

Political Action of Safavid Sufis and Max Weber's religious typology

Abolfazl Fathabadi*

Abstract

In his study of world religions, Max Weber formulates his religious typology and presents two main ideal types in this respect. The first ideal type is inner-worldly asceticism, mainly Protestant Puritans, who are active in political actions, and the second ideal type is world-flying mysticism, mainly followers of East-Asian religions and Islamic Sufis, who are passive in political actions on the way to salvation. However, referring to the historical facts of the political life and actions of the Safavid Sufi masters in the process of development of the Safavid government through archival research methods and reviewing related historical texts reveals cases contrary to Weber's views, and our problem emerges from this inconsistency between scientific knowledge and historical reality. The article shows that the Safavid Sufi masters, from the time of Junaid to the development of the Safavid government, Although like the leaders before themselves in addition to paying attention to transcendental matters, also have taken a role in worldly affairs and particularly, political action. Therefore, they are not world-flying and passive, but their Sufism and Sufi beliefs, along with other possible effective factors, have taken an important role in the development of the Safavid government.

Key Words: Max Weber, Religious typology, Safavid government, transcendental matters, Political Action.

*Ph.D in Sociology, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran, responsible author,

Abolfazl.Fathabadi@yahoo.com

اقدامات سیاسی صوفیان صفوی و نوع‌شناسی دینی ماکس وبر

ابوالفضل فتح‌آبادی*

چکیده

ماکس وبر در مطالعه ادیان جهانی، نوع‌شناسی دینی خود را تدوین و در قالب آن، دو نوع مثال اصلی را ارائه می‌کند. نخست، ریاضت‌کشی فعالانه یا زهد درون‌دنیایی است که مصداق اصلی‌اش پیروان مذهب پروتستان‌اند و دوم، عرفان مراقبه‌ای یا عرفان دنیاگریز است که مصداق اصلی آن، پیروان ادیان شرق آسیا و صوفیه مسلمان هستند. وبر جهت‌گیری‌ها و اقدامات سیاسی مصادیق این دو نوع مثالی را در مسیر کسب رستگاری به ترتیب، فعالانه و منفعلانه معرفی می‌کند. تلقی وبر از دنیاگریز بودن و انفعال صوفیه در امور سیاسی در حالی است که با بررسی منابع تاریخی مرتبط با واقعیات تاریخی زندگانی و اقدامات سیاسی بزرگان خاندان صفوی در مسیر تشکیل حکومت مزبور، مواردی مغایر با آرای وبر آشکار می‌شود و مسئله نوشتار حاضر نیز از همین ناهمخوانی و ناسازگاری میان معرفت علمی و واقعیت تجربی سرچشمه می‌گیرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که مرشدان طریقت صفوی از زمان شیخ جنید تا زمان تکوین حکومت صفوی، در عین حال که مانند اقطاب پیش از خود دارای مقامات فرادنیوی بوده و به امور معنوی توجه داشته‌اند، در امور دنیوی و مشخصاً سیاسی نیز دارای نقش‌آفرینی فعالانه‌ای بوده و اقدامات فراوانی را انجام داده‌اند. در نتیجه، تصوف صوفیان صفوی، نه تنها موجب دنیاگریزی و انفعال سیاسی آنها نبوده است، بلکه در کنار دیگر عوامل محتمل مؤثر نقش مهمی در تشکیل حکومت مرکزی قدرتمند دیرپای صفوی به دست آنها داشته است.

واژگان کلیدی: ماکس وبر، نوع‌شناسی دینی، حکومت صفوی، امور معنوی، اقدامات سیاسی.

مقدمه و بیان مسئله

تصوف به‌منزله راهی برای رسیدن به مقام کمال معنوی و معرفت، جنبه درونی وحی اسلامی است و در واقع، قلب و حقیقت درونی یا باطنی آن به‌شمار می‌رود (نصر، ۱۳۸۶، ص ۹۹). این مکتب و آموزه‌هایش یکی از مقوله‌های محوری ایران فرهنگی است که کمابیش، تفاسیر و برداشت‌های نادقیق نیز نسبت به آن دیده می‌شود؛ برای نمونه، ماکس وبر که در بررسی ناتمام اسلام، صوفیه و جنگاوران را به‌عنوان حاملان اجتماعی دین مزبور در نظر گرفته (ترنر، ۱۳۹۰، ص ۲۹۴-۲۹۹) و در برخی آثارش به شکلی پراکنده، دیدگاه‌هایی درباره صوفیه موجود است، در نوع‌شناسی دینی خویش، دو نوع مثالی اصلی ریاضت‌کشی و عرفان را ارائه و مصادیق‌شان را به ترتیب، پروتستان‌های مسیحی و صوفیه -سالکان طریقت دین اسلام- معرفی کرده و اظهار می‌دارد که این دو گروه در مسیر کسب رستگاری، جهت‌گیری‌شان نسبت به امور سیاسی، به ترتیب فعالانه و منفعلانه است (وبر، ۱۳۹۲، ص ۳۸۴). در این‌باره باید گفت که وی احتمالاً به علت مرگ نتوانسته مطالعه اسلام را با همان کیفیتی به انجام برساند که یهودیت باستان، مسیحیت پس از جنبش اصلاح دینی و ادیان چین و هند را مورد مذاقه قرار داده بود (Sadri, 1992, 134) و بنابراین، نوع مثالی برساخته‌ای که صوفیه را در آن جای می‌دهد، بر پایه باورهای قالبی اروپایی متداول زمان خویش و بیشتر، تحت تأثیر آرای مستشرقان در این‌باره طرح و ارائه شده است و در این زمینه، به دلیل پیش‌فرض‌های عام و عموماً نادرست، از اصول روش‌شناختی خود عدول کرده است (ترنر، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). نوع‌شناسی دینی وبر و انواع مثال مطرح‌شده در آن، افزون‌بر نقدهای پیش‌گفته، با واقعیات تاریخی اقدامات سیاسی صوفیان صفوی نیز همخوانی ندارد؛ زیرا در نظر برخی از پژوهندگان تاریخ ایران، تصوف صوفیان صفوی نقش مهم و انکارناپذیری در تکوین حکومت صفوی داشته است (سیوری، ۱۳۹۶، ص ۱۵-۱۷؛ آقاجری، ۱۳۸۰، ص ۱۳؛ هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۵۴؛ کدی، ۱۳۹۰، ص ۳۱؛ الشیبی، ۱۳۹۶، ص ۳۶۷؛ پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۸۲؛ کریمی، ۱۳۹۷، ص ۱۳-۱۶)؛ بنابراین، مسئله پژوهش حاضر از مشاهده ناسازگاری و ناهمخوانی میان معرفت علمی و واقعیت تاریخی (ساعی، ۱۳۸۶، ص ۳۳) شکل گرفته است؛ زیرا از یک‌سو با آرای وبر مبنی بر انفعال سیاسی صوفیه مواجهیم و از سوی دیگر، شاهد تأکید برخی اندیشمندان بر شکل‌گیری یک حکومت مرکزی مقتدر باثبات به‌مثابه سامانی سیاسی از سوی صوفیان صفوی در ایران هستیم؛ بنابراین، هدف پژوهش حاضر بررسی کنش سیاسی صوفیان صفوی و نقش تصوف در مسیر تکوین حکومت صفوی است تا روشن شود که آیا نظرگاه وبر می‌تواند ابزار مناسبی برای نگریستن به این بخش از تاریخ ایران باشد یا برای کارآمدی این ابزار، بایستی حکم‌واصلاح‌هایی را در مورد آن اعمال کرد.

مبانی نظری

یکی از نوآوری‌های وبر در مباحث مرتبط با جامعه‌شناسی دین، تدوین نوع‌شناسی دینی^۱ است که طی آن، یک طبقه‌بندی دارای مقوله‌بندی‌های معین ارائه می‌کند که به پژوهشگران این حوزه اجازه بررسی و مقایسه رفتارها و جهت‌گیری‌های گوناگون و متفاوت دینی را براساس فهم معانی کنشگران می‌دهد و ویژگی‌هایی را که مختص هر یک از ادیان و در عین حال دارای اهمیت اند - یعنی آن ویژگی‌هایی که در تصویر کلی یک دین و در شکل دادن به روش عملی زندگی و نیز در ایجاد تمایز میان یک دین با ادیان دیگر نقش تعیین‌کننده داشته‌اند - را مورد تأکید قرار داده است (Weber, 1946, 292-294). بر این اساس، انواع گوناگون صورت‌های دین وجود دارند که در این گوناگونی، می‌توان تعدادی از انواع بنیادی را تشخیص داد، یعنی انواعی که از امکانات موجود در ذات راه‌حل‌های مسئله رستگاری سرچشمه می‌گیرند. بدین صورت که اگر رویدادها و واقعیت‌های زندگی و جهان پیرامون، تهدیدکننده معنای وجودی شخص باشند و انگیزه‌ای برای دنبال کردن نوعی رستگاری فراهم آورند، شخص یا می‌کوشد از جهان بگریزد یا درصدد یافتن راهی برای پذیرش یا سازگاری با این واقعیت‌ها برمی‌آید. منظور وبر از «گریز از جهان»، نوعی جهت‌گیری دیگر جهانی و مقصود او از «سازگاری با جهان»، نوعی جهت‌گیری این جهانی است. کسانی که رهیافت سازگاری را در پیش می‌گیرند، رستگاری را از طریق تسلط بر خویشتن دنبال می‌کنند و کسانی که جهت‌گیری گریز را در پیش می‌گیرند، رستگاری را از طریق کناره‌گیری می‌جویند. وبر راه نخست را «ریاضت‌کشی فعالانه» یا «زهد درون‌دنیایی»^۲ و راه دوم را «عرفان مراقبه‌ای» یا «عرفان دنیاگریز»^۳ می‌نامد (Weber, 1964, 151-165). البته بایستی توجه داشت که در مسیحیت، اساساً امکان جمع توأمان میان امور دنیوی و فرادنیوی وجود ندارد و احتمالاً بر همین اساس است که وبر، نوعی مثالی با عنوان «زهد فارغ از دنیا»^۴ و با مصداق راهبان مسیحی دیرنشین را نیز معرفی می‌کند که در آن، فرد ریاضت‌جو در عین اینکه به امیال دنیوی بی‌تفاوت نیست، رستگاری را از طریق تسلط و غلبه کامل بر همه این امیال جستجو می‌کند (Weber, 1978, 506-542). نوع مثالی اخیر، مانند دو نوع مثالی پیش‌گفته، از وضعیتی مرکزی در آرای وبر برخوردار نیست.

ریاضت‌کشی از نظر وبر، «عمل» خداخواسته مؤمنانی است که اسباب و علل خداوند به‌شمار می‌آیند، بر خوارشمردن جهان مبتنی است، در چارچوب همین جهان عمل می‌کند و می‌کوشد از

1. religious typology
2. inner-worldly asceticism
3. world-flying mysticism
4. world-rejecting asceticism

طریق تسلط بر جهان، هر آنچه که شریانه است را رام کند. در مورد جهت‌گیری سیاسی، براساس تفسیری که مصادیق ریاضت‌کشی - نظیر پیورتن‌های پروتستان - از اراده خداوند به دست می‌دهند، فرمان‌های ثابت و نازل‌شده خداوند باید با توسل به اسباب این جهان، یعنی زور، بر جهان مخلوقات تحمیل گردند؛ زیرا جهان محکوم به خشونت و توحش اخلاقی است، اما عرفان «حالتی» از تصرف را مدنظر دارد، نه نوعی عمل را و در نتیجه، فرد نه نوعی ابزار، بلکه نوعی ظرف به‌شمار می‌آید؛ بنابراین، روی آوردن به عمل در این جهان، به خطر انداختن حالت مذهبی‌ای تلقی می‌شود که غیرعقلانی و آن‌جهانی است. عرفان بر جهت‌گیری و نگرشی به‌شدت ضدسیاسی مبتنی است و رستگاری را در خیرخواهی و برادری همراه با انکار وجود ماسوی‌الله جستجو می‌کند؛ بنابراین، مقاومت نکردن در برابر شرارت را ترویج می‌کند و شعار آن، پیش‌آوردن طرف دیگر صورت است. چنین آیینی از اعمال خشونت پرهیز می‌کند، حال آنکه در هر عمل سیاسی، اعمال خشونت‌گریز ناپذیر است. در کل به اعتقاد وبر، اقدامات مصادیق نوع مثالی عرفان - از جمله صوفیه - همواره ماهیتی غیرسیاسی و حتی ضدسیاسی داشته است (وبر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۲-۳۸۶).

