

علتهای بررسی برجستگی اتهام نقطوی شاعران مهاجر به هند در عصر صفویه

دکتر سید جلال موسوی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

اتهام بددینی و الحاد یکی از عوامل مهاجرت شاعران به هندوستان در عصر صفویه بوده است. با نظر به مخالفت با اهل تسنن و سرکوب صوفیه در مقام مخالفان عقیدتی، انتظار می‌رود که در دوره صفویه، اتهام بددینی بر اساس مخالفت با این دو گروه مطرح شده باشد؛ اما برخلاف این انتظار، آنچه با تأکید و به صراحت بیشتر، بددینی «برخی» شاعران خوانده شده، اتهام نقطوی آنهاست. این مقاله با مراجعه به منابع مختلف عصر صفویه علتهای صراحت این اتهام و تأکید بر آن را تبیین کرده است. طبق بررسیها، برخلاف دیگر مخالفان عقیدتی و اهل تصوف که بعد از سرکوب اولیه در آن دوره، سعی در اختفای خود داشتند، نقطویه به دو دلیل اساسی در معرض اتهام قرار گرفته است؛ در واقع آنها از یک سو با اظهار لجوجانه عقاید کفرآمیز و مخصوصاً تحریف برخی اصول تشیع و از سوی دیگر با ابراز داعیه‌های سیاسی، حکام مقتدر صفوی و نهادهای دینی قدرتمند آن روزگار را بشدت علیه خود برانگیخته‌اند. این انگیزتگی، که ضرورت سرکوب نقطویان و ذکر کراهت عقاید آنها را به هر وسیله‌ای مطرح ساخته در نهایت باعث تصریح و تأکید بیشتر بر اتهام نقطوی معتقدان و مظنونان، از جمله برخی شاعران شده است.

کلید واژه‌ها: شعر فارسی عصر صفوی، مهاجرت شاعران به هند، نقطویه در تاریخ، شاعران نقطوی.

مقدمه

در طول تاریخ همواره میان هندوستان و ایران روابط مستمری برقرار بوده است به گونه‌ای که به گفته نهر، رابطه ایرانیان با آنها «قدیمترین و بادوامترین» روابط به شمار می‌رود (نهر، ۱۳۶۱: ۲۰/۱). بخش وسیعی از این روابط که مبتنی بر عواملی نظیر مشترکات نژادی، فرهنگی و دافع‌های داخل ایران مبتنی است، در قالب مهاجرت ایرانیان به آن سرزمین نمود پیدا کرده است. مهاجرت زرتشتیان در جریان فتح ایران به دست مسلمانان (انوشه، ۱۳۸۰: ۳۴/۴)، مهاجرت‌های پس از فتوحات سبکتگین و سلطان محمود (عمر، ۱۳۷۸: ۵۰) و موج گسترده مهاجرت‌ها در جریان هجوم و استیلای مغولان (همان و ر.ک. صفا، ۱۳۶۶: ۱۰۲/۳ و ۱۰۳) از نقاط عطف این مهاجرت‌هاست که از ایران به هندوستان صورت گرفته است. رفته‌رفته با این حجم از مهاجرت‌ها، ایرانیان در هند از حیث تعداد چنان تشخیصی پیدا کردند که به گفته ابن بطوطه همه خارجی‌ان را در هند خراسانی می‌نامیدند (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۵۲۳/۲). آشکار است که این اطلاق نام خاص بر عام چیزی جز غلبه ایرانیان مهاجر نسبت به دیگر اقوام در آن سرزمین نمی‌تواند باشد. با روی کار آمدن صفویه در ایران موجی دیگر از مهاجرت‌ها به هند صورت گرفت که نه تنها به مانند مهاجرت‌های دوران غزنوی و عصر مغول از نقاط عطف تاریخ مهاجرت ایرانیان به آن کشور به شمار می‌رود بلکه از حیث تعداد و ماهیت مهاجران، دلایل مهاجرت و تأثیرات وسیع آن بویژه در عرصه هنر و ادبیات، برجسته‌تر و چشمگیرتر از موارد پیشین به نظر می‌رسد. در این دوره در سرتاسر شبه‌قاره هر جا تاج و تختی بود از ایرانیان صاحب‌فن و هنرمند کسی را در خود داشت؛ پزشکان، نقاشان، خطاطان، معماران، نظامیان، صوفیه و درویشان (ر.ک. کوشا، ۱۳۸۳)، و از همه مهمتر شاعران و ادیبان به صورت گسترده راهی هند شدند به طوری که از فراوانی حضور گروه اخیر در هندوستان، سبک ادبی آن دوره، به سبک هندی معروف شد. برای این مهاجرت‌های گسترده در این دوره، دلایل گوناگونی ذکر شده است. برخی از این دلایل ناظر به اوضاع و احوال داخل ایران است؛ برخی نیز در نگرشی جامع‌تر، ضمن تبیین دافع‌های ایران، جاذبه‌های کشور مقصد را نیز دربر دارد؛ از جمله دلایل گروه نخستین، سخن ملک‌الشعرا بهار است. به زعم او به دلیل رواج زبان ترکی در دربار و بین مقامات قدرتمند حکومتی، «پادشاهان صفوی به ادبیات فارسی و شعرا

چندان اعتنایی نداشتند» (بهار، ۱۳۸۶: ۲/۲۵۷). عبدالرفیع حقیقت نیز یکسونگرانه بر عوامل داخلی تأکید می‌کند و می‌گوید: «سختگیریهای متعصبانه دولت و فقها، که با دولت همدست شده، سیاست و روحانیت را یک کاسه کرده بودند، موجب شد تا گروهی که برای تحمل آزار و ضرر و بازجویی و تقیه آماده نبودند از ایران خارج شدند» (حقیقت، ۱۳۶۸: ۳۶/۴ و ۳۵). در همین راستا علامه قزوینی نیز بر آن است که:

سلاطین صفوی «بیشتر قوای خود را صرف ترویج مذهب شیعه می‌نمودند... لیکن از سوی دیگر ادبیات و شعر و عرفان و تصوف و به قول خودشان هر چه متعلق به کمالیات بود (در مقابل شرعیات) نه تنها در توسعه و ترقی آن، جدی اظهار نکردند، بلکه به انواع وسائل در پی آزار و تخفیف نمایندگان این کمالات برآمدند؛ زیرا که این نمایندگان اغلب در قوانین و مراسم مذهبی به طور کامل استقرار نداشتند» (براون، ۱۳۶۴: ۳۵/۴ تا ۳۷).

این سخن قزوینی هر چند در پاسخ به سؤال ادوارد براون درباره دلایل نبودن شعرای بزرگ در عهد صفوی ایراد شده، همسو با دیدگاه بهار و حقیقت، به دافعه‌های داخل ایران ناظر است که به جلای وطن شاعران بسیاری در عهد صفویه منجر شده است؛ اما در تبیین گسترده‌تر دلایل مهاجرتها، امیری‌فیروزکوهی که خود دل در گروی ادبیات سبک هندی دارد، برای رو کردن شعرا به هندوستان و رونق بازار سخن در آنجا، علتهای دیگری غیر از توجه نکردن پادشاهان صفوی به شعر قائل است. امیری‌فیروزکوهی بر این باور است که:

علتها و موجبات، بیشتر مربوط به امور سیاسی و اقتصادی، رواج زبان فارسی در دربار هند، وسعت بازار تجارت، مهمتر وجود اقربا و خویشاوندان ایرانیان در هند و ایرانی بودن رجال سیاسی و علمی آن کشور بوده است و دیگر اینکه سفر هندوستان در آن اوقات برای جمعی از افراد یک نوع سفر تجملی و برای جمعی دیگر تحصیل شخصیت و به دست آوردن ثروت از راه تجارت بود. این رفت و آمد به طبقه شعرا و ارباب ادب منحصر نبود تا بگوییم که به علت عدم توجه سلاطین و بزرگان ایران ناگزیر از جلای وطن می‌گردیدند (صائب، ۱۳۳۰: ۱۱ (مقدمه)).

در راستای تعلیل گسترده و ذکر علتهای چند جانبه در این مهاجرت، گلچین معانی، که تعداد و مشخصات شاعران مهاجر به هندوستان را با جستجو و تفحص بسیار در

متون مختلف، در قالب کتاب کاروان هند برشمرده، دایره دلایل مهاجرت‌ها را گسترده‌تر از دیگران در نظر گرفته است. به گفته او:

رفتن گروهی این مردم به شبه قاره، نه از بی‌توجهی شاهان صفوی به شعر و شاعری بوده بلکه علل دیگری داشته است؛ از قبیل خروج شاه اسماعیل اول، سختگیریهای مذهبی شاه طهماسب، فتور ارباب مناصب در زمان شاه اسماعیل ثانی و قتل عام شاهزادگان که مروج شعر و مربی شاعران بودند، فتنه‌های پیاپی ازبکان، هجوم عساکر روم به دفعات، دعوت شاهان هند از ایشان، همراهی سفیران ایران، رنجش و ناخرسندی، گریز از تهمت و بدمذهبی، قلع و قمع سران طایفه خود در عهد شاه عباس اول (لر، ترکمان، تکلو، افشار)، آزدگی از خویشان یا همشهریان، درویشی و قلندری، پیوستن به آشنایان و بستگان خود که در آن سامان مقام و منصبی داشتند؛ سفارت، تجارت، سیاحت، عیاشی و خوش‌گذرانی، ناسازگاری روزگار، پیدا کردن کار و راه یافتن به دربار. گذشته از اینها مردم هند بخصوص آنان که با ایرانیان اتحاد مذهب و اشتراک زبان داشتند، ایشان را ارج می‌نهادند (گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۱/ پنج).

در میان دلایل مختلفی که درباره مهاجرت شاعران و دیگر گروه‌ها به هندوستان در عصر صفویه ذکر شد، عوامل محدودکننده و تهدیدکننده‌ای به چشم می‌آید که هر یک از آنها صرف نظر از سایر عوامل، به تنهایی می‌توانست برانگیزنده مهاجرت و جلای وطن باشد. بنابراین بررسی آنها به دلیل تأثیرگذاری فوق‌العاده، لازم و ضروری است. سخن از «آزار و تخفیف نمایندگان این کمالات» و «سختگیریهای متعصبانه دولت و فقها» در قول قزوینی و حقیقت، بیان عوامل «سیاسی و اقتصادی» در گفتار فیروزکوهی و اشاره به «سختگیریهای مذهبی شاه طهماسب»، «قتل عام شاهزادگان، که مروج شعر و مربی شاعران بودند»، «رنجش و ناخرسندی» و «گریز از تهمت و بدمذهبی»، در اظهارات گلچین معانی، آشکارا حکایت از محرکهای قوی‌ای است که هر یک می‌توانست گروه فراوانی را به کوچ و گریز از وطن وادارد.

بر این اساس در این مقاله، در راستای تبیین عوامل تأثیرگذار در مهاجرت شاعران، عامل «تهمت و بدمذهبی» به عنوان محرک قوی برای مهاجرت شاعران، بررسی خواهد شد. برای این منظور ابتدا در چشم‌اندازی وسیع، زمینه‌های ایجادکننده عامل «تهمت و بدمذهبی» در جامعه شریعتمدار ذکر خواهد شد؛ سپس مشخصاً چرایی برجستگی اتهام

«نقطوی بودن» به عنوان یکی از مصداقهای «تهمت و بدمذهبی»، که موجب مهاجرت «برخی» از شاعران در عصر صفویه به هند گردیده است، توصیف و تحلیل خواهد شد؛ به عبارت دیگر در این نوشتار، به نقطویه در عصر صفوی توجه شده است تا آشکار شود چرا با وجود زمینه‌هایی که می‌توانست به ایراد اتهام بدمذهبی گسترده در آن دوره منجر شود، «نقطوی بودن» به تنهایی اتهامی چشمگیر و برجسته شده است.

