنبش‌های اجتماعی معاصر و نقش این دو عامل را در ایجاد زمینه مناسب برای تحوّل در طریقت صفوی نادیده گرفته است.

در تکمیل نظریات یاد شده، مقاله حاضر بر این عقیده است که در زمان جنید، فضای سیاسی و فکری جامعه به سمت شکل‌گیری و تقویت هرچه بیشتر عامل اندیشه مذهبی (منجی‌گرایی) پیش می‌رفت و برابند تحولات و جریان حاصل از فعالیت‌های تبلیغی و اجتماعی جنبش‌های منجی‌گرایانه زمینه را برای تحوّل مورد نظر در طریقت صفوی فراهم آورد.

زمینه‌های سیاسی و اجتماعی ظهور تصوّف

پس از هجوم مغول به ایران^۱ و فروپاشی سه عامل قدرت در جهان اسلام (خلفای عباسی، خوارزمشاهیان (جوینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۶) و اسماعیلیان)، که داعیه‌دار هر دو

۱. ابن اثیر هجوم مغول را فاجعه جهانی عظیمی می‌داند که از آفرینش آدم تا آن زمان سابقه نداشته است. (ابن اثیر، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۲۳۵)

قدرت دینی و سیاسی بودند در واکنش به شرایط اجتماعی و اقتصادی (ر.ک. پطروشفسکی، ۱۳۵۵) در قرن هشتم و نهم هجری، سلسله جنبش‌های مردمی با ترکیبی از آموزه‌های تشیع (به‌ویژه مهدویت) (ر.ک. پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۳)^۱ و تصوّف شکل گرفت.

به دنبال ازدست رفتن اقتدار سیاسی مذهب سنی و برچیده شدن دستگاه نظارت مذهبی، خلافت عباسی تشیع، به‌ویژه فرقه امامیه اثناعشری شروع به سربر آوردن و قدرت یافتن کرد. آرمان‌های این فرقه، به‌ویژه اندیشه «مهدویت» بر اعتقادات تکیه داشت که می‌توانست با اوضاع زمانه منطبق گردد. آرمان تشیع گذشته از جنبه عقیده و اندیشه، از دیدگاه اجتماعی و سیاسی نیز جذابیت داشت. از جنبه اجتماعی، بیشتر پایمال‌شدگان جامعه همچون روستاییان، پیشه‌وران و بازاریان و کسبه خرده‌پا نهضت‌های شیعی را پشتیبانی می‌کردند. شیعیان بر این باور بودند که «بنده موجد افعال خود است به اختیار خود، (آملی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲) این باور می‌توانست برانگیزنده مردمی باشد که طی قرون، دست و پای خود را در تاروپود نیروی حاکم بسته یافته بودند.

نگاهی به تعداد، گستردگی جغرافیایی و اسامی رهبران جنبش‌های منجی‌گرایانه‌ای که پس از هجوم مغول به ایران در قرن‌های هفتم و هشتم، روی داده است - و فهرست‌وار به آنها اشاره می‌شود - می‌تواند نشان‌دهنده فراگیری و قدرت تأثیرگذاری اندیشه «مهدویت» بر طبقات اجتماعی آن روزگار باشد:

قیام محمود تارابی (۶۳۶ق) در بخارا (جوینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۵-۹۰)؛ دعوی مهدویت قاضی سید شرف‌الدین ابراهیم (۶۶۳ق) در فارس و خراسان؛ (میرخواند،

۱. وی اعتقاد به رجعت امام مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) «را «فکر تحوّل اجتماعی» می‌داند که شکل مذهبی به خود گرفته و طبیعی است که در چنین شرایطی، مهدی‌های دروغین فراوان یافت خواهند شد.

۱۳۳۹، ج ۴، ص ۶۲۰؛ خروج ابوصالح حلّی (۶۸۳ق) در حلّه و همزمان با وی احمد شامی در واسط عراق که هر دو با عنوان «نایب امام مهدی» (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) و امر به معروف و نهی از منکر قیام کردند (ابن فوطی، ۱۳۵۱ق، ص ۴۳۵ و ۴۴۰-۴۴۱؛ خروج موسی کردستانی از شیعیان کردستان (۷۰۷ق) با دعوی مهدویت (قاشانی، ۱۳۴۸، ص ۷۶-۷۷)؛ و امیر تیمورتاش چوپانی (۷۲۰ق) حاکم روم (اناتولی) به ترغیب روحانیان شیعه که پس از خروج، سکه و خطبه به نام خود کرد.

قابل ذکر است که منابع تاریخی در گزارش مربوط به قیام محمود تارابی و قاضی سید شرف‌الدین، اشاره‌ای به شیعه بودن این دو نکرده‌اند، ولی از قرینه «ظهور» می‌توان دریافت که این دو جنبش، در مسیر تشیع سیر می‌کرده‌اند.

در این برهه، تصوّف با وجود دشمنی قبلی مبانی رسمی شیعه امامی (اثنا عشری) (ر.ک. داعی‌الاسلام حسنی رازی، ۱۳۶۴) با آن، روز به روز به شیعه نزدیک‌تر می‌شد و به اعتقاد یکی از محققان، «تصوّف با صبغه شیعی» (سانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۱۷-۵۱۹) برجسته‌ترین سیمای دینی ایران در عهد مغول و بخصوص از لحاظ تحولات آینده به شمار می‌رود. تمایل تدریجی تصوّف به جانب تشیع از خانقاه کبرویه و با فعالیت‌های نجم‌الدین کبری آغاز شد؛ سنی شافعی مذهبی که عشق و ارادت خویش نسبت به اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ را در قالب مدایحی که در منقبت حضرت علی و فرزندانش ﷺ می‌سرود، ابراز می‌داشت و همین منجر به تشکیل طریقت‌های صوفی - شیعی همچون «حیدریه»، «نعمت‌اللهیه»، «جلالیه»، «قلندریه»، «ابدالیه» و به‌ویژه «اهل فتوت» گردید. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳)

علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۷ق)، جانشین شیخ نجم‌الدین، با تأثیرپذیری از چنین شرایطی، موفق شد در تعالیم صوفیانه خویش، حتی پیوندهای نزدیک‌تری بین تشیع و صوفیه اهل تسنن برقرار کند. او اعلام داشت که اگر آنچه از کرامات و خوارق عادات، که از تمام اولیا ظاهر شده، از مردی ظهور یابد ولی سلسله او به یکی از ائمه معصوم شیعه - صلوات الله علیهم اجمعین - منتهی نشود اعتماد را نشاید، که آن امری شیطنانی است. (هدایت، ص ۵۰)

عامل مهم دیگر در تقویت و نشر اندیشه منجی‌گرایی، رشد و توسعه روزافزون اندیشه و کانون‌های فتوت، به‌ویژه در خراسان، خوزستان و آناطولی بود.

