

که در عین حال طرائق صوفیان به دست‌های اجتماعی مختلف تقسیم شدند و انشعاب و تجزیه در میان ایشان پدید آمد.

۳- گروه‌های بزرگتری از صوفیان - یا طرائق درویشی - به وجود آمدند (به بعد رجوع شود).

۴- در این دوره اختلاف میان صوفیان میانرو (اهل توحید) و افراطی (پیروان وحدت وجود) مشخص‌تر نمایان گشت. نمونه تصوف اهل توحید همانا طریقت غزالی^۱ و نمونه عقیده پیروان وحدت وجود معتقدات ابن‌العربی است. مختصراً درباره این دو جریان سخن خواهیم گفت. طریقت تصوف غزالی در بسیاری از تألیفات وی شرح داده شده و لسی در ربع چهارم کتاب «احیاء علوم‌الدین» او مفصلاً و منظم‌تر بیان شده است. غزالی بر روی هم از حدود مذهب سنی خارج نمی‌شود. غزالی زهد را همچون وسیله‌ای برای «پاک کردن روح» و مقدمه «زندگی روحانی» می‌داند. به گفته غزالی طریق عرفان نه مرحله یا «مقامات» اصلی دارد. و هر يك از این مقامات، مخصوص کسب یکی از صفات رستگاری^۲ یا «منجیات» است. غزالی «مقامات» مزبور را به نامهای صوفیانه زیر موسوم گردانده:

۱- «توبه» یا اظهار پشیمانی از گناهان.

۲- «صبر» یا شکیبایی در بدبختیها.

۳- «شکر» یا سپاسگزاری در برابر خداوند به خاطر تزیل رحمت و نعمت.

۴- «خوف» یا ترس از خداوند.

۵- «رجاء» یا امید به نجات.

۶- «فقر» یا درویشی اختیاری.

۷- «زهد» یا دست شستن از دنیوی.

۸- «توکل» ترک اراده خویش گفتن.

۹- «محبت»^۳ یا عشق عرفانی به خدا.

خواننده به آسانی متوجه خواهد شد که پنج مقام نخستین طریق مشترك «پارسایی» است، که مناسب حال همه مؤمنان است و چهار مقام آخری طریق عرفان به معنی انحصار یا «طریقت» است. غزالی برای هر مقام، سه مرحله قائل است. مثلاً در مقام سوم یعنی «شکر»، صوفی نخست خویشتن را به شکر نعمتهایی که خداوند به او عطا کرده و می‌توانسته عطا نکند، عادت می‌دهد - مثلاً به خاطر آنکه خدا او را موجودی زنده آفریده نه سنگ، آدمی آگاه و هشیار خلق کرده نه حیوانی لایشمر، مرد آفریده نه زن، جسماً کامل خلق کرده، مسلمان آفریده نه کافر، خوب

۱- درباره اصول «کلام» غزالی به فصل نهم این کتاب رجوع شود. ۲- همه این کلمات عربی هستند به مفهوم خاص اصطلاحی صوفیان.

آفریده نه بد و... زان پس صوفی باید بیاموزد که «رحمت خلتا» را همچون وسیله‌ای برای وصول به «فنا» درآینده بشمارد. و سرانجام صوفی باید عادت کند که بدبختیها را همچون نعمت و رحمت بشمارد و خداوند را به خاطر آن شکر گزارد، زیرا که رنجهای جسمی و معنوی و اخلاقی، روح را پاک می‌کند و سرانجام صوفی را به مقصود - یعنی «فنا» - نزدیک می‌نماید. در این مرحله و مقام صوفی نه تنها باید بدبختی را تحمل کند، بلکه باید از نزول آن خشنود شود. همچنین باید از فقر و مستمندی مسرور گردد و به یاد داشته باشد که ثروت و رفاه مادی مبنای همه گناهان است.

چهار مقام آخری طریقت غزالی از همه مهمتر است. مقام ششم یا فقر سه مرحله دارد: نخست درویش به اموال اندکی که دارد قناعت می‌کند و در افزایش آن نمی‌کوشد. سپس باید حس تحقیر ثروت را در نهاد خویشتن پرورش دهد. و سرانجام چون درویش خو گرفت که از محرومیتها در رنج نشود، در برابر فقر و ثروت - هر دو - بی‌اعتنا خواهد بود. درویش هرگز نباید خویشتن را در برابر توانگر و ثروتمند پست کند، زیرا که معنی این عمل او چنین خواهد بود که ثروت را محترم می‌شمارد و مایل به کسب آن است. درویش در پایان این مقام باید اموال خویش را به حداقل لازم برای ادامه حیات محدود کند، یعنی فقیرانه‌ترین مسکن، یک تا لباس از پارچه‌های خشن، نان جوین و خورشی بسیار ساده. به عقیده غزالی اگر درویش دارای این چیزهای ضروری باشد، سؤال برای او جایز نیست. وی می‌تواند به کاری شرافتمندانه مشغول شود و اگر پیشه‌ای برگزیند بهتر است^۱. و چنانچه این مایلزم وجود نداشته باشد، غزالی به صوفی اجازه سؤال صدقه می‌دهد، ولی فقط برای یک روز. با این وصف این محدودیت شامل حال درویشانی که در خانقاهها زندگی می‌کنند نمی‌شود. لیکن غزالی، صوفیان منفرد و یا خانقاهها را از قبول عطا و صدقه - اگر کوچکترین شکی در «حلال» بودن کسب مال توسط عطاکننده وجود داشته باشد - سخت منع می‌کند، زیرا که با پذیرفتن صدقه و عطای حرام، صوفی شریک گناه مرد ثروتمند عطا کننده می‌شود. بدین سبب قبول صدقه و عطا از ربا خواران و تحصیلداران مالیات و ظلمه و امان اینان ممنوع است. و از این اشخاص نه تنها چیزی گرفتن جایز نیست بلکه خرید از ایشان نیز منع شده است.

معنی و مفهوم مقام بعدی، یعنی دست شستن از دنیوی و زهد این است که صوفی باید حس نفرت از همه چیز «این جهانی» یا زندگی ظاهری و تجربی را در نهاد خویش پرورد و در عین حال باید با عشق و شور به سوی هر آنچه «آسمانی» و «آن جهانی» است بگردد. این احساس ماهیتاً با توبه تفاوت دارد. در این مورد سخن از امتناع از آنچه گناه است و یا شرعاً

۱ - ظاهراً مثل «الکاسب حبیب‌الله» در محیط صوفیان پدید آمده است [۲۵۹].

محظور دارد در میان نبوده، بلکه صوفی باید حتی از آنچه قانوناً مجاز و «مباح» است نیز احتراز کند^۱. غزالی ایمان راسخ دارد که این جهان در مقام قیاس با زندگی آن جهانی و خداوند هیچ ارزشی ندارد و از این اصل است که گرایش وی به دست شستن از دنیوی پدید آمده.

در این مقام باید فقر صوفی کامل شود. و باید هیچ مسکنی نداشته باشد و در خانقاه زندگی کند و یا به سیر و سیاحت پردازد و در مساجد بیتوته نماید^۲. در سفر و سیر آفاق، ساختن کلبه‌ای از نی، یا خالک و گل جایز است. خوراکی، باید روزی یک بار صرف شود و عبارت باشد از نیم رطل نخاله بدون نانخورش. از اموال، داشتن کاسه کهنه‌ای سفالین و ناصاف برای نوشیدن و شستشو جایز است. به گفته غزالی عیسی مسیح چنین کاسه‌ای داشته.

صوفی در مقام هشتم، خویشتن را عادت می‌دهد که چیزی نخواهد و کاملاً توکل به خداوند کند و تسلیم خواست او شود. اصل این مقام عبارت است از «تجریه باطنی (شهود)» و «بینش روحانی (کشف)» و «توحید». صوفی چون مطمئن شده که اراده خداوند زندگی او را رهبر است، خویش را تعلیم می‌دهد که از کس نترسد و به کس امیدوار نباشد و به کس اعتماد نکند. در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که نتیجه این وضع زهد صرف و بی‌فعالیتی کامل باشد، ولی غزالی در این مورد با عارفان افراطی موافق نیست و به‌طور نامنتظر یک سلسله قیود و شرایط پیش می‌کشد: به این معنی که صوفی نمی‌باید به‌خطر آشکار بی‌اعتنا باشد و یا از معالجه نزد طبیب خودداری کند و... بدیهی است که نادیده گرفتن اراده در عین حال به معنی نادیده گرفتن «من» تجربی یا عملی شخص صوفی نیز هست.

به عقیده غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به خداوند^۳ اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد. و چون بسیاری از علمای اسلامی - مخالف تصوف - چنین عشقی را منکر بوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی درباره عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل اندک است و تقریباً تکراری است از نظریه نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بیواسطه اراده فرد به موضوع، یا ذات سفلی به ذات علوی، یا عاشق به معشوق می‌داند که قبول آن از طرف معشوق موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد. غزالی عللی را که بتوانند این تمایل را برانگیزند پنج انگیزه اصلی می‌داند و از آن جمله است: گرایش عاشق به سوی هرچه زیباست، اعم از زیبایی جسمانی و ظاهری یا معنوی و باطنی، همچنین گرایش به سوی هر چیزی که به نحوی از انحاء مشابهت به آن داشته باشد. ضمناً دو گونه عشق ممکن و مقدور است: یکی عشقی که در نتیجه سپاسگزاری پدید آید و دیگر عشقی که مولود شادی بی‌غرضانه بوده و صرفاً بر اثر رؤیت زیبایی برانگیخته شده باشد (انعکاسی از افکار زیباشناسی

۱- غزالی کتابی تحت عنوان «ذم الدنیا» نوشته. ۲- این رسم عموم خاله بدوشان و گدایان است در کشورهای اسلامی. ۳- «احیاء علوم الدین» مجلد ۴، چاپ قاهره، سال ۱۲۸۹ هـ. ق. ۱۸۷۲ م. ص ۳۵۸ ر. ب.

افلاطون).

به گفته غزالی، عارف می‌داند که خداوند منشأ و مبدأ وجود است. منشأ وجود او وجود کل کاینات است و نخستین نمونه زیبایی و کمال است. و عارف درک می‌کند (گرچه این درک گاه مبهم است) که میان روح او و خداوند مشابهتی وجود دارد، (به عقیده غزالی روح، الهی نیست ولی شبه الهی است). از همه این عناصر دردل عارف عشق به خداوند به دو صورت پدید می‌آید: یکی عشق از راه سپاسگزاری و دیگر عشقی عالیه که همانا عشق خالص است. ولی از آنجایی که خداوند مبدأ و سرچشمه عشق است، او خود هر کس را که به سوی او گرایش داشته باشد بی نهایت دوست می‌دارد. غزالی برای تجزیه و تحلیل روانی (که آن را همچون دلیلی برای اثبات نظریه خویش به کار می‌بندد) ایهامات و استعاراتی از دایره تمثیلهای عشق به محسوسات نقل می‌کند.^۱ مثلاً همچنانکه عاشق در فراق معشوق میلی پرشور به وصال او دارد و آرام از او سلب می‌شود، روح که عاشق خداوند است نیز رنج می‌برد و می‌کوشد در «حال» به خداوند واصل شود.

غزالی مانند همه صوفیان «فنا» را عالترین حالتها می‌داند. به گفته وی گاه «حال» های هیجانی پدید می‌آید که به بیهوشی آلی و فقدان کامل آزادی اراده فرد منجر می‌شود، و فرد به حالتی می‌افتد که به ظاهر با مستی و بیخودی و کرخ مشابعت دارد. و این حال خود بشارت دهندة «فنا» است. غزالی منکر وحدت وجود و نظریه صدور است. نظریه‌ای که اعتقاد به وحدت ماهوی خدا و روح آدمی را در بر دارد. و مفهوم وحدت وجودی فنا را نیز. به معنی امتزاج روح با خدا و تحلیل روح در او. انکار می‌کند. غزالی چنین مفهومی را بی‌معنی و ابلهانه می‌داند، زیرا که طبیعت آدمی ممکن نیست به طبیعت الهی مبدل شود. به عقیده غزالی ایجاد رابطه و وصال روح به خداوند عبارت از آن است که روح چون فاقد استعداد درک عالم محسوسات گشت می‌تواند انوار مبدأ وجود. یعنی خدا را. بپذیرد، همچنانکه آئینه صیقلی اشعه نور را منعکس می‌کند (این تمثیل از افلاطون مأخوذ است). غزالی می‌گوید اگر فکر کنیم که روح و شخصیت آدمی را در این مورد خداوند جذب می‌کند و روح قسمتی از او می‌شود، این فکر بی‌معنی و ابلهانه است، همچنانکه اگر گوئیم که آئینه دارای رنگ سرخ شیبی است که در آن منعکس شده بی‌معنی خواهد بود. غزالی بدین طریق از افتادن در دایره نظرهای وحدت وجودی احترازی می‌کند، ولی با این وصف وصال عرفانی و خارق‌الطبیعه روح عاشق را به خداوند، معشوق، درحالت «فنا»، پدیده‌ای واقعی می‌شمارد. وی برای اثبات نظر خویش و فراهم آوردن دلایل برای آن، به احادیث ذیل متوسل می‌شود: «خدا نه در آسمان

۱- این تشبیه در میان مؤلفان صوفیه و بخصوص شاعران صوفی بسیار رایج است.

است و نه در زمین، خدا در قلوب بندگان و فادار خویش جای دارد» و دیگر. «آسمان و زمین به هیچ وجه قادر نیستند مرا (= خدا را) جای دهند، مرا قلب بنده و فادارم که دوست می‌دارد و فرما بردار است می‌تواند جای دهد»

چنانکه گفته شد افکار غزالی تأثیر عمیقی در مسلمانان و همچنین در یهودیان قرون وسطی - مانند ابن میمون و یهودای حلوی و بحیه بن بقوده (پاکودا) - داشته. برخی از خاخامان یهودی اسپانیا و پروانس، بعضی از آثار غزالی را به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند، و افکار غزالی به واسطه این ترجمه‌ها در عرفان مسیحی غرب رخنه کرده. ریموند لوللی و چند تن از روحانیان مسیحی دومینیکن مانند ریمون مارتین و میستر اکهارت و هو آن دلا کوردس فرانسیسکن و شاید حتی ایگناتی لویولا (به عنوان عارف) از بسیاری جهات مرهون غزالی هستند.^۱ با این همه و به رغم این مراتب، در میان صوفیان به طور عموم و به ویژه صوفیان ایران و آسیای میانه، افکار افراطی وحدت وجودی صوفیه مقبولتر و رایجتر از افکار و عقاید غزالی بوده. افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی، به صورت اصول فلسفی اندیشیده‌ای، توسط ابن‌العربی که صوفی بوده اندلسی - عربی مدون گشته بسط یافت، ولی با این وجود افکار مزبور در عراق و ایران و آسیای میانه بیش از اسپانیا (اندلس) و آفریقا رواج و انتشار پیدا کرد.

ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی النحاتمی الطائمی^۲ اندلسی که بیشتر به نام ابن‌العربی مشهور است (از ۵۶۱ تا ۶۳۸ ه. ق) در مرسیه به دنیا آمد و در اشبیلیه (سویلا) و سبتیه به تحصیل علم پرداخت. او در ۳۰ سالگی اسپانیا (اندلس) را ترک گفت و به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر (سلطان در آسیای صغیر خانه‌ای به او اهدا کرد و وی بی‌درنگ خانه را به گدایی بخشید) سفر کرد و سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در آن شهر درگذشت. ابن‌العربی از لحاظ نظرهای فقهی خویش به ظاهریان تعلق داشته و منکر «رأی» و «قیاس» و تقلید بوده، ولی «اجماع» را قبول داشته.^۳ او عقاید ظاهر یون را در مسائل فقهی به وضع عجیبی با تعبیر باطنی و تأویل ایهامی قرآن - که در این زمینه کار را به حد افراط می‌رساند - تلفیق می‌کند. او در الهیات عارف وحدت وجودی بوده. ک. بروکلمان می‌گوید: «در عرفان هیچکس لگام توسن تخیل را مانند او رها نکرده»^۴. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که کتابهای او حاوی مخلوطی شگفتی انگیز از حکمت الهی روزگار ما بوده.^۵ ابن‌العربی مؤلفی پرکار و پر ثمر بوده. ۱۵۰ تألیف که محققان جزء آثار اصیل وی شمرده‌اند،

۱- رجوع شود به: M. Asin Palacios. "La mystique d'al-Ghazzali" ۱۰۱ - ۱۰۲ ص
 ۲- وی از اعتقاد حاتم طائی نیمه افسانه‌ای شمرده می‌شود. ۳- دربارهٔ معنی این اصطلاحات به فضل پنجم رجوع شود. ۴- C. Brockelmann: "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۲۴۱ ص
 ۵- D.B. Macdonald "Development of Muslim theology" ۲۶۲ ص

به دست ما رسیده^۱. تألیف اصلی او تحت عنوان «الفتوحات المکیه» شرح عقاید عرفانی اوست که در ۵۶۰ فصل بدون گشته (که فصل پانصد و پنجاه و نهم آن خلاصه و نمودجی از همه فصول کتاب است) کتاب دیگر مشهور وی «فصوص الحکم»^۲ نام دارد. در میان تألیفات او تفسیر یا تأویل قرآن^۳ به نام «کتاب التفسیر» و دیگر لغتنامه اصطلاحهای صوفیان به نام «الاصطلاحات الصوفیه» وجود دارد. ابن العربی به هنگام اقامت خویش در مکه در سال ۱۱۶۱ ه. مجموعه اشعاری درباره یکی از دانشمندان شریف مکی که علائق دوستی عقیدتی و فکری وی را بدو مر بوطمی ساخت سروده. مجموعه مزبور توسط ر. نیکلسون چاپ و منتشر شده است. تألیفات یاد شده که به انشایی پرطمطراق و آمیخته به زرق و برق بی بند و بسار نوشته شده، ابن العربی را همچون بزرگترین نویسنده عرفانی اسلامی مشهور خاص و عام ساخته است.

آثار او هنوز چنانکه باید مورد مطالعه قرار نگرفته. آ. آدبری می گوید که امر مطالعه میراث ادبی ابن العربی تا کنون در مرحله کودکی (*infancy*)^۴ قرار دارد و از آن تجاوز نکرده. بدین سبب درباره معتقدات ابن العربی مختصراً گفتگو می کنیم.

عقاید و افکار اصلی وی، تاحدی که مورد مطالعه قرار گرفته، به شرح زیر است. وجود واقعی همه اشیا خداست. هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همه اشیا از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کاینات حکم همه کاینات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شبح آساست. این وجود ظاهری فقط در نظر و دراکه آدمیان و در طی زندگی این جهانی ایشان به واقع می ماند، ولی در حقیقت و نفس الامر، وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر بشر واحد است، گرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیا و کاینات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافته اند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کاینات گسترده است، معیناً خدا به هیچ وجه فاقد سیمای شخصی نیست. او واجد علم شخصی است و می تواند با ارواح آدمیان مربوط باشد.

گرچه ابن العربی از فرقی میان مبدأ الهی و صدورات آن سخن می گوید، ولی عملاً در اصول او هرگونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می رود، زیرا که جوهر و ماهیت ارواح مزبور، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافته اند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از مرگ به خداوند باز می گردند. و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان

۱- فهرست رجوع شود به:

س ۴۴۸ - ۴۴۲ C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I

۲- در باره تألیفات ابن العربی به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۳- به آخر فصل سوم این کتاب رجوع

شود. ۴- تألیف یادشده، س ۵۸ از A.J. Arberry

حیات می‌توانند به‌خدا بازگردند، بدین طریق که قبلاً از یوغ وجود ظاهری و تجربی و «من» خویش آزاد شوند و به‌درك وحدت جوهری خالق نایل آیند. «فنا» همان الحاق روح به‌خداوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست، و با از دست دادن شخصیت خاکی و این‌جهانی و شیخ آسا همراه است.

به‌طور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌العربی دربارهٔ وحدت خدا و کاینات در جملهٔ زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است»^۱. ل. ماسینیون فلسفهٔ ابن‌العربی را «مونیزم اگزستانسیالیستی» که همان ترجمهٔ اصطلاح عربی «وحدت وجود» یا «یکتایی هستی» است، نامیده است. ولی البته غرض ابن‌العربی از کلمهٔ «وجود» هستی ظاهری و تجربی نیست بلکه وجود باطنی و جوهری است.

به‌گفتهٔ ابن‌العربی، آدمیان واقعاً آزادی اراده ندارند، یا صحیح‌تر گوئیم آنچه دارند وهم وطن‌کاذبی بیش نیست. ارواح را خدا رهبری می‌کند. و چون روح طبعاً الهی است و واجد آزادی اراده نیست، هرگونه تفاوت و فرقی میان نیک و بد سترده و نابود می‌شود. آنچه آدمی بد می‌شمارد مربوط به وجود شیخ آسا و تجربی اوست و بدین سبب بدی واقعیت ندارد و وهم است. بدین طریق مشکل نیکی و بدی و مسئولیت آدمی در مورد اعمال وی، همهٔ اینها در نظر ابن‌العربی به‌هیچ وجه معنی و مفهوم ندارد. در این مورد ابن‌العربی به‌طور کلی با غزالی اختلاف پیدا می‌کند، زیرا که غزالی واقعیت بدی (و مبدأ اولیهٔ آن ابلیس را) و واقعیت گناه و تأثیر مرگبار آن را در روح قبول دارد و آزادی ارادهٔ آدمی و مسئولیت وی را در مورد افعال خویش می‌پذیرد. دیگر افکار ابن‌العربی، از قبیل صدور و وحدت خدا و کاینات در جوهر و مفهوم «فنا» و غیره، نیز وی را در قطب مخالف غزالی و صوفیان میانه‌رو قرار می‌دهد.

