

فصلنامه علمی تخصصی انجمن علمی دانشجویی تاریخ  
دانشگاه تربیت مدرس

# تاریخ

سال نهم، شماره ۲۹، زمستان ۱۳۹۸

طرحواره‌ای در باب پژوهش تاریخی و تصحیح متن در حوزه علوم غریبه

بهزاد کریمی

مشروعیت و مقبولیت در دستیابی به قدرت (مدعیان سلطنت صفویه، از سقوط  
اصفهان تا مجلس مغان)

سعید عظیمی، مصطفی لعل شاطری

مقایسه تطبیقی دیدگاه مشعشعیان و نوربخشیه درباره مهدویت

رضا عبداللهی، رسول عبداللهی

ترجمه

فرهنگ تاتار به کدامین سو سیر می‌کند؟ مقاله جنجالی از علیمجان ابراهیموف

ترجمه: محمد ارمکیان

معرفی کتاب:

پارادایم نصیحت: اندیشه ایرانی فراسوی «زوال» و

«تداوم»

فرامرز حسینی

خاقان نشین خزر در سده‌های نهم و دهم

فرهاد زینی وند نژاد

# فصلنامه تاریخ نو

فصلنامه علمی تخصصی انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه  
تربیت مدرس

سال نهم، شماره ۲۹، زمستان ۱۳۹۸



فصلنامه علمی تخصصی	: تاریخ نو
صاحب امتیاز	: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)
شماره مجوز	: ۶۰/۲۶۳۶۲
مشاور علمی	: دکتر جواد مرشدلو
مدیر مسئول	: راضیه افشاری فر
سر دبیر	: سعیده حیدری نژاد
مدیر داخلی	: حسین بیات
صفحه آرایی و طراحی جلد	: حسین بیات
نشانی	: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دفتر انجمن های علمی
رایانامه	: <a href="mailto:newhistory52@yahoo.com">newhistory52@yahoo.com</a>
داوران شماره پیش رو	: زینب عیوضی، وریا میرزایی، نادر پروانه، یعقوب پناهی

این نشریه دارای مجوز ۶۰/۲۶۳۶۲ در تاریخ ۱۳۸۸/۰۱/۳۰ از معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است.

## هیات تحریریه

دکتر سید هاشم آقاجری، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر فاطمه جان احمدی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر مقصودعلی صادقی گندمانی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر جواد مرشدلو، استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر عباس برومند اعلم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس  
دکتر حسین مفتخری، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی



## سر آغاز سخن

چون در معنی زنی، بازت کنند  
پر فکرت زن، که شهبازت کنند

نشریه علمی-تخصصی تاریخ نو به صاحب امتیازی انجمن علمی تاریخ تربیت مدرس، اما با پشتوانه و حمایت مشفقانه اساتید محترم گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس، نشریه‌ای است دانشجویی و در پی آن است در حد بضاعت اندک خود، برای دانشجویان و محققان تاریخ، مخصوصاً پژوهشگران نو قلم، عرصه‌ای فراهم کند تا با اصول پژوهش و نگارش علمی آشنا شوند و برای پژوهش‌های جدی و تاثیرگذار تمرین کنند که شیخ اجل گفت: "متکلم را تا کسی عیب نگیرد، سخنش صلاح نپذیرد".

البته بیش و پیش از این، رعایت اخلاق پژوهش، مهم‌ترین دغدغه و محور این نشریه است. از این‌روی، از تمامی اهالی شریف دانش تاریخ درخواست می‌کنیم، ضمن این که کم و کاستی‌های ناشی از بی‌تجربگی مجله را به دیده اغماض می‌نگرند، ما را از نظریات و تجربیات ارزنده خود محروم نکنند تا بتوانیم سطح کیفی نشریه را در هر شماره نسبت به شماره پیشین بهبود بخشیم.

با احترام

سعیده حیدری نژاد

سردبیر فصلنامه

پیرو دریافت نامه‌ای از سوی آقای دکتر محسن بهرام‌نژاد، مبنی بر تصحیح و توضیحی پیرامون یکی از مقالات منتشر شده در نشریه، ضروری است عیناً نامه ایشان را درج کرده و بدین‌وسیله اطلاع‌رسانی مورد نظر ایشان را به انجام برسانیم. لازم به ذکر است، موضوع و محتوای نامه مذکور، به دوره قبلی مدیریت مجله تاریخ نو مربوط است.

سردبیر محترم فصلنامه علمی-تخصصی تاریخ نو

با سلام و احترام

از آنجا که در شماره ۲۴، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۷ مقاله‌ای با عنوان «جایگاه مرز قطور در روابط و مناسبات ایران و عثمانی» به نویسندگی آقای کیومرث فیضی منتشر شده و ایشان از سر لطف نام بنده را پیش از نام خود آورده‌اند لازم دانستم به استحضار برسانم که بنده در تهیه و تدوین آن مقاله هیچ‌گونه نقشی نداشته‌ام و از آنجا که مطابق قانون مجلات علمی کشور تمامی مسئولیت آن مقاله بر عهده نویسنده اصلی یعنی آقای کیومرث فیضی می‌باشد لذا استدعا دارم نسبت به حذف نام بنده از آن مقاله اقدام نموده و در یکی از شماره‌های بعدی خود کتباً این موضوع را جهت اطلاع خوانندگان فصلنامه مذکور درج و انتشار فرمایید.

با تشکر

محسن بهرام نژاد

۹۸/۱۲/۴



## فهرست مطالب

- ۹ طرحواره‌ای در باب پژوهش تاریخی و تصحیح متن در حوزه علوم غریبه  
بهزاد کریمی
- مشروعیت و مقبولیت در دستیابی به قدرت (مدعیان سلطنت صفویه، از سقوط اصفهان  
تا مجلس مغان)
- ۲۱ سعید عظیمی، مصطفی لعل شاطری
- ۴۹ مقایسه تطبیقی دیدگاه مشعشعیان و نوربخشیه درباره مهدویت  
رضا عبداللهی، رسول عبداللهی

## ترجمه

- ۶۷ فرهنگ تاتار به کدامین سو سیر می‌کند؟ مقاله جنجالی از علیمجان ابراهیموف  
آزاده - عایشه رورلیچ، ترجمه: محمد ارکیان

## معرفی کتاب

- ۸۷ خاقان نشین خزر در سده‌های نهم و دهم  
فرهاد زینی وند نژاد
- ۹۲ پارادایم نصیحت: اندیشه ایرانی فراسوی «زوال» و «تداوم»  
فرامرز حسینی

گزارشی تصویری از فعالیت های انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت

مدرس از سال ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۸



# طرحواره‌ای در باب پژوهش تاریخی و تصحیح متن در حوزه علوم غریبه<sup>۱</sup>

بهزاد کریمی<sup>۲</sup>

## مقدمه

علوم غریبه دانش صورت‌ها، اعداد و حروف است که در برابر علوم جلیه یا علوم رسمی متعارف در تاریخ ایران سابقه‌ای بس دراز دارد و قدمت آن به روزگاران باستانی می‌رسد. علوم غریبه علمی هستند رمزگانی با منشأیی ماورایی و عمدتاً نامعلوم<sup>۳</sup> که برای مواجهه با نیروهای ماورایی، دخل و تصرف در امور دنیا و پیش‌گویی آینده به کار می‌رود.

---

<sup>۱</sup>. پیش‌نویس اولیه این طرحواره را استادان و دوستان گران‌قدری از جمله دکتر سیدهاشم آقاجری، دکتر متیو-ملوین کوشکی، دکتر سعید میرمحمدصادق، دکتر سامان قاسمی فیروزآبادی و خانم سمیره کریمی خوانده و نکات مفید و راهگشایی را پیش روی نویسنده گذارده‌اند که لازم است در این جا مراتب قدرشناسی خود را تقدیم ایشان کنم؛ بدیهی است که مسئولیت متن در نهایت، بر عهده نویسنده است. امید است به زودی روایتی مفصل از این طرحواره منتشر شود.

<sup>۲</sup>. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد (bhzkarimi@gmail.com)

<sup>۳</sup> در چارچوب تشیع، ابداع برخی از این علوم از جمله جفر به علی (ع) نسبت داده شده است. در زمینه غیرشیعی، برخی فرشتگان، پیامبران و خردمندان آورنده این علوم دانسته شده‌اند. برای نمونه نک. محمدباقر طباطبایی یزدی، *نجات‌الاسرار فی علم الرمل* [چاپ سنگی]، طبع علی نفقه، نجف: دارالکتب‌العراقیه، ۱۳۵۹ق/۱۳۱۸خ، ص ۱۰. به نظر می‌رسد ارائه تعریفی جهانشمول یا روشن از

در چند دهه اخیر مورخان فکری علوم غریبه اروپایی را به‌ویژه از حیث ارتباط آن‌ها با جهان مدرن مورد توجه و بازنگری قرار داده‌اند. از نگاه این مورخان علوم غریبه یکی از خصایص مهم رنسانس، انقلاب علمی و حتی مدرنیته علمی بوده است. برخی از آن‌ها حتی گامی فراتر گذاشته‌اند و با این توجیه که اختربینی، کیمیا و جادو ابزاری برای فهم و کنترل کیهان بود، علوم غریبه را نیروی پیشران امپریالیسم و استعمار اروپایی در اوایل دوره مدرن به شمار آورده‌اند.<sup>۱</sup> علوم غریبه اما در جهان اسلام چه سرنوشتی داشته است؟ می‌دانیم که علوم غریبه (به‌ویژه اختربینی، علم الحروف و رمل) از همان نخستین سال‌های نضج علوم اسلامی در طبقه‌بندی‌های رایج علوم، ذیل علوم طبیعی قرار داشت و به رسمیت شناخته می‌شد؛ اما پس از مواجهه با رویکردهای منفی فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا، متکلمانی هم‌چون غزالی، سنت‌گرایانی نظیر ابن تیمیه و مورخانی مثل ابن خلدون به حاشیه رانده شد. در این فاصله، از سده ششم هجری قمری متون علوم غریبه از طریق ترجمه به دنیای اروپایی راه یافت به‌گونه‌ای که می‌توان علوم غریبه «علمی‌شده» اروپایی را فرزند علوم غریبه اسلامی تلقی کرد. علوم غریبه در دنیای اسلام مجدداً به طور عام در دوره پسامغول و به طور خاص از سده هشتم هجری قمری مورد توجه قرار گرفت و به نوعی احیاء شد و ضمن آن‌که به یکی از موضوعات اصلی مورد علاقه دانشوران بدل گردید، در سایه حمایت رسمی حکومت‌های عثمانی، صفوی، گورکانیان و اوزبکان به اوج شکوفایی خود رسید. اقبال به علوم غریبه را در این زمانه می‌توان تا اندازه زیادی پیامد قدسی‌سازی این علوم از طریق تصوف ارزیابی کرد؛ شایان توجه است که تصوف در دوره مورد بحث، به‌ویژه با محوریت نظریه‌پردازانی چون ابن‌عربی و بونی، به گفتمانی هژمونیک تبدیل شده بود. همچنین نوزایی

---

علوم غریبه ممکن نیست، زیرا در سطوح مختلف می‌توان تعاریفی متفاوت به‌دست داد. در ادامه این نوشتار به تحولاتی اشاره خواهد شد که مخاطب را دست‌کم در درک جدیدی از علوم غریبه یاری می‌کند.

<sup>۱</sup> برای نمونه‌ای از این تلاش‌های فکری نک. این اثر درخشان که آشنایی با آن را مرهون دکتر ملوین-کوشکی هستم:

Jason A. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment*, Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

علوم غریبه را می‌توان به تغییر جهت‌گیری کلی فلسفه اسلامی از ارسطوگرایی سینوی به نوافلاطون‌گرایی تحت تأثیر اندیشه‌های نوپیتاغورسی منتسب کرد. نکته قابل تأمل این است که علوم غریبه همراه و در پی تحولات فکری پیش‌گفته، به تدریج، از آغاز دوره ایلخانان و در چرخشی متناظر و مشابه با تحولات علوم غریبه در اروپا، از علمی با ماهیت طبیعی به علمی ریاضی تبدیل شد و این زمینه توجه به نجوم «علمی» را در قالب فعالیت‌های به-خصوص رصدخانه سمرقند و بعدها چرخش فلسفی در عصر صفویه فراهم آورد. همزمان با این دگرگونی‌ها در جهان اسلام، شاهدیم که عالمان علوم غریبه اروپایی که به‌ویژه تحت تأثیر کابالسم یا همان عرفان رمزآمیز یهودی بودند، تلاش‌هایی را در جهت فهم کیهان چونان کتاب مقدس ثانی آغاز کرده بودند، از جمله این افراد می‌توان به جیوانانی پیکو دلا

---

ا) برای معرفی و شناخت علوم غریبه اسلامی به شیوه‌ای روشمند و علمی کارهای زیادی انجام نشده است. امیلی سویج-اسمیث و ماریون بی. اسمیث در این کار پیشگام بوده‌اند. برای نمونه نک.

Emilie Savage-Smith and Marion B. Smith, 'Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device: Another Look' in *Magic and Divination in Early Islam*, edited by Emilie Savage-Smith, 211-276, Aldershot: Ashgate, 2004.

از میان مورخان نسل جدیدتر که شناخت علوم غریبه اسلامی یا جوهری از جوامع اسلامی تحت تأثیر آن را وجهه نظر قرار داده‌اند می‌شود از متیو ملوین-کوشکی، استاد دانشگاه کارولینای جنوبی، معین اظفر، استاد دانشگاه تگزاس و علیرضا دوستدار، استاد دانشگاه شیکاگو نام برد. از میان این سه تن ملوین-کوشکی به شکلی خستگی‌ناپذیر آثار پُرشمار فراوانی را در قالب مقاله، کتاب و مجموعه مقالات در چند سال اخیر منتشر کرده است و نویسنده در مقدمه این طرحواره به‌ویژه مرهون آرا و آثار اوست. برخی از مهم‌ترین آثار این مورخان فکری از این قرار است:

- Matthew Melvin-Koushki, 'Powers of One: The Mathematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition' in *Intellectual History of the Islamic World*, 5 (2017), pp. 127-199.
- Moin Azfar, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York: Columbia University Press, 2012.
- Alireza M. Doostdar, *The Iranian Metaphysicals: Explorations in Science, Islam and the Uncanny*, Princeton: Princeton University Press, 2017.

میراندولا<sup>۱</sup>، جوردانو برونو<sup>۲</sup> و جان دی<sup>۳</sup> اشاره کرد. تلاش‌های این عالمان نهایتاً در الگوی خورشیدمرکزی کپرنیک کابالاست و جهان ریاضی‌پایه نیوتون به بار نشست؛<sup>۴</sup> روندی که گمان می‌شود در صورت تداوم، در جهان اسلام نیز شاهد آن می‌بودیم، به دیگر سخن، می‌توان در یک نگاه فراگیر و با یکسان‌انگاشتن پیکره تحولات علوم غربیه در شرق و غرب عالم، الگوی خورشیدمرکزی کپرنیک را در ادامه و ملهم از ایده‌های دانشمندان ایرانی رصدخانه سمرقند دانست. نتیجتاً و فارغ از این گمانه‌زنی‌ها می‌توان گفت بیشتر عالمان پیشتاز مدرنیته همگی زمینه علوم غربیه داشتند یا از آن تأثیر پذیرفته بودند.

اکنون اگر بخواهیم با نگاهی پسااستعماری رویکردهای کنونی به علوم غربیه اسلامی را به پرسش بگیریم، باید سوال کنیم چرا علوم غربیه در اروپا به مثابه پیشگام مدرنیته تفسیر شده است در حالی که در جهان اسلام که این علوم بسیار بیش از اروپا مورد حمایت رسمی قرار داشت، به سان یکی از علل اصلی زوال تمدن اسلامی در نظر گرفته می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت علوم غربیه به‌ویژه پس از تغییر مذهب در عصر صفویه به دلیل ستیز ذاتی دین با این علوم که همواره متهم به سحر و جادو می‌شدند، به شکل‌های مختلف و برای بقاء در جامعه ایرانی مسلمان شیعه‌مذهب، لباس مشروع مذهبی بر تن کرد و اصول و آموزه‌های خود را به کردار و سخنان پیامبران و امامان مستند ساخت. از همین روست که می‌بینیم برخی از علمای مشهور که طبیعتاً می‌بایست در چارچوب مباحث طرح شده از سوی ابن‌سینا و ابن‌خلدون به مخالفت با این علوم برخیزند، خود از جمله کنشگران این عرصه به شمار می‌رفتند و علوم غربیه که در قرون نخستین اسلامی صرفاً بخش‌هایی از آن نزد دانشمندان محل تأمل بود، وجهی توده‌گیر و عام یافت و متون فارسی این علوم به خانه بیشتر ایرانیان راه پیدا کرد. می‌توان گفت در این دوره، علوم غربیه به دلایل مختلف از جمله تلاش حکومت‌ها برای کنترل جهان با استفاده از این علوم که حتی سیطره بر گذشته و آینده و به

<sup>۱</sup>Giovanni Pico della Mirandola (d. 1494).

<sup>۲</sup>Giordano Bruno (d. 1600).

<sup>۳</sup>John Dee (d. 1608).

<sup>۴</sup>Josephson-Storm, *ibid*.

یک معنا تاریخ را برای آن‌ها فراهم می‌آورد، عدم کفایت علوم رسمی در رفع مشکلات روزمره، ناامیدی از ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی برای حل معضلات ایرانیان و عوارض ناشی از تهاجمات بیگانگان، رواجی گسترده در جامعه ایرانی یافت و تقریباً همه اجزای جامعه را از پادشاهان گرفته تا طبقات فرودست تحت تاثیر قرار داد.

پس از آشنایی ایرانیان با جهان مدرن و به تبع آن دیگرگون شدن نظام فکری و فرهنگی در ایران و حاکمیت نسبی پارادایم مدرن، بسیاری از متفکران و روشنفکران ایرانی بدون آگاهی از تحولات علمی در اروپا و نیز مبانی ریاضی و «علمی» علوم غریبه در جهان اسلام و نهایتاً با این‌همانی علوم غریبه ریاضی‌پایه متعلق به فرهنگ والای اسلامی با علوم غریبه عوامانه رایج در بین توده‌ها در عصر قاجار به دشمنی با این دانش برخاستند و با «خرافه» نامیدن آن تلاش کردند این علوم را به‌عنوان مانعی بر سر راه ترقی ایران از صحنه خارج یا نبود کنند. این جریان پس از گذشت دو سده هم‌چنان در ایران، نمایندگان دارد که به‌شدت متأثر از معیارهای دوگانه تاریخ‌نگاری ویگی هستند، حتی اگر خود به آن آگاه نباشند. از جمله اینان می‌توان به رسول جعفریان اشاره کرد که در مقالات و کتاب‌های خود به‌تکرار با «خرافی» نامیدن این علوم بر وجه ضدعقلی یا غیرعقلانی بودن آن‌ها تاکید می‌کند، نوعی هراس از علوم غریبه را می‌پراکند و عقب‌ماندگی ایران را به رواج این اندیشه‌ها ربط می‌دهد. نگارنده ضمن آن که جایگاه و پایگاه فکری این منتقدان را پارادایم ترقی‌خواه مدرن غربی می‌داند و از همین رهگذر، این مباحث را از عوارض ذاتی اتخاذ چنین موضعی برمی‌شمارد و آن را کاملاً درک می‌کند، معتقد است این قبیل رویکردها نباید باعث تخفیف جایگاه پژوهشی متون علوم غریبه شود و حتی بر این باور است فراتر از وجه «علمی»، می‌توان از روزنه‌ای فرهنگی به بررسی سنت‌های علوم غریبه و متون برجای مانده از آن نشست و خوانشی فکری و فرهنگی در جهت شناخت نظام کهن ایرانی ارائه داد. نگارنده معتقد است گسست معرفت‌شناختی بین جهان‌بینی مدرن و کیهان‌باوریِ قدیم، ماهیت ماورایی، کنشگر‌محور و پیچیده علوم غریبه، رویکردهای سلبی مدرن به آن و محدودیت‌های ایدئولوژیک مانع از بررسی دانشورانه این علوم در ایران شده است. بر همین اساس و از موضعی فرهنگی، نگارنده باور دارد متون علوم غریبه شایسته توجهات پژوهشگرانه از جمله

در دو حیطه «تاریخ‌پژوهی» و «تصحیح متن» است که به صورتی گذرا در پی به آن‌ها اشاره می‌شود.

## الف. تاریخ‌پژوهی

۱. چرایی و چگونگی توجه برخی از برجسته‌ترین دانشمندان مسلمان به علوم غریبه و قرار دادن آن در ردیف سایر علوم رسمی که در مقدمه به ابعادی از این موضوع اشاره شد.

۲. شناخت علوم غریبه می‌تواند شناخت «علم» در معنای گسترده آن در ایران باشد، چرا که این علوم نیز ادراک و شناختی از جهان ارائه می‌دهد. در اغلب تاریخ‌های جدید علم به این علوم اشاره نمی‌شود که می‌توان آن را گونه‌ای نقصان در تاریخ‌نگاری علم در ایران به حساب آورد.

۳. چرایی و چگونگی سازگار کردن اصول و آموزه‌های علوم غریبه با گفتمان‌های مذهبی در طول تاریخ می‌تواند خود دستمایه تحقیقی مفصل و جداگانه قرار گیرد. این موضوع به‌ویژه از روی کار آمدن صفویان و رسمیت یافتن تشیع قابل پیگیری است.

۴. متون علوم غریبه می‌تواند منعکس‌کننده زیست‌جهان انسان ایرانی از جمله این وجوه باشد:

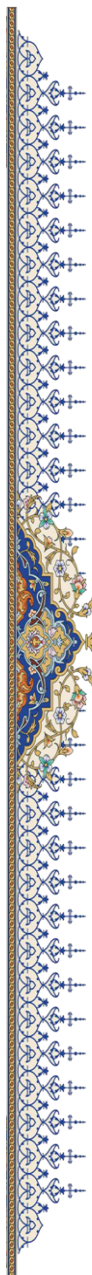
- وضعیت بهداشتی و پزشکی بر حسب یادکرد بیماری‌ها.
- معضلات اجتماعی از جمله ناامنی‌های ناشی از کشمکش‌های سیاسی یا تهاجمات خارجی.
- ارتباطات اجتماعی.
- مسائل و مشکلات خانوادگی (ازدواج، طلاق، مکر زنان، خیانت، نگهداری کودک).
- سکسوالیته (نظام روابط جنسی و تنانگی).

- مسائل اقتصادی از جمله فقر.
- معیشت و گذران زندگی.
- معضلات سیاسی از جمله نبود قواعد و روال‌های مشخص قضایی و ستم بر فرودستان.
- سیاست‌ورزی و نظام‌گیری (تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نظامی).
- فولکلور یا فرهنگ مردم.
- زبان‌شناسی و انواع نگارش‌های ادبی.
- جغرافیای طبیعی (پوشش گیاهی و جانوری، معادن).
- تکنولوژی (فلزات، کاغذ، مرکب).
- اوزان و مقادیر.

۵. با توجه به مصوّر بودن بسیاری از متون علوم غریبه، این متون هم به لحاظ شناخت و پیگیری تحولات هنر نقاشی و هم به لحاظ شناخت تاریخ گرافیک می‌تواند به‌عنوان منابع پژوهش‌های تاریخ هنر مورد استفاده واقع شود.

۶. توجه به خاستگاه‌ها و سرچشمه‌های آموزه‌های علوم غریبه، با این توجه که نمی‌توان صرفاً با انتساب این علوم به خارج از ایران، از تحقیق درباره بقای آن در ایران طی سده‌های متمادی شانه خالی کرد.

۷. دست‌کم این ادعا وجود دارد که مهندسان ایرانی از علوم غریبه بهره‌مند بوده‌اند و استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً شیخ بهایی از علوم غریبه برای ساخت حمام معروف خود که با یک شمع گرم می‌شده استفاده کرده است یا معماران مسجد جامع یزد همگی عنوان «مولانا» داشته‌اند که یک عنوان طریقتی و متعلق به مقامات بالای عرفانی است به‌صورتی



که این اعتقاد وجود دارد که معماران مدرن کنونی نیز از عهده اجرای برخی ظرایف این بنا عاجزند.

### ب. تصحیح متن

نگارنده آگاه است که برخی بر آن‌اند متون علوم غریبه به دلایلی که در این جستار به آن اشاره شده، تصحیح ناپذیر است. این ایده همراه با موانع و محدودیت‌های دسترسی به متون علوم غریبه یا چاپ آن‌ها در ایران که کاملاً وجهی ایدئولوژیک دارد، باعث شده است اساساً شاهد تصحیح این متون نباشیم. اما می‌توان نکاتی را به قرار زیر در باب تصحیح متون علوم غریبه پیش چشم داشت:

۱. در متون علوم غریبه تحریف و تصحیف فراوان وجود دارد. یک دلیل این امر، گستردگی استفاده از اینگونه متون بوده است؛ از همین رو هر شخصی بنا بر تجربیات خودش، حواشی و تعلیقات زیادی بر این گونه متون می‌نوشت و به مرور زمان این حواشی به متن اصلی راه یافته است.

۲. حذف یا تغییر برخی بخش‌های متنی و بصری متون علوم غریبه به دلیل ناسازگاری با عقاید اسلامی، مثل حذف بخش‌های مربوط به طلسمات یا تصاویر غیراخلاقی.

۳. در گونه علوم غریبه مانند بعضی گونه‌های دیگر متون، سستی در کتابت وجود داشته است و آن اینکه نسخه‌ها غالباً بی‌نقطه، کم نقطه، آکنده از رموز، تعبیرات و اصطلاحات خاص هستند که فقط برای خواص قابل فهم است و هرکسی توانایی استفاده از معلومات کتاب را ندارد. شاید بدین خاطر که اغیار و در واقع، کسانی که با این علوم بیگانه هستند نتوانند از این متون استفاده غیرشرعی یا نادرست بکنند.



۴. اختلاف‌های فراوان بین نسخه‌های مختلف متون علوم غریبه اجازه نمی‌دهد تا مصححان از روش‌های متعارف تصحیح استفاده کنند. به دیگر سخن، قرار دادن یک نسخه صرفاً بر اساس قدمت یا صحت با توجه به این اختلافات دیگر موضوعیت ندارد.

۵. متون علوم غریبه در یک نظام ریاضی رمزگانی معنا می‌یابد و مصحح نباید آن را در ردیف سایر متون مرسوم علمی به شمار آورد.

۶. مصحح متون علوم غریبه با توجه به بند اخیر، باید خود دستی بر آتش داشته باشد، زیرا عدم فهم اعداد، صورت‌ها و حروف یا تلاش برای برطرف کردن اشکالات متون با سنگ محک نظام فکری مدرن یا روش‌های تصحیحی جاری آکادمیک چه بسا در تعارض با چارچوب‌های تعریف شده برای این علوم باشد.

