

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۴۰

تحلیل گفتمانی پیدایش و تحول تصوف صفوی
(از شیخ صفی تا شیخ حیدر سال ۷۰۰ تا ۸۹۳ ق)

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲ تاریخ تأیید:

۸۸/۱۲/۱۷

پروین حبیبی کردعلیوند*

صوفیان در ایران نقش به سزایی در گرایش‌های مذهبی جامعه داشته‌اند؛ از جمله خاندان صفوی که نه تنها جامعه ایرانی بلکه خارج از ایران را متأثر از خود نموده بود. شناخت اشخاص برجسته خاندان صفوی قبل از تأسیس دولت صفویه و تحلیل گفتمانی نقش آنان در تحولات سیاسی - مذهبی ایران قبل از شکل‌گیری این دولت محور اصلی مقاله حاضر است.

در بعد مذهبی خاندان صفوی از زمان شیخ صفی به طور فزاینده‌ای، مردم خسته شده از جو سیاسی حاکم را به طرف خانقاه و زهدگرایی جذب کردند و با ارسال خلفایی در نقاط متعدد داخل و خارج ایران، به تربیت و جذب نیروهای جدید و قدیم پرداختند. این نیروها به عنوان مریدان شیخ صفی، گروه گروه به خانقاه اردبیل می‌آمدند و در حضور شیخ صفی و بعدها جانشینان شیخ صفی، توبه و استغفار می‌کردند. بدین گونه تعداد بسیار زیاد مریدان، حکومت های وقت را نگران کرده بود و درصدد طرد و حذف صوفیان و شیوخ آنها بر آمدند. در مقابل صوفیان که به روش قبل و با مفصل بندی پیشین تصوف، که

شامل نشانه های مذهبی و معنوی بود، نمی توانستند به مقابله پردازند، مریدان را به جنگ و خشونت و خونریزی تحریص کردند. پس در این مقطع زمانی نوعی جایگزینی نشانه ها در مفصل بندی گفتمان تصوف دیده می شود و تغییرات مذهبی به سیاسی شدن گفتمان مزبور از شیخ صفی تا شیخ حیدر (سال ۷۰۰ تا ۱۹۳ ق) در متون آن دوره دیده می شود. این تحولات بر اساس نظریه لاکلا و موف و روش برجسته سازی و حاشیه رانی بررسی خواهد شد. لاکلا و موف نظریه ای پساساختگرایانه ارائه دادند که بر اساس آن همه پدیده های اجتماعی تحت تأثیر فرایندهای گفتمانی شکل می گیرند.

واژه های کلیدی: نظریه گفتمان، تصوف، برجسته سازی و حاشیه رانی، لاکلا و

موف.

مقدمه

در آغاز لازم است برخی مفاهیم نظریه گفتمان لاکلا و موف، به عنوان روش تحقیق مقاله حاضر، تبیین شود و سپس شرحی اجمالی از این روش یعنی روش برجسته سازی و حاشیه رانی ارائه گردد.

مفصل بندی و گفتمان

هر عملی که منجر به برقراری رابطه ای بین عناصر شود به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه این عمل تعدیل و تعریف شود، مفصل بندی می نامند. کلیت ساخت مند حاصل از عمل مفصل بندی را گفتمان می نامند.^۱

در واقع لاکلا و موف عقیده دارند که یک گفتمان حوزه ای است که مجموعه ای از نشانه ها در آن به صورت شبکه ای در می آیند و معنایشان در آنجا تثبیت می شود. معنای نشانه های درون یک گفتمان حول یک نقطه مرکزی به طور جزئی تثبیت می شود؛^۲ از

این رو یک گفتمان باعث تقلیل معانی احتمالی می‌شود و آن سعی دارد نشانه‌ها را در یک نظام معنایی یک دست قرار دهد.

لاکلا و موف در مورد هژمونیک شدن یک گفتمان ابتدا مفهوم هژمونی را با مفهوم نشانه ترکیب می‌کنند و از رابطه انعطاف‌پذیری میان دال و مدلول استفاده سیاسی کرده و به مفهوم هژمونی پیوند می‌دهند. به این گونه اگر مدلولی خاص به دالی نزدیک شود و در اجتماع بر سر معنای خاصی برای یک دال اجماع حاصل شود، آن دال هژمونیک می‌شود و با هژمونیک شدن دال‌های یک گفتمان، کل آن گفتمان به هژمونی دست می‌یابد. در واقع هژمونی با تثبیت معنا حاصل می‌شود. از این رو موفقیت طرح‌های سیاسی را به واسطه توانایی‌شان برای تثبیت نسبی معنا در بافتی مشخص و محدود می‌توان سنجید.^۳ مفهوم مهم دیگر در نظریه گفتمان غیریت‌سازی است یعنی مبارزه بر سر خلق معنا؛ نزاع و تقابل در جامعه، نیروی پیش‌راننده آن است و هر گفتمانی با گفتمان‌های دیگر در حال نزاع است و سعی می‌کند واقعیت را آن گونه که خود می‌خواهد تعریف کند.^۴ پس نخستین گام در به کارگیری تحلیل گفتمانی لاکلا و موف شناسایی فضای تخصص و غیریت‌سازی بین گفتمان‌های مختلف در جامعه است. در هر جامعه‌ای تعدادی از گفتمان‌ها در حال نزاع هستند که یکی از آنها خصلتی هژمونیک می‌یابد و دیگر گفتمان‌ها را سرکوب کرده و به حاشیه می‌راند.

روش برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی به دو گونه سخت‌افزاری و نرم‌افزاری نمود پیدا می‌کنند. گونه سخت‌افزاری در عمل و رفتار ظاهر می‌شود و به سوژه رفتاری دوگانه می‌دهد. برجسته‌سازی سخت‌افزاری مانند گسترده کردن دایره اختیارات دوست است و حاشیه‌رانی سخت‌افزاری از قبیل حبس، قتل عام و محدود کردن دایره قدرت دشمن می‌تواند باشد؛ اما نرم‌افزاری در قالب زبان نمود پیدا می‌کند که باعث قطبی شدن متون می‌شود. قطب مثبت متن به ما و قطب منفی متن به آنها یا دشمن بر می‌گردد. در این مقاله ابتدا تحلیلی گفتمانی بر اساس نظریه لاکلا و موف از دوره شیخ صفی تا شیخ حیدر (سال ۷۰۰هـ تا ۸۹۳ ق) و سپس به روش برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی برخی

متن‌های مربوط به آن دوره تحلیل می‌شود.

شکل‌گیری گفتمان تصوف صفوی

شاید بتوان گفت از زمان رحلت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تا کنون تشیع و تسنن در فضای سیاسی - مذهبی جوامع اسلامی دو نیروی متقابل بنیادین و پیش‌راننده تحولات سیاسی و مذهبی بوده‌اند. این تحولات در ایران از یک طرف ریشه در سنت‌های اسلامی و از سوی دیگر ریشه در سنت‌های غیر اسلامی و ایرانی چون نگرش به سلطان به عنوان «سایه خدا بر زمین» داشته است.

