Iranian History of Culture (IHC)

https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

University of Tabriz publications

OPEN ACCESS

Original Article

The Intellectual and Cultural Trend of Refuting Sufism in the Safavid Era

Mohammad Ali Parghoo[1*]

History Department, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Received: 2025/05/05	**Received in Revised Format**: 2025/06/20	**Accepted**: 2025/07/18	**Published**: 2025/09/23

Abstract

Mysticism and Sufism has a special place in Iran's Islamic era history and culture. The approach of people and rulers was not always the same towards Sufism and Sufis. The Sufis and in general Sufism depending on political and social conditions of Iranian society were accepted or refused by people and rulers. In some cases their activity limited and its folowers were pursued by low and prisoned or harshly punished. Also some critics and refutation was write about sufism. Specialy in Safavid era this was apparent and the Sufis sufferd a lot in that time. The Sufis were attact by official bilife and traditional clergy and some of them forced the political autorety to suspend and limit Sufism and prevent its folowers of practicing it. That was one of disputed subjects of Safavid era. The challenge of sufic and canonist thoughts was higth in this period. Struggle with Sufism and prevent of distortion shiism was one of the important tasks of scholars . Refutation was one of struggle methods. With this way the Shii scholars wanted to show the false face of mysticism and save shiism from distortion. Struggle with Sufism was not only theoretical also practical and informed society about the aberrations of sufis. This also gave cause to safavid governmenton struggle with aberration and innovations. This paper wants to show the impact of this refutation on people and society of Safavid era.

Key words: Refutation, Mysticism, Sufism, Safavid Government, Shiism, people.

Cite as: The Intellectual and Cultural Trend of Refuting Sufism in the Safavid Era. Iranian History of Culture. 2025; 2(2): 182-193.
Owner and Publisher: University of Tabriz
Journal ISSN (online): 3060-8066
Access Type: Open Access
DOI: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

[1] - Associate Professor of University of Tabriz parghoo@tabrizu.ac.ir

تاریخ فرهنگ ایران

ناشر: دانشگاه تبریز

https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

OPEN ACCESS

مقاله پژوهشی

جریان فکری و فرهنگی ردیه نویسی بر تصوف در عصر صفوی

محمدعلی پرغو[۲]*

گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۳۰ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۷ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

چکیده

تصوف و صوفی‌گری در تاریخ ایران بعد اسلام جایگاه خاصی دارد. نحوه‌ی برخورد مردم و حاکمان با این مقوله در تمامی تاریخ ایران یکسان نبوده است. تصوف و صوفیان وابسته به آن در دوره‌ای بنابر شرایط اجتماعی و سیاسی با اقبال عامه و همدلی حاکمان روبرو بوده‌اند و در مقاطعی نیز هدف تعقیب و تحدد گشته، از لحاظ فکری نیز مورد نقد و رد قرار گرفته است. این مسأله در دوره صفویه از جمله مسایل پرتنش بود. برخورد آرای صوفیان با متشرعان در این دوره به اوج خود رسید. مبارزه با تصوف و صوفی‌گری و جلوگیری از تحریف مذهب تشیع همواره از مهم‌ترین دغدغه‌ها و دل نگرانی‌های علمای عصر صفوی بود. یکی از راه‌های این مبارزه ردیه نویسی بود. بر این اساس عالمان دین بر آن بودند که به‌وسیله نوشتن ردیه بر تصوف به افشاگری در باطل بودن عقاید و تعلیمات صوفیان و جلوگیری از تحریف مذهب توسط آنان بپردازند. البته برخورد با صوفیان منحصر به جهت نظری نبود، بلکه از بُعد عملی نیز اقداماتی صورت می‌گرفت که در آگاه‌سازی مردم و جامعه نسبت به انحرافات صوفی‌گری و طرد صوفیان نقش مؤثر و بسزایی داشت. همچنین به حکومت صفوی در مبارزه با انحرافات و بدعت‌ها انگیزه می‌بخشید. مقاله حاضر می‌کوشد به بیان نوع تأثیرات این ردیه‌ها بر مردم و جامعه عصر صفوی بپردازد. در این میان نوشتن ردیه علیه صوفیان در روشن ساختن ذهن مردم و دور نگهداشتن آن‌ها از اغواها و تعلیمات مضرّ صوفیان نقش اساسی داشت.

کلیدواژه‌ها: ردیه نویسی، تصوف، صوفی‌گری، حکومت صفوی، تشیع، مردم

نحوه ارجاع: پرغو محمدعلی. «جریان فکری و فرهنگی ردیه‌نویسی بر تصوف در عصر صفوی». تاریخ فرهنگ ایران ۱۴۰۴: ۲(۲): ۱۸۲-۱۹۳.

صاحب امتیاز و ناشر: دانشگاه تبریز

شاپای الکترونیکی: ۸۰٦٦-۳۰٦۰

نوع دسترسی: آزاد

DOI: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

[۲]- دانشیار دانشگاه تبریز

parghoo@tabrizu.ac.ir

ناشر: دانشگاه تبریز
تاریخ فرهنگ ایران
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

مقدمه

یکی از دغدغه‌های اصلی علمای شیعه متشرعه که همواره دل‌مشغولی این گروه را در پی داشته است، مسئله تصوف و رویارویی با آن بوده است. تصوف و صوفی‌گری خصوصاً در قرن دهم هجری با به قدرت رسیدن صفویان قدرتی دوچندان یافت. چرا که صوفیان از هسته‌های اصلی قدرت‌یابی صفویان بودند. اما قدرت صوفی‌ها رفته‌رفته با توجه به عملکردی که داشتند رو به افول نهاد و شاهان صفوی به دلایل مختلف، از جمله تضاد اعتقادی صوفی‌ها با شریعت و گرایش سیاسی‌شان به مقابله با این تفکر پرداختند. از اقدامات سلاطین صفوی، در مبارزه با تصوف، دعوت علمای جبل عامل به ایران بود که با ورود آن‌ها، ردیه نویسی بر صوفی‌گری و تصوف شدت یافت. علما نه تنها از نظر علمی به مقابله با تصوف پرداختند، بلکه در عمل نیز دست به اقداماتی زدند که موجب انزوای هر چه بیشتر صوفی‌ها گردید. ردیه‌هایی که در این دوره نوشته شد تأثیر بسزایی در روشنگری مردم داشت. چرا که مردم عصر صفوی چندان بهره‌ای از علم نداشتند و کسانی هم که دنبال تحصیل و کسب علم بودند معمولاً به‌خاطر سیطره صوفیان در دستگاه حکومت، گرایش صوفیانه پیدا کرده و با دیدن اعمالی خارق‌العاده از صوفیان به راحتی در سلک مریدان آنان در می‌آمدند. علاوه‌بر این، جهل بسیاری از نادانان و غفلت برخی از عاقلان، و پنداشت آن‌ها از مستحب الدعوه بودن برخی از فساق و فجار و فریبکاری صوفیان و همچنین شرایط سخت معیشتی و بروز قحطی‌ها، کوچ‌های اجباری، تعصبات ناروای مذهبی و مانند آن، شرایط را برای پذیرش تصوف از سوی مردم مهیا کرده بود. در آن دوران، صوفیان قدرت و نفوذ فراوانی در دربار داشتند، مردم نیز بیشتر به دنبال آسایش بودند وآسان‌ترین راه برای رسیدن به هدف، این بود که به جرگه صوفیان بپیوندند. در این بین نکته مهم، حفظ مکتب تشیع دوازده امامی بود که علاوه بر اینکه مذهب رسمی کشور بشمار می‌رفت، با توجه به رشد و گسترش عقاید باطل صوفی‌گری در خطر تحریف نیز قرار داشت و شاهان صفوی، چه به لحاظ سیاسی و چه به خاطر ارادتی که به اهل‌بیت (علیهم السلام) داشتند، بر آن شدند که با دعوت از علماء متشرعه، هم از قدرت صوفیان بکاهند و هم با روند گسترش تصوف که شیعه اثنی‌عشری را به حاشیه می‌راند، مبارزه نمایند. این درحالی بود که اکثر جمعیت ایران را مردم عوام و ایلات و روستاییان تشکیل می‌دادند و نیاز به روشنگری مردم در باب آشنایی با بطلان عقاید صوفیان و تضاد آن با اعتقادات شیعیان اثنی‌عشری از طرف علمای متشرعه ضروری می‌نمود.

