

تحلیل کنش معطوف به قدرت رهبران طریقت صفوی (بر اساس انواع مثالی سه گانه دینی ماکس وبر)

ابوالفضل فتح آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۴

چکیده

ماکس وبر در نوع‌شناسی دینی خود دو نوع مثالی اصلی و عمده را ارائه می‌کند: ریاضت‌کشی فعالانه یا زهد درون‌دنیایی که مصداق اصلی‌اش پیروان مذهب پروتستان‌اند و عرفان مراقبه‌ای یا عرفان دنیاگریز که مصداق اصلی‌اش پیروان ادیان شرق آسیا و صوفیه هستند. وبر جهت‌گیری‌های دنیوی مصادیق این دو نوع مثالی را در مسیر کسب رستگاری به ترتیب، فعالانه و منفعلانه در نظر می‌گیرد. دیدگاه وبر نسبت به دنیاگریز بودن و انفعال صوفیه در امور دنیوی در حالی است که وقتی با استفاده از روش پژوهش اسنادی و بررسی متون تاریخی مرتبط، واقعیات تاریخی حیات دنیوی و اقدامات اجتماعی و سیاسی بزرگان خاندان صفوی در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت بررسی می‌شود، وضعیتی ناهمخوان با دیدگاه وبر آشکار می‌گردد که مسئله نوشتار حاضر نیز از همین ناهمخوانی میان معرفت علمی و واقعیت تاریخی سرچشمه گرفته است. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش این است که آیا مطابق نظر وبر می‌توان تصوف و بزرگان صوفیه را در نوع مثالی عرفان دنیاگریز جای داد؟ یافته‌ها نشان می‌دهند که مرشدان طریقت صفوی که دارای مقامات معنوی بوده‌اند، در امور دنیوی، اجتماعی و سیاسی نیز نقش‌آفرینی فعالانه داشته و اقدامات فراوانی را انجام داده‌اند. در نتیجه، تصوف صوفیان صفوی نه تنها موجب انفعال دنیوی و دنیاگریزی نزد آنان نبوده، بلکه نقش مهمی در تشکیل حکومت مرکزی مقتدر دیرپای صفوی داشته است.

واژگان کلیدی: تصوف، صوفیان صفوی، حکومت صفوی، ماکس وبر.

^۱ دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. abolfazl.fathabadi@yahoo.com

مقدمه و بیان مسأله

یکی از مقوله‌های محوری ایران فرهنگی که نگاه‌های شرق‌شناسانه در آن بسیار دیده می‌شود، همانا تصوف و گروه‌های صوفیه است و از این حیث، تفاوتی نیز میان اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی وجود ندارد. به‌عنوان نمونه، نجم‌آبادی در *زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش*، آنجا که اصطلاحات شاهد یا نظربازی- که واجد معانی ژرف عرفانی هستند- را به پای میل به همجنس در صوفیه می‌گذارد (نجم‌آبادی، ۱۳۹۷: ۴۳)، نه به متون خود صوفیه یا شارحین موثق‌شان، بلکه به راوسون (Rowson, 1995: 24) و شیمل (Schimmel, 1975: 289-291) ارجاع می‌دهد یا مثلاً وبر نیز که در بررسی ناتمام اسلام، صوفیه و جنگاوران را به‌عنوان حاملان اجتماعی دین مزبور در نظر گرفته (ترنر، ۱۳۹۰: ۲۹۹-۲۹۴) و در برخی آثارش به شکلی پراکنده، دیدگاه‌هایی درباره صوفیه موجود می‌باشد، در نوع‌شناسی دینی خویش دو نوع مثالی اصلی ریاضت‌کشی و عرفان را ارائه و مصادیق‌شان را به ترتیب، پروتستان‌های مسیحی و صوفیه 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: ۳۸۴). در این مورد 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 لذا، نوع مثالی برساخته‌ای که صوفیه را در آن جای می‌دهد، بر پایه باورهای قالبی اروپایی متداول زمان خویش و بیشتر، تحت تاثیر آراء مستشرقان در این باره طرح و ارائه شده است و در این زمینه، به دلیل پیش‌فرض‌های عام و عموماً ناصحیح، از اصول روش‌شناختی خود عدول کرده است (ترنر، ۱۳۹۰: ۱۳۰). نوع‌شناسی دینی وبر و انواع مثالی مطرح‌شده در آن، علاوه بر نقدهای پیش‌گفته، با واقعیات اقدامات اجتماعی- سیاسی بزرگان خاندان صفوی نیز همخوانی ندارد، چرا که در نظر برخی از پژوهندگان تاریخ ایران، تصوف صوفیان صفوی نقش مهم و غیر قابل انکاری در تکوین حکومت صفوی داشته است (سیوری، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۵؛ هینتس، ۱۳۶۲: ۱۵۴؛ کدی، ۱۳۹۰: ۳۱)^۱. بنابراین، مسئله پژوهش حاضر از مشاهده ناسازگاری و ناهمخوانی میان معرفت علمی و واقعیت تاریخی (ساعی، ۱۳۸۶: ۳۳) شکل گرفته، چرا که از یک سو با

^۱. نظیر آراء مزبور را نزد اندیشمندانی از جمله شیعی، ۱۳۹۶: ۳۶۷؛ آقاجری، ۱۳۸۰: ۱۳؛ پارسانیا، ۱۳۸۰: ۸۲؛ کریمی، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۳ نیز می‌توان مشاهده کرد.

آراء وبر مبنی بر انفعال سیاسی صوفیه مواجهیم و از دیگرسو، شاهد تاکید برخی اندیشمندان بر شکل‌گیری یک سامان سیاسی مرکزی مقتدر باثبات به دست صوفیان صفوی در ایران می‌باشیم. بنابراین، هدف پژوهش حاضر، بررسی حیات اجتماعی - سیاسی صوفیان صفوی و نقش تصوف در تکوین حکومت صفوی است تا روشن شود که آیا نظرگاه وبر می‌تواند ابزار مناسبی برای نگرستن به این بخش از تاریخ ایران باشد یا برای کارآمدی این ابزار، بایستی حکواصلاح‌هایی را در مورد آن اعمال کرد.

پیشینه پژوهش

کنش اجتماعی - سیاسی صوفیان صفوی و تلاش آنها برای کسب قدرت و تشکیل حکومت از زوایای مختلف و توسط اندیشمندان گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته ولی بر اساس بررسی‌ها و جستجوهای صورت‌گرفته، پژوهشی که موضوع فوق را از دیدگاه نوع‌شناسی دینی وبر مورد بررسی قرار داده باشد مشاهده نشد. با این حال، به‌مثابه پژوهش‌هایی نسبتاً مشابه می‌توان از مقاله ابوالفضل فتح‌آبادی (۱۳۹۵) با عنوان انتقاداتی بر انواع مثالی در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر نام برد که در آن، نگارنده بر مبنای نوع‌شناسی دینی وبر و انواع مثالی سه‌گانه نیل به رستگاری، حیات دنیوی شاه نعمت‌الله ولی، صوفی بزرگ قرن هشتم ه.ق را مورد بررسی قرار داده و با ذکر برخی واقعیات تاریخی نتیجه گرفته که بر خلاف عقیده وبر، مکتب تصوف و بزرگان صوفیه نه‌تنها گوشه‌نشین و عزلت‌گزین و بی‌توجه به اجتماع نبوده‌اند، بلکه در ابعاد دنیوی زندگی کوشا بوده‌اند و بر همین اساس، نتیجه گرفته که این مکتب و بزرگانش را نمی‌توان در نوع مثالی عرفان دنیاگریز جای داد. به‌مثابه نمونه‌ای دیگر، می‌توان از مقاله حسن سرایی و ابوالفضل فتح‌آبادی (۱۳۹۹) با عنوان نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها) نیز نام برد که در آن، نویسندگان به تبیین تشکیل حکومت صفوی از منظر آراء سیاسی ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها پرداخته‌اند و با ارائه برخی واقعیات تاریخی نتیجه گرفته‌اند که هم‌نشینی و هم‌افزایی پیوندهای صوفیانه در کنار پیوندهای قبیله‌ای در تشکیل حکومت مزبور نقش و تاثیر فراوانی داشته‌اند. این به معنای تایید نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی و عدم دنیاگریزی صوفیان صفوی می‌باشد که می‌تواند نقدی بر نوع‌شناسی دینی وبر نیز باشد. با وجود مطالب پیش‌گفته، پژوهشی که مشخصاً از دیدگاه نوع‌شناسی دینی و انواع مثالی سه‌گانه دینی وبر به تشکیل حکومت صفوی پرداخته باشد تا کنون انجام نشده و همین می‌تواند دلیلی بر لزوم انجام پژوهش حاضر و نشان‌دهنده جنبه‌های نوآورانه آن نیز باشد.

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 بر اساس فهم معانی کنشگران می‌دهد و در این نوع‌شناسی، ویژگی‌هایی را که مختص هر یک از ادیان و درعین حال حائز اهمیت‌اند- یعنی آن ویژگی‌هایی که در تصویر کلی یک دین و در شکل‌دادن 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 در صدد یافتن راهی برای پذیرش یا سازگاری با این واقعیت‌ها برآید. منظور وبر از "گریز از جهان"، نوعی جهت‌گیری دیگرجهانی و مقصودش از "سازگاری با جهان"، نوعی جهت‌گیری این‌جهانی است. کسانی که رهیافت سازگاری را در پیش می‌گیرند، رستگاری را از طریق تسلط بر خویشتن دنبال می‌کنند و کسانی که جهت‌گیری گریز را اتخاذ می‌کنند، 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

¹ religious typology

² inner-worldly asceticism

³ world-flying mysticism

⁴ world-rejecting asceticism

می‌کند (Weber, 1978: 506-542). نوع مثالی اخیر، مانند دو نوع مثالی پیش‌گفته از وضعیتی مرکزی در آراء وبر برخوردار نیست.

ریاضت‌کشی فعالانه از نظر وبر، "عمل" خداخواسته مومنانی است که اسباب و علل خداوند به شمار می‌آیند، بر خوارشمردن جهان مبتنی است، در چارچوب همین جهان عمل می‌کند و می‌کوشد از طریق تسلط بر جهان، هر آنچه که شیرانه است را رام کند. در مورد جهت‌گیری سیاسی، بر اساس 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، چرا که جهان، محکوم به خشونت و توحش اخلاقی است. عرفان مراقبه‌ای اما، "حالتی" از تصرف را مد نظر دارد نه نوعی عمل را و نتیجتاً، فرد نه نوعی ابزار، بلکه نوعی ظرف به شمار 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 شدیداً ضدسیاسی مبتنی است و رستگاری را در خیرخواهی و برادری همراه با انکار وجود ماسوی‌الله جستجو می‌کند. بنابراین، مقاومت‌نکردن در مقابل شرارت را ترویج می‌کند و شعارش پیش‌آوردن طرف دیگر صورت است. چنین آیینی از اعمال خشونت پرهیز می‌کند، حال آنکه در هر عمل سیاسی، اعمال خشونت‌گریزناپذیر است. در کل به اعتقاد وبر، اقدامات مصادیق نوع مثالی عرفان - از جمله صوفیه - همواره ماهیتی غیرسیاسی و حتی ضدسیاسی داشته است (وبر، ۱۳۹۲: ۳۸۶-۳۷۲).

در واقع، وی صوفیه را دنیاگریز و عزلت‌گزین می‌داند و معتقد است که نزد آنها، حضور در جامعه و توجه به آن و تاثیرگذاری در مسائل گوناگون اجتماعی - سیاسی مذموم و نکوهیده است، چرا که «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 تامل و مراقبه است که با ریاضت‌کشی مد نظر ما متفاوت است» (Weber, 1964: 182)، لذا غیر(ضد) اجتماعی و سیاسی است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر پژوهشی اسنادی است که موضوعش بررسی اقدامات اجتماعی - سیاسی بزرگان خاندان صفوی در دوره تاریخی پیش از تشکیل این حکومت و انجامش مستلزم بررسی داده‌های

آرشیوی مرتبط با این دوره تاریخی است که در قالب منابع دست اول - نوشته شاهدان عینی رویدادها- و منابع دست دوم- توصیف یا تفسیر بخشی از رویدادهای گذشته- دسته‌بندی می‌شوند. لازم به ذکر است زمانی که هدف پژوهشگر، حصول نتایج پژوهش‌های قبلی درباره یک موضوع خاص و یا انجام پژوهشی تاریخی است، باید از روش اسنادی استفاده کند(ساروخانی، ۱۳۸۵: ۲۵۶). بر این اساس، اگر یافته‌های پژوهش حاکی از نقش اجتماعی- سیاسی تصوف صفوی در تشکیل این حکومت بود، مشخص می‌شود که جای‌دادن صوفیه در نوع مثالی عرفان دنیاگریز با واقعیات تاریخی مطابقت ندارد. البته لازم به توضیح است که پژوهش حاضر، مطلقاً در پی آزمون آراء وبر با استفاده از استراتژی قیاسی نیست، کما اینکه نوع مثالی فرضیه نیست(وبر، ۱۳۸۲: ۱۴۰)، بلکه قصد آن دارد تا با نظرگاه مزبور به بخشی از واقعیات تاریخی ایران بنگرد و احیاناً، با نقد آن منظر به تبیین بهتری از واقعیت دست یابد، چون یکی از مصادیق مشارکت در دانش علمی این است که پژوهشگر، جامعه علمی را با موضوع جدیدی آشنا کند و یا موضوعی که غلط یا "ناقص" مطرح شده را تصحیح و کامل نماید(سرای، ۱۳۹۵: ۳۰).

ریشه فلسفی این کار بیش از همه، ملهم از ایده هگلی "نفی در عین حفظ"^۱ است. چنان که اصطلاح مزبور در زبان آلمانی و در فلسفه هگل به هر سه معنای نفی، حفظ و ارتقاء به کار رفته است(اردبیلی، ۱۳۹۶: ۱۶)، در این پژوهش نیز برآنیم تا اگر نوع‌شناسی دینی وبر نتواند واقعیت تاریخی صوفیان صفوی، به‌عنوان یک گروه صوفیه و پیرو طریقت را به‌طور کامل پوشش دهد، آن را نه ابطال، بلکه حفظ کرده و نقدهایی بر آن وارد و حک و اصلاح‌هایی را در موردش اعمال کنیم تا بتوانیم به صورت^۲ ارتقاء یافته‌ای از آن دست یابیم و واقعیت تاریخی را به شکلی کامل‌تر مشاهده و تبیین کنیم. این مهم، مستلزم برساختن نوعی مثالی بر اساس حیات اجتماعی- سیاسی بزرگان خاندان صفوی است که با در نظر گرفتن ویژگی‌هایی برای آن- در مقایسه با انواع مثالی دیگر- بتوان صوفیه را در آن جای داد. این کار از آن رو صورت می‌گیرد که انواع مثالی طرح‌های مفهومی انتزاعی و ابزارهایی جهت مقایسه‌اند که درک ویژگی‌های اساسی پدیده‌ها را امکانپذیر می‌سازند تا محقق با رجوع به آنها در یابد که آنچه را در واقعیت مشاهده کرده، چقدر با آن نوع مثالی فاصله- تفاوت یا شباهت- دارد. در واقع، برساختن انواع مثالی فی نفسه هدف نیست بلکه ابزاری برای سنجش واقعیت است.

¹ aufhebung

² formation

جهت‌گیری اجتماعی - سیاسی مرشدان طریقت صفوی در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت تاریخ شناخته شده خاندان صفوی^۱ با فیروزشاه زرین کلاه آغاز می‌شود و از همین زمان می‌توان سابقه مقامات معنوی و هدایت و ارشاد خلق در مقام مرشد طریقت صوفیانه را در این خاندان مشاهده کرد (منجم، ۱۳۹۸: ۶۲). وی با هم‌پیمانی اولاد صوفی مشهور، یعنی ابراهیم ادهم و به کمک مریدان خویش، نهضتی را با هدف ترویج اسلام در آذربایجان رهبری کرد و بر اردبیل و نواحی آن دست یافت (شیبی، ۱۳۹۶: ۳۶۸). بعلاوه، وی نخستین فرد از خاندان صفوی است که در کنار توجه به مقامات معنوی، به کسب قدرت و ثروت نیز توجه داشته است (سرور، ۱۳۷۴: ۲۳).

این واقعیات تاریخی به خوبی نشان‌دهنده وجود سابقه حرکت‌های اجتماعی - سیاسی و پیوند میان طریقت معنوی و قدرت دنیوی نزد اسلاف صفوی تا زمان فیروزشاه است. پس از مرگ فیروزشاه، پسرش عوض‌الخواص به جای او نشست و مردم را به ارشاد راه می‌نمود (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۹۱: ۲-۳). جانشین عوض‌الخواص، پسرش محمدالحافظ بود که در هفت سالگی ناپدید شد و پس از هفت سال غیبت بازگشت و اظهار داشت که پریان او را ربوده و قرآن و شریعت یادش داده‌اند (اردبیلی، صفوه‌الصفی نسخه خطی لیدن: ۱۳). پس از مرگ وی، پسرش صلاح‌الدین رشید که در سلک درویشان در آمده بود (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۹۱: ۴) به قریه کلخوران اردبیل رفت و پس از مرگ او، پسرش قطب‌الدین احمد جانشینش شد. وی گرفتار حمله گرجیانی شد که توانستند بر اردبیل دست یابند و بسیاری از اهالی را به قتل برسانند (نوایی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۴۰).

حمله مزبور، یورش انتقامی علیه صالح، جانشین و فرزند قطب‌الدین احمد بوده که بسیاری از مسیحیان را به اسلام در آورده بود (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۹۱: ۵) که باز هم نشان‌دهنده وجود سابقه حرکت‌های اجتماعی - سیاسی نزد اسلاف صفوی است. پس از مرگ صالح، امین‌الدین جبرئیل جانشین وی شد که به شیراز رفت و در حلقه ارادتمندان عربشاه اردبیلی، از مشاهیر صوفیه آن روزگار در آمد و با دختر وی ازدواج کرد که ثمره آن، تولد صفی‌الدین اسحاق در سال ۶۵۰ ه.ق بود (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۸ب). پس از مرگ پدر، صفی‌الدین که جاه و ثروت فراوانی به ارث برده بود، در جستجوی حقیقت بود تا در گیلان به محضر شیخ زاهد گیلانی (متوفای ۷۰۰ ه.ق) رسید و به دست او

^۱. خاندان مزبور، پس از شیخ صفی‌الدین اردبیلی بدین نام شناخته می‌شوند ولی بررسی این نوشتار، از اسلاف وی آغاز می‌شود که قاعدتاً موسوم به صفوی نبوده‌اند.

توبه کرد و تلقین گرفت (نوابی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۴۳) و پس از مدتی با دختر وی ازدواج کرد. شیبی معتقد است که این واقعه، بعلاوه تعبیر رویای صفی‌الدین توسط شیخ زاهد که او را حامل همزمان ولایت معنوی و دنیوی در آینده می‌دانست (اردبیلی، صفوه‌الصفا نسخه خطی لیدن: ۱۵)، اعلام آغاز نوعی جدید از تصوف بود که طبعاً بیش از پیش متوجه اهداف دنیوی می‌شد و خشت اول بنای دعوت سیاسی به نفع جانشینان او بود که از لحاظ مادی توانمند و از لحاظ معنوی اصیل بودند (شیبی، ۱۳۹۶: ۳۷۱).

البته چنان که گفتیم، سابقه وجود اقدامات اجتماعی - سیاسی در اسلاف صفوی تا زمان فیروزشاه قابل مشاهده است ولی از آنجا که در آن زمان، طریقتی به نام صفوی وجود نداشته و در زمان شیخ صفی‌الدین و پس از او بدین نام خوانده شده، می‌توان گفته شیبی را صحیح دانست. شیخ صفی‌الدین جانشین معنوی شیخ زاهد شد و پس از مرگ وی اردبیل را مرکز طریقت خود کرد و پس از جلب مریدان بسیار، در سال ۷۳۵ ه.ق و در حالی وفات کرد که طریقتش خصوصاً در میان قبایل ترکمن که در زمان استیلای مغول در سرتاسر ایران و عراق و آناتولی به صورت ایلی در حرکت بودند نفوذ زیادی یافته بود (مزاوی، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

پس از شیخ صفی‌الدین، پسرش شیخ صدرالدین موسی جانشین وی شد و برای پدرش آرامگاهی ساخت که مرکز معنوی صوفیان صفوی و زیارتگاه حکام و پادشاهان شد (اردبیلی، صفوه‌الصفا نسخه خطی لیدن: ۴۴۳). هنوز یک سال از استقرار شیخ صدرالدین بر سجاده ارشاد نگذشته بود که سلطان ابوسعید در ۷۳۶ ه.ق درگذشت و دولت ایلخانان که موافق و دوستدار صوفیه بودند، تجزیه شد (نوابی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۴۵).

از این پس بود که حاکمان وقت به دلیل ازدیاد مریدان طریقت صفوی، به آنها رشک برده و از جانب‌شان احساس خطر کردند. بر این اساس، اشرف چوپان، حاکم مغولی اردبیل، شیخ صدرالدین را به تبریز تبعید کرد و وقتی مجبور شد تا وی را دوباره به اردبیل بازگرداند، کوشید تا وی را مسموم و مقتول کند. شیخ صدرالدین ناچار به گیلان رفت که دایه‌هایش و ارادتمندان شیخ زاهد گیلانی در آنجا بودند و همین کار، اضطراب اشرف چوپان را بیش از پیش برانگیخت تا اینکه پس از کشته‌شدن اشرف در حمله جانی بیگ ازبک به آذربایجان، شیخ صدرالدین دوباره به اردبیل بازگشت و در همانجا

۱. توبه و تلقین از اصطلاحات صوفیانه در انجام عمل بیعت و تشرف به طریقت است.

در گذشت (اردبیلی، صفوه‌الصفاء نسخه خطی لیدن: ۴۸۲؛ پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۰). پس از وی، رهبری طریقت صفوی به شیخ علاءالدین علی سیاهپوش رسید و ظاهراً، وجود تیمور باعث شد تا تبدیل این طریقت به نهضت و قیامی صوفیانه در این زمان به تأخیر افتد. روایتی هست که تیمور، اسیران جنگ‌های سال ۸۰۴ ه.ق آسیای صغیر را به شیخ علی سیاهپوش بخشید (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۸). اینان که صوفیان روملو (رومی) نامیده شدند، بخشی‌شان در اردبیل منزل داده شدند و بخشی‌شان به موطن خویش در آسیای صغیر بازگشتند و آماده مساعدت صوفیان و داعی آنها در آن بلاد بودند. این واقعه را می‌توان مبنا و سابقه ایجاد قشون قزلباش دانست (هینتس، ۱۳۶۲: ۷؛ شیبی، ۱۳۹۶: ۳۷۷).

میردان شیخ علی سیاهپوش در حق مرشد خود اعتقادی محکم و عمیق داشته‌اند (سخاوی، ۱۹۳۷: ۳۰). بایستی توجه داشت که ارادت میردان صفوی نسبت به مرشدان خویش، منحصر به شیخ علی سیاهپوش نبوده و مثلاً هینتس، از بازرگانان ونیزی نقل می‌کند که اکثر میردان صفوی از اینکه در هنگام نبرد با خود سلاح حمل کنند امتناع داشتند و اغلب با بالاتنه برهنه به میدان می‌رفتند تا به خاطر مراد خویش بجنگند و همو ادامه می‌دهد که این دلیری‌ها از اخلاص و وفاداری وافر آنان به پیر طریقت‌شان ناشی می‌شود (هینتس، ۱۳۶۲: ۷). در هر حال، شیخ علی سیاهپوش در سال ۸۳۲ ه.ق درگذشت و ریاست صوفیان به فرزندش شیخ ابراهیم رسید (نوبی و غفاری‌فرد، ۱۳۹۴: ۴۸). قدرت شاهرخ و منکوب‌شدن جنبش‌های صوفیانه حروفیه و نوربخشیه توسط او مانع از امتداد حرکات سیاسی صفویه در این دوران شد (شیبی، ۱۳۹۶: ۳۷۹).

همان طوری که مشاهده می‌شود، بزرگان خاندان صفوی تا بدین زمان، علاوه بر پرداختن به امور معنوی، با گردآوری میردان فراوان به گرد خویش و تشکیل گروه دینی و صوفیانه به‌عنوان یک گروه اجتماعی، با سایر گروه‌های اجتماعی در تعامل بوده‌اند که خود، موید وجود جنبه‌های اجتماعی طریقت صفوی و نشانی بر نادرستی تلقی ویر از صوفیه می‌باشد. البته چنان که در ادامه خواهد آمد، از این دوران به بعد، جنبه سیاسی نیز به دو جنبه معنوی و اجتماعی طریقت صفوی افزوده خواهد شد.

باری، پس از مرگ شیخ ابراهیم در سال ۸۵۱ ه.ق کوچک‌ترین فرزندش شیخ جنید، جانشینش شد. ریاست صفویه زمانی به شیخ جنید رسید که اوضاع سیاسی ایران به شکل حکمرانی‌های پراکنده محلی بود و دورنمای مناسبی جهت تلاش برای کسب قدرت برای وی ترسیم می‌کرد (هینتس، ۱۳۶۲: ۱۹). بعلاوه، قیام مشعشعیان که آن هم مبتنی بر آموزه‌های صوفیانه ابن‌فهد حلی شکل گرفته

و در اوج پیشرفت بود، داشت همه جنوب و غرب ایران را فرا می‌گرفت. تشدید فعالیت شیخ جنید در نتیجه شرایط اجتماعی - سیاسی مزبور و کثرت مریدانش، موجب سوءظن جهانشاه قراقویونلو (مقتول ۸۷۲ ه.ق)، فرمانروای آذربایجان شد، چرا که دستگاه درویشی و روحانی صفویه در این دوران، کمتر از قدرت پادشاهی نبود(نوایی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۴۹). شیخ جنید در نتیجه فشار و تهدید جهانشاه به دیاربکر رفت که تحت حکومت اوزون حسن آق‌قویونلو قرار داشت، فردی که در زمان شیخ علی سیاهپوش مرید وی بوده و پس از وی، به احتمال فراوان مرید قطب وقت طریقت صفوی یعنی شیخ جنید شده است(حسینی رازی، ۱۵۷۴). این مهاجرت بر نیروی صفویان افزود، چرا که شیخ جنید با خواهر اوزون حسن ازدواج کرد(عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۹۱: ۲۴) و از این زمان به بعد، صفویه از طرف پدر رهبری روحانی داشتند و از طرف مادر وابسته به دستگاه حکومتی بودند(نوایی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۵۲).

شیخ جنید به کمک اوزون حسن به اردبیل رفت ولی باز هم به دلیل تهدیدات جهانشاه مجبور به جلائی وطن شد و با قشون مسلحی از چندین هزار صوفی راهی گرجستان شد و سپس برای زمستان در قلمرو شروان اقامت گزید. سلطان خلیل حاکم شروان که از لشگرکشی شیخ جنید بیمناک بود، آماده نبرد با وی شد(هینتس، ۱۳۶۲: ۵۳)، نبردی که به کشته‌شدن شیخ جنید انجامید(روملو، ۱۳۴۹: ۱۹۸). در زمان حیات شیخ جنید و در نتیجه اقداماتش، جنبه اجتماعی - سیاسی طریقت صفوی برجستگی بیشتری یافت تا جایی که معاصران وی گفته‌اند که او به شیوه پادشاهان بود نه بر طریق صوفیان(طباخ، ۱۹۲۶: ۳۳۷) و همو بود که نخستین بار بر پیروانش مقرر داشت که با خود کارد و قمه یا تبرزین حمل کنند(رحیم‌زاده صفوی، ۱۳۸۹: ۴۶).

شیخ حیدر، فرزند و جانشین شیخ جنید، 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 ۸۷۴ ه.ق همراه و تحت حمایت او(هینتس، ۱۳۶۲: ۵۴) و مریدان بی‌شمارش، در حالی وارد اردبیل شد که کشته‌شدن شیخ جنید، به صوفیان صفوی انگیزه عاطفی فراوانی جهت قیام می‌بخشید(طاهری، ۱۳۸۴: ۱۶۴). این امر و حمایت اوزون حسن و وصلت شیخ حیدر با دختر وی(هینتس، ۱۳۶۲: ۸۸) موجب اقبال مریدان فراوان از آسیای صغیر، قرمان، تکه، حمید، شام، گیلان و تالش به طریقت صفوی شد. بی‌توجهی و ظلم بایزید، پادشاه عثمانی در اداره آن مملکت را نیز می‌توان از عوامل گسترش روزافزون طریقت صفوی در آناتولی دانست(سومر، ۱۳۷۱: ۱۷). شیخ حیدر در پی گرفتن انتقام خون شیخ جنید از

شروانشاه و تحقق مقاصد ناتمام او بود، لذا تلاش فراوانی جهت تسلیح پیروانش می‌کرد، تا جایی که تمام بقعه اردبیل و حتی اتاق‌های مسکونی منزلگاه خود را نیز به قورخانه و اسلحه‌خانه تبدیل کرده بود (هینتس، ۱۳۶۲: ۹۰)، طوری که در اردبیل به جای قلم نی، شمشیر یافت می‌شد و هزاران نیزه، زره، شمشیر و سپر را خود شیخ حیدر شخصاً ساخته بود (خنجی اصفهانی، نسخه خطی: ۱۴۰ ب و ۱۴۱ آ). شیخ حیدر هنگام ساختن سلاح، تیراندازی، پرتاب نیزه، کمان‌گیری و مشق شمشیر و... و هنگام تعلیم این مهارت‌ها به پیروانش، جامه عادی مذهبی خود، یعنی عبای درویشی و شب‌کلاه صوفیانه می‌پوشید (هینتس، ۱۳۶۲: ۹۱) و به نظر، قصد القای این مطلب را داشت که از نظر وی، تربیت طریقتی و آموزش جنگجویی با هم منافاتی ندارند و حتی دارای پیوند هستند. وی اقدام به تعیین علامتی موسوم به تاج صوفیه کرد تا پیروانش را از دیگران متمایز کند، کلاهی قرمزرنگ - احتمالاً به معنای خونخواهی پدر و اجدادش - و دوازده ترک - به نشانه پیروی از ائمه اثنی عشر (ع) - که دستاری بر گرد آن پیچیده می‌شد (شیبی، ۱۳۹۶: ۳۸۲).

دارندگان این کلاه در ابتدا از طرف عثمانی‌ها و از روی تمسخر، قزلباش نامیده شدند، لقبی که بعدها عادی و رواج آن موجب افزایش روحیه سلحشوری مریدان (سیوری، ۱۳۹۶: ۱۹؛ نیازمند، ۱۳۸۳: ۱۳۸) و ایجاد همبستگی درونی میان ایشان (سیدبنکدار، ۱۳۹۵: ۲۱۴) شد، چرا که استفاده از آن، نشانه ثبات قدم و ارادت مریدان نسبت به مراد خویش بود (هینتس، ۱۳۶۲: ۹۲).

قزلباشان زمان شیخ حیدر عمدتاً از اعقاب اسرای جنگی آناتولی که روزگاری تیمور آنها را به شیخ علی سیاهپوش بخشید و آزادشان کرد یا همان صوفیان روملو، افرادی از ایل شاملو که به شام (سوریه) تعلق داشتند، افرادی از ایل استاجلو که موطن‌شان ناحیه ارزنجان در نزدیکی ارمنستان بود، افرادی از ایل قاجار، افرادی از قبیله قرمانلو که از ولایات جنوبی آناتولی بودند و افرادی از قبیله ذوالقدر از ناحیه البستان در آسیای صغیر تشکیل شده بودند. اوزون حسن در سال ۸۸۲ ه.ق درگذشت و فرزندش خلیل جانشینش شد که چند ماه بعد به دست برادر کوچکترش یعقوب کشته شد. یعقوب در سال ۸۸۳ ه.ق تاجگذاری کرد و شیخ حیدر را که مشغول گردآوری و سازماندهی مریدان خویش بود، زیر نظر گرفت. شیخ حیدر نیز برای تثبیت جایگاهش یا حداقل کسب غنیمتی که به مصرف لشگریانش برسد، به گرجستان حمله کرد که راهش از قلمرو حکومت شروان - تنها امیرنشین مستقل از آق‌قویونلوها - می‌گذشت. فرخ یسار، حاکم شروان که پدرش قاتل شیخ جنید بود، از قصد شیخ حیدر دچار وحشت شد و با یعقوب - که با وی نسبت سببی داشت - هم‌پیمان و آماده نبرد با شیخ حیدر شد، نبردی که در

شمال طبرستان روی داد و به کشته شدن شیخ حیدر در سال ۸۹۳ ه.ق انجامید (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۳۴؛ پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۷ ب).

پس از مرگ شیخ حیدر، مریدان بی شمارش در اردبیل به گرد پسر بزرگش شیخ سلطان علی جمع شدند (پیرزاده زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۳۵). از آنجا که فرمانروایان آذربایجان، خصوصاً از زمان شیخ جنید به بعد، قدرت روحانی صفویه را خطری بالقوه برای خود می دانستند و در هر فرصتی به سرکوبی آنان می پرداختند (نویسی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۵۷)، این بار نیز دیری نگذشت که به دستور سلطان یعقوب آق قویونلو، شیخ سلطان علی با دو برادرش ابراهیم و اسماعیل و مادرشان دستگیر و به شیراز تبعید شدند و بیش از چهار سال در قلعه ای محبوس بودند. تقریباً دو سال از این حبس می گذشت که سلطان یعقوب در سال ۸۹۶ ه.ق از دنیا رفت و همین امر، ترکمن های آق قویونلو را به دو گروه تجزیه کرد (سیوری، ۱۳۹۶: ۲۰)، گروهی که به مسیح، آخرین پسر اوزون حسن روی آوردند و گروهی که به بایسنقر، پسر یعقوب گرویدند. در این کشاکش، بایسنقر 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 ۸۹۷-۸ ه.ق در تبریز بر تخت سلطنت نشست و چون حکومتش کماکان مورد تهدید بایسنقر بود، تصمیم گرفت که شیخ سلطان علی را از بند برهاند، بلکه با بهره گیری از انگیزه انتقام شیخ حیدر، او و مریدان فراوانش را به جنگ بایسنقر و حتی شروانشاه بفرستد (هینتس، ۱۳۶۲: ۱۱۷-۱۱۶). ظرافت این طرح در این بود که نابودی صفویان یا بایسنقر، هر دو به نفع حکومت آق قویونلو تمام می شد (Ross, 1896: 8-9).

در هر صورت، شیخ سلطان علی با مادر و برادرانش وارد تبریز شد و در راس لشکری مرکب از مریدانش توانست سپاهیان بایسنقر را طی دو جنگ به کلی نابود سازد و بعلاوه، با مهار طغیان حاکم اصفهان، دوام سلطنت رستم را تضمین نماید. با این وجود، تصمیم وی مبنی بر رفتن به اردبیل به همراه مریدان فراوان، رستم را به قتلش مصمم کرد. یکی از ترکمن های آق قویونلو که مرید شیخ سلطان علی بود، وی را از مقصود رستم آگاه کرد. او نیز همان شب و در حالی که تحت تعقیب سپاه رستم بود، با مریدانش به سوی اردبیل رفت و در حوالی اردبیل، برادر کوچکترش شیخ اسماعیل را به جانشینی منصوب کرد و بدو مزده دولت داد (عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۹۱: ۳۲)، سپس هفت نفر از

صوفیان مورد اعتماد^۱ را برگزید و برادران خود را به آنها سپرد تا به اردبیل برسانند و خود، آماده نبرد با رستم شد و در نبرد با او جانش را از دست داد(خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۳۹).

پس از مرگ شیخ سلطان علی، برادرانش در خانقاه اردبیل مخفی شدند و از بیم سپاهیان رستم‌بیگ بارها محل اختفای خود را تغییر دادند. شیخ اسماعیل (متولد ۸۹۲ ه.ق) در سال ۸۹۸ ه.ق و در مقام مرشد کامل (Ross, 1896: 37)، با مشورت با صوفیان خاصه به رشت و سپس به دعوت کارکیا میرزاعلی - یازدهمین حاکم حکومت محلی شیعی - صوفی آل کیا - به لاهیجان رفت و تحت حمایت این حکومت قرار گرفت. لازم به یادآوری است که طریقت صفوی و مشایخش، خصوصاً از روزگار شیخ صفی‌الدین به بعد مورد احترام فراوان خاندان‌های حاکم بوده‌اند، چنان که خود وی مورد احترام ایلخانان مغول و وزرای آنها، شیخ صدرالدین مورد احترام آل جلایر، شیخ علی سیاهپوش مورد احترام تیمور و عقب او، شیخ جنید و شیخ حیدر مورد احترام اوزون حسن آق‌قویونلو (Mazzaoui, 1972: 53) و شیخ اسماعیل نیز پیش از آغاز حرکت سیاسی خود، علاوه بر پیوندی که با آق‌قویونلوها داشت، مورد حمایت و احترام کارکیا میرزاعلی در گیلان بود(چلونگر و شاهمرادی، ۱۳۹۵: ۲۲۸) که پایداری‌اش در حفظ جان و خدمت به شیخ اسماعیل، ریشه در ارادت او به خاندان صفوی داشته است. برخی وی را از مریدان شیخ صفی‌الدین دانسته(عالم‌آرای صفوی: ۳۹) و برخی وی را یکی از حیدری‌های معروف و کمر بسته طریقت صفوی(اسپیناچچی پاشازاده، ۱۳۰۷: ۴۰) دانسته‌اند.

بر اساس انتقال مقام ولایت عرفانی و ارادت مریدان از مرشد قبلی به مرشد وقت طریقت‌های صوفیانه که قبلاً توضیح داده شد، کارکیا میرزاعلی را به احتمال فراوان می‌توان از مریدان شیخ اسماعیل - در مقام مرشد وقت طریقت صفوی - دانست. همین امر و سابقه حضور شیخ زاهد گیلانی و خویشاوندی وی با اجداد شیخ اسماعیل، نقش به‌سزایی در انتخاب این خطه برای اقامت و اختفاء توسط وی داشته است. در مدت اقامت شیخ اسماعیل در لاهیجان که بیش از شش سال^۲ طول کشید، پیروانش برای مرشد خود هدایایی می‌فرستادند و حتی پنهانی به دیدار او می‌رفتند ولی بدون تاخیر به آسیای صغیر، قره‌داغ و اهر بازمی‌گشتند(هینتس، ۱۳۶۲: ۱۲۴). در سال ۳-۹۰۲ ه.ق رستم‌بیگ تاج و تخت خود را به پسرعمویش باخت و همین امر، آغاز زوال حکومت آق‌قویونلو بود که

۱. اهل اختصاص

۲. برخی این مدت را حدود پنج سال ذکر کرده‌اند(سرور، ۱۳۷۴: ۴۲).

از نظر شیخ اسماعیل مخفی نماند. در واقع، همین کشمکش‌های خون‌بار امرای آق‌قویونلو بر سر قدرت بود که به شیخ اسماعیل فرصت تجدید قوا داده بود (سیوری، ۱۳۹۶: ۲۱)، بعلاوه، پس از طوفان ویرانگر مغول، ایران مورد منازعه امرای قبایل ترک‌تبار و مغول‌تبار قرار داشت (بروکلمان، ۲۰۰۷: ۴۹۲) و در این زمان، چنین ملوک‌الطوایفی به طور پراکنده در ایران حاکم بودند (نویی و غفاری فرد، ۱۳۹۴: ۳۳) و حکومت قدرتمند مرکزی وجود نداشت. چنین شرایطی موجب شد تا شیخ اسماعیل در اواخر سال ۹۰۵ ه.ق هنگامی که تقریباً سیزده سال داشت، از لاهیجان خارج و به سوی کسب قدرت سیاسی حرکت کند، حرکتی که با موقعیت سیاسی زمانه متناسب بوده (سومر، ۱۳۷۱: ۲۴) و قتل شیخ جنید، شیخ حیدر و شیخ سلطان علی همچون وقایعی حماسی و وجود شیخ اسماعیل به عنوان جانشین ایشان و در مقام مرشد کامل صوفیان صفوی (نیازمند، ۱۳۸۳: ۱۳۵) و جان‌فشانی مریدان در راه او (شیبی، ۱۳۹۶: ۳۸۵)، آن را تسریع می‌کرده است. در هر حال، شیخ اسماعیل آهنگ اردبیل کرد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ۴۴۷) و در راه ۱۵۰۰ نفر از پیروان بدو پیوستند. به اردبیل که رسید، بر اثر تهدید علی‌بیگ چاکرلو، حاکم وقت آن دیار، نتوانست وارد شهر شود و به آستارا رفت. با فرار سیدین بهار سال ۹۰۵ ه.ق شیخ اسماعیل عزم حمله به گرجستان کرد ولی به خاطر تعداد کم همراهانش، تصمیم گرفت تا پیروانش را از آسیای صغیر و شام فرا بخواند. در همین فاصله به اردبیل رفت و پس از دیدار مادر، عازم ارزنجان در آناتولی شد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ۴۵۳) و به راحتی وارد آن ناحیه شد، کاری که می‌تواند نشانه از هم‌پاشیدگی جدی آق‌قویونلوها در آن زمان باشد. بایزید دوم - امپراطور عثمانی - نیز مشغول کشورگشایی بود و همین امر، موجب سهولت حرکت مریدان شیخ اسماعیل از سرزمین‌های عثمانی به سوی او می‌شد. ورود شیخ اسماعیل به این منطقه خوشحالی عمیقی را در مریدان برانگیخت تا جایی که یکی از جوانان ذوالقدر، به محض شنیدن دعوت او، عروسی‌اش را رها کرد و عازم ارزنجان شد (سومر، ۱۳۷۱: ۲۷-۲۶).

در ارزنجان هفت هزار صوفی از ایلات شاملو، استاجلو، روملو، تکلو، ذوالقدر، افشار، قاجار و ورساق به او پیوستند (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۵۳). سومر قبایل تحت امر شیخ اسماعیل را به شرح ذیل برشمرده است:

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

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

ج: قسمتی از آق قویونلوها و قراقویونلوها، قاجارها، قرامان‌ها(قرامانلوها)، موصلو و پرناک، قزاق‌ها و... (سومر، ۱۳۷۱: ۷۰-۵۵).^۱

برای این مریدان جنگجو، بیش از هر چیزی، همبستگی با یکدیگر و سرسپردگی مطلق نسبت به پیر و پیشوای طریقت دارای اهمیت بوده است (هینتس، ۱۳۶۲: ۹۷-۹۴) که بر اساس آن حاضر به هرگونه فداکاری و از جان گذشتگی در راه وی بوده‌اند (سومر، ۱۳۷۱: ۱۳). رابطه مرشدان صفوی با مریدان تحت فرمان خود، رابطه مقلد و مقلد نبوده، بلکه میان ایشان پیوند مرشدی و مریدی حاکم بوده است (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: دو).

پس از ملحق شدن مریدان از قبایل مختلف که همگی تحت امر شیخ اسماعیل بودند، وی برای نبرد با فرخ یسار عازم شروان شد و با هفت هزار مرید بر سپاه شروانشاه که شامل بیست هزار سوار و هفت هزار پیاده بود، پیروز شد و شروانشاه را از بین برد (خواندمیر، ۱۳۵۳، ۴۵۹-۴۵۶). برتری نیروی قزلباش، در داشتن ایمان بسیار قوی به شیخ خود بود تا جایی که در راه او مرگ را با آغوش باز استقبال می‌کردند (سومر، ۱۳۷۱: ۲۸). اینگونه بود که شیخ اسماعیل در سال ۹۰۶ ه.ق از قاتلان پدر و پدر بزرگش در شروان انتقام گرفت و پس از بعضی اقدامات، در سال ۹۰۷ ه.ق پس از غلبه بر سلطان الوند آق قویونلو بر آذربایجان دست یافت و پس از جلوس بر تخت سلطنت، خطبه به نام ائمه اثنی عشر خواند و تبریز را به پایتختی برگزید و موجودیت حکومت صفوی را رسماً اعلام کرد (سومر، ۱۳۷۱: ۳۰). بدین ترتیب، جمع بین مقام معنوی و قدرت دنیوی در طریقت صفوی که مشخصاً از زمان شیخ جنید آغاز شده و در زمان شیخ حیدر و شیخ سلطان علی ادامه یافته بود، در زمان شیخ اسماعیل به تشکیل یک حکومت مرکزی قدرتمند و دیرپای انجامید. شیخ اسماعیل در سال ۹۳۰ ه.ق در سن سی و هشت سالگی و در حالی که موفق شده بود تا نخستین حکومت صوفی - شیعی را پایه‌گذاری کند بدرود حیات گفت.

علاوه بر آنچه پیش‌تر در مورد بزرگان خاندان صفوی تا زمان شیخ جنید گفته شد، از مطالب بیان شده در مورد دوران شیخ جنید تا تشکیل حکومت صفوی نیز مشخص است که علاوه بر جنبه‌های معنوی و اجتماعی، جنبه سیاسی نیز به اقدامات صفویان اضافه شده است. لذا، جهت‌گیری دنیوی صوفیان

^۱. تاکید وی بر نقش انحصاری ترکان آناطولی در تشکیل حکومت صفویه موجب عدم اشاره به ایل غیر ترک افشار شده است.

صفوی را نمی‌توان مترادف با گوشه‌نشینی، عزلت‌گزینی و بی‌توجهی به امور جاری در جامعه دانست و در نوع مثالی وبری عرفان دنیاگریز جای داد.

نتیجه‌گیری

از رهگذر بررسی جهت‌گیری اجتماعی-سیاسی مرشدان طریقت صفوی در مسیر کسب قدرت و تشکیل حکومت مشخص شد که وابستگی به طریقت در خاندان صفوی که خصوصاً پس از شیخ صفی‌الدین برجستگی بیشتری در تواریخ دارد، به جانشینان وی امکان بهره‌گیری از تصوف و آموزه‌های صوفیانه مبتنی بر رابطه مراد و مریدی را داده تا بر اساس آن بتوانند مریدان خود را در مسیر اهداف و حرکات سیاسی به کار بگیرند. بنابراین، تصوف و آموزه‌های مبتنی بر آن را می‌توان به عنوان عاملی موثر در تشکیل حکومت صفوی دارای نقش و جایگاه دانست. بنابراین، بر اساس نتایج برخی پژوهش‌های پیشین، صوفیه را نمی‌توان ریاضت‌کش یا عارف به‌معنای وبری دانست (حسینی میلانی، ۱۳۹۵: ۲۵۸) و نمی‌توان در هیچ کدام از انواع مثالی دینی وبری جای داد. برای رفع این کمبود، نوع مثالی دیگری باید بر ساخته شود که شامل توجه توأمان به امور این‌جهانی و امور دیگرجهانی باشد (فتح‌آبادی، ۱۳۹۵: ۱۴۹).

و بر معتقد است که اگر در عرفان، فرد نه به کناره‌گیری از جهان، بلکه به این نتیجه برسد که- نظیر ریاضت‌کشی این‌جهانی- می‌بایست در درون نظامات جهان باقی بماند و در عرصه آنها عمل کند، در این صورت، تفاوت میان ریاضت‌کشی و عرفان کاهش می‌یابد و نوعی عرفان این‌جهانی به وجود می‌آید (و بر، ۱۳۹۲: ۳۷۲).

این امر نشان می‌دهد که و بر، وجود نوعی جهت‌گیری عرفانی که به شکلی متعادل به امور دنیوی و امور معنوی بپردازد را منتفی نمی‌دانسته ولی احتمالاً در مسیر بررسی‌های خویش نتوانسته مصداقی برای این مورد بیابد. بنابراین، با توجه به اذعان خود وی و اینکه در مورد صوفیان صفوی شاهد درگیری توأمان آنها در امور معنوی و دنیوی اجتماعی-سیاسی هستیم، لذا می‌توان آن‌گونه که و بر نوع مثالی ریاضت‌کشی را به دو نوع درون‌دنیایی و فارغ از دنیا تقسیم می‌کند، ما نیز در مورد نوع مثالی عرفان همین کار را انجام دهیم و در کنار عرفان دنیاگریز، عرفان درون‌دنیایی را اضافه کرده و بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، صوفیان صفوی را به‌عنوان مصداق آن نام ببریم. در اینجا باید توجه داشت که در اسلام، دو واژه عرفان و تصوف بر بعد معنوی این دین دلالت می‌کنند ولی در

فرهنگ‌های اروپایی برای رساندن این معنا، معمولاً تنها از واژه mysticism استفاده می‌کنند که دقیقاً معادل عرفان و تصوف نیست. به همین دلیل، اسلام‌شناسان غربی متقدم نظیر گنون و متاخر نظیر چیتیک در آثارشان mysticism را معادل عرفان و تصوف اسلامی قرار نداده و از همان واژه Sufism و مشتقاتش استفاده می‌کنند (پازوکی ۱۳۹۳: ۱-۳).

بر اساس آنچه گفته شد، ما نیز در این پژوهش در مورد نوع مثالی برساخته جدید از همان لفظ Sufism استفاده می‌کنیم. لذا، منظورمان از نوع مثالی برساخت‌شده جدید با عنوان تصوف، عرفان جامعی است که هم به امور دنیوی و هم به امور معنوی، یعنی جمع میان آنها اهتمام دارد و مصداقش، با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر، همانا صوفیان صفوی هستند که در عین اینکه مرشدان طریقت معنوی صفوی بوده‌اند، در امور دنیوی اجتماعی - سیاسی نیز فعالانه درگیر بوده‌اند، تا جایی که توانسته‌اند در کسب قدرت و تشکیل حکومت توفیق یابند.

منابع و مأخذ

۱. اردبیلی، ابن بزاز، صفوه‌الصفاء، نسخه خطی لیدن از روی نسخه عکسی، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۷۰۱۹.
۲. اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۶)، «مقدمه ویراستار فارسی»، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ سوم.
۳. اسپیناچچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۰۷ق)، انقلاب‌الاسلام بین‌الخاص والعام، ۲جلدی، تهران، نسخه خطی کتابخانه ملی تهران، شماره ۱۶۳۴.
۴. -السخاوی، شمس‌الدین محمدبن عبدالرحمن (۱۹۳۷م / ۱۳۵۵ق)، الضوء‌اللامع فی اعیان‌القرن‌التاسع، مصر.
۵. -الطباخ، محمدرأغب (۱۹۲۶)، اعلام‌النبلأ بتاریخ حلب‌الشهباء، حلب عربی
۶. -آقاجری، هاشم (۱۳۸۰)، کنش دین و دولت در ایران عهد صفوی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول.
۷. -بروکلمان، کارل (۲۰۰۷)، تاریخ‌الشعوب‌الاسلامیه، بیروت، دارالعلم للملایین.
۸. -پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، عرفان و سیاست، تهران، انتشارات مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۹. -پازوکی، شهرام (۱۳۹۳)، عرفان و هنر در دوره مدرن، تهران، نشر علم، چاپ اول.
۱۰. -پیرزاده زاهدی، شیخ حسین (۱۳۴۳ق)، سلسله‌النسب صفویه؛ نسب‌نامه پادشاهان باعظمت صفوی، انتشارات ایران‌شهر، برلین.
۱۱. -ترنر، برایان (۱۳۹۰)، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، انتشارات مرکز، چاپ سوم.
۱۲. -چلونگر، محمدعلی و سیدمسعود شاهمرادی (۱۳۹۵)، دولت‌های شیعی در تاریخ، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۳. -حسینی رازی، حیدربن علی، تاریخ حیدری، ج ۲، نسخه خطی در کتابخانه دولتی پروسی برلین.

۱۴. -حسینی میلانی، ندا(۱۳۹۵)، «تصوف و حیات اجتماعی؛ بررسی جهت‌گیری دو طریقت نقشبندی و نعمت‌اللهی در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی در عصر تیموری»، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۲۳، شماره یک، صص ۲۶۰-۲۳۷.
۱۵. -خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان()، عالم‌آرای امینی، عکسبرداری از نسخه خطی توسط مجتبی مینوی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، جلد اول شماره ۲۶۴ و جلد دوم شماره ۲۶۵.
۱۶. -خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین‌الحسینی(۱۳۵۳)، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۴، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام، چاپ دوم.
۱۷. -رحیم‌زاده صفوی، علی‌اصغر(۱۳۸۹)، زندگانی شاه‌اسماعیل صفوی: شرح جنگ‌ها و فتوحات، تهران، نشر دنیای کتاب، چاپ دوم.
۱۸. -روملو، حسن بیگ(۱۳۴۹)، احسن‌التواریخ، ج ۱، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
۱۹. -ساروخانی، باقر(۱۳۸۵)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج اول، اصول و مبانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ یازدهم.
۲۰. -ساعی، علی(۱۳۸۶)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
۲۱. -سرایبی، حسن و ابوالفضل فتح‌آبادی(۱۳۹۹)، «نقش تصوف در تشکیل حکومت صفوی (بازخوانی آراء ابن‌خلدون درباره تشکیل حکومت‌ها)»، فصلنامه علوم اجتماعی، دوره ۲۷، شماره ۹۰، صص ۱-۳۲.
۲۲. -سرایبی، حسن(۱۳۹۵)، یادداشت‌های کلاسی درس روش‌های تحقیق پیشرفته، تهران، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، دوره دکتری.
۲۳. -سرور، غلام(۱۳۷۴)، تاریخ شاه اسماعیل صفوی، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۲۴. -سومر، فاروق(۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه اشراقی و امامی، تهران، نشر گستره، چاپ اول.
۲۵. -سیدبنکدار، سیدمسعود(۱۳۹۵)، «بررسی جایگاه و عملکرد تاج قزلباش در تحولات سیاسی دوره صفویه»، شیعه‌شناسی، سال چهاردهم، شماره ۵۶، صص ۱۹۵-۲۱۸.

۲۶. سیوری، راجر (۱۳۹۶)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چاپ بیست و هفتم.
۲۷. شیبی، کامل مصطفی (۱۳۹۶)، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
۲۸. طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸)، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۲۹. فتح آبادی، ابوالفضل (۱۳۹۵)، «انتقاداتی بر انواع مثالی در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفدهم، شماره ۳، صص ۱۵۲-۱۳۵.
۳۰. کدی، نیکی. آر (۱۳۹۰)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر علم، چاپ دوم.
۳۱. کریمی، بهزاد (۱۳۹۷)، شاه اسماعیل صفوی و تغییر مذهب، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول.
۳۲. مزاولی، میشل م. (۱۳۸۸)، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، چاپ دوم.
۳۳. منجم، ملاکمال (۱۳۹۸)، تاریخ مختصر (زبده‌التواریخ)، تصحیح رفعت خواجه‌یار، تهران، انتشارات تمدن علمی، چاپ اول.
۳۴. مولف ناشناس (۱۳۵۰)، عالم‌آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳۵. مولف ناشناس (۱۳۶۴)، جهانگشای خاقان، عکسبرداری از نسخه خطی، مقدمه و پیوست‌ها از الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۳۶. مولف ناشناس (۱۳۹۱)، عالم‌آرای شاه اسماعیل، با مقدمه و تصحیح و تعلیق اصغر منتظر صاحب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۳۷. نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۹۷)، زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش؛ نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی، ترجمه آتنا کامل و ایمان واقفی، تهران، انتشارات تیسرا، چاپ پنجم.

۳۸. -نواپی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد (۱۳۹۴)، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه، تهران، انتشارات سمت، چاپ دهم.
۳۹. -نیازمند، رضا (۱۳۸۳)، شیعه در تاریخ ایران، تهران، انتشارات حکایت قلم نوین، چاپ اول.
۴۰. -وبر، ماکس (۱۳۸۲)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
۴۱. -وبر، ماکس (۱۳۹۲)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس، چاپ پنجم.
۴۲. -هینتس، والتر (۱۳۶۲)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.

منابع انگلیسی

1. Mazzaoui, Michel M. (1972), *The Origins of The Safawids*, Wiesbaden: Freiburger Islamstudien.
2. Ross, E. Denison (1896), *The Early Years of Shah Ismail*, London (Sonderdruck aus dem JRAS).
3. Rowson, Everett K. (1975), "Homosexuality in the Medieval Islamic World: Literary Celebration vs. Legal Condemnation", Unpublished paper presented at the "Gender and Alterity in Near Eastern Societies".
4. Sadri, Ahmad (1992), *Max Weber's Sociology of Intellectuals*, New York: Oxford University Press.
5. Schimmel, Annemarie (1975), *Mistical Dimensions of Islam*, Chappel Hill: The University of North Carolina Press.
6. 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.
7. Weber, Max (1964), *The Sociology of Religion*. Trans. By Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press.
8. Weber, Max (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press: Berkeley.

**The Analysis of Action to Power of Safavid Sufi Masters
(According to Max Weber's Religious Ideal Types)**

Abolfazl Fath Abadi

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 socio-political actions, and the second ideal type is world-flying mysticism, mainly followers of East-Asian religions and Islamic Sufis, who are passive in socio-political actions on the way to salvation. However, referring to the historical facts of the socio-political life of the Safavid Sufi masters in the process of development of Safavid government through archival research method 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. So, the main question is that according to Weber, can Sufism and Sufi Masters be included in ideal type of world-flying mysticism? Findings shows that the Safavid Sufi masters, in addition to paying attention to transcendental matters, also have taken role in worldly socio-political affairs. Therefore, they are not world-flying and passive, but their Sufism and Sufi beliefs, along with other possible effective factors, has taken an important role in the development of Safavid government.

Keywords: Sufism, Safavid Sufis, Safavid government, Religious ideal types, Max Weber's Sociology of religion.