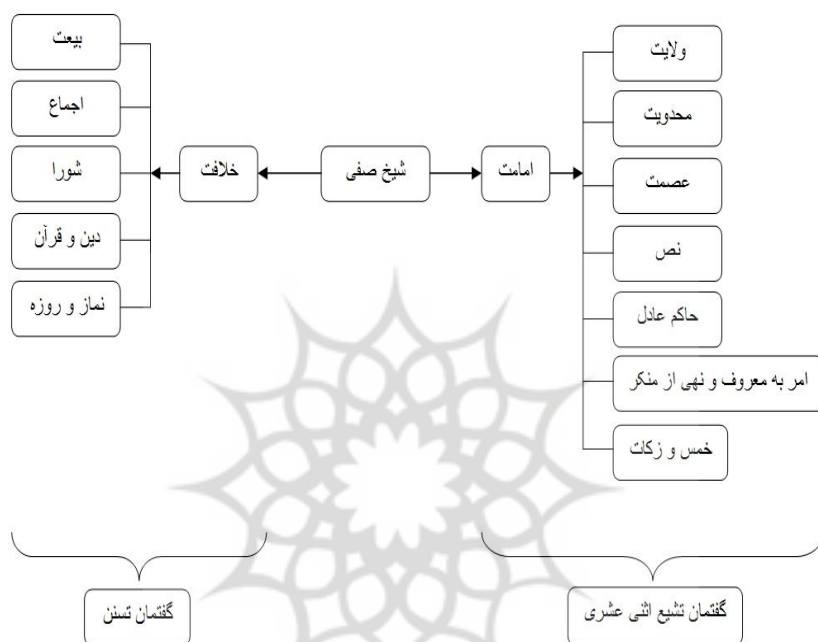
زمینه‌ها و بنیادهای مؤثر در تأسیس دولت صفوی بیشتر از همه متأثر از تصوف بود که این تصوف با عرفان اسلامی که از بطن اسلام و قرآن و سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌جوشد متفاوت است، بلکه این تصوف آمیزه‌ای از سنت‌های اسلامی و غیر اسلامی را شامل می‌شود. این نوع تصوف در شکل‌گیری دولت صفوی و زمینه‌سازی آن مؤثر و نقش عمده‌ای داشت. در این نوشته سیر تحول این نوع تصوف از شیخ صفی تا اواخر عمر حیدر که در آستانه شکل‌گیری دولت صفوی بود، مورد تحلیل گفتمانی قرار گرفته است؛ یعنی به تغییر و تحولات نظام معنایی تصوفی که از شیخ صفی تا شیخ حیدر شکل گرفته پرداخته می‌شود. گفتمان چنین تصوفی است که با شیخ صفی الدین شروع به رشد و تأثیرگذاری بر نقاط دور و نزدیک می‌کند و تا عصر شیخ حیدر که این گفتمان نظام معنایی جدیدی پیدا می‌کند ادامه می‌یابد. دال‌های مفصل‌بندی شده در این دو دوره، یعنی شیخ صفی تا آغاز حرکت جنید، را یک دوره می‌توان محسوب کرد که نشانه‌های متعدد و نو خلق می‌شود، اما تا حدود زیادی هنوز رنگ مذهبی و معنوی بودن مدلول آن دال‌ها حفظ شده است؛ شاید هم به سمت ساختار شکنی می‌روند، ولی هنوز به مرحله ساختار شکنی و جدایی دال از مدلول مذهبی‌اش نرسیده‌اند. از زمان جنید و بعد از او ظهور دال‌های نو با مدلول‌هایی کاملاً سیاسی دیده می‌شود و بسیاری از نشانه‌های پیشین از

مفصل‌بندی گفتمان تصوف کم رنگ شد و تا حدودی به حاشیه رفتند و دال‌هایی جدید و کاملاً سیاسی وارد مفصل‌بندی گفتمان تصوف شد. این تغییرات به حدی است که می‌توان گفتمان تصوف تا عصر جنید را تصوف مذهبی یاد کرد و بعد از آن را تصوف سیاسی نامید که نتیجه نهایی همین گفتمان تصوف سیاسی تأسیس دولت صفویه می‌شود. در آن موقع گفتمان مزبور به حالت هژمونی رسید و توانست برای مدتی نظام معنایی خود را تثبیت کند.

در زمان شیخ صفی که از سال ۷۰۰ ق^۱ ریاست خانقاه اردبیل را عهده‌دار شد، گفتمان‌های متعددی از جمله گفتمان تشیع و گفتمان تسنن در جامعه آن روز وجود داشتند؛ اما با توجه به شرایط سیاسی حاکم بعد از سقوط بغداد و پایان خلافت عباسی در ایران، تحولاتی در گفتمان‌های موجود در جامعه رخ داد. گفتمان تسنن نیز با دال مرکزی خلافت ساختارشکنی شده بود به طوری که بعد از خلافت عباسی که هژمونی گفتمان تسنن از بین رفت، بار دیگر نتوانستند این دال مرکزی (خلافت) را باز تعریف کنند و گفتمان مزبور را از حاشیه خارج نمایند؛ اما گفتمان رقیب (گفتمان تشیع) که تا آن موقع در حاشیه بود بعد از سقوط خلافت عباسی شرایط مناسبی برای برجسته کردن خود پیدا نمود. در واقع گفتمان تشیع اثناعشر بعد از خلافت عباسی به سمت هژمونیک شدن و تثبیت نظام معنایی خود پیش می‌رفت.

زمان شیخ صفی از هر دو گفتمان مزبور در میان مریدان شیخ صفی که فردی صوفی بود، دیده می‌شود. پس می‌توان گفت شرایط سیاسی حاکم بعد از حمله مغول و ظلم و کشتار و ویرانی منابع درآمد مردم و ... نوعی خستگی و روحیه انزوا در مردم ایجاد کرد، به طوری که مردم به دنبال فرار از وضع موجود بودند یا به عبارتی نارضایتی از آن وضع بسیاری را به سوی خانقاه، زهد و ریاضت متمایل ساخت؛ از این رو تصوف گفتمانی شده بود با مرکزیت شیخ صفی که توانست گفتمان‌های متقابل و متخاصم را در کنار خود قرار دهد، به طوری که تعارضات آنها پوشیده ماند؛ یعنی فضای استعاری ایجاد شده باعث شد که همه آرمان‌های خود را در گفتمان تصوف با حضور فردی کاربزمایی چون شیخ صفی،

جستجو نمایند. در این زمان صوفیان نوعی تصوف مذهبی را تبلیغ و دنبال می کردند و همین عدم سیاسی بودن آن عامل مهمی در جلب توجه مردم شده بود. فضای استعاری گفتمان تصوف در عصر شیخ صفی در نمودار ذیل نشان داده میشود.

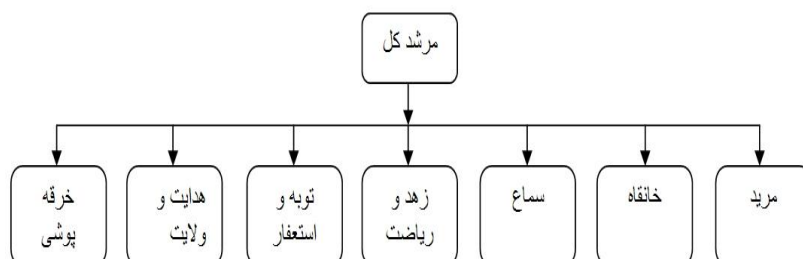


مفصل بندی تشیع اثناعشری و تسنن در فضای استعاری گفتمان تصوف سال ۷۰ ق (در عصر شیخ صفی)

در این مقاله، مجال بررسی و تحلیل مفصل بندی های فوق نیست؛ به طور مستقیم به بررسی گفتمان تصوف و تحولات آن تا درگذشت حیدر (۱۹۳ - ۷۰۰ ق) می پردازیم.

سیر تحول گفتمان تصوف معنوی به تصوف سیاسی

گفتمان تصوف در عصر شیخ صفی یک گفتمانی ظاهراً مذهبی و دینی صرف بود که از دال هایی چون مرید، مرشد، خانقاه، خرقه پوشی، سماع، زهد و ریاضت، توبه و استغفار، هدایت و ولایت مفصل بندی شده بود که در نمودار ذیل نشان داده شده است.



مفصل‌بندی گفتمان تصوف مذهبی از سال ۷۰۰ تا ۸۵۱ ق

این گفتمان توانست در داخل و خارج ایران به لحاظ معنوی هژمونی خود را به دست آورد به حدی که شیوخ صوفی در ایران مورد احترام پادشاهان و وزرای ایلخانی و غیرایلخانی قرار می‌گرفتند و موقوفاتی برای خانقاه وی معین می‌کردند؛ مانند اموال و موقوفاتی که رشیدالدین فضل‌الله، وزیر ایلخانی، طی نامه‌ای به شیخ صفی برای خانقاه قرارداد. رشیدالدین بعد از اظهار ارادت و درد فراق از شیخ صفی می‌خواهد برای شب میلاد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضمن جشن، سماعی صوفیانه تدارک دهد و رشیدالدین را نیز دعا کند.^۶ این نوع برخورد مقام بالا و احترام خاص شیخ به سبب معنویت وی نزد حکام بود.