### ج. پیشنهاد:

با توجه به نکات طرح شده به نظر می‌رسد از حیث توجهات تاریخ‌پژوهانه، متون علوم غریبه باید در کنار سایر منابع مورد رجوع مورخان، از جمله انواع منابع مکتوب به‌عنوان متونی حاوی داده‌های تاریخی به دانشجویان و تاریخ‌پژوهان معرفی شود؛ و به جهت تصحیح این‌گونه از متون، با تأکید دوباره بر شرط آشنایی مصحح با اصول و آموزه‌های علوم غریبه، روش علامه‌همایی بهترین روش پیشنهادی تواند بود، زیرا:

۱. نسخه‌های مختلف متون علوم غریبه عموماً دچار تحریف و تصحیف فراوان شده است و همسانی‌ها آن‌چنان نیست که بتوان از روش‌های جاری تصحیح که بیشتر مبتنی است بر مقابله، یعنی انتخاب یک نسخهٔ آقدم یا اصحّ و سپس بردن اختلافات یا نسخه-بدل‌ها به هاشم، استفاده کرد.

۲. در روش همایی همّت اصلی مصروف «تصحیح» متن اصلی می‌شود. این تصحیح نیازمند دانش در موضوع و مراجعه به نسخه‌بدل‌ها و منابع معین است.

۳. روش همایی روشی است فرهنگی نه متنی و از این حیث با رویکرد کلی حاکم بر این جُستار سازگار و این رویکرد در مواجهه با متون علوم غریبه سخت مورد نیاز است. در این روش مصحح به دنبال تصحیح متن با ملاک‌های مدرن نیست بلکه به دنبال فهم متن و عرضه‌داشتِ نزدیک‌ترین روایت به روایت اصلی است.

۴. در صورتی که امکان تصحیح مرسوم این متون به دلایل فنی یا سایر دلایل فراهم نباشد، پیشنهاد می‌شود دست‌کم با نگاهی گزینشی، برخی از مهم‌ترین متون علوم غریبه از حیث نکات طرح شده در این جستار به صورت فاکسیمیله با مقدمه‌های تحلیلی مفصل، توضیحات اصطلاحات و اسامی در حاشیه و نمایه‌های موضوعی چاپ شود تا مواد تحقیقی مناسبی برای پژوهشگران عرصه‌های مختلف فراهم آید.



فهرست منابع و مآخذ:

— ابن سینا. کنوزالمعزمین، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.

— جهانبخش، جویا. راهنمای تصحیح متون، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۸.

— خزائیلی، محمدباقر و منتظرالقائم، علی اصغر. نقد و بررسی طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی با تأکید بر نقش ایرانیان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۵.

— سجادی، سید احمد. مدخل «علوم غریبه» در دایره‌المعارف تشیع، جلد یازدهم. سجادی، سیدمحمدصادق. طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی، تهران: طهوری، ۱۳۶۰.

— کاسیرر، ارنست. فلسفه صورت‌های سمبلیک، جلد دوم اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موذن، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.

— مایل هروی، نجیب. نقد و تصحیح متون، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۹.

— منزوی، احمد. فهرستواره کتاب‌های فارسی، تهران: بنیاد دایره‌المعارف بزرگ اسلامی با همکاری انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

— نصری، عبدالله. کارنامه همایی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۶۷.

— همایی، جلال‌الدین. مختاری‌نامه، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

— Melvin-Koushki, Matthew. Melvin-Koushki, 'Powers of One: The Mathematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition' in *Intellectual History of the Islamicate World*, 5 (2017), pp. 127-199.

— \_\_\_\_\_ . *Occult Philosophers and Philosopher Kings in Early Modern Iran* (Forthcoming).



# مشروعیت و مقبولیت در دستیابی به قدرت (مدعیان سلطنت صفویه، از سقوط اصفهان تا مجلس مغان)

سعید عظیمی<sup>۱</sup>

مصطفی لعل شاطری<sup>۲</sup>

## چکیده

حکومت صفویه در ابتدا با فراهم‌سازیِ وجوه مشروعیت و متعاقباً کسب محبوبیت مردمی به مقابله در برابر همسایگان شرقی و غربی برخاست، اما با آغاز تنش‌های ملی و فراملی و ایجاد زمینه‌های ضعف این حکومت و در آخر با حمله افغان‌های غلزایی در ۱۱۳۵ق / ۱۷۲۲م که منجر به سقوط اصفهان گردید، پس از دوره‌ای کشاکش، در ۱۱۴۸ق / ۱۷۳۵م، عمر حکومت صفویه پایان یافت. هم‌زمان با حکمرانی غلزایی‌ها در ایران و حتی بعد از اخراج آن‌ها، مدعیان فراوانی با انتصاب به خاندان صفویه خواهان حکمرانی بر ایران بودند، چراکه مشروعیت صفویه باعث شده بود، محبوبیت این حکومت پایدار و صفوی‌گرایی مهم‌ترین اندیشه سیاسی در ایران محسوب شود. هدف پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی پاسخ به این پرسش می‌باشد که دلیل استقبال و حمایت توده‌های گوناگون جامعه از مدعیان سلطنت

---

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام، دبیر تاریخ شهرستان مبارکه

(saeedazimi1369210@yahoo.com)

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد

(mostafa.shateri@yahoo.com)

صفویه -از فروپاشی این سلسله تا آغاز حکومت افشاریه- و متعاقباً عدم موفقیت و بحران- های ایجادشده برای آنان چه بوده است؟

یافته‌ها حاکی از آن است، در بسیاری موارد به علت جعلی بودن هویت و صرفاً تلاش برای استفاده از انتساب به این خاندان به منظور کسب و حفظ مشروعیت و مقبولیت، عدم ویژگی‌های فردی حکمرانی و نیز توان نظامی و اعتبار اجتماعی و در نتیجه مبدل شدن به ابزاری جهت سوءاستفاده دولتمردان، زمینه لازم برای حکومت آنان -خواه مجعول و خواه حقیقی- فراهم نگردید.

**واژه‌های کلیدی:** صفویه، شاهزادگان مدعی، افغان‌ها، مشروعیت، مقبول



صفویان با استفاده از مشروعیت سیاسی که برای خود فراهم آورده بودند بیش از ۲۰۰ سال بر ایران حکمرانی کردند، چنانکه بادوام‌ترین حکومت بعد از فتح ایران توسط اعراب مسلمان، محسوب می‌شوند. شاه اسماعیل اول (۹۳۰-۹۰۵ق/ ۱۵۲۳-۱۴۹۹م) با اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی در ۹۰۷ ق/ ۱۵۰۱م و سپس تلاش‌های نخستین پادشاهان صفوی، ایران به جامعه‌ای منسجم از نظر مذهبی و متعاقباً سیاسی مبدل گردید و با این اقدام حاکمیت ملی در کشور برپا شد. گرایش جدید مذهبی در مقابل تسنن حکومت عثمانی، مردم را در برابر سلطه‌جویی عثمانی حفظ می‌کرد و همین امر از جمله عواملی محسوب می‌شد که دولت صفویه را از حمایت مردم برخوردار نمود. با این حال، در پایان عمر این سلسله، میرویس در پی هرج و مرج به وجود آمده از حکومت شاه سلطان حسین (۱۱۳۵-۱۱۰۵ق/ ۱۷۲۲-۱۶۹۳م)، قندهار را از ایران جدا کرد. پس از او، محمود به حکومت رسید و برای پیش برد مقاصد خود به طرف غرب پیشروی نموده و توانست اصفهان را به تصرف خود درآورد. متعاقباً همسایگان حکومت صفوی در پی استفاده از این موقعیت، به مرزهای ایران تعرض و از طرف دیگر مدعیانی ظهور کردند که از نابسامانی اوضاع سیاسی و محبوبیت صفویه در میان اقشار گوناگون جامعه استفاده کرده و خود را شاهزاده صفوی قلمداد و اوضاع را متشنج ساختند.<sup>۱</sup>

### پیشنه پژوهش

در دهه‌های اخیر، پژوهشگران داخلی و خارجی همچون مریم میراحمدی در دین و دولت در عصر صفوی، رسول جعفریان در علل برافتادن صفویان، علی‌اکبر جعفری در پادشاهی سید احمدخان مرعشی صفوی و بحران مشروعیت صفویان، ابوالفضل حسینی در علل و عوامل سقوط صفویه، لقمان دهقان‌نیری در بحران مشروعیت صفویان و مساله پادشاهی اسماعیل سوم، اشرفیان در دولت نادرشاه افشار و نواله عبدالهی در مشروعیت صفویان و پادشاهی نادر، ابی صعب در کتاب خود تحت عنوان تغییر مذهب در ایران: دین و حکومت امپراتوری صفوی، نیومن در کتاب ایران صفوی: تولد دوباره یک امپراتوری، رودی مته در

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: (Johnson, 1994; Robinson, 1977).

مقاله‌ای با عنوان دوره صفویه، افشاریه و زندیه و نیز الگار در مقاله برخی از مشاهدات پیرامون دین در ایران صفوی، درباره چگونگی قدرت‌یابی، عوامل مشروعیت و مقبولیت-بخشی صفویه و مدعیان سلطنت صفویه تحقیقاتی را انجام داده‌اند. آنچه مشهود است، این آثار تا حد بسیاری بیش از همه متمرکز بر زمینه‌های تأسیس سلسله صفوی و به صورت گذرا به عوامل قوام دهنده این سلسله اشاره داشته‌اند و در زمینه مدعیان سلطنت بسیار اندک و جزئی اشاراتی داشته که اکثراً به صورت گذرا و فاقد تحلیل‌های مناسب و نظری بی‌طرفانه می‌باشد.

### روش پژوهش

جمع‌آوری اطلاعات مبتنی بر اطلاعات کتابخانه‌ای و شامل گزارش‌های تاریخی و توصیف و تحلیل آن‌ها می‌باشد. از این رو، در ابتدا به چرایی محبوبیت صفویه در جامعه ایران (مشروعیت)، مبتنی بر عواملی همچون، تصوف، خون و خاندان و بهره‌گیری از باورهای اعتقادی تشیع که خود رکن اصلی برای انتساب مدعیان به این خاندان بوده است پرداخته و سپس فعالیت‌های سیاسی-نظامی مدعیانی همچون سید احمد مرعشی، زینل‌خان، صفی میرزا، محمد میرزا، زین‌العابدین، اسماعیل میرزا و سید حسین در راستای دستیابی به قدرت، با تکیه بر متون تاریخی مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است.

### مشروعیت و مقبولیت حکومت‌ها

مشروعیت به معنای قانونی یا مطابق قانون بودن است، چنان که معنای کاربردی این واژه را توانایی ایجاد و حفظ نظام سیاسی موجود دانسته‌اند که جامعه بی‌اکراه از آن اطاعت می‌کند (عالم، ۱۳۷۳: ۱۰۵). مشروعیت، بنیاد و شاکله حاکمیت محسوب گردیده و به دو موضوع اشاره دارد: نخست ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دیگر تشخیص و پذیرش این حق از جانب حکومت‌شدگان (وبر، ۱۳۸۴: ۶۷؛ شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۱۰۵). بر این اساس، مسئله قدرت و کسب مشروعیت سیاسی یکی از موضوعات مورد توجه فرمانروایان ایرانی در طول



تاریخ ایران باستان، خصوصاً دوره ساسانی بود. در این دوره، برای کسب مشروعیت سیاسی تلاش بر این بود تا با اعطای جنبه الهی، خود را به‌عنوان نماینده خدا بر روی زمین معرفی سازند (شارپ، ۱۳۴۳: ۳۱-۳۰؛ دریایی، ۱۳۸۳: ۵۸). بعد از فتح ایران توسط اعراب مسلمان، حکومت مرکزی در ایران از میان رفت و ایران زیر مجموعه جهان اسلام قرار گرفت که از مرکز خلافت اداره می‌شد و تا اوایل حکومت عباسیان، جزء حکومت‌های محلی در شمال، حکومتی ایرانی وجود نداشت. در اواسط حکومت عباسیان به علت عدم توانایی در کنترل حکومت، قدرت‌هایی در گوشه و کنار ایران سر برآوردند. این دولت‌ها برای آن‌که قدرت خود را قانونی و مشروع جلوه دهند، از خلفای عباسی پرچم و لوا دریافت و از طرف دیگر خود را به خاندان‌های ایران باستان نسبت می‌دادند (ابن طقطقی، ۱۳۴۰: ۱۷۱؛ ابن ندیم، ۱۴۱۶: ۵۳۱؛ بلعمی، ۱۳۷۴: ۲/۱؛ قلقشندی، ۱۳۸۳: ۴/۱۷۴). این رویه تا حمله مغول حاکم بود و پس از آن محو گردید. از این‌رو خان‌های مغول برای آن‌که بتوانند مشروعیت خود را برای حکومت توجیه نمایند، ابتدا خود را نماینده «الغ تنگری» خدای بزرگ مذهب شمنیسم معرفی کردند، اما چون در ایران مشروعیت تنها از وادی تقدس اسلام فراهم می‌شد، آن‌ها به تدریج اسلام را هم دین رستگاری یافتند و از حکومت مغولی در پکن، خود را جدا کردند (وصاف‌الحضرة، ۱۲۶۹: ۳۹۱/۳-۳۹۰؛ همدانی، ۱۳۵۸: ۳۱۸-۳۱۳). با این حال، پس از پایان عصر فترت، امیر تیمور گورکانی نیز برای آن‌که قدرت خود را توجیه کند، اجدادش را با چنگیز یکی دانست. در ابتدا او یکی از افراد خاندان چنگیزی به نام «سیورغتمش» را به تخت نشاند تا بتواند به نام خاندان چنگیزی قدرت را در دست گیرد (میرجعفری، ۱۳۷۵: ۷۳). بر این اساس، بعد از برچیده شدن خلافت عباسی، قدرت مشروع کننده در ایران، خاندان چنگیزی بود.<sup>۲</sup>

۱. الغ تنگری: اولو تانری-خدای بزرگ.

۲. در این راستا قرايوسف قراقویونلو برای آن‌که بتواند قدرت خود را قانونی کند پسرش «پیر بداق» را فرزند معنوی احمد جلاپیری که از خاندان چنگیزی محسوب می‌شد، خواند و به نام پسرش حکومت کرد (حافظ‌ابرو، ۱۳۷۲: ۱/۴۰۰-۳۹۹؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ۱۸۵/۶).

## عوامل مؤثر در مشروعیت و مقبولیت صفویه

به احتمال فراوان یکی از عوامل مؤثر در کسب مشروعیت سلسله صفوی، بهره‌گیری از تصوف بود. پس از حمله ویرانگر مغولان به ایران، افراد جامعه به دلیل مصائب گوناگون به گوشه‌نشینی روی آورده و از طرف دیگر توجه مغولان به تصوف و ارادت آن‌ها به شیوخ باعث شد که قدرت خانقاه‌ها افزایشی بیش از پیش یابد. تیمور که از شوق برخاسته بود، ناگزیر بود حمایت صوفیان را به دست آورد. در این دوره قدرت معنوی خانقاه در حال مبدل شدن به قدرت دنیایی بود. در این بین یکی از فرقه‌های متصوفه، صفویه بود که نام این فرقه از نام جد بزرگشان شیخ صفی گرفته شد و این بار دولتی از دل خانقاه بیرون آمد (Algar, 1974: 289-290; Arjomand, 1989: 8-9; Abisaab, 2004). بی‌شک این تحول شگرفی بود که برخلاف ظاهر آرام و عزلت‌گرایانه خانقاه در صحنه سیاست رخ داد و توانست دولتی پایدار آن‌هم در دوره‌ای پر آشوب در ایران برقرار کند (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۰).

شیخ صفی (ت ۶۵۰ ق/ ۱۲۵۲ م) طریقت شیخ زاهد گیلانی را از گیلان به اردبیل انتقال داد و توانست مریدانی در اطراف خود گرد آورد (اسرار تبریزی، ۱۳۸۸: ۲۳۶؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۸/۱). از جهتی می‌توان به موقعیت جغرافیایی اردبیل در پیشبرد اهداف صوفیان اشاره کرد. در حقیقت شهر اردبیل و خانقاه صفوی پایگاه اصلی و کانون معنوی-سیاسی این خاندان محسوب می‌شد (Potts, 2014: 52; Quinn, 1996: 133-134). پس از مرگ شیخ صفی، رهبری طریقت به فرزندش صدرالدین رسید. دوران زعامت وی بی‌تردید در تثبیت و تکوین نهضت نوپای صوفیان جایگاه ویژه‌ای داشت و سپس با آغاز زعامت خواجه علی، نه تنها تداوم وراثت، بلکه به‌کارگیری القاب و عناوینی چون سلطان و شاه متداول گردید (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۵۸؛ منشی، ۱۳۷۷: ۲۸/۱). پس از شیخ ابراهیم پسرش جنید جانشین او شد ولی به دلیل اختلاف با عمویش جعفر و از طرف دیگر اختلاف سیاسی با جهان‌شاه قراقویونلو

۱. از روزگار زوال ایلخانان تا ظهور دولت صفویه (۹۰۷-۷۳۶ ق) جنبش‌های سیاسی-اجتماعی چندی ایجاد شد که از مهم‌ترین آن‌ها جنبش سرداران و نهضت حروفیه بود. قیام سرداران نخستین حرکت سیاسی مبتنی بر مذهب و تشیع اثنی عشری انگیزه اصلی این قیام بود (مزاوی، ۱۳۶۸: ۱۱-۱۳).

(۸۳۹-۸۷۲ ق)، آذربایجان و خانقاه اردبیل را ترک کرد (روملو، ۱۳۴۹: ۴۰۷). به احتمال فراوان همین مسئله باعث شد بزرگ‌ترین فعالیت تبلیغی پس از دوره ارشاد شیخ صفی‌الدین و خواجه علی در عهد جنید صورت پذیرد.

با مرگ جنید، پسرش حیدر توانست با کمک اوزون حسن (۸۸۲-۸۵۷ ق / ۱۴۷۷-۱۴۵۳ م)، وارد اردبیل شود و طی ازدواج با حلیمه بیگم، دختر وی به مشروعیت حکومت صفویان بیفزاید (خواندمیر، بی تا: ۴۲۶-۴۴۷). حیدر از همان ابتدا در پی قدرت دنیوی بود، به نحوی که خانقاه اردبیل را به ضرادخانه تبدیل کرد، اما اهداف او با کشته شدن در جنگ شروان شاه، از میان رفت تا پسرش اسماعیل این مهم را به انجام برساند. اسماعیل از بیم جان با کمک مریدانش به لاهیجان گریخت تا آن که در ۱۳ سالگی (۹۰۵ ق / ۱۴۹۹ م) برای کسب قدرت قیام کرد (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۰-۲۸؛ خواندمیر، ۱۳۷۰: ۸۶-۸۵). این برهه از تاریخ ایران برای قدرت‌گیری شاه اسماعیل مهم بود. چراکه وی میراث‌خوار سه تن از شیوخ صفویه که در کسب قدرت جان باخته بودند محسوب می‌گردید. از طرف دیگر قزلباشان روز به روز به تعدادشان افزوده و بر این اعتقاد که شاه اسماعیل موجودی الهی است<sup>۱</sup> تأکید داشتند (Babayan, 1996: 121; Bashir, 2006: 242). باین حال شیوخ صفویه با برخورداری از قدرت معنوی، توانستند حمایت مردم را برای در اختیار گرفتن قدرت توسط فرزندان خود به دست آورند. این مقدمه متوالی و مستمر سبب شد که حکومت دیرپای صفویه شکل گیرد. دیگر عامل مشروعیت‌یابی اصالت خون و نژاد بود که همواره از مهم‌ترین عوامل مشروعیت در ایران محسوب می‌گردید (ولسکی، ۱۳۸۳: ۸۲). در آغاز قرن دهم هجری، صفویه بر این ادعا بود که از اصالت خونی و نژادی مطلوب‌تری نسبت به حکومت‌های قبل از خود برخوردار است. صفویان از همان آغاز حکومت، مدعی سیادت بودند و نَسَبِ خود را با چند واسطه بر ساخته به امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup><sup>۲</sup> می‌رساندند (کربلایی تبریزی، ۱۳۴۴: ۲۲۵). آنان با

۱. درباره اعتقادات قزلباشان به شاهان صفوی ر.ک: (Babayan, 1994).

۲. هرچند کتاب نه‌چندان معتبر مراحل السالکین -در مورد نسب صفویه- خاندان شیخ صفی را به امام هشتم<sup>(ع)</sup> نسبت می‌دهد (مجدوبعلی‌شاه، ۱۳۲۰: ۱۶۷). شاید بتوان مدعی شد که

این انتساب به چند هدف بزرگ دست یافتند: نخست خود را به خاندان پیامبر<sup>(ص)</sup> منسوب و متعاقباً محبوبیت آن‌ها در میان پیروان تشیع افزایش یافت. دیگر آن‌که برخورداری از نژاد قریشی که در میان اهل سنت یکی از شرایط رهبری بود را به دست می‌آوردند (ماوردی، بی‌تا: ۶). با این حال در دوره سلجوقیان، مبتنی بر دیدگاه خواجه نظام‌الملک طوسی، نظریه پادشاه ظل‌اللهی مطرح شد و خاندان صفوی نیز به خوبی از آن بهره‌مند شدند. کمپفر که در تاج‌گذاری شاه سلیمان حضور داشته است او را دویست و سی و چهارمین شاه ایران خواند که در واقع ادامه‌دهنده فرهنگ سلطنت و شاهنشاهی ساسانیان بوده است (کمپفر، ۱۳۶۳: ۵۳) و میرفندرسکی در اشعارش شاه سلطان حسین را نماینده خدا بر روی زمین خطاب می‌کند (فندرسکی، ۱۳۸۸: ۸۷). از سویی سیادت در دوره صفویه از اهمیت بالایی برخوردار بود، به طوری که در مفهوم سیادت تخصیص قائل شدند. بدین معنا که در ادوار قبل به تمامی خاندان بنی‌هاشم، سید می‌گفتند، ولی صفویان که نمی‌خواستند در سیادت با افراد زیادی شریک باشند، مفهوم سیادت را در علوی و فاطمی بودن معرفی کردند که خود مدعی آن بودند (آقاجری، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۶).

عامل تأثیرگذار دیگر در موضوع مشروعیت‌سازی صفویه، بهره‌گیری ابزاری از تشیع بود. شاه اسماعیل در ۹۰۷ق/ ۱۵۰۱م. به عنوان مرشد کامل در تبریز به تخت نشست و شیعه امامیه را مذهب رسمی اعلام نمود و با این کار سبب احیاء هویت مذهبی در ایران شد (جعفریان، ۱۳۷۰: ۳۶). چه بسا اگر چنین امری رخ نمی‌داد ایران تحت فرمان عثمانی قرار می‌گرفت که داعیه‌دار حکومت بر جهان اسلام بود (لعل شاطری، ۱۳۹۳: ۷۹-۸۰). با این حال تشیع صفویان را مهم‌ترین عامل مشروعیت آنان دانسته‌اند که از چند منظر قابل تأمل است: نخست آن‌که صفویان خود را نائب امام زمان<sup>(عج)</sup> می‌دانستند. این نیابت بدین معنی بود که حکومت صفویه تا ظهور حضرت قائم<sup>(عج)</sup> پابرجا و تنها حکومت مشروع در ایران می‌باشد (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۱۶). دیگر آن‌که نماینده و جانشین امام زمان<sup>(عج)</sup> بودن ضرورتی بود که حکومت صفویه به

---

داشتن فرزندان زیاد امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> باعث شده است که صفویان خود را به این امام منسوب کنند (مفید، ۱۴۱۶: ۲۴۴).

۱. برای بررسی شجره‌نامه صفوی ر.ک: (Morimoto, 2010).

آن نیاز مبرم داشت. بدین معنی که در عقاید سیاسی تشیع پس از آغاز غیبت کبری حضرت قائم (عج)، این مجتهدان هستند که جانشین امام در روی زمین می‌باشند و تا ظهور ایشان این وظیفه در اختیار آنان است. حکمرانان صفوی که نمی‌خواستند از چنین مشروعیتی که لازمه حیات آن‌ها بود چشم‌پوشی کنند، با دستگاه تبلیغاتی قوی و سیادت خود که آنان را به خاندان نبوت می‌رساند، خود را هم‌پایه و هم‌ردیف مجتهدان در امر نیابت قرار دادند (سیوری، ۱۳۸۰: ۱۶۲-۱۶۴). از سویی تأیید علما رکنی دیگر بود که حکومت صفویه را مشروع جلوه می‌داد. بر این اساس علما بر اساس مصلحت‌اندیشی برای آن‌که ایران در محاصره حکومت‌های سنی مذهب بود، از حکمرانان صفوی حمایت<sup>۱</sup> کردند (سانسون، ۱۳۴۶: ۱۶۹؛ قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۹). باین حال می‌توان بیان داشت نظریه حاکم بر مشروعیت صفویان، ترکیبی از مؤلفه‌های سنتی ایران بود؛ رابطه سلطان و رعیت، امام و امت و مراد و مرید. صفویان با این مؤلفه‌ها، حکومتی تشکیل دادند که قبل از آن‌ها در حکومت‌های ایران بعد از اسلام وجود نداشت و همین مسئله باعث گردید تا پس از سقوط این سلسله به دست محمود غزنائی، نوعی بحران مشروعیت در ایران حکم‌فرما شود و در این راستا مدعیان قدرت برای به‌دست گرفتن آن، خود را به حکومت صفویه منتسب سازند.

## شاهزادگان مدعی سلطنت

### سید احمد مرعشی

سادات مرعشی (۹۹۰-۷۶۰ق/۱۵۸۲-۱۳۵۸م) از خاندان‌های مشهور در شمال ایران بودند و بعد از سریداران حکومتی شیعی را در قرن هشتم هجری در شمال ایران تأسیس کردند، اما به‌واسطه تهاجمات تیمور از میان رفتند. بازماندگان این خاندان به سلسله آل کیا (۱۰۰۰-۷۶۹ق/۱۵۹۱-۱۳۶۷م) کمک‌های معنوی و مادی فروانی کردند و متعاقباً سلسله آل کیا در بنیان‌گذاری دولت صفویه نقشی مهم داشت (لعل‌شاطری، ۱۳۹۶: ۱۸۵۸/۴؛ آژند، ۱۳۶۵: ۵).

---

۱. باین حال راجر سیوری بر این باور است که فقها ادعای نیابت امام دوازدهم را از سوی پادشاهان صفوی قبول نداشتند و آن را حق خود می‌دانستند و عملاً قادر بودند افکار عمومی را به سوی خود جلب کنند (سیوری، ۱۳۸۲: ۲۲۵-۲۲۱).