ابن بطوطه، جهانگرد نامدار قرن هشتم، در جای جای سفرنامه خود، به‌ویژه به تکیه‌ها و لنگرهای فتیان اشاره کرده است که پذیرای مهمانان و غریبان بودند. (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ع ص ۱۲۰) در برخی از رساله‌های اهل فتوت، که در قرن هشتم به نگارش در آمده، حضرت مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) امام دوازدهم شیعیان را خاتم فتوت دانسته‌اند. (رسایل جوانمردان، ۱۳۵۲، ص ۱۰)

نزدیکی دیدگاه سه مکتب تصوّف، تشیع و فتوت در قرن هشتم هجری با تأکید بر منجی‌گرایی، به‌ویژه در تجربه عملی جنبش سربداران، (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۴۲۵۴) قوی‌تر و برجسته‌تر گردید.^۱

این دیدگاه زمانی قوی‌تر می‌شود که در نظر بگیریم رهبران سه جنبش حروفیان (سید فضل‌الله حروفی) (ر.ک. صادق کیا، ۱۳۳۰)، مشعشعیان (سید محمد بن قلاح) (شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۶)، و نوربخشیان (سید محمد نوربخش)^۲ با رساندن سلسله نسب سیادت خود به امام هفتم شیعیان اثنا عشری، امام موسی الکاظم (علیه السلام) ادعای مهدویت^۳ را مطرح کرده‌اند.

۱. رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۵۹. وی سربداران را مظهري از رواج باور به تشیعی مردمی می‌داند که نزدیکی و آمیختگی با تصوّف و حتی فتوت داشت؛ و تأکید بر مهدویت و نزدیکی زمان ظهور منجی، از جمله ویژگی‌های این نوع نگرش بود.

۲. شوشتری، ۱۳۵۴، ص ۱۴۳-۱۴۸. قاضی نورالله در این کتاب، به مطایبه سید ادریس مشعشعی و سید قاسم نوربخش در دربار سلطان حسین بایقرا در هرات اشاره می‌کند که سیادت هر دو سلسله را در مواجهه با هم، مورد تردید قرار داده‌اند.

۳. آقابزرگ تهرانی استفاده از لقب «المهدی» توسط سید محمد بن قلاح را به معنای منجی دانسته، چنین می‌نویسد: «مهدی» به معنی «منجی» است و منظور «مهدی موعود و حجت منتظر» نیست! (ر.ک. تهرانی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰-۱۳۱)

همین امر نشان‌دهنده قدرت و ظرفیت روزافزون اندیشه مذهبی منجی‌گرایی بر مبنای دیدگاه شیعه اثناعشری بوده است و - چنان‌که در ادامه خواهد آمد - به نظر می‌رسد نقش مهمی در تغییر مذهب و ادعای سیادت خاندان صفوی ایفا کرده است.

زمینه‌های تحوّل در صفویان متقدّم

الف. شیخ صفی‌الدین

در خصوص نسب و شجره‌نامه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، مؤسس طریقت صفوی، پژوهش‌های فراوانی به عمل آمده و اظهار نظرهای گوناگونی از دارابودن اصالت عربی او (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۳) تا فارس، (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۱۱) کرد، (محیط طباطبائی، ۱۳۴۵) و یا ترک زبان (مصطفی الشیبی، ۱۳۵۹، ص ۳۷۳) بودن وی شده است.

در منابع صفویه (سلسله النسب الصفویه، ۱۳۷۳ق، ص ۳۵) به سیادت شیخ صفی‌الدین و سلسله نسب وی تا امام موسی کاظم علیه السلام اشاره شده، اما این موضوع در پژوهش‌های جدید (کسروی، ۱۳۷۹، ص ۱۰) مورد تردید جدی قرار گرفته است. با بررسی تطبیقی منابع و مآخذ، می‌توان دریافت که شیخ صفی‌الدین پس از دریافت منصب پیر طریقت زاهدی از مراد و پدر زنش شیخ زاهد گیلانی (سلسله النسب الصفویه، ۱۳۷۳ق، ص ۳۶) در رأس طریقتی مرسوم و مقبول قرار گرفت که خانقاه‌نشینی و آرامش‌طلبی از ویژگی‌های آن بود و در چارچوب مذاهب چهارگانه اهل سنت، (اردبیلی، ۱۳۷۳، ص ۸۸۶)، به‌ویژه شافعی (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۸۱)، فعالیت می‌کرد.

به نظر می‌رسد با توجه به وصیت شیخ زاهد به شیخ صفی‌الدین در خصوص ضرورت توسعه دعوت طریقت، که از «زاهدی» به «صفوی» تغییر عنوان داده بود، اولین زمینه تحوّل از طریقتی صوفیانه و دارای اهمیتی صرفاً محلی به نهضتی مذهبی،

که نفوذ آن در ایران، آسیای صغیر و سوریه^۱ گسترش یافت، از عهد ارشاد شیخ صفی‌الدین آغاز شده باشد. (سیوری، ۱۳۶۳، ص ۸) به واسطه ویژگی‌های یاد شده، کثرت تدریجی پیروان (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص ۲۶۰) و اینکه شیوخ طریقت در آن عصر به عنوان پادشاهان بی‌تاج و تخت (بیانی، ۱۳۷۱، ص ۶۶۹) شناخته می‌شدند، شیخ صفی‌الدین از احترام زیاد مراجع قدرت و سیاسی (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷) برخوردار گردید. گذشته از نفوذ اجتماعی تصوّف، اتخاذ موضع سیاسی مناسبی که خانقاه صفوی در قبال قدرت‌های موجود از خود نشان می‌داد، بر استحکام و ماندگاری آن می‌افزود.

نکته مشترک در گرایش مغولان ساکن در ایران و قبایل ترکمان آناتولی به خانقاه و طریقت صفوی، با توجه به منشأ واحد اورال - آلتایی طوایف یاد شده، همخوانی مقام «قامان شمنی» با «پیر صوفی» بود.

پس از صفی‌الدین، جریان تحوّل در خاندان صفوی به شکلی آرام و تدریجی توسط جانشینان وی ادامه یافت. صدرالدین موسی در دوران طولانی زعامتش (۷۳۵-۷۹۳ ق) که مصادف با ملوک الطوایف پس از انقراض ایلخانان مغول بود، با جذب بیش از پیش منافع اقتصادی و اهتمام به تجارت، و جمع‌آوری مریدان و بذل و بخشش بدیشان،^۲ چندان کوشش کرد که «خلیل العجم»^۳ لقب یافت. واقعه دیگری که در زمان صدرالدین روی داد آغاز فعالیت جهاد و غزا در این زمان - هرچند به شکل

۱. غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص ۲۶۰. «آن حضرت (شیخ صفی‌الدین) را دو برادر بود: یکی صلاح‌الدین رشید که.... بارشاد اهالی شام و یمن رفت.»

۲. خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸. «عن قریب، رتبت خلافت هارونی به حشمت قارونی قرین ساخت. حظیره (زیارتگاه) مملو از ذخیره و زیارت مالامال از اموال تجارت شد. سران سپاه طالش را در زیر قدم انعام و اکرام مالش داده و مردم روم (آناتولی) را به نعمت و مال رام گردانید.»

۳. شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۴۴: «به این سبب که ابراهیم خلیل علیه السلام نیز به جوان‌مردی و مهمان‌نوازی و گذشت، نامور بود.»

