

مناسبات تشیع و تصوف در آناتولی

و تأثیر آن بر همگرایی صفویان و ترکمانان این منطقه

عادل رستمی¹

چکیده

فضای آشفته سیاسی و ترکیب اجتماعی و فرهنگی ناهمگون سرزمین آناتولی، همواره پذیرای پیروان ادیان و مذاهب گوناگون بوده است. تهاجم مغول و پیامدهای سیاسی اجتماعی ناشی از آن، فضای فکری و مذهبی آشفته و در عین حال، آزادی را برای پیروان مذاهب و نحله های مختلف، نظیر تشیع و تصوف که تا پیش از آن آزادی عمل چندانی نداشتند، فراهم نمود. در آناتولی از قرن هفتم به بعد، تصوف در نتیجه شرایط آشفته اجتماعی، تشویق مغولان و مهاجرت برخی از بزرگان تصوف به این سرزمین، به شکل بی سابقه ای گسترش یافت و به علت وجود برخی زمینه های مشترک و ورود گسترده غلات شیعه به طریقت های صوفیانه، با تشیع درآمیخت.

موضوع این پژوهش بررسی اوضاع دینی سرزمین آناتولی با تأکید بر وضعیت تشیع و تصوف و رابطه این دو مسلک با یکدیگر است که با هدف آگاهی از عقاید و باورهای مذهبی رایج در میان ترکمانان این منطقه و نقش آن ها در همگرایی آنان و نیز رهبران طریقت صفویه صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: تشیع، تصوف، آناتولی، ایران، ترکمان، صفویه، طریقت.

مقدمه

سرزمین آناتولی² ضمن اینکه خود همواره متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مناطق همجوار بوده، گاه تأثیرهای شگرفی را نیز بر این مناطق داشته است.

تا آنجا که به کشور ما مربوط می شود، آگاهی از اوضاع و تحولات سیاسی اجتماعی و فضای فکری و مذهبی حاکم بر سرزمین آناتولی، به ویژه از قرن هفتم به بعد، در فهم و ارزیابی هر چه بهتر تحولات سیاسی، اجتماعی

و فرهنگی آن در این دوره که بارزترین آنها برآمدن صفویان و رسمیت یافتن مذهب تشیع از سوی آنان است، بسیار بااهمیت و راهگشا خواهد بود.

اطلاعات موجود در منابع قدیمی و پژوهش های جدیدی که در شناخت اوضاع سیاسی اجتماعی آناتولی می توان به آنها تکیه کرد، بیشتر به تحولات سیاسی نظامی و یا حداکثر ساختارشناسی قبایل ساکن در این سرزمین توجه داشته اند. این در حالی است که فضای فکری و مذهبی حاکم بر سرزمین مذکور و باورهای مذهبی ترکمانان این منطقه کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

با وجود این، پژوهش های ارزشمند برخی محققان ترک نظیر عبدالباقی گولپینارلی و فاروق سومر و نیز مقالات پژوهشی متعددی که درباره جنبش ها و طریقت های فعال در آناتولی صورت گرفته است در کنار اطلاعات پراکنده ای که در برخی منابع قدیمی فارسی و تواریخ عثمانی موجود است، برای آگاهی از فضای فکری و مذهبی حاکم بر سرزمین آناتولی بسیار ارزنده و راهگشا می باشند.

در این پژوهش تلاش شده تا با استفاده از اطلاعات موجود، اوضاع دینی سرزمین آناتولی، بخصوص وضعیت تشیع و تصوف و رابطه این دو مسلک در طول سده های هفتم تا دهم هجری و تأثیر احتمالی این جریان برهمگرایی ترکمانان آناتولی و صفویان، مورد بررسی قرار گیرد.

به طور کلی، وضع دینی سرزمین آناتولی، بخصوص در سده های میانه اسلامی، بسیار پراکنده و مغشوش بوده و اختلاط شدید ادیان و مذاهب گوناگون از بارزترین ویژگی های آن به شمار می آید. این امر تا حد زیادی ناشی از اوضاع و احوال سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حاکم بر این سرزمین، در دوره مذکور است³.

در واقع، سرزمین آناتولی که به دلیل شرایط خاص طبیعی و جغرافیایی آن همواره مورد توجه اقوام و ملل مختلف بوده است، در طول دوره های متمادی به صورت نقطه اتصال و محل تلاقی و برخورد فرهنگ ها، مذاهب و دستاوردهای فکری گوناگون درآمده است. تا پیش از ظهور اسلام، این سرزمین صحنه رقابت ادیان مسیح، یهود و ادیان ایران باستان بود. با ظهور اسلام، تسلط مسیحیان روم بر آسیای صغیر و اشتیاق مسلمانان عرب به فتوحات بیشتر، باعث توجه مسلمانان به این منطقه شد و آن را به صورت یکی از دارالحراب های اسلامی درآوردند و سرانجام، در نتیجه این فتوحات و نیز تحت تأثیر عوامل دیگری همچون فعالیت مبلغان اسلامی، دین اسلام یکی از ادیان رایج در این منطقه شد.

از اواسط قرن پنجم هجری به بعد، در نتیجه تسلط ترکان سلجوقی و سپس مغولان بر جهان اسلام، موج عظیمی از قبایل ترک نژاد آسیای مرکزی با عقاید و افکار گوناگون به آسیای صغیر مهاجرت کردند. علاوه بر این، پریشانی اوضاع سیاسی و اجتماعی در مناطق شرقی جهان اسلام، به ویژه از قرن هفتم به بعد، موجب مهاجرت ارباب مذاهب گوناگون نظیر عرفا و متصوفه، باطنیان و شیعیان این مناطق به سرزمین آناتولی گردید. در نتیجه چنین عواملی، وضع مذهبی و بافت اجتماعی این سرزمین بسیار ناهمگون و نامتجانس گشت و چالش ها و تنش های دینی و اجتماعی متعددی به وجود آمد⁴.

بدون تردید، اوضاع و احوال بسیار آشفته سیاسی این سرزمین در پیدایش چنین وضعیتی نقشی اساسی داشته است. این امر، به ویژه در مورد قرن هفتم تا دهم هجری، به خوبی صادق است.

در واقع، ضعف و انحطاط داخلی دولت سلاجقه روم (۴۷۰-۷۰۷ق) که از مدت ها قبل آغاز شده بود، پس از دوره درخشان سلطنت علاءالدین کیقباد سلجوقی (634 616ق) به دلیل تهاجم مغول و مهاجرت موج جدیدی از قبایل ترک نژاد، بخصوص ترکان خوارزمی، بیش از پیش تشدید و آشکار گردید. این امر باعث شد تا در گوشه و کنار این سرزمین مدعیان قدرت سر برآورده و دولت های محلی متعددی را تأسیس کنند. بدین سان، دوره ای از هرج و مرج و آشفتگی های سیاسی اجتماعی در این سرزمین آغاز گردید که خود زمینه ساز آشفتگی اوضاع دینی و مذهبی در این منطقه شد و نتیجه آن اختلاط شدید ادیان و مذاهب و نیز پیدایش نوعی غلیان و جوش و خروش مذهبی شدید در میان مردم بود⁵.

در این میان، آنچه بیش از پیش زمینه را برای ظهور این آشفتگی های دینی و فکری آماده می ساخت، عقاید ساده و عوامانه قبایل صحراگرد این مناطق بود که با وجود پذیرش اسلام، آگاهی چندانی از تعالیم این دین آسمانی نداشتند. این ویژگی باعث می شد تا آنها از هر گونه تفکر و عقیده مذهبی جدید و حتی بدعت آمیزی به خوبی استقبال کنند؛ بخصوص هنگامی که چنین افکار و عقایدی با شعارهای مهدیگرایانه و مساوات طلبانه این مردمان محروم همراه می بود⁶.

در چنین فضایی، زمینه مناسب برای ظهور و رشد عقاید و گرایش های افراطی و غالیانه ای که ضمن مخالفت با عقاید رسمی و معتدل شهرنشینان، خواهان برهم زدن وضعیت موجود بودند فراهم می شد و طبیعی بود که چنین عقایدی از جانب روستاییان و خانه به دوشان محروم از همه چیز، به خوبی مورد استقبال قرار گرفته و آنها را برای تحقق اهداف رهبرانشان بسیج نماید⁷.

وضعیت تصوف در آناتولی (از قرن هفتم تا دهم هجری)

به طور کلی، تصوف اسلامی پس از پشت سر گذاشتن مراحل اولیه، در طول قرون سوم و چهارم هجری به طور مشخصی در جهت ایجاد و تحکیم پایه های نظری خود گام برداشت و به مرحله رشد و کمال رسید. در نتیجه چنین تکاملی، اهل تصوف به شکل فرقه ها و احزاب متعدد درآمد و هر یک تحت راهنمایی مرشد و شیخی قرار گرفتند. این مسئله نیز خود باعث تکامل سازمان اجتماعی تصوف و پیدایش طریقت ها و خانقاه ها در سراسر جهان اسلام گردید.⁸

در این میان، سرزمین آناتولی به عنوان بخشی از جهان اسلام نه تنها نمی توانست از این قاعده مستثنا باشد، بلکه به دلیل دارال حرب بودن آن و نیز سکونت تعداد زیادی از اقوام غیر مسلمان در این سرزمین، همواره مورد توجه مبلغان صوفی مشرب مسلمان و یا صوفیان غازی (مجاهد) بوده است. فعالیت روز افزون این صوفیان در آناتولی، که اغلب در لباس اهل فتوت و اخوت انجام می گرفت، باعث شد تا در قرون ششم و هفتم هجری تصوف به صورت مهم ترین و فراگیرترین مشخصه این سرزمین درآید.⁹

