

نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها)

حسن سرایی، ابوالفضل فتح‌آبادی

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۶

چکیده

برخی اندیشمندان برای تبیین شکل‌گیری حکومت صفوی بر نقش عصیت قبیله‌ای و برخی دیگر بر نقش عصیت دینی تأکید کرده‌اند و در واقع، هیچ‌کدام به هم‌نشینی و هم‌افزایی فرایندی عوامل مزبور در تشکیل این حکومت توجه نداشته‌اند. بر این اساس، هدف پژوهش حاضر این بوده است که بر اساس آراء سیاسی ابن‌خلدون و با رویکردی توصیفی-تحلیلی و استفاده از روش اسنادی و مطالعه متون تاریخی مرتبط با موضوع پژوهش، فرایند هم‌نشینی و هم‌افزایی هر دو نوع عصیت را در تشکیل حکومت صفوی آشکار کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که شاه اسماعیل با بهره‌گیری از ولایت صوفیانه، موجبات هم‌نشینی سه عامل عصیت قبیله‌ای درون هر یک از قبایل، عصیت دینی درون هر یک از قبایل و عصیت دینی میان همه قبایل را فراهم آورده و بر همین اساس، میان قبایل مختلف تحت امر خود اتحاد و انسجام ایجاد کرده و با استفاده از قدرت مضاعف این قبایل که محصول هم‌نشینی و هم‌افزایی پیوندهای دینی با پیوندهای قومی بوده، با پیروزی بر سایر مدعیان قدرت موفق به تشکیل حکومت صفوی شده است؛ بنابراین، در تشکیل حکومت صفوی هر دو نوع عصیت، البته با تقدم عصیت دینی بر عصیت قبیله‌ای، دارای نقش و جایگاه بوده‌اند.

واژگان کلیدی: تصوف، ولایت صوفیانه، عصیت دینی، قبیله‌ای، حکومت صفویه، ابن‌خلدون.

طرح مسأله

در فرایند تشکیل حکومت صفوی، برای نخستین بار- و البته آخرین بار تاکنون- در تاریخ ایران پس از اسلام، مرشدان و مریدان طریقتی صوفیانه توانستند در تشکیل و استقرار حکومتی مرکزی، مقتدر، فراگیر و دیرپای کامیاب گردند. اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی بسیاری نیز به بررسی ابعاد و وجوه گوناگون حکومت صفوی و از جمله تبیین نحوه و فرایند تشکیل این حکومت پرداخته‌اند که آراء ایشان در این زمینه را در قالب سه گروه عمده می‌توان جای داد:

الف. اندیشمندانی که بر اساس نحوه تشکیل اکثر حکومت‌های پیشاصفوی در ایران پس از اسلام، بیشتر بر نقش عصبیت قبیله‌ای اقوام و قبایل عمدتاً ترک‌زبان در تشکیل این حکومت تأکید کرده‌اند،

ب. اندیشمندانی که نحوه تشکیل حکومت صفوی را متفاوت از حکومت‌های پیش از آن در ایران پس از اسلام در نظر می‌گیرند و عمدتاً بر نقش عصبیت دینی- باورها و پیوندهای مبتنی بر تصوف به‌مثابه طریقت دین اسلام- در تشکیل این حکومت توجه دارند و نهایتاً،

ج. اندیشمندانی که بر نقش عصبیت قبیله‌ای اقوام و قبایل عمدتاً ترک‌زبان در تشکیل حکومت صفوی تأکید کرده‌اند اما به این واقعیت نیز واقف‌اند که قدرت قبایل مزبور در اختیار مرشدان طریقت صفوی و در خدمت تحقق اهداف ایشان قرار گرفته است و بر همین اساس، در کنار نقش عصبیت قبیله‌ای به نقش عصبیت دینی نیز در تشکیل این حکومت توجه دارند.

در مورد آنچه بیان شد باید توجه داشت که اندیشمندان گروه دوم و سوم، باینکه به نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی توجه داشته‌اند، عمدتاً مشخص نکرده‌اند که چه باور یا آموزه‌ای در تصوف وجود دارد که مرشدان کامل طریقت صفوی بر مبنای آن توانسته‌اند قدرت قبایل مرید تحت امرشان را در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت متحد و بسیج کنند. بعلاوه، اندیشمندان گروه سوم نیز که به هر دو عامل عصبیت قبیله‌ای و عصبیت دینی در تشکیل حکومت صفوی توجه داشته‌اند، نحوه و فرایند هم‌نشینی، هم‌افزایی و نقش‌آفرینی عوامل مزبور را در تشکیل این حکومت موردبررسی قرار نداده‌اند و این در حالی است که چنین کاری بر اساس آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها امکان‌پذیر می‌باشد. گفتنی است برخلاف آنکه برداشت عمومی از دیدگاه ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها صرفاً بر نقش قدرت حاصل از عصبیت قبیله‌ای در این زمینه تأکید می‌کند (Ahmady,)

۳ نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی ...

86: 2010)، آراء مزبور دقیقاً بدین دلیل انتخاب شده‌اند که امکان بررسی فرایندی هم‌نشینی و هم‌افزایی عصیبت دینی در کنار عصیبت قبیله‌ای در فرایند منجر به تشکیل حکومت‌ها- و از جمله حکومت صفوی- را در اختیار قرار می‌دهند. بر اساس آنچه گفته شد، دو پرسش اصلی پژوهش حاضر را به شرح ذیل می‌توان مطرح کرد:

الف. چه آموزه یا باوری در تصوف وجود دارد که بر مبنای آن، مرشدان کامل طریقت صفوی- و مشخصاً شاه اسماعیل در آخرین مرحله- توانسته‌اند تا قبایل متعدد مرید تحت امر خود را در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت متحد، منسجم و بسیج کنند؟
ب. آموزه یا باور صوفیانه مزبور در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت چه تحولاتی داشته و بر اساس آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها، در چه نسبتی با عصیبت قبیله‌ای و طی چه فرایندی در تشکیل حکومت صفوی نقش‌آفرینی کرده است؟

پیشینه تحقیق

همان‌طوری که گفته شد، این‌گونه به نظر می‌رسد که آنچه ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها بیان داشته، جهت تبیین تشکیل حکومت صفوی بسیار مناسب و راهگشاست. باین‌حال و در عین شگفتی، در عمل پژوهش‌های زیادی در زمینه تبیین شکل‌گیری حکومت صفوی با تکیه بر آراء سیاسی ابن‌خلدون صورت نگرفته و این به معنای ضعف جدی پیشینه پژوهشی در این زمینه است. در این میان و به‌عنوان یکی از موارد معدود، می‌توان از پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد مهسا ادیبی با عنوان تحلیل ظهور و سقوط سلسله صفویه با رویکردی به نظریه دولت ابن‌خلدون نام برد. وی نیز دیدگاه‌های ابن‌خلدون را برای تبیین ظهور- و البته سقوط- حکومت صفوی خوب و مناسب ارزیابی کرده و در فصل سوم پژوهش خود و ذیل عنوان «ظهور سلسله صفوی» به بیان شرایط و عوامل تأثیرگذار بر قدرت‌گیری این حکومت، به‌خصوص مفهوم عصیبت پرداخته است (-Adibi, 2010: 16). ادیبی در فصل پایانی کار خود چنین نتیجه گرفته که در ظهور حکومت صفوی، شیوخ صفوی تشیع را با تصوف درآمیخته و توانسته‌اند با کمک این ادغام در قالب عصیبت قزلباش، بر سایر عصیبت‌ها غلبه کنند، قدرت سیاسی را به دست بگیرند و موفق به تأسیس حکومت شوند (Ibid: 157-162).

در مقام تحلیل نتیجه‌گیری او که تا حدی نیز ابهام‌آلود است می‌توان گفت که بخش نخست آن، شباهت زیادی به آراء شیعی در کتاب تشیع و تصوف دارد که اکثر قیام‌های قرون هشتم تا دهم ه.ق در ایران و از جمله قیام و تشکیل حکومت صفوی را بر اساس

نزدیکی و پیوند تشیع و تصوف تبیین می‌کند (Shaybi, 2017: 367). بخش دوم را نیز با مسامحه می‌توان به‌عنوان هم‌نشینی و هم‌افزایی عصبیت دینی در کنار عصبیت قومی در تشکیل حکومت صفوی در نظر گرفت ولی با این حال، وی نیز همچون سه گروه اندیشمندان پیش‌گفته، مشخص نکرده که چه عامل یا باوری در تصوف و حتی تشیع^۱ وجود داشته که امکان انسجام مریدان و بسیج منابع در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت را در اختیار مرشدان کامل طریقت صفوی قرار داده است، یعنی مشخص نکرده که باورهای دینی و صوفیانه چگونه و طی چه فرایندی در تشکیل حکومت صفوی نقش‌آفرینی کرده‌اند. در نتیجه، توجهی نیز به آموزه ولایت صوفیانه به‌عنوان محوری‌ترین باور تصوف و مفهوم کلیدی نوشتار حاضر نداشته است. بعلاوه، وی نحوه هم‌نشینی و هم‌افزایی عصبیت دینی محصول پیوندهای صوفیانه میان مرشدان صفوی و مریدانشان در کنار عصبیت قومی محصول قبایل مرید تحت امر ایشان را نیز در فرایند تشکیل حکومت مزبور مورد بررسی و تبیین قرار نداده است. این‌ها مواردی است که نشان‌دهنده تفاوت‌های برجسته این نوشتار با پژوهش ادیبی است و در عین حال، بیانگر جنبه‌های نوآورانه نوشتار حاضر می‌باشد. در ادامه مباحث، مبانی نظری نسبتاً مفصلی درباره تشکیل حکومت صفوی نزد سه گروه از اندیشمندان مورد ارائه و بررسی قرار خواهد گرفت.

چارچوب نظری

در بسط آنچه پیش‌تر گفته شد، آراء اندیشمندانی که نحوه تشکیل حکومت صفوی را مورد بررسی قرار داده‌اند، از حیث تأکید بر عصبیت قبیله‌ای یا عصبیت دینی به شرح ذیل ارائه می‌شود:

تأکید بر نقش عصبیت قبیله‌ای در تشکیل حکومت صفوی

برخی پژوهشگران با تأکید بر قدرت محصول عصبیت قبیله‌ای در تشکیل حکومت صفوی، حکومت مزبور را تداوم حاکمیت سنت‌های قبایل ترک در ایران می‌دانند. یکی از اولین کسانی که تشکیل حکومت صفوی را به اقدامات قبایل ترک آناتولی و شام و قدرت حاصل از عصبیت قبیله‌ای آن‌ها مرتبط دانسته مینورسکی است. وی تا آنجا پیش می‌رود که

۱. این در حالی است که موضوع ولایت فصل مشترک تصوف و تشیع است و نزدیک‌ترین موضوعات به موضوع ولایت شیعی فقط در متون صوفیه یافت می‌شود (Pazouki, 2014: 11).