محدود - برای بازیس گیری مسجد اردبیل بود که توسط گرجیان به غارت رفته بود. (سلسلة النسب الصفویه، ۱۳۷۳ق، ص ۴۳-۴۴)

با آغاز دوره ریاست خواجه علی، فرزند صدرالدین، در طریقت صفوی (۷۹۳-۸۳۰ ق)، چند تحوّل مهم دیگر نیز روی داد. تعالیم نیمه مخفی آشکارا ماهیت شیعه اثناعشری گرفت؛ سازمان‌دهی طریقت شکل علنی‌تری پیدا کرد که شاید بتوان آن را به نوعی شروع اتخاذ شیوه نظامی‌گری دانست، و دیگر آنکه عنوان «شیخ» به «سلطان» تغییر یافت.^۱ با توجه به اینکه دوران زعامت خواجه علی همزمان با اوج فعالیت جنبش‌های منجی‌گرایانه شیعی - صوفی حروفیان و نوربخشیان بود، به نظر می‌رسد رویکرد آشکار طریقت صفوی به تشیع، در تأثیر و تأثر با نهضت‌های یادشده، به‌ویژه حروفیان، صورت پذیرفته باشد.

سید قاسم انوار (شاه قاسم انوار) به نمایندگی از خواجه علی، برای نشر تعالیم و دعوت طریقت صفوی به هرات، پایتخت تیموریان، اعزام شد، اما در حادثه سوء قصد نافرجام به جان شاهرخ (۸۳۰ ق) که توسط یکی از مریدان حروفی (احمدلر) صورت پذیرفت، به عنوان یکی از مظنونان اصلی، از آن شهر تبعید شد. اتهام سید قاسم رفت و آمد چندباره مرید حروفی به خانه داعی صفوی عنوان شد. (خواندمیر، ۱۳۸۰) از سوی دیگر، در پرتو فعالیت نهضت‌های یادشده، به‌ویژه سربداران، تمایل تصوّف به تشیع، که از قرن هفتم قمری به بعد ظهور و بروز روشن‌تری می‌یافت، با تأکید بر کاربرد مفاهیم ذیل در طریقت صفوی، بخصوص از آغاز قرن نهم و دوره زعامت خواجه علی، پررنگ‌تر می‌شد:

اولین مفهوم «مرجعیت معنوی حضرت علی (ع)» بود. به نظر می‌رسد در عالم تسنن، که ابتدا تصوّف در دل آن پدید آمد، اکثریت قریب به اتفاق سلسله‌های

۱. مضطر، ۱۳۶۴، ص ۳۳؛ شبی با اشاره به ظهور فداییان در میان مریدان صفویه، این طریقت را از زمان صدرالدین به بعد، دارای منشأ فتوّت می‌داند. نیز ر.ک. شبی، ۱۳۵۹، ص ۳۷۵-۳۷۷.

صوفیان، با استناد به حدیث معروف «انا مدینه العلم و علیّ بابها» نسب معنوی خود را به آن حضرت ختم می‌کنند و او را پس از پیامبر خاتم‌الصلوة، برترین مرجع معنوی مؤمنان می‌دانند. (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۱۶۸)

دیگر عنصر مشترک مهم بین تشیع و تصوف، موضوع «ولایت» بود. مفهوم «امام» در تشیع با مفهوم «ولایت» پیوندی بسیار نزدیک دارد؛ چراکه امام کسی است که دارای قدرت و مرتبۀ ولایت است؛ نقشی کاملاً نزدیک به وظیفه‌ای که صوفیان برای پیر قایلند. با صرف نظر از وظایف تشریعی امام، نقش و وظیفۀ ولایی او به عنوان هادی معنوی در تشیع، همان وظیفۀ ارشادی پیر در تعالیم صوفیان است.

از سوی دیگر، مفهوم «انسان کامل» بدان گونه که در آثار ابن عربی، عبدالکریم جیلی و با جزئی تفاوت در مصنفات مولانا عزیز نسفی و شیخ شبستری عرضه شده، با اعتقاد شیعه به «ولی» و «امام» همانندی بسیار دارد. «انسان کامل»، به معنای عالی‌ترین نوع انسان و کسی است که به حد یکی‌شدن با خداوند رسیده و روح عالم یا عقل عالم به شمار می‌رود که حقیقت باطن و ظاهر را در وجود خود ترکیب کرده است. صوفیان شیعی، مفهوم «ولایت» را بر اساس کلمۀ «مولا» قرار دادند؛ تعبیری که پیامبر ﷺ در غدیر خم به هنگام بازگشت از مکه، در حجة الوداع، در معرفی حضرت علی ﷺ به عنوان جانشین پس از خود بر زبان راند.

بنابراین، مفهوم «انسان کامل» در وجود دوازده امام شیعی ظهور می‌یابد و از طریق سلسله مراتب اولیا، نیروهای معجزه‌آفرینی که «کرامت» نامیده می‌شود، به مشایخ صوفی و گاه هم به علمای پرهیزگار اعطا می‌گردد. این نیروها شامل استعدادهایی غیرعادی همانند خواندن فکر دیگران، پیش‌گویی و قدرت فروبردن دیگران در خواب مصنوعی بود. (زرّین‌کوب، ۱۳۸۳، ص ۹۹)

سومین فصل مشترک، که از دیدگاه این نوشتار به عنوان مهم‌ترین دلیل گرایش تصوف (به‌ویژه طریقت صفوی) به سوی تشیع معرفی می‌شود، عقیده به «مهدویت»

است. مهدویت، آن گونه که مشایخ صوفی متأخر به بسط و تکمیل آن پرداختند، با عقیده شیعه اثناعشری مشابهت دارد. (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳)

در روزگار جانشین خواجه علی، شیخ ابراهیم، اتفاق خاصی رخ نداد. به نظر می‌رسد علاوه بر قدرت شاهرخ و سرکوبی حروفیه (ر.ک. خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۱۵-۶۱۷) و نوربخشیه، (شوشتری، ۱۳۵۴، ص ۱۴۳-۱۴۸) بیماری ابراهیم (مضطر، ۱۳۶۴، ص ۴۳) نیز در این موضوع مؤثر بود. اما نباید از نظر دور داشت که تداوم روند تحوّل در طریقت صفوی در زمان وی نیز متوقف نشد و او نیز همانند پدرش لقب «شیخ شاه» داشت «و در بخشش و احسان از آباء و اجداد برتر، اطوار حمیده‌اش شاهانه و شمایل پسندیده‌اش پادشاهانه بود.» (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰) نکته قابل ملاحظه آنکه در برخی از منابع، ضمن گزارش صفویان، در این مرحله، به ابراهیم اشاره نشده و نام وی را از قلم انداخته‌اند.^۱

در مجموع، در زمان رهبری شیوخ متقدّم (صفی‌الدین، صدرالدین، خواجه علی و ابراهیم)، طریقت صفوی سیاست ترویج آیین تصوّف همراه با سازمان‌دهی تشکیلات،^۲ تربیت مریدان و تحوّل خود را از طریقتی صوفیانه به نهضتی مذهبی و فراگیر به شکلی تدریجی با تأکید بر پرهیز از برخورد با قدرت‌های حاکم سیاسی و جذب و توسعه منافع اقتصادی و تجاری دنبال می‌کرد.

