

بازتاب مناسبات میان صوفیان و دولت ایلخانی در *صفوة الصفا* ابن بزاز

(د ۷۵۹هـ)^۱

محمد غفوری^۲

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

صفوة الصفا، مهم‌ترین اولیانامه عصر ایلخانی، روایت ویژه‌ای از مناسبات میان مشایخ صوفی و نخبگان سیاسی و نظامی و در نتیجه تاریخ سیاسی عصر ایلخانان عرضه می‌دارد. در این روایات نه با تاریخ سیاسی فراگیر بلکه تنها با لحظاتی از آن مواجهیم که رخداد محوری آن‌ها رویارویی میان نمایندگان قدرت ایدئولوژیک، یعنی مشایخ صوفی، و نمایندگان اصلی قدرت دنیوی، یعنی نخبگان سیاسی و نظامی است. گزارش‌های صفوة الصفا متضمن بازنمایی بی‌کم و کاست و منطبق با گزارش‌های تاریخ‌نگاری رسمی از این رخدادها نیست بلکه معطوف به بازنویسی آن‌ها هم‌سو با جهت‌گیری سیاسی مؤلف است. از این قرار، مؤلف با گزینش عناصری از تاریخ سیاسی آن‌ها را در نظم روایی جدیدی پیکربندی می‌کند تا روایتی با بازیگران واقعی و رخدادهای واقعی و باورپذیر فراهم آورد. این پیکره روایی جدید نه مطلقاً تمثیلی است و نه کاملاً واقع‌گرایانه بلکه عناصری از تمثیل و واقعیت را در هم می‌آمیزد تا بتواند پیام ایدئولوژیک خود را که همان برتری نهایی قدرت ایدئولوژیک بر قدرت دنیوی و سیاسی است منتقل سازد.

کلیدواژه‌ها: صفوة الصفا، قدرت ایدئولوژیک، قدرت سیاسی، شیخ زاهد گیلانی، شیخ صفی‌الدین

اردبیلی، ایلخانان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۳ (مقاله مستخرج از رساله دکتری است).

۲. رایانامه: muhammad.ghafoori@gmail.com

مقدمه

اولیانامه‌ها، داستان‌های زندگی مشایخ صوفیه و کرامات آن‌ها، هم‌چون دیگر کتاب‌های زندگی‌نامه‌ای مدعی تاریخ‌مندی‌اند. اگرچه این آثار می‌کوشند تا تصویری آرمانی و فرانسانی از شخصیت اصلی عرضه دارند، و از این حیث الزامی به واقع‌گرایی متعارف متون تاریخی ندارند، اما در نهایت ارتباط خود را با تاریخ بیرون از متن به‌گونه‌ای حداقلی حفظ می‌کنند؛ یعنی از مایه‌ها و داده‌های تاریخ انضمامی بهره می‌گیرند تا زمینه انتقال پیام خود را واقع‌گرایانه‌تر سازند و راست‌نمایی آن را تضمین کنند. ساختار روایی پاره‌پاره و حکایت‌بندی‌شده آن‌ها باعث می‌شود تا دامنه موضوعاتی که در این آثار مطرح می‌شوند بسیار گسترده و متنوع باشد، و البته تمهیدات روایی متنوع و متفاوتی را نیز به فراخور موضوع و هدف حکایات به کار گیرند. یکی از موضوعاتی که با هدف ایدئولوژیک خاصی، یعنی اثبات برتری قدرت معنوی مشایخ بر قدرت دنیوی، بخش قابل توجهی از برخی از حکایت‌های این آثار را به خود اختصاص می‌دهد، مناسبات میان اولیای تصوف و نخبگان سیاسی و نظامی است.

صفوة الصفا^۳ به عنوان مدون‌ترین و بزرگ‌ترین اولیانامه عصر ایلخانی حاوی بیشترین اشارات ممکن به مواجهه میان نخبگان صوفی و کارگزاران سیاسی و نظامی در این دوره است. این حکایات سیاسی که به صورت پراکنده ولی با وحدت مضمونی معینی حجم قابل توجهی از اثر را به خود اختصاص داده‌اند روابط پیچیده و چندسویه‌ای با هم‌ارزهای خود در متون تاریخ‌نگاری برقرار می‌کنند و نیز مشحون از شخصیت‌ها و رخدادهایی هستند که

۳. در مقاله حاضر به دلایل نسخه‌شناختی در کنار متن مصحح چاپی به قدیمی‌ترین نسخه خطی موجود از صفوة الصفا، یعنی نسخه خطی دانشگاه لایدن نیز ارجاع داده‌ایم. هم‌چنین در مواردی که داده‌های منقول مربوط به باب هشتم کتاب هستند، از چاپ انتقادی هایدی تسیرکه از بخش مورد نظر بهره برده‌ایم. درباره معضلات تصحیح طباطبایی مجد از صفوة الصفا نک. منصور صفت‌گل، «ملاحظات انتقادی درباره چاپ صفوة الصفا»، آینه پژوهش، دوره ۷، شماره ۴۲، ۱۳۷۵ ش.

در اغلب موارد کمتر می‌توان ارجاعات مشخصی به آن‌ها در منابع رسمی تاریخ‌نگاری یافت. این پیچیدگی و ابهام بیش از هر چیز ریشه در تفاوت اهداف ایدئولوژیک صفوة الصفا به‌عنوان اولیانامه و متون متعارف تاریخ‌نگاری دارد. در واقع، هم‌چون سایر متون اولیانامه‌ای، صفوة الصفا در زمره آن گونه‌هایی از نوشتار قرار می‌گیرد که به تعبیر بارت کارکرد آن‌ها نه «ارتباط‌گیری یا توصیف» صرف، بلکه مداخله در جهان بیرون از متن و شکل‌دهی به مناسبات آن است.^۴ به بیان ساده‌تر حکایات سیاسی صفوة الصفا صرفاً توصیفی نیستند بلکه سویه‌های ایجابی نیز دارند. از این قرار منطقی نمی‌توان با حکایات سیاسی این اثر همان مواجهه‌ای را داشت که با گزارش‌های تواریخ سیاسی داریم و آنچه از حیث روش‌شناختی اولویت دارد نه مسئله صدق این روایات، بلکه مسئله معنای آن‌هاست. مسئله‌ای که در این جا قصد ایضاح آن را داریم این است که صفوة الصفا چگونه از رهگذر پیکربندی مجدد برخی رخدادهای سیاسی عصر ایلخانی و انتقال آن‌ها به بافت اولیانامه‌ای صورت‌بندی روایی جدیدی برای انتقال پیام ایدئولوژیک خود فراهم می‌کند که نه مطلقاً تمثیلی و نه کاملاً ارجاعی است. راهبرد مقاله حاضر برای نیل به چنین امری ردگیری حداکثری رخدادهای و بازیگران حکایات سیاسی صفوة الصفا در متون تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی و برجسته‌سازی نقاط افتراق و تناظر میان آن‌هاست.

پیشینه پژوهش

مضامین سیاسی صفوة الصفا موضوع پژوهش‌های متعددی قرار گرفته‌است که ویژگی اغلب آن‌ها بازگویی صرف حکایات و فقدان هرگونه تلاش تفسیری برای فرازوی از ظاهر متن و قراردادن آن‌ها در یک بافت گسترده‌تر تاریخی است. نخستین بار نیکیتین بود که در مقاله خویش در معرفی این اثر اشاراتی توصیفی به برخی از داده‌های سیاسی مندرج در آن نیز

صورت دارد.^۵ پس از او سعید نفیسی نیز در زندگی نامه شیخ زاهد که بر مبنای صفوة الصفا فراهم آورد دست به تلاش‌هایی تطبیقی برای بررسی بعضی از گزارش‌های سیاسی این اثر زد.^۶ در میان آثار متأخر، رحیم رئیس‌نیا در پژوهش خویش درباره تاریخ منطقه شروان، بدون هرگونه ملاحظه انتقادی خاصی به صفوة الصفا به عنوان منبع انحصاری شماری از رخدادهای سیاسی تاریخ این منطقه در عصر ایلخانان اتکا کرده است.^۷ در جدیدترین مقاله‌ای که در این باره با عنوان «رویکرد سیاسی شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی از منظر متون تاریخی» نوشته شده است، مؤلف، ضمن این‌که بر خلاف عنوان مقاله کمتر از یک سوم آن را به موضوع اختصاص داده است، به بازگویی نامنظم برخی از حکایات سیاسی و تلاشی ابتدایی برای ردگیری ریشه‌های گرایش صفویان در آینده به قدرت سیاسی بسنده کرده است.^۸

الگوهای اصلی روابط قدرت در اندیشه سیاسی صوفیه

فهم معنای حکایات سیاسی در غالب متون اولیانا‌مه‌ای در گرو درک پیش‌زمینه نظری نگارش این آثار و تلقی عمومی صوفیه از مناسبات میان قدرت ایدئولوژیک و قدرت سیاسی است. دو الگویی که می‌توان در چارچوب آن‌ها رابطه میان قدرت ایدئولوژیک صوفیانه و قدرت سیاسی را بررسی کرد الگوهای «تعامل» و «تبعیت» هستند. بر اساس الگوی نخست، رابطه میان نخبگان صوفی و نخبگان سیاسی-نظامی رابطه‌ی دوسویه و نسبتاً برابر بود که بر محور مبادله دو نوع قدرت دنیوی و عرفانی میان دو طرف معامله شکل گرفته بود.^۹

۵. نیکیتین، ۲۸۲-۲۸۳.

۶. نفیسی، ۴۰.

۷. رئیس‌نیا، ۱۳۴-۱۴۰.

۸. شورمیچ، ۹۸-۱۰۳.

۹. صفی، ۳۰۴.