ابن‌العربی ماهیتاً به‌شکل ظاهر دین بی‌اعتنا بوده و عقیده داشته که اعمال دینی و عبادات در تمام ادیان وجود دارد^۲. به‌گفتهٔ ابن‌العربی ایمانی را که مبتنی بر شرایع و اصول لایتغیر (دگمات) یا درک واقعیات به واسطهٔ تفکر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد. اما ایمان شخصی و ایمانی که مبتنی به شناخت و درک بلاواسطهٔ حقیقت باشد، یعنی «دین دل» را نمی‌توان رد کرد. بدین سبب شکل ظاهر دین مهم نیست و نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد و هم در صومعهٔ ترسایان و هم در کنیسهٔ یهودیان و حتی در بتخانهٔ مشرکان. به‌شرطی که نماز گزارنده ایمان داشته باشد که مخاطب او خداست نه بت. معیناً ابن‌العربی عقیده داشت که از لحاظ او اسلام مناسبترین شکل دین، و تصوف فلسفهٔ واقعی اسلام است. بدین سبب وی خویشتن را

۱- «وجود المخلوقات عین وجود الخالق» ۲- رجوع شود به: ص ۱۳۲
کولدتسهر. «درس دربارهٔ اسلام» ص ۱۵۷. I. Goldziher. «Die Zahiriten» Leipzig, 1884.

مسلمانی مؤمن می خوانده و به صوفیان توصیه می نموده که قواعد شریعت را مجری و مرعی دارند.

افکار ابن عربی بسیاری از علمای سنی را عصبانی و غضبناک کرده بود. وی را زندیق می خواندند (و حال اینکه این تسمیه ناحق بود، زیرا در گفته های وی ذده ای ثنویت وجود نداشته) او را «بد دین و مرتد» نیز نامیدند و گفتند به «اتحاد» و «حلول» عقیده دارد^۱. ولی عده کثیری و از آن جمله حتی کسانی که از معتقدان به وحدت وجود نبودند، در مقام دفاع از او برخاستند. افکار او در محیط صوفیان (و به ویژه در میان صوفیان ایران) با شغف و خرسندی پذیرفته شد^۲. چند تن از مؤلفان صوفی و از آن جمله ابن سبعین الاشبیلی، عرب اندلسی (متوفی به سال ۶۶۸ هـ)، و عبدالرزاق کاشانی (ایرانی) خیلی به وی نزدیک بودند. ابن سبعین اشبیلی معتقد به وحدت وجود است و می گوید که «خداوند واقعیت حقیقی جمله کاینات است». وی در کشورهای شرقی اسلامی و حتی در اروپای غربی نیز به سبب پاسخهایی که به برخی مسائل فلسفی - مطروحه در برابر دانشمندان شهر «سبته»^۳ و امپراطور روم مقدس (آلمانی) و پادشاه سیسیل فردریک دوم هوهن شتاوفن (از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ م حکومت کرد) - داده بود، شهرت یافت.

کمال الدین عبدالرزاق کاشانی که به خطا سمرقندی نیز خوانده شده^۴ (اصلاً از کاشان بود و درباره زندگی وی اطلاعات اندکی در دست است و در سال ۷۳۰ هـ درگذشت) یکی از نامی ترین مؤلفان صوفی ایران و بیرون از حدود ایران است. تألیفات بسیاری به زبان عربی از او در دست است. مهمتر از همه کتب او لغتنامه ای است تحت عنوان «الاصطلاحات - اللفویه». وی تفسیری بر «فصوص الحکم» ابن العربی تحت عنوان «تأویلات القرآن [۲۶۵]» و تألیفات دیگر نیز دارد. او طرفدار نظریه وحدت وجود عرفانی - با روح معتقدات ابن العربی - بوده و از وی و «حقانیت نظر» او در برابر حملات مخالفان دفاع می کرده. عبدالرزاق کاشانی عقیده ابن العربی را درباره صدور کاینات از آفریدگار یا خدا قبول داشته ولی در بسیاری موارد دیگر پیرو وی نبوده. فلسفه وحدت وجود عبدالرزاق اختلاطی است از ما بعدالطبیعه و الهیات نوافلاطونیان با عقاید ارسطو و قصص قرآن^۵.

فکر وحدت جوهری کاینات که ابن العربی پیش کشیده بود منجر به پست شمردن ابتکار فرد و رد آزادی اراده افراد می گردید، ولی عبدالرزاق، برعکس، تصریح می کند که در دنیا وحدت جوهر با کثرت صدورات انفرادی توأماً وجود دارد. و چون آزادی اراده یکی از صفات

۱- در باره معنی این اصطلاحات رجوع شود به اول فصل یازدهم. ۲- در بساطه ابن العربی به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۳- در کراة افریقای تنکة جبل الماروق. ۴- گاه وی را با کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی مودخ بزرگ فارسی زبان (از ۸۱۶ تا ۸۸۷ هـ) اشتباه می کردند. ۵- رجوع شود به: D.B. Macdonald. «Abd ar-Razzaq Kashani»

الهی است پس صدورات او—یعنی ارواح افراد—نیز باید واجد آزادی اراده باشند. ولی آزادی اراده را با تقدیر چگونه می‌توان در یکجا گنجانید؟ عبدالرزاق عقیده دارد که عمل فرد عملی است پیچ‌درپیچ، شامل علت قریب و علت بعید—یعنی تقدیر الهی، توأم با يك سلسله علل ثانوی که نزدیکتر است—که این دو رشته علل با یکدیگر مخلوط شده‌اند. بنابراین عمل اراده را می‌توان نتیجه تأثیرات متقابلة علل و نفوذهای گوناگون شمرد. عبدالرزاق مسئله بدی و مشیولیت آدمی را به خاطر گناهان وی به سادگی حل می‌کند. بدی و گناه در نتیجه غفلت و بیخبری و دوری از خدا پدید می‌آید. مجازات گناهان ارواح ناقص در زندگی آن جهانی عبارت است از پاک شدن و این عمل ابدی نخواهد بود.^۱

در میان صوفیان وحدت وجودی افراطی، جلال‌الدین معروف به رومی (۶۰۴ تا ۶۷۲ هـ) شاعر بزرگ ایرانی که از مردم بلخ بوده، ولی بیشتر ایام زندگی را در قونیه آسیای صغیر به سر برده و مؤسس طریقت درویشی مولویه است، مقام نمایان و درخشانی دارد. وی فیلسوف نبوده و شرح مدون و مرتبی از جهان بینی خویش باقی نگذاشته. او افکار خود را در قالب تمثیلات و اشارات شاعرانه عرضه داشته است. آثار مهم وی منظومه سترگ «مثنوی معنوی» و دیوان اشعار او است به زبان فارسی. اشعار او که از حیث شکل و زیبایی تشبیهات و تمثیلات و نیروی غنایی، درخشان و بی نظیرند، از لحاظ مضمون چندان اصالت ندارند؛ زیرا در افکار او نفوذ شدید اندیشه‌های نوافلاطونی صوفیان وحدت وجودی سلف او (به ویژه بایزید بسطامی و فریدالدین عطار) و شاید هم عارفان مسیحی شرقی، به روشنی محسوس و مشهود است. خود جلال‌الدین معتقد بوده که سخت تحت تأثیر دوست خویش شمس تبریزی درویش و شاعر و جهان‌نگر ساده دل قرار داشته و مرهون او است.

یکی از موضوعات محبوب اشعار جلال‌الدین عبارت است از لزوم چشم پوشی صوفی از «من» (تجربی) و شخصیت خویش و اینکه بدون عمل، نزدیکی و وصال «دوست»—خدا— محال است. باید نفس اماره را در نهاد خویش کشت تا بتوان شیرینی عشق به دوست—خداوند— را درک کرد. آدمی چون در حالت «فنا» به خدا وصل شد، خود خدا می‌شود (جزئی از خداوند می‌شود). مرد خدا که در میان آدمیان گمنام و فقیر و حقیر زندگی می‌کند، در نتیجه قرب خویش به خداوند مسعود است و به واسطه وفور و کمال الهی توانگر است. او در بسایی است بیکران، رگباری است گهر بار بدون ابر، او سلطانی است در زیر خرقة زاهد. برای درک ویژگیهای

۱— تحقیقاتی که در باره عبدالرزاق به عمل آمده در فهرست کتابشناسی مربوط به فضل حاضر این کتاب منقول است. رجوع شود.

جهانبینی جلال‌الدین مطالعه سرگذشت وی واجد اهمیت خاص است.^۱ در نظر جلال‌الدین رومی ایمان شخصی^۲ و عاطفی - حتی به صورت بدوی و ساده - برایمان اصولی علمای روحانی ترجیح دارد (داستان موسی پیامبر و چوپان در مثنوی). دل آدمی معبد خداوند و کعبه و منبع شناخت خداوند است. بدین سبب زیارت کعبه و تشریفات آن از نظر کسی که در طریق صوفیگری گام نهاده اهمیتی ندارد. در آثار وی این فکر - که برای صوفی اختلاف میان ادیان اهمیتی ندارد - مصراً تکرار می‌شود: همه ادیان «انوار یک خورشیدند». مسلمانان و مسیحیان و یهودیان بر سر صورت ظاهر جنگ می‌کنند و نمی‌فهمند که ماهیت معتقدات ایشان یکی است.

تحسین حال عرفانی و شناخت وحدت وجودی و فسوق شخصی، موضوعهای اشعار جلال‌الدین را تشکیل می‌دهد: شاعر مقرر است که او بنده سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است، ذره‌ای است بر خورشید و خود خورشید است و جودش، گردی از وجود خداوند است و جزئی از بشر، فلق است و شفق، ماه است و خورشید، گل است و گلستان، مؤمن است و گبر، عاصی است و خداوند. در اشعار او فکر وجود ارواح از ازل و اندیشه تناسخ به تعبیری عجیب و شاید اصیل و بدیع دیده می‌شود، صدورات خداوندگویی به صورت مدارج و انتقالی وقوع یافته - از جمادی به نامی و گیاه، و از نامی به حیوان، و از حیوان به آدمی واجد هوش و ایمان، و از آدمی به فرشته، و از فرشته به خدا. جلال‌الدین با اینکه به حد افراط پیرو اصل وحدت وجود بوده با این وصف سنیان وی را مؤمن و مقدس و از اولیاء الله می‌شناخته‌اند.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، تصوف نفوذ و تأثیر عظیمی در شعر فارسی داشته. اشعاری صوفیانه منتسب به شیخ ابوسعید ابوالخیر مهنوی^۲ به دست ما رسیده. شاعران فارسی زبان زیر، تحت تأثیر جهانبینی تصوف قرار داشته‌اند. باباکوهی شیرازی (متوفی به سال ۵۴۴ هـ)، خواجه عبدالله انصاری (۳۹۷ تا ۵۴۸ هـ)، ابوالمجد مجلود سنائی (۴۴۰ تا ۵۳۶ هـ)، شیخ احمد جام (۴۴۱ تا ۵۳۷ هـ)، فریدالدین عطار (متوفی در حدود ۶۲۸ هـ)، فریدالدین عراقی (متوفی به سال ۶۸۸ هـ)^۳، شیخ محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰ هـ)، اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸ هـ)، محمد شمس مغربی تبریزی (متوفی به سال ۸۰۹ هـ)^۴ شیخ

۱- سرگذشت او در کتاب «مناقب المارین» تألیف افضل‌الدین افلاکی در اواسط قرن هشتم هجری، در شرح زندگی شیوخ صوفیه، منقول است. متن فارسی این کتاب چاپ و منتشر نشده. ترجمه فرانسوی آن را کلمان هوارد چاپ کرده است.
 ۲- نویسنده سرگذشت ابوسعید ابوالخیر - یعنی محمد بن منور می‌گفته که شیخ مزبور هرگز شعر نسروده.
 ۳- شاکر دیشیخ نامی صوفیان صدرالدین قولوی که در قویه مستمع دروس اورد باره «فصوص الحکم» ابن‌المری بود. عراقی تحت تأثیر دروس مزبور واقع شد و اثر فلسفی «لمعات» را نوشت. ۴- از بیرون پروهاقرص ابن‌المری بود. تخلص «مغربی» را بدان سبب دارد که خرقه درویشی را در مغرب از شیخی که وارث روحانی ابن‌المری بوده دریافت داشته‌است.

سید شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵هـ)^۱، نورالدین عبدالرحمن جامی (۷۱۷ تا ۸۹۸هـ) و دیگران. همچنین شاعرانی مانند نظام‌الدین نظامی گنجوی (از ۵۳۶ تا حدود ۶۰۲هـ) و شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (از ۵۸۰ تا ۷۹۴هـ) و شمس‌الدین محمد حافظ (متوفی به سال ۷۹۲هـ) گرچه از لحاظ جهانی خویشتن، صوفیان تمام عباری نبوده‌اند ولی از بعضی جهات تحت تأثیر تصوف بوده و افکار صوفیان را در آثار خویشتن منعکس نموده‌اند.

تأثیر تصوف در شعر فارسی در قرنهای پنجم تا نهم هجری (و تا حدی بعد از آن نیز) چنانکه باید معلوم است. در اینجا فقط به یکی از جهات موضوع می‌پردازیم. الهیات و فلسفه تصوف، اصطلاحات بسیار غنی و ویژه‌ای را به وجود آورده و به طوری که ل. ماسینیون نوشته این اصطلاحات بیشتر بر لغات قرآن (عربی) مبتنی است. شعر صوفیانه فارسی این اصطلاحات را اخذ و لغات قراردادی از خود بدان افزوده که بخشی از آن لغات، فارسی است. مثلاً، «خدا» عادتاً و به طور قراردادی به نام «دوست» و «یار»، خوانده می‌شود و «کأس المحبه» «ترسایجه» و «پیرمغان» و «خمار» و «می‌فرش» و «باده فروش» و غیره. حال عرفانی به «می» و «باده» و «مستی» مسمی می‌گردد و محل گرد آمدن صوفیان «خراباتی» خوانده می‌شود و صوفی «عاشق» و «رند» (که معرب شده و جمع آن «رند» آمده) و «خراباتی» و غیره خوانده شده.^۲ شاعران صوفی عشق عرفانی به خداوند را به شکل تمثیلات عشق جسمانی ترسیم می‌نمایند. ا. ا. برتلس می‌گوید که در اشعار صوفیانه فارسی «تقریباً به کلمات خدا و روح و نفس و نماز و غیره بر نمی‌خوریم و به جای همه این کلمات، تمثیلاتی از عشق جسمانی و شهوانی گذاشته شده است».^۳ کسی که از نزدیک با اشعار صوفیانه آشنا نباشد و آن را قرائت کند حتی گمان نخواهد برد که سروکارش با دین است، زیرا که مناظر شهوانی گاه به حدی شکل و صورت واقعیت به خود می‌گیرند و چنان روشن و واضح هستند که تعبیر مفسران و معبران به نظر ساختگی و زورکی می‌آید. محقق مزبور چنین دنبال می‌کند «بدین سبب چون اشعار فارسی مربوط به عشق جسمانی را می‌خوانید گاه حتی تشخیص اینکه آیا گوینده صوفی است یا مرد عیاش بی‌بندوباری که نقاب معتقدات صوفیانه را به رخسار کشیده محال است. برخی از فارسی‌زبانان همیشه و حتی در موارد آشکار، فلان عیاش خوشگذران می‌خواند را زاهدی با ورع که خوشیهای

۱- مؤسس طریقت درویشی شاه نعمت‌اللهی، به بند رجوع شود. ۲- این لغات قراردادی تاحدی تحت تأثیر صوفیان مکتب ملامتیه (به ماقبل رجوع شود) بسط یافته. پیردان مکتب مزبور تعلیم می‌دادند که صوفی بسایه زهد خویش را پنهان دارد و به صورت آدمی سبکسر ورد و حتی وقیح جلوه کند. ۳- این ابهامات و اشارات در زبان فارسی آسان است، زیرا که در آن زبان جنس دستوری وجود ندارد و بدین سبب کلمات «دوست» و «یار» هم به «ممشوق» اطلاق می‌شود و هم «ممشوقه» و خواننده مختار است منظور شاعر را درک کند که مقصود وی «دوست-خدا» است یا ممشوقه‌ای واقعی و صحبت از عشق عرفانی در میان است یا جسمانی.

بهشتی را سروده می‌شناسند.^۱ شاعر می‌توانسته بدون ترس از تعقیب و ایذاء فقہان در زیر نقاب صوفیگری شراب و عشق جسمانی را مدح گوید.

اصطلاحات ویژه و فراوان و وسیع صوفیانه به‌شاعران و نویسندگان اجازه می‌داده که در ظرف و شکل مواعظ صوفیگری و به‌یاری اصطلاحات مزبور و تمثیلات و ایهامات رایج آن، مطروف و مطالبی را که ماهیتاً و واقعاً هیچ نسبتی با عرفان نداشتند بریزند و بیان کنند. گاه شکل ظاهر بیان افکار و اصطلاحات صوفیانه برای استتار آزادی عقیده و آنتیزم و مادیت و حتی بیدینی (زیرا که وحدت وجود می‌توانست نقابی برای استتار بیدینی باشد)^۲ به‌کار می‌رفته. این استتار احتراز و گریز از تعقیبات روحانیان را ممکن می‌ساخته. گاه شاعران منتسب به فرق مرتد و بددین و مبلغان افکار اجتماعی و انسانی که نسبت به دست‌گاه حاکمه دشمنی می‌ورزیدند به‌این گونه استتار دست زده توسل می‌جستند. در قرن نهم هجری جامی، شاعر صوفی، نوشت که دوگونه مؤلف صوفی وجود دارد: برخی از ایشان عقیدتاً و واقعاً صوفی هستند و بعضی دیگر فقط شکل ظاهراً نوشته‌های صوفیان و اصطلاحات و تشبیهات آنان را به‌وام گرفته‌اند، ولی نظر و عقیده آنان هیچ وجه مشترکی با تصوف ندارد.^۳

به‌رغم جنبه ارتجاعی کلی معتقدات صوفیان که کمال مطلوبشان دست شستن از دنیوی و زهد و «فنا» و بالنتیجه دور شدن از زندگی فعال است، با این وصف برخی از طرائق تصوف غالباً منعکس‌کننده نارضایی مردم از حرص و ثروت و زندگی کاهلانه و پر تجمل و مشحون از گناه بزرگان فتودال و بازرگانان بوده است. این اعتراض در بیشتر موارد غیر فعال بوده، ولی گاه نیز اعتراض فعال عامه مردم علیه مظالم فتودالها به صورت عقاید تصوف در می‌آمده. البته در این موارد افکار هادیه عرفان صوفیگری در درجه دوم قرار می‌گرفته و تحت‌الشعاع تبلیغات اجتماعی، که به‌صورت صوفیانه درآمده بوده، واقع می‌شده. در تاریخ اروپای غربی نیز گاه عرفان به‌مثابه لافاسه عقیدتی نهضت‌های ضد فتودالی به‌کار می‌رفته.^۴ پدیده مشابهی در تاریخ ایران نیز دیده می‌شود.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، نفوذ تصوف بیش از پیش در ایران استوار گردید. ویرانی کشور و فقر و فلاکت عامه مردم پس از هجوم سلجوقیان در قرن پنجم هجری، و غزان بلخ در قرن ششم هجری، و مغولان در قرن هفتم، و لشکریان تیمور در آستانه قرن هشتم و نهم هجری، و جز آن به‌رواج نظر بدینانه تصوف نسبت به زندگی جسمانی و

۱- ۱. برنلس «تاریخ مختصر ادبیات فارسی» ص ۵۲ و ۵۳. ۲- در این باره رجوع شود به اواسط فصل نهم این کتاب. ۳- جامی، ص ۱۳ و بعد. ۴- «چنگ روستایان در آلمان».

«این جهانی» کمک کرد. و تبلیغات به‌سود دست شستن و دوری از دنیوی و فعالیت اجتماعی و فقر اختیاری و غیره مؤثر واقع شد. در این دوره خانقاه‌های پراکنده درویشان و صوفیان به‌شکل سلسله‌های بزرگ اخوت درآمدند که هر یک پیرو طریقتی از صوفیگری بوده و «اولیائی» و مؤسسائی داشتند که سلسله یا طریقه به‌نام ایشان خوانده می‌شده و ایشان نیز به‌نوبه خود جانشینان، یا شیوخی داشتند. هر یک از این «سلسله‌ها» («سلسله» کلمه‌ای است عربی، به‌معنی «زنجیر خلافت و جانشینی روحانی» از «سلسل» - به‌معنی «پیوند دادن») یا «طریقه‌ها» (به‌معنی شیوه ویژه راه عرفان) انتشار وسیع یافته و نقش تاریخی برخی از آنها تا حدی با نقش مذاهب و طرائق روحانی کاتولیک - مانند سلسله‌های روحانی راهبان (بندیکتین، دومینیکیان، فرانسیسیان، یسوعیان و غیره) یا سلسله‌های روحانی - شوالیه‌ئی (تامپلیه‌ها، توتونها و غیره) مشابهت داشته. به‌رغم عقیده‌ای، که تا حدی میان کسان دور از شرقشناسی وجود دارد، رجال صوفی (و حتی پیروان افراطی اصل وحدت وجود) و سلسله‌های صوفیه عادتاً گرایش به تشکیل فرقه‌های علیحده و مستقل نداشته‌اند. و در آغوش مذاهب اسلامی سنی، یا شیعه، به‌صورت جریان عرفانی آن می‌زیستند. بدین سبب این طریقتها یا سلسله‌ها را (چنانکه تاکنون گاه در تألیفات شوروی معمول است) فرقه نامیدن خطاست، چنانکه سلسله‌های راهبان کلیسای کاتولیک - مانند دومینیکیان و فرانسیسیان و یسوعیان و غیره - را هم اگر چنین بخوانیم نادرست خواهد بود. اما اینکه پیروان فرق غلات شیعه گاه، به‌منظور فرار از تعقیب، خویشان را در شمار درویشان فلان یا بهمان طریقت و سلسله قلمداد می‌کنند موضوعی است جدا.