تشکیل این حکومت را سومین هجوم ترکان به ایران قلمداد می‌کند (Minorski, 1991: 174). نویسندگان مارکسیست شوروی نیز باورهایی مشابه دارند. مثلاً پطروشفسکی معتقد است که رهبری نهضت صفوی با بزرگان لشکری قبایل صحرانشین و ترک‌زبان قزلباش بوده است (Pigulevskaya & others, 1975: 392). سومر نیز معتقد است که حکومت صفوی از نظر دیدگاه و تکیه‌گاه اولیه و نیز فرهنگ و تشکیلات نظامی، با حکومت‌های ترک قبلی ایران تفاوت اساسی نداشته و حتی در بعضی موارد، نسبت به آن‌ها ویژگی‌های ترکی بیشتری نیز در خود داشته است (Sumer, 1992: 11). طباطبایی هم به شکلی مشابه، ضمن تأیید پراهمیتی نقش قبایل ترک آناتولی و عصبیت قبیله‌ای آن‌ها در تشکیل حکومت صفوی، معتقد است که حکومت مزبور به لحاظ ساختار سیاسی و اجتماعی نسبت به سده‌های پیش و دوره چیرگی ترکان تفاوتی نداشته است (Tabataba'i, 2002: 13). چنین تبیین‌هایی که صرفاً قدرت حاصل از عصبیت قبیله‌ای قبایل عمدتاً ترک‌زبان را از ارکان اصلی تشکیل حکومت صفوی محسوب می‌کنند (Moshfeghifar, 2019: 6)، تا حد زیادی مبتنی بر این واقعیت تاریخ سیاسی ایران پس از اسلام هستند که اکثر سلسله‌های حاکم پیش از تشکیل حکومت صفوی، معمولاً از طریق غلبه جنگی مبتنی بر قدرت محصول عصبیت قبیله‌ای قوم خود و اقوام متحدشان و بدون هرگونه ادعای فرهنگی یا دینی قدرت را در اختیار می‌گرفتند. این امر خصوصاً از روزگار سلجوقیان به بعد آشکارتر است و تقریباً همه سلسله‌هایی که در ایران به قدرت رسیده‌اند، خاستگاه قبایلی داشته و با تکیه بر عصبیت قبیله‌ای و قدرت حاصل از آن حکومت تشکیل داده‌اند (Sefatgol, 2010: 72; Amirkhosravi, 2018: 258). همین امر موجب شده تا اندیشمندان پیش‌گفته، عامل اصلی در تشکیل حکومت صفوی را مشابه حکومت‌های پیش از آن، عصبیت قبیله‌ای و پیوندهای خویشاوندی میان یک قوم یا میان یک قوم با اقوام دیگر در نظر بگیرند.

تأکید بر نقش عصبیت دینی در تشکیل حکومت صفوی

با وجود واقعیات تاریخی و آراء اندیشمندان فوق، اندیشمندان نیز هستند که کل تاریخ ایران پس از اسلام را به شکلی پیوسته در نظر نمی‌گیرند و تشکیل حکومت صفوی را به‌مثابه گسستی در زمینه تشکیل حکومت و متفاوت از تشکیل سلسله‌های حاکم پیش از آن در نظر گرفته و بنابراین، نه‌تنها نیروی حکومت‌ساز صفویه را قدرت حاصل از عصبیت قومی قبایل متحد ترک‌زبان قزلباش نمی‌دانند (Savory, 2015: 128)، بلکه معتقدند که صفویان با استفاده از نیروی پویای یک اندیشه خاص به قدرت دست یافتند و قدرت‌یابی

آن‌ها در ایران، حاصل سال‌ها «تدارک صبورانه ایدئولوژیک» این تشکیلات طریقتی (Savory, 2017: 15-17) یا به بیان دیگر، حاصل دو سده تبلیغ دقیق و تمام‌عیار تصوف صفوی (Savory, 2015: 140) بوده است. آنان معتقدند که مهم‌ترین نیروی روحی که بی‌گمان می‌بایست هنگام مطالعه مقدمات ظهور صفویه مدنظر قرار گیرد، همانا تصوف و آموزه‌های مبتنی بر آن می‌باشد (Savory, 2015: 147; Lewisohn, 2017: 149). مثلاً هینتس معتقد است که تشکیل حکومت صفوی محصول اقدامات جماعتی صوفی است که بر اساس عقاید مذهبی و صوفیانه متشکل و بسیج شده بودند، یعنی شیوخی که طی چند قرن مریدانی گرد آوردند که از آن‌ها تبعیت کنند و همین رابطه مرید و مرادی بود که خصوصاً از زمان شیخ جنید به بعد، نهضتی از درویشان پدید آورد و سرانجام به پایه‌گذاری حکومت صفوی توسط شاه اسماعیل انجامید (Hinz, 1983: 1). همچنین، کدی بر این باور است که ایده‌های صوفیانه که مبتنی بر شور ایمان بودند، زمینه‌ساز قیام پرشور صفویان در مسیر کسب قدرت بوده است (Keddi, 2011: 31). شیبی نیز حرکت سیاسی شاه اسماعیل صفوی را قیامی با جوهر صوفیانه و حکومت صفوی را حکومتی صوفیانه می‌داند (Shaybi, 2017: 387). همه این آراء به معنای توجه به نقش آموزه‌ها، باورها و پیوندهای دینی و صوفیانه در تشکیل حکومت مزبور نزد این اندیشمندان است.

توجه به نقش توأمان عصبیت قبیله‌ای و عصبیت دینی در تشکیل حکومت صفوی

برخی اندیشمندان نیز در تبیین تشکیل حکومت صفوی، نگرشی مبنی بر تلفیق دو نظرگاه پیش‌گفته دارند. مثلاً آقاجری معتقد است که از عناصر تشکیل‌دهنده اولیه حکومت مرکزی فراگیر و پایدار صفوی، ترکان قزلباش بوده‌اند، همان نیرویی که در اختیار مرشد کامل و در مسیر نبرد با دشمنان و تصرف قدرت قرار گرفته است (Aghajeri, 1992: 13)؛ یعنی وی در کنار نقش قدرت محصول پیوندهای قبایلی به نقش دین و قدرت محصول پیوندهای دینی نیز در این زمینه توجه دارد، خصوصاً اینکه در جای دیگری که شاه اسماعیل را هم رئیس نهاد سیاسی و حکومت و هم مرشد کامل و رهبر دینی قلمداد می‌کند، بر این است که او به بهترین وجهی از توان و پتانسیل اندیشه‌های صوفیانه در جامعه ایران آن روزگار بهره‌برداری و حکومت متمرکز و قدرتمندی را ایجاد کرده است (Aghajeri, 2017: 63). صفت‌گل نیز معتقد است که نیروهای نقش‌آفرین در برآمدن حکومت صفوی از یک سو ریشه‌های قبایلی داشتند ولی از دیگر سو، ذیل چتر معنوی طریقت صفوی قرار داشتند و مرید شیوخ این طریقت صوفیانه بودند (Sefatgol, 2010: 10). به بیان دیگر، بنیان‌گذاران

حکومت صفوی، صوفیانی بودند که با سازمان‌دهی قبایلی چند از پیروان و مریدان خویش، به یک نیروی سیاسی تبدیل شدند و سرانجام، توانستند تا قدرت حکومتی را در دست بگیرند (Pooladi, 2019: 134). به شکلی مشابه، برخی صاحب‌نظران نیز معتقدند که شکل‌گیری حکومت صفوی، محصول تلاقی نیروی ایدئولوژیک طریقت صفوی و نیروی نظامی ایلات و قبایل بوده است (Janadleh, 2017: 40-41). مطالب گفته‌شده نشان می‌دهند که نزد این اندیشمندان، هر دو عامل پیوند قبیله‌ای و پیوند دینی و صوفیانه در تشکیل حکومت صفوی دارای نقش و تأثیر بوده‌اند. باین‌وجود، الگویی از نحوه و فرایند هم‌نشینی عوامل مزبور در این نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری از سوی ایشان ارائه نشده است. این در حالی است که انجام این کار بر اساس آراء سیاسی ابن‌خلدون که امکان بررسی فرایندی هم‌نشینی و هم‌افزایی عصبيت دینی در کنار عصبيت قبیله‌ای در تشکیل حکومت‌ها را میسر می‌کند، قابل انجام است. لذا در ادامه مطالب، به‌مرور و ارائه دیدگاه ابن‌خلدون در این زمینه پرداخته می‌شود.

امکان نظری هم‌نشینی و هم‌افزایی فرایندی عصبيت قبیله‌ای و عصبيت دینی در تشکیل حکومت‌ها

ابن‌خلدون در تبیین تشکیل حکومت‌ها توجه ویژه‌ای به نقش قبایل داشته و عصبيت حاصل از پیوندهای قبیله‌ای را اولین و مهم‌ترین عامل برتری یک قوم بر اقوام دیگر و عاملی حکومت‌ساز می‌داند و معتقد است که بسیاری از حکومت‌ها را قبایلی بنیان نهاده‌اند که نسبت به سایرین از عصبيت قومی قوی‌تری برخوردار بوده‌اند (Ibn Khaldun, 2014: 317). به بیان جامعه‌شناختی، عصبيت قبیله‌ای از نظر وی پیوندی اجتماعی و مبتنی بر روابط خویشاوندی است که وحدتی بین افراد قبیله پدید می‌آورد و نیرویی جهت ایجاد تحولات اجتماعی- سیاسی در اختیارشان قرار می‌دهد. ابن‌خلدون تأکید می‌کند که حکومت تنها از یک گروه تشکیل می‌شود که عصبيت و نتیجتاً، قدرت بیشتری دارد و بر عصبيت‌های دیگر غلبه می‌کند و پس از استیلا، همه آن‌ها را یکسره به خود ملحق می‌سازد و تشکیل حکومت می‌دهد (Ibn Khaldun, 2014: 317). این تأکید ابن‌خلدون بر عصبيت حاصل از پیوندهای قبایلی در تشکیل حکومت (Ibn Khaldun, 2014: 294)، درعین‌حال، تأکید بر نقش قدرت حاصل از این عصبيت و نسبت آن با صاحب قدرت در تشکیل حکومت نیز هست (Ghadery, 2006: 191-192) چراکه وجود چنین قدرتی، همیشه با مخالفت گروه‌های دیگر جامعه روبرو می‌شود و اگر حکومت بخواهد تداوم یابد، باید با تمام قدرت به

سرکوبی مخالفان بپردازد و همین ضرورت، کیفیت و ویژگی خاصی به حکومت می‌دهد که به یکی از شاخص‌های آن تبدیل خواهد شد (Tanhaei, 2017: 232). با این حال، بایستی توجه داشت که عصبیت قومی در آراء ابن‌خلدون، تنها یکی از عوامل ایجادکننده قدرت برای قبایل است (Ahmady, 2010: 86) و عامل دیگر همانا عصبیت دینی، یعنی عصبیت منبعث از دین، آموزه‌ها و پیوندهای دینی است که به‌وسیله نبوت یا دعوتی به‌حق حاصل می‌شود. به‌زعم وی، تشکیل حکومت تنها از راه قدرت و غلبه امکان‌پذیر است و غلبه و نیرو به‌وسیله عصبیت و تألیف قلوب مردم برای توسعه‌طلبی یا کشورگیری تنها به یاری خدا حاصل می‌شود تا دین او را مستقر سازند و در جهان انتشار دهند. بعلاوه، آیین دینی رشک و حسد نسبت به یکدیگر را که در میان خداوندان عصبیت یافت می‌شود از بین برده و به کارها و امور وجهه‌ای الهی می‌بخشد. ابن‌خلدون از این موارد به همراه ذکر برخی شواهد تاریخی چنین نتیجه می‌گیرد که دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبیت می‌افزاید که از مایه‌های بسیج قوا و از عوامل مؤثر در تشکیل حکومت به شمار می‌رود (Ibn Khaldun, 2014: 301-302). در واقع، ابن‌خلدون علاوه بر قدرت حاصل از عصبیت قبیله‌ای، نیروی حاصل از عصبیت دینی یا به‌عبارت‌دیگر، هم‌نشینی و هم‌افزایی این دو عامل را در تشکیل حکومت‌ها دارای نقش و جایگاه می‌داند^۱ و معتقد است که دین، باورها و پیوندهای دینی نیز عامل تقویت‌کننده عصبیت و قدرت یک قوم در دستیابی به حکومت و نیرویی اجتماعی است که علاوه بر کارکردهایی نظیر کاهش اختلاف، افزایش همکاری و ایجاد وحدت کلمه، قادر به ایجاد تغییرات اجتماعی و سیاسی نیز می‌باشد. البته وی اساس دعوت دینی را نیز متکی به عصبیت قومی دانسته (Ibn Khaldun, 2014: 304) که به‌معنای تقدم عصبیت قومی نزد اوست؛ یعنی عصبیت و پیوند دینی و نیروی آن، متأخر از عصبیت محصول پیوند خویشاوندی و نیروی آن است و بدان افزوده می‌شود.

