

From Peasantry to Tariqa: Examining the Role of the Village in Safavid Tariqa from the Perspective of Safwat al-Safa

Fatemeh Lotfi Emran^{*}, Maghsoud Ali Sadeghi^{}
Seyyed Hashem Aghajari^{***}, Shahram Yusefi Far^{****}**

Abstract

During the medieval period of Iran, particularly from the seventh to ninth centuries AH, significant transformations occurred in social and economic institutions. Among these, the Safavid Sufi order emerged as a highly influential movement, deeply rooted in rural communities. The primary focus of this study is to explore how villages are portrayed as sanctified spaces in Ibn Bazzaz Ardabili's *Safvat al-Safa* and the role of this portrayal in legitimizing the Safavid order. The key question is how the Safavid order, by emphasizing the rural and agricultural origins of its founders, constructed a divine-popular identity, and how the miracles attributed to Sheikh Safi al-Din Ardabili strengthened ties with rural communities.. Findings indicate that *Safvat al-Safa* sanctifies rural geography and depicts Sheikh Safi as a "rural mystic," forging an inseparable link between mysticism and village life. The study concludes that *Safvat al-Safa* is an ideological project to establish the spiritual legitimacy of the Safavid leaders. By blending mythical and historical elements, it presents a model of interaction between Sufi leaders and rural

^{*} Ph.D. Candidate of Post-Islamic Iranian History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran,
L.fatemeh@modares.ac.ir

^{**} Associate Professor, Department of History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author), m_sadeghi@modares.ac.ir

^{***} Associate Professor, Department of History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran,
aghajari@modares.ac.ir

^{****} Professor, Department of History, University of Tehran, Tehran, Iran, shyousefifar@ut.ac.ir

Date received: 01/06/2025, Date of acceptance: 12/08/2025



communities, emphasizing the simplicity and sincerity of villagers and showcasing Sheikh Safi's miracles in resolving their issues.

Keywords: Safavid Tariqa, *Safwat al-Safa*, village, Sheikh Safi al-Din Ardabili, Ibn Bazzaz Ardabili.

Introduction

The Middle Iranian period, particularly from the 7th to 9th centuries AH, marked a significant era for the flourishing of Sufi orders, which transcended their spiritual roles to become central socio-economic institutions. Among these, the Safavid Tariqa, emerging in the 8th century AH, distinguished itself through deep-rooted connections with rural communities. This study focuses on the vital role of villages in shaping the identity and legitimacy of the Safavid Tariqa, as portrayed in *Safwat al-Safa*, a foundational hagiographical text by Ibn Bazzaz Ardabili. The text not only chronicles the lives of early Safavid sheikhs but also serves as a narrative framework for redefining the tariqa's identity through its rural origins and ascetic interactions with agricultural societies. The Mongol period, with its cultural eclecticism and the vacuum created by the collapse of traditional institutions, provided fertile ground for Sufism's expansion, enabling tariqas to integrate into the social and economic fabric of urban and rural communities. Villages, far from being mere subsistence habitats, emerged as sacred spaces central to the tariqa's legitimacy, where the interplay of mysticism, agriculture, and social life crafted a divine-popular identity. This article explores how *Safwat al-Safa* constructs villages as sacred arenas for the manifestation of Sheikh Safi's miracles, legitimizing the tariqa's spiritual authority and fostering a symbiotic relationship with rural communities. Key questions include: How did *Safwat al-Safa* utilize rural geography to legitimize the Safavid Tariqa? How did Sheikh Safi's rural origins contribute to creating an ascetic, populist image for the tariqa? And how did miracles attributed to Sheikh Safi strengthen the bond between the tariqa and rural societies?

Materials & Methods

This study employs a descriptive-analytical approach, using qualitative analysis of *Safwat al-Safa* by Ibn Bazzaz to explore the early Safavid Tariqa's development. Through layered textual analysis, it uncovers ideological constructs, particularly the portrayal of villages as sacred spaces and rural communities' role in legitimizing the tariqa. The research draws on historical data from the text, supplemented by

secondary sources, focusing on narrative techniques like the sanctification of rural geography and Sheikh Safi's miracles to construct a legitimizing discourse. It examines the Mongol and Ilkhanid socio-economic context to highlight the tariqa's reliance on rural networks for economic self-sufficiency and social influence. Anecdotes, such as Sheikh Safi's agricultural activities and crisis-solving miracles, illustrate the strategic use of rural identity to build a socio-economic base. The analysis remains grounded in the 8th-century context, avoiding anachronistic interpretations.

Discussion & Results

Analysis of *Safwat al-Safa* reveals that the Safavid Tariqa strategically leveraged its rural origins to craft a divine-popular identity, distinguishing itself from urban-centric Sufi orders. Villages were depicted not merely as economic units but as sacred spaces where Sheikh Safi's miracles demonstrated an unbreakable bond between mysticism and the natural world. Ibn Bazzaz's narrative portrays Sheikh Safi as a "village-born mystic," whose ascetic lifestyle and agricultural engagement embodied the simplicity and purity of rural communities. This portrayal served dual purposes: it legitimized the tariqa by aligning it with rural moral virtues like hard work and piety, and it mobilized rural support by presenting the tariqa as a divine protector against material crises. The text's emphasis on miracles, such as miraculous dry farming yields or eradicating crop-destroying worms, created an unwritten contract: rural loyalty ensured divine favor, while the tariqa gained legitimacy as a superhuman institution. Economically, the tariqa's management of farms and reliance on rural disciple networks formed its core, with agriculture symbolizing ethical labor and self-sufficiency. The study highlights the ideological nature of *Safwat al-Safa*, blending historical and mythical elements to craft a narrative of spiritual legitimacy rooted in rurality. However, the transition to urban centers like Ardabil sparked tensions with religious authorities, as failed attempts to build a *zawiya* suggest urban elite resistance. Despite this, the tariqa maintained rural ties, ensuring a broad social base.

Conclusion

This study shows that *Safwat al-Safa* is an ideological project to establish the Safavid Tariqa's spiritual legitimacy through its rural roots. By sanctifying villages and emphasizing Sheikh Safi's agricultural ties, Ibn Bazzaz crafted a divine-popular

institution embedded in rural Iran. Villages, portrayed as sacred spaces where miracles resolved crises, fostered a symbiotic relationship with communities, ensuring mutual support. The tariqa's economic self-sufficiency via agriculture and rural networks laid the groundwork for its political rise, distinguishing it as a rural-rooted Sufi order. Safwat al-Safa's blend of myth and history offers a unique model of Sufi-rural interaction, underscoring rurality's role in shaping the tariqa's identity and authority.

Bibliography

- Abdoli, Ali (1999). *Four Treatises on the History and Geography of Talesh*, Rasht: Gilkan. [In persian]
- AlamAraye Safavi, Anonymous (1971), Ed Y. Shokri, Tehran: Iran Cultural Publications. [In persian]
- Amini Haravi, Sadr al-Din Ibrahim (2004), *Futahat-e Shahi*, Ed. M. Nasiri, Tehran: Cultural Heritage and Luminaries Association. [In persian]
- Amirkhani, Baqer (1960), "An Analysis of Safwat al-Safa by Professor Basil Nikitine", *Journal of Persian Language and Literature*, no. 55, pp. 273–287. [In persian]
- Aramjoo, Ali (2023), "The Emergence of a Sufi Order: Bahā' al-Dīn Naqshband and the Mystical Tradition of Khwājagān", *Journal of the History of Islamic Civilization*, 56(2), 156-178. [In Persian]
- Bayani, Shirin (1992), *Religion and State in Iran during the Mongol Era*, (Vol. 2). Tehran: University Publishing Center. [In persian]
- Dehkhoda, Ali Akbar (1998), *Loghatnameh*, Ed. by M. Moin & J. Shahidi, Tehran: Dehkhoda Dictionary Institute. [In persian]
- Farhang Joghrafiyayiye Iran (1949), Tehran: Army General Staff Geographical Department Publications.
- Ghafoori, Mohammad (2020), "The Relationship between the Sufis and the Ilkhanīd State in the Uliya-Name Texts: A Study on Safwat al-Sāfa by Ibn Bazzāz, *Islamic History and Civilization*", no. 33, 59–91. [In persian]
- Hamedani, Rashid al-Din Fazlollah (1977), *Waqfnameh-ye Rab'e Rashidi*, Ed. M. Minovi. Tehran: National Heritage Association. [In persian]
- Hamedani, Rashid al-Din Fazlollah. (1979), *Sawanih al-Afkar*, Ed. M. Daneshpazhuh, Tehran: Central Library and Documents Center Publications. [In persian]
- Hosseini, Seyyed Mohammad and Ali Aqanouri (2015), "Convergence of Sufism with Shiism and Its Social and Political Functions in Mazandaran (760–795 AH)", *Shi'eh Pazhuhi*, No. 3, 117-140. [In Persian]

299 Abstract

- Ibn Bazzaz Ardabili, Tawakkol Ibn Ismail (1994), *Safwat al-Safa*, Ed. G. Tabatabaei, Tabriz: Tabesh. [In persian]
- Janabdi, Mirza Beig ibn Hasan [n.d.], *Rawdat al-Safawiyya*, [n.p.] [In persian]
- Jami, Mawlana Abdulrahman ibn Ahmad [n.d.], *Nafahat al-Uns min Hazarat al-Qods*, Ed. M. Towhidi Pour, Tehran: Mahmoudi Bookstore. [In Persian]
- Khwandamir, Ghiyath al-Din (2001), *Tarikh-e Habib al-Siyar*, Ed. M. Dabirsiyaghiani and J. Homaei. Tehran: Khayyam. [In persian]
- Khosrobeigi, H. and Y. Farrokhi (2009), "A Study of the Interaction of Artisan Groups with the Tariqa of Sheikh Safi al-Din Ardabili Based on the Contents of *Safwat al-Safa*", *Peyk-e Noor*, (26), 16–45. [In persian]
- Khunji, Fadlullah ibn Ruzbihan. (2003), *Tarikh Alamaraye Amini*. Ed. M. A. Ashiq. Tehran: Miras-e Maktub. [In persian]
- McEvedy, C., & R. Jones (1978), *Atlas of world population history*, Penguin Books, Retrieved from <https://dmo.econ.msu.ru/Teaching/Histpop/Reading/Atlas%20of%20World%20Pop%20History%20McEvedy&Jones1.pdf>
- Mayel Heravi, Najib (1997), "The Extent of Change and Transformation of *Safwat al-Safa*", *Golcharkh Magazine*, no. 17, 32–35. [In persian]
- Minorsky, V. A. (1957), *A Mongol Decree of 70/1320 to the Family of Shaykh Zahid*, in B.S.O.A. Vol.20, London.
- Mohammadi, Zekrollah and Mohsen Soltani (2018), "The Evolution of Sufism in the Mongol Era", *Motaleat Iranshenasi*, No. 11, 1–15. [In Persian]
- Monshi Qazvini, Budaq (1999), *Javahir al-Akhbar*, Ed. M. Bahramnejad, Tehran: Miras-e Maktub. [In persian]
- Monshi Torkaman, Eskandar Beig (1971), *Tarikh Alamaraye Abbasi*, Ed. E. Afshar, Tehran: Amirkabir. [In persian]
- Morgan, David (1992), *The Mongols*, Trans. A. Mokhber, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Mustawfi, Hamdallah (2002), *Nuzhat al-Qulub*, Ed. M. Dabir-Siyaqi, Qazvin: Hadith Emruz. [In persian]
- Mustawfi, Hamdallah [n.d.], *Tarikh-e Gozideh*. [n.p.]. [In persian]
- Nakhjavani, Mohammad ibn Hindushah (2016), *Dastur al-Katib fi Ta'ayin al-Maratib*, Ed. A. A. Ahmadi Darani, Tehran: Miras-e Maktub. [In Persian]
- Nishaburi, Abu Abdullah Hakim (1996), *Tarikh-e Nishabur*, Ed. Shafi'i Kadkani. Tehran: Agah. [In persian]
- Olearius, Adam (1984), "Visions of Persia: Mapping the Travels of Adam Olearius", Trans. A. Behpur. Tehran: Ebtakar. [In persian]
- Panahi, Abbas (2014), "The impact of intellectual and ideological foundations of Sheikh Zahed Guilani on Safavid Sufi based on dervish Ibn Bazzaz Tavakoli's report", *Tarikhname Iran Ba'd az Eslam* 5, no. 9, 25–45. [In persian]

- Petrovsky, Ilya Pavlovich (1965), *Agriculture and Land Relations in Iran during Mongol era*, Trans. K. Keshavarz, Tehran: Institute of Social Studies and Research. [In Persian]
- Pirzadeh Zahedi, Hossein (1964), *Silsilat al-Nasab Safawiyya*, Berlin, Germany: Iranshahr. [In persian]
- Potter, L. G. (1994), *Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran*, Iranian Studies, 27(1-4), 77-102.
- Qazvini, Zakariya ibn Muhammad (1994), *Athar al-Bilad wa Akhbar al-Ibad*, Ed. M. Mohaddes, Tehran: Amirkabir. [In persian]
- Qomi, Qazi Ahmad (2004), *Khulasa al-Tawarikh*, Ed E. Eshraqi, Tehran: University of Tehran. [In persian]
- Sabourifar, Farhad and JamalLotfi (2015), "*The Historical Investigation of Hurufi Sect*", Kheradnameh, No. 15, 55-76. [In Persian]
- Savory, Roger (1997), "*Ebn Bazzaz*", EncyclopediaIranica, London and New York, Bibliotheca Persica Press.
- Sheikh al-Hukamaei, Imad al-Din. (2008), *List of Documents of Sheikh Safi al-Din Ardabili Shrine*, Tehran: Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. [In persian]
- Smith, J. M., Jr. (1975) "*Mongol manpower and Persian population*", Journal of the Economic and Social History of the Orient, 18(3), 271-299.
- Yusef-Jamali, M., and Abbas Panahi (2007), "*Sheikh Zahid Gilani and His Influence on Sheikh Safi al-Din Ardabili*", no. 7, 233-257. [In persian]
- Yusefi-Far, Shahram (2011), *City and Village in Medieval Iran*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In persian]
- Zarrinkub, Abd al-Husayn (1997), *Exploring Sufism in Iran*, Tehran: Amirkabir. [In persian]
- Zhendehpil, Ahmad ibn Abu al-Hasan. (2012), *MaqamatManzum Sheikh Ahmad Jam(Zhendehpil)*. Ed. H. Nasiri Jami. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In persian]

از دهقنت تا طریقت:

بررسی جایگاه روستا در طریقت صفوی از منظر صفوة الصفا

فاطمه لطفی عمران*

مقصودعلی صادقی گندمانی**، سیدهاشم آقاجری***، شهرام یوسفی فر****

چکیده

دوره میانه ایران، به‌ویژه در سده‌های هفتم تا نهم هجری، شاهد تحولات گسترده در نهادهای اجتماعی و اقتصادی بود که در این میان، طریقت صفوی به عنوان یکی از جریان‌های صوفیانه تأثیرگذار، با تکیه بر پیوندهای عمیق با جوامع روستایی شکل گرفت. مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی چگونگی بازنمایی روستاها در متن صفوة الصفا ابن‌بزاز اردبیلی به عنوان فضای قدسی شده و نقش این بازنمایی در مشروعیت‌سازی طریقت صفوی است. پرسش کلیدی این است که چگونه طریقت صفوی با تأکید بر ریشه‌های روستایی و کشاورزی بنیان‌گذارانش، هویتی الهی-مردمی برای خود ساخت و چگونه کرامات منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی به تحکیم پیوند این طریقت با جوامع روستایی انجامید. این نوشتار با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش تفسیری، به بررسی جایگاه روستا در طریقت صفوی و نقش جوامع روستایی در مشروعیت‌بخشی به نخستین مشایخ صفوی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که صفوة الصفا با قدسی‌سازی جغرافیای روستایی و تصویرکردن شیخ صفی به عنوان «عارف روستازاده»، پیوندی ناگسستنی بین عرفان و زندگی روستایی ایجاد کرده است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که صفوة الصفا پروژه‌ای

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، L.fatemeh@modares.ac.ir

** دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، m_sadeghi@modares.ac.ir

*** دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، aghajari@modares.ac.ir

**** استاد گروه تاریخ، دانشگاه تهران، تهران، ایران، shyousefifar@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷



ایدئولوژیک برای ایجاد مشروعیت معنوی مشایخ صفوی بود که با ترکیب عناصر اسطوره‌ای و تاریخی، الگویی از تعامل مشایخ صوفی با جوامع روستایی ارائه داد.

کلیدواژه‌ها: طریقت صفوی، صفوة‌الصفاء، روستا، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، ابن‌بزار اردبیلی.

۱. مقدمه

سده هفتم تا نهم هجری را می‌توان دوره رونق محیط فرهنگی و طریقت‌های صوفیانه خواند؛ دورانی که تصوف نه تنها به عنوان جریانی معنوی، بلکه به مثابه نهادی اجتماعی، در تاروپود زندگی روزمره جوامع شهری و روستایی نفوذ یافت. پژوهشگران دوره حکومت مغولان و ایلخانان را بستری برای حضور مستمر و فعال تصوف در عرصه‌های دینی و اجتماعی می‌دانند، زیرا به علت وسعت مشرب و تساهل تصوف از یک سوی، و خلأ نهادهای معنوی جامعه پس از حمله مغول فرصتی برای توسعه روزافزون آن فراهم شد^۱ (زرین کوب ۱۳۷۶: ۳۱۸-۳۱۹؛ بیانی ۱۳۷۱: ۶۵۳/۲-۶۵۴). اگرچه در آغاز حمله مغول مشایخ و صوفیان نیز از کشتار و غارت در امان نبودند، اما پس از استقرار دولت ایلخانی، تصوف‌گزینیه‌ای مناسب برای پر کردن شکاف مشروعیت میان دولت ایلخانی و مردم، و مشایخ صوفی به جهت نفوذ و محبوبیت در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی، گزینه مناسب برای همکاری به‌شمار می‌رفتند (محمدی و سلطانی ۱۳۹۷: ۱۱).

باید یادآور شد که پیوند تصوف با جوامع روستایی منحصر به این دوره نبود؛ جریان‌هایی مانند کرامیه^۲ در سده‌های چهارم و پنجم هجری در خراسان و دعوت شیخ احمد جام در معدآباد روستایی متصل به جام، نمونه‌هایی از حضور عرفا در روستاها بودند که گاهی اختیاری و گاهی به اجبار شرایط سیاسی و اجتماعی صورت می‌گرفت (ژنده‌پیل ۱۳۹۱: ۳۸، ۴۳، ۹۰، ۱۳۰؛ یوسفی فر ۱۳۹۰: ۱۶۴). در مقابل پیروان فرقه‌هایی مثل حروفیه بیشتر از میان باسوادان شهری بود زیرا عامه بی‌سواد از درک مفاهیم پیچیده آن عاجز بودند (صبوری فر و لطفی ۱۳۹۴: ۶۷-۶۸). لازم به ذکر است که دو جنبش سربداران و مرعشیان نیز که با داعیه عدالت‌خواهی رنگ و بوی صوفیانه داشته‌اند، ریشه در بستر اجتماعی-اقتصادی روستاها داشتند، و علاوه بر اقشار فرودست شهری، دارای پایگاه اجتماعی قابل توجهی در روستاهای خراسان و مازندران بوده‌اند (خواندمیر ۱۳۸۰: ۳۵۶/۳). در روایتی تاریخی از سده ششم هجری، اختلافی میان دو چهره برجسته صوفی، خواجه قطب‌الدین مودود چشتی و شیخ احمد جام، بر سر فعالیت در روستاهای تحت

از دهفت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۰۳

نفوذشان رخ داد. خواجه قطب‌الدین که چشت را قلمرو خود می‌دانستاز شیخ احمد خواست آنجا را ترک کند(جامی بی تا: ۳۲۶-۳۲۷). نفوذ اجتماعی برای طریقت‌ها و مشایخ آن بسیار مهم بود؛ ادعای خواجه قطب‌الدین در مورد روستای چشت، نشان‌دهنده وابستگی معنوی و مالی مشایخ به چنین روستاهایی بود. تأکید برخی مشایخ صوفی سده هفتم و هشتم هجری، مانند رکن‌الدین علاء‌الدوله سمنانی، بر تقدیس طبیعت، قناعت، و کار یدی با جهان‌بینی روستاییان همسو بود. سمنانی در فواید کشت و کار، کشاورزی را نه تنها فعالیت اقتصادی، بلکه نمادی از همکاری با نظام آفرینش و عبادتی برای جلب رضایت خداوند و رفع نیازهای جامعه می‌دانست. از نگاه او، بیکاری و رها کردن زمین به بهانه زهد، جز پیروی از شیطان نیست و زهد واقعی در خدمت به خلق و آبادانی دنیا معنا می‌یابد. سپس تأکید می‌کند که لازم است درویشان به کاری مشغول باشند زیرا یک مرد بیکار، صد مرد کارگر را از کار بازمی‌دارد(همان: ۴۴۲). از نگاه او، کشاورزی نه یک فعالیت اقتصادی صرف، که نماد همکاری انسان با نظام آفرینش است. این نگرش، کشت و کار را به سطحی از عبادت ارتقا می‌دهد که هم رضایت خداوند را جلب می‌کند و هم نیازهای جامعه را برطرف می‌سازد. سمنانی سخت به کسانی می‌تازد که ویرانی زمین و بیکاری را به بهانه ترک دنیا توجیه می‌کنند. او نظام اقتصادی را به مثابه زنجیره‌ای می‌بیند که هر حلقه آن، از جمله کشاورز، مسئول رفاه کل جامعه است و در عین حال کشاورزی را به ستون فقرات اخلاق اجتماعی صوفیانه تبدیل می‌کند و نشان می‌دهد که تصوف ناب، نه در فرار از دنیا، که در ساختن دنیایی عادلانه‌تر معنا می‌یابد.

اما موضوع پژوهش حاضر، یعنی طریقت صفوی نیز در سده هشتم هجری و پیش از تبدیل شدن به یک نهاد سیاسی، به عنوان شبکه‌ای معنوی متکی بر پیوندهای عمیق با روستاها شکل گرفت. صفوة‌الصفای ابن بزّاز حاوی حکایت‌های متعدد از زبان مریدان عمدتاً روستایی است که حاکی از فراوانی آن‌هاست. در بسیاری از موارد، پسوند این مریدان برگرفته از نام روستاهایی است که در آن زاده شده یا سکونت داشتند. حتی مؤلف در بسیاری موارد تأکید کرده که این پسوندها نام روستایی بوده و در کدام ناحیه قرار گرفته است. نمونه این اشخاص مولانا تاج‌الدین خطیب و پیره احمد پرنیقی گرمودی اهل پرنیق گرمود (ابن بزّاز ۲۸۱: ۱۳۷۳، ۳۶۶، ۷۶۹، ۸۰۰)، پیره محمود عمران و پیره کمال جبرئیلان خواجه‌دیهی (همان: ۶۳۵، ۱۰۹۵، ۱۱۷۴)، پیره علیو حاجی اسرائیل شرف‌آبادیاز دیه شرف‌آباد گرمود (۴۰۲، ۶۹۴)، پیره یوسف کزنابی گرمودی (۲۸۳)، پیره عوض تره‌کار و حاجی مجیرالدین

پیشکینی (۳۵۴، ۴۱۱)، پیره محمد داروری (۳۱۲)، مولانا عزالدینوسف اندارودی (۷۶۹)، ۱۰۹۶، پیره حسن ملاطیانی اهل ده ملاطیان در نزدیکی تبریز (۳۳۴)، پیره اسمعیل، پیره پیره حسام و پیره جبرئیل پسران پیره محمد تیرآبادی (۳۵۴، ۷۳۸، ۸۴۹)، پیره جبرئیل مارقانی (۳۹۴)، پیره داود، مولانا احمد و مولانا ابراهیم هریری سرای (۳۲۸، ۳۹۹، ۷۰۸، ۷۲۲)، پیره حاجی، پیره عوض و مولانا شمس‌الدین اقمیونی (۷۲۲، ۸۳۵)، پیره عجب فرگوشی اهل روستای فرگوش از روستاهای سراو (۱۵۲)، پیره جبرئیل نودیخی خلخال (۴۲۷، ۷۳۴)، مولانا تاج‌الدین دزلی از روستای دزلی در ناحیه موقان (۲۲۵)، پیره محمد تولی از روستای تول (۷۳۵)، محمد مجدان نام از دیه زاویه (۳۰۶)، از مریدان شیخ صفی بودند. در برخی موارد نیز مانند پیره موسی قره‌سقلیه طور مستقیم به پیشه کشاورزی این مریدان روستایی اشاره شده است (۳۰۴). این فراوانی نشان می‌دهد که مشایخ و مریدان طریقت‌های صوفیه در این دوره در برخی مناطق مانند آذربایجان، نه تنها در بستر روستاها ظهور کردند، بلکه هویت و زیست آنان به شکل عمیقی با زندگی روستایی گره خورده بود. این مریدان، با وجود گمنامی نسبی در تاریخ رسمی، سنگ بنای شبکه‌ای از باورهای بودند که تا امروز در قالب زیارتگاه‌ها، آیین‌های محلی، و احترام به مقابر اولیاء روستایی زنده مانده‌اند.

این مطالعه به‌طور خاص بر سده هشتم هجری متمرکز است و با تکیه بر صفوة‌الصفاء اثر ابن‌بزاز اردبیلی، به‌عنوان منبع مهم اولیاء‌نامه‌نگاری این دوره، نقش روستاها در شکل‌گیری هویت و مشروعیت طریقت صفوی را تحلیل می‌کند. کتاب صفوة‌الصفاء اثر ابن‌بزاز، یکی از متون مهم تصوف و اولیاء‌نامه‌نگاری است. آثار Hagiography که در اینجا اولیاء‌نامه‌نگاری ترجمه شده است به ژانری از ادبیات یا نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که به شرح زندگی، اعمال، معجزات و فضایل شخصیت‌های مقدس، قدیسان، عارفان یا چهره‌های برجسته دینی می‌پردازد. این نوع متون معمولاً با هدف ستایش، ترویج تقدس و الهام‌بخشی به پیروان یک دین یا آیین نوشته می‌شوند و اغلب ترکیبی از واقعیت تاریخی و روایت‌های اسطوره‌ای یا معجزه‌آمیز هستند. این دست آثار در بسیاری از فرهنگ‌ها برای تقویت هویت دینی، مشروعیت‌بخشی به نهادهای مذهبی یا توجیه نفوذ اجتماعی و سیاسی شخصیت‌ها استفاده می‌شدند. کتاب صفوة‌الصفاء که در این دسته قرار می‌گیرد در سده هشتم هجری، تنها ۲۴ سال پس از مرگ شیخ صفی‌الدین به اتمام رسید (Savory 1997: 8/8). این اثر به‌عنوان یکی از متون مهم گفتمان طریقت صفوی، نه تنها روایتگر زندگی مشایخ نخستین صفوی است، بلکه پیرنگبرای بازتعریف هویت این طریقت بر پایه خاستگاه روستایی و تعاملات

از دهقنت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۰۵

زاهدانه با جامعه کشاورزی محسوب می‌شود. آنچه ابن‌بزاز اردبیلی نگاشته، بازتابی از این فرایند پیچیده است که چگونه طریقت صفوی با تکیه بر بازنمایی روستا به عنوان فضای قدسی شده، هویتی الهی برای خود ساخت.

لازم به ذکر است این مطالعه به هیچ وجه ادعا ندارد که روایت‌های ارائه شده در متون اولیاءنامه‌نگاری، مانند صفوةالصفاء، عین واقعیت تاریخی هستند. بلکه تمرکز اصلی بر بازنمایی جایگاه روستا به عنوان یک فضای قدسی شده در گفتمان طریقت صفوی است که از طریق این متون ترویج یافته است. با این حال، تلاش شده است تا در کنار این هدف، واقعیات تاریخی مرتبط با نقش روستاها نیز مورد توجه قرار گیرد. این مقاله با تکیه بر صفوةالصفاء، به عنوان یکی از متون محوری اولیاءنامه‌نگاری، به تحلیل نقش جوامع روستایی در شکل‌گیری هویت معنوی و اجتماعی طریقت صفوی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این طریقت با تکیه بر پیوندهای عمیق با روستاها، شبکه‌ای معنوی و اجتماعی ایجاد کرد.

همچنین باید متذکر شد که تأکید این مقاله بر پیوند جوامع روستایی با مشایخ اولیه طریقت صفوی، به معنای نادیده گرفتن حضور فعال عناصر شهری به‌ویژه در دوره‌های متأخرتر نیست. پژوهش‌هایی همچون مطالعه خسروبیگی و فرخی با عنوان «بررسی تعامل گروه‌های پیشه‌وری با طریقت شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر اساس مندرجات صفوةالصفاء»، نشان می‌دهد که طریقت صفوی به‌ویژه پس از دوره انتقال خانقاه شیخ صفی به اردبیل، با بهره‌گیری از شبکه‌های شهری در کنار پایگاه سنتی روستایی خود، پایه‌های اجتماعی خود را تقویت کرده است. در این پژوهش، از میان ۷۲ پیشه ذکر شده در صفوةالصفاء، برخی مشاغل روستایی مانند کشاورزی، تره‌کاری، جالیزبانی و خربزه‌فروشی با ۱۹ مورد تعامل مثبت (۹۸٪ از کل تعاملات) و ۲۳ مورد حضور در روایات (۸۷٪ از کل روایات)، پس از تاجران و زرگران، سومین گروه پرتأثیر در تعامل با طریقت بوده‌اند. این آمار نه تنها گویای نفوذ معنوی طریقت در جوامع روستایی است، بلکه نشان می‌دهد که بازنمایی پیشه‌وران روستایی در صفوةالصفاء، صرفاً تصادفی نبوده، بلکه بازتابی از جایگاه واقعی آنان در شبکه‌های اقتصادی-اجتماعی طریقت است.

این نوشتار با رویکرد توصیفی تحلیلی و استفاده از روش تفسیری، با تحلیل لایه‌های پنهان متن، به پیوند جوامع روستایی با طریقت صفوی و بازخوانی نقش جوامع روستایی در مشروعیت‌سازی نخستین مشایخ صفوی بر پایه صفوةالصفاء می‌پردازد. مسئله کلیدی این

پژوهش، واکاوی این پرسش است که چگونه صفوةالصفّا با بازنمایی روستا به مثابه فضای قدسی شده و بستر ظهور کرامات، به مشروعیت‌سازی طریقت صفوی در دوره پیشادولتی یاری رساند؟ آیا تأکید بر ریشه‌های کشاورزی مشایخ صفوی و زندگی زاهدانه آنان در روستاها، تلاشی برای در جهت ساختن تصویری زاهدانه و مردمی از خاندان صفوی و در خدمت مشروعیت‌بخشی به این خاندان به عنوان بانیان طریقت مردمی و زاهدانه است؟ کرامات منسوب به شیخ صفی‌الدین چگونه به تحکیم پیوند طریقت با جوامع روستایی انجامید؟ آیا بازنمایی روستا در صفوةالصفّا به عنوان فضای ظهور کرامات شیخ صفی، تلاشی برای پیوند قداست مشایخ اولیه صفوی با زندگی روزمره روستاییان و جلب حمایت آنان به عنوان پایگاه اجتماعی مشروعیت‌ساز بوده است؟ این مقاله با تمرکز بر داده‌های تاریخی و تحلیل محتوای صفوةالصفّا، می‌کوشد نشان دهد که چگونه روستاها نه تنها به عنوان مکان‌های جغرافیایی، بلکه به مثابه فضاهای قدسی شده، در ساختن هویت طریقت صفوی و جذب مریدان نقشی مهم ایفا کردند. ابن‌بزاز با روایت کرامات شیخ صفی در حل مشکلات کشاورزان، روستا را به عرصه نمایش قدرت معنوی مشایخ بدل می‌کند و از این رهگذر، وفاداری روستاییان را به طریقت به عنوان ناجیمعیشت و ایمان آنان توجیه می‌نماید. همچنین، با تمرکز بر سادگی و اخلاص زندگی مشایخ در روستاها، طریقت صفوی را به عنوان نماد زهد عمل‌گرا معرفی می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

اگرچه مطالعات متعددی به بررسی ابعاد تاریخی، عرفانی و اجتماعی کتاب صفوةالصفّا پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به صورت خاص و نظام‌مند به بازخوانی پیوند طریقت صفویه با زیست‌بوم روستایی و کارکردهای اقتصادی کشاورزی در این متن نپرداخته‌اند. برخی پژوهش‌ها به طور پراکنده و حاشیه‌ای به فعالیت‌های زراعی مشایخ طریقت صفوی اشاره کرده‌اند، اما این موضوع عموماً در سایه مسائل دیگری مانند کرامات عرفانی یا تبارشناسی صفویان نادیده مانده است. پژوهش حاضر با تمرکز بر نقش کشاورزی به مثابه ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به طریقت صفوی، می‌کوشد این خلأ را پر کند و نشان دهد چگونه بازنمایی زندگی روستایی در صفوةالصفّا، نه تنها بازتاب واقعیت‌های تاریخی، بلکه پروژه‌ای ایدئولوژیک برای تحکیم پایگاه اجتماعی و اقتصادی خاندان صفوی بوده است.

از دهقنت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۰۷

نجیب مایل هروی در مقاله «میزان تغییر و تبدیل صفوة الصفا»، زمینه‌های تغییرات محتوایی این کتاب در دوره قدرت گرفتن صفویان را مورد بررسی اجمالی قرار داده است (مایل هروی ۱۳۷۶: ۳۲-۳۵). از رویکرد او به متن کتاب این طور نتیجه گرفت که صفوة الصفا نه یک متن ایستا، بلکه پدیده‌ای پویا است که ردپای تحولات تاریخی را در لایه‌های خود حفظ کرده است. در مقاله «تجزیه و تحلیل از صفوة الصفا توسط پروفیسور بازل نیکیتین» که توسط باقر امیرخانی برگردان شده است، وضع دهاقین در صفوة الصفا منعکس شده است. نویسنده با تاکید بر اینکه تنها در پی نشان دادن ظرفیت این اثر برای پژوهش در مسائل اجتماعی این دوره است، در متنی موجز به ترسیم زندگی دهقانان در روایت‌های صفوة الصفا و چالش‌های آن می‌پردازد (امیرخانی ۱۳۳۹: ۲۷۳-۲۸۷).

مقاله «بازتاب مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی در صفوة الصفا ابن بزاز» نوشته محمد غفوری، با بررسی مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی، روایت‌هایی از تعاملات مشایخ صوفی با نخبگان سیاسی و نظامی را تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که این اثر با تلفیق عناصر واقعی و تمثیلی، سلسله مراتب قدرت را بازتعریف کرده و جایگاه فرادستانه صوفیان را تثبیت می‌نماید (غفوری ۱۳۹۹: ۵۹-۹۱). در مقاله «تأثیر مبانی فکری و عقیدتی شیخ زاهد گیلانی بر طریقت صفویه از منظر گزارش‌های درویش ابن بزاز توکلی» نوشته عباس پناهی، تأثیر مادی و معنوی شیخ زاهد بر شیخ صفی‌الدین، و عواملی که موجب کشش او به طریقت زاهدیه بوده بررسی شده است (پناهی ۱۳۹۳: ۲۵-۴۵). در مقاله «شیخ زاهد گیلانی و تأثیرش بر شیخ صفی‌الدین اردبیلی»، قدرت اقتصادی شیخ صفی و بنیان‌گذاری طریقت صفوی توسط شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر پایه میراث استادش بررسی شده است (یوسف جمالی و پناهی ۱۳۸۶: ۲۳۳-۲۵۷). مقاله «بررسی تعامل گروه‌های پیشه‌وری با طریقت شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر اساس مندرجات صفوة الصفا»، با معرفی گروه‌های مختلف پیشه‌وری ذکر شده در صفوة الصفا، به بررسی اهمیت و فراوانی گروه‌های پیشه‌وری از جمله زارعان نسبت به طریقت صفی‌الدین پرداخته است (خسروبیگی و فرخی ۱۳۸۸: ۱۶-۴۵).

اما از جمله آثاری که به پیوستگی مناسبات زراعی و عرفان در سده هشتم هجری اشاره کرده‌اند می‌توان به مقاله «Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran» نوشته لارنس جی. پاتر اشاره کرد که به بررسی روابط صوفیان با حاکمان در دوره پسامغول در ایران، به‌ویژه در

منطقه خراسان و در ارتباط با سلسله کرت می‌پردازد. این مقاله به‌طور خاص بر دو جامعه زیارتی در جام و چشت تمرکز دارد، نقش صوفیان در این مناطق را از منظر سیاسی، اجتماعی و مذهبی تحلیل می‌کند، و به صراحت به اهمیت کشاورزی و درآمد قابل توجه تولیدات کشاورزیدر منطقه جام اشاره می‌کند (Potter 1994: 92). این موضوع گویای پیوند صوفیان جام با اقتصاد کشاورزی است؛ چنان که آنان مالک زمین‌های وسیعی بودند که به صورت اوقاف اداره می‌شدند. نکته جالب توجه اینکه نویسنده در مقام مقایسه صوفیان جام را مانند صوفیان اردبیل می‌داند که به کار کشاورزی آن‌ها بارها در صفوه الصفا اشاره شده است و می‌گوید که آن‌ها عمیقاً درگیر کشاورزی بودند (ibid: 91-92). صوفیان به عنوان به عنوان حامیان جوامع محلی عمل می‌کردند، از جمله در زمان قحطی به مردم شهری و روستایی کمک می‌کردند و نقش محافظتی از رعیت در برابر ستم حاکمان داشتند (ibid: 101). این نشان‌دهنده ارتباط نزدیک صوفیان با نیازهای جوامع روستایی است. همچنین می‌توان در برخی از مقالات مطالبی از این ارتباط ردیابی نمود. در مقاله «همگونی تصوف با تشیع و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن در مازندران (۷۶۰-۷۹۵ ه.ق)» به‌طور غیرمستقیم به ارتباط تصوف و صوفیان با زندگی روستایی و کشاورزی اشاره شده است. چنان‌که پس از حمله مغول، تخریب گسترده کشاورزی و فشارهای اقتصادی بر مردم مازندران، زمینه‌ساز گرایش به جریان‌های صوفیانه و درویشان مرعشی شد. صوفیان با ارائه حمایت معنوی و اجتماعی، به پناهگاهی برای روستاییان و کشاورزان آسیب‌دیده تبدیل شدند (حسینی و آقانوری ۱۳۹۴: ۱۲۷، ۱۳۳). در مقاله «ظهور یک طریقت: بهاء‌الدین نقشبند و سنت خواجگان» در تفاوت رویکرد خواجگان و نقشبندی، اشاره شده است که مشایخ خواجگان به‌طور عمده در نواحی روستایی فعال بودند و نسبت به مشایخ نقشبندی (که ایشان نیز اغلب خاستگاه روستایی داشته‌اند) کمتر با نمایندگان جریان رسمی اسلام در تعامل بوده‌اند (آرامجو ۱۴۰۲: ۱۶۸).

۳. باز کاوی خاستگاه روستایی شیخ صفی‌الدین اردبیلی، استادان و خاندانش در پرتو صفوه الصفا

خاندان صفوی در سده هشتم هجری با رهبری شیخ صفی‌الدین، نفوذ معنوی و اقتصادی خود را با تکیه بر پیوند عمیق با روستاها گسترش داد. اقامت شیخ صفی و اجدادش در روستاهایی مانند کلخوران، که در صفوة الصفا به‌عنوان انتخابی برای ترویج زهد بازنمایی

شده، احتمالاً واکنشی به ناامنی‌های شهری یا فشارهای سیاسی در زمان حمله مغول بوده است. در هر حال ریشه‌های این خاندان در روستاهایی مانند کلخوران و اشتغال پیشینیان آنان به کشاورزی و دامداری، نشانگر پیوند عمیق طریقت صفوی با زیست‌بوم روستایی است. شیخ صفی، علاوه بر مرشدی معنوی، با سازماندهی منابع روستایی، خانقاهش را به کانونی برای خوداتکایی اقتصادی تبدیل کرد. این پیوند با زیست روستایی، که در زندگی شیخ صفی و مرشدانش مانند شیخ زاهد گیلانی تجلی یافت، نشان‌دهنده تلفیق عرفان با کشاورزی و شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر اعتماد بود. شبکه‌های مریدان روستایی، که بر پایه اعتماد به طریقت و مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی شکل گرفته بود، هسته اجتماعی طریقت را تقویت می‌کرد. این تعاملات، هرچند بعدها در دوره پسین در سده نهم به شکل‌گیری پایگاه اجتماعی گسترده‌تر انجامید، در مرحله پیشادولتی، صرفاً بازتابی از جایگاه طریقت به عنوان نهادی معنوی-اجتماعی با تکیه بر اخلاق کار و حلال‌خواری بود. مقاله حاضر، تلاش دارد که نشان دهد صفوة‌الصفاء، این بازنمایی را برای تثبیت مشروعیت معنوی طریقت و جذب جوامع محلی به کار برده است.

۱.۳ زندگی زاهدانه در متن روستا: از سیدجمال‌الدین تا شیخ زاهد

اقامت عارفان و زاهدان در روستاها امری رایج بود؛ سیدجمال‌الدین، مرشد شیخ زاهد گیلانی، در روستای مالاوان گیلان ساکن بود و همچون روستاییان عادی به کشاورزی اشتغال داشت. او با کمک سه مرید، که شیخ زاهد یکی از آنها بود، با کشت محصول نیازهای اولیه مانند پوشاک و غذای خود و مریدان را تأمین می‌کرد (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۱۸۵-۱۸۷). این شیوه معیشت، بازتاب نگاه صوفیانه به حلال‌خواری و پرهیز از اسراف بود و بخشی از زندگی روستایی را نشان می‌داد. در طریقت او، کشاورزی بخشی از سلوک معنوی بود و مریدان با زندگی در روستا و کار در مزرعه درس‌های اخلاقی مانند صبر، قناعت، و دوری از دنیاپرستی می‌آموختند (همان: ۱۸۶). این رویکرد، سنت صوفیانه کسب حلال را در چهارچوبی ملموس تعریف می‌کرد. پس از درگذشت سیدجمال‌الدین، شیخ زاهد به مدت بیست سال کناره‌گیری کرد و به کشت و کار پرداخت. برطبق روایت ابن‌بزّاز او تا چهار سال پیش از ملاقات صفی، مانند روستاییان به کشاورزی مشغول بود و به تربیت مرید پرداخت (همان: ۱۸۹). این پیوند با زیست روستایی، نقش مهمی در شکل‌گیری هویت معنوی طریقت داشت.

شیخ زاهد گیلانی، مرشد شیخ صفی‌الدین و شاگرد سیدجمال‌الدین نیز از تبار روستایی و کشاورز بود. او در روستای ساورد یا سیاورود گیلان زاده شد؛ مادرش از اهالی روستای کوهستانی بهرآلاله، و پدرش روشن‌امیر، از زمین‌داران محلی و روستازاده بود (همان: ۱۸۴-۱۸۵). شیخ زاهد علاوه بر سیاورود، در روستای هلیه‌کران نیز اقامت داشت (ابن‌بزاز: ۱۳۷۳: ۹۲، ۱۱۰-۱۱۱؛ جنابدی بی‌تا: ۳۴؛ قمی ۱۳۸۳: ۱۴). حکایت‌های متعدد در صفوة‌الصفاء به شغل زراعت شیخ زاهد و کار او در زمین‌های زراعی اشاره دارد، چنان‌که با لباس زارعان در مزرعه کار می‌کرد و گاه در نظر طالبانی که به دیدارش می‌آمدند حقیر به‌نظر می‌رسید (ابن‌بزاز: ۱۳۷۳: ۱۹۴). در طریقت زاهدیه، که الگوی شیخ صفی شد، کشاورزی مریدان برای مرشد بخشی از سلوک معنوی و ساختار اقتصادی طریقت بود. مریدان از طریق کار سخت در مزارع، ارزش‌هایی چون صبر، قناعت، و خدمت به جامعه را می‌آموختند (همان: ۱۲۱-۱۲۴، ۱۶۰). تعداد زیادی کارگر روزمزد نیز در مزارع شیخ زاهد کار می‌کردند، که نشان‌دهنده وسعت زمین‌های او بود (همان: ۱۵۸، ۲۳۵). در مورد این کارگران، تا آنجا که به مریدان مربوط می‌شد استفاده از نیروی کار مریدان در طریقت‌های صوفیانه مانند زاهدیه، علاوه بر تأمین نیازهای اقتصادی طریقت، بخشی از فرآیند تربیت معنوی بود. با این حال، در مواردی که تعداد کارگران یا مریدان زیاد بود، این فعالیت‌ها ممکن بود به شکل سازمان‌یافته‌تر و مشابه نظام‌های زمین‌داری محلی به‌نظر آید. نمونه سیدجمال‌الدین با سه مرید، نماینده مراحل اولیه طریقت‌های صوفیه است که بر خودکفایی و ساده‌زیستی تأکید داشتند. در مقابل، شیخ زاهد و شیخ صفی‌الدین اردبیلی به مراحل نهادی‌شده تصوف تعلق دارند که با گسترش زمین‌های وقفی و جذب مریدان انبوه، به ساختارهای اقتصادی پیچیده‌تری تبدیل شدند. چنان‌که مینورسکی به فرمانی از ایلخان ابوسعید اشاره می‌کند که اختلاف بین فرزندان شیخ زاهد، جمال‌الدین علی و شمس‌الدین محمد، بر سر مدیریت املاک وقفی را حل می‌کرد، که نشان‌دهنده جایگاه اقتصادی-اجتماعی این خاندان در دوره ایلخانی است (Minorsky 1957: 515-527).

صفوة‌الصفاء نشان می‌دهد که شیخ زاهد ابتدا مانند استادش سیدجمال‌الدین زندگی می‌کرد، اما پس از جذب مریدان بیشتر، شبکه اقتصادی طریقت او گسترش یافت و به استفاده از نیروی کار جمعی انجامید. ابن‌بزاز حکایاتی از پادشاه گشتاسفی^۳ شروانشاه اخستان^۴ و پسر او سیامک آورده است، که با گرویدن رعایایشان به طریقت شیخ زاهد و ترک زراعت، با اینکه نخست در سلک مریدانش بودند، درصدد مقابله با او و حتی سعایت

از دهفت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۱۱

به نزد ارغون‌خان برآمدند (همان: ۱۹۷-۱۹۸). صفی نیز یکی از این مریدان بود که بعد از رفتن به گیلان، سال‌ها در مزارع شیخ زاهد به زراعت مشغول بود و هرگاه به آذربایجان بازمی‌گشت در روستای خود به کشاورزی می‌پرداخت (همان: ۱۵۶). این اقبال از جذبه عرفانی صوفیان، پیوندشان با سادگی زندگی روستایی و نیاز به همبستگی جمعی در برابر مشکلات و بلاهای طبیعی نشأت می‌گرفت. روستاییان درآموزه‌های صوفیانه، که بر قناعت و احترام به زمین تأکید داشت، بازتابی از باورهای خود می‌دیدند. صفوةالصفاء این پیوند را به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت‌سازی طریقت به‌کار می‌برد، چنان‌که کشاورزی را نمادی از زهد و خدمت به جامعه نشان می‌دهد. این بازنمایی، طریقت را به‌عنوان نهادی مردمی و نزدیک به روستاییان تثبیت کرد.

شیخ زاهد در سال ۷۰۰ ه. ق در موضعی به‌نام سورمروه یا سورمرده در شروان درگذشت (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۲۴۳؛ خواندمیر ۱۳۸۰: ۴۱۷؛ منشی‌قمی ۱۳۸۳: ۱۷/۱). ابن‌بزّاز محل دفن او را سیاورود آورده است^۵ (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۲۴۲). مؤلف جواهرنامه لنگران، سعیدعلی برادگاهی، محل دفن شیخ زاهد را روستای هلیه‌کران ذکر کرده است که امروزه در جمهوری آذربایجان قرار دارد و شیخه‌کران نامیده می‌شود. (عبدلی ۱۳۷۸: ۵۲) مینورسکی روستای Hilya-karan با نام روسی Gilakeran را جدا از Shikhakaon یا Shikh-karan می‌داند (Minorsky 1957: 522) (تصویر ۱). تناقضات موجود در منابع، بازتابی از پیچیدگی‌های تاریخ محلی و تحولات زبانی در نام‌گذاری مکان‌ها است، اما تولد، اقامت و مرگ شیخ زاهد در روستا، تأکیدی بر پیوند ناگسستنی او با جغرافیای روستایی است. این مسئله نشان می‌دهد که جریان‌های صوفیانه می‌توانستند در مناطق دور از مراکز قدرت سیاسی، به کانون‌های نفوذ معنوی و اجتماعی تبدیل شوند.

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تصویر ۱. محل دو روستای هلیه کران و شیخه کران در نقشه روسی
(Minorsky 1957: 521)

ماجرای اختلاف بر سر محل دفن شیخ زاهد گیلانی، نمونه‌ای جالب از استراتژی طریقت‌ها برای قدسی‌سازی فضای روستایی و تحکیم قدرت اقتصادی، اجتماعی و هویتی است. مقابر عرفا ابزارهایی با کارکردهای مذهبی، سیاسی و اقتصادی بودند که طریقت‌ها برای ایجاد شبکه‌های نفوذ در جوامع روستایی بهره می‌بردند. در این ماجرا، مردم گشتاسفی خواستار دفن شیخ در زادگاهش بودند تا از جذب زائران و رونق اقتصادی بهره‌مند شوند. شیخ‌زاده جمال‌الدین علی، چوماق‌آباد را به علت زمین‌های حاصلخیز برای توسعه زراعی ترجیح می‌داد، در حالی که شیخ زاهد تمایل به دفن در زادگاهش سیاورود داشت (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۲۴۲). این رقابت نشان‌دهنده تلاش برای تثبیت جایگاه در ساختار قدرت محلی و کنترل منابع بود. انتخاب محل دفن، نه فقط تقدس شیخ، که تقسیم قدرت اقتصادی و تعیین مرزهای نفوذ طریقت در جغرافیای روستایی را رقم می‌زد. این ماجرا نمونه‌ای از به‌کارگیری فضای روستایی برای تحکیم هویت طریقت‌ها و تبدیل آن‌ها به نهادهای

از دهقنت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۱۳

تأثیرگذار در حیات اجتماعی-اقتصادی روستاها بود، که در صفوةالصفاء به عنوان ابزاری برای هویت سازی و مشروعیت سازی طریقت برجسته شده است.

۲.۳ شیخ صفی الدین اردبیلی: پیوند زهد و زمین داری در طریقت صفوی

خاستگاه طریقت صفوی و بنیان گذاران آن، پیوندی ناگسستنی با بستر روستایی دارد. داستان اجداد این خاندان که از اقامت فیروزشاه زرین کلاهدر موضعی به نام رنگین در بیشه کنار گیلان شروع شده همه رنگ و بوی روستایی دارد. فرزندش، عوض الخواص، به روستای اسفرنجان از توابع اردبیل رفت و در آنجا سکونت گزید (ابن بزّاز: ۱۳۷۳: ۷۲-۷۳؛ امینی هروی ۱۳۸۳: ۴؛ منشی قزوینی ۱۳۷۸: ۱۰۳). آنچه ابن بزّاز در مورد اجداد شیخ صفی در این دوره گفته اگرچه در هاله ای از تقدس پیچیده شده است، مثل ماجرای دزدیده شدن محمدحافظ توسط جنیان به مدت هفت سال، غالباً اشاراتی به پیشه کشاورزی و سکونت آن ها در روستاها است. با وجود تأکید بر تقوی و تدبیر اجداد شیخ صفی به نظر می رسد که مسئله ارشاد و طریقت صفوی در این دوره چندان موضوعیت نداشت و همچنان پیشه اصلی آن ها کشاورزی و دامداری بوده است. این پیوند روستایی، هویت اولیه خاندان را شکل داد و در صفوةالصفاء به عنوان نمادی از زهد و سادگی بازنمایی شده است.

محمد صلاح الدین رشید، فرزند محمدحافظ، روستای کلخوران در نزدیکی اردبیل را برای اقامت برگزید. روستایی که اسکندریگ از آن با عنوان درالامان کلخوران یاد می کند و اغلب اجداد این خاندان در آن زاده و دفن شدند (منشی ترکمان ۱۳۵۰: ۱۱). منابع تاریخی درباره جایگاه او روایت های متفاوتی ارائه می دهند. ابن بزّاز صلاح الدین را کشاورزی ساده توصیف می کند که در روستای کلخوران «طریقه دهقنت و زراعت پیش گرفت و به کسب ید مشغول می بود» (ابن بزّاز ۱۳۷۳: ۷۳). در مقابل، امینی هروی، که کتاب خود را به دستور شاه اسماعیل نگاشته است، محمد صلاح الدین را در قامت شیخ صوفی به تصویر می کشد که از پذیرش هدیه و نذر چشم پوشی می کرد و شخصاً به کشاورزی می پرداخت تا معیشت خود و مریدانش را تأمین کند (امینی هروی ۱۳۸۳: ۵-۶). به نظر می رسد روایت دوم در راستای قدسی سازی خاندان صفوی در دوره صفویه شکل گرفته است. زیرا در حکایتی از صفوةالصفاء، برادر شیخ صفی به نام اسماعیل، او را سرزنش کرده و می گوید: «ما را وظیفه کوهه جفت زراعت گرفتن است، تو از کجا و شیخی از کجا؟» (ابن بزّاز ۱۳۷۳: ۹۷۴) این حکایت نشان می دهد که تا زمان شیخ صفی، خاندان او عمدتاً به عنوان کشاورزان و

زمین‌داران ساده شناخته می‌شدند و نقش شیخی یا صوفیانه هنوز در این خاندان برجسته نبود. نواده او امین‌الدین جبرئیل، مردی متشرع خوانده شده که مرید خواجه کمال‌الدین عربشاه اردبیلی بود. او نیز در کلخوران به زراعت مشغول بود و بر طبق گفته منابع از این طریق توانست ثروتی جمع‌آوری کند (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۷۵-۷۶؛ پیرزاده‌زاهدی ۱۳۴۳: ۱۴). این مسئله نشان می‌دهد که در میانه آشوب‌های ناشی از هجوم مغول در سده هفتم هجری، برخی خرده‌مالکان روستایی نه تنها توانستند جایگاه اقتصادی خود را حفظ کنند، بلکه با استفاده از فرصت‌های موجود، به گردآوری سرمایه بپردازند. امین‌الدین جبرئیل، با دختری از یکی از روستاهای اردبیل به نام بارُق ازدواج کرد (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۷۶).

اما شیخ صفی‌الدین متولد سال ۶۵۰ ه.ق در روستای کلخوران به‌عنوان بنیان‌گذار طریقت صفوی، از همان آغاز زندگی در بستر روستایی پرورش یافت (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۳؛ خنجی ۱۳۸۲: ۲۵۶). مطابق سنت‌های رایج زندگی روستایی، که فرزندان در زراعت پدر مشارکت داشتند، شیخ صفی نیز در کنار برادران به کار کشاورزی مشغول بود. ابن‌بزّاز در این ارتباط می‌نویسد: «و چون صنعت ایشان زراعت بود، شیخ را به جفت راندن مشغول کردند و او جفت می‌راند». (ابن‌بزّاز ۱۳۷۳: ۸۳). درآمد شیخ صفی در زمانی که به شیخ زاهد خدمت می‌کرد از یک زوج زراعت بوده است که در آن غله کشت می‌شد و برای مرشد خود صرف می‌کرد. (همان: ۱۲۶) ابن‌بزّاز در مورد او می‌نویسد: «و هر مکنّت که به کسب و زراعت حاصل می‌کردی بر اصل اصلاح و سفره ابرار ایثار می‌کردی» (همان: ۹۲). البته چون این مریدان به مقام شیخی می‌رسیدند توقع می‌رفت که توجه اصلی خود را به امور مریدان معطوف کنند. در حکایتی کرامت‌آمیز ادعا شده که شیخ بعد از مرگ زاهد از ارشاد طفره می‌رفت و روزی در خرمن مشغول کار بود که هاتف الهی به شیخ نهیب زد که «ما تو را به این فرستادیم که تو خرمن بهم برکنی؟ چرا به بندگان ما مشغول نمی‌شوی و تربیت خلق نمی‌کنی؟» (همان: ۹۶۷-۹۶۸) بر طبق تصویری که صفوة‌الصفّا ارائه کرده است، شیخ صفی پس از رسیدن به مقام ارشاد نیز شخصاً به کار کشاورزی می‌پرداخت و بارها به اشتغال او به کاشت و برداشت محصول و کار در مزرعه اشاره شده است (همان: ۲۱۳، ۴۲۵، ۶۳۱، ۷۴۹). ابن‌بزّاز با تقدیس کار کشاورزی شیخ صفی، تصویری از زاهدزحمتکش ارائه می‌دهد که نه تنها از لحاظ اقتصادی خوداتکا بود، بلکه به عنوان الگویی اخلاقی برای روستاییان عمل می‌کرد و در عین حال در هاله‌ای از قداست احاطه شده است. او به دستان شیخ اشاره می‌کند که با وجود صعوبت کار زراعت، نرم‌تر از حریر بوده است! (همان: ۹۶۴)

اما پطروشفسکی شیخ صفی‌الدین را زمین‌داری توصیف می‌کند که از یک جفت زراعت در آغاز کار به مالکیت املاک وسیع رسید، او مزرعه موقوفه‌ای را مثال می‌زند با محصول ۵۰ جریب معادل ۱۴,۷۵۰ کیلوگرم، و تخمین می‌زند این مقدار محصول توسط ۱۵-۶ خانوار روستایی برزگر در ۱۸-۲۰ هکتار زمین، یعنی ۳-۵ جفت زراعت تولید شده است (پطروشفسکی ۱۳۴۴: ۱۱۸/۲). مبنای این تخمین، حکم نقل شده از دستورالکاتب است که مطابق آن، به‌خاطر خسارت ناشی از ملخ به محصولات مزرعه وقفی متعلق به زاویه شیخ‌الاسلام اعظم صدرالدین، مریدان او با مشکل معیشتی مواجه شده بودند. این مزرعه وقفی، محصولی معادل ۵۰ جریب غله تولید می‌کرد که به دلیل تخریب، معاش مریدان به تنگنا افتاده بود. برای جبران این خسارت، مبلغ ۳۰۰۰ دینار از وجوه جزیه اهل ذمه به‌صورت برات برای مریدان شیخ تخصیص داده شد تا آن‌ها بتوانند به امور عبادی و خدمت به درویشان ادامه دهند (نخجوانی ۱۳۹۵: ۶۴۰/۲). وقف چنین مزارعی بر مزارات و زوایای متصوفه در این دوره متداول بود و نمی‌توان این اوقاف را از نوع زمینداری فئودال تلقی کرد. مزرعه موردنظر وقف زاویه پسر شیخ صفی بوده، که نشان‌دهنده نقش نهادهای صوفیانه در مالکیت زمین و مدیریت منابع اقتصادی، و همچنین حمایت حکومتی از زاویه صدرالدین نیز نشانه‌ای از نفوذ تدریجی طریقت به مراکز قدرت شهری در این دوره است.

با وجود اینکه صفوة‌الصفا تصویری از شیخ صفی‌الدین ارائه می‌دهد که حتی پس از رسیدن به مقام ارشاد، شخصاً به کشاورزی مشغول بود، اسناد تاریخی و متن همین کتاب نشان می‌دهند که طریقت صفوی در این دوره به‌تدریج به نهادی اقتصادی با املاک وسیع تبدیل شد. به‌نظر می‌رسد تبلیغ اشتغال مشایخ به کشاورزی، دو هدف اصلی داشته است: نخست، القای ساده‌زیستی برای جلب اعتماد روستاییان؛ و دوم، تشویق مریدان به الگوبرداری از این سبک زندگی. مشایخ صوفی مانند شیخ زاهد و شیخ صفی‌الدین در این دوره مالک املاک قابل‌توجهی در روستاها بودند که بخشی از آن را خود کشت می‌کردند و بخش بزرگ‌تر را مریدان و وابستگان‌شان مدیریت می‌نمودند. شواهد محکمی از گسترش زمین‌داری خاندان صفوی در مجموعه اسناد بقعه شیخ صفی‌الدین وجود دارد. برای نمونه، سند مصالحه‌نامه‌ای در موضوع به‌دست آوردن مالکیت روستای اجدادی این خاندان با تاریخ صفر ۷۸۱ ه.ق بین نظام‌الدین یحیی و خاتون‌شاه ورثه خواجه صلاح‌الدین نامی، با شیخ صدرالدین صفوی از طرف مدعی علیه علاءالدین منصور صفوی (برادرش) تنظیم شده که مدعیان، دیگر در باب نیمی از روستای کلخوران در عوض ۵۷۵۰ دینار ادعایی ندارند

(شیخ‌الحکمایی ۱۳۸۷: ۵۹). همچنین در میان اسناد بقعه شیخ صفی‌الدین، سندهای دیگری از مالکیت و اجاره طولانی روستاهای ناحیه اردبیل توسط خاندان صفوی در این دوره وجود دارد. از جمله این اسناد جالب‌توجه، اقرارنامه در مورد ملکیت روستای کوره‌خانی و تفویض قریه شاهیان علیا ولایت خانبلی به شیخ صدرالدین موسی، و اجاره‌نامه‌ای بین صدرالدین موسی صفوی و برادرش خواجه ابوسعید بیگ، درباره اجاره نودساله روستاهای اطراف کلخوران به برادرش است. (همان، ۶۵، ۶۶).

اگرچه انباشت این املاک ممکن است با تصورات زاهدانه صفوه الصفا در تناقض به نظر برسد، اما شواهد نشان نمی‌دهد این فرآیند عمدتاً از طریق مکانیسم‌های مشروع مانند وقف، نذورات، و هدایای مریدان و حاکمان صورت گرفته است. برخلاف فئودال‌های سنتی که از روابط بهره‌کشانه با رعایا ثروت اندوزی می‌کردند، طریقت صفوی کارکردی سه‌بعدی داشت: اقتصادی (مدیریت املاک)، اجتماعی (حمایت از روستاییان)، و معنوی (جذب مریدان). تبدیل شیخ صفی از کشاورزی ساده به زمین‌داری بزرگ، حاصل شبکه‌سازی هوشمندانه برای جذب مریدان، تعامل با نخبگان سیاسی، و بهره‌گیری از نهادهای مذهبی مانند وقف بود که مشروعیت آن را از محبوبیت مردمی می‌گرفت. منابعی مثل صفوة الصفا نیز با ایجاد گفتمان قدسی‌ساز و با روایت‌های اخلاقی و کرامات‌آمیز، این تحول را در هاله‌ای از تقدس پیچیده‌اند.

نکته قابل توجه در صفوة الصفا، ثبت مالکیت اشتراکی روستاهایی مانند سینان است که شیخ صفی‌الدین با شخصی به نام عرب در آن شریک بود. عرب بر اهالی روستا ستم روا می‌داشت، اما چون شفاعت شیخ را نپذیرفت، به دعای کرامت‌آمیز او کور شد (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۳۷۰). فارغ از جنبه کرامت‌آمیز ماجرا، تلاش ابن‌بزاز برای به تصویر کشیدن شفاعت شیخ از رعیت روستایی در چنین حکایاتی قابل توجه است. این حکایت نه تنها نشان‌دهنده حضور طریقت در اقتصاد روستایی است، بلکه بر نقش شیخ به عنوان حامی مظلومان تأکید دارد، که به تقویت پایگاه اجتماعی طریقت کمک کرد. با توجه به محبوبیت شیخ صفی قرینه‌ای در دست نداریم که این گونه شفاعت‌ها را زیرسوال ببریم. ابن‌بزاز تصویری از زاهدی خوداتکا ارائه می‌دهد که در عین مدیریت املاک، حامی و الگویی اخلاقی برای روستاییان بود. این تصویرسازی، نقش طریقت را به عنوان نهادی عدالت‌خواه و حامی فرودستان برجسته می‌کند.

در درگیری میان خواجه علاءالدین منصور، فرزند شیخ صفی، و شخصی به نام جلالالدین مشرقی اردبیلی بر سر روستای هار، جلالالدین با کمک قپچاق‌ها دیه را غارت کرد، اما روستاییان آلاق با حمایت صدرالدین پیروز شدند. پطروشفسکی این نزاع را نمونه‌ای از رقابت‌های اقتصادی-اجتماعی فتودالی دوره ایلخانی می‌داند که به درگیری منجر شد (پطروشفسکی ۱۳۴۴: ۴۴/۲). در مقابل، صفوة‌الصفاء اجرای روستای هار را کرامت‌آمیز روایت می‌کند. از جمله قسمتی که در تفسیر پطروشفسکی حذف شده این است که صدرالدین به دیه نیار رفت، اموال تاراج‌شده را از سپاهیان قپچاق بازپس گرفت و به صاحبانشان یعنی اهالی روستای هار بازگرداند. ابن‌بزاز این پیروزی را به یاری معنوی شیخ صفی نسبت می‌دهد، که نشان‌دهنده تأکید او بر جنبه‌های معنوی و قدسی مشایخ صفوی در ارتباط با رعایای روستایی خود است (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۹۹۶-۹۹۷). نزاع تاج‌الدین با صدرالدین بر سر دیه دیزنیلک نیز از دید پطروشفسکی نمونه‌ای از رقابت خرده‌مالکان است (پطروشفسکی ۱۳۴۴: ۴۴/۲). صفوة‌الصفاء ادعای تاج‌الدین را نامشروع خوانده و شکست او را به قدرت معنوی شیخ صفی نسبت می‌دهد (ابن‌بزاز ۱۳۷۳: ۱۰۰۲). پطروشفسکی بر تنش‌های طبقاتی تمرکز دارد، در حالی که ابن‌بزاز با هدف مشروعیت‌سازی، صدرالدین را حامی روستاییان نشان می‌دهد و این حکایات را برای تقویت هویت طریقت و پیوند آن با روستاییان به کار می‌برد.

ابن‌بزاز تلاش دارد تا در طی حکایات، ساده‌زیستی شیخ صفی و پیوند او با زندگی روستایی را به تصویر بکشد، و حکایات مربوط به کشاورزی، را می‌توان بازتابی از الهیات عملی و اقتصاد معنوی این طریقت تلقی نمود. از جمله حکایتی در صفوة‌الصفاء درباره مشکل تأمین آب برای کشت شیخ صفی نقل شده است. شیخ در زمینی به صورت آبی گندم می‌کاشت، اما به دلیل نزاع بر سر آب، به کشت دیم روی آورد. او علی‌رغم منع مردم در کشت زمین خشک، با توکل بر خدا، بذر را در زمین خشک پاشید و محصولی پربارتر از زمین آبی برداشت کرد. ابن‌بزاز می‌گوید این رسم کشت دیم تا زمان نگارش کتاب ادامه یافت؛ کشاورزان با پیروی از شیخ، بذر را با توکل بر باران می‌پاشیدند و خداوند برکت فراوانی به محصول می‌داد (همان: ۹۱۶). این حکایت، کشاورزی را جلوه‌گاه عرفان عملی معرفی می‌کند که محصول پربار آن، نمادی از برکت ایمان است. چنین روایاتی، طریقت صفوی را واسطه فیض الهی برای روستاییان نشان می‌دهد و زمینه تبدیل آن به نهادی مورد

احترام را فراهم می‌سازد. این بازنمایی، پیوند عمیق طریقت با جوامع روستایی را تقویت کرده و مشروعیت معنوی آن را تثبیت می‌کند.

نکته قابل توجه این‌که در پیشگویی‌های منسوب به مولانا جلال‌الدین بلخی^۶ در صفوة‌الصفاء، و بشارت به ظهور شیخ صفی به‌طور ویژه بر پایگاه روستایی و پیشه‌کشاورزی ناجی آینده تأکید شده است. چه انتساب این پیش‌بینی از سوی ابن‌بزاز درست باشد و چه نادرست، نشانه اهمیت این موضوع است:

و از امارت او آن است که از آذربایجان باشد و مولد و منشاء او از دیهی باشد که قریب شهری بود، و چون کمال او نظام گیرد از آن ده رحلت کند و در آن شهر مقام گیرد و دعوت حق آشکار کند، ... و صنعت او زراعت و شیمه او اطاعت باشد، و قوت بر کسب قوت حلال نماید، و مردمان را بر کسب حلال تحریص نماید، و آداب اکتساب حلال حلیه خود و مریدان سازد، و از آداب سایر طوایف-که طایف ابواب باشند و اسباب معیشت از اخلاط مردم باز تراشند-اجتناب نمایند (همان: ۶۲).

تکرار عبارت‌هایی مانند کسب حلال، اکتساب حلال، و قوت بر کسب قوت حلال نشان می‌دهد که در این پیشگویی، زندگی روستایی به عنوان الگویی از معیشت سالم تصویر شده است. و در مقابل رفتار مفت‌خواری برخی درویشان و کسب درآمد از راه دوره‌گردی و درخواست از مردم را نکوهش می‌کند. در پیش‌گویی پیامبرگونه دیگری شیخ صفی دهقان‌زاده‌ای سریرگیر خوانده شده است (همان: ۶۷). صفوة‌الصفاء می‌کوشد که ریشه‌های روستایی مشایخ صفوی را به عنوان نماد پاکی و اتصال به منبع فیض الهی برجسته کند. این امر در گفتارهای نقل‌شده از شیخ صفی نیز مشهود است؛ او همواره با شکسته‌نفسی خود را «کمینه روستازاده»، «یتیم روستایی»، یا «دهقان‌زاده» می‌خواند و بر ناتوانی خویش در تربیت خلق تأکید می‌کرد (همان: ۱۳۳، ۱۶۱، ۱۶۷). این گفتمان فروتنی، دو کارکرد داشت: اول همذات‌پنداری با روستاییان که با تکیه بر زبان و هویت روستایی، می‌توانست اعتماد جامعه کشاورز را جلب کند. دوم مشروعیت‌سازیکه تأکید بر کشاورزی به مثابه کسب حلال، مشایخ صفوی را در تقابل با صوفیانی قرار می‌داد که یا از دنیا کناره می‌گرفتند، یا برای گذران امور به مقامات حکومتی وابسته بودند و یا چشمشان به دست مردم بوده است.

۴. روستا به مثابه بستر قدسی سازی طریقت صفوی: تحلیل تعاملات اجتماعی و بازنمایی هویت در صفوة الصفا

چنان‌که پیشتر ذکر شد سده‌های میانی ایران شاهد تحول نقش اجتماعی تصوف بود که از حیطه فردی فراتر رفت و با جذب مریدان در شهرها و روستاها، به نیرویی برای بازسازی پیوندهای اجتماعی پس از فروپاشی نهادهای سستی تبدیل شد. دوره مغول و ایلخانان، با تساهل مذهبی و خلأ نهادهای دینی، بستری مناسب برای گسترش تصوف فراهم کرد و برخی جریان‌های صوفیانه با تکیه بر کشاورزی و زمین‌داری در روستاها، پایگاه اجتماعی طریقت‌ها را در مناطق پیرامونی شهرها تثبیت کردند. کتاب صفوة الصفا اثر ابن‌بزاز اردبیلی، این پیوند عرفان با زیست مادی را بازتاب می‌دهد. صفی‌الدین، بنیان‌گذار طریقت صفوی، در روستای کلخوران زاده شد و مسیر زندگی‌اش از کشاورزی ساده به مرشدی طریقت، نمادی از گذار از حیات روستایی به قدرت معنوی و مادی است. این گذار، پرسش‌هایی درباره نقش روستاها در هویت‌سازی طریقت صفوی و تأثیر متون صوفیانه در بازسازی اسطوره سیاسی-مذهبی خاندان صفوی مطرح می‌کند. این مقاله با تحلیل داده‌های صفوة الصفا نشان می‌دهد که روستاها نه تنها مکان‌های جغرافیایی، بلکه فضاهای قدسی شده‌ای بودند که در ساخت هویت طریقت صفوی و جذب مریدان نقشی محوری داشتند. بازنمایی روستا در این متن، طریقت را به عنوان نهادی مردمی و معنوی تثبیت کرد و به مشروعیت‌سازی آن کمک نمود.

۱.۴ رونق تصوف در روستاها: بازنمایی نیازهای اجتماعی، قدرت معنوی مشایخ و نبرد ایدئولوژیک در صفوة الصفا

گسترش نهادهای صوفیانه، از جمله خانقاه‌ها و زاویه‌ها به عنوان کانون‌های معنوی و اجتماعی، تنها بیانگر رونق تصوف نبود، بلکه بازتابی از نیاز جامعه آن زمان به ساختارهای جایگزین در بحبوحه خلأ ساختارهای قدیمی و ناامنی‌های پس از حمله مغول بود. در کنار شهرها، که اغلب صحنه درگیری‌های سیاسی و نظامی بودند، روستاها به عنوان مکان‌های امن برای پرورش اندیشه‌های عرفانی به‌شمار می‌رفتند. به این ترتیب مشایخ صوفیه، نه تنها رهبران معنوی، بلکه تبدیل به قدرت‌های اجتماعی-اقتصادی شدند که گاه رقیب حکومت‌های مرکزی به‌شمار می‌رفتند. رونق جریان‌های تصوف در این دوره به حدی بود

که گاه فرقه‌های مختلف از صوفیه در روستاها فعال و دارای شعائر متمایز و متضاد بوده‌اند. برای نمونه در ناحیه ارسباران^۸، شخصی به نام پیره اسمعیل، منکر شیخ صفی‌الدین بود و به مردم توبه و تلقین می‌داد (همان: ۳۸۵).

مشاهده می‌شود در مواردی که روستاییان جذب فرد مخالف مشایخ و طریقت‌ها می‌شدند، حامیان تصوف مانند ابن بزّاز، بروز بلایا و تخریب و متروک شدن روستا را به آن دلیل دانسته‌اند. در روستای شرف‌آباد گرمرو^۹، خلیل نامی عقاید صوفیه را رد می‌کرد و مردم روستا به او روی آورده بودند. ابن بزّاز می‌گوید که شیخ صفی بر روستا غیرت ورزید و جز خانه پیره‌علی، مریدش، کل روستا خراب و بایر شد (همان: ۴۰۲). تخریب و عدم بازسازی روستای شرف‌آباد، می‌تواند نشان‌دهنده مقاومت روستاییان در برابر تصرفات اقتصادی یا ایدئولوژیک طریقت باشد. این تفسیر با حکایت پیشین درباره تلاش‌جریان‌های فکری رقیب بر سر کنترل منابع روستایی همخوانی دارد. در روایت ابن بزّاز، تخریب روستا نه یک رویداد طبیعی، بلکه نتیجه مستقیم نفرین شیخ در پی گرایش مردم به خلیل به‌عنوان نماد اندیشه‌های رقیب است. این روایت‌سازی، احتمالاً پوششی برای درگیری‌های واقعی بر سر مالکیت زمین یا نفوذ اجتماعی است. اما روایت صفوة‌الصفّا از این ماجرا روایتی است که روستای شرف‌آباد را به میدان نبرد بین حق و باطل تبدیل می‌کند و مجازات‌های سخت‌گیرانه مانند تخریب روستاها با نفرین شیخ در این متن، نه به‌مثابه ظلم، بلکه به‌عنوان تنبیه الهی بازتعریف می‌شود. در واقع، خشونت شیخ، بازتابی از قدرت قدسی است که برای حفظ خلوص جوامع روستایی ضروری تلقی می‌شود. تهدید ضمنی به نابودی روستاهای نافرمان، اعمال اقتدار نه از طریق نیروی نظامی، بلکه با ابزارهای گفتمانی مانند روایات، نوشتار، کرامات، نفرین‌اعمال می‌شود. این همان نبرد ایدئولوژیک مورد اشاره در عنوان این بخش است و نشان می‌دهد که نقش مشایخ، فراتر از رهبری معنوی، شامل اعمال قدرت اقتصادی و ایدئولوژیک بود که مقاومت‌ها را با روایت‌های کرامات‌آمیز سرکوب می‌کرد. صفوة‌الصفّا با پارادوکس گفتمانی تلاش می‌کند از یک سوی این مشایخ را ساده زیست و مظلوم نشان دهد و از سوی دیگر در چنین روایت‌هایی نتیجه نافرمانی از آن‌ها را به رخ خواننده می‌کشد. از این طریق با طبیعی‌سازی پیامدهای مقاومت در برابر طریقت، تخریب مادی را به نشانه قدسی تبدیل می‌کند. به نظر می‌رسد چنین روایت‌های کرامت‌آمیز، در واقع ابزارهایی برای تحکیم سلطه چندوجهی (اقتصادی، اجتماعی، نمادین) بوده‌اند.

در موردی دیگر ابن بزّاز از اهالی روستای سرسکان^{۱۰} یاد کرده است که جمعی انبوه از آن‌ها مرید خواجه محمد بن خواجه کججی^{۱۱} و جمعی مرید شیخ صفی‌الدین بوده‌اند و برخی از مریدان کججی را به عدم رعایت طریقت و شریعت متهم می‌کند (همان: ۱۱۷۸). حضور عقاید مختلف در یک روستا حاکی از محیط فرهنگی و فکری پویای روستاها در این دوران است. از خلال برخی از حکایات مشخص است که روستا محیط علمی و حتی جدلی داشته، هر چند در سطح ابتدایی‌تر نسبت به شهر بوده است. چنان‌که در ماجرای حضور پیره یوسف در روستای ونستالو آذربایجان به دعوت اهالی، میان این مرید طریقت و طالبان علم روستا که منکر اهل تصوف بودند جدالی در گرفت (همان: ۱۱۶۰-۱۱۶۱). فعالیت فرقه‌های صوفی و جریان‌های مخالف آن‌ها در روستاها، تصویری از جامعه‌ای پویا و چندصدایی ارائه می‌دهد که در آن، ایمان میدان نبردی برای تعریف هویت و قدرت بود. این تکرر، موجب شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌های مذهبی می‌شد و هر روستا می‌توانست به کانونی برای تفسیر خاصی از دین و تصوف تبدیل شود. این وضعیت نشان می‌دهد روستاها در این دوره لزوماً نه حاشیه‌هایی منفعل، بلکه در برخی موارد صحنه فعال کنش فرهنگی بودند که در آن، هر لباس صوفیانه، هر مجادله، و هر طرد عقیدتی، روایتی از تلاش انسان برای معنا بخشیدن به زندگی در جهانی پرابهام بود.

ارقام اغراق‌آمیزی برای استقبال مردم نواحی مختلف از مشایخ صوفیه در منابع ثبت شده است. چنان‌که روایتی از توبه^{۱۲} دسته‌جمعی ۲۰ هزار روستایی دارویه و نواحی اطراف آن به‌دست‌شیخ صفی‌الدین وجود دارد (ابن بزّاز: ۱۳۷۳: ۱۱۱۲-۱۱۱۳؛ قاضی‌احمد قمی: ۱۳۸۳: ۱۸/۱). حمدالله مستوفی در نزهةالقلوب، که پنج سال پس از مرگ شیخ صفی‌الدین نگاشته شده است، در توصیف اردبیل، آن را شامل صد دبه می‌خواند که مردمش شافعی مذهب و مرید شیخ صفی بوده‌اند^{۱۳} (مستوفی: ۱۳۸۱: ۱۲۸). او در مورد علت محبوبیت شیخ صفی می‌گوید که با استفاده از نفوذش در میان مغولان، آن‌ها را از ایذا رساندن به مردم بازمی‌داشت (همان [بی‌تا]: ۴۰۰). عالم‌آرای صفوی تعداد مریدان شیخ زاهد را صد هزار نفر ذکر کرده که دوازده هزار نفر دائم در خدمتش بوده‌اند و چهارصد خلیفه داشته است (عالم‌آرای صفوی: ۱۳۵۰: ۱۱). اگرچه عالم‌آرامتنی است که با هدف بزرگنمایی جایگاه معنوی و اجتماعی صفویان و مشایخ مرتبط با آنان نوشته شده است و ذکر این رقم صد هزار بیش از آنکه واقعیت تاریخی داشته باشد، می‌تواند نشان‌دهنده کثرت پیروان و نفوذ شیخ زاهد باشد. ابن بزّاز تعداد خلفای شیخ صفی‌الدین را دو هزار نفر، و تعداد مریدان او را «دو بار

هزاران هزار و هشتصد هزار مرید» یعنی رقم باورنکردنی دو میلیون و هشتصد هزار مرید! ذکر کرده است، و از قول یکی از مریدان وی از روستای پرنیق می‌گوید که در سه ماه فقط از راهی که از این روستا می‌گذشت سیزده هزار مرید به دیدار شیخ صفی رفته بودند (ابن‌برّاز ۱۳۷۳: ۱۱۰۶-۱۱۰۸). در حکایتی دیگر از سفر شیخ به ارمَن گفته شده که چون شیخ به ولایت ترغای رسید که شامل چهارصد پاره دیه بود، جمعیت زیادی از ولایت جغاتو و نغاتو و لُج دریا و سلدوز به نزد شیخ آمدند و ادعا می‌کنند که بر طبق تخمین راویان فقط در یک روز شصت یا هفتاد هزار نفر در ولایت ترغای توبه کرده و مرید شیخ صفی شده‌اند! (همان: ۱۱۰۸)

در مورد جمعیت ایران در این دوره آمار چندانی وجود ندارد. اما بی‌گمانا موج حمله مغول با کشتار و تخریب وسیع، جمعیت را کاهش داد. اطلس جمعیت جهان، جمعیت مرزهای فعلی ایران را در سال ۱۲۰۰ میلادی، یعنی پیش از حمله مغول ۵ میلیون برآورد می‌کند، که در ۱۳۰۰ میلادی به ۳.۵ میلیون کاهش یافت و تا ۱۵۰۰ میلادی به ۴ میلیون نفر رسید. (McEvedy & Jones, 1978: 152-154) جان ماسوناسمیت با اشاره به کاهش شدید جمعیت این دوره به علت کشتارها، قحطی، و تخریب زیرساخت‌ها، ارقام اغراق‌آمیز منابع تاریخی در مورد جمعیت را نقد می‌کند (Smith, 1975: 271-299). مورگان با تحلیل گزارش‌های تاریخی درباره کشتارهای مغولان استدلال می‌کند که این ارقام، بازتاب ترس جمعی و اغراق‌های روایی و نیاز مورخان برای نمایش عظمت فاجعه است (مورگان ۱۳۷۱: ۶۰-۶۳، ۹۲). همان‌طور که مورگان قائل به ضرورت تمایز بین روایت‌های نمادین و واقعیت‌های کمی شده است، در مورد آمار اعلام شده مریدان شیخ صفی به‌ویژه در صفوة‌الصفّا باید به انگیزه‌های مؤلف و کارکردهای گفتمانی این ارقام توجه کرد. این اغراق‌های عددی را می‌توان در چهارچوب زیر تحلیل نمود. ذکر ارقامی مانند ۲.۸ میلیون مرید یا ۱۳ هزار زائر در سه ماه فقط از یک مسیر، تلاشی برای نمایش نفوذ بی‌چون‌وچرای شیخ صفی به عنوان قطب زمانه و تقویت جایگاه صوفیانه اوست. ارقام ۶۰-۷۰ هزار توبه‌کننده در یک روز در ترغای یا توبه ۲۰ هزار نفری روستایان دارویه و اطراف آن، را باید همچون بیانی‌های ایدئولوژیک با هدف تثبیت جایگاه معنوی دانسته آمار عینی. (جدول ۱)

از دهقنت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۲۳

جدول ۱. جدول تحلیل ارقام اغراق آمیز مریدان مشایخ صوفی

کارکرد ایدئولوژیک	امکان سنجی تاریخی	عدد ذکر شده	رویداد/ادعا	منبع
تصویر اسطوره‌ای برای شیخ به عنوان قطب معنوی زمان	غیرممکن (حدود ۵۰٪ جمعیت ایران آن زمان)	۲,۸۰۰,۰۰۰ نفر	کل مریدان شیخ صفی	ابن بزّاز (صفوة الصفا)
نمایش جاذبه فرامحلی شیخ	نامحتمل (ظرفیت راه‌های روستایی و امکانات اقامتی)	۱۳,۰۰۰ نفر	عبور مریدان از روستایی در سه ماه	ابن بزّاز (صفوة الصفا)
اثبات معجزه گونه بودن نفوذ شیخ با تبدیل کل یک منطقه به مرید در یک روز	غیرممکن (عدم امکان این تعداد دیدار، حتی شهرهای بزرگ آن دوره چنین جمعیتی نداشتند)	۶۰,۰۰۰ - ۷۰,۰۰۰ نفر	توبه کنندگان در ولایت ترغای در یک روز	ابن بزّاز (صفوة الصفا)
نمایش مقبولیت مردمی و نفوذ منطقه‌ای شیخ	غیرمحتمل (جمعیت روستایی در یک ناحیه محدود)	۲۰,۰۰۰ نفر	توبه دسته جمعی روستاییان دارویه و نواحی اطراف	ابن بزّاز (صفوة الصفا)
بزرگ‌نمایی پیشینه معنوی صفویان برای مشروعیت سازی	اغراق آمیز (جمعیت ایران در آن دوره حدود ۳۵ تا ۵ میلیون)	۱۰۰,۰۰۰ مرید + ۴۰۰ خلیفه	تعداد مریدان و خلفای شیخ زاهد گیلانی	عالم‌آرای صفوی
تأکید بر گسترش مذهب شافعی و نهادینه شدن طریقت صفوی در ناحیه اردبیل	نسبتاً قابل قبول (توصیف کلی بدون ذکر عدد دقیق)	۱۰۰ ادبیه شافعی مذهب و مرید شیخ	توصیف اردبیل و حوزه نفوذ شیخ صفی	مستوفی (نزهة القلوب)

ابن بزّاز در صفوة الصفا نقل می‌کند که در سفر شیخ صفی به ولایت ترغای، روستاییان تدارکات فراوانی، از جمله هزار گوسفند بریان و دیگر غذاها در یک روز فراهم کردند. (ابن بزّاز ۱۳۷۳: ۱۱۰۸-۱۱۰۹) او قدرت واقعی را در نفوذ معنوی شیخ بر مردم می‌داند و می‌گوید: «پادشاهی و سلطنت این است که شیخ دارد»، زیرا محصلان با زور در ده شبانه روز نمی‌توانند چنین هدایایی جمع کنند^{۱۳} (همان: ۱۱۰۹-۱۱۱۰). مؤلف در حکایتی دیگر از دیدار امیر چوپان با شیخ به این قدرت جنبه مادی نیز می‌دهد. امیر چوپانی در زمانی که امیرالامراء ایران زمین بود و تمام نیروی نظامی کشور در اختیارش بود از شیخ می‌پرسد که لشکر وی بیشتر است یا مریدان شیخ، و شیخ در جواب می‌گوید که «مرید من بیشتر است و اگر قسمت کنند در مقابله یک ترک از لشکر، صد کس از مرید من باشند» (همان: ۱۱۱۷). این حکایات، تقابل قدرت نظامی امیر و قدرت معنوی اجتماعی شیخ را نشان می‌دهد. امیر به نیروی نظامی خود می‌بالید، اما ابن بزّاز نفوذ مردمی شیخ را برتر جلوه می‌دهد. این تقابل بخشی از گفتمان ایدئولوژیک صفوة الصفا است که هدف آن نمایش برتری فرهنگ صوفیانه و نفوذ اجتماعی شیخ صفی بر ساختارهای قدرت ایلخانی است.

۲.۴ کرامات مشایخ صفوی در صفوةالصفاء: ابزار مشروعیت‌سازی و جذب جوامع روستایی

ابن‌بزار در صفوةالصفاء از کرامات مشایخ صفوی به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت‌سازی و جذب روستاییان یاد می‌کند. بسیاری از روستاییان در پی کرامتی و داستانی گروه‌گروه به طریقت‌های صوفیانه می‌پیوستند. در حکایتی، شیخ صفی به روستایی به نام جنیواس^{۱۴} رسید و از سوییکی از روستاییان برای اسکان در خانه‌اش دعوت شد. این فرد بر طبق رویایی که خودش، عروس و دخترش درباره توصیه مهمان از سوی پیامبر (ص) دیده بودند ضیافتی برپا نمود و به همراه تمام اهالی روستا توبه کردند (همان: ۲۷۴). گزارش رؤیای هم‌زمان مرد روستایی و خانواده‌اش، نه تنها ابزاری برای تأیید قداست شیخ صفی است، بلکه بازتابی از مکانیسم مشروعیت‌سازی در جوامع پیشامدرن است که به‌طور حساب‌شده‌ای طریقت صفوی را در امتداد سنت نبوی قرار می‌دهد. حذف نام و هویت فردی روستاییان، نشان می‌دهد که روستاییان در برخی حکایات این اثر اولیاءنامه‌نگاری بیشتر به عنوان ابژه‌های تبلیغی در گفتمان صفوی نقش داشتند، نه سوژه‌های تاریخی. در نگاه روستاییان، کرامات _چه واقعی و چه اسطوره‌ای_ نشانه‌ای از ارتباط شیخ با نیروهای ماورایی و تأیید الهی تلقی می‌شد. این باور، به مشایخ مرجعیت معنوی و مادی برای حل بحران‌هایی مانند خشکسالی یا ناامنی می‌بخشید. روستاییان با پیوستن به طریقت، به برکت شیخ در قالب افزایش محصول یا شفا امیدوار بودند.

حکایتی دیگر از صفوةالصفاء نشان می‌دهد چطور یک اتفاق ساده مانند جان به در بردن از توفان و سرما، سبب ایمان آوردن دسته‌جمعی روستاییان به کرامات مشایخ می‌شد. این حکایت از زبان یکی از مریدان روستایی به نام پیره احمد پرنیقی نقل شده است که به همراه ۳۵ مرید از جمله محمد مجدان نام از دیه زاویه، از روستاهای اطراف مانند پرنیق و جوندیس و زاویه به نزد شیخ صفی رفته بودند و در بازگشت به‌طور معجزه‌آسا و با روایت کرامت‌آمیز از طوفان نجات یافتند (همان: ۳۰۷). این دست حکایات از توبه دسته‌جمعی اهالی دیه، گرویدن اکثریت روستایی به طریقت و حتی زنان روستاها هم‌نقل شده است. (همان: ۳۵۱، ۳۷۵) روایت‌های صفوةالصفاء درباره تعامل شیخ‌صافی‌الدین با روستاییان را می‌توان پروژه‌ای گفتمانی برای تبدیل طریقت صفوی به نهادی مقدس و فرابشری در دل جوامع روستایی تلقی نمود. ابن‌بزار با بهره‌گیری از عناصر طبیعت، کرامات، و تقابل‌های

از دهفت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۲۵

ایدئولوژیک، می‌کوشد طریقت صفویه را به‌مثابه ناجی معنوی و مادی روستاها بازنمایی کند.

به همین ترتیب، توسل به چهره‌های مقدس و مشایخ نیز دستاویزی برای روستاییان برای رویارویی با مشکلات بود. چرا که بلایای طبیعی، غالباً بلایای آسمانی و نمودی از قهر ملک جبار تلقی می‌شد. به‌ویژه کرامات مشایخ صوفی برای روستاییان نوعی امنیت روانی در برابر مشکلات و آسیب‌های ناشی از آفات و بلایای طبیعی به‌شمار می‌رفت. روستاییان در بسیاری موارد در زمان خشکسالی برای دعای باران به این مقامات متوسل می‌شدند (همان: ۶۸۶). کار کشاورزی بسیار شکننده بود و حتی بادی گرم بی‌موقع امکان داشت ماه‌ها زحمات یک کشاورز را نابود کند. ابن‌بزاز در حکایتی از خطرات این باد گرم برای محصول غله آورده است:

پیره جبرئیل گفت که نوبتی در وقت ادراک غله که مغز در غله قوت گرفته بود و هنوز شیر بود، باد دُبور^{۱۵} بس گرم برخاست که غلات را به هُبوب^{۱۶} خود ناچیز خواست گردانیدن و مستمر شد و جماعت برزگران استعانت به شیخ، قدس‌سره آوردند (همان: ۸۹۵).

در حکایتی دیگر شیخ صفی در راه بغداد به روستایی به نام کوپاله در کردستان رسید که آفت کرم ساقه‌خوار به غله‌های ایشان آسیب بسیار زده بود. شیخ مشتی خاک خواست، بر آن دمید و گفت که آن‌را در مزارع پاشند. ابن‌بزاز می‌گوید:

مجموع آن کرمان بمردند و آن زمین‌ها پاک شد و دیگر هرگز وجود آن کرمان نبود و تا اوان تألیف کتاب دیگر هرگز یک کرم در آن دیه پیدا نشد. پس مردم آن نواحی هر جا که مثل آن کرم در مزارع یافتندی از آن موضع ... مشتی خاک بردندی و در زمین افشانندی. آن کرم از آن جا به کلی منقطع شدی و دیگر هرگز پیدا نشدی (همان: ۶۲۵).

در حکایتی دیگر از قول پیره اسماعیل آغونی سراوی، نمونه‌ای از این کرامات و در آویختن به دامان ماوراءالطبیعه برای از میان رفتن بادی که به محصول غله ایشان آسیب بسیار می‌زد آورده است:

دیه ما آغون مَهَب^{۱۷} ریاح بود، چنانک باد عاصف^{۱۸} غلات قلع می‌کردی و ما از این معنی عظیم ملول و در زحمت می‌بودیم، تا نوبتی شیخ، قدس سره از تبریز مراجعت می‌فرمود. چون به دیه ما رسید پدر من جمال شرف دستبوس دریافت و گفت: شیخ،

دعایی فرماید که این باد ساکن شود و غلات ما به سلامت بماند که ما دایم از این باد در رنج می‌باشیم و غلات قطع می‌کند. شیخ، قُدَس سرُّه، دعا کرد و فرمود تشویش مکن. دیگر آن باد نباشد. از ولایت شیخ آن باد ساکن شد و دیگر آن باد نبود و تا سال تالیف کتاب، دیگر هبوب آن ریاح نبود و غلات به سلامت بماند (همان: ۶۳۹).

این کرامات، با نمایش تسلط مشایخ بر طبیعت، آنان را در جایگاه نمایندگان خدا روی زمین قرار می‌داد و پیوندی ناگسستنی بین رفاه مادی روستاییان و وفاداری به طریقت ایجاد می‌کرد. از سوی دیگر، تکرار این روایت‌ها در متونی مانند صفوة الصفا، نه تنها بازتابی از واقعیت‌های تاریخی، بلکه ابزاری ایدئولوژیک برای تثبیت گفتمان صفویان بود. بدین ترتیب، توسل به مشایخ، هم نیازهای عینی جامعه روستایی را پاسخ می‌گفت و هم سنگ بنایی برای ساختار قدرت الهیاتی صفویان فراهم می‌کرد.

پیوند میان تصوف و روستا، تنها در عرصه‌ی فردی محدود نمی‌ماند؛ گاه کل یک جامعه روستایی تحت تأثیر کرامات یا سخنان یک شیخ، به صورت جمعی به طریقت می‌پیوستند. این فرایند نشان می‌دهد تصوف چگونه می‌توانست به عاملی برای وحدت اجتماعی و تقویت هویت محلی تبدیل شود. درواقع، صوفیان با تکیه بر زبان ساده و بیانی متناسب با درک روستاییان، مفاهیم پیچیده‌ی عرفانی را به شیوه‌ای ملموس و هم‌سو با زندگی روزمره آنان عرضه می‌کردند. این موضوع در مورد اقشار دیگر جامعه و حتی طبقه حاکم نیز صدق می‌کرده است. حکایتی نمادین در مورد دیدار غازان‌خان با شیخ زاهد و شیخ صفی وجود دارد که ایلخان به تفاوت میان تأثیر سخن شیخ و قاضی اشاره کرده است:

سخن امثال این‌ها همچنان است که سوزنی که در نمد سیاه زنند هیچ‌ش اثری پیدا نباشد و سخن شیخ همچنان است که تیری که بر عضوی زنند از آن کسی هم درد کند و هم جراحت کند و هم نشانش پیدا شود (همان: ۲۰۹).

همین امر باعث جلب بسیاری از عامه مردم به تصوف می‌شد که در عین پیچیدگی، برای همه اقشار قابل فهم بوده است.

بنابراین در بستر تاریخ ایران پیشامدرن، روستاها نه تنها عرصه کشمکش‌های اقتصادی و اجتماعی، بلکه کارگاه بازتعریف مفاهیم معنوی بودند. تصوف با پیوند زدن عرفان به کار روزمره کشاورزی و تقدیس رنج جسمانی، زبانی مشترک بین نخبگان فکری و توده مردم ایجاد می‌کرد. تعلیمات طریقت به زمین و کشاورزی نزدیکی داشت و در متون صوفیه

از دهقنت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۲۷

پیوندی ژرف میان آموزه‌های طریقت و عناصر طبیعی ترسیم می‌شد. ابن‌بزاز در مورد این نزدیکی می‌نویسد:

سوال کردند که کسوت دل چند است و چیست؟ جواب فرمود که سه چیز: آفتاب و آب و زمین؛ ... دیگر زمین. از برای آنک زمین محلّ عمارت و زراعت است. صاحب‌دل نیز محلّ عمارت دل و زراعت محبّت و معرفت است و چنانکه در زمین اقوات و اغذیه جمیع انسان و حیوانات زراعت می‌کنند، صاحب‌دل نیز در زمین دلها زراعت محبّت و معرفت حقّ تعالی کند (همان: ۴۸۵).

این متن، در ادامه اندیشه صوفیان درباره شرافتمندی کشاورزی، نشان می‌دهد که طریقت نه تنها با فعالیت‌های مادی در تضاد نبود، بلکه آن را بستر تکامل روحانی می‌دانست. دهقان عارف، کشاورزی را به عبادتی تبدیل می‌کند که هم نیاز جامعه را برطرف می‌سازد و هم دلش را به خدا نزدیک‌تر می‌کند.

۳.۴ گذار از فضای قدسی شده روستایی به میدان رقابت شهری

شیخ صفی‌الدین مدت‌ها بعد از رسیدن به مقام ارشاد در همان روستای کلخوران اقامت گزید. شیخ هر روز جمعه از کلخوران به شهر می‌آمد و نماز در شهر می‌گذارد (همان، ۶۱۰). اما عاقبت تصمیم گرفت که برای ساخت زاویه و خانقاه در اردبیل اقدام کند. منابع در مورد اینکه این انتقال برای شیخ صفی چه چالش‌ها و مسائلی در پی داشت اطلاعاتی نمی‌دهند. آنچه قابل تصور است اینکه انتقال شیخ صفی‌الدین اردبیلی از روستای کلخوران به شهر اردبیل و تأسیس خانقاه در آنجا، نه تنها یک جابجایی جغرافیایی، بلکه گذار از فضای قدسی شده روستایی به میدان رقابت شهری بود. این انتقال با چالش‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی همراه شد که در متن صفوة‌الصفاء به شیوه‌ای گفتمانی بازنمایی شده است و بر مبنای حکایت‌هایی که در صفوة‌الصفاء آمده است می‌توان تصویری از این اوضاع ترسیم نمود. ابن‌بزاز در مورد تصمیم انتقال شیخ از روستای کلخوران به شهر، آورده است که:

در درب فقاعیان - که از جمله دروب سفلی اردبیلی است - مقام و مسکن ساخت تمام نشد و میسر نگشت. باز در باغ اسعد ... بنیاد خانه نهاد. آن نیز میسر نشد. باز خارج دروازه نو شهر خانه‌ای بنیاد کرد و تمام نشد. پس در این مقام که اکنون خانه و زاویه و خلوت‌سرای متبرک است جای و مسکن ساخت، تمام شد و کمال گرفت (همان: ۶۴۲).

به نظر می‌رسد که ساخت زاویه در شهر اردبیل با مشکلات و کارشکنی‌هایی روبرو بوده است که از جزئیات آن اطلاعی در دست نیست. ناکامی در تکمیل آن‌ها، نشان‌دهنده مخالفت پنهان یا آشکار گروه‌های ذی‌نفع شهری است. این مقاومت می‌تواند ناشی از رقابت با نهادهای مذهبی موجود مانند علمای شریعت یا نگرانی از افزایش نفوذ طریقت صفوی در شهر باشد. حکایت‌های دیگر صفوة‌الصفاء قراین بیشتری از این وضعیت به دست می‌دهد. از جمله در حکایتی از جلسه‌ای که اهل شریعت اردبیل، و در رأس آنها مولانا نصیرالدین اردبیلی ترتیب دادند و قرار شد برای برخورد جدی و مقابله با فعالیت‌های شیخ صفی در شهر، با گماشتن جاسوسی در زاویه او بهانه‌ای پیدا کنند (همان: ۸۸۳). همچنین در حکایتی دیگر از پدر و پسر اردبیلی به نام عتیق و توکلی یاد کرده است که پسر در زمره مریدان شیخ، و پدر از معتقدان مولانا نصیرالدین اردبیلی بود (همان: ۸۰۴). این داستان رقابت بین گفتمان‌های مذهبی تصوف عرفانی در مقابل شریعت فقهی را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد چنین تنش‌هایی، انتقال طریقت به شهر را با دشواری‌های اجتماعی همراه کرد. در پایان باید یادآوری کرد که با وجود بنای خانقاه در اردبیل، ارتباط شیخ صفی‌الدین و خاندان او با روستاهای منطقه به ویژه کلخوران قطع نشد و حکایاتی تا پایان عمر شیخ صفی مبنی بر ارتباط مستمر او با روستاهای اطراف نقل شده است (همان: ۸۵۳، ۸۹۸).

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش، با تمرکز بر سده هشتم هجری و تحلیل صفوة‌الصفاء، نشان می‌دهد که بازنمایی روستاها به عنوان فضاهای قدسی در این متن، به ساخت هویت و مشروعیت معنوی طریقت صفوی کمک کرده است. خاستگاه روستایی بنیان‌گذاران طریقت صفوی نشان می‌دهد که این طریقت در بستر جامعه کشاورزی شکل گرفت و مشارکت رهبران صفوی در کشاورزی، شبکه‌ای از وفاداری مبتنی بر اعتماد و همبستگی با جوامع روستایی ایجاد کرد. روستا نه تنها زیستگاه، بلکه آزمایشگاهی اجتماعی-اقتصادی بود که در آن ارزش‌هایی مانند ساده‌زیستی، قناعت و سخت‌کوشی تمرین می‌شد. این رویکرد، با آموزه‌های خواجگان و نقشبندیه در ماوراءالنهر شباهت داشت و طریقت صفوی را به نمونه‌ای از عرفان زمینی تبدیل کرد که کشاورزی را علاوه بر وسیله‌ای برای معاش، بخشی از سلوک معنوی می‌دانست.

صفوةالصفاء با روایت زندگی بنیان‌گذاران طریقت صفوی، تصویری دوگانه از روستا ارائه می‌دهد: از یک سو، روستا به عنوان خاستگاه زهد و ساده‌زیستی، و از سوی دیگر، کانونی برای نمایش کرامات و جذب مریدان. ابن‌بزار با تأکید بر پیشه کشاورزی مشایخ صفی می‌کوشد هویت زاهدانه و مردمی طریقت صفوی را برجسته کند. گزارش‌های اغراق‌آمیز از شمار مریدان روستایی نه تنها بیانگر نفوذ معنوی شیخ، بلکه نشان‌دهنده تلاش برای ساختن اسطوره‌ای معنوی حول محور خاندان صفوی است. بازنمایی ریشه‌های روستایی شیخ صفی‌الدین در صفوةالصفاء به‌طور هدفمند برای ایجاد تصویری زاهدانه و مردمی از خاندان صفوی استفاده شده است. ابن‌بزار با توصیف پیشینه کشاورزی شیخ صفی از تولد در روستای کلخوران و اشتغال به زراعت در جوانی و حتی بعد از رسیدن به مقام ارشاد، او را به عنوان نماد عارف‌روستازاده معرفی می‌کند که از دل خاک برخاسته و با زندگی ساده روستاییان همذات‌پنداری می‌کند.

کرامات به عنوان ابزاری روایی، نقشی کلیدی در جذب روستاییان ایفا کردند. کرامات ثبت شده در صفوةالصفاء ابزاری برای ایجاد اتکای متقابل بین طریقت و روستاییان بودند و با حل بحران‌های مادی نیازهای عینی روستاییان را پاسخ می‌داد. بیان کرامات، مانند توبه دسته‌جمعی در جنیواس پس از رؤیای پیامبر (ص)، طریقت را در امتداد سنت نبوی قرار می‌داد و مشروعیت معنوی آن را تثبیت می‌کرد. این روایات، با حل بحران‌هایی مانند خشکسالی یا ناامنی، وفاداری روستاییان را جلب، و امنیت روانی ایجاد می‌کرد. حکایات هشدارآمیز، مانند تخریب شرف‌آباد به دلیل نافرمانی، مقاومت را تنبیه الهی جلوه می‌داد. ابن‌بزار با تبدیل روستاها به فضاهاى قدسی، هویت طریقت صفوی را با جغرافیای روستایی گره زد. در روایت ابن‌بزار طبیعت به مثابه صحنه تجلی قدرت شیخ بود و عناصری مانند خاک، آب، و باد در حکایات، به ابزارهایی برای نمایش تسلط شیخ بر جهان مادی تبدیل می‌شوند.

در نهایت، تصویر روستا در صفوةالصفاء، آمیخته‌ای از واقعیت و اسطوره است. روستا در صفوةالصفاء، فراتر از یک مکان جغرافیایی، به نماد هویت‌ساز طریقت صفوی تبدیل می‌شود. ابن‌بزار با ترکیب واقعیت‌های تاریخی و روایت‌های اسطوره‌ای، نه تنها نقش روستاها در شکل‌گیری طریقت را برجسته می‌کند، بلکه مشروعیت معنوی خاندان صفوی را بر پایه پیوندی ناگسستنی با زیست جهان روستایی بنا می‌نهد. این بازنمایی، تصوف را به عنوان

نیرویی فراگیر نشان می‌دهد که در دل ساده‌زیستی روستایی، ریشه دوانیده و هسته اولیه حکومتی فراگیر را پی‌ریزی کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این موضوع به این معنا نیست که در دوره پیش از مغول، تصوف در عرصه جامعه حضور نداشت، بلکه این دوره را می‌توان آغاز رواج فراگیر مشرب‌های مختلف صوفیانه در میان اقشار مختلف جامعه، به ویژه اقشار فرودست تلقی نمود.
۲. موسس این فرقه، محمد بن کرام، متولد روستایی از توابع زرنج بود (نیشابوری ۱۳۷۵: ۱۲۷).
۳. شیخ زاهد روابط بسیار نزدیکی با گشتاسفی داشت و بارها از حضور و سفر او با کشتی به گشتاسفی یاد شده است. (ابن‌بزآز ۱۳۷۳: ۶۴، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۵۷، ۲۰۵) در ماجرای ازدواج شیخ صفی با دختر شیخ زاهد نیز گفته شده که ابتدا شروانشاه اخستان پیشنهاد کرد که در ازای ازدواج با دخترش به او چهارده هزار دینار زر و مزارع برنج مرغوب اهدا کند (همان: ۱۷۱).
۴. قزوینی می‌گوید که پادشاه شروان، اخستان نامیده می‌شد (قزوینی ۱۳۷۳، ۶۸۳).
۵. امینی‌هروی محل دفن شیخ را دستاورد گیلان، خواندمیر ساورد و قمی ساورد آورده‌اند (امینی‌هروی ۱۳۸۳: ۲۲؛ خواندمیر ۱۳۸۱: ۴/۴۱۷؛ قمی ۱۳۸۳: ۱۸).
۶. پیرزاده‌زاهدی در سلسله‌النسب صفویه می‌گوید که در زمان مرگ مولانا، شیخ صفی ۲۲ سال داشت (پیرزاده‌زاهدی ۱۳۴۳: ۱۶).
۷. چنان‌که در سده‌های بعدی طریقت‌هایی مانند نقشبندی و قادریه نیز در این دوره با تکیه بر جوامع روستایی، نفوذ خود را گسترش دادند. این عمومیت نشان می‌دهد که پیوند تصوف با روستاها یک ویژگی ساختاری در تاریخ تصوف ایرانی بود و طریقت صفوی تنها یکی از نمونه‌های آن است.
۸. ناحیه ارسباران یا قرجه‌داغ، ناحیه کوهستانی وسیع در شمال آذربایجان و ساحل جنوبی ارس واقع است.
۹. گرمرو در جنوب سراب در آذربایجان قرار دارد، حمداالله مستوفی می‌گوید ولایتی است که در آن صد پاره دیه قرار داشته است (مستوفی ۱۳۸۱: ۱۳۴).
۱۰. روستای سرسکان یا سراسکان که امروزه سراسکند نامیده می‌شود و یکی از روستاهای هشتروند آذربایجان شرقی است. در متن وقف‌نامه ربع رشیدی نام این روستا در فهرست املاک خارج و داخل تبریز و ظاهر آن و نواحی آن آمده است (همدانی ۲۵۳۶: ۲۷۰).

از دهقنت تا طریقت: ... (فاطمه لطفی عمران و دیگران) ۳۳۱

۱۱. خواجه محمد بن خواجه گنجی (متوفی ۶۷۰)، از عرفای سده هفتم هجری است. مستوفی نام وی را شیخ محمد کجوجانی ثبت کرده است و کجوجان را دهی از ضیاع تبریز می خواند (مستوفی [بی تا]: ۳۹۹).

۱۲. آدام اولتاریوس که در اواخر سده یازدهم از منطقه عبور نمود، اردبیل را منطقه ای آباد می خواند که در چراگاه های آن شصت دهکده وجود داشته است (اولتاریوس ۱۳۶۳: ۱۲۱).

۱۳. از میان مقامات سیاسی بزرگانی مثل خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی، خود را مرید شیخ صفی خوانده اند (همدانی ۱۳۵۸: ۴۰). همچنین خواجه رشیدالدین طی نامه ای که به فرزند خود میراحمد برای نصیحت نوشته، رعایت حال اهالی و رعایا و اعیان اردبیل به ویژه توجه به شیخ صفی را توصیه کرده است (همان: ۲۸۰).

۱۴. نام این روستا در منبع دیگری مشاهده نشد.

۱۵. باد دُبور را به معنی باد پس پشت و خلاف باد صفا آورده اند که از جنوب غربی می وزد (دهخدا ۱۳۷۷: ۳۹۴۳/۳).

۱۶. هُبوب به معنی وزیدن و برپاشدن باد است (همان: ۲۳۳۸۸/۱۵).

۱۷. مَهَب به معنی جای هبوب یعنی وزیدن باد است (همان: ۲۱۸۶۷/۱۴).

۱۸. ریح عاصف به معنی باد سخت و باد تند است (همان: ۳۹۷۷/۳).

کتاب نامه

ابن بزّاز اردبیلی، توکل بن اسماعیل (۱۳۷۳)، *صفوة الصفاء، در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی الدّین اسحق اردبیلی*، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تبریز: مصحح.

امینی هروی، صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی (تاریخ صفوی از آغاز تا سال ۹۲۰ ه.ق)*، تصحیح م. نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

اولتاریوس، آدام (۱۳۶۳)، *سفرنامه آدام اولتاریوس بخش ایران*، ترجمه احمد بهپور، تهران: ابتکار.

بیانی، شیرین (۱۳۷۱)، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، جلد دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پتروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۴۴)، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.

پیرزاده زاهدی، حسین (۱۳۴۳)، *سلسله النسب صفویه*، برلین آلمان: ایران شهر.

جامی، مولانا عبدالرحمان بن احمد، [بی تا]، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمه: مهدی توحیدی پور، تهران: کتابفروشی محمودی.

جنابدی، میرزا بیگ بن حسن [بی تا]، *روضه الصفویه*، [بی جا].

۳۳۲ تحقیقات تاریخ اجتماعی، سال ۱۵، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب‌السیر: از حمله مغول تا مرگ شاه اسمعیل اول*، زیر نظر دبیرسیاقی و همایی، تهران: خیام.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، زیر نظر م. معین و ج. شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران (مؤسسه لغت‌نامه دهخدا).
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- ژنده‌پیل، احمد بن ابوالحسن (۱۳۹۱)، *مقامات منظوم شیخ احمد جام (ژنده‌پیل)*، تصحیح حسن نصیری جامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیخ‌الحکمایی، عمادالدین (۱۳۸۷)، *فهرست اسناد بقعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی*، تهران: موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فرهنگ جغرافیایی ایران (۱۳۲۸)، تهران: انتشارات دایره جغرافیائی ستاد ارتش.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- قمی، قاضی احمد حسینی (۱۳۸۳)، *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح ا. اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- عالم‌آرای صفوی*، نویسنده ناشناخته (۱۳۵۰)، به کوشش ی. شکری، تهران: انتشارات فرهنگی ایران.
- عبدلی، علی (۱۳۷۸)، *چهار رساله در زمینه تاریخ و جغرافیای تالش*، رشت: گیلکان.
- مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۸۱)، *نزهة القلوب*، تصحیح م. دبیرسیاقی، قزوین: حدیث امروز.
- مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر [بی‌تا]، *تاریخ گزیده*، [بی‌جا].
- منشی ترکمان، اسکندربیک (۱۳۵۰)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به اهتمام ا. افشار، تهران: امیرکبیر.
- منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸)، *جواهر الاخبار (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا سال ۹۸۴ ه.ق)*، تصحیح م. بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
- مورگان، دیوید (۱۳۷۱)، *مغول‌ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه (۱۳۹۵)، *دستور الکاتب فی تعیین المراتب*، تصحیح علی‌اکبر احمدی دارانی، تهران: موسسه انتشارات میراث مکتوب.
- نیشابوری، ابو عبدالله حاکم (۱۳۷۵)، *تاریخ نیشابور*، تصحیح م. شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگاه.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۲۵۳۶)، *وقف‌نامه ربع رشیدی*، به کوشش م. مینوی، تهران: انجمن آثار ملی.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۵۸)، *سوانح الافکار*، به کوشش م. دانش‌پژوه، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد.
- یوسفی‌فر، شهرام (۱۳۹۰)، *شهر و روستا در سده‌های میانه تاریخ ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مقاله‌ها:

- آرامجو، علی (۱۴۰۲)، «ظهور یک طریقت: بهاء‌الدین نقشبند و سنت خواجگان»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۶ (۲)، ۱۵۶-۱۷۸.
- امیرخانی، باقر (۱۳۳۹)، «تجزیه و تحلیل از صفوة‌الصفاء توسط پروفیسور بازل نیکیتین»، نشریه زبان و ادب فارسی (دانشگاه تبریز)، شماره ۵۵، ۲۷۳-۲۸۷.
- پناهی، عباس (۱۳۹۳)، «تأثیر مبانی فکری و عقیدتی شیخ زاهد گیلانی بر طریقت صفویه از منظر گزارش‌های درویش ابن‌بزاز توکلی»، تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال پنجم، شماره نهم، ۲۵-۴۵.
- حسینی، سید محمد و علی‌آقانوری (۱۳۹۴)، «همگونی تصوف با تشیع و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن در مازندران (۷۶۰-۷۹۵ ه.ق)»، شیعه پژوهی، سال اول، شماره ۳، ۱۱۷-۱۴۰.
- خسروی، هوشنگ ویزدانفرخی (۱۳۸۸)، «بررسی تعامل گروه‌های پیشه‌وری با طریقت شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر اساس مندرجات صفوة‌الصفاء»، پیک نور، شماره ۲۶، ۱۶-۴۵.
- صبوری‌فر، فرهاد و جمال لطفی (۱۳۹۴)، «بررسی تاریخی فرقه حروفیه»، خردنامه، شماره ۱۵، ۵۵-۷۶.
- غفوری، محمد (۱۳۹۹)، «بازتاب مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی در صفوة‌الصفای ابن‌بزاز»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۱۶، شماره ۳۳، ۵۹-۹۱.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۶)، «میزان تغییر و تبدیل صفوة‌الصفاء»، مجله گلچرخ، آذر ۷۶، شماره ۱۷، ۳۲-۳۵.
- محمدی، ذکرا و محسن سلطانی (۱۳۹۷)، «سیر تصوف در عصر مغول»، مطالعات ایران‌شناسی، شماره ۱۱، ۱-۱۵.
- یوسف‌جمالی، محمدکریم و عباس پناهی (۱۳۸۶)، «شیخ زاهد گیلانی و تأثیرش بر شیخ صفی‌الدین اردبیلی»، مسکویه دانشگاه آزاد ری، شماره ۷، ۲۳۳-۲۵۷.

منابع انگلیسی:

- McEvedy, C., & Jones, R. (1978). Atlas of world population history. Penguin Books. Retrieved from <https://dmo.econ.msu.ru/Teaching/Histpop/Reading/Atlas%20of%20World%20Pop%20History%20McEvedy&Jones1.pdf>
- Minorsky, V. A. (1957), A Mongol Decree of 70/1320 to the Family of Shaykh Zahid, in B.S.O.A. Vol.20, London.
- Potter, L. G. (1994). Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran. Iranian Studies, 27(1-4), 77-102. <https://doi.org/10.1080/00210869408701827>
- Savory, Roger (1997), Ebn Bazzaz, Encyclopedia, London and New York, Bibliotheca Persica Press vol: VIII, p:8.
- Smith, J. M., Jr. (1975). Mongol manpower and Persian population. Journal of the Economic and Social History of the Orient, 18(3), 271-299.