

تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی^۱

حسین عبدی^۲
سید مهدی زرقانی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۴

تاریخ تصویب: ۹۷/۵/۱۳

چکیده

رابطه متعارض و چندبعدی حوزه‌های تشیع، تصوف و سلطنت در دوره صفویه، سبب شکل‌گیری گفتمان‌ها، گزاره‌ها و کنش‌های گفتمانی خاصی در آن دوران شده است. این رابطه حول محور تلاش برای کسب مشروعیت سیاسی و اجتماعی و با هدف تثبیت نظم گفتمانی مطلوب شکل گرفته است. در این بین، می‌توان ردیه‌های اعتقادی صوفیه و روحانیت شیعی را رسانه‌هایی سیاسی و عقیدتی با هدف بیرون‌راندن گفتمان رقیب از میدان مشروعیت سیاسی و اجتماعی دانست. در این نوشتار می‌کوشیم نوع مواجهه ردیه‌های فارسی بر تصوف را در دوره صفویه با گفتمان‌های پیرامون تصوف بررسی کنیم. این تحلیل در دو

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.17853.1429

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران.

hosein.abdi91@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول).

zarghani@um.ac.ir

سطح متنی و فرامتنی انجام می‌شود. در تحلیل متن با استفاده از ابزارهای زبان‌شناسی انتقادی، در پی شناخت گزاره‌ها و شگردهای اقناعی و جدلی متون در مواجهه با تصوف و صوفیه بوده‌ایم و در تحلیل فرامتنی کوشیده‌ایم ساختارهای تاریخی مؤثر بر رویکرد مؤلفان و رابطه متون را با سازوکارهای مؤثر تاریخی بررسی کنیم. از منظر این نوشته، مؤلفان ردیه‌ها کوشیده‌اند با شگردهایی چون تخریب شخصیت مشایخ و بافت‌زدایی از معارف صوفیه، به بیگانه‌سازی گفتمان‌های حول محور تصوف و بازتولید فاصله ایدئولوژیک بین تصوف و تشیع بپردازند. گزاره گفتمانی عمده این رساله‌ها، نفی هرگونه رابطه تاریخی و معرفت‌شناختی بین تصوف و تشیع است. رویکرد معتدل برخی نخبگان آن دوران را در انتقاد از تصوف می‌توان تلاشی برای تثبیت نظم گفتمانی مطلوب با تقسیم تصوف به دو قطب منفی و مثبت دانست.

واژه‌های کلیدی: تصوف، صفویه، ردیه‌نویسی، تحلیل انتقادی

گفتمان، روحانیت شیعی.

مقدمه

سابقه ردیه به مثابه یک ژانر به ایران باستان بازمی‌گردد. در سرتاسر دوره اسلامی نیز گروه‌ها و فرقه‌های فکری و عقیدتی، ردیه‌های فراوانی علیه یکدیگر نوشته و هریک با پیروی از قواعد نوشتاری و کلامی خاصی اهداف گفتمانی خاص خود را دنبال کرده‌اند. در دوره صفویه، ردیه‌نویسی علیه تصوف به زبان فارسی و عربی گسترش چشمگیری یافت که تحلیل گفتمانی آن‌ها مسئله اصلی مقاله حاضر است. پیکره متنی مقاله، دوازده رساله است که به زبان فارسی در دوره صفویه نوشته شده است. برای تحلیل گفتمان، از ابزارهای معرفی‌شده سیمپسون، جفریز و برخی تمهیدات بلاغی-بیانی دیگر بهره گرفتیم که به روشن شدن ابعاد مسئله ما کمک می‌کند. بررسی رابطه متن و بافت تاریخی که متون در آن شکل گرفته، مسئله دیگر ماست که پاسخ بدان و پرسش نخست مقاله کلیت معناداری را شکل می‌دهد که ما از آن به تحلیل گفتمانی تعبیر می‌کنیم. بدین ترتیب پرسش‌ها به قرار زیر است.

۱. ردیه‌های ضدتصوف عصر صفویه در چه نظم گفتمانی پدید آمده و رابطه آن‌ها با نظم مذکور چگونه است؟
۲. نویسندگان ردیه‌ها از چه تمهیدات بیانی - بلاغی برای تثبیت گفتمان مورد نظرشان و به حاشیه راندن گفتمان رقیب بهره گرفته‌اند؟

پیشینه پژوهش

تعداد مقالات و کتاب‌هایی که درباره نزع فقها با صوفیه نوشته شده بیشتر از آن است که بتوان به همه آن‌ها در این مقاله اشاره کرد، اما از جمله پژوهش‌هایی که به‌طور مستقیم با موضوع این مقاله ارتباط پیدا می‌کند، فصلی از کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست (۱۳۸۹) است که در آن به معرفی و بازشناسی متون ضدتصوف در دوره صفویه پرداخته شده و پس از آن ملک‌زاده (۱۳۸۹) به سراغ محتوا و زمینه‌های تاریخی نگارش برخی ردیه‌های ضدتصوف در دوره صفویه رفته است. بررسی سیر نزع صوفیه با روحانیت در عصر صفوی و ارتباط آن با جریان‌های تاریخی و سیاسی نیز توجه کیومرث قرقلو (۱۳۸۳) را به خود جلب کرده است. چنان‌که آندره نیومن نیز در مقاله‌ای به سراغ همین موضوع رفته است. سرانجام به پایان‌نامه بابایان (۱۹۹۳) می‌رسیم که سعی کرده است روند افول صوفیه قلباش را ترسیم کند. وجه تمایز مقاله حاضر در پیکره متنی مورد بررسی (ردیه‌های فارسی ضدصوفیه در عصر صفوی) و در مبنای نظری انتخاب شده (تحلیل گفتمان) است.

۱. ردیه بر تصوف به مثابه یک ژانر

ردیه به مثابه ژانر، پیشینه‌ای کهن در ادبیات ایرانی دارد، اما در این مقاله به ردیه‌هایی می‌پردازیم که در دوره صفویه، بر ضد تصوف و به زبان فارسی نوشته شده است. ردیه‌های مذکور را می‌توان در دو گروه اصلی رده‌بندی کرد. نخست رساله‌هایی که با موضع‌گیری تندوتیز در برابر گفتمان تصوف قد علم کرده‌اند و به چیزی کمتر از حذف یا دست‌کم به حاشیه‌راندن آن خرسند نیستند و دوم، رساله‌ها یا نوشتارهای ضمنی که رویکرد انتقادی معتدل‌تری در پیش گرفته‌اند. از نمونه‌های گروه نخست می‌توان به سه رساله سلوة الشیعه (۱۳۷۴)، تسلية الشیعه (دست‌نویس شماره ۳۳۰۶) و اصول فصول التوضیح (۱۳۸۹) اشاره

کرد. نویسنده دو رساله نخست میرلوحی و مؤلف رساله سوم ناشناخته است که گمان می‌رود همین میرلوحی باشد. میرلوحی از نخستین علمای شیعه این دوره بود که ضمن تبحر در فلسفه و علوم دینی، علم مخالفت با گفتمان تصوف را بردوش می‌کشید. آن‌طور که جعفریان (۱۳۸۹، جلد اول: ۵۶۱) توضیح می‌دهد، گویی ملا محمدطاهر قمی (ف ۱۰۹۸) ردیه‌ای بر تصوف نوشته و محمدتقی مجلسی (ف ۱۰۷۰) به ایرادات او پاسخ داده است. متن کامل این مجاوبات در دست نیست، اما به نظر می‌رسد میرلوحی خلاصه آن‌ها را در توضیح‌المشربین آورده که متأسفانه این کتاب نیز از بین رفته و دو خلاصه از آن باقی مانده که همین اصول فصول التوضیح و سلوة‌الشیعة میرلوحی است. رساله تسلیة‌الشیعة نیز صورت مفصل‌تر همان سلوة‌الشیعة است. میرلوحی رساله دیگری هم با نام ادراء‌العاقلین در رد صوفیه نوشته است (دست‌نویس شماره ۳۸۹). میزان مخالفت او با گفتمان تصوف چندان شدید و غلیظ بود که حتی خواندن داستان ابومسلم را جایز نمی‌دانست؛ زیرا در دوره صفویه جزو داستان‌های صوفیانه به‌شمار می‌رفت. محمدطاهر قمی (ف ۱۰۹۸) از دیگر عالمان دینی این دوره بود که رساله تحفة‌الاخیار (۱۳۶۹) را در رد صوفیه نوشت. رساله مذکور شرح قصیده مونس اوست؛ قصیده‌ای در ستایش حضرت علی (ع) و رد صوفیه و فلاسفه. علاوه بر میرلوحی، محمدطاهر قمی هم رساله‌هایی در رد تصوف نوشته است. او که امام جمعه قم و عالمی صاحب نفوذ در دربار صفویه بود، دو وجه شاخص فکری داشت: گرایش به اخباریگری و ضدیت با تصوف. از این میان، وجه دوم او را در مقابل فیض کاشانی و محمدتقی مجلسی قرار می‌داد. دو رساله هدایة‌العوام (دست‌نویس شماره ۱۷۷۵) و در رد صوفیه (۱۳۷۶) به احتمال خیلی زیاد از اوست. محمدباقر مجلسی (ف ۱۱۱۰)، برخلاف پدرش و شاید متأثر از موقعیت شیخ‌الاسلامی خود در عین‌الحیوة (۱۳۸۲) فصلی مستقل را به جدال با صوفیه پرداخته و در دیگر بخش‌های کتاب نیز برخی آداب صوفیه مثل چله‌نشینی را به باد انتقاد گرفته است. علاوه بر این‌ها، کشیش نومسلمانی به نام علی قلی جدیدالاسلام هم در راستای منویات علمای اخباری عصر، در نوشته‌های خود به نقد اندیشه‌های فیلسوفان و صوفیان مسلمان پرداخته و فلسفه و تصوف را میراث تقلیدی سنت مسیحی قلمداد می‌کند که وارد حوزه اسلامی شده است.

