

بررسی انتقادی گزارش سفرنامه‌های اروپاییان درباره صوفیان عصر صفوی

وحید محمودی*

علیرضا ابراهیم**

چکیده

گزارش سیاحان اروپایی درباره تصوف دوران صفویه، از آن جهت که فارغ از الزامات تاریخ‌نگاری رسمی نگارش یافته‌اند، جزئیاتی بدیع و ارزشمند را در بردارند. این مقاله که با شیوه توصیفی - تحلیلی تألیف شده، می‌کوشد تا گزارش سیاحان را در مقایسه با آثار مخالفان، موافقان و پژوهشگران تصوف ارزیابی کند. نتیجه این که سیاحان به سبب اقامت محدود و مسیرهای مشخص، صوفیان بسیاری از مناطق ایران را ندیدند و لذا، توصیفات آنها جامعیت ندارد. گزارش سیاحان عموماً نشانگر رویارویی مستمر درویش نعمتی - حیدری، انزواطلبی و لایبالی‌گری بعضی صوفیه، و وابستگی شماری از آنان به حاکمیت است. گردآوری وجوهات از رهگذران و اظهار کرامات نیز از جمله رفتارهای صوفیه‌اند که اغلب مورد پیش‌داوری و تعمیم سیاحان قرار گرفته‌اند. بعضی خدمات صوفیه به جامعه شیعی و محبوبیت اولیای تصوف نزد مردم نیز مورد توجه سیاحان بوده است. البته تناقض‌هایی در گزارش سیاحان وجود دارد که احتمالاً ناشی از ذهنیت اروپایی و یا جهت‌دهی مترجمان است.

واژگان کلیدی

تصوف، صفویه، سفرنامه، صوفیه، سیاحان اروپایی، شرق‌شناسی.

v.mahmodi66@gmail.com
alirezaebrahim90@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۳۰

*. استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت).
**. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، ایران.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۶

طرح مسئله

بخش مهمی از دانسته‌های ما درباره دوران صفویه، مرهون سفرنامه‌هایی است که به وسیله سیاحان اروپایی به رشته تحریر درآمده و باعث شناخت بهتر ما از اوضاع اجتماعی، اقتصادی، معماری، هنر و ادبیات این دوره است. در این دوران ممالکی چون: پرتغال، اسپانیا، انگلستان، فرانسه و ایتالیا رابطه مستحکمی با ایران برقرار کردند و در راستای اقتضات این روابط، سیاحانی رهسپار ایران شدند. بعضی از آنان مشاهدات خویش را به صورت سفرنامه تألیف کردند و به معرفی ایرانیان پرداختند. وسعت و تنوع آثار این نگارندگان به اندازه‌ای است که می‌توان آنها را گونه‌ای ادبی، موسوم به «ادبیات نوین سفرنامه‌ای»، دانست. در این سفرنامه‌ها برخلاف کتاب‌های تاریخ و جغرافیا، گاه به جزئی‌ترین مسائل اجتماع توجه شده و از توده‌های مردمی، آداب و رسوم، اقتصاد، هنر و ادبیات عامه سخن رفته است. همچنین، روایات شفاهی و غیررسمی مردمان در اجتماع نیز مکتوب شده است، درحالی که کتاب‌های تاریخ معمولاً به روایات رسمی اختصاص دارد. دیگر ویژگی مهم سفرنامه‌ها این است که نگارندگان آنها از اتباع حکومت ایران محسوب نمی‌شدند، لذا مشاهدات خود را بعضاً فارغ از ملاحظه احتمال عقوبت از سوی حاکمان نوشتند^۱ و در نتیجه، به عیوب و ضعف‌ها اشاره کرده‌اند؛ خصیصه‌ای که در تواریخ رسمی کمتر کمتر می‌توان از آن نشانی گرفت.

از دوره صفوی دهها سفرنامه برجای مانده^۲ که توزیع نسبی آنها نشانگر سطح روابط ایران با هریک از کشورهای اروپایی و یا افت و خیز منحنی تعامل تاریخی آنها با ایران است. البته برخی سفرنامه‌های دوران صفوی هنوز به چاپ نرسیده و یا به فارسی ترجمه نشده‌اند، از این رو، تصویری که از تصوف آن روزگار و با بهره‌گیری از مطالب موجود ترسیم می‌شود، قطعاً جامع نخواهد بود. افزون بر این، تنها ۶ عنوان از سفرنامه‌ها به توصیف پدیده تصوف پرداخته‌اند که به ترتیب توالی تاریخی عبارت‌اند از: سفرنامه دُن گارسیا، سفرنامه پیتر دلاواله، سفرنامه آدام اولتاریوس، سفرنامه تاورنیه، سفرنامه شاردن و سفرنامه کمپفر. همچنین، اهداف عمده سیاحان اروپایی از سفر به ایران، مقاصد سیاسی، اقتصادی، دینی، گردشگری و علمی (مانند زبان‌شناسی) بوده است.^۳ بعضی سیاحان، مانند آبه کاره، نیز تنها از مناطق دوردست جنوب ایران دیدار کردند و به نواحی مرکزی نیامدند تا شاهد فعالیت صوفیه باشند،^۴ لذا صوفیه لزوماً در مرکز توجه سیاحان قرار نداشتند. به همین جهت، مجموع گزارش سفرنامه‌های موجود در باب تصوف، در مقایسه با دیگر اصناف، اندک است. این پژوهش در نظر دارد به نقد و بررسی گزارش سیاحان اروپایی از تصوف و صوفیان ایران عصر صفوی بپردازد و در این میان به سؤالات زیر پاسخ دهد:

(الف) معیارهای نقد گزارش سیاحان اروپایی از تصوف ایرانی کدامند؟

(ب) نوشتار سیاحان اروپایی در باب صوفیه ایرانی حاوی چه مؤلفه‌هایی است؟

(ج) با توجه به معیارها، گزارش کدام یک از سیاحان قابل اعتماد است؟

(د) رویکرد سیاحان در این گزارش‌ها، متأثر از چه عوامل احتمالی بوده است؟

چنانکه خواننده هوشمند می‌نگرد، دو پرسش نخست به شکل مبسوط در متن پاسخ داده شد و پاسخ دو پرسش اخیر، از لابه‌لای این پژوهش، کاویدنی و یافتنی است.

به لحاظ پیشینه تحقیقات دانشگاهی در باب این موضوع، تاکنون یک پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان *سیمای صوفیه در عصر صفوی، با نگاه به سفرنامه‌های سیاحان اروپایی*^۵ نگاشته شده است. مقاله مقتبس از این پایان‌نامه نشان می‌دهد که تحقیق و تحلیل شایسته‌ای درخصوص موضوع صورت نپذیرفته است؛ زیرا مشخصاً تابع روش تحقیق نبوده و بسیاری از

۱. بهرام‌نژاد، «سفرنامه‌های اروپائیان در عصر صفویان»، *نشریه کیهان اندیشه*، ش ۷۸، ص ۳۴.

۲. برای آمارهای کمی از سفرنامه‌ها، ن. ک: نوایی، *ایران و جهان از مغول تا قاجاریه*، ص ۴۶۶ - ۱۴۲؛ ثواب، *تاریخ‌نگاری عصر صفوی و شناخت مآخذ تاریخ صفویه*، ص ۳۰۱ - ۱۸۹.

۳. بهرام‌نژاد، «سفرنامه‌های اروپائیان در عصر صفویان»، *نشریه کیهان اندیشه*، ش ۷۸، ص ۳۵ - ۸.

۴. بازمان‌گان خمیری، «سفرنامه آبه کاره و فریر، دو سفرنامه ترجمه نشده از عصر صفوی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۸۹ و ۸۸، ص ۴۲ - ۴.

۵. مستجاب‌الدعواتی، *سیمای صوفیه در عصر صفوی با نگاه به سفرنامه‌های سیاحان اروپایی*، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵.

سفرنامه‌ها را پوشش نمی‌دهد.^۱ دیگر مقالاتی که به دیدگاه‌های سیاحان عصر صفوی پرداخته‌اند نیز یا نقش صوفیه را بسیار کم‌رنگ جلوه داده یا اصولاً بدان توجه نکرده‌اند که از آن جمله می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

مقاله حمید حاجیان پور فقط نظر سیاح اروپایی، کمپفر، را به‌طور مختصر بازتاب نموده است.^۲ مقاله جواد موسوی دالینی نیز از همین سنخ است که تنها بر گزارش سیاح ایتالیایی، پیتر دلاواله، مبتنی بوده و ذیل بخش ملاحظات مذهبی، به صوفیه نپرداخته است.^۳ مقاله علی کریمی متمرکز بر سفرنامه‌هایی است که صرفاً به ابعاد «مردم‌شناختی و فرهنگی ایرانیان» توجه کرده است. همچنین، دیدگاه نویسنده محترم مبتنی بر تحلیل سیاسی بوده و در دسته‌بندی مؤلفه‌های فرهنگی، اصولاً به جایگاه صوفیه نپرداخته است.^۴ داریوش رحمانیان، محمدحسین راز نهران، حمید اسماعیلی مهرا و دیگران نیز در مقالات خود همین رهیافت را اتخاذ نموده‌اند و لذا آثارشان پرتوی بر کارکردهای درویشان روزگار صفوی نیفکنده است.^۵

الف) معیارهای نقد گزارش سیاحان اروپایی

برای بررسی نوشتار سیاحان می‌توان از دو دسته معیار بیرونی و درونی بهره گرفت که بدین ترتیب ارائه می‌شوند:

۱. تصویر تصوف در آثار منتقدان ایرانی

صوفیان پس از سلطه بر ایران، تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی کشور اعلام کردند. از این رو مذاهب اهل سنت به حاشیه رانده شدند.^۶ از آنجاکه سلاطین صفوی، تباری صوفیانه داشتند، تصوف در اوایل دوره صفوی از نظر اعتبار عمومی و جایگاه سیاسی شکوفا شد تا اینکه در اواسط این دوران، بر اثر خطر قیام سپاه قزلباش و دنیاطلبی بعضی از طریقت‌ها، نوعی واکنش بر ضدصوفیه به‌وقوع پیوست^۷ و آغاز افول آن را رقم زد. لذا در این عصر دو دوره مجزا از تصوف را می‌توان مشاهده کرد: دوره «جذب و دفع طریقت‌های صوفیه» که از ابتدای صوفیه تا بخشی از عصر شاه‌عباس اول را در بر می‌گیرد و دوره «بهر روز نتایج سرکوب طریقت‌ها، تقویت مخالفین آنها و رواج ردیه و دفاعیه» که از میانه عصر شاه‌عباس تا پایان حکومت صفوی را شامل می‌شود.^۸

سرکوب صوفیان از زمان شاه اسماعیل شروع شد و او با بهانه‌های مختلف، به قتل عام ایشان پرداخت.^۹ این روند در عصر دیگر شاهان صفوی نیز تداوم یافت^{۱۰} و به کاهش اثرگذاری صوفیه انجامید. به گفته قاضی نورالله شوشتری، در همین دوران از روی دشمنی، قبور صوفیانی مشهور، مانند: عین‌القضات همدانی (د. ۵۲۵ ق)، قاضی بیضاوی (د. ۶۲۸ تا ۶۲۹ ق) و شیخ ابواسحاق کازرونی (د. ۴۲۶ ق) را ویران کردند.^{۱۱} آنچه به این جنبش صوفی ستیزانه دامن می‌زد، تلقی علمای شیعه از تصوف، به‌عنوان فرآورده‌ای اصالتاً سنی بود.^{۱۲} مخالفت فقهای این دوره در قالب تألیف

۱. همو، صمنی، «سیمای صوفیه در عصر صفوی با نگاه به سفرنامه‌های سیاحان اروپایی»، *کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی و علوم رفتاری*، دانشگاه جامع علمی - کاربردی، ص ۷ - ۱.
۲. حاجیان پور، «مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه، پژوهشی در سفرنامه کمپفر»، *نشریه تاریخ نو*، ش ۳، ص ۱۸ - ۱۷.
۳. موسوی دالینی، مودت، «تحلیلی بر مردم نگاری جامعه ایرانی صفوی به روایت سیاحان فرنگی، بررسی موردی: سفرنامه پیتر دلاواله»، *نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۲۸، ص ۱۳۳ به بعد.
۴. کریمی، «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجاری»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ش ۲۹، ص ۳۳۴.
۵. رحمانیان و هژیریان، «استبداد و انحطاط ایران از دیدگاه سفرنامه‌های خارجی»، *نشریه مطالعات تاریخ اسلام*، ۱۳۹۱، ش ۱۳، راز نهران و شیردل، «بازتاب تقدیرگرایی و مؤلفه‌های آن در سفرنامه‌های صفوی»، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۶، ش ۲۹، اسماعیلی مهرا و بیدگلی، «بررسی اخلاقی اجتماعی ایرانیان در سفرنامه‌های اروپایی»، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۶، ش ۲۹، ص ۶.
۶. صفت گل، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در عصر صفوی*، ص ۱۷۵ - ۶.
۷. آژند، *ترجمه تاریخ ایران: دوره صفویان (کمبریج)*، ص ۳۴۱.
۸. موسوی، *تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره*، ص ۷۵.
۹. اسکندر بیگ ترکمان، *تاریخ عالم آرای عباسی*، ج ۱، ص ۲۰۸.
۱۰. کربلایی، *روضات الجنان و جنات الجنان*، ج ۱، ص ۴۹۴.
۱۱. نورالله شوشتری، *مصائب النواصب فی الرد علی نواقض الروافض*، ج ۲، ص ۲۳۹.
۱۲. البته برخی فقها، همچون محمدتقی مجلسی (د. ۱۰۷۰ ق)، تابع این تلقی نبودند و حتی در ابتدا با صوفیان ارتباط داشتند. (ن.ک: زرین کوب، *دنباله جستجو در تصوف*، ص ۲۶۰)

کتاب‌هایی^۱ علیه صوفیه ظهور یافت. این فرایند با حمایت دربار همراه بود، چنان‌که فقیهی مانند محقق کرکی (د. ۹۴۰ ق)، نویسنده کتاب *مطالعن المجرمه فی الرد صوفیه*، توسط شاه‌طهماسب بر مسند قرار گرفت و تحت لوای سلطنت، به تصوف‌زدایی پرداخت.^۲ تا هنگامی که عالمان مذهبی شیعه به اوج قدرت دست نیافته بودند، صوفیان کم و بیش از تعرض آنان در امان بودند، اما دیری نپایید که با توان‌یابی فقها و رشد آثار مذهبی در نیمه دوم سلسله صفویه، موج گسترده‌ای از تکفیر و دشنام صوفیه به راه افتاد.^۳ البته رونق معارف فقهی و کلامی در دوره صفویان، تنها تصوف را متأثر نکرد، بلکه با اعمال محدودیت‌های مختلف، پاره‌ای از علوم و ادبیات نیز دچار آسیب شدند.^۴

فلاسفه و حکمایی که مشرب عرفانی داشتند نیز از دیگر منتقدین صوفیه این دوره بودند. انتقادات آنها بر «صوفیه بازاری» و عوام زده تمرکز داشت و شاخص منتقدان، افرادی چون شیخ بهائی (د. ۱۰۳۰ ق)، ملاصدرا (د. ۱۰۵۰ ق) و شاگردان ایشان بودند. شیخ بهائی در لایه‌لای آثار خود، به‌ویژه *موش و گریه*، به نقد صوفی‌نماها پرداخته است.^۵ البته وی با وجود برخورداری از منصب «شیخ الاسلامی» در عصر شاه‌عباس اول، اعتقادی عمیق به عرفان و روش‌های کشف و شهود داشت^۶ و هیچ‌گاه صوفیه را تکفیر نکرد. لذا بعضی او را به طریقه نوری‌شیه منسوب نموده و در شمار شیوخ آن ذکر کرده‌اند.^۷ ملاصدرا نیز با وجود بهره‌گیری از آثار صوفیه،^۸ در برخی مکتوباتش، همچون *کسر اصنام الجاهلیه*، با انتقاد از صوفیان می‌نویسد:

گروهی به شطحیات و کرامات بی‌پایه روی آوردند، لباس صوفیان پوشیدند و از مریدان بیعت گرفتند، درحالی‌که از علم عرفان چیزی نمی‌دانند. آنان به انواع شعبده‌ها و حیل‌ها متوسل شدند تا پیروانی را گرد خویش جمع کنند.^۹

سیدحبيب الله صدر، از علمای روزگار شاه‌عباس دوم نیز در مورد گفتار و باورهای صوفیان معاصر خویش نظرخواهی کرد و در پاسخ، چهره‌هایی برجسته، مانند محقق سبزواری، شیخ علی نقی کمره‌ای و میرسید احمد علوی نیز صوفیان را فاسق نامیدند.^{۱۰}

درمجموع، می‌توان گفت به سبب مخالفت شاهان صفوی و نیز فقها و حکما در این دوره (یعنی پایان قرن ۱۱ ق)، تصوف ایران به آرامی رو به زوال رفت. مظاهر افول صوفیه را می‌شد در شهرهای پر خانقاهی چون تبریز و یزد ملاحظه نمود که از خانقاه تهی شدند و به جای اماکن آنها، مساجد و تکایا ساخته شد. این جریان بر تولیدات نظری و نظام آموزشی صوفیه نیز اثری منفی گذاشت و طی چند نسل، کسانی بر مسند خانقاه‌ها نشستند که از دانش عرفانی بی‌بهره بودند.^{۱۱} بدیهی است که کلیت این اوضاع، چندان از منظر سیاحتی که به ایران آمدند نیز دور نماند و آنان بنا بر دریافت‌های خویش، بخشی از موارد فوق را در سفرنامه‌های خویش منعکس نمودند.

۱. برخی از ایشان عبارت‌اند از: کتاب *عمده المقال فی کفر اهل الضلال*، نوشته شیخ حسن، فرزند محقق کرکی (د. ۹۴۰ ق)؛ *حدیقه الشیعه* از مقدس اردبیلی (د. ۹۹۳ ق)؛ *تحفه‌الاخیر*، اثر ملا محمد طاهر قمی (د. ۱۰۹۸ ق)؛ *اثنا عشریه فی الرد علی الصوفیه*، تدوین شیخ حر عاملی (د. ۱۱۰۴ ق)؛ سه رساله *تنبیه الغافلین و اخزاء المجانین*، *اعلام المحبتین* و *ریاض المؤمنین و حدائق المتقین*، تألیف میرلوحی (د. بعد ۱۰۸۳ ق).

۲. جعفریان، *صفویه در عرصه دین و فرهنگ*، ص ۵۲۰ - ۲۱.

۳. صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۵، ص ۲۰۳ - ۴.

۴. آژند، *ترجمه تاریخ ایران: دوره صفویان (کمبریج)*، ص ۳۴۰.

۵. عاملی، *کلیات اشعار و آثار فارسی*، ص ۱۷۰ - ۱۲۰.

۶. شیخ به عارفان بزرگ، همچون محیی‌الدین ابن عربی و جلال‌الدین مولوی، ارادت می‌ورزید و آنها را با القاب فاخر می‌ستود. وی رساله‌ای مستقل هم به نام *رساله فی الوحده الوجودیه* نگاشت که خلاصه‌ای از اندیشه «وحدت وجود» ابن عربی را دربرداشت؛ (ملاصدرا، *شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه (مقدمه)*، ص ۱۳ - ۱۲).

۷. زرین‌کوب، *دنباله جستجو در تصوف*، ص ۲۵۹.

۸. آژند، *ترجمه تاریخ ایران: دوره صفویان (کمبریج)*، ص ۳۵۷.

۹. ملاصدرا، *شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه (مقدمه)*، ص ۱۰.

