



سیادت و تشیع صفویان در دوره پیش از سلطنت

پدیدآورده (ها) : رستمی، عادل

تاریخ :: تاریخ اسلام در آینه پژوهش :: تابستان 1386 - شماره 14
از 129 تا 164

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/745951>

دانلود شده توسط : کاربر عمومی دانشگاه دولتی اصفهان
تاریخ دانلود : 27/06/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

سیادت و تشیع صفویان در دوره پیش از سلطنت

عادل رستمی

کارشناس ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی

چکیده

محور اصلی این پژوهش، بررسی سابقه تشیع در دودمان صفوی است. گرایش مذهبی اجداد شیخ صفی‌الدین، مؤسس طریقت صفویه، هم‌چنان در حاله‌ای از ابهام است. هم‌چنین ادعای نسب سیادت و تشیع فرزندان و نوادگانش نیز همواره در مظان شک و تردید قرار داشته است.

درباره مذهب شیخ صفی‌الدین نیز شواهد و دیدگاه‌های بسیار مغشوش و متضادی ارائه شده است؛ برخی او را سنی شافعی و برخی او را شیعه مذهب دانسته‌اند. با این حال، ما می‌دانیم که جانشینان شیخ صفی، صحبت از سیادت صفویان به میان آورده‌اند. این رویکرد آشکار فرزندان شیخ صفی به تشیع، ما را به این نتیجه می‌رساند که وی اگر هم شیعه مذهب نبوده، عقاید و آموزه‌هایش متأثر از فضای مذهبی پس از حمله مغول که به نفع تشیع و تصوف و به ضرر تسنن در حال تغییر بود، چنان با عقاید و آموزه‌های شیعی درآمیخت که جانشینانش به آسانی اظهار تشیع نموده و مریدانشان نیز به سادگی آن را پذیرفتند. چنین زمینه‌ای باعث شد تا آنان به تدریج به شیعیانی متعصب و ضد تسنن تبدیل شده و سرانجام به

عنوان حامیان اصلی تشیع، این مذهب را در سال‌های آغازین سده
دهم هجری در ایران رسمیت بخشند.

واژگان کلیدی: تشیع، صفویه، شیخ صفی، طریقت، تسنن و سیادت.

مقدمه

اگرچه امروزه نام صفویان به شکل برگشت‌ناپذیر با تشیع عجین شده و یادآور رسمیت یافتن این مذهب از سوی آنان در ایران، در آغازین سال‌های سده دهم هجری است، لکن سابقه تشیع دودمان صفوی، به‌ویژه نیای بزرگ آنان، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (م ۷۳۵ق) و اجدادش همواره در مظان تردید بوده است.

در طول مدتی بیش از دو قرن، شیخ صفی‌الدین و فرزندانش به عنوان مرشدان طریقتی فعال، پرآوازه و با نفوذ صوفیانه، محور ارادت و مورد احترام بسیاری از مردمان عصر خویش، اعم از صوفی و غیر صوفی بودند. این اعتبار و نفوذ معنوی سرانجام باعث شد تا فرزندان شیخ صفی به تدریج در عرصه‌های حرکت سیاسی و اجتماعی گام نهاده، در مسیر کسب قدرت سیاسی و دنیوی و سپس مشروعیت بخشیدن به آن، از دستاویزهای معنوی متعددی چون داشتن مقام ارشاد در یک طریقت صوفیانه، ادعای نسب سیادت، اظهار تشیع و در نتیجه آن، پیشگامی در ترویج و تعمیم و رسمی کردن این مذهب، بهره‌گیرند.^۱

از میان این دستاویزها، موارد دوم و سوم (ادعای سیادت و اظهار تشیع) هم از جهت صحت و سقم و هم از جهت زمان ادعا و اظهار آن‌ها از سوی صفویان، همواره با تردیدها و چون و چراهایی روبه‌رو بوده و بحث در این باره همواره از جدال‌انگیزترین و پیچیده‌ترین مباحث مربوط به تاریخ صفویان بوده است.

آن‌چه از نقطه نظر این پژوهش حائز اهمیت است، چگونگی ارتباط یافتن خاندان صفوی با تشیع است. به‌رغم تحقیقات فراوانی که تاکنون از سوی

۱. رحیم‌لو، یوسف، «مواردی از دستاویزهای معنوی سیاست صفویان»، یادنامه استاد جعفر سلطان القرایی، ص ۲۱۷.

پژوهشگران ایرانی و غیر ایرانی در این زمینه صورت گرفته است، هنوز نمی‌توان با اطمینان به این سؤال پاسخ داد که آیا صفویان خاندانی اساساً شیعی بوده یا این‌که بعدها به مقتضای شرایط و با اهدافی خاص به این مذهب درآمده‌اند؟ اگر - چنان‌که مشهور است - دودمان صفوی سنی و شافعی مذهب بوده‌اند، پس تحول عقیدتی آن‌ها و رویکردشان به تشیع از چه زمانی و با چه انگیزه‌هایی صورت گرفته است؟ آیا چنین تحولی دفعتاً و یک‌باره صورت گرفته یا طی فرایندی درازمدت محقق شده است؟ و سرانجام این‌که چه تحولی باعث شد تا نوادگان شیخ صفی‌الدین به‌رغم رویه مذهبی اعتدال‌آمیز نیای بزرگ خویش به شیعیانی متعصب و سنی‌کش تبدیل شوند؟

از آنجا که هدف اصلی این بررسی پرداختن به سابقه تشیع در دودمان صفوی در دوره قبل از دستیابی آن‌ها به قدرت سیاسی است، لذا پرداختن به تکاپوهای سیاسی - نظامی رهبران طریقت صفویه ما را از هدف اصلی دور خواهد کرد. بنابراین، به دور از هرگونه حاشیه‌روی، به بررسی دو مورد از دستاویزهای معنوی صفویان، یعنی مسئله سیادت و تشیع آنان خواهیم پرداخت.

۱. صفویان و ادعای سیادت

ادعای سیادت از سوی رهبران طریقت صفوی، از جمله دستاویزهای معنوی و مشروعیت بخشی بود که آنان در جهت تحقق اهداف دنیوی و سیاسی خویش از آن بهره بردند. در واقع، اهمیت و نقش این ادعا در مشروعیت بخشیدن به پایه‌های اقتدار صفویان، باعث شد تا آن‌ها نه تنها در دوره تدارک، بلکه پس از استقرارشان بر مسند سلطنت ایران نیز هم‌چنان بر آن پای فشرده، برای زدودن هرگونه ابهام و شبهه‌ای در این زمینه، از هیچ کوششی فروگذار نکنند. نخستین منبعی که ادعای سیادت خاندان صفوی در آن مطرح شده، کتاب *صفوة الصفا* اثر درویش توکل ابن‌بزاز اردبیلی از مریدان شیخ صدرالدین است که به اشاره وی، آن را در سال ۷۵۹ق نگاشته است. بر اساس گزارش موجود در *صفوة الصفا* روزی شیخ

صدرالدین ادعا نمود که از پدرش شیخ صفی‌الدین شنیده که «در نسب ما سیادت هست»، ولی نپرسیده که «علوی یا شریف و هم‌چنان مشتبه بماند».^۱

این ادعای شیخ صدرالدین را باید نخستین گام در طرح سیادت صفویان دانست. پس از چندی، گام دوم نیز توسط یکی از مریدان شیخ صدرالدین برداشته شد؛ بدین ترتیب که وی مدعی شد در سفری که همراه شیخ صفی‌الدین به تبریز نموده، از وی سؤال کرده که آیا «شیخ سید است و علوی؟» و شیخ نیز به او پاسخ داد: «بلی، سیدم». با چنین ادعایی سید و علوی بودن شیخ صفی‌الدین مطرح شد، لکن هنوز مشخص نبود که او سید حسنی است یا حسینی که این مشکل نیز توسط همان شخص که اکنون به روزگار شیخ صدرالدین، پیر جهان دیده‌ای بود، حل گردید؛ بدین ترتیب که وی این بار مدعی شد که شیخ صفی‌الدین را در خواب دیده و شیخ به او گفته: «سید! چرا به فرزند من، صدرالدین، نگفتی که حسینی ام؟»^۲

در نتیجه این مقدمه‌چینی‌ها، ادعای سیادت صفویان که نخستین بار از سوی شیخ صدرالدین مطرح شده بود تثبیت یافت و از آن پس، دودمان صفوی اگر تا آن زمان سید نبودند، خود را سید معرفی کردند، و اگر هم به صورت ناشناخته سید بودند، آشکارا آن را اعلام نمودند.

بعد از شیخ صدرالدین نیز دیگر مشایخ طریقت صفوی بر نسبت سیادت خویش پای فشرده، درصدد تثبیت هرچه بیشتر آن برآمدند، چنان‌که در زمان خواجه علی یا پسرش شیخ ابراهیم، شجره‌نامه‌ای برای خود ترتیب داده و از آن طریق، نسب سیادت خویش را به امام موسی کاظم علیه السلام ارتباط دادند.^۳

به هر حال، ادعای سیادت صفویان به اعتبار رابطهٔ مرید و مرادی به آسانی از سوی هواداران آن‌ها پذیرفته شد و حتی از جانب برخی دشمنان آن‌ها، نظیر سلطان خلیل‌الله حاکم شروان، بایزید دوم امپراطور عثمانی و سلطان یعقوب آق‌قویونلو، به

۱. ابن‌بزاز اردبیلی، صفوة الصفا، ص ۷۰-۷۱.

۲. همان.

۳. احمد کسروی، شیخ صفی و تبارش، ص ۳۱.

نوعی مورد پذیرش قرار گرفت و در زمان ظهور شاه اسماعیل نیز به یکی از باورهای خدشه‌ناپذیر او و مریدانش تبدیل شد، به طوری که وی در اشعار خود و نیز در نامه‌هایی که برای سلاطین و حکام وقت می‌فرستاد، بر نسب سیادت و علوی بودن خویش پای فشرده، به آن افتخار می‌کرد.^۱

با وجود این، نسب سیادت صفویان همواره با تردیدهایی روبه‌رو بوده و چنان‌که محقق معاصر به درستی خاطر نشان کرده است، «تردید در این نسب، امری تازه و مربوط به عصر ما نیست و در گرماگرم تبلیغات صفویان در مورد شجره سیادت و ریشه خانوادگی تشیع خود و آنگاه که برای زدودن مظان شبهه از تذکره احوال جد اعلای خود دست به «تنقیح» کتاب ابن‌بزاز می‌زدند، در دل برخی معتقدان به مقامات و کرامات شیخ این شک وجود داشت و اساساً «تنقیح» مزبور برای رفع همین شک‌ها به عمل می‌آمد».^۲

در سده اخیر نیز سید احمد کسروی برای نخستین بار با ارائه دلایلی چند، در صحت سیادت و شجرنامه خاندان صفوی تردید نموده، آن را جعلی و ساخته و پرداخته پادشاهان صفوی و مورخان درباری آن‌ها دانسته است. پس از وی نیز این نظریه از سوی بسیاری از محققان ایرانی و غیر ایرانی تأیید شده است.