نقطویه را محمود پسیخانی از شاگردان مطرود فضل‌الله حروفی استرآبادی بنیاد گذاشت. خودپسندی و به تعبیری مخالفت با آرای حروفیه، موجب طرد محمود از سوی مؤسس حروفیه شد. با اینکه تحرکات نقطویه از سال ۸۰۰ هجری شکل عملی به خود گرفت، عمده فعالیت آنها در عصر صفویه بروز و ظهور پیدا کرد و چند تن از شاهان این سلسله را به خود مشغول ساخت. می‌توان گفت هم رسائل نقطویه و هم منابع حاوی عقاید حروفیه، که نقطویه از دل آنها بیرون آمده‌اند به دلیل وجود مخالفان نیرومند و اتهامات شدیدی که در عصر تیموری و صفویه متوجه آنها بود، اغلب از بین رفته است؛ اما در اندک مطالب پژوهشی، که عمدتاً بر نسخ خطی تدوین شده مبتنی است به پاره‌ای از عقاید و تمایلات آنها اشاره شده است. در این راستا، ذکاوتی قراگوزلو (۱۳۷۶) در مقاله تحقیقی «حروفیه پیش درآمد نقطویه»، منشأ نقطویه و شناخت ریشه عقاید و تحرکات آنها را با تشریح عقاید و تحرکات اجتماعی حروفیه تبیین کرده است؛ اما در راستای تبیین عقاید و ذکر مصداقهای رفتارهای اجتماعی نقطویه در دوره صفویه، فرهانی منفرد (۱۳۸۷) اندیشه‌های مهدی‌گرایی و هزاره‌باوری آنها را، از این حیث که هر یک نماینده اندیشه‌های نجات‌بخشی در عصر صفویه بوده‌اند، بررسی کرده است. ذکاوتی قراگوزلو (۱۳۷۵) نیز در این راستا، ضمن اشاره به التقاطی بودن غالب نحله‌های پدیده آمده در محیط‌های شیعی و تشریح برخی از عقاید نقطویه نظیر اعتقاد آنها به هزاره‌ها و مسخ با ذکر اینکه اقدام شاه عباس صفوی به ایجاد قشون جدید در برابر گردنکشان قزلباش و تقویت علمای ایرانی در مقابل فقیهان عرب از تلقینات نقطویه بوده، نفوذ آنها را در عصر صفویه نشان می‌دهد. نوشتار تحقیقی دیگری که مسائل نقطویه را در عصر صفویه بررسی کرده، مقاله «نگرشی بر شورش درویش رضا در عصر شاه صفی» است. ثواقب (۱۳۸۵) در این مقاله علتهای گوناگون شورش درویش رضای نقطوی و آموزه‌های مؤثر بر اندیشه‌های او را واریسی کرده است.

در این نوشتار، با گردآوری شواهد و اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای از منابع تاریخی و ادبی، علت‌های برجستگی اتهام نقطوی درباره «برخی» از شاعران مهاجر به هند در دوره صفوی، توصیف و تحلیل شده است. بنا بر ماهیت میان رشته‌ای این نوشتار در آن علاوه بر متونی همچون تاریخ ادبیات و تذکره‌های ادبی، که برای یافتن مصداقها و احوال شاعران متهم به نقطویه، توجه بدانها ضروری شده، منابع تاریخی و اجتماعی عصر صفوی نیز برای بررسی زمینه‌های برجسته‌ساز این اتهام، کاوش شده است. ذکر این نکته نیز در ترسیم چارچوب این پژوهش ضروری است که بررسی عوامل و زمینه‌های «برجسته‌ساز» اتهام نقطوی در مقطعی از تاریخ ایران، یعنی در عصر صفوی، منظور اصلی این مقاله است نه بررسی و تشریح نفس اتهامات آن نحله در طول تاریخ و ترسیم درستی یا نادرستی آنها.

زمینه‌های رایج اتهام بددینی و الحاد در عصر صفوی

۱. مخالفت با مذهب رایج

پس از فراز و نشیب‌های بسیاری که اولاد شیخ صفی‌الدین اردبیلی برای تشکیل حکومت پشت سر گذاشتند، سرانجام در ابتدای قرن دهم هجری، شاه اسماعیل صفوی به کمک مریدان پرشور خود، قهارانه سلسله صفوی را بنیاد گذاشت. بانیان این سلسله بنا بر دیدگاه‌های خود، دست‌کم در مراحل نخستین کشورگیری، مخالفان عقیدتی خود را سرکوب کردند. می‌توان گفت صفویان نخستین هر چند خود را معتقدان و مروجان بی‌بدیل تشیع می‌دانستند در حقیقت «نه خود و نه هواداران قزلباش آنها با اصول و مبانی فقهی مذهب شیعه آشنایی چندانی نداشتند و تشیعی که آنها بر آن پای می‌فشرده، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های غالبانه‌ای بود که محبت غلوآمیز در حق ائمه (ع) و دشمنی شدید با مخالفان عقیدتی از ویژگیهای بارز آن به شمار می‌رفت» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۸۴). بر این اساس در همان ابتدای تاجگذاری شاه اسماعیل در تبریز، «مملکت آذربایجان به آب تیغ غازیان از لوث وجود بسیاری از جهال و متعصبان پاک گردید و دین حق و مذهب ائمه اثنی‌عشری رواج و رونق گرفت» (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۶۶). این اقدامات در حالی صورت گرفت که به شاه هشدار داده شده بود که پافشاری بر تغییر مذهب مردم ممکن است به شورش بینجامد (ر.ک. عالم‌آرای صفوی، ۱۳۶۳: ۶۴)؛ ولی

رفتار شاه صفوی و مریدان او در این راستا چنان با شدت عمل و شور و غوغا همراه بود که حتی گاهی مردم سادات نیز در گیر و دار آن، قتل عام می‌شدند (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۱۴۶ و ۱۴۷). علاوه بر شخص شاه اسماعیل و پیروان غالی مسلکش، شاه طهماسب نیز متعصبانه با عقاید زمانه دشمنی می‌کرد (ر.ک. نوایی، ۱۳۸۱: ۴۳). این تعصبات چنان بود که وقتی شخصی از وی خواست تا برای کاهش دشمنی میان ایران و عثمانی، «چند روزی بنا بر مصلحت، ترک لعن [مخالفان عقیدتی] نموده شود، شاه جنت مکان از این سخن برآشفه گشته، بر آن شد که در همان مجلس او را به قتل برساند. باز به واسطه سیادت ترک آن را نمود اما دیگر با وی اختلاط نکرد» (قمی، ۱۳۵۹: ۵۹۸). در بجهت این شدت عملها، نه تنها اعتقاد به عقاید دیگر بلکه حتی متهم شدن به آن نیز می‌توانست به هلاکت و بی‌سامانی بینجامد. شاه اسماعیل دوم، جانشین شاه طهماسب، وقتی به قصد کاستن از تعصبات رایج با اهل تسنن مماشات کرد، «میان خلاق گفتگوی اختلاف مذهب به میان آمده، از اطوار اسماعیل میرزا و سخنانی که در عقاید شیعه در پرده می‌گفت، مردمان او را در تشیع سست اعتقاد یافته، گمان تسنن بر او بردند» (میراحمدی، ۱۳۶۳: ۵۵). بر اساس آنچه گفته شد، این «گمان» چنان در شاه وحشت ایجاد کرد که وی برای زدودن سوءظن پیش آمده و اظهار اعتقاد، عجولانه سکه‌هایی ضرب کرد که بروی آنها نوشته شده بود «ز مشرق تا به مغرب گر امام است/ علی و آل او ما را تمام است» (همان).

تداوم این دست رفتارهای سختگیرانه در صفویه، واکنشهای بسیاری را در دو همسایه سنی مذهب آنها برانگیخت. در عثمانی سلطان سلیم از بیم شورش شیعیان حامی خاندان صفوی و به تلافی اقدامات صفویان، «جمعی را در خفا مأمور کرد تا جمعیت شیعه رافضی را در قلمروی عثمانی برشمارند؛ چنانکه از هفتاد هزار شیعه‌ای که بودند او چهل هزار نفر را به قتل محکوم کرد» (سایکس، بی‌تا: ۲۳۱). این رفتار خونبار، که در دوره دیگر سلاطین عثمانی نیز کم و بیش برقرار بود و با فتوهای فقهای عثمانی توجیه می‌شد به گفته پورگشتال، خاورشناس معروف اتریشی، یکی از وحشتناکترین رفتاری است که به نام مذهب صورت گرفته است (ر.ک. فلسفی، ۱۳۸۱: ۳۹. نیز ر.ک. حسینی، ۱۳۸۹ و عابدینی، ۱۳۸۸). همسو با عثمانیها، ازبکان، همسایگان شرق ایران نیز در حملات خود به قلمروی صفویه بارها با توسل به فتوهای علمای خود مرتکب این

گونه اقدامات تلافی‌جویانه شدند. شدت اجحاف و تعصب ازبکان به شیعیان به جایی رسیده بود که آنها صرفاً به اتهام تشیع، هر کسی را که می‌خواستند چپاول می‌کردند و از میان برمی‌داشتند. در یورش‌هایی که ایشان در سال ۹۵۷ ق. به هرات و خراسان کردند «بسا مردم سنی مذهب متعصب که سبب مال، او را شیعه گفتند در آن زمان کشته گردید و بسا شیعیان محتاج و موالیان بی‌تاج که بنا بر عدم تمول، سالم ماندند» (روملو، ۱۳۵۷: ۲۹۱. نیز ر.ک. حاجیان‌پور، ۱۳۷۷ و همو، ۱۳۷۸). اعتراض به سرکوب مخالفان از سوی صفویان به این دو همسایه منحصر نشد بلکه در دوره شاه عباس، اکبر شاه، حاکم هندوستان نیز در نامه‌ای وی را از کشتار مخالفان عقیدتی بر حذر داشت (ر.ک. فلسفی، ۱۳۶۴: ۱۲۲/۱ تا ۱۲۷).

