

بنیادها و تحول اندیشه غالیانه صفویان، از شیخ جنید تا شاه اسماعیل

«نقش آیین‌های اهل حق (کاکه‌یی)، علویان و شبک»

کریم نجفی برزگر، مه‌ری اد‌ریسی، مطلب‌ مطلبی*

استادیار دانشگاه پیام نور، استادیار دانشگاه پیام نور تهران، دانشجوی دک‌ترای پیام نور

تاریخ دریافت: (۹۵/۰۱/۱۴) تاریخ پذیرش: (۹۵/۰۵/۰۸)

Foundations and Evolution of the Safavid *Ghaliyaneh Thought* From Sheikh Junayd to Shah Ismail: “the role of the sufi religious orders of Ahl-e haq (Kakeyis), Alawiyan and Shabaks”

Karim Najafi Barzegar, Mehri Edrisi, Motaleb Motalebi*

Assistant Professor at Payam-e Nour University, Assistant professor at Payam-e
Nour University, Ph.D student at Payam-e Nour University

Received: (2016/04/02) Accepted: (2016/07/29)

Abstract

The Safavid Tarighat ‘Sufi Religious Order’, experienced distinct religious events during its life. Sufi religious thought evolution of the Safavids, from Sheikh Junayd to Shah Ismail, has been reviewed in this article. The research relying on the resources from the Safavid period and religious resources of the orders under investigation, and through application of descriptive- analytical approach, examines the evolution of the Safavid Sufi religious thought. It can be said that all modern researches confirms the modern thought of the Safavid era. But the difference in origin is the beginning of the development of the new period. The main issue of this study was to evaluate the course of this evolution, the origin and their achieved results. The current study demonstrated that the changes undergone in the Safavid religious order, from Sheikh Junayd to Shah Ismail, have been influenced by the religious orders of Ahl-e Haq, Kakeyi, Shabaks and Alawiyan.

Keywords: The Safavid Tarighat, Sheikh Junayd, the evolution of thought, Ahl-e Haq, Shabaks, Kakeyi, Alawiyan.

چکیده

طریقت صفوی در طول حیات خود تحولات دینی متمایزی را تجربه نمود. تحولات و تطورات اندیشه دینی طریقت صفوی، از شیخ جنید تا شاه اسماعیل، موضوع بررسی این مقاله است. این پژوهش با تکیه بر منابع دوره صفوی و منابع دینی آیین‌های مورد مطالعه و با رویکرد توصیفی - تحلیلی، چگونگی تحول اندیشه دینی طریقت صفوی را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. می‌توان گفت همه پژوهش‌ها و تحقیقات جدید، دوره نوین اندیشه صفویان را تأیید می‌کنند، منتها اختلاف در منشأ، آغاز و چگونگی تحول این دوره جدید است. بنابراین موضوع اصلی این پژوهش، بررسی چگونگی سیر این تحول، منشأ و نتایج برآمده از آن است. در این پژوهش نشان داده شده که تحولات صورت گرفته طریقت صفوی، از دوره شیخ جنید تا شاه اسماعیل، تحت تأثیر آیین‌های اهل حق (کاکه‌یی)، شبک و علویان بوده است.

واژه‌های کلیدی: طریقت صفوی، شیخ جنید، تحول اندیشه، اهل حق (کاکه‌یی)، شبک، علویان.

مقدمه

طریقت صفوی در طول حیات خویش از لحاظ عقیدتی دچار تحولات و تطوراتی شد. این طریقت در آغاز مشی شافعی‌گری - صوفی‌گری داشت (حمدالله مستوفی، ۱۳۶۴: ۹۲). برخی از پژوهشگران تحول عقیدتی - سیاسی طریقت صفوی را از دوره‌ی خواجه علی می‌دانند (هینتس، ۱۳۶۱: ۱۷؛ پارسادوست، ۱۳۸۷: ۱۲۹). اما منابع دوره‌ی صفوی از اعتقادات و باورداشت‌های خواجه علی اطلاعاتی ارائه نمی‌دهند. تنها اطلاعاتی که در این خصوص از منابع می‌توان به دست آورد، این است که پس از جانشینی، مریدان صفوی با همان شور و اشتیاق به دیدن وی می‌آمدند و برای او نذرها و هدیه‌ها می‌آوردند (اسکندریگ منشی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۶). به نظر می‌رسد نزدیکی و وابستگی بیشتر تصوف و تشیع در طول قرن نهم سبب چنین برداشت‌ها و نتیجه‌گیری‌هایی شده است؛ چرا که در طی قرن‌های چهارم و پنجم اشتراکات زیادی بین تصوف و تشیع به وجود آمده بود، هر چند به پیوستگی کامل نینجامید. احتمال نزدیکی بیشتر تصوف و تشیع، حکومت عباسی و فقیهان اهل سنت را به چاره‌جویی واداشت و به دنبال آن «کوشیدند تا پیوندهای استواری میان تصوف و تسنن برقرار کنند» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۶۱-۶۲). تلاش تسنن برای نزدیکی به تصوف و موجه و مشروع جلوه دادن آن، که به عنوان راهکاری برای ممانعت از بستگی کامل تشیع و تصوف صورت گرفته بود، پس از سقوط بغداد و از بین رفتن خلافت عباسی و متعاقب آن سیطره‌ی مغولان بر بخش زیادی از سرزمین‌های اسلامی، نزدیکی و درهم آمیختگی تصوف و تشیع را هموار نمود. با وجود تلاشی که دستگاه خلافت عباسی و برخی از متفکران تسنن در توجیه و تبلیغ تصوف، در دو سه قرن اخیر خلافت عباسی داشتند، اینک در نبود خلافت عباسی، پیروان آن با تصوف خو گرفته بودند و از این زمان به بعد کفه‌ی تصوف نسبت به سنی‌گری سنگینی می‌کرد. اما چنین ویژگی کلی‌ای برای طریقت‌های تصوف در این دوره بیانگر آن نیست که به یکباره تغییر عقیده دادند، بلکه بیشتر طریقت‌های این دوره در ظاهر سنی ماندند، اگرچه مخالف شیعیان بودند اما نقش اهل بیت به ویژه نقش علی(ع) را می‌ستودند (بوئل، ۱۳۸۷: ۵۱۷-۵۱۸). حمدالله مستوفی، مورخ معاصر شیخ صفی، به صراحت وی را شافعی

خوانده است (مستوفی، ۱۳۶۴: ۹۲)؛ گذشته از آن، از متن *صفوة‌الصفاء* بر می‌آید که شیخ صفی‌الدین در تفسیر آیه «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» موضع شیعی ندارد و «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را چون شیعیان تفسیر نکرده و *صفوة‌الصفاء* به کتاب‌هایی چون *احیاء‌العلوم* و *اربعین غزالی*، *عوارف‌المعارف* سهروردی و *مرصاد‌العباد* نجم‌الدین رازی اشاره کرده ولی از هیچ کتاب شیعی نام نبرده است (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۴۰). شاه تهماسب نیز در جواب نامه‌ی عبیدالله‌خان ازبک، به صورت ضمنی، به سنی بودن اجدادش اعتراف کرده ولی آن را تخطئه نموده است: «اگر جمعی از آباء و اجداد کسی مدتی بر مذهب باطل بوده، صفحه‌ی خاطر را به اعتقادات لااطائل آلوده باشند، بدان استدلال و استناد نباید کرد» (نوابی، ۱۳۵۰: ۳۷). جدای از تعلقات تشیع و تسنن صفویان، زندگی رهبران طریقت از آغاز تا شیخ جنید «صرف امور روحانی و معنوی می‌شد و تمام اوقات خویش را مصروف دعا و نماز می‌کردند و صائم‌الدهر بودند و عموم مردم، آنان را صاحب کرامات می‌دانستند» (میرزا سمیعا، ۱۳۷۸: ۲۴۰). در واقع پیروان نخستین صفویان «بیشتر به آوازه‌ی زهد و کرامات منسوب به مشایخ جذب آنها شده بودند، نه به خاطر مذهب یا مجالس وعظ» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۱).

اما از زمان شیخ جنید، طریقت صفوی به یکباره با تحول اساسی مواجه شد و از رویه‌ی محافظه‌کارانه‌ی سابق فاصله گرفت و صورت دیگری یافت. این تغییر و تحول، از دو جنبه‌ی نظری و عملی کاملاً محسوس است: از جنبه‌ی نظری، طریقت صفوی گرایش رادیکال‌گالیانه را مورد پذیرش و سرلوحه فعالیت خویش قرار داد. از جنبه‌ی عملی نیز تلاش آشکاری برای به دست‌گیری قدرت سیاسی آغاز نمود. این دو رویکرد به وضوح با گذشته و سیر جریان طریقت صفوی در تعارض بود.