نوشتارهای گروه دوم موضعی نرم تر داشته است و از آنجا که نویسندگان آن‌ها اغلب تعلق‌خاطری به تصوف داشته‌اند، تصوف را به‌مثابه گفتمانی خاکستری می‌بینند که جنبه‌های مثبت و منفی دارد؛ برای مثال محسن فیض کاشانی (ف ۱۰۹۱)، هم‌گرایش‌های عرفانی داشته و هم در دو رساله *الانصاف و المحاکمه* (۱۳۷۱) به نقد تصوف می‌پردازد. اولی در بردارنده دیدگاه‌های انتقادی او درباره گفتمان‌های عصر صفوی و از آن جمله تصوف است و دومی، آن‌طور که از سیاق بحث برمی‌آید، پاسخ ضمنی فیض به پرسش‌هایی درباره نسبت دو گفتمان فقه و تصوف است که در بردارنده نگاه انتقادی او به تصوف است. در مجموع، فیض به جنبه معرفتی و سلوک فردی تصوف با دیده قبول می‌نگرد، اما معتقد است بُعد اجتماعی آن کاستی‌های فراوانی دارد. آثار علمی او متأثر از حوزه‌های فکری فلسفه، فقه و عرفان است و در دوره‌های پایانی حیات علمی خود به‌نوعی اخباریگری معتدل‌گرایش یافته است. محمدباقر مجلسی (ف ۱۱۱۰) از دیگر عالمان دینی است که در رساله *جواب مسائل ثلاث* (۱۳۸۹) انتقادهایی بر تصوف وارد می‌کند، اما کلیت آن را رد نمی‌کند. این رساله در واقع پاسخ مؤلف است به سه پرسش درباره مشروعیت حکیمان، اصولیان و صوفیان. درباره صحت انتساب این رساله به مجلسی تردیدهایی وجود دارد، اما به احتمال خیلی زیاد از اوست (جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۹۳). پیکره متنی پژوهش حاضر، همین رساله‌ها و کتاب‌هاست.

۲. نظم گفتمانی ایران عصر صفوی

چنان‌که می‌دانیم گفتمان، کلیتی ساختاریافته از عناصر مختلف است که با مفصل‌بندی خاص خود شکل گرفته است. بر این اساس، در گفتمان چندین مؤلفه وجود دارد که با یکدیگر ارتباط اندام‌واری دارند و مفصل‌بندی آن‌ها با یکدیگر معنا و هویتی تازه برای تک‌تک آن مؤلفه‌ها ایجاد می‌کند که ممکن است در بیرون آن گفتمان پذیرفته شود. غرض ما هم از نظم گفتمانی نسبت میان گفتمان‌های موجود در جامعه عصر صفوی است. شرط لازم تحلیل گفتمان دست‌یافتن به نظم گفتمانی حاکم بر بافتی است که «اثر» در دل آن پدید آمده است، اما بررسی نظم گفتمانی حسب مسئله پژوهش، ابعاد و سطوح متفاوتی را در بر می‌گیرد. در این مقاله تنها به آن بخش از نظم گفتمانی ایران عصر صفوی

می‌پردازیم که به ردیه‌ها مربوط است و با ظرفیت یک مقاله تناسب دارد. سه گفتمان اصلی ایران عصر صفوی عبارت‌اند از: تصوف، تشیع و سیاست. گفتمان‌های دیگری مثل علمی، اقتصادی، نظامی، هنری و خرده‌گفتمان‌ها در سایه مناسبات قدرتی شکل گرفتند که سه گفتمان مذکور پدید آورده بودند. بدون اینکه بخواهیم در زوایای پیچیده مناسبات میان سه گفتمان مذکور در پیچیم، مطالبی را درباره نظم گفتمانی فوق مطرح می‌کنیم، آن قدر که به موضوع مقاله مربوط می‌شود و مجال تنگ مقاله اجازه می‌دهد.

۲ - ۱. تعامل گفتمان سیاسی و مذهبی

شاه اسماعیل صفوی دریافته بود که برای تشکیل قدرتی در مقابل عثمانی‌ها و نیز متفاوت از سنت خلافتی ایران کلاسیک، به تأسیس سلطنتی شیعی نیاز دارد که پشتوانه شرعی آن برعهده روحانیت شیعه باشد. از اینجا پیوند میان دو گفتمان سیاسی و مذهبی شدت گرفت، اما چگونگی رابطه عالمان دینی و اصحاب دربار، محل بحث و مناقشه بود. برخی علما رویکرد تعامل با دربار صفویه را برگزیده بودند و مشروعیت نسبی آن را به رسمیت می‌شناختند. برخی دیگر نیز مخالف این رابطه بودند؛ بنابراین، رابطه دو نهاد گفتمان‌ساز «دربار و مدرسه» در سرتاسر دوره صفویه یکسان نماند. در دوره شاه طهماسب و با حضور محقق کرکی اداره امور عرفی با شاه بود و اداره امور شرعی با مجتهد. اگرچه شاه در امور عرفی نیز مشروعیت خود را از مجتهد می‌گرفت.

شاه اسماعیل دوم به تسنن گرایش داشت، اما سرانجام در مقابل فقها مجبور شد عقب‌نشینی کند. شاه‌عباس نیز در اداره امور اقتدار سیاسی خاصی داشت و قدرت فقها را محدود می‌کرد. در دوره شاه‌عباس دوم، شاه سلیمان و سلطان حسین نیز رابطه «سلطان و عالم» مستحکم‌تر شد و به همان نسبت قدرت فقها افزونی گرفت. اگرچه حتی در این دوره تصمیم‌های مهم برعهده شاه و درباریان بود (جعفریان، ۱۳۸۹، جلد اول: ۱۱۹-۱۲۳).

هنگام سخن گفتن از عالمان دینی، بی‌درنگ فقها در برابرمان پدیدار می‌شوند. اگر گوشمان را بر دیوار تاریخ بگذاریم، در فضای مباحث و مجادلات فقهی دوره صفویه دو صدای اصلی شنیده می‌شود: اصولیان و اخباریون. صدای نخست، فقیه را وارد متن مناسبات سیاسی زمانه می‌کند و او را به واکنش درباره مسائل و موضوعات روز وامی‌دارد. چهره

برجسته این جریان در ایران قرن دهم و یازدهم محقق کرکی است که در طرح مباحث فقهی اقتدار و روش خاص خود را داشت. او به پاره‌ای از مسائل نوین زمان خود چون نماز جمعه و خراج که متأثر از مناسبات سیاسی-دینی زمان بود، توجه کرد. در این بین، زمینه‌های جدی شکل‌گیری نظریه ولایت فقیه نیز در آرای او دیده شد و فقهای چون شیخ بهایی، میرداماد و فاضل هندی از او متأثر بودند.

فقیه اصولی برجسته دیگر محقق اردبیلی بود که در فقه سیاسی شیعه، به همکاری نکردن فقیه و دستگاه سلطنت قائل بود و بدون توجه به آرای دیگران در آن دوره به رویه اجتهادی خود تکیه داشت. فقهای چون محقق سبزواری و حسین بن زین‌الدین عاملی به نظرات او تأسی داشتند. شیوه اجتهادی غالب در قرن دهم و یازدهم از آن این دو چهره بود و فقها اغلب با اسلوب فقهی آن‌ها بحث می‌کردند (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۲۸ - ۳۳۱).

صدای دوم از حنجره اخباریون برمی‌آمد. اخباریگری با نام محمدامین استرآبادی و تألیف مهم او *فوائد المذنبه* مشهور بود. در این مکتب تنها راه و منبع شناخت، احکام و سنت و احادیث پیامبر و اهل بیت است. این تفکر به تدریج در عالم اسلام گسترش، و به سطح بالایی از مقبولیت اجتماعی دست یافت، اما در دوره‌های قاجاری و پس از آن به تدریج میدان را به نفع رقیب ترک کرد. فقهای اخباری را می‌توان به دو گروه معتدل و افراطی تقسیم کرد. چهره‌هایی چون شیخ یوسف بحرانی، فیض کاشانی و ملا خلیل قزوینی در زمره اخباری‌های معتدل، و برخی پیروان استرآبادی چون سلیمان ماحوزی بحرانی از اخباریون افراطی بودند (جناتی، ۱۳۷۲: ۳۴۰-۳۴۵). رابطه فقیه اصولی و دستگاه سلطنت اغلب مبتنی بر همکاری مشروط و نیابت سلطان از فقیه شکل می‌گرفت. این مسئله از محورهای برخی مجادلات عقیدتی در دوره صفویه بود. برخی برآنند که حمایت ایدئولوژیک صفویه از اخباریگری از عوامل گسترش این مکتب بوده است (آل سید غفور، ۱۳۸۴: ۶۰)؛ بنابراین، همیشه طیفی از علما موافق پیوند سیاست و دیانت بودند و طیفی خود را از این آب گل‌آلود برکنار می‌داشتند.