۲. مخالفت با صوفیه

در عصر صفویه با اهل تصوف نیز برخوردهای سرکوبگرانه بسیاری صورت گرفت. هر چند فرزندان شیخ صفی‌الدین به سبب جانبازی بی‌حد و حصر صوفیان قزلباش، به تأسیس حکومت موفق شدند، دیری نگذشت که آنها بانیان جان‌نثار خود را کم‌کم از عرصه خارج و خلع ید کردند. در ابتدای امر، اعتقاد این مریدان به شاه صفوی چنان بود که «بسیاری از آنان بی‌زره به جنگ می‌رفتند و انتظار داشتند که اسماعیل در پیکار نگهدار ایشان باشد» (باربارو جوزا‌فا و دیگران، ۱۳۴۹: ۲۴۳). هم ایشان از سر اعتقاد بسیار، طهماسب، دومین شاه صفوی را «مانند خدا می‌پرستیدند» (دالساندری، ۱۳۴۹: ۴۰۰). از این رو آنان بر اثر «اخلاص به این آستان گردون اساس... منظور نظر بیکران سلاطین جنت‌مکان این دودمان والا گردیدند» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۴۰۷ و ۴۰۸)؛ اما با گذشت زمان هم صوفیان قزلباش و هم هر آن که به تصوف منتسب بود، اعم از عام و خاص در عصر صفویه دچار خصومت و تنگنا شد. صوفیانی که در راه برقراری حکومت صفوی تلاش جانانه‌ای کرده بودند، بعد از گذشت دوران نهضت و مبارزه، و با فرا رسیدن مرحله نهادینه شدن حکومت و پیدایش نظامها و تشکیلات حکومتی، کم‌کم از آرمانهای پیشین دست کشیدند و در مقام بانیان ذیحق حکومت صفوی در صدد دخل و تصرف در امور کشوری برآمدند. آنها در این دوران بر خلاف منش پیشین خود، پیوسته به صورت جسورانه و خونبار در منازعات سیاسی و رقابت بر سر قدرت ورود می‌کردند و همین امر باعث شد که حکمرانان صفوی واکنشهای خصمانه‌ای علیه آنها نشان دهند؛

واکنشهایی که رفته‌رفته صوفیان قزلباش را عموماً از نظرها انداخت و جایگاه برجسته آنها را در حکومت صفوی بر باد داد (ر.ک. صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۵۴۰ و ۵۴۱). اقدام مهم حاکمان صفوی در راستای مهار و حذف این مریدان متمرد، استخدام نیروی جایگزین بود که در عصر شاه عباس شکل عملی به خود گرفت. شاه عباس نیروی جدیدی با نام شاهسون ایجاد کرد و خود را از وابستگی به صوفیان قزلباش رها نید (ر.ک. سیوری، ۱۳۷۴: ۲۳۳ تا ۲۳۵). سیاست این شاه مقتدر برای کاستن هر چه بیشتر از جایگاه صوفیان قزلباش فقط به برکناری آنها منجر نشد بلکه وی این سرکشان را از سر تحقیر به کارهای پستی نظیر درباری نیز واداشت (ر.ک. فلسفی، ۱۳۶۴: ۴۰۷/۱). مجموع این اقدامات به مثابه ضربه سهمگینی بود که به دلیل آن، صوفیان شمشیرزن صفوی دیگر نتوانستند قد راست کنند. در گزارشهای جهانگردانی که بعد از عصر شاه عباس از ایران دیدار کرده‌اند به صدمه‌ای که به جایگاه این مریدان پرشور رسیده آشکارا اشاره شده است. سانسون در ذکر احوال صوفیان دوره شاه عباس دوم می‌گوید: «صوفیان در گذشته بسیار مورد احترام بوده‌اند ولی در این روزها در منتهای حقارت به سر می‌برند ... آنها در این ایام به کارهای درباری، پیشخدمتی و نظایر آن مشغول می‌باشند» (همان: ۵۷).

همزمان با این اقدامات خصمانه شاهان صفوی علیه صوفیه با قدرتگیری فقها و در پی آن شکل‌گیری دوباره مناقشه تاریخی شریعتمداران با اهل طریقت، جبهه قدرتمند دیگری در برابر صوفیه گشوده شد که عصر صوفیه را به یکی از دوره‌های برجسته صوفی‌ستیزی تبدیل کرد (ر.ک. جعفریان، ۱۳۶۹: ۱۰۱). میان اهل شریعت و اهل طریقت اختلافات بنیادینی وجود دارد که موجب مناقشه‌ای دامنه‌دار بین آنها در طول تاریخ شده است. ریشه این اختلاف از آنجاست که «عالمان [دینی] ولایت و رهبری خلق را خاص امام و در غیبت وی ویژه نواب او می‌دانند و حال اینکه صوفیان اقطاب و مشایخ خود را در زمره اولیاء الله درآورده، اطاعت از آنان را پنهان و آشکار واجب می‌شمردند و به عالمان شرع، که مدعی جانشینی پیامبر و ائمه دین‌اند، وقعی نمی‌گذارند» (صفا، ۱۳۶۶: ۲۰۳ / ۱/۵ و ۲۰۴). علاوه بر این اختلاف دیرین و مناقشه‌برانگیز، ضرورت کنترل شور انقلابی پیروان دولت صفوی و تبدیل رابطه مریدی و مرادی آنها به رابطه شرعی، عامل دیگری بود که در شکل‌گیری و تداوم اقدامات خصمانه علیه صوفیه نقش برجسته‌ای داشت (ر.ک. فراهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۸۹ تا ۹۳). در واقع با قوتگیری روزافزون فقها و

شکل‌گیری نهادهای دینی، خیل مریدان می‌باید با تغییر مشی به صورت مقلدانی مؤمن در می‌آمدند. این امر ضرورت پیکار با تشکیلات مریدساز تصوف را بیش از پیش مطرح می‌ساخت و موجب اقدامات گسترده علیه آنها می‌شد. در این راستا علاوه بر اقدامات عملی، برخوردهای نظری نیز با تصوف در قالب نگارش رسالات ردیه گسترش پیدا کرد. توجه به رساله «المطاعن المجرمیه فی ردّ الصوفیه» نوشته محقق کرکی در عصر شاه طهماسب، نشان می‌دهد که نگارش و عرضه این دست از رسالات از همان ابتدای قدرت‌گیری علمای دینی شروع شده و تا پایان عصر صفویه ادامه داشته است (ر.ک. شیخی، ۱۳۵۹: ۳۹۵).

بنابر آنچه گفته شد هر چه از ابتدای دولت صفویه فاصله گرفته می‌شد و هر چه بر جایگاه عالمان و فقها افزوده می‌شد، روند صوفی‌ستیزی نیز تشدید می‌شد. به گفته شاردن صوفیان از جانب متشرعان به «کفر الحاد متهم» بودند و جماعتی محسوب می‌شدند که به روز شمار اعتقاد نداشتند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۰۴۴/۳). بنا بر این تلقیات و آنچه از اختلافات بنیادین اهل شریعت و اهل طریقت گفته شد، رفته‌رفته اقدامات منسجم و متمرکز علیه صوفیه عصر به راه افتاد. در این راستا در عصر پادشاهی شاه عباس دوم، سید حبیب‌الله صدر از علمای آن روزگار در مورد گفتار و باورهای صوفیه از بزرگان عصر نظرخواهی کرد. در این نظرخواهی منسجم، چهره‌های برجسته‌ای مانند محقق سبزواری، شیخ علی‌نقی کمره‌ای، میر سیداحمد علوی و میرزا رفیع‌الدین نایینی صوفیان را فاسق نامیدند (ر.ک. زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۸). این نظریات، که در «رساله رد صوفیه» ملا مطهرین محمد مقدادی ثبت است بخوبی عمق و گستردگی ناسازگاری فقهای آن عصر با صوفیه و تمهیدات فراهم شده برای اقدام علیه آنها را نشان می‌دهد.

در کنار دلایل پیش‌گفته، قوت‌گیری مکتب اخباری و ظهور علمای بزرگ در این مکتب عامل دیگری شد که صوفی‌ستیزی، بیش از پیش در روزگار صفویه تشدید شود. در واقع اصالت اخبار، اتکای گسترده به روایات و نبودن اجتهاد نزد پیروان این مکتب، راه محکومیت و اقدامات خصمانه علیه صوفیه و هر نوع طرز تفکر دیگر را با توسل صرف به اخبار، هموارتر از پیش کرد (ر.ک. صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۵۲۴). در عصر صفویه ملاطهر قمی و علامه محمد باقر مجلسی از سران این گروه بودند که با صوفیه شدیداً مخالفت می‌کردند. مجلسی، که از بزرگان حدیث و فقه در آن عصر بود در شاه صفوی

نیز نفوذ فوق‌العاده‌ای داشت. بر این اساس او نه تنها مشایخ صوفیه را از اصفهان اخراج کرد بلکه حتی ملا صادق اردستانی، یکی از علمای مشهور متهم به تصوف را از آن شهر بیرون کرد و موجب مرگ کودکان آن عالم در سرمای شدید شد (ر.ک. هدایت، ۱۳۳۹: ۵۸۶/۸ و قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸). دامنه اقدامات آن فقیه و محدث بزرگ علیه صوفیه به جایی رسید که حتی فعالیت بسیاری از توحیدخانه‌ها (خانقاه‌های صوفیه قزلباش) را، که در طول حکومت صفویان علی‌رغم صوفی‌ستیزیها همچنان به کار خود ادامه می‌دادند، موقوف کرد (برن، ۱۳۴۱: ۵۸). در نهایت مجموعه اقدامات مجلسی و دیگر صوفی‌ستیزان قدرتمند اعم از فقها و حکمرانان، تصوف و صوفیان عصر صفوی را بشدت ضعیف کرد و باقیمانندگان آنها از بیم پیامد اتهام کفر و الحاد در خفا و گمنامی به سر بردند و برخی دیگر از سرناچاری به سرزمینهای دیگر کوچ کردند (ر.ک. جعفریان، ۱۳۶۹).

اتهام «نقطوی» و جایگاه آن در میان دیگر اتهامات

بنا بر آنچه از وجود دو عامل مهم اتهام بددینی و الحاد، ذکر شد، طبعاً انتظار این است که تعداد ادیبان و شاعرانی که به دلیل این دو اتهام به هند مهاجرت کرده‌اند، چشمگیر باشد؛ به عبارت دیگر از یک سو بر اساس گستره تصوف و تسنن در ایران و از سوی دیگر با وجود مبارزه مستمر علیه آنها در بخشی از این دوره، وجود تعداد جالب توجهی از شاعران متهم به تسنن و تصوف در میان مهاجران متوقع است؛ اما برخلاف این انتظار در منابع در ذکر دلایل مهاجرت شاعران به هند به نقش مخالفت با عقاید جاری و صوفی‌ستیزی گسترده در مهاجرت‌ها تصریح جالب توجهی نشده است؛ با وجود این، اشاره نکردن به نقش عامل «اتهام کفر و بددینی» به عنوان یکی از عوامل مهاجرت شاعران به هند به هیچ‌وجه به معنای عدم تأثیری گذاری این عامل در جلای وطن شاعران نیست؛ زیرا «در تواریخ و تذکره‌ها سبب مهاجرت بسیاری از شعرا به هند، رنجش یا بیم ایشان از شاهان صفوی گفته شده است. علت این رنجشها و بیمها بیشتر ذکر نشده است؛ لکن می‌توان حدس زد که بیشتر به دلیل مخالفت‌های دینی یا سیاسی بوده است» (سعیدیان، ۱۳۴۷: ۷۴۲). این حدس با عنایت به آنچه از گستره مخالفت با عقاید جاری و وسعت صوفی‌ستیزی در دوره صفویه گفته شد، حدسی درست و بجا می‌تواند باشد بویژه که بر خلاف فضای تنگ و محدود برای صاحبان فرق و مسالک در



