



(پڑھش فرہنگ برکذیدہ سال ۱۳۸۰)

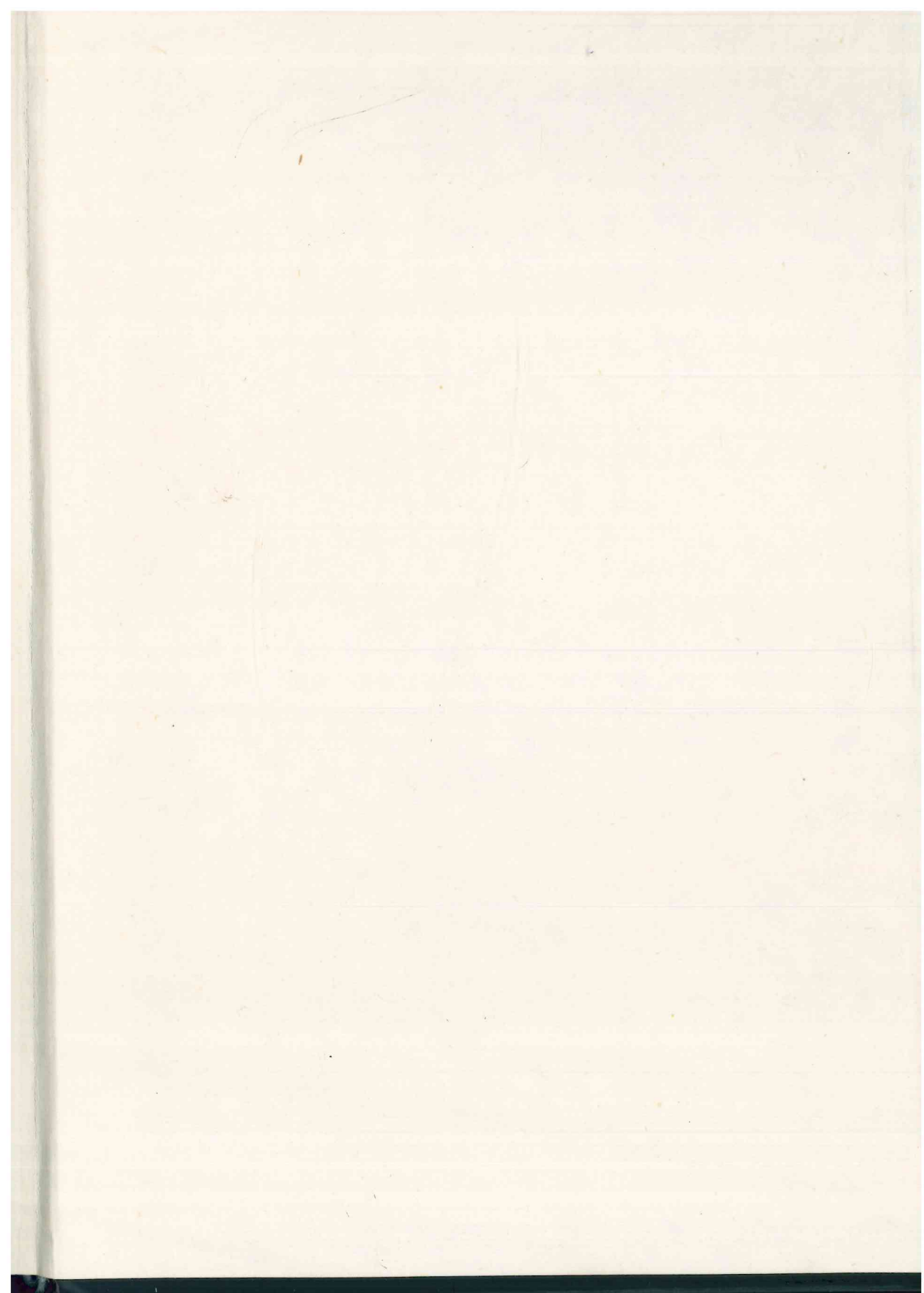
مشعلیں پیمان

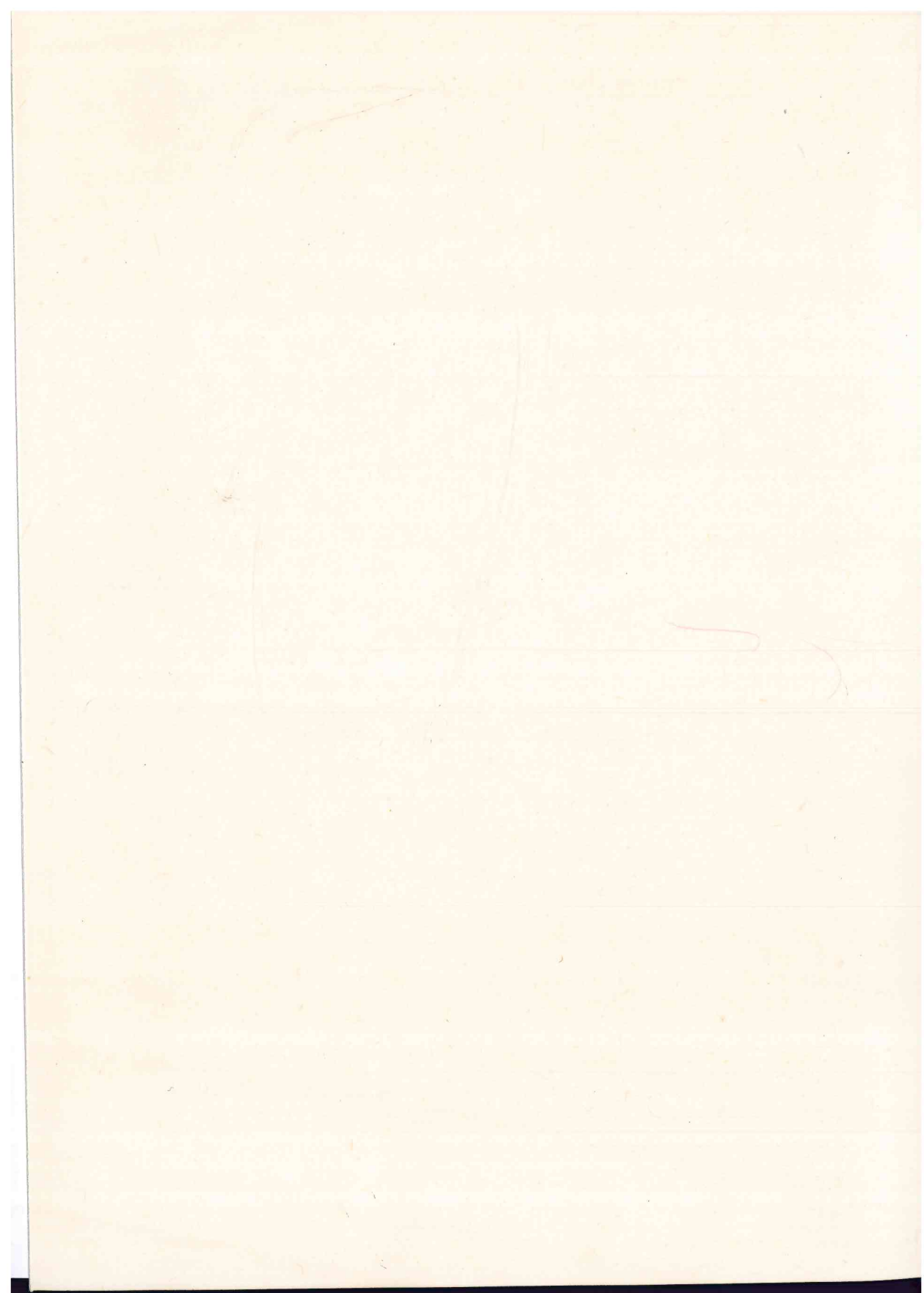
ماہیت فکر - اجتماع

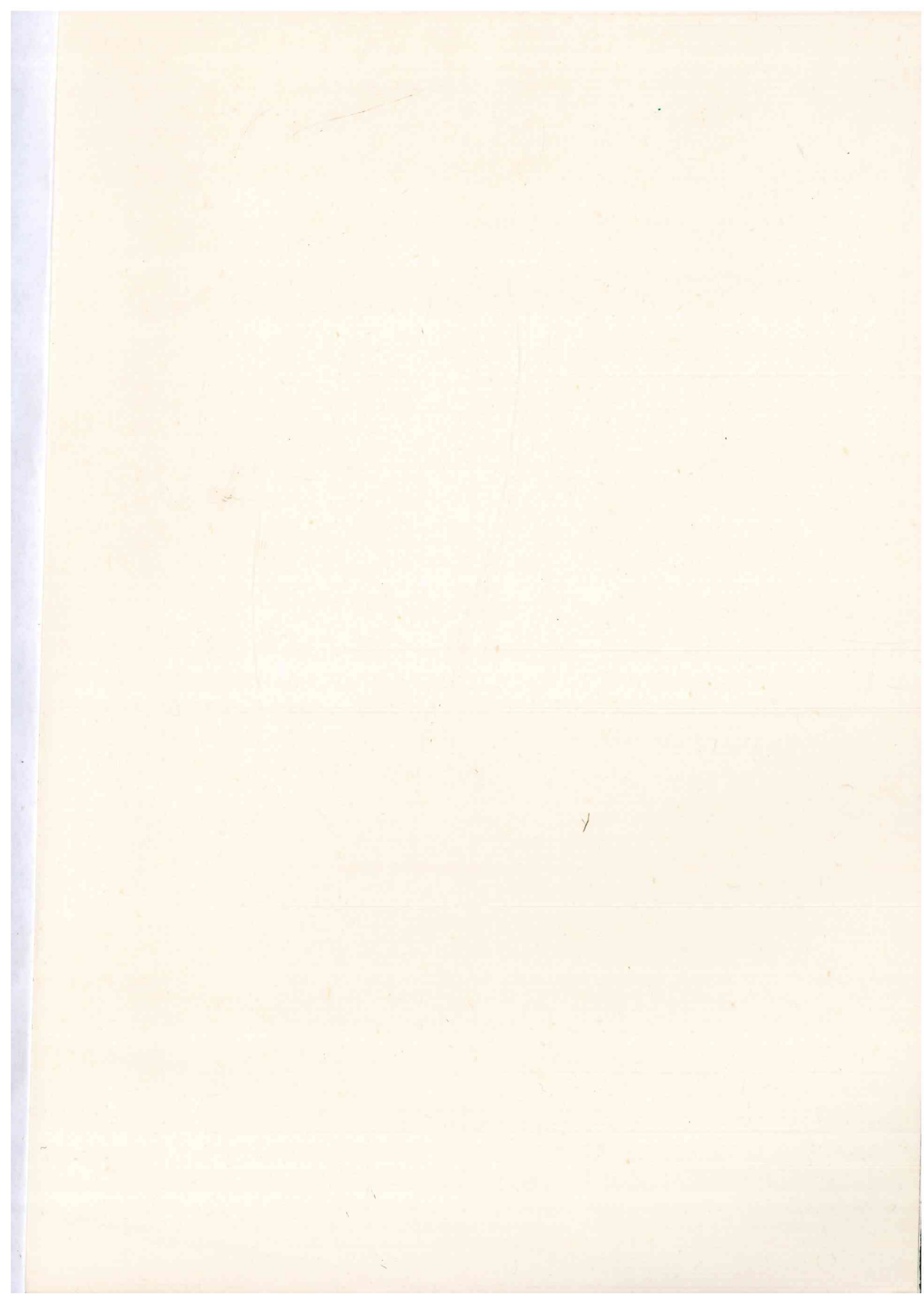
و فرایند تحولات تاریخ

محمد علی رنجبیر









۶
علی رضا

۱۱/۴/۰۰۳

مشعشعیان

ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی

چشمه

دکتر علی رضا

(مقدمه و فصل اول تا پنجم)

مشعشعیان

ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی

طالع / 1302

3/11/700

تاریخ ثبت
در دفتر اسناد رسمی شماره 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10

مشعشعیان

ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی

نوشته

محمد علی رنجبر

(عضو هیئت علمی دانشگاه یزد)



رنجبر، محمدعلی، ۱۳۴۱ —
مشعشعیان؛ ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی /محمدعلی رنجبر
[تهران]: آگه، ۱۳۸۲.
۴۰۸ ص.
ISBN ۹۶۴-۳۲۹-۰۶۸-۹
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا. (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
کتابنامه: ۳۶۷-۳۷۸، نمایه.
۱. ایران — تاریخ. ۲. جنبش‌های اجتماعی-دینی. ۳. مشعشعیان، ۸۴۰ ق. — ۹۱۴ ق.
الف. عنوان. ۱۳۸۲

۹۵۵

۸۲/ م



محمدعلی رنجبر

مشعشعیان، ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی
چاپ اول بهار ۱۳۸۲، آماده‌سازی، حروفنگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه
(تصحیح و نمونه‌خوانی: لیلی برات‌زاده، ویرایش رایانه‌ای: مینو حسینی)
لینتوگرافی طیف‌نگار، چاپ دیدآور، صحافی ایران کتاب
شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: agah@neda.net

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگه
خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه، شماره ۱۴۶۸
تلفن: ۶۴۶۷۳۲۳، فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

| | |
|--------------------------------|-----|
| ۱. تاریخچه انقلاب و رژیم پهلوی | ۱۶۲ |
| ۲. رژیم پهلوی و نهضت ملی | ۵۰۳ |
| ۳. نهضت ملی و نهضت ملی | ۳۱۷ |
| ۴. نهضت ملی و نهضت ملی | ۳۱۷ |
| ۵. نهضت ملی و نهضت ملی | ۵۱۷ |
| ۶. نهضت ملی و نهضت ملی | ۳۳۱ |
| ۷. نهضت ملی و نهضت ملی | ۳۳۳ |
| ۸. نهضت ملی و نهضت ملی | ۷۳۳ |

فهرست

| | |
|----------------------------------|----|
| مقدمه | ۷ |
| بررسی و نقد منابع و تحقیقات جدید | ۱۵ |

بخش یکم: بررسی اجمالی جنبش‌های فکری و سیاسی

| | |
|---|-----|
| ۱. چشم‌انداز عمومی؛ نگرشی فراگیر به اوضاع سیاسی | ۴۳ |
| ۲. سربداران؛ مذهب به عنوان نیروی سیاسی (۷۸۸-۷۳۵ ق.) | ۵۱ |
| ۳. حروفیان | ۶۱ |
| ۴. سید محمد نوری‌بخش و دعوی مهدویت | ۷۵ |
| ۵. صفویان؛ غالیگری و قدرت‌طلبی | ۸۹ |
| ۶. اهل حق | ۱۰۷ |

بخش دوم: دوران جنبش و حکومت مستقل مشعشعیان

| | |
|---|-----|
| ۱. حوزه فعالیت مشعشعیان | ۱۲۱ |
| ۲. رهبری؛ تکاپوهای سید محمد بن فلاح | ۱۴۱ |
| ۳. دوره استقرار حکومت؛ زمامداری سلطان محسن (۹۰۵-۸۷۰ ق.) | ۱۷۷ |
| ۴. دوره بحران؛ رویارویی صفویان و مشعشعیان | ۱۷۸ |
| ۵. ماهیت فکری | ۲۰۱ |
| ۶. ماهیت اجتماعی | ۲۵۷ |

بخش سوم: دوران تابعیت و والی‌گری مشعشعیان

- ۲۹۱ ۱. ساختار حکومت صفوی و رابطهٔ مرکز با پیرامون
- ۳۰۵ ۲. مشعشعیان در دورهٔ نخست حکومت صفوی
- ۳۱۳ ۳. سید مبارک‌بن مطلب
- ۳۱۹ ۴. جانشینان سید مبارک
- ۳۲۵ ۵. سیدعلی خان‌بن خلف و فرزندانش
- ۳۳۳ ۶. سید علی‌بن سید عبدالله (آغاز والی‌گری ۱۱۱۲ ق.)
- ۳۳۹ ۷. والی حویزه و برافتادن حکومت صفوی
- ۳۴۷ ۸. نگرشی به تحولات فکری - اعتقادی مشعشعیان در دورهٔ صفوی
ضعف و زوال والیان؛ حکمرانی مشعشعیان پس از صفویان
تا حکومت پهلوی
- ۳۵۳ نتایج پژوهش
- ۳۶۱ کتابنامه
- ۳۶۷ نمایه
- ۳۷۹

| | |
|--|-----|
| ۱. رسالهٔ والی‌گری سید مبارک بن مطلب | ۶۲ |
| ۲. (رقه ۵۲۷-۵۸۷) رسالهٔ زوییهٔ سید مبارک بن مطلب | ۱۵ |
| ۳. تالیفات | ۱۹ |
| ۴. شرح و تفسیر رسالهٔ سید مبارک بن مطلب | ۵۷ |
| ۵. سوانح و رشایهٔ سید مبارک بن مطلب | ۶۸ |
| ۶. ... | ۷۱ |
| ... | |
| ۱. ... | ۱۲۱ |
| ۲. ... | ۱۲۱ |
| ۳. (رقه ۵۰۶-۵۷۸) رسالهٔ سید مبارک بن مطلب | ۷۷۱ |
| ۴. ... | ۸۸۱ |
| ۵. ... | ۱۰۶ |
| ۶. ... | ۷۵۲ |

مقدمه

سده نهم هجری در تاریخ فعالیت گروه‌ها و جنبش‌هایی با گرایش‌های شیعی اهمیت بسیاری دارد. خیزش نوربخشیان، صفویان و مشعشعیان در زمره این گروه‌ها و جنبش‌ها قرار دارند، که به‌رغم تمایز عناصر نژادی مخاطبان و حامیان آن‌ها، و تفاوت مناطق فعالیت، همه این گروه‌ها در رویکردی مبالغه‌آمیز به تشیع همانند بودند.

از جنبش‌های مذکور، صفویان و مشعشعیان موفق به تشکیل حکومت شدند، با این تفاوت که حکومت مشعشعیان، بر خلاف صفویان، فراگیر و دیرپا نبود. از آغاز تا انجام جنبش و حکومت مستقل مشعشعیان حدود هفتاد سال به درازا کشید (ظهور سید محمدبن فلاح حدود ۸۴۰ ق.، برافتادن حکومت مشعشعیان به دست اسماعیل یکم صفوی ۹۱۴ ق.). اما پس از چیرگی صفویان بر مشعشعیان حیات آن‌ها به شکل فرمانروایی وابسته و پیرو صفویان ادامه یافت. در واقع مشعشعیان دو دوره متمایز: (۱) جنبش حکومت مستقل (۹۱۴-۸۴۰ ق.) و (۲) دوره فرمانروایی تحت تابعیت (والی‌گری) (۱۱۳۵-۹۱۴ ق.) را تا پایان دوره صفوی سپری کردند. و پس از آن تا اوایل حکومت پهلوی هم چنان در حوزة حضور داشتند.

در این نوشتار، از سویی، مشعشعیان به عنوان یک خیزش اجتماعی متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سده نهم هجری، به‌ویژه منطقه جنوب بین‌النهرین و خوزستان معرفی شده و هم‌چنین از چگونگی شکل‌گیری و رهبری آن سخن به میان آمده است. این روند در مرحله حکومت مستقل و سپس دوران فرمانروایی پیرو و وابسته به حکومت صفویه نیز دنبال شده است. از سویی

دیگر، به ماهیت فکری و اعتقادی مشعشعیان، که معمولاً در زمره گروه‌ها و خیزش‌های شیعه غالی محسوب می‌شوند، توجه شده و در این بُعد، به مهم‌ترین اصول بنیادی اندیشه‌ای، و تحولات فکری آن‌ها پرداخته شده است.

در واقع مشعشعیان، به عنوان جنبشی با ویژگی‌های سیاسی-اجتماعی، و هم‌چنین گروهی با ماهیت فرقه‌ای و مبتنی بر ویژگی‌های اعتقادی خاص، در درازای دو دوره حیات خود تا پایان حکومت صفوی (۱۳۵۱ ق.) و پس از آن موضوع پژوهش این نوشتار است.

بر این اساس، پرسش‌های اساسی زیر طرح شده‌اند:

۱. در مرحله جنبش و حکومت، ماهیت اعتقادی مشعشعیان چه بود؟ و چه

عواملی در شکل‌گیری آن مؤثر افتاد؟

۲. خاستگاه و ترکیب طبقاتی و اجتماعی پیروان و شرکت‌کنندگان در جنبش

مشعشعیان چگونه بود؟

۳. عوامل ناکامی مشعشعیان در تشکیل حکومتی قدرتمند، فراگیر و دیرپا

چه بود؟

۴. آیا در دو دوره حیات مشعشعیان تطور فکری روی داد؟ اگر پاسخ مثبت

باشد فرایند و ماهیت این تطور چگونه بود؟

در این بررسی، روش پژوهش تاریخی به کار گرفته شده است. بدین ترتیب که

نخست مآخذ، شناسایی و مطالعه شده، سپس درستی و نادرستی و اهمیت

گزارش‌های آن‌ها در پیوند با موضوع مورد بحث ارزیابی شده است.

از آن‌جا که بررسی تفصیلی ماهیت و فرایند حادثه خاصی (جنبش

مشعشعیان) هدف این پژوهش است، روش نمونه‌پژوهی^۱ به کار رفته، هم‌چنین

با استفاده از روش تطبیقی^۲، به همانندی‌ها و ناهمانندی‌های جنبش‌هایی از این

نوع توجه شده است.

بر این اساس، موضوع مشعشعیان از دو بعد مورد توجه قرار گرفته است: ۱.

جنبش اجتماعی و ۲. ماهیت اعتقادی و فرقه‌ای. به لحاظ جنبش اجتماعی، از

فرایند شکل‌گیری آن سخن رفته است و به زمینه‌های اجتماعی، بافت جمعیتی و

نوع معیشت پیروان سید محمد بن فلاح، در بستر شرایط اجتماعی و سیاسی

سده‌های هشتم و نهم هجری، توجه شده، و به عنوان جنبشی برخوردار از حمایت نظام قبیله‌ای اعراب منطقه مذکور و متأثر از مقتضیات چنین نظامی معرفی شده است. از حیث اعتقادی و فرقه‌ای، تأملات سید محمدبن فلاح با محوریت دو اصل مهدویت و الوهیت تنظیم شده است. به نظر می‌رسد او از منظری نو به این دو اصل نگریسته، به طوری که موجودیت متمایز ماهیت فکری مشعشعیان در میان جنبش‌ها و اندیشه‌های همسان به دست آمده است. اما این نگرش جدید سید محمدبن فلاح جایگاه او را تا مرتبه مؤسس مکتب اعتقادی بالا نمی‌برد. در واقع، اهمیت اندیشه‌های او، بیشتر در ترکیب نوین ماترک گذشتگان، در زنجیره جریان اعتقادی ملهم از تصوف و تشیع است. از این رو، به کارگیری اصطلاح فرقه، با مفهوم تأسیسی و اعتقادی محض، منطبق با ماهیت خیزش مشعشعیان نیست. هم‌چنان‌که سید محمدبن فلاح، به‌رغم تأثیرپذیری از اندیشه‌های متصوفانه و سلوک به برخی شیوه‌های آن‌ها، هیچ‌گاه مؤسس و رهبر طریقت تصوفی نبود. از این رو، با توجه به ناکارآمدی کاربرد تعابیر «فرقه» و «طریقت» درباره ماهیت فکری-اجتماعی مشعشعیان، نمی‌توان منکر سازگاری اصطلاح جنبش (نهضت) به حرکت اجتماعی پیروان سید محمدبن فلاح شد: مشعشعیان، متأثر از شرایط اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی سده نهم هجری، پاسخ بسیاری از پرسش‌ها و نیازهای خود را در تعالیم سید محمدبن فلاح دیدند و به دنبال دعوت او حرکت اجتماعی را در براندازی مراجع قدرت سیاسی منطقه خوزستان و جنوب بین‌النهرین آغاز کردند و در نهایت موفق به پی‌ریزی حکومتی مستقل شدند. البته شایان ذکر است که رهبری این جنبش، هم‌چون سایر جنبش‌ها، بر اساس اصول اعتقادی و ایدئولوژی مشخص، به ترسیم جامعه مطلوب آرمانی دست زد.

با توجه به آنچه گفته شد، در خلال این پژوهش، مشعشعیان به عنوان موضوعی اندیشه‌ای و اجتماعی مورد توجه بوده است؛ هم تمهیدات بررسی اجتماعی فراهم گردیده و هم در جهت بازسازی و تبیین منظومه فکری سید محمد بن فلاح کوشش شده است.

نخستین بار احمد کسروی، با معرفی یکی از متون مهم مشعشعیان به نام کلام المهدی، بررسی تاریخی و اعتقادی گذرایی از این جنبش ارائه کرد (۱۳۱۲ ش.).

بررسی کسروی متأثر از دیدگاه‌های اعتقادی وی بود. او هیچ‌گاه همه منابع و مآخذ اصیل و تاریخی را در مورد این جنبش به طور همه جانبه مورد ارزیابی و استفاده قرار نداد. طرفه آن‌که پس از مطالعات کوتاه و ناتمام کسروی، نه تنها «مشعشعیان» موضوع بررسی علمی و دانشگاهی قرار نگرفت، بلکه این موضوع مهم در حوزه پژوهش‌های تاریخی، نیز جایی در مطالعات علمی نیافت.

نخستین مورد در ضرورت پژوهش در موضوع مشعشعیان، به عدم وجود پژوهش علمی و همه جانبه در این موضوع بازمی‌گردد. به ویژه این‌که منابع اصیل و دست اول هنوز به شکل نسخه‌های دست‌نوشته باقی مانده و از حوزه بررسی انتقادی و حتی دسترسی نیز دور است. از سوی دیگر، در مقایسه با جنبش‌های هم‌عصر و هم‌سو با مشعشعیان، در سده‌های هشتم و نهم هجری، نوشته‌های پژوهشی کم‌حجمی درباره این خیزش وجود دارد، در حالی که این موضوع از جنبه‌های گوناگون و از منظر اعتقادی، سیاسی و اجتماعی از اهمیت بسیار برخوردار است، که به برخی از آن‌ها به کوتاهی اشاره می‌شود:

۱. حیات گروه‌های شیعی-صوفی در سده‌های هشت و نه هجری و اندیشه غالبی.

۲. پیوند حکومت ترکمانان، به ویژه قراقویونلو، با مشعشعیان و تشیع. ۳. شرایط برآمدن و تداوم صفویان در شمال غرب ایران و ناکامی مشعشعیان در جنوب غرب ایران.

۴. تشکیل حکومت صفوی در ایران و اسباب درگیری آن با مشعشعیان.

۵. چگونگی تداوم رابطه صفویان و مشعشعیان با توجه به تحول ویژگی‌های اعتقادی گروه اخیر.

۶. شناخت بیشتر از ماهیت حکومت صفوی در صحنه برخورد با مشعشعیان.

۷. جایگاه جنبش مشعشعیان در تاریخ تشیع.

موضوع مشعشعیان در دو قسمت، دوران جنبش و حکومت مستقل (۹۱۴-۸۴۰ ق.)، و دوران فرمانروایی محلی و وابسته آن‌ها تا پایان حکومت صفوی (۱۱۳۵-۹۱۴ ق.) قلمرو این پژوهش است، اما پیش از آن، افزون بر معرفی و نقد منابع پژوهش، به عرصه پرتکاپوی خیزش‌های دو سده هشت و نه هجری توجه شده است.

به طور کلی، مباحث این پژوهش در سه بخش تنظیم شده است. در فصل یکم، پس از چشم‌اندازی کلی به اوضاع سیاسی-اجتماعی دو سده هشت و نه هجری، جنبش‌های سرداران، حروفیان، نوربخشیان، صفویان و اهل حق مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. هدف از بررسی مذکور، افزون بر معرفی فضای کلی اجتماعی-فرهنگی دوره مورد نظر، توجه به همانندی‌ها و یا ناهمانندی‌های این جنبش‌ها، در هم‌سنجی با مشعشعیان است. و به این شیوه کوشش شده ویژگی‌ها و ماهیت اجتماعی و فکری خیزش اخیر ریشه‌یابی و شناسایی شود. در بررسی خیزش‌های هم‌عصر مشعشعیان، با استفاده از منابع و متون اصلی و اولیه هر موضوع، به ابعاد و خصلت‌هایی از آن‌ها که بیشتر زمینه همانندی با موضوع مشعشعیان داشته، توجه شده است. در واقع، بازنمایی خصلت‌هایی بدیع و ناکاویده هر یک از خیزش‌های فوق‌الذکر، در پیوند با فرآیند شکل‌گیری جنبش مشعشعیان هدف اصلی فصل یکم بوده است.

در بخش دوم، که بنیادی‌ترین قسمت این نوشتار است به مبحث جنبش و حکومت مستقل مشعشعیان (۹۱۴-۸۴۰ ق.) توجه شده است. اوضاع سیاسی پیرامونی منطقه فعالیت مشعشعیان (خوزستان، عربستان) - قلمرو تیموریان و قراقویونلوها - و موقعیت تاریخی، جغرافیایی و جمعیتی منطقه مذکور، نخستین فصل از بخش دوم است. در فصل دوم، موضوع سید محمد بن فلاح (متوفی ۸۷۰ ق.) و تکاپوهای او در عرصه تبلیغی-نظامی، و در جهت رهبری خیزش مشعشعیان به بحث گذاشته شده است، و مراحل مختلف قدرت‌گیری وی در پیوند با مسایل داخلی و چالش‌های بیرونی با قدرت‌های سیاسی هم‌عصر تبیین شده است. چیرگی کوتاه‌مدت مولی علی، پسر سید محمد بن فلاح، و اقدامات نظامی او، هم‌چنین موضع‌گیری‌های پدر در قبال پسر، در پایان فصل مذکور آمده است. فصل سوم به حکومت درازمدت سلطان محسن پسر سید محمد بن فلاح (۹۰۵-۸۷۰ ق.) اختصاص دارد. در فصل چهارم دوران فترت مشعشعیان و در نهایت تلاشی حکومت مستقل آن‌ها به دست اسماعیل یکم صفوی (۹۱۴ ق.) به قلم آمده است. علت این رویارویی، از پرسش‌های مهم قسمت پایانی این فصل است. فصل پنجم دربردارنده یکی از مباحث بغرنج و دشوار این نوشتار در موضوع ماهیت فکری مشعشعیان است. دو محور مهدویت و الوهیت به عنوان ارکان اندیشه‌های سید محمد بن فلاح و با استفاده از متن حجیم و دست‌نوشته

کلام المهدی، و هم چنین دو شخصیت تأثیرگذار حافظ رجب برسی و احمد بن فهد حلی، زمینه طرح باورهای دیریاب سید محمد بن فلاح است. در ادامه فصل مذکور، و با یاری منابع اصیل و پژوهش‌های نوین، به موضوع مذکور نگرشی همه‌جانبه صورت گرفته است. موضوع فصل پایانی (فصل ششم) بخش دوم، بحث ماهیت اجتماعی مشعشعیان در دوران جنبش و حکومت مستقل است. سه حوزه جمعیتی (قبیله‌ای، روستایی و شهری) منطقه استقرار مشعشعیان و ویژگی‌ها و مناسبات آن‌ها از مباحث مهم فصل مذکور است. در ادامه، از جامعه آرمانی مشعشعیان بر اساس طرح سید محمد بن فلاح در کلام المهدی سخن رفته است.

بخش سوم به دوران فرمانروایی محلی و تحت تابعیت مشعشعیان (۱۱۳۵-۹۱۴ ق.) اختصاص دارد. حاکم مشعشعی به عنوان فرمانروای منصوب (والی) حکومت صفوی، به مدت بیش از دو سده، پیوندی پر فراز و نشیب با حکومت مرکزی داشت. در طول این بخش، به شیوه توالی تاریخی، از فرمانروایان مشعشعی و مهم‌ترین مسایل درونی و بیرونی آن‌ها یاد شده است. اما در فصل نخست، به طرح ساختار و ویژگی‌های حکومت صفوی و چگونگی مناسبات حکومت مرکزی صفوی با مراجع قدرت پیرامونی و فرمانروایان ایالات توجه شده است. هدف از این فصل تعیین جایگاه والیان و حکام محلی و ایالات - که فرمانروای مشعشعی نیز یکی از آن‌ها بود - در خلال دو مقطع حکومت صفوی است. فصل دوم تا ششم، ذکر فرمانروایی والیان مشعشعی در درازای حکومت صفوی است، در این باره، مطالب موجود در منابع گوناگون برگرد محورهایی چون مسایل داخلی مشعشعیان و مناسبات آن‌ها با حکومت صفوی سازمان‌دهی شده است. موضوع مهم نقش والی حویزه (سید عبدالله) در جریان رویارویی صفویان با افغان‌ها در فصل هفتم طرح شده است. نگرشی به تحولات فکری - اجتماعی مشعشعیان در دوره صفوی عنوان آخرین فصل است که نگاهی فراگیر به روند ماهیت فکری و اجتماعی مشعشعیان دارد. و در پایان - در فصل ضمیمه - گذری کوتاه بر روند حکمرانی والیان مشعشعی پس از حکومت صفوی تا اوایل حکومت پهلوی شده است.

به‌رغم نگرانی‌ها و دغدغه اولیه نگارنده در طرح موضوع مشعشعیان، که ناشی از مشکلاتی چند بود، مجموع منابع و متون اصیلی که مورد شناسایی و

استفاده قرار گرفت، زمینه پاسخ و تبیین پرسش‌ها و فرضیه‌های آغازین را فراهم ساخت. مهم‌ترین مشکل در روند پژوهش موضوع، وجود منابع دست‌نوشته در کتابخانه‌های مختلف - عمدتاً به زبان عربی و در موردی عربی محلی - بود. شناسایی و دسترسی به این منابع با توجه به محدودیت‌های موجود وقت زیادی را از نگارنده گرفت. افزون بر این، بازخوانی و ترجمه متون سست و متشتت عمده منابع عربی، به همان اندازه دشوار بود که ساماندهی اجزای پراکنده و مشوش آن‌ها برگرد محورهای مورد نظر در مباحث فکری و اجتماعی. پژوهش‌هایی که درباره مشعشعیان صورت گرفته هم چون منابع به راحتی در دسترس قرار نداشت. زیرا تعداد قابل توجهی از آن‌ها به زبان عربی و در سایر کشورها به چاپ رسیده است. علی‌رغم استفاده از همه منابع موجود، ابعاد و مقاطعی از موضوع مشعشعیان فاقد داده‌های تاریخی قابل توجهی است و شاید یکی از جدی‌ترین مشکلی که همواره علاقه‌مندان به پژوهش در موضوع مشعشعیان را از ورود به این عرصه مانع شده است، از سویی کمی آگاهی‌ها و داده‌های تاریخی، و از سوی دیگر عدم تصحیح و طبع متون اصیل شناخته شده می‌باشد.

*

تأمل در موضوع مشعشعیان به عنوان جنبشی با صبغه شیعی از جهاتی در حوزه دلبستگی‌های مطالعاتی و پژوهشی نگارنده قرار داشت. به نظر می‌رسد خیزش‌ها، فارغ از بنیان‌های فکری و سازمانی، تلاش صمیمانه و امیدوارانه انسان‌ها جهت رهایی از سیطره ساختارهای نامقبول و نامطبوع است؛ و بسته به این‌که به دشواری‌های موجود چگونه بنگرد، پاسخ‌های مطلوب را ارائه می‌کند. بازشناسی چنین تلاش‌هایی به‌ویژه آن‌جا که با چارچوب شیعی خود می‌نمایند برای نگارنده و هم‌عصرانش که با پدیده دگرگونی‌های مبتنی بر مذهب روبه‌رو بوده‌اند جای درنگ دارد.

این دلبستگی زمانی مبنای عمل قرار گرفت که با یاری و راهنمایی اساتید و بزرگانی همراه شد؛ دکتر سید هاشم آقاچری، دکتر وهاب ولی، و دکتر مصدق رشتی در شکل‌گیری این پژوهش سهم ارزنده‌ای به عهده داشتند. دکتر محمدتقی ایمانپور در ایام حضورش در دانشگاه منچستر امکان دسترسی نگارنده را به کتب و مقالاتی فراهم کرد. دکتر شهزاد بشیر از ایالات متحده رساله

منتشر نشده‌ای درباره سید محمد نوریخس را در اختیارم قرار داد. دکتر محمدحسین منظورالاجداد و دکتر حجت فلاح توتکار بخش‌هایی از نوشتار را مطالعه کردند و موجب اصلاح مواردی شدند. آقای محمود طاهراحمدی با دقت و حوصله تمام متن را خواند و نکات نگارشی متعددی را یادآور شد. آقای لطفی از دانش و آگاهی‌های مفیدی که درباره خاندان آتش‌بیگی مشعشعی و طریقت اهل حق داشت نگارنده را بهره‌مند ساخت. هم‌چنین در روند پژوهش لطف و همکاری سروران و دوستان؛ سرکار خانم قاضی‌ها (معاونت پژوهشکده اسناد)، دکتر مهدی فرهنگی منفرد، علی کریمیان، محسن روستایی، عباس هاشم‌زاده، حسین پوراحمدی، خدابخش قربانپور و دکتر تقیه شامل حال نگارنده شد. بر من فرض است که با کمال فروتنی قدرشناس راهنمایی و همراهی آن‌ها باشم.

مراجعات مکرر به کتابخانه‌ها - کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، آیت‌الله مرعشی در قم، ملک تهران، سپهسالار (استاد مطهری)، دانشگاه تربیت مدرس، پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی، سازمان اسناد ملی ایران و کتابخانه ملی ایران - و مراکز پژوهشی با همکاری و مساعدت مسئولان و کارکنان شریف‌شان همراه بود.

زمینه شکل‌گیری این پژوهش با فراغتی که همسرم خانم ناظم برایم فراهم آورد محقق شد. از یاری او سپاسگزارم.

تلاش و همت مدیریت نشر آگه چاپ این اثر را ممکن ساخت. قدردان زحمات تمامی همکاران این مؤسسه بزرگ و پرافتخار علمی - فرهنگی هستم.

محمدعلی رنجبر

دی ماه ۱۳۸۱

بررسی و نقد منابع و تحقیقات جدید

سرچشمه آگاهی‌ها درباره مشعشعیان کم‌شمار است، اما در عین حال تعدد سمت‌گیری‌های سیاسی-اعتقادی همان اندک مأخذ اصیل، قابل توجه می‌نماید. این تعدد از سویی موجب توجه به ابعاد متفاوت موضوع می‌شود و از سوی دیگر، در مواردی، اختلاف شگرف روایت‌ها بر ابهامات موجود می‌افزاید. افزون بر این، برخی منابع اصیل تقریباً دست نخورده و به شکل خطی باقی مانده است. اگر چه به ظاهر بیش از شصت سال از زمان نخستین کندوکاو جدی و به شیوه پژوهش‌های امروزی در موضوع مشعشعیان می‌گذرد و در این فاصله متونی چون کلام المهدی، و تاریخ مشعشعیان از سوی پژوهشگرانی به شکل ناقص و بدون روش مورد مراجعه قرار گرفته‌اند، اما از ارائه تبیینی کامل و منسجم و مبتنی بر شیوه‌های پژوهش علمی برنیامده‌اند.

در این بخش، منابع موضوع مشعشعیان از منظر تبیین ویژگی‌های فکری-اعتقادی، و سیاسی-اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد و برجستگی‌ها، اشتراکات، و تفاوت‌های آن‌ها در چارچوب شرایط تاریخی و سیاسی زمان بازگو می‌شود. دسته‌بندی منابع بر اساس دو ویژگی مذکور با توجه به تداخل موضوعات در هر یک از آن‌ها امکان‌پذیر نیست، به‌جز کلام المهدی که غالب مطالب آن در تشریح دیدگاه اعتقادی سید محمدبن فلاح است سایر منابع از هر دو موضوع فکری-اعتقادی و سیاسی-اجتماعی درباره مشعشعیان گزارش‌هایی ارائه کرده‌اند. شاید با تسامح بتوان منابع اصیل موجود را در سه گروه زیر جای داد:

۱. روایت مشعشعیان: کلام المهدی، تاریخ مشعشعیان.

۲. روایت محلی: تاریخ غیائی، مجالس المؤمنین، تذکره شوشتر.

۳. روایت بیگانه: تاریخ کبیر، وقایع نامه‌های دوره صفوی.

اما بدیهی است که دسته‌بندی بالا جامع و مانع نیست و اشکالاتی بر آن وارد است.

دو اثر مهم و کاملاً متفاوت تحت عنوان روایت مشعشعیان، آمده است. وجه مشترک آن دو از این‌روست که تنها آثار به‌جا مانده از رهبران مشعشعی قلمداد می‌شوند. اما در دو زمان و شرایط متفاوت نوشته شده‌اند. سید محمدبن فلاح به عنوان مؤسس و رهبر خیزش مشعشعیان، در کلام المهدی به تبیین، توجیه، و تشریح دیدگاه‌ها و مبانی اعتقادی خود دست می‌زند و سرسختانه و پرخاشگرانه به مخالفان می‌تازد اما سیدعلی خان بن سید عبدالله در تاریخ مشعشعیان که در اواخر دوره صفوی (حدود ۱۱۲۸ ق.) به نگارش درآمده به عنوان والی حویزه و تحت نظر و تبعیت حکومت صفوی از مسایل گوناگون مشعشعیان یاد می‌کند. در دسته‌بندی بالا، در زمره «روایت محلی» سه اثر متفاوت جای گرفته‌اند، که تنها وجه مشترک بعد محلی و منطقه‌ای آن‌هاست که در این باره نیز به‌ویژه در مورد مجالس المؤمنین تردید وارد است. اگر چه این اثر تراوش قلم قاضی نورالله شوشتری است که به شرایط منطقه، و روایت‌های محلی در خصوص مشعشعیان آشناست اما او در این اثر به دنبال ثبت سلسله فرمانروایان، صاحب‌منصبان، و عالمان دینی است که از نظر او در زمره «مؤمنان» شیعی مذهب به حساب می‌آیند. مؤلف تاریخ غیائی به دنبال طرح و تدوین تاریخ عراق - که جنوب آن از خاستگاه‌ها و مناطق فعالیت و استقرار مشعشعیان بود - است و در تذکره شوشتر نیز شرح تاریخ و رجال شوشتر - به عنوان یکی از مراکز شهری مهم خوزستان (منطقه فعالیت مشعشعیان) - هدف اصلی است. به هر روی، با وجود تفاوت‌های بارز سه اثر یاد شده به نظر نمی‌رسد وجه اشتراک نه چندان دقیق «محلی» بتواند قالب مناسب باشد.

در «روایت بیگانه» از تاریخ مشعشعیان، وقایع‌نگاران وابسته به دو حکومت تیموری و صفوی جای دارند. آن دو حکومت، تجربه رویارویی نظامی با مشعشعیان داشتند، اما با نتایج متفاوت: سید محمدبن فلاح در نخستین اقدامات خود، حویزه، سپس شوشتر را از فرمانروایی نمایندگان حکومت تیموری، یعنی شیخ ابوالخیر جزری و پسرش شیخ عبدالله خارج ساخت و پیامد رویارویی با

صفویان در سال ۹۱۴ ق.، پایان دوره استقلال مشعشعیان بود. به هر روی، منابع وابسته به این دو مرجع قدرت سیاسی در راستای مناسبات آن حکومت‌ها و مشعشعیان، به حوادث آن دوره نگریسته‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، در ادامه، منابع به صورت موردی و منفک معرفی و ارزیابی می‌شود. بدیهی است در این ارزیابی به جایگاه آن‌ها در تشریح مبانی فکری-اعتقادی و یا سیاسی-اجتماعی، و هم‌چنین وابستگی‌های سیاسی-اعتقادی و دلبستگی‌های محلی و... توجه خواهد شد. در ادامه از مطالعاتی که در حوزه مشعشعیان صورت گرفته و گام‌هایی که در این مسیر برداشته شده، و هم‌چنین جهت‌گیری‌ها، و داوری‌های آن‌ها، سخن خواهد رفت و بدین ترتیب، از سویی به چگونگی انجام پژوهش کنونی و نقش منابع اصیل در روند مطالعه پاسخ داده می‌شود و از سوی دیگر، خودبه‌خود ضرورت انجام مطالعه کنونی آشکار می‌شود.

۱. کلام المهدی

این اثر را می‌توان بیانیه اعتقادی جامع و مفصل سید محمدبن فلاح (متوفی ۸۷۰ ق.)- رهبر مشعشعیان- تلقی کرد که در خلال آن پاره‌ای موضوع‌گیری‌های سیاسی و حوادث خیزش مشعشعیان نیز طرح می‌شود. اما غالب رسایل و قطعات آن در حوزه موضوعات اعتقادی است. به نظر می‌رسد سید محمدبن فلاح در جایگاه رهبری مشعشعیان به شدت از سوی محافل سیاسی و مذهبی مورد نقد و تخطئه قرار داشته است و از این‌رو حجم قابل توجهی از متن ۳۷۰ برگی (۷۴۰ صفحه‌ای) آن اثر، در توضیح اصول اعتقادی، با محوریت جایگاه نیابت وی در اندیشه مهدویت است.

دو نسخه از کلام المهدی باقی مانده است؛ نسخه کتابخانه آیت‌الله مرعشی در قم به شماره ۱۲۱۱، و نسخه موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۰۲۲۲. نسخه مجلس با خط نسخ سده دهم ق.، در ۳۷۰ برگ سیزده سطری، مورد استفاده پژوهش حاضر قرار گرفته است.

کلام المهدی^۱، از لحاظ صرف و نحو عربی، متنی مستحکم و دقیق محسوب

۱. در متن کلام المهدی از سال‌های ۸۶۵ و ۸۶۲ و ۸۵۵ ق. در تاریخ نگارش یاد شده است ←

نمی‌شود و افزون بر این، تشتت و پراکندگی، و نانسجامی مفهومی در اجزای آن (رسایل، قطعات) دیده می‌شود. کمتر موضوعی است که به شکل منظم و بدون گسست بیان شده باشد. اشارات کوتاه و پراکنده جای تفصیل منسجم را گرفته است گویی نویسنده به جای اثبات اصول فکری خود قصد انکار سریع و کوتاه تلقی‌های دیگران از اعتقادات خود را داشته است.

درواقع، در غالب رسایل کلام المهدی، لحن پرخاشگر و خشم‌آلود سید محمدبن فلاح، امکان نگرشی آرام و تبیین کامل از دیدگاه‌های او را نداده است. اما این موارد، راه را بر دستیابی به طرحی تقریباً کامل از منظومه اندیشه‌های او نمی‌بندد و با روش استقرایی از متن مفصل کلام المهدی می‌توان چارچوب فکری-اعتقادی او را به دست داد.

از خلال متن مذکور آشکار است که سید محمدبن فلاح سرسختانه به نگرشی شیعی از روند تاریخ اسلام باور داشته است. سقیفه و گزینش نخستین خلیفه پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، آغاز انحرافی بزرگ و ستمی نابخشودنی است که پیاپی بر سنگینی آن افزوده می‌شود. حادثه سال ۶۱ ق. و فرجام رویارویی حسین بن علی (ع)، سومین پیشوای شیعیان با حکمران اموی یزیدبن معاویه و دیگر رویارویی‌های پیشوایان شیعه با خلفای زمان، در ادامه همان انحراف نخستین است. نمونه‌های تاریخی سید محمدبن فلاح در کلام المهدی به دوره پیش از غیبت صغری (۲۶۰ ق.) محدود می‌شود و از خیزش‌های پس از آن، نامی به میان نمی‌آورد. اما از فقیهان شیعه در مواردی نام می‌برد و با بزرگ‌بینی ویژه‌ای، خود را از میراث فقهی آن‌ها بی‌نیاز می‌بیند و در واقع بر انحصاری بودن مقام و مرتبه خود اصرار می‌کند. مقامی که آموزش رسمی علوم دینی به تنهایی قادر نیست برای کسی فراهم کند باید ضمیری صیقل‌خورده و مهبط الهام باشد که به آن مرتبه برسد!

رویارویی شیعه و سنی در کلام المهدی به سقیفه و بحث‌های اعتقادی جانشینی پیامبر (ص)، که اتفاقاً کمتر به آن پرداخته شده، محدود نمی‌شود. از موقعیت حضرت علی (ع) پس از صدور رأی شورای سقیفه، به ویژه داستان حضرت فاطمه (س) و خلیفه دوم و هم‌چنین موضوع فدک، به کرات یاد می‌شود

و از موضع شیعی متعصب و پراحساس به عاملان و مجریان حوادث بالا یورش می برد^۱، گویی رهبری خیزش مشعشعیان انباشته از مطالبات تاریخی است که تا کنون فرصت پی گیری آن نبوده و اکنون زمان کسب آن فرا رسیده است.

آنچه از مباحث فکری-اعتقادی در کلام المهدی و در اندیشه سید محمدبن فلاح نو می نماید و بر همین میزان پیچیده و بغرنج است دو بحث مهدویت و الوهیت می باشد که در فصل ماهیت فکری این نوشتار به آن پرداخته شده، در این جا تنها به این نکته اشاره می رود که کلام المهدی مأخذی بنیادی در بحث ماهیت فکری-اعتقادی مشعشعیان محسوب می شود.

کلام المهدی به عنوان یگانه متن موجود از رهبری مشعشعیان - و اساساً مشعشعیان متقدم - در این پژوهش مورد توجه جدی و کامل قرار گرفته است. پس از ترجمه، مطالب این مجموعه بر گرد موضوعات و عناوین مشخص و جزئی جمع بندی شد و با بهره گیری از سایر متون اصیل در حوزه فکری-اعتقادی مورد استفاده قرار گرفت. اما بی تردید اگر متن کلام المهدی در اختیار نبود، هیچگاه امکان ارائه تصویری واقع گرا از ماهیت فکری مشعشعیان وجود نداشت. ذکر این نکته نیز ضروری است که در مباحث تاریخ اقدامات مشعشعیان و سید محمدبن فلاح و حتی مناسبات سیاسی آنها با دیگران نیز می توان از کلام المهدی بهره برد. سید محمدبن فلاح در کلام المهدی به سیر فعالیت های خود از آغاز دعوت اشاره کرده است و هم چنین از اقدامات پسرش مولی علی یاد کرده و در صدد توجیه، تبیین، و در مواردی رد آنها برآمده است^۲. افزون بر این، ویژگی های اجتماعی و طرحی از جامعه مشعشعیان را به طور کلی از خلال متن مذکور می توان به دست آورد، موردی که در بخش ماهیت اجتماعی به آن پرداخته، و از اقدامات سید محمدبن فلاح و برخی حوادث و اتفاقات داخلی جامعه مشعشعی یاد شده است. در مواردی او به عنوان فقیهی نکته سنج دستورالعملی دقیق در باب مناسبات فردی و اجتماعی اعضای جامعه و کیفر و پاداش اعمال آنها تدوین می کند^۳ که در فهم ویژگی های جامعه مشعشعی بسیار مهم است.

در بهره گیری از کلام المهدی، نگارنده غافل از این نکته مهم نبوده که

۱. کلام المهدی، برگ، ۲۴۳ و ۱۴۱-۱۳۹ و ۱۳۳ و ۱۲۶.

۲. همان، برگ ۳۳۸-۳۳۶ و ۲۸۸-۲۸۷. ۳. همان، برگ ۸۶-۲۸۱ و ۲۷۷.

علی‌رغم اهمیت و تفصیل آن در موضوعاتی که در دیگر منابع کمتر از آن‌ها سخن به میان آمده است، این اثر به قلم سید محمدبن فلاح، رهبر مشعشعیان تألیف شده است. در این‌جا این پرسش به میان می‌آید که تا چه اندازه می‌توان بدون دغدغه از آن استفاده کرد و بر مبنای آن داوری نمود؟ برخی رسایل کلام‌المهدی به طور مشخص در پاسخ به پرسش و طرح اشکالی است که از سوی مراجع مذهبی وابسته به مراجع سیاسی مخالف مشعشعیان بیان شده است. در یکی دو مورد این مرجع سیاسی جهان‌شاه قراقویونلو (حکومت ۸۷۲-۸۴۱ ق.) است که در زمان دستیابی به عراق عرب و بغداد در اوج قدرت سیاسی قرار داشت و بالقوه تهدیدی جدی برای مشعشعیان تلقی می‌شد. از این‌رو پاسخ‌های سید محمدبن فلاح می‌تواند تحت‌تأثیر موقعیت سیاسی مشعشعیان ابراز شده باشد. به طوری که آن متن‌ها نشان می‌دهد سید محمد با تواضع، و با احتیاط به رد شبهات وارده می‌پردازد و هم‌چنان‌که در صحنه اقدامات سیاسی - در فصل رهبری مشعشعیان آمده است - به راحتی موضع‌گیری‌های متناسب با شرایط زمان اتخاذ می‌کند. چرا در چنین مکاتبات سیاسی - اعتقادی که پیامد آن می‌تواند پراهمیت باشد به هوشمندی رفتار نکند و هم‌چون یک چهره سیاسی عمل ننماید؟ در واقع سید محمدبن فلاح از سویی در موقعیت رهبر فکری و نظریه‌پرداز مشعشعیان است و از سوی دیگر، رهبر سیاسی و حتی نظامی حکومت مشعشعیان است. این دو موقعیت، به ظاهر دو نوع شیوه عمل را شایسته است. اصول‌گرایی در موردی، و واقع‌گرایی در مورد دیگر لازمه موفقیت است. اما آن‌جا که واقع‌گرایی و مصلحت‌اندیشی رهبر سیاسی لازم می‌آید، چون همو در مسند ارشاد فکری و رهبری اعتقادی است می‌تواند آسیب‌رسان باشد و به مجموعه اعتقادی و باورمندان به آن خدشه وارد سازد، مگر این‌که در همه‌جا اولویت با زیرساخت فکری - اعتقادی باشد که اقدامات و رفتار سیاسی برآیندی از آن تلقی شود، مسیری که در فرآیند قدرت‌گیری و تشکیل حکومت مشکل و خطرناک می‌نماید و سید محمدبن فلاح نیز در مجموع نشان داد که قایل به چنین جزیمیتی در موقعیت رهبر سیاسی نیست. به هر حال، سخن بر سر این نکته است که کلام‌المهدی یگانه روایتی است که به دست ما رسیده است. روایتی که راوی آن رهبر مشعشعیان است.

۲. تاریخ غیاثی

عبدالله بن فتح‌الله بغدادی ملقب به غیاث مؤلف تاریخ غیاثی است. از اصل و نسب و زادگاه و مقاطعی از حیات وی آگاهی در دست نیست؛ جز این که مدتی از بغداد دور شد و در حلب زیست، این مهاجرت ناشی از ستمی بود که در ایام حکومت پیربوداق و پدرش جهان‌شاه قراقویونلو در آن جا روا داشته می‌شد. او در حلب شاهد انتقال سر جهان‌شاه به مصر بود (۷ جمادی الاولی ۸۷۲). تصحیح‌کنندگان این اثر بر این باورند که به احتمال زیاد غیاثی در دهه نخست قرن دهم هجری یا مدت کوتاهی پس از آن زنده بود. چنان که در فهرست کتاب وی عنوان فصلی درباره سید محمد و مشعشعیان با تاریخ سال ۹۰۱ آمده: «ظهور سید محمد بن فلاح مشعشعی و من تبعه من المشعشعین و ذکر اخبارهم فی الجزائر الی سنة احدی و سبعمائه»^۱ که به احتمال قریب به یقین به جای کلمه تسعمائه، نسخ سبعمائه نوشته چنان که در مواردی دیگر نیز این اشتباهات زمانی روی داده است.^۲

عزاوی، مورخ عراقی، از نسخه‌ای خطی یاد می‌کند به نام الانوار که در آن غیاثی از زمره رجال شیعه قلمداد شده است. در این اثر نیز آگاهی‌های بسنده‌ای از زندگانی غیاثی به دست نمی‌آید و حتی شیعه بودن او نیز قطعی نمی‌نماید. در ادامه، عزاوی او را کاتب دیوان انشاء در بغداد دانسته است.^۳

به هر روی، تاریخ غیاثی آگاهی‌های مهمی از مقطع زمانی سقوط بغداد تا سال ۸۹۱ ق. به دست می‌دهد. هدف مؤلف در این اثر بیان تاریخ «ارض العراق» است و ذکر حوادث مناطق دیگری چون عراق عجم، سوریه، مصر و عثمانی در حاشیه مطلب اصلی است. در این میان، از دوره جلالیریان و از روابط آن‌ها با قراقویونلوها و آمد و شد فرمانروایان سلسله اخیر در عراق عرب و به‌ویژه بغداد به تفصیل یاد می‌کند. و بنا بر نظر تصحیح‌کنندگان

۱. عبدالله بن فتح‌الله بغدادی (غیاثی)، *التاریخ الغیاثی، الفصل الخامس من سنة ۸۹۱/۱۲۵۸-۱۴۸۶ م.*، تصحیح و تحقیق طارق نافع الحمدانی، بغداد، مطبعة اسعد، ۱۹۷۵ م، ص ۱۷-۱۸.

۲. برای نمونه در تاریخ حکومت سلطان حسین بایقرا در هرات نیز تاریخ ۹۰۷، ۸۰۷ نوشته شده، همان، ص ۹.

۳. عباس العزاوی، *تاریخ العراق بین احتلالین*، عراق، ۱۳۵۷ ق./۱۹۳۹ م، ج ۳، ص ۷.

این اثر، به اطمینان می‌توان گفت که غیاثی به شیوه انحصاری وقایع عراق را در خلال حکومت شاه محمد (۸۳۷-۸۱۴ ق.)، و اسپند (۸۴۸-۸۳۷ ق.) فرزندان قرایوسف قراقویونلو، می‌آورد و گفته‌های وی در هیچ مأخذ دیگری نیست. قابل ذکر است که اسپند قراقویونلو بیشترین درگیری‌ها را با مشعشعیان داشت.^۱

اثر غیاثی از تاریخ‌های عمومی است که از خلقت انسان شروع می‌شود و به عصر مؤلف (تا ۸۹۱ ق.) پایان می‌گیرد. از شش فصل مندرج در فهرست کتاب، فصل پنجم در «اخبار ترک و مغول» و فصل ششم «در ذکر سید محمد مشهور به مشعشع» است. در دو نسخه خطی موجود این اثر، افتادگی‌هایی وجود دارد و فصل ششم دیده نمی‌شود.^۲ اما در فصل پنجم و در خلال حوادث دوره قراقویونلوها و آق‌قویونلوها، اخبار مناسبات مشعشعیان با این دو حکومت آمده است. چنان‌چه از یورش‌های مولی علی پسر سید محمد بن فلاح به نجف و دست‌درازی او به آرامگاه علی (ع) یاد می‌کند. اما از دوره آغازین فعالیت‌های سید محمد بن فلاح و مسائل اعتقادی مشعشعیان خبری نمی‌دهد. به احتمال زیاد، این اخبار در فصل ششم اثر وی آمده که به دست ما نرسیده است.

غیاثی مورخی است که سرزمین عراق در کانون توجه او قرار دارد و انگیزه تألیف این اثر را چنین می‌آورد: «از فراوانی فتنه و استمرار رنج و مشقتی که در سرزمین عراق جاری بود، کسی به فکر ثبت تاریخ آن ایام... [نیفتاد و این] در مرتبه نخست به علت فقدان اهل علمی است که بتواند در حوادث نظر کند».^۳ اما در مجموع، در میان حکومت‌های هم‌زمان، نگرشی مثبت به حکومت آق‌قویونلوها دارد. در مرگ حسن بیگ آق‌قویونلو (اوزون حسن) در ۲۷ رمضان سال ۸۸۲ می‌آورد:

عادل و نیکوکار بود و اراده کرده که تمغا را... باطل کند اما از بین نرفت، پس آن را به میزان ۲۰ درهم قرار داد و این کمترین مقداری بود که نسبت به سلاطین قبل دریافت می‌شد و بیت‌اللطف را ممنوع کرد و مسائل جنبی آن را از خمر و قمار... و قانون‌نامه نوشت در مورد درگیری‌ها و شکایاتی که میان مردم روی می‌داد و آن‌چه را که در هر امری از تعزیر و جرم‌ها و

۱. تاریخ غیاثی، ص ۳۲-۳۳. ۲. همان، ص ۱۷-۱۸. ۳. همان، ص ۸.

غیره فرض بود، و آن را به تمام شهرها ارسال کرد که بر اساس آن عمل کنند^۱».

و یا درباره آغاز حکومت یعقوب آق قویونلو در سال ۸۸۳ ق. در تبریز می آورد: «به قدم مبارک وی در عالم امن و امان ظاهر شد و عدل و احسان منتشر شد^۲» و بر خلاف این، از «ذم و شتم» سلاطین قراقویونلو روی بر نمی تابد^۳، و می توان امیدوار بود که اخبار وی از درگیری های قراقویونلوها با مشعشعیان آلوده به شائبه جانبداری از هیچ یک نیست.

تاریخ نگاری غیائی را شاید بتوان تقدیرگرایانه ذکر کرد که حصول «قران» مهم ترین شیوه تبیین و ریشه یابی حوادث است. بر این اساس «علم جفر»، «علم حروف»، و «اکسیر» مقبول و معتبرند و به کار می آیند. در واقع می توان غیائی را نماینده فضای فکری-اعتقادی عصر خود دانست که به شدت، تحت تأثیر نیروهای غیبی و پنهان قرار داشتند. این نیروهای نادیدنی خوشبختی یا بدبختی می آوردند. سلسله ای را کنار می گذاشتند و حکومتی نو مسلط می ساختند. راه پی بردن به رمز و راز این نیروها، آگاهی از علم حروف و علم جفر بود، در واقع به واسطه این فنون امکان پیش بینی برخی حوادث میسر می شد و گرنه آغاز و انجام حوادث جبری بود. در این راستا، زمانی که جهان شاه قراقویونلو در سال ۸۷۰ ق. بغداد را گشود و برادرش پیربوداق را کشت غیائی واقعه را «از تأثیر قران ثانی با سرطان می داند... که طالع جهان شاه جوزا و طالع بغداد قوس بود و آن دو ضد هستند اما طالع پیربوداق عقرب بود^۴». «علم حروف و تکسیر» چنان بر اذهان عمومی چیرگی دارد که شکست جهان شاه و پیروزی اوزون حسن بر اساس قواعد آن فنون که «حکیم ارسطاطالیس برای اسکندر استخراج کرد» قابل پیش بینی بود و این از «خواص اعداد» است که فیثاغورس نیز درباره آن سخن گفته است^۵.

ویژگی دیگری که می توان در تاریخ نگاری غیائی دید، مبالغه آمیز بودن برخی روایت های اوست در یورش تیمور به بغداد (۸۰۳ ق.) می نویسد، «اهل بغداد در

۱. تاریخ غیائی، ص ۲-۳۹۱. ۲. همان، ص ۳۹۳. ۳. همان، ص ۲۲.

۴. همان، ص ۲۹۲؛ غیائی مرگ جهان شاه را نیز تحت تأثیر «قران حوت» می بیند که در سال ۸۷۲

روی داد، همان، ص ۳۶۰. ۵. همان، ص ۳۰۴-۳۰۲.

این قتل عام منقرض شدند» و در خبر ویای سال ۸۴۱ ق. می آورد «از ساکنان بغداد کسی باقی نماند»^۱.

در مجموع غیائی به لحاظ نزدیکی زمان به حوادث خیزش مشعشعیان و به ویژه در پیوند با قراقویونلوها و سپس آق قویونلوها، گزارش‌های منحصر به فردی ارائه می‌دهد. و می‌توان گفت اطلاعات ما از مناسبات مشعشعیان و قراقویونلوها اساساً مبتنی بر تاریخ غیائی است. افزون بر این، با توجه به وجود فصلی مستقل در فهرست غیائی، که به دست ما نرسیده است، و چه بسا مورد استفاده مآخذی چون *مجالس المؤمنین* قاضی نورالله شوشتری قرار گرفته، و به این شیوه آگاهی‌های ارزنده غیائی به ما رسیده باشد. منظور تردید در استفاده قاضی نورالله از اثر غیائی نیست که بنا بر صراحت قاضی، او در زمان تألیف *مجالس المؤمنین*، اثر غیائی را در اختیار داشته است، بلکه پرسش این است که آیا قاضی نورالله از فصل ششم غیائی که به دست ما نرسیده، استفاده کرده است؟ سخن پایانی درباره نحوه استفاده عزاوی از تاریخ غیائی است. عزاوی به عنوان مورخی مرجع، مورد توجه کلیه پژوهش‌هایی قرار گرفته است که به طور کلی درباره عراق و به ویژه درباره مشعشعیان صورت گرفته است. اما سخن در این است آن‌چه که عزاوی به نقل از غیائی ارائه می‌کند و مورد وثوق سایر پژوهشگران قرار می‌گیرد، همه از تاریخ غیائی نیست. در واقع پیش از تصحیح و چاپ بخشی از اثر مذکور، عزاوی نقش واسطه‌ای را ایفا می‌کرد که با دسترسی به نسخه خطی اثر غیائی، مطالب آن را در اختیار پژوهشگران قرار داده است. در این باره در ادامه همین نوشتار توضیح داده خواهد شد.

۳. مجالس المؤمنین

قاضی نورالله شوشتری، مؤلف *مجالس المؤمنین* از سادات مرعشیه شوشتر بود که در زمان میر نجم‌الدین از آمل به شوشتر مهاجرت کردند و با برقراری قرابت سببی با «نقیب و مقتدای» شوشتر، سید عضدالدوله حسینی که در پیوند با حاکمیت‌های زمان نام و نانی به وفور داشت، از جمله اشرافیت مذهبی این شهر درآمدند. با آغاز دعوت سید محمدبن فلاح، فرزندان میرنجم‌الدین

«ضعیف الحال شدند و املاک ایشان روی به خرابی نهاد». از نوادگان نجم‌الدین، میر نورالله به شیراز رفت و در زمان حکومت سلطان محسن بن محمد بن فلاح (۹۰۵-۸۷۰ ق.) بار دیگر به شوشتر آمد و فرمانروایان مشعشعی «نهایت ارادت و حسن اعتقاد» را نسبت به او داشتند و او نیز از این فرصت در راهبری فکری مشعشعیان کمال استفاده را برد^۱. منظور از توضیح بالا، اشاره به این نکته است که قاضی نورالله شوشتری یا میر نورالله ثانی مؤلف *مجالس المؤمنین*، نوه میر نورالله مرعشی شوشتری فوق‌الذکر است که چنین تجربیاتی را از مشعشعیان در پیشینه خانوادگی به خاطر دارد.

بیشترین آگاهی‌ها را درباره قاضی نورالله، مؤلف *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، میرزا عبدالله افندی (متوفی ۱۱۳۰ ق.) به دست می‌دهد. او را «فقیه محدث بصیر به سیر و تواریخ» معرفی می‌کند که «جامع فضائل و ناقد در کل علوم» بود. زادگاه و محل آموزش او در شوشتر بود سپس به هند مهاجرت کرد و در آنجا منصب قضاوت داشت و در لاهور هند نیز کشته شد.

میرزا عبدالله افندی سبب قتل قاضی نورالله را تألیف کتاب *احقاق الحق* می‌داند که در پاسخ به کتاب *نهج الحق* اثر فضل‌الله روزبهان‌خنجی نوشت. فضل‌الله عالم دینی اهل سنت اوایل دوره صفوی بود که با قدرت‌گیری اسماعیل یکم به دربار ازبکان رفت. موضوع این کتاب در امامت بود، که از دغدغه‌های قاضی نورالله به‌شمار می‌رفت. میرزا عبدالله افندی او را «متصلب» در تشیع می‌نامد که «میل» به تصوف داشت و به «شان اهل تصوف» نیز توجه داشت. او در رد *نواقض الروافض*، اثر میرزا مخدوم شریفی، عالم دینی دوره تهماسب صفوی (حکومت ۹۸۴-۹۳۰ ق.) و دوره اسماعیل دوم (حکومت ۹۸۵-۹۸۴ ق.) که متهم به تسنن بود، کتاب *مصائب التواصب* را نوشت. این دو هم‌عصر بودند و قاضی نورالله این اثر را در رجب سال ۹۹۵ و به مدت هفده روز تألیف کرد^۲.

۱. سید عبدالله جزایری، *تذکره شوشتر*، تهران، کتابخانه صدر، بدون تاریخ، ص ۳۵-۳۳. در بخش دوم همین نوشتار درباره میر نورالله شوشتری سخن به میان خواهد آمد. هم‌چنین برای آگاهی از او ر.ک. آغابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعه، احیاء الدائر من القرن العاشر*، تحقیق علی نقی منزوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.، ص ۲۷۱-۲۷۰.

۲. میرزا عبدالله افندی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، به کوشش سید محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق.، ج ۵، ص ۶۸-۲۶۵.

مجالس المؤمنین اثری است درباره گروهی از علمای شیعه، مشاهیر امامیه، بزرگان صوفیه، حکما و متکلمان، و سلاطین و امرا (بنی عباس تا زمان هارون، ادریسیان آندلس، سادات حسنی یمن، اسماعیلیه مغرب و مصر، شریفان مکه، سادات گیلان، صفاریان، آل بویه، آل حمدان، برخی از ایلخانان، سرداران، مرعشیان مازندران، مشعشعیان، و تعدادی از امیران و وزیران شیعه). چنان که از موارد بالا برمی آید و نام کتاب نیز گواهی می دهد، هدف قاضی نورالله نگارش تاریخی رسمی و معمول نبوده است او به عنوان عالمی شیعی، با گرایش های متصوفانه، در صدد بود که روندی از حضور و حکومت «مؤمنین» در چهره بزرگان شیعه و تصوف، و یا متمایلان به آن دو ارائه دهد. و شاید از این روست که میرزا عبدالله افندی هدف خود از تألیف *ریاض العلماء* را، رفع نواقص اثر قاضی نورالله ذکر می کند که مخالفان به او «طعنه» می زدند که بر اساس اثر مذکور، «مذهب شیعه حادث شده در آغاز ظهور دولت صفوی^۱» است. به دیده میرزا عبدالله افندی، قاضی نورالله در نگارش *مجالس المؤمنین*، «افراط» کرد و شاید منظور از افراط، وسیع انگاشتن حوزه مؤمنان، و وارد ساختن بسیاری از چهره های اهل تصوف، فلسفه، کلام و حتی اهل سیاست و قدرت در اثری مختص به مؤمنان و شیعیان است. افزون بر این قابل ذکر است، میرزا عبدالله افندی هم عصر محمد باقر مجلسی، عالم پرآوازه اواخر صفوی، بود. از «مجلس و مدرس» او هیچ گاه دوری نمی کرد و از «فضلائی حضور آن جناب» قلمداد می شد. و در اثر خود نیز، زندگی و آثار و اقدامات عالمان شیعه از عصر غیبت تا زمان خودش (۱۱۱۹ ق.) را به تحریر کشید. از این رو، او نه تنها تمایل به تصوف نداشت که در مکتب تصوف ستیز و فقه مدار مجلسی آموزش دیده بود و علاوه بر این تمایز، چون قاضی نورالله سینه ای انباشته از کینه اهل سنت را نداشت، به طوری که در یکی از مسافرت های متعدد خود به قسطنطنیه (استانبول) رفت و به سلطان سنی عثمانی «تقریبی» جست و از آن جا نیز ملقب به افندی شد^۲. در حالی که، قاضی نورالله گذشته از آثار جدی که در رد متون عالمان سنی نگاشت و حتی منجر به قتل او شد، از اثری از او به نام «فضل یوم

۱. همان، ج ۵، ص ۲۷۰-۲۶۹.

۲. محمد باقر خوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلماء و سادات*، ترجمه محمد باقر ساعد خراسانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۶۷-۶۶.

عید بابا شجاع‌الدین» نام می‌برند که آن یوم عید همان روز قتل عمر بن خطاب (خلیفه دوم) است.^۱

با توجه به آنچه آمد، اثر قاضی نورالله اهمیت ویژه‌ای در موضوع مشعشعیان دارد، این اهمیت از دو منظر است: اعتقادی و تاریخی.

پیش از این و در بحث از تاریخ غیائی گفته شد که قاضی نورالله از آن اثر به تصریح خودش، استفاده کرده است و نیز اشاره شد که فصل ششم اثر غیائی که در موضوع مشعشعیان بوده به دست ما نرسیده است و جزء دو نسخه خطی موجود تاریخ غیائی نیست. و این پرسش طرح شد که آیا قاضی نورالله از اثر غیائی به شکل کامل خود (دارای شش فصل) استفاده کرده است؟ و پس از او در خلال حوادثی که بر ما پوشیده است این بخش از تاریخ غیائی که به لحاظ فهرست کتاب و توالی زمانی مطالب، جزو واپسین آن بوده، از بین رفته است. از این رو، می‌توان این گمان را برد که روایت قاضی نورالله از مشعشعیان بر اساس نخستین و مهم‌ترین منبع آگاهی از مشعشعیان (تاریخ غیائی) است و از آن‌جا که بخش‌های مورد نظر اثر غیائی به دست ما نرسیده، قاضی نورالله نزدیک‌ترین و مؤثرترین مأخذ تلقی می‌شود. افزون بر این، قاضی نورالله قلم به دستی از خطه خوزستان (قلمرو مشعشعیان) بود که پیشینیان او در اصطکاک و پیوند با آمد و شد مشعشعیان بودند و از این رو، علاوه بر آگاهی او به روایت‌های شفاهی از دوره آغازین مشعشعیان موجود در افواه محلی، چه بسا به مآخذی مکتوب نیز دسترسی داشته است. اما باید توجه داشت که آنچه گفته شد همه شاهدی بر اشراف و آگاهی او بر فکر و عمل مشعشعیان است و در این میان نباید از مجموع ویژگی‌ها و گرایش‌های وی در چارچوب مذهب شیعه غافل بود، که او هم چون همه نویسندگان دیگر از منظر باورها و تمایلات فکری و اعتقادی خود بر اندیشه و عمل مشعشعیان نگرسته است.

آگاهی‌های تاریخی قاضی نورالله از مشعشعیان تا دوره سجادبن بدران (متوفی ۹۹۲ ق.) را در برمی‌گیرد و علی‌رغم اختصار - که بنای قاضی نورالله بر تاریخ‌نگاری نیست - در هم‌سنجی با سایر منابع ارزشمند و راه‌گشاست. از مجالس المؤمنین بیشترین اقتباس را در حوزه مشعشعیان، سید علی‌خان مؤلف تاریخ مشعشعیان و سید عبدالله جزائری مؤلف تذکره شوشتر داشته‌اند.

۱. ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء، ج ۵، ص ۲۷۰-۲۶۹.

۴. «تاریخ مشعشعیان»

سید علی خان بن سید عبدالله خان بن سید علی موسوی از والیان حویزه بود که برای بار نخست در سال ۱۱۱۲ ق. از دربار صفوی فرمان والی‌گری دریافت کرد و پس از هشت ماه و به دنبال کشمکش‌های داخلی سرکردگان مشعشعی فرمانروایی او به پایان رسید و حتی مدتی را در زندان گذراند. تا این‌که بار دیگر و در سال ۱۱۲۷ ق. به این سمت منصوب شد. این زمان قلمرو مشعشعیان پر از اغتشاش بود. درگیری‌های قبایل اعراب و جنگ و ستیز آن‌ها با والیان مشعشعی و اختلاف درونی مشعشعیان، همه حکایت از شرایط بغرنج و دشواری داشت. از آن‌جا که مطالب کتاب *تاریخ مشعشعیان* تا سال ۱۱۲۸ ق. به پایان می‌رسد، آگاهی از ادامه فرمانروایی سید علی خان و فرجام او در دست نیست اما می‌دانیم که در سال ۱۱۳۲ ق. (تنها سه سال پیش از فروپاشی حکومت صفوی) از شخصی به نام سید محمد پسر عبدالله خان به عنوان والی حویزه نام برده شده است.

اثر سید علی خان بیش از آن‌که از منظر فکری-اعتقادی مهم بنماید، از حیث تاریخ مشعشعیان^۱ و به‌ویژه در واپسین ایام دوران حکومت صفوی اهمیت دارد. سید علی خان به عنوان یکی از سرکردگان و والیان مشعشعی، به‌طور طبیعی به روایت مقبول خاندان مشعشعیان از پیشینه فکری و تاریخی آن‌ها آگاه بوده است و دست‌کم اثر او را می‌توان دیدگاه مشعشعیان متأخر درباره خودشان دانست اگرچه در این زمینه نیز او به عنوان صاحب‌منصب حکومت صفوی (منصب والی‌گری) در اثری که به قلم می‌آورد، نمی‌تواند بی‌احتیاطی کند به هر حال، حکومت مشعشعی به دست اسماعیل یکم صفوی ساقط شده و اکثر مآخذ رسمی صفوی به توجیه نظری این اقدام نظامی و سیاسی پرداختند و به کرات سخن از غلو و مبالغه به میان آوردند و آن‌هم در هم‌سنجی با اسماعیل یکم و قزلباش. به هر حال *تاریخ مشعشعیان* به قلم یکی از بزرگان و والیان مشعشعی و بدون بسیاری از شوائب تاریخ‌نگاری رسمی تألیف شده و مطالب آن در مورد دوران سید محمد بن فلاح و آغاز مشعشعیان، می‌تواند به عنوان نگرش کنونی (آخرین تاریخ به کار رفته ۱۱۲۸ ق. است) آن‌ها به وضعیت دو سده و نیم پیش (دوره آغازین) باشد.

۱. بخشی از اثر مذکور؛ سفرنامه حج نگارنده است.

آنچه از اهمیت این اثر می‌کاهد، افزون بر نثر عربی محلی و مغلوط آن، بی‌نظمی و تکرار متناقض برخی از مطالب است. گویی نویسنده فراموش می‌کرده که چه موضوعی را و با چه نظری ارائه کرده است و در جای دیگر و به شیوه‌ای متفاوت از آن سخن به میان می‌آورد. سید علی‌خان به صراحت از اثر غیاثی و اثر قاضی نورالله استفاده کرده است و شاید یکی از دلایل تکرار مطالب، همین نکته باشد که روایت هر یک از آن‌ها را به صورت مستقل می‌آورد.

به هر روی، اهمیت تاریخ مشعشعیان از منظر اعتقادی، سیاسی-تاریخی دوره مشعشعیان (از آغاز تا سال ۱۲۸۱ ق.) قابل انکار نیست. اگر در بخش اعتقادی آن را دنباله‌رو روایت غیاثی و قاضی نورالله بدانیم اما در بخش تاریخ مشعشعیان به‌ویژه در ایام والی‌گری مشعشعیان، از آگاهی‌های یگانه و پراهمیتی برخوردار است. در این جا باید به این نکته مهم اشاره کرد که به احتمال زیاد اثر غیاثی که مورد استفاده سید علی‌خان قرار گرفته، در بردارنده فصل ششم (درباره ظهور سید محمدبن فلاح تا سال ۹۰۱ ق.) نیز بوده است. دلیل این سخن اشاره سید علی‌خان به مطلبی از غیاثی است که در تاریخ غیاثی رسیده به دست ما موجود نیست. او در صفحات آغازین تاریخ مشعشعیان می‌نویسد؛ آگاهی‌ها درباره سید محمدبن فلاح را نخست از تاریخ غیاثی می‌آوریم، و می‌افزاید غیاثی دلیل ظهور و خروج سید محمدبن فلاح را به لحاظ قرآنی می‌داند که در سال ۸۲۸ ق. روی داد.^۱ در صورتی که در نسخه موجود غیاثی، اساساً موضوع مشعشعیان از زمان درگیری‌های آن‌ها با اسپند قراقویونلو (پس از سال ۸۴۰ ق.) و در فصل تاریخ آن حکومت طرح می‌شود. از جنبه‌ای دیگر نیز شایسته است به محتوای اثر سید علی‌خان نگریسته شود و آن نگرش قومی به موضوع مشعشعیان است. علی‌رغم انکار و ردی که سید علی‌خان، هم‌چون قاضی نورالله، به اندیشه‌های اولیه مشعشعیان در زمان رهبری سید محمدبن فلاح و پسرش مولی‌علی وارد می‌کند، همه‌جا از «حمیت عربی» و خصال ارزشمند فرمانروایان مشعشعی در حوزه هنجارهای اعراب یاد می‌کند.

اهمیت تاریخی اثر مذکور زمانی روشن می‌شود که توجه داشته باشیم یگانه

۱. سید علی‌خان، تاریخ مشعشعیان، نسخه دست‌نوشته موجود در کتابخانه سپهسالار (مطهری) به شماره ۱۵۱۳، ص ۲؛ نسخه مذکور صفحه‌شماری شده، از این رو به جای برگ از کلمه صفحه (ص) استفاده می‌شود.

منبع موجود درباره بسیاری از حوادث و رخداد‌های دوره والی‌گری و به‌ویژه از زمان عباس یکم صفوی (آغاز حکومت ۹۹۶ ق.) به بعد، همین اثر است، و میزان و ارزش اطلاعات آن در دوره منتهی به والی‌گری نویسنده، بیشتر و ارزشمندتر است، در این بخش اسناد مهمی از مکاتبات میان صفویان و مشعشعیان به طور کامل ثبت شده است و افزون بر مناسبات صفویان با مشعشعیان (والیان حویزه)، از مسایل داخلی حکومت صفوی نیز آگاهی‌های درخور توجهی آشکار می‌شود. تنها نسخه موجود از تاریخ مشعشعیان اثر سید علی‌خان در کتابخانه سپهسالار (مطهری فعلی)، موجود است. اما از این اثر ترجمه‌ای کوتاه به زبان فارسی و به قلم نورالدین محمد بن نعمت‌الله موسوی شوشتری، در سال ۱۲۳۶ ق. به فرمان شاهزاده قاجار محمدعلی میرزا صورت گرفته است. یکی از نسخ این ترجمه در ۹۸ برگ ۲۰ سطری اکنون در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود.^۱ در آغاز این ترجمه و تلخیص، نویسنده در چگونگی انجام این کار می‌نویسد:

مولی عبدعلی‌خان که منجمله سادات مذکورین [مشعشعیان] در حاکم بلده مذکوره است کتابی از مؤلفات یکی از اجداد خود [سیدعلی‌خان] را به رسم پیشکش و ارمغان آورده... کتاب [تاریخ مشعشعیان] به لغت عربی تألیف شده و مؤلف آن به علوم عربیت و قواعد اعراب و ابنیه ربطی و انسی نداشت و مطلب را به عبارات غیر مأنوسه ملحونه غیرفصیحه تأدیه نموده... [از سوی محمدعلی میرزا امر شد] به لغت فارسی ترجمه نماید... و فرمودند حشو و زواید آن را مانند احوال خود مؤلف در دیار و اسفار و سواد بعضی مناشیر و ارقام ملوک که به آباء مؤلف و خود او فرستاده بودند و بعضی قصاید و اشعار عربیه و فارسیه چون فایده در ضمن آن‌ها نیست اسقاط و خلاصه معاش و وضع سلوک و امارت و ایالت مشاهیر و اولی الامر ایشان را ترجمه و تدوین نماید... [و اعتراف می‌کند] و

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک. محمدتقی دانش‌پژوه، ایرج افشار، نسخه‌های خطی دانشگاه تهران، ج ۷، ص ۴۵-۲۴۴؛ احمد منزوی، فهرستواره کتاب‌های فارسی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۰۳. میکروفیلم این اثر به شماره ۳۰۳۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است ر.ک. محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ش. ۲، ص ۳۶-۳۷.

شاید که بعضی سیرت و حالات این سادات را که در کتب دیگر به نظر مترجم رسیده... در موضع مناسب الحاق نماید.^۱

یکی از این کتبی که از آن در جریان ترجمه استفاده کرده تذکره شوشتر است.^۲ در مجموع باید گفت در جایی که ما به اصل نوشته سید علی خان دسترسی داریم ترجمه تاریخ مشعشعیان فاقد اعتبار است و متأسفانه تعدادی از پژوهشگران در موضوع مشعشعیان به جای استفاده از اثر نخست به سهولت سراغ ترجمه فارسی و به شدت دستکاری شده آن رفته‌اند.

۵. تذکره شوشتر

سید عبدالله جزائری شوشتری متخلص به فقیر (۱۱۷۳-۱۱۱۲ ق.) در شوشتر زاده شد در شهرهای مختلف اصفهان، خراسان، آذربایجان، فارس و بعضی بلاد روم به سیاحت پرداخت و دانش اندوخت. در سال ۱۱۴۸ ق. که نادرشاه افشار تجمع بزرگ دشت مغان را راه انداخت مؤلف نیز در زمره عالمان دینی بود که شرکت داشت و خطبه سلطنت نادرشاه را «در نهایت فصاحت و بلاغت» انشا نمود. در انجمنی که نادر از علمای شیعه و سنی از اسلامبول، و بخارا، و بغداد «جهت توحید مذاهب اسلام و رفع اختلاف میان شیعه و سنی» در نجف برپا کرد سید عبدالله نیز حضور داشت.^۳

تذکره شوشتر که در سال ۱۱۶۴ ق. تألیف آن آغاز می‌شود، درباره تاریخ، جغرافیا، و رجال شوشتر است و به‌طور کامل فرمانروایان شوشتر را از سال ۹۳۲ تا ۱۱۶۶ ق. ذکر می‌کند و از مهم‌ترین حوادث حکومت آن‌ها یاد می‌شود. در این میان به تفصیل و در بخش‌های متعدد از رجال آن شهر به‌ویژه سادات سخن به میان می‌آورد. اهمیت این اثر در موضوع مشعشعیان از این‌روست که شوشتر یکی از مراکز شهری مهم و مؤثر خوزستان، با والی نشین حویزه همجوار بوده است. در واقع شوشتر در سال‌های استقلال حکومت مشعشعیان در حوزه قلمرو

۱. نورالدین محمدبن نعمت‌الله موسوی شوشتری، ترجمه تاریخ مشعشعیان، میکروفیلم شماره ۳۰۳۴ موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بدون صفحه‌شماری.

۲. سید عبدالله جزائری، تذکره شوشتر، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۳ به بعد.

۳. سید عبدالله جزائری، تذکره شوشتر، ص ۱۰-۱.

آن‌ها بود اما پس از سقوط آن حکومت، آن شهر از تحت نظارت مشعشعیان بیرون آمد. در عین حال، به لحاظ درگیری‌ها و تاخت و تازهایی که گاه‌به‌گاه میان این مراکز فرمانروایی صورت می‌گرفت آگاهی‌های مؤلف مفید است و در مجموع در ارائه فضای کلی سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی منطقه که مشعشعیان نیز جزئی از آن بودند، مهم می‌باشد. بنا بر آنچه آمد، اهمیت این اثر بیشتر تاریخی و مربوط به دوران والی‌گری مشعشعیان است، وگرنه در اطلاعات اولیه که از سید محمدبن فلاح و مشعشعیان ارائه می‌شود، به‌طور کامل از اثر قاضی نورالله شوشتری نقل می‌کند.

۶. «تاریخ کبیر»

تاریخ عمومی از آفرینش تا روزگار امیر تیمور و فرزندان او تا سال ۸۴۵ ق. را در برمی‌گیرد. جعفر بن محمد جعفری سه تألیف به نام‌های تاریخ کبیر، تاریخ واسط، و تاریخ یزد دارد^۱ تنها نسخه دست‌نوشته تاریخ کبیر در یکی از کتابخانه‌های روسیه نگهداری می‌شود اما میکروفیلم این اثر به شماره ۴۷۷۵ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. این اثر را می‌توان در زمره تاریخ‌های دوره تیموری قلمداد کرد که چون دیگر وقایع‌نامه‌نویسان وابسته به مراجع قدرت، تاریخ‌نگار درباری محسوب می‌شود. اما اطلاعات کوتاه جعفری از مشعشعیان در مجموعه منابع موجود بسیار اهمیت دارد، زیرا از یک سو تنها مأخذ از مجموعه منابع دوره تیموری است که از مشعشعیان خبر می‌دهد و از سوی دیگر، از لحاظ زمانی نزدیک به واقعه مورد مطالعه است. در واقع اگر غیائی از موضع وقایع‌نگار محلی و متمایل به آق‌قویونلوها به خیزش مشعشعیان می‌نگرد، جعفری از موضع وقایع‌نگار وابسته به حکومت تیموری سخن می‌راند.

آگاهی‌های جعفری در سه حوزه اعتقادی، درگیری‌های اسپند و مشعشعیان، و شرایط اجتماعی در آستانه خیزش مشعشعیان اهمیت دارد. او تنها کسی است که مشعشعیان را به «فلاسفه و اسماعیلیان» منسوب می‌کند و از موضع تیموریان به یورش‌های اسپند در حوزه واسط و حویزه، یعنی منطقه میانی قلمرو تیموریان

۱. ر.ک. ایرج افشار، یزدنامه، تهران، ۱۳۷۱ ش.، ج ۱، ص ۶۰-۵۰.

و قراقویونلوها، می‌نگرد و از پیام اسپند به فرمانروایان تیموری، مبنی بر پذیرش حاکمیت آن‌ها بر این مناطق خبر می‌دهد.

۷. منابع دوره صفوی

ارزیابی نگرشی منابع رسمی دوره صفوی به موضوع مشعشعیان ساده است: صفویان در روزگار اسماعیل یکم و به سال ۹۱۴ ق. حکومت مستقل مشعشعیان را ساقط کردند و از روی ناچاری - در ادامه در این باره سخن به میان خواهد آمد - منصب والی‌گری آن‌ها را تحت نظارت حکومت مرکزی پذیرفتند. بر این اساس، منابع رسمی و درباری صفوی، به موازات اقدام صفویان، راهی جز توجیه این براندازی نداشتند و از این‌روست که تقریباً یکسان به برشمردن اتهامات مشعشعیان، به‌ویژه در باور به الوهیت علی (ع) پرداخته‌اند و سخنی در چند و چون آن به میان نیاورده‌اند. از سوی دیگر قدرت‌گیری سید محمدبن فلاح را از رهگذر انجام «امور غریبه [در میان] اجلاف اعراب» نشان داده‌اند که موجب «اعتقاد غلطی» (الوهیت) درباره او شد.

به‌طور کلی، با یورش اسماعیل یکم (۹۱۴ ق.) به حویزه، مشعشعیان در افق دید وقایع‌نگاران رسمی صفوی قرار می‌گیرند از این رو، آگاهی‌های ارزشمندی از دوره آغازین (دوره جنبش و حکومت مستقل) مشعشعیان از منابع دوره صفویه به دست نمی‌آید. اما بخش قابل‌توجهی از آگاهی‌های موجود، از دوره فرمانروایی محلی و تحت تابعیت (والی‌گری) مشعشعیان، بر اساس آن منابع شکل گرفته است.

در این میان، تاریخ جهان‌آرا اثر قاضی احمد غفاری آگاهی‌های ارزشمندی از دوره فترت میان مرگ سلطان محسن تا یورش اسماعیل یکم (۹۱۴-۹۰۵ ق.) به دست می‌دهد، و ابعادی از درگیری‌های داخلی فرزندان و نوادگان سید محمدبن فلاح را آشکار می‌کند که در دیگر منابع موجود نیست و از سوی اطلاعات مسکوکات موجود نیز تأیید می‌شود. هم‌چنین عبدی بیگ شیرازی در تکملة الاخبار فصل کوتاهی را به موضوع مشعشعیان اختصاص داده است.

دوره عباس یکم و تکاپوها و سرکشی‌های سید مبارک‌بن مطلب، والی حویزه، به‌خوبی در اثر اسکندریبگ منشی تاریخ عالم‌آرای عباسی به رشته

تحریر درآمده است و به همین میزان، کم و بیش، روابط و پیوندهای فرمانروایان مشعشعی با حکومت صفوی در دیگر منابع دوره صفوی طرح شده است. اما شایسته است از بحث مهم رویارویی نافرجام حکومت صفوی با افغان‌ها، و نقشی که والی حویزه (سید عبدالله) در این میان ایفا کرد یاد شود. در این باره، علی‌رغم منابع فارسی اواخر دوره صفوی، گزارش‌های به‌جا مانده از اروپاییان (شرکت‌های بازرگانی و مبلغان مذهبی) حکایت از خیانت والی حویزه به صفویان دارد، داوری که از سوی منابع فارسی دوره صفوی بازتاب زیادی ندارد. در این باره، در بخشی مستقل در این نوشتار، سخن به میان آمده است.

در مجموع منابع دوره صفوی، در تکمیل آگاهی‌های دوره والی‌گری مشعشعیان و به‌ویژه در پیوند با روابط آن‌ها با حکومت صفوی اطلاعات ارزشمندی ارائه می‌دهند که با در نظر داشتن جانبداری وقایع‌نگاران درباری و رسمی حکومت صفوی، قابل استفاده است. درباره چهره‌های علمی و دینی مشعشعیان در این زمان، از تواریخ رجال مذهبی در دوره صفوی و پس از آن استفاده زیادی شده است.

در فصل یکم این نوشتار، و در راستای روش و هدف این پژوهش، از جنبش‌هایی چون سرداران، حروفیان، نوربخشیان، صفویان، و اهل حق سخن به میان آمده است. هدف از این بخش ارائه مهم‌ترین ابعاد ماهیت فکری و اجتماعی جنبش‌های مذکور در جهت تطبیق و هم‌سنجی با خیزش مشعشعیان بوده است. از این رو سعی شده است از دستاوردهای پژوهش‌های علمی و روشمند در مورد هر یک از موضوعات مذکور استفاده شود. افزون بر این، نگارنده کوشیده است ماحصل فصل یکم، گزارش و تلخیص ساده پژوهش دیگران نباشد، بر این اساس افزون بر نگرش متفاوت و هم‌سو با اهداف این نوشتار به هر یک از خیزش‌های مذکور، از مهم‌ترین منابع درباره هر یک از آن‌ها استفاده شده است. به طوری که دستاوردها و نتایج موضوعات فصل مذکور مبتنی بر داده‌های منابع اصیل و اولیه است. جهت پرهیز از تفصیل مطلب در این جا به آن‌ها اشاره نمی‌شود اما در پی نوشت عناوین بالا، به صورت کوتاه، به جایگاه آن منابع و پژوهش‌ها اشاره رفته است.

۸. تحقیقات جدید

احمد کسروی آغازگر مطالعه در موضوع مشعشعیان است. او از سال ۱۳۰۲ ش. پیرامون موضوع مذکور به مطالعه و گردآوری اطلاعات دست زد و موفق شد اثر مهم *کلام المهدی* را شناسایی کند و بخش‌هایی کوتاه از آن را برای نخستین بار همراه ضمیمه اثرش بیاورد^۱. اما به همان میزان که او نقشی مهم و مؤثر در معرفی موضوع داشت و نخستین گام‌های اساسی را در روند پژوهش مذکور برداشت، باید از برخی جانبداری‌های غیرعلمی او سخن به میان آورد که موجب دیگر موضع‌گیری‌های ناصواب در این زمینه شد.

داوری‌های احمد کسروی درباره مشعشعیان ریشه در آموزه‌های اعتقادی او دارد. او «شیعی‌گری» نزد سید محمدبن فلاح را آمیخته با «باطنی‌گری» می‌بیند و از این رو موجب «بدآموزی‌های نوی» می‌شود^۲. از جمله این بدآموزی‌ها، «مهدی‌گری» است که به طور اساسی در اندیشه کسروی «افسانه» می‌نماید و «سمردی» (خیالی) بیش نیست و برخلاف «آیینی» است که خداوند در اداره جهان تعیین کرده^۳. بر این اساس، در اندیشه کسروی چارچوب و بنیادی که سید محمدبن فلاح برگزیده محل پرسش است، از این رو او هیچ‌گاه در صدد طرح و تبیین علمی و مبتنی بر پیشینه این نظرات برنیامده است و از آغاز، سید محمدبن فلاح را یکی از «بدآموزان بزرگ» دانسته است که «برای پیشرفت دعوی و حکومت خود یک رشته بدآموزی‌هایی پدید آورده» است^۴. البته علی‌رغم این دیدگاه، آگاهی‌هایی که برای نخستین بار کسروی ارائه کرد راهگشای پژوهش‌های پس از او شد، اما به همان میزان، جانبداری و جهت‌گیری او نیز بر حجم داوری‌های غیرعلمی افزود. در مجموع، در اندیشه کسروی، رهبر مشعشعیان در اندیشه و عمل پرونده‌ای سیاه دارد، ادعاهای او بنیاد پایداری نداشته و هر زمان عوض شده؛ از مقام حجاب و نیابت امام غایب (ع) آغاز کرد اما خود را مهدی نیز نامید و حتی دعوی جانشینی از همه پیغمبران و امامان (ع)

۱. برای نخستین بار به ضمیمه ماهنامه پیمان در سال ۱۳۱۲ ش. به طبع رسید، سپس به عنوان بخشی از کتاب *تاریخ پانصد ساله خوزستان* و پس از آن به شکل مستقل و با عنوان *مشعشعیان* به چاپ رسید: مشعشعیان، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۸ ش.

۲. مشعشعیان، ص ۲۱. ۳. احمد کسروی، *شیعی‌گری*، تهران، بدون تاریخ، ص ۵۱.

۴. مشعشعیان، ص ۲۱.

داشت. او در کلام المهدی «مشق قرآن سازی» کرد و برای خود زیارت نامه نوشت و خود را «ولی الله» نامید. و علی رغم ادعایش، «بسیار نادان و کودن» بود و به ظاهر در مدرسه ابن فهد جز «مشق مهدی گری»، کار دیگری نکرد و دانشی نیاموخت.^۱ جاسم حسن شبر از پرکارترین پژوهشگران در موضوع مشعشعیان است. او که خود از این خاندان است در دو اثر^۲، رسالت دفاع از اصول اعتقادی مطلوب مشعشعیان را به دوش دارد و چه بسا در این زمینه، برخی واقعیت های تاریخی را نادیده می گیرد.

موضوع رد دعوی مهدویت سید محمدبن فلاح، بخش مهمی از آن دو اثر را شامل می شود. شبر با اشاره به جهت گیری سیاسی مورخینی چون غیاثی، در بی طرفی سرچشمه های آگاهی ما از مشعشعیان تردید می کند و بر سخنان احمد کسروی که هم از دعوی نیابت سید محمد بن فلاح، و هم از دعوی مهدویت او یاد می کند، ایراد گرفته و آن را «متناقض» می داند.^۳ و اشاره می کند که «المهدی» لقب سید محمدبن فلاح بوده و نه عنوانی با مفاهیم ادعای مهدویت^۴. او با بیان اشعار و اقوالی از قول ائمه (ع) و برخی عالمان دینی، بر این نکته پای می فشارد که این گونه تعابیر قابل تأویل و تفسیر است و نباید به صرف ظاهر، به غلو تعبیر شود. وی گرایش به غلو را در مورد برخی یاران سید محمدبن فلاح رد نمی کند اما او را قایل به غلو نمی داند. از جمله از مولی علی پسر سید محمدبن فلاح یاد می کند که علی رغم میل و نظر پدر به غلو اقرار داشت^۵ و جالب است که شبر در اثر نخست خود، مولی علی را نیز از غالی گری مبرا می کند و با اشاره به ویژگی هایی چون جنگجویی، شجاعت، و توانایی که در او بود، چیرگی^۶ او را در حوزه مشعشعیان توجیه می کند و می افزاید این ویژگی های شخصی، در «عقول عامه» مشعشعیان موجب اعتقاد به حلول روح علی (ع) در او

۱. همان، ص ۶۵ و ۲۰.

۲. این دو اثر عبارتند از: تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلامهم، عراق، ۱۳۸۵ ق. / ۱۹۶۵ م؛ مؤسس الدولة المشعشعیة و اعقابہ فی عربستان و خارجها، عراق، ۱۳۹۲ ق. / ۱۹۷۲ م.

۳. شبر، مؤسس الدولة المشعشعیة، ص ۵۹. ۴. همان، ص ۶۰.

۵. همان، ص ۹۴-۸۶.

۶. مولی علی در زمان حیات پدرش سید محمدبن فلاح، برای مدتی عملاً رهبری مشعشعیان را به دست گرفته بود و پدر تحت الشعاع چیرگی او بود؛ ر.ک. مشعشعیان، ص ۴۰.

شد و جهل پیروان عرب، در انتشار این نوع عقاید مؤثر افتاد.^۱ در مجموع شبر در توصیف مبانی فکری سید محمدبن فلاح از تصوف یاد می‌کند اما این نکته را توضیح می‌دهد که شاخه‌ای از تصوف اسلامی تحت تأثیر و نفوذ آرای غیراسلامی قرار گرفت و اصولی چون حلول، اتحاد و اسقاط تکلیف شرعی را پذیرفت. در حالی که صوفیه اسلامی، که غالب آن‌ها از عالمان دینی بودند در همان مفاهیم اسلامی تصوف، چون کسب فضایل الهی، ورد شہوات و هواهای نفسانی ماندند و سید محمد نیز چون استادش ابن فهد حلی به این گونه تصوف اسلامی گرایش داشت و آنچه از غلو به او منتسب کرده‌اند از اقدامات سیاسی ترکمانان، و صفویان است.^۲ اما بر این جنبه از شخصیت او نیز اشاره می‌کند که به دنبال «ریاست و سلطه» بود و شرایط سیاسی و جغرافیایی منطقه فعالیت نیز به یاری او آمد.^۳ در واقع به نظر شبر، پیوند اندیشه و خصلت‌های متصوفانه اسلامی، با طبع و انگیزه قدرت‌گیری، چند و چون خیزش سید محمدبن فلاح را شکل می‌دهد.

در نقد دیدگاه شبر و ضعف آثارش، به این مورد اشاره می‌شود که او هیچ‌گاه دو اثر مهم کلام المهدی و تاریخ مشعشعیان (اثر سید علی خان) را به‌طور کامل مطالعه نکرده است. او فقط به بخش‌هایی از اثر نخست دسترسی داشته که احمد کسروی به طبع رسانده، و اثر دوم را به‌طور گذرا ملاحظه کرده است.^۴ وگرنه صراحت بخش‌هایی از این دو اثر، و به‌ویژه کلام المهدی در موضوع الوهیت، برای رد بخشی از سخنان شبر کافی است.

کامل مصطفی شبیبی، پژوهش روشمندی را در خصوص تشیع و تصوف انجام داده است و در این اثر، مشعشعیان را بخشی از روند طولانی چهره‌ها و خیزش‌های متأثر از تصوف و تشیع معرفی کرده است. از این‌رو، دو مبنای مذکور، کم و بیش و با ویژگی‌هایی از بنیان‌های اعتقادی سید محمدبن فلاح به‌شمار می‌روند و در واقع، مشعشعیان برآیندی از «آمیزش تشیع و تصوف» قلمداد شده‌اند.^۵ از نظر شبیبی، دو چهره تأثیرگذار، یعنی ابن فهد حلی و حافظ

۱. تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلامهم، ص ۶۴-۶۳.

۲. مؤسس الدولة المشعشعیة، ص ۸۶. ۳. همان، ص ۵۷-۵۵. ۴. همان، ص ۱۲.

۵. مصطفی کامل شبیبی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش، ص ۲۸۶.

رجب برسی (متوفی پس از ۸۱۳ ق.) غیرمستقیم طراح ماهیت فکری مشعشعیان هستند. تصوف ابن فهد، نزد سید محمدبن فلاح با تمرکز بر خلق «کرامت‌های ظاهری» همراه می‌شود. دعوی مهدویت وی نیز، نتیجه طبیعی آگاهی از موقعیت خود به عنوان «وارث ائمه» می‌باشد^۱ این تعبیر از وراثت، بی‌تأثیر از این دیدگاه نیست که «انبیا و اولیا از یک منشأند و ولایت در حد ذات خود می‌تواند بالاتر از نبوت نیز باشد»^۲. اندیشه‌ای که خاستگاه آن به تصوف ابن عربی بازمی‌گردد اما در ترکیب با آموزه‌های فقهی شیعه - که جز آموخته‌های سید محمدبن فلاح بود - و به‌ویژه مهدویت، هیئت نوی می‌یابد، و همین موضوع نیز مورد قبول ابن فهد قرار نمی‌گیرد. افزون بر این، او با هر قیام مسلحانه، به‌جز قیام امام غایب (ع) مخالفت می‌ورزد، و به این ترتیب فتوای قتل سید محمدبن فلاح صادر می‌شود.

قابل ذکر است که شیعی، به بخش‌هایی از کلام المهدی که از سوی کسروی نشر داده شده، دسترسی داشته است و هیچ‌گاه به همه منابع اصیل در موضوع مشعشعیان دسترسی نداشته است.

و. کسکل از پیشگامان مطالعه درباره مشعشعیان است. مقاله او در این موضوع در سال ۱۹۳۱ م. به چاپ رسیده است^۳. نکته مهم در اثر کسکل، جست‌وجوی او در منابع تاریخ عثمانی است و به این ترتیب نشان می‌دهد که آگاهی‌های آن منابع درباره مشعشعیان اندک و غیرقابل توجه است. البته اشارات وی به پیوندهای برخی والیان مشعشعی با حکومت عثمانی، و حتی پناهندگی والی زادگانی از مشعشعیان به آن حکومت، در بررسی تاریخ مشعشعیان ارزشمند است. او در سخنی کوتاه از ماهیت فکری مشعشعیان آن‌ها را در پیوند با علی

۱. مصطفی کامل شیعی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش.، ص ۲۸۸-۲۸۷. ۲. همان، ص ۲۹۰.

۳. مقاله مفصل کسکل با یاری آقای علی عبداللهی - از آلمانی به فارسی برگردانده شد: W. Caskel, "Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts Saïjid Muhammad Ibn Falah und seine Nachkommen", *Islamica*, 1931, vol. 4.

مقاله‌ای از کسکل توسط غلامرضا وهرام و با عنوان «والیان حویزه» به زبان فارسی و بدون اطلاعات کتاب‌شناسی ترجمه شده است: برای نگارنده مشخص نیست که مقاله مذکور آیا نوشتاری مستقل از کسکل است و یا این که قسمتی کوتاه شده و گزینشی از مقاله فوق‌الذکر است.

اللهیان می‌انگارد و سید محمد نوربخش را که در محضر ابن فهد حلّی بود و مدتی را در بخش‌هایی از مناطق غربی ایران و عراق گذراند، پیونددهنده این دو گروه می‌داند، کسکل در توضیح ابعاد این نظر بغرنج گامی برنداشته است. او در کل، مشعشعیان را در زمره گروه‌هایی چون اهل حق، نصیریّه، و حتی رفاعیه قلمداد می‌کند. گفته شد که اهمیت پژوهش کسکل در استفاده او از منابع و آرشیو عثمانی است و گرنه، او نیز از دو اثر مهم مشعشعیان (کلام المهدی و تاریخ مشعشعیان) استفاده نکرده است.

اثر عباس عزاوی در بردارنده بیشترین آگاهی‌ها از منابع اولیه درباره مشعشعیان است که با کمتر دخل و تصرفی نقل شده است. در نگرش اعتقادی، او مشعشعیان را از جمله گروه‌های غالی می‌پندارد که در موضوع الوهیت علی (ع) همانندی‌های بسیاری با اهل حق دارند.

عزاوی هم چون شبر از اثر مهم کلام المهدی، به جز بخش‌های کوتاهی که به ضمیمه دو اثر کسروی به طبع رسیده^۱، استفاده نکرده است. و افزون بر این، مآخذ نه چندان اصیل و معتبری را مبنای سخن قرار داده است؛ برای نمونه از نسخه خطی شخصی موسوم به الانوار استفاده کرده، اما هیچ‌گاه جایگاه و درجه اعتبار آن را مشخص نکرده است و به نظر نمی‌رسد جهت قرار دادن اثر مذکور در زمره منابع اصیل و اولیه مشعشعیان دلیلی وجود داشته باشد.

شگفت این‌که، عزاوی مطالبی را از قول غیائی (مؤلف تاریخ غیائی) نقل می‌کند که در این اثر نیامده است. تا پیش از تصحیح و نشر تاریخ غیائی بر مبنای دو نسخه خطی موجود در عراق (سال ۱۹۷۵ م.)، اثر عزاوی نقش واسطه‌ای را داشت که مطالب این اثر مهم را در اختیار برخی از پژوهشگران قرار می‌داد. از این‌رو، افرادی چون شبیبی^۲ - به جای رجوع به نسخه خطی اثر غیائی - به نقل قول‌های عزاوی بسنده کرده‌اند، در حالی که بخش‌های قابل توجهی از آنها، در اثر طبع شده تاریخ غیائی نیست.

دو جلد پژوهش جدید محمدعلی سلطانی در تاریخ علویان زاگرس (اهل حق)، چنان انباشته از داوری‌ها و نظرات جسورانه است که کمتر می‌توان بدون دغدغه از آن سود برد. سلطانی با دل‌بستگی زیاد، چتر فراگیر اهل حق را بس

۱. این دو اثر عبارتند از: تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران، ۱۳۵۶ ش.، و مشعشعیان.

۲. شبیبی به صراحت به این موضوع اشاره می‌کند، تشیع و تصوف، ص ۲۸۶.

وسیع و مستحکم پنداشته، طوری که تقریباً همه جنبش‌های دوره میانه ایران را به ویژه در نواحی غرب زاگرس، برآمده، متأثر، و شعبه‌ای از آن دانسته است. این اثر، با استفاده زیاد از متون (کلام‌ها) منتشر نشده اهل حق، آگاهی‌های ارزشمندی ارائه می‌دهد و در صورتی که دستاوردهای آن با سایر منابع و آگاهی‌های تاریخی هم‌سنجی و تعدیل و بر مبنای روشمند تدوین شود، گامی مؤثر و بنیادی در حوزه جنبش‌های ایرانی قلمداد خواهد شد.

در پایان، بایسته است از مقاله مهم مینورسکی در *دایرةالمعارف اسلامی*^۱ یاد کرد که از جمله نخستین نوشتارهای علمی و مؤثر در معرفی و تبیین موضوع مشعشعیان است. در ویرایش و چاپ دوم همان اثر لوفت^۲ مقاله‌ای تحت عنوان «مشعشعیان» به رشته تحریر کشیده که حاوی مطلب جدید و مهمی نیست. به زبان فارسی، مقالات آقایان مدرسی چهاردهی و حمید طرفی گامی جدی در پژوهش‌های علمی محسوب نمی‌شود. علی‌رغم آن دو، مقاله جهانگیر قائم‌مقامی در بردارنده مطالب مهم و معتبری از حیات مشعشعیان پس از دوران صفوی است.

با توجه به آنچه درباره منابع و مطالعات مشعشعیان آمد، به نظر می‌رسد هنوز نیازمند اذهانی جست‌وجوگر و پرسش‌مند، در دو حوزه شناسایی منابع اصیل و تألیف، در جهت پاسخگویی به ابهامات موجود در ابعاد فکری-اعتقادی و سیاسی-اجتماعی هستیم.

1. V. Minorsky, "Musha'sha'", *Encyclopaedia of Islam* (1913-36), vol. IX, Leiden, New York, Koln, 1987.

2 - p. Luft, "Musha'sha'", *Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. VII, Leiden-New York, 1993.

بخش یکم

بررسی اجمالی جنبش‌های فکری و سیاسی سده هشتم و نهم هجری قمری

در این بخش به بررسی جنبش‌های فکری و سیاسی سده هشتم و نهم هجری قمری پرداخته می‌شود. در این دوره، تحولات مهمی در زمینه‌های فلسفه، ادب و تاریخ رخ داد. از جمله این تحولات می‌توان به ظهور جنبش‌های فکری و سیاسی اشاره کرد که در پی اصلاحات و تغییرات اساسی در نظام اجتماعی و سیاسی بودند. این جنبش‌ها با تأکید بر عقلانیت و عدالت، به دنبال براندازی ساختارهای فاسد و ایجاد نظامی نوین بودند. از دیگر جنبش‌های مهم این دوره می‌توان به جنبش‌های ادبی و فلسفی اشاره کرد که در پی توسعه و گسترش افق‌های فکری و ادبی بودند. این جنبش‌ها با بهره‌گیری از روش‌های نوین، به دنبال کشف حقایق و بیان افکار عمیق بودند. در نهایت، این جنبش‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به فرهنگ و تمدن ایران در سده‌های بعدی ایفا کردند.

۱. دوره ایلخانان

ملاکوت سلطنت (۶۶۳-۶۵۲) یکی از سده‌های مهم و پررونق تاریخ ایران است که در سال ۶۱۸ میلادی توسط چنگیز آغاز شد. در این دوره، ایران به دست مغولان افتاد و تحت سلطنت آنها قرار گرفت. در سال ۶۵۱ میلادی، خاندان چنگیزی در بغداد به سال ۶۵۶ میلادی ایجاد شد. این دوره یکی از آثار مهمی در حوزه اقتصاد و سیاسی به جای گذاشت. اهمیت این دوره در مرکزیت سیاسی و اقتصادی آن خواهد بود.

وسیع و مستور است. طرز آن که برای اعداد حقیقیهای دایره سه برابری
به ویژه خود همی همی گزینا بر آمده است و در تعامقی او آن ثابت است. این
شکلها با استفاده از صورت (کلابه) همیشگی نشکله اعداد حقیقیها
از مستور و دایره سه برابری آمده است. این عمل به
شکلها در باطنی همیشگی و تعامقی و بر بیانی روشنند که در این
عمل و بیانی هر صورتی حقیقی برای فایده خواهد شد.

در این باره، سه سبب و مقاله مهم میگویم که دایره المعارف اسلامی یاد
کود که از جمله حقیقتها بر شمرده میشود. **مقاله اول: معرفت و بیان موضوع**
متعمق است. در این باره، نویسنده به آراء مختلف اشاره کرده است. **مقاله دوم: بحث در**
اعداد حقیقی است. در این مقاله، نویسنده به بیان مبانی و مفاهیم
اعداد حقیقی پرداخته است. **مقاله سوم: اعداد حقیقی و اعداد گویا**
در این مقاله، نویسنده به بیان تفاوتها و شباهتها بین اعداد حقیقی و
اعداد گویا پرداخته است. این مقاله به خوبی به نیازها و سوالات
خوبه های علمی و تحصیلی پاسخ میدهد. **مقاله چهارم: اهمیت**
اعداد حقیقی در علم و فضا. **مقاله پنجم: کاربردهای**
اعداد حقیقی در زندگی روزمره. **مقاله ششم: روشهای**
آموزش اعداد حقیقی. **مقاله هفتم: منابع**
اعداد حقیقی.

این مجموعه از رده های مختلف و مطالعات متعمق اعداد حقیقی است
و برای هر چه که در این زمینه علاقه مند است، می تواند منبعی بسیار
مفید و ارزشمند باشد. این کتاب در دو جلد در دسترس است.
امید است که این مجموعه در کتابخانه های مختلف و در اعداد دیگری
در دسترس باشد.

1. A. M. GHANNI, "Musha'at", Encyclopedia of Iran, No. 1 (1943-46), vol. IX.
Tehran, New York, 1957.
2. p. 146, "Musha'at", Encyclopedia of Islam, New edition, vol. VII.
Tehran, New York, 1991.

چشم‌انداز عمومی

نگرشی فراگیر به اوضاع سیاسی

در این بخش، از برخی جنبش‌های سده‌های هشت و نه هجری سخن می‌رود. ارائه چشم‌اندازی از شرایط سیاسی این دوره در راستای فهم بهتر جنبش‌های مذکور کاری دشوار است. از یک سو، از تفصیل مطلب باید پرهیز کرد که در اساس، این فصل خود زمینه و مقدمه‌ای بر موضوع این پژوهش است، و از سوی دیگر کوتاهی و اختصار زیاد، همان ایجاز مخل است که باید از آن دوری گزید. از این رو شیوه مناسب، ارائه طرحی کلی بر اساس وقایع برجسته است تا آن‌جا که بر فهم مهم‌ترین ویژگی این دوره، یعنی عدم تمرکز و پراکندگی‌های سیاسی بیانجامد که این وضعیت، نشانگر پیامدهای نظامی، اقتصادی و اجتماعی آن خواهد بود.

۱. دوره ایلخانان

هلاکو (حکومت ۶۶۳-۶۵۴ ق) آغازگر مرحله دیگری از یورش مغولان بود که از سال ۶۱۸ ق. توسط چنگیز آغاز شده بود. یورش هلاکو به اضمحلال دو کانون مهم سیاسی-مذهبی، اسماعیلیان در الموت به سال ۶۵۴ ق. و خلفای عباسی در بغداد به سال ۶۵۶ ق. انجامید، که هر یک آثار مهمی در حوزه اعتقادی و سیاسی به جای گذاشت، رسمیت دینی و مرکزیت سیاسی با سقوط

بغداد دچار خدشه و تحول شد^۱ و با سقوط الموت، اسماعیلیان از پیشگامان مبارزه نظامی در حوزهٔ تشیع کنار نهاده شدند.

حکومت ایلخانان از هلاکو تا ابوسعید (۷۳۵-۶۵۴ ق.) ایران و عراق را تحت تسلط داشت و در درازای چیرگی، در برزخ دو گرایش سیاسی تمرکزگرا و تمرکزگریز گرفتار بود. خصلت‌های قبیله‌ای و سیطرهٔ نظامی‌گری بر جاذبهٔ تمرکزگری‌ها افزود و از سوی دیگر، مقتضیات حکومت‌داری و تأثیرات وجوه یکجانشینی بومی (ایرانی)، به تمرکزگرایی و حفظ سنت کشورداری ایران فراخواند، دورهٔ غازان خان^۲ (حکومت ۷۰۳-۶۹۴ ق.) اوج غلبهٔ گرایش تمرکزگرا بود که با اصلاحات رشیدالدین فضل‌الله همدانی (مقتول ۷۱۸) همراه شده بود؛ اما آنچه پس از سلطان ابوسعید روی داد، مهر پایانی بر حکومت ایلخانی بود؛ چیرگی گرایش تمرکزگریز نیروهای قبیله‌ای مغول بود که با یورش دیگر از سوی عناصر صحرائشین به رهبری تیمور، گسترهٔ ماترک خلافت عباسی در شرق را به صحنهٔ درگیری‌های سیاسی متعدد تبدیل کرد. در یک سوی این درگیری‌ها، نیروهای بدون مرکزیت قبایل متعدد مغول و ترک، و در سوی دیگر، برخی فرمانروایان بومی بودند که به هر حال به میزان نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی می‌افزود.

بی‌ثباتی سیاسی همراه با بی‌ثباتی مذهبی وجه بارز این دوره بود.^۳ دورهٔ

۱. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید: پی‌نی رشیدوو، سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق (میان سال‌های ۱۲۵۸ و ۱۳۳۵ م.)، ترجمهٔ اسداله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش. شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش. ج ۱، ص ۳۴۳-۲۵۸. در دو اثر مهم دورهٔ مغول دربارهٔ پیشینه و سیر پیروزی‌های مغولان و حکومت ایلخانان سخن رفته است: عظاملک بن محمد بن جوینی، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمد بن عبدالوهاب قزوینی، هلند، لیدن، ج ۱، ۱۳۲۹ ق، ج ۲، ۱۳۳۴ ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ج ۱، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ج ۲، ۱۳۶۲ ش.

۲. برای آگاهی از مهم‌ترین اصول اصلاحات غازان نگاه کنید: عباس اقبال، تاریخ مغول از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۳۰۷-۲۸۵؛ شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، حکومت ایلخانی، نبرد میان دو فرهنگ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش. ج ۲، ص ۶۵-۴۵۹.

۳. تسامح مغولان نسبت به دین را در مقررات چنگیز در یاساق می‌توان دید: «بر تمامی ادیان باید به چشم حرمت نگریست و هیچ‌یک را نباید بر دیگری ترجیح داد. همهٔ این فرامین را بدان

ایلخانان آغاز پایان رسمیت مذهب اهل سنت بود. ایلخانان در میان جاذبه مذاهب شیعه، بودایی و مسیحی سردرگم بودند. اما به هر حال، اگر شانس دو دین بودایی و مسیحی را در قلمرو ایرانیان مسلمان اندک بدانیم، که این چنین نیز بود، و آن دو هیچ‌گاه به مرحله رسمیت نرسیدند، باید از فرصت‌های کم سابقه شیعه دوازده امامی (ع) در این ایام رخوت متولیان مذهب سنی یاد کرد که حتی در دوره یکی از ایلخانان، الجایتو (حکومت ۷۱۶-۷۰۳ ق.) به رسمیت شناخته شد.^۱

۲. پس از ایلخانان

در فترت میان ایلخانان تا برآمدن تیمور (آغاز یورش تیمور به ایران تا سقوط ابوسعید، آخرین قدرتمند مغول ۷۸۳-۷۳۶ ق.) مدعیان قدرت و حکمروایی متعددی در صحنه پراشوب سیاسی ایران قد برافراشتند و به نسبت توان و موقعیت مدتی پاییدند. گروه‌های قبیله‌ای مغول و فرمانروایان محلی از جمله مهم‌ترین بازیگران نمایش جدال قدرت در میان پرده کوتاه ایلخانان تا تیموریان بودند.^۲ دو حکومت چوپانیان (حکومت ۷۵۹-۷۳۰ ق.) و جلایریان (حکومت ۸۱۳-۷۴۰ ق.) با خاستگاه نژادی و قبیله‌ای مغولی از جمله جانشینان حکومت ایلخانان محسوب می‌شدند؛ اما حوزه قدرت آن دو فراتر از شهرهای تبریز و بغداد نرفت. سلطان احمد جلایر، آخرین فرمانروای مقتدر جلایری در سال ۸۱۳ ق. به دست قرایوسف قراقویونلو به قتل رسید. این دو با هم از برابر

→ سبب صادر کرد تا موجب خشنودی خداوند شود»، رشیدو، سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق، ص ۲۰۵.