نگاه مثبت به مسئله تعامل فقیه با سلطان در فقه سیاسی شیعه در دوره صفویه نتایج ملموسی داشت. روحانیت در این دوره در معادلات سیاسی نقش برجسته‌ای داشتند که سبب شکل‌گیری نوعی دیوان‌سالاری دینی با محوریت علما می‌شد. نظریه سیاسی

روحانیت در این دوره اداره امور عرفی را به دستگاه سلطنت واگذار کرد. در این میان، متولی امور شرعی در سطوح متفاوت مجتهدان بودند و این نوع تقسیم قوا زمینه‌ساز شکل‌گیری یا تداوم مناصب و مسئولیت‌های خاصی شد که به مجتهدان و روحانیت واگذار می‌شد. در سطوح بالای هرم اجتماع، مناصب «شیخ‌الاسلام»، «صدر» و در اواخر صفویه «ملاباشی» قرار داشت و در سطوح پایین‌تر، «قضاوت»، «امامت جمعه و جماعت»، «تولیت اوقاف» و برخی مناصب دیگر دیده می‌شد.

حضور روحانیت در متن مناسبات قدرت، آنان را به اظهار نظر در زمینه مسائل مهم ترغیب می‌کرد. میراث این حضور فعال، تألیفاتی است که در زمینه نقد و تحلیل برخی پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی زمان نوشته شد. بخشی از این میراث ردیه‌هایی است که علیه جریان‌های عقیدتی، فرهنگی و سیاسی معارض یا رقیب چون صوفیه و حکما یا مسیحیت نگاشته شد. بخش دیگر رساله‌هایی است که نوعی فکر و نظریه سیاسی درون آن‌ها بود. از مهم‌ترین این رساله‌ها می‌توان به *روضه الانوار* محقق سبزواری، *آئینه شاهی* محسن فیض، *مهم‌الثواقب* کمره‌ای و *قواعد السلاطین* عبدالحسین عاملی اشاره کرد. رساله‌هایی دیگری هم در باب نماز جمعه و خراج نوشته شد که سطحی از نظریه سیاسی را داشتند.^۱ همچنین برخی موضوعات مهم عصر مثل غنا، داستان‌خوانی و رواج مصرف تنباکو، فقها را به نوشتن کتاب و رساله ترغیب می‌کرد.^۲ ضمن اینکه در برخی آثار روحانیون انتقادهایی از نظام سیاسی و اجتماعی ایران دیده می‌شود؛ مانند *مهم‌الثواقب* کمره‌ای، *حدیقه الشیعه* عبدالحی رضوی و *لوامع صاحبقرانی* مجلسی. این‌ها نشان می‌دهد که روحانیت شیعه در عصر صفویه در سطوح مختلف فعالیت، و در مناسبات قدرت نقش سرنوشت‌سازی داشتند.

۲-۲. گفتمان تصوف و نهاد قدرت

ردیه‌های صوفیه از دل بافتی سر بر آوردند که در آن جدالی جدی میان دو نهاد گفتمان‌ساز تصوف و روحانیت شیعه در گرفته بود. همه مسئله این است که بخشی از بدنه روحانیت، تصوف را عاملی مزاحم برای مناسبات قدرت و مضر برای باورهای دینی مردم می‌دید. در این جدال، هرچه جایگاه روحانیت شیعه بالاتر می‌رفت، گفتمان تصوف بیشتر به حاشیه

رانده می‌شد. مدارکی در اختیار داریم که نشان می‌دهد توان اقتصادی علمای دین، پیوندهای خانوادگی آن‌ها با درباریان، مقبولیت اجتماعی و در اختیار داشتن زعامت مسلمین، همچنین مناصب و مسئولیت‌های درباری، توان انتقاد از نظام حاکم و حضور در محافل خصوصی درباری، مشروعیت و مقبولیت روحانیون را در دستگاه صفویه بالا برده بود. در این بین، تعامل گسترده روحانیت با دربار و اتکا به کانون مشروعیت‌بخش مذهب تشیع، در کنار فترت درونی تدریجی تصوف در جغرافیای سیاسی و فرهنگی ایران، سبب شد نقش گفتمان مذکور در مناسبات قدرت کاهش یابد؛ به طوری که صوفیه قزلباش، که نقش زیادی در به قدرت رسیدن صفویه داشت، به تدریج از کانون قدرت فاصله گرفت؛ یعنی زمانی که برخی روحانیون، مبارزه قلمی و بیانی خودشان را علیه گفتمان تصوف شدت بخشیدند و رده‌ها از دل چنین فضایی سربر آورد.

باید توجه داشت که روند مبارزه با نفوذ صوفیه در اواخر صفویه شتاب و شدت بیشتری گرفت و ادامه این روند در کنار عواملی دیگر چون فترت درونی صوفیه، در دوره‌های بعدی به حذف صوفیه از مناسبات سیاسی - اجتماعی در جغرافیای فرهنگی ایران انجامید. اگرچه رابطه قدرت سیاسی و تصوف، ریشه در دوره‌های اولیه شکل‌گیری آن داشت، در قرن هشتم و با شکل‌گیری نهضت سربداران، که سه مؤلفه تشیع، تصوف و سیاست را تلفیق کرد، تصوف وارد فضای گفتمانی تازه‌ای شد که بعدها در دوره صفویه تشخیص و تمایز بیشتری یافت. شاه اسماعیل صفوی، بنیان‌گذار سلسله صفویه، تبلور بیرونی تلفیق سه مفهوم تشیع، تصوف و سیاست بود. تلفیق دو بُعد شخصیتی سیاسی و صوفیانه نیز در وجود شخصیت‌هایی مثل قطب‌الدین نیریزی مشاهده می‌شد. با روی کار آمدن صفویه، مشروعیت و بهره‌مندی صوفی - سیاسی چندان شد که برخی از آن‌ها جرئت و جسارت این را یافتند که رساله انتقادی علیه حکومت بنویسند که مکافات‌نامه (۱۳۸۹) یکی از آن‌ها بود. جعفریان (۱۳۸۹، جلد سوم: ۱۳۱۳) معتقد است که صوفیه تا پایان دوره صفویه در معادلات سیاسی و اجتماعی حاضر بود و سعی داشت با طرح اتهامات و انتقادات، در برابر هجوم فقها مقاومت کند. البته نفوذ صوفیه در میان توده مردم هم قابل توجه بود.

طرف دوم ماجرا این بود که مبارزه با تصوف و صوفیه از همان دوره شاه اسماعیل اول آغاز شد. با اینکه بسیاری از صوفیه، تشیع را یکی از ارکان اعتقادی خود می‌دانستند و ایده

همگرایی «تشیع و تصوف» را دنبال می‌کردند، به تدریج آن دسته از فقهای که آمیزش تشیع و تصوف را نمی‌پسندیدند، غلبه یافتند. شاه‌عباس اول با سرکوب قزلباشان زمینه انحلال سیاسی آنان را فراهم کرد و در این بین، علمای عرب مقیم اصفهان نیز در برابر جریان تصوف موضع تنیدی درپیش گرفتند. این جریان در اواخر قرن یازدهم شدت بیشتری گرفت و به تدریج شهرهای پر خانقاهی چون تبریز و یزد از خانقاه تهی، و به جای آن‌ها مساجد و تکیه‌ها بنا شد.

تا آنجا که به نوشتار ما مربوط می‌شود، تا اوایل قرن دهم جز کتاب *حدیقه‌الشیعه* منسوب به مقدس اردبیلی اثری از روحانیت شیعه بر ضد تصوف در دست نیست و پس از آن هم جمعی از عالمان عارف مسلک دوره میانی صفویه چون ملاصدرا، شیخ بهایی و محسن فیض هم‌زمان با دفاع از روش‌های اخلاقی و عرفانی، به انتقاد از صوفیه بازاری پرداختند. وقتی به قرن یازدهم می‌رسیم با عالمان ضدصوفی مواجه می‌شویم که با برجسته کردن انحرافات موجود در شاخه عامیانه تصوف، کل تصوف و صوفیه را زیر سؤال بردند (جعفریان، ۱۳۸۹، جلد اول: ۵۱۵-۵۲۸).