۱۰. برای نمونه، رساله *رد صوفیه*، از ملا مطهر ابن محمد مقدادی شامل فتوایی است که به خوبی نظر فقهای آن عصر را در مورد صوفیان نشان می‌دهد. (ن.ک: زرین‌کوب، *دنباله جستجو در تصوف*، ص ۲۵۹)

۱۱. جعفریان، *صفویه در عرصه دین و فرهنگ*، ج ۲، ص ۵۲۷.

۲. وضعیت صوفیه از دیدگاه محققان

برای سنجش گزارش‌های سیاحان عصر صفوی از تصوف، لازم است که تصویری جزئی‌تر از وضعیت طریقه‌های این دوره نیز ارائه کنیم. عصر صفوی را باید دوره غلبه تصوف شیعی در ایران نامید. طریقه‌هایی که نقش مهمی در ترویج شیعه ایفا می‌کردند، عبارت بودند از: ذهبیه، نعمت‌اللهیه، صوفیه و (با اندکی تأخیر،) خاکساریه. از آن میان، طریقه صفوی با دستیابی به قدرت و حاکمیت سیاسی توانست ایران را به کشوری شیعی مبدل سازد. تصوف صفوی آکنده از تکاپوی قزلباش‌ها بود. آنها پادشاهان صفوی را شیخ کامل و گاه به‌عنوان تجسم خداوند^۱ می‌دانستند و اوامرشان را لازم الاجرا می‌پنداشتند. به ویژه، حلقه‌های متقدم طریقه صفوی، یعنی شیخ جنید و حیدر، طریقت صلح‌طلب صفوی را به جنبشی نظامی تبدیل کردند و بدین ترتیب، «تصوف صفوی» را به سوی «حکومت صفوی» پیش راندند.^۲

در این زمان طریقه‌های سنی، مانند نقشبندیه، به شدت سرکوب شد و آثار ایشان نابود گردید. صوفیان طریقه خلوتیه به قلمرو عثمانی پناه بردند و در آنجا به فعالیت خویش ادامه دادند. به سبب رویکردهای مذکور، بعضی مشایخ و بزرگان صوفیه نیز راهی هند شدند و از قضا، در آنجا با اقبالی شایسته مورد توجه قرار گرفتند که از آن جمله می‌توان به محمد دهدار شیرازی اشاره نمود.^۳ اعضای طریقه کازرونیه پس از کشتار جمعی چهارهزارنفر از ایشان (در سال ۹۰۹ ق و به دستور شاه اسماعیل اول) از فارس بیرون رانده شدند و مقابر شیوخ آنها مورد بی‌حرمتی قرار گرفت.^۴ شاه‌عباس اول نیز تقطوبان را در قزوین سرکوب نمود و بدین‌وسیله، دامن فعالیت این طریقه را از قلمرو خویش برچید.^۵

در برخی از ادوار صوفیه، رابطه میان دراویش با دیگر اقشار جامعه نیز چندان خوشایند نبود. برای مثال، در سال ۱۰۷۳ ق در مشهد بین صوفیان و مخالفان آنها درگیری‌هایی روی داد. شاه‌عباس دوم ابتدا دستور قتل عام صوفیان را صادر کرد، اما قبل از اجرای این حکم، نماینده‌ای را به مشهد فرستاد تا از اوضاع این مجادله با خبر شود. آن نماینده، مخالفین را مقصر دانست و دستور داد تا آنها را به چوب بستند. وی سپس بعضی از ایشان را تبعید کرد، اما با وساطت قطب طریقه ذهبیه وقت، یعنی شیخ محمدعلی موذن، آنها را بخشید و این شیخ ذهبی را بسیار تکریم کرد. شیخ محمد نیز به‌همین مناسبت کتاب خویش را به نام سلطان صفوی تألیف کرد.^۶ قابل ذکر است که سیاحان اروپایی در این زمان چندان اشاره‌ای به مشایخ ذهبیه نداشته‌اند. دلیل این امر را می‌توان سکونت عمده شیوخ ذهبیه (در قرن ۱۱ ق) در مشهد دانست که چه بسا در مسیر حرکت سیاحان نبوده است.

به گزارش محققان و مورخان، در دوران صفوی جریانی دیگر از دراویش، موسوم به حیدری، نیز فعالیتی چشمگیری داشتند که بیشتر در تقابل با دراویش نعمت‌اللهی (نعمتی) بودند. درویش‌های حیدری گویا از گروه جوانمردان و فقیهان بودند و سر سلسله ایشان احتمالاً به قطب‌الدین حیدر تونی (علوی) (م ۸۳۰ ق) می‌رسید.^۷ حیدریان عصر صفوی وظایف و مشاغل هم‌چون نقیبی، ذاکری، سقایی و کوزه‌چی‌گری را بر عهده داشته‌اند.^۸ البته آنان گاه در صنعتگری و کاسبی نیز مشغول بودند و سطوح کارشان متفاوت بود.^۹ علاوه بر این، پاره‌ای از مشاغل عامه پسند، مانند: معرکه‌گیری و نقالی (خواندن داستان‌ها و اشعار حماسی) نیز در اختیار بعضی از دراویش حیدری قرار داشت و آنان همچنین در ایام عزاداری به مداحی و

۱. نخستین فرمانروای صفوی، شاه اسماعیل اول (ح ۹۰۷ - ۹۳۰ ق) به‌عنوان «تجسم الهی» مورد تقدیس و ستایش دلباختگان قزلباش بود. سیاحان به این امر توجه کرده‌اند، اما به نقش صوفیه در تقویت این روند در میان عامه مردم چندان اشاره نکرده‌اند. (ن.ک: حاجیان پور، «مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه، پژوهشی در سفرنامه کمپفر»، نشریه تاریخ‌نو، ش ۳، ص ۹).

۲. لویزن، میراث تصوف، ج ۱، ص ۶۶۸.

۳. دهدار شیرازی، رسائل دهدار، ص ۱۴ - ۱۲.

۴. لویزن، میراث تصوف، ج ۱، ص ۶۷۳.

۵. نطنزی، نقاوه الآثار، ص ۵۲۳ - ۴.

۶. خاوری، ذهبیه: تصوف علمی، آثار ادبی، ص ۲۷۳.

۷. در مورد وجه انتساب حیدری‌ها به او و فعالیتش در دوران صفویه، ن.ک: کربلایی، روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۱، ص ۴۶۷ و ۵۹۷.

۸. افشاری، فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکسار (مقدمه)، ص ۳۷ - ۸.

۹. گرانوفسکی و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ص ۲۷۲.

روضه خوانی می‌پرداختند.^۱ در برابر، درویش نعمتی در عصر صفوی پیشینه و کارنامه‌ای روشن‌تر از حیدری‌ها داشتند. این شفافیت تا اندازه‌ای مرهون مشایخی باسواد بود که اغلب صاحب تألیف بودند و نوشتار آنها هویتی ماندگار را برای صوفیان نعمتی ایجاد نمود. آنان که نسبت خود را به صوفی برجسته، شاه نعمه الله ولی (د ۸۳۲ یا ۸۳۴ ق) می‌رسانند، در جای جای ایران پراکنده بودند و نمونه‌ای از تصوف مبتنی بر نظام آموزشی منسجم را عرضه می‌داشتند. البته اختلافات عمیق آنها با درویش حیدری که ریشه در مبانی اعتقادی و آیینی داشت، دست‌مایه برخوردهای همیشگی و پایان‌ناپذیر بود. چنان‌که معمولاً شماری از جمعیت هر شهر به طرف‌داری از یک گروه، در برابر دیگری قد علم می‌کرد.^۲ این درگیری‌ها متأسفانه چنان آشکار بوده است که عنصر تقریباً ثابت بسیاری از گزارش‌های سیاحان را تشکیل می‌دهد.

۳. شاخصه‌های گزارش تصوف از منظر علمی

اینکه سیاحان عصر صفوی اغلب چهره‌هایی علمی نبودند، مانعی بر سر بررسی گزارش‌های آنان از دیدگاه علمی نیست. گشودن زاویه منطقی به سفرنامه‌ها نشانگر آن است که بعضی از افکار و اعمال ایرانیان بدون دقت کافی گزارش شده‌اند. برای نمونه، دوگوه آه، کیش و مأمور پرتغال به دربار شاه‌عباس، در توصیف مراسم دینی محرم، اذعان نموده که بر وی مشخص نیست آیا آن را عزا یا عید بنامد؛ چراکه عده‌ای می‌رقصند و عده‌ای ناله می‌زنند.^۳ گویا او افزون بر مراسم سوگواری، شاهد رقص سماع صوفیان نیز بوده و نتوانسته ارتباط این دو سنت به ظاهر متفاوت را با محرم تشخیص دهد. البته بعضی سیاحان، مانند دلاواله کوشیده‌اند تا با ابزار «تطبیق» به ماهیت کردار صوفیان واقف شده و آن را به مخاطب منتقل سازند،^۴ اما مشکلاتی چون: اندک تماس بعضی سیاحان با توده عوام، هم‌نشینی بیشتر با اشراف ایرانی،^۵ عدم آشنایی برخی سیاحان با زبان فارسی،^۶ موجب گردآوری مقدماتی ناکافی برای تبیین ماهیت تصوف ایرانی بوده و در مجموع، به «استقراتی ناقص» انجامیده است.^۷

نیاز به تعمیق، تحلیل و ارائه رابطه شفاف میان علت‌ها و معلول‌ها نیز از لوازم گزارش علمی و منصفانه است که از سیاحان غربی به دور از انتظار نیست. ایشان از کشورهایی آمدند که بنیان‌گذار یا پیشرو مطالعات دانشگاهی دین بودند و لذا تا پیش از سفر به ایران، دست کم در نشریات روزمره ممالکشان، گزارش‌هایی با سیاق علمی را دیده بودند. با وجود این، بعضی از آنها صرفاً به خاطره‌نویسی اکتفا نمودند و تحلیل شایسته‌ای ارائه نکردند. برای نمونه، علی‌رغم تأکید بر پابندی ایرانیان به سنت‌ها، تبیینی از نقش صوفیه در تثبیت این پابندی ارائه نشده است.^۸ همچنین با وجود ترسیم تصویر تقدیرگرا و یا خرافه‌گرا از ایرانیان، نقش درویش در اشاعه این امور را نادیده انگاشته‌اند.^۹

ب) محتوای نوشتار سیاحان در باب تصوف ایرانی

۱. صوفیه در سفرنامه دُن گارسیا (م ۱۶۲۴ م)^{۱۰}

دُن گارسیا سفیر اسپانیا در دربار شاه‌عباس اول بود که مدت ۲ سال (۱۶۱۶ - ۱۶۱۴ م) در ایران حضور داشت. او در این مدت از شهرهای لار، شیراز، اصفهان، کاشان، قزوین و قم دیدار کرد. وی مردم شیراز را به دین‌داری و تقدس

۱. افشاری، *توت نامه‌ها و رسائل خاکسار (مقدمه)*، ص ۶۵-۸.