۱. تتوی و قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۸. فضل‌الله خنجی نیز به دوران ریاست ابراهیم بر طریقت صفوی اشاره‌ای نداشته و فقط از او در توضیح فعالیت‌های جنید، به عنوان «خواجه شیخ شاه» یاد کرده است. (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰)

۲. مینورسکی تشکیلات طریقت صفوی را از حیث قدرت سازمان‌دهی و اطاعت صوفیان از سلسله مراتب، با سازمان حکومت‌های استبدادی جدید تک حزبی مقایسه می‌کند. (ر.ک. مینورسکی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳-۱۰۶)

ب. شیخ جنید

شیخ جنید (دوره رهبری ۸۵۱-۸۶۴ ق) آغازگر دوره نوین فعالیت نهضت صفوی بود. وی ششمین فرزند پدر خود، شیخ ابراهیم، بود و با آنکه رعایت بی‌چون و چرای نظامات و تشکیلات فرقه طریقت صفوی از شیخ صفی‌الدین به بعد در هنگام تعیین جانشین، موجب کشمکش و حتی جدایی وی نشده بود (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۸) وی ناچار شد به واسطه دستور جهان شاه قراقویونلو و ناراحتی عمومی فاضل و در عین حال، جاه‌طلبش (شیخ جعفر، بزرگ‌ترین فرزند خواجه علی)، (ر.ک. روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۰۱) اردبیل را ترک کند و عازم آناطولی گردد. (رازی، ج ۱، ص ۳۰)

به نظر می‌رسد محرک اصلی جهان‌شاه در راندن جنید از اردبیل، بیش از آنچه که پیوند خویشی فرمانروای قره‌قویونلو با شیخ جعفر دانسته شده، علاوه بر خصوصیات شخصیتی و بلندپروازی‌های جنید^۱ و کثرت مریدانش (مضطر، ۱۳۶۴، ۳۵)، انتشار شایعاتی بود که بر مبنای آن، دولت موعود علویان در آخرالزمان به رهبری یکی از اولاد شیخ صفی برپا خواهد شد و او در رکاب حضرت مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) خواهد جنگید. منجمان نیز با توجه وقایعی که در همان دوران گذشت، این پیش‌گویی را تأیید می‌کردند. (مضطر، ۱۳۶۴، ص ۳۶-۳۷)

از سوی دیگر، در منابع از جنید با خصوصیات هم‌چون «شهباز بلندپرواز» و «خسرو گردن‌فراز» (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۳۰) یاد شده و او را «سلطان جنید» دانسته‌اند که «داعیه سلطنت» در طریقت صفوی «اول مرتبه او پیدا کرد» (تتوی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸) و «سیرت اجداد را تغییر داد».^۲

۱. هینتس از جنید به عنوان مردی کم‌نظیر، فوق‌العاده، نادر و بی‌آرام و قرار یاد می‌کند. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۱۷)

۲. خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۹.

چه شد کز فقر میل جاه کردی؟	به جای خانقه خرگاه کردی؟
به تیغ از خلوت وحدت بریدی	عصا افکندی و نیزه گزیدی؟

ریاست صفویه در مرحله‌ای به جنید رسیده بود که پس از مرگ شاهرخ (۸۵۰ ق) راه دست‌اندازی بر ولایات و ایجاد دولت برای امیران و دیگر داعیه‌داران باز بود و نیز شورش مشعشعیان^۱ در اوج پیشرفت، می‌رفت که همه جنوب و غرب ایران را فراگیرد.

در پژوهش‌های معاصر، «کار انتقال از طریقت درویشی شیوخ صفویه به حکومت دنیوی و برقراری روابط نزدیک با قدرت‌های سیاسی (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۱۴-۱۵)»؛ «دعوی سیادت، شیعی‌گری و هوس شاهی»^۲؛ «انجام بزرگ‌ترین فعالیت تبلیغی پس از دوره ارشاد شیخ صفی‌الدین و خواجه علی و تربیت عناصر فداکار در میان قبایل ترک و کرد و تازی» (طباطبائی، ۱۳۴۵، ش ۳۴) به عهد جنید نسبت داده شده و او را بنیان‌گذار حقیقی حکومت صفوی در ایران به جای نوه‌اش، شاه اسماعیل اول صفوی، دانسته‌اند. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۸) مجموع توصیفات یاد شده از جنید، برای ترسیم چهره‌ای فرهمند (کاریزماتیک) از وی، به عنوان نقطه عطف در رهبری طریقت در حال تحول صفوی، کافی به نظر می‌رسد.

جنید از سال ۸۵۳ ق به بعد، در آناتولی و شمال شام اقامت گزید و به فعالیت‌های تبلیغی و نظامی در آن نواحی پرداخت. بیشتر منابع فارسی دوران صفوی در خصوص اقدامات جنید تا پیش از سال ۸۶۱ ق و پیوستن وی به اوزون حسن، فرمانروای آق‌قویون‌لو، که رقیب سیاسی جهان شاه قراقویون‌لو به شمار می‌آمد، سکوت کرده‌اند و مهم‌ترین نکته مورد توجه آنها ازدواج جنید با خدیجه بیگم خواهر

۱. از سید محمد بن قلاچ، رهبر مشعشعیان، نیز ادعای ظهور قریب الوقوع مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) و اینکه او پیشرو آن امام (علیه‌السلام) است، نقل گردیده. (ر.ک. روملو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۴)

۲. کسروی، ۱۳۷۹، ص ۸۶. فاروق سومر نیز بر آن است که خاندان صفوی احتمالاً از شیخ جنید به این طرف، ادعای «سیادت» کردند. ر.ک. سومر، ۱۳۸۱، ص ۶.

اوزون حسن است.^۱ این ازدواج سیاسی، که برای هر دو طرف سودمند و نوعی اتفاق بر ضد جهانشاه به شمار می‌آمد، مصداق دیگری از تحوّل کاریزماتیک و مدیریت اقتدار در طریقت صفوی به نظر می‌رسد؛ چراکه تا پیش از این پیوند، در منابع، گزارشی از زناشویی شیوخ متقدّم صفوی با قدرت‌های سیاسی زمان ثبت نشده، و دیگر آنکه با انتشار خبر آن «در اقصای بلاد روم و شام، خلفای (شیوخ) سلف بدین شرف میل خدمتش نمودند.» (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱)

در خصوص تلاش‌ها و کوشش‌های جنید حدّ فاصل سال‌های ۸۵۳ تا ۸۶۱ ق و خط سیر وی، بین منابع ترکی عثمانی و عربی اختلافاتی مشاهده می‌شود.^۲ در تحقیقات جدید نیز به دشواری تشخیص توالی و تطبیق زمانی و مکانی حوادث این دوره بدون آنکه اختلافی حاصل شود، اشاره گردیده است. (طباطبائی، ۱۳۴۵، ش ۹) نکته مورد اتفاق منابع یاد شده فعالیت‌های تبلیغی جنید در شمال سوریه و اولین درگیری نظامی وی در حلب با حاکم دست‌نشانده چقماق، سلطان ممالیک، است. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۲۱-۲۴، به نقل از: تواریخ آل عثمان، ص ۲۶۴-۲۶۶ / طبّاخ حلبی، ۱۴۰۸ ق، الجزء الثالث، ص ۴۹)