در واقع، وی صوفیه را دنیاگریز و عزلت‌گزین می‌داند و بر این باور است که نزد آنها، حضور در جامعه و توجه به آن و تأثیرگذاری در مسائل سیاسی مذموم و نکوهیده است؛ زیرا «سامان درون‌جهانی صوفیه در اسلام، روندی طراحی‌شده برای کسب رستگاری است، اما این روند در نهایت، سلوکی عارفانه در جهت رستگاری صوفیان بود. این جستجوی صوفیانه رستگاری، دارای ویژگی‌های سرمستانه و روح‌گرایانه و مبتنی بر تأمل و مراقبه است که با ریاضت‌کشی مدنظر ما متفاوت است» (Weber, 1964, 182)؛ بنابراین، غیر (ضد) سیاسی است.

در نهایت باید توجه داشت که در عین ارائه دو نوع مثالی اصلی ریاضت‌کشی این‌جهانی و عرفان جهان‌گریز، وبر بر این باور است که اگر در عرفان، فرد نه به کناره‌گیری از جهان، بلکه - نظیر ریاضت‌کشی این‌جهانی - به عمل در درون نظامات جهان اقدام کند، تفاوت میان ریاضت‌کشی و عرفان کاهش می‌یابد و نوعی عرفان این‌جهانی به وجود می‌آید (وبر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۲) که نشان می‌دهد او وجود نوعی عرفان این‌جهانی، یعنی شکلی از جهت‌گیری عرفانی که به‌طوری متعادل به امور دنیوی و امور معنوی پردازد را منتفی نمی‌دانسته، هرچند که احتمالاً در مسیر بررسی‌های خویش نتوانسته مصداقی برای این مورد بیابد.

روش پژوهش

بررسی وقایعی که در گذشته روی داده است، مستلزم انجام پژوهش تاریخی است (ساعی،

۱۳۸۶، ص ۱۳۴)؛ بنابراین، پژوهش حاضر را باید پژوهشی تاریخی دانست که موضوع آن، بررسی جهت‌گیری سیاسی صوفیان صفوی در دوره تاریخی پیش از تشکیل این حکومت و انجام آن مستلزم بررسی داده‌های آرشیوی مرتبط با این دوره تاریخی، شامل کتاب‌ها، رساله‌ها، زندگی‌نامه‌ها و... است که در قالب منابع دست اول -نوشته‌شاهدان عینی رویدادها- و منابع دست دوم -توصیف یا تفسیر بخشی از رویدادهای گذشته- دسته‌بندی می‌شوند. روش پژوهش نیز توصیفی-تحلیلی است و گردآوری اطلاعات با روش کتابخانه‌ای انجام گرفته است. بر این اساس، اگر یافته‌ها بیانگر نقش و جایگاه تصوف صفوی در تشکیل این حکومت بود، مشخص می‌شود که تلقی صوفیه به‌عنوان عارفان دنیاگریز با واقعیات تاریخی ایران پس از اسلام مطابقت ندارد، البته لازم به توضیح است که پژوهش حاضر، مطلقاً در پی آزمون آرای وبر با استفاده از استراتژی قیاسی نیست، چنان‌که نوع مثالی فرضیه نیست (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰)، بلکه قصد آن دارد تا با نظرگاه مزبور به بخشی از واقعیت تاریخی ایران بنگرد و احیاناً، با نقد آن منظر، به تبیین بهتری از واقعیت تجربی دست یابد؛ زیرا یکی از مصادیق مشارکت در دانش علمی این است که پژوهشگر، جامعه علمی را با موضوع جدیدی آشنا کند و یا موضوعی که نادرست یا ناقص مطرح شده را تصحیح و کامل نماید (سرای، ۱۳۹۵، ص ۳۰). ریشه فلسفی این کار نیز بیش از همه، ملهم از ایده هگلی «نفی در عین حفظ»^۱ است. چنان‌که اصطلاح مزبور در زبان آلمانی و در فلسفه هگل به هر سه معنای نفی، حفظ و ارتقا به‌کار رفته است (اردبیلی، ۱۳۹۶، ص ۱۶)، در این پژوهش نیز برآیند تا اگر نوع‌شناسی دینی وبر نتواند واقعیت تاریخی صوفیان صفوی، به‌عنوان یک جماعت صوفی و پیرو طریقت را به‌طور کامل پوشش دهد، آن را نه ابطال، بلکه حفظ کرده و نقدهایی بر آن وارد و حکم و اصلاح‌هایی را در مورد آن اعمال کنیم تا بتوانیم به صورت^۲ ارتقایافته‌ای از آن دست‌یابیم و واقعیت تاریخی را به شکلی کامل‌تر مشاهده و تبیین کنیم. این مهم، مستلزم برساختن نوعی مثالی براساس بررسی واقعیات تاریخی حیات سیاسی رهبران طریقت صفوی است که با در نظر گرفتن ویژگی‌هایی برای آن -در مقایسه با انواع مثالی دیگر- بتوان صوفیه را در آن جای داد.

واقعیات تاریخی حیات سیاسی اقطاب طریقت صفوی در مسیر تکوین حکومت

براساس مبانی نظری پیش‌گفته و با توجه به کنش سیاسی هر هشت نفر ولی‌مرشد طریقت صفوی از زمان شکل‌گیری این طریقت تا زمان شکل‌گیری این حکومت، این بازه تاریخی را می‌توان به دو

1. aufhebung

2. formation

دوره تقسیم‌بندی کرد که هر دوره شامل زندگانی و جهت‌گیری‌های سیاسی چهار قطب این طریقت و به شرح زیر خواهد بود:

دوره نخست. تمرکز مرشدان طریقت صفوی بر اقدامات معنوی و انفعال در کنش سیاسی

صفی‌الدین اردبیلی در سال ۱۲۵۲/۶۵۰ همزمان با تسلط مغولان بر ایران دیده به جهان گشود (اردبیلی، ۱۳۷۳، ص ۵۵) و چون روحی طالب حقیقت داشت از مرشدی به نزد مرشد دیگر می‌رفت (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۱۷) تا اینکه در گیلان به محضر شیخ زاهد گیلانی (متوفی ۷۰۰ ه.ق) که قطب بلندآوازه درویشان بود (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۱۵؛ اردبیلی، ۱۳۷۳، ص ۸) رسید و به دست او توبه کرد و تلقین گرفت^۱ (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۲۷؛ نوایی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ص ۴۳). شیخ زاهد پس از مدتی او را به جانشینی و ریاست طریقت زاهدیه برگزید و بدو گفت: «میان من و تو فرقی نیست و این مرتبه و شیخی خدایت داده است مبارکت باد» (اردبیلی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۵)؛ بدین ترتیب، صفی‌الدین جانشین معنوی شیخ زاهد شد و به رهبری طریقت زاهدیه که از این زمان به بعد، به نام خود او به طریقت صفوی موسوم شد، دست یافت و به اردبیل رفت و آنجا را مرکز طریقت خود ساخت (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۱۸-۱۹)؛ بنابراین، دوران جدیدی از فعالیت و ترویج این طریقت آغاز شد که آنچه پیشتر طریقتی در گستره‌ای محلی - عمدتاً در گیلان - بود را به طریقتی تبدیل کرد که نفوذ معنوی و تبلیغات خود را در سرتاسر ایران، شام و آسیای صغیر توسعه داده بود (سیوری، ۱۳۹۰، ص ۶۷). در مورد رابطه حکام سیاسی دوران با شیخ صفی‌الدین آورده‌اند که «به برکت آنکه مغول را با او ارادت تمام است، بسیاری از آن قوم را از ایداء به مردم رسانیدن باز می‌دارد و این کاری عظیم است» (مستوفی قزوینی، ۱۳۳۹، ص ۶۷۵). شیخ صفی‌الدین در سال ۱۳۳۴/۷۳۵ و در حالی وفات کرد که طریقت وی، خصوصاً در میان قبایل ترکمن که در زمان استیلای مغول در سرتاسر ایران و عراق و آناتولی به صورت ایلی در حرکت بودند، نفوذ بسیاری یافته بود (مزاوی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳؛ سیوری، ۱۳۹۶، ص ۸).

پس از وفات شیخ صفی‌الدین، پسرش صدرالدین موسی وارث ظاهری و باطنی او شد (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۳۶). او برای پدرش آرامگاهی ساخت که مرکز معنوی صوفیان صفوی و زیارتگاه حکام شد (صفوه‌الصفاء، نسخه خطی لیدن، ص ۴۴۳) و افزون بر جلب مریدان فراوان برای طریقت صفوی و برگزاری اجتماع مؤمنانه آنها، موجب تقویت بیش از پیش جنبه اقتصادی این طریقت نیز شد؛ زیرا مریدان و ارادتمندان، به مناسبت‌های مختلف گرد هم می‌آمدند و هدایا و

۱. توبه و تلقین از اصطلاحات صوفیانه است که در زمان انجام عمل بیعت ایمانی و تشریف افراد به طریقت نزد مرشدان طریقت یا مجازین از سوی ایشان انجام می‌گیرد.

نذورات خود را تقدیم می‌کردند که این امر، موجبات رونق طریقت صفوی در دوره‌های بعدی را نیز فراهم آورد (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص ۶۶). شیخ صدرالدین روش پدر را در تبلیغ طریقت صفوی ادامه داد و برای افزایش مریدان، خلیفه‌های بسیاری به آناتولی، شام و دیاربکر فرستاد. بر اثر این اقدامات، بر تعداد پیروان و مریدان طریقت صفوی افزوده شد و مردم بسیاری از نقاط مختلف برای کسب فیض به حضور او می‌رسیدند (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۲۴). هنوز یک سال از استقرار شیخ صدرالدین بر سجاده ارشاد نگذشته بود که سلطان ابوسعید در ۷۳۶ق درگذشت و دولت ایلخانان مغول که حامی صوفیه بودند، رو به ضعف و زوال نهاد (نوابی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ص ۴۵). از این پس بود که حاکمان وقت به دلیل ازدیاد مریدان طریقت صفوی، به آنها رشک برده و از سوی آنها احساس خطر کردند. بر این اساس، ملک اشرف چوپانی، حاکم مغولی اردبیل، شیخ صدرالدین را به تبریز فراخواند و کوشید تا وی را مسموم و مقتول کند (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۲۲). شیخ از خوردن غذای زهرآلود خودداری کرد و ملک اشرف نیز سه ماه او را زندانی کرد (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۴۲)، ولی به دلیل خوابی که دید، هراسان شد و شیخ را آزاد کرد تا به اردبیل بازگردد. با این حال، احساس خطر از قدرت مذهبی شیخ صدرالدین و کثرت مریدان او بار دیگر موجب شد تا ملک اشرف در صدد دستگیری و بازداشت شیخ برآید، ولی توفیق نیافت چون شیخ صدرالدین به گیلان - که دایی‌هایش و ارادتمندان شیخ زاهد گیلانی در آنجا بودند - رفت و همین کار، هراس ملک اشرف را بیش از پیش برانگیخت تا اینکه در حمله جانی بیک ازبک به آذربایجان، ملک اشرف کشته شد و شیخ صدرالدین دوباره به اردبیل بازگشت و به مدیریت امور طریقت صفوی، مریدان و خانقاه که در غیبت او دچار نابسامانی شده بودند، پرداخت و پس از ۵۹ سال رهبری صوفیان صفوی در اردبیل و در سن نود سالگی درگذشت (صفوه‌الصفاء، نسخه خطی لیدن، ص ۴۸۲؛ پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۳۹).