پس از بیان مطالب فوق و در ادامه، بر اساس تأکید ابن‌خلدون بر هم‌نشینی و هم‌افزایی عصبیت قومی و عصبیت دینی در فرایند تشکیل حکومت‌ها و توجه و تأکید برخی اندیشمندان به نقش و تأثیر پیوندها و باورهای مبتنی بر تصوف - به شکلی صرف یا به همراه پیوندهای قبیله‌ای - در شکل‌گیری حکومت صفوی در ایران، ارائه توضیحاتی مختصر

۱. ابن‌خلدون مساحت سرزمینی و شمار جمعیت را نیز به عنوان عواملی نام می‌برد که می‌توانند در تغییرات اجتماعی - سیاسی مؤثر باشند (Ibn Khaldun, 2014: 309 & 311) که البته، پس از برتری یک قوم و تشکیل حکومت توسط آنان موضوعیت می‌یابند، لذا موضوع نوشتار حاضر نیستند.

درباره تصوف ضروری به نظر می‌رسد، چراکه درواقع، عصبیت دینی میان مریدان طریقت صفوی، عصبیت و پیوند مبتنی بر آموزه‌های صوفیانه است، یعنی این تصوف است که در مقام طریقت و جنبه معنوی و باطنی دین اسلام، موجبات شکل‌گیری پیوندهای دینی میان صوفیان صفوی را فراهم کرده است.

تصوّف

تصوف راهی برای رسیدن به کمال معنوی و معرفت است و جنبه درونی و حقیقت باطنی وحی اسلام به شمار می‌رود (Nasr, 2007: 99) که می‌توان آن را تخلّق آدمی به اخلاق الهی و هدف بعثت انبیاء و اولیاء را رساندن مردم به چنین کمالاتی دانست (Amuli, 2016: 53). همچنین، تصوف در مفهومی گسترده به معنای درون‌گرایی و یا باطنی‌کردن و تشدید ایمان و عمل اسلامی (Chittic, 2010: 61) و مکتبی است که برای قرون متمادی در جوامع اسلامی نفوذ داشته و در بستر سنت اسلامی و در بطن روابط پویای اجتماعی و سیاسی - و نه در انزوا و خلوت‌گزینی - رشدونمو یافته است (Green, 2002: 5). در تصوف بیش از هر چیز به طریق سلوک الی‌الله با رعایت دستورات اسلامی و آداب معنوی آن جهت کسب معرفت تأکید شده است (Pazouki, 2014: 2). در نظر صوفیه و سالکان طریقت^۱، نخستین و کامل‌ترین عارف، رسول اکرم (ص) و پس از ایشان، حضرت علی (ع) است که عالی‌ترین نماینده باطن اسلام بوده است. لذا صوفیه آداب و اعمال خود را بر پایه گفتار و رفتار ایشان بنا نهاده و تا روزگار حاضر از آن تبعیت می‌کنند و پیوسته خود را پیرو صدیق تعلیمات ایشان می‌دانند (Nasr, 2007: 100) و در هر لحظه از زندگی نهایت تلاششان بر این است تا گام جز بر جای گام رسول نهند، چراکه سایر راه‌ها را بسته می‌دانند (Qushayri, 1940: 20)؛ بنابراین، از شروط و اهداف اساسی تصوف، یکی این است که مریدان و سالکان طریقت، گام بر جای گام رسول اکرم (ص) نهند که پس از رحلت ایشان و ائمه اثنی‌عشر (ع)، به واسطه پیروی و متابعت از پیران و مرشدان طریقت حاصل می‌شود و رابطه‌ای را شکل می‌دهد که مبتنی بر «ولایت مرشد بر مریدان»، «ارادت مریدان به مرشد» است. بر همین اساس و از آنجاکه اساس تصوف، همانا مسأله ولایت است (Tabandeh, 2004: 10)، مفهوم ولایت صوفیانه در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. صوفی کسی است که مراتب سلوک را پیموده و به منزل (Supreme Identity) رسیده است. لذا سالک طریقت را نه صوفی، بلکه فقیر، درویش، سالک، راهرو و... می‌گویند.

ولایت صوفیانه

سنگ زیرین ارتباط ولی مرشد با مریدان خود در بستر تصوف، محبتی معنوی است که بر مبنای آن، مریدان خود را فقیر و مشتاق چیزی می‌یابند که در مرشد می‌بینند. این اصل که مرید رهرو، بدون مرشد معنوی نمی‌تواند راه سلوک به سوی خداوند را طی کند، از اصول عرفانی همه ادیان است (Pazouki, 2017: 43). در تصوف نیز یکی از لوازم اصلی سلوک را وجوب ولی مرشد دانسته و شرایطی را برای مرشد و مرید و آداب روابطشان ذکر کرده‌اند و معمولاً به داستان موسی (ع) و خضر (ع) در سوره کهف اشاره می‌کنند که خضر (ع)، شرط قبول همراهی موسی (ع) با خود را تسلیم و متابعت کامل او از خود بیان می‌کند. مثال شناخته‌شده دیگر این امر در تاریخ تصوف را می‌توان در ارادت مولوی به شمس دید، چنان‌که در وجود شمس تبریزی انسان کامل، ولی واصل و ظهور نور الهی را کشف و مشاهده کرد (Zarrinkoub, 2009: 116) و تابع و مرید او شد. از این مطالب چنین استفاده می‌شود که مرید باید در ظاهر و باطن تسلیم ولایت مرشد خود بوده و تصرفات خود را از خود محو کرده و چون مرده در تحت تصرف غسال باشد. همچنین در هر کاری التجا به ولایت شیخ و مرشد خود کند، خواه شیخ در حضور و خواه در غیبت باشد. نهایتاً نیز چه در ظاهر و چه در باطن، بر افعال و احوال شیخ اعتراض نکند (Gonabadi, 2005: 284)، چون اراده ولی مرشد نه در راستای اراده الهی، بلکه یکی و متحد با اراده اوست؛ بنابراین، حکم و عمل ولی مرشد، حکم و عمل خداوند تعالی است و همین، رمز پیروی مریدان از مراد و مرشد طریقت است. بر همین اساس، باید توجه داشت که ولی مرشد هر دوران، آن تصمیمی را می‌گیرد و آن عملی را انجام می‌دهد که مصلحت و اقتضای جامعه و مصالح طریقت باشد (Tabandeh, 2011: 216) و از مهم‌ترین مصالح و اقتضات هر دوران نیز حفظ سلسله طریقت از آسیب و انحراف و حفظ جان و ایمان مریدان است؛ بنابراین در رابطه میان مراد و مرید در بستر تصوف و بر مبنای آموزه ولایت صوفیانه، می‌بایست جمیع حرکات، سکنت، افعال و اقوال مرید، تابع و منوط به امر و نهی ولی مرشد باشد که در غیر این صورت، از پیوند ولایت بیرون رفته است (Gonabadi, 2005: 274)، ولایتی که بالاترین رکن تصوف است (Hujwiri, 1987: 265) و مریدان طریقت بر مبنای این آموزه، سعادت دنیوی و اخروی خود را در پیروی از مراد و مرشد خود جستجو می‌کنند و در راه انجام فرامین و دستورات او از جان و دل می‌کوشند. در عالم‌آرای عباسی نیز اطاعت و تبعیت بی‌چون‌وچرا از مرشد کامل و صوفی اعظم، اساس تصوف بیان شده و به مریدان طریقت صوفی توصیه می‌شود که در راه کسب رضایت مراد و مرشد خویش تخلف روا ندارند و حتی

اگر از جانب سلطان صفوی بی‌توجهی و بی‌مهری ببینند و مورد قهر و سخط او واقع شوند، آن را از نقص خود دانسته و دلیل را در خود جستجو و رفع کنند تا موجبات تزکیه نفس و پاکی طینتشان فراهم شود (Monshi Torkaman, 1971: 325).

نکته لازم به ذکر در اینجا آنکه با تأسی از بزرگان فقه‌های شیعه، بایستی به تفاوت میان رابطه مبتنی بر ولایت صوفیانه با رابطه مبتنی بر تقلید فقهی توجه داشت، چنان‌که آیت‌الله منتظری می‌گوید: «رابطه بین مقلد و مرجع، رابطه مرید و قطب نیست تا مردم ناچار باشند از فرد خاص تقلید کنند و در برابر او سر بسپارند، بلکه از قبیل رجوع غیرمتمنخصص در هر فن به اهل خبره آن فن است» (Montazeri, 2003: 47). بعلاوه، موضوع تقلید، احکام فرعی دین است ولی در ولایت، شامل اصول عقاید می‌باشد. تفاوت دیگر نیز آنکه بنا بر تعالیم عرفانی، در رابطه مرید و مراد، پیوندی معنوی و رابطه‌ای قلبی برقرار می‌شود که میان مقلد و مرجع تقلید وجود ندارد، حتی اگر بر وجود آن ادعا شود (Pazouki, 2017: 49). سرانجام اینکه در ولایت صوفیانه، مرید هیچ‌گاه نمی‌تواند ریسمان ارادتش به مراد را در دنیا قطع کند و این کار تنها با مرگ مرید صورت می‌گیرد ولی در امر تقلید، چون شخص برحسب مورد یا نیاز به مرجع فقه رجوع می‌کند، این رجوع چه‌بسا معدود باشد و موارد زیادی را در برنگیرد (Sarraj, 1960: 26). در ارتباط با موضوع نوشتار حاضر نیز پژوهشگر پاکستانی شارح و مفسر کتاب جهانگشای خاقان چنین بیان می‌کند که کنش متقابل مرشدان صفوی با مریدان تحت فرمان خود، رابطه مقلد و مقلد فقهی نبوده، بلکه میان ایشان پیوند مرشدی و مریدی صوفیانه حاکم بوده است (Jahan-Goshaye, 1985: 2). نهایتاً نیز باید توجه داشت که درباره وجود یا عدم ویژگی‌های منحصربه‌فرد در پیر و مراد طریقت، چنان‌که وبر در بررسی کاریزما و اقتدار کاریزمایی تصریح می‌کند (Weber, 2014: 455)، مهم این است که مرشد طریقت از سوی پیروان و مریدان خویش چگونه ارزیابی می‌شود.

با توجه به آنچه در طرح مسأله و چارچوب نظری بیان شد، می‌توان اظهار داشت که پندار و گمان پیشینی نگارندگان پژوهش حاضر این است که عصبیت دینی و صوفیانه در هم‌نشینی و هم‌افزایی با عصبیت قومی و قبیله‌ای در فرایند تشکیل حکومت صفوی مؤثر و نقش‌آفرین بوده است ولی نحوه و چگونگی این تأثیر و نقش‌آفرینی و وضعیت و نسبت این عوامل در فرایند مزبور، امری است که تنها پس از طی مسیر پژوهش و در انتهای کار قابل‌ارائه می‌باشد.