در خارج از ایران از جمله آناتولی مریدان متعددی به دیدار شیخ می‌آمدند و اموالی که به خانقاه می‌دادند باعث فزونی ثروت در خانقاه نیز شده بود و از آن اموال محرومان و فقرا مورد حمایت قرار می‌گرفتند. ازدیاد مریدان برای دیدار شیخ به حدی بود که هر روز بایستی پنج هزار گرده (نان مخصوص) برای افطار خلوت نشینان مهیا می‌کردند که به هر کدام یک نان برسد.^۷

دال مرکزی گفتمان تصوف را می‌توان مرشد کل در نظر گرفت که دیگر دال‌ها حول دال مرکزی قرار می‌گرفتند. مرید یا شاگرد تسلیم محض مرشد یا استادش بود؛ هر چه او می‌گفت، مرید بدون چون و چرا عمل می‌کرد. در این مرحله از تصوف صفوی فقط معنویت و دستوره‌های معنوی صادر می‌شد و از طرف دیگر ذهنیت مورخ در آن فضای به

وجود آمده شکل می‌گرفت به طوری که این بزاز در کتاب *صفوة الصفا* کرامات متعدد شیخ صفی را نوشته است که همین اشاره به فضای معنوی حاکم بر آن دوره دارد؛ در حالی که در نوشته‌های مربوط به دوره‌های بعدی به دوره جنید به ندرت از معنویت و کرامات شیخ صفی سخن گفته شده است، بلکه بیشتر به جنگ‌ها و قدرت نظامی شیوخ اشاره شده است؛ یعنی فضای مذهبی و معنوی قبل به فضایی نظامی و دنیوی مبدل گردیده بود. پس نفوذ بسیار بالای شیوخ صفوی به ویژه شیخ صفی باعث ازدیاد مریدان آنها شد و همین نفوذ و جایگاه صوفیان بر مفصل‌بندی گفتمان تصوف تأثیرگذار بوده است. گفتمان تصوف مذهبی با دال‌ها فوق، فضای استعاری به وجود آورد که دور از نزاع‌های سیاسی بود؛ نوعی آرامش روحی و روانی را در خود نهفته داشت. علاوه بر این خصیصه، ویژگی مهم دیگر گفتمان مزبور، عدم برجسته کردن نشانه‌های جدالی دو گفتمان تشیع و تسنن بود؛ یعنی از یک طرف توجه زیادی به حضرت علی علیه السلام داشتند و از طرف دیگر سب و لعن خلفای سه گانه را اجازه نمی‌دادند. این گروه صوفی صفوی خود را طرفدار هیچ فرقه یا مذهب خاصی نشان نمی‌دادند.^۸ مسائلی از این قبیل باعث شد که دو گفتمان تشیع و تسنن حول گفتمان تصوف قرار گیرند و بسیاری از شیعیان اهل تسنن جزء مریدان شیخ صفی شوند و بدون نزاع در کنار هم قرار گیرند و برای پیشبرد اهداف شیوخ صفوی حرکت کنند.

گفتمان تصوف تا زمانی که وارد مباحث سیاسی نشده بود، مفصل‌بندی آن حالت هژمونیک خود را حفظ کرد و قدرت جذب مردم در آن رو به فزونی بود. چون انسان فطرتاً خداجوست و هر گرایش یا هر چیزی که وی را به خدا نزدیک‌تر نماید، به سمت و سوی آن جذب می‌شود. در عصر شیخ صفی شخصیت کاریزمایی وی باعث مقبولیت و مشروعیت گفتمان تصوف در میان مردم، امرا و حکما شده بود. واژه کاریزما برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به خاطر این ویژگی از افراد عادی جدا نگاشته می‌شود و به عنوان کسی که صاحب توانایی‌ها یا خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی یا

حداقل استثنایی باشد، به کار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که قابل دسترسی برای افراد عادی نیستند، بلکه منشأ آنها الهی یا منحصر به فرد تلقی می‌شود و بر این اساس فرد مورد نظر رهبر تلقی می‌گردد.^۹

پس همین شخصیت ویژه شیخ صفی باعث هژمونی گفتمان تصوف شده بود؛ به طوری که در متون آن عصر، به هیچ مخالفتی با شیخ صفی اشاره نشده است و حتی دولت‌های وقت برای خانقاه شیخ نذورات و هدایا می‌فرستادند. در واقع شیخ صفی یک فضای استعاری معنوی به وجود آورده بود که آرمان خداجویی و آرامش روحی انسان‌ها می‌توانست در آن محقق شود؛ اما بعد از شیخ صفی شرایط جامعه ایرانی به سمتی در حرکت بود که گفتمان تصوف چاره‌ای جز حرکت به سوی سیاسی شدن نداشت؛ یعنی ظلم و بی‌عدالتی در جامعه، قدرت‌های پراکنده در ایران و نزاع آنها، عدم وجود یک قدرت مقتدر مرکزی، قدرت طلبی حاکمان پراکنده و ... حوزه فعالیت صفویان را با مشکل مواجه ساخت.

همین طور تعداد بی‌شمار صفویان صوفی، تهدیدی برای قدرت‌های پراکنده احساس می‌شد؛ به عبارتی همان غیریت‌سازی است. همان‌طور که لاکلا و موف می‌گویند، وجود خصومت و وابستگی ساختارهای گفتمانی به غیر همواره روابط اجتماعی را پیش‌بینی ناپذیر می‌سازد؛ پس هیچ گفتمان تام و هویت تثبیت شده‌ای موجود نیست و همواره غیریت، هویت‌ها و گفتمان‌ها را تهدید می‌کند. پس گفتمان تصوف مذهبی نیز همین‌طور است که گفتمان تثبیت شده به طور قطعی نیست، بلکه غیریت‌ها همواره از تثبیت قطعی آن جلوگیری می‌کنند؛ از این رو مفصل‌بندی تصوف و نشانه‌های آن در حال تغییر و تحول می‌باشند.

در زمان صدرالدین خصومت امیر چوپانی در آذربایجان با صوفیان آشکار شد و صدرالدین که جانشین شیخ صفی بود برای مدتی به زندان چوپانیان افتاد.^{۱۰} از جانب دیگر حمله گرجیان به اردبیل و بردن در مسجد جامع اردبیل عامل دیگر برای تحرک سیاسی و نظامی صوفیان شد. شیخ صدرالدین و مریدانش با حمله به گرجیان در مسجد را بر

گردانند.^{۱۱}

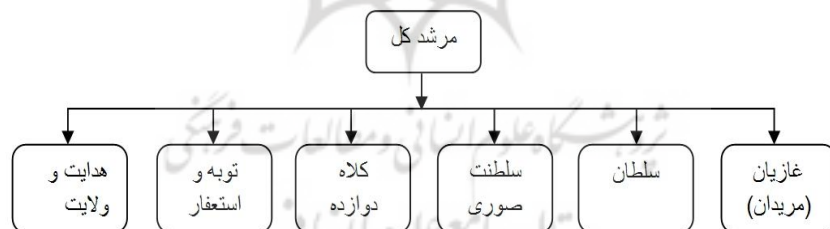
پس فشارهای بیرونی یا غیرهای داخلی و خارجی باعث حرکت صوفیان به سمت سیاسی شدن گشت. بناهای اولیه تغییر در مفصل‌بندی گفتمان تصوف با اضافه شدن دال‌های غزا و غازیان فراهم گردید. بعد از صدرالدین فرزندش خواجه علی، ارشاد مریدان را عهده‌دار شد. در زمان این فرد بنای اولیه یک نیروی نظامی طرح ریزی شد. به این گونه که اسرای رومی در دست تیمور، به واسطه خواجه علی آزاد شدند. آن اسرا جزء مریدان خواجه شدند که بعداً با عنوان نیروی نظامی قزلباش در رکاب سلطان جنید و حیدر به مبارزه پرداختند.^{۱۲}

در عصر خواجه یک دال مهمی برای معنایی به میدان آمده بود و آن دال مذهب حقه اثناعشری است که این دال در زمان شاه اسماعیل اول با رسمی شدن آن به حالت هژمونیک در آمد. ولی در زمان خواجه به مرور سعی می‌شود تا نظام معنایی این نشانه هژمونی شود. در واقع با به میدان آمدن این نشانه، صوفیان از حالت بی‌طرفی در قبال مذهب خاصی بیرون آمدند و نوعی برجسته‌سازی گفتمان تشیع اثناعشر در حال حرکت بود. از طرف دیگر تلاش برای حاشیه رانی تسنن در قالب طرفداری از تشیع بروز کرد. در زمان ابراهیم، جانشین خواجه علی، دال خلیفه الخلفا تقویت شد که به نوعی معاون مرشد کل محسوب می‌شد و خلفای متعدد در بلاد مختلف با وی در ارتباط بودند. این فرد بر دیگر صوفیان نظارت داشت و آنها دستورهای وی را مانند دستورهای مرشد کل عمل می‌کردند.^{۱۳}

اما در زمان جنید تحولات عمده و اساسی‌تری در گفتمان تصوف صورت گرفت و این گفتمان کاملاً جنبه سیاسی - نظامی به خود گرفت. نشانه‌های افزوده شده در این دوره بیشتر جنبه سیاسی دارند؛ مانند سلطنت صوری در کنار سلطنت معنوی، سلطان و ... که اینها به مفصل‌بندی پیشین تصوف وارد شدند و در مقابل برخی دال‌های مذهبی چون زهد و ریاضت، گوشه نشینی (خلوت‌گزینی) و خرقه پوشی تا حدود زیادی به حاشیه رفتند

و از گفتمان مزبور در حال طرد و حذف بودند. در مقابل دال‌های غزا و غازیان (جهاد و مجاهد)، کلاه دوازده ترک سرخ رنگ به همراه لباس رزم برجسته شدند؛ یعنی دال‌هایی که با سلطنت صوری و دینوی مغایرت داشت به حاشیه رانده شدند و دال‌های موافق با سلطنت دینوی جایگزین آنها گردیدند.