پس از شیخ صدرالدین و به انتخاب وی، رهبری طریقت صفوی به پسرش شیخ علاءالدین علی سیاهپوش رسید که به مدت ۳۸ سال در سجاده ارشاد طریقت صفوی متمکن بود (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۴۵). او نیز مانند نیاکان خود زندگی پارسایانه‌ای را در پیش گرفت و به هدایت مردم به راه راست پرداخت (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۲۳) و خلیفه‌های خود را برای تبلیغ و ازدیاد مریدان به نقاط مختلف اعزام داشت (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰). روایتی هست که تیمور اسیران جنگ‌های سال ۸۰۴ق آسیای صغیر را به وی بخشید (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۴۸). اسیران آزادشده به تدریج تحت تربیت طریقتی شیخ علاءالدین علی قرار گرفتند و مرید او و طریقت صفوی شدند (اوجان، ۱۳۹۹، ص ۲۴۴). اینان که صوفیان روملو (رومی) نامیده شدند (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۴۶)، بخشی از آنها در اردبیل منزل داده شدند و بخشی دیگر از آنها

به موطن خویش در آسیای صغیر بازگشتند و آماده مساعدت صوفیان و داعی آنها در آن بلاد بودند (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۷). به گفته برخی مورخان، مریدان شیخ علی سیاهپوش «در حق مرشد خود چنان اعتقادی دارند که گفتنی نیست» (سخاوی، ۱۹۳۷، ص ۳۰)، البته چنین ارادتی از سوی مریدان، حتی اگر مرشد وقت طریقت صفوی قصد تحرکات سیاسی را هم در سر می‌پروراند، احتمالاً یورش دوم تیمور به ایران و کشتار و ویرانی متعاقب آن که شروعش به سال ۱۳۹۹/۸۰۲ بازمی‌گردد، سبب شد تا تحول این طریقت به قیامی صوفیانه به تأخیر افتد. به هر حال، شیخ علی سیاهپوش در سال ۸۳۲ق درگذشت.

رهبری صوفیان پس از شیخ علی سیاهپوش و به دستور خود وی به فرزندش شیخ ابراهیم، معروف به شیخ‌شاه، رسید (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۲۴) که به ارشاد و هدایت مریدان طریقت صفوی پرداخت و به مدت ۱۹ سال رهبری این طریقت را برعهده داشت (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۶۵؛ نوایی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ص ۴۸). او نیز روش نیاکان خود را در اعزام خلیفه‌های گوناگون به نقاط مختلف و افزایش تعداد مریدان در پیش گرفت و پس از مدتی اندک، با وجود کثرت تعداد مریدانی که برای دیدار وی و زیارت بقعه شیخ صفی‌الدین به اردبیل می‌آمدند و نفوذی که داشت، عملاً فرمان‌فرمای اردبیل شده بود (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۵). در کل، شیخ ابراهیم شبکه مریدان و پیروانی که فعالانه درگیر پیشبرد تبلیغات طریقت صفوی در آناتولی و دیگر نقاط بودند را حفظ و تقویت کرد که منجر به افزایش قدرت اجتماعی و نیز افزایش علاقه و احترام مردم خارج از ولایت آذربایجان به او و طریقت صفوی شد (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۱). همانند آنچه در مورد دوران شیخ علی سیاهپوش بیان شد، قدرت شاهرخ -فرزند تیمور- و منکوب‌شدن جنبش‌های حروفیه و نوربخشیه از سوی او، مانع بروز حرکات سیاسی صفویه در این دوران شد (الشیبی، ۱۳۹۶، ص ۳۷۹). درواقع، از زمان شیخ صفی‌الدین تا پایان حیات شیخ ابراهیم به دلیل مساعد نبودن شرایط جهت حرکات سیاسی چنان‌که گفته شد، رهبران صفوی -اگر هم قصد انجام اقدامات سیاسی را داشتند- عمدتاً بر مسند کشف و مراقبه و ارشاد نشسته بودند تا آنجا که آوازه زهدشان تا دربار عثمانی نیز رسیده بود (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۴). شیخ ابراهیم در سال ۱۴۴۷/۸۵۱ بدرود حیات گفت ولی پیش از مرگ، جنید را به ارشاد خلق پس از خود گمارد (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۲۴).

در مقام جمع‌بندی دوره نخست باید گفت از زمانی که شیخ صفی‌الدین اردبیلی در سال ۱۳۰۰/۷۰۰ جانشین شیخ زاهد گیلانی شد و در مقام مرشد ولی طریقت صفوی مأمور هدایت و ارشاد خلق به سوی خدا شد، خودش، سه نفر مرشدان جانشینش، پیروان و مریدانش بر طریق صلح و سلامت و مهربانی گام برداشتند و از سازماندهی تشکیلات طریقت خویش، زیارتگاه،

خانقاه، شبکه‌های تبلیغاتی و مریدان فراوان برای پیشبرد امور معنوی این طریقت استفاده و از هرگونه اقدام نظامی و سیاسی اجتناب می‌کردند و تا سال ۱۴۴۸/۸۵۲ که شیخ جنید از اردبیل اخراج می‌شود، به مدت تقریبی ۱۵۰ سال، تمرکز اقدامات مرشدان کامل طریقت صفوی بر کسب موقعیت والای اجتماعی در میان مردم و حکام سیاسی، افزایش تعداد مریدان و تربیت معنوی آنان قرار داشته است؛ بنابراین، در دوران قطبیت چهار مرشد طریقت صفوی که بیان شد، براساس 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 تاج و تخت خود احساس خطر نمی‌کردند و نیز تساهل مذهبی و احترام و تعظیم و تکریم بیشتر حکام سیاسی نسبت به این مرشدان که مجال پیشبرد امور معنوی طریقت صفوی و جلب و تربیت مریدان فراوان را برایشان فراهم می‌کرد، می‌توان این دوره را در توافق و همصدا با مزاولی (مزاولی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸)، دوران تمرکز مرشدان صفوی بر پیشبرد امور معنوی طریقت به‌شمار آورد و مطابق آرای پیش‌گفته و بر در بخش مبانی نظری، مترادف با انفعال سیاسی در نظر گرفت.

دوره دوم. توجه و اقدام مرشدان طریقت صفوی به کنش فعالانه سیاسی

چنان‌که گفته شد، پس از مرگ شیخ ابراهیم، کوچک‌ترین فرزندش جنید جانشین او شد و آوازه دینداری‌اش پیروان بسیاری را به سوی اردبیل جلب کرد (سرور، ۱۳۷۴، ص ۳۱). این زمان، مصادف با مرگ شاهرخ و زوال قدرت امپراطوری تیموری در مقام حامیان تصوف و مرشدان طرائق صوفیه بوده است و نتیجه چنین شرایطی اینکه در یک اتفاق بی‌سابقه از زمان شکل‌گیری طریقت صفوی تا زمان شیخ جنید که هیچ‌گاه موضوع جانشینی موجب کشمکش نشده بود، انتخاب شیخ جنید توسط پدر به جانشینی، با تردید و تکذیب جعفر، پسر ارشد شیخ علی سیاهپوش و عموی شیخ جنید که شخصیتی عالم به علوم دنیوی ولی جاه‌طلب بود مواجه شد (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۷) و همین موجب شد که با شیخ جنید در امر جانشینی به منازعه برخیزد (شاملو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۱). افزون بر این واقعیت، دوران تکیه شیخ جنید بر مسند ارشاد طریقت صفوی مقارن با حکمرانی جهان‌شاه قراقویونلو بر بخش‌هایی از ایران بود که تبریز را پایتخت خود قرار داده بود (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۲) و قلمرو قراقویونلوها در دوران سلطنت وی، یکی از مهم‌ترین قدرت‌های جهان اسلام به‌شمار می‌رفت (سومر، ۱۳۹۸، ص ۲۱۸). با این حال، هنگامی که با عظمت طریقت صفوی و کثرت مریدان شیخ جنید روبه‌رو شد، ترسید که خطری از جانب صوفیان صفوی متوجه حکومتش شود (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۲). نکته درخور تأمل در این میان، روابط حسنه میان جهان‌شاه قراقویونلو و جعفر صفوی است، چنان‌که به گواهی برخی

مورخین، جهان‌شاه به جعفر ارادت می‌ورزید تا بدانجا که حتی دختر خود را به همسری دومین پسر جعفر درآورده بود (روملو، ۱۳۴۹، ص ۴۰۷). این بود که جهان‌شاه در توطئه و تباری با جعفر (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۸)، به شیخ جنید نامه‌ای نوشت و از او خواست تا طالبان و مریدانش را پراکنده سازد و کنج عزلت و عافیت اختیار کند. در پایان نامه نیز تهدید کرد که در صورت انجام ندادن این فرمان، نابودی شیخ و مریدانش را بر خود واجب خواهد دانست. شیخ جنید نیز در پاسخ نوشت که من به همراه مریدانم به اعمال معنوی مشغولم و هرگز داعیه کشورگشایی ندارم. این پاسخ موجب شد تا موقتاً سایه تهدیدات جهان‌شاه از طریقت صفوی رفع شود. با این حال و پس از مدتی، دوباره به اطلاع شاه قراقویونلو رساندند که تعداد مریدان طریقت صفوی در حال افزایش است و اگر تصمیم به خروج بر ضد حکومت را داشته باشند، تنها در اردبیل می‌توانند ۲۰۰۰۰ سوار را به خدمت بگیرند. جهان‌شاه نیز بار دیگر به شیخ جنید نامه نوشت که قلمرو من را ترک کن، وگرنه به اردبیل خواهم آمد و شهر را نابود خواهم کرد (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۳-۲۴). سرانجام، اصرار فراوان جعفر مبنی بر جدی بودن تهدیدات جهان‌شاه (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۸) و فرستادن قاصدان فراوان از سوی جهان‌شاه جهت پیگیری خواسته‌ی وی به اردبیل، شیخ جنید را بر آن داشت تا با همراهی جمعی از وفادارترین مریدان خود اردبیل را در سال ۸۵۲ق، یعنی تنها یک سال پس از رسیدن به مقام مرشدی کامل طریقت صفوی ترک گوید و به سوی آناتولی بروید (سیوری، ۱۳۹۶، ص ۱۶). جهان‌شاه نیز تولیت و مدیریت خانقاه صفوی را به جعفر سپرد (سرور، ۱۳۷۴، ص ۳۱).