به مسأله ردیه نویسی بر صوفیان در تحقیقات مختلفی که از سوی اندیشمندان صورت پذیرفته تا حدی اشاره شده است. برای نمونه، رسول جعفریان مقاله‌ای با عنوان «رویارویی با فقیهان و صوفیان در عهد صفوی» را به رشته تحریر درآورده که به گفته خود مؤلف «نه قصد استقصای نوشته‌های ضدتصوف را داشته و نه خواسته تحلیلی جامع در این زمینه ارائه دهد، بلکه تنها اطلاعات کتاب شناسانه چندی رابه ضمیمه برخی از نکات که ممکن است در تحلیلی جامع به کار آید را هدف قرار داده است»(جعفریان، ۱۳۶۹: ۱۲۷-۱۰۱) البته ایشان در کتابی با عنوان «صفویه در عرصه دین و فرهنگ» به تفصیل در مورد صوفی‌گری و مسأله تصوف قلم فرسایی کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۹: ۷۳۶) ولی در این کتاب نیز به نقش ردیه‌ها در روشنگری مردم عصر صفوی اشاره چندانی نشده است. قریشی کرین ضمن مقاله‌ای با عنوان «برخورد دو تفکر در عصر صفوی»، به بیان قدرت‌یابی صوفیان در دربار صفوی پرداخته که با ورود علمای جبل عامل به ایران در زمان شاه تهماسب اول از نفوذ صوفیان کاسته شده است و به درگیری صوفیان و علما منجر شده است. در این مقاله اشاره شده است که در عهد سلاطین اولیه صفوی درگیری بین فقها و صوفیان محسوس نبود ولی بعدها روند تصوف زدایی شدت گرفت و حتی تعداد زیادی از صوفیان نفی بلد شدند، که علل این درگیری‌ها را باید در عملکرد صوفیان جستجو کرد. (قریشی کرین، ۱۳۸۵: ۵۰) تقوی بهبانی نیز، با اشاره به «نگاه و داوری صوفیان و اربابان قدرت با ذکر مصادیقی از بی‌اعتنایی آنان به سلاطین، به دنیاگرایی صوفیان به‌ویژه قدرت طلبی آنان پرداخته است. با این حال جای اثری که به‌طور مشخص ردیه نویسی بر تصوف در آن دوره را مورد بررسی مستقل قرار دهد خالی مانده است. مقاله حاضر تلاش دارد که این خلأ را تا حد امکان پر نماید.

بحث(متن مقاله)

بیان مسأله

نگاهی کوتاه بر پیشینه تصوف و صوفی گری:

تصوف، از مصدر لازم ثلاثی مزید از باب تَفَعُّل و در لغت به معنای صوفی شدن است. یکی از موارد کاربرد باب تفعّل در عربی، بیان دارا شدن چیزی یا صفتی است، مثل تأهّل «دارای اهل شدن» و تألّم «دارای الم شدن»(استرآبادی، ۱۹۷۵: ۱۰۷) این ویژگی باب تفعل، بخصوص در بیان گرویدن به فرقه‌ها و آیین‌ها به کار می‌رود، که از جمله می‌توان به تَمَجّس«گرویدن به آیین مجوسی» و تَهَوّد «گرویدن به دین یهودی» اشاره

ناشر: دانشگاه تبریز
تاریخ فرهنگ ایران
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

کرد. به همین قیاس، از کلمه صوفی، تصوّف ساخته شده است.(نفیسی، ۱۳۴۳: ۷۴) جمع صوفی، «صوفیه» است که به‌صورت عنوانی برای پیروان تصوف به کار می‌رود. (شرتونی،۱۴۰۳ق.: ۶۷۰) صوفی را فقیر، عارف، اهل سلوک و طریقت نیز گفته‌اند. به علاوه آن‌ها خود را اهل باطن نیز می‌خوانند از آن جهت که به باطن و حقیقت دین توجه می‌کنند.(سرّاج، بی‌تا: ۲۳/ نجم رازی، ۱۳۵۲: ۱۴) و به تعبیری هر کس به تصوف روی آورد، «متصوف» و «جمع آن: متصوفه» خوانده می‌شود.(قشیری، ۱۹۸۸: ۲۷۹) برخی درجه دیگری نیز برای اهل تصوف ذکر کرده‌اند که «مستصوف» است و مستصوف کسی است که ظاهر خود را همچون صوفیان و طالبان تصوف می‌آراید، اما در واقع از عقاید و اعمال ایشان به دور است.(سهروردی، ۱۹۸۳: ۶۷-۶۶)

به نظر برخی از محققان تصوف و صوفی‌گری که در برخی از جوامع اسلامی رایج است، برخاسته از دین اسلام نمی‌باشد. زیرا نه در قرآن کریم و نه در متون روایی معتبر هیچ پایگاه و ریشه‌ای برای تصوف و فرقه‌های آن وجود ندارد. لذا تصوف با آمدن اسلام در میان مسلمین پدید نیامده است. اساس تصوف در آغاز پیدایش و رواج آن، بر زهد و فقر استوار بود و دست شستن از دنیا و مظاهر و تعلقات آن لازمه صوفی بودن شمرده می‌شد.(صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۹۳) واژه «تصوف» و«صوفی» به معنای اصطلاحی و نه لغوی، از قرن دوم هجری، صورت حزبی و نحله دینی به خود گرفته [است] (همایی، ۱۳۶۲: ۷۹) و «اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست هجری پیدا شد»(ابن جوزی، ۱۴۰۳: ۱۷۳- ۱۷۱) و این کلمه از مصطلحات دوران حیات رسول خدا(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و امیر المومنین(علیه‌السلام) نیست.(خاوری، ۱۳۶۲: ۴۳) اول کسی که صوفی خوانده شد ابوهاشم صوفی کوفی است.(انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۶)

ظاهراً قدیمی‌ترین مؤلف اسلامی که لفظ «صوفیه» را به معنای خاص به کار برده است، «جاحظ » است. وی در کتاب «البیان و التبیین » می‌نویسد «الصُوفیهُ مِنَ النُسّاکِ» و اگر در کتاب دیگری هم این لفظ به معنای خاص تفسیر شده باشد زمان مؤلفش درخود زمان جاحظ خواهد بود.(همایی،۱۳۶۲: ۸۰-۷۹) در هرحال، سنّت صوفیان نخستین بر نفی دنیا و بی اعتنایی نسبت به حاکمان و اعراض از آن‌ها بوده است.(صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۹۳) زاهد بودن صوفیان اولیه، گریز آن‌ها از دنیا و دنیاطلبی و دنیاطلبان، موجب گردید که آن‌ها در نزد قدرتمندان حکومتی دارای احترام شوند و در نزد توده مردم از وجهه زیادی برخوردار شوند. تعلیمات این فرقه[تصوف] در قرن دوم هنوز نظام و ترتیب خاصی به خود نگرفته بود. اما در قرن سوم هجری به‌تدریج صورت تعلیمات مخصوصه یافت و افکار و عقاید جدید فلسفی در آن نفوذ کرد. قرن دوم هجری دوره ظهور و قرن سوم دوره نضج علمی تصوف است و از قرن سوم به بعد دوره کمال و رشد تصوف محسوب می‌گردد.(همایی، ۱۳۶۲: ۸۱-۸۰) برتری یافتن جنبه نظری تصوف بر جنبه عملی آن، رواج اندیشه‌های وحدت وجود و فناء فی الله واهتمام به تفکر و تدبیر از شاخصه‌های عمده تصوف در این سده است.(غنی، ۱۳۷۴: ۵۸) در این قرن تصوف گسترش بیشتری یافت و درگیری اهل طریقت با فقها نمود عینی یافت و صوفیه مورد لعن و تکفیر فقها قرار گرفت. در قرون چهارم و پنجم [با ظهور] مشایخ بزرگی چون، بابا طاهر و ابوالحسن خرقانی، و تنظیم و تثبیت اصول تصوف این دو تن، پادشاهان و وزراء را بر آن داشت که از این گروه حمایت کنند.(قریشی کرین، ۱۳۸۵: ۵۲) از میان قرون و اعصار اسلامی، دو قرن چهارم و پنجم به نهایت کمال و رشد علمی و عملی تصوف اختصاص دارد. (همایی، ۱۳۶۲: ۸۱) آنگونه که گذشت، اساس تصوف اولیه بر زهد و ترک دنیا استوار بود و لیکن این اساس و بنیان، کم کم از قرن پنجم به بعد جای خود را به «مسالمت مصلحت آمیز» با دنیا و دنیا گرایان داد. علی‌الظاهر زمزمه‌هایی در تغییر ماهیت رویّه های صوفیان سلف در قرن چهارم شنیده می‌شد که حتی منجر به نوشتن کتاب‌هایی در ردّ دنیا و گرایش به آن شد. روند تغییر مشی صوفیان نسبت به اسلاف خود، در آغاز قرن پنجم، شدت بیشتری به خود گرفت و عملاً مظاهر مادی و دنیوی مورد طرد صوفیان واقع نشد و در دامان اجتماع بودن همراه با یاد خدا، جای خود را به گوشه‌گیری و گوشه‌نشینی از مردم داد. اواخر سده پنجم و سراسر سده ششم و هفتم هجری قمری از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ تصوف است. ظهور بسیاری از مشایخ بزرگ صوفیه، پایه‌گذاری کهن‌ترین طریقه‌های سازمان یافته، شکل‌گیری برخی آیین ها همچون خرقه‌پوشی و سند اجازه سلسله، رشد و توسعه و نظام‌مند شدن خانقاه‌ها به عنوان نهاد رسمی اجتماعی از مشخصات بارز این دوره است. در این دوره مبالغه در باورهای دینی سخت رواج داشت. تصوف با فضای دین رسمی هماهنگ گردید و خود را در چارچوب شریعت شناساند.(خمینی،۱۳۹۳: ۹۵۴) البته، در سده ششم ستیز بین اهل شریعت و طریقت ادامه یافت که نمونه آن برخورد متشرعان با عین القضات و انتقادات ابن جوزی به تصوف در کتاب «تبلیس ابلیس» است.(قریشی کرین، ۱۳۸۵، ۵۳) در این سده‌ها حمله مغول و ظهور «ابن عربی» بیشترین تأثیر را بر جریان تصوف گذارد.