روش برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی نرم‌افزاری و سخت‌افزاری روشی بود که نیروهای رقیب به کار می‌گرفتند. همان طور که امیر چوپانی با روش حاشیه‌رانی سخت‌افزاری سعی در طرد صوفیان داشت و صدرالدین را به زندان انداخت، در عصر جنید نیز جهانشاه قره قویونلو با به کارگیری ابزار حاشیه‌رانی سخت‌افزاری (اخراج صوفیان صفوی از اردبیل) سعی در حفظ و تثبیت قدرت خود داشت؛ ولی شیخ جنید به دشمن جهانشاه یعنی اوزون حسن آقاییونلو پیوست؛^{۱۴} به عبارتی غیر داخلی و غیر خارجی قره قویونلو با هم متحد شدند و یک غیر خارجی قوی‌تر به وجود آوردند. از طرف دیگر جنید فرصت لازم برای گردآوری یک نیروی نظامی قوی پیدا کرد. به این نحو گفتمان تصوف از حالت معنوی و دینی بودن به حالت صوری و سیاسی مبدل شد که در نمودار ذیل مفصل‌بندی گفتمان جدید نشان داده شده است.



مفصل‌بندی گفتمان تصوف سیاسی از سال ۸۵۱ تا ۸۹۳

بعد از تحلیل کلان تحولات گفتمان تصوف از شیخ صفی تا شیخ حیدر بر طبق نظریه گفتمان لاکلا و موف، به تحلیل برخی متن‌های مهم که مورخان در آن زمان یا در عصر صفوی نوشته‌اند به روش برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی می‌پردازیم. این روش در اساس

سازوکاری زبانی بوده که بخش‌هایی از جمله یا متن را برجسته و بخش‌هایی را به حاشیه می‌رانند و به این گونه متون بین دو قطب مثبت (ما) و منفی (آنها) سامان می‌گیرند. این قطبیت متون حاصل ذهنیت سوژه است که سوژه‌ها، گروه‌های سیاسی و گفتمان‌ها برای هویت‌یابی نیاز به غیر یا دشمن دارند تا به واسطه ایجاد تمایز با او هویت یابند؛ اما این هویت‌یابی هیچ‌گاه به طور کامل شکل نمی‌گیرد، چون سوژه همواره در تعارض با غیر است.

پس این ضدیت سوژه‌ها، گروه‌ها و گفتمان‌ها باعث قطبی شدن ذهنیت، گفتار و رفتار سوژه‌ها می‌شود و نتیجه آنها واقعیت را بین قطب مثبت ما و قطب منفی آنها سامان می‌دهند که این قطبیت متون در محدوده زمانی سال ۷۰۰ تا ۸۹۳ ق بر روی نوشته‌های آن دوره‌ها نشان داده می‌شود.

تحلیل متون تاریخی

نزاع برای تعریف دال‌ها

گفتمان تصوف از زمان شیخ صفی تا کشته شدن حیدر تحولات خاصی را سپری کرد. ابتدا به صورت یک گفتمان مذهبی و دینی، گفتمان‌های متقابل و متعارض را در گفتمان خود گرد آورد؛ اما به مرور زمان، به دلایل غیرهای خارجی، دال‌های سیاسی برای پیشبرد اهداف گفتمان تصوف به مفصل‌بندی آن اضافه شد؛ از جمله دال‌های غذا و غازیان (جهاد و مجاهد). در زمان جنید دال‌های دیگری چون سلطان به جای شیخ و سلطنت صوری در کنار سلطان معنوی به فصل‌بندی فوق افزوده شد. در واقع گفتمان تصوف از حالت دینی و مذهبی صرف، خارج شد و با ورود دال‌های جدید یک گفتمان سیاسی با مسلک صوفی‌گری به وجود آمد که می‌توان آن را تصوف سیاسی نامید.

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت از طریق مبارزه برای تثبیت معنای دال‌های شناور است. گفتمان‌ها برای هژمونیک شدن به تولید معنا می‌پردازند و با به کارگیری ابزارهای انضباط و انقیاد، دشمن را حذف و طرد می‌سازند. در

حقیقت گفتمان‌ها به کمک سخت افزارها و نرم افزارها برای ساختار شکنی دال مرکزی گفتمان رقیب و طرد آن، در مقابل برجسته و هژمونیک کردن خود، تلاش می‌کنند. این عمل با تأثیرگذاری بر ذهن سوژه‌ها، تولید اجماع و تعریف نشانه‌ها به شیوه‌های خاص صورت می‌گیرد و در نتیجه آن، مدلول خاصی به دال مرکزی گفتمان می‌چسبد و آن را هژمونیک می‌کند. دال مرکزی گفتمان رقیب از مدلولش جدا می‌شود که حاصلش ساختار شکنی گفتمان رقیب است. در واقع به واسطه برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی گفتمان با تولید اجماع، هژمونی خود و ساختار شکنی رقیب را طبیعی و مطابق با عقل سلیم جلوه می‌دهند و چهره قدرت را از نظرها پنهان می‌کنند.^{۱۵}

گفتمان‌ها از ابزارهای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی هنگام نزاع برای تعریف دال‌های شناور بهره می‌گیرند که آن‌ها در متون تاریخی، نامه‌ها و هر جایی که از زبان استفاده می‌شود، نمود پیدا می‌کنند. هر کدام از گفتمان‌ها سعی می‌کند تفسیری متفاوت از آن دال‌ها ارائه دهد؛ از این رو بعد از تغییر و تحول تصوف به سمت سیاسی شدن نزاع بر سر دال‌ها شروع شد. دال‌های عزا (جاهد)، غازیان، سلطنت، خانقاه، مذهب، شیخ و ... نمونه‌هایی از دال‌های شناورند. هر کدام از گروه‌های متخصص سعی می‌کند مدلولی متناسب با اهداف خود را برای دال‌های شناور فوق بیان کند و آن دال را باز تعریف نماید. حال باید دید این نشانه‌ها چگونه گفتار صفویان را آن گونه که در متون تاریخی وابسته به آنها نمود پیدا کرده است تحت تأثیر خود قرار می‌داد و به آن شکل می‌داد. خواندمیر می‌نویسد:

نوبتی از ولایات عراقین و آذربایجان و روم و دیار بکر و شروان از باب
ارادت آن مقدار کس به بقعه امامت و کرامت آمدند که تمامی مساجد و معابد
اردبیل و توابع از ایشان پرگشت و آن جماعت به ارشاد حضرت شیخ (قدس
سره) در خلوت نشسته ...^{۱۶}

وزیر ایلخانی رشیدالدین فضل‌الله همدانی در مکتوب ۴۵ به شیخ صفی چنین نوشته

است:

در این وقت به جهت خانقاه مخدومی که مطرح انوار هدایت و مظهر اسرار
ولایت است اندک وجهی بر ولایت مذکور رفته، تا در لیلۃ المیلاد رسول
الله ﷺ سماطی سازند و اعیان جمهور و صدور اردبیل حاضر گردانند و
سماعی صوفیانه بفرمایند و عندالفراغ این درویش دلریش را به دعای خیر یاد
کنند و ...^{۱۷}