شیخ جنید در راه آناتولی، پیکی نزد سلطان مراد دوم عثمانی فرستاد و از او محلی برای عبادت درخواست کرد که پذیرفته نشد، پس به قرامان در جنوب آناتولی رفت که در آن زمان، هنوز به تصرف عثمانیان درنیامده بود و در نتیجه، حکومتی مستقل داشت و در این ناحیه و دوناخیه مجاور آن -تگه و حمید- به تبلیغ طریقت صفوی پرداخت. در نتیجه این اقدامات، بسیاری از مردمان این نواحی تحت تأثیر جاذبه شخصیتی و معنوی شیخ جنید، پیرو و مرید او شدند. با این حال، او و پیروانش از سوی برخی رهبران مذهبی تکفیر و مجبور به ترک این نواحی شدند. این بود که شیخ جنید به ورساق رفت، ولی در آنجا نیز به اتهام داشتن عقاید کفرآمیز و سازماندهی مریدان خود برای جنگ در معرض خطر دستگیری قرار گرفت. پس ناگزیر به شام رفت و در نزدیکی اسکندرون -از متصرفات ملوک مصر- خانقاهی برپا کرد و به تبلیغ طریقت خویش مشغول شد، ولی چون مریدان خود را به مبارزه بر ضد قدرت حاکم دعوت می‌کرد، مورد تعقیب حاکم حلب قرار گرفت که این بار نیز از خطر دستگیری رست و از ساحل مدیترانه به ساحل دریای سیاه رفت و در نزدیکی ترابوزان اقامت گزید. او که از ناکامی‌های پیش‌آمده ناراحت و مأیوس نشده بود، با پشتکار بیشتر به

تبلیغ طریقت خویش - که سویه‌های سیاسی نیز به وجوه مذهبی اش اضافه شده بود - و گردآوری مریدان بیشتر پرداخت. در این زمان بود که شیخ جنید، برخلاف گذشته که در اندیشه جنگ با حکام مسلمان عثمانی و شام بود و البته در آن زمینه توفیقی نیز به دست نیاورده بود، به‌عنوان جهاد با کفار، برای نخستین بار و برخلاف سنت مرشدان طریقت صفوی پیش از خود، دست به شمشیر برد و با حکام یونانی مسیحی مذهب طرابوزان به مبارزه برخاست که همین اعلام جهاد و امید به کسب غنیمت، بر تعداد پیروان او افزود و از آنجایی که در این تصمیم‌گیری، خطری متوجه حاکمان مسلمان منطقه نبود، آنان نیز به مخالفت با او برخاستند و شیخ جنید موفق شد تا مریدان فراوانی را که به گردش جمع شده بودند، مسلح کند و نخستین اقدامات نظامی و سیاسی را سازماندهی و اجرا کند. در نهایت، شیخ جنید به طرابوزان حمله و این شهر و روستاهای اطرافش را غارت کرد و در تلاش برای نفوذ به استحکامات حکومتی بود، ولی به محض اینکه سپاه کمکی عثمانی به این شهر نزدیک شد (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۳-۱۳۶)، این ناحیه را ترک کرد و به ولایت دیاربکر - ترکیه امروز - رفت که از نواحی مهم سکونت مریدانش بود و در این زمان، تحت حکومت حسن بیک آق‌قویونلو معروف به اوزون‌حسن قرار داشت، فردی که در زمان شیخ علی سیاهپوش مرید وی بوده (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۴) و پس از وی، به احتمال فراوان و بنا بر سنت مرسوم و رایج در طریقت و در بستر روابط مرید و مرادی مبتنی بر ولایت صوفیانه، مرید جانشینش، شیخ ابراهیم شیخ‌شاه و پس از او مرید مرشد بعدی، یعنی شیخ جنید شده است (حسینی رازی، نسخه خطی برلین، ۱۵۷۴، تاریخ شاه اسماعیل، ۱۴ ب). مهاجرت شیخ جنید به دیاربکر بر نیروی صفویان افزود، خصوصاً که او با خواهر اوزون‌حسن ازدواج کرد (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۴) و با تکیه بر حمایت آق‌قویونلوها آزادانه به تبلیغ طریقت خود، افزایش تعداد مریدان و مسلح کردن آنها پرداخت و افزون بر آن، مورد تعظیم و تکریم حکام آناتولی و شام قرار گرفت (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۸). مورد مهمی که در مورد شیخ جنید باید بدان توجه داشت این است که از این زمان به بعد، جانشینان وی در مقام مرشدان کامل طریقت صفوی، از سوی پدری رهبری معنوی و روحانی سلسله‌ای طریقتی را در اختیار داشتند و از سوی مادری نیز به دستگاهی حکومتی بستگی و ارتباط پیدا می‌کردند (نویسی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ص ۵۲).

شیخ جنید چند سالی در دیاربکر ماند و سپس به اردبیل رفت که به مذاق جعفر که در غیاب او مدیریت و ریاست خانقاه اردبیل را در دست گرفته بود، خوش نیامد؛ افزون بر آن، جهان‌شاه قراقویونلو نیز همانند گذشته شیخ صفوی و مریدانش را تهدیدی برای حکومت خویش می‌دانست (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۵۰-۵۱)؛ بنابراین، به محض اطلاع از بازگشت شیخ جنید به اردبیل، بار دیگر تصمیم داشت که او را اخراج کند یا حتی به قتل برساند (سرور، ۱۳۷۴، ص ۳۱). گفتنی

است افزون بر دلایل پیشین دشمنی جهانشاه با شیخ جنید، رابطه خویشاوندی و ائتلاف نظامی شیخ جنید با اوزون حسن آق‌قویونلو - دشمن و رقیب نیرومند قبیله‌ای جهانشاه - نیز در این زمینه مزید بر علت شده بود. به هر حال، شیخ جنید هنگامی که از تصمیم جهانشاه مبنی بر از میان برداشتن خود و مریدانش خبردار شد، ناگزیر برای بار دوم ترک وطن کرد. او از زمان اخراجش از اردبیل در مرحله نخست دریافته بود که برای کسب جایگاه طریقتی خویش و حفظ طریقت صفوی از انحراف، لاجرم می‌بایست به قدرت سیاسی دست یابد، کسب قدرت سیاسی نیز نیازمند داشتن قلمرو خاصی بود که بتوان بر آن حکومت کرد. این بود که شیخ جنید در اندیشه انتخاب محلی برای تحقق اهداف خویش برآمد. وی در گذشته به طرابوزان حمله کرده بود که به دلیل استحکامات دفاعی قلعه حاکم این قلمرو و حمایت حکومت عثمانی از آنها، محاصره را ناتمام گذاشته بود. قدرت مصاف با سلطان عثمانی و جهانشاه قراقویونلو را نیز نداشت. اوزون حسن نیز که پشتیبان و خویشاوند وی بود؛ بنابراین، تنها قلمرو حکومت محلی که از دیگر حکومت‌ها ضعیف‌تر و در عین حال به اردبیل نزدیک‌تر بود، همانا سرزمین شروان بود (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۳۸-۱۳۹)؛ بنابراین، شیخ جنید این ناحیه را برای انجام اقدامات نظامی با هدف کسب قدرت سیاسی در نظر گرفت و جهت انجام این مهم، با اعزام خلیفه‌های خود به نواحی مختلف موفق به گردآوری ده هزار مرید مسلح شد (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص ۳۹)^۱ و به بهانه جهاد با کفار ساکن سرزمین چرکس‌ها - قرقیزستان کنونی - رهسپار شروان گردید. سلطان خلیل، حاکم شروان، که از لشکرکشی شیخ جنید بیمناک شده بود، درصدد رویارویی با او برآمد و در ائتلاف با نیروی کمکی اعزامی جهانشاه قراقویونلو آماده نبرد با شیخ صفوی و مریدان جانبازش شد (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۵۲)، نبردی که در طبرسران درگرفت و به کشته‌شدن جنید انجامید (روملو، ۱۳۴۹، ص ۱۹۸).

مرگ شیخ جنید هرگز موجب پراکندگی مریدان طریقت صفوی نشد؛ زیرا ایشان به موجب وصیت وی، مریدوار گرد شیخ حیدر جمع شدند (سومر، ۱۳۷۱، ص ۱۶). شیخ حیدر پس از اینکه دایی‌اش، اوزون حسن، در جنگ با قراقویونلوها و ابوسعید تیموری پیروز شد و تبریز را مرکز حکومت خود قرار داد، در سال ۱۴۷۰/۸۷۴ تحت حمایت او و مریدان بی‌شمارش در مقام ولی مرشد طریقت صفوی وارد اردبیل شد و مدیریت امور طریقت و خانقاه صفوی را از جعفر صفوی پس گرفت. این در حالی بود که ارزش سال‌های طولانی تدارک صبوراانه ایدئولوژیک از سوی تشکیلات طریقت صفوی برای تصاحب قدرت در ایران، پس از مرگ شیخ جنید بیش از

۱. برخی منابع دوازده هزار گفته‌اند (روملو، احسن التواریخ، ج ۱، ص ۴۰۸) و برخی دیگر نیز بیست هزار بیان کرده‌اند (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ص ۲۵).

پیش آشکار شد، به طوری که این طریقت و تحرکات نهضت‌گونه‌اش نه تنها تجزیه و متلاشی نشد، بلکه با جانشینی شیخ حیدر که مبتنی بر تجربه پدر خود، در فقدان حکومت مقتدر حامی، حفظ و استمرار حیات طریقت صفوی را در کسب قدرت و تسلط بر یک قلمرو می‌دید، تلاش صفویه برای دستیابی به قدرت دنیوی شتاب بیشتری یافت. این امر در سایه حمایت اوزون حسن و وصلت شیخ حیدر با دختر وی (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۸۸؛ سیوری، ۱۳۹۶، ص ۱۷) موجب رونق بیشتر و اقبال مریدان فراوان از آسیای صغیر، قرامان، تگه، حمید، شام، گیلان و تالش به طریقت صفوی شد. در واقع، شیخ حیدر برخلاف پدرش که از سال‌های نوجوانی با مخالفت و دشمنی قدرتمندان اردبیل و تبریز روبه‌رو شده بود، از همان بدو تولد تحت حمایت اوزون حسن قرار گرفته بود و همین خویشتاوندی با حاکم جدید تبریز - در کنار مقامات معنوی شیخ حیدر و پدر و نیاکانش - موجب جلب توجه مریدان بیشتری به او و طریقت صفوی می‌شد. در این میان، بی‌توجهی و ظلم بایزید، پادشاه عثمانی، در اداره بخش‌هایی از مملکت خود را می‌توان یکی از عوامل ازدیاد مریدان شیخ حیدر و گسترش روزافزون طریقت صفوی، خصوصاً در آناتولی دانست (سومر، ۱۳۷۱، ص ۱۷).

شیخ حیدر همانند پدر و حتی جدی‌تر از او، هم قدرت معنوی و هم قدرت دنیوی را جهت دستیابی به مقاصد خویش به کار گرفت (سیوری، ۱۳۹۶، ص ۱۷) و از زمان ورود به اردبیل تا زمان مرگ اوزون حسن و به مدت ده سال بدون نگرانی و با آرامش خاطر به اقدامات نظامی-سیاسی پرداخت و حتی پس از مرگ اوزون حسن نیز تا حمله به قلمرو شروان در ۱۴۸۸/۸۹۳ به مدت ده سال، کم‌وبیش از مساعدت‌های یعقوب بیگ - پسر و جانشین اوزون حسن و برادر همسرش - برخوردار شد. وی افزون بر تلاش جهت تحقق مقاصدی که شیخ جنید در انجام آنها ناکام بود، رؤیای گرفتن انتقام خون پدر از شروانشاه را نیز داشت؛ بنابراین، تلاش فراوانی جهت افزایش مریدان و تسلیح آنها می‌کرد، تا جایی که تمام خانقاه اردبیل و حتی اتاق‌های مسکونی منزلگاه خود را نیز به قورخانه، زرادخانه و اسلحه‌خانه تبدیل کرده بود (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۰؛ اوچان، ۱۳۹۹، ص ۲۴۷). وی مریدان خود را به شمشیر و نیزه و زوبین و گرز و سپر مجهز ساخت و حتی برای آشنا کردن پیروانش به رموز اسلحه‌سازی، مدت‌ها در خانقاه اردبیل به ساختن ادوات جنگی مشغول بود و هنگام ساختن سلاح، تیراندازی، پرتاب نیزه، کمانگیری و مشق شمشیر و... و تعلیم این مهارت‌ها به پیروان خود، جامعه عادی مذهبی، یعنی عبا‌ی درویشی و شب‌کلاه صوفیانه می‌پوشید (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۱) که به نظر، قصد بیان این مطلب به مریدان را داشته که از نظر وی در این دوران خاص، تربیت طریقتی و آموزش جنگجویی با هم منافاتی ندارند و حتی دارای پیوند هستند. مریدان نیز که بر اثر تمرین مداوم، به جنگاوران دلیری تبدیل

شده بودند، مشتاقانه در انتظار فرصتی برای جانبازی در راه اجرای فرامین و دستورهای شیخ مرشد خود بودند.

اوزون حسن در سال ۱۴۷۸/۸۸۲ درگذشت و پس از آن، نبردی برای تسلط بر تاج و تخت در میان شاهزادگان آق‌قویونلو درگرفت (سیوری، ۱۳۸۰، ص ۴۷). پس از کشمکش‌های بسیار، خلیل‌بیک فرزند اوزون‌حسن، جانشین او شد که چند ماه بعد به دست برادر کوچکتر خود، یعقوب‌بیک، کشته شد؛ بنابراین، یعقوب‌بیک که با فرخ یسار شروانشاه - حاکم جدید شروان و فرزند قاتل شیخ جنید - رابطه خویشاوندی داشت و حامی او بود (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۴۷) در سال ۸۸۳ق بر تخت حکومت آق‌قویونلوها در تبریز نشست (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۶). وی مخالف سرسخت شیخ حیدر بود و اقدامات او را که مشغول گردآوری و سازماندهی مریدان خویش بود زیر نظر داشت. شیخ حیدر نیز که قدرت مریدان خود را برای رویارویی با قدرت ائتلافی یعقوب‌بیک آق‌قویونلو و فرخ یسار شروانشاه کافی نمی‌دید، تصمیم به جهاد علیه کفار گرفت و برآن شد تا برای تثبیت جایگاهش، ایجاد فرصتی برای مریدانش جهت آشکار کردن قدرت جنگاوری خود و نهایتاً، کسب غنائمی که به مصرف لشگریانش برسد، به داغستان و سرزمین چرکسان - قره‌یزستان امروزی - حمله کند، تهاجمی که مسیرش از میان قلمرو حکومت شروان می‌گذشت (الشیبی، ۱۳۹۶، ص ۳۸۳). بدین منظور، شیخ حیدر نامه‌ای به یعقوب‌بیک نوشت تا از فرخ یسار شروانشاه بخواهد که با عبور سپاهیان از شروان موافقت کند. یعقوب‌بیک طبق درخواست شیخ حیدر عمل کرد و او نیز با مریدان جنگاور خود که مشتاق جانبازی در راه مرشد خود بودند، از دربند و شروان عبور کرد و داغستان را مورد تهاجم قرار داد که پیروز گردید و با اسیران و غنائم بسیار به اردبیل بازگشت. این پیروزی موجب تقویت روحیه و اراده او و مریدانش برای انجام اقدامات نظامی شد؛ بنابراین، در اردبیل به بازسازی نیروی نظامی مریدان، سازماندهی آنان و تهیه سلاح جهت استفاده آنان پرداخت و دوباره به داغستان حمله کرد و این بار نیز پیروزمندانه با اسیران و غنائم فراوان به اردبیل بازگشت (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۴۷). این دو پیروزی پیاپی، موجب افزایش شوکت و شهرت شیخ حیدر و طریقت صفوی شد، ولی از سوی دیگر منجر بدین شد که یعقوب‌بیک از کثرت مریدان صفوی که در اردبیل و در نزدیکی تبریز - مرکز حکومت او - ساکن بودند و از شوق آنها به جنگاوری و جانفشانی در راه مرشد خود، بیمناک شود و از شیخ حیدر بخواهد تا از اردبیل به تبریز برود (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۴۸؛ هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰). یعقوب‌بیک در مدت اقامت شیخ حیدر در تبریز از او تعهد گرفت که از لشکرکشی و اعزام خلیفه به شهرها دست بردارد و از حاکم تبریز نیز اطاعت کند

(خنجی اصفهانی، نسخه خطی دانشگاه تهران، ص ۲۷۸-۲۷۹). شیخ حیدر نیز به شکل مصلحتی متعهد انجام موارد مزبور شد و بدین وسیله از دام یعقوب بیک رهایی یافت و به اردبیل بازگشت، ولی بلافاصله به تهیه مقدمات برای نبردهای سنگین در آینده اقدام کرد.^۱ در نخستین گام، شیخ حیدر اقدام به تعیین علامتی کرد تا پیروانش را از دیگران متمایز کند، علامتی که به تاج صوفیه موسوم شد،^۲ کلاهی قرمز رنگ - احتمالاً به معنای خونخواهی پدر و اجدادش - و دوازده چین یا ترک - به نشانه پیروی از ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) - که دستاری بر گرد آن پیچیده می شد (الشیبی، ۱۳۹۶، ص ۳۸۲) و استفاده کنندگان آن کلاه به قزلباش موسوم شدند (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۶) که کلمه ای ترکی است و در فارسی به معنای سرخ سر می باشد. ابداع تاج صوفیه در کنار تجهیز و تسلیح مریدان با سلاح های جنگی که پیش از این صورت گرفته بود، از خصلت فراست و استعداد شیخ حیدر در کار فرماندهی، سازماندهی، تشکیلات و بسیج منابع حکایت می کند (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۱؛ پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۴۶). دارندگان کلاه مزبور در ابتدا از سوی عثمانی ها و از روی تمسخر، قزلباش نامیده شدند، لقبی که بعدها عادی شد و گسترش یافت. استفاده از این کلاه موجب متمایز شدن مریدان طریقت صفوی از دیگر طرائق و پیروانشان و در نتیجه، آشکار شدن کثرت تعداد ایشان (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱)، افزایش روحیه سلحشوری مریدان (سیوری، ۱۳۹۶، ص ۱۹؛ نیازمند، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸) و ایجاد همبستگی درونی میان ایشان شد (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۲؛ سیدبنکدار، ۱۳۹۵، ص ۲۱۴)؛ زیرا استفاده از آن نشانه پاک دلی، ثبات قدم و ارادت مریدان نسبت به مراد خویش و پاکبازی در راه طریقت صفوی بود (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۲؛ پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۵۰).

گفته شد که شیخ حیدر همواره به تصرف شروان می اندیشید (روملو، ۱۳۴۹، ص ۶۱۶؛ خنجی اصفهانی، نسخه خطی، ص ۲۷۴)؛ بنابراین، برای تحقق چنین هدفی، تصمیم گرفت تا به بهانه جهاد بر ضد کفار چرکس برای سومین بار که مستلزم عبور از قلمرو شروان بود، تصمیم دیرینه خود را عملی کند؛ بنابراین، مادرش را نزد یعقوب بیک فرستاد تا از برادرزاده اش بخواهد که با جهاد شیخ حیدر موافقت و فرخ یسار شروانشاه را به همکاری با او جهت عبور از سرزمین تحت حکومتش ترغیب کند. یعقوب بیک با این تقاضاها موافقت کرد (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۰۲) و شیخ حیدر نیز در ۱۴۸۸/۸۹۳ به سوی شروان حرکت کرد، نزدیک دو ماه در ساحل رود گر توقف نمود و خلیفه های خود را برای گردآوری مریدان به اطراف روانه کرد.

۱. کریمی معتقد است که شیخ حیدر با توجه به جایگاهی که برای خود در مقام مرشدی کامل طریقتی صوفیانه قائل بود، تعهدات به یعقوب بیک را زیر پا گذاشته است (کریمی، شاه اسماعیل صفوی و تغییر مذهب، ص ۳۶).

۲. کلاه مزبور را تاج حیدری نیز نام نهاده اند (جهانگشای خاقان، ص ۴۲؛ عالم آرای صفوی، ص ۳۰).

در اندک مدتی، تعداد فراوانی از مریدان وی از طالش، سپاه‌کوه و شام بدو پیوستند و از رود گُر عبور کردند (روملو، ۱۳۴۹، ص ۶۱۶) و تحت فرماندهی شیخ حیدر، برخی نواحی را غارت کردند تا به شهر شماخی در شروان رسیده و بدانجا هجوم بردند. فرخ یسار پیش از این اتفاقات، سپاهیان خود را از خدمت معاف کرده بود و آنها در استراحت به سر می‌بردند. همین شد که وقتی از هجوم شیخ حیدر و مریدانش خبردار شد، چاره‌ای نداشت جز اینکه در قلعه گلستان، واقع در نزدیکی شماخی ساکن شود و با تعداد کمی از سربازان خویش به رویارویی با شیخ حیدر برخیزد (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳) که شکست خورد، به قلعه گلستان پناه برد و قاصدی به سوی یعقوب‌بیک فرستاد و از او تقاضای کمک نمود. در همین فاصله، شیخ حیدر شماخی را غارت و سپس قلعه گلستان را محاصره کرد. برخی از امیران فرخ یسار که بیرون از قلعه گلستان مستقر بودند، سپاه عظیمی فراهم کرده و پیکی نزد حاکم خود فرستادند و با اعلام یک روز جهت حمله به سپاه صفوی، از او خواستند که همزمان با سپاهیان از قلعه خارج شود و از سویی دیگر به صفویان حمله کند. البته قاصد به دست مریدان شیخ حیدر گرفتار شد و او نیز که بر نقشه شروان‌شاهیان وقوف یافته بود، به شکلی غافلگیرانه به سپاه امیران فرخ یسار حمله کرد و با فداکاری خود و مریدانش نزدیک ده هزار تن از آنان را به هلاکت رساند. از آن سو، فرخ یسار که بی‌خبر از همه جا ترک محاصره گلستان را نشانه فرار شیخ حیدر دانسته بود، برای تعقیب او و سپاهیان از قلعه بیرون آمد، ولی هنگامی که در نیمه راه از نابودی سپاه امیرانش به دست شیخ حیدر و مریدانش مطلع شد، به قلعه سلوط که مستحکم‌تر از قلعه گلستان بود پناه برد. شیخ حیدر نیز قلعه را محاصره کرد و در آستانه فتح آن قرار داشت که از نزدیک شدن ائتلافی از نیروهای فرخ یسار و یعقوب‌بیک آگاهی یافت؛ بنابراین، ناچار از محاصره قلعه دست کشید و به سوی سپاه مزبور شتافت و در سال ۱۴۸۸/۸۹۳ در طبرسران و در نزدیکی محل قتل شیخ جنید در جنگ با خلیل شروانشاه با آنها روبه‌رو شد. در نبردی که درگرفت، قزلباش‌های صفوی به رهبری مرشد خود، ثلث قوای متحد ترکمن و شروانی را در هم کوبیدند و حتی در آستانه پیروزی قرار گرفتند. خود شیخ حیدر نیز دلیری‌های بسیاری از خود نشان داد و به هر سو که اسب می‌تاخت جنگجویان بسیاری را به هلاکت می‌رساند (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۰۸)، ولی در بحبوحه جنگ و به شکلی اتفاقی، تیری بدو اصابت کرد که به مرگش انجامید (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۳۴؛ پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۴۷ ب) و پس از آن، با اینکه مریدان صفوی شجاعت فراوانی از خود نشان دادند، سرانجام شکست خورده و میدان نبرد را ترک کردند.

شیخ حیدر پیش از شروع جنگ طبرسران، فرزند بزرگش، سلطان‌علی، را به جانشینی خویش در مقام قطبیت طریقت صفوی انتخاب کرده بود (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۶)؛

بنابراین، پس از مرگش، مریدان طریقت صفوی در سال ۱۴۸۸/۸۹۳ در اردبیل به گرد شیخ سلطان علی جمع شدند (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۴۳۵) و ابراز ارادت و تقاضای تجدید بیعت (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۲۸) و به کین خواهی پدر ترغیش کردند (سیوری، ۱۳۹۴، ص ۲۹). از آنجاکه فرمانروایان آذربایجان، خصوصاً از زمان شیخ جنید به بعد، قدرت روحانی صفویه را خطری بالقوه برای خود می‌دانستند و در هر فرصتی به سرکوبی آنان می‌پرداختند (نوابی و غفاری فرد، ۱۳۹۴، ص ۵۷)، این بار نیز دیری نگذشت که به دستور یعقوب بیگ که نمی‌خواست مجدداً شاهد تجربه‌ای شبیه به اقدامات شیخ حیدر باشد و نسبت به دوام حکومت خویش در هراس به سر برد، مصلحت را در این دید که خانقاه اردبیل از مرشد خالی و در نتیجه، مصون از آمدن مریدان بدان سو باشد (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۱۵۵)؛ بنابراین، سلطان علی، دو برادرش ابراهیم و اسماعیل و مادرشان - که خواهر خود او بود - را دستگیر و به شیراز تبعید کرد و به منصور بیگ پرناک - حاکم شیراز - دستور داد تا آنان را محبوس کند و چنین بود که ایشان بیش از چهار سال در قلعه استخر زندانی بودند. تقریباً دو سال از این حبس می‌گذشت که یعقوب بیگ در سال ۱۴۹۰/۸۹۶ از دنیا رفت. مرگ او که سرآغاز دوران زوال قدرت آق‌قویونلوها به‌شمار می‌آید (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۱۶)، ترکمن‌های آق‌قویونلو را به دو گروه تجزیه کرد (سیوری، ۱۳۹۶، ص ۲۰)، گروهی که به مسیح، آخرین پسر اوزون حسن، روی آوردند و گروهی که به بایسنقر، پسر یعقوب بیگ، گرویدند. در این کشاکش، بایسنقر بر عمومی خود پیروز شد و بر تخت نشست، اما چون کم سن بود، ناراضیان به یکی از موافقان مسیح، یعنی رستم بیگ - نوه اوزون حسن - روی آوردند. وی نیز با پیروزی بر بایسنقر در سال ۸۹۷-۱۴۹۲/۸-۸۹۷ در تبریز بر تخت سلطنت نشست، ولی حکومتش کماکان مورد تهدید بایسنقر قرار داشت (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۹). خصوصاً که در همین زمان، فرخ یسار شروانشاه که افزون‌بر خویشاوندی، پیروزی بر شیخ حیدر را نیز مرهون کمک پدر بایسنقر - یعقوب بیگ - می‌دانست، نیرویی در اختیار او گذاشت و او نیز در تدارک حمله به رستم بیگ برآمد. رستم بیگ نیز در مورد دفع این خطر با امرای بایندری (آق‌قویونلو) به مشورت نشست. امرای مزبور ابراز داشتند که «اگر می‌خواهی که دفع بایسنقر کنی باید کس فرستاده به قلعه کلات و اولاد سلطان حیدر را از بند نجات داده بیاورند و عزت بسیار به او نمایی، چراکه سلطان علی میرزا جوانی است شجاع و سی هزار صوفی دارد و شما نیز بیست هزار به او بدهید و به جنگ بایسنقر بفرستید تا او را از پیش بردارد و بعد از آن علاج او آسان است» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۹). بر همین اساس، رستم بیگ تصمیم گرفت که عمه‌اش را به همراه سه پسرش - سلطان علی، ابراهیم و اسماعیل - از بند برهاند و با بهره‌گیری از انگیزه انتقام