روش تحقیق

پژوهش تاریخی در یک معنای وسیع، پژوهشی است که از طریق آن می‌توان حوادثی که در گذشته رخ داده را مورد مطالعه قرار داد (Saei, 2007: 134)؛ بنابراین، نوشتار حاضر را می‌توان پژوهشی تاریخی دانست که با رویکردی توصیفی-تحلیلی به تبیین نحوه و فرایند تشکیل حکومت صفوی می‌پردازد. جمع‌آوری اطلاعات نیز با روش کتابخانه‌ای و اسنادی صورت گرفته است، چون هرگاه قصد پژوهشگر، شناسایی نتایج پژوهش‌های پیشین درباره یک موضوع خاص یا انجام پژوهشی تاریخی باشد، می‌بایست از روش اسنادی استفاده کند (Sarukhani, 2006: 256). بر این اساس، ابزار اصلی پژوهش، اسناد به منابع اصلی تاریخی شامل گزارش‌ها، دست‌نوشته‌ها، کتب، رساله‌ها، زندگی‌نامه‌ها و... در دو بخش منابع دست‌اول- نوشته شاهدان عینی رویدادها- و منابع دست‌دوم- توصیف یا تفسیر بخشی از رویدادهای گذشته- مرتبط با شکل‌گیری حکومت صفوی بوده است. در نهایت نیز بر اساس آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها و بر پایه یافته‌های حاصل از منابع مرتبط، فرایند تشکیل حکومت صفوی مورد بررسی، تحلیل و تبیین قرار گرفته است. البته بایستی توجه داشت که پژوهش حاضر در پی آزمون آراء ابن‌خلدون با استفاده از استراتژی قیاسی و پس از کاربست این آراء بر واقعیت تاریخی تشکیل حکومت صفوی نیست، بلکه قصد آن دارد تا از نظرگاه وی به تشکیل حکومت صفوی بنگرد و با اعمال تغییرات احتمالی در آن، بتواند به شکل بهتری واقعیت تجربی را تبیین کند. ریشه فلسفی این استراتژی پژوهشی، ملهم از ایده هگلی "نفی در عین حفظ" است و همان طوری که اصطلاح مزبور در فلسفه هگل به هر سه معنای نفی، حفظ و ارتقاء به‌کاررفته است (Ardabili, 2017: 16)، در این پژوهش نیز در صورت وجود تفاوت‌هایی میان آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها و واقعیت تاریخی تشکیل حکومت صفوی، آراء مزبور نه ابطال بلکه حفظ‌شده، نقدهایی بر آن وارد و حکم‌واصلاح‌هایی در موردش اعمال می‌شود تا به‌صورت ارتقاء یافته‌ای از آن دست‌یافت و واقعیت تاریخی برآمدن صفویان را به شکلی کامل‌تر مشاهده و تبیین کرد. نیل به این اهداف، مستلزم رجوع به طریقت صفوی و بررسی و تبیین وضعیت تاریخی جایگاه آموزه محوری تصوف، یعنی ولایت صوفیانه و تحولات نحوه به‌کارگیری این باور توسط مرشدان طریقت مزبور در مسیر تشکیل حکومت می‌باشد؛ اما پیش از پرداختن به این مهم و جهت

-
1. aufhebung
 2. formation

توضیح و تدقیق بیشتر برخی مفاهیم مطرح شده در پژوهش حاضر، باید تأکید کرد که عصبیت قومی ریشه مستحکمی در پیوندهای مبتنی بر همخونی، نَسَب و دودمان دارد و نشان‌دهنده پیوند درون‌قبیله‌ای افراد یک قبیله می‌باشد. بر همین اساس، میان افراد دو یا چند قبیله با نسب و دودمان متفاوت، نمی‌تواند عصبیت قومی و قبیله‌ای وجود داشته باشد. در چنین شرایطی می‌توان از تأثیرات عصبیت دینی سخن گفت، چراکه عصبیت دینی در عین اینکه می‌تواند میان افراد یک قبیله پیوند ایجاد کند، همچنین برخلاف عصبیت قومی، می‌تواند میان اقوام و قبایل مختلف از نسب‌ها و دودمان‌های متفاوت نیز انسجام و همبستگی برقرار نماید. درواقع، عصبیت دینی هم می‌تواند به‌عنوان موجد پیوند درون‌قبیله‌ای و هم در مقام موجد پیوندهای میان‌قبیله‌ای نقش‌آفرینی داشته باشد. نظیر این تقسیم‌بندی کارکردی، مثلاً در کار جان فوران نیز دیده می‌شود که پیوندهای قبیله‌ای را در قالب مفهوم اویماقیت و پیوندهای دینی را در قالب مفهوم انتساب (Foran, 2015: 86) مطرح کرده است. پس از بیان این توضیحات مختصر، می‌توان به بررسی حیات معنوی-اجتماعی-سیاسی مرشدان کامل صفوی و نحوه بهره‌برداری ایشان از آموزه ولایت صوفیانه اقدام کرد.

تحولات تاریخی جایگاه ولایت صوفیانه از زمان شکل‌گیری طریقت صفوی تا زمان تشکیل حکومت صفوی

از زمان شکل‌گیری طریقت صفوی تا زمان تکوین حکومت صفوی، هشت قطب جایگاه مرشدی کامل را در اختیار داشته‌اند و فعالیت‌های نظامی و سیاسی این طریقت، از زمان شیخ جنید به بعد جلوه چشم‌گیرتری یافته است؛ بنابراین، از زمان قطبیت شیخ صفی‌الدین تا زمان قطبیت شیخ جنید در این پژوهش، دوره اول و از این زمان تا تکوین حکومت صفوی توسط شاه اسماعیل، دوره دوم نامیده شده و نوع و نحوه بهره‌گیری از آموزه ولایت صوفیانه توسط اقطاب صفوی به نسبت شرایط اجتماعی-سیاسی در دو دوره مزبور مورد بررسی و تبیین قرار خواهد گرفت.

دوره اول: جایگاه معنوی-اجتماعی ولایت صوفیانه

صفی‌الدین اردبیلی در سال ۱۶۵۰/۱۲۵۲ هم‌زمان با تسلط ایلخانان مغول بر ایران دیده به جهان گشود (Ardabili, 1994: 55). در نوجوانی و در طلب حقیقت از مرشدی نزد مرشد دیگر می‌رفت تا اینکه در گیلان به محضر شیخ زاهد گیلانی رسید که پیر طریقت و قطب

بلندآوازه درویشان بود (Khandmir, 1974: 415) و به دست او به درویشی تشریف یافت (Navai & Ghaffari Fard, 2015: 43) و چنان مراتب سلوک معنوی را پیمود که مورد توجه شیخ زاهد قرار گرفت و از سوی وی به قطبیت بعدی طریقت زاهدیه برگزیده شد (Savory, 2017: 7). شیخ صفی‌الدین پس از رحلت مرشد خویش به اردبیل رفت و این شهر را مرکز طریقت زاهدیه که از این پس به نام خودش، یعنی طریقت صفوی موسوم شده بود، قرار داد و به هدایت طالبان به سوی صراط مستقیم پرداخت (Khandmir, 1974: 18-19) و دامنه فعالیت و جذب مریدان به طریقت صفوی را در سرتاسر ایران، شام و آسیای صغیر گسترش داد (Savory, 2011: 67). یکی از عوامل مهم موفقیت در تثبیت و استمرار و افزایش مریدان طریقت صفوی را باید در تساهل مذهبی مغولان نسبت به سایر مذاهب، بعلاوه تعظیم و تکریمشان نسبت به بزرگان صوفیه دانست، چنان‌که در مورد شیخ صفی‌الدین آورده‌اند «به برکت آنکه مغول را با او ارادت تمام است، بسیاری از آن قوم را از ایذاء به مردم رسانیدن باز می‌دارد و این کاری عظیم است» (Mostowfi Qazvini, 1960: 675). شیخ صفی‌الدین در سال ۱۳۳۴/۷۳۵ در حالی رحلت کرد که طریقت صفوی در میان قبایل ترکمن که در زمان استیلای مغول در ایران، عراق و آناتولی به صورت ایلی در حرکت بودند، نفوذ زیادی یافته بود و مریدان فراوانی داشت (Mazzaoui, 2009: 133). پس از وی طبق نص صریح و مکتوب خود او (Pirzadeh Zahedi, 1925: 36)، پسرش صدرالدین موسی جانشینش شد و به هدایت و ارشاد خلق پرداخت (Hoseini Astarabadi, 1987: 21) و روش پدر را در تبلیغ طریقت صفوی ادامه داد که در نتیجه همین اقدامات، بر تعداد پیروان و مریدانش افزوده شد و مردم از نواحی مختلف برای کسب فیض به حضورش می‌رسیدند (Parsadoust, 2018: 124). باین حال، هنوز یک سال از قطبیت شیخ صدرالدین نگذشته بود که با مرگ سلطان ابوسعید، حکومت ایلخانان مغول که دوستدار و حامی صوفیه بودند رو به ضعف نهاد و در نتیجه، اردبیل به دست امرای چوپانی افتاد. البته اکثر حکام چوپانی شیخ صفوی را مورد احترام و تکریم قرار می‌دادند (Savory, 2017: 11) ولی وقتی حکومت به ملک اشرف رسید، از فراوانی مریدان صفوی احساس خطر کرد، لذا شیخ صدرالدین را به تبریز فراخواند و کوشید تا او را مسموم کند (Khandmir, 1974: 422) که موفق نشد و لاجرم، زندانی‌اش کرد (Pirzadeh Zahedi, 1925: 42). در همین دوران و به دنبال خواب هولناکی که دید، شیخ صدرالدین را آزاد کرد و به وی اجازه داد تا به اردبیل بازگردد اما باز هم پس از چندی، از قدرت معنوی شیخ و کثرت مریدان وی نسبت به حکومت خود احساس خطر کرد و درصدد دستگیری مجدد

شیخ برآمد که این مرتبه در این کار توفیق نیافت، چراکه مرشد کامل صفوی به گیلان عزیمت کرده بود. البته دیری نگذشت که ملک اشرف در حمله ازبکان به آذربایجان کشته شد، حکومت این منطقه به دست جلایریان افتاد و شیخ صدرالدین به اردبیل بازگشت و در سایه حمایت و احترام حکام جلایری (Parsadoust, 2018: 127) به نظم‌دهی به طریقت، مریدان و خانقاه صفوی پرداخت. علاوه بر تعظیم و تکریم جلایریان، با توجه به حمله تیمور گورکان به ایران در سال ۱۷۸۳ / ۱۳۸۱ و درگذشت شیخ صدرالدین در سال ۱۷۹۳ / ۱۳۹۱ می‌توان گفت که حدود ده سال پایانی قطبیت وی در طریقت صفوی مقارن سال‌های نخست حکومت مرکزی و مقتدر امیر تیمور بر ایران بوده که مشایخ صوفیه را مورد تعظیم و تکریم فراوان قرار می‌داد (Shaybi, 2017: 159). درهرحال، شیخ صدرالدین پس از ۵۹ سال قطبیت درگذشت و در اردبیل مدفون گشت (Pirzadeh, 1994: 482; Ardabili, 1994: 40; Zahedi, 1925: 40).