متن‌های دیگری در مورد صدرالدین که از همان قلت سنی، کفش مریدان حقیقی و غیر حقیقی پدرش را جدا می‌کرد، و یا توجه تیمور به خواجه علی و آزادی اسرای رومی به احترام مقام معنوی خواجه وجود دارد؛ که امکان اشاره به آنها در اینجا نیست؛ اما در دو متن فوق برخی نشانه‌های تصوف برجسته شده است؛ از جمله شیخ صفی، خلوت نشینی، خانقاه، هدایت و ولایت، امامت، سماع صوفیانه، مریدان و دعا. دل‌های مزبور در جهت قطب مثبت متن بیان شده‌اند. در واقع شیخ صفی را شخصیتی کاریزمایی که توانایی هدایت، ولایت و امامت کسانی که به محضرش می‌آیند، داراست و اوست که می‌تواند مریدان را هدایت کند. این عمل هدایت نیز به وسیله خلوت‌گزینی در خانقاه و انجام عمل سماع صوفیانه می‌تواند عملی شود؛ اما غیر از شیخ صفی توانایی چنین عملی وجود ندارد که در نقاط دور و نزدیک به نزد شیخ می‌آیند تا آنها را ارشاد نماید. نشانه‌های فوق به امور معنوی و غیر دنیوی اشاره دارد و هیچ اشاره‌ای به امور سیاسی ندارد. در واقع نشانه‌هایی که در گفتمان تصوف معنوی مفصل‌بندی شده از همین نشانه‌ها گرفته شده‌اند. بحث مرید و مرادی، ریاضت، سماع، خانقاه و ... اموری غیر سیاسی است. متن‌هایی از این قبیل در کتب عصر صفوی به وفور دیده می‌شود که همگی می‌خواهند بعد ماورایی و روحانی این خاندان را برجسته نمایند و کسانی را که به آنها نپیوندند و به دست این گروه ارشاد نشوند در هر مقام و رتبه‌ای که هستند، به حاشیه برانند. این نوع برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی نرم افزاری است که در قالب زبان به نمایش گذاشته‌اند.

به تدریج جنبه‌های سیاسی شدن در تصوف پیدا شد و این جنبه در زمان جنید به کمال خود رسید. دال‌های جدیدی مانند سلطنت صوری و معنوی، غزو کفار و شهادت به مفصل‌بندی پیشین اضافه گردید؛ به طوری که قزوینی در لب‌التواریخ می‌نویسد:

اما ابتدای سلطنت این طایفه قدسیه در زمان حضرت سلطان جنید بوده و شرح این حال بر سبیل اجمال و ایجاز آنکه چون نوبت ارشاد به حضرت جنید ... رسید آن حضرت داعیه سلطنت صوری فرمودند و در تقویت دین مصطفوی و ترویج مذهب حق امامی مرتضوی کوشیدند و پیوسته تحریض ارباب ارادت به غزو کفار می‌نمودند ... و چون پادشاه آن زمان میرزا جهانشاه از طبقه سلاطین قراقویونلو بر داعیه ایشان اطلاع یافت به سبب توهم زوال ملک، آن حضرت را از قلمرو خود عذر خواست. آن حضرت با جمعی کثیر از اصحاب ارادت به جانب حلب رفتند و بعد از مدتی به دیار بکر [نزد اوزون حسن] ... حضرت سلطان جنید بعد از چند وقت با مردم بسیار از دیار بکر به عزم غزو کفار به طرف طرابزون رفتند و با کفار آنجا غذا کردند و از آنجا مراجعت نموده به مملکت شروان درآمدند. ... حضرت سلطان جنید در این جنگ به عز شهادت فایز گشتند و به مقتضای آیه کریمه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ وَلَکِن لَّا تَشْعُرُونَ»^{۱۸} به حیات جاودانی واصل شدند.^{۱۹}

در متن فوق مهم‌ترین دال اشاره شده سلطنت صوری است که با ظهور جنید برای معنایابی به میدان می‌آید. علاوه بر سلطنت معنوی و دینی که از زمان شیخ صفی‌الدین به این خاندان منتقل شده بود، در زمان جنید مدعی سلطنت صوری هم شدند، به طوری که قدرت دینی و دنیوی هر دو را با هم دارا باشند؛ یعنی بر تمام ابعاد زندگی مردم جامعه اسلامی سلطه پیدا کنند. به دال‌های دیگر مانند مذهب حق امامی مرتضوی، غزو کفار و شهادت نیز اشاره شده است.

در واقع نشانه‌هایی با بار معنایی سیاسی و مذهبی با جدیت بیشتر نسبت به دوره قبل مطرح می‌شود که هر کدام قابلیت خاصی برای تأثیر گذاری بر ذهنیت سوژه‌های متعدد انسانی را دارد. یادآوری نشانه مذهب حق امامی در نفوذ خاندان صفوی میان شیعیان بسیار مؤثر بود، به حدی که شیعیان آناتولی قبل و بعد از تشکیل دولت صفوی جزء مریدان اصلی صفوی محسوب می‌شدند؛ اما دال‌های شهادت و غزو کفار نوعی مسئولیت و وجوب جهاد علیه کفار را برای مسلمانان به همراه داشت. در ضمن نوعی مشروعیت بخشی به قدرت‌یابی صوفیان بود؛ یعنی تبدیل خرقة به لباس رزم، خانقاه خلوت نشینان به کارگاه اسلحه‌سازی، تسبیح و ذکر و ورد صوفیانه به شمشیر و نیزه، خشونت و خونریزی و قتل و غارت به نام جهاد و غزو به جای پناه دادن به اهل ریاضت و اطعام فقرا و ... ، با هژمونیک، دال‌های فوق، مشروع و مورد تأیید الهی قرار می‌گرفتند. پس با این نظام معنایی خاص بود که طعن مخالفان برای روی آوردن صوفیان به مقامات دنیوی مؤثر نیفتاد.

مهم‌تر از همه با ذکر آیات قرآن، متناسب با اعمال و رفتار خود، بر مشروعیت آن‌ها می‌افزودند، همان‌طور که در متن فوق اشاره به آیه شهادت و شهید فی سبیل الله شده است. در واقع دال‌های مهمی از گفتمان تشیع، به خصوص دال مذهب حقه امامی، که بعداً صوفیان به عنوان محور اصلی گفتارشان قرار دادند، در گفتمان تصوف سیاسی مطرح شد. برای تثبیت معنای آن دال‌ها تلاش‌های متعددی صورت گرفت.

نکته دیگر به ارتباط غیر داخلی طرد شده با غیر خارجی بر می‌گردد. شیخ جنید به عنوان یک غیر داخلی برای جهان‌شاه زمانی که وی از اردبیل طرد شد به سوی رقیب قراقویونلو شتافت یعنی آق قویونلوها. پس غیر خارجی و غیر داخلی طرد شده با هم متحد شدند و به عنوان یک غیر خارجی قوی‌تر مبدل گردیدند. همین امر در پیروزی اوزون حسن آق قویونلو بسیار مؤثر بود. وی توانست به کمک مریدان صفوی بر قراقویونلوها و تیموریان پیروز گردد و آن‌ها را از صحنه قدرت حذف نماید. صوفیان که همان غیر داخلی طرد شده بودند، بار دیگر به اردبیل بازگشتند؛ اما این بار غیریت‌سازی در میان گروه‌های

مسلط رخ داد و صوفیان، رقیب و دشمن آق قویونلوها شدند. در نهایت صوفیان قدرت سیاسی - مذهبی جامعه ایرانی را به دست گرفتند.

خاندان صفوی در زمان جنید، اگرچه در پناه دولتی سنی مذهب بودند، اما شعار مذهب حق امامی را سر می‌دادند و لشکرکشی‌های خود را بر مبنای گسترش مذهب حق امامی و از بین بردن مذهب باطل انجام می‌دادند یا بهانه کفر رقیب را برجسته می‌کردند تا لشکرکشی‌هایشان به نظر دیگران نوعی مشروعیت و مقبولیت یابد. شعار مذهب حق امامی نوعی برجسته‌سازی گفتمان تشیع و تلاش برای حاشیه‌رانی گفتمان تسنن بود. در حالی که زمان شیخ صفی از هیچ مذهب خاصی طرفداری نمی‌شد؛ از این رو در متن فوق دو قطب مثبت و منفی دیده می‌شود که قطب مثبت متن شامل طایفه قدسیه، حضرت سلطان جنید، ارشاد، سلطنت صوری، تقویت دین مصطفوی، مذهب حق امامی مرتضوی، غزوکفار، شهادت و حیات جاودانی است. این نشانه‌ها در متن برجسته نموده که به ما یا همان صفویان (خاندان صفوی) بر می‌گردد.

اما قطب منفی متن که به آنها یا دشمن برمی‌گردد شامل کفار، پادشاه جهان‌شاه، قراقویونلو، توهم زوال ملک، مملکت شروان و ... است. این دال در جهت حاشیه‌رانی رقبای جنید به کار گرفته می‌رفتند.