با هجوم مغول برخی از مشایخ صوفی که سکونت درسرزمین ها و نواحی امن تر را اختیار کرده بودند، بساط ارشاد و تعلیم در این پناهگاه‌های فرهنگی گستردند و تعلیم صوفیانه و سنت های خانقاهی را در آنجاها رواج دادند. این تفکر که «فتنه مغول امری قهری و مشیت الهی است و این بلا، دست تقدیر خداوند است که برای تنبیه مسلمانان گناهکار از آستین این قوم بیرون آمده است» زمینه‌های عمومی گرایش به تصوف در این دوره را مهیا ساخت و رفته‌رفته باعث رواج اندیشه جبرگرایانه در میان مردم شد. در این دوره در اثرغلبه این دو گرایش انزواگرایانه و جبر گرایانه توده مردم به دنبال دارویی شفابخش یا دست کم تسکین دهنده بودند که اندکی از آلام فکری و روحی آنان بکاهد. از این رو بیش از پیش به تصوف روی آوردند، چرا که با تعالیم معنوی و شیوه سلوکی خود به زندگی آن‌ها غنا و عمق تازه‌ای می‌بخشید.(خمینی، ۱۳۹۳: ۹۵۵) از دیگر نتایج هجوم مغول به ایران، نزدیکی دو سویه بین صوفیه و تشیع بود. اگر کوشش‌های «سید حیدر» به عنوان عالمی شیعه نمونه‌ای بارز از نزدیکی تشیع به تصوف به‌شمار آید، می‌توان به خانقاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی به عنوان نمونه‌ای شاخص از نزدیکی تصوف به تشیع اشاره کرد.(جاودان، ۱۳۸۳: ۲۲۲)

ناشر: دانشگاه تبریز
تاریخ فرهنگ ایران
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

رویارویی طریقت و شریعت

در اینکه آیا شیعه خاستگاه تصوف است یا نه؟ گفته شده است که: تشیع تا قرن پنجم ارتباطی با دسته‌های مختلف تصوف نداشته و نمی‌توان آثاری را یافت که همزمان صبغه شیعی و صوفیانه داشته باشد. بنابراین باید خاستگاه تصوف را در میان سنیان جستجو کرد. با این حال، در این نیز نمی‌توان تردید کرد که در جامعه شیعی، زمینه‌هایی برای ورود تصوف وجود داشته است.(جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۵) وجود گرایش جبرگرایی و انزواگرایانه در بین مردم، پیدایش تصوف نظری با ظهور ابن‌عربی، و رنگ علوم و مباحث فلسفی گرفتن تصوف (خمینی، ۱۳۹۳: ۹۵۵)، وجود اندیشه‌های غالیانه در بین تشیع، حضور گسترده واژه «زهد» در جامعه شیعه و گرایش خانقاه شیخ صفی از تسنن به تشیع بر محور تصوف، از زمینه‌های ورود تصوف به تشیع می باشد. به هر روی، تصوف در قرن هشتم و نهم هجری در ایران، به صورت یک گرایش عمومی در آمد. خانقاه‌های فراوانی در گوشه و کنار ایجاد شد و مردمان زیادی از هر سوی، برای دیدار شیخ و تجدید عهد با وی و استفاده دینی و علمی و حتی تفریحی راهی خانقاه‌ها شدند.(جعفریان، ۱۳۷۹: ۵۱۶-۵۱۵)

از عوامل مؤثر در پیدایش صفویان در عرصه تاریخ ایران، می‌توان به نزدیک شدن تشیع و تصوف به هم، شخصیت معنوی شیخ صفی‌الدین اردبیلی و نفوذ وی وخانقاه اردبیل در حکومت ایلخانی اشاره کرد. این عوامل موجب گردید که مردم و سلاطین ارادت خاصی نسبت به وی و خاندانش داشته باشند. در زمان او به حدی خانقاه اردبیل مورد توجه قرار گرفت که بعدها در زمان امیر تیمور، عنوان بست یا دارالأمان یافت و تیمور از اموال شخصی خود، اراضی و دهات مجاور اردبیل را وقف مزار شیخ صفی کرد و مزار او را بست اعلام نمود. (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۳) البته در این بین نباید نقش شیخ زاهد گیلانی در گرایش مردم به شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شیعه شدن خاندانش را نادیده گرفت. مژده شیخ زاهد گیلانی به صفی‌الدینِ جوان در مورد پادشاهی یکی از فرزندانش و ترویج مذهب بحق شیعه اثنی‌عشری از طرف وی و نیز درخواست شیخ زاهد گیلانی از صفی‌الدین «برای شریک شدن در دولت» و قبول عقد و نکاح دخترش فاطمه، سلام دادن شیخ زاهد بر فرزند متولد نشده صفی‌الدین و تصدیق مریدان بر این امر و جانشین قرار دادن شیخ صفی‌الدین به جای خود بر خلاف روش مرسوم بین شیخ و مریدان که معمولاً فرزند به جای پدر می‌نشست، از دیگر عواملی بود که باعث جلب توجه و ارادت مردم به خانقاه اردبیل گردید. (جهانگشای خاقان، برگ : ۱۸-۱۷؛ به نقل از: چترایی عزیزآبادی، ۱۳۸۹: ۲۹) به هر روی، آن‌چه که مسلم است، خاندان صفوی از احترام خاصی نزد سلاطین و حکام برخوردار بوده‌اند و در واقع ولایت معنوی آنان، نزد شاهان وقت پذیرفته شده بود.(میر احمدی، ۱۳۶۳: ۴۲)

