

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۱

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲

دوره ۲۱- شماره ۸۱- پاییز ۱۴۰۳- صص: ۱۶۱-۱۷۹

مقاله پژوهشی

همگرایی و واگرایی گفتمان تصوف و گفتمان تشیع در ایران از دوره قراقویونلوها تا پایان دوره

آق قویونلوها

محمدصادق سماواتی^۱

هاتف سیاه کوهیان^۲

چکیده

تبیین رابطه تصوف و تشیع در دوره ترکمانان آق قویونلوها و قراقویونلوها، که به لحاظ تاریخی از آن به «دوره فترت» یاد شده است، با وجود اهمیتی که به لحاظ تلاش و کوشش مکاتب جهت فتح معنوی و سیاسی ایران که در این دوره وجود داشته است؛ از دید پژوهشگران مغفول مانده است. مسأله زمینه‌ساز پژوهش حاضر، این است که تقابل یا تعامل گفتمان تشیع و تصوف در دوره ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو بر اساس کدام متغیرهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی صورت گرفته است و نقش نهادهای قدرت در این دوره در گسترش تصوف و تشیع چه بوده است؟ یافته‌های پژوهش نشان داد که حاکمان این دوره با صوفیان و شاعران بزرگ در ارتباط بوده‌اند و برخی از علما و شعرا جهت ارشاد حاکمان «ادب‌الملوک» نگاشته و یا اشعاری می‌سروده‌اند که حاوی تعالیم آموزه‌های تصوف به حاکمان بوده است. در این دوره در لوای رواداری حاکمان در همراهی با صوفیان و نیز پیروان ادیان و مذاهب، با ظهور عناصر غالبانه شیعی، شمنی، مسیحی در سرزمین‌های مشرق اسلامی مواجهیم و با توجه به بسترهای تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و مذهبی ترکمانان در این دوره تاریخی، طریقت‌های صوفی شیعی التقاطی رو به رشد و ازدیاد گذاشتند. بررسی عناصر فرهنگی سلسله‌های طریقتی از این دوره حاکی از همگرایی نسبی گفتمان تشیع و گفتمان تصوف در این دوره است. هدف این پژوهش تبیین رابطه تصوف و تشیع در دوره ترکمانان آق قویونلوها و قراقویونلوهاست که با روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها: آق قویونلوها، قراقویونلوها، تصوف، تشیع، گفتمان.

۱- دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران.

۲- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران. نویسنده مسئول.

پیشگفتار

درس‌رزمین پهناور ایران که همواره مهد تلاقی فرهنگ‌ها و مکاتب مختلف بوده‌است، مکاتب و جریان‌های فرهنگی گاه با یکدیگر تخصص و تنازع و واگرایی از هم داشته‌اند و گاه از در صلح، دوستی، مماشات و همگرایی با یکدیگر درآمده‌اند. دو گفتمان تصوّف و تشیّع در ایران هم مستثنی از این قاعده نبوده‌اند این دو گفتمان نیز در همگرایی و واگرایی نسبت به یکدیگر در طول تاریخ وضع و حال یکسانی نداشته‌اند؛ در برخی از دوره‌ها همگرایی بین دو گفتمان شدت داشته و در برخی دیگر از دوره‌ها، همگرایی بین دو مکتب رو به ضعف و افول نهاده و حتّی به واگرایی انجامیده‌است. تا سده هفتم هجری آمیختگی تصوّف و تسنن نه تنها زمینه همگرایی میان گفتمان تصوّف و گفتمان تشیّع را از بین برده بود، بلکه همواره موجبات نقد و به چالش کشیده شدن تصوّف از سوی فقهای شیعه را نیز فراهم ساخته بود. در قرن هفتم با ظهور ابن عربی و پیروان او، و ارائه دیدگاه‌های نو و بدیع در ساحت تصوّف و عرفان اسلامی به تدریج رویکرد خصمانه علمای شیعه به تصوّف، که پیش از این به مثابه یک «نهاد سنی» بود، تغییر یافت و تحت تأثیر دیدگاه‌های جدیدی مانند «نظریه انسان کامل» و «نظریه ولایت» در عرفان ابن عربی (نک: قیصری، ۶۵ - ۵۸ و آملی، ۱ / ۴۰۸ - ۳۷۹) که با آموزه‌های شیعی قرابت و همگرایی داشت، زمینه‌های آشتی میان تصوّف و تشیّع فراهم شد. عارفان شیعی مذهب مطابق آموزه‌های شیعی به تقریر نظریه‌های ابن عربی پرداختند؛ از آن جمله سیدحیدر آملی در شرحی که بر فصوص الحکم نوشت، در تبیین ریشه معنوی تصوّف علاوه بر اینکه منشاء تشیّع و تصوّف را یکی دانست؛ تشیّع را به عنوان جنبه ظاهری اسلام، و تصوّف را جنبه باطنی آن معرفی کرد. بنابراین فصل جدیدی در قرن هفتم در همگرایی میان تشیّع و تصوّف گشوده شد.

قرن هفتم که مصادف با دوره ایلخانان است؛ دوره طلایی پیوند میان تصوّف و تشیّع در ایران ارزیابی شده‌است. در این دوره همگرایی گفتمان تصوّف و گفتمان تشیّع چنان در اوج بوده‌است که تصوّف رنگ تشیّع به خود گرفت و موجب شکل‌گیری پویش‌های ضد هژمونیک شیعی همانند نهضت سرداران در برابر هژمونی گفتمان تسنن بعد از سقوط ایلخانان گردید. مع الوصف

پس از این دوره مخالفت دو گفتمان تصوف و تشیع با یکدیگر به ویژه در اواخر دوره صفویه شدت می‌یابد و همگرایی آن‌ها در نهایت تبدیل به واگرایی و تقابل در برابر هم می‌شود. (نک: شبیبی، ۷۵) آنچه در هم‌گرایی و واگرایی بین گفتمان‌های فرهنگی، نقش اساسی دارد، علل و عوامل تاریخی، سیاسی و اجتماعی مرتبط با نهادهای قدرت است و مدخلیت این عوامل را در شدت و ضعف و نوع شکل‌گیری این گفتمان‌ها نمی‌توان نادیده گرفت. حال این پژوهش با بررسی همگرایی و واگرایی میان دو گفتمان مذکور در برهه‌ای از تاریخ ایران یعنی دوره ترکمانان قراقویونلوها و آق‌قویونلوها که از نظر تاریخی دوره فترت بین تیموریان و صفویان نامیده شده است، پژوهش حاضر درصدد یافتن پاسخ این سوال است که رابطه متقابل گفتمان تشیع و تصوف در این دوره به چه صورت بوده است؟ فرضیه پژوهش این است که شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوره علی‌رغم بازآفرینی طریقت‌های سنی توسط سنیان متعصب، موجد نوعی همگرایی نسبی بین دو گفتمان مذکور شد و طریقت‌های این دوره بر بستر پنج رکن مشترک میان تشیع و تصوف (ولایت، باطن‌گرایی (رازورزی)، سیادت، مهدویت و علوم غریبه) اصول خود را بنا نهادند که این اصول در برخی جهات، موجب واگرایی و در برخی جهات دیگر موجب همگرایی گفتمانی این دو مکتب شد. هدف از این پژوهش بررسی همگرایی و واگرایی تصوف و تشیع از منظر گفتمانی و اکاوی عوامل و علل همگرایی و واگرایی این دو جریان فرهنگی از دوره قراقویونلوها تا پایان دوره آق‌قویونلوها با روش توصیفی - تحلیلی است.