۱. برای آگاهی بیشتر در موضوع مذهب و سیاست مذهبی ایلخانان نگاه کنید: منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۸ ش، ص ۳۶۶-۱۶۵؛ ساندرز از اسلامی که در نهایت بر مغولان چیره شد و به تعبیر دیگر مورد پذیرش آن‌ها قرار گرفت تحت عنوان، «اسلام ایرانی شده» یاد می‌کند که بر خوی بیابانگردی مغولان غالب آمد، نگاه کنید: ج. ساندرز، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۷۷.

۲. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید: محمد بن خاوند شاه بلخی (میر خواند)، روضة الصفا، تلخیص و کوشش عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳، مجلد دوم؛ عباس اقبال، ص ۴۷۸-۳۶۵.

یورش تیمور گریخته و مدتی را در دربار ممالیک مصر و عثمانی گذرانده بودند. فرمانروایان محلی که در هرات، فارس، کرمان، یزد و لرستان استقرار داشتند چه بسا پیشینه حکومت محلی نیمه مستقل آن‌ها به پیش از ورود مغولان می‌رسید. برخی از آن‌ها با تمکین از مغولان موجب تداوم حیات خود تا فترت پس از ایلخانان شدند. از جمله اتابکان سلغوری (فارس)، اتابکان لرستان، اتابکان یزد، قراختیایان کرمان، و آل کرت هرات. در این پیوند باید از دو حکومت قدرتمند آل مظفر^۱ (حکومت ۷۹۵-۷۴۰ ق.) و خاندان اینجو (۷۵۸-۷۴۲ ق.) نیز یاد کرد که برای مدتی در بخش‌های قابل توجهی از ماترک ایلخانان حضور داشتند، تعدد این‌گونه سلسله‌های محلی و قومی-قبیله‌ای، نشان از هم‌گسیختگی سیاسی و اوج پراکندگی دارد. در چنین شرایط سیاسی-اجتماعی، سربداران-یکی از خیزش‌های مورد بحث این نوشتار در خطه خراسان سر برآوردند.

۳. دوره تیموریان

نخستین یورش تیمور به ایران در سال ۷۸۳ ق. آغاز شد. گروسه، چیرگی و تسلط تیمور را از جمله دو نوع تسلط موجود در تاریخ آسیا قلمداد نمی‌کند؛ این دو نوع، شامل تسلط تمدن‌های قدیمی ملل مقیم و شهرنشین، و تسلط صحرانوردان و بیابانگردان است که تسلط گروه نخست با تحلیل بردن و بومی ساختن تدریجی اقوام همراه است و دومی با زور و شمشیر. بر این اساس، تسلط تیمور که از نظر گروسه صرفاً مبتنی بر شخصیت خارق‌العاده او بود پیامدهای متفاوتی با دو نوع تسلط مذکور داشت: در کنار مقاطع خونبار، به‌ویژه در مدت سه یورش سهمگین تیمور (۷۹۸-۷۸۳ ق.)، ایامی از رشد و بالندگی فرهنگی را که دوره «رنسانس تیموری» نیز نامیده شده، از خود به جای گذاشت.^۲

۱. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید: حسینقلی ستوده، تاریخ آل مظفر، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱ (۱۳۴۶ ش.) و ج ۲ (۱۳۵۲ ش.).

۲. رنه گروسه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۵ ش.، ص ۷۵۸ و ۶۸۶، گروسه، تیمور را مردی «جدی و عبوس و دشمن وجد و نشاط» معرفی می‌کند و در سیاست مذهبی او می‌آورد؛ تیمور موضوع حاکمیت سیاسی خود را جنبه شرعی داده بود اما جرئت بنیاد قاعده تازه را نداشت فقط در عمل وضع تازه‌ای به وجود آورد. هم‌چنان‌که یاسای چنگیزی را ارج می‌گذاشت بر شرع اسلام و موقعیت هر دو مذهب

با مرگ تیمور، پراکندگی سیاسی به سرعت آغاز شد و در پی آن اختلافات داخلی سر برآورد شاهرخ تیموری (حکومت ۸۵۰-۸۰۷ ق.) در بخش شرقی امپراتوری تیموری به حکومت مستقل نشست و بخش غربی آن تحت فرمان میرانشاه و پسرانش - عمر و ابوبکر - قرار گرفت. فرمانروایی شاهرخ پایدارترین قلمرو جانشینان تیمور بود. در این زمان حکومت فارس، در دست نوه تیمور، پیرمحمد فرزند عمر شیخ بود، که از سوی پسر دیگر عمر شیخ، اسکندر، مورد یورش قرار گرفت (۸۱۲ ق.). استقرار اسکندر در فارس و دعوی استقلال او موجب شد که شاهرخ در سال ۸۲۰ ق. به آنجا یورش برده و حکومت را به فرزند خود ابراهیم سلطان بسپارد. خوزستان به مرکزیت شوشتر از مناطق وابسته به حکومت فارس بود و از این رو، ابراهیم سلطان، شیخ ابوالخیر را به حکومت خوزستان گمارده بود و او نیز به نوبه خود، پسرش شیخ عبدالله را مأمور حکومت حویزه کرده بود. سید محمد بن فلاح - رهبر مشعشعیان - در رویارویی با این دو تن (شیخ ابوالخیر و شیخ عبدالله) در سال ۸۴۵ ق. حویزه را به تصرف درآورد.

بخش مهمی از اقدامات شاهرخ در برخورد با حکومت قراقویونلو به رهبری قرايوسف (فرمانروایی ۸۲۳-۷۹۱ ق) در تبریز بود. قرايوسف پس از شکست سلطان احمد جلایر در سال ۸۱۳ ق. در اندیشه حکومت مستقل بود که مورد قبول شاهرخ قرار نمی‌گرفت. لشکرکشی‌های پیاپی او به آذربایجان، اگر چه معمولاً با پیروزی همراه بود اما با تسلط مجدد قراقویونلوها پایان پذیرفت. در چنین اوضاعی، شاهرخ حاکمیت جهان‌شاه پسر قرايوسف (حکومت ۸۷۲-۸۴۱ ق.) را بر آذربایجان به رسمیت شناخت. از جنبش‌های فعال در خلال حکومت جانشینان تیمور، باید از حروفیان یاد کرد که در سال ۸۳۰ ق. در مسجد جامع هرات شاهرخ را کارد زدند و قصد رویارویی با جهان‌شاه داشتند.

→ شیعه و سنی نیز توجه داشت، نگاه کنید، همان، ص ۸۳-۶۸۱، در اثر زیر که یکی از منابع مهم دوره تیموری است بر پیوند ماهیت حکومت تیمور با دوره مغول تأکید می‌شود: «چون شجره دولت این حضرت [تیمور] در بستان سعادت... مبارک چنگیزخان نشو و نما یافته است بلکه... سعی این حضرت [تیمور] [تجدید] رسوم و قواعد» چنگیز بوده است. نگاه کنید: نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی به کوشش پناهی سمنانی، تهران، انتشارات بامداد، ۱۳۶۳ ش.، ص ۱۲؛ و هم چنین ابن عرب‌شاه، زندگی شگفت آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۲۵ ش.

۴. ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو

دو اتحادیه از طوایف ترکمان مذکور، با توجه به توسعه روبه رشد عثمانی در غرب، در فاصله سال‌های ۷۸۲ تا ۸۷۳ ق. به سوی شرق و به سمت قلمرو حکومت پراکنده جانشینان تیمور، پیش آمدند.

ترکمانان قراقویونلو^۱، از شمال دریاچه وان، توسعه قلمرو خود را آغازیدند و به تدریج بر آذربایجان مسلط شدند. قرامحمد (متوفی ۷۹۲ ق.) نخست در خدمت سلطان اویس جلایر بود. اما با رهبری پسرش قرایوسف، قراقویونلوها تبریز را مقر حکومت خود قرار دادند و مستقل شدند. با یورش تیمور، قرایوسف، ناگزیر به ممالیک مصر پناه برد و پس از مرگ تیمور، بار دیگر تبریز را به تصرف درآورد (۸۰۹ ق.) و در رقابت و درگیری با جلایریان، سلطان احمد جلایری را در سال ۸۱۳ ق. شکست داد.

یکی از پرآوازه‌ترین فرمانروایان قراقویونلو، جهانشاه پسر قرایوسف بود که پس از مرگ پدرش (۸۲۳ ق.) بر چیرگی او افزوده شد، اما کم و بیش در سایه اقتدار شاهرخ تیموری قرار داشت. با وجود این پس از مرگ شاهرخ، او افزون بر عراق و آذربایجان به منطقه حکومت جانشین شاهرخ، ابوسعید، در شرق نیز چشم داشت و توانست در سال ۸۶۳ ق. او را شکست دهد، اما با برآمدن اوزون حسن، فرمانروای آق قویونلو، حکومت جهانشاه به پایان خود نزدیک شد و در سال ۸۷۲ در نبرد دو طرف، شکست خورد و به قتل رسید و تقریباً با مرگ او دفتر حکومت قراقویونلو بسته شد.

حکومت عراق عرب به مرکزیت بغداد، پس از حکومت جلایری، در فرمان شاخه‌ای از قراقویونلوها بود. چهره‌هایی چون شاه محمد، واسپند مدت‌ها بر این منطقه فرمانروایی داشتند و در اصطکاک با مشعشعیان بودند، که بخش‌های جنوبی منطقه را به تصرف درآورده بودند. در واقع، در آستانه قدرت‌گیری مشعشعیان در خوزستان و جنوب شرقی عراق عرب، آنها با دو شاخه از حکومت تیموری و قراقویونلوها رویاروی بودند.^۲

حیات سیاسی واقعی ترکمانان آق قویونلو (۹۱۴-۷۸۰ ق.) از زمانی شروع

۱. برای آگاهی از پیشینه و تاریخ سیاسی قراقویونلوها نگاه کنید: فاروق سومر، قراقویونلوها،

جلد اول، ترجمه دکتر وهاب ولی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

۲. در این باره در فصل یکم همین نوشتار سخن به میان خواهد آمد.

می‌شود که فرمانروای آنها، قراعثمان (متوفی ۸۳۹ ق.) در یورش تیمور به غرب در جهت مقابله با قراقویونلوها به او پیوست و به پاداش سرسپردگی، دیار بکر را از تیمور گرفت. برجسته‌ترین شخصیت این سلسله، اوزون حسن نوه قراعثمان بود که از سال ۸۵۷ ق. فرمانروایی بر منطقه وسیعی را آغاز کرد. ائتلاف‌های سنجیده و به‌موقع اوزون حسن او را یاری کرد که در برابر اقتدار او به رشد عثمانی دوام آورد. اگرچه او نیز چون قراقویونلوها راه نجات را در توسعه طلبی در شرق دید. حکومت محلی طرابوزان مسیحی - کانون باقی مانده از امپراطوری بیزانس در جنوب دریای سیاه - و مشایخ خانقاه شیخ صفی الدین اردبیلی (جنید و سپس حیدر) از مهم‌ترین متحدان او در سطح منطقه‌ای بودند. اوزون حسن با دسپینا، آخرین دختر فرمانروای طرابوزان ازدواج کرد و خواهر خود را به عقد شیخ جنید صفوی درآورد که در درگیری‌های درونی خاندان صفوی توسط عمویش جعفر و با یاری قراقویونلوها از اردبیل رانده شده بود و به همراهی جمعی از پیروانش سر از قلمرو اوزون حسن درآورده بود.^۱ پس از جنید، حیدر نیز از یاری اوزون حسن برخوردار بود و با دختر او ازدواج کرد. اسماعیل صفوی حاصل چنین ازدواجی بود که از یک سو نسب به فرمانروایان مسیحی طرابوزان می‌برد و از سوی دیگر به ترکمانان آق‌قویونلو. اوزون حسن در جبهه شرق در سال ۸۷۲ ق. جهان‌شاه قراقویونلو را شکست داد و هم‌مرز با باقی مانده تیموریان به رهبری ابوسعید شد و در سال ۸۷۳ ق. او را نیز از سر راه خود برداشت و مرزهای قلمروش را به خراسان رساند، اما در جبهه غرب از عهده امپراتوری قدرتمند عثمانی برنیامد و در نبرد سال ۸۷۸ ق. از سلطان محمد دوم (فاتح) شکست خورد و چند سال بعد (۸۸۲ ق.) درگذشت. با مرگ اوزون حسن تشتت و پراکندگی در میان جانشینان او شدت گرفت.^۲ و با برآمدن اسماعیل یکم صفوی (حکومت ۹۳۰-۹۰۷) بساط حکومت آق‌قویونلوها به‌طور کلی برچیده شد.

در نگرشی کلی به دو سده مورد بحث، باید گفت، مرزهای سیاسی ثباتی نداشت. آمد و شد حکومت‌های مختلف و ضعف و فترت مداوم آنها، زمینه

۱. والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه

کیکاوس جهان‌داری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲ ش، ص ۸۳-۳۱.

۲. حسین میرجعفری، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۸۵-۳۷۵.

مساعد برآمدن خیزش‌های اجتماعی را فراهم آورده بود. این جنبش‌ها، عمدتاً از یک‌سو، ریشه در نابسامانی‌های اقتصادی-اجتماعی داشتند که در دو سده اخیر و به دنبال آشفتگی‌های سیاسی اوج گرفته بود و از سوی دیگر، مبتنی بر جریان فکری-اعتقادی نوینی بودند که از آمیزش بدعت‌آلود مذاهب و مکاتب موجود، چون تشیع و تصوف، منظومه فکری-اجتماعی آن‌ها قوام یافته بود، و این در شرایطی بود که مراجع قدرت سیاسی کمتر به حمایت سرسختانه و جزمی از مذاهب رسمی تن می‌دادند.

به سیاست ایلخانان مغول-پیش از این- اشاره شد که نظر بر مذاهب مختلف و چهره‌های متصوف داشتند. تیمور با هوشیاری هم از میراث مغولان پاسداری کرد و هم به شیعه و اهل تصوف روی خوش نشان داد. حکومت قراقویونلو چنان تسامحی در حوزه اعتقادی نشان می‌داد که افزون بر تمایلات شیعی، از رویکرد آن به جنبه‌های غالی این مذهب در آمیزش با دیگر باورها سخن رفته است.^۱ آق‌قویونلوها چهره‌ای سنی در حوزه باورهای دینی از خود نشان دادند، اما در عین حال می‌توان شاهد ائتلاف یکی از افراد خاندان شیخ صفی (جنید) با اندیشه‌ای غالبانه، با اوزون حسن بود.

از این رو باید گفت سده‌های هشت و نه هجری زمان برآمدن و شکل‌گیری معجونی از باورها و اعتقاداتی بود که وجه تمایز آن با دوره‌های پیشین و حتی پسین، خصلت ساختار شکنی آن‌هاست که نه از سوی متولیان رسمی (فقاهتی) شیعه دوازده امامی (ع) پذیرفته می‌شدند و نه متولیان رسمی اهل سنت از آن خود می‌دانستند. حتی در این میان تصوف سنتی و خانقاه نشین نیز نگرشی توأم با حیرت به آن‌ها داشت. اما این هیئت جدید فکری هر چه بود، آبشخورش باز به تشیع و تصوف برمی‌گشت، اما در پرتو قرائتی نوین، و متناسب با اهداف و آرمان‌های اجتماعی.

در ادامه، جهت باز نمودن ابعاد و ویژگی‌های فکری-اجتماعی دو سده مذکور به بررسی شاخص‌ترین جنبش‌های فکری-اجتماعی پرداخته می‌شود: سریداران، حروفیان، اهل حق، نوربخشیان و صفویان.

۱. در اثر زیر مذهب رسمی آن‌ها اهل حق دانسته شده است: محمدعلی سلطانی، قیام و نهضت علویان زاگرس، تاریخ تحلیلی اهل حق، جلد اول، کرمانشاه، مؤسسه فرهنگی سه‌ها، [۱۳۷۶]،

سربداران

مذهب به عنوان نیروی سیاسی (۷۸۸-۷۳۵ ق.م)

جنبش سربداران^۱ در سده هشتم هجری نمونه موفقی از اقدام نیروهای مذهبی در جهت کسب قدرت سیاسی بود که می توانست الگوی مناسب جنبش‌های مبتنی بر اصول و آرمان‌های مذهبی و از آن جمله مشعشعیان باشد.

سربداران خراسان در فترت میان برافتادن ایلخانان (۷۳۶ ق.م) تا برآمدن تیمور (۷۸۲ ق.م) در بخشی از شمال شرقی ایران^۲ حکومت کردند. حکومت سربداران به دنبال یک شورش محلی در سال ۱۳۳۷/۷۳۷ م. در قریه باشتین سبزوار پی ریزی شد. این شورش به ظاهر در مواجهه با سیاست‌های سخت

۱. جهت یک بررسی کلی، پژوهش‌های زیر از جمله مهم‌ترین مآخذ سربداران خراسان است: یعقوب آژند، قیام شیعی سربداران، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳؛ جان ماسون اسمیت، خروج و عروج سربداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، ۱۳۶۲؛ ای. پ. پطروشفسکی، نهضت سربداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۲؛ C. Melville, "Sarbadarids", EI, V.9 PP47-9. در این بررسی کوشش شده است از مهم‌ترین منابع اصیل استفاده شود. برای آگاهی از منابع نگاه کنید: آژند، قیام شیعی سربداران، ص ۶۶-۴۱؛ جان ماسون اسمیت، خروج و عروج سربداران، ص ۶۳-۷۰، ۹-۴۲.

۲. قلمرو متصرفات سربداران در زمان وجیه‌الدین مسعود از آمل تا مشهد و از شمال، از خپوشان و جرجان تا جام و سمنان را شامل می‌شد (جنوب شرقی دریای مازندران و شمال استان خراسان فعلی). نقشه‌های مرحله‌ای از قلمرو سربداران در اثر زیر آمده است: آژند، قیام شیعی سربداران، ۳۳۹-۳۳۴.

وظالمائه مالی و مالیاتی حکومت ایلخانان مغول روی داد و رهبری آن را در آغاز امیر عبدالرزاق باشتینی از ملاکان محلی به عهده داشت. وی به زودی توسط برادرش وجیه‌الدین مسعود (مرگ ۷۴۵ ق.) به قتل رسید (۷۳۸ ق.). وجیه‌الدین مسعود از حمایت شهرنشینان و نیروهای مذهبی وفادار به شیخ خلیفه (مرگ ۷۳۶ ق.) که تحت رهبری جانشین او، شیخ حسن جوری بودند، برخوردار شد.

جنبش سریداران از سوی دو گروه، با اندیشه‌ها و منافع متفاوت رهبری شد و در سراسر حکومت سریداران این دسته‌بندی حفظ شد. گروه ملاکین بومی ایرانی به رهبری عبدالرزاق و سپس وجیه‌الدین مسعود کمتر داعیه مذهبی داشتند و یا در شرایطی نبودند که بر پایه تعالیم و تحریکات دینی زمینه جنبش را فراهم کنند^۱ و به عنوان ملاکین بومی در رقابتی سخت و غیرمنصفانه با زمین‌داران غیربومی (مغولان) و وابستگان به حکومت مرکزی قرار داشتند. این گروه در آغاز با وفاداری رعایای خود توانستند نخستین حرکت را آغاز کنند. اما به زودی و به ویژه در زمان وجیه‌الدین مسعود از توان نیروهای مذهبی (جناح شیخیه) بهره‌مند شدند، اتحادی که به لحاظ باورها و منافع متفاوت گروهی نتوانست پایدار باشد و تا پایان حکومت سریداران رقابت و دشمنی آن‌ها باقی ماند.

آنچه از دیدگاه بررسی حاضر مهم می‌باشد، برآمدن جناح مذهبی (شیخیه) به رهبری شیخ خلیفه، و شیخ حسن جوری است. باورها، تکیه‌گاه‌های اعتقادی، و نیروهای یاری‌گر جناح شیخیه به عنوان جنبشی با ماهیت مذهبی - اجتماعی در راستای اهداف این پژوهش محل تأمل است.

۱. در پیشینه عبدالرزاق روایتی آمده است که او از «اکابر ولایت بیهقی» بود که با مأمور مالیاتی (عامل) «نزاع» کرد و با قتل وی خیزش آغاز شد. نگاه کنید: عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ص ۱۴۷-۱۴۶. در روایت میرخواند، عبدالرزاق از افراد صاحب‌مال بیهقی است که در دستگاه دیوانی ابوسعید ایلیخانی فعالیت می‌کند، سپس به دنبال حیف و میل مالیات و صولی از کرمان و به دنبال مرگ ابوسعید به زادگاهش بازمی‌گردد و به دنبال حادثه نزاع و قتل مأموران مالیاتی مغول به دست دو نفر از روستاییان در رأس این حرکت قرار می‌گیرد، نگاه کنید: محمدبن خاوند شاه بلخی (میرخواند)، روضة الصفا، به کوشش عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳، مجلد دوم، ص ۹۹۵-۹۹۴.

۱. شیخ خلیفه

شیخ خلیفه در مازندران - سرزمینی با پیشینه شیعی - زاده شد و در علوم دینی به تحصیل پرداخت. سیر تعلیم‌پذیری وی، از سوی، نشان از گرایش‌های زاهدانه و متصوفانه وی دارد و از سوی دیگر، نشان از گرایش‌هایی متفاوت از سنت غالب در میان صوفیان و فقیهان زمان داشت. در محضر شیخ بالوی زاهد که به کلی فارغ از امور سیاسی و حوادث جاری روزگار می‌گذراند^۱، چندان نماند و در دومین منزلگاه معرفت، به حضور شیخ علاءالدوله سمنانی رسید. گرایش‌های متفاوت شیخ خلیفه، موجب تردید سمنانی شد تا آن‌جا که از او پرسید، «به کدام مذهب از مذاهب اربعه معتقدی؟» پاسخ شیخ خلیفه مبنی بر این بود که آن‌چه او می‌جوید «از این مذاهب‌ها بالاتر است.» و این سخن چنان خشم سمنانی را برانگیخت که چاره‌ای جز ترک محضرش باقی نماند^۲. شیخ خلیفه پیش از اقامت در مسجد جامع سبزوار، مدتی را نزد هبة‌الله حموی به سر برد.

وعظ و درس شیخ خلیفه در مسجد جامع سبزوار، به‌زودی با مخالفت فقیهان روبه‌رو شد. در واقع، هم‌چنان‌که بزرگان تصوف هم‌سو و سازگار با تمایلات شیخ نبودند، فقیهان نیز تاب تحمل آموخته‌های او را نداشتند و بنابر اقتضای مناسباتی که با امور دین و دنیا داشتند، و علی‌رغم نوع واکنش بزرگان تصوف، فتوی بر قتل او صادر کردند. به‌ظاهر فعالیت‌های شیخ خلیفه چنان پر دامنه نبود که هراس حکومت‌گران را موجب شود. از این‌رو، سلطان ابوسعید (مرگ ۷۳۵ ق.) آخرین ایلخان قدرتمند مغول از اجرای فتوای فقیهان سرباز زد و گفت: «من دست به خون درویشان نمی‌آلایم. حکام خراسان به موجب شرع شریف عمل نمایند»^۳.

۱. مرعشی خرقه شیخ بالوی زاهد را به امام صادق (ع) می‌رساند. نگاه کنید: سید ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳، ص ۳۳۷.

۲. میرخواند، روضة الصفا، مجلد دوم، ص ۹۹۸-۹۹۷؛ برای آگاهی بیشتر از زندگی سمنانی نگاه کنید؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ شمسی، ص ۶-۲۷۵؛ غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی خواندمیر حبیب‌السیرفی اخبار افراد بشر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳؛ ج ۳، ص ۲۲۰.

۳. همان، مجلد دوم، ص ۹۹۸.

مرگ مشکوک شیخ خلیفه (۷۳۶ق.)^۱ بیش از هر کس، فقیهان را در معرض اتهام قرار داد و این در حالی بود که حلقه پیروان شیخ خلیفه با وجود شاگرد بارزش حسن جوری شکل گرفته بود و تداوم اقدامات شیخ را نوید می داد.

نکته مهم، جهت اجتماعی آموزه‌های شیخ خلیفه بود که سازگاری و هماهنگی با نوع رویکرد فقیهان نداشت. «حدیث دنیا»^۲ در مفهوم متداول فقیهان مذهب رسمی (اهل سنت) قاعداً مخالفتی را بر نمی‌انگیخت و آنچه موجب ناخرسندی آن‌ها شده بود، احتمالاً از یک سو چارچوب شیعی اعتقادات شیخ، و از سوی دیگر ارائه و تأکید بر مفاهیم جدیدی از تشیع بود که خشم فقیهان و انکار متصوفان را موجب شده بود و گرنه موجودیت اجتماع شیعیان در این منطقه پیش از این پذیرفته شده بود. ماسون اسمیت بر این نظر است که شیخ خلیفه تأکید و صراحت بر «ظهور قریب‌الوقوع امام زمان» داشت. افزون بر این واکنش شدید «سنیان سبزوار» نشان داد که «تعالیم وی فقط محدود به جنبه‌های الهی ظهور نبوده، بلکه مفاهیم دنیوی آن را نیز شامل می‌شده است.»^۳ اسمیت با طرح نشانه‌های موجود در اواخر دوره سربداران مبنی بر انتظار ظهور منجی، چنین باوری را بدون این‌که تعریف و تعیین کرده باشد به شیخ خلیفه نسبت می‌دهد. بدیهی است انتظار ظهور منجی به خودی خود موجب پیامدهای مذکور نمی‌شد. میشل مزاولی شیخ خلیفه را از

۱. «... و در این اثنا ناگاه بامداد به مسجدی که شیخ خلیفه می‌بود درآمدند. ریسمانی به ستونی بسته دیدند و شیخ خلیفه از آن به حلق آویخته و خستی چند در پای ستون بر یکدیگر نهاده، چنانچه پای بر آن خشت‌ها نهند و گردن بدان ریسمان رسد. بعضی را ظن آن شد که شیخ قصد خود کرده و اتباع او می‌گفتند: منازعان او را قصد کرده‌اند. فی‌الجمله کیفیت آن معلوم نشد...» نگاه کنید: آژند، قیام شیعی سربداران، ص ۷۶-۷۵، به نقل از حافظ ابرو، «جغرافیای خطی».

۲. این گفته مهم‌ترین اتهام شیخ خلیفه بود. میرخواند مضمون فتوای فقها را این‌گونه می‌نویسد: «شخصی در مسجد ساکن است و حدیث دنیا می‌کند و چون منمش می‌کنند منزجر نمی‌شود و اصرار می‌نماید. این چنین کس واجب‌القتل باشد یا نی؟» که پاسخ بیشتر فقیهان «باشد» بود. نگاه کنید: میرخواند، *روضه‌الصفاء*، مجلد دوم، ص ۹۹۸.

۳. ماسون اسمیت، *خروج و عروج سربداران*، ص ۵۶، وی می‌افزاید اندیشه ظهور منجی در میان تعدادی از معاصران شیخ خلیفه نیز وجود داشت چنان‌که موسی نامی در زمان حکومت الجایتو و تیمور تاش پسر چوبان، در سال ۱۳۳۲ م. شورش و ادعای مهدویت کرد. همان، ص ۵۶.

«رهبران مردمی صوفی‌گری» می‌داند که می‌کوشید «عدالت را از طریق استبداد برقرار کند»^۱. تردیدی نیست که شیخ خلیفه آموزش‌های متداول متصوفین را دیده بود و در سلک مریدان درآمده، و چندی نیز در محضر بزرگان تصوف گذرانیده بود^۲. و به‌درستی نیز شیوه‌های متفاوت از غالب متصوفین زمان در پیش گرفته بود.

به هر روی، آگاهی‌ها از شیخ خلیفه حاکی از شخصیت متفکر و مستقلی است که در برخی موارد سازگار با شرایط مقبول و معمول آن روزگار نبود. اگرچه منابع صراحتی در تشیع وی ندارند^۳ اما قرائنی است که نشان از نزدیکی تعلیمات وی به حوزه تشیع دارد. اما بی‌تردید وجه غالب در تفکر او تصوف است، که این نیز در مسیر تصوف سنتی و خانقاه‌نشین نبود. شاید درست باشد شیخ خلیفه را از نخستین نمایندگان «اسلام مردمی»^۴ و «تصوف سیاسی» پس از دوره مغول بدانیم. موردی که منتهی به خیزش‌ها و برپایی حکومت‌هایی چون سربداران و صفویان (۱۱۳۵-۹۰۷ ق.) شد.

۱. میشل مزای، *پیدایش دولت صفوی*، ص ۱۴۵.

۲. عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع البحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۳، ص ۱۴۴. نویسنده در وصف حال شیخ خلیفه می‌نویسد: «درویشی پاکیزه روزگار بود... در ابتدای حال به مطالب علمی مشغول بودی... [سپس] ترک تحصیل کرده مرید شیخ بالوی زاهد شد.»

۳. علی‌رغم تصریح دکتر آژند به این که، «شیخ خلیفه یکی از علمای تشیع اثنی‌عشری بود»، در توضیح می‌آورد: «این مسئله [تشیع] صریحاً در خصوص شیخ حسن جوری جانشین شیخ خلیفه آمده است» نگاه کنید: *قیام شیعی سربداران*، ص ۷۷.

۴. میشل مزای در توضیح «اسلام مردمی» (Folk Islam)، بر این باور است که دو سطح متفاوت در نگرش به اسلام - در دوران پس از سقوط خلافت عباسی ۶۵۶- وجود داشت. یک سطح، مباحث مطرح میان فقیهان بود که با «رد و تکذیب و رد تکذیب» در خلال بحث و گفت‌وگو و استدلال معمولاً در دربار شاهان رایج بود و مردم عادی به‌ندرت از آن آگاه می‌شدند. سطح دیگر نوع و سرچشمه باورهای مردم عادی بود که فارغ از بحث و جدل‌های دشوار فقیهان رو به سوی متصوفین «مقدس» داشتند که تقریباً در هر شهری پیدا می‌شدند. این افراد صاحب کرامات، مشکلات و مسائل دینی مردم عادی را برطرف می‌کردند و با انجام عبادات دست‌جمعی و در طی ملاقات‌ها «دل مردم و عوام‌الناس را با نزدیکی به خداوند در نهایت شوق و جذب می‌ربودند». نگاه کنید: *پیدایش دولت صفوی*، ص ۱۱۷-۱۱۶ به بعد. در میان همین افراد، تعدادی به مرور از سنت‌های رایج تصوف سنتی عدول کردند و تمایلاتی به تشیع - به‌ویژه در شکل غالبی آن - پیدا کردند. زمینه‌های برآمدن حکومت‌هایی چون صفوی در چنین شرایطی فراهم شد.

۲. شیخ حسن جویری

سازماندهی پیروان شیخ خلیفه را حسن جویری به انجام رساند. وی که از توابع نیشابور به حلقه و عظمی استاد پیوسته بود، پس از مرگ شیخ خلیفه رهبری را به عهده گرفت. آگاهی‌های ما از او به مراتب بیشتر و روشن‌تر از شیخ خلیفه است و در واقع همین آگاهی‌ها، پرتوی بر زوایای تاریک دوره شیخ خلیفه نیز افکنده است.

عبدالرزاق سمرقندی، شیخ حسن را با نفوذ، و محبوب پیروانش معرفی می‌کند تا آن جا که «به سخن او جان در می‌باختند» در عین حال، او را در راستای افکار و آرزوهای شیخ خلیفه قرار می‌دهد.^۱ یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های آگاهی از فعالیت‌ها و اهداف شیخ حسن جویری، نامه^۲ وی به محمد بیک جانی قربانی است که در پاسخ به پرسش وی مبنی بر این که چرا در خیزش سرداران دخالت کرده و از گوشه‌نشینی و عزلت قدم در میدان سیاست نهاده، نوشته شده است.

او در هیچ جای نامه اشاره به مذهب خود نمی‌کند. اما با صراحتی که دیگران در این باره دارند بی‌تردید شیعه است.^۳ خود را از آغاز «مرید و معتقد اهل حق و دوستدار ائمه و علمای دین و تابع ارباب صلاح و تقوی و طالب نجات راه آخرت» می‌داند که به این منظور نیز «مدت هفت هشت سال به مدارس تردد نموده و به قال و قیل مشغول شده و سخن ائمه طوایف استماع کرده» است. تا

۱. عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ص ۱۴۶. عبدالرزاق در سال ۸۰۵ «در کوه‌پایه نیشابور با آن جماعت [پیروان حسن جویری] صحبت داشت به غایت مردم پاکیزه روزگار حلال خوار بودند و به حسن خلق با خلق معاش می‌کردند و به کسب و حرفه انتعاش می‌نمودند». همان، ص ۱۴۶.

۲. بطروشفسکی بر صداقت جویری در این نامه شک می‌کند و می‌نویسد: این نامه «نمونه کاملی از حیل‌های سیاسی شرقی است و وی به هیچ وجه در اظهارات خویش صادق نبوده است»، نگاه کنید: نهضت سرداران خراسان، ص ۴۰. گذشته از برخی مصلحت‌اندیشی‌ها که ممکن است در این نامه از سوی حسن جویری مراعات شده باشد در بیشتر قسمت‌ها قاطعیت سخن و صداقت آن دیده می‌شود. این نامه در آثار حافظ ابرو، عبدالرزاق سمرقندی، میرخواند و ظهیرالدین مرعشی آمده است. نگاه کنید: قیام شیعی سرداران، ص ۸۹-۸۵. در این جا از اثر زیر استفاده شده است؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ص ۱۵۴-۱۴۹.

۳. میرخواند، روضة‌الصفاء، مجلد دوم، ص ۹۹۸، فقیهان سنی او را شیعه مذهب قلمداد می‌کنند؛ ظهیرالدین مرعشی، ص ۳۳۷-۳۳۶.

این که آوازه شیخ خلیفه را می شنود و بر او مسلم می شود که شیخ «مرشد راه حق است»^۱.

شیخ حسن جوری در نامه اصرار دارد که هیچ گاه به دنبال تحریک و تجمع مردم نبوده، و گوشه های انزوا را ترجیح داده است، و این مردم بودند که «تردد آغاز» کردند و «به حد ازدحام» رسیدند. هدف مردم «طلب خلاص و نجات راه آخرت» بود تا این که؛

بعضی از مشایخ و متفقه نیشابور و اصحاب اغراض حیلها انگیزتند و افتراها کردند که این درویش و مریدان او دشمن اهل علم اند و منکر قوانین شرعیه و تارک احکام شریعت، و حکام را در وهم انداختند و بر قصد این ضعف اتفاق کردند^۲.

افزون بر این، شیخ حسن جوری متهم بود که «خروج خواهد کرد و ملک خواهد گرفت... و ساز و سلاح راست کرده و گفته اند که اظهار مذهب روافض خواهد کرد». به هر حال، پایان این دوران هجرت و دعوت، زد و خورد درویشان با فرستادگان ارغون شاه بود که منجر به «سر و پای» شکستن نزدیک به شصت هفتاد «درویش»، و حبس شیخ حسن شد. در نهایت آنچه او را مجبور به دخالت آشکار در امور سیاسی می کند «خرابی و پریشانی و قتل و غارت» است که به «دفع» آن باید خاست تا «ظلم مرتفع گردد... که خان و مان و اهل و عیال و خون و مال جمله مسلمانان در معرض تلف و رسوایی خواهد بود». و اکنون امیر وجیه الدین مسعود و اتباعش می گویند «هرچه بهبود مسلمانان در آن است بدان قیام خواهیم نمود و از هر آفریده که سخن حق با ما گوید خواهیم شنود و در بند صلاح مسلمانانیم» و چون همه «اٹمه و مشایخ و پیشوایان» بیهق و نیشابور (بدین سخن اتفاق کردند که دفع این ظلم و طمع صلح و خلاص مسلمانان واجب و لازم است.) با آنان همراه شد^۳.

سازمان تصوفی شیخ حسن جوری از طریقت و خانقاه خبری نمی دهد، موردی که در این زمان در سراسر ایران وجود داشت. اما بر نقش تعالیم مذهبی و

۱. شیخ حسن مرگ شیخ خلیفه را «به دست ظلمه اشرار» می داند، نگاه کنید: عبدالرزاق

سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ص ۱۵۰. ۲. همان، ص ۱۵۴-۱۴۹.

۳. همان، ص ۱۵۴-۱۴۹.

متصوفانه تأکید دارد و در واقع «تصوفی مخالف» را می‌نمایاند که به شیوه درویشان دوره گرد به دنبال جذب پیروان در راستای فعالیت‌های سیاسی و نظامی است.^۱ الگویی که به ظاهر در تاریخ خراسان از لحاظ سیاسی و مذهبی غیر معمول بود.

ائتلاف دو جناح سیاسی و مذهبی سربداران^۲ راه کسب قدرت را آسان کرد، اما آغاز کشمکش و تنش نیز بود. قتل حسن جوری با فرمان امیر مسعود، به زودی جناح شیخیه را رویاروی جناح سیاسی قرار داد. در جریان این رویارویی که تا پایان حکومت سربداران ادامه داشت، چهره‌هایی چون درویش هندوی مشهدی، درویش عزیز جوری و درویش رکن‌الدین از گروه مذهبی بر ضد حکومت گروه سیاسی به پا خاستند. نکته جالب در جریان قیام درویش عزیز جوری (مرگ ۷۶۴ ق.)، ضرب سکه با نام امام مهدی (عج) است: «سلطان محمد المهدی». این سکه تاریخ ۷۵۹ ق. دارد و محل ضرب آن احتمالاً طوس است. اسمیت با استناد به نوشته این سکه، در خصوص درگیری دو جناح سربداران می‌نویسد:

حالا می‌توان دریافت، علت این شکاف برخورد شخصیت‌ها با هم نبوده

۱. می‌خواند در این باره می‌نویسد: «هر کس که دعوت او را قبول می‌کرد، اسامی ایشان ثبت می‌گردانید و می‌گفت، حالا وقت اختفاست. و وعده می‌داد که هرگاه اشاره شیخ شود و وقت ظهور برسد می‌باید که آلت حرب بر خود راست کرده و مستعد کارزار گشته موقوف اشاره باشید»، نگاه کنید: *روضه‌الصفاء*، ج ۲، ص ۹۹۸.

۲. حافظ ابرو، پیروان شیخ حسن را شیخیان و پیروان امیر مسعود را سربداران نامیده است. نگاه کنید: ماسون اسمیت، *خروج و عروج سربداران*، ص ۱۳۳. همین نویسنده در سبب ائتلاف این دو می‌نویسد، «مسعود امیدوار بود که از طریق تصدیقات مذهبی یک دین ربوبی حمایت مردم سبزوار را [که شیعه و پیرو شیخ حسن بودند] برای حکومتش جلب کند... [در واقع] حسن نوعی تفوکراسی شیعی را بازسازی می‌کرد که شدیداً به درد مسعود می‌خورد»، همان، ص ۸۷. و در عین حال نقطه افتراق آن‌ها نیز همین مورد بود که مسعود به دنبال گسترش حوزه قدرت در خراسان بود و شیخ حسن به دنبال «برقراری نوعی تفوکراسی مستقل شیعی بود» و این تمایز اهداف به زودی درگیری طرفین را موجب شد. همان، ص ۴-۱۳۳. آژند از دو جناح با عنوان مذهبی و سیاسی نام می‌برد. جناح مذهبی معتقد به ظهور مهدی (عج) و برقراری عدالت و قایل به صفاتی چون دیانت و صداقت و فتوت بود و جناح سیاسی به دنبال «اهداف دنیایی و با پوششی از عقاید مذهبی»، *نهضت شیعی سربداران*، ص ۱۰۴. پطروشفسکی با تحلیلی اقتصادی-اجتماعی با عنوان جناح رادیکال (شیخیه) و محافظه‌کار (سربداران) نام می‌برد. *نهضت سربداران خراسان*، ص ۶۸-۵۷.

بلکه نوعی عدم توافق بنیادی بر سر اهداف و روش‌ها بوده است!

در مجموع حرکت شیخیان نشان داد، این جنبش نگرشی متصوفانه و در قالب تشیع داشت که در سبزوار به عنوان شهری با جمعیت عمدتاً شیعی دوازده امامی به قدرت رسید. اما آنچه در اواخر دوره سربداران و در زمان حکومت علی مؤید (۷۸۸-۷۶۳ ق.) در دعوت از محمدبن مکی (شهید اول) (مرگ ۷۸۶ ق.) جهت عزیمت به سبزوار اتفاق افتاد، نشانگر عدم وجود سنت فقهی شیعی در آن جاست. این نکته مؤید این است که اگر اعضای شیخیان به طور کلی و عموم شیعه دوازده امامی بودند، اما جامعه سربداران تحت کنترل و نظارت فقیهان شیعه قرار نداشت و در این جاست که می‌توان به رواج باور به تشیعی مردمی - که نزدیکی و آمیختگی با تصوف و حتی فتوت داشت - معتقد بود، و چنان که آمد تأکید بر مهدویت و نزدیکی زمان ظهور منجی از جمله ویژگی‌های این نوع نگرش بود.

سربداران، جنبشی آمیخته از عناصر روستایی و شهری بود که با منافع متفاوت و راهکارهای جدا عمل می‌کردند. در روستا، دو جناح زمیندار و زارع، با منافع متفاوت اما متحد در برابر تسلط عنصر بیگانه (مغول) به عرصه مبارزه روی آوردند و این در حالی بود که آموزش‌های صوفی - شیعی رهبران شیخیه (شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری) در فضای منطقه طنین انداخته بود. به لحاظ سنت جاری، روستاییان در این حرکت اجتماعی تحت رهبری زمینداران (اربابان) قرار داشتند و خواسته و ناخواسته در راستای منافع آن‌ها عمل می‌کردند. زمینداران، به تحولی بنیادی که چیرگی آن‌ها را متناسب با نظام ارباب - رعیتی برهم زند

۱. ماسون اسمیت، خروج و عروج سربداران، ص ۹۱-۹۰.

۲. علی مؤید در نامه‌ای که به این منظور می‌فرستد، می‌نویسد: «ما در میان خویش کسی را که به فتوایش به لحاظ علمی بتوان اعتماد کرد یا مردم بتوانند عقاید درست را از وی فراگیرند، نمی‌یابیم... [می‌خواهیم] که حضرتت به ما افتخار حضور و افشاندن نور بخشد تا از علمش پیروی کنیم و از راه و رسمش رفتار آموزیم... ما از این نگرانیم که سرزمین ما به خاطر رهبر نداشتن و راهنمایی نشدن دستخوش خشم الهی گردد...». ر.ک. نهضت شیعی سربداران، ص ۲۰۰. افزودنی است که این دعوت زمانی انجام می‌شود که علی مؤید با قتل درویش عزیز جوری، و فرار یاران وی، کوشید جناح شیخیان را برای همیشه از صحنه رقابت خارج کند. در واقع با سیاست‌های علی مؤید، «تشیع فقاهتی» جایگزین «تشیع مردمی» مورد نظر شیخیان می‌شود.

نمی‌اندیشیدند و صرفاً تا مرحله کنار زدن سیطرهٔ سیاسی مغول و کاستن از اقتدار آن‌ها در حوزهٔ زمینداری و مالکیت ارضی که به عنوان رقیب جدی مطرح شده بودند، پیش می‌رفتند. علی‌رغم این گروه، روستاییان هم‌جهت با قشرهای پایین و نیروهای مولد شهری (اصناف و پیشه‌وران) به تحول بنیادی در ساختار اجتماعی و موقعیت اقتصادی خود می‌اندیشیدند و در این راستا، به ظهور منجی ایمان داشتند، و از رهبری جناح مذهبی حمایت می‌کردند. این قشرهای شهرنشین، تحت آموزش‌ها و هنجارهای گروه‌ها^۱ و تشکلات مردمی و عوامانه فتوت قرار داشتند که بر اساس برخی اصول اخلاقی مقبول و متناسب با ارزش‌های زندگی طبقات پایین شهری عمل می‌کردند، و راهی به مباحث و آموزه‌های نظری صعب‌الهمضم حلقه‌های بدعت‌گرای شهری - چون حروفیان - نداشتند.

۱. در دو اثر زیر از دو بُعد متفاوت به جنبش سرداران نگرسته شده است. پطروشفسکی با تقسیم بندی نیروهای اجتماعی فعال دو جنبش به گروه‌های محافظه‌کار و رادیکال، زمینداران بومی ایرانی را از رهبران محافظه‌کار و رهبران مذهبی چون شیخ خلیفه و شیخ حسن را از رهبران رادیکال بر شمرده است. نگاه کنید: پطروشفسکی، *نهضت سرداران خراسان*. آژند، از حوزهٔ ماهیت فکری به تقسیم‌بندی سیاسی و مذهبی دو جناح فعال در خیزش سرداران پرداخته است که به ترتیب زمینداران بومی، و شیخ خلیفه و شیخ حسن جویری (گروه درویشان یا مذهبی) رهبری آن‌ها را به دوش داشتند اقشار پایین و متوسط شهری (اصناف و پیشه‌وران)، و روستاییان زراعت‌پیشه مخاطبان رهبری مذهبی بودند. یعقوب آژند، *نهضت شیعی سرداران*.

حروفیان

حروفیان میراث فکری مکتوب قابل اعتنایی از خود به جا گذاشتند، که کم و بیش در حوزه تأمل و بررسی محققان قرار گرفته است^۱. در این بررسی و در راستای

۱. برخی از مهم‌ترین منابع و پژوهش‌ها دربارهٔ حروفیان که در این بررسی نیز به کار آمده‌اند عبارتند: صادق کیا، *واژه‌نامهٔ گرگانی*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰. این اثر در بردارندهٔ بخش‌هایی از *جاودان‌نامه* و *نومنامه فضل‌الله* استرآبادی است و از دیگر مأخذ اصیل دربارهٔ حروفیان نیز سود برده است؛ کلمنت هوارت (به کوشش)، *مجموعهٔ رسائل حروفیه* یعنی «هدایت‌نامه»، «محرمانهٔ سید اسحق»، «نهایت‌نامه»، «رسائل مختلفه»، «اسکندرنامه»، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰، برای نخستین بار اثر فوق در شهر لیدن هلند در سال ۱۹۰۹ م/۱۳۲۷ ق. به طبع رسید؛ یدالله جلالی پندری (به کوشش)، *زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲، در این اثر فصل‌هایی در اندیشه‌های حروفیه و رهبری آن ضمیمه شده است به‌ویژه این که مقالهٔ مهم و مفصل «پژوهشی در اندیشه‌های حروفیه» اثر رضا توفیق که برای نخستین بار در سال ۱۹۰۹ به ضمیمهٔ مجموعهٔ رسائل حروفیه... چاپ شده بود، ترجمه شده است؛ افزون بر منابع اصیلی که ذکر شد پژوهش‌هایی روشمند و مؤثر نیز در این باره صورت گرفته است: کامل مصطفی الشیبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹، در فصلی نسبتاً مفصل، مؤلف به بررسی حروفیه پرداخته است. بنابر هدف کتاب، تأکید نویسنده بر بازبینی پیوند تشیع و صوفیگری با حروفیه بوده است؛ یعقوب آژند؛ *حروفیه در تاریخ*، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹، در این اثر به تفصیل از زندگی فضل‌الله استرآبادی، تعالیم او و فعالیت‌های حروفیان در هرات، اصفهان، تبریز و آنتاولی بر اساس منابع اصیل و پژوهش‌های معتبر سخن رفته است؛ در *لغت‌نامهٔ دهخدا* مقالهٔ نسبتاً مفصلی به عنوان «حروفیان» به چاپ رسیده است؛ دو مقاله دربارهٔ حروفیه در [دایرةالمعارف اسلامی] *Encyclopaedia of Islam* وجود دارد:

هدف این پژوهش جهت امکان نگرش تطبیقی، از حروفیه سخن به میان خواهد آمد؛ فضل الله استرآبادی (قتل ۷۹۶ق.)، و مهم ترین آموزه های او و برخی شاگردانش محور این نوشتار است. البته کوشش خواهد شد که در بعد جنبشی، نوع مخاطبان و اهداف اجتماعی حروفیان شناسایی شود.

۱. فضل الله استرآبادی

بر اساس منابع حروفی، فضل الله استرآبادی در ۷۴۰ق. به دنیا آمد و در سال ۷۹۶ق. به قتل رسید. در «خواب نامه» اثر نصرالله بن حسن علی بن مجدالدین نافجی از شاگردان فضل الله، زندگی وی چنین گزارش شده است: فضل پسر قاضی القضاة استرآباد بود. وی هنوز کودک بود که پدرش درگذشت. نایبان پدرش هر روز او را بر اسب می نشانند و به دارالقضاة می آوردند. در سنین رشد علاقه شدیدی به طاعات و عبادات و اعمال نیک در او پیدا گشت. هنوز به سن بلوغ نرسیده بود که روزه داری پیشه کرد و حزم فوق العاده در خوردن غذا نشان داد. یک روز، هنگامی که از دارالقضا برمی گشت، در بازار آوازی شنید که این بیت مولوی را می خواند؛

«از مرگ چه اندیشی چون جان بقاداری

در گور کجا گنجی چون نور خدا داری»

این بیت در فضل کارگر شد و پیوسته درباره آن می اندیشید. پس توبه کرد و به اجرای فرایض پرداخت و شبها بیدار ماند و با ضمیری صاف به ذکر «لااله الا الله» گذراند. در این حال رؤیاهای زیبا نصیب او گردید و به سرور و آرامش خاطر نایل شد. ولی هرگاه از خانه بیرون می آمد و به دارالقضا می رفت خاطرش می گرفت و همین بود که او را دچار تزلزل می کرد تا آنجا که هر نیمه شب برمی خاست و به گورستانی در کنار شهر می رفت و بر موضعی به دعا می پرداخت. چون به سن ۱۹-۱۸ سالگی رسید در خارج شهر جامه خود را با یکی از شبان هایش عوض کرد و سپس به راه افتاد، و بی آنکه در منزلی فرود آید به اصفهان رفت، و از آنجا سفرش را به سوی کعبه ادامه داد. در بازگشت از مکه،

→ A. Bausani, *Hurufiyya*, New Edition, vol. III; Abdülbâki Gölpınarlı, "Fadl Allâh Hurûfî", New Edition, vol.III.

تا خوارزم رفت. سپس مصمم شد که دوباره به حج رود. اما در خواب آوازی شنید که: «ای فضل برگرد و بنگر» چون برگشت امام هشتم علی بن موسی الرضا (ع) را دید که پیش روی او ایستاده است. فضل راه مشهد طوس در پیش گرفت و در آنجا از برکت روح امام سکون حاصل گردید. سپس به مکه شتافت و از آنجا دوباره به خوارزم رفت و بعد رهسپار خراسان شد. در آنجا چند تن به سبب تعبیر خواب‌هایی که می‌کرد، به او گرویدند. بار دیگر به اصفهان رفت و در مسجد طوقچی فرود آمد. آوازه‌توان تعبیر خواب فضل‌الله موجب شد که مردم حتی علما و وزرا و قضات روی به او آورند. لیاقت و استعداد فضل در علما اثر شدید کرد.

در این زمان فضل از دنیا چنان دل‌کنده بود که در سخنان او هرگز از دنیا و مردم آن یاد نمی‌شد و اگر کسی در این باره سخن می‌گفت، او گرفته و ملول می‌شد. او و مریدانش از دسترنج خود نان می‌خوردند. فضل کلاه می‌دوخت. آن‌ها هرگز یک درهم از کسی نمی‌پذیرفتند و هرگز احدی در برابر آن‌ها دروغ نمی‌گفت و در سراسر خراسان و عراق و آذربایجان و شروان به راستی و درستی مشهور بودند، و مردم ایشان را «حلال‌خوران» و «راستگویان» می‌خواندند. پیوسته روزه می‌گرفتند و شب زنده‌داری می‌کردند و به ذکر می‌پرداختند. فضل در بلا، صابر و در رضا، شاکر بود؛ از رموز پیغمبران واقف بود و در تورات و انجیل و زبور و سخنان امیرالمؤمنین دست داشت، همیشه با خویش محاسبه می‌کرد. در شب‌های بیداری به گاه نماز و نیاز، حالت تضرع داشت چنان که اشکش فرو می‌ریخت و بامداد چشمانش سرخ شده بود. این روش ادامه داشت تا این‌که اندکی پیش از رسیدن به سن چهل، اسرار حروف مقطعه قرآن بر وی آشکار گردید، و در این سن در تبریز حق بر او تجلی کرد، و اسرار و حقایق و مقامات پیغمبران در نظرش کاملاً عیان گشت.^۱

۱. نصرالله نافجی، خوابنامه، نسخه خطی کتابخانه واتیکان، به نقل از جلالی‌پندری، زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، ص ۹-۱۱؛ برای آگاهی بیشتر از زندگی فضل‌الله نگاه کنید: Abdülbaki Gölpınarlı, p.733. عبدالباقی گولپینارلی به نقل از استوانامه (دیگر رساله حروفی) فضل‌الله را از جمله سادات ذکر می‌کند که سلسله نسب وی با بیست واسطه به علی (ع) می‌رسد. هم‌چنین از توانایی تعبیر خواب او در سن شانزده سالگی می‌نویسد. در تبریز وزیر سلطان جلایری، اویس بن حسن (متوفی ۷۷۶) و صاحب صدر شیخ خواجه تعالیم

در مآخذ غیرحروفی هم‌زمان با فضل‌الله، مقریزی بیشترین آگاهی‌ها را دارد. شمس‌الدین محمد سخاوی (۹۰۲-۸۳۱ق.) سخنان مقریزی را در اثر خود آورده است. بر اساس آن، رهبر حروفیه به «سید فضل‌الله حلال‌خور» شهرت داشت و «در همهٔ زندگانی خویش از خوراک کسی نچشید و از کسی چیزی نپذیرفت و طاقیه‌های عجمی می‌دوخت و از بهای آن روزی می‌خورد^۱» و افزون بر این، از «دانش‌ها و نظم و نثر» به‌خوبی برخوردار بود. حاجی خلیفه در کشف‌الظنون نیز به نقل از ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲ق.) - نزدیک‌ترین منبع به زمان فضل‌الله - او را از «بدعت‌نندگان متقشف» می‌داند^۲.

دربارهٔ زمان و مکان ظهور دعوت فضل‌الله اختلاف نظر است. بر اساس یکی از متون حروفی کرسی‌نامه فضل مدتی را در اطراف اصفهان به‌تنهایی می‌زیست و کسی از او آگاهی نداشت تا این‌که بنا بر ادعای نویسندهٔ کرسی‌نامه، وی فضل را در درون غاری پیدا می‌کند و روزی با هم به «پرسش» درویش مسافر بیکی که در بستر مرگ بود، می‌روند و این درویش مژدهٔ فرارسیدن زمان آشکار شدن او را می‌دهد:

«بر در غاری رسیدم از قضا

کرده در وی جای خود ف [فضل] خدا

چون بدیدم روی ف [فضل] کردگار

کردم فغانی زجان بیقرار

.....

دیدهٔ حق بود بر من شد عیان کرد این تقدیر خود در اصفهان

بود درویش عزیز مهربان بنده‌ای از بندگان غیب‌دان

.....

چون عیادت بود کار کردگار از برای خستگان خواروزار

۱- فضل‌الله را پذیرفتند. در این جا بود که فضل‌الله کتابی در فقه برای عزالدین شجاع (متوفی ۷۸۶) نوشت، همان.

۱. شمس‌الدین محمد سخاوی، *الضوء الامع لاهل القرن التاسع*، قاهره، ۱۳۵۴ق.، به نقل از *واژه‌نامهٔ گرگانی*، ص ۱۳.

۲. حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون*، به نقل از *واژه‌نامهٔ گرگانی*، ص ۱۳؛ متقشف: کسی که به اندازهٔ یک روز غذا دارد و جامهٔ ژنده می‌پوشد و به‌طور کلی سخت‌زندگی می‌کند.

چشم چون درویش بر من باز کرد از خدا او قصه این راز کرد
 کرد شادی تمام و لب گشاد روح او از ف [فضل] یزدان است شاد
 کای نشان ذات پاک کبریا خیرمقدم خوش رسیدی مرحبا
 بعد از این وقت ظهور کبریاست وعده شد آخر که از ف خداست

.....

بعد از آن بگشاد [فضل] راز از نطق ذات

گفت آن موصوف سی و دو صفات^۱

اما در همین رساله حروفی، در حاشیه یکی از صفحات نوشته شده: «اول تاریخ که هست موجودات که قوام اشیا به اوست بر ضمیر منیر حضرت ف [فضل] رب العالمین نزول کرد آخر ماه مبارک شعبان المعظم که هم چهارده است سال بر هفت صد و هفتاد و پنج در محله ولی دوله [تبریز]...^۲». از سوی دیگر سروده‌ای دیگر در کرسی نامه به روشنی از تبریز به عنوان محل ظهور «ذات حق» نام می‌برد:

«کرد در تبریز ذات حق ظهور

بی حجاب آن جا شد ازو (سی و دو) نور

.....

چون در آذربایجان شد آشکار

رستخیز از حق ز ف [فضل] کردگار

اول آثار شد آن جا پدید

امر چون از ف [فضل] یزدان در رسید^۳

و در سروده‌ای دیگر به روشنی زمان این ظهور مشخص می‌شود:

«باز در تاریخ بسم الله بین از زمان هجرت سالار دین

تا نگریدی گم چو ترسا و یهود از ظهور مهدی آن خیر الوجود

آن که گفتند حرف بسم الله تمام چون شود باشد ظهور آن امام

.....

چون ز فضل اسرار قرآن فاش گشت

بود هجرت هفت صد و هفتاد و هشت^۴

۱. کرسی نامه، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، به نقل از واژه نامه گرگانی، ص ۸۷-۲۸۶.

۲. همان، ص ۲۹۸. ۳. همان، ص ۲۹۰. ۴. همان، ص ۲۹۲.

به دنبال آشکار شدن دعوت فضل‌الله، یاران نزدیکش امر دعوت و تبلیغ را تحت نظر او دنبال کردند. مخاطبان این دعوت از سوی مردم بودند و از سوی دیگر سلاطین و حاکمان. چنان‌که فضل‌الله خود تیمور را به آیین حروفی دعوت کرد که البته خوش فرجام نبود و بنا بر دستور او، فرزندش میرانشاه - حاکم نواحی غرب ایران - به دست خود فضل‌الله را به قتل رساند. سال قتل او را ۷۹۶ و برخی ۸۰۴ نوشته‌اند. بنابر اثر «نومنامه» که فضل‌الله خواب‌های خود را در آن یادداشت می‌کرد، خوابی پس از سال ۷۹۶ ق. دیده نمی‌شود.^۱

با مرگ فضل‌الله دعوت حروفیه پایان نگرفت و توسط شاگردانش در نواحی مختلف گسترش یافت. علی‌الاعلی (قتل ۸۲۲ ق.) به عنوان نخستین خلیفه فضل‌الله کوشید تا آموزه‌های حروفی را در آناتولی رواج دهد و با تلاش او برخی ایده‌های حروفی در جامعه بکتاشیه وارد شد. پیش از این علی‌الاعلی با امیدواری به دنبال جلب نظر قرايوسف قراقویونلو بود، کسی که میرانشاه را شکست داده بود.^۲ سید اسحاق (متولد ۷۷۱ ق.) نویسنده محرم‌نامه پیشوای حروفیان خراسان شد.^۳ از عمادالدین نسیمی (۲۱-۸۲۰/۷۷۰ ق.) آگاهی‌های چندانی پس از قتل فضل در دست نیست، تا این‌که یک‌باره نام و نشان او در تواریخ حلب دیده می‌شود. جایی که آخرین لحظات زندگیش را گذارند و بنابر تصمیم «عدالتخانه» حلب «زندیق» شناخته شد و فرمان قتلش صادر شد.^۴ به هر روی، باید گفت که پس از مرگ فضل‌الله آیین حروفیه در حوزه جغرافیایی و اندیشه‌ای بسط یافت، و به مرحله انسجام فکری نزدیک شد.

۱. همان، ص ۳۰؛ صادق کیا بر اساس نومنامه فضل‌الله را استرآبادی می‌داند. از سوی دیگر، محل قتل او را نیز النجق نخجوان ذکر می‌کند و عناوین النجا که سخاوای ذکر می‌کند و یا انجانیه که رضا توفیق می‌نویسد صورت دیگر یا غلط نوشته النجق می‌داند، نگاه کنید، همان، ص ۳۲.
2. A. Bausani, "Hurufiyya", p. 600.

برای آگاهی بیشتر از شاگردان فضل و اقدامات آن‌ها نگاه کنید:

Abdülbaki Gölpınarlı, p.734-735.

۳. واژه‌نامه گرگانی، ص ۳۰۷. ۴. زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، ص ۲۲-۳۰.

۲. آموزه‌های بنیادی

به درستی آموزه اساسی فضل‌الله چه بود؟ که به دنبال اعلام آن با مخالفتی سخت روبه‌رو شد. باسانی بر این نظر است که علی‌رغم اهمیت حروف در فرقه حروفیه به عنوان بارزترین ویژگی، اشتباه است که آن را به مثابه نقطه مرکزی آموزه حروفیان به شمار آورد.^۱ هستی‌شناسی حروفیان و در این میان جایگاه انسان به عنوان مهم‌ترین آموزه‌های این گروه قلمداد شده است.

در «محرم‌نامه» سید اسحاق، از سه مرحله نبوت، امامت و الوهیت در دوره‌بندی حروفیان یاد شده است. بر این اساس، مرحله نبوت با پیامبر اسلام خاتمه می‌یابد و از آن پس دوره امامت آغاز می‌شود. این دوره با امامت علی (ع) آغاز می‌شود و با ظهور فضل‌الله استرآبادی پایان می‌گیرد و این آغاز مرحله الوهیت است. سید اسحاق در گزارش این مراحل از «مرتبه اول» که «نبوتی» است، یاد می‌کند. این مرتبه «که ظاهری در مظهر انبیا به علم نبوت که وضع کرده [کننده] شرایع» هستند و مرتبه دوم «ولایت که کاشف اوضاع نبوت» اند و «اول» ایشان «علی بی [باشد] به دلیل یا علی کنت مع الانبیاء سرّاً و صرت معی

1. A. Bausani, "Hurufiyya", p.601.

برای آگاهی از قدمت توجه به بحث حروف در میان مسلمانان نگاه کنید: کامل مصطفی الشیبی، *تشیع و تصوف*، ص ۱۸۸-۱۷۹: وی از ابوهاشم بن محمد بن حنفیه (متوفی ۹۷ ق.) به عنوان نخستین کسی که به ارقام و دلالت‌های اعتقادی آن توجه داشت، نام می‌برد. ابن روند با ابومحمد سهل بن هارون بن راهبون کاتب (متوفی ۲۱۵ ق.)، متصدی بیت‌الحکمة در زمان مأمون مرحله نوی را آغاز کرد، و توجه به حروف را مورد نظر قرار داد. کندی (متوفی حدود ۲۵۲ ق.) کوشید از حروف دلالت‌های عددی بیرون آورد و به اسرار نهفته آن برسد و در واقع از این زمان «حروف به مثابه یک منبع معرفت جلوه» کرد. ابوزید احمد بن زید بلخی (متوفی ۳۲۲ ق.) به بررسی در اسرار حروف در قرآن پرداخت و به‌طور کلی پیش از قرن چهارم هجری شیعیان، به‌ویژه اسماعیلیان و نیز صوفیان و فیلسوفان هر یک برحسب مقصد خود به حروف و دلالت‌های معرفتی آن توجه کردند. ابن سینا (متوفی ۴۲۸ ق.)، و غزالی (متوفی ۵۰۵ ق.) از دیگر چهره‌هایی هستند که در این مقوله وارد شدند و با ابن عربی، پرداختن به حروف به عنوان یک «قسم معرفت» جایگاه ویژه‌ای یافت. وی بر این باور بود که «هر انسانی مظهر اسمی از اسماء‌الله و انسان کامل مظهر جمیع اسماء است و حقیقت هر انسانی عبارت از تجلیات آن اسم یا اسماء» است، نگاه کنید: همان. برای آگاهی از مباحث حروفیان در مورد حروف و مفاهیمی که استنباط می‌شود نگاه کنید: رساله «هدایت‌نامه» در مجموعه رسایل حروفیه، ص ۱۲-۱.

جهرأ» و پس از او «حسن و حسین تا حسن عسکری کرم الله وجوههم» باشند و مرتبه «سیم الوهیت است که «تمامی اسما و صفات در مظهر خاتم ثانی [فضل الله] ظاهری».

این دوره بندی بر اساس ضرورت «کمال» است که قاعدتاً در سیر ترقی «اسم دیگر» بر آن اطلاق می شود و هم چون به ثمر رسیدن «تاک» است که در مرتبه اول «غوره» باشد و در «مرتبه آخر که زمان ظهور تمامی خاصیت... از قوت به فعل» باشد «عنب» نام می گیرد. بر این اساس، چون «نبوت به نهایت» رسد ولایت آغاز می شود و چون «ولایت به کمال خوشتن [خویشتن] مظهر رساند الوهیت شروع می شود. در مرتبه اول و دوم ممکن است «شایبه اثنیّت و حجب اختلاف» در مورد «اسما و صفات» ظاهر شود، اما در مرتبه سوم که «ظهور حق به اسماء مفرده» است «رفع آن شایبه» خواهد شد.^۱

با قبول الوهیت فضل الله استرآبادی، مرتبه الهی انسان رقم می خورد و از این روست که مولانا علی فانی مرید فضل الله در سروده ای می گوید:

| | |
|---------------------------|------------------------------------|
| «ما نطق خدای کایناتیم | بیرون زمکان و از جهاتیم |
| چون قبله ماست روی جانان | زان روی همیشه در صلاتیم |
| فردید واحد چو عین ذاتیم | چون سی و دوئیم در صفاتیم |
| بحریم که در مقام توحید | فارغ ز بنین و از بناتیم |
| گوییم عیان که وصف ما چیست | ما پرتو نور فضل ذاتیم |
| فضل احد آن خدای یکتا | خلاق وجود جمله اشیاء» ^۲ |

این الوهیت ناشی از دوگانه ظهور الهی است. یک بار خداوند خویشتن را در طلعت آدم ظاهر ساخت و از این رو نیز به فرشتگان فرمان داد تا در برابر او سجده کنند و بار دیگر خداوند در کلام خویش - قرآن - و در اسمای موجودات پدیدار گشت. این ظهور دوم نخست در «اصوات» بود و در مرتبه دوم در «حروف». از این رو به نظر فضل الله کلمه مهم تر از آن است که فقط وسیله ای برای خلق عالم باشد. به عقیده وی واژه ها یعنی نام چیزها، خود آن چیزها هستند. نام و نامیده یکی است و اسماء عین مسمی است. بنابراین کلمه الله

۱. مجموعه رسایل حروفیه، رساله «محرم نامه»، ص ۲۳ - ۲۱.

۲. واژه نامه گرگانی، ص ۳۰۰ - ۲۹۹.

علت وجودی جمیع اشیا است و نکته مهم در این جا، جایگاه انسان است که نام جمله چیزها را خداوند به او آموخت و به بیان دیگر، ظهور خداوند در کلمه بود و انسان نیز مظهر تام کلمات الهی است^۱ بر این اساس در عقاید حروفیه خدا خود انسان است و به عبارت دیگر انسان خداست. زیرا گذشته از آن که تجسم دقیق پروردگار است فرشتگان نیز ستایشگر اویند. این برگزیده موجودات مورد کمال ستایش است و شیطان که از ستایش او سر باز می زند از درگاه رانده می شود.

رسالت فضل، و افتخار او نیز این است که «عاقبت معنی اشیا و اصولاً معنی باطنی و حقیقی اساطیر و احکام مرویه مشبته مذهبی را آشکار کرده است». وسیله توضیح این مقدمات و نهایتاً جایگاه فضل الله «تأویل» است که از اسماعیلیان به وام گرفته است و بساطی بسیط از مفاهیمی بیچیده و صعب الهضم را به وجود آورده است.^۲

با توجه به آنچه گفته شد، مفاهیم سخنان فضل الله در «جاودان نامه» روشن تر می شود. او «همه اسرار قرآن و احکام و سر قیامت و مبدأ و معاد و هر چه از ازل بود و باشد و خواهد بودن» را در «ذات سی و دو کلمه خدایی [حروف فارسی]»^۳ می داند و از سوی دیگر می گوید هر کس «خواص حروف را بداند همه اشیا مسخر او شود» زیرا «همه اشیا قایم به حروف باشد»^۴. افزون بر این، «خدا آدم را که کلمه خداست به صورت خود بیافرید» از این رو تمام موجودات و مخلوقات در «کره خاک و باد و آب و آتش بقیه وجود آدم است و جز وجود آدم است»^۵، و از سوی سخاوی نیز به آن اشاره رفته است.^۶

فضل الله با آشکار کردن الوهیت خود پرده از اسرار حروف برداشت و آنچه

۱. زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، ص ۱۶-۱۵؛ در «نهایت نامه» آمده است: «۳۲ کلمه ذاتیه اوست و استحقاق خلافت و مسجودیت آدم به واسطه ظهور ایشان است در مظهر او صوراً و عیاناً و نطقاً و بیاناً» و می افزاید «این لباس سلطانی خلافت که صورت مستخلف است از آدم و وارثان او ابدأ منخلع نخواهد شد». نگاه کنید: مجموعه رسائل حروفیه، رساله «نهایت نامه»، ص ۶۴.

۲. هلموت ریتر، «آغاز فرقه حروفیه»، ترجمه حشمت مؤید، نشریه فرهنگ ایران زمین، سال دهم، ۱۳۴۱، ص ۱۴. ۳. واژه نامه گرگانی، ص ۲۱۳. ۴. همان، ص ۲۳۲.

۵. همان، صفحات ۲۱۷ و ۲۰-۲۱۹.

۶. رضا توفیق، «پژوهش در اندیشه های حروفیه»، ترجمه غلامرضا سمیعی، زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، ص ۴۴-۶۴.

را که پیامبران بدان مأمور نشده بودند، انجام داد زیرا مأموریت انبیا فقط بیان «شربعت» بود و افشای «حقیقت» بر عهده فضل الله نهاده شد. این مقام الهی اگرچه به دست میرانشاه کشته شد، اما او نمرده است^۱ و به شکل حرف و نهایتاً صوت از این جهان فانی رسته است و باز به عنوان مهدی به دنیا باز خواهد گشت^۲. این دعوی مهدویت که پس از مرتبه خدایی به نظر ناچیز می آید و عمدتاً از سوی پیروانش و پس از قتل او اعلام شده است در سخنان خود فضل الله و دست کم در عالم خواب نمود دارد چنان که در «نوم نامه» که مجموعه ای از خواب های اوست آمده؛

در اوایل جمادی الاولی سنه ست و ثمانین و سبعمائیه [۷۸۶] دیدن در ذی الحجه که جامه من [فضل الله] سپید و پاک به غایت شسته بودند و بینداخته و من دانستم که جامه منست و می دانستم که جامه مهدی است امام یعنی می دانستم که منم^۳.

سخن پایانی در کلیات اعتقادی حروفیان، اشاره به جایگاه علی (ع) است. گفته شد که علی (ع) آغازگر دوره ولایت است و از این رو صرف نظر از وحی، مقامی برابر با محمد (ص) دارد تا آن جا که پیامبر (ص) درباره او گفته است «من و علی از یک نوریم» و باز در سخنی دیگر فرموده است: «خداوند ۱۴ هزار سال پیش از آدم نوری آفرید و پس از آفرینش آدم آن نور را دو قسمت کرد که محمد (ص) و علی (ع) از آن هستند^۴». و در متنی دیگر از حروفیان آورده شده که «علی ذات خدا را لمس کرده است^۵». حروفیان در تأکید بر ولایت علی (ع) در مفاهیم متصوفانه، او را «صاحب نقطه» نامیدند. یعنی «جامع حقیقت حروف از الف تا ی»، و این به استناد قولی منسوب به وی بود که:

همه اسرار کتاب های آسمانی در قرآن عظیم است و هر چه در قرآن است

۱. «در نوم نامه» فضل الله در خواب می بیند که «شل مردی» (تیمور لنگ) به طلب او فرستاد، و او را «بکشت اما من خویشتن را زنده می دیدم» نگاه کنید: *واژه نامه فضل الله* [گرگانی، ص ۲۴۶].
۲. رضا توفیق، «پژوهشی در اندیشه های حروفیه»، ص ۷۷.
۳. رساله «نوم نامه»، ورق ۴۱۱، به نقل از *واژه نامه گرگانی*، ص ۲۴۳.
۴. *جاودان نامه کبیر*، ورقه ۱۸۱، به نقل از *تشیع و تصوف*، ص ۲۰۸.
۵. «شرح جاودان»، ورقه ۲۸۰، به نقل از *همان*، ص ۲۰۸.

در سورة فاتحه است و هر چه در فاتحة الكتاب است در بسم الله است و هر چه در بسم الله است در بسم الله است و هر چه در بسم الله است در نقطه زیر ب است و منم آن نقطه زیر ب^۱.

به همین روش در سروده های حروفیان نیز علی (ع) تجلی گاه ذات خدا محسوب می شود:

«محسوس به ذات حق علی بود از لفظ مسیح روی بنمود
چون بود مسیح سوده گشته دریاب رموز ای فرشته
هر دو سخن خدا چو بودند از ذات خدا جدا نبودند^۲».

حروفیان با میراث برخی اندیشه های متصوفانه چون «وحدت وجود» و «تجلی»، منظومه ای از آرا و عقاید را بنیان گذاشتند که ابزار توجیه و تفهیم آن «تأویل» بود. در واقع آن ها با استفاده از تأویل باطنیه که پیش از این در خدمت اسماعیلیان بود، گستره ای از رموز برآمده از «حرف» را مطرح کردند که در این شکل و هیئت نو می نمود. به ویژه این که این بار بدون اصرار بر اصل امامت - چنان که اسماعیلیان مدعی بودند - انسان را صاحب الوهیت دانستند. اگرچه در متون حروفی نشانه های تمایل به ائمه دوازده گانه امامیه آشکار است^۳. اما هیچ گاه غالب آموزه های این مذهب را واقعی ننهاده اند. هم چنان که در قالب تصوف رایج نیز نماندند^۴. البته سرچشمه های

۱. جاویدان نامه کبیر، ورقه ۴۹، به نقل از تشیع و تصوف، ص ۲۰۹.

۲. رضا توفیق، «پژوهشی در اندیشه های حروفیه»، ص ۸۶، توفیق در این زمینه دعای حروفیان را شبیه دعای نصیری و دروزی می بیند، همان، ص ۸۵. در سروده ای دیگر شاعر حروفی شیعیان را سرزنش می کند که از حقیقت «کلمة الله» بودن علی (ع) غافل هستند. ر.ک. همان، ص ۸۶.

۳. از نشانه های تشیع حروفیان، واجب دانستن ادای عبارت «حی علی خیر العمل» در اذان است. افزون بر این در دیوان نسیمی نیز قصایدی با ذکر نام ائمه امامیه وجود دارد به همین میزان در رساله های حروفی نیز از ائمه شیعه و حتی «عصمت» آن ها یاد شده است. ر.ک. یعقوب آژند، حروفیه در تاریخ، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹، ص ۵۹-۵۸.

۴. شبیبی بر این نظر است که حروفیان نزدیکی بیشتری با تصوف داشتند تا تشیع. اما در این زمینه نیز آنچه را که با عقایدشان «سازگار» می نمود اخذ کردند و مابقی را واگذاشتند و «حتی حق ابن عربی را که پایه و ستون مذهب ایشان را برپا کرده بود پاس نداشتند»، ر.ک. تشیع و تصوف، ص ۲۲۲-۲۱۸.

فکری آن‌ها منحصر به تصوف و تشیع در قالب امامی و اسماعیلی نبود؛ بلکه اندیشه‌های کهن ایرانی^۱، مسیحی و یهودی^۲ نیز به کار آمده بود. به هر روی محورهایی چون الوهیت انسان، هدویت، و نگاه غالیانه به علی (ع) تأثیری ماندگار در جنبش‌های پس از خود به جا گذاشت و از سوی دیگر در صحنه عمل دینی نیز پیامدی دیرپا داشت و بر ظهور مسلک‌هایی ساختارشکن و بدعت‌آمیز مؤثر افتاد.

۳. نیروهای اجتماعی جنبش حروفیان

از لحاظ شکل‌شناسی جنبشی، حروفیان از خیزش‌های شهری تلقی می‌شوند که مخاطبان خود را در جمع اقشار متوسط شهری - پیشه‌وران، اهل کسب، اهل قلم - می‌جستند. در واقع جنبش حروفیه از لحاظ مفاهیم اعتقادی و مباحث فکری از پیچیدگی و تنوع جدی برخوردار بود که به آسانی در اذهان و ادراک سطحی نگر و تنگ‌اندیش جای نمی‌گرفت، از این رو نیز جز گروه‌های اهل دانش که عمدتاً در حوزه شهرها می‌زیستند، کسان دیگری در دایره فرافکنی‌های اعتقادی حروفیان جای نمی‌گرفتند. و از آن‌جا که، حروفیان در زمره خیزش‌های تحول‌طلب و مخالف با ساختار فکری - ذهنی سنتی (در قالب شیعه، سنی و یا تصوف رسمی) بودند شهرنشینان وابسته به حاکمیت و یا نزدیک به آن نمی‌توانستند در جرگه مخاطبان حروفیه قرار گیرند، و به تعبیر روشن‌تر لایه‌های بالایی طبقه متوسط شهرنشین که اقتدار و نفوذ خود را در نزدیکی و پیوند با حاکمیت به دست آورده بودند هم‌چون

۱. براون و گوینو نهضت حروفیان را یکی از تجلیات روح ایرانی می‌شمارند که هرگز از غور در اندیشه‌های کفرآمیز باکی نداشته‌اند. شبیبی با ذکر مواردی از جاودان‌نامه کبیر اثر فضل‌الله استرآبادی او را در باور پیروانش، «مظهر منجی قدیم» ایرانیان [کیخسرو] می‌داند، ر.ک. تشیع و تصوف، ص ۲۱۶-۲۱۴.

۲. رضا توفیق می‌نویسد: «مذهب حروفی، مذهبی التقاطی و غذای روحی بسیار بطئی‌الهمزی است برای تسکین اشتها سیری‌ناپذیری که ذهن آدمی را به عبور از حدود آن‌چه طبیعت بدو تحمیل کرده است وامی‌دارد... [این فرقه] از هر مکتبی خوشه‌ای چیده است و ملغمه‌ای است از عقاید نوافلاطونی مرموزات مذهب یهود، تشیع، تصوف، تثلیث مسیحیان عقیده فلسفی یک عنصری و از لحاظ ریشگی از مذهب دروزیان مایه می‌گیرد». ر.ک. «پژوهشی در اندیشه‌های حروفیه»، ص ۴۷.

طبقات بالایی جامعه شهری همراهی و همدلی با این جنبش نداشتند.
حافظ ابرو ویژگی تحول‌طلبی و براندازی قدرت سیاسی حروفیان را در
تعبیر زیر آورده است:

آن تصور در سر ایشان افتاده که سروری و فرماندهی کاری است که به هر
بی‌سر و پایی برسد و به مجرد کوشش و کشش دست ادراک به دامن
دولت توان رسانید... و ندانند که پادشاهان برگزیده آفریدگار و پرورده
پروردگارند.^۱

و در این راستا اهل قلم دوره بایسنقر، حروفیان را چون اسماعیلیان
و سربداران می‌بینند که به «فیل‌بند فدایی‌گری [اسماعیلی] متحصن و به
فرزین بازی سربداری متمکن» شده‌اند.^۲ البته پیش آمده که حروفیان از
راه دعوت فرمانروایان به آیین خود گام برداشته باشند که معمولاً ناموفق
بودند.^۳

اگر چه نمی‌توان تمام این نوع تحلیل‌های سطحی را که درباره جهت‌گیری
اجتماعی حروفیان گفته شده است، پذیرفت. اما به روشنی قابل ذکر است که
پیروان جنبش حروفیان متمایز از پیروان جنبش اهل حق و صفویه بودند. در واقع
این جنبش خاستگاه شهری و هم‌چنین مخاطب شهرنشین داشت.^۴

۱. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، به نقل از یعقوب آژند، حروفیه در تاریخ، ص ۷۰. ۲. همان.
۳. از جمله می‌توان به دعوت فضل‌الله از تیمور و هم‌چنین تلاش علی‌الاعلی در جذب
قرايوسف ترکمان اشاره کرد. ظاهراً علی‌الاعلی از قرايوسف به عنوان «شاه دین‌پناه» نام برده
است، ر.ک. حروفیه در تاریخ، ص ۴۷؛ هم‌چنین رابطه جهان‌شاه و حروفیان نیز قابل ذکر است،
ر.ک. همان، ص ۹۶ و ۱۰۲-۱۰۱.
۴. آیا می‌توان تمایز آداب و سنت‌های درون‌گروهی حروفیان را از تعلق آن‌ها به گروه‌های
روشن‌اندیش و اهل قلم جامعه شهری دانست. حروفیان برخلاف سایر اصناف دراویش
هیچ‌گونه ورد یا ذکر نداشتند. ر.ک. زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، ص ۲۰.

برپایی «قسط و عدل» و رفع تعدی آدمیان از همدیگر از خواسته‌های اجتماعی حروفیان بود. در «محرم‌نامه» این منظور اجتماعی با ظهور «قائم‌اُمه» که مهدی خوانده شده برآورده می‌شود کسی که «صاحب سیف» است.^۱

۱. مجموعه رسائل حروفیه، ص ۳۹. شایان ذکر است که برخی تحلیل‌های ناصواب و منسوخ در ماهیت اجتماعی جنبش حروفیه طرح شده که امروزه در مباحث علمی جایبی ندارد. از جمله نوشته‌های علی میرفطروس است، به نظر وی در دوره تیموریان با زوال و انحطاط اقتصاد روستایی و کشاورزی، فرمانروایان تیموری به تجدید حیات و رونق اقتصاد شهری دست یازیدند به‌ویژه این‌که گسترده‌گی قلمرو امکان تجارت گسترده را فراهم ساخته بود، در پرتو این رونق حیات شهری، پیشه‌وران و صنعتگران شهری به سامان و سازمانی دست یافتند و از طریق اندیشه‌های حروفی به مقابله فکری-اجتماعی با فئودالیسم رو به زوال و حاکمیت مستبد پرداختند، ر.ک. جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان (نقطویان)، [تهران]، نشر بامداد، بدون تاریخ، ص ۳۷-۲۴؛ نقدی ضعیف از سوی ابوذر ورداسبی بر اثر بالا نوشته شده و در اصل درصدد اثبات ماهیت دینی حروفیه در برابر ادعای «ماده‌پرستی» مورد نظر میرفطروس است. ورداسبی گرایش‌های «عرفانی و الهی» حروفیه با جهت‌گیری اجتماعی مساوات‌طلبانه آن‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد. ر.ک. سرخ‌جامگان و نم‌پوشان تحلیلی کوتاه از جنبش خرم‌دینان و نهضت حروفیان، تهران، انتشارات پیوند، ۱۳۵۷، برای آگاهی از نگرشی مارکسیستی به حروفیه در پژوهشی جدی‌تر ر.ک. ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۶۳، ص ۳۲۲-۳۲۳.

سید محمد نوربخش و دعوی مهدویت

زندگی سید محمد نوربخش (۱۸۶۹-۷۹۵ق.ه.) را شهزاد بشیر^۱ به سه دوره تقسیم کرده است؛ دوره نخست (۱۸۲۶-۷۹۵ق.ه.) در قهستان، خراسان و ماورالنهر گذشت. در این ایام آموزش‌ها و گرایش‌های دینی و متصوفانه‌اش شکل گرفت. قرآن را در هفت سالگی حفظ کرد و از محضر بزرگانی چون میر سید محمد شریف جرجانی بهره برد. دوره دوم زندگی او (۱۸۴۶-۸۲۷ق.ه.) با سختی و مشقت همراه بود. این دوره پس از اعلام مهدویت نوربخش آغاز شد و با حبس و تبعید وی از سوی حکومت شاهرخ ادامه یافت. در دوره سوم حیات (۱۸۴۶-۸۶۹ق.ه.) نوربخش نخست در گیلان و سپس در روستای سولغان ری اقامت گزید، و وقتش صرف آموزش‌های متصوفانه پیروانش شد.

مؤلف *مجالس المؤمنین*^۲ اجداد سید محمد نوربخش را از قطف بحرین

۱. شهزاد بشیر در سال ۱۹۹۷ از پایان نامه دکتری خود درباره زندگی و اندیشه سید محمد نوربخش در دانشگاه یل (Yale) آمریکا دفاع کرد و هم اکنون در یکی از دانشگاه‌های آن کشور، در بخش مطالعات اسلامی تدریس می‌کند. مشخصات پایان‌نامه منتشر نشده ایشان با لطف در اختیار نگارنده قرار گرفت:

Shahzad Bashir, *Between Mysticism and Messianism: The life and Thought of Muhammad Nürbakš* (d.1464).

افزون بر ارزش علمی اثر بالا شایان ذکر است که *رساله الهدی* اثر سید محمد نوربخش که مهمترین مأخذ آگاهی ما از ادعای مهدویت اوست در ضمیمه پایان‌نامه مذکور آورده شده است. این رساله پس از سال ۸۵۹ق.ه. نگاشته شده است.

۲. قاضی نورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۶ق.ه.، این اثر ←

می‌داند. پدرش به انگیزه زیارت مشهد راهی خراسان شد و در قاین مقیم شد و در روستای ساویجان همین شهر سید محمد از مادری غیر عرب به دنیا آمد. بنا بر ادعای پدرش سلسله نسب آن‌ها به امام هفتم شیعیان (ع) می‌رسید و در خاندان آن‌ها «همیشه... شخصی از اهل حال بوده مجذوب... یا سالک». قاضی نورالله از نقش پدرش در تغییر مذهب مردم تون از اسماعیلیه به امامیه یاد می‌کند. سید محمد در *رسالة الهدی* مدعی است که پدرش از مهدویت پسرش حتی پیش از تولد او خبر داده است:

[پدرم گفت] محمدالمهدی کسی که در صلب من است، و دستش را بر صلبش قرار داد و افزود، فرزندم محمد زمانی که به چهل سالگی برسد از مشرق تا به مغرب زمین کسی پیدا نمی‌شود که در علم با او معارضه کند و بر او غالب شود. و هم‌چنین زمانی که بیماری سخت یرقان داشت و بستگان او در فکر تدارک مراسم مرگ او بودند به ایشان گفت: اندوهگین نباشید، برای این که پروردگار مرا تا تولد محمد و تا هفت سالگی او زنده نگه خواهد داشت و در آن هنگام به دار آخرت منتقل می‌سازد^۱.

به‌رغم مرگ زود هنگام پدرش (۸۰۲ق) به نظر می‌رسد او تأثیر شگرفی بر سید محمد و شکل‌گیری آموزه‌های او داشته است^۲. بایسته است اشاره شود که قهستان - زادگاه نوربخش - یکی از پایگاه‌های اسماعیلیان نزاری در سده هفتم هجری بود و حتی پس از سقوط الموت (۶۵۴ق) مدت‌ها به حیات اسماعیلی خود ادامه داد^۳ و بعید نیست که سید محمد و پدرش تحت تأثیر آموزه‌های

→ یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های آگاهی درباره سیدمحمد نوربخش و خیزش اوست اما باید در نظر داشت که علی‌رغم آثار خود نوربخش، قاضی نورالله می‌کوشد او را شیعی معتدل معرفی، و ادعای مهدویت و هم‌چنین داعیه قدرت‌مداری او را رد کند. در ادامه بحث از نظرات او بیشتر ذکر خواهد شد. افزودنی است که قاضی نورالله مباحث نوربخشیه را از قول «تذکره مزید سمرقندی» می‌آورد صراحت دارد که «محمد بن حاجی محمد سمرقندی» مؤلف اثر مذکور «از مریدان حضرت میر [نوربخش] بود». ر.ک. همان، ج ۲، ص ۱۴۶.

۱. سیدمحمد نوربخش، *رسالة الهدی*، بخش ۱/ جزء ۱۷، به ضمیمه، p. Shahzad Bashir, 284.

۲. در *رسالة الهدی* افزون بر ذکر مهدویت سیدمحمد توسط پدرش که اشاره شد، از مقام عالی عرفانی و مرتبه «اولیایی» پسر دیگرش احمد نیز یاد می‌کند، همان، بخش ۲/ جزء ۸۳.

۳. برای آگاهی از فعالیت نزاریان در قهستان نگاه کنید: مارشال گ.س. هاجسن، *فرقه*

افراطی اسماعیلی قرار گرفته باشند این در حالی است که بنابر اظهار بشیر، در هیچ یک از آثار سید محمد از اسماعیلیان یادی نشده است و در اندیشه او نیز به ظاهر پیوند فکری با اسماعیلیه دیده نمی شود^۱.

در جوانی و به دنبال کسب آموزش های جدی تر، سید محمد راهی هرات شد و در این جا بود که به طریقت کبرویه پیوست و «مرید» خواجه اسحاق ختلانی شد و به خانقاه او در ختلان نقل مکان کرد. در محضر مراد، به سرعت مراحل متعالی را گذارند و به بیان قاضی نورالله؛

بنا بر قابلیت و استعداد ذاتی، کار میر به اندک روزی در فقر و سلوک تمام شد خدمت خواجه اسحق خرقه آخرین سید علی همدانی [مراد خواجه اسحق] را به او حواله کرد و به دست خود به او پوشانید و بر مسند ارشاد نشاند و امور خانقاه و جمیع سالکان را به او تفویض کرد... و فرمودند که هر که را داعیه سلوک است به خدمت میر رجوع نماید که اگر چه به ظاهر او مرید ماست اما در حقیقت پیر ما است.

لقب «نوربخش» را نیز خواجه اسحاق به دنبال تعبیر خواب سید محمد به او داد^۲. و بدین شکل او جایگاهی رفیع در میان پیروان طریقت کبرویه^۳ و اهل تصوف به دست آورد.

سید محمد نوربخش در سی و یک سالگی و در سال ۸۲۶ق. خود را مهدی خواند، و این در حالی بود که طریقت کبرویه در ختلان و جایگاه نوربخش، تحت تأثیر شرایط ویژه ای قرار داشت. ابن الکربلایی در این خصوص از رقیب سید محمد در خانقاه ختلان به نام سید عبدالله برزش آبادی (۸۷۲-۷۸۹ق) یاد می کند که در سال ۸۲۲ق و دست کم سه سال دیرتر از نوربخش خود را به خانقاه ختلان رساند. او به زودی مورد توجه خواجه اسحاق قرار گرفت و به تعبیر

→ اسماعیلیه ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۹۳ و ۳۲۰-۳۱۶.

1. Shahzad Bashir, p. 89.

۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۳.

۳. برای آگاهی بیشتر از کبرویه و مؤسس آن شیخ نجم الدین کبری (۶۱۸-۵۴۰ق) نگاه کنید: عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش، ص ۸۱-۹۸.

ابن الکربلایی، «هر روز ایشان را ترقی کلی واقع می‌شده و واقعیات عجیب و غریب روی می‌نموده»^۱ تا این که سه سال پس از ورود به خانقاه (۸۲۵ق.) از سوی خواجه به سرپرستی مریدان گمارده شد. از روایت کربلایی چنین برمی‌آید که مدتی کوتاه پس از این مرتبه جانشینی برزش‌آبادی، نوربخش ادعای مهدویت کرد و مورد پذیرش خواجه اسحاق ختلائی و عده‌ای از پیروان خانقاه قرار گرفت و در عین حال از سوی برزش‌آبادی رد شد. به دنبال این اختلاف برزش‌آبادی به فرمان خواجه اسحاق خانقاه را جهت مأموریتی ترک گفت.^۲

ابن الکربلایی به صراحت از تأیید مهدویت سیدمحمد نوربخش از سوی خواجه اسحاق یاد می‌کند اما از «دلالت»هایی که موجب چنین دعوی و سپس تأیید خواجه اسحاق می‌شود به تفضیل سخن به میان نمی‌آورد، تنها اشاره‌ او با این تعبیر است که؛ «میر سیدمحمد [نوربخش] واقعه‌ای می‌بیند که آن واقعه ظاهرش دلالت بر آن می‌کرده که وی مهدی است به خدمت میرسید عبدالله [برزش‌آبادی] نقل می‌کند... [وی] نفی این معنی می‌فرمایند». این رفتار برزش‌آبادی از سوی نوربخش «حمل بر غرض» می‌شود و موضوع را با خواجه اسحاق به میان می‌گذارد و «خواجه اذعان می‌کنند که وی مهدی است». و در ادامه می‌افزاید «و امری نیز واقع بوده که ذکر آن طول دارد، آن نیز باعث قبول مهدویت مشارالیه [نوربخش] شده خواجه [اسحاق] را...»^۳

به‌راستی امری که ابن‌الکربلایی از بازگویی آن خودداری می‌کند چه بوده؟ و خواجه اسحاق چه میل یا منفعتی از مهدویت نوربخش داشته است؟ جمع دو روایت قاضی نورالله شوشتری و ابن‌الکربلایی تا حدودی انگیزه خواجه اسحاق را در حمایت از دعوی سید محمد نوربخش و به بیان دقیق‌تر در تحریک وی

۱. حافظ حسین کربلایی تبریزی (ابن‌الکربلایی)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح جعفر سلطان‌القرایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۲۳۳.
۲. همان، ص ۴۹-۲۴۸؛ سید عبدالله برزش‌آبادی کسانی از صوفیه را که با نوربخش بیعت نکردند در خراسان تحت ارشاد و تعلیم گرفت و به این وسیله طریقت کبرویه همدانیه با مرگ خواجه اسحاق ختلائی دو فرقه شد پیروان نوربخش (نوربخشیه) و پیروان سید عبدالله برزش‌آبادی که به تعبیر قاضی نورالله شوشتری غالباً «صوفیه» خوانده می‌شدند، ر.ک. عبدالحسین زرین‌کوب، *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، ص ۱۸۳.
۳. *روضات الجنان و جنات الجنان*، ج ۲، ص ۲۴۹؛ سید عبدالله برزش‌آبادی نزد خواجه اسحاق در رد دعوی مهدویت نوربخش می‌گوید؛ «این قضیه معنی ندارد و غلط است»، ر.ک. همان.

روشن می‌کند. ابن‌الکربلابی او را از «اولاد امیر علی شاه ختلانی» قلمداد می‌کند که «مردی بزرگ بوده به حسب ظاهر و باطن»، و در مرتبه دنیوی نیز «علیشاهیان را حق تعالی... برکتی» بخشیده بود.^۱ گفتنی است که خاندان ختلانی از داعیه‌داران امارت آن منطقه بودند و به ظاهر در نخستین مرحلهٔ تهاجم تیمور رویاروی او ایستاده بودند.^۲ و بر این اساس نیز خواجه اسحاق در خیزش نوربخش متهم به دعوی «سلطنت» می‌شود و نگرانی شاهرخ تیموری را برمی‌انگیزد و علی‌رغم مجازات حبس و تبعید نوربخش، او به قتل می‌رسد (۸۲۷ق)^۳. قاضی نورالله انگیزهٔ خواجه اسحاق را ناشی از دغدغهٔ «ترویج مذهب شیعه» می‌داند که؛

از روی درد دین و محبت خاندان سیدالمرسلین [ص] بر آن شد که به طریق بعضی از اکابران سلف که بر متغلبان عباسی و غیرهم خروج کردند او [خواجه اسحاق] نیز وسیلهٔ آغازده که عالم را از وجود متغلبان زمان پاک سازد لاجرم جهت ترغیب سید محمد نوربخش را مهدی و امام نام نهاد و در مقام تدبیر ظهور و بروز در ایستاد.

بر این اساس قاضی نورالله با رد دعوی مهدویت نوربخش معتقد است که «میر [نوربخش] را بدانام» کردند.^۴ اما بر خلاف میل قاضی شواهد - که به زودی از آن‌ها سخن خواهد رفت - حکایت از ادعای مهدویت او دارد و هم‌چنین اندیشه اقدام و عمل اجتماعی فراگیر او را ثابت می‌کند. قابل توجه است که در نوشتهٔ خود قاضی نیز باور نوربخش به خیزش اجتماعی تأیید می‌شود، چنان‌که در برابر «بیعت» خواجه اسحاق و «دوازده کس» از مریدان وی، و عزم آن‌ها در «خروج» نوربخش اصل تصمیم را رد نمی‌کند اما زمان را مناسب تشخیص نمی‌دهد:

حالیاً استعداد این کار چنان که می‌باید نیست و با پادشاهی مثل شاهرخ میرزا که بر ایران و توران و هند و عرب و عجم مسلط است بی‌استعداد تمام مقاومت نمی‌توان کرد چون محقق شد که این امر [قیام] از

۱. روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۴۴-۲۴۳.

2. Shahzad Bashir, p. 93.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۴۴. ۴. همان، ج ۲، ص ۱۴۷.

مقدرات الهی است آخر چنان که مناسب باشد به ظهور خواهد آمد [اما] خدمت خواجه [اسحاق] راضی نشد و گفت این زمان وقت است از خروج انبیا یاد باید آورد که ایشان را در وقت خروج هیچ استعداد ظاهر نبود.^۱

در رساله الهدی نیز که سال‌ها پس از واقعه خیزش اولیة سید محمد نوربخش (۸۲۶) و پس از سال ۸۵۹ ق. نگاشته است، سخن خواجه اسحاق را در تأیید مهدویت خود می‌آورد. اما هیچ‌گاه آن را رد نمی‌کند:

شیخ و سید من... اسحق بن آرامشاه الختلائی قدس الله تعالی سره به من [نوربخش] گفت: بر من مکشوف است که تو مهدی موعود در آخر الزمان هستی» و با من بیعت کرد و گفت: «خوف نداشته باش به درستی که من شهادت می‌دهم که تو امام موعودی و من جانم را فدای تو می‌کنم و خداوند تو را از شر مردم حفظ می‌کند اگر چه بلا بر انبیا و اولیا وارد می‌شود و در آن حکمتی است. او [خواجه اسحاق] به عهد خود وفا کرد و سرش را فدای من کرد... و در یکی از شب‌های اربعین از اصحاب خلوت خواست که حاضر شوند پس حاضر شدند و من هم با ایشان بودم سپس به اصحاب خاصه گفت: اگر چه این محمد نوربخش در ظاهر مرید من است اما او در حقیقت شیخ من است... و در آن شب خرقة شیخی را به من پوشاند و این خرقة‌ای است که من با آن از دارفانی به سرای باقی رحلت می‌کنم.^۲

با رسیدن خبر بیعت خواجه اسحاق و برخی مریدانش با سید محمد نوربخش، حاکم تیموری، شاهرخ دست به کار شد و پیش از آن‌که خواجه اسحاق و میر نوربخش جمع شوند بر سر ایشان آمد و آن‌ها را با «جمعی از اعیان» گرفته و به سوی هرات روانه کرد. در آغاز شاهرخ حکم به قتل خواجه اسحاق و سید محمد نوربخش داد. نگارنده تذکره مزید سمرقندی که خود از مریدان نوربخش است علت عدم اجرای حکم قتل او را به نوعی کرامت و اعجاز نسبت می‌دهد که شاهرخ را متقاعد ساخت که از قتل او درگذرد.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۴. ۲. رساله الهدی، ۲۱/۱.

نوربخش در هرات در دفاع از خود گفت «قصید یک موی هیچ مسلمانی نکرده ایم و تیری بر روی هیچ کس نینداخته ایم».^۱ و ویژگی مبارزه جویانه و جنگ طلبانه خیزش را منکر شد. هم چنان که از گفته پیشین او برمی آمد او اصرار بر درگیری و خشونت نداشت و حتی در رساله الهدی نیز از قول سعدالدین حموی (متوفی ۶۴۹ق.) از مشایخ طریقت کبرویه نقل می کند که مهدی «دشمنانش را با نیروی روحانی دفع می کند و نه با نیروی نظامی»^۲ و اساساً دعوی مهدویت را نه موردی خودخواسته، بلکه آن را امری از سوی «قطب الاولیا و اکابرهم» می داند و از گمان «جهال» اظهار ناخرسندی می کند که دعوی امامت او را برای طلب مقام دنیوی و یا جمع مال قلمداد می کنند. و اصرار دارد که در این مأموریت بر او اجبار شده است و سوگند یاد می کند که او را «رغبت و شوقی» در این زمینه نیست.^۳

اما از روایت ابن الکربلابی از خیزش نوربخش برمی آید که آن واقعه بدون درگیری نبوده است: «پادشاه به آن جانب [ختلان] لشکری می فرستند می آیند و جنگ می کنند دو پسر خواجه اسحاق و قریب به هشتاد تن از صوفیه و جمع دیگر در این قضیه به قتل می رسند».^۴ و به درستی ادعای مهدویت که در خود مفهوم برپایی نظم نوین اجتماعی را بر اساس تعالیم اصیل دینی دارد بدون درگیری و نفی حاکمیت موجود تحقق پذیر نیست. در واقع این رستاخیز با کسب قدرت دنیوی می تواند به آرمان های معنوی خود برسد هر چند در این میان طرح نو اجتماعی نیز هدف است. شاید بر این پایه است که نوربخش در رساله الهدی امکان حکومت دنیوی خود را رد نمی کند:

حکما و منجمین با محاسبه و تجسس... مدت حیات مرا هشتاد و هشت سال شمسی مشخص کردند که معادل نود و یک سال قمری است... ان شاء الله تا هشتاد سالگی شمسی ملک بر من میسر می شود، زیرا رسول الله صلی الله تعالی علیه و سلم گفت: مدت حکمرانی من هفت یا هشت و یا نه سال است و خیر او راست است حتی اگر قبل از هشتاد

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۴۵؛ شاهرخ پس از صدور حکم قتل نوربخش دچار درد شکم شد و مولانا حکیم الدین طبیب و مقرب او دواي درد شکم وی را تغییر آن حکم دانست و این چنین نوربخش از مرگ نجات یافت، ر.ک. همان. ۲. همان، ۱۲/۱.
 ۳. همان، ۵۶/۱. ۴. روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، ص ۲۵۰.

سالگی این امر اتفاق افتد، لیکن کمال تسلط موقوف است بر رسیدن به سن هشتاد سالگی شمسی.^۱

حتی اگر روایت ابن‌الکربلایی در تعداد کشته‌شدگان نادیده گرفته شود، قتل خواجه اسحاق و دو فرزندش و حبس و تبعید نوریخس دلیل بر رویارویی سخت حکومت تیموری با گروهی مدعی قدرت دنیوی است. به هر روی دوره سختی و مشقت نوریخس در رسید. او را از هرات مقید به شیراز روانه کردند و از آن‌جا به بهبهان بردند و هم‌چنان بند در پای داشت تا این‌که والی شیراز، ابراهیم سلطان او را آزاد کرد. بنابر روایت قاضی نورالله، نوریخس از بهبهان به شوشتر و بصره رفت و از آن‌جا به «کردستان فیلی و بختیاری» آمد و در این منطقه بود که دومین مرحله از حرکت قدرت طلبانه نوریخس بر اساس ایده مهدویت آغاز شد، در این‌جا؛

جماعت طریقه محبت و خدمتکاری به‌جا آورده از در بیعت و انابه درآمد امرا و اکابر آن‌جا طریق انقیاد و اطاعت پیش گرفتند و مدتی سکه به نام او زدند و خطبه به نام او خواندند.^۲

به دنبال این اقدامات، شاه‌رخ بار دیگر به امیران کردستان نوشت که «هر جا میر و توابع او را دریابند، بند کرده روانه اردو» سازند. نوریخس دستگیر شد و در مجلس شاه‌رخ در آذربایجان با او «عتاب و تهدید بلیغ» شد تا آن‌جا که بر او «منکشف» شد که «عزم قتل» او کرده‌اند. به‌ناچار فرار را بر قرار ترجیح داد، اما به لحاظ سردی هوا و بی‌توشه‌ای گذرش به خلخال افتاد و بار دیگر سراز اردوی شاه‌رخ درآورد. مدت پنجاه و سه روز محبوس بود تا او را به هرات آوردند. در آن‌جا شاه‌رخ فرمان داد که نوریخس روز جمعه باید بر منبر رود و از «دعوی خلافت تبری» جوید:

حضرت میر [نوریخس] هم‌چنان مقید بر منبر رفته گفتند که: از این فقیر سخنی می‌گویند، اگر گفتیم و اگر نگفتیم «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرین» [سوره ۷ / آیه ۲۳] و فاتحه خواند و فرود آمد.

۱. رساله‌الهدی، ۳۲/۱. ۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۴۶.

و این پایان دورهٔ پرفراز و نشیب مهدویت سید محمد نوربخش بود. پس از آن به حکم شاهرخ قرار شد که «درس علوم رسمی گوید و کثرت به خود راه ندهد و دستار سیاه نبندد» و این نیز جهت پیشگیری از هرگونه حادثهٔ احتمالی کافی نبود و به ظاهر قطعی‌ترین شیوهٔ دفع خطر احتمالی بیرون راندن او از قلمرو شاهرخ تیموری می‌نمود. از این‌رو او را به تبریز فرستادند تا والی آن‌جا او را به روم رساند. اما نوربخش به جای روم^۱ به شروان رفت و احتمالاً پس از مدتی که آرامشی دست داد به سوی گیلان آمد و در آن‌جا «مدتی به جمعیت و صفا به عبادت حق مشغول شدند و مترصد اشارت غیبی می‌بودند». تا این‌جا قاضی نورالله بر اساس تذکرهٔ مزید سمرقندی سرگذشت نوربخش را حکایت می‌کند و در ادامهٔ احوال او به نقل از «بعضی ثقات» می‌شنود که پس از درگذشت شاهرخ تیموری، نوربخش به ری می‌آید و تا پایان عمر در قریهٔ سولغان به «عبادت و ارشاد» مشغول می‌شود.^۲

قابل توجه آن‌که در زمرهٔ چهره‌های مقدس طریقت اهل حق که منطقه عمدهٔ فعالیت آن‌ها در کردستان و بخشی از لرستان است، نامی از سید محمد نوربخش به میان می‌آید.^۳ و این موضوع نمی‌تواند بی‌ارتباط با حضور موفقیت‌آمیز او در کردستان باشد که منجر به ضرب سکه و قرائت خطبه به نام او شد. البته بدیهی است که جایگاه نوربخش در میان اهل حق و این موفقیت بدون زمینه‌های مشترک اعتقادی میسر نیست، موضوعی که این پژوهش با طرح خیزش‌های این دوره در صدد اثبات آن است.

اظهار مهدویت سید محمد نوربخش با آگاهی از جایگاه و کیفیت مهدویت نزد شیعهٔ امامیه است. در این دعوی، نخست بر این‌که زمان ظهور فرا رسیده

۱. مؤلف «تذکرهٔ مزید سمرقندی» آن را بنا بر «اشارات و رخصت غیبی» می‌داند. ر.ک. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۱۴۷.
۲. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۴۶؛ بشیر بر اساس حوادث مشخص تاریخی این ایام و به‌ویژه لشکرکشی‌های شاهرخ به آذربایجان که در سه نوبت و در سال ۴۰-۸۳۸ روی داد. مسافرت‌های یاد شدهٔ نوربخش به کردستان، لرستان (منطقهٔ بختیاری) و گیلان را بین سال‌های ۸۴۰-۸۲۷ ق می‌داند. به‌ویژه این‌که بر اساس متنی از *رسالة الهدی* اقامت او را در کردستان در حدود سال ۸۲۷ ق ذکر می‌کند. ر.ک. *Shahzad Bashir*, p. 101-102.
۳. نعمت‌الله جیحون آبادی، *حق الحقایق یا شاهنامهٔ حقیقت*، به کوشش محمد مکرری، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱ش، ص ۳-۵۲۱.

است، پافشاری می‌شود: در رساله‌الهدی از قول سعدالدین حموی می‌آورد: «اذا بلغ الزمان عقیب صوم و بسم‌الله فالمهدی قام» و می‌افزاید «یعنی در سال ۸۲۶ از هجرت». زیرا حرف میم واژه صوم و حروف بسم‌الله الرحمن الرحیم بر اساس حساب ابجد عدد مذکور (۷۸۶+۴۰) می‌شود.^۱ از قول یکی از بزرگان تصوف نیز تاریخ تولد مهدی را روز جمعه ۲۷ محرم سال ۷۹۵ ق ذکر می‌کند که زمان تولد خود اوست.^۲

اکنون که زمان ظهور با تاریخ ادعای مهدویت نوربخش مطابق است، باید به دنبال اثبات حقایق رسالت مهدویت خود باشد و در این راستا احادیث پیامبر(ص) در خدمت ادعای او قرار می‌گیرد؛ بدین منظور نخست از «وجوب» ذکر «اقاویل متقدمین» و «مکاشفات متأخرین» در «شأن» خودش و جهت شناخت و معرفت دیگران نسبت به وی یاد می‌کند که بدین وسیله آن‌ها را از «جاهلیت» به وسیله معرفت خود نجات دهد. سپس سخن پیامبر(ص) را می‌آورد که «هرکس بمیرد و امام زمانش را نشناسد به جاهلیت مرده است.» و این پیوند صریح میان معرفی خود و شناخت امام زمان با حدیث دیگری از پیامبر(ص) کامل می‌شود: «اگر حتی یک روز از دنیا باقی مانده باشد آن روز را خداوند چنان طولانی خواهد کرد تا مردی از فرزندان من که نام او نام من است و کنیه او کنیه من، ظهور کند...»^۳. افزودنی است که به گفته مصطفی کامل شبیبی، نوربخش جهت این تطابق اسم و کنیه، نام فرزندش را قاسم گذاشته بود.^۴ از تأییدات فراوان دیگر که نوربخش در مهدویت خود می‌آورد، اشاره به قول علاءالدوله سمنانی از مشایخ طریقت کبرویه می‌شود که می‌گوید: «مهدی در سلسله من می‌باشد و او قطب پنجم از من است...»^۵. و سخن پدرش^۶ و مرادش خواجه اسحاق ختلانی^۷ نیز بر این فهرست افزوده می‌شود. اما در سخن علی(ع) علاوه بر وعده ظهور، نشانه پرچم‌های سیاه - نشانه نوربخشیان - و محل ظهور، یعنی مشرق نیز آمده است.^۸ ابن عربی نیز ظهور این «خاتم ولایت مطلقه» را از

۱. رساله‌الهدی، ۱/۱۲. ۲. همان، ۱/۱۹.

۳. رساله‌الهدی، ۱/۶: متن احادیث به ترتیب عبارتند از: «من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة»، «لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لظول الله ذلک الیوم حتی یرج رجل من ولدی، اسمه اسمی و کنیه کنیتی...».

۴. مصطفی کامل الشیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۱۵-۳۱۴. ۵. رساله‌الهدی، ۱/۱۶.

۶. همان، ۱/۱۷. ۷. همان، ۱/۲۱. ۸. همان‌جا، ۱/۸.

بلاد «صین، یعنی از آن سوی نهر جیحون و ماورالنهر که از بلاد صین [چین] است وعده می دهد»^۱.

بررسی مهدویت نوربخش نشان می دهد که بسیاری از اشارات وی در خصوص مهدی اقتباسی ناقص و هوشمندانه از سنت شیعه امامیه است. اما در این میان آموزه های متصوفانه نیز سهم قابل توجهی دارند. در رساله الهدی از «رسول» و «ولی» به عنوان هادیان «قوم» یاد می شود که بر اساس اراده پروردگار برانگیخته می شوند. در امت «محمدی» نبوت که نشانه آن «معجزه» بوده پایان گرفته، اکنون زمان «اولیا» است که آن ها را با اظهار «کرامت» شان می شناسیم. و از آن جا که «غرض از معرفت اولیا، معرفت خداوند تعالی» است پس فرض است که این معرفت حاصل شود. معرفت الله، سه مرتبه تقلید، استدلال، و شهود دارد و واجب است که «طالب حق» به مرتبه تقلید «قانع» نباشد و به مراتب استدلال و سپس شهود برسد. این ترقی از تقلید به استدلال به واسطه راهنمایی «عالم ربانی» و از استدلال به شهود با هدایت «مرشد صمدانی» تحقق می پذیرد و این مرشد صمدانی کسی است که «جامع مراتب ولایت» است و بر «قلوب و ارواح» آگاه^۲. نوربخش پس از تبیین جایگاه «ولی» و پیوند آن با «معرفت الله»^۳، به صراحت خود را به لحاظ «علامات و خصایل و صفات و فضایل» به عنوان همان ولی معرفی می کند و شگفت این که، ولی را که اکنون شناخته شده همان امام زمان قلمداد می کند و از احادیث پیامبر (ص) درباره امام و لزوم شناخت امام زمان و قطعیت ظهور او، بهره می گیرد^۴ و بدین شیوه از مفاهیمی متصوفانه به سنت شیعه امامیه درباره مهدی وارد می شود^۵.

حضور مفاهیم متصوفانه در اندیشه نوربخش در جای دیگری از رساله الهدی نیز به چشم می آید، آن جا که از قول محی الدین ابن عربی از ظهور «خاتم ولایت مطلقه» سخن می گوید - چنان که گفته شد - او را از والدینی عرب و عجم معرفی می کند که مطابق با شرایط نوربخش است که پدرش عرب و مادرش غیرعرب

۱. همان، ۱/۱۱؛ از قول یکی از متصوفه، محمدبن محمدبن احمد اذکائی می آورد: می بینم مهدی را که از سوی مشرق می آید و بر سر او عمامه سیاه و جامه او نیز سیاه است. همان، ۱/۲۰. ۲. رساله الهدی، ۱/۴. ۳. همان، ۱/۵. ۴. همان، ۱/۶.

۵. به ویژه این که در ادامه همین بحث باز از پیامبر (ص) نقل می کند که «مهدی از فرزند فاطمه [س] است و هم چنین پیامبر گفت «از فرزند این» و به حسین رضی الله تعالی اشاره کرد». همان، ۱/۷.

بود و می‌افزاید این «ظهور» از «بروزات مکمل است و نه از تناسخ» و فرق است میان تناسخ و بروز. تناسخ «وصول روح است هنگامی که از جسدی جدا شود» و «بروز تفویض روح از ارواح مکمل بر کامل است، هم‌چنان‌که تجلیات نیز بر شخص تفویض می‌شود و او مظهر آن می‌گردد و می‌گوید من او هستم»^۱. و بر همین مبناست که نوربخش از سویی صوفی «وحدت وجودی» قلمداد می‌شود که به «انتقال ولایت از آدم و انبیا به اقطاب تصوف پرداخته» است^۲. و از سوی دیگر از سنت‌های شیعه در مورد مهدویت بهره می‌گیرد. در واقع وی از وجه مشترک تصوف و تشیع، یعنی «اندیشه مهدویت و ختم ولایت»^۳ در تبیین آموزه مهدویت کمال استفاده را می‌برد. و بر اساس این دوگانگی است که می‌تواند «داعیه خلافت» را، زمانی که اظهار مهدویتش بر مبنای آموزه‌های شیعه راه به جایی نمی‌برد، کنار بگذارد. اما داعیه ولایت و مقام ارشاد را که در پیوند با مفاهیم متصوفانه است و چندان ارتباطی با لزوم قدرت دنیوی ندارد، هم‌چنان در اواخر عمر حفظ کند^۴.

خیزش سید محمد نوربخش با صراحتی کامل در اظهار مهدویت از اندیشه‌های تشیع و تصوف متأثر بود. موردی که کم و بیش نزد سربرداران، حروفیان، صفویان، و مشعشعیان^۵ وجود داشت. در واقع بعید نیست که اگر

۱. رساله‌الهدی، ۱/۱۱؛ در مکتوبی دیگر از نوربخش در مجموعه ابوالغلی حیدر و تحت عنوان نسخه جامعه‌المراسلات اولی‌الالباب (موجود در موزه بریتانیا) در راستای سخن بالا می‌آورد: «در معرفت حقایق اشیاء و مشرب توحید [ادعا می‌کند]: به خداگر به زیر چرخ کبود چو منی هست و بود و خواهد بود» و خطاب به سلطان وقت می‌گوید «که درین زمان اگر سیدی باشد که در همه علوم شرعی و حکمی متبحر باشد و در تجلی ذات و صفات و فهم حقایق متفرد و از مریدان در صاحب کمال قریب پنجاه صاحب‌حال داشته باشد این مظهر است و غیرکاتب این حروف [نوربخش] در همه عالم هیچ‌کس به جامعیت این صفات موصوف نیست». ر.ک. عبدالحسین زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۸۶-۱۸۵.

۲. مصطفی کامل شبیبی، تشیع و تصوف، ص ۲۲-۳۲۱؛ اشعار زیر نیز در تأیید این نکته است: «اگر هادییم و اگر مهدییم / به جنب قدم طفلکی مهدییم / یکی قطره‌ایم از محیط وجود / اگر چند داریم کشف و شهود / من از قطرگی گشته‌ام بس نفور / خدایا رسانم به دریای نور» و در سروده‌ای دیگر؛ «من از جمله خلائق برکنارم / از آن روزی که دیدم روی یارم / از کیش و مذهب و ملت به کلی / امرا گشته‌ام دینی ندارم»، ر.ک. همان، ص ۲۲-۳۲۱.

۳. مصطفی کامل شبیبی، تشیع و تصوف، ص ۳۲۱.

۴. عبدالحسین زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۸۵.

۵. قابل ذکر است که سید محمد نوربخش هم چون سید محمدبن فلاح - رهبر مشعشعیان -

شرایط تاریخی فرصت قدرت‌گیری نوربخشیان را ممکن می‌ساخت در روند تحول اعتقادی با رسمیت تشیع امامیه پیش از دوره صفویان مواجه می‌شدیم. اما ناکامی‌های سیاسی تحولی دیگر را در ادامه حیات نوربخشیان رقم زد و جذب کامل آن‌ها را در تعالیم متصوفانه به شیوه‌ای سنتی و آرام و در پیوند و نزدیکی با فرمانروایان موجب شد. اما در برهه مورد مطالعه (سده ۹ ق) این خیزش گواهی است بر تسلط ویژگی‌های فرهنگی-اعتقادی خاص که محور آن برآمیختگی تصوف و تشیع غالبانه است، و انتظارات سیاسی-اجتماعی عمومی که همانا برهم زدن نظم موجود و مسلط است.

صفویان

تاریخ و قدرت طلبی

از مومنین بخدمت از سبب حق تعالی برمیایی تا خدا

→ از شاگردان شیخ احمدین فهد حلی بود. به روایت قاضی نورالله شوشتری توجه کنید: «از بعضی ثقات شنیده‌ایم که حضرت میر نوربخش در دارالمؤمنین حله به خدمت شیخ اجل احمدین فهد الحلی... رسیده و در حوزه درس ایشان مدتی بده قرائت فقه و حدیث اشتغال ورزیده»، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۴۷.

صفویان

غالیگری و قدرت‌طلبی

۱. صفویان متقدم (از شیخ صفی‌الدین اردبیلی تا جنید)

آگاهی‌های بسنده‌ای از مؤسس سلسلهٔ طریقت صفوی، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۷۳۵-۶۵۰ق) در دست است. مجموع این آگاهی‌ها دست‌کم بیانگر دو نکته است: ۱. شیخ صفی در رأس طریقتی مرسوم و مقبول قرار داشت که خانقاه‌نشینی و آرامش‌طلبی از ویژگی‌های آن بود، ۲. طریقت صفوی در چارچوب مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت و به‌ویژه مذهب شافعی قرار داشت که این موارد در ادامهٔ روند فعالیت طریقت صفوی تغییر یافت و به‌گونه‌ای دیگر درآمد.

یکی از قدیم‌ترین اشارات مستند دربارهٔ شیخ صفی را حمدالله مستوفی قزوینی در تاریخ‌گزیده و فقط چهار سال پیش از فوت شیخ صفی ارائه کرده است. او که در توصیفی از اردبیل از او یاد می‌کند، از «ارادت» حکام مغول نسبت به وی خبر می‌دهد و از نقش حمایتی شیخ نسبت به مردم می‌نویسد. همین نویسنده در کتاب *نزهة القلوب* بار دیگر از شیخ صفی‌الدین سخن به میان می‌آورد و این در زمانی است که شیخ در قید حیات نیست. او از مذهب شافعی «اکثر

مردم اردبیل خبر می‌دهد و می‌افزاید آن‌ها «مرید» شیخ صفی‌الدین هستند.^۱ در این حال، اثر مهم *صفوة الصفا* که کمی پس از مرگ شیخ صفی‌الدین و در زمان پسرش صدرالدین توسط یکی از ارادتمندان طریقت صفوی، توکل ابن بزاز، نگاشته شده، در مورد مذهب و نسب شیخ صفی‌الدین چندان قابل اعتماد نیست و تحریفاتی که در این اثر صورت گرفته در پژوهش‌های نوین به ثبوت رسیده است و می‌توان با اطمینان به نتایج آن تکیه کرد.^۲

به هر روی شیخ صفی‌الدین از روزگار جوانی در مسیر آموزش‌های متصوفانه قرار گرفت و از اردبیل تا شیراز به دنبال مراجع تعلیم بود تا این‌که در محضر شیخ زاهد گیلانی ماندگار شد، و با تقریبی که به او پیدا کرد خرقه و جانشینی ریاست طریقت به او رسید. این‌که خاندان صفوی چه زمانی و از کجا و چگونه به آذربایجان آمدند، مورد بحث این نوشتار نیست، اما به استناد *صفوة الصفا* می‌توان این روایت را پذیرفت که خاندان شیخ صفی و هم‌چنین شیخ زاهد از کردان سنجانی منطقه غرب ایران و تا حدود حلب بوده‌اند که دست‌کم از سده پنجم هجری حرکتی نظامی را به سمت سواحل رود ارس به عنوان مرز دینی یا ثغر به انجام رساندند و چه بسا وظیفه جهاد دینی با نامسلمانان که در دوره متقدم صفویان رواج داشت، سابقه دیرینه‌ای

۱. حمدالله مستوفی قزوینی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۶۷۵؛ *نزهة القلوب*، به کوشش دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۹۲. ظاهراً قدیم‌ترین سندی که از شیخ صفی‌الدین در دست است منشآت خواجه رشیدالدین فضل‌الله است که «شیخ را در مرتبه اقطاب و عرفای بزرگ آغاز سده هشتم هجری معرفی می‌کند و سپس از داستان حضور صدرالدین به نیابت پدرش در درگاه الجایتو یاد می‌کند که شیخ صفی‌الدین «به عذر کسالت در آن‌جا» حاضر نشد و پسر را فرستاد. ر.ک. محمد محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، *مجله وحید*، سال سوم، شماره هفتم، ص ۵۴۹.
۲. احمد کسروی تبریزی با بررسی در نسخ موجود *صفوة الصفا*، به این نتیجه رسیده است که این اثر در «تنقیح میرابوالفتح» در زمان شاه تهماسب صفوی (۹۸۴-۹۳۰ق)، و حتی در «دست‌بردهای فراوان» پیش از پادشاهی صفویان کاملاً تحریف شده و هر آن‌چه «با سید بودن شیخ و سنی نبودن او نساننده می‌یافته‌اند از میان برمی‌داشته‌اند». به‌طور کلی کسروی بر این نظر است که از شیخ صفی تا شاه اسماعیل سه دگرگونی در خانواده صفوی روی داده؛ «۱. شیخ سید نمی‌بوده و نبیرگان او سید شده‌اند ۲. شیخ سنی می‌بوده و نبیره او شاه اسماعیل شیعی سنی کش درآمد. ۳. شیخ فارسی‌زبان می‌بوده و بازماندگان او ترکی را پذیرفته‌اند»، ر.ک. شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۳۵، مطالب نقل شده بالا به ترتیب از صفحات ۱۸ و ۴ است؛ توکل ابن بزاز اردبیلی، *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا مجد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳.