۲. گرانوفسکی و دیگران، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، ص ۲۷۲.

۳. اسماعیلی مهرا، *بیدگلی، «بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه‌های اروپایی»*، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۲۹، ۱۳۹۶، ص ۷۸.

۴. موسوی دالینی، *مودت، «تحلیلی بر مردم‌نگاری جامعه ایرانی صفوی به روایت سیاحان فرنگی، بررسی موردی: سفرنامه پیترو دلاواله»*، *نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۲۸، ص ۱۲۹.

۵. راز نهان و شیردل، «بازتاب تقدیرگرایی و مولفه‌های آن در سفرنامه‌های صوفی»، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۶، ش ۲۹، ص ۱۲۹.

۶. همان.

۷. اسماعیلی مهرا، *بیدگلی، «بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه‌های اروپایی»*، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۲۹، ۱۳۹۶، ص ۸۹.

۸. همان، ص ۷۵.

۹. «مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه، پژوهشی در سفرنامه کمپفر»، *نشریه تاریخ نو*، ش ۳، ص ۲۸؛ راز نهان و شیردل، «بازتاب تقدیرگرایی و مولفه‌های آن در سفرنامه‌های صوفی»، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۱۳۹۶، ش ۲۹، ص ۱۳۱.

10. Garcia de Silva Figueroa.

توصیف می‌نماید و از مقابری یاد می‌کند که زیارتگاه ایشان بودند. از جمله، مزار ابو عبدالله محمد ابن عبدالله ابن باکویه^۱ مشهور به باباکوهی (د ۴۴۲ ق)، از عرفای بزرگ قرون چهارم و پنجم هجری که نزدیک دروازه شمالی شهر و بر بالای کوه قرار دارد. این مقبره مورد توجه و احترام مردم شیراز و کسانی بوده که از راه دور به زیارت آن می‌آمدند. گویا در آن زمان پیرمردی زاهد، به نام شیخ محمد، اداره این مکان را به عهده داشته است. دُن گارسیا همچنین بیان می‌کند که پس از مرگ باباکوهی تاکنون مردانی که در پرهیزکاری شهره بوده‌اند خدمت و تولیت این زیارتگاه را بر عهده داشته‌اند و ظاهراً این خدمت در خاندان ایشان موروثی بوده است.^۲ بایسته توجه است که با وجود مخالفت فراگیر علماء و حکماء با صوفیه و بدبینی عمومی نسبت به بعضی مظاهر تصوف، مقابر اولیای این جریان هنوز معتبر بوده و محل رفع حاجات و دریافت نذورات بوده است. این امر نشانگر نیاز جامعه به تصوف و تمایزی بوده که ذهنیت عامه میان گونه‌های صوفیه می‌نهاده است. منتقدان تصوف نسبت به زیارت ابن باکویه حساس نبودند و به نظر می‌رسد گزارش دُن گارسیا در باب اقبال اهالی شیراز نسبت به این زیارتگاه صحیح باشد.

۲. صوفیه در سفرنامه پیترو دلاواله (م ۱۶۵۲م)^۳

دلاواله گردشگر و تاجری ایتالیایی بود که بین سال‌های ۱۶۱۷ تا ۱۶۲۴ م چهار بار به ایران سفر کرد. مسافرت‌های او مقارن حکومت شاه عباس اول بود و طی این ایام از شهرهای همدان، اصفهان، اردبیل، شیراز، مازندران و کاشان دیدن کرد.^۴ نخستین اطلاعات وی از صوفیه در اثنای گزارش اطعام یومیه صوفیان از طرف شاه در شهر اصفهان است. وی در این گزارش صوفیان را یکی از فرقه‌های مذهبی ایران معرفی می‌کند که «به فقر و تنگدستی مباحثات می‌کنند. آنان گرچه از لحاظ لباس با دیگران تفاوتی ندارند، ولی همیشه تاجی بر روی سر می‌گذارند. همه صوفی‌ها با هم زندگی می‌کنند و رئیس آنان به خود جنبه تقدس می‌دهد.» وی با پیش‌داوری، این گونه رفتار را عوام‌فریبی خوانده و برای همین، صوفیان را بدترین مردم دانسته است. دلاواله همچنین بیان می‌دارد:

شاه‌عباس نیز به آنها اعتمادی نداشته و آنها را شاید می‌داند. ولی به هر حال آنها در میان مردم محترم هستند. هر کجا شاه برود آنان نیز به دنبالش می‌روند. او هر شب برای آنها شام می‌فرستد و آنان غذا را یا در ملاء عام و یا در راهرو اول قصر شاهی و یا در محوطه‌ای که مخصوص این کار ساخته شده است، صرف می‌کنند. در این هنگام مردم زیادی به تماشای آنان می‌ایستند. ایشان بخشی از غذای خود را به عنوان تبرک به مردم می‌بخشند و حتی افراد سرشناس نیز برای تبرک، از دست‌ان این صوفیان غذا می‌گیرند. مطلب جالب دیگری که دلاواله از اعتقاد مردم نسبت به صوفیان بیان داشته، این است که بعضی عوام که خود را گناه کار می‌خوانند، در مقابل رئیس صوفی‌ها^۵ به زمین می‌افتند و درخواست مجازات می‌کنند تا گناهانشان پاک شود. آن رئیس با قیافه بسیار جدی چوبی را که در دست دارد، چهار تا شش بار - بسته به میل خود - محکم یا آهسته بر آن گناهکار می‌نوازد و این ابلهان تصور می‌کنند با همین مجازات سبک، تمام گناهانشان آمرزیده می‌شود و این عمل را استعراق می‌نامند.^۶

گویا صوفیانی که دلاواله توصیف کرده، همان صوفیان صفوی در مرکز حکومت بودند که امور آنها زیر نظر شاه صفوی اداره می‌شد. این گزارش در واقع شرح حال «توحیدخانه» است و چند نکته را در بردارد: نخست، اینکه تبلیغات منفی علیه صوفیان از طرف علمای قشری و نیز سوءاستفاده صوفی نمایان از عنوان صوفی، جوئی بدبینانه را نسبت به درویش در برخی

۱. او ابتدا مرید دو صوفی معروف (ابن خفیف شیرازی و ابو عبدالرحمن سلمی) بود. وی مدتی را دور از مردم و در غاری درون کوه شمالی شیراز عزلت گزید و به عبادت پرداخت. او در سال ۴۴۲ ق درگذشت و آرامگاهش تا به امروز زیارتگاه است. (عبدالرحمن جامی، *نفحات الانس*، ص ۳۲۵ - ۳۲۶).

۲. دن گارسیا، *سفرنامه*، ص ۱۵۱ - ۱۴۸.

3. Pietro Della Valle.

۴. موسوی دالینی، مودت، «تحلیلی بر مردم نگاری جامعه ایرانی صفوی به روایت سیاحان فرنگی، بررسی موردی: سفرنامه پیترو دلاواله»، *شهریه مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۲۸، ص ۱۲۷.

۵. گویا منظور از رئیس صوفی‌ها همان «خليفة الخلفاء» است که از جانب شاه برای اداره امور صوفیان انتخاب می‌شد.
۶. دلاواله، *سفرنامه*، ص ۲۱۳ - ۱۴.

شهرهای ایران به وجود آورده بود. به‌ویژه، این امر در پایتخت (اصفهان) که محل حضور فقهای بزرگ و مخالفان صوفیه بود، نمودی بیشتر داشت. به نظر می‌رسد که گزارش سیاح اروپایی نیز متأثر از همین فضا بود. اطلاعات سیاحان البته تا اندازه‌ای هم مرهون راهنماها و یا مترجمانی بود که احتمالاً در اثنای توضیحات خود، به بدگویی و انتقاد از تصوف مبادرت می‌ورزیدند و بدین وسیله، سیاحان اروپایی را به اشتباه می‌انداختند. سوءظن شاه‌عباس نسبت به صوفیان نیز دلایلی مختلف داشت؛ همچون، ترس از شورش صوفیان قزلباش که وسیله به قدرت رسیدن پادشاهان صفوی بودند و چه بسا ممکن بود جهت براندازی وی نیز قیام کنند. ضمناً برخوردهایی که شاه با برخی طریقه‌ها، مانند نقطویه، انجام داد و بعضی از آنان را سرکوب و زندانی کرد نیز خطر دائمی خشونت متقابل را در پی داشت.