پیشینه تحقیق

در مطالعات عرفان‌پژوهی موضوع «بررسی هم‌گرایی و واگرایی تشیع و تصوف» در دوره ترکمانان قراقویونلوها و آق‌قویونلوها با رویکرد گفتمانی موضوع جدیدی است که تاکنون پژوهش مستقل علمی با این موضوع به صورت مقاله، کتاب یا پایان‌نامه انجام نگرفته است. نکته قابل توجه این است که منابع تحقیقی مستقل درباره ترکمانان آق‌قویونلو و قراقویونلو کمیاب است از آنجاکه برخی از تألیفات در این مورد افراطی و یا سوگیرانه بوده و یا به اشتباه تاریخ دوره این دو سلسله در بسیاری از کتب تاریخی و معماری بخشی از تاریخ تیموریان معرفی شده و یا به علت اینکه سلسله صفویه سعی در محو نام پیشینیان خود و حتی اهتمام در مصادره آثار آنان به نفع خود داشته‌اند؛ برخی از آثار و ابنیه این دوره نیز به نام تیموریان و صفویان رقم خورده است؛ بنا براین دسترسی به بسیاری از مطالب مرتبط با این دوره بدون مطالعه منابع تحقیقی و تاریخی دوره تیموریان و صفویان و موضوع تفکیک بین مطالب این سه دوره با دشواری مواجه است. با لحاظ نکته مذکور

درباره موضوع پژوهش حاضر مطالب مفیدی به صورت فرعی و پراکنده در خلال مباحث برخی از کتب و مقالات دیده می‌شود که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: تاریخ عالم آرای امینی تألیف فضل‌آ... ابن روزبهان خنجی اصفهانی، تاریخ تیموریان و ترکمانان تألیف حسین میرجعفری، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری تألیف مصطفی کامل شیبی با ترجمه ذکاوتی قره‌گوزلو، همبستگی میان تصوف و تشیع تألیف مصطفی کامل شیبی، تصوف در منظر تاریخی تألیف عبدالحسین زرین‌کوب، موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ تألیف داود الهامی و مقالاتی با عناوین «تحلیل گفتمانی پیدایش و تحول تصوف صفوی (از شیخ صفی تا شیخ حیدر سال ۷۰۰ تا ۸۹۳ق)»، «رابطه متقابل تصوف و تشیع و تأثیرات آن بر گسترش شیعه امامیه در قرن نهم و دهم هجری» و «تصوف و تشیع قراقویونلوها»، «تصوف و عرفان در آذربایجان در عصر ترکمانان با تکیه بر ترکمانان قراقویونلو» و بسیاری از کتب و مقالات مرتبط دیگر که امکان ذکر همه آن‌ها در این مختصر نیست.

بستر جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی ترکمانان

از اواخر قرن هشتم هجری دو طایفه ترکمن به نام‌های قراقویونلوها و آق‌قویونلوها در صحنه سیاسی ایران ظاهر شدند. آن‌ها برحسب رنگ احشام و گوسفندانشان به این نام خوانده شدند؛ برخی شکل پرچم‌های جنگی آنان را که شکل گوسفند داشته و به رنگ سیاه و سفید منقش بوده است؛ علت این نامگذاری دانسته‌اند. پروفیسور مگرمین خلیل پتیانج در دایرة‌المعارف اسلامی چاپ استانبول این اصطلاح را به واسطه وجود شکل گوسفند بر پرچم‌ها و نقش گوسفند بر روی سنگ قبور ترکمانان دانسته و احتمال می‌دهد که این علامت دلالت بر نوعی توت‌پرستی داشته که از قبل از اسلام در بین این قبایل وجود داشته است. محقق ترک ضیاء گوگ آلف بر این باور است که ترکان در دورانی که پیرو آیین شمنیزم بودند، تشکیلات قومی خود را از روی نظام طبیعت تعیین می‌کردند؛ یعنی همان‌طور که شمال، جنوب، شرق و غرب چهار منطقه عالم بودند، چهار رنگ آق، قرا، گوگ و قزل نیز به‌عنوان نمادهای اقوام ترک و بعدها ترکمانان برای تشکیلات قومی‌شان انتخاب می‌شدند. فرآیند این نمادپردازی قومیتی انتخاب افرادی با نام‌های «گوگ‌خان»، «قزل‌خان»، «آق‌خان»، «قاراخان» فرمانروایان چهارگانه آنان بود. (اقبال، ۱۳۸۸: ۱۶).

قراقویونلوها هنگامی که تیمور بر ایران تسلط داشت، در شمال غربی ایران و بین‌النهرین روی کار آمدند (رضایی، ۱۳۷۸: ۲۸۲/۳). آن‌ها ابتدا از حاکمانی بودند که به دستور تیموریان در آن نواحی

حکومت می‌کردند. در زمان ضعف و انحطاط تیموریان در اواخر دوره تیموریان قراقویونلوها با درگیری با شاهرخ قلمرو خود را گسترش دادند. حکومت ترکان آذربایجانی قراقویونلو با حکمرانی «امیر یوسف بن قره محمد» در سال (۸۱۰ هـ) آغاز شد و با فرمانروایی سی‌وپنج ساله «ابوالمظفر جهانشاه بن قره یوسف» تداوم یافت و با حکومت یک ساله «حسینعلی میرزا بن جهانشاه» در سال (۸۷۳ هـ) پایان پذیرفت. قلمرو حکومت قراقویونلوها در زمان جهانشاه معروف‌ترین پادشاه این سلسله تمامی ممالک عراق عرب و عجم و کرمان و سواحل دریای عمان و آذربایجان تا سرحد روم و شام را فرامی‌گرفت (حسینی قزوینی، ۱۳۱۴: ۲۱۷).

ظاهراً ایل آق‌قویونلوها (اوغوزها)، که منسوب به طایفه بایندر از طوایف بیست‌ودوگانه اوغوزها بودند، قرن‌ها پیش از یورش مغول در زمان حکومت سلجوقیان به آناتولی و سرزمین‌های مجاور آن کوچ کرده و حاکمیت سیاسی آناتولی را که به دلیل موقعیت جغرافیایی در طول قرون متمادی مرکز تلاقی ادیان، فرهنگ‌ها و اندیشه‌های گوناگون بود؛ به دست گرفتند. به‌نظرمی‌رسد این ایل به دلایل سیاسی و اقتصادی قرن‌ها قبل از مغول مرتباً از ایران به آناتولی و بالعکس در حال تردد و کوچ بوده‌اند که بار پنجم با برانداختن قراقویونلوها، از غرب به خراسان حرکت کرده و حاکمیت سیاسی ایران را نیز به دست گرفته‌اند. عمده قلمرو حکومت ایشان از ارزنجان تا خراسان و از بصره تا شیروان امتداد داشته (نک: سومر، ۱۳۸۰: ۲۲۳-۲۲۲ و ۱۱۴-۱۱۳) و مرکز اصلی حکومت آن‌ها شیراز و آذربایجان بوده‌است. دوره حاکمیت حکام این دو سلسله نسبتاً کوتاه بوده و آن‌ها در دوران حکومت کوتاه خود در تنظیم استراتژی‌های سیاسی و شیوه‌های حکمرانی خود از تشکیلات دولتی عهد ایلخانان، جلایریان و تقریباً تیموریان الگوبرداری و تبعیت می‌کردند (معطوفی، ۱۳۸۳: ۷۰۴).

نقش ازدواج‌های سیاسی در هم‌گرایی دو گفتمان

حکومت‌های تیموریان و ترکمانان بر مبنای منافع کوتاه مدت یا بلند مدتی گاهی مانند چند درویش در یک اقلیم با هم در صلح و آشتی بودند و گاهی مانند دو سلطان مدعی یک اقلیم علیه یکدیگر اقدام می‌کردند. در این دوره تاریخی، حضور سه حکومت قدرتمند هم‌تراز با یکدیگر در قلمرو ایران آنان را واداشت تا برای حل مشکلات داخلی و مقابله با تهدید دشمنان و همسایگان توسعه طلب به اتحاد با یکدیگر اقدام کنند. یکی از شیوه‌های برقراری این نوع اتحاد، انجام ازدواج‌های سیاسی درون‌خانندانی و برون‌خانندانی میان این حکومت‌ها برای دفع تهدیدات داخلی و خارجی بود (سوزنی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۴۳). به‌نظرمی‌رسد این ازدواج‌ها فقط میان حاکمان و

حاکم زادگان نبود؛ بلکه میان حاکمان و صوفیان و پیروان مذاهب و ادیان نیز صورت می‌گرفت که غالباً اهدافی اجتماعی، سیاسی و مذهبی را دنبال می‌کرد. در این دوره اوزون حسن حاکم آق-قویونلوها خود با دختر مسیحی پادشاه ترابوزان ازدواج کرده بود تا در هنگام نزاع با عثمانیان سنی و قراقویونلوها همکاری و همیاری امپراتوری ترابوزان را به خود جلب کند (احمدی و جوزانی، ۱۳۹۰: ۱۵). از سوی دیگر وی خواهر خود «خدیجه بیگم» را نیز به ازدواج شیخ جنید صفوی درآورده بود (روملو، ۲۰۲۲) که شیخ حیدر حاصل این ازدواج شده بود (منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۷۴). همچنین وی در جهت بهره‌برداری از نفوذ طریقت صفویه در جهت مشروعیت بخشیدن به حکومت خود و جذب حمایت صوفیان شیعی، دختر خود را به عقد خواهرزاده اش شیخ حیدر صفوی، که بعد از قتل پدرش قطب سلسله طریقت صفویه به شماره می‌آمد، درآورد (مزاوی، ۱۳۷۷: ۸۸). طبیعی بود شیخ حیدر هم برای برخورداری متقابل از حمایت حاکمیت و رسیدن به خواسته‌های خود تن به این ازدواج دهد.

فضل‌الله بن روزبهان خنجی در کتاب عالم آرای امینی ضمن مذمت شیوه و روش شیخ حیدر اطلاعاتی مفید را درباره آق‌قویونلوها به دست می‌دهد. وی درباره ازدواج دوشیزگان حاکمیت با شیخ جنید و فرزند او شیخ حیدر چنین می‌نویسد: «چنانچه شیوه کریمه ایشان بود که پیوسته از گوشه نشینان چشم نظری می‌داشتند و بی‌سر و پاییان را به تعظیم وامی‌داشتند... مقدم شیخ جنید را به اعزاز تلقی فرموده نسیم کرامت اجداد از پیراهن وجود او کشیدند به شرف مصاهرش مفتخر ساخته، زلیخای تَتَقُّ عَفَّت و مریم سراپرده عصمت را که از دوحه علیه پادشاه عالم «علی بیگ»، صنو کریم آن عالی حضرت بود با شیخ زاده عقد ازدواج بستند» (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۶۰-)

گرایش ترکمانان قراقویونلو به شعر و ادب با درونمایه تصوف شیعی پادشاهان قراقویونلو به سهم خود و بلکه بیش از آنچه انتظار می‌رفت به ادب فارسی اظهار علاقه کرده، منشیان زبردست پارسی‌نویس و مورخان و ادبای بزرگ و شاعران استاد را در دربار خود گردمی‌آوردند و با آنان مجالست و معاشرت داشتند حتی چند تن از آنان خود نیز شاعر بوده و دیوان شعر داشتند و عنایت و توجه خاصشان به ادب باعث شد تا تبریز در این دوره به یکی از مراکز بسیار مهم ادب فارسی و یک «فرهنگ شهر» تبدیل گشته و این مرکزیت را تا دوران تشکیل سلسله صفوی حفظ کند. (معطوفی، ۱۳۸۳: ۷۰۴/۱)

از جهان‌شاه قراقویونلو دیوانی به زبان فارسی و ترکی باقی مانده است. او با استنساخ چندین نسخه از دیوان اشعار خود در قرن نهم هجری دیوانش را به تمام شعرای ممالک اسلامی از جمله

عبدالرحمان جامیار سال داشته است؛ جامی نیز منظومه غرّایی را در شکرانه و به پاسخ نزد وی ارسال داشت. در دیوان جامی از جهانشاه چنین سخن می‌رود: «مهر شاه جهان جهانشاه است». جامی در دیوان خود دیوان اشعار او را می‌ستاید و او را «دانش مآب و عرفان پناه» می‌نامد (نک: حکمت، منشآت جامی، ۳۶۴-۳۶۳) و دیوان اشعارش را «درجی پر از گوهرهای تحقیق» می‌خواند که: «در او هم غزل درج و هم مثنوی / هم اسرار صوری و هم معنوی» و مطلع هر غزلش را «فروغ تباشیر صبح ازل» شمرده است. (جعفری، ۱۳۸۸: ۲۵۷) نظم او درویشانه و به تصوّف نزدیک است که این مطلع حاکی از آن است:

از لطف دوست یافت حقیقی مراد دل بی جدّ و جهد طاعت و بی ممتّ عمل

(امیری هروی، ۱۹۶۸م: ۶۸)

گرایش شیعی در برخی از اشعار جهانشاه مشهود است. مؤلفان و مصنفان کتاب‌های زیادی به نام او ساخته و پرداخته‌اند؛ از جمله جلال‌الدین دوانی رساله خواصّ حروف، و شیخ شجاع‌الدین بن کمال‌الدین شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری را با عنوان حدیقه المعارف به نام جهانشاه تألیف و به وی اهدا کرده‌اند. جهانشاه نسبت به مولانا جلال‌الدین محمد بلخی ارادت تامّ و تمامی داشت؛ طوری که همواره در اشعار خود او را مراد و راهنمای خود می‌خواند. جهانشاه همه دانش و معرفت خود را نشأت گرفته از دریای علم مولانا و مثنوی می‌داند و گاهی چنان از عشق و وصال مولانا لبریز می‌شود که در مقام پادشاهی مانند گدایان راهی زیارت مرقد مولانا شده و در اشعار خود او را «قطب‌الدین» و «شیخ‌المحقّقین» خطاب می‌کند و خود را به ایاز و مولانا را به محمود تشبیه می‌کند.

