

دوفصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال ۱۱، شماره ۳۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ (صص ۱۱۵-۱۳۶)

چگونگی مهاجرت صوفیان ایرانی به شبه‌قاره در عصر صفوی

مهدی فیضی سخا^۱

چکیده

با تشکیل حکومت صفوی، به دلایل مختلف سیاسی، اجتماعی و مذهبی، نخبگان زیادی از جامعه ایرانی نظیر پیروان طریقت‌های صوفیانه، مجبور به جلائی وطن و مهاجرت به سایر مناطق جهان اسلام و به‌ویژه هند شدند. در واقع شرایط خاص به‌وجودآمده در اجتماع ایرانی عصر صفوی، مانند حضور علمای شیعه مهاجر از برخی مناطق جهان اسلام در ایران و اختلافات اندیشه‌ای و فکری ایشان همراه با انتقادات شدید از صوفی‌گری از یک طرف و از طرف دیگر، بروز اختلافات میان پادشاهی صفوی و صوفیانی که علی‌رغم حمایت بلندمدت از صوفیان، در این مقطع به رقبای ایشان تبدیل شده‌بودند، زمینه‌های تضعیف و افول تصوف را در این دوره زمانی در ایران فراهم کرد. در واقع طریقت صفویه در این تغییر رویکرد از تشیع صوفیانه، به تشیع فقاهتی تبدیل وضعیت پیدا کرد و در نتیجه بسیاری از طریقت‌های صوفیانه دیگر، قربانی این چرخش عقیدتی شدند. به موازات این وضعیت، شرایط مناسب موجود در شبه‌قاره به‌خصوص تساهل مذهبی و حمایت‌های مادی و معنوی حکومت‌های این منطقه، از جمله گورکانیان و نیز سلاطین برخی حکومت‌های منطقه‌ای مهاجران، مسبب مهاجرت گسترده بسیاری از نخبگان صوفی‌مسلك ایرانی به این منطقه شد. این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال برآمده است که در دوره صفوی، چه عواملی در انگیزش مهاجرت طریقت‌های صوفیه از ایران دخیل بوده‌است؟

واژه‌های کلیدی: مهاجرت، طریقت‌های صوفیه، صوفیان، شبه‌قاره هند.

.Feizisakha@sjau.ac.ir

۱- استادیار تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی

۱- مقدمه

مهاجرت به معنای جابه‌جایی مردم از مکانی به مکانی دیگر، برای دسترسی به عناصر زیستی بهتر است؛ بنابراین براساس تئوری‌های مرتبط با مسأله مهاجرت، مهاجرت‌ها با توجه به دو مؤلفه انجام می‌شود؛ یکی عوامل رانده‌شدن از مبدأ یا عوامل درونی و دیگری عوامل جذب‌کننده در مقصد یا عوامل بیرونی. در واقع این دو مؤلفه در یک فرایند منتهی به مهاجرت دست‌به‌دست هم داده و علت تحریک و انگیزش افراد برای مهاجرت را فراهم می‌آورند. بر این مبنا مهاجران معمولاً با هدف دورشدن از عوامل درونی نظیر مسائل سیاسی و کمبود امنیت و... اقدام به مهاجرت می‌کنند. در کنار این می‌توان مهم‌ترین عناصر در میان عوامل دوم مهاجرت را آزادی‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و نیز منافع اقتصادی مقصد مهاجرت دانست؛ در این ارتباط باید به مهاجرت‌های متعدد تاریخی در جامعه ایرانی اشاره کرد که در مقاطع مختلفی از تاریخ ایران اتفاق افتاده است. برپایه این رویکرد، مقاله حاضر به مهاجرت‌های برخی طبقات اجتماع ایرانی، با انگاره‌های صوفیانه در عصر صفوی پرداخته که با توجه به تئوری مطرح‌شده در فوق، عوامل درونی و بیرونی موجود در این مقطع زمانی، به گسترش آن دامن زده است. درحقیقت تشکیل حکومت صفوی و مسائل به‌وجودآمده ناشی از این موجودیت سیاسی جدید موجب شد که شرایط زیست‌اجتماعی مناسب عوامل درونی - برای برخی از گروه‌های اجتماعی نظیر صوفیان، از بین رفته و به‌همین دلیل، این گروه‌ها برای به‌دست‌آوردن شرایط زیست‌اجتماعی مناسب، به دیگر مناطق خارج از جغرافیای سیاسی ایران نظر داشته باشند و همان‌گونه که تبیین شود، در این مقطع زمانی سرزمین هند از ویژگی‌ها و عوامل بیرونی منحصربه‌فردی برخوردار بوده و زمینه جذب بسیاری از مهاجران ایرانی را فراهم آورده است.

۱-۱- بیان مسأله و سؤالات تحقیق

با توجه به موضوع نوشتار حاضر، سؤال اصلی مطرح‌شده این است که در دوره صفوی، چه عواملی در انگیزش مهاجرت طریقت‌های صوفیه از ایران دخیل بوده است؟ و در ارتباط با آن، این فرضیه ارائه شده است که عوامل دورکننده مبدأ و عوامل جذب‌کننده مقصد در شکل‌گیری مهاجرت پیروان این طریقت‌ها مؤثر واقع شده است.

۲-۱- اهداف و ضرورت تحقیق

مهاجرت‌های گسترده صوفیان و هواداران طریقت‌های متصوفه ایرانی به هند در دوره صفوی که تساهل مذهبی و حمایت‌های مادی و معنوی حکومت‌های این منطقه، از جمله گورکانیان و نیز سلاطین برخی حکومت‌های منطقه‌ای در تحقق آن نقش بسزایی داشته‌است، از حوادث مهمی است که با روشن شدن ماهیت آن ابهامات زیادی از چهره آن زدوده خواهد شد. این موضوع علی‌رغم بررسی‌هایی که در عرصه‌های مختلف حضور ایرانیان در شبه‌قاره در این مقطع زمانی توسط محققان صورت گرفته، تقریباً مغفول واقع شده‌است؛ بنابراین در این نوشتار با هدف برطرف کردن ابهامات موجود در این زمینه، جنبه‌های مختلف این مهاجرت مورد بررسی قرار گرفته‌است.

۳-۱- روش تفصیلی تحقیق

روش تحقیق این نوشتار با توجه به ماهیت موضوع، توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است که با بهره‌گیری از منابع لازم تلاش شده‌است، دلایل اصلی این رخداد تاریخی در دوره صفوی مورد بررسی قرار گیرد.

۴-۱- پیشینه تحقیق

درباره سوابق تحقیق باید اشاره شود که تاکنون تحقیق مستقلی در این زمینه صورت نگرفته‌است و فقط در برخی نوشته‌ها، نظیر مقاله «مهاجرت ایرانیان به هند»، نوشته نرگس جابری‌نسب که نویسنده وجود نعمت‌های طبیعی و ثروت، از یک سو و از سوی دیگر، وجود پیوندهای فرهنگی و اجتماعی بین دو سرزمین را از عوامل اصلی مهاجرت‌های صورت گرفته به شبه‌قاره دانسته‌است؛ همچنین، در مقاله «نقش ایرانیان در ترویج تشیع در هند»، اثر سمیه ربیعی که در آن اندیشمندان متعددی را معرفی کرده‌است و اعتقاد دارد که ایشان در گسترش و پیشرفت تشیع در هند نقش مؤثری داشته‌اند؛ علاوه بر این، مقاله «بررسی جریان تصوف در شبه‌قاره هند»، نوشته سیدمهدی طاهری است که مؤلف برای جریان‌های صوفیه در گسترش اسلام در میان کشورهای شبه‌قاره، نقش مهمی قائل شده‌است.

