

تشیع عرفانی و تأثیر آن بر ظهور صفویه

جمشید جلالی شیجانی / دانشیار ادیان و عرفان واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
jalalishey@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۲۶ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۵/۰۹

چکیده

صفویان نخستین سلسله حکومتی ایران بودند که توانستند ترکیبی پررنگ و نتیجه‌بخش بین تصوف و تشیع ایجاد نموده و شالوده حکومت خود را بر آن قرار دهند. در پیدایش و قدرت‌یابی صفویه، علاوه بر تشیع و تصوف و پیوند آن دو، مسأله آناتولی، خانقاه اردبیل و قزلباشان نقش مؤثری داشت. صفویان قبل از آن که باورهای شیعی را در خدمت اهداف سیاسی خود بگیرند و گرایش‌های سیاسی از خود نشان دهند، در عالم تصوف سیر می‌کردند. قزلباشان که در ابتدا مترادف با صوفی بودند، در تثبیت حکومت صفوی نقش اساسی ایفا نمودند و نفوذ همه‌جانبه‌ای در حکومت صفویه داشتند که با ورود علمای جبل‌عامل در عصر طهماسب یکم، رابطه مریدی و مرادی به رابطه شرعی بدل گردید و از نفوذ صوفیان کاسته شد و در نتیجه، درگیری بین اهل طریقت و شریعت آغاز گردید که در عهد شاهان صفوی تا حدی محسوس نبود، اما بعدها روند تصوف‌زدایی شدت گرفت و حتی تعداد زیادی از صوفیان، نفی بلد شدند که علل این درگیری را در عملکرد صوفیان می‌توان جست‌وجو کرد. در این پژوهش، برآنیم تا با روش تاریخی و توصیفی - تحلیلی، ابعاد این مسأله را واکاوی کنیم.

کلیدواژه‌ها: تشیع، عرفان، صفویه، طریقه‌های عرفانی، جنبش‌های شیعی.

بیان مسأله

تشیع و عرفان دارای اصل و منشأ مشترکی هستند؛ از این حیث که هر دو با ساحت معنوی وحی اسلامی ارتباط دارند و بر یک‌دیگر تأثیر متقابل داشته و از جهات بی‌شمار از یکدیگر متأثر شده‌اند. ارتباط بین تشیع و عرفان، از آن جهت پیچیده است که در بحث از این دو واقعیت، در هر دو مورد، یک جنبه یا یک ساحت معنوی اسلام مورد نظر نیست. تشیع و عرفان، نمودار جنبه‌ای از یک واقعیت است که دو جهان‌بینی مختلف بدان نگریسته شده که هر دو در سنت اسلام جای دارد. این واقعیت، عبارت از تعالیم باطنی اسلام یا عرفان است. اگر به عرفان و تشیع از حیث ظهور تاریخی آن‌ها در دوره‌های بعد التفات کنیم؛ در آن صورت نه تشیع و نه تسنن و نه تصوف اهل سنت، هیچ یک از دیگری اخذ نمی‌شود و همه آن‌ها اعتبار، سندیت و حجت خود را از پیغمبر اسلام ﷺ، منبع وحی و مشکات نبوت دریافت می‌کنند؛ ولی اگر منظور ما از تشیع، تعالیم باطنی اسلام باشد، در آن صورت البته از تصوف تفکیک‌ناپذیر است. از نمونه‌های ارتباط بین تشیع و عرفان، موضوع ولایت و انسان کامل و احوال و مقامات عرفانی است.

زمینه‌های بروز ارتباط میان عرفان و تشیع، با انقراض خلافت عباسی و فتح بغداد توسط هولاکوخان از طریق حمایت حاکمان از صوفیان فراهم شد. دوره شکوفایی تصوف در دوره تیموریان نیز تا پیدایش صفویه استمرار داشت. حاکمان تیموری به طور کلی به مشایخ صفویه اعتقاد بسیار داشتند. از مهم‌ترین اوصاف عرفان در این دوره، ظهور علایق شیعی در مشایخ صفویه و رواج و قدرت یافتن طریقه‌های صوفیانه شیعی از جمله سلسله‌های صفویه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه است. در این دوره، نهضت‌های اجتماعی صوفیان شیعی بر ضد حکام عصر و به منظور استمرار تشیع و عدالت اجتماعی پدید آمد. مهم‌ترین این نهضت‌ها عبارت بودند از: سربداریه، حروفیه و مشعشعیان. تصوف و تشیع در این دوران، طبیعتی نوگرا داشتند و منتسبان هر دو عقیده می‌کوشیدند عناصری بی‌سابقه عرضه کنند تا بدین وسیله عرضه‌کننده اندیشه‌هایی دارای اصالت و استقلال و امتیاز باشند.

گفته می‌شود که یکی از شواهد تاریخی ارتباط عرفان و تشیع، این است که چون صفویه به قدرت رسیدند، تشیع را که عمدتاً تصوف زمینه رشد آن را در ایران، به‌خصوص از اوایل قرن هفتم، فراهم آورده بود، مذهب رسمی اعلام کردند. (پازوکی، ج ۷، ص ۳۹۴) گفتنی است از آنجایی که تا قبل از دوره تاریخی مورد بحث، تمایز میان عرفان و تصوف وجود نداشته و بیش‌تر اصطلاح تصوف رایج بوده، نگارنده بر اساس تعریف مشهور از تصوف، آن را به معنای جنبه اجتماعی عرفان در نظر گرفته است. هر چند تصوف در دوره صفویه و بعد از آن، بار ارزشی و معنایی منفی یافت.

توجه به سیر تحول، تکامل و عوامل اثرگذار در تاریخ تشیع و پیوندی که با تصوف پیدا کرد، می‌تواند شناخت کامل و جامعی از تشیع واقعی و حقیقت معارفی که از امامان شیعه علیهم‌السلام بر جای مانده است، به روی مسلمانان به‌خصوص شیعیان بگشاید. واقعیت این است که بررسی این ارتباط، از آن جهت مهم است که عده‌ای از شرق‌شناسان، به اصل و منشأ قرآنی و اسلامی تشیع و تصوف تردید کرده و وحیانی و آسمانی بودن اسلام را منکر شده‌اند و آن را به دین شمشیر تقلیل داده‌اند. به همین منوال، عرفان و جنبه باطنی دین هم از انتقاد و انکار آنان مصون نبوده است. لذا شناخت حقیقت اسلام و تشیع که در کلام امامان و عارفان مسلمان تبلور یافته و جریانات و نهضت‌هایی که به تسهیل این امر کمک کرده‌اند ضرورت و اهمیت این مسأله را آشکار می‌کند. استبعاد از معنای اسلام واقعی و تبیین و تفسیر حقیقی آن که امامان شیعه عهده‌دار آن بوده‌اند، جز با موشکافی این موضوع و حقایق نهفته در آن، آشکار نخواهد شد و در این میان، عارفان شیعه با خلق آثار مهم عرفانی نقش بسزایی را در ترویج عرفان شیعی ایفا نموده‌اند. شناخت منشأ ارتباط میان تشیع و عرفان و زمینه‌های آن از لحاظ موضوع در قالب وجوه اشتراک و افتراق و تأثیر آن بر پیدایش صفویه، از اهداف این پژوهش است.

پیشینه روابط میان تشیع و عرفان در برخی آثار، محققانه بررسی مفصل شده و هر چند آن نوشته‌ها خالی از پیش‌فرض نیست، به هر روی ابعاد آن ارتباط را تا حدود زیادی روشن

کرده است. در مورد بحث ما در این نوشتار، کتب و مقالاتی نوشته شده که در ذیل اشاره خواهد شد، اما در هیچ یک از این آثار، به موضوعی پرداخته نشده که نگارنده به‌طور مشخص در پی تحقیق و بررسی آن است:

۱. کتاب تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، نوشته دکتر مصطفی کامل الشیبی، (۱۳۷۴) و ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلوست؛ نویسنده در این کتاب، تشیع را از آغاز تا غیبت حضرت مهدی (عج)، با نگاهی تاریخی بررسی کرده و بعد از آن، به سقوط بغداد و عصر ایلخانان تا تشیع در سوریه و مصر و بعد در دوره تیموریان و بعد از آن در دوره سلجوقیان و عثمانیان تا پایان دوره صفویه پرداخته است و در معرفی هر دوره، تلاش کرده تا با نگاهی تاریخی به زمینه‌های پیدایش تشیع و ارتباط آن با تصوف بپردازد.