پس از او و به انتخاب خود او، قطبیت طریقت صفوی به پسرش شیخ علاءالدین علی سیاهپوش رسید (Pirzadeh Zahedi, 1925: 45) که مانند جد و پدرش زندگی پارسایانه‌ای را در پیش گرفت و به هدایت خلق پرداخت (Khandmir, 1974: 423). این دوران، مقارن حکومت تیمور گورکان بر ایران بود که به مرشدان صوفیه احترام فراوانی می‌گذاشت (Mazzaoui, 2009: 129). همین احترام و تکریم صوفیه نیز موجب اقبال بیشتر مردم به تصوف و مرشدان طریق صوفیانه شده و خانقاه‌ها را به پناهگاه قشر عظیمی از مردم تبدیل می‌کرد (Yarshater, 2004: 19). در مورد رابطه احترام‌آمیز امیر تیمور نسبت به مرشد کامل وقت طریقت صفوی نیز روایت شده که امیر تیمور، هنگامی که در سال ۱۴۰۲ / ۸۰۴-۵ پس از غلبه بر سلطان عثمانی در جنگ آنقره^۱ از اردبیل عبور می‌کرده، به خانقاه صفوی رفته و پس از ملاقات با شیخ علی سیاهپوش، اسیران ترک نبرد مزبور را به شیخ بخشیده و آزاد کرده است (Pirzadeh Zahedi, 1925: 48; Monshi Torkaman, 1971: 15). اسیرانی که به محض آزادی مرید شیخ علی سیاهپوش شدند (Ucan, 2020: 244) و به صوفیان رومی^۲ معروف گشتند که بخشی در اردبیل ساکن شدند و بخشی نیز به موطن خویش در آسیای صغیر بازگشتند و داعی طریقت صفوی در آن بلاد بودند (Shaybi, 2017: 378). پس از مرگ امیر تیمور در سال ۱۴۰۵ / ۸۰۷ پسرش شاهرخ نیز

۱. آنکارا

۲. روملو

شیوه او را در تعظیم و تکریم بزرگان صوفیه و از جمله شیوخ صفوی ادامه داد، چنان که در سال ۱۴۲۰/۸۲۳ در جریان تحركات نظامی‌اش بر ضد قراقویونلوها در شمال غربی ایران، به اردبیل رفت، خانقاه و بقعه را زیارت و از شیخ علی سیاهپوش تقاضای دعا و تبرک کرد (Savory, 2017: 14). شیخ علی سیاهپوش در سال ۱۴۲۹/۸۳۲ بدرود حیات گفت.

پس از او و طبق دستور خود او، فرزندش شیخ ابراهیم شیخ‌شاه قطب طریقت صفوی شد و به ارشاد و هدایت خلق به سوی خدا همت گمارد (Khandmir, 1974: 424). دوران قطبیت وی مقارن با حکومت شاهرخ تیموری بود که چنانکه گفته شد، نسبت به بزرگان صوفیه با احترام برخورد می‌کرد و به ملاقات و تکریم آنان مشتاق بود و بر آن اهتمام داشت (Hafeze Abroo, 2001: 715). همین جهت‌گیری‌های حامیانه، زمینه مساعدی را برای رشد معنوی- اجتماعی طریق صوفیه فراهم می‌کرده است. شیخ ابراهیم شیخ‌شاه نیز در سایه احترام و تکریم شاهرخ تیموری (Zarrinkoub, 1983: 72) شبکه مریدان و پیروان خود را علاوه بر اردبیل و آذربایجان، در آناتولی و سایر نقاط گسترش داد و موجبات اقبال مردمان خارج از آذربایجان را به طریقت صفوی فراهم آورد (Parsadoust, 2018: 131). وی در سال ۱۴۴۷/۸۵۱ رحلت کرد (Savory, 2017: 15).

در دوره اول بررسی حاضر، آشکارا مشاهده می‌شود که شیخ صفی‌الدین از سوی ایلخانان مغول، شیخ صدرالدین از سوی حکام چوپانی- به جز ملک اشرف-، جلایری و امیر تیمور گورکان، شیخ علی سیاهپوش از سوی امیر تیمور و پسرش شاهرخ و نهایتاً، شیخ ابراهیم شیخ‌شاه از سوی شاهرخ تیموری مورد احترام و تعظیم و تکریم قرار داشتند؛ بنابراین، در مقام تحلیل و تبیین می‌توان گفت که پس از انتقال مقام ولایت صوفیانه از شیخ زاهد گیلانی به شیخ صفی‌الدین و در دوران قطبیت چهار مرشد طریقت صفوی که ذکرشان رفت، بر اساس تقارن دوران قطبیت اکثر ایشان با حکومت‌های مرکزی مقتدری که بر مبنای قدرت فراوان خویش، از سوی طریقت‌های صوفیه با همه عظمت و خیل مریدانشان نسبت به تاج‌وتخت خود احساس خطر نمی‌کردند و نیز، تساهل مذهبی و احترام و تعظیم و تکریم اکثر حکام سیاسی نسبت به این مرشدان که مجال پیشبرد امور معنوی طریقت صفوی و جلب مریدان فراوان و در نتیجه، تقویت جنبه‌های اجتماعی این طریقت را برایشان فراهم می‌کرد، می‌توان این دوره را در توافق و هم‌صدا با مزاولی (Mazzaoui, 2009: 128)، دوران بهره‌گیری مرشدان صفوی از آموزه ولایت صوفیانه جهت پیشبرد امور معنوی- اجتماعی محسوب کرد.

دوره دوم: جایگاه معنوی - اجتماعی - سیاسی ولایت صوفیانه

شیخ ابراهیم شیخ‌شاه پیش از مرگ، فرزندش شیخ جنید را به ارشاد خلق پس از خود منصوب کرد (Hoseini Astarabadi, 1987: 24). آوازه دین‌داری و کرامات قطب جدید نیز پیروان و مشتاقان زیادی را به اردبیل کشاند (Sarwar, 1995: 31) و رونق و شکوه طریقت صفوی تا به حدی رسید که در ظاهر، چیزی از دربار پادشاهان و سلاطین کم نداشت (Navai & Ghaffari Fard, 2015: 49). دوران تکیه شیخ جنید بر مسند ارشاد طریقت صفوی مقارن با مرگ شاهرخ تیموری بود که موجب تضعیف امپراطوری تیموری و منجر به شکل‌گیری و غلبه حاکمیت حکومت‌های محلی و ملوک‌الطوایفی بر ایران شد (Shaybi, 2017: 165). جهان‌شاه قراقویونلو نیز حاکم مناطق آذربایجان شده و تبریز را به پایتختی برگزیده بود (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 22). عدم وجود حکومت مقتدر مرکزی، موجبات قدرت‌گیری و پیشرفت قیام مشعشعیان را نیز در اکثر نواحی جنوبی و غربی ایران فراهم آورده بود (Savory, 2017: 15)، قیامی که مقدمات و اساس حرکتش بر مبنای اندیشه‌های صوفیانه بنا شده بود (Chilungar & Shahmuradi, 2016: 235). در تقارن این وضعیت‌های اجتماعی - سیاسی، جعفر که عموی شیخ جنید بود، نوجوانی‌اش را بهانه کرد و با تکیه بر حمایت جهان‌شاه که از کثرت مریدان شیخ صفوی و سرسپردگی‌شان نسبت به وی برای حکومت خود احساس خطر می‌کرد (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 23)، مسند ارشاد طریقت صفوی را غصب کرد (Sarwar, 1995: 31). پس‌ازاین، جعفر و جهان‌شاه در تبنانی با یکدیگر، موجبات طرد و اخراج شیخ جنید از اردبیل را نیز فراهم آوردند (Hinz, 1983: 8-18). نتیجه این شد که شیخ صفوی همراه جمعی از وفادارترین مریدان خود، در سال ۸۵۲ / ۱۴۴۸، یعنی تنها یک سال پس از رسیدن به مقام مرشدی کامل طریقت صفوی از اردبیل خارج شد (Savory, 2017: 16)، به آناتولی رفت و با تبلیغ طریقت صفوی، مریدان فراوانی را به خود جلب کرد و پس از مدتی، برای نخستین بار در تاریخ طریقت صفوی و برخلاف سنت مرشدان پیشین این طریقت، با تسلیح و بسیج مریدان فراوان خود بر ضد حکام مسیحی طرابوزان اعلام جهاد کرد و این مناطق را پیروزمندانه در نوردید (Parsadoust, 2018: 136). لزوم تبعیت محض مریدان طرایق صوفیانه از اوامر مرشد کامل بر مبنای آموزه ولایت صوفیانه، مهم‌ترین دلیلی بود که موجب شد تا به محض اینکه شیخ جنید مریدانش را برای اقدامات نظامی فراخواند، فرمانش بی‌درنگ از سوی آن‌ها مورد اجابت قرار گرفت (Savory, 2015: 182). درواقع، بر مبنای آموزه ولایت صوفیانه بود که شیخ جنید توانست به مریدان سجاده‌نشین، دستور حمل و

استفاده از کارد و قمه و تبرزین دهد (Rahimzadeh Safavi, 2010: 46). شیخ صفوی پس از این پیروزی به دیاربکر رفت که از نواحی مهم سکونت مریدان طریقت صفوی بود و تحت حکومت اوزون حسن آق قویونلو قرار داشت، فردی که به گواهی مورخین، در زمان قطبیت شیخ علی سیاهپوش مرید او بوده و بر اساس سنت مرسوم طرایق صوفیانه مبنی بر لزوم بیعت و تجدیدعهد مریدان با قطب حیّ وقت (Tabandeh, 2011: 74)، به احتمال فراوان در زمان قطبیت شیخ جنید نیز مرید او شده است (Hoseini Razi, No Date: 574a). شیخ صفوی پس از مدتی با خواهر اوزون حسن ازدواج کرد (Alam- Araye Shah, 2012: 24)، وصلتی که موجب شد تا مرشدان بعدی طریقت صفوی که دارای مقام معنوی بودند، به یک دستگاه حکومت دنیوی نیز بستگی و ارتباط یابند (Navai & Ghaffari Fard, 2015: 52) و به شیخ جنید امکان داد تا با تکیه بر حمایت این حکومت به گسترش طریقت صفوی، جلب مریدان فراوان و تسلیح آنان بپردازد (Parsadoust, 2018: 138). وی پس از گذشت چند سال به اردبیل مراجعت کرد ولی باز هم به دلیل تهدیدات جهانشاه مجبور به ترک وطن شد. این بود که با اعزام خلیفه‌های خود به نواحی مختلف، ده هزار مرید را بسیج و تسلیح کرد (Jahan- Goshaye Khaghan, 1985: 39) و با اعلام جهاد بر ضد کفار چرکسی^۱ رهسپار شروان شد تا با عبور از این ناحیه به سرزمین چرکس‌ها برود. در همین برهه، سلطان خلیل شروانشاه که از لشکرکشی شیخ جنید احساس خطر کرده بود، در ائتلاف با جهانشاه به نبرد با او پرداخت (Hinz, 1983: 53)، نبردی که در سال ۱۴۵۵ / ۸۶۰ در طبرسران در گرفت و به کشته‌شدن شیخ صفوی انجامید (Roumlou, 1970: 98a).