وقت آن آمد که آیم روبرو	آب حیوان می‌برم از بحر او
می‌کشم از جور تو صدگونه درد	غم نگردد گر برآرم آه سرد
درد تو درمان جان است ای طیب	حاش که مانم ز دردت بی نصیب
شاکرم دایم به شرح شکر تو	کی شوم خالی ز مدح و ذکر تو
سالکم در عشق تو یابنده ام	تا ابد در خاک پایت بنده ام
من ایاز و خاص و محمودم تویی	رهنمون راه معبودم تویی

(اللهیاری تبریزی، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۳)

با بررسی وقفنامه بخش مربوط به شرائط امام جماعت و واعظ مسجد عمارت مظفریه از مآثر جهانشاه به دست می‌آید مذهب «تسنن» و طریقت «تصوّف» در میان دولت‌مردان مذهب و

طریقت غالب بوده است. در وقفنامه سال ۸۹۸ ه. ق آمده است: «شیخ متقی متشرعی را که به طریق صوفیه و متخلقی به اخلاق حمیده و دارای مذهب اهل سنت و جماعت باشد برای امامت مسجد در نظر بگیرند... و واعظی که در هر هفته دوبار روز جمعه و روز شنبه وعظ کند و بهره کافی از علوم تفسیر و حدیث و فقه داشته... در هر سال به وی چهار هزار دینار بدهند.» (مشکور، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، ۱۳۳۳: ۶۷)

بر اساس نوشته کتیبه های عمارت مظفریه و مسجد کبود و نقوش سکه های آن دوره که هم نام علی (ع) و ائمه، و هم خلفای سه گانه در آن ها نگاشته شده است، می توان جهان شاه قرا قویونلو را در ردیف «شیعیان محبتی» یا همان «صوفی شیعی» جای داد که مارشال هاجسن آن را «تشیع طریقتی» نام نهاده است. (نک: دفتری، فرهاد، اسماعیله و ایران، ۲۲۳)

گرایش ترکمانان آق قویونلو به ادبیات صوفیانه و تشیع طریقت اوزون حسن لباس درویشانه می پوشید و کمری از پشم شتر در میان می بست (منشی قزوینی، ۷۴). وی چهارصد زاویه، رباط و خانقاه (خنجی، ۱۳۸۳: ۴۰) از خود به یادگار گذاشته که نشان دهنده رغبت و تمایل قابل ملاحظه او به آیین های صوفیانه است. وی با پای نهادن در وادی جهاد و غزا علیه گرجیان کافر به دریافت القاب ستایش آمیزی چون «سلطان غازیان» از سوی جامی و دوانی مفتخر شده بود (پوریانزاد، ۱۳۹۲: ۳۴ و ۳۵ و ۳۶). سلطان یعقوب آق قویونلو فرزند و جانشین اوزون حسن نیز مردی دانش پرور و شاعر نواز بود که به شعر رغبت تمام داشت و خود دیوان اشعاری فراهم آورده بود که فلوگل خاورشناس آلمانی نسخه ای از آن را در وین نشان داده است. شعرا در دولت او رونق تمام گرفتند و از اطراف و اکناف قصائد و مدائح می گفتند و به تبریز می فرستادند. (حسینی قزوینی، ۱۳۱۴: ۲۲۲) این رباعی از اوست:

دنيا که درو ثبات کم می بینم
در هر فرحش هزار غم می بینم
چون کهنه رباطی است که از هر طرفش
راهی به بیابان عدم می بینم
(صفوی، ۱۳۱۴: ۱۸)

اشعاری از این دست نشان می دهد که او پادشاهی درویش صفت و فرمانروایی عارف مسلک بوده است (امیری هروی، ۱۹۶۸: ۶۶). در برخی از اشعار وی گرایش به تشیع دیده می شود:

یعقوب وار منتظر روی یوسفم
هستم غلام مهدی و مستم ز جام شاه
(همان، ۱۸)

در دربار او شاعران بزرگی که از افکار صوفیانه متأثر، یا خود صوفی-مسلك بودند، حضور داشتند؛ از جمله بنایی هروی، سراینده مثنوی ۵۰۰۰ بیتی «بهرام و بهروز»، پیرو شمس‌الدین محمد لاهیجی پیشوای نوربخشیه شیراز (ف ۹۲۲) که شاخه شیعی کبرویه محسوب می‌شدند. از دیگر شاعران این دربار، شهیدی قمی است که ملک‌الشعرای یعقوب بود. طریقت خلوتیه نیز، به عنوان گسترده‌ترین طریقت تصوف در آسیای صغیر، در این دربار نفوذ داشت. همچنین نفوذ شخصیت‌های نقشبندیّه در دربار اوزون حسن و یعقوب آق‌قویونلو انکارناپذیر است. در این دوره اخلاق پادشاهان بر اساس کتاب اخلاق جلالی جلال‌الدین دوانی (ف ۹۰۸) که بر اساس ساختار اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی تألیف شده بود، شکل گرفته بود. در این اثر تأکید نویسنده بر همراهی درویشان در امر پادشاهی و بهره‌گیری از آن‌ها در امر حکمرانی، این کتاب را از دیگر کتب «ادب‌الملوک» متمایز ساخته است؛ در این کتاب با تدقیق در مطالب حکمی و عرفانی، وصول به مقام ظل‌اللّٰهی به پادشاه آموخته می‌شود که با تر «انسان کامل» در تصوف مرتبط است. (لینگوود و مشرف، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۳) مثنوی خاوران-نامه ابن‌حسام از آثار شاخص مصور این دوره نیز که مزین به نگاره‌های متنوعی از شرح دلآوری‌های حضرت علی (ع) هست حاوی سازوکارهای ایدئولوژیک در راستای خدمت به اهداف حکومت یعنی ظل‌الله بودن پادشاه می‌باشد. در واقع آنان برای کسب مشروعیت و در نتیجه تحکیم منافع سیاسی و نظامی خویش چنین سیاستی را پذیرفتند و اجرا کردند بازتاب این تنوع و همزیستی را می‌توان در به‌کارگیری توأمان نمادهای سنی و شیعی در مصادیق هنری قرن نهم از جمله کتیبه‌ها، اسناد، اشعار و سکه‌ها دید. در نگاره‌های اثر مذکور تساهل و تسامح مذهبی موجود در دوره ترکمانان قابل تفسیر است. (میرزایی، ریکی، ۱۷۹، ۱۴۰۱-۱۶۵)

با توجه به سکه‌های به‌جای مانده از این دوره که برخی شعارها و اعتقادات شیعی مانند «علی ولیّ الله...» و اسامی ائمه (ع) همراه با نام خلفای راشدین بر روی آن‌ها دیده می‌شوند (نک: ترابی، طباطبایی، سکه‌های آق‌قویونلو)، نمی‌توان به راحتی در مورد مذهب آنان حکم کرد؛ ولی با توجه به عامیانه شدن تصوف و فراگیر شدن آن و ازدیاد طریقت‌های شیعی و فقدان شاخصه «تبری» که از ویژگی‌های تشیع امامیه است، می‌توان پادشاهان آق‌قویونلو را نیز در ردیف «شیعیان محبتی» و «طریقتی» یا به تعبیر دیگر در ردیف «سنیان دوازده امامی» (نک: جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ۷۶۲) قرارداد.