۲- تصوف صفویه

عصر صفویه یکی از تأمل‌برانگیزترین دوره‌های تاریخ ایران به‌شمار می‌آید و چگونگی شکل‌گیری

این حکومت در قالب یک دولت صوفی-شیعی، از پرجاذبه‌ترین فصول تاریخ ایران دوره اسلامی است. در واقع حامیان این طریقت با تلاش‌های طولانی مدت توانستند حکومتی را روی کار آورند که تا حد زیادی باعث تجدید هویت ایرانی-اسلامی شود. در این شرایط و در پی تحولات مستمری که در رویکردهای طریقت‌های صوفیه به‌خصوص بعد از دوره مغول به‌وجود آمد، به‌تدریج انگاره کسب قدرت سیاسی، وجه غالب رویکرد بسیاری از این طریقت‌ها، نظیر سرداران، مشعشعیان و صفویان شد که از این میان، طریقت صفویه در عملی کردن این انگاره‌ها، از موفق‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آید. در واقع این طریقت‌ها در سیر تطور خود از یک جریان طریقتی صوفیانه، به سمت یک رویکرد پرتکاپوی مذهبی، نظامی و سیاسی، تغییراتی اساسی را پشت سر گذاشتند که می‌توان مهم‌ترین آن را دگرگون‌شدن جایگاه مرشد کامل طریقت دانست؛ زیرا که در نتیجه این تغییر رویکردها، رهبری طریقت و ریاست دنیوی این گرایش‌ها درهم‌تنیده شد؛ از این رو، صفویان نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین این طریقت‌ها، از نتایج این تطورات بی‌نصیب نماند و حتی بیشترین تأثیرپذیری را از این تغییرات تجربه کردند؛ بدین ترتیب که مرشدان این طریقت، به‌خصوص جنید، حیدر و اسماعیل، با استفاده از دو عامل تصوف و تشیع و نیز با بهره‌گیری از گرایش‌ها، مریدانی را به‌ویژه از طوایف قزلباش گرد آورده و با بهره‌مندی از نیروی عظیم ایشان، حکومت صفوی را پایه‌گذاری کردند؛ ولی به علل متعدد و به‌تدریج، از پیشینه طریقتی خود فاصله گرفتند و کوشیدند تا با تأکید بر عنصر دیگری، یعنی تشیع، قدرت خود را تثبیت کنند؛ بنابراین با پیروزی نهضت صفویه و شکل‌گیری حکومت مقتدری که از دل این نهضت برآمد، تصوف ایرانی وارد مرحله جدیدی از تاریخ خود شد؛ درحقیقت، این طریقت در این روند طولانی‌مدت توانست تشیع را در ایران، مذهب رسمی نهاد سیاسی و اجتماعی کرده و آن را از شکل عقیدتی محض خارج کند. بر این اساس باید توجه داشت که درون‌مایه ساختار این حکومت که ماحصل تلاش‌های دیرزمان طریقت صوفیانه صفویه است، ملغمه‌ای از نگره‌های صوفیانه و شیعیانه است که درهم‌تنیدگی زیادی با هم داشته و در نهایت، موجبات غلبه شریعت بر طریقت را فراهم آورده است؛ به عبارت دیگر، صفویان پس از گذار از مرحله طریقت و نهضت و موفقیت در تشکیل حکومت سیاسی، وارد مرحله تشیع فقه‌ای شدند که در این مرحله، قدرت گرفتن فقها از جمله عوامل مهم تضعیف تصوف بوده است؛ زیرا که ایشان، اندیشه‌ها و

باورهای صوفیان طریقت صفویه را برنمی‌تابیدند و همان‌گونه که ذکر شد، بر اعتقادات و آیین‌هایی که به‌نظر آن‌ها نادرست و بدعت‌آمیز بود، ردیه می‌نوشتند.

۱-۲- انحطاط طریقت صوفیه صفویه (عوامل درونی مهاجرت)

قدرت‌یابی سیاسی صفویه را باید سرآغاز انحطاط تصوف این طریقت به‌حساب آورد. دنیاگرایی افراطی و خشونت در برابر مخالفان که با روح تصوف ناسازگار بود، نام‌نیک‌ی را که صوفیان بزرگ و طریقت‌های برجسته صفویه در طی سده‌ها رقم‌زده بودند، به‌تدریج زیر سؤال برد. صوفیان صفویه پس از استقرار این حکومت، خود را شریک در قدرت می‌دانستند؛ از این‌رو به‌نظر می‌رسد که از موقعیت به‌وجودآمده بسیار سوءاستفاده کردند؛ به‌خصوص که بتوجه به نوشته‌های اسکندریک منشی، حضور گسترده هرکدام از این فرقه‌ها و بعضاً به‌قدرت‌رسیدن ایشان در برخی مناطق کشور، به‌عنوان پاداشی بر همکاری با طریقت صوفیه صفویه به‌شمار می‌آمد (اسکندریک منشی، ۱۳۷۷: ۱۲۲)؛ بنابراین از همان ابتدای حیات سیاسی این طریقت، براساس این اصل که خودکامگان هیچ شریکی را برای خود در قدرت قابل‌تحمل نمی‌دانند، میان پادشاه به‌عنوان مرشد کامل طریقت صفویه و صوفیان، موضعی پرچالش پدیدار شد؛ از این‌رو، مرشد کامل به پادشاهی مستبد حکومت صفویه، تبدیل‌وضعیت پیدا کرد و با بهره‌گیری از ابزارها و روش‌های گوناگون، درصدد تضعیف و حذف این شریک ناخواسته برآمد. درواقع، رقابت‌های درون حاکمیتی صوفیان و خطر بالقوه‌ای که شاهان این سلسله همواره از جانب گروه‌های متغذ صوفیان طریقت و امرای قدرتمند آن احساس می‌کردند، آنان را واداشت تا با تدبیر راهکارهایی از نفوذ ایشان بکاهند؛ زیرا صوفیان که خود با استفاده از روابط مریدی و مرادی، به‌عنوان یک اصل در نگره‌های طریقت‌های صوفیانه، موفق به تشکیل حکومت شده بودند؛ همواره با بدبینی دیگر طریقت‌ها را نیز دارای نیروی بالقوه برای انجام چنین قیام‌هایی می‌دانستند و نسبت به این خطر هشیار بودند؛ از این‌رو به‌انحاء مختلف، از سرکوب و تضعیف طریقت‌های صوفیه استقبال می‌کردند (فلسفی، ۱۳۴۷: ۱۸۳).

از طرف دیگر، انحطاط اخلاقی و دنیامداری صوفیان، زمینه‌های لازم را برای طرد و درنهایت سرکوب ایشان فراهم آورد و موقعیتشان را به جایی رسانید که در بسیاری از مواقع با ایشان با خشونت و حقارت برخورد شده و نیز در مواردی به نفی‌بلد و قتلشان منجر شده است (براوون، ۱۳۶۹، ج ۴: ۲۰). به‌نظر می‌رسد، برخی از اقدامات خشونت‌آمیز شاه اسماعیل، نظیر نبش قبر جامی، صوفی نقشبندی، ابواسحاق کازرونی و عین‌القضات همدانی، از این رویکرد نشأت گرفته باشد.

«جناب شاه‌اسماعیل به خانقاه‌های مشایخ اهل سنت که می‌رسیدند، خراب می‌کردند» (شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۸۳). درحقیقت، قزلباشان حامی طریقت و درنهایت سلطنت صفوی، از چنان نفوذ و قدرتی برخوردار شده‌بودند که از همان ابتدای تشکیل حکومت سیاسی، پادشاهی صفوی درصدد برآمد با بازتعریف برخی مناصب، قدرت ایشان را محدود کند. در این خصوص، سیوری معتقد است که منشأ تصمیم شاه‌اسماعیل در انتصاب ایرانیان به مقام وکالت، تشویش وی از قدرت امیران قزلباش بوده‌است (سیوری، ۱۳۸۸: ۳۷)؛ موضوعی که به‌عنوان مسأله‌ای اساسی، از دوره شاه‌طهماسب - که قزلباشان توانستند با تضعیف سایر عناصر قدرت در عرصه‌های مختلف، اعمال نفوذ کنند - بسیار بیشتر خودنمایی می‌کند. درواقع، قزلباشان در این دوره بیش‌ازپیش بر امور حکمروایی تسلط یافتند (باستانی‌پاریزی، ۱۳۷۸: ۲۶) و مهم‌ترین مقامات مملکتی را در اختیار گرفتند (هیتس، ۱۳۷۱: ۴۵). این مسأله در دوره حکومت اسماعیل دوم و محمد خدابنده، به دلایل مختلف ازجمله، کوتاهی عمر حکومت اسماعیل و ضعف محمدخدابنده شدت بیشتری داشت؛ به‌طوری که شاه و دربار صفوی ابزار دست ایشان قرار گرفتند (بیانی، ۱۳۷۸: ۸۲)؛ ولی با روی‌کارآمدن شاه‌عباس اول و پیش‌گرفتن سیاست‌های تمرکززا در عرصه‌های مختلف، بسیاری از سرکردگان قزلباش از میان برداشته شدند و بسیاری نیز که مناصب حساسی در اختیار داشتند، برکنار شدند (کمپفر، ۱۳۶۳: ۸۸). پس از دوره شاه‌عباس نیز روند تنزل موقعیت قزلباش‌های صوفی مسلک ادامه پیدا کرد و به‌خصوص در زمان شاه‌صفی و عباس دوم، از اتکاء ارکان حکومت به قزلباش‌ها بسیار کاسته شد و چالش‌های دوره‌های ابتدایی صوفیان و قزلباش‌ها به میزان زیادی از بین رفت (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۰۲)؛ به‌طوری که اولین و مهم‌ترین رکن قدرت طریقت صفوی دچار انحطاط و افول شد و این روند تا پایان دوره صفوی ادامه پیدا کرد.