ایران در هندوستان آن روزگار وسعت مشربی حاکم بوده است که بنا بر آن در آنجا «هر کس در هر محل به هر طریقی که زیست می‌کرد، هیچ‌کس را قدرت آن نبود که نهی آن امر نماید» (فخرالزمانی قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۶۱) و به قول امین احمد رازی برای زندگی و تفکرات گوناگون در آن سرزمین «منعی و تکلیفی» نبوده است (ر.ک. رازی، ۱۳۴۰: ۳۸۱/۱). بر اساس چنین جاذبه کم‌نظیر در هندوستان و وجود دافعۀ خانه‌برانداز «بددینی و الحاد» در ایران، صرف عدم اشاره صریح به عامل مخالفتهای دینی و «اتهام کفر و الحاد»، دلیلی بر نبودن و تأثیرگذاری این عامل اساسی در شکل‌گیری پدیده مهاجرت در آن روزگار نمی‌تواند باشد. دست‌کم به دلیل این جاذبه از گذشته «تصوف عامل مهمی برای کوچهای متناوب ایرانیان به هند به شمار می‌رفت» (تاراچند، ۱۳۴۳: ۳-۱۰ و ر.ک. طاهری، ۱۳۸۹). طبعاً در این دوره نیز با توجه به سختگیریها، موجود که بدانها اشاره شد، اتهام تصوف می‌توانست یکی از علت‌های اصلی مهاجرتها باشد؛ با این حال نه تنها به این عامل اخیر و دارای سابقه، اشارات در خوری نشده به اتهام «سنی بودن» نیز در ذکر علت‌های مهاجرت شاعران، تصریح جالب توجهی نشده است. علی‌رغم فقدان اشارات کافی به اتهامات ناشی از تصوف و تسنن در ذکر دلایل مهاجرت شاعران به هند به اتهام «نقطوی بودن» در ذکر علت‌های مهاجرت برخی شاعران چه به صراحت تمام و چه با قراین واضح در منابع اشارات جالب توجهی شده است. این اشارات هر چند اندک است، در برابر ناچیزی اشاره به اتهام «تسنن و تصوف»، چشمگیر است. این چشمگیری بدان دلیل است که گستره صوفی‌ستیزی و سنی‌ستیزی در عصر صفوی بسیار بیشتر از گستره‌ای بود که در آن با نقطویه مقابله شد.

شاعران متهم به آیین نقطوی

بنابر آنچه گفته شد، اتهام بددینی چشمگیر بین اتهامات شاعران بر خلاف انتظار، اتهام تسنن و تصوف نیست که در این دوره در قالب مخالفت با عقیده جاری و صوفی‌ستیزی گسترده رایج بود بلکه نقطوی بودن مصداق روشنتری برای اتهام کفر و الحاد و در پی آن به عنوان عاملی از عوامل مهاجرت شاعران مطرح است. از جمله شاعرانی که در ذکر دلایل مهاجرت و احوال آنها به اعتقاد و اتهام نقطوی آنها به «صراحت» اشاره شده است، حیاتی کاشانی، مولانا محمد صوفی، تشبیهی کاشی،

علی اکبر ثانی خان هروی، شریف آملی، زمانی یزدی، عبدالغنی یزدی و میرمحمد مؤمن استرآبادی است. به گفته بدآونی مولانا حیاتی که در کاشان توطن داشت

در آن اثنا به مصاحبت بعضی ملاحظه میل نمود و ابواب مخالطت اهل نقطه بر روزگار خود گشود... القصه بعد از آنکه در آن وادی ترقی کلی کرد از دارالمؤمنین کاشان به واسطه عشق صراف پسری به دارالسلطنه قزوین رفت و مدتی در آنجا به صحبت امنای آن طایفه و سالکان مسالک آن طریق می رسید تا آنکه جمعی از ایشان گرفته با کتاب چند به مجلس خاقان جنت مکان (شاه طهماسب)، بعد از تفحص احوال آن جماعت بالتمام نزد یکی از قورچیان عظام محبوس و معذب گردیدند... بعد از آن از اینجانب مسافر شد و الحال در احمدنگر در خدمت ارباب نظم می باشد و به سیر و سلوک مشغول می باشد (بدآونی، ۱۳۷۹: ۳۲۶).

درباره احوال و معتقدات نقطوی مولانا محمد صوفی نیز در خلاصه الاشعار تقی الدین کاشانی چنین آمده است:

بعد از گذشتن از سن نادانی قدم در طریق سیاحت نهاد و چون به عراق آمد و سلیقه اش به سخنان اصحاب تصوف و ارباب تعرف مشابهت و موافقتی داشت در آن وادی پر تشویش افتاد... معتقدان و مریدان در هر شهر و قریه به هم رساند (تقی الدین کاشی، ۱۳۸۴: ۴۰۰).

وی در گشت و گذار در شهرهای ایران به شیراز رسید و در آنجا از مریدان بسیار محترم و بازارگرم شد اما «در این اثنا او را طرفه حالتی دست داد که ببدی اعتقاد و زندقه و روش الحاد و اهل نقطه متهم گشت... علی الجمله به سبب بدنامی و خوف سیاست پادشاهی در شیراز نیز نتوانست بود و در ابتدای دولت... شاه عباس غازی صفوی خلدالله ملکه و ابد آیام دولت متوجه هند گردید» (همان). همین تذکره نویس در بیان احوال دیگر شاعر همشهری خود، تشبیهی کاشی نیز به صراحت به باورهای نقطوی او اشاره می کند و می گوید: «در شاعری رشد تمام یافت اما زود به خود قرار استادی و تحقیق داد... از اینجا متوجه دیار هند شد... و چون در وادی مذهب خبیث العقیده اهل نقطه علیهم لعین الله ابداء، حرف می گفت توفیق نیافته فایده از او نرسید» (همان: ۳۲۴ و ۳۲۵). بدآونی نیز در تذکره خود به اعتقاد نقطوی این شاعر کاشی و ملحدانه بودن نگرش او تأکید دارد. طبق گزارش او، تشبیهی «دو سه مرتبه به هندوستان آمده و رفته و در این ایام بازآمده و دعوت الحاد می نماید و مردم را به کیش پسیخانی ها (نقطویه)



می‌خواند» (بداونی، ۱۳۷۹: ۱۴۲). علی‌اکبر ثانی خان هروی نیز دیگر شاعر مهاجری است که طبق گفته نفیسی «درباره‌اش نوشته‌اند که رسائل ملحدانه نوشته موافق علم نقط... از این قرار پیروی مذهب نقطوی بوده است» (نفیسی، ۱۳۴۴: ۵۴۳/۱ و ۵۴۴). شریف آملی دیگر شاعری است که بعد از قتل میر سید احمد کاشی نقطوی و دیگر ملاحظه به دست شاه عباس راهی هند شد. او «که جامع کمالات و حامل مقالات مزخرفه و از اکابر این طایفه [نقطویه] بود از بیم مضرت فقهای عصر فرار نموده به هند رفت» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۷۶/۲). اوحدی ضمن اشاره به سیاحت قلندرانه و مجردانه او، می‌گوید: «گویند از امنای پسیخانی بوده» است (اوحدی، ۱۳۸۹: ۲۲۲۰/۴). زمانی یزدی نیز دیگر شاعری است که «معتقد به تناسخ بوده» و از افشای اسرار باک نداشته و شیوه ملامتیان را به کار می‌برده است» (گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۵۰۱/۱). این شاعر یزدی «به سبب مجالست و مؤانست بعضی ملامتیه خود را در حلقه ایشان جای داده... به الحاد معروف گشت» (اوحدی، همان: ۱۶۷۹/۳ و ۱۶۸۰) و سر از هند درآورد. عبدالغنی دیگر شاعر یزدی است که در سنه هزار و بیست به آگره رفت. او مشهور به «الله مرکبی» بود «سببش آنکه وی... در یزد به بعضی مردودان محمودی [محمود: بنیادگذار نقطویه] رسیده زخارف و بعضی سخنان و کلمات به گوش هوش در کشیده، افسار تقیدات خرکره‌وار از سر به در کرده...» بود (همان: ۳۰۳۵/۵). متهم دیگر میرمحمد مؤمن استرآبادی است. به گفته نصرآبادی او «خوش طرز و غریب خیال است. خصوصاً در نظم رباعی قریب به سی سال قبل از این متهم به الحاد شده به هند رفت» (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۴۱۳/۱). این شاعر، که نخست از نزدیکان دربار صفوی بود در ماجرای تعقیب نقطویان به حکم شاه طهماسب به دهریت و الحاد منسوب شد (ر.ک. گلچین معانی، ۱۳۶۹: ۱۳۷۴/۲).

همانطور که پیشتر اشاره شد به دلایل جلای وطن شاعران همواره به صراحت اشاره نشده است. بنابراین تعداد متهمان به باورهای نقطوی باید بیش از تعداد کسانی باشد که اعتقاد و اتهام آنها به صراحت بیان شده است. این امر با عنایت به قرائن موجود آشکار است. پیوستن ملاحسنعلی از شاعران یزدی به مولانا محمد صوفی مذکور از این نوع قرائن است. به گفته نصرآبادی این شاعر بعد از اینکه «در تحصیل جمیع علوم سعی نموده و در سیر و سلوک و ریاضات مدتها قدم جهد فرسوده» (نصرآبادی، بی‌تا: ۱۵۷ و ۱۵۸) در لباس درویشی... سفرها کرده و در نهایت «به هندوستان رفته با ملا محمد

صوفی مربوط شده [است]» (همان). همچنین طبق تصریح خلاصه الاشعار از آنجا که تشبیهی کاشی از شعرای صوفی مشرب و متهم به الحاد و نقطوی از مریدان قاسم کاهی بوده است (ر.ک. همان، ۳۲۶)، دور نیست که شخص کاهی نیز، که به گفتهٔ بداؤنی «در علم تصوف و معما و تاریخ و حسن ادا و غیر آن بی‌قرینه روزگار است» (بداؤنی، ۱۳۷۹: ۱۲۱) به همان دلیلی که مرید وی، تشبیهی کاشی، جلای وطن کرده است، او نیز به همان دلیل راهی هندوستان شده باشد. در احوال غزالی مشهدی نیز این دست قرائن مشهود است. او که از شاعران دربار اکبر شاه بود «در زمان شاه مرحوم (شاه طهماسب) از تهمت رده‌ای اندیشید و مهاجرت اختیار کرد» (صادق کتابدار، ۱۳۲۷: ۱۳۸. همچنین ر.ک. صفا، ۱۳۶۶: ۷۰۱/۲/۵ و بداؤنی، همان: ص ۱۲۸). از آنجا که به تصریح اوحدی در عرفات العاشقین، غزالی مشهدی به مانند تشبیهی کاشی به قاسم کاهی ارادت داشته است (ر.ک. اوحدی، ۱۳۸۹: ۳۰۱/۵)، می‌توان گفت «تهمت رده» او نیز با اتهام نقطوی بی‌ارتباط نبوده است. حکیم عبداللّه کاشانی، دیگر شاعر مهاجری است که، قرائن وی را نیز منسوب به نقطویه نشان می‌دهد. اوحدی در معرفی او می‌گوید: «صاحب اخلاق محموده و از امنای مقرر معروف مشهور و یکه‌های فن حکمت و تحقیق محمود، سرآمد دوران است... در اثنای گذارندن آن کتاب، حضرت [جهانگیر شاه هندوستان] از روی مطایبه یا جد گفته باشند که مناسب تو آن باشد که کتاب بحر و کوزه به ما بگذرانی نه کتب دیگر» (همان: ۲۸۹۱). گلچین معانی کاربرد کلمات «محموده»، «امنا» و «محمود» را در این گزارش، ناشی از باورهای نقطوی این حکیم دانسته است. به گفتهٔ او، اوحدی قصد داشته است با ذکر این اسامی اعتقاد حکیم را در لفافه بنمایاند (ر.ک. گلچین معانی، همان: ۸۵۸). علاوه بر این قرائن، نویسندهٔ کاروان هند به نقل از بداؤنی آورده است که کتاب بحر و کوزه‌ای که جهانگیرشاه از روی مطایبه یا جد از حکیم طلب کرده، از کتابهای محمود پسیخانی نقطویه بوده است (ر.ک. همان). طبعاً چنین طلبی، ناشی از اخباری بوده است که دربارهٔ باورهای نقطوی یا اتهام نقطوی حکیم شاعر بر سر زبانها بوده و شاه احتمالاً در این طلب، ظریفانه به این شهرت او اشاره‌ای کرده است.