در متن‌های دیگری بهره‌گیری صفویان از روش برجسته‌سازی خود و حاشیه‌رانی غیر یعنی خود را قطب مثبت و غیر یا دشمن را قطب منفی متن جلوه دادن، بیشتر نمایان می‌شود؛ مانند نوشته‌های روملو که می‌نویسد:

[سلطان جنید] کسان به اطراف و جوانب فرستاده مریدان را طلب نموده در

اندک زمانی دوازده هزار جوان در ظل رایات آن حضرت جمع آمدند؛ بنا بر آن

آن حضرت عنان عزیمت به جانب شروان منعطف گردانید. والی شروان، امیر

خلیل الله (جعل الله علی جهنم مثواه) چون از ورود ملایک وفور واقف گشت

متوهم شده... ۲۰

چون دمیدن صبح سلطنت خاندان صفوی و شکفتن گل مراد دودمان
مصطفوی را مهلتی و مدتی مانده بود، لشکر نکبت اثر شروان بر خیل صوفیان
غالب آمده تیری از شصت بداختری رهایی یافته رشته عمر آن سلطان ولایت
نشان انقطاع پذیرفت. شروان شاه روسیاه به ارتکاب آن فعل عظیم مسکن خود
را در مقر «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى»^{۲۱} مقرر ساخت و قلاده لعنت بر گردن
شومش انداخت.^{۲۲}

این متن بر محور دو قطب ما و آنها استوار است. «ما» قطب مثبت همراه با سلطان
جنید، مریدان، خیل صوفیان، جنود ملایک، دودمان مصطفوی و خاندان صفوی است و
«آنها» قطب منفی متن، همراه با شروان، امیر خلیل الله جعل الله علی جهنم مثواه، لشکر
نکبت اثر شروان، شروان شاه روسیاه و مسکن در مقر فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى است.
این قطبیتی که در متن بین ما و آنها وجود دارد حاصل غیریت‌سازی گفتمان تصوف
سیاسی است که در پی ترسیم مرزهای سیاسی و مذهبی خود و غیر است و در شیوه‌های
نوشتاری مورخان صفوی نمود پیدا کرده است. ریشه این غیریت‌سازی در تناقض میان
صفویه و غیر صفویه نهفته است. به این ترتیب صوفیان، به عبارتی صوفیان صفوی، به
دنبال برجسته‌سازی سیادت خاندان صفوی و سپاهیان (مریدان) آنها هستند؛ از طرف دیگر
قتل و کشتار خاندان صفوی که از دودمان مصطفوی (سادات نبوی) هستند، برجسته
می‌کند. در واقع تقابل خلافت و امامت است که خود را طرفدار امامت و از خاندان علوی
معرفی می‌کند و غیر که همان شروانشاه (امیر خلیل) باشد؛ مانند خلفای نخستین که در
حق امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ ظلم کردند حال امیر خلیل نیز در حق خاندان نموده و جایگاهش را با
کشتن جنید در جهنم قرار داد و در ادامه اشاره به لعنت می‌کند. بعداً در زمان شاه اسماعیل
با عنوان لعن الظالمین به حق اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعلام شد. در متن زیر دو قطبی بودن
آن بیشتر نمایان است.

روملو در مورد حمله سلطان حیدر به شروان می‌نویسد:

پس بار دیگر دشمنان را پراکنده کرد. خود را بر صف ایشان زد و بسیاری از

آن قوم ناپاک را بر خاک هلاک افکند ... در آن اثنا تیری گشاد یافته سبب

انقطاع رشته حیات آن حضرت شده به درجه بلند شهادت فائز گشت ... غازیان

پاک طینت از وقوع این قضیه پرغصه راه فرار اختیار نمودند.^{۲۳}

قزوینی در مورد حمله حیدر به شروان دو قطبیت متن را واضح تر نشان داده است:

جمع کثیری از صوفیان پاک اعتقاد بر درگاه آن خسرو فرشته نهاد مجتمع

گشته به نیت غزای چرکس خاطر همایونش قرار گرفته لوای کشورستان به

صوب ممالک شروان برافراشته فرخ یسا، پسر خلیل حاکم آنجا، که دخترش در

خانه یعقوب بیک بود کس فرستاده التماس مدد کرد و یعقوب را چون دیده

بصیرت سمت و ابیضت عیناه پیدا کرده راه صواب برو پوشیده شد آخر دولتش

بود. جمعی از عساکر خذلان مآثر به سرکردگی سلیمان بیزن به مدد روانه داشت

و بین الفریقین فریق فی الجنه و فریق فی السعیر در ولایت تبرسران اتفاق مصاف

داده نزدیک رسیده بود که حزب شیطان شروان منهزم و پریشان شود از قضا

تیری بر بدن همایون آن ولایت پناه آمده بمتنزهات خلد برین و عرفات ادخلوها

بسلام آمنین فرمودند.^{۲۴}

در متن فوق همانند متن های پیشین بر محور تقابل «ما» و «آنها» نهاده شده است.

قطب ما همراه با غازیان پاک طینت، صوفیان پاک اعتقاد، خسرو فرشته نهاد، راه صواب،

فریق فی الجنه و ولایت پناه بوده و آنها همراه با قوم ناپاک، عساکر خذلان، فریق فی

السعیر و حزب شیطان شروان است. در این متن ها دال غازیان با صوفیان بسیار برجسته

شده است، به طوری که غازیان پاک طینت و صوفیان پاک اعتقاد و فرقه فی الجنه در

مقابل قوم ناپاک، عساکر خذلان، فرقه فی السعیر و حزب شیطان قرار داده است، راه

صواب و درست را راه خود می دانند و راه یعقوب که مخالف راه آنهاست نادرست و انحراف

نشان داده است. در واقع برای گروه مقابل یا رقیب از واژه‌های منفی بهره گرفته‌اند، اما برای گروه خودی از واژه‌های مثبت و نجات دهنده و هدایت کننده یاد می‌کنند.

نکته دیگر در متن دوم اشاره به فرشته نهاد بودن حیدر است که نشان دهنده اعتقاد به وجود غیر طبیعی مرشد کل است؛ یعنی مریدان صفوی، شیخ صوفی خود (مرشد) را خدای گونه اطاعت می‌کردند. پس در اینجا نیز از حیدر به موجودی غیر بشری و انسانی اعتراف می‌کنند. از طرف دیگر مرگ حیدر را قضا و قدر می‌دانند؛ اما مرگ یعقوب آق قویونلو را به کشتن حیدر و زندانی کردن فرزندان وی نسبت می‌دهند؛ به عبارتی دشمنی با خاندان شیخ صفی از جمله حیدر و فرزندانش علت مرگ یعقوب در جوانی بوده است که خاندان خاندان حیدری را محبوب داشته و دشمنی با آنان را ناخوشایند داشته و حتی دشمنان آنها را به عقوبت می‌رساند؛ همان طور که یعقوب از جوانی و سلطنت بهره‌ای نیافت و حتی بوداق، منشی قزوینی، همین نکته را برجسته می‌کند و در حین نوشته خود می‌آورد:

«دشمنی خاندان حیدر سمی است قاتل، لاجرم یعقوب میرزا از عمر و سلطنت بهره ندید و در جوانی و عهد شباب به حسرت رفت ...»^{۲۵}

در جای دیگری بوداق منشی می‌نویسد: «سلطان یعقوب راه صواب گم کرده شاهزاده های صفویه [فرزندان حیدر] را به قلعه اصطخر فرستاده بود ...»^{۲۶}.

شعاری که سعی شده مردم آن را باور و اعتقاد پیدا کنند، همین بود که دشمنی با این خاندان خطرناک است و از طرف غیب دشمنانشان تأدیب و نابود خواهند شد؛ یعنی مورد غضب الهی قرار می‌گیرند. شاید بتوان گفت این شعاری بود که در زمان عباسیان مورد استفاده قرار می‌گرفت. حتی زمانی که هلاکو به بغداد حمله برد عده‌ای به نزد وی رفتند و همین سخن که هر کس با آل بنی عباس درافتد هلاک می‌شود، مطرح کردند. در واقع تقدس بخشیدن به گروهی و اطاعت بی‌چون و چرا نمودن از آنها به علت ترس از هلاکت به علت دشمنی با آن گروه مقدس‌نما، بحث جدیدی نبود، بلکه شعار پیشین عباسیان بود که صفویان در قالب جدیدی مشمول خودشان بیان داشتند.