در این خاندان داشته باشد^۱. اما آنچه از دوره شیخ صفی الدین به ما رسیده است نه نشانی از شور و شوق شیخ در جهاد دینی دارد و نه نسبتی با تصوف مخالف هم چون مورد شیخ خلیفه. از این رو نیز به جای درگیری و اصطکاک، منابع از حرمت و مقبولیت شیخ نزد مراجع قدرت و توده مردم یاد کرده‌اند.

مرگ شیخ صفی الدین (۷۳۵ق.) هم‌زمان با مرگ ابوسعید آخرین ایلخان توانمند مغول در ایران است. به دنبال این حادثه، و با غلبه تمایلات گریز از مرکز نظام قبیله‌گویی مغولان و خیزش‌های درونی بومیان، دوره پراکندگی سیاسی و ناآرامی‌های اجتماعی آغاز شد. مرزهای سیاسی به هم ریخت و خونریزی‌های پی‌درپی کشش معنوی، در میان مردم ایجاد کرد. شرایطی که به مرور بستر مناسب تحول اعتقادی-سیاسی طریقت صفوی را فراهم کرد.

شیخ صدرالدین در سال‌های دشواری (۷۹۳-۷۳۵ق) ریاست طریقت را به عهده داشت، دوره پراختشاش پس از ایلخانان تا برآمدن تیمور. اما جز مدت کوتاه زندان وی به دست ملک اشرف چوپانی بیش از آن‌که نشانگر روئے مخالفت آمیز صدرالدین باشد، حاکی از خشونت و خودرأیی حاکم چوپانی بود. البته بازگرداندن در مسجد اردبیل که گفته شده توسط گرجیان به غارت رفته از فعالیت‌های جهادی در این زمان خبر می‌دهد^۲.

با آغاز دوره ارشاد خواجه علی (۸۳۰-۷۹۳ق)، شیوخ طریقت قدرت و توان بیشتری پیدا کردند تا آن‌جا که توانستند از تیمور تقاضای آزادی اسرابی را مطرح کنند که از آناتولی و پس از پیروزی بر سلطان عثمانی در سال ۸۰۴ق. با خود آورده بود. این اسیران از مریدان خاندان صفوی بودند. برخی پژوهشگران

۱. کسروی در بحث از تبار شیخ صفی الدین می‌پذیرد که «پدران شیخ صفی از کردستان از سنجار یا از پیرامون‌های آن آمده بودند... دور نیست که فیروز شاه [جد هفتم شیخ صفی] مرد توانگر و بنامی بوده»، اما کسروی آمدن لشگر کرد به انگیزه جهاد دینی را به آذربایجان رد می‌کند، ر.ک. شیخ صفی و تبارش، ص ۴۸-۴۷؛ محمد محیط طباطبایی حرکت نظامی خاندان شیخ صفی را در حدود سده پنجم تحت تأثیر یورش صلیبیون به شام و به انگیزه جهاد دینی در حوالی رود ارس می‌پذیرد، ر.ک. «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، وحید، سال سوم، شماره هفتم، ص ۵۵۱-۵۴۸.

۲. میشل مزاولی، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۲۹.

می‌کوشند تحول عقیدتی-سیاسی طریقت صفوی در نزدیکی به تشیع و اتخاذ شیوه نظامی‌گری را از دوره خواجه علی بدانند^۱. و منابع نیز بر اظهار تشیع و سازماندهی طریقت صفوی و هم‌چنین وعده نزدیکی «خروج رواج‌دهنده مذهب حق اثنی‌عشر» که «جان‌فشانی» پیروان را می‌طلبد^۲ از گفته‌های خواجه علی سیاه‌پوش می‌دانند که در مجموع مؤید این جهت است و افزون بر این، شواهدی مبنی بر نفوذ و محبوبیت خواجه علی در منطقه آنااتولی، حلب و اطراف آن وجود دارد^۳. در روزگار جانشینش، شیخ ابراهیم، اتفاق مهمی روی نداد و به ظاهر، فعالیت طریقت صفوی دوران ضعف خود را می‌گذراند به‌ویژه این‌که مرکزیت اردبیل از سوی حکومت شاه‌رخ تیموری در شرق و قراقویونلوها در آذربایجان و عراق مورد تهدید و فشار بود.

در مجموع، زمان رهبری شیوخ متقدم (شیخ صفی، صدرالدین، خواجه علی و ابراهیم)، طریقت صفوی سعی در ترویج آیین تصوف مرسوم داشت که نشانه‌ای از تشیع در آن نبود و نوع فعالیت آن رهبران، خالی از اغراض و اهداف سیاسی بود. خانقاه طریقت صفوی هم‌چون سایر مراکز متصوفان محلی جهت عبادت و پناهندگی و رویگردانی از مناسبات خشن و ناعادلانه زمان بود. اما بیش از آن که راهی جهت ستیز با دنیای پیرامونی نشان دهد، شیوه چشم بستن بر جهان خارج و نادیده انگاشتن آن را آموزش می‌داد.

۲. نهضت صفویان؛ الوهیت و غلو

در مرحله جدید فعالیت خاندان صفوی، اهداف سیاسی مورد نظر بود. در واقع شیوخ صفوی یا به تعبیر دقیق‌تر «سلاطین» صفوی با تغییراتی که در مبانی اعتقادی روی داده بود، می‌کوشیدند رهبری جنبشی را در دست داشته باشند که هم‌چون سایر جنبش‌های اجتماعی چشم به قدرت داشت و درصدد

۱. راجر سیوری در این باره می‌نویسد: «تعالیم نیمه‌مخفی طریقت صفویه آشکارا ماهیت شیعی» گرفت، ر.ک. *ایران عصر صفوی*، ترجمه احمد صبا، تهران، کتاب تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۲.
 ۲. *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ ش، ص ۳۳-۳۲.
 ۳. محمد محیط طباطبایی، «صفویه از تخت‌پوست درویشی تا تخت‌شهریاری»، وحید، سال سوم، شماره نهم، ص ۲۶-۷۲۵.

براندازی حاکمیت موجود بود. از دیدگاه این بررسی آنچه مهم است باز نمودن ویژگی‌های اعتقادی این مرحله نوین و شیوه عمل آن است. جنید (دوره رهبری و ریاست ۸۶۴-۸۵۱ ق) آغازگر دوره نوین فعالیت نهضت صفوی است. وی در اردبیل به جای پدرش شیخ ابراهیم (ملقب به شیخ شاه) به ریاست طریقت صفویه نایل شد. در حالی که عموی او شیخ جعفر پسر خواجه علی در اندیشه این ریاست بود. نزدیکی شیخ جعفر با جهانشاه فرمانروای قره‌قویونلو، که آذربایجان و عراق را در اختیار داشت، و از سوی دیگر ناآرامی و بی‌قراری جنید^۱، سبب شد که فشار و تهدید جهانشاه بر جنید افزایش یابد تا آن‌جا که وی در سال ۸۵۲ ق. با مشایعت تعدادی از پیروانش اردبیل را ترک کرد و خانقاه شیخ صفی را به شیخ جعفر واگذار کرد. پراکندگی‌های سیاسی در آن زمان شرایط فعالیت جنید و سپس حیدر را در ورای مرزهای سنتی ایران فراهم ساخت. به‌ویژه این‌که از گذشته بیشترین تعداد دلبستگان به طریقت صفوی در آناتولی و شمال شام بودند.

در مآخذ ترکی عثمانی، خط سیر مسافرت جنید گزارش شده است.^۲ نخست او در این سفر کوشید که در قلمرو عثمانی محلی جهت استقرار بیابد و پس از ناکامی به قرامان رفت. خاندان قره‌مان اوغلو، فرمانروای قرامان، تمایل به تشیع داشتند. جنید در قونیه مرکز امیرنشین قرامان برای مدتی سکونت گزید. اما بر اثر «احتجاجات مذهبی» که میان او و پیشوای سنی مذهب، شیخ عبداللطیف روی داد، از آن‌جا خارج شد. شیخ عبداللطیف جنید را «کافر» نامید و افزود «هر کس نیز که با این اعتقاد به تو بگرود او نیز کافر می‌شود» و حتی از حاکم قراقویونلو خواست که جنید را که «در طلب دست یافتن به قدرت و ریاست دنیوی» است، دستگیر نماید. در واقع با توجه به تمایلات شیعی فرمانروایان قرامان، اعتقادات جنید باید از مرزهای شناخته‌شده مذهب شیعه نیز فراتر رفته باشد که مورد دشمنی و تعقیب قرار می‌گیرد.

۱. خواند میر می‌نویسد: «میرزا جهانشاه [قراقویونلو]... از زوال ملک خود متوهم گردید»، ر.ک. غیاث‌الدین بن هم‌الدین الحسینی خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۲۵.
 ۲. والتر هیتس، تشکیل دولت ملی در ایران حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت ملی، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۲۲-۲۰.

جنید از قرامان راهی سوریه شد، و در حلب سکنا گزید. هینتس بر این نظر است که وی در مسیر حرکت خود عده‌ای از پیروان سابق شیخ بدرالدین را نیز همراه کرد. بدرالدین جنبشی را در سال‌های ۸۱۹-۸۱۸ ق از دراویش علیه سلطان محمد اول پادشاه عثمانی رهبری کرده، اما به زودی با اتهام الحاد سرکوب شده بود.^۱ به هر روی، به زودی موضوع نوع باورهای جنید در مجامع دینی طرح شد و موجب مخالفت متولیان مذهبی گردید.

بنابر نوشته صاحب کتاب کنوزالذهب فی تاریخ حلب، که نزدیک به زمان حادثه می‌زیسته، در «دارالعدل» حلب در ۲۵ رمضان سال ۸۶۳ ق مجلسی جهت رسیدگی به افکار و اعمال جنید تشکیل شد، به لحاظ اهمیت موضوع در این بررسی، مطلب اثر فوق آورده می‌شود:

روز سه‌شنبه بیست و پنجم رمضان (۸۶۳ ق) در دارالعدل حلب به بستانسرا پیش‌خانم، فرماندار حلب، مجلسی تشکیل شد با حضور چهار قاضی از چهار مذهب و شیخ شمس‌الدین شماع و شیخ شمس‌الدین محمد سلامی (از علمای حلب) تا به کار شیخ جنید پسر سیدی علی [خواجه علی] پسر صدرالدین اردبیلی بیندیشند. این مرد در کُلز ساکن شده بود و در آن‌جا مسجدی و گرمابه‌ای ساخته و به اعتبار پدر و جدش مردم را به او عقیده زیادی بود و از او فرمان می‌بردند و از خدمت او غافل نمی‌شدند و پیوسته بر درگاه او بودند. مردم از کشور روم و ایران و سرزمین‌های دیگر به خدمت او می‌آمدند و برای او پیشکش و نذر می‌آوردند. سپس در جبل موسی نزدیک انطاکیه با همراهان خود سکونت اختیار کرد. در آن‌جا خانه‌هایی از چوب ساختند. باری طرز رفتار او شاهانه بود و با روش درویشی سازش نداشت. فرماندار حلب پیش از این دنبال او کسی فرستاده بود؛ ولی او حاضر نمی‌شد و شمس‌الدین ابن عجین شافعی مفتی انطاکیه نیز همراه ملازمان فرماندار پیش او رفت. ولی جنید او را دستگیر کرد و خواست بکشد. سپس الماس، دواتدار سلطان را عقب او فرستاد و گروهی از لشکریان با او رفتند ولی باز هم حاضر نشد. الماس از پیش او باز آمد و به کسانی که با او می‌زیستند نسبت داد که با هر کسی دنبال او برود جنگ می‌کنند و

۱. والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، ص ۲۳.

در این واقعه ابراهیم پسر غازی از امیران ترکمان ناحیه جبل اقرع کشته شد و این مجلس برای رسیدگی بدین کار منعقد شده بود. در اثنايي که ما در آن مجلس حاضر بودیم فرماندار دنبال شیخ محمد پسر شیخ اویس اردبیلی مقیم حلب فرستاد. این مرد پیش از این در اربل [اردبیل] می‌زیست و سپس به حلب نقل مکان کرد. شیخ جنید خواهر شیخ محمد را گرفت و سپس کارشان به کشمکش و جدایی و طلاق رسید و در میانه کدورتی باز ماند. پس از این که شیخ محمد در مجالس حاضر شد و از او پرسیدند که درباره این مرد چه می‌گویی؟ گفت مرا با او سابقه دشمنی است و سخن من درباره او مسموع نیست و سپس از جلسه بیرون رفت و حاضران بر کمال عقل او آفرین گفتند. در این اثنا که مجلس رسیدگی دایر بود، ورقه‌ای از پیش شیخ عبدالکریم آمد که این مرد [جنید] شمشعانی یا شمشعی مذهب است. ورقه دیگری از شیخ احمد بکرچی رسید که این مرد نماز جماعت را ترک کرده و به او چیزهایی نسبت داده بود (تا این که می‌گوید) پس مردم به سوی کوه روانه شدند و با او [جنید] به جنگ پرداختند. نبرد به درافتادن کشتگان از دو سو منتهی شد و سپس از کوه به سوی کشور ایران عقب نشست و در آنجا اقامت گزید و بعدها بر برخی از پادشاهان آنجا خروج کرد و کشته شد. برخی از دوستانش ادعا می‌کنند که او هنوز حیات دارد.^۱

بر اساس آنچه آمد، شیوه، عمل و رفتار جنید از جمله عوامل ناخرسندی مخالفان بود که آن «طرز رفتار شاهانه» را با «روش درویشی» سازگار نمی‌دیدند. در واقع مفهوم روشن‌تر این تعبیر، ظاهر دنیا مدارانه و قدرت طلبانه جنید، که از ویژگی جدید صفویان تلقی می‌شد، مورد شگفتی و مخالفت قرار گرفته است. طرز رفتاری که موجب شد او را «سلطان» بنامند. در این راستا، جنید سازمان

۱. ترجمه فارسی گزارش جلسه محاکمه از متن زیر آورده شده است: محیط طباطبایی، «صفویه از تخت پوست تا تخت شهریاری»، وحید، سال سوم، شماره نهم، ص ۷۲۶-۷۲۵. گزارش کامل این محاکمه در اثر زیر آمده است: محمد راغب الطباخ الحلبی، اعلام التبلای به تاریخ حلب الشهباء، حلب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، ج ۳، ص ۴۹-۵۰، نویسنده این محاکمه را از حوادث سال ۸۶۲ق ذکر می‌کند.

مشخصی با تدارکات خاصی برای همراهان و پیروانش اندیشیده بود که این مورد نیز با شیوه سلوک درویشان دوره گرد و خانقاه نشین فرق داشت. «خانه‌هایی از چوب» تاکنون مأمّن طریقت‌های درویشی نبوده است. و اگر به تمامی عبارات متن مذکور اعتماد گردد باید گفت که جنید شیوه‌ای تند و خشن در برابر مخالفان اتخاذ کرده بود: از جمله نزد فرماندار حلب حاضر نشد و قصد قتل مفتی انطاکیه را داشت و در پایان نیز به مخالفان خود اعلان جنگ داد که به روایتی هفتاد نفر از پیروانش در این درگیری کشته شدند.

نکته دوم مورد توجه، نوع نسبت‌هایی است که از لحاظ اعتقادی به جنید وارد می‌کنند: نخستین و مهم‌ترین اتهام جنید «شعشعی مذهب» یا «شعشعانی» بودن اوست، که به دنبال آن به ترک «نماز جماعت» نیز متهم می‌شود. از دیدگاه این بررسی این موضوع بسیار قابل توجه است. آیا بر این اساس می‌توان جنید را از معتقدان به اندیشه‌های سید محمدبن فلاح (مرگ ۸۷۰ق) رهبر خیزش مشعشعی دانست؟ از لحاظ زمانی بیش از بیست سال از آغاز ظهور اندیشه‌های او می‌گذرد و در زمان جلسه محاکمه جنید وی زنده است و در قلمروی نسبتاً وسیع حکومت می‌کند. مرزهای نه چندان ثابت این قلمرو جنوب غربی ایران را در برمی‌گیرد. در واقع، حوزه قلمرو و نفوذ اندیشه‌های سید محمدبن فلاح چنان وسیع است که بتواند مورد توجه جنید قرار گیرد. حتی اگر پیروی او از مشعشعیان را که غیرمحمتمل است - نپذیریم، اما وی در اتخاذ شیوه جدید، جهت کسب قدرت و پی‌ریزی حکومت، الگوی مشعشعیان را پیش رو داشته است. در مجموع، این مورد پذیرفتنی است که حتی اگر او پیوند مستقیمی با مشعشعیان نداشته باشد، دست‌کم چنان شباهت‌های اعتقادی و عملی وجود داشت که قضات محکمه حلب او را به مشعشعیان منسوب کردند و به تعبیر دیگر او را چون مشعشعیان دیدند. مشعشعیان با تأکید بر الوهیت و مهدویت، در فضای آکنده از انتظار ظهور منجی اقدام به تشکیل حکومتی شیعی کرده بودند. نسبت جنید به این گروه، بیانگر وجود اندیشه‌های غالی نزد جنید است، چنان‌که پدرزن او شیخ محمد بن اویس اردبیلی که از یاران او نیز به‌شمار می‌آمد و در حلب ساکن بود، از جنید جدا شد و حتی این اختلاف که ریشه اعتقادی داشت به جدایی جنید از همسرش انجامید. باور یاران جنید به حیات جاودان او نیز می‌تواند در راستای پذیرش اصولی چون حلول و تناسخ در نزد آن‌ها تعبیر شود.

موردی که در میان گروه‌های غالی وجود داشت، البته حضور گروه‌های غالی چون نصیریان و علی‌اللهی‌ها در منطقه تأیید شده است و بیش از آن که پیوند جنید به یکی از گروه‌های مذکور را بپذیریم باید از وجود نزدیکی و اشتراکات اعتقادی آن‌ها سخن بگوییم^۱. وگرنه با وجود پایگاه قدیمی اردبیل و سازمان طریقت صفویه که مریدان بسیاری را از دوران شیخ صفی‌الدین در حلقه تبعیت داشت و به‌طور روزافزونی زمینه قدرت‌مداری و حکومت رهبران خود را فراهم می‌ساخت، دلیلی وجود نداشت که جنید رسماً به فرقه و تشکل دیگری پیوندد. در بستر تحول اعتقادی و شکل‌گیری چارچوب نوین نهضت صفوی، حیدر (مرگ ۸۹۳ق)، جانشین جنید، نشانه‌هایی از خود به‌جا گذاشته است. تاج صفوی یا کلاه حیدر با رنگ سرخ و مخروطی از دوازده ترک، به نشانه ائمه دوازده‌گانه شیعه^۲، هم نوعی پوشش متحدالشکل سپاهیان نهضت صفوی تلقی می‌شد و هم ویژگی اعتقادی را متجلی می‌ساخت. در واقع پویایی ایدئولوژی نهضت صفوی به آن حد رسیده بود که حیدر در صدد نادیده گرفتن چارچوب قبیله‌ای، طوایف ترک (قزلباش) باشد.

حیدر، هم‌چون دوره متأخر حیات جنید، کاملاً در مناسبات سیاسی جای داشت. نخستین ورود او به اردبیل در سال ۸۷۴ق. با همراهی و حمایت اوزون حسن بود. ازدواج او با دختر فرمانروای آق‌قویونلو نیز بر استحکام این ائتلاف سیاسی افزود، و سپس، سه یورش به منطقه چرکس‌ها در سال‌های ۸۸۸، ۸۹۲، و ۸۹۳ق^۳ - که سومین آن به مرگ او انجامید همه

۱. محیط طباطبایی، «صفویه از تخت‌پوست درویشی تا تخت‌شهریاری»، وحید، سال سوم، شماره نهم، ص ۷۲۷، نویسنده با توجه به گزارش جلسه محاکمه که حاکی از اسم و رسم و محبوبیت خاندان شیخ صفی در منطقه حلب است و با توجه به گزارش‌هایی دیگر، موضوع کرد بودن خاندان صفوی را تأیید می‌کند و معتقد است خاستگاه نخست آن‌ها همین منطقه بوده است، ر.ک. «صفویه از تخت‌پوست درویشی تا تخت‌شهریاری»، وحید، سال سوم، شماره دهم، ص ۷۸-۸۷۷. میشل مزوای پیوند اعتقادی گروه‌هایی چون «یزیدی‌های سوریه»، مشعشعیان، و صفویان را به حدی جدی می‌داند که از اختلافات آن‌ها به عنوان برخوردهای «درون‌فرقه‌ای» یاد می‌کند، ر.ک. *پیدایش دولت صفوی*، ص ۱۳۰، در اثر زیر نیز به اشتراکات اعتقادی جنید به گروه‌هایی چون مشعشعیان توجه شده است، ر.ک. کامل مصطفی شیبی، *الطریقه الصفویه و رواسیها فی العراق المعاصر*، بغداد، ۱۳۸۶ق./۱۹۶۷م، ص ۲۷-۲۵.

۲. *جهانگشای خاقان*، ص ۴۲-۴۱.

۳. برای آگاهی از اقدامات سیاسی-نظامی حیدر نگاه کنید: والتر هینتس، *تشکیل دولت ملی در*

حاکمی از پیگیری مشی نظامی^۱ در راستای کسب قدرت سیاسی بود. حیدر و هم‌چنین جنید، علی‌رغم اسماعیل، از خود نوشته‌ای به‌جا نگذاشته‌اند. اما از خلال فعالیت‌ها و آگاهی‌های دیگر مآخذ می‌توان بر ویژگی‌های اعتقادی آنان پرتوی افکند، فضل‌الله بن روزبهان خنجی عالم دینی اهل سنت و نزدیک به حکام آق‌قویونلو، توصیف شگفتی از جایگاه حیدر و پسرش اسماعیل ارائه داده است:

[پروان طریقت] علناً شیخ حیدر را خدا (الله) و پسرش [اسماعیل] را پسر خدا (ابن‌الله) صدا می‌کردند... آن‌ها در ستایش او می‌گفتند، او تنها موجود روی زمین است، معبودی جز او وجود ندارد... اگر کسی صحبت از مرگ شیخ جنید می‌کرد زندگی را به کامش تلخ می‌نمودند... [با جانشینی حیدر] خلیفه‌های پدرش [جنید] از اطراف و اکناف جمع شده و احمقانه پیوندهای الوهیت وی را اعلام کردند... تعدادی از قبایل... در اطراف او جمع آمدند و او را معبود خود ساختند و نماز و عبادت را به کنار نهاده و شیخ را قبله حاجات و مسجد آمال خود نمودند.^۲

از ویژگی‌های جدید اعتقادی از دوره جنید و حیدر سخن به میان آمد. هر چند به لحاظ فقدان گزارش‌های صریح و روشن به‌درستی از تمامی ابعاد تحول جدید مذهبی آگاه نیستیم، اما تصور الوهیت و حقانیت ظهور و خروج از جمله

→ ایران، حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت ملی، ص ۱۰۸-۸۶. خواندمیر می‌نویسد: فرخ یسار شروانشاه حاکم شروان به یعقوب آق‌قویونلو پیغام داد هرگاه سلطان حیدر بتواند ولایت شروان را تسخیر کند «هوس فتح دیگر ممالک فرماید» که یعقوب نیز این سخن را پذیرفت، ر.ک. جیب السیر، ج ۴، ص ۴۳۳.

۱. میشل مزایی از این به عنوان «تحول تاکتیکی در روش رهبران طریقت» یاد می‌کند و آن را به همراه «تحول وضع مذهبی» که «نقش مافوق انسانی و الهی» برای رهبران طریقت رقم زد در راستای کسب «نتایج سیاسی» مورد نظر می‌داند. ر.ک. پیدایش دولت صفوی، ص ۱۵۲-۱۵۱؛ از مهارت حیدر در ساخت اسلحه نیز یاد شده است. افزون بر این از انباشت سلاح توسط حیدر نیز سخن به میان آمده است تا جایی که فضل‌الله روزبهان خنجی نوشت، در اردبیل به جای قلم نی شمشیر یافت می‌شود. ر.ک. هیتنس، تشکیل دولت ملی در ایران، ص ۹۰.

۲. فضل‌الله روزبهان خنجی، عالم‌آرای امینی، به نقل از میشل مزایی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۵۱-۱۵۲.

آن‌هاست که ریشه در تلفیق برخی اصول تشیع و تصوف دارد. در این میان، آگاهی‌ها از اسماعیل صفوی بیشتر است. به‌ویژه این‌که سروده‌های او می‌تواند زمینه تبیین اعتقادی وی را فراهم کند و «کلیدی» جهت ورود به «مسلک مخفی» دوره نهضت خاندان صفوی باشد^۱ و بیانیه سیاسی-اعتقادی عناصر پیشگام در جنبش به حساب آید.

در بررسی محتوای اشعار اسماعیل صفوی، علی (ع) جایگاه ویژه و غلوآمیزی دارد. ستایش حضرت علی (ع) مقدم بر حضرت محمد (ص) است و خداوند نیز از این‌رو ستایش می‌شود که علی (ع) را خلق کرده است و کسانی که باور به «حق» بودن علی (ع) ندارند «کافر مطلق» قلمداد می‌شوند، حضرت محمد (ص) تنها پیامبر است در حالی که علی (ع) «مظهر حقیقت» و «نور الهی» است،^۲ افزون بر این او جایگاه الهی دارد:

او حق بود و از آسمان به زمین آمد تا محود را به انسان‌ها نشان دهد. هزار نام دارد و «صفات» او هزار هزار است. روز و شب به فرمان او می‌چرخد. یکی از نام‌های او علی است اما او «کردگار» است. زمین و آسمان با یاد او ثبات یافت.^۳

در یک مثنوی گفته است:

«علی بحر حقیقت است یقین بدان
حیات جاودان معتبر است
خطایی [اسماعیل] در راه شاه [علی] جان فدایم کند
چه جای ملک و مال و سیم و زر است

۱. تعدادی از سروده‌های اسماعیل را مینورسکی به چاپ رسانده است. ر.ک.

V. Minorsky, "The poetry of Shah Ismail I", *Bulletin of the school of oriental and African studies*, Vol.X(1940-2), p.1025.

گردآوری وی همراه با تطبیق نسخ خطی، توضیحات زبان‌شناسانه، و ترجمه اشعار است. در اثر زیر نیز بدون ذکر مأخذ و... تعدادی از اشعار اسماعیل با ترجمه فارسی آورده شده است؛ فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۱، ص ۲۴۵-۲۵۶.

2. Minorsky, V. "The poetry of Shah Ismail I", p.1025-26.

3. *Ibid*, p. 1026.

مادرم فاطمه است و پدرم علی است
 و من پیر دوازده امام هستم
 من جهان را بانوک شمشیرم تسخیر کرده‌ام
 من قنبر علی مرتضی هستم
 حسینی هستم و بریزید لعنت می‌کنم
 خطایی هستم و چاکر علی هستم^۱
 از دیدگاه شیعی، سخنان غلوآمیز درباره‌ی علی (ع) و باور غالبانه صفویان
 شباهتی بسیار به اندیشه‌های مشعشعیان دارد و حتی از این طریق به صفویان
 رسیده است و انباشته از معانی و مفاهیم متصوفانه است:

«اسرار مقام قاب قوسین الله و محمد و علیدر
 مطلوب عبادت شریعت مقصود حقایق حقیقت
 مضمون ارادت طریقت الله و محمد و علیدر»

و هم چنین؛

«علی موسایه گوستردی عصانی
 علی ایندردی گوگدن مصطفانی^۲»
 (علی (ع) برای موسی عصا را آشکار کرد
 و علی محمد (ص) را از آسمان فرستاد).

مقام مبالغه‌آمیز علی (ع) نسبتی نیز با اسماعیل دارد: او خودش را «هم ذات»

۱. اشعار مذکور از سروده‌های شماره ۷ و ۱۵ گردآوری مینورسکی برگرفته شده است. اصل آن‌ها
 از قرار زیر است:

«علی بحر حقیقت دور یقین بیل حیات جاودان معتبر دور

.....

خطایی شاه یولینده جان فدا دور چه جای ملک و مال و سیم و زر دور

.....

انام دور فاطمه اتام علی دور اون یکی امامونک من داخ پیریم

.....

جهانی تیغ ایله قیلدوم مسخر علی مرتضانونک قنبریم

.....

حسینی یم یزیده لعنتوم وار خطایی ام شاهونک پیر چاکریم»، ر.ک.

Ibid, p. 1030-31.

۲. الشیبی، *الطریقة الصوفیه و رواسیها فی العراق المعاصر*، ص ۳۲-۳۱.

علی (ع) می‌داند که از سر و راز او پدید آمده است^۱. و به «امر» علی (ع) از «ازل» در صحنه جهان ظاهر شده است و از این رو نیز اکنون برای او رنج و زحمتی نیست که این بازگشتی دوباره به جهان است^۲. افزون بر این، اسماعیل «سر» خداوند است که «سروری» همه «غازیان» با اوست^۳. در واقع، حاصل نبوت و امامت و ممزوج در اوست. و این مرتبه الوهیت است که «جسم او خانه خداست» و اوست که به ماه و خورشید فرمان می‌دهد^۴. او «حقیقت مطلق» است و «اناالحق» حلاج در «جان» اوست^۵. و با این جایگاه است که به پیروان جنگجوییش می‌گوید؛

جنگجویان جنگجویان، به دین خدا سوگند من دین شاه [علی] هستم
به ملاقات من بیایید به سجده من بیایید، دین شاه منم با منصور در دار
بودم با خلیل در آتش... و با موسی در طور بودم، جنگجویان دین شاه
منم^۶.

در سروده‌ای دیگر نیز اسماعیل اصرار دارد که بر او سجده برند که او «عین‌الله» است و ماه و خورشید به حکم اوست. او «اول فاعل مطلق» است که سخن می‌گوید و می‌افزاید «یقین» داشته باش که «وجودم بیت‌الله» است و بر تو

1. Minorsky, V. "The poetry...", p.1038 [سروده شماره ۲۱۱]

«اسمی اسمعیل دور اور هم ذات امیر المؤمنین» و هم چنین:
«خطایم از لدن سر حیدر مونی حق بیلمین بیگانه مزدور» ر.ک. همان، [سروده شماره 1034 p. ۱۰۱].

2. *Ibid*, p. 1036 [سروده شماره ۱۶۸].

«ازلدن کلمیشم شاه امری ایلن ساغینما کیل جهانه شیمدی کلدوم».

3. *Ibid*, p. 1031 [سروده شماره ۱۵] 4. *Ibid*, p. 1037 [سروده شماره ۲۰۴].

5. *Ibid*, p. 1037 [سروده شماره ۱۹۵]

6. Minorsky, V. "The poetry...", p. 1032 [سروده شماره ۱۸]:

«الله الله دینک غازیلر دین شاه منم

قارشو کلونک سجده قیلونک غازیلر دین شاه منم

.....

منصور ایله دارده ایدیم خلیل الله ناره ایدیم

موسی ایله طوره ایدیم غازیلر دین شاه منم».

است که هر «شام و سحرگاه» بر من سجده ببری^۱. و با صراحت بیشتری در مرتبه الهی خود می‌سراید؛

«یقین بدان که خطایی [اسماعیل] خدایی است

خطایی محمد مصطفایی است

از نسل صفی و فرزند جنید و حیدر است

خطایی علی مرتضایی است

از عشق حسن میدان را تسخیر می‌کند

خطایی حسین کربلایی است

[و همین طور سایر ائمه را می‌شمارد]^۲

اسماعیل در این که پسر حیدر است، سخنی ندارد. اما روحی که در این جسم است و «سری» که در قلب او پنهان است او را به مرحله «حق مطلق» رسانده است:

«امروز من به عنوان «سرور» به این جهان آمده‌ام

یقین بدان که پسر حیدر هستم

من فریدون، خسرو، جمشید و ضحاک هستم

من پسر زال و هم‌چنین من اسکندر هستم

سراناالحق در قلب من پنهان است

که حق مطلق هستم و آنچه می‌گویم حق است

موالی مذهبیم و در راه شاه [علی(ع)]

رهبر هر کس هستم که خود را مسلمان می‌داند

نشان من تاج سعادت است

و در دستان سلیمان من انگشتر هستم

محمد[ص] از نور است و علی[ع] سر است

در درون بحر حقیقت من گوهر هستم

1. *Ibid*, p. 1037 [سروده شماره ۲۰۴]:

منوم حکومده دور خرشید ایله ماه
سجودوم سنکادور شام و سحرگاه.

2. *Ibid*, p. 1032 [سروده شماره ۲۲]:

محمد مصطفایی دور خطایی
علی مرتضایی دور خطایی...

«منم اول فاعل مطلق که دیرلار
وجودوم بیت الله دور یقین بیل

«یقین بیل کیم خدایی دور خطایی
صفی نسلی جنید حیدر اوغلی

خطایی هستم و ناچیزترین غلام شاه [علی] هستم
 و در درگاه او از کمترین هستم»^۱
 سرشت تصوفی بسیاری از مضامین اشعار اسماعیل آشکار است. چنان
 که شور و شیفتگی سالکی عاشق را می‌نمایاند و از دلدادگی و ارادت
 خبر می‌دهد.^۲ اما آنچه تازگی دارد اندیشه‌های غالبانه اسماعیل است
 که الوهیتی مبتنی بر حلول و تجلی روح خدا را نزد او برمی‌تاباند، سخنی که
 از قول دیگران نیز درباره اسماعیل و پیش از او، جنید و حیدر گفته شده
 است. اسماعیل نیز پس از قدرت‌گیری در مکتوبی به شیبک خان ازبک خودش
 را مصداق حدیث نبوی می‌داند که از ظهور مردی از خراسان از نسل محمد (ص)
 خبر می‌دهد و اصرار دارد که «بدون شک و تردید هاتف غیبی به سوی او
 آمد».^۳

اگرچه اسماعیل در موارد متعددی سخن از خروج خود به میان آورده است
 و در این راستا نیز «غازیان» را معمولاً در سروده‌های خود مورد خطاب قرار
 می‌دهد^۴، اما کمتر به موضوع مهدویت اشاره کرده است و در چند مورد که از
 امام زمان (ع) سخن به میان آمده است از خود به عنوان «گدای درگاه»^۵ او و
 هم‌چنین با خرسندی از ظهور او یاد کرده است که با آمدنش «نور» بر کل جهان
 می‌تابد.^۶

1. Minorsky, V. "The poetry...", p. 1037 [سروده شماره ۱۹۵]:

«انما الحق سوری

اوش کونکلومده کیزلو

.....

محمد نوردن دور علی سوردن حقیقت بحر ایچنده کوهرم من».

۲. برای نمونه نگاه کنید به سروده شماره ۲۴۹، همان، p. 1039.

۳. ابی القاسم ایواغلی، نسخه جامعه مراسلات اولی الباب، به نقل از مصطفی کامل شیبی،
 الطريقة الصقویه و روسیها فی العراق المعاصر، ص ۳۱.

۴. در سروده شماره ۷ اسماعیل از جامعه درویش و غازی حمایت می‌کند. در سروده شماره ۲۱۱
 از قزلباشان یاد می‌کند. ر.ک. Minorsky, "The poetry..." p. 1030, 1048.

5. Minorsky, "The poetry...", p. 1032 [سروده شماره ۲۲].

6. Ibid, p. 1039 [سروده شماره ۲۴۹]

۳. نیروهای اجتماعی نهضت صفوی

تکیه‌گاه و نیروی اجتماعی خیزش صفویان طوایف چادرنشین ترک بودند. منشأ این طوایف متفاوت بود. اما عمده‌تاً در آسیای صغیر آمد و شد داشتند. این قبایل هفتگانه (شاملو، روملو، استاجلو، تکلو، افشار، قاجار، ذوالقدر) به نام مشترک قزلباش خوانده می‌شدند. اینان شیعیان متعصب و جنگجو بودند که سرسپردگی متصوفانه به مشایخ طریقت صفویه داشتند و با وجود تشکیلاتی تصوفی و با حضور نمایندگان خانقاه اردبیل در میان ایلات ترک، پیوند خود را با رهبری جنبش حفظ می‌کردند. این نمایندگان با عنوان خلیفه تحت ریاست خلیفه‌الخلفا^۱ و با رهبری «مرشد کامل» (شیخ صفوی) عمل می‌کردند.

ایمان و باور متعصبانه ایلات قزلباش به خانقاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی و فرزندان او ساده و مبتنی بر پیوندهای متصوفانه بود. اصولاً نگرشی متصوفانه به اسلام از خصلت‌های اعتقادی ترکان بود به‌ویژه این‌که طوایف قزلباش، زندگی چادرنشینی و بدوی خود را تداوم بخشیده و کمتر تحت تأثیر آموزش‌های ژرف‌نگر و رسمی دینی قرار گرفته بودند. چنان‌که اشخاصی به نام «دده» بر حیات دینی آن‌ها حاکم بودند. اینان تداوم‌بخش وظایف شمن‌های دوران پیش از اسلام بودند. سخنگویان اسلام در حوزه ترکان قزلباش، صوفیان خانه‌به‌دوش بودند که از اعجاز و کرامت بی‌بهره نبودند و با نگرشی باطنی و درونی به مفاهیم دینی، با ذهن درون‌نگر و ساده‌اندیش ترکان پیوند برقرار می‌کردند. چارچوب اعتقادی ترکان قزلباش، عموماً متفاوت از ساختار رسمی آموزش دینی بود. ویژگی‌هایی چون الوهیت، از جمله ابعاد باورهای آن‌ها به حساب می‌آمد. رهبر و شیخ صفوی در نگرش قزلباش عنصری فوق انسانی تلقی می‌شد و می‌توانست برپاکنده جامعه و مناسبات آرمانی توده‌های بدوی و فقیر قزلباش محسوب شود.^۲

۱. درباره این منصب ر.ک. محمدعلی رنجبر، «منصب خلیفه‌الخلفا در دوره صفوی»، گنجینه اسناد، فصل‌نامه تحقیقات تاریخی، سال نهم، شماره ۳۴-۳۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۸)، ص ۱۵-۴.

۲. در بحث‌های پیشین همین فصل، در مورد صفویان و ابعاد باورهای غالبانه آن‌ها اشاره رفت. برای آگاهی بیشتر ر.ک. میشل مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۶۷-۱۴۱.

گسترش تشیع در آسیای صغیر از سوی فرق تصوفی چون بکتاشیه، و قبول مذهب تشیع در دوران مغول از سوی برخی فرمانروایان ایلخانی، در توسعه این مذهب در میان ایلات مغول و ترک بود. و چه بسا رهبران نهضت صفوی چون جنید، انطباقی کامل با مؤلفه‌های اعتقادی ترکان آسیای صغیر یافتند و از مرزهای تصوف سنتی و سنی فراتر رفتند. منظور از مؤلفه‌های اعتقادی، مذهب شیعه و تصوف سیاسی است که ایدئولوژی حرکت‌زای جنبش صفویان را پی‌ریزی کرد.^۱

به هر روی، نمی‌توان زمینه‌ها و شرایط اجتماعی و چالش‌های برآمده از مناسبات اجتماعی را در رویکرد ترکان به ایدئولوژی با ماهیت غالبانه - که الوهیت از ویژگی‌های آن بود - نادیده گرفت. بخشی از سلاجقه با ورود به آناتولی، تحت تأثیر فرهنگ ایرانی، زبان فارسی و دیوان سالاری ایرانی را به کار بستند. این قشر از ترکان که در مسند حاکمیت قرار گرفته بودند و از ساکنان شهر قلمداد می‌شدند، مواجه با خیل ترکان چادرنشین و بدوی بودند که هنوز از میراث فرهنگی و اجتماعی ترکی برخوردار بودند. نگرش و منافع متفاوت این دو گروه از ترکان، تنش‌های جدی را در حوزه آسیای صغیر موجب شده بود. یک گروه از آن‌ها که ساکن شهر و از فرهنگ ایرانی متأثر بودند، رویکردشان به تصوف در شکل مدرسی و عمیق آن بود که معمولاً خاستگاهی ایرانی (خراسانی) داشت. و از سوی دیگر، در رویکرد به مسائل اجتماعی - اقتصادی از موضع حاکمیت می‌نگریست و همبستگی و همگرایی طایفه‌ای را در نظر نداشت. اگرچه این همگرایی، پس از دولایه شدن ترکان - در مسند حاکمیت و در جایگاه محکوم - رنگ باخته بود و نگرش شهری و بدوی، و یا در حالت حادثر، نگرش حاکم و محکوم جای آن را گرفته بود. به هر روی، تضادهای اجتماعی - اقتصادی به همراه تمایزات اعتقادی متأثر از جایگاه فرهنگی و اجتماعی زمینه رویارویی آن‌ها را فراهم آورد. در این شرایط نباید از میراث اعتقادی و اجتماعی، جنبش‌ها و حکومت‌هایی چون دانشمندیه، قرمانیه، باباییه، و بکتاشیه غافل بود که در شکل‌گیری نهایی تمایزات ایدئولوژیکی و اجتماعی بدنه جنبش صفوی (قزلباش) مؤثر افتاد.

۱. ر.ک. مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۰-۱۲۷.

به هر روی، صفویان از دوره جنید^۱ همسو با گرایش‌های اعتقادی و خواسته‌های اجتماعی ترکان چادر نشین فقیر، به هدایت و راهبری تحرک اجتماعی آن‌ها پرداختند و نیروی بالقوه آن‌ها را در گستره شمال غرب ایران به اقدام سیاسی مبدل ساختند و پایه‌ریز حکومتی نو شدند.

معمولاً در این نوع از تحولات، ابتدا در مناطق مرزی و دور از مرکز، گروه‌های کوچکی شکل می‌گیرد که به تدریج به یک گروه بزرگ‌تر تبدیل می‌شود. این گروه‌ها معمولاً دارای اهداف مشخصی هستند و به تدریج به یک حکومت مبدل می‌شوند. در این مورد، صفویان با بهره‌گیری از نیروی بالقوه ترکان چادر نشین، اقدام به ساختن حکومتی نو کردند. این حکومت در ابتدا در مناطق شمال غرب ایران شکل گرفت و به تدریج به یک حکومت بزرگ‌تر تبدیل شد. این حکومت در نهایت به یک حکومت مبدل شد و پایه‌ریز حکومتی نو شد.

۱. برای آگاهی از اقدامات جنید و حیدر ر.ک. والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، ص ۵۵-۳۱ و ۸۶.

اهل حق

۱. سیر تاریخی

آگاهی‌ها از پیشینه تاریخی اهل حق اندک است و آنچه که موجود است چنان‌به‌مباحث رمزآلود، و افسانه‌های قابل تأویل آمیخته است که نمی‌تواند موجودیت مستقل و تاریخی آن فرقه را به‌طور مستند به گذشته‌های دور پیوند دهد.

مینورسکی مذهب اهل حق را نوعی تلفیق از عقاید گوناگون می‌داند که در بنیان‌های آن تشیع چیره است. و از آن‌جا که سخن از ائمه دوازده‌گانه می‌رانند، پس پیوند صریح و آشکاری با اسماعیلیان ندارند. اما در برخی مفاهیم و اصول با دروزی‌ها و نصیری‌ها همانندی‌هایی دارند^۱. این دیدگاه نیز در جهت پی‌گیری دقیق پیشینه تاریخی این گروه، کمکی نمی‌کند.

در تذکره اعلی، از مجموعه رسائل مهم اهل حق، آن‌جا که سخن از بزرگان، در مبحث تغییر «جامه» (= تناسخ) به میان می‌آید برخی نشانه‌ها و قراین تاریخی یاد می‌شود. اما از آن‌جا که نگرش تأویلی در این رخدادها چیرگی دارد، نمی‌توان درست آن را پذیرفت. در تذکره اعلی از ملاقات شاه خوشین که «جامه سیم

1. V. Minorsky, "AHL-I HAKK", *Encyclopedia of Islam*, (1913-36), p. 262-63

هم‌چنین ه. هام نیز منشأ بسیاری از عقاید اهل حق را ناشی از تشیع می‌داند از آن جمله حلول متوالی و هفت‌گانه خدا را به عنوان «میراث شیعه غالی» ذکر می‌کند.

H. Halm, "AHL-EHAQQ:", *Iranica*, p. 636.

[سوم] است با باباطاهر، شاعر صوفی منش سده پنجم هجری یاد می‌شود^۱، اما در این باره نیز در پژوهشی نوین آمده است:

[شاه خوشین] پیشرو قیام علویان [= منظور اهل حق است] در کوهپایه‌های زاگرس از همدان، کردستان و کرمانشاهان و لرستان و آذربایجان و خوزستان و... می‌باشد که گذشته از حکایات اساطیری و مذهبی... سیمایی روشن از شخصیت سیاسی و اجتماعی و مذهبی او... در هیچ مأخذ خطی و چاپی... ارائه نشده است^۳.

در اثر مذکور، مبارکشاه علوی کردی (سده چهارم و اوایل سده پنجم قمری) به عنوان نخستین شخصیت تاریخی یاد می‌شود که «بر اساس اندیشه علویان قیامگر [= اهل حق]» به «اصلاح و دگرگونی در آیین خرمدینان» دست زد و «جبهه علویان تندور [= اهل حق]» را در مقابل حکومت عباسی (۶۵۶-۱۳۲ ق)، و در سلسله جبال زاگرس ایجاد کرد و جامه سفید را در مقابل جامه سیاه عباسی برگزید^۴.

۱. در این باره، پس از این سخن به میان خواهد آمد.
۲. و. ایوانف (گردآورنده)، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، [رساله تذکره اعلی]، بمبئی، انتشارات انجمن اسماعیلی، ۱۹۵۰ م، ص ۴۵-۴۴. از این پس با عنوان تذکره اعلی می‌آید.
۳. محمد علی سلطانی، قیام و نهضت علویان زاگرس در همدان، کرمانشاهان، کردستان، خوزستان، آذربایجان یا تاریخ تحلیلی اهل حق، کرمانشاه، نشر سها، ج ۱، ص ۲۶؛ اما هام شاه خوشین و موقعیت او در لرستان را نشانگر متقدم‌ترین مرحله رشد آموزه اهل حق در اراضی مرتفع می‌داند. با این حال او معتقد است که مذهب اهل حق شکل مشخص خود را در منطقه گورانی و در پیوند با سلطان صهاک (سده ۸ و ۹ هجری قمری) به دست آورد؛ H. Halm, p. 630 ر.ک.
۴. سلطانی، ج ۱، ص ۲۶؛ نویسنده علی‌رغم ذکر قطعی تاریخ حیات مبارکشاه (۴۱۰-۳۲۰ ق)، مأخذ معتبری را معرفی نمی‌کند. اطلاعات دیگری را از مبارکشاه به استناد تاریخ اورامان نوشته محمد قاضی اورامی (موجود در کتابخانه شخصی مؤلف) می‌آورد. آن‌چه می‌تواند از نگاه پژوهش تاریخی در سخن نویسنده اثر مذکور محل توجه باشد، اشاره به شرایط تاریخی است که می‌توانسته در رونق فعالیت‌های گروه‌های تحت فشار تأثیر گذار گردد. قدرت‌گیری آل بویه شیعی مذهب (حکومت ۴۴۷-۳۲۴ ه.ق.) در نواحی غرب ایران و تا بغداد می‌توانست زمینه تجدید سازمان گروه‌ها و فرق شیعه را موجب شود. پیش از چیرگی آل بویه بر مناطق غرب ایران، خاندان ابودلف عجلی (۱۸۵-۲۸۵ ه.ق) به عنوان دوستداران فرهنگ ایرانی بر منطقه عراق عجم حکم راندند. به هر روی، سده چهار و پنج هجری قمری بنابر شرایط تاریخی

سید محمد زاهد علوی از مریدان شیخ شهاب‌الدین سهروردی از دیگر بزرگان اهل حق به شمار آمده است. آغاز پیوستگی‌های «دو نهضت علوی؛ اسماعیلی و اهل حق» از ویژگی‌های دوره وی ذکر می‌شود.^۱ از قیام سید موسی علوی برزنجی همدانی در رویارویی با مغولان در سال ۷۰۷ ق یاد می‌گردد. سید عیسی برزنجی را هم‌زمان با شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ق) و از «هم‌پیمانان» او می‌نامد.^۲

سلطان اسحق علوی مهم‌ترین نقش را در سازماندهی طوایف و خاندان‌ها، و تبیین فکری-اعتقادی اهل حق داشت. زمان حیات او را به تفاوت از نیمه دوم قرن پنجم هجری تا اواخر قرن هشتم هجری نوشته‌اند.^۳ قدیم‌ترین آگاهی‌ها از او -در متون فرقه‌ای اهل حق و احتمالاً از سده نهم هجری در دست است.^۴ علی‌رغم اختلاف در زمان حیات وی، متون فرقه‌ای جایگاهی بس مهم برای او قایل است. چنان‌که پژوهش‌هایی که براساس این متون صورت گرفته او را «زیربنای فکری و حرکتی تمام نهضت‌های علوی قرن هشتم... تا استقلال صفویه» نامیده‌اند^۵ و اقدامات مهمی را در شکل‌گیری آداب و اعتقادات اهل حق به او منسوب کرده‌اند از آن جمله «تشکیل و تأسیس خاندان‌های یارسان [اهل حق]» است. فرض سرسپردگی و سازمان‌دهی داخلی اعضای فرقه از دیگر

→ مذکور فرصت شکل‌گیری فرقی چون اهل حق نسبت به دیگر دوره‌های تاریخی فراهم‌تر بوده است، اما روایت دقیق و معتبری در این خصوص ارائه نشده است. در هر حال، نویسنده مذکور اساساً اهل حق را در ادامه فعالیت خرمدینان می‌بیند که این‌ها نیز از «اعقاب مزدکیان» می‌باشند. قیام ابومسلم و قیامگران پس از او و جنبش بابک خرم‌دین از اوج دوره فعالیت آن‌ها بود و سپس به تدریج تحت آموزش‌های بزرگان اهل حق در مناطق کوهستانی غرب ایران و کردستان قرار گرفتند. ر.ک. همان، ص ۱۵-۱۰. ۱. سلطانی، ج ۱، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۷۱-۷۰ و ۷۶، می‌افزاید: «از این زمان پیوند صفویه و اهل حق = آل حق و نهضت‌های علوی در سرزمین عثمانی بسته شد»، همان، ص ۷۷. نویسنده معمولاً آگاهی‌های تاریخی را از دفاتر و کلام‌های فرقه‌ای اهل حق به دست می‌آورد. و منابع تاریخی شناخته شده دوره صفوی این آگاهی‌ها را تأیید نمی‌کند.

۳. صدیق صفی‌زاده، دانشنامه نام‌آوران یارسان، احوال و آثار مشاهیر، تاریخ، کتاب‌ها و اصطلاحات عرفانی، تهران انتشارات هیرمند، ۱۹۹۷ م.، ص ۱۰۲-۱۰۱، نویسنده مذکور تاریخ تولد و فوت ۶۷۵-۷۹۸ ه.ق را می‌پذیرد. سلطانی، تولد او را به احتمال سال ۷۱۶ ق می‌نویسد، ر.ک. ج ۱، ص ۸۰. ۴. دانشنامه نام‌آوران یارسان، ج ۱، ص ۱۰۲. ۵. سلطانی، ج ۱، ص ۷۹.

اقدامات اوست^۱. کتاب کلام خزانه یا سرانجام نیز به او و یارانش منسوب است و از مهم‌ترین مآخذ رجوع پیروان می‌باشد^۲.
به هر حال، دست کم سده هفتم هجری می‌تواند زمان تثبیت و توسعه اعتقادی و سازمانی اهل حق باشد و از این لحاظ پیشینه‌ای بر جنبش مشعشعیان قلمداد شود.

۲. بنیان‌های اعتقادی؛ حلول، تناسخ، مهدویت

کانون اصول عقاید اهل حق، اعتقاد به تجلی (ظهور) پیاپی خداست. خدایی که در «اول ما خلق الله از قدرت کامله خود درّی آفرید» و سپس «از کرم کامله خود از نور پاک چهار دانه نور چکاند [و] جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل از آن نور است»^۳. بدین ترتیب نخستین مرتبه ظهور به همراه چهار فرشته (یاران چارملک) انجام شد. ظهوری که هفت مرحله را در قالب چهار دوره معرفت، شریعت، طریقت، و حقیقت طی کرد^۴. این ظهور نخستین در شخص خداوندگار (خالق جهان) بود.

در مرحله دوم حلول خدا در حضرت علی(ع) است که سلمان، قنبر، محمد(ص)، نصیر، و فاطمه فرشتگان اویند. بر خلاف نظر مینورسکی^۵ که عنوان علی الهی را نامناسب در نامیدن اهل حق می‌داند و علی(ع) را شخصیت عمده و مسلطی در این فرقه نمی‌بیند، در تذکره اعلی جایگاه علی(ع) برترین است. چنان‌که «خالق عالم» پس از ظهور اولیه، و آفرینش آب، هوا، زمین، آتش و

۱. دانشنامه نام آوران یارسان، ص ۱۱۴-۱۰۴؛ برخی از خاندان‌های یازده‌گانه اهل حق از سوی سلطان اسحاق از سده هشتم ق. پایه‌گذاری شد. پس از او نیز تا سده سیزده ق. بعضی خاندان‌ها شکل گرفتند.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک. دانشنامه نام آوران یارسان، ص ۱۶-۱۵ و ۱۰۴.

۳. تذکره اعلی، ص ۸ و ۵؛ قرار داشتن خدا در میان درّ یک ایده مانویت است. ر.ک: Minorsky, p. 263.

۴. و. ایوانف (گردآورنده)، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، «متن‌بخانی از رساله درویش نورعلی شاه امجدالعرفاء نیشابوری، بمبئی، انتشارات انجمن اسماعیلی، ۱۹۵۰م، ص ۱۹۸-۱۹۷.

5. Minorsky, p. 260.

روز و شب، در مرتبه دوم و در عهد محمد (ص) به «خانه ابوطالب» آمد^۱ و به جسم علی (ع) ظهور کرد. در این جا، نویسنده تذکره اعلیٰ به تفصیل از مرتبه طفلی که از فاطمه بنت اسد «به ظاهر» در کعبه به دنیا آمد یاد می‌کند که «پیغمبر مثال پروانه به گردش می‌گردیدی»^۲ و سلمان نیز که از عهد آدم منتظر مهمانی این روح بود^۳ در این زمان به همراه این روح حلول یافته در جسم علی (ع) بود و هم چون پیامبر (ص) از «سرّ مولا حیران» بودند و «زیاد معجز» از او دیدند^۴. این حیرت پیامبر (ص) زمانی به اوج می‌رسد که در جریان معراج به هر کجا که وارد می‌شد علی (ع) را می‌دید چنان که «مهر نبوت» از پای علی برکتف پیامبر (ص) نقش بست. به هر حال حضور علی (ع) چنان مسلط و در جایگاه رفیع بود که پیامبر (ص) گفت: «یا علی دعوا بس است هر چه هست تویی، زیرا که هر چه نظر نمودم تو بودی»^۵.

۱. تذکره اعلیٰ، ص ۱۵. ۲. همان، ص ۱۶.

۳. در مورد سلمان می‌آید: «در عهد آدم (علیه السلام) که جناب سلمان خاج [= صلیب] پرست بودند دور انجیل هم نشان داده بود... که چنین مهمان خواهد آمد [منظور حلول روح خدا در دیگران است]... تا که به محمد مصطفی [ص] رسید و جناب سلمان از شوق... بیابان‌گرد شده بود» زیرا همان مهمان [خدا] به سلمان وعده داد که «در عهد مصطفی که به خانه ابوطالب خواهم آمد آن وقت مرا خواهید دید» پس از سیصد سال دور محمد (ص) فرا رسید. یک روز پیامبر مشغول شکار بود که شیری بیرون آمد و طفلی در دهان داشت به پیامبر داد. نام آن طفل را پیامبر فاطمه بنت اسد گذاشت و به عقد ابوطالب درآورد «تا بعد آن طفل [علی (ع)] را به ابوطالب داد تا این که به حسب ظاهر به اسم پسر ابوطالب مولا [علی (ع)] خود را در کعبه شریف آشکارا نمود و با چندین هزار اولیا و انبیا که نهان می‌گردیدی با حضرت رسالت پناه آشکارا گردید»، همان، ص ۱۹-۱۷. ۴. تذکره اعلیٰ، ص ۲۱.

۵. همان، ص ۲۸-۲۲؛ در هر مرحله از معراج پیامبر در مدح و منقبت و تکریم علی (ع) چیزها می‌دید. چنان‌که در طبقه ششم او را «سبزپوش» دید و در طبقه هفتم از معراج او «شهبازی» بود که با اسب می‌تاخت. در طبقه هشتم لوحی دید که در آن نوشته بود «مولا فریادرس همه عالم است». پس از بازگشت از معراج در «گنبد خضرا» صدای خوش علی را شنید. پیامبر در زد ندا آمد چه کسی هستی گفت «پیغمبر خدایم»، جواب آمد که «ما را به خدا پیغمبی نیست». پیامبر سه روز و سه شب بیرون در ماند تا این که جبرئیل او را گفت بگو «خادم الفقرا» هستم پس از آن در باز شد پیامبر سلام داد و «دید آن که سلام گرفت علی ست». همان، ص ۲۵-۲۲. گفتنی است که در راستای حلول و ظهور روح خدا از علی به دیگری، شهادت وی نیز «به حسب ظاهر» توسط «ابن ملجم لعینی» صورت می‌گیرد و او با عربی و نطقه سواری رهسپار می‌شود اما در حقیقت «شتر سوار... و آن که سر شتر می‌کشد هم شاه ولایت» بود. که نمادی از انتقال روح خداست. همان، ص ۲۸-۲۷.

پس از مرحله دوم، در دیگر مراحل هفتگانه حلول، افرادی که معرفی می‌شوند کاملاً صبغه فرقه‌ای دارند: مرحله سوم، شاه خوشین، در مرحله چهارم سلطان صهاک، در مرحله پنجم شاه ویس قلی (قرمزی)، در مرحله ششم محمدبیگ و در مرحله هفتم خان آتش^۱ تجسم روح خدا می‌شوند. که هر یک از این‌ها، با تعدادی از فرشتگان و یاران همراه هستند.^۲ این فرشتگان نیز هر یک تجلی صفتی از خداوند می‌باشند و نقشی همانند وزیران را به عهده دارند و تشابهی جدی با امشاسپندان در باورهای مزدیسناپی پیدا می‌کنند.^۳

حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت، دیگر اثر مهم در بنیان‌های اعتقادی اهل حق، بر تجسم روح خدا در افراد تأکید دارد. این تجسم در «دور محمد» (هم‌زمان با ظهور اسلام) در علی (ع) است: «به دور محمد همان کردگار / شد از جامه مرتضی علی آشکار».^۴ در این دور، چهار مرحله سپری خواهد شد؛ «اول رکن» شریعت است و سپس طریقت، معرفت، و حقیقت فرامی‌رسد. در توصیف این مراحل جیحون‌آبادی می‌گوید: «که اسلام چون دانه بادام دان / شکسته شود چون به دور زمان / برون آید آن مغز اندر دلش / بود اندر آن مغز حق منزلش / که آن مغز دین حقیقت بود / همان پوست جام شریعت بود».^۵

هر یک از این مراحل را شخص از سوی علی (ع) رهبری خواهد کرد.^۶ «علی

۱. خان آتش یا آتش‌بیگ از نوادگان مولی علی پسر سید محمدبن فلاح نامیده شده که پس از مهاجرت از خوزستان به لرستان و سپس آذربایجان، مؤسس یکی از خاندان‌های اهل حق (آتش‌بیگی مشعشی) شد. این مورد در شناساندن نزدیکی‌های اعتقادی اولیه مشعشعیان و اهل حق - دست کم در شاخه مولی علی - مهم می‌نماید. در این باره در بخش‌های مربوطه توضیح داده خواهد شد.

۲. در تذکره اعلی، ص ۱۶؛ در مقاله مینورسکی جدول مراحل هفتگانه و نام فرشتگان آمده است، ر.ک. Minorsky, p. 261

۳. در خصوص جایگاه امشاسپندان ر.ک. دوشن‌گیمن، دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲-۲۱۹؛ مطالعه‌ای در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد درباره پیوند اهل حق با ادیان ایران پیش از اسلام صورت گرفته است: محمد رضا مرادی، «بررسی تاریخ تحولات آرای اهل حق و ارتباط آن با ادیان ایران پیش از اسلام»، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات (۱۳۷۶)، شماره ۱۶۹۴۹.

۴. نعمت‌الله جیحون‌آبادی، حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت، ص ۱۲؛ در این باره در جای دیگر می‌نویسد: «که آن مرتضی بود ذات خدا/ به تخت بقا گشت فرمانروا... به ظاهر چو بگذشت اندر جهان / بعین خفاشان شدی چون نهان»، ص ۲۰. ۵. همان، ص ۲۰.

۶. بر این اساس، برتری و رهبری علی (ع) بر تمام مراحل چهارگانه سیر علی‌رغم آن‌چه در ←

بد خداوند آن چارخان / که هر خان به یک کس سپردی به کان». «خانه شرع» به دست حسین و حسن (ع) سپرده می شود و این رهبری به حضرت مهدی (ع) ختم می شود. (ائمه شیععه (ع)). «خانه» دوم طریقت است که به محمود پاطل سپرده شد. «خانه» سوم معرفت است که ابراهیم ادهم «قطب» آن خواهد بود و منزل حقیقت را نصیر رهبر است.^۱

اهل حق ظهور مهدی (ع) را باور دارند. این ظهور موجب «برآورده شدن آرزوها» و «احاطه» بر جهان خواهد شد. و حتی در تعدادی از «کلام‌ها»^۲ محل ظهور نیز معرفی شده است، جایی که حکام نابود، و خوبان وارد بهشت می شوند و بدکاران «معدوم» خواهند شد.^۳ در سخن جیحون آبادی، «نهان» بودن مهدی (ع) به «حکم حق» است، اما باز آن «مظهرالله» رجعت خواهد کرد.^۴ باور به تناسخ در میان اهل حق نمی تواند به صراحت برگرفته از آیین های هندی باشد. زیرا از سویی میراث دوره باستان ایران است، و از سویی دیگر در میان اسماعیلیان نیز وجود داشت.^۵ به هر حال «جامه به جامه شدن» یا «دون به

→ تذکره اعلی آمده قطعی است.

۱. شاهنامه حقیقت، ص ۲۳۳؛ در رساله ای دیگر، «قاپی اول» (باب اول) معرفت است که شاه خوشین «سلطان قاپی» است و جنید از مریدان اوست. «قاپی دوم» شریعت است که «در دست سلطان خداوندگار که مولاعلی باشد» قرار دارد و چهار مرید او، زین العابدین (ع)، امام جعفر صادق (ع)، امام موسی کاظم (ع)، و امام رضا (ع) است. «قاپی سوم» طریقت است که سلطان آن «شاه فضل» است و نسیمی از مریدان اوست و «قاپی چهارم» حقیقت است به ریاست «سلطان اسحاق». ر.ک. «منتخباتی از رساله درویش نور علی شاه امجد العرفای نیشابوری»، ص ۱۹۸-۱۹۷.

۲. کلام، نوشته ها و بیانات مقدسی است که از بزرگان فرقه نقل شده است. مهم ترین این کلام ها معمولاً به زبان کردی (گویش گورانی) و برخی به زبان ترکی و فارسی نوشته شده اند. ر.ک. دانشنامه نام آوران یارسان، ص ۴۰۷. ۳. شاهنامه حقیقت، ص ۲۳.

۴. همان، ص ۲۳.

۵. سلطانی اصل تناسخ را از مصر نمی داند و این که از هند به ایران و از این جا به یونان رسیده باشد، نفی می کند و بر این باور است که این عقیده به خودی خود در چندین جا پیدا شده و به نقل از E. Rhode می نویسد: «هر جا که فکر محدود بودن عدد ارواح و این که تمام اجسام زمینی باید از مهمان روحانی نصیبی گیرند و هر روح باید پی در پی در چند جسم مسکن گزیند بی آن که به هیچ یک از آن ها بستگی پیدا کند... عقیده تناسخ به ظهور رسیده است» و می افزاید این که چه زمان در ایران این عقیده پیدا شده آگاه نیستیم. ولی می دانیم که مانویان این عقیده را داشتند و مزدکیان از آن ها گرفتند و خرم دینان که «اعقاب مزدکیانند» این باور را به ارث بردند.

دون» یکی از موضوعات مورد توجه جیحون آبادی در شاهنامه حقیقت است که در ضرورت آن، این‌گونه استدلال می‌کند که اگر «دون» نباشد چگونه می‌توان در عدل خداوند شک نکرد: «اگر دون نباشد به خلق زان شمار / چرا گفته‌اند پس خدا عادلست / اگر عادلست این خیر مشکست». و ادامه می‌دهد؛ «دگر دون به دون گر نباشد به کار / چه کرده پس آن طفل بی‌کار و یار / به صدگونه امراض‌ها در بدن / شود مبتلا سخت در این وطن». بر این اساس، بیماری و امراض طفل تازه به دنیا آمده میراث زشتی و بدکاری است که این روح در جامه و جسمی پیش از این مرتکب شده است: «وگر نه کسی بد نکرده به دهر / چرا مبتلا گردد از طوف قهر / یقین بوده آن طفل عاصی به پیش / شده مبتلا این دم از جرم خویش». و این‌که می‌بینی در این جهان بسیار ظالم است که «خیر و رحمت» می‌بیند و بسیار «تقی و پاک‌جان» که دمی در این دنیا نمی‌آساید و همیشه «خسته از زحمتی» می‌باشد. این‌ها اگر بر قاعده «دون به دون» نباشد پس «عدل» خداوند کجاست؟ و از این‌رو «یقین دان» هر کس؛ «که اندر زمان دگر پیش از این / نکو کاشته حال یابد چنین / که تا حاصل پیش دارد به دست / نبیند به دوران دگر او شکست / هر آن دم که محصول او شد تمام / گرفتار گردد به جبر ایام / دگر آن کسی هست نیکو عمل / گرفتار باشد به دست اجل / همیشه تهی دست و محزون بود / یقین از مکافات آن دون بود / که در دون پیشین گناه کرده است / هر آن کاشته حال او برده است»^۱.

جامه عوض کردن در این «کوچ‌گردنده^۲» را پایانی است. البته اگر به پاکی از گناه بینجامد. در این حال؛ «نگردد دگر داخل گوشت و خون / شود عفو و آزاد از دون به دون» و با این رهایی، «ملحق حق» خواهد شد و در «روز حساب» کامیاب

→ اما تفاوتی که تناسخ فیثاغورس و هندیان و مانویان با تناسخ خرم‌دینان دارد، این است که تناسخ در دسته اول «غرض اخلاقی و تطهیری و آخر جهانی دارد ولی خرم‌دینان به آن جنبه الهی و بشری دادند یعنی عقیده به تناسخ را از طرفی به حلول روح الهی در اشخاص و از طرف دیگر به گردش روح واحد در ابدان مختلف تعبیر کردند... به هر حال این اندیشه فلسفی کهن یعنی تناسخ وجه مشترک اکثریت قریب به اتفاق جنبش‌ها و نهضت‌های پیشروی زمان در قرون دوم و سوم ه.ق. بوده است» برخی از این نهضت‌ها نیز تا عصر حاضر ماندگار شده‌اند هم‌چون اسماعیلیان، دروزیان و اهل حق. ر.ک. محمد علی سلطانی، قیام و نهضت علویان زاگرس، ج ۱، ص ۱۷-۱۵؛ و هم‌چنین: Minorsky, p. 263.

۱. شاهنامه حقیقت، ص ۱۸۱-۱۷۹؛ هم‌چنین، ص ۲۶۶. ۲. همان، ص ۱۷۸.

خواهد بود: «به حق می شود آن زمان کمیاب / شود فارغ از رنج دون عذاب / پس آن وقت یک جامه در جاودان / بپوشید بپند حق در جنان / نمی گردد آن جامه دیگر فنا / شب و روز باشید در نزد شاه... که تا آن زمانی بقای بقای شماها به جنت به پاست^۱». البته بر اساس مطالب «فرقان الاخبار» که مینورسکی^۲ توضیح می دهد، امکان تصفیه و تطهیر اساساً محدود است. در فرقان الاخبار آمده که گروهی از انسان ها از «گل زرد» و برخی دیگر از «خاک سیاه» خلق شده اند. دسته اول نیک و دسته دوم بد شمرده می شوند و این جبر اگرچه قابل تغییر در گذر زمان و «دون به دون» شدن است اما دشوار و محدود خواهد بود. در شاهنامه حقیقت نیز این جبر، مطلق انگاشته می شود: «به خوبان ابد خوب گردد عیان / به بدها همیشه ز بد شد نشان / چنانست تا روز آخر زمان / نصیب خلائق ز نیک و بدان / در آن روز محشر سیاه و سفید / به درگاه حق جمله گردد پدید / هر آن خلق بودی ز نورانیان / شود داخل جنت جاودان... هر آن خلق باشد ز ظلمانیان [=خاک سیاه] / شوند رو سیه جمله در آن زمان^۳».

۱. همان، ص ۴۵؛ اساساً آنچه در «دون نهان» است ذرات «ذات حق» است که؛ هر ذره بر یک بشر شد نزول / یکی از فرشته، یکی دیو و غول / ز نیک و بدان جمله آمد بدون / یکی گشت انسان و دیگر حیون»، همان، ص ۱۱۱. و ظاهراً نحوه رفتار است که کیفر و پاداش را رقم می زند و موجب جابه جایی ارواح نیک و بد می گردد: «ز جن و ز انس و ز دیو و ز دد / همی آمد و رفت از نیک و بد / بیامد یکایک ز پیغمبران / بسی پادشاهان نام آوران / ز خورد و بزرگ و اناث و ذکور / ز زشت و ز زیبا، ز ظلم و ز نور / برفتند، بازآمدند در جهان / شدند ظاهر از جامه این و آن»، همان، ص ۱۷۶.

۲. مینورسکی، صص ۶۲-۶۱؛ فرقان الاخبار نیز نوشته نعمت الله جیحون آبادی است و شامل ۴ بخش می باشد: بخش نخست با اصول اساسی حقیقت که در ازل به وسیله خدا تأسیس شده سر و کار دارد و در همین بخش اشاره می شود که مخلوقات جهان به دو دسته جدا بر اساس عناصر اصلی آنها تقسیم می شوند. دومین بخش کتاب به تطبیق کسانی که در طول دوره ها تجسم یافته اند اختصاص دارد چنان که بنیامین در جامه نوح و عیسی و رستم (قهرمان حماسی ایران) ظهور کرده است. سومین بخش در ارتباط با تجربیات شخصی نعمت الله و چهارمین بخش شرح کاملی از امر به معروف و نهی از منکر است؛ همچنین ر.ک.

Iranica, "AHI-EHagg", p. 636-37.

۳. شاهنامه حقیقت، ص ۱۱۰. در تجدید نظری که اخیراً در مبنای و مسایل اعتقادی اهل حق صورت گرفته است بسیاری از اصول پیشین رد شده و یا به قالب تعابیر و تعریف های دیگری درآمده اند. نورعلی الهی فرزند نعمت الله جیحون آبادی در اثر برهان الحق بانی و معرف این دیدگاه نو است. وی شاهنامه حقیقت اثر پدرش را گردآوری «مفاد کلام های بزرگان اهل حق...

بدین ترتیب، اهل حق با اعتقادی مبتنی بر الوهیت علی (ع) و اصل تناسخ در همجواری جنبش مشعشعیان پیشینه‌ای مدون از عقایدی را مهیا ساختند که امکان به‌کارگیری آن در قالبی دقیق‌تر از شیعه اثنی عشری وجود داشت. و به‌راستی در مشعشعیان نیز حضور برخی از این اصول اعتقادی - چون الوهیت علی (ع) - مسلم است اما این اصل در کنار پافشاری بیشتر بر قالب مشخص شیعه دوازده امامی (ع) حفظ شده است.

مهدویت به عنوان یکی از اصول بنیادی دعوت سید محمدبن فلاح، در طریقت اهل حق نیز وجود داشت. اما هم‌چنان‌که در سخن سید محمد طرحی نوین از روند ظهور امام غایب (ع) ابراز شده است (نخست حجاب او یعنی سید محمد ظهور می‌کند که خلق را در ایمان و پیروی بیازماید و سپس امام غایب (ع) در زمینه فراهم شده از مجموع انسان‌های مؤمن و کامل ظهور می‌کند)، در این‌جا نیز برخلاف سنت معمول در مکتوبات شیعه دوازده امامی (ع)، شرایط ظهور و چگونگی آن... چندان شرح و بسطی نیافته است. در واقع به نظر می‌رسد با وجود اصل حلول و تجلی پیاپی روح الهی در افراد (بزرگان اهل حق)، و هم‌چنین باورمندی به تناسخ (دون به دون)، ارائه تصویری

→ به استناد «آثار محدوده و روایات مشهوره» می‌داند که با این بیان در واقع اصل اصالت آن‌ها را تأیید می‌کند اما بنابر دیدگاه تجدیدنظرطلبانه خود «تعبیر و تفسیر» را در «بعضی موضوعات» شاهنامه حقیقت را «لازم» می‌داند، برهان الحق، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۴، ص ۲۵۷، این اثر برای اولین بار در سال ۱۳۴۲ به چاپ رسیده است.

در تعبیر و تفاسیر جدید نورعلی در برهان‌الحق، «مظهریت» جای حلول و اتحاد را می‌گیرد و «مرحله سیر کمال» به جای تناسخ می‌نشیند: «مقام مظهریت، کمال بعد از سیر تکامل است نه حلول و اتحاد. و شأن جامه و دون، مرحله سیر کمال است، نه تناسخ. سیر کمال هم به طریق قوس صعودی است نه قوس نزولی... [و] نه تحولات نسخ و مسخ و رسخ و فسخ»، همان، ص ۱۷۴-۱۷۲. مقام علی (ع) نیز به منزله «الهی» بودن او نیست بلکه «مقام مظهریت و مشیت‌الله» است. ص ۱۷۸-۱۸۲. «ارتباط روحی» مفهوم درست تعبیری چون «دگر بود هابیل حسین شهید/که مقتول گشتی به دست یزید» می‌باشد و «استبعادی ندارد که پرتو نور روح مقدس امام حسین (ع) در عالم ذر با هابیل تماس حاصل کرده باشد... نه این‌که توهم شود طبق طریقه تناسخ‌یون روحشان یکی شده است»، ص ۶۲۷-۶۲۶. و «اگر... اهل حق، علی را خدا می‌دانند منظور از آن ذات یکتایی خدایی است که در بشر حضرت علی (ع) جلوه‌گر بوده و به همین لحاظ هم آن را مظهر خدا می‌دانند یعنی محل ظهور و بروز ذات خدا»، ص ۶۳۹. قابل ذکر است که این دیدگاه مورد پذیرش همه خاندان و بزرگان اهل حق قرار نگرفته است.

همسان با شیعه دوازده امامی درباره مهدویت مشکل بنماید. اهمیت تأثیر آموزه‌های اهل حق بر شاکله جنبش مشعشعی زمان مهم‌تر می‌نماید که به خاطر داشته باشیم این جنبش هم‌مرز و مجاور با قلمرو نشر باورهای اهل حق بود. بخش‌هایی از لرستان و مناطق کردنشین (کرمانشاه) برای مدتی طولانی در حوزه قدرت حکومت مشعشعی درآمد. از سوی دیگر موضوع مهم، پیوند و ادغام بخشی از رهبری جنبش مشعشعی با فرقه اهل حق بود. خاندان آتش‌بیگی مشعشعی^۱ - یکی از یازده خاندان اهل حق - از نوادگان سید محمدبن فلاح بودند که به لرستان و سپس آذربایجان مهاجرت کردند. آتش‌بگ (متوفی ۱۱۰۰ ق.)، و جانشین او سرخوش بگ (متوفی ۱۱۴۵ ق.)، از چهره‌های شناخته شده این خاندان هستند و باید از الماس بگ (متوفی ۱۱۳۸ ق.) نیز نام برد که «گوینده کلام‌های» خاندان آتش‌بیگی معرفی شده است. نگارنده بر این نظر است که این اتحاد و پیوستگی، نشانگر نزدیکی آموزه‌های نخستین مشعشعیان با بنیان‌های اعتقادی اهل حق است. آیا می‌توان این عمل شاخه‌ای از مشعشعیان را بازگرفت به اصل اعتقادی خود تعبیر کرد؟ در کنار نزدیکی‌های بسیار، برخی نگرش‌های متفاوت طرفین در حوزه اعتقادی پاسخ این پرسش را منفی می‌نمایاند. پس از طرح ماهیت فکری مشعشعیان این مقایسه بار دیگر صورت می‌گیرد.^۲

سخن پایانی، اشاره به ترکیب پیروان و مخاطبان طریقت و جنبش اهل حق است. روستانشینان رشته کوه‌های زاگرس (در حوزه لرستان و کردستان)، عمده پیروان این آیین بودند. افزون بر این افراد طبقات پایین، چون پیشه‌وران نیز در میان آن‌ها حضور دارند. کانون مهم‌ترین تیره‌های اهل حق در میان روستاییان مناطق کوهستانی کردستان بود. چنان‌چه گویش گورانی - کردی محلی - زبان بیشتر کلام‌های به‌جا مانده از اهل حق است، از نگرش اجتماعی، این گروه از پیروان، اقتصادی متکی به کشاورزی و دامداری داشتند و از همبستگی و سازمان طایفه‌ای برخوردار بودند. معمولاً بزرگان طایفه و آیین اهل حق، در جمع پیروانشان می‌زیستند و از برخورداری‌های بیشتری بهره‌مند بودند و چه بسا بخشی از مالکیت اراضی روستا را داشتند. به همین شکل پیروان اهل حق در

۱. علی محمد ساکی، «مشعشعیان لرستان»، مجله یقما، شماره ۳۲، ص ۴۲۲-۴۱۵.
 ۲. ر.ک. به فصل ماهیت فکری در همین نوشتار.

لرستان و آذربایجان نیز از روستاییان متکی به اقتصاد زراعی - دامی بودند. در مراکز شهری مناطق مذکور نیز طبقات میانه و پایین شهرنشین به ویژه اصناف و پیشه‌وران معمولاً در زمره اعضا بودند. در واقع مخاطبان و پیروان اهل حق نه چون صفویان، ایلات صحرائشین متکی به اقتصاد دامی بودند و نه چون حروفیان صرفاً از میان شهرنشینان باسواد برمی‌خاستند، بلکه روستائیشان مناطق غرب ایران و برخی اقشار شهرنشین منطقه از عمده مخاطبان بودند.^۱

1. Minorsky, p. 263.

الساندرو باوزانی، *ایرانیان با تکیه بر اوضاع اقتصادی و اجتماعی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات روزبهان، ۱۳۵۹، ص ۱۹۷. *کتابخانه روزبهان*، شماره ۲، ص ۲۰۰.

بخش دوم

دوران جنبش و حکومت مستقل مشعشعیان
(۹۱۴-۸۴۰ ق.)

منطقه نیکابری مشعشعیان در گستره وسیع شکل خود از غریب به مصر و
واسط منتهی می‌شد، از شمال تا حدود سواد و از شرق به سوی
بهداد می‌رسید و حدود جنوبی آن به ساحل خلیج فارس منتهی می‌گردید
بخش‌های زیادی از منطقه مذکور جز در هنگام یورش‌های رودکنار به زیر
پای سبأها یا شعیبی در دست بود. در واقع منصرفات حریکات حکوم
مشعشعیان از حدود واسط در غرب گرفته حدود آن شهر به سوی شرق
فرقی بود شوش در شرق بود. مناطق منسنگ و حیره در میان این حدود شرقی
و غربی از جمله مهم‌ترین محله‌های آن حکومت محسوب می‌شدند. سر
چوب این مناطق است و شرق‌های خلیج فارس می‌شد و در نظام
آن را می‌توان خطی مستقیم بر عرض دامنه‌ای که از فزاید و شوش در شرق
اجاز می‌شد و تا حدود واسط ادامه می‌یافت. اندامیات رود دجله در غرب
این منطقه و جنوبی آن در غرب آن تقریباً تمام این منطقه را در
بر می‌گرفت و امکان استفاده در کار کشاورزی را در وجود آن ندهد،
مطاه و کمانال‌های متاسفانه تراکم می‌شدند از سوی دیگر آب بر بهاس
بهره‌های مختلف مشعشعیان در رودخانه‌های دلتای دجله را تشکیل

توسعه و رونق اقتصادی و اجتماعی را در پی دارد. این امر در اقتصاد و زراعت مدعیان دارد. هر
مراکز شهر و مناطق دیگر از طبقات ساده و دروس شهرتین دارند. اصناف و
مشاوران معمولاً از مردم آشنا بودند. موقوفه مخاصم و بیرون از اصل حقوقه
چون زمینها و املاک مسجدها و سایر مسکنی و غیره که در آنجا بودند و آنجا بود
موقوفات صرفاً از میان شهرتین و اموات مردمی خاسته، بلکه روستائیان
مناطق عربستان و مردمی از سایر شهرتین منطقه از جمله مخاطبان بودند.

چهارمین

نایبالتعمیرات تقسیمه تنویحه و در شبته نایب
(ع. ۶۸ - ۶۱۶)

در مورد هر که در این منطقه به شورش می‌گردد، به خصوص در بصره، طرابلس و حلب، هر که در این مناطق شورش کند، با تمام قوا مبارزه خواهد شد. در این مناطق، هر که در شورش شرکت کند، با تمام قوا مبارزه خواهد شد. در این مناطق، هر که در شورش شرکت کند، با تمام قوا مبارزه خواهد شد.

۱

حوزه فعالیت مشعشعیان

منطقه تکاپوی مشعشعیان در گسترده‌ترین شکل خود از غرب به بصره و
 واسط منتهی می‌شد و از شمال تا حدود بغداد، و از شرق به شهر
 بهبهان می‌رسید و حدود جنوبی آن به ساحل خلیج فارس منتهی می‌گردید.
 بخش‌های زیادی از منطقه مذکور جز در هنگام یورش‌های زودگذر به زیر
 پای سپاهیان مشعشعی در نمی‌آمد. در واقع متصرفات تقریباً ثابت حکومت
 مشعشعیان از حومه واسط در غرب - و نه خود آن شهر - تا شوشتر و
 دزفول و شوش در شرق بود. مناطق میشان و حویزه در میان این حدود شرق
 و غربی از جمله مهم‌ترین بخش‌های آن حکومت محسوب می‌شدند. مرز
 جنوبی این قلمرو نسبتاً ثابت به کرانه‌های خلیج فارس می‌رسید و نوار شمالی
 آن را می‌توان خطی مستقیم و فرضی دانست که از دزفول و شوش در شرق
 آغاز می‌شد و تا شمال واسط ادامه می‌یافت. انشعابات رود دجله در غرب
 این منطقه و حوضه رود کرخه در شرق آن، تقریباً تمام این منطقه را در
 برمی‌گرفت و امکان استفاده در کار کشاورزی را - در صورت وجود آب‌بندها،
 سدها و کانال‌های مناسب - فراهم می‌ساخت از سوی دیگر آبریز نهایی
 نهرهای مختلف منشعب از این دو رود، حوضه‌های باتلاقی وسیعی را تشکیل
 می‌داد.

۱. خوزستان

با نگرش سیاسی، قلمرو مشعشعیان را می‌توان به دو ناحیه جنوب شرقی عراق و شرق ایالت خوزستان تقسیم کرد و برای هر یک از آنها ویژگی‌های اقلیمی و حتی تاریخی متفاوتی ذکر کرد. به طوری که از لحاظ نژادی نیز این دو منطقه تفاوت‌هایی داشتند، در غرب اقوام عرب، ساکن بودند و در شرق (خوزستان) آمیزه‌ای از اقوام عرب و ایرانی.

دشت خوزستان^۱ با رشته کوه‌های زاگرس از ارتفاعات مرکزی ایران جدا می‌شود، این کوه‌ها سرچشمه رودهای متعدد ایالت خوزستان هستند. بزرگ‌ترین آن‌ها کارون است که از کوه‌های زاگرس در منطقه بختیاری سرچشمه می‌گیرد، از شمال شوشتر به اهواز و خرمشهر می‌رسد و به شط‌العرب (اروند رود) و خلیج فارس می‌ریزد. شعبه مهم آن رود دز از شهر دزفول می‌گذرد و سپس به کارون می‌پیوندد. رود کرخه از کوه‌های زاگرس در غرب لرستان سرچشمه می‌گیرد و از غرب دزفول وارد ایالت خوزستان شده و در نهرهای متعدد به باتلاق‌های ناحیه حویزه می‌ریزد. در این شرایط، در صورتی که سیستم آبیاری با شبکه‌های منظم وجود داشته باشد، بخش‌های وسیعی از ایالت به زیر کشت محصولاتی چون گندم و جو می‌رود. در جنوب خوزستان، محصول مهم، خرماست که تابستان‌های گرم، آبیاری کافی و خاک مناسب، عناصر اصلی پرورش آن هستند که در این منطقه وجود دارند.

از لحاظ جمعیتی، خوزستان از دیرباز محل سکونت سه گروه قومی مشخص بود. در نیمه جنوبی ایالت، قبایل عرب اکثریت داشتند، نیمه شمال به صورت سنتی میدان مبارزه میان سه گروه از قبایل لر، بختیاری و عرب بود که در پی بهره‌برداری از منابع کمیاب ناحیه بودند. عشایر لر پشتکوه از مناطق شمال و شمال شرقی ایالت، میان دزفول و کوه‌های زاگرس، به عنوان موطن زمستانی (قشلاق) خود استفاده می‌کردند و در آنجا هر زمستان طوایف لر کوه‌های لرستان را ترک و به دشت‌های دزفول کوچ می‌کردند و در بهار به چراگاه‌های

۱. آثار متعددی در تاریخ و جغرافیای تاریخی خوزستان منتشر شده است، برای نمونه ر.ک. ایرج افشار سیستانی، *خوزستان و تمدن دیرینه آن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳، ۲ جلد؛ حاج کاظم پورکاظم، *جغرافیای تاریخی خوزستان*، اهواز، انتشارات آیات، ۱۳۷۳؛ عباس میریان، *جغرافیای تاریخی سرزمین خوزستان*، تهران، ۱۳۵۲.

تابستانی خود در کوهستان بازمی‌گشتند. به همین ترتیب، طوایف بختیاری نیز از دشت‌های شوشتر و رامهرمز به عنوان اقامتگاه زمستانی استفاده می‌کردند. سومین گروه قومی، ساکنان مراکز شهری خوزستان هستند. اینان در برخی مناطق عرب، با اقلیتی از ایرانیان و حتی صائبیان، و در شهرهایی چون شوشتر و دزفول، ترکیبی از عنصر عرب و ایرانی بودند. آمیزش جمعیت عرب و ایرانی در سنت منطقه چندان رواجی نداشته و نگرش آن دو نسبت به دیگری، بی‌شبهت به نگرش عنصر ترک و بومی ایرانی در طول تاریخ نبوده است. ایرانیان در نظر اعراب منطقه، افرادی باهوش، شوخ، زیرک و در عین حال ترسو و پرنیرنگ قلمداد می‌شدند^۱. چنان‌که گفته آمد، بخش مهمی از جمعیت خوزستان، عشایر کوچنده ایرانی و عرب بودند، که این موضوع افزون بر چالش قومی^۲، موجب تنش یکجانشینان و طوایف و قبایل کوچنده می‌شد.

افزون بر حوزه که در جای دیگر از آن سخن خواهد رفت، شوشتر و دزفول، و شوش مهم‌ترین مراکز شهری خوزستان بودند که به تصرف مشعشعیان، و تقریباً جزو مناطق ثابت آن حکومت درآمدند. شرقی‌ترین مرکز شهری تحت تصرف مشعشعیان، رامهرمز بود. اگر چه در ایامی بهبهان نیز از سوی آن‌ها تهدید می‌شد، اما هیچ‌گاه به‌طور ثابت و دایم به حیطة قلمرو مشعشعی درنیامد.

گزارش ابن بطوطه (سده هشتم هجری) از شوشتر، آگاهی‌های ارزشمندی را در بردارد، افزون بر فراوانی‌های اقتصادی، شهر از مدرسه و مجالس دینی با شکوهی برخوردار است و خطبه‌های روز جمعه در مسجد جامع آن شهر را قابل قیاس با حجاز و شام و مصر نمی‌بیند^۳.

۱. مصطفی انصاری، تاریخ خوزستان ۱۸۷۸-۱۹۲۵ م، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، نشر شادگان، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۹-۲۸.

۲. این دشمنی قومی از گذشته در میان بومیان خوزستان (خوزی‌ها یا هوزی‌ها یا سوزی‌ها که اسم و محل شوشی‌های باستان را به ارث می‌بردند) و نبطی‌های مستعرب سکنه عربستان عصر ساسانی وجود داشت. ر.ک. محیط طباطبایی، «خوزستان و عربستان»، مجله گوهر، سال اول، شماره ۲ (اسفند ۱۳۵۲)، ص ۱۴.

۳. ابن بطوطه، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۱. حمدالله مستوفی در سده هفتم از مذهب حنفی مردم شوشتر یاد می‌کند: «ارزانی بود چنان‌که موسم تنگی آن‌جا هنوز بهتر از فراخی شیراز بود و مردم آن‌جا اکثر سیاه‌چهره و لاغر باشند و بر مذهب ابوحنیفه باشند و نیکواعتقاد و سلیم طبع

تأثیر پیشوایان و جامعه دینی شوشتر بر مشعشعیان انکارناپذیر است. در واقع اهمیت این شهر به عنوان کرسی خوزستان و به‌ویژه نقش خاندان مرعشی شوشتری^۱ در حیات دینی و معنوی آن‌جا، موردی نبود که از چشم مسندنشینان مشعشعی در حوزة پنهان بماند. با قدرت‌گیری سید محمدبن فلاح و پیروزی او بر شیخ ابوالخیر، حاکم خوزستان که از سوی تیموریان در شوشتر حکومت داشت، سادات مرعشی شوشتر که از اعیان و صاحب‌منصبان شهر به‌شمار می‌آمدند و در پیوند با حاکمیت سیاسی بودند به تعبیر مؤلف تذکره شوشتر، «احوال سادات زیاده اختلال به هم رسانید»، و بزرگان آن‌ها دست به مهاجرت زدند، که از آن جمله سید نورالله مرعشی شوشتری بود که به شیراز رفت و در زمان جانشین سید محمدبن فلاح، یعنی سلطان محسن که «فتنه‌ها فرو نشست» به شوشتر بازگشت. او به سید نورالله «نهایت ارادت و حسن اعتقاد» داشت و سید نورالله نیز کوشید از این فرصت استفاده برده و در «ترویج و تشییع مذهب اثنی عشری و نسخ مذاهب مخالفه» اقدام کند^۲. به هر روی، هر چند با پیروزی مشعشعیان، شوشتر مرکزیت سیاسی خود را به حوزة واگذار کرد؛ اما هم‌چنان در مقام مرکز علمی و دینی موقعیت خود را پس از یک فترت کوتاه حفظ کرد. در پایان اشاره به این نکته لازم است که خوزستان در طول تاریخ ایران به ناحیه‌ای گفته می‌شد که امروز به آن نام نامیده می‌شود (به صورت اواجیا، اوازیبا). اما آنچه در این میان تحت عنوان عربستان از آن یاد می‌شود نیز از دوره هخامنشی با نام ارابیا یا عربیه، یکی از ساتراپ‌های آن حکومت بود و در طول تاریخ محل جغرافیایی آن تغییر می‌کرد. زمان کمبوجیه هخامنشی، این ساتراپ در مشرق مصر و مطابق با فلسطین و شبه جزیره سینای کنونی بود. دوره اشکانیان که راه ورود قبایل عرب به شرق جزیره العرب و سواحل خلیج فارس گشوده شد و به‌ویژه از دوره ساسانیان، که آن‌ها در غرب خلیج فارس و بادیه مجاور سواد بین‌النهرین ساکن شدند، زمینه تشکیل امارت‌های عربی به‌وجود آمد که مهم‌ترین آن بنی‌لحم در حیره بود. در این دوره در کتیبه شاهپور نام

→ و به خود مشغول، و در ایشان هیچ فتنه و فضولی نبود. کم سرمایه باشند و در ایشان متمول به

نادر افتد» ر.ک. نزهت القلوب، تصحیح لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰.

۱. سید عبدالله جزائری، تذکره شوشتر، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۳.

۲. تذکره شوشتر، ص ۳۵-۳۳.

«عربستان» موجود است و در غرب خوزستان و میشان قرار دارد. بدین ترتیب عربستان از شرق مصر به جوار مرزهای ایران در بین‌النهرین آمد و حتی زمینه اختلاط نژادی در حاکمیت آن‌ها نیز ممکن شد؛ در همسایگی این عربستان، مردم خوزستان و پارس سکونت داشتند که عنصر پارسی از حیث زبان و اصالت، به کردها نزدیک‌تر بود تا خوزستانی‌ها^۱.

به هر حال علی‌رغم تداوم اطلاق نام خوزستان به منطقه مذکور، ناحیه عربستان عهد ساسانی، در پی تغییراتی، و پس از الحاق آن به اجزایی از سواد بین‌النهرین عراق خوانده شد که بعدها برای تمایز از ناحیه کوهستانی غرب ایران آن را عراق عرب گفتند. که در کتب جغرافیایی اصطخری، ابن حوقل، و مقدسی (تألیف سده چهارم) آن را در مغرب خوزستان می‌نویسند^۲.

با یورش مغول هر دو ناحیه خوزستان و عراق ویران شد و قبایل لر و ترک و عرب جای مردم شهرهای متعدد را در زیر چادرها گرفتند. ویرانی بندهای کارون و کرخه و آب‌بندهای دجله و فرات به مرور سطح زمین مجرای این رودها را تغییر داد و ویرانی و تنگدستی سرعت گرفت و در مجموع به صحرائشینی کمک شد، یورش تیمور و چیرگی بر دو ناحیه مذکور شرایط نابسامان را تداوم بخشید. با قدرت‌گیری مشعشعیان و جذب قبایل عرب حوزه میان رود کرخه و دجله و فرات و اراضی میان شهرهای بصره، واسط، حویزه، تا جنوب حله و نجف،

۱. محیط طباطبایی، «خوزستان و عرب‌ها»، گوهر، ص ۱۶-۱۴؛ قائم‌مقامی نیز می‌نویسد خوزستان نخستین بار توسط مؤلف *حدود العالم من المشرق الی المغرب* (تألیف ۳۷۲ ق.) به کار رفت و هم‌زمان از «مملکت اهواز» نیز استفاده می‌شد. با قدرت‌گیری مشعشعیان و اقامت اعراب همراه سید محمد بن فلاح در حویزه، اهواز، شوش و تا حدود دزفول، این منطقه عرب‌نشین شد و تحت حکومت مشعشعیان عربستان نام گرفت، ر.ک. جهانگیر قائم‌مقامی، «خوزستان، تطورات نام این منطقه و وجوه تسمیه آن» *یغما*، سال سوم، شماره ۸ (آبان ۱۳۲۹)، ص ۹۵-۳۹۳.

۲. برای نمونه اصطخری از حدود خوزستان چنین یاد می‌کند؛ حدود شرقی خوزستان «حد پارس و سپاهان» است. از جنوب به دورق تا دریاست و از «جانب غربی ناحیت واسط و جایگاهی که آن را دورالراسبی خوانند و حد شمالی آن حد صیمره و کرخه و لور تا به حدود جبال پیوندد از سپاهان، و گویند که لور از خوزستان بودست اکنون با جبال گرفته‌اند و حد خوزستان سوی پارس و سپاهان و حدود جبال و واسط بر یک حد مستقیم است چهار سو. ولیکن حد جنوبی از عبادان تا روستای واسط مخروط می‌شود» ر.ک. ابراهیم اصطخری، *مسالك و ممالک*، [ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم هجری] به اهتمام ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۸۹.

زمینه ایجاد امارتی عرب فراهم شد که نسبت به عربستان دوره ساسانی کمی پیش آمده تر بود. البته خود مشعشعیان پیش از آن که به وجه قومی آن توجه کنند به خصلت های اعتقادی آن توجه داشتند و به این مناسبت در نامیدن دولت مشعشعی از تعابیری چون دولت مهدیه نیز استفاده می کردند.^۱

هنگامی که اسماعیل یکم صفوی حکومت مستقل مشعشعیان را ساقط کرد (۹۱۴ق.) و به تبعیت حکومت صفوی در آورد تمام متصرفات آن نیز جزو قلمرو صفویان محسوب شد. از این پس سلطان مشعشعی نام فرمانروا و حاکم عربستان گرفت که بخشی از حوزه قلمرو آن در سرزمین عراق عرب بود و حویزه مرکز آن، در خوزستان قرار داشت.

با توجه به آنچه گفته شد، قلمرو حکومت مشعشعی و سپس والی نشین مشعشعی نه کاملاً منطبق با عربستان دوران قدیم (ساسانی) بود و نه به آن محدود می شد، بلکه بخش هایی از خوزستان چون شهرهای حویزه، دزفول، شوش، و شوشتر را که معمولاً ترکیبی از عناصر نژادی ایرانی و عرب بودند بر می گرفت. در پاسخ به کسانی که سعی در تأکید بر هویت عربی دولت مشعشعی دارند، باید گفت، همراهی قبایل عرب با سید محمدبن فلاح بیش از آن که ماهیت قومی داشته باشد، بعد اعتقادی دارد و جالب این که نخستین کانون آن حکومت، شهر حویزه بود که با توجه به ترکیب جمعیت ایرانی و عرب آن در حوزه خوزستان قرار داشت و پس از آن نیز توسعه این دولت نه در غرب حویزه، بلکه در شرق آن و در شهرهای شوشتر و دزفول... بود، یعنی جایی که ترکیب جمعیت ایرانی با وجود عشایر لر غلبه داشت. و علی رغم خاستگاه نخستین قبایل یارگیر سید محمدبن فلاح در حومه واسط، هیچگاه آن ها نتوانستند واسط و دیگر شهرهای عرب نشین عراق عرب را برای مدتی طولانی به تصرف خود در آورند. در واقع عنصر عرب به این دولت به اصطلاح عربی روی خوش نشان نداد. شاید یگانه راه حل این تناقضات، نگاهی واقع بینانه به ماهیت اعتقادی مشعشعیان به عنوان ویژگی بارز آن باشد، چیزی که سید محمدبن فلاح در سرتاسر کلام المهدی^۲ بر آن پای می فشارد و از «حمیت هاشمی» و دغدغه های فرقه ای

۱. سید علی خان، تاریخ مشعشعیان، نسخه خطی موجود در کتابخانه سپهسالار (شهید

مطهری)، به شماره ۱۵۱۳، ص ۱۸.

۲. به بخش دوم قسمت ماهیت فکری مشعشعیان در همین نوشتار نگاه شود.

(شیعی) یاد می‌کند، و نوک پیکان حملات خود را در چارچوب اعتقادی به سوی اهل سنت - مذهب اکثریت ساکنان عراق عرب - نشانه می‌رود.^۱

۲. عربستان (بخشی از جنوب عراق عرب)

جلگه پهناور بین‌النهرین را دو رود فرات و دجله که در آن جاری هستند، به دو قسمت تقسیم می‌کنند. قسمت شمالی بین‌النهرین را اعراب جزیره، و قسمت جنوبی را عراق یا سواد (= خاک سیاه) می‌نامیدند. منطقه فعالیت مشعشعیان، بخش جنوبی سواد بود، جایی که منتهی‌الیه شمال آن به حدود بغداد می‌رسید که پای سپاهیان یکی از فرمانروایان مشعشعی - مولی علی - بدان جا رسید. اما مناطق تقریباً ثابت قلمرو آنها در حدود واسط تا حویزه بود که از جنوب به بصره و بطیحه بزرگ محدود می‌شد. جایی که سرریز دو رود

۱. آثاری با اولویت بخشیدن به خصلت قومی مشعشعیان درباره آن‌ها نوشته شده از جمله، د. محمدحسین الزبیدی، *امارة المشعشعین اقدم امارة عربیة فی عربستان، بغداد، انتشارات وطنیه، ۱۹۸۲ م*؛ مصطفی عبدالقادر النجار، *التاریخ السیاسی لامارة عربستان العربیه ۱۸۹۷-۱۹۲۵ م*، قاهره، بدون تاریخ، ص ۷۶-۷۵. در مقابل نیز به جنبه ایرانی بودن خوزستان و بخش وسیعی از قلمرو مشعشعیان اصرار شده است. ر.ک. محمدمحیط طباطبایی، «خوزستان در پیشگاه تاریخ»، *مجله کانون وکلا*، سال ۱۶، شماره ۹۴ (بهمن و اسفند ۱۳۴۳)، ص ۴۵-۴۴؛ سلطانعلی سلطانی بهبهانی، «خوزستان»، همان، ص ۴۴-۴. احمد اقتداری در رد اطلاق نام عربستان به خوزستان در آثار نویسندگان معاصر عرب می‌نویسد: درست است که در بعضی مکاتبات دوره قاجاری به مناسبت آن‌که قبایل عرب‌زبان ایرانی در بعضی نقاط خوزستان مسکن داشته‌اند و با آن‌که رعایای صمیمی ایران بوده و وفادار به دولت مرکزی ایران و مرزداران فداکار جنوب غربی ایران بوده و مذهب شیعه نیز دارند، به همین مناسبت گه‌گاه از اسناد و فرامین به جای خوزستان کلمه عربستان به کار می‌رفته است، اما اطلاق این نام در زمان ما به خوزستان کهنسال بی‌مورد است و اگر تصور کنیم چون قبیله‌های عرب‌زبان در خوزستان ساکن بوده‌اند، پس باید خوزستان را عربستان بنامیم، بنابراین لازم می‌آید که مثلاً مناطقی از فارس، اصفهان، قم، آشتیان و مازندران را که محل بیلاق و قشلاق ایلات خمسه عرب است یا مناطقی از کاشان و خراسان و آذربایجان را که محل سکونت طوایفی به نام شیبانی یا خزیمه یا خزاعی یا طباطبایی یا آل یاسین و امثال آن است را عربستان و ولایت عرب دانست، ر.ک. محمدعلی خان سدیدالسلطنه مینابی بندرعباسی، *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آن‌ها با ایران (مفاتیح الادب فی تواریخ العرب، شقایق النعمان، تصحیح، حاشیه، و تحقیقات از احمد اقتداری، تهران، دنیای کتاب ص ۵۳۱-۵۲۸)*؛ [تألیف ۱۳۳۳ و ۱۳۱۴ ق.] درباره والی‌نشین عربستان (حکومت مشعشعیان تحت نظر صفویان) و قلمرو آن در فصل دوم همین نوشتار سخن به میان می‌آید.

بزرگ دجله و فرات باتلاق‌های عظیمی را ایجاد کرده بود. واسط^۱، هم چون بصره و کوفه از شهرهای نوپای پس از اسلام در عراق بود و از آن‌جا که در میان کوفه و بصره و اهواز جای داشت (با فاصله پنجاه فرسخ)، بدین نام نامیده شد. این شهر از زمان بنا به دست حجاج تا دست‌کم نیمه قرن دهم هجری - تقریباً یک سده پس از قدرت‌گیری مشعشعیان - در دو سوی رود دجله قرار داشت و از این تاریخ با تغییر مسیر دجله به سمت شرق^۲، از آبادی و اهمیت آن‌جا کاسته شد. چنان‌که حمدالله مستوفی قزوینی در سده هفتم و ابن بطوطه در سده هشتم از استقرار این شهر در کنار دجله و عمران و آبادی آن گزارش می‌دهند اما حاجی خلیفه در سده یازدهم آن را شهری در وسط بیابان قلمداد می‌کند^۳. گزارش ابن بطوطه از منطقه مورد بحث و واسط به زمان مورد نظر ما (سده ۹ ق.) نزدیک‌تر از سایرین است و از این رو قابل اهمیت است. او مردم واسط را از «بهترین» مردمان عراق می‌داند که اغلب قرآن را از حفظ دارند و «تجوید» را با قرائت صحیح و خوب می‌دانند، چنان‌که از شهرهای دیگر عراق برای آموختن تجوید به آن شهر می‌آیند. مدرسه بزرگ واسط با سیصد منزل جهت سکونت مسافران و غریبه‌ها، و هم چنین درس قرآن فقیه بزرگ آن شهر، شیخ عبدالحسین واسطی، همه موجب حیرت ابن بطوطه شد^۴. با این‌که او با صراحت از مذهب مردم شهر سخن به میان نمی‌آورد، اما با توجه به این‌که سکنه شیعه مناطق مورد بازدید را با عنوان «رافضی» یاد می‌کند و چندان رغبتی نیز نشان نمی‌دهد، نباید اکثریت ساکنان واسط شیعه باشند.

واسط از موقعیت تجاری مناسبی برخوردار بود. اصطخری راه «پارس» تا

۱. اصطخری از بنای واسط توسط حجاج خبر می‌دهد و می‌نویسد: «اندک مایه کشت دارد و شهر واسط شهری آبادان و پر نعمت باشد و هوای آن به از هوای بصره باشد روستایی پیوسته و آبادان دارد». ر.ک. اصطخری، ص ۸۳.
۲. گ. لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۲۸. ۳. لسترنج، ص ۴۳.
۴. محمدبن عبدالله ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۹۲؛ بی‌میلی او به سکنه شیعه (رافضی) را می‌توان در توصیف او از بئرالملاحه در نزدیکی کوفه دید که می‌نویسد: «چون مردم آن رافضی مذهب می‌باشند اکراه داشتند وارد شهر بشوم و در بیرون شهر منزل کردم»، همان، ص ۲۳۸.

عراق را از دو مسیر بصره و واسط می نویسد^۱. بارتولد نیز شاهراه عمده عراق به خوزستان را از راه واسط می داند^۲.

نکته مهم در سفر ابن بطوطه به واسط، دیدار از مقبره ابوالعباس احمد رفاعی (متوفی ۵۷۸ ق.) در قریه ام عیبده در فاصله یک روزه از واسط است. در این سفر کوتاه، از مراسم «هزاران» تن از درویشان رفاعی خبر می دهد که با آهنگ طبل و دف به رقص و سماع در میان آتش پرداختند و حتی در آن «غلت» زدند. برخی آتش را در دهان گذاشته و می خوردند و برخی دیگر سر مارهای بزرگ را به دندان از تن جدا می کردند^۳. جالب است که در آغاز برخی قبایل حومه واسط مجذوب اعمال غریب و خارق العاده سید محمد بن فلاح شدند و مشعشعیان نیز انجام کارهای مخاطره آمیز چون شمشیر تیز بر شکم نهادن... را جزو مراسم خود در آوردند. واسط از اواسط سده هشتم ق. به عنوان نقطه مهمی در لشکرکشی های تیمور، که ساخلو نیرومندی را در آن جا گذاشته بود^۴، ذکر شده و در زمان قدرت گیری مشعشعیان در نیمه نخست سده نهم نیز هنوز در اختیار فرمانروایان حکومت تیموریان بود.

پیش از تغییر مسیر دجله، این رود پس از عبور از واسط به پنج نهر بزرگ که قابل کشتیرانی بودند، منشعب می شد و به بطائح می ریخت، جایی که حوزه آمد و شد قبایل عرب پیرو سید محمد بن فلاح بود. بطائح جمع بطیحه و به معنی باتلاق است^۵. رود فرات از قسمت شمال غربی و از حدود کوفه وارد آن می شد و رود دجله نیز از محلی موسوم به قطر به آن می ریخت و سرزمین بزرگ بطائح در میان واسط و بصره و تا نزدیکی کوفه می رسید. در این منطقه، شهرها و روستاهایی پراکنده بود که هر کدام نهری در اختیار داشت. علی رغم هوای ناسالم، خاک این منطقه وقتی خشک می شد، حاصلخیز بود. نی پوشش عمومی بطائح بود و در نهرهای آن جا که عمدتاً قابل کشتیرانی بودند، ماهی نیز صید می شد. بخش هایی از بطائح را که نی نداشت اعراب «هور» می گفتند این هورها با

۱. ابواسحق ابراهیم اصطخری، به اهتمام ایرج افشار، مسالک و ممالک، [ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم هجری]، ۹۴-۹۳.

۲. ولادیمیر بارتولد، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس، ۱۳۵۸، ص ۲۱۲. ۳. ابن بطوطه، ج ۱، ص ۹۳-۱۹۲. ۴. لسترنج، ص ۴۳.

۵. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم البلدان، به کوشش فرید عبدالعزیز الجندی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.، ج ۱، ص ۵۲۶ و ۳۵-۵۳۴.

نهرهایی کوچک به یکدیگر متصل بودند و در این نهر زورق قادر به حرکت بود و معمولاً از جایی که کشتی‌های بزرگ قادر به حرکت نبودند با زورق محموله آن‌ها را منتقل می‌کردند. اهمیت امنیت نقل و انتقال در این منطقه، که معمولاً از سوی قبایل عرب تهدید می‌شد، به اندازه‌ای بود که حکومت‌ها یکی از دشوارترین وظایفشان پاسداری از این آبراه‌ها بود. نکته مهم عدم اشاره به عنوان بطائح به منطقه مذکور در آثار مشعشعیان (کلام المهدی، و تاریخ مشعشعیان) است و به جای آن «جزایر» به کار می‌رود.^۱

میسان و کسکر دو ولایت قسمت شرقی بطائح و غرب حویزه به‌شمار می‌رفتند، حمدالله مستوفی قزوینی از برنج کسکر و گاو میش، گاو، و بز آن‌جا یاد می‌کند و از قبر عزیر یا عزرای پیامبر نام می‌برد که محل سکونت یهودیان بود.^۲ میشان (میسان) با قریه‌های بسیار توصیف شده که نخلستان فراوان داشت و میان بصره و واسط و حویزه واقع بود. گرایش‌های شیعی و غالیانه آن‌ها تا سده یازده هجری باقی بود.^۳

بصره در جنوب بطائح واقع شده و در پیشینه تاریخی خود جنبش زنگیان را در سده سوم هجری دارد. جغرافیای بصره، تابعی از اقلیم عمومی منطقه بود. تعداد زیادی نهر که در صورت لایروبی و تنظیم سیستم آبیاری موجب برداشت مطلوب محصول کشاورزی و به‌ویژه خرما می‌شد. محصولی که فراوانی آن موجب تعجب ابن بطوطه شده بود. ترکیب جمعیت عرب و فارس بصره در گزارش ابن بطوطه در سه محله گرد آمده‌اند محلاتی که نشانگر حضور بافت و همبستگی قبیله‌ای در زندگی شهری منطقه است. از این سه محله، دو محله هذیل و بنی حرام محل سکونت اعراب و محله «عجم‌ها» محل سکونت

۱. منظور از جزایر، اراضی آبخوست واقع در فاصله رودهای دجله و فرات در شمال قرنه بصره که پس از شکست بندها و گسترش آب در روی زمین صورت جزیره‌ای یافته و به جزائر معروف شده بود. این جزائر با جزائر مصب کارون و رود هندیان و خلف آباد تفاوت محل و موقع دارد. محیط طباطبایی مردم منطقه جزایر را پیش از سده نهم هجری اعراب سنی می‌داند که در حکومت مشعشعیان به شیعه گراییدند، ر.ک. محیط طباطبایی، «خوزستان و عربستان»، گوهر، سال اول، شماره ۲ (اسفند ماه ۱۳۵۱)، ص ۱۶. ۲. لسترنج، ص ۴۶.

۳. محمد مرادبن عبدالرحمان، ترجمه آثار البلاد و اخبار العباد، تصحیح سیدمحمد شاهمرادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳. ش. ۲، ج ۲، ص ۲۶۳.

ایرانی هاست^۱. به صراحت او، مذهب ساکنان سنت و جماعت بود. اما وجود گرایش‌های شیعی در گزارش ابن بطوطه آشکار است. نکته مهم این‌که، ابن بطوطه از کم‌دانشی عالمان دینی آن‌جا خبر می‌دهد که خطبه نماز جمعه را پر از «اغلاط نحوی» بیان می‌کردند و این با گذشته شهر و سرآمدی آن در نحو قابل مقایسه نبود^۲. بصره یکی از راه‌های پیوند فارس و عراق بود. هم‌چنین از راه‌های مهم ارتباطی با تجارت خارجی و از جمله هند محسوب می‌شد. پس از یورش مغولان و به دنبال دو سه سده ناامنی و پراکندگی سیاسی هم‌چون سایر نقاط عراق، بصره نیز اهمیت خود را از دست داد. نمونه این کاستی، سرگذشت شهر ابله در مجاورت بصره است که کانون تجارت ایرانی‌ها و هندی‌ها از سده چهارم هجری بود. چنان‌که مقدسی (سده چهارم) و ناصر خسرو آن را توصیف می‌کنند. اما قزوینی در سده هفتم آن‌جا را از نقاط ویران به شمار می‌آورد^۳ و ابن بطوطه در سده هشتم آن را قریه‌ای معرفی می‌کند که آثار وسعت و عظمت گذشته را تنها در بقایای کاخ‌ها و عمارات قدیمی آن‌جا می‌توان دید^۴.

مهم‌ترین محل توجه ما در این نوشتار شهر حویزه است که برای مدت ۷۹ سال مرکز حکومت مستقل مشعشعیان بود (۹۱۴-۸۴۵ ق.). و پس از آن نیز مرکز والی‌نشین مشعشعی باقی ماند. در یک توصیف کلی از حویزه می‌توان گفت: در قسمت شرقی بطایح واقع شده بود و محل پیوند دو عنصر عرب و ایران در منطقه محسوب می‌شد. از یک سو با خیل قبایل حاضر در بطایح مجاور بود و از سوی دیگر دروازه ورود به مراکز شهری ایرانی (در خوزستان) به شمار می‌آمد. حویزه، مصغر کلمه حوز یا هوز است که نام ساکنان قدیمی آن ایالت بوده، به نظر می‌رسد اصل این واژه به هاء هوز «هویزه» بوده است که اعراب آن را معرب کرده‌اند^۵. یاقوت آن را کوره بزرگی میان واسط، بصره و اهواز قلمداد کرده است^۶. به نظر می‌رسد حویزه از سده ششم ق.، نام سرزمین دشت میشان بود و پیش از آن، این منطقه نهر تیری نامیده می‌شد^۷. حمدالله مستوفی در سده هفتم،

۱. ابن بطوطه، ج ۱، ص ۱۹۵. ۲. همان، ص ۱۹۶. ۳. لسترنج، ص ۵۱.

۴. ابن بطوطه، ج ۱، ص ۱۹۹.

۵. قره چانلو، «حویزه»، دائرة المعارف تشیع، تهران، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۵۸۱.

۶. یاقوت بن عبدالله حموی، معجم البلدان، ج ۲، ۳۷۴.

۷. قره چانلو، «حویزه»، ص ۵۸۱؛ لسترنج نهر تیرا یا نهر تیرین را یکی از رودخانه‌های منشعب از

از حویزه این‌گونه یاد می‌کند: «شهری وسط است و گرمسیر و هوای او بهتر از دیگر شهرهای خوزستان، حاصلش غله و پنبه و نیشکر بسیار است و درو قوم صایبان بسیارند^۱». و پس از او ابن بطوطه در سده هشتم آگاهی‌های مهمی می‌دهد و آن را شهری «کوچک» توصیف می‌کند که سکنه آن از «ایرانیان» است.^۲

گفته سید علی خان در تاریخ مشعشعیان که حویزه، پیش از استقرار مشعشعیان حاکم مستقلی نداشت؛ در این صورت پذیرفتنی است که منظور از مستقل، عدم وابستگی آن به حکومت‌های همجوار باشد. چنان‌که گفته خواهد شد، سید محمدبن فلاح حویزه را از دست شیخ جلال‌الدین جزری به در آورد که او نماینده پدرش شیخ ابوالخیر بود. ابوالخیر نیز از سوی عبدالله سلطان، والی تیموری فارس حکومت خوزستان به مرکزیت شوشتر را داشت. به هر حال، با صراحت سید علی خان، قبایل عرب نیس و آل غزی در «قصبه‌های» حویزه ساکن بودند.^۳ نیس از جمله عشیره‌های عرب منطقه است که سید محمدبن فلاح را یاری کردند. از این رو علی‌رغم ترکیب ایرانی و عربی جمعیت شهر، در اطراف آن‌جا، قبایل عرب ساکن بودند.

رودخانه دورق در حدود اهواز به کرخه می‌ریزد و در ساحل آن شهری به همین نام واقع است که مرکز ولایت سرق بود. این شهر را دورق‌الفرس یا دورق ایران نیز می‌گویند. افزون بر روستاهای زیاد در اطراف دورق و برکناره رودخانه

→ کرخه و جاری در ولایت حویزه ذکر می‌کند شهر نهر تیرا که در کنار این رودخانه یک منزلی غرب اهواز و بر سر راه واسط بوده و پارچه‌های مشهوری داشته، ر.ک. لسترنج، ص ۲۶۰.

۱. حمدالله مستوفی قزوینی، *تذت القلوب*، تصحیح لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ص ۱۱۱. ۲. ابن بطوطه، ج ۲، ص ۳۷-۲۳۶.

۳. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۸؛ یاقوت حموی وصف حویزه را به بدی و به نقل از رساله‌ای آورده، که ترجمه آن در اثر محمد مرادبن عبدالرحمان آمده؛ «این نوشته من از حویزه است و چه آگاه کرد تو را که چیست حویزه، سرای خواری و منزل نداری... ابر آن بی‌باران، و باد آن همه تیزگذران، و آتش آن همه زهرماران، و طعامش حرام و اهل آن لثام و خواص آن سیرت عوام، و عوام آن مردمان ناسرانجام... و من از این حویزه در هوایی‌ام سراسر وباء و آبی همه تلخ و بی‌صفا، و جوان غماز و شیخ گمراه و همان غمز را ادب دانند و دروغ را برای حصول ازراق سبب، دنیا را به غارت و ربودن می‌خورند و دین را لهو و لعب می‌شمارند اگر مطلع شوی بر آن‌ها می‌گریزی و از آن‌ها پر می‌گردی از خوف...»، ر.ک. ترجمه آثارالبلاد و اخبارالعباد، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۰۸، و اصل آن به عربی در: یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج ۲، ۳۷۵-۳۷۴.

آن، که زمینه کشاورزی را فراهم می ساخت، این شهر بر سر راه حاجیانی بود که از فارس و کرمان عازم سفر حج بودند، و بنابر این موقعیت، از شرایط تجاری مناسبی نیز برخوردار بود^۱. در آستانه قدرت گیری سید محمد بن فلاح دورق یکی از مناطق حاکمیت تیموریان بود که در زمان یورش سید محمد به حویزه، به دستور عبدالله سلطان والی تیموری فارس، سپاهی نیز از اینجا عازم نبرد با مشعشعیان شد و به ظاهر پس از حویزه که در سال ۸۴۵ ق. به تصرف مشعشعیان درآمد دورق نیز ضمیمه قلمرو آنها گردید، چنان که در زمان چیرگی مولی علی پسر سید محمد بن فلاح، دورق در قلمرو مشعشعیان بود. بعدها و در زمان مرگ سلطان محسن پسر سید محمد بن فلاح (جانشین سید محمد بن فلاح) به سال ۹۰۵ ق.، امیر عبدعلی تمیمی که با دو بست و پنج بیت از نزدیکانش پیش از این به او پیوسته بود به دورق نقل مکان کرد و زمینه حکومتی تقریباً مستقل را فراهم ساخت. در زمان حکومت پسرش میرزا علی بن عبدعلی تمیمی، و به دنبال اختلاف درونی مشعشعیان، او وارد رقابت های آنها شد و در درگیری که با سجاد والی مشعشعی داشت، کشته شد و در نهایت به پراکندگی بنی تمیم از دورق در سال ۹۷۱ ق. منجر شد^۲.