این امر بدان سبب بود که در طول این دوره، تسامح و تساهل دینی سلجوقیان روم و توجه و احترام آنها به عرفا و متصوفه، به همراه مصائب و آشفتگی هایی که در نتیجه تهاجم مغول دامنگیر جهان اسلام، به ویژه مناطق شرقی آن، شده بود، موجب مهاجرت جمع کثیری از مشایخ معروف تصوف نظیر مولانا جلال الدین رومی (متوفای 645ق)، اوحدالدین کرمانی (متوفای 635ق)، نجم الدین دایه (متوفای 645ق) و بسیاری دیگر از عرفا و متصوفه به سرزمین آناتولی گردید و هر یک از آنها با پدید آوردن آثار منظوم و منثور متعدد، به گسترش عقاید صوفیانه در این سرزمین کمک نمودند.¹⁰ علاوه بر این، بسیاری از صوفیان با عنوان «بابا» به میان عشایر و ترکمن های نیمه شمنی رفته و با تربیت آنها توانستند نسلی از صوفیان غازی را به وجود آورند که در تحولات سیاسی اجتماعی و دینی این منطقه نقش مهمی ایفا نمودند.¹¹

در این دوره علاوه بر صوفیان، گروه های مختلفی از غلات شیعه، نظیر اسماعیلیان و حروفیان نیز که در مناطق شرقی تحت تعقیب قرار گرفته بودند، زیرپوشش تصوف به آناتولی وارد شدند و با پیوستن به طریقت های موجود در این منطقه، بسیاری از عناصر فکری و عقیدتی خود را به تشکیلات آنها وارد نمودند. در نتیجه چنین فرایندی، به تدریج زمینه برای پیدایش طریقت های صوفیانه متعدد با عقاید گوناگون و پیچیده در این منطقه فراهم گردید که بسیاری از آنها به علت داشتن عقاید «شیعی باطنی» و ظاهر یکسان، شباهت زیادی به همدیگر

داشتند¹². با وجود این، رهبران این طریقت ها همواره مورد احترام سلاطین سنی مذهب سلجوقی و عثمانی بودند.

این سلاطین با هدف تقویت روح معنوی و بالاتر از آن، به منظور بهره گیری از نیروی مریدان طریقت های مذکور، همواره درصدد جلب رضایت و ایجاد روابط حسنه با آنها بوده و بدین منظور، ضمن ایجاد روابط خویشاوندی با مشایخ با نفوذ این طریقت ها، خانقاه های متعددی را برای آنها ایجاد می نمودند و موقوفاتی را هم به آن اختصاص می دادند. این امر به همراه آشفته گی های سیاسی اجتماعی و دینی آناتولی در دوره مذکور، زمینه مساعدی را برای گسترش تصوف در این سرزمین فراهم می نمود و روز به روز بر تعداد طریقت های صوفیانه می افزود¹³.

فتوت در آناتولی

یکی از راه هایی که تصوف از طریق آن در سرزمین آسیای صغیر گسترش یافت، فتوت و اخوت بود. این جریان که از مدت ها قبل در آناتولی و دیگر مناطق جهان اسلام، نظیر ایران و عراق عرب، وجود داشت، به تدریج متأثر از سلسله مراتب اسماعیلیه و اهل تصوف، از سازمان بندی منظم تری برخوردار گردید و به دلیل در آمیختن آن با تصوف، بیش از پیش بر اعتبار و نفوذ آن افزوده شد. این امر موجب گردید تا خلیفه زیرکی همچون ناصرعباسی، باهدف بهره گیری از قدرت و نیروی اهل فتوت، به حمایت رسمی از این جریان بپردازد. در نتیجه آن، آیین فتوت در جهان اسلام، به ویژه در مناطقی نظیر آناتولی که نفوذ دستگاه خلافت در آنها زیادتر بود، به نحو چشمگیری گسترش یافت¹⁴.

فتوت در قلمرو دولت سلجوقیان روم از اعتبار و نفوذ ویژه ای برخوردار بود و چنان که ابن بطوطه در دهه های آغازین قرن هشتم هجری تصریح کرده، فتیان و اخیان در تمام مناطق و شهرهای آناتولی فعال و با نفوذ بوده اند و حتی در برخی شهرها اداره امور مردم در دست آنان بوده است¹⁵.

در این نوع فتوت، شخص اخی، رهبری و سرپرستی عده ای از جوانان را برعهده داشت که در کار مهمان نوازی و حمایت از مظلومان و گاه حتی در اداره امور سیاسی مشارکت فعال داشتند. به تصریح ابن بطوطه، اهل فتوت در نقاط مختلف آناتولی سلسله ارادت خود را به علی(علیه السلام) می رسانده اند¹⁶.

این امر به همراه موارد دیگری همچون «وجود تعدادی از "اخعی" های اهل فتوت در اطراف اخلاف شیخ صفی الدین اردبیلی و نیز این نکته که شاه اسماعیل صفوی در دیوان ترکی عنوان "اخعی" را در حق یاران و متابعان خویش به کار می برد، ارتباط بین فتوت داران اصناف را در آناتولی با قزلباش و شیعه نشان می دهد»¹⁷.

این فتیان و اخیان که تعداد آنها در میان مریدان و لشکریان شاه اسماعیل زیاد بوده است، نقش بسیار مؤثری در موفقیت و پیروزی های او داشته اند و چنان که گولپینارلی نیز تصریح کرده، حمایت صفویان از این گروه ها باعث شد تا در قرون نهم و دهم هجری اهل فتوت به صورت یکی از عناصر تبلیغاتی آنها درآیند¹⁸.

وضعیت تشیع در آناتولی تا قرن دهم هجری

اگرچه نفوذ دراز مدت خلافت عباسی در سرزمین آناتولی و نیز پابندی حکمرانان این منطقه به مذهب تسنن باعث شد تا این مذهب به صورت مذهب غالب و رسمی سرزمین مذکور درآید، لیکن این مسئله در مورد مراکز شهری و طبقات حاکم صادق است و بیانگر عقاید و گرایش های مذهبی جوامع روستایی و قبیله ای موجود در سرزمین آناتولی نیست. در واقع، تشیع که از مدت ها قبل در اشکال مختلف خود به این سرزمین وارد شده بود، از قرن هفتم هجری به بعد با سرعت بیشتری در میان ساکنان آن، به ویژه در میان روستاییان و ترکمانان خانه به دوش، رواج یافت. این گسترش تشیع در میان ساکنان آناتولی به حدی بود که گفته می شود در قرن نهم حدود چهار پنجم از ساکنان این منطقه شیعه مذهب بوده اند.

همین کثرت جمعیت شیعیان بود که موجب گردید آنان همواره به صورت تکیه گاه اصلی جنبش های متعددی با رنگ و بوی شیعی درآیند و حتی تبلیغات شیوخ شیعه مذهب طریقت صفوی، یعنی جنید، حیدر و اسماعیل نیز بیش از هر جای دیگری در این منطقه با استقبال مواجه شود. چنان که این مسئله باعث شده تا برخی صاحب نظران مدعی شوند که تغییر در ویژگی های مذهبی طریقت صفوی و انتقال آن از تسنن به تشیع، در نتیجه نفوذ این قبایل جنگجو و شیعه مذهب بوده است¹⁹.

در واقع، گسترش تشیع در آناتولی خود معلول عوامل متعددی بوده است؛ بخش مهمی از این عوامل و زمینه ها، ریشه در آشفتگی سیاسی اجتماعی و دینی حاصل از تهاجم مغول و فروپاشی خلافت عباسی داشتند. فروپاشی خلافت عباسی و سیاست تسامح و تساهل ایلخانان مغول، ضمن آنکه منجر به کاهش و نفوذ کلی مذهب تسنن گردید، باعث ایجاد سهولت در پیشرفت و گسترش تشیع شد؛ چنان که افزایش نفوذ و فعالیت

علمای شیعه در دربار ایلخانان مغول، سرانجام منجر به پذیرفتن تشیع از جانب سلطان محمد خدابنده (اولجایتو) گردید. تصمیم این سلطان برای رسمیت دادن تشیع در قلمرو خود اگرچه با موفقیت قرین نشد، لیکن بدون تردید نقش مؤثری در افزایش فعالیت و جنب و جوش شیعیان در مناطق مختلف داشته است. در سرزمین آناتولی نیز، چنان که فاروق سومر اشاره کرده است، این تصمیم با استقبال شدید چادرنشینان و دهقانان شیعه مذهب این سرزمین مواجه گردید، به گونه ای که از آن پس استعمال نام های ابوبکر، عمر و عثمان در میان آنها ممنوع شد²⁰.

علاوه بر آن، چنان که پیش تر نیز گفته شد، شرایط آشفته سیاسی، اجتماعی و مذهبی دوره پس از سقوط خلافت عباسی منجر به پیدایش نوعی اسلام غیر سنتی و عوامانه در بخش های وسیعی از جهان اسلام گردید، که یکی از بارزترین ویژگی های آن فراهم شدن زمینه برای رشد و توسعه گرایش های بدعت آمیز و در نتیجه، پیدایش و یاتجدید فعالیت فرقه های افراطی، بخصوص فرقه های غالی منسوب به تشیع بود. این مسئله در مورد آناتولی از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ زیرا عقاید سطحی و ساده لوحانه ترکمانان خانه به دوش این نواحی باعث می شد تا تبلیغات گروه های مختلف غلات شیعه در میان آنها با استقبال مواجه شود²¹.

به دلیل افزایش فعالیت بسیاری از فرقه های غلات شیعه آناتولی در آن دوره، «جنبش گسترده ای از تشیع غالی یا به اصطلاح علوی، از شمال سوریه تا سرزمین های گسترده آناتولی و از آنجا تا شمال عراق و غرب ایران در حال شکل گیری بود²²».

در واقع، فضای آزاد دینی و فکری سرزمین آناتولی باعث شد تا از قرن هفتم به بعد این سرزمین به صورت پناهگاه اصلی پیروان بسیاری از فرقه های غلات شیعه درآید. پیروان این فرقه ها که در سرزمین های خود، به ویژه در ایران و سوریه، تحت تعقیب قرار گرفته بودند، پس از مهاجرت به آناتولی با استفاده از پوشش تصوف، وارد طریقت های صوفیانه فعال در این سرزمین شدند و سپس با رفتن به میان روستاییان و کوچ نشینان ساده لوح، عقاید خود را تبلیغ نمودند و چون این ترکمانان خانه به دوش بیش از آنکه از دستورات محکم اسلامی پیروی کنند به عقاید آزاد باطنی تمایل نشان می دادند، تبلیغات این فرقه های باطنی شیعی در میان آنها اغلب با موفقیت همراه بود و باعث می شد تا این مردم، مشتاقانه در قیام هایی که از جانب رهبران این غلات ترتیب داده می شد، شرکت کنند²³.