این بحث را نمی‌توان بدون پرداختن به گفتمان فلسفی عصر، پایان‌یافته تلقی کرد. مکتب فلسفی اصفهان در دوره صفویه با شخصیت‌هایی چون میرداماد، شیخ بهایی و ملاصدرا شناخته می‌شود. این حوزه فلسفی در دوران اوج خود دیدگاه‌های فکری مختلفی را کنار هم گرد آورد. حکمای این مکتب، شیعه دوازده‌امامی بودند که اغلب می‌خواستند مطالب فلسفی و عرفانی را با معارف دینی در چهارچوب معرفت‌شناختی جدیدی تلفیق کنند. آن‌ها که اغلب صاحب مقامات عرفان عملی بودند، می‌کوشیدند طریقه عرفانی معتدل و حکیمانه خود را به مبنایی معرفت‌شناختی برای حل تعارض بین گفتمان‌های هم‌زمان تبدیل کنند. همچنین با بررسی انتقادی رویکردها و خرده‌گفتمان‌های شکل گرفته حول محور تصوف، سعی داشتند تصوف عامیانه و بازاری را به چالش بکشند. شخصیت‌هایی چون ملاصدرا، میرداماد، محسن فیض و شیخ بهایی چنین شیوه‌ای را درپیش گرفته بودند که آنان را در مقابل فقهای برجسته و بانفوذی چون مجلسی دوم و محمدطاهر قمی قرار می‌داد (مدرس مطلق، ۱۳۸۹: ۷-۱۳) این گروه، در مقابل دیدگاه برخی فقها که به دنبال حذف مجموعه رویکردهای صوفیه از فضای گفتمانی عصر بودند،

کوشیدند تصوف عالمانه و حکیمانه را از شاخه بازاری آن تفکیک کنند. باید توجه داشت که توده مردم از یک سو به روحانیت شیعه گرایش داشتند و از سوی دیگر، طی قرون و اعصار بن مایه های صوفیانه را در دل و جانشان جای داده بودند. این مسئله به ویژه از آن جهت اهمیت داشت که یکی از علل نوشتن ردیه ها بر ضد تصوف، گرایش مردم به آداب و رسوم صوفیه بازاری و گسترش آن در بین توده ها بود. نشانه های این گرایش را می توان در ادبیات و هنر قهوه خانه ای و پدیده مهم قصه خوانی مشاهده کرد. در جامعه صفوی، فضای قهوه خانه ها و نوع قصه ها متأثر از گفتمان تصوف بود و در چنین شرایطی ردیه نویسی علیه صوفیه شکل گرفت و توسعه یافت.

۲. تقابل گفتمان ها در رساله ها

برای ما که پس از قرن ها به رساله های ردیه می نگریم، کارکرد عمده آن ها بازنمایی بخشی از جدال های گفتمانی رایج در ایران عصر صفوی است؛ هر چند کارکرد عمده آن ها در آن ایام دور و دیر، تبلیغ و ترویج گفتمانی خاص و سرکوب و تویخ گفتمان های رقیب بوده است. در این رساله ها گفتمان ها و خرده گفتمان های متعدد حضور و ظهور دارند، اما مشخص ترین تقابل، میان دو گفتمان «تصوف» و «تشیع» شکل گرفته است؛ تقابلی که با توجه به موضع نویسنده یا از نوعی بود که یکی می خواست دیگری را حذف کند یا در صدد اصلاح دیگری بود. برای مثال، نویسندگانی مثل میرلوحی و قمی از اساس با گفتمان تصوف مخالفت داشتند و اراده شان معطوف به براندازی و منکوب کردن آن بود. یا کسی مانند ملا محسن فیض کاشانی موضع انتقادی-اصلاح گرایانه را برگزیده بود. اولی ها بیشتر به خرده گفتمان اخباریگری گرایش داشتند و دومی ها بیشتر اصولی بودند یا تمایلشان به این خرده گفتمان بیشتر بود.

از رساله های متعلق به شاخه اخباریون می توان به *تحفة الاخیار و هداية العوام* محمدطاهر قمی اشاره کرد. میرلوحی نیز در *سلوة الشیعه، تسلیة الشیعه و ادراء العاقلین* می کوشد به جمع بندی نهایی از چستی و جوانب تصوف در نمای تاریخی و معرفت شناختی آن دست یابد و از این طریق مجموعه آن را از فضای معادلات عقیدتی زمان خود بیرون براند. مجلسی در *عین الحیوة و جدید الاسلام* نیز در نوشتارهایش به جدال با تصوف پرداختند.

مجموعه این رساله‌ها صحنه جدال متنی دو گفتمان تصوف و اخباریگری است. در کنار این‌ها منتقدان و مصلحانی مانند ملامحسن فیض کاشانی ظهور کردند که نه با تندوتیزی رساله‌های گروه اول و نه با مشی اخباریگری آن‌ها بلکه با رویکرد انتقادی و بیان استدلالی و منطقی به نقد گفتمان‌های رایج در عصر خویش پرداختند؛ برای مثال ملامحسن هم از صوفیه و هم از فقها انتقاد می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۰۱-۱۰۳).

با توجه به آنچه بیان شد، پرسش این است که نویسندگان مذکور با چه تمهیدات زبانی و بلاغی گفتمان مورد تأیید خودشان را تبلیغ و ترویج و گفتمان رقیب را سرکوب می‌کردند؟

۳- ۱. تمهیدات بیانی - بلاغی

اولین و مهم‌ترین تمهید در متن رساله‌ها، «بیگانه‌سازی» مبتنی بر ایجاد تقابل میان «من» و «دیگری» است. این تقابل به تدریج مربعی ایدئولوژیک را شکل می‌دهد (van.dijk, 1395: 145) که چهار ضلع آن عبارت است از:

۱. برجسته کردن ویژگی‌های مثبت «من»، (ضلع اول مربع)؛
۲. برجسته کردن ویژگی‌های منفی «دیگری» (ضلع دوم)؛
۳. پنهان کردن ویژگی‌های منفی من (ضلع سوم)؛
۴. پنهان کردن ویژگی‌های مثبت «دیگری» (ضلع چهارم).

در این مربع، «من» شامل شخص نویسنده و همه کسانی است که با او گرایش فکری، عقیدتی، سیاسی و... مشترکی دارند و «دیگری»، شامل رقیب فکری، عقیدتی، سیاسی و... او می‌شود. بدین ترتیب، طرفداران دو گفتمان در جهان متن، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و هریک برای به حاشیه راندن «دیگری» تلاش می‌کنند. بیگانه‌سازی براساس قاعده تقابل‌های دوتایی، من و همفکران را در «جناح حقیقت» و دیگری را در «قطب باطل» قرار می‌دهد؛ برای مثال، قمی پس از نقل بیتی از مولانا می‌نویسد: «ببینید ای شیعیان!» که این شخص اعتقاد دارد که ابن ملجم ملعون به شفاعت مرتضی علی علیه السلام به بهشت خواهد رفت، اما دریافته که برای این کار لازم است حضرت مرتضی علی علیه السلام مردمان را به خون فرزندان خود دلیر نموده باشد» (قمی، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۶۳). بیان

آغازین «ای شیعیان!» هويت عقیدتی مخاطب را برجسته کرده است. همچنین وارد کردن شخصیت مذهبی و محترم حضرت امیر از یک سو و «ابن ملجم ملعون» از سوی دیگر، تقابلی را در متن ایجاد کرده که در یک طرف شیعیان، حضرت امیر، همفکران نویسنده و خود نویسنده ایستاده و در طرف مقابل، مولوی، ابن ملجم و مخالفان فکری - عقیدتی قرار گرفته‌اند. این تقابل گفتمانی، تشیع را در مقابل تصوف می‌نشانند تا یک سو حق و طرف مقابل، باطل به نظر بیاید. همین تقابل ارزشگذارانه را می‌توان در جملات زیر از رساله تسلیة الشیعه مشاهده کرد: «پس از چند حال بیرون نخواهد بود: یا آن است که جماعتی که با این اعمال اشتغال دارند، مقید به مذاهب شیعه نیستند، بلکه مطلقاً اعتقاد به حدیث و قرآن و دین پیغمبر آخرالزمان ندارند. یا از روی حماقت و نادانی این روش را پیش گرفته‌اند یا به واسطه مکر و خدعت و مردم‌فریبی بدین در زده‌اند» (میرلوحی، گک. ۳۸). در این تقابل بر ساخته، صوفیه به مثابه «دیگری» در یک طرف معادله قرار دارد و نویسنده و همفکرانش در گفتمان مقابل. از این میان، طرفداران گفتمان خودی به «حدیث و قرآن و دین پیغمبر آخرالزمان» اعتقاد دارند و پیروان گفتمان رقیب یا «بی‌دین‌اند» یا «نادان و احمق» یا «اهل مکر و خدعه و مردم‌فریبی» به شمار می‌آیند. دانایی و دین‌داری در تقابل با نادانی و بی‌دینی و فریبکاری به دو گفتمان متخاصم نسبت داده می‌شود تا یکی بر حق و دیگری باطل به نظر آید. گفتمان رقیب «بیگانه» است؛ آن هم بیگانه فکری و عقیدتی که فاصله آدم‌ها را به مراتب بیشتر از بیگانه قومی و ملی می‌کند. مقصود ما از بیگانه‌سازی، چنین چیزی است. در نمونه دیگری، کار صوفیه «انکار راه دین نبوی و ائمه هدی» قلمداد شده (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۹۰۷) تا از طریق ایجاد فاصله ایدئولوژیکی میان گفتمان رقیب با قطب‌های اعتباردهنده دین (پیامبر و امامان) آن‌ها را بیگانه و بی‌اعتماد معرفی کند. حتی اصرار بر انتساب بزرگان صوفیه به اهل سنت و بازنمایی این ویژگی به مثابه نقطه ضعف نیز در راستای همین بیگانه‌سازی صورت می‌گیرد. قمی، مولوی را «کافر» معرفی می‌کند؛ زیرا ولایتی که برای شمس قائل است، با باورهای شیعه مطابقت ندارد (۱۳۶۹: ۱۳۷-۱۳۹). حسن بصری را از دشمنان امام علی (ع) معرفی می‌کند تا گفتمان رقیب در نقطه مقابل امام علی قرار گیرد. یا در جای دیگری با استفاده از تعبیر «ای دوستان علی بن ابیطالب!» ابتدا طرفداران گفتمان رقیب را با گزاره‌ای ندایی - عاطفی در مقابل

گفتمان تشیع قرار می‌دهد و می‌نویسد: «تا کی کلام این طایفه را سازید و تأویل دور نمایید. اگر چنانچه این معقول باشد، همه مذهب‌ها را یکی توان کرد» (قمی، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۷۸) و در ادامه «پیروان اهل بیت نبوت» را که «هادیان راه محبت‌اند» و به «سرمنزل مقصود می‌رسند» در مقابل طرفداران گفتمان رقیب قرار می‌دهد که «در بیابان ضلالت هلاک می‌گردند» (همان: ۸۳۵)؛ تقابلی بر ساخته با هدف به حاشیه راندن رقیب.

اصرار نویسندگان رساله‌ها در انتساب مشایخ صوفیه به اهل سنت، منافاتی با واقعیت‌های تاریخی ندارد، اما به قصد سرکوب گفتمان رقیب انجام می‌شود. مخاطبان این رساله‌ها شیعیانی هستند که نمی‌توانند اهل سنت را، حتی اگر بایزید باشد، به عنوان پیشوای فکری و عقیدتی خود به رسمیت بشناسند. «بایزید اگر خوب و از صالحان شیعه می‌بود، سنیان او را ولی نمی‌دانستند و شیعیان او را می‌شناختند و در کتاب‌های خود ذکر خوبی او می‌نمودند» (همان: ۸۴۵). مخاطب شیعه این گزاره‌ها بایزید و اهل سنت را در تقابل با «صالحان شیعه» و «کتاب‌های شیعه» می‌بیند و ناگزیر به سمت و سویی گرایش پیدا می‌کند که قبلاً به عنوان «جناح حقیقت» معرفی شده است. اصولاً محمدطاهر قمی به دنبال اثبات این نکته است که گفتمان تشیع و تصوف تناسب و تشابهی با یکدیگر ندارند. نبودن نام صوفیه در کتب قدیم علمای شیعه (قمی، ۱۳۶۹: ۱۳۷-۱۳۸)، نبودن خانقاه در شهرهای مهم شیعه‌نشین (همان‌جا) و نهی برخی اعمال صوفیه مانند نخوردن غذای حیوانی از جانب علمای شیعه از جمله دلایل اوست. این استدلال‌ها با تلاش مؤلف برای صورت‌بندی مجموعه مستحسانات و آداب و رسوم صوفیه در قالب تصوف بازاری و عامیانه همراه است که به نظر او الحادی و منحرف محسوب می‌شود (قمی، ۱۳۷۴: ۱۴۷-۱۴۹).

شگرد بیانی دیگر، «اعتباریابی» برای گفتمان خودی و در همان حال اعتبارزدایی از گفتمان «دیگری» با استفاده از دو منبع مهم گفتمانی، یعنی قرآن و حدیث است. محمدطاهر قمی برای سرکوب رقیب به سراغ حدیثی از رسول‌الله (ص) رفته که از ۷۳ فرقه مسلمانان تنها یکی را ناجیه می‌داند. صرف‌نظر از میزان صحت سند حدیث، هیچ تصریحی در آن نشده که فرقه نجات‌یافته کدام است، اما قمی ابتدا این فرقه را شیعه دوازده‌امامی معرفی، سپس صوفیه را سرزنش می‌کند که «از طریق مستقیم عقل و نقل بیرون رفته، تمامی ۷۳ گروه را ناجی و رستگار دانسته‌اند» (همان، ۱۳۶۹: ۱۲۹)؛ بدین ترتیب حدیث نبوی

ابزاری می شود برای تأیید اعتبار باور نویسنده رساله و در همان حال رد اعتبار صوفیه به عنوان کسانی که در مقابل رسول الله (ص) ایستاده اند. رسول الله فرموده اند یک فرقه ناجیه وجود دارد و صوفیه تمامی ۷۳ گروه را ناجی و رستگار می دانند. برای این منظور، گاهی هم از کتاب‌ها و چهره‌های شاخص برای اعتباریابی گفتمان خودی و اعتبارزدایی از گفتمان رقیب استفاده می شود. همین قمی، ضمن سرکوب شخصیت بایزید تصریح می کند که «مذمت بایزید را از کتاب تبصرة العوام نقل نموده ایم که از کتاب‌های معتبر شیعه است» (همان، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۴۰).

مخدوش کردن چهره‌های شاخص گفتمان رقیب از طریق صفت‌سازی، نام‌دهی و لقب‌سازی شگرد دیگر نویسندگان رساله‌هاست. قمی پس از طرح بحثی درباره بایزید سرانجام به این نتیجه می رسد که گفتنی‌هایی درباره او اگر دلیل بر بدی او نباشد، «دلیل بر خوبی او نیز نمی شود» (همان). در مورد ابن عربی، یکی از چهره‌های شاخص گفتمان رقیب، این طور قضاوت می شود که «در فتوحات چیزها گفته که با اسلام جمع نمی شود» (همان: ۸۶۶). او را «سر اشقیا» و «شیخ شیطان‌صفت» می خواند (همان: ۸۶۵) یا مغربی و عطار را «مردم بد کردار» لقب می دهد و خواندن اشعارشان را خطایی بزرگ قلمداد می کند (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۹۸)؛ درباره احمد غزالی و دیگر صوفیه نیز می نویسد: «محبت عمر چگونه دل‌های ایشان را سیاه کرده که ابلیس را پیشوا و راهنمای خود می دانند» (قمی، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۷۴-۸۷۵) و مجلسی، جامی را سرزنش می کند؛ زیرا نام صفی‌الدین اردبیلی را در کتاب نفعات خویش نیاورده است (مجلسی، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۲۴). وی در تقسیم‌بندی کلی، طرفداران گفتمان رقیب را «درویشان شالپوشی» معرفی می کند که «یک مسئله از واجبات خود نمی دانند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۹۰۰)؛ همچنان که در جای دیگر صوفیه ملحدان بی دین (قمی، ۱۳۸۸ جلد اول: ۸۷۰) و غولان راه دین (همان: ۸۳۵) معرفی شده اند و به مخاطب هشدار داده شده است که مراقب «فریب این گرگان در لباس میش» باشد که به «میان گله اسلام» افتاده اند تا «گوسفندان گله محمد مصطفی و اهل بیت آن حضرت را برابیند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۹۷). این شگرد نیز در نهایت به شکل‌گیری تقابل پیش گفته در ذهن مخاطب منجر می شود؛ تقابلی که در یک سوی آن بدان، نامسلمانان، اشقیا، شیخان شیطان‌صفت، مردم بد کردار و

دوستانان عمر، پیروان ابلیس، جاهلان نسبت به دین، ملحدان و گرگان در لباس میش ایستاده‌اند و در جانب دیگر، مردمانی قرار دارند که ویژگی‌هایشان درست برعکس است و چون مخاطب از گفتمانی بودن این القاب و صفات آگاهی ندارد، آن‌ها را به‌عنوان حقایق مسلم می‌انگارد.

وارد کردن اتهامات اخلاقی، شرعی و عرفی به چهره‌های شاخص گفتمان رقیب، شگرد بیانی-بلاغی دیگر نویسندگان رساله‌هاست. قمی ابن عربی را «رند عصر» معرفی می‌کند که عاشق صدرالدین قونوی است (قمی، ۱۳۶۹: ۲۶۴) سپس به سراغ «ملای رومی» و «شمس تبریز» می‌رود که «با پسری زیبا شطرنج می‌بازد» (همان: ۲۶۵)؛ آنگاه پای سنایی و یوسف همدانی را به میان می‌کشد؛ اینکه سنایی سنی است و مرید خواجه یوسف همدانی و «شاهد بر این... عاشقی‌های اوست» (همان: ۲۶۹). سنایی نیز به پسری قصاب (همان: ۲۶۷) و شهاب‌الدین سهروردی به جوانی امرد عشق می‌ورزد» (همان: ۲۷۸). شبستری نیز شاهدبازی می‌کند (همان: ۲۷۸). انتساب چنین اتهاماتی به مشایخ صوفیه، صرف نظر از اینکه چقدر در واقعیت‌های تاریخی ریشه داشته باشد، به قصد روشننگری تاریخی نیست؛ زیرا نویسنده چنان مطالب را مفصل‌بندی می‌کند که خواننده به یک نتیجه برسد: «بزرگان صوفیه رفتارهای جنسی منحرفانه داشته‌اند». این دیدگاه با نقطه نظر پژوهشگری که بخواهد درباره واقعیتی تاریخی پژوهش و تفحص کند، متفاوت است. در اینجا با کنشی گفتمانی مواجهیم که به قصد تخریب گفتمان رقیب و نه رفتاری عالمانه در برابر امری تاریخی انجام می‌شود.

شگرد دیگر نویسندگان رساله‌ها مسخ تعالیم تصوف است؛ به گونه‌ای که آموزه‌های آن‌ها خلاف مبانی دین اسلام تلقی شود. در این بخش بیشتر به آداب و آیین‌هایی نظیر سماع صوفیانه یا طرز تلقی آنان از جایگاه شیطان در هستی می‌پردازند و مطالب را چنان باز مفهوم‌سازی می‌کنند که خواننده احساس می‌کند با جماعتی منحرف و کافر سروکار دارد. برای مثال مؤلف *هدایة العوام* (قمی، گ. ۱۴-۱۶) کنش‌های آیینی صوفیه را از جنس آموزه‌های راهبان مسیحی می‌داند که با تعالیم شیعه نسبتی ندارد؛ در حالی که رویکردهای صوفیه به گوشه‌نشینی و معاشرت متفاوت بوده و آنچه با عنوان «عرفان شیعی» مطرح است سطحی از عزلت را از لوازم سیر باطنی می‌داند. اساساً این مسئله نسبی است و ابعاد متفاوتی دارد؛ به همین دلیل در برخی گزاره‌های مبتنی بر تقارن تصوف و مسیحیت آورده‌اند که:

«چون مثل آن صوفیان و صوفیان این امت و نصارا هر سه یک نحو است، معلوم می‌شود که ایشان در اعتقاد با هم موافق و از یک راه به چاه گمراهی فرورفته‌اند» (جدیدالاسلام، ۱۳۸۸، جلد اول: ۹۰۴). چنین گزاره‌هایی، آیین‌های صوفیه را از حوزه اسلام خارج کرده و به تبع آن خود صوفیه به عنوان غیرمسلمان یا دست کم کسانی که به غیرمسلمانان تشبه می‌جویند، بازنمایی می‌شوند. این‌ها را وقتی در کنار جملاتی قرار می‌دهیم که جماعت صوفیه را دارای رفتارهای آیینی غیرفقهی و منحرفانه نشان می‌دهد، قانع می‌شویم که این رساله‌ها برای به حاشیه راندن گفتمان تصوف نوشته شده است: «ایشان جماعتی‌اند که خوانندگی کردن و اصول گرفتن و دست زدن و چرخیدن و مانند بدمستان نعره زدن و اظهار بیهوشی نمودن، پیشه ایشان است» (میرلوحی، ۱۳۷۴: ۳۴۴).

شگرد بیانی دیگر طنز همراه با ریشخند است که بر مخاطبان عامه بسیار اثرگذار بوده و در رساله‌های خطابی با قصد اقناع مخاطب، کارایی مؤثری دارد؛ برای مثال مؤلف *هدایة العوام* درباره حکایتی ناظر بر کرامت صوفیه می‌گوید که «بر هیچ عاقل پوشیده نیست که آب چشم بدین مرتبه نیست که از ناودان روان شود شاید که بول بوده و می‌خواسته که به این دروغ، آن مرد آلوده را فریفته خود کند» (قمی، گ. ۵۰۱). این تفسیر همراه با طنز، مقبولیت صوفیه را نشانه رفته است و ضمن اینکه خنده‌ای بر گوشه لب مخاطب می‌نشانند، کرامات صوفیه را به مثابه رفتارهای غیرعقلانی تلقی می‌کند که به قصد فریب دیگران مرتکب می‌شوند. مواجهه ایشان با کرامات صوفیه در بسیاری موارد همین گونه طنزآمیز است تا جدی بودن کرامت‌ها را تحقیر، و در نتیجه کارکرد آن‌ها را خنثی کنند. «گویا کشفی که این طایفه دعوی می‌نمایند از این بابت است که چون مدتی حیوانی نخورند و در جایی تاریک نشینند، مزاج ایشان تغییر می‌یابد و چون به این حال متوجه شوند که سیر آسمان‌ها یا غیر آن نمایند، مانند کسی که بنگ خورده باشد یا بیماری که بی‌هوشی بر وی غالب شده باشد، گمان کنند که آنچه دیده‌اند در واقع چنان است» (همان، ۱۳۸۸، جلد اول: ۸۵۵). در رساله *تسلية الشیعه* هم کشف و کرامات صوفیه از نوع خواب و خیال و نتیجه فساد قوای روانی انسان تلقی شده است.

ابزار مؤثر دیگر استعاره‌سازی است. رده‌های جدلی بر تصوف حول محور نگاشت مفهومی «تصوف، انحراف است» شکل گرفته که در قالب انحرافات عقیدتی، اجتماعی و

اخلاقی بازنمایی می‌شود و درصدد سوژه‌زدایی و تخریب صوفیه و مشایخ است. در استعاره‌های مذکور، مفاهیم «حوزه مقصد» به گونه‌ای انتخاب شده که وجهه و مقبولیت تاریخی صوفیه را در ایران عصر صفوی تضعیف کرده و آن‌ها را نامشروع جلوه می‌دهد؛ به‌عنوان مثال، جدیدالاسلام مشایخ صوفیه را با استعاره‌هایی نظیر «گرگ‌هایی در لباس میش» (۱۳۸۸ جلد اول: ۶۴۹) یا «نصرانیان امت آخرالزمان» (همان: ۶۶۳) یاد می‌کند و قمی تعابیر استعاری نظیر «خر آسیا» (قمی، ۱۳۴۷: ۱۴۶) و «رئیس اشقیا» (همان: ۱۴۵) را برای اشاره به صوفیه به کار می‌برد. همین نویسندگان در جای دیگری مولوی را با استعاره «مرد ازبک» (همان: ۱۴۳) نام‌دهی می‌کند و دیگر مشایخ صوفیه را «خراب‌کننده دین خدا» می‌نامد (همان: ۱۳۶).

در مجموع، رساله‌های مورد بحث به دنبال اثبات چند گزاره اصلی هستند:

۱. هیچ نوع رابطه و تناسب تاریخی و عقیدتی بین تصوف و تشیع وجود ندارد.
۲. سوژه‌های گفتمان‌های حول محور تصوف هیچ نوع تناسب تاریخی و عقیدتی با سوژه‌های گفتمان تشیع فقاهتی ندارند.
۳. عناصر و پدیدارها حول محور تصوف در گفتمان تصوف عامیانه و الحادی صورت‌بندی می‌شود.
۴. تصوف به دلیل عامیانه و الحادی بودن آفت سلامت جامعه و مذهب است.

۳-۲. انتقاد به جای حذف

در کنار رساله‌هایی که از موضع جدلی و انکاری به تصوف می‌نگریستند و درصدد به حاشیه‌رانی گفتمان مذکور بودند، رساله‌های ردیه دیگری هم نوشته شد که رویکرد انتقادی را در نظر گرفته بودند و حتی در پاره‌ای موارد در مقابل رساله‌های گروه نخست جبهه‌گیری می‌کردند. از آن جمله می‌توان به رساله *اصول فصول التوضیح و جواب مسائل ثلاث*، به‌خصوص رساله‌های محسن فیش کاشانی اشاره کرد. محمدتقی مجلسی در رساله نخست در تقابل با محمدطاهر قمی، رابطه دو گفتمان تشیع و تصوف را از نوع تباین و تخاصم نمی‌داند. شواهد این دیدگاه مجلسی در متن رساله بسیار است که نمونه‌هایی از آن در صفحات پیش‌رو می‌آید (میرلوحی، ۱۳۸۸: ۶۰۶، ۶۱۰ و ۶۱۶).

یا فیض کاشانی که تصوف را به دو نوع راستین و بیمار تقسیم کرده است، از اولی حمایت می‌کند و دومی را به زیر تیغ انتقاد می‌کشد. او در رسالهٔ محاکمه «قبیحی را که از جاهلان علما» صادر می‌شود، تقبیح و آنان را شماتت می‌کند که چرا «طایفه‌ای را از اهل اسلام که به زهد و عبادت معروف‌اند [= صوفیه] لعن می‌کنند، بی‌آنکه از ایشان قولی یا فعلی به صحت پیوسته باشد که موجب لعن باشد» (۱۳۷۱: ۱۰۸). مؤلف رسالهٔ جواب مسائل ثلاث هم تصوف را به دو نوع تصوف شیعی و سنی تقسیم کرده و از اولی دفاع می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۸، جلد اول: ۵۹۵-۵۹۹).