با آنچه از واسط، بصره، حویزه و دورق گفته شد، هدف اشاره به مراکز مهم شهری منطقه بطائح بود. آنچه در موضوع قدرت گیری مشعشعیان محل اعتنا و توجه است، قبایل ساکن در محدوده مراکز شهری مذکور یا منطقه بطائح است که به طور عام به اقلیم و سرزمین باتلاقی، ناشی از پراکندگی و سرریزی نهرهای منشعب از کرخه، دجله، و فرات گفته می شود.

ضروری است که به خصلت اعتقادی و فرهنگی منطقه بزرگ بطائح اشاره شود. در واقع آنچه به عنوان خصلت از آن یاد می شود مجموع اشارات مشترک مآخذی است که درباره ویژگی های اعتقادی آنها، و افکار و باورهای موجود در میان مردم گفته شده است.

این اراضی باتلاقی وسیع که از کوفه و واسط تا بصره و آن سوی حویزه امتداد می یافت، به لحاظ شرایط اقلیمی ویژه خود، برکنار از دنیای خارج

۱. لسترنج، ص ۶۱-۲۶۰.

۲. ر.ک. حسن امین، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیه*، «دورق»، بدون محل نشر، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.، ج ۷، ص ۳۹-۳۳.

محسوب می شد و می توانست حتی به عنوان پناهگاه مورد استفاده قرار گیرد. چنان که ساکنان حله در زمان خطر حمله مغول بدان جا پناه بردند^۱ و همین ویژگی مورد استفاده سید محمد بن فلاح که پیروان خود را از قبایل عرب همین منطقه جذب کرده بود، قرار گرفت.

در نگرش اعتقادی، ساکنان منطقه بطائح شیعه و دارای گرایش های متصوفانه بودند. دبیس بن عقیف اسدی نخستین کسی بود که در زمان طائع بالله (خلافت ۳۸۱-۳۶۳ ق.) به عمران و آبادی بطائح توجه کرد^۲، او شیعی بود و از قبایل عرب، نخست بنی اسد در آن جا ساکن شدند. معیشت سخت، ارتباط محدود و ساکنان بی دانش، زمینه باروری باورهای غالی و جهت گیری های اجتماعی افراطی را موجب شد. و از آن جا که الگوهای موجود در منطقه نیز در این راستا بودند، به ظاهر سید محمد بن فلاح با تشخیص درست در آغاز دعوت اعتقادی-اجتماعی خود از اعمال غریب و شیوه های شگفت آور استفاده کرد. چیزی که پیش از این در این منطقه، از سوی درویش رفاعی انجام می گرفت. اساساً باورمندی به کرامت و اعجاز در ذهن قبایل عرب بدوی منطقه، افزون بر شرایط اجتماعی، تحت تأثیر میراث فرهنگی آن جا نیز بود.

از تشیع مردم بطائح و حتی غلو آن ها یاد شده است. افزون بر این، مستوفی در ذکر از بصره و نواحی آن از مذهب اثنی عشری آن ها یاد می کند^۳ و در سمت دیگری از بطائح در حله نیز که از مراکز علمی تشیع به حساب می آمد، ایمان به تشیع و به ویژه به ظهور امام غایب (ع) جدی بود. سخن مستوفی قزوینی را بخوانید:

اهل آن جا شیعه اثنی عشری اند... و در کار مذهب به غایت متعصب باشند و در آن جا مقامی ساخته اند و اعتقادشان آن که، امام المنتظر المهدی محمد بن حسن العسکری [ع] که در سامره در سنه اربع و ستین و مائتین [۲۶۴] غایب شد باز از آن جا بیرون خواهد آمد...^۴

۱. شیعی، تشیع و تصوف، ص ۳۰۵.

۲. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵.

۳. محمدالله مستوفی، نزهت القلوب، ص ۳۹-۳۸.

۴. همان، ص ۴۰؛ قابل ذکر است که رونق علمی حله در حوزه معارف شیعه پس از مهاجرت شیخ طوسی در سال ۴۴۸ ق. از بغداد به نجف بود. از این پس نجف به مرکز علمی شیعه تبدیل

در سده هشتم نیز ابن بطوطه از تشیع دوازده امامی (ع) مردم حله یاد می‌کند. و اشتیاق آن‌ها را به ظهور امام زمان (ع) از خلال برخی آداب و باورهایشان نشان می‌دهد. آن‌ها بر در مسجدی بزرگ پرده ابریشمی آویزان کرده‌اند و نامش را «مشهد صاحب الزمان» گذاشته‌اند. هر شب صد مرد مسلح نزد امیر شهر می‌روند و از او مرکبی زین کرده می‌گیرند و به سوی مشهد صاحب الزمان روانه می‌شوند و پیشاپیش آن چارپا، طبل و شیپور و بوق می‌زنند. مردم نیز به همراه آن‌ها به حرکت درمی‌آیند. در مقابل مشهد صاحب الزمان (ع) ایستاده و آواز می‌دهند؛ «بسم الله ای صاحب الزمان بسم الله بیرون آی که تباهی روی زمین را فرا گرفته و ستم فراوان گشته، وقت آن است که برآیی تا خدا به وسیله تو حق را از باطل جدا گرداند» و این عمل تا زمان نماز مغرب ادامه می‌یابد.^۱

به این ترتیب انزوای اقلیم بطائح، با وجود قبایل عرب بدوی و فقیر، پذیرای اندیشه‌های شیعی مبتنی بر ظهور منجی موجود در فرهنگ سواد (عراق)، اما در شکل افراطی آن شد و زمینه خیزش سریع را از درون باتلاق‌ها و در بافت قبیله‌ای فراهم آورد. سید محمدبن فلاح در چنین شرایطی رهبری خود را آغازید.

۳. چشم‌انداز سیاسی؛ نگرشی از نزدیک

پیش از این، اوضاع سیاسی دو سده هشت و نه هجری به اختصار گزارش شد، و از درگیری‌ها و پراکندگی‌های سیاسی در حوزه حکومت مغولان، تیموریان و ترکمانان سخن به میان آمد. در این جا نگاهی گذرا، اما از نزدیک به شرایط سیاسی عراق و خوزستان در سده نهم هجری و در آستانه خیزش مشعشعیان خواهیم داشت.

→ شد و پس از درگذشت شیخ (۴۶۰ ق.) گروهی از شاگردانش به حله رفتند و در پرتو دولت مزیدی حله آزادانه به تحقیق و تعلیم پرداختند. گفتنی است که احمدبن فهد حلی در مدرسه زینبه یا زعیه حله تدریس می‌کرد و در همان جا سید محمدبن فلاح به فراگیری دانش دینی پرداخت، برای آگاهی بیشتر درباره حله ر.ک. شریف‌الرضی، تاریخ الحله، قم، ۱۴۱۳ ق.

۱. ابن بطوطه، ج ۱، ص ۲۳۹.

فرمانروایی جلایریان در منطقه

هم‌چنان‌که دو کانون شمال شرقی و شمال غرب ایران به رهبری تیموریان و قراقویونلوها پیوسته در کشمکش بودند و گاه به نبرد و گاه به صلح تن می‌دادند، عراق عرب و خوزستان نیز درگیر تنازع قدرت حاکمیت تیموری و قراقویونلو در منطقه بودند، افزون بر این، بغداد (مرکز عراق عرب) مواجه با اختلافات درونی قراقویونلوها نیز بود.

به دنبال شکست سال ۸۱۳ ق. سلطان احمد جلایر از قرایوسف قراقویونلو، بغداد با دست‌خط سلطان شکست‌خورده جلایری به شاه محمد، پسر قرایوسف واگذار شد. دوندی سلطان^۱ همسر شاه‌ولد فرمانروای جلایری بغداد به واسطه فرار کرد و از آن‌جا به شوشتر رفت این مناطق در این زمان در اختیار جلایریان بود. در شوشتر، دوندی سلطان با محمود شاه پسر شاه‌ولد - از همسری دیگر - به طور مشترک حکومت داشت. اما پس از مدتی او را کشت و به استقلال حکومت کرد^۲. همو در سال ۸۱۹ ق. بصره را از تصرف اعراب منتفیج به ریاست امیر مانع خارج ساخت و به همراه واسط، حویزه و شوشتر تحت قلمرو خود گرفت^۳. دوندی سلطان در سال ۸۲۲ ق. بمرد و پسرش اویس بن شاه ولد جانشین او شد. با آغاز فرمانروایی اویس میان او و برادرش محمد که حکومت بصره را داشت درگیری و اختلاف بود.

جلایریان هنوز چشم طمع به بغداد داشتند و به دنبال فرصت بودند. به ظاهر با مرگ قرایوسف قراقویونلو در سال ۸۲۳ ق.، این فرصت فراهم شد. از این‌رو اویس بن شاه ولد جلایری فرمانروای شوشتر به بغداد یورش برد. در حالی‌که بغداد در محاصره او بود، اسکندر دیگر فرزند قرایوسف به دنبال درگیری با شاه‌رخ تیموری و فرار از دست او، به اطراف کرکوک رسید و اویس با اطلاع از این خیر، نگران شد و از محاصره بغداد که تحت حاکمیت برادر

۱. با رسیدن شاه‌محمد به بغداد، دوندی سلطان برادرزاده سلطان احمد جلایری و زن شاه‌ولد بن شیخ علی بن اویس، فرمانروایی بغداد را در دست داشت او چندین ماه مردم بغداد را با این وعده که سلطان احمد زنده است و مخفی شده و باز خواهد گشت به دفاع از شهر ترغیب کرد و پس از آن به شوشتر گریخت. ر.ک. عبدالله بن فتح الله بغدادی غیاثی، *التاریخ الغیاثی*، تحقیق طاروق نافع الحمدانی، بغداد، مطبعة اسعد، ۱۹۷۵ م.، ص ۱۴۵-۲۴۴؛ عباس العزاوی، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، ج ۳، عراق، ۱۳۵۷ ق. ۱۹۳۹ م.، ص ۵۵.

۲. عزاوی، ج ۳، ص ۵۵. ۳. همان، ص ۴۳.

اسکندر، یعنی شاه محمد قراقویونلو بود، دست کشید و به شوشتر بازگشت^۱. فرمانروایی جلایریان در شوشتر (خوزستان) زیاد نیاید و با یورش شاهرخ تیموری در سال ۸۲۶ق. پایان گرفت. سلطان اویس به دنبال دست دادن شوشتر به واسط و جزائر و سپس حله رفت و این شهر را که در اختیار امیر درسون - وزیر سرکش شاه محمد حاکم بغداد - بود به تصرف درآورد و بار دیگر به بغداد یورش برد که این بار نیز ناکام ماند. حکومت سلطان اویس در حله تا زمان مرگ او در سال ۸۲۷ق. ادامه یافت^۲. به نظر می‌رسد پس از تصرف خوزستان توسط شاهرخ تیموری، قلمرو اویس جلایری به مناطق واسط، جزیره و حله محدود می‌شد. فرمانروایی جلایریان بر حله تا سال ۸۳۵ق. ادامه داشت، سلطان حسین بن علاءالدوله بن احمد جلایری جانشین اویس در این شهر بود. با یورش اسپند قراقویونلو در سال ۸۳۵ق. فرمانروایی جلایریان بر حله پایان گرفت^۳ و تنها باقی مانده این سلسله، سلطان محمد بن شاه ولد بود که در بصره حکومت داشت^۴. از پایان حکومت او و فرمانروایان بعدی بصره آگاهی دقیقی در دست نیست اما می‌دانیم که ابراهیم بن شاهرخ در سال ۸۳۸ق. بصره را به تصرف درآورد و احتمالاً تا زمان مرگش ۸۳۹ق. آنجا را در اختیار داشت^۵.

فرمانروایی قراقویونلوها در منطقه

گفته شد، با فرمانروایی شاه محمد - پسر قرایوسف - حکومت شاخه‌ای از قراقویونلوها در عراق عرب و به‌طور مشخص بغداد آغاز شد. مجموع اقدامات شاه محمد از او چهره‌ای سست و بدون تدبیر ترسیم می‌کند و همین نکته در یورش‌های متعدد فرمانروایان جلایری، تیموری، و حتی قراقویونلو به بغداد مؤثر بود.

با مرگ قرایوسف (۸۲۳ق.)، اختلافات درونی فرزندان وی بیشتر شد. اسپند که امید به حکومت عراق عرب داشت، رهسپار بغداد شد و توانست از رخوت و بی‌خبری برادرش شاه محمد استفاده کند و زمینه تصرف آنجا را فراهم سازد.

۱. پس از این حمله، شاه محمد عده‌ای از امیران و اکابر بغداد را به اتهام همدستی با اویس به قتل رساند، عزاولی، ص ۶۴-۶۳ و ۶۸.
۲. همان، ج ۳، ص ۶۹.
۳. همان، ص ۸۱.
۴. همان، ص ۷۴.
۵. همان، ج ۳.

روند قدرت‌گیری اسپند از تصرف حومه بغداد آغاز شد. در این میان درگیری‌هایی بین او و برادرزاده‌اش میرزا علی بن شاه‌محمد پیش آمد و طبع آرام فرمانروای بغداد - شاه محمد - امکان پیشروی بیشتر را به برادرش اسپند می‌داد. عزاوی نقل می‌کند زمانی که میرزا علی به پدرش از اسپند شکایت برد که به حوزه قلمرو او در اطراف بغداد وارد شده و بخشی از آن را به تصرف درآورده است، شاه‌محمد با واگذاری منطقه‌ای دیگر به او، از او خواست که با عمویش (اسپند) نزاع نکند و زمانی که اسپند بیشتر مناطق پیرامون بغداد را به تصرف درآورد، او شهر بغداد را برای خود کافی دانست^۱. به‌طور کلی از زمان فرمانروایی شاه محمد در بغداد (۸۱۳) تا از دست دادن آن‌جا (۸۳۶)، حکم او فقط در آن شهر نافذ بود و مناطق پیرامون تحت فرمان او نبود.

اسپند پیش از آن‌که شهر بغداد را به تصرف درآورد، راهی دیگر نقاط عراق عرب شد حله را از دست فرمانروای جلایری - سلطان حسین بن علاءالدوله - درآورد (۸۳۵ ق.)^۲، و سپس واسط و جزایر را متصرف شد و در ۱۸ شعبان ۸۳۶ ق. شهر بغداد را به تصرف کامل درآورد. شاه‌محمد پس از فرار از بغداد به موصل و اربیل رفت و با تصرف آن‌جا بار دیگر روانه بغداد شد و در درگیری در حومه بغداد به دست یکی از فرمانروایان محلی کشته شد (۸۳۷ ق.)^۳.

فرمانروایی اسپند در بغداد و بخش‌های وسیعی از عراق عرب تا زمان مرگش به سال ۸۴۸ ق. ادامه داشت. جانشینی اسپند، علی‌رغم نظر وی^۴، به فولاد که کم سن بود واگذار شد و امیران از جانشینی الوند جلوگیری کردند. با یورش جهان‌شاه قراقویونلو در سال ۸۵۰ ق. به بغداد، آن شهر به تصرف او درآمد فولاد زندانی شد و الوند نیز در نهایت و به دنبال درگیری‌های پراکنده به مشعشعیان پیوست (۸۵۳ ق.)، که از سال ۸۴۵ ق. حویزه را به تصرف درآورده بودند.

در شرایطی که خوزستان به مرکزیت شوشتر تحت فرمان تیموریان بود و در آن‌جا شیخ ابوالخیر از سوی فرمانروای تیموری فارس حکومت داشت و هم‌چنین حویزه تحت حکومت شوشتر و در اختیار شیخ عبدالله جزری (پسر شیخ ابوالخیر) قرار داشت، و بخش‌های قابل توجهی از عراق عرب چون بغداد و

۱. همان، ص ۷۲. ۲. تاریخ غیاثی، ص ۲۶۳.

۳. عزاوی، ج ۳، ص ۸۹-۸۸ و ۸۵-۸۴. ۴. تاریخ غیاثی، ص ۲۸۰.

حله در فرمان حکومت قراقویونلو بود، سید محمد بن فلاح خیزش مشعشعیان را در منطقه جزیره (میان واسط و حویزه) رهبری می کرد و با تصرف حویزه در سال ۸۴۵ق. از دست تیموریان، نخستین مرکزیت حکومت مشعشعی را در اختیار گرفت، و به دنبال آن شهرهای شوشتر و دزفول را نیز به قلمرو خود افزود. از سوی دیگر در غرب حویزه، درگیری های متعددی را با فرمانروایان قراقویونلو، و امرای محلی عرب داشت.

رهبری

تکالیف سید محمد بن فلاح

۱- نخستین اقدامات سید محمد بن فلاح

سید محمد بن فلاح در ابتدا در قزوین ساکن بود و در آنجا به تحصیل علم پرداخت. او در سال ۸۲۰ قمری به واسط مهاجرت کرد و در آنجا به رهبری مشعشعیان پرداخت. او در ابتدا به تصرف حویزه پرداخت و سپس به دزفول و شوشتر گسترش داد. او در سال ۸۴۵ قمری درگیر تیموریان شد و در نهایت به قتل رسید. او در طول حیات خود به گسترش قلمرو مشعشعیان پرداخت و در نهایت به تصرف حویزه و دزفول و شوشتر رسید. او در سال ۸۴۵ قمری درگیر تیموریان شد و در نهایت به قتل رسید. او در طول حیات خود به گسترش قلمرو مشعشعیان پرداخت و در نهایت به تصرف حویزه و دزفول و شوشتر رسید.

رهبری

تکاپوهای سید محمدبن فلاح

۱. نخستین آگاهی‌ها از سید محمدبن فلاح

نخستین سرچشمه آگاهی ما از زندگی سید محمدبن فلاح، تاریخ غیاثی است. فصل ششم اثر مذکور «الذکر السید محمدالمشتهر بالمشعشع» از جمله بخش‌های از بین رفته این نسخه خطی است. آگاهی‌هایی که از مشعشعیان در تاریخ غیاثی به دست ما رسیده اخباری است که در خلال دو فصل «قراقویونلو» و «البیاندریه» (آق قویونلو) - فصل ۵ و ۷- و در ضمن شرح حوادث آن دو حکومت بیان شده است. از این رو، بیش از آن‌که متضمن مسایل درونی حکومت مشعشعیان و رهبران آن باشد، از روابط و درگیری‌های سیاسی و نظامی آن‌ها خبر می‌دهد. به‌طور خاص در این اثر درباره سید محمدبن فلاح به درگیری او با اسپند اشاره شده است. اما آگاهی‌های بیشتری از مولی علی فرزند سید محمد و دیگر جانشینان او آمده است. علی‌رغم اهمیت جایگاه تاریخ غیاثی در مطالعه مشعشعیان - به لحاظ نزدیکی زمانی و انحصاری بودن برخی آگاهی‌های آن - جانبداری آشکار مؤلف، عبدالله بن فتح الله بغدادی از آق قویونلوها و شیوه تاریخ‌نگاری تقدیرگرایانه آن، از اهمیت و اعتبار اثر مذکور می‌کاهد. و جایگاه دیگر منابع مهم در این مورد را بالا می‌برد. در شرح زندگی سید محمدبن فلاح،

بی تردید مجالس المؤمنین بیشترین آگاهی‌ها را دارد، قاضی نورالله شوشتری به صراحت بیان می‌کند که این تفصیل را «بر وجهی که بعضی از متأخرین اهالی عراق در تاریخ غیاثی آورده» می‌نویسد، اما گفته شد که تمام بخش‌های تاریخ غیاثی به دست ما نرسیده و چه بسا که این بخش‌های مفقود، مورد استفاده قاضی نورالله قرار گرفته باشد که با توجه به اخبار بیشتر و مفصل‌تر مجالس المؤمنین از تاریخ غیاثی قطعی می‌نماید. اما در این جا نیز با نویسندۀ ای شیعی مواجه‌ایم که در دوران سیطرۀ صفویان بر والیان مشعشعی قلم می‌زند و می‌کوشد در روند تاریخی مشعشعیان در گذر از رادیکالیسم آغازین به تشیع مستقر، با کم رنگ جلوه دادن مرحله نخست از بحران موجود بکاهد. تاریخ مشعشعیان سید علی‌خان در نگاه کلی چیزی جز رونویسی از مجالس المؤمنین نیست. موردی که مؤلف نیز به صراحت از آن خبر می‌دهد^۱ اما در نگاه دقیق‌تر، سید علی‌خان علی‌رغم فاصله زمانی بیشتر از دوران سید محمدبن فلاح، به جهت حفظ برخی اخبار و آگاهی‌ها در سلسله‌خاندان مشعشعیان - که او نیز یکی از والیان آن است - نکات و نگرشی جدید را می‌نمایاند و از منظر یکی از مشعشعیان اواخر دوره صفویه - پس از سال ۱۱۲۸ ق. که در اثر مذکور آورده است - به سید محمدبن فلاح بنیان‌گذار مشعشعیان نگریسته می‌شود. با وجود اثر شخصی سید محمد بن فلاح، کلام المهدی، آگاهی‌ها از دوران متقدم مشعشعیان از لحاظ تنوع موضع‌گیری‌ها تکمیل می‌شود. از این لحاظ، به درستی باید کلام المهدی را مأخذی ارزشمند قلمداد کرد که گذشته از آگاهی‌های مفید در حوزه فکری - اعتقادی، از برخی مقاطع و بعضی موارد فعالیت‌ها و اقدامات سید محمدبن فلاح و به قلم او خبر می‌دهد. در واقع در کلام المهدی می‌توان از نوع دفاعیات سید محمد در جدی‌ترین و حساس‌ترین مقطع از حیات مشعشعیان آگاه شد.

بر این اساس، بر مبنای چهار منبع اصیل فوق کوشش شده اطلاعات در منظومه‌ای منسجم گردآوری شود. شاید نیازی به گفتن نباشد که پژوهش‌های جدید استفاده‌ای همه‌جانبه و هم‌زمان از سرچشمه‌های مذکور نکرده‌اند. از این رو گامی در این مسیر به جلو برنداشته‌اند. در این میان اثر عزراوی با تفصیل بیشتری همراه است که نمی‌تواند مبتنی بر تاریخ غیاثی باشد و «مجموعه خطی

قدیمی» که مورد استناد عزاوی قرار گرفته است، شناخته شده نیست، اما به طور مسلم نمی‌تواند اثر بدیع و اصیلی باشد^۱. به هر روی، روایت عزاوی به عنوان تاریخ غیاثی مورد استفاده پژوهش‌های بسیاری قرار گرفته است که نمی‌تواند درست باشد.

شجره‌نامه سید محمدبن فلاح در روایت قاضی نورالله شوشتری، که سید علی‌خان نیز آن را آورده، به هفتمین امام شیعیان دوازده امامی می‌رسد. آشکارترین تردید در این شجره‌نامه از سوی یکی از مشعشعیان، سید ابراهیم موسوی مشعشعی در دربار سلطان حسین بایقرا در هرات و در خطاب به سید قاسم پسر سید محمد نوربخش - رهبر نوربخشیه - ذکر شده، وی اصالت سیادت نوربخشیان و مشعشعیان را به پرسش گرفته است. به هر روی، بر اساس این روایت، سید محمدبن فلاح «عالم مفید و عاقل رشید» معروف به مهدی «علامه عصر و نادره دهر فریدزمان و افلاطون اوان»^۲ فرزند هبة‌الله بن حسن بن علی مرتضی بن سید عبدالحمید نسابة بن ابوعلی فخارین احمدبن ابوالغنائیم ابن ابوعبدالله حسین بن محمدبن ابراهیم مجاب بن محمد صالح بن امام موسی کاظم (ع) است. زادگاه او واسط، اما در حله و در مدرسه شیخ احمدبن فهد که از «اکابر صوفیه و اعظام مجتهدان» امامیه بود، آموزش دید^۳.

اشاراتی کوتاه درباره وضعیت معیشتی خانواده سید محمدبن فلاح، نشانگر شرایط دشوار محیط نشو و نمای او بوده است. از زمان مرگ پدرش، فلاح، آگاهی در دست نیست. اما ذکر شده که مادرش زن «تنگدستی» بود که به هر حال به فرزندش اجازه داد که در حله و در مدرسه شیخ به فراگیری دانش دینی بپردازد، و این در حالی بود که در هفت سالگی «قرائت قرآن» و «مقدمات علم» را آموخته بود. در مدرسه شیخ تمام اوقات سیدمحمد به درس و مطالعه می‌گذشت و با «جد و جهد و سعی» در مدتی کوتاه به مراتب عالی در علم رسید و استاد را از خود راضی دید. این میزان دانش آموختگی به همراه «حسن فضیلت» موجب شد که اجازه تدریس در جایگاه استاد را در مواقع مقتضی به دست آورد و به قول

۱. عزاوی، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۰۷، برای آگاهی بیشتر به فصل بررسی منابع رجوع کنید.
 ۲. برای آگاهی بیشتر از سلسله نسب و اعقاب سید محمدبن فلاح ر.ک. جاسم حسن شبیر، مؤسس الدولة المشعشعية و اعقابها فی عربستان و خارجها، نجف، ۱۳۹۲ هجری ۱۹۷۲ م.
 ۳. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۵.

سید علی خان، ترقی او در «امور دنیوی و سنت هاشمی و حمیت عربی»^۱ دیده می‌شد. پیوند شاگرد با استاد به دنبال ازدواج مادر سید محمد با شیخ احمد بن فهد، مستحکم‌تر شد و چه بسا آن جایگاه رفیع در میان شاگردان شیخ احمد، افزون بر توانایی علمی، ناشی از این پیوند باشد.

گرایش‌های درونی و متصوفانه سید محمد در کنار آموزش‌های علوم رسمی دینی از آغاز مشهود بود. قاضی نورالله در این باره می‌نویسد؛ «جامع معقول و منقول بود و صوفی و صاحب ریاضت و مکاشفه بود و آنچه از ظهور خود خبر می‌داد، از روی مکاشفه بود»، و در همین راستا نیز به مدت یک سال در مسجد جامع کوفه «معتکف شد و قوت او در طول آن مدت به جز اندکی از آرد جو نبود و بسیار می‌گریست و چون کسی از سبب گریه او می‌پرسید می‌گفت به حال جماعتی می‌گریم که به دست من کشته خواهند شد»^۲. از زمان این اعتکاف آگاهی در دست نیست. کسکل اعتکاف او را پس از رد دعاوی سیدمحمد از سوی شیخ احمد بن فهد می‌داند که به دنبال آن «اضطراب و ناراحتی»، چنان‌که رسم اغلب مسلمانان است به سفر زیارتی پرداخت و یک سال را در مسجد کوفه با ریاضتی سخت گذراند^۳ و این با سخن قاضی نورالله سازگار نیست که مبنای پیش بینی «ظهور»ش را ناشی از «مکاشفه» می‌داند^۴. درواقع، به نظر می‌رسد سید محمد بن فلاح افزون بر شناخت علمی و ظاهری به شناخت شهودی و باطنی نیز توجه جدی داشته است و از این رو در کنار آموزش علوم رسمی به خودسازی‌های روحی و باطنی نیز می‌پرداخته و دستی هم در فقهات رسمی داشته، از عوالم درونی متصوفان بی‌خبر نبوده است.

قاضی نورالله و به تبع آن سیدعلی خان به سادگی اساس و آغاز فعالیت‌ها و دعوی‌های سید محمد بن فلاح را به دستیابی وی بر کتاب شیخ احمد بن فهد در «علوم غریبه و امور عجیبه و کرامات مهیبه»^۵ می‌دانند که از «رهگذر» آن «اعراب

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۲. ۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۶.

3. W. Caskei, "Ein Mahdi Des 15. Jahrhun derts. Saijid Muhammad Ibn Falaa und seine Nachkommen", *Islamica*, 1931, Vol.4, p. 63.

این مقاله با یاری آقای علی عبداللهی به فارسی ترجمه شد.

۴. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۶.

۵. تاریخ مشعشعیان، ص ۲؛ شبر این کتاب را همان اثر ابن فهد می‌داند که حاوی برخی اخبار و

حدود خوزستان را مرید خود ساخت» و تا آنجا پیش رفت که خود را «ملقب به مهدی» کرد.^۱ به ظاهر استاد شیخ احمدبن فهد که از عواقب آگاهی از مطالب کتاب و کاربرد آن آگاه بود در لحظات احتضار آن را به یکی از خدمه داد که در فرات اندازد و سید محمد «به حيله» و «حسن خطاب» آن را از دست کنیزک به درآورد و پنهانی به مطالعه مشغول شد تا این که به بعضی «اشارات آن آگاه شد و برخی حرکات آن را آشکار کرد و به کار بست». از جمله آموزش‌هایی که از خلال مطالعه کتاب مذکور به دست آورد «ذکری مشتمل بر اسم علی [ع]» بود که با «تعلیم» آن به اعراب «کیفیت تشعشع» دست داده بدن آن‌ها «متحجر» می‌شد و «مرتکب امور خطیر چون شمشیر تیز بر شکم نهادن و آن را خم کردن و دیگر اشیاء عجیبه می‌شدند»^۲. قاضی نورالله دو تاریخ را در آغاز «ظهور» سید محمدبن فلاح به دست می‌دهد: ۸۲۸ و ۸۴۰ ق. و از قول تاریخ غیاثی سال ۸۲۰ را ذکر می‌کند. در نسخه موجود تاریخ غیاثی، مؤلف اساساً از آغاز فعالیت‌های سید محمدبن فلاح آگاهی به دست نمی‌دهد و به همین ترتیب نیز تاریخ مشخصی طرح نشده است. نخستین اشاره به مشعشعیان در اثر مذکور این‌گونه است: «مشعشع ظهور کرد و جزایر را گرفت» و سپس به حمله مشعشعیان به قلعه بندوان اشاره می‌کند.^۳ اما قاضی نورالله اخباری از غیاثی نقل می‌کند که در نسخه موجود به دست ما نرسیده است. بر این اساس، سال دعوی مهدویت سید محمدبن فلاح (۸۲۰) مصادف با «قرانی» بود که «دلالیت بر ظهور او می‌نمود» و از تأثیر همین قران بود که اسپند میرزبان قرايوسف ترکمان فقهای شیعه را با «فقهای بغداد» به «مباحثه و مناظره انداخت و چون فقهای شیعه غالب آمدند... اختیار مذهب شیعه نمود و سکه به نام دوازده امام زد»^۴. واقعیت این است که در تعیین

→ حوادث آینده مستخرج از کلام علی (ع) است. ر.ک. مؤسس الدولة المشعشعية و اعقابها فی عربستان و خارجها، نجف ۱۳۹۲ ق. ۱۹۷۲/م، ص ۵۷.

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۵.

۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۳؛ مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۵.

۳. تاریخ غیاثی، ص ۷۴-۲۷۳، غیاثی موضوع مشعشعیان را در دنباله حوادث پس از سال ۸۴۲ ه. می‌آورد. در آغاز کتاب از عنوان زیر خبر می‌دهد اما مصحح این فصل از کتاب را در نسخه موجود نیافته است: «فی ظهور السید محمدبن فلاح المعروف بالمشعشع و عددهم اربعة نفر و مدة حکمهم فی الجزائر الی غایة سنة احدی و سبعمائة»، سبعمائة در عبارت مذکور باید اشتباه ناسخ باشد و درست آن تسعمائة است.

۴. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۵؛ این مناظره در سال ۸۴۰ روی داد ر.ک. همان، ص ۳۷۰، ←

تاریخ دقیق پیدایی و ابراز عقاید سید محمدبن فلاح وسیله‌ای در دست نیست و تا زمانی که درگیری‌های نظامی مشعشعیان با حکومت‌های مجاور آغاز نشده، در دیگر منابع تاریخ دقیقی از پیدایش آن‌ها به میان نیامده است.

چنان‌که گفته شد منابع دستیابی سید محمدبن فلاح را به کتاب شیخ احمدبن فهد آغاز روند فعالیت‌های تبلیغی وی می‌دانند. این اتفاق «در حین احتضار»^۱ شیخ احمد روی داد با توجه به آن‌که درگذشت او در سال ۸۴۱ ق. بود بنابراین، اوج ادعاهای او به‌ویژه در اظهار مهدویت حدود این سال‌ها باید باشد. اما ذکر سال‌های ۸۲۰ و یا ۸۲۸ ق. نشانگر وجود نشانه‌هایی از فعالیت‌های سیدمحمد می‌باشد که به تدریج نمودی آشکارتر و افراطی‌تر داشته است تا آن‌جا که منجر به صدور فتوای قتل او می‌شود.

قاضی نورالله در عبارتی مهم می‌آورد، سید محمدبن فلاح «مصاحب امرای آن نواحی [واسط] بود و زمانی که از او می‌خواستند در برنامه‌های «تیراندازی» شرکت کند در پاسخ می‌گفت، «گاهی من تیراندازی خواهم کرد که چندین کس پیش پیش تیر من می‌دویده باشند» و در میان «اهل و عشیرت» خود از «تسخیر عالم» سخن می‌راند که به عنوان «مهدی موعود» آن «بلاد و قری» را بر «عشیره و اصحاب» خود «تقسیم» خواهد کرد و چون این سخنان «دیگر باره» - که نشانگر سابقه آن است - به شیخ احمدبن فهد رسید؛

به قتل او فتوی داد و به امیر منصوربن قبانبن ادریس عبادی در استحلال خون او چیزی نوشت و چون کتابت به امیر منصور رسید سید محمد را گرفته خواست بکشد گفت من سید سنی صوفی‌ام، جهت این شیعیان مرا دشمنی می‌دارند و قصد کشتن من می‌کنند و مصحف مجید بیرون آورده بر طبق آن سوگند خورد و دیگر سخنان گفت تا امیر منصور او را رها کرد.^۲

سید علی خان نیز پاسخ سیدمحمد را با همین مضمون اما با صراحتی بیشتر می‌آورد:

→ در تحفة‌الازهار و زلازل الانهار فی نسب الائمة‌الاطهار اثر ضامن بن شدقم (ج ۳، ص ۴-۱۱۳) این حادثه را حدود سال ۸۴۰ ذکر می‌کند. ر.ک. تاریخ غیاثی، ص ۲۷۳ (یادداشت‌های مصحح). ۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۵. ۲. همان، ج ۲، ص ۳۹۶.

امیر [منصور بن قبان بن ادریس عبادی]، گناه من دوستی اصحاب [پیامبر(ص)] است من مردی شریف‌النسب و صوفی مشرب و سنی مذهب هستم و آنها ارجاس شیعه منافقین و متزندقین هستند. مرا با آنها که صحابه را رد می‌کنند و با کتاب و سنت نبوی مخالفت می‌کنند میلی نیست و از این روست که مورد غضب واقع شده‌ام و حکم به قتل من داده‌اند.^۱

بدین ترتیب سیدمحمد با ترفندی آشکار از مرگ رست. و به‌درستی بر اساس مجموع آگاهی‌ها که از او در دست است و به‌ویژه سخنانش در کلام المهدی تردیدی وجود ندارد که سید محمد در چارچوب باورهای شیعه می‌اندیشیده و در موضوعات مورد اختلاف میان تشیع و تسنن با جانبداری زیاد و تعصب، از موضع شیعیان دفاع می‌کرد. در این راستا در موارد متعدد در کلام المهدی از حقانیت علی(ع) در جایگاه جانشینی پیامبر(ص) و رد اقدامات برخی صحابه پای می‌فشارد. برای نمونه به‌صراحت می‌آورد که از دیدگاه شیعه، اهل سنت وارد بهشت نمی‌شوند از آن‌رو که اصل امامت را نپذیرفته‌اند^۲ و از سه خلیفه راشدین به عنوان «آن سه نفر» یاد می‌کنند که با در «دست گرفتن حکومت» مصحف ابن مسعود را آتش زدند و گفتند، «ما برای تدوین قرآن سزاوار هستیم» و به‌ویژه این‌که «پس از رسالت بر امیرالمؤمنین [علی] مطلب را به درازا کشاندند^۳»، و در این راستا جایگاه افرادی چون معاویه مشخص است که از نظر سیدمحمد «قلباً آدم باطل و فاسدی بوده که اظهار اسلام کرده می‌اندیشیده که در قرآن سیر می‌کند و به شریعت روی می‌آورد... [اما] او ذاتاً شیطان است» و به‌طور کلی همه «پیشوایان چهارگانه»، مروانیان و بنی‌عباس، «لباس حق را پوشیدند مردم را شکار کردند، خدعه ورزیدند و نیرنگ کردند^۴».

در روایت ضامن ابن شدقم، در تحفه الازهار، نخستین رویارویی استاد (شیخ احمد بن فهد حلی) با شاگرد (سید محمدبن فلاح)، درست پس از دستیابی وی به کتاب مذکور است، اثری که «دارای فایده‌های عجیب و محتوای علوم پنهان و غریب و ظریف» بود. سیدمحمد با به دست آوردن آن کتاب به سوی قبیله

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۵. ۲. کلام المهدی، برگ ۷۰. ۳. همان، برگ ۲۵۲. ب.

۴. همان، برگ ۲۵۴. الف.

خفاجه می‌رود و یا «پناه» می‌برد. به زودی پیک شیخ، به دنبال کتاب به قبیله خفاجه می‌رسد. اما سیدمحمد ربودن آن اثر را انکار می‌کند و می‌گوید: «این شیخ از شدت مرض عقلش بیمار شده، او مذهب تسنن دارد و من امامی مذهب هستم و دشمنی دینی نیز بر شما پنهان نیست» و بدین وسیله اهل قبیله را که استواری در مذهب شیعه داشتند، به حمایت از خود ترغیب می‌کند. ادامه روایت ابن شدقم با اطلاعات نه‌چندان موثق تاریخی همراه است: سید محمد پس از مطالعه کتاب که موجب خرسندی و شعف او شد، متوجه اصفهان (در ایران) می‌شود^۱ سپس به حویزه می‌آید و مهمان مرد عربی می‌شود که نابینا و ناشنوا و فقیر است و از مال دنیا جز گاو میشی لاغر که شیرش خشکیده، چیز دیگری ندارد. اما با اعجاز سیدمحمد آن حیوان پرشیر می‌شود، مرد بینایی و شنوایی خود را به دست می‌آورد و بدین وسیله هم‌قبیلگان مرد عرب پیرو او می‌شوند، و در مقابل فرمانروایان عبادی منطقه می‌ایستند و به اتکای شمشیرهایی که از استخوان گاو میش ساخته شده‌اند و تیرهایی که از نی درست کرده‌اند، موجب شکست عبادی و چیرگی سید محمد بن فلاح می‌شوند. اعجاز سیدمحمد یا «مهدی صاحب امر» در این گزارش، آن‌جا به اوج می‌رسد که در ادامه جنگ و ستیز با فرمانروایان، با پاشیدن مشتی خاک لشکر دشمن را عقب می‌راند^۲. آگاهی‌های تاریخی دیگر منابع، به درستی خبر ابن شدقم را رد می‌کند و آن را ساخته و پرداخته اذهان قهرمان‌پرور جلوه می‌دهد که بیشتر بر حیرت خواننده می‌افزاید تا آگاهی‌های تاریخی، اما این روایت نیز تأییدی است بر هم‌زمانی واپسین ایام حیات شیخ احمد و آغاز فعالیت سید محمد بن فلاح، و چه بسا پس از حمایت خفاجه از وی، شیخ فتوای قتل او را صادر کرده و امیر منصور بن قبان بن ادریس عبادی - سنی مذهب - به دنبال اجرای آن است، و هم‌چنان‌که سید محمد با ابراز تشیع از حمایت خفاجه برخوردار می‌شود، در مقابل امیر سنی مذهب، بر تسنن خود و تشیع شیخ دست می‌گذارد.

۱. اثر مهم تاریخ کبیر نیز آگاهی روشنی از آغاز فعالیت‌های سید محمد نمی‌دهد. اما بر «سفر خراسان و عراق» او اشاره دارد: «... بعد از آن‌که سفر خراسان و عراق کرده به شوشتر آمد و مدتی در شوشتر بود. بعد از آن به جزایر درآمد و مذهب تشیع ظاهر کرد و چون بیشتر ساکنان جزایر شیعه‌اند بدو بگرویدند...»، میکروفیلم شماره ۴۷۷۵، موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بدون صفحه‌شماری.

۲. عباس العزازی، تاریخ العراق بین الاحتلالین، ج ۳، ص ۲۷-۲۵.

شُبر خبر دستیابی سیدمحمد به اثر شیخ احمدبن فهد در علوم غریبه را که تمامی منابع ذکر کرده‌اند، رد نمی‌کند. اما بر این نکته مهم تأکید دارد که این اثر می‌تواند کتابی از شیخ باشد که حاوی بعضی از اخبار و حوادث آینده بوده که از کلام علی (ع) استخراج شده است و این‌که سید محمد نیز برخی یارانش را از آینده خبر می‌داده است، امری بی‌سابقه در سنت متصوفین صاحب کرامت نبوده است و حتی دانش او در مباحث «غریبه» و سحر نیز با توجه به رواج این نوع نگرش در آن زمان نمی‌تواند بعید باشد. چنان‌چه به کارگیری برخی حروف و اسما در برآوردن حاجات در برخی کتب اسلامی آمده است.^۱

در این راستا باید به خاطر داشت که سید محمد، سال‌های طولانی در محضر شیخ احمدبن فهد حلی آموزش دیده است. تمایلات متصوفانه و زاهدانه شیخ، موردی است که در بررسی‌های پژوهشگران به ثبوت رسیده است و آثاری نیز به این مضامین از او به جا مانده است که از «عناصر صوفیانه» خالی نیست.^۲ بر این اساس، تأثیرپذیری سیدمحمد از استاد در این زمینه مسلم است. افزون بر این، به ظاهر سیدمحمد در گرایش به این وجه از ابعاد شخصیت استاد و به کارگیری افراطی آن آموزش‌ها تا آن‌جا پیش رفت که حتی مورد نظر شیخ نیز نبود. از سوی دیگر، آنچه تحت عنوان اعمال عجیب به پیروان سید محمد منسوب می‌کنند، از سنت‌های رایج در برخی طریقت‌های متصوفانه بوده و هست، این اعمال نه ناشی از سحر و جادوست و نه صرفاً بر اساس تعلیم ذکری خاص ایجاد می‌شود، بلکه نمایشی از توانایی‌های روحی سالک است که تحت رهبری مرشد و پس از انجام مناسکی خاص - که در هر طریقت می‌تواند متفاوت باشد - چون ذکر و سماع، می‌تواند بروز یابد و بر استواری ایمان مؤمنان به طریقت بیفزاید و پاسخی بر انکار مخالفان باشد.^۳ بر این اساس، به کارگیری و

۱. شُبر، مؤسس الدولة المشعشعیه و اعقابها فی عربستان و خارجها، ص ۵۸-۵۷.

۲. شبیبی، کتاب التحصین و عدة الداعی شیخ احمدبن فهد حلی را با این نگرش بررسی کرده است و ویژگی‌های متصوفانه آن‌ها را آشکار کرده است. ر.ک. تشیع و تصوف، ص ۲۸۵-۲۷۴.

در فصل ماهیت فکری مشعشعیان در همین نوشتار از ابن فهد بیشتر سخن می‌رود.

۳. برای نمونه در طریقت قادریه، پس از مراسم ذکر و سماع، و در شرایطی که حالت خلسه در دراویش ایجاد شده است، در صورت دستور شیخ و مرشد این‌گونه کارهای عجیب به اجرا

تعلیم این مناسک با ویژگی‌های متصوفانه سید محمد سازگار است و نمی‌تواند به عنوان حیل و ترفندی جهت اغفال تلقی گردد، و قاعدتاً با زمینه‌های فرهنگی و اعتقادی مردم منطقه که آن را پذیرفته‌اند، همسو بوده است و از سوی دیگر جزئی از منظومه اعتقادات شیعه-تصوفی او را تشکیل داده و در این چارچوب مفاهیم واقعی خود را نشان می‌دهد.

در مجموع، هم‌چنان‌که، اعمال «غریبه» نمی‌تواند نمایانگر تمام ماهیت اعتقادی سید محمد باشد، به کار بستن و تعلیم آن نیز بر اساس اثر-فرضاً ر بوده شده- شیخ احمد بن فهد، نمی‌تواند مبنای مناسبی جهت تعیین تاریخ «ظهور» او به حساب آید. شاید شایسته باشد نقطه عطف روند جدایی سید محمد از مکتب فقهی زهدگرایانه و متصوفانه شیخ احمد بن فهد را در واپسین سال‌های حیات وی (متوفی ۸۴۱ ق.) دانست که منجر به صدور فتوای قتل سید محمد شد، وگرنه آغاز این روند از سال‌ها پیش بود. سال‌هایی که اشارات مبهم منابع، بدون هیچ توضیحی مشخص می‌کنند: ۸۲۰ یا ۸۲۸ ق. در ضمن پذیرش مذهب امامیه توسط میرزا اسپند قراقویونلو که به دنبال مباحثه علمای سنی و شیعه (از آن جمله شیخ احمد بن فهد حلی) صورت گرفت و از سوی مورخی سنی مذهب- چون غیاثی- به عنوان «قران» تعبیر شد و هم‌زمان با «ظهور» سید محمد تلقی گشت از نظر زمانی نمی‌تواند درست باشد اما نشانگر بستری مهیا جهت امامی‌مذهبان و رواج آرمان‌های اعتقادی آنهاست که دعوی نزدیکی ظهور امام غایب (ع) و پرچمداری این ظهور از سوی سید محمد از آن جمله است.

گذاشته می‌شود. از جمله این اعمال که هم‌اکنون نیز در میان پیروان آن طریقت در کردستان ایران و بخش‌هایی از عراق صورت می‌گیرد، می‌توان از شمشیر برگردن فشردن، دشنه بر شکم زدن، شمشیر از دو سوی شکم گذراندن، اشیایی چون شیشه، تیغ و وزنه ترازو بلعیدن، میله‌های فلزی در گورن‌ها و سر فرو بردن و... نام برد. لازم به ذکر است این امور به عنوان اعمال فرض و واجب در باور آنها نیست. اما در صورت ضرورت و در برخی شرایط اجرا می‌شود.

۱. قاضی نورالله می‌نویسد: «در سال هشتصد و چهل هجری شیخ [میرزا اسپند] احمد بن فهد حلی و باقی علمای شیعه را از حله و دیگر مواضع طلبید و با علمای سنی بغداد به مناظره انداخت. چون علمای شیعه در مناظره غالب آمدند و اثبات حقیقت مذهب اهل بیت (ع) نمودند اسپند میرزا ترویج آن مذهب نموده امر کرد تا سکه و خطبه به نام دوازده امام (ع) کردند و در همین سال سید محمد بن فلاح موسوی که اول سلاطین مشعشع است ظهور نمود»، ر.ک. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۷۰.

۲. نخستین تکاپوهای نظامی

بر اساس سیر سرگذشت سید محمدبن فلاح در منابع، اقدامات آشکار او در جهت جذب پیروان، و تمهید مقدمات برپایی جنبشی معطوف به تشکیل حکومت، پس از رهایی از دست امیر منصوربن قبان عبادی و به دنبال فتوای قتل شیخ احمدبن فهد روی داد. در واقع زمانی که سید محمد متوجه شد که پیوندهای او با سلسله فقاقت شیعه گسسته است، و با صدور فتوای قتل، از جانب حکمرانان سیاسی نیز در امان نیست، آشکارا در اجرای اندیشه‌های خود دست به کار شد و در مواضع قبایل و اقوام مختلف عرب منطقه حضور یافت و به تبلیغ، آموزش و سازماندهی پرداخت.

به روایت قاضی نورالله، سید محمد پس از «خلاصی» از «بند» امیر منصور به موضع «کسید» رفت و از طایفه معدان که ساکن آن نواحی بودند «اول جماعتی که به او گرویدند جماعت بنی سلامه بودند». سپس دیگر طوایف عرب از «زنان و سودان و بنی طی که در ساحل ثبق و نازور و غاضری از «انهار دجله بغداد» مستقر بودند بر او گرد آمدند. سید محمد در میان ایشان «خارق عادات» ظاهر می‌کرد^۱. این طوایف در مناطق باتلاقی نزدیک واسط مستقر بودند و در واقع نخستین فعالیت‌های جدی تبلیغی و تشکیلاتی سیدمحمد در این منطقه در سال ۸۴۰ ه. ق. ۱۴۳۶/م. آغاز شد^۲.

پس از این مرحله موفقیت‌آمیز، سید محمد به همراه پیروانش که «امثال امر او می‌کردند و به مقصد او معتقد بودند^۳» به «موضع شوقه که از قرای حصان است رفت. حاکم آن نواحی بر ایشان بیرون آمد و خلق بسیار از ایشان کشت و اسیر ساخت». این حادثه در سال ۸۴۴ ق. روی داد^۴. سید علی‌خان «قریه» شوقه را آباد، با بناهای فراوان و جمعیت زیاد توصیف می‌کند و بار دیگر از انگیزه پیروان سیدمحمد یاد می‌کند که چون بر ایشان «اشارات غریبه و احکام عجیبه و

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶-۳۹۵؛ قاضی نورالله طایفه زنان می‌نویسد. عزراوی آن را الرزنان می‌آورد، ج ۳، ص ۱۱۲.

2. Luft, P. "Musha'sha", *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, (1993), Vol. VII, p. 672.

۳. تاریخ مشعشعیان، ص ۵.

۴. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۶؛ از نام حاکم ذکری نشده، ظاهراً او «سرکرده محلی» بوده و از قدرت‌های بزرگ پیرامونی تبعیت نمی‌کرده است. ر.ک. Caskel, p. 65.

رموز مهیبه» آشکار می‌کرد، بر او گرد آمده بودند و «مزخرفات» سید محمد که خود را «مهدی منتصر»، «مقتدا»، و «مظهر کرامات» می‌نامید در «عقول آن بهایم» مؤثر افتاده بود و موجب اطاعت از وی شده بود.^۱ به هر روی، با شکست سخت در شوقه همراهان سید به مناطق سابق خود در باتلاق‌های نزدیک واسط بازگشتند.

در ادامه داستان سید محمد اندک اختلافی میان روایت قاضی نورالله و سید علی‌خان وجود دارد. بر اساس روایت قاضی نورالله، سید محمد پس از مدتی به موضع «دوب»، محل استقرار طایفه معادی، میان نهر دجله و حویزه رهسپار شد و در این جا، پسر خود سید علی که ملقب به مولی علی بود، به طلب یاران خود در باتلاق‌های حومه واسط فرستاد و در جریان بازگشت سید علی و همراهان به سوی سید محمد، «قافله عظیم را که با [به] او دچار شد غارت نموده با مال و رجال بسیار نزد پدر رفت.^۲» در روایت سید علی خان، سید محمد پس از شکست در شوقه مدتی در حیره به سر برد و سپس با سپاهی کم متوجه واسط شد و در جریان جنگ و گریزهایی که داشت به موضع «دوب» فرود آمد و در این مکان پیروانش از حومه واسط به او پیوستند.^۳ ظاهراً در این مقطع، مشعشعیان هنوز امکان حمله بر شهر واسط را نداشتند، جایی که تحت سیطره و فرمانروایی قراقویونلوها بود.

به این ترتیب قبیله معادی (معدان) - مستقر در دوب - نیز به جمع یاران سید محمد پیوستند. از این قبیله، تیره نیس نخستین کسانی بود که به دستور سید محمد «گاو و جاموس» خود را فروختند و اسلحه خریدند، هر گاویش به شمشیری و ده درم فروخته شد. مینورسکی قبیله معدان را از قبایل فقیر عرب منطقه می‌داند که با پرورش گاویش روزگار می‌گذراندند.^۴ با تکمیل تجهیزات، روز جمعه هفتم رمضان سال ۸۴۴ ق.، سید محمد به همراه پیروانش، نخستین حمله را به حویزه آغاز کرد. در قریه ابی‌الشول که یکی از قریه‌های حویزه بود نبرد سختی درگرفت. در یک سو سید محمد و

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۶. ۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۷.

۳. تاریخ مشعشعیان، ص ۶.

4. V. Minorsky, Musha'sha', "The Encyclopaedia of Islam", First edition, Vol. IX, 1987, p. 160.

اعراب معدان، بنی‌سلامه، و بنی طی، و در سوی دیگر، ساکنان حویزه و تعدادی از مردم جزایر که به همراه حاکم خود امیر فضل‌بن علیان تبعی طائی در حویزه و در ناحیه ابی‌الشول مستقر بودند. سبب مهاجرت این «جمع کثیر» از اهل جزایر، «کدورتی» بود که میان امیر فضل و برادرانش روی داده بود و این اختلاف درونی موجب مهاجرت شده بود. به هر حال، اهل جزایر شیعه مذهب در «معاونت» اهل حویزه با سپاه مشعشعیان رویاروی شدند و تعداد زیادی کشته دادند. علی‌رغم تلفات زیاد اهل جزایر و حویزه، ظاهراً سید محمد نتوانست به همه اهداف خود برسد و یا به تعبیر قاضی نورالله «در توقف مصلحت ندیده» به دوب مراجعت کرد.^۱ بنابر نظر کسکل برخورد با اهل جزایر برای سیدمحمد غیرمنتظره، و درواقع از حضور آن‌ها در منطقه حویزه بی‌خبر بود.^۲ کسروی به نقل از ابن‌بطوطه ساکنان حویزه را ایرانیان می‌داند که با همیاری مهمانان خود - اهل جزایر - در مقابل طوایف عرب ایستادند.^۳

این نخستین رویارویی سازمان‌یافته سیدمحمد بود که پس از غارت کاروان توسط مولی علی و تجهیز طوایف عرب روی داد، آزمونی که با توفیق نسبی مشعشعیان همراه بود. با بازگشت به دوب دوران سخت و پرمشقت مشعشعیان آغاز شد. «قحط و تنگی» پیش آمد و به روایت سید علی خان، وبا شیوع یافت.^۴ ناکامی در حویزه و ناتوانی در دوب، مشعشعیان را بر آن داشت که در اندیشه غلبه بر تمامی سرزمین «حاصلخیز واسط» باشند و نخستین درگیری را با سپاهیان «ترکمان» (قراقویونلو) تجربه کنند. درواقع «برخی قبایل عرب ساکن در باتلاق‌های حومه واسط نخستین گروندگان به سید محمد بودند. به تعبیر کسکل «گرسنگی» مشعشعیان را در این نبرد سخت پیروز کرد (۱۶ شوال ۸۴۴ ق.)^۵ و چهل تن از ترکمانان کشته شدند. بار دیگر توصیف قاضی نورالله از اعمال مشعشعیان پیروز نشانگر خشونت و بی‌رحمی است:

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۷.

2. Caskel, p. 65.

۳. کسروی، مشعشعیان، ص ۳۴.

۴. تاریخ مشعشعیان، ص ۷؛ در تاریخ غیاثی از شیوع وبا «در بغداد و تمام بلاد» در سال ۸۴۱ خبر می‌دهد که موجب هلاکت تمام ساکنان آن شهر شد، همان، ص ۲۷۰.

5. Caskel, p. 65.

سید محمد و اصحاب او به خان‌های صحرائشینان آن‌جا درآمدند و غلات و اموال ایشان بجا روب غارت رفته، دفع جوع و اضطراب خود نمودند.^۱

و به تعبیر سیدعلی خان بر «مال و نوال و طعام» مردم دست انداختند و به این طریق «فقرشان را به غنا مبدل ساختند و زنانشان را قانع و اطفال را راضی» کردند^۲ و باز در دوب سکنی گزیدند، و به عبارت دیگر، یورش آن‌ها به واسطه تسلط دائمی آن‌ها منجر نشد و صرفاً یورش زودگذر بود.

مدتی کوتاه پس از این، پیروزی دیگری را در سال ۸۴۵ ق. مشعشعیان به نظاره نشستند؛ میان امیران جزایر مخالفت و دشمنی بود، این درگیری درونی، یکی از «رؤسای» جزایر به نام شحل را بر آن داشت که سید محمد را به جزایر آورد و «حاکم» سازد:

سید محمد [در جزایر] هر روز سوار شده بر سر جمعی از مخالفان می‌رفت و ایشان را می‌کشت تا آن‌که از اهل جزایر غیر از جماعتی که با او موافق شده بودند، نماند و آخر ایشانرا نیز بکشت و مستأصل ساخت.^۳

با آن‌که به روایت سیدعلی خان امیر شحل که از «اعاظم امیران جزایر» بود با «قوم و عشیره و قبایلش» به «خدمت» سیدمحمد آمده و «بیعت» کرده بود. مشخص نیست که چرا بیعت‌کنندگان نیز کشته می‌شوند. سیدعلی خان نیز چون قاضی نورالله از سخت‌گیری و خونریزی سیدمحمد یاد می‌کند که در جزایر بر «قبایل و امم» مسلط شد و مال از آن‌ها ستاند و هیچ «معاند و معارضی» باقی نگذاشت و این «ستم و درازدستی» امکان استقرار او را در جزایر از بین برد. در کلام‌المهدی نیز «شیعه اهل جزایر» هم چون «اهل حویزه و اهل بصره» از «دو مذهب [سنی و شیعه]»، «بی‌تردید» از دشمنان او قلمداد می‌شوند^۴ و در گزارشی دیگر در همین اثر سید محمد از سرگذشت خود پس از ذکر درگیری با قراقویونلوها (نبرد واسط)، عبارتی را به کار می‌برد که توصیف موقعیت او در

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۷. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۷.

۳. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۷. ۴. کلام‌المهدی، برگ ۶۵ الف.

جزایر است: «هر کس که دوست او بود دشمن او شد»^۱.

تاختگاه بعدی سید محمد، بار دیگر واسط بود. با سه هزار تن بدان جا یورش برد. این دومین حمله او به آن منطقه بود، در حمله نخست در صحنه نبرد سپاه مشعشی پیروز شد اما نتوانست کنترل آن جا را به دست گیرد و اکنون فرمانروای واسط می توانست به انتقام آن شکست، انگیزه بیشتری در سپاهیان خود ایجاد کند. به تعبیر سید علی خان، او به قومش ندا داد که انتقام بگیرید و آن ها نیز اجابت کردند. در این نبرد سخت، هشتصد تن از مشعشعیان کشته، و «تعداد زیادی»^۲ مجروح شدند و از همین عده نیز می بایست به تعبیر قاضی نورالله «در راه [عقب نشینی] جمعی کثیر... هلاک»^۳ شده باشند.

به طور کلی، در این مرحله، سید محمدبن فلاح نخستین تجربه درگیری های نظامی را پشت سر گذاشت. در منطقه واسط و جزایر امکان استقرار نیافت و نتوانست پایگاهی مطمئن برای مشعشعیان فراهم سازد. با همراهی برخی طوایف عرب حومه واسط آغاز کرد، اما در جذب و تمکین سایر طوایف و اقوام منطقه ناموفق ماند. با آن که دو عنصر شیعه و سنی در حوزه فعالیت او قرار داشتند، با هر دو به یکسان مشکل داشت و همگرایی مذهبی او را یاری نکرد، و علی رغم تشیع ساکنان جزایر - هم چون مشعشعیان - اختلافات داخلی آن جا، این مورد را تحت الشعاع قرار داده بود. سخت کشی و خونریزی بی مهابا نه تنها در گزارش های قاضی نورالله و سید علی خان آمده است، بلکه در کلام المهدی نیز پیداست. چنان که یکی از اتهامات مخالفان هم عصر سیدمحمد قتل و خونریزی مشعشعیان است. و بر این اساس نیز سید محمد با خشم از حرام بودن «قتل نفس» یاد می کند. اما منظور از این حرمت را در مورد «نفس زکیه» می داند که در «کتاب خدا» آمده است^۴ و بدین شیوه قتل دشمنان خود را توجیه می کند.

به نظر می رسد توصیفی که سید محمد از حیات پانزده ساله خود ارائه می کند بخشی از آن مربوط به این مرحله از فعالیت او باشد، می گوید:

بسم الله الرحمن الرحيم. کیست که آزمایش خدا را بیش از این سید دیده باشد؟ پانزده سال است که مردم او را نفرین می کنند و دشنام می دهند و فرمان قتل او و فرزندانش را می دهند. او از شهری به شهری دیگر

۱. کلام المهدی، برگ ۲۸۸. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۸.

۳. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۸. ۴. کلام المهدی، برگ ۶۵.

می‌گریخت تا شعشعه جعدی رضی الله عنه آمد هنوز زمین گنجایش او را نداشت تا این‌که به کوه‌ها فرار کرد و همه ساکنان کوه از آن شعشعه قتلش را می‌خواستند نجات پیدا نکرد مگر پس از یأس و ناامیدی. سپس به عراق بازگشت و در آنجا مغول در جست‌وجوی او بود و هر کس که دوست او بود دشمن او شد جایی که در آن زندگی کند نداشت زمین بر او تنگ شد تا این‌که شعشعه دوب آمد از تلخی آن هم به میزانی چشید که قابل قیاس نیست.^۱

شعشعه جعدی را شیخی اشاره به ابولیلی بن قیس ملقب به نابغه جعدی می‌داند. وی از جمله اصحاب بود که گفته شده در نبرد صفین در سپاه علی (ع) حاضر بود. سپس معاویه او را به اصفهان تبعید کرد. او در دوران جاهلیت نیز به خدا معتقد بود و از دین حنیف ابراهیم سخن می‌گفت و به تعبیری متصوفانه، شاعری الهام یافته بود افزون بر این، ابوالفرج اصفهانی در سرگذشت او می‌گوید در جاهلیت شعر می‌سرود. اما مدتی شعر گفتن برای وی مشکل شد، و پس از اسلام آوردن بار دیگر شاعری آغاز کرد و نابغه لقب یافت و منظور از شعشعه در کلام سید محمد بدین معناست همان‌طور که خداوند زبان جعدی را در شعر گفتن بست و در واقع او را به مشکلی گرفتار کرد، اما پس از مدتی این مشکل برطرف شد چنان‌که سید محمد نیز برای مدتی دچار این مصیبت و آزمایش شد.^۲ اما شعشعه دوب، با توجه به این‌که دوب نام مکانی شناخته شده در ارتباط با فعالیت‌های سید محمد بن فلاح است، می‌تواند سختی‌ها و مشکلاتی باشد که مشعشعیان در آن مکان داشتند.

شایان توجه است که سید محمد این گزارش از فعالیت‌های پانزده ساله خود را پس از مرگ فرزندش مولی علی (۸۶۱ ق.) می‌نویسد. از این‌رو آغاز فعالیت خود را به سال‌هایی ارجاع می‌دهد که بنی‌سلامه به او پیوستند و این برخلاف نظر کسروی است که شروع تکاپوهای تبلیغی - نظامی او را به پانزده سال پیش از سال ۸۴۴ (زمان استقرار در شوقه) می‌رساند.^۳ البته آن‌جا که سید محمد در این

۱. همان، برگ ۲۸۸؛ به نظر می‌رسد کاربرد کلمه «مغولان» درباره دشمنان، به‌ویژه قراقویونلوها، در جهت تحقیر و تشبیه آن‌ها به مغول باشد وگرنه ترکمانان قراقویونلو از نژاد مغول نبودند.
 ۲. شیخی، تشیع و تصوف، ص ۸-۲۰۷. ۳. کسروی، مشعشعیان، ص ۳۳.

گزارش از فرار به «کوه‌ها» یاد می‌کند در هیچ یک از منابع توضیحی در آن باره نیامده است. اما باید به خاطر داشت که با توجه به زمان نگارش این گزارش (۸۶۱ یا پس از آن)، این مقطع از فعالیت سید محمد و فرار او به «کوه‌ها» در هر منطقه که اتفاق افتاده باشد، پس از سال مذکور است.

در مجموع، منابع آگاهی دقیقی از زمان شکل‌گیری اندیشه‌های سید محمد به دست نمی‌دهند، اما در اساس این مورد در روندی طولانی و در جریان دوران آموزش او در سال‌های جوانی آغاز شده است. اما آنچه به عنوان فعالیت‌ها و تکاپوهای تبلیغی و نظامی سید محمد مطرح است، از نخستین سال‌های دههٔ چهل سدهٔ نهم هجری شروع می‌شود. به ویژه این‌که فتوای قتل او، از سوی شیخ احمد بن فهد و «در حین احتضار» او (متوفی ۸۴۱) صادر شد. این مقطع از تلاش‌های سید محمد (۴۵-۸۴۰ ق.)، از باتلاق‌های نزدیک واسط شروع شد، و به تصرف شوقه (۸۴۴ ق.)، نبرد ابی‌الشول در حویزه (۷ رمضان ۸۴۴ ق.)، دوران سخت و پرمشقت سکونت در دوب، یورش به واسط (۱۶ شوال ۸۴۴ ق.) و سپس جزایر ختم شد.

۳. نخستین قرارگاه؛ حویزه

خوزستان در حوزهٔ حکمرانی تیموری قرار داشت. نوهٔ شاهرخ تیموری، عبدالله سلطان بن میرزا ابراهیم حکومت فارس و خوزستان را به عهده داشت. او شیخ ابوالخیر جزری را فرمانروایی خوزستان - با مرکزیت شوشتر - داده بود و پسر شیخ ابوالخیر، شیخ جلال‌الدین به فرمان پدر در حویزه مستقر بود. و مناطقی چون واسط نیز تحت فرمان آنها بود. در گسترهٔ سیاسی کشور، در کنار فرمانروایی تیموریان در شرق، و جنوب غربی، قراقویونلوها به رهبری جهانشاه (از سال ۸۳۹ ق.) در عراق عجم و آذربایجان حکمرانی داشتند. در این زمان حکومت جهانشاه با تأیید و تسلط شاهرخ تیموری همراه بود. اسپند برادر جهانشاه از سال ۸۳۸ ق. در بغداد حاکم بود و همان‌گونه که در تبعیت از برادرش جهانشاه چندان ثابت قدم نبود، در دست‌درازی بر قلمرو تیموریان نیز می‌توانست اندیشه کند. در مجموع منطقهٔ فعالیت سید محمد از سویی تحت فرمان تیموریان قرار داشت و از سوی دیگر چندان دور از دسترس قراقویونلوها نبود.

در این شرایط، به درستی مرزهای سیاسی ثابتی نداشت، قتل امیری و یا پیروزی و شکست در یکی از میدان‌های نبرد در گستره قلمرو کشور، و یا حتی درگیری‌ها و سرکشی‌های درونی هر یک از دو حکومت تیموریان و قراقویونلوها، می‌توانست مهر پایانی بر تسلط فرمانروایی، تلقی شود. و همین بی‌ثباتی و پراکندگی سیاسی، سازنده فرصت‌هایی مغتنم برای نوپایانی چون مشعشعیان بود، چنان‌که به توالی به حوزه تسلط تیموریان در حویزه، و سپس به منطقه تحت اختیار قراقویونلوها در بغداد یورش بردند.

سیند محمد بن فلاح آورده از ناکامی‌های جبهه غرب قلمرو فعالیت (واسط و جزایر)، بار دیگر به حویزه روی آورد (اول رمضان ۸۴۵). در این باره دو روایت موجود است:

(۱) روایت قاضی نورالله و سید علی خان.

(۲) روایت تاریخ غیاتی.

گزارش قاضی نورالله از یورش او به حویزه دگرباره حاکی از قتل و غارت است: «قرای آن‌جا را خراب کرده و هر که را دید، کشت^۱» و سید علی خان نیز با تأکید بیشتر بر «نابودی»، «قتل» و «آزار» و «غارت»^۲ مشعشعیان اشاره می‌کند. ابی‌الشول هم چون نوبت پیش قرارگاه مشعشعیان شد و شیخ جلال‌الدین حاکم حویزه با نگرانی از پدرش شیخ ابوالخیر یاری خواست و او نیز عبدالله سلطان تیموری را در جریان گذاشت. از سوی وی امیر خداقلی برلاس به حویزه اعزام شد و سپاهیان شوستر، دزفول و دورق نیز با فرماندهی شیخ ابوالخیر به آن‌جا رسیدند. دو طرف به مدت یک ماه در حویزه (ابی‌الشول) چشم در چشم داشتند و همین تأمل، حکایت از هراس آن‌ها از یکدیگر دارد. حادثه‌ای، فرصت مناسب در اختیار سید محمد گذاشت. «در آن اثنا» شیخ ابوالخیر «بعضی از رؤسای آن حدود را بی‌گناه کشته بود و دل‌های مردم از او متنفر شده، بسیاری از ایشان متفرق گشته بودند»^۳. قتل «رؤسای حویزه» موجب «کینه» و «انکار» مردم شد و به «شیوه پنهانی» آن‌ها را با سید محمد «هم سوگند» کرد^۴. در این شرایط، سید محمد بر نگرانی‌های خود ناشی از «کثرت» سپاه دشمن غلبه کرد و با ترفندی جالب، زنان را جامه مردانه پوشاند و «عمامه» بر سر گذاشت و دستور داد

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۸. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۸.

۳. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۸. ۴. تاریخ مشعشعیان، ص ۸.

«گاو میش‌ها از عقب مردان برانندند و مردان پیش‌پیش ایشان با شمشیرهای کشیده» بجنگند. سپاهیان ابوالخیر از آن «کثرت» به «هزیمت» افتادند و فرستاده عبدالله سلطان، میرخدا قلی و سپاهیاننش و «بسیاری از اهل حویزه» بگریختند. این فرار با تعقیب سید محمد تا ولایت «مشکوک» ادامه داشت و تلفات بسیاری را بر آنها موجب شد. به روایت قاضی نورالله، سید محمد پس از آن به «محاصره» حویزه مشغول شد و پیش از آن که بر شهر دست یابد با سپاه اسپند میرزا پسر قرایوسف مواجه شد. در واقع، در این روایت، پس از شکست فرمانروایان حویزه هنوز از شهر دفاع می‌شد و این در حالی بود که بسیاری از اهالی به همراه نیروهای تیموری گریخته بودند. اما در روایت سید علی خان، حویزه در نخستین یورش به تصرف سیدمحمد درآمد و مدت یک ماه در آنجا اقامت داشت و سپس وارد ابی‌الشول شد و در نبرد دوم نیز بار دیگر به حویزه بازگشت. بر اساس این روایت، درست به نظر نمی‌رسد که سید محمد حویزه را با داشتن «حصار» ترک کند و در ابی‌الشول مستقر شود، مگر این‌که ناتوان از حفظ شهر باشد. در گزارش سیدعلی خان از نقش مولی علی در این نبرد یاد می‌شود که «پیشاپیش» سایرین و پشت سر او «سید مدد» و سپس «اسد» قرار داشتند. و سرانجام سپاه مشعشعی با «صولت هاشمیه» شکست سختی بر فرمانروایان تیموری در منطقه وارد ساخت.^۱

با شکست تیموریان در حویزه، قراقویونلوها به رهبری اسپند در بغداد از تسلط مشعشعیان نگران شدند. سپاه اسپند در راه حویزه در واسط به «امرای حویزه» برخورد که از دست مشعشعیان فرار کرده بودند و درخواست «استخلاص عشیره‌شان» را از «شمشیر» سید محمد داشتند. یکی از آنها «امیر طایفه مزرعه» و دیگری «امیر بنی مغیزل» بود. اسپند با «اکرام» درخواست آنها را اجابت کرد و «عطایا و انعام» به آنها اختصاص داد و تعدادی از امرای خود را با آنها همراه کرد و خود نیز از «عقب» آنها راهی شد. این «مقدمه سپاه» در حالی به حوالی حویزه رسید که شیخ ابوالخیر نیز با سپاهی «عظیم» قصد حویزه داشت. اما با شنیدن خبر ورود سپاه اسپند به سوی شوستر مراجعت کرد و خطر رویارویی نمایندگان تیموری و قراقویونلو در حویزه از بین رفت. درگیری سپاه مشعشعیان با مقدمه سپاه اسپند به شکست مشعشعیان انجامید و سید محمد

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۸.

مجبور شد که از حویزه به طویله کوچ کند. قلعه حویزه در اختیار اسپند قرار گرفت و غارت اموال مردم از «نقد و جنس و غذا و لباس و سلاح بی قیاس» شروع شد.^۱ مقصد بعدی اسپند، طویله، محل استقرار سید محمد بود. در این جا نیز مشعشعیان از فرمانروای قراقویونلو شکست خوردند. سید محمد جهت حفظ موجودیت مشعشعیان شیوه‌ای دیگر آغاز کرد و با ارسال «مکتوبی»، «شرح حال» خود را بیان کرد و «معذرت طلبید» و افزون بر آن «تحف و هدایا و اموالی که از شیخ ابوالخیر گرفته بود، به خدمت اسپند فرستاد» و به این وسیله توانست «خوشنودی» میرزا اسپند را به دست آورد تا آن جا که او «ترکشی با کمان، و کشتی‌های برنج ... [و] تحف عالیه و جواهر کثیره» جهت سید محمد فرستاد.

اسپند پس از کوچاندن «اکثر اهالی» حویزه را به قصد بصره ترک کرد. سید محمد که توانسته بود خطر تلاشی مشعشعیان را از سر گذراند، وارد حویزه شد و باقی مانده سپاه اسپند در حویزه را غارت کرد و آنچه را که از «مال و اسباب» به جا مانده بود، به دست آورد و بر این نیز اکتفا نکرده، کشتی‌های اسپند را که از «رخوت [جامه‌ها] و انواع مأكولات مملو» بود و از بصره به واسط رهسپار بودند به دست آورد و «هرکس» را که در آن کشتی‌ها بود، بکشت. سید علی خان محموله آن کشتی‌ها را چنین توصیف می‌کند:

آن دوانیق پر از اقمشه و فرش و اطعمه و انواع مأكولات و حلویات هند و... جواهر حیدرآباد و حصص بیجاپور و... خیزرابیات و قروش و روییات... لاهور با کشمیر و قطانی قجرانیات و... آنچه را که شبیه آنها بود و چشم ندیده و گوش نشنیده است.^۲

پس بر اساس روایت قاضی نورالله و سید علی خان - گذشته از اندک اختلاف آنها - پس از چیرگی سید محمد بن فلاح بر حویزه و شکست فرمانروایان تیموری منطقه، اسپند قراقویونلو کوشش نافرجامی را جهت به دست آوردن دستاوردهای مشعشعیان انجام داد و در واقع در پایان این ماجرا، نه تیموریان هم چون گذشته بر حویزه حاکم بودند و نه قراقویونلوها نصیبی بردند، آنچه ماند، تحت کنترل مشعشعیان قرار داشت.

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۹؛ مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۸.

۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۰.

علی‌رغم روایت قاضی نورالله، غیاثی حضور اسپند در صحنه درگیری را به دنبال تجاوز سید محمد بر منطقه واسط و به‌ویژه قلعه بندوان که از بناهای ساخته اسپند بود، می‌داند. در واقع بر اساس گزارش قاضی نورالله و سید علی خان، اسپند پس از شنیدن خبر اقدامات سید محمد، از بصره به بغداد آمد، ناامید از موفقیت مجدد خود صحنه را ترک گفت. سید محمد نیز که از مراجعت اسپند آگاه شده بود به واسط لشکر کشید و قلعه بندوان را که از بناهای اسپند بود و بنابر خبر تاریخ غیاثی «غله عظیمی» در خود داشت، پس از سه روز محاصره و با توجه به دفاع سخت امیران اسپند، امیر محمدبن شی‌لله و امیرحاج مبارک به همراه سیصد تن سواره نظام، نتوانست به دست آورد.^۱ در گزارش قاضی نورالله، در واسط «اکثر عرب... از طایفه عباده و بنی لیث و بنی خطیط و بنی سعد و بنی اسد» به سید محمد پیوستند؛ تا آن‌جا که «شوکت و قوت سید زیاد شد» سپس لشکر بر سر بصره برد اما کاری از پیش نبرد. ولی توانست رماحیه را در تصرف درآورد.^۲ زمانی که سید محمد سپاهیان تیموری به رهبری امیر خداقلی برلاس و شیخ ابوالخیر و شیخ جلال‌الدین را شکست داد و بر حویزه مسلط شد، متوجه منطقه واسط و به‌ویژه قلعه بندوان شد که از بناهای مستحکم و سوق‌الجیشی اسپند بود. در این یورش سید محمد نه تنها موفقیتی نداشت بلکه پس از عقب‌نشینی از قلعه به واسط، با حمله سخت امیران اسپند در منطقه، عیسی بیک، حاجی مبارک، و امیر محمدبن شی‌لله روبه‌رو شد. «کشتار بزرگی» از مشعشعیان روی داد و «سرهای ایشان» به بغداد - نزد اسپند - فرستاده شد. به دنبال این پیروزی‌ها اسپند عازم واسط شد و مدت دو ماه در آن‌جا اقامت داشت. با ورود اسپند به واسط، غیاثی از فرار «به تحقیق... بیست هزار خانوار [مشعشعیان] و چارپایانشان به حوالی واسط» خبر می‌دهد که با سرنوشتی دردناک همراه شد و به جهت شیوع وبا در آن‌جا، «احدی» از آن‌ها بر جای نماند. در این زمان، به ظاهر سید محمد با باقی‌مانده مشعشعیان در جزایر به سر می‌بردند. اما اسپند دست از تعقیب آن‌ها برنداشته و با اعزام عیسی بیک قصد محاصره و نابودی آن‌ها را داشت. در حالی که عیسی بیک در «برخی مواضع» به «کمین» مشعشعیان نشسته بود، دو تن از «اکابر حویزه را می‌بیند که با «کلیدهای حویزه» به سراغ اسپند آمده‌اند که به «سرزمین»

۱. تاریخ غیاثی، ص ۲۷۴. ۲. مجالس المومنین، ج ۲، ص ۳۹۹.

آن‌ها بیاید و آن‌ها را از دست این «کافر» یعنی سید محمد نجات دهد. عیسی بیک این دو تن را در واسط به حضور اسپند می‌آورد و به دنبال این حادثه است که اسپند عازم حویزه می‌شود، و به تعبیر ظریف غیائی، به اموال آن‌جا «راغب» می‌گردد. این تعبیر و به‌طور کلی سیر حوادثی که غیائی در چگونگی گذر اسپند بر حویزه می‌آورد پرده از روی برخی ابهامات روایت قاضی نورالله و سید علی خان برمی‌دارد. در واقع، این پرسش باقی بود که چگونه پس از شکست تیموریان و در حالی که شیخ ابوالخیر در آستانه یورش مجدد به حویزه بود، اسپند بدون هیچ سبب مشخصی وارد آن منطقه می‌شود و بر قلمرو تحت فرمان تیموریان مسلط می‌گردد؟ بر اساس گزارش غیائی، حمله اسپند به حویزه در پاسخ به درگیری‌ها و تجاوزات مشعشعیان به واسط و قلعه بندوان - منطقه تحت تسلط اسپند - صورت گرفته است، و از سوی دیگر با خواست و تقاضای برخی امیران حویزه انجام می‌گیرد و افزون بر همه این‌ها، اسپند در این لشکرکشی چشم بر اموالی دوخته است که به تعبیر غیائی از آن به عنوان «مال الامان» به اندازه‌ای غارت کرد که «چیزی از مال نزد کسی باقی نماند».

با ورود اسپند به حویزه بنابر روایت غیائی، «مشعشع داخل الدوب» شد و آن محلی بود که «آب و نی بی اندازه داشت» بر اساس این روایت «بزرگان شهر» و «رعایای شهر» حویزه در دشمنی با مشعشعیان راسخ بودند، و حتی پس از آن که اسپند شهر را ترک کرد «تمام ساکنان» به همراه او آن‌جا را ترک می‌کنند و از «شط العرب» عبور کرده و بر زکیه از بصره فرود می‌آیند و در همین جاست که پیک سید محمد به حاکم بصره را دستگیر می‌کنند. در نامه سید محمد، به عاتم بن یحیی حاکم بصره نوشته شده؛ «تو از آن سمت و من از این سمت اسپان را در میان گیریم و فی الحال او را از این محل دور کنیم» قاصد نیز مأموریت خود را تکذیب نمی‌کند و کشته می‌شود. اسپند از این‌جا راه مشهد علی [ع] (نجف) را در پیش می‌گیرد، مسیری «صعب» که سپاهیان و «جمعیت زیادی از اهل حویزه» که همراه اسپند بودند گرفتار «گرسنگی» می‌شوند و می‌میرند.^۱

اکنون که روایت غیائی ذکر شد. شایسته است از منظر وقایع نگاری تیموری،

۱. تاریخ غیائی، ص ۷۶-۲۷۴؛ اسپند در ادامه مسیر، وارد بغداد می‌شود و پس از شش ماه اقامت به «بیماری شدیدی» مبتلا می‌شود و در سال ۸۴۸ ق. می‌میرد. مدت حکومت او در بغداد دوازده سال ذکر شده است، ر.ک. همان، ص ۲۷۶.

جعفر بن محمد جعفری در تاریخ کبیر نیز به این واقعه نگریسته شود؛ بر اساس گزارش جعفری، «قرب ده هزار مرد» بر سیدمحمد گرد آمده بود که همه «فدائیان» بودند. با این نیروی زبده جزایر به تصرف درآمد و «مشایخ» و «سادات» آنجا را به قتل رساند هم‌چنین در «اطراف خوزستان تاراج و قتل بسی کرد و چندین طفلان شیرخواره هلاک کرد» و سپس عازم حویزه شد، در این حال؛ شیخ الاسلام الاعظم ناصرالحق والدین ابوالخیر جزری به قصد او لشکری آراسته از شیراز بیرون آورد... محاربه عظیم دست داد و چون آن قوم [مشعشعیان] فدائیان طمع از جان بریده بودند مردانه بکوشیدند و لشکر شیراز [یک کلمه ناخوانا، به احتمال، ایشان] طرف انفرار پیش گرفتند و شیخ ناصرالدین ابوالخیر متوجه شوستر شد.^۱

بنابر گزارش جعفری، در حالی که سیدمحمد پس از پیروزی بر ابوالخیر، به محاصره حویزه مشغول بود «جمعی از مشایخ» آنجا «استعانت» از «اسفند» خواستند و بدین ترتیب پای اسپند به کارزار حویزه باز شد. در این نبرد «از طرفین بسیاری» کشته شدند تا این که پیروزی از آن «ترکمانان» (قراقویونلوها) شد. سید محمد روی به جزایر نهاد و آن چه را که «تاراج» کرده بود از دست بداد. اما این تنها تاراج حویزه در این واقعه نبود، اسپند نیز «مال امان» بر اهل حویزه نهاد و «محصلان در شهر رفتند و مال مستخلص گردانیدند». در این تاراج؛ «هر چه بود برداشتند و برفتند قحط ظاهر شد و بسیار مردمان بگرسنگی هلاک شدند و در جزایر چنان قحط شد که هیچ چهار پا زنده نماند».

بدین شکل، در حالی که فرمانروایان خوزستان و حویزه (تیموریان) از سید محمد شکست خورده بودند، هنوز شهر حویزه به تصرف او درنیامده بود و در محاصره قرار داشت که اسپند وارد صحنه نبردی شد که در حوزه حکمروایی تیموریان بود. از این رو، جعفری از «پیکات [پیک‌ها]» و «پیشکش» اسپند یاد می‌کند که «پایه سریر اعلی خاقانی^۲» (فرمانروای تیموری) فرستاد و گفت:

۱. جعفری، تاریخ کبیر، میکروفیلم شماره ۴۷۷۵ موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بدون صفحه شماری.

۲. واژه پس از «خاقانی» در متن اصلی تاریخ کبیر ناخواناست. اما با توجه به زمان‌حادثه

چون مشعشع در ولایات قلمرو آن حضرت [نامعلوم] قدم نهاد و بسیار خرابی کرد این کمینه جرئت نمود و دفع دشمن آن حضرت بر خود واجب دید، حمل نواب آن حضرت بر عصیان این بنده نکنند و این کمینه از بندگان حضرت خاقانی ام. به هر چه حکم فرماید منقاد و بنده فرمانم... چون ایلچی اسفند عرضه داشت کرد او را خلعت داد و استمالت نامه جهت اسفند بفرستاد و او را گرامی بازگردانید.^۱

به هر حال، این واپسین ماجراجویی اسپند در منطقه بین‌النهرین بود که ظاهراً بدون اجازه برادرش جهانشاه صورت می‌گرفت. جهانشاه در این زمان پیوندهای جدی با حکومت شاهرخ تیموری داشت و به نوعی دست‌نشانده او تلقی می‌شد و از این رو یورش اسپند به حوزه حکومت تیموریان در خوزستان را باید به حساب سرکشی و ماجراجویی شخص اسپند گذاشت که چندان رسمیتی برای قدرت برتر برادر نیز قایل نبود.^۲

علی‌رغم درخواست یاری اهل حویزه از اسپند ورود او نه تنها موجب سرکوب جدی مشعشعیان نشد، بلکه سبب غارت اموال مردم شد و در عین حال، برخی ساکنان شهر نیز با وی شهر را ترک کردند. در این جا، این پرسش باقی است که این جمعیت چرا به همراه اسپند شهر را ترک می‌کنند؟ آیا این کوچ، اجباری است و یا این که نگرانی از بازگشت دوباره مشعشعیان وجود دارد؟ پیش از این گفته شد که قتل برخی بزرگان محلی حویزه به دست شیخ ابوالخیر فرصت مغتنمی در اختیار سید محمد گذاشت که با آن‌ها به طور پنهانی هم پیمان شود و در نهایت حویزه را به دست آورد. بر این اساس، بایسته است به دو نکته توجه شود. نخست این که ساکنان حویزه ترکیبی از فارسی‌زبانان ایرانی و مردم عرب‌زبان بودند. اما این سخن به این معنا نیست که عرب‌زبانان دل‌آزرده از تسلط حکومت تیموری، که مرکزیت آن در سرزمین عجمان قرار داشت، چشم بر ناجی عرب، سید محمد بن فلاح، دوخته باشند. چنان‌که دو تن از امیران طوایف

→ (۸۴۵-۸۴۷) در این ایام خاقان بزرگ حکومت تیموری شاهرخ می‌باشد، و نماینده او در حکومت فارس (شیراز) عبدالله سلطان است. ۱. تاریخ کبیر، بدون صفحه شماری.

2. H.R. Roemen, "The Turkmen Dynasties", in *The Cambridge History of Iran*, Vol.6., Cambridge University, 1986, p. 163-4.

عرب حویزه از اسپند تقاضای نجات و خلاص داشتند. مورد دوم، توجه به این واقعیت است که اقوام عرب در طوایف متعدد گرد آمده بودند که در برخی مواقع سابقه دشمنی آن‌ها با یکدیگر می‌توانست ژرف‌تر از تمایز نژادی آن‌ها با عجم باشد. از سوی دیگر سید محمدبن فلاح ره‌آوردی نو از جهت اعتقادی داشت که از دیده برخی، و از جمله تعدادی طوایف عرب «کافر» می‌نمود. از این رو نمی‌توان به صراحت با تمایزات نژادی و یا صرفاً اعتقادی به شناسایی هواداران سید محمد و یا مخالفان او پرداخت.

پس از چیرگی مشعشعیان بر حویزه - به عنوان مرکز حکومت - فترتی کوتاه در رهبری سید محمد چهره نمود و مولی علی در جایگاه رهبری مشعشعیان قرار گرفت که در بخش بعدی به تفصیل از آن یاد خواهد شد. پس از دوره فترت که تا سال قتل مولی علی (۸۶۱ق.) به درازا کشید، بار دیگر سید محمد سکان رهبری مشعشعیان را به دست گرفت و در مواجهه با نخستین مشکلی که پیامد جنگ‌ها و ویرانی‌های مولی علی به‌ویژه در شهرهای مقدس نجف و کربلا و دیگر مراکز از جمله حله بود، وارد عمل شد و در مکاتبات متعدد - که گفته خواهد شد - به رد اقدامات صریح و سخت پسرش پرداخت و با کارهای دیپلماسی از فشار وارده بر مشعشعیان کاست و هم‌چنین در مقابله با هجوم خاندان عباده به رهبری امیر ناصرین فرج‌الله عبادی که مجموع «لشکر بغداد» و «اعراب بسیار» را به همراه داشت، پرداخت. سید محمد که در مواجهه با این سپاه تا واسط آمده بود، در آن‌جا شکستی سخت بر آن‌ها وارد کرد تا جایی که به روایت قاضی نورالله «احدی از ایشان بدر نرفت» (۸۶۱).^۱ این نبرد، آخرین آگاهی درباره سید محمد است که از منابع به دست می‌آید و به دنبال آن خبر فوت او در سال ۸۷۰ق. ثبت شده است.^۲

۴. فترتی کوتاه؛ رهبری مولی علی

با تسلط مشعشعیان بر حویزه، برای مدتی رهبری آن‌ها به‌طور عملی در دست مولی علی قرار گرفت. آگاهی درستی از فرایند قدرت‌گیری وی در دست

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۹.

۲. سید علی خان تاریخ درگذشت او را ۸۶۶ق. آورده است.

نیست، اما آگاهی‌های ارزشمندی از منابع و به‌ویژه تاریخ غیائی و کلام المهدی درباره اقدامات و اندیشه‌های او به‌جا مانده است.

به نقل از تاریخ مشعشعیان گفته شد که مولی علی در جریان درگیری‌های حویزه (۸۴۵ق.) نقش مهمی را ایفا کرد، و در واقع در مقام فرماندهی سپاه مشعشعی قرار داشت، این خبر حکایت از نفوذ و حضور مسلط او در نیروهای نظامی دارد و چه بسا به پشتوانه همین موقعیت توانسته باشد جایگاه مرد شماره یک جنبش مشعشعیان را به خود اختصاص دهد و برای مدتی - به‌طور مشخص از سال ۸۵۸ تا ۸۶۱ق. - سیدمحمد را از پیشوایی عملی مشعشعیان کنار گذارد.

حضور مولی علی در رأس اخبار مشعشعیان، به‌طور مشخص از زمان عزیمت پیربوداق^۱ از بغداد به شیراز، آشکار می‌شود. پیربوداق پسر جهانشاه قراقویونلو از سوی پدر حکومت بغداد داشت. غیائی ورود او را به بغداد ۱۱ رمضان ۸۵۲ق. ذکر می‌کند. پس از مدتی از ورود پیر بوداق به بغداد در جریان درگیری‌ها و دسته‌بندی‌های امیران تیموری، سلطان محمدبن بایسنقر والی عراق عجم و فارس و خوزستان در جنگی با برادرش بابر در اسفراین خراسان کشته شد (۱۵ ذی الحجه ۸۵۵). این حادثه پیربوداق را بر آن داشت که بر قلمرو خالی از فرمانروای عراق عجم و خوزستان حاکم شود؛ علی‌بیک بغدادی، از امیران خود را به شوشتر فرستاد و بدین وسیله حاکم‌نشین خوزستان را به چنگ آورد و به دنبال آن در اندیشه تصرف عراق عجم راهی آن دیار شد (۴ ربیع الاول ۸۵۶) و با تصرف قم (جمادی الثانی ۸۵۶)، اصفهان و کاشان (۲۰ رجب ۸۵۶)، در ۱۴ رمضان ۸۵۶ق. وارد شیراز شد. در بغداد امیرمحمود از سوی پیربوداق فرمانروایی را به عهده داشت^۲. گفتنی است که با ورود پیربوداق به بغداد در سال ۸۵۲، الوندبن اسکندر قراقویونلو در موصل حکومت می‌کرد. او را «محمدی میرزا» پسر جهانشاه که از سال ۸۵۰ق. تا زمان ورود پیربوداق به بغداد حکومت داشت مأمور موصل کرده بود. با ورود پیربوداق به بغداد و کنار رفتن محمدی میرزا، الوند نیز از سوی جهانشاه به تبریز فراخوانده شد اما او نپذیرفت و از موصل به حوالی اربیل رفت.

در آن‌جا قلعه فولاد را که در اختیار پیر قلی، امیری دیگر از قراقویونلوها، بود به دست آورد و به تعبیر غیائی مدتی در آن‌جا «راهزنی» کرد. پیربوداق شش ماه

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۹. ۲. تاریخ غیائی، ص ۷-۳۰۶.

پس از ورود به بغداد، لشکری به جنگ الوند در قلعه فولاد اعزام کرد، اما ناتوان از غلبه بر الوند، موجب پیوستن او به مشعشعیان شد و چه بسا او در تحریک مولی علی در حمله به بغداد، در شرایطی که حاکم آنجا، پیربوداق، غایب بود، مؤثر بوده باشد.^۱

به هر روی در این شرایط سیاسی، مولی علی در اندیشه تصرف خوزستان و عراق عرب بود. قاضی نورالله نخستین اقدام مولی علی را در غیاب «سلاطین مغول» از دیار عراق عرب، تصرف واسط در سال ۸۵۸ق. می داند که در گام نخست، تمام «نخلستان» را قطع کرد و با محاصره واسط «اکثر مردم به گرسنگی مردند» و جمعیت باقی مانده به اتفاق امیر افندی که از سوی پیربوداق حاکم آنجا بود رو به سوی بصره آوردند و «دراج نامی» از سوی مولی علی حاکم واسط شد.^۲ در روایت غیائی بدون ذکر حادثه واسط، از حمله مولی علی در سال ۸۵۷ به حجاج، که از بغداد عازم نجف بودند، به عنوان نخستین اقدام وی یاد می شود و به دنبال آن تصرف شهر نجف و حوادثی که در آنجا رفت:

سلطان علی با سپاهیانش بر حجاج خارج شد پس آن‌ها را در میان گرفت و تا آخرین نفر کشت و اموال و چارپایان و شتران آن‌ها را غارت کرد. کالاهای آن‌ها و طلاآلات و اسباب آن‌ها را گرفت... سپس وارد شهر [نجف] شد و آرامگاه [علی(ع)] را محاصره کرد. به سوی آن‌ها [محاصره شدگان در آرامگاه] فرستاد و از آن‌ها قنديل و شمشیرها را طلب کرد. در گنجینه آنجا شمشیرهایی از صحابه و سلاطین وجود داشت و هر زمان که خلیفه یا سلطانی در عراق می‌مرد، شمشیر او را به آنجا منتقل می‌کردند. [از این گنجینه] یکصد و پنجاه شمشیر و دوازده قنديل بیرون آوردند که شش قنديل طلا و شش عدد آن از نقره بود.^۳

در این زمان و جهت مقابله با یورش سلطان علی به نجف، از بغداد سپاهی به فرماندهی دوه بیک اعزام شد^۴ و از حله نیز سپاهی به رهبری بسطام، حاکم

۱. تاریخ غیائی، ص ۳۰۵.

۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۹؛ سید علی خان، امیر دراج و عشایر او را از کسانی می‌داند

که در واسط مانده بودند، ر.ک. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۱. ۳. تاریخ غیائی، ص ۳۰۸.

۴. قاضی نورالله و سیدعلی خان در این‌جا گزارش یورش مولی علی به عراق عرب را به اتمام ←

آنجا، به دوه بیک پیوست. در نبرد سختی که روی داد، سپاهیان بغداد و حلّه شکست خوردند. به تعبیر غیاثی، تعداد این سپاهیان کمتر از نیروهای مولی علی بود و افزون بر آن، به غیر از دوه بیک، کسی صمیمانه در این نبرد شرکت نکرد. با این پیروزی، مولی علی رهسپار حلّه شد و در آنجا نیز با پیروزی موجب شد که بسطام، «شحنه» حلّه و ساکنان آن شهر رو به سوی بغداد آورند توصیف غیاثی از این کوچ اجباری و به عبارت دقیق‌تر فرار مردم حلّه اندوه‌بار است؛

[از ساکنان حلّه] کسانی که می‌توانستند سواره و دیگران پیاده [به راه افتادند] بسیاری از مردان و زنان و کودکان هلاک شدند. برخی از آنها به لحاظ تنگی و فشار در هنگام عبور از شط حلّه و برخی دیگر از خستگی و گرسنگی و تشنگی [در مسیر راه] هلاک شدند. اینان بدون توشه از شهر خارج شده بودند و لیکن از لطف خدا بر بندگان آن زمان فصل زمستان بود [سوم تشرین دوم] و اگر وقت گرما بود از آنها جز تعداد اندکی نجات نمی‌یافت و کسانی که در حلّه مانده بودند، کشته شدند^۱.

بدین ترتیب سلطان علی وارد حله شد آنجا را «آتش» زد و «ویران» کرد و در مدت اقامت دوازده روز در شهر تمام اموال آنجا و «مشهدین» (نجف و کربلا) را به بصره منتقل کرد.

این پایان لشکرکشی مولی علی نبود. پس از تصرف حلّه، بار دیگر روز یکشنبه ۲۳ ذی‌القعدة به سوی «مشهد غروی و الحایری» (نجف و کربلا) بازگشت، دروازه‌ها را برای او گشودند و با ورودش مابقی قنادیل و شمشیرها را به همراه «پیشگاه مقابر» (سردر و کتیبه) به دست آورد. سپس با اسب داخل ضریح شد و دستور داد که مرقد چوبی را بشکنند و آتش زنند و اهالی نجف و کربلا به فرمان او از «سادات و غیرایشان، در خانه‌شان» کشته شدند^۲.

اقدامات مولی علی جدی‌تر از آن بود که پیربوداق که اکنون در مسند

→ می‌رسانند و خبر از بازگشت او به حویزه و سپس آغاز حمله او به کوه کیلویه و بهبهان می‌دهند، ر.ک. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۳۹۹؛ و *تاریخ مشعشعیان*، ص ۱۱.

۱. *تاریخ غیاثی*، ص ۳۰۹.

۲. در این‌جا غیاثی این حادثه را از تأثیر قرآن - سداسی در برج عقرب - می‌داند هم‌چنان‌که «ظهور مشعشع»، و باریدن برف زیاد در بغداد را که موجب نابودی نخل‌ها و درختان حلّه و عراق شد از تأثیر قرآن در ایام ذکر می‌کند، ر.ک. *تاریخ غیاثی*، ص ۳۱۰.

فرمانروایی عراق عجم در شیراز مستقر بود، دست به کاری نزنند. بر اساس گزارش غیائی دو گروه از سوی او مأمور عراق عرب گردیدند؛ علی بیک بغدادی حاکم شوشتر به همراه افرادش عازم بغداد شدند آن‌ها سوم ربیع الاول ۸۵۸ ق. وارد شهر شدند. او مأموریت داشت که به حله و مشهدین رود و آنجا را «عمران» کند. گروه دیگر سپاهیان بودند که به فرماندهی امیر شیخ‌لله، حسین شاه مهرداد، عمر سورغان، و علی کرزالدین نیکی اُغلی، و به دنبال گروه نخست، در دوم جمادى‌الاولی ۸۵۹ ق. به بغداد رسیدند.^۱ مولی علی بدون این‌که در صدد مقابله با نیروهای اعزامی پیربوداق باشد در سال ۸۶۰ ق. به حوالی بغداد تاخت و از روی «خشم قتل و غارت» کرد زنان را به اسارت گرفت و غلات را آتش زد. این یورش در ۲۰ جمادى‌الثانی سال ۸۶۰ روی داد و مدت ۹ روز توقف مولی علی در بقعوبه و سلمان فارسی (مدائن) و مناطق پیرامونی آنجا به درازا کشید. در این یورش بزرگان مدائن کشته و یا اسیر شدند. ظاهراً در جریان تعقیب مولی علی است که یک تن از فرماندهان پیربوداق، عمر سورغان، در رودخانه «دیالی» غرق شد.

با گسترش تاخت و تاز مولی علی در عراق عرب، جهان‌شاه قراقویونلو نیز دست به مقابله زد و یکی از فرماندهان خود به نام «علی شکر» را با سپاهی «عظیم» به «ولایت» عراق گسیل کرد. این سپاه در روز چهارشنبه ۱۶ محرم سال ۸۶۱ ق. به منطقه رسید و پس از مدتی توقف آنجا را ترک کرد^۲ و این در حالی بود که مولی علی پیش از این تاریخ در حال محاصره قلعه بهبهان بود.

الوند که تا این زمان نزد مشعشعیان به سر می‌برد، بار دیگر رو به سوی «قلعه» گذاشت. این مکان، به احتمال زیاد قلعه فولاد است که پیش از پناهندگی به مشعشعیان آن را در اختیار داشت. پیر بوداق خود دست به کار سرکوب او شد و این در حالی بود که به تعبیر غیائی، الوند «اهل خانه» را در قلعه گذاشته و خود متوجه «جبل» شده بود، پیربوداق در تعقیب او، سپاهیان را پراکنده کرد و توانست او را از پای درآورد (۲۲ رمضان ۸۶۰ ق.). «بیش از سه روز» از مرگ الوند نگذشته بود که خبر آمد سلطان علی (مولی علی) «کردستان و بهبهان و اکثر توابع شیراز» را تصرف کرده، پیربوداق که این‌بار حضور مشعشعیان را نه در خوزستان که در نزدیکی قرارگاه خود، شیراز، می‌شنید در رویارویی با آن‌ها

درنگی روا نداشت اما زمانی به او رسید که مولی علی با جراحی شدید قلعه را در محاصره داشت^۱. واقعه ترور مولی علی و مصدومیت او زمانی روی داد که قلعه بهبهان به دست نیروهای او در «آستانه سقوط» بود^۲. در گزارش گیائی آمده، شخصی به نام محمود بهرام از قلعه فرود آمد. سلطان علی با سه تن از همسرانش در رودخانه شنا می‌کرد^۳. بهرام خود را به عنوان کسی که از قلعه فرار کرده و می‌خواهد به سپاه مشعشعی بیوندد معرفی کرد. او تا این زمان سلطان علی را ندیده بود اما زمانی که مشاهده کرد «سه تن» (منظور همسران) «یک تن را خدمت» می‌کنند پی برد که او سلطان است. پس کمان کشید و تیری به سوی او پرتاب کرد و به قلعه گریخت^۴. پیربوداق با آگاهی از جراحی سلطان علی، خود را به قلعه بهبهان رساند. در نخستین درگیری، با فرمان سلطان علی، مشعشعین به سختی به دشمن حمله کردند و آن‌ها را شکست دادند. اما در تداوم درگیری و با شکست مشعشعین مولی علی که با جراحی شدید درون خیمه آرمیده بود سرش از بدن جدا و پرازگاه شد و در ۱۶ جمادی الثانی ۸۶۱ به بغداد آورده شد و سپس به سوی جهانشاه فرستاده شد^۵ و به

۱. همان، ص ۳۱۱. ۲. تاریخ مشعشعین، ص ۱۲.

۳. سید علی خان ترور مولی علی را به دنبال محاصره پیربوداق در قلعه می‌داند که چون توان مقابله را با مولی علی در خود ندید از «حیله» ترور استفاده کرد. او می‌افزاید، مولی علی عادت داشت که هر روز صبح غسل کند و در آن روز برحسب عادت وارد رود کردستان شد و این در حالی بود که تیرانداز منتظر او بود. این روایت اختلافاتی - چنانچه در متن آمده است - با روایت گیائی دارد. تاریخ مشعشعین، ص ۱۲. ۴. تاریخ گیائی، ص ۱۳-۳۱۲.

۵. همان، ص ۳۱۴، در روایت قاضی نورالله، [مولی علی] در لشکرکشی به کوه‌کیلویه گزارش کوتاهی در این باره آمده است: «کشیده محاصره قلعه بهبهان نمود و در آن اثنا تیری به مولی علی رسید و به همان وفات یافت و این واقعه در سال هشتصد و شصت و یک بود»، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۳۹۹؛ در گزارش سید علی خان می‌آید: «زمانی که در آستانه گشودن قلعه بود به غسل احتیاج پیدا کرد پس به برکه‌ای نزدیک قلعه آمد... وارد آب شد و با تیری کشته شد... به دنبال قتل او سپاه درون قلعه بر سپاه مولی علی حمله برد و آن‌ها را پراکنده کرد»، تاریخ مشعشعین، ص ۱۲. ناباورانه احمد کسروی ترور مولی علی را به فرمان پیربوداق و به علت «تعصب شیعیگری» او می‌داند که «در کار مشعشعین سستی» می‌کرد و مایل نبود با آن‌ها «جنگ روبه‌رو» بکند. در صورتی که تا این زمان نیروهای متعددی را وی جهت مقابله با مشعشعین اعزام کرده بود. مشعشعین، ص ۴۲؛ رودخانه «کردستان» به تعبیر قاضی نورالله را، کسروی همان رود طاب می‌داند که در سده نهم و دهم هجری به رود کردستان معروف گردیده و اکنون در نزدیکی‌های بهبهان رود قنوت و ماهرود خوانده شده در پایین‌ترها رود جراحی

این ترتیب فترت کوتاه در زعامت سید محمدبن فلاح به پایان رسید.
 پرسش بنیادی در چگونگی روابط سید محمد و مولی علی است. آیا میان آن دو اختلاف نظری وجود داشت؟ مبنای این اختلاف نظر احتمالی چه می توانست باشد؟ مبانی اعتقادی متفاوت و یا رقابتی سخت بر سر قدرت؟
 قاضی نورالله و سیدعلی خان در توصیف اعتقادی مولی علی، چهره‌ای افراطی از او ارائه می دهند که حتی پدر از اصلاح آن ناتوان بود:
 مولی علی در اواخر ایام پدر بر او استیلا یافته زمام اختیار از دست او بیرون برده سرور آن قوم شد و ایشان را بر این عقیده داشت که روح مطهر حضرت امیرالمؤمنین (ع) در او حلول کرده آن حضرت در حیاتست و لهذا تاخت به عراق عرب برده مشاهد مقدسه را غارت کرد و در آن عتبات عالیات نهایت بی ادبی به جای آورده، پدر در اصلاح آن عاجز مانده مورد عتاب و خطاب سلاطین اطراف گردید و او در جواب ایشان اظهار عجز نمود^۱.

سید علی خان نیز همین مضمون را با تفصیلی بیشتر می آورد. او دوره چیرگی مولی علی بر مشعشعیان و سید محمد را از زمان بازگشت از سفر واسط تا زمان قتلش ذکر می کند (۸۵۸-۸۶۱ ق.). در این ایام سید محمد «سلب اختیار» شده بود و از «جمع وجوه از درجه اعتبار» افتاده بود. پسرش در «رأس قوم» قرار داشت و «قوم به این باور رسیده بود که او حق است و به درستی روح امیرالمؤمنین... در او حلول کرده است، و او [علی (ع)] نمرده است و نمی میرد و برای او مزاری نیست و همین سبب حمله به نجف اشرف و قتل ساکنین آن» شد. سید محمد نیز «ناتوان از اصلاح و ارشاد او از راه باطل به حق بود» و در مقابل «سرزنش» مردم و حکام از اعمال فرزندش و «کفر و الحادی» که داشت، پاسخی جز «اظهار عجز از بازداری و منع» او نداشت و خودش را در موقعیت و جایگاه «خادم» او می دانست که ناتوان از هرگونه اقدامی بر ضد او بود^۲.
 در کلام المهدی نیز، سید محمد خود را میرا از اعمال فرزندش قلمداد می کند

→ نامیده می شود، در این رود مولی علی شنا می کرد، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۰؛

مشعشعیان، ص ۴۲. ۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۰-۳۹۹.

۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۲.

و حتی مدعی است به بسطام، حاکم حلّه، یکی فرستاده و به او هشدار داده بود که مشعشعیان به سوی کاروان حجاج رهسپارند، در این رابطه نیز «غالب مردم عراق» را به شهادت می‌گیرد که خبر این اقدام او را شنیدند. افزون بر این سید محمد مخالفت خود را با اقدامات پسرش به حدی جدی تعبیر می‌کند که حتی به فکر قتل او می‌افتد، اما کسی آن را انجام نمی‌دهد.^۱

در پاسخ به مکتوبی که به فرمان امیر پیرقلی، که در آخرین یورش به مولی علی و شکست او نقش مهمی داشت، به سید محمد بن فلاح ارسال شده می‌آورد:

به نقل از جنابعالی [امیر پیرقلی گفته‌اند] که این سید [محمد بن فلاح] مشاهد را خراب کرده است در نتیجه هم چون یزید است که حسین [ع] را به شهادت رسانده و تفاوتی بین آن دو نیست در آنچه به امیر گفته شده شکی نیست... زیرا خداوند به خاطر قتل مؤمنی خشمگین می‌شود... چگونه به خاطر قتل کسی که طاعتش را برای دیگران فرض کرده غضبناک نشود... کسی که بر این بارگاه‌های شریف [در نجف و کربلا] هم چون دشمن هجوم برده و هم چنین به خاطر بی‌حرمتی که به حرم امن داشته او بی‌تردید قاتل است... و اما بعد، امیر بزرگ می‌داند آنچه که اتفاق افتاد و آنچه از دو حرم شریف به غارت رفت مجبور شدم که چیزی از آن [غارت] بستانم اما من خودداری کردم و حتی به قیمت مرگم نیز نمی‌پذیرفتم. من از ساکنان زمین ترسی ندارم و خدای سبحان را در نظر دارم. و از شیعیان قتل کسی را حلال نمی‌شمارم مگر آن‌که مرا زشت پندارد و مورد غضب قرار دهد و توهین کند و سنگسار نماید... خدا می‌فرماید بپرهیزید، از خدا بترسید... خدا به هر چیزی داناست. من [برگرفتن] پوست پیاز از زمین روا نمی‌دارم مگر به وجه شرع مطهر. من داناترین مردم در شریعت هستم هر کس شک دارد جلو بیاید و از آنچه که شک دارد پرسش کند. خداوند یاری کند هر کس را که بخواهد.^۲

به این شیوه، سید محمد پس از رد اعمال پسرش و مبرا دانستن خود از آن

۱. کلام المهدی، برگ ۶۱ و ۳۳۸. ۲. همان، برگ ۳۷-۳۳۶.

اقدامات، به آگاهی و پابندی خود به شریعت اسلام تأکید می‌کند. اما هم چنان که بر پسرش خرده می‌گیرد و او را حتی به عنوان قاتل معرفی می‌کند، به سختی بر «امیر کبیر پیرقلی» و «سایر امیران» می‌تازد، سخن سید محمد در این باره رساست:

اما تو [پیرقلی] و سایر امیران قصد این بارگاه‌ها را می‌کنید که در آن‌جا شراب بنوشید و کارهای ناشایست انجام دهید و بر مجاوران وظیفه‌ای مقرر کنید و آن‌ها را بیازارید. اگر در آن لحظه حسین [ع] از قبرش با دستان ضعیف برخیزد و مانع شود، فاعل از فعلش دست نمی‌کشد و سرکش از سرکشی باز نمی‌ایستد بلکه پافشاری بر آن چه اراده کرده، می‌کند. آیا در این‌جا، تفاوتی میان آن شخص [یعنی یکی از شما] و شمیری که سر حسین [ع] را بالای نی برد وجود دارد؟ ... همه کسانی که محارم خداوند را، چون زنا و لواط و شرابخواری و دزدی اموال مردم حلال شمارند، آن‌ها از راهزنان پست‌ترند هر چند یکی از شما بدکاران باشد... تو [پیرقلی] و امثال تو در جایگاهی قرار ندارید که به من نسبت‌های مردود بدهید، در این رابطه شعری است که می‌گوید هر کس سقف خانه‌اش شیشه‌ای است به سوی مردم سنگ نمی‌اندازد و کسی که جامه‌اش از کاغذ باشد داخل حمام نمی‌شود.^۱

سید محمد با جسارتی کامل، در مکتوبی دیگر از کلام المهدی، به پاسخ مدعی دیگر می‌پردازد. در این‌جا با طعن و لعن بر مدعی که «امامش [ابوبکر]» خلافت را از علی (ع) به «زور و قهر» گرفته، یادآوری می‌شود که در آن‌جا علی (ع) با ابوبکر نماز گزارد، و می‌افزاید آیا به این مسئله فکر نکرده است که «نماز [علی] از روی تقیه» بود. و به این شیوه، «دعای» خود جهت پیروزی پسرش مولی علی را نیز از روی تقیه می‌داند و در ادامه روایات و آیاتی در صحت تقیه برمی‌شمارد و یادآور می‌شود که «من [سید محمد] پیرو کتاب و سنت هستم^۲» و با ذکر داستان افک و ماجرای جا ماندن عایشه از جمع کاروانیان و ظن و گمان‌های بی‌مورد که وارد شد و نزول آیه قرآن در بی‌گناهی او، می‌کوشد مقایسه‌ای میان آن ظن و گمان‌های باطل و این اتهامات ایجاد کند.^۳

۱. کلام المهدی، برگ ۳۸-۳۳۷. ۲. همان، برگ ۱۰۲-۱۰۱. ۳. همان، برگ ۶۱.

بر اساس آنچه گفته شد، گسترهٔ تاخت و تاز مولی علی در مناطق شیعه‌نشین بود: واسط، جزایر، حلّه، نجف، کربلا. مولی علی هر چند در این یورش‌ها به ظاهر با سپاهیان فرمانروایان قراقویونلوها رویاروی بود که آن‌ها نیز از متمایلان به تشیع بودند. اما نوک پیکان حملات وی متوجه جمعیت شیعه و اماکن مقدسهٔ آن‌ها بود. و از این رو سید محمد نیز در یکی از دفاعیاتش - که ذکر شد - قتل شیعیان را به جز در مواردی که با او سرستیز و دشمنی داشته باشند، جایز نمی‌شمارد اما تخریب و غارت بارگاه ائمه را به صراحت رد می‌کند و مرتکبین این عمل را هم چون «یزید» می‌داند. پس شاید بتوان این نتیجه را گرفت که از منظر مولی علی، شیعیان نیز در صورتی مقبول بودند و پذیرفته می‌شدند که در چارچوب باورهای غالبانهٔ مشعشعی قرار می‌گرفتند. باورهایی که به صراحت، الوهیت از ارکان آن بود و این مرتبه بر اساس ابزار حلول در شخص وی متجلی بود. آیا سید محمد نیز به این مرحله از اندیشه‌های مولی علی رسیده بود؟ پاسخ به این پرسش در ادامهٔ این نوشتار و در مبحث اعتقادی مشعشعیان طرح خواهد شد. اما مجموع دفاعیات وی که در این جا بدان اشاره رفت نشانگر مخالفت او با این باور است. به‌ویژه این که برآمدن مولی علی در رأس مشعشعیان با کنار زدن سید محمد و انزوای او در جامعهٔ مشعشعیان همراه بود. کسکل بدون ارائهٔ شواهد، کشمکش پدر و پسر را ناشی از «طرح مسایل مذهبی و پرسش‌های اعتقادی» می‌داند و می‌افزاید، در حالی که پدر «سرسلسلهٔ حاملان وحی و تجلی بود پسرش دیگر چه معنا و [جایگاهی] داشت» و بدین وسیله، اظهار الوهیت مولی علی را در راستای کسب جایگاه رهبری قرار می‌دهد.^۱ واقع این است که بررسی ماهیت اعتقادی سید محمد در ادامهٔ این نوشتار، مؤید ویژگی‌هایی چون «سرسلسلهٔ حاملان وحی» برای او نیست که این چنین موجب ناخرسندی و حسادت فرزندش شود. شاید با توجه به زمان تکاپوهای مولی علی که پس از استقرار جنبش مشعشعی در پایگاهی ثابت و دایمی - حویزه - صورت گرفت، بتوان بر این نکته از منظر جامعه‌شناسی جنبش‌ها نگریست که او شخصیتی اصول‌گرا در قالب باورهای غالبانهٔ مشعشعیان است که از ایستایی تحرک اجتماعی و سیاسی جنبش و دور شدن از ژرفای باورهای غالبانه، در این دورهٔ ثبات ناخرسند است. و هم چون ایام آغازین جنبش بر تحرکات نظامی پای

1. W. Caskeel, p. 68.

می فشارد و از آشکاری و صراحت در تمامی ماهیت اعتقادی غالیانه که الوهیت از ارکان آن است - باکی ندارد و به همین میزان نیز به دنبال عملی ساختن نتایج اجتماعی این ماهیت اعتقادی است، چنانکه به صراحت منابع از دلایل تخریب و غارت مقابر امامان شیعه بر اساس حلول و الوهیت^۱ یاد کرده‌اند.

به هر روی، هوشمندی و خودداری سید محمد در برخورد با اندیشه‌ها و اقدامات مولی علی مانع از انشعاب و اضمحلال زود هنگام جنبش مشعشعی شد و بدنال قتل مولی علی بار دیگر در رهبری مشعشعیان به ادامه حیات آن یاری رساند، حیاتی که در شکل مستقل، تا ۵۵ سال دیگر و تا برآمدن قدرتی نو (صفویان) ادامه یافت (۹۱۴ق.).

دوره سید محمد و مولی علی (۸۴۰-۸۷۰ق.)، مرحله شکل‌گیری و شتاب خیزش مشعشعیان بود. این مرحله، (دوره جنبش) اوج اقدامات نظامی بر مبنای دلبستگی‌های ایدئولوژیکی و آرمان‌های اجتماعی - اقتصادی بود. این اقدامات نظامی در رویارویی‌های متعدد - با تیموریان، قراقویونلوها، و برخی قبایل ساکن منطقه - به شکلی خشن و سخت بروز یافت و با جلوه‌های افراطی در باورهای اعتقادی به‌ویژه نزد مولی علی توأم گشت. جنبش در این دوره، در کوچ دایمی از مکانی به مکان دیگر بود و در برخی مراحل، بحران‌های سختی را به چشم می‌دید تا جایی که رهبران، برای مدتی کوتاه، از طرفندهای همبستگی و اتحاد سیاسی بهره می‌بردند. اما با رفع بحران، به سرعت بر موازین تندروانه خود باز می‌گشتند و هویت مستقل جنبش مشعشعی را بار دیگر احیا می‌کردند، هویتی که عامل انسجام و تحرک پیروان، یعنی قبایل به ظاهر متشتت عرب منطقه بود.^۲ به هر روی، تصرف حویزه (۸۴۵ق.)، نقطه عطفی در تحرک جنبش بود، در

۱. قاضی نورالله می‌نویسد: «حلول روح علی (ع) در وی [اکتفا ننموده دعوی منقول است که مولی علی به آن دعوی خدایی نیز کرد]، نگاه کنید، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۰؛ قابل ذکر است که بدنه جنبش مشعشعی نیز به همراه مولی علی بود و یاری‌گر او در درگیری‌های دشوار نظامی مذکور، و حتی این حمایت مشعشعیان نیز در دفاعیات سید محمد بازتاب دارد، آنجا که از ناتوانی خود در مقابله با مولی علی - که قاعدتاً به پشتوانه حمایت مشعشعیان بود - اشاره می‌کند و از عدم اجرای قتل او که به ذهن سید محمد خطور کرده بود، یاد می‌کند.

۲. برای نمونه، سید محمدبن فلاح در خطر یورش اسپند برای مدتی کوتاه اظهار پیوند و پیروی کرد و حتی هدایای قابل توجهی نیز به او داد، اما در نخستین فرصت - که به‌زودی پیش آمد - یورشی سخت بر افراد و اموال او برد.

ظاهر، با استقرار مشعشعیان در منطقه‌ای مشخص و ثابت، و با حریم امنیتی قابل توجه از میزان پویایی و تحرک آن‌ها کاسته شد و چه بسا سرکشی‌های مولی علی و تاخت و تازهای سریع، سخت و به ظاهر غیرموجه او واکنشی بر ایستایی جنبش مشعشعی باشد. ایستایی که از سوی برخی نیروهای مشعشعیان قابل تحمل نبود و عدول از اصول بنیادی و آرمان‌های اجتماعی تلقی می‌شد. به هر روی پس از قتل رهبری نیروهای اصول‌گرای مشعشعی (مولی علی) بار دیگر سید محمدبن فلاح هدایت جنبش ایستا و به تعبیری «نظام» مشعشعی را بر عهده گرفت^۱ و به شیوه‌ای آرام به حفظ وضعیت و دستاوردهای موجود پرداخت؛ و حتی از برخی نمودهای گذشته - که در عمل مولی علی جلوه یافته بود - روی گرداند. به این ترتیب، چشم‌انداز حکومت جانشین سید محمد بن فلاح (سید محسن پسر سید محمد بن فلاح) حکایت از زمامداری مرسوم و آرام داشت، شیوه‌ای که بیش از آن‌که بر ایده‌های اعتقادی پای بفشارد، بر واقع‌بینی سیاسی و به کار بستن تمهیدات این واقع‌گرایی - چون ائتلاف‌های سیاسی و مداراهای اعتقادی عمل کرد.

۱. در فاصله قتل مولی علی (۸۶۱) تا مرگ سید محمدبن فلاح (۸۷۰ ق.)، جز مقابله وی با حمله خاندان عبادی، از اقدامات تهاجمی و توسعه‌طلبانه وی خبری در دست نیست.

دورهٔ استقرار حکومت

زامداری سلطان محسن (۹۰۵-۸۷۰ ق.)

فرمانروایی درازمدت «ملک» محسن بن سید محمد بن فلاح مقطع استقرار توأم با آرامش مشعشعیان در دوران استقلال (۸۴۰-۹۱۴ ق.) است. در این ایام، قلمرو حکومت مشعشعی به اوج گسترهٔ خود می‌رسد و از جزایر، بصره، و پیرامون بغداد تا کوه‌گیلویه و بهبهان و شوشتر امتداد می‌یابد و از سوی دیگر بر ساحل خلیج فارس و بندرعباس تا کرمانشاه می‌رسد^۱. این پهنهٔ وسیع و آرامشی که امکان کشورداری را فراهم ساخت از سویی، زادهٔ مرحلهٔ نوین از روند قدرت‌گیری مشعشعیان (دوران ثبات) است - که اشاره رفت - و از سوی دیگر، به لحاظ شرایط سیاسی و در واقع تشتت و پراکندگی‌های سیاسی و درگیری‌های نظامی درون‌گروهی و یا بین‌گروهی، قدرت‌های هم‌عصر، تیموریان، قراقویونلوها، و آق‌قویونلوها، بود.

اوزون حسن (۸۸۲- حدود ۸۲۶ ق.) نخستین درگیری را با قره‌قویونلوها در

۱. سید علی، در تاریخ مشعشعیان می‌نویسد: «سید محسن ملقب به ملک محسن در مراسلات و خطاب حکام و نواین [بود او] بر جزایر و آنچه به آن متعلق بود از قلاع و ضیاع و سواحل رودها و نهرها و قریه‌ها، تمام نواحی و مناطق بغداد... حتی الامکان عتبات عالیات... سپس بصره و عبادات تا الحسا و قطیف، سپس دورق و سواحل تا بندرعباس، کوه‌گیلویه تا بهبهان و دهدشت و رام‌هرمز با ایلات آن، سپس شوشتر و بختیاریه و اکراد لرستان فیلی و بیات... و تمام بلاد معروف به پشتکوه و کرمانشاه و سمیرا حاکم بود». پس از این نیز دربارهٔ قلمرو مشعشعیان سخن خواهد رفت. رک. همان، ص ۱۳.