روابط خاندان صفویه با سادات مرعشی با ازدواج‌های سیاسی تحکیم یافت و حاصل این ازدواج فرزندان بود. دو تن از این اشخاص که دارای قدرت شدند و مدتی در ایران حکومت کردند، سید احمد و سید محمد متولی به نام‌های احمدشاه و شاه سلیمان دوم بودند. سید احمد در واقع نوه میرزا محمد داود محسوب می‌گردید که با دختر شاه سلیمان ازدواج کرده و میرزا محمد داود در اواخر قرن دوازدهم متولی آستان قدس بود. در این باره طهرانی می‌نویسد: «السید احمدشاه ابن میرزا ابوالقاسم که در سنه ۱۱۳۶ بدست افغان‌ها مقتول شد. ابن نواب المیرزا محمد داود متولی روضه رضویه در خراسان که در سنه ۱۰۹۲ تولیت را دارا شد و در سنه ۱۱۲۱ فوت نمود. ابن المیرزا عبدالله خان ابن المیرزا شفیع مستوفی کل موقوفات ایران در دوره شاه‌عباس دوم، ابن المیرزا رحمت‌الله ابن المیرزا ابوالحسن ابن المیرزا قوام الدین محمد المیر عبدالقادر ابن الامیر قوام الدین محمد بن الامیر نظام‌الدین علی ابن الامیر قوام الدین محمد ابن الامیر تاج‌الدین الحسین ابن السلطان الاکرم نسب ایشان تا حضرت سید الساجدین مشهور آفاق است» (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۸۸-۱۸۷). از این رو می‌توان بیان داشت، سید احمد که از جانب پدر به سادات مرعشی وابسته بود و از طرف مادری نیز به صفویه تعلق داشت، ادعای مشروعیت او برای حکومت چندان بی‌اساس نبود.

در هنگام محاصره اصفهان توسط افغان‌ها شاه‌طهماسب دوم، سومین فرزند شاه سلطان حسین، از اصفهان برای گرفتن نیرو و نجات حکومت صفویه از شهر خارج و راهی قزوین شد (فلور، ۱۳۶۷: ۳۵). در این سفر، سید احمد مرعشی نیز همراه او بود، ولی این همراهی دوام زیادی میان این دو خویشاوند نداشت، هرچند در برخی منابع همراهی طهماسب و سید احمد را به میان نیاورده‌اند و به‌نوعی آن را رد کرده‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۲۰؛ مروی، ۱۳۶۴: ۴۹). فساد نسبی طهماسب میرزا و عدم علاقه به امور کشور و بی‌توجهی به توصیه‌های بزرگان موجب شد که سید احمد از شاهزاده گسسته و خود قیامی علیه افغان‌ها برپا نماید (فلور، ۱۳۶۷: ۳۵). در این میان سید احمد نامه‌ای از شاه‌طهماسب ثانی مبنی بر این‌که او را به مقام خانی مفتخر و او را سید سالار قشون فارس کرده است، جعل کرده و در این نامه از مردم خواسته شده بود که احمد را یاری کنند (مرعشی صفوی، ۱۳۶۸: ۶۵). سید احمد به‌سوی

ابرقوا حرکت و افراد بسیاری به حمایت از او پرداختند. او به خاطر آن که ابرقو به اصفهان نزدیک بود و از ترس آن که مبادا افغان‌ها یورش آورده و او را از پای درآوردند، به سوی جنوب حرکت کرد و به شهر جهرم وارد و حاکم این ناحیه که در جنوب ایران جبهه مبارزه با غلزایی‌ها را در دست داشت به سید احمد پیوست. در این زمان محمود افغان به دست پسرعمویش اشرف کشته و باعث شد افغان‌ها متزلزل شوند. بنابراین سید احمد توانست در جنوب ایران به قدرتی نسبی دست یابد. شاه‌طهماسب دوم که از قدرت فزاینده سید احمد در هراس بود و با وجود اینکه شاه‌طهماسب می‌توانست از نیروی او برای سرکوب غلزایی‌ها و به دست گرفتن دوباره قدرت استفاده کند، توسط سربازان طهماسب اسیر گردید، اما کمتر از دو ماه از اسارت فرار کرد (همان: ۶۶؛ استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۰). سید احمد پس از رهایی به مخالفت با شاه‌طهماسب برخاست و به جای جنگ با غلزایی‌های قندهار، به جنگ با سپاهیان شاه‌طهماسب پرداخت. او توانست در چند جنگ سرداران سپاه طهماسب را اسیر کند. از این رو زمانی که وارد کرمان شد ادعای سلطنت کرده و خود را شاه نامید و به نام خود سکه زد:

سکه زد در هفت کشور چتر زد چون مهر و ماه

وارث ملک سلیمان گشت احمد پادشاه (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۷۰)

هرچند هلندی‌ها معتقد بودند که سید احمد به نفع شاه‌طهماسب از سلطنت کناره خواهد گرفت (فلور، ۱۳۶۷: ۴۶)، اما او بعد از آن که در کرمان اعلام سلطنت کرد، در ۱۱۳۹ق/ ۱۷۲۶م به قصد تسخیر شیراز از کرمان راهی و در بین راه افراد زیادی به او ملحق شدند، به نحوی که افراد سپاه او در مجموع به ۲۰ هزار نفر رسید. سید احمد با سپاه خود در سرپل فسا با افغان‌ها که سردار آن‌ها محمدخان بلوچ بود روبه‌رو شد و به سختی شکست خورده و سپاهیان‌ش پراکنده و سید احمد توانست از معرکه بگریزد و به کرمان بازگردد. متعاقباً افراد منطقه اطاعت از سید احمد را کنار گذاشته و بزرگان کرمان که اسیر اشرف افغان شده بودند

۱. در میان منابع تنها مستوفی یزد را اولین کانون فعالیت سید احمد ذکر کرده است (مستوفی،

برای رهایی جانسان قسم یادکردند که دیگر از سید احمد حمایت نکنند و همین امر باعث گریز سید از کرمان شد. سید احمد بعد از شکست در نبرد سرپل فسا، نامه‌ای به شاه طهماسب ارسال و به خاطر جعلِ مُهر و ضرب سکه عذرخواهی کرد و خود نیز از راه بیابان نهبندان وارد طبس و قاین شد. اما در پی رفتار ناشایست او با مردم، طهماسب قلی (نادرشاه) که سید احمد را سدی در راه توسعه‌طلبی خود می‌دانست؛ طهماسب بیگ جلایر را به جنگ سید فرستاد تا او را اسیر کرده و یا به قتل برساند. در پی آن سید پس از آگاهی، خراسان را ترک و به سوی سیستان رفت. هرچند سید احمد موفق شد تا برخی از مناطق را فتح نماید، اما قادر به یکپارچه‌سازی نیروی خود نشد و متعاقباً ناچار به محدوده قلمرو گذشته خود در نزدیکی کرمان بازگشت، اما به دلیل ناکامی در کرمان از لار وارد بندرعباس شد (مرعشی - صفوی، ۱۳۶۲: ۷۷-۷۰). در آنجا از نزدیک با بزرگان کشورهای هلند و انگلیس آشنا و از آن‌ها تقاضای سلاح آتشین کرد و انگلیسی‌ها تعدادی سلاح در اختیار او قرار دادند. اما هلندی‌ها که از آمدن سید به بندرعباس راضی نبودند به او کمکی نکردند (فلور، ۱۳۶۷: ۶۱). چرا که به‌احتمال فراوان چنین ورود یک مدعی سلطنت به جنوب باعث می‌شد آن مقدار امنیت کمی هم که بعد از حمله افغان‌ها وجود داشت از میان برود.

رسیدن اخبار این تحرکات به اصفهان سبب شد که اشرف افغان تا حدودی از موقعیت سید احمد در بندرعباس نگران شود. از این‌رو سید احمد با دریافت خبر حرکت سپاه اشرف قصد فرار و از هلندیان برای این امر کشتی درخواست نمود، اما هلندیان با این درخواست او مخالفت کردند (همان: ۶۵-۶۷). عدم قبول درخواست سید احمد از سوی کمپانی هند شرقی هلند، باعث شد او به طرف داراب که هوادارانش در آنجا بودند حرکت کند؛ هرچند مرعشی بهترین کار برای فرار از مهلکه را به سوی هندوستان می‌دانست (مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۷۸). در پی خبر عزیمت سید به داراب، تمورخان کرد از شیراز و محمدخان بلوچ از لار به سوی داراب حرکت کردند و سید احمد را در قلعه حسن‌آباد محاصره کردند. محاصره هشت ماه باعث کمبود مواد غذایی و دلسرد شدن سپاهیان سید احمد گردید و سید به تضمین تیمور



مشروعیت و مقبولیت در دستیابی به قدرت (مدعیان سلطنت صفویه، از سقوط اصفهان تا مجلس مغان) /  
۳۳

خان اعتماد و تسلیم<sup>۱</sup> سپاهیان اشرف افغان شد (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۸۲). اشرف برخلاف وعده‌هایی که داده بود سید را در کنار زاینده‌رود به قتل رساند تا ادعای سلطنت او را برای همیشه به پایان رساند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۱). باین‌حال قیام سید احمد را شاید بتوان به‌عنوان یک جنبش ملی به مفهوم کهن تلقی کرد.<sup>۲</sup> برخی او را در ردیف جلال‌الدین خوارزمشاه و مهم‌تر از آن، بهرام چوبینه یاد کرده‌اند (باستانی‌پاریزی، بی‌تا: ۳۷۲-۳۷۳؛ شعبانی، ۱۳۶۵: ۲۱) و گروهی همچون مدیر کمپانی هلند در وصف سید نوشته‌اند: «سید احمد از بهترین جنگجویان خانه بدوش بود، زیرا که او دوباره کوشید شکم حکومت افغان را بدرد تا آن حکومت [اصفهان] و بخش‌های زیرین پیکرش سقوط کند یا دست‌کم به گنجی دچار شود» (فلور، ۱۳۶۷: ۵۰).

### زینل خان (اسماعیل میرزا)

پس از تسخیر اصفهان به دست افغان‌ها، بسیاری از شاهزادگان کشته و در این بین شاه‌طهماسب موفق شد از معرکه برای آوردن نیرو رهایی یابد. پس از آن، خبر فرار شاهزاده صفوی در ایران منتشر شد، ولی مشخص نبود که کدام‌یک از فرزندان شاه سلطان حسین از شهر اصفهان گریخته است تا مردم به اطاعت و یاری او اقدام نمایند. همین مسئله باعث شد تا شاهزادگانی در گوشه و کنار ایران سر برآورند و مدعی باشند که از محاصره اصفهان رهایی یافته و تقاضای کمک از مردم را برای بیرون راندن افغان‌ها از کشور داشته باشند. یکی از این مدعیان، قلندری به نام زینل خان پسر ابراهیم خان طسوجی بود که در لاهیجان مدعی و خود را فرزند شاه سلطان حسین نامید (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۳). چنان‌که درباره این مدعی آمده است: «او نیز در همان هنگامه محشر آشکار رو به فرار آورده نخست به قزوین عَلم ظهور برافراشت

۱. برخلاف تمامی گزارش‌ها که داراب مکان اسیر شدن سید احمد به دست سپاه اشرف

می‌دانند، هنوی معتقد است که او در شیراز اسیر شده است (هنوی، ۱۳۶۷: ۳۰۹).

۲. عده‌ای بر این باورند که سید احمدخان هیچ‌گاه به سلطنت دست نیافت و تنها "خیال تاج

زرین در سر می‌پخت و این تاج تبدیل به زنجیر ملمّع شد" (مؤمن کرمانی، ۱۳۸۴: ۶۸).

و از آنجا به لاهیجان رایتِ نزول مرتفع ساخته مسند آرای اقامت اگزید» (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۶۶) زینل با ادعای دارا بودن نسب صفویان که مورد قبول مردم ایران و راهی برای رسیدن به قدرت در آن بحران سیاسی بود، توانست گروهی را به خود متمایل و از آن‌ها برای پیشبرد اهداف خویش استفاده کند (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۸۳). در پی آن چند روستا از مناطق دیلمان را به تسخیر خود درآورد و همین امر باعث شد که محمدرضا خان عبدالله قورچی‌باشی و سید سالار گیلان، به مقابله با این مدعی اقدام کنند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۳). محمدرضا خان در ابتدا از زینل خان شکست خورد و زینل توانست لاهیجان را تصرف کند، ولی در نبرد دوم محمدرضاخان پیروز و اسماعیل به‌سوی غرب گریخت و موفق شد خلخال را به تصرف خود درآورد. اسماعیل میرزا برای آن‌که بتواند به قدرت و محبوبیت خود بیفزاید، به مقابله با روس‌ها برخاست، اما سودی نبخشید و به ماسوله گریخت و در آنجا به دلیل رفتارهای ناشایست به‌دست مردم به قتل رسید و سرِ جداشده از بدن او برای فرماندهان روس فرستاده شد (همان: ۳۴).

اسماعیل میرزا در منابع اروپایی به‌عنوان یک چهره ملی نشان داده‌شده است که در مقابل قدرت‌های خارجی - روسیه و عثمانی - که به ایران تجاوز کرده بودند، ایستادگی کرد و قصد داشت آن‌ها را از ایران بیرون براند (لکه‌هارت، ۱۳۶۸: ۳۴۶). در گزارش‌های هلندی در مورد این شاهزاده آمده است: «قلندر اسماعیل نامی که پیش از آن خواسته بود روسیان را از گیلان بیرون براند در تابستان سال ۱۷۲۸ میلادی سپاهی انبوه از گرجیان، لزیگیان و ایرانیان گرد کرده بود و گفته می‌شود در تبریز ترکان را شکست داد و کشور را تا همدان و ولایت درگزین مورد تاخت و تاز قرار داده است. او همه مخالفان خود حتی کودکان را کشته و تاراج‌های بسیار کرد، اما ترکان به‌تلافی شهر را دوباره تسخیر کرده و گفته می‌شود که به‌نوبه خود مردم تبریز را قتل‌عام کرده‌اند. قلندر اسماعیل اسیر شده و سپاهیانش شکست‌خورده‌اند» (فلور، ۱۳۶۷: ۲۱). در مورد مرگ این مدعی نظرات مختلفی ذکر شده است. طهرانی معتقد است

۱. در واقع طهرانی جزء آن دسته از مورخانی است که تمامی شاهزادگان مدعی سلطنت صفویه را به رسمیت می‌شناسد.

توسط مهاجمان روسیه در لاهیجان کشته شد (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۶۶) و استرآبادی معتقد است به دست مردم کشته و سرش را برای فرمانده روس فرستادند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۴). گزارش‌های هلندی‌ها نیز حاکی از آن است که به دست ترکان زندگانی او پایان یافته است (فلور، ۱۳۶۷: ۲۱). اسماعیل میرزا مانند دیگر مدعیان سلطنت صفوی توانست از نام این خاندان برای خود قدرتی فراهم کند ولی قادر نبود آن را تداوم بخشد. می‌توان در تحلیلی مهم‌ترین دلایل شکست این مدعی سلطنت را چنین بیان داشت: حضور طهماسب دوم به عنوان وارث قانونی شاه سلطان حسین در شمال و غرب ایران، فعالیت نیروهای روس و عثمانی در نواحی شمال و غرب ایران، عدم منابع کافی برای تهیه تدارکات جنگی؛ چنانکه جابجایی‌های پیوسته او گواه این امر بود و همچنین قسی‌القلب بودن اسماعیل میرزا.

### صفی میرزا

صفی میرزا دومین فرزند شاه سلطان حسین و در ابتدا تصمیم بر آن بود که او برای جمع‌آوری نیرو از اصفهان خارج شود، اما این اتفاق رخ نداد و در حرم‌سرا زندانی شد. بعد از آن که محمود افغان، اصفهان را به تسخیر خود درآورد بر شاهزادگان صفوی نظارت شدیدی اعمال داشت تا آن‌که مبادا شاهزاده‌ای از پایتخت بگریزد و در آینده مانعی بر سر راه او باشد. همین امر باعث شد در پی شایعه‌ای مبنی بر آن‌که شاهزاده صفی میرزا از استراحتگاه خود گریخته است به مرحله جنون برسد و دستور کشتن شاهزادگان صفوی را صادر کند (لکهارت، ۱۳۶۸: ۲۳۹)، به نحوی که حدود صد و چهل نفر از بازماندگان خاندان صفوی را محمود افغان به قتل رساند و جز شاه‌طهماسب و صفی میرزا که به کوه‌های بختیاری پناهنده شد، مدعی مهمی از نسل ذکور شاهان صفوی برای حکومت بر ایران وجود نداشت (کروسینسکی، ۱۳۸۶: ۷۵). متعاقباً پخش این شایعه باعث شد، در کوهستان بختیاری فردی مدعی شود که صفی میرزا پسر دوم شاه سلطان حسین است (کسروی، ۱۳۶۲: ۷۴). میرزا مهدی‌خان استرآبادی، نام اصلی صفی میرزا را، «ابوالمعصوم» می‌داند و مدعی است که این فرد چنین

نامی را برای خود برگزید تا از وقایع پر آشوب آن برهه قدرتی کسب کند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۲۱). صفی میرزا به خلیل‌آباد بختیاری رفت و در آن حدود ادعا کرد که فرزند خاقان شهید سلطان حسین می‌باشد که همراه یکی از خواهرانش موفق به فرار از چنگ افغان‌ها گردیده و بیان داشت که اگر به او کمکی نشود مجبور است از سلطان عثمانی استمداد جوید. در پی این نقشه، مردم او را یاری کردند و خواهرش را نیز با احترام در خلیل‌آباد سکنی دادند (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۷۸-۴۷۹).

با توجه به این‌که، تعداد زیادی از اهالی خواهان و هوادار سلسله صفویه و نیز برخی آشوبگران به دنبال فرمانده‌ای بودند تا به کمک آن بتوانند به قدرت دست یابند، از این‌رو هر دو گروه روانه بختیاری شدند. ابوالفتح خان اگرچه به صدق ادعای صفی میرزا مطمئن نبود، اما به دلیل آن‌که افراد بسیاری اطراف این مدعی سلطنت را حمایت می‌کردند، شاهزاده مدعی را همراهی کرد (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۶۶). صفی میرزا بعد از آن‌که توانست جمعی برای خود گردآورد، اعلام سلطنت و به نام خود سکه زد:

سکه ز توفیق شهی لافتا

زد صفی، آن خسرو کشورگشا

و نیز:

ز بعد سکه طهماسب ثانی

صفی زد سکه صاحبقرانی (همان)

از این‌رو می‌توان بیان داشت که ضرب سکه از سوی او بعد از شاه‌طهماسب نشان می‌دهد که این مدعی سلطنت، خواهان جلب رضایت شاه‌طهماسب ثانی بود. مبتنی بر این نظر، احتمالاً او شاهزاده‌ای دروغین باشد، زیرا اگر صفی میرزا پسر واقعی شاه سلطان حسین بود، نیازی نبود بعد از شاه‌طهماسب برای خود سکه ضرب کند، چون صفی میرزا فرزند دوم شاه سلطان حسین و شاه‌طهماسب فرزند سوم و شاه سلطان حسین در ابتدا صفی میرزا را نامزد ولایتعهدی ساخته نه شاه‌طهماسب ثانی را.

با این حال ادعای شاهزاده جوان مورد قبول برخی از سران قرار نگرفت و همین باعث شد که او به سمت الکای شوشتر حرکت کند. در این منطقه افراد زیادی که خود را صوفی و از

دوستداران خاندان صفوی می‌دانستند و عده‌ای سودجو نیز به این مدعی پیوستند و صفی میرزا از آن‌ها برای پیشبرد اهداف خود استفاده کرد (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۷۹). صفی میرزا طی نقشه‌ای با ساختن چاپاری دروغین از پایتخت، خود را حاکم الکای شوشتر معرفی و متعاقباً شیوخ عرب نیز به اطاعت از او راضی شدند (کسروی، ۱۳۶۲: ۷۴). صفی میرزا برای آن‌که بتواند از قدرت این شیوخ سود جوید به آن‌ها پست و مقام اعطا کرد، چنانکه شیخ ناصر آل‌خمیس را بیگلربیگی کوه گیلویه و شیخ فارس آل‌کثیر را حاکم شوشتر و دزفول نمود. پس از آن در ۱۱۳۹ق/ ۱۷۲۶م با استقلال تمام وارد بهبهان شد و آنجا را مقر سلطنت خود قرار داده و صاحب‌منصبانی را برای درگاه خود انتخاب کرد؛ چنانکه «میرزا محمدتقی شوشتری» اعتمادالدوله، «سید نورالدین شوشتری» صدر خاصه، «طهماسب بیگ فیلی» ایشیک آقاسی باشی، «قاید محمد زکی ممسنی» ناظر بیوتات، «میرزا محمد سلطانی کرمانی» ایران بیگی، «اسماعیل‌خان» وکیل الدوله، «قاید محمد شریف بابونی» امیرآخورباشی، صاحب‌منصبان صفی میرزا در حکومت او در بهبهان بودند (بهبهانی، ۱۳۸۹: ۵۵).

اما سلطنت صفی میرزا در بهبهان چندان پایدار نبود و پس از چندی نفاق میان صوفیان و صاحب‌منصبان تازه‌کار از یک طرف و اختلاف میان بزرگان قبایل زنگنه، بیگدلی و آقاجری، سلطنت سه ماه صفی میرزا را در آستانه فروپاشی قرار داد. این قبایل راه طغیان در پیش گرفتند، اما صفی میرزا با کوشش فراوان توانست این شورشیان را شکست دهد (همان). با این حال تعداد سپاهیان صفی میرزا را ۲۰ هزار نفر آورده‌اند که با کمک همین سپاهیان توانسته بود در همدان، سپاهیان عثمانی را نیز شکست دهد (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۷۹). قدرت‌گیری بیش از اندازه صفی میرزا در جنوب ایران، باعث وحشت شاه‌طهماسب شد که در آن ایام در مشهد بود. طهماسب برای جلوگیری از اقدامات صفی میرزا نامه‌ای مبنی بر ادعای خلاف واقع صفی میرزای دروغین نگاشت، لذا به دستور شاه صفوی در اواسط محرم ۱۱۴۰ق، در دهدشت درحالی که صفی میرزا تنها بیست سال داشت، کشته شد. محمد شفیع طهرانی مرگ او را به‌وسیله اعراب هویزه، آن‌هم به اغوای اشرف و غلزایی‌ها بیان کرده است (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۶۶)، اما بهبهانی که جامع‌ترین اطلاعات را در مورد این شاهزاده ارائه داده است، بیان می‌دارد که او توسط برخی از معاریف بهبهان شناسایی شد و پس از آن مابین او و امرا

تنشی به وجود آمد، سرانجام در ۱۴۰۱ق/ ۱۷۲۷م امرا و مردم خانه او را در دهمدشت محاصره کردند. هرچند او سوار بر اسب از میان عمارتی که در آن بود گریخت، اما دستگیر و سرتاپا برهنه و با بی حرمتی به شهر آوردند و پس از حضور در جمع مردم دستور قتلش صادر شد، به نحوی که «سری که دیروز چون خورشید تابان اعین اعیان را طاق و یارای نگریستن به چهره او نبود، امروز چون گوی در میدان و بازیچه کودکان و منشأ شماتت دشمنان گردید» (بهبهانی، ۱۳۸۹: ۵۹).

باین حال صفی میرزا از شاهزادگانی بود که توانست مدتی کوتاه با جلال و شکوه مدعی پادشاهی در نواحی جنوب ایران باشد. می توان در تحلیلی دلایل قدرت گیری این مدعی را چنین بیان داشت: صفی میرزا در منطقه ای شورش کرد که طبق تقسیم بندی ایران میان روسیه و عثمانی در دست عثمانی قرار داشت، ولی این کشور به این منطقه توجهی نداشت، استفاده از ناآگاهی مردم، استفاده از شایعه فرار صفی میرزا از زندان محمود افغان و نیز عدم اختلاف با سایر مدعیان در جلب رضایت شاه طهماسب ثانی در ابتدا. اما دلایل عدم توفیق صفی میرزا و کشته شدن او عبارت بودند از: آغاز قدرت گیری شاه طهماسب و شهرت او در سراسر ایران، درخواست طهماسب از سران قبایل مبنی بر عدم کمک رسانی به این مدعی دروغین، اختلاف میان سران قبایل که باعث تفرقه و جدایی سپاه شد و نفاق میان صوفیان و صاحب منصبان تازه کار.

### محمد میرزا

این مدعی سلطنت در جنوب شرقی ایران پس از سقوط اصفهان به تحرکاتی دست زد. او بر چهارپایی سوار و برای خود مرید و هوادار می طلبید. این فرد، بر این ادعا بود که پسر خاقان شهید سلطان حسین است. استرآبادی درباره او گزارش می دهد که «شخصی در سمت شمس مینا به هم رسیده به افغان پسر خاقان مغفور خود را سلطان محمد میرزا نام نهاده به شاهزاده خرسوار شهرت یافته است» (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۳۴). باین حال او در سخنوری فردی توانا بود و همین باعث شده بود با کمک چند تن از اطرافیان خود، مدعی شود که پسر شاه سلطان حسین است و هوادارانش نیز گفته او را تصدیق و شهادت می دادند که او پسر شاه شهید

است و متعاقباً مردم به او می‌پیوستند (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۸۴). در حقیقت محمد میرزا، فرزند شاه سلطان حسین بود که قبلاً در کشتار شاهزادگان صفوی به دست محمود افغان کشته شده بود و این مدعی که برخی او را برادر شاه سلطان حسین می‌دانستند، از ناآگاهی مردم و شایعاتی که در مورد فرار شاهزادگان صفوی در اطراف و اکناف پخش شده بود استفاده کرد (حزین لاهیجی، ۱۳۷۵: ۲۰۸-۲۰۷). محمد میرزای دروغین به بلوچستان رفته و در آنجا با سرکردگان بلوچ آشنا و از آنان برای مقاصد خود کمک طلبید. طهرانی علت کمک مردم بلوچ به محمد میرزا را آشوب‌طلبی آن‌ها می‌داند و بر این باور است که آن‌ها خواستار استفاده از قدرت شاهزاده در راستای مقاصد خود بودند. محمد میرزا با کمک عبدالله‌خان پسر میرسمندر بلوچ به سواحل جنوبی ایران دستبرد و به هلندیان نیز خساراتی وارد آورد. سلطان محمد میرزا که خود را وارث تاج و تخت صفویه می‌دانست، از حکومت بایری هند که در گذشته از کمک‌های دولت صفویه بهره‌مند شده بودند، درخواست کمک کرد تا این بار حکومت هند، تاجبخش حکومت صفویه شود. ولی حکومت مغولی هند توجهی به این مدعی سلطنت نداشت (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۶۷).