از جمله مهم ترین فرقه های غالی که در این دوره در آناتولی فعال بودند، می توان به اسماعیلیان ایران، حروفیان، اسماعیلیان و نصیریان شام و فرقه علی الهی (اهل حق) اشاره نمود.

درباره وضعیت تشیع و غلات شیعه در نواحی سوریه و لبنان باید یادآور شد که هرچند تسلط ایوبیان سنی مذهب بر این مناطق باعث شد تا مذهب تسنن به صوت مذهب رسمی مناطق مذکور درآید، لیکن در بسیاری از مناطق شهری و روستایی این مناطق، تشیع همچنان به صورت مذهب اصلی توده مردم باقی ماند و فعالیت غلات شیعه به اشکال مختلف به حیات خود ادامه داد. اما به دلیل آنکه پیروان این گروه ها همواره مورد آزار و تعقیب حاکمان سنی مذهب ایوبی و سپس ممالیک بودند، به ناچار راهی مناطق کوهستانی و صعب العبور همجوار، نظیر جبل عامل و نواحی جنوبی و شرق آناتولی، شدند و به تبلیغات و فعالیت های مذهبی خود ادامه دادند.²⁴

همچنین نباید از نقش مؤثر گروهی دیگر از غلات شیعه، یعنی فرقه علی الهی یا اهل حق، در گسترش جنبش های غالبانه شیعی در آسیای صغیر غافل شد. فعالیت پیروان این فرقه، به ویژه از قرن هفتم هجری به بعد، در نواحی وسیعی، یعنی غرب و شمال غرب ایران، شمال و مشرق عراق و همچنین جنوب شرق و مشرق آناتولی، گسترش یافت. این امر باعث شد که برخی از جنبش هایی که در این دوره در آناتولی شکل گرفتند، تحت تأثیر عقاید افراطی و غالبانه این فرقه نظیر اعتقاد به الوهیت ائمه (علیهم السلام) قرار بگیرند و پیروان این فرقه نیز خود در شکل گیری چنین جنبش هایی نقشی مؤثر ایفا کنند. برخی صاحب نظران ضمن تأیید ارتباط معتقدات قزلباشان وابسته به صفویان با معتقدات اهل حق، بر این باورند که بخش بزرگی از این قزلباشان را اهل حق تشکیل می داده اند.²⁵

ب.س.ا مورتی در این باره می نویسد: «به نظر می رسد که شرکت اهل حق در نهضت قزلباش به ثبوت رسیده باشد و با توجه به این نهضت بود که شیوخ اردبیل رهبران بی چون و چرا و سنتی این منطقه شدند و حتی امروزه نیز گروه هایی از کردهای قزلباش در آناتولی وجود دارد»²⁶.

همچنین به عقیده اسپناچی، علی الهیان و قزلباشان همان نصیری هستند که در ایران علی الهی و در روم با نام قزلباش معروف شده اند. وی همچنین معتقد است که بکتاشیه و ینی چریان وابسته به آن نیز همگی بر مذهب نصیری و اهل حق بوده اند.²⁷

علاوه بر موارد مزبور، بخش دیگری از عوامل مؤثر در گسترش تشیع در سرزمین آناتولی، گسترش طریقت های صوفیانه در این منطقه و درآمیختن تعالیم آنها با عقاید شیعی، بخصوص از نوع غالبانه آن بود. در واقع، از قرن ششم به بعد، تحت تأثیر عقاید سطحی و عوامانه دهقانان و ترکمانان خانه به دوش آناتولی و نیز به دلیل آشفستگی های مذهبی حاکم بر این منطقه، طریقت های صوفیانه متعددی همراه با عقاید گوناگون و بی قید و بند

در این منطقه به وجود آمدند که در آنها «گونه ای از اسلام تبلیغ می شد که با آداب و عادات قبایل بازمانده دین شمنی سازگاری داشت و در مقابل نظام سنتی اسلام و شریعت مقاومت می کرد»²⁸...

در تعالیم بسیاری از این طریقت ها نظیر حیدریه، قلندریه، بابائیه، بکتاشیه و سماویه که خود اساساً دارای منشأ شیعی باطنی بودند، تشیع و تصوف به شکلی گسترده به هم درآمیخت. از آن رو که رهبران این طریقت ها در میان روستاییان و قبایل ترکمان از نفوذ و احترام زیادی برخوردار بودند، تعالیم و آموزه های آنها به راحتی در میان این مردم رواج می یافت و زمینه را برای ظهور جنبش های دینی و اجتماعی تحت پوشش تشیع و تصوف فراهم می نمود²⁹.

لازم به توضیح است که تشیع آناتولی به دلیل تأثیرپذیری از معتقدات سطحی و عامیانه صحراگردان این منطقه و نیز به دلیل آنکه تحت رهبری یک روحانیت منسجم و سازمان یافته شکل نگرفته و بیشتر بر مبنای تعلیمات باطنی و دیگر غلات شیعه نضج و قوام یافته است، همواره در شکل و قالبی عامیانه، افراطی و انقلابی ظاهر شده است³⁰.

فرانسواتوال، با تأکید بر این ویژگی علویان آناتولی می نویسد: «الهیات علوی به دلیل تربیت دینی مستقل خود، موضوعاتی بس غیر منتظره در اسلام به مذهب اضافه کرد و شخصیت ها را در مقام تقدیس نشانده»³¹.

این شخصیت پرستی و تقدیس رجال سیاسی و مذهبی که بر حیات دینی و قبیله ای ترکمانان آناتولی حاکم بود، خود می تواند مبین علل احترام و دلبستگی شدید آنها به رهبران سیاسی مذهبی خویش باشد، بخصوص اگر این رهبران با بهره گیری از تصوف، به صورت مرشد و مراد آنها ظاهر می شدند. چنان که در بررسی جنبش ها و طریقت های صوفیانه خواهیم دید، این ترکمانان همواره رهبران خود را به چشم مهدی (علیه السلام)، پیامبر (صلی الله علیه وآله) و یا حتی خدا می نگریستند و خالصانه آماده هر گونه فداکاری و از جان گذشتگی برای آنها بودند.

رابطه تشیع و تصوف در آناتولی

پیش تر وضعیت تشیع و تصوف در آناتولی، هرچند به شکلی مختصر و کوتاه، مورد بررسی قرار گرفت. لیکن باید توجه داشت که هر گونه تلاشی برای یافتن روابط این دو مذهب با یکدیگر در سرزمین آناتولی بدون در نظر گرفتن عناصر فکری، تعالیم و آموزه های طریقت های صوفیانه و جنبش هایی که در دوره مورد بحث قرن

هفتم تا دهم هجری در این سرزمین فعال بوده و در اوضاع فکری و دینی آن تأثیرگذار بوده اند، ناقص و عقیم خواهد بود.

بنابراین، در اینجا سعی خواهد شد تا ضمن بیان مقدمه ای کوتاه راجع به اصل و منشأ این طریقت ها و جنبش ها، در حد توان به رابطه آنها با تشیع و اندیشه های شیعی پرداخته شود.

همان گونه که اشاره گردید، سرزمین آناتولی به دلیل موقعیت خاص جغرافیایی آن، همواره محل تلاقی ادیان، مذاهب، فرهنگ ها و اندیشه های گوناگون بوده است. این امر به ویژه در مورد آناتولی قرن ششم هجری به بعد، اهمیت بیشتری می یابد؛ زیرا تسلط ترکان سلجوقی و سپس مغولان بر جهان اسلام، علاوه بر آنکه موجب مهاجرت موج وسیعی از قبایل صحراگرد آسیای مرکزی به این منطقه گردید، زمینه را برای مهاجرت طیف وسیعی از متصوفه و پیروان دیگر فرقه های مذهبی نظیر اسماعیلیه به این منطقه فراهم نمود. بدون تردید، مجموعه این عوامل می توانست زمینه ساز ایجاد یک نوع فضای آزاد مذهبی و خالی از تعصب، بخصوص در میان طریقت های رایج در این منطقه باشد. از میان این طریقت ها نیز آنهایی که در مناطق روستایی و عشایری فعالیت داشتند، به دلیل دور بودن از تعالیم رسمی علمای دینی همواره از تساهل و تسامح بیشتری برخوردار بودند و به همین دلیل، در پذیرفتن افکار، عقاید و آرای جدید و گوناگون، انعطاف بیشتری از خود نشان می دادند.

بدون تردید، این ویژگی با توجه به فعالیت گسترده فرقه های مختلف غلات شیعه در این منطقه و نواحی مجاور آن که پیش تر به آن اشاره شد زمینه مساعد را برای ورود پیروان این فرقه های غالی به جمع مریدان این طریقت ها و در نتیجه، درآمیختن عقاید آنان با تعالیم و آموزه های صوفیانه طریقت های مذکور فراهم می کرد.

عامل دیگری که زمینه ساز ارتباط این طریقت ها با اندیشه های شیعی می شد، علاوه بر پیوندها و اشتراک های کلی تشیع و تصوف، اصل و منشأ این طریقت ها بود. به عقیده گولپینارلی، اصل و منشأ بسیاری از «طریقت های ترک» از ملامتیه خراسان و ماوراءالنهر بوده است³².

این مشرب صوفیانه که در طول سده های سوم تا پنجم در خراسان و ماوراءالنهر گسترش یافته بود، از قرن ششم به بعد، به دلیل مهاجرت عرفا و متصوفه این مناطق به نواحی دیگری همچون آناتولی، گسترش یافت. از سوی دیگر، مشابهت هایی که در میان برخی عقاید ملامتیان و باطنیان وجود داشت، همواره باعث درآمیختن عقاید این دو گروه با یکدیگر می شد. این امر موجب گردید از قرن پنجم به بعد بسیاری از باطنیان و اهل

اباحه خود را به لباس اهل ملامت درآورده و باعث تغییراتی در این مشرب شوند؛ و استمرار این روند باعث شد تا ملامتیه در قرن هشتم هجری به صورت یک گروه کاملاً باطنی درآیند³³.