کسروی برای اثبات نظریه خویش مبنی بر مشکوک و مجعول بودن سیادت صفویان، دلایل متعددی ارائه کرده که خلاصه آن‌ها به شرح زیر است:

۱. مندرجات کتاب *صفوة الصفا* در دوران قبل و بعد از تشکیل سلطنت صفویان در ایران، مورد دستبرد آن‌ها قرار گرفته و از این طریق آنان مطالبی را که با سیادت و شیعه بودن شیخ صفی همخوانی نداشته است، از آن کتاب حذف نموده، مطالب دیگری برای اثبات سیادت و تشیع خویش در آن وارد ساخته‌اند، چنان‌که شاه طهماسب (م ۹۸۴ ق)، دومین پادشاه صفوی، «میرابوالفتح نامی را واداشته است که آن کتاب را تصحیح و تنقیح کند».^۳

۱. هانس روبرت رویمر، *ایران در راه عصر جدید*، ص ۲۶۶.

۲. رحیم‌لو، «مواردی از دستاویزهای معنوی»، همان، ص ۲۲۰.

۳. کسروی، همان، ص ۱۸.

۲. بر اساس مندرجات صفوة الصفا، شیخ صدرالدین که نخستین بار ادعای سیادت در زمان وی مطرح شده است، نمی دانسته که سیادت خود، از جانب پدر است یا مادر.

۳. همسر شیخ صفی الدین پس از سالیان درازی که با وی زیسته بود، هنوز از سیادت همسرش بی اطلاع بوده و از «گفته فرزند خود که سیدها را خویش می خوانده شگفتی می نموده».^۱

۴. شیخ صفی و فرزندانش را چه در زمان خود و چه پس از آن، جز بالقب «شیخ» یا «خواجه» نخوانده اند و «لقب سید برای ایشان در کتابی بی یکسویانه دیده نشده»^۲ است.

۵. هم چنین نه در «تومارها» و «قباله‌هایی» که به نام شیخ صفی و فرزندانش صادر شده و نه در کتاب‌های انساب، به سیادت این خاندان اشاره‌ای نشده است.

۶. در عصر شیخ صفی مذهب شافعی، مذهب اصلی مردم آذربایجان بوده است و حمدالله مستوفی نیز در همین عصر گزارش داده که مردم اردبیل شافعی مذهب و مرید شیخ صفی الدین هستند.

۷. عبیدالله خان از یک در نامه‌ای به شاه طهماسب صفوی، شیخ صفی را سنی مذهب دانسته و در نسب سیادت او تردید کرده است.^۳

در خصوص چگونگی انتساب نسب سیادت صفویان به امام موسی کاظم علیه السلام نیز کسروی معتقد است که پس از وفات صدرالدین، پسر و جانشین او، خواجه علی را «علی الموسوی الصفوی» می نامیده‌اند و استعمال لقب «الموسوی» برای وی به دلیل انتساب او به پدرش صدرالدین الموسوی بوده است، با وجود این، برخی از مریدان طریقت صفویه خواسته یا ناخواسته، استعمال لقب الموسوی را برای خواجه علی دلیلی بر انتساب دودمان صفوی به امام موسی کاظم علیه السلام دانسته‌اند و چون در آن زمان اغلب خانواده‌های سادات، شجرنامه داشته‌اند، صفویان نیز

۱. همان، ص ۲۵ و ۲۸.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. همان، ص ۳۹، ۴۹ و ۵۳.

شجرنامه‌ای برای خود ترتیب داده و به کتاب ابن بزاز افزوده‌اند و از آن طریق، نسب سیادت خود را به امام موسی کاظم علیه السلام مربوط ساخته‌اند.^۱

در مقابل دیدگاه فوق، هم در گذشته و هم در عصر ما، برخی مورخان و صاحب‌نظران ادعای سیادت صفویان را تأیید کرده‌اند. حافظ حسین کربلایی (م ۹۷۷ ق) از نویسندگان سنی مذهب و از منتسبان و مریدان سادات لاله‌ای تبریز که آن‌ها هم سنی مذهب بوده‌اند، سیادت شیخ صفی‌الدین و اولادش را تأیید و شواهدی برای اثبات آن ارائه کرده است. از جمله این‌که انس الجلیل در صحبت از احوال خواجه علی، تصریح کرده که: «و یقال انه شریف علوی».

هم‌چنین خواجه عبدالرحیم خلوتی تبریزی (م ۸۵۱ ق) در کتابی که به نام شیخ ابراهیم نگاشته از وی به عنوان «ابراهیم‌العلوی‌الموسوی» یاد کرده است.^۲

هم‌چنین کربلایی از قول برخی «ثقات» نقل کرده که با وجود ظاهر و آشکار بودن نسب سیادت شیخ صفی‌الدین در عصر وی، شیخ در اظهار آن اصراری نداشت و چون علت را از وی پرسیدند، جواب داد: «از روی حزم نفس که ما به کدام عمل شایسته و بایسته، خود را توانیم به این دودمان گرامی نسبت داد».^۳

در عصر ما نیز برخی صاحب‌نظران دلایل کسروی و همفکرانش را برای تردید در سیادت صفویان کافی و قابل قبول ندانسته و بدین ترتیب بر سیادت صفویان مهر تأیید زده‌اند.^۴

درخشان معتقد است کسروی بیشتر به دنبال جمع‌آوری دلایل و شواهد منفی برای نفی سیادت صفویان بوده و شواهد مثبت را نادیده گرفته است. وی با استناد به یکی از قصاید ناصر بخاری که حدود سال ۷۵۰ ق در مدح

۱. همان، ص ۳۱.

۲. حافظ حسین کربلایی تبریزی، *روضات الجنان و جنات الجنان*، ص ۲۲۳-۲۲۵.

۳. همان، ص ۲۲۵.

۴. مهدی درخشان، «پیرامون کلمه شیخ و سید»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال ۲۱، ش ۴،

۱۳۵۳، ص ۱۵۳-۱۶۲ و عبدالحسین زرین‌کوب، *دنباله جستجو در تصرف ایران*، ص ۵۹.

شیخ صفی‌الدین و فرزندش شیخ صدرالدین سروده، نتیجه می‌گیرد که در اواسط قرن هشتم هجری سیادت شیخ صدرالدین و انتساب خاندان وی به اهل بیت پیامبر ﷺ امری مشهور و شناخته شده بوده است. هم‌چنین درخشان معتقد است که بر خلاف نظر کسروی، در عصر شیخ صفی و جانشینانش ساداتی را که مقام مرشدی داشتند، «شیخ» یا «خواجه» می‌خوانده‌اند و اطلاق چنین القابی بر شخصی با سیادت او منافاتی نداشته است.^۱

محمد محیط طباطبایی که در چند مقاله موضوع سیادت صفویان را بررسی کرده و صحت ادعای آن‌ها را تأیید نموده است، در این باره می‌نویسد:

اصولاً وجود عرق سیادت در پیروز کرد سنجابی یا سنجاری، امر غیرممکنی نبوده است، زیرا هم‌اینک در میان اکراد شام و عراق و ترکیه و ایران و قفقاز صدها خانواده علوی وجود دارد که جمع میان عنصر کردی بودن و علوی بودن آن‌ها اشکالی ندارد.^۲

به هر حال، سیادت خاندان صفوی، خواه مجعول و خواه واقعی، اگر چه از سوی شیخ صدرالدین آن هم به صورت اشاراتی مبهم مطرح شد، ولی از زمان جنید به بعد به صورت امری مسلم و محقق درآمد و - چنان‌که قبلاً نیز گفته شد - حتی از جانب دشمنان آنان نیز تأیید شد و چون نوبت به شاه اسماعیل رسید، به صورت یکی از باورداشته‌های قلبی وی درآمد. و از آن‌جا که چنین انتسابی به خوبی می‌توانست مشروعیت‌بخش سلطنت و اقتدار سیاسی او و فرزندانش باشد، آن‌ها همواره بر آن پای فشرده و در تثبیت هر چه بیشتر آن تلاش می‌کردند.

رویمر در خصوص نقش و اهمیت مسئله سیادت در به قدرت رسیدن شاه اسماعیل می‌نویسد:

بدیهی است که چنین خاستگاهی از نقطه‌نظر جهان‌بینی شیعه که در آن مشروعیت، یک اصل تعیین‌کننده بوده است، و شاید حتی به لحاظ بینش برخی

۱. مهدی درخشان، همان، ص ۱۵۴-۱۵۵ و ۱۶۲.

۲. محمد محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، ماهنامه وحید، سال سوم، ش ۹، ۱۳۵۴، ص ۷۲۲.

گروه‌های ایرانی طرفدار نظام پادشاهی، از ادعای اسماعیل برای حق سلطنت تاحد زیادی پشتیبانی می‌کرد.^۱

۲. سابقه تشیع در خاندان صفوی

الف: از شیخ صفی تا شیخ جنید

یکی دیگر از تکیه‌گاه‌ها و دستاویزهای معنوی که صفویان در مسیر حرکت خویش به سوی کسب قدرت سیاسی و سپس مشروعیت بخشیدن به قدرت از آن بهره بردند، تشیع بود. اگرچه خاندان صفوی دست‌کم از زمان شیخ جنید به بعد آشکارا تشیع خویش را اظهار کردند و پس از قرار گرفتن بر تخت سلطنت ایران از هیچ کوششی برای ترویج و تبلیغ آن فروگذار نکردند، لکن ادعای آن‌ها مبنی بر تشیع نیای بزرگ‌شان، شیخ صفی‌الدین نیز به اندازه نسب سیادت آن‌ها تردیدآمیز بوده است.

به طور کلی گرایش مذهبی اجداد شیخ صفی‌الدین نیز همانند منشأ و خاستگاه اولیه آن‌ها به دلیل فقدان اطلاعات لازم در این زمینه، هم‌چنان در هاله‌ای از ابهام فرورفته است. اگرچه برخی محققان با تأکید بر منشأ کردی خاندان صفوی سعی در اثبات تسنن شیخ صفی و اجداد وی دارند،^۲ لکن این نظریه به دو سبب، قابل تأمل است: نخست، این‌که خود مقدمه‌ای که این نتیجه‌گیری بر اساس آن صورت گرفته هنوز در حد فرضیه است^۳ و به طور قطع به اثبات نرسیده است، دوم، این‌که گرد بودن اجداد شیخ صفی تناقضی با علوی یا شیعه بودن آن‌ها ندارد.^۴ در مورد نخستین رهبران طریقت صفوی نیز اگرچه اطلاعات نسبتاً خوبی در دست است،

۱. رومی، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۶۵.

۲. زکی ولیدی طوغان، پژوهشگر ترک، معتقد است که صفویان پس از دستیابی به قدرت، تمام تلاش خویش را برای محو اصل و منشأ کردی‌شان به کار گرفته‌اند تا از این طریق فیروزشاه کرد را به خاندان پیامبر ﷺ نسبت داده، تشیع و سیادت شیخ صفی، نیای بزرگ خویش را اثبات نمایند (به نقل از: میشل مزای، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۲۴).

۳. منظور، فرضیه گرد بودن اجداد شیخ صفی‌الدین است.

۴. محیط طباطبایی، همان، ص ۷۲۲.

لکن این اطلاعات آگاهی‌های چندانی در خصوص نوع گرایش مذهبی آنان به دست نمی‌دهند. با این حال با استفاده از همین اطلاعات محدود می‌توان به نتایج با اهمیتی در این زمینه دست یافت.

گزارش حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* که آن را در سال ۷۴۰ق، یعنی حدود پنج سال پس از وفات شیخ صفی به رشته تحریر درآورده، قدیمی‌ترین گزارش مستند در مورد شیخ صفی‌الدین است. وی در گزارش خود، بیشتر مردم اردبیل را شافعی مذهب و مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی دانسته است.^۱

پس از اشاره مختصر و مبهم مستوفی، گزارش ابن بزاز، نویسنده *صفوة الصفا* را پیش رو داریم که کتاب خویش را به فرمان شیخ صدرالدین و در سال ۷۵۹ق به رشته تحریر درآورده است. وی در خصوص مذهب شیخ صفی‌الدین می‌نویسد:

سؤال کردند از شیخ - قدس سره - که مذهب شیخ چیست؟ فرمود که «ما مذهب صحابه داریم و هر چهار را دوست داریم و هر چهار را دعای کنیم.» و در مذاهب هر چه به اشد و احوط می‌بود آن را اختیار کردند و بدان عمل می‌کردند...^۲

میرابوالفتح حسینی که تصحیح و تنقیح *صفوة الصفا* به دست وی صورت گرفته، ضمن تأکید بر این که شیخ صفی‌الدین ناچار به رعایت تقیه بوده، ابن بزاز را به خلاف و نفاق متهم کرده و معتقد است که:

چون [وی] در مذهب و اعتقاد، تابع سنیان بود... بعضی کلمات که مخالف مذهب حقه امامیه و موافق باطله سنیه بود مذکور گردانیده و بعضی از حکایات که خالی از قبیحی نبوده... به مشایخ عظام - قدس الله اسرار هم - نسبت داده...^۳

چنان‌که قبلاً نیز گفته شد، ادعای صفویان در تشیع نیای بزرگ‌شان نیز هم چون ادعای سیادت آن‌ها همواره با تردیدهایی روبه‌رو بوده است. کسروی و برخی دیگر از صاحب‌نظران که در مسئله تشیع شیخ صفی‌الدین تردید داشته‌اند، دلایلی را برای اثبات این نظریه خویش ارائه داده که خلاصه آن به شرح زیر است:

۱. حمدالله بن ابی‌بکر مستوفی، *نزهة القلوب*، ص ۸۱.

۲. ابن بزاز، همان، ص ۸۸۶.

۳. همان، ص ۲۳-۲۴.

۱. احادیثی که در صفوة الصفا از زبان شیخ صفی نقل شده، همه از احادیث اهل تسنن بوده و از منابع حدیثی آنها نقل شده است.^۱
۲. برخی از احکام شرعی که شیخ صفی به آنها پای بند بوده، از احکام مذهب شافعی بوده است، چنانکه ابن بزاز در کتابش نقل کرده که «روزی دست مبارکش بدختر طفل خود باز افتاد، وضو بساخت»، یا این که شیخ، «نظر به نامحرم و عورت خود را ناقض وضو دانستی».^۲
۳. طرح داستان تقیه در مورد شیخ صفی و فرزندش شیخ صدرالدین که از جانب میرابوالفتح، منقح و مصحح صفوة الصفا مطرح شده، از دو جهت قابل تأمل است: نخست، این که به روزگار شیخ صفی به دلیل سیاست عدم تعصب ایلخانان مغول نسبت به مذهبی خاص و سپس در نتیجه گرایش برخی از آنان به تشیع، لزومی به رعایت تقیه از جانب شیعیان نبود، دوم، این که طرح چنین ادعایی خود بیانگر آن است که «شیخ صفی و جانشینان او سنی‌گری از خود آشکار می‌گردانیده‌اند».^۳
۴. هم چنین «سلسله طریقت» شیخ صفی که ابن بزاز در کتاب خود از آن یاد کرده، از سلسله‌های معروف اهل تسنن است و برخی از مشایخ آن از علمای مشهور مذهب شافعی بوده‌اند.^۴
۵. در نامه‌ای که عبیدالله خان از یک به سال ۹۳۶ ق برای شاه طهماسب اول نوشته، به سنی بودن شیخ صفی اشاره کرده است. در این نامه خطاب به شاه طهماسب آمده است:
... و پدر کلان شما جناب مرحوم شیخ صفی را هم چنین شنیده‌ایم که مردی عزیز و اهل سنت و جماعت بوده، و ما را حیرت عظیم دست می‌دهد که شما نه روش حضرت مرتضی علی علیه السلام را تابعید نه روش پدر کلان را ...^۵
۶. و بالأخره این که کامل مصطفی شیبی با استناد به این که شیخ صفی در تفسیر

۱. کسروی، همان، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۵.

۳. همان.

۴. همان، ص ۵۶.

۵. عبدالحسین نوایی، «رازی دردل تاریخ»، گوهر، سال اول، ش ۵ و ۸، ص ۴۱۸-۴۱۹.

برخی آیات و احادیث «موضع شیعیانه نگرفته» و به کتاب‌های شیعی نیز اشاره‌ای نکرده، بلکه از آثار سهروردی، غزالی و نجم‌الدین رازی نام برده است، نتیجه می‌گیرد که شیخ صفی به طور قطع شیعه نبوده است.^۱

با وجود این، برخی مورخان و صاحب‌نظران ضمن تأیید تشیع شیخ صفی، وی را مروج «مذهب جعفری» در میان مریدانش قلمداد کرده‌اند.^۲ امیر محمود بن خواندمیر تصریح کرده که پس از وفات شیخ زاهد، «... شیخ صفی فرمود که جسد مطهرش را به طریق رسول - صلی‌الله‌علیه‌وآله - و موافق عمل ائمه اثنی عشر غسل داده بر جنازه‌اش نماز گذارند».^۳

ادوارد براون یک رباعی از شیخ صفی نقل کرده که بیان‌گر دوستی وی نسبت به علی علیه‌السلام است. با این حال - چنان‌که خود ایشان نیز تصریح کرده - این امر نمی‌تواند دلیل قاطعی برای اثبات تشیع شیخ صفی‌الدین باشد.^۴

برخی صاحب‌نظران معتقدند که اظهار محبت و تکریم شیخ صفی به علی علیه‌السلام و فرزندان ایشان، با تسنن وی منافاتی نداشت، زیرا:

اولاً: شیخ صفی شافعی مذهب بوده و این مذهب از یک طرف در قیاس با دیگر مذاهب فقهی اهل سنت به تشیع نزدیک‌تر است و حتی محمد بن ادریس شافعی، پیشوای این مذهب، اشعاری در ستایش اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و علی علیه‌السلام دارد.^۵ از طرف دیگر، چنان‌که امورتی خاطر نشان کرده است:

چون شافعی‌گری ... نسبت به مذاهب غیر، کارآیی جذب دیدگاه‌های مختلف ایدئولوژیک را دارا بود، همین مسئله در جای خود، راه را برای ترکیب و تلفیق کامل هموار می‌ساخت.^۶

۱. کامل مصطفی شیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ص ۳۷۴.

۲. علی اصغر رحیم‌زاده صفوی، شرح جنگ‌ها و تاریخ زندگی شاه اسماعیل، ص ۳۵.

۳. امیر محمود خواندمیر، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، ص ۱۷.

۴. ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ج ۴، ص ۵۰.

۵. عبدالرفیع حقیقت، تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران، ج ۳، ص ۱۲۵۰.

۶. امورتی، «مذهب در دوره تیموریان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره تیموریان)، ص ۳۰۵.

ثانیاً: از قرن هفتم به بعد عواملی چون گسترش تصوف و وسعت مشرب آن، همگرایی و تلفیق تشیع و تصوف، تهاجم مغول و فروپاشی خلافت بغداد و نیز احساس خطر مسلمانان از تسلط مغول بر جهان اسلام و در نتیجه، گرایش عمومی آن‌ها به احیای وحدت اسلامی و بازگشت به اسلام ناب و اصیل، زمینه را برای افزایش روند علوی‌گرایی و توجه و احترام مردم به سادات و علویان فراهم کرد. بنابراین می‌توان گفت:

در دورهٔ پس از استیلای مغول، گرایش‌های علوی طریقت‌های صوفیانه را انباشته بود و طریقت اردبیل نمی‌توانست از آن برکنار بماند.^۱

رویمر معتقد است که وضعیتی که در پی هجوم مغول در جهان اسلام به وجود آمد، ضمن آن‌که به کم‌رنگ شدن اختلافات مذهبی فرقه‌های اسلامی منجر گردید، باعث پیدایش نوعی اسلام عامیانه در جهان اسلام شد که از ویژگی‌های بارز آن می‌توان به گسترش طریقت‌های صوفیانه، اعتقاد به معجزات و کرامات و تکریم و تقدیس علی علیه السلام اشاره کرد. در این میان، طریقت صفوی که در چنین فضایی شکل گرفته بود، نه تنها نمی‌توانست از تأثیرات آن به دور باشد، بلکه حتی شیخ صفی را می‌توان نمایندهٔ بارز این اسلام عامیانه تلقی کرد. بنابراین با وجود آن‌که شیخ صفی‌الدین به مذهب تسنن پای‌بند بود، «دیدگاه طریقتی که او بدان تعلق داشت، با مذهب سنت کاملاً مطابقت نمی‌کرد».^۲

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب نیز که سیادت شیخ صفی را تأیید نموده، تشیع وی را محل تردید دانسته و بر پای‌بندی او به مذهب تسنن تأکید کرده است و در ادامه می‌افزاید:

با این همه تسنن شیخ صفی و اخلاف و اجداد او از اظهار محبت و تکریم فوق‌العاده در حق اهل بیت رسول خالی نبود و سیادت خود وی و مبالغه‌اش در تعظیم و تکریم آل پیغمبر هیچ یک با تسنن وی منافات نداشت.^۳

هم‌چنین زرین‌کوب معتقد است که از همان زمان شیخ صفی، به دلیل افزایش

۱. رحیم‌لو، همان، ص ۲۲۲.

۲. رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۵۴-۲۵۵ و ۲۶۰.

۳. عبدالحسین زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۵۹-۶۰.

تدریجی گرایش‌های شیعی در آذربایجان و دیگر مناطق، شمار قابل ملاحظه‌ای از عناصر شیعی یا فرقه‌ای وابسته به آن در زمرهٔ مریدان طریقت اردبیل در آمدند و همین سابقه باعث پیدایش گرایش تعصب‌آمیز شیعی در میان نوادگان وی، به‌ویژه از زمان خواجه علی شد.^۱

پس از شیخ صفی، فرزندش شیخ صدرالدین موسی بر مسند ارشاد طریقت صفویه تکیه زد. در مورد عقاید و گرایش‌های مذهبی وی، جز ادعای سیادت از جانب او اطلاع دیگری در دست نیست. با این حال، همین امر باعث شده تا برخی گرایش به تشیع و آن هم تشیع دوازده امامی در طریقت صفویه را از اقدامات همین شیخ صدرالدین بدانند.^۲

امر دیگری که این شبهه را تقویت می‌کند آموزه‌های شاه قاسم انوار، از مریدان و مبلغان شیخ صدرالدین در خراسان است. جامی در *نفحات الأنس* اطلاعات مختصری در مورد شاه قاسم انوار و مریدان وی به دست داده است. وی می‌نویسد: این فقیر بعضی از ایشان را دیده و احوال بعضی را شنیده، اکثر ایشان از ربهٔ دین اسلام خارج بودند و در دایرهٔ اباحت و تهاون به شرع و سنت داخل.^۳

چنین قضاوتی از سوی جامی در مورد مریدان قاسم انوار، بیان‌گر آن است که معتقدات او و پیروانش با عقاید و آموزه‌های مورد نظر فقهای اهل سنت سازگاری چندانی نداشته است.