سلطان محمد میرزا توانسته بود با کمک بلوچ‌ها که در حمایت آنان قرار داشت، ارتشی نه‌چندان قوی و منظم تشکیل دهد. شایعاتی هم در میان بندرنشینان وجود داشت مبنی بر این بود که فرد مذکور با برادر کوچک‌تر خود صفی میرزا در پی آن است تا به شیراز حمله کنند و قبل از آن به بندرعباس رفته و از اروپائیان خراج بگیرد. این نوع شایعات هلندیان را به وحشت انداخته بود، اما شاهزاده با سپاهیان بلوچ خود درگیر و از این‌رو سپاهیان او پراکنده شدند. در این میان اشرف افغان که از هرگونه مدعی صفوی به خاطر احترام مردم به آنان وحشت داشت، پس سپاهی را به سرکوبی این مدعی فرستاد و توانست او را شکست دهد. پس از این شکست محمد میرزا چاره‌ای جز فرار به هند نداشت (همان: ۱۱۲-۱۱۱). با این حال محمد میرزا در اوایل حرکت خود توانست قدرت فراوانی به دست آورد که می‌توان دلایل آن را چنین بیان داشت: احترام مردم ایران به خاندان صفوی، شایعات پخش شده بین مردم مبنی بر فرار یکی از شاهزادگان، حضور در مناطق جنوب ایران که در آن محدوده شاهزاده‌ای قدرتمند وجود نداشت و متعاقباً حمایت مردم بلوچ از محمد میرزا. ولی این دلایل نتوانست

مانع از سقوط محمد میرزا گردد و به دلایلی از جمله: زیاده‌خواهی و گرفتن مالیات بیش از حد، عدم توجه جدی به مسائل حکومتی، دشمن‌سازی هلندیان با خود، اختلاف با سران بلوچ، دستبرد سپاهیان او به مردم و متعاقباً روی‌گردانی مردم از محمد میرزا، اقدامات اشرف افغان و حمله او به محمد میرزا و شکست او و عدم حمایت مغولان هند، موجب گردید محمد میرزا شکست‌خورده و از صحنه سیاسی و قدرت‌گیری ایران خارج و متواری شود.

### زین العابدین

بعد از آن‌که شاهزادگان صفوی به دست محمود افغان به قتل رسیدند (صفوی، ۱۳۴۳: ۶۱)، زین‌العابدین نامی از فرزندان شاه سلطان‌حسین به نزد حسین افغان، برادر محمود که در قندهار حاکم بود فرستاده شد. او مدتی در زندان قندهار محبوس بود تا آن‌که به امر حسین افغان، یک دست و یک پای او را بریده و سپس آزاد شد. زین‌العابدین مدتی در مشهد و سپس در اصفهان زندگی کرد. باین‌حال نام او تنها در کتاب «مرآت واردات» محمد شفیع طهرانی آمده است. طهرانی چنین گزارش می‌دهد: «[...] و تا زمان تحریر این مقدمات که سنه یک هزار و یکصد و چهل و هفت هجری، بیست و دوم شهر شوال فرخنده فال است آن شه‌ریار بی‌دست و پا به هر طرفی تک و دویی نماید و در قید زندگانی خلاص از محبوسی اعداست» (طهرانی، ۱۳۸۳: ۱۷۰). هرچند در منابع بیش از این نکته‌ای ذکر نشده است، اما می‌توان بیان داشت که زندگی مقطعی در دو شهر حساس ایران و نیز برخورداری نسبت با شاه سلطان حسین، انگیزه‌ای برای این شاهزاده بود تا با جمع‌آوری گروهی در اطراف خود، برای دستیابی به حکومت اقدام کند، اما در این امر چندان موفقیتی به‌دست نیاورد، چراکه در سایر منابع این عصر حتی اشاره‌ای به تحرکات او نشده است.

### اسماعیل میرزا

شاه‌طهماسب برادری به نام میرزا اسماعیل داشت که در جریان قتل شاهزادگان صفوی به‌دست محمود، سالم ماند و به کهگیلویه فرار کرد. صفی میرزا که در آن حدود ادعای سلطنت می‌کرد، این شخص را مانع اهداف خود دیده، گوش و بینی او را برید و ره‌ایش کرد. بعد



از به تخت نشستن شاه طهماسب در اصفهان اعیان حکومت از این موضوع مطلع و او را به گرمی پذیرا شدند. با حضور اسماعیل میرزا، آن‌ها به این فکر افتادند که شاه طهماسب را از سلطنت خلع کنند. اما شاه طهماسب بعد از آگاهی نسبت به نقشه بزرگان، شخص مزبور را در حمامی به قتل رساند (استرآبادی، ۱۳۶۸: ۲۳۰-۲۲۹).

### سید حسین

ادعای صفی میرزا و رونق یافتن دعوتش، باعث شده بود جاه‌طلبانی دیگر نیز به فکر افتاده از این بحران سیاسی در ایران از طریق انتساب به خاندان صفوی استفاده کنند. یکی از این مدعیان، شخصی به نام سیدحسین، در لباس قلندری از فراه به قندهار و از آنجا با افغان‌هایی که به اصفهان می‌رفتند وارد اصفهان شد (همان: ۳۲). در اصفهان او از جریان صفی میرزا مطلع و از این رو به فکر سلطنت افتاد. بدین منظور از اصفهان خارج و به منطقه جانکی در نزدیکی اصفهان رفت. اهالی این منطقه اکثراً به چرس و بنگ اعتیاد داشتند. از این رو سیدحسین این منطقه را برای پیشبرد اهداف خود انتخاب کرد. او مدعی شد که برادر شاه سلطان حسین می‌باشد و عده‌ای که در اطراف سید بودند گواهی بر حق بودن این گفته را دادند. در پی آن افرادی از روی اخلاص، عده‌ای اوباش و گروهی نیز برای استفاده سیاسی به حمایت از او پرداختند، اما چون خبر اقدامات سید حسین به اصفهان رسید، سپاهی از سوی اشغالگران اصفهان اعزام و طرفداران سید حسین را متفرق کرد. همچنین گروه اعزامی سید را ابتدا اسیر و سپس به قتل رساند (گلستانه، ۱۳۴۴: ۴۸۰-۴۷۹).

### ظهور نادر و پایان تحرکات مدعیان

در میان شاهزادگان مدعی سلطنت، عباس میرزا کودکی بیش نبود و ادعای سلطنت نیز نداشت، بلکه دیگر آن‌که مدعی حکومت صفویه بودند برای استفاده از او و رسیدن به اهداف خود، این کودک را مدعی جلوه دادند. بعد از برکناری طهماسب میرزا، نادر، کودک خردسال طهماسب را به نام عباس میرزا به جانشینی او قرار داد و خود به نیابت از سلطنت عباس سوم، زمام امور را در دست گرفت. میرزا محمد، کلانتر فارس به‌خوبی این موضوع و هدف

نادر را بیان می‌کند: «نادرشاه پس از تسخیر هرات و تنبیه ابدالی‌ها وارد اصفهان شد و شاهزاده والاگهر نیک‌اختر شاه‌طهماسب را نور الله مرقده که جالس سریر سلطنت بود از شغل و عمل گوشه‌نشین ساخته، بنا بر تزویر سلطنت را باهم عباس میرزا والد او شهرت داده تا خود متقلد قلاده سروری گردید» (کلانترفارس، ۱۳۶۲: ۱۰). با این حال نادر به اسم شاه‌عباس سوم توانست به کشور سروسامان و تمام آشوبگران را سرکوب نماید. او در این زمان لایق‌ترین فرد برای تصاحب تاج و تخت محسوب می‌گردید که از میان پایین‌ترین اقشار اجتماعی برخاسته و تا حدی از مقبولیت جمعی برخوردار بود. نادر سرانجام از نیت خود برای پادشاهی بر ایران پرده برداشت و در شورای مغان به سلطنت رسید و عباس سوم که تنها اسمی از سلطنت داشت به همراه پدرش در خراسان به حبس و در زمانی که نادر به هند لشکرکشی کرده بود، به وسیله رضا قلی میرزا کشته شد (غفاری، ۱۴۰۴: ۴۰۱؛ شعبانی، ۱۳۶۵: ۳۶؛ وارد، ۱۳۴۹: ۲۵). نادر در این شرایط با فراهم‌سازی زمینه‌های اجتماعی لازم و بهره‌برداری از مشروعیت صفویه برای خود، از سویی توانست مقبولیت صفویان را به نفع خود در جامعه از بین ببرد و نیز با فعالیت‌های نظامی - سیاسی ملی و فراملی، موفقیت بیشتری برای آماده‌سازی زمینه‌های اجتماعی مشروعیت‌یابی خود به دست آورد و با بهره‌گیری از جریان‌های ترغیب‌کننده، تحریک‌کننده، بازدارنده و سرکوبگر با مساعدت طیف‌های گوناگون جامعه، حذف نام و جنبه مشروعیت‌بخشی و ضل‌اللهی صفویان را موجب و تا حدی به جنبه مشروعیت‌یابی برای حکومت بر ایران دست یابد.

### یافته‌ها

در اندیشه ایرانیان، نظریه کهن حق الهی شاهان ایرانی غالب بود که بر اساس آن حکومت صفویه بار دیگر آن را زنده کرد. بر این اساس با سقوط اصفهان، جامعه دچار نوعی بحران مشروعیت برای قبول حکومت جدید گردید. در این بین اکثر شاهزادگان توسط محمود افغان به قتل رسیده و معدود افراد باقی‌مانده نیز در اندک زمانی توسط دیگر مدعیان مقتول و این

موضوع بیش از پیش شرایط را برای ظهور مدعیانی که خود را منتسب به این سلسله می‌دانستند فراهم آورد. متعاقباً در نقاط مختلف ایران شورش‌هایی بر ضد حاکمیت جدید رخ دهد. رهبری این شورش‌ها را افرادی بر عهده داشتند که از ناآگاهی مردم استفاده و خود را از اخلاف صفویان معرفی و چند صباحی به جولان می‌پرداختند. از این‌رو در دوران پس از فروپاشی سلسله صفوی و حکمرانی افغان‌ها بر ایران سیاست تفرقه، جایگزین تعامل و وحدت و اندیشه همبستگی و همگرایی گردید و عدم ثبات سیاسی را به همراه آورد. این مدعیان بیش از همه بر اقشار فرودست و گاه نیروی ایلاتی و حتی دولت عثمانی متکی بودند، اما به دلایل رفتار فردی و نظامی در اندک زمانی از میان رفتند. از بعد فردی به دلایلی همچون کمی سن و تجربه و متعاقباً عدم واقع‌بینی لازم، رفتارهای فارغ از نگاه سیاسی و جاه‌طلبانه با حمایتگران مردمی و اقشار نواحی گوناگون، لذت‌جویی و گرایش به فساد، بیان ادعاهای کذب و غیرحقیقی و از نظر نظامی به‌واسطه ناهمگونی سپاه و اختلاف بین آن‌ها و نیز وجود نیروهای نفوذی و ورود دشمن در سپاه، عدم تأمین بودجه لازم در پرداخت مواجب نیروهای نظامی، جنگ در چند جبهه در یک‌زمان و بی‌توجهی به اصول دفاعی و تهاجمی، به موفقیت چندانی دست نیافتند و اکثراً تحرکات آنان در کوتاه‌مدت بود. با این وجود نمی‌توان همه تکاپوهای سیاسی-نظامی این مدعیان را تنها به‌واسطه کسب قدرت و مقام دانست، چراکه در میان آنان افرادی بودند که در وضعیت جدید، خود را مسئول بازگردانی سلسله صفویه می‌دانستند. با این حال پراکندگی قدرت و تقسیم شدن نیرو به بخش‌های مختلف و عدم اتحاد در زیر یک پرچم واحد برای مبارزه با افغان‌ها، این مدعیان را یکی پس از دیگری به کام نیستی فروبرد. همچنین برخی نیز به علت بی‌تجربگی و مبدل شدن به ابزار دست رجال نظامی برجسته نتوانستند در مقابل دشمن ایستادگی لازم را داشته باشند، یا به قتل رسیدند و یا تحت سلطه افرادی چون نادر درآمده و حکومت صفویه را به نیستی کشاندند که این امر موجب شد تنها نامی از آن‌ها باقی بماند که با تاج‌گذاری نادر در «مغان» این نام نیز محو گردید.

## فهرست منابع و مآخذ

- آقاجری، سیدهاشم، «تحول و تنوع مفهوم سیادت در عصر صفویه»، *مطالعات تاریخ اسلام*، ۱۳۹۰، شماره ۹: ۲۶-۷.
- آژند، یعقوب، *قیام مرعشیان*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.
- ابن طقطقی، محمد بن علی طباطبا، *الفخری فی آداب السلطانیة و الدول الاسلامیه*، مصر: بی نا، ۱۳۴۰ق.
- ابن ندیم، اسحاق بن محمد، *الفهرست*، بیروت: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
- استرآبادی، میرزا مهدی، *تاریخ جهانگشای نادری*، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.
- اسرار تبریزی، محمدکاظم، *منظرالاولیاء*، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸.
- اشرفیان، ک.ز، *دولت نادرشاه افشار*، ترجمه حمید امین، تهران: شبگیر، ۱۳۵۴.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم، *خاتون هفت قلعه*، بی جا: بی نا، بی تا.
- بلعمی، ابوعلی، *تاریخنامه طبری (تاریخ بلعمی)*، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش، ۱۳۷۴.
- بهبهانی، میرزا عبدالنبی، *بدایع الأخبار*، به تصحیح سید سعید میرمحمد صادق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۹.
- ترکمان، اسکندر بیک، *عالم آرای عباسی*، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- جعفری، علی اکبر، «پادشاهی سید احمدخان مرعشی صفوی و بحران مشروعیت صفویان»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ۱۳۹۰، شماره ۹: ۱۸-۱.
- جعفریان، رسول، *دین و سیاست در دوره صفویه*، بی جا: انصاریان، ۱۳۷۰.
- جعفریان، رسول، *علل برافتادن صفویان*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- حافظابرو، *زبده التواریخ*، ج ۱، به کوشش سید کمال حاج سید جوادی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۲.
- حافظنیا، محمدرضا، «دولت صفوی و هویت ایرانی»، *مطالعات ملی*، ۱۳۸۶، شماره ۴: ۲۸-۳.
- حزین لاهیجی، شیخ محمدعلی، *تاریخ و سفرنامه حزین*، تصحیح علی دوانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.

- حسینی، ابوالفضل، «علل و عوامل سقوط صفویه»، *فرهنگ اصفهان*، ۱۳۸۱، شماره ۲۴: ۶۸-۶۰.
- خنجی اصفهانی، روزبهان، *عالم آرای امینی*، مصحح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، تهران: کتابخانه‌ی خیام، بی‌تا.
- دریایی، تورج، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
- دهقان‌نیری، لقمان، «بحران مشروعیت صفویان و مساله پادشاهی اسماعیل سوم»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ۱۳۸۶، شماره ۵۰: ۱۶-۱.
- روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- سانسون، سفرنامه سانسون، ترجمه تقی تفضلی، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۶.
- سیوری، راجر، *تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی*، ترجمه عباسقلی غفاری‌فرد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- -----، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- -----، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان‌علی روح‌الهی، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
- شارپ، رلف نارمن، *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۴۳.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران: تبیان، ۱۳۷۶.
- شعبانی، رضا، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، تهران: قومس، ۱۳۶۵.
- صفوی، طهماسب، *تذکره شاه طهماسب*، برلن: کاویانی، ۱۳۴۳.
- طهرانی، محمد شفیق، *مرآت واردات: تاریخ سقوط صفویان*، تصحیح منصور صفت‌گل، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳.
- عالم، عبدالرحمان، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نی، ۱۳۷۳.
- غفاری‌کاشانی، احمد بن محمد، *تاریخ نگارستان*، تهران: کتابفروشی حافظ، ۱۴۰۴ق.
- فلور، ویلیم، *اشرف بر تختگاه اصفهان*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس، ۱۳۶۷.

- فندرسکی، سید ابوطالب، *تحفه العالم: در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین*، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مرکز اسناد، ۱۳۸۸.
- قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم، *فوائد الصفویه*، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی فی صناعه الانشاء*، مصر: دارالکتب، ۱۳۸۳ق.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- کروسینسکی، تادوز یودا، *سقوط اصفهان*، تصحیح سید جواد طباطبایی، تهران: نگاه، ۱۳۸۶.
- کسروی، احمد، *تاریخ پانصد ساله خوزستان*، تهران: خواجه، ۱۳۶۲.
- کلانتر فارس، میرزا محمد، *روزنامه میرزا محمد*، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: طهوری، ۱۳۶۲.
- کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.
- گلستانه، ابوالحسن، *مجمعل التواریخ*، به اهتمام مدرس رضوی، تهران: ابن سینا، ۱۳۴۴.
- لعل شاطری، مصطفی، «سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول صفوی و تأثیر آن بر مناسبات فکری ایران و عثمانی»، *پژوهش نامه تاریخ*، ۱۳۹۳، شماره ۳۶: ۹۱-۷۷.
- لعل شاطری، مصطفی، «برخورداری از مبانی مشروعیت دینی و سیاسی گامی در راستای ثبات و پیشرفت: مطالعه موردی: مرعشیان مازندران»، *مجموعه مقالات ششمین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت*، ج ۴، تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۱۳۹۶.
- لکهارت، لارنس، *نادرشاه*، ترجمه مشفق همدانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- ماوردی، *احکام السلطانیه*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- مجذوبعلی شاه، محمدجعفر، *مراحل السالکین*، تهران: شرکت چاپ کتاب، ۱۳۲۰.
- مستوفی، محمد محسن، *زبدۃ التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۵.
- مرعشی صفوی، میرزا محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، تصحیح عباس اقبال، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۶۲.
- مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: زوار، ۱۳۶۴.

- مزاوی، میشل، *پیدایش دولت صفوی در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، ۱۳۶۸.
- مفید، ابی‌عبدالله، *الارشاد*، بیروت: احیاء التراث، ۱۴۱۶ق.
- ملکم، سر جان، *تاریخ ایران*، تهران: کتابفروشی سعدی، بی تا.
- منشی، اسکندر بیگ، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ج ۱، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷.
- مؤمن کرمانی، ملا محمد، *صحیفه الارشاد*، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علم، ۱۳۸۴.
- میراحمدی، مریم، *دین و دولت در عصر صفوی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- میرجعفری، حسین، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵.
- میرخواند، میر محمد بن سید برهان‌الدین، *روضه الصفا*، ج ۶، تهران: مرکزی، ۱۳۳۹.
- ناجی، محمد یوسف، *رساله‌ای در پادشاهی صفویه*، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مرکز پژوهش کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۸.
- نورالهی، نواله، «مشروعیت صفویان و پادشاهی نادر»، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۱۳۹۲، شماره ۶: ۱۳۸-۱۱۷.
- وارد، محمد شفیق، *تاریخ نادرشاهی*، به اهتمام رضا شعبانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
- وبر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، تهران: سمت، ۱۳۸۴.
- وصاف‌الحضره، فضل‌الله بن عبدالله بن شیرازی، *تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار (تاریخ و صاف الحضره در احوال سلاطین مغول)*، ج ۳، به اهتمام محمدمهدی اصفهانی، بمبئی: بی نا، ۱۲۶۹ق.
- ولسکی، یوزف، *شاهنشاهی اشکانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ (بخش تاریخ مبارک غازی)*، به اهتمام کارل یان، بی جا: بی نا، ۱۳۵۸ق.
- هنوی، جونس، *هجوم افغانان و زوال دولت صفوی*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: مرکز، ۱۳۶۷.

- Abisaab, R. J, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London, 2004.
- Algar, Hamid, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, *Iranian Studies*, 1974, vol 7: 287-293.
- Arjomand, Amir, “History, Structure and Revolution in the Shi’ite Tradition in Contemporary Iran”, *International Political Science Review*, 1989, vol 10: 111-119
- Babayan, Kathryn, “Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran”, *Pembroke Papers*, 1996, vol 4: 117-138.
- Babayan, Kathryn, “The Safavid synthesis: from Qizilbash Islam to imamite Shi’ism”, *Iranian Studies*, 1994, vol 27: 135-161.
- Bashir, Shahzad, “Shah Ismail and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran”, *History of Religion*, 2006, vol 45: 234-256.
- Floor, Willem, “The Iranian navy in the Gulf during the eighteenth century”, *Iranian Studies*, 2007, vol 20: 31-53.
- Gholsorkhi, Shohreh, “Pari Khan Khanum: a masterful Safavid princess”, *Iranian Studies*, 1995, vol 28: 143-156.
- Johnson, Rosemary, “Sunni survival in Safavid Iran: Anti-Sunni activities during the reign of Tahmasp I”, *Iranian Studies*, 1994, vol 27, Pp 123-133.
- Matthee, Rudi, “The Safavid, Afshar, and Zand periods”, *Iranian Studies*, 1998, vol 31: 483-493.
- Morimoto, Kazuo, “The Earliest Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status”, *Iranian Studies*, 2010, vol 43: 447-469.
- Newman, A. J, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London, New York, 2006.
- Potts, D. T, *Nomadism in Iran*, Oxford Scholarship Online, 2014, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199330799.001.0001.
- Quinn, Sholeh, “The dreams of Shaykh Safi Al-din and Safavid historical writing”, *Iranian Studies*, 1996, vol 29: 127-147.
- Robinson, Francis, “ottomans-safavids-mughals”, *Journal of Islamic Studies*, 1997, vol 8: 151-184.



## مقایسه تطبیقی دیدگاه مشعشعیان و نوربخشیه درباره مهدویت

رضا عبدالهی<sup>۱</sup>

رسول عبدالهی<sup>۲</sup>

چکیده

رواج و گسترش تصوف در ایران بعد از حمله مغول، نزدیکی تصوف و تشیع به هم و در نهایت تلفیق این دو با هم از جمله ویژگی‌های منحصر بفرد مذهبی ایران در سده‌های هفتم تا نهم هجری می‌باشد. حضور قبایل بیابانگرد مغول در ایران و ظلم و ستم‌های مذهبی و اقتصادی آنها به مردم ایران در این دوره، زمینه شکل‌گیری نهضت‌های شیعی- صوفی از جمله نوربخشیه و مشعشعیه را به وجود آورد. این جنبش‌ها در پی مقابله با ظلم و ستم و بی‌عدالتی و در نهایت تغییر وضع موجود بودند. با توجه به ویژگی‌های مذهبی ایران در این برهه زمانی و انتظار اکثریت جامعه برای ظهور مهدی موعود، رهبران این جنبش‌ها توانستند با استفاده از شباهت‌های اسمی و ظاهری و همچنین با تکیه بر نسب خود، ادعای مهدویت را مطرح کنند و خود را به عنوان مهدی موعود به جامعه معرفی نمایند و نکته جالب اینکه در جامعه آن روز ایران با استقبال گسترده روبرو شوند.

واژگان کلیدی: نوربخشیه، مشعشعیان، مهدویت، تشیع، دوره تیموی

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه تبریز (abdolahireza368@gmail.com)

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه آزاد شبستر (abdolahi.rasul66@gmail.com)

اندکی پیش از سقوط عباسیان، تشیع پیشرفت خود را در عراق، شام و ایران آغاز کرد. با سقوط این دولت، این حرکت، در عراق و ایران- به عکس شام که ایوبی‌ها و ممالیک از موانع عمده رشد تشیع بودند- سرعت بیش تری به خود گرفت. برآمدن تشیع در جهان اسلام، به شکل‌های مختلفی خود را نشان داد؛ که شاخص‌ترین آن، درآمیختن تشیع و تصوف بود که از مهم‌ترین جلوه‌های نفوذ تشیع در تمامی بلاد اسلامی به شمار می‌رفت. بسیاری از عقاید شیعه در درون نحله‌های صوفی موجود در جهان اسلام راه یافت و از آن‌جا که تصوف در دنیای تسنن نیز نفوذ چشمگیری داشت، به طور طبیعی زمینه بسط برخی اندیشه‌ها و عقاید شیعی در در جهان اسلام فراهم شد. افزون بر حرکت شیعی که در زمان سلطان محمد خدابنده و با همت علامه حلی و شیخ حسن کاشی و شماری دیگر از عالمان و شاعران دوره ایلخانی در ایران پدید آمد، جنبش گسترده‌ای نیز از تشیع غالی، از شمال سوریه تا سرزمین‌های گسترده آناتولی و از آن‌جا تا شمال عراق و غرب ایران در حال شکل‌گیری بود. این جنبش برای قرن‌ها به طور محدود در این بلاد، از دسترس دستگاه‌های خلافت و امارت به دور ماند و تقریباً دست‌نخورده از یک سو و آمیخته‌شده با اندیشه‌های بومی از سوی دیگر، هویت خود را در تاریخ، تداوم بخشید. اما در ایران دوره تیموری نیز شاهد ظهور نهضت‌های شیعی - صوفی هستیم. این دوران از لحاظ ارتباط میان تصوف و تشیع دارای خصلت ویژه‌ای بود. به طوری که این دو آئین، با از دست دادن جهات ممیزه خود و افزوده شدن عناصر فلسفی به هر دو این دو، با یکدیگر ترکیب شدند و برای نخستین بار تصوف و تشیع، جنبش‌های فکری به وجود آوردند که آمیخته‌ای از هر دو بود. در این دوران یک فقیه شیعی، بسیاری از خصوصیات یک صوفی را داشت و یک صوفی محض، نمونه‌ای از یک متکلم شیعی جلوه می‌نمود. در این دوران تصوف و تشیع هر دو طبیعتی نوگرا داشتند و منتسبان

هر دو عقیده می‌کوشیدند، عناصری بی‌سابقه عرضه کنند تا بدین وسیله ارائه کننده اندیشه-هایی دارای اصالت و استقلال و امتیاز جلوه کنند. از جمله جنبش‌هایی که در دوره تیموری با مشخصه خاص شیعی صوفی ظهور کردند جنبش نوربخشیه و جنبش مشعشعیه بودند. این جنبش در ابعاد مختلف اشتراکاتی با هم داشتند که مهمترین آن ادعای مهدویت از سوی رهبران اولیه آنها بود. نگارنده در این پژوهش سعی دارد ضمن مقایسه تطبیقی دیدگاه آنها درباره مهدی موعود، به بررسی علل و زمینه‌های شکل‌گیری این دیدگاه در میان آنها بپردازد.

