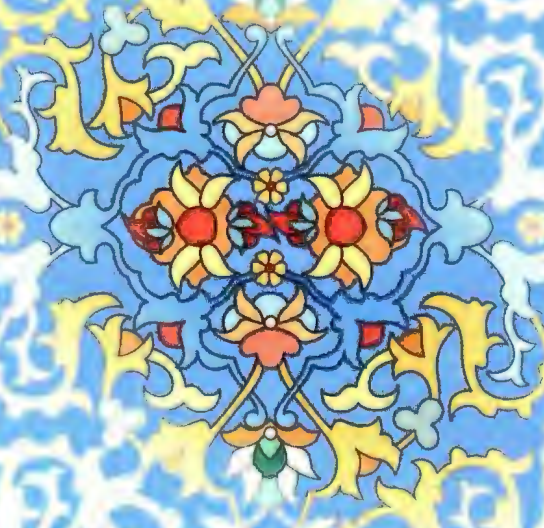


دوماهنامه دین، اسفند ۹۵ تا خرداد ۱۳۹۶، سال دوم، شماره سوم و چهارم
قیمت ۱۲۰۰۰ تومان

پرونده ویژه

مسائل ایران

- آئین فتوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی
- فراکسیون‌های قومی مجلس و دام‌هابزی (تاملی در رابطه پارلمانی و ملت)
- شاعرانگی ایرانیان در اندیشه داریوش شایگان
- تراکتورسازی و نفرت‌پرانی قومی
- قومیت و اقلیت در ایران
- ایران در نمایشنامه نادرشاه



• نام‌گوش‌بزرگ در بین
یونانیان، یهودیان و مسلمانان

• شرح جدایی قفقاز از ایران و
تسلط روس‌ها

• سارمات‌های ایرانی تبار
«حلقه اتصال اقوام هندو اروپایی»

پژوهشی از شه‌میرزاد پهلوانی

با آثاری از:

مهدی فدایی مهربانی، حبیب‌اله فاضلی، میثم نظری، فرزاد کلبعلی، حجت کلاشی، علیرضا دولت‌شاهی،
علیرضا غفاری حافظ، ناهید جعفری‌دهکردی، شه‌میرزاد پهلوانی، داود دشتبانی، رضا اسداللهی

۴ و ۳

دوماهنامه فرهنگی تاریخی **دربند**

سال دوم، شماره سوم و چهارم، اسفند ۹۵ تا خرداد ۹۶

مشاوران علمی:

دکتر حمید احمدی

استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران

دکتر سید محمد منصور طباطبایی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

دکتر محمد رضا پاسبان

دانشیار گروه حقوق دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر عطاءاله عبدی

استادیار گروه جغرافیای سیاسی دانشگاه خوارزمی

دکتر حبیب‌اله فاضلی

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران

دکتر حسین نصیری

دکترای مدیریت استراتژیک از دانشگاه تهران

صادق حیدری نیا

پژوهشگر و مدیر موسسه نگارستان‌اندیشه

مسعود عرفانیان

پژوهشگر و نویسنده

احسان هوشمند

پژوهشگر و نویسنده

محمدعلی بهمنی قاجار

پژوهشگر و نویسنده

صاحب امتیاز و مدیرمسئول: **داود دشتبانی**

زیر نظر شورای سردبیری

ویراستار علمی: **علیرضا غفاری حافظ**

دبیر تحریریه: **میلاد امیدوار**

مدیر داخلی: **محمد آموه**

خطاط نشان: **حسین احمدیگی‌ها**

طراح جلد: **سعید صحابی**

شمارگان: **۱۰۰۰ نسخه**

قیمت: **۱۲۰۰۰ تومان**

رایانامه: **darband.mag@gmail.com**

شماره تماس: **۰۲۱۸۸۳۴۲۱۰۹**

شماره مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: **۷۷۳۳۱**

فهرست

آئین فتوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی
مهدی فدایی مهربانی / ۵

شاعرانگی ایرانیان در اندیشه داریوش شایگان
میثم نظری / ۱۹

قومیت و اقلیت در ایران
فرزاد کلبعلی / ۳۱

تراکتورسازی و نفرت پراکنی قومی
رضا اسداللهی / ۴۷

فراکسیون‌های قومی مجلس و دام هابزی (تاملی در رابطه پارلمان و ملت)
حبیب‌اله فاضلی / ۶۳

نام کورش بزرگ در بین یونانیان، یهودیان و مسلمانان
علیرضا غفاری حافظ - ناهید جعفری‌دهکردی / ۷۳

شرح جدایی قفقاز از ایران و تسلط روس‌ها
داود دشتبانی / ۸۷

ایران در نمایشنامه نادر شاه
حجت کلاشی / ۱۰۵

سارمات‌های ایرانی تبار «حلقه اتصال اقوام هندو اروپایی»
شهمیرزاد پهلوانی / ۱۱۳

زان همه خوابی که من دیدم همین افسانه ماند
نقدی بر کتاب «حروفیه، تحقیق در تاریخ، آراء و عقاید»
علیرضا دولتشاهی / ۱۲۳

ماندم در قید و بند و دلم با کوی تو است

مصراع «ماندم ام در قید و بند و دلم با کوی تو است» از بدر شیروانی (۷۸۹-۸۵۴ ه.ق) شاعر دربار شروانشاهان است که آن را در زندان ترکان غز مهاجم به اران سروده و در ایهامی شاعرانه به دو شهر در بند و بادکوبه اشاره کرده است.

نگارش این مصراع در نشان نشریه به خط شکسته تعلیق، نخستین خط خوشنویسی ایرانی توسط حسین احمدیگی‌ها تنها خطاط کنونی این خط صورت گرفت. شکسته تعلیق ویژه کاتبان دربارها بود و به همین علت نیز کم‌کم به فراموشی سپرده شد اما زمینه‌ساز پیدایش دو خط دیگر ایرانی، نستعلیق و شکسته نستعلیق گردید.

در نشر یک نشریه مستقل فرهنگی و تاریخی است و از انتقادات، پیشنهادات و مقالات ارسالی مرتبط استقبال می‌کند.
دیدگاه‌های نویسندگان مقالات لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه نیست

آئین فتوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی

مهدی فدایی مهربانی

عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران

مسجد جامع تبریز رفته «بر فراز منبر رفت و شمشیر جهانگیری برهنه کرد». صدای اعتراض مردم با دیدن شاه اسماعیل به سکوت تبدیل شد (ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۳: ۳۴۲). پس از این نیز تقریباً با هیچ گونه قیام مسلحانه ضدشیعی در ایران مواجه نیستیم، اما در عوض آتش ردیه‌نویسی در میان علمای شیعه و سنی همچنان شعله‌ور بود. اگر بدانیم که این آتش چند قرن پیش از صفویان شعله‌ور شده بود، می‌توان درک کرد که صفویان چندان هم نیامدند که عالم را شیعه کنند؛ آنها تنها تشیع را رسمی کردند.