درباره این طریقتها یا سلسله‌ها فقط به‌ذکر مختصری قناعت می‌کنیم. طرائق بسیار است. برخی از آنها در ایران و توسط ایرانیان تأسیس شده ولی در نقاط دور از حدود آن کشور انتشار یافته و بعضی دیگر در خارج از مرزهای ایران پدید آمده ولی در آنجا (ایران) ریشه دوانده و قوام گرفته. برخی از طرائق، سنی و پاره‌ای دیگر شیعه هستند و بعضی نیز به‌دو شاخه سنی و شیعه تقسیم شده‌اند. شیعیان به‌ویژه امامیه و زیدیه مدتی مدید به‌تصوف نظر منفی داشته ولی در دوره مورد نظر ما بعضی از شاخه‌های تصوف به‌شیعه امامیه نزدیک شدند و پاره‌ای از طرائق درویشی رنگ تشیع به‌خود گرفتند.

سلسله خلافت و یا جانشینی روحانی همه طرائق از یکی از شیوخ نامی صوفیه، مثلاً معروف کرخی و شاگرد او سری السقطی، یا جنید، یا بایزید بسطامی و غیره آغاز می‌گردد، یا از کسانی که هرگز صوفی نبوده ولی بعدها روایات رایج بعدی ایشان را در شمار صوفیان در آورده (مثلاً سرسلسله طرائق شیعی یکی از ائمه دوازده‌گانه و غالباً امام اول علی (ع) است) و یا از اشخاص دیگری - مثلاً خضر پیامبر شروع می‌شود. نه‌تنها درویشان به‌معنی اخص (فقرائی) که در خانقاهها زندگی می‌کنند و زهاد و یا درویش جهانگرد) جزء طرائق به‌شمار می‌آیند،

بلکه صوفیان منتسب به همه طبقات اجتماع که در خانه و میان خانواده خویش زندگی می‌کنند نیز از اهل طرائق محسوب می‌گردند. در رأس طریقت یا سلسله «ولی» و شیخ بزرگ «صمدانی» (خداشناس) که «قطب» نامیده می‌شود قرار دارد، و در محال و نقاط مختلفه، «نقیبان» و شیوخ محلی و «خلفای» ایشان جانشین وی هستند. هر سلسله‌ای طریقتی (که از طریق یک سلسله خلفا و جانشینان، از فلان یا بهمان بزرگ صوفیان سینه به سینه نقل شده است) و شیوه «مراقبه» روحانی و ذکر (جلی و خنی) و آیین نامه‌ای و روایاتی (غالباً افسانه‌ای) درباره تأسیس طریقت و «سلسله جانشینان» آن دارد. در برخی از طرائق تعالیمی مخفی و باطنی - که اغلب از مذاهب فقهی فرسنگها دور است و فقط برای اعضای معدودی مکشوف می‌گردد - وجود دارد. با این وصف این تعالیم مخفی و عقاید افراطی وحدت وجودی، به هیچ وجه مانع از آن نیست که این سلسله و یا طریقت را همه «برحق» بدانند، حتی در اکثر موارد پیروان آن به طور عجیبی فلسفه وحدت وجود را با تعصبات سنیگری یا تشیع تلفیق می‌نمایند.

طرائق اصلی درویشی که از قرن ششم تا نهم هجری، در ایران وجود و انتشار داشته به قرار زیر است.^۱

۱. قادریه - که قدیمترین طریقت است. و توسط شیخ عبدالقادر گیلانی (که معرب آن جیلانی است و اصلاً از گیلان بوده، متوفی به سال ۵۶۲ در بغداد) ملقب به «قطب الاعظم» تأسیس گردیده. قطب این طریقت نگهبان مرقد شیخ مقدس مزبور است و زاویه اصلی طریقت نیز در جنب همان مرقد است. اکنون در همه سرزمینهای اسلامی پیروان این طریقت دیده می‌شوند. تا قرن نهم هجری، شمار ایشان در ایران بسیار بوده ولی پس از پیروزی تشیع در عهد صفویه، چون شیخ عبدالقادر گیلانی سنی حنبلی بوده و با شیعیان خصومت می‌ورزیده پیروان او هم از ایران رانده شدند. طریقت قادریه وحدت وجودی است. و افسراد این طریقت به طور پنهانی عبدالقادر گیلانی را خدا می‌دانند. رنگ سبز نشانه این سلسله است. این سلسله از قدیم با صنف ماهیگیران مربوط بوده و اعضای آن صنف درویشان این طریقت شمرده می‌شوند.

۲. طریقت رفاعیه - که مؤسس آن سید احمد رفاعی (از مردم بصره، متوفی به سال ۵۷۸ هـ) است. طریقت درویشان جهانگرد و خانه بدوش و «سلسله شیوخ» آن به معروف کرخی می‌رسد. در سراسر آسیای مقدم و به ویژه ایران انتشار دارد.

۳. طیفوریه - ابتدای آن از بایزید طیفور بسطامی بوده و سلسله شیوخ آن به امام چهارم زین العابدین علی (ع) می‌رسد. این طریقت به چند شاخه سنی و شیعه تقسیم شده اکنون

۱- در باره طرائق درویشی در کتاب «Tariqa» L. Massignon مشروحتر سخن رفته است. در کتاب مزبور طبقه بندی طرائق (به طور ناقص) و فهرست کتابشناسی منابع و تألیفات اندکی نیز منقول است.

وجود ندارد.

۴. سهروردیه - مؤسس آن شیخ سنی عمر سهروردی بوده^۱.

۵. مولویه - طریقتی سنی که مؤسس آن مولانا جلال‌الدین رومی^۲ شاعر سابق‌الذکر ایرانی در قرن هفتم هجری است. خانقاه اصلی این طریقت در قونیه و در جنب مرقد شیخ یاد شده قرار داشته و شیخ طریقت نیز در آنجا ساکن بوده. اکنون این طریقت در ترکیه رواج دارد. در ایران نیز وجود داشته ولی درویشان این سلسله به خاطر نظرهای افراطی وحدت وجودی خویش از طرف شاه طهماسب اول صفوی از ایران طرد شدند. درویشان این طریقت ذکر جلی را با موسیقی ورقص معمول می‌دارند و بدین سبب اروپاییان ایشان را درویشان «چرخنده» و یا «رقصنده» می‌خوانند. همیشه یکی از ممیزات درویشان مولویه مدارای مفرط ایشان با مسیحیان و یهودیان بوده. امتیاز ظاهری درویشان مزبور کلاه بلند درویشی ایشان است. به‌مر تقدیر لا‌اقل در زمان حیات جلال‌الدین رومی اعضای طریقت مولویه بیشتر از «مردم طبقات پست و پیشه‌وران» بوده‌اند.^۳

۶. شاذلیه - که مؤسس آن شاذلی مغربی بوده (متوفی به سال ۵۶۵۶ هـ)، در ایران نیز پیروانی داشته.

۷. کبرویه - که توسط شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی، که به‌هنگام تسخیر خوارزم به‌دست مغولان هلاک شد، تأسیس یافته بوده. این طریقت ذکر خفی را معمول می‌داشته و در آسیای میانه انتشار داشته ولی پیروان آن در ایران کمتر بوده‌اند.

۸. چشتیه - «سلسله‌خلافه» آن به‌معین‌الدین چشتی (متوفی به سال ۵۴۳۴ هـ) و پیش از او به‌ابراهیم ادهم (شخصیت نیمه افسانه‌ای) و پیش از او به خضر پیامبر می‌رسد. مرکز این طریقت نخست در نزدیکی هرات بود و بعد به هندوستان انتقال یافت. امیر خسرو دهلوی شاعر (متوفی به سال ۵۷۲۶ هـ) به این طریقت تعلق دارد.

۹. نقشبندیه - مؤسس این سلسله که طریقت نیز به‌نام وی موسوم گردیده شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند (عربی - فارسی به‌معنی «کسی که در فلز کنده کاری می‌کند»، و این حرفه او و پدرش بوده) است که اصلاً از مردم واحه بخارا بوده (۷۱۸ تا ۵۷۹۲ هـ)^۴ چنانکه گفتیم این سلسله به‌نام بهاء‌الدین نقشبند یاد شده موسوم گردیده است، ولی سلسله مزبور ظاهراً قبلاً نیز وجود داشته. حدس زده می‌شود که شاخه‌ای از طریقت طیفوریه بوده. منابع و متون گذشته

۱- وی را نباید باجیبی سهروردی ملقب به‌مقتول که مؤسس طریقت اشراقیه است و در سال ۵۸۷ هـ اعدام شده، اشتباه کرد.
 ۲- جلال‌الدین رومی علی‌الرسم «مولانا» خوانده می‌شود و کلمه «مولویه» از اینجاست.
 ۳- افلاکی، ص ۱۱۷.
 ۴- برای فهرست کتابشناسی مربوط به نقشبندی، رجوع شود به: آ. سیمونوف «شیخ بهاء‌الدین بخارایی» ص ۲۵۲-۲۵۴ حاشیه.

نقشبند را مردی زاهد و مبلغ فقر و سادگی مفرط^۱ توصیف می‌کنند که عشقی وحدت وجودی به جمله موجودات زنده داشته. بعدها این افکار در آن سلسله به فساد و انحطاط گرایید و درست به صورت قطب مخالف خود جلوه‌گر شد، یعنی پیروان آن به مدح ثروت و سازمان موجود و تعصبات دینی (به رغم تبلیغ وحدت وجود به طور رسمی) و «جهاد» با کفار پرداختند.^۲ این طریقت از ایالت چینی هانسو گرفته تا قازان و استانبول و به ویژه آسیای میانه و ایران و آذربایجان^۳ انتشار یافت و به شاخه‌های سنی و شیعه منشعب گشت (شاخه شیعه آن پیروان اندک دارد). طریقت نقشبندی به بر مبنای زندگی دسته جمعی در خانقاهها گذارده شده و گوشه‌گیری و زهد را منکر است و ذکر خفی را معمول می‌دارد. امتیاز ظاهری درویشان این سلسله خرقه‌ای است به رنگ زرد و خاکستری.

۱۰. بکتاشیه - روایت است که این سلسله را در آسیای میانه در قرن هشتم هجری، شخصی ایرانی به نام حاجی بکتاش تأسیس کرده. وی وجودی نیمه افسانه‌ای است.^۴ سلسله بکتاشیه به سبب رابطه نزدیکی که با ینیچریان داشته مشهور است. پیروان آن تقریباً همه در ترکیه عثمانی بوده‌اند. طریقت مزبور رسماً «سنی» شمرده می‌شده، ولی همه می‌دانستند که تعالیم باطنی - نزدیک به غلات شیعه و حروفیه - در میان افراد این طریقت رواج داشته.^۵ بکتاشیان معتقد بودند که ارزش و ارج همه ادیان یکسان است و برای اعمال و تشریفات دینی اهمیتی قائل نبودند و به ذکر نمی‌پرداختند. امتیاز ظاهری بکتاشیان لباس سفید و کلاه سفید بوده. پس از نابودی صنف ینیچریان در سال ۱۸۲۶ م، مرکز این سلسله نیز از استانبول به آلبانی منتقل شد.

۱۱. صفویه - طریقتی است شیعه. درباره این سلسله جای دیگر^۶ سخن خواهد رفت.

۱۲. حیدریه - سلسله‌ای است شیعه مربوط به نام شیخ حیدر (قرن هفتم هجری) و از خراسان، در سراسر ایران انتشار یافت. به گفته ابن بطوطه در قرن نهم هجری، حیدریه به زهد مفرط مشهور و ممتاز بودند و از امتیازاتشان این بود که درویشان طریقت نمی‌بایست ازدواج کنند.^۷

۱- طبق سرگذشت وی، اموالش منحصر بود به حصیری کهنه و کوزه‌ای شکسته. نان روزانه را از راه حرفة خویش کسب می‌کرده و معتقد بوده که صوفی مجاز نیست خدمه و بنده داشته باشد. بازوچه خود همچون خواهر زندگی می‌کرده. روزی که بر سر سفره امیر هرات دعوت شده بود چیزی نخورد و گفت که او دوست هموام الناس و درویش است. مرقد او در نزدیکی بخارا و زیارتگاه است. ۲- درباره این تغییرات که در آن سلسله پیدا شده بود به بعد رجوع شود. ۳- در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ م. این طریقت در افغانستان انتشار داشته. طریقت نقشبندی به معتقدات آنچه را که بهشت «مریدین» (موریدیزم) نامیده می‌شود تشکیل می‌داده و سران آن بهشت یعنی قاضی - ملا و همذات بکشوخ شامل به افکار این طریقت معتقد اوده‌اند. مریدیزم - اطاعت کورکورانه مرید از مرشد در طریقت نقشبندی که گاه مورد استفاده خارجیان نیز قرار گرفته بوده... م. ۴- زاکوب معتقد است که مؤسس واقعی سلسله بالم بابا - در فاصله قرن‌های ۱۵ و ۱۶ م بود.

G. Jacob, Die Bektashije. Abh. d. Königl. Bayerisch. Akad. Wiss. Ikl. XXIV, III part. Munich. 1909. ۲۴ ص

۵- به فصل یازدهم این کتاب رجوع شود. ۶- به فصل ۱۱۳ این کتاب رجوع شود. ۷- ابن بطوطه - مجلد ۳، ص ۷۹-۸۰.

۱۳. نعمت‌اللهیه - سلسله‌ای است شیعه که مؤسس آن صوفی و شاعر و سید نامی شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۲۵ هـ) است که از اعتقاد امام پنجم شیعیان محمدالباقر شمرده می‌شود. شاه نعمت‌الله مدتی در سمرقند و هرات و یزد به سر برد، و ۲۵ سال اخیر عمر دراز خویش را در خانقاهی که در قریه زیبای ماهان، نزدیک کرمان، بنا کرده بود گذراند. مرقد او نیز اکنون در آنجاست و زیارتگاه است. شاه نعمت‌الله مقبولیت فراوانی میان عامه نام داشته وی را «ولی» و «شاه» می‌خواندند که به معنی «شاه عارفان» است. از آن پس همه شیوخ این سلسله «شاه» نامیده شدند. وی از حمایت ویژه سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۳۹ حکومت کرد) برخوردار بوده. سلطان دکن احمدشاه اول بهمنی (از ۸۲۶ تا ۸۳۹ حکومت کرد) نیز وی را به دربار خویش دعوت کرد. رسالات صوفیانه بسیار به شاه نعمت‌الله نسبت داده شده، ولی اثر مهم او دیوان اشعار وی است که مقبولیت عامه دارد. موضوع اشعار وی همانا وحدت وجود افراطی است با روح گفته‌های ابن‌العربی (طریقت سلسله وی نیز چنین است). ضمناً مناظر تاریک بلاهایی را که در آخرالزمان و بهنگام ظهور مهدی و عیسی و «قیامت» در انتظار جهانیان است رسم می‌کند. این طریقت در ایران و هندوستان انتشار دارد و شاخه‌هایی چند از آن منشعب شده است.

پس از آنکه در قرن دهم هجری، وقرون بعدی شیعه در ایران پیروزگشت، نفوذ طریقت‌های درویشی شیعی حیدریه و نعمت‌اللهیه فزونی یافت، و به‌ویژه در میان شهریان بسط پیدا کرد. این دو طریقت به خاطر کسب نفوذ در میان ساکنان بلاد و شرکتهای بازرگانی و اصناف پیشه‌وران به رقابت و مبارزه با یکدیگر برخاستند. جهانگردان اروپایی در طی قرنهای شانزدهم و هجدهم و هیجدهم میلادی خاطر نشان کرده‌اند که در بسیاری از شهرهای ایران اهالی بلاد، به دو دسته طرفداران حیدریان و هواخواهان نعمتیان (حیدری و نعمتی) تقسیم می‌شده‌اند.

۱۴. جلالیه - طریقتی بود شیعی از درویشان خانه بدوش و جهانگرد که سرسلسله آن شیخ جلال‌الدین بخاری بوده است (۷۰۷ تا ۷۸۵ هـ) که بیشتر به نام شیخ جلال و یا لقب «مخدوم جهانیان» نامیده می‌شود. درویشان این سلسله وقتی به مراعات قوانین شریعت نمی‌تهند. به دور گردن طنابی می‌بندند. سبیل و ریش کوتاهی می‌گذارند. مانند دیگر درویشان ایران موی دراز و پریشان ندارند. و صدقهای را که گرد می‌آورند تسلیم مرشد خویش می‌کنند. این طریقت در ایران و آسیای میانه و هندوستان رواج داشته.

قلندران یا درویشان خانه بدوش و جهانگرد و سائل، در ایران و آسیای میانه بسیار

۱- زان این سرگشت این شیخ شاعر و متون مربوط به وی را از منابع تاریخی استخراج و منتشر کرده است. (رجوع شود به فهرست کتابشناسی مربوط به فضل دوازدهم - ذیل کلمه «کرمانی»). ۲- چاپ سنگی این دهوان، تهران، ۱۲۷۶ ش.

بودند. گاه طریقتی مستقل و گاه نیز یکی از شاخه‌های سلسله‌ای را (نقشبندیه) و گاه هم درویشان فاقد سازمان را بدین نام (قلندران) می‌خوانند.

چنانکه پیش‌گفتیم برخی از طرائق صوفیه با اصناف پیشه‌وران مربوط بوده‌اند. ولی این موضوع هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و ما در اینجا بدان نمی‌پردازیم. از آنجایی که در فاصلهٔ قرنهای ششم و نهم هجری، تصوف از لحاظ معتقدات واجد وحدت نبوده، نمی‌توان از وحدت مبنای اجتماعی آن در آن دوران نیز سخن گفت. محیط اجتماعی که طرائق گوناگون تصوف، پیروان خویش را از آن به‌دست می‌آوردند به‌هیچ وجه یکدست نبوده. ضمناً ممکن بود طریقتی واحد در ادوار مختلفه نقشهای متفاوت ایفا کند، در هر دوری طوری. در دورهٔ مورد نظر، در میان صوفیان اختلاف اجتماعی مشهود است. و اگر برخی از سلسله‌ها و طرائق و یا شاخه‌های آنها کمابیش اعتراضی بی‌حرکت، و سدرتاً متحرک، علیه مظالم اجتماعی به‌عمل می‌آوردند، بعضی دیگر، برعکس، به تبلیغ زندگی متفکرانه و غیر فعال و در خویشتن فرو رفتن و احتراز از هرگونه فعالیت در اجتماع پرداخته و بدین طریق قدرت طبقهٔ فئودالها را برعامة مردم استوارتر می‌ساختند. گذشته‌از این در دورهٔ مزبور گرایش و کوشش برای تبدیل تصوف به‌آلت دفاع از منافع طبقات حاکمهٔ فئودال مشهود است. تعالیم صوفیه دربارهٔ تحقیر ثروت و فقر را بیشتر به‌صورت قناعت به‌قسمت و نصیب خویش و شکیبایی و فرمانبرداری و عدم مقاومت در برابر ظلم و اجحاف درآوردند. اما اصل تصوف را دربارهٔ فقر چنین تعبیر کردند که صوفی می‌تواند ثروتمند باشد فقط نباید روحاً به‌ثروت دلبستگی پیدا کند و برای کسب مال نباید به‌گناه و تجاوز توسل جوید. ضمناً شخص ثروتمند باید خویشتن را مالک مال نشمرد و فقط مدیر ثروتی که خداوند به‌وی سپرده محسوب دارد. مفروض چنین بود که این صوفی ثروتمند فقط سهم ناچیزی را صرف خویشتن کند و باقی نقود و اموال خود را خرج امور دینی و خیریه نماید. ولی چون هیچ‌کس نظارتی بر صوفی ثروتمند نداشت، عملاً این قواعد اخلاقی وی را مقید نمی‌ساخت. طبیعی است که این‌گونه صوفیان‌حامیانی در محیط فئودالها پیدا می‌کردند و خود به‌فئودالهای کلان روحانی مبدل می‌گشتند.

من باب مثال می‌توان از عبیدالله ملقب به‌خواجهٔ احرار (۸۰۶ تا ۸۹۶ هـ) شیخ بزرگ سلسلهٔ نقشبندیه که تقریباً در مدت چهل سال نقش بسیار مهمی (که از لحاظ سیاسی ارتجاعی بوده) در دوران سلطنت تیموریان در آسیای میانه بازی کرده، یاد کرد. شیخ‌مزبور که مؤلف کتابی مشهور در تصوف است از طرف بزرگ دارندگانش جزء اولیاءالله قلمداد شده. شرح زندگی که علی‌بن‌حسین واعظ کاشفی در پایان قرن نهم هجری دربارهٔ خواجهٔ احرار نوشته‌ای

را چنین وصف کرده از اولیا می خوانند. ولی خود کاشفی اطلاعاتی به دست می دهد که جانب دیگر زندگی «سرگذشت ولی» مزبور را نیک معلوم می دارد. به این معنی که خواجہ احرار دارای ۱۳۰۰ ملک متصرفی شخصی بوده. و فقط در یکی از آن املاک سه هزار جفت عوامل (زمین مزروع)^۱ وجود داشته و برای مرمت و تنقیه نهرهای آبیاری سالیانه از هر جفت زمین یک مرد و جمعا ۳۰۰۰ مرد به کارگماشته می شده. مؤلف این سرگذشت با ساده لوحی تمام به تحسین می پردازد و درگردآمدن این همه ثروت «خواست خدا» را مشاهده می کند و می گوید که اموال و املاک حضرت ایشان و اراضی و مزارع و مستغلات و گلهها و رمهها و دیگر تملکات منقول و غیر منقول فوق العاده بسیار و بیشمار بوده^۲. گذشته از این، ولی مزبور بازرگانی ترانزیتی کاروانی طریق مرو - بخارا - سمرقند را در دست در دست گرفته بوده. از روی این نمونه می توان داوری کرد که وضع اجتماعی و افکار و اخلاق و آرمانهای معنوی سران سلسله مزبور از زمان شیخ بهاء الدین نقشند به بعد - در مدت کمتر از یک قرن - تا چه حد دچار دگرگونی شده است. عبدالرحمن جامی، شاعر سالیانه در حدود یک صد هزار دینار کبکی برای مصارف عادی روزمره خویش صرف می کرده. و از سلطان حسین بایقرا فرمانفرمای تیموری خراسان خواهش کرده بوده که املاک وی را از پرداخت هرگونه مالیاتی به خزانة معاف دارد^۳.

پس از قرن هشتم هجری، و بعد از ابن العربی و جلال الدین رومی و عبدالرزاق کاشانی و چند تن دیگر، تصوف، ظاهراً چیزی نو و اصل در زمینه افکار به وجود نیاورد و گرچه عرضاً انتشار و توسعه یافت، ولی با تکرار سخنان گذشتگان و افکار ایشان زنده مانده بود و رو به انحطاط رفت. تصوف در سلسلههای درویشان بیش از پیش و به طور روز افزون به فسادگرایی و به صورت معجزه نمایهای مبتذل و پرستش «اولیاء» و شیوخ زنده و مرده و مراقد و آثار ایشان درآمد. طرائق صوفیان و درویشان و خانقاهها مرکز پرستش و بزرگداشت این گونه شیخان و منبع خرافات گوناگون و غالباً تعصبات مذهبی و گمراه کننده و وحشیانه گردید.

عامه مؤمنان کمتر به فلسفه تصوف ابراز علاقه می کردند (گرچه بیشتر هم کمابیش چنین بوده) و بیشتر در امور زندگی روزمره خویش از شیخان معجزه و یاری می طلبیدند. افزایش نفوذ و پرستش شیوخ صوفیه و طرائق به ثروتمند شدن خانقاهها کمک می کرد، و مؤمنان فتودال و شهربان پول و کالا و چیزهای بهادار و غلات و گلهها و اراضی موقوفه نثار خانقاهها

۱- این اصطلاح (که معادل مترادف «جفت گاو» است) دومنی می دهد. الف: دگراری که برای شخم به گاو آهن بسته باشند. ب: مقدار زمینی که می توان به وسیله یک جفت گاو در فصل زرع شخم زد. در این مورد ۸-۹ هکتار. (رجوع شود به: ب. پ. ایواوف، «اقتصاد شیوخ جویداری» ص ۱۰- حاشیه ۴). ۲- کاشفی، ص ۳۲۷-۳۲۸. ۳- رونوشت این فرمان دسرگذشت جامی تالیف عبدالواسع منقول است. برای متن فارسی و ترجمه روسی آن رجوع شود به: آ. مالچانوف، «درویشی قواعد مالیاتی هرات در زمان امیر علیشیر نوائی»، در مجموعه «بایه-کنار ادبیات ازبک» تاشکند، ۱۹۴۰، ص ۱۵۶-۱۶۱.

می‌کردند، و سلاطین و خوانین زمین و قفی و فرامین معافیت از مالیات تقدیم می‌داشتند. درویشان خانه‌بدوش که از لحاظ وضع اجتماعی خویش تفاوتی با اوباش و لومین پرولتاریا و عیاران [۲۶۱] نداشتند به تدریج و به نحوی دایم‌التزاید به توده‌ای از گدایان حرفه‌ای که هیچ رابطه و نسبتی با افکار تصوف نداشته‌غالباً فاقد هرگونه دین و ایمانی بودند تبدیل می‌شدند. یکی دیگر از اشکال انحطاط و فساد تصوف این بود که برخی از طرائق آن (یا شاخه‌های آن طرائق) به گونه‌ای از سلسله‌های لشکری و شوالیه‌گری تبدیل یافتند و به جای افکار صوفیانه «کسب کمال روحانی»، اندیشه‌های تعصب آمیز «جهاد در راه ایمان را» پیش کشیدند و به این بهانه لشکرکشی‌های غارتگرانه به «سرزمینهای کفار» (گرجستان و شمال قفقاز و روسیه و سرزمین قوم قلموق (کالمیک و هندوستان و غیره) به راه انداختند، که واقماً و عملاً جز تحصیل غنایم جنگی فراوان و گرفتن عده‌ای اسیر - بنده مقصودی دیگر نداشتند...



پیروزی شیعه در ایران

شکست اسماعیلیان نزاری و سقوط دولت ایران، منجر به تشدید نفوذ فرقه‌ای دیگر از شیعه یعنی امامیه اثنی عشریه در میان عامه مردم گردید.^۱ پیشتر نظر واستنتاج و. و. بارتولد را نقل کردیم که تشیع در همه صور و اشکالش در ایران لفاقه عقیدتی نهضت‌های روستایی بوده.^۲ در قرنهای هشتم و نهم هجری، نهضت‌های خلق در ایران تحت لفاقه تشیع و تصوف توأماً بسط یافت. این پدیده کاملاً بارنگ دینی نهضت‌های خلق در اروپای غربی قرون وسطی مشابهت دارد در آنجا هم «مخالفت انقلابی علیه فئودالیزم در سراسر قرون وسطی جریان داشته و این مخالفت برحسب شرایط زمان گاه به صورت عرفان و گاه به صورت ارتداد آشکار و گاه به شکل قیام مسلحانه تجلی و بروز می کرده»^۳. در نهضت‌های مردم ایران در آن دوره هر سه عنصر یاد شده وجود داشته: یعنی انشعاب به صورت فرقه شیعه، عرفان به شکل (تصوف) و قیام‌های مسلحانه. رنگ دینی نهضت‌های صنفی در جامعه‌های فئودالی را «نه باخصایص قلب آدمی می توان توجیه کرد و نه نیاز وی به دین... بلکه توجیه نهضت‌های مزبور را باید در تاریخ قرون وسطی - دورانی که مردمان جز دین و الهیات معتقدات دیگری را نمی شناخته و نمی دانستند»^۴ جست.

علل نهضت‌های مردم در آن دوران عبارت بود از فشار مظالم فاتحان مغول و بهره‌کشی فئودالی. نهضت‌های مزبور از لحاظ عقیده علیه مذهب سنی یعنی مذهب حاکمه و «یاسای کبیر» چنگیز خانی بوده است (یاسا پرده‌ای بود به روی سازمان طبقاتی و تقید روستائیان به زمین فئودالها و مالیات‌های سنگین دولت مغولی ایلخانان در ایران). شعارهای نهضت‌های خلق نیز از این وضع برخاسته بوده. شعارهای مزبور به قرار زیر بوده. علیه «بدعتها» (یعنی مالیات‌هایی که شریعت

۱- رجوع شود به فصل دهم این کتاب ۲- به همان فصل (حاشیه ۲۵) رجوع شود. ۳- از کتاب «جنگ روستائیان در آلمان». ۴- «لیودرک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان».

پیش‌بینی نکرده بوده)، رجعت به قوانین صدر اسلام که خود در نظر عامه خلق به صورت آرمان و کمال مطلوب جلوه می‌کرده. از آنجائی که در کشورهای اسلامی شرقی رابطه دولت و حقوق و قوانین با دین نزدیکتر و فشرده‌تر از کشورهای مسیحی غرب بوده، در ممالک مسلمانان هر فکر اجتماعی به شکل مذهبی و دینی درمی‌آمده، گرچه در نهضت‌های خلق دین نقش خادم و تابع را ایفاء می‌کرده.

تا آغاز قرن نهم هجری، نیمی از مردم ایران (و شاید هم بیشتر) سنی بودند. حمدالله مستوفی قزوینی در تألیف جغرافیائی خویش (نزهة القلوب) که در حدود ۷۴۰ هـ. نوشته شده می‌گوید که شیعیان امامیه در عراق عرب در نواحی کوفه و بصره و حله^۱ اکثریت داشته‌اند و در غرب ایران در نواحی ری و آوه و قم و اردستان و فراهان و نهاوند^۲. در شهر ساوه سنین شافعی حکمفرما بودند و در اطراف آن شهر شیعیان امامیه^۳. در کاشان شیعیان امامیه در شهر و سنین در روستاهای اطراف اکثریت داشتند^۴. در گرگان بیشتر ساکنان شیعه بودند^۵. مستوفی درباره مردم مازندران و گیلان اطلاعی به دست نمی‌دهد، ولی از دیگر منابع می‌دانیم^۶ که در آنجا توده مردم (به استثنای بخشی از بزرگان و شهریان) بالتمام از شیعیان امامیه بوده است. مستوفی در خراسان فقط نام یک ناحیه را که شیعیان امامیه در آن تفوق داشته‌اند ذکر می‌کند و آن بیهق است که شهر عمده آن سبزوار بوده^۷. به گفته مؤلف مزبور در چند ناحیه جبال البرز - مانند دیلم و طولش و رودبار و غیره - باطنیان^۸ یعنی اسماعیلیه اکثریت داشتند. از دیگر منابع و متون چنین برمی‌آید که کوهستان (قهبستان) مدتی مدید به صورت کانون اسماعیلیان باقی مانده بود. مستوفی در باره مذهب و معتقدات دینی مردم برخی از نواحی (خوزستان^۹، کرمان، سیستان) اطلاعی به دست نمی‌دهد. در دیگر نواحی ایران سنین بیشتر بوده‌اند^{۱۰}. ولی می‌توان حدس زد که در بسیاری جاها و به ویژه نقاط روستایی نشین افراد مردم باطناً شیعه بودند ولی ظاهراً و رسماً «تقیه» کرده خویشان را سنی معرفی می‌کردند^{۱۱}.

با این همه تا آغاز قرن نهم هجری، اکثریت مردم ایران، لااقل به طور رسمی، سنی به شمار

۱- نزهة القلوب مستوفی، ص ۴۰، ۳۸، ۳۶
 ۲- همانجا، ص ۶۷-۶۸
 ۳- همانجا، ص ۶۳-۶۲
 ۴- همانجا، ص ۱۵۹
 ۵- همانجا، ص ۳۴۰ و بعد، ۳۴۶ (در باره نفوذ عظیم گروه درویشان شیخ قوام‌الدین) در باره ری به بعد رجوع شود.
 ۶- مستوفی، «نزهة القلوب» ص ۱۵۰.
 ۷- همانجا، ص ۶۵، ۶۰.
 ۸- فقط گفته شده که در تستر (شوشتر) حنفیان تفوق داشتند (همانجا ص ۱۱۰). می‌دانیم که در قرن چهارم خوزستان یکی از کانونهای معتزله بوده (رجوع شود به: و. و. بارتولد، بسازدین جغرافیایی و تاریخی ایران - ص ۱۲۹). به گفته جنفری مورخ در قرن نهم عمده کثیری شیعه در خوزستان زندگی می‌کرده‌اند.
 ۹- به گفته حمدالله مستوفی قزوینی فقط در همدان (نزهة القلوب ص ۷۱) ساکنان شهر از معتزله و مشبهه تشکیل شده بوده‌اند. ولی محتملاً این خبر را حمدالله از منابع متقدم اخذ کرده و در زمان او مطابق با واقع بوده.
 ۱۰- در باره «تقیه» به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

می‌آمده. فتودالها و ساکنان بیشتر شهرها سنی بودند و ضمناً اهالی مغرب ایران مذهب سنی شافعی داشتند. به گفته مستوفی سنیان شافعی در شهرهای زیر تفوق داشتند: اصفهان، قزوین، اهر، زنجان، مزدقان، شیراز، گلپایگان، یزد، تبریز، اردبیل، مشکین، اهر، نخجوان^۱. مستوفی فقط بلاد معدودی از خراسان را که مردم آنها مذهب سنی داشته به شرح زیر یاد می‌کند: هرات، خواف، جوین^۲. ولی از دیگر منابع معلوم است که در خراسان بیشتر مردم مذهب سنی حنفی داشتند. تسنن مذهب رسمی همه دولت‌های ایران بوده - به استثنای امارت‌های مازندران و گیلان که رسماً شیعه بوده‌اند^۳. با این وصف رنگ عقیدتی نهضت‌هایی که در عین حال علیه فاتحان مغول و بهره‌کشی فتودالی برپا شده بود هماهنگ‌تر می‌شده و بس. [۴۶۲] حتی اگر فرض کنیم که در قرن‌های هشتم و نهم هجری، شیعیان ایران در اقلیت بوده‌اند، هم باید اذعان کرد که این اقلیت به هر تقدیر مهم و فعال، و از حسن توجه روستاییان و لایه‌های پایین شهری برخوردار بوده است. بیشتر گفتیم که چگونه موضوع انتظار ظهور مهدی در ایران شدت داشته^۴ و چگونه عامه ناس ظهور او را انقلابی اجتماعی در قالب دین می‌دانستند و چشم به ارفع تجاوز بعضی به برخی دیگر و برکناری «ظلمه» (یعنی سلاطین سنی) و استقرار «سلطنت عدل» بر روی زمین بوده‌اند^۵.

در سال ۵۶۵ ه. قیام بزرگ مردم در تحت رهبری شیخ شرف‌الدین، که خویش رامهدی خوانده بود، در فارس وقوع یافت و بیرحمانه نایره آن فرونشاند شد^۵. پس از انقراض دولت مغولی ایلخانان هلاکوئی (۷۳۶ ه) وضع داخلی ایران بسیار پیچ در پیچ بوده. سقوط اقتصادی و مالیات‌های گزافی که به سبب تحمیلات عملداران و مأموران دیوان سنگین‌تر می‌شده و جنگ‌های ویران‌کننده خانگی دستجات فتودال که بر سر تحصیل قدرت و حکومت مبارزه را به نام ایلخانان خیمه‌شب‌بازی که خود علم می‌نمودند به عمل می‌آوردند، و هرج و مرج فتودالی و غارت و تجاوزات و زورگویی متجاوزان و فتودال‌های راهزن در محال و اکناف و اطراف ... مجموع این عوامل موجب فقر روستا و انحطاط کشاورزی گردیده بود^۶، بویژه وضع خراسان که در زمان عصیان فتودالی (۷۱۷ تا ۷۱۹ ه) یسور شاهزاده مغولی غارت و ویران شده بوده سخت وخیم بود. مبارزه میان دسته‌های فتودال در خراسان با تجاوزات ایشان به روستاییان و شهریان و غارت آنان توأم بوده. به طوری که حافظ ابرو خبر می‌دهد در آن زمان در هر گوشه‌ای متجاوزان بر خاسته

۱- مستوفی، «نزهة القلوب» ص ۴۹، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۱۱۵ - فقط در مسراغه سنیان حنفی بیشتر بودند (همانجا ص ۸۷) ۲- همانجا ص ۱۵۵، ۱۵۲، ۱۵۴. ۳- نیز رجوع شود به: ن. د. میکلوخوما کلاهی «شیعه و سیمای اجتماعی آن در ایران در فاصله قرن‌های نهم و دهم هجری» ۴- رجوع شود به آخر فصل دهم این کتاب ۵- در این باره مشروحاً در کتاب‌های پطروشفسکی تحت عنوان کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول «ص ۴۱۴ اصل» (که توسط مترجم این کتاب ترجمه شده و از طرف سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران منتشر شده) سخن رفته است. رجوع شود. ۶- و صاف، ص ۱۹۱-۱۹۲. ۷- درباره وضع سخت رعایای فارس در سال ۷۱۸ ه. که بر اثر مالیات‌های سنگین و سوءاستفاده درشوه‌گیری مأموران پدید آمده بود و صاف سخن می‌گوید (ص ۶۳۵ و بعد).

می‌کشید مزاحم مردم شود و اعمال خلاف قانون مرتکب گردد و «در هر گوشه متغلبی دعوی انا ولا غیري کردند»^۱. به گفته ظهیرالدین مرعشی «عرصه خراسان به رعایا تنگ شد و ظلم از حد بگذشت، علی‌الخصوص طایفه تازی که^۲ در معرض تلف می‌ماندند و مردم به ستوه آمدند»^۳ آخرین ایلخان مغول به نام طوغای تیمورخان (۷۳۷ تا ۷۵۴ هـ) هنوز در گرگان باقی مانده بود، ولی حکومت او اسمی بی‌رسم بود.

به موازات قیام ۷۳۸ هـ در خراسان یک سلسله قیامهای دیگر خلق، نه تنها در ایران بلکه در سرزمینهای مجاور آن نیز، در طی قرنهای هشتم و نهم هجری آغاز گشت، زیرا که تشدید بهره‌کشی فئودالی پدیده‌ای بود مشترک برای کشورهای بسیار. در این قیامها بندگان فراری نیز به اتفاق روستاییان و پیشه‌وران و لایه‌های پایین شهری شرکت می‌جستند. از این گونه بوده است نهضت سرداران (لغتی است فارسی به معنی «به‌دار کشیدگان»، «مایوسان، از جان‌گذشتگان») در خراسان از سال ۷۳۸ تا ۷۸۳ هـ و در ناحیه سمرقند در سال ۵۶۷ هـ و ۷۶۸ هـ و در کرمان در سال ۵۷۵ هـ و نهضت‌های مشابهی در مازندران از سال ۷۵۱ هـ تا ۷۶۲ هـ و سالهای بعد و در گیلان از سال ۷۷۲ هـ به بعد و قیام سبزوار در سال ۸۰۸ هـ و مازندران در سال ۸۰۹ هـ و نهضت حر و فیه که در دهه اول قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) پهنه عظیمی را از خراسان تا ترکیه عثمانی فرو گرفت، و قیام شیخ مولوی بدرالدین سماوی و بر کلیوجه مصطفی در ترکیه در سال ۸۱۹ هـ و قیام مشعشع یا «طلایه مهدی» در خوزستان در سال ۸۴۵ هـ و سالهای بعد. معتقدات تقریباً مشترک همه این نهضت‌های خلق، چنانکه گفته شد، عبارت بود از عقاید شاخه‌ها و فرق مختلف شیعه که با تصوف آمیخته و تلفیق شده بود و ضمناً درویشان در این جنبشها مقام نمایی داشتند.

از لحاظ تاریخی نهضت سرداران خراسان از دیگر نهضت‌ها مهمتر بوده است. شیخ خلیفه مازندرانی که مؤسس سلسله ویژه‌ای از دراویش بوده پیشوای عقیدتی این نهضت شمرده می‌شود. وی در جوانی شاگردی شیوخ درویشان کرده بود، ولی چون پاسخ پرسشهایی را که در نهاد خویش داشته و رنجش می‌داده از ایشان دریافت نکرد ره‌ایشان ساخت. زن پس خلیفه شیخ شد و شاید خود خویش را چنین خواند، زیرا که در منابع و متون موجود در باره اینکه وی لقب شیخی و خرقة را از یکی دیگر از شیخان درویشان گرفته باشد خبری وجود ندارد. خلیفه چون وارد سبزوار، در ناحیه بیهق، شد در حجره‌ای از مسجد جامع شهر مسکن گزید و به تبلیغ عقاید خویش پرداخت. لایه‌های پایین مردم شهر سبزوار و روستاییان اطراف آن، از شیعیان متعصب امامیه بوده‌اند. ولی منابع ماکه نسبت به شیخ خلیفه خصومت می‌ورزند معلوم

۱- حافظ ابرو- تألیف جغرافیایی، نسخه خطی استیتوی شرقشناسی آکادمی علوم ازبکستان ۵۲۶۱ (بدرن عنوان) ورق ۲۹۴b. ۲- در آن زمان همه اقوام ایرانی را تازی می‌خواندند. ۳- ظهیرالدین مرعشی، ص ۱۰۲-۱۰۴.

نمی‌کنند که تعالیم وی از چه قرار بوده. فقط می‌دانیم که فقیهان سنی سبزواری شیخ خلیفه رامتهم می‌کردند که تبلیغ «دنیاوی» می‌کرده و با شریعت مطهره دشمنی می‌ورزیده. موفقیت تبلیغات وی عظیم بوده و بخش بزرگی از ساکنان سبزواری در سلک مریدان شیخ درآمدند. فقیهان فتوایی تنظیم کرده و او را به‌عنوان «مرتد» به‌مرگ محکوم ساختند. سرانجام او به‌دست قاتلانی که از طرف فقهای سنی اعزام شده بودند کشته شد و روزی چون شاگردانش به‌مسجد جامع آمدند وی را به‌یک‌ی از ستونهای حیاط مسجد حلق آویخته یافتند (۲۲ ربیع‌الاول ۷۳۶ هـ).^۱

در میان شاگردان خلیفه، حسن جویری از همگنان پیشی جست. ظاهراً وی روستایی و از قریهٔ جور بوده. او با موفقیت دورهٔ تحصیلات خویش را در مدرسه به‌پایان رسانیده به‌رتبهٔ مدرس رسید، ولی تحت تأثیر تبلیغات و مواعظ شیخ خلیفه قرار گرفته از تدریس و مذهب رسمی (سنی) روی برگرداند. حسن جویری پس از مرگ عم‌انگیز استاد خویش شیخ و رئیس سلسله گشت. وی به‌نیشابور رفت و در آنجا با موفقیت تمام به تبلیغ پرداخت. اکثر مریدان وی از «صاحبان‌حرفه» (محترفه - پیشه‌وران) بودند و خود با کسب حلال روز می‌گذرانیدند. هر یک از مریدان که وارد سلسله می‌شد سوگند یاد می‌کرد و متعهد می‌گردید تا سلاح آماده نگاه دارد «و هر کس که دعوت ایشان قبول می‌کرد اسامی ایشان ثبت می‌گردانید و می‌گفت حالا وقت اختفاست و وعده می‌داد که هر گاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور شود می‌باید که آلت حرب بر خود راست کرده مستعد کارزار گردند».^۲

از اینجا نیک معلوم است که حسن جویری (و بی‌شک استاد او شیخ خلیفه) در زیر پردهٔ تصوف و تشیع [۲۶۳] قیام علیه سازمان موجود را تبلیغ می‌کردند و تدارک مقدمات آن قیام را وظیفهٔ اصلی طریقت خویش می‌دانستند. می‌توان حدس زد که هر دو شیخ صوفی واقعی نبوده بلکه فقط از سازمان طریقت درویشان ظاهراً برای تبلیغ و تدارک مقدمات قیام استفاده می‌کرده‌اند. این سلسله (به‌نام حسن جویری) «حسنیه» نامیده شد.^۳ بعدها روایتی تکوینی یافت که «سلسله‌النسب روحانی» این طریقت به‌شیخ یایزید بسطامی و به‌واسطهٔ او به‌امام ششم شیعیان جعفر صادق می‌رسد. شیخ حسن جویری مدت سه سال در نیشابور و بلاد خراسان از قبیل مشهد و ابیورد و خجوشان و بلخ و هرات و خواف به تبلیغ پرداخت و به‌ترمس و کوهستان و عراق عجم سفر

۱- سرگذشت شیخ خلیفه را حافظ ابرو نقل کرده (تألیف تاریخی، انستیتوی شرقشناسی فرهنگستان علوم ازبکستان ۴۵۷۸، ورقهای ۴۷۲۸-۴۷۴) و همچنین در اثر میرخسرواندم آمده (چاپ لکنوه، سال ۱۳۰۰ هـ. ق. ص ۱۵۸۱-۱۵۸۴). هر دو مؤلف از «تاریخ سربداران» که از دست به‌در شده و به‌دوران ما نرسیده استفاده کرده‌اند. دولت‌شاه روایت مستقلی را نقل کرده (چاپ براون، ص ۲۷۷ و بعد). برای شرح بیشتر رجوع شود به: ای.ب. پتروفسکی کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ص ۴۲۸-۴۳۳ همانجا به‌منابع نیز اشاره شده. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخهٔ یادشده، ورق ۴۷۴۸ ۳- همانجا، همچنین در اثر میرخواند (چاپ یاد شده، ص ۱۵۸۳) ۴- دولت‌شاه، ص ۲۸۲.