- منشاء و سرچشمه‌ی اندیشه‌ی گالیانه و چگونگی نفوذ و تأثیر آن در طریقت صفوی، به عنوان مسئله اصلی در حوزه این مقاله قلمداد گشته است و اینکه چه مجراها و جریان‌هایی زمینه‌ساز ورود اندیشه‌های گالیانه به طریقت صفوی بوده‌اند؟ در همین زمینه به سوال‌های فرعی دیگری هم پرداخته شده است که عبارتند از:

- تضادهای فکری - عقیدتی چه تأثیری در اختلاف‌های شیخ جعفر و شیخ جنید داشته است؟

- طریقت صفوی چه اندیشه و مفاهیمی را از آیین‌های مورد مطالعه اخذ نمود؟

فرضیه

- به نظر می‌رسد اندیشه غالبانه صفویان از شیخ جنید، تحت تأثیر آیین‌های اهل حق - کاکه‌یی -، علویان و شبک بوده است. تصور خدای‌گونه از رهبران طریقت صفوی و مفاهیمی همچون حلول، تناسخ، عنوان سلطان و ... از طریق این آیین‌ها و پس از مهاجرت شیخ جنید به نواحی بین‌النهرین و شام، به طریقت صفوی راه یافته است.

این پژوهش بر پایه منابع رسمی صفویان، سفرنامه‌های خارجی و متون و کتب مقدس آیین‌های مورد مطالعه انجام یافته و روش آن توصیفی - تحلیلی است. با وجود آنکه داده‌های تاریخی درباره نقش آیین‌های مورد مطالعه کاملاً گویا نیستند اما می‌توان با استفاده از رویکرد تطبیقی و شیوه استقرایی برخی از ابهام‌ها را زدود.

نزاع مسندنشینی پس از ابراهیم شیخ‌شاه، زمینه‌ساز دو دستگی سیاسی و عقیدتی طریقت صفوی

پس از فوت ابراهیم شیخ‌شاه، بر طبق سنت صفویان فرزند وی، شیخ جنید، جانشین او شد. تا آن زمان قاعده مسندنشینی طریقت صفوی هر چند به صورت نانوشته، پدر - فرزندی بود، ولی لزوماً نه فرزند بزرگتر. اما پس از ابراهیم شیخ‌شاه، برادرش شیخ جعفر مدعی جانشینی و مسندنشینی پسر خردسال شیخ‌شاه، شیخ جنید، شد. در این میان، اقدام شیخ جعفر مورد حمایت جهان‌شاه قراقوینلو هم قرار گرفت (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۳۴؛ جنابادی، ۱۳۷۸: ۹۳).

در منابع موجود هیچ اشاره‌ای به تضاد فکری و اعتقادی در مسئله جانشینی ابراهیم شیخ‌شاه نشده و دلیل حمایت جهان‌شاه قراقوینلو از شیخ جعفر، وابستگی سببی بین این دو دانسته شده است (حسن‌بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۶۰۱ / ۲). جدای از وابستگی سببی، مقام برجسته شیخ جعفر، در این مسئله بی‌تأثیر نبوده است چرا که وی در آن زمان هم مورد احترام جهان‌شاه و هم اوزون حسن، دو رقیب دیرینه بوده است (همان، ۶۰۲) بدین نحو رهبری طریقت صفوی و خانقاه شیخ صفی به شیخ جعفر رسید. فشار و تهدید

جهان‌شاه و شیخ جعفر بر جنید افزایش یافت، به طوری که وی در سال ۸۵۲ق مجبور به ترک اردبیل شد (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۵؛ اسپناچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۹). به نظر می‌رسد اختلاف و تنش بین شیخ جعفر و شیخ جنید در درجه اول ناشی از حس قدرت بود و گرایش‌های عقیدتی کمترین تأثیر را بر آن داشت (هیئتس، ۱۳۶۱: ۸)، اختلافی که تا پایان زندگی شیخ جعفر ادامه یافت.

چرایی و چگونگی ترک یا تبعید شیخ جنید از اردبیل هم در منابع چندان مورد توجه واقع نشده است. حتی خنجی هم که به خاطر گرایش‌های مخالفش با شیخ جنید و فرزندان، امید می‌رفت جزئیات بیشتری در این زمینه ارائه دهد، در چرایی خروج وی از اردبیل به دلیل کلی «بنا بر بعضی اسباب» بسنده نموده است (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۰). اطلاعات در مورد دوری دوازده ساله وی از اردبیل (۸۵۲ - ۸۶۴) بیش از این نیست، به ویژه در منابع رسمی دوره صفویه این سکوت و ابهام چشمگیرتر است. در این منابع به دوره دوازده ساله شیخ جنید در آناتولی و شمال بین‌النهرین و شام به اشاره‌ای گذرا و مختصر بسنده شده است. شیخ جنید «از وطن خویش به طرف دیاربرکر در حرکت آمده و در حصن کیف اقامت نمود» (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۵۹). روملو در مورد سیر مسافرت سلطان جنید، پس از ترک اردبیل و مدت آن، به اختصار هرچه تمام‌تر بسنده نموده و به ذکر جزئیات نپرداخته است (حسن‌بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۶۰۲ / ۲). حبیب‌السیر فقط از رفتن جنید به دیاربرکر و حصن کیف سخن رانده و در مورد جزئیات امر و مسافرت‌های متعدد وی ساکت است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۲۵).

سایر منابع رسمی صفویه نیز اطلاعاتی بیش از این ارائه نمی‌دهند. پس، هشت سال باقی مانده، شیخ جنید کجا به سر برده است؟ به چه کار و فعالیتی مشغول بوده است؟

اگر پژوهشگر به منابع رسمی صفویه بسنده نماید، می‌پذیرد که شیخ جنید حامل اندیشه جدید به آناتولی و بین‌النهرین و شام بود. یا در خوش‌بینانه‌ترین حالت، وجود این اندیشه و گرایش را در هر دو طرف مرید و مراد می‌پذیرد. ولی آیا واقعیت امر نیز چنین بود؟ یا اینکه

مدارک و شواهد چیز دیگری را بیان می‌دارند؟

منابع رسمی صفوی پس از کوچ اجباری شیخ جنید از اردبیل، به اقامت وی در دیاربکر اشاره نموده‌اند اما در خصوص حوادث قبل از رسیدن به دیاربکر سکوت کرده‌اند. «حقیقت این است که جنید از اردبیل مستقیماً به دیاربکر نرفت، بلکه نخست به اربل و آنگاه به حلب روی نهاد و در آنجا نزد شیخ محمد بن اویس اربلی که از مشایخ صفویه در حلب بود، اقامت گزید و دختر او را به زنی گرفت» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۸۰). پژوهش‌های دیگری هم به این امر اشاره کرده‌اند (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۴۵). این مرحله از زندگی شیخ جنید نقطه عطفی در تاریخ صفویان است. به نظر می‌رسد آغاز تحول و تطور اندیشه شیخ جنید در دوره اقامت نزد شیخ محمد بن اویس اربلی بوده باشد، نه اکتساب این اندیشه از شیخ محمد اربلی.

شیخ محمد بن اویس اربلی در ابتدا شیخ جنید را پذیرفت و حتی دختر خویش را به ازدواج او درآورد. این امر نشان می‌دهد که تا این زمان تحول و تطور کلی در اندیشه وی روی نداده است. اینکه ما این دوره از زندگی شیخ جنید را نقطه عطفی در تاریخ صفویان دانستیم، از آن جهت است که در دوره اقامت در نزد اربلی دو رویکرد متفاوت از جانب شیخ محمد دیده می‌شود: نخست اینکه به عنوان یکی از شیوخ وابسته به طریقت صفوی از مرشدزادگان خود پذیرایی و حتی بستگی سببی با وی ایجاد می‌نماید. اما پس از آنکه آثار بدعت در رفتار و گفتار شیخ جنید بروز می‌یابد، شیخ جنید از جانب وی می‌گردد تا جایی که وی را مجبور به طلاق دختر خویش می‌نماید. در واقع این مرحله از زندگی شیخ جنید تأثیر زیادی بر تحول اندیشه‌ای صفویان در آینده گذاشت و این دوره، حلقه گمشده تحول و تطور اندیشه طریقت صفوی است.