۲. مقاله «تشیع و تصوف»، سیدحسین نصر (۱۳۷۵)، مندرج در حکمت و هنر معنوی (مجموعه مقالات)، زیر نظر غلامرضا اعوانی. نویسنده در این مقاله، کوشیده است به‌طور مختصر و مفید، به زمینه‌های ارتباط تشیع و تصوف و هم‌چنین بیان نمونه‌هایی از این ارتباط و نهایتاً معرفی مختصر دو طریقه دارای اهمیت در این باب یعنی نعمت‌اللهیه و نوربخشیه بپردازد.

۳. مقاله «تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی»، علی‌اکبر تشکری و الهام نقیبی (۱۳۹۳)، پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. در این مقاله، سعی شده تا با بررسی تصوف و تشیع در دوره صفویه، زمینه‌های تعامل و نقش صوفیان صفوی در این زمینه تحلیل گردد.

زمینه‌های تاریخی

پس از نهضت‌های مکرر علویان در شرق ممالک اسلامی به‌ویژه ایران، محیط، آماده پذیرش یک قیام‌کننده علوی و از هم پاشیدگی دولت مغول، زمینه مساعد موفقیت او بود. از حکومت مغولان، فقط قسمت کوچکی تحت حکومت میرزا حسین بایقرا در هرات

باقی بود و در دیگر بخش‌های ایران، و ترکستان و عراق، استیلاگران دیگر فرمان می‌راندند. با توجه به استقبال مردم از دعوت نوربخش و اندیشه مهدی و فساد اوضاع که اذهان را انباشته بود، جنبش اسماعیل صفوی، پس از کوشش‌های گذشتگان، به مثابه حرکت نهایی علویان رخ داد و چنان توفیق بارزی یافت که تمامی شرق اسلامی را تکان داد. شاه اسماعیل توانست تمام ایران را زیر پرچم خود درآورد و نزدیک بود حتی آسیای صغیر را ضمیمه متصرفات خود سازد. این جنبش بیش‌تر سیاسی بود تا مذهبی و صوفیانه؛ اما نمونه جالبی بود از بهترین روش دست یافتن به قدرت به شیوه ایرانی که به عنوان یک نمونه بارز، بیان‌گر همه نهضت‌های ایرانی علیه اعراب و بیگانگان دیگر است و به روشنی نشان می‌دهد که داعیه‌داران ایرانی، فقط از طریق تصوف و ولایت می‌توانستند اذهان مردم را متوجه خود سازند. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۷)

پس از مرگ شیخ صفی در سال ۷۳۵ هجری، پسرش صدرالدین موسی (متولد ۷۰۴ق) از دختر شیخ زاهد گیلانی جانشین او شد. او از زمان کودکی در محیط صوفیانه و موقعیت ریاست معنوی بار آمد و از زمان وی، زعامت سیاسی (مرشد صفوی) شروع به شکل‌گرفتن کرد. (همان، ص ۳۷۵) بنابه گفته نویسنده *مجالس المؤمنین*، نوربخش وی را از فتیان و اوتاد اولیا می‌دانسته است. (شوشتری، همان، ص ۲۷۳) ابن‌بزاز نیز به زعامت وی در تصوف عملی تأکید و اشاره کرده که وی با چند اخی از جوانمردان ترک، هم‌چون اخی امیرعلی، اخی میرمیر و اخی شادی، صحبت داشته که این نشان می‌دهد صوفی‌گری صفویان شکل گرفته و به یک نهضت صوفیانه همانند جنبش‌های معاصر خود، تحول یافته بود. (ابن‌بزاز، ۱۳۷۷، ص ۳۰۱، ۳۲۲ و ۳۳۶) صدرالدین به سال ۷۹۴ قمری درگذشت و رهبری به علاءالدین علی رسید که همواره لباس سیاه می‌پوشید و سیاه‌پوش لقب یافت. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۷) در منابع صفویان، ضمن شرح حال علی سیاه‌پوش، تمایلات شیعیانه آشکاری به وی نسبت داده‌اند که البته مورد تردید است. (همان، ص ۳۶۸) او در سال ۸۳۲ هجری، در حال بازگشت از آخرین سفر حج در بیت‌المقدس درگذشت.

ریاست صفویان پس از علی سیاه‌پوش به فرزند خردسالش ابراهیم رسید. ابراهیم نتوانست رهبری صفویان را به عهده گیرد. او در سال ۸۵۱ هجری درگذشت و شش فرزند از او باقی ماند که کوچک‌ترین ایشان جنید از همگی شایسته‌تر بود و به دست وی تحول نهایی این جنبش صوفیانه انجام پذیرفت. ریاست صفویه در مرحله‌ای به جنید رسید که راه برای امیران و دیگر داعیه‌داران برای دست‌اندازی بر ولایات و ایجاد دولت باز بود و نیز شورش مشعشعیان در اوج پیشرفت نزدیک بود که همه جنوب و غرب ایران را فروگیرد. تشدید فعالیت جنید و کثرت مریدانش در نظر میرزا جهان‌شاه بن قرايوسف قراقویونلو، فرمانروای آذربایجان، انعکاس نامطلوبی یافت. در آن موقع شایعات نامیمونی انتشار یافت که دولت موعود علویان در آخرالزمان به رهبری جنید صفوی برپا خواهد شد و جنید در رکاب امام مهدی (عج) خواهد جنگید. همین امر، باعث فشار بر جنید از جانب میرزا جهان‌شاه و خروج وی از اردبیل به دیاربکر شد. تصمیم وی بر بازگشت به اردبیل به قوت خود باقی ماند، اما او ضمن راه در شروان کشته شد. (همان، ص ۳۷۹-۳۸۰)

جنید با استفاده از نفوذ معنوی در دل پیروانش و به منظور تحقق اهداف سیاسی خود، تحت تأثیر مشعشعیان، شروع به تشکیل یک فرقه شیعه غالی کرده بود. (همان، ص ۳۸۰-۳۸۱) در واقع طریقه صفوی به دست جنید، به جنبشی تبدیل شد که جنبه سیاسی آن غلبه داشت. (همان، ص ۳۸۱) حیدر فرزند جنید، از روش تصوف اتباع خود به طرف فتوت صوفیانه تغییر سمت داد و بدین لحاظ، گام دیگری در پیش راندن گردونه طریقه صفوی به سوی تشیع دوازده‌امامی برداشت و آن عبارت بود از تعیین علامتی که پیروان وی را از دیگران متمایز می‌کرد. این علامت و شعار خاص، کلاهی قرمز رنگ و دوازده ترک بود که دستاری بر گرد آن کلاه نوک‌تیز دوازده‌ترکی قرار داشت به نشانه پیروی از امام علی و یازده فرزندش بر سر می‌گذاشتند. (همان، ص ۳۸۲) حیدر در سال ۸۹۳ هجری کشته شد و مریدانش به گرد پسرش یارعلیشاه جمع شدند، اما وی و دو بردارش ابراهیم و اسماعیل و مادرش دستگیر و به شیراز تبعید گردیدند. یارعلی در اثنای کوشش برای بازگشت به اردبیل

کشته شد، کمی بعد اسماعیل و ابراهیم موفق به فرار شدند، اما ابراهیم نیز در این راه جان باخت و اسماعیل به گیلان - رشت و سپس لاهیجان انتقال یافت و مورد حمایت کارکیا میرزاعلی قرار گرفت. (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۶)

اسماعیل به یک لشکر نیرومند و یک شروع موفقیت آمیز احتیاج داشت. سازمان دادن نهایی لشکر، به دست صوفیان صفوی، اسماعیل را به تشیع کشاند. قیام، به رهبری وی و هفت صوفی آغاز شد. در حلب شهری که مدتی اقامتگاه جد اسماعیل بود، صوفی مشهوری به نام محمد بن یحیی کواکبی می زیست که داعی صوفیان بود و به مردم می گفت به زودی یک تن از پیروان طریقه ما، علیه پیروان طریقه سنت و جماعت قیام می کند. (الشیعی، ۱۳۷۴، ص ۳۸۵) به هر صورت جنبش در محرم ۹۰۵ هجری، از آذربایجان آغاز شد که برادران اسماعیل در آن جا بودند و همان جا اسماعیل را شاه لقب دادند. وی فتوحات بسیاری را در مناطق مختلف به دست آورد. (همان، ص ۳۸۶) او در ماه رجب ۹۳۰ هجری در ۳۸ سالگی، در حالی که موفق شده بود نخستین دولت صوفی شیعی را پایه گذاری کند، جوانمرد شد. شیعه که از دیرباز در اشتیاق آن بود تا از تصوف به نفع دعوت شیعیانه بهره گیرد، در دولت صفوی، این آرزویش به نحو کاملی تحقق یافت و از هدف خود نیز فراتر رفت، به طوری که تصوف در تشیع ذوب شد و استقلال و موجودیت خود را از دست داد و نهایتاً تبدیل به تابع تشیع گردید. (همان، ص ۳۸۷)

زمینه های فکری و تعامل تصوف و تشیع

در واقع قیام شاه اسماعیل صفوی بر پایه دعوی بابت حضرت مهدی (عج) بود و این پیش گویی را به شیخ زاهد گیلانی منسوب داشته اند که درباره اولاد داماد و مریدش شیخ صفی می گفت: «روز به روز در ترقی خواهند بود تا آن زمان که قائم آل محمد صلی الله علیه و آله مهدی هادی علیه السلام کاف کفر از روی زمین بر طرف کند». (همان، ص ۳۸۸) لذا شاه اسماعیل به مریدانش تأکید می کرد که همه حرکات وی طبق دستور دوازده امام است. بالاتر از آن اینکه آورده اند ادعا می کرد

مقصود از این آیه هموست: «وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا (۵۴) وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ». (مریم/ ۵۴ و ۵۵) و نیز ولایت خود را از منبع ختم نبوت و کمال ولایت فرامی نمود. بدین لحاظ عجیب نیست که هم در خردسالی لقب مرشد کامل داشت و هم چندی بعد از فتح عراق، یک عراقی را با لقب خلیفه‌الخلافا به سمت نقیب نجف گماشت. این لقب بیش تر صوفیانه است تا شیعیانه. به ویژه اگر توجه کنیم که پیش از آن، لقب مخصوص آن سمت، خادم بیگ بود. (همان) برای تکمیل تصویر صوفیانه شاه اسماعیل، بد نیست گفته شود که وی به ترکی شعر می گفت و «خطایی» تخلص می کرد. اشعار وی پیرامون مضامین صوفیانه دور می زند و از حضرت محمد ﷺ و علی ﷺ هم چون نفس واحد، سخن می گوید. نوشته اند که دیوان وی دوازده هزار بیت بوده و از آن جمله است:

اسرار مقام قباب قوسین	الله و محمد و علی دور
مطلوب عبادت شریعت	مقصود حقایق حقیقت
مضمون ارادت طریقت	الله و محمد و علی دور

مضمون بعضی اشعارش، همان غالی‌گری در حق امام علی ﷺ به شیوه مشعشعیان است. یاران وی نیز درباره او تا حد عبادت غلو می کردند و او را سجده می بردند. وی در نبش قبر جامی، ابواسحاق کازرونی و عین‌القضات همدانی تردیدی به خود راه نداد و دشنام بر اولیاء صوفیه را جایز شمرد. حکومت وی همراه بود با اعلان مراسم شیعیانه - صوفیانه جدیدی به منظور تشدید فعالیت تبلیغاتی تشیع در ایران. نهضت اسماعیل صفوی دعوتی بود با جوهر صوفیانه در چارچوبی شیعیانه و شیعی‌گری در نظر اسماعیل که خود را نایب امامان و باب حضرت مهدی (عج) می دانست، عبارت بود از همین ظواهر سطحی و شعارهای ساده. پس از مرگ وی، ترتیب و تنظیم و استقرار آیین تشیع انجام گرفت. (همان، ص ۳۸۹-۳۹۲)

محقق است که این تلفیق بین دو عنصر تشیع و تصوف، به شاه اسماعیل امکان داد تا دولت صفوی را سد راه توسعه عثمانی سازد. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۲۳۰)

طهماسب صفوی که در یازده سالگی به سلطنت رسید، سپردن کار ترویج تشیع را به دست فقهای جبل عامل از جمله علی بن عبدالعال کرکی سپرد که با افراط‌کاری‌هایی در مذهب شیعه از ناحیه وی همراه بود. (خوانساری، ۱۳۹۱ق، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۴)

با این همه، تصوف به عنوان گرایش اصلی اشراف هم‌چنان باقی بود و آن دسته از علمای شیعی که با ترجمه متون اصلی تشیع به فارسی در ترویج شیعی‌گری در ایران سهم داشتند، از جمله متمایلان به تصوف بودند؛ مانند علی بن حسن زواره‌ای که از شاگردان کرکی بوده است. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۴)

روشن است که رهبر همهٔ تحولات اجتماعی، سیاسی و دینی در زمینهٔ تصوف و تشیع، به‌ویژه در ایران، از سقوط بغداد تا قرن یازدهم، عنصر عربی بوده است و طبیعی بود که این مطلق‌النعنان شدن تشیع و اعمال فشار بر تصوف سنی نقش‌بندی و عموم سنیان، همراه و انگیزهٔ جنبش‌های فکری تازه‌ای باشد که می‌کوشید برای خود در آن اوضاع جای مساعدی بیابد. از همین جاست که با یک انقلاب واقعی در فلسفهٔ مشایخی درآمیخته با تصوف مواجه می‌شویم که نمایندگان آن غالباً ایرانی هستند (همان، ص ۳۹۴) مانند محمدباقر ملقب به میرداماد (م ۱۰۴۱ق) که داماد کرکی بود (تنکابنی، بی‌تا، ص ۲۲۹) و صدرالدین شیرازی (م ۱۰۵۰ق) صاحب *اسفار اربعه* شاگرد میرداماد و ابوالقاسم فندر سکی. (متوفی ۱۰۵۰)

سران طریقهٔ نوربخشی و هم‌چنین نعمت‌اللهی، با خاندان صفوی رابطه خویشاوندی برقرار کردند، هم‌چنان‌که صوفیان قادری نزد فقیهان عارف‌مشرّب درس خواندند. در چنین محیطی، دعاوی مهدی‌گری و پیغمبری ناچار مجال ظهور خواهد یافت و عجیب نیست که از این‌گونه حرکات در عصر صفوی بسیار می‌بینیم. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۵) در واقع از وقتی صفویه تصوف را وسیله نیل به قدرت ظاهری کردند، مکرر مشایخ صوفیه و مدعیان ولایت و مهدویت، کوشیدند تا از همین راه وسیله‌ای برای کسب قدرت بیابند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ص ۲۳۷) نخستین جنبش را قلندری برانگیخت که به سال ۹۸۸ قمری خروج کرد و مدعی شد که همان اسماعیل میرزا جانشین شاه طهماسب است. این قلندر مردی بارآراده بود و

قدرتی به هم زد و صفویه در برانداختن او به زحمت افتادند و آخر به سال ۹۹۶ قمری کشته شد. (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۱) سال ۱۰۰۲ قمری، صوفی دیگری به نام درویش خسرو ظهور کرد که مذهب نقطوی و مشرب فلسفی داشت و دامنه تأثیر وی تا هند هم رسید و هم‌چنین اشخاص دیگری که ذکر آن‌ها در کتب تاریخی این دوره آمده است. (همان، ج ۲، ص ۴۲ و ۲۷۱) این همه، این نتیجه را به ذهن متبادر می‌کند که آزاد شدن شیعی‌گری از زیر فشار، در اذهان مردم روحیه تحول و تغییر را برانگیخت و مسائلی که در دوران‌های اختناق و کنترل، امکان ظهور نداشت، مجال بروز یافت. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷)

در مورد تأثیر تصوف در آغاز تشیع عصر صفوی، بجاست گفته شود که منشأ صوفیانه حکومت و واگذاری قدرت به شیعه، نزدیکی این دو گرایش را ممکن ساخت تا آن‌جا که در آمیخته شدند. (همان) در مورد فقیه معروف شیعی زین‌الدین عاملی (شهید ثانی) گفته‌اند که در سلوک و تصوف، تصرف کامل داشت (شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۲) و به همین ترتیب، عادی به نظر می‌رسد که قاضی نورالله شوشتری را یک صوفی نوری‌بخشی دانسته‌اند. (هدایت، ۱۳۸۴، ص ۴۰۶) باز در اثر همین درآمیختگی تصوف و تشیع بوده که منصب شیخ الاسلامی (ترکمان، همان، ج ۱، ص ۸۶)، شیخ بهایی را از نوشتن رساله‌ای صریحاً صوفیانه به نام *الوحده الوجودیه* مانع نیامده هم‌چنان‌که وی را نیز از پیروان نوری‌بخشیه شمرده‌اند. (شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱۲۳)

درآمیختگی تصوف و تشیع و برخاستن عالمان شیعی از منشأ تصوف و تمایلات صوفیانه در میان شیعیان ادامه داشت تا آن‌که حوادث جدیدی ایران را تکان داد و خودسری امرای صوفی قزلباش به خطری علیه حکومت تبدیل گردید. در این هنگام بود که اوضاع به ضرر تصوف تغییر یافت. جنگ میان تصوف و تشیع، به فروافتادن تصوف از جایگاه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌اش انجامید. در این میان یک فقیه شیعی ایرانی، قدم پیش گذاشت تا ایران را به شیوه خالص شیعیانه و مخالف تصوف سازمان دهد. ایفاکننده این نقش محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ق) بود. وی صوفی‌گری پدر خود را منکر شد و اعلام

کرد که از این نسبت مبراست. او به مشایخ زهد و تصوف حمله نمود و پشمینه‌پوشی را رد کرد و برخلاف سیره فقها، غنا را بر فقر برتری نهاد و بالاخره صوفیان را تکفیر نمود. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹)

یکی از عوامل واکنش و عکس‌العمل شدید صفویه علیه سلسله‌های تصوف، آن بود که بسیاری از عناصر بیگانه برای وصول به اغراض و مقاصد دنیوی خود به تصوف پیوسته بودند؛ هم‌چنین بدین علت که بعضی از سلسله‌ها در بجا آوردن فرایض شرعی سستی و اهمال ورزیدند. (نصر، ۱۳۷۵، ص ۴۰) از جنبه عملی نیز حکومت، صوفیان را زیر فشار و پیگرد قرار داد و تمامی را از پایتخت (اصفهان) تبعید کرد؛ برپا کردن حلقه‌های ذکر و همه مراسم صوفیانه ممنوع شد. (قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۵) با ظهور مجلسی و از آن تاریخ به بعد، تصوف از تشیع جدا شد و هر یک وارد عمل خاص گردید و از اهمیت تصوف در محیط‌های شیعی کاسته شد و دیگر فعالیتی بدان‌گونه چشم‌گیر از خود نشان نداد. اما تشیع، به تقسیمات داخلی خود میان اخباریان و اصولیان گرفتار ماند. انشعاب جدیدی که بعدها رخ داد، ظهور شیخیه و سپس بابیه از میان گروه اصولیان بود. گفتنی است بنیان‌گذاران نحله‌های جدید که علیه بی‌حرکی و ثبات‌گرایی تشیع قیام می‌کردند، از تصوف مایه می‌گرفتند و این‌گونه خیالات از جویبار تصوف آب می‌خورد. خاندان صفوی به عنوان آغازگر این حرکت نو، همان‌گونه که در ابتدا صوفی بودند، آخر نیز صوفی شدند و این موقعی بود که پس از استیلای افغان، بقایای صوفیان از ایران به هند مهاجرت کردند و از نو بساط ارشاد گسترده و باز مریدانی گرد آوردند؛ هم‌چنان‌که صفویه پس از آن‌که برای اتباع خویش تشیع را میراث گذاشتند، خود در پایان صوفی شدند. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۴۰۰-۴۰۱) در حقیقت عنصر تشیع که پایگاه اصلی حکومت صفوی بود و با آن‌که اتکای بر آن ایران را از جامعه اسلامی متشکل از ممالک مجاور جدا کرد، برخلاف آن‌چه توین‌بی مورخ انگلیسی می‌گوید، از این بابت لطمه‌ای به جنبه معنوی این جامعه وارد نیامد؛ اما اتحاد تشیع و تصوف که در آغاز کار به ایجاد و بسط حکومت صفوی کمک کرد، در عمل

مدت زیادی نتوانست دوام بیاورد؛ اتحادی هم که در آغاز و مخصوصاً مقارن ظهور شاه - اسماعیل بلکه در خروج شیخ حیدر و حتی جنید حاصل شد، در واقع از آن جهت بود که تشیع در نزد پیروان آن‌ها به رغم آن‌که در ظاهر و به صورت رسمی مذهب شیعه دوازده امامی اعلام می‌شد، صبغه‌ای از عقاید غلات شیعه را همراه داشت و مریدان، تجسم الوهیت را در وجود مرشد کامل صفوی می‌دیدند. فقط بعد از شاه اسماعیل یا دست‌کم در اواخر حیات وی بود که تدریجاً با غلبه فقها بر امور که در دوره شاه‌طهماسب تا حدی نفوذ آن‌ها مستقر شد، تشیع صفویه تعدیل یافت. (زرین‌کوب، همان، ص ۲۲۷)

تصوف و سیاست در مرحله پیوند با تشیع

صفویان قدرت سیاسی خویش را با کمک قزلباشان و صوفیان به دست آوردند و زمانی که به قدرت سیاسی دست یافتند، تنها پایگاه مستحکم آن‌ها همین دسته بودند. (جعفریان، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱) بی‌شک دولت صفویه یکی از کانون‌های تاریخی رشد تشیع در ایران است. این دولت با تکیه بر نوعی سلوک صوفیانه روی کار آمد که مبتنی بر تفسیر خاص از تصوف و ناشی از تغییر و تطوری چندمرحله‌ای بود. با این همه، کار ویژه و مهم دولت صفوی، نه تشدید و تقویت تصوف، بلکه تبدیل تصوف به تفقه بود. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۱) تصوف دارای خاستگاه سنی بود و در سراسر عمر تاریخی خود دست‌کم از جانب دستگاه سیاسی، در برابر خط معنوی اهل بیت علیهم‌السلام تقویت می‌شد، با این حال، جریان تشیع با کسب خودآگاهی تاریخی ویژه‌ای، در مقاطعی از تاریخ اسلام، توانسته است از پتانسیل تصوف به نفع خود سود جوید. واقعیت این است که جریان تصوف با همه تقابل‌هایی که با تشیع داشت، فاقد نقاط مشترک با آن نبود. این هر دو جریان نسبت به دستگاه سیاسی بی‌اعتماد و از آن روی‌گردان بودند. هر چند برخلاف تشیع که روی‌گردانی آن از دستگاه سیاسی باعث عصبانیت و نهایتاً موضع‌گیری دستگاه سیاسی علیه تشیع می‌شد، روی‌گردانی جریان تصوف از آن، نه تنها باعث عصبانیتش نمی‌شد، بلکه مطلوب آن نیز می‌بود. از سوی دیگر هر دو

جریان، بر خلاف دستگاه سیاسی، به لایه معنوی و پنهانی تر معارف اسلامی اصالت می دادند، با این تفاوت که جریان تصوف در همان لایه باقی می ماند و نمی توانست میان آن لایه با لایه روین ارتباط برقرار کند، اما جریان تشیع ضمن اصالت دادن به لایه معنوی، از لایه ظاهری نیز غافل نبوده و همواره در میانه این دو لایه در تردد بوده است و به همین دلیل، دستگاه سیاسی از آن عصبانی شد.

اشتراکات میان تشیع و تصوف، باعث شد تا در مراحل نخستین تعامل میان تشیع و تصوف، این تشیع باشد که خود را به تصوف نزدیک کند، هر چند در مراحل بعدی، این تصوف بود که تلاش کرد تا خود را به تشیع نزدیک کند. در قرون نخستین تعامل تشیع و تصوف، یعنی قرن های سوم تا هفتم هجری، دلایلی وجود داشت که تشیع به نزدیکی خود و تصوف بیندیشد. برخی از این دلایل عبارتند از:

۱. تشیع در این سده ها، در اقلیت بوده و حاکمیت سیاسی در اختیار رقیب بوده است. در این قرون هم شیعیان آل بویه توانستند در مناطقی از ایران و عراق نوعی قدرت سیاسی کسب کنند، اما جدای از این که گستره قدرت، همه قلمرو اسلامی را شامل نمی شد، بنابه دلایلی، آل بویه حتی در همان مناطق حکومت خود با رویکرد تساهل مذهبی که داشتند، نخواستند قدرت سیاسی اهل سنت را به طور کامل از میان بردارند. در چنین اوضاعی، دست کم در مناطقی که از جانب حاکمیت سیاسی روی تشیع فشار آورده می شد، اتحاد تشیع و تصوف می توانست به نفع تشیع باشد.

۲. تصوف نوعی جریان مخالف بود که حاکمیت سیاسی به دلایل مذکور نمی خواست بر آن سخت بگیرد. در این صورت، نزدیکی تشیع و تصوف غیر از این که می توانست از فشار دستگاه سیاسی بر آن بکاهد، باعث می شد تا تشیع فرصت بازسازی و بسط خود را پیدا کند. به عبارت دیگر، تشیع با به دست آوردن خودآگاهی تاریخی، به این نتیجه رسیده بود که از پتانسیل تصوف به مثابه یک دالان و ممر تاریخی به نفع خود سود بجوید. تشیع با اتحاد این رویکرد، باعث دوام تاریخی خود در روزگار تقیه و خفقان شد.

۳. فراهم بودن شرایط برای ورود تشیع به تصوف، به تشیع این امکان را می‌داد که در درازمدت بتواند از آموزه‌های مشترک خود و تصوف، تفسیری هماهنگ با خود را عرضه نماید. به بیان دیگر، ورود تشیع به تصوف می‌توانست به معنای آغاز تصرف تشیع در تصوف باشد؛ به‌ویژه اینکه درک تشیع از آموزه‌های مشترک تشیع و تصوف، از جمله مفاهیم زهد و قناعت، به دلیل اتصال آن به مکتب غنی اهل بیت علیهم‌السلام عمیق‌تر از درک تصوف بود.

۴. ماهیت تصوف به گونه‌ای بود که در حالی امکان حضور تشیع در آن، حتی در لایه‌های باطنی آن مهیا می‌شد که هم‌زمان، منافاتی با التزام عملی به تشیع در آن وجود نداشت. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴-۱۰۶؛ کرین، ۱۳۷۷، ص ۲۶۷-۲۶۹)

نفوذ تشیع در جنبه فتوت تصوف

اجتماعی شدن تصوف، باعث شد که این جریان از دو سطح مباحث نظری و ذکرگویی خارج شود. از این دو سطح، عرفان نظری به دلیل صعوبت معارفش، حتی در میان خود متصوفه، به اشخاص ویژه‌ای محدود بود و ذکرگویی هر چند در میان خود آن‌ها عمومی بود، مقتضی نوعی انزوا و گوشه‌نشینی بود. در این صورت، هر دو سطح عرفان نظری و ذکرگویی، به گونه‌ای محدودکننده بود و نمی‌توانست پل ارتباط تصوف با جامعه باشد و اگر تصوف می‌خواست در بیرون از مرزهای خودش هم حضور و نفوذ یابد، بایست در طبقه یا شکلی دیگر حضور می‌یافت. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶-۱۰۷) با ظهور اهل فتوت، جریان تصوف بسیار گسترش یافت. گرایش عمومی گروه‌های فتوت به حضرت علی علیه‌السلام به عنوان ریشه و اساس تاریخی‌شان، باعث شد تا ویژگی‌های آن حضرت در بیرونی‌ترین لایه‌های تصوف وارد شود. این یکی از مهم‌ترین مدخل‌ها و امکان‌های تصرف تشیع در تصوف را فراهم کرد؛ یعنی تشیع با ورود به بیرونی‌ترین لایه‌های تصوف یعنی فتوت، آن هم از طریق محوری‌ترین نماد مذهبی - تاریخی‌اش یعنی امام علی علیه‌السلام، زمینه‌های تصرف بعدی و کامل تا باطنی‌ترین

لایه‌های آن، یعنی عرفان نظری را شامل شده است (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹)، به گونه‌ای که وقتی به قرن هشتم و نهم و به‌ویژه به عهد سیدحیدر آملی می‌رسد، آن چنان کامل گشته است که بسیاری بر این باور بوده‌اند که تصوف واقعی همان تشیع و تشیع واقعی همان تصوف است. (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷)

نفوذ تشیع در تصوف از جنبه قدرت سیاسی

سقوط بغداد را در سال ۶۵۶ قمری به دست مغول‌ها، باید یکی از نقاط عطف در تاریخ ایران و تشیع دانست. این سقوط و تسامح و تساهل مذهبی ویژه مغولان، باعث شده بود تا شیعیان از فضای حاشیه‌ای و خفقان عصر عباسی خارج شوند و در مراکز و هسته‌های قدرت سیاسی نفوذ کنند و تأثیرگذار باشند. عالمانی هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی و سیدبن طاووس، با ورود به دستگاه سیاسی مغول، موجبات حفظ ارزش‌های اسلامی و قدرت یافتن شیعیان شدند. (اشپولر، ۱۳۵۱، ص ۲۴۵) هم‌زمان با این اتفاق، صوفیان نیز در اوج قدرت اجتماعی بودند. تصوف قرن هفتم به‌ویژه پس از شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی به ورود در عالم سیاست تمایل یافت. همین تمایل، باعث شد تا این‌بار، این تصوف باشد که بخواهد از دالان تشیع سیاسی عبور کند. تمایل تصوف به تشیع در قرن هفتم، رگه‌های کلامی - اعتقادی پیدا کرده بود؛ به گونه‌ای که آرام‌آرام شاهد شکل‌گیری نوعی از تصوف هستیم که به رغم این‌که به لحاظ فقهی، به یکی از فقه‌های اربعه اهل سنت گرایش دارند، به لحاظ کلامی و اعتقادی دارای اعتقادات اثناعشری هستند. (رهدار، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۱۴)

ورود تشیع در تصوف از پایگاه قدرت علمی

تصوف، هر چند دارای خاستگاه سنی بود، اما رویکردی متفاوت از دین‌ورزی سنیانه را به نمایش گذاشته بود. این دین‌ورزی، بر نوعی دریافت فقهی از دین مبتنی بود که به رغم همه تکثراتی که داشت، در وجه جامعی قرار می‌گیرد که از آن به «فقه‌الخلافه» می‌توان یاد کرد؛

در حالی که دین‌ورزی صوفیانه، هر چند در ادامه بنای مخالفت با فقه را نداشت، بنابه دلایل نظری و عملی، کم‌کم از فقه تسنن فاصله گرفته، نهایتاً به فقه شیعه گرایید. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴) در مقابل، فقه تشیع از آن‌جا که به لحاظ تاریخی در خارج از حاکمیت‌های سیاسی وقت و معطوف به نیازهای فردی و اجتماعی جامعه شیعی شکل گرفته بود، فقه مدیریت بود. (همان، ص ۱۱۶) زمانی که تصوف اجتماعی شد، نیازمند پشتوانه‌ای بود که به مثابه اداره‌کننده آن عمل کند. در وضعیت موجود، فقه تشیع بهترین گزینه برای ایفای نقش پشتیبانی‌کننده تصوف بود؛ موضوعی که صوفیه خود نیز خیلی زود به آن خودآگاهی تاریخی یافتند. (همان، ص ۱۱۶-۱۱۷)

جامعیت فقه تشیع باعث می‌شد تا از سویی، قابلیت‌های باطنی صوفیه را پوشش دهد و از سوی دیگر، به باطن امکان بروز عینی بدهد. به عبارت دیگر، صوفیه در قرابت با فقه چندساحتی تشیع، از دو جهت سود می‌برد: از یک سو، هم‌چنان می‌توانست بر رویکرد باطنی خود به دین ادامه دهد و از سوی دیگر، می‌توانست نیازهای ناشی از اجتماعی شدن خود را برطرف کند. اجتماعی شدن تصوف، به معنای قدرت یافتن آن است. فقه تشیع به دلیل این‌که در بخش عمده حیات خود فقه اپوزیسیون بوده، بخش‌های مدیریتی و قدرتی در آن فعال و ادبیات ضدحاکمیت سیاسی در آن متورم بوده است که در آن وضعیت می‌توانسته مطلوب تصوف باشد. از این رو، نزدیکی تصوف به فقه شیعه، می‌توانست برای تداوم قدرت اجتماعی تصوف، ضمانت اجرا دهد. (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸)

ورود تشیع در تصوف از طریق وجوه اشتراکی آن دو

تشیع و تصوف به لحاظ محتوا، روش و اهداف، اشتراکات زیادی دارند که هم‌چنین می‌تواند زمینه‌ساز نزدیکی آن دو، بلکه زمینه‌ساز تصرف و انحلال یکی در دیگری شود. (همان، ص ۱۲۰) برخی از این وجوه اشتراک عبارتند از:

۱. موقعیت فرهنگی مشترک

ارتباط بین تشیع و تصوف، از آن جهت پیچیده است که در بحث از این دو واقعیت، در هر دو مورد، تنها یک جنبه یا یک ساحت معنوی اسلام مورد نظر ما نیست. اسلام هم دارای جنبه ظاهری و هم جنبه باطنی است که با تمام تقسیمات درونی خود، نمودار نظام طولی و حی می‌باشد، از سوی دیگر، اسلام به تسنن و تشیع نیز تقسیم گردیده است که می‌توان گفت نمودار نظام عرضی آن است. اگر این تنها جنبه این ارتباط می‌بود، کار نسبتاً ساده بود، ولی در واقع جنبه باطنی اسلام که در محیط تسنن تقریباً به طور کامل به نحوی با تصوف ارتباط دارد، تمام نظام تشیع را در هر دو جنبه باطنی و حتی ظاهری رنگ بخشیده است. (نصر، همان، ص ۲۲-۲۳) هر دو جریان تشیع و تصوف، به رغم همه اختلافاتی که دارند، منتسب به اسلام هستند. انتساب مشترک آن‌ها به اسلام، به معنای اشتراک در برخی منابع (قرآن و روایات نبوی)، مناسک (نماز، روزه، حج و...) و اهداف است. (رهدار، ۱۳۸۹، همان) هر چند برخی در تحلیلی متفاوت، اهداف صوفیه را متمایز از اهداف تشیع می‌دانند. (الشیبی، همان، ص ۶۴-۶۵) به عبارت دیگر، جو فرهنگی مشترک میان تشیع و تصوف به طور طبیعی، زمینه تعامل یا تقابل را میان آن دو فراهم می‌کند. این زمینه‌ها، در مواردی که جغرافیای فرهنگی به جغرافیای طبیعی ضمیمه می‌شود، دوچندان می‌گردد. (رهدار، همان)

۲. برخورد مشترک با تفسیر شریعت

هر دو جریان تشیع و تصوف به تفسیر صرفاً فقهی و ظاهری شریعت و دین اکتفا نمی‌کنند و با استخدام رویکرد «تأویل»، ظاهر برخی آیات و احکام را با روح دین مناسب می‌کنند. در اتخاذ این رویکرد نیز اختلافات زیادی در تفسیر مصادیق میان تشیع و تصوف دیده می‌شود، اما در اصل فرارفتن از ظاهر شریعت مشترک هستند. تشیع به دلیل اتصال به منبع اهل بیت علیهم‌السلام رویی به باطن آیات و احکام دین گشوده و تلاش کرده تا همواره ظاهر را در نسبت با باطن درک کند. (رهدار، ص ۱۲۰-۱۲۱) این رویکرد تا آن جا برای تشیع مهم بوده

است که به تعبیر هانری کربن، «شاید حتی یک بحث باطن اسلامی وجود نداشته باشد که امامان شیعی در محاورات، مواعظ و خطبه‌های خود به آن اشاره نکرده و بحث را آغاز نکرده باشند». (کربن، ۱۳۷۷، ص ۴۷) تصوف نیز وجه تمایز و ممتاز خود نسبت به دیگر فرق اسلامی را همواره در باطن‌گرایی و فراروی از ظاهر می‌جسته است. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱)

۳. تشابه قطب و امام

از دیدگاه اهل تسنن، تصوف همانندی‌هایی با تشیع دارد و حتی جنبه‌هایی از تشیع را در خود جذب کرده است. آنچه سبب شد تا تصوف در تشیع تأثیر بگذارد، نقاط اشتراکی بود که در این میان وجود داشت. یکی از این نقاط، اشتراک در الگوهای بود که در هر دو نحله مطرح بود. در تشیع، امامان سرسلسله‌دار امامت و ولایت و اخلاق هستند. در تصوف نیز مشایخ صوفیه و بزرگان آنان از چنین جایگاهی برخوردارند. (جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۷۶۱) ابن‌خلدون در این باره می‌نویسد

متصوفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آن‌ها در این عقیده از مذهب رافضیان درباره امام و نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و در دیانت، مذاهب ایشان را اقتباس کردند و در آن‌ها فرورفتند، به حدی که مستند خود را در پوشیدن خرقة ای قرار دادند که [حضرت] علی علیه السلام آن را بر حسن بصری پوشانیده و وی را به حفظ کردن آن ملزم ساخته بود و این خرقة و طریقت به عقیده آن‌ها از حسن بصری به یکی دیگر از مشایخ آنان یعنی جنید رسیده است (ابن‌خلدون، ۱۴۱۰، ص ۴۷۳)

در اسلام به طور اعم و در تصوف به طور اخص، شخص کامل و واصل به حق را «ولی الله» می‌نامند و اسم این کلمه «ولایة» است. در مذهب تشیع، مرتبه امامت با مقام ولایت که

صورت فارسی کلمه ولایه است، ملازمت و ارتباط دارد. بنابه عقیده شیعیان، پیغمبر اسلام ﷺ مانند انبیاء اولوالعزم، علاوه بر قدرت نبوت و رسالت به معنای آوردن شریعت الهی، دارای نیروی هدایت و ارشاد معنوی و ولایت نیز بوده‌اند و ولایت از طریق دخترشان حضرت فاطمه علیها السلام به امام علی علیه السلام و از ایشان به امامان دیگر انتقال یافته است. از آنجا که امام همیشه زنده است، مرتبه ولایت نیز همیشه وجود دارد و می‌تواند مردم را به حیات معنوی دلالت و هدایت کند؛ بنابراین دایره ولایت که بعد از دایره نبوت می‌آید تا به امروز علی‌الدوام وجود داشته و مؤید و ضامن بقای ابدی طریقت باطنی در اسلام است. همین معنا درباره ولایت نیز صدق می‌کند؛ یعنی آن‌هم مربوط به حضور یک عنصر روحانی و معنوی زنده و پایدار در اسلام است که انسان را قادر می‌سازد تا به حیات معنوی نایل آید. از این جهت، بسیاری از صوفیه بعد از حکیم ترمذی، عنایت خاصی به این جنبه اساسی ولایت و روح قدسی مبذول داشته‌اند. اعتقاد به وجود امام در مذهب تشیع با ولایت ارتباط نزدیک دارد؛ زیرا امام کسی است که دارای قدرت معنوی و مرتبه ولایت است. این مرتبه و مقام او خیلی با مقام پیر و مرشد طریقت در تصوف شباهت دارد. در حقیقت همان طور که در تصوف هر مرشدی با قطب زمان خویش در تماس است، در تشیع نیز تمام مراتب روحانی در هر زمانی از لحاظ باطنی با امام پیوستگی دارد. اعتقاد به وجود امام به عنوان قطب عالم امکان، با مفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است. (نصر، ۱۳۷۵، ص ۲۶-۲۷ و ۳۰-۳۱) در هرم مدیریتی، هر دو جریان تشیع و تصوف، شخصی به عنوان رهبر وجود دارد که نسبت به همه افراد زیر مجموعه خود ولایت دارد. در اندیشه تشیع از چنین شخصی با عنوان «امام» یاد شده است؛ در حالی که در اندیشه تصوف نیز شخصی با عنوان «قطب» باید وجود داشته باشد تا همه صوفیان از طریق تقرب و توسل به راهنمایی‌های او بتوانند طی سلوک کنند. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱؛ امورتی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۰) در حقیقت، هر دو جریان تشیع و تصوف، به ولایت معتقد هستند، با این تفاوت که در تشیع، ولایت امام و در تصوف ولایت ولی وجود دارد. البته در تشیع، در تداوم و در طول ولایت امام، ولایت فقیه وجود دارد و در تصوف، ولایت ولی انحصار در ویژگی‌هایی مانند عصمت یا فقاقت ندارد. (ره‌دار، همان)

۴. ولایت و رمز پوشیدن خرقة

از زمره اعمال و افعال صوفیان که از لحاظ معنای رمزی و تمثیلی، ارتباط نزدیکی با ولایت و در اصل با ولایت تشیع دارد، عبارت از پوشیدن خرقة و انتقال آن از شیخ و مراد به مرید به عنوان رمز و تمثیل انتقال تعالیم باطنی و معارف معنوی و فیض و برکت خاصی است که با عمل تشرف به فقر و ارشاد توأم است. هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، مانند خرقة و حجابی است که مرتبه مافوق را مستور و محجوب می‌سازد؛ زیرا «فوق» از حیث تمثیل با «باطن و درون» ملازمت دارد. خرقة تصوف رمز انتقال و عبور یک قدرت معنوی است که مرید را قادر می‌سازد تا به ورای مرتبه شعور و حیات عادی و روزمره خویش قدم گذارد. به علت دریافت این خرقة یا حجاب به معنای تمثیلی آن، مرید می‌تواند حجاب درونی را به دور افکند که او را از ذات الهی مستور کرده و بین آن‌ها حایل شده است. این عمل با تشیع ارتباط نزدیک دارد. طبق حدیث معروف کساء پیغمبر صلی الله علیه و آله دختر خود فاطمه علیها السلام را با علی و حسن و حسین علیهم السلام فراخواندند و بر آن‌ها ردایی افکندند، به نحوی که آن‌ها را پوشانید. این ردا و خرقة، رمز و تمثیل انتقال ولایت کلیه محمدیه به صورت ولایت جزئیه فاطمیه به حضرت فاطمه علیها السلام و از ایشان به ائمه اطهار علیهم السلام است. مسأله کلی ولایت و خرقة‌ای که رمز و تمثیل آن است، مهم‌ترین وجه مشترک بین تصوف و تشیع را آشکار می‌کند که عبارت از وجود معارف و تعالیم خفیه است. وجود ولایت برای تشیع و تصوف، یک ویژگی خاص عرفانی و باطنی را تضمین می‌کند که عقاید و شیوه‌های خاص تعلیم در هر دو از مظاهر آن است. (نصر، ۱۳۷۵، ص ۲۹-۳۰)

۵. باور و تعهد به برخی رویکردهای زیستی مشترک

تشیع و تصوف به دلیل زندگی در جو فرهنگی مشترک، دارای آموزه‌ها و به تبع آن رفتارهای مشترک زیادی هستند. از جمله این آموزه‌ها، اعتقاد و التزام به زهد و قناعت است که هم چنین موجب نوعی ساده‌زیستی و بی‌تکلفی در آن‌ها شده است. اعتقاد و التزام

به این آموزه‌ها و رفتارهای مشترک، باعث شده تا در مواردی افراد هر یک از این دو گروه، به گروه دیگر منتسب شوند. (رهدار، همان، ص ۱۲۱) برای نمونه برخی نویسندگان حتی ادعا کرده‌اند که تشیع به دلیل گرایش‌هایی که به زهد داشته، در تکوین تصوف سهم داشته است. (الشیبی، ۱۳۷۴، ص ۶۴)

به دلیل همین اشتراکات میان تصوف و تشیع، پیوند میان این دو محتمل می‌نمود. چنین پیوندی می‌توانست بسیاری از مناسبات قدرت سیاسی - مذهبی را به نفع تشیع در دل حاکمیت تسنن تغییر دهد. (رهدار، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲) از همین رو، بزرگان اهل سنت که به نتایج این مسأله واقف بودند، متقابلاً سخت می‌کوشیدند تا در برابر زمینه‌های پیوند تشیع و تصوف، زمینه‌های پیوند تصوف و تسنن را تقویت کنند. مشایخ بزرگی چون: سهل تستری، جنید بغدادی، ابوبکر طمستانی (م ۳۴۰ق)، نصرآبادی (م ۳۶۷ق) و امام محمد غزالی (م ۵۰۵ق)، از جمله این افراد هستند. (یوسف پور، ۱۳۸۰، ص ۸۱) برخی از بزرگان اهل سنت نیز علاوه بر تقویت زمینه‌های پیوند تسنن و تصوف، تلاش می‌کردند تا زمینه‌های پیوند تشیع و تصوف را بگسلند. برای نمونه، به نقل خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ق)، ابوزید، از مشایخ معاصر وی در مرو، به مرید علوی‌اش می‌گوید: «تا از این علوی‌گری خویش، یعنی تجبر و ترفع نفس خویش، به کل بیرون نیایی، از این کار [یعنی تصوف] بویی نیایی». (الشیبی، همان، ص ۶۶)

به رغم این، با همه پتانسیلی که برای جدایی تشیع و تصوف وجود داشت و نیز با همه تلاش‌هایی که آگاهانه برای این جدایی صورت گرفت، در آن موقعیت تاریخی که تشیع احساس نیاز به نزدیکی و تصرف در تصوف کرد، چنین نتیجه‌ای حاصل شد؛ یعنی هم قرابت میان تشیع و تصوف و هم تصرف تشیع در تصوف صورت گرفت. (رهدار، همان، ص ۱۲۲) شیبی در تفاوت رفتاری تشیع و تصوف می‌نویسد

تشیع به‌طور کلی یک گرایش مثبت و فعال بود، خواه به صورت تبلیغات نهانی اسماعیلیان و یا دست‌کم آمادگی برای قیام از طرف امامیان. ولی

تصوف مبتنی بود بر تسلیم به ناتوانی و بیچارگی و روی گردانیدن از مادیات و اعراض از جاه‌جویی و بلندپروازی و بزرگی‌طلبی، و در حقیقت نهضتی بود که ایده‌های منفی را مورد توجه قرار می‌داد؛ عصبیت و تبار را به حساب نمی‌آورد و ملاک خود را بر دورافکندن این‌گونه چیزها نهاده بود؛ به امید آن‌که عظمت معنوی و روحی را پایه اعتبار، افتخار و عصبیت قرار دهد و لذا صوفیان از علویان دوری می‌جستند و نمی‌خواستند آنان را به جنبش خود بپیوندند. بدین‌گونه هر دو مشرب، جدا و بیگانه از هم بر استقلال خود باقی بودند. (الشیبی، همان، ص ۶۶-۶۷)

این تحلیل هر چند در خصوص مراحل آغازین جریان تصوف درست است، اطلاق آن به وضعیت پس از قرن هفتم، از دو زاویه خدشه‌پذیر است که تأمل در آن‌ها، آشکارا چرایی و چگونگی تصرف تشیع در تصوف را نشان می‌دهد:

۱. در نحل‌های متفاوت تصوف، با مرگ مرشد کامل، کسی لیاقت جایگزینی آن را می‌یابد که در زمان حیاتش نزدیک‌ترین شخص به آن بوده است، نه این‌که جانشین وی ضرورتاً فرزندش باشد. در مورادی نیز که جانشین مرشد کامل فرزند وی شده، نه از باب فرزند بودنش، بلکه از باب این‌که نزدیک‌ترین شخص به وی بوده، چنین اتفاقی افتاده است. در حالی که از زمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی تا زمان صفویه (بیش از دو قرن) جریان تصوف ایرانی موروثی شده و پس از مرشد کامل، فرزندش به عنوان مرشد کامل انتخاب گردیده است. شیخ صفی‌الدین داماد شیخ‌زاهد گیلانی و نزدیک‌ترین شاگرد وی بود که پس از ایشان به مقام مرشد کاملی رسید؛ اما پس از وی، فرزندش و پس از فرزندش، فرزند فرزندش و... مرشد کامل شده‌اند تا نهایتاً شاه اسماعیل صفوی هفتمین خلف آنان در دوازده سالگی سلسله صفویه را تأسیس و تاج‌گذاری کرد. بی‌شک، موروثی شدن تصوف به معنای اصالت یافتن و پررنگ شدن نوعی عصبیت خانوادگی در این جریان است. نمونه‌هایی از این عصبیت را حتی پس از روی کار آمدن دولت صفوی نیز شاهد هستیم. در عصر صفویه، با گذار شاهان

صفوی از تصوف به تفقه، سیاست حکومت مبنی بر تخریب خانقاه و تقویت حوزه علمیه شد. به رغم این، خانقاه‌های منتسب به شیخ‌صفی‌الدین، جد اعلای شاهان صفوی، از این قاعده مستثنا قرار گرفت و نه تنها تخریب نشده، بلکه مرمت و بازسازی نیز شده‌اند. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳)

۲. اساساً موروثی شدن بدون تقسیم نتایج یک جریان، به تمرکز قدرت در آن ختم می‌شود. موروثی شدن تصوف ایرانی از قرن هفتم به بعد، از آن‌جا که مانع تقسیم نتایج آن در خانواده‌های متعدد می‌شود، باعث تمرکز قدرت در این جریان شده است. قدرت سیاسی - اجتماعی یافتن تصوف در حقیقت با تصوف آغازین که جریانی غیرسیاسی و به دور از مناسبات قدرت بوده، در تضاد است. (ره‌دار، همان، ۱۲۴) بی‌شک تشیع در گذار تصوف از عزلت‌نشینی غیرسیاسی به تمرکزگرایی قدرت‌زا، سهم بسزا داشته است. به لحاظ کلامی نیز امام در اندیشه سیاسی تشیع، عین ملک و ملک‌داری است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸)

نتیجه

قرن هشتم قمری، سرآغازی بر آشتی تصوف با تشیع امامیه به شمار می‌رفت. اما این روابط در آستانه تأسیس سلسله صفوی، به حدی گسترش یافت که مفاهیمی چون ولایت، در آمیزه‌ای از مضامین شیعی - صوفی، زمینه را برای کارکرد سیاسی آن مستعد ساخت. سلسله صفوی برای به وجود آوردن حکومت شیعی از تصوف استفاده کردند. اما بعد از تشکیل حکومت شیعی صفوی، تصوف در ایران کاملاً ذوب در تشیع گردید و تابع آن شد. صفویان بعد از فروپاشی نظام حکومتی‌شان، دوباره به تصوف گرویدند. ورود تصوف به ساحت قدرت سیاسی، آن را با دو سؤال کلیدی در حوزه فلسفه سیاسی روبه‌رو می‌کرد: نخست این‌که چه کسی حق حکومت دارد و دوم این‌که چگونه باید حکومت کرد؟ پاسخ متصرفانه تشیع به هر کدام از دو پرسش فوق متفاوت بود.

تشیع با تصرف در تفسیر مفهوم «قطب صوفی» از طریق سرایت دادن ویژگی‌های «امام شیعی»، تصوف را به درکی از مفهوم قطب رساند که «ولایت» آن، علاوه بر امور قلبی و باطنی، شامل حوزه‌های مادی و ظاهری نیز می‌شد. به عبارت دیگر، تصوف از طریق ارتباط با تشیع، به درکی متعالی از نسبت انسان و هستی رسید که بر اساس آن، کمال معنوی انسان، بی‌ارتباط با کمال ظاهری آن نبود و تسلط بر قلب‌ها و باطن انسان‌ها بدون طرح و مدیریت امور ظاهری انسان‌ها چندان میسر نیست. از این رو، قطب‌های صوفی پس از قرن هفتم، خواهان نوعی «سلطه دوگانه» (مادی - باطنی) بر پیروان خود بودند که بی‌شک در اتخاذ این موضع، از تشیع سیدحیدر آملی در قرن هشتم متأثر هستند. بر اساس آموزه‌های شیعی - برخلاف تصور صوفیه که به سعادت این جهانی رغبتی ندارند - سعادت اخروی بی‌ارتباط با سعادت دنیوی نیست و برای نیل به آن، باید برای سعادت دنیوی نیز برنامه‌ریزی کرد. (ره‌دار، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴؛ کربن، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱)

در کنار اشتراکات تصوف و حاکمیت سنی، شاهد نوعی مشترکات ذاتی و عرضی میان تصوف و تشیع هستیم. این مشترکات باعث نزدیکی تشیع به تصوف و نهایتاً باعث تصرف تشیع در تصوف شد تا جایی که از قرن هفتم به بعد، شاهد فاصله‌گیری تصوف از «فقه‌الخلافة» و نزدیک شدن هر چه بیش‌تر آن به «فقه‌الامامه» هستیم. در این قرون، نزدیکی تشیع و تصوف چندین نهضت و جنبش را با محتوای شیعی اما با امکانات و پتانسیل صوفیانه به وجود آورد و نهایتاً مهم‌ترین نهضت شیعی - صوفی در آغاز قرن دهم با چنان توفیقی مواجه شد که بیش از دو قرن، حکومت سیاسی ایران به دست آن‌ها افتاد. از این رو، صوفیه را باید مهم‌ترین و وثیق‌ترین عامل پیوند تشیع و تصوف دانست. الزامات عملی حکومت در عصر صوفیه، بیش از پیش حاکمان صوفی را از تصوف به تشیع سوق داد تا جایی که می‌توان کارویژه مهم صوفیه را تبدیل تصوف به تشیع دانست.

فهرست منابع

۱. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقدالنقود فی معرفه الوجود، ۱۳۶۸.
۲. ابن بزاز، توکل بن اسماعیل، صفوة الصفا، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زریاب، ۱۳۷۷.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، مقدمه ابن خلدون، تهران: استقلال، ۱۴۱۰ق.
۴. اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
۵. امورتی، ب. اس، «مذهب در دوره تیموریان»، تاریخ دوره تیموریان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی، ۱۳۸۲.
۶. پازوکی، شهرام، «تصوف در ایران بعد از قرن ششم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۹.
۷. ترکمان، اسکندریگ، تاریخ عالم آرای عباسی، زیر نظر ایرج افشار، چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.
۸. تنکابنی، محمدبن سلیمان، قصص العلماء، تهران، بی تا.
۹. جعفریان، رسول، «رویاریوبی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، کیهان اندیشه، ش ۳۳، ص ۱۰۱-۱۲۷، سال ۱۳۶۹.
۱۰. _____، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم، ۱۳۸۸.
۱۱. خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم: دهاقانی، ۱۳۹۱ق.
۱۲. داوری اردکانی، رضا، مقام فلسفه در تاریخ ایران دوره اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۱۳. رهدار، احمد، «تبیین تطورات سیاسی تصوف و نسبت آن با تشیع»، دوفصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۱، ص ۷۹-۱۲۶، سال ۱۳۸۹.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جست و جو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۵. الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴.

۱۶. _____، هم‌بستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه و تلخیص و نگارش علی‌اکبر شهابی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۹۲۷.
۱۷. شیرازی، محمد معصوم، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران: سنایی، بی‌تا.
۱۸. شوشتری، سید نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، ۱۳۷۷ش.
۱۹. قزوینی، ابوالحسن، *فوائد الصوفیه*، تصحیح، مقدمه و حواشی مریم امیراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۲۰. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۲۱. نصر، سیدحسین، «تشیع و تصوف»، حکمت و هنر معنوی (مجموعه مقالات)، تألیف و ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: گروس، ۱۳۷۵.
۲۲. هدایت، رضاقلی‌خان، *تذکره ریاض‌العارفین*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲۳. یوسف‌پور، محمدکاظم، *نقد صوفی*، تهران: روزنه، ۱۳۸۰.