پدر و جد، شیخ سلطان‌علی و مریدان فراوانش را ابتدا به جنگ بایسنقر و حتی پس از آن، به نبرد بر ضد شروانشاه بفرستد (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷؛ سیوری، ۱۳۸۰، ص ۵۳). این بدان معناست که برخلاف آنچه در زمان شیخ جنید و شیخ حیدر در رابطه با اقدامات نظامی و سیاسی خودخواسته آنان مشاهده می‌شود، این بار اراده و منافع معطوف به قدرت بازیگران بزرگ سیاسی منطقه است که پای طریقت صفوی، مرشد کامل و مریدان آن را به میانه اقدامات نظامی و سیاسی باز می‌کند. در هر صورت، شیخ سلطان‌علی با مادر و برادرانش در سال ۱۴۹۳/۸۹۸ وارد تبریز شد و گروه بسیاری از پیروانش با شنیدن خبر آزادی او برای زیارت قطب و مرشد خود به تبریز روانه شدند و او را تجلیل و تکریم کردند (سرور، ۱۳۷۴، ص ۳۵؛ هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷). او سپس در رأس لشکری مرکب از مریدانش قرار گرفت و توانست سپاهیان بایسنقر را طی دو جنگ به کلی نابود سازد و افزون بر آن، با مهار طغیان حاکم اصفهان، دوام سلطنت رستم‌بیک را تضمین نماید و او را از خطری که پادشاهی‌اش را تهدید می‌کرد، رهایی بخشید (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۲۰). هنگامی که خاطر رستم‌بیک از رقبای خود آسوده شد، به شیخ سلطان‌علی اجازه داد که با مادر و برادرانش به اردبیل مراجعت کند. خبری که در میان مریدان طریقت صفوی شوق و صف‌ناپذیری به وجود آورد و موجب هجوم آنها به سوی اردبیل شد. شیخ سلطان‌علی نیز به کار هدایت خلق در مقام ولی مرشد طریقت صفوی پرداخت و اقدامات وی موجب شد تا در اندک مدتی، پیروان بی‌شماری به معتقدان این طریقت افزوده شوند. همین تجمع روزافزون مریدان صفوی در اردبیل، افزون‌بر آگاهی رستم‌بیک به دلیری و روحیه جنگجویی که از شیخ سلطان‌علی سراغ داشت، سوءظن و نگرانی او را برانگیخت و موجب شد تا شیخ سلطان‌علی و برادرانش را به تبریز فراخواند و به اردوگاه خود منتقل کند. شیخ صفوی در ظاهر مورد استقبال و احترام رستم‌بیک قرار گرفت، ولی در واقع توسط شبکه‌ای از جاسوسان حاکم آق‌قویونلو احاطه شده بود که می‌خواستند مانع ارتباط او با مریدانش شوند (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۱۸-۱۱۹)، ولی موفق نشدن در این امر، او را به قتل شیخ صفوی مصمم کرد (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۲۱). یکی از ترکمن‌های آق‌قویونلو که مرید شیخ سلطان‌علی بود، وی را از این مقصود رستم‌بیک آگاه کرد. او نیز همان شب و درحالی‌که تحت تعقیب سپاه آق‌قویونلو بود، به همراه مریدانش به سوی اردبیل حرکت کرد و در حوالی اردبیل، چون به نور ولایت بر مرگ قریب‌الوقوع خود آگاه شد (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۳۰)، برادر کوچک‌ترش اسماعیل را به جانشینی منصوب کرد (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۳۲). سپس هفت نفر از صوفیان مورد اعتماد^۱ را برگزید و برادران خود را به آنها سپرد تا به اردبیل برسند و خود

۱. صوفیان خاصه / اهل اختصاص.

با سیصد نفر از مریدان جان‌برکف، آماده نبردی نابرابر با رستم‌بیک شد که در آن نبرد جان خود را از دست داد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۳۹).

پس از مرگ شیخ سلطان‌علی، جانشین منصوبش، شیخ اسماعیل، همراه مادر و برادرش به اردبیل رسیدند و در خانقاه شیخ صفی‌الدین مخفی شدند و از بیم سپاهیان رستم‌بیک و علی‌بیک چاکرلو که از سوی او به حکمرانی اردبیل گماشته شده بود، بارها محل اختفای خود را تغییر دادند. شیخ اسماعیل در مقام مرشد کامل طریقت صفوی (Ross, 1896, 37)، در نهایت پس از تعقیب و گریزهای فراوان و پس از مشورت با اهل اختصاص، در سال ۸۹۸ ق به گیلان (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳، ص ۶۸) ورشت و سپس به دعوت کارکیا میرزاعلی - یازدهمین حاکم حکومت محلی شیعی - صوفی آل‌کیا که در سال ۱۳۷۲ / ۱۳۷۰ تشکیل گردید - به لاهیجان رفت و تحت حمایت این حکومت قرار گرفت، حکومتی که از نظر قدرت و قدمت خاندان بر تمام حکام گیلان در آن روزگار برتری داشت (سرور، ۱۳۷۴، ص ۴۱). پایداری کارکیا میرزاعلی در حفظ جان و خدمت به شیخ اسماعیل، ریشه در ارادت و اعتقاد او به خاندان صفوی داشته است، چنان‌که مورخی وی را از مریدان شیخ صفی‌الدین دانسته (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰، ص ۳۹) و مورخ دیگری، وی را از حیدری‌های معروف و کمر بسته طریقت صفوی (اسپیناچی پاشازاده، ۱۳۰۷، ص ۴۰) دانسته است. براساس انتقال مقام ولایت عرفانی از مرشد پیشین به مرشد وقت در طریقت‌های صوفیانه و ارادت مریدان به مرشد وقت چونان مرشد پیشین، کارکیا میرزاعلی را به احتمال فراوان می‌توان از مریدان شیخ اسماعیل دانست، خصوصاً اینکه در برخی تواریخ آمده است که چون شیخ اسماعیل «به لاهیجان رسید، فرمانفرمای آن دیار، موکب فرخنده‌فال آن دایره نقطه دولت و اقبال را به اقدام تعظیم و تبجیل استقبال نمود» (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۴۱) که این استقبال از یک نوجوان شش یا هفت‌ساله و تعظیم و تکریم او احتمالاً در قالب روابط مراد و مریدی میان شیخ اسماعیل و کارکیا میرزاعلی درخور توضیح خواهد بود.

به هر حال در مدت اقامت شیخ اسماعیل در لاهیجان که بیش از شش سال^۱ طول کشید، مریدانش 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 (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۱۲۴؛ پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۴۹). احتمالاً هم بر مبنای همین ملاقات‌ها بوده که جاسوسان رستم‌بیک از محل اختفای شیخ اسماعیل در لاهیجان آگاه شدند و این خبر را به گوش حاکم آق‌قویونلو رسانده‌اند. رستم‌بیک به محض اطلاع از این مهم،

۱. برخی این مدت را حدود پنج سال ذکر کرده‌اند (سرور، تاریخ شاه اسماعیل صفوی، ص ۴۲).

مأمورانی را برای تحویل گرفتن شیخ اسماعیل از کارکیا میرزاعلی به لاهیجان اعزام کرد که هر بار با انکار او رویه‌رو می‌شد. کار بدین مرحله رسید که رستم‌بیک، هنگامی که از حضور شیخ اسماعیل در لاهیجان یقین حاصل کرد، سیصد مرد جنگی را برای دستگیری او روانه لاهیجان کرد و کارکیا میرزاعلی را تهدید کرد که در صورت امتناع از تحویل شیخ اسماعیل، به لاهیجان لشکر خواهد کشید. کارکیا میرزاعلی نیز شیخ اسماعیل را در سبیدی گذاشت و از درختی آویزان کرد، سپس سوگند یاد کرد که پای شیخ اسماعیل در هیچ نقطه‌ای از خاک قلمرو او نیست و بر مبنای چنین تدبیری، مأموران رستم‌بیک را دست خالی به تبریز بازگرداند و جان مرشد کامل صفوی را از مرگ نجات داد (روملو، ۱۳۴۹، ص ۹؛ عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰، ص ۴۵؛ جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص ۷۴).

باری در همین دوران، جنگ قدرت و اختلاف در میان اعضای قبیله آق‌قویونلو با وجود تسلط نسبی رستم‌بیک بر اوضاع ادامه داشت که احمدبیک، از نوادگان اوزون‌حسن که از بیم رستم‌بیک به حکومت عثمانی پناهنده شده بود، توانست اعتماد سلطان عثمانی را جلب کند و با دختر او وصلت کند. درست در همین زمان بود که برخی از امیران رستم‌بیک، سرخورده از اقدامات او، طی نامه‌نگاری با سلطان عثمانی ضمن اعلام حمایت از احمدبیک از سلطان خواستند که او را به ایران بفرستد تا رهبری آق‌قویونلوها را به دست بگیرد. سلطان عثمانی نیز که پادشاهی سیاستمدار بود و آرزوی کنترل غیرمستقیم سرزمین‌های در سراسر شرقی قلمروش را در سر داشت، احمدبیک را همراه با قشون و سلاح عازم ایران کرد. رستم‌بیک نیز در سال ۳-۲/۹۰۲-۱۴۹۷ و در حالی که دیگر -مانند زمان حیات شیخ سلطان‌علی- از کمک مرشدان صفوی و مریدانشان برخوردار، تاج و تخت را در نبردی به پسرعمویش باخت و کشته شد و مرگ او برای شیخ اسماعیل این فرصت را فراهم کرد تا فارغ از دغدغه تعقیب و تهدید جانی، برای مدتی هم که شده زندگی آرامی را در لاهیجان سپری کند و با آسودگی خاطر، پیروان و مریدانش را از فیض خود برخوردار سازد (سرور، ۱۳۷۴، ص ۴۲). در واقع، همین کشمکش‌های خونبار میان شاهزادگان و امرای آق‌قویونلو بر سر قدرت بود که به شیخ اسماعیل فرصت تجدید قوا داده بود (نیومن، ۱۳۹۳، ص ۴۰؛ سیوری، ۱۳۹۶، ص ۲۱). افزون بر این شرایط، سرزمین ایران که پس از طوفان ویرانگر مغول و خصوصاً پس از تجزیه و زوال خلافت عباسی، همواره مورد منازعه جماعتی از امرای قبایل ترک و مغول قرار داشت (بروکلمان، ۲۰۰۷، ص ۴۹۲)، در این زمان نیز تحت حکومت پراکنده چنین ملوک‌الطوایفی بود^۱ (نوایی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ص ۳۳) و حکومت قدرتمند مرکزی در این کشور

۱. اساساً از زمان ورود اسلام به ایران تا زمان تکوین حکومت صفوی، سرزمین ایران یا بخشی از یک امپراتوری پهناورتر محسوب می‌شد و یا میان دودمان‌های ملوک‌الطوایفی تقسیم شده بود (فوران، مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ص ۴۶).