پژوهشگران ایرانی و غربی به این مهم، کمترین توجهی نکرده‌اند. ظاهراً تنها کسی که به این موضوع اشاراتی گذارا نموده، مصطفی کمال‌الشیبی در کتاب تشیع و تصوف است. وی در این باره چنین آورده است: «ظاهراً جنید با استفاده از نفوذ معنوی در دل پیروانش و به منظور تحقق اهداف سیاسی خود، تحت تأثیر مشعشعیان، شروع به تشکیل یک فرقه غالی کرده است» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۸۰-۳۸۱). در اینجا الشیبی به درستی متوجه تحول

اندیشه صفویان در جریان سفر جنید به نواحی اربیل و حلب شده اما منشأ تحول را به درستی درنیافته است و تشکیل یک فرقه غالبانه شیعی از طرف جنید را «تحت تأثیر مشعشعیان» می‌داند. فراهانی منفرد نیز تأثیرپذیری صفویان از غلو در حق امام علی(ع) را به مشعشعیان نسبت می‌دهد (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۴۶). اگر حوزه جغرافیایی نفوذ مشعشعیان را در نظر آوریم، متوجه می‌شویم آنها هیچ‌گاه به نواحی اربیل و حلب راه نیافتند. «متصرفات تقریباً ثابت حکومت مشعشعیان از حومه واسط در غرب و نه خود آن شهر- تا شوشتر و دزفول و شوش در شرق بود» (رنجبر، ۱۳۸۷: ۱۲۱). پس با وجود این، چه نیروها و جریان‌های دیگری در آن حدود فعالیت داشتند که تفکراتی نزدیک به مشعشعیان داشته باشند؟ و چرا پژوهشگر دقیقی همچون الشیبی از نام و نشان آنها غافل و بی‌اطلاع مانده و در تحقیق جامع خود به آنها کمتر اشاره داشته است؟

تأثیرپذیری مستقیم صفویان از مشعشعیان به چند دلیل بعید به نظر می‌رسد زیرا در منطقه‌ای که شیخ جنید در آن مسافرت‌ها و اقامت‌های متعددی داشته است، آیین‌هایی همچون شبک‌ها، اهل حق، علویان و... حضور داشتند. شیخ جنید در حوزه نفوذ آیین‌ها به سفر پرداخته است (رئیس‌نیا، ۱۳۸۳: ۲۸۰-۲۸۱). اینکه پژوهشگران به دنبال یافتن جواب و منشأ اندیشه این دوره حوزه غربی صفویان از مشعشعیان نام برده‌اند، می‌تواند متأثر از عوامل چندی باشد:

۱. مشعشعیان در منابع تاریخی حضور پررنگ‌تری داشته‌اند.
 ۲. آثار مدون چندی از آنها از قدیم در دسترس بوده است.
 ۳. وجود هم‌پوشانی و نقاط اشتراک زیاد بین آیین‌ها و مشعشعیان که سبب شده برخی پژوهشگران تحول صورت گرفته را متأثر از مشعشعیان بدانند.
- حال این سؤال به ذهن می‌رسد که چرا منابع هم‌زمان هم اشاره‌ای به این آئین‌ها نداشته‌اند؟ برای پاسخ به این سؤال باید به یکی از اصول اعتقادی این آئین‌ها اشاره کرد و آن «سر مگو» بودن آنهاست (ههورامانی، ۱۹۸۴م: ۱۵). برطبق اصل «سر مگو»، پیروان این آئین‌ها مکلف

به پوشیده داشتن اعتقادات خویش از دیگران هستند. همین مسئله یکی از عوامل اصلی نادیده گرفته شدن آنها در طول قرون شده است. اطلاع از «دفاتر»، خاص رهبران آئینی بود. بالطبع در این باور و اعتقاد، جایی برای انتشار و مکتوب کردن آئین و اعتقادات وجود نداشت. تنها در چند دهه اخیر است که نسبت به انتشار برخی متون مقدس و باورداشت‌های آنها اقداماتی صورت گرفته است.

بسترهای پذیرش شیخ جنید

در اعتقاد اهل حق (کاکه‌یی)، علویان و شبک‌ها: «ذات الهی از ذات علی جدا نیست؛ علی(ع) تجلی ذات الهی است و اینان که انتظار ظهور و رجعت آن حضرت را به قرن‌ها می‌برند، به سادگی ممکن است بشارت ظهور را به جان و دل پذیره شوند» (نوایی، ۱۳۵۲: ش ۸، ۷۲۴-۷۲۵). به نظر می‌رسد این فرق و آئین‌ها هر آن منتظر و مستعد پذیرش چنین ادعاهایی بودند. در این میان شیخ جنید با توانایی‌های شخصی و سخنرانی‌های آتشینی که ایراد می‌کرد، به نحو مطلوبی توانست از چنین زمینه‌هایی بهره‌برداری نماید و بر موج سوار شده و رهبری آن را در دست گیرد.

یکی دیگر از بسترهای پذیرش شیخ جنید، بازماندگان و مریدان بدرالدین سماوی (۷۶۶-۸۲۴ق) بودند. سماوی قاضی‌زاده‌ای بود که در محضر استادان زیادی تعلیم دید و در بسیاری از علوم رایج زمان، یکی از سرآمدان گردید. اما آنچه مربوط به حوزه پژوهش حاضر است، تغییر و تحول فکری وی است. چرا که آنچه وی را در رأس یک جنبش اعتراضی علیه عثمانی، جهت به دست‌گیری قدرت قرار داد، دانش اکتسابی وی نبود. «بدرالدین در ابتدا تصوف و سماع را انکار می‌کرد... اما مصاحبت حسین اخلاطی» وی را در جرگه تصوف در آورد و در رأس جنبش تصوف قرار داد، قیامی که حکومت عثمانی را با چالش جدی مواجه کرد (رئیس‌نیا، ۱۳۸۳: ۲۱۵). قیام بدرالدین سماوی به طور هم‌زمان به دنبال تحول دینی و سیاسی بود، اگرچه دولت عثمانی با سرکوب قیام و کشتن رهبران آن، دست‌یابی آنها را به قدرت سیاسی غیرممکن نمود، اما در جلوگیری از تحول دینی منطقه ناکام ماند.

پیروان بدرالدین را از اهل حق شمرده‌اند که در واقع باورها و اعتقادات آنها نیز این امر و یا حداقل نزدیکی این دو را به ویژه در باور به تناسخ و حلول، تأیید می‌نماید. پس از کشته شدن بدرالدین، پیروان و مریدانش اعتقاد داشتند که وی نمرده و زنده است. همین امر سبب جلب و جذب مریدان بدرالدین در طریقت صفویه شد (همان: ۲۸۰-۲۸۱). از وقتی شیخ بدرالدین به دار آویخته شد، تا وقتی که شیخ جنید وارد آناتولی گردید، ۲۷ سال فاصله بود. در این فاصله زمانی هیچ شخصیتی که بتواند پیروان بدرالدین را دوباره سازماندهی کند، در آناتولی پیدا نشد و پیروان بدرالدین چشم به راه ظهور «رهبری» بودند که جای شیخ بدرالدین را پر کند. فاصله کوتاه ۲۷ ساله (۸۲۴-۸۵۲) بین اعدام شیخ بدرالدین و ورود شیخ جنید به شام، در پذیرش وی در بین مریدان تأثیر زیادی داشت، به ویژه اینکه شیخ بدرالدین جانشینی نداشت.

گذشته از شورش شیخ بدرالدین و باور و اعتقاد مریدان او، سابقه ارتباط و اعتقاد مردم شام به طریقت صفوی در پذیرش شیخ جنید مؤثر بوده است (محیط طباطبایی، ۱۳۴۵: ش ۳۳، ۷۲۶).

تطور طریقت صفوی

پس از آنکه شیخ جنید مورد پذیرش این آیین‌ها قرار گرفت، دو دگرگونی در طریقت صفوی ایجاد شد: دگرگونی اول تحول و چرخش اندیشه صفویان بود. وی در مدت اقامت در این نواحی توانست پیروان زیادی را از میان علویان و دیگر فرق مشابه، از جمله شبک‌ها، به دور خود گرد آورد. علویان و اهل حق و شبک‌ها از جمله آیین‌هایی هستند که به غلات موسوم‌اند. این گروه‌ها به انجام فرائض مذهبی پایبند نیستند و به تناسخ و حلول روح خداوند در انسان و انتقال آن به دیگری معتقدند. جنید که شخصیت ممتاز و روحیه جاه‌طلبی داشت، از این اعتقادات سود جست و متأثر گردید. مریدان جدید، او را مظهر تجلی خداوند دانستند (پارسادوست، ۱۳۷۷: ۸۴۴). ویژگی این مرحله از نهضت، به ویژه از لحاظ تطور و تحول اندیشه صفویان، وارد شدن اندیشه گروه‌هایی بود که در تحقیقات جدید با عنوان «غالیان شیعه» تعبیر شده‌اند. این پژوهش‌ها

بدون کنکاش در مورد گروه‌ها و آیین‌های موجود در منطقه‌ای که شیخ جنید در طول سفر خود در بین آنها به سر برد، به طور کلی از آنها با نام «غالیان شیعه» یاد کرده‌اند.