نکته‌ای که در منابع ترکی عثمانی به آن اشاره شده و از دیدگاه این بررسی مهم‌تر به نظر می‌رسد، احتجاجات مذهبی جنید با شیخ عبداللطیف، رئیس سنی‌مذهب زاویه صدرالدین قونوی در قونیه مرکز امیرنشین قره‌مان است. شیخ عبداللطیف به صراحت، جنید را «کافر» نامید و افزود: «هرکس نیز با این اعتقاد به تو بگردد کافر است.» او حتی از حاکم قره‌مان اوغلو خواست که جنید را «که در طلب دست‌یافتن به قدرت و ریاست دنیوی» است، دستگیر کند. به نظر می‌رسد

۱. منابع مدت اقامت جنید در دیار بکر تحت حمایت اوزون حسن را چهار سال می‌دانند. (ر.ک. خنجی،

۱۳۸۲، ص ۲۶۰ / منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۱ / روملو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۰۲ / منشی قزوینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹)

۲. والتر هینتس از تواریخ آل عثمان، اثر عاشق پاشازاده و کامل مصطفی شیبی از منابعی همچون شقائق النعمانیة و الضوء اللامع لاهل القرن التاسع اثر سخاوی استفاده کرده است.

علاوه بر تمایلات شیعه، اعتقادات جنید باید از مرزهای شیعه نیز فراتر رفته باشد که مورد تعقیب فرمانروایان قره‌مان قرار گرفت. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۲۱۲۳)

در منابع عربی، به محاکمه جنید در حلب توسط چهار قاضی از چهار مذهب اهل سنت اشاره شده که او را به داشتن مذهب «شعشعانی» یا پی‌روی از محمد بن فلاح مشعشی و داشتن طرز رفتار شاهانه متهم کرده‌اند؛ طرز رفتاری که موجب شد او را «سلطان» بنامند. (طباخ حلبی، ۱۴۰۸، ج ۳، ۴۹-۵۰) همین موضوع سبب شد جنید ناچار گردد پس از جنگ در حلب و شکست و پراکنده شدن پیروانش، به «جانیق» در طرابوزان برود و مجدداً به تبلیغ و تربیت مریدان جدید بپردازد. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۲۵-۲۸)

وی در ادامه تحوّل در آموزه «تکلیف و مهارت» (از عبادت به جهاد و غزا) به سوی طرابوزان (قلمرو حاکمیت مسیحی‌نشین کناره دریای سیاه) حمله‌ور شد، ولی ناکام ماند. (هینتس، ۱۳۷۷، ص ۲۵-۲۸)

بدین‌روی، به سوی حصن کیفا در کناره دجله متوجه شد و عاقبت امیرآق قویون‌لو، اوزون حسن، او را به «آمد»، مقرّ حکومت خود در دیار بکر، دعوت کرد و در آنجا بود که ضمن اقامت سه ساله خود، با خواهر اوزون حسن ازدواج کرد.

در ادامه روند تحوّل آموزه اندیشه مذهبی طریقت صفوی و پس از گرایش خواجه علی از مذهب سنی شافعی به مذهب شیعه اثناعشری، به نظر می‌رسد در همین سال‌ها (۸۵۳-۸۶۱ ق) توسط جنید تحوّل بعدی در این آموزه روی داده و آن گرایش به مذهب شیعه غالی است؛ همان اعتقادی که موجب شد رئیس سنی‌مذهب زاویه، شیخ صدرالدین قونوی او را کافر بنامد و از فرمانروای شیعی‌مذهب قره‌مان دستگیری او را طلب کند. چنان‌که گفته شد، جنید در جلسه محاکمه در حلب نیز به «شعشی مذهب» یا «شعشعانی» بودن متهم گردید. آیا بر این اساس، می‌توان او را از معتقدان به اندیشه‌های سید محمد بن فلاح (م ۸۷۰ ق) رهبر مشعشیان دانست؟

مشعشعیان با تأکید بر الوهیت و مهدویت، در فضای آکنده از انتظار ظهور منجی، اقدام به تشکیل حکومتی شیعی کرده بودند. حتی اگر پی‌روی او از مشعشعیان را - که غیر متحمل است - نپذیریم، به نظر می‌رسد وی در اتخاذ شیوۀ جدید برای کسب قدرت و حکومت (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۹۶) و تربیت نیروهای جان‌نثار و فدایی،^۱ الگوی مشعشعیان را پیش‌رو داشته است.

عامل دیگری که می‌تواند در این تحول اندیشه نقشی مؤثر باشد، اقامت جنید در شمال سوریه و ارتباط وی با غلات نصیری^۲ حلب است که در مسئلۀ توجه به محبت حضرت علی (ع) با مشعشعیان خوزستان، که جنید داعی عقیدۀ مذهبی ایشان شناخته می‌شد، بیش از دیگر فرقه‌های اسلامی نزدیکی عقیده داشتند.^۳

سال‌های اقامت جنید در دیار بکر (۸۶۱-۸۶۴ ق) مهم‌ترین دورۀ فعالیت‌های تبلیغی، سیاسی و نظامی وی به عنوان رهبر نهضت صفوی به نظر می‌رسد. شخصیت کاریزماتیک وی به عنوان یک «شیخ طریقت» و یا حتی یک «سید» (سومر، ۱۳۸۰، ص ۱۲) و سخنوری و شایستگی وی از جمله عواملی ذکر شده است که به سبب آن موفق گردید در پرتو جلب موافقت و حمایت اوزون حسن، به تمام نواحی تحت تصرف حکومت آق قویون‌لو، نمایندگانی به نام «خلیفه» از طرف خود منصوب کند و

۱. شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۳۹۸: مولی علی فرزند سید محمد بن قلاح در سال‌های ۸۵۸ تا ۸۶۱ ق، عملاً قدرت را در دست گرفت و پدرش را کنار زد. وی با ادعای الوهیت حضرت علی (ع) و حلول روح خدایی از آن حضرت در خودش، نیروهای جان‌نثاری تربیت کرد که در راه او، آمادۀ هرگونه فداکاری و جان‌بازی بودند.

۲. شبی، ۱۳۵۹، ص ۱۷ به نقل از فرق الشیعه: «هم در زمان امام هادی (ع)، محمد بن نصیر نمیری برآمد و مذهب نصیری را که عبارت بود از غلو در حق امامان و اعتقاد به خدایی آنان و نیز سهل‌انگاری در رعایت واجبات دینی پایه‌گذاری کرد.»

۳. طباطبائی، ۱۳۴۵، ش ۳۴. میشل مزاولی نیز پیوند اعتقادی «یزیدی‌های سوریه»، مشعشعیان و صفویان را به حدّی جدّی می‌داند که از درگیری‌های ایشان تحت عنوان «اختلافات درون فرقه‌ای» یاد می‌کند. ر.ک. مزاولی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۰.

«دوازده هزار صوفی صادق الاخلاص به ارشاد آن حضرت به راه راست آمدند.»
(روملو، ۱۳۸۴، ص ۶۰۲)

تا پیش از جنید، شیوخ صفوی شیوخی بودند که در خانقاه سکونت می‌کردند و صوفیان به دیدار ایشان می‌شتافتند؛ اما تحوّل آموزه کاریزما از «شیخ» یا «پیر طریقت» به «سلطان»، این امکان را برای صوفیان فراهم آورد که هر جا سلطان باشد آنجا را خانقاه و هر تکلیفی را که امر فرماید آن را عبادت خود بدانند. (تحوّل آموزه «تکلیف» و «مهارت» از عبادت فردی به «جهاد») علاوه بر حمایت قدرت حاکم سیاسی از جنید، فعالیت تبلیغی وی در میان قبایل ترک چادرنشین آناتولی بدون پشتوانه مذهبی و تاریخی نبود. دست کم از زمان صدرالدین، فرزند شیخ صفی‌الدین، به نفوذ طریقت صفوی و آمد و شد مردم روم به خانقاه اردبیل اشاره شده است. (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵)

با وجود آنکه در برخی تحقیقات جدید با توجه به اصالت کردی خاندان صفوی به نقش قبایل کرد (طباطبائی، ۱۳۴۵، ش ۳۴) (از آذربایجان تا سوریه و آناتولی) در توسعه قلمرو نفوذ طریقت صفوی و پشتیبانی عناصر محلی طالش و قراداغ از شیوخ آن اشاره شده است، اما به نظر می‌رسد متعصب‌ترین حامیان جنید از میان ترکمنان آناتولی و سوریه برخاسته باشند. (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴ / منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۷) اسامی روملو، شاملو، استاجلو، ورسق، قرامانلو، تکلّو و بهارلو برای تسمیه طوایف معروف قزلباش، حکایت از اصل و تبار و محل سکونت قبلی ایشان می‌کند و همه در اصل، به طوایف غزی بازمی‌گردند که در قرن پنجم هجری از راه فلات ایران به آسیای صغیر و شام رهسپار شدند.^۱

با اینکه دهقانان و چادرنشینان ترک آناتولی مدت مدیدی بود که به اسلام گرویده بودند، اما به علت فقدان علم و دانش، تحت تأثیر معتقدات قبلی خود، که از آسیای

۱. مینورسکی، ۱۳۶۸، ص ۲۴۸-۲۵۳، به نقل از دون زوان ایرانی، از ۳۲ ایل و خانواده ترکمان نام برده است.

مرکزی آورده بودند، به زندگی ادامه می‌دادند و اشخاصی به نام «دده» بر حیات دینی آنها حاکم بودند. (سومر، ۱۳۸۰، ص ۱۲) دده‌ها در تشکیلات فرقه صفوی در آناتولی و شام وظیفه ارتباط بین شیوخ صفوی و مریدان آنها را تحت عناوینی همچون «خلیفه» و «پیره» بر عهده داشتند و فعالیت ایشان از زمان خواجه علی، پدر جنید، اوج گرفته بود. (مضطر، ۱۳۶۴، ص ۳۳)

یکی از این روحانیان به نام «بابا اسحاق»، که با نحوه زندگی و عبادت و ریاضت خود تأثیر فراوانی بر ترکمنان آناتولی می‌گذاشت، در سال ۱۲۴۰ میلادی (قرن هفتم هجری) ایشان را به قیام علیه سلجوقیان حاکم بر آن سرزمین برانگیخت. ترکمن‌ها که از یک سو، از شرایط موجود ناراضی بودند و همچنین بابا اسحاق را مانند پیامبر می‌دانستند، دست به اقدام زدند و نیروهای سلجوقی را، که برای سرکوب آنها گسیل می‌شدند بارها شکست دادند. سرانجام، بابا اسحاق در نزدیکی آماسیه دستگیر و کشته شد، ولی با این حال، ترکمن‌ها با اعتقاد به اینکه بابا اسحاق برای گرفتن کمک به آسمان رفته است (و به زمین باز خواهد گشت)، به قیام و اعتقادات باطنی وی ادامه دادند. (سومر، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳)

از زمان شورش بابا اسحاق و شیخ بدرالدین (۱۴۱۶م/۸۲۰ق) منجی‌گرایی همراه با غلو، نیروی برانگیزنده بسیاری از قیام‌های اجتماعی و سیاسی را در سوریه و آناتولی فراهم می‌آورد. به نظر می‌رسد در همین سال‌ها، ترکان آناتولی تحت تأثیر دده‌ها، پیرها و خلفای صفوی، که نزد ایشان، همان تقدّس و قدرت مذهبی «قام» یا «شمن» را دارا بودند، با زمینه تبلیغاتی فراهم شده توسط دراویش بکتاشی،^۱ این

۱. مینورسکی ظهور گرایش تشیع غالی در طوایف ترک آناتولی را با التفاظ و نفوذ تعالیم حروفی، با دراویش بکتاشی مقایسه و مرتبط می‌کند. در سیر تحول اندیشه و آموزه‌های بنیادی حروفیان نیز سید فضل‌الله حروفی در ابتدا به عنوان «مهدی» و پس از کشته شدنش به دست میرانشاه تیموری از جانب پیروانش به الوهیت و خدایی شناخته شد. ر.ک. گولپینارلی، ۱۳۷۴.

آمادگی را یافتند که جنید و جانشینانش را به عنوان پیغمبر ﷺ مهدی موعود (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) (سومر، ۱۳۸۱، ص ۱۳) و حتی خدا (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴-۲۶۵) بپذیرند. اینجاست که در بررسی تحوّل در آموزه اندیشه ارزشی، با تحوّل مهم دیگری روبه‌رو می‌شویم، در حالی که به نظر می‌رسد تا پیش از حضور جنید در میان قبایل ترک آناتولی، آموزه‌های اعتقادی وی حداکثر تا مرز غلو و مشخصه‌های آن، از قبیل «تناسخ» و «حلول» پیش رفته باشد.^۱

اما با در نظر گرفتن دلایل گرایش به غلو، که علاوه بر ظاهر عرفانی آن (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۵۹) و رهایی از تکالیف شریعت، (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷) به جهل مریدان ساده‌اندیش (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۵۹) و دنیاطلبی و جذب مرید برای کسانی از غلات که مرید نیابت از ائمه اطهار علیهم‌السلام بودند و آنان را به مقام الوهیت می‌رساندند تا خود را پیامبر و نماینده آنان معرفی کنند (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶) اشاره شده است، باید نقش «دده‌ها» یا همان خلفای صفوی در انتساب الوهیت به جنید و فرزندانش، در این روند تحوّل بیشتر مورد توجه قرار گیرد. در واقع، از جانب ایشان این آموزه از ابتدا نه برای حصول مقاصد اخروی، بلکه به عنوان محرّکی بسیار نیرومند برای جلب منافع مادی مورد استفاده قرار گرفت؛ به گونه‌ای که منصب «خليفة الخفاء» بعدها در زمان تشکیل سلطنت صفویه تا مقام «نایب» و «استاد» شاه صفوی (ر.ک. مینورسکی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۳-۱۰۶) ترقّی کرد.

به هر صورت، پذیرش نقش مافوق انسانی مشایخ صوفیه از سوی پیروان طریقت، به ایشان مشروعیت و اقتدار کاریزمایی بخشید. از صوفی‌گری اندیشمندانه زمان شیخ صفی‌الدین تا بدعت آشکار غلات در زمان جنید و حیدر، فاصله زمانی زیادی واقع گردیده بود. تمرکز قدرت معنوی ریشه گرفته از تصوّف، به همراه پیشینه

۱. طبّاخ حلبی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۰، در پایان گزارش محاکمه جنید، به اعتقاد یاران وی مبنی بر زنده بودن و حیات جاودانه‌اش پس از کشته شدن اشاره شده است.

قیام‌های منجی‌گرایانه و عدالت‌خواهانه ترکان اوغوز، (سومر، ۱۳۸۱، ص ۱۳) انگیزه‌های اقتصادی و نارضایتی از شرایط موجود^۱ و روحیه فداکارانه و جنگ‌جویانه ایشان، بیش از پیش زمینه را برای حرکت نظامی جنید فراهم ساخت.^۲

جنید در سال ۸۶۴ ق به اردبیل بازگشت و پس از مواجهه با تهدید جهانشاه و اخراج مجدد از اردبیل، به وسیله پیک‌هایی، همه هواخواهان و مریدانش را نزد خود فراخواند و هنگامی که سرانجام قشون مسلحی متشکل از چندین هزار صوفی فراهم شد، با هدف «جهاد» و «غزا» با چرکس‌ها از رود کور عبور کرد، اما پیش از رسیدن به آنجا، حاکم شیروان «مانع رفتن او به جانب چرکس گردید» (منشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲/ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۲۵-۴۲۶/ خنجی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲) و در جریان نبردی که روی داد، جنید به قتل رسید.

نهضت مذهبی صفویان به دنبال مرگ جنید^۳ با مزاید قدرت و اتکا به تحول اندیشه مذهبی، همچنان پایدار ماند. رهبری طریقت صفوی در تداوم روند تحول، به‌ویژه در زمان حیدر، با منجی‌گرایی غالبانه ترکان آناتولی مواجه شد و از آن به عنوان یک ایدئولوژی پویا (سیوری، ۱۳۶۳، ص ۲) بهره‌برداری کرد.

۱. سومر، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳-۲۳۸ از جمله دلایل نارضایتی به توسعه تشکیلات سربازگیری امپراتوری عثمانی اشاره کرده است.

۲. سومر، ۱۳۸۱، ص ۳۰ اعتقاد دارد: «ازدیاد روزافزون مریدان، که اکثر آنها از طبقات فقیر و محروم آناتولی بودند و فقط چند نفر از طبقه "بیگ" در آنها دیده می‌شد، و به طور معمول با اعتقادات عمیق خود، به حضرت محمد ﷺ و با وابستگی به شیوخ طریقت، انتظار انجام کارهای بزرگ‌تری را از آنها داشتند، پس از جنید، فرزندش حیدر را هم وادار به حرکت نظامی کرد.»

۳. مصطفی شیبی، ۱۳۵۹، ص ۳۸۱: «در همین دوره، مقارن با مرگ شیخ جنید، مردی به نام درویش جلال در توقات ادعا کرد که شیخ جنید است! او با دعوت خود، عده‌ای را در اطراف خود گرد آورد و مدعی شد که حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) به زودی ظهور خواهد کرد.»

همه اینها بعدها پس از دست‌یابی شاه اسماعیل صفوی به قدرت، ملایم و تلطیف گردید؛^۱ اما گرایش به منجی‌همچنان خودنمایی می‌کرد. این اندیشه در زمان شاه اسماعیل به این صورت جلوه‌گر شد که زمانی قاضی جلال‌الدین دوانی با اشاره به حدیث معروف «هرکس امام زمان خود را شناسد کافر از دنیا رفته است»، از شاگردانش پرسید: «امام زمان شما کیست؟» آنها جواب دادند: شاه اسماعیل است! (مزاوی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۶) منجی‌گرایی در این عصر، فقط اختصاص به شیعه اثناعشری نداشت، تا آنجا که حتی فضل‌الله بن روزبهان خنجی، مورخ سنی‌مذهب دربار سلطان یعقوب آق قویونلو و دشمن سرسخت صفویان، طی اشعاری، سلطان سلیم عثمانی را «مهدی آخرالزمان» نامید و از او خواست که عراق و خراسان را از استیلای بدعت‌گذاران قزلباش آزاد کند.^۲

نتیجه

تحوّل اندیشه مذهبی طریقت صوفیانه صفوی (از مذهب سنی شافعی به شیعه اثناعشری، غلو و مجدداً شیعه) و تبدیل آن به یک نهضت مذهبی - سیاسی و به عنوان یک جریان تاریخی را نمی‌توان منحصرأ متأثر از یک علت خاص دانست؛ چراکه در تعامل و تعاطی علت‌هاست که تحوّل در جامعه به وقوع می‌پیوندد. آموزه‌های اندیشه ارزشی منجی‌گرایی، زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، و انگیزه‌ها و خصوصیات شخصیتی جنید و پدران او، هرکدام به نوبه خود، نقش مؤثری در این تحوّل داشت.

۱. بنا بر گزارش تاریخ الفی اسماعیل پس از خروج از مخفیگاهش در گیلان، به سبب اعتقاد غلوآمیز ترکمنان ساکن اردبیل، در آن شهر نماند. (تتوی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹)

۲. خنجی، ۱۳۸۲، ص سی و سه مقدمه، به نقل از منشآت السلاطین فریدون‌بیگ، ج ۱، ص ۴۱۷ و ۴۱۸. همچنین از خنجی قصیده‌ای در مدح امام دوازدهم شیعه نقل شده است. ر.ک. رویمر، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵.

پس از اضمحلال دستگاه خلافت عباسی به دنبال هجوم مغولان و از دست رفتن اقتدار سیاسی مذهب سنی و فقدان دستگاه نظارت رسمی بر اندیشه مذهبی، تشیع، به‌ویژه فرقه امامیه اثناعشری، شروع به سر برآوردن و قدرت یافتن کرد. آرمان‌های این فرقه، به‌ویژه اندیشه «مهدویت»، بر معتقداتی تکیه داشت که به نظر می‌رسد می‌توانست با اوضاع زمانه منطبق گردد.

در قرن هشتم و نهم هجری جنبش‌هایی ظهور کرد که به رغم تمایز عناصر قومی و خاستگاه اجتماعی و جغرافیایی پیروان و مخاطبان آنها، همگی در منجی‌گرایی و رویکرد به اندیشه «مهدویت» همانند بودند. گستردگی و تداوم جنبش‌های منجی‌گرای ایران عهد تیموری و به‌ویژه توفیق مشعشعیان در برقراری حکومت، مورد توجه خاص جنید و الگوی حرکت وی قرار گرفت، به‌گونه‌ای که حتی به «شعشعانی مذهب» بودن متهم گردید.