در قرن نهم هجری، شاخه ای از ملامتیه موسوم به «ملامتیه بایرامیه» در آسیای صغیر ظهور و گسترش یافت. مؤسس این طریقه حاجی بایرام ولی (متوفای ۸۲۲ ق) مرید حمیدالدین آق سرایی (متوفای ۸۱۵ ق) از خلفای خواجه علی، نوه شیخ صفی الدین اردبیلی، در آناتولی بود. بنابراین، طریقه ملامتیه بایرامیه از طریق خاندان صفوی به طریقت شیخ زاهد گیلانی (متوفای ۷۰۰ ق) مربوط می شود³⁴.

آنچه در اینجا اهمیت می یابد، وجود گرایش های شیعی در نزد پیروان این طریقت است. این گرایش به تشیع اگرچه در نزد برخی پیروان این طریقت، بسیار شدید بوده و گاه به افراط کشیده شده است، لیکن تشیع اغلب آنها در حد تولی و عشق و محبت به علی (علیه السلام) و دیگر ائمه اطهار و گاه پذیرش امامت آنها بوده است و «هرگز در تبری راه افراط نرفته اند³⁵».

علاوه بر طریقه بایرامیه، بسیاری دیگر از طریقت های فعال در آسیای صغیر نظیر قلندریه، حیدریه، جامیه، ادهمیه، بابائیه، بکتاشیه و سماویه نیز از ملامتیه نشأت گرفته اند³⁶.

گولپینارلی در مورد عقاید و گرایش های مذهبی پیروان این گونه طریقت ها می نویسد: «پیروان این طریقت ها شدیداً به وحدت وجود گرایش داشتند و به ظواهر شریعت چندان مقید نبودند و بدین جهت، از طرف شریعتمداران به شدت مورد نکوهش قرار داشتند، ولی عامه مردم آنان را به دیده کاملان اهل الناس می نگرستند . . . از نظر دینی، بیشتر از حد مسامحه از خود نشان می دادند؛ کاملاً باطن گرا بودند و یا خصوصیات مناسب باطن گرایی داشتند³⁷».

در این قسمت، برای پی بردن هر چه بهتر به روابط طریقت ها و جنبش های صوفیانه آناتولی با تشیع، برخی از مهم ترین آنها را مورد بررسی قرار می دهیم:

1. طریقت مولویه و رابطه آن با تشیع

طریقت مولویه، منسوب به مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی (متوفای ۶۲۷ ق)، یکی از مهم ترین طریقت های رایج در آسیای صغیر است. در واقع، تأسیس این طریقه، پس از مرگ مولانا و در زمان فرزند

او، سلطان ولد (متوفای ۷۱۲ق) و نوه اش اولو عارف چلبی (متوفای ۷۲۰ق) صورت گرفته است و از آن پس خانقاه های مربوط به این طریقه و مولویخانه ها در سراسر نواحی شام و آسیای صغیر شکل گرفت³⁸.

سلسله این طریقت از طریق مولانا و پدرش سلطان العلماء بهاءالدین ولد (متوفای ۶۲۸ق) به طریقت شیخ نجم الدین کبری یعنی کبرویه، که خود ریشه در ملامتیه خراسان داشت، می رسد.

از آن رو که این طریقت با هدف ایجاد اتحاد میان مسلمانان به وجود آمده بود، هیچ گونه تعصب نسبت به مذهبی خاص نداشت و بسیاری از مشایخ آن علی رغم پایبندی به مذهب تسنن، به تفضیل علی (علیه السلام) معترف بودند و حتی حدیث غدیر خم را در تأیید خلافت علی (علیه السلام) قبول داشتند³⁹.

چنین خصیصه ای باعث شده تا مولانا در هیچ یک از آثار خود گرایش مذهبی اش را آشکار نکند و همواره به گونه ای سخن بگوید که همه فرق اسلامی می توانند اشاراتی از اعتقادات مذهبی خویش را در این آثار بیابند. این امر در مورد تشیع نیز صادق است و در دو اثر جاویدان او، یعنی مثنوی و دیوان شمس، مقدار قابل توجهی از عقاید و اندیشه های شیعی را می توان استنباط کرد⁴⁰.

در مثنوی، مدایح زیادی در وصف شخصیت علی (علیه السلام) و رشادت های ایشان سروده شده است. همچنین در دیوان شمس همواره علی (علیه السلام) را به بهترین وجه ستوده است و در یکی از غزل های خود پس از مدح علی (علیه السلام)، با ذکر نام دیگر امامان شیعه و بیان فضایل ایشان، حضرت مهدی (علیه السلام) را دوازدهمین آنها دانسته که غیبت ایشان بنا به امر الهی صورت گرفته است؛ زیرا خداوند اراده کرده است تا از طریق او ظلم و ستم را برطرف کرده و احکام خود را مجری دارد⁴¹.

به عقیده گولپینارلی، طریقت مولویه به دلیل اینکه از ملامتیه خراسان نشأت گرفته، از گرایش های شیعی باطنی نیز خالی نبوده است، همچنان که خود مولانا نیز اعتقادات باطنی را با مراسم ظاهری سازش داده و صاحب خصوصیتی آشتی آفرین بوده است. این امر تا حدی نیز به دلیل ارتباط و کسب فیض او از شمس تبریزی است که گفته می شود اسماعیلی مذهب بوده است⁴².

مولانا و جانشینانش همواره با اهل فتوت و رهبران آنها، یعنی اخیان، در ارتباط بوده اند و این اخیان نیز مولانا را از خود دانسته و بسیاری از آنها به خلفای طریقت او تبدیل شدند؛ همچنان که بسیاری دیگر از این اخیان و فقیهان که اغلب نیز دارای گرایش های شیعی بوده اند، از خلفا و مبلغان طریقت صفوی در آناتولی به شمار می رفتند⁴³.

چنان که پیش تر نیز گفته شد، آن بخش از طریقت های صوفیانه که در نواحی روستایی و عشایری گسترش می یافتند، همواره مستعد دور شدن از تعالیم علمای رسمی بودند و آموزه های آنها نیز تناسب چندانی با مذهب رسمی شهرها، یعنی تسنن، نداشت. این مسئله به تدریج زمینه را برای نفوذ و غلبه گرایش های شیعی در تعالیم این گونه طریقت ها فراهم نمود؛ چنان که نفوذ بسیاری از روستاییان و کوچ نشینان آناتولی با عقاید غالبانه شیعی به طریقت شمسیه که اغلب در مناطق روستایی و قبیله ای آناتولی گسترش یافته بود، موجب گرایش های تند و افراطی شیعی شده بود. وجود چنین گرایش هایی در نزد پیروان این طریقه به حدی بود که به عقیده گولپینارلی می توان آنان را «علی اللہی» نامید⁴⁴.

پیروان این طریقه به همراه بسیاری از درویش مولویه که دارای گرایش های شیعی بودند، در ماه محرم به مناسبت شهادت امام حسین (علیه السلام) و یارانش، در مولوی خانه ها مراسم خاصی برپا می کردند و به عزاداری می پرداختند. خود مولانا نیز در دیوان شمس اشعاری را در بیان واقعه کربلا سروده و از شهادت اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه وآله) به دست یزید و سپاهیان ابراز حزن نموده است⁴⁵.

همچنین گولپینارلی تصریح کرده که در قرن نهم یک نوع از لباس های مولویان، دوازده دوخت به احترام دوازده امام داشته است و برخی از درویش مولویه علاوه بر کلاه مولوی «گاهی تاج حسینی که از قلندریه به بکتاشیه انتقال یافته بود و... دارای دوازده ترک بود، بر سر می نهادند»⁴⁶... به عقیده گولپینارلی، گرایش به تشیع که به طور جدی از زمان ریاست اولو عارف چلبی، نوه مولانا بر طریقت مولویه، در میان مشایخ این طریقت آغاز شده بود، پس از وی با شدت بیشتری استمرار یافت، به گونه ای که این گرایش به تشیع در نزد دیوانه محمد چلبی (متوفای نیمه دوم قرن نهم هجری) جانشین وی، به حد افراط رسید و علاوه بر توگی، تبرّی نیز در آن راه یافت. وی به همراه مریدانش همواره به زیارت مقابر ائمه شیعه در عراق و ایران رفته و اشعاری را هم در مدح و رثای آنان می سروده اند⁴⁷.

این گرایش های شیعی باطنی که در میان بخشی از مریدان طریقت مولویه و پیروان طریقت های دیگری همچون بکتاشیه، حروفیه، قلندریه، حیدریه و صفویه رایج شده بود، در دراز مدت زمینه را برای درآمیختن آنها با یکدیگر فراهم نمود⁴⁸.

2. جنبش بابائیه

بابائیه، نام جنبشی دینی اجتماعی است که در نیمه نخست قرن هفتم هجری، با رنگ و قالبی شیعی و غالبانه در میان ترکمانان ساکن در آسیای صغیر آغاز گردید. مؤسس این جنبش، بابا اسحاق، معروف به بابا رسول الله بود که از منطقه «کفر سود» در مرز سوریه برخاسته بود و با تبلیغات خود در میان روستاییان و کوچ نشینان آسیای صغیر توانسته بود مریدان زیادی را دور خود جمع نماید. در واقع، علل پیشرفت کار بابا اسحاق را باید در ضعف و انحطاط داخلی دولت سلجوقی و نارضایتی ترکمانان آسیای صغیر از وضعیت موجود جستجو کرد. این ترکمانان که همواره به سنن قبیله ای خویش پایبند بودند، بر خلاف شهرنشینان این منطقه، وابستگی چندانی با دولت سلجوقی و مذهب مورد تأیید آنها (مذهب تسنن) نداشتند. آنها ضمن پایبندی به سنن کهن ترکی خویش، همواره مستعد پذیرش آیین های بدعت آمیز و اندیشه های افراطی و انقلابی بودند و همین امر نیز موجبات انزوای بیش از پیش آنان را فراهم می نمود⁴⁹. به علاوه، از قرن هفتم به بعد مهاجرت موج جدیدی از قبایل ترک نژاد آسیای مرکزی، بخصوص ترکان خوارزم، به سرزمین آناتولی که در نتیجه تهاجم مغول صورت گرفته بود، از یک سو منجر به افزایش نیروهای این قبایل ترکمان گردید و از سوی دیگر، باعث انتقال عناصری از اندیشه های دینی و عقیدتی رایج در خراسان و ماوراءالنهر به آناتولی گردید⁵⁰.