با این حال، پادشاهان صفوی خود را همچنان دارای مقام ارشاد و صوفی اعظم می‌دانستند و لذا کم و بیش به صوفیه توجه داشتند. آنان توحیدخانه را نیز در همین راستا تأسیس کردند تا بدین وسیله، بر تحرکات و اجتماعات صوفیه نظارتی بهتر داشته باشند. در مورد دلایل ظاهری راه‌اندازی «توحیدخانه» گفته‌اند که شاه اسماعیل به سبب اینکه امر حکومت، او را از رسیدگی به ارشاد مریدان بازداشته بود، خلیفه‌ای (با لقب خلیفه الخلفاء) را برای این امر تعیین کرده و مکانی را برای این امر به نام توحیدخانه احداث کرد. وظیفه خلیفه الخلفاء عبارت بود از: تعلیم ذکر و آداب طریقت، امر به معروف و نهی از منکر، تعیین عمده توحیدخانه و نیز توزیع طعام در توحیدخانه و ضبط نذورات. صوفیان در هنگام عصر در این توحیدخانه جمع می‌شدند و ذکر می‌گفتند. عصرهای پنجشنبه نیز امرا و خود سلطان در این جمع حاضر می‌شدند.^۱ ظاهراً سبب حضور شاهان صفوی در محل توحیدخانه، احیای رسم متداول طریقه صوفیه بود که مشایخ آن در اقتدا به شیخ صفی الدین اردبیلی، ذکر اختصاصی تهلیل را سر می‌گرفتند.^۲ این اوصاف نشان می‌دهد که تلقی دلاواله از جایگاه خلیفه الخلفاء چندان دور از واقع نبوده و تمسک عوام بدو بر چه اساس بوده است.

قابل توجه است که توحیدخانه اصفهان تا عصر شاه سلطان حسین صفوی دایر بود، تا اینکه به توصیه محمدباقر مجلسی تعطیل شد. از آن پس، جمیع مشایخ و صوفیان را از اصفهان بیرون راندند. برای مثال، ملاصادق اردستانی با بیست نفر از شاگردان معتبرش (همچون شیخ محمدعلی حزین لاهیجی) از اصفهان اخراج شدند.^۳ قابل ذکر است که از مزایای گزارش دلاواله می‌توان به جنبه‌های تطبیقی نوشتار او اشاره کرد؛ چراکه او کوشیده است تا برخی اندیشه‌ها، آداب و نمادهای ایرانی را به مصادیقی در سنت اروپایی مقایسه کند.^۴ این رویکرد دست کم به درک بهتر خوانندگان اروپایی از اوضاع ایران یاری می‌رسانده است.

۳. صوفیه در سفرنامه آدام اولناریوس (م ۱۶۷۱ م)^۵

اولناریوس پژوهشگر، ریاضی‌دان و جغرافی‌دان آلمانی بود که همراه هیأتی یکصد نفره از سوی فردریک دوم وارد ایران شد. اولناریوس وقایع‌نگار این هیأت بود و در مدت سه سال (۱۶۳۶ تا ۱۶۳۹ م) اقامت در ایران، مشاهدات خود را به نگارش درآورد. وی قبل از ورود به پایتخت (اصفهان) در سال ۱۶۳۷ م، به شهرهایی از مازندران، قزوین، سلطانیه و اردبیل سفر کرده بود. او در گزارش ظاهر و پوشش ایرانیان از افرادی سخن می‌گوید که هیچ‌گاه سبیل خود را نمی‌تراشیدند. گویا آنها معتقد بودند سبیل‌های حضرت علی علیه السلام نیز این چنین بلند بود و لذا به احترام وی، آنان نیز سبیل خود را کوتاه نمی‌کردند.^۶ این توصیف ظاهراً منطبق با «اهل حق» است که احتمالاً وی آنان را در مسیر حرکت خود در حوالی شهر زنجان دیده است. تردیدی که اولناریوس در صوفی نامیدن آنان دارد، هنوز هم در افواه عوام و حتی محققان، این مناطق قابل مشاهده است.

۱. افشار، دفتر تاریخ، ج ۱، ص ۵۳۸ - ۵۳۷.

۲. میرزا سمیعا، تذکره الملوک، ص ۱۸.

۳. قزوینی، فواید الصوفیه، ص ۷۸.

۴. موسوی دالینی، مودت، «تحلیلی بر مردم‌نگاری جامعه ایرانی صفوی به روایت سیاحان فرنگی، بررسی موردی: سفرنامه پیترو دلاواله»، نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی، ش ۲۸، ص ۱۲۹.

5. Adam Olearius.

۶. اولناریوس، سفرنامه، ص ۶۲۷ - ۸.

توصیف دیگر وی از درویش دوره گرد و قلندران حیدری است. وی آنها را این گونه توصیف می‌کند: در ایران یک دسته روحانی خاص وجود دارند که *ابدال*^۱ نامیده می‌شوند. آنها نیم تنه مخصوصی از پارچه زبر و خشن می‌پوشند. عده‌ای نیز با بدن برهنه دیده می‌شوند که بدنشان را با قطعاتی از پوست پوشانده و کمربندی به شکل مار روی آن بسته‌اند. این کمربندها را معمولاً مرشد و رهبر ابدال‌ها زمانی به آنها می‌دهد که به معرفت لازم دست می‌یابند. کمربند ابدالی طی مراسمی در صوفی‌خانه‌های اردبیل، اصفهان و مشهد به شاگردان اعطاء می‌شد. ابدال‌ها در میدان‌ها و گذرها مردم را به دور خود جمع کرده، معرکه می‌گرفتند و برای مردم ذکر فضایل و برکات ائمه شیعه علیهم‌السلام را تکرار می‌کردند. البته در این اثنا، جملاتی اهانت بار نیز به ترک‌ها،^۲ ابوبکر، عثمان و ابوحنیفه می‌گفتند و با این کار، جوانان را علیه ترک‌ها تحریک می‌نمودند.^۳ نکته قابل توجه این فراز، سهم تاریخی صوفیه در ترویج معارف شیعی است که معمولاً بدان التفاتی نمی‌شود و همچنین، نقش آنها در ترویج روحیه سنی ستیزی میان عامه مردم که البته در این کار هم، با فقهای شیعه سهیم بودند. این رویکرد، خاص سیاحان نبود بلکه حتی پژوهشگران جدید هم ذیل تشریح نظام آموزش صوفیان، از نقش صوفیه غافلند.^۴

بعضی توضیحات اولناریوس به توصیفات می‌ماند که مورخین معاصر از درویشان جلالی ارائه کرده‌اند. ایشان که عمدتاً از هند به ایران می‌آمدند، گه گاه نزد عوام به‌عنوان قلندر خوانده می‌شدند، هر چند با قلندران قدیم و اصیل ارتباطی نداشتند. لباس درویشان جلالی معمولاً جامه سفید و بلندی بود که آیات قرآنی و یا آیات صوفیانه در طراز آنها نقش شده بود و در بعضی موارد نیز نیمه برهنه یا با لنگ دیده می‌شدند. بعضی از آنها تکه‌ای پوست دباغی نشده بر دوش می‌افکندند. آنان در بازار پرسه می‌زدند و صدقات و نذورات را جمع‌آوری می‌کردند.^۵

اولناریوس درباره ابدال این مطلب را هم افزوده که بعضی از درویشان به شیدایی و فریب‌کاری می‌پرداختند و از مردم به عناوین مختلف پول و صدقه می‌گرفتند. گاه آنان را افرادی پست و هرزه می‌شناختند که از هیچ کار زشتی خودداری نمی‌کنند. از این‌رو، چه بسا مردم از ایشان وحشت داشته و شبها آنها را در خانه خود راه نمی‌دهند. این افراد در تمام شهرها دیده می‌شوند، ولی از همه‌جا بیشتر در اردبیل هستند.^۶ از دیدگاه پژوهشگران، لفظ قلندر در ابتدا بازتاب ضدیت شماری از صوفیه علیه سنت‌های رسمی تصوف و صاحبان خانقاه بود، ولی این معنا و دریافت به زودی دچار دگرگونی شد و لفظ قلندر معادل سائل، رند، ولگرد و پرخور قرار گرفت. مصادیق این واژه را چه بسا کسانی تشکیل می‌دادند که مظنون به شادبازی و مصرف مواد مخدر بودند.^۷ از این‌رو، عجیب نیست که اولناریوس از عنوان قلندر برای اشاره به افرادی که دیده است استفاده کند. به ویژه، واقعه‌ای که او از هرزه‌گری ایشان توصیف می‌کند، جریان قلندری در اردبیل است که برای تجاوز به یک زن در غیاب شوهرش تلاش می‌کرده و حتی برای دستیابی به زن، از قتل کودک نوزادش نیز مضایقه نکرده است.^۸

گرچه انتقادات بعضی فقها و حکمای صفوی از بی‌مبالاتی برخی درویش، تا اندازه‌ای مؤید گفتار اولناریوس است، اوصاف این‌گونه درویش را نباید معرف کلیت تصوف عصر صفوی دانست؛ زیرا این قلندران جز به ندرت با احوال و اقوال صوفیه و حتی سلاسل معروف آشنایی نداشتند و مشایخ آنها نیز افرادی مجهول یا موهوم بودند که در چهارچوب هیچ صنف اسلامی نمی‌گنجدند. لذا، آنها را گه گاه درویشان بی‌شرع نیز می‌خواندند.^۹ بر همین اساس، اولناریوس پس از توصیف

۱. قلندران حیدری ظاهراً فقط مریدان مبتدی را ابدال می‌نامیدند و لذا اولناریوس نام آنان را تعمیم داده است. (ن. ک: افشاری، *فتوت نامه‌ها و رسائل خاکسار (مقدمه)*، ص ۲۸۳ - ۴).

۲. گویا منظور ترک‌های عثمانی است.

۳. اولناریوس، *سفرنامه*، ص ۷۶۴.

۴. حاجیان پور، «مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه، پژوهشی در سفرنامه کمپفر»، *نشریه تاریخ‌نو*، ش ۳، ص ۲۰.

۵. *دنباله جستجو در تصوف*، ص ۲۴۳ - ۴.

۶. اولناریوس، *سفرنامه*، ص ۶۲۷.

۷. افشاری، *فتوت نامه‌ها و رسائل خاکسار (مقدمه)*، ص ۳۸.

۸. اولناریوس، *سفرنامه*، ص ۶۲۸.

۹. *دنباله جستجو در تصوف*، ص ۲۴۳ - ۴.

ویژگی‌های قلندران، از درویشی سخن می‌گوید که به مراتب از ابدال‌ها با تقواتر و بهتر هستند. وی می‌نویسد که عده این‌گونه درویش در عثمانی بیشتر از ایران است.^۱

به نظر می‌رسد که پیوندهای تاریخی تصوف نواحی آناتولی با تشکیلات روحانیت اهل سنت در قلمرو عثمانی به مراتب عمیق‌تر از پیوندهای کلیت صوفیان ایرانی با نظام روحانیت شیعی در حاکمیت صفوی بوده و این امر بر میزان شریعت‌گریزی بعضی صوفیان ایرانی اثر نهاده است. همچنین نباید از نظر دور داشت که در میان صوفیان عثمانی، پیروان متمایل به «علویان» آناتولی نیز تا به امروز به شریعت‌گریزی نامبردار هستند و احتمالاً اولتاریوس در مسیر خود به آنها برخورد کرده است. نکته دیگر هم اینکه با توجه به تسلط اولتاریوس بر زبان فارسی، گزارش وی در مجموع و در مقایسه با سیاحان قبلی، از وثاقت بیشتری برخوردار است.

۴. صوفیه در سفرنامه تاورنیه (م ۱۶۸۹م)^۲

تاورنیه (د ۱۶۸۹ م)، جهانگرد و بازرگان معروف فرانسوی بود که بین سال‌های ۱۶۳۲ تا ۱۶۶۸ م شش بار به ایران سفر کرد. سفر اول او در زمان سلطنت شاه صفی و پنج سفر دیگر، در زمان شاه‌عباس دوم و شاه سلیمان بود. نظر به رفت‌وآمدهای مکرر او، تاورنیه را می‌توان با سابقه‌ترین سیاح دوران صفوی دانست که به تصوف پرداخته است. اولین گزارش وی از درویشی است که (به گفته وی) شاه یکی از باغ‌هایش را به آنها داده بود تا در آن خانه بسازند. این درویشان هر روز در ساعت سه یا چهار بعد از ظهر به بازار اصفهان می‌آمدند و هر کدام، یک پیر و یک جوان با هم، در محل اختصاصی خود، از دکانی به دکانی دیگر می‌رفتند و بعضی مسائل شرعی را به مردم تعلیم می‌دادند. تن‌پوش ایشان فقط دو پوست گوسفند یا بز بود که به پیش و پس بدن آویزان می‌شد و با کمربندی چرمی بر تن استوار می‌گردید. این درویشان مقداری گل‌های معمولی یا برگ‌هایی از چند نوع سبزه همراه داشتند که پس از موعظه، به بازرگانان و صنعتگران می‌دادند و صدقه‌ای می‌گرفتند. آنها در تابستان همیشه ظرفی بزرگ از آب را (با تعدادی جام کوچک و یخ) جلوی خانه می‌گذاشتند تا همه عابران تشنه بتوانند در آنجا آب بنوشند، بی‌آنکه بهایی بپردازند.^۳ تاورنیه در این گزارش به سهم صوفیه در نظام آموزش عمومی اشاره کرده که البته از دیدگاه بسیاری از سیاحان یا منتقدان تصوف مغفول مانده است. متأسفانه تاورنیه با زبان فارسی آشنا نبوده است^۴ و این نقیصه قطعاً به او اجازه نمی‌داده تا به‌طور مستقیم با اندیشه‌های صوفیانه آشنا شود. لذا آنچه گزارش نموده، تنها مبتنی بر مشاهدات و شنیده‌هاست.

دیگرتوصیف تاورنیه، از درویش شیراز است. آنها در دو فرسخی شیراز به جانب جنوب غربی در پای کوهی بزرگ و درون صومعه‌ای به نام «پیرنو»^۵ اقامت داشتند که جایی بسیار مطبوع و زیبا بود. گویا درویشان همیشه بهترین مکان‌ها را برای اقامت پیدا می‌کردند و آن چنان با طمأنینه و وقار قلبان می‌کشیدند که اگر شاه هم می‌آمد، برای سلام به او از جا بر نمی‌خاستند. از نظر تاورنیه، ایرانیان از این غرور درویشان هیچ تعجبی نمی‌کنند؛ زیرا آنها همیشه این عادت را داشته‌اند و حتی خود را موظف نمی‌دیده‌اند که اگر شاه از آنجا بگذرد به او نگاه کنند، چنان‌که چندین نمونه‌اش دیده شده است. چیزی که به این صومعه جلوه می‌بخشید، چشمه آب بزرگی بود که باغ و درختان فراوان آن حوالی را آبیاری می‌کرد و اندکی دورتر از خانه درویشان، به صورت نهری جاری بود.^۶ بدیهی است که تاورنیه پیشینه ذهنی خود از صومعه‌های کاتولیک فرانسوی را بر مجامع صوفیانه القا کرده است. این همانی مذکور بر پایه شباهت‌هایی است که میان این دو نهاد وجود دارد. برای مثال، هر دو محل برای اسکان سالکان، ساماندهی سفرهای تبلیغی، آموزش امور باطنی، اشتغال به ریاضت و مراقبه، انجام زیارت و تبرک جویی مورد استفاده بوده‌اند.

۱. اولتاریوس، سفرنامه، ص ۷۶۶.

2. Jean - Baptiste Tavernier.

۳. تاورنیه، سفرنامه، ص ۶۷ - ۶۶.

۴. راز نهان و شیردل، «بازتاب تقدیرگرایی و مولفه‌های آن در سفرنامه‌های صفوی»، نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۳۹۶، ش ۲۹، ص ۱۲۹.

۵. یا مزار «پیر بنا» که در جنوب غربی شیراز قرار دارد. درباره شخصیت او سه نظر وجود دارد: ۱. آنجا مزار شیخ ابوالخیر اقطع تبانی از مریدان جنید بغدادی است؛ ۲. مزار شیخ ابویعقوب اقطع کاتب جنید؛ ۳. مزار سید محمد اقطع است. (شیرازی، آثار عجم، ج ۲، ص ۸۱۲ - ۸۱۳).

۶. تاورنیه، سفرنامه، ص ۳۴۵.

۵. صوفیه در سفرنامه شاردن (م ۱۷۱۳)^۱

شاردن پسر جواهرفروشی مسیحی بود که برای کسب ثروت از طریق فروش جواهرات به ایران آمد. وی در عصر شاه‌عباس دوم به مدت ۱۸ ماه (در سال‌های ۱۶۶۶ - ۱۶۶۷ م) و سپس ۴ سال (۱۶۷۲ - ۱۶۷۷ م) در ایران حضور داشت. شاید بتوان شاردن را جزو نخستین مستشرقانی دانست که به تحقیق درباره صوفیه پرداخته‌اند. وی گزارشی نسبتاً جامع و مفید از اشتقاق واژه «تصوف» به‌دست می‌دهد و به تحلیل نظریات مختلف در این باره می‌پردازد. وی در ادامه از شخصی به نام کالیگر^۲ نام می‌برد و به سخنان وی در باب ریشه‌یابی واژه صوفی استناد می‌کند.^۳ از این مطلب بر می‌آید که تحقیق درباره ماهیت تصوف در قرن ۱۶ م نیز در بعضی محافل اروپایی جریان داشته است.

شاردن را باید جزو سیاحانی دانست که پیش از آمدن به ایران، مطالعاتی اولیه را در علوم انسانی داشتند و لذا مشاهدات خود را بر دانسته‌های قبلی منطبق می‌ساختند. از آنجاکه در آن روزگار، فضای حاکم بر «نگاه اروپایی به دین» عمدتاً ملهم از روش «مطالعات تاریخی» بود. مقوله «تأثیر و تأثر ادیان و افکار از یکدیگر» در واقع چهارچوب اصلی تحلیل‌های ایشان را تشکیل می‌داد. از این رو، شاردن هم پیش از اینکه به تفصیل درباره تصوف سخن بگوید، بنا بر بعضی شباهت‌های ظاهری در اندیشه‌ها و آیین‌ها، صوفیه را نثردهنده تعالیم فیثاغورث و اپیکوریان می‌داند.^۴ نظر به تقدم زمانی، شاردن را می‌توان پیشگام شرق‌شناسانی دانست که منشأ تصوف را در اندیشه‌های یونانی می‌دانستند.

شاردن در بخشی دیگر، توصیفی گویا از سنت چله نشینی صوفیه دارد که چنین است:

من بسیاری از چله نشینان را در حال غیرطبیعی دیده‌ام، در صورتی که خود را به کمال سلامت عقل و مشاعر انسانی می‌پنداشتند و بر این دعوی بودند که می‌توانند افکار و نیات کسان را از چهره‌شان بخوانند و بر آنچه در دلشان می‌گذرد، آگاه شوند. اما من هرگز این بینش، استعداد و آمادگی ذهنی را در ایشان ندیده‌ام و اگر کسی به طریقت ناباوری به ایشان بگوید که صوفیان عقل و منطق درست و سالمی ندارند و جامعه صوفیان متشکل از افراد دروغ زن، گزافه‌گوی و بیمار دل است، در جواب می‌گویند که این نسبت‌های تلخ و نادرست نشان بی‌اعتمادی و بدخواهی کسانی است که نسبت به صوفیان نظر موافق و مساعد ندارند و فروغ اشرافی که همواره دل صوفیان را روشن می‌دارد، دیده آن مخالفان را خیره نکرده است. ایشان کوردل‌اند و چشم حقیقت بین ندارند.

این بخش از گزارش شاردن نشان می‌دهد که او کوشیده تا تماسی نزدیکتر با صوفیه داشته باشد و ضمن طرح ایرادات، پاسخ صوفیه را نیز لحاظ نماید. لذا به نظر می‌رسد که برخلاف بعضی سیاحان، او یک گام به معرفی منصفانه نزدیک‌تر شده و از یک‌سویه‌نگری فاصله گرفته است.

شاردن نسبت میان صوفیه با دیگر اصناف را نیز مورد توجه قرار داده است. برای نمونه او معتقد است: علاوه بر روحانیان که با صوفیه دشمنی و عناد دارند، حاکمان و مأموران رسمی دولت هم با ایشان بر سر مهر و صفا نیستند. او صوفیه را افراد بی‌منفعتی می‌داند که موجب اشاعه تن‌پروری و مانع ترقی اجتماع می‌شوند.^۵ به نظر می‌رسد که شاردن به خوبی از تقابل اکثریت فقها و حکما با صوفیه آگاه بوده و دلایل این تقابل را تشریح نموده است. این از معدود مواردی است که یک سیاح به «علت‌یابی» رفتار مخالفان در قبال صوفیه مبادرت ورزیده است.

گویا مظاهر اجتماعی دین هم برای شاردن بسیار اولویت داشته و او به این جنبه از مظاهر دینی اهمیت می‌داده است. برای مثال، تبعات رویارویی درآویش حیدری و نعمتی از چشم او دور نمانده و گزارش می‌دهد: این دو فرقه منسوب به دو دسته می‌باشند که در قرن ۱۵ میلادی تشکیل شده‌اند.^۶ حیدر و نعمه الله نام دو پادشاه است که در زمان‌های گذشته همه

1. Jean Chardin.

۲. ژوزف زوستاس کالیجر، واژه‌شناس و تاریخ‌دان آلمانی، در سده ۱۶ م که تحولاتی را در علم تاریخ‌نگاری رقم زد.

۳. شاردن، سیاحتنامه شاردن، ج ۳، ص ۱۰۴۳.

۴. همان، ص ۱۰۴۱.

۵. همان، ص ۱۰۴۶ - ۷.

۶. همان، ج ۲، ص ۴۷۶.

مردم ایران را به دو دسته جداگانه تقسیم کرده‌اند. نخستین رهبر توده سنی در منطقه دردشت، فردی به نام حیدر، و اول پیشوای شیعیان ساکن جوباره نیز فردی به اسم نعمت الله بوده است. او علاوه بر این تبریز و شیراز را نیز دارای چنین تقسیم‌بندی حیدری - نعمتی معرفی می‌کند.^۱ شاردن به این بیان، در حقیقت ریشه تخصم حیدری - نعمتی را به اصفهان بازگردانده و قائل است که این غائله از آنجا به دیگر شهرها راه یافته است. منظور وی دقیقاً از ماهیت «حیدر» مشخص نیست، اما به نظر می‌رسد که منظور از «نعمه‌الله» همان شاه نعمه‌الله ولی باشد. با اینکه شاردن در این فقره راوی دیگران محسوب می‌شود، به این مطلب توجه نکرده که میان ماهیت سنی حیدری‌ها و حمایت سلطان صفوی از ایشان یک تناقض آشکار وجود دارد.

تقسیم‌بندی شاردن در این مورد تا اندازه‌ای اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد و چنین تداعی می‌کند که همه ساکنین شهرهای ایران دارای گرایش و وابستگی به تصوف بوده‌اند، درحالی‌که چنین نبوده و دو گروه حیدری و نعمتی در واقع، دو اقلیت «تأثیرگذار» بوده‌اند که تقابل آنها به سرعت بر فضای عمومی اثر می‌نهادند.

شاردن در ادامه به ذکر مصادیقی دیگر از تقابل حیدری و نعمتی پرداخته و به زد و خورد پهلوانان و کشتی‌گیران دو طرف با یکدیگر و حتی منازعه بر سر جنازه مقتولین در درگیری‌ها اشاره نموده است.^۲ به نظر می‌رسد که این دوگانگی صوفیه چندان به دربار معاصر شاردن نفوذ نکرده باشد؛ زیرا به توصیف وی، اغلب نگهبانان کاخ سلطنتی را صوفیان موسوم به «چرخ» تشکیل می‌دادند که منسوب به طریقه صوفیه بودند.^۳

در مقایسه با دیگر سیاحان عصر صفوی، شاردن بیشترین حجم از سفرنامه خود را به توصیف صوفیه اختصاص داده و از این جهت، توجهی بیش از دیگران نسبت به این طیف از جامعه ایران روا داشته است. او در مجموع به این نتیجه رسیده است که «بحث درباره معتقدات و دعوی‌های صوفیان از طریق منطق، کاری بی‌بهره و بی‌حاصل است. تصوف نیز از اختراعات و ابداعات جماعتی از افراد بشر است و به جای اینکه حقیقتی را کشف کند و بنماید، بر آن پرده می‌افکند.»^۴ بعضی باورها و شعائر صوفیانه مبنایی در منطق عقلانی ندارد و بیشتر بر «شهود» استوار است، اما ادعای شاردن درباره جهان‌بینی تصوف نسبت به موضوع «کشف حقیقت» مبتنی بر رجوع به منابع مکتوب و سنتی صوفیه نیست. هر جریان فکری ممکن است مظاهر اجتماعی ناخوشایندی را به بار آورد، اما خدمات اجتماعی آن نیز قابل توجه است. ضمن اینکه کارکرد اجتماعی را نمی‌توان تنها مزیت یک جریان فکری دانست و برای داوری درست، ابعاد اجتماعی تصوف را باید در کنار دیگر ابعاد آن سنجید. همچنین، این ایراد بر شاردن وارد است که به سبب هم‌نشینی با ثروتمندان و اشراف، به اندازه لازم در میان عامه مردم ایران حضور نیافته و لذا، درک او از این بخش جامعه ایرانی متأسفانه ناقص است.^۵

۶. صوفیه در سفرنامه کمپفر (م ۱۷۱۶ م)^۶

کمپفر (د ۱۷۱۶ م) از سیاحان آلمانی است که همراه با هیتتی از سوی پادشاه سوئد و از ۱۶۸۳ تا ۱۶۸۸ م، یعنی دوران شاه سلیمان صفوی، به ایران آمد. او در این هیئت وظیفه‌منشی و طبیب را بر عهده داشت و به ترتیب از رشت، قزوین، ساوه، قم، کاشان، نطنز، اصفهان، شیراز و بندرعباس دیدار کرد. وی نیز همانند شاردن، گزارش خود را از وجه اشتقاق کلمه «صوفی» آغاز نموده و آن را مأخوذ از «صوف»، به معنی پشمینه پوشی، می‌داند. البته کمپفر این ویژگی را تعمیم داده و می‌نویسد: «امروزه هم همه اهل علم و مردان خدا لباسی از پشم را دربرمی‌کنند.»^۷

کمپفر از سیاحانی است که در سفرنامه خود، بخشی مجزا را به درویش اختصاص داده و به‌ویژه، بر صوفیان موجود در اصفهان تمرکز نموده است. نگاه وی به لحاظ «روش» تا اندازه‌ای با دیگر هم‌تایان اروپایی خود متفاوت بوده و بر شیوه

۱. همان، ج ۴، ص ۱۳۹۹.

۲. همان، ص ۱۴۹۱.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۰۴۹.

۴. همان، ص ۱۰۴۶.

۵. شیردل، تقی، «بازتاب تقدیرگرایی و مولفه‌های آن در سفرنامه‌های صوفی»، نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۲۹، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹.

6. García de Silva Figueroa.

۷. کمپفر، سفرنامه کمپفر به ایران، ص ۲۵.

«گونه‌شناسی» استوار است. وی در گزارش ابتکاری، درآویش طریقت‌های مختلف را براساس لباس و متعلقات آنها به این صورت تقسیم‌بندی نموده است: بکتاشی‌ها که به کمر، کشکول گدایی می‌آویزند و اضافه بر عمامه، پارچه چلوار با دوازده ترک (به نشانه دوازده امام علیهم‌السلام) را بر سر می‌گذارند. مولوی‌ها که عمامه آنها داری چهار پیچ از بالا به پایین است و کشکولی از چوب یا پوست کدو را به کمر دارند. حیدری‌ها که عمامه‌ای پنج ترک بر سر می‌گذارند و پشت خود را با پوست دباغی نشده گوسفند می‌پوشانند. نعمه الهی‌ها که لباسی معمولی بر تن دارند و خود را پیرو شیخ نعمت‌الله، مدفون در کرمان، می‌خوانند. چتلی‌ها که با سروپای برهنه راه می‌روند و سینه و ران خود را با پوست می‌پوشانند. مداری‌ها که سربرهنه هستند و بدن خود را با لنگ می‌پوشانند. اینها بر خلاف رسم مملکت، موی‌های آشفته و ژولیده خود را نیز کوتاه نمی‌کنند. قادری‌ها که تن خود را به‌طور کامل در جامه سبزی پیچیده‌اند. مصلی‌ها که نوعی جبه عربی، موسوم به صوف، را می‌پوشند و همواره در کار نماز و دعا هستند. سالک‌ها که در کسوت گدایی در محل‌هایی مشخص مقیم هستند. مختاری‌ها که خودشان نه دوره گردی می‌کنند و نه صدقه می‌گیرند، بلکه افرادی موسوم به «ابدال» این کار را برای ایشان انجام می‌دهند. مفردها که شانه‌های خود را با پوست می‌پوشانند و تنها برای خودشان تکدی می‌کنند. قزاق‌ها که دوره گرد هستند و در بازارها و میادین عمومی از معجزات مقدسین داستان‌هایی نقل می‌کنند و در پایان، از شنوندگان پول می‌خواهند.^۱

ذوق کمپفر در گونه‌شناسی صوفیه ایران قابل تقدیر است، اما بعضی از موارد یاد شده، مانند مولویه و بکتاشیه، هیچ‌گاه در ایران حضوری چشمگیر نداشته‌اند و شاید، کمپفر نادانسته مشهودات خود از عثمانی را با ایران تعلق کرده است. گروه‌هایی مانند مختاری‌ها و مصلی‌ها نیز نامشان در تواریخ و گزارش‌های ایرانی از تصوف مشهود نیست و احتمالاً متعلق به نواحی محدودی بوده‌اند. جمع‌آوری صدقات و نذورات به وسیله درآویش هم از دیدگاه کمپفر نوعی «گدایی» تلقی شده و او از این امر غافل بوده است که درآویش هم حسب خدمات دینی و معنوی که ارائه می‌کردند، مانند روحانیون مسلمان، به نحوی از وجوهات مردمی امرار معاش می‌نمودند و این با تکدی، به معنای دریافت یک سویه مبالغ مردمی، تفاوت دارد.

کمپفر نیز بر تقابل صوفیان حیدری و نعمتی انگشت نهاده و می‌نویسد که سکنه تمام شهرهای ایران طرف‌دار یکی از این دو فرقه هستند. از این‌رو، هر ساله بین آنها مسابقاتی جریان دارد که منتهی به درگیری است و فقط دخالت مسلحانه داروغه شهر می‌تواند مانع از خونریزی شود. سخت‌ترین برخوردهای این دو گروه در روز عاشورا است که به جان هم می‌افتند و متقابلاً با قمه از سر یکدیگر خون جاری می‌کنند.^۲ توصیفات کمپفر در این فقره نیز تا اندازه‌ای منطبق بر واقع و توجیه‌گر حساسیت اوضاع برخی شهرها مانند تبریز است که خطر درگیری حیدری‌ها و نعمتی‌ها باعث تعطیلی اجباری مراسم عزاداری در روز عاشورا گردید.^۳

نتیجه

گزارش سفرنامه‌های اروپاییان از تصوف عصر صفوی در واقع نگاه بیرونی صوفیه را عرضه می‌کنند که تواریخ رسمی ایرانی عمدتاً فاقد آن هستند. از آنجاکه سیاحان غربی از مسیر شهرهایی خاص عبور می‌کردند، طریقه‌هایی چون ذهبیه که خارج از مسیر ایشان بودند، مورد توجه قرار نگرفته‌اند. لذا مطالب آنها را نمی‌توان به‌عنوان تصویری جامع از تصوف ایرانی قلمداد نمود. اما گزارش ایشان از صوفیان پایتخت، اردبیل یا اصفهان، معرف شاخصه‌های عمده تصوف آن زمان است.

برآیند نوشتار آنان در مجموع تصویری ناخوشایند را از صوفیان ارائه نموده است. بخشی از داوری‌های آنان به درستی با شواهد رسمی و تاریخی مطابقت دارد، همانند: درگیری‌های نعمتی و حیدری، وابستگی بعضی صوفیه به حاکمیت، سنی‌ستیزی صوفیه، انزواطلبی و ریاضت‌ورزی. بخشی از مطالب ایشان نیز خلاف واقع بوده و به درک سطحی ایشان از تصوف بازمی‌گردد، همچون: گردآوری وجوهات و هدایای مردمی (فتوحات) به وسیله صوفیه، اظهار کرامات درآویش و ترس فراگیر مردم از ایشان.

۱. همان، ص ۱۳۶ - ۹.

۲. همان، ص ۱۳۹ - ۶۹.

۳. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف، ص ۳۷۰.

تأثیر «نگاه اروپایی به دین» به روشنی در گزارش سیاحان مشهود است و اغلب آنها ذهنیت پیشینی خود را برای توجیه آنچه دیده‌اند، به کار برده‌اند. البته بعضی از آنها، مانند شاردن، تماسی نزدیکتر با صوفیان داشته و پاسخ‌های آنان را در جواب ایرادات لحاظ نموده‌اند. متأسفانه سیاحان کوشش و گزارش شایسته توجه برای ریشه یابی ناهنجاری‌های تصوف به خرج نداده‌اند و تناقض‌های آشکار از نظر آنها به دور مانده است، مانند: حمایت سلاطین شیعه صفوی از صوفیان سنی ماب حیدری. به نظر می‌رسد که راهنمایان و مترجمان ایرانی این سیاحان نیز در جهت دهی به داوری آنها در مورد تصوف سهیم بوده‌اند؛ زیرا در مواردی، انتقادات سیاحان به صوفیه دقیقاً با انتقادات علماء و حکمای ایرانی انطباق دارد. اما امتیاز برجسته سفرنامه‌ها، توصیف خدماتی از تصوف است که به لحاظ تاریخی چشمگیر بوده، اما منابع رسمی از آنها عبور کرده‌اند. برای مثال، نقش مقابر اولیای تصوف در اداره فضای معنوی جامعه و اقبال عامه مردم به این اماکن، احترام فوق‌العاده عامه برای صوفیان با تقوی و صاحب کرامت که در قالب سنت «تبرک‌جویی» بروز یافته، کوشش صوفیه برای ترویج محبت و معرفت ائمه شیعه^{علیهم‌السلام} میان توده از طریق موعظه و مداحی، التزام بسیاری صوفیه به زهد و فقر اموری از این دست. با وجود مطالبی که از شش سفرنامه اروپاییان نقل شد، سفرنامه بازمانده از دوران صفوی هم هیچ اشاره‌ای به صوفیه ندارند و این نشان می‌دهد تأکید بعضی از سیاحان بر اثرگذاری عمیق و وسیع تصوف در ایران، تا اندازه‌ای به اغراق می‌ماند. مطلب آخر اینکه سفرنامه‌ها با وجود همه نقاط قوت و ضعفی که داشتند، گامی مهم به سوی «شرق‌شناسی تصوف» در دوران مدرن به‌شمار می‌آمدند و در ایجاد زمینه برای توجه پژوهشگران اروپایی به آثار صوفیان ایرانی مؤثر بودند.

منابع و مأخذ

کتاب‌ها

۱. آژند، یعقوب، ترجمه تاریخ ایران: دوره صفویان (کمبریج)، جامی، تهران، ۱۳۸۰.
۲. اسکندر بیگ ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۳. افشار، ایرج، دفتر تاریخ، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۸۰.
۴. افشاری، مهران، فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکسار، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۲.
۵. اولناریوس، آدام، سفرنامه، ترجمه حسین کردیچه، انتشارات کتاب برای همه، تهران، ۱۳۶۹.
۶. تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمه حمید ارباب شیروانی، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۸۳.
۷. ثواقب، جهانیش، تاریخ‌نگاری عصر صفوی و شناخت منابع و مأخذ، شیراز، نوید شیراز، ۱۳۸۰.
۸. جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، ج ۳، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۵.
۹. جعفریان، رسول، صفویه در عرصه دین و فرهنگ، ج ۲، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.
۱۰. خاوری، اسد...، ذهبیه: تصوف علمی، آثار ادبی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳.
۱۱. دلاواله، پیرو، سفرنامه، مترجم شعاع الدین شفا، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
۱۲. دُن گارسیا، دیسیلا فیگوتروا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمیعی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳.
۱۳. دهدار شیرازی، محمد بن محمود رسائل دهدار، به کوشش محمدحسین اکبری ساوی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰.
۱۵. شاردن، ژان، سیاحت‌نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۵.
۱۶. شیرازی، فرصت، آثار عجم، به کوشش منصور رستگار فسایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، فردوس، تهران، ۱۳۷۸.
۱۸. صفت گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در عصر صفوی، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۸۱.
۱۹. عاملی، بهاء‌الدین محمد، کلیات اشعار و آثار فارسی، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، کتاب فروشی محمودی، ۱۳۵۲.
۲۰. قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم، نواید الصفویه، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.

۲۱. کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، ستوده، تبریز، ۱۳۸۳.
۲۲. کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه کمپفر به ایران*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۳. گراتوفسکی، ادوین آرویدوویچ و دیگران، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، پویش، تهران، ۱۳۵۹.
۲۴. لویزن، لئونارد، *میراث تصوف*، ترجمه مجدالدین کیوانی، چ ۲، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۹.
۲۵. ملاصدرای شیرازی، محمد، *کسر اصنام الجاهلیه*، به کوشش محسن جهانگیری، بنیاد حکمت صدر، تهران، بی تا.
۲۶. موسوی، سیدجلال، *تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۶.
۲۷. میرزا سمیعا، محمد سمیع، *تذکره الملوک*، هکوشش دبیرسیاقی، محمد مترجم مسعود رجب نیا، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.
۲۸. نطنزی، محمد ابن هدایت الله افواشتهای، *تقاوه الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
۲۹. نوایی، عبدالحسین، *ایران و جهان از مغول تا قاجاریه*، چ سوم، تهران، نشر هما، ۱۳۷۰.
۳۰. نورالله شوشتری، قاضی، *مصائب النواصب فی الرد علی نواقض الروافض*، دلیل ما، قم، ۱۴۲۶ ق.

مقالات

۳۱. اسماعیلی مهرا، حمید و علی بیدگلی، «بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه‌های اروپایی»، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۲۹، ۱۳۹۶.
۳۲. بازماندگان خمیری، احمد، «سفرنامه آبه کاره و فریر، دو سفرنامه ترجمه نشده از عصر صفوی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۸۹ و ۸۸، ۱۳۸۳.
۳۳. بهرام‌نژاد، محسن، «سفرنامه‌های اروپائیان در عصر صفویان»، *نشریه کیهان اندیشه*، ش ۷۸، ۱۳۷۷.
۳۴. حاجیان پور، حمید، «مسائل اجتماعی ایران در دوره صفویه، پژوهشی در سفرنامه کمپفر»، *نشریه تاریخ نو*، ش ۳، ۱۳۹۱.
۳۵. راز نهان، محمدحسین و تقی شیردل، «بازتاب تقدیرگرایی و مولفه‌های آن در سفرنامه‌های صفوی»، *نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۲۹، ۱۳۹۶.
۳۶. رحمانیان، داریوش و حسین هژیریان، «استبداد و انحطاط ایران از دیدگاه سفرنامه‌های خارجی»، *نشریه مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۱۳، ۱۳۹۱.
۳۷. کریمی، علی، «بازتاب هویت فرهنگی ایرانیان در سفرنامه‌های عصر صفوی و قاجاری»، *فصلنامه مطالعات ملی*، ش ۲۹، ۱۳۸۶.
۳۸. مستجاب الدعواتی، «سیمای صوفیه در عصر صفوی با نگاه به سفرنامه‌های سیاحان اروپایی»، *دانشگاه ادیان و مذاهب*، ۱۳۹۵.
۳۹. موسوی دالینی، جواد و لیدا مودت، «تحلیلی بر مردم نگاری جامعه ایرانی صفوی به روایت سیاحان فرنگی، بررسی موردی: سفرنامه پیتر و دلاواله»، *نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۲۸، ۱۳۹۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی