

An Analysis of the History of Safavid Sufism and Shi'ism in Bahr al-Asrar Masnavi

Mina Khadem Al-Foghra

Ph.D. student of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Najafabad branch, Najafabad, Iran, mina.khadem53@yahoo.com

Ata Mohammad Radmanesh*

Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Najafabad branch, Najafabad, Iran, radmanesh@phu.iaun.ac.ir

Mahdi Tadayon

Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Najafabad branch, Najafabad, Iran, mehditadayon@gmail.com

Mohammad-Ibrahim Irajpour

Associate Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Payame Noor University, Ardestan, Iran, irajpour20@yahoo.com

Abstract

Sufism and Shi'ism in Iran's history has been discovered before any land and many Shia mysticism are Iranians directly or indirectly create great works in this field. One of the greatest thinkers of Iran's mysticism in the early Qajar period was Muhammad-taghi Mozafar Kermani known as Mozafar-ali Shaah who was disciple of Moshtagh-ali Shah. Bahr al-Asrar interpretation is a mystical interpretation written by Surah al-Hamd in Masnavi which takes about 4,000 distiches as it expresses the issue of existence based on the philosophy of Ibn Arabic and the learning of Surah al-Hamd, then, it identifies the guardianship of Imam Ali (AS), a basic condition of Islamic mysticism to access eternal bliss. The poet in this Masnavi, after expressing Surah al-Hamd in twenty Bahrs, expresses the unity of existence, appearance, and inner meanings of Islam, and divides faith and mysticism into seven rounds and calls it the Seven Periods. The poet expresses his views as he expresses the Periods, the rise of Shi'ism and Sufism (mysticism) from the beginning of Islam until the advent of the Promised. This study tried to investigate and criticize Muzafar-ali Shah's beliefs in the roots of Sufism and Shi'ism and the expression of Seven Periods as well as his views about the Taghieh that is one of the most important principles of Shi'ism.

Keywords: Sufism, Shi'ism of Safavi, Muzafar-ali Shah, Bahr al-Asrar

* Corresponding author

فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و چهارم، دوره جدید، سال دهم
شماره اول (پیاپی ۳۷)، بهار ۱۳۹۷، صص ۶۱-۷۷
تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۸/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۸

تحلیل تاریخ تصوف و تشیع صفوی در مثنوی بحرالاسرار

مینا خادم‌الفقرا* - عظامحمد رادمش** - مهدی تدین*** - محمدابراهیم ایرج‌پور****

چکیده

در ایران، پیش از هر سرزمینی، تصوف و تشیع مجال پیدایش یافته است و بسیاری از بزرگان عرفان، ایرانی بوده‌اند که مستقیم یا غیرمستقیم آثاری در این زمینه آفریده‌اند. یکی از اندیشمندان بزرگ عرفان ایران محمدتقی مظفر کرمانی، ملقب به مظفرعلیشاه بود که در اوایل دوره قاجار می‌زیست. تفسیر منظوم بحرالاسرار که تفسیر عرفانی سوره حمد است، از مهم‌ترین آثار این شاعر است. در این مثنوی، مظفرعلیشاه در خلال بیان مراتب وجود براساس فلسفه ابن‌عربی و فراگیری آن بر سوره حمد، ولایت علی(ع) را شرط اساسی تصوف و عرفان اسلامی و راهیابی به سعادت ابدی دانسته است. در مثنوی بحرالاسرار، شاعر پس از بیان اشمال سوره حمد بر بحرهای بیست‌گانه، ظهور و بطون اسلام، ایمان و عرفان را به هفت دور تقسیم کرده است و به ادوار سبعة موسوم کرده است. او در ضمن بیان این ادوار، از دیدگاه خود، ظهور تشیع و تصوف (عرفان) را از آغاز ظهور اسلام تا ظهور موعود بیان کرده است. در این نوشتار ضمن بیان اعتقاد سراینده مثنوی بحرالاسرار در زمینه ریشه‌های تصوف و تشیع، دیدگاه او درباره تشیع صفوی مطرح شده است و کوشش شده است براساس منابع موجود در زمینه تاریخ تشیع و تصوف صفوی، نظریه‌های مظفرعلیشاه در این باره تحلیل و نقد شود؛ همچنین دیدگاه او درباره تقیه بررسی شده است که از اصول بسیار مهم تشیع بوده است. در این مقاله، سعی نگارندگان بر این است که تشیع و تصوف صفوی که از دیدگاه این شاعر براساس تصوف حقیقی بوده است، تحلیل و نقد شود.

واژه‌های کلیدی: تصوف، تشیع صفوی، مظفرعلیشاه، بحرالاسرار

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد نجف‌آباد، ایران، mina.khadem53@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد نجف‌آباد، ایران (نویسنده مسئول) radmanesh@phu.iaun.ac.ir

*** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد نجف‌آباد، ایران، dr.mehditadayon@gmail.com

**** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام‌نور واحد اردستان، ایران، irajpour20@yahoo.com

مقدمه

برای شناخت تشیع و تصوف اسلامی که با تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران پیوندی عمیق دارد، نیاز مبرم و اساسی به مطالعات تاریخی و عرفانی احساس می‌شود. در این زمینه، پژوهش‌های گسترده پژوهشگران عرفان اسلامی و ایرانی و نیز مورخان بزرگ بی‌غرض مهم‌ترین منابع به شمار می‌آیند.

تاریخ و ادبیات از دیرباز، نیاز به ارتباط داشتن با هم و نزدیک بودن به هم را احساس کرده‌اند و به‌ویژه در زمینه بررسی تاریخ عرفانی ایران، وجود هر کدام بدون دیگری به نتیجه درست نخواهد رسید. در همین زمینه، نگارندگان این مقاله ضمن معرفی مثنوی بحرالاسرار که اثری ناشناخته از دوره قاجار است، تحلیل‌های تاریخی مظفرعلیشاه، پدیدآورنده این اثر را درباره ارتباط تصوف و تشیع با تکیه بر منابع موجود تاریخی و ادبی تحلیل و نقد کرده‌اند. یادآوری این نکته لازم است که بحث درباره مسائل عرفانی به علت اشتغال آنها بر درون و باطن انسان‌ها، بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های شخصی و درونی، امری دشوار است و توجه به درون و باطن که از مهم‌ترین نگرش‌های عالمان عرفان و تصوف است، در این زمینه لازم و ضروری است. بنابراین نگارندگان تلاش کرده‌اند با توجه به زبان رمزی و نمادین عرفا و اعتقاد آنها به کشف و شهود، ضمن مقایسه و بررسی نظریه‌های مورخان و دانشمندان ادب، این مسئله را تحلیل کنند.

پیشینه پژوهش

درباره ریشه‌های پیوند تشیع با تصوف و عرفان، مطالب فراوانی نگاشته شده است. الشیبی (۱۳۵۹) در کتاب تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ارتباط تصوف و تشیع را بررسی کرده است و نظر او

این است که این ارتباط به‌گونه‌ای است که در جنبش‌های قرون ۸ و ۹ قمری/ ۱۵ میلادی، تصوف و تشیع به هم نزدیک شده‌اند و درآمیخته‌اند و درون‌مایه این حرکت‌ها قرار گرفته‌اند. چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۵۹ بوده است و نظر به اینکه این چاپ در دسترس نبود، نگارندگان از چاپ ششم این کتاب استفاده کرده‌اند که در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. معروف الحسینی (۱۳۶۹) نیز کتابی به نام تصوف و تشیع دارد که با نظریه‌های الشیبی تفاوت‌های چشمگیری دارد و باید گفت نقطه مقابل یکدیگر هستند. او در این کتاب تعالیم تصوف را از نظر معیارهای اسلام بررسی و نقد کرده است و تصویری از تشیع و تاریخ و اصول آن و همچنین چهره‌ای از تصوف و عقاید صوفیان ارائه کرده است. رسول جعفریان (۱۳۷۷) در دو مقاله خود به نام افق‌های تازه در تاریخ تشیع (بخش اول و دوم) که در مجله آینه میراث به چاپ رسیده است، تاریخ تشیع را بررسی کرده است.

همچنین از استادان ادبیات فارسی دوره معاصر، عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۶۹) در آثار خود، به‌ویژه جستجو در تصوف ایران و دنباله جستجو در تصوف ایران، با مستندات تاریخی به این مسئله توجه کرده است.

در این مقاله، تاریخ تصوف و تشیع صفوی به‌طور خاص از دیدگاه سراینده مثنوی بحرالاسرار، یعنی مظفرعلیشاه کرمانی، تحلیل و نقد شده است.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع تاریخی است که موضوع به روش کتابخانه‌ای و به‌شیوه تحلیل محتوا بررسی و تحلیل شده است.

زندگینامه مظفرعلیشاه کرمانی

میرزاحمدتقی مظفرکرمانی فرزند میرزا کاظم صبوری بود. میرزاحمدتقی در علوم زمان خود، در حکمت و علوم ادبی، استاد بود و علم طب را نیز نزد اجداد خود آموخته بود. او «پسر جد چهارم سعید نفیسی است» (بهزادی اندو هجردی، ۱۳۷۰: ۵۲۴). در مقاله حکیمان نفیس از او چنین یاد شده است: «در اواخر عمر زندیه و اوایل عصر قاجار است که صحبت از یک طبیب عارف عالم به میان می‌آید و آن میرزاحمدتقی معروف به مظفرعلیشاه است»^۱ (باستانی پاریزی، ۱۳۸۳: ۶).

مظفرعلیشاه علاوه بر علم طب، در علوم فقهی و فلسفی نیز استاد مسلمی بود. در طرایق الحقایق در این باره چنین آمده است: «در اصول الفصوص مسطور است که یکی از مجتهدین زمان ما که در فن اصول فقه مسلم و بر اقران مقدم بود، در نصیحت فرزند و منع از مصاحبت عرفا می‌گفت: میرزاحمدتقی با همه علم و دانایی که همچو من صد نفر شاگرد او نمی‌شوند، درویش‌آمی بی‌سوادی او را فریب داد و از میان علما بیرون کشید» (شیرازی، ۱۳۴۵: ۲۰۷).

مظفرعلیشاه که عمری را در علوم دینی گذرانده بود و در کانون توجه عموم مردم بود، با دیدن درویش‌آمی، مشتاق‌علیشاه که نوازندهٔ تار نیز بود و گفته شده است که قرآن را همراه با نواختن تار می‌خواند، دل و دین از دست داد و مولاناوار پیرامون شمس وجود مشتاق گردید. در ریحانهٔ الادب دربارهٔ او آمده است که میرزاحمدتقی از عرفای بزرگ قرن سیزدهم قمری/نوزدهم میلادی بود که در دوران جوانی در علوم زمان خود، اعم از نقلی و عقلی و نیز در علم طب مقام بلندی داشت و در اثر هم‌صحبتی با مشایخ طریقت، به‌ویژه مشتاق‌علیشاه، به مقام‌های عالی عرفانی نایل شد

و لقب مظفرعلیشاه گرفت. «پس از آنکه پیر مذکور او به سال ۱۲۰۶ هجری در کرمان مقتول شد، دیوانی به نام وی مرتب نمود. به مناسبت اینکه حالات وی شبیه حالات مولوی رومی بوده، یعنی هر دو شاعر، عالم فاضل و مرشد و پیر هر دو امی و بی‌سواد و مقتول و هریک دیوانی به نام مرشد خود مرتب نموده‌اند، محققین کرمان او را مولوی ثانی و مولوی کرمانی گفته و نظیر مولوی رومی‌اش می‌دانند» (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴: ۳۲۶).

مظفرعلیشاه سرانجام در سال ۱۲۱۵ ق/۱۸۰۰ م در کرمانشاهان چشم از جهان فرو بست. به روایتی «آقا محمدعلی بهبهانی که از معاندین عرفان و تصوف بود، او را مسموم کرده است»^۲ (شیرازی، ۱۳۴۵: ۲۰۸/۳).

بحرالاسرار

تفسیر منظوم بحرالاسرار یکی از آثار محمدتقی مظفرکرمانی^۳ است. این تفسیر در قالب مثنوی، در تفسیر سورهٔ مبارکه حمد به نظم کشیده شده است. مظفرعلیشاه در این منظومه، سورهٔ حمد را به بحرهای بیست‌گانه تقسیم کرده است و هرکدام از این بحرها را با آیات شریفهٔ سورهٔ حمد پیوند داده است. او در خلال بیان این بحور، مراتب وجود را بر مبنای مکتب ابن‌عربی بیان کرده است و علاوه بر بیان مراتب وجود، بحور بیست‌گانه را به شکل زیر برشمرده است:

از ابتدای آیهٔ بسم‌الله الرحمن الرحیم تا پایان آیهٔ مالک یوم‌الدین ۱۴ بحر است:

۱. بحر ذات و بحر‌العلی (وجود مطلق و وجود لابه شرط)؛
۲. بحر‌الله و بحر‌النبوه؛
۳. بحر‌الاحدیه و بحر‌الولایه؛
۴. بحر‌الواحدیه که به دو بحر ۵. اسما و ۶. اکوان

تقسیم می‌شود. بحر اسما نیز به دو بحر ۷. الوهیه و ۸. ربوبیه درخور تقسیم است که بحر ربوبیت بحرهای ۹. فضل و ۱۰. عدل را شامل می‌شود که فضل خود به دو قسمت ۱۱. رحمان و ۱۲. رحیم تقسیم می‌شود. بحر اکوان نیز که قسم دوم از بحر واحدیه است، دو بخش ۱۳. مبدأ و ۱۴. معاد را شامل می‌شود. به این ترتیب، ۴ آیه اولیه سوره حمد به ۱۴ بحر تقسیم می‌شود و از ابتدای ایات نعبد و ایات نستعین تا آخر سوره به ۶ بحر تقسیم می‌شود که دربرگیرنده ۱. بحرالعباده، ۲. بحرالدها، ۳. بحرالرغبه، ۴. بحرالرهبه، ۵. بحرالاستغاثه و ۶. بحرالاسترشاد است.

این تفسیر بر وزن مثنوی مولانا، یعنی فاعلاتن فاعلاتن فاعلن و بالغ بر چهارهزار بیت است.

شاعر در دوسوم منظومه که اشتمال بحرهای بیست گانه بر سوره حمد است، به مسئله ولایت حضرت علی(ع) اشاره کرده است و شرح مبسوطی از ولایت داده است و در یک سوم پایانی منظومه، ادوار سبعة را معرفی کرده است که در ادامه شرح آن خواهد آمد.

نگارندگان طی چندبار مطالعه کامل این منظومه، به این نتیجه رسیده‌اند که باتوجه به اینکه شاعر خود از بزرگان طریقت صوفیه نعمت‌اللهی بوده است، اعتقادات گروه متصوفه این فرقه در ریشه‌یابی اصل تصوف و اتصال به پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی(ع)، در این اثر به خوبی نمایان است.

مظفرعلیشاه عقیده داشته است که تصوف در تشیع ریشه داشته است و اگرچه از وجه ظاهر، در طول تاریخ تا زمان صفویه و مدتی پس از آن، اعظام و اکابر صوفیه مجبور شده‌اند خود را به اهل سنت و فقهای ایشان وابسته نشان دهند، از روی اضطرار و ناچاری بوده است و درحقیقت، این بزرگان اصل بسیار مهم تقیه را رعایت کرده‌اند. اصلی که در مذهب تشیع جایگاه

ویژه‌ای داشته است.

صرف‌نظر از پیچیدگی‌های کلامی که در متن اشعار به کار رفته است و برای اولین بار خواننده را در فهم برخی از مکنونات مندرج در شعر دچار مشکل می‌کند، از نظر تاریخی مسائلی در این اثر مشاهده شده است که درخور بررسی و نقد است. یکی از مسائلی که ممکن است در نگاه اول خواننده این اثر را برای بررسی پژوهش حاضر مشوش کند، پراکنده‌گویی‌های شاعر در قسمت‌های مختلف این کتاب در زمینه موضوع بحث این مقاله است که سعی شده است تا حد امکان، این مطالب در جای خود بررسی شود.

ذکر این نکته ضروری است که پدیدآورنده این منظومه پیش از نقل تاریخی، صوفی عارفی بوده است که به نظر می‌رسد بیشتر هدف او از سرودن این مثنوی بیان نکات والای عرفانی بوده است و شاید پرداختن به مسائل دیگر، از جمله ریشه‌های تاریخی عرفان و تصوف، برای او در درجه بعدی اهمیت قرار داشته است و البته این دیدگاه بیشتر به علت کثرت تعداد ابیات عرفانی است.

دیدگاه مظفرعلیشاه به حضرت علی(ع) در بحرالاسرار

در ابیات اول بحرالاسرار، مظفرعلیشاه به فرمایش حضرت علی(ع) اشاره کرده است که فرموده‌اند: من نقطه بآء بسم‌الله الرحمن الرحیم هستم و ظاهر نقطه ولایت و باطن آن را وحدت دانسته‌اند (آملی، ۱۳۸۱: ۵۴۵).

صورت نقطه ولایت آمده

معنی آن عین وحدت آمده

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۲۶)

در قسمت‌های بعد این مثنوی، وقتی صحبت از

ناصری گردد که غالی نیستم
عادلیم غالی و تالی نیستم
این غلو نبود بود سر غلو
این غلو حق بود اندر دنو

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۵۲)

پس از آن، غالی‌گر را کسی دانسته است که جان حقیقی را جسم می‌داند. او سخن خود درباره حضرت علی (ع) را نه تنها غلو ندانسته است که توحید و تسبیح و تحمید خاص معرفی کرده است و معتقد بوده است که وقتی در مسیر مستقیم به نقطه وحدت برسی، در وحدت دیگر غالی و تالی وجود ندارد و فقط لقا و فنا دیده می‌شود.

این ابیات و ابیات دیگری که در قسمت‌های مختلف این مثنوی دیده می‌شود، نشانه ارادت شاعر به حضرت علی (ع) است و نیز بیان‌کننده اعتقاد صوفیه نعمت‌اللهی به تصوف شیعی است.

دیدگاه مظفرعلیشاه به ائمه معصوم (ع) و حضرت فاطمه زهرا (س)

مظفرعلیشاه حضرت فاطمه زهرا (س) را عرش الهی دانسته است و با استناد به آیات قرآن کریم که می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، ۳۸)، حضرت زهرا (س) را عرش علی (ع) معرفی کرده است و مظهر جمال مصطفی و مصدر جلای مرتضی دانسته است؛ همچنین به استناد آیه ۹ سوره هود «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» و آیه ۲۱ سوره انبیا «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» که عالم را زنده به آب می‌داند، آب را روح عالم معرفی کرده است و روح احمد را سلطان مردم دانسته است و نور فاطمه را اساس آن و اینکه عرش که وجود فاطمه است، بر وجود احمد استوار است و روح اعظم که سرچشمه حیات است،

صراط مستقیم به میان آمده است، صراط مستقیم را خطی معرفی کرده است که به نقطه منتهی می‌شود و در نقطه مستقیم و منحنی راه ندارد. پس نقطه را همان اصل وحدت معرفی کرده است. به نظر می‌رسد این تعبیر با تعریف نقطه در علم ریاضی نیز بسیار قرابت دارد؛ چراکه در اصطلاح ریاضی، نقطه فرضی است که وقتی حرکت می‌کند، خط را به وجود می‌آورد. در هندسه، مبنای همه حرکت‌ها نقطه است که با حرکت خود، خط را به وجود می‌آورد. پس خط نماد کثرت و نقطه نماد وحدت است. شاعر از این اصل استفاده کرده است و با استناد به فرمایش حضرت که خودشان را نقطه بآب بسم‌الله معرفی کرده‌اند، مسئله وحدت در عین کثرت را توجیه کرده است.

شاعر وجود حق را از همه قیود، مطلق دانسته است و ذات احدیت و واحدیت را در اسم‌الله مندرج دانسته است و آن را انسان کل و آدم اول نامیده است که همان حضرت علی (ع) است. او در این باره به فرمایش حضرت علی (ع) اشاره کرده است که فرموده‌اند: «انا آدم الاول». اسم‌الله را جامع اسماء حسنی دانسته است و در نهایت، اول و آخر و ظاهر و باطن را علی (ع) معرفی کرده است؛ سپس با توجه به اینکه در آن زمان، افکار غلوآمیز درباره حضرت علی (ع) مطرح بوده است و غلات در این زمینه باورهای نادرستی داشته‌اند،^۴ چون احتمال می‌داده است که به او تهمت غالی‌گری زده شود، با ذکر ابیاتی این تهمت را از خود دور کرده است و سخنان خود را درباره حضرت علی (ع) غلو دانسته است نه غلو:

بوالفضولی که نه بشناسد غلو
گوید این اسنادها باشد غلو
نهی لا تغلوا بگیرد او به دست
شیعیان خاص را خواهد شکست

مسئله ولایت و امامت در بحرالاسرار

مظفرعلیشاه در بحر عبادت که بحر پانزدهم از بحور بیست‌گانه است، ۵ موج برشمرده است: ۱. صلوات؛ ۲. زکات؛ ۳. صیام؛ ۴. حج؛ ۵. ولایت. از این پنج موج، موج ولایت را از همه برتر دانسته است و آن را باعث تکمیل دین معرفی کرده است:

این ولایت آمده اکمال دین
باعث تکمیل ایمان و یقین
این بود اتمام نعمت ای فقیر
که خدا فرمود در یوم غدیر
این بود اسلام مرضی خدا
که پسندیدش خدا در حق ما

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۱۲۶)

او سپس یادآور شده است که گروهی از مدعیان که ادعای عشق داشتند، با علی(ع) بیعت کردند و بعد بیعت را شکستند؛ به جز چهار نفر: سلمان، ابوذر، مقداد و عمار. او در دنباله سخن، بیعت با ظاهرینان را بیعت حقیقی نشناخته است.

در بحرالاسرار درباره امامت می‌خوانیم که در اصطلاح اهل بیت(ع)، امامت مرتبه‌ای بوده است که فوق آن متصور نیست و این همان امامت است که حضرت ابراهیم بعد از عبودیت و نبوت و رسالت به آن رسید و از خدا خواست این مقام را برای ذریت او نیز در نظر بگیرد و خداوند فرمود این مقام فقط به بعضی از ذریت تو که عادل باشند می‌رسد: «وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۱۸) و پس از ابراهیم این مقام به ذریه عادل او، یعنی محمد و علی و یازده فرزند آن بزرگوار رسید. عهد الهی مخصوص معصومان پاک است که در همه ادوار هستند و گاهی حاضر و گاهی غایب هستند. گاهی قوی و گاهی مقهور ظالمان، گاهی خانه‌نشین و منزوی و مظلوم هستند. اگرچه در باطن همیشه قاهر هستند.

اسم الحی از اسماء ذات است که همان آب است و همان نور زهراست که با اسم الحی مناسبت دارد. به نظر مظفرعلیشاه، طبق حساب ابجد، سال زندگانی فاطمه زهرا(س) که ۱۸ سال بود، با حی مناسبت دارد. پس فاطمه عرش خدا و حسنین گوشوار آن هستند که انوار نبوت و اطوار ولایت را بیان می‌کنند. پس از ذکر ابیاتی در منقبت ائمه(ع)، عالم را مانند انسانی دانسته است که به دل نیاز دارد و این دل همان انسان کامل است و امامان نسل زهرا(س) را دل عالم معرفی کرده است. او معتقد بوده است که آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» نیز در وصف دم رحیمی حضرت حق است که مختص انسان کامل است که نای خاص حضرت حق است که در وجود انسان کامل می‌دمد و او را مسجود ملائک قرار می‌دهد (مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۹۷ تا ۹۳).

این اشاره‌ها شاید بیان‌کننده اعتقاد متصوفه به انسان کامل باشد؛ اینکه صوفیان شیعی به وجود انسان کامل در هر زمان اعتقاد داشته‌اند و اینکه علی(ع) در زمان خود انسان کامل بوده است و خود ایشان نیز به این مسئله تصریح کرده‌اند و در منابع مختلف تاریخی این‌گونه معرفی شده‌اند؛ تاجایی که شبی از قول سیدحیدر آملی گفته است: «علی(ع) شخصاً در خطبه ششقیه تصریح به مضامینی کرده که دلالت بر انسان کامل بودنش دارد» (شیبی، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

مظفرعلیشاه درباره معنی اسم فاطمه که از فطام به معنی بریدن گرفته شده است نیز سخن گفته است و اینکه انسان وقتی لایق رزق معنوی می‌شود که از قوت دنیا بریده شود و تولد ثانوی انسان، معرفت ارادی او نزد پیر است که با بریدن از تعلقات دنیوی به دست می‌آید. پس برای وصال باید فاطم شوی که این فطامت فنا و بقاء بالله است.

تصوف به نام‌های ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی و معروف کرخی انتقال یافته است. این سه نفر نیز وظیفه داشته‌اند آموزه‌های ناب ائمه را که در قالب عرفان شیعی بوده است و بی‌واسطه از منبع فیض رحمانی دریافت کرده‌اند، به گوش جان مشتاقان برسانند. پژوهش‌های امروز صاحب‌نظران در مباحث تاریخی و اسلامی، حضور و اتصال این صوفیان به ائمه (ع) را با تردید مواجه کرده است و به یقین امکان اثبات این ادعا وجود ندارد؛ اما در بحث رد کردن صوفیه توسط ائمه (ع) نیز مطالعات جدید با احتیاط برخورد کرده است و به‌طور کلی، این رویه‌ها را اثبات نمی‌کند.

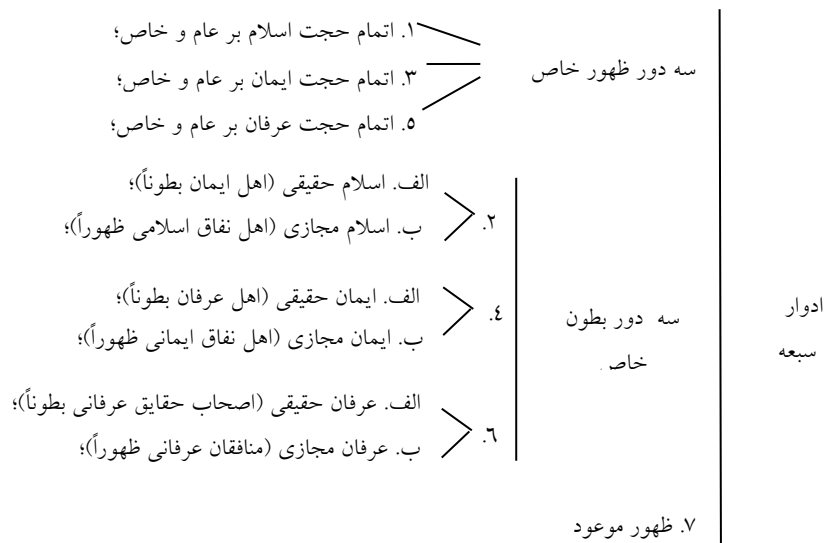
باتوجه به این توضیح مختصر که بیان‌کننده بی‌طرفی نویسندگان در قبال مندرجات منظوم و مثنوی موجود در مثنوی بحرالاسرار است، این مقاله ابیاتی را بررسی کرده است که در خلال آن، اشاره‌هایی هرچند اندک به وقایع تاریخی شده است و متذکر شده است که دامنه زمانی موضوع بحث در این مثنوی، حدفاصل ظهور اسلام تا ظهور شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی و پایان کار صفویه به‌صورت غیرمستقل و پراکنده است؛ البته اشاره‌های بسیار کوتاهی هم به دوره آل‌بویه و دوران ایلخانانی شده است که مذهب شیعه در زمان آنها رواج بیشتری داشت. در واقع در فاصله زمانی مذکور، شاعر سیر تاریخی وقایع را رعایت نکرده است و تنها به برخی از فرازهای تاریخ ایران، آن هم در برخی ابیات، اشاره‌هایی کرده است. بدیهی است مظفرعلیشاه با تأثیرپذیری از باورهای بزرگان متصوفه پیش از خود، در برخی ابیات از اصطلاحاتی نظیر علمای ظاهری و علمای باطنی استفاده کرده است که پیش از او، فیض کاشانی این تعابیر را به کار برده است. همچنین تأثیر اندیشه‌های سیدحیدر آملی و علامه حلی، از بزرگان تشیع که دل‌بستگی‌هایی به تصوف داشته‌اند، در اثر وی

با جمع‌بندی مطالب گفته‌شده درباره اعتقاد ناظم بحرالاسرار به مقام والای امامت و ولایت و باتوجه به اینکه سراینده از بزرگان تصوف شیعه در قرن ۱۲ و اوایل ۱۳ قمری/۱۸ میلادی بوده است، درمی‌یابیم که عرفان حقیقی از دین و مذهب راستین جدا نیست. گو اینکه در ادیان پیش از اسلام نیز ریشه‌های عرفانی به چشم می‌خورد؛ اما همان‌طور که اسلام آخرین و کامل‌ترین دین است، عرفان اسلامی نیز که از تعالیم این دین آسمانی متأثر است، کامل‌ترین نوع عرفان است و در اینکه تعالیم راستین و بی‌غل‌وغش اسلام حقیقی در زندگی امامان شیعه (ع) صبغه خاصی داشته است، شکی نیست و در تمام کتب اهل سنت نیز نام امامان شیعه (ع) در جایگاه شخصیت‌های برجسته اسلام معرفی شده است. پس مذهب تشیع و عرفان شیعه همیشه راه را برای سعادت ابدی بشر نمایان ساخته است و رهنمودهای ارزنده امامان شیعه (ع) که هر کدام فراخور دورانی بوده است که در آن می‌زیسته‌اند، چراغی فراسوی راه انسان‌ها گذاشته است تا راه را از بیراهه تشخیص دهند.

بیان ادوار سبعه

شاعر برای اثبات این مسئله که تصوف، به‌ویژه تصوف نعمت‌اللهی که خود از مریدان آن بوده است، در تشیع ریشه دارد، ادوار هفت‌گانه‌ای را بیان کرده است که برای ظهور اسلام و ایمان و عرفان به کار برده است و هریک را در دو وجه ظاهر و باطن بررسی کرده است. او سپس عنوان کرده است که اصل تصوف و عرفان از پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) و از او به کمیل بن زیاد، صحابی خاص و شاگرد امام علی (ع)، و همچنین از طریق امام زین‌العابدین (ع) و امام جعفر صادق (ع) و امام رضا (ع) به سه نفر از مشایخ

است که در سه دوره اسلام، ایمان و عرفان ظاهر می‌شود. در هر سه دوره، رهروان حقیقی و راستین از منافقان جدا می‌شوند و مسلمانان و مؤمنان و عارفان حقیقی، باطنی هستند و مسلمانان و مؤمنان و عارفان مجازی که منافقان هستند، ظاهر هستند و آشکارا فعالیت می‌کنند. اگر بخواهیم ادوار سبعة را از دیدگاه شاعر به صورت نمودار رسم کنیم به این شکل است:



در این دوره، اسلام حقیقی ظاهر نبود و اسلام مجازی آشکارا در صحنه سیاست و اجتماع ظاهر بود. روزگاری به نام بنی‌امیه و دوران طولانی پانصد ساله حکومت بنی‌عباس.

از نظر مظفرعلیشاه، پیروان اسلام حقیقی مؤمنان باطنی هستند و پیروان اسلام مجازی منافقان ظاهری. تا این قسمت از تقسیم‌بندی شاعر، تاریخ تشیع نیز در منابع گوناگون موافقت و همراهی خود را نشان داده است.

شاعر دوره دوم را اتمام حجت ایمان بر عام و خاص معرفی کرده است که در این دوره نیز ایمان حقیقی که قسم اول از دور چهارم است، اهل عرفان در باطن هستند و در قسم دوم ایمان مجازی جلوه‌گر می‌شود و اهل نفاق ظاهر می‌شوند و ایمان مجازی ظهور

و در قالب اصطلاحاتی همچون مؤمن عادی و مؤمن ممتحن آشکار است که این مقاله درباره آنها بحث نمی‌کند.

مظفرعلیشاه ضمن بیان خوابی که از مراد خود، مشتاق، دیده است و به درخواست او در عالم رؤیا، دوره ظهور اسلام تا ظهور موعود را به هفت دور تقسیم کرده است و آن را به ادوار سبعة موسوم کرده

دوره اول را که ظهور است، دور اتمام حجت اسلام بر عام و خاص معرفی کرده است که این دوره، دوره ظهور پیامبر(ص) است و همان‌طور که در سیر تاریخ اسلام بیان شده است، دعوت پیامبر از اقوام شروع شد و سپس به همه مردم ابلاغ شد و با وفات پیامبر(ص) به پایان رسید و در دور دوم، اسلام حقیقی از مجازی جدا شد. اسلام مجازی ظاهر است و اسلام حقیقی از نظر شاعر با ولایت و امامت حضرت علی(ع) آغاز شد و همان‌طور که در تاریخ تشیع آمده است، فرزندان این بزرگواران، یعنی ائمه معصوم(ع) مقهور دشمنان بوده‌اند به قول مظفرعلیشاه:

دشمنان دین حق بوزینه‌وار

منبر پیغمبر ایشان را قرار

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۱۸۲).

احمد کسروی و طاهری به شافعی بودن شیخ صفی نظر داشته‌اند (کسروی، ۱۳۷۹: ۷۹). طاهری نیز معتقد بوده است که دوره شیخ صفی عهد تساهل بوده است و به تقیه نیازی نبوده است.^۵

باتوجه به همین نکته، به گمان نگارندگان و به دور از هرگونه تعصبی، شاید همین نکته که در اردبیل مذهب شافعی غلبه داشته است و اکثر مردم این کیش را داشته‌اند، باینکه تساهل و آزادی عقیده رایج بوده است، اگر شیخ صفی شیعه‌مذهب هم بوده است باتوجه به رأی اکثریت، شیعه‌بودن خود را بی‌پروا اظهار نکرده است و البته مریدان خاص او از تفکر او آگاهی داشته‌اند؛ ولی اصراری برای فاش آن نداشته‌اند. این گمان باتوجه به این اصل است که گاهی انسان برای رهایی از سؤال و جواب دیگران، عقیده خود را بروز نمی‌دهد؛ ضمن اینکه بین تصوف و تشیع به‌سختی ممکن است حدومرز قایل شد؛ تاجایی که هانری کرین (Henry Corbin) نیز در یکی از مقالات خود، به این نتیجه رسیده است که تشیع واقعی همان تصوف و به نحو متقابل، تصوف اصیل و راستین به جز تشیع نیست.^۶

درباره شیعه‌بودن شیخ صفی مزای نیز در کتاب خود، تأییداتی آورده است.^۷ در کتاب تشویق السالکین نیز آمده است: «حضرت شیخ صفی‌الدین، چندین هزار کس را به این طریقه مستقیمه به دین حق تشیع درآورد و از برکات اولاد امجاد آن بزرگوار ادام الله برکاتهم العالی عالم به نورایمان منور شد» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۱).

مظفرعلیشاه در این مثنوی ظهور ایمان را با ظهور شیخ صفی‌الدین آغاز کرده است و او را قطب کامل و شیخ صاحب‌دل معرفی کرده است و دوره ظهور شیخ صفی‌الدین و پس‌از آن شاه‌اسماعیل را که مؤسس سلسله صفویه است، دوره فتح و نصرت شیعه دانسته

می‌کند. شاعر شروع دوره دوم، یعنی اتمام حجت ایمان را مقارن با ظهور شیخ صفی‌الدین اردبیلی دانسته است و ادامه آن را با ظهور شاه‌اسماعیل و رسمی شدن مذهب شیعه معرفی کرده است:

مؤمنان را دین حق شد برملا
عارفان وارسته از تیغ بلا
کان سلاطین جملگی مؤمن بدند
بلکه جمله عارف و محسن بدند
در شریعت مؤمنان جعفری
در طریقت عارفان حیدری
در نسب اولاد موسای کظیم
در حسب جمله کریم ابن‌الکریم
شاه‌اسماعیل آن فخرالانام
تیغ حیدر چون برآورد از نیام
دشمنان آل پاک فاطمه
بر ملا صمصامه دید و حاطمه

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۱۸۳)

در این قسمت، ارادت شاعر به مؤسسان سلسله صفویه آشکار است؛ ضمن اینکه در ابیات پیش نیز، به‌صراحت شیخ صفی‌الدین را شیعه معرفی کرده است:

دور سیم دور سلطان وفی
شیعه آل نبی سلطان صفی
آن سلاطین صفی از آل وی
شیعیان خالص فرخنده پی

درباره انتساب شیخ صفی‌الدین اردبیلی به امام موسی کاظم (ع)، در صفوة‌الصفاء آمده است که نسب شیخ صفی‌الدین اردبیلی و پدرش اسحاق تا ۲۰ نسل قبل به امام موسی کاظم (ع) می‌رسیده است (ابن‌بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶: ۷۰). در کتاب دنباله جستجو در تصوف ایران آمده است: «دره‌رحال در سیادت شیخ صفی ظاهراً محل انکار نیست؛ اما تشیع او محل تردید است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۵۹). پژوهشگرانی نظیر

است و دوره این پادشاهان را تا زمان سلطان حسین، زمان اتمام حجت ایمان بر خاص و عام معرفی کرده است. سپس ذکر شیخ صفی‌الدین را تا قسمت‌های پایانی منظومه رها کرده است و عظمت شاه‌اسماعیل اول را شرح داده است:

شاه‌اسماعیل آن فخرالانام

تیغ حیدر چون برآورد از نیام

دشمنان آل پاک فاطمه

برملا صمصامه دید و حاطمه

در زوایا جمله گشته منزوی

گشته بطلان بس ضعیف و حق قوی

از اقامات براهین و حجج

مضمحل گشته همه قوم همج

عارف ربانی پاکیزه دل

در افاضات حقایق مستقل

عارف سبحانی پاکیزه جان

گشته ز اسرار معارف ترجمان

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۱۸۳)

در این ابیات و ابیات بعدی، شاعر مقام شاه‌اسماعیل اول را در زمینه رواج تشیع و عرفان بسیار والا دانسته است. البته شکی در این نیست که شاه‌اسماعیل صفوی در ایجاد حکومتی شیعی در ایران نقش بسیار مهمی داشته است و ایجاد سلسله مقتدر صفویه نیز به واسطه او بوده است. چنان‌که «پیدایش سلسله‌های بزرگ و مقتدر ایران، همیشه مرهون مردی قوی و نیرومند و بی محابا و خونریز بوده است که معمولاً چون سیل از دل کوهستان برخاسته. از این نمونه می‌توان شاه‌اسماعیل صفوی را نام برد» (باستانی پاریزی، ۱۳۷۸: ۶۴). اما آیا همین تمجیدها از مقام والای سیاسی و اجتماعی شاه اسماعیل، خود گویای این نکته نیست که گرچه شاه اسماعیل در ایجاد حکومت شیعی و استمرار آن نقش بسیار مهمی داشته است، نباید برقراری عرفان پویا و

زنده را به او نسبت داد. همان‌طورکه در تاریخ می‌خوانیم: «مردم او را «ظل‌الله» و حتی «الله» در روی زمین می‌دانند» (یوسف‌جمالی، ۱۳۷۶: ۲۶۵). به‌جای نام خدا، نام شیخ را که همان شاه‌اسماعیل بوده است، بر زبان می‌آوردند؛ به‌گونه‌ای که گویا شیخ برای آنها معنی خدا داشته است (سفرنامه وین چنتو دالساندری، ۱۳۴۹: ۴۷۳ و ۴۷۴).

البته چنین روشی از شاه‌اسماعیل دور نیست؛ چراکه اجداد او، از جمله شیخ‌حیدر، نیز در غارت و خونریزی بنام بوده‌اند؛ چنان‌که در تاریخ عالم‌آرای امینی می‌خوانیم: «شیخ‌حیدر به‌جانب اصحاب میسره میل کرد و بسی از جوانمردان کار را شربت شهادت نوشانید و در جنگ و خونریزی چنان افراط کرده‌اند که صوفیان رومی‌نژاد، کار جنگ را چنان بنیاد فکنده بودند که جز کمان از ایشان پشت ندادی و جز تیرشان بر زمین نیفتادی ضربت شمشیر آبدار را شربت خوشگوار شمردندی و...» (خنجی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۱۴ و ۳۱۵).

آیا همین حکم به ارتداد و قتل، به‌صرف‌اینکه کسی خلاف گفته حاکم را بگوید، خود نشان استبداد و خودکامگی نیست و در کدام عرفان ناب و پاکی ردی از استبداد مشاهده می‌شود. آن هم عرفان شیعی!! این نکته خود گویای تشیع حکومتی سلاطین صفوی، از جمله شاه‌اسماعیل اول، است نه تشیع عرفانی آنها.

در این زمینه، نگارندگان ضمن احترامی که برای بزرگان عرفان قایل هستند و با اینکه سراینده این اشعار، خود از بزرگان عرفان و تصوف بوده است، معتقدند با کمی دقت می‌شود دریافت که بزرگانی نظیر مظفرعلیشاه، در زمان خود با وقایع تاریخی آشنایی چندانی نداشته‌اند و بسیار ساده باید گفت منابعی که آنها را با حوادث ریز و دقیق حکومت صفوی آشنا کند، یا وجود نداشته است یا در دسترس این بزرگواران نبوده است و درواقع، باید این نگرش را نوعی تعصب

تبریزین شاه اسماعیل درخشید تا توانست یک ثبات و آرامش دامن‌دار به وجود آورد» (باستانی پاریزی، ۱۳۷۸: ۶۳)؛ اما «رفتاری که شاه اسماعیل با مخالفان داشت و اقداماتی که برای تسلیم کردن شهرهای ایران انجام داده است، بسیار سریع و تند و خشونت‌آمیز بود» (باستانی پاریزی، ۱۳۷۸: ۶۵). این خود گویای استبداد عظیم اوست که با عرفان حقیقی سازگار نیست و تصوف قزلباشان او نیز از عرفان اصیل عاری بوده است و بیشتر، تعصب و تصلب حاکم بوده است تا مهر و عطوفت و محبت صوفیانه؛ البته این امر از زمان جنید و حیدر رقم خورده بود که گویا اعتقادات صوفی‌گری داشته بودند؛ ولی به جای تسبیح و سجاده، تبر و شمشیر در دست گرفته بودند و به جای خرقه، زره بر تن کرده بودند و از اینجا بود که افول تصوف و عرفان راستین در بعضی از مرام‌های تصوف و عرفان کلید خورد.

باتوجه به اینکه فرق عرفان و تصوف شیعه متعدّدند و سراینده این مثنوی، به گواهی اسناد معتبر تاریخی، از مریدان سلسله نعمت‌اللهی بوده است،^۹ در انتساب شاه اسماعیل به تصوف و عرفان حقیقی خطا رفته است. طبق گواهی تاریخ، شاه اسماعیل اول در اوایل قرن دهم قمری به سلطنت رسید و نسب تصوف او به شیخ صفی الدین اردبیلی می‌رسید که نسب فرقه شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیز به فرقه سهروردیه متصل بود.^{۱۰} در کتاب پیدایش دولت صفوی می‌خوانیم: «شیخ صفی‌الدین بهترین سال‌های عمرش را با روش واقعی صوفیانه در راه الهام و مکاشفه گذرانیده تا بالاخره آنچه می‌خواست در وجود شیخ زاهد گیلانی یافت که طریقت وی از طریق سلسله مراتب رهبران صوفی‌گری که شامل افرادی چون ابونجیب سهروردی و حسن بصری بود، به علی (ع) و محمد (ص) می‌رسید» (مزاوی، ۱۳۶۸: ۱۲۸). این در حالی است که جانشینان شاه نعمت‌الله

خام به حساب آورد؛ البته جای هیچ‌گونه بحثی وجود ندارد که صفویه به گسترش کلام و فقه شیعه کمک چشمگیری کرد و علمای شیعه مذهب بسیاری در این دوره پرورش یافتند. تنها در همین دوره بود که مذهب شیعه به‌طور رسمی شروع به فعالیت کرد و در تاریخ ایران این دوره از جهات گوناگون، از جمله این جنبه، اعتبار خاصی دارد.

در دوره ایلخانان و در زمان سلطنت محمدخدا بنده (الجبایتو) و عالم فقیه شیعی علامه حلی، مذهب شیعه نفوذ گسترده‌ای پیدا کرد؛ اما به‌رحال رسمیت نداشت و طرفداران اهل تسنن به‌حدی چشمگیر بودند که همان‌طور که پژوهشگران نوشته‌اند، به‌ویژه در تبریز، وقتی شاه اسماعیل قیام کرد از کثرت اهل تسنن برای او سخن گفتند و اقدام او را همراه با مخاطره دانستند. اما او در جواب گفت: «به یاری حضرات ائمه از کسی باکی ندارم، اگر هم حرفی بزنند به عون الله تعالی شمشیر کشیده، یک تن را زنده نخواهم گذاشت» (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۸۴: ۶۰) و همین‌طور هم شد و شاه اسماعیل پس از به‌قدرت رسیدن، دستور داد در همه محله‌ها سب و لعن خلفای سه‌گانه معمول شود و هرکس از این کار سر باز می‌زد، سربازان اجازه قتل او را داشتند.^۸

به‌طور قطع، عارفانی که دلی پاک و ضمیری روشن داشتند، هیچ‌گاه این استبداد شاه اسماعیل را نمی‌پذیرفتند. زورگویی شاه اسماعیل مبنی بر پذیرش مذهب شیعه، وسیله‌ای برای حفظ و دوام قدرت او بود. آنچه مسلم است اینکه در هیچ دوره‌ای از ادوار زمانی، عارف واقعی تن به حکومت نمی‌سپارد و البته این گفته به این معنی نیست که عرفا همواره مخالف حکومت‌ها بوده‌اند؛ اما از شایبه اغراض حکومتی خالی بوده‌اند و رواج شیعه حکومتی در زمان شاه اسماعیل، به‌هیچ‌وجه به معنی رواج عرفان حقیقی شیعه نبوده است. «برق

ولی پس از رحلت او و آغاز قطبیت فرزند ارشدش، برهان‌الدین خلیل‌الله، در نیمه اول قرن نهم قمری به هندوستان رفتند و تا زمان شاه‌سیدعلیرضا دکنی، یعنی تا حدود قرن دوازدهم قمری، محل استقرار اقطاب سلسله نعمت‌اللهی، هندوستان بود که مقارن با اواخر حکومت زند، با قطبیت سیدمعصوم‌علیشاه دکنی، به ایران منتقل شدند. این بررسی تاریخی نشان می‌دهد که شاه‌اسماعیل از مریدان فرقه نعمت‌اللهی نبوده است و بنا به گفته برخی از مورخان، وصلت او با خاندان نعمت‌اللهی اگرچه درست است، بیان‌کننده نسب تصوفی او نیست.^{۱۱} البته در این دوره، مانند بسیاری ادوار دیگر، وجود فرقه‌ها و سلسله‌های مختلف تصوف و عرفان به قوت خود باقی بود و این تحلیل درباره سلسله نعمت‌اللهی در این دوره انجام شد که شاعر این مثنوی از مقلدان و مریدان آن بوده است.

(مظفرعلیشاه ظهور شاه‌اسماعیل را دوره اتمام حجت ایمان بر عام و خاص معرفی کرده است؛ اما در ابیات بعدی منظومه، ظهور تشیع را در زمان آل‌بویه با ذکر افرادی نظیر ابن‌بابویه و صاحب‌بن‌عباد و در دوره ایلخانان با وزرای نظیر خواجه‌نصیرالدین طوسی و شمس‌الدین محمد و برادرش عطاملک جوینی دانسته است. پژوهشگران معاصر نیز این موضوع را تصریح کرده‌اند. زرین‌کوب گفته است: «نهضت صفویه فقط مذهب تشیع را مذهب رسمی حکومت کرد و رنه زمینه تشیع از مدت‌ها پیش در غالب بلاد ایران به وسیله صفویه حاصل گشته بود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۲۴).

مظفرعلیشاه در ادامه، از شاه‌سلطان‌حسین نام برده است و در کج‌روی‌های تصوف و عرفان راستین، او را عامل مهمی خوانده است:

پادشاه آخر از آل صفی
عهد آبا را نبذ جاننش وفی
لاجرم در عهد او علم لباب

مختفی گردید و قانون ثواب
گرچه ایمان ظاهراً معهود بود
لیک عرفان نزد وی مردود بود
قشریان کردند چون اغوای شه
غیرت لب دور کرد او را ز ره
او اولوالالباب را از خود براند
قشریان را جمله نزد خود بخواند
او اولوالابصار را اخراج کرد
رخنه اندر ملک و تخت و تاج کرد
(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۱۸۳)

البته تصوف راستین پیش از شاه‌سلطان‌حسین رو به اضمحلال گذارده بود. چنان‌که «چراغ تصوف ایران در پایان قرن دهم، به آرامی رو به خاموشی رفت و زوال آن به‌طور جدی مطرح شد. شهرهای پرخانقاهی چون تبریز یا یزد در قرن یازدهم از خانقاه تهی شد و جای خانقاه را مساجد و تکایا و حسینیه‌ها گرفت» (جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۲۳/۲) و این‌گونه شد که «صفویان که از تصوف تشکل‌یافته برای تحصیل قدرت سود جسته بودند، پس از رسیدن به قدرت، از تشیع اثنی عشری تشکل‌یافته برای حفظ قدرتشان استفاده کردند» (سیوری، ۱۳۶۶: ۸۰).

درباره افول عرفان و تصوف در آخرین دهه‌های حکومت صفوی و رشد اخباری‌گری و زیر سؤال‌بردن عرفان و فلسفه، پژوهشگران معاصر پژوهش‌های دامنه‌دار و وسیعی انجام داده‌اند. جعفریان می‌گوید: «آمیختگی تصوف با عرفان مانع از آن بود تا مدعیان عرفان حقیقی بتوانند به راحتی خود را از تیررس حملات مخالفان مصون دارند» (جعفریان، ۱۳۸۹: ۵۳۷/۲). در همین زمینه، ناظم مثنوی بحرالاسرار نیز همین اظهارنظر را کرده است. با این دید که همه عارفان راستین را در همه زمان‌ها شیعه دانسته است و معتقد بوده است، چنانچه در مسیر تاریخ خلاف این

مسئله عنوان شده است، فقط از روی تقیه بوده است:

زان که پیران طریقت سر به سر
گشته از اصحاب عصمت با بصر
دین عترت در بطون آئینشان
رسم و آیین تقیه دینشان
جملگی از رخصت و اذن امام
متقی ز آسیب آن اقوام خام
کرده احکام امامت مستتر
ساخته حکم ولایت جلوه گر
نور ایمان در جنان کرده نهان
کرده هم اسلام و هم عرفان عیان

(مظفرعلیشاه، ۱۳۵۰: ۲۱۹)

از نظر مورخان، انتساب همه عرفا به مذهب تشیع همیشه محل بحث و بررسی است؛ اما شاید از منظر عرفای شیعه، باتوجه به اصل تقیه که از اصول مهم و رایج تشیع است، تحلیل این موضوع به گونه ای دیگر باشد؛ چراکه تقیه به روش های مختلف از جمله دروغ مصلحتی، توریه، سکوت کردن و هم نوایی با مخالف بیان شده است^{۱۲} و شاید باتوجه به این دیدگاه، نظریه های مظفرعلیشاه در زمینه تقیه عرفا در زمان های مختلف درخور توجیه باشد. البته توجه به این نکته ضروری است که در زمان موضوع بحث ما، یعنی اواخر دوره صفویه، تشیع به تقیه نیازی نداشته است؛ اما در همین دوران، باتوجه به دیدگاهی که به عرفای راستین وجود داشته است، به طور قطع آنها قادر نبودند عقاید و آراء عرفانی خود را آزادانه بیان کنند. از دیدگاه اندیشمندان ادب و عرفان اسلامی، عرفان حقیقی و راستین همواره در همه دوره ها وجود داشته است؛ اما باتوجه به ملاحظات زمان و مکان، گاهی در استتار بوده است. چنان که عزیزالدین نسفی در قرن هفتم قمری از قول حضرت رسول (ص) گفته است که هرگز عالم از اولیای خدا خالی نیست و مولانا نیز در همین زمینه این

بیت را سروده است:

پس به هر دوری ولیی قایم است
آزمایش تا قیامت دایم است

(مولانا، ۱۳۶۰: دفتر دوم/بیت ۸۱۵)

باتوجه به عقاید بزرگان عرفان و ادب در دوره های گوناگون و نیز باتوجه به اینکه عرفان پیش از هر موضوعی، مسئله ای قلبی و درونی است و اگر از منظر خود عرفا به عرفان نگاه کنیم که شاید بسیار هم درخور توجیه و منطقی باشد، درمی یابیم که در گذر تاریخ، همواره توجه به عرفان راستین وجود داشته است؛ اما اوضاع خاص اجتماعی و سیاسی، نوع و شکل بروز آن را تغییر داده است. شاید از این زاویه ممکن باشد که قول مظفرعلیشاه را توجیه کنیم؛ اما به طور قطع و یقین چنین حکمی را صادر کردن و همه بزرگان عرفان را شیعه دانستن، نوعی تعصب است. تاجایی که مظفرعلیشاه جاری شدن طریقه تشیع از چهار امام را به واسطه چهار ولی از شیعیان خاص دانسته است و عقیده داشته است که عرفان و تشیع از امام علی (ع) به واسطه کمیل، از امام سجاد (ع) به واسطه ابراهیم ادهم، از امام صادق (ع) به واسطه بایزید بسطامی و از امام رضا (ع) به واسطه معروف کرخی منتقل شد. در صحت نمونه اول، یعنی ارادت کمیل به امام علی (ع) و معاصر بودن آنها با یکدیگر، جای شک نیست؛ اما سه نمونه دیگر از دیدگاه بسیاری از ادیبان و مورخان بررسی و نقد شده است که مطالعه بیشتر در این زمینه به یافته های علمی پژوهشگران ارجاع داده می شود.^{۱۳} تنها نکته ای که در این مقاله شاید لازم باشد این است که در زمان امامان بزرگوار شیعه، اختلاف اهل تسنن و اهل تشیع به گونه ای که بعدها در کانون توجه قرار گرفت، در اصل مطرح نبوده است و این اختلافات دامنه دار در زمان این بزرگواران به هیچ وجه به این صورت نبوده است و شاید همین مسئله قدری از

آن به تقیه به‌طور صددرصد درست نیست و سراینده در این زمینه تعصب نشان داده است؛ چراکه وقوف به قلب همگان هیچ‌گاه امکان‌پذیر نیست؛ اما از منظر تقیه که سپری برای محافظت شیعیان بوده است، این مسئله باید با احتیاط کامل بررسی شود؛ ضمن اینکه در زمان امامان شیعه، اختلاف بین سنی و شیعه به‌گونه‌ای که بعدها مطرح شد و شدت گرفت، مطرح نبوده است.

۴. باوجود مطالعات گسترده‌ای که انجام شده است، باتوجه به درونی‌بودن عرفان، بررسی ریشه‌های تکوین تشیع و تصوف و رابطه تشیع با عرفان حقیقی و راستین همواره نیاز به بحث و بررسی دارد و البته از دیدگاه عرفانی، توجه به شناخت و باطن و نیز دقت به اقوال عارفان بزرگ، پیوسته امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

پی‌نوشت

۱. دکتر باستانی پاریزی مقاله دیگری دارد با نام «با دردکشان هر که درافتاد، ورافتاد» که در مجله یغما، آبان ۱۳۴۳ چاپ شده است و نیز در مجموعه مقالات عرفان ایران، بهار ۱۳۷۹، ش ۳، ص ۱۵ تا ۳۲ دوباره به چاپ رسیده است. او در این مقاله که درباره قتل مشتاق‌علیشاه است، درباره مرید او، مظفرعلیشاه نیز مطالبی ذکر کرده است. نیز علامه همایی در مقاله «گوهر نفیسی رفت»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۴، ش ۳، سال درباره مظفرعلیشاه مطالبی ذکر کرده است و او را از اجداد مرحوم سعید نفیسی شمرده است. سیدمحمدعلی جمال‌زاده، پدر داستان‌نویسی ایران، نیز در «یک کتاب خواندنی» که در ماهنامه وحید، آبان ۱۳۴۳، ش ۱۱ چاپ شده است، داستان کشش مظفرعلیشاه به مشتاق را بیان کرده است.

غلظت نگاه تعصب‌آمیز بکاهد. ضمن اینکه به‌گواهی تاریخ، زندگی امامان بزرگوار شیعه همواره سرشار از نکات ریز اخلاقی و تربیتی بوده است و مسلم است که اخلاق راستین اسلامی و عرفان حقیقی هیچ‌گاه با نزاع و خصومت هماهنگی نداشته است.

نتیجه

باتوجه به مطالب گفته‌شده، در نقد روند تکوین تشیع و تصوف در دوره صفوی از دیدگاه سراینده بحرالاسرار، به این نتایج می‌رسیم:

۱. رسمی‌شدن مذهب تشیع ازسوی شاه‌اسماعیل صفوی، ابزاری برای قدرت بود؛ درواقع تشیع صفوی نوعی تشیع حکومتی بود و دراین زمینه، قلباشان قوایی قدرتمند برای تحکیم حکومت شیعی صفوی بودند و نظر ناظم این مثنوی مبنی بر رواج عرفان حقیقی توسط شاه‌اسماعیل، از نبود منابع لازم برای مطالعه در زمان این شاعر ناشی بوده است؛ چراکه مظفرعلیشاه از عرفای نامدار اواخر دوره قاجار بوده است و در آن زمان، منابع محکمی در دسترس نبوده است که در زمینه حکومتی‌بودن شیعه صفوی و نیز بررسی اخلاق و روحيات شاه‌اسماعیل در این حیطة، مطلبی ارائه کرده باشد.

۲. عرفان حقیقی همیشه وجود داشته است و وجود دارد؛ زیرا عرفان امری درونی و باطنی است که پیش از هر نوع مطالعه ظاهری، توجه به باطن و درون را طلب می‌کند که البته کاوش این امر، هیچ‌گاه به‌آسانی ممکن نیست؛ چراکه انسان‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل، از درون یکدیگر آگاه نیستند و مطالعات ظاهری تنها ممکن است بیان‌کننده گوشه‌ای از عرفان باشد.

۳. باتوجه به همین اصل و درونی‌بودن عرفان، پس تعمیم عرفان شیعه برای همه بزرگان عرفان و ارتباط

رحیمی با مقدمه دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی کرسی‌نامه پایان کتاب که این کرسی‌نامه با استناد به منابع معتبری که در ص ۶۴۵ و ۶۴۶ همین کتاب آمده است، تنظیم شده است.

۱۱. دربارهٔ وصلت شاه‌اسماعیل با خاندان صوفی نعمت‌اللهی رجوع شود به کتاب عرفان و ادب در عصر صفوی از احمد تمیم‌داری، تهران: حکمت، ص ۵۵ تا ۵۷.

۱۲. برای مطالعهٔ بیشتر در زمینهٔ تقیه رک: پژوهنده، محمدحسن، (۱۳۸۹)، مقالهٔ تقیه، سپر محافظ جریان تشیع اثنی‌عشری، ژعلوم اجتماعی و پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۸۵.

۱۳. برای پژوهش بیشتر درباره عرفان بایزید، مطالعهٔ کتاب دفتر روشنائی از میراث عرفانی بایزید بسطامی از محمدرضا شفیعی کدکنی، توصیه می‌شود و نیز مقالهٔ از او به نام از بایزید بسطامی تا فرمالیسم روسی.

کتابنامه

الف. کتاب

. قرآن کریم.

. آملی، سیدحیدر، (۱۳۸۱)، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تصحیح هانری کربن، ترجمهٔ سیدیوسف ابراهیمیان آملی، تهران: رسانش.

. ابن‌بزاز اردبیلی، (۱۳۷۶)، صفوة‌الصفاء، مصحح غلامرضا طباطبائی مجد، چ ۲، تهران: زریاب.

. باستانی پاریزی، محمدابراهیم، (۱۳۸۴)، بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه، تهران: علمی.

..... (۱۳۷۸)، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، تهران: صفی‌علیشاه.

. تمیم‌داری، احمد، (۱۳۸۹)، عرفان و ادب در عصر

۲. برای اطلاع بیشتر از مرگ یا قتل مظفرعلیشاه رک: بستان‌السیاحه از حاج‌زین‌العابدین شیروانی، چاپ سنگی، ص ۴۸۶ و نیز طرایق‌الحقایق از محمد معصوم شیرازی، ۱۳۴۵، ج ۳، ص ۲۰۸.

۳. مظفرعلیشاه علاوه بر بحرالاسرار پنج اثر دیگر نیز دارد که در منابع اشاره شده معرفی شده‌اند.

۴. برای آگاهی بیشتر در زمینه غلو و غالی‌گری رک: مقالهٔ «پژوهشی پیرامون پدیده غلو و جریان غالی‌گری در شیعه» از سیدمحمد رضوی، مجله سفینه، زمستان ۱۳۸۵، ش ۱۳، ص ۶۶ تا ۷۱.

۵. برای اطلاع بیشتر در این باره رک: کسروی، احمد، (۱۳۷۹)، شیخ‌صفی و تبارش (دروغ‌بودن سیادت صفویان)، تهران: فردوس ص ۷۸ تا ۸۱ و نیز طاهری، ابوالقاسم، (۱۳۵۴)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران (از مرگ تیمور تا مرگ شاه‌عباس)، چ ۲، ص ۱۳۱.

۶. رک: هانری کربن، (مهر ۱۳۳۷)، سه گفتار در باب تاریخ معنویات ایران، مترجم عیسی سپهری، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س ۶، ش ۱، (پیاپی ۲۱).

۷. رک: م مزاولی، میشل، پیدایش دولت صفوی، (۱۳۶۸)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گسترده، ص ۱۲۴.

۸. برای مطالعه بیشتر در زمینه استبداد رای شاه‌اسماعیل رک: فلسفی، نصرالله، (۱۳۵۳) زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۱، چ ۵، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۶۷.

۹. در زمینهٔ ارادت مظفرعلیشاه به سلسله نعمت‌اللهی و گرایش او به این فرقه رک: بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه از محمدابراهیم باستانی پاریزی ذیل عنوان‌های مظفرعلیشاه و مشتاق.

۱۰. برای اطلاع بیشتر در زمینهٔ سلاسل عرفانی و کرسی‌نامهٔ سلسله‌ها رک: کتاب از مجذوب‌علیشاه کبودرآهنگی تا مجذوب‌علیشاه گنابادی از مرتضی

- صفوی، تهران: حکمت.
- جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
- خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان بن فضل‌الله، (۱۳۷۹)، تاریخ عالم آرای امینی، به کوشش مسعود شرقی، تهران: خانواده.
- رحیمی، مرتضی، (۱۳۹۴)، از مجذوب علیشاه کبودرآهنگی تا مجذوب علیشاه گنابادی، با مقدمه دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: مؤلف.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- سیوری، راجر، (۱۳۶۶)، ایران عصر صفوی، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، چ ۲، تهران: سحر.
- شیبی، مصطفی کامل، (۱۳۹۴)، تشیع و تصوف تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجری، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ ۶، تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، محمد معصوم، (معصوم‌علیشاه)، (۱۳۴۵)، طرائق الحقایق، تصحیح محمدجعفر محجوب، چ ۳، تهران: سنایی.
- شیروانی، حاج‌زین‌العابدین، (بی‌تا)، بستان‌السیاحه، (چاپ سنگی)، تهران: کتابخانه سنایی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، چ ۲، تهران: سخن.
- طاهری، ابوالقاسم، (۱۳۵۴)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران (از مرگ تیمور تا مرگ شاه‌عباس)، چ ۲، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- عالم آرای شاه اسماعیل، (۱۳۸۴)، مقدمه و تصحیح اصغر منتظرصاحب، تهران: علمی و فرهنگی.
- فلسفی، نصرالله، (۱۳۵۳)، زندگانی شاه عباس اول، چ ۵، تهران: دانشگاه تهران.
- کسروی، احمد، (۱۳۷۹)، شیخ‌صفی و تبارش (دروغ بودن سیادت صفویان)، تهران: فردوس.
- مزاوی، میشل م، (۱۳۶۸)، پیدایش دولت صفوی، ترجمهٔ یعقوب آژند، چ ۲، تهران: گستره.
- مظفرکرمانی، محمدتقی، (۱۳۵۰)، بحرالاسرار، به سعی و کوشش محمدجواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- معروف‌الحسنی، هاشم، (۱۳۶۹)، تصوف و تشیع، مترجم سیدمحمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۰)، مثنوی معنوی، تصحیح ر. ا. نیکلسون، تهران: مولی.
- مدرس تبریزی، محمدعلی، (۱۳۷۴)، ریحانهٔ الادب، ج ۶ و ۵، چ ۴، تهران: خیام.
- مجلسی، ملامحمدتقی، (۱۳۶۲)، رسالهٔ تشویق السالکین، تهران: نور فاطمه.
- وین چنتو دالساندری، (۱۳۴۹)، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- یوسف‌جمالی، محمدکریم، (۱۳۶۷)، زندگانی شاه اسماعیل اول، کاشان: محتشم.

ب. مقاله

- پژوهنده، محمدحسن، (آذر و دی ۱۳۸۹)، «تقیه سپهر محافظ جریان تشیع اثنا عشری»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۸۵، ص ۱۳۹ تا ۱۶۰.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم، (بهار ۱۳۷۹)، «با دردکشان هر که درافتاد، ورافتاد»، عرفان ایران، ش ۳، ص ۱۵ تا ۳۲.
-، (تیر و مرداد ۱۳۸۳)، «حکیمان نفیس»، هنر و معماری، ش ۱۴۸، ص ۶ و ۵.
- جعفریان، رسول، (زمستان ۱۳۷۷)، «افق‌های تازه در

- تاریخ تشیع»، (بخش اول)، آینه میراث، ش ۳.
- (به) _____ (۱۳۷۸)،
- (بخش دوم)،
-، ش ۴.
- . جمالزاده، محمدعلی، (آبان ۱۳۴۳)، «یک کتاب خواندنی: آخرین مأموریت یا سیر و سیاحتی در اطراف ایران»، ادبیات و زبان‌ها، وحید، ش ۱۱، ص ۶۶ تا ۴۱.
- . رضوی، سیدمحمد، (زمستان ۱۳۸۵)، «پژوهشی پیرامون پدیده غلو و جریان غالی‌گری در شیعه»، مجله سفینه، ش ۱۳، ص ۶۶ تا ۴۱.
- . همایی، جلال‌الدین، (بهمن ۱۳۴۵)، «گوهر نفیسی رفت»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۵۵، ص ۲۷۳.