۴. نظم گفتمانی رساله‌ها و برون‌متن

پیش‌تر اشاره کردیم که روحانیت شیعه در دورهٔ صفویه در جایگاه دفاع از مکتب تشیع خود را موظف می‌دانستند که در مقابل جریان‌ها، مکاتب و رویکردهای انحرافی صف‌آرایی کنند. هرچند دفاع و ردیهٔ عالمان شیعه در سنت نوشتاری سابقه‌ای طولانی دارد، در این دوره، به دلیل رسمیت یافتن مذهب تشیع بسامد چنین مواجهه‌هایی تشخص بیشتری یافت و مبارزهٔ آن‌ها با گفتمان تصوف هم‌زمان در جهان بیرون و درون متن ادامه داشت. ردیه‌ها برای تثبیت و تبلیغ گفتمانی نوشته می‌شد که در جهان بیرون هم بر آن بود که تصوف را از مرجعیت و مشروعیت و اعتبار دور کند. در واقع، همان نظم و جدال گفتمانی که در جهان بیرون از متن وجود داشت، در متن رساله‌های مذکور هم بازنمایی شده بود. اگر در عالم واقع، چهره‌هایی مثل فیض کاشانی در صدد دفاع از شاخهٔ غیرانحرافی تصوف برآمده بودند و در مقابل مخالفانشان به حذف یا دست‌کم به حاشیه‌بردن تصوف می‌اندیشیدند، در جهان متن هم در مقابل نظر امثال محسن ردیه‌های جدلی نوشته می‌شد که به تخریب شخصیت‌های برجسته‌ای چون مولوی، سنایی و ابن عربی اهتمام داشتند. یا اگر در جامعهٔ عصر صفوی عده‌ای از علمای دین علم مخالفت با فلسفه را بر دوش می‌کشیدند، در جهان نوشتارها نیز رساله‌هایی در رد گفتمان فلسفی نوشته شد. همچنین اگر در فضای اجتماعی عصر صفوی، اخباریگری به عنوان جریانی فعال و پویا در مقابل گفتمان تصوف صف‌آرایی کرده بود، محمدطاهر قمی، علی‌قلی جدیدالاسلام و محمدباقر مجلسی نیز ردیه‌هایی نوشتند که گفتمان تصوف را در مقابل گفتمان اخباریگری

قرار داد، اولی را انکار و تقبیح می‌کرد و دومی را تثبیت و تبلیغ. همان‌طور که در جهان بیرون از متن، روحانیت شیعه در مناسبات و موقعیت‌های دیوانی و اداری، روابط شخصی با دربار، موقعیت و مقبولیت مذهبی و اجتماعی، قدرت و روابط اقتصادی و برخی ابعاد و جلوه‌های دیگر حیات سیاسی، اجتماعی و مذهبی جایگاه برجسته‌ای پیدا کرده بودند، در جهان متن نیز میزان ردیه‌ها و سطح نفوذ آن‌ها رو به افزایش بود؛ به‌ویژه که سه تن از مؤلفان ردیه‌های جدلی یعنی محمدباقر مجلسی، محمدطاهر قمی و شیخ حر عاملی، شیخ‌الاسلام‌های برجسته دوره صفوی بودند. اگرچه ترسیم رابطه خطی بین مشروعیت و مقبولیت تاریخی روحانیت و نگارش ردیه‌ها، ساده‌سازی مسئله است و تحلیل دقیق این رابطه به شناخت دقیق حلقه‌ها و فرایندهای واسط تاریخی نیاز دارد، کسی نمی‌تواند تأثیر این عامل را بر کیفیت و کمیت نگارش ردیه‌های جدلی و تخریب‌گرانه این عصر انکار کند. متن ردیه‌ها دست کم بخشی از واقعیت‌هایی را بازنمایی می‌کنند که در جامعه عصر صفوی وجود داشته است.

پی‌نوشت

۱. به‌عنوان نمونه‌هایی از رساله‌های روحانیت درباره نماز جمعه می‌توان به رساله محقق کرکی، رساله شهید ثانی، رساله فیض کاشانی و رساله محمدتقی مجلسی اشاره کرد. برای اطلاعات تفصیلی درباره این نوع رساله‌ها ن.ک: رسول جعفریان، ۱۳۸۹، جلد اول: ۲۵۱-۳۳۰ و از میان رساله‌های خراجیه نیز می‌توان خراجیه محقق کرکی، خراجیه شیخ ابراهیم قیفی، خراجیه مقدس اردبیلی و خراجیه شبیانی را نام برد (همان: ۱۶۴-۱۸۳).

۲. از رساله‌های روحانیت درباره مسئله غنا نیز می‌توان به رساله شیخ علی عاملی، رساله شیخ حر عاملی، رساله میرلوحی و رساله شاه محمد دارابی اشاره کرد (همان، جلد دوم: ۶۹۷-۷۱۹). از میان رساله‌های روحانیت درباره مسئله قصه‌خوانی در دوره صفویه می‌توان به رساله‌هایی اشاره کرد که در رد ابومسلم نامه خوانی نگاشته شده است؛ مانند خلاصه‌الفوائد، صحیفه‌الرشاد و اظهارالحق (همان: ۸۶۰-۸۷۸) و از رساله‌های نوشته‌شده در حرمت تنباکو و توتون می‌توان به رساله‌های علی نقی کمره‌ای و رساله حر عاملی اشاره کرد (همان، جلد سوم: ۱۱۴۱-۱۱۵۳).

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمانی ردیه‌های بر تصوف در دوره صفویه نتایج زیر را در پی دارد:

- مشروعیت و مقبولیت سیاسی-اجتماعی و عقیدتی روحانیت عاملی عمده در شکل‌گیری ردیه‌های جدلی بر تصوف بوده است.
- شکل‌گیری ردیه‌های جدلی واکنش چهره‌هایی از روحانیت در برابر نفوذ ذوابعاد تصوف در ساختارهای فرهنگ اجتماعی و دستگاه عقیدتی و نهاد دینی دوره صفویه بوده است.
- نظم گفتمانی مطلوب ردیه‌های جدلی بر محور بیرون‌راندن مجموعه تصوف و صوفیه از میدان مشروعیت، در دوره صفویه شکل گرفته است.
- صورت‌بندی و مفصل‌بندی مجموعه خرده‌گفتمان‌های تصوف در قالب گفتمان بازپرداخت شده تصوف الحادی و بیمار، مطلوب نویسندگان ردیه‌های جدلی است.
- دو عنصر سوژه‌زدایی از مشایخ صوفیه و بافت‌زدایی از مجموعه معارف و منقولات صوفیه از عناصر عمده شکل‌دهنده نظم گفتمانی ردیه‌های جدلی بر تصوف در آن دوران است.
- مبارزه با تصوف در دستگاه فکری مؤلفان بخشی از پروژه مهم‌تر مبارزه با تسنن به‌شمار می‌رود.
- از دیدگاه مؤلفان ردیه‌های جدلی، هیچ نوع رابطه و تناسب تاریخی و عقیدتی بین گفتمان‌های صوفیانه و مجموعه تشیع وجود ندارد.
- مؤلفان ردیه‌ها از شگردهای بیگانه‌سازی، استعاره‌سازی، طنز و ریشخند، نام‌دهی و صفت‌سازی، مسخ تعالیم تصوف، اتهامات اخلاقی و عرفی، مخدوش کردن چهره‌های گفتمان رقیب و اعتباربخشی به گفتمان خودی برای تثبیت نظم گفتمان مطلوب خود بهره برده‌اند.
- چهره‌هایی از روحانیت حضور تصوف راستین و غیرانحرافی را در نظم گفتمانی زمان پذیرفته و با رویکرد معتدل به تصوف و صوفیه نگرسته‌اند.
- متغیرهای شخصی و انسانی مؤلفان و سازوکار روابط آنان با نهادهای دینی و سیاسی حلقه‌های واسطی است که در تحلیل‌های فرامنتی مستقل ردیه‌ها باید به آن‌ها توجه کرد.

منابع

- آقاجری، هاشم. (۱۳۸۰). کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی. چ اول. مرکز بازشناسی اسلام و ایران. تهران.
- _____. (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی. چ اول. طرح نو. تهران.
- آل سید غفور، سید محسن. (۱۳۸۴). جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی. چ اول. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
- احمدی، نزهت. (۱۳۹۰). در باب اوقاف صفوی. چ اول. مرکز پژوهش، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). رؤیا و سیاست در عصر صفوی. نشر تاریخ ایران. تهران.
- جدیدالاسلام، علی قلی. (۱۳۸۸). رساله در رد جماعت صوفیان. چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. رسول جعفریان. ج اول. چ اول. نشر علم. تهران.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. دو جلد. چ اول. نشر علم. تهران.
- _____. (۱۳۸۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. سه جلد. چ دوم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم.
- _____. (۱۳۹۲). کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی. چ دوم. نشر ادیان. قم.
- _____. (۱۳۹۱). نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان. چ اول. نشر علم. تهران.
- _____. (۱۳۸۷). نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی. چ اول. نشر علمی. تهران.
- جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۲). ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. چ اول. مؤسسه کیهان. تهران.
- حسینی زاده، سید محمدعلی. (بی تا). علما و مشروعیت دولت صفوی. چ اول. انجمن معارف اسلامی. تهران.
- درپر، مریم. (۱۳۹۱). «سبک شناسی انتقادی رویکرد نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی». نقد ادبی. دوره پنجم. ش ۱۷. صص ۵۹-۷۱.

- رنجبر، محمدعلی. (۱۳۹۰). *مراسم مذهبی در ایران عصر صفوی*. انتشارات کوشامهر. شیراز.
- سیوری، راجر. (۱۳۸۰). *در باب صفویان*. ترجمه رمضانعلی روح‌الهی. چ اول. نشر مرکز. تهران.
- سیوری و همکاران. (۱۳۸۰). *صفویان*. ترجمه دکتر یعقوب آژند. چ اول. انتشارات مولا. تهران.
- صفاکیش، حمیدرضا. (۱۳۹۰). *صفویان در گذرگاه تاریخ*. چ اول. انتشارات سخن. تهران.
- صفت گل، منصور. (۱۳۸۱). *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران صفوی*. نشر رسا. چ اول. تهران.
- عزیزی، حسین. (۱۳۸۴). *میانی و تاریخ تحول اجتهاد*. چ اول. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه فاطمه شایسته پیران و همکاران. چ اول. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۱). *ده رساله فیض کاشانی*. به اهتمام رسول جعفریان. چاپ اول. مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین اصفهان. اصفهان.
- فلور، ویلم. (۱۳۸۵). *نظام قضایی عصر صفوی*. ترجمه حسن زندیه. چ دوم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم.
- فوران، جان. (۱۳۸۹). *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران*. ترجمه احمد تدین. چ دهم. مؤسسه رسا. تهران.
- فلیس و یورگنسن. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. چ اول. نشر نی. تهران.
- قمی، محمدطاهر. (۱۳۷۶). *رد صوفیه*. چاپ شده در میراث اسلامی ایران. دفتر ششم. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. قم.
- _____. (۱۳۶۹). *تحفة الاخیار*. با تصحیح و مقدمه داوود الهامی. چ اول. مدرسه امیرالمؤمنین. قم.
- _____. (۱۰۹۸). *هدایة العوام*. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. شماره مسلسل ۱۷۷۵. [نسخه خطی]. قم.