وجود نداشت؛ بنابراین، نبود حکومت مقتدر مرکزی مسلط بر سرزمین ایران، افزون بر تضعیف حکومت آق‌قویونلو و تجزیه قلمرو تحت حاکمیت آنها که طلیعه زوال این حکومت نیز محسوب می‌شد، موجب شد تا شیخ اسماعیل در اواخر سال ۱۴۹۹/۹۰۵، هنگامی که تقریباً سیزده سال داشت و در مدت اقامت در لاهیجان، تحت آموزش اهل اختصاص کلیه فنون جنگی را آموخته بود و در شمشیرزنی، تیراندازی و نیزه‌افکنی استاد شده بود (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۴۹)، آهنگ اردبیل کند (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۴۷). در مسیر حرکت، بسیاری از مریدانش از روم و شام (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص ۸۹؛ روملو، ۱۳۴۹، ص ۲۶) در هر منزل با شنیدن خبر عزیمت او به اردبیل به سویش می‌شتافتند، چنان‌که وقتی در طارم اردوزد، تعدادشان به ۱۵۰۰ نفر رسیده بود. شیخ اسماعیل پس از عبور از چند ناحیه و توقف در آنها، در نهایت به اردبیل که رسید و مقابر نیاکان خود را زیارت و مادرش را ملاقات کرد، بر اثر تهدید علی‌بیک چاکرلو، حاکم وقت آن دیار، نتوانست در شهر اقامت گزیند؛ بنابراین، با توجه به تعداد کم همراهان، به‌ناچار اردبیل را ترک کرد و به ناحیه ارجمان در نزدیکی آستارا رفت و زمستان را در همان‌جا گذراند. با فرارسیدن بهار سال ۹۰۶ ق شیخ اسماعیل عزم حمله به گرجستان کرد، ولی تصمیم گرفت تا تعداد بیشتری از پیروانش را از طریق روانه کردن خلیفه‌هایی به سوی آنها از مناطق مختلف آسیای صغیر و شام فراخواند. در همین فاصله برای مدت کوتاهی مجدداً به اردبیل رفت و پس از دیدار مادر، عازم ارزنجان در آناتولی شد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۵۳؛ نوایی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴، ص ۶۳) تا پیروانش که پیش از این، آنها را از طریق فرستادن قاصدان به سوی خویش خوانده بود، بتوانند به آسانی به او ملحق شوند. شیخ اسماعیل به‌راحتی وارد ناحیه ارزنجان شد، واقعیتی که می‌تواند نشانه محکمی مبنی بر ازهم‌پاشیدگی جدی آق‌قویونلوها در آن زمان باشد (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۵۶). بایزید دوم - امپراطور عثمانی - نیز در همین هنگام مشغول کشورگشایی بود و همین امر، موجب سهولت حرکت مریدان شیخ اسماعیل از سرزمین‌های عثمانی به سوی او می‌شد. در نهایت، با ورود شیخ اسماعیل به ارزنجان، هفت هزار مرید جان‌برکف از ایلات و طوایف شاملو، استاجلو، روملو، تکلو، ذوالقدر، افشار، قاجار و ورساق^۱ که پیک‌هایی از سوی مرشد کامل به سویشان فرستاده شده بود، به او پیوستند^۲ (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴، ص ۵۳). افزون بر این قبایل، قبیله افشار که ساکن آذربایجان جنوبی و ساحل دریاچه ارومیه بوده‌اند (طاهری، ۱۳۸۴،

۱. پارسادوست از ایل قراجه‌داغ نیز نام می‌برد (پارسادوست، شاه‌اسماعیل اول، ص ۲۵۶).

۲. بیشتر منابع تعداد مریدان شاه اسماعیل که در ارزنجان بدو پیوستند را همین هفت هزار نفر ذکر کرده‌اند، با این حال، اثری که به‌نازکی از ترکی به فارسی ترجمه شده، چنین آمده است که «اسماعیل از اردبیل عازم ارزنجان شد و در آنجا دوازده هزار مرید منسوب به طوایف مختلف ترکمان به وی پیوستند» (اوجان، «نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها)»، ص ۲۴۹).

ص ۱۷۸) و قبیله بیات که اصالتاً از قسطنونوی واقع در شمال آسیای صغیر بوده‌اند (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۷) را نیز می‌توان در شمار قبایل مرید گرویده به شیخ اسماعیل نام برد. در کل، تعداد این قبایل که آنها را می‌توان اتحادیه قزلباش نامید، تقریباً ۳۰ قبیله (امیر خسروی، ۱۳۹۷، ص ۴۱۳) یا حتی تا ۳۲ قبیله (نیازمند، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷) برآورد شده است.

پس از ملحق شدن مریدان طریقت صفوی از قبایل مختلف به یکدیگر که همگی تحت امر شیخ اسماعیل بسیج شده بودند و برایشان بیش از هر چیز دیگری، همبستگی با یکدیگر و سرسپردگی مطلق نسبت به پیر طریقت خود دارای اهمیت بود (هینتس، ۱۳۶۲، ص ۹۴-۹۷) و براساس آن حاضر به هرگونه فداکاری و از جان‌گذشتگی در راه وی، اجابت او امر او و تحقق اهدافش بوده‌اند (سومر، ۱۳۷۱، ص ۱۳)، وی برای نبرد با فرخ یسار عازم شروان شد. انتخاب شروان جهت حمله، احتمالاً با انگیزه گرفتن انتقام خون پدر از سوی شیخ اسماعیل صورت گرفته است؛ زیرا خلیل شروانشاه که شیخ جنید را به قتل رسانده بود، خود به مرگ طبیعی مرده بود. رستم‌بیک نیز که شیخ سلطان‌علی را به قتل رسانده بود، پیش از این در جنگ با احمدبیک به قتل رسیده بود. در این میان، تنها فرخ یسار که شیخ حیدر را کشته بود، کماکان زنده بود و به‌عنوان حاکم شروان فرمانروایی می‌کرد. افزون بر این، شیخ اسماعیل نیروی جنگی فرخ یسار را ضعیف‌تر از دیگران می‌دانست و یقین داشت که با پیروزی بر او و دستیابی به خزائن گرانهای او می‌تواند نیروهای تحت فرماندهی خود را با سلاح‌های بهتر مجهز کند (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۵۷)، پس به سوی شماخی رفت و وارد شهر شد و چند روز بعد خبردار شد که فرخ یسار شروانشاه با سپاهیان در نزدیکی قلعه گلستان مستقر شده است، این بود که به سوی او حرکت کرد (قمی، ۱۳۶۳، ص ۵۹). فرخ یسار نیز 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 روبه‌رو شد. همین شد که دو لشکر در پاییز ۹۰۶/۱۵۰۰ با یکدیگر به نبرد پرداختند که در نهایت، شیخ اسماعیل با هفت هزار مرید جانباز بر سپاه فرخ یسار که شامل بیست هزار سوار و هفت هزار پیاده بود، پیروز شد و شروانشاه را از بین برد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۵۶-۴۵۹) و این‌گونه بود که از قاتلان مرشدان پیشین طریقت صفوی انتقام گرفت. وی پس از این پیروزی به شماخی رفت. در آنجا متوجه شد که پسر فرخ یسار در نبرد پیشین از میدان جنگ گریخته و حال، گروهی را برای نبرد گرد آورده است. پس یکی از اهل اختصاص را برای سرکوبی آنان فرستاد که با پیروزی همراه بود. شیخ اسماعیل پس از این وقایع به برخی تحرکات نظامی نظیر فتح قلعه باکو و محاصره قلعه گلستان اقدام کرد، ولی وقتی خبردار شد که الوندبیک آق‌قویونلو، حاکم تبریز، با لشکریانی فراوان

در نخجوان مستقر شده، محاصره قلعه گلستان را رها نمود و به سوی نخجوان حرکت کرد و پیش از رسیدن بدانجا، گروهی را مأمور نابودی پیش‌قراولان سپاه الوندبیک کرد. الوندبیک نیز پس از شکست پیش‌قراولان سپاه خود، از نخجوان 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 ۱۵۰۲/۹۰۷ پس از غلبه بر الوندبیک آق‌قویونلو و سپاه سی هزار نفری‌اش در جنگ شرور، بر آذربایجان دست یافت (پارسادوست، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸-۲۶۱) و چند روز بعد، پس از جلوس بر تخت سلطنت در تبریز، فرمان داد تا خطبه به نام ائمه اثنی‌عشر خوانده شود و تشیع اثنی‌عشری را مذهب رسمی اعلام و موجودیت حکومت صفوی را رسماً اعلام کرد (سومر، ۱۳۷۱، ص ۳۰).

در مقام جمع‌بندی دوره دوم باید گفت که شیخ جنید برای احقاق حقوق غصب‌شده‌اش به انجام اقدامات نظامی-سیاسی اقدام کرد و پس از طرد و تبعید و مدتی آوارگی، در نهایت به دیار بکر و نزد اوزون‌حسن رفت و احتمالاً به دلیل وابستگی‌های طریقتی، تحت حمایت حاکم آق‌قویونلو قرار گرفت و سپس، با ازدواج با خواهر او با حکام سیاسی ارتباط نزدیک یافت. پس از آن نیز با تکیه بر حمایت حکومت آق‌قویونلو و با تکیه بر جانبازی مریدان مسلح خویش، تحرکاتی سیاسی داشت که به تشکیل حکومت نینجامید و شیخ جنید در نهایت در نبرد با شروانشاه به قتل رسید. شیخ حیدر نیز که خواهرزاده اوزون‌حسن بود، تا زمان مرگ او مورد محبت و حمایت او قرار داشت و پس از مرگ او، با اینکه در ابتدا کمابیش تحت حمایت یعقوب‌بیک قرار داشت، ولی در نهایت مورد خشم او قرار گرفت و او نیز موفق نشد تا با بسیج مریدان جانباز خویش به قدرت دست پیدا کند و سرانجام در نبرد با ائتلاف فرخ‌یسار و یعقوب‌بیک جان خود را از دست داد. شیخ سلطان‌علی نیز از همان ابتدای تکیه بر مسند ارشاد طریقت صفوی مورد خشم یعقوب‌بیک قرار گرفت و چندین سال محبوس بود، ولی به دستور رستم‌بیک و با انگیزه بهره‌مندی از قدرت مریدانش آزاد شد و با سازماندهی مریدان خویش توانست پیروزی‌هایی را البته نه برای خود، بلکه برای رستم‌بیک و به نیابت از حکومت او به دست آورد، ولی در نهایت پس از تثبیت پایه‌های حکومت رستم‌بیک به دست او کشته شد. آنچه مشاهده می‌شود این است که این سه تن مرشد طریقت صفوی، به خواست خود و یا برخی حکام و هریک بر حسب ضرورت، به اقدامات نظامی و سیاسی پرداخته‌اند، ولی مغلوب قدرت حکام روزگار خویش شده و کشته شدند و در تشکیل حکومت ناکام بودند، کاری که سرانجام در زمان تکیه شیخ اسماعیل بر مسند مرشدی طریقت صفوی و به دست او محقق شد. در واقع، فرایند تشکیل حکومت از سوی شاه اسماعیل صفوی، مرحله نهایی حرکت نظامی و سیاسی مستمری بوده است که طی آن، شیخ جنید اقدامات نظامی و

سیاسی را آغاز کرد، شیخ حیدر بدان تشکل و سازمان بخشید، شیخ سلطان‌علی با نبرد نیابتی برای حکومت آق‌قویونلو و مشخصاً، حفظ حکومت رستم‌بیک کارایی آن را آزمود و درنهایت، شیخ اسماعیل با داشتن این تجارب تاریخی، حرکتی که اجدادش آغاز کرده بودند و اینک بدو رسیده بود را با غلبه بر حکومت‌های محلی و مشخصاً آق‌قویونلوها و تشکیل حکومت به نتیجه رساند (سرای و فتح‌آبادی، ۱۳۹۹، ص ۲۷). سیر تاریخی مزبور از زمان شیخ جنید تا زمان تشکیل حکومت صفوی، آشکارا نشان‌دهنده کنش فعالانه سیاسی از سوی مرشدان طریقت صفوی و مریدانشان است.