به اعتقاد پطروشفسکی، با عنایت به این‌که در آن عصر شمار زیادی از شیعیان بنا بر اصل تقیه، تشیع خویش را اظهار نمی‌کردند و با توجه به این‌که شاه قاسم انوار از سادات و شیعیان بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که شیخ صدرالدین مراد او نیز شیعه مذهب بوده، ولی بنا به اصل تقیه خود را شافعی مذهب معرفی می‌کرده است.^۴

۱. همو، روزگاران دیگر، ص ۱۱.

۲. پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران، ص ۴۷۱.

۳. عبدالرحمان جامی، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، ص ۵۹۰.

۴. ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، *اسلام در ایران*، ص ۳۸۵.

اگرچه آگاهی چندانی در مورد عقاید و گرایش‌های مذهبی شیخ صدرالدین در دست نیست، لکن بی‌تردید، ادعای سیادت از جانب وی گامی اساسی در گرایش آشکار طریقت اردبیل به سمت تشیع و رویکرد مبالغه آمیز بعدی به مذهب شیعه بوده است. کسروی در این باره می‌نویسد:

سرچشمه شیعی‌گری همان دعوی سیادت بوده. پس از آن‌که به این دعوت پیشرفت داده‌اند، به شیعی‌گری هم گراییده‌اند، زیرا میانه سیدی و شیعی بودن همبستگی هست و سید سنی کمتر توان پیدا کرد.^۱

به هر حال، با عنایت به شواهد موجود، پذیرش تشیع شیخ صدرالدین، کاملاً منطقی‌تر از تسنن وی به نظر می‌رسد. با وجود این، برخی صاحب‌نظران بر این باورند که تحول عقیدتی در طریقت صفوی و رویکرد رهبران آن به تشیع، از زمان خواجه علی صورت گرفته است. سیوری در این باره می‌نویسد:

تحت رهبری خواجه علی تعالیم نیمه مخفی طریقت صفویه آشکارا ماهیت شیعی گرفت.^۲

ادوارد براون نیز تصریح کرده است که خواجه علی نخستین فرد از مشایخ طریقت صفوی بوده که عقیده خویش را به تشیع آشکار ساخته و نسبت به این مذهب از خود تعصب نشان می‌داده است.^۳

در برخی منابع آمده است که خواجه علی پس از آزاد نمودن اسیران رومی از چنگ تیمور، نزدیک بودن خروج رواج دهنده مذهب حق اثناعشری را به آن‌ها گوشزد نموده، از آن‌ها خواسته است که آماده جان‌فشانی برای او باشند. هم‌چنین گفته می‌شود که روزی خواجه علی مدعی شد امام محمدتقی علیه السلام در خواب او را مأمور هدایت دزفول نموده است. بنابراین وی «از روی کرامت آب رودخانه را از جریان بازداشت و تا ایمان به ولایت و وصایت و خلافت علی بن ابی طالب علیه السلام نیاوردند آب را باز نکرد».^۴

۱. کسروی، همان، ص ۵۸.

۲. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۱۲.

۳. ادوارد براون، همان، ج ۴، ص ۵۲.

۴. همان.

علاوه بر این، گفته می‌شود که چون تیمور در ملاقاتی که با خواجه علی داشته، علت سیاه پوشیدن وی را جويا شد، خواجه علی علت این کار را عزاداری بر آل‌علی عنوان نمود.^۱

برخی منابع، این پاسخ خواجه علی را به تیمور، بیان‌گر اعلام تشیع خواجه علی و نیز غلبه تدریجی احساسات ضد تسنن بر طریقت صفوی و مریدان آن دانسته‌اند.^۲ دکتر زرین کوب معتقد است که نفوذ قابل ملاحظه عناصر شیعی در میان مریدان طریقت صفوی باعث شد تا خواجه، مریدان خود را به پذیرش مذهب شیعه و تعصب ورزیدن در آن ملزم نماید. وی در جای دیگر می‌نویسد:

سلطان علی سیاه‌پوش که التزام شعار سیاه را وسیله تظاهر به سوگواری شهیدان ائمه و اعلام تشیع ساخت، با اظهار نسب‌نامه‌یی که شجره انتساب خود و پدران‌ش را به ائمه شیعه می‌رسانید، انتساب به خاندان علی (علیه السلام) را هم که پدر و جدش ظاهرآ در اظهار و اعلام آن اصراری به جا نیاورده بودند، اعلام کرد و بدین سان دروازه تصوف را بر روی تشیع که تا آن ایام جز به ندرت با آن تفاهم نداشت برگشود.^۳

رویمر نیز در خصوص گرایش شیعی خواجه علی می‌نویسد:

شیخ سلطان خواجه علی (م ۸۳۲ ق / ۱۴۲۹ م) را شاید بتوان به دلیل نامش شیعه دانست، اما مشخصاً به این جهت او را پیرو شیعه می‌دانند که گویند او علی (علیه السلام)، ... را به خواب دیده و او را در ابیاتی که موجودند، ستوده است.^۴

در مورد شیخ ابراهیم، پسر و جانشین خواجه علی نیز گفته شده که انگیزه تأسیس سلطنت، نخستین بار از سوی وی مطرح شده است، هم‌چنان‌که استعمال لقب «شیخ شاه» را برای وی بدان سبب دانسته‌اند که «تنظیم و ترتیب مقدمات برای قیام صوفیان صفوی باید به وسیله‌ی وی آغاز شده باشد».^۵ با وجود این، به دلیل فقدان اطلاعات کافی نمی‌توان در مورد عقاید و گرایش مذهبی وی اظهار نظر کرد. البته

۱. عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۶۷.

۲. همو، روزگاران دیگر، ص ۱۵.

۳. همان.

۴. رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۶۰.

۵. زرین کوب، روزگاران دیگر، ص ۱۵.

می‌توان گفت که در زمان وی گسترش روز افزون طریقت صفوی در میان ترکمانان شیعه مذهب آسیای صغیر و شام و نیز پیوستن بسیاری از هواداران شیخ بدرالدین سماونه (م ۸۱۹ ق) به جمع مریدان این طریقت پس از سرکوب قیام وی، ویژگی‌های مذهبی طریقت اردبیل را تحت تأثیر خود قرار داده و گرایش به تشیع را در میان رهبران و هواداران آن تسریع نموده است.^۱

ب: از شیخ جنید تا شاه اسماعیل

با آغاز ریاست شیخ جنید بر طریقت صفویه، مرحله تحول و دگرگونی اساسی این طریقت و تبدیل آن به جنبش سیاسی - مذهبی تمام عیار نیز آغاز شد. اغلب صاحب نظران بر این باورند که گرایش آشکار و محسوس طریقت صفوی به تشیع از همین زمان بوده است.^۲

کسروی در مورد علت اظهار تشیع از جانب شیخ جنید می‌نویسد:

گرایش شیعی‌گری با هوس شاهی در زمان شیخ جنید توأم پدید آمده؛ بدین گونه که چون جنید به هوس شاهی افتاد و آماده برخاستن می‌شده، بهتر دانسته که شیعی‌گری از خود نماید و آن را دست‌آویزی گرداند، زیرا شیعی‌گری تا این زمان پیشرفت بسیاری در ایران کرده بود.^۳

در واقع، در این مرحله، فعالیت خاندان صفوی بیشتر متوجه اهداف سیاسی بود و مشایخ این طریقت که از یک سو، میراث‌دار برخی عناصر و عقاید غالیانه جنبش‌های شیعی - صوفی ایران و آناتولی بودند و از سوی دیگر نیز با اقبال روز افزون شیعیان آسیای صغیر روبه‌رو بودند، تلاش کردند تا با ایجاد سلسله‌تغییراتی در مبانی عقیدتی و تعالیم طریقتی خویش، هواداران بیشتری را گرد خود جمع نموده و جنبشی سیاسی - مذهبی را که هدف آن کسب قدرت سیاسی و برهم زدن وضع موجود بود پایه‌ریزی کنند.

۱. همو، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۶۹.

۲. رویمر، «دوران صفویان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ص ۱۴.

۳. کسروی، همان، ص ۵۸-۵۹.

جنید در سال ۸۵۱ ق بر مسند ارشاد طریقت اردبیل تکیه زد. ظاهراً از همان آغاز، تجمع شمار زیادی از مریدان طریقت صفوی در اطراف وی نگرانی جهانشاه قراقویونلو را در پی داشت و در نتیجه تهدیدهای وی، جنید ناچار به ترک اردبیل شد.^۱

برخی صاحب نظران معتقدند که چون جهانشاه خود شیعه مذهب بوده، تمایلی به در افتادن با جنید که هم مذهب او به شمار می رفت، نداشت و از همین رو از وی خواسته تا اردبیل را ترک کند.^۲ این در حالی است که عکس این قضیه نیز می تواند صادق باشد. البته این در صورتی است که بپذیریم جنید و جهانشاه هر دو شیعه مذهب بوده اند. در این صورت، این فرضیه نیز می تواند مطرح شود که ممکن است جهانشاه، شیخ جنید را رقیب عقیدتی برای خویش تلقی می کرده و به همین دلیل، تصمیم به اخراج وی از اردبیل گرفته است.^۳

به اعتقاد کامل مصطفی شبی آن چه باعث شد تا جهانشاه، جنید را وادار به ترک اردبیل کند، علاوه بر تشدید فعالیت های جنید و هواداران وی، این مسئله بود که: در آن موقع، شایعات نامیمونی انتشار داشت که دولت موعود علویان در آخرالزمان به رهبری جنید صفوی برپا خواهد شد و جنید در رکاب مهدی (عج) خواهد جنگید.^۴

با این همه، به نظر می رسد که عامل سیاسی و نگرانی جهانشاه از اقدامات جنید، عامل اصلی این تصمیم بوده است.

به هر حال، جنید پس از ترک اردبیل به آسیای صغیر رفت و در قونیه، مرکز امیرنشین قرامان که امرایش تمایلات شیعی داشتند، ساکن شد، ولی دیری نپایید که به دلیل مباحثات مذهبی که میان او و علمای سنی مذهب آن دیار روی داد عقاید وی آشکار شد و جنید به سبب تبلیغ چنین عقایدی به شدت مورد طعن و ملامت علمای سنی مذهب قرار گرفت، به طوری که یکی از این علما به نام شیخ

۱. عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۴.

۲. عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۷۳.

۳. رویمر حتی معتقد است که خصومت های جنید و عمویش جعفر، انگیزه مذهبی داشته است، زیرا جعفر معتقد به تسنن بود و جنید گرایش شیعی داشت (رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۶۸).

۴. کامل مصطفی شبی، همان، ص ۳۸۰.

عبدالطیف به او گفت: تو با این اعتقاد، کافری و هرکس نیز که با این اعتقاد به تو بگردد او نیز کافر می‌شود.^۱ در واقع با توجه به تمایلات شیعی فرمانروایان قرامان، اعتقاد جنید باید از مرزهای شناخته شده مذهب شیعه نیز فراتر رفته باشد که تا این حد مورد تنفر و حتی تکفیر و تعقیب قرار گرفته است.

جنید ناچار از قرامان راهی سوریه شد و در حلب سکنا گزید، ولی در آنجا نیز عقاید وی با مخالفت شدید علمای اهل سنت مواجه شد. گفته می‌شود که این مخالفت‌ها بدان سبب بوده که جنید پس از اقامت در «کلنر»^۲ یکی از نواحی کردنشین اطراف حلب، «با استفاده از نفوذ معنوی در دل پیروانش و به منظور اهداف سیاسی خود، تحت تأثیر مشعشعیان، شروع به تشکیل یک فرقه شیعه غالی کرده بود»، و چون تبلیغات وی در آن نواحی «بر اساس شیعی‌گری غالبانه، از نوع دعوت مشعشعیان تشدید یافت»، فقهای حلب تصمیم به محاکمه وی گرفتند. گویا در مجلس محاکمه‌ای که بدون حضور وی تشکیل شده بود، او را متهم نمودند که «شعشعانی یا شعشعی مذهب است» و «نماز جماعت را ترک کرده».^۳

از دیدگاه این بررسی چنین اتهاماتی بسیار قابل توجه است، چرا که اگر بتوان صحت این اتهامات را پذیرفت، باید جنید را همتای محمد بن فلاح مشعشعی (م ۸۷۰ ق) به شمار آورد. در آن زمان بیش از بیست سال از ظهور اندیشه‌های ابن فلاح می‌گذشت و در زمان محاکمه جنید، وی بر قلمرو نسبتاً وسیعی حکم می‌راند. حتی اگر پیوند مستقیمی بین جنید و مشعشعیان هم وجود نداشت، دست کم چنان شباهت‌هایی میان آن‌ها وجود داشته که قاضیان حلب او را به مشعشعیان منسوب کرده‌اند.

باید توجه داشت که مشعشعیان با تأکید بر الوهیت خویش و نیز ادعای مهدویت، در فضایی آکنده از انتظار ظهور منجی، اقدام به تأسیس حکومتی شیعی

۱. والتر هیتس، تشکیل دولت ملی در ایران، ص ۲۲-۲۳.

۲. این کلمه به صورت «کلز» یا «کلس» نیز استعمال شده است (محیط طباطبایی، همان، ص ۷۲۷).

۳. کامل مصطفی شیبی، همان، ص ۳۸۰-۳۸۱ و محیط طباطبایی، همان، ص ۷۲۵-۷۲۶.

از نوع غالی آن نمودند. بنابراین، نسبت دادن جنید به این گروه نمایانگر وجود اندیشه‌های غالی نزد اوست. باور یاران جنید به حیات جاودان وی و قائل شدن مقام الوهیت برای او نیز می‌تواند مؤید وجود گرایش‌های غالیانه در میان آن‌ها و نیز پذیرش اصولی چون حلول و تناسخ از سوی آن‌ها باشد؛ امری که همواره در میان گروه‌های غالی شیعه به چشم می‌خورد.

فضل الله روزبهان خنجی تصریح کرده که چون ریاست طریقت اردبیل به شیخ حیدر رسید، جهال روم از هر جهت به دور او جمع شدند و «شیخ جنید را بمجاهره إله و والدش را ابن الله گفتند... با آن‌که به چشم عیان لاشه زبونش را آغشته خاک و خون دیدند «هوالحی لا إله الا هو» در ثنایش گزیدند و حمق و جهل ایشان به مرتبه‌ای بود که اگر کسی شیخ جنید را به مرگ نسبت کردی دیگر شربت خوشگوار حیات نخوردی و...»^۱.

چنین عقایدی فقط نزد فرقه‌های غالی شیعه که اتفاقاً تعداد آن‌ها در عراق عرب، شام، ایران و آسیای صغیر هم کم نبود، یافت می‌شد، به خصوص در دو منطقه شام و آسیای صغیر پیروان این گونه فرقه‌ها زیاد بود. پس از سرکوب نهضت‌هایی چون حروفیه، بابائیه، سماویه و دیگر جنبش‌هایی که از سوی غالیان شیعه در آناتولی شکل گرفته بودند، بسیاری از پیروان آن‌ها به نهضت صفویان پیوستند. هم‌چنین میان اعتقادات و آموزه‌های شیخ جنید و معتقدات دیگر گروه‌های غالی، نظیر علی‌اللهیان و نصیریان، اشتراکات زیادی وجود داشت.^۲

مزاوی ارتباط و پیوند عقیدتی این گروه‌ها و گروه‌های دیگری چون یزیدی‌های سوریه و مشعشعیان را با صفویان به حدی جدی دانسته که از اختلافات آن‌ها به عنوان برخوردهای «درون فرقه‌ای» یاد می‌کند.^۳

۱. فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، عالم آرای امینی، ص ۲۷۲. البته قضاوت‌های خنجی درباره صفویان را باید با احتیاط پذیرفت، زیرا او به دلیل تعصب بر مذهب تسنن، دشمن سرسخت صفویان بوده است.

۲. محیط طباطبایی، همان، ص ۸۷۶ - ۸۷۸.

۳. مزاوی، همان، ص ۱۳۰.

محیط طباطبایی نیز معتقد است که سکونت جنید در ناحیه «کلز» یا «کلس» و سپس عقب‌نشینی وی به جبل موسی، بیان‌گر ارتباط نزدیک وی با غالیان این نواحی، نظیر علی‌اللهیان و نصیریان بوده است؛ و شیخ جنید قصد داشته از نیروی نظامی این گروه‌ها در کشمکش با حاکم حلب استفاده کند.^۱

علاوه بر این، تصویر غالیانه‌ای که مریدان طریقت صفوی از رهبران خود داشتند و بر اساس آن، آن‌ها را تجلی‌گاه و نمود زنده خدا تلقی می‌کردند، به خوبی حکایت از ارتباط این مریدان با گروه‌های مذکور دارد.^۲

در خصوص تأثیر عقاید این گروه‌های غالی بر رویکرد مذهبی رهبران طریقت صفوی نیز برخی صاحب‌نظران بر این باورند که تحول طریقت صفویه و تبدیل آن به یک جنبش سیاسی - نظامی توسط شیخ جنید و اقامت دراز مدت وی در میان غالیان شیعه فعال در آسیای صغیر و شمال سوریه که به دنبال آن بسیاری از این گروه‌ها تبدیل به مریدان او شدند، تحول محسوسی در عقاید و آموزه‌های شیوخ طریقت صفوی ایجاد نمود و در نتیجه آن، عناصری از تشیع غالیانه به عقاید آن‌ها راه یافت. این امر چندان هم عجیب نخواهد بود، به ویژه اگر به این نکته توجه شود که رهبران طریقت صفوی در دوره قبل از شیخ جنید، متأثر از فضای مذهبی حاکم بر آن عصر که از آن به عنوان «اسلام مردمی» یا «اسلام عامیانه» یاد شده است، عناصری از تشیع را در تعالیم خود وارد کرده بودند و احتمالاً از زمان جنید به بعد با هدف جلب حمایت نیروهای غالیان شیعه ساکن در شام و آناتولی به نوعی مصلحت‌طلبی تن داده باشند.^۳

به هر حال یکی از ویژگی‌های چنین تحولی پیدایش عقاید افراطی و غالیانه در تعالیم، آموزه‌ها و معتقدات رهبران طریقت صفوی بود. چنین عقایدی اگر چه تناسب چندانی با آموزه‌های تشیع اثناعشری نداشت، ولی به هر حال عناصری از

۱. محیط طباطبایی، همان، ص ۷۲۷.

۲. خنجی، همان، ص ۲۷۲-۲۷۴.

۳. دیوید مورگان، ایران در قرون وسطی، ص ۱۴۸ و پطروشفسکی، همان، ص ۳۸۷-۳۸۸.

تشیع را در خود داشت. شاید همین مسئله باعث شده تا برخی صاحب نظران، جنید و پسرش حیدر و نیز سران قزلباش را شیعه دوازده امامی، و عقاید غالبانه را مختص رده‌های پایین نیروی قزلباش بدانند.^۱

اگرچه این واقعیت وجود دارد که عقاید غالبانه هواداران طریقت صفوی نمی‌تواند به طور کامل بیانگر عقاید رهبران آن‌ها باشد، لکن به نظر می‌رسد که آن‌ها، دست‌کم تا مدت‌ها پس از برقراری سلطنت خویش، مخالفتی با عقاید آنان نداشته‌اند. علاوه بر این، متهم شدن جنید به مشعشعی‌گری از سوی قاضیان حلب، بدبینی شدید مورخان سنی به جنید و پسرش حیدر و نیز ادعاهای بعدی شاه اسماعیل، شبهه تأثیرپذیری جنید و جانشینانش از عقاید این گروه‌های غالی را تقویت می‌کند.

اساساً عقاید غالبانه و افراطی در میان جنبش‌هایی که پایگاه اجتماعی آن‌ها و ساختار نیروهایشان را قبیله زیان و روستاییان تشکیل می‌دادند، رواج بیشتری داشته و نظایر آن را می‌توان در جنبش‌هایی چون مشعشعیان، صفویان و جنبش‌های آناتولی مشاهده نمود. بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه کسانی که معتقدند جنید و حیدر در آغاز، نوعی «اسلام مردمی» داشته‌اند که در بردارنده برخی از ویژگی‌های تشیع اثنا عشری بوده و پس از قرار گرفتن در میان ترکمانان شیعه مذهب شام و آسیای صغیر که اغلب از غالیان شیعه بوده یا عقاید آن‌ها مشابه عقاید غالیان شیعه بوده است، عناصری از عقاید غالی در معتقدات آن‌ها وارد شده است، به صواب نزدیک‌تر باشد. بر این اساس در آمیختن چنین عقایدی با آموزه‌های طریقت صفوی، سرانجام به ظهور نوعی تشیع غالبانه نزد رهبران آن از زمان جنید منجر گردید و اساساً الوهیتی که مریدان و پیروان جنید و جانشینانش برای رهبران خویش قائل بودند، در چارچوب همین تحول و به خواست خود این رهبران صورت می‌گرفته است.^۲

۱. بطروشفسکی، همان، ص ۳۸۹.

۲. میشل مزروی، همان، ص ۲۰۶ و دیوید مورگان، همان، ص ۱۴۸.

به هر حال، پس از شیخ جنید رهبری نهضت صفویان به پسرش شیخ حیدر رسید. به درستی معلوم نیست که حیدر از چه زمانی و چگونه با عقاید شیعی آشنا شد. وی ده سال نخستین عمرش را در آمد (دیاربکر) و احتمالاً بدون هیچ‌گونه آموزش مذهبی یا دست‌کم آموزش شیعی، سپری نمود. پس از اقامت در اردبیل نیز پای‌بندی عمویش، شیخ جعفر به مذهب تسنن و رابط رقابت‌آمیز وی با حیدر، این فرض را که حیدر تعالیم شیعی را از شیخ جعفر آموخته، منتفی می‌سازد. بنابراین - چنان که رویمر نیز خاطرنشان کرده - «نفوذ پیروان پدر حیدر در زمان اقامت در اردبیل، بهترین دلیلی است که او را به طرف مذهب تشیع سوق داده است».^۱

گزارش‌های فضل‌الله روزبهان خنجی در مورد تصور و طرز تلقی مریدان شیخ جنید از مرشد مراد خویش را می‌توان تأییدی بر این نظریه دانست. خنجی در یک جا گزارش داده که مریدان شیخ جنید پس از مرگ وی در اطراف حیدر جمع شده و او را «ابن‌الله» خواندند. و در جای دیگر نیز تصریح کرده که جمعی از مردم روم، طالش و سیاه‌کوه در رکاب او جمع شده و «همگنان او را معبود خویش می‌دانستند و از وظایف و عبادات اعراض کرده، جنابش را قبله و مسجود خود می‌شناختند. شیخ هم دین اباحت را برای ایشان ترویج داده، قواعد شریعت خرمیان بابکی در میانشان نهاده...».^۲

اگرچه قضاوت و داوری فضل‌الله روزبهان خنجی در مورد شیخ حیدر و مریدانش خالی از غرض‌ورزی نیست، ولی اگر به این امر توجه شود که هنگام ظهور شاه اسماعیل نیز مریدان وی بر اساس برداشت‌های غالبانه خویش، او را تا مرتبه‌ی خدایی بالا برده و معتقد به بی‌مرگی و جاودانگی وی بودند، می‌توان به این نتیجه رسید که داوری‌های خنجی چندان هم غرض‌ورزانه نیست.

علاوه بر این، نویسنده کتاب انقلاب‌الاسلام بین الخواص و العوام که البته قضاوت‌های وی در مورد صفویان نیز خالی از غرض‌ورزی نیست، معتقد است که شیخ

۱. رویمر، «دوران صفویان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ص ۲۶.

۲. خنجی، همان، ص ۲۷۲ - ۲۷۴.

حیدر، مذهبی به نام «حیدریه» ایجاد کرده که ارتباطی با تشیع دوازده امامی نداشته است، بلکه مذهبی مستقل و جداگانه بوده که پیروان آن در لباس بکتاشیه و در نواحی مختلف آناتولی پراکنده شده‌اند. پیروان این آیین که به «حیدریه، رازیه و سبعیه» معروف شده‌اند، معتقدند که «جزوی از اجزای الوهیت خداوندی به جناب علی علیه السلام حلول کرده» و پس از ایشان نیز به فرزندان وی انتقال یافته تا این که در نهایت از طریق امام موسی کاظم علیه السلام به شیخ صفی و از آن طریق به شیخ حیدر و شاه اسماعیل رسیده است و از همین روست که وی از جانب خداوند اجازه یافته تا «مذهب حق» را شایع سازد. هم‌چنین پیروان این مذهب، ضمن حلال دانستن محرّمات، اعتقادی به وجوب روزه، نماز، حج و زکات نداشته و معتقدند که «ثواب قتل یک سنی که سگ می‌نامند، مقابل ثواب قتل پنج کافر حربی است».^۱

عبدالحسین نوایی معتقد است که توجه ویژه شیخ جنید و جانشینان وی به آناتولی و تمرکز تبلیغات آن‌ها در این منطقه، در شرایطی که مراکز و شهرهای شیعه نشینی چون قم، کاشان و سبزوار نیز در ایران وجود داشته است، خود بیان‌گر نوعی سنخیت مذهبی و عقیدتی در میان ترکمانان آناتولی و رهبران طریقت صفوی است. هم‌چنین نوایی معتقد است که کلاه سرخ رنگ دوازده ترکی که حیدر برای مریدان خویش طرح ریخت، قبل از آن توسط بکتاشیه استعمال می‌شده است.^۲

در منابع صفوی ادعا شده که علی علیه السلام استعمال چنین کلاهی را به شیخ حیدر سفارش کرده و دوازده ترک آن نشان از دوازده امام شیعه دارد.^۳

رویمر بر این باور است که جنید و حیدر دارای نوعی «اسلام مردمی» بوده‌اند که برخی ویژگی‌های تشیع را در خود داشته است.^۴ پیش از این نیز از قول رویمر بیان شد که چنین عقایدی نزد شیخ صفی و دیگر جانشینان وی نیز وجود

۱. محمد عارف اسپناچقی پاشازاده، انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام، ص ۳۱ و ۳۶-۳۷.

۲. نوایی، «رازی در دل تاریخ»، گوهر، ش ۵ و ۸، ۱۳۵۲، ص ۴۲۴.

۳. عالم آرای شاه اسماعیل، ص ۲۶.

۴. رویمر، «دوران صفویان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ص ۲۷.

داشت. بنابراین، اگر چنین است، پس علت دشمنی شدید مورخان سنی مذهب با جنید و حیدر و بیان احترام‌آمیز آن‌ها در باره اجداد آن دو چه بوده است؟ پرسش دیگری که در نتیجه پذیرش چنین دیدگاهی به ذهن خطور می‌کند، این است که تشیع افراطی و تعصب‌آمیز و ضد تسنن شاه اسماعیل چگونه و از چه زمانی شکل گرفت؟ اگرچه سابقه رویکرد تعصب‌آمیز به تشیع را گاه تا زمان خواجه‌علی سیاه پوش نیز رسانده‌اند،^۱ لکن با توجه به آن چه که گذشت، سابقه چنین رویکردی نباید از زمان جنید فراتر رفته باشد. نوایی معتقد است که رویکرد تعصب‌آمیز صفویان به تشیع از زمان شیخ حیدر صورت گرفته است. وی در این باره می‌نویسد:

در دوران اوست که تغییر عمده دیگری در اندیشه بازماندگان شیخ صفی ظاهر گردید و آن، تمایل مفرط به طرف تشیع است؛ تشیعی که بعدها به حق، تشیع صفوی نام گرفت تا از تشیع علوی و تشیع راستین که نمودار سنت پیغمبر اکرم و علی بن ابیطالب و ائمه اطهار است، جدا گردد.^۲

فرآیند تحول عقیدتی طریقت صفویه و رویکرد آشکار آن به تشیع که از زمان شیخ جنید آغاز شده بود، با گرایش آشکار و تعصب‌آمیزی که شاه اسماعیل به مذهب شیعه نشان داد، به اوج خود رسید و در نتیجه آن، طریقت صفویه به صورت نهضتی کاملاً شیعی و ضد تسنن درآمد. اگر چه دقیقاً و به درستی معلوم نیست که احساسات تند و افراطی شیعی از چه زمانی در وجود اسماعیل شکل گرفته و تکوین یافت، لکن با عنایت به اطلاعاتی که راجع به زندگانی وی در دوره قبل از تشکیل سلطنت در اختیار داریم، می‌توان به جواب‌هایی در این زمینه دست یافت. اسماعیل حدوداً یک ساله بود که پدرش حیدر را از دست داد.^۳ بنابراین، آشنایی وی با اصول تشیع نمی‌توانسته از جانب پدرش صورت گرفته باشد. در

۱. زرین کوب، روزگاران دیگران، ص ۱۱-۱۲.

۲. عبدالحسین نوایی، ایران و جهان، ج ۲، ص ۱۴۴.

۳. تولد اسماعیل در سال ۸۹۲ق و قتل شیخ حیدر به سال ۸۹۳ق روی داده است (غیاث‌الدین خواندمیر، حبیب‌السیر، ص ۴۲۸).

مورد معتقدات مادر^۱ و برادران وی نیز هرچند آگاهی چندانی در دست نیست، لکن با توجه به کم سن و سالی اسماعیل که هنگام فرارش به گیلان حدوداً شش ساله بوده، تأثیرپذیری وی از مادر و هم‌چنین برادرانش که آن‌ها نیز سن و سال زیادی نداشتند، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد.

بنابراین، دو احتمال باقی می‌ماند:

نخست، آن‌که صوفیان هفت‌گانه یا همان اهل اختصاص (که وظیفه سرپرستی و مراقبت از اسماعیل به آن‌ها محول شده بود و در طول اقامت وی در لاهیجان همواره از مریبان و مشاوران او بودند و گفته می‌شود که آن‌ها از غالیان شیعه و «معتقد به حلول ذات خداوندی در وجود انسان» بودند)، در تکوین شخصیت اسماعیل و نیز پیدایش عقاید افراطی و تعصب‌آمیز شیعی در وجود اسماعیل نقشی اساسی ایفا کردند.^۲ در این باره، نویسنده اخبار الدول تصریح کرده که صوفیان صفوی که در لاهیجان عهده‌دار سرپرستی اسماعیل بودند، وی را به مذهب شیعه در آورده و «رافضی‌گری آموختند».^۳

در واقع، این هفت نفر از مطمئن‌ترین و مورد اعتمادترین مریدان شیخ حیدر و پسرش سلطان علی بودند و مسلماً واگذاری وظیفه مراقبت از اسماعیل به آن‌ها نیز بر همین اساس صورت گرفت.

اگر بپذیریم که رهبران طریقت صفوی از زمان جنید به بعد آشکارا تشیع را پذیرفتند، پس عقاید مذهبی این صوفیان که مریدان مشایخ صفوی محسوب می‌شدند و اغلب نیز از ترکمانان آناتولی بودند، نباید خارج از این چارچوب بوده باشد. بی‌تردید، اگر عقاید مذهبی آن‌ها با معتقدات رهبران‌شان در تضاد بود، چنین

۱. در منابع از مادر شاه اسماعیل به نام‌های عالمشاه بیگم، حلیمه بیگم و مارتا یاد شده است. وی دختر اوزون حسن آق قویونلو و نوه دختری کالویوهانس، امپراتور مسیحی طرابوزان بود (راجر سیوری، همان، ص ۱۷). لکن این امر، مسیحی بودن او را اثبات نمی‌کند، به‌ویژه که پدر و نیز همسرش شیخ حیدر مسلمان بوده‌اند.

۲. منوچهر پارسادوست، شاه اسماعیل اول، ص ۲۴۶.

۳. به نقل از: کامل مصطفی شیبی، همان، ص ۳۸۵.

اعتمادی نمی‌توانست در میان آن‌ها ایجاد شود. وانگهی سپردن سرنوشت اسماعیل به دست چنین افرادی، عملی کاملاً خطرناک و بدون توجیه عقلانی و منطقی می‌نمود. این در حالی است که آن‌ها در سخت‌ترین شرایط، هرگز از حمایت اسماعیل دست نکشیدند و با وجود وعده و وعیدها و تهدیدهای شروانشاهان و فرمانروایان سنی مذهب آق قویونلو، هرگز حاضر به تسلیم نمودن اسماعیل به آن‌ها نشدند. علاوه بر این، اغلب این افراد از ترکمانان آناتولی بودند و - همان‌طور که قبلاً ذکر آن گذشت - از حدود قرن هفتم به بعد، این سرزمین به مرکز فعالیت غالیان شیعه تبدیل شده بود، از این رو ترکمانان ساکن این نواحی اغلب گرایش‌های غالیانه و افراطی شیعی داشتند. بنابراین اگر وابستگی اهل اختصاص را با عقاید غالیان شیعه بپذیریم، می‌توان نتیجه گرفت که تشیع افراطی و تعصب‌آمیز شاه اسماعیل ناشی از القائات و تعلیم‌های مشاوران قزلباش وی بود.

احتمال دومی که در این زمینه مطرح است، تأثیرپذیری اسماعیل از محیط شیعی لاهیجان و علمای شیعه مذهب آن دیار است. وی بیش از شش سال از دوران نوجوانی خویش را در محیط شیعی لاهیجان و تحت سرپرستی و تعلیم کارکیا میرزا علی و شمس‌الدین لاهیجی، یکی از علمای شیعه سپری نمود.^۱ این امر علاوه بر آن‌که موجب رشد و تکوین عقاید شیعی در وجود اسماعیل شد، جنبه صوفیانه شخصیت او را نیز تحت تأثیر قرار داد.^۲

به هر حال، کارکیا میرزا علی که خود را از اعقاب علی علیه السلام می‌دانست و بنا بر ادعای نویسنده گمنام تاریخ شاه اسماعیل، از مریدان شیخ صفی‌الدین بود، با گماردن مولانا شمس‌الدین لاهیجی به امر تعلیم و تربیت اسماعیل، نقش مؤثری در تکوین و پرورش گرایش‌های شیعی در وجود وی ایفا کرد.^۳

۱. اسکندریگ ترکمان، عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۵-۲۶.