علت‌های چشمگیری اتهام بددینی علیه نقطویه

بر اساس آنچه ذکر شد، اشاره به اتهام نقطوی شاعران و تأکید بر این اتهام در برابر دیگر اتهامات رایج در عصر صفوی، طبعاً باید ناشی از ماهیت خاص نقطویان و

فعالیت‌های آنها در روزگار صفویه باشد؛ به عبارت دیگر در مقایسه با اهل تسنن و اهل تصوف، قاعدتاً نقطویه باید حائز رفتارهای خاصی بوده باشند که در روزگار صفویه در معرض اتهام صریح بددینی و الحاد قرار گرفته‌اند. مطالعه منابع نشان می‌دهد که رفتارهای سیاسی - اجتماعی و عقاید و باورهای خاص نقطویه محرک‌های بسیار قوی‌ای بوده است که صفویه را در سرکوب و طرد آنها به هر وسیله‌ای و لو با ایراد اتهام کفر و الحاد، می‌توانست مصمم کند. بر این اساس در راستایی پی‌جویی علت‌های تأکید بر اتهام و اعتقاد نقطوی برخی شاعران مهاجر، ماهیت رفتارها و کنش‌های نقطویه در عصر صفویه، بنا بر گزارش‌های منابع در قالب دو عنوان رفتارهای «اجتماعی - سیاسی» و «باورها و عقاید» بررسی می‌شود.

۱. رفتارهای اجتماعی - سیاسی نقطویه

بررسی منابع عصر صفویه نشان می‌دهد بر خلاف اهل تسنن و تصوف، که بعد از سرکوب‌های اولیه به طور عموم از صحنه جامعه کنار رفتند و از عرض اندام و ظهور دوباره به صورت سامان یافته و منسجم صرف‌نظر کردند، نقطویه نه تنها در آغاز بلکه بعد از سرکوب‌های متعدد، همچنان برای حضور و عرضه متشکل خود اصرار نشان می‌داد. این اصرار در جامعه‌ای روی می‌داد که از خود مقتدرانه در پذیرش صاحبان عقاید دیگر، بی‌صبری و رفتارهای پرخاشگرانه و مهلک نشان می‌داد. در چنین عرصه‌ای، تصوف و تسنن بسرعت به کناری کشیدند و محتاطانه از هر نوع رفتار محرک، که نیروی مقتدر غالب را برانگیزد، صرف‌نظر کردند؛ اما برخلاف این خط مشی، ظهور نقطویه در عصر شاه طهماسب نشان می‌دهد که آنها نه تنها رفتار قهارانه شاه اسماعیل را در برابر مخالفان، سهل‌انگاری کرده‌اند بلکه در همان روزگار شاه طهماسب نیز تعصب و سختگیری او را در برابر مخالفان عقیدتی، جسورانه نادیده انگاشته‌اند.

گزارش فعالیت نقطویه در گیلان در عصر شاه طهماسب صفوی، اولین گزارش برجسته از فعالیت آنها در عصر صفوی است. این جنبش آنها در گیلان دوامی نیافت و خیلی زود سرکوب شد (ر.ک. می‌خواند، ۱۳۸۰: ۱۴۳/۸)؛ اما بعد از این سرکوب، طولی نکشید که «بعضی از این ملحدان بی‌دین و فاجران شیطنت اطوار شقاوت قرین در نواحی ساوه و قزوین و حوالی کاشان و اصفهان و کوه‌پایه و نایین ظاهر شده به جدّ

تمام، روی به اضلال و الحاد عوام نهادند» (افوشته‌ای نظری، ۱۳۷۳: ۵۱۵). با این اوصاف از شیوع آنها، شاه شریعت‌مدار در سرکوب آنها تعللی نکرد و «بعد از چند گاه بعضی را چشم کند و برخی را به سیاست بلیغ و زجر عنیف کشته، ساحت جهان را از لوث وجود اصحاب خذلان و احرقهم الله بالنیران، پاک گردانید» (همان و ر.ک. تتوی و آصف خان قزوینی، ۱۳۸۲: ۵۸۸۳/۸)؛ اما با وجود این سیاست بلیغ و زجر عنیف شاه طهماسب دیری نگذشت که نقطویه بار دیگر با زعامت درویشی به نام درویش خسرو در پایتخت صفویه و در منظر مقتدرترین شاه صفوی، شاه عباس با کر و فر مضاعف پدیدار شدند. با این خیزش به زودی پیروان این درویش «بسرحد کثرت و جمعیت رسید» (افوشته‌ای نظری، همان: ۵۱۶) و «مسجد مجمع او را برنتافت» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۷۴/۲). دیری نگذشت که شاه عباس نیز سرکوب نقطویه را بشدت تمام آغاز کرد و حکم به قتل درویش خسرو داد. محکوم را از جهاز «شتر به حلق آویخته در تمامت شهر قزوین گردانیدند» (همان: ۴۷۷). در پی این حکم بسیاری از بزرگان نقطویه نظیر مولانا سلیمان طیب ساوجی، میرسید احمد کاشی، درویش کمال اقلیدی و درویش بریانی و به طور کل «هر کس مزنه الحاد بود» در نقاط مختلف کشور قلع و قمع شد (ر.ک. همان: ۴۷۶). شدت عمل شاه عباس به درجه‌ای بود که به گفته تاریخ‌نویسش «از سیاست این جماعت، اگر کسی از این طبقه بود از این دیار بیرون رفت یا در گوشه خمول خزیده خود را بینام و نشان ساخت و در ایران شیوه تناسخ منسوخ گشت» (همان: ۴۷۷).

بنا بر آنچه ذکر شد برخورد شاه طهماسب با نقطویه و «سیاست بلیغ و زجر عنیف» او نه فقط باعث محو کامل آنها نشده بود بلکه حتی رشد آنها را نیز متوقف یا دست‌کم کند نکرده بود. طایفه نقطویه در خفا چنان گسترشی خوفناک یافته بودند که به گفته اسکندر بیک ترکمان تازه بعد از اقدام به تفحص حال آنها در عصر شاه عباس «ظاهر شد که در ممالک محروسه این طبقه بسیار شده بوده‌اند و در اضلال می‌کوشیدند» (همان: ۴۷۶)؛ به عبارت دیگر نفوذ و گسترش نقطویه را حتی اقدامات قهارانه شاه عباس نیز نتوانست متوقف کند و دیری نگذشت که با ظهور درویش رضا در دوره شاه صفی و مشغله‌ای که او به پا کرد، واهی بودن این ادعای تاریخ‌نویس عصر شاه عباس، که «در ایران شیوه تناسخ منسوخ گشت»، آشکار شد. درست در همان شهری که درویش خسرو و مریدانش در ملاً عام با زجر و شکنجه کشته شدند، نقطوی دیگری در دوره

شاه صفی پیدا شد که به گفته‌ی واله اصفهانی «کثرت اعوان و انصار وی از قلمرو شمار بیرون رفته در خانقاه درویشی، بساط سلطنت و پادشاهی فروچید» (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). این درویش نیز بعد از مدتی به مانند دیگر همکیشان خود به فرمان شاه صفوی (شاه صفی) به قتل رسید و «به میامن عنایات الهی نایره آن فتنه به سهولت اطفا پذیرفت» (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۳۹)؛ اما باز این سرکوب به پایان کار نقطویه منجر نشد بلکه پس از قتل درویش رضا، مریدان همچنان به انتظار او بودند، تا اینکه در سال ۱۰۴۸ق. با اجتماع بر شاطر گمنامی که به درویش رضا شباهت زیادی داشت، بلوایی بر پا کردند که باعث شد شاه صفی بار دیگر فرمان نابودی آنها را صادر کند (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۹۶ و ۲۹۷ و قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۹).

آنچه این ظهور چندباره نقطویه را بعد از هر سرکوب مهلک آنها بیشتر نمایان می‌کند، مقایسه رفتار آنها با گمنامی و خمولی است که اهل تسنن و تصوف بعد از سرکوب اولیه پیش گرفتند. هیچ‌یک از این بروز و ظهورها به این اندازه درباره اهل تسنن و تصوف گزارش نشده است و نقطویه از این حیث استثنای جالب توجهی در عصر صفویه هستند. طبعاً چنین سماجی در حفظ خود و گسترش چشمگیر اعضا و معتقدان در خفا از سوی آنها، هر صاحب تاج و تختی را می‌توانست خوفناک گرداند و وی را وا دارد تا از هر وسیله‌ای از جمله ایراد اتهام برای دفع آنها استفاده کند؛ اما فراتر از جسارت ظهور چندباره نقطویه در جامعه صفوی، که خود به تنهایی موجبات سرکوب شدید آنها و لو با ایراد اتهام را می‌توانست مطرح سازد، وجود نیت سیاسی و قدرت طلبانه نزد آنها است که از قضا از سر همان جسارت و سهل‌انگاری مذکور در عصر مقتدرترین شاه صفوی یعنی شاه عباس، ظهور علنی‌تر پیدا کرد. پیشتر گفته شد که نه تنها نقطویه در ظهور خود سرکوبهای قهارانه شاه اسماعیل و سرنوشت مخالفان را نادیده انگاشتند بلکه حتی سرکوبی را که علیه آنها در عصر شاه طهماسب صورت گرفت، بی‌ملاحظه گذاشتند و بعد از آن با اقتدار بیشتری در عصر شاه عباس ظاهر شدند؛ اما این بی‌ملاحظگی و جسارت آنها، زمانی پیش از پیش جالب و حیرت‌آور می‌شود که اقدام سلطه‌جویانه آنها در برابر شاه مقتدر صفوی در نظر گرفته شود. بعد از اینکه «در اندک روزگاری جمعیت بسیار در سلسله آن سر حلقه فجار و سرآمد اشرار (درویش خسرو)، دست به هم داده، کثرت مریدان و جمعیت مرتدان به حدی رسید که

اکثر اوقات موازی دویست کس در تکیه و حوالی او حاضر بودند و چند کس از این جماعت را در صحبت درویش خسرو مرتبه عالی دست داده به مقام نیابت و امانت رسیدند» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۵۱۶-۵۱۷). کم‌کم بر اثر این ازدحام و پشتگرمی، درویش شروع به طرح برخی مدعاهای فضولانه دربارهٔ ملک و سلطنت کرد. هنگامی که شاه به قصد سرکوب یکی از یاغیان عازم لرستان بود، یوسفی ترک‌دوز از مریدان نزدیک درویش خسرو، بنا بر آنچه در خفا بین مرید و درویش مطرح شده بود

بر زبان آورد که اگر البته عزیمت لرستان تصمیم یافته و فسخ آن مصلحت امور سلطنت نیست نواب فلک‌رکاب جهد فرماید که دو سه روز قبل از حلول ماه محرم سنه اثنی و الف البته به دارالسلطنه قزوین معاودت فرموده باشد که دخول این سال، محل وصول یکی از ارباب حال است به مقام پادشاهی و استقلال؛ یعنی یکی از درویشان ما را صاحب امر می‌باید شد و زمام مهام حل و عقد و قبض و بسط امور سلطنت را در قبضه اقتدار و پنجه اختیار او نهاده‌اند و این محرم، اول دور ماست و چون ذات ملک صفات نواب را استعداد این امر زیاده ازین جماعت است که استحقاق این کار دارند، مع‌هذا، رشتهٔ امر سلطنت در دست قدرت نواب است پس اولی و انساب آن است که به غیری انتقال نیابد. البته به تعجیل هر چه تمامتر خود را به سر دور رسانند و فرصت را دریابند (همان: ۵۱۸).

با اینکه چنین اظهاری آشکارا تهدید قلمروی حاکمیت مطلق شاه مقتدر صفوی به شمار می‌رفت، در آغاز او «صبر و تحمل ورزیده، شیوهٔ حلم و سکون پیشنهاد طبیعت قدسی طینت ساخت»؛ اما سخن از اینکه «این سال، محل وصول یکی از ارباب حال است به مقام پادشاهی و استقلال. یعنی یکی از درویشان ما را صاحب امر می‌باید شد و زمام مهام حل و عقد و قبض و بسط امور سلطنت را در قبضهٔ اقتدار و پنجهٔ اختیار او نهاده‌اند» از تحمل شاه اقتدار جو بکل بیرون بود؛ بنابراین هنوز راهی نرفته بود که «فکر و اندیشهٔ آن ملحد ضلالت‌پیشه دست از فتراک خیال شهریار سکندر خصال نمی‌داشت و نزدیک به آن شد که تخریب بنای کفر و الحاد آن بی‌دین مرتد را بر عزیمت لرستان ترجیح داده» شود (همان: ۵۱۹)؛ اما باز علی‌رغم این دغدغه سرسام‌آور، شاه دوراندیش اتمام کار یاغی را مقدم داشت و راه خود را به سوی لرستان ادامه داد. ولی هنوز چندان دور نشده بود که «قاصدی از نزد درویش خسرو آمد و عریضه‌ای آورد مضمون آنکه نواب سپهر رکاب باید که در شدن و آمدن کمال مسارعت لازم دارد و غایت جد و



جهد به عمل آورده و وقوع امر معهود را سهل نشمارد و اگر در مجادله و مقاتله شاهوردی [باغی لرستان]، احتیاج به لشکر شود، قاصدی جلد صبا سرعت فرستاده اعلام گردانند تا هر قدر از لشکر که باید مکمل و مسلح به خدمت فرستاده شود» (همان). طبعاً صحبت از لشکر بسیار در پایتختی که شاه آن را ترک کرده بود، چیزی نبود که شاه دوراندیشی همچون شاه عباس آن را نادیده انگارد. بنابراین با «ورود این رقعۀ فسادآمیز، دیگر تمکن تاب و طاقت در حوصله صبر و تحمل شهریار قضا قدرت نماند» (همان). از این رو، وی از محل وصول پیک، جمعی را برای دستگیری عاجلانه سران نقطویۀ به قزوین فرستاد. مأموران همه عاصیان را پیش از آنکه مریدان آنها و اهالی قزوین دریابند به بند کشیدند و به نزد شاه آوردند (ر.ک. همان: ۵۱۹ تا ۵۲۱) و با این کار فتنه‌ای را که مستقیماً سلطنت شاه صفوی را تهدید می‌کرد، سرکوب کردند.

علاوه بر آنچه از درویش خسرو و مریدان فراوان او در ورود به عرصه کشورگیری سرزد، درویش رضا دیگر نقطوی صاحب حشمت عصر شاه صفوی نیز مدتی چنین خیالی در سر پخت اما خطر او نیز بیش از اینکه بنیادی بگیرد از جانب عمال شاه صفوی برطرف شد. این درویش بعد از اینکه «مغرور کثرت اعوان و انصار شده به خیال فاسد، هنگام صبح با جمعی از مریدان، که قریب به پانصد نفر بودند، داخل دارالسلطنه قزوین شده در درون حصار امامزاده واجب‌التعظیم، شاهزاده حسین، که در خارج شهر قزوین است، رحل اقامت انداخت» (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۳۹). به تصریح نویسنده ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم نیز بعد از اینکه درویش رضا در تحقیق علمای اعلام و فضلالی کرام از عقیده وی با زیرکی بیرون جست، «بیشتر از پیشتر متاع خودفروشی خود را رواج داد و گاه به دعوی مهدویت و گاه به ادعای نیابت آن حضرت شایستگی سلطنت خود را خاطر نشان مریدان نادان کور باطن می‌کرد تا از راه هجوم عام و ازدحام آن طایفه گمنام روی اهتمام به نظام و انتظام مهام پادشاهی سلطنت بسط بساط و جهانگشایی آورد و به صلاح و صوابدید مریدان کم‌خرد، بنای کار روزگار و خود را بر عالمگیری نهاده با فدویان و مریدان خود قرار داد که نخست دارالسلطنه قزوین را که پایتخت شاه جنت‌مکان است به حیطة ضبط و تسخیر در آورده پس از آن عنان عزیمت به صوب تسخیر ممالک ربع مسکون منعطف گردانند» (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). هر چند طولی نکشید که عمال صفوی با تشریک مساعی این

مدعی سلطنت را نیز به مانند درویش خسرو از میان برداشتند ولی بار دیگر آشکار شد که نقطویه داعیه‌ها و استعدادهای سیاسی‌ای داشتند که حکام صفوی به هر وسیله‌ای باید به دفع آنها اقدام می‌کردند. خطر این نوع داعیه‌های نقطویه برای صفویه و ضرورت سرکوب آنها به هر وسیله گرچه با ایراد اتهام، زمانی بیش از بیش آشکار می‌شود که در نظر گرفته شود نیت سیاسی آنها در کمال بیباکی و در زمان سلاطین مقتدری همچون شاه عباس اظهار شده است.

۲. باورها و عقاید نقطویه

هر چند در آغاز به نظر می‌رسد، القابی نظیر «تناسخیه»، «زندقه» و «ملاحده» درباره نقطویه در منابع تاریخی عصر صفویه (ر.ک. اصفهانی، ۱۳۶۸: ۹۰۲ و ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۷۳/۲)، از سر همسویی مورخان آن عصر با جریان حاکم است و این سخن که «آن طایفه به مذهب حکما عالم را قدیم شمرده‌اند، اصلاً اعتقاد به حشر و اجساد قیامت ندارند، مکافات حسن و قبح اعمال را در عافیت و مذلت دنیا قرار داده، بهشت و دوزخ، همان را می‌شمارند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۷۶/۲)، ناشی از قرائتی خصمانه از آیین آنهاست، اما باید توجه کرد بنا بر محتوای منابع تحقیقی و مندرجات مراجع مرتبط با آیین نقطوی، آموزه‌ها و عقاید ایشان آشکارا با تعالیم و باورهای اسلامی ناهمخوان است و گفتار و قضاوت تاریخ‌نویسان رسمی عصر صفوی تا حد بسیاری با واقعیت عقاید آنها مطابقت دارد.

بنابراین از آنجا که آنها به خدا، بهشت، جهنم و قیامت اعتقادی نداشتند، ملاحده نامیده می‌شدند. همچنین بنا بر تفاسیر و تأویلات خاص از قرآن با عنوان اهل زندقه از ایشان یاد می‌شده است (ر.ک. کیا، ۱۳۲۰: ۱۰)؛ بر این اساس ذکر عناوین مختلف از جمله دو عنوان اخیر برای آنها، یعنی ملاحده و اهل زندقه در منابع رسمی صفویه صرفاً از روی ستیز و لجاجت نیست. طبق تصریح منابع نقطویان، بنیادگذار نقطویه در آیین خود مرتبه‌ای با عنوان «واحد» تعیین کرده بود. عنوان واحد به کسی اطلاق می‌شد که برای نیل به درجات والای تکامل از تأهل سر باز زده باشد. «واحد» در واقع برابر با انسان کامل و حتی فراتر از آن حاوی جایگاهی در حد جایگاه خدا بوده است. او از سر این والایی جایگاه، مطلق‌العنان بوده و رفتارش محور و معیار اعمال دیگران محسوب می‌شده است (ر.ک. حیدری‌نیا، ۱۳۷۸: ۱۵ تا ۱۷). در برابر مرتبه واحد، «امین»‌ها قرار داشتند.



این امنا برخلاف «واحد»ها متأهل بودند و به همین دلیل نیل آنها به مقام «واحد» ممکن نبوده است (ر.ک. همان). براساس مرتبه انسان «واحد»، که «مرکب مبین» نیز خوانده می‌شد، نقطویان معتقد بودند آنچه تاکنون به نام خدا خوانده می‌شد، همین انسان کامل و دارنده مقام «واحد» است (ر.ک. کیا، همان: ۱۰ و ۱۱).

آشکار است که بنا بر دلیل اخیر یعنی ایراد مقام خدایی به انسان کامل، اتهام کفر و الحاد نقطویه و ملاحده و زندقه خوانده شدن ایشان در نظر مؤمنان راستین بر شواهد متقن و استواری مبتنی بوده و طرد و لعن آنها با اصولی مطابقت داشته است. علاوه بر این موارد، دستمایه‌های دیگری برای اتهام و اقدامات سرکوبگرانه شریعتمداران و حاکمان صفوی علیه نقطویه وجود داشته است. اعتقاد آنها به تناسخ یکی از مهمترین این موارد است که بر طبق آن، اجزای بدن بعد از مرگ بدون اینکه متلاشی شود، توده‌وار جذب خاک می‌شود و سپس به شکل گیاه یا جماد آشکار می‌شود. در واقع ذرات پدیدآورنده کالبد هر موجودی در این جهان همیشه باقی است جز اینکه هر زمان به صورت و پیکری درمی‌آید؛ گاه شکل سنگ و خاک می‌گیرد و گاه به هیأت گیاه، جانور و مردم نمایان می‌شود. این تبدیل و تبدل به صعود یا نزول موجود در مراحل وجودی منجر می‌شود. در هر مرحله، آثار شأن موجود در مرحله پیش از آن قابل رؤیت است و از خوی، اعمال و رفتار «کنونی» هر چیز و هر کسی می‌توان پی برد که آن چیز و آن کس پیش از این در چه پیکر و صورتی بوده است. به این پی بردن، اصطلاحاً احصا و به شخص درک‌کننده محصی می‌گفتند. بنابر چنین باوری بنیادگذار نقطویه خود را تجسد مقام حضرت رسول(ص) و حضرت علی(ع) می‌دانست و حضرت موسی(ع) و فرعون را به ترتیب در امام حسین(ع) و یزید تجسد یافته می‌دانست (ر.ک. الگار، ۱۳۸۲: ۱۹۳ و ۱۹۴ و کیا، همان: ۱۰ و ۱۱).