### وضعیت ایران در قرن نهم هجری

دو فرایند مکمل که عامل نخستین، شکل خاصی از واقعیت مذهبی معروف به تشیع صفوی بود و یا دست‌کم در نهایت منتج به آن شد، از ویژگی‌های اوضاع مذهبی ایران در زمان مرگ تیمور و جانشینان بلافصل او بود. نخستین عامل، انعطافی بود که متولیان مذهبی در کنش‌های خویش، بین حکام سیاسی و اتباع آنان، در خصوص ائتلاف‌ها بین شاهان متوالی و اشرافیت مذهبی محلی از خود نشان می‌دادند؛ حتی در ایامی که تمایز مذهبی دو حریف، نه به همکاری نزدیک و مداوم، بلکه به فعالیت تبلیغی رقیبانه و خصمانه منجر شد. اما تردیدی نیست هنگامی که برگشتی به اسطوره شاه آرمانی و یا خلیفه حقیقی صورت می‌گرفت و در نتیجه احیای امید ظهور رهبری در امور روحانی و امور مذهبی چهره می‌نمود، در سطح معینی برخوردی دوباره حاصل می‌شد. این رهبر منتظر، مهدی بود؛ شخصیتی که در نواحی مختلف تصویر و ویژگی متفاوتی داشت و مذهب شیعه هم مدعی و منتظر آمدن وی بود. عامل قاطع دیگر گرایش و تمایل تدریجی جریان‌های «شاذ» سنت اسلامی نظیر تصوف به تشیع بود که با عناصر اثنی عشری همیشه حاضر در نهضت‌هایی که در پی ایجاد دیدگاه یکسان و متمرکز بودند و فراتر از تقسیمات سنتی جامعه مذهبی اسلامی می‌رفتند، ائتلاف می‌کردند. این تحلیل

فقط تا ظهور شاه اسماعیل قابل قبول است و پس از آن هر نوع بحث درباره اوضاع مذهبی ایران باید بر محور ارزیابی سیاست‌های مذهبی شاهان صفوی باشد (آژند، ۱۳۷۸: ۲۱۷-۲۱۸). ماهیت مکمل بودن این دو فرایند، از حضور عناصر ایدئولوژیک معلوم می‌شود که کلیدی برای تحلیل همه نهضت‌های مذهبی سده نهم هجری است. جامعه مسلمانان بخصوص جامعه ایران در آن زمان تلویحاً دربر دارنده واکنشی در مقابل «کافر کیشی» سروری مغولان در خلال سده‌های پیشین بود. در این زمان شعار اصلی بازپس‌گردانی اسلام یا بازپس‌گردانی شریعت پیامبر و حتی نخستین صحابه او بود که به دنبال ایجاد جامعه‌ای همگون و متحد تحت هدایت رهبری واحد و با رویه‌ای دقیق بود. انتقال از مفهوم شاه آرمانی به عنوان رهبر یک چنین بازپس‌گردانی و به مفهوم مهدی در مقام نماینده اجرای اصلاحات اسلامی بر طبق احکام کهن بسیار طبیعی می‌نمود. بنابراین از نظر سنخ‌شناسی، شناخت این جریان مذهبی جهان اسلام اهمیت خاصی دارد و به اینکه در حد افراطی خود خدا انگاری مهدی منتظر را در پی داشت، ولی همیشه پشتیبان تحقق هر چه زودتر آمدن او به‌گونه یک نفر شاه بود یعنی سنت شیعی اثنی عشری.

نهضت‌های دوره تیموری بی‌شک نتیجه اوضاع و شرایطی بود که در این دوره بوجود آمده بود. جامعه ایران در این زمان به دلیل ظلم و ستم حکام تیموری و همچنین آشفتگی‌های اجتماعی به وجود آمده در این دوره، اشتیاق زیادی به اخوت و برابری کل مسلمانان و نیز برقراری عدالت اجتماعی به عنوان یکی از امتیازهای مهدی از خود نشان داد. مهدی که همه آنها منتظرش بودند، مجاهد و فاتح بارزی بود و مبارزه مسلحانه آنان علیه قدرت مستقر زمانه با از بین بردن موانع ممکنه آمدن او را تسریع می‌کرد. بدون اینکه دیدگاهی در نظر گرفته شود، بازتاب کامل تاریخ مذهبی ایران را می‌توان در روابط پیچیده و بغرنج قراقوینلوها و آق\_قوینلوها با اتباعشان مشاهده کرد، یعنی در شبکه بغرنجی از وابستگی‌ها و خصومت‌ها

که هیچ نوع سیاست همبسته مذهبی عامل آن نبود؛ گو اینکه می‌توان افزود که نوعی از این سیاست روشن به دلیل تزلزل اعتقادات شخصی برخی از سلاطین‌شان بین اسلام و بدعت به طور دو پهلو و مبهم جلوه یافته بود. در این فضای مبهم و اوضاع نامطمئن سیاسی بود که نهضت‌های بدعت‌گرایانه‌ای نظیر نوربخشیه و مشعشعبان پدید آمدند و نهضت قزلباش نیز شکل یک سازمان نظامی و مذهبی را پیدا کرد (آژند، ۱۳۷۸: ۳۰۰-۳۰۱).

### نوربخشیه و مهدویت

سید محمد نوربخش رهبر این فرقه، در سال ۷۹۵ در قائن مرکز بخش قهستان تولد یافت. (شوشتری، ۱۳۷۷: ۳۱۳). پدرش عبدالله از اهالی احساء بحرین بود که برای سیاحت و زیارت مدفن حضرت علی بن موسی الرضا به توس آمده و بعدها در قائن مقیم شده بود. او در هفت سالگی قرآن را از بر کرد و به سرعت در همه علوم تبحر یافت و مرید خواجه اسحاق ختلانی، شاگرد سید علی همدانی گردید. مرشد از استعدادهای وی چنان به شگفت آمد که او را نوربخش لقب داد. (معصوم علی شاه، ۱۳۵۰: ۱۴۳/۲). یکی از ممیزات نوربخشیه سیاهپوشی بود. آنها این شعار سیه را علامت تعزیت شهدای کربلا می‌شمردند. (شوشتری، ۳۰۷) و این رنگ را نماد نور می‌دانستند (شیبی، ۱۳۸۷: ۳۱۵). این رنگ، نوربخشیان را از حروفیان که لباس سفید می‌پوشیدند، جدا می‌کرد. بعدها پیروان نوربخش این شعار سیاه راه به عمامه سیاه بدل کردند. این امر مبدل به شعار نهضت شد و مایه افزایش هیجان مردم در پیوستن به آنها شد. تأثیر این شعار در عامه مردم چندان بود که دولت وقت، نوربخش را از بکارگیری آن منع کرد. (شوشتری، ۱۳۷۷: ۳۱۵) طرفداران این فرقه تنها گروهی از شیعیان بودند که در قرن نهم به نوعی قیام متوسل شدند. خواجه اسحاق که خود در صدد قیام علیه شاهرخ بود، در محمد نوربخش صفاتی را دید که به او جرات داد تا از وی برای تحقق

آرزوهایش سود جوید. از این جهت اصرار زیادی داشت که علوی بودن او را از طریق مکاشفه صوفیانه موکد سازد تا بتواند به عنوان مهدی، عامه مردم را به دور خود جمع کند. همانندی نامش یعنی محمد بن عبدالله با نام پیامبر(ص) او را در توجیه این دعوی کمک کرد. جنبش نوربخشیان در سال ۸۲۶ در کوه تیری از قلاع ختلان آغاز شد. با اینکه او از خروج و اظهار دعوت خود امتناع می‌ورزید و می‌گفت: «حاليا استعداد این کار چنانکه می‌باید نیست و با پادشاهی مثل شاهرخ میرزا که بر ایران و توران و هند و عرب و عجم مسلط است، بی استعداد تمام مقاومت نمی‌توان نمود.» (شوشتری، ۱۳۷۷: ۳۰۴). اما خواجه اسحاق و مریدانش او را به این کار واردار کردند. قیام سید محمد نوربخش پیش از آنکه آغاز شود، شکست خورد. نوربخش با گروهی از هوادارانش دستگیر شدند و شاهرخ امر به کشتار خواجه اسحاق و مریدان نوربخش داد و خود او را در هرات به زندان انداخت (صفا، ۱۳۷۸: ۶۰/۴). شاهرخ قبلاً از انتشار دعوت حروفیه به اندازه کافی برآشفته بود و با پدید آمدن این حرکت تازه درصدد بر آمد هر دو را ریشه‌کن کند. ولی نوربخش به اندازه‌ای مورد علاقه مردم بود که شاهرخ جرأت کشتن او را به خود نداد، بلکه فرمان داد تا او را به شیراز تبعید کنند و در آنجا وی را در انتخاب تبعیدگاه جدید آزاد گذاشتند. نوربخش به گردش در شوشتر، بصره، حله و بغداد پرداخت و عتبات مقدسه شیعه را زیارت کرد و پس از آنکه چندی در بلاد مختلف به سر برد، به کردستان رفت و عده‌ای را دور خود جمع کرد. چنانکه مدتی سکه و خطبه آن دیار به نام وی بود. شاهرخ مجدداً مضطرب شده، فرمان دستگیری وی را صادر کرد. او در هرات زنجیر به پای بر روی منبر، از دعوی خود استنکاف کرد و در نتیجه این اعتراف آزاد شد (الحسینی خاتون آبادی، ۱۳۵۲: ۴۱۲). سپس به گیلان رفت و پس از مرگ شاهرخ در سال ۸۵۱ به طرف ری حرکت کرد و در آنجا به ترویج طریقه خود مشغول شد تا سرانجام در سال ۸۶۹ درگذشت. از محمد نوربخش آثاری بر جای مانده

است. (شیبی، ۱۳۸۷: ۳۱۷-۳۱۸). قاضی نورالله ضمن توجیه اعمال سید و اطرافیانش علت اتهام وی را دعوی مهدویت او می‌داند که چون خواجه اسحق سمرقندی از استیلای سلاطین اهل سنت ناراضی بود سید را «بطریق بعضی از اکابران سلف که بر متغلبان عباسی و غیر هم خروج کردند» باین اقدام تحریض نمود تا «عالم را از لوث متغلبان زمان پاک سازد.» و از باب ترغیب مردم سید محمد را مهدی و امام نام نهاد. لیکن معلوم نیست چگونه بعدا این دعوی متفی شده باشد. زیرا به هر حال پسر نوربخش یعنی شاه قاسم فیض بخش معمولا کسانی را که مدعی چنین نسبتی به سید محمد نوربخش می‌شدند از این کار بازمی‌داشت و «می‌گفت که شما میر را بدنام می‌سازید» (شوشتری، ۱۳۷۷: ۳۰۴).

تأثیر جنبش سید محمد نوربخش چنان قوی بود که طرفدارانش وی را «امام و خلیفه همه مسلمانان» لقب دادند. خود نوربخش نهضت خویش را جامع تصوف و تشیع می‌دانست و در بیانیه‌ای که ضمن آن مردم را به طرف خود فراخوانده، ذکر کرده بود که ولایت و نبوت را با هم دارد (شیبی، ۱۳۸۷: ۳۱۸). نوربخش در اثر خود رساله الهدی (تألیف در حدود سال ۸۵۶) به تفصیل این ادعایش را شرح داد که نور مهدی در جسم او حلول کرده است؛ از این گذشته علاوه بر کشف و شهودی که از روی لطف به وی عطا شده است. وی به پیروی از نمونه مکتب حله دلایلی عقلی نیز برای ادعایش ارائه کرد (هالم، ۱۳۸۵: ۱۴۷). نوربخش حتی در نامه‌ای که به شاهرخ می‌نویسد این ادعای خود را مطرح می‌کند. در این نامه آمده است: «در این زمان، باجماع اهل بصیرت و بصارت، در خاندان نبوت ولایت و فرزندی که در شریعت و طریقت و حقیقت [حضرت] رسالت پناهی باشد محمد نوربخش است. اگر حدیث اشرف امتی حملة القرآن خوانند بر این «مظهر» صادق است و اگر حدیث العلماء ورثة الانبیاء گویند برین «مظهر» صادق است و اگر حدیث الشیخ فی قومه کالنبی فی امته نمایند برین «مظهر» صادق است. درین زمان و همه جهان اگر سیدی باشد در فنون علم شرعی و ادبی و

حکمی متبحر و در مکاشفات و مشاهدات و مغاینات و تجلیات آثاری و افعالی و صفاتی و ذاتی و حقایق توحید و معرفت و تصوف متحد و منفرد و از مریدان صاحب کمال قریب پنجاه صاحب حال داشته باشد که در ریاضت و مجاهدت و خدمت و عزلت برتبت تمام صاحب تجلی و محقق باشند این «مظهر» است و نزد مرشدان صمدانی و علماء ربانی محبت و ارادت و ملازمت و اطاعت چنین صاحب کمال بر پادشاهان اسلام از جمله واجباتست و بر اکثر علماء اسلام بلکه خواص و عوام هویدا است که غیر کاتب این حروف در همه عالم هیچ کس بجامعیت این صفات موصوف نیست و مدت بیست سال است که آن پادشاه در ایداء این «مظهر» سعی بلیغ مینمایند و سه نوبت مقید گردانیده است: دو نوبت در چاه داشته و هزار فرسخ تقریبا با بند اقلیم باقلیم گردانیده و الحال هده که آخر عمر وی است و نوبت پادشاهی نزدیک است که منقضی شود، هنوز در اندیشه آن است که این «مظهر» را باز بدست آورده مقید گرداند و این حال نزد مکاشفان محال است، از بهر آنکه سه قید بینایان دیده بودند و دانایان دانسته، از آن جمله جناب تجلی مآب قدوة المرشدین، شیخ شهاب الدین ادام الله برکاته در هرات، در اوایل رمضان، دیده بود که یوسف صدیق علی نبینا و علیه السلام سه نوبت از آسمان بر من نزول نموده سیم از دو نوبت اول آسانتر بوده و بعینه چنین اتفاق افتاد. مدت اول نوبت قید شش ماه بود و بند گران و حکم قتل بود و نوبت دویم مدت قید چهار ماه بود و بند گران و حکم بر قتل نبود و نوبت سیم مدت قید دو ماه بود و بند سبک و چاه و حکم قتل نبود اکنون توقع از آن پادشاه آن است که از کرده پشیمان گردد استغفار فرماید و زیاده ازین در قصد جان خاندان پیغمبر نکوشد که عمر و سلطنت پایان رسیده است و نوبت آل محمد است و السَّلَامُ عَلَی مَنْ اتَّبَعَ الْهَدَى. (نوایی، ۲۵۳۶: ۱۵۲).

نوربخشیه نسب تعلیم خود را به معروف کرخی و از او به حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌رسانید. از پیروان مشهور این سلسله قاضی نور الله شوشتری صاحب مجالس



المؤمنین است و از مشاهیر دیگر شیخ بهاءالدین جبل عاملی و ملامحسن فیض کاشانی را شمرده‌اند (صفا، ۱۳۷۸: ۷۹/۴). پس از مرگ نوربخش، پسرش قاسم فیض بخش، جانشین وی شد. او در ایران و عراق رفت و آمد می‌کرد. فیض بخش و دیگر بازماندگان نوربخش، در عهد پادشاهان اواخر عصر تیموری محترم بودند. از جمله مولف کتاب خلد برین درباره احترام بازماندگان نوربخش در دربار تیموریان از جمله جعفر نوربخش می‌نویسد: «از اجله سادات عالی گهر و ولد اکبر افتخار اولاد خیر البشر سید محمد نوربخش و به لطف طبع و صفای ضمیر، روشناس امیر و وزیر و برنا و پیر بود. در زمان دولت سلطان حسین میرزا عازم هرات و منظور نظر التفات آن پادشاه ستوده صفات گردید.» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۳۲۱؛ نوایی، ۱۳۷۹: ۲۸۳-۲۸۴). و یا در ادامه درباره قاسم نوربخش می‌نویسد: «آن سرور نیز از جمله اولاد امجاد سید محمد نوربخش و برادر خردتر سید جعفر بود. سالها در سایه آفتاب عنایت سلطان حسین- میرزا روزگار فرخنده آثارش به عزت و اعتبار گذشت و چون آن پادشاه مستعد پرور از این سرای دو در عزم سفر کرد جناب سیادت- مآب را هوای وطن به ملک عراق آورده در ولایت ری مقیم گردانید.» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۳۲۱؛ مستوفی، بافقی، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۳). در ایران دوره صفوی فرقه نوربخشیه نتوانست پایگاهی برای خود ایجاد کند و به کشمیر پناه برد که یکی از شاگردان پسر نوربخش به آنجا مهاجرت کرده بود (هالم، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

مسئله رشد اندیشه مهدویت در قرن نهم هجری در موعودگرایی جنبشهای اجتماعی این دوران انعکاس یافت و این امر از پیچیدگی‌های اجتماعی و سیاسی نشئت می‌گرفت. به طوری که رهایی از این وضع با ظهور انسانهای ماورایی پیوند می‌یافت. از جمله ایرادات مذهبی که به طریقت نوربخشیه وارد شده است ادعای مهدویت سرسلسله ایشان، سیدمحمدنوربخش است. از طرفی برخی منابع اعطای چنین لقبی را به نوربخش از سوی خواجه اسحاق می‌دانند (شوشتری، ۱۳۷۷: ۱۴۷/۲). همین عمل خواجه موجب شد مخالفان

وی، با اذعان به اینکه خواجه و نوربخش با ادعای مهدویت در صدد تصاحب قدرت دنیوی- اند، شاهرخ میرزا را به مقابله با آنها وادارد. کسانی چون عبدالرحمان جامی از مخالفان سرسخت نوربخش محسوب می‌شدند، و بر آن بودند نوربخش نه تنها در سیر و سلوک حقیقت جایگاهی ندارد، بلکه دعوی امامت وی نیز بر اساس تشابه اسمی خود وی، پدرش عبدالله، و در نهایت نامگذاری پسرش به قاسم است. همچنین باید به این نکته توجه داشت که خاندان خواجه اسحاق از بزرگان ختلان بودند. آنها به تدریج جایگاه خود را از دست دادند. بنابراین تلاش‌های خواجه اسحاق برای بازیابی مجدد پایگاه اجتماعی خاندان خود نیز می‌تواند از علل این خیزش باشد. از طرفی مخالفت سلطان شاهرخ و دیگران علیه نوربخش را دسیسه چینی و کارشکنی مخالفان وی می‌داند. او بر آن است که دشمنان سیدمحمد نوربخش نامه‌ی وی به شاهرخ را تحریف کردند و به سلطان اینگونه القا کردند که وی دعای مهدویت دارد. سلطان نیز با پذیرش این سخنان دستور تعقیب، دستگیری، و قتل سید را صادر کرد. از طرفی می‌توان با این دیدگاه نیز همراه شد که سیدمحمد نوربخش بسان بسیاری از علمای شیعه عصر تیموری با تسلط این خاندان بر دین و زندگی مردم موافق نبوده و حاکمیت آنها را نامشروع می‌دانسته و قیام علیه آنها و برچیدن آنها را ضروری می‌دانسته است. زیرا اگر سیدمحمد چنین نظری نداشت، نه تنها همراهی با خواجه اسحاق ختلانی را درکوه تیری نمی‌پذیرفت، بلکه در کردستان نیز خطبه و سکه به نام خود نمی‌کرد. به هر حال باید گفت که در صورت توانایی مالی و نظامی نوربخشیان و نیز مقبولیت بیشتر اجتماعی‌شان، ایران باتشکیل یک سلسله شیعه مذهب در حدود نیم قرن پیش از صفویان روبه‌رو می‌شد. (حاجیان‌پور، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۶).

### مشعشعیان و مهدویت

یکی از شاگردان ابن‌فهد عالم نام‌آور شیعی که تلاش‌های زیادی برای تثبیت و گسترش شیعه اثنی عشری انجام داد، محمدبن فلاح معروف به المشعشع است. ابن‌فهد با مادر بیوه شاگرد خویش محمد ازدواج نمود و ضمناً دختر خود را به همسری محمد درآورد و محمد فلاح بدین

صورت در زمره نزدیک‌ترین شاگردان استاد درآمده بود او از محضر ابن‌فهد استفاده جست و علوم اسلامی و شیعی را در نزد او فراگرفت (مزاوی، ۱۳۸۸: ۱۴۶). ایام کودکی فلاح در شهر واسط سپری شد و در ایام جوانی به حله رفت و در نزد ابن‌فهد با اصول مذهبی تشیع آشنایی یافت. اما به تدریج جنبه‌های صوفیانه در افکار وی پدید آمد و حرکت خود را با چنین زمینه‌ای و با اعتکاف در کوفه آغاز کرد و به زودی در واسط و نواحی اطراف آن پیروانی یافت و دعوی مهدویت نمود. وی طریقت ویژه‌ای را به‌وجود آورد. شیعی درباره ادعاهای محمد بن فلاح در این برهه زمانی می‌نویسد: «در این مرحله محمد بن فلاح موفق شد به خود عنوانی صوفیانه بدهد. آنگاه شروع به اظهار بعضی دعاوی نمود، از این قبیل که من مهدیم، به زودی ظهور خواهم کرد و عنقریب عالم را خواهم گشود و شهرها و دیه‌ها را میان یاران و پیروانم تقسیم خواهم نمود» (شیعی، ۱۳۸۷: ۲۸۷). بیماری استاد وی ابن‌فهد فرصت بیشتری به محمد فلاح داد. وی توانست بر کتابی از ابن‌فهد که راجع به علوم غریبه بود، دست یابد. ظاهراً آگاهی از علوم غریبه یکی از آرزوهای محمد فلاح بود و دستیابی به آن می‌توانست جنبه عقاید وی را تسریع بخشد. کاری که ابن‌فهد هرگز با آن موافق نبود؛ حتی در نتیجه آن حکم قتل وی را صادر کرد، اما وی توانست با ادعای سید سنی صوفی بودن، از این فتوی‌رهایی یابد. وی از آن پس در هویزه و حوالی آن به تبلیغ پرداخت و توانست به پیروان خود بیفزاید. تبلیغات پسرش مولانا علی نیز به افزایش پیروان وی کمک کرد و در این زمان با جنگ و غارت و فروش اموال، نیروی خویش را با تجهیزات جنگی آراست و به نواحی دیگر هویزه روی آورد و قدرتی به هم‌رساند و نام مشعشع را بر خود گذارد. مشعشعیان معتقد به منشأ واحد انبیاء و اولیاء و متمایل به عقیده حلولیه بودند و با این عقاید، حکومتی مجهز به نیروی روحانیت علوی برپا کردند که در شخص محمد فلاح متجلی بود. آنان در حلقه‌ای می‌نشستند و ذکر علی‌اللهی و غیره گفته و به حالت روانی جدیدی دست می‌یافتند. و می‌توانستند کارهای خلاف عادت، مانند بلعیدن شمشیر برهنه و در مقابل شمشیر و تیر رفتن را انجام دهند. شهرت محمد فلاح به زودی در ناحیه خوزستان گسترده شد و موجبات نگرانی مقامات حکومتی و دست‌نشانندگان محلی حکومت را به‌وجود آورد. در نتیجه لشکری از جانب شیراز جهت سرکوبی آنان رهسپار شد. رشادت پیروان وی،



موجبات پیروزی قوای او را به وجود آورد. اما به زودی با حمله دیگری از جانب حکام محلی به کمک اسفند- شاهزاده قراقویونلو- پراکنده شدند. محمد فلاح پس از چند سال مجدداً به خوزستان باز می‌گردد و در ناحیه هویزه دولتی تأسیس می‌کند. به زودی مشعشعیان بر سرزمینی از ناحیه اهواز تا حله استیلا یافتند و شهر نجف را تسخیر و غارت کردند. چند سال بعد قوای مشعشع به رهبری مولا علی پسر محمد فلاح توانست بغداد را به تصرف درآورد. با مرگ مولا علی و سپس محمد فلاح پسر دیگرش محسن، سرپرستی نیروهای جنبشی را برعهده گرفت. اما با فوت وی این نهضت تضعیف شد و در اولین سالهای به قدرت رسیدن دولت صفوی، شاه اسماعیل به علت آنکه سلطان فیاض مشعشعی علی‌اللهی پادشاه بود و دعوی الوهیت می‌کرد، عازم هویزه شد و به قول اسکندر بیک ترکمان، پس از جنگی سخت فیاض بدسگال، با بسیاری از اهل ضلال، به تیغ تیز غازیان ظفر مال، به راه عدم استعجال نمودند. بعد از آن گرچه والیان خوزستان از سادات مشعشعی انتخاب می‌شدند و بالاترین مقام ولایت را در دولت صفوی داشتند، اما امرای مشعشعی اغلب از دست‌نشانندگان دولت صفوی بودند. در عهد شاه طهماسب، امیر دست‌نشانده آنها به نام علاءالدوله رعناشی سر به شورش برداشت در نتیجه طهماسب برای سرکوبی وی عازم خوزستان شد. با فرار رعناشی به بغداد، حکومت آن ناحیه به شجاع‌الدین مشعشعی رسید، اما دیگر از این نهضت چیزی باقی نمانده بود (قدیانی، ۱۳۸۷: ۷۷۵/۲-۷۷۶).