با توجه به «سر مگو» بودن این آیین‌ها (ههورامانی، ۱۹۸۴م: ۱۵) این غفلت تاحدودی موجه می‌نماید. مشترکات زیاد در اعتقادات و باورداشتهای این فرق به اندازه‌ای است که همه آنها وابسته به یک نحل دانسته می‌شوند که به سبب پراکندگی جغرافیایی در هر منطقه اسم خاصی یافته‌اند (امامی خوبی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

یکی از اصول مشترک مهم و تأثیرگذار این آیین‌ها، حلول و تناسخ است که در پذیرش شیخ جنید و دیگر رهبران طریقت صفوی و پیشبرد کار آنها نقش بارزی داشت. اهل حق به تناسخ روح معتقدند (ههورامانی، ۱۹۸۴م: ۱۱)، مشعشعیان نیز که فرقه‌ای از اهل حق شناخته می‌شوند، به حلول اعتقاد داشتند (کسروی، ۱۳۷۳: ۳۱). حلول در نزد علویان نیز به شکل بارزی نمود دارد، تا جایی که فلسفه معراج پیامبر را «رسیدن محمد(ص) به اسرار علی(ع)» می‌دانند (گلپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۷۴). بر این اساس محمد(ص) تا جایی پیش می‌رود که در مقابل او و خدا پرده‌ای باقی نماند. خدا در مقابل اصرار محمد اجازه می‌دهد وی پرده را کنار بزند و صورت او را ببیند. «پیامبر در مقابل خود علی را می‌بیند. بر این اساس، علی خداست یا اینکه خدا در قالب علی بر محمد ظاهر می‌شود؟» (فرمان یا فرمایشات، ۲۰۱۱م: ۲۶). چنین اندیشه‌ها و باورداشتهایی «از طریق آئاتولی و نهضت‌های غالیه آن منطقه به نهضت صفوی راه یافت» (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۴۵) اما اینکه منشأ و سرچشمه این اندیشه چه فرق و آیین‌هایی بود، تحقیقات و پژوهش‌های جدید ساده‌ترین راه را برای جواب دادن انتخاب نموده‌اند؛ تشیع غالیه.

دگرگونی دوم را به نوعی می‌توان پیامد و نتیجه دگرگونی اندیشه‌ای صفویان دانست. جنید و طریقت صفوی که چنین اندیشه‌هایی را پذیرفتند و به طریقت صفویه وارد کردند، متوجه این مسئله بودند که عالمان مذهبی و متشرعان آنها را آسوده نخواهند گذاشت؛ در نتیجه از این زمان روح مبارزه‌طلبی مسلحانه وارد طریقت صفوی شد (فضل‌الله بن روزبهان خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

شیخ جنید پس از دوری دوازده ساله از اردبیل (۸۵۲-۸۶۴ق) در سال ۸۶۴ به آنجا بازگشت اما به دلیل مخالفت شیخ جعفر و جهان‌شاه قراقوینلو نتوانست در این شهر مستقر شود. برای برون رفت از این وضعیت، تصمیم به جهاد با کفار چرکس گرفت و بدان دیار رهسپار شد. لازمه ورود به سرزمین چرکس‌ها عبور از قلمرو شروانشاه بود ولی در جنگی که روی داد جنید کشته شد (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۵؛ منشی قمی، ۱۳۸۳: ۳۶). ولی «بعضی یارانش مدعی شدند که زنده است» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۸۱). چنین باورداشتهی کاملاً موافق عقیده اهل حق، شبک‌ها، علویان و پیروان بدرالدین سماوی بود.

حال تبعید و دوری شیخ جنید و تطور بعدی این شاخه طریقت صفوی چه تأثیر و بازتابی در قلمرو شرقی این خاندان داشت؟

همچنان که ذکر شد، آغاز تنش و اختلاف شیخ جعفر و شیخ جنید، ناشی از حس قدرت‌طلبی بود و گرایش‌های عقیدتی کمترین تأثیر را در آن داشت (هینتس، ۱۳۶۱: ۸). پس از تبعید و دوری دوازده ساله شیخ جنید، تطور و تحولاتی در حوزه غربی نفوذ معنوی طریقت صفوی روی داد که علاوه بر ریاست و ادعای رهبری طریقت، جنبه ایدئولوژیک هم به خود گرفته بود. در نتیجه آن، ارشاد طریقت صفوی به دو منطقه شرقی و غربی تقسیم شد. «در قسمت شرقی، شیخ جعفر پیشوای شناخته شده از طرف سلطان وقت بود و در سوی مغرب، جنید به کوشش و پشت کار خود، در عرصه‌ای که میان دریای سیاه و دریای مدیترانه و رود دجله و فرات گسترده بود، به توسعه قلمرو و نفوذ طریقت صفوی می‌پرداخت. در میان عناصر این منطقه، عناصری را دور خویش جمع کرد که بعدها اساس سلطنت صفوی را استوار ساختند» (محیط طباطبایی، ۱۳۴۵: ش ۳۴، ۸۷۶). شیخ جعفر در اردبیل به روال رهبران سابق طریقت صفوی عمل می‌کرد. نه تنها امری که نشان تحول ادعا و باورداشتهای طریقت داشته باشد در حوزه نفوذ وی دیده نشده است، بلکه نشانه‌های زیادی دال بر مخالفت وی با شیخ جنید و حیدر مشاهده می‌شود. هنگامی که شیخ جنید، به منظور جهاد با چرکس‌ها، وارد قلمرو شروانشاه شد، شیخ جعفر «در طی نامه‌های محرمانه‌ای که به شروانشاه نوشت، او را به شدت

از احتمال سوء قصد یاران جنید ترسانند» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۷). تضاد و اختلاف دو حوزه تا حذف ابهام‌آمیز شیخ جعفر، در بین رهبری دو شاخه باقی ماند و از آن پس نیز در حوزه مریدان دو حوزه، تا تأسیس سلسله صفویه، ادامه پیدا کرد. شیخ جعفر و قراقوینلوها و سپس تیموریان حمایت دو جانبه‌ای از همدیگر داشتند. این اتحاد در مقابل شاخه غربی که از جانب شخص قدرتمندی چون اوزون حسن حمایت می‌شد، شکل عملی‌تری به خود گرفت (هینتس، ۱۳۶۱: ۶۷). شیخ جعفر در ابتدا از رویارویی قراقوینلوها و آق‌قوینلوها که شکل دیگری از رویارویی دو شاخه طریقت صفوی بود، از جهان‌شاه قراقوینلو حمایت کرد و پس از شکست و قتل جهان‌شاه، ابوسعید تیموری به منظور حمایت از متحد خود و باز پس‌گیری قلمرو قراقوینلوها، به قصد اوزون حسن به ایران لشکر کشید. در این میان شیخ جعفر به حق از پیروزی و تسلط اوزون حسن واهمه داشت. به همین خاطر تا آخر، در جبهه مخالفان اوزون حسن باقی ماند و مساعدت‌هایی نیز نمود. در همین راستا، زمانی که ابوسعید تیموری به قصد سرکوبی اوزون حسن به ایران لشکر کشید «حسنعلی و اولاد امیر بایزید به اتفاق شیخ جعفر صفوی به درگاه رسیدند... روز دیگر سلطان به دیدن شیخ جعفر رفته صحبت طولانی داشتند» (حسن‌بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۱/۲: ۶۹۴) و زمانی که ابوسعید تصمیم گرفت قشلاق را در قراباغ و مغان سپری کند «شیخ جعفر صفوی و عمربیگ جاگیرلو، از جهت خسرو آفاق پیشتر به اردبیل رفتند و پس از دو سه روز سلطان ابوسعید به اردبیل داخل شده، به خانقاه شیخ صفی‌الدین اسحاق آمده، با اکابر آن دیار ملاقات نمود» (همان: ۱/۲: ۶۹۹). شیخ جعفر که سرنوشت خود را به قراقوینلوها و تیموریان مرتبط می‌دانست، صادقانه برای پیروزی ابوسعید تلاش کرد.

این پنداشت درستی بود چرا که اوزون حسن، بلافاصله پس از پیروزی بر دشمنان و فتح تبریز، شیخ حیدر را که بیش از ۹ سال نداشت، بر مسند ارشاد صفویان نشانده و شیخ جعفر را بر کنار کرد (پارسادوست، ۱۳۸۷: ۲۰۲)؛ با این وجود، شیخ جعفر را به خاطر اتحاد با دشمنان وی تشبیه نکرد (هینتس، ۱۳۶۱: ۸۶). به نظر می‌رسد مقبولیت و محبوبیت شیخ جعفر صفوی در میان مریدان، مانع از

اقدام جدی‌تر اوزون حسن علیه وی شد و به رغم بر کناری وی، بعضا خواهش وی را در مورد بخشش مجرمان می‌پذیرفت (حسن‌بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۱/۲: ۷۳۴). جالب اینکه در کتاب دیاریگریه که تاریخ رسمی آق‌قوینلوهاست، از وی به عنوان «شیخ‌الاسلام اعظم شیخ جعفر» یاد شده است (ابوبکر طهرانی، ۱۳۵۶: ۵۲۱). شیخ جعفر هنوز در سال ۸۸۹ زنده بود (حسن‌بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۱/۲: ۸۵۹) و آنقدر قدرت و نفوذ داشت که سلطان حیدر از وی حساب ببرد. سلطان حیدر برای آنکه وی را تحریک ننماید «بالضرورة ابواب دخول و خروج را مسدود ساخت و مریدان خاندان جلالت و معتقدان خاندان کرامت از ممالک روم و شام و دیگر ممالک نذورات برای آن حضرت می‌آوردند و در مجلس عالی قسمت می‌فرمود» و مطلقاً بدان‌ها توجه نمی‌نمود (همان: ۸۵۹).

در لشکرکشی موفق شیخ حیدر علیه چرکس‌ها، نگرانی امرای آق‌قوینلو را سبب شد و در صدد منع آمد و شد مریدان «خصوصاً خلفا روم» برآمدند (فضل‌الله بن روزبهان خنجی، ۱۳۸۲: ۲۷۱). تلاش و موفقیت‌های شیخ حیدر سرانجام حامیان دیروزین را علیه وی برانگیخت. سومین لشکرکشی سلطان حیدر به جنگ وی با جبهه متحد یعقوب پادشاه و فرخ یسار شروانشاه در سال ۸۹۳ق در طبرسران منجر شد. نکته‌ای که در اینجا مهم است، اینکه وی به دست مخالفان کشته نشد، بلکه تیری که بر اثر آن کشته شد، «از لشکر سلطان حیدر بود که بر سبیل خطا واقع شده بود» (حسن‌بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۸۶۸). کشته شدن سلطان حیدر نه از جانب نیروی مخالف بلکه به دست لشکریان خودی و بر «سبیل خطا» تا حدود زیادی مشکوک می‌نماید و سؤالات چندی را به ذهن متبادر می‌کند. هرچند در سکوت معنادار منابع در مورد سرنوشت ابهام‌آمیز شیخ جعفر، نمی‌توان از حیات وی در این زمان مطمئن بود، ولی این امر مانع از طرح سؤال‌هایی چند نمی‌شود: آیا کشته شدن سلطان حیدر در این جنگ، دسیسه شیخ جعفر بود؟ یا اینکه این امر نمی‌تواند نتیجه تضاد شاخه میانه‌رو صوفیان اردبیل و آذربایجان در مقابل جبهه رادیکال و انقلابی شاخه غربی باشد؟ آنچه مشخص است، با توجه به منابع موجود نمی‌توان پاسخ روشنی به سؤال‌های فوق داد. منابع صفوی که پس از به قدرت

رسیدن و حاکمیت شاخه غربی نوشته شده‌اند، در این زمینه سکوت کامل کرده‌اند و در همین ارتباط، دوره ارشاد و مسندنشینی شیخ جعفر در فاصله ۸۵۱ تا ۸۷۴ - ترک اجباری شیخ جنید تا مسندنشینی شیخ حیدر - یعنی مدت بیست و سه سال کاملاً نادیده گرفته شده است. این منابع از آنجا که به رسالت الهی رهبران صفوی باور داشتند، در مورد تضادهای درونی قبل از به سلطنت رسیدن صفویان سکوت نموده و نخواسته‌اند زعامت آنها را مورد چالش قرار دهند.

مدعای ما برای تمایز دو حوزه شرقی و غربی، هرچند به صراحت در منابع مورد اشاره قرار نگرفته است، شواهد و قرائنی است که در دنباله خواهد آمد. برای نمونه در تشکیلات طریقت صفوی و بنابر رسم مرید و مرادی، مریدان مکلف بودند هرازچندگاهی برای دریافت رهنمودهای شیخ به دیدار وی بروند و این امر در زمانی که شیخ جنید، شیخ حیدر و اسماعیل در حوزه شرقی مستقر شده بودند، به کرات از جانب منابع مورد اشاره قرار گرفته است (همان: ۸۸۹، ۹۳۵، ۹۵۴). اما در تمام سال‌هایی که شیخ جنید از اردبیل دور بود و پس از کشته شدن وی و جانشینی شیخ حیدر تا سال ۸۷۴ که مدت زمانی بیست و سه ساله است، حتی یکبار، رفتن مریدان از حوزه شرقی به جانب آنها در منابع ذکر نشده است. اگر چنین امری جریان داشت، به طور قطع از دید مورخین رسمی این سلسله پوشیده نمی‌ماند.

منابع صفوی از هنگامی که صفویان دست به شمشیر بردند، تا زمان به قدرت رسیدن آنها، وقتی از تجمع سپاهی و غزا بحث می‌نمایند، فقط از صوفیان روم و شام نام می‌برند و از صوفیان و مریدان آذربایجان و اردبیل نامی برده نمی‌شود (همان: ۸۸۹-۸۹۲). آیا این قرائن نشانه تمایز باورهای دو حوزه شرقی و غربی نیست؟ آیا این مسئله بیانگر وجود دو جریان اعتدال‌گرای سنتی و پیروان رادیکال جدید نیست؟

این امر در جریان خروج اسماعیل میرزا از گیلان هم قابل پیگیری است. در سال ۹۰۵ ق اسماعیل میرزا از لاهیجان خروج کرد. همراهان وی قبل از خروج تعداد کمی بودند. به همین خاطر چند بار کارکیا میرزا علی خواست مانع خروج وی گردد. اسماعیل میرزا که بدون

شک، قبل از خروج از لاهیجان و از طریق تشکیلات صفویان، مریدان خود را در جریان گذاشته بود (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۴۴)، به طارم رفت و در آنجا «موازی هزار و پانصد کس از صوفیان روم و شام، ملازم رکاب ظفر انتساب» شدند (حسن بیگ روملو، ۱۳۸۹: ۹۳۵). با توجه به اینکه بیش از دو قرن اردبیل و آذربایجان مسکن و مأمن رهبران طریقت صفوی بود، بالطبع می‌بایست وفادارترین و فدایی‌ترین مریدان خود را از این ناحیه می‌داشتند، اما اعمال جنید، حیدر و اسماعیل با اقبال و استقبال آنها مواجه نشد. آیا اینها به شاخه اعتدالی خاندان صفوی که شیخ جعفر نماینده آن بود، وفادار بودند؟ آیا تحول و تطور رهبران، از شیخ جنید به بعد، از جانب مریدان حوزه شرقی به عنوان بدعتی نگریسته می‌شد؟

در سال ۹۰۶ ق که اسماعیل میرزا در ارزجان برای جمع‌آوری سپاهی توقف کرد، «در آنجا از طوایف مریدان و صوفیه هفت هزار کس از استاجلو، شاملو، روملو، تکلو، ذوالقدر و افشار و قاجار و ورساق و صوفیه قراجه‌داغ... به درگاه جهان‌پناه جمع شدند» (همان: ۹۵۴). جایگاه مریدان حوزه شرقی طریقت صفوی در کجای نهضت قرار دارد؟ یا به عبارت دیگر چرا از حضور مریدان حوزه شرقی در نهضت ردی نمی‌یابیم؟

در ادامه به وجوه اشتراک و یا به عبارت بهتر، موارد اکتسابی صفویان از آیین‌های مورد نظر می‌پردازیم.

برای درک بهتر تأثیر و تأثرات طریقت تصوف و آیین‌های مورد مطالعه پژوهش حاضر، به تحولات تصوف در فاصله زمانی قرن هفتم تا نهم اشاره‌ای گذار می‌کنیم. ویژگی قرن هفتم تقرب اسلام اهل تسنن با تشیع از طریق تصوف بود. تا جایی که از آن با عنوان «تسنن دوازده امامی» تعبیر شده است (شادان، ۱۳۷۹: ۱۵۲). این موضوع در تصویری که در یکی از تکیه‌های علویان آناتولی، احتمالاً مربوط به قرن‌های هشتم و نهم هجری، باقی مانده، گویاتر است. در این تصویر، تثلیث الله - محمد - علی دیده می‌شود و در اطراف آن اسامی دوازده امام ذکر شده است (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹: تصویر ش ۲۰). نکته مهم در این تصویر موضوعی است که با مفهوم «تسنن دوازده امامی» منطبق و همخوان است، چرا که در ضمن اعتقاد به دوازده امام، عبارت «رضی الله عنه» نیز در

اهل حق‌هاست (ههورامانی، ۱۹۸۴م: ۱۱). این طرز فکر و باورداشت وارد شاخه غربی طریقت صفوی گشت. پس از شیخ جنید، شیخ حیدر بر مسند نشست و صوفیان وی گردش جمع شدند. «ناقوس دعوی باطل نصاری را بر بام دیر عالم زدند و چون امت غاویه ثالث ثلثه ... شیخ حیدر را به مجاهر «الله» ولدش را ابن الله گفتند... با آنکه به چشم عیان لاشه زبونس را آغشته خاک و خون دیدند، هو حی لالله الا هو در ثنایش گزیدند... اگر کسی شیخ جنید را به مرگ نسبت کردی، دیگر شربت خوشگوار حیات نخوردی و اگر یکی گفتمی دانه‌ای از وجود او ناقص شد، خرمن بقایش بر باد فنا دادندی... خلفای پدر از هر سو رو بدو آوردند و دعوی الوهیت او را به شهادت سفاهت آشکار کردند... گویند همگان او را معبود خویش می‌دانستند» (فضل الله بن روزبهان خنجی، ۱۳۸۲: ۲۶۵-۲۶۷). از آنجا که در مورد شاه اسماعیل منابع و اطلاعات بیشتری در اختیار است، بیشتر و بهتر می‌توان از میزان تأثیرپذیری و ورود باورداشت‌های آیین‌های علوی، اهل حق (کاکه‌بی) و شبک در میان صفویان پی برد. شاه اسماعیل تمایل داشت از جانب پیروانش وجودی الهی تلقی گردد و برای این منظور شعرهایی نیز می‌سرود (آقاجری، ۱۳۸۸: ۵۶). وی در یکی از اشعارش چنین می‌گوید:

«آنم دور فاطمه آنام علی دور
اون یکی امامونک من داخ بیریم»
مادرم فاطمه پدرم علی است
من یکی از دوازده امام هستم

او در این بیت، آشکارا خود را از اولاد علی (ع) و فاطمه دختر پیامبر و یکی از دوازده امام معرفی می‌کند و این نکته را می‌خواهد بگوید که روح یکی از مقدسان مذهبی در روح او حلول کرده و او نیز به همان درجه امامان شیعه، از مقدسان است» (پارسادوست، ۱۳۸۷: ۴۵۶).

شاه اسماعیل در این اندیشه بوده و بر این امر اعتقاد داشته که از جانب خداوند و ائمه مأمور گسترش دین حق بوده است. این معنی نه تنها از منابع غیرصفوی، بلکه در جای‌جای منابع صفویان، به ویژه آنجایی که مخالفان و رقیبان را مورد خطاب قرار می‌دهند، به وضوح نمایان است. وی در جواب نامه علاءالدوله ذوالقدر بیان می‌دارد:

مقابل آنها درج شده که به وضوح یک مفهوم تسننی برای امامان است. درج این عبارت با اعتقادات تشیع در مورد معصومیت امامان تباین دارد.

امام علی (ع) در مرکز و محور باورها و اعتقادات آیین‌های مورد پژوهش قرار دارد (یاشار اجاق، ۱۳۸۹: ۱۶۴)، بنابراین علاقه و ارادت بسیار به امام علی (ع)، سببی برای ارتباط و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری گرایش‌های مختلف تصوف و آیین‌های مورد نظر بود. چنین پتانسیل و زمینه‌ای گرایش به تشیع و پذیرش آن را آسان‌تر می‌نمود. همچنان که «طریقت نعمت‌اللهی کلا شیعی گردید، حال آنکه خود وی سنی حنفی بود» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۱۳). چنین فضایی رهبران و مریدان طریقت صفوی را در پذیرش و متأثر شدن از آیین‌هایی که علی (ع) محور اعتقادات آنها بود، آسان‌تر می‌نمود (یاشار اجاق، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

بیشتر تعالیم علویان، شبک و کاکه‌بی به جنبه‌های احساسی و تجربی شناخت خدا بیش از عقاید تأکید دارند و به نظر می‌رسد در شکل‌گیری و گسترش این آیین‌ها نوشتار نقش چندانی نداشته باشد.

موارد اکتسابی صفویان از آیین‌های مزبور

۱. حلول و الوهیت

هرچند که علویان خود را شیعه می‌شمارند اما معتقدات «آنها با فقه شیعه ارتباطی ندارد و آمیخته‌ای است از برخی روایات شیعه و افکار باطنی و اسماعیلی و آداب تصوف و اعتقاد به حلول و تناسخ» (ریاحی، ۱۳۶۸: ۳۴).

باور به حلول و مقام خدایی امامان در همان قرن اول هجری وجود داشت (فروغی، ۱۳۵۷: ۴۶-۴۷؛ الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۷). تصور خدای‌گونه از امامان به شکل رادیکال‌تری وارد تصوف شد و صوفیان چنین تصویری را از رهبران طریقت داشتند (همان: ۲۴). یکی از مبانی دینی اهل حق مبتنی بر «حلول یا نوعی تناسخ است و عقیده اصلی این زمره آنکه حق جل و علا در پیکر انسان و سایر حیوانات از قبیل باز، شاهین و غیره حلول نموده و نماید و در قالبی حسب المصلحه جلوه می‌فرماید» (فروغی، ۱۳۵۷، ش ۲۳۴-۲۳۵، ۴۷). تناسخ و حلول از مبانی اعتقادی و دینی کاکه‌بی‌ها و

«ما از جانب ایزد تعالی و ائمه هدی خروج کرده‌ایم که جهان را از اهل ظلم پاک سازیم» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۲۰۱). اعتقاد به تناسخ و حلول از مبانی دینی و اعتقادی اهل‌حق و کاکه‌ببی است. برای روشن شدن مطلب اشعار سه تن از رهبران آنان، در ادوار مختلف آورده می‌شود.

شاه خوشین، یکی از هفتوانه‌های اهل‌حق، در این مورد چنین می‌گوید:

دوویست سال نه‌ی وهر نه دوون مه‌ولام

ئامام وه بیساط وه شیرین که‌لام (ههورامانی، ۱۹۸۴: ۱۴۵)

دویست سال پیش از روح مولایم با کلام جذابی به عرصه آمد

بابا یادگار نیز بر این باور بوده است که امام حسین(ع) است:

یادگارنه‌نان شهرت وئم وه‌جا

دوون وه دوون ئامام قه‌وا به قه‌وا

ئیمام حسین ننائی پووری شه‌ه‌نشاه (همان: ۱۴۶).

یادگارم که عهد و پیمان خویش را به جای می‌آورم، من به صورت حلول و تناسخ آمده‌ام.

امام حسین پسر شاهنشاه [امام علی(ع)] هستم.

سلطان اسحاق نیز در این باره چنین می‌گوید:

تا سیکه نه‌بو جه‌وز نی‌یه‌ن قه‌بوول

ههر له باوه ئایه‌م تا ئاخر ره‌سوول

دوون وه دوون ئامایمئ ئوسول وه ئوسول

راه یاری حه‌ققه‌ن په‌ر یاران قه‌بوول (همان: ۱۴۷)

هر امری در جای خویش قابل قبول است.

از آدم تا خاتم

از راه تناسخ و حلول و بر طبق اصول آمده‌ایم

طریقت یاری حق است یاران را مژه باد

وقتی این اشعار با اشعار و باورهای شاه اسماعیل

مقایسه می‌شود، یکسانی و هم‌منشایی آنها بیش از پیش نمایان است.

بازرگان ونیزی در سفرنامه خود مطالبی را در ارتباط با اعتقادات شاه اسماعیل و دیدگاه مریدان نسبت به او آورده است که بیان کننده وجود چنین باورداشت‌هایی در نزد شاه و مریدان وی است (باربارو و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۷۸). با

توجه به اینکه این بازرگان به خاطر حرفه‌اش از نزدیک با پیروان و مریدان شاه اسماعیل تماس و معاشرت داشته است، گفته‌های وی تا حدود زیادی می‌تواند قرین صحت باشد. وی آورده است: «این صوفی را مردم کشورش مانند معبودی دوست دارند و تکریم و تعظیم می‌کنند، بخصوص سپاهیان که بسیاری از آنان بی‌زره به جنگ می‌روند و انتظار دارند که اسماعیل در پیکار نگهدار ایشان باشد. همچنین کسان دیگر هستند که بی‌زره و جوشن به جنگ می‌روند و راضی‌اند که در راه پادشاه خود کشته شوند. 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 به خاطر سپرده‌اند. اگر کسی هنگام سواری از اسب بر زمین افتد یا پیاده شود، هیچ خدای دیگری را جز شیخ به یاری نمی‌طلبد. نام او را به دو گونه یاد می‌کنند: نخست شیخ به مفهوم خدا، دوم شیخ به معنی پیغمبر، زیرا مسلمانان می‌گویند: لا اله الا الله محمد رسول الله، اما ایرانیان می‌گویند: لا اله الا الله اسماعیل ولی الله» (همان: ۴۵۶).

۲. هفت تن، هفتوانه، اهل اختصاص

اهل‌حق معتقدند که امام علی(ع) «قباله سرّ مگو» را در زیر ستونی از ستون‌های مسجد کوفه پنهان کرده است و یکی از علائم ظهور را چنین بیان فرموده‌اند: «شخصی با هفت تن می‌آید... آنچه در قبالة مذکور است از جهت شما مطالعه می‌نماید... مطیع و منقاد او باشید که او منم، من اویم» (طیبی، ۱۳۴۹: ۱۵۴۴) کاکه‌ببی‌ها برآند از آغاز آفرینش تا قیامت، هفت بار خداوند ظاهر می‌گردد. این ظهور به صورت حلول در اشخاص است (ههورامانی، ۱۹۸۴: ۱۱). خاندان‌های اهل‌حق که به وسیله مجدد این آیین، سلطان اسحاق (سهاک)، تأسیس شدند، هفت خاندان بود و در رأس هر یک، یکی از یاران خود را منصوب کرد (طیبی، ۱۳۵۱، ۵۵-۵۶). افرادی که مسئول تشکیلات و سازماندهی طریقت صفوی پس از شیخ حیدر شدند، به «اهل اختصاص» معروفند (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۹۸۶: ۸۹؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۴۷). تعداد این گروه هفت نفر بود (خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۷؛ قاسمی گنابادی، ۱۳۸۷: ۵۵؛ افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳:

۲۵). حتی خروج وی را فقط به همراه هفت نفر دانسته‌اند: «آن حضرت هفت نفر صوفی پاک اعتقاد برداشته، از لاهیجان بیرون آمد» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۴۴).

هر چند تقدس عدد هفت در بین ادیان و مذاهب مختلف سابقه‌ای طولانی دارد (دینوری، ۱۳۸۳: ۳۲؛ مبارک، ۱۳۸۵: ۳۲؛ کرس‌تین‌سن، ۱۳۶۸: ۴۵۷) اما به واسطه پیوستگی و درهم آمیختگی جغرافیای نفوذ معنوی صفویان و آیین‌های مذکور، به نظر می‌رسد جدای از منشأ آن، از این طریق، به طریقت صفوی راه یافته باشد.

۳. نشانه‌های ظاهری

یکی از نشانه‌های ظاهری آیین‌های مورد مطالعه این پژوهش «شارب است، یعنی موی سبب خود را نمی‌زنند تا بلند شود و لب بالا را بپوشاند، آنها شارب را معرف مسلک حقیقت می‌دانند و عقیده دارند شاه ولایت، علی(ع)، نیز شارب خود را نمی‌زده است» (طیبی، ۱۳۵۱: ۵۳-۵۴). شبک‌ها نیز «سبیل‌ها را کوتاه نمی‌کنند» (نوی، ۱۳۵۲: ۵۳۶). در مورد مریدان صفوی آمده است: ریش می‌تراشیدند و سبیل‌های بلند می‌گذاشتند (پارسادوست، ۱۳۷۷: ۸۴۸؛ پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۸۸). این مشخصه ظاهری آیین‌های مورد نظر در بین مریدان حوزه غربی و شاه اسماعیل دیده می‌شود (باربارو و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۴۴-۳۴۵). این ویژگی که مورد توجه و اشاره بازرگان ونیزی قرار گرفته است، نشان دهنده آن است که مریدان قزلباش صفوی از این لحاظ با دیگران تمایز آشکاری داشته‌اند.

۴. سلطان

تقریباً تمامی منابعی که به تاریخ صفویان در آن دوره پرداخته‌اند، رهبران طریقت صفوی تا جنید را با عنوان شیخ ذکر نموده‌اند (خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۱۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۲۴؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۶) اما در این میان با تحول اندیشه دینی صفویان عنوان رهبران طریقت صفوی از «شیخ» به «سلطان» تغییر می‌یابد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۲۶؛ واله قزوینی، ۱۳۷۲: ۱۶؛ منشی قمی، ۱۳۸۳: ۳۳). این عنوان برای سه تن از رهبران

بلافاصل طریقت صفوی - جنید، حیدر و علی - به کار برده شده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۳۶؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۰۵؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۱). این امر در جایی که مورخین نسب شاهان این سلسله را ذکر نموده‌اند، نیز دیده می‌شود: «شاه اسمعیل بن سلطان حیدر بن سلطان جنید بن شیخ صدرالدین ابراهیم بن شیخ خواجه علی بن شیخ صدرالدین موسی بن شیخ صفی‌الدین ابو اسحاق...» (خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۸۱) و در این عبارت «ابوالمظفر شاه اسماعیل بن سلطان حیدر بن سلطان جنید بن شیخ ابراهیم بن خواجه علی بن شیخ صدرالدین موسی بن قدوه اولیاء آفاق، شیخ صفی‌الدین اسحاق...» (قاسمی گنابادی، ۱۳۸۷: ۳۱) این ترتیب در بیشتر منابع این دوره رعایت شده است. برخی پژوهشگران درصدد تبیین این عنوان برآمده‌اند. پارسادوست بر آن است جنید «اولین فرد دودمان صفوی است که به نام سلطان خوانده می‌شود» (پارسادوست، ۱۳۸۷: ۱۴۰). در تحلیل این پژوهشگران، ویژگی‌های «دنیامدارانه و قدرت‌طلبانه جنید... موجب شده او را سلطان بنامند» (سیوری، ۱۳۷۴: ۱۵؛ رنجبر، ۱۳۸۷: ۹۵) ولی آیا واقعا عنوان سلطان یافتن آنها به خاطر خصوصیات «دنیامدارانه و قدرت‌طلبانه» آنها بود یا این عنوان نشان‌دهنده و معرف مقامی در آیین‌های مذکور است؟

در اصطلاح اهل حق و در نامه سرانجام، از سان (سلطان) به مظهر و آیین تمام‌نمای حق تعبیر شده است. در مجموع واژه یارسان اصطلاحاً به معنی پیروان و یاران سلطان اسحاق است، زیرا این عده پیرو مسلک سلطان اسحاق و معتقد به مقام مظهر الهی وی هستند که در قرن هشتم هجری راه و روش‌های کنونی اهل حق یا یارسان را پی‌ریزی کرده است (صفی‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۲). اینکه در بین مشعشعیان نیز سلطان علی (مولا علی)، فرزند محمد بن فلاح که نسبت به دیگر رهبران مشعشعی دیدگاه متمایز و رادیکال‌تری داشت و خود را تجسم خدای زنده می‌دانست، با این عنوان ذکر شده است (رنجبر، ۱۳۸۷: ۱۶۹)، حاکی از مقام و عنوانی آیینی است. به نظر می‌رسد سلطان خواندن جنید، حیدر، علی و اسماعیل در نتیجه باور و اعتقاد مریدان بر حلول خدا و امام علی در آنها بوده باشد و اشاره به یک مقام معنوی دارد نه مقام دنیوی.

بحث و نتیجه‌گیری

طریقت صفوی در برهه‌ای شکل گرفت که تسنن فاقد دستگاه و حامی رسمی بود. با این وجود این طریقت از آغاز تا نیمه دوم قرن نهم صورت ظاهری تسنن را حفظ کرد. در نتیجه بحران مسندنشینی طریقت صفوی، شیخ جنید مجبور به ترک اجباری اردبیل شد و به نواحی آناتولی و شام مهاجرت نمود. تضاد و تقابل شیخ جعفر و شیخ جنید در آغاز فاقد جنبه ایدئولوژیک و عقیدتی بود اما مهاجرت وی به نواحی آناتولی و شام وضعیت دیگری را برای طریقت صفوی رقم زد. این نواحی از دیرباز مسکن آیین‌هایی بود که به غلات موسوم بودند و مستعد پذیرش رهبری پرجاذبه بودند. این امر ریشه در اعتقاد به حلول و تناسخ داشت که یکی از اصول و مبادی آیین‌های مورد مطالعه پژوهش بود. چنین بستر و زمینه‌ای شیخ جنید را در رأس یک جنبش قرار داد و به عنوان یک رهبر مورد پذیرش قرار گرفت. وجود مریدان صفوی، سابقه خانوادگی و توانایی‌های شخصی شیخ جنید این امر را تسهیل نمود. با چنین پیشامدی هسته دیگری از مریدان طریقت صفوی شکل گرفت که تمایز آشکاری با سیر طریقت صفوی داشت. از این زمان به بعد طریقت صفوی به دو حوزه شرقی و غربی تقسیم شد. شیخ جعفر حوزه شرقی را نمایندگی می‌کرد و در رأس حوزه غربی شیخ جنید قرار داشت. این دو حوزه، هم از جنبه عملی و هم نظری، دارای تمایزات آشکار بودند. در حالی که حوزه شرقی مشی محافظه‌کارانه را ادامه می‌داد و فاقد برنامه‌ای جهت به دست‌گیری قدرت سیاسی بود، حوزه غربی دارای مشی رادیکال و مبارزه‌طلبانه بود و آشکارا جهت رسیدن به قدرت سیاسی تلاش می‌کرد. رهبران حوزه غربی با تکیه بر همین نیروها و با تأثیر از اعتقادات و باور داشت‌های آیین‌های موجود در این مناطق تلاش نیم سده‌ای خویش را در مسیر دستیابی به قدرت دنیوی ادامه دادند. براساس منابع و اطلاعات موجود، همین نیروها بودند که صفویان حوزه غربی را از زمان شیخ جنید تا تأسیس سلسله صفوی یاری دادند و در واقع صفویان حوزه غربی در این راه غیر از این گروه‌ها همراهان دیگری نداشتند. حوزه شرقی هرچند در ظاهر مخالف تحولات حوزه غربی صفویان بود

و همراهی با تحولات عملی و نظری حوزه غربی نداشت اما عملاً دست به اقدامی نزد و بر همان رویه محافظه‌کارانه خویش باقی ماند. اختلاف سیاسی که حالا چاشنی ایدئولوژیک هم گرفته بود، بین رهبری دو حوزه وجود داشت، با وجود این شیخ جعفر هیچ وقت نتوانست یا نخواست مریدانش را به واکنش فعالانه وا دارد؛ از این لحاظ حوزه شرقی هر چند همراهی با حوزه غربی نداشت اما عملاً هم مانع و تهدیدی علیه برنامه‌های حوزه غربی نشد. اعتقادات و باورداشت‌های آیین‌های اهل حق، شبکه و علویان که به غلات موسوم‌اند، در حوزه غربی طریقت صفوی، از شیخ جنید تا تأسیس سلسله صفوی، بی‌رقیب بود. این باورداشت‌ها به هنگام اقامت پنج ساله شاه اسماعیل در گیلان، در دربار امیری شیعی، نزد وی برای مدتی تعدیل یافت اما در جو هیجانی پس از خروج وی از لاهیجان بار دیگر با شدت بیشتری در صدر قرار گرفتند. همین گروه‌ها ستون فقرات نیروهای صفوی را تشکیل می‌دادند و جایگزینی برای آنها در کوتاه مدت دور از ذهن بود. برای این کار مدت زمان بیشتری لازم بود که در دوره شاه طهماسب، با جایگزینی شریعت و ورود فقها، اندیشه دینی صفویان وارد دوره دیگری شد و از آموزه‌های غالبانه نخستین فاصله گرفت.

منابع

- آقاجری، سیدهاشم (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- ابوبکر طهرانی (۱۳۵۶). *کتاب دیاربکریه*. تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- اسپیناچی پاشازاده، محمدعارف (۱۳۷۹). *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*. تصحیح رسول جعفریان. چاپ اول. قم: دلیل.
- اسکندریگ منشی ترکمان (۱۳۸۲). *عالم‌آرای عباسی*. تصحیح ایرج افشار. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- افوشته‌ای نطنزی، محمودبن هدایت‌الله (۱۳۷۳). *نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار فی تاریخ الصفویه*. تصحیح احسان اشراقی. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- امامی‌خوبی، محمدتقی (۱۳۹۲). *ترکان، اسلام و علوی‌گری - بکتاشی‌گری در آناتولی*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سومر، فاروق (۱۳۷۱). *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*. ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی. چاپ اول. تهران: گستره.

شادان، جبرئیل (۱۳۷۹). «تاریخ‌نامه بناکتی (حلقه‌ای از نگارش‌های تسنن دوازده امامی)». *مجله حوزه اصفهان*. شماره ۴ و ۵. زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰.

الشیبی، کمال المصطفی (۱۳۵۹). *تشیع و تصوف: تا آغاز سده دوازدهم*. ترجمه علیرضا فراگزلو. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

شیخ صفی (۲۰۱۱م). *بویروقی فرمان*. ترجمه مریم سلطان. چاپ یکم. اربیل: آراس.

صفی‌زاده بوره‌کهای، دصیق (۱۳۷۵). *نامه سرانجام*. تهران: هیرمند.

یارسان. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی. (۱۳۶۱). نوشته‌های پراکنده درباره

طبیعی، حشمت‌الله (۱۳۴۹). «اهل‌حق». *مجله وحید*. سال ۷. شماره ۱۲.

اهل حق «مطالعه جامعه‌شناسی» درباره خاندان‌های حقیقت». *مجله بررسی‌های تاریخی*. سال ۷. شماره ۵.

عالم‌آرای شاه اسماعیل. *تصحیح اصغر منتظرصاحب*. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳۸۴.

علامی، ابوالفضل بن مبارک (۱۳۸۵). *اکبرنامه، تاریخ گورکانیان هند*. *تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد*. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

محیط طباطبایی (۱۳۴۵). «از تخت پوست درویشی تا تخت فراهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷). *مهاجرت علمای مهاجر از جیل عامل به ایران عصر صفوی*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

فرمان یا فرمایشات تحقیق و بررسی فواد بوزکوت. ترجمه مریم سلطانی. چاپ یکم. اربیل: آراس. ۲۰۱۱م.

فروغی، محمدحسین (۱۳۵۷). «تحقیق در مذهب طریقه علی‌اللهی که به نصیری و غالی و اهل‌حق نیز معروفند». *مجله وحید*. شماره ۲۳۴-۲۳۵.

فضل‌الله بن روزبهان خنجی (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای امینی*. *تصحیح محمداکبر عشیق*. چاپ اول. تهران: میراث مکتوب.

قاسمی‌گنابادی، محمدقاسم (۱۳۸۷). *شاه اسماعیل‌نامه*. *تصحیح جعفر شجاع کیهانی*. چاپ اول. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

امینی‌هروی، امیر صدرالدین‌ابراهیم (۱۳۸۳). *فتوحات شاهی*. *تصحیح محمدرضا نصیری*. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

باربارو، جوزفا؛ کنتارینی، آمبروزیو؛ زنو، کاترینو؛ للو، آنجو؛ دالساندری، وینچنتو (۱۳۸۱). *سفرنامه ونیزیان در ایران*. ترجمه منوچهر امیری. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.

بویل، جی. آ (۱۳۸۷). *تاریخ ایران کمبریج*. ترجمه حسن انوشه. چاپ هفتم. تهران: امیرکبیر.

پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۷). *شاه تهماسب اول*. چاپ اول. تهران: سهامی انتشار.

----- (۱۳۸۷). *شاه اسماعیل اول*. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

پطروشفسکی، ای. پ (۱۳۵۴). *اسلام در ایران*. ترجمه کریم کشاورز. چاپ چهارم. تهران: پیام.

جنابادی، میرزاییگ (۱۳۷۸). *روضه‌الصفویه*. *تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد*. چاپ اول. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

حسن‌بیگ روملو (۱۳۸۹). *احسن‌التواریخ*. به اهتمام عبدالحسین نوایی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

حمدالله مستوفی (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*. *تصحیح عبدالحسین نوایی*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

خواندمیر، امیرمحمود (۱۳۷۰). *ایران در زمان شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی*. به کوشش غلامرضا طباطبایی. چاپ اول. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر*. چاپ چهارم. تهران: خیام.

خورشاه بن قباد الحسینی (۱۳۷۹). *تاریخ ایلچی نظام‌شاه*. *تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانده‌دا*. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دینوری، ابوحنیفه (۱۳۸۳). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چاپ چهارم. تهران: نشر نی.

رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۷). *مشعشعیان*. ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی. چاپ دوم. تهران: آگه.

ریاحی، محمدامین (۱۳۶۸). *سفرنامه‌های ایران*. تهران: توس.

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۳). *نهضت‌های آرمانی هم پیوند و بدرالدین*. چاپ اول. تهران: مینا.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵). *روزگاران دیگر: از صفویه تا عصر حاضر*. چاپ اول. تهران: سخن.

- کریستن سن، آرتور (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چاپ ششم. تهران: دنیای کتاب.
- کسروی، احمد (۱۳۷۳). *تاریخ پانصدساله خوزستان*. چاپ اول. تهران: موسسه آزان.
- گلیپنارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶). «قزلباش». ترجمه وهاب ولی. *مجله فرهنگ*. شماره یکم.
- پادشاهی. «مجله وحید. شماره‌های ۳۳-۳۴.
- مخبر دزفولی، فهیمه (۱۳۸۹). *پیدایش طریقت علوی - بکتاشی در آنتولی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- مزاوی، میشل. م (۱۳۸۸). *پیدایش دولت صفوی*. ترجمه یعقوب آژند. چاپ دوم. تهران: نشر گستره.
- مشکوربان، محمدتقی (۱۳۸۸). «ماجرای سجده بر شاه در دربار شاه اسماعیل و شاه طهماسب». *نشریه پژوهش‌های تاریخی*. سال چهل و پنجم. دوره جدید. شماره ۲.
- منشی قمی، احمد بن حسین (۱۳۸۳). *خلاصه التواریخ*. تصحیح احسان اشراقی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- میراحمدی، مریم (۱۳۶۹). *دین و دولت در عصر صفوی*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- میرزا سمیعا، میرزا سمیع (۱۳۷۸). *سازمان اداری حکومت صفوی (تعلیقات مینورسکی)*. به کوشش دکتر سید محمد دبیرسیاقی. ترجمه مسعود رجب‌نیا. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- نوابی، عبدالحسین (۱۳۵۰). شاه طهماسب صفوی. مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی. چاپ اول. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- (۱۳۵۲). «رازی در دل تاریخ ۲». ادبیات و زبان‌ها. *مجله گوهر*. شماره ۶.
- (۱۳۵۲). «رازی در دل تاریخ ۳». ادبیات و زبان‌ها. *مجله گوهر*. شماره ۸.
- واله‌قزوینی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲). *خلدبرین*. تصحیح میرهاشم محدث. چاپ دوم. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- (۱۳۸۲). *ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم*. تصحیح محمدرضا نصیری. چاپ دوم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وحیدقزوینی، میرزا محمدطاهر (۱۳۸۳). *تاریخ جهان‌آرای عباسی*. تصحیح سید سعید میرمحمدصادق. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ههورامانی، محمدهدئیمین (۱۹۸۴). *کاکه‌یی*. به‌غدا.
- هینتس، والتر (۱۳۶۱). *تشکیل دولت ملی در ایران*. ترجمه کیکاوس جهان‌داری. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- یاشاراجاق، احمد (۱۳۸۹). «از عصیان بابایان تا قزلباش‌گری؛ نگاهی به تاریخ و رشد علویان در ترکیه». ترجمه شهاب ولی. *تاریخ اسلام*. شماره ۲۷.