با بررسی‌های صورت‌گرفته می‌توان عوامل مختلفی را در به‌وجودآمدن این انحطاط دخیل دانست که در یک تقسیم‌بندی کلی عبارت‌است از: ۱- تبدیل شدن صوفیان صفویه به‌عنوان رقیبی برای پادشاهی صفوی، ۲- نفوذ روزافزون فقهای شیعه و مخالفت ایشان با صوفی‌گری، ۳- رواج فسق و فجور افراطی در میان صوفیان طریقت‌های مختلف حامی صوفیان، ۴- انحصارطلبی صوفیان صفویه که به‌خصوص در طرد دیگر سلسله‌های صوفی می‌کوشیدند.

البته باید به این نکته مهم توجه داشت که صوفیانی بودند که فارغ از رقابت و داعیه قدرت‌طلبی بوده و در نتیجه مورد احترام پادشاهی صفوی قرار می‌گرفتند؛ به‌عنوان نمونه‌هایی

از این دست می‌توان به رویکردهای طریقت ذهبیه اشاره کرد که روابط حسنه‌ای با صفویان و نیز فقهای حاضر در ساختار قدرت ایشان داشتند (حاجیان‌پور، ۱۳۹۵: ۳۰). باوجود چنین رویکردی است که شاه‌اسماعیل در شیراز با شیخ محمد لاهیجی مؤلف «شرح‌گلشن‌راز» دیدار می‌کند و همچنین، شاه‌عباس دوم ملاقات‌هایی با درویش صالح لبنانی دارد؛ بر این اساس، مشخص می‌شود که مخالفت با صوفیه از طرف پادشاهی صفوی در بسیاری از مقاطع، فاقد بنیان نظری بوده و فقط جنبه رقیب‌زدایی داشته‌است؛ در نتیجه با بروز این شرایط، کسانی که به تصوف حقیقی تعلق خاطر داشتند و از اوضاع زمانه خود می‌نالیدند، در پی حل مشکلات به‌وجود آمده مجبور به پی‌گرفتن یکی از دو راه حل زیر برمی‌آمدند؛ بدین ترتیب که یا از ایران مهاجرت می‌کردند و به‌خصوص به شبه‌قاره می‌رفتند یا اینکه در ایران می‌ماندند و دم فرومی‌بستند و گاهی در موضع‌گیری جدید، تبری خود را از تصوف مرسوم ابراز می‌کردند و در دفاع از تصوفی که آن را منافی با شرع نمی‌دانستند، تلاش می‌کردند؛ البته در مقابل این شرایط، برخی از طریقت‌ها در برهه‌هایی عکس‌العمل نشان داده و اعتراض خود را نسبت به وضع موجود ابراز می‌کردند؛ به‌عنوان مثال، جنبش صوفیانه‌ای که در اعتراض به چگونگی انتخاب جانشین شاه‌طهماسب اتفاق افتاد و حکومت صفوی را با چالش‌هایی مواجه کرد (هدایت، ۱۳۸۵: ۳۷۵)؛ همچنین قیام درویش خسرو، صوفی نقطوی، و ظهور سیدمحمد از صوفیان قادریه که حتی نشانه‌هایی از ادعای مهدویت را می‌توان در آن ملاحظه کرد (اسکندریک منشی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۷۱). در قیام درویش‌رضا نیز که در سال ۱۰۴۱ قمری اتفاق افتاد، خواسته‌های صوفیانه فراوانی را می‌توان ملاحظه کرد که نشان از عطف توجه این طریقت‌ها به واقعیت‌های موجود در جامعه این عصر است (قزوینی، ۱۳۶۷: ۴۵). این موضوع از چنان اهمیتی برخوردار بود که حتی در زمان شاه‌عباس دوم، طریقت‌های صوفیه فشارهای زیادی را به وی وارد آوردند تا پادشاه صفوی به راه صوفیانه اجدادش پایبند بماند.

۲-۲- علما و فقهای منتقد طریقت‌های صوفیه (عوامل دورنی)

انتخاب تشیع به‌عنوان مذهب رسمی در ایران و کوشش صوفیان در سازمان‌دادن به تشکیلات مذهبی، آغاز دوره جدیدی در ارتقاء جایگاه روحانیت شیعه است؛ به‌طوری که برای نخستین‌بار در تاریخ سیاسی تشیع، فقهای شیعه به کانون قدرت راه یافتند. در واقع مشارکت فقها در حکومت صفوی در ابعاد گوناگون، هم در حوزه اندیشه و هم در حوزه عمل سیاسی، بر فقه سیاسی شیعه تأثیرات عمیقی بر جای گذاشت؛ به‌عبارت دیگر، با ورود علمای شیعه به ایران از سایر نقاط جهان

اسلام، نظیر جبل‌عامل (فرهانی‌منفرد، ۸۵:۱۳۷۵؛ میراحمدی، ۵۴:۱۳۶۹) و بحرین (صفت‌گل، ۲۲۲:۱۳۸۳)، گفتمان فقه شیعی به‌عنوان رقیبی جدی در برابر طریقت‌های صوفیانه ظهور کرد و به تدریج به گفتمان غالب ساختار سیاسی و مذهبی صفویان تبدیل شد؛ از این‌رو یکی از دلایل اصلی بهره‌گیری پادشاهی صفوی از حضور فقها در ساختار حکومتی جدید را باید در راستای تلاش ایشان در جهت محدود کردن و از میان بردن قدرت صوفیان دانست. در نتیجه این مشارکت، به تدریج تشیع از اقلیت به اکثریت تبدیل شد و نقش فقها در قانونگذاری که پیشتر از این جنبه عرفی داشت، بر مبنای احکام مذهب شیعه متحول شد. درحقیقت از بین رفتن مشروعیت مذهب تسنن و نیاز کشور به یک ایدئولوژی منسجم (نجفی، ۵۱:۱۳۸۸) و همچنین فقدان ظرفیت در مکتب تصوف برای تدبیر امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، از عمده‌ترین دلایل گذار دولت صفوی از تشیع صوفیانه به تشیع فقه‌گرا است؛ البته آنچه که در این میان اهمیت دارد، سیر زمانی تحول از تصوف به تشیع و حضور علمای اصیل شیعه است که تشیع را بدون آمیختگی با تصوف ترویج می‌کردند؛ زیرا این بازه زمانی، در حدود دویست سال به طول انجامید و طی آن تصوف جای خود را به شریعت شیعیانه داده و متشرعه جای متصوفه را گرفته‌اند و فقهایی نظیر کرکی با نوشتن «المطاعن المجرمیه فی ردّ الصوفیه» (الشیبی، ۳۹۵:۱۳۸۵) و فرزندش حسن، با تألیف «عمده‌المقال من کفر اهل الضلال»، پرچم‌دار این مبارزه شدند و حتی به تکفیر صوفیه پرداختند (تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۳۴۱)؛ به عبارت دیگر، ورود فقهایی نظیر کرکی در ساختار حکومتی صفویان، گامی مؤثر در صوفی‌زدایی این دوره محسوب می‌شود. در این ارتباط، مواضع شاه‌طهماسب در قبال کرکی، به‌روشنی بروز شرایط جدید را توجیه می‌کند؛ زیرا طهماسب بارها کرکی را «نایب‌الامام» خطاب کرده و خود را «نایب نایب‌الامام» دانسته است و حتی در نامه‌ای دستور می‌دهد «همه، امتثال امر شیخ کرکی نمایند و اصل سلطنت آن بزرگوار است» (تنکابنی، ۳۷۴:۱۳۶۴). در دوره‌های بعد، این موقعیت آنچنان تعالی پیدا می‌کند که در زمان شاه‌عباس دوم، محقق سبزواری تلویحاً از پادشاه صفوی می‌خواهد که در امور حکمروایی به فتاوی فقها عمل کند؛ «اما حق در این ابواب بعضی تفصیل است که در علم شریعت و فقه دانسته می‌شود و در آن ابواب، پادشاه رجوع به فتاوی علما و فقها باید نمود» (سبزواری، ۱۹۵:۱۳۸۳). باید توجه داشت که حضور قزلباشان به‌عنوان حافظان عمده جریان تصوف که از قضا دارای قدرت و نفوذ سیاسی

و نظامی فراوانی بوده‌اند، از دلایل اصلی طولانی‌شدن این دوره زمانی بوده و در نتیجه، از میان‌بردن این موقعیت با موانعی همراه شده‌است.

وجود برخی آرا و عقاید، از جمله تفکیک بین شریعت و حقیقت (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۶۲)، ادعای الوهیت و معبودیت مرشد کامل (مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۵۲)، اندیشه‌هایی نظیر حلول خداوند در انسان، اختلاف در مسائلی از قبیل امامت، تقلید و واجب‌الاطاعه دانستن اقطاب صوفی به جای امام و توجه به خانقاه (پارسادوست، ۱۳۸۱: ۸۵۰)، مسأله وحدت وجود (بجنوردی، ۱۳۹۰: ۳۹۸) و عدم‌پایبندی به انجام فرائض دینی و اقدام به انجام محرماتی مانند شراب‌خواری و طرب (پارسادوست، ۱۳۸۱: ۸۵۱؛ شاردن، ۱۳۳۸: ۲۸۸)، زمینه‌ساز بروز این اختلافات و در نتیجه سخت‌گیری‌های فقهای شیعه علیه صوفیان شده‌است. بعد از حضور پررنگ قزلباشان صوفی‌نما و رفتارها و عقاید انحرافی ایشان، به‌خصوص بی‌اعتنایی برخی از طریقت‌های تصوف به احکام شرعی، هرچه این دوره پیش‌تر می‌رود، بی‌اعتمادی و دلزدگی جامعه ایرانی از تصوف بیشتر می‌شود؛ زیرا اعمال و رفتار ایشان در این دوره به نحوی بروز می‌کند که به‌روشنی نشان‌دهنده انجام این اعمال و رفتارها، نه از روی زهد و بی‌اعتنایی به امور دنیوی، بلکه از سر حبّ نفس و دنیاست.

این وضعیت در دوره‌های مختلف حکومت صفویان، با فراز و فرودهایی ادامه پیدا می‌کند؛ به‌طوری که از دوره شاه‌طهماسب به بعد، آثار متعددی در ردّ افکار و آراء ایشان تألیف شده و بیزاری از صوفیه فراگیر شده و بسیاری از فقها به‌نوعی این بیزاری را ابراز کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه‌ای از این موضع‌گیری‌ها، در حکومت عباس دوم، سیدحبيب‌الله صدر درباره باورهای صوفیان، از فقهای بزرگ این دوره نظرخواهی کرده و چهره‌های برجسته‌ای نظیر محقق‌سبزواری، شیخ‌علی کمره‌ای، میر سید احمد علوی و میرزا رفیع‌الدین نائینی، حکم به فاسق‌بودن صوفیان داده‌اند. رساله «ردّ صوفیه» از ملا مطهر مقدادی، مجموعه‌ای از این احکام است که نظرات ایشان را درباره صوفیان نشان می‌دهد (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۰۹)؛ به‌عبارت دیگر، با توجه به تشریحات شبیبی، تمایلات صوفیانه در میان شیعیان ادامه داشت؛ تا اینکه حوادث جدیدی ایران را تکان داد و خودسری امرای صوفی قزلباش، به خطری علیه حکومت تبدیل شد و در این هنگام بود که اوضاع به ضرر تصوف تغییر یافت و جنگ میان تصوف و تشیع، به فروافتادن تصوف از جایگاه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌اش انجامید (الشیبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹).

از دیگر تألیفاتی که در این عرصه صورت گرفته، «حدیقه‌الشیعه» اثر مقدس اردبیلی است که مؤلف از جایگاه یک فقیه شیعه، انتقادات شدیدی را علیه صوفیه و اعمال و رفتار ایشان مطرح کرده است (حسین زاده، ۱۳۷۹: ۳۸). همچنین «تحفه‌الاخیار فی شرح مونس‌الابرار و الفوائد الدینیة فی الردّ علی الحکماء و الصوفیة» از ملا محمدطاهر قمی (تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۷) که در این آثار، مؤلف تصوف را برساخته‌اهل تسنن دانسته و معتقد است که شیعیان بعدها به آن گرفتار شده‌اند (قمی، ۱۳۶۹: ۳۴). در این ارتباط، مولانا جلال‌الدین بلخی و خوانندگان آثار او و معتقدان به اندیشه‌های وی را تکفیر کرده و می‌نویسد: «شک نیست در این که گوینده این قول، از فجار است؛ بلکه اعظم از کفار، همچنین کافر است کسی که در کفر گوینده‌اش شک نماید» (همان: ۲۸)؛ البته دیدگاه‌های قمی حتی در زمان خودش نیز بی‌پاسخ نمانده و در رد آن، شریف قمی کتاب «تحفه‌العشاق» را نوشت و ضمن رد سخنان وی، اظهار کرد که کسانی مانند شیخ‌بهایی، فیض‌کاشانی، میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی، مشرب تصوف داشته‌اند (شریف‌قمی، ۱۳۸۳: ۴۸). بر پایه این رویکردها، محمدباقر مجلسی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین منتقدان و مخالفان صوفیه، از رفتار صوفیان اباحی‌گر و دنیاجو انتقاد می‌کند؛ اگرچه مجلسی برخلاف دیگر فقهای مخالف صوفی‌گری، کتاب مستقلی در رد صوفیه تألیف نکرده، ولی در تألیفات و مباحثش به مناسبت موضوع، به‌فراوانی به نقد و رد صوفیه پرداخته است؛ از این رو، علاوه بر ستیزه‌های نوشتاری علیه صوفیان، به‌دلیل نفوذی که بر دو پادشاه معاصر خود، یعنی شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان حسین داشت، تنگناهای عملی فراوانی برای اهل تصوف پدید آورده است (باستانی‌پاریزی، ۱۳۷۸: ۳۸۹). بر این اساس، از تصوف باعنوان «شجره خبیثه زقومیه»، یاد کرده و مهم‌ترین ردیه خود بر طریقت‌های صوفیه را این‌گونه تبیین می‌کند که «حق تعالی با چیزی متحد نمی‌شود؛ زیرا که اتحاد اثین، محال است [...]، یا خدا در او حلول کرده است یا با او متحد شده است و این همه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است [...]، یا آنکه خدا در عارف حلول می‌کند و با او متحد می‌شود؛ همه این اقوال عین کفر و زندقه است (مجلسی، ۱۳۸۸: ۱۵).

باتوجه به بروز چنین شرایط بغرنج و تحت‌فشار شدید فقهای شیعه است که سیدقطب‌الدین نیریزی، از مشایخ طریقت ذهبیه، نزد شاه‌سلطان حسین شکوه برده و از واعظانی که حتی به اجداد پادشاه صفوی نیز اهانت می‌کردند، انتقاد می‌کند؛ اما شاه که به‌شدت تحت‌نفوذ فقهای نظیر مجلسی بود، جوابی جز لعن و نفرین در حق صوفیه به او نداد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۶۲)؛ در این

ارتباط، شاردن می‌نویسد: «روزی ملایی در میدان عمومی سخنرانی می‌کرد[...]. و در حق اهل تصوف سخنان درشت، تلخ و ناهموار بر زبان راند و گفت: اینان مشرکند و باید آنان را به آتش سوزاند[...]. کشتن یک صوفی، به اندازه حفظ ده نفر آدم با خدا و نیکوکار اجر و ثواب دارد» (شاردن، ۱۳۳۸: ۱۰۴۵). چهره دیگری که در این زمان به صوفی ستیزان پیوست، حرّ عاملی است که در کتاب «الاثنا عشریه فی الرد علی الصوفیه»، صوفیان را به سبب عقایدشان انکار کرد (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۲۷). البته، به سبب اوضاع خاص این دوره و پرهیز از اتهام به تصوف است که بزرگان صوفیه‌ای که در ایران مانده بودند، یا با سلسله‌های رایج صوفیه ایران ارتباط علنی نداشتند، یا اگر روابطی وجود داشت، با یکی از سه سلسله «نعمت‌الهی»، «ذهبیه» یا «نوربخشیه» بوده است که آن‌را نیز کتمان می‌کردند؛ بنابراین تشخیص اینکه ایشان در چه سلسله‌ای سلوک می‌کردند و مرید چه کسی بودند، مشکل است.

با این وضعیت، در میان مقاطع مختلف حکومت صفوی در دوره پادشاهان متأخر صفوی، یعنی شاه‌عباس دوم، شاه‌سلیمان و شاه‌سلطان‌حسین، صوفیان با مشکلات بسیار بیشتری دست و پنجه نرم می‌کردند؛ به گونه‌ای که با افول حیثیت صوفیان صفویه و حتی اشتغال آن‌ها به مشاغل پست، تصوف رسمی به نحو بارزی دچار ابتدال و رکود شد و این انحطاط آنچنان عمیق شد که صوفی‌گری با لابی‌گری و عدم پایبندی به احکام شرعی، مترادف شد؛ اگرچه باید به این موضوع مهم نیز توجه داشت که به موازات این هجمه‌های وسیع که از طرف محافل مذهبی و نیز حکومت صفوی صورت می‌گرفت، بودند علما و دانشمندانی که از دیدگاه نظری به عرفان اعتقاد داشتند و حساب عرفان را از تصوف جدا می‌دانستند و تنها به ردّ و نکوهش صوفیان می‌پرداختند؛ از این میان آراء شیخ بهایی است که به خصوص در «کشکول» (بهایی، ۱۳۹۲: ۵۵۱، ۵۴۸، ۵۴۴، ۵۳۸، ۵۳۳) و در اشعار وی (بهایی، ۱۳۶۱: ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۶۷) که سرشار از نکات و مباحث عرفانی است، بازتاب یافته است. در مقابل، بهایی در «موش و گربه»، به ردّ تصوف پرداخته و صوفیان را به چوب ملامت رانده است (همان: ۱۸۵، ۱۹۵). درحقیقت، شیخ‌بهایی در موضع‌گیری منصفانه خود برخلاف دیگر فقهای مخالف متصوفه، در دام تندروی‌های افراطی نیفتاده و صوفیان را به تکفیر و تفسیق متهم نکرده است؛ از این رو، به دلیل تمایلات عرفانی و تعظیم و تکریم بزرگان صوفیه، مورد سرزنش و توبیخ برخی از فقهای این دوره از جمله نعمت‌الله جزایری قرار گرفته است (بحرانی، بی‌تا: ۱۲۲؛ خوانساری، ۱۳۹۱: ۱۴۶). از دیگر دانشمندان شیعی که از مشایخ تصوف عصر خود

انتقاد داشتند، اما با عنصر اصلی تصوف موافق و حتی خود از گروندگان به این جریان محسوب می‌شدند، ملاصدرا عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی هستند. ملاصدرا در رساله «کسر اصنام الجاهلیه»، صوفیان زمان خود را جاهل و منافق و دشمن اهل سلوک و متألهان می‌داند و آنان را به دلیل راحت‌طلبی، پرخوری، سماع و دیگر صفات مذموم، نکوهش می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۲). از سوی دیگر، در نوشتاری موسوم به «سه اصل»، ضمن گلایه از فقهای متشرع و متکلمان، که ذمّ تصوف می‌کردند، در مقام دفاع از تصوف حقیقی برآمده و ایمان را از دیدگاه صوفیه تعریف کرده‌است (شیرازی، بی تا: ۱). با این گرایش، فیض کاشانی نیز از صوفی‌نمایان و همچنین علمای جاهلی که در آزار صوفیه حقیقی می‌کوشند، انتقاد کرده و علم تصوف را گوهر دانش‌ها و میراث انبیاء می‌نامد. وی برای ابراز بیزارگی از صوفی‌گری و نه عرفان، در کتاب‌های خود از جمله «بشاره‌الشیعه» و «وافی»، به نقد اعمال و رفتار صوفیان پرداخته و به‌خصوص در «وافی»، بر پایه تفسیر آیه «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً»^۱ اعمال صوفیان، از قبیل بلندکردن صدا با کلمه توحید و اظهار مواجید را تجاوز از حدود شرع دانسته و رقص و پای‌کوبی و فریادکشیدن و دست‌کشیدن و دست‌زدن آن‌ها را نکوهش کرده‌است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴۴۰). کاشانی از صوفیان خرقه‌پوشی که اذکاری از خود می‌بافند و شطح و طامات می‌گویند [...]، و تفقه در دین را لازم نمی‌داند و اعمالی خارج از سنت وضع می‌کنند، به شدت انتقاد کرده‌است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۳۶، ۱۳۹؛ همان، ۱۳۷۱: ۱۴۴۰). بر این اساس، لاهیجی نیز در «شوارق الالهام»، رسیدن به برخی حقایق را منوط به مکاشفه می‌داند و در کتاب دیگر خود یعنی «گوهرمراد»، حقیقت تصوف را سلوک باطنی و آن را نیز منوط به سلوک ظاهری می‌شمارد و ادعای تصوف پیش از تسلط بر حکمت، کلام و دیگر علوم دینی را عوام‌فریبی می‌خواند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۵۲).

۳- تصوف در هند

ایرانیان و هندیان در طی قرون متمادی، روابط نزدیک، درهم تنیده و گسترده‌ای با یکدیگر داشته‌اند؛ از این رو پیوندهای فرهنگی و اجتماعی دو ملت از ریشه‌های عمیقی برخوردار شده‌است؛ این روابط، زمینه دادوستدهای فرهنگ‌ها و تمدنی دو ملت را در طی اعصار مختلف فراهم کرده‌است؛ بنابراین بر پایه این پیوندها، زمینه‌های ظهور تصوف ایرانی-اسلامی در هند، از حدود

سده‌های دوم و سوم هجری فراهم شد. به عقیده برخی از پژوهشگران، هرچند که مسلمانان در قرن اول هجری برخی از مناطق هند را متصرف شدند و نیز در زمان غزنویان، به‌خصوص با حملات محمود غزنوی، مناطق زیادی از شبه‌قاره را به تصرف خود درآوردند؛ ولی صوفیان را باید از عوامل اصلی تبلیغ و گسترش اسلام در این منطقه به حساب آورد (احمد، ۱۳۶۷: ۶۵)؛ به‌خصوص که با تشکیل حکومت‌های مسلمان، شرایط بسیار مناسبی برای فعالیت و جذب پیروان فراوان طریقت‌های صوفیه در این سرزمین فراهم شد. این شرایط به گونه‌ای بود که حتی در سده ششم، پیروان برخی از طریقت‌های صوفیه آسیای مرکزی نیز به هند مهاجرت کردند؛ به‌عنوان مثال، با شکل‌گیری حکومت بهمنیان دکن، این منطقه محل تجمع صوفیان برجسته، به‌ویژه پیروان فرقه‌های جنیدیه، چشتیه و نعمت‌الهییه شد (میرخورد، ۱۳۹۸: ۲۰۳). ملوک بهمنی با حمایت‌های بی‌شائبه خود از صوفیان طریقت‌های مختلف، زمینه‌های جذب صوفیان مهاجر ایرانی را نیز فراهم آوردند. در کنار این حمایت‌ها باید به حسن رفتار صوفیان با سایر گروه‌ها و طبقات اجتماعی اشاره کرد که تأثیر بسزایی در رشد و گسترش طریقت‌ها و خانقاه‌های صوفیه در این مناطق داشته‌است؛ به‌عبارت‌دیگر، رشد و گسترش تصوف در شبه‌قاره حاصل کوشش صوفیان در زمینه فراگیری زبان‌های محلی و آشنایی آنان با آثار فلسفی و جهان‌بینی و تعامل آن‌ها با عارفان هند بوده و تشابه اندیشه‌های هندیان با عارفان صوفی و همچنین تلاش آن‌ها در فراگیری و به‌کار بستن برخی شیوه‌های سلوک هندی، مانند نماز معکوس، روش حبس نفس و برخی دیگر از اعمال ایشان، از جمله مهم‌ترین عوامل گرایش مردم منطقه به تصوف بوده‌است (موسوی‌بجنوردی، ۱۳۹۰: ۴۴۵). صوفیان روابط خوبی با مسلمانان و غیرمسلمانان، به‌خصوص هندوان برقرار کردند و به‌دلیل ارائه تعالیمی مانند برابری و مساوات، پرهیزگاری، ساده‌زیستی و مهمان‌نوازی مورد توجه قرار گرفتند و میان مردم محبوبیت یافتند. تبلیغ عشق، صلح، آرامش و برادری از سوی آنان در جذب مردم دکن به دین اسلام بی‌تأثیر نبود (نظامی، ۱۹۳۰: ۳۲۲). بر پایه این رویکرد است که شیخ حماد از بزرگان شیوخ صوفیه در این دوره، موفق شد تعداد زیادی از هندوان منطقه دکن را به تصوف و اسلام جذب کند (آزادبلگرامی، ۱۳۱۰: ۶). علاوه بر این، این مهاجرت‌ها سبب شد که اولین سلسله‌های صوفیه اسلامی نظیر چشتیه، سهروردیه، نقشبندیه، نعمت‌الهییه، کبرویه، قادریه و شطاریه، در کنار جریانات فکری و مذهبی بومی و البته کهن شبه‌قاره، شکل گرفتند و حتی دادوستدهای فکری فراوانی با هم داشتند و پیوستگی‌های تاریخی و فرهنگی تصوف ایرانی و

مکاتب عرفانی هندی را به‌وجود آوردند. بر این اساس است که برخی از محققان اعتقاد دارند که تأثیر آیین هندو بر تصوف اسلامی در دوره‌های مختلف و حتی در دوره صفویه وجود داشته و توجه به برخی کتاب‌های دینی و حکمی هندوها و حتی ترجمه آن توسط صوفیان، از این موضوع نشأت گرفته‌است؛ به‌عنوان نمونه‌ای از علمای این عصر که در شناسایی افکار و اندیشه‌های هندی تلاش زیادی انجام داده، میرزا ابوالقاسم موسوی استرآبادی، مشهور به میرفندرسکی است که با هدف بررسی وضعیت تصوف و عرفان هندی چندین بار به این سرزمین مسافرت کرد (تمیم‌داری، ۱۳۷۲: ۷۰۸). با این رویکرد وی کتاب «جوگ باشست»، از کتب معروف در عرفان و تصوف هندی را به فارسی ترجمه و تشریح کرده‌است. به عقیده حکمت، اندیشه‌های صوفیانه وقتی به هند وارد شد، نه تنها بر فرهنگ و تفکر هندی تأثیر گذاشت؛ بلکه خود نیز از این فرهنگ تأثیر پذیرفت؛ به‌گونه‌ای که افکار هندوان در تصوف اسلامی نفوذ بسیاری پیدا کرد (حکمت، ۱۳۳۷: ۵۲)؛ بدین معنی که از یک سو، متصوفه ایرانی در افعال و اعمال روزمره، در رسوم و عادات [...]، ادبیات و هنر و فلسفه هندی تعلیم گرفتند و از سوی دیگر، اصول تساوی و برابری و عقیده به توحید در جامعه هندو مؤثر شد و فلسفه عقلی اسلام بر مبادی کلامی و فلسفه هندوان نفوذ کرد (همان: ۳۷، ۳۸). در واقع میان روح هندی و تعالیم هندوان و معارف عرفانی و صوفیانه، نوعی سنخیت و سازگاری به‌وجود آمده‌است، در این خصوص، مورد برهمن از شعرای هندی عصر گورکانی است که غزلیات فارسی وی از لحاظ نحوه و شیوه در قالب صوفی‌گری، از ارزش بسیار زیادی برخوردار است. تحرکی که وی در میان هندوان به‌منظور یادگیری زبان فارسی به‌وجود آورد، باعث شد تا تعداد زیادی از آنان به فراگیری هرچه بهتر این زبان تشویق شوند (کامرانی، ۱۳۳۸: ۲۵).

با ذکر موارد فوق، باید توجه داشت که اوج رونق مهاجرت پیروان این طریقت‌ها در این سیر تاریخی، در دوره حکومت گورکانیان هند اتفاق افتاده‌است؛ به‌خصوص آنکه با ظهور صفویان در ایران، تصوف به‌واسطه عدم حمایت و مخالفت حکومت، با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو شد و در نتیجه هند برای صوفیان ایرانی که عزم مهاجرت از ایران را داشتند، به‌صورت بهترین مأمین و پناهگاه درآمد (ارشاد، ۱۳۷۹: ۲۲۱).

نیست در ایران‌زمین، سامان تحصیل کمال
تا نیامد سوی هندستان، حنا رنگین نشد
(حکمت، ۱۳۳۷: ۹۴)

بدین معنی که عامل تصوف و گستردگی آن در هند، به‌عنوان یکی از عوامل بیرونی جذب مهاجران ایرانی در این زمان، سبب شد که پیروان طریقت‌های مختلف صوفیه، شیفته این منطقه شوند. به‌نظر می‌رسد با وجود این اختصاصات، وضعیت شبه‌قاره را در این مقطع زمانی می‌توان با اوضاع و شرایط آناتولی به‌هنگام حملات مغولان مقایسه کرد؛ زیرا که در این دوره، آناتولی به‌سبب حمایت و علاقه سلاطین سلجوقی روم، از طریقت‌های صوفیه به‌محیطی کاملاً امن برای صوفیان تبدیل شده‌بود؛ بنابراین با آغاز حملات مغول، گروه‌های زیادی از صوفیه به این منطقه پناه آوردند. این امر موجب شد که تصوف در آناتولی، از رونق زیادی برخوردار شده و برخی مراکز مهم طریقت‌های گوناگون صوفیه در این منطقه به‌وجود آید (گورپنیارلی، ۱۳۷۸: ۱۹۹). در این قیاس باید به حکومت گورکانیان هند اشاره کرد که در این مقطع، به‌خصوص با کمک وزرا و امرای ایرانی (ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۵۹، ۲۴۹، ۲۹۵)، در جلب و حمایت از هنرمندان، فضلا و گروه‌های مختلف مهاجر به هندوستان تلاش‌های زیادی انجام دادند. بی‌تردید، این شرایط به‌وجود نمی‌آمد، مگر با حمایت‌های حکام و سلاطین حکومت‌های مختلف حاضر در شبه‌قاره؛ زیرا بسیاری از سلاطین خاندان‌های حکومتی این منطقه نظیر سلاطین خاندان بهمنی، عادلشاهی و قطبشاهی، از سلسله‌های صوفیه حمایت می‌کردند و برای رهبران این طریقت‌ها احترام شایانی قائل بودند؛ به‌عنوان مثال، می‌توان به روابط سلاطین بهمنی با طریقت نعمت‌الهی، به‌خصوص شاه نعمت‌الله ولی اشاره کرد که از گستردگی زیادی برخوردار بوده و حتی در مواردی به ازدواج میان این دو خاندان منجر شده‌است (استرآبادی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۲۹)، با توجه به این تشریحات، اوج حمایت گورکانیان از مهاجرت‌ها که در افزایش انگیزش مهاجران بسیار مؤثر واقع شد، مربوط به دوره همایون، اکبرشاه و نیز داراشکوه است که ایشان در این امر، تلاش‌های زیادی انجام دادند. در این میان باید به نقش داراشکوه، توجه ویژه‌ای داشت؛ چرا که وی در نقش یکی از متفکران و نویسندگان هند اسلامی، از حامیان اصلی و جدی صوفیان بوده و به‌خصوص از صوفیان مهاجر ایرانی حمایت‌های بی‌دریغی داشته‌است. علاقه‌مندی وی به تصوف تا جایی است که حتی کتاب‌هایی نظیر «سکینه اولیاء و سفینه اولیاء» را در باب تصوف، به زبان فارسی تألیف و قسمتی از «اوپانیشاد» را نیز، با‌عنوان «سر اکبر»، از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده‌است (حکمت، ۱۳۳۷: ۱۵۹). وی همچنین، در رساله «مجمع‌البحرین»، توافق و نزدیکی عقاید هندوها با آرای صوفیه را تبیین کرده‌است (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۶۸). علاوه‌بر داراشکوه، در این زمینه باید به

اقدامات همایون و اکبر اشاره کرد؛ زیرا ایشان نیز توجه ویژه‌ای به ایران و مسائل ایران داشته و از طبقات مختلف ایرانیان مهاجر، حمایت‌های شایانی به عمل آورده‌اند. در واقع در این دوره، کار تساهل و اختلاط عقاید هندوئیسم و اسلام به‌جایی رسید که به پیروی از تعالیم مشایخ صوفیه اسلام و بهگیتان هندو، اکبر و داراشکوه، پشتیبان وحدت دو عقیده و تساوی دو مذهب شده‌بودند (حکمت، ۱۳۳۷: ۸۳) که به‌خصوص اوج آن در زمان اکبر با ایجاد دین‌الاهی اتفاق افتاده و وی بسیاری از آموزه‌های اصلی دین‌الاهی را از تصوف وام گرفته‌است (بدائونی، ۱۳۷۹: ۱۳۸/۲). به‌نظر می‌رسد در کنار مسائل مطرح‌شده در فوق، عوامل مؤثری نظیر محیط آزاد و عدم تعصب را بتوان از دیگر مؤلفه‌های بیرونی مهاجرت و جذب ایرانیان به هند محسوب کرد. در این ارتباط، اشاره قزوینی یکی از عوامل بیرونی مهم این مهاجرت‌ها را مشخص کرده و ابهامات زیادی را از موضوع برطرف می‌کند. وی می‌نویسد: «یکی دیگر از خوبی‌های هندوستان اینکه هرکس در هر محل به هر طریقتی که زیست کند، هیچ‌کس را قدرت آن نیست که نهی آن امر نماید. با خود گفتم که جای توطن تو این سرزمین است، نه دارالسلطنه قزوین» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۶۱).

که هرگز نیست، کس را کار با کس ز خوبی‌های هند، این خویش بس
(همان: مقدمه)

احمدامین رازی نیز در «تذکره هفت‌اقلیم»، به این عوامل بیرونی اشاره داشته و نوشته است که در هندوستان «دیگر هر نوع که کسی خواهد باشد، منعی و تکلیفی نمی‌باشد» (رازی، ۱۳۹۱: ۶۱). با وجود این شرایط است که ایرانیان مهاجر از طبقات مختلف، از این اقبال استفاده کردند و در سرزمینی دور، دارالامانی را پیدا کردند که درمقابل شرایط ناامن موجود در سرزمین مادری خود، فرصتی را که برایشان فراهم آورده‌بود، به‌درستی تشخیص داده، مشتاقانه راه هند را پیش‌گرفتند، تا از پشتوانه مادی و معنوی موجود آنجا استفاده کنند؛ بنابراین رفتن به هند برای ایشان چندان شوق‌انگیز بود که فیاض لاهیجی در تعبیری مناسب می‌سراید:

حبذا هند، کعبه آمال خاصه یاران عاقبت‌جو را
هر که شد مستطیع فضل و هنر سفر هند، واجب است او را
(لاهیجی، ۱۳۶۹: ۳۷۵)

فوق‌الدین احمد مشهور به فوقی یزدی نیز درباره شرایط مناسب سرزمین هند برای کسانی که اوضاع سرزمین مادری خود را بر وفق مراد نمی‌یابند، این‌گونه سروده است:

که قدر بنده ندانند، خواجه‌گان عراق روم به هند، به این بخت تیره، سوی دکن (گلچین معانی، ۱۳۶۹:۱۰۶۸)

همچنین آصف‌خان قزوینی نیز تشریح شایسته‌ای دربارهٔ اوضاع و احوال هند ارائه کرده که به روشنی نشان‌دهندهٔ چرایی جاذبهٔ این منطقه برای مهاجران ایرانی است. وی می‌نویسد: «هرکس که به هندوستان درآمد، با آنکه به قصد به‌دست آوردن قوت لایموت روان شده باشد و مطلب‌اعلای او همین باشد، در هفتهٔ اول کفیل رزق جمعی کثیر می‌شود و به اندک روزگار و کمتر سعی داخل امرا شده، آنچه هرگز در مخیله او نگنجیدی، به سائلان می‌دهد» (قزوینی، ۱۳۸۲:۱۰۴۵). بهار نیز معتقد است که در دورهٔ صفوی به دو علت، جمع بسیاری از ارباب ذوق و کمال، شوق مهاجرت را بر ماندن در ایران رجحان نهادند و بیشتر آن‌ها به هند رخت کشیدند؛ یکی به دلیل بعضی رفتارهای حکام صفوی و دیگری طمع و انتجاع این افراد (بهار، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۱۷۱).

مهاجرت عظیم ایرانیان به‌خصوص پیروان طریقت‌های مختلف صوفیه که ترکیب متنوعی از شعرا، نقاشان، خطاطان، معماران و حتی پزشکان را دربرمی‌گرفت، یک مهاجرت فرهنگی گسترده محسوب می‌شود که در این مقطع زمانی اتفاق افتاده است. این موضوع، به‌خوبی در تبیینات نویسندهٔ «تاریخ فرشته» که گروه‌های مختلف مهاجر به هند را معرفی کرده، قابل پی‌گیری است: «زبده و نخبه و خلاصه عالم از اصحاب سیف و قلم و سازنده و خواننده و ارباب هنر که در ربع مسکون عدیل و نظیر نداشتند، در درگاه اوجم شده بودند» (استرآبادی، ۱۳۷۸:۷۵). در کنار این مباحث باید توجه داشت که انتشار سریع تصوف در شبه‌قاره، تا حد زیادی معلول وحدت و شباهتی است که در بعضی اصول مابین تصوف اسلامی و مبادی ویشنوئیسم و همچنین اشتراکی است که با مبادی بودیزم وجود دارد (حکمت، ۱۳۳۷:۲۳۹).

۴- نتیجه

صوفیان اگرچه در ابتدا در کسوت تصوف اقدام به ایجاد حکومت خود کردند؛ ولی از همان ابتدای تشکیل حکومت ایشان، رویارویی آموزه‌های شیعیانه و صوفیانه، زمینه‌های افول تدریجی و به‌حاشیه‌راندن شدن تصوف صوفیانهٔ صفویه را فراهم آورد. پادشاهی صفوی بلافاصله پس از پی‌بردن به این موضوع که صوفیان حامی ایشان -که در مراحل مختلف همهٔ هم‌وغم خود را صرف قدرت‌یابی صوفیان کرده بودند- تبدیل به رقیبی بالفعل در ساختار سیاسی جدید برایشان شده‌اند، در تلاشی مستمر ترفندهایی را به‌منظور محدود کردن و از میان برداشتن این رقیب به‌کار