نفوذ معنوی نفوذ سیاسی در پی داشت. چون شیوخ صفوی پایه‌های نفوذ معنوی خود را محکم کردند در پی کسب قدرت سیاسی برآمدند. از دوران شیخ جنید به‌تدریج زمینه گرایش به پادشاهی برای خاندان شیخ صفی فراهم شد. او در میان رهبران طریقت صفوی، اولین رهبر صفوی است که لقب سلطان گرفت (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۵) حیدر نیز بعد از پدرش جنید نیروی قزلباش را تشکیل داد. در آغاز نام قزلباش مترادف با صوفی بود، ولی بعد از مدتی کلمه قزلباش جایگزین صوفی شد و عنوان صوفی به خانواده‌هایی که در سابقه‌ی صوفی‌گری و جانبازی در راه خاندان صوفی، بر سایرین برتری داشتند، اطلاق می‌شد[۳] .(مجیر شیبانی، ۱۳۴۶: ۸۳) آن‌ها شاه را تجلی زنده الوهیت و سایه خدا در زمین و فرمانروای منصوب مستقیم خدا تلقی می‌کردند (سیوری، ۱۳۷۲: ۳۲) ولی به مرور زمان و با شکست شاه اسماعیل در چالدران و نیز توجه قزلباشان به امور دنیوی و کسب مال و مقام از ارادت و سرسپردگی‌شان به مرشد کامل کاسته شد.(تاج‌بخش، ۱۳۷۵: ۵۲۵)

در عهد شاه طهماسب اول با ورود علمای جبل عامل به ایران، رابطه «مریدی و مرادی» به رابطه «مقلِّدی و مقلَّدی» تبدیل گشت. چون شاه اسمعیل دوم با حسینقلی خلفا، خلیفهٔ الخلفای مرشد کامل، راه بی‌مهری سپرد و سرانجام او را بخواری کور کرد، نظام خاص خانقاهی که صوفیان صفوی داشتند، از هم گسیخت.(صفا، ۱۳۷۸: ۲۰۲) دولت صفوی به دلایل سیاسی و اعتقادی، به‌تدریج از عناصر ایرانی- یا به اصطلاح تاریخی تاجیکان- برای کارهای اداری و از فقها و علمای شیعه امامیه برای اداره امور دینی جامعه کمک گرفت و آنان را در قدرت سیاسی سهیم کرد. نتیجه هر دو مسأله، کاهش نفوذ قزلباشان بود. ظهور فقهای بزرگی چون محقق کرکی و به‌دست آوردن مقام دینی- سیاسی مهم «شیخ الاسلامی» [۴]توسط آنان، سبب شد تا جبهه فقاهت در برابر تصوف، موضع استواری به‌دست آورد و شکل رسمی به خود گیرد. از آن پس، تضادی در داخل حاکمیت جدید به‌وجود آمد؛ از یک طرف صوفیان که شاه را مرشد کامل تلقی کرده و مراسم ویژه خویش را داشتند، قرار داشتند و از طرف دیگر فقیهان بودند که علاوه بر داشتن زمینه اجتماعی و شرعی در فقه، از سوی شاهان صفوی نیز تقویت می‌شدند.(جعفریان ، ۱۳۶۹: ۵۱۷) عهد شاه عباس یکم را باید پایان اقتدار صوفیان دانست، او اولویت کاری خود را مسئله اصلاح قزلباش‌ها و تضعیف نفوذ آنها قرار داده بود. در عهد شاه عباس دوم تا حدی صوفیان مورد توجه قرار گرفتند و آزادی مختصری یافتند. علت این امر بیشتر حضور عالمان عارفی چون فیض کاشانی و ملا رجبعلی تبریزی و نفوذ و احترام آنان در نزد شاه بود. این افراد با پاکی و صفائی که داشتند یادآور طریقه قدمای صوفیه بودند. عهد شاه سلیمان و شاه سلطان حسین را نیز باید عصر تصوف‌زدائی دانست. در دوره شاه سلیمان شورش‌هایی از طرف صوفیان با داعیه مساوات‌طلبی صورت گرفت که

[۳] عنوان قزلباش در اوان سلطنت شاه اسماعیل به مریدان پاک نهاد و جانباز صفوی نام گذاری شد.(منصوری، ۱۳۵۴: ۱۴۵)

[۴] شیخ الإسلامی عالی‌ترین و مطلع‌ترین مقام قضایی آن عصر بود که گاهی مستقل و گاهی تحت نظارت مقام روحانی دیگری عمل می‌کرد و شیخ‌الإسلام پایتخت، عهده‌دار آن بود.(میر احمدی، همان: ۶۴)

ناشر: دانشگاه تبریز
تاریخ فرهنگ ایران
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

هیأت حاکمه را مصمم به سرکوبی آن‌ها کرد. از طرف دیگر تمایلات تجزیه‌طلبانه‌ی امرای قزلباش با سیاست‌های تمرکزگرایانه پادشاهان صفوی مغایرت داشت و سدی در برابر سیاست‌های پادشاهان صفوی بود. شاه سلطان حسین صفوی تحت تأثیر علمای مذهبی از جمله علامه مجلسی به روند تصوف زدائی شدت بیشتری بخشید.(قریشی کرین، ۱۳۸۵: ۵۹-۵۸)

انگیزه‌های ردیه نویسی بر علیه صوفیان

۱. دغدغه ورود بدعت در تشیع:

ردیه نویسان نگران این بودند که صوفیان با وارد کردن بدعت‌هایی که مخالف شریعت بود، مذهب تشیع را که دین رسمی کشور بود مورد تهدید قرار دهند، به‌گونه‌ای که برای مردم عوام تشخیص فرق بین شرعیات و بدعت ها مشکل گردد و در نتیجه به مرور زمان تعلیمات باطل صوفیان مانند: غنا، تأویلات ناروا ، شطحیات، وارد مذهب تشیع شود.

۲. نگرانی از گرایش روزافزون مردم به تصوف:

۳. علاوه بر مواردی که قبلاً اشاره گردید، مردم به علل دیگری مانند: اطاعت و پیروی جاه‌طلبانه از آبا و اجداد، جهل، و پنداشت غلط نسبت به مستحب الدعوه بودن صوفیان، صرفه دنیای خود را در گرایش به تصوف دانسته‌اند. (میرلوحی، ادراء العاقلین، به نقل از: جعفریان: ۵۶۵-۵۶۶؛ عبدالحی رضوی، حدیقه الشیعه: برگ۸۵ ، به نقل از: جعفریان:۵۸۳) بنا به نوشته شاردن غالب گروندگان به تصوف آدم‌های بی‌کار و بی‌عار بودند: «صوفیان چون همواره گوشه‌نشین و منزوی، و غالباً در حال روزه‌داری‌اند از اجتماع جدایند، و نه تنها از وجودشان هیچ سودی به مردم نمی‌رسد، بلکه افراد تنبل و تن‌پرور به ایشان تأسی می‌جویند و به خیل آنان می‌پیوندند. چله‌نشین و شیفته انشراح و جذبه و مکاشفه می‌شوند و اندک اندک جامعه غیر فعال و بیمار می‌گردد. زیرا بر عموم میل به عزلت گزینی و تن زدن از کار و کوشش که مخالف ترقی اجتماع است در نهاد بسیاری از مردمان وجود دارد.» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۰۴۷)

مکان و نحوه اطلاع مردم عصر صفوی از تحولات سیاسی و مذهبی:

مردم عصر صفوی در مکانهای مختلف از تحولات سیاسی و مذهبی و نیز آراء و اقوال فقها اطلاع پیدا می‌کردند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از : مساجد، که نقش فعالی در امر آموزش و تبلیغ مذهب داشتند و از جمله پر اهمیت‌ترین کانون‌های سنتی آموزش در عصر صفوی بودند.(گلشنی، ۱۳۴۹: ۵۳) مسجد محلی برای وعظ و ارشاد مردم بود و معمولاً مردم برای آگاهی از اوضاع و شنیدن وعظ واعظان در مسجد گرد می‌آمدند.(خواندمیر،۱۳۸۰: ۶۱۷) ؛ مکتب خانه‌ها، که محلی برای آشنایی و یادگیری علوم در سطح ابتدایی بود و توسط ملاها اداره می‌شد. بنا به نوشته سیاحانی که آن دوره از ایران دیدن کرده‌اند «طبقات عامهٔ مردم فرزندانشان را از طفولیت به مکتب می‌فرستادند».(تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۹۲)؛ بعد از اتمام دوره مکتب معمولاً دانش‌آموزان و طالبان علم راهی مدارس می‌شدند که به معنای «آموزشگاه‌های عالی دوران صفوی محسوب می‌شدند، [و در آنجا] علوم و ادبیات عالی تدریس می‌شد. در شهرها و شهرستان‌های مهم ایران، مدارس بسیاری وجود داشت که برخی به هزینهٔ دولت و پاره‌ای به وسیلهٔ موقوفات افراد خیر اداره می‌شدند»[۵] .(حسنی، ۱۳۸۵: ۱۵۵)؛ از دیگر محل‌ها می‌توان به قهوه‌خانه‌ها، بقعه‌ها و مزارات اشاره کرد. مردم در قهوه‌خانه‌ها از طریق شنیدن اخبار از اوضاع سیاسی و مذهبی روز اطلاع پیدا می‌کردند، چرا که به نوشته شاردن «در این جاها است که خبرهای تازه مطرح می‌گردد و سیاسیون با کمال آزادی و بدون هیچ نگرانی از حکومت انتقاد می‌کنند. به‌علاوه ملایان یا درویشان و یا شاعران به نوبت قطعات و داستان‌های منظوم و یا مثنوی در قهوه‌خانه‌ها قرائت می‌کردند».(شاردن، ۱۳۵۰: ۲۷۷-۲۷۶) شاردن ضمن ارائه گزارشی از وضعیت قهوه‌خانه‌ها می‌نویسد: «در این جاست که هرکس صاحب خبر است، و همه می‌توانند بی‌ترس و بیم درباره سیاست به آزادی صحبت بدارند. هیأت حاکمه نیز متقابلاً به آنچه در قهوه‌خانه‌ها بر زبان مردم می‌رود توجّه و اعتنا نمی‌کنند.... افزون بر این‌ها ملایان، درویشان، شاعران، نیز به نوبه خود در قهوه‌خانه‌ها میدان‌داری می‌کنند. سخنان ملایان و درویشان همچنان که در کشور ما جریان دارد متضمن اندرزهای اخلاقی است ولی هیچ‌کس ناچار نیست بدانها گوش فرادهد، و هیچ داستان‌پردازی حق ندارد هیچ‌یک از بازیکنان را به ترک بازی و شنیدن داستان مجبور کند. داستان‌ها و حکایات داستانسرایان گاه منظوم و گاه منثور است. در قهوه‌خانه‌ها ناگهان ملایی در میان قهوه‌خانه یا در گوشه‌ای از آن برپا می‌ایستد و با صدای بلند به وعظ و خطابه می‌پردازد یا درویشی بناگاه وارد می‌شود و برای مردم از بی‌وفایی دنیا و بی‌اعتباری آن، بی‌قدری دارایی و ثروت، و بی‌ارجی خوشی‌ها و لذات و افتخارات دنیوی داد سخن می‌دهد. گاه نیز چنان روی می‌دهد که دو یا سه ناطق هر کدام در گوشه‌ای سخن می‌گوید. یکی نقالی می‌کند و دیگری وعظ.»(شاردن، ۱۳۷۲: ۸۴۵-۸۴۴)

گویا رفت و آمد مردم به این مکان‌ها برای حاکمان وقت خالی از دغدغه نیز نبوده است ، چنان‌که «هنگامی که شاه عباس [اول] ملتفت شد که این اطاق‌ها (قهوه‌خانه‌ها) محل اجتماع مردم و مذاکرات دولتی می‌شود و از این فقره بسیار نفرت و کراهت داشت. برای این که از بعضی کنکاش‌ها و فتنه‌جویی‌ها جلوگیری نماید، تدبیری به کار برد و حکم کرد هر روزصبح قبل از آنکه کسی داخل آن اطاق‌ها بشود، یک ملا به هر

[۵] . اغلب شهرهای ایران پر است از مدرسه و موقوفه... از نظر شکوه و جلال و طرز ساختمان، مدارس ایرانی سخت بر مدارس عالی ما برتری دارند... با مقیاس ما، مدرسه را می‌توان با جامعه دانشکدهٔ ما قیاس کرد(کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۴۰)

ناشر: دانشگاه تبریز
تاریخ فرهنگ ایران
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

اطاقی برود و بنشیند و واردین را به گفتن مسأله و تاریخ و شعر مشغول نماید و این رسم هنوز هم معمول است؛ پس از آنکه دو سه ساعت به این منوال مردم را مشغول می‌کرد. ملا برمی‌خاست و به حاضرین می‌گفت: حالا دیگر وقت کار است و باید دنبال کار رفت، بفرمایید تشریف ببرید؛ و مردم فوراً اطاعت کرده بیرون می‌رفتند.» (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۳۹۰) اما جایی که اساتید و طلاب دینی بیشتر در آن حضور می‌یافتند و با مردم در ارتباط قرار می‌گرفتند، بقعه‌ها بود. طبقات مختلف مردم در روز جمعه و دیگر روزهای هفته برای شنیدن وعظ، تفسیر و حدیث در بقعه‌ها و مزارات تجمع می‌کردند و طلاب نیز از کلاس درس بعض استادان در این مکان‌ها بهره‌مند می‌شدند. (خواندمیر،۱۳۸۰: ۶۱۷ ؛ رازی، بی‌تا: ۴۴۱) این ارتباط مستقیم باعث آگاهی مردم از نقطه نظرات اساتید دینی و طرح سؤالات بوجود آمده و رفع شبهات می‌شد.

همچنین برای تبادل نظر بین علما و مردم و رفع شبهات و سؤالات آنها یا اطلاع رسانی به مردم روش‌های مختلفی وجود داشت که به فراخور حال و اوضاع و پایگاه اجتماعی مردم مورد استفاده قرار می‌گرفت و اقشار مختلف مردم کم و بیش در جریان امور واقع می‌شدند. مهم‌ترین این وسایط عبارت بودند از:

۱. کتاب و رساله:

رایج‌ترین و متداول‌ترین روش آگاه سازی مردم اعم از خواص و عوام، تألیف و تحریر کتاب و رساله بود. ردیه‌هایی که معمولاً نوشته می‌شدند بیشتر به صورت منتقدانه و نفی‌گرایانه همراه با طرد عقاید طرف مقابل و اثبات عقاید خود نویسنده بودند. مانند کتاب «اثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه» شیخ حر عاملی. در مقابل، صوفیان نیز در برابر متشرعان و عالمان شیعه موضع گرفته، برای رد نظر فقها پاسخ‌هایی در قالب کتاب، به رشته تحریر درمی‌آوردند . مانند «تحفه العشاق» نوشته محمد کریم شریف قمی و «تبصره المومنین» نوشته محمد مؤمن که در رد بر تحفه‌الاخیار نوشته شده است.(جعفریان، ۱۳۶۹: ۵۶۹-۵۶۸)

تقدیم کتاب‌ها و ردیه‌های نوشته شده به پادشاهان، معمولاً با سیاست خاصی انجام می‌گرفت. هم صوفیان و هم متشرعان در نامگذاری کتاب‌هایشان به‌گونه‌ای عمل می‌کردند که نشان از محق جلوه دادن خود و مذهبشان بود. در ردیه‌ها نیز معمولاً نامگذاری به شکلی انجام می‌گرفت که ضمن تأیید مذهب نویسنده، مرام و مسلک طرف مقابل مورد طرد قرار می‌گرفت. ارائه ردیه‌های نوشته شده به شاه و درخواست از آنان برای مطالعه اول تا آخر کتاب بیشتر به‌خاطر جلب نظر پادشاه و تلاش در تغییر دیدگاه وی در مورد صوفیان بود (جعفریان، ۱۳۶۹: ۵۶۹)؛ چرا که با برخورداری از حمایت شاه راه برای کنار راندن صوفی ها هموارتر و جلب مردم به تشیع راحت تر می‌شد زیرا « النَّاسُ بِأُمَرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ»(غفاری، ۱۳۶۲: ۲۰۸)

۲. نامه نگاری:

نوشتن نامه به علمای دین از دیگر روشهای آگاهی مردم از نظرات و رای علما بود. در «هدایهٔ العوام و فضیحهٔ اللئام» آمده است که مردی خراسانی یاد کرده است که در اصفهان به عنوان صوفی مطالبی را عنوان می‌کرد، و به بهانه داشتن قروض فراوان، مبالغی از مردم می‌گرفت. پس از گذشت چندی که افتضاح وی بالا گرفت، به خراسان بازگشت و در آن جا بساط خود را پهن کرد. وقتی در معرض تردید واقع شد، برای رفع اتهام از خود گفت: «آنچه من به فعل می‌آورم، ملا محمد محسن کاشی مرا به آن اجازت داده و در مجلس او نیز بعضی از عاشقان به ارتکاب بعضی از این فعلها قیام می‌نمایند و او مانع نمی‌شود، بلکه خود به آن امور ایشان را تکلیف نموده، از آن محفوظ می‌گردد. محمد مقیم مشهدی، ضمن نامه‌ای که به فیض نوشت، از او خواست تا نظرش را در این باره بنویسد. وی در جواب باطل بودن ادعای طرف را اعلام نمود[۶]

۳. مناظره:

۶متن نامه وی چنین است: «عرضه داشت بنده کمترین محمد مقیم مشهدی به ذروه عرض می‌رساند که صلاحیت آثار مولانا محمد علی صوفی مشهدی مشهور به مقری تا از دار السلطنه اصفهان به مشهد مقدس مراجعت نموده، در محافل و مجالس اظهار می‌کند که در باب ذکر جلی کردن و در اظهار تکلم به کلمه طیبه، اشعار عاشقانه خواندن و وجد نمودن و رقصیدن و حیوانی نخوردن و چله داشتن و غیر ذلک از اموری که متصوفه به رسم عبادت بجا می‌آورند، از عالی جناب معلی القاب آخندی- دام ظله العالی- مرخص و مأذون شده، بلکه می‌نماید که در مجلس رفیع ایشان نیز گاهی گاهی امثال اینها واقع می‌شود. استدعا چنان است که از حقیقت ماجرا شیعیان اینجا را اطلاع بخشند که آیا آنچه صلاحیت آثار مزبور، به خدام کرام ایشان اسناد می‌کند، وقوع دارد یا نه؟ و اگر چنانچه واقعی بوده باشد، همگان پیروی او را لازم شمرند. و اگر خلاف مذکور ساخته باشد، دست از این قسم حرکات بکشند«.

ملا محسن فیض در پاسخ نامه محمد مقیم چنین نگاشت: «بسم اللّه الرحمن الرحیم سُبْحانَکَ هذا بُهْتانٌ عَظِیمٌ حاشا بنده تجویز کند رسم تعبّدی را که قرآن و حدیث در آن نشده باشد و تعبّد رسمی را که از ائمه معصومین صلوات اللّه علیهم خبری در مشروعیت آن نرسیده، بلکه نص قرآن به خلاف آن نازل باشد. قال اللّه تعالی: ادْعُوا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْیَةً إِنَّهُ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ؛ یعنی بخوانید پروردگار خود را از روی زاری و ترس و پست‌تر از بلند گفتن. و در حدیث نیز وارد است که حضرت پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله اصحاب را منع فرمود از فریاد بر آوردن به تکبیر و تهلیل منع بلیغ، و فرمود: به درستی که ندا نمی‌کنید شما کسی را که دور باشد یا نشود. و یا سایر امور مذکوره نیز منع از آن بخصوص وارد است، یا اذن در آن وارد نیست؛ یَعِظُکُمُ اللّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ و کتب محمد بن المرتضی المدعو بمحسن. محل مهر.» (قمی، نسخه خطی ۱۷۷۵، برگ ۱۳۶؛کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی؛ به نقل از جعفریان، ۱۳۶۹: ۵۴۱-۵۴۰)

ناشر: دانشگاه تبریز
تاریخ فرهنگ ایران
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

مناظره در لغت، واژه‌ای عربی و از ریشه نظِرٌ نظَرا، منْظَرا، منظَرَةً است.(ابن منظور، ۱۴۰۸:۱۹۱) اصل معنای«النَّظَرَ» دیدن با چشم می باشد. صاحب مقاییس اللغة ضمن اشاره به این معنا، اضافه می‌نماید که این کلمه توسعه معنایی یافته است.(ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴۴) و گاهی مراد از آن تدبر و تامل و دقت است.(قرشی، ۱۳۷۱: ۸۱) مناظره در ادب فارسی به معنی «جدال کردن»، «با هم بحث کردن»، «با هم سؤال و جواب کردن»، «با هم نظر کردن؛ یعنی فکر کردن در حقیقت و ماهیت چیزی»، «مجادله و نزاع با همدیگر» و نیز «بحث با یکدیگر در حقیقت و ماهیت چیزی»(دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۵۶۲) به‌کار رفته است .در معنای اصطلاحی مناظره، مکالمه و گفت‌وگویی دو طرف است که هر یک با استدلال و ارائه براهین سعی می‌کند برتری و فضیلت خویش را بر دیگری به اثبات برساند.(رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۳۳) در مفردات درباره مُنَاظَره آمده است:«گفتگوی رو در روی و نبرد نظری با سخن و خطابه است و نیز بیان آنچه را که به بصیرت درک می‌شود».(راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۶۵)

در دوره صفوی مناظره‌های علمی زیادی بین علما صورت می‌گرفت. در این راستا برای رد تصوف، در بین علما مناظره‌هایی جریان داشت که معمولاً به‌صورت علمی –نوشتاری به رشته تحریر در می‌آمد و مردم از این طریق نیز می‌توانستند به اقوال علما در مورد تصوف دسترس پیدا کنند. «رساله اصول فصول التوضیح» نمونه ای از این نوع مناظره‌هاست که بین محمدتقی مجلسی و محمدطاهر قمی صورت پذیرفته است.

۴. وعظ:

وعظ واژه‌ای عربی از ریشه الوَعْظ و العِظةُ و العَظةُ و المَوْعِظةُ (مهنا،۱۴۱۳: ۷۴۷) عِظَةَ و مَوْعِظَةَ هر دو اسم است یعنی پند و اندرز نیکو و در اصطلاح وَعْظ وادار نمودن به چیزی است که با بیم دادن همراه است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۶۹) در «العین» آمده است: وعظ تذکر و یادآوری سخنی است که با خیر و خوبی همراه باشد که قلب و دل را لطیف و روشن سازد».(فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۸). وعظ و موعظه کردن از جمله روش‌های آگاه سازی مردم در عصر صفوی بود که بیشتر توسط متشرعان در مکان ها و میادین عمومی انجام می‌گرفت. شاردن می‌نویسد: «به یاد دارم روزی ملایی در میدان عمومی وعظ می‌کرد. ضمن موعظت بناگاه برآشفت، در حقّ اهل تصوف سخنان درشت و تلخ و ناهموار گفت و گفت اینان مشرکند و باید به آتش سوزاند، و در شگفتم چرا تاکنون آنها را زنده و به حال خود گذاشته‌اید. کشتن یک صوفی به اندازه حفظ ده نفر آدم با خدا و نکوکار اجر و ثواب دارد. در این هنگام پنج نفر صوفی که در مجلس وعظ حضور داشتند به آخوند حمله بردند و با ضربات سخت تنش را آزردند؛ و چون من قصد میانجی‌گری کردم به من گفتند کسی که به ناروا حکم قتل دیگران را می‌دهد باید از کتک خوردن شکایت کند؟» (شاردن، ۱۳۷۲: ۱۰۴۵-۱۰۴۴) در جایی دیگر سیدقطب نیریزی، از مشایخ ذهبیه، با نوشتن عریضه از این که در مجالس و منابر، صوفیه و حتی اجداد خود شاه را «وعّاظ و خطبا» لعن می‌کنند اظهار نگرانی می‌کند. (وحید الاولیاء جامع الکلیات: ۱۳ / به نقل از: زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۶۳)

۵. مشاهده رفتار عملی علما با صوفیان:

یکی دیگر از راه‌های ارتباطی مردم با علمای دین و آگاه شدن از نظر آن‌ها در باب اعمال و افکار صوفیان مشاهده طریقه عملی علما بود. اعمالی چون عزل قزلباش‌ها به خاطر جبر و تعدی بر رعایا، نفی بلد مشایخ صوفیه، بستن توحیدخانه، شکستن سبوی دهن تنگ به‌خاطر این‌که هنگام وزیدن باد از دهان کوزه‌ها صدای «هو» که شیوه صوفیان بود، تولید می‌گردید، توسط شاگردان محمدباقر مجلسی، تخریب عمارت و خانقاه مشایخ اهل سنت، و درخواست عدم اجازه تدریس تصوف در مدارس از جمله برخوردهای عملی متشرعان با صوفیان بود. (قزوینی،۱۳۶۷: ۷۹-۷۸ / جعفریان، ۱۳۶۹: ۶۰۳) این رفتارها از دید مردم دور نمی‌ماند و آن‌ها در عمل نیز با عقاید ضد صوفی علما آشنایی پیدا می‌کردند.

نتیجه

با توجه به حساسیتی که دوره صفوی از لحاظ رسمیت یافتن مذهب تشیع و تثبیت هویت جدید ایرانی برخوردار بود، می‌توان به دلایل سخت‌گیری و مبارزه بی‌امان با بدعت‌های موجود در آن دوره پی برد. اگر زمامداران و علمای صفویه تا آن حد با صوفیه و مظاهر آن مخالف بودند، به این خاطر بود که درصدد تحکیم پایه‌های ایران نو بودند، ایرانی که قدرت مقابله با تهدیدهای داخلی و خارجی را داشته باشد و از هویت اسلامی و ایرانی این آب و خاک محافظت نماید. مبارزه با هر عاملی که موجب تضعیف یکپارچگی دولت صفوی می شد، موجه بود و کارکرد تاریخی خود را داشت.

در این میان نوشتن ردیه بر علیه صوفیان در روشن ساختن ذهن مردم و دور نگهداشتن آنها از اغواها و تعلیمات مضر صوفیان نقش اساسی داشت. اگر بخواهیم مطلب را به‌طور خلاصه و مفید جمع‌بندی نماییم، می‌توانیم نتایج ردیه نویسی برصوفیان را چنین بیان کنیم:

۱.حفظ دین اسلام و مذهب تشیع،
۲.جلوگیری از نشر اکاذیب و خرافه در بین مردم،
۳. .آگاهی مردم و ممانعت از فریب آنان توسط صوفیان،
۴.جلوگیری از تنبلی مردم و رکود جامعه،
۵.نشر و ترویج احادیث معصومین (ع) در بین مردم،
۶. افشای بطلان تصوف و تعلیمات صوفیان.

تضاد منافع

تاریخ فرهنگ ایران
ناشر: دانشگاه تبریز
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی
OPEN ACCESS

بدین‌وسیله نویسندگان اعلام می‌دارند که هیچ نفع متقابلی از انتشار این مقاله ندارند.

منابع

کتاب‌ها

۱. ابن جوزی، جمال الدین ابی الفرج عبد الرحمن، تلبیس ابلیس، دارالقلم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴. استرآبادی، محمدبن حسن رضی‌الدین ، شرح شافیه ابن الحاجب، چاپ محمد نورالحسن، محمد زفزاف، و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۹۵/ ۱۹۷۵.
۵. انصاری هروی، خواجه عبد الله، طبقات الصوفیه، توس، تهران، ۱۳۶۲.
۶. تاج بخش، احمد، تاریخ صفویه، نوید، شیراز، ۱۳۷۲.
۷. تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه: ابوتراب نوری، تصحیح: شیرانی، انتشارات تأیید، اصفهان، ۱۳۳۶.
۸. تهامی، سید غلامرضا، فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۶.
۹. جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۷۹.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، رسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة، ترجمه: عباس جلالی، انصاریان، قم، ۱۴۲۵ق.
۱۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، مصر ۱۳۵۵ـ۱۹۳۶/۱۳۵۷ـ ۱۹۳۸، چاپ افست، بیروت، بی تا.
۱۲. خاوری، دکتر اسد الله، ذهبیه «تصوف عملی، آثار ادبی»، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲.
۱۳. خمینی، سید حسن، فرهنگ جامع فرق اسلامی، بر پایه دست نوشته‌های سید مهدی روحانی، اطلاعات، تهران، ۱۳۹۳.
۱۴. خواند میر، غیاث‌الدین بن همام الدین، تاریخ حبیب السیر، جلد۴، خیام، تهران، ۱۳۸۰.
۱۵. دیلمی، ابوالحسن، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خنیف شیرازی، ترجمه: رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح: آن‌ماری شمیل، به کوشش: دکتر توفیق سبحانی، انتشارات بابک، تهران، ۱۳۶۳.
۱۶. رازی، امین احمد، هفت اقلیم، جلد دوم، تصحیح و تعلیق: جواد فاضل، کتابفروشی علمی و کتابفروشی ادبیّه، تهران، بی‌تا.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۸. رزمجو، حسین، انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۰.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۲۰. سرّاج، ابونصر، اللمع فی التصوف، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست، تهران (بی‌تا).
۲۱. سهروردی، عمر بن محمد ، عوارف المعارف، بی‌نا، بیروت، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳.
۲۲. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه: کامبیز عزیزی، مرکز، تهران، ۱۳۷۲.
۲۳. شاردن، سفرنامهٔ شاردن، ترجمه: محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.
۲۴. شاردن، سفرنامه شاردن، ترجمه: اقبال یغمایی، توس، تهران، ۱۳۷۲.
۲۵. شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد، مکتبةآیةالله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ق.
۲۶. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۸.
۲۷. عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الولیاء، تصحیح: محمد استعلامی، زوار، تهران، ۱۳۷۲.
۲۸. عمروبن بحر جاحظ، کتاب البرصان والعرجان والعمیان والحولان، چاپ عبدالسّلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
۲۹. غفاری، علی‌اکبر، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم، قم، ۱۳۶۲.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.

تاریخ فرهنگ ایران
ناشر: دانشگاه تبریز
https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033
جریان فکری و فرهنگی ردیه نویسی بر تصوف در عصر صفوی
OPEN ACCESS
مقاله پژوهشی

۳۱. غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، زوار، تهران، ۱۳۷۴.
۳۲. قرشی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱.
۳۳. قزوینی، ابوالحسن، فواید الصفویه، مصحح مریم میر احمدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
۳۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرساله القشیریه، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸.
۳۵. کمپفر، انگلبرت، در دربار شاهنشاه ایران، ترجمه: کیکاووس جهانداری، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۰.
۳۶. مجیر شیبانی، نظام‌الدین، تشکیل شاهنشاهی صفویه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
۳۷. منور، محمد بن، اسرار التوحید فی مقامات ابی‌سعید، تصحیح: محمدرضا شفیع کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳۶۶.
۳۸. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۳۹. میر احمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۴۰. نجم رازی، عبداللّه بن محمد، مرصاد العباد، چاپ محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲.
۴۱. نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، اتحاد، تهران، ۱۳۴۳.
۴۲. همایی، جلال الدین، تصوف در اسلام «نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر»، سازمان ویرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲.

مقاله‌ها

۱. تقوی بهبهانی، سید نعمت الله، «صعود و سقوط صوفیان در عصر صفویه»، ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد مشهد)، شماره ۱۳، بهار، ۱۳۸۶.
۲. جاودان، محمد، «عالمان شیعه و تصوف»، هفت آسمان، شماره ۲۲، تابستان، ۱۳۸۳.
۳. جعفریان، رسول، «رویارویی فقیهان و صوفیان درعصر صفوی»، کیهان اندیشه، شماره۳۳، آذر و دی، ۱۳۶۹.
۴. چترایی عزیز آبادی، مهرداد[و دیگران]، «فواید ادبی و تاریخی جهانگشای خاقان»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال دوم، شماره هفتم، پاییز، ۱۳۸۹.
۵. حسنی، عطاءالله، «آموزش‌های نظری در عصر صفوی»، پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۵۲، زمستان، ۱۳۸۵.
۶. صدری‌نیا، باقر، «تصوف از دنیاگریزی تا دنیاگرایی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۶۸، پاییز، ۱۳۷۷.
۷. قریشی کرین، سیدحسن، «برخورد دو تفکر در عصر صفوی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۴۶ ، شماره ۸، آبان، ۱۳۸۵.
۸. گلشنی، عبدالکریم، «تشکیلات آموزشی ایران در دورهٔ صفویه»، خرد و کوشش، دورهٔ دوم، شماره ۱و۲، ۱۳۴۹.
۹. منصوری، فیروز، «پژوهشی درباره قزلباش»، بررسی‌های تاریخی، شماره ۵۹، مهر و آبان، ۱۳۵۴.