اما در الگوی دوم، که الگویی کهن و سرنمونی است، بر تفوق نهایی قدرت معنوی بر قدرت سیاسی و سرسپردگی صاحبان قدرت سیاسی در برابر صاحبان قدرت ایدئولوژیک تأکید می‌شود.^{۱۰} الگوی اول آن چیزی است که منابع تاریخ رسمی می‌خواهند برجسته سازند و در آن‌ها گرچه اقتدار معنوی مرشد صوفی قدرت سیاسی شاه را تحت الشعاع قرار می‌دهد^{۱۱} اما به‌طور تلویحی حاوی جنبه‌ای مشروعیت‌بخش است که طی آن شاه در همه جوانب مستظهر به حمایت مراد معنوی خود می‌گردد و این پیشاپیش مستلزم قابلیت شخصی و ظرفیت وجودی نماینده قدرت سیاسی برای برخورداری از چنین حمایتی است. از این حیث قدرت معنوی مکمل و هم‌نشین قدرت دنیوی و سیاسی است نه جایگزین یا مافوق آن.^{۱۲}

اما الگوی دوم الگوی غالب در منابع اولیانا‌مه‌ای است. روایات سیاسی این منابع بیش از هر چیز تلاشی در جهت اثبات برتری ازلی قدرت معنوی بر قدرت دنیوی و گره‌زدن رستگاری صاحبان این قدرت به اطاعت و تسلیم آنان در برابر مدعیان قدرت معنوی، خصوصاً شیوخ صوفی، هستند. در واقع در سلسله مراتب هستی‌شناختی قدرت، شاهان فرمان‌روایان مردم و علمای مذهبی فرمان‌روایان شاهان‌اند؛^{۱۳} گرچه حکمرانی جهان مادی به «ملوک دنیا» سپرده شده‌است، لیکن «تخت مملکت ابدی و سریر سلطنت سرمدی» در اختیار «ملوک دین» است.^{۱۴} در واقع در این‌جا نه پای تقسیم قدرت، و ایجاد رابطه‌ای متعادل و افقی میان دو منبع هم‌ارز اقتدار، بلکه پای رابطه‌ای عمودی در میان است که در آن قدرت شاه در مرتبه‌ای فروتر از قدرت تام اولیاء قرار می‌گیرد.^{۱۵} حکایات سیاسی در

۱۰. دباشی، ۱۹۵.

۱۱. برای نمونه‌ای تاریخی نک. ابن بی‌بی، ۹۴-۹۷.

۱۲. هندوشاه نخجوانی، ۱/۱۴۱-۱۴۲.

۱۳. افلاکی، ۵.

۱۴. رازی، مرصاد، ۴۱۳.

۱۵. این اصل حتی شامل حال خلیفه نیز می‌گردد. نک. مناقب اوحدالدین کرمانی، ۱۹۹.

اولیانامه‌ها هم‌ارزی تجربی و روایی برای همین بازآفرینی نظری سلسله مراتب قدرت در جامعه، با محوریت مرشد صوفی را فراهم می‌آورند.

زمینه‌های تاریخی پیوند میان تصوف و قدرت سیاسی

تلاش برای برقراری پیوندهای نزدیک‌تر و مستحکم میان دولت و نخبگان ایدئولوژیک در دوره ایلخانان آغاز نشد اما سیاست «توقیر مشایخ»^{۱۶} در این دوره مرحله جدیدی را از سر گذراند. نمونه‌های توسل مستقیم کارگزاران سیاسی و نظامی به قدرت معنوی شیوخ صوفی، چه از طریق زیارت بقاع اولیاءالله^{۱۷} و چه از طریق درخواست مستقیم شخصی برای مداخله آشکار مشایخ در مناسبات سیاسی روز،^{۱۸} پرشمار است و پیوند سیاست و تصوف از الگوی عمدتاً نمادین و حداقلی خود در ادوار پیش به نوعی رابطه پایدارتر و عینی‌تر دگرپسندی یافت. رواج طریقت‌های صوفیانه که به آن‌ها «ساختار و سلسله‌مراتب نهادی می‌داد» و گسترش تصوف را تسهیل می‌کرد نیز تلاش حاکمان را برای نزدیکی به نخبگان صوفی تشدید می‌کرد.^{۱۹} مهم‌ترین نمود تلاش دولت برای جلب حمایت معنوی نخبگان صوفی در عصر ایلخانی دیوانسالارانه‌شدن تصوف و اختصاص بخشی از دستگاه اداری دولتی به تنظیم روابط میان دولت و صوفیه و حمایت مالی سازمان‌یافته‌تر از آنان بود که مهم‌ترین نمودهای آن تأسیس خانقاه‌های دولتی^{۲۰} و حمایت از نگارش رسائل صوفیانه

۱۶. رشیدالدین فضل‌الله، سوانح الافکار، ۲۱.

۱۷. برای نمونه نک. سیفی هروی، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۵؛ اسفزاری، ۴۷۳/۱.

۱۸. برای نمونه‌هایی از مداخله شیوخ بزرگ صوفی در مناسبات سیاسی نک. حافظ ابرو، ۱۷۴-۱۷۵؛ سیفی هروی، ۱۳۸-۱۳۹، ۸۹، ۹۲، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۴؛ مناقب اوح‌الدین کرمانی، ۱۹۵-۱۹۸.

19. Peacock, *Islam, Literature and Society*, 75.

۲۰. برای نمونه‌هایی از سازمان‌دهی حیات خانقاهی توسط دولت نک. رشیدالدین فضل‌الله، سوانح، ۴۸؛ مرتضوی، ۹۲-۹۶؛ رشیدالدین فضل‌الله، وقفنامه، ۱۳۷-۱۳۹؛ هندوشاه نخجوانی، ۲۳۱/۲-۲۳۵.

بود.^{۲۱} برای نخستین بار در همین دوره بود که در کنار دیگر اجزاء دیوان‌سالاری دولتی بخشی نیز به مدیریت امور صوفیان نزدیک به حکومت اختصاص یافت.^{۲۲} این دیوان‌سالاری سلسله‌مراتب دیوانی خاص خویش را داشت و حتی سازوکارهای بلاغی و خطابی معینی را برای مراوده و مکاتبه با نخبگان صوفی مشخص کرده بود.^{۲۳} چنین حمایت‌های عملی‌ای از سوی برخی از نظریه‌پردازان بزرگ تصوف نیز پیش‌تر توجیه نظری یافته بود.^{۲۴} و در دوره ایلخانی، چنان‌که یکی از معدود اسناد برجای‌مانده به صراحت نشان می‌دهد،^{۲۵} سازمان تصوف بخشی از استقلال خود از قدرت سیاسی را به بهای این حمایت از دست داده و زمینه مداخله دولت در امور داخلی صوفیان را فراهم کرد.

الگوهای اصلی بازنمایی مناسبات قدرت در اولیانامه‌ها

متون اولیانامه‌ای مواجهات میان صاحبان قدرت معنوی با نمایندگان قدرت سیاسی را در دو سطح کلان و خرد بازتاب می‌دهند. در سطح کلان مواجهه با عالی‌ترین سطح اقتدار سیاسی، یعنی شاه و در سطح خرد، با نخبگان رده‌های پایین‌تر صورت می‌گیرد. حکایات این برخوردها یا مربوط به رویارویی شخصیت اصلی اولیانامه با شاه معاصر خویش یا با ماندگان او با حاکم وقت است. نمونه اول الگوی اصلی و غالب در اغلب زندگی‌نامه‌های

۲۱. منابع رسمی درباره چند و چون این حمایت‌ها اطلاعات اندکی به دست می‌دهند. داده‌های پراکنده اما روشنگر در این باره را باید در حواشی کتب صوفیانه، خصوصاً در دیباچه‌ها، تقدیم‌نامه‌ها و مدیحه‌های نویسندگان برای حامیان خویش یافت. برای توضیح بیشتر رک.

Peacock, "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and Their Patrons", 11-31.

۲۲. رجب‌زاده، ۲۴۷-۲۴۸.

۲۳. برای نمونه نک. خوبی، ۲۳۷، ۲۳۸، ۳۰۹.

۲۴. رازی، مرموزات اسدی، ۷۹. برای برخی دیگر از نمونه‌های مشروعیت‌بخشی به پیوند میان تصوف و قدرت سیاسی نک. Peacock, *Islam, Literature and Society*, 94-102.

۲۵. برای متن سند و توضیحات آن نک. Minorsky, 515.

صوفیان است و نمونه دوم که به منظور اعاده احترام قدرت سیاسی به خاطر شیخ و بازماندگانش تدوین می‌شود الگویی است که در موارد معدودی با آن مواجه می‌شویم. برای مثال، بازنگاری زندگی‌نامه بایزید، دستورالجمهور، که در دهه‌های نخست سده هشتم هجری انجام گرفته، یکی از نمونه‌های مهم الگوی دوم است که با هدف احیای نفوذ خاندان بایزید در دوره مغول و پاسداشت خاطر عارف بزرگ بسطامی از سوی الجایتو^{۲۶} نوشته شده است.

در مقابل، صفوة الصفا به عنوان مهم‌ترین نمونه از الگوی نخست، حاوی بیشترین اشارات به پیوندهای معنوی-سیاسی میان صوفیان برجسته و خاندان مغول است. بخشی از این اشارات به مرادوات شیخ زاهد با فرماندهان سیاسی و به‌ویژه بر محور مرادوات او با غازان خان، اختصاص دارد، و بخش اعظم آن بر رفتار شیخ صفی با نخبگان سیاسی عصر خویش، و خصوصاً آخرین سلطان بزرگ ایلخانی، یعنی ابوسعید متمرکز است. تعامل شیخ صفی با نمایندگان قدرت سیاسی در عصر خویش تداوم همان الگوی رفتار سیاسی شیخ زاهد است، لیکن با دلالت‌های سیاسی صریح‌تر. در مجموعه روایات مربوط به هر دو صوفی بزرگ، با همان الگوی رابطه فرادستانه میان شیخ و شاه مواجهیم، لیکن در این میان عنصر برتری‌جویانه واضح‌تری در گزارش‌های مربوط به برخورد شیخ صفی با حاکم و فرماندهان سیاسی به چشم می‌خورد.

شیخ زاهد و غازان

اولین مواجهه میان نخستین قهرمان معنوی صفوة الصفا، یعنی شیخ زاهد، با حاکم عصر خویش، در خلال حکایتی درباره شفاعت شیخ زاهد گیلانی در حق ملک احمد اصفهید گیلان به تصویر کشیده می‌شود، که در آن راوی غازان خان را مرید شیخ زاهد معرفی

۲۶. خرقانی، ۳۶۳، ۳۷۹؛ برای شواهد غیر اولیانامه‌ای درباره علاقه قلبی الجایتو به بایزید نک. اشاره قاشانی درباره نام‌گذاری فرزندان الجایتو: القاشانی، ۷.

می‌کند.^{۲۷} این در حالی است که در منابع تاریخی مهم‌ترین اشاره‌ای که به پیوند غازان و یکی از رهبران صوفی صورت گرفته است، مربوط به همراهی تقریباً همیشگی صدرالدین ابراهیم حَمَوِی (د ۷۲۲هـ) فرزند عارف بزرگ شیخ سعدالدین حَمَوِی (د ۶۵۱هـ) با سلطان مغول و اسلام آوردن ایلخان به دست وی است.^{۲۸} قرینه تاریخی دیگر برای اثبات تعلقات معنوی خان مغول، اشارات صریح به تمایلات صوفیانه غازان است که در زیارت مقابر برخی از چهره‌های برجسته تصوف خراسان در «اوایل حال» وی^{۲۹} و نیز روایت یکی از چله‌نشینی‌های او^{۳۰} تجلی یافته است.