نمود چنین تلقی‌ای در دوران مورد بحث ما در ماجرای دستگیری و سرکوب درویش خسرو و پیروانش در قزوین و دیگر نقاط ایران دیده می‌شود. قلندر کوچک از مریدان نزدیک درویش خسرو، وقتی در این سرکوب مرگبار از سر ناچاری با اقدام به مصرف تریاک خود را در معرض مرگ قرار داد با ذکر اینکه «رفتیم تا در دوره دیگر بیاییم» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۷۶/۲)، جلوه‌ای از این باور کفرآلود را ابراز داشت. همچنین زمانی که در طول این سرکوب، سرآمد نقطویان کاشان، میر احمد کاشی، دربند به دربار شاه

عباس رسید بی‌هراس «بر زبان آورد که ما را از کشتن بیمی و از مردن باکی نیست؛ چه ما را یقین حاصل است که بعد از مرگ در اندک زمانی به صورت از این بهتر می‌آییم و در هر آمد و رفتی کمال دیگر حاصل می‌کنیم و من چند نوبت به این دنیا آمده و رفته‌ام؛ از جمله سیصد و بیست سال قبل از این تاریخ به هیأت جوانی خوش‌صورت و جیه آمده بودم و بسیار خوش می‌نوشتم چنانچه خط مرا به رسم تبرک دست به دست می‌بردند. اتفاقاً در این ایام قطعه‌ای به خط خود دیدم و شناختم» (افوشته‌ای نظری، ۱۳۷۳: ۵۲۶-۵۲۵).

علاوه بر آنچه به اختصار از باورها و عقاید کفرآلود نقطویه گفته شد، عوامل محرک دیگری همچنان زمینه‌ساز ایراد اتهام علیه آنها بوده است. نقطویه دست‌کم تا روزگار صفویه در مقایسه با اهل تسنن و اهل تصوف فاقد قلمروی تاریخی و وسعت جغرافیایی گسترده بودند. تصوف و بویژه تسنن از اوایل اسلام رایج و در سرزمینها و ممالک وسیعی برقرار بودند به طوری که از سر این سابقه تاریخی و وسعت قلمرو، هیچ یک پدیده‌ای نوظهور به شمار نمی‌رفت بلکه هر کدام از آنها کم و بیش، پیش چشم و مألوف اذهان بودند؛ اما نقطویه بعد از ظهور اندک در عصر تیموری، دیگر کر و فر و بروز چندانی تا دوره صفویه نداشت. از این رو این آیین برکنار از متن باورهای آن در عصر صفویه بر خلاف تسنن و تصوف، پدیده‌ای نوظهور و از چشم‌انداز دینی مستعد بدعت‌انگاری بوده است؛ به عبارت دیگر فراتر از آموزه‌ها و عقاید نقطویه، که خود دربردارنده اسباب کافی برای طرد آنها در جامعه شریعت‌مدار صفوی بود، بی‌سابقگی خیزش چشمگیر آنها در مقایسه با تسنن و تصوف نیز می‌توانست از اسباب بدعت‌انگاری و طرد و رد آنها شود.

علاوه بر این موارد مهم، می‌توان گفت در عقاید نقطویه عواملی بود که آشکارا قرائتی دیگرگونه از باورهای اساسی و صریح تشیع بود؛ امری که خود می‌توانست در دامن زدن به این تقابل و بدعت‌انگاری نقش مضاعف و مؤثری داشته باشد؛ زیرا تشیع در عصر صفویه از سوی هیأت حاکم و نهادهای مختلف با شدت و گرمی بسیار در حال گسترش و تقویت بود و هر گونه تضعیف و تحریف آن از جانب هر کانون و تشکلی می‌توانست بشدت و با انحای مختلف مقابله شود. پیشتر در ذکر باورهای تناسخی نقطویه به ظهور موسی (ع) و فرعون در قالب امام حسین (ع) و یزید اشاره شد. این تلقی طبعاً واکنشهای خاص شیعیان را برمی‌انگیخت اما فراتر از این مطلب محرک

شیعیان، ادعای صاحب الزمانی نقطویه بود که در دوره صفویه نیز بروز عینی پیدا کرد. مهدویت در باورهای حروفیه و شخص بنیادگذار آن جایگاه برجسته‌ای داشت. فضل الله استرآبادی حروفی خود را مهدی موعود می‌خواند (ر.ک. پسیخانی، نسخه خطی: ۱۲۸ و اسفندیار، ۱۳۶۲: ۲۷۵). این باور در محمود پسیخانی نیز، که زمانی شاگرد مکتب فضل الله استرآبادی بود بر جای ماند و او نیز مانند استاد، خود را مهدی موعود اسلام خواند (ر.ک. همان). در واقع محمود بعد از اینکه آیین خود را در سال ۸۰۰ ه.ق بنیاد گذاشت، ادعای مهدویت کرد و از دوره جدیدی به نام «دوره استعجام» در اسلام سخن گفت. طبق گفته او این دوره هشت هزار سال طول داشت و اولین نقطویه، یعنی شخص محمود رهبری این دوره را به دست می‌گرفت (ر.ک. کیا، ۱۳۲۰: ۱۱). از آنجا که هم حروفیه و هم نقطویه، داعیه‌های اجتماعی - سیاسی داشتند و بخشی این داعیه‌ها همان‌طور که پیشتر اشاره شد در اقدام علیه حاکمان زمان دیده می‌شود، ادعای مهدویت با انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی آنها بی‌ارتباط نمی‌توانست باشد. دعوی مهدویت در نهضت‌های اجتماعی قبل از صفویه نظیر نهضت سربداران و مشعشعیان وجود داشته است و هر یک از آنها به گونه‌ای این دعوی را برای برآورد نیت خود به کار گرفته‌اند. به زعم نویسنده ماهیت فکری - اجتماعی مشعشعیان در واقع فقر و نابسامانی اجتماعی با وجود زمینه‌های سادگی اندیشه، موجب رویکرد احساسی و روانی به ساده‌ترین و نزدیکترین راه‌حل موجود در بطن باورهای دینی، یعنی مهدویت می‌شده است (ر.ک. رنجبر، ۱۳۷۲: ۲۷۴). بنا بر این الزامات و فواید دعوی مهدویت در باورهای بانی آیین نقطوی، دعوی صاحب الزمانی حضور جالب و گسترده‌ای دارد. با این تلقیات او، که «امام زمان مشهود و مشخص و مرئی باید» و «صاحب زمان را باید دست تا زانو برسد تا بدانند صاحب زمان است» (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۸: ۱۰۲ و ۱۰۳)، می‌توان گفت وی با تأکید بر حاضر و ناظر بودن امام زمان در واقع تمهیدات لازم برای ادعای مهدویت خود و مریدانش را فراهم ساخته و بر مبنای آن، اذهان را برای پذیرش خود و اخلافتش در مقام امام زمان آماده کرده است.

بنابر آنچه از جایگاه مهدویت در آیین نقطوی گفته شد با ظهور نقطویه در عصر صفوی، ادعای مهدویت دست‌کم در رفتار درویش رضا به صورت بارزی هویدا شد. او گاهی «ادعای مهدویت و بعضی اوقات ادعای نیابت او می‌کرد» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۲). به گفته واله اصفهانی بویژه پس از اینکه علما «دست از گریبان مؤاخذه و بازخواست آن

ملحد بی‌دین کشیده، مرخصش گردانیدند... بیشتر از پیشتر متاع خودفروشی خود را رواج داد و گاه به دعوی مهدویت و گاه به ادعای نیابت آن حضرت شایستگی سلطنت خود را خاطر نشان میدادان کرد» (واله اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). با وجود این جای این سؤال باقی است که چرا در احوال درویش خسرو یکی معروفترین درویشان نقطوی عصر صفوی چنین دعوی گزارش نشده است در حالی که او نیز برای این ادعا دست‌کم در بسیج توده ساده‌انگار برای نیات سیاسی خود نیاز داشت. شاید این عدم اشاره ناشی از احتیاط و اختفایی باشد که او در ابراز عقاید داشته است. طبق تصریح نقاوه الآثار او «در اوایل حال ظاهراً امری که خلاف شرع اقدس باشد به ارتکاب آن جرأت نمی‌نمود» (همان: ۵۱۶) تا جایی که نواب برای استخبار به ناچار به مرید او، یوسفی ترکش روی آوردند به طوری که «انواع رعایت و عاطفت نسبت به او به ظهور می‌رسانید و احیاناً او را طلبیده با او طرح همزبانی افکنده سخنها از او می‌کشیدند» (همان: ۵۱۷). بر این اساس، بعید نیست درویش صاحب جاه و حشم از سر دوراندیشی منتظر مجالی مناسب بوده است تا برای پیشبرد اهداف خود از عواید برانگیزاننده دعوی مهدویت در تجمیع توده‌ها بهره ببرد.

بر اساس آنچه در مجموع از عقاید نقطویه گفته شد از یک سو اتهام بددینی و الحاد آنها بر واقعیاتی مبتنی بوده است. از سوی دیگر فعالیت آنها در روزگاری بود که نه تنها نهادهای مذهبی در حال شکل‌گیری گسترده بودند بلکه در اثر «عنایت» حکام صفوی بر قدرت این نهادها روز به روز افزوده می‌شد. این عنایت ناشی از دعوی خادمی و شریعت‌مداری حکام و حکومت صفوی بود؛ دعوی‌ای که عملاً از راه مبارزه آنها با مخالفان عقیدتی، مکرر بروز پیدا کرده بود. از این رو پیوندی مستمر بین نهاد سیاست و شریعتمداران رسمی برقرار بود که بر اساس آن، هر دوی آنها می‌توانستند، مخالفان عقیدتی خود بویژه امثال نقطویه را، که در عین بددینی، داعیه‌های سیاسی نیز از خود ابراز می‌کردند با تبلیغاتی که اتهامات آنها را بر سر زبانها بیندازد و به ثبت در منابع گوناگون تاریخی و ادبی برساند، سرکوب کنند.

نتیجه‌گیری

مهاجرت ایرانیان به هندوستان در دوره صفویه از نقاط عطف تاریخ مهاجرت ایرانیان به آن سرزمین به شمار می‌رود. اعتقادات مغایر با مذهب و ایدئولوژی غالب در عصر صفویه



و اتهام بددینی و الحادی که در پی آن پدیدار شد یکی از عوامل این مهاجرت بوده است. با نظر به منابع گوناگون دوره صفویه در راستای مبارزه با بددینان و ملحدان، اهل تسنن و تصوف هجمه‌های خانه‌برانداز بسیاری در سرتاسر آن دوره متحمل شده‌اند. با وجود این در این منابع اتهام بددینی و الحاد در مورد نقطویان با «صراحت» و تأکید بیشتری بیان شده است تا در مورد اهل تسنن و تصوف. این امر ناشی از این است که بر خلاف اهل تسنن و تصوف، که بعد از هجمه‌های اولیه سعی در اختفای خود داشتند، نقطویان در اظهار خود سعی بلیغ و لجوجانه‌ای به کار بستند. این سعی در دو شکل تحریک‌آمیز نمود داشت: از یک سو آنها داعیه‌های ملکداری و کشورگیری از خود بروز دادند و از سوی دیگر عقاید مخالف با تشیع، که در آن دوره بشدت پشتیبانی می‌شد، ابراز کردند. از این رو این طایفه خود را هم در مقابل حکام و هم در رویارویی با نهادهای دینی و شریعتمدارانی قرار دادند که روز بروز در حال قدرتمند شدن از طریق آمیختن با نهاد سیاست بودند. مقابله با عقاید کفرآمیز نقطویه، نظیر تناسخ و نیز لزوم پیشگیری از عقایدی که شکلی انحرافی از بعضی اصول تشیع را در برداشتند و همچنین ضرورت دفع آنها در مقام معارضان سلطنت به هر وسیله‌ای در مجموع موجب تأکید و تصریح بسیار بر اتهام نقطوی در منابع بویژه در منابع رسمی آن عصر شد. بر این اساس بددینی و الحادی که در مهاجرت شاعران به هندوستان دخالت و صراحت چشمگیری دارد، اتهام نقطوی است نه دیگر اتهامات رایج در عصر صفویه.