گرفتند. در این میان مهم‌ترین و مؤثرترین ابزار مورد استفاده مرشد طریقت که در دوره سلطنت تبدیل به پادشاهی استبدادی شده بود، بهره‌مندی از رویکرد جدید در قالب اندیشه‌های فقهای متشرعی بود که ایشان نیز تصوف و متصوفه را از رقبای جدی خود در این عرصه محسوب می‌کردند. در این رویکرد، فقهای شیعه صوفیان را -که از گروه‌های مختلف اجتماعی، علمی، ادبی و فرهنگی بودند- با چوب انکار رانده و رده‌های متعددی علیه ایشان تألیف کردند. مسأله‌ای که در کمتر دوره‌ای از تاریخ ایران از چنین دامنه گسترده‌ای برخوردار بوده است. در این شرایط قرارگرفتن دو کانون مهم قدرت یعنی نهاد سلطنت و نهاد شریعت در کنار هم، شرایط بغرنجی را برای صوفیان به وجود آورد. در این رویکرد علمای شیعه تمامی تلاش‌های نظری و عملی خود را به کار بستند تا گفتمان رقیب را به طور کامل از میدان تفکرات مذهبی عامه مردم و حکومت‌کنندگان صفوی خارج کنند که این رقابت با موفقیت‌های چشمگیری همراه شد؛ بنابراین به وجود آمدن این شرایط بغرنج برای طریقت‌های صوفیانه در جغرافیای سیاسی ایران، سبب شد که در میان چاره‌جویی‌ها و راه‌حل‌های مختلفی که پیش‌روی ایشان بود، مهم‌ترین آن را جلالی وطن و مهاجرت به هند تشخیص دهند؛ بدین ترتیب، روی به سرزمینی نهادند که می‌توان آن را بخشی از جغرافیای فرهنگی ایران‌زمین به حساب آورد؛ سرزمینی که به سبب حضور حامیان قدرتمند، از سلسله‌های حکومتی حاضر در آن و همچنین شرایط فرهنگی و اجتماعی مناسب، بستر درخوری را برای این مهاجرت‌ها فراهم آورده و ترقی و تعالی طریقت‌های صوفیانه در این سرزمین را موجب شده است؛ به عبارت دیگر، تمامی این عوامل به همراه نبود امنیت در اجتماعی که در ورطه انحطاط قرار گرفته بود، به مهاجرت گسترده نخبگان و گروه‌های مختلف اجتماعی انجامید که می‌توان آن را به پدیده فرار مغزها که معلول شرایط نامساعد زیست‌اجتماعی است، تعبیر کرد.

۵- منابع

- ۱- آزاد بلگرامی، غلام‌علی، روضه‌الاولیاء، اورنگ‌آباد، ۱۳۱۰ ه.ق.
- ۲- آصف‌خان قزوینی، ملا احمد تتوی، تاریخ الفی، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

- ۳- احمد، عزیز، **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: کیهان، ۱۳۶۷.
- ۴- ارشاد، فرهنگ، **مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ۵- استرآبادی، محمدقاسم، **تاریخ فرشته**، به تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ۶- اسکندربیک منشی، **عالم‌آرای عباسی**، تصحیح محمداسماعیل رضوی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- ۷- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم، **سیاست و اقتصاد عصر صفوی**، تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۷۸.
- ۸- بحرانی، یوسف‌بن‌احمد، **لؤلؤالبحرین**، قم: مؤسسه آل‌البیت، بی‌تا.
- ۹- بدائونی، ملا عبدالقادر بن ملوک شاه، **منتخب‌التواریخ**، تصحیح توفیق سبحانی و مولوی احمد صاحب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ۱۰- براون، ادوارد، **تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر**، ترجمه بهرام مقلدادی، تهران: مروارید، ۱۳۶۹.
- ۱۱- بهار، محمدتقی، **سبک‌شناسی؛ تاریخ تطوّر نثر فارسی**، ج ۳، تهران: زوآر، ۱۳۸۱.
- ۱۲- بهایی، شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی بهایی، **کشکول**، مترجم و محقق، علی غضنفری، تهران: نیلوفرانه، ۱۳۹۲.
- ۱۳- _____، **کلیات اشعار و آثار شیخ بهایی**، مقدمه سعید نفیسی، تهران: چکامه، ۱۳۶۱.
- ۱۴- بیانی، خان‌بابا، **تاریخ نظامی ایران؛ جنگ‌های دوره صفویه**، تهران: زرین‌قلم، ۱۳۷۸.
- ۱۵- پارسادوست، منوچهر، **شاه تهماسب اول**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱.
- ۱۶- تمیم‌داری، احمد، **عرفان و ادب در عصر صفوی**، تهران: حکمت، ۱۳۷۲.
- ۱۷- تنکابنی، محمد بن سلیمان، **قصص‌العلماء**، تهران: علمیه اسلامی، ۱۳۶۴.
- ۱۸- تهرانی، آقابرگ، **الذریعه الی تصانیف الشیعه**، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ هـ.ق.

- ۱۹- حاجیان‌پور، حمید، *طریقت ذهبیه در عصر صفوی*، دوفصلنامه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال ۷، شماره ۱۳، صص ۵۰-۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
- ۲۰- حسین‌زاده، سید محمدعلی، *علما و مشروطیت دولت صفوی*، قم: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۲۱- حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۲۲- رازی، احمدامین، *تذکره هفت‌اقلیم*، به کوشش محمدرضا طاهری، تهران: سروش، ۱۳۹۱.
- ۲۳- رویمر، هانس روبرت و دیگران، *تاریخ ایران دوره صفویان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی، ۱۳۸۰.
- ۲۴- ریاض‌الاسلام، *تاریخ روابط ایران و هند در دوره صفویه و افشاریه*، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- ۲۵- زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
- ۲۶- _____، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- ۲۷- _____، *در قلمرو وجدان سیری در عقاید ادیان و اساطیر*، تهران: علمی، ۱۳۶۹.
- ۲۸- سبزواری، ملا محمدباقر، *روضه‌الانوار عباسی*، تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳.
- ۲۹- سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- ۳۰- شاردن، ژان، *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۸.
- ۳۱- شریف‌قمی، محمدکریم، *تحفة‌العشاق*، تصحیح پوران‌دخت کاشانی‌راد، تهران: زوار، ۱۳۸۳.
- ۳۲- الشیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- ۳۳- شیرازی، صدرالدین محمد، *رساله سه اصل؛ منتخب مثنوی و رباعیات صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی*، بی‌جا، بی‌تا.
- ۳۴- _____، *کسرالاصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت، ۱۳۸۱.

- ۳۵- شیرازی، محمد معصوم (معصوم علی‌شاه)، *طرائق الحقائق*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹.
- ۳۶- صفت‌گل، منصور، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۳.
- ۳۷- فرهانی‌منفرد، مهدی، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ۳۸- فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۳۹- فیض‌کاشانی، محمدبن مرتضی، *الوافی*، مصحح کمال فقیه ایرانی، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام‌امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶.ق.
- ۴۰- _____، *ترجمه الحقایق*، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- ۴۱- _____، *ده‌ساله*، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام‌امیرالمؤمنین، ۱۳۷۱.
- ۴۲- قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم، *فوائد الصوفیه*، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۴۳- قزوینی، ملا عبدالنبی فخرالزمانی، *تذکره میخانه*، به اهتمام احمد گلچین معانی، تهران: اقبال، ۱۳۶۷.
- ۴۴- قمی، محمدطاهر بن محمدحسین، *تحفه الاخیار*، قم: مدرسه الامام‌امیرالمؤمنین، ۱۳۶۹.
- ۴۵- کامرانی، جلال، *پارسی‌گویان هندی*، مجله دانش، شماره ۱۲، صص ۲۶-۲۳، تهران: ۱۳۳۸.
- ۴۶- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکوس جهانداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.
- ۴۷- گلچین معانی، احمد، *کاروان هند*، ج ۲، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
- ۴۸- گورپنیارلی، عبدالباقی، *ملامت و ملامتیان*، ترجمه توفیق هاشم‌سبحانی، تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
- ۴۹- لاهیجی، فیاض، *دیوان فیاض لاهیجی*، تصحیح ابوالحسن پروین پریشان‌زاده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ۵۰- مجلسی، محمدباقر، *حق‌الیقین*، قم: امام عصر، ۱۳۸۸.
- ۵۱- مزاولی، میشل، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، ۱۳۶۳.

- ۵۲- موسوی بجنوردی، کاظم، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل حاج بکتاش ولی، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰.
- ۵۳- موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۱.
- ۵۴- میراحمدی، مریم، دین و دولت در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۵۵- میرخورد، سید محمدبن مبارک علوی کرمانی، سیر الاولیاء فی محبه الحق جل و علا، به کوشش محمدارشد قریشی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۸ق.
- ۵۶- نجفی، موسی؛ فقیه‌حقانی، موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۸.
- ۵۷- نظامی، تاریخ اولیای چشت، دهلی، ۱۹۳۰م.
- ۵۸- هدایت، رضاقلی‌خان، ریاض العارفین، تصحیح ابوالقاسم رادفر و...، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- ۵۹- هینتس، والتر، شاه‌اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.