به هر روی، در پیوند با ادعای صفوة الصفا، مؤلف جامع‌التواریخ در وقایع سال ۶۹۴هـ، بدون هرگونه توضیحی درباره جزئیات مکانی و خود واقعه به عزم غازان برای زیارت شیخ زاهد گیلانی اشاره می‌کند.^{۳۱} قرینه چنین گزارشی را می‌توان در یکی از روایت‌های ابن بزاز یافت که بدون ذکر تاریخ واقعه، به دیدار ایلخان با شیخ زاهد در «نوشهر دشتاوند»، در حوالی مغان^{۳۲}، اشاره می‌کند و همین اشتراک در شاخص‌های جغرافیایی موجود در گزارش رشیدالدین فضل‌الله و ابن بزاز حکایت از صحت کلی روایت مؤلف صفوة الصفا دارد. در روایت ابن بزاز دیدار خان و شیخ توأم با آزمونی معنوی از سوی ایلخان برای سنجش میزان اشراف شیخ زاهد بر ضمائر و نیروی نهان‌بینی او است که با سربلندی شیخ در این آزمون و

۲۷. ابن بزاز، ۱۵۰؛ لایدن، ۲۶ آ.

۲۸. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۲۵۵/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۶۷/۳؛ خواندمیر، ۱۴۴/۳؛ با این همه، حمدالله مستوفی شیخ سعدالدین خالدی قزوینی را عامل اصلی گرایش غازان و «اکثر مغول» به اسلام می‌داند (مستوفی، ۶۷۵).

۲۹. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۳۷۲/۲.

۳۰. همان، ۱۳۱۸/۲.

۳۱. همان، ۱۲۶۵/۲.

۳۲. میرزا خداوردی، ۲۳.

نهایتاً اظهار فرودستی نمادین سلطان در برابر وی همراه می‌گردد.^{۳۳}

ماجرای شفاعت شیخ زاهد در حق ملک احمد گیلانی^{۳۴} که بستر وقوع رخداد مزبور را فراهم می‌کند، در دو پیکره روایی مجزا رخ می‌دهد که تفاوت‌هایی در نحوه بروز رخداد و بازیگران آن وجود دارد. در یکی از این روایت‌ها میانجی‌گری شیخ زاهد همراه با ملاقات مستقیم شیخ و شاگرد ارشدش، صفی‌الدین اردبیلی، با ایلخان است. طی این دیدار، که در آغاز غازان رفتاری متکبرانه با صفی‌الدین دارد (چه این‌که هنوز در این زمان به عنوان مرشدی صاحب سجاده شناخته شده نبود)، خان مغول در پاسخ به درخواست شیخ زاهد به تلویح، و البته فروتنانه، اشاره می‌کند که شفاعت شورشیان سیاسی همانند شفاعت گروه‌های خاصی از منحرفین اجتماعی مقبول نیست. با این حال، ایلخان «بشیخیت شیخ» شفاعت شیخ زاهد را می‌پذیرد.^{۳۵} در حکایت دوم، مؤلف شیخ صفی‌الدین و فرزند شیخ زاهد را نایبان وی برای درخواست بخشش ملک احمد معرفی می‌کند که در اوجان به دیدار غازان شتافته بودند.^{۳۶} بنابر اشارات جامع‌التواریخ غازان خان چندین بار در موضع اوجان توقف داشته‌است اما تنها گزارشی که می‌توان میان آن و روایت صفوة الصفا پیوندی برقرار نمود، به بار عام بزرگ غازان در اوجان در اواخر ذی‌القعده سال ۷۰۱ هـ برمی‌گردد که در آن «سادات و ایمه و قضات و مشایخ» حضور داشتند.^{۳۷}

اما مهم‌ترین نکته‌ای که در لابه‌لای گزارش‌های مربوط به تعامل شیخ زاهد و خان

۳۳. ابن بزاز، ۲۰۶-۲۰۷؛ لایدن، ۴۰ آ-ب؛ نمونه‌ای دیگر از هم‌وردجویی ایدئولوژیک: ابن بزاز، ۲۰۹؛ لایدن، ۴۰ ب-۴۱ آ.

۳۴. نفیسی به‌درستی به اغتشاشات موجود در اشارات صفوة الصفا درباره‌ی ملک احمد و عدم انطباق آن داده‌های با منابع تاریخی اشاره می‌کند (نفیسی، ۴۰)؛ برای دیگر اشارات به رابطه ملک احمد و شیخ زاهد و شیخ صفی‌نک.

ابن بزاز، ۱۶۸؛ لایدن، ۳۰ ب-۳۱ آ.

۳۵. ابن بزاز، ۲۱۰-۲۱۱؛ لایدن، ۴۱ آ-ب.

۳۶. ابن بزاز، ۱۴۹؛ لایدن، ۲۶ آ.

۳۷. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۲۰۴/۲.

مغول به چشم می‌خورد، این واقعیت است که هر یک از نخبگان سیاسی و نظامی به دنبال جذب یک حامی ایدئولوژیک بوده و در رقابت‌های ایدئولوژیک آن‌ها نیز مشارکت می‌کرده‌اند.^{۳۸} برای نمونه، در مقابلِ غازان که «مرید شیخ زاهد بود»، امیر قتلغشاه هوادار صوفی ناشناخته‌ای موسوم به «شیخ» بود و میان خان مغول و امیر مزبور بر سر اثبات برتری مراد معنوی خویش رقابتی آشکار وجود داشت، رقابتی که نتیجه آن برگزاری آزمونی برای سنجش میزان صداقت هر یک از مقتداهاى معنوی این دو چهره بود و، بر طبق انتظار، شیخ زاهد از آن پیروز بیرون آمد.^{۳۹} ادامه داستان مضاعف‌سازی نمادین پیام ایدئولوژیک مضمیر در سرتاسر چنین حکایاتی است.^{۴۰} صریح‌ترین بیان اولیانامه‌ای ضرورت چنین حمایتی را می‌توان در انتهای همان روایت شفاعت ملک احمد بازجست که پیش‌آگاهی ولی و تأثیر سرنوشت‌ساز حمایت او از نمایندگان قدرت دنیوی را در هم می‌آمیزد، به گونه‌ای که شیخ زاهد نوید عروج امیر چوپان در هرم قدرت را می‌دهد، نویدی که بر طبق منطق اولیانامه نه تنها جنبه‌ای وصفی ندارد بلکه کاملاً ایجابی است.^{۴۱}

الگوی رابطه میان شاه و شیخ، و رقابت بر سر اثبات برتری یا مشروعیت حامیان معنوی، که از حکایت مزبور استخراج می‌شود، صرفاً برساخته ذهنیت اولیانامه‌ای نیست، بلکه برگرفته از واقعیت‌های صریح تاریخی است که در متون صوفیانه با محتوای متناسب پر شده‌است. یکی از نمونه‌های عینی چنین الگویی نزدیکی آلافرنگ، شاهزاده مغول، به مجموعه‌ای از مدعیان صاحب کرامت به رهبری «پیر یعقوب باغبانی» از صوفیان برخوردار

۳۸. برای برخی از شواهد مربوط به حمایت صدرالدین زنجانی، وزیر ایلخانی، از مؤیدالدین محمود جندی و حمایت‌های غیاث‌الدین رشیدی از داود قیصری نک. Peacock, "Two Sufis", 15-18, 24.

۳۹. ابن بزاز، ۱۴۹-۱۵۰؛ لایدن، ۲۶ آ-ب.

۴۰. ابن بزاز، ۱۵۱؛ لایدن، ۲۶ ب.

۴۱. ابن بزاز، ۲۱۱؛ لایدن، ۴۱ ب. نمونه مشابه دیگر: ۲۲۲؛ لایدن، ۴۴ آ.

از نفوذ اجتماعی در تبریز است^{۴۲} که در نهایت سرنوشت مرگباری را برای آلافرنگ و حامیان معنویش رقم زد.^{۴۳}

یکی از اصلی‌ترین مظاهر حمایت معنوی و مواهب آن جنبه نجات‌بخشانه آن است که مهم‌ترین نمونه آن نجات غازان‌خان در مهلکه‌ها از سوی شیخ زاهد بوده است. این نجات-بخشی البته عاری از سویه‌های نمادین و هدایت‌گرانه نیز نیست چنان‌که شیخ آشکارا مدعی راهنمایی غازان سرگشته در پیشه‌ای بوده است.^{۴۴} افزون بر این صفوة الصفا حاوی ادعایی صریح مبنی بر نجات غیرمستقیم غازان توسط شیخ زاهد از مهلکه شکست در برابر ممالیک است.^{۴۵} ظاهراً بافت تاریخی این حکایت را شکست سهمگین لشکر غازان در نبرد مرج الصفر در سال ۷۰۲ هـ تشکیل می‌دهد، اما روایت صفوة الصفا از گزارش‌های متون تاریخی در دو نقطه افتراق می‌یابد؛ نخست این‌که غازان شخصا در نبردهایی که منتهی به شکست مهلک ایلخانان در شام شد حضور نداشت و در عراق اردو زده بود^{۴۶} و دوم و مهم‌تر آن‌که شیخ زاهد دو سال پیش، یعنی در سال ۷۰۰، درگذشته بود.^{۴۷} چنین کارکرد نجات‌بخشانه‌ای را در یکی دیگر از روایات مربوط به شیخ زاهد می‌بینیم که طی آن شیخ در مقام ناجی شخصی به نام «حاجی منکوتای» از دست نیروهای دولتی می‌شود.^{۴۸} چنان‌که انتظار می‌رود، هیچ نام و نشانی از این «منکوتای»^{۴۹} در منابع نیست و حتی از مجموعه

۴۲. خواندمیر، ۱۵۷/۳.

۴۳. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۳۱۸/۲-۱۳۱۹. درباره نمونه دیگر یعنی طایجو نیز نک. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۲۸۳/۲-۱۲۸۴؛ و نیز وصاف، ۳/۴۵.

۴۴. ابن بزاز، ۲۱۳؛ لایدن، ۴۲ آ.

۴۵. ابن بزاز، ۲۳۰؛ لایدن، ۴۶ آ.

۴۶. خواجه رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۳۱۳/۲.

۴۷. ابن بزاز، ۲۴۹؛ لایدن، ۵۷ ب.

۴۸. ابن بزاز، ۲۳۲-۲۳۳؛ لایدن ۴۶ ب-۴۷ آ.

۴۹. احتمالاً این نام صورت تحریف‌شده‌ای از یک نام مغولی باشد، چه این‌که تکواژ «مونکو» بسامد بالایی در

رخدادهایی که به روایت ابن بزاز بستر وقوع این حادثه را تشکیل می‌دهند، یعنی قتل «امیر آیدختای» و «چهار برادر» در اوایل کار غازان، نیز هیچ اثری در منابع نیست. ابن بزاز هیچ توضیح دیگری که انگیزه شیخ زاهد را برای حمایت از مغضوبین سیاسی دولت روشن نماید ارائه نمی‌کند.

البته پیوند میان شیخ و شاه همواره حمایت‌گرانه و مثبت نبوده‌است. شاید تنها نمونه چشم‌گیری از یک شاه که نه پشتیبانی، بلکه خشم و مجازات شیخ را متوجه خویش کرده‌است، احمد تگودار باشد که شکست و فرجام شومش برخاسته از دشمنی او با شیخ زاهد و عزم وی برای نابودی «زاهدیان» بوده‌است. از منظر صفوة الصفا منشأ خصومت ادعایی ایلخان مغول با شیخ زاهد، همان رقابت میان حامیان معنوی صاحبان قدرت سیاسی برای حذف رقبای خویش از دایره اقتدار، آن هم با توسل به قدرت مادی حامیان خویش، بوده‌است. آنچه در این میان روایات تاریخ رسمی و روایت صفوة الصفا را به هم پیوند می‌دهد وجود شخصیتی به نام حسن منکلی است که «نایب و خلیفه یعقوبیان» بوده‌است. «حسن منکلی» روابطی نزدیک با سلطان احمد تگودار داشته‌است^{۵۰} و انگیزه این نزدیکی از نظر راوی صفوة الصفا استعمال حشیش و اباحی‌گری به عنوان علاقه مشترک میان سلطان احمد و منکلی بوده‌است. منکلی از نزدیکی خود به ایلخان مغول برای کاهش اقتدار شیخ زاهد و ترغیب خان به حذف کامل شیخ و دستگاه ارشادش پس از سرکوب شورش ارغون بهره می‌جوید. لیکن سلطان احمد به دنبال نفرین شیخ زاهد در نبرد با ارغون کشته می‌شود

Doerfer/IV, 28-29.

اسامی مغولی دارد. نک.

«حاجی منکوتای» راوی روایت دیگری در صفوة الصفا نیز است؛ نک. ابن بزاز، ۴۰۲؛ لایدن، ۸۸-آب. ۵۰. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۱۲۹/۲؛ به روایت رشیدالدین، تگودار «منگلی» را «قرنداش» به معنای برادر خطاب می‌کرده و در منزل وی در اران به سماع می‌پرداخته‌است (رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ ۱۱۲۹/۲-۱۱۳۰)؛ به گفته اشپولر، آباء کلیسا برای تحکیم موقعیت خویش به حاکمان مسلمان رشوه می‌پرداختند (اشپولر، ۲۱۶).

و فرصت تحقق عملی نیت خویش علیه «زاهدیان» را نمی‌یابد و حسن منکلی نیز گرفتار مجازاتی سخت و دردناک می‌گردد.^{۵۱} اما نکته جالب توجه و آموزنده در این میان، وجود هم‌ارز مشابهی از این نوع تبیین علی در یک متن تاریخ‌نگارانه رسمی است. در واقع، تنها مؤلف اولیانامه نیست که پای نیروهای فراواقعی و معنوی را به تبیین علی شکست‌نگودار از ارغون به میان می‌کشد، بلکه خواجه رشیدالدین نیز به منطق مشابهی متوسل می‌شود. مؤلف جامع التواریخ ضمن توصیف توسل ارغون بودایی به بایزید بسطامی و احمد مسلمان به روحانی نستوری به عنوان حامی معنوی خویش، در نهایت بر نقش این حامیان معنوی در تعیین سرنوشت رقابت نظامی میان دو مدعی سلطنت تأکید می‌ورزد و پیروزی ارغون را نشانه‌ای از «اثر قربت... به حضرت حق تعالی» و در نتیجه تأثیر این قربت بر نتیجه نهایی جنگ تلقی می‌کند.^{۵۲} بافت وقایع‌نگارانه روایت مزبور در صفوة الصفا را، که هم‌اوردجویی حسن منکلی در حضور شماری از نمایندگان قدرت ایدئولوژیک در اردوی تگودار را به تصویر می‌کشد، نیز یک رخداد سیاسی واقعی و ثبت‌شده تشکیل می‌دهد. سلطان احمد تگودار برای مبارزه با ارغون در سال ۶۸۳هـ در شمال غرب ایران حضور داشته و مدتی را نیز در ماه صفر همان سال در اردبیل به سر می‌برده است،^{۵۳} اما گزارشی مبنی بر دیدار وی با «جمائت ائمه و اهل عمایم اردبیل» که در میان آنان کمال‌الدین عبدالرحمن رافعی نیز حضور داشته باشد^{۵۴} ثبت نشده است. اشاره به حضور «خواجه کمال‌الدین»، که منظور از وی همان شیخ کمال‌الدین عبدالرحمان رافعی است، روایت صفوة الصفا را از روایت تاریخ‌نگاری رسمی دور می‌سازد. رافعی که ابن بزاز وی را از «علمای ربانی» معرفی

۵۱. ابن بزاز، ۲۱۷-۲۱۸؛ لایدن، ۴۳ آ-ب.

۵۲. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ۱۱۳۷/۲.

۵۳. همان، ۱۱۳۵/۲-۱۱۳۶.

۵۴. ابن بزاز، ۲۱۸؛ لایدن، ۴۳ آ.

می‌کند نفوذ فوق‌العاده‌ای در دربار سلطان احمد داشت^{۵۵} و بانفوذترین نخبه مذهبی عصر او معرفی شده است.^{۵۶} با این حال، رافعی در مأموریت دیپلماتیکی که به قصد کاهش نفوذ و دورسازی وی از دربار ایلخانی به او واگذار شده بود در سال ۶۸۱هـ در دربار ممالیک بازداشت شد و در زندان درگذشت.^{۵۷} بنابراین منطقاً نمی‌توانسته است در این زمان در اردبیل و در چنان مجلسی حضور داشته باشد. به هر روی نمونه برخورد قهرآمیز ولی با یک سلطان، یعنی عالی‌ترین مقام سیاسی جامعه، به همین مجازات مرگبار تگودار از سوی شیخ زاهد محدود می‌شود.

شیخ صفی و ابوسعید

گرچه شواهدی از تمایل ابوسعید به برقراری رابطه با نخبگان ایدئولوژیک وجود دارد،^{۵۸} اما اختصاصاً به مناسبات او با شیخ صفی‌الدین اشاره‌ای نشده است. تنها مستوفی است که با ایجاز هرچه تمام‌تر از ارادت مطلق «مغول» به او و نقش وی به عنوان حامی معنوی مردم منطقه در برابر رفتار نابهنجار کارگزاران حکومتی یاد می‌کند.^{۵۹} با این حال، یکی از شخصیت‌های اصلی در کرامات نجات صفی‌الدین، شخص ابوسعید است که در آن شیخ در مقام ناجی و حافظ جان ایلخان ظهور می‌کند.^{۶۰} اما بر خلاف نمونه زاهد و غازان، نقش حامی‌گری شیخ صفی گستره‌ای فراتر از حیات شخصی سلطان را پوشش می‌دهد. در سلسله حکایاتی با مضمون نجات، شیخ صفی نه فقط در مقام محافظ سلطنت

۵۵. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۱۲۹/۲.

۵۶. ابن فوطی، ۳۹۵/۳. برای اطلاعات بیشتر درباره نفوذ وی در دستگاه تگودار نک. خواندمیر، ۱۱۹/۳.

۵۷. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۱۳۳/۲.

۵۸. شبانکاره‌ای، ۲۸۶/۲؛ و نیز نک. قطبی اهری نجم، ۲۱۵؛ مستوفی، ۶۷۵؛ حافظ ابرو، ۱۷۴-۱۷۵؛ ابن بطوطه،

۲۵۲/۱. اوحدی مراغه‌ای نیز مثنوی عرفانی معروف خود، جام جم، را به وی تقدیم کرده است (مرتضوی، ۱۰۸).

۵۹. مستوفی، ۶۷۵.

۶۰. ابن بزاز، ۸۶۷-۸۶۸؛ لایدن، ۲۰۰. آ.

ایلخانی بلکه در مقام نگاهبان «مردم ایران زمین» در برابر حمله ازبک خان پادشاه دشت قبچاق به شمال غرب ایران ظاهر شده است. در نخستین حکایت، پس از انتشار خبر یورش ازبک‌ها به ایران، یکی از مریدان شیخ صفی شاهد گریزانان خان قبچاق توسط مراد خویش است.^{۶۱} بستر وقایع نگارانه این حکایت، یورش لشگر قبچاق به صفحات شمال غربی ایران در سال ۷۱۸ هـ، با استفاده از فرصت حاصل از ناامنی‌های اوایل حکومت ابوسعید و اشتغال نیروهای نظامی ایلخانان در شرق ایران است. این لشکرکشی بدون هرگونه رویارویی نظامی مستقیمی، و تنها با چند تعقیب و گریز^{۶۲} پایان یافت. سمرقندی و وصاف، هر دو در روایاتی نسبتاً مشابه، علت اصلی عقب‌نشینی خودخواسته خان ازبک را راهبرد تبلیغاتی حکومت ایلخانی و نمایش برتری نظامی آن معرفی می‌کنند.^{۶۳}

بن‌مایه لشکرکشی سلطان ازبک به همین حکایت ختم نمی‌شود. مضمون مشابهی، با تفاوتی جالب در روند اما تشابه در نتیجه ماجرا، در دو حکایت دیگر تکرار می‌شود. نکته جالب توجه در حکایت نخست موضع‌گیری بی‌طرفانه شیخ صفی در میان دو حاکم مسلمان و پرهیز از اخراج یکی از حاکمان مسلمان از دایره اسلام، فارغ از تعلقات سرزمینی است.^{۶۴} باوری که تابع ذهنیت سیاسی عمومی مسلمانان بوده است. در حکایت دوم همین واقعه در قالب تمثیل نجات کشتی طوفان‌زده دولت ایلخانی توسط شیخ تکرار می‌شود.^{۶۵} بازپردازی این مضمون تاریخی در قالب‌های حکایی متعدد نمایانگر امکانات بالقوه آن برای تبدیل شدن به بستری برای انتقال پیام سیاسی اولیانامه‌ای است. این پیام آن‌جا آشکارتر می‌شود که در واپسین روایت آن در صفوة الصفا شاهد تأکید صریح‌تر بر عاملیت شیخ

۶۱. ابن بزاز، ۳۳۹؛ لایدن، ۷۳ ب.

۶۲. سمرقندی، ۶۶/۱.

۶۳. سمرقندی، ۶۵/۱؛ وصاف، ۶۳۸/۵.

۶۴. ابن بزاز، ۸۱۶؛ لایدن، ۱۸۷ ب.

۶۵. ابن بزاز، ۸۷۸؛ لایدن، ۲۰۲ ب-۲۰۳ آ.

صفی به عنوان ناجی و تأیید آن از رهگذر توسل مستقیم ابوسعید به «همت و استعانت شیخ» در رویارویی با نیروی مهاجم بیگانه هستیم. مداخله حامی معنوی در این مورد نه ناشی از اراده و تصمیم شخصی او، بلکه حاصل درخواست رسمی دستگاه قدرت سیاسی است.^{۶۶} نقش حمایت‌گرایانه شیخ صفی در حفاظت از کیان سرزمین ایران پس از مرگ او نیز ادامه می‌یابد، هرچند که مداخله پیروزمندانه وی در مقابله با یورش دوم لشکر ازبکان، که در واپسین روزهای حیات ایلخان ابوسعید رخ داد، غیرمستقیم‌تر و نمادین‌تر است.^{۶۷} مختصات بستر تاریخی این کنش نجات‌بخش دوم نیز از حیث تاریخی تعیین‌پذیر است، اما منابع بر سر علت اصلی عقب‌نشینی ازبکان توافقی ندارند.^{۶۸} این کارکرد حمایت‌گرایانه فقط در مقیاس کلان سرزمینی نمود نمی‌یابد بلکه در مقیاس‌های خردتر محلی نیز کاربست می‌یابد، و یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آن حفاظت از مردم اردبیل در برابر نیروی مهاجم از خراسان بوده است،^{۶۹} ادعایی که بر خلاف مورد پیشین ردی از آن در متون تاریخی نیست.^{۷۰}

بازپیکربندی رخداد یورش نافرجام خان قبیچاق به شمال غرب ایران در صفوة الصفاء، شاید بهتر از هر نمونه دیگری نمایانگر منطق اولیانامه‌ای در برخورد با تاریخ سیاسی عصر خود باشد. مهم‌ترین تمهید روایی مؤلف برای صورت‌بندی مجدد روایت واقعه بر اساس افق و انتظارات متن جابجایی عامل‌ها و نقش علی‌آنها در سرانجام واقعه است. روایت اولیانامه‌ای بی‌اعتنا به تبیینات علی متعارف و سازوکار علی مشخص و قابل فهم منابع تاریخ‌نگاری در مورد رخداد مورد نظر، جایگاه عاملان و نوع مناسبات علی را دگرگون

۶۶. ابن بزاز، ۷۴۳-۷۴۴؛ لایدن، ۱۶۹ ب.

۶۷. ابن بزاز، ۱۰۱۴-۱۰۱۵؛ لایدن، ۲۳۴ آ-ب.

۶۸. برای مثال نک. شبانکاره‌ای، ۲۹۴/۲؛ و حافظ ابرو، ۱۹۱-۱۹۲.

۶۹. ابن بزاز، ۳۳۴؛ لایدن، ۷۲ ب.

۷۰. در میان اولیای دیگر، مشابه چنین نقشی را اوحدالدین کرمانی به عنوان حامی مردم «روم» در برابر یورش مغولان ایفا می‌کند: مناقب اوحدالدین، ۱۸، ۷۰-۷۱. برای سنجش تاریخی این ادعا نک. ابن بی‌بی، ۲۴۱-۲۴۳.

می‌کند. در این میان، آنچه اسباب شکست این یورش نظامی را فراهم می‌کند بیرون از دایره عوامل و نیروهای ظاهراً دخیل در آن قرار دارد و حتی می‌تواند مقدم بر رخدادهای انضمامی باشد. از این قرار، منشأ اصلی نجات نیروی معنوی شیخ است که در ادامه نیروهای نظامی دنیوی این اثرگذاری نجات‌بخشانه را تداوم می‌دهند.

موضوع رابطه فرادستانه شیخ با نخبگان سیاسی و در رأس آن‌ها سلطان، منحصر در قالب‌های نجات صورت‌بندی نمی‌شود؛ مؤلف *صفوة الصفا تحقیر مستقیم قدرت سیاسی و تجلیل سلبی از قدرت ایدئولوژیک* را نیز در دستور کار خود قرار می‌دهد تا برتری ولی بر سلطان نمودی صریح‌تر و خردکننده‌تر نیز یابد. مضمون مشترک همه این حکایت‌ها، در صحنه‌پردازی‌ها و کنش‌پردازی‌های متفاوت‌شان، مقاومت نمادین در برابر اراده سلطان به عنوان عالی‌ترین مظهر اقتدار سیاسی و تحقیر صریح آن است.^{۷۱} این قدرت‌نمایی نمادین از سطوح کلان به سطوح خردتر نیز سرایت می‌کند. در واقع نیروی معنوی‌ای که متضمن مشروعیت ولی و اثبات برتری او بر سلطان است در جزئی‌ترین امور روزانه نیز باید خود را متجلی سازد. یکی از نمونه‌های جالب توجه آن مجازات مرگبار یکی از امرای ابوسعید به نام «چینک»^{۷۲} است که ناشی از عدول وی از به رسمیت‌شناختن این برتری است.^{۷۳} نکته حائز توجه در حکایت فوق این است که مجازات به رسمیت‌شناختن اقتدار معنوی ولی متوجه پایگاه‌های فروتر در سلسله مراتب قدرت می‌گردد (در واقع ابوسعید نیز در این قصور و ناآگاهی شریک بود) و رابطه مسالمت‌آمیز میان رأس هرم قدرت سیاسی و نخبگان صوفی دست‌نخورده و بدون تنش باقی می‌ماند. این اصلی است که اولیایان‌ها در کنار دیگر متونی که دلالت‌های سیاسی دارند رعایت می‌کنند؛ مشروعیت عالی‌ترین مرجع اقتدار سیاسی

۷۱. تسیرکه، ۳۱-۳۲، ۳۶، ۳۶-۳۹؛ لایدن، ۲۰۴ب؛ ۲۰۸ب؛

۷۲. واژه «چینک» بسامد بالایی در ترکیب اسامی برخی از چهره‌های بعضاً تأثیرگذار در دوره حکومت ایلخانی

داشته‌است. برای توضیحات بیشتر نک. Doerfer/I, pp 310-315

۷۳. ابن بزاز، ۳۸۵؛ لایدن، ۸۴.آ.

نباستی در معرض تردید قرار گیرد و در این میان رویکرد مصلحت‌آمیز برای حفظ مناسبات دوسویه میان قدرت سیاسی و قدرت ایدئولوژیک در عالی‌ترین سطح آن اصلی تخطی‌ناپذیر است.

نخبگان نظامی و سیاسی

به طور طبیعی نفوذ شیوخ صوفی در میان امرای خرد و نیروهای سیاسی محلی بیش از نخبگان سیاسی مرکز‌نشین و کارگزاران بلندمرتبه دولت بوده است. از همین روست که حکایات و کرامات بیشتری درباره تعامل و رویارویی اولیاء با این دسته از نخبگان سیاسی و نظامی در متون اولیانا‌مه‌ای به چشم می‌خورد، هرچند که در مقایسه با روایت مربوط به سلاطین، ردگیری این رخدادها در متون تاریخی غالباً ناممکن است. اما تمایز مهم‌تر میان این دو دسته حکایت این است که برخلاف حکایات مربوط به شیوخ و شاهان که در آن، تنها شاهد کرامات نجات، و در سخت‌گیرانه‌ترین موارد، شاهد نوعی رویکرد اندرزنامه‌ای با هدف یادآوری موقعیت معنوی شیخ و نیز وظایف شاه به او هستیم، در حکایات مربوط به نخبگان خرد سیاسی و نظامی با آمیزه‌ای از کرامات «لطف»^{۷۴} و «عنف»^{۷۵} به‌طور هم‌زمان مواجه هستیم. برتری محسوس قدرت شیخ در این جا به عینی‌ترین شکل ممکن خود را به نمایش می‌گذارد و از آن نمادگرایی مصلحت‌آمیزی که ساحت عالی اقتدار را در نهایت دست‌نخوره می‌گذارد فاصله می‌گیرد. در ادامه، از میان نمونه‌های پرشمار مواجهات شیخ صفی با سلسله مراتب پایین‌تر قدرت به بررسی روابط وی با دو خاندان نظامی چوپانی و آل جلایر و نیز خاندان دیوانسالار رشیدی پرداخته می‌شود.

۷۴. برای برخی از مهم‌ترین نمونه‌های کرامات لطف نک. ابن بزاز، ۳۳۷-۳۳۸؛ لایدن، ۷۳-آ-ب، ابن بزاز، ۷۹۹؛ لایدن، ۱۸۳-آ-ب، ابن بزاز، ۳۳۹؛ لایدن، ۷۳-ب.

۷۵. برای برخی از مهم‌ترین نمونه‌های کرامات عنف نک. ابن بزاز، ۳۹۸-۳۹۹؛ لایدن، ۸۷-ب، ابن بزاز، ۳۶۰-۳۶۱؛ لایدن، ۷۷-ب-۷۸-آ، ابن بزاز، ۳۶۲، ۶۱۷؛ لایدن، ۷۸-ب، ۱۳۸-ب.

شیخ صفی، چوپانیان و جلایریان

ارتباط مهم‌ترین چهره نظامی عصر ایلخانی، یعنی امیر چوپان، با خانقاه اردبیل نه از جنس آن کرامات اتفاقی و برخوردهای گهگاهی بلکه رابطه‌ای نظام‌مند و از نوع روابط متعین مریدی و مرادی است. وجه تمایز امیر چوپان با تمامی نخبگان سیاسی و نظامی دیگری که رابطه آن‌ها با قهرمانان روایت اولیانامه‌ای به تصویر کشیده شده‌است، بهره‌مندی وی از حمایت معنوی هر دو قهرمان صفوة الصفا، یعنی شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی، است چنان‌که پیکربندی روایت عروج، اقتدار و سقوط نهایی امیر چوپان با اتکا بر منطق اولیانامه‌ای انجام می‌گیرد. در روایتی که پیشتر به آن اشاره شد، شیخ زاهد از رهگذر بازی بلاغی با نام چوپان آینده او در ساختار قدرت را رقم می‌زند: «چوپان! گله رعیت را به تو سپردم، باید که نگاهداری».^{۷۶}

شاید اصلی‌ترین دلیل حضور گسترده امیر چوپان در صفوة الصفا، علاوه بر گستره اقتدار نظامی و سیاسی وی، شهرت او به پایبندی به شریعت باشد.^{۷۷} در واقع راست‌کیشی امیر چوپان، به‌رغم همه نقایص اخلاقی‌اش، از او چهره‌ای استثنایی در میان امرای مغول ساخته بود.^{۷۸} ترکیب آرمانی اقتدار نظامی و تعصب مذهبی از او چهره‌ای شمایل‌ساخته بود که تناسب شخصیتش را برای بازیگری در صحنه رخدادهای اولیانامه‌ای تضمین می‌کرد.^{۷۹} حضور امیر چوپان در متن صفوة الصفا آن اندازه اهمیت داشت که بعدها در تنها نسخه مصور این اولیانامه، با فقط ۱۴ تصویر، رؤیای شیخ صفی درباره خاندان چوپانی نیز به تصویر کشیده شود.^{۸۰}

۷۶. ابن بزاز، ۲۱۱؛ لایدن، ۴۱ ب.

77. Melville, 81;

نیز نک. شبانکاره‌ای، ۲ / ۲۸۵.

78. Melville, 89-90.

۷۹. نک. جامی، ۴۴۱؛ و نیز سمنانی، چهل مجلس، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۴۹.

80. Erkmen, 20.

چنان‌که انتظار می‌رود مضمون محوری در روایت صفوة الصفای از مرادوات امیر چوپان و رئیس خانقاه اردبیل سرسپردگی و ارادت مطلق است. این مضمون نه فقط در رفتار مستقیم چوپان بلکه به طور ضمنی‌تر در کنش و گفتار شیخ صفی نیز نمود می‌یابد.^{۸۱} بنابر ادعای ابن بزاز، امیر چوپان در بازگشت از لشکرکشی‌های مهم نماینده‌ای را برای اظهار وابستگی معنوی به نزد شیخ صفی می‌فرستاده است و به پاس همین وفاداری است که فی‌المثل شیخ صفی مستقیماً امیر چوپانی و تمامی لشکرش را از مهلکه‌ای نظامی نجات می‌دهد.^{۸۲}

اغلب موقعیت‌های روایی‌ای که در آن‌ها تعامل امیر چوپان و شیخ صفی رخ می‌دهد رونوشتی از وضعیت‌ها و رخدادهایی است که به طور معمول در واقعیت رخ می‌دهند و می‌توانند تبدیل به بن‌مایه‌ای برای فضاپردازی کنش اولیانا‌مه‌ای شوند. لیکن همیشه با چنین موقعیت‌های نوعی و عامی مواجه نیستیم. برای مثال، ابن بزاز برای نمایش یکی از کرامات لطف شیخ صفی در حق امیر چوپان، صحنه‌ای از یک واقعه تاریخی ثبت شده در منابع رسمی را برمی‌گزیند که عبارت است از یکی از نبردهای برون‌مرزی دولت ایلخانی به فرماندهی امیر چوپان. بنا بر روایت صفوة الصفای، پس از شکست سخت امیر چوپان از قرمشی و ایرنجین در گرجستان، که او را تا آستانه مرگ پیش می‌برد، شیخ صفی بر امیر ایلخانی ظاهر می‌شود و او را از معرکه می‌رهاند و ضمناً پیروزی بعدی وی بر دو سردار شورشی را، در نبردی که در «حوالی زنجان» رخ می‌دهد، تضمین می‌کند.^{۸۳}

نبرد مورد اشاره صفوة الصفای در سال ۷۱۸هـ رخ داده است که در آن ابوسعید با

۸۱. برای نمونه نک. ابن بزاز، ۶۹۸؛ لایدن، ۱۵۸آ، ابن بزاز، ۸۲۰-۸۲۱؛ لایدن، ۱۸۹آ.

۸۲. ابن بزاز، ۷۷۸-۷۷۹؛ لایدن، ۱۷۸آ-ب. نماینده امیر چوپان و راوی حکایت نجات مزبور «آق سنقر» نامی است که نشانی از او در منابع نیست. این نام ترکی است و ظاهراً در میان مغولان رواجی نداشته است. نک. Doerfer/II, 90. ضمناً در همین مأموریت نظامی بار دیگر شاهد امداد معنوی شیخ صفی در حق امیر چوپان

هستیم؛ ابن بزاز، ۷۸۵-۷۸۶؛ لایدن، ۱۸۰آ-ب.

۸۳. ابن بزاز، ۴۰۲-۴۰۵؛ لایدن، ۸۸آ-۸۹آ.

شورش‌ها و تهدیدات نظامی متنوعی در غرب مواجه شده بود.^{۸۴} یکی از این تهدیدها ناشی از ائتلاف چند تن از امرای نظامی به سرکردگی قورمیشی بود که به دنبال نارضایتی ابوسعید و امیرچوپان از عملکرد آنان، و با هدف پیش‌گیری از خطر مجازات سر به شورش برداشتند و شکست‌های متعددی را بر نیروهای دولت مرکزی وارد آوردند. در رویارویی نهایی ائتلاف شورشی با قوای دولتی در نزدیکی سلطانیه نیز لشکر ایلخانی تا آستانه شکست پیش می‌رود. با این حال، در اثنای نبرد به طرزی معجزه‌آسا باد مخالف به سوی نیروهای شورشی وزیدن می‌گیرد و با برانگیختن غبار زمینه‌ساز پیروزی نهایی ارتش ایلخانی می‌گردد.^{۸۵} نبرد مزبور البته بازتاب دیگری نیز در صفوة الصفا می‌یابد. در این حکایت کوتاه شکست شورشیان باز هم معلول اراده شیخ صفی است با این تفاوت که این بار شیخ نه به عنوان حامی نیروهای دولتی، بلکه به عنوان حامی عامه مردم در برابر نیروهای نظامی شورشی به عنوان عوامل تخریب مناطق مسکونی و کشاورزی ظاهر می‌شود.^{۸۶}

در نمونه درگیری امیر چوپان و دو سردار شورشی ایلخانی، بر خلاف بسیاری از روایات سیاسی مندرج در صفوة الصفا با گزارشی نسبتاً متناظر با گزارش‌های رسمی از یک رخداد «واقعی» مواجهیم. مؤلف اولیاناامه هسته انضمامی رخداد را برمی‌گیرد و در نقاط کور روایت که گاه زنجیره‌های علیت دچار گسست می‌شوند مداخله می‌کند تا تفسیر متفاوتی از رخداد عرضه دارد. در این چارچوب جدید نیازی به بازگویی کلیت رخداد نیست، بلکه تنها بر اجزائی از آن تأکید می‌شود که می‌تواند متضمن معانی جدیدی باشد. در این‌جا رخدادی پیش‌بینی‌ناشده و بیرون از اراده بازیگران انسانی حاضر در متن واقعه دستمایه صورت‌بندی جدید روایت می‌شود. جالب آن‌که، منطق تبیینی برخی از مورخان رسمی در توجیه نحوه پیروزی نیروهای ایلخانی بر دشمنان شورشی خود با منطق تبیینی

۸۴. حافظ ابرو، ۱۳۳.

۸۵. همو، ۱۴۴-۱۵۰.

۸۶. ابن بزاز، ۷۵۲؛ لایدن، ۱۷۲ آ.

مؤلف اولیاناامه تفاوت چندانی ندارد و همگی متفقا متوسل به توجیهاتی متفاوت از توجیهات علی مرسوم می‌شوند.^{۸۷}

اما مهم‌ترین پرده در روابط پرماجرایی شیخ صفی و امیر چوپان، سرنوشت تراژیک امیر و خاندانش است که به ادعای صفوة الصفا حاصل تکبر امیر مغول و فرزندش دمشق‌خواجه در دیدار شیخ صفی با سلطان ابوسعید است. آزرده‌گی خاطر شیخ صفی از «تجبر» و «نخوت» چوپان که مصاحبت ایلخان مغول با شیخ را بر هم می‌زد در رؤیایی شگفت و با نمادپردازی منحصر به فردی خود را نمایان می‌سازد. شیخ صفی در خواب صحرایی آکنده از شمع را می‌بیند که تمامی آن‌ها متعلق به خاندان چوپان بوده‌اند. مرشد اردبیلی به جز یک شمع، تمامی آن شمع‌ها را می‌میراند و بدین سان سرنوشت خاندان چوپان این گونه رقم می‌خورد که «از اولاد چوپان یک شعبه بیش نماند که پای در رکاب امارت می‌آرند»^{۸۸} و احتمالا منظور شیخ صفی خاندان برادر امیر چوپان یعنی شیخ حسن چوپانی باشد، چه اینکه تمامی اعضای خاندان امیر چوپان متعاقب قتل وی از میان برداشته شدند.^{۸۹} با این حال نکته مهمی که بایستی به آن توجه کرد اشاره به انگیزه شیخ صفی در یکی از حکایات برای ملاقات با امیر چوپان است که «به حسب ضرورت سبب مصالح عامه مردم» انجام گرفته است.^{۹۰} اشاره به این انگیزه با هدف حفظ همان تصویر کلی از رابطه میان صوفی و امیر صورت می‌گیرد، یعنی هرگونه هم‌حضوری آن‌ها بایستی متکی بر اصل اظهار نیاز و پیش‌گامی نخبگان سیاسی باشد و در موارد استثنایی، این نه تمایل شخصی شیخ بلکه ضرورتی غیرشخصی است که حضور داوطلبانه شیخ در اردوگاه صاحبان قدرت دنیوی را توجیه می‌کند.

۸۷. حافظ ابرو، ۱۴۹؛ خواندمیر، ۲۰۶/۳؛ مستوفی، ۶۱۴.

۸۸. ابن بزاز، ۳۷۵؛ لایدن، ۸۱ ب.

۸۹. خواندمیر، ۲۱۴/۳.

۹۰. ابن بزاز، ۳۷۴؛ لایدن، ۸۱ ب.

نهایتاً انقراض خاندان چوپانی دستمایه یکی دیگر از کرامات آینده‌بینانه شیخ صفی قرار می‌گیرد. شیخ صفی و همراهانش که در حال بازگشت از بغداد هستند به هدایت وی مسیری را برمی‌گزینند که به آوردگاه نبرد ابوسعید و امیر چوپان منتهی می‌شده است. هنگامی که شیخ با هشدارهای اطرافیان خود مبنی بر عبور از میدان جنگ مواجه می‌شود به آن‌ها اطمینان می‌دهد که «نوبت چوپانیان آمد به سر» و این تنها مصرعی است که به عنوان سروده شیخ صفی از او بر جای مانده است.^{۹۱} با این حال، همین روایت کوتاه هم با روایات تاریخ رسمی تضادی آشکار دارد؛ امیر چوپان هرگز موفق به رویارویی مستقیم با ایلخان نشد و در نهایت در سال ۷۲۸ هـ در دربار آل‌کرت، و البته به دستور ابوسعید، به قتل رسید.^{۹۲} علاوه بر این، بر خلاف ادعای صفوة الصفا، هیچ کدام از منابع رسمی اتهام غیاث‌الدین محمد رشیدی مبنی بر بیم‌دادن ابوسعید در مورد زنده‌بودن امیر چوپان و احتمال بازگشت او را گزارش نکرده‌اند، گو این‌که عدم ارسال سر امیر چوپان به دربار مغول و اکتفای قاتل او، غیاث‌الدین امیر آل‌کرت، به ارسال انگشت وی به نزد ابوسعید^{۹۳} می‌توانست تا حدودی احتمال چنین واقعه‌ای را تقویت کند. لیکن به گزارش شبانکاره‌ای اطرافیان ایلخان با هراس از احتمال هم‌دستی ملک کرت و امیر چوپان خواستار ارسال تابوت وی به دربار شدند، اتفاقی که رخ داد و ابوسعید خود رأساً از مرگ امیر چوپان اطمینان یافت.^{۹۴}

اما خاندان چوپان در صفوة الصفا با مرگ وی به فراموشی سپرده نمی‌شوند و «ده دوازده سال» پس از درگذشت شیخ صفی‌الدین امیر حسن چوپانی خواستار نوبت‌زدن بر درگاه شیخ صفی می‌شود و^{۹۵} ملک اشرف چوپانی نیز به دیدار صدرالدین فرزند شیخ صفی

۹۱. ابن بزاز، ۷۳۹؛ لایدن، ۱۶۸ ب.

۹۲. حافظ ابرو، ۱۷۸.

۹۳. همو، ۱۷۸.

۹۴. شبانکاره‌ای، ۲۸۵/۲-۲۸۶.

۹۵. ابن بزاز، ۷۴۰؛ لایدن، ۱۶۸ ب.

می‌رفته‌است. اما آن چه درباره این دیدارها اهمیت دارد تکرار الگوی بشارت توفیق دنیوی درباره ملک اشرف است که در نمونه شیخ زاهد و امیر چوپان شاهد آن بودیم. و طرفه این که این بار هم صحنه وقوع بشارت و بازیگران آن تقریباً از یک جنس هستند؛ شیخ صفی، ملک اشرف و مقام‌های برجسته خاندان و دستگاه سلطنت.^{۹۶}

در مقایسه با چوپانیان امرای جلایری حضور کم‌رنگ‌تری در صفوة الصفا دارند که البته دلیل تاریخی آشکاری دارد؛ تکاپوهای سیاسی اصلی جلایریان پس از فروافتادن چوپانیان، یعنی پس از ۷۲۸هـ و آن هم در آناتولی آغاز شد، یعنی هنگامی که شیخ حسن جلایری پس از قتل تیمورتاش، از سوی ابوسعید به امارت آن منطقه رسید و چندی پس از آن گام در راه استقلال نهاد.^{۹۷} اسنادی که از دوره سلطان احمد جلایر (در سال ۷۷۳هـ)^{۹۸} و سلطان حسین اول (در سال ۷۸۰هـ)^{۹۹} در این مورد برجای مانده و شامل فرامینی صریح برای نحوه تعامل دولت با خانقاه صفوی به رهبری فرزند ارشد شیخ صفی، یعنی صدرالدین، هستند حکایت از حمایت‌های مالی جلایریان از این خانقاه پس از مرگ شیخ صفی دارد. مضمون حکایتی که در آن به جلایریان اشاره می‌شود عدم پذیرش شفاعت شیخ صفی در حق یکی از مردم منطقه، از سوی یکی از فرماندهان نظامی جلایری است که متعاقب آن با دعای شیخ صفی شیخ حسن در اوجان شکست می‌خورد و به تعبیر ابن بزاز به اسارت در می‌آید.^{۱۰۰} حکایت فوق به رقابت شیخ حسن چوپانی و شیخ حسن ایلکانی بر سر انتصاب نماینده مورد حمایت خویش از خاندان حاکم به مقام ایلخانی در هرج و مرج ناشی از درگذشت ابوسعید اشاره دارد.^{۱۰۱} رخداد محوری آن هم نبرد میان امرای مزبور بر

۹۶. ابن بزاز، ۳۴۸؛ لایدن، ۳۷۵.

97. Wing, 69-70.

۹۸. قائم‌مقامی، ۲۷۸-۲۸۰.

۹۹. هرمان، ۱۱۵-۱۱۶.

۱۰۰. ابن بزاز، ۳۷۸؛ لایدن، ۸۲ ب.

۱۰۱. برای اطلاعات بیشتر نک. Wing, 86-8.

سرگماردن ایلخان مورد نظر خویش بر تخت سلطنت است که در سال ۷۴۰ هـ در اوجان رخ داد و به دنبال آن ائتلاف چوپانیان بر نیروهای شیخ حسن بزرگ شکست سختی را وارد کردند و امیر جلایر ناگزیر از بازگشت به بغداد شد.^{۱۰۲} در واقع نه تنها شیخ حسن بزرگ در نبرد مزبور به اسارت درنیامد، بلکه پس از آن و با دست کشیدن از تلاش برای انتصاب یک ایلخان جدید، شالوده استقلال حکومت جلایریان را نیز پی ریخت.^{۱۰۳} به علاوه، در این جا نیز با تکرار همان الگوی بشارت، لیکن با ترتیب روایی متفاوتی مواجهیم. در حکایت مربوطه که با صریح‌ترین نمونه از تلاش یک امیر محلی برای برقراری پیوند با یک حامی ایدئولوژیک مواجهیم، امیر حسین جلایر، پسر جوان خویش امیر حسن را به خانقاه شیخ صفی می‌فرستند تا شیخ او را «قبول» کند. امیر حسین نیز در دیدار بعدی خود با شیخ صفی آشکارا بر نیاز سیاستمداران به پشتیبانی معنوی نخبگان ایدئولوژیک و برقراری پیوندهای مداوم و نظام‌مند میان این دو تأکید می‌ورزد و پیر اردبیلی را «پادشاه اخروی» می‌نامد.^{۱۰۴}

شیخ صفی و خاندان رشیدی

بر خلاف امیر چوپان که توجیه حضور پرنگش در صفوة الصفا تا اندازه‌ای مبتنی بر حدسیات تفسیری و فراروی از ظاهر متن است، حضور چشم‌گیر خاندان رشیدی در این اثر از حیث تاریخی کاملاً موجه است، آن هم به سبب حمایت بی‌دریغ آن‌ها از صوفیه که مهم‌ترین تجلی سازمانی آن خانقاه رشیدیه بود.^{۱۰۵} اما نخستین نکته‌ای که در این باره در صفوة الصفا جلب توجه می‌کند، غیبت معنادار هرگونه اشاره‌ای به روابط خواجه رشیدالدین با شیخ صفی است. دست‌کم یک نامه رسمی منسوب به خواجه وجود دارد که حاکی از

۱۰۲. حافظ ابرو، ۲۰۹.

103. Wing, 91.

۱۰۴. ابن بزاز، ۳۴۹؛ لایدن، ۷۵ آ-ب.

۱۰۵. خصوصاً در میان اعضای این خاندان مشهورترین فرزند خواجه رشیدالدین، یعنی غیاث‌الدین محمد، حامی برخی از سرشناس‌ترین نخبگان صوفی عصر خویش بوده است (24, "Two Sufis", Peacock).

ارادت او به شیخ و حمایت مالی گسترده وی از خانقاه صفوی است.^{۱۰۶} با این حال اشاراتی که در صفوة الصفای به خواجه رشیدالدین شده است هیچ کدام دال بر این مراد مستقیم و نزدیک نیستند و وزیر بزرگ ایلخانی در آن‌ها نقشی کاملاً حاشیه‌ای دارد. در واقع این فرزند سرشناس خواجه، یعنی غیاث‌الدین محمد، است که شخصیت اصلی روایت‌هایی از این دست است. گزارش‌های مبنی بر حضور شیخ صفی‌الدین در «خانقاه رشیدی» در صفوة الصفای متعدد هستند.^{۱۰۷} در این حکایات مجموعه‌ای از نخبگان مذهبی و سیاسی سرشناس عصر حاضرند و میدانی برای اثبات برتری معنوی شیخ صفی، هم بر رقبای ایدئولوژیک‌اش و هم بر حامی سیاسی‌اش، فراهم می‌کنند.^{۱۰۸}

گذشته از حضور پراکنده اما معنادار غیاث‌الدین در حکایات مختلف، پیوند میان خاندان شیخ صفی و وزیر ایلخانی در حکایتی پیشگویانه برجسته می‌شود. بر طبق گزارش ابن‌بزاز، غیاث‌الدین در دوران سرگردانی سیاسی و زندگی پنهانی پس از قتل پدرش، در نهانگاه خویش شیخ صفی را ملاقات می‌کند و شیخ در ازای پذیرش شرط پرهیز از انتقام‌جویی در حق کسانی که علیه پدر یا خود او مرتکب اقدام سوئی شده‌اند مژده نجات و ترقی در سلسله مراتب قدرت را به او می‌دهد. پذیرش این شرط متضمن برقراری میثاقی میان شیخ و وزیر آینده است. غیاث‌الدین پس از رسیدن به قدرت اگرچه در شمار ارادتمندان شیخ صفی قرار می‌گیرد، اما با دسیسه «علی پادشاه» (دایی ابوسعید) که به دروغ شیخ اردبیل را قائل به وفاداری خاندان رشیدی به آیین یهود معرفی می‌کند هم‌هنگام دچار نوعی بدبینی در حق شیخ صفی می‌شود. با این همه، تلاش‌های رقبای غیاث‌الدین برای تشدید اختلاف میان او شیخ ثمری ندارد چه این‌که غیاث‌الدین به صراحت قدرت معنوی وی و پایگاه اجتماعی گسترده او را که «کمینه صد هزار آدمی مرید او باشند»، تهدیدی عظیم

۱۰۶. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، سوانح، ۲۴۳-۲۴۷.

۱۰۷. ابن‌بزاز، ۳۸۸، ۵۷۶؛ لایدن، ۸۵، آ، ۱۲۸، آ.

۱۰۸. ابن‌بزاز، ۶۴۶-۶۴۹؛ لایدن، ۱۴۵، آ-ب.

در صورت بروز هر گونه منازعه‌ای می‌داند. پس از ملاقاتی که میان شیخ صفی و خواجه غیاث‌الدین در تبریز واقع می‌شود و غیاث‌الدین تمامی کوشش خود را برای ابراز ارادت به وی به خرج می‌دهد شیخ صفی خاطره سرداب و میثاقی را که میان آن دو بسته شده بود به یاد وزیر ایلخانی می‌آورد. به دنبال این تذکار است که توبه غیاث‌الدین رخ می‌دهد و نه تنها ارادت قلبی او به شیخ صفی تثبیت می‌شود بلکه حقانیت و برتری مکتب صوفیانه شیخ صفی بر سایر مکاتب نیز از سوی او مورد تأکید قرار می‌گیرد^{۱۰۹} افزون بر این، یکی از خصوصیات اصلی غیاث‌الدین در دوران وزارتش پرهیز از انتقام‌جویی و توسل به خشونت، حتی در برابر سرسخت‌ترین دشمنانش بود،^{۱۱۰} یعنی تحقق اصلی‌ترین شرطی که شیخ در برابر او گذاشته بود. در موارد دیگری به حضور شیخ در خانقاه رشیدی و میزبانی غیاث‌الدین اشاره شده است.^{۱۱۱}

نتیجه

از آن‌جا که هدف صفة الصفا اثبات روابط فرداستانه شیخ صفی با نخبگان سیاسی و نظامی عصر ایلخانی و ارائه الگویی ایجابی از نحوه تعامل صاحبان قدرت دنیوی با صاحبان قدرت ایدئولوژیک است رویکردی که در قبال بازنمایی واقعیت‌های سیاسی این عصر، با محور رابطه صوفی و سلطان، در پیش می‌گیرد ترکیبی از برخورد محاکاتی و ارجاعی به واقعیت‌های سیاسی است، از همین روست که بازپردازی مناسبات سیاسی در آن جنبه تمثیلی مطلق به خویش نمی‌گیرد و همواره در سرحدات میان تاریخ انضمامی و تاریخ تمثیلی قرار می‌گیرد. بدین معنا که شخصیت‌ها و رخداد‌های سیاسی مندرج در آن نه مطلقاً زاییده تخیل هستند و نه کاملاً در قلمرو تاریخ تجربی قرار می‌گیرند. مؤلف تاریخ انضمامی

۱۰۹. ابن بزاز، ۷۴۰-۷۴۳؛ لایدن، ۱۶۸ ب-۱۶۹ ب.

۱۱۰. خواندمیر، دستور الوزراء، ۳۲۸-۳۳۱، مستوفی، ۶۲۱.

۱۱۱. تسیرکه، ۷۱، ۸۴.

عصر شخصیت اصلی را به عنوان بافت روایی حکایات سیاسی اش برمی‌گزیند و سپس به منظور جهت‌دهی به پیام روایت خویش دست به مداخله‌ای ایدئولوژیک در آن می‌زند. به همین دلیل، بازیگران تاریخ رسمی به همراه بافت مکانی و زمانی واقعی شرایط لازم برای راست‌نمایی بازسازی اولیانامه‌ای تاریخ سیاسی را فراهم می‌آورند، هر چند که به مقتضای هدف اثر نه با یک بافت فراگیر سیاسی که متن بر بستر آن شکل گرفته است بلکه با اشارات پراکنده‌ای به فراخور موضوع حکایات مواجهیم. حاصل چنین راهبردی، روایت‌هایی از تاریخ سیاسی عصر ایلخانی است که در آن شاهد رابطه فرادستانه مطلق و یک‌سویه میان نخبگان سیاسی و نظامی و مراجع معنوی آن عصر هستیم. لازمه تدوین چنین روایت‌های شبه‌تاریخی‌ای از رابطه قدرت پنهان‌سازی دوسویگی این رابطه و جنبه تعاملی مناسبات میان قدرت سیاسی و ایدئولوژیک است. با این حال در مواجهه با چهره‌های تاریخی مؤلف راهبرد ویژه‌ای در پیش می‌گیرد و به تناسب جایگاه بازیگران حکایت در سلسله‌مراتب قدرت صورت‌بندی نسبتاً متفاوتی از مواجهه قهرمان کتاب با آنان عرضه می‌دارد. بدین قرار، تاریخ سیاسی بازتاب‌یافته در صفوة الصفای ترکیبی است از عناصر واقعی بافت سیاسی‌ای که در آن شخصیت اصلی دست به کنش می‌زند و عناصر برساخته‌ای که محصول تخیل اولیانامه‌نویس و در خدمت جهت‌گیری‌های ارزشی آن هستند. از همین رو، تعیین مرزهای تخیل و واقعیت در این حکایات دشوار است، اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان از منظر تاریخ تجربی به مضامین سیاسی این آثار توجه کرد.

کتابشناسی

ابن بزاز اردبیلی، توکلی ابن اسماعیل، صفوة الصفای، به‌کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، زریاب، ۱۳۷۶ش.

همو، صفوة الصفای، نسخه خطی دانشگاه لایدن، ش 465.Or.

ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، آگه، ۱۳۷۶ش.

ابن بی‌بی، مختصر سلجوقنامه، به‌کوشش محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات کتاب تهران، ۱۳۵۰ش.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت، دار الجليل، ۱۴۱۴ هـ.
- ابن فوطی، عبد الرزاق بن احمد، مجمع الآداب في معجم الألقاب، به كوشش محمد كاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ هـ.
- اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- افلاکی، شمس‌الدین، مناقب العارفين، به كوشش تحسين يازيجی و ویرایش توفیق سبحانی، تهران، دوستان، ۱۳۹۶ ش.
- بارت، رولان، درجه صفر نوشتار، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۸ ش.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، به كوشش محمود عابدی، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
- حافظ ابرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به كوشش خانابا بیانی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰ ش.
- خرقانی، احمد بن حسین، دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور، به كوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، میراث مکتوب و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۸۸ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام، تاریخ حبیب السیر، به كوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ۱۳۸۰ ش.
- همو، دستور الوزراء، به كوشش سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۵۵ ش.
- خوبی، حسام‌الدین حسن بن عبدالؤمن، مجموعه آثار حسام‌الدین خوبی، به كوشش صغری عباس‌زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
- دباشی، حمید، «شرایط تاریخی تصوف در عهد سلجوقیان»، میراث تصوف ج ۱، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۸۹ ش.
- رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به كوشش محمدمین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
- همو، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، به كوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۶ ش.
- رجب‌زاده، هاشم، آیین کشورداری در عصر وزارت رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران، توس، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳ ش.

همو، وقفنامه ربیع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.

همو، سوانح الافکار رشیدی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
رئیس‌نیا، رحیم، تاریخ عمومی منطقه شروان، تهران، مرکز اسناد و دیپلماسی، ۱۳۸۰ ش.
سمرقندی، کمال‌الدین عبد‌الرزاق، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
سمنانی، علاءالدوله، چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تحریر امیر اقبال‌شاه بن سابق سجستانی، به کوشش نجیب‌مایل هروی، تهران، انتشارات ادیب، ۱۳۶۳ ش.
سیفی هروی، سیف بن محمد، پیراسته تاریخنامه هرات، به تصحیح محمدآصف فکرت، تهران، انتشارات موقوفات بنیاد افشار، ۱۳۸۱ ش.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، مجمع الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

شورمیچ، محمد، «رویکرد سیاسی شیخ زاهد گیلانی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی از منظر متون تاریخی»، تاریخ و فرهنگ، ش ۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
صفت‌گل، منصور، «ملاحظات انتقادی درباره چاپ صفوة الصفای»، آینه پژوهش، دوره ۷، شماره ۴۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۵ ش.

صفی، امید، سیاست/دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹ ش.

القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، تاریخ الجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.

قائم‌مقامی، جهانگیر، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، بررسی‌های تاریخی، سال سوم، ش ۵، ۱۳۴۷ ش.

قطبی‌اهری نجم، ابی‌بکر، تواریخ شیخ اویس، به کوشش ایرج افشار، تبریز، ستوده، ۱۳۸۹ ش.
مرتضوی، منوچهر، تحقیق درباره دوره ایلخانان ایران، تهران، کتابفروشی تهران، ۱۳۴۱ ش.
مستوفی، حمدالله، تاریخ‌گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
میرزا خداوردی، میرزا احمد، اخبارنامه: تاریخ تالشان از سلطنت نادرشاه تا سلطنت محمدشاه قاجار، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳ ش.

- مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷ ش.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الكتاب فی تعیین المراتب، ج ۱، به کوشش محمود طاووسی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۹۰ ش.
- همو، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، ج ۲، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶ م. نفیسی، سعید، «شیخ زاهد گیلانی»، نشریه فرهنگ، سال چهارم، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۰۷ ش.
- نیکیتین، «تجزیه و تحلیلی از صفوة الصفا»، ترجمه محمدباقر امیرخانی، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، دوره ۱۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۳۴۳ ش.
- وصاف الحضرة، شهاب الدین عبدالله بن عزالدین فضل الله شیرازی، تاریخ وصاف الحضرة، به کوشش علیرضا حاجیان نژاد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
- همو، تاریخ و صاف، چاپ سنگی بمبئی، ۱۲۶۹ هـ.
- هرمان، گوتفرد، «فرمان سلطان حسین جلایری (به تاریخ صفر ۷۸۰/۱۳۷۸ م)»، ترجمه علی عبداللهی، وقف میراث جاویدان، سال هشتم، ش ۱، بهار ۱۳۷۹ ش.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. I: mongolische Elemente im Neupersischen., Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1963.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersische*, Ba IV, Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1975.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. B II: Türkische Elemente im Neupersischen (alif bis tä), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.

Erkmen, Aslıhan, "The Visualization of Shaykh Şafī al-Dīn Işāq Ardabilī: A Unique Illustrated Copy of the Şafvat al-Şafā at the Aga Khan Museum Collection and Its Illustrations", *Iranian Studies*, 50(1), 2015.

Melville, Charles, "Wolf or Shepherd? Amir Chupan's attitude to government", in Julian Raby & Teresa Fitzherbert (Eds), *The*

- Court of the Il-Khans, 1290-1340*, Oxford University Press, 1997.
- Minorsky, Vladimir, "A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 16, No. 3, 1954.
- Peacock, A. C. S., "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and Their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari", in Filiz Çağman and Suzan Yalman (eds), *Meetingplace of Cultures: The Ilkhanids in Anatolia*, Ankara, 2019.
- Idem, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, Cambridge University Press, 2019.
- Wing, Patrick, *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*, Edinburgh University Press Ltd, 2016.
- Zirke, Heidi, *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Das achte Kapitel des Safwat as – safä*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1987.