موفقیت محمد مشعشع مرهون دعاوی افراطی و سپس دوری هویزه از مراکز قدرت آن دوره است (هدایت، بی تا: ۶۳۶۰ - ۶۳۶۶). محمد فلاح ابتدا خود را به عنوان ولی مهدی منتظر معرفی نمود و سپس در ۸۴۰ هـ ادعای نیابت و باب امام دوازدهم را نمود (هالم، ۱۳۸۵: ۱۴۸). محور اصلی تئوری مشعشع - که از طریق کتاب غیر چاپی کلام المهدی با معرفی احمد کسروی بر ما شناخته شده - شخص مهدی (عج) است که عظمت ائمه را نشان می‌دهد، ائمه‌ای که به گونه‌ای ذات متعالی بین خالق و مخلوق تصور می‌شوند و با روند خلقت از یکدیگر قابل تشخیص هستند. محمد بن فلاح در تکامل مذهبی خویش و نیز در زندگیش در مقام رهبر یک جامعه، پیشرفت تدریجی و گام به گام داشت - جز اینکه این امر علت صرف تاکتیکی در آشفتگی ضمنی پیام او هم بود». دو عبارت از او می‌توان در این مورد ذکر

کرد: عبارتی که او به حاکم واسط به دنبال تکفیر از سوی استادش احمد بن فهد گفت با این مفهوم که او یک نفر صوفی و پیرو سنت است، و کلام او به یک نفر عالم که از بغداد برای رویگردانی وی از موضع افراطیش گسیل شده بود و در خلال آن مباحثات می‌کرد که همیشه بر پایه شریعت عمل کرده است واقعیتی که از دیدگاه تاریخی باید در نظر داشت، این است که مشعشع (ریشه شناسی این کلمه مبهم است اما با عقیده نور یا تشعشع از نظر ریشه کلمه رابطه دارد) یکی از نهضت‌هایی بود که بر پایه خطوط اخوت شکل گرفت، اخوتی که ظهور و تحول آن به ویژه در خلال قرون هفتم و هشتم در تصوف تحقق یافت، یعنی براساس اقتداری که تصوف برای خود ایجاد کرده بود. سازمان‌های قرن نهم متفاوت بود بخصوص خط مشی اصلاحات اجتماعی و اقتصادی که مدام و پیوسته اجازه می‌داد تا در میان مریدان خود تشکیلات نظامی مشابهی برقرار سازند، چنانچه این امر از اشتیاق رهبران آنها برای مراعات دقیق شریعت و سنت روشن می‌شود. با وجود این، تکامل بعدی مذهبی در بین مشعشعیان بر اثر برخورد گروهی مثل قزلباشان نبود، بلکه در نتیجه شرح و تفسیر خود رهبران آنها بود. محمد بن فلاح زندگی خود را با اعلام اینکه ولی مهدی (عج) است شروع کرد و لذا خود را به مفهوم خاص شیعی، رهبر جهاد جلوه‌گر ساخت تا به نام مهدی (عج) لحظه‌ای ضروری آزمون را اجرا کند. ولی محمد امکان یک چنین اثبات و تاییدی را از سوی مهدی (عج) انکار کرد. چون یکی از امتیازهای مهدی (عج) شکست ناپذیری و قادر بودن او بود که تا آنجا که در برابر مهدی افراد نیک سیرت و بدسرشت یکسان بودند، چون آنان او را می‌باید شناسایی کنند. در اینجا بدعتی نهفته است و حتی سفسطه‌ای مستتر بود. ولی چیزی نگذشت که احتیاط کنار گذاشته شد، چون به دنبال آزمون دوره‌ای از ظهور به وقوع نپیوست و محمد بن فلاح اعلام کرد که وی حجاب مهدی (عج) است و حال آنکه پسر او علی گام را فراتر گذاشت و خود را خدا اعلام کرد: «مهدی (عج) علی (ع) است، علی خداست من مهدی (عج) هستم، علی (ع) هستم، من خدایم (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۰). به هر حال واقعیتی که روی زمین می‌ماند این بود که مقدمه و فرضیه مذهبی یکی بود، گو اینکه موقعیت مربوط به پدر و پسر تفاوت می‌نمود. محمد بن فلاح در مکاتباتش با پیر بذاق از اخلاق و رفتار پسرش پوزش طلبید و خود را نظیر خدا دانست که به رغم پیش‌نگری‌ها و علم به غیب

نامتناهی‌اش ابلیس را خلق کرد- این مفهوم از مهدی (عج) بر پایه تمایز روشن بین شخصیت تاریخی و طبیعت ماوراءالطبیعی او بود و روشنی و وضوح او در حوزه اصطلاح شناسی با اصالت شیوه تفکر مشعشع مطابقت داشت. طبق این تفکر امام دوازدهم به گونه نوعی مقوله زنده می‌شد و همچنین در می‌گذشت و پس از درگذشت محمد بن حسن عسکری غایب نمی‌شد، و طبق این تفکر فرق واقعی بین او و پیامبر و بین او و سایر ائمه موجود نبود (کسروی، بی تا: ۱۱-۱۶). همه آنان دوازده امام بودند، و مرگ واقعی هرکدام در جای خود چیزی نبود، الا غیبت در ساحت مفهومی که وجودشان از آن ریشه می‌گرفت. بنابراین قابل پیش بینی بود که همه آنان برخوانند گشت چون ذات امام تغییر ناپذیر بوده و حال آنکه کالبد وجودی او قابل تغییر است. به عبارت دیگر، وظیفه الهی در چرخه واقعی نبوت در سلسله‌ای بیان می‌شود که به امام یازدهم می‌پیوندد و حال آنکه وظیفه تفویضی امام دوازدهم (یعنی برگشت مقتدرانه و عالی)، حال در حجاب او - محمد بن فلاح - متحقق شده است. گذار و انتقالی که علی انجامش داد یعنی در ادعای اینکه ذات اصلی ماوراءالطبیعی امام است به ظاهر مرحله رمزآمیزی آن چیزی بود که پدرش آشکارا تبلیغ می‌کرد نه این که بسط و توسعه افراطی مفهومی از آن مایه گرفته بود. علی برای تحقق آن، آرامگاه علی بن ابیطالب (ع) را غارت و تخریب کرد (مشکور، ۱۳۷۲: ۴۱۲). شمشیرهای یادگاری در خزانه حرم را برای استفاده در جنگ برداشت و اعلام کرد که روح علی بن ابی‌طالب در وی حلول نموده یعنی این که خود علی است و او ولی و قطب و امام و مظهر خداست و اطاعتش واجب این همه، از جنبشی که پایه‌اش از آغاز بر معجزات و خوارق عادات و مهدیگری و یکسان شمردن حکم امام مرده و زنده بود، طبیعی می‌نمود. پس از جوانمرگ شدن مولی علی، سرپرستی نیروهای جنبش را بار دیگر سازمان دهنده نخستین آن، محمد بن فلاح به عهده گرفت و با مرگ او به سال ۸۶۶ محسن فرزند دیگرش روی کار آمد و در سال ۸۹۳ وفات یافت. ولی تأثیر فقدان مولی علی جنبش را ناتوان ساخته بود و هنگامی که دولت صفویه بر اساس دعوتی مشابه ظاهر شد، امکان نداشت دو حرکت در کنار هم باقی باشند، از اینرو شاه اسماعیل صفوی در سال ۹۱۴ این دولت کوچک را برانداخت (شیبی، ۱۳۷۸: ۳۰۸). سرانجام این امارت، تحت الحمایه صفویان گردید و امرای مشعشعی، آلت دست آنان

شدند و طبق دستور آنها کار می‌کردند. کار به جایی کشید که مشعشعیان به تدریج از اظهار غالیگری کاستند و تبدیل به اشراف ثروتمندی شدند که فقیهان در دفاع از آنها کتاب نوشتند و تمام گناهان را به گردن مولا علی انداختند و او را نکوهش کردند. در نهایت چنان شد که از خود مشعشعیان، فقیهان امامی مذهب برخاستند و کتاب‌های باب‌پسند شیعیان میانه رو نوشتند (شیبی، ۱۳۷۸: ۳۰۹).

### یافته‌ها

باتوجه به اوضاع سیاسی نسبتاً آشفته ایران، که هم‌زمان با شورش برخی شاهزادگان تیموری و برخورد میان حکومت‌های غربی و شرقی ایران بود، می‌توان چنین استنباط کرد که اوضاع اجتماعی به نوعی ظهور یک منجی را طلب می‌نموده است. به عبارت دیگر جامعه ایران در آغاز قرن دهم هجری، به سبب جنگ و گریزهای نسبتاً مداوم مدعیان قدرت، خواهان شخص یا خاندانی قدرتمند بود که نظامی مستمردر کشور برقرار کند. نهضت‌های دوره تیموری بی‌شک نتیجه اوضاع و شرایطی بود که در این دوره بوجود آمده بود. جامعه ایران در این زمان به دلیل ظلم و ستم حکام تیموری و همچنین آشفته‌گی‌های اجتماعی به وجود آمده در این دوره، اشتیاق زیادی به اخوت و برابری کل مسلمانان و نیز برقراری عدالت اجتماعی به عنوان یکی از امتیازهای مهدی از خود نشان داد. مهدی که همه آنها منتظرش بودند، مجاهد و فاتح بارزی بود و مبارزه مسلحانه آنان علیه قدرت مستقر زمانه با از بین بردن موانع ممکنه آمدن او را تسریع می‌کرد. به همین دلیل است که ما شاهد ظهور جنبش‌هایی با صبغه مهدوی و هزاره‌ای هستیم، چرا که برقراری عدالت اجتماعی با مهدی موعود امکان‌پذیر بود و رهبران جنبش‌هایی چون مشعشعیه و نوربخشیه با زیرکی خاصی درصدد پاسخ به نیاز جامعه بودند که در نهایت با استفاده از این حربه طرفداران زیادی را به خود جلب کردند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ظهور این جنبش‌ها در زمینه‌ای مساعد در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی بوجود آمد و جنبش نوربخشیه و مشعشعیه زاده شرایط زمانه خود بودند. بنابراین موسسان این فرقه‌ها خود را ابتدا به عنوان نایب مهدی (عج) سپس حجاب او معرفی

کردند و در نهایت ادعا مهدویت کردند. آنها برای تغییر وضع موجود سعی داشتند به مردم القا کنند که مهدی واقعی هستند. البته این دو فرقه تفاوت‌هایی با هم داشتند؛ نوربخشیه و موسس آن هر چند در ابتدا مهدویت را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود قرار داده بودند اما در نهایت تحت فشار از این ادعای خود تا حدودی عقب نشینی کردند و به احتمال زیاد همین عقب نشینی رهبر نوربخشیه در کم رنگ شدن جایگاه آن در جامعه تاثیر داشته است. اما درباره مشعشعیه وضع به شیوه دیگری بود. محمد بن فلاح نیز در ابتدا ادعای خود مبنی بر مهدی بودن را مطرح کرد و در ادامه این عنوان به پسرش مولا علی منتقل شد و به شدت نیز با حکومت درگیر شدند. اما جانشین محمد نوربخش نه تنها ادعای مهدویت پدرش را ادامه نداد بلکه کسانی را که چنین نسبتی به وی می‌دادند طرد می‌کرد. به طور کلی با توجه به همزمانی این فرقه با هم و همچنین شرایط مشابه اجتماعی و تاریخی شکل‌گیری آنها، از نظر دیدگاهشان نسبت به مهدی موعود تفاوت آن چنانی با هم نداشتند و هر دو خود را مهدی می‌خواندند.





## فهرست منابع و مآخذ:

- الحسینی خاتون آبادی، عبد الحسین، وقایع السنین و الاعوام، به تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲.
- الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
- تاریخ تیموریان به روایت کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- حاجیان پور، حمید، کارکردهای اجتماعی طریقت نوربخشیه از آغاز تا عصر صفوی، پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، بهار و تابستان، سال اول، شماره ۱، صص ۲۵-۴۶، ۱۳۹۱.
- شوشتری، نورالله بن شریف الدین، مجالس المومنین، تهران: چاپخانه اسلامیة، ۱۳۷۷.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۸.
- قدیانی، عباس، فرهنگ جامع تاریخ ایران، تهران: انتشارات آرون، ۱۳۸۷.
- کسروی، احمد، مشعشعبان (مختصری از تاریخ خوزستان)، به کوشش عزیز الله علیزاده، تهران: فردوس، ۱۳۷۸.
- کسروی، احمد، تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران: کتابفروشی گوتنبرگ، بی.تا.
- مزاولی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات گستره، ۱۳۸۸.
- مستوفی بافقی، محمد مفید، جامع مفیدی، به تصحیح ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۸۵.
- مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه چی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
- معصوم علیشاه، (۱۳۵۰)، طرائق الحقایق، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: سنایی، ۱۳۵۰.

— نوایی، عبد الحسین، (گردآورنده)، رجال کتاب حبیب السیر، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.

— نوایی، عبد الحسین، (گردآورنده)، (اسناد و مکاتبات تاریخی از تیمور تا شاه اسماعیل، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶.

— واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین، به تصحیح میر هاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲.

هالم، هاینس و اکبری، محمد تقی، تشیع، تهران: نشر ادیان، ۱۳۸۵



# فرهنگ تاتار به کدامین سو سیر می کند؟ مقاله جنجالی از علیمجان ابراهیموف

آزاده- عایشه رورلیچ<sup>۱</sup>

ترجمه: محمد ارکیان<sup>۲</sup>

## چکیده

بررسی مقاله « فرهنگ تاتار به کدامین سوی سیر می کند » تألیف ع. ابراهیموف، موضوع نوشتار حاضر است. مقاله ای که نشان دهنده آگاهی ابراهیموف از سنن تاریخی و ویژگی های تاتارهای ولگا، ضمن تأکیدش بر ضرورت حفظ و توسعه هویت ملی در آینده است. در این راستا او دو پیشنهاد را برای آینده فرهنگ تاتار مطرح کرده است: روسی گردانی یا زنده نگاه- داشتن و ابقاء. راقم این سطور، پیرامون همین مسئله متمرکز شده است تا فرضیه ابراهیموف را با سایر روشنفکران تاتاری که نگران آینده ملت تاتار بوده اند، مقایسه کند. ابراهیموف زبان را به مثابه عنصر اصلی فرهنگ ملی تلقی کرده و مقاله کنونی، منازعه وی را در باب آن مسئله و نیز باورش به این که آینده فرهنگ تاتار منوط به آینده زبان تاتاری است، مورد بحث و بررسی قرار می دهد.

---

<sup>۱</sup>Azade-Ayese Rorlich

<sup>۲</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس

کمیته مرکزی اجرائی روسیه و شورای کمیساریای خلق سوسیالیست جمهوری فدراتیو شوروی در مصوبه ۲۷ می ۱۹۲۰، تشکیلات خودگردان جمهوری سوسیالیستی تاتارهای شوروی را اعلان کردند. البته این اعلامیه منفرد، مسائل چالش‌زای برآمده از احیاء آگاهی قومی‌ای را، که تقریباً بعد از چهار قرن از سلطه روس پدیدار گشته بود، برطرف نکرد. درواقع، اعلامیه جمهوری تاتار<sup>۱</sup> صرفاً یک دگردیسی در طرح‌های اولیه شوروی برای یک جمهوری پهناورتر تاتار- باشغیر<sup>۲</sup> بوده است. اهداف ما بررسی مباحثات حامیان هر یک از دو طرح جمهوری‌های مجزا یا انگاره جمهوری باشغیر - تاتارستان واحد نیست، بلکه نشان دادن تنش بین ادغام یا ناحیه‌گرایی است، که در گذشته بین مسلمانان روسیه وجود داشته و ادامه پیدا کرده است.<sup>۲</sup>

یک اعلامیه نمی‌توانست اندیشه‌ها و پندارهای سیاسی روشنفکران تاتار را مسدود کند و بنابراین در دهه ۱۹۲۰ بحث‌های داغی درباره آینده سرزمین ولگا- اورال درگرفت. سلطان علی‌اف<sup>۳</sup> که مردم تاتار را با سایر مردمان ستمدیده شرق به برادری و اتحاد فرا می‌خواند، خطر جور استعمار را حتی در انقلاب کارگری دیده بود. علیمجان ابراهیموف تمایلی به نادیده انگاشتن ساختار طبقاتی جامعه تاتاری و یا کمینه‌سازی آن نداشت، اما با این حال بر مشخصه‌های آن در قبال سایر جمهوری‌های مسلمان و یا در برابر جمهوری روسیه تاکید کرده است.

ابراهیموف مسئله را در عبارتی خلاصه کرده است: «فرهنگ تاتار به کدامین سوی سیر می‌کند؟» و آن را عنوان مقاله‌ای می‌کند که در ۱۹۲۷ منتشر شد.<sup>۳</sup> این مقاله به زبان تاتاری نوشته شده و تنها به زبان تاتاری در خط عربی به چاپ رسیده بود. این مجموعه نظریات ابراهیموف بود و در جلسه مطبوعاتی کمیته حزبی تاتار که بین ۲۵ ژانویه تا ۱۵ فوریه ۱۹۲۷ در قازان برگزار شد، مطرح کرد و با اکثریت ۹۵ درصد در برابر ۴ درصد پذیرفته شد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup>Tatar Republic

<sup>۲</sup>Tatar-Bashkir

<sup>۳</sup>Sultan Galiev

ع. ابراهیموف به قشر روشنفکران تاتار برخاسته از جنبش رفرمیسم جدیدیه تعلق داشت و به صفوف بلشویکها پیوست. وی روشنفکری چندجانبه با شخصیتی پیچیده بود که همه تلاش خویش را به سیاست و نیز ریزه کاری‌های زبان تاتار، شیوه تدریس زبان یا نگاشتن کتاب درسی، توسعه مطبوعات تاتار، ادبیات و در یک کلمه به کل فرهنگ تاتار مصروف می‌کرد. ابراهیموف دانش‌آموز خستگی‌ناپذیر مدرسه «علیه»<sup>۱</sup> - کانون تفکر رفرمیستی - از سال ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ بین دانش‌آموزان مسلمان فعالیت داشت. وی در سال ۱۹۱۷ به حزب انقلابی سوسیالیستی ملحق شد ولی در سال ۱۹۱۸ عضو کمیته مرکزی اجرائیه عامه روسیه و کمیته مرکزی اجرائیه تاتار و نیز عهده‌دار منصب ریاست کمیسیون، با ترجمه آثار لنین به تاتاری شد. به‌علاوه ابراهیموف در سال ۱۹۲۵ شروع به کار در کمیساریای مسلمانان کرد و نخستین جریده تعلیمی و مارکسیستی تاتاری معارف<sup>۲</sup> («راهنمایی»، اکنون سووت مکتبه<sup>۳</sup> خوانده می‌شود) را بنا نهاد. او بین سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۳ مجموعه کتبی را در زبان‌شناسی، ادبیات و روش‌شناسی منتشر کرد. ابراهیموف در سال ۱۹۲۵ به ریاست مرکز آکادمی نارکُمپُرس<sup>۴</sup> در جمهوری سوسیالیستی خودگردان تاتارستان شوروی منصوب شد. معروف-ترین مقاله سیاسی‌اش، «جنبش‌های انقلابی در میان تاتارها»<sup>۵</sup> بود و تراژدی داستانی روزگار ما<sup>۶</sup>ی او، استنباطی ادبی بود که به همان مضمون از انقلاب ۱۹۰۵ اختصاص داشت.<sup>۶</sup>

علاقه ابراهیموف به آینده فرهنگ تاتار را می‌توان در دوران پیش از انقلاب ردیابی کرد. هنگامی که در سال ۱۹۱۱ در صفحات روزنامه جنبش جدیدی «شروع»<sup>۷</sup> پیرامون نام یک قوم جدالی بروز یافته بود: ترک یا تاتار، ابراهیموف نوشته بود: «ما تاتار هستیم. زبان ما تاتاری

<sup>۱</sup>Galia

<sup>۲</sup>Magarif

<sup>۳</sup>Sovet Mektebe

<sup>۴</sup>Narkompros

<sup>۵</sup>Revolutionary movements among the Tatars

<sup>۶</sup>Our Days

<sup>۷</sup>Shuro

است. ادبیات ما تاتاریست، هرآنچه انجام می‌دهیم تاتاریست و آینده فرهنگی ما تاتاری خواهد بود».<sup>۷</sup> بنابراین می‌توان چنین خلاصه کرد که ابراهیموف از هویت قومی، سنن تاریخی، ویژگی‌های تاتارهای ولگا به خوبی آگاه و دغدغه او، ضرورت حفظ و توسعه این هویت در آینده بود.

به نظر می‌رسد محرک اصلی مقاله ابراهیموف در سال ۱۹۲۷ در نتیجه ناخرسندی وی از سیاست ملی بلشویک‌ها و به‌ویژه ناامیدی‌اش از نتایج نخستین کنگره ترکولوگ بود که در باکو بین ۲۶ فوریه و ۵ مارس ۱۹۲۶ برگزار شد. ابراهیموف در بهار ۱۹۲۲ عضو هیئت تحریریه مجله علمی کمیته حزبی و منطقه‌ای کمیونیستیچسکی پوت<sup>۱</sup> (شارع کمونیسم)<sup>۲</sup> شد و او در پاییز همان سال در دانشگاه کمونیستی تاتار در قازان به جایگاه هیئت علمی نائل شد؛ هر دو منصب، مسئول تربیت و آموزش نظری حزب و نیز کل جمعیت بودند. ابراهیموف در نامه‌ای که سال ۱۹۲۲ به کمیته حزبی و منطقه‌ای فرستاد، فقدان ادبیات سیاسی قابل قبول در تاتار را مورد نقد قرار داده و ناخرسندی خویش را از بی‌توجهی به نیازهای مردم تاتار، ابراز داشت.<sup>۸</sup> ابراهیموف در سال ۱۹۲۴ در دو موقعیت، موضع خود را نسبت به فرهنگ روشن کرد: اولی در دومین کنگره عامه مدرسان تاتار و باشغیر روسیه که ماه فوریه و در مسکو برگزار شد، دیگری در کنفرانس اصطلاح‌شناسی که ماه سپتامبر در قازان برپا شد؛ وی بر ضرورت توسعه زبان ادبی تاتار بر مبنای واژگانی اصیل از اصطلاحات و لغات غیر تاتاری تاکید ورزید. ابراهیموف پس از ۱۹۲۵ به‌عنوان رئیس مرکز آکادمیک نارگمپرس تلاش‌هایش را به بهبود نهادهای عالی آموزشی در قازان معطوف کرد. او بر اهمیت افزایش تعداد *اسپیرانتلی*<sup>۳</sup> (داوطلبین دکتری) از بین تاتارها اصرار داشت و بویژه می‌کوشید تا محققان علمی تاتار را از سراسر فدراسیون روسیه به قازان جذب کند.<sup>۹</sup>

ابراهیموف وابسته به جرگه سلطان علی‌اف نبود یا نظرات خویش را درباره مسئله نبرد طبقاتی که برای جامعه تاتار بیش از حد لازم بود به اشتراک نگذاشته است، موضوعی که تمام ملت

<sup>۱</sup>Kommunistischeskii Put

<sup>۲</sup>The Communist Road

<sup>۳</sup>Aspirantly

تاتار، جور تزاری را چشیده بودند و ملتی استعمار شده به‌شمار می‌رفتند. ابراهیموف علاوه بر وقوف بر اهمیت نبرد طبقاتی، به همان اندازه بر بایستگی و ارزش خصایص ملت تاتار که در گذشته و تاریخش تکوین یافته است، تاکید کرده‌است.

در می ۱۹۲۴ در نهمین کنفرانس کمیته حزبی و منطقه‌ای تاتارها در قازان، مسئله قومیت تنها با چهار امتیاز در دستور کار جلسه قرار گرفت که مباحثات دامنه‌داری بوجود آورد. دوازدهمین نشست حزب کمونیست عامه، تقسیم بندی قومی را محکوم کرده و به سلطان علی اف «افتخار» نخستین رهبر حزبی را داده بود که از حزب بواسطه انحراف ملی، تصفیه شد. وظیفه کنفرانس تاتار تصفیه چنین گروه‌های ملی‌گرای جناح راستی چون «۳۹» و پاسخ دادن به مسئله برابری میان ارزش شاخصه‌های تاریخی - ملی و امر نبرد طبقاتی در کندوکاو مباحث ملی. ۱۰

ابراهیموف طی سخنرانی‌اش در کنفرانس علاوه بر تاکید بر گروه «۳۹» به مثابه تجلی شوونیسم تاتاری برآمده از «نپ»<sup>۱</sup>، خاطرنشان کرد که هرچند هیچ قالبی برای شوونیسم سازمان یافته روسی وجود ندارد، نبایستی این نکته را نادیده انگاشت که با هر ملیتی باید بر اساس ویژگی‌هایش رفتار شود. اجراء (ریالیز/تسیا) زبان تاتار بسان تم سخنرانی او پدیدار گشته بود و اتفاقاً حاکی از بیم و هراس وی در این راستا بود که بسنده نبوده است. ۱۱

ابراهیموف به طبقه روشنفکران تعلق داشت همان سان که م.ان. پُکروفسکی،<sup>۲</sup> مورخ شوروی نیز در این زمره شمرده می‌شد، کسی که زبان را به مثابه مولفه اصلی فرهنگ ملی قلمداد می‌کرد. در نتیجه، او به‌دقت بدان پرداخته و نسبت به همه موضوعاتی چون زبان تاتار و توانایی ارتباطات - خط و الفبا حساس بود.

از این حیث، موضع وی در کنگره ترکولوژی‌کال باکو شایان توجه است. کنگره، تشابهات بین زبان‌های ترک اتحاد جماهیر شوروی را به بحث گذاشته بود و تنها الزام اقتباس الفبای لاتین را برای تمام زبان‌های ترکی جهت جایگزین کردن الفبای عربی بسیار دشوار می‌دانست. در

<sup>۱</sup>NEP

<sup>۲</sup>Realizatsiia

<sup>۳</sup>M. N. Pokrovskii

نتیجه، اقتباس الفبای لاتین، مسئله اصلی مباحثات بود. ۲۰ سال جناح مخالف فکری می‌توانستند در این کنگره لاتین‌سازی از یکدیگر متمایز گردند: اولی به‌وسیله تاتارستان‌نماینده‌گی می‌شد و دیگری توسط آذربایجان. ابراهیموف به‌عنوان نماینده ذی‌حق تاتارستان، ضمن اینکه با الفبای لاتین مخالفتی نداشت، اصرار داشت که مردم تاتار آن را مفید و یا متناسب با نیازهای خود نمی‌دانند.

تاتارهای ولگا به مدت ۵۰ سال از خط عربی تعدیل شده در قرن نوزدهم، که حاصل کار استادانه انسان‌شناسانی چون قیوم نصیری<sup>۱</sup> بود، استفاده کرده‌اند. پس از تشکیل جمهوری تاتارستان شوروی، یکی از نخستین احکام صادره از سوونارگم<sup>۲</sup> جمهوری تاتارستان در ۱۹ دسامبر ۱۹۲۰ مبنی بر تعدیل الفبای باقی مانده بود، به‌علاوه اذعان بر این‌که تنها آن قابل پذیرش است.<sup>۳</sup> بلی تردید در این مهم، ابراهیموف به‌عنوان عضوی از حزب کمیته مرکزی اجرائیه در سال ۱۹۲۰ مساهمت بی‌بدیلی داشت. همچنین ابراهیموف در کنگره ترکولوژیکال از اعتبار الفبای عربی برای مردم تاتار پشتیبانی کرده بود. بحث اساسی او این بود که تاتارستان فرهنگی کهن و مهم بر پایه خط عربی داشته است؛ ادبیات تاتار، تاریخی ۶۰۰ ساله دارد در حالی که نوشته‌های چاپی در تاتارستان، نزدیک ۱۲۵ سال قدمت دارند. در نتیجه ابراهیموف تاکید کرد که الفبای عربی تصحیح شده‌ای که تاتارها به مدت ۵۰ سال از آن بهره برده‌اند، شاهدی بر دوام و پایداری خط عربی برای زبان تاتاریست.

وی پذیرفته بود که خط عربی قدیم کامل نبوده است. اما برای جایگزین کردن آن دو راه وجود داشت: اصلاح یا انقلاب و ابراهیموف به وضوح اظهار می‌دارد که تاتارها اصلاح را بر انقلاب ترجیح می‌دهند.<sup>۱۴</sup>

هیئت نمایندگان آذربایجان در کنگره ترکولوژیکال با حمایت از لاتینیزه کردن الفبای عربی دومین خط فکری را نمایندگی کرده بودند. ۱۵ کورکازوف،<sup>۳</sup> عضو هیئت نمایندگان آذری در سیزدهمین نشست کنگره ترکولوژیکال در ۴ مارس ۱۹۲۶، طرح اقتباس از الفبای لاتینی

<sup>۱</sup>Kayyum. Nasyri

<sup>۲</sup>Sovnarkom

<sup>۳</sup>Korkmazov



فرهنگ تاتار به کدامین سو سیر می‌کند؟ مقاله جنجالی از علیمجان ابراهیموف / ۷۳

را مطرح ساخت.<sup>۱</sup> [این تصمیم] در کنگره به تصویب رسید و فرمانی راجع به آن در ۷ اگوست ۱۹۲۹ صادر شد که بوسیله هیئت رئیسه کمیته اجراییه مرکزی و سوونارگم موضوعیت قضایی یافت.

ابراهیموف بازنده نبرد *یانالیف*<sup>۱</sup> (الفبای لاتین)، این تصمیم را به‌عنوان امکان تسهیل روسی-گردانی زبان تاتار استنباط می‌کرد. وی مصمم به دفاع از استقلال فرهنگی و هویتی تاتارها بود و مقاله‌اش، فرهنگ تاتار به کدامین سوی سیر می‌کند در قالب یک تحذیر طراحی شده بود. او برای آینده فرهنگی تاتارها دو پیشنهاد را مطرح می‌کند: روسی‌گردانی یا ابقاء.

ابراهیموف در پاراگرافی از مقدمه مقاله‌اش تاکید می‌کند کمونیست‌هایی همچون صلاح آتناگولوف<sup>۲</sup> که با سوءظن به فرهنگ تاتار نگرسته بودند به چریک‌های روسی‌گردانی مبدل شدند. ظاهراً ابراهیموف این مقاله را به‌عنوان پاسخی جدلی به تمایلات همگون‌سازی، روسی‌گردانی، و کسانی که دیدگاه‌های مشابهی با نظرات آتناگولوف داشتند، اختصاص داده بود.<sup>۱۷</sup>

ابراهیموف بر اهمیت انترناسیونالیسم در انقلاب کارگری به مثابه کوششی برای محو کردن فرهنگ‌های ملی و آفرینش فرهنگ بین‌المللی منفرد و همگانی نگرسته بود. بایستی انقلاب چنین فرهنگ بین‌المللی‌ای را ایجاد کند، ابراهیموف به تعیین جایگاه فرهنگ تاتار و این که در آن چگونه خواهد بود و این که آیا فرهنگ تاتار به‌عنوان بخشی از فرهنگ بین‌المللی کارگری با استفاده از زبان خود به گذشته ملی خود و نیازهای مردمش نزدیک‌تر می‌شود یا جذب سایر فرهنگ‌ها می‌شود، مشتاق بود. اگر این اتفاق بیفتد چه کسی آن را همگون خواهد ساخت؟ فرهنگ روسی، چوواش،<sup>۳</sup> آلمانی، فرانسوی؟ یا شاید توسط یک فرهنگ نوین بین‌المللی همگون سازی خواهد شد؟<sup>۱۸</sup>

بدیهی است ابراهیموف واقعا نگران همگون‌سازی فرهنگ تاتاری بوسیله فرهنگ‌های چوواشی یا فرانسوی نبوده و هدفش رشد گرایش‌هایی در برابر روسی‌گردانی بود. او یک سوال را در

<sup>۱</sup>Yanalif

<sup>۲</sup>Salah Atnagulov

<sup>۳</sup>Chuvash

معبر دیگری مطرح کرده بود: آیا نیاستی مردمان تاتار عامدا از فرهنگ ملی تبری بجویند و آن را با فرهنگ بزرگ روس جایگزین کنند؟ پاسخ او بر این بود که فرهنگ روس از استغنا برخوردار است و در سال‌های پس از انقلاب اکتبر استحکام بیشتری کسب کرده و به‌وسیله عناصر کارگری غنی شده بود. اما این فرهنگ ممتاز قرابتی با تاتارها نداشت. راه حل از منظر ابراهیموف، توسعه فرهنگ بر مبنای ملی با استفاده از زبان ملی بود که توسط تاتارها دنبال می‌شد. ابراهیموف به مخاطبان خود اطمینان می‌دهد که یک ناسیونالیست نیست. او ایجاد تغییرات بزرگ اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در حیات ملت تاتار را به انقلاب اکتبر نسبت می‌دهد.<sup>۱۹</sup> البته این عبارت، کفایت نمی‌کند تا ندای «تاتارسازی» فرهنگ تاتار او را با ندای استقلال سیاسی تاتارهای سلطان علی اف قیاس کنیم.

در هر حال، برای تبیین این مسئله بایستی اشاره شود که ابراهیموف در هیچ نقطه‌ای از حیاتش نمی‌توانسته حتی با ادبیات سلطان علی‌اف‌گرایی در حوزه‌هایی مانند حوزه زیرزمینی «جیگان»<sup>۲۰</sup> که در سال ۱۹۲۷ در قازان تاسیس شد و در سال ۱۹۳۰ از بین رفت، مساهمت داشته باشد. وی هرگز به هیچ گروه سازمان یافته‌ای از کمونیست‌های ناراضی ملحق نشد حتی زمانی که شکوه‌های آنان صرفاً پیرامون مسائل فرهنگی متمرکز شد. افزون بر این، هشدار او علیه روسی‌گردانی و تحسینش نسبت به فرهنگ تاتار، پیوسته در بافت مارکسیستی و سنتی جامعه تاتار ابراز می‌شد. او با نقل قول‌هایی از لنین، استالین و اقدامات حزبی از پشتیبانی مباحثاتش دست بر نداشت. برای نمونه، ابراهیموف به‌منظور اثبات تلاشش در مدارس تاتار جهت تربیت طبقه روشنفکر ملی، متناسب با نیازها و ویژگی‌های مردمان تاتار، از مقاله «مختصر به روسی بودن»<sup>۲۱</sup> لنین نقل قول می‌کند که تاکید دارد، وظیفه هر انقلابی این است که هر کمونیستی در منطقه خودش، در میان کارگرانی با قومیت او کار کند.<sup>۲۱</sup>

ابراهیموف در بخش پنجم مقاله‌اش تحت عنوان «قاعده استالین»<sup>۲۲</sup>، مسئله «آینده ملی فرهنگ‌ها را در زایش انقلاب برای هدف بین‌المللی» مطرح کرده است. او برای پاسخ، سخنرانی استالین

<sup>۱</sup>Dzhidigan

<sup>۲</sup>On the pride of being Russian

<sup>۳</sup>Stalin Formula

را که در ۲۲ می ۱۹۲۵ در رَْبَک<sup>۱</sup> (هیئت کارگران) ایراد شده و متضمن قاعده شناخته شده امروزی بود، نقل می‌کند: فرهنگ کارگری در محتوا، سوسیالیست و در قالب، ملی است. ابراهیموف قاعده استالین را پاسخ محض تلقی نموده و آن را با خرسندی برجسته می‌سازد که استالین با انگارگان کائوتسکی<sup>۲</sup> مخالف بود، مبنی بر اینکه در سوسیالیسم تمام زبان‌های ملی ناپدید می‌گردند و زبان مشترک میان هر ملل متولد می‌شود.<sup>۳</sup> البته موضع ضد کائوتسکی استالین و مخالفت با «زبان بین‌المللی کمونیست»<sup>۳</sup> بازهم پاسخی کامل و رضایت-بخش برای ابراهیموف نبود که اشاره می‌کند، قاعده استالین تنها یک قاعده کلی بر پایه تجزیه و تحلیل اجتماعی - اقتصادی بود و آن پاسخی عینی برای هر ملیت خاصی را فراهم نکرد.<sup>۲۳</sup> در نتیجه ابراهیموف در فصل بعدی با عنوان «مسیرمان کدام است؟» برای یافتن پاسخی عینی مبنی بر آینده فرهنگی تاتار در سوسیالیسم می‌کوشد.

ابراهیموف تاکید می‌کند، مسئله‌ای که می‌بایست بدان اندیشید، علایق توده‌های کارگری تاتاریست. مقدمات سنتی‌اش واضح بودند، او در کل به غیر از طبقات کارگری تاتار، راجع به تاتارها بحث نمی‌کرد.

ابراهیموف، زبان ملی را عنصر اصلی فرهنگ ملی تلقی کرده و آینده فرهنگ تاتار را منوط به آینده زبان تاتار می‌دید. او تاکید می‌کند که هیچ شرایطی، دشوارتر از وضعی نبود که زبان تاتار در آن رشد و از خود در برابر روسیه تزاری دفاع کرد و تنها با انقلاب اکتبر بود که تاتاری تبدیل به یک زبان رسمی شد. اما این تضاد قدیم و جدید چندان کامل نبود، از آنجا که او اظهار داشت تلاش‌های روسی‌گردانی از بین نرفته و در جامعه جدید سوسیالیستی تداوم پیدا کرده است. شاید کنگره‌های معلمان و روشنفکران تاتار-باشقیر که در قازان و مسکو به سال ۱۹۲۴ برگزار می‌شدند، دستاوردهای مهمی در متوقف کردن جدال روسی-گردانی داشتند. برخی از اصولی که به جانبداری از توسعه زبان ملی در کنگره اصطلاح

<sup>۱</sup>Rabfak

<sup>۲</sup>Kautsky

<sup>۳</sup>Communist Esperanto

شناسی قازان در سپتامبر ۱۹۲۴ اتخاذ شده بود، به این نکته اشاره دارد که وقتی زبان تاتار حاوی ذخایر بسنده‌ای برای غنابخشی است، واژگان و اصطلاحاتش نبایستی از زبان‌های دیگری به عاریت گرفته شوند؛ تاتاری نباید فاقد یک لغت یا اصطلاح معینی باشد بلکه باید اصطلاحات بین‌المللی را وام گرفته و با الگو و قواعد زبان تاتاری سازوار سازد.

از منظر ابراهیموف کلیدواژه و راه حل، تاتاریزه‌سازی بود: تاتاریزه‌سازی زبان، حکومت و حزب مخفی و صفوف روشنفکران. ابراهیموف تشدید تاتاریزه‌سازی زبان را به مثابه ایستایش در مقابل روسی‌گردانی تلقی کرده، ترسیمه‌ای بر حسب درصدی از واژگان تاتار در کتبی تدارک دید که در ۱۹۱۹-۱۹۲۰ منتشر شد و با آنهایی که در ۱۹۲۴ و ۱۹۲۷ چاپ شده بودند، قابل قیاس بود. مادامی که نمایشی نبودند تجلی یک هوشیاری و کوشش جهت دفاع از خویش بودند. گذشته از این، ابراهیموف با بهره‌گیری استادانه از ترسیمه‌ها به تاتاریزه‌سازی نهادهای ملی می‌پردازد. البته در این باره، نهادهای ملی مستقیماً به توسعه و رشد آموزش پیوند خورده بودند. او استدلال می‌کند که تاتاری، بایستی سازه اصلی تمام سطوح نهادهای آموزشی باشد. به تحقیق، ارائه شدن زبان و ادبیات تاتار به دوره‌های تحصیلاتی انستیتو آموزشی و دانشگاه کمونیستی تاتار، به ابراهیموف این امید را داد که تاتاری در آینده نزدیک به دانشگاه ۱۲۵ ساله قازان راهش را باز خواهد کرد. ابراهیموف، به رغم وجود دشواری‌های پیش‌رو، ادعا داشت که فرهنگ تاتار قابلیت و سرزندگی‌اش را در هفت سال اخیر، اثبات کرده است. ۲۵

ابراهیموف برای نتیجه‌گیری فصلی که نظرات تاتاریزه‌سازی را به مثابه تنها راه نیل به فرهنگ تاتار، توسعه می‌داد، پاراگراف دیگری می‌افزاید که نه تنها اندیشه‌هایش را خلاصه می‌کند، بلکه لحنی مطمئن نیز دارد: «زبان و ادبیات تاتار از بین نمی‌روند، روسی نخواهند شد و بر شالوده‌های تاتاری توسط جوهره کارگری‌شان غنی شده، رشد خواهند یافت.» ۲۶.

تاکنون دلیلی وجود ندارد که ابراهیموف را خیلی با شهامت یا مارکسیست غیر سستی تصور کنیم. البته ابراهیموف در آخرین فصل، اندیشه‌هایی را ارائه داده که به‌خوبی روشن می‌شود چرا مقاله وی بوسیله رای *اُوبکم*<sup>۱</sup> جمهوری تاتار در ۱۴ ژوئن ۱۹۲۷ محکوم گشته بود. ۲۷

ابراهیموف اعتقاد داشت که مردم تاتار بوسیله فرهنگ‌های دیگری همگون‌سازی نخواهند شد؛ وی ادعا داشت که فرهنگ‌شان صرفاً پایداری نخواهد کرد بلکه بر روی پایه‌های زبان خود، غنی‌تر نیز می‌گردد؛ او همچنین اظهار می‌دارد که دوازدهمین کنگره حزبی، با الغاء جنبش تاتاری و نیز ارجحیت دادن به روسیه بزرگ، تمایل او را برای روسی کردن تاتارها بالا برد. ۲۸.

در واقع این یک اعلامیه جسورانه از سوی دوازدهمین کنگره حزب بود که انحرافات ملی-گرایانه را محکوم و سلطان علی‌اف را تصفیه نمود. در هر حال، آن‌چه که نایبستی از آن نتیجه‌گیری کرد، این است که گویا ابراهیموف در سال ۱۹۲۷ با کمونیستهای جناح راست همکاری می‌کرده است.

پس از اولین دستگیری سلطان علی‌اف در سال ۱۹۲۳ و بویژه بعد از آخرین بازداشت او در ۱۹۲۸، سلطان علی‌اف‌گرایی به یک جنبش سیاسی سازمان یافته تقلیل پیدا کرد. بدیهی است که، دست یازیدن به استقلال سیاسی زیر مقتضیات کنترل حزبی متمرکز دشوار بود. امیدهای تاتارهای کمونیست به سمت استقلال فرهنگی راه پیدا کرد و حوزه‌های ادبی با نشست‌های سیاسی جایگزین شدند. در این زمینه، ابراهیموف را نایبستی بسان مبارز هدفی تلقی کرد که آن هدف برای سایر همکاران کمونیست تاتار، دشوارتر بود. همه اینان بخاطر تاتاریزه سازی ستهندگی کرده بودند. با این تفاوت که ابراهیموف تا پایان حیاتش به لازم الاجراء بودن اسمی تاتاریزه‌سازی و به طرفداری از طبقات کارگری تاتار اعتقاد داشت.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کنیم که ابراهیموف، یک مارکسیست سنت‌گرا باقی مانده و انحراف وی از یکی از اصول نبود، بلکه از تاکتیک بوده است. یک خطای تاکتیکی شاید نادیده انگاشته شود؛ لیکن، یکی از اصولش، هرگز. از ابراهیموف برخلاف سلطان علی‌اف

اعاده حیثیت شد. با این حال، مقاله ابراهیموف در باب فرهنگ، همچنان تحریم گشته و نیز بصورت تحریف شده، باقی ماند. ۱۹۷۹. تابیف<sup>۱</sup> نخستین دبیر کمیته حزبی منطقه تاتار، راجع به او می نویسد:

«ع. ابراهیموف در طرح مسائل تئوریک فرهنگ قومی، مساهمت چشمگیری داشت. او بر پایه آثار لنین، تصمیمات کنگره‌های حزبی دهم و دوازدهم و ده سال تجربه از سازه‌های فرهنگی در اتحاد جماهیر شوروی، حجم عظیمی از قضایای تئوریک را در باب ماهیت فرهنگ قومی و اتحاد عناصر ملی و بین‌المللی در فرهنگ‌های سوسیالیستی ارائه می‌دهد.» ۳۰

مقاله توقیف شده ابراهیموف، تصویر متفاوتی از چشم‌اندازهایش را برایمان باقی گذارده است.

مدیسون، ۱۹۷۴.

## پی‌نوشت‌ها

۱ راجع به جزئیاتی درباره طرح جمهوری تاتار - باشقیر، بنگرید به:

*Istoriia Tatarskoi ASSR (History of the Tatar ASSR) (Kazan, 1960), II: 67-102.*

همچنین نگاه کنید به:

Richard. Pipes, "The first experiment in soviet national policy, the Bashkir Republic, 1917-1920", the Russian Review, Oct. 1950.

۲ کنگره عامه مسلمانان روسیه که بین ۱ و ۱۱ می از سال ۱۹۱۷ در مسکو برگزار شد، دو پیشنهاد در خصوص مناسبات مسلمانان در قبال حکومت روسیه را مطرح کرد. تاتارهای ولگا از خودمختاری فرهنگی و برون مرزی مسلمانان با مرکزیت جمهوری دموکراتیک روسیه پشتیبانی کردند. نمایندگان آذربایجان، پیشنهاد یک جمهوری دموکراتیک فدراتیو بر پایه سرحدات ملی را ارائه دادند. پیشنهاد آذری‌ها به کنگره رسید و فدرالیسم بر یگانه‌گرایی پیروز شد. بنگرید به:

Alexandre Bennigsen and Chantal Quelquejav, *Les inouvements nationaux chez les Musulmans de Russie* (The Hague, 1960): 65-67.

۳Galimdzh. Ibragimov, *Tatar Medeniyeti ninde Yol blen Baracaq* (Kaza, 1927).

۴ همان، ۴. تصویب بیش از حد تزه‌های ابراهیموف حاکی از گرایش‌های مرکز‌گیزی موجود در میان جوامع تاتاریست. وانگهی، آنرا می‌توان چنین تشریح داد که چرا مقاله هرگز به زبان روسی ترجمه نگشته و یا به زبان تاتاری مجددا چاپ نشده است. ترجمه‌هایی از مقاله ابراهیموف در هیچ یک از زبانهای اروپای غربی وجود ندارد. نگارنده این نوشتار، قالب میکروفیلمی از نسخه تاتاری سال ۱۹۲۷ را استفاده کرده است. میکروفیلم بخشی از مایملک «Ecole Partique des Hautes Études, paris» می‌باشد.

۵ به هر حال، عضویت ابراهیموف در حزب بولشویک، در ۱۵ آوریل ۱۹۱۷ تاریخ خورده است، زمانی که وی هنوز یک اس. آر می بود. بنگرید به:

Mansurov. Khasanov, *Galimdzhan Ibragimov* (Kazan, 1969): 231.

۶ مقاله در ۱۹۲۵، در قازان به زبان تاتاری منتشر گشته است. ترجمه روسی اش نیز در قازان، بسال ۱۹۲۶ زیر عنوان ذیل منتشر گشته:

*Tatary v revoliutsii 1905 goda* (The Tatars in the 1905 Revolution).

بنگرید به:

A. Bennigsen and Quelquejay, op. cit. : 260.

طبق نظر م. حسنوف، در سال ۱۹۲۶، ابراهیموف، پیش نویس نهایی کتابی با عنوان *Tatary v Oktiabr'skoi revoliutsii* (تاتارها در انقلاب اکتبر) را به اتمام رسانده بود. اما کتاب، هرگز به چاپ نرسید و با تمام آرشیوهای ابراهیموف از بین رفت. درباره جزئیات، بنگرید به:

M. Khasanov, op. cit. : 322-323.

۷ همان، ۳۹.

۸ همان، ۲۴۳.

۹ همان، ۳۱۱.

۱۰ «گروه ۳۹» کمونیست های جناح راست تاتار (غالباً رهبران حزب بشمار می رفتند، اما ظاهراً برخی از صفوف و ستونش را کارگران نیز تشکیل می دادند) را نمایندگی می کردند، کسانی که در عریضه ممضی به کمیته مرکزی حزب کمونیست، ناخرسندی خویش را از خط مشی کمیته حزبی و منطقه ای جمهوری تاتار بخاطر سر و کار داشتن با مسئله ملی ابراز داشتند و کمیته منطقه ای را به شوونیسم بزرگ روسی متهم کردند. راجع به نقد برخی از اعضای «۳۹» که بعدها با سلطان علی اف گرایبی مرتبط یافتند، بنگرید به:

*Kontr-revolutsion Soltangaliefcelkke Qarshy* (Against counterrevolutionary Sultangalievism) (Kazan, 1929): 87.

۱۱ راجع به سخنرانی ابراهیموف در کنفرانس، بنگرید به:

*Stenograficheskii otchet IX-oi oblastnoi partiinoi Konferentsii Tatarskoi Organizatsii RKP (b)* (Stenographic report of the IXth regional party conference of the Tatar organization of the RCP (b) ) (Kazan, 1924): 107-110.



۱۲ بنگرید به:

*Stenograficheskii otchet. Pervyi vessoiuuznyi tiurkologicheskii S"ezd. 26. II - 5. III 1926 (Stenographic report. First All-Union Turkological Congress. 26. II - 5. III 1926) (Baku, 1926): especially 240 sq.*

\M. Khasanov, *op. cit.*: 236.

\*Stenograficheskii otchet. Pervyi ...*, *op. cit.*: 277-280.

۱۵ نمایندگان آذربایجانی توسط روح الله آخونوف (Rukhulla Akhunov) رهبری می- شدند، کسی که در مارس ۱۹۲۲ عضو هیئت دبیران گردید؛ او در سال ۱۹۲۰ مسئول تمهیدات آکادمیکی دوره های تحصیلی در دانشگاه کمونیستی شرق شد. بنگرید به:

M. Kaziev, *Nariman Narimanov* (Baku, 1970): 131, 147, 148, 156.

۱۶ درباره متن تصویبنامه، بنگرید به:

*Stenograficheskii otchet. Pervyi ...*, *op. cit.*: 320.

۱۷ صلاح آتناگولوف از جناح چپ کمونیستهای تاتار بود که درباره میزان و هشجاری طبقاتی پرولتاریای تاتار، غلو می کرد. نقد اندیشه های وی را می توان در سال ۱۹۲۲ در جریده قیزیل تاتارستان (*Kyzyl Tatarstan*) که توسط همکاران سلطان علی اف هدایت می شد، مشاهده کرد. البته، آتناگولوف در سال ۱۹۲۲ به نبرد محکوم کنندگان سلاطان علی اف گرای پیوست و مقاله ای زیر عنوان ذیل نگاشت:

(ریشه های تاریخی سلطان علی اف گرای) *Soltangaliefcelknen tarixi tamrlary*

نگاه کنید به:

*Kontr-revolutsion Soltangaliefcelkke ... op. cit.*: 34-40.

آتناگولوف همچنین معتقد بود که مجاهدت مردمانی که پیشتر توسط رژیم تزاری بخاطر توسعه فرهنگ ملی شان مورد بهره کشی واقع شده بودند، توجیه پذیر نبود.

۱۸ نگاه کنید به:

G. Ibrahimov, *op. cit.*: 6-7.

۱۹ همان. ۲۳-۲۴.

۲۰ بنگرید به:

A. Bennigsen and Ch. Quelquejay, *op. cit.* :191-192.

۲۱ بنگرید به:

G. Ibragimov, *op. cit.* :17.

۲۲ همان، ۱۹-۲۰.

۲۳ همان، ۲۲-۲۳.

۲۴ همان، ۳۵-۳۶. بعنوان مثال، درصد واژگان تاتاری، عربی، روسی و بین المللی را در سه

کتاب مقایسه کنید:

عنوان	سال انتشار	صفحه	تاتاری	عربی	روسی	بین المللی
<i>Buyuk Oktiabr revoliutsiasnyn pralitariat dictadoras</i> (انقلاب کبیر اکتبر و دیکتاتوری پرولتاریا)	۱۹۱۹	۳۳	۶۳٪	۱۸٪	۸٪	۱۱٪
<i>Paralitariat ädäbiaty turnda</i> (ادبیات پرولتاریا)	۱۹۲۴	۱۶	۶۵٪	۲۳٪	۲٪	۱۰٪
<i>Ural häm Uralchylar</i> (اورال و اورالی ها)	۱۹۲۷	۱۹	۷۶٪	۱۲,۶٪	۵,۷٪	۵,۷٪

۲۵ او از واژگان روسی استفاده کرده است: *Zhiznennost', Zhiznesposbnost* همان،

۳۳.

۲۶ همان، ۳۵.

۲۷ بنگرید به:

A. Bennigsen and Ch. Quelquejay, *op. cit.*: 155-163.

احتمالا این مقاله، سقوط سیاسی ابراهیموف و سرانجام تصفیه او را برجسته می‌سازد؛ او در ۲۹ آگوست ۱۹۳۷ در یالتا (Yalta) بازدید داشت شد، جایی که به‌مراه همسرش ای. محمدوا (E. Muhammedova) با وقفه‌های مختصری از سال ۱۹۳۷، می‌زیست. او در ۲۱ ژانویه ۱۹۳۸ در بیمارستان زندان قازان، از دنیا رفت. نگاه کنید به:

M. Khasanov, *op. cit.*: 361, 422.

۲۶. Ibragimov, *op. cit.*: 38.

۲۹ با اینکه، ویراست ۱۹۲۹ از *Malaia Sovetskaia entsiklopediia* صرفاً از مقاله فوق‌الذکر ابراهیموف بعنوان برجسته‌ترین اثر اشاره کرده، ویراست ۱۹۵۹ از همان دانشنامه بدان نپرداخته است. گذشته از این، تنها ویراست ۱۹۳۳ از *Bol'shaia Sovetskaia entsiklopediia* به مقاله ابراهیموف می‌پردازد، حال آنکه، ویراست ۱۹۷۳ آنرا نادیده می‌گیرد، و ویراست ۱۹۵۲ هم، مقاله‌ای راجع به ابراهیموف ندارد. *the Literary ENcyclopaedias* همان منظره را نشان می‌داد: هیچ‌ذکری در ویراست ۱۹۶۶ از *Kratkaia Literaturnaia entsiklopediia* نشده و تنها در پاراگراف کوتاهی از ویراست ۱۹۳۶ *Literaturnaia entsiklopediia* می‌توان یافت.

۲۷ *zvestiia* (March 17, 1967): 5.



# معرفی کتاب



# خاقان نشین خزر در سده‌های نهم و دهم<sup>۱</sup>

بوریس ژيوکوف

فرهاد زینی وند نژاد<sup>۲</sup>

خزرها به عنوان یک امپراتوری قدرتمند نقش بسزایی در مناسبات سیاسی - تجاری با سرزمین های اسلامی، بیزانس، آسیای مرکزی و اروپای شرقی داشتند. اوج قدرت این امپراتوری به قرن ۷ تا ۹ میلادی باز می گردد. امپراتوری ساسانی و مسلمانان درگیری های خونینی با خزرها داشتند. خزرها در ابتدای تشکیل حکومت کشاورز و مقیم شهر نشده بودند، توانستند دولتی نیرومند تاسیس نموده و از برکت تجارت بین المللی که داشتند با توجه به روابط با ملل و دول مختلف متمدن شوند. آنها با توجه به دو قطبی بودن عصر خویش بین مسلمانان و مسیحیان برای مستقل ماندن بین آن دو دین یهود را پذیرفتند. اقوام زیادی در درون این امپراتوری زندگی می کردند و به خاقان خزر باج می دادند. خزرها توانسته بودند با ایجاد یک بازار بین المللی که کالاهای متنوعی در آنجا موجود بود، بسیاری از بازرگانان را به این نواحی جلب کنند. البته همه ی این کالاها مثل برده، عسل، شمع و خز محصول آن منطقه نبود بلکه از اقصی و نقاط دنیا به وسیله ی بازرگانان به آنجا برده می شد. خزرها عموماً از تجارت حمایت می کردند به واسطه قدرتی که آنان داشتند امنیت خوبی در ماورا خزر ایجاد شده بود. البته آنان سود هنگفتی از این تجارت بین المللی می بردند. از

---

<sup>۱</sup>. این مقاله معرفی کتاب:

*Zhivkov, Boris (2015) Khazaria in the Ninth and Tenth Centuries, Translated by Daria Manova, Leiden, Brill.*

<sup>۲</sup>. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تربیت مدرس. [z.farhad@modares.ac.ir](mailto:z.farhad@modares.ac.ir)

شهر های مهم خزران بلنجر، سمندر و اتل بود که شهر اتل آخرین جلوه ی رونق و معاملات تجاری در دوره ی خزران بود.

کتاب "خاقان نشین خزر در سده های قرن نهم و دهم" از بوریس ژيوکوف یکی از کتاب های بسیار خوب در این زمینه می باشد. این کتاب جلد سی ام از مجموعه ی اروپای مرکزی و شرقی در قرون وسطی ۱۴۵۰-۴۵۰ میلادی به ویراستاری و سرپرستی فلورین کورتا مورخ اهل رومانی و استاد تاریخ و باستان شناسی دانشگاه فلوریدا می باشد. بوریس ژيوکوف با بررسی دقیقه دیدگاه های جدیدی درباره ی خزر ها ارائه می دهد. او در بررسی مجدد نه تنها از منابع مستند شناخته شده و یافته های باستان شناسی بلکه از تاریخ مذاهب، تاریخ هنر و مطالعات عامیانه نیز استفاده کرده است.

از جنبه های مثبت این اثر استفاده از یافته های سکه شناسی کسانی چون توماس نونان و... برای شناخت بهتر از اوضاع اقتصادی خزر هاست. در واقع وی در این کتاب به کمک سکه های یافت شده در ماورالخرز به وجود یک تجارت گسترده بین المللی اشاره می کند از طرفی به علل افول اقتصاد آنان نیز توجه کرده است. این کتاب بررسی بسیار خوبی از پذیرفتن دین یهود و مواجهه ی سنت شمنی و دین یهود کرده است که در آثار قبلی کمتر به چشم می خورد. در واقع وی در این باره از تطبیق اساطیر نیز استفاده کرده است. علاوه بر این کتاب حاوی نقشه های خوبی از مناطق مختلف نفوذ خزر ها و قلعه هایشان طبق یافته های باستانشناسی میباشد. در واقع یکی از بحث برانگیز ترین موضوعات در باره قوم خزر این بوده که آنان از نسل حضرت یعقوب می باشند و عموما به آن دامن زده می شود. هرچند در گذشته کسانی چون کُستلر<sup>۱</sup> این نظر را نپذیرفتند، ولی به هر حال کتاب حاضر ترکیبی از نظریات بسیار متناقض و صرفا علمی است که در چند دهه گذشته ایجاد شده است. علاوه بر وجود چندین تک نگاری درباره خزر ها، هنوز ابهامات فراوانی در مورد ایدئولوژی، ساختار قدرت و اقتصاد خزرها در قرن دهم وجود دارد.

<sup>۱</sup>Koestler, Arthur (1976) *The Thirteenth Tribe The Khazar Empire and Its Heritage*, Random House.



محققان مطابق با نگرشهای خود دلایل مختلفی برای سقوط خزرها مطرح می‌کنند. از جمله هجوم پچنگ‌ها در اواخر قرن نهم، همچنین تغییر در تجارت بین‌المللی، یهودی شدن اشراف خزر که سبب جدا شدن آنان از دیگر خزرها و اقتصاد عشایری آنان که مانع توسعه اقتصادی می‌شد نام می‌برند. همچنین جنگ‌ها و رقابت با بیزانس و مسلمانان و در آخر با روس‌ها نیز در افول آنان تاثیر داشته است. در این کتاب علل افول خزرها عمدتاً با نتایج تحقیقات باستانشناسی مشخص شده است. زیرا منابع مکتوب اطلاعات کافی را ارائه نمی‌دهند.

هدف نویسنده ارائه جدید در مورد خزرها در نیمه قرن نهم و دهم با بررسی مجدد تمام نظرات متفاوت می‌باشد. مباحث این کتاب با نظریه‌های اساسی علمی سازگار است و دلایل افول خزرها را توضیح می‌دهد. این نکته نیز قابل ذکر است که تحقیقات مربوط به خزرها غالباً در دست باستان‌شناسان می‌باشد.

کتاب حاضر علاوه بر مقدمه و نتیجه‌گیری در پنج فصل تنظیم شده است. هریک از فصل‌ها به مباحث جداگانه‌ای می‌پردازد. فصل اول با عنوان "ایدئولوژی قرن نهم و دهم، آشتی دشوار سنت‌های استپ با توحید یهود" می‌باشد. در ابتدا نویسنده ضمن یک توضیح با توجه به بایگانی‌ها و تحقیقات باستانشناسی به ما نشان می‌دهد تعداد کمی از خزرها مسلمان و مسیحی می‌باشند. از طرفی مسائلی را مطرح می‌کند که با ارائه‌ی یک ایدئولوژی یهودی چگونه بر اقوام مسلمان و مسیحی حکومت می‌کرد یا اگر با زور و اجبار این کار را انجام داده‌اند چرا بلغارها با این که می‌توانستند مقاومت کنند تحت حاکمیت خزرها باقی ماندند. از طرفی مفاهیم بت‌پرستی تا چه اندازه بین آنان حفظ شد. پذیرش دین مشترک اختلافات بین اقوام را محو می‌کرد. البته این که آنان نتوانستند این دین را بین اشراف خزر توسعه دهند منجر به فروپاشی خزرها در قرن دهم شد. نویسنده به صفات مشترک که بین اقوام مختلف زیر سلطه‌ی خزرها است می‌پردازد و آن یک هویت فرهنگی نیز تعریف می‌کند. از طرفی تاثیر مهاجرت‌های اقوام را از شرق به غرب و تاثیر فرهنگی آنان بر هم را بازگو می‌کند. همچنین به ادعای خزرها و ساختن شجره‌نامه و منتسب کردن خوشان به یهودیان می‌پردازد. وی در این جا از منابع گوناگونی بهره می‌برد. از طرفی روایات مختلف

را نیز در این باره بررسی می کند. این نکته نیز قابل ذکر است که با شجره سازی امکان ورود قبایل خارجی را فراهم می کردند. نویسنده مفاهیم اساطیری و واقعیت سیاسی خزرها را در قرن نهم و دهم را با تکیه بر سکه شناسی و نقش های به جا مانده از مصنوعات شرح می دهد. در این جا نویسنده ضمن وجود یهودیت در بین اشراف از وجود یک پادشاهی دوگانه با عقاید بت پرستی و یکتاپرستی خبر می دهد. نویسنده تاثیر یهود بر مفاهیم قدرت خزرها را نیز بررسی کرده است. در واقع این تاثیر را به راحتی نمی توان ردیابی کرد. چرا که به سبب منابع گوناگون دیدگاههای مختلفی در این باره وجود دارد. همچنین ارزش کار وی در این است که ضمن شرح و توضیح نظرات مختلف، برای پی بردن به پادشاهی مقدس و فرهنگ خدای بزرگ در بین خزرها با توجه به نبود منابع مکتوب برای تفسیر ایدئولوژی آنان از اساطیر و افسانه های قومی آنان استفاده کرده است.

فصل دوم کتاب با عنوان "پچنگ ها در تاریخ خزرها: اواخر قرن نهم و دهم" به حمله پچنگ ها به عنوان یکی از دلایل سقوط خزرها می پردازد. در این فصل با توجه به تحقیقات باستان شناسی به این مقوله می پردازد. از طرفی نظریات خزر شناسان مشهوری چون میخائیل آرتامونف، گومیلیف<sup>۱</sup> و... را بررسی می کند.

فصل سوم با عنوان "خزرها و تجارت بین المللی در اروپای شرقی در اواخر قرن نهم و دهم" می باشد. در این فصل به مناسبات تجاری بین خزرها، روس ها، مسلمانان تغییر راه های تجاری پرداخته می شود. نویسنده از یافته های باستانشناسی ارزشمند توماس نونان استفاده کرده است و اطلاعات بسیار خوبی در باره ی تجارت بین المللی و تغییر مسیر های تجاری و تاثیر آن بر اقتصاد خزرها را ذکر می کند. البته نویسنده از نظرات دیگر محققین نیز استفاده می کند. در واقع یکی از ضربات اصلی بر نظام اقتصادی خزرها را تغییر مسیر اصلی تجارت بود که باعث کم شدن درآمد آنان شد.

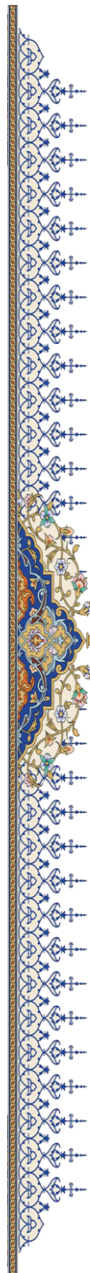
<sup>۱</sup>. میخائیل ایلاریونویچ آرتامونف مورخ و باستانشناس روسی که به عنوان پدر بنیان گذار مطالعات مدرن

خزر شناخته می شود

<sup>۲</sup>. لیف نیگلانویچ گومیلیف مورخ و قوم شناس روسی است. کتاب کشف خزرستان از تالیفات وی می باشد.

عنوان فصل چهارم "اقتصاد خزر: ائتلاف اقتصادی یا تجزیه؟" است. در این فصل از دو نوع منبع کتبی و باستانشناسی به عنوان پایه برای ارزیابی اقتصاد خزر ها استفاده شده است. در این فصل نویسنده عوامل زیادی چون تغییر شیوه زندگی عشایر زیر دست خزرها، تغییرات اقلیمی و آب هوایی و ... در افول اقتصاد آنان می پردازد.

فصل پنجم با عنوان "انجمن های قومی (داخلی) در خاقان نشین خزر" به مسائل و ساختار های دولت خزر ها می پردازد. در واقع چگونگی حفظ اقتدار خزر ها بر قبایل و روابط بین قبایل و اقوام مختلف با خاقان خزر به خصوص آلان ها و بلغار ها می پردازد. این نکته قابل ذکر است که نویسنده به سالتوو-مایکی گستره فرهنگی در بین رودهای دُن و دنیپر که آمیخته ای از خزر ها، پچنگ، مجار و.. است نیز برای پی بردن به روابط بین خزر ها و اقوام تابعه پرداخته است.



## پارادایم نصیحت: اندیشه ایرانی فراسوی «زوال» و «تداوم»<sup>۱</sup>

به اهتمام عباس منوچهری  
فرامرز حسینی<sup>۲</sup>

اندرزگویی یا اندرزنامه نویسی یک سنت ایرانی است و اگرچه در تمدنهای مختلف نیز به صورت جزئی وجود داشته، اما بدون شک در هیچ تمدنی مانند تمدن ایران تا این حد ارزشمند و تاثیرگذار نبوده است به دلیل قدرت سنت شفاهی ایران و تقدس بخشی به بسیاری از بزرگان سخنان آنها برای ایرانیان روشنگر آینده تاریک بوده و در بسیاری از بزنگاه های تاریخی میزان و ملاک کنش ها بوده است .

کتاب پارادایم نصیحت که به اهتمام دکتر عباس منوچهری نگاشته شده است تصویر واضحی از چگونگی اندرزها و اندرزنامه ها را نشان می دهد و در مقدمه انواع مختلف و متنوعی از اندرزنامه ها معرفی می کند و در هر فصلی به گونه ی متفاوتی از اندرزنامه و تحلیل آن می پردازد.

<sup>۱</sup> این مقاله معرفی کتاب:

منوچهری، عباس، پارادایم نصیحت: اندیشه ایرانی فراسوی زوال و تداوم، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام،

۱۳۹۷

<sup>۲</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس

نگارنده می‌کوشد که اندرزنامه را به عنوان کنش سیاسی در پس اندیشه سیاسی است نشان دهد در واقع با توجه به شرایط موجود اندرزنامه‌ها شرایط مطلوب و بهتری را ارائه دهد هر چند به ظاهر اندرزنامه‌ها متفاوت است اما هدف آنها یکی است و آن ارائه بهترین راهکار برای بهبود وضع موجود است. کتاب پارادایم نصیحت در مقدمه با معرفی اندرزنامه‌ها و ارائه تصویر کلی از گویندگان آنها و ارائه نظرات اندرزنامه‌پژوهان خواننده را به خوبی با هدف کتاب و اندرزنامه‌ها آشنا می‌سازد. در واقع مقدمه این کتاب براءت استهلالی است و نویسنده تلاشی وافر می‌کند تا خواننده را در مسیر درست قرار دهد.

نویسنده معتقد است اندرزنامه‌ها و یا نصیحت‌نامه‌ها، نصیحت‌الملوک و نصیحت‌العموم هستند و در واقع مخاطب آنها را اقشار مختلف جامعه میدانند طیف خاصی را متمایز نمی‌کند. منتهی هرکسی به فراخور حال و جایگاه اجتماعیش.

به بیان دیگر نویسنده اندرزنامه‌ها را گفتاری سیاسی و اخلاقی و اجتماعی می‌داند.

کتاب دارای ۱۰ فصل است که عبارتند از:

فصل اول: آن معرفی و بررسی نامه تنسر

فصل دوم: کلیله و دمنه

فصل سوم: معرفی ادب‌الکبیر

فصل چهارم: شاهنامه

فصل پنجم: قابوس‌نامه

فصل ششم: سیاست‌نامه

فصل هفتم: کیمیای سعادت و نصیحت‌الملوک

فصل هشتم: حدیقه‌الحقیقه،

فصل نهم: بوستان و گلستان فصل دهم: تحفه‌الملوک

فصول این کتاب از روش و عناوین یکسان پیروی میکنند. هر فصل دارای چند بخش است هر فصل خود مقدمه ای جداگانه دارد.

عناوین هر فصل به ترتیب عبارتند از:

دوبنی های چهارگانه، نصیحت الملوک و نصیحت العموم، دین و سیاست، اقتدار و دادگری، حکمران و وزیر.

اما نکته بسیار هوشمندانه و مهم که این کتاب را در خور توجه و تأمل می کند بخشی است به عنوان پیشینه تحقیقاتی، که در ابتدای هر فصل بعد از مقدمه گنجانده شده است.

این بخش مخاطب را با پژوهش های دیگری که در مورد عنوان فصل انجام گرفته است آشنا می سازد.

این کتاب به اهتمام دکتر عباس منوچهری و با همکاری اساتید محمد باسط، زهیر صیامیان، علی صادقی، فیروز جعفری، و رحمت مهدوی نگاشته شده است و در انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام در سال ۹۷ در ۳۲۴ صفحه به چاپ رسیده است.



گزارشی تصویری از فعالیت های انجمن علمی  
دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس از سال  
تحصیلی ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۸

انجمن علمی دانشجویی تاریخ  
برگزار می کند:

روحانیت  
جبهه ملی  
حزب توده

حضور برای عموم دانشجویان،  
پژوهشگران و علاقمندان آزاد است.







**نقمت؛**  
نقطه جریان ساز دیروز و امروز

با حضور و سخنرانی:

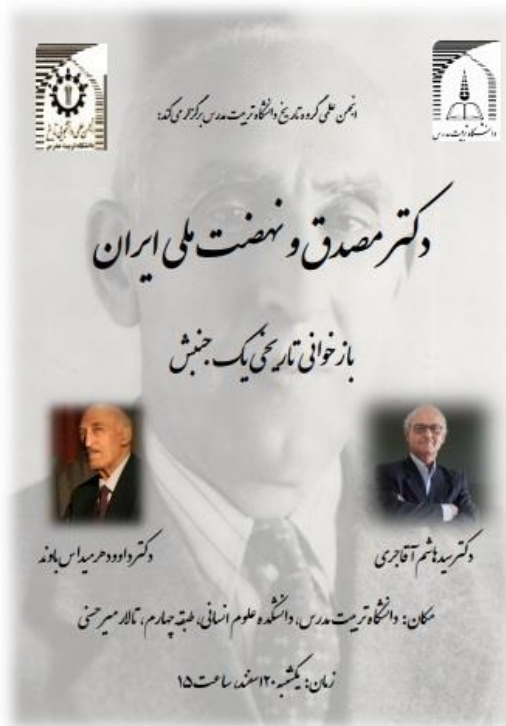
همراه با  
پرسش  
و پاسخ

دکتر کریم سلیمانی  
دکتر هاشم آقاچری

دوشنبه ۱۶ اسفندماه، ساعت ۱۶  
دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات، طبقه چهارم، سالن علامه ج









سلسله  
کتاب‌های  
مطالعات  
مبانی‌رشته‌ای

انجمن علمی دانشجویی تاریخ  
مدرس  
دانشگاه تربیت مدرس  
برگزاری می‌کند:

**گفتگوی:  
تاریخ،  
اقتصاد  
و جامعه شناسی**

با محوریت کتاب  
**تکوین طبقه کارگر در انگلستان**

با حضور:



دکتر مرشدلو



دکتر مالجو



دکتر آقاجری

و با همراهی شما دانشگاهیان و پژوهشگران ارجمند

---

شنبه ۲۲ مهرماه، ساعت ۱۶:۳۰  
دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، تالار میر حسینی




انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس برگزار می کند:


تاریخ و نظریه:

# ایران در سه روایت

با حضور و سخنرانی



دکتر سید هاشم آقاجری



دکتر داریوش رحمانیان

زمان: شنبه ۲۹ مهر ساعت ۱۷

مکان: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، طبقه چهارم، تالار میر حسینی

و با همراهی شما دانشجویان و پژوهشگران ارجمند

گروه و انجمن علمی تاریخ  
دانشگاه تربیت مدرس برگزار می کند:

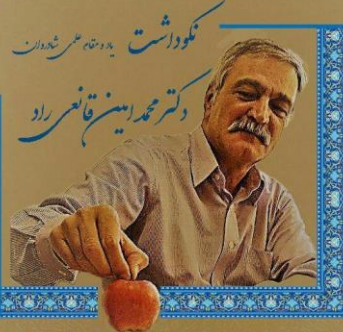
به مناسبت سومین سالگرد درگذشت  
دکتر صادق آیینه وند

## ”مسئله بنیاد گرایی در جهان اسلام معاصر“

با سخنرانی:  
دکتر سید هاشم آقاجری  
دکتر محمد علی ضیائی  
دکتر یاسر قزوینی

مکان: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، طبقه چهارم، تالار علامه جعفری  
زمان: دوشنبه ۱۷ اردیبهشت، ساعت ۱۳

انجمن علمی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس یا همکاری مجله ی مردم نامه برگزار می کند:



نکوداشت  
پرونده عمر شادان  
دکتر محمد امین فارد

## قانعی راد و علوم انسانی کارنامه ی علمی، دغدغه ها و آرمان ها

با حضور:

سید هاشم آقاجری  
هادی خانیکی  
ابراهیم توفیق  
داروش رحمانیان  
علی محمدحاضری  
سارا شریعتی  
حسین مصباحیان

دانشگاه تربیت مدرس-دانشکده علوم انسانی-طبقه چهارم سالن میرحسینی  
دوشنبه ۳۰ مهر ۱۳۹۷ ساعت ۱۰-۱۹



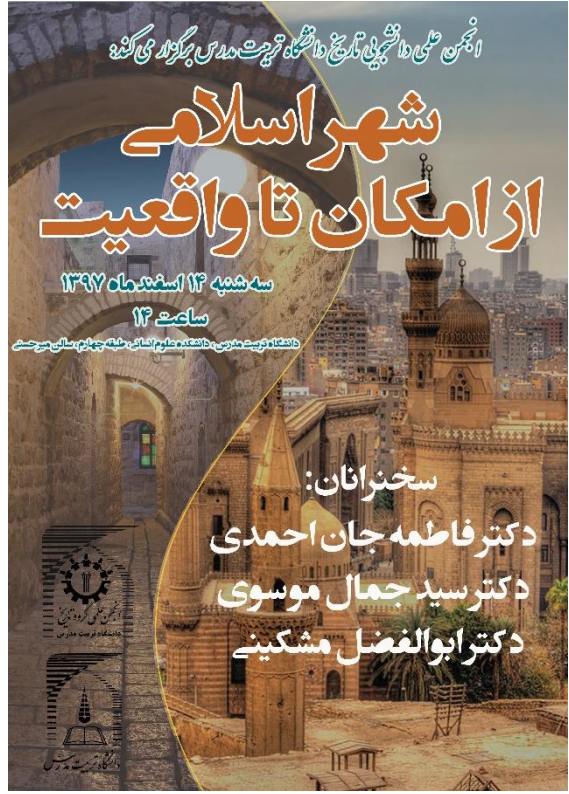
انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس برگزار می کند:  
به مناسبت اول آبان روز ملی ابوالفضل بهمنی

بهمنی الکوواره مورخ / ادیب ایرانی  
نخترانان:

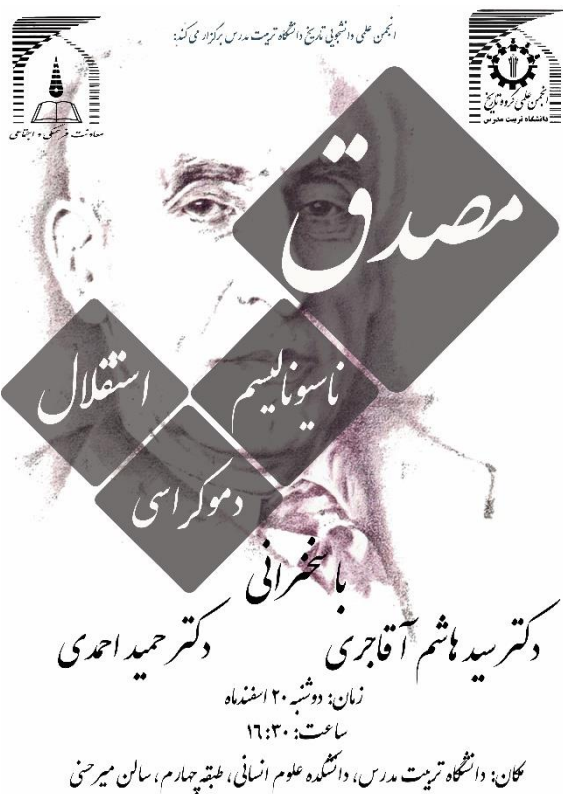
سید هاشم آقاجری  
غلامحسین غلامحسین زاده  
مقصود علی صادقی کندمانی  
سعید بزرگ یگدلی

زمان: چهارشنبه دوم آبان ماه ۱۳۹۷  
ساعت ۱۵ الی ۱۸  
مکان: دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم انسانی - سالن میرحسین





گزارشی تصویری از فعالیت های انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس از سال تحصیلی ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۸ / ۱۰۳



انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس برگزار می کند:

مجلس استقامت و استقامت

انجمن علمی گروه تاریخ  
دانشگاه تربیت مدرس

# مصداق

ناسیونالیسم  
استقلال  
دموکراسی

با سخنرانی  
دکتر سید هاشم آقا جری  
دکتر حمید احمدی

زمان: دوشنبه ۲۰ اسفندماه  
ساعت: ۱۶:۳۰

مکان: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، طبقه چهارم، سالن میرحسین








عنوان سخنرانی‌های نشست علمی  
**جهانگیری به تیغ سخن**  
یکصد و شصت و دومین روز سنی اول اردیبهشت ماه جلالی

دکتر داریوش رحمانیان  
"سعدی و دیپلماسی"

دکتر ناصر نیکوبخت  
"بارزترین ویژگی‌های سخن سعدی"

دکتر مقصودعلی صادقی  
"سعدی و تاریخ"

دکتر نجمه دری  
"سعدی در مواجهه با نهاد قدرت"





انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس با همکاری انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس روزگاری کند

**جهانگیری به تیغ سخن**  
یکصد و شصت و دومین روز سنی اول اردیبهشت ماه جلالی

سخنرانان

دکتر داریوش رحمانیان  
دکتر ناصر نیکوبخت  
دکتر مقصودعلی صادقی  
دکتر نجمه دری

زمان: دوشنبه ۲ اردیبهشت ماه  
ساعت: ۱۵:۳۰  
مکان: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی،  
طبقه چهارم، سالن میرحسینی





گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس با همکاری انجمن علمی تاریخ برگزار می‌کند:

**کارگاه**  
**آشنایی با فرصت های تحصیلی و مطالعاتی در حوزه علوم انسانی**  
(یورسپه های اتحادیه اروپا)  
ویژه دانشجویان تحصیلات تکمیلی






**سخنران:**  
**دکتر حامد کاظم زاده**  
(یادداشتگر ارشد مرکز مطالعات اروپای شرقی و نگاه و رتو)



زمان: دوشنبه ۱۷ تیرماه، از ساعت ۱۰:۳۰ تا ۱۲:۳۰  
مکان: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، سالن استاد شکوفی



انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس برگزار می کند



کارگاه های دانش افزایی در پژوهش های تاریخ


# کارگاه فلسفه تاریخ

مدرس

دکتر هاشم آقاجری

شنبه ها ساعت ۱۵:۳۰

دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، طبقه اول، کلاس ۱۲۲





## کارگاه های دانش افزایی در پژوهش های تاریخی

# نسخه پژوهی و سند پژوهی

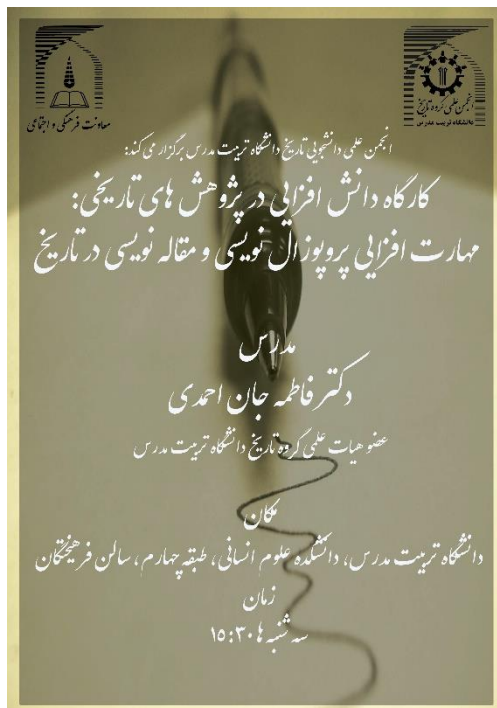
مدرس  
دکتر مقصود علی صادقی کندیانی

مکان برگزاری: دانشکده تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، طبقه اول، سالن شهادی کنگام  
زمان برگزاری: یکشنبه ۸ ساعت ۱۰



سازمان پژوهش و توسعه آموزشی

گزارشی تصویری از فعالیت های انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس از سال تحصیلی ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۸ / ۱۰۷



انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس برگزار می کند

کارگاه های دانش افزایی در پژوهش های تاریخ



Information Sciences Institute

کارگاه بررسی محتوایی و کاربردی

مقالات ISI در حوزه تاریخ


مدیران

دکتر جواد مرشدلو

شنبه ها ساعت ۱۰

دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی

طبقه اول، کلاس ۱۲۲







# ***Tarikh-e-Nov***

A Quartly Journal for Students of Tarbiat Modares University

No.29