ناشر: دانشگاه تبریز

تاریخ فرهنگ ایران

https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

جریان فکری و فرهنگی ردیه نویسی بر تصوف در عصر صفوی

مقاله پژوهشی

OPEN ACCESS

آوانگاری منابع

کتاب ها

1. Ibn Jauzi, J. D. A. F. (1403 H). *Talbis Iblis*. Beirut: Dar al-Qalam.
2. Ibn Khaldun. (1996). *Muqaddimah* (M. Parvin Gonabadi, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi.
3. Ibn Faris, A. b. F. (1404 H). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (A. H. Harun, Ed.). Qom: Maktab al-I'lam al-Islami.
4. Astrabadi, M. b. H. R. (1975). *Sharh Shafiya Ibn al-Hajib* (M. N. al-Hassan, M. Zafzaf, & M. M. Abdulhamid, Eds.). Beirut.
5. Ansari Heravi, K. 'A. (1983). *Tabaqat al-Sufiya*. Tehran: Toos.
6. Tajbakhsh, A. (1993). *Tarikh-e Safaviyeh*. Shiraz: Navid.
7. Tavernier, J. (1957). *Safarnamah Tavernier* (A. Nouri, Trans.; Shirani, Ed.). Isfahan: Ta'yid.
8. Tahami, S. G. R. (2007). *Farhang-e A'lam-e Tarikh-e Islam*. Tehran: Sherkat-e Sahami Enteshar.
9. Jafarian, R. (2000). *Safavieh dar Arseh-e Din, Farhang va Siasat*. Tehran: Pazhouheshkadeh-ye Hozeh va Daneshgah.
10. Harami, M. H. (1425 H). *Risalah al-Ithna 'Ashariyah fi al-Radd 'ala al-Sufiyah* (A. Jalali, Trans.). Qom: Ansarian.
11. Hamawi, Y. (1936–1938). *Mu'jam al-Udaba* (Offset). Beirut.
12. Khavari, A. (1983). *Zahabiyeh: Tasavvuf-e Amali, Asar-e Adabi*. Tehran: University of Tehran Press.
13. Khomeini, S. H. (2014). *Farhang-e Jame'-e Feraq-e Islami* (Based on manuscripts of S. M. Rouhani). Tehran: Ettelaat.
14. Khandmir, G. D. H. (2001). *Tarikh-e Habib al-Sir* (Vol. 4). Tehran: Khayyam.
15. Deylami, A. H. (1984). *Sirat-e Sheikh Kabir Abu Abdullah Ibn Khonayf Shirazi* (R. H. bin Junaid Shirazi, Trans.; A. Shamil, Ed.; T. Sobhani, Coord.). Tehran: Babak.
16. Razi, A. A. (n.d.). *Haft Aqlim* (Vol. 2; J. Fazel, Ed.). Tehran: Ketabforushi Elmi va Adabiyeh.
17. Ragheb Isfahani, H. b. M. (1995). *Mufradat Alfaz al-Quran* (Mortezavi). Tehran.
18. Razmjou, H. (1991). *Anvae Adabi va Asar an dar Zaban-e Farsi*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
19. Zarrinkub, A. H. (1983). *Donbaleh-ye Jostoju dar Tasavvuf-e Iran*. Tehran: Amir Kabir.
20. Siraj, A. N. (1914). *Al-Luma' fi al-Tasavvuf* (R. A. Nicholson, Ed.). Leiden; Offset, Tehran.
21. Suhrawardi, O. b. M. (1983). *'Awarif al-Ma'arif*. Beirut.
22. Siuri, R. (1993). *Iran-e 'Asr-e Safavi* (K. Azizi, Trans.). Tehran: Markaz.
23. Chardin, J. (1971). *Safarnamah-e Chardin* (M. Abbasi, Trans.). Tehran: Amir Kabir.
24. Chardin, J. (1993). *Safarnamah-e Chardin* (I. Yaghmai, Trans.). Tehran: Toos.
25. Shartuni, S. (1403 H). *Aqrab al-Mawarid fi Fusha al-'Arabiyah wa al-Shaward*. Qom: Maktabah Ayatollah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi.
26. Safa, Z. (1999). *Tarikh-e Adabiat dar Iran*. Tehran: Ferdows.
27. Attar Nishaburi, F. (1993). *Tazkirat al-Awliya* (M. Estelami, Ed.). Tehran: Zavar.
28. Amr b. Bahr, J. (1990). *Kitab al-Bursan wa al-Arjan wa al-'Umayan wa al-Hawlan* (A. H. Harun, Ed.). Beirut.
29. Ghaffari, A. A. (1983). *Tuhaf al-Uqul 'an al-'Al al-Rasul (SAW)*. Qom: Mo'asseseh al-Nashr al-Islami.
30. Farahidi, K. b. A. (1409 H). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Nashr-e Hijrat.
31. Ghani, Q. (1995). *Tarikh-e Tasavvuf dar Islam*. Tehran: Zavar.
32. Qarshi, A. A. (1992). *Qamus al-Quran*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
33. Qazvini, A. H. (1988). *Fawa'id al-Safavieh* (M. Mir Ahmadi, Ed.). Tehran: Mo'asseseh Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi.
34. Qushayri, A. K. b. H. (1988). *Al-Risalah al-Qushayriyyah* (M. Zureiq & A. Abdulhamid, Eds.). Beirut.
35. Kaempfer, E. (1971). *Dar Darbar-e Shahanshah-e Iran* (K. Jahandari, Trans.). Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
36. Majir Shibani, N. D. (1967). *Tashkil-e Shahanshahi-ye Safaviyeh*. Tehran: University of Tehran.
37. Manur, M. b. (1987). *Asrar al-Tawhid fi Maqamat Abi Sa'id* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Agah.

ناشر: دانشگاه تبریز

تاریخ فرهنگ ایران

https://ihc.tabrizu.ac.ir/2, 2, 2025, 182-193. doi: 10.22034/IHC.2025.65481.1033

مقاله پژوهشی

OPEN ACCESS

38. Mahna, A. A. (1993). *Lisan al-Lisan*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya.
39. Mir Ahmadi, M. (1984). *Din va Mazhab dar ‘Asr-e Safavi*. Tehran: Amir Kabir.
40. Najm Razi, A. b. M. (1973). *Marsad al-‘Ibad* (M. A. Riyahi, Ed.). Tehran.
41. Nafisi, S. (1964). *Sarcheshmeh-ye Tasavvuf dar Iran*. Tehran: Ettehad.
42. Homayee, J. D. (1983). *Tasavvuf dar Islam: Negahi be ‘Erfan-e Sheikh Abu Sa‘id Abu’l-Kheir*. Tehran: Sazman-e Viray.

مقاله‌ها

1. Taghavi Behbahani, S. N. (2007). Soud va Sokut-e Sufiyan dar ‘Asr-e Safaviyeh. *Adabiat-e Farsi (Islamic Azad University, Mashhad)*, (13).
2. Javedan, M. (2004). ‘Ulema-ye Shia va Tasavvuf. *Haft Aseman*, (22).
3. Jafarian, R. (1990). Ruyaruyi-ye Faqihan va Sufiyan dar ‘Asr-e Safavi. *Keyhan Andisheh*, (33).
4. Chatrayi, M. A., et al. (2010). Fawa’id-e Adabi va Tarikhi-ye Jahangushay-e Khaghan. *Pazhuheshnameh-ye Adabiat-e Ta‘limi*, 2(7).
5. Hasani, A. (2007). Amoozesh-haye Nazari dar ‘Asr-e Safavi. *Pazhuheshnameh-ye Olum-e Ensani*, (52).
6. Sadri-Nia, B. (1998). Tasavvuf az Donyagiri ta Donyagary. *Daneshkadeh-ye Adabiyat va Olum-e Ensani, Tabriz*, (168).
7. Qarishi-Karin, S. H. (2007). Barkhord-e Do Tafakor dar ‘Asr-e Safavi. *Darsi-ha az Maktab-e Islam*, 46(8).
8. Golshani, A. K. (1970). Tashkilat-e Amozeshi-ye Iran dar Doreh-ye Safavi. *Kherad va Koushesh*, 2(1–2).
9. Mansouri, F. (1975). Pazhouhishi darbareh-ye Qezelbash. *Barrasi-haye Tarikhi*, (59).