کرد، سپس به خراسان بازگشت و گاه در غارها پنهان می‌گشت. به فرمان ارغون شاه، امیر و سرور بزرگان لشکری و صحرائین مغول در خراسان، حسن جویری و گروهی ۶۰ - ۷۰ نفری از شاگردان او در راه مشهد به کوهستان دستگیر شدند و وی در قلعه طاق از ناحیه یازر محبوس گشت.^۱

مدتها قبل از این واقعه قیام روستاییان قریه باشتین از ناحیه بیهق به‌طور خودروو غیر-مشکل وقوع یافت. بهروایتی ایلچی مغول وارد آن دهکده شد و در خانه دو برادر روستایی منزل‌گزید. نخست از ایشان شراب و زان پس شاهد طلبید و سرانجام زنان ایشان را خواست. این دو برادر که سخت خشمگین شده بودند ایلچی را به قتل رساندند. علاءالدین محمد هندو که از طرف ایلخان در خراسان وزیر بود، از ساکنان باشتین خواست که قاتلان را تسلیم کنند. بعدگروهی از لشکریان علیه ایشان اعزام شد. آنگاه روستاییان آشکارا قیام کردند و لشکریان ایلخان را شکست داده از قریه بیرون راندند.^۲ در این موقع پسر یکی از زمین‌داران باشتین که از سادات حسینی بود و عبدالرزاق نام داشت به باشتین بازگشت و چون از وقایع یساده اطلاع حاصل کرد مصممانه جانب روستاییان را گرفت. گروهی از جوانان بی‌باک که هر یک از ایشان خویشان را رستم دستان می‌دانسته مسلح شده عبدالرزاق را به پیشوایی برگزیدند. روستاییان گردهم آمده می‌گفتند «جمعی از مفسدان استیلا یافته به خلاق ستم می‌کنند. اگر توفیق یابیم رفع ظلم ظالمان نمایم والا سر خود را بر دار خواهیم که دیگر تحمل تعدی و ظلم نداریم.»^۳

بنا به منابع موجود قیام باشتین در روز ۱۲ شعبان ۷۳۷هـ. آغازگشت. بیشتر روستاییان از مریدان شیخ حسن جویری بوده و بنابراین از مدتها پیش در تدارک قیام بوده‌اند. نیرویی که پیش از جنگ داشتند به سرعت افزایش یافت و چیزی نگذشت که استحکامات شهر سبزوار را تصرف کردند (تابستان ۷۳۷هـ) و زنان پس شهرهای مجاور را هم (جوین و اسفراین و غیره) به‌زیر فرمان در آوردند. عبدالرزاق امیر نامیده شد و به اسم خویش سکه زد و فرمود تا نامش را در خطبه آورند. بدین طریق دولت سربداران که از ۷۳۷ تا ۷۸۳هـ. وجود داشته، تأسیس یافت. شرح تاریخ دولت سربداران خراسان از وظیفه ما خارج است و در این باره در دیگر

۱- میرخوانده، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴-۱۰۸۵، حافظ ابرو، تألیف جغرافیایی، نسخه یاد شده، ورق ۴۷۵ب-۴۷۷.
 ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه یاد شده، ورق ۴۷۴۸. میرخوانده چاپ یاد شده ص ۱۵۸۱. مجمل فصیحی، نسخه خطی استیثوی اقوام آسیا، ۷۰۹- B، ورق ۳۵۸ب-۳۵۹۸. منبع نخستین این روایت همانا «تاریخ سربداران» است.
 ۳- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه یاد شده، ورق ۴۷۴۸، میرخوانده، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۱. منشاء کلمه «سربداران» در «تاریخ سربداران» چنین توجیه شده ولی توجیه‌های دیگری هم برای این اصطلاح وجود داشته‌است.

تألیقات خویش سخن گفته‌ایسم^۱ و در اینجا بسیار مختصر از آن یاد می‌کنیم. در این قسام فتودالهای کوچک ایرانی نیز شرکت جستند و هدفشان برکناری فرمانفرمایی فاتحان یعنی بزرگان صحرائشین مغول و ترك بوده است. در دولت سربداران همواره مبارزه میان جریان اعتدالی آن نهضت که به‌زمین‌داران خرده پای محلی متکی بوده و جریان افراطی یعنی درویشان طریقت شیخ حسن جویری (وی در حدود سال ۷۴۰ به‌دست سربداران از قلعه آزاد شده به‌سبزوار آمده بود) که به‌پیشه‌وران و روستاییان فقیر مستظفر بوده‌اند، درگیر بوده. طرفداران جریان اعتدالی به‌نام «سربداران» و هواخواهان گروه افراطی «شیخیان» خوانده می‌شدند.^۲ شیخیان برای حصول برابری اجتماعی و مساوات در اموال می‌کوشیدند.

مبارزه میان این جریانها به‌صورت تغییرات متواتر در حکومت و تبدیل سران سربدار تجلی می‌کرده. در ظرف مدت ۴۴ سال ۱۲ امیر و شهریار سربدار تغییر کرد. و گرچه بیشتر امیران از زمین‌داران خرده بوده‌اند، وای معذرت‌ناشوار وارد از طرف پیشه‌وران و روستاییان ایشان را به‌گذشتهایی وادار می‌کرده. مثلاً^۳ در دولت سربداران روستاییان فقط سه عشر محصول را (به‌جنس) تحویل می‌دادند و بیش از آن «دیناری» از ایشان مطالبه نمی‌شده. امیر (یا شهریار) هر روز در خانه شهریار سربدار سفرهٔ عام گسترده می‌شد که همه از «فقیر و غنی» می‌توانستند بر آن نشینند.^۴ لشکر از روستاییان^۵ و زمین‌داران خرده مرکب بوده. زمین‌داران خرده اخیرالذکر در منابع و متون به‌نام «بزرگان سربدار» خوانده شده‌اند. عدهٔ لشکر نخست ۱۲ هزار و بعد ۱۸ هزار و سرانجام ۲۲ هزار تن ذکر شده که همهٔ افسراد لشکر از خزانهٔ دولت مواجب می‌گرفتند. لشکریان سربدار از لحاظ دلیری ممتاز و مشهور بودند. ایشان می‌کوشیدند تا، به گفتهٔ شاعری از شعرای زمان که گفته بود:

از بیسم سنان سربداران تا حشر

بک ترك دگر خیمه به ایران نزنند.^۵

عمل کنند.

در حدود سال ۷۴۰ هـ. لشکر سربدار سه سپاه بزرگان لشکری و صحرائشین و فتودال مغول و ترك را بالکل منکوب و منهزم ساخت و شهر بزرگ نیشابور را از تحت حکومت ایشان

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به: ای. پ. پطروشفسکی، «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» ص ۴۰۹-۴۶۶ اصل. همانجا به منابع نیز اشاره شده است. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه خطی یاد شده. ورق ۴۷۹، میرخواند چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴ [این شیخیان را نباید با سلسلهٔ شیخیه که بعدها ظهور کرده اشتباه کرد]. ۳- میرخواند، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۶، دولتشاه، ص ۲۸۷. ۴- به عقیدهٔ طوغای تیمورخان در بارهٔ سربداران توجه شده، وی خطاب به ایشان می‌گوید: «شما مشتای روستایی می‌خواهید ما را مأمور امر خود گردانید و مردم را فریب دهید». ۵- در آن زمان صحرائشینان را اسم از ترك و متول «ترك» می‌خواندند.

خارج کرد. دوات سرداران از آن زمان همه اراضی از مغرب به مشرق، از دامغان تا جام (۵۰۰ کیلومتر)، و از شمال به جنوب، از خبوشان تا ترشیز (۲۰۰ کیلومتر) را اشغال کرده بود. دومین فرمانفرما و شهریار سردار و جیه‌الدین مسعود (۷۳۹ تا ۷۴۵) لقب «سلطان اسلام و شاهنشاه هفت اقلیم» را بر خود نهاد.

طوغای تیمورخان آخرین ایلخان مغول که با لشکر خویش^۱ به‌گراگان کوچ کرده و بارها از سرداران شکست خورده بود، پیشوایان ایشان را به اردوی خویش به بهانه بستن پیمان صلح دعوت کرد. و در نظر داشت مجلس ضیافتی برپا سازد و ایشان را شراب دهد و مست کند و در پایان جشن و سرور دستگیر سازد. یحیی کرابی، امیر سردار، به اتفاق حافظ شغانی سردار سردار و سیصد تن از سرداران (به‌روایتی ۱۰۰۰ تن) وارد اردوی ایلخان گشت. سرداران از نقشه ایلخان اطلاع حاصل کردند و تصمیم گرفتند پیشدستی کنند. در مجلس ضیافت (توی) اردو به محض اینکه ساغرهای شراب درخیمه بزرگ ایلخان به‌گردش درآمد، یحیی کرابی دست خویش را بر سر گذاشت. با این اشاره، که قرار آن قبلا گذاشته شده بود، حافظ شغانی کاردی از موزه به‌در آورد و ضربتی بر سر ایلخان زد و یحیی کرابی به‌سرعت با تبرزنی کل او را ساخت. سرداران به‌مغولان که غافلگیر شده بودند حمله کردند و بخشی از ایشان راه‌لاک کردند و باقی از فرط وحشت فرار را برقرار ترجیح دادند. حافظ ابرو می‌گوید: «به‌بک لحظه اردوی پادشاهی چنان ناچیز شد که از ایشان اثر نماند»^۲. سرداران، طوس و مشهد را در مشرق، و ناحیه گراگان و قومس را در مغرب (ناحیه اخیر را برای مدت کوتاهی) به‌متصرفات خویش ملحق کردند.

سرداران در زمینه امور آبیاری (احیاء کاریزها - قناتها) در ناحیه طوس و مشهد مساعی فراوان مبذول داشتند^۳. حافظ ابرو از شکفتگی و رونق کارهای ناحیه بی‌هت در عهد سرداران سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که در آن زمان شهر سبزوار به‌یکی از بزرگترین بلاد ایران مبدل گشته بوده^۴.

در قلمرو دولت سرداران مذهب شیعه امامیه رایج گشت و نام دوازده امام را در خطبه می‌آوردند. دولت مزبور دموکراسی روستاییان نبوده بلکه از آن زمین‌داران خرد شمرده می‌شده است، ولی به‌سبب گذشته‌های مهمی که به‌روستاییان می‌کرد توانست موجودیت خویش را حفظ کند. سران سردار که از نمایندگان جناح میانه‌رو آن نهضت بودند، اشکال و ظواهر سلطنتی‌های

۱- ابن بطوطه، (مجلد ۳، ص ۷۵-۷۶) جنگاوران اردوی مزبور را به‌منابه ددان و دزدان و غارتگران توصیف می‌کند.
 ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخه یادشده، ورق ۴۸۵، دولت‌شاه، ص ۲۳۷، میرخواند، چاپ یاد شده، ص ۱۵۸۷.
 ۳- دولت‌شاه، ص ۲۸۳.
 ۴- حافظ ابرو، تألیف جغرافیایی، نسخه یاد شده، ص ۲۴۲ b.

مطلقه اسلامی را که بر شریعت (تشیع) مبتنی بوده، تقلید می‌کردند. آخرین شهریار سربدار هواخواهان جریان افراطی را تار و مار و پیشوای ایشان درویش عزیز و هفتاد تن از همراهان او را اعدام کرد. و طریقت حسنیه را ممنوع اعلام نمود. دولت سربداران، اگر هم مدتی بیشتر وجود می‌داشت، به احتمال قوی به یک امارت فتوئدالی عادی مبدل می‌گشت.

نهضت مشابهی در حدود سال ۷۵۹ هـ. در مازندران نیز آغاز گشت. سید قوام‌الدین مرعشی که شیعه‌ای اسمایی و متعصب بوده و پس از مرگ حسن جوروی، شیخ‌سلسله درویشان حسنیه^۲ گشته بود، وارد مازندران شد و چیزی نگذشت که در رأس نهضت نیرومندی که درویشان رهبر آن بودند، قرار گرفت. دولتشاه می‌گوید: «مردم ساری و مازندران مریدان (شیخ‌سید) شدند»^۳

کیا افراسیاب امیر مازندران بالاچار مرید شیخ‌سید شد و به «لباس فقر» درآمد و به گرمابه عمومی می‌رفت ... و خویشانش را به دروغ درویش نموده «به فریب مردم مازندران اشتغال می‌نمود»^۴.

اینکه درویشان مازندران (که از روستاییان و پیشه‌وران مرکب بوده‌اند) به تقسیم نعمات دنیوی (اجناس مصرفی) برسبیل مساوات و برابری اجتماعی گرایش داشتند، از داستانهای زیر که ظهیرالدین مرعشی نقل کرده پیدا است: «چون افراسیاب دید که مردم مازندران بدو [سید قوام‌الدین مرعشی] رجوع کردند و درویش شده معتقد شهادت‌مآبی می‌گشتند، و او را هم مرید خود می‌دانستند، نیز او را چیزها از اسلحه و اتمه توقع می‌نمودند تا غایبی که چند نوبت کیا- افراسیاب و فرزندان که به حمام می‌رفتند، درویشان آمده راست پشتک او را که پوشیده بود برمی‌داشتند، و خود می‌پوشیدند. و می‌گفتند که به کیا بگویند که ما هم نیز مریدانیم و قباندازیم^۵ و تو حاکم این ولایتی برای خود دیگری بفرمای دوختن، که این قبا را فلان درویش برداشته پوشیده است. و سپر و شمشیر فرزندان را برمی‌داشتند و همین پیغام می‌دادند که فلان درویش سلاح نداشت از آن سبب برداشت شما را از اینها بسیارست دیگری برای نخود بردارید^۶. و در وقت درو برنج به مزرعه خاصه کیا افراسیاب می‌رفتند و توقع برنج می‌نمودند که درویشان زراعت نکرده التماس دارند که چند کر برنج انعام فرمایی^۷. کیا نیز بالضروره می‌گفت که چند کر به درویشان بدهید. و خود در برنجزار می‌رفتند و پشته چند برهم می‌بستند و هر پشته را یک کر می‌خواندند، چنانکه اگر هر یکی را صد کر تعیین می‌رفت صد پشته برهم می‌بست که از

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به: د. و. بار تولد «محل نواحی کرانه خزر» ص ۸۲-۸۴: ب. بطروشفسکی «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد منول» ص ۴۶۷-۴۷۰ اصل. ۲- «پیشوای درویشان حسنیه» (دولتشاه ص ۲۸۲) شیخ حسن جوروی در ضمن پیکاری نزدیک‌تر از او کشته شد. ۳- همانجا. ۴- ظهیرالدین مرعشی ص ۳۴۵. ۵- قبا: لباس روی مردان. ۶- ظهیرالدین مرعشی، ص ۱۳۴۲. ۷- کر (عربی) کیل غلات که در نقاط مختلفه متفاوت بوده است.

آن کرهای عادت‌ی بک هزار می بود.^۱

از این داستانها چنین برمی آید که درویشان در عین حال نماینده مردم مسلح بودند. افراسیاب که سخت علیه درویشان برآشفته بود، از ایشان برید و شیخ سید قوام‌الدین را به زندان افکند، و وی رامتهم ساخت که نخم عصبان و آشوب می پراکند. ولی مردم مسلح به زندان هجوم برده شیخ را بهزور از آنجا آزاد کردند. بیکاری در نزدیکی آمل میان مردم شورشی (درویشان) و لشکریان افراسیاب درگرفت و به شکست و هلاک افراسیاب پایان یافت. درمآزندان دولتی که اصطلاحاً «دولت سادات» نامیده می شود و از نوع دولت «سربداران خراسان» بوده تأسیس شد (۷۶۲ هـ). در این دولت قدرت روحانی و سیاسی در دست سید قوام‌الدین بوده و بعد از او اخلاف وی - سادات شیعه مرعشی - حکومت می کردند. در سال ۷۷۲ هـ. در نتیجه نهضت مشابهی که درویشان شیعه (سید امیر کیا) در رأس آن قرار داشتند، دولت دیگری از سادات در بخش شرقی گیلان که مرکز آن شهر لاهیجان بوده تأسیس یافت.

در سال ۷۶۸ هـ. قیام سربداران سمرقند وقوع یافت که به دست تیمور سرکوب شد.^۲ در سال ۷۷۵ هـ. در کرمان نهضتی از نوع جنبش سربداران صورت گرفت. بسیاری از اقطاع داران اطراف و فقیهان اعدام و یا به زندان افکنده شدند و اراضی و اموال ایشان ضبط و مصادره گردید. و لشکریان شاه شجاع (از آل مظفر) پس از نه ماه محاصره شهر کرمان، شورشیان را سرکوب و نایره قیام را خاموش کردند. در سال ۷۸۳ هـ. لشکر تیمور سبزواری را اشغال کرد و به موجودیت دولت سربداران پایان داد. و زان پس یک قیام دیگر سربداران آن شهر را که در سال ۷۸۵ هـ. به وقوع پیوسته بود سرکوب کرد. در سال ۷۹۵ هـ. دولت سادات مآزندان نیز به همین سرنوشت دچار شد. ولی پس از مرگ تیمور در سبزواری قیام تازه‌ای از طرف سربداران به عمل آمد و لشکریان سلطان شاهرخ، جانشین تیمور، به شواری نایره آن را فرو نشانند. در سال ۸۰۹ هـ. پس از قیام مجددی دولت مآزندان احیاء شد. دولتهای سادات شیعه مآزندان گیلان در قرن نهم هجری، به دولتهای عادی خرده قنودالی مبدل گشت.

در قرن نهم هجری، که ایران تحت سلطنت تیموریان بوده فعالیت غلات، جانی به خود گرفت. و فرقه‌های تازه‌ای از غلات شیعه پدید آمدند. به ویژه فرقه حروفیون بسیار فعال بوده و تبلیغات آن، جنبه شدید ضد تیموری به خود گرفت و حتی در سال ۸۳۱ هـ. به سوء قصد به جان سلطان شاهرخ در هرات منجر شد.^۳

در سال ۸۴۵ هـ. قیام خلق در خوزستان به وقوع پیوست و در رأس آن سید محمد معشع

۱- ظهیرالدین مرعشی، ص ۲۴۲-۲۴۳
 ۲- رجوع شود به: و. و. بارتولد «نهضت خلق سمرقند در ۱۳۶۵»
 ۳- در فصل یازدهم این کتاب در باره حروفیون مشروح تر سخن رفته است.

قرار داشت که از غلات شیعه بوده، و خوبستن را «مقدمه» ظهور امام غایب مهدی می خوانده، و پیشگویی می کرده که وی به زودی رجعت خواهد کرد و برابری همگانی و عدالت بر روی زمین استوار خواهد شد. بنا به گفته جعفری مورخ، قریب ده هزار نفر از «جهال و عبادان و دزدان» در زیر لوای او گرد آمدند و در محلی بین حویزه و شوشتر علم عصبیان بر افراشتند (تاریخ نویسان هواخواه فتودالها، علی الرسم، شورشیانی را که از لایه های پایین شهری و روستایی بودند به نام «جهال و عیاران و اوباش و مانند اینها» می خواندند). اینان دودمان امیر فتودال محلی را سرنگون و نابود کردند و بزرگان و روحانیان فتودال (شیوخ و بزرگان سنی) را معدوم ساختند. جعفری سابقا ل ذکر پیروان مشعشع را «غالبه» (شیعیان افراطی) و «فدائیان» و «فلاسفه و اسماعیلیه» می خواند. این قیام با غارت همراه بوده یعنی، محتملا، قیام کنندگان خانه ها و اراضی و اموال بزرگان مقتول را میان خود تقسیم کردند^۱.