سال ۸۵۵ ق. تجربه کرد، زمانی که عموی سرکش او، شیخ حسن، به دشمن پیوسته بود و فرجامی بد را انتظار می‌کشید. اوزون حسن هم‌زمان با فتح قسطنطنیه به دست ترکان (۱۴۵۳ م. ۸۵۷ ق.) توانست برادرش جهانگیر را از رأس قدرت بردارد و خود به جای او نشیند. او، در روند توسعه قدرت، مهم‌ترین ائتلاف و پیوند سیاسی سده نهم را با شیخ جنید صفوی رقم زد (حدود ۸۶۱ ق.)، جنید، چهره‌ای همسو با سید محمدبن فلاح به سبب ائتلاف و کشمکش با جهانشاه قراقویونلو، مجبور به ترک اردبیل - مرکز طریقت صفوی - شده بود. ائتلاف آن دو با توجه به تمایزات اعتقادی آن‌ها، به جز یک عمل سیاسی به حساب نمی‌آمد.^۱ این ائتلاف با ازدواج شیخ جنید با خواهر اوزون حسن (حدود ۸۶۳ ق.) استحکام بیشتری یافت و به کار فرزند جنید، یعنی حیدر (پدر شاه اسماعیل صفوی) نیز آمد. به هر روی، مهم‌ترین عامل ائتلاف رهبری جنبش صفوی (جنید) و فرمانروای آق‌قویونلو، وجود رقیب و دشمنی چون قراقویونلوها بود.

به‌طور کلی، با قدرت‌گیری عثمانی در آناتولی، آق‌قویونلوها توان خود را صرف نفوذ در جبهه شرق (صحنه پیکار قراقویونلوها، تیموریان، و جنبش‌هایی چون صفویان و مشعشعیان) کردند و در نخستین و مهم‌ترین گام این مقصد، درگیری و پیکار با قره‌قویونلوها اجتناب‌ناپذیر بود. گفتنی است که جهانشاه هم‌زمان با برآمدن اوزون حسن در رأس قدرت آق‌قویونلوها (۸۵۷) فارس و کرمان را به تصرف درآورد و پسرش پیربوداق را به حکومت آن‌جا گمارد، و در سال ۸۶۲ ق. نیز به مدت شش ماه هرات را از چنگ تیموریان به‌در آورده بود. اما وی با نافرمانی پسرش حسن علی ناگزیر شد تا بار دیگر راهی غرب شود در پیروزی جهانشاه بر فرزند سرکش، محمودبیگ، عموی یاغی اوزون حسن او را یاری داده بود. مدتی بعد در سال ۸۷۰ ق. جهانشاه سرگرم سرکوب فرزند دیگرش پیربوداق بود که به علت نافرمانی از فارس به بغداد منتقل شده بود، در این درگیری پیربوداق به دست محمدی برادرش کشته شد. به کوتاهی پس از درگیری‌های درونی، جهانشاه، رویاروی رقیبی بیرونی و قدرتمند، یعنی اوزون

۱. درباره اندیشه‌ها و برخی اقدامات جنید در بخش پیشین سخن رفته است، برای آگاهی بیشتر از مشارکت‌های سیاسی او و اوزون حسن، ر.ک. والتر هینس، تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ص ۳۴.

حسن قرار گرفت. او که در تلاش برای متوقف کردن اوزون حسن در منطقه غرب (آناتولی) بود، در درگیری سال ۸۷۲ ق. کشته شد، و به همراه او پنج هزار تن از سپاهیان و پسرش محمد نیز به قتل رسیدند و بدین ترتیب بین‌النهرین و به ویژه حوزه مورد مطالعه ما در مناطق مشعشعیان از وجود قدرت نامطمئن قره‌قویونلوها آسوده شد، اما با حریفان قدرتمندتر چون آق‌قویونلوها و عثمانی روبه‌رو گردید.^۱ و در واقع هم‌چنان‌که مشعشعیان در دوران سید محمد بن فلاح در مواجهه با دو حکومت تیموری و قراقویونلوها بودند در زمان حکومت سید محسن، افت و خیز مواجهه بیرونی آن‌ها با آق‌قویونلوها و عثمانی بود.

استقرار و ثبات موجودیت مشعشعیان در زمان «سلطنت» محسن، بی‌تأثیر از سیاست اسکان و دفاع او نبود. به نظر می‌رسد حوزه قلمرو مشعشعیان در آغاز حکومت محسن به مرکزیت حویزه، قلعه‌های مستحکم چندانی نداشت و مهم‌ترین شیوه دفاعی همان‌طور که در خصوص سید محمد دیده شد پناه بردن به مرداب‌ها و باتلاق‌های پوشیده از نی بود. در این شیوه، اگر چه از خطر دشمن ناآشنا و نامأنوس به اقلیم و شرایط زیستی منطقه برای مدتی در امان می‌ماندند، اما پایداری در چنین شرایطی، مشکل و همراه با تحمل گرسنگی و بیماری بود و در درازمدت توان دفاعی و حتی سازمان‌نظامی آن‌ها را که از قبایل مختلف شکل می‌گرفت با خطر فروپاشی روبه‌رو می‌ساخت. از این‌رو، از فعالیت‌های عمده، در طول زمامداری محسن، ساخت و تجدید بنای قلاع و هم‌چنین حصار شهرها بود. عدم وجود استحکامات شهری چنان بود که سید محسن را نخستین کسی گفته‌اند که در حویزه بناها را از آجر و خشت ساخت که پیش از او، از نی بود.^۲ قلعه حویزه نشانه نخستین تلاش‌های اوست که معروف به «المزینة» است.^۳

۱. آق‌قویونلوها در نبرد سال ۸۷۳ ق. ائتلاف تیموریان به رهبری ابوسعید، باقی مانده قره‌قویونلوها به رهبری حسن علی، و یک شاخه از طریقت صفوی به رهبری شیخ جعفر - عموی شیخ جنید - در مقابل تدبیر نظامی اوزون‌حسن از پای درآمد و گستره قلمرو آق‌قویونلوها تمام ایران (به استثنای خراسان) ارمنستان و شمال بین‌النهرین را شامل می‌شد. والتر هینس، همان، ص ۷۱-۶۶.

۲. مرتضی مدرسی چهاردهی، «مشعشعیان»، مجله بررسی‌های تاریخی، سال ۱۲ (۱۳۵۶)، شماره ۶، ص ۱۶۰.

۳. شبر، تاریخ المشعشعیان و تراجم اعلامهم، ص ۸۴؛ سید علی، نام قلعه را «مدینه» می‌آورد؛ ملک محسن فبدا بقلعة الحویزه المعروفه بالمدينة الی‌الان»، تاریخ مشعشعیان، ص ۱۸.

سپاهیانی از قبیله نیس را در درون قلعه و نواحی اطراف آن جای داد. سپس قلعه «مشکوک» را بنا کرد و «ضابطینی» در آن جای داد و در دو سوی آن چهار هزار سپاهی ورزیده و ملبس و مجهز از نیس و کربلا و دیگر قبایل مستقر کرد و برگرد شهر نیز حصاری برآورد. روایت سیدعلی که به ظاهر در آن مبالغه است، هم‌چنان از ساخت قلاع و حصارها حکایت دارد و ادامه می‌دهد که قلعه شوش دیگر بنای دوره محسن است که آن نیز با حضور «سپاهیان و ضابط» به یکی از دژهای نظامی تبدیل شد. قلعه‌ای بر کنار رود کرخه و روبه‌روی صدر کمال آباد^۱، و قلعه «دایر» و معروف به «ابو عمرو» از دیگر ساخته‌های او بود. از معروف‌ترین مراکز، شهر «محسنیه» که در میان دو نهر، موقعیت تدافعی مناسبی داشت. این‌جا مرکز تجمع سپاهیان و هم‌چنین ذخایر مالی محسن بود و تعداد دوازده هزار تن سپاهی در آن سکنا گزیده بود^۲. چنان‌که آمد، تمرکز قلعه‌سازی و تجدیدبنای شهرها در حوزه مرکزی قلمرو مشعشعیان قرار داشت و هر چند شهرهایی چون بصره، شوشتر، دزفول، بهبهان، دهدشت، و دورق، در دست او بود، اما اشاره‌ای در این مورد نشده است^۳. در واقع بر این اساس، اگر چه عناصر نژادی کرد و لر (و به‌طور کلی ایرانی) نیز در گستره قلمرو او وجود داشت، اما سازمان نظامی بر عنصر عرب استوار بود، و هسته اصلی و انحصاری سپاهی‌گری در اختیار اعراب بود که بر اساس آگاهی‌های موجود در شکل و سازمان قبیله‌ای به خدمت دولت مشعشعی درآمده بودند و هم‌چنان نیز مورد استفاده نظامی قرار می‌گرفتند.

این سازمان نظامی در خدمت توسعه‌طلبی دولت مشعشعی در ایام فترت سیاسی بود. عدم حضور چهره دولتی یگانه و قدرتمند در صحنه منطقه‌ای — چنان‌که پیش از این آمد — زمینه‌ساز گسترش قلمرو مشعشعیان بود. به‌ویژه این

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۱۹، با این تعداد سپاهی در محسنیه به عنوان مرکز نظامی و مالی دولت مشعشعی، باید استقرار چهل هزار تن سپاهی را در قلعه مشکوک، مبالغه دانست.

۳. بار دیگر سید علی از گستره قلمرو مشعشعیان چنین یاد می‌کند: «... موصل و عراقیین و نواحی آن‌ها و هم‌جوار آن‌جا، و ناحیه جبل از طرف کرمانشاه تا ولایت لرستان و آن‌چه مابین آن‌ها بود از احشام و اکراد و عربان و مناطق شامل پشت کوه و سیمرا و دزفول و توابع و شوشتر و نواحی آن‌جا، و بصره و الحسا و آن‌چه در شمال و شرق آن دو تا بحر بود و هم‌چنین دورق و رام هرمز و بهبهان و دهدشت و زیتان و شط بنی تمیم و دشتستان و همه بنادر تا حدود فارس». ر.ک. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۰.

که در دوره طولانی حکومت محسن، از تشتت درونی حاکمیت مشعشعی سخنی نرفته است و همین انسجام، موجب کنترل و نظارتی شدید بر قبایل عرب، بالقوه مستعد پراکندگی درون جامعه مشعشعی بود. در این شرایط، طبیعی است که حاکم مشعشعی در فرصت‌های مغتنم به توسعه قلمرو بپردازد. آگاهی‌ها از روند این توسعه‌طلبی موفق اندک است و بیشتر برآمده از اخبار غیاثی است.

غیاثی به کوتاهی از تصرف حله به دست مشعشعیان خبر می‌دهد. این واقعه در زمانی روی می‌دهد که پیر محمد طواشی حکومت بغداد را به فرمان جهانشاه و پس از قتل پیربوداق در دست دارد. این فرمانروایی هم‌چنان پس از قتل جهانشاه و محاصره بغداد از سوی «حسن بیک» (اوزون حسن) ادامه داشت (رجب ۸۷۲- ذوالقعدة ۸۷۰ ق.)^۱ ظاهراً با ناتمام ماندن محاصره بغداد و بازگشت اوزون حسن به تبریز- به دنبال حملاتی که حسن علی بن جهانشاه کرده بود- پیرمحمد به حکمرانی بغداد تا زمان مرگش (رجب ۸۷۳ ق.) ادامه داد و در ایام حکومت او، مشعشعیان بر حله مسلط می‌شوند. و این تسلط با دخالت جانشین او، حسن علی بن زینل در زمانی که اوزون حسن عراق را ترک گفته بود به پایان می‌رسد.^۲ قابل ذکر است که به دنبال حضور آق‌قویونلوها در عراق، حکومت حله به خلیل بن محمد بن قراعثمان واگذار شد. وی تا سال ۸۸۰ ق. در حله بود و در این سال به دنبال بدگمانی اوزون حسن از وی، و تلاش برای دستگیری او، خلیل به فرمانروای مشعشعیان پیوست. وی بیش از یک سال تحت حمایت محسن به سر برد تا این‌که با پا درمیانی مادر اوزون حسن، که خاله خلیل بود، بخشوده شد.^۳

۱. تاریخ غیاثی، ص ۲-۳۳۱، طواش به معنی رئیس فراشان، نگاه کنید: تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم، ص ۷۸.

۲. سکه‌های مشعشعیان ضرب شده در حله در سال‌های ۲-۸۷۱ موجود است.

The numismatic chronicle, op. cit, vol. XXXVIII, p.120

به نقل از تاریخ غیاثی، یادداشت‌های ص ۳۳۱؛ عزاوی اشاره می‌کند که او را حسن علی بن جهانشاه به حله اعزام کرد تا آن‌جا را از دست سید محسن مشعشعی بدر آورد، عزاوی، ج ۳، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳. تاریخ غیاثی، ص ۳۹۰؛ غیاثی می‌نویسد: در دوم جمادی‌الآخر ۸۸۰ «المشعشع» (محسن) به سوی خلیل کشتی‌ها را فرستاد و او را به نزد خودش منتقل کرد و چارپایان او از طریق خشکی راه پیمودند. و زمان بازگشت خلیل به نزد اوزون حسن ذی‌الحجه ۸۸۱ بود در این واقعه، وزیر خلیل به نام شاه علاءالدین به جهت «ظن» فساد کشته شد، همان.

در فرصتی دیگر و به دنبال مرگ اوزون حسن (۸۸۲ق.)، سلطان محسن یورش‌هایی را به برخی مناطق عراق برد. در گزارش گیائی، نخست به حاکم مشعشعی رماحیه در نزدیکی نجف دستور حمله به اطراف حله داد. و خود در مسیر بغداد و در تعقیب فراریان به قبیله جحیش و آل جوذر رسید و آنچه را یافت «کشت و غارت» کرد. مقصد بعدی روستای قنایا (یا جناحه) در جنوب حله بود و از آنجا در روز ۱۹ جمادی الثانی ۸۸۳ق. به نواحی بغداد آمد. مدت هشت روز در این منطقه توقف داشت و به تعبیر گیائی در این جا نیز دست به قتل و غارت و اسارت زد.^۱ در اواخر حکومت محسن بود که بصره به تصرف یحیی بن محمد اعمی رئیس قبیله منتفج درآمد. سپاهیان محسن به آنجا حمله بردند و در نبردی تن به تن به پیشنهاد محسن، بزرگ قبیله منتفج کشته شد و بصره در اختیار مشعشعیان قرار گرفت.^۲

متناسب با شرایط نوین سیاسی و اجتماعی حکومت مشعشعی که بر قلمروی نسبتاً وسیع فرمان می‌راند و در مناسباتی واقع‌گرایانه که در حوزه مسایل بیرونی و خارجی در پیش گرفته شده بود، بعد اعتقادی مشعشعیان نیز که از زمان قتل مولی علی (۸۶۱ق.) در روندی اعتدال‌گرایانه قرار گرفته بود، در این زمان با شتابی بیشتر در این مسیر حرکت کرد.

به تعبیر سید علی خان، سلطان محسن از آغاز حکومت این توصیه پدر را راهنمای عملی خود قرار داد که از «معاصی و کفر» برادرش مولی علی پرهیز کند، و در این راستا نیز تا آنجا پیش رفت که عالمان شیعی به چشم حامی دین به او نگریستند و به نام او تألیفات کردند. مولانا شمس الدین محمد استرآبادی حاشیه‌ای بر شرح تجرید به نام سلطان محسن زد. از این اثر، پیش از این، دو

۱. تاریخ گیائی، ص ۳۹۴. به دنبال این حمله، شخصی به نام حاجی ناصرالقتبانی و فرزندانش به دستور حاکم بغداد کشته می‌شوند و حتی غلام او به نام شعبان به سبب این‌که در «قصد مشعشع» متهم بود زندانی می‌شود. ظاهراً این خبر حکایت از همکاری و پیوند این شخص و سلطان محسن مشعشعی دارد، همان، ص ۳۹۵.

۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۱؛ به روایت سید علی، محسن جهت جلوگیری از خونریزی در درگیری دو سپاه، به بزرگ قبیله منتفج پیشنهاد جنگ تن به تن کرد. و پس از کشته شدن او، پدرش جهت دریافت خون‌بهای پسر نزد محسن آمد. محسن مبلغ هزار تومان به او داد و حقوق روزانه مکفی برای او معین کرد و اسب و زره خودش را به پسر یحیی بن محمد اعمی داد.

حاشیه از سوی میرصدرالدین شیرازی و مولانا جلال‌الدین محمد دوانی به نام‌های سلطان بایزید عثمانی و سلطان یعقوب بایندری، که هر دو سنی مذهب بودند، رقم خورده بود. حاشیه‌ای که استرآبادی به نام سلطان محسن نوشت متضمن «دفع کلام» ملا جلال‌الدین محمد دوانی بود. سلطان محسن نیز به عنوان هدیه، «مبالغ کلی از جنس و نقد و تحف» برای مؤلف در نظر گرفت^۱ و بدین وسیله خود را حامی علم و دانش نشان داد. در این گزارش اعتبار سیاسی سلطان محسن در صحنه سیاسی آن روزگار و در هم سنجی با دو فرمانروای آق قویونلو و عثمانی مشهود است.

نزدیکی سلطان محسن به شیعه امامیه متداول، از بازگشت سید نورالله ابن محمد شاه حسینی مرعشی شوشتری^۲ به شهر شوشتر، پس از مهاجرتی طولانی به شیراز، آشکار می‌شود. او که با «ظهور» سید محمدبن فلاح که باعث «مزید التهاب نایره فتنه و جدال» گردیده بود و به‌ویژه پس از چیرگی او بر حویزه و بخشی از خوزستان، صلاح را در مهاجرت به شیراز دیده بود اکنون و در زمان سلطان محسن مشعشعی، اوضاع را چنان دید که بار دیگر به خوزستان

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۲؛ درباره صدرالدین شیرازی و جلال‌الدین محمد دوانی نگاه کنید، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۲۹-۲۲۱.

۲. او از سادات مرعشیه شوشتر است که از دوره یکی از اجداد او به نام میرنجم‌الدین از آمل به شوشتر آمدند (سده ۸ ق.). میرنجم‌الدین با خاندان عضدالدوله حسینی که «تقیب و مقتدای» شوشتر به حساب می‌آمد و «اقتضاعات» فراوان از «سلاطین سلف» در اختیار داشت وصلت کرد و بدین ترتیب از جایگاه اجتماعی و اقتصادی درخوری برخوردار شد تا این‌که با پیروزی سید محمدبن فلاح بر حویزه و بخشی از خوزستان، از اعقاب او، سه تن از سادات مرعشی به نام‌های زین‌الدین علی، نورالله و میرمانده به شیراز و هندوستان مهاجرت کردند و با روی کار آمدن محسن مشعشعی میر نورالله از شیراز بازگشت و با خواهر خواجه حسین شوشتری که از «معاریف نجبا» بود، ازدواج کرد. گفتنی است که قاضی نورالله شوشتری مؤلف مجالس المؤمنین نوه میر نورالله مرعشی شوشتری است. نگاه کنید: تذکره شوشتر، ص ۳۷-۳۴، میر نورالله در شیراز در نزدیکی از شاگردان سید شرف جرجانی (متوفی ۱۴۱۵ م.) مطالعات فلسفه و نجوم را به انجام رساند هم‌زمان به بسیاری از حلقه‌های عرفا رفت و آمد داشت به‌ویژه شیخ شمس‌الدین محمد لاهیجی مفسر گلشن راز که از شاگردان سید محمد نوربخش بود. میر نورالله نیز سید محمد نوربخش را خود دیده بود و از او ذکر دریافت کرده بود. نورالله کمتر دست به قلم می‌برد و بیشتر تأثیر او در آموزش و روابط شخصی جلوه داشت اگر چه در مجالس المؤمنین دو اثر پزشکی و نجومی و یک رساله درباره قرآن از او ذکر شده است. نگاه کنید: Caskel, p. 70-71.

— شوشتر — بازگردد و نقشی جدی در گسترش شیعه در خوزستان به عهده گیرد. جالب این‌که در این دوره، از سوی سلطان محسن و سپس فرزندان، علی و ایوب با «نهایت ارادت و حسن اعتقاد» روبرو می‌شود به گونه‌ای که؛ در جمیع امور کلی و جزوی موافقت رأی او را التزام نمودند و در توقیر و احترام او بسیار کوشیدند و املاک و رقبات مرغوبه به او بخشیدند.

سید نورالله نیز با وجود این شرایط مهیا که او را «قوی حال و مبسوط الید» کرده بود در «ترویج و تشیع» مذهب اثنی‌عشر و «نسخ مذاهب مخالفه» نهایت سعی و کوشش را به انجام رساند و در همهٔ این اقدامات «اولیای دولت» مشعشعی به «متابعت» او همت گماشتند.^۱

با این‌که سید نورالله، سمت مذهبی رسمی در دربار حکومت مشعشعیان نداشت، اما سه تن از برادران همسر او، که به نوعی شاگردان و آموزش یافتگان مکتب او به حساب می‌آمدند، در دربار مشعشعیان مناصب مهمی در اختیار داشتند. منصبی که تا زمان تألیف تذکرهٔ شوشتر (۱۶۴۱ ق.) هنوز در میان فرزندان او باقی بود. از آن سه تن شیخ محمد شوشتری «وکیل الدوله» و شیخ حسن «سپهسالار» حکومت مشعشعیان بودند.^۲ شایان توجه است که این آگاهی‌ها، از منظر توجه به سازمان حکومتی مشعشعیان نیز — که اطلاعی از آن در دست نیست — اهمیت دارد و نشانگر تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ حوزه‌های دینی، نظامی، سیاسی در نظام اداری است. به هر روی با این‌که سید نورالله مرعشی خود سمتی در حکومت مشعشعیان به عهده نگرفت، اما رهبری اعتقادی و حتی سیاسی — نظامی آن حکومت را غیرمستقیم تحت تأثیر داشت. کسکل این خودداری میر نورالله مرعشی را ناشی از احساس عدم اطمینان او به آیندهٔ حکومت مشعشعیان می‌داند، احساسی که در آیندهٔ نزدیک (۹۱۴ ق.) با یورش اسماعیل یکم صفوی به تحقق پیوست، اما باید به خاطر داشت که پیش از تشکیل حکومت صفوی (۹۰۷ ق.)، مشعشعیان به عنوان تنها حاکمیتی بودند که به‌طور آشکار در چهارچوب مذهب شیعهٔ امامیه اعلام موجودیت کرده بودند و برای

۱. تذکرهٔ شوشتر، ص ۳۴؛ قاضی نورالله در این باره می‌نویسد: «مراسم شریعت مصطفویه و مآثر طریقهٔ مرتضویه در زمان ایشان [سید نورالله مرعشی] رواجی عظیم داشت»، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۱. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۲.

چهره‌ای چون میرنورالله که دغدغه تبلیغ و گسترش تشیع داشت، مصلحت اندیشی و خطرگریزی پذیرفتنی نیست و بیش از آن که از این بعد به موضوع نگرسته شود، باید توجه کرد که شأن علمی و کبر سن میر نورالله امکان حضور شخصی او را در مناصب دولتی نمی‌داد، اما نزدیک‌ترین افراد منسوب به او، تحت هدایت و آموزش او مهم‌ترین مناصب مذهبی، سیاسی و نظامی مشعشعیان را در اختیار داشتند و در این شرایط چه نیازی به حضور شخصی او بود؟

رویه‌ی رو به اعتدال سلطان محسن در منابع با عبارات قابل توجه توصیف می‌شود. سید علی خان از «تقوا و صلاح» او یاد می‌کند که با ذکر صفاتی دیگر چون، «سخاوت نفس و مروت و کمال و ادب و دانش دوستی^۱» چهره‌ای کامل از سلطانی شیعی تصویر می‌کند که هم چون دیگر سادات مشعشعی «جامه هاشمی آستین فراخی^۲» در تن داشت و داستان‌هایی از سخاوت و هوشمندی او آورده می‌شود.^۳

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۳. ۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۰.
 ۳. داستان‌هایی چون بخشش اسب سلطان و زین مرصع آن به یکی از سادات فارس، بخشش جاسوسی که به مدت شش ماه از طعام دربار محسن استفاده کرده بود و... مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۱-۴۰۰؛ الدولة المشعشعیه، ص ۱۲۷-۱۲۶.

دوره بحران

رویاری صفویان و مشعشعیان

آگاهی ما از واقعیات دوره‌ای که از زمان مرگ سلطان محسن آغاز می‌شود و به فروپاشی حکومت مستقل مشعشعیان با یورش اسماعیل یکم صفوی (حکومت ۹۳۰-۹۰۷ ق.) می‌انجامد، اندک است. از این دوره نه ساله (۹۱۴-۹۰۵ ق.) و به‌ویژه واقعه رویاری صفویان و مشعشعیان اخبار متفاوتی در دست است که بازسازی رخدادها را با مشکل روبه‌رو می‌کند. به نظر می‌رسد حکومت مشعشعی با پایان رسیدن دوره ثبات و اقتدار سلطان محسن با تشتت و درگیری‌های درونی روبه‌رو شد. حضور چهره‌هایی که جسته و گریخته از آن‌ها در تنازع قدرت نام برده می‌شود، مؤید این مطلب است. به‌ظاهر این درگیری‌ها از سویی میان فرزندان سلطان محسن، چون سید علی و به روایتی سید ایوب با نوادگان او سید ماجد و سید بدران بن فلاح بن سید محسن می‌باشد و از سوی دیگر، در نسبت این افراد با یکدیگر اخبار متفاوتی رسیده است چنان‌چه سید ایوب برادر سلطان محسن و نه پسر او نامیده شده است. و افزون بر این‌ها، تقدم و تأخر حوادثی که با حضور این افراد شکل گرفت در یک روند، گزارش نشده است.

به هر روی، جهت ساماندهی اطلاعات موجود از این دوره بحرانی مشعشعیان، منابع اصیل مورد استفاده به دو بخش، منابع خارج از چارچوب تاریخ‌نگاری رسمی صفوی (چون مجالس المؤمنین، تاریخ مشعشعیان و تذکره

شوشتر) و منابع دوره صفوی، تقسیم شده‌اند. منابع دوره صفوی خود دو روایت متفاوت از سیر حوادث دوره مذکور گزارش کرده‌اند. هم‌چنان‌که میان اخبار موجود در *مجالس المؤمنین* و *تاریخ مشعشعیان* اختلافاتی وجود دارد. به هر روی، در پایان کوشش شده است ارزیابی و هم‌سنجی از این گزارش‌های مختلف صورت گیرد و توصیفی منسجم و منظم ارائه گردد.

۱. قاضی نورالله، نخست از تبعیت و پیروی جانشینان سلطان محسن، یعنی سید علی و سید ایوب، از سید نورالله مرعشی یاد می‌کند و می‌افزاید «بعضی از ارباب غرض» به اطلاع اسماعیل یکم صفوی رساندند که این‌ها نیز «مانند عم خود [مولی علی] غالی‌اند». اما ظاهراً این سخن به تنهایی جهت اقتناع اسماعیل یکم کافی نبود و «تحریک» میرحاجی محمد و شیخ محمد رعناشی که معلم زاده اولاد سید محمد بن فلاح بودند، موجب شد که پس از یورش به بغداد، شاه اسماعیل به سمت حویزه رود. در این‌جا نیز سید علی بن سلطان محسن «به استظهار مشارکت در تشیع به خدمت» شاه صفوی پیوست و چون «غلو‌والی» مشعشعیان در «خاطر اشرف» اسماعیل قرار یافته بود، هر دو برادر (علی و ایوب) با «اعیان» مشعشعی در سال ۹۱۴ ق. کشته شدند، و حویزه، شوشتر و سایر بخش‌های خوزستان به تصرف صفویان درآمد.^۱

مؤلف *تاریخ مشعشعیان* گزارش قاضی نورالله را تا آن‌جا که خیر از آمدن سپاه صفوی به حویزه می‌دهد، تأیید می‌کند. اما در ادامه می‌آورد، سید علی و سید ایوب ضمن استقبال از سپاه صفوی مکتوبی متضمن رد اتهامات «ارباب غرض» و پافشاری بر «مذهب تشیع» و انتساب به «سید المرسلین و امیر المؤمنین» [ع] ارسال کردند و جمیع «شبهات» را بدین وسیله دفع کردند. و از صفویان نیز

۱. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۴۰۱؛ مؤلف تذکره شوشتر روایت قاضی نورالله را تکرار می‌کند و از دخالت معلم‌زادگان فرزندان سید محمد و تحریک اسماعیل یکم در قتل علی و ایوب که به اردوی شاه پیوسته بودند، خبر می‌دهد و می‌افزاید به دنبال این واقعه، سپاه صفوی بر حویزه یورش برد و نبردی سخت با لشکریان مشعشعیان به رهبری سید فیاض بن سید محسن روی داد تا آن‌جا که وی و تمام سپاهیان قتل عام شدند و در ادامه این گزارش، از ورود شاه اسماعیل به شوشتر و ملاقات با سید نورالله مرعشی — که به جهت کهولت سن و ناتوانی در «محفه» نشانیده و به مجلس شاه آورده بودند، یاد در ترویج مذهب... او را به‌غایت معظم می‌کند. در این ملاقات شاه صفوی به جهت «وفور سعی او [سید نورالله] محترم داشت و املاک و رقبات قدیمه و جدیده به او واگذاشت»، ر.ک. تذکره شوشتر، ص ۳۵-۳۶.

پاسخی در پذیرش این سخنان رسید و هدایایی میان دو طرف رد و بدل شد و از این جا سپاه صفوی به سمت ایران راه سپرد^۱. به این ترتیب در سال ۹۱۴ ق. و در حویزه نبردی روی نداد و هم‌چنان علی و ایوب در مقام حکام حویزه باقی ماندند. تا این که در سال ۹۲۴ ق. این دو به قتل رسیدند و «دولت مهدیه» به پایان رسید. ماجرای قتل آن‌ها به دنبال دعوت حاکم شوستر - که نماینده حکومت صفوی بود - روی داد. به تعبیر سید علی، حاکم شوستر «خدعه» آشکار کرد و از «صداقت» دو حاکم مشعشعی بهره جست و در حالی که آن‌ها در آن زمان در قلعه شوش به سر می‌بردند به صید و تفرج در اراضی «الزویه» دعوت کرد و همان‌جا آن‌ها را کشت و دفن کرد و بر قلعه شوش نیز مستولی شد. اما به زودی با حمله اعراب و قتل ایرانیان ساکن قلعه مواجه شد^۲. در این گزارش، نشانه‌های بدبینی و دشمنی صفویان با مشعشعیان دیده می‌شود، اما مضمون خبر این‌گونه رهنمون می‌شود که به ظاهر صفویان صلاح را در این دیدند که نه از طریق جنگ رویاروی، بلکه به شیوه‌ای زیرکانه و با تلفات و صدمات کمتر فرمانروایان مشعشعی را نابود کنند و گرنه حاکم شوستر به عنوان نماینده حکومت صفوی، بدون فرمان و اجازه آن‌ها دست به چنین اقدام خطرناکی نمی‌زد.

به هر روی، اگر بپذیریم که سه منبع مذکور (مجالس المؤمنین، تاریخ مشعشعیان، و تذکره شوستر) با اشتراکات زیادی که با یکدیگر دارند و اقتباس‌هایی که دو مأخذ اخیر از مجالس المؤمنین به عنوان سرچشمه اطلاعات داشته‌اند که موجب نگرش همسو به ماهیت و روند جنبش مشعشعی شده است، باید گفت توضیحات بیشتر سید علی و آشکار کردن واقعه قتل علی و ایوب به دست حاکم شوستر، چیزی را در مجموع روابط صفویان و مشعشعیان تغییر نمی‌دهد و در

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۴-۱۳.

۲. محل قتل دو حاکم مشعشعی پس از آن به نام «علی و ایوب» معروف شد و قلعه شوش نیز، قلعه عبدالله بن الدایه نام گرفت. شنیدنی است که به دنبال قتل فرمانروایان مشعشعی، قلعه شوش از سوی نیروهای حاکم شوستر تحت کنترل درآمد. شب‌ها دروازه قلعه بسته و با طلوع آفتاب باز می‌شد فقط زنان از جمعیت بیرون از قلعه حق ورود به آن‌جا و انجام امور داد و ستد را داشتند، در این شرایط اعراب که به سختی از عمل حاکم شوستر در خشم بودند، حيله‌ای اندیشیدند و تعدادی مرد در جامه زنان و با جمع آن‌ها وارد قلعه شده و در آن‌جا مخفی گردیدند. شباهنگام شمشیرها را کشیده و نگهبانان قلعه را کشتند و دروازه را به روی نیروهای خودی باز کردند و به این ترتیب قلعه تحت کنترل اعراب درآمد همه ایرانیان کشته شدند و قلعه نیز ویران شد. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۸.

صورت صحت، نشانگر آگاهی‌های جزئی و خاصی است که به‌طور شفاهی و در میان خاندان فرمانروای مشعشعی - که مؤلف تاریخ مشعشعیان از آنان است - باقی مانده و توسط سید علی قلمی شده است. در نگرش این سه مأخذ، قتل فرمانروایان مشعشعی علی‌رغم پیوستن آن‌ها به صفویان و اظهار تبعیت صورت گرفته است، و هم‌چنین از متن اخبار این منابع برمی‌آید که صفویان تحت تأثیر همراهی و پیروی فرمانروایان مشعشعی، از قتل سریع آن‌ها اکراه داشتند. چنان‌چه در روایت قاضی نورالله، زمانی پس از پیوستن علی و ایوب به سپاه صفوی، دستور قتل آن‌ها، و آن هم با دخالت معلم زادگان خودشان - میرحاجی محمد و شیخ محمد رعناشی - صادر می‌شود و در روایت سید علی این موضوع حتی پس از کوچ سپاه صفوی از منطقه و به دست حاکم شوشتر روی می‌دهد.

۳. در یک نگاه کلی، منابع دوره صفوی، دو روایت متفاوت از چگونگی رویارویی صفویان و مشعشعیان و در نهایت تصرف حوزة ارائه می‌کنند: منابع دوران آغازین حکومت صفوی که از لحاظ زمانی به واقعه مورد نظر (۹۱۴) نزدیک‌تراند، گزارشی متفاوت از آنچه در منابع مذکور (مجالس المؤمنین، تاریخ مشعشعیان و تذکره شوشتر) آمده روایت می‌کنند. در این روایت ذکری از علی و ایوب به عنوان جانشینان سلطان محسن به میان نمی‌آید؛ بلکه سلطان فیاض جانشین محسن قلمداد می‌شود و هموست که در رهبری سپاه مشعشعی، زمان درگیری با سپاه صفوی جای دارد و در جریان آن نبرد نیز کشته می‌شود. حبیب السیر، احسن التواریخ و جهانگشای خاقان از جمله مهم‌ترین این منابع هستند.

روایت دوم از واقعه سال ۹۱۴ در منابع دوره صفوی به‌طور خاص گزارش قاضی احمد غفاری قزوینی در تاریخ جهان‌آراست. این اثر بیشترین آگاهی‌ها را از حکومت مشعشعیان - که در بخش فرمانروایی سادات مورد بررسی قرار گرفته است - ارائه می‌دهد. گزارش قاضی احمد غفاری اگر چه همسو با روایت قاضی نورالله و سید علی است، اما اطلاعات مفصل‌تر و متفاوت نیز به قلم می‌آورد و شاید بتوان گفت شرحی کامل‌تر از درگیری‌های درونی مشعشعیان را پس از مرگ سلطان محسن (۹۰۵ ق.) تا چیرگی صفویان بر حوزة (۹۱۴ ق.) دربر دارد.

الف) حبیب السیر به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع دوره آغازین حکومت صفوی نخست از عقاید غالی مشعشعیان سخن می‌گوید که به «الوهیت حضرت شاه ولایت قایلند. و سپس از حکومت فیاض به عنوان جانشین محسن خبر

می دهد که هم زمان است با ورود شاه اسماعیل یکم به عراق عرب و فتح بغداد (۲۵ جمادی الاخر ۹۱۴)، و می افزاید:

قوم مشعشع حالا بالوهیت فیاض که از فیض عنایت حضرت عزت بی بهره است، اعتراف می نمایند و رقم نسخ بر احکام شریعت غراکشیده بادیه ضلالت و غوایت می پیمایند بنابراین دفع شر آن جماعت بی دین بر ذمه همت پادشاه ظفر قرین [اسماعیل یکم] واجب نمود.

فیاض با آگاهی از این تصمیم شاه صفوی، آماده نبرد شد. در بیرون شهر حویزه نبردی سخت، یک روز کامل به درازا کشید تا این که در پایان روز که هنگام «غروب شعشعه اقبال قوم مشعشع» بود «غازیان» صفوی با یورش سخت به پیروزی رسیدند و فیاض و بسیاری از امیران کشته شدند اموال و غنائم بسیار به دست قزلباش افتاد و «ایالت حویزه» به یکی از امیران صفوی سپرده شد.^۱

دیگر منابع همسو با این روایت نیز کم و بیش محور واقعه را بر رویارویی اسماعیل یکم و فیاض گذاشته اند و یادی از چهره هایی چون علی و ایوب نکرده اند. در مأخذی، به همراهی ملکشاه رستم، فرمانروای لرستان، که به همراه شاه صفوی در نبردهای عراق عرب حضور داشت در جریان حمله به حویزه یاد می شود، والی لرستان نزد اسماعیل یکم، مشعشعیان را «علی الهی» می نامد که «دعوی الوهیت» با [وجود] عجز بشریت» می کنند. در ادامه از تعداد قزلباش همراه اسماعیل یکم را در این نبرد دوازده هزار تن ذکر می کند و افزون بر این می گوید، الوار با ملکشاه به عنوان «پیشرو سپاه» به میدان نبرد حویزه اعزام شده بودند. در این گزارش مجموع سپاه مشعشعی پنجاه هزار تن است که سی هزار تن از آنها به فرماندهی نعمان مشعشعی به عنوان مقدمه سپاه و بیست هزار تن عرب سواره به همراهی فیاض از عقب در میدان نبرد وارد شدند و در جریان نبرد هم نقش سپاه الوار و ملکشاه رستم در کسب پیروزی صفویان مهم ارزیابی

۱. خواند میر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۴۹۸-۴۹۶؛ در اثر حسن بیگ روملو نیز به حمله اسماعیل یکم به حویزه و فرار «سلطان فیاض مشعشعی» اشاره می شود. حسن بیگ اشاره ای به چگونگی نبرد نمی کند و در ادامه از واگذاری «امارت آن مملکت» به یکی از امرای صفوی خبر می دهد، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷، ص ۱۳۸.

می‌شود. این گزارش تاریخ عالم آرای صفوی به تفصیل از جزئیات نبرد خبر می‌دهد که با توجه به جایگاه نه‌چندان معتبر آن در میان منابع دوره صفوی^۱ از ذکر تمام آن‌ها خودداری می‌شود. اما نکاتی در این تفصیل است که دست‌کم بازگوکننده نوع ذهنیت موجود درباره آن حادثه در میان صفویان است: در جریان نبرد ذکری از پسر فیاض به نام ابوالمحسن می‌شود که با بیست هزار تن به یاری پدر آمد و او را از عقب‌نشینی نهی کرد و نوید پیروزی بر «شیخ اوغلی» (به اسماعیل یکم در مقام تحقیر می‌گفتند) داد. سپس از گفت‌وگوی ایلچی فیاض با اسماعیل یاد می‌شود که در مراحل پایان نبرد و در آستانه شکست مشعشعیان، پیشنهاد پرداخت «باج و خراج» سالانه به شاه صفوی را طرح می‌کند و در نهایت از یک واقعیت سخن می‌گوید که:

چون زور به ما [مشعشعیان] کنی، ما فرار نموده به جانب بر [دشمن یا سمت و سو] می‌رویم، تو مدام در این سرحد نخواهی ماند، اگر به کسی خواهی سپرد، چون تشریف بردی، ما از برآمده، گماشته تو را از این دیار بدر خواهیم کرد. پس اگر تو با ما از روی محبت و انصاف پیش آیی، نیز باج‌گزار تو باشیم.

به هر روی، پیشنهاد مذکور از سوی اسماعیل که آمده است تا «راهنمایی» کند و «دین و ایمان» را پاس دارد، مورد قبول واقع نمی‌شود و جز به جنگ و شکست مشعشعیان رضایت نمی‌دهد.^۲

۱. مؤلف ناشناخته جهانگشای خاقان، پیوستن ملک شاه رستم حاکم لرستان به اردوی اسماعیل یکم را پس از تصرف حویزه، دزفول و شوشتر می‌داند. در این اثر از «الوهیت» علی (ع) نزد مشعشعیان یاد می‌شود و فیاض را «کافر مردود» قلمداد می‌کند که «دعوی الوهیت» می‌کند و از این‌رو نیز اسماعیل صفوی «دفع شر» او را واجب می‌بیند. نکته مهم در این گزارش، این‌که، اسماعیل نگران از قوت و توان سپاه مشعشع است و جهت رویارویی با آن‌ها به سازماندهی سپاه توجه می‌کند، ر.ک. جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، به کوشش، الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ ش. / ۱۹۸۶ م.، ص ۲۹۵-۲۹۳.

۲. تاریخ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳، ص ۳۷-۱۳۵؛ در اثری دیگر، فرماندهی لشکر صفویان در این نبرد بالله بیگ ذکر شده که «قوم مشعشع را که در تشیع غلو نموده علی‌اللهی بودند» کشته و یا تحت تبعیت درآوردند. ر.ک. ولی قلی‌بن داود قلی شاملو، قصص الخاقانی، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران،

ب) در اثر قاضی احمد غفاری در مورد واقعه سال ۹۱۴، نخست به حکومت سلطان محسن اشاره می‌شود و از رواج عقیده الوهیت به حاکم مشعشعی در میان پیروان خبر می‌دهد کسانی که «همواره در کوچه و بازار این الفاظ را تکرار می‌کردند که «لاصوم و لاصلوة، لاجح و لازکات»». سپس از فرمانروایی سید ماجد بن فلاح [بن سید محسن] - که در هیچ‌یک از منابع این دوره از او خبر نیست - سخن به میان می‌آورد. حکومت سید ماجد از سوی سید علی بن محسن و سید ایوب بن سید محمد بن فلاح پذیرفته نمی‌شود - که در این جا نیز برای نخستین بار از عدم نسبت برادری علی و ایوب یاد می‌شود - و توسط آن‌ها سید ماجد «مقید» می‌شود. علی و ایوب پس از کنار زدن سید ماجد به محاصره شوشتر می‌پردازند.

از سوی دیگر، در این زمان سید بدران بن فلاح بن سید محسن (برادر سید ماجد) که حکومت دزفول را در اختیار دارد به نهبز که در زمان مؤلف به زکیه معروف بوده می‌رود. به درستی مشخص نیست که چرا بدران دزفول را وامی‌گذارد، شاید بر اثر حمله و فشار علی و ایوب باشد. در این زمان برادرش ماجد نیز که از بند علی و ایوب رها شده به او می‌پیوندد و به اتفاق قلعه «ناب» و شهر دزفول و حویزه را از تسلط «غازیان» - که علی رغم مفهوم آن که در مورد سپاهیان صفوی به کار می‌رفت در این جا باید منظور از آن سپاهیان علی و ایوب باشد - بیرون می‌آورند. بدران در دزفول و ماجد در حویزه حکومت می‌کنند. اما این اتحاد دو برادر مدت درازی نمی‌پاید و درگیری دو طرف آغاز می‌شود. اما در این «اثنا» در حوالی حویزه ماجد در «وحل» (گل و لای زیاد، باتلاق) می‌رود و می‌میرد. غفاری مدت حکومت او را هفت

→ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، را از جلد ۱، ص ۴۱-۴۰، در هر دو این اثر سال واقعه ۹۱۴ است. همین روایت موضوع صفویان و مشعشعیان را در مآخذ زیر نیز می‌توان دید: محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار*، به اهتمام احسان اشرافی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۴۸-۵۴۶؛ اما در روایت محمد یوسف واله اصفهانی از عدم مقاومت فیاض که «به کام و ناکام دست از دامن عروس سلطنت کوتاه کرده جلوریز به وادی گریز شتافت» یاد می‌کند و اسماعیل صفوی نیز «بی‌غائله تعب و مشقت» حویزه را به تصرف درآورد و یکی از «امرای» صفوی را حاکم ساخت. *خلد برین (ایران در روزگار صفویان)*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲، ص ۱۷۴.

سال می نویسد. از بدران در این زمان خبری در دست نیست. تا این که بار دیگر و پس از قتل علی و ایوب (۹۱۴) تحت تابعیت صفویان حکومت حویزه را به دست می گیرد. غفاری خیر فوت او را در سال ۹۴۶ ق. می دهد.

به هر حال، به نظر می رسد آنچه غفاری از درگیری های درونی خاندان سید محمد بن فلاح ذکر می کند به دوره پس از مرگ سلطان محسن (۹۰۵) و پیش از یورش سال ۹۱۴ ق. صفویان مربوط باشد، یورشی که به قتل علی و ایوب، علی رغم پیوستن آن ها به اردوی اسماعیل یکم، انجامید. در علت قتل آن دو، غفاری به این عبارت بسنده می کند که «چون آثار عذر و نفاق اخوان^۱ بظهور رسید، هر دو با اعیان آن طایفه» در سال ۹۱۴ «مغضوب و مقتول» شدند، و بار دیگر «شعایر اسلام که در آن دیار مندرس شده بود» رواج یافت.^۲ در مجموع، جهت رسیدن به توصیفی منظم و منسجم از حوادث سال های پایانی (۹۱۴-۹۰۵) حکومت مشعشعیان بایسته است به موارد زیر اشاره شود.

۱. اختلاف گزارش منابع درباره حوادث این مقطع را تا حدی باید به ماهیت و ویژگی های آن ها مربوط دانست. *مجالس المؤمنین* به عنوان مهم ترین مأخذ یکی از گزارش های این دوره، که مورد اقتباس و توجه دو اثر دیگر - *تاریخ مشعشعیان*، و *تذکره شوشتر* نیز قرار می گیرد، ماهیتاً در صدد توصیف تاریخ سیاسی مشعشعیان نیست. در متن قاضی نورالله، موضوع پیش از آن که حکایت تاریخ سیاسی باشد، توصیف و تعیین جایگاه دینی - اعتقادی چهره ها و حکومت های دینی است، چنان که عناوین این اثر درباره خیل عارفان، صوفیان و عالمان دینی است تا حکومت ها و سلسله ها. از این رو نیز در گزارش قاضی نورالله نباید منتظر

۱. بر اساس گزارش غفاری که ذکر شد این دو برادر نبودند سید ایوب بن سید محمد فلاح عموی سید علی بن محسن می شود، به هر حال، یکی از این دو اشاره می تواند درست باشد. قابل ذکر است که تقریباً کلیه منابع علی و ایوب را فرزندان سلطان محسن قلمداد کرده اند.

۲. در گزارش مؤلف *تکملة الاخبار* نیز همسو با گزارش قاضی احمد غفاری از سید علی و ایوب به عنوان جانشینان سلطان محسن یاد می شود. در واقع می توان گفت، وی بدون پرداختن به سلسله حوادثی که در میان مشعشعیان جهت کسب قدرت روی داد صرفاً به نتیجه این درگیری های درونی که به تسلط علی و ایوب، هم زمان با یورش اسماعیل یکم صفوی به حویزه (۹۱۴)، منجر شد، اکتفا می کند. عبدی بیگ شیرازی (نویدی)، *تکملة الاخبار (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری)*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۲. در این اثر نیز از «فساد اعتقاد» علی و ایوب یاد می کند و آن ها را «غالی مذهب» می نامد، نگاه کنید: همان، ص ۴۷ و ۴۴.

توصیفی دقیق و جزئی از درگیری‌ها و جابه‌جایی‌های سیاسی بود و به یاد داشته باشیم که تشتت سیاسی در میان مشعشعیان در فاصله کوتاهی از حیات حکومت مستقل آن‌ها روی می‌دهد (۹۱۴-۹۰۵ ق.). بنابراین، پذیریم که قاضی نورالله به جای ذکر درگیری‌های درونی و کوتاه مدت فرمانروایان و مدعیان قدرت تا زمان یورش اسماعیل یکم به ماحصل آن جابه‌جایی در آستانه ورود سپاه صفوی به حویزه (۹۱۴) که همان چیرگی و تفوق علی و ایوب بر حویزه باشد، اشاره می‌کند. بنابراین، عدم ذکر جزئیاتی که در اثر قاضی احمد غفاری آمده است به معنای بطلان و عدم واقعیت آن‌ها نیست.

از سوی دیگر، کوتاهی گزارش منابع دوره صفوی (چون *احسن التواریخ* و *حبيب السیر*) از حادثه سال ۹۱۴ و عدم ذکر جزئیات باید از این لحاظ مورد تأمل قرار گیرد که مشعشعیان و حوادث پیرامون این گروه، از زمان ورود صفویان به عراق عرب و سپس یورش آن‌ها به حویزه (۹۱۴) در افق دید مورخان صفوی قرار گرفت که این وضعیت از سویی موجب ناآگاهی از درگیری‌های درونی مشعشعیان، و از سوی دیگر، به عنوان روایت رسمی صفویان - براندازان مشعشعیان - وجهه‌ای خصمانه و جانبدارانه بر خود می‌گیرد. اما در این میان روایت قاضی احمد غفاری قزوینی در *تاریخ جهان‌آرا*، حکایتی دیگر دارد. قاضی احمد آگاهی‌های جزئی و نسبتاً درستی از وقایعی ذکر می‌کند که به نظر نگارنده عمدتاً شامل حوادث پیش از حمله اسماعیل یکم به حویزه می‌شود. اگرچه گزارش قاضی احمد غفاری به نوعی روایت واحد از حوادث این دوره است، اما با توجه به اشارات جسته و گریخته‌ای که در دیگر منابع آمده است، نمی‌تواند بی‌پایه باشد، به ویژه این‌که همان‌طور که گفته شد، دیگر مآخذ در شرایطی تدوین شده‌اند که نمی‌توانستند حاوی این جزئیات باشند. اکنون این پرسش باقی است که مآخذ اخبار قاضی احمد غفاری که در حدود سال ۹۷۲ ق. قلمی شده است چه اثری می‌تواند باشد؟ این امر بر ما پوشیده است. اما به یاد داشته باشیم که قاضی احمد، هم چون حسن بیک روملو مورخی در خصلت دبیری و منشی‌گری نبوده است. او تعلقاتی به فعالیت‌های مذهبی - قضایی و هم‌چنین ادبی داشته است و برای مدتی در دستگاه سام میرزا مؤلف *تحفه سامی* حضور داشته، و مهم‌تر این‌که در پایان عمر سفری به خانه خدا کرده است^۱ و چه بسا در جریان این

۱. *تاریخ جهان‌آرا*، مقدمه، صفحات ب-ح.

مسافرت با حضور در منطقه خوزستان به برخی روایت‌های محلی باقی مانده دسترسی پیدا کرده است.

۲. به هر روی همان‌گونه که در تاریخ مشعشعیان آمده است دورهٔ پس از مرگ سلطان محسن ایام درگیری‌ها و اختلافات درونی بود^۱ که با چیرگی صفویان به پایان آمد. و در بستر این اختلافات است که دخالت و تأثیر معلم‌زادگان فرزندان محسن، یعنی میرحاجی محمد و شیخ محمد رعناشی^۲ می‌تواند فهمیده شود. این دو، پسران مولانا قوام‌الدین رعناشی، معلم اولاد سلطان محسن، بودند. با ورود اسماعیل یکم به عراق عرب، آن‌ها به پادشاه صفوی پیوستند و در تحرک و ترغیب او جهت حمله به حویزه و قتل سید علی و سید ایوب مؤثر افتادند^۳. و پس از تصرف حویزه و خوزستان از سوی صفویان، حاجی محمد حکومت شوشتر و شیخ محمد امارت دزفول را بهره بردند^۴ و به ظاهر پاداش همراهی با صفویان را دریافت کردند. در واقع می‌توان گفت که این دو معلم‌زاده مدعی قدرت، پیش از ورود اسماعیل به عراق عرب، مدتی را در درگیری قدرت با فرزندان فلاح‌بن محسن یعنی ماجد و بدران - حاکمان شوشتر و دزفول - گذرانده بودند و در جریان حوادثی که چندان بر ما معلوم نیست پس از مرگ ماجد و انفعال بدران، با قدرت طلبی سید علی و ایوب روبه‌رو شدند و با حضور اسماعیل صفوی در عراق عرب، فرصت را جهت کسب قدرتی که آرزو داشتند و هم‌چنین محو دشمنانی که آن‌ها را از قدرت دور کرده بود، مغتنم شمردند. مهم‌تر این‌که، به خاطر داشته باشیم که به روشنی در مجالس المؤمنین و تاریخ مشعشعیان از مرتبهٔ مرشدی و هدایتگری سید نورالله مرعشی بر علی و ایوب یاد می‌شود و در این میان این پرسش مطرح است که نقش مولانا قوام‌الدین رعناشی - پدر میرحاجی محمد و شیخ محمد - که او نیز به عنوان معلم فرزندان محسن قلمداد شده، چه بوده است؟^۵ آیا می‌توان در این جا مولانا را در مقام مرشدی فلاح

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۲. ۲. رعناش از قریه‌های دزفول بود.

۳. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۱؛ تاریخ مشعشعیان، ص ۱۵.

۴. تاریخ جهان آرا، ص ۹۴.

۵. بر این اساس، بازگشت سید نورالله مرعشی در جریان حکومت سلطان محسن به شوشتر و نقش او در آموزش و تعلیم علی و ایوب و نفوذ وی در جریان حکومت آن دو - برادران همسر سید نورالله مهم‌ترین مناصب سیاسی، نظامی و مذهبی را در اختیار داشتند - می‌تواند بیانگر

—دیگر فرزند محسن و پدر بدران و ماجد—دید؟ و بر این اساس، اختلاف فلاح و فرزندان او را با سید علی و ایوب در قالب‌های اعتقادی جای داد؟ اگر چه اکنون امکان ارائه پاسخی قطعی بر این پرسش‌ها وجود ندارد، اما دست‌کم از ابهام در منشأ اختلافات آن‌ها می‌کاهد. اختلافی که در صحنه سیاسی و در جریان درگیری بر سر قدرت خود را می‌نمایاند.

۳. شاید اشاره احمد کسروی به این نکته که فیاض—فرمانروای مشعشعی که در عمده مآخذ دوره صفوی رهبری آن‌ها را در درگیری با اسماعیل یکم به عهده دارد—گویا لقبی برای سید علی بن سلطان محسن است بتواند معمای این بخش از تاریخ این گروه را حل کند^۱. و هم‌چنین تردید کسروی را در همسانی قدرت و جایگاه سید علی و سید ایوب^۲، می‌توان با پذیرش روایت قاضی احمد غفاری پاسخ داد که ایوب را پسر سید محمد بن فلاح و عموی سید علی می‌شناختند.

۴. در پایان ضروری است نگاهی کلی به چرایی رویارویی صفویان با مشعشعیان بیفکنیم. داده‌های تاریخی—که ذکر آن گذشت—بر این نکته تأکید داشتند که مشعشعیان حاضر به همراهی و تبعیت از صفویان بودند^۳، پس چرا

→ نقطه عطفی در تحول اعتقادی جمعی از خاندان سید محمد بن فلاح باشد. هم‌چنان‌که افرادی دیگر از خاندان—چون فلاح پسر محسن—می‌توانستند در حوزه آموزش دیگر قرار داشته باشند. در جای دیگر از این نوشتار از جدایی یکی از فرزندان مولی علی از حکومت مشعشعیان یاد می‌شود. جدایی که به پیوند او و اطرافیان‌ش به طریقت اهل حق منجر شد و یکی از خاندان‌های یازده‌گانه اهل حق تحت عنوان «آتش بیگی مشعشعی» شکل گرفت و به این وسیله این گروه پیوند خود را با مبانی اعتقادی مولی علی، علی‌رغم دیگر مشعشعیان، حفظ کردند.

قابل ذکر است در حالی که برادران رعناشی از اسماعیل یکم صفوی پاداشی درخور—حکومت دزفول و شوشتر—دریافت کردند، ولی ظاهراً سید نورالله مرعشی چندان مورد توجه قرار نگرفت و حتی مورد سوءظن بود. و بر اساس روایت کسکل در آغاز اموال او را مصادره کردند، اما پس از پادرمیانی یکی از امیران، شاه صفوی از او دلجویی کرد و اموالش را بازگرداند، ر.ک. Caskel, p.76. ۱. مشعشعیان، ص ۷۰.

۲. در این باره [علی و ایوب] در یکجا فرمانروا باشند. باید گفت ایوب به جای وزیر می‌نویسد: «باور کردنی نیست که دو تن یا پیشکار بوده است» ر.ک. همان، ص ۶۸، درباره نقد سخنان و جهت‌گیری‌های کسروی در برآمدن صفویان و برافتادن مشعشعیان در جای دیگر سخن رفته است.

۳. این سخن هم در مورد علی و ایوب صدق می‌کند که به اردوگاه اسماعیل یکم پیوستند و حتی مکتوبی در رد اتهامات وارده ارسال داشتند و هم در مورد افراد دیگر این خاندان—فلاح و فرزندان‌ش—که نهایتاً تحت عنوان والیان و دست‌نشانگان، از صفویان تمکین کردند.

حکومت نو پای صفوی موجودیت مستقل آنها را تحمل نکرد؟ صفویان و مشعشعیان از لحاظ فکری-اعتقادی خاستگاه مشابهی داشتند. تشیع و تصوف مبنای بسیاری از ارکان اعتقادی آنها بود. جایگاه بنیانگذار مشعشعیان به عنوان شخصیت روحانی و مشروعیت معنوی وی بی شباهت به جایگاه و مبنای مشروعیت اسماعیل یکم صفوی نبود. با این تفاوت که اسماعیل میراث خوار ما ترک غنی طریقت صفوی در دو سده و نیم گذشته بود. اما سید محمدبن فلاح از چنین بهره‌ای بی نصیب بود؛ نه نام و آوازه طریقتی را در پیشینه خود داشت و نه از سوی سلسله اجدادی صاحب کرامت تقویت می شد. هر دو نگرشی غالبانه به مذهب داشتند که می توانست منشأ متفاوتی داشته باشد. اما به هر حال، تمایلات باطنی و متصوفانه در ایجاد این نگرش مبالغه آمیز نزد هر دوی آنها مشترک بود^۱. لکن اسماعیل در این نگرش، هم چون سید محمدبن فلاح خود را به مرحله منجی موعود نرساند. امری که کم و بیش درباره سید محمدبن فلاح ذکر شده است. با توجه به آنچه که از اشتراکات دو طرف گفته شد و با توجه به رویارویی که در نهایت رخ داد، شاید بتوان به این نکته مهم اشاره کرد که همین دعوی واحد و جایگاه و مشروعیت همسان، یکی از عوامل مهم در رویارویی آنها بود. درواقع اسماعیل یکم که در دیده مریدانش، مرشد کامل بود و تصور موجودی نیمه خدایی از او می رفت، نمی توانست نظاره گر رقیبانی باشد که مرتبه‌ای چون او برای خود قایل بودند. از این دو فرمانروای صفوی و مشعشعی صاحب کرامت و دارنده مقام قدسی، که با مدخلیت اصول مذهبی واحد (تشیع)، توجیه می شد یکی می توانست بر حق جلوه کند و باقی بماند.

از این رو، اکنون که رویارویی دو طرف از لحاظ ساخت ایدئولوژیکی اجتناب ناپذیر می نماید چرا حکومت نوپا، اما قدرتمند صفوی که مرزهای قلمروش از یک سو در آستانه دریای مدیترانه قرار داشت و از سوی دیگر تا ماوراءالنهر امتداد می یافت بر گروهی محدود به جنوب بین‌النهرین و بخشی از خوزستان نتازد، گروهی که اغلب عناصر پیرو و توان نظامی خود را از میان قبایل عرب «گاو میش چران^۲» می جست. در حالی که صفویان متکی بر طوایف متعدد و

۱. در این باره، به دو فصل از نوشتار حاضر نگاه شود: بحث صفویان در فصل مقدماتی و بحث

ماهیت فکری مشعشعیان در فصل یکم.

۲. این تعبیر تحقیرآمیز را کسکل به کار می برد، نگاه کنید: Caskel, p. 72.

پرتعداد ترکان قزلباش بودند که نزدیک به یک سده را در آزمون‌های مختلف سرسپردگی و نظامی‌گری سپری کرده بودند و در خود یارای غلبه بر بخش شرقی جهان اسلام را می‌دیدند و از سد موانع مهمی چون دولت آق‌قویونلوها، گذشته بودند و کوس هم‌وردی با امپراتوری عثمانی می‌زدند و به‌واقع نیز در گستره این امپراتوری پیروانی آتشین داشتند. اما رقیب (مشعشعیان)، اگرچه بخش‌هایی را از مناطق غیرعرب‌نشین خوزستان در اختیار داشت، ولی هم‌چنان در بافت قبیله‌ای، برخی قبایل پراکنده اعراب محصور بود، و برای دیگر ساکنان این سرزمین بیگانه می‌نمود. از این‌رو، با لحاظ ساخت سیاسی و اجتماعی، صفویان در شرایطی بودند که می‌توانستند موجودیت مشعشعیان را ناچیز بدانند، و با ضربتی آن‌ها را در سیطره خود درآورند. افزون بر این، برای حکومتی تمرکزگرا چون صفویان که جدال مستمر و سخت آبی را در مرزهای امپراتوری عثمانی می‌دید، وجود قلمروی مستقل و مدعی، در بخش‌هایی از این قلمرو مشترک به صلاح نبود. واقعیتی که حتی پس از دست‌نشانده‌گی مشعشعیان نیز در ایامی بحرانی جلوه می‌کرد، و موجب آزار صفویان می‌شد.^۱

۱. هم‌چون دوره عباس یکم صفوی، که در ادامه این نوشتار از آن سخن گفته خواهد شد. لازم است در این‌جا به نگرش غیرتاریخی احمد کسروی در برافتادن مشعشعیان و برآمدن صفویان اشاره شود. کسروی با جهت‌گیری اعتقادی از مشعشعیان سخن می‌گوید و به گونه‌ای غیرواقع‌بینانه بر آن‌ها می‌تازد. در این رابطه نیز اگرچه شاه اسماعیل را فردی می‌بیند که «خونخواری‌های فراوان کرده» و کارهای زشت بسیاری انجام داده اما از این‌که مشعشعیان را برانداخت او را «نیک» می‌شمارد که این‌ها «بدعت‌های زشتی آشکار کرده مردم ناپاکی بودند» و نتیجه می‌گیرد که «بدی [صفویان] بدتر آن را [مشعشعیان] برانداخته است». از منظر بررسی تاریخی، صفویان و مشعشعیان جنبش‌هایی قلمداد می‌شوند که در بستر شرایط سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی شکل گرفته‌اند و روندی را تحت‌تأثیر همین شرایط با تغییر و تحول پشت سر گذاشته‌اند. از این‌رو دآوری درباره آن‌ها، بایسته است با نگرشی همه‌جانبه و در چارچوب شرایط عینی تاریخی صورت گیرد و از این منظر، معمولاً هر جنبشی برآمده از شرایط موجود و در راستای ایجاد شرایط مطلوب - از دید شرکت‌کنندگان و پیروان - است. جنبش اجتماعی ساخته و پرداخته خلق‌الساعه یک تن نیست که به «بدعت» و «ناپاکی» موصوف شود. اگرچه می‌تواند تحت‌تأثیر اندیشه‌ای و یا اقدامی در سطح رهبری به کُزراه نیز مسیر پیماید اما واقعیت‌ها و آرمان‌های اجتماعی نیز تعیین‌کننده جهت آن خواهد بود. کسروی، مشعشعیان، ص ۷۱.

ماهیت فکری

تحت عنوان ماهیت فکری از دو محور مهم در چارچوب فکری سید محمدبن فلاح سخن خواهد رفت؛ مهدویت و الوهیت. مهدویت با مقدمه‌ای درباره‌ی جایگاه آن در تشیع مطرح می‌شود و سپس بر اساس کلام المهدی به توصیف و تبیین آموزه‌های سید محمد درباره‌ی این موضوع پرداخته خواهد شد. الوهیت بفرنج‌ترین آموزه‌ی سید محمدبن فلاح است.

علی‌رغم دشواری این بحث، کمترین سخن را در کلام المهدی درباره‌ی آن می‌توان یافت. در واقع، گویی رهبر مشعشعیان تنها به طرح این آموزه اکتفا کرده است و تلاشی جهت تبیین آن لازم ندیده است و یا شاید نابدباری جامعه‌ی دینی (شیعه و سنی) امکان توصیف مفصل این آموزه‌ی بس بدعت‌آمیز را نمی‌داده است. به هر روی، جهت کاستن از ابهام این بحث، در نخستین قسمت این فصل، از دو چهره‌ی تأثیرگذار در اندیشه‌ی سید محمدبن فلاح یاد خواهد شد: احمدبن فهد حلی، و حافظ رجب برسی. معنای سخن این نیست که آن دو پیشگام طرح آموزه‌ی الوهیت‌اند که در مورد احمد بن فهد مسلماً چنین ادعایی کذب است و حافظ برسی نیز علی‌رغم مبالغه‌هایی که در مورد «ولایت»، و جایگاه علی (ع) دارد، شاید نتوان به صراحت از باور الوهی او سخن راند. اما بی‌تردید آن دو، گرایش‌ها و ویژگی‌های نزدیکی با سید محمدبن فلاح دارند. در واقع فضای فکری و زیرساخت اندیشه‌ای او برآیندی از آموزه‌هایی است که به شکل جنبش‌ها و فرقه‌ها - که پیش از این از غالب آن‌ها یاد شد - در دو سده‌ی هشتم و نهم هجری

روی داد؛ اما در این میان، نباید از تأثیر دو چهره مذکور غافل ماند. آنچه در ادامه این فصل درباره روح و جسم، طریقت و حقیقت، تأویل، و منزلت عرفانی در اندیشه سید محمدبن فلاح آمده است، تلاشی است جهت باز نمودن زوایای گوناگون منظومه فکری او، و کمک به تبیین دو آموزه محوری مهدویت و الوهیت.

۱. پیشینه؛ دو چهره تأثیر گذار

احمدبن فهد حلی

سید محمدبن فلاح را نمی توان وفادار به مکتب فکری استادش جمال الدین ابوالعباس احمدبن محمدبن فهد اسدی (۷۵۶-۸۴۱ق.) دانست. در واقع چه بسا برخی آموزه های استاد - و به ویژه گرایش های متصوفانه و باطنی او - زمینه شکل گیری فضای فکری سید محمد را فراهم ساخته باشد، اما او تنها به آن آموزه ها اکتفا نکرد و روندی را که از مدرسه شیخ در حله^۱ آغاز شده بود، با دیگر اندیشه های موجود - چون برسی - ادامه داد. اما بی تردید نخستین مراحل شکل گیری باورهای سید محمد در محضر استاد (ابن فهد) در حله بود، جایی که او از سرآمدان شاگردان به حساب می آمد و در غیاب استاد بر کرسی درس و وعظ قرار می گرفت و روز به روز بر تقرب او افزوده می شد تا آن جا که دختر شیخ را به همسری گرفت.^۲

برای ره بردن به هیئت اعتقادی سید محمدبن فلاح، باید از نخستین سطوح آموزش های او در مدرسه ابن فهد آگاه شد. در واقع زیر ساخت آموزه های سید محمد پیوند جدی با تمایلات و گرایش های اعتقادی استادش در حله داشت جایی که سال ها از نزدیک آموخت و به کار بست. اما تأکید می شود که بازشناسایی مجموعه آموزه های سید محمد در پیوند با کلیه اندیشه ها و جنبش هایی است که در آن ایام و به ویژه سده هشت و نه هجری جلوه نمودند؛ چهره هایی چون برسی و جنبش هایی چون حروفیان، سربرداران، اهل حق و نوربخشیان.

۱. خوانساری نام مدرسه شیخ را زعیه آورده است، ر.ک. *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ترجمه محمد باقر ساعدی، ج ۱، تهران، ۱۳۵۶ش.، ص ۱۰۴.

۲. مادر سید محمدبن فلاح نیز به ازدواج احمدبن فهد حلی درآمد.

مکتب فقهی حله، در سایه امنیت و آرامش ناشی از عدم یورش مغولان رشد و رونق داشت و این در حالی بود که بغداد (سقوط ۶۵۶ ق.) و الموت (سقوط ۶۵۴ ق.) مرکزیت سیاسی و علمی خود را از دست داده بودند.^۱ در تقسیم‌بندی ادوار فقه، سده هفت تا یازده هجری «عصر نهضت مجدد مجتهدان» نام گرفته است که باب ذکر و نقد در تمام ابعاد گشوده شد^۲ و فقه شیعه در مسیر پیشرفت و تکامل قرار گرفت، فقیهان حله در این دوره جایگاهی بس رفیع دارند.^۳

احمد بن فهد حلی در آثار عالمان شیعی به زهد فراوان و میل به تصوف مشهور است. اما هیچ‌گاه شأن فقهی، و صحت مکتب فقهی او از دیده آن‌ها خدشه‌دار نشده است. در واقع از تعبیر تصوف، اشتیاق به عزلت و ریاضت و کناره‌گیری از دنیا و گرایش به فقر به نظر می‌آید و گرنه، کمتر از آداب و ویژه متصوفان و یا آرای خاص آن‌ها، در مورد ابن فهد سخن رفته است.^۴

از میان آثار ابن فهد، دو اثر بیشتر از سایر آثار بازتاباننده گرایش‌های تصوف‌گونه اوست، این در حالی است که تعداد آثار فقهی او نیز کم نیستند.^۵ (۱)

۱. به دنبال مرحله جدیدی از یورش مغولان به رهبری هلاکو از سال ۶۵۱ ق. بخش‌های تصرف شده و به‌ویژه دو کانون مهم علمی-مذهبی و سیاسی بغداد (خلافت عباسیان)، و الموت (اسماعیلیان) به تصرف مغولان درآمد. با درخواست بزرگان حله، هلاکو اهل شهر را امان داد.
 ۲. ابوالقاسم گرجی فقه شیعه را به ۹ دوره تقسیم می‌کند که عصر نهضت مجدد مجتهدان پس از ادوار تفسیر و تبیین، محدثان، آغاز اجتهاد، کمال و اطلاق اجتهاد، و تقلید جای دارد. این دوره از ابن ادریس (متوفی ۵۹۸) آغاز و تا نهضت اخباریان در سده ۱۱ ق. ادامه دارد. تاریخ فقه و فقه‌ها، تهران، سمت، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۲۲۰.

۳. از جمله این فقیهان؛ محقق حلی، علامه حلی، فخرالمحققین، ابن فهد حلی، ابن ادریس حلی.
 ۴. میرزا عبدالله افندی اصفهانی از میل ابن فهد به «مذهب صوفیه» یاد کرده و اشاره می‌کند که وی در بعضی مؤلفات خود در آن باره سخن گفته، و از قول صاحب امل‌الامل درباره فهد نقل می‌کند: «فاضل عالم ثقة صالح زاهد عابد ورع جلیل القدر»، *ریاض العلماء و حیاض الفضل*، ج ۱، ص ۶۵-۶۴؛ سید محمد باقر خوانساری در توصیف او می‌نویسد: «در فضل و اتقان، در ذوق و عرفان، در زهد و اخلاق، در خوف و اشفاق، و سایر صفات برجسته دیگر... بی‌نظیر بود»، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۰۴؛ معصوم علیشاه، با عبارت «محقق مدقق جامع بین معقول و منقول و ظاهر و باطن، کاشف اسرار الفضایل» از او یاد می‌کند. ر.ک. *طرائق الحقائق*، چاپ سنگی در تهران [۱۳۱۸ ق.]، ج ۱، ص ۱۱۹.

۵. فهرستی از آثار او را در اثر زیر می‌توان دید. در مورد آثار فقهی می‌توان نام برد: *المهذب*

التحصین و صفات العارفين و ۲) عدة الداعي^۱. کتاب التحصین از سوی شیعی مورد بررسی محتوایی قرار گرفته است. در این جاگزیده‌ای از این مطالعه ارائه می‌شود. مضمون اثر، دربارهٔ عزلت است. آن را از خلق بریدن و با خدای تعالی بودن تعریف می‌کند که میسر نمی‌شود مگر بر روش عارفان افزون جویی و لذات دنیا ترک شود. عزلت آدابی دارد، اما نه چون مجموعهٔ آداب متصوفین خاتقاه‌نشین، که به ظاهر، ترک اجتماع تنها شاخصهٔ این نوع عزلت است. از قول امام باقر(ع) و امام صادق(ع) می‌آورد که زندگی بر بالای کوه و جدا از مردم را آرزو می‌کردند، اما جایگاهی که خداوند برای آن‌ها مقرر کرده، مانع بود. و در ادامه برای عزلت فوایدی یاد کرده است. بخشی از کتاب التحصین به روایت از ابن بابویه قمی به فتنه‌های آخرالزمان و گمراهی مسلمانان اختصاص دارد^۲ به نوعی نشانگر جامعهٔ معاصر ابن‌فهد و چیرگی تباهی‌هاست، و از سوی دیگر حکایت از اشتیاق انتظار دارد که تنها افق نجات را در آن هنگامهٔ بی‌ثباتی‌ها می‌نمایاند. و به‌درستی این همه تأکید و توجه ابن‌فهد بر عزلت و کناره‌گیری اجتماعی می‌تواند پاسخی بر شرایط اجتماعی آن زمان باشد، راه حلی مسالمت‌جویانه و ارادی در عرصه‌ای که کوشش‌های متعدد خونبار حاصلی نشان نمی‌دهد.

در عدة الداعي^۳ بر دیگر عنصر لازمهٔ زهد می‌پردازد و از دعا، لزوم آن، مناسبت‌ها و مکان دعا سخن می‌گوید و در پایان به زهد و توجیه آن با قرآن می‌پردازد.

→ البارع، اجوبة المسائل الفقهية، الفتاوى، الموجز، الهدایه و... نگاه کنید: حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتابشناسی، ترجمهٔ محمدآصف فکری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۴-۱۶۰.

۱. هم‌چنین آثار نجاج الساعی (تهران، ۱۲۷۴ ق.)، اسرار الصلاة، رساله فی نیات العبادات، ر.ک. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتابشناسی، ص ۱۶۰-۱۵۴.

۲. شیعی، تشیع و تصوف، ص ۶-۲۷۴.

۳. این اثر با مشخصات زیر ترجمه و چاپ شده است: عدة الداعي، ترجمهٔ حسین فشاهی، تهران، کتابخانهٔ شمس، ۱۳۳۸ ش.، مناسب است جهت ارائه چارچوب محتوایی اثر به برخی عناوین فهرست کتاب اشاره شود: در ترغیب دعا، شرایط داعی، در بسیار دعاکردن، در این که دعا افضل اعمال است، در اسباب اجابت دعا، وقت دعا، در مکان‌های دعا، دعای قرض و دعای افزایش حافظه، صدقه، مقایسهٔ دنیا و آخرت، در مدح فقر، در توکل، در مذمت جمع کردن مال، تفسیر صبر و قناعت و رضا و زهد و اخلاص و یقین و توکل و...

از قول علی (ع) می آورد که خداوند جز با درخواست بندگان عطا نمی کند و از این حیث، زمینه ارائه دعاهای مختلف در قالب های رسا را برای مناسبت ها و حاجت های گوناگون فراهم می کند، از رفع امراض و دفع ناملایمات تا ادای قرض و قدرت حافظه و صاحب فرزند شدن. و تأکید می کند که نصوص منقول از امامان و به طریق اولی، قرآن «دارای تریاق اکبر و کبریت احمر و خواص غریب و معجزات عجیب» خواهد بود. و نیروی نهفته در دعا را مناسب برای تغییر (= بدا) و نسخ آنچه خدا بر بنده ای تقدیر کرده، می داند. دعا با این اهمیت و تأثیر نمی تواند بدون آداب باشد از این رو ابن فهد برای حاجات مختلف، شیوه های مختلف دعا کردن معرفی کرده است.

جایگاه چنین رفیع دعا یادآور اهمیت اشعار و اسمایی است که کاربرد آن را به سید محمد بن فلاح نسبت می دهند. اما باید اقرار کرد که *عدة الداعی* مستند بر اقوال امامان شیعه و قرآن است و «مواد صوفیانه» در آن جایی ندارد^۱، گرچه مفاهیم و پیامدهای آن در ابعادی اشتراک با آموزش ها و اهداف متصوفان پیدا می کند. و برخلاف نظر شیخی باید گفت کدام اثر ابن فهد در چارچوب تعالیم متصوفانه قرار دارد که در این اثر (*عدة الداعی*)، او باید از عامه شیعه «ملاحظه» کند و «افکار متصوفه» را ننگنجانند؟ به نظر می رسد باید ابن فهد را دارای مکتبی اعتقادی ویژه خود معرفی کرد که در آن توجه ویژه و محور برجسته بر زهد و معرفت درونی است. اما این توجه و گرایش مبتنی بر اصول و باورهای خاص و خارج از آموزه فقیهان نیست^۲، چنان که از شاگردان او فقیهان بزرگی معرفی شدند (شیخ علی بن هلال جزائری استاد علی بن عبدالعالی کرکی). اما این گرایش های درونی و به ظاهر متصوفانه نیز از سوی برخی از شاگردان وی تقویت شد و از

۱. شیخی، تشیع و تصوف، ص ۲۸۰-۲۷۷.

۲. ابن فهد نقشی همانند حسن بن مطهر حلی (۷۲۶-۶۴۸ق.) در دوران الجایتو فرمانروای ایلخانی، در دوره حکومت قراقویونلوها در عراق ایفا کرد. ابن مطهر حلی در سال ۷۰۹ الجایتو را به برگزیدن مذهب شیعه ترغیب کرد. ابن فهد نیز در سال ۸۴۰ مناظره علمای سنی و شیعه در بغداد و در محضر اسپند قراقویونلو شرکت کرد و با غلبه بر آنها موجب شد که اسپند به شیعه بگردد و خطبه به نام ائمه شیعه بخواند، نگاه کنید: *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۱، ص ۱۰۵؛ در مورد نقش ابن مطهر حلی در تشیع الجایتو ر.ک. شیرین بیانی (اسلامی ندوشن)، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۸۷-۴۸۴.

چارچوب مورد قبول استاد عدول کرد و حتی این خودسازی‌ها و تقویت معرفت‌های درونی و سرّی، تحت تأثیر روح منتظر زمان این شبهه را پیش آورد که آن‌ها خود همان منجی موعود هستند (هم چون سید محمد نوربخش). و در مورد شاگرد دیگر او - سید محمدبن فلاح - ترکیب درون‌گرایی‌ها و معارف سری و غریبه با شرایط مضطرب و منتظر و آزاردهندهٔ زمانه، به سنتزی واقع‌گرایانه‌تر انجامید: جایگاه نیابت مهدی (ع) و کوشش در ایجاد جامعهٔ مطلوب^۱ برای ظهور منجی.

از بعد معرفت درونی و سرّی و آگاهی از علوم غریبه در آموزش‌ها و اندیشه‌های ابن‌فهد حلی یاد شده است، و در این میان از کتابی در علوم غریبه و اسرارآمیز سخن به میان آمده است که در اختیار شاگرد او سید محمدبن فلاح قرار گرفت و بدین طریق راه و رسم به کارگیری علوم غریبه در جهت کسب حمایت و تبعیت اعراب منطقه، و رسیدن به قدرت را فراهم کرد. برخی این کتاب را همان رسالهٔ *استخراج الحوادث المستقبلة من کلام امیر المؤمنین (ع)* دانسته‌اند که بر اساس پیش‌بینی علی (ع) در روز جنگ صفین و پس از قتل عماربن یاسر، به بعضی ملاحم از خروج چنگیز خان و شاه اسماعیل صفوی^۲ اشاره شده است و

۱. مذمت دنیا و ثروت، گذشته از جایگاهی که در سخن ابن‌فهد در راستای خودسازی و دنیاگریزی دارد می‌تواند در اندیشهٔ عمل‌گرا و اقدامگر سید محمدبن فلاح مؤثر بوده باشد. به این ذم اغنیا و ثروت از *عدة الداعی* توجه کنید: «از عیسی (ع) منقول است که گفت به راستی می‌گویم به شما که اطراف آسمان خالی است از اغنیا، و داخل شدن شتر در سوراخ سوزن آسان‌ترست از دخول غنی در بهشت. و از پیغمبر منقول است که اطلاع پیدا کردم بر اهل بهشت پس یافتم اکثر اهل بهشت را فقرا و مساکین و نبود در بهشت هیچ‌کس کمتر از اغنیا و زنان، و اگر در توانگری جز خطر ترک برابری با فقرا و مساعدت با آنان خطر دیگری نبود، همین یک خطر کافی بوده و اگر غنی بخواهد بر فقری را که می‌باید علاج کند و احتیاجی را که بر او مطلع می‌شود از بین ببرد ثروتش تمام شده و بین مردم فقیر خواهد گردید و از این جاست قول او پس قرنی که ادای حقوق حق باری تعالی برای ما طلا و نقره‌ای باقی نمی‌گذارد»، ص ۹۴.

۲. نگاه کنید: عزراوی، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، ج ۳، ص ۱۰۵؛ *طرائق الحقائق*، ج ۱، ص ۱۹؛ *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، ج ۱، ص ۱۰۷؛ در این اثر از قول شیخ‌بهایی و او از قول پدرش شیخ حسین نقل کرده که این حدیث به ما رسیده: ان لنا باردبیل کنز و ای کنز لیس بذهب و لافضة و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنی عشر الفاً راکباً بغله شهباء و علی رأسه عصایه حمراء، «ما در اردبیل گنجی داریم آن هم چه گنجی که از طلا و نقره نیست، بلکه او مردی از فرزندان من است که همراه با دوازده هزار نفر وارد تبریز می‌شود و

در این راستا، ابن فهد وصیت به لزوم اطاعت مشعشعیان از شاه صفوی کرد زیرا که ظهور وی «حق» بود. اما هم چنان که پیش از این به نقل از منابع آمد، اثری که ابن فهد در علوم غریبه داشت دستور به نابودی آن داد و هر چند باز به دست سید محمدبن فلاح افتاد، اما آن اثر ممنوع‌الرؤیت نمی‌تواند رساله‌ای باشد که در آن وصیت لازم‌الاطاعه خود را گنجانده است. به‌راستی این اثر مهم و شگفت چه می‌توانسته باشد؟^۱ آیا نمی‌توان آن را ساخته ذهن فریبنده دشمنانی دانست که می‌کوشیدند جنبش مشعشعی و قدرت‌گیری سید محمدبن فلاح را به سرچشمه‌های نامشروع سحر و افسون ارجاع دهند و در این میان اقدام او را در به دست آوردن آن اثر، که صلاحیت مطالعه‌اش را نداشته است به اقدامی خائانه و بر اساس حيله و فریب قلمداد کنند؟

به کوتاهی اشاره می‌رود، در عصری که گرایش‌های باطنی با توجه به نزدیکی تصوف و تشیع، در حوزه آموزه‌های اعتقادی غالب است و حتی برخی افراد و جنبش‌ها - چون حروفیان - بر مدار اسرار و رموز حروف به تأسیس هیئت اعتقادی و مذهبی برمی‌آیند، باید این علوم غریبه را همان موشکافی‌ها و تأملات در کسب معرفت درونی دانست که در گام بعدی می‌کوشد از این معارف در گشودن گره‌های اجتماعی بهره بگیرد. از سوی دیگر آن چه از رفتار عجیب و غریب مشعشعیان در شمشیر بر شکم نهادن و در آتش رفتن و... به میان می‌آید هم چنان که بیش از این گفته شد، جلوه‌ای از قدرت روحی مریدی است که در چارچوب آموزش‌های متصوفانه به اوج جذب و خلسه می‌رسد، و در این حالت امکان انجام امور محیرالعقول برای او فراهم می‌شود و نمونه‌های متعددی در

→ در آن حال بر اسب سبز خنگی که سپیدیش بیشتر از سیاهی آن باشد سوار می‌شود و دستمال سرخ رنگی بر سر بسته است... از سوی سید حسن بن سید جعفر عاملی از اساتید پدر شیخ بهایی مشاهده اسماعیل صفوی با چنان هیئتی در تبریز به مصداق حدیث فوق تأیید شده است، نگاه کنید: همان.

۱. خیر قاضی نورالله در *محال‌المؤمنین* مبنی بر این که سید محمدبن فلاح به کتاب ابن فهد در علوم غریبه دسترسی پیدا کرده از آن‌ها استفاده برد، به ظاهر آغازگر نقل چنین حکایتی در مآخذ است. آقا بزرگ نیز در *الذریعه*، این کتاب را همان استخراج الحوادث ابن فهد می‌داند، حسن انصاری، «ابن فهد حلی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۴۳۱. کسکل، این نوع آثار را (که از حوادث آینده خبر می‌دهد) «جعلی مذهبی» قلمداد کرده می‌افزاید معمولاً به روز روی مضمون این آثار کار می‌شد و تغییرات صورت می‌گرفت، نگاه کنید:

دیگر فرق و طریقت‌های متصوفانه نیز وجود دارد و به‌طور کلی موردی ناشناخته نیست.

در مجموع، ابن‌فهد، چهره‌ای تأثیرگذار و مهم در شکل‌گیری باورها و آموزه‌های سید محمدبن فلاح است. مهم‌ترین ویژگی‌های تأثیرگذار او درون‌گرایی و باطن‌اندیشی او بر اساس زهد و عبادت بود، که نمایی از تصوف رسمی نداشت^۱. اما در تأکید بر دنیاگریزی و باطن‌بینی با آن هم‌آوا بود. سید محمدبن فلاح این خصلت‌های اعتقادی و شخصیتی استاد را با به اجرا رساندن باور انتظار شیعیان ترکیب کرد، امری که موجب خشم استاد و صدور فتوای قتل سید محمدبن فلاح شد.

حافظ بررسی

در بحث از اندیشه سید محمدبن فلاح نمی‌توان میراث فکری رجب‌بن محمدبن رجب معروف به حافظ بررسی (متوفی پس از ۸۱۳ ق.) را که تقریباً هم‌عصر او می‌زیسته، نادیده گرفت. هر چند به ظاهر مشعشعیان پیوندی با او نداشته‌اند.

بُرس یکی از قریبه‌های نزدیک حله، زادگاه حافظ بررسی است، میرزا عبدالله افندی در *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء* نخستین آگاهی‌ها را از او به دست می‌دهد. او را صاحب مهارت در علم اسرار حروف و اعداد قلمداد می‌کند که ابداع‌گر چگونگی استخراج اسامی نبی (ص) و ائمه (ع) از آیات است. در این زمان به‌طور خاص حروفیان مبنای تأملات خود را بر حروف و اسرار آن گذاشته بودند، اما در اساس به این حوزه از معرفت رویکردی وسیع داشتند. بخش مهمی از آثار بررسی در این زمینه نوشته شده، از جمله رساله *لمعه* که هدف از تحریر آن کشف اسرار اسما و صفات و حروف و آیات ذکر شده است.

میرزا عبدالله افندی اعتراف می‌کند که از مشایخ معروف و اساتید بررسی که در سلک چهره‌های شناخته شده و موجه فقیهان شیعه باشند آگاهی در دست نیست؛ و بدین ترتیب، آموزش‌ها و آموزه‌های بررسی را خارج از جریان غالب در

۱. اما به عنوان یکی از حلقه‌های ارتباط تشیع و تصوف به حساب آمده است، «ابن‌فهد حلی»، *دایرةالمعارف تشیع*، تهران، بنیاد خیریه و فرهنگی شط، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۵۸.

میان فقیهان قلمداد می‌کند. اما تأکید می‌کند که غلو و فزون‌گویی وی، در مرتبه الوهیت نبود.^۱

یکی از گرایش‌های غیرمعمول بررسی به «معرفت سری» بود از این‌رو، در اسرار اسماء الهی موشکافانه و متخیلانه به بررسی پرداخته و از نحوه به کار بستن آن‌ها جهت دریافت حاجات به دقت سخن گفته است. به عنوان مثال، ذکر عالم الغیب را به تعداد ۱۰۰ بار پس از هر نماز موجب حصول کشف غیب دانسته و یا ذکر «وکیل» را باعث دوری از خطرات آب و آتش بیان کرده است. اما آنچه جایگاهی بس رفیع در مجموعه باورهای وی دارد علی (ع) است که حتی از سوی شیعیان نیز مبالغه‌آمیز قلمداد شده است و مؤلف اعیان الشیعه به این نتیجه رسیده که در طبیعت بررسی یک جنبه استثنایی و غیرعادی وجود داشت.^۲

یکی از آثار مهم بررسی در جهت بسط عقاید او مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین^۳ است که از سوی شیعی مورد توجه قرار گرفته است. در این اثر، بررسی پس از بیان توحید و تنزیه و ازلیت و تجرید خدا، به انسان اشاره می‌کند که خدا «تن وی را شهر خود و روح او را خلیفه خود و قلب او را کعبه خود و مطاف فرشتگان قرار داده است» و سپس از پیامبران سخن به میان می‌آورد که رهنمایان و حاکمان برای اظهار امر خدا بوده‌اند و پس از ایشان، خداوند «اوصیا» را به عنوان نشانه‌های کمال دین و بیان فضل خود منصوب داشته است و در این‌جا علی (ع) را به عنوان «سیدالوصیین و امام‌المتقین و... خلیفه رب العالمین و سر الله و حجة و آیه الله» ستوده و ائمه (اولاد) پس از او را به عنوان «خاندان پاک رهیافته رهنما، [و] علامات و تجلیات خدا که با خدا فرق ندارند جز آن‌که بنده و مخلوق او هستند» توصیف کرده. بررسی این گفته‌ها را مقدمه‌ای بر بحث اصلی، که بیان اسرار امیر المؤمنین است، دانسته و بر فقیهان تاخته که عاجز از فهم افکار

۱. میرزا عبدالله افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، قم، ۱۴۰۱ق.، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۰۴.

۲. شیعی، تشیع و تصوف، ص ۲۴۴.

۳. مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بدون تاریخ. از جمله دیگر آثار بررسی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد؛ رساله فی ذکر صلوات علی الرسول و الائمه، رساله زیارة لامیر المؤمنین علیه السلام، مشارق الامان فی لباب حقایق الایمان که در سال ۸۱۱ تألیف شده است، اسرار النبی و فاطمه و ائمه علیهم السلام، میرزا عبدالله افندی این اثر را در اختیار داشته است، و اثری در فضائل علی علیه السلام، نگاه کنید: ریاض العلماء و حیاض الفضلا، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۰۴.

اویند. زیرا آن‌ها «منقول» خوانده و «معقول» را در نمی‌یابند تا چه رسد به مطالب «ورای عقل». و تأکید کرده که در «فیض» الهی باز است و رسیدن به «اسرار الهی» بسته به «حسب و نسب» نیست.

برسی در مشارق الانوار از اسرار حروف سخن به میان آورده که کلمه محل تجلی خدای تعالی بر بندگان است و پی‌گیری این روند که الف مجموع حروف است که در حالت افقی ب می‌شود و همه اسرار در نقطه آن می‌باشد و بدین وسیله راه به روایت مشهور در میان متصوفین گشوده که از قول علی (ع) نقل کرده‌اند: «انا نقطة اللتی تحت الباء» (منم آن نقطه‌ای که در زیر ب است) و در حقیقت علی (ع) سرّ خدا معرفی شده است.^۱ در ادامه، نیل به «وجود مطلق» (خداوند) را از طریق «وجود مقید» که همان نقطه یا علی (ع) باشد، میسر دانسته است و با احادیثی در این وادی، به تثبیت سخن خود پرداخته است. از آن جمله، این حدیث نبوی را آورده که چهار ده هزار سال پیش از آن که عرش آفریده شود من [پیامبر(ص)] و علی (ع) نوری بودیم در حضور خداوند و یا حدیث دیگر؛ من [پیامبر(ص)] و علی (ع) پدر این امتیم. سپس پا را فراتر گذاشته علی (ع) یا ابوتراب را به معنی رهنمای روحی دانسته که این جسد را برپا داشته و می‌پرورد و هم چون آب است در این آیه که «ما هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم» (و جعلنا من الماء کل شیء حی، سوره انبیا آیه ۳۰). و در نهایت نوشته:

علی است اسم اعظم خدا، و حقیقت هر مخلوق و ذات هر موجود، زیرا او سرّ خدا و کلمه خدا و امر خداست و از جانب خدا اختصاص یافته که ولایت بر هر چیز داشته باشد.... [و افزوده] علی (ع) نه تنها کلمه و آیت و سرّ خداست بلکه هموست.^۲

و در بحث از امامت با نگرشی متصوفانه آن را «نقطه واحد یعنی حقیقت موجودات و مبدأ کائنات» دانسته که ظاهر آن نبوت و باطنش ولایت است. این

۱. مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، ص ۲۱، و می‌افزاید؛ «بشارت داده شده که هزار قائم فی منبسط در ذات اوست، و پوشیده در اوست، و چنان که محی‌الدین طائی گفت، بآه حجاب ربوبیت است...»، همان.

۲. حافظ برسی، مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، ص ۳۶-۳۵، به نقل از تشیع و تصوف، ص ۲۵۹.

دو در ظاهر و باطن یک نورند. با این تفاوت که ولایت باطن نبوت و ناشی از آن است. از این رو، نبی و ولی [محمد(ص) و علی(ع)] با هم اند و کمال هر دو در هر یک هست، چون ماه که از خورشید کسب نور می‌کند و هرگاه خورشید پنهان شود ماه در حکم خورشید است.^۱ تا این جا مفاهیم متصوفانه در سخن بررسی آشکار است و جایگاه ولایت بر این اساس برجسته و تبیین می‌شود. در ادامه، بررسی دیگر عقاید غالبانه خود را به استناد روایات بنیان می‌گذارد و مرتبه علی(ع) و ائمه را توجیه می‌کند. از جمله روایتی منسوب به امام هادی(ع) می‌آورد که بر اساس آن، خداوند در یگانگی خود تنها بود. پس محمد(ص) و علی(ع) و فاطمه(س) را آفرید و طاعت خود را بر ایشان مقرر فرمود و از جانب خود هر چه اراده کرد، در وجود آنان نهاد و امر اشیا را به ایشان وا گذاشت و هر چه کنند طبق خواست خداست. و در تعبیری دیگر، امر خداوند را تفویض شده به ائمه(ع) دانسته و از این رو، محبتشان را واجب می‌بیند و می‌افزاید طاعت ائمه فریضه‌ای است که مردم با آن آزمایش می‌شوند و این سخن یادآور استدلال سید محمدبن فلاح در توجیه جایگاه خود به عنوان حجاب و نایب است که پیش از ظهور امام غایب(ع) جهت آزمایش مردم مأمور شده است.^۲ بررسی مهدی(ع) را ولی خدا نامیده که با وجود او دنیا پایدار است و او نشانه‌ای از نور ازلی و جانشین و وارث اسرار نبوت و امامت و خلافت و ولایت و سلطنت و عصمت و حکمت است.^۳

آنچه از بررسی گفته شد، می‌تواند برای سید محمدبن فلاح که کمی پس از او ظهور کرده دلیل و راهنمایی جهت استدلال باورهایش باشد، هر چند به ظاهر نزدیکی سید محمد به احمدبن فهد حلی و مکتب او بیشتر بود اما باید به خاطر

۱. مشارق الانوار به نقل از شیخی، تشیع و تصوف، ص ۲۶۰.

۲. شیخی، تشیع و تصوف، ص ۲۶۱.

۳. شیخی، همان، ص ۲۶۲؛ در متون رجال و فرق عالمان شیعه، بررسی از چهره‌های غالی و افراطی قلمداد می‌شود: خوانساری می‌گوید: بررسی پایه‌های غالبگری را استوار کرد و از دایره شریعت محکمه بیرون رفت و مذهب را بر پایه تأویل‌های دلخواه و تباه و بی‌راه گذاشت که آغازگر الحاد است و از قول مجلسی در بحار الانوار می‌گوید که وی اعتماد بر نقل مفرد بررسی به جهت «خبط و خلط و ارتفاع» او نداشته است و اخباری را از او می‌پذیرد که دیگران نیز آورده باشند؛ نگاه کنید: خوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلما و سادات*، قم، مکتب اسماعیلیان، ۱۳۹۱ ق، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۳۷.

داشت که او به جهت عدول از چارچوب اعتقادی ابن‌فهد از سوی او رانده شد. بر این اساس آیا می‌توان بررسی را یکی از تأثیرگذارترین چهره‌ها بر اندیشه مشعشعیان دانست؟ به هر روی، رهبر مشعشعیان به اندازه بررسی در علم حروف وارد نشد، اما چون او در مقام و رتبه ائمه شیعه (ع) مبالغه ورزید، و هم چون او از مضامین متصوفانه در طرح باورهای خود سود برد. و نکته پایانی این که، افزون بر این دو از میراث عظیم جنبش‌ها و جریانات فکری-اجتماعی-که از تعدادی از آن‌ها در بخش یکم یاد شد-برخوردار بود.

۲. آموزه مهدویت

مهدویت، آموزه مرکزی در اندیشه‌های سید محمدبن فلاح است. این موضوع حجم زیادی از کلام المهدی را به خود اختصاص داده است و افزون بر این، تکیه‌گاه نظری حرکت اجتماعی است که سید محمدبن فلاح آن را رهبری می‌کند. در واقع و به تعبیری دیگر، بر اساس آموزه مهدویت است که جایگاه سید محمدبن فلاح و رسالت او تعریف می‌شود و ضرورت خیزش اجتماعی مشعشعیان تبیین می‌گردد.

در راستای تبیین این بحث مهم، نخست از مهدویت در اسلام مقدمه‌ای ذکر خواهد شد. در این مقدمه، افزون بر ذکر تاریخچه‌ای از اظهار مهدویت، کوشش می‌شود بر اساس متون شیعه دوازده امامی (ع) به علت و هدف غیبت، و چگونگی ظهور امام غایب (ع) اشاره شود و بر این اساس زمینه‌ای جهت تبیین نظرات سید محمد مشعشع فراهم آید و دیدگاه‌های احتمالاً متمایز او مشخص گردد. بدیهی است آنچه در بخش یکم این نوشتار در شرایط فکری-اجتماعی دو سده هشت و نه هجری و به‌ویژه موضوع موعودگرایی در جنبش‌هایی چون سرداران، نوربخشیان، و صفویان گفته شد، خود زمینه و پیشینه‌ای جهت فهم افکار و اعمال سید محمدبن فلاح است.

پیشینه مهدویت در اسلام

باور به منجی در اسلام به‌زودی و در حوادث پس از رحلت پیامبر (ص) چهره نمود. محمدبن حنفیه (متوفی ۸۱ ق.) نخستین کسی بود که مهدی

در مفهوم خاص مهدویت^۱ نامیده شد. مهدویت محمد بن حنفیه - فرزند امام علی(ع) - در پی خیزش مختار بن ابوعبید ثقفی (قتل، ۶۷ق.) طرح شد. مختار در مبارزه با بنی امیه خود را «وزیر» و «امین» محمد بن حنفیه نامید و تحت نام او در کوفه به تبلیغ پرداخت. سکوت و حتی مخالفت محمد بن حنفیه نیز نتوانست مانع پیوند آن دو شود، و پس از ناکامی های مختار، و درگذشت محمد بن حنفیه معتقدان به مهدویت وی تحت عنوان کیسانیه باقی ماندند.^۲ از قول یکی از شعرای معتقد به مهدویت محمد بن حنفیه سروده زیر نقل شده است: «راه یافتی ای مهدی ما پسر راه یافته، تو کسی هستی که ما به تو خوشنودیم و امیدواریم. تو پسر بهترین مردم پس از پیغمبری، تو امام بر حق هستی و ما در آن شکی نداریم»، در برخی فرق کیسانیه تأکید بر «علم تأویل» و «علوم باطنی» بدانجا انجامید که راه به حوزه تناسخ و حلول گشود.^۳ به هر روی، باور به حیات امام غایب از جمله میراث های این گروه بود که باقی ماند.

زیدیان در هر شخصی از علویان که قیام به سیف کند، امامت و نجاتگری می دیدند و بر این اساس خیزش هایی متعدد و معمولاً خونین را موجب شدند و در یمن و سپس ایران کانون های زیدی نشین ایجاد کردند. زیدیان را نمی توان از فرق معتقد به مهدویت به مفهوم کیسانیه و امامیه قلمداد کرد.^۴ ایده مهدویت اسماعیلیان تأثیر چشمگیری در بروز خیزش های منجی گرایانه

۱. مهدی به معنی راه یافته و هدایت شده و در غیر مفهوم اصطلاحی در مورد انبیا و ائمه نیز به کار رفته است. اما در مفهوم خاص به معنی شخصی است که در آخرالزمان ظهور خواهد کرد، ر.ک. محمد جواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶-۱۲۴، در همین اثر، از دو فرقه مختلف کیسانیه نام برده شده است، ص ۵۸.

۲. برای آگاهی بیشتر از قیام مختار و موضع گیری های محمد بن حنفیه نگاه کنید: مشکور، ص ۵۵-۵۹.

۳. هدیت یا مهدینا ابن المهتدی

انت الذی نرضی به و نرتجی

انت امام الحق لسنا نمتری»

انت ابن خیر الناس بعد النبی

ر.ک. مشکور، ص ۵۶.

۴. برای آگاهی بیشتر از زیدیان نگاه کنید: مشکور، ص ۶۳-۵۹؛ ابوالفتح حکیمیان، علویان طبرستان، تحقیق در احوال و آثار و عقاید فرقه زیدیه در ایران، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۶۸ ش.

داشت. سرچشمهٔ این سیر، در شخص اسماعیل پسر امام صادق (ع) (وفات ۱۴۸ ق.) بود.

به ظاهر حلقه‌های باطنی و غالی کوفه در شکل دهی آیین اسماعیلیه سهم مهمی داشتند. در این مورد از یاران ابوخطاب (مرگ ۱۳۸ ق.) به عنوان نخستین گروندگان به محمدبن اسماعیل یاد شده است. گروهی که مرتبهٔ الوهیت برای ائمه قایل بودند، و از تأویل در برداشتی باطنی‌گرایانه از مفاهیم دینی سود می‌جستند^۱. از جمله دعوت‌های اسماعیلی که به نتیجه رسید و طرح حکومتی بزرگ و دیرپای فاطمیان مصر را درافکند، ظهور عبیدالله المهدی (۹۱ ق.) در فسطاط مصر بود. مذهب شیعه اثنی عشری (امامیه)، از دیگر فرقی است که به دنبال وفات حسن عسکری (ع) به امامت و غیبت فرزندش مهدی (ع) (۲۶۰ ق.) باور آورد. در واقع، پس از نزدیک به دو سده از ظهور اندیشهٔ مهدویت در حوزهٔ جهان اسلام، این ایده در منظومه‌ای منسجم و متفاوت از دیگر فرق پذیرفته شد، و در سیری دیرپا تا زمان حال، به بروز انشعاب‌ها و تعییرات جدید در درون مذهب امامیه انجامید.

امام غایب شیعیان امامیه، پس از یک دورهٔ غیبت صغری (۳۲۹-۲۶۰ ق.)، دورهٔ کبرای غیبت را آغاز کرد، ظهور حتمی او در آخرالزمان با رسالت برپایی عدل و داد همراه است^۲. در دورهٔ غیبت صغری رابطهٔ میان مردم و امام از طریق «نواب اربعه»^۳ برقرار بود و با شروع غیبت کبری این ارتباط قطع شد.

۱. برای آگاهی بیشتر از مباحث اسماعیلیان در خصوص مهدویت و باطنی‌گری نگاه کنید: هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۳ ض، ص ۱۴۷-۱۱۷؛ برنارد لوئیس، *فدائیان اسماعیلی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش، ص ۹۵-۱۵.

۲. اشاره به حدیث پیامبر (ص) با این مضمون که «اگر تنها یک روز از عمر دنیا بماند خداوند آن روز را به درازا خواهد کشانید تا این‌که از اهل بیت من مردی برخیزد و اوست که زمین بیداد و ستم گرفته را پر از عدل و داد کند»، ر.ک. *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، ص ۲۷-۱۲۶.

۳. نواب اربعه، چهار تن از نمایان امام غایب (ع) در دورهٔ غیبت صغری بودند: ۱. عثمان بن سعید عمری ۲. محمدبن عثمان بن سعید عمری (دورهٔ نیابت هر دو ۳۰۵-۲۶۰) ۳. ابوالقاسم حسین بن روح بن ابی بحر نوبختی (نیابت ۳۲۶-۳۰۵) ۴. ابوالحسین علی بن محمد سمیری (۳۲۹-۳۲۶)، همان، ص ۱۳۸-۱۳۷؛ برای بحث کلی دربارهٔ مسائل دورهٔ غیبت صغری ر.ک.

شکل‌گیری اندیشه غیبت امام مهدی (ع) در نزد شیعه امامیه، از آغاز با اختلاف نظراتی همراه بود. در این زمینه، هم‌زمان با حضور نواب اربعه، کسان دیگر نیز ادعای «باییت و سفارت» او را کردند که از جمله آن‌ها، حسین بن منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴ ق.)، ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی (مرگ ۳۲۲ ق.)، ابو محمد شریعی، و محمد بن علی بن بلال بودند.

حلاج جایگاهی بس مهم در اندیشه‌های متصوفانه دارد. «نظریه اتحاد» او مورد مخالفت سخت فقیهان شیعه و سنی قرار گرفت و آن را «خلطی میان الوهیت و بشریت» دانستند که منتهی به نوعی «وحدت وجود» خواهد شد. در این نظریه، حلاج غایت را نه تنها برای انسان بلکه برای همه موجودات اتحاد با خدا می‌دانست. اتحادی که در «عشق» حصول پیدا می‌کند و همین عشق مستلزم استحاله‌ای الهی است تا هر موجودی را به مرتبه‌ی عالی آن هدایت کند.^۱

شلمغانی از قریه شلمغان از منطقه واسط بود. او را از پیروان حلاج و معتقد به حلول دانسته‌اند که پیروانش رعایت احکام شریعت را در عبادات چندان نمی‌پذیرفتند. از نظر شلمغانی، خداوند وجود ضد را آفریده تا به وسیله آن، مخالف آن، بهتر شناخته شود. از این رو خدا آدم را که آفرید و در او حلول کرد در شیطان نیز به عنوان ضد آدم حلول کرد. خداوند وقتی در جسدی ناسوتی حلول کند، چنان قدرت و معجزه‌ای از او به ظهور می‌رسد که با خداوند یکی می‌شود. شلمغانی در توضیح اصل حلول می‌گفت: حق یکی است و پیراهن‌های آن گوناگون است. روزی حق در لباس سفید و روزی در لباس سرخ و روز دیگر در لباس سیاه است.^۲ به هر حال، هم‌چون حلاج، شلمغانی نیز به شدت از سوی فقیهان شیعه رانده شد، و در لعن او «توقیعی» از سوی امام غایب (ع) صادر شد که در آن شلمغانی از دین برگشته و ملحد قلمداد شد و علی‌رغم اختفا و دوری، در سال ۳۲۲ ق. توسط مأموران راضی، خلیفه عباسی، دستگیر و به قتل رسید.

→ پروین دخت اوحدی حایری، «بررسی مسائل تاریخی دوره غیبت صغری از ۲۶۰ تا ۳۲۹ هـ»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۲۸۰؛ کربن در مقاله زیر بحث کلی در خصوص مهدویت دارد: «در باب امام دوازدهم»، ترجمه عیسی سپهبدی، مجله مردم شناسی، دوره دوم، شماره تیر و مرداد و شهریور، ۱۳۷۷.

۲. محمد باقر مجلسی، مهدی موعود، ترجمه جلد سیزدهم بحارالانوار، ترجمه [۱۳۵۰] علی دوانی، تهران، دارالکتب اسلامی، ص ۷۱۴-۷۰۴.

شیخ طوسی (وفات ۴۶۰ ق.) در کتاب الغیبه وکالت دو گروه را نادرست قلمداد کرده است: (۱) مذمومین از وکلای ائمه (۲) مذمومین که ادعای باییت کردند. در گروه دوم افزون بر حلاج و شلمغانی، ابی محمد شریعی، محمد بن علی بن بلال، و محمد بن نصیر نمیری جای دارند.

طوسی، ابی محمد شریعی را از نخستین کسانی می‌داند که ادعای «باییت» کرده است او از اصحاب امام دهم و یازدهم امامیه (ع) بود که از نظر طوسی ادعای مقام و جایگاهی کرد که شایستگی آن را نداشت و بر خداوند و ائمه دروغ بست و به آن‌ها چیزهایی نسبت داد که پسندیده نبود، و افزون بر این، در سخن او «کفر و الحاد» آشکار شد. در این جا طوسی اشتراک تمام «مدعیان» را در این می‌بیند که نخست بر امام (ع) دروغ می‌بندند و خود را از وکیلان او به شمار می‌آورند؛ سپس که کارشان رونقی می‌گیرد، سخنان حلاج را به زبان می‌آورند هم چنان که شلمغانی کرد.^۱

محمد بن نصیر نمیری، افزون بر ادعای مقام نیابت امام زمان (ع)، مرتبه نبوت نیز برای خود قایل گشت. او با غلو درباره امام علی النقی (ع)، و اظهار الوهیت وی، خود را فرستاده او به مقام نبوت دانست و در این رابطه به تناسخ معتقد بود.^۲

در نگرشی کوتاه، همان‌گونه که آمد، این چند تن از جمله کسانی بودند که دیدگاهی متفاوت در موضوع غیبت و مهدویت داشتند. آنچه ویژگی مشترک مبانی نظرات آن‌ها می‌باشد، طرح اصولی چون حلول، تناسخ، و الوهیت است که کم و بیش در حوزه اندیشه متصوفانه جای می‌گیرد^۳ و نسبتی با مفاهیم فقیهان امامیه در این باره ندارد.

بر اساس مباحث طرح شده در آثار فقیهان امامیه، امام پس از آغاز دوره غیبت کبری از طریق نواب با مردم ارتباطی ندارد. اما او در میان مردم حاضر

۱. ابی جعفر محمد بن الحسن طوسی، الغیبه، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، بدون تاریخ، ص

۲۴۴. ۲. طوسی، الغیبه، ص ۲۴۴؛ مجلسی، مهدی موعود، ص ۶۹۸.

۳. مصطفی کامل شبیبی در این باره می‌گوید: «بدون شک تصوف بزرگ‌ترین تأثیر را در آسان نمودن کار به نظر آن داعیه‌داران داشت. ظاهراً تغییر شکل تصوف و پیدایش اندیشه وحدت وجود و تسلط صوفیگری بر اذهان مردم... قبول دعوت آنان را بر مردم تسهیل می‌کرد»، شبیبی این‌گونه داعیه‌داران از شلمغانی تا فضل‌الله حروفی را از کسانی می‌داند که «می‌خواستند از طریق نیروی معنوی به مواضع قدرت در ممالک اسلامی راه یابند». تشیع و تصوف، ص ۱۹۵.

است. امام صادق(ع) در این خصوص او را با یوسف قیاس کرده است که برادران یوسف که پیامبر زاده بودند، نتوانستند یوسف را بشناسند تا این‌که او خود را معرفی کرد، سپس می‌افزاید:

این امت حیران و سرگردان چرا باور ندارند که خدای عزّ و جل در وقتی از اوقات بخواهد حجت خود را از آنان پوشیده بدارد... چرا باور ندارند که خداوند همان کاری که با یوسف کرد، با حجت خود بکند و صاحب مظلوم [امام زمان] شما که حقش را انکار می‌کنند یعنی صاحب این امر در میان آنان رفت و آمد داشته باشد و در بازارهایشان راه برود و پا روی فرش‌هایشان بگذارد و آنان او را نشناسند تا آن‌گاه که خدا اجازه فرماید تا او خود را بشناساند چنان‌چه به یوسف اجازه داد.^۱

در روایتی دیگر از امام صادق(ع) آورده شده که «مردم امامی را از دست خواهند داد [غیبت می‌کند] که در موسم حج حاضر می‌شود او آنان را می‌بیند ولی آنان او را نبینند^۲». در دوره غیبت بر اساس روایت نقل شده از امام رضا(ع) او با خضر که تا «نفخ صور» زنده است مأنوس می‌باشد.^۳

علت غیبت را در بعضی روایات جزو اسرار قرار داده‌اند که نباید درباره آن پرس و جو کرد. اما روایاتی نیز هست که واقع‌گرایانه علت غیبت را ترس از دشمنان و چیرگی ظالمان دانسته‌اند: امام محمد باقر(ع) فرموده، «وقتی خداوند همسایگی با مردمی را برای ما ناخوش دانست ما را از میان آن‌ها بیرون می‌برد^۴». و همو افزوده، ترس از قتل، علت غیبت پیش از ظهور است.^۵ و در روایتی از امام زمان(ع) و به نقل از کلینی آمده است:

اما علت غیبت که واقع شده، خداوند می‌فرماید... ای کسانی که ایمان آورده‌اید سؤال نکنید از چیزهایی که اگر برای شما ظاهر گردد، شما را متأثر سازد [سوره مائده آیه ۱۰۱] هر یک از پدران من ناچار از آن بودند که بیعت با ظالم زمان خود را بگردن بگیرند. ولی من موقعی ظهور می‌کنم

۱. محمدبن ابراهیم نعمانی (ابی زینب) [مؤلف سده چهارم هجری]، کتاب غیبت، ترجمه سید احمد فهری زنجانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳، ص ۸۸-۱۸۷.
 ۲. همان، ص ۲۰۳.
 ۳. محمد باقر مجلسی، مهدی موعود، ص ۹۲۹.
 ۴. همان، ص ۸۴۳.
 ۵. همان، ص ۸۴۴.

که بیعت هیچ‌یک از ستمگران را بگردن نگرفته‌ام و اما چگونگی انتفاعی که مردم در غیبت من از وجودم می‌برند مانند استفاده از آفتاب است که ابر آن را از نظرها مستور ساخته است.^۱

آزمایش شیعیان از اهداف مهم دوره غیبت است. روایات بسیاری در این باره آمده است که هدف غیبت را آزمایش شیعیان و تمیز اهل ایمان آن‌ها از دیگران ذکر می‌کند. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است:

صاحب الامر نخواهد آمد مگر بعد از آن‌که به کلی مأیوس شوید. نه به خدا نمی‌آید مگر بعد از آن‌که خوب و بد شما امتیاز یابند، نه به خدا نمی‌آید مگر موقعی که پاک شوید، نه به خدا نمی‌آید مگر هنگامی که آن کس که شقی است، شقاوتش آشکار گردد و آن کس که سعادت‌مند است شناخته شود.^۲

امتحان در شرایط دشوار صورت می‌گیرد. زمانی که امامی حاضر نیست که هدایتگر باشد. و «نه علمی که بعضی از مردم را از بعضی دیگر جدا سازد؟» و در چنین وضعیتی است که امام صادق (ع) می‌گوید، «در آن موقع از هم تمیز داده می‌شوید و امتحان می‌دهید و غربال خواهید شد». از قول امام رضا (ع) نیز در این باره روایت شده که؛

به خدا آن‌چه که شما چشم به سوی او دوخته‌اید نخواهد آمد، مگر این‌که پاک شوید و امتحان دهید و از هم امتیاز پیدا کنید. تا آن‌که بجز اندکی و از آن هم اندک‌تر کسی از شما نماند.^۳

بر اساس برخی روایات، ظهور امام زمان (ع) با جنگ و خونریزی همراه

۱. همان، ص ۴۶-۸۴۵، آیه ۱۰۱ سوره مائده: یا ایها الذین آمنوا لاتسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم.

۲. محمد باقر مجلسی، مهدی موعود، ص ۸۷۷. اثر زیر درباره علائم ظهور و چگونگی ظهور امام زمان (ع) نگاشته شده است در این اثر درباره همراهی حضرت عیسی با مهدی (ع) (ص ۱۶۱-۱۵۸) و خیزش‌های مقدماتی در آستانه ظهور آن حضرت (ص ۱۵۱) سخن رفته است، علاءالدین علی بن حسام‌الدین هندی (متوفی ۹۷۵)، البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان، قم، مطبعة النخام، ۱۳۹۹ ق. ۳. همان، ص ۸۱-۸۸۰.

است. از قول امام محمد باقر(ع) آورده شده که «خداوند شرق و غرب زمین را برای او می‌گشاید و چندان از مردم بی‌دین به قتل می‌رساند که جز دین محمد(ص) باقی نماند^۱». در کتاب غیبت نعمایی نیز از قول امام صادق(ع) ذکر شده که پس از ظهور امام زمان(ع) «در مشرق و مغرب کسی نمی‌ماند مگر آن‌که از او می‌ترسد^۲»، ظهور او در جهت گرفتن انتقام «خودش و دینش و اولیائش» است و این بر طبق وعده‌ای است که خداوند به پیامبر(ص) داده که دین او را بر همه ادیان پیروز گرداند «هر چند مشرکان را خوش نیاید و تا آن‌که بر روی زمین بجز دین خالص او نباشد^۳».

گفتنی است که موضوع آزمایش مردم، از جمله دلایل سید محمد بن فلاح در ادعای «حجاب و نیابت» امام زمان(ع) است. او از سویی پیروزی امام زمان(ع) را پس از ظهور قطعی می‌داند، و از سوی دیگر امتحان مردم و تمیز مؤمنان از بی‌ایمانان را ضروری می‌داند، و در این جاست که نقش خودش را به عنوان حجاب امام زمان(ع) - چنان که در ادامه خواهد آمد - توجیه و تثبیت می‌کند.

به هر روی، آنچه آمد تلاشی بود جهت بازگویی مهم‌ترین ابعاد نگرش شیعیان امامیه^۴ به موضوع مهدویت (علت غیبت، هدف غیبت و چگونگی ظهور). با این شناخت از دیدگاه امامیه، در ادامه بحث به سراغ نظرات سید محمد مشعش خواهیم رفت تا امکان بررسی و مقایسه‌ای فراهم باشد.

۱. همان، ص ۱۰۸۰. ۲. محمدبن ابراهیم نعمانی، غیبت، ص ۲۸۰.

۳. همان، ص ۲۲۴، برای نمونه سوره ۶۱، آیه ۸ و سوره ۹، آیه ۳۳.

۴. در این بررسی کوتاه از فرقه‌هایی چون ناوسیه و واقفه که به ترتیب به مهدویت امام موسی کاظم(ع) و امام جعفر صادق(ع) باور داشتند، ذکری به میان نیامد، نگاه کنید: طوسی، کتاب الغیبه، ص ۱۹-۱۸، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، ص ۱۵۰؛ گفتنی است که نگرش اهل سنت به موضوع مهدویت تفاوت بنیادی با دیدگاه شیعیان دارد، ابوالاعلی مودودی می‌گوید: «مسئله مهدی از جمله مسائلی نیست که در کتب اعتقادی به عنوان اصلی از عقاید اسلامی اهل سنت تلقی شده باشد.» و به‌طور کلی معتقد است: «نمی‌توان گفت که در اسلام یک مقام دینی به نام مهدویت وجود دارد که واجب است همه مسلمانان به آن اعتقاد داشته باشند»، ر.ک. سید هادی خسرو شاهی، شیخ عبدالمحسن العباد، مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل سنت، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲، ص ۱۴۶-۱۴۴.

مه‌دویت در اندیشه سید محمدبن فلاح

سید محمد در جای جای کلام المهدی به زندگی امام غایب (ع) اشاره می‌کند. مادرش را نرجس دختر قیصر روم می‌داند که امام را در سال ۲۵۵ ه.ق. به دنیا آورد و تا سال ۸۶۵ ه.ق. (زمان نگارش) مدت ششصد و ده سال از عمرش می‌گذرد^۱. امام غایب (ع) «نه دیده می‌شود و نه درک می‌شود و هیچ‌کس از صاحب قدرت قادر نیست او را لمس کند و یا دستگیر نماید.» اما او قادر است به هر جا که مایل باشد برود. آرامگاه‌های مقدسان را زیارت کند و در صورت لزوم بر ستمگران حمله برد^۲. در این راستا، با ذکر گفته پیامبر (ص) بر دیدگاه شیعه در مورد وجود و حضور امام غایب (ع) تأکید می‌کند، و به رد نظر اهل سنت می‌پردازد؛ بر اساس گفته پیامبر (ص)، جانشینان پس از وی به تعداد نقبای بنی اسرائیل (دوازده نفر) هستند و بنابر روایتی دیگر پیامبر (ص) به امام حسین (ع) می‌گوید که او امام است پسر امام است برادر امام است و پدر نه امام است که نهمین آن‌ها «قائمشان» می‌باشد^۳. و در نظر اهل سنت که عمر طولانی امام غایب (ع) را «بعید» می‌دانند دلیل می‌آورد که؛ «خداوند بر هر چیزی تواناست و او زمان حیات برخی از صالحان چون خضر، نوح و شعیب و هم‌چنین از ظالمان، دجال را طولانی کرده است» و این طول عمر می‌تواند از جمله معجزات باشد^۴.

سید محمدبن فلاح با نگاهی تاریخی بر حوادث پس از وفات پیامبر (ص)، به غضب خلافت اهل بیت اشاره می‌کند تا این‌که علی (ع) پس از مرگ سه خلیفه پیش از خود به حکومت می‌رسد. اما شهادت وی مانع از آن می‌شود که امور مسلمانان در جهت صحیح قرار گیرد و با شهادت امام حسن (ع) و امام حسین (ع) هم‌چنان نافرمانی از خدا در میان مسلمانان می‌پاید تا این‌که زمان غیبت امام غایب (ع) فرا رسد^۵. به ظاهر، سید محمدبن فلاح غیبت امام را در شرایطی می‌داند که ظلم و ستم رایج است و ظهور نیز در جهت پایان دادن به این وضعیت است: «پس قرار گرفت حکمت الهی به ظهور مهدی... که برطرف‌کننده ظلم و از بین برنده باطل است^۶» و مقام «نیابت» خودش را صرفاً به خاطر «آزمایش» مردم می‌داند که باورمندان و یاریگران وی تمیز داده شوند

۱. کلام المهدی، برگ ۱۱۱. ۲. همان، برگ ۱۱۲ الف. ۳. همان، برگ ۳۴۱.

۴. همان، برگ ۳۴۲. ۵. همان، برگ ۱۱۹ ب. ۶. همان، برگ ۱۲۶.

و خالصان از ناخالصان مشخص شوند^۱. ظهور مهدی (ع) «قیام حق» است که «باطل» را نابود خواهد ساخت و این در جهت رسالتی است که جد او داشت و «حاصل قیام مهدی در زمین» نابودی دشمنان خواهد بود^۲ و این ظهور در شرایطی صورت می‌گیرد که؛ در بیشتر ممالک اسلامی شرب خمر می‌شود... احکام اسلامی از سوی مسلمانان رعایت نمی‌شود. رشوه‌خواری، ربا و زنا، رواج دارد. القاب زشت به یکدیگر نسبت می‌دهند. صرافی حرام انجام می‌گیرد و سود کاذب دریافت می‌شود، حتی خطیب به هنگام قرائت قرآن صرفاً صوت زیبا را در نظر دارد... از اسلام جز شکل ظاهر چیزی باقی نمانده است، بندگان صالح کم تعداد و اقل هستند. به این سبب در حکمت [الهی] ظهور مهدی (ع) از فرزندان رسول (ص) واجب شد تا ظلم و ستم را برطرف کند. دوستی و محبت [پیامبر(ص)] را در میان ساکنان زمین گسترش دهد و همه را برگرد قانون قرآن جمع کند و همه بر اساس کتاب و سنت محمدی یک امت واحد شوند^۳.

نکته مهم در طرح موضوع مهدویت، جایگاه شخص سید محمد بن فلاح است. وی، چنان‌که گفته آمد، منکر غیبت و ظهور دوازدهمین امام شیعیان اثنی عشری (ع) نیست. اما در این میان تعریفی نو از جایگاه و رسالت خویش به عنوان «مقام»، «حجاب»، و «نیابت»، ارائه می‌دهد. قاعدتاً بحث‌انگیزترین و بدعت‌آمیزترین بخش سخنان فلاح همین مورد است که توجیه‌گر تکاپوهای قدرت‌طلبانه وی در نیمه نخست سده نهم هجری می‌باشد. و از این رو، نیز به کرات در رسایل متعدد کلام‌المهدی درباره آن سخن رفته است.

از نظر سید محمد بن فلاح مهدی (ع) در زمان ظهور از چنان توانایی برخوردار است که هیچ‌کس را یارای مقابله با او نیست. در هنگام ظهور، خضر و عیسی (ع) همراه او هستند و به صورت اجتناب‌ناپذیری همه مردم تسلیم او خواهند بود و این اجبار، فرصتی جهت «آزمایش» صالحان از ناصالحان باقی نمی‌گذارد و در این شرایط است که وجود نایب مهدی (ع) ضرورت پیدا می‌کند، شخصی که از توانایی مهدی (ع) برخوردار نیست و برای پیروزی نیاز به یاری

۱. همان، برگ ۲۸. ۲. همان، برگ ۱۲۰. ۳. همان، برگ ۳۶۱.

دارد و در این صورت فرصتی برای مردم فراهم می شود که انتخاب کنند: یا از جمله پرهیزگاران حامی قائم مقام امام غایب (ع)، یعنی سید محمدبن فلاح باشند و یا این که از گروه عصیانگران؛

هیچ مخالفی به خاطر قوت و توان و شوکت عظیمش با او [مهدی (ع) به هنگام ظهور] مخالفت نمی کند، پس چگونه آزمایش [مردم] صورت می گیرد که خاص و عام به خاطر قوتش در مقابل او تسلیم می شوند و [با این حساب] کدام یک از آنها متقی و پرهیزگار و کدام عصیانگر می باشد؟ جایز نیست که خداوند امت را در هر زمانی آزمایش کند مگر با وجود ضعفی که نیاز به یاری دارد. هم چنان که محمد علیه السلام انجام داد او از بهترین پیامبران است که به خاطر شدت ضعفش به غار فرار کرد [اشاره به حادثه زمان هجرت پیامبر (ص)] و این عیب نیست، بلکه خداوند او را مأمور کرده که اهل آن زمان را آزمایش کند. در این صورت جایز نیست که مهدی امت قوی تر از محمد علیه السلام ظهور کند. از این رو بر اساس حکمت لازم است که مشارالیه ظهور نکنند بلکه... حجابش و مقامش در زمین ظهور کند و به خاطر ضعفی که بر این مقام نیابت مستولی است نیاز به یآوری دارد که او را یاری کند تا بدین وسیله آزمایش نیز صورت گیرد و آزادگان از بدان تشخیص داده شوند. خدا می داند و شما نمی دانید^۱.

مهدی (ع) همان گونه که در زمان غیبت توانایی انجام هر کاری را دارد در زمان ظهور نیز مانند «فرشته ای» است که خداوند به سوی زمین می فرستد تا روح انسانها را از کالبدشان جدا کند؛

پس در این صورت آنچه در ذات است نابود و متغیر نمی شود و خداوند از او [مهدی (ع)] آنچه را که از کرامت و اقتدارش پوشانیده است نمی گیرد. به ویژه زمانی که با او خضر از سیاحت و عیسی از آسمان ظاهر شود. در آن حالت هر کس او را فرا بخواند جواب دهد. در این صورت به طور جبری قدرتمندان و ضعفای امت به سوی او می آیند و نیازی به آزمایش نیست برای این که آزمایش کردن پناهندگی را و قهر و شکست را نمی رسد. و کسی که تکلیف شده پاداش داده نمی شود مگر با فعل

۱. کلام المهدی، برگ ۴۳-۲۴۱.

اختیاری. پس آزمایش باید حالت ظهوری را داشته باشد هم چون محمد[ص] که به غار فرار کرد به خاطر آنکه هیچ‌کس او را یاری نکرد. پس واجب است که این سید [محمدبن فلاح] به هنگام ظهور به جای او باشد که آن مقام خداوندی است. و دست و کیل دست موکل است^۱.

از نظر سید محمد قتل و مرگ ائمه، امری ظاهری است و آن‌ها زنده‌اند و از این جهت تفاوتی میان مهدی(ع) و دیگر ائمه نیست و وی با «ظهور برتر نمی‌شود» و در هنگام ظهور نیز ائمه حضور دارند از این رو؛ اگر ظهور او [مهدی(ع)] بدون ایشان [ائمه] ممکن نباشد خداوند باید مقام ضعیفی را برای آن‌ها ظاهر کند هم چنان که ظاهر کرد محمد[ص] را که از ضعفش به سوی غار فرار کرد و این سید [محمدبن فلاح] کسی است که به حسب نیابت از سوی امام دوازدهم ظاهر شد بلکه از جانب هر یک از ائمه و دیگر انبیاء و اوصیاء و صالحین ظهور کرد. در نتیجه او همان‌ها می‌باشد. دست و کیل همان دست موکل است^۲.

در جمله‌ای دیگر به صراحت اذعان می‌کند که به علت «بقای پدران و نیاکان [امام غایب(ع)]... پس برتری داده نمی‌شود که دوازدهمین آن‌ها ظهور کند، بلکه حجاب حاملش» ظهور می‌کند. زیرا اگر خودش ظهور کند «تکلیف و آزمایش به خاطر قویّه قهریه ساقط شود». سید محمد در وصف توانایی امام غایب(ع) تا جایی پیش می‌رود که این «مقام و منزلت را برای سایر انبیا و ائمه حاصل نشده» می‌بیند و برای اثبات مدعی، بار دیگر به جریان فرار محمد(ص) به غار اشاره می‌کند که به ضرورت بی‌یاوری بود و در آن زمان «حجابی صورت نگرفت و امر به حجاب هم داده نشد». امام غایب(ع) مرتبه‌ای «هم چون مرتبه عزرائیل» دارد و زمانی که نازل می‌شود تا روح را از بدن جدا کند هیچ‌یک از نزدیکان مرده نمی‌تواند کنار بزند و یا حتی او را ببیند و این «کرامتی» است که از جانب خداوند به مهدی(ع) «اعطا» شده و «محال» است که به هنگام ظهور، این کرامت از او سلب شود «زیرا آنچه که در ذات است زوال‌ناپذیر است». تمام کوشش سید محمد در اثبات توانایی‌های فراوان امام غایب در جهت اثبات ضرورت ظهور

۱. کلام‌المهدی، برگ ۱۱۱ و ۱۱۲ الف. ۲. همان، برگ ۲۲۲.

حجاب است که امر آزمایش را ممکن کند. که اگر آزمایش صورت نگیرد «صالح امت از فاسدش قابل تشخیص» نخواهد بود و این «قیح» است و خداوند عمل «قیح» را انجام نمی دهد. در این راستا، با رد نظر کسانی که غیبت امام را نه از جانب خداوند و نه از سوی خودش دانسته اند بلکه به خاطر بسیاری دشمنان و کمی یاران ذکر کرده اند، می نویسد؛ چگونه مشارالیه کم یاور است در حالی که خضر و عیسی با او هستند و او هم چون جبرئیل تواناست. و می افزاید؛ «اگر ما ظهور درجه دوم را تأیید نکنیم که همان درجه نیابت است، اجتماع نقیضین می شود^۱». سید محمد مقام و مرتبه نیابت خودش را ناشی از خدا می داند و آن نیز به خاطر «آزمایش مردم»، تا امکانی باشد برای «خالص» شدن گروهی و «هلاک» شدن گروهی دیگر^۲.

امام مهدی «راز غایب» است و سید محمدبن فلاح «حجاب و ابزاری» برای اوست. و هر کس که در این رسالت او را یاری کند و به فریاد او پاسخ دهد در واقع در «حضور قائم پوشیده در غیب» مبارزه کرده است^۳. به تعبیری دیگر، سید محمد خود را «عالم ربانی» می داند که آشکارا به حق دعوت می کند و ضرورت دارد که او را یاری کنند. زیرا فرمان خداوند است که ان تصرو الله ینصرکم و یثبت اقدامکم^۴ و مدعی است که به «اجماع مفسران» یاری خداوند همان یاری پیامبر و یاری «ولی و عالم ربانی» است. و گرنه از آن جا که خداوند بی نیاز از یاری مخلوقات است این مشمول دور و تسلسل می شود که محال است^۵.

تعبیر دیگری که او درباره خود به کار می برد، «امام» امت است و به نظر او کسی که «شریعت» را حمل کند و در «طریقت» سیر کند و به «حقیقت» نایل شود، امام امت است و «رئیس بندگان». این چنین شخصی اگر ادعای امامت کند، پذیرفتنی است و اگر اراده «امارت» کند، در آن «اولی و احق» است و چنین فردی در زمان غیبت از سوی «قائم آل محمد» نیابت دارد. و حدیث وارده در این زمینه را نقل می کند که فقیه مورد اعتماد و اعلم اهل زمان از سوی قائم در ایام غیبت نیابت^۶ دارد. و بر خلق واجب است که با او قیام کنند و او را یاری رسانند تا حدود

۱. کلام المهدی، برگ ۳۵۰-۳۴۹. ۲. همان، برگ ۲۸. ۳. همان، برگ ۲۲۹ الف.

۴. سوره ۴۷، آیه ۷. ۵. همان، برگ ۴۴.

۶. «ان الفقیه المأمون اعلم اهل الزمان هو النائب عن القائم بامرالله فی حالة الغیبة و یجب علی الخلق القیام معه لیعضده حتی یتقیم الحدود».

را برپا سازد. سید محمدبن فلاح پس از ذکر این مقدمه، خود را همان فقیه مورد نظر می‌نامد: «این سید فقیه اهل بیت است و واجب است بر خلق که او را یاری دهند تا حق را آشکار کند و باطل را نابود سازد». در ادامه همین گفتار، واژه مهدی را به عنوان اسم مفعول، به معنای کسی که منسوب به هدایت پس از گمراهی است، معرفی می‌کند و حدیثی را از قول مفضل بن عمر نقل می‌کند که امام صادق در پاسخ وی درباره مهدی گفت، او «قائم اهل بیت» است و «بقیة الله فی الارض» است سید محمدبن فلاح در این جا بار دیگر یاد می‌کند که «من به خدا سوگند به حسب نیابت از غایب قائم هستم»^۱.

سید محمدبن فلاح با اثبات نقش نیابت خویش، انتظار یاری و همراهی منتظران مهدی (ع) را دارد. وی با بیان این موضوع که در صدر اسلام خداوند پیامبر را فرمان داد که مؤمنان را چنان بر ضد کفار تهییج کند که بیست تن از آنها در مقابل دویست تن از کفار بایستند، می‌افزاید این نسبت پس از قدرت یافتن مسلمانان تغییر کرد و به یک تن در مقابل دو تن کاسته شد. اما تأکید شد کسانی که از مقابل دشمن فرار کنند، مستحق آتش دوزخ خواهند بود. سپس ادامه می‌دهد؛ مهدی (ع) از ذریه محمد (ص) است و ادامه دهنده راه آبا و اجدادش، پس فرض است بر پیروان و مدعیان یاری او که مشمول فرمان خدا باشند و یک تن از آنها رویاروی دو تن بایستند و فرار در مقابل این تعداد از گناهان کبیره است که مجازاتش آتش دوزخ است.^۲

به ظاهر سید محمدبن فلاح، بر کم شمار بودن پیروانش در رویارویی با دشمنان آگاه است و از این رو می‌کوشد با یادآوری شرایط دوران صدر اسلام، روحیه مبارزه و جنگ را در آنها بیدار سازد. به نظر می‌رسد در آن زمان بر او اشکال می‌گرفتند که اگر از جایگاه معنوی مورد ادعا برخوردار، و به درستی در مقام نیابت باشد، پیروزی او سهل الوصول خواهد بود. از این رو، در خطاب به «اکراد کوهستان و سایر نادانان» که می‌گویند اگر مهدی (ع) ظهور کند زمین را طی هفت روز یا کمتر مالک می‌شود، می‌گوید «این نفاق گوینده است، دروغ بر خدا و رسولش می‌باشد» زیرا الگوی مهدی، پیامبر اسلام و سایر انبیا هستند و شرایط پیروزی آنها به این سادگی نبود؛

پس چگونه باشد حال کسی که از فرزندان او است و دارای درجه پایین تر

۱. کلام المهدی، برگ ۷۳-۷۲. ۲. همان، برگ ۱۲۱-۱۲۰.

و فضل و شهرت کمتر است. و چگونه زمین را بدون یار و یاور و با توجه به خیل دشمنان در اختیار گیرد؟ پس هر کس به گفته من [ابن فلاح] شک کند در داستان محمد [ص] و آنچه خداوند از او در کتاب عزیز حکایت کرده است، تأمل کند.^۱

او حتی بر این نظر است که شرایط زمان وی دشوارتر از شرایط پیشین است. زیرا «فریب دشمنان» بیشتر شده و این خود ناشی از «نادانی» محض آنهاست. از سوی دیگر، یادآور می‌شود که در این زمان «امتحان» بزرگی پیش روست. در زمان پیامبر (ص) دستور به تکلیف شدگان این بود که «بت‌های حاضر را نابود سازند و یهود آنچه را که از تورات تحریف کرده‌اند حذف کنند... و این [فرمان‌ها] برای شخص عاقل مشکل» نبود. اما «با ظهور این سید که از فرزندان مخفی شده غایب در این زمان است» شرایط سخت‌تر و مشکل‌تر است و همه این‌ها، «به خاطر بزرگی آزمایش است که این دوره، زمان آزمایش و تحقیق است... [و] مهدی (ع) فقط با کنار رفتن پرده‌ها و [در زمان] کمال یارانش ظهور می‌کند^۲». این از نادر مواردی است که او از شرایط لازم جهت ظهور مهدی (ع) یاد می‌کند.

در مجموع آنچه در موضوع مهدویت در اندیشه سید محمدبن فلاح و به نقل از کلام المهدی آمد، متضمن این برداشت است که؛

(۱) او هیچ‌گاه مدعی مرتبه مهدی (ع) نبوده بلکه خود را نایب و قائم مقام می‌دانست.

(۲) مرتبه نیابت برآمده از مقام علمی و معنوی اوست که با تعبیر «عالم ربانی»^۳ از آن یاد می‌شود. افزون بر این، ظهور نایب و حجاب بستر تعالی و کمال مؤمنان را که از شرایط ظهور امام غایب (ع) است فراهم می‌سازد.

(۴) از منظر رهبری یک جنبش اجتماعی، سید محمد بن فلاح منسجم‌ترین

۱. کلام المهدی، برگ ۲۲۲. ۲. همان، برگ ۲۴۹.

۳. سید محمد نوربخش، مؤسس جنبش و طریقت نوربخشیه که هم‌چون سید محمدبن فلاح مدتی را در محضر درس شیخ احمدبن فهد حلی سپری کرده، چنین تعبیری را در مورد خودش به کار می‌برد، و هم‌چون سید محمدبن فلاح از سیر در مراحل شریعت، طریقت، و نیل به حقیقت یاد می‌کند، ر.ک. رساله الهدی، در Shahzad Bashin, p. 301 برای آگاهی بیشتر به فصل نوربخشیان در همین نوشتار نگاه شود.

اصول را جهت تحریک و ترغیب توده‌های باورمند مذهبی برگزیده بود. (۵) و در پایان باید گفت، روایت اندیشه مهدویت از کلام سید محمدبن فلاح تفاوت‌هایی آشکار با غالب گزارش‌های منابع تاریخی - در موضوع مشعشعیان - دارد. دعوی مهدویت، اصلی‌ترین بعد از تکاپوهای سید محمدبن فلاح در منابع مذکور است.^۱

۳. آموزه الوهیت

طرح بحث

علی (ع) در اندیشه سید محمد بن فلاح مرتبه الوهیت دارد. در این جایگاه، «حسن و حسین و ائمه به اعتبار مجاز» فرزندان می‌باشند و در حقیقت آن‌ها «ملائکه» هستند، هم‌چنان‌که محمد (ص) «فرستاده» و قرآن «کلام» اوست و ملائکه نقش «سربازان» او را در «آسمان» دارند؛ از این رو «بی‌تردید» همه نامبردگان زنده‌اند. اما مردم احساس نمی‌کنند.

پیش از تفصیل آن‌چه به کوتاهی درباره الوهیت علی (ع) آمد، اشاره‌ای کوتاه بر منظومه اصول حروفیان، اهل حق و بررسی در این باره خواهد شد تا دوری یا نزدیکی این بخش از باورهای سید محمد به آن‌ها مشخص گردد. و افزون بر این، کمکی جهت سازماندهی منظومه فکری سید محمد، از خلال سخنان کوتاه و متشتت او باشد.

گفته شد^۲ حروفیان از سه مرحله نبوت، امامت و الوهیت یاد می‌کنند که محمد (ص) آغازگر مرحله نبوت و علی (ع) آغازگر مرحله امامت است. مرحله امامت یا ولایت «کاشف اوضاع نبوت» است که علی (ع) و سایر ائمه (ع) شیعه دوازده امامی در این مرحله جای دارند. اگر وحی، نادیده گرفته شود، علی (ع) همسان پیامبر (ص) است. در اندیشه حروفیان، با وجود مرحله الوهیت که با فضل الله استرآبادی - رهبر جنبش - آغاز می‌شود، به طور رسمی مرتبه الوهیت به دیگری تعلق نمی‌گیرد و در واقع استلزام منطقی برای الوهیت علی (ع) در جایگاه آغازگر ولایت نیست، اما کم و بیش مرتبه نیمه الهی او در مواردی رخ می‌نماید؛ آن‌جا که علی (ع) به عنوان صاحب نقطه، - که جامع حقیقت حروف

۱. در ادامه همین نوشتار از آن‌ها سخن خواهد رفت. ۲. ر.ک. به فصل حروفیان.

است که حروف نیز تجلی ذات الهی است - تجلی گاه ذات خدا قلمداد می شود، و در جای دیگر او را همراه با انبیا می نامد که به طور مشخص پیامبر (ص) درباره او گفته، «من و علی از یک نوریم». در همین نگرش کوتاه، نزدیکی نکته ای مهم در دو اندیشه حروفی و مشعشعی چهره می نمایاند، همان گونه که علی (ع) نزد حروفیان، جامع حقیقت حروف است که خداوند به انسان تعلیم داد. در سخن سید محمد بن فلاح نیز «کلماتی» که آدم از پروردگار دریافت کرد شامل «محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام» می باشد^۱. قابل توجه است که حروف و کلمات در ساختار اندیشه حروفیه مبتنی بر جایگاهی بس مهم و پیچیده است که به کوتاهی اشاره شد. چنین جایگاهی از حروف بر اندیشه سید محمد بن فلاح مترتب نیست، اما در عین حال، فحوای آن کلمات که خداوند به انسان آموخت در قالبی محدودتر و شیعی تر، شامل پنج تن از چهره های برجسته آن مذهب می شوند. البته در دیگر سخنان سید محمد نیز جایگاه علی (ع) رفیع است. در مجموع نمی توان سید محمد را به پیروی از ساختار فکری حروفیان متهم کرد، هر چند نزدیکی دیده می شود.

الوهیت علی (ع) در نزد سید محمد تشابه و نزدیکی بیشتر با ره آورد اهل حق در این باره دارد، اما باز باید اشاره کرد که دستگاه فکری این گروه در کلیت خود ماهیتی متفاوت با آموزه های مشعشعی نشان می دهد.

گفته شد^۲ بنیان اعتقادی اهل حق بر تجلی (ظهور، حلول) پیاپی خداوند قرار گرفته است. این ظهور در مراحل هفت گانه^۳ روی می دهد. اهمیت جایگاه علی (ع) تا آن جاست که او مرحله دوم حلول خداست. در این مرتبه الوهیت، سلمان، قنبر، محمد (ص) و نصیر و فاطمه (س) فرشتگان او قلمداد می شوند. به فرمان علی (ع) - در جایگاه الهی - رهبری هر یک از دوره های چهارگانه معرفت، شریعت، طریقت و حقیقت را کسی به عهده می گیرد، کوتاه سخن این که، تعیین مرتبه الوهیت علی (ع) نزد اهل حق نزدیکی بسیاری با سخنان سید محمد در این باره دارد. باید به خاطر داشت که او ائمه (ع) را به مانند «ملائکه» علی (ع) معرفی کرده بود، و پیامبر (ص) را نیز فرستاده او شناسانده بود. اهل حق نیز رسالت پیامبر (ص) را می پذیرند. اما در این میان مقام الهی علی (ع) را خدشه ناپذیر

۱. کلام المهدی، برگ ۲۷۶. ۲. به فصل اهل حق نگاه کنید.

۳. و هر مرحله شامل دوره های چهارگانه معرفت، شریعت، طریقت و حقیقت می باشد.

می‌بینند. علی‌رغم دستگاه فکری اهل حق که بر بنیان مشخص (حلول) و مراحل و ادوار معین استوار شده است و کم و بیش از انسجامی درونی برخوردار است و حتی می‌توان منشأ مؤلفه‌های آن را تا حدی شناسایی کرد، اما دستگاه فکری سید محمد به‌ویژه در بحث الوهیت علی (ع) نارسا می‌نماید و در واقع استنباط می‌شود، او از سوئی، در چارچوب فقهی شیعه پای دارد و از سوی دیگر دیده بر برخی آموزه‌های رایج در حوزه‌های غیرفقهی نیز گشوده است و این خود از یک دستی طرح اعتقادی او کاسته است، الوهیت علی (ع) نه بر مبنای استدلال حروفیان صورت گرفته است و نه بر قاعده اهل حق. درست است که علی (ع) از جمله کلماتی است که خداوند به آدم آموخته است اما در این میان نام «محمد (ص) و حسن (ع) و حسین (ع) و فاطمه (س)» نیز آمده است و چگونگی مرتبه و الاثر الوهی برای علی (ع) مشخص نیست، آیا در این باره اندیشه‌های بررسی راهگشا است؟

حافظ بررسی^۱ مبنای برخی از آموزه‌های خود را چون حروفیان بر «حرف» مبتنی می‌کند و در این مورد شباهتی زیاد با آن‌ها دارد، و سخن آنان را تکرار می‌کند که علی (ع) نقطه زیر حرف ب است و آن حرف نیز مجموع حروف می‌باشد که در بردارنده اسرار الهی و در واقع محل تجلی خدای متعال هستند. علی‌رغم این استدلال حروفی گونه، دیدگاه حافظ بررسی با نگرش متصوفانه‌ای که به موضوع امامت و ولایت دارد از آن‌ها جدا می‌نماید، امری که جایگاه شبه الهی او (به‌خاطر داشته باشیم که تذکره‌نویسان شیعه بررسی را قایل به مرتبه الوهیت نمی‌دانستند) از حیث «ولایت [او] بر هر چیز» نیز ناشی می‌شود. در این نگرش متأثر از گرایش‌های متصوفانه، نبوت ظاهر امامت است و ولایت باطن آن و علی (ع) به عنوان نخستین امام و ولی، همراه نبی است و مکمل آن، اما چون خورشید و ماه، که چهره‌نمایی آخری (ولی) در ایام پنهان اولی (نبی) است. کوتاه سخن این‌که، به‌درستی در دستگاه فکری بررسی اصل الوهیت به عنوان یکی از ارکان اعتقادی که برپا دارنده آن منظومه باشد، تلقی نمی‌شود. در ظاهر سخن است که مبالغه — و نه بیشتر — درباره علی (ع) دیده می‌شود. این مبالغه برخاسته از تعلق خاطر متصوفانه به اصل ولایت نزد بررسی است، هم‌چنان‌که مهارت او در علم حروف و به‌کارگیری بی‌سامان آن در مواردی، بی‌تأثیر نیست. بار دیگر باید

۱. به مبحث حافظ بررسی نگاه کنید.

یاد آور شد که در این مورد نیز بررسی تا مرحله سید محمد در اظهار الوهیت علی (ع) پیش رفت. بر این اساس، آیا می توان نظر سید محمد را ترکیبی از دیدگاه مبالغه آمیز اما محافظه کارانه بر مبنای تصوف - تشیع بررسی و الوهیت طرح شده در نزد اهل حق دانست؟ باید به خاطر داشت که سید محمد کمتر از حروف و اسرار آن سخن به میان آورده است و از این حیث پیوندی میان او و حروفیان نمی توان متصور بود. در پاسخ به این پرسش باید از مکتب فقهی - صوفی ابن فهد حلی - استاد مستقیم و مؤثر او - یاد کرد که در گرایش های متصوفانه به جایگاه علی (ع) از چارچوب فقهی خارج نشده و همین دغدغه استاد در حفظ ساختار بود که بر ضمیر سرکش و ذهن بدعت گرای شاگرد مؤثر افتاد و علی رغم طرح کوتاه، و جسته و گریخته بدعت الوهیت، از ارائه دستگاه فکری متناسب با آن و کاملاً جدای از گرایش های فقهی سرباز زد، و شاید در عرصه واقعیت تاریخی، به ویژه پس از استقرار در قالب حکومت، آن را صلاح ندانست.

با طرح آموزه های یاد شده، کوششی در جهت توضیح ایده الوهیت سید محمد صورت گرفت. اما این ایده همانندی کامل با هیچ یک از آن ها نداشت. آیا می توان منظومه ای منسجم از اندیشه های سید محمد برگرد محور الوهیت سامان داد؟ در ادامه، اجزای دیگری از اندیشه های او ارائه می شود.

روح و جسم

در اندیشه سید محمد بن فلاح روح و جسم تعاریف مشخصی دارند. جسم (کالبد) انسان از خاک خلق شده و صرفاً «ابزار» و محلی برای روح است. در واقع، آدمی همان روح، و بدن فقط خدمتگزار این روح است.^۱ از این رو، منشأ اعمال و کردار انسان ها روح آن ها است. روح است که مرتکب قتل می شود و سرکشی و نافرمانی، طاعت و پذیرش و حتی ازدواج و زاد و ولد از جانب روح و به وسیله بدن صورت می گیرد. به تعبیر دیگر، روح فرمانده و راهبر انسان است. از این رو، در روز قیامت روح به جسم برگردانده می شود تا «مطیع به طاعت خودش تکریم شود، و عاصی و سرکش مجازات گردد».^۲

حال که حیات واقعی انسان ها، حیات روحی آن ها است، مرگ به معنای از بین

۱. کلام المهدی، برگ ۳۵. ۲. همان، برگ ۲۲۸.

رفتن کالبد و جسم نمی‌تواند مرگ واقعی تلقی شود و اساساً نسبت مرگ - در این معنا - به روح نارواست. زیرا روح از این «حجابی که آن را آلت و ابزار نامیده‌اند [= بدن] سلب» می‌شود و نمی‌میرد، اما تکامل و تنزل پیدا می‌کند که آن نیز در پیوند با جهل یا آگاهی است. جهل یا مرگ روح در صورتی اتفاق می‌افتد که روح از منشأ و اصل خود که خداوند باشد «دور» شود. به تعبیر دیگر، سید محمد مرگ روح را همان مرگ معنوی انسان تلقی می‌کند، انسانی که ایمان از دست داده و پیوند عارفانه خود را با خدا قطع کرده است، در این مورد او تعبیر «عُطْلَة»^۱ را به کار برده است که معنای تهی شدن و نداشتن را می‌رساند و می‌افزاید از همین روست که گفته شده «مؤمن در دو جهان زنده است» و مرگ تنها در مورد «کفار و فاسقان و کسانی که از خدا دورند صدق می‌کند»، و تعبیر مرگی که درباره پیامبران به کار رفته به «مجاز است و نه حقیقت»^۲، که آن‌ها زنده‌اند و حیات جاودانه دارند.

گفته شد روح حیات واقعی انسان است، حیاتی که معنوی است و تداوم آن بسته به تقرب و نزدیکی به پروردگار است. تقرب همان ایمان و باورمندی و «اخلاص عارفانه» است که پیامبران و امامان (ع) از آن برخوردارند، بدین سبب نیز حیات پیوسته و جاودان دارند. به بیان دیگر، منشأ روح واحد است و آن پروردگار خالق می‌باشد که روح را در کالدهای مختلف جای می‌دهد. از این رو، کالبد و جسم فقط «حجاب» است که می‌تواند حتی غیرانسان باشد. چنان‌که، آتشی که بر موسی (ع) ظاهر شد همان روح الهی بود که به این هیئت درآمده بود در این جا، در واقع آتش حجاب بود. فرشتگان نیز که روح الهی‌اند، می‌توانند در کالدهای گوناگون ظاهر شوند، همان‌گونه که جبرئیل در «جسد» شیخی مسکین، کودکی یتیم و اسیری مسلمان ظاهر شد.^۳

سید محمد در موضوع روح، سخنان متکلمان را رد می‌کند و مدعی است که آن‌ها به شناخت روح آگاهی ندارند. «زیرا شناخت روح همان شناخت پروردگار است، هر کس که روح را شناخت، خدای خود را شناخته است» و می‌افزاید «این سید [= محمد بن فلاح] که به راه راست الهام شده، نه از کلینی و نه از دیگری» نیاموخته است. و بدین ترتیب تفاوت نظرات خود را با دیگران اعتراف می‌کند،

۱. عُطْلَة: بیکاری. عُطَل: تهی شدن. ۲. کلام المهدی، برگ ۳۵. ۳. همان، برگ ۲۱-۲۰.

نظراتی که مبنای «الهام» دارد. بر اساس آن، «روح محجوب» هم چون «رازی» است که دیده نمی‌شود، و پنهان در بدن انسان است. انسانی که می‌تواند به معنای «مجازی» باشد، زیرا چه بسا آن روح خاستگاه دیگر و شأن متفاوت داشته باشد. برای نمونه شاعر (خلیعی) می‌گوید: اگر علی (ع) به هنگام شدت و سختی به نوح کمک نمی‌کرد، آن چوب‌ها و الواح (کشتی) او را حمل نمی‌کرد^۱ و یا این‌که از پیامبر (ص) نقل شده؛ «در حالی که آدم بین آب و گل بود» (در آغاز آفرینش) او پیامبر بود. در این موارد منظور همان «روح محجوب» در این «بدن‌های شریف» است. و می‌افزاید، باید متوجه مجاز و حقیقت در این سخنان بود، چنان‌که اغلب قرآن شامل مجاز می‌باشد^۲.

بر این اساس باید میان «جسد» و روح تفاوت قایل شد و هر یک را متناسب با شأن آن تعریف کرد. چنان‌که غلو از جسم رد شده و نوید پیامبر (ص) به علی (ع) که دو طایفه به دست او نابود می‌شوند: دوستان غلوکننده و دشمنان پرکینه، مؤید این مطلب است که غلو درباره‌ی علی (ع) که در «بدن‌های منسوب به عبدالمطلب»^۳ است [جسم علی (ع)] رد شده است و از اغراق درباره‌ی «جسد» نهی شده و گرنه روح شأن و منزلتی دیگر دارد.

امام نیز به جسد و جسم نیست و هر زمان که «سری» در بدن پوشیده بماند، همان بدن امام می‌شود. در این صورت اگرچه امام به ظاهر «همان زبان، دست، [و] چشم» خواهد بود، اما اطاعتی که خداوند «فرض» کرده، اطاعت از آن «حقیقت پنهان» در بدن است. و بدین وسیله نیز خداوند آفریده‌ها را «آزمایش» می‌کند، که آیا از امامی که به ظاهر «هم چون آدم ضعیف» در میان مردم حضور دارد، اطاعت می‌کنند؟^۴

و مقام الهی علی (ع) نیز به عنوان «خدای عزیز و جلیل»^۵ در «حجاب» بدن او پوشیده است. رسالت محمد (ص) نیز که در پرتو الوهیت علی (ع) است او نیز

۱. این خبر را به نقل از «خواص شعیان هم چون کلینی و امثال وی» آورده است و قابل رد نمی‌داند و به مخالفان خود می‌گوید اگر این خبر را به نصیریّه منسوب کنند در واقع خواص شعیان نصیریّه هستند در صورتی که آن‌ها از «سابقین مذهب هستند و به خدا نزدیک‌ترند» و می‌توان از آن‌ها نقل کرد و به آن‌ها اعتماد ورزید. به نظر می‌رسد در این سخنان، سید محمد به نوعی از اتهام نصیریّه بر خود خبر می‌دهد و در ضمن می‌کوشد نصیریّه را رد کند. رک. کلام المهدی، برگ ۳۵۴. ۲. همان، برگ ۳۵۱. ۳. همان، برگ ۲۱-۲۰ و ۵۸.

۴. کلام المهدی، برگ ۳۵. ۵. همان، برگ ۲۱۷.

(محمد(ص)) حجاب رسالت است. چنان که خود سید محمد بن فلاح نیز (به منزله محمد(ص)) است که به نوع رسالت آمده است و به منزله علی(ع) است که به دست ابن ملجم کشته شد و به منزله کل نبی و کل ولی با نوع ظاهر و ضعف بشری است و نه به قوت قاهره...^۱

بر این اساس، در اندیشه سید محمد، روح در شؤن انبیا و ائمه به کلی از جسم و بدن ظاهری تفاوت دارد و آنچه جسم می نماید روح نیست. روح منشأ الهی دارد که می تواند در دوره های مختلف و در بدن های متعدد ظاهر شود. هر کدام از این بدن ها بسته به رسالتی که آن روح دارد، نامی می گیرند. تأویل باطنی از مفهوم روح در متن بالا با این گفته ادامه می یابد که در کنار الوهیت علی(ع) و رسالت پیامبر(ص) و مرتبه «ملائکه ای» یازده امام(ع) دیگر، سلمان نیز از «اهل بیت» است که منظور از «بیت همان طریقت و معرفت اوست». و همه کسانی که به «عرفان» سلمان بپیوندند در هر عصر و زمانی سلمان می باشند.^۲

افزودنی است که سید محمد با طرح الوهیت علی(ع) هم چنان بر «تمسک به شریعت محمدی(ص)» تأکید می کند و مؤمنان و واقفان به این «حقیقت» را به پیروی شریعت دعوت می کند. پیروی که با عبادات واجب چون نماز و زکات، روزه، حج، و جهاد آغاز می شود و اوراق قابل توجهی از کلام المهدی به شرح و بسط شرایط هر یک از اعمال عبادی اختصاص دارد. به این ترتیب، پذیرش الوهیت در مورد علی(ع) به معنای تساهل در اجرای شریعت و به ویژه عبادات آن نیست و به ظاهر جامعه مشعشعی هیچ گاه تجربه تأویل در حوزه واجبات عبادی را نداشته و هم چون مقاطعی از جوامع اسماعیلی به درک باطنی از پایان عصر شریعت نرسیده است. در حالی که در پای بندی به باور الوهیت علی و... اصرار دارد و ناباوران را هشدار می دهد که به کیفر این «کفر»، «لعن»، و در «غلبه آتی کشته» خواهند شد.^۳

۱. کلام المهدی، برگ ۲۱. ۲. همان.

۳. همان، برگ ۲۷۷؛ یکی از جملات سید محمدبن فلاح را در این باره بخوانید: «علی [ع] وصی محمد [ص]، او الله در حجاب است... هم چنان که جبرئیل... و امثالهم در حجاب بودند»، همان.

تأویل

در سخن سید محمدبن فلاح، چارچوب رسمی مذهب شیعه دوازده امامی (ع) حفظ شده است. اما مفاهیم و تعاریف در مواردی تغییر یافته‌اند. این تغییرات در راستای نگرشی باطنی صورت گرفته است. وی پنج اصل دین را توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد می‌شمارد. و در تعاریف آن‌ها به کوتاهی توضیح می‌دهد. توحید اثبات و وحدانیت است برای «صانع قدیم» که تعدد، دور و تسلسل را الزام می‌کند و این محال است. عدل، منزه داشتن خداوند از فعل قبیح و اخلال در واجب است. نبوت، برانگیخته شدن رسول انسانی است در هر عصر و زمانی؛ و نبوت عامه یا خاصه است. امامت، ریاست عامه در امور دین و دنیاست برای شخصی معین. و این امری واجب برای خداوند است به جهت بقای تکلیف و احتیاج خلق به شارع، که دین را بر ایشان پس از دوره نبوت، در اصول و فروع تشریح کند.

نبی و امام هر دو معصومند و وحدت آن‌ها واجب است که در غیر این صورت به سبب کثرت پیامبران و ائمه، فساد پیش می‌آید. به نظر می‌رسد با توجه به پذیرش دوره نبوت از سوی سید محمد، منظور از وحدت در نبی و امام، وحدت در منشأ و خاستگاه آن دوست که از سوی خداوند تعیین می‌شوند.^۱

عصمت نبی و امام از نوع عصمت اصلی است که از زمان [خلق] ارواح وجود دارد و همان عصمت «انبیا و اوصیا» است. از نظر شیعه و برخلاف اهل سنت، انبیا و ائمه با تولد معصوم هستند و این بدین معناست که از آن‌ها عمل قبیح و مکروه و غیر عقلانی سر نمی‌زند. در مقابل آن، عصمت گاهی «عارضی» است هم چون عصمت «ولی و عارف ربانی» که عارض سلمان فارسی شد و این پس از نیل به «الی الله» است. در این حالت، شخص کامل و صاحب کرامات می‌باشد، و در واقع خداوند اولیا را با کرامات تکریم می‌کند.^۲

باور به اصول پنج‌گانه دین و از آن جمله امامت ائمه اثنی عشر (ع) موجب رستگاری در روز قیامت است. روزی که «معاد جسمانی» است و خداوند با «میزان» که همان علم خداوند است، داوری می‌کند. اما باید در نظر داشت که «حسنات و سیئات» موجوداتی در خارج و یا در ذهن نیستند که از آن‌ها تصویری داشته باشیم، بلکه آن‌ها امور اعتباری عقل هستند و جز خداوند کسی از آن‌ها

۱. کلام المهدی، برگ ۱۴. ۲. همان، برگ ۳۶۸ و ۷-۳۲۶ و ۲۵۰.

آگاه نیست^۱. گفته شد که خداوند در روز قیامت مردگان را زنده می‌کند، حتی اگر استخوانشان متلاشی شده باشد، در تفسیر این گفته باید افزود که خداوند بر هر چیزی تواناست و از برگرداندن مرده ناتوان نیست، هر چند متلاشی شده باشد، یا حتی به چیز دیگری مبدل شده باشد. اما «معنا و منظور» از مرگ همان جهل و نادانی است و منظور از بازگشت، رجوع به حقیقت است^۲. در واقع در این مورد و موارد دیگر که در قرآن ظاهر شده است «متشابه» است و به معنی دیگر نیاز به «تأویل به اهل بیت محمد(ص)» دارد، کسانی که اهل ذکرند و خداوند فرموده که باید از اهل ذکر خواست و پرسید. قرآن «علی الاطلاق» نیست و اهل معاصی آن را نخواهند فهمید^۳.

از نظر ابن فلاح، قرآن مجموع آیات «محکم و متشابه» است که نیاز به تأویل دارد، تأویلی که «موافق با قانون صحیح اصولی» باشد تا موجب «بقای عصمت و رفع زشتی از خداوند متعال» شود^۴. در جای دیگر از «کلام المهدی»، خطاب به کسانی که «تشابهات» قرآن را «محکم» فرض کردند، می‌آورد: «ظاهر را گرفتند و آن را با باطن مقابله کردند در حالی که آن دو با هم مقابله نمی‌شوند. روح همان بدن نیست بلکه خلقی دیگر است^۵». در واقع، وی تشابهات قرآن را با «بدن» و «ظاهر»، و محکومات آن را با «روح» و «باطن» قیاس می‌کند.

نقش و اهمیت تأویل در قرآن تا آن جاست که سید محمدبن فلاح قرآن را هم چون «جسم» می‌داند که «تکلیف ناپذیر» است و این پیامبر(ص) و ائمه(ع) هستند که آن را توضیح می‌دهند. از این رو، «پیامبر و امام برتر از قرآن» هستند و در تفسیر سخن محمد(ص) که می‌فرماید دو چیز مهم - کتاب الله و عترتی - را در میان مردم به جا گذاشتم که چون ریسمان به هم متصل هستند و از هم قطع نمی‌شوند، می‌گوید: «منظور پیامبر از کتاب، امیرالمؤمنین علی است... و منظور از عترت یازده فرزندش است» و می‌افزاید اگر مقصود از کتاب در سخن بالا، «قرآن شریف» باشد نیز «اشکالی» ندارد، به خاطر این که مردم آن را «درک» نمی‌کنند^۶. و در این جهت، سخن را به آن جا می‌رساند که آنچه از «قرآن ظاهر شده» را «متشابه» می‌داند که «نیاز به تأمل به اهل بیت محمد [ص]» دارد^۷.

۱. کلام المهدی، برگ ۵۶. ۲. همان، برگ ۲۲۶. ۳. همان، برگ ۷-۳۲۶.

۴. همان، برگ ۳۸ الف. ۵. همان، برگ ۲۵۶. ۶. همان، برگ ۳-۲۷۲.

۷. همان، برگ ۳۲۷ الف.

در تفسیر آیه «و إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» (اسراء / ۴۵) می نویسد، «حقیقت» آیه اشاره به کسی دارد که پس از رسول می آید و آن «اثر پوشیده [قرآن] را» در دست دارد. اما «اهل مذاهب» و افراد «فاجر» او را انکار می کنند. و منظور از قرآن در آیه مذکور، «کلام خداوندی است که از سوی ولی و با الهام ربانی صادر می شود و آن معرفت خفیه و حجاب مستور است». آخرت نیز همان «حقیقت» است که در بسیاری از دیگر آیات قرآن نیز آمده است. از جمله در آن جا که عذابی دردناک برای بی ایمانان در «آخرت» وعده می دهد، آخرت به معنای «حق» است.^۱

منزلت عرفانی؛ الهام

پیش از این، در «اندیشه مهدویت سید محمدبن فلاح» پیرامون جایگاه وی به عنوان «نایب» و «حجاب» سخن رفت. و گفته شد که او مدعی مقام امام غایب (ع) نیست بلکه خود را نایب و قائم مقام او می شمارد که جهت «آزمایش» خلق ظهور کرده است و مقدمه ای است بر ظهور امام غایب (ع). آزمایش - شناسایی کسانی که ایمان دارند و یاری می کنند و آن ها که یاریگر نیستند - از این جهت توسط او صورت می گرفت که پیروزی امام غایب قطعی است و فرصتی برای آزمایش باقی نمی گذارد. آنچه در پی می آید تعابیر و تبیینی دیگر است از سید محمد بن فلاح درباره خود، شاید که پرتو بیشتری بر مبانی فکری او انداخته شود.

مهم ترین و آشکارترین پایه مشروعیت سید محمدبن فلاح در خلال نوشته های او، بعد عرفانی اوست که با تعابیری چون «ولی عارف»، «دارنده تقوای الهی»، و «الهام شونده»، طرح می شود. این منزلت عارفانه، موجب راهبری او به «معارف مستور» شده است. ابزار دستیابی به آن معارف، «الهام» است و کسی که از سوی خداوند الهام نشود، بر آن ها آگاهی نمی یابد. در واقع؛ «ولی عارفی هم چون این سید [محمدبن فلاح] در نزد خداوند هم چون ابری است که به وسیله آن زندگی و سبزی های زمین که همان قلوب مردمان است، تداوم می یابد».^۲

۱. «و هرگاه بخوانی قرآن را بر نهیم میان تو و میان آنان که ایمان نمی آورند به آخرت پرده ای پوشیده». ۲. کلام المهدی، برگ ۳۲۳. ۳. همان، برگ ۲۳۳.

«الهام» با آموزش به دست نمی‌آید^۱ بلکه «تقوای الهی» و پیروی از پیامبران موجب این «جذبه» می‌شود. جذبه‌ای که راه آگاهی بر اسرار کتاب منزل (قرآن) و شریعت رسول خدا را هموار می‌کند^۲.

گفته شد تکامل روحی و سلوک معنوی، سید محمد را در مقام عارف به آگاهی از رموز و اسرار دین نایل کرد. اما در این میان، او از سلسله نسب خود نیز بهره می‌برد^۳ و جایگاه خود را با «مقام ابا و اجداد» مقایسه می‌کند و بر این نظر است خداوند او را به مقام آن‌ها نصب کرده است و از این رو، «شارع این طریقت الهی» است و «ظاهرکننده سرّ مخفی از معارف انبیا و رسل» می‌باشد^۴ و در این جا، بر فقیهان ظاهرگرا می‌تازد که از «حقیقت فقط اسم را شناختند» و نتوانستند در «حقیقت ادیان» رسوخ کنند و به «حقیقت عرفان» دست یابند بلکه در «ظواهر کتاب و حدیث» ماندند^۵.

به این ترتیب، الهام یافتگی^۶ سید محمد بن فلاح او را در مرتبه‌ای قرار می‌دهد که قادر به دریافت سرّ و باطن معارف دین است و لذا به تأویل دست می‌یازد و آن را ابزاری انحصاری از آن خود و امثال خود قلمداد می‌کند که دیگران - آن‌ها که الهام نیافتند و از جذبه الهی برخوردار نشدند - را در این وادی راهی نیست.

۱. در این مورد تعبیری که به کار می‌برد چنین است: «این سید [محمد بن فلاح] کسی است که به او الهام می‌شود. نه از کلینی گرفته و نه از دیگران، ولی آنچه از این معانی [پوشیده] را آورده فردا بر شما حجت است فردایی که شما در مقابل او به یاری خداوند از نزدیک حاضر می‌شوید [=قیامت] کلام المهدی، برگ ۲۳. ۲. همان، برگ ۲۶۵ ب - ۲۶۶ الف.
۳. در بخش مربوط به سید محمد بن فلاح از سلسله نسب او که مدعی است به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد یاد شد. ۴. کلام المهدی، برگ ۲۶۳ ب، ۲۶۴ الف.
۵. همان، برگ ۲۶۴؛ باید چون «این سید [محمد بن فلاح] باطن عرفان و حقیقت ایمان را کشف کرد»، همان، برگ ۱۰۱.
۶. افزون بر این تعابیر و توجیه، سید محمد در کلام المهدی از خود به عنوان «پرهیزکاری» یاد می‌کند که «باقی‌مانده انبیا از نشأت اول است» و از این رو نیز خداوند جواز جذب «جذبه» را به او داد و از «اسرار کتاب منزل و شریعت رسول خود» به او آموخت. «نشأت اول» زمانی است که خداوند ارواح را آفرید و افکار و اندیشه برای آن‌ها قرارداد و در انتخاب دنیا و آخرت مخیر گذاشت. اما ارواح «انبیاء و پیامبران و تابعان آن‌ها» انتخاب را به خداوند واگذاشتند و خداوند برای آن‌ها آخرت را ترجیح داد. از این رو از امام صادق (ع) نقل شده که «ما قومی هستیم که خداوند ما را برای آخرت انتخاب کرد»، کلام المهدی، برگ ۲۶۵ ب، ۲۶۶.

مشعشع

شُعْشَع در لغت به دو معنای در هم آمیختن و تاییدن به کار رفته است. در معنی تابش و پرتو، از منصور حلاج نقل شده که نورالهی را «شعشعانی» وصف کرده و آورده که نسبت عارف به خدا به مثابه شعاع خورشید است که از او برآمده و به سوی او بازمی‌گردد و از او کسب نور می‌کند.^۱ در این مفهوم، وجه معنوی و روحانی گرایش‌های متصوفانه مشعشعیان مطرح می‌شود که برخی اعمال خارق‌العاده آن‌ها نیز، چون شمشیر بر شکم نهادن و...، به عنوان کرامات توجیه می‌شود.^۲

از سوی دیگر، معنی در هم آمیختن (مزج و خلط) را مؤلفی ناشی از سرعت و خطای می‌داند که در هنگام انجام امور غریبه از مشعشعیان ظاهر می‌شد. چنان‌که امر بر بینندگان مشتبه شده و از حقیقت آن حرکات عجیب و نمایش‌های مهیج آگاه نمی‌شدند، و به این مناسبت مشهور به این نام شدند.^۳

فارغ از پی‌گیری معنی لغوی شعشع (مشعشع)، این واژه در کلام سید

۱. ر. ک. دهخدا، لغت‌نامه، واژه شعشع و شعاع؛ شبیبی در این باره با استفاده از فرهنگ‌های لغت توضیحاتی داده است. تشیع و تصوف، ص ۹۷-۲۹۶؛ معانی دیگری چون نیرومندی و بلندی نیز برای این واژه در فرهنگ‌ها ثبت شده است.

۲. جاسم حسن شبر بر این بُعد از مفهوم مشعشع اصرار دارد و می‌نویسد از لحاظ اعتقادی و با توجه به باورمندی دینی، شعشعه همان نورالهی متصوفه است که عارف به منزله شعاع شمس (خداوند) قلمداد می‌شود و حکایت از جایگاه تعالیم اسلامی و حب الهی نزد مشعشعیان دارد، مؤسس الدولة المشعشعیه و اعقابها فی عربستان و خارجها، ص ۶۳.

۳. ترجمه تاریخ مشعشعیان، میکروفیلم موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۰۳۲ [ص سوم]؛ شبر در توضیح برخی حرکات و شعارهای مشعشعیان، آن را از شعوذ و سحر جدا می‌داند و «کرامات حقیقی» می‌نامد که مشتمل بر قرائت آیات و ادعیه و بعضی حروف و اسما در جهت شفای بیماران و برآمدن حاجات و غیره بود، و می‌افزاید و خیالاتی که حقیقت ندارد و میان استعمال حکمای الهی میان سحر مبنی بر شعوذ که [تردستی و شعبده بازی] اسما و حروفی دلالت بر ذکر خدای سبحان و صفات و اسما او می‌کند فرق می‌گذارند و از قول ابن خلدون نقل می‌کند که بعضی از متصوفه و اصحاب کرامات در احوال عالم تأثیرگذار بودند و جز معدودی از این‌ها سحر نیست. و میان استعمال حروف و اسما الله که از آن به السیمیا نام می‌برد و میان سحر و شعوذ مبتنی بر خیال فرق می‌گذارد. ر. ک. مؤسس الدولة المشعشعیه و اعقابها فی عربستان و خارجها، ص ۶۴-۶۳؛ ابن فهد حلی نیز عنایتی جدی به تأثیرگذاری استعمال اسما الهی و ادعیه داشت، همان.

محمدبن فلاح مفهومی متحول و اصطلاحی یافت که در تعیین دقیق آن نیز میان پژوهشگران هم رأیی وجود ندارد. در کلام المهدی - هم چنان که پیش از این گفته شد - از شعشه با عنوان شعشعة الدوب و شعشعة الجعدی نام می برد که شیبی دوب را نام مکان و جعدی را همان ابولیلی بن قیس ملقب به نابغه جعدی می داند. بر این اساس، آن را ملازم با «قران یا امر الهی یا عنایت خدایی که پس از مشکلات و ریاضات و آزمایش ها ظاهر می شود» تعبیر می کند.^۱

در تعمیمی دیگر، شیبی، شعشه را منسوب به حالتی می داند که یاران محمدبن فلاح پس از ذکر شعارهای خاصی چون «علی الله و غیره باطل»، پیدا می کردند. در این حالت نیروی معنوی آنها بارور می شد و به حالت روانی جدیدی می رسیدند که بدن هایشان بی حس می شد و می توانستند کارهای خطرناکی چون در آتش رفتن و شمشیر بلعیدن را انجام دهند. رسیدن به این وضعیت را همان شعشه می داند که موجب تهور و بی باکی آنها در میدان های نبرد نیز می گردید و بدین وسیله سید محمدبن فلاح با افزایش شور و هیجان پیروانش، جبران کمی تعداد آنها را می کرد. بر این اساس باید کلمه شعشه را از میراث های حافظ بررسی، دانست، که شعشعة نور الهی را در محمد(ص)، علی(ع) و فرزندان او می بیند که به مثابه تجسم صفات خدا و یک نمونه زنده و والای الهی بر روی زمین هستند. موردی که کم و بیش سید محمدبن فلاح نیز برای خود قایل بود. بررسی در این مورد می افزاید:

از فضیلت مقام محمدی(ص) آن که، خداوند نور وی را اولین فیض خود قرار داد که دیگر نورها از آن می تابند و تشعشع می یابند.

و در جای دیگر معرفت خدا را شناخت صفات خدا می داند و آن را عبارت

۱. شیبی، تشیع و تصوف، ص ۲۹۷؛ شبر که از سخنان رجال و مشایخ مشعشعیان در منطقه حویزه درباره جعدی قانع نشده است احتمال می دهد که مراد از جعدی نام مکان باشد که اکنون نیز در نزدیکی العماره و حویزه به آن الجعدیه یا جعدیه می گویند، و محل استراحت مسافرین است. و به زعم او می تواند چون دوب نام مکان و یکی از صحنه های درگیری مشعشعیان با مخالفان خود باشد. ر.ک. مؤسس الدولة المشعشعیة و اعقابہ فی عربستان و خارجها، ص ۶۸، این حدس شبر با توجه به عبارت «رضی الله عنه» که در پایان عبارت شعشه الجعدی در کلام المهدی آمده است نمی تواند درست باشد که جعدی نام فرد خاصی است.

از نوری می‌داند که از جلال احدیت بر سیمای محمد(ص) تشعشع یافت^۱. این برداشت با توجه به آنچه در همین بخش آمد، می‌تواند پذیرفته شود.

دیدگاه سید محمدبن فلاح در باب ادیان و مذاهب

علی‌رغم تسامح سید محمد در رویکرد به تأویل و ارائه تفسیرهای متفاوت، او در مواجهه با فرق و مذاهب دیگر، سخت‌گیر و متعصب است. در واقع گرایش‌های متصوفانه سید محمد و اشارات او به اهمیت باطن و حقیقت، موجب انعطاف‌پذیری و نرمش او در رویارویی با دیگر عقاید و مکاتب نشده است. در این میان سخت‌ترین حملات را به اهل سنت و برخی اصول اعتقادی آن‌ها دارد. مکرر از خلیفه نخست (ابوبکر) یاد می‌کند و عمل او را در سقیفه تقبیح می‌نماید و از مظلومیت علی(ع) و فاطمه(س) سخن به میان می‌آورد و در موضوع فدک^۲، به شدت به ابوبکر می‌تازد.

انتخاب ابوبکر را به جانشینی پیامبر(ص) بنابر استدلال مذاهب اربعه اهل سنت که سخن پیامبر(ص) را مبنا قرار می‌دهند که فرموده «اجماع امت من حق است و امت من بر ضلالت اجماع نمی‌کند» این‌گونه تفسیر می‌کند که منظور از اجماع، حضور همه اصحاب «حل و عقد» چون علی(ع)، فاطمه(س)، حسن(ع)، حسین(ع)، سلمان، ابی‌ذر، مقداد، عمار، حذیفه، مالک اشتر و دیگر یاران امیرمؤمنان(ع) است. آیا اهل بیت می‌توانند از اهل حل و عقد نباشند؟ و به این شیوه با پذیرش سخن پیامبر، برای اهل سقیفه بنی‌ساعده اجماع قایل نیست^۳. از حوادث آن زمان می‌آورد، زمانی که جمعی از مهاجر و انصار در سقیفه گرد آمده بودند، علی(ع) و زبیر در خانه فاطمه(س) بودند. در این هنگام، خواستاران بیعت با ابوبکر با شمشیر وارد شدند و از علی(ع) و زبیر با تهدید بیعت گرفتند و فاطمه را در پشت در قرار دادند تا محسن را سقط کرد. این عمل را احتمالاً قُتُذ، غلام عمر انجام داد^۴. به این ترتیب، قصد علی(ع) از بیعت، جلوگیری از

۱. تشیع و تصوف، ص ۳۰۳-۳۰۱، به نقل از مشارق الانوار بررسی؛ در این راستا، صاحب روضات الجنات فی احوال العلماء و سادات، مشعشع را از القاب علی بن محمدبن فلاح دانسته است. هم‌چنان‌که مهدی لقب پدر او سید محمدبن فلاح بود، همان، تهران، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۷۰۰-۶۹۹. ۲. کلام المهدی، برگ ۴۶-۴۷. ۳. همان، برگ ۹۲ الف-۹۱ ب.

۴. همان، برگ ۱۳۰-۱۲۹.

پراکندگی اتحاد مسلمانان بود و جهت دفع ضرر و آسیب از یارانش بود و در واقع بر علی (ع) بیعت با ابوبکر واجب نبود^۱.

علاوه بر خلفای راشدین، بنی امیه نیز به سختی در معرض خشم و انتقاد سید محمد قرار دارند. معاویه را آدم باطل و فاسدی می‌داند که به ظاهر اظهار اسلام کرد و حتی به قرآن و شریعت روی آورد و به حدیث متوسل شد اما او «ذاتاً شیطان» است. پیشوایان چهارگانه اهل سنت نیز «گمراه»^۲ بودند که هم چون مروانیان و بنی عباس، «لباس حق را پوشیدند و مردم را شکار کردند، خدعه ورزیدند و نیرنگ کردند و خدا از نیرنگ آن‌ها آگاه است»^۳.

دیگر فرق و مکاتب نیز از چالش سید محمد بدور نیستند. برخورد او با اهل استدلال و فلسفه بنابر ماهیت تصوفی و گرایش‌های باطنی و تأویل به نظر طبیعی می‌رسد. در سخن از اهل فلسفه و یا مباحث مربوط به آن‌ها، تعبیر به «هذیان‌های فلاسفه»^۴ می‌کند و در مواردی از «نادانی» متکلمان نسبت به معارف الهی یاد می‌کند^۵ و رویگردانی خودش را از ذکر استدلال‌های کلامی بیان می‌کند که صاحبان آن، «اندیشه بیمار» دارند و اعتراف می‌کند که در شناخت خدا استدلال نمی‌کند و از یاری عرفان و محکّمات قرآن یاد می‌کند^۶. معتزله نیز به کیفر دست شستن از ائمه معصومین (ع)، «عقل سالمی»^۷ ندارند. «مجبوره» که در علم قضا و قدر مبالغه می‌کنند و حکم به «مجبوری» بنده می‌دهند و اختیاری برای او در افعالش قایل نیستند، مخالف با کلام خداست. چنان‌که اگر بنده‌ای عمل زنا انجام دهد، آیا باید گفت که او مجبور بوده است، و توان امتناع از آن را نداشته است؟ در این صورت پاسخ خدا را چه باید داد که می‌گوید ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا مال الیتیم و دیگر منهیات و این اجتماع نقیضین است و محال می‌باشد^۸.

نصیری^۹، علی‌رغم شباهت ظاهری با برخی آموزه‌های سید محمد - چون الوهیت علی (ع) - از سوی او رد می‌شود. سید محمد می‌گوید نصیری ادعا می‌کند که «امیر المؤمنین (ع) همان خداست» و این پذیرفتنی نیست و سخن

۱. کلام المهدی، برگ ۱۳۳. ۲. همان، برگ ۱۰۰ ب. ۳. همان، برگ ۲۵۴.

۴. همان، برگ ۳۳ ب. ۵. همان، برگ ۳۴ الف. ۶. همان، برگ ۳۲.

۷. همان، برگ ۳۷. ۸. همان، برگ ۱۲ الف.

۹. برای آگاهی از ارکان اعتقادی آن‌ها ر.ک. محمد جواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، ص ۸۶-۱۸۵.

پیامبر(ص) را به علی(ع) نقل می‌کند که دو طایفه به دست تو هلاک می‌شوند، آن‌ها که در دوستی تو غلو می‌کنند و آن‌ها که دشمنی پرکینه دارند. همان‌طور که در بحث «الوهیت» اشاره شد، سید محمد در آن‌جا نیز پس از طرح الوهیت علی(ع) که محل حلول روح خداوند واقع شده این سخن پیامبر(ص) را آورد و از غلو در آن تعبیر به غلو در جسم علی(ع) کرد که به نظر او از «بیت عبدالمطلب» بود و دلیلی بر مبالغه نداشت. در این صورت آیا می‌توان همین توجه سید محمد به جدایی روح از جسم، و تأکید بر این نکته که جسم علی(ع) هم‌چون دیگر اجسام است عامل مهم اختلاف او با نصیریه دانست؟ در نظر سید محمد آن‌چه مهم است حضور و حلول روح الهی در این جسم می‌باشد و در واقع جسم علی(ع) امانت‌دار روح الهی است از این‌رو، نباید از علی(ع) به عنوان «همان خدا» یاد کرد - موردی که نصیریه می‌گفتند - که او ابزار و محملی برای روح خداست.

همان‌گونه که نصیریه از نگاه سید محمد قابل رد هستند، نقطه مقابل آن‌ها یعنی فرقه کرامیه که تجویز رؤیت خداوند را در روز قیامت صادر کرده‌اند، نیز پذیرفتنی نمی‌باشند، و الوهیت مبتنی بر دیدگاه نصیریه و تجسم مبتنی بر نظرات کرامیه به یک اندازه باطل می‌نمایند.^۱

همدلی سید محمد با مسیحیت بیش از یهودیان است. که اینان معترف به پروردگارند اما ذکرهای طرد شده و منسوخ تورات او را می‌پرستند و دعوت پیامبر(ص) و ایمان به خدا را از راه شریعت اسلام نپذیرفتند.^۲ اما مسیحیان همگامی و تقرب بیشتری با مسلمانان داشتند. چنان‌که با پیروزی «کسری» بر رومیان - که در سوره روم آمده است - مسلمانان مکه ناراحت شدند و مشرکان قریش خرسند بودند و این به جهت مسیحیت رومیان بود. وی از رفتار مطلوب نجاشی پادشاه حبشه یاد می‌کند که یاران پیامبر(ص) را پذیرفت. سید محمد در واقع از جبهه الهیون (مسیحی و مسلمان) در برابر مجوسان دفاع می‌کند، و این نه به جهت دین زرتشتی آن‌هاست که ناشی از رفتار قبیح آن‌ها با دینشان می‌باشد، که پیامبرشان را کشتند و «کتاب منزلش» را آتش زدند و «آتش پرست» بودند.^۳ به درستی نمی‌دانیم که سید محمد از چه حادثه‌ای درباره زرتشتی‌گری یاد می‌کند. تا آن‌جا که به اذهان و باور عامه مربوط می‌شود آتش زدن اوستا به

۱. کلام المهدی، برگ ۳۶۷. ۲. همان، برگ ۲۵۱. ۳. همان، برگ ۵۷-۳۵۵.

اسکندر مقدونی (مرگ ۳۲۳ ق.م.) نسبت داده می‌شود. و قتل - به ادعای او - زرتشت نیز به دست مخالفان او صورت گرفت. اما رویکرد عمومی مردم ایران به او، پس از آن بیشتر و بیشتر بود تا جایی که به رسمیت دین زرتشتی در ایران انجامید. به نظر می‌رسد روی سخن سید محمد با سلسله شاهان ساسانی است که هم‌زمان با روم مسیحی و اسلام نوپا سر مخالفت داشتند و «ارتش کسرای مجوسی» است که به عنوان عدول‌کننده از تعالیم پیامبر و کتاب منزلش قلمداد می‌شوند.

به هر روی، دینی به غیر از اسلام پذیرفتنی نیست و مؤمنان به غیر اسلام در آخرت از زیانکاران خواهند بود و در اسلام نیز جز شیعیان کسی راه به بهشت نخواهد برد.^۱

روایت دیگران؛ ارزیابی و تحلیل اندیشه سید محمدبن فلاح

منابع

پیش از این و در خلال شرح برآمدن رهبران مشعشعی، به ناچار، و کم و بیش به برخی داده‌های تاریخی درباره ماهیت فکری آن‌ها اشاراتی رفت. در این جا، و در راستای ارائه داده‌های تاریخی از منظر منابع اصیل غیر مشعشعی درباره ماهیت فکری سخن خواهد رفت. اکنون که ابعادی از ماهیت فکری این گروه، از منظر رهبر مشعشعیان در کلام المهدی طرح شده است، شاید نگرش بر اساس منابع غیر خودی (غیر مشعشعی) بتواند تصویر کامل‌تری از گستره و منظومه فکری مشعشعیان بنمایاند.

دسته‌بندی منابع اصیل در این بررسی عبارتند از؛

۱. مجالس المؤمنین^۲، و تاریخ مشعشعیان

۱. همان، برگ ۱۰۱.

۲. به تذکره شوشتر، به عنوان مأخذی وابسته به مطالب قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین نگریسته شده است و در موارد مقتضی از آن ذکر شده است، این مطلب را با تفاوت‌هایی درباره تاریخ مشعشعیان نیز می‌توان به کار برد. میرزا عبدالله افندی نیز از سوی خبر از مشاهده وصایای ابن‌فهد در رساله‌ای برای سید محمدبن فلاح می‌دهد که در کتاب ترجمه جاماسبتامه به فارسی دیده است و در آن توصیه به اطاعت از اسماعیل صفوی کرده است و سپس در ماهیت اعتقادی آن‌ها می‌نویسد: «قصص و حکایت‌های زیادی و گاهی

۲. منابع دوره صفوی

۳. تاریخ کبیر (از دوره تیموری).

۱. قاضی نورالله در *مجالس المؤمنین*، از منظر عالمی شیعی و از قول غیائی^۱، از دعوی مهدویت سید محمدبن فلاح خبر می‌دهد: «من ظهور خواهم کرد و مهدی موعود من خواهم بود» و بر این نکته مهم اشاره می‌کند که سید محمد، «جامع معقول و منقول بود و صوفی و صاحب ریاضت و مکاشفه و آنچه از ظهور خود خبر می‌داد از روی مکاشفه بود^۲». علی‌رغم اشاره به آگاهی و دانش «جامع» سید محمد، مؤلف در توصیف و تبیین آموزه‌های او کوششی نمی‌کند. از منظر عالم دینی چون قاضی نورالله که بزرگ خاندانش (سید نورالله مرعشی) با برآمدن سید محمد و خیزش مشعشعیان در خوزستان، پای از آن دیار بیرون نهاد و با بازگشت آرامش و ثبات در دوره سلطان محسن بن سید محمدبن فلاح بار دیگر به خوزستان بازگشت و رسالت اصلاحی و تعدیل‌گر خود را در راستای نزدیکی هر چه بیشتر مشعشعیان به نگرش فقهی و معتدل شیعه ایفا کرد، سخن از تبیین اندیشه‌های سید محمد چندان مناسبتی ندارد. در واقع زمانی که سخن در ابطال و بیهودگی نظری قرار دارد، دلیلی بر طرح و تبیین باقی نمی‌ماند.

نویسنده تاریخ مشعشعیان که خود از اخلاف سید محمدبن فلاح است و بر مسند والی‌گری مشعشعیان نیز برای مدتی تکیه زده است، ضمن رعایت کمال ادب و احترام به سر سلسله مشعشعیان، از نیرنگ و حیلۀ او در به دست آوردن کتاب ابن‌فهد حلی که حاوی «علوم غریبه... و کرامات مهیبه» بود، یاد می‌کند و خبر از اظهار مهدویت او می‌دهد^۳ و از آن به «مزخرفات» تعبیر می‌کند^۴ در واقع می‌توان نظر نویسنده را در این جمله خلاصه کرد که علی‌رغم همدلی خاندانی و تکریم و بزرگداشتی که به عنوان بانی و آغازگر عظمت مشعشعیان برای سید

→ مشهور بین مردم است. و سید محمد را به غلو نسبت می‌دهند تا آن‌جا که خاندانش را به الحاد و ترک شرایع امر کرد بلکه سخن از الوهیت خود راند»، ر.ک. *ریاض العلماء و حیاض الفضل*، به کوشش سید محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق، ج ۱، ص ۸۱-۸۰.

۱. اطلاعات تاریخ غیائی از دوره سید محمدبن فلاح و موضوع اعتقادی و مشعشعیان مستقیماً به دست ما نرسیده است. قاضی نورالله با توجه به صراحتی که در استفاده از نوشته غیائی دارد، می‌تواند گزارش‌گر اخبار او درباره مشعشعیان باشد.

۲. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۶-۳۹۵. ۳. تاریخ مشعشعیان، ص ۲-۱.

۴. همان، ص ۵.

محمد بن فلاح قایل است هم چون قاضی نورالله بدون کوششی در ارائه قالب فکری او، از دعوی مهدویت او یاد می‌کند. ^۱

۲. ارزیابی نگرش منابع رسمی دوره صفوی نسبت به مشعشعیان آسان است. صفویان در روزگار اسماعیل یکم و به سال ۹۱۴ حکومت مستقل مشعشعیان را ساقط کردند و از روی ناچاری منصب والی‌گری آنها را تحت نظارت حکومت مرکزی صفوی پذیرفتند. بر این اساس، منابع درباری و رسمی صفوی به موازات اقدام صفویان راهی جز توجیه این براندازی نخواهند داشت و از این روست که تقریباً یکسان به طرح باور الوهیت به علی (ع) در میان مشعشعیان به عنوان یک اتهام پرداخته‌اند، و سخنی در چند و چون آن به میان نیاورده‌اند؛ و قدرت‌گیری سید محمد را نیز از «رهگذر امور غریبه [در میان] اجلاف اعراب» نشان داده‌اند که موجب «اعتقاد غلطی» (الوهیت) درباره او شد.^۱

۳. واقع‌گرایانه‌ترین سخن را - بر اساس آنچه از متون مشعشعی تاکنون به دست داده‌ایم - جعفر بن محمد بن حسن حسینی یزدی (جعفری) مورخ تیموری در تاریخ کبیر از مشعشعیان به دست می‌دهد. نویسنده این اثر که حوادث را تا سال ۸۴۵ ق. (برآمدن سید محمد به معنای شروع اقدامات نظامی سال ۸۴۰ است) می‌آورد، از مورخان تیموری قلمداد می‌شود. تیموریان در زمان قدرت‌گیری مشعشعیان حکمروایی حویزه و شوشتر را در خوزستان در اختیار داشتند و در واقع سید محمد با غلبه بر نمایندگان این حکومت بر آنجا دست یافت. علی‌رغم رویارویی و دشمنی مشعشعیان و تیموریان، جعفری منصفانه در مورد آنها سخن گفته است به طوری که منابع مشعشعی نیز آن را تأیید می‌کند. جعفری این خبر را به ما می‌دهد که رساله‌ای را از سید محمد مطالعه کرده است. او سید محمد را در یک داوری کلی «شیعه غالی» می‌نامد و از سخنان او این جمله را نقل می‌کند که می‌گفت: «من پیشرو مهدی‌ام، امام درین زودی بیرون می‌آید». این نظر منطبق بر مطالب کلام المهدی است که در بخش اندیشه مهدویت

۱. تاریخ جهان‌آرا، ص ۳-۹۲، قاضی احمد غفاری از باور آنها به حلول روح علی (ع) در مولی علی پسر سید محمد یاد می‌کند، همان، ص ۹۴؛ در جهان‌نگشای خاقان از اعتقاد مشعشعیان به «الوهیت» علی (ع) سخن می‌رود که از این مرتبه الوهیت در مورد رهبران مشعشعی نیز یاد می‌شود، همان، ص ۲۹۳.

آورده شد. افزون بر این، جعفری با این گفته که سید محمد «بر مذهب فلاسفه و اسماعیلیه» عمل می‌کرد^۱ تحلیل نهایی خود را از مبادی و مبانی غالی‌گری و پیشروی مهدی درباره سید محمد ارائه می‌کند. باید اذعان کرد که همانندی و نزدیکی دیدگاه جعفری با مطالب متون مشعشعی، این استنباط را ایجاد می‌کند که علی‌رغم آن‌چه در مبانی اندیشه‌های سید محمد در برخی پژوهش‌های جدید - که بر تصوف تکیه کرده‌اند - طرح شده، باید تبیین جعفری را در این مورد جدی گرفت.^۲

مطالعات

سخن پایانی در ماهیت فکری مشعشعیان، طرح و نقد تحلیل پژوهشگران این وادی است. ذکر این نکته راهگشای ابهامات موجود خواهد بود که عدم بررسی و مطالعه همه‌جانبه، به‌ویژه در متن کلام المهدی زمینه اظهارنظرها و درگیری‌های لفظی را فراهم ساخته است. متأسفانه، احمد کسروی که آغازگر مطالعه جدی در این موضوع بود، و برای نخستین بار گوشه‌هایی از کلام المهدی را در برابر دیدگان پژوهشگران قرار داد، چنان جانبدارانه سخن می‌راند و با قطعیت ابطال و اثبات می‌کند که از همان آغاز راه، مانع ترویج منش انعطاف‌پذیری و نسبی‌گرایی لازم در گمانه‌زنی‌ها و داوری پژوهشی درباره مشعشعیان می‌شود. در مقابل او شُبر با تعلق‌خاندانی و دلبستگی‌های عاطفی به توجیه دگرگونه برخی واقعیت‌های تاریخی دست می‌زند و تفریطی را در برابر افراط نشان می‌دهد. امید است ماحصل این نوشتار کمکی در بیان واقعیت و پیشگیری از جنجال‌های غیرعلمی باشد.

بر اساس آموزه‌های احمد کسروی، «شیعی‌گری بوارونه» مفاهیم واقعی دین

۱. تاریخ کبیر، میکروفیلم شماره ۴۷۷۵ موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بدون صفحه شماری.

۲. ضامن بن شدقم در تحفة الازهار در خلال ذکر چگونگی قدرت‌گیری سید محمد از دعوی «مهدی صاحب الامر» او یاد می‌کند که با کرامات چون بینا کردن نابینا در نزد اعراب منطقه مقبول می‌افتاد، نگاه کنید: تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم، ص ۲۷-۲۵؛ کاتب حلی نیز در جهان نما، از اعتقاد مشعشعیان به حلول روح علی(ع) و سپس سلطان محسن و آشکار شدن «طریق زندقه» در میان آن‌ها یاد می‌کند، نگاه کنید: عزاوی، تاریخ العراق بین الاحتلالین،

است. دینی که در راستای شناخت معنی جهان در صدد شناخت خدا و آیین او، و آگاهی از قوانین زندگی و کاربست آنهاست^۱. در عین حال، شیعی‌گری نزد سید محمدبن فلاح با «باطنی‌گری» در هم آمیخته و «بدآموزی‌های نوی» را موجب^۲ شده است. از جمله این بدآموزی‌ها، «مهدی‌گری» است که در بنیاد، در اندیشه کسروی «افسانه» می‌نماید و «سمردی» (خیالی) بیش نیست و بر خلاف «آیینی» است که خداوند در اداره جهان تعیین کرده^۳. بر این اساس، در اندیشه کسروی چارچوب و بنیادی که سید محمدبن فلاح برگزیده (شیعی‌گری)، محل پرسش است، تا چه رسد به باورهایی چون مهدویت. و از این روست که کسروی هیچ‌گاه در صدد طرح و تبیین علمی و مبتنی بر پیشینه این نظرات بر نیامده است و از آغاز سید محمد را یکی از «بدآموزان بزرگ» دانسته است که «برای پیشرفت دعوی و حکومت خود یک رشته بدآموزی‌هایی پدید آورده^۴». البته علی‌رغم این دیدگاه، آگاهی‌هایی که برای نخستین بار کسروی ارائه کرد راهگشای بسیاری از پژوهش‌های پس از او شد. اما به همین میزان، جانبداری و جهت‌گیری او نیز بر حجم داوری‌های غیرعلمی افزود. در مجموع، نزد کسروی، رهبر مشعشعیان در اندیشه و عمل، پرونده‌ای سیاه دارد. دعوی‌هایش بنیاد پایداری نداشته و هر زمان عوض می‌شده است. از مقام حجاب و نیابت امام غایب (ع) آغاز کرده اما خود را مهدی نیز دانسته و حتی دعوی جانشینی از همه پیغمبران و امامان (ع) داشته است در کلام المهدی، «مشق قرآن‌سازی» کرد و برای خود «زیارت‌نامه» نوشت و خود را «ولی الله» نامید. علی‌رغم ادعایش «بسیار نادان» بود و به ظاهر در مدرسه ابن‌فهد جز «مشق مهدی‌گری» کار دیگری نکرده، و دانشی نیاموخته بود^۵.

جاسم حسن شیر از پرکارترین پژوهشگران در موضوع مشعشعیان است. او که خود از این خاندان است، در دو اثر خود رسالت دفاع از سلامت اعتقادی مشعشعیان را به دوش دارد و چه بسا در این زمینه برخی واقعیت‌های تاریخی را نادیده می‌گیرد.

موضوع رد مهدویت سید محمدبن فلاح، بخشی مهمی از حجم دو کتاب او

۱. کسروی، شیعی‌گری، تهران، بدون تاریخ، ص ۵۵. ۲. کسروی، مشعشعیان، ص ۲۱.

۳. کسروی، شیعی‌گری، ص ۵۱. ۴. کسروی، مشعشعیان، ص ۲۱.

۵. همان، ص ۲۰ و ۶۵.

را شامل می‌شود. شُبر با اشاره به جهت‌گیری و وابستگی مورخینی چون قاضی نورالله و غیاثی در بی‌طرفی سرچشمه‌های آگاهی ما از مشعشعیان تردید می‌کند و بر سخنان احمد کسروی که هم از دعوی نیابت سید محمد و هم از دعوی مهدویت او یاد می‌کند، ایراد می‌گیرد و آن را «متناقض» می‌داند.^۱

شُبر خبر از کتابی می‌دهد که سید محمدبن فلاح پیش از وفات در رد اتهام مهدویت و... تألیف کرد. این اثر به دست شُبر نیز نرسیده است. اما خبر تألیف آن در اثر متأخری درباره زندگی سید شبر الموسوی المشعشعی (تألیف شاگردش شیخ احمد بن محمد) آمده است. این اثر در اختیار شُبر بوده و به نقل از او می‌نویسد که «المهدی» لقب سید محمدبن فلاح بوده و نه عنوانی با مفاهیم ادعای مهدویت.^۲

شُبر با بیان اشعار و اقوالی از قول ائمه (ع) و اشخاص، بر این نکته پای می‌فشارد که این‌گونه جملات قابل تأویل و تفسیر است و نباید به صرف ظاهر، تعبیر به غلو شود. اگرچه برخی از یاران و اصحاب او گرایش به غلو داشتند، اما خود سید محمد مخالف آن بود. از جمله پسرش مولی علی اقرار به غلو داشت، اما سید محمد ناتوان از مقابله با او بود.^۳ جالب است که شبر در اثر نخستین خود درباره مشعشعیان غلو مولی علی را نیز نمی‌پذیرد و با اشاره به ویژگی‌هایی چون جنگجویی، شجاعت، توانایی و استطاعت که در او بود، چیرگی او را در حوزه مشعشعیان توجیه می‌کند و می‌افزاید این شرایط در «عقول عامه» موجب اعتقاد به حلول روح علی (ع) در او شد و جهل موجود نیز در انتشار این نوع عقاید مؤثر افتاد.^۴

به همین قیاس، اعمال خارق‌العاده و شگفتی که سید محمد انجام می‌داد،

۱. جاسم حسن شبر، مؤسس الدولة المشعشعیة، ص ۵۹؛ تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلامهم، ص ۸-۱.

۲. این نسخه خطی در زندگی سید شبر الموسوی المشعشعی در کتابخانه کاشف الغطاء در نجف اشرف موجود است. ر.ک. مؤسس الدولة المشعشعیة، ص ۶۰-۵۹؛ تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلامهم، ص ۳۱-۳۰، و از قول اثر خطی مذکور می‌آورد که «عارف به هر زبانی که بخواهد می‌تواند سخن بگوید [منظور به ظواهر شطحی مانند سخن عارف نباید اکتفا کرد]... در حرف‌هایش تأمل کنید تا ارشاد شوید»، مؤسس الدولة المشعشعیة، همان.

۳. مؤسس الدولة المشعشعیة، ص ۹۴-۸۶.

۴. تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلامهم، ص ۶۴-۶۳؛ در ادامه از دلایل سیاسی نیز در رواج عقیده غلو یاد می‌کند.

جامعه عقب مانده اعراب و منطقه، ناتوان از تحلیل و توجیه آن بود و همین بر تقدس و عظمت سید محمد می افزود تا آنجا که او را هم ردیف با امام زمان قرار می داد و این مورد بیش از آنکه ناشی از سید محمد باشد، ناشی از جامعه ای بود که او در آن می زیست^۱.

افزون بر این، باید به خاطر داشت که آنچه از آن به سحر و جادو تعبیر می شود، مورد بعیدی نیست. استفاده از آیات و ادعیه و استعمال بعضی حروف و اسما در شفای بیماران و برآمدن حاجات و غیره در کتب اسلامی آمده است و عموماً به نقل از صحابه، تابعین و ائمه (ع) است. و کتاب ابن فهد در علوم غریبه نیز باید همان اثری باشد که حاوی اخبار و حوادث آینده از کلام علی (ع) بود که در سنت متصوفه پذیرفته شده بود.

در مجموع، شبر در توصیف مبانی فکری سید محمد از تصوف یاد می کند. اما این نکته را توضیح می دهد که شاخه ای از تصوف اسلامی تحت تأثیر و نفوذ آرای غیراسلامی قرار گرفت و اصولی چون حلول، اتحاد و اسقاط تکلیف شرعی را پذیرفت. در حالی که، صوفیه اسلامی که غالب آن ها علما بودند در همان مفاهیم اسلامی کسب فضایل الهی و رد شهوات و هواهای نفسانی ماندند و سید محمد بن فلاح نیز هم چون استادش ابن فهد حلی بر این گونه از تصوف اسلامی گرایش داشت و آنچه از غلو به او منتسب کرده اند، از اقدامات سیاسی ترکمانان، صفویان و دیگران است^۲. و بر این جنبه از شخصیت سید محمد اشاره می کند که به دنبال «ریاست و سلطه» بود و شرایط سیاسی و جغرافیایی منطقه نیز

۱. همان، ص ۳۱-۳۰؛ سید محمد نیز در کلام المهدی به این نکته اشاره دارد: «کسانی پیرامون من هستند، مردم نادانی بودند که با شمشیر، خداوند ایشان را بر من جمع کرد. و [من] به چاره نادانی ایشان برخاستم تا به راه راستشان آورم. گروهی از آنان درباره من و پسرانم غلو کرده بودند، آن ها را از غلوشان بازگردانیدیم. اکنون به پایه ای [از تبعیت] رسیده اند که اگر همه کشته شوند روی از ما بر نمی گردانند»، برگ ۷۶ الف.

۲. همان، ص ۹۴-۸۶؛ شبر حتی از اعلام تشیع اسپند قراقویونلو که به دنبال مناظرات علمای سنی و شیعه (به زعامت ابن فهد حلی) صورت گرفت به عنوان عمل سیاسی اسپند قلمداد می کند که در راستای رویارویی با سید محمد و به جهت جذب شیعیان صورت گرفته است. نگاه کنید: مؤسس الدولة المشعشعیه، ص ۵۶. شبر با تفصیل به موضوع تصوف و متصوفین در اسلام می پردازد و از این طریق می کوشد ویژگی های سید محمد و اتهاماتی که بر او وارد شده را فرافکنی کند. ر.ک. همان.

به یاری او آمد^۱. در واقع پیوند اندیشه و خصلت‌های متصوفانه، با طبع و انگیزه قدرت‌گیری، چند و چون خیزش سید محمدبن فلاح را از نظر شبر شکل می‌دهد و جز این پذیرفتنی نیست. به کوتاهی به این نکته اشاره می‌شود که شبر هیچ‌گاه دو اثر مهم کلام المهدی، و تاریخ مشعشعیان را به طور کامل مطالعه نکرده است. او تنها به بخش‌هایی از اثر نخست دسترسی داشته که احمد کسروی نشر داده است و اثر دوم را به لحاظ ضیق وقت به طور گذرا ملاحظه کرده است، و گرنه صراحت بخش‌هایی از این دو اثر و به‌ویژه کلام المهدی در موضوع الوهیت و... برای رد بخشی از سخنان شبر کافی است، در عین حال توجه او به تبیین مواردی چون اعمال خارق‌العاده و سحرگونه می‌تواند پذیرفتنی باشد.

روشمندترین پژوهش را کامل مصطفی الشیبی در مورد مشعشعیان انجام داده است. مشعشعیان بخشی از روند طولانی چهره‌ها و خیزش‌های متأثر از تصوف و تشیع در اثر شیبی هستند. از این رو دو مبنای مذکور کم و بیش و با ویژگی‌هایی از بنیان‌های اعتقادی سید محمدبن فلاح به‌شمار می‌روند و در واقع مشعشعیان برآیندی از «آمیزش تشیع و تصوف» قلمداد شده‌اند^۲. دو چهره تأثیرگذار شیعه-صوفی، یعنی ابن فهد حلی و حافظ برسی، غیرمستقیم طراح ماهیت فکری مشعشعیان هستند. تصوف ابن فهد نزد ابن فلاح با تمرکز بر خلق «کرامت‌های ظاهری» همراه می‌شود^۳. دعوی مهدویت وی نیز نتیجه طبیعی آگاهی از موقعیت و نیروی خود به عنوان «وارث ائمه» می‌باشد^۴. این وراثت بی‌تأثیر از این دیدگاه نیست که «انبیا و اولیا از یک منشأند، و ولایت در حد ذات خود می‌تواند بالاتر از نبوت نیز باشد». اندیشه‌ای که خاستگاه آن به تصوف ابن عربی بازمی‌گردد^۵ اما در ترکیب با آموزه‌های فقهی شیعه - که جز آموخته‌های سید محمد بود - و به‌ویژه مهدویت، هیئت نوی می‌یابد. و همین موضوع نیز مورد قبول ابن فهد قرار نمی‌گیرد و افزون بر این، او با هر قیام مسلحانه به جز قیام امام غایب (ع) مخالفت می‌ورزد^۶.

۱. می‌افزاید وجود ظلم و ستم حاکمیت ترکمان‌های بیگانه در عراق، با توجه به پراکندگی سیاسی موجود و هم‌چنین دوری منطقه فعالیت سید محمد از مراکز قدرت از عوامل مؤثر در ترغیب وی در رهبری خیزش بود، ر.ک. مؤسس الدولة المشعشعیة، ص ۵۷-۵۵.

۲. شیبی، تشیع و تصوف، ص ۲۸۶. ۳. همان، ص ۲۸۷. ۴. همان، ص ۲۸۸.

۵. همان، ص ۲۹۰. ۶. همان، ص ۲۸۸.

شیبی، نقش آموزه‌های بررسی را در پیدایی الوهیت در میان مشعشعیان مهم می‌داند. بررسی «شعشعه نور الهی» را در محمد (ص)، علی (ع) و اولاد آنها می‌بیند از این‌رو، آنها به مثابه تجسم صفات خدا و یک نمونه زنده الهی اند. و ابن فلاح نیز می‌تواند این ویژگی را برای خود قایل شود و می‌افزاید تفاوت سید محمد و پسرش مولی علی در این بود که او تقیه می‌کرد و پسرش با سبک سری آن را آشکار می‌نمود. در مجموع فلسفه غالبانه بررسی که محمد (ص) و علی (ع) به یکسان مظهر خدا و تجسم صفات وی به‌شمار می‌آیند اساس دعوت مشعشعیان است.^۱

کسکل در سخنی کوتاه از ماهیت فکری مشعشعیان، آنها را در پیوند با علی‌اللهیان می‌بیند و سید محمد نوربخش را که هم در محضر ابن‌فهد حلی بود و در بخش‌هایی از عراق و غرب ایران برای مدتی به سر برد پیونددهنده این دو گروه می‌داند، نظر بغرنجی که کسکل در توضیح ابعاد آن گامی برداشته است، اما در مجموع نشانگر نوع تبیین مشعشعیان به عنوان جنبشی در پیوند با گروه‌هایی چون اهل حق، نصیریه و حتی رفاعیه است^۲، گروهی که پیش از این، اعمال خارق‌العاده در واسط انجام می‌دادند و مشعشعیان می‌توانند در این زمینه ادامه‌دهنده سنت آنها قلمداد شوند.

اثر عباس عزوی در بردارنده بیشترین آگاهی‌ها از منابع درباره مشعشعیان است و وی کوشیده است با کمتر دخل و تصرفی عین گزارش‌های منابع مختلف را ارائه دهد، اما داوری وی نیز تحت‌تأثیر منابع - که به صورت کامل‌تر مورد استفاده این پژوهش نیز بوده‌اند - در دسترس، مبنی بر غالی‌گری و باور آنها به

۱. همان، ص ۳۰۳؛ قابل ذکر است که نظر کسروی مبنی بر این که سید محمد بن فلاح بنای معارضه با قرآن را داشت و هم‌چون آن، به سوره‌سازی روی آورده بود از سوی شیبی رد می‌شود. متون نقل شده از کلام المهدی توسط کسروی که تنها بخش‌های این اثر هستند که مورد مطالعه شیبی قرار گرفته‌اند، از نظر او اسلوب دعایی مشابه با عده‌الداعی ابن‌فهد را دارند و علاوه بر مضامین دعا، به بیانیه‌های انقلابی نیز نزدیک هستند، همان، ص ۲-۲۹۱، شیبی با قبول پیشینه اعمال خارق‌العاده آنها را ترکیبی از مهارت و تمرکز متصوفانه می‌داند که در راستای زدودن بیم مرگ از ذهن مریدان انجام می‌شود. به‌ویژه این که معمولاً جنبش‌هایی چون مشعشعیان به علت «غرابت در اذهان» پیروان کمی دارند که می‌باید با افزایش شور و هیجان قلت افراد را در رویاروی‌های نظامی جبران کرد. این اعمال در این راستا مؤثرند؛ همان، ص ۳۰۱.

حلول است و به نقل از مأخذی این نکته را تأیید می‌کند که اعراب مشعشع، هم چون قبیله هزاره در افغانستان نظر فرقه مغیره را قبول دارند که به «حلول خدا در علی (ع) و الوهیت علی (ع)» باور دارند. از نظر عزاوی اشتراکات اعتقادی مشعشعیان و «علی اللهیه» تا بدان جا است که بحث اعتقادی آن‌ها تحت یک عنوان صورت می‌گیرد و به استناد مشاهدات و شنیده‌های خود از علی اللهی‌ها به هم سنجی آن دو گروه می‌پردازد و هر دو را در موضوع باور به الوهیت علی (ع) از طریق حلول مشترک می‌انگارد^۱. عزاوی نیز چون شبر از اثر مهم کلام المهدی - به جز بخش‌های کوتاهی که کسروی به ضمیمه آثارش به طبع رسانده، استفاده نکرده و افزون بر این، گزارش‌های مأخذ نه چندان اصیل و معتبری را مبنای سخن قرار داده است. از این رو، هیچ‌گاه موفق به تبیین منسجمی از آموزه‌های سید محمد بن فلاح نشده است.

بحث ماهیت فکری مشعشعیان در اساس مبتنی بر دو مأخذ بود. نخست کلام المهدی که به عنوان تنها اثر به‌جا مانده از رهبر مشعشعیان مورد مطالعه قرار گرفت. سعی شد به این اثر، هم چون بیانیه اعتقادی و سیاسی جنبش مذکور نگریسته شود، و از جای جای آن اجزای مباحث بنیادی و مهم فراهم گردد، و در ترتیبی منطقی جهت تنظیم و اثبات اصول اعتقادی تألیف شود. از این رو، ارکان و ابعاد ماهیت فکری مشعشعیان در دو موضوع «مهدویت»، و «الوهیت» برجسته شد و در ادامه موضوعاتی مرتبط قرار گرفت. مأخذ دوم، مجموع منابع اصیل درباره مشعشعیان بود که به هر حال در نگارش آن‌ها قلم در دست دشمن یا فردی غیر مشعشعی جای داشت و به‌طور قطع بر اساس جهت‌گیری‌های سیاسی، و اعتقادی متفاوت از مشعشعیان بنا شده بود.

۱. عزاوی، ج ۳، ص ۶-۱۵۲، عزاوی اعمال خارق‌العاده مشعشعیان را به مانند اعمال علی اللهی‌ها می‌داند که جهت نشر اعتقادشان صورت می‌گرفت ر.ک. همان. در این‌جا لازم است به روایت آغا بزرگ طهرانی از جنبش مشعشعی اشاره شود. او را به نقل از منابع صاحب «دعوی باطل» قلمداد می‌کند که منجر به مخالفت استادش ابن‌فهد و صدور فرمان قتل او می‌شود. اما پس از ذکر لقب المهدی برای سید محمد می‌نویسد: مهدی به معنی منجی است و منظور «مهدی موعود و حجت منتظر» نیست، نویسنده توضیح بیشتری در اصول اعتقادی مشعشعیان نمی‌آورد، طبقات اعلام الشیعه الضیاء اللامع فی القرن التاسع، تحقیق علی نقی منزوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱-۱۳۰.

بر اساس متن کلام المهدی سید محمدبن فلاح در چارچوب بحث‌های مهدویت، خود را مهدی (ع) [امام غایب (ع)] معرفی نکرد؛ بلکه از تعابیری چون «حجاب» و «نایب» در تبیین جایگاه خود سود برد. بر این اساس، دعوت او مقدمه‌ای بر ظهور قریب‌الوقوع مهدی (ع) بیان شد، و در جهت «آزمایش» مؤمنان از بی‌ایمانان صورت گرفت. آزمایشی که در قیام مهدی (ع) به لحاظ پیروزی قهری و جبری او ممکن نیست. این مجموعه از نظرات سید محمد روشنگر تعابیر مبالغه‌آمیز و کلی بیشتر منابع در خصوص دعوی مهدویت اوست و می‌تواند پایانی بر این سخنان تلقی شود.

در طرح الوهیت در اندیشه سید محمدبن فلاح نیز از کلام المهدی استفاده شد. در این باره نیز، تمام اوراق اثر مذکور جهت تمهید اجزای بحث الوهیت در مجموعه‌ای منظم و منسجم کاویده شد. دشواری و پیچیدگی بحث مذکور موجب شد که افزون بر ارائه و توضیح مضامین اصلی و هسته‌ای، دیگر موضوعات مرتبط چون، روح و جسم، در ذیل آن مطرح گردد شاید که در مجموع بر روشنی گستره و ماهیت فکری سید محمدبن فلاح مؤثر افتد. دیدگاه حافظ برسی و ابن‌فهد به عنوان چهره‌های مؤثر در خلق سازمان فکری سید محمدبن فلاح در آغاز این بحث جای گرفت که پیش از این از جنبش‌های هم‌زمان و هم‌سان یاد شده بود. در مجموع، با صراحت سید محمد در کلام المهدی، در موجودیت اصل الوهیت در مجموعه اعتقادات وی تردید نیست، پرسش بر سر چگونگی تبیین و سپس خاستگاه آن بود. که از همانندی‌های آن با دیدگاه‌های اهل حق، حروفیان، و حافظ برسی، اما در قالبی متفاوت یاد شد.

در ارائه مباحث فوق، کلام المهدی به عنوان مأخذ مرجع مورد توجه بود و روش کار بر «تحلیل متن» قرار داشت ایجاد انسجام و نظم منطقی کمال مطلوب بود که بر اساس واقعیت‌های موجود از لحاظ داده‌های تاریخی بنا می‌شد. اما از این پس و در ادامه بحث ماهیت فکری، دومین مأخذ آگاهی‌ها که شامل منابع تاریخی متفاوت از لحاظ سیاسی و اعتقادی (وابستگان به قدرت‌های سیاسی چون تیموریان، آق‌قویونلوها، صفویان، و پیروان شیعی و سنی) بود، بر اساس تقسیم‌بندی همان گرایش‌ها به خدمت گرفته شد. تفاوت‌ها آشکار شد، و به زمینه‌های تاریخی، سیاسی و اعتقادی مؤثر در تفاوت‌ها اشاره گردید در واقع تلاش بر این بود که با نگاهی همه‌سویه در این بخش، آخرین نظرات از قلم‌های

گونگون در جهت داوری نهایی - از دوران جنبش و حکومت مشعشعی - طرح شود و بر این مبنا از تحلیل‌ها و قالب‌های تحلیلی پژوهش‌های مؤثر و جدی در این زمینه نیز استفاده شد.

ماحصل بحث ماهیت فکری مشعشعیان در نگرش کلان دلالت بر شکل‌گیری چارچوبی نوین دارد. این قالب از سویی به شدت وامدار جنبش‌ها و چهره‌هایی در گذشته است و از سوی دیگر به تناسب آبشخورهای فکری و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی - که مبحث آتی این نوشتار است - شکل و شمایل منحصر به فرد و متفاوت از جنبش‌هایی چون سریداران، حروفیان، نوربخشیان، اهل حق و صفویان دارد و سید محمدبن فلاح را نیز چهره‌ای متفاوت از حافظ برسی و شیخ احمدبن فهد حلی نشان می‌دهد. این هیئت منحصر فکری، بیش از آن‌که موجودیت خود را از ارائه اصولی نوین گرفته باشد تحت تأثیر ترکیب جدید، آموزه‌های مکرر گذشتگان بود. در این ترکیب دو جنبه حضوری مشهود داشتند: ۱. فقهاتی ۲. تصوفی.

در خلال مباحث گذشته و به‌ویژه بحث ماهیت اجتماعی که در ادامه می‌آید دیده می‌شود که کلام المهدی در مباحثی به موشکافی و ریزپردازی در احکام عبادی و اقتصادی و شخصی می‌پرداخت و در ظاهر مؤلف را فقیهی پردغدغه در اجرای حکم و حدود نشان می‌داد و در مباحثی دیگر چنان افسار سخن را جسورانه در تأویل و تفسیر رها می‌کرد که چهره رمزآلود و ساختارشکن متون حروفی و اهل حق به خود می‌گرفت. به‌ویژه در این میان، بحث الوهیت که محدود به یکی دو بخش از متن حجیم کلام المهدی بود، تناسب چندانی با دیگر اجزا به ظاهر نشان نمی‌داد، و بر خلاف این، موضوع جایگاه نیابت سید محمد در سراسر اثر مذکور به شیوه‌ای تقریباً یکسان طرح شده بود.

به واقع جای دارد به این نکته مهم در این جا اشاره شود که بر اساس بررسی کلام المهدی در مباحث گذشته، تفاوت اعتقادی میان سید محمد و پسرش مولی علی نمی‌توان قایل بود و به تعبیر دیگر در این دو شخص، جنبش مشعشعی دچار تحول اعتقادی نشد و نهایت این که سخن شبیبی را باید پذیرفت که تقیه سید محمد و بی‌پروایی مولی علی جوان اختلاف تاکتیک آن دو بود و نه اختلاف در مبانی نظری. هر چند تحت تأثیر بعد سیاسی سید محمد به عنوان رهبر جنبش و فرمانروای حکومت و در عرصه تعاملات سیاسی، وی به رد مولی علی

می‌پردازد. اما مگر طرح و تدوین نظریه الوهیت در کلام المهدی از سوی شخص سید محمدبن فلاح نیست؟ اما سرگذشت این مبانی اعتقادی در دوره سلطان محسن، حکایت دیگری است که دست‌کم یکی دو نشانه در جهت تردید در تداوم آن وجود دارد. بازگشت سید نورالله مرعشی شوشتری به خوزستان و تأثیر و نفوذ او در اواخر حکومت محسن و سپس علی و ایوب نشانگر چرخش در اصول اعتقادی است که میل به تعدیل و نزدیکی بیشتر با هنجارهای رسمی اعتقادی دارد. مجالس المؤمنین، و تاریخ مشعشعیان، و تذکره شوشتر، از مآخذی هستند که به‌طور تلویحی و غیرمستقیم بر این تعدیل نظر دارند، اما در دیگر دسته‌های مآخذ چندان تفاوتی میان دوره سید محمد و سلطان محسن گذاشته نمی‌شود و اشارات غلو و الوهیت هم چنان وجود دارد.

ماهیت اجتماعی

در تفسیر ماهیت اجتماعی به نورس جایگاه اجتماعی مشعشعیان پرداخته می‌شود. از سرودهای همسران و سخنان و گفتگوهای ساخت و ترکیب جدید می‌آنها یاد می‌شود. در این کتاب تمام جنبه‌های امور به‌عنوان ساختار اجتماعی قلمرو سید محمدبن فلاح اشاره می‌شود و از سلسله مراتب دوره‌ای و ساخت قدرت قبیله‌ای سخن می‌رود. سرمایه اجتماعی، اقتصادی منطقه و نوع معیشت قبیله و هم‌جیره، بزغبی، روستا و قبیله و عوامل دیگر در جهت و یا کمیت آنها ذکر می‌شود تا در نهایت به این پرسش‌ها پاسخ داده شود.

۱. چه گروه‌هایی و با چه ساختار اقتصادی فرهنگی بارنگرانی مشعشعیان بودند؟

۲. در مجموع نیروهای موجود در منطقه در قالب قبیله، شهر و روستا، چه نوع ماسیایی حکم برد، عشایر، و عشایر بی‌ساختار چه اساسی شکل می‌گرفت؟

۳. آیا رابطه‌ای میان ماهیت اعتقادی و ماهیت اجتماعی مشعشعیان در مطالبه تطبیق با سایر جنبه‌های هم‌عصر می‌توان تأمل بود؟

پایان بخش این فصل نگارش به جامعه مشعشعی از حلال کلام المهدی است تا شاید بعد از مدتی در آن ارائه شود.

ماهیت اجتماعی

در تبیین ماهیت اجتماعی به بررسی پایگاه اجتماعی مشعشعیان پرداخته می‌شود و از نیروهای همراه و مخاطب، و چگونگی ساخت و ترکیب اجتماعی آن‌ها یاد می‌شود. در این راستا به نظام قبیله‌ای اعراب به عنوان ساختار اجتماعی غالب پیروان سید محمدبن فلاح اشاره می‌شود و از سلسله مراتب درونی، و ساخت قدرت قبیله‌ای سخن می‌رود. شرایط اجتماعی-اقتصادی منطقه و نوع معیشت قبایل، و هم‌چنین، از شهر، روستا و قبیله و عوامل مؤثر در پیوند و یا گسست آن‌ها ذکر می‌شود تا در نهایت به این پرسش‌ها پاسخ داده شود:

۱. چه گروه‌هایی و با چه ساختار اقتصادی-فرهنگی یاریگران مشعشعیان بودند؟

۲. در مجموع نیروهای موجود در منطقه، در قالب قبیله، شهر، و روستا، چه نوع مناسباتی حاکم بود. هم‌آوردی‌ها، و همسویی‌های آن‌ها بر چه اساسی شکل گرفته بود؟

۳. آیا رابطه‌ای میان ماهیت اعتقادی و ماهیت اجتماعی مشعشعیان در مطالعه تطبیقی با سایر جنبش‌های هم‌عصر می‌توان قایل بود؟

پایان بخش این فصل نگرشی به جامعه مشعشعی از خلال کلام المهدی است تا شاید تصویری دقیق‌تر از آن ارائه شود.

۱. نظام قبیله‌ای اعراب در جنوب عراق و خوزستان

قبیله در عرب به گروهی اطلاق می‌شود که بر اساس نسب و خون به همکاری در جهت بهبود معیشت خود دست زده باشند، و نیرومندترین عاملی که موجب حفظ و تداوم قبیله می‌شود عنصر عصیّت است.

در قبیله، روح جمعی مستولی است و اعضا و حتی رهبری قبیله در چارچوب سنت‌ها و هنجارهای قبیله‌ای قرار دارد و عدول از آن به معنای طرد (خلیع) از قبیله است. در این نظام جمعی، احساس و اعمال افراد در جهت اهداف قبیله است و دشواری‌ها، ناکامی‌ها، خطاها، و کامروایی‌ها نیز به تمام قبیله بازمی‌گردد در واقع، فرد حیات مستقل و جدای از قبیله ندارد. تحت نام قبیله تصمیم‌گیری می‌شود و پیامدهای آن نیز متوجه کلیت قبیله است. شیخ یا رهبر قبیله، معمولاً فردی مسن است که از لایه‌های بالای جامعه قبیله‌ای انتخاب می‌شود، و به نوعی ریشه در اشرافیت قبیله‌ای دارد. اما این به‌تنهایی برای تصدی ریاست قبیله کافی نیست، بلکه تجربه، تعقل و شجاعت نیز در این میان نقش دارند. رهبر قبیله اموری چون صلح، جنگ، عقد پیمان و... را هدایت می‌کند. اما در تصمیم‌گیری از نظرات و تمایلات بزرگان خاندان‌های قبیله (مشایخ) متأثر است.

در نظام قبیله‌ای اعراب، معمولاً پس از لایه رهبری قبیله، که از مجموع بزرگان و مشایخ خاندان‌های به نام قبیله تشکیل می‌شود، و به‌طور خاص بخش وسیعی از عشیره شخص رئیس قبیله را در برمی‌گیرد، سایر اعضا در مرتبه‌ای همسان از لحاظ شأن اجتماعی و موقعیت اقتصادی قرار دارند. در واقع در بدنه قبیله، افراد از حقوق و امکانات مساوی بهره‌مندند. رابطه رهبری قبیله با اعضای قبیله رابطه‌ای مستحکم و آمرانه است، و کمتر امکان سرپیچی از دستورات و رأی شیخ قبیله وجود دارد که همین، عاملی جهت حفظ وحدت و همبستگی قبیله‌ای می‌باشد.

قبایل عرب به همان میزان که در درون قبیله از منافع و موجودیت جمعی خود حمایت می‌کنند در برخورد با قبایل دیگر نیز به شدت به تأمین هویت قبیله و منافع آن پایبند هستند و همین، معمولاً به عاملی در راستای سخت‌گیری در مناسبات بین قبایل تبدیل شده است و کشمکش‌های پیاپی و خونینی را در میان قبایل عرب پیش آورده است. در واقع، اعراب در روابط بیرون از قبیله معمولاً به

جنگ و خونخواهی می‌اندیشند و این حاصل تجربیات تاریخی طولانی مدت است اما در صورتی که پیمانی (حلف) در جهت حمایت از قبیله دیگر منعقد شود، به حفظ آن نیز پایبندند.^۱

نظام قبیله‌ای اعراب خوزستان، بسیاری از سنت‌های قبیله‌ای گذشتگان عرب - را که به کوتاهی به آن اشاره رفت - در خود حفظ کرده بود. همان‌طور که پیش از این گفته شد، قبایل عرب خوزستان و منطقه جنوب عراق از مناطق مختلف نجد و یمن و... به آنجا کوچ کرده بودند. زمان این مهاجرت متفاوت بود و حتی به دوره پیش از اسلام نیز می‌رسید اما علی‌رغم تفاوت خاستگاه، می‌توان ویژگی‌های کلی و مشترکی را تحت نام قبایل عرب خوزستان برای آن‌ها قایل شد:

۱. شیخ یا رهبر منزلتی ویژه در میان اعضای قبیله داشت. رابطه خویشاوندی گسترده با اعضای تحت سرپرستی از یک سو و نقش پدرگونه شیخ از سوی دیگر، در میان افراد قبیله موجب حمایت از وی شده بود. در واقع نظام سیاسی قبیله بازتابی از نظام خانواده می‌نمود. اما نقش ریش سفیدان (بزرگان خاندان‌ها) را در محدودیت قدرت شیخ قبیله نباید از نظر دور داشت. به ظاهر شورای ریش سفیدان در هر موردی که به رهبری قبیله و حوزه اختیارات او مربوط می‌شد، امکان دخالت داشت به‌ویژه در ایامی که تصمیمی مهم چون جنگ، صلح و یا بحث انتخاب جانشینی در هنگام عزل و یا مرگ رئیس قبیله مطرح بود. لویی ماسینیون^۲ شیخ را با وجود شورای ریش سفیدان تعبیر به «نماینده امت (اجتماع) قبیله» کرده است. شیخ ناگزیر بود تعادل پیچیده‌ای را میان منافع ستیزه جویانه عشیره‌های مختلف یک قبیله - و در مورد ریاست عشیره، تعادل میان خاندان‌های مختلف - برقرار و اعتماد ریش سفیدان را جلب کند. این گروه قدرت قابل توجهی در عزل و نصب رئیس قبیله داشتند.^۳

۱. نگاه کنید: صادق آینه‌وند، تاریخ سیاسی اسلام، تهران، مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ص ۵۳-۵۴؛ عمر فزوخ، تاریخ الجاهلیة، بیروت، ۱۹۸۴م، ص ۵۹-۵۳؛ حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰، ص ۳۸.

2. Louis Massignon.

۳. مصطفی انصاری، تاریخ خوزستان، ص ۲-۴۱، نجم‌الملک در سفرنامه خود (در نیمه سده ۱۳ ق.) از اهل فلاحیه یاد می‌کند که هر وقت شیخ المشایخ خود را نمی‌خواستند کفش‌های او

عشایر عرب خوزستان، وظایف رهبری، در همه ابعاد بود. حل و فصل نزاع‌های درون قبیله‌ای از جمله این وظایف بود که در بعد امور قضایی قرار می‌گرفت. اما به‌طور کلی نظارت بر اجرای صحیح آداب و سنن قبیله‌ای - که شامل امور قضایی نیز می‌شد - مهم‌ترین وظیفه رهبری بود، سنی که انجام صحیح آن حتی موجب مشروعیت رهبر می‌شد.^۱ انتخاب رهبر به‌طور عموم مبتنی بر قرابت خون بود به این ترتیب که پس از مرگ شیخ، پسر بزرگ وی به جای او می‌نشست و در صورتی که فرزند ذکور نداشت، یکی از برادران او، و اگر فاقد برادر بود عمویا عموزادگان رهبر متوفی قدرت را تصاحب می‌کردند. به هر حال، رهبر از میان خویشاوندان پدری، شیخ متوفی برگزیده می‌شد و چه بسا به‌طور هم‌زمان دو تن از فرزندان (دو برادر) به رهبری می‌رسیدند.^۲ قدرت سیاسی و اقتصادی به‌طور توأم در اختیار شیخ قبیله بود، چنان‌که اگر رهبری از یک خاندان به دیگری منتقل می‌شد، معمولاً بخش عمده‌ای از املاک و اموال رهبر پیشین به رهبر جدید می‌رسید و حتی موجب انتقال خاندان رهبر پیشین به مکان دیگر می‌گردید.^۳

۲. سازمان اجتماعی قبیله در میان عشایر خوزستان از «اتحاد قبیله‌ای» در سطح کلان شروع می‌شد. این بزرگ‌ترین واحد قبیله‌ای را می‌توان سازمان خودمختار سیاسی تعریف کرد که بر دسته‌بندی اجتماعی خاصی استوار بود و می‌توانست از لحاظ نسبی از نیای مشترک باشد و از لحاظ جغرافیایی در منطقه مشخصی استقرار داشته باشد، اگر چه آگاهی دقیقی از اتحاد قبیله‌ای سده نهم هجری قمری در دست نیست، اما این الگوی سازماندهی در سده سیزدهم هجری قمری به‌طور مشخص در میان کعب، محیسن، و بنی طُرف وجود داشت و دست‌کم نشانگر پیشینه چنین نظامی است.

«عشیره» کوچک‌ترین واحد سازمان اجتماعی در نظام قبیله‌ای بود و میان اتحاد قبیله‌ای و عشیره واحدهای مختلفی وجود داشتند. در هر سطح از تقسیم‌بندی همواره واحد کوچک‌تر تابع واحد بزرگ‌تر (بالتر) بود. نمونه‌ای از

→ را جفت نموده می‌گفتند «بسم الله برو» و او دیگر جرئت ماندن نداشت و آلا کشته می‌شد، همان، ص ۴۲. ۱. انصاری، ص ۵۸.

۲. علی نوذر پور، «بررسی سازمان قدرت جامعه عشایری عرب استان خوزستان»، رشد آموزش علوم اجتماعی، سال دوم (تیر ماه ۱۳۶۹)، شماره ۵، ص ۵۹.

۳. علی نوذر پور، رشد آموزش علوم اجتماعی، همان مقاله، شماره ۶ و ۷ (زمستان ۶۹ و بهار ۱۳۷۰)، ص ۶۹.

این تقسیم‌بندی را می‌توان در میان اتحاد قبیله‌ای بنی‌طُرف دید. اتحاد این قبیله از دو تیره مهم «بیت سعید» و «بیت صیاح» تشکیل می‌شد، و سران اتحاد بنی‌طرف از افراد سرشناس دودمان‌های این دو تیره برگزیده می‌شدند. این دو تیره نیز به نوبه خود به تیره‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شدند. بیت سعید ۱۲ تیره و بیت صیاح دارای ۸ تیره کوچک‌تر بودند. چنان‌که «نیس»، یکی از تیره‌های بیت سعید بود.^۱ باید به خاطر داشت که این تیره از جمله گروه‌هایی بودند که به سید محمدبن فلاح یاری رساندند.

قبایل عرب خوزستان الزاماً برخاسته از اصل واحدی نبودند؛ بلکه بیشتر جامعه‌ای آزاد بودند که در چارچوب قبیله‌ای روابط نسبتاً انعطاف‌پذیری با یکدیگر داشتند. روابط خویشاوندی اعم از واقعی یا ذهنی اساس مناسبات قبیله‌ای را فراهم ساخته بود. اما در این میان هم پیمانی و تحت‌الحمايگی نیز در تنظیم این روابط مؤثر بود. اصطلاح عجید به مفهوم قرار گرفتن زیر چتر حمایتی قبیله‌ای دیگر به کار می‌رفت. این تحت‌الحمايگی می‌توانست تا مرحله عضویت پیش برود و با گذشت زمان نوعی رابطه ذهنی، ولی مؤثر خویشاوندی بین تازه‌واردان و بقیه افراد گروه پدید آورد، در حالتی متفاوت، برخی شاخه‌های قبیله از آن جدا می‌شد و به قبیله رقیب می‌پیوست. اختلافات درونی و دشمنی عامل مؤثر در ایجاد انشعاب در میان واحدهای قبیله بود و می‌توانست به درگیری درون قبیله‌ای بینجامد.^۲ در مجموع روند انفصال و الحاق در میان قبایل عرب خوزستان، موجب برهم خوردن ائتلاف‌ها و اتحادهای قبیله‌ای در کوتاه‌مدت و درازمدت می‌شد و از این‌روست که در طول حکومت مشعشعیان شاهد همراهی و یاریگری و یا دشمنی مقطعی، برخی از تیره‌ها و قبایل می‌توان بود. پیوندها و یا جدایی‌ها در سطح قبیله‌ای معمولاً به تغییر استقرار نیز منجر می‌شد، امری که در نظام معیشتی مبتنی بر شبنی به سهولت انجام می‌گرفت، اما در مورد قبایلی که اقتصاد زراعی - دامی داشتند مشکل می‌نمود.

سخن پایانی در این باره، اشاره به سازمان قدرت در میان قبایل عرب خوزستان است. منظور از سازمان قدرت، تشکیلاتی است که امکان و انحصار به کار بردن قدرت را به‌طور مشروع، دارد. مشروع به این معنا که رضایت و پذیرش اکثریت افراد نسبت به اعمال حاکمیت سازمان قدرت وجود داشته باشد. نظام

۱. انصاری، تاریخ خوزستان، ص ۳۸. ۲. انصاری، همان، ص ۳۹.

قبیله‌ای اعراب مشروعیت قدرت خود را بر پایه آداب و سنن گذشته توجیه می‌کرد. هم‌چنان‌که در بحث رهبری قبیله گفته شد. و با کار بست آن، انتقال قدرت به رهبری و رأس قبیله را موجب می‌شد. در سنن و آداب قبیله‌ای، ویژگی‌های شخصی چون توانایی در رهبری، و شجاعت در جنگاوری، به همراه سنت ابقای شیوخیت برای چندین نسل در میان خاندانی با سابقه و اصیل و برخوردار از پیشینه ریاست نیز، مد نظر قرار می‌گرفت و در اساس رهبر قبیله فرد فره‌مندی نبود. در هر حال، تجمع قدرت در رأس قبیله و نزد شیخ و رئیس قبیله موجب ایجاد سلسله مراتبی در جامعه قبیله‌ای می‌گردید و به نوعی ساختار سیاسی هر می‌شکل ایجاد می‌کرد که در قاعده آن اعضای عادی قبیله قرار داشتند و میان قاعده و رأس بزرگان خاندان‌ها و تیره‌ها جای می‌گرفتند^۱. جمعی از مشایخ این بزرگان گروه ریش سفیدان را تشکیل می‌دادند که نزدیک‌ترین افراد به مرتبه ریاست قبیله بودند. بدین ترتیب، رویکرد رهبری قبیله به موردی سیاسی یا حتی اعتقادی، در حالت عادی موجب همراهی تمام افراد قبیله می‌شد و به‌طور کلی سازمان قبیله‌ای - براساس آنچه تاکنون گفته شد - چندان امکان عدول از مسیر قدرت‌مدار رهبری و شورای مشایخ را نمی‌داد، و در مسایل اعتقادی و فرهنگی نیز با توجه به فقر و خلأ حاکم، اعضای قبیله معمولاً چشم به تصمیم رهبران داشتند و بر این اساس، باید پذیرفت که سید محمد بن فلاح به عنوان داعی پیام و شیوه نوین، در برخورد با جامعه قبیله‌ای اعراب، در آغاز در تماس با رهبری قبیله عمل می‌کرده و همراهی یا ناهمراهی رهبران، میزان موفقیت او را رقم می‌زده است.

۳. سازمان اقتصادی و معیشتی قبایل عرب خوزستان با هم تفاوت داشت. اما خارج از انواع کشاورزی یکجانشین، شبانی صحرائشین، و یا ترکیبی از این دو، نبود. قبیله بنی طُرف تا نیمه سده سیزدهم هجری قمری معیشت شبانی داشت در حالی که کعب آمیزه‌ای از رمداری و کشاورزی را پیشه کرده بود.

در مورد قبایل یاری‌گر مشعشعیان به‌روشنی از گروه‌های رمدار چون عشیره نیس یاد شده است، کسانی که به فرمان سید محمد بن فلاح گاو میش‌ها را فروختند و اسلحه تهیه کردند. هم‌چنین از گروه‌های ساکن که قاعدتاً کشاورزی

۱. علی نوذریور، «بررسی سازمان قدرت جامعه عشایری عرب استان خوزستان»، رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۵، ص ۵۷-۵۶.

نیز دست‌کم بخشی از فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها را شکل می‌داد، یاد شده است. عشیره بنی‌سلامه، و طوایف الرزنان، سودان و بنی طی که در سواحل مسیره‌های انشعابی از رود دجله یعنی ثیق، نازور، و غاضری (نزدیکی واسط) ساکن بودند، از جمله این گروه‌ها هستند که در آغازین مراحل فعالیت سید محمد او را یاری کردند و به او پیوستند. استقرار در سواحل نهرهای مذکور بی‌ارتباط با اشتغال به کشت و زرع نیست. به‌ویژه این‌که از فعالیت کشاورزی بنی‌سلامه به صراحت یاد شده است. در ادامه همین بخش از این گروه‌ها سخن خواهد رفت.

اما نباید انتظار رونق و گسترده‌گی کشاورزی را در میان طوایف ساکن عرب منطقه داشت. اصولاً کشاورزی عراق در بخش‌های جنوبی مبتنی بر وجود سیستم آبیاری پیچیده و پرهزینه بود، بدون این سیستم، جنوب آن کشور جز بیابان نامساعد برای کشاورزی نبود. برپایی این سیستم آبیاری مستلزم هزینه‌های سنگین و اجرای طرح‌های هماهنگ در مناطق وسیع بود. بالا بودن سطح آب رودخانه‌ها نیازمند آب‌بند بود و برای جلوگیری از سیل باید سد ساخته می‌شد، هم‌چنان‌که جلوگیری از شوری زیاد آب، کانال‌ها و زهکش‌های خاص را می‌طلبد. افزون بر این، تلاش مرتب و پی‌گیر برای لایروبی کانال‌ها و نهرهای آب ضرورت داشت و در غیر این صورت حتی ممکن بود رودخانه‌ها تغییر مسیر دهند و به اراضی زراعی و روستاها آسیب وارد سازند. در مجموع، عراق پس از سقوط خلافت عباسی (۶۵۶ ق.) برای دو سده، درگیر پراکندگی‌های سیاسی و درگیری‌های خونین میان حکومت‌های مختلف و قبایل گوناگون بود و هیچ‌گاه امکان توجهی بنیادی در موارد مذکور نداشت^۱. در این شرایط بحرانی که به دنبال خود فقر اقتصادی و تنگی معیشت ایجاد می‌کرد یورش‌های قبایل به مناطق مسکونی و شهرها نیز تشدید می‌شد و خود عاملی مضاعف در جهت ویرانی بود. بر این اساس، کشاورزی در جنوب عراق در ایامی که از آن سخن می‌رود، دوران ضعف و کم‌رونقی را می‌گذارند و هم‌چون زندگی شبانی بیشتر سدجویی بود تا فعالیتی پربار و سودمند. البته با روی کار آمدن مشعشعیان به عنوان حاکمیتی محلی، و در پی ایجاد نظم و ثباتی که در اواخر حکومت سید محمدبن

۱. استیون همزلی لانگریگ، تاریخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عراق ۱۹۰۰-۱۵۰۰ م، ترجمه اسدالله توکلی و محمدرضا مصباحی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش، ص

فلاح و به‌ویژه در دوره فرمانروایی پسرش محسن استقرار یافت، به رونق هر چه بیشتر فعالیت‌های زراعی در کنار اقتصاد دامی انجامید و به تدریج بر غلبه اقتصادی زراعی بر دامی منجر شد.^۱ اما در مجموع و در اوایل دعوت سید محمدبن فلاح نابسامانی اقتصادی به موازات نابسامانی‌های سیاسی و اجتماعی آشکار، و فقر عمومی دامن‌گیر قبایل منطقه بود و در چنین شرایطی امکان مصرف بیش از محدوده تولید منطقه که به ترویج تجارت بیانجامد، ممکن نبود هم‌چنان‌که مازاد تولید جهت ایجاد زمینه داد و ستد باقی نمی‌ماند.

اگرچه در بحث مطرح، یعنی فعالیت‌های اقتصادی و معیشتی به موضوع راهداری و تأمین امنیت کاروان‌های تجاری - مسافرتی از سوی برخی قبایل منطقه، به عنوان یکی از شیوه‌های اصلی امرار معاش نگریسته نشد، اما نمی‌توان به‌طور کامل آن را نادیده گرفت. در واقع و با یک نگرش معیشتی راهزنی و غارت و هم‌چنین راهداری و تأمین امنیت دو روی یک سکه بودند. بدین ترتیب که اگر ناامنی و احتمال دستبرد و غارت وجود نداشت، وظیفه راهداری و تأمین امنیت مطرح نمی‌شد. جالب این‌که هر دو نوع فعالیت مذکور از سوی اعراب منطقه و حتی یک قبیله خاص صورت می‌گرفت. ریشه چنین اقدام به ظاهر متفاوتی را باید در موضوع اصلی یعنی نیاز اقتصادی دید. این بطوطه از وظیفه راهداری گروهی از اعراب خفاجه یاد کرده است که افزون بر راهنمایی کاروان‌ها، شتر را نیز به عنوان مرکب نقل و انتقال کرایه می‌دادند. از سوی دیگر، گروهی دیگر از همین اعراب در حومه کوفه به کار غارت و دستبرد مشغول بودند. هم‌چنان‌که به تعبیر وی اعراب معادی نیز در حومه واسط مترصد فرصتی بودند که به کاروان‌ها بتازند و غارت کنند، حتی اگر این کاروانیان درویشان فقیر باشند.^۲ در همین محل، از اعرابی که به پیشه کشاورزی و پرورش دام مشغول بودند - سخن از کشت برنج و پرورش گاو وحشی رفته است - از آبراه‌ها حق عبور دریافت می‌کردند و بدین وسیله به تنوع درآمدهای خود می‌افزودند.^۳

۱. علی نوذرپور، «بررسی سازمان قدرت...»، رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۶ و ۷، ص ۶۹.

۲. سفرنامه این بطوطه، ص ۳-۱۹۲.

۳. استیون همزلی لانگریگ، تاریخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عراق (۱۹۰۰-۱۵۰۰)، ص

۲. قبایل یاریگر مشعشعیان

آگاهی‌ها از مناسبات قبایل عرب منطقه قدرت‌گیری مشعشعیان، با رهبری آن خیزش، اندک و پراکنده است اما در عین حال اطلاعات کوتاه، ولی مهم از موضع‌گیری برخی قبایل در مقاطع حساس روند قدرت‌گیری سید محمدبن فلاح و جانشینانش در اختیار هست. در ادامه با ذکر این موارد به معرفی قبایل مطرح پرداخته می‌شود تا نخستین گام در تبیین ماهیت اجتماعی خیزش مشعشعیان برداشته شود.

در این باره، برای نخستین بار، از نام قبیله «خفاجه» سخن به میان می‌آید. سید محمدبن فلاح پس از صدور حکم مخالفت ابن‌فهد حلی، به نزد قبیله مذکور فرار کرد و تحت حمایت آن‌ها قرار گرفت. او با ابراز تشیع («من امامی مذهب هستم»)، اهل قبیله را به رویارویی با «دشمن دینی» آن‌ها یعنی ابن‌فهد - که او را سنی می‌خواند - دعوت کرد^۱. گزارش مذکور حکایت از استواری خفاجه در مذهب شیعه دارد.

قبیله خفاجه را از بطن عقیل‌بن عامرین صعصعه ذکر کرده‌اند. مسکن اولیه آن‌ها در بحرین بود. در درگیری‌های بین القبایلی، بنی تغلب از دیگر قبایل ساکن در بحرین، شکست خوردند و برخی از آن‌ها رهسپار عراق شدند. زمان این مهاجرت اجباری مشخص نیست. در عراق در مناطقی از کوفه، جزیره و موصل سکونت گزیدند و به مرور بخش‌هایی از مناطق مذکور را به ملکیت خود درآوردند و حتی موفق به تشکیل حاکمیتی (دولت) قدرتمند شدند. پس از مدتی، تعداد زیادی از این عشیره رهسپار مناطق جنوبی عراق و بصره گردیدند. به‌ظاهر انگیزه این جابه‌جایی، تنگی معیشت بود^۲.

۱. روایت فوق از ابن‌شدقم نقل شده است، عزاوی، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۰۹، برای آگاهی بیشتر به فصل یکم، بخش دوم در همین نوشتار نگاه کنید.

۲. محمد امین بغدادی (سؤیدی)، *سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه ۱۴۰۹ ق.، ص ۱۷۵-۱۷۰؛ عمر رضا کحاله، *معجم قبائل العرب القدمیه و الحدیثه*، بیروت، مؤسسه ارساله، ۱۴۱۸ ق.، ج ۴، ص ۱۵۹؛ ذکر شده خفاجه پیش از اسلام در نجد می‌زیستند و پس از ورود به عراق میان جزایر و رود فرات پراکنده بودند و پس از مهاجرت بخشی از آن‌ها به جنوب عراق در کنار رود مالکیه - منشعب از کرخه - نشیمن گرفتند و آن منطقه به خفاجه (سوسنگرد) معروف شد. برخی از آن‌ها با عشیره شرفاء در ناحیه حویزه

به هر روی، با توجه به محل اقامت سید محمد بن فلاح در این هنگام، یعنی حله، حضور وی در میان خفاجه می‌بایست در جنوب عراق و حومهٔ بصره روی داده باشد جایی که او با نشان دادن اعجاز و کرامات، آن‌ها را شیفتهٔ خود می‌کند و در ضمن آن‌ها را در مقابله با فرمانروایان محلی منطقه (عبادی) یاری می‌رساند. اگرچه روایت ابن شدقم از سوی دیگر منابع اصیل کاملاً تأیید نمی‌شود، اما تردیدی در همراهی و پیروی خفاجه در نخستین مراحل قدرت‌گیری سید محمد بن فلاح وجود ندارد.

کمتر از یک سدهٔ پیش از شروع فعالیت‌های سید محمد بن فلاح، سیاح مراکشی محمد بن عبدالله ابن بطوطه گزارشی مفید از برخی قبایل منطقهٔ جنوب عراق می‌دهد (آغاز مسافرت ابن بطوطه ۷۳۵ ق. است). یکی از این قبایل، اعراب خفاجه می‌باشد که ابن بطوطه به همراه عده‌ای از آن‌ها مسیر نجف تا بصره را پیموده است. او اشاره می‌کند که خفاجه «اهل همین نواحی و دارای قدرت زیادی هستند و در آن حدود کسی جز به پایمردی آنان نمی‌تواند مسافرت کند». منطقهٔ مورد نظر ابن بطوطه را به‌طور کلی می‌توان از نجف تا بصره در نظر گرفت، جایی که ناامنی مانع از مسافرت مطمئن و بی‌خطر است و به‌ظاهر بخشی از فعالیت‌های اعراب خفاجه تأمین امنیت راه‌ها و همراهی کاروان‌های مسافرتی است. چنان‌که ابن بطوطه شتری را از «امیر قافله» شامربن دراج خفاجی کرایه می‌کند و با راهنمایی و تأمین امنیت از سوی آن‌ها به مسافرت خود به سمت بصره ادامه می‌دهد.^۱ علی‌رغم آگاهی‌های پیشین که نشان از تشیع خفاجه داشت، ابن بطوطه در این باره اشاره‌ای نمی‌کند، اما به‌صراحت از «راهنزی» این گروه در اطراف شهر کوفه که محل سکونت تعدادی از آن‌هاست، یاد می‌کند و «مایهٔ تباهی» شهر کوفه را همین نکته می‌داند.^۲

در راستای تحلیل کلی از مناسبات قبایل عرب و سید محمد بن فلاح، این نکته را در پایان این اشارات کوتاه باید یادآور شد:

۱. خفاجه از قبایل بزرگ عرب است که به تعبیری از عشایر قدیمی ساکن در عراق به حساب می‌آیند.

→ درآمیختند؛ اما اکنون نیز خود را خفاجه می‌نامند، ر.ک. یوسف عزیزی بنی‌طرف، قبایل و عشایر

عرب خوزستان، با نگاهی به آیین فصل، شعر، هنر و تاریخ، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵۳-۵۲.

۱. سفرنامهٔ ابن بطوطه، ص ۹۱. ۲. قبایل و عشایر عرب خوزستان، ص ۲۳۷.

۲. سابقه حاکمیت و چیرگی در درازای حضورشان در عراق دارند.
 ۳. به دنبال تنگی معیشت، شاخه‌ای از آن‌ها - گروهی که سیدمحمد را حمایت می‌کنند - به بخش‌های جنوبی عراق مهاجرت کرده‌اند و به نوعی با فرمانروایان محلی منطقه درگیری دارند.

۴. در مذهب شیعه استوار و متعصب می‌باشند.
 ۵. راهزنی و راهداری از فعالیت‌های مهم آن‌هاست.
 عشیره بنی‌سلامه از قبیله معدان، دیگر گروهی هستند که پس از رهایی سید محمد بن فلاح از بند امیر منصور بن قبان عبادی، پذیرای او شدند و به دنبال آن‌ها طوایف دیگر، الرزنان، سودان و بنی طی که در سواحل مسیرهای انشعابی رود دجله (ثبق، نازور، و غاضری) در نزدیکی واسط (مناطق باتلاقی) ساکن بودند، از حمایت کردند؛ و خود را در اختیار اهداف سید محمد گذاشتند و در نخستین درگیری نظامی او با حاکم حصان شرکت کردند، درگیری که به شکست و اسارت تعداد زیادی از آن‌ها منجر شد (۸۴۴ق.). پس از این شکست، سید محمد رهسپار موضع «دوب» در میان نهر دجله و حویزه شد. در این‌جا نیز عشیره نیس به او پیوستند و به خواست وی گاو میش‌های خود را فروختند و اسلحه تهیه کردند و مقدمات حمله به حویزه را فراهم ساختند (۸۴۴ق.).^۱

بنی‌سلامه یا بنی‌ساله را برخی از قبیله طی^۲ دانسته‌اند که در اوان ظهور سید محمد بن فلاح در نزدیکی حویزه بودند. سودان نیز از عشایر عراق بود که اصل آن‌ها قحطانی است. مناطق سکونت آن‌ها را اطراف عماره و حله ذکر کرده‌اند که از این‌جا به اطراف حویزه مهاجرت کردند. افراد این عشیره به کار زراعت اشتغال

۱. برای آگاهی بیشتر به بخش یکم همین نوشتار نگاه کنید.

۲. این قبیله که نسبت آن را به طائی می‌رسانند از قبایل یمنی بودند که در دوران فتوح اسلامی در شام و عراق پراکنده شدند. مسکن آن‌ها را در عراق از جزیره تا ترکیه فعلی در اطراف فرات دانسته‌اند. ر.ک. *سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب*، ص ۱۲۵؛ *معجم قبائل العرب القدیمة والحديثة*، ج ۲، ص ۹۱-۶۸۸، در اثر مذکور بنو ساله از عشائر عراق ساکن در حدود حویزه دانسته شده که منسوب به طی یا بنی تمیم هستند، همان، ج ۴، ص ۲۳۶، بنو سلامه نیز از عشایر عراق ساکن در ناحیه الشنافية در نزدیکی شام و هم‌چنین در نزدیکی بوس از حله قلمداد شده‌اند، همان، ج ۴، ص ۲۵۴؛ در اثر زیر بنو سلامه از بطن أعصر بن قیس غیلان از عدنانیان معرفی شده است. ر.ک. احمد بن علی بن احمد بن عبدالله القلقشندی، *نهاية الارب من معرفة انساب العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بدون تاریخ، ص ۲۷۶.

داشتند^۱. بنی طی یا بنی طرف نیز از سده‌های پیش و به دنبال فتوح اسلامی وارد عراق شدند^۲. نیس (به فتح یا کسر نون) را عزاوی همان طایفه معادی می‌نویسد^۳ و به نظر می‌رسد منظور از واژه معدان در *مجالس المؤمنین* همان معادی باشد. در این صورت باید از قول ابن بطوطه ذکر کرد که اعراب معادی زمان مسافرت وی در منطقه عذار در سه منزلی واسط سکونت داشتند. محل استقرار آن‌ها «نیستانی بود در میان آب» و از جمله اعراب «رافضی» بودند که به راهزنی نیز اشتغال داشتند^۴.

افزون بر قبایل و عشایر فوق که در چند حادثه نخستین و مهم در آغاز فعالیت‌های سید محمد بن فلاح از آن‌ها نامی به میان می‌آید از قبایل و گروه‌هایی نیز جسته و گریخته در جریان قدرت‌گیری مشعشعیان یاد شده است. از جمله خاندان آل حویزه که تبار آن‌ها به عشیره نیس می‌رسد، و شگفت آن‌که در زمان قدرت‌گیری مشعشعیان از حویزه - محل سکونت آن‌ها - به ناحیه شامیه عراق

۱. *معجم قبائل العرب القديمة والحديثة*، ج ۴، ص ۲۶۷؛ عزاوی محل اقامت فعلی آن‌ها را العماره می‌نویسد و می‌افزاید که از قبایل بزرگ نیستند و در گذشته با بنی اسد پیوندهایی داشتند، ج ۳، ص ۱۱۲.

۲. حمید طرفی، «خاندان سادات مشعشع و حکومت اسلامی حویزه»، *فصلنامه عشایری ذخائر انقلاب*، شماره ۷، تابستان ۱۳۶۸، ص ۸۷، سکونت بنی طرف را نویسنده زیر در حدود سیصد سال پیش در حومه خرمشهر و در همسایگی بنی ساله ذکر می‌کند و پس از آن در ناحیه خفاجیه ساکن شدند، یوسف عزیزی بنی طرف، *قبایل و عشایر عرب خوزستان*، ص ۶۷.

۳. عزاوی، ج ۳، ص ۱۱۲؛ بنو معاد قبیله‌ای قحطانی شمرده‌اند از بطن بنی راشد از تبار لخم، این قبیله از کهلان که خود قبیله‌ای از بنی سبأ است، معرفی شده است لخم برادر جذام و عموی کنده بود و لخمیان شاهان حیره در عراق بودند و موفق شدند در اندلس نیز دولت بنی عباد را در اشبیلیه تأسیس کنند، *نهایة الارب فی معرفة انساب العرب*، ص ۳۷۸؛ *سبائك الذهب فی معرفة قبائل العرب*، ص ۱۶۸-۱۶۲ و ۵۷. به ظاهر کسروی به اشتباه معادی را معاویه می‌نویسد، نگاه کنید: *مشعشعیان*، ص ۳۴؛ د. محمد حسین الزبیدی نسب نیس را به مذحج بازمی‌گرداند. مذحج نیز در منطقه شعیب در کناره راست نهر الذر - یکی از نهرهای کارون - ساکن بودند و نیس در حویزه بودند، *امارة المشعشعین اقدم امارة عربية فی عربستان*، بغداد، انتشارات وطنیه، ۱۹۸۲، ص ۹.

۴. ابن بطوطه شاهد راهزنی آن‌ها بوده و می‌نویسد؛ پس از عبور ما از منطقه، آن‌ها به عده‌ای از دراویش که از قافله عقب افتاده بودند حمله کرده هر چه داشتند تا کفش و کشکول به غارت بردند. و می‌افزاید این اعراب خود را در «پناه نیستان مخفی می‌دارند و در این نیستان درندگان فراوان هستند»، محمد بن عبدالله ابن بطوطه، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمد علی موحد، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۹۲-۱۹۱.

کوچ معکوس داشتند گرچه تاکنون نیز شمار اندکی از آن‌ها در حویزه و اهواز سکونت دارند. این نکته علی‌رغم همراهی عمومی عشیره نیس با مشعشعیان، دال بر وجود کشمکش‌ها و اختلافات درون قبیله‌ای دارد که در روند اتحاد آن‌ها با مشعشعیان می‌توانست مؤثر باشد.^۱ بنی حَطِیْط که تیره‌ای از قبیله عِزْه بودند از جمله یاریگران سید محمدبن فلاح قلمداد شده‌اند.^۲ بنی اسد از قبیله ربیع^۳ پس از اسلام در کوفه می‌زیستند و سپس در سده ۶ق. حله و اطراف آن را به مالکیت خود درآوردند. دُیْس بن عقیف اسدی از همین عشیره را بنیادگذار شهر حویزه در سده چهارم هجری دانسته‌اند. امیرنشین مستقل این‌ها با مرکزیت اهواز تا برپایی دولت مشعشعیان پایدار بود، و در قدرت‌گیری سید محمدبن فلاح را یاری رساندند.^۴

قبایلی نیز بودند که پس از مدتی، اختلاف و درگیری آن‌ها با مشعشعیان آغاز شد. اوس که تیره‌ای از قحطانیان‌اند در مهاجرت به عراق در حویزه و بستان و نزدیکی بهبهان سکنی گزیدند. گروه اخیر که در ناحیه شمس‌العرب بهبهان بودند، با ایل بختیاری و قبیله خمیس در دوران پس از سید محمدبن فلاح بر ضد امیران مشعشعی برخاستند.^۵ همین‌طور بنی تمیم که از جمله نخستین قبایل عرب بودند که به خوزستان آمدند، درگیری‌های طولانی با مشعشعیان داشتند.^۶ و یا آل کثیر که در آغاز فعالیت مشعشعیان به قلمرو آن‌ها وارد شدند و در حاشیه کارون و سپس جنوب شوشتر و شمال رود کرخه سکنی گزیدند، به مرور امیرنشین آل کثیر را در شرق خوزستان ایجاد کردند و نبردهای بسیاری را با مشعشعیان تجربه کردند.^۷

در مجموع با اندک اطلاعاتی که درباره طوایف همراه یا ناهمراه با خیزش مشعشعیان به دست داده شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت، که در موردی - چون خفاجه - مذهب تشیع آن‌ها مؤثر در این همراهی بود و به نظر می‌رسد با توجه به تعصب سید محمد در شیعه‌گری - چنان‌که در بحث ماهیت فکری آمد - قبایل یاری‌گر و همراه او باید مذهب شیعه داشته باشند و یا از گرایش‌های شیعی

۱. یوسف عزیزی بنی‌طرف، قبایل و عشایر عرب خوزستان، ص ۴۹. ۲. همان، ص ۴۵.
 ۳. ربیع از قبایل عدنانی که در یمامه، بحرین و عراق ساکن شدند، سیانک الذهب فی معرفه قبائل العرب، ص ۶۵ و ۶۲. ۴. یوسف عزیزی بنی‌طرف، ص ۳۰.
 ۵. همان، ص ۳۱. ۶. همان، ص ۳۸. ۷. قبایل و عشایر عرب خوزستان، ص ۸۰.

برخوردار باشند. از سوی دیگر، این قبایل خاستگاه‌های تاریخی متفاوتی داشتند. هم از اعراب شمالی در آن‌ها بود و هم از اعراب جنوبی و هم چنین پیشینه تاریخی آن‌ها در میزان قدرت و توانمندی متفاوت بود، قبایلی با سابقه حاکمیت‌های پر قدرت و بالعکس. اشاره به نوع معیشت آن‌ها صریح و آشکار نیست. اما از مکان‌های استقرار آن‌ها برمی‌آید که بیشتر آن‌ها به امر کشت و زرع آشنا بودند و بخشی از معیشت خود را از این راه به دست می‌آوردند. اگرچه همین گروه به اقتصاد دامی توجه داشتند و البته قبایلی هم به صراحت منابع به طور عمده از راه پرورش دام - گاو میش - امور می‌گذراندند که اینان باید در مرتبه برخورداری اقتصادی پایین‌تر قرار داشته باشند و به‌طور کلی می‌توان اقتصاد دامی - زراعی را در مورد غالب آن‌ها قایل بود. راهزنی و غارت و در مواردی کاروان داری و تأمین امنیت راه‌های کاروانی نیز، کم و بیش در سنت زندگی قبیله‌ای منطقه وجود داشت. در واقع اگر به این نوع فعالیت به عنوان یکی از شیوه‌های امرار معاش نگریسته شود، پذیرفتنی است.

۳. جامعه روستایی و شهری

سخن از روستا و جامعه روستایی در مناطق جنوب عراق و غرب خوزستان باید با این نگرش طرح شود که در اساس، مناطق مذکور فقط به دو بخش قبیله‌ای و شهری قابل تقسیم بودند در واقع، در این مناطق نمی‌توان از روستا به عنوان جامعه‌ای با ویژگی‌های متفاوت از نظام قبیله‌ای و جامعه شهری سخن گفت که دارای الگوی سازمان اجتماعی - اقتصادی جداگانه باشند؛ بلکه روستا به عنوان محل استقرار گروهی یکجانشین قبیله‌ای و یا تحت سلطه قبایل بود. الگوی اقتصادی در این اماکن از نوع کشاورزی بود در حالی که الگوی اجتماعی آن‌ها، قبیله‌ای - شهری بود^۱. به تعبیر دیگر، روستاها، همان مناطق قبایل یکجانشین بودند که اقتصاد رایج آن‌ها زراعی و یا زراعی - دامی بود و در بنیاد ماهیتی متفاوت با روستاهای پراکنده و منزوی سایر نواحی ایران با شیوه زمینداری ارباب - رعیتی داشت، جایی که ارباب (زمین‌دار) معمولاً در شهر می‌زیست و روستاییان تقریباً وابسته به زمین، تحت نظر مباشر او به کشت و زرع مشغول

بودند.^۱ البته این سخن به این معنا نیست که در مناطق روستایی خوزستان از بهره‌کشی‌های اقتصادی خبری نبود، اما به‌طور مسلم چیرگی بافت قبیله‌ای، وضعیتی متفاوت از نظام مستقر در روستاهای سایر نقاط ایران را پدید آورده بود و مناطق روستایی-قبیله‌ای را ایجاد کرده بود که بخشی از آن‌ها که همجوار شهرها بودند هم از جهت اقتصادی پیوند و اتکا به شهر داشتند و هم از لحاظ اجتماعی الگوی قبیله‌ای-شهری را پذیرفته بودند، آن‌ها منشأ قبیله‌ای خود را فراموش نکرده بودند. اما علایق و عادات زندگی یکجانشینی داشتند. رابطه آن‌ها با شهر دوسویه بود؛ از یک سو داد و ستدی مختصر و در حد رفع نیازهای ابتدایی با شهرنشینان داشتند و شهر محل فروش سهم اندکی از فراورده‌های دامی و زراعی آن‌ها بود، از سوی دیگر، این نظام قبیله‌ای همجوار با شهرها نقش حمایتی و حراستی از جامعه شهرنشین را در مقاطعی بحرانی که با یورش بیگانگان - از قبایل دیگر و یا عناصر خارج از منطقه - روبه‌رو بودند به عهده می‌گرفت، و چه بسا در شرایط دشوار اقتصادی خود نقش یورشگر و غارتگر جامعه شهری را ایفا می‌کرد.^۲

از شهرهای همجوار با حوزه فعالیت‌های مشعشعیان در نخستین مراحل، واسط و حویزه است. واسط نزدیک‌ترین شهر به کانون تجمع اولیه پیروان سید محمدبن فلاح بود و به‌طور طبیعی می‌توانست نخستین هدف مورد توجه مشعشعیان باشد. اما آن‌ها در دستیابی به آن مرکز مهم ناکام بودند. در گزارش ابن بطوطه، واسط شهری مذهبی قلمداد می‌شود که اغلب ساکنان آن قرآن را از حفظ دارند و «تجوید را با قرائت صحیح و خوب بلدند» به‌طوری که از دیگر شهرهای عراق برای آموختن تجوید به آن‌جا می‌روند. این چهره مذهبی با وجود مدرسه دینی بزرگ آن شهر که حدود «سیصد منزل» جهت سکونت «مسافرین و غریبه‌ها»ی مشتاق آموزش «درس قرآن» داشت، بیشتر روشن می‌شود. در این مدرسه، طلاب لباس سالیانه و مخارج یومیه را دریافت می‌کردند. شهر یکی از مراکز مهم خرید و فروش و تجارت جنوب عراق بود. از ترکیب جمعیت واسط در این زمان گزارشی نرسیده است. اما در کنار ساکنان بومی و اصیل عرب شهر، قبایل عرب نیز حضور دارند و از آن جمله،

1. *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, p. 493.

۲. استیون همزلی لانگریگ، ص ۲۹.

ابن بطوطه از اعراب بنی اسد یاد می‌کند.^۱ در جغرافیای قلمرو اولیه مشعشعیان، حویزه نزدیک‌ترین شهر به حوزه عناصر و جمعیت ایرانی (لر، کرد، و فارس) بود، چنان‌که در گزارش ابن بطوطه، سکنه این شهر «کوچک» ایرانی معرفی شده‌اند.^۲ و این دو ویژگی سکنه ایرانی، و کوچکی آن، نکاتی مهم در راستای تصرف آن به دست مشعشعیان - به عنوان نخستین مرکز - است. در واقع، علی‌رغم بزرگی و اهمیت واسط، با جمعیتی متنوع، اما عرب، دسترسی به حویزه برای مشعشعیان نوپا و کم جمعیت آسان‌تر می‌نماید. پیروان سید محمد در مراحل آغازین فعالیت، یکسره از قبایل عرب می‌باشند و تحریک آن‌ها جهت غلبه بر مرکزی به‌ظاهر ایرانی‌نشین (حویزه) چندان دشوار نیست. در این‌جا منظور این نیست که خیزش مشعشعیان حرکتی نژادی و آن هم در راستای دشمنی با ایرانیان معرفی شود. اما بدیهی است که با چیرگی بافت قبیله‌ای در میان مشعشعیان و به دنبال آن در نظر داشتن پیامدهای همبستگی قبیله‌ای چون عصبیت و جداانگاری خود از دیگران - به‌ویژه اگر غیر عرب باشند - می‌تواند در تصرف آن‌جا در نخستین گام‌ها مؤثر باشد. اما به مرور و پس از گسترش آن‌ها در مناطق غیر عرب، بُعد دیگری از خصلت مشعشعیان که همان حمیت مذهبی باشد بیشتر نمایان شد، و شهرهایی چون شوشتر^۳، و دزفول با وجود ترکیب جمعیتی ایرانی و عرب به حوزه مشعشعیان درآمد و باقی ماند، و علی‌رغم غلبه عنصر عرب در حرکت مشعشعیان، نتوانست در بخش‌های غرب حویزه و به‌ویژه واسط و بصره که جمعیتی تقریباً یکدست عرب داشتند، موفق باشد. به‌طور کلی، شهرها مراکز روستایی - قبیله‌ای را به جهان خارج وصل می‌کردند. شهرها نه تنها مقر نهادهای دولتی و مراکز اتخاذ تصمیمات مؤثر در زندگی طوایف بودند، بلکه مهم‌تر از آن، کانون فعالیت‌های تجاری و صنعتی نیز به شمار می‌رفتند. به واسطه بازرگانان شهری بود که قبایل مازاد محصولات خود را به بازار می‌رساندند و در مقابل اجناس مورد نیاز خود را که اقتصاد قبیله‌ای توان تولید آن‌ها را نداشت، به دست می‌آوردند.^۴

هم‌زمان با تکاپوهای سید محمدبن فلاح، واسط مرکز حکومتی ترکمانان قراقویونلو در جنوب عراق، و محمدبن شاءالله ترکمانی امیر آن‌جا بود. او در

۱. سفرنامه ابن بطوطه، ص ۱۹۲. ۲. همان، ص ۷-۲۳۶. ۳. همان، ص ۲۰۴-۲۰۱.

۴. انصاری، ص ۴۸.

درگیری سال ۸۴۴ ق. نتوانست الکحلاء - از نواحی پیرامون واسط - را از دستبرد سید محمد بن فلاح نجات دهد و قابل تأمل است که یکی از دلایل شکست او پیوستن قبیله حنظله به سید محمد بود.^۱ هم‌چنین حویزه نیز یکی از نواحی حاکم‌نشین حکومت تیموری بود. شیخ جلال‌الدین تحت تابعیت شوشتر (مقر حکومتی پدرش، شیخ ابوالخیر جزری) و در نهایت شیراز، از فرمانروایان تیموری فرمان می‌برد. جالب است که سید محمد بن فلاح دعوتش را در میان دو منطقه تحت تصرف دو دولت تیموری و قراقویونلو آغاز کرد. منطقه‌ای که به ظاهر خلأ حاکمیت سیاسی داشت و قبایل باتلاق‌نشین آن به لحاظ شرایط جغرافیایی سرکشی و نافرمانی شدیدتری ابراز می‌کردند، و از استقلال بیشتری برخوردار بودند. مهم است که در ستیز و نبرد سید محمد بن فلاح و مشعشعیان با شهرها، و پیروزی و شکست آن‌ها به این نکته توجه شود که رویارویی‌ها با نمایندگی حاکمیت قراقویونلو (واسط)، و تیموری (در حویزه) بود و پیش از آن که سازمان اجتماعی و تنوع و ترکیب گرایش‌های موجود شهری تعیین‌گر فرجام رویارویی باشد، توان و قدرت نماینده سیاسی آن دولت مؤثر بود.

۴. نگرش تطبیقی

سخن پایانی، اشاره کوتاه به دستاوردهای این بحث است، که از این طریق هم‌سنجی میان ترکیب و بافت پیروان مشعشعیان و اندیشه آن صورت گیرد. در این راستا، با نگاهی تطبیقی از جنبش‌های هم‌زمان نیز یاد خواهد شد. در دو حوزه شهر و بیرون از شهر (روستا- قبیله یا مناطق حاشیه‌ای شهر) بافت قبیله‌ای عرب مسلط بود. این بافت، ویژگی‌های کلی نظام قبیله‌ای عرب را داشت و کم و بیش از ارزش‌ها و سازمان آن برخوردار بود. البته، تنوع قبایل منطقه جنوب عراق و خوزستان و تمایزاتی که در خاستگاه و نسب داشتند، انعطاف‌پذیری بیشتری را نسبت به دیگر مناطق قبیله‌ای عرب، به آن‌ها بخشیده بود. ولی به‌طور کلی ما با قبایل عربی مواجه هستیم که پیوستگی و عصیت قبیله‌ای دارند و از ساخت قدرت هرمی شکل برخوردارند. رئیس قبیله در رأس هرم، و توده اعضای قبیله در قاعده آن جای دارند. تحکم و فرمانبرداری دو

۱. زبیدی، اماره المشعشعین اقدم اماره عربیة فی عربستان، ص ۱۰.

خصلت رأس و قاعدهٔ هرم مذکور است که با وجود بزرگان خاندان‌ها و تیره‌های عرب این رابطه تعدیل می‌شود، اما به هر حال، ماهیت به نسبت دمکراتیک نظام قبیله‌ای، از اقتدار رهبری قبیله در تصمیم‌گیری‌های مهم نمی‌کاهد و بر میزان تبعیت و پیروی اعضای قبیله تأثیر نامطلوب نمی‌گذارد.

نظام قبیله‌ای به همراه زندگی صحرائنشینی پرمشقت، به‌ویژه در مناطق جنوب عراق، روزه‌ای در گسترش افق فکری باقی نمی‌گذارد. باورهای دینی بیش از آن‌که مبنای تعقلی و استدلالی داشته باشند با ذهنیت بدوی و اسطوره‌اندیش جامعۀ قبیله‌ای تعبیر می‌شوند. از این‌رو، آنچه بر احساس و عاطفه تأثیرگذار باشد و موجب حیرت و شگفتی شود، مؤثر می‌افتد. به همین شیوه، رهبری فراقبیله‌ای و مبتنی بر باورهای اعتقادی، چهره‌ای فرهمند به خود می‌گیرد و در غیر این صورت دلیلی برای رویکرد به او وجود ندارد. بر این اساس سید محمدبن فلاح در گام نخست، از اصول و باورهای دینی به زبان کلامی و فقهی سخن نمی‌گوید که متناسب با ظرفیت ذهنی، و همسو با ارزش‌های فکری آن‌ها، گوشه‌هایی از کرامات و اعجاز خود را می‌نمایاند و برخی اعمال خارق‌العاده را نشان می‌دهد.

میان موقعیت فرهنگی - که اشاره شد - و نظام معیشتی می‌توان پیوندی مستحکم دید. فقر و تنگی معیشت قبایل منطقه هم‌چون شهرنشینان و... افزون بر محدودیت‌ها و ناتوانی‌های ذاتی تولید در نظام قبیله‌ای، ریشه در نابسامانی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دو سدهٔ اخیر تاریخ عراق داشت، و درواقع به این جهت تشدید شده بود. به پایان آمدن این شرایط نامطلوب در حوزهٔ باورهای دینی به‌ویژه شیعی با ظهور منجی پیوند داشت، از این‌رو، هر دعوتی که نزدیکی زمان ظهور و تحول در شرایط موجود را مژده می‌داد، مورد توجه قرار می‌گرفت. درواقع فقر و نابسامانی اجتماعی، با وجود زمینه‌های سادگی اندیشه، رویکردی احساسی و روانی به ساده‌ترین، نزدیک‌ترین، و افراطی‌ترین راه حل موجود در بطن باورهای دینی، یعنی مهدویت را موجب می‌گردید، و بدین ترتیب جامعۀ قبیله‌ای پذیرای کلام سید محمدبن فلاح می‌شد.

قبیله به عنوان کانون مخاطبان و حامیان سید محمدبن فلاح بر اساس تمایل ذاتی گریز از مرکز در تخصیصی همیشگی با جامعۀ شهری به عنوان مقرر نمایندگی

حاکمیتی فراگیر و تمرکز طلب - چون تیموری یا قراقویونلو - بود. این رابطه خصمانه شهر و قبیله همسو با هدف سیاسی رهبری مشعشعیان قرار داشت و مورد استفاده قرار می‌گرفت. در حالی سخن از رابطه قبیله و شهر می‌رود - چنان که گفته شد - که در منطقه مورد بحث، روستا به مفهوم واقعی وجود نداشت. و پیش از این، از روستا به عنوان کانون‌های یکجانشینی قبایل عرب نام برده شد، که بافت و نظام قبیله بر ماهیت آن چیره بود. در واقع پیوند و اصطکاک قبیله و شهر در حالی اتفاق می‌افتاد که از موقعیت تعدیل‌گر روستا خبری نبود. جامعه شهری نیز کم و بیش تحت تأثیر قبایل پیرامون شهر و حتی درون شهر بود و شاید شدت تسلط نظام «محل‌های» در شهرهای این منطقه به دلیل وجود مرزبندی‌های نژادی و قبیله‌ای درون شهرها بود. در نظام محل‌های، شهرها به محلات مختلف تقسیم می‌شدند، موردی که در دیگر نقاط شهری ایران نیز وجود داشت، اما در این جا محلات افزون بر این که واحدهای جداگانه جمعیتی به حساب می‌آمدند، در حوزه مدیریت و اداره شهر نیز نقش مؤثر و مستقل داشتند.

در ایران، شهر در مقایسه با روستا از موقعیت سیاسی و اقتصادی مسلطی برخوردار بود. شهر کانون حضور حاکمیت سیاسی و نظامی بود. در تفکیک لایه‌بندی این حاکمیت، افزون بر حاکم شهر (نماینده دولت)، اشرافیت نظامی، مذهبی، و مالی حضور داشتند. اشرافیت و رهبری مالی شهر در دوره میانه ایران در اختیار دولت و تجار و بازرگانان بزرگ بود که زمینداران ساکن شهر نیز با آنها تشریک مساعی داشتند. در واقع زمیندار، از عایدات اراضی کشاورزی خود در روستا برخوردار بود. در عین حال، یکی از اقشار شهرنشین به حساب می‌آمد و همسودی و پیوند با حاکمیت شهر داشت.

این شرایط شهر را در مقابل روستا توانمند و چیره کرده بود و از تأثیرگذاری روستا و کشاورز در جریانات اجتماعی به شدت کاسته بود. روستا کانونی از رعایای کم و بیش وابسته به زمین بود که با وجود کم آبی و اقلیم نیمه‌خشک، در فواصل طولانی از هم، پراکنده و منزوی می‌زیستند و کمترین برخورداری را از حاصل تولید خود داشتند. در واقع، از یک سو روستایی در استثماری کشنده گرفتار بود، و از سوی دیگر، عایدات ارباب (زمیندار) که برآمده از اراضی روستایی و نیروی کار روستاییان بود، در چرخه رونق اقتصادی - معیشتی روستا

قرار نمی‌گرفت، بلکه در شهر - محل زندگی ارباب - و در امور تجاری سرمایه‌گذار می‌شد.^۱

در هم‌سنجی با مورد فوق که خصلت عمومی سیاسی - اقتصادی شهر و روستا در دوره میانه به حساب می‌آید، منطقه فعالیت مشعشعیان تفاوت‌های جدی داشت و موقعیتی متفاوت را رقم زده بود. حضور قبیله و نظام قبیله‌گی حتی در شهرها، از یک سو از قدرت و توان شهرهای منطقه به عنوان کانون حاکمیت سیاسی با لایه‌های مختلف کاسته بود، و از سوی دیگر، بر تحرک اجتماعی جامعه قبیله‌ای افزوده بود. اعضای قبیله در محدودیت و هنجارهای نظام قبیله‌گی قرار داشتند، نه در جامعه بسته و منزوی و برده‌وار روستا. رئیس قبیله نیز در نقش پدر و رهبر جامعه قبیله‌ای هم مشروعیت، و هم پیوندهای خونی و عاطفی با اعضای قبیله داشت، این شرایط بر همبستگی و امکان اقدام اجتماعی - مخالفت و ستیز با دشمنان و یا هم‌عهدی و پیمانی با دوستان و در جهت منافع و ضرورت‌های قبیله - افزوده بود و از سوی دیگر شهر را در موقعیتی ضعیف نسبت به قبیله قرار داده بود. سید محمدبن فلاح در چنین شرایطی از یاری قبایل برخوردار بود و رویارویی خود را با نمایندگان سیاسی حاکمیت‌های زمان، مستقر در شهر، آغاز کرد.

در نگاهی فراگیر و تطبیقی به مشعشعیان و جنبش‌های هم‌عصر، از لحاظ خاستگاه و ترکیب نیروهای اجتماعی پیرو، باید گفت نزدیکی و همانندی بیشتری میان جنبش مشعشعیان و صفویان وجود دارد. در واقع هر دو از لحاظ اجتماعی خاستگاه ایلی و قبیله‌ای داشتند و مخاطبان وفادار آن‌ها اعضای این جوامع بودند.

بدنه جنبش صفوی را طوایف ترک چادرنشین آناتولی تشکیل می‌دادند. اینان از سویی بی‌بهره از آموزش‌های رسمی و مکتوب دینی بودند و هنوز بسیاری از سنت‌ها و باورهای بدوی خود را به همراه داشتند مثلاً، نگاه درونی و

۱. درباره شهر و موقعیت شهر در نظام سیاسی - اجتماعی ایران نگاه کنید:

The Cambridge History of Iran, vol. 6, p. 412-426, 525-27.

در اثر زیر از شهر دوره میانه ایران با عبارت «شهر فتودالی» نام برده می‌شود: پیکولوسکایا، و دیگران، تاریخ ایران، از دوره باستان تا پایان سده هیجده میلادی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۶۳، ص ۲۵۳-۲۴۸.

باطنی به مفاهیم دینی، و بزرگ‌شماری رهبران دینی از آن جمله بود که در قالب تصوف اسلامی و با بهره‌گیری از اصول شیعی طرح می‌شد. رویارویی این طوایف چادرنشین با حاکمیت ترکان شهرنشین و گسسته از بافت قبیله‌ای و هم‌چنین بومیان منطقه، چالش سختی را پدید آورده بود. چادرنشینان به سنت‌ها و ارزش‌های ایلی وفادار؛ و به لحاظ اقتصاد، از معیشت شبانی و ساده برخوردار بودند که نوعی تقابل با زندگی یکجانشینی و متکی به اقتصاد شهری اقشار حاکم داشت. فقر و مشقت از ویژگی‌های حیات اجتماعی ترکان چادرنشین آناتولی بود که نه همگرایی تساوی‌جویانه نظام ایلی ترکان آن را قابل توجیه می‌دانست و نه ایدئولوژی افراطی تصوفی-شیعی که به جامعه آرمانی با رهبری فرهمند دعوت می‌کرد، این امر امکان تحمل وضع اسفناک موجود را می‌داد که انباشته از تضادهای سخت سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی بود. صفویان رهبری چنین جنبشی را به عهده داشتند، و به اتکای چنین خواسته‌ها و انگیزه‌های اجتماعی مبتنی بر ایدئولوژی پویا و افراطی به پیروزی می‌اندیشیدند. پیروزی که از سوی مینورسکی سومین مرحله حاکمیت ترکان در گستره ایران بود^۱. این سخن حکایت از پیشینه غلبه ترکان دارد، امری که پیش از این روی داده بود. در شرایط کنونی، پیروزی ترکان قزلباش در حالی روی می‌داد که ماترک شرقی خلافت عباسی مرزهای سیاسی دقیقی نداشت و جولانگاه حاکمیت‌های سیاسی متکی بر نظام ایلی، و به‌ویژه ترک، بود. نادیده گرفتن مرزهای سیاسی سنتی از سوی ترکان قزلباش نزدیک به دو سده بود که اتفاق می‌افتاد. از دوره شیخ صفی‌الدین اردبیلی ۷۳۵-۶۵۰ ق. ترکان آناتولی به خانقاه اردبیل آمد و شد داشتند و بدین ترتیب، روند پیوند و سرسپردگی ترکان به خانقاه صفوی به همراه تحول آرام اعتقادی که منطبق با شرایط و خواسته‌های اجتماعی بدنه جنبش بود^۲ در نهایت به استقرار قدرتی فراگیر انجامید که از

۱. و. مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره الملوک، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۲۳۸.

۲. مزاولی، روند خیزش صفویان را به دو مرحله «طریقت» و «نهضت» تقسیم می‌کند. در مرحله طریقت که شامل دوران شیخ صفی‌الدین تا شیخ ابراهیم است توجه به اشاعه صوفی‌گری در ایام زوال و بی‌نظمی عمومی بود تا بدین وسیله آرامش خاطری ایجاد شود، از تشیع در این دوره نشانی وجود ندارد. مرحله نهضت از شیخ جنید تا اسماعیل به درازا کشید. تحول مذهبی

سویی جانشین حکومت ترکمن آق قویونلو در ایران قلمداد می شد. اما مشعشعیان، هم چون صفویان برخوردار از حمایت نظام قبیله‌ای بودند که در شرایط سخت اجتماعی-اقتصادی باتلاق‌های جنوب عراق، به دنبال نجات بنیادی، ره به منجی با مفاهیم دینی موعود بردند. و متناسب با شرایط سخت زیستی و سطحی‌نگری‌های اعتقادی که ناشی از فقدان آموزش و دانش مکتوب بود به رهبری فرهمند با اعمال خارق‌العاده و توانی فراانسانی روی آوردند. اما کم‌شماری عنصر یاری‌گر (برخی قبایل عرب) که علی‌رغم ترکان آسیای صغیر، تجربه پیوندی درازمدت و صمیمانه مبتنی بر رابطه خدشه‌ناپذیر مرید و مرادی با رهبری جنبش نداشتند، تحت‌تأثیر عوامل اجتماعی آسیب‌پذیر می نمود. پیش از این گفته شد که رقابت‌های قبیله‌ای، تنگی معیشت، و جاذبه‌ی چهره‌ی فرهمند سید محمدبن فلاح در رویکرد برخی قبایل عرب به او مؤثر بود. زمینه‌های مذکور، به هر روی، از استحکام پیوندهای ایمانی و سرسپردگی متصوفانه برخوردار نبود، و نمی‌توانست پیروانی مصمم و وفادار، چون قزلباش تربیت کند. اگرچه در میان مشعشعیان پیوند و همراهی همانند مورد قزلباش در برخی عشیره‌ها دیده می‌شود و از سرسپردگی گروهی به سید محمدبن فلاح و پسرش مولی علی یاد می‌شود، اما این رابطه همگانی و فراگیر در میان قبایل عرب پیرامون سید محمد نبود.

پیروان طریقت و جنبش «اهل حق»، روستانشینان رشته‌کوه‌های زاگرس در حوزه کردستان و لرستان بودند. اما دیگر اعضای طبقات پایین اجتماع، چون پیشه‌وران جزء نیز در میان آن‌ها حضور داشتند^۱. اما به‌طور کلی روستاییان متکی بر اقتصاد زراعی-دامی و عموماً یکجانشین در سرزمین محصور در کوه‌های مرتفع، زمینه استقلال و انفکاک این جنبش را فراهم ساختند^۲. چنان‌که بسیاری از اصول آموزه‌های مرام خود را جهت این شرایط جغرافیایی محفوظ نگه داشتند و در نهایت ترکیبی میان میراث باستانی ایران، سنت‌های محلی، و تعالیم اسلامی

→ و گرایش به تشیع و هم‌چنین تغییر روش رهبران و رویکرد به شکل و اقدام نظامی از ویژگی‌های این مرحله بود. ر.ک. پیدایش دولت صفوی، ص ۱۳۳-۱۲۷ و ۱۶۱-۱۴۹.

۱. الساندر و باوزانی، ایرانیان، با تکیه بر اوضاع اقتصادی اجتماعی، ص ۱۹۷؛ هم‌چنین،

Minorsky, "AHL-i Hakk", p.260-61; H. Halm, "AHL-E HAQQ", p. 636-37, in *Encyclopaedia of Islam*, New edition.

۲. سلطانی، ج ۱، ص ۸۵-۹۰.

برقرار ساختند^۱. جامعه بسته و همگون اهل حق، به پشتوانه اقلیم محصور و خودکفای خود، و در درازای زمان به همبستگی و وفاق اعتقادی در میان اقشار مختلف رسید که بیش از آن که در تضادهای اقتصادی-اجتماعی، انگیزه حرکت اجتماعی کسب کند، در جهت همبستگی و ماندگار درونی سوق داده شد و بر ایجاد آرامش فردی و استحکام اجتماعی فرقه‌ای تأکید کرد. در واقع اهل حق، هیچ‌گاه خود را چون جنبش اجتماعی عمومی مدعی براندازی، و متقابلاً مدعی بریابی نظامی جدید معرفی نکرد، گویا اجتماعات روستایی و گاهی ایلی این فرقه، از کاربرد آموزه‌های اهل حق در حوزه زندگی شخصی و اجتماعی خود راضی بودند و به اشاعه آن نمی‌اندیشیدند^۲. این نکته شایان توجه است که به لحاظ خصلت باطنی و متصوفانه، گام نخست و بنیادی توجه به ضمیر انسانی بود و کوشش در اصلاح و تزکیه آن. به هر روی، به همان میزان که همانندی‌های ارکان اعتقادی اهل حق و مشعشعیان بسیار بود، نگرش اجتماعی و روش اقدام اجتماعی آن دو تفاوت‌های بنیادی داشت. اهل حق بر نظام قبیله‌ای محض متکی نبود. ساکنان روستاها و شهرها و هم‌چنین چادرنشینان کرد و لر از پیروان این طریقت بودند. فراگیری ایمان به ارکان اهل حق و رویکرد همگانی به آن در مناطق کردستان و لرستان، از اهل حق یک طریقت و باور عمومی دینی ساخته بود تا ایدئولوژی گروهی خاص و در راستای اهداف صرفاً سیاسی. از این‌رو، شاید به کار بردن «نهضت» و آن نیز با نام فراگیر «علویان زاگرس» برای این طریقت چندان مناسب نداشته باشد^۳.

نکته پایانی اشاره به ترکیب پیروان سربداران و حروفیان است. گفته شد که سربداران در دو حوزه شهر و روستا، برخوردار از حمایت روستاییان و اصناف و

۱. برای آگاهی از وامداری اهل حق به باورهای دوران باستان ایران ر.ک. محمدرضا مرادی، «بررسی تاریخ تحولات آرای اهل حق و ارتباط آن با ادیان ایران پیش از اسلام، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۷۶، [ش. ۱۶۹۴۹]

۲. سلطانی از اهل حق به عنوان جنبش علویان زاگرس نام می‌برد و بر این باور است که خصلت یک جنبش اجتماعی در این طریقت غالب بوده و مدام در افت و خیز کشمکش‌های متعدد بر سر اهداف اجتماعی مبتنی بر باورهای اعتقادی بوده است. از یاری این جنبش به قدرت‌گیری صفویان، و قرار گرفتن آن به عنوان کیش رسمی قراقویونلوها یاد کرده است و حتی پیوندی میان اهل حق و سربداران خراسان برقرار کرده است. این سخنان مهم، کمتر با ارائه مأخذ معتبر و تاریخی مستند شده‌اند. به نظر می‌رسد در اثر آقای سلطانی جنبه طریقتی و متصوفانه اهل حق کمتر در نظر گرفته شده است؛ ر.ک. سلطانی، ۲ جلد. ۳. همان.

پیشه‌وران شهری بودند، اگرچه به ظاهر همه این گروه‌ها تحت‌تأثیر آموزش‌های واحد قرار گرفته بودند و از شیخ خلیفه و شاگردش حسن جوری به عنوان نمایندگان جریان‌ی صوفی-شیعی مخالف پیروی می‌کردند، اما انگیزه و بستر فعالیت آن‌ها متفاوت بود. در روستا، زارعین در مواجهه با ستم مالیاتی و در پیوند با زمیندار بومی بر ضد عنصر بیگانه-مغول-به‌پا خاستند رهبری این حرکت، متناسب با مقتضیات نظام ارباب-رعیتی، با ارباب زمین‌دار بود و قاعدتاً در راستای منافع او صورت می‌گرفت که به چشم رقیب به حضور بیگانه که خود دستی در زمینداری داشت، می‌نگریست، عنصری که در نهایت رهبری یکی از جناح‌های جنبش سریداران را در اختیار داشت (جناح سیاسی یا سریداران). شهر و طبقات پایین شهری در پیوند با سازمان‌های فتوتی، تحت تعالیم و آموزش‌های جناح شیخیه قرار داشتند و بدین طریق به سهولت در سازمان مبارزاتی قرار گرفتند. سراسر دوره سریداران، تنش و درگیری دو جناح سریداران و شیخیه در جریان رهبری جنبش سریداران وجود داشت، با نگاهی بر اساس منافع اقتصادی، از آن دو جناح به عنوان محافظه‌کاران و تندروان یاد شده است که زمینداران محافظه‌کار ایرانی تنها به کنار زدن حاکمیت سیاسی عنصر بیگانه دل بسته بودند و از اقداماتی بنیادی‌تر که خواست جناح شیخیه بود حمایت نمی‌کردند. به هر روی، دو جناح رهبری، منادی متفاوت متناسب با پایگاه اجتماعی مختلف بودند و بر این اساس از ایدئولوژی محافظه‌کارانه و یا رادیکالی^۱ برخوردار بودند. در مجموع، نسبتی میان ترکیب پیروان دو جنبش سریداران و مشعشعیان دیده نمی‌شود.

به همین میزان، نسبتی میان مشعشعیان به عنوان جنبش مبتنی بر نظام قبیله‌ای فقیر و بی‌بهره از دانش مکتوب، و جنبش حروفیان که مبتنی بر طبقات میانه و روشن‌اندیش شهری بود نمی‌توان دید. آن‌جا که میان مشعشعیان سخن از اعجاز و خارق‌العادگی اعمال رهبران می‌رود، جنبش حروفیه بر ماهیت پیچیده و بغرنج بحث حروف استوار است و میراثی مهم از آثار مکتوب را به‌جا می‌گذارد و به حریم اندیشه انسان سالارانه‌ای گام می‌گذارد و از موعودگرایی مکرر

۱. آژند از تقسیم‌بندی مذهبی و سیاسی (به رهبری شیخیه و زمین‌داران بومی ایرانی)، و پطروشفسکی از تقسیم‌بندی رادیکال و محافظه‌کار (به رهبری شیخیه و زمین‌داران بومی ایرانی) یاد می‌کند، ر.ک. فصل سریداران در همین نوشتار.

می‌پرهیزد^۱. در صورتی که مشعشعیان و به میزانی سربرداران از این ایده نجات بخش بهره می‌گیرند. در واقع تفاوت بنیادی میان پیروان شهرنشین حروفیه و سربرداران وجود دارد. دومی، از حمایت اقبشار پایین شهری که در سازمان‌های عوامانه و متمایل به تصوف اهل فتوت گرد آمده‌اند برخوردار است اما حروفیان شهرنشینان متوسط‌الحالی هستند که به آثار مکتوب دسترسی دارند و در زمره منورالفکران شهرنشین جای می‌گیرند.

با توجه به آن‌چه گذشت، اکنون می‌توان به این پرسش بنیادی در طرح اولیه این پژوهش بازگشت و نظر نهایی را درباره ترکیب و خاستگاه اجتماعی پیروان و شرکت‌کنندگان در جنبش مشعشعیان ارائه نمود. چنان که فرض می‌شد، قبایل عرب منطقه جنوب عراق و به‌ویژه ساکن در بطائح، پیروان رهبری سید محمدبن فلاح و مشعشعیان بودند. این قبایل محصور در بافت قبیله‌ای و عمدتاً بدوی و فقیر بودند. نظام معیشتی آن‌ها، مبتنی بر اقتصاد زراعی-دامی بود و معمولاً ساکن در روستاها و حومه شهرها بودند. از این‌رو، نمی‌توان برای روستاهای منطقه، ویژگی همانند سایر روستاهای کشور قایل بود. هم‌چنان‌که شهرنشینی در منطقه مورد بحث، متأثر از نظام قبیله‌ای اعراب بود. در نگرش بنیادی، بافت قبیله‌ای بدنه پیروان و مخاطبان، و حضور مسلط عنصر نژادی عرب (در رأس و قاعده)، به همراه اقلیم ویژه جغرافیای سیاسی مشعشعیان، از این جنبش حرکت منطقه‌ای نمایش داده بود که توان و ظرفیت فراگیر و بسیطی چون جنبش صفویان نداشت.

جامعه مشعشعی؛ نگرشی از نزدیک

بر اساس کلام المهدی، نگرش بیرونی به جامعه مشعشعی از خلال دفاعیات سید محمدبن فلاح، حکایت از شدت عمل او داشت. در این مورد او را چون حجاج بن یوسف ثقفی می‌دانستند که بی‌مهابا دست به قتل می‌زند^۲ و کشتن مخالفانش را حلال می‌شمارد^۳، این مرد «مسحور»، کلامش «باطل» بود و از لحاظ عقل و فهم در مرتبه «دیوانگان» جای داشت^۴ چنین فردی همان‌طور که به‌راحتی خون افراد را می‌ریزد مال آن‌ها را نیز «مصادره» می‌کند^۵. او با

۱. ر.ک. فصل حروفیه در همین نوشتار. ۲. کلام المهدی، برگ ۸۴ ب.

۳. همان، برگ ۶۲-۶۱. ۴. همان، برگ ۲۲۵. ۵. همان، برگ ۹۵ الف.

دعوی‌های گوناگون و از آن جمله دعوی «علم غیب» جامعه تحت فرمانش را به سوی ترک واجبات شرعی رهنمون می‌شود.^۱ جایی که عبادات ترک شده است و در واجبات سستی می‌ورزند و حتی از انجام «محرمات» باکی ندارند.^۲ در واقع در منظر بیرونی، جامعه مشعشعی چنان به ورطه بدعت افتاده که بر اصول محکم شرعی وقعی نمی‌نهد و بدون توجه به نظام شرعی عمل می‌نماید و بی‌مهابا تساهل نشان می‌دهد.

در مقابل، نگرش درونی به جامعه مشعشعی و دفاعیات سید محمدبن فلاح، حکایت از جامعه‌ای مبتنی بر نظام شرعی دارد که سخت بر اجرای احکام اصولی و حتی جزئی و به تعبیری سلیقه‌ای پای می‌فشارد. در این جا توجه و حساسیت سید محمدبن فلاح - رهبر جامعه - مهم است. این جامعه کلیه اقدامات داخلی خود را در مناسبات فردی، مبتنی به اصل امر به معروف و نهی از منکر کرده است. جهت‌گیری جامعه نه قومی و نه دینی است، بلکه تعصب مذهبی و فرقه‌ای در آن غلبه دارد، اهل سنت در شمار دشمنان درجه یک محسوب می‌شوند و به مانند آن‌ها با یهودیان نیز رفتار سخت می‌شود چنان‌که از منطقه تسلط مشعشعیان بیرون رانده می‌شوند. این جامعه بسته و سخت‌گیر، به اصول اخلاقی سخت پای‌بند است و حتی رعایت برخی اصول بهداشتی را در زمره احکام دینی قرار داده است که عدم رعایت آن کیفری سخت به دنبال دارد. به نظر می‌رسد ابزار رستگاری فردی و جمعی اعضای جامعه مشعشعی در گرو رعایت و به‌کارگیری احکام دینی بر اساس تشخیص سید محمدبن فلاح است. در این راستا، یگانه شیوه حصول به مقصد نظارت خشن و رعب‌آمیز است. در واقع، قرار نیست اعضای جامعه مشعشعی با فهم و درک صحیح و سقیم، انتخابی انجام دهند، شیوه درست و طریق رستگاری را حاکمیت مشعشع تجویز می‌کند و شمشیر آخته نگهبان راه نجات است.

در راستای تبیین آنچه که آمد به گزارش برخی موضع‌گیری‌ها، فرامین، و اقدامات سید محمدبن فلاح از خلال کلام المهدی پرداخته می‌شود.

موضع سخت و بی‌انعطاف سید محمدبن فلاح نسبت به اهل سنت در بخش‌های مختلف کلام او خودنمایی می‌کند. در شرایط زمانی سده نهم قمری و با وجود حکومتی چون قراقویونلو که با تسامح به مذاهب اسلامی می‌نگرد، و

۱. همان، برگ ۹۴. ۲. همان، برگ ۳۴۰-۳۳۹.

حتی متمایل به تشیع محسوب می‌شود، مشکل سید محمدبن فلاح با جبهه رسمی اهل سنت نیست، بلکه روی سخن او با کسانی است که به دروغ خود را شیعه قلمداد می‌کنند. در این زمینه، سید محمد در یکی از مکاتبات خود با جهانشاه قراقویونلو، او را از فریب و نیرنگ اهل سنتی که خود را شیعه قلمداد می‌کنند برحذر می‌دارد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که قاضی و امام جماعت شهر بغداد و بسیاری دیگر از صاحب‌منصبان همه از «مخالفان علی (ع) هستند مگر پس از سه خلیفه نخست». این‌ها جهت «چاپلوسی» نفاق خود را با «اهل بیت» (ع) مخفی می‌کنند. آن‌ها از اهل سنت، و مذهب شافعی دارند. و با یادآوری مقام «سلطانی» جهانشاه، از او می‌خواهد که با این «دروغ‌گویان» کنار نیاید.^۱ ما به درستی از ماجرای که به پاسخ مکتوب سید محمدبن فلاح می‌انجامد آگاه نیستیم، اما به ظاهر او در مورد تشیع و یا دوستداری تشیع بزرگان بغداد به خشم آمده است و می‌کوشد تسنن آن‌ها را و مخالفتشان را با تشیع اثبات کند و در مکتوبی دیگر به عالم ناشناسی از بغداد، که به ظاهر از سوی جهانشاه با او مکاتبه کرده است، می‌تازد و او را از «مردان خبیث و پست و دشمن اهل بیت» (ع) قلمداد می‌کند و در حیرت است که چگونه امیری که ادعای تشیع و «محبت آل رسول» (ص) را می‌کند او را به پیشوایی دینی برگزیده است.^۲

سید محمد در مکاتبه‌ای که مخاطب آن برای ما نامعلوم است به دفاع از قتل و کيفر چند نفر، می‌پردازد. یکی از آن‌ها، شیخ مصری است که از نام او اطلاعی در دست نیست او که به ظاهر از جزایر به نزد سید محمدبن فلاح آمده است، مورد محبت سید محمد قرار می‌گیرد به طوری که دو زن برای او عقد می‌کند و خانه‌ای را در اختیار او می‌گذارد. تا این‌که از سید محمد مالکیت یکی از نهرهای جزایر را درخواست می‌کند. و هم‌چنین از او «تل قمر» را می‌خواهد که از آن پسر سید محمد است. در پاسخ این فلاح به او می‌گوید «چه نیازی به شط است من در کنارت هستم و در کنار آن‌چه که تو می‌خواهی» این پاسخ، موجب کدورت شیخ مصری می‌شود و روی از سید محمدبن فلاح می‌گرداند و خود را از او پنهان می‌سازد. در این ایام در منزل یکی از امرای عرب، از این‌که به مذهب سنت بوده و توسط سید محمدبن فلاح مذهب شیعه پذیرفته، اعتراف می‌کند و می‌افزاید، اما اینک از او پیروی نمی‌کند. این امیر عرب، با آگاهانیدن سید محمدبن فلاح از

۱. کلام المهدی، برگ ۹۴-۹۳. ۲. همان، برگ ۱۰۴ ب. ۱۰۵ الف.

این سخنان، موجب می‌شود که شیخ مصری در حضور مردم به این سخنان خود اعتراف کند و بپذیرد که در سر نقشه «حاکمیت» داشته است. اما سید محمدبن فلاح او را در خانه خود به مدت چهار ماه زندانی می‌کند و مدعی است که نگران فرار او بوده است، کسی که دوستش داشته و مایل نبوده که او را ترک گوید. در این اوقات، مردم خواستار مرگ شیخ مصری بودند اما سید محمد مدعی است که چنین کاری را انجام نداده است:

این کار را نکردم. گفتم پناه می‌برم به خدا. من در بین قومی جاهل هستم، که نمی‌دانند من چه می‌گویم. این [شیخ مصری] مونس من در غربت است. غریب هم چون دانشمندی میان نادانان است و سالک و رهروی میان گمراهان. [از این رو،] او [شیخ مصری] را از زندان به در آوردم و گفته‌های مردم را نادیده گرفتم و به او خلعت پوشیدم... شب‌ها و روزها در امنیت بسر برد^۱.

اما این پایان ماجرای شیخ مصری نیست. او همسایه‌ای چراغ‌فروش داشت که به او عبدالله می‌گفتند. نزد وی به سید محمد «فحش و ناسزا» می‌گوید که درباره او «کوتاهی» کرده است. و می‌افزاید اگر من در سرزمین ایران بودم این سید (محمدبن فلاح) در خوردن و آشامیدن به من نیاز داشت، او سرمایه‌ای ندارد که من نزد او بمانم. در حالی که سید محمد مدعی است که تمام خواسته‌های او را به جا آورده، از جمله زمانی که شیخ مصری دو کیسه گندم از او خواست، آن‌ها را به وی داد و این در شرایطی بوده که سید محمد از وجود «گندم و برنج و خرمای بسیار» در نزد او آگاه بوده و هم چنین از وجود محصول برنج شیخ مصری در جزیره خبر داشته که از قبل آن هر روز «تنگه‌ای» (ظرفی) از درهم به دست او می‌رسیده است، و می‌افزاید خانواده، کنیزان و بندگان او همگی جامه داشتند و اگر کوتاهی صورت گرفته باشد از بی‌خبری او بوده است. زمانی که این سخنان شیخ مصری به اطلاع محسن پسر سید محمد رسید دستور داد که او را به قتل برسانند اما بار دیگر سید محمد او را در «زیر لباس خود پنهان» کرد و مانع قتل او شد. اما دلخوری شیخ مصری به ظاهر موجب تیرگی رابطه سید محمد با مردم جزایر شد و درگیری را پیش آورد که مشعشعیان

پیروز شدند و به دنبال آن شیخ مصری نیز به قتل رسید. گزارش داستان شیخ مصری، افزون بر نشان دادن شیوه رفتار سید محمد با یکی از بزرگان جزایر - در جایی او را الگوی ساکنان جزایر معرفی می‌کند^۱ - از وضعیت اقتصادی حکومت مشعشعیان که چند کیسه گندم و داشتن جامه، از برخوردارهای های مطلوب به نظر می‌آمد، حکایت می‌کند و نشانگر ضعف توان اقتصادی آن حکومت است. در عین حال، زمانی که سید محمد تل قمر - یکی از مناطق قلمرو مشعشعیان - را از آن پسرش ذکر می‌کند، نشان از برخورداری خانواده او از قلمرو حکومتی است.

شخص دیگری که به دست سید محمد به قتل می‌رسد ملاطیب است. از او به عنوان مرد یهودی نام می‌برد که «می‌پنداشت مسلمان است». ملاطیب به ظاهر آگاه از تقویم و گاه‌شماری بود و از این جهت در خدمت سید محمد بن فلاح به سر می‌برد، چنان‌که او را «مرکب» داده بود. به هر حال، این شخص «دروغگو و آسیب‌رسان» که در کار فالگیری و پیش‌بینی مورد مراجعه زنان نیز بود، کنیز یکی از تجار شامی را که به حویزه آمده بود دزدید و در جزایر پنهان کرد و ادعای تاجر شامی را رد کرد و سوگند خورد. تا این‌که کنیزک پیدا شد و اتهام ملاطیب اثبات گردید و به کیفر این عمل به قتل رسید^۲.

آن‌چه از کلام سید محمد بن فلاح در توجیه قتل این دو تن آمد، به نظر پذیرفتنی می‌آید. اما ما تنها به یک روایت دسترسی داریم و از دیگر ابعاد موضوع اطلاعی نداریم. در همین راستا، سید محمد قتل تاجری دیگر را رد می‌کند. او از «زرؤن» به قلمرو مشعشعیان آمده بود و ادامه داستان را چنین می‌آورد:

فاسق بود همانند فسق تو و پدرت [خطاب به نویسنده نامه که بر ما نامعلوم است] برگرد دختران که هنوز به سن بلوغ نرسیده بودند روز و شب می‌چرخید و درهم‌هایش در جیبش بود. پس از مدتی او را نیافتیم و از او خبری نرسید. پس مال او را به بنده‌اش تسلیم کردیم و او به سوی اربابش رفت.

و خطاب به نویسنده نامه می‌افزاید: «ای نطفه حجاج» من امر کننده به

معروف و نهی کننده از منکر هستم، کسی را که لواط و زنا می کند، می کشم. دست سارق چه مرد یا زن را قطع می کنم و کسی را که «حشیش» مصرف کند «تأدیب می کنم» و گناهکاران را تعزیر می کنم و آن کس که نماز را ترک گوید و از خدا فرمانبرداری نکند به کیفر می رسانم^۱.

هر یک از کیفرهای فوق منوط به شرایطی است که از سوی سید محمدبن فلاح تعیین شده اند. فرضاً قطع دست سارق مشروط به این است که شیء مسروق ربع دینار بها داشته و یا ارزشی مشابه آن داشته باشد و به ویژه این که سرقت در حالت گرسنگی روی نداده باشد و در این راستا، و در جای دیگر به شگفتی از کیفر مرگ شخصی خبر می دهد که در حین توانایی به همسایه مؤمن گرسنه اش غذا نداده باشد^۲. قطع دست مرد و زن سارق نیز در طی مراحل صورت می گیرد. نخست انگشتان چهارگانه دست راست را قطع می کند، و در مرتبه دوم که مرتکب سرقت شد، انگشتان چهارگانه دست چپ را قطع می کند. راهزنی در خشکی یا دریا - که از مشغله های برخی قبایل منطقه بود - کیفر مرگ را به همراه دارد. اما راهزن آزاد است که مرگ با شمشیر را بپذیرد و یا به سلاله کشیده شود^۳.

با آن چه آمد، به نظر می رسد سید محمد در جامعه ای بدوی، فقیر، خشن و ناآگاه، چاره ای جز تعیین نظام حقوقی مشخص مبتنی بر کیفر سخت ندارد. جنبش مشعشعی علی رغم فرهنگ رهبری آن، از ایجاد معنویتی فراگیر ناتوان بود. شاید بخش عمده این ناکامی در شرایط اجتماعی و اقلیمی سخت منطقه حکومت باشد و یا به ناآگاهی و جهل قبایل خشن عرب بازگردد. به هر حال، به جای دلگرمی به ویژگی های متعالی انسانی با کشش معنوی، سید محمد به تدوین آیین نامه کیفرهای ریز و درشت دست می زند و شگفت این که حتی ساده ترین شیوه های مراعات بهداشت و حقوق فردی را در قالب فهرستی از فرامین صادر می کند و جهت تضمین به کارگیری آن ها در میان جامعه بدوی عرب کیفرهای سخت پیش بینی می کند. جامعه ای که در نظر سید محمد عقب مانده است:

۱. کلام المهدی، برگ ۹۷-۹۶.

۲. همان، برگ ۲۸۲؛ در جای دیگر از کیفر مرگ رباخوار یاد می کند. همان، برگ ۲۸۵.

۳. همان، برگ ۲۸۳.

ابدأ نماز نمی خواندند و آبا و اجدادشان هم به جز عده کمی نماز نمی خواندند. خوراک آن‌ها حرام بود و اعمالشان بد و خارج از حد بود. شریعت را بر آن‌ها وارد کردم و در تمام نقاط قاریانی قرار دادم که به آن‌ها حمد و سوره و وضو و غسل... بیاموزد و از نجاسات دهگانه، بول، غایط...، خون، لاشه، منی...، مسکرات...، سگ، خوک، کافر، آبجو برحذرشان دارد. هر کس را یافتم که پابرهنه در راه‌های نجس و آلوده به نجاست قدم برمی‌دارد او را زدم تا این‌که کفش بخرد و اگر قادر نبود بهایش را بپردازد به او دادم... به آن‌ها می‌گویم پاهایشان را بشویند و هم چنین پای بچه‌هایشان را، [یا] با خاک پاکی که از زمین پاک جمع شده [تمیز کنند] تا این‌که هنگام خواب که پا بر روی فرش می‌گذارند به نجاست آلوده نشود. قصاب اگر خون را پاک نکند یا این‌که چاقو را در مکان نجس قرار دهد یا این‌که چاقو را برای کشتار دوباره [بدون شستن] استفاده کند یا این‌که پوست [حیوان] را با پای نجسش لگد کند یا این‌که گوشت را به روی آن بیندازد و هر کسی را از آن گوشت خریداری کند همه را می‌زنم. رنگرز اگر نخ‌ها را در جای نجس قرار دهد که با پای برهنه آن را لگد کنند می‌زنم، طبّاخ‌ها و بقال‌ها را اگر ظرف‌ها را به روی زمین نجس بیندازد به قتل می‌رسانم. هر کسی که به زنی یا کنیزکی به ظن و یا به لذت نگاه کند می‌زنم. البته طیب استثناست حتی اگر به ضرورت عورت را ببیند. بارهایی از تسبیح که از تربت قبر حسین (ع) بود خریدم و در میان نمازگزاران تقسیم کردم. نماز جمعه را به پا می‌دارم و خطبه بلیغ می‌خوانم و هیچ‌یک از مردان را اجازه نمی‌دهم که لباس حریر و طلا به هنگام نماز بپوشند مگر در جنگ. و همه‌ی رنگرزهای یهودی که در بصره، جزایر، و حویزه بودند و هم‌چنین آن‌ها را از دارالضرب اخراج کردم^۱.

بخشی دیگر از این احکام، که صدور آن نشانگر عمق فقر فرهنگی جامعه عرب است و برای درک ویژگی‌های حیات اجتماعی و فردی آن‌ها مفید می‌باشد، چنین است: سید محمد بر این باور است که یهودیان نجس هستند از

این رو گذشته از این که آن‌ها را از کار رنگری منع کرده، اساساً بر داد و ستد با آن‌ها ایراد می‌گیرد و به کسانی که پوست (حیوانی) و یا شمشیری از آن‌ها بخرند وعدهٔ تعزیر می‌دهد. چنان‌که در بخش پیشین آمد، عدم رعایت اصول بهداشتی در منطقهٔ گرم و مرطوب قلمرو مشعشعیان، که احتمالاً موجب شیوع بیماری‌های فراگیر می‌شد، یکی از مشکلات رهبران مشعشعی بود. به ظاهر، افزون بر فقر، ناآگاهی‌های شدید و سطح پایین فرهنگ زندگی اجتماعی، از عوامل مؤثر در این مقوله است. در جایی دیگر، باز سید محمدبن فلاح از رعایت امور بهداشتی سخن به میان می‌آورد و دربارهٔ خصوصی‌ترین امور چون مجامعت مرد و زن یاد می‌کند و به رعایت بهداشت توصیه می‌کند و از چگونگی شکار با سگ شکاری و لزوم نظافت محل دهان سگ سخن می‌گوید.

سخن پایانی با اشاره به این نکته آغاز می‌شود که سید محمد در امور داخلی و در برخورد با مسائل شخصی و اجتماعی جامعهٔ مشعشعی همان‌گونه که سخت‌گیرانه رفتار می‌کند، در رابطه با سایر فرق و اندیشه‌ها نیز به شدت به خشونت دستور می‌دهد. کافران را همان بت‌پرستان و آتش‌پرستان، مجوس، یهود، نصاری، صابین، مجبره، غلات، و نواصب می‌داند که هم‌چون هر کس دیگر که سید محمد را «انکار» کند کشته می‌شوند. به همین ترتیب کسی که پیامبر (ص)، امامان دوازده‌گانه (ع) و به‌ویژه علی (ع) را که «راز موجود در آسمان و زمین است» انکار کند نیز کشته می‌شود.^۱

قابل ذکر است که در سخنان سید محمدبن فلاح، از سوی چهرهٔ فقهی سخت‌گیر و نکته‌گیر مشاهده می‌شود که در صدد رعایت رسالت دینی است و از سوی دیگر، فرمانروایی خودکامه به نظر می‌رسد که درگیر با رعایایی پست و نادان است، کسانی که در گذر از زندگی قبیله‌ای به یکجانشینی شهری هستند.

بخش سوم

ساختار دوران تابعیت و والی‌گری مشعشعیان
(۹۱۴-۱۱۳۵ ق.)

۱. دوره نخست ۹۱۴ تا ۹۶۷ ز. (نقلمن گون و توتوکش)

صفویان، تازی برادران را سر به قتل رسانیدند. حقیقتاً فتح صفرا را برادران تازی
در ۱۰۵۰ (۱۰۵۰) ز. انجام دادند. طبرستان و سمنان را بگریز (حکومت ۹۳۰ تا ۱۰۵۰) به
مدت نوزده سال که در سده نهم بود همه ایلات و جوامع را در زیر طوایف تازی
یا آذری و طبرستان، ترکمان، اسپهبدی و عثمانی و در میان آن اجلی، اسلم، سبوی
تتایی، اسماعیلی، بکه را تشکیل می‌دادند. فرودایع، با وجود آن درگیری‌ها و در
سخت حکومت صفوی و سوزگونی نظامی، آنگاه سرزندگی مشخص بود
سایدهای سیاسی و نظامی بود و تعدادی صاحب‌امتیاز عالی‌رتبه در هنگام
کارزار در صفات برده حضور داشتند.

دوره جدید نظامی، قدرت و اهمیت ایران بود که حکمرانی نظامی
ایلات امره جدیدی و به عهد نامند. در آن زمان در سبوی دیگر، در آنک
توسعه‌ی نومی برکنان اجلی ششم بود. تا حاکمان ایرانان، اهل قلم که به‌طور
مستقیم مدیریت ایرانی را در درباری تاریخ بران پس از اسلام و در ایام حکومت
و گاه‌گاه چون عرب، بوق، مشعل، بنام عهددار بودند، حقوق کامل داشتند.

اسم حاکمان مشعشعیان در سده نهم و اوله ایام ۱۰۶۶ تا ۱۰۷۱ ز. در ایام
برویند، ایلات اسماعیلی، در آن زمان در آن زمان و اسلم و اسلم و اسلم و اسلم

بمقتضای آنکه در این زمان که...

ساختار حکومت صفوی و رابطه مرکز با پیرامون

۱. دوره نخست (۹۹۶-۹۰۷ ق.؛ نظامی‌گری و تئوکراسی)

صفویان با یاری ترکان قزلباش به قدرت رسیدند. خانقاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۷۴۰-۶۵۰) تا زمان به قدرت رسیدن اسماعیل یکم (حکومت ۹۳۰-۹۰۷)، به مدت نزدیک به دو سده محل توجه ایلات مختلف ترک بود. این طوایف در نبرد با آق‌قویونلوها، ازبکان، امپراتوری عثمانی، و مدعیان داخلی، اساس نیروی نظامی اسماعیل یکم را تشکیل می‌دادند. در واقع، با وجود این درگیری‌ها، دوره نخست حکومت صفوی ویژگی نظامی داشت. مرزبندی مشخصی میان بنیادهای سیاسی و نظامی نبود و تمامی صاحب‌منصبان عالی‌رتبه در هنگامه کارزار در میدان نبرد حضور داشتند.

غلبه خصلت نظامی، قدرت و اهمیت امیران ترک را که حکمرانی نظامی ایالات قلمرو صفوی را به عهده داشتند زیاد کرده بود. از سوی دیگر، در یک تقسیم‌بندی قومی ترکان (اهل شمشیر)، بر تاجیکان (ایرانیان، اهل قلم) که به طور سنتی مدیریت اداری را در درازای تاریخ ایران پس از اسلام و در ایام حکومت بیگانگان چون عرب، ترک، مغول و تاتار عهده‌دار بودند، تفوق کامل داشتند.^۱ از

۱. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۶۹ ش.، ج ۱ و ۲، ص ۲۲۱؛ او می‌نویسد: «شاه اسماعیل پس از فتح هر ولایت غنایم و اسیران و زمین‌های آن‌جا را میان

این‌رو تفکیک دقیق وظایف صاحب‌منصبان نظامی و کشوری در دورهٔ متقدم حکومت صفوی ناممکن است و تا زمان عباس یکم (حکومت ۱۰۳۸-۹۹۶ ق.) و تجدید نظری در سیستم اداری، این امر حاصل نشد و دخالت امیران نظامی در امور سیاسی وجود داشت.

امیرالامرا که فرماندهی سپاهیان صفوی را به عهده داشت بالاترین مقام نظامی بود که از میان ترکان برگزیده می‌شد. سپاهیان صفوی بر اساس دسته‌بندی طایفه‌ای سازماندهی می‌شدند و رئیس طایفه یا یکی از بزرگان، فرماندهی را به عهده داشت؛ امیرالامرا بر مجموع فرماندهان نظامی طوایف گوناگون فرمان می‌راند. از تسلط اهل شمشیر (ترکان) یا به گفتهٔ سیوری «اریستوکراسی نظامی» دورهٔ متقدم حکومت صفوی سخن رفت که جایگاه و اقتداری بس مهم را برای امیرالامرا رقم می‌زد.^۱ چهره‌های عهده‌دار این منصب نیز از شاخص‌ترین نزدیکان شاهان صفوی بودند که از سویی در ساخت قبیله‌ای قزلباش پر قدرت بودند و از سوی دیگر، تقرب و منزلت ویژه‌ای نزد شاه داشتند. برای نمونه حسین بیگ لاله شاملو نخستین صاحب‌منصب امیرالامرای در حکومت اسماعیل یکم (۹۰۷-۹۳۰ ق.) بود حسین بیگ از یاران نزدیک اسماعیل یکم و از گروه «اهل اختصاص»^۲ بود که سمت «لنگی» شاه را به عهده

→ سرداران قزلباش تقسیم می‌کرد. بدین ترتیب در سراسر ایران طوایف ترک نژاد و ترک زبان، بر ایرانیان اصیل پارسی‌گوی فرمانروا شدند و طبقهٔ ممتاز صاحب قدرتی در ایران پیدا شد که تمام مقامات و منصب‌های بزرگ لشکری و کشوری را در دست داشت و بر مردم ایران در کمال استبداد و قدرت حکمروایی می‌کرد. به همین سبب در دورهٔ صفوی با آن که شاه را شاهنشاه ایران می‌نامیدند کشور ایران را مملکت قزلباش می‌گفتند... قزلباش ترک خود را از مردم اصیل ایرانی نجیب‌تر و برتر می‌شمردند و ایشان را به تحقیر تات و تاجیک می‌خواندند»، همان؛ کمپفر نیز که سال‌ها پس از این گزارشش را می‌نویسد به امتیازات خاص قزلباش در آغازین ایام حکومت صفوی اشاره می‌کند؛ نگاه کنید: سفرنامهٔ کمپفر، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳ ش.، ص ۸۷؛ برای آگاهی از روحیه و منش قزلباش، و سیاست صفویان به‌ویژه از دورهٔ عباس یکم در جهت تعلیم و آموزش آن‌ها نگاه کنید:

Savory, "The Qizilbash, Education and the Arts", in *studies on the History of safawid Iran*, London, 1987, p. 168.

1. R. Savory, "The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Isma'il I (907-930)" in *studies on the History of Safawid Iran*, London, 1987, p. 99.

۲. اهل اختصاص گروه کوچک هفت نفره‌ای از افراد بود که در میان سال‌های ۹۰۵-۹۰۰ ق. ←

داشت^۱. جانشین حسین بیگ در آن منصب، محمد بیک سفره چی استاجلو بود که در سال ۹۱۵ ق.، افزون بر منصب، قشون و «الکاء و نوکران»^۲ حسین بیگ را نیز در اختیار گرفت. مرگ او تقریباً هم‌زمان با درگذشت اسماعیل یکم (۹۳۰ ق.) و شروع سلطنت تهماسب یکم (۹۸۴-۹۳۰ ق.) بود که به لحاظ صغر سن در دهساله نخست حکومت وی (۹۴۰-۹۳۰ ق.)، امیران قزلباش تسلط داشتند.

خصلت تمرکزگریزی نظام طایفه‌ای ترکان قزلباش، به همراه چیرگی و غلبه آن‌ها در اوایل حکومت صفوی، کار را به جایی کشاند که در زمان کاهش نظارت و اقتدار شاه صفوی، آشفتگی‌های درونی و درگیری‌ها و تنازعات قدرت افزایش داشت. دو مقطع، دوره ده ساله نخست تهماسب یکم، و از زمان مرگ وی تا روی کار آمدن عباس یکم (۹۹۶-۹۸۴ ق.) - دوران حکومت اسماعیل دوم (۹۸۵-۹۸۴ ق.) و شاه سلطان محمد خداپسند (۵۵-۹۸۴ ق.) - این فرصت فراهم شد، و طوایف بزرگ قزلباش چون شاملو، استاجلو، تکه لو، و روملو برای مدتی مرکزیت حکومت را در چننه منافع طایفه‌ای خود گرفتار ساختند.

به‌طور کلی دوره نخست حکومت صفوی را می‌توان عصر حاکمیت قزلباش نام نهاد. بر اساس فهرست شاغلان مقامات عالی زمان تهماسب یکم^۳، از ۱۱۴ تن صاحب‌منصب، ۷۲ تن از «معتبران و بزرگان هر طبقه و ایماق» بودند از این تعداد ۵۶ تن از قزلباش، ۳ تن از چغتاییان، ۱۰ تن از کردها، دو تن شیخوند و یک تن از اعراب بودند. در مجموع ۵۹ تن ترک و ۱۳ تن غیر ترک در میان صاحب‌منصبان آن دوره جای داشتند. اسکندر بیگ منشی که ارقام بالا را ارائه می‌دهد، می‌افزاید، تاجیکان (ایرانیان) طبقه به کلی جداگانه و خاص بودند که تنها مشاغل و مناصب منشیگری، پزشکی، اخترشماری و کارهای هنری و

→ مسئولیت حفظ جان اسماعیل یکم را به عهده داشتند. رهبری و هدایت امور نهضت صفوی در شام، آناتولی شرقی و ایران در این سال‌ها به عهده اهل اختصاص بود نگاه کنید:

Savory, "some Reflections on Totalitarian Tendencies in the safavid state" in *studies on the History of safavid Iran*, p. 234.

۱. تاریخ جهان آرا، ص ۲۶۶؛ جهانگشای خاقان، ص ۱۵۳؛ احسن التواریخ، ص ۱۱۱ و ۱۰۷ و

۹۲. ۲. یحیی بن عبد اللطیف قزوینی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳ ش.، ص ۴۰۷.

۳. اسکندر بیگ منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ درباره مناصب زمان عباس یکم نگاه کنید: همان، ج ۲، ص ۱۰۹۶-۱۰۸۵.

صنعت‌گری از آنان بود.^۱ این چیرگی قزلباش، با توجه به بافت ایلیاتی حاکم بر آن‌ها که گرایش‌گریز از مرکز را در سرشت خود داشت موجب بی‌ثباتی و عدم اقتدار مرکزیت حکومت صفوی در دوره نخست (از اسماعیل یکم تا عباس یکم) شد. این شرایط، زمینه استقلال عمل مراکز پیرامونی و وابسته به حکومت صفوی را شدت بخشید و به میزان محدود خودگردانی حکام ایالات افزود. چنان‌که مشعشعیان علی‌رغم تبعیت از حکومت مرکزی صفوی، از استقلال رأی و عمل وسیعی برخوردار بودند.

برآمدن صفویان از خاستگاه مذهبی (صوفی-شیعی)، و به دنبال آن رسمیت مذهب شیعه دوازده امامی (ع) موجب ماهیت دین سالارانه حکومت صفوی شد.^۲ بر این اساس شاه صفوی افزون بر ایده فره ایزدی ایرانیان، از دو پایه قدرت دیگر بهره برد:

۱. جانشینی امام غایب (ع) شیعیان
 ۲. مقام مرشد کامل طریقت صفوی.
- اما ماندگاری و کارکرد هر یک از این مبانی مشروعیت و اقتدار متفاوت بود. از این میان نقش «ارشاد» و مرتبه «مرشدی» شاهان صفوی به‌زودی و به دنبال

۱. مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۲۳-۲۲.
 ۲. در دایرةالمعارف مذهب و اخلاق، اصطلاح تئوکراسی (Theocracy)، در مورد فرمانروایی به کار رفته که مدعی هستند به وسیله خدا یا خدایان حکومت می‌شوند. از جمله ایده تئوکراسی بر مبنای برهمنائیسیم، اسلام، مسیحیت و باورمندان به تئوری حق الهی پادشاهی: (Encyclopedia Religion and Ethics, XII Edinburgh, 1980, p. 287-89.)
 در مورد حکومت صفوی، مینورسکی معتقد است، حکومتی که اسماعیل یکم بنیان گذاشت تئوکراسی بود. تئوکراسی نزدیک به مفهومی که درباره جامعه تبتی و لامای بزرگ به کار می‌رود. حکومت به وسیله مذهب و با مساعدت دسته‌ای به نام شاهسون حمایت می‌شد. در منابع اغلب از اختلاف میان پیروان شاه یاد شده است، اما شاه در صورت لزوم و با توسل به سرسپردگی مذهبی «صلای شاهی سیونی» سر می‌داد و آن‌ها تسلیم تصمیمات مرشد کامل می‌شدند. نگاه کنید:

V. Minorsky, *Iranica Twenty Articles*, Tehran, 1964, p. 282.

لمبتون نیز از تجدید موقعیت ایده تئوکراسی در نخستین دوره حکومت صفوی یاد می‌کند. تئوری که بر مبنای آن، حاکم دنیوی به عنوان سایه خدا به روی زمین قلمداد می‌شد. افزون بر این، پادشاهان صفوی مدعی بودند که نمایندگان و جانشینان امام غایب (ع) هستند و سلسله نسبشان به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد، نگاه کنید:

A.K.S. Lambton, "Quis custodiet custodes", *studies Islamica*, V, 1956, p. 125.

شکست چالدران (۹۲۰ ق.) رو به افول گذاشت و از زمان عباس یکم دچار ضعف و تحول بنیادی شد. نیابت امام غایب (ع) نیز به زودی و با ورود و استقرار فقیهان مورد مطالبه قرار گرفت و در واقع تنها سومین مبنا یعنی نظریه حق الهی پادشاهی به عنوان تئوری و توجیه قدرت شاهان صفوی کم و بیش باقی ماند.^۱ فروریزی هر یک از پایه‌های سه‌گانه مذکور، به تدریج حکومت صفوی را از ماهیت دین سالارانه دور کرد و به همین میزان از مشروعیت اقتدار و تمرکز شاه صفوی کاست، واقعه‌ای که در ایام حضور و چیرگی نظام طایفه‌ای مرکز‌گریز قزلباش، بسیار زیانبار بود. روند اوج و افول یکی از پایه‌های ماهیت دین سالارانه حکومت صفوی را در برآمدن و برافتادن منصب وکیل با مفاهیم آغازین آن، می‌توان دید^۲، او که جانشینی شاه را در ریاست معنوی و روحانی بر طریقت صفوی و مردان قزلباش، و هم‌چنین در امور دنیوی داشت، به زودی و تقریباً هم‌زمان با پایان دوره، اسماعیل یکم تغییر مفهوم داد. این منصب در آغاز مفهوم متصوفانه‌ای را برمی‌تاباند که مهم‌ترین وظیفه او، ایجاد هماهنگی و توازن میان فعالیت‌های مؤسسات سیاسی و مذهبی بود. به‌ویژه این‌که، هماهنگی سازمان تصوفی طریقت صفوی، که پیش از تشکیل حکومت شکل گرفته بود و در روند قدرت‌گیری صفویان بسیار به کار آمده بود، با نظام اداری پس از تشکیل حکومت، یکی از جدی‌ترین مشکلات اسماعیل یکم بود که به زعم سیوری^۳ او در ادغام آن دو شکست خورد و همین مورد روند دوری از ماهیت دین سالارانه

1. Savory, "The Emergence of the Modern Persian state under the safavids" in *studies on the History of safawid Iran*, London, 1987, p. 3.

۲. در دو مقاله زیر راجر سیوری از مناصب اصلی و از جمله منصب وکیل و صدر در دوره اسماعیل و تهماسب یکم سخن رانده است:

Savory, "The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Isma'il I(907-930)" in *studies on the History of safawid Iran*, London, 1987;

"The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Tahmasp I(930-84), *ibid.*

به همین میزان اهمیت و اقتدار صاحب‌منصب صدر که ریاست مؤسسات مذهبی، اوقاف و ترویج و اشاعه مذهب تشیع را به عهده داشت دچار تحول و کاستی شد. نگاه کنید: سفرنامه کمپفر، ص ۱۲۲؛ سفرنامه تاورنیه، ص ۵۸۸؛ در مورد وظایف رسمی صدر در دوره دوم حکومت صفوی نگاه کنید: تذکره الملوک، ص ۲؛ مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۷۵. ۳. ایران عصر صفوی، ص ۲۷.

حکومت صفوی را شتاب بخشید و از انسجام، اقتدار و مرکزیت آن کاست.

۲. دوره دوم (۱۱۳۵-۹۹۶ ق.؛ تمرکز و دیوان سالاری

برآمدن عباس یکم (حکومت ۱۰۳۸-۹۹۶ ق.) دوره نوینی را در ماهیت سیاسی-اداری حکومت صفوی موجب شد. تمرکزگرایی بر مبنای تشکیلات دیوانی از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره بود که با کاستن از اقتدار و فزون خواهی قزلباش و وارد نمودن عنصر سوم (گرجی، چرکس) عملی شد. آنچه به امیران قزلباش اجازه خودرأیی و سرکشی می‌داد حمایت و تبعیت افراد تحت اختیار (نیروهای طایفه‌ای) آن‌ها بود. تا زمان عباس یکم دسته‌بندی طایفه‌ای دست‌نخورده باقی مانده بود فرماندهی قزلباشان در هنگامه نبرد و اداره امور تیول، به عهده امیران قبیله بود و این وضعیت خودبه‌خود نیروی فراوانی را در اختیار آن‌ها قرار می‌داد که در صورت بروز اختلاف و سرکشی می‌توانست برای یکپارچگی خطرناک باشد. بر این اساس و بنابر گفته اسکندربیک منشی، عباس یکم در نظر داشت که؛

تعصب او بپاق در میانه هیچ طایفه از طوایف جلیله قزلباش نبوده باشد همگی دولتخواهان اخلاص شعار عموماً با پادشاه و ولی نعمت یک‌دل و یک‌جهت بوده مطیع و منقاد اوامر و نواهی پادشاه باشند^۱.

او در جهت تضعیف گروه‌بندی طایفه‌ای که منشأ قدرت قزلباش بود در صدد برآمد از سرسپردگی افراد قزلباش به طوایف بکاهد. در این راستا سیاست شاه تهماسب را که مبنی بر آموزش قزلباش در سنین پایین در دربار سلطنتی بود با شدت بیشتری ادامه داد، چنان‌چه با آن‌که هیچ‌گاه از بی‌اعتمادی عباس یکم به مجموع قزلباش کم نشد، اما او احساس کرد که می‌تواند به این افسران جوان قزلباش که در دربار تربیت شده بودند اعتماد کند^۲.

افزون بر این، با گماردن «غلامان» (نیروی گرجی، چرکس، ارمنی و غیره) در رأس امور «الکاء» ترکان، از پیوند و اتحاد طایفه‌ای آن‌ها کاست^۳. و بنابر

۱. عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۴۰۲.

2. Savory, "The Qizilbash...", p. 174.

۳. عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۱۰۸۸.

صلاح‌دید، محل اسکان گروه‌های بزرگ طوایف قزلباش را تغییر داد و در نواحی مهم گروه‌های بزرگ قفقازی تازه‌وارد را اسکان داد.^۱ با این سیاست جدید، هیچ طایفه معینی برای مدتی قابل ملاحظه یک تیول مشخص در اختیار نداشت و ابقای قدرت در دست یک طایفه یا گروهی از طوایف همیشگی نبود. برای نمونه، فشارها - که درگیری‌های متعددی را با والیان حویزه داشتند - از نیمه قرن دهم به بعد و قاجارها از آن هم دیرتر موقعیت برجسته‌ای یافتند، در صورتی که هیچ‌یک از افراد این دو طایفه طی نیم قرن نخست حکومت صفوی عهده‌دار مقام مهمی نبودند.^۲

در مجموع اصلاحاتی که عباس یکم انجام داد تسلط و اقتدار قزلباشان را، که در زمان اسماعیل یکم موجب شده بود کشور ایران «مملکت قزلباش»^۳ نامیده شود، در روندی رو به کاهش قرار داد. سخت‌گیری و بی‌اعتنایی عباس یکم به سران قزلباش چنان بود که به گفته دلاواله، فرمانبرداری آن‌ها از شاه، علی‌رغم ایام سلطنت اسماعیل یکم، نه از روی محبت و علاقه، که بیشتر به علت ترس بود.^۴

به کارگیری افراد موسوم به نیروهای سوم^۵ (شامل گرجی‌ها، چرکس‌ها و آرامنه) اگر چه از دوره تهماسب یکم آغاز شده بود^۶ اما سازمان یافته و در راستای ایجاد تحول در نظام مدیریتی کشور نبود. اما عباس یکم با هدف کاهش اعضای قزلباش و جهت پایان بخشیدن به رقابت دو عنصر ایرانی و ترک، تعداد قابل توجهی از آن‌ها را وارد مناصب حکومتی کرد. تعداد این نیروها در زمان عباس یکم در مآخذ متفاوت ذکر شده است. دلاواله تعداد آن‌ها را سی هزار نفر به‌شمار می‌آورد که نیمی از آن‌ها در سپاه و نیمی دیگر در مشاغل مختلف کشوری گمارده شدند.^۷ به نقل از دون ژوان ایرانی آورده شده که وی در سال ۹۹۶ ق. دوازده هزار تن از آنان را تحت فرماندهی خود داشت. یک مبلغ مسیحی

1. *The Cambridge History of Iran*, Vol.6, p. 365.

۲. ایران عصر صفوی، ص ۱۶۵.

۳. فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، ج ۱ و ۲، ص ۲۲۱.

۴. سفرنامه پیتر و دلاواله، ص ۳۵۰.

5. *The Cambridge History of Iran*, Vol.6, p.365.

۶. سیوری می‌نویسد تنها در حمله سال ۹۶۱ ق. ۱۳۰ هزار نفر اسیر شدند، نگاه کنید: ایران عصر

صفوی، ص ۵۸. ۷. سفرنامه پیتر و دلاواله، ص ۳۴۶.

در سال ۱۰۱۷ ق. از ۲۵ هزار نیروی سواره نظام گرجی در سپاه عباس یکم خبر می‌دهد.^۱ کامل‌ترین تصویر از وضعیت و تعداد «امرای عظام» عباس یکم در زمان مرگ وی، از سوی اسکندریک منشی آورده شده، بر این اساس، از تعداد ۹۳ تن از امرای بزرگ، ۷۲ تن از طوایف قزلباش و ۲۱ تن از غلامان بودند^۲ و این نسبت علی‌رغم به کارگیری فراوان غلامان در مشاغل کشوری و لشکری است و حکایت از حضور غالب قزلباشان پیش از عباس یکم دارد. با این‌که تعداد نیروهای سوم در قیاس با نیروهای قزلباش در حکومت عباس یکم کمتر بود اما منابع از اهمیت فراوان آن‌ها سخن به میان آورده‌اند. دلاواله در سال ۱۰۲۹ ق. می‌نویسد: «امروزه اقتدار لشکریان ایران به سربازان گرجی است که کارآمدترین بخش آن را شامل می‌شوند». سرتوماس هربرت^۳ که در سال ۱۰۳۷ ق. در شیراز به سر می‌برد، اظهار می‌دارد به همان میزان که آرامنه در امر تجارت از دانایان و هوشمندانند، گرجیان نیز دلاوران لشگر هستند^۴ علی‌رغم تعداد کمتر نیروهای سوم، اهمیت آن‌ها ناشی از سیاست جایگزینی عباس یکم در راستای کاهش نفوذ قزلباشان بود. عدم وابستگی طایفه‌ای و ملکی این نیروها دقیقاً در جهت سیاست عباس یکم بود که به گفته شاردن آن‌ها، «از ایجاد اتحاد و اتفاق و توطئه ناتوانند زیرا مردمی که هیچ‌گونه پیوندی با یکدیگر ندارند به خاطر هم عصیان نخواهند کرد».^۵ از این رو همان‌گونه که دلاواله^۶ یادآور می‌شود اتکای شاه نیز به غلامان بود که روزبه‌روز بر قدرتشان افزوده می‌شد. چنان‌که شاردن می‌نویسد: «در ایران وقتی می‌گویند غلام شاه، مثل این است که در فرانسه بگویند کنت...».^۷ سیاست عباس یکم در روند افزایش قدرت غلامان و کاهش قدرت قزلباش که پیش از این، موجب ضعف مرکزیت حکومت صفوی شده بود، پس از وی نیز ادامه داشت. در بررسی‌ای که مینورسکی از دوره شاه صفی یکم (حکومت ۱۰۵۲-۱۰۳۸ ق.) به عمل آورده نتایج زیر به دست آمده است:^۸

1. David Marshall Lang, "Georgia and the Fall of the safavi Dynasty", *Bulletin of the school of oriental and African studies*, XIV, 1952, p. 525.

۲. عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۱۰۸۸-۱۰۸۴.

3. sir Thomas Herbert. 4. David Lang, "Georgia ...", p. 525.

۵. ژان شاردن، سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ ش.، ج ۸، ص ۱۳۵.

۶. سفرنامه پیترو دلاواله، ص ۳۵۰. ۷. زندگانی شاه عباس اول، ج ۲ و ۱، ص ۲۳۰.

۸. مینورسکی، ص ۲۷.

۱. نام مقامات صاحب نفوذ دیگر با نسبت ایل یا طایفه آنان ذکر نمی‌گردد،
۲. مقام‌ها و مناصب مهمی در اختیار غلامان است از جمله فرماندهی
قوللرها (غلامان) را شاهزاده‌ای گرجی به نام خسرو میرزا به عهده
داشت. مقام داروغگی اصفهان همواره با گرجیان بود و آرامنه نیز در شمار
صاحب منصبان جای داشتند.

تحولاتی که از زمان عباس یکم شروع شد به‌طور عمده در جهت «رفع تهدید
بالقوه» از قدرت مطلق پادشاهی بود. او کوشید پایگاه‌های جدیدی برای حمایت
از حکومتش ایجاد کند، اما هیچ یک از اصلاحات او، که به عنوان «دستکاری
ساختار اجتماعی» نامیده شده است، بنیادی و در بیرون از چارچوب ساختار
سنتی یا بر ضد آن نبود. از این رو برای بیش از یکی دو نسل مؤثر نیفتاد.^۱ هدف
اصلی در این اصلاحات، بازگرداندن جایگاه پادشاهی در نظام سنتی کشورداری
ایرانی بود که به این وسیله تمرکز و استبداد مطلوب نظام سیاسی سنتی ایرانی
برآورده شود و از پراکندگی‌ها و استقلال عمل در نظام طایفه‌ای و فرمانروایی
محلی بکاهد.

حکومت صفوی افزون بر تنش‌های قومی، جمعیتی، و اجتماعی از تنش مهم
میان قدرت مرکزی و محلی که به صورت خودکامگی مرکزی در برابر
خودگردانی ایالتی نمود داشت، رنج می‌برد. افزایش مرکزیت و توان پادشاهی
حکومت صفوی که مهم‌ترین هدف اصلاحات عباس یکم بود یکی از راه‌های
کاهش تنش مذکور بود.

۳. والیان

بیشتر آگاهی‌های به دست آمده دربارهٔ تشکیلات اداری حکومت صفوی از
تذکره الملوک است این اثر که در پایان حکومت صفوی به نگارش درآمده بیانگر
نظامی است که با اصلاحات عباس یکم شکل گرفت و تا پایان حکومت صفوی
روندی رو به گسترش و پیچیدگی داشت. توصیف‌های سیاحان اروپایی از اوضاع

۱. امین بنانی، «تأملاتی دربارهٔ ساختار اجتماعی و اقتصادی ایران در اوج دورهٔ صفوی»، ترجمهٔ
محمد علی رنجبر، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شمارهٔ ۱۳۶-۱۳۵، سال ۱۳، آذر و دی
۱۳۷۷، ص ۴۹-۴۸.

اداری می‌تواند مکمل اطلاعات تذکرة الملوک باشد در این پیوند گزارش‌های شاردن، کمپفر، و سانسون از اهمیت بسیاری برخوردارند.

اما متناسب با ویژگی‌های دو دوره حکومت صفوی - که پیش از این به آن اشاره شد - دو شیوه متفاوت در شیوه اداری قلمرو صفوی وجود داشت. آنچه تذکرة الملوک و برخی سیاحان اروپایی از آن گزارش می‌دهند به دوره دوم حکومت صفویان بازمی‌گردد. از دوره نخست که ایام تداخل حوزه‌های سیاسی، نظامی و مذهبی در یکدیگر است متن مشخصی به دست ما نرسیده است و تنها از طریق وقایع‌نامه‌های موجود می‌توان به طرحی از آن دست یافت.

دوره نخست یا ایام چیرگی قزلباش بر تمام امور کشور، بیشتر مناطق در حوزه تسلط نظام طایفه‌ای قزلباش قرار داشت، موردی که به عنوان تیول نیز از آن نام برده شده است، اما در واقع سخن از حکومت آن‌ها بر ایالات مختلف کشور بود. از آن‌جا که اثر جغرافیایی که بتواند تصویری از حکومت‌های ایالتی در طول دوره صفویه به دست بدهد وجود ندارد^۱، نمی‌توان روندی منسجم و بدون ابهام از این موضوع به دست داد، اما چنین به نظر می‌رسد که با توجه به چیرگی قزلباشان بر بیشتر امور قلمرو صفوی، ایالات بزرگ نیز تحت فرمان و تیول گروه‌های طایفه‌ای قزلباش بود؛ اما سلسله‌مراتب مشخصی در فرمانروایی این بخش وجود نداشت به‌طور طبیعی، ایالات قدرتمند و پرجمعیت‌تر قزلباش چون روملو، تگه‌لو، استاجلو، و شاملو، بر بخش‌های بزرگ‌تری فرمانروایی داشتند.

رهبربن، از منظر وابستگی اجتماعی حکام می‌نویسد: حتی در زمان عباس یکم، حکام منحصراً از اعیان طوایف قزلباش و گروهی چند از طوایف دیگر برگزیده می‌شدند. حکومت‌های درجه دوم، به رؤسای قبایل چادرنشین محلی سپرده می‌شد. تعدادی از سادات نیز که به جرگه زمین‌داران بزرگ درآمده بودند و لقب سلطانی داشتند - تعدادی نیز بدون لقب بودند - حکومت‌های محلی را در مناطقی چون یزد، کاشان، سبزواری و سمنان... در دست داشتند. در این زمان، خان لقب مقتدرترین حکام ایالات بزرگ بود و پس از آن‌ها، حکام درجه دوم، سلطان نامیده می‌شدند^۲ این دو عنوان پس از اصلاحات عباس یکم به فرمانروایان محلی درجه سوم و چهارم - پس از والی و بیگلربیگ - اطلاق شد.

۱. کلاوس میسائل رهبربن، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۳. ۲. رهبربن، ص ۲۸.

در دورهٔ دوم حکومت صفوی و بر اساس متن *تذکره الملوک*^۱ امیران ایران «دو نوع» بودند؛ ۱. «امرای غیردولت‌خانه» یا «امرای سرحد» که شامل چهار گروه می‌شدند: ۱. ولات (والیان)، ۲. بیکلر بیکیان، ۳. خوانین، ۴. سلاطین. والیان که در «مرتبهٔ منصب و اعتبار» بر سایرین تقدم داشتند، چهار تن بودند: ۱. والی عربستان، ۲. لرستان فیلی، ۳. گرجستانات و ۴. کردستان. اما در میان این چهار تن، والی عربستان «به اعتبار سیادت و شجاعت و زیادت‌ی ایل و عشیرت از والی‌های دیگر بزرگ‌تر و عظیم‌الشان‌تر» بود. و نوع دیگر، امیران «دولت‌خانهٔ مبارکه» بودند که صاحب‌منصبان عالی‌رتبهٔ حاضر در دربار قلمداد می‌شدند.

پس از والیان، در جمع امیران خارج از مرکز، بیکلر بیکیان قرار داشتند که نویسندهٔ *تذکره الملوک* آن‌ها را سیزده تن می‌نویسد. بیکلر بیگ معمولاً منطقه‌ای را تحت نظارت خود داشت که می‌توانست شامل چندین شهر باشد و پس از خوانین و سلاطین قرار داشتند.

والیان همگی از خاندان‌های قدیم و دارای حکومت موروثی در ایالات خود بودند به تعبیر مینورسکی این‌ها در عین تبعیت از دولت صفوی باز نوعی آزادی عمل داشتند. عایدات مالیاتی آنان در بودجه به حساب نمی‌آمد و جز «پیشکشی و تقدیمی» که به صورت تحف و هدایا تسلیم شاه صفوی می‌شد در صورت نیاز کمک لشکری نیز می‌کردند.^۲ در *تذکره الملوک* در دو «مقاله» تفصیل مواجب و تیول امیران و صاحب‌منصبان دورهٔ صفوی آمده است، اما از قلمرو و میزان مواجب و تیول والیان ذکری به میان نیامده است^۳، که خود نشانگر جدایی مالی آن‌ها از حکومت مرکزی است.

معمولاً والیان، پیش از روی کار آمدن حکومت صفوی، در منطقهٔ خود حکومت داشتند. و اکنون این پرسش مطرح است که چرا صفویان از وجود بعضی خاندان‌های محلی برای ادارهٔ برخی از ایالات استفاده می‌کردند؟ برای پاسخ به این پرسش باید ملاحظات خاصی را مورد توجه قرار داد. برای نمونه رهبرین^۴ از سهل‌الوصول نبودن یا مقتضیات سخت اقلیمی یک ناحیه و یا ناهمسازی مذهبی، زبانی و فرهنگی و یا حتی طرز زندگی و نوع معیشت مناطق والی‌نشین یاد می‌کند که به درستی شامل تمام مناطق مرزی والی‌نشین می‌شود.

۱. *تذکره الملوک*، ص ۵-۴. ۲. مینورسکی، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ص ۷۶.

۳. *تذکره الملوک*، ص ۷۲. ۴. رهبرین، ص ۱۱۱-۱۱۰.

برای نمونه گرجستان، کردستان، خوزستان (عربستان) افزون بر دور از دسترسی، تمایزات مذهبی، زبان، و فرهنگی خاص داشتند. و در مورد لرستان و کردستان باید از شیوه زندگی شبانی آنها نیز یاد کرد. و به طور خاص در مورد خوزستان بار دیگر یادآوری سخن مؤلف تاریخ عالم آرای صفوی ضروری است که ایلیچی مشعشعیان آشکارا به اسماعیل یکم می گوید:

دست از الکاء ما کوتاه کن و چون زور به ما می کنی، ما فرار نموده به جانب بر می رویم، تو مدام در این سرحد نخواهی ماند، اگر به کسی خواهی سپرد، چون تشریف بردی، ما از برآمده، گماشته ترا از این دیار به در خواهیم کرد. پس اگر تو با ما از روی محبت و انصاف پیش آیی، نیز باج گزار تو باشیم. (ص ۱۳۷)

به این ترتیب، به ظاهر صفویان چاره ای جز واگذار کردن فرمانروایی این ایالات به فرمانروایان محلی نداشتند امری که کم و بیش و در ایام فترت موجب آزار و زحمت نظام سیاسی تمرکزگرای صفوی می گردید.

بر اساس گزارش سفرنامه نویسان، والی به عنوان یکی از امیران دربار صفوی، از اهمیت و مرتبه عالی در میان صاحب منصبان برخوردار بود. در این میان برخی از والیان، به گفته کمپفر از «حیث اعتبار و کهنسالی» از دیگران برترند. این گروه، «اصیل زاده» و از اعقاب فرمانروایان پیش از صفویه بودند، که از سوی شاه به فرمانروایی منطقه خود منصوب می شدند. اما شاه نیز به ناچار فقط کسانی را که از اعضای خاندان فرمانروایان پیشین مناطق مورد نظر بود به این سمت انتخاب می کرد. انگلبرت کمپفر برای این دسته از والیان «عالی مقام» عنوان بیگلریگی را نیز به کار می برد که والی خوزستان نیز در زمره آنهاست.^۱ او در توصیفی از مجلس شاه سلیمان صفوی (حکومت ۱۰۷۷-۱۰۵۲ ق.)، این چنین از محل نشستن صاحب منصبان به تناسب اهمیت یاد می کند: شاه سلیمان در وسط نشسته بود، در ردیف سمت چپ شاه، به ترتیب وزیر اعظم (اعتماد الدوله)، ناظر (بیوتات)، وقایع نویس، مستوفی الممالک، میرآخورباشی، حکیم باشی، برادر والی گرجستان که به عنوان گروگان در دربار صفوی به سر می برد و سپس والی خوزستان قرار گرفته بود در سمت چپ نیز به ترتیب،

۱. انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ص ۲-۱۶۱.

قورچی باشی، قوللر آقاسی، تفنگچی آقاسی و... بودند.^۱

سانسون در گزارشی از حکام، آن‌ها را در قلمرو حکومت صفوی به شش گروه تقسیم می‌کند که والی در رأس قرار دارد. در معرفی، والی را از اولاد و بازماندگان سلاطین می‌نامد که صفویان قلمرو آن‌ها را به «زور» متصرف شده و آن‌ها را «مطیع و فرمانبردار» کرده‌اند. والی حویزه از جمله ده ناحیه‌ای است که بدین ترتیب تحت تسلط صفویان قرار داشت. او در مرتبهٔ والیان می‌نویسد:

در ایران به والی‌ها به چشم شاهزادگان می‌نگرند. والی‌ها از تمام امتیازاتی که مهمانان شاه از آن بهره‌مند می‌شوند برخوردار می‌گردند و از جمله در تمام مدتی که در دربار اقامت دارند با شاه بر سر یک سفره غذا می‌خورند.^۲

و می‌افزاید، والیان اجازه دارند که «کرنا» داشته باشند و در چند نوبت و به رسم احترام - هم چون دربار - آن را به صدا درآورند. این صاحب‌منصبان که معمولاً در نواحی مرزی حکومت دارند به‌طور دایم تعداد قابل‌توجهی سپاه تحت فرمان دارند.^۳

تاورینه از حکام ایالات بزرگ به عنوان خوانین نام برده است که «چون پادشاه کوچکی مقتدر و مطاع هستند». محدودیتی از لحاظ زمان فرمانروایی ندارند مگر آن که «ظلم فوق‌العاده و تعدی» کنند و موجب شوند «مردم صدایشان به شکایت بلند شود» در این صورت نیز با دادن «رشوه و تعارف به مقربین درگاه» سعی می‌کنند آن صدا را خاموش نمایند. میزان «منفعت» سالانه برخی از این حکام بزرگ، سالیانه «هفت هشت هزار تومان» است که موظف به پرداخت مبلغ معین و دایم از عواید خود به دربار صفوی نیستند، فقط در عید نوروز، «پیشکش‌های عمده» به شاه می‌فرستند و در طول سال، هزینهٔ یک هفته‌مخارج «مطبخ» شاه را می‌پردازند. پادشاه نیز به نشانهٔ رضایت و تداوم حکومت آن‌ها «خلعت» می‌فرستد.^۴

۱. همان، ص ۵۴-۲۵۳.

۲. سانسون، سفرنامهٔ سانسون، وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمهٔ تقی‌تفضلی، تهران، بدون ناشر، ۱۳۴۶ ش، ص ۵۸. ۳. همان، ص ۱۴۲ و ۵۹.

۴. تاورینه، سفرنامهٔ تاورینه، ترجمهٔ حمید شیرازی، انتشارات سنایی و تأیید، ۱۳۶۳ ش، ص ۷.

در مجموع، گزارش سفرنامه‌نویسان دوره صفوی، مؤیدی بر توصیف تذکرةالملوک از جایگاه والی بود. بر این اساس، والی صاحب‌منصبی عالی‌رتبه و تحت نظر صفویان، بر قلمرو ایالت خود فرمان می‌راند و تقریباً در چگونگی اداره امور داخلی استقلال داشت، مگر این‌که شیوه فرمانروایی او موجب برهم خوردن آرامش و ثبات داخلی ایالت، و در تعارض با حکومت مرکزی صفوی باشد. در این صورت، عضو دیگری از خاندان والی منطقه، به حکومت منصوب می‌شد. هیچ‌گونه نظام مشخص مالیاتی میان والی و حکومت مرکزی وجود نداشت. تقدیم پیشکش و هدایا در ایامی چون عید نوروز به‌طور سنتی صورت می‌پذیرفت اما از حضور مأموران مالی مرکز در قلمرو ایالتی خبری نبود.

حکومت تمرکزگرای صفوی، به‌ویژه از دوره دوم و پس از اصلاحات عباس یکم، می‌کوشید با واقع‌گرایی، نسبتی متعادل میان خود مختاری‌های ضروری و اجتناب‌ناپذیر ایالت‌های والی‌نشین، و تمرکزگرایی مطلوب در جهت حفظ یکپارچگی قلمرو صفوی ایجاد کند. دوران بحرانی در روابط مرکز با ایالات والی‌نشین زمانی بود که از میزان این تعادل از هر سو کاسته می‌شد.

متناسب با دو دوره حکومت صفوی، که در این بخش از ویژگی‌ها و ساختار آن سخن رفت، مشعشعیان نیز دو دوره متفاوت در پیوند و ارتباط با حکومت صفوی داشتند. در درازای دوره نخست حکومت صفوی و به موازات عدم ثبات و تمرکز صفویان، مشعشعیان چون دیگر حاکمان ایالات، علی‌رغم تبعیت، از استقلال رأی و خودمختاری قابل‌توجهی برخوردار بودند و چنان‌که در ادامه خواهد آمد، ویژگی‌ها و ماهیت اعتقادی خود را حفظ کردند. اما در دوره دوم حکومت صفوی و منطبق با ثبات و تمرکز اولیه آن، که قدرت مرکزی را افزایش داده بود، وضعیت مشعشعیان از مرحله تبعیت به مرحله والی‌گری و وابستگی کامل تبدیل شد.

→ ص ۸۶-۵۸۵؛ آدم‌التاریوس نیز از رسم ارسال «هدایای فراوان» در هنگام نوروز از سوی والیان به شاه خبر می‌دهد و می‌افزاید شاه فقط مالیات گمرکی را از حاکمان ایالات دریافت می‌کند و سایر وجوه را جهت اداره سربازان محلی مستقر در ایالت دریافت نمی‌کند. نگاه کنید: سفرنامه آدم‌التاریوس، بخش ایران، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار، ۱۳۶۳ش، ص ۱۸-۳۱۷.

مشعشعیان در دوره نخست حکومت صفوی (۹۹۶-۹۱۴ ق.)

۱. سید فلاح بن سلطان محسن

پیش از این، از حوادث ایام فترت حکومت مشعشعیان (۹۱۴ یورش اسماعیل یکم-۹۰۵ مرگ سلطان محسن) سخن رفت و از حضور و درگیری علی و ایوب (به روایتی پسران محسن) و ماجد و بدران، پسران فلاح یاد شد، اما در این میان در منابع کمتر ذکری از فلاح بن محسن شده است.

قاضی نورالله پس از تسلط صفویان بر حویزه، از «خروج» فلاح از شوشتر خبر می دهد که منجر به تصرف حویزه شد و با ارسال «تحف های لایق» به دربار اسماعیل یکم، «ولایت حویزه» به او تفویض شد^۱. پرسش مهم، که پیش از این نیز طرح شد- این است که چگونه با حضور فرزندان فلاح، ماجد و بدران، در درگیری های قدرت در ایام فترت (۹۱۴-۹۰۵ ق.)، ذکری از خود او (فلاح) نیست؟ اما با چیرگی صفویان بر حویزه، یکباره نام او به عنوان والی منصوب صفویان به میان می آید.

بر اساس سکه های موجود^۲ فلاح بن محسن در سال ۹۰۶ ق. در سه محل

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۴۰۰.

۲. تصاویر سکه های مذکور را آقای محمد تقی صفار در اختیار نگارنده قرار داد. قابل ذکر-

سکه ضرب کرده است: دزفول، دورق و شوشتر، و الحضرة، که نشانگر حکومت وی در مناطق مذکور است. در این صورت، نزدیک‌ترین گزارش به واقعیت منعکس در سکه‌ها، در اثر قاضی احمد غفاری آمده؛ بر اساس این روایت که پیش از این گفته آمد - در ایام پس از درگذشت سلطان محسن (۹۰۵ ق.)، سید ماجد بن فلاح فرمانروایی - دست‌کم مناطقی از قلمرو مشعشعیان - را در اختیار داشت. او در رویارویی با علی و ایوب «مقید» شد. هم‌زمان برادر ماجد، یعنی بدران بن فلاح حاکم دزفول بود که به دلایل نامعلومی فرمانروایی را از دست داد. اما این پایان قدرت طلبی آن‌ها نبود. در اقدامی مشترک ماجد و بدران موفق به تصرف دزفول و حویزه شدند. اما درگیری آن دو نیز آغاز شد. آخرین خبر غفاری حاکی از مرگ ماجد در باتلاق‌های حویزه است و از بدران نیز تا پس از ایام والی‌گری مشعشعیان خبری نیست. اگرچه در گزارش غفاری خبری از فلاح نیست، اما از تکاپوهای فرزندان اش آگاهی‌های مختصری وجود دارد که نشانگر رقابت و درگیری آن‌ها با علی و ایوب است. بر این اساس، و با وجود سکه‌هایی که به نام فلاح ضرب شده آیا می‌توان حکومت او را پیش از یورش اسماعیل یکم نادیده گرفت؟ به نظر می‌رسد آنچه از تکاپوهای ماجد و بدران گزارش شده، تحت فرمان و حاکمیت پدرشان، فلاح صورت گرفته است. درگیری که در آستانه ورود اسماعیل یکم به قلمرو مشعشعیان به پیروزی و چیرگی علی و ایوب انجامید و از این رو، آن دو به عنوان فرمانروایان رسمی در حویزه به قتل رسیدند. بر اساس گزارش قاضی نورالله، به دنبال یورش اسماعیل یکم به حویزه، فلاح بن محسن، که به ظاهر در شوشتر اقامت داشت، حویزه را از دست امیر دست‌نشانده صفویان که ناتوان از اداره آن‌جا بود به «تصرف» خود درآورده و با اظهار تبعیت از شاه صفوی حکومت آن‌جا به او واگذار شد^۱، به روایت مؤلف *تکملة الاخبار* مدت حکومت او هفت سال به درازا کشید و سپس سید بدران جانشین پدر شد^۲. اما قلمرو فرمانروایان حویزه محدودتر از گذشته بود. در

→ است که سکه‌های مذکور برای نخستین بار معرفی می‌شود. این مسکوکات ضرب سنه ۹۰۶ هجری در شهرهای الحضرة، دزفول، دورق و شوشتر است و یک روی سکه نقش: عدل سلطان الاعظم فلاح ابن محسن خلد الله... و در پشت آن، عبارت لاله‌الاله محمد رسول الله و محل ضرب آمده است و در وسط سال ضرب (۹۰۶) قید شده است.