۲. رویمر، «دوران صفویان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ص ۲۷-۲۸ و پارسادوست، همان، ص ۲۴۶.

۳. عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۳۵.

اسپناقچی در این باره می‌نویسد:

کارکیا میرزا علی والی لاهیجان که یکی از حیدری‌های معروف و کمر بسته آن طریق بود در تربیت شاه اسماعیل آنی غفلت نورزید، از تمامی نکات و اسرار طریقه حیدریه آگاهی کامل می‌داد.^۱

بدین ترتیب، حکومت سادات شیعه مذهب آل کیا که با کمک نظامی مرعشیان مازندران در گیلان تأسیس شده بود، و در واقع میراث‌دار حکومت سریداران و مرعشیان بود، با نقشی که کارکیا میرزا علی در تربیت و محافظت از اسماعیل ایفا نمود، به صورت حلقه اتصال نهضت‌های شیعی سریداران و مرعشیان با نهضت شیعی صفویان در آمد.

اگر چه به طور قطع نمی‌توان در مورد میزان تأثیر هر یک از این دو عامل، یعنی مشاوران قزلباش و علمای شیعه مذهب گیلان در شکل‌گیری و رشد احساسات رادیکال شیعی در وجود اسماعیل اظهار نظر کرد، ولی اگر اظهار نظرهای صاحب‌نظران در مورد ادعاهای شاه اسماعیل، نظیر ادعای الوهیت از سوی او را بپذیریم، در آن صورت ناچاریم سهم بیشتری برای تأثیرات و القائات مشاوران قزلباش شاه اسماعیل که گفته می‌شود از غالیان شیعه بودند، قائل شویم، به خصوص که برخی صاحب‌نظران بر این باورند که عقایدی که شاه اسماعیل هنگام رسیدن به قدرت بر آن پای می‌فشرد با تشیع فقه‌ای سازگاری چندانی نداشت.^۲

برخی دیگر بر این نکته اصرار دارند که عقاید اسماعیل متأثر از باورها و آموزه‌های غالیان شیعه نظیر اهل حق، نصیریان و مشعشعیان بوده است.^۳ به هر حال، فقدان آگاهی و اطلاع کافی در این زمینه مانع از اظهار نظر در باره میزان تأثیر و نقش هر یک از این دو عامل یاد شده است و چه بسا همکاری نزدیک

۱. اسپناقچی پاشازاده، همان، ص ۴۰.

۲. رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۴۳۷ - ۴۳۹.

۳. کامل مصطفی شبیبی، همان، ص ۳۸۸ و نوایی، «رازی در دل تاریخ»، گوهر، ش ۵ و ۸، ۱۳۵۲، ص ۵۳۸ - ۵۴۰.

این دو عامل به چنین نتیجه‌ای منجر شده باشد، هم چنان‌که پارسا دوست در این باره می‌نویسد:

اسماعیل، آن چه از مذهب شیعه می‌دانست و آن چه درباره آن می‌اندیشید و حالت تعصبی که در مذهب پیدا کرد در نتیجه اقامت در لاهیجان و آموزشهای مذهبی بود که از ایرانیان مقیم لاهیجان و از مریدان خود در غلات شیعه بودند فراگرفت.^۱

در رابطه با عقاید شاه اسماعیل نیز آگاهی‌های نسبتاً خوبی در دست است. در اشعار وی علی علیه السلام و دیگر امامان شیعه علیهم السلام جایگاه ویژه و مبالغه آمیزی دارند. او در این اشعار به اصل و تبار خویش که از ذریه علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام می‌داند، مباهات می‌کند. وی علی علیه السلام را مظهر و تجلی خداوند بر زمین دانسته و چون مدعی بود که علی علیه السلام در وجود او تجسم یافته، خویشتن را تجلی خداوند تلقی نموده است.^۲

مینورسکی نیز تصریح کرده است که اسماعیل علاوه بر اعتقاد به تجسم ذات حق تعالی در وجود علی علیه السلام، معتقد بود که:

او (خودش) اغلب با خدا بود، ولی حالا دیگر در روی زمین ظاهر شده است؛ مواهب الهی نبوت و امامت در شخص او جمع آمده است ... وی به صورت نور الهی، خاتم و مهر پیامبران و مرشد کامل و امام راهبر، متجلی شده است ... و شکل حلاجی «انالحق» در وجود او متبلور گشته است.^۳

به اعتقاد رویمر، عقیده اسماعیل به تجلی روح خداوند در وجود علی علیه السلام و تجسم روح آن حضرت در وجود خویش، ناشی از اعتقاد وی به «حلول» و نیز «تناسخ» بوده است. هم چنین رویمر معتقد است که تشیع اسماعیل چیزی فراتر از همان عقاید افراطی و بدعت آمیزی که در دیوان اشعارش به چشم می‌خورد، نبوده است.^۴ وی در این باره می‌نویسد:

۱. منوچهر پارسادوست، همان، ص ۲۴۸.
۲. رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۷۹ و ۴۳۷.
۳. به نقل از: میشل مزاولی، همان، ص ۱۵۲.
۴. رویمر، «قزلباشان بنیانگذاران و قربانیان حکومت صفوی»، مجله آینده، سال ۲۱، ش ۱، ۱۳۶۶، ص ۱۹-۲۰.

جوهره شیعی این اشعار، غیر قابل انکار است. اما آن چه در این جا صراحت دارد آن چیزی نیست که در پیوند با شیعه ناب ملحوظ در الهیات تشیع است، بلکه دیوانه‌واری است که هیچ‌گونه دمسازی با آیین عادی شیعه ندارد. امام علی علیه السلام قبل از نام محمد پیامبر اسلام آمده و به مرحله خدایی برکشیده شده است. در این اشعار بعضی از عقاید شیعی با چنان اغراق عنان گسیخته‌ای بیان می‌شوند که نمونه‌های آن را شاید ابتدائاً در اسلام مردمی بتوان یافت.^۱

هم‌چنین رویمر در ادامه می‌افزاید:

اگر کسی اندیشه و تفکر اسماعیل را تا آخر دنبال کند و آن را به اهداف سیاسی وی نسبت و ارتباط دهد، در می‌یابد که اسماعیل داعیه نوعی دین سالاری و تئوکراسی شیعی را در سرداشته که خود به‌گونه شاه الهی در رأس آن باشد.^۲

به هر حال، ادعای معبودیت و الوهیت که از زمان شیخ جنید و پسرش حیدر آغاز شده بود، نزد شاه اسماعیل به اوج خود رسید. وی در اشعارش به صراحت خود را «عین‌الله» و «فاعل مطلق» و شایسته سجود خواننده و می‌گفت:

من همان خدایم، همان خدا؛ همان خدا اکنون بیا ای کور گمراه؛ حق را به نظاره بنشین / من همان فاعل مطلقم که از آن سخن می‌کنند/ یقین بدان که خدایی را طبعی خدایی است / من همیشه با خدایم؛ اینک آمده‌ام.^۳

اگرچه ممکن است با توجه به مقام اسماعیل به عنوان رهبر و مرشد یک طریقت صوفیانه، اشعار وی را در قالبی صوفیانه بررسی نمود و آن‌ها را ناشی از شور و شوق معمول در میان متصوفه دانست، ولی به نظر می‌رسد که گرایش غالبانه وی به تشیع، به شکل عمیقی جنبه صوفیانه شخصیت وی را تحت الشعاع قرار داده است و چنان‌که رویمر نیز به درستی خاطر نشان کرده، «مسلك صوفیانه او بیشتر به عقاید افراطی شیعی محدود بوده است».^۴

با وجود این، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد شاه اسماعیل از عقاید

۱. رویمر، «دوران صفویان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ص ۱۶.

۲. همان.

۳. شاه اسماعیل صفوی، دیوان خطایی، ص ۲۹۱.

۴. رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۸۰.

غالیانه هوادارانش در مورد خویش بیزار بوده و از این‌که برخی از آنان برای وی مقام الوهیت قائل بودند، اظهار انزجار می‌کرد. این امر در سفرنامهٔ بازرگان گمنام و نیز می‌نویسد که شاه اسماعیل نیز به صراحت بیان شده است. وی پس از ارائهٔ گزارشی در مورد برداشت‌ها و طرز تلقی غالیانهٔ سپاهیان شاه اسماعیل از رهبر و مرشد خویش می‌نویسد:

شنیده‌ام که اسماعیل از این‌که او را خدا یا پیغمبر بخوانند خشنود نیست.^۱

این در حالی است که برخی دیگر از صاحب‌نظران بر این باورند که تشیع شاه اسماعیل سازگاری چندانی با تشیع فقاهتی نداشت، بلکه بیشتر از عقاید و آموزه‌های فرقه‌های غالی، نظیر اهل حق نصیریان و مشعشعیان متأثر بوده است.^۲ همین‌طور مینورسکی نیز معتقد است از آن‌جا که صفویان «خویشان را تجلی‌گاه و مظهر زندهٔ خداوند تبارک و تعالی می‌دانستند» می‌توان آن‌ها را با رهبران دیگر فرقه‌های غالی شیعه، نظیر اسماعیلیه، نصیریه و حتی دروزی‌ها مقایسه نمود.^۳

در مورد تلقی شاه اسماعیل از خودش نیز علاوه بر ادعاهایی که از جانب وی در دیوان اشعارش مطرح شده - و قبلاً ذکر آن گذشت - آگاهی‌های دیگری در دست است. وی خود را فرستاده و گماشتهٔ ائمهٔ اطهار می‌دانست و مدعی بود که تصمیم‌ها و اعمالش ملهم از فرامین ایشان است و بدین ترتیب، نوعی رسالت و مأموریت از جانب ائمه علیهم‌السلام برای خویش قائل بود.^۴

علاوه بر این، رویمر معتقد است که:

اسماعیل در هنگام ورودش به صحنه سیاست، آثار کاریزماتیک (Charismatique) و مسیحایی از خود بروز داد و این آثار در قلب اطرافیان او نفوذ عمیقی یافت. این پدیده، مصادف گردید با (حالت) انتظار یک نجات‌دهنده که در میان بعضی از مردم، به‌ویژه ترکمن‌های بیابان‌گرد وجود داشت.^۵

۱. سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ص ۴۲۹.

۲. نوایی، «رازی در دل تاریخ»، گوهر، ۵۳۸-۵۴۰. وی معتقد است که شاه اسماعیل از اهل حق بوده است، زیرا اشعار او، شبیه اشعار اهل حق بوده و اهل حق نیز شیفتهٔ اشعار او هستند.

۳. ولادیمیر مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفویان، ص ۱۷.

۴. عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۴۱-۴۵ و ۶۰.

۵. رویمر، «مسئله پیرامون تاریخ صفویه»، مجلهٔ وحید، ش ۱۱، ص ۱۱۲۱.

به عقیده رویمر، ناامنی‌ها و آشفتگی‌های سیاسی - اجتماعی، هرج و مرج، غارت‌گری و بلایای طبیعی هنگام ظهور اسماعیل باعث شده بود که مردم همواره در انتظار ظهور یک منجی باشند و در چنین شرایطی، «بر مبنای قراین تصور می‌شد که اسماعیل جوان، با مهدی مناسبت داشته باشد. حتی آرای و وجود داشت که خود او را به عنوان امام رجعت یافته، یا جهادگر پیشرو او می‌انگاشتند».^۱

همان‌طور که اسماعیل خود را تجسم علی علیه السلام، تجلی خداوند و گاه نیز کمر بسته حضرت مهدی (عج) می‌دانست، مریدان وی نیز معتقد بودند که او کمر بسته امام زمان و حتی تجسم الهی است.

گزارش بی‌طرفانه بازرگان گمنام و نیز می‌معاصر شاه اسماعیل، تلقی قزلباشان از شاه اسماعیل را به بهترین وجه به تصویر می‌کشد. بنابراین، برای حسن ختام این بحث مطالب آن عیناً در زیر نقل می‌شود:

این صوفی را مردم کشورش مانند خدا دوست دارند و تکریم و تعظیم می‌کنند، به‌خصوص سپاهیان‌ش که بسیاری از آنان بی‌زره به جنگ می‌روند و انتظار دارند که اسماعیل در پیکار نگه‌دار ایشان باشد... از این رو با سینه‌های برهنه به پیش می‌تازند و فریاد می‌زنند «شیخ، شیخ» نام خدا را در سراسر ایران فراموش کرده و فقط اسم اسماعیل را به‌خاطر سپرده‌اند. اگر کسی هنگام سواری از اسب بر زمین افتد یا پیاده شود هیچ خدای دیگری را جز شیخ به یاری نمی‌طلبد و نام او را بر دو گونه یاد می‌کند؛ نخست به مفهوم خدا، دوم، به معنی پیغمبر... از این گذشته، همه مردم، به‌خصوص سپاهیان اسماعیل او را جاوید می‌دانند.^۲

به هر حال، آن‌چه مسلم است این است که ادعاهای اسماعیل، خواه از جانب خود وی مطرح شده و خواه از عقاید غالبانه مریدانش ناشی شده باشد، به خوبی از سوی هوادارانش پذیرفته شد و این امر در پیشبرد اهداف سیاسی و مذهبی وی بسیار مؤثر واقع شد.

در پایان، لازم به یادآوری است که گرچه اندیشه‌های شیعی رهبران طریقت

۱. رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۲۸۰.

۲. سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ص ۴۲۸ - ۴۲۹.

صفوی، به‌ویژه از زمان شیخ جنید به بعد، خواه متأثر از تصوف و پایگاه طریقتی آنان و خواه در نتیجه پیوستن برخی گروه‌های غالی شیعه به جمع مدیران طریقت صفویه، عناصری از تشیع غالبانه را در خود داشت، لکن شاه اسماعیل و دیگر پادشاهان صفوی از هیچ کوششی برای پیراستن مذهب شیعه از این عناصر غالبانه و صوفیانه و هماهنگ ساختن عقاید خود با تشیع فقهاتی مورد نظر علمای شیعه، فروگذار نکردند.

نتیجه

چنان‌که در خلال این بررسی ذکر آن گذشت، به دلیل فقدان اطلاعات کافی، گرایش مذهبی شیخ صفی‌الدین و اجدادش هم‌چنان در حاله‌ای از ابهام قرار دارد و جز نسب‌نامه مشکوکی که دودمان صفویه را به امام موسی کاظم علیه السلام مرتبط می‌سازد، مدرک دیگری برای اثبات تشیع آنان در دست نیست. البته تسنن آن‌ها نیز به طور قطع ثابت نشده است و جز اشارات مبهمی که در برخی منابع ضد صفوی یا از سوی رقیبان سیاسی آنان ارائه شده، دلیل دیگری برای تأیید تسنن شیخ صفی و اجدادش وجود ندارد. این در حالی است که پس از شیخ صفی، فرزندان و نوادگانش مدعی نسب سیادت شده، به تدریج اظهار تشیع نمودند.

بر اساس منابع موجود، شیخ صدرالدین، فرزند و جانشین شیخ صفی، نخستین بار مسئله سیادت اجداد خویش را پیش کشید و پس از وی نیز فرزندش خواجه علی با ارائه آن نسب‌نامه معروف، سیادت صفویان را تثبیت کرد. از آن زمان تاکنون، مخالفان و موافقان این ادعای صفویان دلایل و شواهد متعددی را برای اثبات دیدگاه خویش ارائه کرده‌اند. اگرچه فقدان اطلاعات کافی در این زمینه، قضاوت در این باره را بسیار دشوار ساخته است، لکن به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های مخالفان سیادت صفویان که اغلب رقبای و مخالفان سیاسی یا عقیدتی آنان بوده‌اند، همواره توأم با نوعی دشمنی، غرض‌ورزی و بدبینی شدید بوده است. بنابراین، حتی اگر دلایل موافقان سیادت صفویان را ناکافی بدانیم، این امر نمی‌تواند به طور قطع مسئله سیادت صفویان را نفی کند. چنین تحلیلی در خصوص تشیع صفویان نیز مطرح است؛ بر این اساس، اگر شیخ صفی

را سنی مذهب بدانیم، گرایش فرزندان و جانشینان وی به تشیع و پذیرش این تحول عقیدتی از سوی مدیران طریقت صفوی، بدون پیشینه و زمینه قبلی، چندان منطقی و توجیه پذیر نیست. بنابراین، یا باید بپذیریم که شیخ صفی شیعه مذهب بوده و به دلیل آن که موقعیت را مناسب نمی دیده، تقیه می کرده و یا اگر هم سنی مذهب بوده، تحت تأثیر تساهل و تسامح موجود در میان متصوفه، و مهم تر از آن، متأثر از فضای مذهبی روزگار خویش، عقاید و آموزه هایش به شکلی گسترده و اجتناب ناپذیر با تشیع در آمیخته است. و در نتیجه، این امر، زمینه را برای تحول عقیدتی طریقت صفویه و گرایش رهبران و مدیران آن به تشیع فراهم نموده است.

شایان ذکر است که در نتیجه تهاجم مغول و انقراض خلافت عباسی، مذهب تسنن حامی اصلی خود را از دست داد و از جایگاه یگانه مذهب رسمی، به پایین کشیده شد و دچار نوعی انفعال گردید، در حالی که تصوف و تشیع که از محدودیت های گذشته، رهایی یافته و از حمایت حاکمان مغول نیز برخوردار بودند به سرعت رو به گسترش نهاده و در طول سده های هشتم و نهم هجری به شکل بی سابقه ای با هم در آمیختند و در نتیجه آن، جنبش های متعدد با ایدئولوژی ترکیبی تشیع و تصوف، ایران و نواحی هم جوار آن، به ویژه سرزمین آناطولی را فراگرفت.

با سرکوب این نهضت ها، صفویان توانستند بخشی از تجارت، آموزه ها و نیروهای آن ها را جذب کرده و به مثابه میراث دار این نهضت ها، در مسیر تحقق اهداف سیاسی و دینی خویش گام بردارند. در چنین فضایی رهبران طریقت صفویه به تدریج به شیعیانی پر شور و ضد تسنن تبدیل شدند و در نهایت نیز شاه اسماعیل موفق شد، هم زمان با تأسیس سلسله صفویه، مذهب شیعه را در ایران رسمیت بخشد.

کتابنامه

۱. ابن بزار اردبیلی، توکل بن اسماعیل، صفوة الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول: تبریز، مصحح، ۱۳۷۳.
۲. اسپهانچی پاشازاده، محمد عارف، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، به کوشش رسول جعفریان، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۷۹.

۳. امورتی، ب.س. «مذهب در دوره تیموریان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره تیموریان)، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول: تهران، جامی، ۱۳۷۹.
۴. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، ج ۴، چاپ اول: تهران، ابن سینا، ۱۳۱۶.
۵. پارسا دوست، منوچهر، شاه اسماعیل اول، چاپ اول: تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵.
۶. بطروشفسکی، ایلینا پاولیچ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم: تهران، پیام، ۱۳۵۴.
۷. پیگولوسکایا، ن.و. و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم: تهران، پیام، ۱۳۵۴.
۸. ترکمان، اسکندر بیگ منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۹. جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، سعدی، ۱۳۳۷.
۱۰. حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران، چاپ اول: تهران، لومس، ۱۳۷۷.
۱۱. خنجی اصفهانی، فضل بن روز بهان، عالم آرای امینی، تصحیح جان، ای. وودز، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].
۱۲. خواندمیر، امیر محمود، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، تصحیح محمدعلی جراحی، چاپ اول: تهران، گستره، ۱۳۷۰.
۱۳. خواند میر، غیاث‌الدین، حبیب السیر فی اخبار افرادالبشر، با مقدمه جلال‌الدین صمایی، ج ۴، چاپ اول: تهران، خیام، ۱۳۳۳.
۱۴. درخشان، مهدی، «پیرامون کلمه شیخ و سید»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، سال ۲۱، ش ۴، ۱۳۵۳.
۱۵. رحیم‌زاده صفوی، علی‌اصغر، شرح جنگ‌ها و تاریخ زندگی شاه اسماعیل، به اهتمام یوسف پور صفوی، چاپ اول: تهران، خیام، ۱۳۴۱.
۱۶. رحیم لو، یوسف، «مواردی از دستاویزهای معنوی سیاست صفویان»، یادنامه استاد جعفر سلطان‌القرایی، تبریز، ۱۳۷۰.
۱۷. رویمر، هانس روبرت، ایران در راه عصر جدید، ترجمه آذر آهنچی، چاپ اول: تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. _____، «دوران صفویان»، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول: تهران، جامی، ۱۳۸۰.
۱۹. _____، «قزلباشان، بنیانگذاران و قربانیان حکومت صفوی»، ترجمه مجید جلیلو، مجله آینده، سال ۱۳، ش ۱، ۱۳۶۶.
۲۰. _____، «مسائلی پیرامون تاریخ صفویه»، ترجمه عبدالهادی حائری، مجله وحید، ش ۱۱، ۱۳۵۲.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ اول: تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۲. _____، روزگاران دیگر (از صفویه تا عصر حاضر)، چاپ اول: تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۵.

۲۳. سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، چاپ اول: تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.
۲۴. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ چهارم: تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۲۵. شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ اول: تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۹.
۲۶. صفوی، شاه اسماعیل، دیوان خطایی (ترکی - فارسی)، تحقیق و تصحیح میرزا رسول اسماعیل‌زاده، تهران، الهدی، ۱۳۸۰.
۲۷. کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح جعفر سلطان القرایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۲۸. کسروی، احمد، شیخ صفی و تبارش، تهران، چاپ کتیبه، ۱۳۵۵.
۲۹. محیط طباطبایی، محمد، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهرباری»، ماهنامه وحید، سال ۳، ش ۹، ۱۳۵۴.
۳۰. مزای، میشل م، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول: تهران، گستره، ۱۳۶۳.
۳۱. مستوفی، حمدالله، زهة القلوب، تصحیح گای لیسترانج، چاپ اول: تهران دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۳۲. مورگان، دیوید، ایران در قرون وسطی، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول: تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
۳۳. مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفویان یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره الملوک، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ دوم: تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۸.
۳۴. نامعلوم، عالم آرای شاه اسماعیل، تصحیح اصغر منتظر صاحب، چاپ اول: تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۳۵. نوایی، عبدالحسین، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، چاپ اول: تهران، هما، ۱۳۶۴.
۳۶. _____، «رازی در دل تاریخ»، گوهر، سال اول، ش ۵ و ش ۸، ۱۳۵۲.
۳۷. هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهاننداری، چاپ سوم: تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.