نشان از اعتقاد به شعار فوق است که مورخان آن دوره، این عقیده را بدین گونه منتقل

نموده‌اند.

اما در مورد راه صواب و درست معتقدند فقط هر کسی به راه صفویان و خاندان صفوی پیش رود و هیچ مخالفتی با آنها نداشته باشد، به راه راست سیر می‌کند؛ یعنی صراط مستقیم صفویان هستند که هر کس از آنها برگردد یا مخالفت نماید، در واقع به گمراهی رفته است.

متن دیگری از اتصال عبودیت و قتال را نشان می‌دهد. خواندمیر می‌نویسد: «سلطان حیدر جلالت آیین بانقیاد امر اقتلواالمشركين، هنگام اعانت توفیق موفق متعال و اجتماع اسباب حرب و قتال، باکفار و اهل ضلاله مقاتله کرده اجر غزا را ضمیمه اجود سایر عبادات می‌گرداند...»^{۲۷}

خواندمیر در ادامه همین بحث اشاره به مجاهدان دین که همان صوفیان منظور است، می‌کند.

خورشاه در مورد پیوند معنویت و سلطنت صوری برای تقویت دین می‌نویسد:

سلطان جنید در خطه بی‌عدیل اردبیل پیرایه اوقات نامی و سرمایه حیات
گرامی را بعد از وظایف عبودیات الهی و شکر نعم نامتناهی به ارشاد و هدایت
طالبان طریق سداد و سالکان سبیل رشاد مصروف می‌گردانید، از برای تقویت
دین قوی قوییم و تمشیت صراط مستقیم میل به سلطنت صوری فرمودند و
میریدان صادق و محبان یک جهت موافق را پیوسته به غزو کفار بی‌دین و کسر
بقاع مشرکین ترغیب و تحریض می‌نمودند.^{۲۸}

در متن‌های فوق علاوه بر دو قطبی بودن آنها که خود را انجام دهنده عبودیات الهی، شکرگزار نعمت‌های بی‌نهایت، ارشاد و هدایت‌کننده، و مقوم و تقویت‌کننده دین معرفی می‌کنند؛ اما قطب آنها را شامل کفار بی‌دین، اهل ضلال و گمراهی و مشرکان نشان می‌دهند. در متن دوم هدف از سلطنت صوری را برای تقویت دین می‌داند؛ به عبارتی دال این برای مشروعیت‌دهی به قدرت دنیوی و جنگ‌های متعدد آنها (صفویان) کاربرد فوق -

العاده داشت.

در حقیقت صوفیان به نام تقویت دین، شروع به افزودن دال‌های سیاسی و نظامی به مفصل‌بندی پیشین گفتمان تصوف دینی نمودند و آن عمل را بسیاری درست و برحق جلوه دادند؛ اما گروه رقیب را گروهی بی دین و مشرک قلمداد کردند که به علت ضررشان بر اسلام و دیانت از صحنه قدرت سیاسی باید حذف شوند. پس با افزودن دال‌های غزا (جهاد)، غازیان (مجاهدان، قزلباش) و سلطنت صوری به مفصل‌بندی قبل (تصوف دینی) نوعی تحولات در گفتمان تصوف دینی به وجود آمد و برخی از دال‌های پیشین مانند خرجه پوشی، زهد و ریاضت، خلوت‌گزینی و خانقاه و ... در حاشیه قرار گرفت، به طوری که در متن‌های مربوط به زمان جنید و حیدر از این نشانه‌ها بسیار اندک به کار رفته است. همین نشان از بی‌اهمیتی و بی‌توجهی به این دال‌هاست که دیگر کاربرد پیشین را ندارند؛ پس در عوض آنها، دال‌های نو با کاربرد فراوان در آن زمان به کار گرفته شد و در متن‌های دوره جنید و حیدر به وفور دیده می‌شود. در حالی که متن‌های زمان شیخ صفی همان دال‌های طرد شده در زمان جنید و حیدر بسیار برجسته بودند و کارایی فراوانی نیز در جذب مریدان داشتند. پس در هر زمان با توجه به موقعیت سیاسی - مذهبی آن دوره نظام معنایی و نوع مفصل‌بندی و همین‌طور نشانه‌های به کار گرفته شده متفاوت بوده است.

این تغییر و تحولات گفتمان تصوف دینی به سیاسی، ناشی از غیریت‌سازی این گفتمان بود که برای مقابله با غیر یا دشمن هر بار دالی متناسب برای طرد و حاشیه راندن غیر و هم برای تثبیت نظام معنایی گفتمان خودی به مفصل‌بندی‌اش اضافه کرد. تحولات مزبور تا زمانی که گفتمان صوفی مسلک بتواند معانی جدید را خلق کند و نشانه‌های جذاب و کارآمد را به میدان گفتمانی‌اش بکشد، می‌تواند بر افکار و اعمال سوژه‌ها مسلط شود و به آنها هویت بخشد؛ ولی آنگاه که از خلق معانی نو بازماند و به نوعی انسداد و انجماد معنایی برسد، در این موقع ساختارشکنی آن گفتمان آغاز می‌شود. گفتمان تصوف اگرچه تغییراتی در میان خود به وجود آورد، اما با خلق معانی جدید توانست علاوه بر حفظ

هژمونی خود، نفوذش را نیز بر افکار سوژه‌ها حفظ و حتی گسترده‌تر نماید؛ ولی گفتمان‌های رقیب آنها، به ویژه آق قویونلو به نوعی انسداد و انجماد معنایی رسیده بودند و نتوانستند در مقابل خلق معانی جدید متعدد صوفیان دوام آورند. پس نتیجه آن به ساختارشکنی گفتمان تسنن در ایران انجامید و سقوط و طرد و حذف کامل دولت‌های سنی مذهب را به دنبال داشت.

برای واضح‌تر شدن تحلیل گفتمان تحول تصوف مذهبی به سیاسی بهتر است به برخی از متن‌های مورخان مخالف با صوفیان اشاره شود که چگونه گروه رقیب نیز تلاش نمود تا گفتمان دشمن خود را ساختارشکنی کند. از جمله این مورخان فضل الله بن روزبهان خنجی است. وی می‌نویسد:

از ستم اولاد چنگیز، مدت‌ها ممالک ایران اسیر فتنه و خون‌ریز بود و بنای رفیع خلافت منظمس و آثار شریعت پروری بالکلیه مندرس گشت. تا به امداد الطاف الهی از مشرق تبار با اعتبار پادشاه اوغوز دولتی فیروز طالع شد و از کوکب دری بایندری نور اقبال در صفحات عالم لامع گشت. نور خلافت که در مغرب بیت حسن تواری یافته بود ...، باز بر عالم تافته است و کهن پیر روزگار جوهر [گوهر] تمین عدالت و تربیت دین راکه در ظلمات سواد آل عباس گم کرده بود، در روز سفید اقبال جدید آق قویونلو باز یافته.^{۲۹}

فضل الله بن روزبهان در متن فوق دو قطب ما و آنها را شکل داده است که ما را همراه خلافت، آل عباس، آق قویونلو، الطاف الهی و عدالت معرفی نموده، اما آنها را همراه اولاد چنگیز، فتنه، خون‌ریز و بی‌عدالتی نشان داده است. در واقع ما بعد مثبت متن است که در غیریت با آنها که بعد منفی متن است، می‌باشند. در متن فوق به دنبال برجسته نمودن مهم‌ترین دال گفتمان تسنن یعنی خلافت است؛ به عبارتی احیای دوباره این دال می‌باشند. در سایه احیای این دال بلکه همان دال مرکزی گفتمان مزبور بود که دیگر دال‌ها می‌توانستند انتظام و انسجام یابند و بار دیگر

مفصل‌بندی جدیدی شکل دهند، هرچند موفقیتی قابل توجه حاصل نیامد. پس رقبای صوفیان در مقابل دال امامت، دال دیگری که همان خلافت است برجسته می‌کنند. بعد از قیام جنید و حیدر و لشکرکشی‌های متعدد آنها، دولت سنی مذهب آق قویونلو به طور جدی سعی در سرکوب آنها نمود. سلطان یعقوب آق قویونلو از حاشیه‌رانی سخت‌افزاری چون کمک به شروانیان در قتل حیدر و حبس فرزندان حیدر سعی نمود گفتمان خودی را برجسته کند. برخی مورخان و عالمان سنی مذهب نیز با حاشیه‌رانی نرم‌افزاری چون نوشتن کتاب، نامه و فتوا همان عمل را در طرد غیر یا دشمن نمودند. فضل الله برای ساختارشکنی دال سلطنت صوری تصوف سیاسی، سلطان جنید و حیدر را مورد طعن قرار داده است و با تعبیر منفی از آنها و مریدانشان یاد می‌کند. وی می‌نویسد:

چون این نواله به شیخ جنید والد شیخ حیدر حواله شد، سیرت اجداد را تغییر داد و مرغ و سوساس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت‌داری نهاد، لاجرم در فضای سودا پروازها می‌کرد و باز فکرت را جهت صید مملکت، هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می‌فکند ... به سوی طبرسران شتافت و طایفه‌ای از مردم آنجا را اغوا و اغرا کرده با خود بیرون آورد و با سلطان یا اعظم مملکت پناه امیرخلیل ... به مخالفت و عصیان مجاهرت نمود و لشکرها آراسته قصد محاربت و تسخیر بلاد و تعذیب عباد فرمود.^{۳۰}

همین نویسنده در جای دیگر در مورد مریدان شیخ جنید و حیدر می‌نویسد: جهال روم که زمره ضلال و جنود شیاطین خیال بودند ... خود را مستحق عقوبت و نکال‌هاویه کردند.^{۳۱}

و چون سکون او [حیدر] در خطه اردبیل بود عزای کفار را وسیله اندازی مسلمانان کرد از هر طرف خلقی بسیار از مردم روم و تالش و سیاه کوه در

موکبش مجتمع گشته. گویند همگان او را معبود خویش می‌دانستند و از وظایف نماز 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 ... ۳۲

در متن‌های فوق به دنبال ساختارشکنی دال‌های مرشد و مرید است، به طوری که مریدان جنید و خود جنید و حیدر را مورد طعن قرار می‌دهد و با لحن بسیار منفی از آنها یاد می‌کند. در واقع دو گروه بر این متن‌ها ترسیم شده است، یک گروه شیوخ صوفی با مریدانشان که با این تعبیر به کار رفته‌اند: جهال روم، جنود شیاطین، زمره ضلال، مستحق عقوبت، نکال هاویه، اعراض از وظایف نماز و عبادات، حیدر قبله و مسجود صوفیان، اباحت دین، قواعد شریعت خرمیان بابکی، هوای مملکت‌داری، اغوا و اغرا، تغذیب عباد و تسخیر بلاد.

اما گروه مقابل که گروه خودی است با تعابیری از قبیل سلطان اعظم، امیرخلیل، انجام وظایف نماز و عبادت یاد می‌کند.

نویسنده به دنبال این است که عمل و فعل حیدر و جنید به همراه مریدانشان را مخالف دین و نوعی قدرت طلبی جلوه دهد؛ یعنی صوفیان به بهانه غزای کفار باعث آزار و اذیت مسلمانان شده‌اند و همین غزای کفار وسیله‌ای برای فریب مردم شده است، به همین دلیل مردم اطراف جنید و حیدر جمع شده‌اند. از طرفی دیگر مریدان صوفی نیز افرادی نادان و گمراه جلوه گر شده که شیخ خود را قبله و مسجود خود ساخته‌اند؛ یعنی او را خدای خود پنداشته‌اند و وظایف عبادی خود را رها نموده‌اند. از طرف دیگر شیخ آنها دین اباحی‌گری و شریعت خرمیان بابکی را در میانشان ترویج داده است. با این عبارات صوفیان را دور از دین اسلام و ایجاد کننده انحرافات در دین معرفی می‌کند. همه این تلاش‌ها برای از بین بردن نفوذ صوفیان و شیوخ آنهاست.

در واقع هر کدام از گروه‌های متخاصم سعی می‌کند خود را بر حق نشان دهد و گروه

دیگر را ناحق و باطل اعلام دارد. همین روند در نوشته‌های مورخان دو گروه متخصص صوفیان و حکومت آق قویونلوها در زمان حیدر به وضوح دیده می‌شود و هر گروه در صدد برجسته کردن نقاط مثبت خود و نقاط منفی گروه رقیب و همین طور حاشیه راندن نقاط منفی خود و نقاط مثبت غیر یا دشمن است. به دلیل محدودیت در این نوشته به همین مقدار اکتفا می‌شود که رقابت‌های گروه‌های متخصص و غیریت‌سازی آنان چگونه در نوشته‌های آنها نیز موثر است و جهت‌گیری متن‌ها و ذهنیت مورخ در آن فضاها چگونه شکل می‌گیرد؛ به عبارتی ذهنیت مورخ و نوشته‌های وی حاصل همان فضای گفتمانی به وجود آمده است که بروز می‌یابد.

بنابراین خاندان صفوی از شیخ صفی با یک تصوف مذهبی شروع به فعالیت کردند و به مرور زمان و موقعیت‌های سیاسی - اجتماعی حاکم، روش خود را تغییر دادند و با ورود دال‌هایی نو به مفصل‌بندی گفتمان تصوف مذهبی، به سوی سیاسی شدن رفتند و سرانجام در زمان شیخ جنید و حیدر یک گفتمان تصوف سیاسی شکل گرفت که مبنای اصلی شکل‌گیری دولت صفوی شدند.

پی‌نوشت‌ها

1. Ernesto Laclau, and Chantal Mouffe, ,Hegemony and Socialist struty, first published, London: vrso, 1985, page105.

۲. سیدعلی اصغر سلطانی، قدرت، گفتمان و زبان (تهران: نی، ۱۳۸۴) ص ۷۶ - ۷۷.

۳. همان، ص ۸۲ - ۸۳.

۴. همان، ص ۹۳ - ۹۴.

۵. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ج ۴ (تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۵۲) ص ۴۱۸.

۶. منوچهر، مرتضوی، مسائل عصر ایلیخانان (تهران: آگاه، ۱۳۷۰) ص ۳۳۰ (متن نامه بیان شده

است).

۷. خواندمیر، همان.

۸. قاضی احمد، غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، به همت مجتبی مینوی (تهران: حافظ،

۱۳۴۳) ص ۲۶۰ و ۲۵۹.

۹. سیدعلی اصغر سلطانی، پیشین، ص ۱۴۱.

۱۰. خواندمیر، پیشین، ص ۴۲۱ - ۴۲۳.

۱۱. میشل و م. مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم (تهران:

گستره، ۱۳۸۶) ص ۱۲۹.

۱۲. میرزا سمعی، تذکرة الملوك، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ دوم (تهران: چاپخانه

سپهر، ۱۳۶۸) ص ۲۴۲.

۱۳. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ نهم (تهران: نشر

مرکزی، ۱۳۸۰) ص ۱۵.

۱۴. حسن بیگ روملو، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۲، چاپ اول (تهران: اساطیر، ۱۳۸۴) ص ۶۰۲.
۱۵. علیاصغر سلطانی، همان، ص ۱۵۶.
۱۶. خواندمیر، پیشین، ص ۴۱۸.
۱۷. منوچهر، مرتضوی، پیشین، ص ۳۱۸.
۱۸. بقره (۲) آیه ۵۴.
۱۹. یحیی بن عبداللطیف حسینی قزوینی، *لب التواریخ* (تهران: موسسه خاور، ۱۳۱۴) ص ۲۶۹.
۲۰. حسن بیگ، روملو، پیشین، ص ۶۰۲ - ۶۰۳.
۲۱. *نازعات* (۷۹) آیه ۳۹.
۲۲. روملو، همان، ص ۶۰۴.
۲۳. همان، ص ۸۶۸ - ۸۶۹.
۲۴. قاضی احمد، غفاری قزوینی، پیشین، ص ۲۶۲.
۲۵. بوداق منشی قزوینی، *جواهر الاخبار* (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا سال ۹۸۴ ق)، به تصحیح محسن بهرام نژاد (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۸)، ص ۱۱۰.
۲۶. همان، ص ۹۴.
۲۷. امیر محمود خواندمیر، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی* (ذیل تاریخ حبیب السیر)، تصحیح محمد علی جراحی (تهران: گسترده، ۱۳۷۰)، ص ۳۱.
۲۸. ابن قباد حسینی خورشاه، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تصحیح محمد رضا نصیری و کوئیچی مانه دار (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹)، ص ۱.
۲۹. ابن روزبهان خنجی اصفهانی، فضل الله، *تاریخ عالم آرای امینی* (شرح حکمرانی سلاطین آق قویونلو و ظهور صوفیان)، تصحیح محمد اکبر عشیق (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲)، ص ۲۲.
۳۰. همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۲.
۳۱. همان، ص ۲۶۴.



پروژه شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی