

دنیاطلبی زاویه‌نشینان اردبیل (تحلیلی بر علل گرایش صوفیان صفوی به کسب قدرت)

دکتر رضا شعبانی^۱

اصغر گرزین متاعی^۲

چکیده

سلسله پردوام صفوی که در سال ۹۰۷ هجری قمری با ورود شاه اسماعیل نوجوان به شهر تبریز و اعلام سلطنت، رسمی شد، تا سال ۱۱۳۵ هجری قمری که به دست افغانان و سپس نادرشاه افشار ساقط شد و به انتها رسید (به مدت ۲۲۸ سال) با فراز و فرودهای فراوان در حوزه های گوناگون، اختلافات درونی، جنگ‌های داخلی، نبردهای خارجی، رویکرد به هنر، معماری، اقتصاد و نیز روابط خارجی و ... دست و پنجه نرم کرد. اما این سلسله پیشینه‌ی طولانی و در عین حال ژرفی در تصوف داشت. عجب آن که صوفیانی آخرت بین و عزلت‌گزین و تارک دنیا و متوجه دین، این چنین روی به کسب قدرت آوردند و از مقاطعی برای بدست آوردن و سپس تعمیق و تداوم آنچه که به دست آورده بودند، از هیچ کوششی فروگذار نکردند. به راستی آیا این صوفیان از ابتدا با نیت دستیابی به دنیا، قدرت و سلطنت، دین و عرفان را دستمایه‌ی تلاش‌هایشان ساختند و با برنامه‌ای سنجیده و تعریف شده بدان روی آوردند و یا این که طوفان تحولات روزگار و اجبار ایام آنان را

^۱. گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

gorzin.mahdi1989@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱۸

بدان سوی رهنمون گشت؟ اگر چنین است، عوامل این چرخش از زاویه نشینی تا دنیاطلبی و کسب قدرت دنیوی کدامین هستند؟ نقش هر یک از مرادان صفوی صفوی (که این نام را از شیخ صفی به میراث برده بودند) در این تحول عظیم چه بود؟ تحولی که نه تنها به تصوف معنای دیگری بخشید، بلکه تأثیری شگرف از دستاوردهای آنان بر مرز و بوم ایران از یک سو، و دنیای پیرامونی آن از سوی دیگر، نهاد. بدیهی است که چنین قدرت و سطوتی به آسانی به کف نیامد و به ویژه در این راه شیوخ متأخر صفوی قبل از تشکیل رسمی دولت دین پناه شیعی، در به دری‌های مداوم کشیدند و رنج‌های فراوانی متحمل گشتند. این مقاله بنا دارد به بررسی این نکته پردازد که، آیا شیوخ صفوی از ابتدا در پی کسب قدرت دنیوی بودند و یا این که به مرور ایام به این امر روی آوردند؟ اگر چنین است، انگیزه‌ی آنان چه بود و پیش از این، چه عواملی در تداوم امر نقش آفرینی نمودند؟

واژگان کلیدی: صفویان، طریقت، شریعت، سلطنت

مقدمه

در فاصله‌ی سال‌های زعامت معنوی شیخ صفی، تا تکاپوهای شیخ جنید برای رسیدن به قدرت دنیوی، هیچ یک از پیروان طریقت صفویه که در اردبیل مستقر بودند، سودای دستیابی به حکومت را نداشتند، یا دست کم در اعمال و رفتار خویش چنین امری را آشکار نساختند.

در واقع، شکل‌گیری حکومت صفویه مدیون عوامل گوناگونی بود که در یک شرایط تاریخی در کنار هم گرد آمدند تا چنین حکومتی وارد عرصه‌ی تاریخی ایران گردد. بیش از هر چیز جایگاه معنوی خاندان صفوی در سایه‌ی نام شیخ صفی‌الدین اردبیلی زمینه‌های نفوذ در میان توده را فراهم آورد. اگر چه خود شیخ داعیه‌ی حکومت دنیوی نداشت، اما میراث معنوی و دنیوی را که برای اخلافتش باقی نهاد، زمینه‌های چرخشی آشکار در میان جانشینانش را فراهم آورد تا در پی فرمانروایی نیز برآیند. آنان نیز چون همه شیفتگان قدرت، چاره‌ای جز سازماندهی یک نیروی نظامی نداشتند که شیخ جنید از اخلاف او، اولین گام‌ها را در این زمینه برداشت.

نظامیان تحت فرمان صفویان در راه رسیدن به قدرت، مریدانی بودند که به عشق مرشد کامل و صوفی اعظم می‌جنگیدند و قصدشان ادای وظیفه‌ای بود در قبال خانقاه شیخ صفی و نه فقط رفع تکلیفی که به آن‌ها واگذار شده بود. همین عامل نیز سبب شد تا به رغم ناکامی‌های فراوان در راه رسیدن به قدرت، خاندان صفوی با وجود چنین مریدان پرشوری همچنان امیدوار به کسب قدرت تلاش نماید که در این راه نیز توفیق یافت. تلاشی را که جنید برای ساماندهی یک نیروی نظامی آغاز کرد، شیخ حیدر با استادی تمام به انجام رسانید. تولد نیروی قزلباش نوید فراهم شدن زمینه‌های قدرت‌گیری خاندان صفوی بود. حیدر بدین وسیله آشکارا به استفاده از یک نیروی نظامی متشکل در کنار دیگر تکیه‌گاه‌های خانقاه شیخ صفی، همچون تصوف، تشیع و سیادت، مبادرت ورزید تا مربع ابزار رسیدن به قدرت را تکمیل نماید. اما ثمره‌ی تلاش‌های جنید و حیدر برای تجهیز خاندان صفویه به یک نیروی نظامی، نصیب اسماعیل نوجوان گردید. او بود که با

تکیه بر این تجارب و زمینه‌های موجود، در طی سالیان طولانی از شیخ صفی تا حیدر، توانست توده‌های فداکار گرد آمده بر پیرامون خانقاه را سامانی نو بخشد و راه تصاحب قدرت را به راحتی پشت سر نهد.

ریشه‌ی تاریخی صوفیه و تصوف، شرایط اجتماعی موجود برای صوفیان

قرن‌های ششم تا هفتم هجری قمری، در تاریخ ایران به دلایل گوناگون، قرن‌های پرتلاطم سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بود و به ویژه از حیث رشد و نمو تصوف، گوشه‌نشینی و عزلت‌گرایی، قرن‌های خاصی است. در عین حال، بازار دکان‌داران صوفی برای گرد آوردن خلاق و راه اندازی مشاربی به منظور گرم کردن کانون این قبیل امور، پرسودا بود. به همین منظور، تشخیص سره از ناسره و صوفی صاف از ناصاف سخت و گاه ناممکن می‌نمود. در این قرن صوفیان مورد احترام و ستایش غالب مردم بودند و خواص و عوام به آن‌ها توجه داشتند. علت توجه و اقبال غالب طبقات، حتی امرا و سلاطین، به مسلک تصوف آن بود که اکثر علمای دین و فقها و محدثان عصر، با قبول منصب قضاوت و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و ... عملاً وظیفه خور دیوانی محسوب می‌شدند و خواهی نخواهی در امور شرعی که به آنان محول می‌شد، از دیوانیان جانبداری و به میل و خواهش آنان توجه می‌نمودند؛ لذا، همین امر سبب دلسردی عامه از آن

ان شد.

در واقع تصوف، عامه‌ی مردم را از مباحثات جدلی فقها دور نگه می‌داشت و به جنبه‌های واقعی زندگی مردم می‌پرداخت. تقریباً در هر شهری یک صوفی وجود داشت و معجزات و کراماتی از او سر می‌زد که برای مردم عادی شگفت‌انگیز بود. این افراد مقدس، مشکلات و مسائل اسلامی و مذهبی مردم عادی را برطرف می‌کردند (الحسینی القمی، ۱۳۸۳: ۱/۱۹).

کارکرد صوفیان و اهل تصوف

به این ترتیب، علاوه بر آن که صوفیان زاویه نشین، ارتباطات خاصی را با اقشار معین و تابع خویش حفظ می کردند، در عین حال سعی داشتند تا نسبت به حل و عقد مشکلات توده‌ی مردم اهتمام ورزند. این امر، علاوه بر آن که مریدان آنان را فزونی می بخشید، خواصی به شرح زیر نیز داشت:

۱. اقبال مردم را برای حل مشکلاتشان از سوی مرشدان فراهم می آورد.
۲. مرشدان، واسطه‌ی بین مردم و حکومت وقت می شدند.
۳. توجه و اقبال مردم، منابع مالی مناسبی برای آنان فراهم می آورد.
۴. حلقه‌ی گسترده‌ی توده‌ی مردم، آنان را در هاله‌ای از امنیت بیشتر نسبت به حکومت‌های وقت از یک سو، و رقبایشان از سوی دیگر، قرار می داد و حاشیه‌ی امنی برای ایشان به وجود می آورد.

بدین شکل، صوفیان، ظاهراً عزلت نشین و گوشه گیر، ولی عملاً با بدنه‌ی وسیعی از توده‌ی مردم در ارتباط بودند. در این میان به نظر می رسد هر چه کارکرد گروهی از صوفیان بهتر و مناسب تر، و امور آنان باتدبیر بیشتر پیش می رفت، اقبال مردم و حکومت نیز بیشتر می شد. این امر به نحوی می توانست صوفیان را به اهداف دنیوی و اخروی خویش، راهبر شود (عطار نیشابوری، ۱۳۸۱: ۶۶۵).

از ویژگی‌های مشخص و بارز اهل تصوف، عدم توجه به دنیا و امور دنیوی بود. طرفه آن که، خلاف چنین امری، می توانست اقبال مردم را از آنان برگرداند و زهد و ورع آنان را زیر سؤال ببرد. از دیگر سو، توجه به دنیا می توانست حکام وقت را نیز نسبت به آنان حساس نماید (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۹۷).

تصوف جدید که به نوعی زائیده‌ی شرایط سخت بعد از حمله‌ی مغول به ایران بود، خود نمی توانست با عجین شدن به دنیا و امور دنیوی، نقض غرض نماید. لذا، در این راه هر که سالک تر طریق اخلاص و بندگی و به امور مردم متوجه تر بود، مریدان بیشتری به

خویش جلب می نمود (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۶۶). راهی را که شیخ صفی الدین در زاویه‌ی

اردبیل پیش گرفت، می توان از همین دست تلقی کرد که:

"میریدان شیخ صفی الدین چنان زیاد شدند که حتی به روایتی شمار آنان بیشتر از لشکریان امیر چوپان و امیرالامرای ایران در دوره ایلخانان بود. وقتی امیر چوپان از شیخ صفی الدین پرسید که لشکریان او بیشترند یا میریدان شیخ، امیر پاسخ شنید که میریدان شیخ، آنگاه امیر چوپان این جواب را تأیید کرد و گفت که شیخ راست می گوید زیرا من از آب [آ] مویه (جیحون) تا حدود مصر و از سواحل هرمز تا باب الابواب که مرزهای ایران را تشکیل می دهد، هر جا که رفته‌ام، میریدان شیخ را دیده‌ام" (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۱).

به روایتی، در مدت سه ماه، سیزده هزار طالب فقط از راه مراغه و تبریز به حضور شیخ صفی الدین آمده بودند (شیخ ابدال زاهدی، ۱۳۴۳: ۳۸). در کثرت میریدان شیخ صفی، می خوانیم: "مردم از اطراف آمده بودند و به خلوت نشسته. ازدحامی بود که در زاویه و خلوتها و آسیاب زاویه و مساجد محله درنمی گنجیدند و مجال مضیق بود. و در مساجدی نیز که در محلات توبه کاران بود نشسته بودند. . ." (ابن بزاز، همان: ۱۰۲). بدون تردید، اینان میریدانی بودند که کورکورانها از آنها اطاعت می کردند (روزبهان خنجی، ۱۳۷۹: ۲۲۳؛ براون، ۱۳۷۵: ۸۷-۳/۸۰)، و این صدرنشینان (شیوخ صفوی) بر مسند کشف و مراقبه نشسته بودند، بدون آن که عامه مردم را با امیال و اهوای خود آزاری رسانند و آوازه‌ی زهد و خداترسی آنها تا «بورسه» به دربار سلطان عثمانی رسید که در نتیجه از آنجا هر سال تحف و هدایای بسیار و کیسه‌های مالمال از پول (که عنوان آن به زبان ترکی چراغ آقچه‌سی، یعنی پول روشنایی و چراغ بود) به اردبیل فرستاده می شد (هیتس، ۱۳۶۲: ۴).

این جماعت با تعصبات دینی و مذهبی شدید و با شعارهایی چون «قربان اولد غوم» و «صدقه اولد غوم» و «پیروم» و «مرشدوم»، سطح بالایی از فداکاری و گذشت نسبت به پیران و مرشدان طریقت صفوی داشتند. به گفته‌ی یکی از بازرگانان و نیزی در قرن شانزدهم، از این که به هنگام جنگ برای صفویه سلاح بردارند، امتناع داشتند. آنها اغلب

با سینه‌های برهنه به میدان نبرد می‌رفتند تا در راه مراد مورد ستایش خود بچکنند (فصیح خوافی، ۱۹۶۰م: ۱/۱۸۲).

چنین کارکرد صوفیانه‌ای، نه تنها حکام و قدرتمندان را طمعی نمی‌انداخت تا آنها را علیه صوفیان گوشه‌نشین و زهاد صاف طینت و اداری به اقدامی کند، بلکه به عکس متقاعد می‌ساخت تا چنین مرشدان و مریدانی را مورد توجه و لطف خویش قرار دهند؛ آن گونه که به گفته‌ی بسیاری از منابع، هنگامی که تیمور در سال ۸۰۵ - ۸۰۴ هجری قمری، وقتی از لشکرکشی پیروزمندانه‌اش از آسیای صغیر و جنگ با بایزید (سلطان عثمانی) برمی‌گشت، در اردبیل، به زاویه‌ی خواجه علی رفت و او را ملاقات نمود (حسینی شاه‌ترابی، ۱۳۸۹: ۶۷). گویا ملاقات این مرد گوشه‌گیر و زاهد، چنان تأثیری در تیمور کرد که فوراً دستور داد اردبیل و کلیه‌ی دهات و قصبات و اراضی متعلق به آن، به عنوان وقف به خاندان صفوی منتقل شود و خانقاه او حتی برای خطرناک‌ترین جنایتکاران بست باشد. بدین ترتیب، این مکان در طی قرون متمادی، بست بودن خود را حفظ کرد (شیخ ابدال زاهدی، ۱۳۴۳: ۷۶؛ عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۵)، و همین گونه است خواست خواجه علی و موافقت تیمور با آزادسازی اسرای که او در جنگ با بایزید به چنگ آورده بود (اسکندریک منشی، ۱/۱۶؛ شیخ ابدال زاهدی، همان: ۳۲؛ ضابط، ۱۳۷۷: ۲۷).

در رأس امور صوفیان و خاصه شیوخ صفوی، دستگیری از محرومان و ستم دیدگان قرار داشت. این امر به نحوی در عملکرد آنان روشن و بارز است که اینان واسطه‌های خداوند با مردم شناخته می‌شدند یعنی که نسبت به پناه دادن بی‌پناهان، دست‌گیری از ستم‌کشیدگان و حل مشکلات مردمان، اقدام می‌نمایند. شیخ زاهد گیلانی در توصیه‌های مهمی به شیخ صفی، هنگامی که مسند ارشاد را به وی سپرد، گفت:

"... ترا واجب است که در هدایت و دلالت امم حضرت خاتم صلی الله علیه و آله بر سلوک طریق دین نبوی و شارع ملت مرتضوی اهتمام نمایی و سبیل علیل طالبان را مسدود ساخته، ابواب اعتقاد بر در ماندگان کوی انکار بگشایی. چه حضرت رب العالمین ترا به خلق و خلق را به تو حواله کرده. طریق آن که به نفس نفیس خویش به جانب

بعضی از بلاد رفته، مشقت سفر را بر حضر اختیار کنی و به تلقین و اضاءت نصیحت، تاریکی انکار از موطن بواطن منکران مفتن ارتفاع داده، دل طالبان مقبل را روشن گردانی" (الحسینی القمی، همان: ۱/۱۶).

این بیان، از حیث نحوه‌ی سلوک صوفیان با مردم و رسالت آنان در جامعه حائز نکات مهمی است. به همین دلیل و در نتیجه‌ی این نوع کارکرد صوفیانه بود که فراوانی مریدان او [شیخ صفی]، احترام حکام ایلخانی و دولتمردان روزگار را نسبت به وی برانگیخت. در مکاتبات رشیدی موردی هست که با ارسال مال و هدایا از سوی خواجه رشید به خانقاه شیخ حکایت دارد، و خواجه غیاث الدین محمد - فرزند خواجه رشید - با خضوع آمیخته با احتیاط به حضور شیخ می‌رسید و ایلخانان نیز ملاقات با او را ارج می‌نهادند" (ضابط، همان: ۳۷؛ سومر، ۱۳۷۱: ۱۹).

از ویژگی‌های مکتب شیخ صفی الدین و مشرب و طریقت او عبارت بودند از:
- دوری از تکدی‌گری و زنبیل‌گردانی و طفیلی‌گری:

"حکایت شیخ قدس سره کسب کردی و مریدان را به کسب فرمودی و از گدایی منع کردی و گفتی کسب کردن سخاوت زیاد کند و در طاعت بیفزاید..." (ابن‌بزاز، همان: ۱۹۸).

- تأکید بر حلال‌خوری و حلال‌پوشی (همان: ۹۱):

"لقمه حلال به حوصله می‌رسد، دل را قوت طاعت و جوارح را میل به طاعت شود و همه جوارح میل به طاعت می‌کند..." (همان: ۲۱۵).

- مردمی بودن و با مردم بودن:

مشرب شیخ صفی عزلت‌گزینی و مردم‌گریزی و بی‌اعتنایی به آلام و مصائب و گرفتاری‌های خلق نیست. تصوف شیخ صفی تصوفی مثبت و اجتماعی بود و به همین دلیل سخت مورد توجه و علاقه و اعتقاد قشر پایین جامعه بود (همان: ۳۴۱-۳۱۸).

ابن بزاز در این خصوص می‌نویسد: "بعد از آن که به تخلقوا باخلاق الله معروف و به آثار وانک لعلی خلق عظیم موصوف شده بود، با خلایق در غایت حسن خلق بود..." (همان: ۹۵۱).

شیخ صفی الدین در آخرین لحظات حیات ظاهری اش می‌گفت: "نگرانی فرزندان ندارم و تشویش خویشاوندان نمی‌خورم که به سبب من ایشان را خوش دارند اما نگرانی این غریبان و مسکینان دارم و غم اینها می‌خورم که چونکه به من جمع شده‌اند، بعد از من بدیشان که نظر کنند..." (همان: ۹۵۴).

در خصوص نحوه‌ی رفتار حکام و سلاطین نسبت به شیخ صفی، خلاصه‌التواریخ می‌نویسد: "و اعظام سلاطین چون به صحبت فیاضش می‌شتافتند خود را از فقرای مسلمین حقیرتر می‌دانستند و سرداران نخوت آیین هر گاه به مجلس شریفش بار می‌یافتند تواضع و فروتنی در مزرعه ضمیر می‌کاشتند" (الحسینی القمی، همان: ۱۹-۱/۲۰).

مورخان، دوران حیات وی را که در سال ۷۳۵ هجری قمری خاتمه یافت، با کراماتی فراوان توأم دانسته‌اند. او با حکمرانان معاصر خود روابط حسنه داشت و هیچ‌گاه در امر سیاست دخالت نمی‌کرد. به هر حال، باید گفت: مذهب شیخ صفی هر چه بوده، در اعتقاد وی به اسلام، شکی نیست. آنچه مسلم است خاندان صفوی از احترام خاصی در نزد سلاطین و حکام وقت برخوردار و در واقع ولایت معنوی آنان نزد شاهان وقت پذیرفته شده بوده است (اسکندریک منشی، ۱۳۱۴: ۱/۱۹؛ الحسینی القمی، همان: ۱۹).

والتر هینتس می‌نویسد: در زمان شیخ ابراهیم (۸۵۱ - ۸۳۰ هـ.ق) کار اطعام فقرا تشدید یافت و به جریان وسیع‌تری افتاد. او به علت کثرت صوفیان در اردبیل عملاً فرمانروا و شاه در این منطقه خوانده می‌شد و مکنت او به گفته‌ای از طریق دولت عثمانی هم به عنوان «چراغ آقچه سی» یا خرج سفره، تأمین می‌شد (هینتس، ۱۳۶۲: ۴). به این ترتیب باید گفت امور روزمره مرشدان صوفی صفوی عبارت بود از گوشه‌نشینی ریاضت‌مندانه و ریاضت‌کشی سخت عابدانه و زاهدانه‌ای که در عین حال ضمن پرهیز از امور دنیوی و دنیاگرایی مادی و عدم مداخله در امور سیاسی و حکومتی، به حل مشکلات عدیده‌ی

مردم روزگار اهتمام داشتند و به این ترتیب خود به خود، واسطه‌ای منطقی بین مردم و حکام وقت بودند که ضمن تکریم مردم محروم و ستم‌دیده، گاهی به حل مشکل آنان از طریق دستگاه‌های حکومتی نیز همت می‌گماشتند. این روند تا زمان شیخ جنید به نحوی آرام و منطقی بر اساس مشرب صوفیانه پیش رفت و از آن پس تحولات جدیدی در عرصه‌ی تصوف خاندان صفوی بروز کرد.

سیر تحول به امور دنیوی و علل آن (دنیوی شدن صوفیان آخرت‌نگر)

گرایش صوفیان عزلت‌نشین و تارک دنیای صفوی به دنیا و امور دنیوی و در نهایت تشکیل حکومت و دستیابی به قدرت و سلطنت، به آسانی و نیز دفعتاً به انجام نرسید. زمینه‌ها، بسترها و علل گوناگون و متکثری در دنیوی شدن صوفیان آخرت‌نگر نقش داشت. علاوه بر آن، این امر به توالی و طی یک دوره‌ی زمانی نسبتاً طولانی حادث شد. از شروع صدرنشینی شیخ صفی‌الدین اردبیلی در سال ۷۰۰ هجری قمری که با مرگ شیخ زاهد گیلانی آغاز شد، تا قبضه قدرت توسط اسماعیل صفوی در سال ۹۰۷ هـ.ق دو‌یست سال گذشت، تا نهضت صوفیانه‌ای که صفی‌آغازگر آن بود، در اثر اقدامات داهیان‌ه‌ی اسماعیل، به نهضتی سیاسی مبدل شد و به قبض، تثبیت و توسعه‌ی قدرت صوفیان انجامید.

ریشه‌ی این تحول را قطعاً باید در قرن سیزدهم میلادی (هشتم هجری قمری) و حتی قبل از آن جستجو نمود. از بعد از مرگ شیخ صفی و مسندنشینی صدرالدین موسی (فرزند وی) به سال ۷۳۵ هجری قمری جنبشی آرام و بطیء نضج گرفت و در زمان شیخ جنید در سال ۸۶۲-۸۵۱ هجری قمری (سال مسندنشینی او) که بعداً سلطان خوانده شد (سیوری، ۱۳۸۴: ۱۵؛ قریشی کرین، ۱۳۸۵: ۵۷)، به اقداماتی متهورانه و مبارزه‌جویانه بسط یافت، تا آن که در زمان سلطان حیدر اوج گرفت و در زمان اسماعیل (۹۰۷ هـ.ق) به بار نشست.

در واقع، کار انتقال از طریقت درویشی شیوخ صفویه، به حکومت دنیوی، با روی کار آمدن شیخ جنید عملی شد. شیخ جنید مردی کم نظیر و فوق العاده بود. او که پیشوا و مرشد مقتدر جماعتی از درویشان مؤمن و سرسپرده بود، تنها به قدرت معنوی راضی نبود و از آن رو، روحیه ی جنگجویی را در طریقت صفوی وارد نمود و مدعی حکومت و ریاست دنیوی شد (شیبانی، ۱۳۴۶: ۸۳؛ قریشی کرین، همان جا).

همان طور که گفته شد، شیوخ صفوی به دنبال کسب قدرت و حتی امور دنیوی نبودند. چنین امری را حتی تا قبل از جنید (و با احتیاط - که بدان خواهیم پرداخت - تا زمان شیخ ابراهیم) به راحتی می توان لمس کرد. هیچ نشانه ای از ناسازگاری اهل خانقاه اردبیل با حکومت های وقت به چشم نمی خورد و نمی توان دلیلی محکم بر دنیاگرایی صوفیان زاویه نشین اقامه کرد. اما چه شد که جنید به یکباره مدعی حکومت و ریاست دنیوی شد؟ هر آنچه هست، این نکته را نمی توان باور کرد که جنید به یکباره، تصمیم به ریاست دنیوی گرفته باشد. قطعاً عوامل متعددی که در سیر یک زمان طولانی (و زمان جنید هم) دست به دست هم دادند، موجبات بروز چنین مقصدی را فراهم آوردند. روشن است که تصوف از دیرباز به صورت یکی از اشکال زندگی مذهبی وجود داشته است. آنچه که بسیار مهم است، قوام یافتن تدریجی آن و رهبری برخی حرکت های مذهبی و سیاسی در ادوار تاریخی و یا حداقل تأثیرگذاری در آن حرکت ها بوده است. خصیصه ی بارز این طریقی، نفوذ در توده ی مردم بود. شیوخ و خانقاه های آنان مدت ها پناهگاه کسانی بودند که از مظالم دستگاه حاکم به ستوه آمده بودند.

فشارها و تضییقات حکام وقت علیه صوفیان

اینک دلایل بارز و روشن سمت یابی شیوخ صفوی به امور دنیوی را در ذیل عنوان فشارهای حکام وقت علیه صوفیان شان دسته بندی می کنیم اعتقاد بر این است که حکام مظنون به فعالیت صوفیان، به دلیل ایراد فشارهای مختلف به منظور محدودسازی فعالیت گسترده ی صوفیانه (که قشر عظیمی از توده های مردم را در بر می گرفت)، در تسریع میل

احتمالی شیوخ صفوی (همچون جنید) برای تقابل و مبارزه و در نتیجه کسب قدرت، نفس ایفا نموده‌اند. این فشارها و محدودسازی‌ها، تنگناهای مهمی را در زندگی آرام صوفیانه‌ی شیوخ فراهم آورد و موجب بیداری تدریجی عصیت‌های نهفته‌ی درونی گردید.

صدرالدین موسی که بعد از پدر به آرامی بر مسند ارشاد نشست، با آن که در ابتدا مورد عنایت ویژه‌ی ملک اشرف، حاکم مغولی ولایت آذربایجان، بود، به تدریج تحت فشارهای سنگینی قرار گرفت، تا علاوه بر حبس در تبریز، مجدداً مجبور به ترک دیار و سفر به سوی گیلان شود.

"خصومت دائمی اشرف چوپان سبب شد که صدرالدین از بیم جان به گیلان بگریزد تا در پناه یاران صوفی پدرش و نیز پدر بزرگش شیخ زاهد، مصون بماند. نتیجه آن که حاکم رشت خانی بیک و بقولی ارغون بیک به طرفداری از صدرالدین به تبریز لشکر کشید و ملک اشرف در جنگ کشته شد" (ابن بزاز، همان: ۴۸۶؛ الحسینی القمی، همان: ص ۲۵-۲۴)

در حالی که وقتی تبریز بعدها به دست جلایریان افتاد، صدرالدین با آرامش [در آن] زندگی کرد و مشکلی با آنان نداشت. همچنین است زندگی شیخ ابراهیم (شیخ شاه) در زمان تسلط تیموریان بر خراسان، و قراقویونلوها بر آذربایجان، که با آرامش سپری گشت (ینانچ، ۱۳۷۵: ۲۵۲؛ نوایی، ۱۳۸۸: ۴۲ و ۴۵؛ میرجعفری، ۱۳۷۶: ۲۵۵). به وضوح می‌توان گفت از شیوخ صفوی چنانچه (حتی به دلیل توجه و اقبال انبوه مریدان) مورد عتاب و خطاب و فشار و تضيیقات حکام قرار نمی‌گرفتند، حرکتی در راستای مخالفت با حکام مشاهده نمی‌شود و بسیار اتفاق افتاده که به رغم وجود فشارهای زیاد، باز هم مخالفت علنی از سوی آنان علیه حکام وقت گزارش نشده است. اما در مورد جنید که می‌توان گفت تشکیل سلسله‌ی صفوی نتیجه‌ی تلاش‌های فوق‌العاده‌ی او و پسرش حیدر است (رویمر، ۱۳۸۰: ۲۲۹-۲۲۸)، دشمنی جهان‌شاه قراقویونلو با شیخ جنید سبب تغییر مسیر زندگانی او شد.

لقب سلطان در اول نام‌های جنید و حیدر، نشانه‌ی تحول از قدرت روحانی به قدرت دنیوی است. رهبران صفویه قبل از این دو نفر، به شیخ شناخته می‌شدند. قدرت روزافزون جنید (و البته بلندپروازی‌های او حتی در حوزه‌ی فکر و اندیشه افراطی شیعی) و گرد آمدن مریدان فراوان از اقصا نقاط به دور وی، موجب دغدغه‌ی دائمی جهان‌شاه قراقویونلو بود و دفع شیخ را ضروری دانست (اسپانچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۷ و ۲۸؛ صفت گل، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۴۲؛ مزای، ۱۳۶۸: ۱۵۰)

"... [او] که نمی‌توانست در برابر مردی روحانی لشکرکشی کند و خود نیز یک شیعه بود، نامه شدیداللحنی به شیخ جنید نوشت و از او خواست که پیروانش را متفرق سازد و مانع ورود مریدان به اردبیل شود و خود نیز اردبیل را ترک کند..." (روملو، ۱۳۸۴: ۲/۶۰۱؛ رئیس‌نیا، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۴۵).

از این پس، زندگی جنید مشحون از آوارگی و دربه‌داری در راه اعتلای اندیشه‌ی خویش گردید. او به قرامان (در جنوب غربی دیار بکر) و از آنجا به سوریه رفت که ملوک مصر بر آن حکومت می‌کردند. سپس به جبال ارسوس، کوهستانی در کنار خلیج اسکندرون، و از آنجا نیز، به دلیل فشارهای وارده و مخالفت‌های شدید متعصبان اهل سنت، از فرمانروای مملوک مصر خواستند تا جنید را بیرون براند (قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۸۸؛ تتوی، ۱۳۷۸: ۳۱۸؛ حسینی مجدی، ۱۳۴۲: ۹۷۷). آن‌گاه وی عازم جانیق شد و سپس به حصن کیف و از آنجا به دیار بکر مهمان اوزون حسن گردید و با خواهر اوزون حسن ازدواج کرد (خواندمیر، ۱۳۳۵: ۴/۴۳۶؛ عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۸-۲۷؛ عالم آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۹: ۲۳؛ شاملو، ۱۳۷۱: ۱/۳۱؛ منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۰۹). اهمیت این وصلت آن بود که رهبران صفوی تا قبل از آن روز فقط در کسوت رهبری روحانی ظاهر می‌شدند و به رغم آن که جنید برای کسب مقام دنیوی تلاش بسیاری آغاز کرده بود، این خاندان با هیچ خاندان حکومتگری وصلت نداشته و رابطه‌ی خویشاوندی با آنان برقرار نکرده بودند. وی به درستی دریافته بود که باید موفقیت خود را در رقابت بین دو اتحادیه‌ی قراقویونلو و آق‌قویونلو جستجو کند. از آن رو، بر اثر خصومت با جهان‌شاه

قراقوینلو، به طرف اوزون حسن آق قوینلو متمایل گشت و از آن به بعد، جانشینان جنید از طرف پدر، رهبری روحانی داشتند و از طرف مادر وابسته به دستگاه سلطنتی بودند (طباطبایی، ۱۳۴۵: ۷۲۷؛ رویمر، همان: ۲۶۹).

جنید، پس از این وصلت، با شان و شوکت به اردبیل بازگشت؛ اما نگرانی جهانشاه از نفوذ وی باعث شد تا برای بیرون راندن او از اردبیل به گردآوری سپاه مشغول شود. لذا جنید به ناچار بقعه‌ی اردبیل را به عمویش شیخ جعفر سپرد و خود برای نبرد با «فته باغیه»، یعنی گروه ستمگر، عازم شروان شد (خواندمیر، ۱۳۳۵: ۴/۴۲۶؛ واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۴۸).

نگاه واقع‌بینانه به سپاه ده هزار نفری جنید، که وی را هنگام خروج برای شروان همراهی می‌کردند، دلیل روشن مخالفت جهانشاه را برای حضور وی در اردبیل را نشان می‌دهد. به همین دلیل بود که پس از بازگشت پیروزمندانه از جنگ با چرکس‌ها، توسط جهانشاه به تبریز احضار و در آنجا سوگند وفاداری یاد کرد و به اردبیل مراجعت نمود.

جهانشاه، به دلیل سعایت اطرافیان خود از یک سو، و دیگر رقبای صوفی جنید از سوی دیگر، تلاش کرد فشار روانی و فیزیکی علیه جنید را تشدید نماید. به همین جهت نامه‌ای تهدیدآمیز برای وی ارسال نمود اخطار کرد، چنانچه از قلمرو وی بیرون نرود، اردبیل را خراب خواهد کرد. در حالی که جنید به جهانشاه اطمینان داد که: "... آسوده باش و ما را بحال خود بگذار که مرا با تو هیچ دشمنی نیست و خاطر از جانب من جمع دار و از عقوبت پروردگار اندیشه کن" (عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۳).

ادامه‌ی این سعایت، مجدداً خاطر جهانشاه را مشوش و او را وادار به تبعید جنید و طراحی قتل او نمود. چرا که جنید اولین فرد از خاندان صفوی بعد از شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود که علاوه بر قدرت مذهبی و مقام ارجمند روحانی، به شهرت و قدرت سیاسی و قبضه کردن قدرت مادی و حکومتی علاقه‌مند گردید. لذا، داعیه‌ی فرمانروایی داشت، و بر این نیز به نحوی آگاهیم که قدرت طلبی جنید و مسلح کردن صوفیانی که تا قبل از این به ذکر و سماع صوفیانه عادت داشتند، به جنگ مسلحانه و تهدید علیه

قدرتمندان وقت به عنوان امری جدی و بی سابقه، انجامید (رویمر، همان؛ ۴۲۴-۴۳۳؛ مورگان، ۱۳۷۴: ۱۵۹)

ناآرامی و قدرت طلبی شیخ جنید به قصد گردآوری مریدان بیشتر و اقدام به ارشادات و تعلیمات مخفی و تغییر خط مشی طریقت خاندان خود، از عوامل مهم خصومت جهانشاه علیه او بود. وی اعمال مذهبی طریقت صفوی را که از زمان شیخ صفی تا خواجه علی سیاهپوش طریقه‌ای ملایم و مردمی بود، تغییر داد و به آن از لحاظ سیاسی مذهبی صورتی افراطی و جنبه‌ای الحادی اضافه نمود (یوسف جمالی، ۱۳۸۵: ۲۲۸-۲۲۷).

تا قبل از درگیری‌های مستقیم حکام وقت (نظیر آنچه در ارسوس توسط حاکم حلب با سعایت مولانا احمد بکری و سایر شیوخ متعصب به برخورد مسلحانه با وی انجامید و ۷۰ نفر از طرفداران وی قتل عام شدند) و بدون ایراد فشارهای سنگین علیه او و طرفدارانش و اقدامات مکرر برای قتل وی، مخالفت عملی از سوی جنید به منصفی ظهور نرسید. در این باب در خلاصه التواریخ چنین آمده است: "از آنجا که جهانشاه قصد جان جنید را نموده و کینه‌ی دیرینه در سینه‌اش زیاده گردیده گاه قصد می نمود که دوحه زندگانی آن مقرب در گاه سبحانی را به تندباد بیداد منقطع سازد... عرق حمیت آن حضرت در حرکت آمده خیال استقلال و داعیه جهانگیری در ضمیر مهر تنویرش جای گرفته، این اندیشه را با اجله اصحاب و اعظام احباب در میان آورده از باب استشاره مجموع این رأی را استصواب نمودند... (الحسنی القمی، همان: ۱/۳۵).

در تأیید این که فشارها و تزییقات حکام وقت موجب سمت‌یابی صوفیان صفوی به سوی تقابل و در نتیجه کسب قدرت شده و جرقه‌ی این سویایی را شیخ (بعدها سلطان) جنید زد، می توان در اثر محققانه‌ی هینتس، یعنی تشکیل دولت ملی در ایران، به خوبی دریافت:

"درست اتفاقی مانند این [فشار ملک اشرف از عشیره‌ی مغولی چوپان علیه شیخ صدرالدین موسی] یعنی دشمنی یکی از حکام، جهت سیر زندگی شیخ جنید را معین

کرد" (هینتس، ۱۳۶۲: ۱۶).

فاروق سومر معتقد است که خط مشی این طریقت [صفوی] با ورود شیخ جنید به عرصه‌ی رقابت‌های سیاسی موجود آن زمان - به ویژه رقابتی که بین اوزون حسن آق قویونلو و جهانشاه قراقویونلو وجود داشت - جنبه‌ی سیاسی و نظامی به خود گرفت و جانشین او شیخ حیدر با تشکیل نیروی نظامی قزلباش، به جنبش صوفیان چهره‌ای نظامی بخشید، از همین دوران است که خانقاه اردبیل به تدریج وارد میدان سیاست و حرکت‌های جنگی شد (سومر، همان: ۲۰).

بدون تردید، نقش جنید در ایفای چنین مسئولیتی برای خاندان صفوی و تند نمودن شیب تحول از آخرت‌گرایی به دنیا‌خواهی صوفیان صفوی، نقش بی‌بدیلی بوده است. لیکن بیان فاروق سومر به جهات گوناگون، محل تأمل است:

الف) هنگامی که شیخ جنید توسط جهانشاه برای بار نخست از اردبیل رانده شد، هنوز شیخ نسبت به تسلیح مریدان خویش اقدام نورزیده بود. همان گونه که گفته شد، به نظر می‌رسد این اقدام جهانشاه، گذشته از ترس و توهم او، ریشه در منازعات صوفیانه بین خانقاه‌ها داشت که از قدرت روز افزون خاندان شیخ صفی می‌هراسیدند.

ب) زمانی که جنید و مریدان او در ارسوس توسط حاکم حلب مورد هجمه و قتل عام قرار گرفتند، هنوز شیخ جنید با اوزون حسن وصلتی نکرده بود، تا با بازگشت مجدد به اردبیل مورد تهدید و در معرض اخراج قرار گیرد و به سوی شروان رهسپار گردد.

ج) وی قبل از اخراج از اردبیل، در نامه به جهانشاه، به وی اطمینان داد که علیه او دشمنی نمی‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت سعایت اطرافیان شاه و حسادت رقیبان خانقاه نقش عمده‌ای در این دشمنی‌ها داشته است.

به این ترتیب، اگر بپذیریم شیخ جنید هوای دنیاخواهی داشته و سازوکار کسب قدرت را نیز بیش و کم فراهم می‌آورده و آرام آرام، منویات قدرت طلبانه‌اش را پیش می‌برده، و همین امر نیز سبب ترس و وحشت حکام وقت و موجب فشار علیه او می‌شده است. اما

فشارهای حکام گذشته نسبت به خاندان شیخ صفی که داعیه‌ی قدرت‌طلبی و دنیاخواهی از آنان نمایان و گزارش نشده، چگونه توجیه پذیر است؟! لذا می‌توان گفت، گرد آمدن صوفیان انبوه نزد مرادان صفوی خویش و در نتیجه‌ی آن،

- تجمع این نیروهای صوفی به عنوان عناصری بالقوه برای وقت مبادا؛
- سعایت رقبا و حسادت آنان از فزونی طرفداران و رونق زوایه‌های شیوخ صفوی؛
- طرح تفکرات و اندیشه‌های افراطی شیعی توسط جنید و طرفدارانش که موجبات رنجش دیگران را فراهم می‌آورد و سعایت مخالفان اندیشه‌ای آنها؛

همگی، علل و عواملی برای مخالف خوانی‌های حکام وقت علیه شیوخ صفوی بود. بنابراین، لاجرم تنها اقدام سران صوفیه علیه دستگاه حکومتی وقت، نمی‌توانست دلیل موجهی باشد تا حکام را به مخالفت با آنان وا دارد؛ چرا که در سران و شیوخ صفوی، قبل از این، دست کم اقدام مخالفت‌آمیز عملی علیه حکام و سلاطین مشاهده نشده است؛ در حالی که محدودسازی آنان همیشه مورد نظر حکام وقت بوده است. چنانچه این امر را در زمان شیخ صفی کمتر می‌توان مشاهده کرد، به دلیل نوپا بودن اقدامات شیخ صفی و ناشناخته بودن مشرب و منویات او و نیز جایگاه ویژه‌ی شیخ صفی در میان عباد و زهاد و دیگر مشایخ صوفیه بود.

گرچه اقدامات توسعه‌طلبانه و بی‌پروا مآبانه‌ی جنید و تحریکات او را برای کسب نمایان جایگاه‌هایی از قدرت دنیوی، نمی‌توان نادیده گرفت، اما به انصاف نزدیک نیست که تنها این اعمال را بتوان دلیل موجه فشار حکام وقت تلقی نمود. به راستی، از شیخ صدرالدین چه اقدامی علیه حکومت وقت بروز نمود که نقشی قتل‌وی طراحی کردند و همین امر منجر به اخراج او از اردبیل و فرار به گیلان شد؟ از او نه اقدامی افراطی از حیث مذهبی گزارش شده است، و نه اقدامی که حکومت وقت را آماج خویش ساخته باشد. در این میان اما اقدامات شیخ جنید (سوی تفکرات توسعه‌طلبانه مذهبی و نیز دنیوی‌اش) را بیشتر می‌توان تابعی از اقدامات پیرامونیان وی دانست. شکی نیست که او چه بر این

اساس و یا در بطن تفکر خویش، داعیه‌ها و آرزوهای بزرگ داشت. عالم آرای امینی که موضع خصمانه او علیه خاندان صفوی مخفی نیست، در همین رابطه می‌نویسد:

"چون این نواله به شیخ جنید والد شیخ حیدر حواله شد، سیرت اجداد را تغییر داد و مرغ و سواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت داری نهاد. لاجرم در فضای سودا پروازها می‌کرد و باز فکرت را جهت صید مملکت، هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می‌فکند..." (روزبهان خنجی، همان: ۳۰۲).

جنید از شخصیت‌های برجسته‌ی دودمان صفوی بود که به سلطان جنید شهرت یافت. از هنگامی که شیخ صفی‌الدین پیر صوفیان گردید، شیخ و مریدان او از هر نوع جنگ و خونریزی اجتناب می‌کردند و این رویه تا پایان زندگی شیخ ابراهیم (پدر جنید) همچنان ادامه داشت. اما جنید روش صلح‌طلبی نیاکان را کنار گذاشت و روحیه‌ی جنگ‌طلبی در پیش گرفت (مستوفی، ۱۳۷۹: ۱ و ۲؛ حسنی استرآبادی، ۱۳۶۴: ۲۴ و ۲۵؛ الحسینی، ۱۳۷۹: ۱ و ۲؛ جنابادی، ۱۳۷۸: ۹۵-۹۲؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۱؛ وارد، ۱۳۸۳: ۱۰؛ تاج‌بخش، ۱۳۴۰: ۲۵).

گرچه، به رغم اظهار فوق و اظهار بسیاری از محققان و مورخان، مبنی بر این که لفظ «سلطان» برای نخستین بار به جنید اطلاق شد، نباید غفلت نمود که لفظ «شاه» به ابراهیم و «سلطان» به «علی» نیز اطلاق شده است. اسکندربیگ منشی در عالم آرای عباسی در مورد نحوه‌ی رفتار شیخ ابراهیم (شیخ شاه)، چنین می‌نویسد: "مطبخ معموره‌اش مملو از ظروف و اوانی سیم و زر و در بخشش و احسان از آباء و اجداد برتر، اطوار حمیده‌اش شاهانه و شمایل پسندیده‌اش پادشاهانه بود..." (اسکندربیگ منشی، ۱۳۱۴: ۱/۱۸).

بیشتر مورخان و تحلیل‌گران در مورد خاندان صفوی، زمان شیخ جنید را زمان تحول از صوفی‌گری و عزلت‌نشینی به دنیاخواهی و سلطه‌طلبی تعبیر نموده‌اند. اما به نظر می‌رسد که این امر به زمان کمی پیش از آن برمی‌گردد؛ یعنی زمان شیخ ابراهیم یا شیخ شاه. البته مورد قبول و پذیرفته است که سیر تحول از عزلت صوفیانه (در عین ارتباط گرم و مداوم

با مردم توسط شیوخ صفوی از زمان شیخ صفی تا سلطنت شاه اسماعیل) به دنیاخواهی، تا زمان شیخ جنید، سیری آرام، بطیء و نه چندان نمایان داشته است.

علی رغم فشارها و تضییقات حکام وقت، یا اقبال آن‌ها به شیوخ صوفی، مرشدان صفوی از درگیری و نزاع مستقیم با حکام یا حتی آمیختگی نزدیک با آنان، پرهیز می‌نمودند. این امر تا زمان سلطان جنید به وضوح درک شدنی است. لیکن نکته‌ی شایان توجه آن است که شیخ ابراهیم که مشهور به شیخ شاه بود، برابر داده‌های روشن تاریخی، قامتی شاهانه داشت و رفتاری پادشاهانه از خویش بروز می‌داد. زاویه‌ی صوفیانه‌ی این شیخ، دریچه‌ای گشاده‌تر از پیشینیان به سوی دنیای برون داشت؛ از همین رو نیز هست که وی را شاه خوانده‌اند.

بنابراین، در سیر تحول از آخرت‌جویی به دنیاطلبی سران صوفی صفوی، نقش شیخ شاه نقش چندان کم رنگی نیست و اگر چنین هم باشد، او سهم مهمی در این تحول داشته است. همین سهم بود که باعث بروز رفتار عریان‌تر از سوی جنید گردید. رنگ دنیوی دادن به تصوف توسط شیخ شاه بود، که مرگ او، نتیجه‌ای مشحون از نخستین کشمکش‌های درون خانوادگی شیوخ صفوی را به همراه داشت. بنابر عقیده‌ی نویسنده‌ی عالم آرای امینی، آنچه، جنید در حمله‌ی شروان مرتکب شد، نشان دهنده‌ی آن بود که سیر صعودی فشارها و تنگنای حکام و دیگر صوفیان رقیب بر شیوخ صفوی، در زمان جنید به اوج خویش رسیده بود. چرا که برابر متن عالم آرای امینی، در اقدام جنید در شروان، نوعی سبیت علیه ساکنان شهر، و اقدامات غیر انسانی علیه زنان و کودکان موج می‌زده است. این نشان می‌دهد که دنیاخواهی جنید و تلاش او برای به دست آوردن غنائم، آمیخته به کینه‌ای عمیق علیه ساکنان شروان و حکام آن بود که ریشه آن را باید به نوعی انتقام‌کشی مرتبط دانست. چنین اقداماتی البته، به دور از طریقت پیشین و خداترسی و مردم‌داری زاویه‌نشینان خانقاه‌ها بود (روزبهان خنجی، همان: ۳۰۲ و ۳۰۳).

گذشته از علل و عوامل و ریشه‌های اقدامات جنید مبتنی بر خوی دنیاطلبانه و سلطنت خواهانه، محاربات پیاپی وی، پیروزی‌هایی که به دست می‌آورد، غنائمی که از این راه

به هواخواهان می‌بخشید و در عین حال مکتبی که برای ترویج تصوف از گونه‌ی خود می‌اندوخت و ناآرامی‌ها و به ویژه پیش‌بینی‌ناپذیر بودن اقدامات و نیات او، موجب می‌شد تا حساسیت‌ها علیه وی بیش از پیش برانگیخته شود. به همین دلیل، فرمانروایان آذربایجان از ایام جنید به بعد، قدرت روحانی صفویه، به ویژه تمایل آنان برای کسب قدرت دنیوی، را خطری بالقوه برای خود دانستند و در هر فرصتی به سرکوبی آنان پرداختند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۲۶ به بعد؛ مزای، همان: ۱۵۳).

طرفه آن که، اقدامات جنید، چه در حوزه‌ی نگاه مذهبی و دینی، و چه در حوزه‌ی تصوف و مشرب صوفی‌گری، و چه به ویژه در حوزه‌ی نظامی و سپاهی‌گری، نوعی بدعت در سنت پیشینیان بود. همین بدعت، اساس و علت مهمی در برانگیختن احساسات ضد جنیدی محسوب می‌شد. در این مورد باید گفت که جنید و مخالفان او، به موازات هم در تکمیل فرآیندی از تحول از سنت صوفی‌گری به نیت دنیاجویی، ایفای نقش می‌کردند. قضاوت در مورد این که سهم کدام یک بیش از دیگری است، کار سختی است. اما در الواقع جنید و جانشینان او، شکلی از تشیع را پذیرا شدند که میان پیروان ترکمان‌شان در آناتولی رواج داشت و پذیرش این شکل از تشیع موجب گردید مقلدان همچون نیروی نظامی به دورشان گرد آیند. جنید و جانشینانش نیز از این امر برای به دست آوردن قدرت دنیوی بهره‌برداری کردند (بلو، ۱۳۹۰: ۱۶).

با همه‌ی این توصیفات، جنید را باید به درستی بنیانگذار دودمان [سلسله‌ی] صفوی دانست. صحیح است که او در کوشش‌هایش کامیاب نشد، ولی او پایه‌هایی را برای به دست آوردن قلمرو اختصاصی بنیاد نهاد. اگر جنید چرخشی اساسی در شیوه‌ی طریقت صفوی نمی‌داد و به جای تبرزین و تسبیح، نیزه و شمشیر در دست مریدانش نمی‌گذاشت، و با شخصیت نیرومند خود، مریدانش را از خانقاه به میدان جنگ نمی‌کشاند و خود نیز فرماندهی سپاهیان را بر عهده نمی‌گرفت، شاید تأسیس دودمان [سلسله‌ی] پادشاهی صفوی، شرایط مناسب بیشتری را طلب می‌کرد (پارسادوست، ۱۳۷۵: ۱۴۲-۱۴۰).

حیدر و عطش دنیاطلبی او

حیدر، نظم و نسقی عیان و در عین حال مدبرانه‌ای به مریدان بخشید. سپاهی انگیزته، متحدالشکل، با کلاهی دوازده ترک به عنوان نماد و نشانی آشکار از تشیع افراطی که علناً وی را در میان دیگران ممتاز می‌ساخت.

از دیاد روزافزون مریدان، شیخ حیدر را مجبور به حرکت می‌کرد و جلوگیری از این حرکت حتی به خواست او نیز ممکن نبود؛ زیرا به طور معمول صوفیان آناتولی (مریدان) با اعتقادات عمیق خود به حضرت محمد(ص) و با وابستگی به شیوخ طریقت، انجام دادن کارهای بزرگ‌تری را از آن‌ها انتظار داشتند (سومر، همان: ۱۸). گرچه شعار حیدر، مانند پدر، پیگیری جهاد با کفار و غزا و جهاد در راه خداوند بود، اما وی با انتظام بخشیدن به مریدان و ساماندهی منظم‌انه‌ی آنان، گامی بس مهم، برای کسب قدرت دنیوی و تاج و تخت سلطنت صفوی برداشت. آنچه از شیخ حیدر به صورت سنتی در خاندان صفوی باقی ماند، کلاه دوازده ترک قزلباش، ملهم از ۱۲ امام شیعه، یا تاج حیدری بود که او پس از دیدن خوابی آن را متداول کرد، که می‌توان از آن به عنوان یکی از نقطه‌های آغاز مرحله‌ی خاص سیاسی در طریقت معنوی صوفیان صفوی یاد کرد. اسکندر بیگ، تلفیق سیادت معنوی و زعامت دنیوی را چنین شرح می‌دهد: "آن حضرت را روز بروز اسباب حشمت و مکنّت زیاده‌تر می‌گشت و هجوم ارباب اخلاص بر درگاه سپهر مدارش بیشتر از پیشتر و عموم خلایق از مواید افضالش بهره‌ورتر، تا آن که جامع سلطنت صوری و معنوی گشت. باطناً به دستور مشایخ اهل الله مسالک طریق ارشاد و دین‌پروری و ظاهراً به آیین سلاطین مسند آرای سروری بود" (اسکندربیک منشی، همان: ۱/۱۹).

با این همه، در مورد چرایی اقبال صریح و بی‌پرده‌ی شیوخ متأخر صفوی به قدرت دنیوی، می‌توان گفت:

۱. قدرت نفوذ رهبران معنوی و میزان تأثیر بسیار بالای این رهبران بر هواخواهان صوفی صفوی که آن‌ها را به نحو دلخواه رهبران، کارآمد و شایسته‌ی استفاده

۲. انبوه هواخواهان و مریدان از جان گذشته، صوفی مسلک و اهل اخلاص که با اعتقادی عمیق و اطاعتی محض از رهبران صوفی خویش، نقاط مختلف دنیای پیرامونی آن‌ها را مملو ساخته بود (روزبهان خنجی، همان: ۲۹۵ و ۲۹۶؛ سومر، همان: ۱۸).

۳. شرایط اقتصادی فرهنگی و خاصه سیاسی آن عصر از حیث حضور یا عدم حضور حکومت واحد مسلط، تا بتواند امنیت، آسایش و رفاه نسبی را برای آحاد مردم تدارک نماید.

۴. دوران معروف به فترت پس از تیمور جهانگیر در ایران و وجود حکومت‌های محلی و منطقه‌ای گوناگون و نزاع و کشمکش‌های دایمی آنان با یکدیگر.

۵. تمکن و غنای مالی رهبران طریقت و صوفیان صاف سیرت از محل نذورات و پیشکش‌های هواخواهان و نیز برخی حکام از سر ارادت که توان کافی برای تأمین و تجهیز لشکریان را می‌داد، همگی شرایط مناسبی را رقم زد که اشخاصی چون جنید و حیدر به این صرافت درافتند که نشانه‌های روشنی وجود دارد تا آن‌ها را راهنمایی نماید که از این فرصت و نیز قوه‌ی عظیم، به منظور دستیابی به قدرت استفاده نمایند و یا دست کم این که بخت خاندان شیخ صفی را در این باره بیازمایند. در این راه علاوه بر بسترها و زمینه‌های یاد شده، عواملی چون:

الف. ترس و وحشت حکام وقت نسبت به تجمع صوفیان و قدرت آنان

ب. ایراد فشارها و تضيیقات بی‌شمار علیه صوفیان و رهبران آنان که هرچند گاه به بهانه‌های مختلف و بر اساس توهمات و ترس حکام شکل گرفته و منجر به تبعید و دربه‌دری صوفیان و جلای آنان از وطن می‌گشت؛

ج. استفاده‌ی ابزاری حکام وقت از قدرت آنان و بروز این تصور در میان صوفیان که چرا خود از قدرت معنوی خویش استفاده‌ی مادی نکنند؛

د. رجوع گسترده و انبوه مردم به زوایه‌های شیوخ صفوی، خانقاه‌ها و درگاه آنان، برای حل مشکل و ناتوانی یا کم‌توانی حکام به منظور رفع مشکلات و مضایق عارض به مردم.

همه‌ی موارد یاد شده در بالا، دلایل و توجیحات مناسبی بودند که جنید و پس از او حیدر را وادارند تا کسب قدرت را در دستور قرار دهند. به متابعت از همین دلایل، در زمان سلطان حیدر، شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، به ویژه پس از انجام گرفتن لشکرکشی‌های موفق او علیه چرکسان، و شکوه و عظمت حاصل از این لشکرکشی‌ها و خاصه سپاه قدرتمندی که به تبعیت از وی، سراخلاص در پیش داشتند (روزبهان خنجی، همان: ۲۹۹-۲۹۷)، حیدر را به گمان واداشت تا علاوه بر انتقام‌کشی سخت از شروانیان و فرخ یسار، راه کسب قدرت را مستقیماً باز کند (یوسف جمالی، همان: ۷۰).

با به قدرت رسیدن حیدر (پسری که در ۹ سالگی با حمایت دایی‌اش، امیرحسن بیگ، در اردبیل بر مسند ایشان تکیه زد)، شکل سامان‌یابی صفویان تغییر محسوسی یافت. این تغییر رویه‌ی آشکار، دلایل روشنی به شرح زیر داشت:

۱. حیدر خود در فن اسلحه‌سازی و نظامی‌گری و جنگاوری نبوغی بسزا داشت. به همین دلیل، بقعه‌ی اردبیل به سرعت تبدیل به زرادخانه‌ای، شامل چندین هزار شمشیر و سپر و نیزه، شد.
۲. طرفداران و هواخواهان صفوی، سازماندهی مشخصی به مانند یک سپاه منظم و آماده یافتند که همگی مسلح بودند.
۳. بدعتی بدیع از سوی وی باب شد و آن بر سر نهادن تاجی از سقرلات قرمز مشتمل بر دوازده ترک به نام دوازده امام معصوم شیعه بود که طرفداران صفوی را از همگان متمایز می‌نمود و به آنان انگیزه‌ای عمیق می‌بخشید. این کلاه که بعد از آن بر سر گذارند گانش به سرخ سران یا قزلباشان مشهور شدند، خود علامتی دال بر قدرت و اقتدار صفویان بود و این اقتدار را به همگان می‌نمایاند (سیوری، همان: ۱۹).

۴. مهم تر آن که از آن پس امیر حسن بیک آق قویونلو، هم به عنوان دایی، و هم

چون پدر زنش، به صورتی مستقیم، حمایت بی چون و چرایی را از صفویان به عمل می آورد. (همان: ۱۷)

۵. شرایط زمانه نیز اقتضای مناسبی یافت و آن این که پادشاه مقتدر قراقویونلوها،

یعنی جهانشاه، به عنوان دشمن خونی صفویان، به دست توانمند اوزون حسن از میان برداشته شد و به این ترتیب یکی از مخالفان جدی صوفیان صفوی از میانه غایب بود (میرجعفری، همان: ۲۶۰).

همه‌ی این زمینه‌ها و عوامل ایجاب می کرد که حیدر سپاهی غدار، آموزش دیده و متحدالشکل گرد آورد تا به وسیله‌ی آن قدرت خویش را به نمایش بگذارد. بدین وسیله آغاز دنیاخواهی صفویان که با شیخ جنید نطفه بست، به وسیله‌ی شیخ حیدر صفوی تکامل یافت و کمی بعد، به رغم تمام تضيیقات جانشینان حسن بیک، توسط اسماعیل نوجوان به بار و ثمر نشست.

حیدر نیز، مانند پدر خویش جنید، غزا و جهاد علیه کفار را پیشه ساخت؛ گرچه انگیزه‌ی بسیار مهم تری از پدر نیز داشت و آن خون‌خواهی از قاتلان وی بود. به همین روی، تاریخ حکایات تأثر آوری از قتل عام مردم شروان به دست سپاهیان او و سبعت آنان دارد (روملو، ۱۳۸۴: ۲/۸۶۶).

سلطان حیدر به وضوح دریافته بود تا طرفداران و مریدان خاندان صفوی مسلح و متحدالشکل نشوند، کسب قدرت سیاسی برای او و فرزندان او میسر نخواهد شد. وی به این حقیقت آگاه بود که متحدالشکل کردن مریدان صفوی، مرید را از نامرید، صوفی را از غیر صوفی، دوست را از دشمن و سرانجام، هواخواهان ظاهری و نامطمئن را از یاران حقیقی متمایز خواهد کرد (یوسف جمالی، همان: ۲۵۱).

وی که همچون پدرش در آن دیار کشته شد، سال‌ها بعد، میراث او به دست پسر جوانش اسماعیل رسید که در آن زمان، قدرتمندانه در هیبت مرشد کامل و با سپاهی

گرانبار به تبریز درآمد و با اعلام رسمی سلطنت، تشیع را نیز به عنوان مذهب همه‌ی مردم ایران رسمیت بخشید. در زمان اسماعیل، جنبه‌ی سیاسی شیوخ صفوی، بر جنبه‌ی معنوی و عقیدتی صوفیانه‌ی آنان غلبه یافت و از آن پس، در طول عصر صفوی، این دو جنبه گاه به موازات هم، و زمانی با تفوق یکی بر دیگری، سیاست دولت صفوی را تعیین می‌کردند.

اقدامات نظامی شیوخ متأخر صفوی و اهداف مترتب بر آن

درگیری‌ها و مبارزات صوفیان جهادگر که به صورت حملات مسلحانه در زمان جنید شروع و صورت پذیرفت، در زمان شیخ حیدر شکل جدی‌تری به خود گرفت. این اقدامات نظامی، تحت عنوان «جهاد فی سبیل الله» و در حملات به «کفار» انجام می‌شد، تا ضمن توجیه هواخواهان و مریدان (در پرهیز از برادرکشی)، جهاد در راه خدا را توجیه نماید.

در مورد صوفیان مسلح و در اندیشه‌ی سران صوفی تشکل‌های مسلح، اقدامات مسلحانه می‌توانست دلایلی مبتنی بر موارد زیر داشته باشد:

۱. تا قبل از جنید، گرچه صوفیان متشکل بودند، ولیکن منظم و نظام یافته به معنای اشکال مسلح آن، نبودند. بنابراین، اعمال صوفیانه، عزلت‌نشینی، ترک دنیا، اعتکاف در خانقاه‌ها و دنیاگریزی و معادگرایی و حتی تمکین به حکم قضا و قدر می‌توانست توجیه منطقی داشته باشد که با عبادات سخت و ریاضت کشی مفرط توجیه پذیر می‌شد؛ به ویژه آن که چنین روشی به عنوان طریقت صوفیانه، خود نوعی پرهیز و دوری از حساسیت حکومت‌ها نیز تلقی می‌شد.

۲. پس از متشکل و نظام‌مند شدن مریدان، لازم بود تا قوه‌ی رهبری، متناسب با شرایط جدید هواداران به برنامه‌ریزی جدیدی اهتمام ورزد؛ چراکه تمایل به شرایط پیش گفته و اقدام به سیاق قبل، نمی‌توانست اشکال جدید صوفیانه و تمایلات آنان را توجیه نماید. این امر، علاوه بر اجباری که موجب تن دادن

رهبران و هواخواهان به شرایط جدید می‌شد، طبعاً منطبق با خواسته‌ی قلبی هواخواهان صفوی نیز بود.

۳. یکی از روش‌های این گونه رهبران، مشغول‌سازی هواخواهان به اموری بود که ضمن توجیه شرایط قلبی (دوران ریاضت و اندیشه‌های معادگرایانه و تقدیرپذیرانه) بارجدید معنوی و خدایی نیز داشته باشد. این اقدام می‌توانست به طور طبیعی از سوی سران صوفی، اشتغال به جنگ و مبارزه علیه دشمنان کافر باشد.

۴. اشتغال به جنگ از سوی صوفیان، که می‌توانست منافی به شرح زیر در برداشته باشد:

الف) مریدان صوفی را که از آن پس در قالب جدید نظام یافته بودند، نسبت به تغییر شرایط و گذار از گذشته، به دوران جدیدی از شرایط و محیط عملی صوفیانه، آگاه می‌ساخت و از انفعال احتمالی و انشعاب یا یأس و ناامیدی آنان جلوگیری می‌کرد.

ب) آن‌ها را از رخوت، سستی و ریاضت‌های معمول و مرسوم خارج و به افرادی توانمند، بانگیزه و ستیزه‌جو، قوی و آماده به کار تبدیل می‌ساخت.

ج) آنان را برای شرایط جدید پیش رو به منظور کسب قدرت دنیوی (قدرت معنوی و اجر اخروی را که قبلاً در ریاضت‌های صوفیانه یافته بودند) و درگیری مستقیم با حکام وقت، آماده می‌ساخت.

د) در صورت پیروزی در یک نبرد، چراغ امید به آینده را در آنان برمی‌افروخت تا آن‌ها را همیشه برای پیکار نهایی آماده و هوشیار نگه دارد.

ه) به دلیل انجام دادن عملیات نظامی، اشکال جدیدی از قدرت صوفیان نمایان شد؛ چرا که قبل از این، قدرت موجود در صوفیان، قدرتی فردی و شخصی با دسترسی‌های معنوی و اخروی بود. اما در قالب جدید، این قدرت تبدیل به قدرت جمعی و با دسترسی‌های

مادی و دنیوی شد؛ لذا صوفیان آخرت گرا، بعد از این به حظ امور مادی و دنیوی، با کسب غنائم نیز آشنا می گشتند.

و) این اقدامات، به ویژه و حتی الامکان نه علیه برادران مسلمان و همکیش، که علیه کفار و مشرکان، و آن هم در سرزمین های دور، تحت عنوان جهاد مقدس در راه خدا (غزا) انجام می پذیرفت که در بدو امر، هم مسلح شدن و نظام یافتن صوفیان در اشکال جدید را توجیه می کرد، و هم انگیزه هایی قوی برای شکل جدیدی از گام نهادن در راه خدا را، همراه با حفظ اصالت های صوفیانه ی قدیم، به آنان می داد.

ز) در صورت درگیری حکام وقت محلی و منطقه ای با آنان، و بروز جنگ بین صوفیان مسلح با آن ها، از این منظر عمل آنان توجیه پذیر بود که صوفیان که به جهاد علیه کفار اشتغال می ورزند و علیه برادران دینی خود به جنگ نمی پردازند، برای دفاع از کیان خویش و نوامیس صوفیان، چاره ای جز دست بردن به سلاح ندارند. قاعدتاً تشکل های مراد و مریدی در سیر تکامل خویش باید بتوانند طراحی کننده ی برنامه هایی از سوی رهبران شان، برای برون رفت مریدان از یک شرایط «تعریف شده ی ثابت»، به سوی شرایط «تعریف نشده ی سیال» اما جدید، باشند، تا بتوانند دوام و قوام و شالوده ی سنت مرید پروری را حفظ کنند و آن را استمرار بخشند. والا در دراز مدت، به دلیل بیکاری مزمن و زندگی ثابت و یکنواخت، با روش های عبادتی معین و معمول که نتیجه ی آن را در چشم انداز نزدیکی به عابد و صوفی نمی نمایند، موجب از هم گسستگی و از هم پاشیدگی محفل صوفیانه و درویشی خواهد شد. بنابراین، اقدامات جهادطلبانه ی صوفیان صفوی، می توانست عبادتی مقدس تلقی شود.

ت) انجام دادن عملیات نظامی، همراه با فتح، موجب به دست آمدن غنائمی شد که علاوه بر ارضای روحی و مادی جهادگران صوفی، عملاً پشتوانه ای محکم برای نهضت و جنبش صوفیانه می گردید که زان پس روی به دنیاخواهی داشت.

به این دلایل، گام‌های جنید و حیدر، گام‌هایی بس مهم در جنبش آغازین صفویه بود که از آن زمان به بعد در میان‌سالی قرار داشت و دیدیم که چنین حرکتی به سرعتی باورنکردنی، آنان را نسبت به دستیابی به قدرت و سلطنت، توفیق بخشید.

نتیجه‌گیری

گرایش صوفیان صفوی به دنیا و امور دنیوی و در نهایت تشکیل حکومت و دستیابی به قدرت، به آسانی و نیز دفعتاً به انجام نرسید. زمینه‌ها، بسترها و علل گوناگون و متنوعی در دنیوی شدن صوفیان آخرت‌بین، نقش داشته است. سیر تصوف صوفیان تا کسب قدرت، مراحل روشن و مشخصی را پشت سر نهاده است. نخست، دوره‌ی شیخ بزرگ، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که در آن شالوده‌ی مکتب جدیدی از تصوف پی‌ریزی شد و ستون‌های آن استوار گشت. دوم، دوره‌ی جانشینان شیخ صفی تا زمان جنید، که دوره‌ی تثبیت مکتب شیخ و انتظام بخشیدن به مکتب تصوف شیخ صفی و خانقاه‌داری و زاویه‌نشینی بود. سوم، دوره‌ی شیخ جنید، معروف به سلطان جنید، تا کسب قدرت توسط اسماعیل اول، که می‌توان به دوره‌ی نظام‌بخشی مریدان و هواداران صفوی، متحدالشکل‌سازی آنان، نصب نشان و علامت مخصوص، تسلیح به سلاح جنگی، ورود به حملات و درگیری‌های نظامی و در نهایت کسب قدرت و تشکیل سلطنت رسمی تعبیر کرد. شیوخ صفوی از ابتدا به دنبال کسب قدرت و حتی امور دنیوی نبودند و یا دست کم چنین وانمود نمی‌کردند. چنین امری را تا قبل از جنید به راحتی می‌توان استنباط کرد. در این دوران نشانه‌های آشکاری از ناسازگاری اهل خانقاه اردبیل با حکومت‌های وقت به چشم نمی‌خورد. از دیگر سو، این نکته را نیز نمی‌توان باور کرد که جنید به یکباره تصمیم به ریاست دنیوی گرفته باشد.

قطعاً عوامل متعددی در سیر یک زمان طولانی، دست به دست دادند و موجبات بروز چنین مقصودی را فراهم آوردند: اعتقاد بر این است که دو عامل مهم و ملموس در گرایش صوفیان صفوی به کسب قدرت ایفای نقش نمودند: نخست رقابت خانقاه‌های

دیگر و حسادت آن‌ها نسبت به قدرت و نفوذ کلامی و معنوی شیوخ صفوی در مردم و ضعیف شدن نور خانقاه‌های شان در سایه‌ی رشد و تعالی خانقاه‌های صفویان، و در نتیجه سعایت نزد حکام وقت به منظور تضعیف آنان. دوم، مظنونیت حکام وقت به صداقت اهل خانقاه صفوی و شک نسبت به شفافیت عمل آنان در مقابل حکومت‌های وقت، با تأثیرپذیری از سعایت رقبا، و وحشت از نفوذ اهل خانقاه اردبیل و احساس خطر از حضور و تجمع آنان، به همین روی، حکام وقت نسبت به تشدید فشار به آنان، ایجاد مضیقه‌های گوناگون و با استفاده از هر فرصت و تلاش برای حذف آنان، اقدام می‌نمودند و گاهی نیز از نفوذ آنان در حل و عقد مشکلات مردم و از قدرت شان در جنگ‌ها استفاده می‌کردند.

چنین وقایعی قاعدتاً در تسریع تمایل احتمالی شیوخ صفوی، همچون جنید، برای تقابل و مبارزه و در نتیجه کسب قدرت نقش ایفا نمودند. گذشته از این‌ها، پیش‌بینی ناپذیر بودن اقدامات و نیت جنید از سویی، موجب می‌شد تا حساسیت‌ها علیه وی برانگیخته شود. اقدامات وی مبتنی بر خوی دنیاطلبانه و سلطنت خواهانه، و از دیگر سو، محاربات پیاپی او و غنایمی که از پیروزی‌هایش به دست می‌آورد، خود مکتبی برای ترویج تصوف جدید بود که ناآرامی و عدم اعتماد حکام را تشدید می‌نمود. به همین دلیل فرمانروایان آذربایجان از ایام جنید به بعد، قدرت روحانی صفویه، به ویژه تمایل جنید برای کسب قدرت دنیوی را خطری بالقوه برای خود دانستند و در هر فرصتی از سرکوبی آن جریان فروگذار نکردند.

به این ترتیب، تقابل بین سه مثلث صوفیان صفوی، صوفیان رقیب و حکومت‌های وقت، که طی در سالیان طولانی ادامه یافت، کفه‌ی ترازوی کسب قدرت را به نفع نیت شیوخ متأخر صفوی سنگین و سرنوشت تشکیل سلطنت چند صد ساله‌ی آن را رقم زد.

الف. کتاب‌ها

۱. ابن‌بزاز، درویش توکلی بن حاجی محمد. ۱۳۷۶، **صفوه الصفا**، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زریاب.
۲. ابن‌روزبهان خنجی، فضل‌الله. ۱۳۷۹، **تاریخ عالم آرای امینی**، به کوشش مسعود شرقی، تهران، انتشارات خانواده.
۳. اسپانچی پاشازاده، محمدعارف. ۱۳۷۹، **انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام**. قم، انتشارات دلیل ما.
۴. براون، ادوارد. ۱۳۷۵، **تاریخ ادبیات ایران**، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ج ۳، تهران، مروارید.
۵. بلو، دیوید. ۱۳۹۰، **شاه عباس**، ترجمه‌ی شهربانو صارمی، تهران، ققنوس.
۶. پارسا دوست، منوچهر. ۱۳۷۵، **شاه اسماعیل اول**، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۷. پیرزاده زاهدی، شیخ حسین بن شیخ ابدال. ۱۳۴۳، **سلسله النسب صفویه**، برلین، چاپخانه‌ی ایرانشهر.
۸. تاج بخش، احمد. ۱۳۴۰، **ایران در زمان صفویه**، تبریز، کتابفروشی چهر.
۹. تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی. ۱۳۷۸، **تاریخ الفی**، به تصحیح سید علی آل داوود، تهران، شرکت انتشارات فکر روز.
۱۰. جنابدی، میرزاییگ. ۱۳۷۸، **روضه‌الصفویه**، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۱۱. حسنی استرآبادی، سید حسین بن مرتضی. ۱۳۶۴، **تاریخ سلطانی (از شیخ صفی تا شاه صفی)**، به کوشش احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی.

۱۲. الحسینی القمی، قاضی احمد بن شرف الدین. ۱۳۸۳، **خلاصه التواریخ**، به تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. حسینی مجدی، مجدالدین محمد. ۱۳۴۲، **زینت المجالس**، تهران، کتابخانه‌ی سنایی.
۱۴. الحسینی، خورشاه بن قباد. ۱۳۷۹، **تاریخ ایلچی نظام‌شاه**، تصحیح و اضافات محمدرضا نصیری و کوئینجی‌هان‌دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. خواندمیر، ۱۳۳۵، **حبیب‌السیر**، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، با مقدمه‌ی جلال همایی، ج ۴، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام.
۱۶. رئیس‌نیا، رحیم. ۱۳۸۰، **تاریخ عمومی منطقه‌ی شروان در عهد شروانشاهیان**، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۷. روملو، حسن بیک. ۱۳۸۴، **احسن التواریخ**، به اهتمام عبدالحسین نوایی، ج ۲ و ۳، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۸. رویمر، ۱۳۸۰، **تاریخ ایران کمبریج (دوره‌ی صفویان)**، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران، جامی.
۱۹. سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق. [بی‌تا]، **مطلع السعدین و مجمع البحرين**، [بی‌جا]، [بی‌نا].
۲۰. سومر، فاروق. ۱۳۷۱، **نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه‌ی دولت صفوی**، ترجمه‌ی احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران، نشر گستره.
۲۱. سیوری، راجر. ۱۳۸۴، **ایران عصر صفوی**، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز.
۲۲. شاملو، ولی قلی بن داودقلی. ۱۳۷۱، **قصص الخاقانی**، تصحیح سیدحسن سادات ناصری، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۳. شبانی، مجیر نظام‌الدین. ۱۳۴۶، **تشکیل شاهنشاهی صفویه**، تهران، دانشگاه تهران.

۲۴. الشیبی، کامل مصطفی. ۱۳۵۹، **تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری**، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.

۲۵. صفت گل، منصور. ۱۳۸۱، **ساختار نهاد و اندیشه‌ی دینی در ایران عصر صفوی**، تهران، مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.

۲۶. عطار نیشابوری، ۱۳۸۱، **تذکره الأولیاء**، تهران، سپهر ادب.

۲۷. غفاری قزوینی، قاضی احمد. ۱۳۴۳، **تاریخ جهان آرا**، به کوشش حسن نراقی، تهران، کتابفروشی حافظ.

۲۸. فصیح خوافی، ۱۹۶۰م، **مجمل التواریخ**، به تصحیح محمود فرخ، ج ۱، تهران، نشر گستره.

۲۹. قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم. ۱۳۶۳، **فوائد الصفویه**، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۰. گمنام، ۱۳۴۹، **عالم آرای شاه اسماعیل**، با مقدمه و تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳۱. گمنام، ۱۳۵۰، **عالم آرای صفوی**، به کوشش یدالله شکری، تهران، بنیاد ایران.

۳۲. مزاولی، میشل. ۱۳۶۸، **پیدایش دولت صفوی**، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران، نشر گستره.

۳۳. مستوفی، محمد محسن. ۱۳۷۵، **زبده‌التواریخ**، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

۳۴. منشی ترکمان، اسکندریک. ۱۳۱۴، **عالم آرای عباسی**، تهران، امیرکبیر.

۳۵. منشی قزوینی، بوداق. ۱۳۷۸، **جواهر الاخبار**، مقدمه و تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران، مرکز میراث مکتوب.

۳۶. مورگان، دیوید. ۱۳۷۴، **ایران در سده‌های میانه**، ترجمه‌ی فرخ

جوانمردیان، تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی و انتشاراتی فروهر.

۳۷. میرجعفری، حسین. ۱۳۷۶، **تاریخ تیموریان و ترکمانان**، تهران، انتشارات

سمت.

۳۸. نوایی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد. ۱۳۸۸، **تاریخ تحولات سیاسی**،

اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره‌ی صفویه، تهران،

انتشارات سمت.

۳۹. وارد، محمدشفیع طهرانی. ۱۳۸۳، **مرآت واردات (تاریخ سقوط صفویان**،

پیامدهای آن و فرمانروایی ملک محمود سیستانی، مقدمه و تصحیح

منصور صفت گل، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.

۴۰. واله اصفهانی، محمد یوسف. ۱۳۷۲، **خلد برین**، به کوشش میرهاشم محدث،

تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

۴۱. هینتس، والتر. ۱۳۶۲، **تشکیل دولت ملی در ایران**، ترجمه‌ی کیکاووس

جهاننداری، تهران، خوارزمی.

۴۲. یوسف جمالی، محمد کریم. ۱۳۸۵، **تاریخ تحولات ایران عصر صفوی**،

اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

۴۳. _____ ۱۳۷۷، **تشکیل دولت صفوی**، تهران، امیرکبیر.

ب. مقاله‌ها

۱. حسینی شاه‌ترابی، سید مرتضی. زمستان ۱۳۸۹، «سیاست مذهبی تیمور گورکانی

در مورد شیعیان»، سخن تاریخ، س ۴، ش ۱۱.

۲. روحانی، کاظم. فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۱، «از شیخ صفی تا شاه صفی»،

کیهان اندیشه، ش ۲۳.

۳. صدری‌نیا، باقر. پاییز ۱۳۷۷، «تصوف، از دنیا‌گریزی تا دنیا‌گرایی»، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، س ۲، ش ۱۶۸.
۴. ضابط، حیدررضا. بهار و تابستان ۱۳۷۷، «ظهور سلسله‌ی صفویه، نقطه عطفی در تاریخ ایران»، مشکوه، ش ۵۸ و ۵۹.
۵. طباطبایی، محیط. شهریور ۱۳۴۵، «صفویه، از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، وحید، س ۲، ش ۳۳.
۶. کرین، حسن قریشی. آبان ۱۳۸۵، «برخورد دو تفکر در عصر صفوی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، س ۴۶، ش ۸.
۷. ینانچ، مکرمین خلیل. پاییز ۱۳۷۵، «جهانشاه قراقوینلو»، ترجمه‌ی وهاب ولی، فصلنامه‌ی فرهنگ، س ۹، ش ۳.