قیام عامه مردم خوزستان موجب نگرانی و آشفتگی فتودالهای نواحی مجاور گردید. و شیخ الاسلام شیراز، ناصرالدین، در رأس لشکریان فتودال فارس، علیه شورشیان وارد اقدام شد. به گفته جعفری، چون دولشکر تلافی کردند پیکار بزرگی درگیر شد. و از آنجایی که آن جماعت (پیروان مشعشع) فدائی بوده، مرگ را بر خوبستن هموار کرده بودند، مردانه پایداری کردند و لشکر شیراز در برابر ایشان روی به هزیمت نهاد. مشعشع شهر حویزه را محاصره کرد. بزرگان محلی از شاهزاده اسفندکه از خاندان ترکمن قره قویونلو بود (صاحب آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب) یاری خواستند. اسفندقره قویونلو با لشکری به یاری ایشان آمد، و در طی نبردی خونین بر شورشیان فایز آمد و ایشان را پراکنده ساخت. زنان پس حویزه و ناحیه و اطراف آن را غارت و ویران کرد. و این نخود باعث قحطی در آن سرزمین گردید. مشعشع گریخت، ولی پس از چند سال بازگشت و نایره شورش باری دیگر زبانه کشید و قیام کنندگان موفق گشتند که دولت کوچکی شیعی، از نوع سربدار، در ناحیه حویزه تأسیس کنند و آن دستگاه بعدها به یک دولت عادی فتودالی مبدل گردید.

به طوری که پیشتر گفته شد در قرنهای هشتم و نهم هجری، تشیع عقیده مشترک نهضت‌های خلق بوده است. در نتیجه این نهضتها شیعه در ایران نیرو گرفت. ویژگی مشترک بسیاری از نهضت‌های خلق همانا کوشش و گرایش آنها برای تحصیل برابری اجتماعی و مساوات در اموال بود. تاریخ نویسان سنی هواخواه فتودالها، می کوشیدند تا حتی المقدور درباره این موضوع نامطبوع - نامطبوع برای ایشان - کمتر سخن گویند. شرح مبسوطتری از این برنامه مساوات -

۱- در باره قیام مشعشع رجوع شود به: و. و. بارهولد «منبع تازه در تاریخ تیموریان» همانجا (ص ۲۳ - ۲۵) رجوع شود به متن مستخرج از تالیف چاپ شده قرن پانزدهم میلادی جعفری. نیز رجوع شود به:

V. Minorsky «Musha'ah»

طلبانه را در تألیف مورخی یونانی به نام دوکی می‌یابیم. وی مسیحی و با مذهب سنی بیگانه بوده و داستان قیامی را که تحت پیشوایی شیخ بدرالدین سماوی و درویش بر کلیوچه مصطفی در ترکیه عثمانی (آسیای صغیر و تراکیه) در سال ۸۱۹ ه. ق. وقوع یافته بوده و روستاییان تترك و یونانی در آن شرکت کرده بودند، شرح داده است. به گفته دوکی، بر کلیوچه «همه چیز را اعم از غذا و لباس و لگام و ستم ستوران و مزارع - به جز زنان - مشترك اعلام کرد». او می‌گفت: «من وارد خانه تو می‌شوم مانند خانه خودم، و تو داخل خانه من شو مانند خانه خودت - به استثنای بخش زنان خانه». همه روستاییان شورشی لباسی همانند و ساده می‌پوشیدند و کلاه نمد و کفش نمدی داشتند و سفره عام می‌گسترده و می‌کوشیدند تا نعمات مادی را به طور مساوی تقسیم کنند.

از جزئیاتی که منابع ما درباره نهضت‌های خلق در ایران بیان می‌کنند (لباس یکسان برای همه، گسترده سفره عام و کوشش برای تقسیم البسه و اغذیه) چنین مستفاد می‌گردد که برنامه اجتماعی جناح افراطی همه نهضت‌های خلق در قرن‌های هشتم و نهم هجری چنین بوده. این برنامه که گرایش‌های لایه‌های پایین شهری و فقیرترین روستاییان را منعکس می‌کرده، ظاهراً از چهار سرچشمه فکری و عقیدتی زیر تکوین یافته بود:

۱/ از افکار اجتماعی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) و دنبال‌کنندگان ایشان یعنی خرمندیان (قرن دوم و سوم هجری، که پیروانشان حتی در قرن هشتم هجری در ایران وجود داشته‌اند).

۲/ از اوتوپیا و آرمان‌های به‌اوام آمیخته قرمطیان.

۳/ از آرزوها و امیدهای شیعیان درباره «ظهور» امام مهدی، که مفهوم آن استقرار سلطنت عدل و مساوات بر روی زمین بوده.

۴/ از زهد صوفیان، که ثروت و تجمل را محکوم می‌کرده، و از پرستش و بزرگداشت فقر، که قبلاً در این باره سخن رفت.

از میان نهضت‌های شیعه در ایران، نهضت صفویه و قزلباشان به سبب عواقب و نتایج سیاسی که داشته، اهمیت بیشتری را حایز بوده است. سلسله‌ای از صوفیان و درویشان که شیوخی

۱- از روی مقاله آ. س. استیاوف تحت عنوان «تألیف دوکی به عنوان منبعی در باره تاریخ قیام بر کلیوچه مصطفی» ص ۹۹ و بعد نقل شده. در باره قیام مزبور نیز رجوع شود به:

«... Schejch Bedr ed-din ...» F. Babinger. و آ. س. توریته‌نوا، «در موضوع مطالبه نخستین قیام شد فتودالی در ترکیه» آ. د. فورویف؛ «قیام روستایی در ترکیه در آغاز قرن پانزدهم میلادی»

۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب. ۳- رجوع شود به: ای. پ. پطروشسکی «دولت آذربایجان در قرن پانزدهم میلادی» آ. افندیف «تأسیس دولت آذربایجانی صفویه در آغاز قرن شانزدهم میلادی»

V. Minorsky. «The Supporters of the Lords of Ardebil».

V. Minorsky. «Shaykh Bali - efendi on the Safivids»; H. R. Roemer. →

از خاندان صفویان (عربی = صفویه) در رأس آن قرار داشتند و به نام شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی (۶۵۰ تا ۷۳۵ هـ) بانی دودمان صفویان، مسمی بوده، در زمان فرمانروایی مغولان تکوین یافته بود. ظاهراً مؤسس واقعی این طریقت را باید شیخ تاج‌الدین زاهد گیلانی (متوفی به سال ۷۰۰ هـ) استاد و پدرزن شیخ صفی‌الدین شمرد نه خود او.

منابع اصلی ما در تاریخ نهضت صفویان و قزلباشان عبارتند از: کتاب «صفوة الصفا» در تاریخ زندگی شیخ صفی‌الدین، تألیف درویش توکل، مقلب به ابن بزاز که پس از ۷۶۰ هـ تنظیم شده^۱. دیگر تاریخ مجهول المؤلف شاه اسماعیل اول^۲. دیگر تألیف مشهور خواندمیر^۳ و حسن روملو^۴ و میرحبی قزوینی^۵ به زبان فارسی در تاریخ. روش سه مؤلف اخیر الذکر طرفداری از صفویه بوده. اما فضل‌الله بن روزبهان خونجی مؤلف «تاریخ عالم آرای امینی»^۶ از نظرگاه ضد صفوی و ضد شیعه به اوضاع می‌نگریسته. يك اثر متأخر، نوشته شیخ حسین بن شیخ ابدا ل زاهدی (نیمه دوم قرن یازدهم هجری، به زبان فارسی) تحت عنوان «سلسله‌النسب صفویه» از بسیاری جهات ناموثق است. چون دودمان صفویان بر سریر شاهنشاهی ایران مستقر شد (۹۰۸ هـ) خویشتن را به سلسله سادات منتسب کرد و بالتبیین خود را به اعراب بست. و گویا سلسله‌النسب دقیقی نقل می‌شده که نسبت شیخ صفی‌الدین را به بیست و یک پست به امام هفتم شیعیان امام موسی کاظم می‌رسانده. اکنون ثابت شده [۲۶۴] که این افسانه بعدها پدید آمده و تاریخ پیدایش آن پس از اواسط قرن نهم هجری است^۷ و به تازگی احمد کسروی محقق ایرانی حدس زده است که خاندان صفویان اصلاً کرد بوده‌اند و مورخ ترك، زکی ولیدی طوغان، نیز این نظر را تأیید کرده است. بهر تقدیر صفویان که در اردبیل آذربایجان می‌زیستند به ترکی گراییدند و در نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی (نهم-هجری) زبان مادری ایشان آذربایجانی بوده. شاه اسماعیل به زبان آذربایجانی شعر می‌گفته و و خطائی تخلص می‌کرده.

→ «Die Safawiden» ; Ahmad Kasravi «Shaykh Safi va tabaresh».

- (به زبان فارسی) احمد کسروی، «شیخ صفی و تبارش»
 هنگامی که کتاب حاضر زیر چاپ بود مقاله تازه‌ای از پ. ای. بطروف تحت عنوان «مدارك منابع موجود درباره ترکیب واحدهای جنگی اسماعیل اول» به دست رسید. در باره بحث پ. ای. بطروف با مادر مقاله ویژه‌ای سخن خواهد رفت.
 ۱- بهترین نسخه در LGPB، فهرست ب. درن شماره ۳۰۵ (از کتابخانه مسجد صفویان در اردبیل) همچنین چاپ سنگی به سال ۱۳۲۳ هـ. ۲- نسخه کبرویج Add. 202.Br. mus. or 3243 (JRAS, 1896. April ۲۴۰-۲۴۹) منتشر کرده (س ۲۴۹-۲۴۰) منتشر شده در LGPB
 ۳- به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۴- از مجلدات محفوظ مانده مجلد ۱۱ منتشر شده در LGPB نسخه‌ای خطی وجود دارد (فهرست ب. درن شماره ۲۸۷). ۵- لب‌التواریخ، تهران، سال ۱۳۱۵ هـ. ش.
 ۶- و. ف. مینورسکی ترجمه خلاصه انگلیسی آن را منتشر کرده (به فهرست کتابشناسی رجوع شود) متن فارسی منتشر نشده. ۷- در هجیک از تألیفات و اسناد قرن هشتم هجری، شیخ صفی‌الدین «سید و خلف امام» نامیده شده. رشیدالدین فضل‌الله نیز در نامه بسیار محترمانه خویش وی را به لقب سید مقلب نساخته (رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات، ص ۲۶۵ و بعد)

محتملا محیط درویشی که نخست سلسله صفویان در آن تکوین یافت^۱ بانهضتهای خلق مربوط بوده است. می‌دانیم که شیروانشاه (اخستان دوم) در زمان حکومت ایلخان مغول ارغون-خان، ۶۸۳ تا ۶۹۰ هـ) شیخ زاهدگیلانی را متهم می‌کرده که رعایای او را از راه به‌در می‌برد و از کارهای زراعی باز می‌دارد و نیز تهدید کرده بود که خانقاه او را در مغان ویران و مریدانش را غرق خواهد کرد. و چون شیخ صفی‌الدین جانشین شیخ زاهدگشت و در رأس اهل آن طریقت قرار گرفت، او نیز به‌گفته نویسنده سرگذشت «صفوة لصفاء»، مریدان فراوان در میان روستاییان و کدخدایان ناحیه اردبیل و خلخال و مشکین (پیشکین) و مغان و طالش و مراغه و دیگر جاساها داشت. منبع مزبور در شمار مریدان شیخ عده کثیری از پیشه‌وران و بازرگانان را از قبیل شالدوزان و جواهریان و موزه دوزان و کفش‌دوزان و خبازان و دباغان و خیاطان و نجاران و جامه‌بافان و آهنگران و سراجان و کاریزکنان و بزازان و صابون‌فروشان و پسرکلوی نفت‌فروش و غیره را نام می‌برد. به‌گفته حمدالله مستوفی اکثر ساکنان شهر اردبیل مرید شیخ صفی‌الدین بودند^۲ ولی هم در آن زمان در میان مریدان شیخ عده‌ای از اقویای این جهان، مانند رشیدالدین وزیر و مورخ و پسران او وزیر غیاث‌الدین محمد رشیدی و امیر احمد رشیدی و امیر اولوس امیرچوپان (رئیس ایل صحرائشین مغولی سلدوز) و شخص ایلخان ابوسعید بهادرخان (از ۷۱۶ تا ۷۳۶ هـ. حکومت کرد) دیده می‌شدند. فضل‌الله بن روزبهان خبر می‌دهد که امرای ولایت طالش و اکابر روم (آسیای صغیر)^۳ از شیخ پشتیبانی می‌کردند. شیخ مریدانی در گیلان و روم و اصفهان و شیراز و غیره نیز داشته. شیخ صفی (واستاد او شیخ زاهد) را ولی می‌شمردند و معجزاتی به‌وی نسبت می‌دادند. (به‌ویژه نجات بازرگانان از خطر دریا)^۴.

بنا به مندرجات کتاب «صفوة الصفا» شیخ صفی‌الدین در آغاز فقط يك جفت (مزرعه‌ای معادل يك جفت) زمین داشته و باحاصل آن اعاشه می‌کرده. ولی در پایان عمر صاحب بیش از ۲۰ قریه ملك شخصی بوده که از طرف فئودالهای گوناگون به‌وی اهداشده بود. او آنها را وقف خانقاه خویش کرد. شیوخی مانند صفی‌الدین، نیازی به چشم‌پوشی از نعمتهای دنیوی نداشتند، زیرا که هدایای فراوان دریافت می‌کردند. رشیدالدین مورخ و وزیر درنامه‌ای خطاب به شیخ می‌گوید که به‌مناسبت عید فطر اجناس زیر را به‌رسم هدیه به‌وی اختصاص داده: گندم ۱۵۰ جریب^۵، برنج سفید کرده ۳۰۰ جریب، روغن گاو ۴۰۰ من، عسل ۸۰۰ من، ماست ۲۰۰ من، دوشاب ۱۰۰ من، شکر ۴۰۰ من، شکر سفید (یانبات) ۱۰۰ من، گاو نر ۳۰ رأس، گوسفند ۱۳۰ رأس، غاز

۱- ل. ماسینیون معتقد است که سلسله صفویه «شاخه آذر باجالی طریقت سهروردیه است رجوع شود به:

(L. Massignon. Tarika. El, T. ۴)

۲- «نزهة القلوب»، ص ۸۱. ۳- فضل‌الله بن روزبهان خونجی، ص ۶۲. ۴- رجوع شود به: ای. پ. بطروشفسکی «بزرگان شهری در دولت هلاکوییان» ص ۱۰۴. ۵- جریب به‌عنوان واحد وزن برابر بوده با خروار تبریز = ۱۰۰ من یا ۲۹۰ کیلوگرم. يك من تبریز برابر است با ۲۹۵۰ گرم.

۱۹۰، مرغ ۶۰۰، گلاب ۳۰ قاروره، وجه نقد ۱۰۰۰۰ دینار و غیره. طبق فهرست سرشکنی که در نامه منقول است ارسال این اجناس می‌بایست از املاک رشیدی واقع در هشت ناحیه آذربایجان صورت گیرد.^۱

از آنچه گفته شد نیک مشهود است که شیخ صفی‌الدین مبین آرزوها و امیدها و منافع عامه مردم نبوده است، برعکس باید گفت که آشکارا به فتوایان تقرب می‌جسته. ولی توانست نفوذ خویش را بر روستاییان و پیشه‌وران حفظ کند.

جانشینان شیخ صفی‌الدین، که از «اولیاءالله» و شیوخ سلسله صفویان محسوب می‌گشتند، اختلاف او بوده‌اند، به شرح زیر: شیخ صدرالدین موسی (۷۳۵ تا ۸۷۹۵)، شیخ خواجه علی (یا سلطان علی، ۷۹۵ تا ۸۳۳) این هر دو در اردبیل زندگی می‌کردند و در آنجا نفوذ عظیمی داشتند، ولی قدرتش از حدود امور روحانی تجاوز نمی‌کرده. در فاصله قرنهای هشتم و نهم هجری امرائی از ایل صحرانشین ترک جگرلو صاحب اردبیل بوده‌اند. اینکه صفویان در چه تاریخی و چگونه صاحب اردبیل شدند، در منابع موجود روشن نیست. ظاهراً نتیجه صفی‌الدین که شیخ ابراهیم شیخ شاه نام داشته (۸۳۳ تا ۸۵۱) عملاً فرمانفرمای اردبیل بوده است.

اکنون اطلاعات موثقی در دست است دایره برای آنکه نخستین شیوخ صفویه شیعه نبوده‌اند [۲۶۵]. بنا به گفته حمدالله مستوفی، شیخ صفی‌الدین سنی شافعی بوده^۲ و شیخ صدرالدین هم لاقلاً به‌طور رسمی خویشان را سنی شافعی معرفی می‌کرده^۳. دقیقاً معلوم نیست که شیوخ صفوی در چه تاریخی مذهب شیعه را پذیرفتند. شیخ خواجه علی شیعه بوده و به‌هر تقدیر فرزند شیخ ابراهیم به نام شیخ جنید مذهب شیعه امامیه داشته. به روایت متأخری، وی در سمت ریاست سلسله، چهارمین جانشین شیخ صفی‌الدین (از ۸۵۱ تا ۸۶۵) بوده. ولی عموی جنید که شیخ جعفر نام داشت در اردبیل عملاً قدرت را به دست گرفت و این عمل را به بهانه قیمومت جنید جوان، و یا همچون رقیب وی و مدعی مقام مرشدی سلسله انجام داد. زان پس وی جنید را از اردبیل تبعید کرد. جنید چندین سال در نقاط گوناگون آسیای صغیر (روم) زندگی هنگامه جویانه‌ای داشت. زان‌اوبن این فرض رامجاز می‌داند که اختلاف نظر میان جنید و جعفر بدان سبب پدید آمده بوده که جنید آشکارا مذهب شیعه داشته و جعفر به شیوه میانه روی اسلاف خویش (مذهب سنی) پای بند بوده است^۴. این را هم بگوییم که منابع موجود از مذهب و معتقدات دینی جعفر سخنی نمی‌گویند.

۱- رشیدالدین فضل‌الله (مکاتبات رشیدی) ص ۲۶۵-۲۷۲. ۲- «نزهة القلوب» ص ۸۱. ۳- آیا او شیعه‌ای پنهانی نبوده؟ می‌دانیم که در آن عهد عده کثیری از شیعیان بنا بر اصل تقیه خویش را سنی شافعی معرفی می‌کردند. و اینکه شاکرد و دوست شیخ صدرالدین یعنی شاعر صوفی، قاسم اوار (از ۷۵۹ تا ۸۳۸)، شیعه بوده به‌سود این فرضیه است و آن را تأیید می‌کند (قاسم اوار از شیعیان امامیه بود و به فرقه حروفیون گروهید). ۴- ص ۴۶، Aubin, "Etudes Safavides", I.

جنید عده‌ای غازی داوطلب از صحرائنشینان جنگجوی ترك آسیای صغیر که مرید او شده بودند گرد آورد. فضل‌الله بن روزبهان خاطر نشان می‌کند که «ابلهان رومی» مانند مسیحیان از خود «ثالث ثلاثه» ایجاد کردند و شیخ جنید را «الله» و فرزند او حیدر را «ابن‌الله» خواندند. و ضمن تحسین و ستایش جنید می‌گفتند که: «او واحد (خدای) زنده است و جز او خدایی نیست [۲۶۴]»^۱. از اینجا معلوم می‌گردد که توده پیروان جنید را غلات شیعه تشکیل می‌داده‌اند یعنی کسانی که به تجسم خدا در وجود آدمیان ایمان داشتند. جنید سه سال در دیار بکر که تخته‌گاه اوزون حسن آق قویونلو بوده به‌سر برد (۸۵۷ تا ۸۸۳ هـ). اوزون حسن خواهر خویش خدیجه‌بگم را به عقد نکاح جنید در آورد. جنید به طرابوزان حمله کرد^۲ و گرچه موفق به تسخیر آن شهر نگردید، ولی حومه و پیرامون طرابوزان را غارت کرد و با غنایم فراوان و از آن جمله اسیران بسیار (۸۶۴ هـ)^۳ آنجا را ترك گفت. منابع ما (خوانند میر و دیگران) تاریخ مرگ جنید را سال ۸۶۰ هـ ذکر کرده‌اند. ولی اکنون معلوم و ثابت شده که وی در سال ۸۶۴ هـ هنوز زنده بوده.

شیخ جنید در سال ۸۶۴ هـ به یاری اوزون حسن در اردبیل ظاهر شد، ولی یاری دیگری شیخ جعفر وی را از آنجا بیرون راند. جهان‌شاه قره قویونلو از شیخ جعفر پشتیبانی می‌کرده. جنید با مریدان ترك جنگجوی و داوطلب خویش عازم «جهاد» علیه «کفار» «سرزمین چرکسان»، یعنی داغستان گشت^۴. و به اعتراض شایروانشاه خلیل‌الله اول، که غازیان جنید از تصرفات وی عبور کرده بودند، وقعی نهاد. اینان پس از گرفتن غنایم و اسیران برای گذراندن زمستان به قره باغ بازگشتند. در بهار سال بعد جنید حمله به داغستان را تجدید نمود. این بار شایروانشاه که از یاری جهان‌شاه قره قویونلو نیز بر خوردار بوده تصمیم گرفت مسلحانه با جنید مقابله کند، به‌ویژه که شیخ جعفر جنید را در نظر شایروانشاه دغلباز و فریبکار معرفی کرده بود، که خویشتن را به دروغ مرشد سلسله صفویه می‌خواند. در اوایل بهار سال ۸۶۶ هـ بر کرانه رود سمور، در جنوب دربند، میان لشکریان شایروانشاه و غازیان جنید جنگ در گرفت. غازیان جنید تار و مار شدند و خود وی درگیر و دار پیکار به تیری هلاک شد.

حیدر فرزند جنید از پناهندگی و یاری اوزون حسن آق قویونلو بر خوردار گردید و با دختر او عالمشاه بگم ازدواج کرد (ما در این دختر یونانی‌های مسیحی بوده و دسپینه خاتون نام داشته و خواهر آخرین امپراطور طرابوزان - داوید کومنن - بوده). حیدر را اکثریت

۱- فضل‌الله بن روزبهان خویبی، ص ۶۵-۶۶. ۲- پایتخت «امپراطوری» یونانی طرابوزان (۱۲۰۴ - ۱۲۶۱ م). ۳- رجوع شود به: ف. ای. آرسینسکی، «تاریخ مختصر امپراطوری طرابوزان» لنینگراد ۱۹۲۹، ص ۱۳۳ (با اشاره و استناد به نوشته مورخ یونانی قرن ۱۵ م. به نام خالکوکوندیل. خالکوکوندیل شیخ جنید را «شیخ اربیل» می‌نامد و می‌پندارد که «اربیل» (اردبیل) اسم خاص شیخ است. ۴- در قرن ۹ هجری، فقط بخش کوچکی از مردم داغستان اسلام آورده بودند.