رسائل ردیه

مطالعه تاریخ برخی از ردیه‌نویسان قرون پیشین که رسول جعفریان به آنها اشاره کرده است حاکی از آن است جنگ شیعه و سنی در ایران بسیار جدی بوده است. مهم‌ترین ایشان شیخ یوسف بن مخزوم منصوری واسطی اعور، کتابی با نام *الرساله المعارضه فی الرد علی-*

رسمی شدن تشیع از سوی شاه اسماعیل در روز تاج‌گذاری‌اش را نمی‌توان اقدامی دانست که صرفاً در عصر صفوی عینیت پیدا کرد؛ پیشینه تحولات جامعه ایران در دوره‌های قبل حاکی از آن است که برخلاف بسیاری که معتقدند تشیع در ایران با روی کار آمدن صفویان از اقبال برخوردار شد، در دوره‌های مختلفی شاهد گرایش به سوی تشیع و رسمی کردن آن بوده‌ایم. اسماعیل به هنگام رسمی اعلام کردن تشیع با مخالفت آق‌قیونلوهای سنی مذهب مواجه بود. برخی از اطرافیان شاه وی را برحذر داشتند که «اکثریت تبریز مذهب تسنن دارند» (روملو، ۱۳۵۷: ۸۵) و این کار ممکن است خطرناک باشد. اما اشاره شاه- اسماعیل به رؤیایی است که از حضرت علی نقل می‌کند و خود را مأمور به این کار می-خواند. (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۶۳: ۶۴)

با اینحال گفته‌های اسماعیل، نافی اعتراضات در تبریز نبود. به همین جهت روز جمعه شاه به

دیگری با عنوان رساله فی تکفیر الشیعه- الارdebیلیه و غیرهم من الفرق الضاله الروافض از محی الدین محمد بن لطف الله بیرامی برسوی رومی متوفای ۹۵۶ نوشته شده است. افندی از کتاب دیگری با عنوان کشف الغطاء من سرائر ما اخفاء اهل الضلال اثر شیخ عبدالله بن فارس بن احمد تازی قرشی مالکی یاد کرده است. ابوحامد محمد المقدسی نیز در الرد علی- الرافضه به تفصیل در کفر شیعه سخن رانده است. و نیز می توان به کتاب معروف الصواعق- المحرقه فی الرد علی اهل البدع و الزندقه ابن حجر هیتمی اشاره کرد که آن را در رمضان سال ۹۵۰ هجری مکه تدریس می کرده است و دلیل آن را «لکنره الشیعه و الرافضه و نحوهما الان بمکه المشرفه اشرف بلاد الاسلام» عنوان کرده است. دو اثر در رد این کتاب نوشته شد؛ یکی الصوارم المهرقه از قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹) و دیگری البحار المغرقه از احمد بن محمد بن لقمان (م ۱۰۲۱). از دیگر آثار ضدشیعی که در سرزمین عثمانی نگاشته شد، عبارتند از رساله فی مذهب الرفض و التشیع و ذکر قبح اعتقاداتهم و افعالهم و اقوالهم، دره الموحدین و رده الملحدین (فی الرد علی ملحدی اردبیل) و سیف [علی] الرافضین که اثر سید علی بن سید ابراهیم بن سید مصطفی الدیدرکی است که در ۱۱۲۷ نوشته شده است و در آن در مورد شیعیان آورده: «جایز است زنان آنان به کنیزی گرفته شده و

الرافضه^۱ نوشت و مولی نجم الدین خضر بن شیخ محمد بن علی رازی حلب رودی از علمای قرن نهم، کتابی با عنوان التوضیح الانور بالحجج الوارده لدفع شبه الاعور^۲ در رد او نوشت. کتاب دیگری با عنوان الانوار البدریه فی الرد الشبهه القدریه^۳ در سال ۸۴۰ توسط عزالدین حسن بن شمس الدین محمد بن علی مهلبی حلبی در رد همان کتاب تألیف شد. همچنین در قرن هشتم کتابی با عنوان الانصاف فی- الانتصاف لاهل الحق من اهل الاسراف در رد ابن تیمیه و کتاب منهاج السنه وی نوشته شد. کتاب ضدشیعی دیگر این عصر المقتبس است که عالم شیعی شیخ علی بن هلال بن عیسی بن محمد بن فضل الانوار الجلالیه لظلام الفلاس من تلبیس مؤلف المقتبس را در رد آن نگاشت. ملا علی قاری در رد شیعه کتب السلاله فی ذم- الروافض من اهل الضلاله و شم العوارض فی ذم الروافض را نوشت. علی بن احمد هیتمی نیز کتاب السیف الباتر فی ارقاب الشیعه و الرافضه الکوافر و برزنجی کتاب النواقض فی الرد علی الروافض را نگاشتند؛ کتاب دیگری با همین نام از معین الدین موجود است. کتاب

^۱ نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس به شماره ۳۹۸ موجود است. و نسخه ای دیگر در کتابخانه امیرالمؤمنین (ع) در نجف اشرف که تاریخ تألیف آن سال ۱۰۰۱ ذکر شده است.

^۲ موجودی های این نسخه عبارتند از: نسخه کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قم به شماره ۱۸۰۲ و نسخه کتابخانه اندیا آفیس به شماره ۲۱۵۱.

آئین قنوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی ۷

این عصر است، چه هم در عرصه اعتقادی و هم در عرصه تاریخ‌نگاری به مبارزه با صفویان برخاست. نقش وی را از این جهت می‌توان با احمد کسروی در دوران اخیر مقایسه کرد.^۵ البته او همزمان با پیروزی صفویان از آذربایجان به اصفهان آمد و از آنجا به خراسان و ماوراءالنهر گریخت و خود را به طور کامل در اختیار ازبک‌ها قرار داد. وی این خودفروشی را ادامه داده و ضمن تکفیر و حکم قتل صفویان، «زیر علم حضرت امام زمان و خلیفه‌الرحمان» یا محمدخان شیبانی خدمت کرد. (خنجی، ۱۳۵۵: ۴۵) او در منازعات ایران و عثمانی همواره جانب عثمانی را داشت و به مناسبت پیروزی سلطان سلیم در جنگ چالدران اینگونه سرود:

اگر ملک شریعت مستقیم است
همه از دولت سلطان سلیم است
زیبمت در تزلزل فارس و ترک
چو افکندی ز سر تاج قزل بُرک^۶
قزل بُرک^۷ است همچون مار افعی
سرش را تا نکوبی نیست نفعی
(خنجی، ۱۳۶۲: ۱۶)

شخصیت روزبهان خنجی یکی از تأثیرگذارترین افراد این دوره بوده که قطعاً آتش دعوای شیعه و سنی را بیشتر شعله‌ور

مردانشان فروخته شوند». (رک: جعفریان، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۰-۶۷)

از این میان تأثیرگذارترین آثار علیه تشیع را فضل‌الله بن روزبهان خنجی (متوفی ۹۲۷) نگاشت. او که شاگرد جلال‌الدین دوانی بود، به لحاظ روش فکری کاملاً با اسلوب اشرافی دوانی متفاوت بود. اصلی‌ترین کتاب وی در رد شیعه *ابطال نهج‌الباطل* بود که ردیه‌ای بر *کشف‌الحق و نهج‌الصدق* علامه حلی بود. او با زیرکی این کتاب را در سال ۹۰۹ یعنی مقارن با جلوس شاه اسماعیل بر سلطنت نوشت.^۴

در کتاب *سلوک‌الملوک* نیز با صفویان در افتاد و از آنان بدگویی کرد. این کتاب را «نوعی احکام‌السلطانیه جدید» خوانده‌اند. (رک: همان: ۷۳) نظیر همین بدگویی‌ها علیه شیعه و صفویان را در دو اثر دیگر خنجی *عالم‌آرای امنی* و *مهمان‌نامه بخارا* می‌یابیم. در میان شیعیان قاضی نورالله شوشتری در *احقاق‌الحق* و در دوران اخیر محمدحسن مظفر در *دلائل‌الصدق* پاسخی بر خنجی نگاشتند. او از مهم‌ترین مخالفان صفوی بود که علاوه بر کتب مذهبی، با نگارش تاریخ صفویان، چهره‌ای زشت از صفویان برای آینده نیز رقم زد؛ به همین جهت وی از مهم‌ترین مخالفان صفوی در

^۵ جالب اینجاست که یکی از علایق کسروی هم خاندان صفویان و نفی سیادت آنها بود.

^۷ در زبان آذری «بُرک» به معنای کلاه است.

^۴ البته کتابی با عنوان *وسيله‌الخادم الی‌المخدوم* در شرح *صلوات چهارده معصوم* منسوب به خنجی وجود دارد که آن را می‌توان اثری سنی با گرایشات شیعی دانست.

قاضی بغداد حکمی کرده می باید شنید تا که او
باشد نباید کرد لعنت بر یزید
(نسخه شماره ۶۲۹ مجلس)

چنانکه مشخص است و صائب آن را با ظرافت
به تصویر کشیده است، این مجادلات وقتی از
سطح رسالات علمی علما به سطح جامعه
کشیده می شده، عمق فکری چندانی نداشته
است. اما به هر حال جامعه ایران در این دوره
را به خود درگیر می کرده است. همه این
درگیری ها وجهی از تشیع آوردن ایرانیان در
مقابل اهل سنت بوده است.

تسنن دوازده امامی در ایران

تشیع آوردن ایرانیان در این عصر جدای از
منازعات شیعه و سنی، وجوه پیچیده دیگری
نیز داشته است. نمی توان در مقدمات گسترش
تشیع در ایران، از تأثیر جریانی مذهبی که به
«تسنن دوازده امامی» اشتها دارد غفلت کرد.
این گرایش حتی پیش از صفویان در برخی
نقاط ایران و ماوراءالنهر وجود داشته است. در
یزد پیش از صفوی، قاضی این شهر کمال الدین
حسین میبیدی (م ۹۰۹) شخصیتی سنی مذهب
بود که صاحب شرحی بر دیوان منسوب به امیر
مؤمنان علی بن ابیطالب بود و به مکتب عرفانی
ابن عربی تمایل داشت. او همزمان معتقد به
مذهب تسنن و ولایت امامان دوازده گانه بود.
وی یکایک امامان و در نهایت، غیبت و

می کرده است. با این وجود بعید به نظر می رسد
بتوان وی را آنگونه که برخی پنداشته اند،
«بزرگترین نماینده اندیشه سیاسی دوره
صفوی» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۱۹) دانست.

سوی دیگر طیف شیعه ستیزان، فعالیت های
قزلباشان و مروجین تشیع نیز در این دوره
بسیار تأثیرگذار بود. در دوره صفویه گروهی
که به تیرانیان معروف بودند، در کوچه و بازار
می گشتند و لعن و طعن بر خلفای ثلاث و
اعدای حضرات اثنی عشر می کردند. مردم نیز با
شنیدن این لعن ها باید با صدای بلند «بیش باد
و کم مباد» می گفتند. در اثنای یکی از همین
تیرا جستن ها در بغداد، داستان جالبی اتفاق
می افتد؛ قاضی شهر که وارد شهر شد و «شنید
شیعه را که چون بر یزید لعن کنند، جمع دیگر
گویند «بیش باد و کم مباد». قاضی به حاکم
بغداد دستور مجازات داد. حاکم به قاضی گفت:
مجازات چرا؟ لعن بر یزید است. قاضی توضیح
داد که بیش به معنای پنج است (در زبان ترکان)
و شیعه چون لعن بر یزید شنوند، گویند: پنج-
بار، یعنی بر ابابکر و عمر و عثمان و معاویه و
یزید. چنان که در زیارت خود نیز گویند:
«والعن یزید بن معاویه خامساً». دستور قاضی
از این پس اجرا می شد. (جعفریان، ۱۳۸۹، ج
۱: ۳۴) در این وقت صائب تبریزی که در بغداد
بود و عزم زیارت عتبات داشت، شعری با این
مطلع سرود:

مهدویت امام زمان (ع) را تأیید کرده است. (رک: میبیدی، ۱۳۷۹: ۲۱۰-۲۰۱)

بر مبنای همین گرایش بوده که ملاحسین واعظ کاشفی (متوفی ۹۱۰) کتاب مشهور *روضه‌الشهدا* را به نگارش درآورده است. کاشفی مذهب اهل سنت داشته، اما کتابی در مصائب عاشورا نگاشت که تقریباً تأثیرگذارترین کتاب تاریخ تشیع در این زمینه بوده است. اعتبار مدعیات کتاب اگرچه از سوی علمای شیعه رد شده است، نمی‌توان انکار کرد که به مدت چندین قرن اصلی‌ترین کتاب عامه مردم برای عزاداری بوده است. نخستین بار در این کتاب است که قصه دامادی حضرت قاسم و داستان‌هایی نظیر آن مطرح می‌شود و بدیهی است که مورد استقبال عوام مردم نیز بوده است. برخی بر همین پایه این کتاب را یک داستان نمایشی از واقعه عاشورا (ملک‌پور، ج ۱، ۱۳۶۳: ۲۷) می‌دانند که مبنای اشعار غنایی و نمایشنامه‌های تعزیه در قرون بعد گردیده (چلکووسکی، ۱۳۶۷: ۳۶۶) و حتی در این زمینه به الگویی برای موارد مشابه در غرب بدل شده است. (شادروان، ۱۳۷۷: ۴۶۶)

تأثیر کتاب به حدی بود که پس از مدتی مراسم عزاداری امام حسین (ع) به «روضه‌خوانی» معروف شد که به معنی خواندن

کتاب *روضه‌الشهدای* کاشفی بود.^۸ به گزارش کمپفر در دهه محرم «ملاً روزانه یکی از فصول ده‌گانه‌ی کتاب *روضه‌الشهدا* را می‌خواند.» (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۷۹) نمی‌توان انکار کرد که هنوز تحریفات این کتاب از جامعه ایران رخت برن بسته. مرتضی مطهری در حماسه حسینی اعتبار این کتاب را زیر سؤال برده و کاشفی را فردی «بوقلمون صفت» دانسته است. (مطهری، ۱۳۶۳: ۴۸) نظیر همین اعتراض پیشتر توسط میرزاحسین نوری در *لؤلؤ و مرجان* ارایه شده بود. (نوری، بی‌تا: ۱۹۴)

این کتاب در دوران صفویه نیز مورد استفاده بوده است و بیست سال پس از تألیف، توسط حسین ندایی یزدی نیشابوری در دوهزار بیت به نظم درآمده و با نام *سیف‌النبوّه* یا *مشهد‌الشهداء*^۹ به نام شاه اسماعیل سروده شده است. (جعفریان، ۱۳۷۵: ب/۱۸۷)

از دیگر کتب با گرایش تسنن دوازده امامی، *فصل‌الخطاب* خواجه پارسا، *شواهد‌النبوّه* جامی، *وسيله‌الخادم الی‌المخدوم* در شرح *صلوات چهارده معصوم* از فضل‌الله روزبهان خنجی و *روضات‌الجنان و جنات‌الجنان* از

^۸ تأثیرات این کتاب شامل جامعه عراق نیز شده است، چنانکه شیعی معتقد است در عراق تاکنون نیز منبری را «قاری» می‌نامند که اختصاری از کلمه فارسی روضه-خوان و در اصل به عربی «قاری‌الروضه» است. (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۲۶)

^۹ نسخه‌ای از این رساله در مجموعه نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۶۵۸ موجود است.

غلبه کرده و علما نسبت به صوفیان تقدّم یافتند. البته نباید از نظر دور داشت که صوفیان نیز رفته‌رفته جز نام و عنوان، چیزی از متقدّمین خویش به ارث نبرده و در دام ظاهرگرایی افتاده بودند. از همان دوران شاه-اسماعیل که علمای بزرگ شیعه مجال فعالیت یافتند، رفتارهای صوفیان مورد طعن و لعن آنها بوده است. جدای از این، در دوره صفوی شاهد حضور برخی فقهای شیعه و سنی مذهب مخالف نیز هستیم که جدای از صوفیان قشری، کلّ گرایشات عرفانی و فلسفی را مورد حمله قرار داده، با هر نوع معرفت غیر ظاهری مخالف بودند. اما از سویی با برخی علمایی مواجهیم که هم منتقد تصوف و صوفیان، و هم داخل در جرگه این قوم‌اند. همین وضعیت شرایطی را ایجاد کرده بود که بر مبنای آن می-توانیم بگویم روح اندیشگی ایران عصر صفوی یکی از پیچیده‌ترین دوران‌های فکری تاریخ ایران را برای ما عیان می‌کند. دورانی که مرز واقعی میان حوزه‌های معرفتی مختلف چندان مشخص نیست و ما شاهد نوعی آمیزش نظام-های معنایی در یکدیگریم.

ایران شیعی در عصر صفوی

ایران عصر صفوی به لحاظ فکری یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ ایران به شمار می‌رود. در این دوره تفکیک روشنی میان نظام‌های معنایی مختلف نمی‌بینیم؛ آنچه از روح اندیشگی این عصر برمی‌آید نوعی درهم‌آمیزی نظام‌های

حافظ حسین کریلایی است که در میان شیعیان نیز اعتبار دارد و متأثر از فصل الخطاب خواجه یارسا است. (رک: همان: ۱۷۸)

در رسالات این قبیل ستیان شیعی مرسوم بوده که آغاز رساله یا کتاب با ذکر خدا و درود و صلوات بر رسول و خلفای چهارگانه یادکرده و آنگاه بر خاندان پیامبر و امامان درود بفرستند. (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۲۸) این اسلوب در قنوت‌نامه سلطانی کاشفی نیز دیده می‌شود. چنانکه مشخص است ترکیبی ناهمساز از تشیع و تسنن در این شیوه مشاهده می‌شود، اما بر اسلوب اهل سنت اعتبار شخصیت‌های دینی همانند خلفای راشدین، بر مبنای تقدّم خلافتشان است.

آنچه مشخص است، پیدایی گرایش تسنن دوازده امامی راه را برای گروش به تشیع در ایران عصر صفوی هموار می‌نمود و ارجی که در این گرایش برای خاندان رسول (ص) قائل بودند، زمینه مناسبی برای پذیرفتن تشیع بوده است. مطالعه تاریخ فکر ایرانی در دوره صفویه نشان می‌دهد که گسترش تشیع در ایران نه نسبتی با ایرانیت داشته است، و نه نسبتی ذاتی میان تشیع و تصوف وجود داشته است؛ اگرچه هم میان تشیع و روح تصوف که بعدها در غالب عرفان شیعی ادامه یافت، می‌توان نسبت-هایی یافت. حکومت صوفیان صفوی از آغاز با شعار تشیع روی کار آمد؛ با این وجود به مرور زمان شریعت شیعی بر تصوف صفوی

ناقص برخی پژوهش‌هایی است که گرایش صفویان به تشیع را تشکیل دینی ایرانی بدانند. هرچند اعتقاد صوفیانه‌ی آنان به ولایت علوی، در تغییر کیش آنان به مذهب تشیع بی‌تأثیر نبود.

ظهور فقهای بزرگی چون محقق کرکی (م ۹۴۰) و به دست آوردن مقام دینی- سیاسی مهم شیخ‌الاسلامی توسط آنان، سبب شد تا جبهه‌ی فقاقت در برابر تصوف، موضع استواری به دست آورد و شکل رسمی به خود بگیرد. علامه مجلسی، آوردن محقق کرکی را در ردیف اقدامات صوفی زدایی شاه‌اسماعیل می‌داند.^{۱۰} حتی اگر قصد شاه‌اسماعیل طهماسب از آوردن عالمان شیعه عرب چنین نبود، اما در عمل چنین نتیجه‌ای دست داد. آنچه در این ارتباط قابل توجه بود این‌که، مشایخ صوفیه به طور عمده و حتی آشکار مذهب تسنن داشتند. شیعه شدن دولت صفوی، حتی با فرض پذیرش تصوف سنتی، قادر به

معنایی مختلف است، بنابراین به نظر می‌رسد ما در این عصر با نظام‌های معنایی متداخلی مواجه هستیم. شک و شبهه‌هایی که تاکنون در مورد شخصیت‌هایی نظیر فیض‌کاشانی، میرفندرسکی، علامه مجلسی و دیگر اندیشمندان این عصر وجود داشته و حتی برخی را به اشتباه واداشته است، نشان می‌دهد، چندان هم نمی‌توان این شخصیت‌ها را ذیل یک نظام معنایی خاص تقسیم‌بندی کرد. بر همین اساس سعی ما بر این است تا با شرح نقاط برخورد و درگیری‌های فکری این عصر، روح کلی فکری این عصر را نشان داده، بگوییم چگونه از دل این منازعات فکری، حکمت الهی شیعی سربرآورد.

از اتفاقات مهم در این دوره این است که شاهد ظهور بزرگترین علما و فلاسفه‌ی ایران هستیم. تشکیل یک حکومت قدرتمند شیعی که در آن زمان در کنار امپراطوری عثمانی دو قدرت جهانی بودند، زمینه مساعدی برای مهاجرت بسیاری از علما و فلاسفه به ایران را فراهم کرد. این مهاجرت‌ها در زمان شاه‌اسماعیل، بیش‌تر از مناطق جبل عامل، سوریه و بحرین بود. معروف‌ترین علمایی که به ایران آمدند عبارت بودند از شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، شیخ حسین عاملی، فرزند او شیخ بهاء‌الدین عاملی، نعمت‌الله جزایری و... که باعث نوزایی شیعه در ایران شدند. شور شیعی که این دانشمندان عرب با خود به همراه آوردند، خود

^{۱۰} راجر سیوری اعطای مقام صدری و شیخ‌الاسلامی به علما از سوی شاهان صفوی را به جهت کنترل آنها بر مناصب مذهبی دانسته است (سیوری، ۱۳۸۰: ۱۴۹). این نظر صحیح نیست. در همان زمان بسیاری از علمای با نفوذ، مخالف صفویان بودند و حتی کسانی مانند شیخ بهایی که منصب شیخ‌الاسلامی را پذیرفتند در نهایت سلطنت صفویان را تأیید نکردند. به نظر می‌رسد اقدام شاهان صفوی بیشتر رنگی اعتقادی داشته تا سیاسی؛ این اعتقاد بویژه در جمله شاه‌طهماسب به محقق کرکی نمود دارد که برخلاف نظر سیوری، طهماسب خود را ذیل اعتبار محقق کرکی متروک دانست.

پوست گردویی و حقیقت همچون مغز گردویی» نداشت و هرگز از شریعت خارج نشد و همواره مریدان خود را به آن دعوت می‌کرد. (رک: پارسادوست، ۱۳۷۵: ۱۲۱)

صوفیه و تصوف

صوفیان از همان آغاز راه مخالفت با تصوف قشری را آغاز کردند و در این میان علما نقش پررنگی داشتند. عمده دلیل مخالفت علما با صوفیان را می‌توان در این دانست که چندی بود چراغ تصوف واقعی رو به خاموشی نهاده بود و جز ظواهر آن چیزی به‌جای نمانده بود. بی‌جهت نیست که در این دوره در میان صوفیان با نام بزرگی هم‌تراز با قدمای آن‌ها نظیر ابوالحسن خرقانی و بایزید و جنید و بوسعید، مواجه نمی‌شویم. در مقابل در میان علمای عارف مشرب، با نام‌های بزرگی هم- چون شیخ بهایی، میرداماد، ملاصدرا، فیض کاشانی و میرفندرسکی مواجه می‌شویم.

وضع بد صوفیان بازاری و قشری که جز مزاحمت و ضرر چیزی نداشتند، مورد توجه شاردن هم بوده است. اگر به انتقادات ردیه- نویسان بر صوفیان نگاهی بیندازیم، دلایل مخالف‌های ایشان را درمی‌یابیم. بخش عظیمی از انتقادات ملامحمدطاهر قمی، متوجه جماعتی است که به قول خودش «نعره زدن و دست زدن و برجستن و چرخیدن و عشق‌بازی با اُمردان را طاعت و عبادت پنداشته‌اند و از

تحمل این وضعیت نبود. بنابراین قرار شد تا بقعه‌های مشایخ صوفیه را تخریب کنند. این تخریب همراه با از هم پاشیده شدن سلاسل صوفیه بود که رقبای خانقاه شیخ صفی نیز به حساب می‌آمدند و به هر روی سنی بودند. (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۴۹)

حافظ حسین کربلایی (م ۹۹۷) در قرن دهم نوشته است: «در زمان شاه جم‌جاه اسماعیل انار الله برهانه، همه سلاسل درهم شکست و قبور سلف ایشان را کردند تا به خلف خود چه رسد.» (کربلایی، ۱۳۴۴: ۴۹۱؛ جعفریان، پیشین: ۷۴۹) نایب‌الصدر هم نوشته است: «جناب شاه‌اسماعیل به خانقاه‌های مشایخ اهل سنت که می‌رسیدند، خراب می‌کردند.» تخریب قبر ابومسلم خراسانی در خراسان، با همین هدف صورت گرفت. (همان: ۷۴۹)

در نهایت کار، شهرهای پرخانقاهی چون تبریز با یزد تا قرن یازدهم از خانقاه تهی شده و جای خانقاه‌ها را مساجد و تکایا و حسینیه‌ها گرفت. (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۲۵؛ بافقی، ۱۳۴۰: ۵۷۷) تنها خانقاهی که در این دوره از انتقاد علمای عارف مشرب ضد صوفی در امان بود، خانقاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود که به حرمت این‌که جد پادشاهان شیعه و دین‌پناه صفوی بود، مورد تعرض واقع نگردید. از سوی دیگر اساساً شخصیت شیخ صفی در میان علما به عنوان یک صوفی متعادل شناخته می‌شد؛ چه وی هیچ‌گاه قرائت‌های «شریعت به‌مثابه

آئین فتوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی ۱۳

قطع ایشان واجب است «به منزله ستردن موی» (میرفندرسکی، نسخه خطی ۱۴۹۸: ۲۳)

مصرف مخدرات وجه دیگر نحوه زندگی درویش‌های دوره‌گرد بود که بعد از حمله مغول در ایران شیوع یافت. مصرف حشیش یا سبزک چنان فزونی یافته بود که ارباب شریعت به جهت جلوگیری از مصرف آن مجبور شدند برخی احادیث جعل کنند. مثلاً به نقل از پیامبر (ص) آوردند که «هرکس در عمر خویش یک‌بار حشیش مصرف کند چنان است که هفتاد بار کعبه را ویران کرده و هفتاد پیغمبر را به ناحق کشته و هفتاد بار با مادرش زنا کرده است!» (از: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۴۱)

در «پرسه» زدن‌های این دراویش، کشکول^{۱۲} و چماقی به نام «منتشا» و تبریزی که بر دوش داشتند و غالباً منقش به نقش و نگار و نوشته‌هایی بود جلب توجه می‌نمود. البته خرقة صوفیانه‌ی بلند و سفیدرنگی نیز از گذشته به یادگار داشتند، و همه این‌ها حاکی از تظاهر و ابتذالی بود که تصوف خانقاهی بدان گرفتار شده بود. دراویش محله به محله پرسه می‌زدند، یا هوکشان، شعری می‌خواندند و مردم

راه شرع و دین به غایت دور افتادند.» (قمی، ۱۳۷۶: ۱۳۴)

در این دوره بسیاری از «درویشان صوفی» به تکدی‌گری مشغول بودند و رفته‌رفته به دلیل ارتباطی که از طریق صوفیان با شبه جزیره هند برقرار شده بود، بسیاری از هند و پاکستان در قالب «درویش» برای تکدی‌گری به ایران آمدند؛ سنتی که تاکنون برجای مانده است. درویش‌های دوره‌گرد با نام «جلالیه» یا «درویشان جلالی»^{۱۱} در سرزمین هند شهرت فراوانی کسب کردند و از این فرقه، «خاکساریه» نیز منشعب شده است. این افراد غالباً کسانی بودند که «به مناقب‌خوانی و قصه‌گویی و مارگیری و معرکه‌گیری در قهوه‌خانه‌ها و میدان‌ها، وجه معاش و خرج چرس و بنگ و کوکنار فراهم می‌آوردند.» (قائم‌مقامی، ۱۳۸۰: ۲۰۸)

انگلیت کمپفر در این باره می‌نویسد:

بی‌کار و بی‌عاری هستند که از غالب این درویش‌ها، متکدی و در واقع آدم‌های فرط تبلی یا در اثر عدم کارآیی به درویشی گرویده‌اند. (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۳۶)

گویا میرفندرسکی در رساله صنایعیه همین «تن‌آسایان» را مورد خطاب قرار داده بود که «به منزله موی بقل و زهار باشند» که قتل و

^{۱۲} برای آگاهی از مفهوم کشکول و ارتباط آن با کشتی شراب در عهد صفوی، رک: سوزن ملیکیان شیروانی، اسدالله کشکول صفوی: کشتی شراب در تعالیم عرفانی، مطالعات صفوی (گزیده مقالات همایش پاریس)، زیر نظر ژان کالمار، ترجمه سید داود طبایی، تهران، نشر فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵: ۵۵

^{۱۱} برای آگاهی بیشتر در مورد این فرقه رک: خمینی،

ایشان درویشان دوره گرد، بیش از همه-حداقل در ظاهر- به صوفیان نخستین شباهت داشتند که در خانقاه‌ها گرد می‌آمدند. البته در این دوره غالب خانقاه‌ها بدل به گداخانه‌ای شده بود که این افراد در آنجا اوقات خویش را سپری می‌کردند.

به هر حال دستاورد خانقاه‌ها در ایران جز دوری از کسب و کار و حضور در اجتماع، و خزیدن در کنجی به توهم اینکه «قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند» نبود؛ عجیب اینجاست که فرهنگ خانقاهی در ایران رشدی فزاینده داشته است. گزارش دکتر کیانی در *تاریخ خانقاه در ایران* حاکی از آن است که طی قرون پنجم تا روزگار صفویه، هر شهری ده‌ها و در برخی شهرهای بزرگ صدها خانقاه و تکیه و رباط وجود داشته است. (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۸۰-۱۳۵)

تکایا، فیان و روحیهٔ ایثار

جدای از خانقاه‌ها، تکایا نیز از مکان‌های تجمع صوفیان بودند که بعدها به یکی از اصلی‌ترین نمادهای مقوم هویت ایرانی بدل شدند. تکیه واژه‌ای عربی از ریشه وکاء به معنی پشت به چیزی گذاشتن و به معنی مُتکا نیز آمده است. (همان: ۱۰۶) و در عمل کارکردی شبیه خانقاه داشت. مهم‌ترین این تکایا در دوره صفوی، «تکیه دولت» بود. از نیمه دوم حکومت صفویان سیاست حکومت صفوی مبتنی بر جمع‌آوری تکایا و تبدیل کردن آنها به محل عزاداری امام حسین و

صدقه‌ای در کشکول‌شان می‌انداختند. منابع مورد استفاده این درویشان برای مداحی *روضه‌الشهدای* واعظ کاشفی و اشعار درویشی دوره گرد در عهد صفوی به نام ملاّ لوحی اصفهانی بوده است.^{۱۳}

گروه دیگر این درویشان، سقاها بوده‌اند که کاسه آبی به مردم داده و مضمون مداحی آنها غالباً دلاوری‌های حضرت ابالفصل(ع) بوده است. (واعظ کاشفی، ۱۳۴۱: ۲۹۵) این شیوه نوعی الگوبرداری رفتاری بوده؛ رهگذران مطابق رسم متعارف پس از نوشیدن آب با «سلامی بر حسین» پاسخ سقا را می‌دادند.

گروه دیگر درویشان نقال و پرده‌خوان بودند که داستان‌هایی با محوریت عاشورا، شاهنامه، مختارنامه، گرشاسب‌نامه، جهانگیرنامه و قصه حسین‌کرد و دیگر داستان‌های مذهبی را نقل می‌کردند. (رک: افشاری، ۱۳۸۲: شخصت و نه) تمامی این سنت‌ها که کاملاً وجهی اجتماعی یافته بود، به لحاظ نشانه‌شناسی باورهای اجتماعی ایرانیان در آن زمان از اهمیت فوق-العاده‌ای برخوردار است.

هریک از این گروه‌ها بعدها هویتی مستقل یافتند و از گروه صوفیان جدا شدند. در میان

^{۱۳} برای آگاهی از اداب مداحی درویشان، رک: محمد مهدی تبریزی (درویش اختیار)، وسیله‌النجاه، نسخه خطی شماره ۹۲۰۰ کتابخانه مجلس رک: نصرآبادی، ۱۳۱۷: ۷۲۸

آئین فتوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی ۱۵

حسینیه‌ها است. از همین زمان است که تقریباً واژه تکیه برای محل عزاداری امام حسین به کار رفته است.

البته برخی تکایا نیز همانند خانقاه‌ها ویران گردید. از مهم‌ترین تکایایی که در زمان شاه-سلطان حسین صفوی تخریب شد، تکیه فیض در اصفهان بود. (اصفهانی، ۱۳۴۰: ۱۸۳) که در زمان شاه‌عباس دوم ساخته شده بود.

مقارن با همین دوره شاهد شکل‌گیری نمادها و نشان‌های خاص این دراویش هستیم. یکی از نشان‌ها که از فتیان و جوانمردان به دراویش دوره‌گرد به ارث رسیده بود، «توق» نام داشت که نیزه‌ای بود که بر آن پرچمی بسته و در گوشه میدان معرکه‌گیری برپا می‌شده است (برومند، ۱۳۸۴: ۱۱) تا دیگران در پای آن توق گرد آیند. البته ریشه این نماد به واژه مغولی «طوق» در قرن هفتم بازمی‌گردد. در فتوت‌نامه سلطانی از پای طوق سخن رفته است. (واعظ کاشفی، ۱۳۴۱: ۲۸۶) یعنی محل استقرار طوق را «باطوق»، «زاویه» یا «لنگر» می‌نامیدند. جوانمردان دستمال یا لنگی بر دوش خود می‌انداختند و کارد یا قمه‌ای با نماد آمادگی همیشگی برای جان‌نثاری داشتند.

برخلاف صوفیان موه‌ای خود را می‌تراشیدند و شلوارکی چرمین داشتند که از دست راست پیر یا مرشد خود می‌گرفتند و از زیر لباس خود می‌پوشیدند که گویا ریشه شلاویر ورزش باستانی است. در مراسم امضای پیمان

جوانمردی آب و نمک می‌نوشیدند و سوگند می‌خوردند که حق آب و نمک را رعایت کنند.^{۱۴} به همین جهت یکدیگر را برادر، اخی یا داداش صدا می‌کردند. (خالدی، ۱۳۸۱: ۱۱۲) یکی از مهم‌ترین داداش‌ها که اهل خطه خراسان بود «داداش مشهدی» نام داشت که بعدها با بیان خاص این افراد به صورت «دانش مشهدی» و در نهایت «دانش‌مندی» عنوانی عام برای همه داداش‌ها شد.^{۱۵}

البته دانش‌مندی‌ها به مرور زمان از آداب فتیان فاصله گرفته و طبقه اجتماعی خاصی را به وجود آوردند که عموماً به «لوطی»‌ها شناخته می‌شوند. لوطی‌ها در عین اینکه سعی داشتند برخی از اصول انسانی از جمله مروت و دستگیری را حفظ کنند، طبقه‌ای جاهل پیشه بودند که از اجتماع طرد شده و به زعم بسیاری به جهت روی آوردن به لواط، بنا به انتساب به قوم بدکاره‌ی لوط، به لوطی معروف شده‌اند. شاید در این زمینه متأثر از امردبازی و

^{۱۴} صوفیانی که حرمت آب و نمک را نگه نمی‌داشتند، «نمک ناشناس» و «قلاش» خوانده می‌شدند. یکبار در یکی از وقایع، شاه‌عباس صوفیان قزلباش را نمک ناشناس خوانده بود. (رک: موسوی، ۱۳۷۷: ۲۹)

۱۵ - برخی از گروه‌های جوانمردی در ناحیه آسیای صغیر با الهام از آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (قرآن ۱۰/۴۹) به اعضای جمعیت خود «اخی» می‌گفتند. این معنی در بین کردهای عراق به کلمه «کاکا» تبدیل شده و فرقه کاکائیه را بوجود آورده است. (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۰) و رک: العزاوی، ۱۹۴۹: ۳۰

شاهدپرستی برخی صوفیان پلشت و بدکاره باشند. لوطی‌ها نیز دارای آداب «لوطی‌گری» بودند و کسانی را که عهد لوطی‌گری را شکسته و برخلاف آن رفتار می‌نمودند «نالوطی» می‌نامیدند؛ بر همان نهجی که صوفیان افراد خائن را «ناصوفی» می‌نامیدند. می‌توان دریافت که چگونه طبقات اجتماعی مختلف که ریشه در باورهای صوفیانه داشتند، به مرور از هسته مرکزی خود گسسته و هویتی مستقل یافتند؛ طبقه‌هایی که البته در گیر و دار تاریخی نقش‌های مختلفی را ایفا کرده‌اند.

جدای از مرام لوطیان و داش‌مشدی‌ها، باور به فتوت و جوانمردی و عیاری در جامعه ایرانی پس از دوران صفویه برای محافظت مردم در مقابل زورگویی‌های اهل قدرت مفید بوده است. با وجود تمام تحریفاتی که در تاریخ تصوف شاهدیم یکی از جنبه‌های تصوف که صوفیان را از کنج و زاویه به میان مردم و اجتماع می‌کشاند، همین باور به آئین فتوت بود که باید اذعان کرد بیش از دیگر گروه‌های منشعب شده به روح تصوف پایبند بود. عنصر فتوت ظرفیت بالایی برای سیاسی شدن تصوف داشت و چنانکه می‌دانیم تمامی شاهان صفوی نیز خود را از فتیان می‌دانستند.

در میان فرق صوفیه، با یک استثناء، همگی خود را به علی(ع) می‌رسانند؛ و این باور به «مولای متقیان» هسته مرکزی جوانمردان نیز به شمار می‌رفت. صرف‌نظر از صحت این

مدعا، آنچه که از اهمیت برخوردار است اینکه این باور نحوه زیست و سلوک اجتماعی این جماعت را شکل می‌داده است. در باب آئین فتوت نیز صوفیان بنا به عبارت مشهور «لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۹: ۳۱۷) که در جنگ اُحد با فرود آمدن شمشیر علی(ع) و غلبه بر دشمن شنیده شد، قصد تشبه به نحوه زیست و منش اخلاقی علی بن ابیطالب داشتند. همین باور رفته‌رفته منجر به ظهور گروه‌های فتوت و جوانمردی گردید که «ایثار در عرصه اجتماعی» مهم‌ترین باور آنان بود.^{۱۶} بدیهی است که این دغدغه‌ها، صوفیان را بیشتر وارد فضای اجتماعی و سیاسی می‌کرد. پیش از این عیاران سربداری سبزوار، یاران پهلوان اسد کرمانی در یزد و کرمان و مشعشعیان در خوزستان و عراق، فتیانی بودند که به سیاست پرداختند؛ و در میان ایشان صفویان موفق به تشکیل دولتی فراگیر شدند.

مرام عیاری تنها در گرو حضور در اجتماع بود. از همین‌رو است که نویسنده قابوس‌نامه مرام عیار و سپاهی را یکی می‌داند.^{۱۷} (عنصرالمعالی، ۱۳۴۵: ۲۴۸) از آنجا که گروه-

^{۱۶} عطار یا همین باور سروده است: فتوت چیست داد

خلق دادن/ به پای دستگیری ایستادن

^{۱۷} برای آگاهی از مناسب و نقش سیاسی عیاران، رک:

دیلمی، ۱۹۵۵: ۷۷/ مناقب اوحالدین کرمانی، ۱۳۴۷:

۱۳۹/ بهار، ۱۳۱۴: ۲۲۲

آئین فتوت و گذار از هویت سنی به هویت شیعی در ایران عصر صفوی ۱۷

های فتوت و جوانمردی خوانش متفاوتی از تصوف داشتند و مخالف زاویه‌نشینی و رهبانیت بودند. حضور در اجتماع را جانشین عزلت، و تربیت بدن و ورزش را جایگزین سستی کردند و در هردو مورد علی‌بن ابیطالب (ع) را مقتدای خویش می‌دانستند. به همین دلیل گروه‌های جوانمردان در کنار تکایای خود محلی را به نام «زورخانه» ایجاد کردند که توأمان می‌باید هم به تربیت نفس می‌پرداخت و هم به تربیت جسم. از جمله اینکه همه ورزشکاران زورخانه می‌باید متخلق به اخلاق «پهلوانی» بوده و اقتدا به مولایشان علی (ع) به عنوان «شاه مردان» می‌کردند و به هنگام قدرت هرگز نباید دچار کبر و غرور می‌شدند؛ از همین روی معمولاً درب ورودی به محوطه زورخانه کوتاه‌تر از حد متعارف ساخته می‌شد تا پهلوانان به هنگام ورود با حالتی متواضعانه وارد شوند.^{۱۸}

بنیاد زورخانه‌ها بر فتوت و جوانمردی استوار بود که مرتبط با تصوف شیعی بود. (دهخدا، ۱۳۳۹: ۵۴۳) فتوت و جوانمردی اساساً عنصری شیعی در تشیع بود که با مختصات تصوف اهل سنت سنخیتی نداشت. برای این پهلوانان معمولاً داستان‌های پهلوانی علی‌بن ابیطالب (ع) و در درجه بعد حکایت جالب

توجه پوریای ولی،^{۱۹} از جذابیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود.

به زعم زرین‌کوب آداب زورخانه بعدها از طریقه اهل فتوت جدا شد و به صورت جداگانه توسعه یافت. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۵۱) با این وجود برخی اصول آن همچنان حفظ شد؛ زیرا «اساس زورخانه بر رعایت احترام پیر، پیش‌کسوت، میاندار، کهنه‌سوار و پهلوان است. چنانکه عنوان «مرشد» هنوز از دوران تصوف به یادگار مانده است.» (زرین-کوب، ۱۳۶۹: ۳۵۱ و ۱۳۶۲/ب: ۱۷۷)

اما جدای از جوانمردان و برخی صوفیان راستین، کتاب تصوف اسلامی تقریباً بسته شده بود. تصویری که از صوفیان دوره‌گرد وجود داشته، تنها برای عوام مردم جذاب بوده و اهل حکمت و علم و ادب غالباً «فتوای لایبالی بر مذهب قلندر» (سیف اسفرننگی، ۱۹۷۸: ۲۲۰)

^{۱۸} یکی از جوانمردان قرن هشتم، یعنی پهلوان محمود خوارزمی معروف به پوریای ولی که صاحب مثنوی کتزالحقایق است (مدرسی تبریزی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۱۱) و در آن روزگار برای برآورده شدن آرزوی مادر پیر کشتی‌گیر رقیب، در مقابل وی تن به شکست داد. پوریای ولی از آن به بعد نماد اینار و جوانمردی و روحیه پهلوانی است. (رک: خالدی، ۱۳۸۱: ۱۱۲) با این ادبیات واژه فرهنگی- ورزشی «پهلوان»، متمایز از فردی است که «قهرمان» خوانده می‌شود؛ قهرمانی تنها از طریق «قدرت» به دست می‌آید، اما پهلوانی مستلزم انصاف و جوانمردی است. با توجه به اینکه جوانمردان صوفیانی دارای ابعاد سیاسی و اجتماعی بودند، الگوی خوبی برای رفتار سیاسی و اجتماعی می‌تواند باشند.

^{۱۹} ۲۱۶- در این زمینه رک: انصاف‌پور، غلام‌رضا، تاریخ و فرهنگ زورخانه، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳/ پرتو بیضایی، حمین، تاریخ ورزش باستانی ایران، ۱۳۳۷

نتیجه‌گیری

اما آنچه در این میان غیر قابل انکار است، اینکه روحیه فتوت و جوانمردی که برخاسته از مهمترین سنت نظری-عملی ایرانی یعنی عرفان بود، رفته رفته به یکی از عناصر کانونی هویت ایرانی بدل شد و فتوت و ایثار مشخصه بارز جوانمردان عصر صفوی تاکنون گردید. نگاهی به پیشینه تحول هویت ایرانی از ایران سنی به ایران شیعی نشان می‌دهد ارزش‌های فتوت که خاصه در شخصیت بی‌نظیر علی بن ابیطالب (ع) نمود یافته بود، نقشی اساسی در شکل‌گیری نوعی تسنن دوازده امامی تا پیش از برآمدن صفویان داشت و نمودهای آن را در مدیحه‌سرایی اهل سنتی چون ملا حسین واعظ کاشفی در تجلیل از روحیه ایثار بزرگانی چون علی (ع) و امام حسین (ع) شاهد بودیم. همین روحیه تجلیل از فتوت و تأسی به «شاه لافتی» سرایط فرهنگی و فکری گذار به ایران شیعی پیش از عصر صفویان را فراهم کرده بود. بدین ترتیب، در بررسی هویت ایرانی در عصر صفویان، ضرورتاً باید به نقش عوامل فرهنگی نظیر جریان فتوت آگاهی داشت.

می‌دادند.^{۲۰} در برخی موارد اعتقادات عجیب این افراد به گونه‌ای بوده که بعضی از اینان راهزنی کرده و حتی اهل کاروان را می‌کشتند و در نهایت توبه کرده و با زبان روزه به حج می‌رفتند! (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۷۷) آنچه مشخص است از همان آغاز ظاهرگرایی این جماعت مورد نقد بسیاری از ارباب معرفت بوده، چنانکه حافظ بانگ برداشته «هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست/ نه هرکه سر بتراشد قلندری داند»

* فهرست منابع نزد نشریه موجود است.

^{۲۰} برای دیدن چنین دیدگاهی، رک: همام تبریزی، دیوان، تصحیح رشید عیوضی، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۰.