نمادهای تشیع و تصوف در ابنيه دوره ترکمانان

نمادهای موجود در ابنیه دوره ترکمانان نشانگر این است که وضعیت فرهنگی دوره ترکمانان غالباً در اختیار جریان تصوف و سلسله‌های مختلف موجود در این دوره بوده است که این مسئله بر همه عوامل جامعه از حکومت و دربار تا بازار و حرف مختلف در متن جامعه تأثیر مستقیم داشته است. در این دوره، جریان تصوف دچار دگرذیسی و تغییرات اساسی در درون خود است و آن هم وارد شدن تفکر شیعی در بدنه فکری جریان تصوف و به تبع آن تسری این موضوع به تمام جامعه بوده و ساخت ابنیه‌ای با تأکید بر ارزش‌های شیعی در دوره ترکمانان که به عنوان نمادهای ارتباط بین تصوف و تشیع در دوره ترکمانان مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ نیز مؤید گرایش سلاطین وقت به تشیع صوفیانه می‌باشد. (یعقوبلو و نژاد ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۴۷) مسجد کبود تبریز از جمله این ابنیه است. بنای درب چوبی مسجد سعید بن جبیر اصفهان یکی دیگر از آن ابنیه‌هاست که دارای آرایه‌های غنی از حیث ساختار و مضمون است.

عوامل طریقت‌سازی و ماهیت طریقت‌ها

زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در شمال غرب ایران و شرق آناتولی در سده‌های هشتم و نهم از جمله اختلاف تیموریان و قراقویونلوها و به تبع آن شدت یافتن گرایش‌های قومی و قبیله‌ای و شمنی و توتمی در میان ترکمانان، همچنین شیوع عناصر شیعی مکتب بغداد و مکتب خراسان و عناصر غالبانه ترکمانان آناتولی در بین مردم، بستر مناسبی برای ایجاد طریقت‌های التقاطی فراهم ساخته بود. افکار و عقائد این طریقت‌ها آمیزه‌ای از تعالیم صوفیانه و عقائد باطنی اساطیری، سنن حماسی و باستانی ایرانی و حتی آموزه‌های مزدک و بابک و تعالیم شیعی غالی و اثنی‌عشری بود و در همه آن‌ها رابطه قوی امام و مأموم، مرید و مراد، زهد و سادگی و قناعت، انزجار از صاحبان قدرت - چه سیاسی و چه مذهبی - و ملأکین، کم و بیش وجود داشت. (موتقی، ۱۳۸۷: ۴۷) مدعیان قطبیت با بهره‌گیری از شرایط تاریخی و اقتضائات آن با تأکید بر روابط مرید و مرادی صوفیانه و اطاعت بی‌قید و شرط سرسپردگان و مریدان، به ادعای مهدویت برمی‌خاستند. (محمدی و دیگران، ۳۲). روشن است که برای اثبات مهدویت این مدعیان، تحقق دو شرط «سیادت» و «کرامت» در آن‌ها لازم بود. کسانی که کرامتی نداشتند با توسل به علوم غریبه به جهت تشابه آن با تصوف برای خود کرامتی را دست و پا می‌کردند. برخی از اقطاب نیز به نسب‌سازی پرداخته و ادعای سیادت می‌کردند (همایی، ۱۳۷۵: ۴/۷۷)

جامی که متعلق به این دوره است عناوین تحقیرآمیزی مانند «درویشان راهی و قلندری و ملامتی و بیکاره و افسارگسیخته» را نثار برخی از صوفیان خانقاهی این دوره می‌کند. (نک: جامی، نجات

الانس، ۱۸-۱۷). یکی از علل بزرگ دستان‌سازی و خرجه‌بازی در این دوره کثرت توجهی بود که مردم و طبعاً سلاطین و امیران و امیرزادگان به حال مشایخ و عارفان و صوفیان و صوفی‌نمایان داشتند؛ موقوفات بسیار و نذور فراوان در اختیار صوفیان قرار می‌گرفت و مردم برای تقرب به آن‌ها و متبرک شدن از انفاس ایشان بر یکدیگر پیشی می‌جستند. (صفا، ۱۳۶۴: ۷۱-۷۰) از تأثیرگذاری منصب و جایگاه نقابت در این دوره که جهت تکریم و تعظیم سادات به یکی از سادات واگذار می‌شد نباید غافل بود؛ در فرمان‌هایی از سلاطین قراقویونلوها و آق‌قویونلوها تحقیق انساب و رتق و فتق امور سادات به نقیب سپرده می‌شد. (نک: مدرسی طباطبایی)

لازم به ذکر است در این دوره در عرصه نظری، اندیشه «وحدت وجود» ابن‌عربی، و در عرصه ذوقی و طریقتی رویکرد «عشق و وجد» مولانا محور بحث و نگارش آثار صوفیانه بود؛ چنانکه نگارش شرح بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی و نظیره‌تویسی بر مثنوی معنوی مولانا از مهم‌ترین مشغله‌های نویسندگان صوفی در این دوره بوده است (کونور، ۱۳۹۶: ۵۳۹-۵۳۶) رقابت‌های طریقتی و گفتمان‌های جدید

در طول تاریخ تصوف و عرفان اسلامی، معمولاً عرفا از کشمکش‌های مذهبی بر حذر بوده خود را در حدی فراتر از جدال شیعه و سنی می‌دانستند. آن‌ها چنان مجذوب جذبات عشق بودند که مجالی برای پرداختن به فروع نداشتند و چنان اهل حال بودند که نیازی به استفاده از ابزار دیگری مثل مذهب برای کمال و انجذاب خود در حق نداشتند. با این اوصاف در این دوره رقابت‌ها و منازعات طریقتی بین صوفیان مشهود است. چنانکه قاطبه صوفیان که از قرن هفتم به بعد در صدد پیوند میان تشیع و تصوف بودند، سرسلسله همه طریقت‌ها را به حضرت علی (ع) می‌رساندند؛ ولی صوفیان سنی طریقت نقشبندی بر سرسلسله طریقت خود یعنی «ابوبکر» تأکید داشتند. (نک: الهامی، ۱۱۴ و ۱۱۰)

خودداری عبدالرحمان جامی پیرو طریقت نقشبندیّه از ذکر مشاهیر مشایخ شیعه در کتاب نفحات‌الانس حقیقت این رقابت و تعصب مذهبی را بازنمایی می‌کند. محمد قزوینی در این باره می‌نویسد: «جامی در کتاب نفحات‌الانس در تراجم احوال صوفیه و عرفا، شرح احوال جمیع کسانی را که ادنی انتسابی به طایفه صوفیه داشته‌اند؛ به تفصیل ذکر کرده و حتی کسانی را که در کوچه‌ها در روی کثافات و مزبله‌ها منزل می‌کرده‌اند و نظافت و طهارت و ستر عورت و امثال این امور عادی، چه رسد به نماز و روزه و سایر فرایض و نوافل را مراعات نمی‌کرده‌اند، جزو مشایخ عرفا و صوفیه محسوب کرده و شرح احوال آن‌ها را با استقصای کامل و تفصیل جمیع

حرکات و سکنات آن‌ها در کتابش آورده، اما از ذکر مشاهیر مشایخ عرفا و صوفیه شیعه به کلی خودداری کرده و مطلقاً شرح حالی از ایشان ذکر نکرده است.» (حکمت، ۱۳۲۰: ۴۰۰-۳۹۹)

بر خلاف مشی طریقت ذهبیه، سایر طریقت‌های شیعی با توجه به اوضاع اجتماعی و سیاسی جامعه و انتظار مردم از خانقاه‌ها و صوفیان در داشتن عملکردی چون طریقت سربداران، آشکارا با نهادهای قدرت مبارزه می‌کردند. در این راستا صوفیان طریقت نوربخشیه که شعاری سیاه به علامت تعزیت شهدای کربلا- داشتند (نک: شوشتری، مجالس المؤمنین، ۳۰۷)، و نیز صوفیان صفویه نسبت به سایر طریقت‌ها پیشگام بودند. در مقابل مشایخ نقشبندیه که به تبعیت از شریعت و سنت نبوی پای‌بند بودند (حضرتی، ۱۳۷۵: ۳۱۰) راه علاج را در همراهی با حکومت می‌دیدند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۶۸). از همین روی در این عصر بیشترین رواداری از سوی حاکمان نسبت به این طریقت دیده می‌شود.

چنانکه تبیین گردید مناظرات مذهبی از مستحدثات این دوره است که این امر از نیمه دوم قرن نهم در آذربایجان آغاز می‌شود. نزاع بر سر قطبیت در برخی از طریقت‌ها و حمایت جهانشاه از قطبیت برخی از افراد در این دوره گزارش شده است چنانچه در طریقت صفویه، شیخ جُنید برای تصاحب مقام شیخی (قطبیت) با عموی خود شیخ جعفر به مجادله برخاست. وی به علت عدم موفقیت و تهدید جهانشاه مجبور به ترک اردبیل به سوی آناتولی شد. (سومر، ۱۳۸۰: ۲۲۳). در ادامه بحث جهت سنجش رابطه تصوف و تشیع در طریقت‌های این دوره به تبیین و بررسی برخی از عناصر در این زمینه می‌پردازیم.

طریقت حروفیه

پیدایش جریان فکری-عقیدتی حروفیه به زمان تیمور بازمی‌گردد (حسن زاده، ۱۳۷۹: ۳۵ - ۳۴). این فرقه خود را «اهل الحق» یا «اهل الحقیقه» و «اهل فضل» می‌دانستند. (مشکور، تاریخ مذاهب اسلام، ۶۸۹). نهضت حروفیه در زمان جهانشاه در سایه سیاست‌های آسان‌گیرانه او قیام مجدد داشته و رشدیافت. ولی مدت‌ها بعد از فعالیت نهضت موصوف، او برخلاف میل باطنی‌اش آن را سرکوب کرد، ولی در عین حال؛ نهضت حروفیه هیچگاه متوقف نشد و بعدها در لباس درویش بکتاشی و همسویی با نهضت سماوی در کشور عثمانی، و در عصر صفویه هم در ایران در شکل نوینی با نام پسخانیان یا نقطویه ادامه یافت. (جعفری، ۲۵۶-۲۵۵) مؤسس این طریقت مهدی‌گری را با قطبیت صوفیانه می‌آمیزد و ادعای می‌کند که تمام آرمان‌های صوفیانه و شیعی درباره نجات عالم در او موجود است در عین حال مهدی، ختم‌الاولیاء، پیامبر و حتی خداست. این نحله جامع

صوفی‌گری و شیعی‌گری است بدون آنکه هیچ یک برای آن‌ها مقصود بالذات باشد. امتزاج این دو طرز فکر به این صورت متکامل، نمونه‌ای از پیوستگی تصوّف و تشیّع است. با توجّه به عناصر فلسفی و شیوه تأویل در عقائد حروفیان ارتباط بین آنان و غالیان نیز آشکار می‌شود. نقطه افتراق آنان از صوفیه این است که آن‌ها خود را بسیار فراتر از صوفیان می‌دانستند و افکار و مفاهیم صوفیانه را مورد نقد قرار داده و آنان را اهل ظاهر خوانده و مشایخ صوفیه را هجومی‌کردند. هر چه از تصوّف به نفعشان بود، برمی‌گرفتند و آنچه از تصوّف با عقائدشان سازگار نبود نفی می‌کردند. بدین ترتیب، اعتقاداتی را از شیعه دوازده امامی اخذ کرده و با عناصری از غالیان شیعه و اسماعیلیه با هم درآمیخته بودند. (شیبی، ۲۳۰)

در طریقت حروفیه، حروف مقدّس هستند. سابقه اعتقاد به تقدّس حروف مربوط به فرقه مغیره از غلاة شیعه می‌شود که مؤسس آن مغیره بن سعید عجلی خداوند را شیئی از نور دانست و اعضای او را به حروف هجاء تشبیه کرد و گفت: «الف مانند دوگام اوست و عین چشم وی است و ...». (مشکور، تاریخ مذاهب اسلام، ۱۳۳۳: ۲۴۶). اصالت حروف و ارزش رمزی آن‌ها به تدریج در میان مسلمانان و فرقه‌های صوفیه گسترش فراوان یافت و به صورت علم مخصوصی درآمد که شامل روش‌هایی برای خبر دادن از رویدادهای آینده بود. (زرّین‌کوب، ۱۰۲۱۲۸۳) تأثیرات تشیّع در حروفیه را همچنین می‌توان در نقل احادیث شیعه، قبول برخی دیگر از معتقدات شیعه و ستایش امامان شیعی یافت. (اسلوار، ۱۳۹۱: ۱۴)

دقّت در نقوش کتیبه‌های عمارت مظفریه گویای پیشرفت تشیّع صوفیانه حروفیه در این دوره است. به عنوان نمونه در کتابت کتیبه‌ها رنگ‌های فیروزه‌ای، سفید و قهوه‌ای مایل به خاکستری بیشترین رنگ‌هایی بوده که استفاده شده است. از رنگ کبود -در مسجد کبود تبریز- از همه رنگ‌ها بیشتر استفاده شده است و در نمادپردازی‌ها و اشارات صوفیانه نیز بیشترین توصیف از این رنگ شده است. پژوهشگران انتخاب نقش شمس‌های دوازده‌پر و چهارده‌پر و هشت‌پر و پنج‌پر را در این مجموعه تصادفی ندانسته‌اند و آن را با اعتقادات شیعی و مفاهیم صوفیانه مرتبط دانسته‌اند. (شهبازی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۱ و ۹۵).

طریقت شعشه

در این دوره طریقه شعشه یکی از طریقه‌های غلوّ آمیز شیعی صوفیانه در خوزستان توسط سیدمحمد بن فلاح (متوفی ۸۶۶) شاگرد سیداحمد فهد از علمای شیعه به وجود آمد که اساس نگره‌های رایج آن برگرفته از آموزه‌های نزدیک به غلوّ و برخی از اندیشه‌های تأویل‌گرایانه

است. شوشتری مؤسس این طریقت را به عنوان صوفی این چنین ستوده است: «جامع معقول و منقول، صوفی، ریاضت‌کش اهل مکاشفه و صاحب تصرف» (نک: شوشتری ۲/ ۳۹۵) مشهور است که وی از تصوف به تشیع درآمد و صوفی‌گری را به شکل شیعی‌گری درآورد؛ او مهدی‌گری را با عقائد تصوف آمیخته بود و علی بن ابیطالب (ع) را خدا می‌خواند و خود را جانشین مهدی معرفی می‌کرد؛ بدعت‌هایی را از علی‌اللهیان گرفته و عقیده تناسخ و برخی دیگر از آموزه‌های صوفیان را به هم آمیخته بود (شیبی، ۱۳۸۷: ۳۱۰). پسر وی اعلام کرد که روح علی بن ابیطالب در وی حلول کرده است. او با چنین ادعایی اذعان می‌کرد که خود او علی (ع) و ولی، قطب، امام و مظهر خداست و اطاعتش واجب است. (جعفری، ۱۳۸۸: ۲۵۷)

طریقت صفویه

وقتی که جنید بر مذهب شافعی بود، تحت تأثیر مشعشعیان شالوده یک طریقت غالی شیعه را در اردبیل بنا گذاشت که با مخالفت و تهدید جهان‌شاه روبرو شد؛ از همین روی وی با تمام مریدان خود به آناتولی سفر کرد و در ضمن مسافرت در آناتولی، در میان روستاییان و عشایر گروه‌هایی را مشاهده کرد که علاقه بسیاری به حضرت علی (ع) و فرزندان داشتند. در ایش اعتقادات شیعی را بین عشایر روستایی و ترک‌ها تبلیغ کرده بودند و ترک‌های روستایی و کوچ‌نشین به این نوع افراد علاقه نشان می‌دادند. آن‌ها فکرمی‌کردند که این افراد دارای نیروی فوق طبیعی هستند. (سومر، ۱۳۸۰: ۲۲۴) در چنین فضایی شیخ جنید در آناتولی با حمایت اوزون حسن برادر زنش، خشت اولیه قزلباشان را بنا نهاد. بعد از شیخ جنید، شیخ حیدر نیز در سایه رواداری سلطان یعقوب پایه و شالوده گفتمان جدید طریقت صفویه را پی‌ریزی کرد.

کسب مهارت‌های نظامی لازم و فراهم نمودن اسلحه و ابزارهای مختلف جنگی در خانقاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، مؤسس این طریقت، به سرسپردگی شیخ حیدر در مسیر رویکرد و گفتمان شیعی انجامید. لباس‌ها و خرقه‌های رنگارنگ صوفی تبدیل به لباس جنگی شد و کلاه‌های قرمز رنگ موسوم به کلاه ترکی که در میان قبایل ترکمن ریشه‌ای بس عمیق داشت (نک: زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ۴۵)، توسط شیخ حیدر اقتباس شد و برای سالکان ساخته شد. خنجی در این باره می‌نویسد: «هرآینه اکثر اوقاتش در تهیه مقدمات لشکرکشی از نیزه ساختن و تیغ پرداختن مصروف بود و خلقی بسیار از مردم روم و طالش و سیاه‌کوه در موکبش مجتمع گشته؛ گویند همگان او را معبود خویش می‌دانستند و از وظایف نماز و عبادات اعراض کرده، جنابش را قبله و مسجد خود می‌شناختند. شیخ هم دین اباحت را برای ایشان ترویج داده؛ قواعد شریعت خرمیان

بابکی در میانشان نهاده، از غایت مکاری در سر کلاهی صوفیانه و در بر خرقه‌ای درویشانه و جوشن‌ها در خانه ساخته.» (خُنْجی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۶۷-)

ترکان آناتولی که به عنوان هسته اصلی تشکیل‌دهنده طریقت صفویّه کاملاً تحت‌تأثیر مسلک غالبانه بودند، میراث فکری خود را به طریقت اردبیل انتقال‌دادند. با ضعف حکومت‌های آق‌قویونلوها و قراقویونلوها در مرزهای غربی و نارضایتی ترکان آناتولی در آسیای صغیر زمینه‌های پایه‌گذاری نهضت صفوی نیز فراهم‌شد. شیوخ صوفی با در نظر گرفتن چنین شرایطی فرصت را مغتنم شمرده و دعوت از قبایل ترک را با توجه به اندیشه‌های شیعی آغاز کردند. با به‌کاربردن کلاه دوازده ترک، گام دیگری در راندن طریقت به سوی اندیشه‌های غالبانه و شیعیانه برداشته‌شد. در زمان شیخ حیدر در اثر تبلیغات دامنه‌دار و مستمر بر تعداد مریدان او در آناتولی افزوده‌شد؛ طوری که در شهر اردبیل محله‌ای به نام آناتولی‌ها به‌وجود آمد. (طلاری و هاشمی، ۱۳۹۸: ۱۱۳)

نتیجه‌گیری

در سایه رواداری حاکمان دو سلسله قراقویونلوها و آق‌قویونلوها و تأثیرپذیری از وضعیت آناتولی تصوف و تشیع گسترش‌یافت و گفتمان‌های جدیدی در قالب طریقت‌های جدید پدید آمد. بنابراین برخی از طریقت‌های شیعی صوفیانه هم که قبل از این دوره تأسیس‌شده بودند، در این دوره با تأکید بر پنج‌عنصر اصلی مشترک تشیع و تصوف (ولایت، باطن‌گرایی (رازورزی)، سیادت، مهدویت و علوم غریبه) تداوم‌یافته و حیات فرهنگی خود را در این عصر تجدید کردند. با بررسی عناصر سازنده طریقت‌های این دوره مشخص‌شد که در این دوره همگرایی نسبی میان گفتمان تصوف و تشیع وجود داشته‌است؛ ولی در پایان این دوره با نفوذ عناصر غالبانه و التقاطی که با شمنیزم و مسیحیت که متأثر از ارتباط صوفیان ایران با آناتولی بود مقدمات واگرایی گفتمان تصوف و گفتمان تشیع از یکدیگر فراهم‌شد و در دوره صفویّه با جدایی تشیع از تصوف همگرایی گفتمانی میان این دو مکتب در محاق فرورفت.

منابع و مأخذ

- ۱- احمدی، نزهت وجوزانی، «مشروعیت سیاسی در رویکردهای مذهبی حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران، سال بیست و یکم دوره جدید، ش ۱۲، پاییز ۱۳۹۰، ص ۲۱-۱.
- ۲- اسلوار، فاتح، 1391، «حروفیه تاریخ، عقائد، عبادات، قیامت، ترجمه وفایی، داود، تهران، مولى.
- ۳- اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۸۴، تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، امیر کبیر.
- ۴- الّهیاری تبریزی، مهدی، «نقد، بررسی، و تکمله‌ای بر مدخل جهانشاه قراقویونلو»، آینه پژوهش، ش ۱۴۹ و ۱۵۰، ۱۳۹۳، صص ۶۵-۴۶.
- ۵- امیری هروی، سلطان محمد، ۱۹۶۸م. روضه السلاطین و جواهر العجایب، حیدر آباد، نشر شاه حسینی.
- ۶- پوریا نژاد، فرهاد، «اوزون حسن آق قویونلو و غزا علیه گرجیان در گیرودار کشمکش با سلطان محمد فاتح»، مطالعات اسلامی، سال چهل و پنجم شماره پاییز ۹۰، ۱۳۹۲، ص ۵۳ - ۳۱.
- ۷- جعفری، میرحسین، ۱۳۸۸، تاریخ تیموریان و ترکمانان، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ۸- حاجیان پور، حمید، «طریقت ذهبیه در عصر صفوی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نامه بعد از اسلام، ش ۱۳، سال هفتم، ۱۳۹۵، ص ۵۰ - ۲۵.
- ۹- حسن زاده، اسماعیل، ۱۳۷۹، حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو در ایران، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۰- حسینی قزوینی، یحیی، ۱۳۱۴، لب التواریخ، تهران، موسسه خاور.
- ۱۱- حسینی، غیاث الدین (خواندمیر)، ۱۳۸۰، حبیب السیر، ج ۴، به قلم همایی، جلال الدین، تهران، خیام.
- ۱۲- حضرتی، حسن، «کتابشناسی طریقت نقشبندیّه در قرن نهم»، ادبیات و زبان‌ها: نامه پارسی، ش ۳، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶-۳۰۷.
- ۱۳- حکمت، علی اصغر، ۱۳۲۰، جامی متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم خاتم الشعرا نورالدین عبدالرحمان جامی، تهران، بی‌جا.
- ۱۴- خنجی اصفهانی، فضل ...، ۱۳۸۳، تاریخ عالم آرای امینی، عشیق، تهران، میراث مکتوب.
- ۱۵- رضایی، عبدالعظیم، ۱۳۷۸، تاریخ ده هزار ساله ایران، ویرایش آذرخش، زین العابدین، تهران، اقبال.
- ۱۶- روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، ج ۲، تصحیح نوایی، عبدالحسین، تهران، اساطیر.

- ۱۷- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۲، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه کیوانی، مجدالدین، تهران، سخن.
- ۱۸- سورنی، برومند و دیگران، «ازدواج‌های سیاسی: از آمدن تیموریان تا ظهور صفویان (علت‌ها و پیامدها)»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، ش ۳، ۱۳۹۷، ص ۱۴۵ - ۱۲۵.
- ۱۹- سومر، فاروق، ۱۳۸۰، *اوغوزها (ترکمن‌ها)*، ترجمه عنصری، آنادردی، گنبدکابوس، انتشارات حاج طلایی.
- ۲۰- شهبازی شیران، حبیب و دیگران، «تحلیل تأثیر اعتقادات عرفان و تصوف بر مضامین و تزیینات کتیبه‌های مسجد کبود تبریز»، نشریه فیروزه اسلام، ش ۴، ۱۳۹۶، ص ۹۷ - ۸۱.
- ۲۱- شیعی، کامل مصطفی، ۱۳۸۷، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، تهران، امیر کبیر.
- ۲۲- صادقی، مقصودعلی، ۱۳۸۳، *ایران زمین در گستره تاریخ صفویه همایش مجموعه مقالات*، تبریز، ستوده.
- ۲۳- صفا، ذبیح ...، ۱۳۶۴، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۴، تهران، فردوسی، چاپ سوم.
- ۲۴- صفوی، سام میرزا، ۱۳۱۴، *تحفه سامی*، تهران، مطبعه ارمغان.
- ۲۵- طالاری، محمدرضا و هاشمی، «نقش سیاسی قزلباشان در عهد شیخ جنید و شیخ حیدر صفوی»، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، سال دوم، ش ۱۸، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵-۱۰۸.
- ۲۶- کونور، حکمت، «تصوف آق‌قویونلوها»، ترجمه قجقچی، محمد، دایره المعارف اسلامی، ج ۱۳۹۶، ۷، ص ۵۳۶-۵۳۹.
- ۲۷- لینگوود، چاد و مشرف، «سیاست، شعر و تصوف در ایران قرون وسطی»، آینه پژوهش، سال ۲۹، ش ۱۳۹۷، ۳، ص ۱۵۰ - ۱۴۰.
- ۲۸- محمدی شرف آباد، هومان و دیگران، «علل همگرایی در نهضت‌های شیعی - صوفی روزگار تیموریان»، فصلنامه علمی تاریخ ایران اسلامی، سال هفتم، ش ۱۳۹، ۲، ص ۵۴-۲۳.
- ۲۹- محمدی شرف‌آباد، هومان و دیگران، «گفتمان فکری - سیاسی طریقت نقشبندیّه در عصر تیموریان»، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۴۱، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹-۱۵۵.
- ۳۰- مزای، میشل، ۱۳۷۷، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره.
- ۳۱- مشکور، محمدجواد، ۱۳۳۳، *تاریخ مذاهب اسلام*، تبریز، کتابفروشی حقیقت.
- ۳۲- -----، ۱۳۵۲، *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.

- ۳۳- معطوفی، اسدالله، ۱۳۸۳، تاریخ، فرهنگ و هنر ترکمان ج ۱، بستان شیرین، کبری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۴- منشی قزوینی، بوداق، ۱۳۷۸، جواهر الاخبار، مقدمه و تصحیح بهرام نژاد، محسن، تهران، میراث مکتوب.
- ۳۵- موثقی، احمد، ۱۳۸۷، دین، جامعه، دولت در ایران، تهران، موسسه تحقیقات.
- ۳۶- میرزایی، عبدا...، ریگی، نسیمه، کارکرد ایدئولوژیک نگاره‌های خاوران‌نامه مکتب شیراز با تکیه بر نظریه ایدئولوژی لویی آلتوسر، دو فصلنامه علمی نگارینه هنر اسلامی، دوره نهم، ش ۱۴۰۱، ص ۱۷۹-۱۶۵
- ۳۷- همایی، جلال الدین، ۱۳۷۵، تاریخ ادبیات ایران، به کوشش همایی، ماهدخت بانو، تهران، نشر هما.
- ۳۸- یعقوب‌لو و دیگران، مطالعه‌ای بر نحوه کاربست هندسه جهت تقدّس بخشی در مساجد دوره ترکمانان و کاربرد رهیافت آن در مساجد معاصر (پایان‌نامه کارشناسی ارشد معماری اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران، ۱۳۹۸)

Received:2022/12/12

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

Accepted: 2023/2/21

(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)

Vol.21/No.81/Autumn2024

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

Sufism and Shiism Discourse in Iran from the Period of Qaraqyunlu until the end of the Period of Aghqyunlu

Mohammad Sadiq Samavati¹, Hatef SiahKoochian^{2}*

PhD Student, Religions & Mysticism, Takestan Branch, Islamic Azad University, Takestan, Iran

Associate Professor, Department of Religions & Mysticism, Takestan Branch, Islamic Azad University, Takestan, Iran. *Corresponding Author, siyahkoochian@iau.ac.ir

Abstract

Explaining the relationship between Sufism and Shiism in the period of the Turkomans Aghqoyunlu and Qaraqoyunlu, which is historically referred to as "the period of Fetrat", despite the importance of the efforts of the schools for the spiritual and political conquest of Iran in this period; It has been overlooked by researchers. The problem that is the basis of this research is that the confrontation or interaction between the discourse of Shiism and Sufism in the period of the Turkomans of Qaraqoyunlu and Aghqoyunlu was based on which social, political and cultural variables and the role of power institutions in this period in what has been the spread of Sufism and Shiism? The findings of the research showed that the rulers of this period were in contact with great Sufis and poets, and some scholars wrote "Adab-al Muluk" for the guidance of the rulers or wrote poems that contain the teachings of Sufism to the rulers have been. In this period, due to the tolerance of the rulers in the company of the Sufis and the followers of other religions, we are faced with the emergence of Shiite, shamanic, and Christian elite elements in the lands of the Islamic East. During the historical period, the eclectic Shia Sufi tariqats grew and increased. Examining the cultural elements of Tariqati dynasties and the works and inscriptions left from this period indicate the relative convergence of the discourse of Shiism and Sufism in this period. The purpose of this research is to explain the relationship between Sufism and Shiism in the period of Aghqoyunlu and Qaraqoyunlu, which has been carried out with a descriptive-analytical method.

Keywords: Aghqounlu, Qaraghoyunlu, Shiism, Sufism, discourse.