جمع‌بندی کلی بخش حاضر نشان می‌دهد که صوفیه را نمی‌توان صرفاً ریاضت‌کش یا صرفاً عارف به معنای وبر دانست و در نتیجه، نمی‌توان در هیچ‌کدام از انواع مثالی دینی او جای داد. پس، نوع مثالی دیگری می‌بایست بر ساخته شود که شامل توجه توأمان به امور این‌جهانی و امور دیگرجهانی باشد (فتح‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۹)، امری که در بخش نهایی در راستای انجام آن تلاش خواهد شد.

بحث و نتیجه‌گیری

براساس مطالب مطرح‌شده در بخش مبانی نظری و نیز یافته‌های پژوهش که در قالب دو دوره زمانی به بررسی حیات و کنش سیاسی مرشدان طریقت صفوی از ابتدای شکل‌گیری این طریقت تا تشکیل حکومت صفوی پرداخته شد، کنش سیاسی مرشدان طریقت صفوی در دوره نخست را براساس آرای وبر، می‌توان منفعلانه تعبیر کرد و آنان را از این حیث ذیل نوع مثالی عرفان دنیاگریز جای داد، ولی از زمان قطبیت شیخ جنید به بعد تا تشکیل حکومت صفوی توسط شیخ‌شاه اسماعیل، مرشدان طریقت صفوی فعالانه به اقدامات سیاسی و کنش معطوف به قدرت و تشکیل حکومت پرداخته‌اند که نمی‌تواند منفعلانه، غیرسیاسی یا ضدسیاسی در نظر گرفته شود و ذیل نوع مثالی عرفان دنیاگریز جای گیرد.

بنابراین، با توجه به اینکه در مورد صوفیان صفوی در دوره‌های تاریخی مشخص، شاهد درگیری توأمان آنها در امور معنوی و دنیوی - مشخصاً سیاسی - هستیم؛ بنابراین، می‌توان - براساس آنچه در بخش مبانی نظری بیان شد - آن‌گونه که وبر صراحتاً بر امکان شکل‌گیری نوعی عرفان درون‌دنیایی و این‌جهانی توجه و تأکید داشته، ولی در یافتن مصادیق آن موفق نبوده است و اینکه نوع مثالی ریاضت‌کشی را به دو نوع درون‌دنیایی و فارغ از دنیا تقسیم می‌کند، در مورد نوع مثالی عرفان نیز همین کار انجام گیرد و در کنار عرفان دنیاگریز، عرفان درون‌دنیایی نیز اضافه شود و

براساس یافته‌های پژوهش حاضر، مرشدان طریقت صفوی در دوره دوم به‌عنوان مصداق آن در نظر گرفته شوند. به بیان دیگر، این نوع مثالی برساخته‌شده جدید، عرفان جامعی است که هم به امور دنیوی و هم به امور معنوی، یعنی جمع میان آنها توجه و اهتمام دارد و مصداقش، با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر، همانا مرشدان صفوی در دوره دوم بررسی حاضر هستند که در عین اینکه رهبران و راهنمایان امور معنوی بوده‌اند، در امور دنیوی و مشخصاً، اقدامات سیاسی نیز فعالانه درگیر بوده‌اند، تا جایی که توانسته‌اند به‌عنوان مرشدان طریقتی صوفیانه در تشکیل حکومت مقتدر مرکزی دیرپای صفوی توفیق یابند.

آنچه در این بخش انجام شد، ملهم از ایده «نفی در عین حفظ» هگل بود که وقتی مشاهده شد که نوع‌شناسی دینی وبر نمی‌تواند واقعیات تاریخی تکوین حکومت صفوی را به شکلی کامل تبیین کند، آرای وی نه ابطال، بلکه حفظ شد و حک و اصلاح‌هایی در مورد آن صورت گرفت تا به صورت ارتقایافته‌ای از آن دست یافته و واقعیت تاریخی به شکلی کامل‌تر مشاهده و تبیین شود. این کار را می‌توان به عمل یک کارشناس بینایی‌سنجی تشبیه کرد که آن‌قدر لنزهای عینک مخصوص بینایی‌سنجی را برای فرد مراجعه‌کننده تعویض می‌کند و آن‌قدر درجه آنها را تغییر می‌دهد تا سرانجام، امکان دیدی واضح و شفاف را برای وی فراهم آورد.

منابع

۱. آقاجری، هاشم (۱۳۸۰)، کنش دین و دولت در ایران عهد صفوی، چاپ اول، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲. اردبیلی، ابن بزاز، صفوه‌الصففا، نسخه خطی لیدن از روی نسخه عکسی، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۷۰۱۹.
۳. اردبیلی، درویش توکلی بن اسمعیل بزاز (۱۳۷۳)، صفوه‌الصففا؛ در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز: ناشر مصحح.
۴. اردبیلی، محمد مهدی (۱۳۹۶)، «مقدمه ویراستار فارسی»، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۵. اسپیناقچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۰۷ق)، انقلاب‌الاسلام بین‌الخاص والعام، ۲ جلدی، تهران: نسخه خطی کتابخانه ملی تهران، شماره ۱۶۳۴.
۶. امیرخسروی، بابک (۱۳۹۷)، دولت در ایران؛ نقدی بر نظریه شیوه تولید آسیایی مارکس، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
۷. اوچان، محرم (۱۳۹۹)، دولت‌های علوی، ترجمه حسن صادقیان و یدالله بهجتی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. بروکلیمان، کارل (۲۰۰۷)، تاریخ‌الشعوب‌الاسلامیه، بیروت: دارالعلم للملایین.
۹. پارسادوست، منوچهر (۱۳۹۷)، شاه‌اسماعیل اول، چاپ چهارم، تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار.
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، عرفان و سیاست، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. پطروشفسکی، ایلینا پاولوویچ (۱۳۶۳)، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، چاپ اول، تهران: انتشارات پیام.
۱۲. پیرزاده زاهدی، شیخ حسین (۱۳۴۳ق)، سلسله‌النسب صفویه؛ نسب‌نامه پادشاهان باعظمت صفوی، برلین: انتشارات ایران‌شهر.
۱۳. ترنر، برایان (۱۳۹۰)، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مرکز.

۱۴. حسینی استرآبادی و سیدحسین بن مرتضی (۱۳۶۶)، تاریخ سلطانی از شیخ صفی تاشاه صفی، به کوشش دکتر احسان اشراقی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.
۱۵. حسینی رازی، حیدر بن علی، تاریخ حیدری، ج ۲، نسخه خطی در کتابخانه دولتی پروسی برلین.
۱۶. خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲)، عالم‌آرای امینی، عکسبرداری از نسخه خطی توسط مجتبی مینوی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، شماره ۲۶۴ و ج ۲، شماره ۲۶۵.
۱۷. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین‌الحسینی (۱۳۵۳)، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۴، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام.
۱۸. روملو، حسن بیگ (۱۳۴۹)، احسن‌التواریخ، ج ۱، به اهتمام عبدالحسین نوایی، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. ساعی، علی (۱۳۸۶)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. السخاوی، شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن (۱۹۳۷م/۱۳۵۵ق)، الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع، لبنان: دار مكتبة الحياة.
۲۲. سرایی، حسن و ابوالفضل فتح‌آبادی (۱۳۹۹)، «نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها)»، فصلنامه علوم اجتماعی، س ۲۷، ش ۹۰، ص ۱-۳۲.
۲۳. سرایی، حسن (۱۳۹۵)، یادداشت‌های کلاسی درس روش‌های تحقیق پیشرفته، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، دوره دکتری.
۲۴. سرور، غلام (۱۳۷۴)، تاریخ شاه اسماعیل صفوی، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. سومر، فاروق (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه اشراقی و امامی، چاپ اول، تهران: نشر گستره.
۲۶. سومر، فاروق (۱۳۹۸)، «قراقویونلوها»، ترکان در ایران، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مولی.
۲۷. سیدبنکدار، سیدمسعود (۱۳۹۵)، «بررسی جایگاه و عملکرد تاج‌قزلباش در تحولات سیاسی دوره صفویه»، شیعه‌شناسی، س ۱۴، ش ۵۶، ص ۱۹۵-۲۱۸.

۲۸. سیوری، راجر (۱۳۸۰)، «اوضاع ایران در آستانه ظهور صفویان»، صفویان، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ص ۱۹-۶۲.
۲۹. سیوری، راجر (۱۳۹۰)، «ایران در روزگار صفویان»، صفویان، چاپ دوم، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی، ص ۶۳-۱۷۶.
۳۰. سیوری، راجر (۱۳۹۴)، در باب صفویان، ترجمه رمضان‌علی روح‌الهی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۳۱. سیوری، راجر (۱۳۹۶)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ بیست‌وهفتم، تهران: نشر مرکز.
۳۲. شاملو، ولی‌قلی (۱۳۷۱)، قصص الخاقانی، ج ۱، تصحیح سیدحسن سادات ناصری، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۹۶)، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۴. طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه‌عباس، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. فتح‌آبادی، ابوالفضل (۱۳۹۵)، «انتقاداتی بر انواع مثالی در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۷، ش ۳، ص ۱۳۵-۱۵۲.
۳۶. فوران، جان (۱۳۹۴)، مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، چاپ پانزدهم، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳۷. قمی، قاضی احمد (۱۳۶۳)، خلاصه‌التواریخ، ج ۱، به تصحیح دکتر احسان اشراقی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. کدی، نیکی. آر (۱۳۹۰)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
۳۹. کریمی، بهزاد (۱۳۹۷)، شاه اسماعیل صفوی و تغییر مذهب، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
۴۰. مزاولی، میشل م. (۱۳۸۸)، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، تهران: نشر گستره.
۴۱. مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۳۹)، تاریخ گزیده، به ضمیمه فهارس و حواشی، به اهتمام عبدالحسین نوایی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۴۲. مؤلف ناشناس (۱۳۵۰)، عالم‌آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴۳. مؤلف ناشناس (۱۳۶۴)، جهانگشای خاقان، عکسبرداری از نسخه خطی، مقدمه و پیوست‌ها از الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۴۴. مؤلف ناشناس (۱۳۹۱)، عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، با مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۶. نوایی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری‌فرد (۱۳۹۴)، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه، چاپ دهم، تهران: انتشارات سمت.
۴۷. نیازمند، رضا (۱۳۸۳)، شیعه در تاریخ ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات حکایت قلم نوین.
۴۸. نیومن، اندرو جی (۱۳۹۳)، ایران صفوی؛ نوزایی امپراتوری ایران، ترجمه عیسی عبدی، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۴۹. وبر، ماکس (۱۳۸۲)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۵۰. وبر، ماکس (۱۳۹۲)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، چاپ پنجم، تهران: انتشارات هرمس.
۵۱. هینتس، والتر (۱۳۶۲)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
52. Ross, E. Denison (1896), *The Early Years of Shah Ismail*, London: Sonderdruck aus dem JRAS.
53. Sadri, Ahmad (1992), *aa Wbb oooøg o Inuuuuuuuss*, New York: Oxford University Press.
54. Weber, Max (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, Edited, And with an Introduction by H.H.Gerth and C.Wright Mills, New York, Oxford University Press.
55. Weber, Max (1964), *The Sociology of Religion*. Trans. By Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.
56. Weber, Max (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press: Berkeley.