مریدان وی به شیخی و مرشدی سلسله صفویه قبول کردند. با این وصف شیخ جعفر با استفاده از پشتیبانی جهان‌شاه قره قویونلو در اردبیل مستقر بود. ولی در سال ۸۷۲ ه. لشکریان قره قویونلو تار و مار شدند و جهان‌شاه نیز هلاک شد و متصرفات وسیع وی که آذربایجان و ارمستان و عراق عرب و مغرب ایران را شامل بود، جزئی از مملکت آق قویونلو شد (۸۷۳ ه.). شیخ حیدر پس از پیروزی اوزون حسن آق قویونلو و به یاری او توانست در اردبیل مستقر و استوار گردد (سال ۸۷۴ ه.).

در قرن نهم هجری ترکیب مریدان سلسله صفوی ویژگی و معتقدات طریقت مزبور دچار دگرگونی گردید. شیخ صفی‌الدین و شیخ صدرالدین و شیخ خواجه علی و اکثر مریدان شهری و روستایی ایشان عارفان مسالمت‌کاری بودند. ولی به میزانی که نفوذ این طریقت در میان قبایل جنگجو و صحرانشین ترک بسط یافت، قبایل و ایلات مذکور نقش روز افزونی در امور آن سلسله ایفا کردند. و ف. مینورسکی این قبایل را ترکمن، و آ. آفندیف و دیگر مورخان آذربایجانی ایشان را آذربایجانی می‌خوانند. اگر بگوییم که این قبایل صحرا نشین از ترکان غز بوده و هنوز به صورت قومی واحد تکوین نیافته بودند، دقیق‌تر و صحیح‌تر خواهد بود (مانند ایلات صحرا نشین ترک ایران در روزگار ما - یعنی قاجار و قشقای و افشار و غیره). ولی زبان ایشان واقعاً آذربایجانی بوده (یا لهجه‌های ترکی نزدیک به آذربایجانی). قبایل ترکان غز در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، در پهنه عظیم آسیای صغیر و شمال سوریه و فلات ارمستان و آذربایجان و ایران پراکنده شدند. بخشی از اینان جزء اتحادیه‌های قبایل قره قویونلو و آق قویونلو بوده‌اند.

شایان توجه است که تبلیغات مذهبی شیوخ شیعه، بیش از همه جا در آسیای صغیر که دور از مقر ایشان بود هواخواهانی یافت. در آسیای صغیر نیز در طی قرنهای نهم و دهم هجری، مانند ایران، مذهب شیعه شکل عقیدتی و دینی مخالفت لایه‌های پایین جامعه - یعنی روستاییان و توده صحرانشینان - علیه دولت فتودالی - دولت عثمانی - و در عین حال شکل و قالب مخالفت سیاسی بوده است. به این معنی که سلاطین عثمانی از بایزید اول به بعد (از ۷۹۲ تا ۸۰۵ ه. حکومت کرد) بیشتر به فتودالهای ترک و اسکان یافته روملی (بخش اروپایی ترکیه عثمانی) متکی بوده و به فتودالهای صحرانشین آسیای صغیر کمتر اعتنایی داشتند. فتودالهای اخیر الذکر ضمناً از سیاست مرکزیت‌جویی سلاطین عثمانی ناراضی بوده‌اند. هم از قرن هفتم هجری (نهضت بابا اسحق در ۶۳۷ ه) مذهب شیعه در آسیای صغیر رواج یافت. و بعدها در فاصله قرن نهم و دهم هجری، به گفته سفیران ونیز (۸۹۲/۱۵۱۴ م) چهار پنجم ساکنان آسیای صغیر شیعه بوده‌اند. جای تعجب نیست که در قرن نهم هجری، بسیاری از شیعیان

۱- رجوع شود به: F. Babinger "Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja" ص ۲۴-۲۵.

آسیای صغیر و به ویژه غزان صحرائنشین، رهبری روحانی و «ارشاد» شیوخ شیعه صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرائنشین آسیای صغیر از آن زمان تکیه گاه و نیروی اصلی سلسله صفویان بوده اند. در روایات بعدی منقول است که در آغاز امر هفت قبیله از قبایل مزبور مریدی شیخ صفویه را به گردن گرفته بودند، به شرح زیر: شاملو، روملو، اوستاجلو، تکه لو، افشار، قاجار، ذوالقدر. ولی هم از قرن نهم هجری، منابع موجود از دیگر قبایل ترك که به صفویان پیوسته بودند سخن می گویند: از قبیل، بیات و کرمانلو و بای بورتلو و صوفیان قرجه داغ و همچنین قوم ایرانی طالشان. از میان این قبیله ها، همه افراد شاملو و روملو ارشاد و رهبری روحانی شیوخ صفوی را قبول کرده بودند. ولی افراد دیگر قبایل فقط برخی به صفویان پیوستند.

نفوذ قبایل جنگجو و صحرائنشین ترك، ویژگیهای سلسله صفویه را تغییر داد. در قرن نهم هجری، هنوز میان قزلباشان برخی ویژگیها دیده می شد که نهضت های دموکراتیک خلق را در قرن هشتم و نیمه اول قرن نهم هجری به یاد می آورد. ژ. اوبن متنی را نقل کرده که می گوید در جرگه اخوت قزلباشان (بی شک فقط به هنگام لشکر کشیها) «مال تو و مال من وجود نداشت و همه ایشان هر چه داشتند باهم می خوردند»^۱. به عبارت دیگر سفره عام می گسترده اند. عرفان صوفیگری تحت الشعاع قرار گرفته بود و یا بهتر گوییم فقط بر حسب رسم و سنت بدان پای بند بودند. و تشیع جنگجویانه و «جهاد با کفار» محتوای اصلی معتقدات سلسله صفویه شده بود.

قبایل قزلباش که ارشاد شیوخ صفوی را قبول داشتند، علی الرسم، مریدان و درویشان و صوفیان نامیده می شدند ولی شیوه زندگی ایشان به هیچ وجه مشابهتی با طرز زندگی درویشان نداشت. از این صحرائنشینان دسته های غازیان داوطلب تشکیل می شده و عازم «غزوه» علیه نواحی نامسلمان گرجستان و طرابوزان و داغستان می گشتند. شیخ حیدر سازمان استوارتر و منظم تری برای ایشان ایجاد کرد. وی ایشان را مجبور کرد که به جای کلاه ترکمنی پیشین خویش، کلاهی با دوازده ترك سرخ به یاد ۱۲ امام شیعه بر سر گذارند. از آن زمان این قبایل صحرائنشین بالانحص و دیگر مریدان شیخ صفوی به طور اعم «قزلباش» نامیده شدند (به زبان آذربایجانی = کلسرخ) قزلباشان ریش می تراشیدند و سیبیل های دراز می گذاشتند و کاکلی بر سر تراشیده خویش باقی می نهادند. ایشان پیش از آغاز حرب شعار جنگی (به زبان آذربایجانی) داشتند که به صدای بلند می گفتند «ای پیر و مرشد جانم به فلان پتا».

بدین طریق سلسله صفویه در قرن نهم به اخوت جنگی صحرائنشینان ترك و گونه ای از فرقه روحانی و شوالیه گری مبدل گشت. ضمناً باید گفته شود که در فعالیت شیخ جنید و شیخ حیدر منافع سیاسی بر مقاصد روحانی و دینی تفوق بارز و آشکار داشته. و هر بار که منافع این شیخان شیعه

اقتضا می نمود، ایشان با کمال اشتیاق به یاری سلطان سنی آق قویونلو استظهار می جستند. شیخ جنید و شیخ حیدر در باطن و مخفیانه می کوشیدند تا دولت معظم شیعه‌ای که دوزمان ایشان در رأس آن قرار گرفته باشد، تأسیس کنند... بنا به گفته کاترینوزنو^۱ سفیر ونیز، اسیران مرد وزن که در طی این غزوات گرفته می شد در بازار برده فروشان اردبیل به معرض فروش گذاشته می شدند. در این جنگها قزلباشان همواره از اراضی شیروان عبور می کردند. در سال ۸۹۴ هـ شیخ حیدر به اتفاق قزلباشان خویش یاری دیگر به لشکر کشی پرداخت (به داغستان). شیروانشاه از داماد خود سلطان یعقوب آق قویونلو یاری طلبید. شیخ حیدر در طبرسران (داغستان) در پیکار با لشکریان متحد مخالفان خویش شکست خورد و «شهد شهادت نوشیده» درگذشت. لشکر یان قزلباش پراکنده شدند^۲. بنا به گفته فضل‌الله بن روزبهان: «حشر بیشماری از کبودرختان قوم طالش و سیه‌لان سیاه کوه و در تاریکی مستغرقان شاملو»^۳ در لشکر کشی شیخ حیدر به داغستان شرکت داشتند. به طوری که مؤلف مزبور می گوید، شیخ حیدر اصل «اباحت» را در میان پیروان خویش تبلیغ می کرد - یعنی اعمالی را که در شریعت حرام بوده و «قوانین خرم‌مدینان بایک» را، مشروع و جایز می شمرد^۴. از این سخنان پیداست که در میان قزلباشان افکار قدیمی خرم‌مدینان درباره مساوات اجتماعی رواج و شیوع داشته. و اینکه ساکنان قره جه داغ و طالش از صفویان پشتیبانی می کردند تصادف محض نبوده، زیرا که این دوناجیه‌کانون نهضت روستایی و خرم‌مدینی بایک بوده است. سلطان یعقوب از روی بی‌طمعی به شیروانشاه کمک نکرد و بعد وی را مجبور ساخت تا پیمانی امضا کند و خویشتن را تابع سلطان آق قویونلو بشناسد و تعهد کند که به محض نخستین اخطار به یاری وی شتابد^۵.

شیخ جنید و شیخ حیدر و سران قزلباش (بزرگان صحرائشینی که به فتودال مبدل شده بودند) مذهب شیعه امامیه داشتند. ولی در میان قشرهای پایین قزلباشان عده کثیری غلات شیعه وجود داشته. فضل‌الله بن روزبهان می گوید: بسیاری از مردم روم و طالش و سیاه کوه (قره جه - داغ در آذربایجان - ای.پ.) گرد او (جنید) جمع شدند. منقول است که ایشان وی را همچون «معبود» (خدای) خویش بزرگ می داشتند و در انجام وظایف گزاردن نماز و عبادات مسامحه

۱- کاترینوزنو ص ۴۴-۴۳. به گفته فضل‌الله بن روزبهان (ص ۷۰) به هنگام لشکر کشی حیدر به « سرزمین چرکسان» در سال ۸۹۲ هـ. وی ۶۰۰۰ اسیر گرفت و بنده کرد. [۲۶۷] ۲- حسن روملو، نسخه خطی LGPB در قهای ۱۵۶-۱۵۸ (مشروح سخن گفته)، خواند میر، چاپ بمبئی، مجلد ۳، بخش ۴، ص ۱۶-۱۸. شرف‌نامه، مجلد ۲ SPB ۱۸۶۲، ص ۱۲۷، ۱۳۳. اسکندر منشی، چاپ سنگی طهران، سال ۱۳۱۴ هـ. ق. ص ۱۶. ۳- رجوع شود به: فضل‌الله بن روزبهان خویشی، ص ۷۱. بنا به حدس مینورسکی (۱۹۰ The Supporters...) «کبودرختان» روستاییانی بوده‌اند که لباسی از پارچه کبود و نیکی که خود می یافتند به تن داشتند (چنانکه می-دایم طالشان روستاییان اسکان یافته هستند که صحرائشین و کوچی)، طالشان تنها ایرانیانی بودند که در اتحاد قزلباشان وارد شده بودند. ۴- رجوع شود به: فضل‌الله بن روزبهان خویشی، ص ۶۸. [۲۶۸] ۵- حسن روملو بیعت‌نامه تابعیت شیروانشاه را نقل کرده (مستخرج بادشاه)، برای ترجمه متن و تجزیه و تحلیل سند مزبور رجوع شود به مقاله ای. پ. پطروشفسکی « از تاریخ شیروان در پایان قرن یازدهم میلادی» ص ۸۷-۹۱.

کرده شیخ را قبله و مسجود خود می‌شمردند^۱. در این داستان ویژگیهای تعالیم غلات شیعه نهفته است. چنانکه می‌دانیم تا قرن بیستم میلادی، در آسیای صغیر پیروان فرقه افراطی (غلات) شیعه یعنی علی‌اللهی را «قزلباش» می‌خواندند^۲. شیخ حیدر ظاهراً شریک معتقدات ایشان نبوده، ولی قطع رابطه با ایشان را هم صلاح نمی‌دانسته زیرا او طلبانی که به نیروی لشکری وی می‌پیوستند بیشتر از این گروه بودند.

سلطان یعقوب آق‌قویونلو پس از هلاک حیدر اردبیل را متصرف گشت و پسران صغیر شیخ حیدر، سلطان علی و ابراهیم و اسماعیل، را دستگیر کرد (اسماعیل در آن زمان کمتر از دو سال داشت). رستم پادشاه آق‌قویونلو جانشین سلطان یعقوب (۸۹۸ تا ۹۰۴ هـ. ق حکومت کرد)، سلطان علی جوان را به اردبیل بازگرداند و امیدوار بود که در مبارزه با دشمنان خویش از وجود وی استفاده کند، ولی بعد از او بیمناک شد و تصمیم گرفت گریبان خویش را از شر او رها کند. پیکاری در نزدیکی اردبیل وقوع یافت که در آن چهار هزار تن از جنگجویان آق‌قویونلو علیه ۷۰۰ تن قزلباش وارد کارزار شدند. سلطان علی در پیکار هلاک شد. و قزلباشان وفادار و فداکار، اسماعیل خردسال را یاری کردند تا درگیلان پنهان شود (۹۰۱ هـ. ق).

در این میان وضع داخلی دولت آق‌قویونلو، که آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب و سراسر غرب ایران (تا بیابان دشت کویر) جزء آن بوده، به سبب تشدید پاشیدگی فئودالی و جنگهای خانگی میان امیران و خوانین (جنگهای فئودالی) و افزایش میزان اراضی سیورغال و موقوفه به حساب اراضی دولتی - که منجر به کسر و کاهش فاحش در آمد دولت گشته بود - سخت وخیم بود، زیرا که اراضی سیورغال و اقطاعات از حق مصونیت و معافیت مالیاتی برخوردار بوده‌اند. بهره‌کشی فئودالی نیز شدت یافت و نارضایی عامه خلق افزون گشت. قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی، وزیر سلطان یعقوب، در سال ۸۹۶ هـ. ق و پس از وی سلطان احمد، پادشاه آق‌قویونلو در سال ۹۰۳ هـ. ق کوششهایی به عمل آوردند تا اصلاحاتی در وضع استفاده از اراضی به عمل آورند (معافیت مالیاتی سیورغالها و املاک موقوفه را لغو کنند و بدین وسیله در آمد خزانة را افزایش دهند و بتوانند عوارض و تحمیلاتی را که برخلاف شریعت بوده لغو کنند و وضع عامه مردم را بهبود بخشند) ولی کوشش هردو به سبب مقاومت شدید بزرگان لشکری و روحانی با ناکامی روبه‌رو شد^۳.

عدم موفقیت این اصلاحات و افزایش مالیاتها و فشار سخت فئودالها بیش از پیش آتش تضادهای طبقاتی را تیز کرد و نارضایی عامه مردم را در قلمرو دولت آق‌قویونلو، یا به

۱- رجوع شود به: فضل‌الله بن‌روزبهان خولجی، ص ۶۷-۶۸. ۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب. ۳- در باره این اصلاحات مشروحتر در کتاب ای. پ. پتروفسکی تحت عنوان «سیاست داخلی احمد آق‌قویونلو» ص ۱۳۴-۱۵۳ سخن رفته است؛ همچنین در: V.Minorsky «The Aq Qoyunlu and Land reforms»

دیگر سخن در سراسر ایران که دستخوش جنگهای خانگی فتودالی و تجزیه طلبی امیران و خانان فتودال بوده، افزود. وضع مشرق ایران - یعنی قلمرو سلطنت تیموریان خراسان، که شامل خراسان و واحه مرو و گرگان و مازنداران و سیستان و بخش غربی افغانستان کنونی و پایتخت آن هرات بوده - بهتر نبوده است. در این مورد نیز منابع ما از افزایش مالیاتها، سوءاستفادهها و اختلاسهای دسته جمعی عاملان و مأموران مالی، عصیان فتودالان به ویژه فتودالان صحرانشین در اواخر حکومت سلطان حسین بایقرا (۸۷۵ تا ۸۹۲ هـ) که پیر و فرتوت شده علاقه به امور ملک و دولت را از دست داده بود، سخن می گویند. این همه عوامل، جمع شده به صورت يك هرج و مرج واقعی فتودالی درآمد.

در چنین وضعی قزلباشان به رغم ناکامیها و مرگ شیخ جنید و شیخ حیدر و سلطان علی، خود و امر خویش را شکست خورده نمی شمردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا باری دیگر به مبارزه علیه «سنان مرتسد»، یعنی سلاطین آق قویونلو و زان پس سلاطین عثمانی برخیزند. هنگامی که شاهزادگان مراد و الوند و محمدی، بر سر سلطنت آق قویونلو، جنگ خانگی را علیه یکدیگر آغاز کردند (از ۹۰۴ تا ۹۰۶ هـ)، این فرصت قزلباشان را دست داد. هجوم جدید قزلباشان که از حملات پیشین ایشان نیرومندتر بود در تابستان سال ۹۰۵ هـ آغاز گردید. اسماعیل دوازده ساله به اتفاق للّخویش حسین بك (از ایل شاملو) گیلان را ترك گت و وارد بیلاق ایل اوستاجلو گردید و مورد استقبال پر شوری واقع شد. اسماعیل با سیصد تن از قزلباشان به اردبیل نزدیک شد ولی از عهده تصرف آن شهر بر نیامد. امیران قبیله اوستاجلو تصمیم گرفتند به سوی مغرب - نخست به قره باغ و پس از آن به شورگل و کاغذمان و اردنجان - روند و انتظار داشتند که در آن نواحی عده ای از قزلباشان روم به ایشان پیوندند. در پایان سال ۹۰۵ هـ هفت هزار نفر از غازیان قزلباش قبایل (که بیشتر از آسیای صغیر و قرجه داغ بودند) در زیر لوای اسماعیل جوان گرد آمدند. در بیلاق اردنجان امرای ایلات جلسه ای تشکیل داده تصمیم گرفتند نخست علیه شیروانشاه اقدام به حمله کنند. و محتملاً چشم به راه ورود دسته های جدیدی از غازیان قزلباش بوده اند، زیرا که فقط در پاییز سال ۹۰۶ هـ علیه شیروانشاه به حرکت در آمدند و لشکریان وی را در جانی تارومار و شهر شماخی را تصرف کرده در بهار سال ۹۰۷ هـ شهر بادکوبه را هم مسخر ساختند^۱.

در بهار سال ۹۰۶ هـ قزلباشان لشکریان الوند را منکوب کرده وارد تبریز شدند. وزان پس سپاهیان آق قویونلو ایشان را موقتاً از تبریز بیرون راندند، ولی قزلباشان باری دیگر در

۱- مشروحتر در کتاب ای. پ. پلروفسکی، تحت عنوان «دولتهای آذربایجان در قرن پانزدهم میلادی» ص ۲۲۷-۲۳۵.

همان سال آن شهر را به تصرف درآوردند. اسماعیل صفوی که در عنفوان جوانی بود به شاهنشاهی ایران اعلام شد و بر تخت سلطنت جلوس کرد. محققان علی‌الرسم این سال را آغاز دولت صفویان می‌شمارند^۱. نخستین اقدام اسماعیل در تبریز این بود که نام ۱۲ امام شیعه را در خطبه آورد و لعن سه خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر و عثمان را درملا^۲ عام معمول داشت. حسن روملو می‌نویسد که فرمان عالی صادر شد تا در شوارع و میادین زبان به لعن ابوبکر و عمر و عثمان بگشایند و هر کس که مخالفت کند سرش از تن جدا سازند^۳.

در سال ۹۰۹ ه. غازیان شاه اسماعیل اول در نزدیکی همدان لشکریان سلطان مراد آق قویونلو را تارومار کردند. مراد به عراق عرب گریخت و تا سال ۹۱۴ ه. در آنجا پایداری کرد، ولی سرنوشت دولت او هم از سال ۹۰۹ معلوم شده بود. در همان سال لشکریان شاه اسماعیل اول قزوین و قم و کاشان و اصفهان و شیراز و کازرون را اشغال کردند و در سال ۹۱۰ ه. یزد و کرمان را به تصرف درآوردند. در فاصله سالهای ۹۱۲ و ۹۱۶ ه. شاه اسماعیل چندین بار به ارمنستان غربی و کوهستان و عراق عرب لشکر کشید و وان و بدلیس و دیاربکر و بغداد را (در سال ۹۱۴ ه.) مسخر ساخت. در مشرق ایران هر دو سلطنت تیموریان (در آسیای میانه و خراسان) فرمانبردار از بکان صحرائشین (اولوس شیبانی) شدند که محمد شیبانی خان در رأس ایشان قرار داشت (بین سالهای ۹۰۵ و ۹۱۳ ه.). در سال ۹۱۶ ه. شاه اسماعیل به خراسان لشکر کشید و در جنگ مرو (سال ۹۱۶ ه.) پیروزی قاطعی بر ازبکان کسب کرد و گرگان و بخش اعظم خراسان^۴ و سیستان را به قلمرو دولت خویش ملحق ساخت. گیلان و مازندران قبلاً مطیع وی گشته بودند. بدین طریق تأسیس و ایجاد دولت شیعه صفوی تکمیل گشت (۹۰۷-۹۱۴۹ ه.).