- کالمار، ژان. (۱۳۸۵). *مطالعات صفوی*. ترجمه سید داوود طبایی. چ اول. شاد رنگ. تهران.
- لک زایی، نجف. (۱۳۸۹). *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*. چ سوم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
- مته، رودی. (۱۳۹۴). *زوال صفویه و سقوط اصفهان*. ترجمه مانی صالحی علامه. چ اول. نشر نامک. تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸). *جواب مسائل ثلاث*. چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. رسول جعفریان ج اول. چ اول. نشر علم. تهران.
- _____ (۱۳۸۲). *عین‌الحیوة. تصحیح و توضیح سید علی محمد رفیعی*. چ اول. انتشارات قدیانی. تهران.
- مدرس مطلق، سید محمد علی. (۱۳۸۹). *مکتب فلسفی اصفهان*. چ اول. مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری. تهران.
- میرلوحی، سید محمد. (سال چاپ؟؟؟). *ادراء العاقلین*. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. نمره مسلسل ۳۸۹. [نسخه خطی]. قم.
- _____ (۱۳۸۸). *اصول فصول التوضیح*. چاپ شده در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. رسول جعفریان ج اول. چ اول. نشر علم. تهران.
- _____ (سال چاپ؟؟؟). *تسلية الشیعه*. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. نمره مسلسل ۳۳۰۶. [نسخه خطی]. قم.
- _____ (۱۳۷۴). *سلوة الشیعه*. چاپ شده در میراث اسلامی ایران. دفتر دوم. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. قم.

Refrences

- Aghajari, H. (2001). *Konesh-e din va dovalt dar Iran asr-e Safavi* [Interaction between religion and government in Iran during the Safavid era]. Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran.
- Aghajari, H. (2010). *Moghadame-i bar monasebat-e din va dowlat dar Iran asr-e Savafi* [An Introduction to relations between religion and government in Iran during the Safavid era]. Tehran: New Design Publications.
- Ahmadi, N. (2003). *Ro'ya va siyosat dar asr-e Safavi* [Dream and politics in the Safavid era]. Tehran: Iran History Publishing.

- Ahmadi, N. (2011). *Dar bab-e owghaf-e Safavi* [In Safavid Endowment]. Tehran: Research, Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
- Al Seyed Ghafour, S. M. (2005). *Jaygah-e siyasi alem-e dini dar do maktab-e Akhbari va Osooli*[The political position of the religious scholars in Akhbari and Osooli schools]. Qom: Islamic Science and Culture Center.
- Azizi, H. (2005). *Mabani va tarikh-e tahavol-e ejtehad* [Foundations and history of the evolution of Ijtihad]. Qom: Islamic Science and Culture Center.
- Dorpar, M. (2012). Critical stylistics of new approach in style study based on critical discourse analysis. *Literary Criticism*, 5 (17), 59-71.
- Fairclough, N. (2000). *Critical discourse analysis*. (F. Shayesteh Piran, et al., Trans.). Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
- Feiz Kashani, M. (1992). *Dah resale-e Feiz Kashani* [Ten Treatise of Feiz Kashani]. (R. Jafarian, Ed.). Isfahan: Isfahan Scientific and Religious Research Center of Imam Amir Al-Momenin.
- Flor, W. (2006). *Nezam-e ghazayi-e asr-e Safavi* [Safavid judicial System] (2nd ed.). (H. Zandieh, Trans.). Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Foran, J. (2010). *Moghavemat-e shekannandeh; Tarikh-e tahavolat-e ejtemai-e Iran* [Fragile resistance; history of social changes of Iran] (10th ed.). (A. Tadayn, Trans.). Tehran: Rasa Institute.
- Hosseini Zadeh, S. M. A. (?). *Olama va mashrooiyat-e dowlat-e Safavi* [Intellectuals and the legitimacy of Safavid government]. Tehran: Islamic Education Association.
- Jadid al Islam, A. Gh. (2009). Resale dar rad-e jama't-e soofiyan [Treatise on the rejection of the Sufi congregation]. In R. Jafarian (Ed.), *Siyast va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and Culture of the Safavid Times] (Vol. I). Tehran: Elm Publications.
- Jafarian, R. (2008). *Naghsh-e khandan-e Karki dar ta'sis va tadavom-e dolat-e Safavi* [The role of the Karki family in the establishment and continuation of Safavid government]. Tehran: Elmi Publications.
- Jafarian, R. (2009). *Siyast va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and culture of Safavid time] (Vols. I& II). Tehran: Elm Publications.
- Jafarian, R. (2010). *Safaviya dar arse-e din, farhang, va siyasat* [Safavid in the fields of religion, culture and politics] (2nd ed., Vols. I, II & III). Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Jafarian, R. (2012). *Nazariye etesal-e dwolat-e Safavi ba dowlat-e Sahib al Zaman* [The theory of connecting the government of Safavid with the government of Sahib al Zaman]. Tehran: Elm Publications.
- Jafarian, R. (2013). *Kavoshhaye taze dar bab-e roozgar-e Safavi* [New explorations of Safavid era] (2nd ed.). Qom: Adyan Publications.
- Janati, M. I. (1993). *Advar-e ejtehad az didgah-e mazageb-e Islami* [The eras of Ijtihad from the perspective of Islamic religions]. Tehran: Kayhan Institute.
- Kalmar, J. (2006). *Safavid studies* (S. D. Taba'i Trans.). Tehran. Shad Rang Publications.

- Lackzaee, N. (2010). *Chalesh-e siyasat-e dini va nazm-e Soltani* [The challenge of religious politics and Soltani order] (3rd ed.). Qom: Islamic Center of Science and Culture.
- Majlesi, M. B. (2003). *Ein al-Hayyat* [Spring of life] (S. A. M. Rafiei, Trans.). Tehran: Qadiani Publishing House.
- Majlesi, M. B. (2009). Javab-e soalat-e salath [The answer to third-questions]. In R. Jafarian, *Siyasat va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and culture of Safavid time] (Vol. I). Tehran: Elm Publications.
- Methe, R. (2015). *Safavid decline and Isfahan fall*. (M. Salehi Allameh, Trans.). Tehran: Namak Publications.
- Mirloohi, S. M. (?). *Edr' ol aghelin*: Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. NO. 389 [Manuscript].
- Mirloohi, S. M. (?). *Taslie al-Shia*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. NO. 3306 [Manuscript].
- Mirloohi, S. M. (1995). Salvat al-Shi'a. In *Miras-e Islami-e Iran* [The Islamic heritage of Iran] (Vol. II). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Mirloohi, S. M. (2009). Asool fosool altozih [Principles of chapters of exposition]. In R. Jafarian, *Siyasat va farhang-e roozegar-e Safavi* [Politics and culture of Safavid time] (Vol. I). Tehran: Elm Publications.
- Modares Motlagh, S. M. A. (2010). *Maktab-e falsafi-e Isfahan* [Philosophical school of Isfahan]. Tehran: Institute for the Compilation, Translation and Publishing of Artworks.
- Philips, L., & Jørgensen, M.W. (2010). *Theory and method in discourse analysis*. (H. Jalili, Trans.). Tehran: Nay Publications.
- Qomi, M. T. (1098). *Hedayat al avam*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. NO: 1775 [Manuscript].
- Qomi, M. T. (1990). *Tohaf ol akhyar* (D. Alhami, Ed.). Qom: Imam Amir Al-Momenin School.
- Qomi, M. T. (1997). Rad-e Sufiye [Sufism rejection]. In *Miras-e Islami-e Iran* [Islamic heritage of Iran] (Vol. 6). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Ranjbar, M. A. (2011). *Marasem-e mazhabi dar Iran-e asr-e Safavi* [Religious ceremonies in Iran during Safavid era]. Shiraz: Kusha Mehr Publications.
- Safakish, H. R. (2011). *Safavian dar gozargah-e tarikh* [The Safavids in the passage of history]. Tehran: Sokhan Publications.
- Savory, R. (2001). *In Safavids*. (R. A. Rouh Allahi, Trans.). Tehran: Markaz Publications.
- Savory, R., et al. (2001). *Safavids*. (Y. Ajand, Trans.). Tehran: Mowla Publications.
- Sefatgol, M. (2002). *Sakhtar-e nahad va andishe dini dar Iran-e Safavi* [The structure of religious thought and institution in Iran in Safavid era]. Tehran: Rasa Publications.
- Van Dijk, T. (1995). Ideological discourse analysis. *New courant*, 4, 1335–1361.