پس از کشته شدن شیخ جنید و بنا بر وصیت خود او، مریدان گرد شیخ حیدر جمع آمدند (Sumer, 1992: 16). شیخ وقت صفوی پس از اینکه داییش اوزون حسن، حکام قراقویونلو و تیموری را شکست داد و تبریز را مرکز حکومت خود ساخت، در سال ۸۷۴ / ۱۴۷۰ همراه با او (Hinz, 1983: 54) و مریدانی بی‌شمار وارد اردبیل شد و امور طریقت و خانقاه صفوی را در دست گرفت. او و مریدانش انگیزه فراوانی برای تداوم مسیر شیخ جنید داشتند (Taheri, 2005: 164) که همانا کسب قدرت و تسلط بر یک قلمرو برای حفظ و استمرار حیات طریقت صفوی در فقدان یک حکومت مرکزی حامی بود. در همین دوران،

وصلت شیخ حیدر با دختر اوزون حسن، موجب حمایت بیشتر حکومت آق‌قویونلو از طریقت صفوی و در نتیجه، منجر به رونق و اقبال بیشتر مردمان آسیای صغیر، شام و بخش‌هایی از ایران به این طریقت شد (Savory, 2017: 17). اینکه شیخ حیدر نخستین مرشد صفوی بود که در عین داشتن قدرت معنوی، از همان بدو تولد از حمایت قدرتی حکومتی نیز برخوردار بود (Parsadoust, 2018: 144)، شرایط مساعدی را برای اقدامات نظامی و سیاسی در اختیارش می‌گذاشت، چنان‌که خانقاه اردبیل را به اسلحه‌خانه تبدیل کرده بود (Ucan, 2020: 274) و به تسلیح مریدان خویش اقدام می‌کرد و در کنار تربیت معنوی، به آنان تعلیم جنگاوری نیز می‌داد (Hinz, 1983: 91). شرایط بر همین منوال بود تا اینکه اوزون حسن در سال ۱۴۷۸/۸۸۲ درگذشت و پس از او جنگ قدرتی میان بازماندگانش در گرفت که در نهایت، یکی از پسرانش به نام یعقوب‌بیک بر تخت حکومت آق‌قویونلوها تکیه زد (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 26). شیخ حیدر که با یعقوب‌بیک روابط خوبی نداشت، قدرت مریدانش را نیز در تقابل با لشکریان او کافی نمی‌دید، لذا تصمیم گرفت که به داغستان حمله کند (Shaybi, 2017: 383) و پس از دو مرتبه حمله نظامی به این ناحیه، با اسیران و غنائم فراوان به اردبیل بازگشت. این دو پیروزی پیاپی موجب افزایش شوکت طریقت و شیخ صفوی شد ولی درعین حال، قدرت نظامی صوفیان صفوی را نیز برای یعقوب‌بیک آشکار ساخت و او را هراسان کرد و موجب شد تا شیخ صفوی را به تبریز فرا بخواند (Parsadoust, 2018: 148). شیخ حیدر در تبریز از روی مصلحت متعهد شد که مطیع یعقوب‌بیک باشد (Khonji Isfahani, No Date: 279) ولی به محض مراجعت به اردبیل تدارکات نظامی خویش را آغاز کرد و در گام نخست کلاهی ساخت تا پیروانش را از دیگران متمایز کند که به تاج صوفیه (Shaybi, 2017: 382) یا بنا بر قولی دیگر، به تاج حیدری موسوم شد و استفاده‌کنندگان آن نیز به سرخ‌سر^۱ مشهور شدند (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 26). ابداع این کلاه نشانه فراست شیخ حیدر در سازمان‌دهی مریدان و بسیج آنان بوده (Hinz, 1983: 91)، موجب افزایش روحیه سلحشوری آنان (Savory, 2017: 138; Niazmand, 2004: 19) و افزایش همبستگی میان این مریدان شد (Sayyid Bonakdar, 2016: 214). پس‌ازاین، شیخ حیدر در سال ۱۴۸۸/۸۹۳ به‌سوی شروان حرکت و خلیفه‌های خود را برای گردآوری و بسیج مریدان صفوی روانه کرد که در زمانی

اندک، مریدان فراوانی از نواحی طالش، سیاه‌کوه و شام به او پیوستند (Roumlou, 1970: 616) و با رسیدن به شهر شماخی در شروان با سپاهیان شروانشاه درگیر شدند و در آستانه پیروزی قرار داشتند ولی وقتی از نزدیک شدن ائتلاف نیروهای فرخ یسار و یعقوب‌بیک آگاه شدند، به‌سوی آنان حرکت کردند و در طبرسران با آنان وارد نبرد شدند که به‌رغم رشادت‌های سرخ‌سران صفوی در نابودی ثلث قوای متحد ترکمان و شروانی تحت رهبری و دلاوری‌های مرشد کامل خویش (Hinz, 1983: 108) در بحبوحه جنگ تیری به شیخ حیدر اصابت کرد و موجب هلاکت او و شکست صوفیان صفوی شد (Khandmir, 1974: 434).

شیخ حیدر پیش از نبرد طبرسران، فرزند بزرگش سلطان‌علی را به جانشینی خویش در مقام قطبیت طریقت صفوی انتخاب کرد (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 28). یعقوب‌بیک که از یک سو، اقدامات شیخ جنید و شیخ حیدر را پیش چشم‌داشت و از دیگر سو، شاهد قدرت معنوی شیخ سلطان‌علی و گسترش جنبه‌های اجتماعی طریقت صفوی با تکیه بر جلب مریدان پرشور و فراوان بود، نسبت به دوام حکومتش احساس خطر کرد (Parsadoust, 2018: 155)، لذا شیخ صفوی، مادر و دو برادرش را به شیراز تبعید کرد و دستور داد محبوسشان کنند. حدود دو سال از این امر می‌گذشت که با مرگ یعقوب‌بیک، جنگ قدرت میان آق‌قویونلوها آغاز شد (Hinz, 1983: 116; Savory, 2017: 20). پس از کشمکش میان مدعیان حکومت، یکی از نوادگان اوزون حسن به نام رستم‌بیک، در حالی در تبریز بر تخت سلطنت نشست که حکومتش از سوی پسر یعقوب‌بیک، یعنی بایسنقر تهدید می‌شد (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 29). این بود که رستم بیک بر آن شد تا عمه و پسرانش را آزاد کند و شیخ سلطان‌علی را به جنگ بر ضد بایسنقر بفرستد (Hinz, 1983: 117). در واقع، این مرتبه با دستور حاکم وقت منطقه و جهت حفظ منافع اوست که پای طریقت صفوی، مرشد کامل و مریدان آن به انجام اقدامات نظامی باز می‌شود. درهرحال، مرشد کامل صفوی با تکیه بر لشکر مریدان جانبازش توانست طی دو جنگ، سپاهیان بایسنقر را نابود سازد و تاج‌وتخت رستم‌بیک را برایش حفظ کند (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 31). همین شد که اجازه یافت تا به اردبیل مراجعت کند، امری که موجب روانه‌شدن خیل مریدان و مشتاقان طریقت صفوی به این شهر شد (Khandmir, 1974: 435) و مجدداً سوءظن و هراس رستم‌بیک را بر انگیخت و بر آتش داشت تا شیخ صفوی و برادرانش را به اردوگاه خود در تبریز فراخواند و درصدد قتلشان برآید. شیخ سلطان‌علی با آگاه‌شدن از این توطئه اردوگاه را ترک کرد و درحالی که تحت تعقیب

سپاهیان رستم‌بیک بود، با مریدانش به سوی اردبیل حرکت کرد ولی پیش از رسیدن، اسماعیل را به جانشینی خود منصوب کرد (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 31-32)، برادرانش را به هفت نفر از صوفیان معتمد^۱ سپرد و روانه اردبیل کرد و خود، با سیصد نفر از مریدانش به نبرد با سپاهیان رستم‌بیک ایستاد که جان خود را طی آن از دست داد. شیخ اسماعیل در مقام مرشد کامل وقت طریقت صفوی، از بیم سپاهیان رستم‌بیک و علی‌بیک چاکرلو که از طرف او به حکمرانی اردبیل گماشته شده بود، به رشت و به دعوت کارکیا میرزاعلی- یازدهمین حاکم حکومت محلی آل‌کیا- به لاهیجان رفت (Khandmir, 1974: 439-441). پایداری کارکیا میرزاعلی در حفظ جان و خدمت به شیخ اسماعیل، ریشه در ارادت و اعتقاد او به خاندان صفوی داشته، چرا که وی را از مریدان طریقت صفوی (Alam- Araye Safavi, 1971: 39) و یکی از حیدری‌های معروف و کمر بسته طریقت صفوی (Espinaghchi Pashazadeh, 1980: 40) دانسته‌اند. منظور اینکه بر اساس انتقال مقام ولایت صوفیانه از مرشد قبلی به مرشد وقت طریقت و لزوم بیعت و تجدید عهد مریدان با قطب وقت (Tabandeh, 2011: 74)، کارکیا میرزاعلی را به احتمال فراوان می‌توان از مریدان شیخ اسماعیل- در مقام مرشد وقت طریقت صفوی- دانست. در مدت اقامت شیخ اسماعیل در لاهیجان که بیش از شش سال طول کشید، پیروانش در عثمانی، آسیای صغیر، شام، دیاربکر، قره‌داغ و اهر برای پیشوا و مرشد طریقت خود هدایایی می‌فرستادند و حتی پنهانی به دیدار او می‌رفتند ولی پس از اقامتی کوتاه یا حتی بدون تأخیر به دیار خود بازمی‌گشتند (Hinz, 1983: 124). این روند ادامه داشت تا اینکه رستم‌بیک در سال ۳-۹۰۲/۱۴۹۷ تاج‌وتخت را در نبردی به پسرعمویش احمدبیک باخت و کشته شد (Khandmir, 1974: 442) و همین امر، آغاز فرایند زوال و اضمحلال حکومت آق‌قویونلوها بود. در چنین موقعیت سیاسی مناسبی (Sumer, 1992: 24)، شیخ اسماعیل در اواخر سال ۵/۹۰۵/۱۴۹۹ از لاهیجان خارج و به سوی کسب قدرت سیاسی حرکت کرد. قتل جنید و حیدر و سلطان‌علی همچون وقایعی حماسی و وجود خود شیخ اسماعیل به‌عنوان جانشین ایشان و در مقام مرشد کامل صفوی (Niazmand, 2004: 135; Savory, 2015: 33) و عطش و اشتیاق مریدان برای جان‌فشانی در راه او (Shaybi, 2017: 385)، به این حرکت انگیزه‌های فراوانی می‌بخشید. درهرحال، شیخ اسماعیل که در مدت اقامت در

لاهیجان، تحت آموزش اهل اختصاص، کلیه فنون جنگی را آموخته و در شمشیرزنی، تیراندازی و نیزه‌افکنی استاد شده بود، آهنگ اردبیل کرد (Khandmir, 1974: 447). در مسیر حرکت از لاهیجان به دیلم و سپس طارم، بسیاری از پیروان و مریدانش از روم و شام (Jahan- Goshaye Khaghan, 1985: 89; Roumlou, 1970: 26) در هر منزل با شنیدن خبر عزیمت او به اردبیل به سویس می‌شتافتند، چنان‌که وقتی در طارم اردو زد تعدادشان به ۱۵۰۰ نفر رسیده بود (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 45). شیخ اسماعیل پس از عبور از چند ناحیه و توقف در آن‌ها، نهایتاً به اردبیل که رسید و مقابر نیاکان خود را زیارت و مادرش را ملاقات کرد، بر اثر تهدید علی‌بیک چاکرلو نتوانست در شهر اقامت گزیند، پس با توجه به تعداد کم همراهان، به‌ناچار اردبیل را ترک کرد و به ناحیه ارجوان در نزدیکی آستارا رفت و زمستان را در همان‌جا گذراند و با فرارسیدن بهار سال ۱۵۰۰/۹۰۶ عزم حمله به گرجستان کرد، لذا تصمیم گرفت تا پیروانش را از طریق روانه کردن خلیفه‌هایی به سوی آن‌ها از مناطق مختلف آسیای صغیر و شام فرا بخواند. در همین فاصله برای مدت کوتاهی به اردبیل رفت و پس از دیدار مادر، عازم ارزنجان در آناتولی شد (Khandmir, 1974: 453; Navai & Ghaffari Fard, 2015: 63). با ورود شیخ اسماعیل به ارزنجان، هفت هزار مرید جان‌نثار از ایلات و طوایف شاملو، آستاجلو، روملو، تکلو، ذوالقدر، افشار، قاجار و ورساق به او پیوستند (Jahan- Goshaye Khaghan, 1985: 53). سومر قبایل تحت امر شاه‌اسماعیل را به شرح ذیل برشمرده است:

الف. قبایل بزرگ: روملو، استاجلو، تکلو، شاملو و ذوالقدر،

ب. قبایل کوچک: ورساق، چینی، عربگیرلو، تورغودلو، بزجلو، اجیرلو، خنیسلو،

چمیشکزکلو،

ج: گروهی از قبایل آق‌قویونلو، قراقویونلو، قاجار، قرمان، موصللو، پرناک، قزاق

و... (Sumer, 1992: 55-70).^۱

پس از ملحق‌شدن قبایل مختلف مریدان که همگی تحت فرمان و حاضر به هرگونه فداکاری و ازجان‌گذشتگی در راه شیخ اسماعیل بودند (Ibid:13)، وی برای نبرد با فرخ یسار عزم شروان کرد و پس از ورود به شهر شماخی خبردار شد که فرخ یسار شروانشاه با

۱. تاکید وی بر نقش انحصاری ترکان آناتولی در تشکیل حکومت صفویه موجب عدم اشاره به ایل غیرترک افشار شده است، در حالی که علاوه بر قبایل مزبور، قبیله افشار که ساکن آذربایجان جنوبی و ساحل دریاچه ارومیه بوده‌اند را نیز می‌توان نام برد.

سپاهیان‌ش در نزدیکی قلعه گلستان مستقر شده است، این بود که به سوی او حرکت کرد (Qomi, 1985: 59). فرخ یسار به محض اطلاع از این حرکت به سوی قلعه گلستان رفت ولی پیش از رسیدن به قلعه در نزدیکی روستای گلستان با سپاهیان شیخ اسماعیل روبرو شد. دو لشکر در پاییز ۱۹۰۶/۱۵۰۰ با یکدیگر به نبرد پرداختند که نتیجتاً، شیخ اسماعیل با هفت هزار مرید بر سپاه شروانشاه که شامل ۲۰ هزار سوار و هفت هزار پیاده بود، پیروز شد و شروانشاه را از بین برد (Khandmir, 1974: 456-459). برتری صوفیان صفوی، در داشتن ایمان بسیار قوی به شیخ خود بود تا جایی که در راه او مرگ را با آغوش باز استقبال می‌کردند (Sumer, 1992: 28). شیخ اسماعیل پس از این پیروزی، وقتی خبردار شد که الوندبیک آق‌قویونلو، حاکم وقت تبریز، با لشکریانی فراوان در نخجوان مستقر شده، به آن سو حرکت و گروهی را مأمور نابودی پیش‌قراولان سپاه الوندبیک کرد. الوندبیک پس از شکست پیش‌قراولان سپاه خود به شرور آمد و در آن ناحیه به آرایش نظامی اقدام کرد. شیخ اسماعیل نیز با مریدان خویش در برابر او صف‌آرایی کرد و در بهار سال ۱۹۰۷/۱۵۰۲ پس از غلبه بر سپاهیان ۳۰۰۰۰ نفری آق‌قویونلو بر آذربایجان دست یافت (Khandmir, 1974: 446)، در تبریز بر تخت سلطنت نشست، فرمان داد تا خطبه به نام ائمه معصومین (ع) خوانده شود و تشیع اثنی‌عشری را مذهب رسمی کشور اعلام کرد (Jahan-Goshaye, 1985: 150) و حکومت صفوی را رسماً بنیان نهاد.

دوره دوم بررسی حاضر، مقارن با زوال حکومت‌های مقتدر مرکزی متساهل نسبت به صوفیه و حامی آن‌ها و ظهور و گسترش حکومت‌های محلی است که با مشاهده جنبه‌های معنوی-اجتماعی طریقت صفوی، نسبت به دوام حکومت خویش احساس خطر می‌کردند. در چنین شرایطی، یکی از مهم‌ترین عوامل روی آوردن شیخ جنید به اقدامات نظامی و سیاسی که از سوی اکثر اندیشمندان مورد غفلت واقع شده، غصب جایگاه مرشدی کامل طریقت و اخراج او از خانقاه اردبیل تحت حمایت حکومت محلی جهانشاه و تبانی او با جعفر صفوی است، امری که از ابتدای شکل‌گیری طریقت صفوی بی‌سابقه بوده است. حتی در مورد شیخ صدرالدین نیز که به تبریز احضار و سپس زندانی شد یا پس از آنکه با تدبیر خود به گیلان عزیمت کرد، نه مقام طریقتی‌اش از سوی دیگری غصب شد و نه صحبتی از اخراج او از اردبیل در میان بود؛ بنابراین، برخلاف اکثر اندیشمندانی که شیخ جنید را از ابتدای قطبیتش خواستار کسب سلطنت دنیوی می‌دانند (Hoseini Astarabadi, 1987: 24-25)، پژوهش حاضر با توجه به اینکه مرشد کامل طریقت در هر زمان، عملی را انجام می‌دهد که متناسب با اقتضات زمانه و به مصلحت طریقت باشد

(Tabandeh, 2011: 216) و یکی از مهم‌ترین مصلحت‌ها نیز حفظ طریقت از انحراف می‌باشد، بر این باور است که شیخ جنید در ابتدا مانند اجداد خویش به امور معنوی- اجتماعی طریقت صفوی پرداخته ولی پس از غصب جایگاه طریقتی خود و اخراج از اردبیل و بیم از انحراف و زوال این طریقت، تصمیم گرفته با تکیه بر قدرت ایمان و شمشیر مریدان خویش و ائتلاف با آق‌قویونلوها به احقاق حقوق از دست‌رفته خود پردازد^۱ و با کسب قدرت و تسلط بر یک قلمرو جغرافیایی، موجبات حفظ و تداوم بقاء سلسله طریقت صفوی را فراهم کند، لذا به اقدامات نظامی و سیاسی روی آورده و مسیری را آغاز کرده که تا زمان تشکیل حکومت صفوی تداوم داشته است، چنان‌که شیخ اسماعیل نیز پس از خروج از لاهیجان، وقتی با مخالفت‌های الوندبیک آق‌قویونلو مواجه می‌شود، هدف قیامش را ترویج دین آباء و اجداد خود، یعنی طریقت صفوی عنوان می‌کند (Alam- Araye Safavi, 1971: 62). در ادامه اقدامات شیخ جنید، شیخ حیدر با حمایت آق‌قویونلوها توانست امور خانقاه اردبیل را مجدداً در اختیار بگیرد و در تسلیح بیشتر مریدان، آموزش جنگاوری و بسیج و سازمان‌دهی آنان بکوشد که اقداماتش با مرگ اوزون حسن ناتمام ماند و با سلطنت یعقوب‌بیک، باز همان داستان همیشگی سوءظن و احساس خطر حکام محلی نسبت به طریقت صفوی منجر به مرگ شیخ حیدر و محبوس‌شدن شیخ سلطان‌علی شد و تا زمان مرگ یعقوب‌بیک و سلطنت رستم‌بیک ادامه داشت. در این زمان، وقتی شیخ صفوی به نیابت از حاکم آق‌قویونلو مجال اقدامات نظامی یافت، سودمندی و کارکرد موفقیت‌آمیز بهره‌گیری از ولایت صوفیانه در بسیج مریدان جهت اقدامات نظامی به بهترین شکلی آشکار شد و مدعیان قدرت را از میان برداشت. این تجارب که نشانه اضافه‌شدن بعد سیاسی به ابعاد معنوی- اجتماعی طریقت صفوی بود، بعلاوه تجربه تشکیل حکومت آل‌کیا که خود بر مبنای آموزه‌های صوفیانه صورت گرفته (Azhand, 1985: 234; Chilungar & Shahmuradi, 2016: 217) و به‌زعم برخی اندیشمندان، شیخ اسماعیل را برای اقدام جهت کسب قدرت سیاسی مصمم کرده بود (Bosworth, 1991: 510)، با دوران زوال و اضمحلال آق‌قویونلوها هم‌زمان شده بود. تقارن این عوامل، شرایط مساعدی را برای حرکت به‌سوی کسب قدرت و تشکیل حکومت، بر اساس هم‌نشینی و هم‌افزایی پیوندهای صوفیانه

۱. لازم به ذکر است که شیخ جنید اگر پیش از اخراج از اردبیل قصد اقدام نظامی یا سیاسی را داشت، تنها در اردبیل می‌توانست بیست هزار سوار را بر ضد قراقویونلوها بسیج کند (Alam- Araye Shah Ismail, 2012: 24).

با پیوندهای قومی قبایل تحت امر شیخ اسماعیل در اختیار او می‌گذاشت، فرایندی که در بخش پایانی موردبررسی و ارائه قرار خواهد گرفت.

بحث و نتیجه‌گیری

جهت پاسخگویی به پرسش نخست پژوهش حاضر، بایستی یادآوری شود همان‌طوری که در بخش پیشینه و مبانی نظری گفته شد، ولایت رکن اساسی تصوف است. آموزه‌ای که بر مبنای آن، مریدان طریق صوفیه گوش‌به‌فرمان مرشد کامل وقت طریقت خویش هستند و از بذل جان و مال در راه او دریغ ندارند. در مورد طریقت صفوی نیز، چنان‌که در بخش یافته‌ها آشکار شد، مرشدان این طریقت در زمان قطبیت جنید و پس از او، بر اساس همین آموزه صوفیانه توانسته‌اند مریدان سجاده‌نشین و سالکان الی‌الله را در عین حال، کلاه‌خود و زره بیوشانند، مشق شمشیرشان دهند و آن‌ها را در مسیر اقدامات نظامی و سیاسی بسیج کرده و به‌کارگیرند. برای پاسخگویی به پرسش دوم نیز باید گفت همان‌طوری که بررسی و تبیین آموزه ولایت صوفیانه از زمان شکل‌گیری طریقت صفوی تا زمان تکوین حکومت صفوی نشان می‌دهد، مرشدان کامل صفوی در دوره اول، ولایت خویش بر مریدان را در جهت پیشبرد امور معنوی و اجتماعی طریقت خویش به کار گرفته‌اند ولی در دوره دوم، در عین ادامه همان اقدامات پیشین که جزئی از کارکرد طریقت‌های صوفیانه محسوب می‌شوند، مریدان خویش را در امور نظامی و سیاسی و در مسیر کسب قدرت و تکوین حکومت نیز به کار گرفته‌اند. بایستی توجه داشت که بررسی و تبیین تحولات جایگاه ولایت صوفیانه در این بازه زمانی، در واقع، روایت نحوه و فرایند هم‌نشینی و هم‌افزایی پیوندهای دینی در کنار پیوندهای قبیله‌ای در تکوین حکومت صفوی نیز بوده است، امری که نشان‌دهنده تفاوت نحوه تشکیل این حکومت نسبت به سلسله حکومت‌های پیش از آن در ایران پس از اسلام نیز می‌باشد. اکنون می‌توان بر اساس آراء سیاسی ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها، فرایند تشکیل حکومت صفوی را موردبررسی و تبیین قرار داد. در واقع، آراء ابن‌خلدون در این زمینه که در بخش پیشینه و مبانی نظری بیان شد، در قالب الگوی ذیل قابل‌ارائه است:

پیوند قبیله‌ای ← عصیبت ← قدرت ← غلبه یک قوم بر اقوام دیگر ← تشکیل حکومت



مدل ۱. فرایند تشکیل حکومت‌ها در آراء سیاسی ابن خلدون

Model 1. The Pattern of Development of Governments in Ibn Khldun's Political Thoughts

حال بایستی توجه داشت که تفاوت فرایند تشکیل حکومت صفوی با الگوی فوق در این است که در تشکیل حکومت مزبور، شاهد تقدم باورها و پیوندهای دینی و صوفیانه بر پیوندهای قومی هستیم، درحالی‌که در نظر ابن خلدون، دین و نیروی حاصل از آن متأخر از نیروی عصیبت قومی است و بدان افزوده می‌شود. همچنین، اتحاد و الحاق قبایل تحت امر شاه اسماعیل نیز پیش از تشکیل حکومت صفوی صورت گرفته که آن هم برخلاف آراء ابن خلدون می‌باشد که معتقد است قوم پیروز سایر اقوام را به خود ملحق می‌کند. درحال، فرایندی که در بسیج مریدان، نبرد با مدعیان قدرت، پیروزی بر آنها و تشکیل حکومت صفوی دیده می‌شود این است که چندین قبیله بزرگ و کوچک که هر یک دارای عصیبت قبیله‌ای درونی بوده‌اند، همگی بر اساس ارادت به یک ولی مرشد و طریقت او، هم نوع دیگری از پیوند درونی بر اساس عصیبت و پیوند دینی و صوفیانه در میانشان ایجاد شده و هم بر این اساس، با یکدیگر و به شکلی میان‌قبیله‌ای یک کل منسجم و متحد را تشکیل داده‌اند؛ وضعیتی که موجب تجمیع عصیبت‌های این قبایل شده که می‌توان آن را عصیبت مضاعف- محصول هم‌نشینی و هم‌افزایی عصیبت و پیوند دینی با عصیبت و پیوند قومی- نام نهاد. این عصیبت مضاعف، به شکل‌گیری یک قدرت مضاعف انجامیده که در اختیار مرشد کامل طریقت صفوی قرار گرفته است؛ یعنی قدرت مضاعف خداوندان عصیبت در خدمت اهداف خداوندان طریقت قرار گرفته و در کنار سایر عوامل محتمل مؤثر، به مرشد کامل صفوی امکان داده تا در بسیج مریدان، قیام نظامی و مسلحانه، غلبه جنگی بر سایر مدعیان قدرت، کسب قدرت و تشکیل حکومت مرکزی مقتدر دیرپای صفوی توفیق یابد. بر اساس این مطالب، فرایندی که در تشکیل حکومت صفوی شاهد آن هستیم، با الگوی ابن خلدون تفاوت‌هایی دارد که شکل ارتقاء یافته‌اش در قالب الگوی فرایندی ذیل قابل ارائه است:

۲۸ فصلنامه علوم اجتماعی (علمی)، سال ۲۷، شماره ۹۰، پاییز ۱۳۹۹

تأییدیه اخلاقی

مقاله حاضر در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی جای می‌گیرد و بر این اساس، فاقد نمونه انسانی یا حیوانی بوده است.

تعارض منافع

میان دو نویسنده مقاله حاضر، تعارض منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

جناب آقای دکتر حسن سرایی بر تمام مراحل نگارش مقاله نظارت، پیگیری و راهنمایی داشته‌اند و در موارد لازم، اصلاحات مورد نیاز را گوشزد کرده‌اند.

حمایت مالی

رساله دکتری فوق‌الذکر و مقاله حاضر مورد حمایت مالی هیچ اداره، نهاد، سازمان یا ارگان دولتی یا غیردولتی نبوده است.



- Hafeze Abroo, A. (2001), *Zobdat-ul- tavarikh*, Tehran: Chapentesharat Pub. [in Persian]
- Hinz, W.A (1983), *The Development of National State in Iran*, Tehran: Kharazmi Pub. [in Persian]
- Hoseini Astarabadi, S.H. (1987), *Tarikhe Soltani*, Tehran: Elmi Pub. [in Persian]
- Hoseini Razi, H. (No Date), *Tarikhe Heidari, Vol. 2*, Berlin: State Library. [in Persian]
- Hujwiri, A. (1987), *Kashf- ul- Mahjub*, Tehran: Amirkabir Pub. [in Persian]
- Ibn Khaldun, A. (2014), *Muqaddimah of Ibn Khaldun*, Tehran: Elmifarhangi Pub. [in Persian]
- Janadleh, A. (2017), *“Institutional Relations between State and Society in Pre-Modernized Iran (Criticizing the Theory of Historical Gap Between the State and the Nation in Iran and Providing an Alternative View”*”, Quarterly Journal of Social Sciences, 24 (76): 27-74. [in Persian]
- Keddi, N.R. (2011), *Roots of Revolution*, Tehran: Elm Pub. [in Persian]
- Khandmir, Gh. (1974), *Habib- ul- Siar, Vol. 4*, Tehran: Khayyam Pub. [in Persian]
- Khonji Isfahani, F. (No Date), *Alam- Araye Amini*, Teharan: Centre Library of Tehran University. [in Persian]
- Lewisohn, L. (2017), *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabestari*, Tehran: Markaz Pub. [in Persian]
- Mazzaoui, M.M. (2009), *The Origins of The Safawids*, Tehran: Gostareh Pub. [in Persian]
- Minorski, V. (1991), *Iran in the 15th AH Century*, Tabriz: University of Tabriz Pub. [in Persian]
- Monshi Torkaman, E.B. (1971), *Tarikhe Alam- Araye Abbasi, Vol.1*, Tehran: Amirkabir Pub. [in Persian]
- Montazeri, H.A. (2003), *“Baa ftñññ . jt”*”, Andar Babe Ejtehad, Tehran: Tarhe- No Pub. [in Persian]
- Moshfeghifar, E. (2019), *Militaries and Politics in Safavid Iran(907- 1135 AH)*, Tehran: Movarekhan Pub. [in Persian]
- Mostowfi Qazvini, H. (1960), *Tarikhe Gozideh*, Tehran: Amirkabir Pub. [in Persian]
- Nasr, S.H. (2007), *Three Muslim Sages*, Tehran: Elmifarhangi Pub. [in Persian]
- Navai, A. Ghaffari Fard, A. (2015), *History of Political, Social, Economic and Cultural Transformation of Iran in Safavids Period*, Tehran: Samt Pub. [in Persian]
- Niazmand, R. (2004), *Shiite in the History of Iran*, Tehran: HQN Pub. [in Persian]

- Parsadoust, M. (2018), *Shah Ismail I*, Tehran: Entesharco Pub. [in Persian]
- Pazouki, Sh. (2014), *Sufism and Art in the Modern Period*, Tehran: Elm Pub. [in Persian]
- Pazouki, Sh. (2017), *EEaattt ff Ill wwi t hams*”, The 3rd International Conference of Shams and Molawi, pp. 43-57. [in Persian]
- Pigulevskaya, N. and Others, (1975), *The History of Iran*, Tehran: Payam Pub. [in Persian]
- Pirzadeh Zahedi, H. (1925), *Silsilat- ul- Nasab*, Berlin: Iranshahr Pub. [in Persian]
- Pooladi, K. (2019), *A History of Political Thought in Iran and Islam*, Tehran: Markaz Pub. [in Persian]
- Qomi, Q.A. (1985), *Kholasat- ul- Tavarikh*, Tehran: University of Tehran Pub. [in Persian]
- Qushayri. A. (1940), *Al-Risala al-Qushayriyya*, Cairo. [in Arabic]
- Rahimzadeh Safavi, A.A. (2010), *The Life of Shah Ismal Safavid*, Tehran: Dnyaye- ketab Pub. [in Persian]
- Roumlou, H. (1970), *Ahsan- ul- Tavarikh*, Tehran: Bongahe Tarjome wa Nashre Ketab. [in Persian]
- Saei, A. (2007), *Social Science Researc Method(Through Critical Reason Approach)*, Tehran: Samt Pub. [in Persian]
- Sarraj, A. (1960), *Al-Luma Fi Al-Tasawwuf*, Egypt: Dar- ul- Kotob- ul- Hadis. [in Arabic]
- Sarukhani, B. (2006), *Methodology of Research in Social Sciences, Vol. 1*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Sarwar, Gh. (1995), *History of Shah Ismail Safawi*, Tehran: IUP. [in Persian]
- Savory, R.M. (2011), *“Innni aaaaï d rrr i”*”, Safavids, Tehran:Mola Pub, pp. 63-176. [in Persian]
- Savory, R.M. (2015), *Studies on the History of Safawid Iran*, Tehran: Markaz Pub. [in Persian]
- Savory, R.M. (2017), *Iran under the Safavids*, Tehran: Markaz Pub. [in Persian]
- Sayyid Bonakdar, S.M. (2016), *vvvvsstigg tee tt tt u ddd rrr fr mccc of Qezelbash Crown i th iii till Eooltt i ff aafwwi rrr i”*”, A quarterly for Shi’a Studies, 14(56), pp. 195-216. [in Persian]
- Sefatgol. M. (2010), *Religious Institution and Thought During the Safavid Iran*, Tehran: Rasa Pub. [in Persian]
- Shaybi, K.M. (2017), *Shiite Thought and Tendencies of Sufism until the Beginning of the Twelfth Century AH*, Tehran: Amirkabir Pub. [in Persian]
- Sumer, F. (1992), *The Role of Turks Of Anatolia in the Development of Safavid Government*, Thehran: Gostareh Pub. [in Persian]

- Tabandeh, N. (2004), *Introduction to Gnosticism and Sufism*, Tehran: Haqiqat Pub. [in Persian]
- Tabandeh, N. (2011), *Makatib*, Tehran: AmirSolaimani Pub. [in Persian]
- Tabataba'i, J. (2002), *On Iran: An Introduction to the Theory of Decline of Iran*, Tehran: NegaheMoaser Pub. [in Persian]
- Taheri, A. (2005), *Political and Social History of Iran*, Tehran: Elmifarhangi Pub. [in Persian]
- Tanhaei, H.A. (2017), *Historical Sociology of Theories Among Moslems*, Tehran: BahmanBorna Pub. [in Persian]
- Ucan, M. (2020), *Alavi States*, Tehran: Elmifarhangi Pub. [in Persian]
- Unknown Author (1971), *Alam- Araye Safavi*, Tehran: Institute for Culture of Iran. [in Persian]
- Unknown Author (1985), *Jahan- Goshaye Khaghan*, Islamabad: Centre for Persian Research of Iran and Pakistan. [in Persian]
- Unknown Author (2012), *Alam- Araye Shah Ismail*, Tehran: Elmifarhangi Pub. [in Persian]
- Weber, M. (2014), *Economic and Society*, Tehran: Samt Pub. [in Persian]
- Yarshater, E. (2004), *Poetry under Shah Rokh: The Second Half of the 15th Century or the Beginning of Decline in Persian Poetry*, Tehran: University of Tehran Pub. [in Persian]
- Zarrinkoub, A. (1983), *Donbaleye Jostojoo dar Tassawofe Iran*, Tehran: Amirkabir Pub. [in Persian]
- Zarrinkoub, A. (2009), *Pelleh-Pelleh ta Molaqat-e Khuda*, Tehran: Elmi Pub. [in Persian]