منابع

- ابن بطوطه؛ سفرنامه ابن بطوطه؛ ترجمه محمدعلی موحد، ۲جلد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
- اسفندیار، کیخسرو؛ دبستان مذاهب؛ به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران: چاپ گلشن، ۱۳۶۲
- اصفهانی، محمد معصوم بن خواجگی؛ خلاصه السیر؛ به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت الله؛ نقاوة الآثار؛ تصحیح احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

_____ **علتهای بررسی برجستگی اتهام نقطوی شاعران مهاجر به هند در عصر صفویه**

- الگار، حامد؛ «نقطویه»؛ ترجمه حسین شیخ، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۶۸-۶۹، خرداد و تیر ۱۳۸۲، ص ۱۹۳ تا ۱۹۷.
- انوشه، حسن؛ **دانشنامه ادب فارسی (ج ۴)**، ادب فارسی در شبه قاره؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
- اوحدی، تقی‌الدین محمد؛ **عرفات العاشقین**؛ ۸ جلد، تصحیح ذبیح الله صاحبکار و آمنه فخر احمد(با نظارت علمی محمد قهرمان)، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۹.
- باربارو جوزافا، کنتارینی و دیگران؛ **سفرنامه‌های ونیزیان در ایران**؛ ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ۱۳۳۸.
- بداؤنی، عبدالقادر بن ملوک شاه؛ **منتخب التواریخ**؛ به تصحیح مولوی احمد علی صاحب، با مقدمه و اضافات توفیق ه. سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- براون، ادوارد؛ **تاریخ ادبی ایران**؛ ج ۴، ترجمه رشید یاسمی، چ دوم، تهران: بنیاد کتاب، ۱۳۶۴.
- برن، رهر؛ **نظام ایالات در دوره صفویه**؛ ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
- بهار، محمد تقی؛ **سبک شناسی**؛ ۳ جلد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- پسیخانی، محمود؛ **میزان**؛ نسخه خطی کتابخانه ملک، ش ۶۲۲۶.
- تاراچند؛ «پیوندهای تمدن و فرهنگ هند و ایران»؛ ترجمه پرویز مهاجر مجله سخن، دوره ۱۵، ش ۱۳۴۳.
- تتوی، قاضی احمد و آصف خان قزوینی؛ **تاریخ الفی**؛ ۸ جلد، غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- ترکمان، اسکندر بیگ؛ **تاریخ عالم‌آرای عباسی**؛ ۳ جلد، به تصحیح ایرج افشار، چ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- تقی‌الدین کاشی، محمدبن علی؛ **خلاصه‌الاشعار و زبده‌الافکار (بخش کاشان)**؛ به کوشش عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری‌کهنمویی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
- ثواقب، جهانبخش؛ «نگرشی بر شورش درویش رضا در عصر شاه صفی»؛ **فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء**، س ۱۶، ش ۶۰، ۱۳۸۵، ص ۷۷ تا ۱۰۷.
- جعفریان، رسول؛ «روایبی فقیهان و صوفیان در عصر صفوی»؛ **کیهان اندیشه**، ش ۳۳، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱ تا ۱۲۷.

- حاجیان پور، حمید؛ «روابط ایرانیان و ازبکان در دوره شاه طهماسب صفوی»؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش هیجدهم و نوزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۷۸، ص ۳۵ تا ۶۰.
- _____؛ «روابط سیاسی و مذهبی ایرانیان و ازبکان در دوره شاه اسماعیل صفوی»؛ کیهان اندیشه، ش ۷۸، خرداد و تیر ۱۳۷۷، ص ۴۲ تا ۶۲.
- حسینی، سید حمید؛ «عوامل فرهنگی - مذهبی تنش بین صفویه و عثمانی»؛ سخن تاریخ، ش ۵، ۱۳۸۹، ص ۱ تا ۳۲.
- حقیقت، عبدالرفیع؛ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان؛ ۱۱ جلد، تهران: انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۸.
- حیدری‌نیا، صادق؛ «نقطویه پیدایش و تکاپو در قرن نهم»؛ فصلنامه پیشینه، ش یکم، زمستان ۱۳۷۸، ص ۱۵ تا ۱۷.
- خواندمیر، امیر محمود؛ ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل حبیب السیر)؛ تصحیح احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران: گستره، ۱۳۷۰.
- دالساندری، وینچنتو؛ سفرنامه (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران)؛ ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا؛ «نقطویه در تاریخ و ادب»؛ معارف، ش سی و هشتم، ۱۳۷۵، ص ۳۲ تا ۴۳.
- _____؛ «حروفیه پیش درآمد نقطویه»؛ معارف، دوره ۱۴، ش یک، ۱۳۷۶، ص ۶۱ تا ۶۶.
- _____؛ «تحلیل کتاب «مفاتیح الغیوب» محمود پسیخانی نقطوی»؛ مجله معارف، ش چهل و هفتم، مرداد و آبان ۱۳۷۸، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.
- رازی، امین احمد؛ تذکره هفت اقلیم؛ با تصحیح و تعلیق جواد فاضل، ۳ جلد، تهران: کتابفروشی علمی، ۱۳۴۰.
- رنجبر، محمدعلی؛ مشعشعیان، ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی؛ تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۲.
- روملو، حسن بیک؛ احسن التواریخ؛ به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: بابک، ۱۳۵۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین؛ روزگاران دیگر، از صفویه تا عصر حاضر؛ تهران: سخن، ۱۳۷۵.
- _____؛ دنباله جست و جو در تصوف ایران؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- سانسون، سفرنامه سانسون؛ ترجمه تقی تفضلی، تهران: ابن سینا، ۱۳۴۶.
- سایکس، سرپرسی؛ تاریخ ایران؛ ترجمه محمد تقی فخر داغی گیلانی؛ تهران: انتشارات

_____ علتهای بررسی برجستگی اتهام نقطوی شاعران مهاجر به هند در عصر صفویه

- علمی، بی تا.
- سعیدیان، حمید؛ «مهاجرت شعرا به هند در عصر صفویه (۴)»؛ مجله وحید، ش ۵۶، مرداد ۱۳۴۷، ص ۷۴۱ تا ۷۴۷.
 - سیوری، راجر؛ **ایران عصر صفوی**؛ ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
 - شاردن، ژان، **سفرنامه شاردن**، ج ۳ و ۴، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس، ۱۳۷۴.
 - شیخی، کامل مصطفی؛ **تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم**؛ ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹.
 - صادق کتابدار؛ **تذکره مجمع الخواص**؛ ترجمه عبدالرسول خیام پور، تهران: اخترشمال، ۱۳۲۷.
 - صائب تبریزی، محمدعلی؛ **کلیات اشعار**؛ با مقدمه و تصحیح امیری فیروزکوهی، تهران: خیا، ۱۳۳۰.
 - صفا، ذبیح الله؛ **تاریخ ادبیات در ایران**؛ ۸ جلد، تهران: فردوس، ۱۳۶۶.
 - صفت گل، منصور؛ **ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی**؛ تهران: رسا، ۱۳۸۱.
 - طاهری، سید مهدی؛ «بررسی جریان تصوف در شبه قاره»؛ **فصلنامه مطالعات شبه قاره**، س دوم، ش پنجم، زمستان ۱۳۸۹، ص ۲۹ تا ۵۴.
 - عابدینی، ابوالفضل؛ «مناسبات اجتماعی ایران و عثمانی در دوره صفویه»؛ **فصلنامه تاریخ روابط خارجی**، ش چهل و یکم، ۱۳۸۸، ص ۴۰ تا ۷۸.
 - عالم آرای صفوی؛ نویسنده نامعلوم؛ به کوشش یدالله شکری، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳.
 - عامر، خان محمد؛ «علل گسترش و رواج زبان و ادب فارسی در هند»؛ **نامه پارسی**، س چهارم، ش چهارم، ۱۳۷۸، ص ۴۲ تا ۶۸.
 - فخرالزمانی قزوینی، ملاعبدالنبی؛ **تذکره میخانه**؛ تصحیح احمد گلچین معانی، تهران: اقبال، ۱۳۶۷.
 - فراهانی منفرد، مهدی؛ **مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی**؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷.
 - _____؛ «اندیشه‌های هزاره مدارانه نقطویه»؛ **تاریخ تمدن اسلامی**، س چهارم، ش هشتم، ۱۳۸۷، ص ۹۹ تا ۱۲۰.
 - فلسفی، نصرالله؛ **جنگ میهنی ایرانیان در چالدران**؛ تهران: هیرمند، ۱۳۸۱.

- _____؛ زندگانی شاه عباس اول؛ ۳ جلد، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴.
- قزوینی، ابوالحسن؛ فواید الصفویه؛ تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- قمی، قاضی احمد بن شرف الدین حسینی؛ خلاصه التواریخ؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- کوشا، کفایت؛ «مهاجرت هنرمندان ایرانی به هند در دوره صفوی»؛ آینه میراث، دوره جدید، س دوم، ش سوم، (پیاپی ۲۶)، پاییز ۱۳۸۳، ص ۳۲ تا ۵۷.
- کیا، محمد صادق؛ نقطویان یا پسیخانیان؛ تهران: انجمن ایرانویچ، ۱۳۲۰.
- گلچین معانی، احمد؛ کاروان هند؛ ۲ جلد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
- میراحمدی، مریم؛ دین و مذهب در عصر صفوی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه؛ روضه الصفا؛ ۸ جلد، به تصحیح جمشید کیانفر، تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.
- نصرآبادی، محمدطاهر؛ تذکره نصرآبادی؛ ۲ جلد، مقدمه و تصحیح محسن ناجی نظرآبادی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۸.
- _____؛ تذکره نصر آبادی؛ با تصحیح و مقابله وحید دستگردی؛ تهران: کتابفروشی فروغی، بی تا.
- نفیسی، سعید؛ تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی؛ ۲ جلد، تهران: کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۴.
- نوایی، عبدالحسین و غفاری فرد عباس قلی؛ تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ایران در دوره صفویان؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱.
- نهرو، جواهر لعل؛ کشف هند؛ ترجمه محمود تفضلی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- واله اصفهانی، محمد یوسف؛ خلد برین؛ به کوشش میرهاشم محدث؛ تهران: انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.
- _____؛ ایران در روزگار شاه صفی و شاه عباس دوم؛ به کوشش محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۲.
- وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر؛ تاریخ جهان‌آرای عباسی؛ تصحیح سید سعید میرمحمد صادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- هدایت، رضا قلیخان؛ تاریخ روضه‌الصفای ناصری؛ ۱۰ جلد، تهران: خیام، ۱۳۳۸-۱۳۳۹.