در چنین فضایی، بابا اسحاق با بهره گیری از ضعف و اختلافات داخلی دولت سلجوقی و اختلافات این دولت با ترکمانان و خوارزمیان⁵¹ قیام خود را در سال ۶۳۸ ق آغاز نمود. بابا اسحاق و مریدانش در مراحل اولیه نهضت توانستند به پیروزی هایی دست یابند و سراسر نواحی مرکزی، شرقی و جنوب شرقی آناتولی را تصرف کنند. پس از چندی نیروهای دولت سلجوقی با هدف مهار جنبش، بابا اسحاق را در خانقاهش دستگیر کرده و به قتل رساندند؛ ولی به دلیل آنکه «بابائی ها به بی مرگی و جاودانگی بابا اسحاق معتقد بودند» جنبش با شدت بیشتری ادامه یافت. اما دولت سلجوقی توانست این قیام را در سال ۶۴۰-۶۴۱ هجری، به طور کامل سرکوب کند⁵².

در خصوص ویژگی مذهبی جنبش بابائیه، تقریباً همه صاحب نظران بر این عقیده اند که سرچشمه و آبخور این جنبش، تشیع غالبانه بوده است. شیبی با تأکید بر این ویژگی جنبش بابائیه، آن را جنبشی اساساً شیعی در پوشش تصوف ارزیابی کرده است. کاهن نیز معتقد است که بابا اسحاق و جنبش او، با صورت های غالبانه رایج در میان ایرانیان و ترکان، همسازی و همنوایی داشته است⁵³.

ظاهراً بابا اسحاق ادعای پیامبری داشته است و مریدانش نیز آشکارا او را «رسول الله» می خوانده اند و همین امر باعث می شد تا او را شکست ناپذیر بدانند. پیروان این جنبش همچون قزلباشان بعدی هوادار صفویان، کلاه سرخی بر سر می گذاشتند و «رداهای سیاهی می پوشیدند و چارق به پا می کردند»⁵⁴.

به عقیده صاحب نظران، جنبش بابائیه زمینه ساز و پیش درآمد نهضت هایی همچون بکتاشیه، سماویه، مشعشیان، قزلباشان صفوی و دیگر جنبش های از این دست بوده که پس از آن در سرزمین ایران و آناتولی به ظهور رسیده اند⁵⁵.

3. طریقت بکتاشیه

طریقه بکتاشیه یکی از مهم ترین طریقت هایی است که در اوایل قرن هشتم هجری در سرزمین آسیای صغیر شکل گرفت و سپس در نواحی مختلفی همچون شام، مصر و شبه جزیره بالکان گسترش یافت. مؤسس این طریقه، محمد بن ابراهیم بن موسی خراسانی معروف به حاجی بکتاش ولی (متوفای ۶۶۹ق) از نوادگان امام موسی کاظم (علیه السلام) است که در اواسط قرن هفتم هجری به سرزمین آسیای صغیر مهاجرت نموده است⁵⁶.

ظاهراً حاجی بکتاش پس از ورود به این سرزمین در زمره مریدان بابا اسحاق، پیشوای جنبش بابائیه (مقتول ۶۳۸ق) درآمده و در قیام باباها که در سال ۶۳۸ق روی داده شرکت نمود. پس از شکست جنبش بابائیه، حاجی بکتاش که از سوی دولت سلجوقی مورد عفو قرار گرفته بود، به دلیل نفوذی که در میان بابائیان به دست آورده بود، توانست بقیه السیف ایشان را گرد آورد و با عنوان «پیر قلندر» و «سرور ابدال»، طریقتی بنا نهاد که بعدها به نام او «بکتاشیه» نامیده شد⁵⁷.

در مورد عقاید حاجی بکتاش، گفته می شود که او در ظاهر پیرو مذهب تسنن بوده ولی در باطن مذهب شیعه داشته است⁵⁸. برخی نیز معتقدند که او «صورتی از اسلام را تبلیغ می کرد که تلفیقی بود از عقاید تسنن و نیز مناسک مسلمانان و مسیحیان»⁵⁹.

تعالیم و معتقدات بکتاشیه نیز، که پس از خود حاجی بکتاش شکل گرفت، به دلیل آشفتگی اوضاع دینی سرزمین آناتولی و نیز تسامح و تساهل رهبران آن برای جذب پیروان بیشتر، آمیزه ای است از عقاید مبهم و کلی و تغییر پذیر. لیکن آنچه در این میان مورد تأیید اغلب صاحب نظران قرار گرفته، وجود تمایلات غالبانه شیعی

در نزد مریدان این طریقت است؛ چنان که این طریقت را وارث عقاید مشترک دیگر فرقه های شیعی باطنی فعال در سرزمین آناتولی دانسته اند⁶⁰.

علاوه بر عقاید غلات شیعه، عناصری از تعالیم صوفیانه، به ویژه صوفیان وحدت وجودی، باورها و معتقدات شمنیزم ترکی و نیز آموزه هاو معتقدات حروفیان را می توان در میان عقاید بکتاشیه مشاهده نمود. با وجود این، نفوذ عقاید و اندیشه های شیعی در میان بکتاشیه بیش از سایر عناصر بوده است و همین مسئله باعث شده است تا برخی، آن را یک طریقت شیعی از نوع غالبانه آن بدانند⁶¹.

به عقیده شیعی، بکتاشیه طریقت صوفیانه ای بود که به تدریج با تشیع در آمیخت؛ به گونه ای که رنگ و شکل شیعیانه بر عناصر صوفیانه آن غلبه یافت، چنان که گویی این نهضت در اصل شیعی بوده و بعداً با تصوف در آمیخته است⁶².

گرایش به تشیع پس از اصلاحاتی که بالیم سلطان (متوفای ۹۲۲ق) در ساختار طریقه بکتاشیه انجام داد، بیش از پیش در معتقدات و تعالیم آن راه یافت و در نتیجه این اصلاحات، اصولی همچون ستایش دوازده امام (علیهم السلام) و نظریه الوهیت که به صورت تثلیث «الله، محمد و علی» بیان می شد، به همراه برخی اصول دیگر، به مقررات این طریقت تبدیل شدند⁶³.

بکتاشیه قایل به الوهیت علی (علیه السلام) بودند و علی (علیه السلام) کانون عبادت آنها بود و پیروان این طریقت که «الله، محمد و علی» را در تثلیثی جمع می کردند، آنها را سه صورت برای یک حقیقت می دانستند. همچنین بکتاشیه به دوازده امام شیعیان اعتقاد داشته و بخصوص برای امام جعفر صادق (علیه السلام) احترام بسیاری قایلند و «به طور صوری، فقه جعفری را نیز می پذیرند⁶⁴».

از نظر بکتاشیه، برخی مراسم و آیین ها نظیر «هر صبح و شام صلوات فرستادن بر دوازده امام (علیهم السلام)، خواندن دعای "نادعلی"، خودداری از نوشیدن آب در دهه اول محرم و اعتراف به گناهان نزد بابا (شیخ) پس از محرم و...» می توانند جای عبادت های شرعی را پر کنند⁶⁵.

افراط بکتاشیه در شیعی گری باعث شد تا آنها علاوه بر تولی، تبری را هم بپذیرند و بدین ترتیب از اهل تسنن جدا شوند؛ همچنان که پذیرش تأویلات باطنیان از جانب آنان و افراط آنها در طعن و لعن مخالفان شیعه و عقاید غلوآمیزشان در حق ائمه (علیهم السلام) آنان را از شیعیان دوازده امامی جدا ساخت⁶⁶.

در واقع، تأثیرپذیری بکتاشیه از عقاید فرقه های مختلف غلات شیعه و همچنین نفوذ باورهای بسیاری از فرقه های غالی نظیر اسماعیلیه، حروفیه و اهل حق به این طریقت، باعث شد تا احترام آنها نسبت به علی (علیه السلام) و دیگر ائمه به غلو کشیده شود؛ به گونه ای که برای آنها مقامی مافوق بشری قایل شدند و با الوهیتی که برای علی (علیه السلام) قایل شده بودند، مقام ایشان را بالاتر از مقام پیامبر (صلی الله علیه و آله) قرار دادند.⁶⁷

عقیده به الوهیت علی (علیه السلام) که بخصوص در میان بکتاشیان ساکن در نواحی شرقی آناتولی جایگاه ویژه ای داشت، آنها را به علی الهیان و قزلباشان وابسته به طریقت صفوی نزدیک ساخت؛ به گونه ای که گفته می شود دو گروه اخیر با بکتاشیه دارای اصول و عقاید مشترک و واحد هستند.⁶⁸

شاید به همین دلیل بوده که به دنبال افزایش فعالیت های تبلیغاتی و سیاسی نظامی شیوخ طریقت صفوی، به ویژه از زمان جنید (مقتول ۸۶۴ ق) به بعد، که در نهایت جنبش قزلباش را به دنبال داشت، بسیاری از بکتاشیان ساکن در نواحی شرقی آناتولی با عقاید غالبانه خویش به آنها پیوستند و سلاطین عثمانی را نامشروع شمردند.⁶⁹

به عقیده شیعی، قزلباشان و ینی چریان وابسته به طریقت بکتاشیه، دارای صفات مشترکی بوده اند که یکی از آنها اعتقاد به تشیع غالبانه بوده است؛ و همین امر باعث سازگاری هر چه بیشتر این دو گروه با یکدیگر و شکل گیری آبادی های قزلباش نشین در آسیای صغیر گردید.⁷⁰

4. قیام بدرالدین سماونه

شیخ بدرالدین بن اسرائیل، از فقها و عرفای نامدار قرن هشتم هجری است که در سال ۷۶۰ ق در سماونه واقع در نزدیک ادرنه به دنیا آمد. وی مراحل اولیه تحصیلات خود را نزد پدرش سپری نمود و سپس با هدف ادامه تحصیل، به قونیه و از آنجا به شام و مصر رفت و در قاهره اقامت گزید. او در آنجا ضمن فراگیری الهیات، فلسفه و منطق، در حلقه شیخ حسین اخلاطی⁷¹ به فراگیری اصول تصوف نیز همت گماشت. پس از چندی اقامت در قاهره «احتمالاً شیفته آوازه خاندان صوفیه اردبیل شد و در ۸۴۰ ق به تبریز سفر کرد و در آنجا مورد توجه امیر تیمور که به تازگی از آناتولی بازگشته بود قرار گرفت» ولی چون تیمور تصمیم گرفت او را با خود به ترکستان ببرد، به قزوین گریخت و از آنجا عازم قاهره شد.⁷²

پس از مرگ شیخ حسین اخلاطی، بدرالدین راهی آناتولی گردید و در آنجا با هدف ارشاد، به تبلیغ صوفیگری، بخصوص عقاید وحدت وجود ابن عربی که خود شدیداً شیفته آن بود، همت گماشت. بدرالدین مدت ها در نواحی مختلف آناتولی به سیاحت پرداخت و عقاید خویش را در میان ترکمانان این مناطق تبلیغ نمود. او در طول این مدت ضمن تماس با ترکان علوی، آنان را برای انجام مقاصد خویش آماده می ساخت. پس از چندی، شهرت و آوازه بدرالدین در علم و دانش و کرامات باعث شد تا از سوی حاکم ادرنه به سمت «قاضی عسگر» انتخاب شود. این امر بیش از پیش بر شهرت و نفوذ او افزود.⁷³

بدرالدین چند سالی را در این مقام باقی ماند، ولی چون پس از مدتی از مقام خویش عزل شد، از کارهای دولتی رویگردان شد و با رفتن به میان مریدان خود مجدداً به تبلیغ و ارشاد مشغول گردید؛ ولی به تدریج از عقاید رایج و مرسوم فاصله گرفت و چون تبلیغات او و مریدانش، به ویژه بورکلوجه مصطفی و طورلاق کمال. با استقبال گسترده ترکمانان آناتولی مواجه شده بود، تصمیم به راه اندازی قیامی گسترده بر ضد عثمانی گرفت. سرانجام بدرالدین و مریدانش در سال ۸۱۹ق قیام گسترده ای را آغاز نمودند که بخصوص از جانب شیعیان آناتولی مورد استقبال قرار گرفت. این قیام نیز علی رغم موفقیت های اولیه، از نیروهای دولت عثمانی شکست خورد و سرکوب گردید. طراحان اصلی جنبش، یعنی بورکلوجه مصطفی و طورلاق کمال، به همراه جمع کثیری از مریدانش قتل عام شدند و شیخ بدرالدین نیز پس از دستگیری، در سال ۸۲۳ق به اتهام دست زدن به اقدامات خلاف شرع محاکمه و اعدام گردید.⁷⁴ به عقیده صاحب نظران، قیام شیخ بدرالدین یک قیام در قالبی صوفیانه بود؛ ضمن آنکه عقاید و تمایلات شیعیانه و غالبانه آن نمایان تر از عناصر صوفیانه آن بوده است. اسماعیل حقی که قیام شیخ بدرالدین را «نوعی قیام شیعه» دانسته، معتقد است که این قیام همانند قیام بابا اسحاق بوده است و شیخ بدرالدین و مریدانش به همان شیوه بابا اسحاق، با تبلیغ شیعه گری در مناطق شیعه نشین آناتولی و روملی زمینه را برای تحقق اهداف خویش فراهم ساختند.

همچنین همانند جنبش بابائیه، نیروی عمده این جنبش را ترکمانان شیعه مذهب آناتولی تشکیل می دادند. لیکن تمایلات شیعیانه و غالبانه پیروان این جنبش، بسیار بیشتر از بابائیان بوده است.⁷⁵

به هر حال، افکار و اندیشه های شیخ بدرالدین پس از شکست از بین نرفت، بلکه با پیوستن مریدانش به دیگر طریقت های فعال در آناتولی، نظیر بکتاشیه و صفویه، عناصری از عقاید و اندیشه های وی نیز به این طریقت ها راه یافت و زمینه را برای پیدایش قیام های دیگری از این دست فراهم نمود.⁷⁶

نقش ترکمانان آناتولی در بر آمدن صفویان و رسمیت یافتن تشیع در ایران

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که از قرن هفتم به بعد آشفتگی های سیاسی اجتماعی و دینی جهان اسلام به طور کلی و سرزمین آناتولی به طور اخص، همراه عوامل دیگری همچون افزایش فعالیت غلات شیعه و عدم آشنایی عمیق ترکمانان خانه به دوش با دین اسلام، منجر به پیدایش نوعی اسلام عامیانه در میان ساکنان آناتولی و حتی نواحی همجوار با آن گردید. با گسترش طریقت های صوفیانه، که اعتقاد به معجزات و افزایش روند علوی گرایی بارزترین مشخصه های آن بود، زمینه برای گسترش تشیع و ظهور جنبش های بدعت آمیزی که نقاب تشیع بر چهره داشتند فراهم گردید.⁷⁷

این شرایط همچنین باعث شد که مردم همواره چشم به راه ظهور یک مهدی و منجی باشند تا از وضعیت موجود رهایی یابند. نتیجه این امر توجه رهبران و مدعیان قدرت به عقیده مهدویت شیعه و ظهور مهدی های متعدد بود.⁷⁸ قیام هایی که از سوی این رهبران راه اندازی می شد، اگرچه اغلب با موفقیت همراه نبود، لیکن آراء و افکار آنها همچنان در میان مردم باقی می ماند و پیروان آنها نیز با پیوستن به جنبش های دیگر باعث انتقال این افکار و عقاید به هواداران آنها می شدند.⁷⁹

در چنین شرایطی، از قرن هفتم به بعد تشیع در اشکال مختلف، به ویژه در شکل و قالب غالبانه آن در میان ساکنان آناتولی و بخصوص قبایل ساکن در نواحی شرقی آن به طور بی سابقه ای گسترش یافت و در قرن نهم به صورت مذهب اصلی آنها درآمد. در این میان، خاندان صفوی که ابتدا از راه تبلیغ صوفیگری توانسته بودند جمع کثیری از ساکنان این سرزمین را به صورت مریدان خویش درآورند، از زمان جنید به بعد در قالب نهضت شیعی صوفی قزلباش، این فرایند را تسریع و تشدید نمودند.⁸⁰

از اوایل قرن نهم هجری، افزایش فعالیت شیوخ طریقت صفوی از یک سو و تلاش سلاطین عثمانی برای به کنترل درآوردن نیروهای قبیله ای موجود در آناتولی که حاضر به پذیرش قدرت متمرکز دولت عثمانی نبودند و همواره به دنبال رهبران جدیدی برای تغییر وضعیت موجود بودند از سوی دیگر، باعث شد تا توجه این قبایل ترکمان بیش از پیش به خانقاه اردبیل که اتفاقاً از اعتبار و نفوذ ریشه داری در میان این ترکمانان شیعه مذهب برخوردار بود، معطوف گردد. این امر شاید بهترین گزینه ای بود که در آن موقعیت آنها می توانستند انتخاب کنند؛ زیرا در غیر این صورت، ناگزیر به پذیرش و تمکین در برابر نظام حکومتی و مالیاتی دیوانسالاری انعطاف ناپذیر دولت عثمانی می شدند که اتفاقاً از لحاظ عقیدتی نیز مورد تأیید یکدیگر نبودند.⁸¹

در این حال جاه طلبی ها و ماجراجویی ها و تبلیغات مبالغه آمیز رهبران طریقت صفویه، بخصوص جنید، حیدر و اسماعیل، برپایه آموزه های شیعی، می توانست جوابگوی روحیه ناآرام، متلاطم و ماجراجوی جنگجویان این قبایل شیعه مذهب باشد. علاوه بر این، شمشیر زدن در رکاب پیر طریقت و مرشد کامل برای آنها می توانست لذت های مادی و معنوی به همراه داشته باشد. به هر حال، این عوامل به همراه مشخص نبودن مرزهای ایران و آناتولی باعث شد تا این نیروها همواره با خانقاه اردبیل در ارتباط باشند و حتی عده ای از شیعیان این مناطق به اردبیل مهاجرت کنند.

همزمان با سلطنت بایزید، که گفته می شود فردی صلح طلب و در اداره مملکت سست اراده بود، فعالیت شیوخ صفوی و هواداران شیعه مذهب آنها گسترش یافت⁸². و سرانجام جنید را، که از همان آغاز ریاستش بر طریقت صفوی تمایل آشکاری برای کسب قدرت دنیوی از خود نشان داده بود، بر آن داشت تا با بهره گیری از زمینه های مناسب سیاسی اجتماعی و عقیدتی در میان ترکمانان شیعه مذهب آناتولی و نفوذ ریشه دار طریقت صفوی در میان آنها، به سازماندهی نیروهای جنگجوی این قبایل پرداخته و آنها را به صوفیانی غازی برای تحقق اهداف سیاسی و دنیوی خویش تبدیل نماید⁸³.

بنابراین، ریاست شیخ جنید را می توان شروع دوره ای نوین در رهبری طریقت صفوی و سرآغاز گرایش آشکار و مبالغه آمیز رهبران آن به تشیع و نیز کسب قدرت سیاسی دانست. این تحول در دوره رهبری جانشین وی، یعنی شیخ حیدر (مقتول ۸۹۳ق)، به طرز جدی تری ادامه یافت تا اینکه سرانجام شاه اسماعیل صفوی، فرزند و جانشین او، در سال ۹۰۷ق به قدرت رسیدن صفویان و رسمیت یافتن تشیع در ایران را به طور همزمان اعلام نمود. در خصوص همکاری ترکمانان شیعه مذهب آناتولی با قیام شاه اسماعیل، در تاج التواریخ آمده است: «بقایای اشقیای حیدریه، اجتماعی از ترکان ملحد مشرب و رافضی مذهب تشکیل داده و در سنه خمس و تسعمائه (۹۰۵ق) فرخ یسار حاکم شیروان را به قتل رسانیده و در سنه سبع و تسعمائه (۹۰۷ق) با الوند میرزا محاربه نموده و مملکت او را متصرف شدند. خلفای اجدادش در دیار روم پراکنده شدند و با توزیع نامه هایی از شمار و حساب افزون و از حدّ و عدّ بیرون، مریدان و احباب را به همکاری دعوت کردند. عده بسیاری از مردم دیار روم دعوت او را پذیرفته و تابع امر او شدند»⁸⁴.

به هر حال، حتی اگر تشیع ساکنان آناتولی را در یک چنین سطح و مقیاسی هم نپذیریم، باید تصدیق کرد که اسلام عامیانه ای که آنها به آن معتقد بودند، با تشیع بیش از مذهب تسنن همسازی و همنوایی داشته است. بنابراین، چنان که رویمر نیز خاطر نشان کرده، «برای این مردمان که بیشتر دل بسته اسلام مردمی (عامیانه) بودند و

چندان علاقه و اشتیاقی به مباحثات فقهی و کلامی نداشتند، هواداری و حمایت بی پرده اسماعیل از شیعه که موجبات مخالفت بعضی از قشرهای مردم، مخصوصاً شهرنشینان را فراهم ساخته بود، رادع و مانعی به حساب نمی آمد⁸⁵».

فاروق سومر در رابطه با نقش ترکمانان آناتولی در رسمیت یافتن تشیع در ایران می نویسد: «عناصر تعمیم دهنده مذهب تشیع در ایران، همان عناصر تشکیل دهنده دولت شیعی صفوی در بین ترکان قزلباش آناتولی بوده اند⁸⁶».

در واقع، این ترکمانان شیعه مذهب آناتولی اگر هم خود، مشوق شاه اسماعیل در اتخاذ چنین تصمیمی نبوده اند، دست کم مخالفتی با آن نداشته اند؛ بلکه با حمایت بی دریغ خود از شاه اسماعیل، وی را در عملی نمودن چنین تصمیمی یاری نمودند.

بنابراین، اگر هم به عقیده آن دسته از صاحب نظران که تحول ویژگی های مذهبی خاندان صفوی و گرایش آنان از تسنن به تشیع را نتیجه تأثیرپذیری آنان از مریدان شیعه مذهبشان در آناتولی دانسته اند، با دیده تردید بنگریم، باید بپذیریم که شاه اسماعیل و مشاورانش بدون آگاهی از حمایت و همراهی این ترکمانان قزلباش، جرئت و جسارت اتخاذ چنین تصمیم خطیری را نداشتند و تنها با آگاهی از موافقت و حمایت این نیروی عظیم و جنگنده بوده که آنها جرئت یافتند در شرایطی که اکثریت مردم ایران مذهب تسنن داشتند و در خارج نیز دو قدرت بزرگ آن روز جهان اسلام، یعنی ازبکان و عثمانی در شرق و غرب ایران، مدعی حمایت از مذهب تسنن بودند تشیع را در ایران رسمیت بخشند⁸⁷.

نتیجه

سرزمین آناتولی به دلیل برخورداری از شرایط خاص طبیعی و جغرافیایی، همواره پذیرای اقوام و گروه های مختلف و نقطه اتصال و محل تلاقی ادیان و مذاهب و فرهنگ های گوناگون بوده است.

تسلط ترکان سلجوقی بر بخش های وسیعی از جهان اسلام و مهم تر از آن، حملات فاجعه بار مغولان به سرزمین های اسلامی، منجر به مهاجرت طیف وسیعی از قبایل ترک نژاد آسیای مرکزی و همچنین ارباب مذاهب گوناگون به سرزمین آناتولی گردید.

شرایط آشفته سیاسی اجتماعی ناشی از تهاجم مغول، در کنار عقاید سطحی و عامیانه قبایل ترکمان ساکن در آناتولی، بستر مناسبی برای پیروان مذاهب و نحله های مختلف، بخصوص تصوف، تشیع و فرقه های غالی منسوب به آن فراهم نمود. پیروان این فرقه های غالی که در دیگر مناطق، تحت فشار بودند، پس از مهاجرت به آناتولی با تکیه بر سابقه ریشه دار علوی گرایی و اندیشه های امید بخشی همچون مهدویت در این سرزمین، تحت پوشش تصوف و نیز با استفاده از فضای آشفته و آزاد موجود، شروع به تبلیغ عقاید خویش در میان ترکمانان روستانشین و خانه به دوش نموده و موفقیت هایی کسب نمودند.

از سوی دیگر، تصوف نیز که در قالب طریقت های مختلف به طور بی سابقه ای در حال گسترش بود، به دلایلی همچون تسامح و تساهل موجود در آن، داشتن برخی زمینه های مشترک با تشیع و نفوذ گسترده باورهای فرقه های غلات شیعه به طریقت های صوفیانه، به شکل بی سابقه ای با تشیع درآمیخت و در نتیجه آن نوعی تشیع غالبانه و آمیخته به تصوف، آناتولی و نواحی مجاور آن را فرا گرفت و به ایدئولوژی اصلی طریقت ها و جنبش های اجتماعی متعددی نظیر یکتاشیه، بابائیه، سماویه و حتی صفویه تبدیل شد.

در چنین شرایطی، رهبران طریقت صفویه با آگاهی از گسترش بی سابقه تشیع در آناتولی و مناطق دیگری همچون ایران و عراق و استقبال گسترده قبایل ترکمان از تشیع و اندیشه های مرتبط با آن، آشکارا اظهار تشیع نموده و ضمن بهره گیری از نفوذ ریشه دار خانقاه اردبیل در سرزمین آناتولی، تبلیغات دامنه داری را بر پایه تشیع در میان ترکمانان این منطقه آغاز نمودند و از این طرق ایدئولوژی و نیروی لازم برای تبدیل طریقت به سلطنت را فراهم نمودند.

کتاب نامه

1. آرابری، آ.ج. و دیگران، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه احمد آرام، چ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
2. ابن بطوطه، شرف الدین ابو عبدالله محمد بن عبدالله، سفرنامه، ترجمه محمد علی محمد، ج ۱، چ پنجم، تهران، آگاه، ۱۳۷۰.
3. اسپناچی پاشازاده، محمد عارف، جغرافیای عالم اسلام، تصحیح صدیقه سلطانی فر، چ اول، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۹.

4. الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
5. نوشه، حسن. «بکتاشیه» دائرة المعارف تشیع، ج ۳، چ ۱، تهران، موسسه دائرة المعارف تشیع، ۱۳۷۱.
6. اوزون چارشی لی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، چ اول، تهران، کیهان، ۱۳۶۸.
7. پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ. اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، چ چهارم، تهران، پیام، ۱۳۵۴.
8. تاریخ ایران کمبریج (دوره تیموریان)، ترجمه یعقوب آژند، چ اول، تهران، جامی، ۱۳۷۹.
9. تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ترجمه یعقوب آژند، چ اول، تهران، جامی، ۱۳۸۰.
10. تشودی (tschudi)، «بکتاش» دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۴، ترجمه محمد ثابت الفندی و دیگران، چ اول، تهران، جهان، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م.
11. توال، فرانسوا، ژئوپلیتیک تشیع، ترجمه حسن صدوق ونینی، چ اول، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰.
12. تیشنر، فرانتس، تصوف در کشورهای اسلامی، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چ اول، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.
13. جعفریان، رسول، صفویان در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، چ اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
14. خواجه الدین، محمد علی، سرسپردگان، چ ۲، تبریز، کتابخانه منوچهری، ۱۳۴۹.
15. رئیس نیا، رحیم، بدرالدین مزدکی دیگر، چ اول، تهران، آگاه، ۱۳۶۱.
16. رحیم لو، یوسف، «آغاز سلطنت صفویان، آشفنگی ها در روایات و تحقیق واقعیت تاریخی» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۶، ش ۲، ۱۳۷۲.
17. رفیق، احمد، «شیعیان و بکتاشیان»، ترجمه توفیق سبحانی، مجله معارف، دوره دهم، ش ۱، ۱۳۷۲.

18. رویمر، هانس روبرت، ایران در راه عصر جدید، ترجمه آذر آهنچی، چ اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
19. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، چ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
20. سبحانی، توفیق و انصاری، قاسم، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۸، ش ۱۲۰، ۲۵۳۵.
21. سومر، فاروق، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمد امامی، چ ۱، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۱.
22. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چ ۴، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
23. شاو، استانفورد جی، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، محمود رمضان زاده، چ اول، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
24. صولتی، قدرت، معارفی از تشیع در مثنوی مولوی، چ اول، تهران، ابرون، ۱۳۷۷.
25. عروج نیا، پروانه، «بکتاش ولی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، چ اول، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۶.
26. غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، چ اول، تهران، زوار، ۱۳۷۴.
27. کاهن، کلود، «بابائیه»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، چ دوم، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.
28. کیسلینگ، ه. جی، «بدرالدین بن قاضی سماونه»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، چ اول، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۶.
29. گولپینارلی، عبدالباقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، چ اول، تهران، کیهان، ۱۳۶۶.
30. مولانا جلال الدین، ترجمه توفیق سبحانی، چ دوم، تهران، مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
31. ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق سبحانی، چ اول، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.

32. پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز، چ چهارم، تهران، پیام، ۱۳۵۴.
33. گیب، همیلتون، اسلام بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، چ اول، شیراز، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
34. لاپیدوس، ایرام، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه محمود رمضان زاده، ج ۱، چ اول، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.
35. مزاولی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، چ اول، تهران، گستره، ۱۳۶۳.
36. معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۵، چ ۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
37. مورگان، دیوید، ایران در قرون وسطی، ترجمه عباس مخبر، چ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
38. میتکا، رائل، «جنبش بابائیان در آناتولی»، ترجمه عباس زارعی مهرورز، کیهان فرهنگی، سال ۶، ش ۶، ۱۳۶۸.
39. هاجسن، مارشال. گ. س. فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، چ اول، تبریز، کتابفروشی تهران، ۱۳۴۳.

(علیه السلام)

پژوهشی درباره نام، سن و کیفیت شهادت طفل شیرخوار امام حسین

1 کارشناس ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی.

2 آناتولی شبه جزیره ای است در غرب قاره آسیا که از شمال به دریای سیاه و مرمره، از مغرب به دریای اژه، از جنوب به دریای مدیترانه، سوریه و عراق و از مشرق نیز به ایران و قفقاز محدود می شود. (محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۵، ص ۳۸).

3. استانفوردجی شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ج ۱، ص ۳۴؛ عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۳۷.

4. استانفوردجی شاو، همان، ج ۱، ص ۳۴؛ میشل مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۵ ۱۳۳.

5. عبدالباقی، گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۲۶ ۲۳؛ میشل مزاولی، همان، ص ۱۳۴.

6. یعقوب آژند، تاریخ ایران کمبریج، ص ۳۱۳.

7. میشل مزاولی؛ همان، ص ۱۳۵.

8. قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۴۷ ۵۸.

9. استانفوردجی شاو، همان، ج ۱، ص ۴۳.

10. عبدالباقی گولپینارلی، ملامت و ملامتیان، ص ۱۹۹.

11. آ.ج. آربری، تاریخ اسلام کمبریج، ص ۳۴۲.

12. عبدالباقی، گولپینارلی، همان، ص ۲۰۰.

13. اسماعیل حقی، اوزون چارشی لی، تاریخ عثمانی، ج ۱، ص ۶۰۰-۶۰۳؛ عبدالباقی گولپینارلی، همان، ص ۲۰۱.

14. عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۵۵ ۳۵۶.

15. شرف الدین ابوعبدالله محمد بن عبدالله ابن بطوطه، سفرنامه، ج ۱، ص ۳۱۵ ۳۱۷.

16. همان، ص ۳۲۴.

17. یوسف رحیم لو، «آغاز سلطنت صفویان، آشتگی ها در روایات و تحقیق واقعیات تاریخی»، مجله

دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۳۵۵ ۳۵۶.

18. عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۲۷۰.

19. ایلیا پاولویچ بطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۸۷ ۳۸۸.
20. راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ص ۲۲؛ فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ص ۱۴.
21. راجر سیوری، همان، ص ۲۲؛ تاریخ ایران کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، ص ۱۱۳.
22. رسول جعفریان، صفویان در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۷.
23. عبدالباقی گولپینارلی، ملامت و ملامتیان، ص ۱۹۹.
24. کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ص ۱۳۹ ۱۴۱.
25. محمد علی خواجه الدین، سرسپردگان، ص ۳ ۴؛ ایلیا پاولویچ بطروشفسکی، همان، ص ۳۲۵.
26. تاریخ ایران کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، ص ۳۰۶.
27. محمد عارف اسپناچی پاشازاده، جغرافیای عالم اسلام، ص ۸۱.
28. آ.ج. آربری، تاریخ اسلام کمبریج، ص ۴۱۶ ۴۱۷.
29. عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ص ۳۷۳؛ میشل مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، ص ۱۳۲ ۱۳۳.
30. فرانسواتوال، ژئوپلتیک تشیع، ۶۱.۶۲.
31. همان.
32. عبدالباقی گولپینارلی، ملامت و ملامتیان، ص ۳۲ ۳۳.
33. عبدالباقی گولپینارلی، همان، ص ۲۰ ۲۱.
34. همان، ص ۲۱ ۴۶، ۴۷؛ عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ص ۲۵۶.

35. عبدالباقی گولپینارلی، ملامت و ملامتیان، ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۷۷، ۷۶.

36. عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۲۶۶.

37. همان، ص ۲۶۶، ۲۶۷.

38. عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ص ۱۹۸، ۲۵۷.

39. عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۳۳۱، ۳۳۳.

40. قدرت صولتی، معارفی از تشیع در مثنوی مولوی، ص ۱۰، ۱۶.

41. همان، ص ۱۸، ۱۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۲۰.

42. عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ص ۱۳۶، ۱۳۷، ۳۶۴.

43. مارشال. گ.س. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ص ۵۰۲.

44. عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۱۸۱.

45. قدرت صولتی، همان، ص ۲۶۰، ۲۶۴؛ عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ص ۵۰۱.

46. عبدالباقی گولپینارلی، مولویه بعد از مولانا، ص ۱۵۳.

47. همان، ص ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۴۷.

48. همان، ص ۱۵۶.

49. کلود کاهن، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۵۶.

50. رائول میتکا، «جنبش بابائیان در آناتولی»، کیهان فرهنگی، ص ۱۲.

51. این گروه، شامل بقایای سپاه جلال الدین خوارزمشاه (مقتول ۶۲۸ق) و دیگر قبایل ترک نژاد بودند که از مقابل سپاهیان مغول گریخته و به این منطقه پناهنده شده بودند و پس از قتل جلال الدین، از جانب علماءالدین

کیقباد سلجوقی (متوفای ۶۳۴ق) اجازه یافتند تا در این منطقه ساکن شوند. (رائول میتکا، «جنبش بابائیان در آناتولی»، ص ۱۲).

52. رائول میتکا، همان، ص ۱۳.

53. کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ص ۳۵۴؛ کلود کاهن، دانشنامه جهان اسلام، ص ۵۶.

54. رائول میتکا، همان، ص ۱۳.

55. میشل مزروی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۹؛ رائول میتکا، همان، ص ۱۳.

56. پروانه عروج نیا، «بکتاش ولی»، دانشنامه جهان اسلام، ص ۶۵۰-۶۵۱.

57. همان.

58. حسن انوشه، دایرة المعارف تشیع، ج ۳، ص ۳۸۹.

59. یرام لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز قرن هجدهم، ج ۱، ص ۴۰۸.

60. توفیق سحابی و قاسم انصاری، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ص ۵۱۷؛ عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۴۱۰.

61. توفیق سحابی و قاسم انصاری، همان.

62. کامل مصطفی الشیبی، همان، ص ۳۲۶.

63. توفیق سحابی و قاسم انصاری، همان، ص ۵۱۹.

64. پروانه عروج نیا، همان، ص ۶۳۵.

65. همان.

66. حسن انوشه، همان.

67. توفیق سبحانی و قاسم انصاری، همان، ص ۵۱۸؛ تشودی، دائرة المعارف اسلامی، ج ۴، ص ۲۸.

68. تشودی، دائرة المعارف اسلامی، ج ۴، ص ۳۷.

69. توفیق سبحانی و قاسم انصاری، همان، ص ۵۱۶ ۵۲۴.

70. کامل مصطفی الشیبی، همان، ص ۳۶۰.

71. از صوفیان وحدت وجودی و پیرو ابن عربی که گویا با حروفیان نیز در ارتباط بوده است. (رحیم رئیس نیا، بدرالدین مزدکی دیگر، ص ۴۹ ۵۲).

72. ه. جی. کیسلینگ، «بدرالدین بن قاضی سماونه»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ص ۴۸۹.

73. احمد رفیق، «شیعیان و بکتاشیان»، مجله معارف، ص ۶۳؛ اسماعیل حقی اوزون چارشی لی، تاریخ عثمانی، ج ۱، ص ۴۰۸.

74. ه. جی. کیسلینگ، همان.

75. اسماعیل حقی اوزون چارشی لی، تاریخ عثمانی، ج ۱، ص ۴۰۷ ۴۰۹، ۶۰۲.

76. ه. جی. کیسلینگ، همان.

77. هانس روبرت رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص ۱۸۷ ۱۸۸.

78. تأثیر تصوف در گسترش و اشاعه اندیشه مهدویت از آن جهت بود که اهل تصوف، اعم از شیعه و سنی، معتقدند که «زمین هیچ گاه از وجود رادمردی یگانه که مهدی و مظهر کامل است، نباید خالی باشد». به عقیده گولپینارلی، افرادی همچون بابا اسحاق، بدرالدین سماونه و شاه اسماعیل صفوی در زمره این مدعیان مهدویت بوده اند. (عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۵۰).

79. عبدالباقی گولپینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۴۹ ۵۰.

80. میشل مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۴۰.

81. دیوید مورگان، ایران در قرون وسطی، ص ۱۵۰؛ فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ص ۷۲.

82. فاروق سومر در این باره می نویسد: عامل گسترش بیش از حد طریقت صفوی در آناتولی، بی توجهی و سستی بایزید در اداره مملکت خویش بود. در زمان او گذشته از رونق و گسترش تشیع در آناتولی، هجوم به اهل تسنن نیز آغاز گردید. فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ص ۱۷-۱۸.

83. یوسف رحیم لو، «آغاز سلطنت صفویان، آشفته‌گی‌ها در روایت و تحقیق واقعیت تاریخی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۴۱۰.

84. فاروق سومر؛ همان، ص ۱۲۶-۱۲۷.

85. تاریخ ایران کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، ص ۳۰.

86. فاروق سومر، همان، ص ۵.

87. البته باید توجه داشت که تأکید بر نقش ترکمانان آناتولی در به قدرت رسیدن صفویان و برآمدن تشیع در ایران به وسیله صفویان، هرگز به معنای نادیده انگاشتن سایر مولفه‌های تأثیرگذار در این زمینه، بخصوص شرایط سیاسی اجتماعی و مذهبی ایران که به هر حال خاستگاه نهضت صفویان بوده است، نیست.