نهضت صفوی، که به‌ویژه از زمان جنید همانند مشعشعیان، حرکت تبلیغاتی خود را به عنوان پیشرو و زمینه‌ساز ظهور حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آغاز کرده بود، در برخورد با ترکمانان آناتولی، که رهبر و شیخ صفوی در نگرش ایشان، عنصر فوق انسانی تلقی می‌شد و می‌توانست برپا کننده جامعه و مناسبات آرمانی توده‌های بدوی و فقیر ترکمان محسوب شود، بزرگ‌داشتی غیر منتظره و حتی فراتر از منجی موعود و در نتیجه، «سلطه کراماتی» دریافت داشت. با توجه به آنکه اندیشه منجی‌گرایی - هرچند به شکل غلوآمیز و بدعت‌گذارانه - به عنوان نیروی محرّکی بی‌بدیل و غیر قابل مهار در تحول طریقت صفوی ایفای نقش کرد، به نظر می‌رسد بتوان آن را مهم‌ترین عامل در تحول یاد شده به شمار آورد. این دیدگاه زمانی قوی‌تر می‌شود که در نظر بگیریم این اندیشه توسط فضل‌الله بن روزبهان خنجی مورّخ سنی‌مذهب نیز مورد توجه قرار گرفته و به سلطان سلیم عثمانی، سرسخت‌ترین دشمن شاه اسماعیل صفوی، لقب «مهدی آخرالزمان» داده شده است.

منابع

۱. آملی، شمس‌الدین محمد، **نفائس الفنون فی عرائس العیون**، به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ق.
۲. ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، ط. الثالثه، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.
۳. ابن فوطی، **الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابقه**، به اهتمام محمد رضا الشیبی و مصطفی الجواد، بغداد، الفرات، ۱۳۵۱ق.
۴. ابن بطوطه، **سفرنامه**، ترجمه محمد علی موجد، تهران، آگاه، ۱۳۷۰.
۵. اردبیلی، توکل بن بزّاز، **صفوة الصفاء**، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، ۱۳۷۳.
۶. بویل، جی. آ. **تاریخ ایران (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان)** پژوهش دانشگاه کیمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۷. بیانی، شیرین، **دین و دولت در ایران عهد مغول**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۸. پطروشفسکی، ایلیا پولویچ، **اسلام در ایران**، ترجمه کریم کشاورز، چ هفتم، تهران، پیام، ۱۳۶۳.
۹. _____، **کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول**، ترجمه کریم کشاورز، تهران، نیل، ۱۳۵۵.
۱۰. تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی، **تاریخ الفی**، به تصحیح و اهتمام علی آل داود، تهران، فکر روز، ۱۳۸۸.
۱۱. تهرانی، آقا بزرگ، **طبقات اعلام الشیعه الضیاء اللامع فی القرن التاسع**، تحقیق علی نقی منزوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۱۲. جعفریان، رسول، **تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی**، تهران، علم، ۱۳۸۶.
۱۳. جوینی، **تاریخ جهانگشا**، به تصحیح علّامه قزوینی، تهران، نقش قلم، ۱۳۷۸.
۱۴. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، **تاریخ عالم آرای امینی**، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۱۵. خواندمیر، **حبیب السیر**، تهران، خیام، ۱۳۸۰.
۱۶. داعی الاسلام حسنی رازی، **سید مرتضی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام**، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.
۱۷. رازی، امین احمد، **هفت اقلیم**، با تصحیح و تعلیق جواد فاضل، تهران، علمی / ادبیه، بی‌تا.

۱۸. رسایل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوۀ نامه، با تصحیحات و مقدّمات مرتضی صراف، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲.
۱۹. رنجبر، محمدعلی، مشعشعیان (ماهیت فکری، اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی)، تهران، آگاه، ۱۳۸۲.
۲۰. روملو، حسن‌بیگ، احسن التواریخ، حاشیه و توضیحات دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
۲۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمۀ مجدالدین کیوانی، تهران، سخن، ۱۳۸۳.
۲۲. سانی، آ. با، دین در عهد مغول، ذیل: تاریخ ایران پژوهش کیمبرج، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۲۳. سلسلۀ النسب صفویه، شیخ حسین پسر شیخ ابدال پیرزاده زاهدی، به اهتمام پرفسور ادوارد براون، برلین، چاپخانه ایرانشهر، ۱۳۷۳ق.
۲۴. سمرقندی، دولت‌شاه، تذکرۀ الشعراء، به تصحیح ادوارد براون، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
۲۵. سومر، فاروق، اوغوزها (ترکمن‌ها)، ترجمۀ آنادردی عنصری، تهران، حاجی طلائی، ۱۳۸۰.
۲۶. _____، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمۀ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، گستره، ۱۳۸۱.
۲۷. سیوری، راجر، ایران عصر صفویه، ترجمۀ احمد صبا، کتاب تهران، ۱۳۶۳.
۲۸. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۴.
۲۹. شبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوّف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمۀ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
۳۰. طبّاخ حلبی، محمد راغب، اعلام النبلاء (تاریخ حلب الشهباء)، تصحیح محمد کمال، الجزء الثالث، ط. الثانیه، حلب، دارالقلم العربی بحلب، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
۳۱. طباطبائی، محیط، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریار»، ماهنامه وحید، ش ۳۴، (مهر ۱۳۴۵).
۳۲. غفّاری قزوینی، قاضی احمد، تاریخ جهان آراء، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران، حافظ، ۱۳۴۳.
۳۳. قاشانی، ابوالقاسم، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۳۴. کسروی، سید احمد، شیخ صفی و تبارش، تهران، فردوس، ۱۳۷۹.

۳۵. گولپینارلی، عبدالباقی، **فهرست متون حروفیه**، ترجمه توفیق ه سبجانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۳۶. _____، **مولانا جلال الدین**، ترجمه توفیق ه سبجانی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۳۷. مزای، میشل، **پیدایش دولت صفوی**، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره، ۱۳۶۸.
۳۸. مستوفی، حمدالله، **نزهة القلوب**، به اهتمام و تصحیح گای لیسترانج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۳۹. مضطر، الله دتا (به کوشش)، **جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)**، مؤلف نامعلوم، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۸۰.
۴۰. منشی قزوینی، بوداق، **جواهر الاخبار** (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا ۹۸۴ق)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
۴۱. منشی، اسکندربیک، **تاریخ عالم آرای عباسی**، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
۴۲. میرخواند، **روضة الصفاء**، به تصحیح و تحشیه جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
۴۳. مینورسکی، ولادیمیر، **تذکرة الملوك (سازمان اداری حکومت صفوی)**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۴۴. نصر، سید حسین، **آموزه‌های صوفیان**، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۹.
۴۵. هینتس، والتر، **تشکیل دولت ملی در ایران**، ترجمه کیکاووس جهانداری، چ چهارم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.