نهضت شیعی قزلباش در سال ۹۰۵ و سنوات بعد از لحاظ ترکیب اجتماعی شرکت کنندگان در آن بسیار پیچ در پیچ بوده است. مسلماً نقش رهبری را، در آن نهضت، بزرگان لشکری فتودال (امیران) قبایل صحرائشین و ترک زبان قزلباش داشته‌اند. در دو سال اول (۹۰۴ تا ۹۰۶ ه.) فقط امیران به اتفاق غازیان قبایل خویش در زیر لوای اسماعیل صفوی به نبرد می‌پرداختند. ژانابین نمونه‌های بسیار از شیوه رفتار بزرگان خاندانهای ایرانی را اعم از اعمال دیوان و روحانیان، که به خدمت شاه اسماعیل درآمده بودند مورد تجزیه و تحلیل قرار داده^۴. در طی سالهای بعد، چون موفقیت قزلباشان مسلم گشت، اندک اندک اکثریت قاطع و قاطبه بزرگان اسکان یافته ایرانی و از آن جمله روحانیان (علماء و فقیهان و شیوخ درویشان) و مأموران بلند پایه کشوری به شاه اسماعیل

۱- محتملاً می‌بایست سال ۹۰۶ ه. یعنی نخستین باری که اسماعیل وارد تبریز شده بود سال آغاز آن دولت شمرده شود. ۲- حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱ ۳- نواحی فیثابور و هرات و مسرو و بلخ (با حدود آبروزی) در دست ازبکان باقی مانده بود. ۴- رجوع شود به ص ۵۳ و بعد
J. Aubin «Etudes Safavides» I

پیوستند. ولی شاید این بار نیز قزلباشان چنانچه از پشتیبانی توده‌های مردم به‌ویژه روستاییان و صحرانشینان عادی برخوردار نمی‌گشتند، موفقیتی به‌دست نمی‌آوردند. دوگسروه اخیرالذکر خوگرفته بودند که منویات و تمنیات اجتماعی خویش را به نهضت‌های شیعه مربوط سازند. قزلباشان برعکس نهضت‌های شیعی قرنهای هشتم و نهم هجری، مبین منافع روستاییان و صحرانشینان عادی نبودند. سران لشکری و فتودال قزلباش فقط از پشتیبانی توده‌های مردم (به‌منظور به‌دست آوردن قدرت و کسب فتوحات) استفاده می‌کردند و عامه خلق را همچون هم‌رهن موقتی خویش می‌شمردند. ماهیت دولت صفوی قزلباشان که بر اثر مساعی قبایل صحرانشین ترک ایجادگشته بود چگونه بوده است؟ اکنون می‌توان عقیده مورخان غرب را که دولت صفویه را یک دولت ملی ایرانی می‌شمردند کاملاً مردود دانست.^۱ و. ف. مینورسکی آن دولت را مرحله سوم حاکمیت «ترکمنان»^۲ در ایران و سرزمینهای مجاور آن می‌داند.^۳ و. آ. افندیف و دیگر مورخان جمهوری آذربایجان دولت مزبور را «آذربایجانی» می‌شمارند. مامی پنداریم درستتر آن باشد که دولت صفویان را همانند دیگر امپراطوریهای متشکله از سرزمینها و اقوام و قبایل مختلف، که در قرون وسطی در قلمرو ایران از زمان خلافت عباسیان به بعد وجود داشتند، بدانیم. معیناً نقش رهبری سیاسی را در دولت صفویان - لاقلاً تا زمان اصلاحات شاه عباس اول - قبایل آذربایجانی قزلباش به‌عهده داشتند و هسته سپاهیان فتودالی از اینان تشکیل شده بوده. امیران ایشان بخش اعظم اراضی را میان خویش تقسیم کردند. مأموران عالی رتبه درباری و حکام ولایات و سرداران لشکر از میان آنان منصوب می‌گردیدند. زبان آذربایجانی در دربار و در میان لشکریان تفوق و رواج داشته (ولی در مکاتبات و اسناد رسمی زبان فارسی به‌کار می‌رفته). بزرگان ایرانی در درجه دوم اهمیت قرار داده شده بودند و مشاغل روحانی و کشوری (بیشتر در امور مالیاتی) برای ایشان باقی مانده بود. لقب شاهنشاه ایران (صفویان) حاکی از حاکمیت و برتری عنصر ایرانی در دستگاه دولت نبوده است. از زمان ساسانیان این لقب مفهوم یک سلطنت مطلقه عمومی و جهانی را می‌رسانده، همچنانکه در قرون وسطی همین مفهوم با لقب امپراطور روم و در شرق دور با لقب امپراطور چین مرتبط بوده است. مدتی مدید سرزمین مرکزی دولت صفویان همانا آذربایجان بوده است.

قزلباشان شاه اسماعیل را بسیار دوست می‌داشتند و حتی وی را به‌مقام الوهیت رسانده بودند.

۱- در این باره رجوع شود به: ای. ب. پلروشفسکی «آذربایجان در قرنهای ۱۶ و ۱۷م» مجموعه مقالاتی در تاریخ آذربایجان، باکو، ۱۹۴۹، ص ۲۴۴-۲۴۶. J. Aubin "Etudes Safavides", ص ۳۷ و بعد. ۲- کلمه «ترکمن» به‌مفهوم جمله بازمانگان ترکان غز به‌کار رفته. بخشی از اینان بعدها جزء ترکمنان و قسمتی جزء آذربایجانیان و پاره‌ای جزء قوم ترک شدند. ۳- وی دولت سلجوقیان را مرحله اول و دولت قره قویونلورا مرحله دوم حاکمیت ترکمنان در ایران می‌شمارد.

وی در میان عامه مردم نیز مقبولیت و محبوبیت داشته. یادداشتهای سیاحان و سیاسیون^۱ ایتالیایی نیز در این باره گواهی می‌دهند. روستاییان و صحرائشینان ایران و آذربایجان و آسیای صغیر تحقق آرزوها و امیدهای دیرین خویش را درباره استقرار دوران عدل و مساوات عمومی از وی انتظار داشتند. شاه اسماعیل اول، که تخت و تاج خویش را مرهون پشتیبانی عامه مردم بود، نمی‌توانست کاری برای روستاییان انجام ندهد. منابع موجود از اینکه وی در «اندیشه رعایا» بوده سخن می‌گویند ولی با جملات کلی^۲. و درباره اقدام عملی شاه به نفع رعایا یادی نمی‌کنند. البته خبری، نه‌چندان موثق، وجود دارد که شاه اسماعیل اساس مال و خراج اوزون-حسن آق قویونلو را احیا کرد و بر طبق آن میزان خراج به یک ششم محصول تقلیل یافت. ولی حتی اگر اساس مزبور هم احیا شده، مسکنی بیش نبوده. و بر روی هم اساس مال و خراج و هوارض و تحمیلات فتودالی به صورت سابق محفوظ مانده بوده.

در تألیفات موجوده چنین استنتاج شده بوده که در سازمان اجتماعی و دولتی صفویان، در مقام مقایسه بانظامات قرن نهم هجری، دگرگونیهای مهمی صورت نگرفته و مشهود نبوده است. و آنچه به طور کلی و اصلی تغییر یافته همانا ترکیب گروه رهبری سیاسی طبقه فتودال - یعنی بزرگان لشکری - بوده است^۳. ژ. اوپن مخاطر نشان کرده که شخص شاه اسماعیل اول نیز گرایش به اصلاحات اجتماعی نشان نمی‌داده و این نکته که در دیوان اشعار اسماعیل، کوچکترین اشاره‌ای که حاکی از علاقه او به این موضوع باشد وجود ندارد، خود دلیل برگزیده بالاست. بزرگان لشکری (امرای قزلباش) و علماء و مأموران دولتی که به صفویان پیوسته بودند نفعی در تغییرات جلدی سازمان اجتماعی ایران نداشتند. اینان از حسن توجه عامه مردم به نفع خویش استفاده کردند، ولی پس از پیروزی شاه اسماعیل اقداماتی به عمل آوردند که حتی المقدور همه چیز به صورت قدیمی باقی و برقرار بماند.

یکی از نتایج مهم پیروزی قزلباشان این بود که مذهب شیعه امامیه جعفریه (به نام امام جعفر صادق، یا مذهب اثنی عشریه، یادآورده امامی) مذهب رسمی قلمرو دولت صفویه اعلام شد. نخستین باری بود که این اقدام در سراسر ایران به عمل آمد و مجری شد. همه جا خطبه شیعی و لعن سه خلیفه اول معمول گشت. شاه اسماعیل شخصاً مراقب بود که مردم بلندتر لعن کنند و غالباً می‌گفت: «بیش باد، کم مباد»^۴.

توجه به مذهب سنت و جماعت در ایران هنوز تاحدی در میان علما و بزرگان و شهریان

۱- رجوع شود به یادداشتهای آفجوللو (س ۱۱۵) و یادداشتهای بازرگان مجهول‌الاسم و نبزی (س ۱۸۹ و بعد ۴- خواندمیر، مجلد ۳، بخش ۴، ص ۳۵. ۳- رجوع شود به: ای. ب. پطروشفسکی «تاریخ مختصر مناسبات فتودالی در آذربایجان و ارمنستان» فصل ۲. ۴- «بیش باد، کم مباد» مقصود از آن، «لعن» است که پیش باد و کم مباد.

استوار بود. برخی از سنیان به نزد سلطان عثمانی و یا خان ازبک گریختند و این هردو را تحریر می کردند که به دولت صفویان حمله کنند. سنیان در بعضی نقاط مقاومتی - که غالباً غیر فعال بوده - ابراز داشتند. این مقاومت بیرحمانه سرکوب شد. در اصفهان و شیراز و کازرون و یزد و دیگر شهرها اعدامهای دسته جمعی و شکنجه سنیان به عمل آمد. ولی بخش بزرگی از شهریان و بسیاری از فقیهان سنی به مذهب شیعه در آمده جان خویش را نجات دادند. فقیهان شیعه و یا فقیهانی که به مذهب شیعه گرویده بودند همه مقامات و مشاغل روحانی را اشغال کردند. بنا به گفته حسن روملو عده کسانی که اندک اطلاعی از الهیات و فقه شیعه داشتند اندک و تعداد کمی که در این موضوعها در دست بوده نیز قلیل بوده است.^۱ این خبر دال بر آن است که در آن زمان تشیع بیشتر همچون پرچم نهضت سیاسی و یا اجتماعی علیه فرمانروایان پیشین (سنیان) مورد علاقه مردم بوده. در تبریز که تختگاه دولت صفوی بوده قاضی نصرالله زیتونی با جد و تعصب تمام به ترویج تشیع پرداخت و شخصاً هر روز در موضوع الهیات امامیه (کلام) و حقوق شیعه (فقه) درس می داد. «شرایع الاسلام» شیخ نجم الدین حلی که در قرن هفتم هجری، می زیسته بهترین کتاب در مذهب شیعه شناخته شده بود.

به رغم آنکه اکثر قزلباشان شاه اسماعیل، اصلاً از مردم آسیای صغیر بوده اند وی نتوانست آن سرزمین را تصرف کند. در سال ۹۱۷ ه. در آسیای صغیر قیام عظیم شیعیان محلی (صحرائشینان و روستاییان) علیه سلطان عثمانی بایزید دوم، وقوع یافت. شخصی صحرائشین از ایل تکه لو (از ناحیه تکه ایلی، در جنوب آسیای صغیر) که خود را «شاه قلی» (بنده شاه اسماعیل) می نامیده در رأس قیام کنندگان قرار گرفت. دشمنان قزلباشان این لقب را تحریف کرده به صورت «شیطان قلی» (بنده شیطان) در آوردند. سلطان عثمانی ناگزیر برای اطفاء نایره این شورش، سپاهی عظیم گرد آورد. در نبردی که بررود کیوکچای، بین سیواس و قیصریه در گرفت، خادم پاشا صدر اعظم عثمانی و بهروایتی خود شاه قلی نیز هلاک شدند.

پس از اطفای نایره قیام، باقیمانده شورشیان که جان از معرکه بهدر برده بودند به قلمرو دولت صفویان گریختند. شاه اسماعیل اول به قیام قزلباشان آسیای صغیر کمک نظامی نکرد و مهاجران آسیای صغیر را که وارد تبریز شده بودند به سردی پذیرفت. توجه این رفتار تا حدی در آن است که شاه مایل نبود کار را به قطع رابطه آشکار با بایزید دوم (که وی نیز مایل به جنگ با شاه اسماعیل نبوده) بکشاند. ولی علت اصلی آن بود که در میان شیعیان آسیای صغیر عده کثیری غلات شیعه، که نماینده معتقدات لایه های پایین خلق بودند، وجود داشتند. شخص شاه و سران فتودال قزلباش باطناً از این همراهان موقتی (به علل اجتماعی و مذهبی) بیمناک بودند

۱- در کتاب ن. د. میکلوخو - ماکلای، تحت عنوان «تشیع و سیمای اجتماعی آن» مشروحتر سخن رفته.

۲- حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱.

و نمی‌خواستند تا آخر کار از ایشان پشتیبانی کنند. و چون احتیاج به‌همراهان رفع شد، شاه از ایشان برید و حتی غلات شیعه را مورد تعقیب و ایذا قرار داد، گرچه رفتار وی در مورد ایشان مانند اقداماتی که علیه سنیان به‌عمل می‌آورد، بیرحمانه نبوده است. پس از آنکه سلطان سلیم اول یاوز (مهیّب) (از ۹۱۸ تا ۹۲۷ هـ) جانشین بایزید دوم، به‌قتل‌عام شیعیان آسیای صغیر پرداخت، و به‌شاه اسماعیل اول اعلان جنگ کرده، لشکریان وی را در دشت چالداران شکست داد (اول رجب ۹۲۰ هـ)؛ آسیای صغیر بالکل از دست صفویان به‌در شد. گرچه بعد از آن هم قیامهایی در تحت لوای تشیع در آسیای صغیر در سراسر قرن شانزدهم میلادی، و نیمه اول قرن هفدهم میلادی، وقوع می‌یافت. چون مذهب شیعه امامیه در ایران مذهب دولتی شد، صورت پیشین خویش یعنی «عقیده توده‌های مردم بودن» را از دست داده به‌تکیه‌گاه فتوادلیم مبدل گشت [۲۶۹]. دولت صفوی اسماً حکومت روحانی دولت «جهانی» (از لحاظ نظری) شیعیان بود. و شاهنشاه در آن دولت نه تنها واجد قدرت سیاسی بلکه حکومت روحانی نیز بود و همچون خلف محمد (ص) و علی (ع) رئیس روحانی شیعیان امامیه نیز شمرده می‌شد (زیرا که بنا به آنچه که از قرن نهم هجری، شایع شده بوده اصل و تبار صفویه به‌امام هفتم موسی - کاظم می‌رسیده) و جانشین موقت امام «غایب» دوازدهم محمد مهدیش می‌شناختند که چون مهدی باری دیگر ظهور کند زمام حکومت را به‌وی تسلیم خواهد نمود... یک علامت دیگر حکومت روحانی این بود که شاهان صفوی و اسلاف ایشان بالوراثه لقب شیخ، بزرگ سلسله صفویه، را دارا بودند. بدین سبب سفیران و سیاسیون و بازرگانان و سیاحان اروپایی علی‌الرسم شاه را «صوفی کبیر» می‌خواندند. بزرگان فتودال لشکری و لشکریان صفی و عادی صحرائین قبایل قزلباش کماکان «صوفیان» و «درویشان» و «مربدان» صفویه که «شیوخ» و «مرشدان» سلسله بودند، نامیده می‌شدند. و حال آنکه شاهان صفوی و قزلباشان هیچ وجه تشابهی با صوفیان و درویشان پیشین نداشتند و رسوم و قواعد زندگی ایشان را مرعی و مجری نمی‌کردند و هیچ یک از ایشان از «فقر» حتی یادهم نمی‌نمود و افکار صوفیانه هم بالکل به‌فراموشی سپرده شده بود^۱.

۱- هامل «کمیای مسکوی» انگلیسی به نام آنت جنکینسون (۱۵۶۱ م) شیوه زندگی عیدالله خان استاجلو بکلر یک (حاکم شیروان را که یکی از بزرگان قزلباشی بوده چنین وصف می‌کند «وی قامتی متوسط و منظری مهیب و لباس یربها و بلندی از ابریشم به‌من داشته که مرواریددوزی و جواهر نشان بود.» کف خیمه او به‌قابهای گرابها مفروش بود. وقت ناهار ۱۴۰ نوع غذا ۱۵۰ ظرف میوه و شیرینی یعنی بر روی هم ۲۹۰ ظرف چیده. او «شب‌نامی خوابد و با زنان (= کنیزان حرم) که ۱۴۰ نفرند به‌عیش و نوش می‌پردازد و بیشتر ساعات روز را می‌خوابد. جنکینسون به‌فرمان او به‌اتفاق عده کثیری از بزرگان دربار وی درشکار با باز و تفریحات گوناگون شرکت جست. جنکینسون در باره قزلباشان (که ایشان را به‌خطا ایرانی می‌داند) چنین می‌گوید «آنان مغرور و جسور و دلیرند و خود را بهترین قوم می‌شمارند، چه از لحاظ مذهب و چه از نظر زهد و تقوی... و دیگر سنات. آنان جنگجویند و اسبان زیبا و ستام و لکام خوب اسبان را دوست می‌دارند، آتشی مزاجند، محیل و بیرحمند.» (رجوع شود به مجموعه «سیاحان انگلیس در دولت مسکو در قرن شانزدهم میلادی» ترجمه از انگلیسی توسط پ.و. کوتیه-لنینگراد (۱۹۳۷) ص ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۳).

در قرن دهم هجری، سلسله صفویه را می‌بینیم که عقیدهٔ تصوف در آن دچار فساد کامل گشته و از همهٔ افکار آن فقط تعصبات شیعی باقی مانده که به‌مثابهٔ لفافهٔ عقیدتی در جنگها علیه دولتهای سنی یعنی ترکیه عثمانی و خان نشینهای ازبک آسیای میانه به کار می‌رفته. حتی وجود سلسله و طریقت صفویه نیز در قرن دهم، در واقع، جز اسمی بی‌مسمی نبوده است. ولی حکومت شاه صفوی این اسم بی‌رسم را هم گرامی می‌شمرده، زیرا که به یاری آن خدمت قزلباشان به‌شاه همچون اطاعت مریدان نسبت به شیخ و مرشد خویش محسوب می‌گشته، و این اطاعت بنا به قواعد طرائق درویشی می‌بایست نامحدود و کورکورانه و بی‌چون و چیرا باشد. بسیاری از بزرگان قزلباش لقب خلیفه (به معنی «جانشین شیخ») داشتند و نخستین جانشین شاه، که شیخی برای ادارهٔ امور طریقت صفویه بوده، «خلیفه الخلقاء» خوانده می‌شده. این مقام یکی از محترمتین مشاغل دولت بوده و تا زمان سقوط دودمان صفوی وجود داشته. چون دودمان صفویان سقوط کرد آن اسم بی‌رسم طریقت صفوی نیز نابود شد و حتی حکومت روحانی نیز در قرن دهم هجری، فقط از لحاظ حقوقی اسمی بی‌رسم بوده. در واقع و نفس الامر دولت صفوی نیز مانند دولتهای دیگری که پیش از آن در فاصلهٔ قرنهای چهارم و نهم هجری، وجود داشتند، یک دولت غیر روحانی لشکری و فئودالی بوده است. طریقت صفویه هم در قرن دهم دیگر هیچ‌وجه مشترکی با شهریان نداشته. در قرنهای دهم و یازدهم و دوازدهم هجری، پیشه‌وران و بازرگانان شهری ایران بیشتر پیرو طرائق شیعی و صوفی حیدریه و نعمت‌اللهیه بوده‌اند. بسیاری از سیاحان اروپایی به این نکته اشاره کرده‌اند.

ترویج مذهب شیعهٔ امامیه [۲۷۰] به‌مثابهٔ مذهب دولتی و به‌ویژه ترویج لعن سه‌خلیفهٔ نخستین (که برای سنیان از این توهین آمیزتر چیزی وجود نداشته) و اعدام و ایذا و تعقیب اهل سنت و جماعت، مناسبات ایران را در زمان صفویان با دولتهای همسایهٔ سنی مذهب، یعنی با ترکیه عثمانی که در آن عهد مقتدر بوده، و خان‌نشین کریمه و خان نشینهای ازبک ماوراءالنهر و خوارزم، سخت تباه و خراب کرد. و گرچه در جنگهای ایران با دولتهای یاد شده، در قرنهای دهم و یازدهم هجری، دشمنی مذهبی سنیان و شیعیان نقشی تابع و ثانوی داشته، معیناً این خصوصیت رنگ زنده‌تری به‌جنگ می‌بخشیده و طرفین مرتکب بیرحمیهای بسیار می‌شدند. فقیهان سنی آسیای میانه و ترکیه عثمانی (برای نخستین بار در تاریخ اسلام) برده‌ساختن و فروختن شیعیان و حتی سادات را در بازارهای برده‌فروشان جایز شمردند. از قرن دهم هجری، پروزی تشیع در ایران کمتر و تزییقات تعصب‌آمیز ایشان نسبت به سنیان بیشتر از خارج سبب افزایش نفرت و

۱- رجوع شود به: «مذکر الملوك» متن ارس، ودهای ۲۹۵-۳۰۵ ترجمهٔ انگلیسی ص ۵۵، باحواشی و. ف. مینورسکی، ص ۱۲۵.

کینه، نسبت به شیعیان گردید. و این خود باعث گشت که روابط فرهنگی ایران با آسیای-میانه و دیگر سرزمینهای سنی نشین قطع شود. و انعکاس نامساعدی در زندگی فکری و فرهنگی کشور داشته باشد.

پایان

توضیحات