۱. *مجالس المؤمنین*، ج ۲، ص ۴۰۱، *تاریخ المشعشعیین*، ص ۸۹-۸۸.

۲. *تکملة الاخبار*، ص ۱۴۲.

دزفول رعناشیان - فرزندان قوام‌الدین، معلم پسران محسن بن سید محمد بن فلاح - حکومت داشتند، نخست شیخ محمد پسر قوام‌الدین و پس از مرگ او، پسرش خلیل بر سرکار آمد و توانست عمویش حاجی محمد را از سر راه خود بردارد. شوستر نیز والیان خود را داشت که نماینده حکومت مرکزی صفوی بودند.^۱

۲. بدران بن فلاح بن سلطان محسن

در سال ۹۲۰ ق. جانشین پدر شد. منابع دوره صفوی از او اطلاعات زیادی ارائه نمی‌دهند.^۲ در تاریخ مشعشعیان، سید علی خان، بیشتر از خصیلت‌ها و ویژگی‌های شخصی چون شجاعت، صلابت، سخاوت و... او یاد می‌کند و داستان‌هایی در این باب از او به میان می‌آورد. در یکی از این داستان‌ها در برخورد با شبانی به‌طور ناشناس، پرده از عادت شراب‌خواری و بد اخلاقی‌های جنسی فرمانروای مشعشعی برداشته می‌شود.^۳

به نظر می‌رسد بدران موفق شده قلمرو مشعشعیان را به مرزهای سابق خود نزدیک کند و بار دیگر شهرهای شوستر، دزفول را به حیطة تصرف درآورد و چیرگی خود را بر قبایل عرب منطقه تحمیل کند. در این باره باید توجه داشت که بیست سال از حکومت بیست و هشت سالدردان (۹۴۸-۹۲۰ ق.) در ایام فترت و ضعف نسبی حکومت اسماعیل یکم (۹۳۰-۹۰۷ ق.) که به دنبال شکست سنگین در جنگ چالدران (۹۲۰ ق.) روی داد و هم‌چنین در دهه نخست حکومت تهماسب یکم (۹۸۴-۹۳۰ ق.)، که به دهه تسلط قزلباش معروف است، گذشت. در هر دو مقطع و به‌ویژه در دهه نخست حکومت تهماسب یکم، سستی و درگیری‌های داخلی حکومت صفوی، از میزان نظارت و کنترل آن‌ها بر قلمرو سرحدی مشعشعیان کاست.

در این دوران عراق عرب از حیطة تسلط و نظارت آن‌ها خارج شد و عمدتاً تحت تابعیت عثمانی درآمد. کسکل روایت منابع عثمانی (جهان‌نما) درباره

۱. Caskel, p. 77. گزارش وی مبتنی بر منابع عثمانی است.

۲. برای نمونه در دو اثر زیر، درباره بدران فقط این عبارت آمده که: «او امر و نواهی درگاه شاهی را مطیع و منقاد بود» نگاه کنید: تاریخ جهان‌آرا، ص ۹۴؛ تکملة الاخبار، ص ۱۴۲.

۳. سید علی خان، تاریخ مشعشعیان، ص ۸۸-۸۴.

تسلط بدران بر بصره را رد می‌کند و خبر منقول در آن مآخذ مبنی بر یورش بدران به مکه را کاملاً جعلی می‌داند که از سوی هیچ منبع موثقی تأیید نشده است.^۱ سال پایانی حکومت بدران، مصادف با نافرمانی علاءالدوله پسر خلیل رعناشی حاکم دزفول از حکومت صفوی شد. تهماسب یکم که به تازگی بغداد را به حیطة تسلط خود درآورده بود، در سال ۹۴۸ وارد خوزستان شد، «سید شجاع‌الدین بدران مشعشعی حاکم حویزه روی عقیدت و اخلاص» اظهار تبعیت کرد و از سوی شاه صفوی «ایالت» حویزه به او واگذار شد^۲، که بنابر روایت روملو، دزفول جزو آن نبود و به حیدرقلی سلطان افشار سپرده شده بود^۳.

۳. سجادبن سید بدران (۹۹۲-۸۴۸ ق.) و فرزندانش

فرمانروایی طولانی سجاد مصادف با حکومت سه تن از پادشاهان صفوی بود (تهماسب یکم ۸۴-۹۳۰ ق.، اسماعیل دوم ۸۵-۹۸۴ ق.، سلطان محمد شاه ۹۹۴-۹۸۵ ق.). به جز ایام تهماسب یکم، حکومت صفوی دوران پراشویی را در این سال‌ها تجربه کرد که موجب کاهش اقتدار مرکزیت سیاسی شد. منابع در مجموع از تبعیت و پیروی سجاد از حکومت صفوی یاد می‌کنند^۴، اما در گزارش قاضی نورالله به نظر می‌رسد سجاد چندان بی‌میل به دخالت در امور شهرهای شوشتر و دزفول نبود^۵، و گاه‌گاه این دو شهر را توسط اعراب «نهب و غارت» می‌کرد و «ضعف آن‌چه به دیوان اعلی فرستد از عجزه آن‌جا» به دست می‌آورد^۶. که این شیوه رفتار او بی‌پیوند با دوران هرج و مرج سیاسی پس از مرگ تهماسب یکم تا قدرت‌گیری عباس یکم نیست^۷.

1. caskel, p. 77-78.

۲. اسکندربیک منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۹۵-۹۴.

۳. احسن التواریخ، ص ۳۸۹.

۴. همان، ص ۳۸۹؛ در اثر زیر، از «تحف و هدایای بسیار و پیشکش‌های شایسته و سزاوار» قاصد سید سجاد به اسماعیل دوم یاد می‌شود: خلد برین، ص ۵۴۰؛ نقاوة الآثار، ۳۳؛ احمدبن شرف‌الدین حسین حسینی قمی، خلاصة التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳۰. ۵. مجالس المؤمنین، ج ۲، تکملة الاخبار، ص ۱۴۲.

۶. تاریخ جهان‌آرا، ص ۹۴.

۷. در همین راستا، زمانی که اسماعیل دروغین به دنبال مرگ اسماعیل دوم (۹۸۵) در کوه کیلویه

به طور کلی، سجاد افزون بر مشکلات داخلی ناشی از نافرمانی برخی قبایل عرب منطقه، در مقاطعی مواجه با توسعه طلبی امپراتوری عثمانی در منطقه بود. سه گروه از اعراب منطقه از مخالفان حکومت سجاد بودند: امیران نیس، بنی تمیم، و امیران کربلا^۱. امیران کربلا در کمال آباد - از شهرهای حومه حویزه - بر سید سجاد نافرمانی آشکار کردند و به پیروی از آنها بزرگان نیس که در منطقه حویزه ساکن بودند از در مخالفت با او درآمدند. امیر برکه از امرای کربلا قصد تصرف محسنیه کرد. اعراب بنی تمیم که از زمان سلطان محسن دورق را از سوی او در اختیار داشتند و پس از مرگ محسن در آنجا سکونت گزیده، و آن را کاملاً به تسلط خود درآورده بودند. علی رغم استمداد سجاد، به ائتلاف امیران کربلا و نیس پیوستند. قابل ذکر است که به دنبال اختلاف درونی سجاد با برادرش مطلب، وی به اعراب بنی تمیم در دورق پیوسته بود و حتی زنی از میان آنها اختیار کرده بود، اما در شرایط اخیر و جناح بندی های مذکور، مطلب به برادرش پیوست. به هر روی، به دنبال درگیری که روی داد اعراب بنی تمیم شکست سختی خوردند و سرکرده آنها میرزا علی بن عبدعلی به قتل رسید و این واقعه موجب بیرون راندن بنی تمیم از دورق شد، جایی که بار دیگر مطلب ریاست داشت.^۲

کسکل بر اساس منابع عثمانی می نویسد، سجاد بخشی از حوزه حکومت خود را به عثمانی ها وا گذاشت. به ظاهر در سال ۹۹۲ ق. علی پاشا حاکم بغداد یورش را به قلمرو سجاد انجام داد. بر اساس سند موجود در منشآت فریدون بیگ، که احتمالاً در تاریخ ۹۹۲ ق. و در پی حمله علی پاشا صادر شده است. این

→ خروج می کند و جماعت بسیاری از الوار را به گرد خود جمع می کند و حاکمیت طوایف افشار را در منطقه با خطری جدی روبه رو می کند. رستم بیگ پسر خلیل خان افشار حاکم آن ولایت در جریان نبردهای طرفین کشته می شود. خلیل خان که تاکنون در دربار صفوی بود خود عازم نبرد با اسماعیل دروغین می شود، در این زمان، وی از ترس شکست به سوی حویزه و دزفول می رود و از والی حویزه یعنی سجاد استمداد می طلبد. اما با شکستی که خلیل خان از مردم منطقه خورده بود بار دیگر به کوه کیلویه بازمی گردد. این بار حکومت صفوی با یاری از سپاه حکام ذوالقدر فارس، در دهدشت مدعی سرسخت را شکست می دهند. نگاه کنید: تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۷۴-۷۷؛ گزارش فوق دقیقاً موضع گیری سجاد را در قبال مدعی دروغین مشخص نمی کند اما بی تردید او با آگاهی از دشمنی سجاد با فرمانروایان افشار مناطق لر نشین کوه کیلویه رو به سوی او آورد هر چند سیر حوادث فرصت اقدام بعدی سجاد را نداد.

۱. درباره قبایل عرب در فصل یکم سخن رفت. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۳-۲۱.

نامه که بایستی پاسخی بر مکتوب سجاد از سوی امپراتور عثمانی باشد، با عنوان «حکیم مشعشعیون سید سجاد» آغاز می‌شود و با عبارات زیر ادامه می‌یابد: «جناب امارت مآب اجالت‌نسب دولت اکتساب ملک‌الفعال ملک‌الخصال المخصوص به عنایت ملک‌المتعال». مضمون‌نامه از هم پیمانی سجاد با نماینده عثمانی جهت تصرف شوشتر حکایت دارد. شوشتر در این زمان تحت تسلط ترکان افشار بود. البته طبق متن نامه، با تصرف شوشتر، حکومت آن‌جا تحت نظارت بیگلربیگی بغداد درمی‌آمد. سجاد در آستانه اجرای این نقشه، در نامه‌ای به قسطنطنیه، از عقب نشینی پادشاه صفوی (سلطان محمد شاه) به قزوین (پایتخت) یاد می‌کند و می‌افزاید دژهای مرزی ایران در موقعیت مناسب جهت مقابله با هر یورش از سمت خوزستان قرار دارند. این خبر سجاد را در قسطنطنیه جدی نگرفتند. به ظاهر سجاد قصد داشت این لشکرکشی را که می‌توانست در صورت ناکامی، عواقب وحشتناکی برای او داشته باشد به عقب بیندازد. به هر روی، یورش عثمانی در سال ۹۹۵ ق. که مصادف با دوره بحرانی درگیری‌های داخلی صفویان و آغاز حکومت عباس یکم بود، صورت گرفت. هدف مهم سپاه عثمانی تصرف دزفول به عنوان دروازه لرستان از سمت جنوب شرقی عراق بود. دو نوشته از فرمانده عثمانی، جیهال‌زاده نامی، به والی حویزه در اسناد عثمانی موجود است که از آغاز این نبردها و موقعیت حویزه و فرمانروایان آن‌جا، سخن به میان می‌آید. مضمون این دو نامه، حکایت از این دارد که سید سجاد در گذشته، و عثمانی که مدعی وابستگی سجاد به آن حکومت است هنوز جانشینی برای او مشخص نکرده است. از سه پسر سجاد، علی بلافاصله پس از فوت پدر درگذشت، الیاس وارث و جانشین پدرش تلقی می‌شد و زنبور، که دزفول را در اختیار داشت، فرمانروایی الیاس را به رسمیت نمی‌شناخت. اما از این‌که جسورانه با کمک نیروهای عثمانی تمام قلمرو مشعشعیان را به تصرف درآورد نگران بود و در امر همکاری با عثمانی‌ها دفع‌الوقت می‌کرد. فرمانده عثمانی، بالحنی تهدیدآمیز به زنبور گوشزد می‌کند که به دنبال درگذشت پدرش (سجاد)، دزفول، جزو مناطق عثمانی است و ایرانی‌ها نیز در مذاکرات صلح ادعایی در خصوص آن نداشته‌اند و در ادامه، سید زنبور را ترغیب می‌کند در صورت امکان، پس از پایان موفقیت‌آمیز عملیات نظامی، مناطقی را در اختیار خواهد گرفت. سید الیاس که در این نامه به عنوان «خان

ملتجی» (پناهنده و پیرو عثمانی‌ها) از او یاد می‌شود، پسرش را به بغداد فرستاد که مراتب تداوم وفاداری خود را به عثمانی نشان دهد، اما او نیز علی‌رغم درخواست عثمانی و ترغیب آن‌ها، حاضر به شرکت در لشکرکشی نظامی مشترک به خوزستان و به‌ویژه دزفول نشد و پاداش‌های وعده داده شده آن‌ها را با اهمیت ندید که به عنوان جانشین پدر از بخشی از این پاداش‌ها برخوردار بود. از اسناد، آگاهی‌های بیشتری در این رابطه در دست نیست.^۱

در تاریخ مشعشعیان، از الیاس خبری در دست نیست و نامی از او به میان نمی‌آید اما با اشاره به رویارویی امیران نیس و کربلا با «خاندان مهدی» (سید محمدبن فلاح)، می‌نویسد: امیران نیس بر آن شدند که سید زنبور را که در دزفول ساکن بود همراهی کنند تا حکومت بر مشعشعیان را به‌طور کامل به‌دست آورد و چنین شد. از سوی دیگر، امیران کربلا دست به دامن عضو دیگر خاندان سید محمدبن فلاح زدند و با توجه به این که سید مطلب پدر سید مبارک، زنی از طایفه کربلا داشت که مادر مبارک به حساب می‌آمد، امیر برکه، سرکرده طایفه کربلا، از او خواست که مانع سیطره زنبور و درواقع عشیره نیس شود.^۲ و به این ترتیب روند قدرت‌گیری مطلب و به‌ویژه پسرش مبارک تسریع شد. فرمانروایی زنبور، در بخش‌هایی از قلمرو مشعشعیان از سال ۹۹۲ ق. (زمان مرگ سجاد) آغاز شد و تا ۹۹۸ ق. که مبارک قدرت را به‌طور کامل در دست گرفت، ادامه یافت.^۳

1. Caskel, p. 81-85.

در منابع دوره صفوی نیز اشارات پراکنده‌ای به حضور عثمانی در این منطقه می‌شود. در اثر زیر آمده؛ در سال ۹۹۶ از حویزه و شوشتر خبر آمد که به تحریک چغال؟ لشکر رومی از جانب بغداد و بصره بدان حوالی رفته اراده تسخیر آن دیار دارند. نگاه کنید: خلاصه التواریخ، ج ۲، ص ۸۷۱. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۳. ۳. کسروی، مشعشعیان، ص ۸۷-۸۶.

سید مبارک بن مطلب

قدرت‌گیری سید مبارک هم‌زمان با آغاز حکومت عباس یکم (۹۹۵ ق.م) بود، این ایام در واقع برزخی در موقعیت قدرت مرکزی حکومت صفوی به حساب می‌آید که از سویی دوران پراکندگی و تمرکزگریزی ناشی از تمایل طوایف قزلباش را پشت سر داشت و هنوز از آن متأثر بود و از سوی دیگر، در آینده‌ای نزدیک مناسباتی نوین در روابط مرکزیت حکومت و بخش‌های گوناگون آن - از جمله ایالات - ترسیم می‌گردید. مناسباتی که ریشه در اصلاحات دیوانی مبتنی بر تمرکزگرایی عباس یکم داشت. به تناسب این روند موقعیت و خواست‌های حکومت مرکزی صفوی، شرایط متفاوتی بر روابط والیان و مرکز سایه انداخته بود، در آغاز حکومت عباس یکم، به‌طور معمول تمایلات گریز از مرکز بخش‌های مختلف شدید بود و با انجام اصلاحات و چیرگی عباس یکم بر ارکان حکومت این تمایلات سرکوب شد، وضعیتی که در روابط مبارک و حکومت مرکزی صفوی به چشم می‌خورد.

چهره‌ای که از سید مبارک تا پیش از قدرت‌گیری کامل و سیطره بر امور مشعشعیان در منابع ترسیم می‌شود بیشتر شبیه راهزنی بدوی است که به عشق شمشیر کشیدن و خون ریختن ایام را می‌گذراند. نافرمانی و گستاخی مبارک چنان عرصه را بر پدرش مطلب، که خود دل‌نگران از سجاد در دورق و نزد بنی تمیم می‌زیست، تنگ کرد^۱ که او را به رامهرمز و در قلمرو حکومت سلطان علی افشار

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۴؛ سید علی خان از «حرکات ناشایسته» مبارک و دزدی و راهزنی» ←

فرستاد. پایگاه مبارک در شمال شهر رامهرمز، در محلی به نام چغاشیران بود. سبب تسمیه به این نام از آن روی بود که این قلعه و دژ بر بلندی تپه‌ای ساخته شده بود.

سید علی خان صفحات زیادی را به شرح افسانه‌وار جنگ‌ها و غارت‌های سید مبارک اختصاص داده است، راهزنی که بنا بر داستان‌های مذکور، از حمیت و مردانگی و شجاعت به دور نیست، در یک شب قبیله‌ای را از هستی ساقط می‌کند، اما هم‌زمان بر زنی تنها رحم می‌کند و اموال بسیار به او می‌بخشد. و دشنام و گستاخی غلام خود را که با چوب بر سرش می‌کوبد نادیده می‌گیرد. پراکندگی قبیله‌ای منطقه و رقابت‌ها و دشمنی‌های موجود میان آن‌ها شرایط مساعدی برای این‌گونه فعالیت‌های افسارگسیخته مبارک فراهم می‌کرد. زمانی به یاری طوایف آل فضول و آل غزی، عرصه را بر سایرین تنگ می‌کند، و وقتی دیگر از سایر عشیره‌های منطقه بر ضد آن‌ها استفاده می‌کند.^۱ گفته شد که مبارک از سوی پدر رانده شد. او در چغاشیران در منطقه تسلط طایفه افشار به سر می‌برد تا این‌که جسورانه‌ترین عمل ممکن را با قتل سلطان علی افشار - سرکرده افشاران - انجام داد. از علت این امر به درستی آگاه نیستیم و می‌توان آن را در زمره سبک‌سری‌های مبارک قلمداد کرد که چون یاغی بی‌باکی رفتار می‌کرد.^۲ آغاز مرحله جدید فعالیت مبارک که به حاکمیت او بر قلمرو مشعشعیان انجامید با بروز اختلاف میان مطلب و زنبور، پس از مرگ سجاد برمی‌گردد. این زمان - چنان‌که گفته شد - عشیره نیس از زنبور که در دزفول ساکن بود حمایت می‌کرد و امیران عشیره کربلا دست یاری به سوی مطلب دراز

→ او یاد می‌کند که مجموع این «قبایح و شنایح» پدرش مطلب را بر آن داشت که او را از دورق بیرون براند. همان. ۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۴۳ و ۲۴.

۲. سید علی خان هم‌چون سایر موارد به‌سادگی از بی‌احترامی سلطان علی افشار به او یاد می‌کند که موجب شد به همراهی فرج‌الله خان - پسر عمویش - او را در شکارگاه به قتل برساند. سید علی خان به تفصیل از نگرانی مشعشعیان از واکنش افشاران یاد می‌کند. بر طبق داستان وی، برادر سلطان علی افشار یعنی خلیفه سلطان که در ده‌دشت حکومت داشت به انتقام قتل برادرش به چغاشیران حمله کرد اما در آن‌جا نیز به‌طور ناگهانی و با غافلگیری به‌دست مبارک کشته شد و لشکر او پراکنده شدند و کار به جایی کشید که ایل افشار که در موسم زمستان به منطقه پیرامونی چغاشیران به عنوان محل قشلاق می‌آمدند موظف شدند به نقد و جنس مبلغی به سید مبارک بدهند و هم‌چنین دست از رامهرمز کوتاه دارند و از بابت کشت و زرع اراضی آن‌جا نیز خراج بدهند. نگاه کنید، تاریخ مشعشعیان، ص ۲۶-۲۵.

کردند. مطلب پسرش مبارک را از این پس وارد رقابت‌های جدی و با قاعده کسب قدرت کرد. امیر بر که - سرکرده عشیره کربلا - که دایی مبارک بود، تهور و شجاعت او را در خدمت تمایلات قبیله خود، و در جهت سرکوب رقیبش (عشیره نیس) درآورد و توانست سید زنبور را که پشتگرم به حمایت نیس بود از اربکه قدرت به زیر آورد.

به روایت سید علی خان، پیش از چیرگی مبارک بر زنبور، اختلاف مبارک و امیر برکه موجب شد که مبارک او را بکشد و سپس زنبور را از حویزه بیرون براند. به نظر می‌رسد زنبور فرمانروای رسمی و منصوب از سوی حکومت صفوی بود، چون بلافاصله پس از بیرون راندن او از حویزه، سید مطلب در فکر مسافرت به اصفهان و دریافت حکم فرمانروایی پسرش مبارک افتاد که در میانه راه توسط زنبور که اینک در دزفول مستقر شده بود دستگیر شد. زنبور از مطلب می‌خواست که مانع روند قدرت‌گیری پسرش شود، امری که با توجه به حمایت عشیره‌های عرب چون آل غزی از وی مقدور نبود. به هر روی با کنار رفتن زنبور، حکومت قدرتمند مبارک در حویزه آغاز شد.

رویارویی با صفویان

اصلاحات عباس یکم مبتنی بر کاهش اقتدار و استقلال عمل طوایف قدرتمند ترک‌زبان بود که موجب واکنش‌هایی گردید. از جمله این واکنش‌ها، نافرمانی ایل افشار در کوه‌کیلویه و خوزستان بود.^۱ اسکندریک منشی در این

۱. ایل ترک‌زبان افشار که در بیشتر مناطق پراکنده می‌باشند از ترکستان به ایران آمده و به نوشته **تاریخ و صاف** اثر عبدالله بن فضل‌الله شیرازی از اوایل سده ۶ ق به خوزستان آمدند، در زمان صفویان در کوه‌کیلویه، رامهرمز، دورق، شوشتر بودند. زمان تهماسب یکم خلیل بیگ افشار حاکم کوه‌کیلویه ده‌هزار خانوار افشار را تحت فرمان داشت. در زمان عباس یکم نیز کوه‌کیلویه و خوزستان در تصرف امرای افشار بود. در زمان صفویان و متناسب با شیوه کشورداری دوره نخست آن حکومت که مبتنی بر تفوق و چیرگی طوایف و نظام طایفه‌ای بر بخش‌ها و مناطق مختلف قلمرو صفوی بود ایل افشار نیز در خوزستان و کوه‌کیلویه فرمانروایی و اقتدار داشت. عباس یکم که در آغاز وارث ضعف حکومت مرکزی صفوی و سرکشی‌ها و نافرمانی‌های طوایف ترک‌زبان بود، جهت کاهش فزونخواهی‌های آن‌ها افزون بر بنیاد شیوه‌ای نوین در امر اداره کشور، به اقدامات عملی نیز جهت سرکوب برخی از خودسری‌های طوایف و از جمله افشاران دست زد. نگاه کنید: کسروی، **چهل مقاله**، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۵ ش، ص

مورد به ویژه از «کوتوال» قلعه شوشتر یاد می‌کند که رفتار او «مرغوب طبع» شاه صفوی نبود هم‌چنین در همسایگی او، از میر مبارک «والی عربستان بی ادبی‌ها به منصب ظهور می‌رسید»، افشاران در اندیشه تهدید حکومت مرکزی، با سید مبارک «آمیزش» نموده «عربستان را ملجا می‌دانستند» از این رو در نخستین اقدام عباس یکم، مراد بیک جلودارباشی شاملو را به خوزستان فرستاد او سرکرده افشاران شاهویردیخان را علی‌رغم تبعیت ظاهری، به قتل رساند و آتش دشمنی آن‌ها را با صفویان شعله‌ورتر ساخت. در این برهه از کشمکش، افشاران از سید مبارک یاری خواستند و او نیز با این‌که به ظاهر در تبعیت حکومت صفوی بود و بدین منظور نیز پسرش ناصر را به دربار صفویه فرستاده بود به کمک افشاران لشکر از عربستان به خوزستان برد، دزفول را به تصرف آورد، و قلعه شوشتر را که در اختیار سپاه صفوی بود محاصره کرد.^۱

نگرانی حکومت صفوی از همسویی مشعشعیان و افشاران، و احتمال سرکشی طوایف از منطقه لرستان، موجب شد که شاه صفوی حاتم بیک اعتمادالدوله و فرهاد خان (فرمانده نظامی) را راهی منطقه کند (۱۰۰۳ ق.). با نزدیکی سپاه صفوی، «تزلزل به بنیان ثبات و قرار» مبارک راه یافته از شوشتر به حویزه بازگشت و حکومت شوشتر به مهدی قلی خان شاملو تعلق گرفت. در گزارش اسکندر بیک، سید مبارک نگران از فرجام کار، با اعزام نماینده نزد حاتم بیک و فرهاد خان، «در مقام اعتذار» درآمد و محاصره قلعه شوشتر را از «بد سلوکی» مراد بیک جلودارباشی دانست. عباس یکم سفارش کرده بود در صورتی که مبارک در «مقام اعتذار و بندگی» باشد به جهت «نسبت سیادت و تشیع فطری» مورد عفو قرار گیرد و صلاح نیست که او را در «سلک مخالفان شمرده از این دولت [صفویه] مایوس گردانند». و به این ترتیب «حکومت عربستان» به شیوه سابق به او واگذار شد و او پذیرفت که پس از این «غاشیه

۱. تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۵۰۰؛ ملا جلال‌الدین منجم از تصرف «سیورغالات سادات عالیشان» شوشتر از سوی شاهویردیخان یاد می‌کند، نگاه کنید: تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۶، ص ۱۲۷، در تذکره شوشتر از «تحریک سادات و اعیان شوشتر» یاد می‌کند که موجب حمله مبارک شد. به همین جهت نیز پس از استقرار مهدی قلی خان در شهر، «سیورغالات سادات تا هفت سال مقطوع» شد و مردم را که قرار بود «تیغ» دهند با تخفیف «نسق ایشان به ریش تراشیدن قرار یافت». ص

بندگی بر دوش و حلقه اطاعت در گوش کشیده به هیچ وجه از رضای خاطر مبارک اشرف درنگذرد و با دوست این دولت [صفوی] دوست و با دشمن، دشمن باشد^۱. در شیوه رفتار صفویان با مبارک، نگرانی آن‌ها از پیوستن او به عثمانی‌ها و یا بازکردن راهی جهت دخالت آن‌ها در این منطقه، مشهود است. بار دیگر در سال ۱۰۰۵ ق.، طایفه افشار که ناخرسند از دست دادن فرمانروایی در منطقه بودند ابوالفتح بیک نواده خلیل خان سرکرده و فرمانروای سابق افشاران در منطقه را به پیشوایی برگزیده در راه‌رمز اجتماع کردند. مهدی قلی خان شاملو حاکم شوشتر و نماینده حکومت صفوی در منطقه به مقابله با افشاران برآمد. به دنبال شکستی که بر طایفه افشار وارد شد آن‌ها به سید مبارک والی عربستان پناه بردند و این در شرایطی بود که؛

مهدی قلی خان همیشه سید مبارک را از مخالفان دولت قاهره [صفویه] شمرده متعرض احوال اعراب حویزه می‌شد و از سید مبارک زیاده‌حسابی نمی‌گرفت و با او غالبانه سلوک می‌کرد و سید مبارک از بد سلوکی مهدی قلی خان متشکی بود و مکرراً عرایض به درگاه معلی فرستاده ازو شکایت می‌نموده.

و این فرصتی بود که مبارک در مقابل مهدی قلی خان شاملو بایستد، از این رو در مقام «معاونت» افشاران درآمد و با مهدی قلی درگیر شد و سپاه او را در یکی از حصارهای منطقه به محاصره درآورد. با توجه به ضعف سپاه مهدی قلی خان و با این‌که مبارک دل نگران از حکومت مرکزی صفوی بود صلحی میان طرفین منعقد شد که هر یک به حوزه حکومتی خود در شوشتر و حویزه بازگردند. اما اسکندر بیک این را نقشه مبارک می‌داند که قصد داشت به این ترتیب مهدی قلی خان را از حصار بیرون آورد و بر او بتازد و به روایت وی، سید بدر پسر^۲ مبارک که «اظهار اخلاص» به حکومت صفوی می‌نمود مهدی قلی خان

۱. تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۵۰۲-۵۰۱. به روایت سید علی خان، پس از این واقعه، مبارک پسر دیگرش بدر را به همراه ۱۵ اسب به دربار صفوی فرستاد، نگاه کنید: تاریخ مشعشعیان، ص ۳۲. و در اثر ملا جلال الدین منجم، این تعداد اسب به سیصد و هفتاد می‌رسد که سیصد رأس آن جهت شاه و هفتاد اسب جهت ارکان دولت با یکی از فرزندان خود تعهد کرد که به دربار صفوی بفرستد، نگاه کنید: تاریخ عباسی، ص ۱۲۹-۱۲۸.

۲. او به ظاهر از سوی صفویان حکومت دزفول داشت، نگاه کنید: محمود بن هدایت‌الله ←

را از توطئه مبارک آگاه کرد و موجب شد که او در حصار بماند. مبارک پس از آگاهی از اطلاع مهدی قلی از نقشه خود دست از محاصره کشید و به حویزه بازگشت. با آگاهی عباس یکم از واقعه مهدی قلی و مبارک، بار دیگر عباس یکم که نمی خواست:

سید مبارک را از این دولت مأیوس گردانند و اعمال سابق او را به عفو و اغماض مقرون گردانیده بودند به مهدی قلی خان احکام مطاعه فرستادند که با سید مبارک من بعد سلوک مستحسن کرده اصلاً دست درازی به الکاء مملکت او نکند و مطلقاً با عشایر و قبایل اعراب متعلقه به او کاری نداشته باشد.^۱

در این جا نیز هراس عباس یکم از پیوستن مبارک به عثمانی، گویا مهم ترین سبب مماشات اوست. البته باید در نظر داشت که صفویان به لحاظ بافت جمعیتی و اعتقادی قلمرو مشعشعیان هیچگاه موفق نشدند آنجا را به حوزه حکومت مستقیم خود درآورند و از فرمانروایان غیر مشعشعی جهت اداره آن استفاده کنند. وگرنه دشمنی این دو تا آنجا بود که به گزارش سید علی خان، مبارک به عبدالؤمن خان ازبک در آغاز پادشاهی عباس یکم نامه ای فرستاده بود و از او خواسته بود که با یاری هم عباس یکم را از میان بردارند.^۲ و به این ترتیب نشان داد که شیعه و سنی و یا عثمانی و ازبک جهت برچیدن تسلط صفویان تفاوتی ندارد.^۳

→ افوشته ای نظنی، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار در تاریخ صفویه، به کوشش احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۵۳-۵۴۸.

۱. تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۵-۵۲۴.

۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۳۱؛ و سخن از ایلچی به دربار صفوی به نام سید خواجم رفته که در جریان عزیمت سپاه صفوی به خوزستان، خود را به مبارک رساند و از او طلب یاری کرد که پذیرفته نشده بود. گفتنی است که وی اجازه بازگشت به دست نمی آورد از این رو نیز در اصفهان اعتمادالدوله را خنجر زد که جان سالم به در برد، اما وی توسط صفویان کشته شد، نگاه کنید: نقاوة الآثار، ص ۴-۵۶۳.

۳. در اسناد عثمانی نیز یکی از مبارک به عنوان «هم پیمان ما» یاد کرده است، نگاه کنید: Caskel, p.85. در صورتی که از دست درازی مبارک به بصره، سیدعلی خان خبر می دهد، ر.ک. تاریخ

مشعشعیان، ص ۴۲.

جانشینان سید مبارک

۱. ناصر

در گذشت سید مبارک (۱۰۲۵ ق.)، پایان یک دوره اقتدار و ثبات در قلمرو مشعشعیان بود. جانشین او پسرش، ناصر، سال‌های طولانی را در دربار صفویان گذرانده بود. او به رسم تبعیت و سرسپردگی پدرش (مبارک) به حکومت صفوی، از اوان کودکی و مصادف با سال‌های تحت حکومت مبارک به دربار فرستاده شد. و به تعبیر اسکندر بیگ منشی در «رکاب اقدس همایون» عباس یکم «نشو و نما» یافت.^۱

ناصر در دربار صفوی با یکی از خواهران شاه ازدواج کرد.^۲ اما علی‌رغم این نزدیکی، در مآخذ از قصد فرار او روایت شده است.^۳ به هر روی، در بیست و هفتمین سال پادشاهی عباس یکم (۲۳-۱۰۲۲ ق.) بنابر خواهش سید مبارک و با توجه به درگذشت دو پسر دیگر او، یعنی بدر و برکه، ناصر به حویزه بازمی‌گردد و مدتی کوتاه پس از آن، زمان مرگ سید مبارک فرامی‌رسد (۱۰۲۵ ق.).^۴

۱. عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۸۲۷.

۲. سفرنامه پیترو دلاواله، ص ۱۵، مسافرت وی به شرق از ۱۰۲۵/۱۶۱۷ م. آغاز می‌شود و به سال ۱۶۲۶ م. پایان می‌گیرد.

۳. تاریخ عباسی، ص ۳۱۸، ملا جلال‌الدین منجم در حوادث سال ۱۰۱۵ خیر از قصد فرار ناصر

از درگاه صفوی می‌دهد. ۴. عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۹۱۴.

فرمانروایی ناصر چندان به درازا نکشید و در همان سالِ درگذشت پدرش، او نیز بمرد (۱۰۲۵)۱. دلاواله تصویر مطلوبی از موقعیت ناصر در مدت کوتاه حکمرانی او در حویزه نمی‌دهد. او می‌نویسد:

عرب‌ها که خواهان آزادی این منطقه [قلمرو مشعشعیان] بودند نه تنها از او استقبالی نکردند بلکه برای او هزاران مشکل فراهم آوردند و بالأخره اخیراً شنیدم سید ناصر بیچاره را به قتل رسانیده‌اند، منتهی نمی‌دانم او را مسموم کرده‌اند یا با شمشیر از پا درآورده‌اند، به علاوه شهر حویزه مرکز حکومت او که به غیر از قلعه آن، بقیه خانه‌هایش از نی ساخته شده، غارت شده است.

ادامه گزارش دلاواله، حاکی از شرایط بغرنج و وضعیت پر آشوب آن منطقه است تا جایی که از قلمرو مشعشعیان فقط قلعه حویزه در تصرف چند تن از مشعشعیان سرسپرده صفوی باقی مانده است که آن را برای «شاه ایران» نگه‌داری می‌کنند. شاه نیز این فرصت را از دست نداد و با «عجله تمام» خان شیراز (فرمانروای ایالت) را فرمان حرکت به حویزه داد.^۲

اسکندر بیک منشی نیز با تردید از قتل او سخن می‌راند که از «مخدرات» مشعشعیان که از مبارک صاحب فرزند بود از «نقصان عقل و جهل به اغوای فتنه جویان عرب او را مسموم ساخته‌اند»^۳.

سید راشد (۱۰۲۹ - ۱۰۲۵ ق.)

او پسر عموی ناصر و فرزند سالم بن مطلب بود که از سوی صفویان به فرمانروایی رسید. سید علی خان از بی‌رغبتی راشد به امر حکومت یاد می‌کند که به «لباس فقر» بود. و می‌افزاید: پس از مرگ سید مبارک نزاع قبیله‌ای در منطقه موجب اغتشاش و ناامنی شده بود و عشیره نیس و کربلا با هم درگیری داشتند و سایر اعراب چون آل کثیر، بنی‌تمیم نیز در این درگیری‌ها وارد شده بودند. حکومت راشد از سوی عشیره نیس حمایت شد و مورد مخالفت عشیره کربلا قرار گرفت و از اسارت راشد به دست گروه اخیر یاد می‌کند که برای مدتی به

۱. همان، ج ۲، ص ۹۱۵. ۲. سفرنامه پیترو دلاواله، ص ۱۱۵.

۳. تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۹۲۸.

بدترین شیوه با او رفتار کردند، اما با غلبه مجدد نیس بار دیگر مسلط شد و به تلافی، سیصد تن از بزرگان کربلا را کشت و «ریش» بزرگان سادات (مشعشعی) و نیس را تراشید که چرا در حمایت از او کوتاهی کرده‌اند.^۱

فرمانروایی راشد با قتل او در یکی از درگیری‌های قبیله‌ای به پایان آمد. داستان را اسکندر بیک ترکمان این‌گونه نقل می‌کند: فرمانروای بصره افراسیاب پاشا لشکر بر سر یکی از دشمنان خود به نام حسن بن یازبچی که در نزدیکی حویزه «الکاء» داشت، برد. یازبچی از راشد یاری خواست. با نزدیکی سپاه مشعشعی، افراسیاب پاشا به بصره عقب نشست، اما راشد مطالبات دیگری در بصره داشت. سال‌ها پیش و پس از فوت سید مبارک جمعی از اعراب آل غزی^۲ ساکن در حویزه به بصره رفته و «ملازمت» افراسیاب پاشا را اختیار نموده بودند. سید راشد در این زمان، بازگشت آن جماعت را خواستار شد و چون «شدت و اصرار» در طلب آن‌ها داشت درگیری میان طرفین روی داد و در هنگامه کارزار راشد به قتل رسید. و به درستی مشخص نشد که آل غزی ساکن بصره او را کشتند یا هم‌قبیلگان آن‌ها که از حویزه در سپاه راشد گرد آمده بودند و نظر غالب اسکندر بیک منشی بر این است که حضور آل غزی حویزه در سپاه راشد به «موافقت و تحریک» خویشاوندان آن‌ها در بصره صورت گرفته بود و همانا او را به قتل رساندند.^۳

با مرگ راشد، یکی از سادات مشعشعی به نام سید سلامه دورق را به تصرف درآورد. گفتنی است که به روایت اسکندر بیک این ولایت در دوره تهماسب یکم در تصرف فرمانروایان کوهکیلویه بود، پس از آن سید مبارک آن را از دست افشاران بیرون آورد، پدرش سید مطلب سال‌ها در آن‌جا فرمانروایی داشت و تا این زمان در تصرف فرمانروایان مشعشعی باقی ماند، پیش از این به چگونگی اخراج اعراب بنی تمیم از دورق در زمان حکومت سجاد اشاره شد. به هر روی، حکومت صفوی نگران از اقدام سید سلامه، امام قلی خان بیگلر بیگی فارس را به تسخیر آن‌جا فرستاد. او قلعه را محاصره کرد و سید سلامه چاره‌ای جز بازگشت به حویزه نداشت. افزون بر خودسری فردی چون سلامه، به دنبال مرگ

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۷۸.

۲. سید علی خان به عنوان آل غزی نام می‌برد که صحیح‌تر از روایت آل فضیل اسکندر بیک

ترکمان می‌نماید. ۳. عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۹۵۲.

راشد، قبایل مختلف اعراب بنای نافرمانی و خودرأیی گذاشتند و سرسپردگان حکومت صفوی در حویزه، به گرد عبدالله لقمان جمع شدند و قلعه مشکوک و حویزه را تصرف کردند.^۱

سید منصور و سید محمد

سید منصور برادر سید مبارک، پس از مرگ او به دربار عباس یکم آمد و درخواست منصب والی‌گری داشت اما «جهت دفع فتنه عرب و تمشیت مهمات سید راشد» او را به استرآباد نشین کردند. با قتل راشد، او به «لقب ارحمند خانی» سربلندی یافت و «ایالت و دارایی عربستان» به او تفویض شد. منصور با یاری حاکم لرستان و حاکم شوشتر که فرمان حمایت از او را داشتند در حویزه مستقر شد و عبدالله لقمان که قلعه مشکوک داشت به او پیوست. در این میان ناهمراهی یکی از سادات به نام سید طهماسب نیز راه به جایی نبرد و منصور به حکومت نشست (۱۰۳۰ ق).^۲

فرمانبرداری منصور از حکومت مرکزی صفوی چندان به درازا نکشید و در جریان حمله به بغداد در سال ۱۰۳۳ ق. از منصور نیز خواسته شد که به جمع سپاهیان صفوی بپیوندد. او «عذرهای نامقبول» آورد بلکه «به اعلان کلمه عصیان مبادرت نمود» و با شیخ عبدالله لقمان بنای منازعه گذاشت. پس از پایان لشکرکشی به بغداد، عباس یکم، در پاسخ به نافرمانی منصور، او را از حکومت عربستان عزل کرد و سید محمد پسر سید مبارک را با «لقب خانی» به همراه شیخ عبدالله لقمان به آنجا فرستاد و امام‌قلی خان بیگلر بیگی فارس را به کمک و یاری او مأمور کرد. منصور فرار کرد و به میانه آل فضول رفت و در آنجا «قلعه قایم کرده» و تازمان نگارش مطلب مذکور (۱۰۳۳ ق.) توسط اسکندریبیک ترکمان در آنجا به سر برد و «عنقریب جزای کافر نعمتی خواهد یافت».^۳

سید علی‌خان از درگیری‌های متعدد سید محمد و سید منصور یاد می‌کند که در نهایت منجر به پناهندگی سید محمد به دربار صفوی شده بود، جایی که «احترام و انعام» شد و دختر امام‌قلی خان، بیگلر بیگی فارس به عقد او درآمد. او هم‌چنین به حمایت‌های بی‌دریغ امام‌قلی خان از سید محمد اشاره می‌کند که به مدت سه سال سپاه صفوی را در کمال‌آباد و در نزدیکی محسنیه، محل استقرار

۱. همان، ج ۲، ص ۲-۹۵۱. ۲. همان، ج ۲، ص ۹۵۹. ۳. همان، ج ۲، ص ۱۰۱۳.

سید محمد نگه داشت و پس از این مدت، و با ترک سپاه صفوی، بار دیگر سید منصور بر سید محمد چیره شد. او در کمال ضعف و ناتوانی این بار به حاکم بصره، علی پاشا پناهنده شد، اما با تقاضای منصور، سید محمد به حویزه بازگشت و در آنجا بدست منصور نابینا شد. سید علی خان، از سید محمد به بدی یاد می‌کند که زمان او اشرار چیره بودند و بسیاری از مناطق قلمرو مشعشعیان از دست رفت.

سید منصور جهت رسمیت حکومت مجدد خود راهی اصفهان شد (۱۰۴۳ ق.). شاه صفی مدت چهار سال او را در مازندران و اصفهان مقیم کرد، اما پس از این مدت، با منصب والیگری به اصفهان بازگشت^۱، کسروی بر این نظر است که خویشاوندی سید محمد با امام قلی خان، که به تازگی مورد خشم شاه صفی قرار گرفته خود و خانواده‌اش به قتل رسیده بودند، موجب دلگرمی منصور و در نهایت نابینایی و عزل سید محمد گردید^۲. به روایت سید علی خان این زمان مشعشعیان سالیانه^۳ اسب به رسم پیشکش به شاه می‌دادند^۴. او هم چنین سید منصور را نخستین والی می‌داند که خراج بر رعایا و اعراب مقرر کرد که سالیانه به نقد و جنس و به حسب قاعده پرداخت کنند.

پایان حکومت منصور^۴ را چون بسیاری از والیان حویزه، درگیری‌های قبیله‌ای اعراب رقم زد. بزرگان و اعیان سادات و مشعشعیان جانب برکه پسر منصور را گرفتند و از او در مقابل پدرش حمایت کردند، و اعراب آل‌فضول منصور را در این نبرد قدرت یاری دادند، درگیری چنان بالا گرفت که شاه صفوی عباس دوم در سال ۱۰۵۳ ق. آن دورا به اصفهان فرا خواند. منصور دستگیر و به خراسان روانه شد تا مرگ او فرا رسید. و برکه به حکومت عربستان منصوب

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۸۳-۸۲؛ علی‌رغم این، مورخ دوره شاه صفی از حضور سید منصور در دربار شاه صفی یاد می‌کند و می‌افزاید او اظهار «ابلی و بندگی بیش از پیش نموده... ارقام استمالت‌نامه با خلاع فاخره به جهت آن فرستاده در دلجویی او دقیقه‌ای فرو نگذاشتند» نگاه کنید: محمد معصوم‌بن خواجگی اصفهانی، خلاصه السیر تاریخ روزگار شاه صفی صفوی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۲؛ علی‌رغم سخن فوق الذکر، در جای دیگر با تردید از وفاداری منصور به شاه صفوی یاد می‌کند، همان، ص ۱۸۶، و اشاره می‌کند که سید محمد خان از بصره با جمعی از اعراب آل کربلا و آل فضول به قلعه حویزه یورش برد و در جریان نبرد دستگیر شد، همان، ص ۱۹۲. ۲. کسروی، مشعشعیان، ص ۱۰۴.

۳. تاریخ مشعشعیان، ص ۸۳.

۴. برای آگاهی از حوادث این زمان نگاه کنید: مدرسی چهاردهی، مشعشعیان، ص ۷۵-۱۷۴.

شد^۱.

فرمانروایی سید برکه (۱۰۶۰-۱۰۵۳ ق.) از نگاه سید علی خان با آسیب و
 زحمت بسیاری برای ساکنین همراه بود. او توانست پراکندگی‌ها و سرکشی‌های
 اعراب منطقه را خاموش کند و از این‌رو شاه صفوی سیاوش نامی را به منطقه
 فرستاد او برکه را عزل و سید علی خان بن سید خلف را به جای او فرمانروایی داد
 (۱۰۶۰ ق.)^۲.

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۸۳. ۲. همان.

سید علی خان بن خلف و فرزندانش

خلف پدر علی خان^۱ توسط برادرش مبارک نایبنا شد. او را از جمله «اکابر علما» نامیده‌اند که «میل» به تصوف داشت و از معاصرین شیخ بهایی بود.^۲ آثار متعددی را به نام او آورده‌اند از جمله سیف الشیعه در حدیث، حق‌الیقین و حجة‌بالغه در کلام و برهان الشیعه در امامت.^۳

سید علی خان مرد نیک و کم‌آزاری توصیف شده که کمتر خشونت معمول حکمرانان را داشت. برادرش جودالله از جمله مخالفان او بود که با یاری اعراب آل‌فضول به نبرد با برادر برخاست. به توصیه پدر، سید علی خان به جنگ برادر مصمم شد و در جریان نبرد جودالله کشته شد. این خبر سید خلف را که خود سید علی را به جنگ ترغیب کرده بود، بسیار ناراحت کرد چنان‌که تا پایان عمر از خلف آباد که خود عمران و آباد کرده بود بیرون رفت.^۴

سید علی خان نیز در آشفتگی‌های درگیری قبایل عرب منطقه راه به جایی نمی‌برد. گروهی از اعراب، پسرش سید حسین را بر او تحریک کردند و به جای

۱. وی پدر بزرگ نویسنده تاریخ مشعشعیان سید علی خان بن سید عبدالله است.

۲. میرزا عبدالله افندی، ریاض‌العلماء، ج ۴، ص ۷۸-۷۷.

۳. روضات الجنات، ج ۳، ص ۷۰.

۴. تاریخ مشعشعیان، ص ۸۶-۸۵؛ سید علی خان در شرح حال خلف می‌نویسد: در پانزده سالگی او را به دورق فرستادند تا در خدمت شیخ عبداللطیف دانش دینی آموزد و پس از این که به فرمان برادرش مبارک کور شد با خانواده به کوه‌کیلویه رفت و امام‌قلی خان اراضی را به تصرف او داد، همان، ص ۳۵۶.

او نشان‌دند. وضعیت نابسامان خوزستان، موجب نگرانی حکومت صفوی شد. منوچهر خان حاکم لرستان مأمور ساماندهی امور آن‌جا گردید. او سید علی خان را روانه اصفهان کرد و خود به حکمرانی پرداخت، اما بیش از دو سال نتوانست در حویزه بماند و قبایل مختلف عرب (بنی ساله، آل خمیس، بنی خالد، آل کثیر) بر ضد او متفق شدند تا آن‌جا که منوچهر خان خود اعتراف کرد که حکومت حویزه جز به دست سادات بر نمی‌آید^۱. سید علی خان پس از چهار سال اقامت در اصفهان، بار دیگر به فرمان شاه صفوی به حکومت حویزه منصوب شد و به ظاهر تا زمان مرگ (۱۰۸۸ ق.) در این منصب بود^۲.

از میان پسران سید علی خان (متوفی ۱۰۸۸ ق.)، سید حیدر در اصفهان توانست فرمان حکومت حویزه را به دست آورد (حکومت ۱۰۹۲-۱۰۸۹ ق.). فرمانروایی او مورد مخالفت برادرش سید عبدالله قرار گرفت و به این سبب و با درخواست حیدر، دربار صفوی عبدالله را روانه مشهد کرد. علی‌رغم دشمنی و کینه‌ای که عموزادگان حیدر (فرزندان جودالله که توسط سید علی خان کشته شده بود) از خاندان سید علی داشتند، حیدر توانست با اعطای منصب و مقام آن‌ها را راضی نگه دارد اما مخالفت برادرانش هم‌چنان ادامه داشت، تا این‌که در سال ۱۰۹۲ درگذشت^۳. سید علی خان مؤلف تاریخ مشعشعیان، از همدلی سه پسر سید علی خان، یعنی سید عبدالله، سید محمد و سید فرج‌الله یاد می‌کند و مخالفت آن‌ها را با دیگر برادرشان، حیدر، برملا می‌سازد. بر اساس نوشته وی سید عبدالله (پدر سید علی خان نویسنده تاریخ مشعشعیان) مرتبه بزرگی و

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۸۷؛ در این اثر، داستان‌های بسیاری از درگیری‌های قبیله‌ای در زمان حکومت سید علی‌بن حلف نقل شده، که از ناامنی و بی‌ثباتی جامعه‌ای قبیله‌ای و افسارگسیخته حکایت می‌کند.

۲. یکی از حوادث مهم دوره والی‌گری سید علی خان، حمله عثمانی به بصره و پراکندگی مردم بصره و جزایر بود که موجب مهاجرت سید نعمت‌الله جزایری (متوفی ۱۱۱۲ ق.) به خوزستان شد. در تاریخ مشعشعیان این واقعه را در سال ۱۰۷۸ ذکر می‌کند و می‌افزاید سید نعمت‌الله وارد حویزه شد و علی‌رغم خواست سید علی‌بن حلف که مایل بود او در حویزه بماند حسب الاستخاره به شوشتر رفت. در آن‌جا میرزا عبدالله مرعشی شوشتری از اعظام سادات کمال مکرم و مراعات را به جای آورد و حاکم شوشتر فتحعلی خان‌بن واخستوخان مسکن و معاش او را به نحو مطلوب فراهم ساخت سید نعمت‌الله وظیفه ارشاد و آموزش مذهبی را در شوشتر و اطراف آن به عهده گرفت، همان، ص ۲۶-۲۷.

۳. کسروی، مشعشعیان، ص ۱۲۹.

ریاست برادران را به عهده داشت و آنچه از «کارون و متعلقات آن» به دست می آمد میان آن سه تن تقسیم می شد. در این میان، «بزرگی و امارت» با سید عبدالله بود و «امر ولایت و زراعت و ضبط مداخل و مخارج و ضیافت و خرج یومیه» متعلق به سید محمد بود. او احترام سید عبدالله را پاس می داشت و بدین منظور خود را به دربار صفوی رساند و این در شرایطی بود که حیدر حکومت حویزه را به دست آورده بود. مرگ سید محمد در اصفهان اتفاق افتاد. در ادامه سید علی خان، از درگیری های درونی مشعشعیان یاد می کند که هر کدام همراهی قبایلی از اعراب را با خود داشتند. و زمانی که عبدالله از سوی دربار صفوی در مشهد به سر می برد دیگر برادرش سید فرج الله وظیفه مخالفت و درگیری با سید حیدر را پیش می برد. در جریان این درگیری ها، قبایل عرب، کربلا، نیس، و آل فضول، هم چون سابق بازیگران اصلی منازعات مداوم در منطقه بودند.^۱

با مرگ حیدر، اردویی از فرزندان و نوادگان فرمانروایان مشعشعی حویزه جهت به دست آوردن فرمان حکومت، راهی اصفهان شدند. به تصریح سید علی خان، به مدت پنج سال پس از درگذشت حیدر (۱۰۹۲ ق.) درگیری های داخلی مشعشعیان بر سر کسب حکومت منطقه ادامه یافت. در سال ۱۰۹۵ ق. سید عبدالله که تا آن زمان در مشهد به سر می برد، توانست فرمان والی گری دریافت کند، اما او نیز پس از چند ماه درگذشت (۱۰۹۶ ق.)، لیکن در همین مدت کوتاه درگیری های متعددی با دیگر رقیبان داشت.^۲

سید علی خان حکم انتصاب سید عبدالله به منصب والی گری عربستان را در اثر خود آورده است. شاه سلیمان صفوی در این حکم، مقرر کرد که؛

به حفظ و حراست و نظم و نسق الکاء مزبور [عربستان] و آراستگی قشون و دفع اعدای و رفاهیت عباد و امنیت طرق و شوارع و بلاد و دفع و رفع دزد و قطاع الطریق و منع و زجر اجامره و اوباش قیام و اقدام نموده... و نوعی نماید که همگی سادات و مشعشعی و مشایخ و رعایا و سکنه و متوطنین الکاء مزبور از حسن سلوک او راضی و شاکر بوده... و شیخان عظام و مشعشعی و همگی مشایخ کرام و ریش سفیدان و کدخدایان و ارباب و اهالی و عموم متوطنین الکاء مزبور... مومی الیه را [سید عبدالله]

۱. سید علی خان از محسن، لای و مطلب بن حیدر، و هم چنین، وهاب، دانی، هیبه، سلامه و عبدالرضابن محمد یاد می کند، همان، ص ۹۷. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۲۵.

والی بالاستقلال و الانفراد و حاکم خود دانسته امر و نواهی او را مطیع و منقاد باشند... ذی الحجّه الحرام سنه ۱۰۹۵»^۱.

در ادامه، سید علی خان، حکم دیگری از شاه سلیمان صفوی به سید عبدالله را می آورد که مقرر شده، مبلغ بیست تومان از «جمله مداخل» سال ۱۰۹۵ ق. را به شهباز بیک قوشچی تحویل دهد. و به دنبال آن و در حکمی دیگر، «حواله و مطالبه» دیوانیان را از زمان درگذشت والی سابق (حیدر) تا این تاریخ (۱۰۹۶ ق.) می بخشد و او را موظف می کند که «موجب مستحفظان قلعه مبارکه محسنیه و مقرری اقبای خود را» بپردازد^۲. در حکمی دیگر، از والی عربستان خواسته شده که «احدی از تجار و متردین و غیرهم را نگذارد زر از ممالک محروسه ببلاد مخالف برند»^۳. هم چنین به ظاهر بنا بر خواسته سید عبدالله برادر او سید مطلب و دو نفر از «مشایخ آل کثیر» را طی حکمی به ترتیب، به قزوین و مرو تبعید می شوند^۴.

سید فرج الله خان پس از مرگ برادرش سید عبدالله (۱۰۹۷ ق.) فرمان والی گری از شاه صفوی دریافت کرد. این فرمان را شاه سلطان حسین صفوی به توسط سید علی خان مؤلف تاریخ مشعشعیان و برادرزاده سید عبدالله برای او فرستاد:

حکم جهانمطاع شد آن که سیادت و ایالت و شوکت پناه حشمت و جلالت دستگاه عالیجاه عمده الولاية العظام نظاماً للسیادة... سید فرج الله خان والی عربستان به شفقت شاهان سرافرز گشته بدانند که درین وقت عریضه که در باب استدعا و رخصت سیادت نجابت پناه سلالة السادات النجاء و العظام سید علی به درگاه جهان پناه فرستاده بود به نظر کیمیا اثر رسیده استدعاء آن عالیجاه را مقرون با نجاح و سیادت و نجابت پناه اشاره را [سید علی] مرخص فرمودیم که نزد آن سیادت... پناه آید به توجهات پادشاهانه مستمال باشد تحریراً فی تاریخ شهر شعبان المعظم سنه [۱۱۰۴]۵.

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۲۶. ۲. همان، ص ۱۳۰. ۳. همان، ص ۱۳۱.

۴. همان. ۵. همان، ص ۱۵۴.

سید علی خان شرح مفصلی از درگیری‌ها و رویدادهای حکومت فرج‌الله در حویزه نوشته است، او ناظر برخی از این رخدادها بود. بخش عمده این حوادث درگیری‌های داخلی مشعشعیان و هم‌چنین درگیری‌های بین قبایل عرب منطقه است. از جمله، در نبردی میان آل فضول و آل کثیر، گروه نخست شکست می‌خورد. آل فضول یکی از هم‌پیمانان فرج‌الله قلمداد می‌شد که در نبردی دیگر و با حضور فرج‌الله، شکست سختی بر آل کثیر وارد کردند.^۱

سید علی از اختلافات خود با فرج‌الله یاد می‌کند که چگونه مداخل خلف آباد و «متوجهات» آل خمیس و بنادر که در اختیار سید علی بود، از سوی فرج‌الله «ضبط» می‌شود و حتی سید علی نیز تحت نظر قرار می‌گیرد. علی‌رغم این دشمنی‌ها، سید علی چند بار به عنوان نماینده فرج‌الله به دربار اصفهان رفت و همان‌طور که ذکر شد احکام والی‌گری او را از شاه سلطان حسین صفوی دریافت کرد.^۲ در یکی از این مسافرت‌ها به اصفهان، او متوجه می‌شود که فرج‌الله یکبار پانصد تومان و بار دیگر هزار و پانصد تومان سکه ضرب کرده و وارد شهر اصفهان می‌کند. ضراب‌باشی حکومت صفوی محمد باقر سلطان، با آگاهی از این عمل، آورنده مسکوکات محمدبن عبدالحسین نامی را دستگیر و فرج‌الله را از حکومت عزل می‌کند.^۳ سید علی خان مدعی است که مانع اجرای حکم قتل محمدبن عبدالحسین و عزل سید فرج‌الله شده است.^۴

در این زمان، با توجه به ضعف و ناتوانی دولت عثمانی، عشیره منتفق به رهبری شیخ مانع، بصره را به تصرف درآورد. شیخ مانع از سید علی خان، هواداری می‌کرد. از این‌رو مورد دشمنی سید فرج‌الله قرار گرفت و به تعبیر سید علی خان در تاریخ مشعشعیان، «دایم اصرار داشت که شاه صفوی اجازه تصرف بصره را به او بدهد، تا این‌که فرمانی از شاه سلطان حسین به سال ۱۱۰۹ ق. در

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۲۴. ۲. همان، ص ۱۳۴.

۳. ضرب سکه در حویزه پیش و پس از این تاریخ نیز معمول بود. به ظاهر میزان سکه ضرب شده و یا ورود بدون اجازه مسکوکات به شهر اصفهان باید از علل مخالفت ضراب‌باشی باشد.

۴. تاریخ مشعشعیان، ص ۱۴۰؛ کسروی توضیح می‌دهد که موضوع ممنوعیت ضرب سکه در حویزه نبوده بلکه به ظاهر سید فرج‌الله بدون اجازه سکه ضرب کرده بود. او از مسکوکات از مشعشعیان به تاریخ ۱۰۸۵ یاد می‌کند که در دست داشته. یک روی آن عبارت «لااله الاالله محمد رسول الله علی ولی الله» و در روی دیگر آن عبارت «ضرب حویزه» دیده می‌شود، نگاه کنید: کسروی، مشعشعیان، ص ۱۳۱.

موافقت حمله سید فرج‌الله به همراه حاکم شوستر و... به بصره صادر شد.^۱
بصره به عنوان شهری مهم در حوزه قلمرو امپراتوری عثمانی قرار داشت،
اما در سال ۱۱۰۷ ق. از سوی اعراب قبیله متفج و به رهبری شیخ مانع به تصرف
درآمد.^۲

نگرانی سید فرج‌الله از تصرف بصره به دست شیخ مانع از آنرو بود که
تعدادی از والی‌زادگان ناراضی مشعشعی به او پیوسته بودند. اما پیش از آن‌که از
این گروه اقدامی سرزند غارت کاروانیان حج در حومه بصره، موجب نگرانی
دربار صفوی از شیخ مانع شد.^۳ در پی این اقدام، اهداف توسعه طلبانه شیخ مانع
آشکار گردید: برادر مانع (صقر) به همراه سید محمود برادرزاده والی حویزه، به
قلعه فولاد که به ظاهر در حوزه فرمانروایی مشعشعیان قرار داشت حمله بردند.
فرج‌الله، پسرش عبدالله را به دفع آن‌ها فرستاد. در نبرد طرفین صقر کشته، و
سید محمود دستگیر شد. مانع در تلافی این شکست با همراهی جمعی دیگر از
والی‌زادگان ناراضی^۴ حویزه که در خدمت او بودند به دیگر مناطق قلمرو والی
حویزه دست‌درازی کرد. در این حمله قلعه قرنه که در حوزه قلمرو عثمانی بود به
تصرف آن‌ها درآمد. عبدی آقا کوتوال قلعه مذکور به سید فرج‌الله پناه برد و از او
یاری خواست، و بدین ترتیب زمینه یورش گسترده سپاه حویزه به فرمان سید
عبدالله بن فرج‌الله و عبدی آقا رومی (کوتوال عثمانی در قلعه قرنه) فراهم شد،
این حمله با پیروزی سپاه حویزه به انجام رسید و بصره به تصرف فرج‌الله درآمد
و شیخ مانع موفق به فرار شد^۵، اما فرار او به معنای پایان درگیری‌ها نبود. به‌زودی
مانع با یاری برخی قبایل عرب منطقه (از جمله بنی خالد، آل فضول، و ربیع) به
یورش‌های گسترده به بصره و حتی حویزه دست زد. در جریان این نبردهاست که

۱. تذکره شوستر، ص ۶۶-۶۵؛ تاریخ مشعشعیان، ص ۱۴۰.
۲. محمد ابراهیم بن زین العابدین نصیری، دستور شهسپاریان (سال‌های ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ ق.)،
پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران، بنیاد
موقوفات افشار، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲.
۳. دستور شهسپاریان، ص ۱۴۳. شیخ مانع فرمان و اجازه امیری حاج و راهنمایی کاروان حاجیان
را از راه بصره از شاه سلطان حسین گرفته بود اما به حیل‌های مختلف آن‌ها را غارت کرد و مانع
از انجام سفر حج شد. اموال غارت شده را قریب به هفتاد هزار تومان برآورد می‌کنند. نگاه کنید:
همان، ص ۱۴۳.
۴. دستور شهسپاریان، ص ۱۴۵-۱۴۴. سید صالح و سید یوسف برادرزاده‌های والی، از جمله
دیگر پناهندگان به شیخ مانع بودند. همان، ص ۵۱-۱۴۴.
۵. همان، ص ۵۱-۱۴۴.

از سید محمد و سید علی برادرزادگان فرج الله نام به میان می آید این دو از جمله امیران سپاه مشعشعی بودند. حجم گسترده حملات مانع و متحدانش موجب شد که از دربار صفوی فرمان حرکت سپاه لرستان به فرماندهی علی مردان خان صادر شود و این در حالی است که حاکم شوشتر و دورق نیز در صحنه درگیری حضور دارند.^۱ فرجام نبردهای متعدد به پیروزی سپاه صفوی انجامید و در نهایت حکومت بصره به ابراهیم خان حاکم دورق واگذار شد (۱۱۰۸ ق.).

از آنجا که بصره، پیش از تهاجم مانع در تصرف عثمانی بود و حکومت ناتوان صفوی نمی خواست باب منازعات جدیدی را با آن دولت بگشاید، رستم خان زنگنه به عنوان سفیر راهی دربار عثمانی شد. در نامه حکومت صفوی، با اشاره به تاخت و تازهای شیخ مانع که موجب بی ثباتی منطقه شده بود به صراحت ذکر می شود که بصره «بر سبیل امانت در ضبط والی» صفوی است و در واقع از هرگونه ادعایی در این مورد پرهیز می شود (۱۱۰۹ ق.).

سید فرج الله که با گشودن بصره، چشم به حکومت آنجا داشت بنای ناسازگاری با والی صفوی در بصره (ابراهیم خان) گذاشت و جهت نیل به هدف، با شیخ مانع که اکنون از بصره رانده شده بود هم پیمان شد. ابراهیم خان در گزارش هایی که به دربار صفوی می فرستد از سید فرج الله به عنوان «فتنه طلب روزگار» یاد می کند که در «مقام استقلال و استبداد» است. از سوی حکومت صفوی محمد علی بیگ (وزیر سابق فارس)، جهت قید و حبس سید فرج الله عازم حویزه شد، و همزمان حکم والی گری «سید هبة الله» صادر گردید.^۲ هبة الله با یاری حکام بختیاری و شوشتر در مقر والی گری مستقر شد و سید فرج الله متواری گردیده، و بنای تاخت و تاز را به مناطق اطراف گذاشت (دورق، بهبهان، رامهرمز، دهدشت^۳). و کوشش های نمایندگان حکومت صفوی در همراهی و یا دستگیری او به جایی نرسید. حکومت هیبت الله برای سادات مشعشعی و برخی قبایل منطقه «نامانوس» می نمود^۴ و همین نکته بر استمرار ناسازگاری سید فرج الله افزود و موجب دستیابی دگر باره او به حویزه شد. اما

۱. همان، ص ۸۴-۱۷۹. ۲. دستور شهیاران، ۵۲-۲۵۰. ۳. همان، ص ۵۳-۲۵۲. ۴. در تذکره شوشتر درباره هیبت الله [بود که]... از عهده تمشیت عربستان بیرون می آورد: «مردی عاجز کبیر السن ضعیف نتوانست آمد و ترکنازان اعراب به تمام بلوکات رسید و خط پریشانی بر پیشانی اهالی آنجا کشید»، ص ۶۶.

دربار صفوی که نمی توانست تسلط فرج الله را تحمل کند، سید علی خان را به منصب حکومت حویزه گمارد. این بار نیز فرج الله با یاری اعراب قبیله بنی لام به مقابله با سید علی پرداخت. نصیری در توصیف رفتار سید علی خان از «ارتکاب فسق و فجور» و «قبایح اعمال و فضایح افعال» او سخن به میان می آورد که منجر به عزل وی شد. برای مدتی کوتاه، عبدالله خان والی شوشتر به طور موقت حکومت حویزه را در اختیار گرفت^۱ با پا درمیانی او و محمودبیک جبه دار باشی زمینه عذرخواهی سید فرج الله و عفو او از سوی دربار صفوی فراهم گشت، و بار دیگر به منصب والی گری گمارده شد (۱۱۰۹ ق.). و این در حالی است که پسرش سید عبدالله را به دربار صفوی فرستاده بود. در همین زمان امپراتوری عثمانی، مصطفی پاشا را جهت در دست گرفتن بصره روانه می کند و حاکم ایرانی بصره بنابر صلاحدید دربار صفوی، آن شهر را به او واگذار می کند.^۲

سید علی خان در حقیقت از آن دسته از اشراف و اعیان محلی بود که در دوران صفویه به واسطه تسلط و نفوذ سید علی خان در منطقه، به عنوان حاکمان محلی دربار صفوی در بصره منصوب شدند. سید علی خان در حقیقت از آن دسته از اشراف و اعیان محلی بود که در دوران صفویه به واسطه تسلط و نفوذ سید علی خان در منطقه، به عنوان حاکمان محلی دربار صفوی در بصره منصوب شدند. سید علی خان در حقیقت از آن دسته از اشراف و اعیان محلی بود که در دوران صفویه به واسطه تسلط و نفوذ سید علی خان در منطقه، به عنوان حاکمان محلی دربار صفوی در بصره منصوب شدند.

۱. دستور شهریاران، ص ۶۰-۲۵۴. ۲. همان، ص ۶۳-۲۶۰.

سید علی بن سید عبدالله

صفحات قابل توجهی از تاریخ مشعشعیان، اثر سید علی خان به حوادث دوران والی‌گری او اختصاص دارد. در این میان آنچه مهم می‌نماید ثبت تعدادی فرمان و احکام حکومت صفوی است که به مناسبت‌های مختلف به دست والی عربستان (سید علی خان) رسیده و هم‌چنین صورت تعدادی مکتوب وی به حکومت مرکزی نیز وجود دارد. نخست‌گزیده و کوتاه به دوران والی‌گری وی اشاره می‌رود سپس مضمون برخی احکام که هم از لحاظ آگاهی بر مسایل داخلی و خارجی والیان مشعشعی، و هم از منظر توجه به روابط حکومت صفوی و والی‌نشین حویزه اهمیت دارد، می‌آید.

در زمان اوج درگیری‌های سید هیبت با سید فرج‌الله و آشوب‌های داخلی، سید علی خان که در بصره و در نزد حاکم ایرانی آن‌جا، ابراهیم خان، به سر می‌برد به حکومت حویزه گمارده شد (۱۱۱۲ ق.). اما پس از چند ماه عبدالله خان نامی از دربار صفوی به حویزه آمد و حکم عزل او را آورد. سید علی خان معزول، و در قلعه حویزه دربند شد و بار دیگر سید فرج‌الله حاکم شد. مدت حکومت مجدد او را دو سال نوشته‌اند و در این ایام کوشید که حکم والی‌گری به نام پسرش عبدالله رقم بخورد و این‌گونه شد (۱۱۱۴ ق.). اما به زودی میان پدر و پسر اختلاف بالا گرفت تا این‌که حکم شد، سید علی خان را که دربند بود، آزاد سازند (۱۱۲۰ ق.)، در پی آزادی، او به سفر حج رفت (۱۱۲۲ ق.) و پس از بازگشت بار دیگر فرمان حکومت حویزه به نام او رقم خورد (۱۱۲۷ ق.). اما چنان‌چه از

برخی مکاتبات او با دربار صفوی برمی آید در این زمان نیز با کارشکنی و دعوی سید عبدالله و پسرش سید فرج الله خان روبه‌رو بود و طبق معمول دسته‌بندی‌ها و نافرمانی‌های قبایل عرب نیز به شدت وجود داشت.

بر اساس احکام موجود، نخستین ارتباط سید علی خان با دربار صفوی در جریان یورش صفویان به بصره آغاز می‌شود. در این حمله، سید علی خان کمال همراهی را با دیگر فرماندهان صفوی (بیگلر بیگی کوه‌کیلویه و حاکم دورق) نشان می‌دهد از این رو در احکامی به تاریخ شوال سال ۱۱۱۱ ق. و ربیع الاول سال ۱۱۱۲ ق. از او تمجید می‌شود و «خلاع فاخره به او عنایت و مکرمت» می‌شود.^۱

احکام والی‌گری سید علی خان تاریخ سال ۱۱۱۲ ق. را نشان می‌دهند. در یکی از این احکام، که به مهر شاه سلطان حسین مهور است خاطر نشان می‌شود که ناتوانی والی سابق در سرکوب «اشرار و معاندین» موجب شد که او را «معزول» سازند و هم‌چنین مقرر شده که والی معزول (هیبت) به‌طور «منفرد» به شیراز آمده و در آن‌جا سکنی گزیند. و در ادامه آمده، «به علت وضوح اخلاص و صوفی‌گری و رشد و کاردانی و حسن سلوک آن عالیجاه [سید علی خان] و اقدام به خدمات محافظت و محاربت بصره... ایالت عظیم‌المرتبه عربستان را به آن عالیجناب مفوض گردید». و تأکید می‌شود جهت انتظام آن‌جا، افزون بر «استمالت و جمعیت مشایخ اعراب حویزه» در دستگیری و سرکوب سید فرج‌الله و شیخ مانع «شقی» و «سایر اشرار و مفسدین» کوشا باشد. به نظر می‌رسد دربار صفوی از نقش والی‌زادگان پرجمعیت مشعشعی در ناآرامی‌ها و سرکشی‌ها به‌خوبی آگاه است که در ادامه حکم فوق‌الذکر، به سید علی خان توصیه می‌شود؛

هر وقت که مصلحت داند والی‌زادگان عربستان را به مراجع خسروانه امیدوار ساخته به درگاه جهان پناه [شاه سلطان حسین] روانه نماید که بودن ایشان در آن ولایت [= حویزه] باعث آن می‌تواند شد که به اندک امری که ناملازم طبع ایشان باشد باعث هیجان مواد و فساد شوند و به اشرار اعانت و رفاقت نمایند.^۲

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۲۲۶.

۲. تاریخ حکم جمادی الاولی سال ۱۱۱۲ است، تاریخ مشعشعیان، ص ۳۴-۳۳.

مضمون حکمی دیگر، نشانگر اجرای مورد فوق‌الذکر است. چنان‌که در آن اشاره شده که «قاطع عرب را که در این وقت [سید علی خان] مقید به درگاه معلی فرستاده بود مقرر فرمودیم که مقید و محبوس به الکای مرو» ببرند و آن‌ها را در آن‌جا «محافظة» کنند و می‌افزاید فرمان به «کوتوال قلعه محسنیه» که به احتمال از امیران نظامی حکومت صفوی می‌باشد، صادر شد که «جمعی از اشرار عرب» را که سید علی خان به او سپرده بود در نگاه‌داری آن‌ها کوشش کند. و توصیه می‌شود که هرگاه «جمعی از اعراب در آن حدود شرارت و حرکات ناهنجار نمایند» آن‌ها را دستگیر و به کوتوال قلعه مذکور بسپارد.^۱

سید علی خان پس از قرار گرفتن به منصب والی‌گری هم‌چنان با مخالفت سید فرج‌الله و سپس پسرش عبدالله روبه‌رو بود. سید فرج‌الله در کنار شیخ مانع، که بصره را از دست داده بود، عرصه را بر سید علی خان تنگ کرد. از این‌رو او به دربار صفوی می‌نویسد، «مناسب و لایق صلاح دولت» صفوی نیست که فرج‌الله نزد مانع باشد و برای حل این مشکل درخواست «عفو» او می‌کند و می‌خواهد که «در وجه وظیفه و مدد معاش» او و فرزندانش محلی را مشخص کنند.^۲ و به دنبال این درخواست است که محلی در «الکای فارس» به این منظور معین می‌شود که هر ساله «وجوهات» آن‌جا را «صرف معیشت خود و رفقای خود» نماید.^۳ و به این وسیله حکومت صفوی می‌کوشد تنازع قدرت مشعشعیان را که در پیوند با پراکندگی و نافرمانی قبیله‌ای عرب منطقه موجب بی‌ثباتی و درگیری‌های مداوم شده است رفع کند امری که در شرایط سال‌های پایانی حکومت صفوی ناممکن می‌نماید.

بخشی از مکاتبات سید علی خان، در راستای تأمین و تعیین مواجب و مقرری خود و بستگانش است و به نظر می‌رسد «دربار» پرتعداد سادات مشعشعی هم‌چون شاهزادگان دربار صفوی از مواجب مشخصی برخوردار بودند.

در مکتوبی «کمترین غلامان» سید علی خان، با برشماری مخارج والی‌گری و اداره منطقه و با اشاره به این نکته که «وجه معیشت» مشایخ آن‌جا، و «مواجب» کوتوالان قلعه محسنیه، باید از «مداخل» حویزه تأمین شود که این مورد به جهت

۱. تاریخ حکم شوال ۱۱۱۲ است، همان، ص ۲۴۷. ۲. تاریخ مشعشعیان، ص ۵۱-۲۵۰.

۳. همان، ۴۲-۱۴۱.

ناآرامی‌ها و بی‌نظمی در امور میسر نمی‌شود و از این‌رو می‌خواهد آن‌چه را که در تیول پدرش بوده به او نیز واگذار کنند و در ادامه مطلب پرده از روی نیت واقعی خود برمی‌دارد که:

این غلام [سید علی خان] که عیار اخلاص و جان‌فشانی خود را به معیار امتحان دیوانیان عظام رسانیده و بنا بر خلوص عقیدت منظور نظر مرحمت و عنایت واقفان درگاه معلی و مورد شمول این عطیت عظمی گردیده چند نفر از اخوان و اولاد دارد که هر یک جداگانه در راه دین و دولت مشت خاکی به چشم دشمن ولینعمت می‌توانند ریخت. و از آن‌جا که مرحمت و شفقت بی‌نهایت اولیای دولت ابد مدت را در ماده امثال و اقران خود بر طبق استدعای ولایه سابقه ملاحظه نموده‌اند... امیدوار چنانست که با وصف اختلال احوال این ولایت اولیای دولت... نظر کیمیا اثر توجهات از این غلام باز نداشته... تا از مشاهده صنوف مراحم بی‌پایان نسبت به این کمترین غلامان دوست امیدوار و دشمن ضعیف و بی‌اعتبار شود!

حکومت صفوی در کنار حبس و تبعید برخی والی‌زادگان نافرمان مشعشعی، می‌کوشید با تأمین مادی سایرین از سرکشی و نافرمانی آن‌ها جلوگیری کند و شاید در این جهت است که در حکم به سید علی خان از او می‌خواهند که آن‌چه والیان پیشین «در وجه سادات عظام و مشایخ کرام مقرر کرده بودند» این زمان نیز پرداخت شود.^۲ و در درخواست‌های سیدعلی خان از دربار صفوی نیز اسامی تعدادی از سادات آمده که «تا حال موجب در وجه» آن‌ها مقرر نشده و خواسته شده که آن‌ها «نیز مثل سایر اقران ملازم، و موجب در وجه» آن‌ها برقرار گردد. در وصف این عده سید علی خان از تعابیری چون «جوان کارآمد با اخلاص و یابنده درگاه»، و «صوفی با اخلاص» استفاده می‌کند. معمول موجب سالانه هر یک از آن‌ها مبلغ «پنججاه تومان تبریزی» است.^۳ بر اساس این احکام مبلغ پرداختی به کوتوال قلعه محسنیه سالانه دوپست تومان و مبلغ پرداختی به مجموع «مستحفظین قلعه محسنیه» هفتصد تومان است.^۴

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۴۹-۲۴۸. ۲. همان، ص ۲۴۸. ۳. همان، ص ۵۲-۲۵۱.

۴. همان، ص ۲۵۳.

دو دورهٔ والی‌گری سید علی خان که مصادف با اواخر حکومت صفویه است (سقوط ۱۱۳۵ ق.)، ایالت عربستان و قلمرو مشعشعیان نیز در اوج آشوب و پراکندگی است. چنان‌که او از حکومت مرکزی ناتوان صفویه^۱ درخواست کمک نظامی جهت مقابله با «شورش اعراب» می‌کند و «استدعای پنج شش هزار نفر قشون قزلباش» می‌کند^۲. او در گزارش از اوضاع منطقهٔ والی نشین حویزه، در واقع، وضعیت غالب آن‌جا را در دوران پس از حکومت عباس یکم نشان می‌دهد:

اختلال اوضاع و برهم خوردگی الکاء حویزه به اعتبار شورش و آشوب اعراب، و آمدن اعراب مخالف غریب مثل منتفج، و باوی و فضول به این ولایت، اکثر رعایای حویزه به اطراف ولایات فرار نموده‌اند و ولایت و محال عربستان از حیز معموری عاقل و اکثر طوایف اعراب محال مذبور، خصوصاً از رعایا، بالکلیه در معرض نهب و تاراج درآمده به نحوی که الحال در تمامی رعایای باقی مانده از مواشی و مراعی موازی یکصد رأس یافت نمی‌شود و اصل حویزه نیز به سبب یغمای اعراب خراب و اموال و اسباب اکثری سکنه و متوطنین بلاد عربستان، سیماً تجار غارت و تاراج شده و به علاوه این همه مفاسد و خسران و خرابی که روی نموده و تا مدت‌های مدید که این غلام [سید علی خان] سعی در معموری و اوقات صرف عمارت و استمالت رعیت آن‌جا نماید معموری آن به حالت اول معاودت نخواهد نمود و طوایف اعراب آن‌جا به خودسری و خودرایی معتاد بلک اکثری به اغوای اهل فتنه و فساد از اطاعت و انقیاد متوحش گردیده‌اند که در استمالت آن‌ها از ریزش [و پرداخت وجه...]^۳ و احسان چاره نیست^۳.

در مطالب فوق‌الذکر افزون بر شرایط نامساعد اواخر حکومت صفوی، به برخی مشکلات جدی و بنیادی والی نشین حویزه در طول حیاتش اشاره می‌رود، که از مهم‌ترین آن‌ها، حضور نظام قبیله‌ای مرکز‌گریز و پراکنده است. با پایان یافتن

۱. و از این روست که با شنیدن اقدام دولت ناتوان عثمانی در بازپس‌گیری بصره، بلافاصله در حکمی حکومت مرکزی صفوی اقرار می‌کند که آن‌جا را «بر سبیل امانت» در تصرف دارد، تاریخ مشعشعیان، ص ۲۴۵. ۲. همان، ص ۲۴۰. ۳. همان، ص ۲۴۸.

والی حویزه و برافتادن حکومت صفوی

آخرین پرده حضور مشترک والیان حویزه و حکومت صفوی در واقعه درگیری‌های صفویان با افغان‌ها نمایان می‌شود. نقش والی حویزه در روند رویارویی آن دو، که منجر به برافتادن حکومت صفوی شد^۱ در بین منابع و پژوهش‌های متفاوت مورد توجه قرار گرفته است. داوری غالب در این باره از خیانت والی حویزه حکایت دارد، کسی که در شناسایی او روایات مختلف ذکر شده است.

در نگرشی کلی، منابع موجود دربارهٔ حوادث ایام پایانی حکومت صفوی که سخن از رویارویی صفویان و افغان‌ها به میان آورده‌اند، دو دسته‌اند، منابع ایرانی، و متون و گزارش‌های بیگانگان.

در میان منابع ایرانی، دو اثر مهم وجود دارد:

۱. سفرنامه حزین ۲. زبدة التواریخ تألیف محمد محسن مستوفی.

حزین که خود تا اول محرم سال ۱۱۳۵ ق. و فقط به فاصله چند روز تا سقوط

۱. در علل و اسباب و روند فروپاشی حکومت صفوی نگاه کنید: لارنس لکه‌هارت، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳؛ چاپ دیگری از این اثر با ترجمه اسماعیل دولتشاهی نیز وجود دارد، مینورسکی نیز در نگرشی کوتاه از مهم‌ترین عوامل سقوط صفویان یاد کرده است، نگاه کنید: سازمان اداری حکومت صفوی، ص ۳۸-۳۷. منابع اصیل در موضوع فوق‌الذکر در خلال این بخش معرفی شوند.

اصفهان، در آن شهر بوده، و از نزدیک شاهد حوادث متمادی از زمان یورش افغان‌ها (۱۱۳۴ ق.) است هیچ نامی از والی حویزه به میان نمی‌آورد. محمد محسن مستوفی که او نیز مقیم شهر اصفهان در زمان محاصره افغان‌ها بود و حتی وظیفه یافتن آذوقه انبار شده در شهر را به عهده داشت^۱ در حوادث اولیه رویارویی صفویان و افغان‌ها، از «سید علی خان عرب» نام به میان می‌آورد. وی پس از عزیمت محمود افغان از کرمان به سوی اصفهان، به فرمان شاه سلطان حسین صفوی و به همراه تعدادی دیگر از سرداران صفوی به بیرون از اصفهان رفته و در ده «شهرستان» فرود می‌آید. همین شخص در میدان جنگ گلون آباد^۲ فرماندهی یک بخش از سپاه صفوی را به عهده دارد.^۳ اما در ادامه حوادث، و با سقوط شهر اصفهان، آن‌جا که شاه سلطان حسین نزد محمود افغان می‌رود تا تخت و تاج را واگذار کند از جمله همراهان او، از «والی عربستان» سید عبدالله نام می‌برد.^۴

در منابع بیگانه، کروسینسکی^۵، همه‌جا با عبارت «حاکم یا خان حویزه» نام می‌برد^۶ و لکهارت در این باره می‌نویسد معلوم نیست کروسینسکی در متن اصلی خاطرات خویش به چه نامی اشاره کرده است و مترجم ترک‌زبان اثر مذکور نیز نام معینی ذکر نمی‌کند اما در تجدید چاپ خاطرات کروسینسکی توسط «دوسرسو»، به نام محمد دربارہ والی حویزه اشاره رفته است. اما آنچه لکهارت می‌پذیرد روایت به‌جا مانده از نمایندگان شرکت هند شرقی هلند و راهبان فرقه کرملی است که به نام عبدالله اشاره کرده‌اند.^۷ قابل ذکر است که

۱. محمد محسن مستوفی، *زبدۃ التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، انتشارات موقوفات افشار، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴.

۲. گلون‌آباد دهی در چند کیلومتری اصفهان که میدان نبرد اصلی و سرنوشت‌ساز صفویان با افغان‌ها بود. ۳. *زبدۃ التواریخ*، ص ۱۲۸.

۴. همان، ص ۱۳۲؛ شگفت است که علی‌رغم آن‌چه درباره معرفی دو تن به نام‌های سید علی خان و سید عبدالله از سوی محمد محسن مستوفی گفته آمد، مصحح اثر مذکور در توضیحات پایان کتاب نشان می‌دهد که متوجه این نکته نشده است. همان، ص ۲۱۰.

5. Krusinski.

۶. کروسینسکی، *سفرنامه کروسینسکی، یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی*، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، تصحیح مریم میراحمدی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۳، ص ۵۱-۵۰.

۷. لکهارت، ص ۱۵۵-۱۵۴.

جونس هنوی نیز نام «والی عربستان» را عبدالله ثبت کرده است.^۱ پیش از این، از سید عبدالله پسر سید فرج الله نام برده شد که در سال ۱۱۱۴ ق. و پس از پدرش والی حویزه شد تا این که بار دیگر سید علی خان در سال ۱۱۲۷ ق. (برای بار دوم) به منصب والی گری رسید. هم چنین آگاهییم که در سال ۱۱۳۲ ق. سید محمدخان پسر سید عبدالله مذکور والی حویزه شد.^۲ به این ترتیب باید نظر کسروی را پذیرفت که بعید است بار دیگر سید عبدالله مورد نظر به این منصب گمارده شده باشد، بلکه به احتمال زیاد سید عبدالله ذکر شده در حوادث پایانی حکومت صفوی شخص دیگری است. کسروی به استناد نامه‌هایی که از والیان حویزه در دست داشته به نام سید عبدالله بن مولی هبه‌الله برمی‌خورد که به عنوان تهنیت والی گری او نوشته شده و از این رو معتقد است که در دوران آشفتگی اواخر حکومت صفوی، شخص مذکور نیز به عنوان والی انتخاب شده، و در واقع جانشین سید محمد بوده است.^۳ بر این اساس، غالب متون و شواهد حاکی از والی گری سید عبدالله دارد و ثبت دوگانه محمد محسن مستوفی اگر اشتباه نسخه نویس و یا چاپی نباشد باز قابل توجیه است که از سید علی خان عرب هیچ‌گاه به عنوان والی نام نبرده، اما به صراحت از عبدالله با این عبارت یاد کرده است.^۴

در تفصیل جریان رویارویی صفویان و افغان‌ها، و نقش والی حویزه، باید توجه داشت که نوعی اختلاف نگرش، میان منابع ایرانی و بیگانه وجود دارد. در منابع ایرانی مذکور سخن از «خیانت» و یا «تسنن» والی حویزه به میان نمی‌آید،

۱. جونس هنوی، *هجوم افغان و زوال دولت صفوی*، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۶۷، ص ۹۸.

۲. تذکره شوشتر، ص ۶۹، پس از سقوط اصفهان و زمانی که حزین از حویزه دیدن می‌کند والی آن‌جا سید محمد خان بن سید فرج‌الله خان مشعشع است، نگاه کنید: حزین، ص ۱۶-۲۱۵.

۳. کسروی، *مشعشعیان*، ص ۱۴۱-۱۴۰.

۴. اثر مهم دیگری که درباره سقوط صفویان و به نظم به جا مانده، *مکافات نامه* است. ناظم ناشناخته این اثر، از صاحب‌منصبان حکومت شاه سلطان حسین صفوی است که اثر مذکور را در سال‌های ۱۱۳۷-۱۱۳۹ ق. با نگرشی انتقادی در موضوع و علت سقوط صفویان سروده است. در این اثر از والی عربستان با عنوان سید عبدالله خان یاد می‌شود: «سپهدار شد والی باوقار/ که آرد ز فوج عرب ده هزار/ همه نیزه‌داران شمشیر زن/ مشعشع سواران مریخ فن» نگاه کنید: *علل برافتادن صفویان، مکافات نامه*، تصحیح و تألیف رسول جعفریان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۸-۱۱ و ۱۵۵.

البته محمد محسن مستوفی، محمد علی حزین و مؤلف مکافات نامه از اختلاف فرماندهان سپاه صفوی یاد می‌کنند و از نحوهٔ مقابله و پایداری آن‌ها سخن به میان می‌آورند و نقد می‌کنند. اما هم‌چون منابع بیگانه مسئولیت شکست را به عهدهٔ یک تن و آن هم والی حویزه نمی‌گذارند.

حزین در اختلاف و تشتت سپاهیان صفوی در مقابل افغان‌ها، این‌گونه یاد می‌کند:

اعتمادالدوله با جمیع امرا و سپاه که حاضر رکاب بودند مأمور به دفع او [محمود افغان] شدند و این هم از اسباب اجرای تقدیر [شکست صفویان] بود که بر یک لشکر چندین کس از رهگذر غفلت و نفاق، رأی دو تن از ایشان را با هم اتفاق نباشد امیر و سردار شوند.^۱

و در موردی از علی مردان‌خان فیلی که با سپاه لرستان در میدان جنگ گلون آباد حاضر بود و پس از زخمی شدن و به دنبال مسایل داخلی سپاهیان صفوی به لرستان بازگشت، می‌نویسد: او با من «مودت و الفتی خاص داشت و الحق از شجاعان و مستعدان روزگار بود» و می‌افزاید که او در جریان رویارویی صفویان و افغان‌ها «خواهش تدارک و علاج در خاطر داشت» و با آن که سپاهیان زیادی در اختیار داشت «بنابر اسباب عاقله [گرفتاری روزگار] که ذکر آن‌ها طولی دارد مصدر اثری نتوانست شد».^۲ آنچه را حزین می‌نگارد حکایت از تشتت و اختلاف میان فرماندهان صفوی است که شامل اعتمادالدوله محمد قلی‌خان، قورچی باشی، والی حویزه و سایر صاحب‌منصبان عالی‌رتبه است، اما اشارهٔ صریح و آشکاری به شخص خاصی نمی‌شود و حتی در آن‌جا که نظر دوران‌دیشانهٔ حزین در بیرون فرستادن شاه سلطان حسین از شهر اصفهان، جهت ایجاد فرصتی برای پیوستن «سرداران و لشکرهای متفرقه کل مملکت» به گرد او، از سوی فرماندهان سپاه صفوی رد می‌شود، حزین فقط با عبارت «چند کس از ناسنجیدگان» از آن‌ها یاد می‌کند.^۳

محمد محسن مستوفی، داستان حضور والی حویزه را از زمان آمدن خیر حرکت محمود افغان از کرمان به سمت اصفهان آغاز می‌کند. او در ده «شهرستان» در نزدیکی اصفهان با دیگر فرماندهان منتظر ورود سپاه افغان است

۱. حزین، ص ۱۹۷. ۲. مکافات نامه، ص ۲۰۱. ۳. همان، ص ۹۹-۱۹۸.

و در همین جا نظر خود را درباره شیوه مقابله نظامی طرح می‌کند. او معتقد است که باید در همان جا سنگر ساخت و خندقی حفر نمود، سپس آب نهر شهرستانه را به خندق انداخت و مانع پیشروی افغان‌ها شد. و با متوقف کردن دشمن، شب‌ها بر آن‌ها شیبخون زد و روزها جنگید تا نیرو و آذوقه آن‌ها تحلیل رود. و از سوی دیگر این درگیری‌ها، قزلباش را که مدت‌هاست «جنگی و معرکه ندیده، بلد جنگ و جرئت به هم می‌رسانند و جری می‌شوند». این نظر مورد قبول دیگر امیران سپاه قرار نمی‌گیرد^۱. تا این‌که در میدان اصلی نبرد، در گلون آباد، والی عربستان سمتی از سپاه را هدایت می‌کند و علی مردان خان فیلی والی لرستان سمت دیگر سپاه را، و رستم خان قوللر آقاسی نیز در رأس غلامان حضور دارد. از این میان، محمد محسن مستوفی از «جنگ مردانه» قوللر آقاسی یاد می‌کند که با پانصد غلام ایستاد و جنگ کرد تا همگی کشته شدند و می‌افزاید «اگر امرای دیگر نامردی نمی‌کردند و با قوللر آقاسی اتفاق می‌کردند افغان از میانه برداشته می‌شد^۲». با توجه به این‌که والی لرستان پس از این نبرد اردوی صفوی را ترک گفت و در اشارات حزین نیز از ناخرسندی او سخن به میان آمده بود، به نظر می‌رسد رقابت‌ها و اختلافات جدی در میان فرماندهان سپاه صفوی وجود داشته است که یک سوی آن، والی عربستان بود. گزارش‌های اروپاییان در این باره گویاتر است.

در منابع اروپایی، به وضوح از اهمال و حتی خیانت والی عربستان یاد شده است. بر اساس گزارش مینورسکی، «حاکم حویزه» که با پنج هزار سپاه قزلباش و عرب به مقابله محمود افغان، در مسیر کرمان به اصفهان، روانه شده بود با مشاهده «صولت» افغان‌ها، عقب نشست. و در میدان اصلی نبرد، یعنی گلون آباد، نیز علی‌رغم یاهو سرایی‌های اولیه که نوید «زنده گرفتن» (اسارت) دشمن را می‌داد و به «عربی سواران» خود می‌نازید، روی به فرار گذاشت^۳.

در روایت کروسینسکی، والی حویزه در همه حوادث و تا زمان تسلیم شدن شاه صفوی، مورد وثوق و اطمینان اوست و نقش فرمانده نظامی، میانجی و نماینده شاه را به عهده دارد. چنان‌که شاه، از او می‌خواهد از «جانب خود» و در ظاهر بدون آگاهی شاه و امرا، مکتوبی به مضمون زیر بنویسد و با قاصدی معتمد به دست محمود افغان برساند:

۱. زبدة التواریخ، ص ۱۲۹-۱۲۸. ۲. همان، ص ۱۲۹. ۳. کروسینسکی، ص ۵۲-۵۱.

من [والی حویزه] به واسطهٔ مذهب تسنن با شما [افغان‌ها] متحد، و خیرخواه می‌باشم. هرگاه شما غنایم خود را برگرفته، روانه ولایت خود شوید انساب اولی می‌نماید چه همیشه فتح و ظفر یار و مددکار نخواهد بود، گاه باشد که لشکر قزلباش به شاه بپیوندد و کار بر شما مشکل گردد و من شاه و رجال دولت را اغفال می‌نمایم که به تعاقب شما نپردازد و رفع شما را وجه اهمیت نسازند و اگر به مصالحه راضی شوید، ولایت قندهار را با توابع آن، تیول ابدی [برای شما] می‌گیرم و از شاه زر و هدیه گرفته، به شما می‌دهم.

چنان‌که گفته آمد، سخنان فوق‌الذکر والی حویزه، با آگاهی شاه و به قصد رفع تهدید جدی افغان‌ها صورت پذیرفت. اما آن‌چه کروسینسکی در ادامه از اقدامات او ذکر می‌کند دلالت بر خیانت دارد: در حالی‌که یورش‌های اولیهٔ افغان‌ها جهت تصرف مسیرهای ارتباطی مهم پیرامون اصفهان و از جمله «پل شیراز» با شکست روبه‌رو شده بود و «خوف اضطراب» بر آن‌ها مستولی بود، بار دیگر قاصد خان حویزه شب هنگام نزد محمود افغان رفت و پیغام داد که «عنقریب مراد شما حاصل خواهد شد و اصفهان به دست خواهد افتاد» و نباید مضطرب و نگران بود. این پیام موجب امیدواری و خرسندی افغان‌ها شد و عزم آن‌ها را در ادامهٔ حملات جزم کرد. کروسینسکی علت این شیوهٔ رفتار خیانت‌آمیز خان حویزه را ناشی از مذهب تسنن او می‌داند و می‌افزاید اگرچه والی از «اخلاص کیشان» شاه صفوی بود اما از سایر رجال دولت «کدورت» در دل داشت^۱. و به این جهت، در مأموریت‌های بعدی خود که از سوی شاه جهت برقراری صلح به نزد آن‌ها رفت و آمد می‌کرد «صرف همت در مصالحه ننموده»^۲ و حتی زمانی که فشار قحطی و گرسنگی مردم را به جنگ و شکستن محاصره اصفهان واداشت، والی به «دفع‌الوقت» گذراند تا جایی که مردم روی به سوی شاه آوردند و گفتند، «خان حویزه اراده جنگ ندارد»^۳. به روایت کروسینسکی خوش‌خدمتی خان حویزه به افغان‌ها، چنان تأثیرگذار بود که پس از تصرف اصفهان، علی‌رغم قتل بسیاری از امیران صفوی، او را مجازات نکردند، اما به حکومت حویزه نیز گمارده نشد بلکه پسر عمومی

۱. کروسینسکی، ص ۵۷. ۲. همان، ص ۵۸. ۳. همان، ص ۶۲.

او که در اردوی افغان‌ها بود به این منصب رسید.^۱ هنوی نیز والی عربستان را سنی معرفی می‌کند که در «نهان» با محمودافغان مکاتبه داشت و «خیال استقلال» در سر می‌پروراند.^۲ از این‌رو، مانع حرکت شاه صفوی از اصفهان شد^۳ و در جریان محاصره اصفهان نیز به افغان‌ها نوید پیروزی می‌داد.^۴ اعمال خیانت‌آمیز والی، هیچ‌گاه موجب بی‌اعتمادی و تردید شاه صفوی قرار نگرفت و حتی روزبه‌روز به تقرب و اقتدار او افزوده می‌شد و تا جایی که به حکومت پایتخت گمارده شد. در این منصب نیز چنان اهمال و خیانت روا داشت که برای داروغه اصفهان قابل تحمل نبود و دست به خودکشی زد.^۵

مالکوم، از شیوه رفتار و برخی اقدامات والی عربستان یاد می‌کند. اما در داوری خود سخن از خیانت به میان نمی‌آورد، بلکه آن‌ها را اشتباهاتی می‌داند که به زیان صفویان انجامید. برای نمونه، در میدان جنگ گلون‌آباد با عقب‌نشینی و شکست جبهه‌ای از سپاه افغان، والی و سپاهیان‌ش به غارت اردوی افغان‌ها پرداختند غافل از این‌که هنوز سپاه محمود افغان به‌طور کامل شکست نخورده بود و به‌زودی، توانستند در مقابل ایرانیان صف‌آرایی کنند و نبرد را با پیروزی به پایان برسانند. به همین شیوه، والی سرسختانه از خروج شاه صفوی از اصفهان مخالفت ورزید و آن را «گریز» از میدان نبرد قلمداد کرد که عواقب بدی بر اتباع او خواهد گذاشت.^۶

از آن‌چه گفته شد، برمی‌آید که روند درازمدت فروپاشی حکومت صفوی را نمی‌توان صرفاً در صحنه نبرد گلون‌آباد و حوادث پس از آن دید و از این‌رو برافتادن صفویان نه با اشتباه و حتی خیانت والی حویزه قابل‌توجیه است و نه با فرومایگی شاه سلطان حسین صفوی، پذیرفتنی است که اگر داوری منابع

۱. همان، ص ۶۸-۶۷؛ محمد محسن مستوفی نیز از وساطت اعتمادالدوله اشرف افغان یاد

می‌کند که موجب عفو والی عربستان شد، *زبده‌التواریخ*، ص ۲۱۵.

۲. هنوی، ص ۱۲۵ و ۱۲۳ و ۱۱۵. ۳. همان، ص ۱۰۹. ۴. همان، ص ۱۳۲.

۵. همان، ص ۱۴۰.

۶. سرجان ملکوم، *تاریخ ایران*، ترجمه میرزا اسمعیل حیرت، تهران، انتشارات یساولی، ۱۳۶۲، ص ۱۵-۳۱۴؛ نماینده سیاسی لویی چهاردهم شاه فرانسه که از سال ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۴ در اصفهان بود و شاهد چگونگی برافتادن صفویان بوده، از حضور «سردار عرب و سپاهیان او» در جناح راست سپاه صفوی یاد می‌کند اما به اعمال خیانت‌آمیز علی مردان‌خان والی لرستان اشاره می‌کند که موجب بازگشت او به لرستان شد. نگاه کنید: عباس اقبال آشتیانی، *مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی*، تهران، خیام، ۱۳۵۰، ص ۷۳۹ و ۳۲-۳۳۱.

اروپایی را در مورد والی حویزه بپذیریم، تسریعی در فرجام ناگوار حکومت صفوی صورت گرفته است اما بر اساس همین منابع دیده شد که ناسازگاری‌ها و کج‌اندیشی‌های دیگر امیران و صاحب‌منصبان عالی‌رتبه صفوی نیز در این واقعه مؤثر بود. اما همان‌گونه که ذکر شد والی حویزه (سید عبدالله) از سوی منابع اروپایی متهم به تسنن می‌شود و از خیانت او به کرات سخن به میان می‌آید، در حالی‌که، منابع ایرانی نه تنها از تسنن او سخنی به میان نیاورده‌اند که موضوع خیانت او را نیز به‌روشنی بیان نکرده‌اند، البته در نگاه انتقادی برخی از نویسندگان منابع مذکور، صاحب‌منصبان و دست‌اندرکاران او آخر حکومت صفوی در مظان بی‌تدبیری و سست‌رایی قرار دارند که والی حویزه نیز به جهت حضور او در حوادث مهم این ایام، یکی از این دست‌اندرکاران است. اما چندان پذیرفتنی نیست که والی سنی مذهب حویزه از نزدیکان و مشاوران پادشاه شیعه مذهب و متعصب صفوی باشد و افزون بر این، آگاهی‌های موجود دربارهٔ والیان مشعشعی، خبر از تحول اعتقادی به مذهب تسنن به دست نمی‌دهد.

در این مقاله سعی شده است تا با بررسی منابع فارسی و غربی، به دنبال پاسخ به این سؤالات باشیم که آیا حویزه در دوره صفوی، به مذهب تسنن گرویده است یا خیر؟ و اگر چنین است، در چه دوره‌ای و به چه دلیل؟ و آیا این تغییر دینی، تأثیراتی بر سیاست‌های او داشته است؟

در مورد حویزه، منابع فارسی و غربی، اطلاعات متفاوتی ارائه می‌دهند. برخی منابع، حویزه را به مذهب تسنن گرویده معرفی می‌کنند، در حالی که برخی دیگر، او را سنی مذهب می‌دانند. این تناقضات، نیازمند بررسی دقیق‌تری است.

بر اساس منابع فارسی، حویزه در ابتدا سنی مذهب بوده است. اما در دوره صفوی، به دلیل فشارهای سیاسی و اجتماعی، به مذهب تسنن گرویده است. این تغییر دینی، به او کمک کرد تا در مقام والی حویزه، به نفع حکومت صفوی عمل کند.

در حالی که منابع غربی، حویزه را به مذهب تسنن گرویده معرفی می‌کنند، اما به دلیل نبودن اسناد معتبر، نتوانسته‌اند به این موضوع اطمینان حاصل کنند. این منابع، حویزه را به مذهب تسنن گرویده معرفی می‌کنند، اما به دلیل نبودن اسناد معتبر، نتوانسته‌اند به این موضوع اطمینان حاصل کنند.

در نتیجه، می‌توان گفت که حویزه در دوره صفوی، به مذهب تسنن گرویده است. این تغییر دینی، به او کمک کرد تا در مقام والی حویزه، به نفع حکومت صفوی عمل کند.

۸

نگرشی به تحولات فکری - اعتقادی مشعشعیان در دوره صفوی

دوران سید مبارک بن مطلب آغاز تحول اعتقادی مشعشعیان قلمداد می شود و این در حالی است که منابع از چگونگی باورهای رهبران مشعشعی پس از یورش سال ۹۱۴ ق. صفویان به حویزه، سکوت کرده اند.

آگاهی های موجود، چهره ای خشن و نظامی از مبارک نشان می دهد که در راه کسب قدرت از هر وسیله ای بهره می برد. سید علی خان او را در «امارت و ریاست» حریص معرفی می کند و علت بدرفتاری او را با اطرافیانش همین نکته می داند، چنان که برادرش خلف را که خدمات زیادی برای او انجام داد، نایبنا کرد و عموزادگانش، یعنی فرزندان سید لاوی از ترس او به پاشای بغداد پناه بردند و موجب رویارویی او با سپاه بغداد شدند^۱. در یکی از این نبردهاست که پسر مبارک، بدر، به دست پسر عمویش اسماعیل بن لاوی و در مقابل دیدگان مبارک کشته می شود، قتلی که موجب تغییر حالت او شده و سه بار عبارت «علی الله» را به زبان می راند و در یورشهای سهمگین لشکر بغداد را شکست می دهد^۲.

علی رغم صراحت سید علی خان در ذکر عبارت «علی الله» از قول سید مبارک، در جای دیگر این نکته مهم را یاد آور می شود که در دوران حکومت وی، پدرش سید مطلب به همراهی شیخ عبداللطیف جامعی «طریقه تشعشع» را از

۱. تاریخ مشعشعیان، ص ۴۴. ۲. همان، ص ۴۵.

مشعشعیان رفع نمودند. این نکته و گزارش‌های روشن متون تاریخی - مذهبی شیعه که در ادامه از آن‌ها یاد خواهد شد مؤید این واقعیت است که رهبری و راه‌اندازی روند تعدیل اعتقادی مشعشعیان نه از سوی مبارک که به وسیله پدرش مطلب آغاز گردید. او در این حرکت نوین از همراهی و هدایت شیخ عبداللطیف جامعی برخوردار بود. اما بایسته اشاره است که حرف‌شنوی و پیروی مبارک به عنوان فرمانروای مشعشعی از مشی جدید پدرش مطلب موجب اعمال و اجرای آن شد، و بدین ترتیب سید مبارک علی‌رغم سخن فوق‌الذکر سید علی‌خان - که می‌توانست برحسب عادت بر زبان آورده باشد - به هنگام وفات و به قول اسکندر بیگ منشی، «سید شیعه مذهب پاک اعتقاد^۱» بود و شاید بتوانیم از این منظر به جانبداری شیخ بهایی از او بنگریم، که چگونه کوشید تا از سخت‌گیری نظامی عباس یکم بر فرمانروای سرکش مشعشعی جلوگیری کند و او نیز توصیه عالم دینی دربار صفوی را اطاعت کرد و سرسپردگی خود را از حکومت صفوی نشان داد.

نواده مطلب از راست اعتقادی و سلامت کیشی او یاد می‌کند که در آغاز باورهای اعتقادی خود را از سایر مشعشعیان که بر «طریق ضلال و مذهب جهال» بودند پنهان می‌کرد، اما با قدرت‌گیری مجدد فرزندان سلطان محسن بن سید محمد بن فلاح - که منظور همان سید مبارک پسر مطلب است - آشکارا منکر «سوء اعتقاد» جماعت مشعشعیان شد و به تعبیر سید علی بن سید خلف^۲ با خارج کردن حکومت از دست آل سجاد و آل فلاح مردم را با «سیف و لسان و بذل مال» از «کفر به اسلام» فراخواند و پذیرندگان را «انعام» و مخالفان را به قتل رساند تا این‌که اهل کفر را از بین برد سپس به بنای مساجد و مدارس دینی همت گماشت و علما را از سایر مناطق دعوت کرد^۳.

شیخ عبداللطیف بن علی بن ابی‌جامع عاملی معروف به ابی‌جامع از عالمان دینی بود که با دعوت مطلب مدتی را در حویزه گذراند و نقشی مهم در تعدیل

۱. تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۲، ص ۹۱۴.

۲. سید علی‌خان بن سید خلف را نباید با سید علی‌خان بن سید عبدالله مؤلف تاریخ مشعشعیان اشتباه کرد. اثر او (ابن خلف) نورالمبین است که در آن‌جا از خدمات پدرش سید خلف و پدر بزرگش سید مطلب یاد می‌کند، نگاه کنید: ریاض‌العلماء، ج ۲، ص ۴۳ - ۲۴۱.

۳. ریاض‌العلماء، ج ۲، ص ۴۳ - ۲۴۱.

برخی باورهای مشعشعیان عهده‌دار بود. مؤلف *امل الامل* او را «فقیه صالح» و از شاگردان شیخ بهایی معرفی می‌کند. پدر ابی جامع، شیخ نورالدین علی از شاگردان شهید ثانی بود. از جبل عامل به عراق مهاجرت کرد و در نجف و سپس کربلا مقیم شد. در جریان اختلافی که با حاکم آن‌جا پیدا کرد با خانواده، و به قصد ایران، به دورق آمد. در این زمان مطلب در آن‌جا بود و پسرش مبارک قدرت را در دست داشت. با اکرام و احترام مطلب شیخ نورالدین در همان‌جا ساکن شد و سپس به همراه مطلب به حویزه نقل مکان کرد. وفات او را سال ۱۰۱۵ ق. نوشته‌اند و از آثار او یاد کرده‌اند^۱.

با درگذشت شیخ نورالدین فرزندان او در قلمرو مشعشعیان صاحب‌مناصب مهمی شدند: پسر او شیخ حسن منصب قضا را در خلف آباد به عهده گرفت. شیخ فخرالدین که در زمان پدر در حویزه مقیم بود پس از وفات او، به شوشتر و سپس شیراز رفت. شیخ رضی‌الدین، به دربار عباس یکم پیوست و امر قضا و وقف در کوه‌کیلویه و همدان به او واگذار شد. و شیخ عبداللطیف که مهم‌ترین نقش را در روند آموزش‌های نوین دینی در قلمرو مشعشعیان به عهده داشت در حویزه مستقر شد و امور تعلیم و تفسیر مسایل دینی را به عهده گرفت. مدرسه دینی تحت ریاست او افتتاح شد و تعداد زیادی طلبه و به‌ویژه فرزندان بزرگان مشعشعی (والی‌زادگان) در آن مدرسه به آموختن پرداختند. از جمله از سید خلف و سید راشد فرزندان سید مطلب یاد شده که در مدرسه مذکور به تحصیل علوم دینی اشتغال داشتند^۲. در واقع، مدرسه شیخ عبداللطیف آغاز شیوه نوین در آموزش و تربیت مشعشعیان بود که به‌زودی موجب معرفی چهره‌های نام‌آوری از مشعشعیان در علوم دینی شد.

به نظر می‌رسد در مواردی، شمشیر سید مبارک در خدمت تعالیم مورد نظر پدرش سید مطلب وارد عمل شده باشد. در واقع اخباری که سید علی‌خان در قتل و تهدید برخی مخالفان اعتقادی نوشته، در حوزه فعالیت‌ها و مأموریت‌های او قرار می‌گیرد. افزون بر این شیوه، پی‌ریزی آموزش‌های دینی به‌ویژه درباره والی‌زادگان مشعشعی، حرکت بنیادی در نزدیکی ارکان اعتقادی مشعشعیان با

۱. همان، ج ۳، ص ۲۵۵؛ از تألیفات او کتاب *الرجال لطیف*، جامع‌الخبار فی ایضاح الاستبصار، رساله فی صلاة الجمعة، نگاه کنید: *روضات الجنات*، به کوشش محمود مرعشی، قم، ۱۳۹۱ ق.، ج ۴، ص ۲۵۵. ۲. شیر، مؤسس الدولة المشعشعیه، ص ۳۴-۱۳۳.

سایر شیعیان ایران بود. از این روست که ابن شدقم از رفع تدریجی «غلو» در میان مشعشعیان از این زمان یاد می‌کند که اتباع خود را از این عقیده برحذر می‌داشتند.^۱

به دنبال تحولاتی که در حوزه رویکرد اعتقادی مشعشعیان روی داد و به‌ویژه با آغاز آموزش‌های دینی تحت هدایت فقیهان، نسلی از والی‌زادگان مشعشعی ظهور کردند که بیش از آن‌که در امر حکومت شهره باشند از مقام و مرتبه علمی در حوزه معارف دینی برخوردار بودند. سید خلف بن سید مطلب از جمله این بزرگان است که به دست برادرش مبارک نابینا شد و شاید همین امر در رویکرد جدی و انحصاری او به آموزش علوم دینی مؤثرتر بود. او از دانش‌آموختگان مدرسه نوبنیاد شیخ عبداللطیف جامعی در حویزه بود. از قریحه شاعری او در کنار مقام علمی یاد می‌شود که تألیفات متعددی را در شاخه‌های مختلف علوم دینی به جای گذاشت. از مهم‌ترین آثار او به این ترتیب نام برده‌اند: *سیف‌الشیعه* در حدیث و در طعن دشمنان شیعه، *برهان‌الشیعه* در اثبات امامت، *الحجة البالغه* در کلام و هم‌چنین *اثبات امامت، فخرالشیعه* در فضایل علی (ع)، *النهج القويم* در کلام علی (ع) و *حق‌الیقین* در سلوک و طریقت. از گرایش‌های متصوفانه او یاد می‌کنند، اما پسرش سید علی خان متذکر می‌شود که پدرش در طریقت، موافق شریعت رفتار می‌کرد و از شطحیات صوفیه و اقوال آن‌ها به حلول و اتحاد به‌دور بود. در همین راستا، او ریاضت پیشه می‌کرد، کم می‌خورد و لباس خشن می‌پوشید و در اکثر اوقات در صوم و صیام بود چنان‌که عبادت وی ضرب‌المثل شده بود.^۲

میرزا عبدالله افندی تبریزی از سید علی بن سید خلف نیز به عنوان «اکابر علما» یاد می‌کند که چون پدرش میل به تصوف داشت. از تألیفات او *النورالمبین* و

۱. شبر، همان، ص ۱۳۳؛ کسروی از مرتبه علمی مطلب یاد می‌کند که موجب شد کمال‌الدین محمدبن حسن استرآبادی، شرح فصول خود را به او تقدیم کند. نگاه کنید: *مشعشعیان*، ص ۹۶. مینورسکی نیز از مخالفت مطلب با دکتترین اعتقادی سید محمدبن فلاح یاد می‌کند و می‌افزاید او با کمک عبداللطیف جامعی به ترویج تعالیم شیعه اثنی عشری معمول پرداخت، نگاه کنید:

V. Minorsky, "Musha'SHA" in *first Encyclopediia of Islam 1913-36*, vol.IX, Leiden, 1987, p. 160-163.

۲. *ریاض‌العلماء*، ج ۲، ص ۴۷-۲۴۵؛ *روضات الجنات*، ج ۳، ص ۲۶۶-۲۶۳؛ از علاقه سید خلف به امر عمران و آبادی قریه‌ها و احیای اراضی و آبیاری یاد کرده‌اند. خلف‌آباد به عنوان یکی از قصبه‌های مهم مشعشعیان با-ابتکار او آباد شد و به نام او نیز نامیده شد.

تفسیر قرآن، و آثاری در نبوت و امامت و هم چنین دیوان‌های شعر به عربی و فارسی یاد کرده‌اند. این شیوه علم‌اندوزی در حوزه معارف دینی شیعه در فرزندان آن‌ها نیز تداوم یافت.^۱

از دیگران بزرگان دینی و هم‌چنین والیان مشعشعی از سید عبدالله بن علی خان یاد کرده‌اند، وی پدر مؤلف تاریخ مشعشعیان، یعنی سید علی خان است که در جریان درگیری‌ها و اختلافات مشعشعیان مدتی را به فرمان دربار صفوی در مشهد گذراند. سید عبدالله اگر چه در زمینه علوم دینی جایگاه سید خلف را نداشت، اما از سوی اهل قلم و عالمان دینی مورد احترام بود.^۲

تحول و تعدیل در برخی باورها و سنت‌های غالبی‌گونه مشعشعیان، به‌ویژه آن‌چه در باور عوام بود چنان با مقتضیات تمرکزگرایی سیاسی و نظامی دوره دوم حکومت صفوی و از زمان عباس یکم همراه شده است که این پرسش را به ذهن می‌آورد که آیا پیوندی میان آن‌ها وجود دارد؟ از سوی دیگر باید به‌خاطر داشت که اصلاحات عباس یکم اگرچه بیشتر در بعد سیاسی، دیوانی، و نظامی بود، اما بی‌تردید موجب افول برخی باورهای به‌جا مانده در نزد قزلباش شد. باورهایی که ریشه در تمایلات متصوفانه داشت و از شائبه غلو دور نبود. به هر روی همراه با این جریان بنیادی در حکومت مرکزی صفویان، در حوزة نیز مدرسه علوم دینی تحت نظر فقیه، گشایش می‌یابد و امر آموزش درست اعتقادی مشعشعیان را پیش می‌برد. از این پس چنان پیوند و نزدیکی میان صفویان و مشعشعیان برقرار می‌شود که والی‌زاده مشعشعی که به‌ظاهر به عنوان گروگان در دربار صفویان به سر می‌برد با شاهزاده خانم صفوی ازدواج می‌کند و به تدریج نام مشعشعی که یادآور بدعت دوران اولیه است به فراموشی سپرده می‌شود و فقط لفظ موسوی به کار می‌رود.^۳

این وضعیت نوین اعتقادی هم‌سو با شرایط جدید سیاسی است. مبارک

۱. ریاض العلماء، ج ۴، ص ۸۰-۷۷.

۲. شبر، تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلامهم، ص ۱۵۴؛ در مقاله زیر از تقدیم کتاب تحفة الملوک (تألیف ۱۱۲۲) اثر محمدبن علی بن حسین شوشتری به یکی از والیان مشعشعی سخن رفته است در این کتاب وظیفه زمامدار و شیوه سلوک او با مردم تبیین شده امری که در جامعه قبیلگی مشعشعی جدید می‌نماید. نگاه کنید: سید محمد جزایری، «خاندان شیخ در شوشتر»، کیهان فرهنگی، ۱۳۶۴، ش ۱، ص ۱۷.

نخستین حاکم مشعشعی است که لقب خان و عنوان والی می‌گیرد و حکومت مشعشعیان از مرتبه تابعیت حکومت صفوی به مرتبهٔ بندگان شاه صفوی تنزل می‌یابد. در واقع می‌توان به موضوع این‌گونه نیز نگریست که مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی که تاکنون مشعشعیان را از لحاظ اعتقادی و سیاسی از کلیت صفویان متمایز می‌ساخت اکنون از بین رفته است همسانی اعتقادی و پیوندهای سیاسی که به ظاهر به آن‌ها تحمیل شده اکنون به امور عادی تبدیل گردیده و قلمرو مشعشعیان را چون دیگر ایالت‌های حکومت صفوی معرفی کرده است. در این مناسبات جدید سیاسی و دیوانی، والیان حویزه اسبان پیشکش را تقدیم دربار صفوی می‌کنند و در داخل نیز خراج بر رعایا می‌بندند. امری که نخستین بار توسط منصور به کار بسته شد. قلمرو مشعشعیان نیز چون تیول والی زادگان و خاندان مشعشعیان در میان آن‌ها به تیول تقسیم می‌شود. اما علی‌رغم مرحلهٔ نخست حکومت صفوی، در این دوره والی حویزه (عربستان) موظف به پرداخت مبلغی از مداخل سالانه به دربار صفوی است که از طریق خراج کشاورزی و راهداری تجاری و دیگر مالیات‌های داخلی به دست آورده است. این وابستگی و تمرکز چنان است که اگر مبلغی سکه بدون اجازه و بیش از حد مقرر ضرب شود از سوی حکومت صفوی تحت تعقیب قرار می‌گیرد.

ضعف و زوال والیان

حکمرانی مشعشعیان پس از صفویان تا حکومت پهلوی

یورش افغان‌ها به حکومت درازمدت صفویان پایان داد (۱۷۲۲ م / ۱۱۳۵ ق.). از زمان آغاز حاکمیت افغان‌ها تا برآمدن نادر و شکست اشرف افغان (۱۱۴۲-۱۱۳۵ ق.) آگاهی‌های درخور توجهی از چگونگی امور والیان مشعشعی در دست نیست. به استناد پیمان صلح اشرف افغان و حکومت عثمانی که در سال ۱۱۳۹ ق. منعقد شد، حویزه و تعدادی دیگر از شهرهای نواحی غربی کشور به عثمانی واگذار شد.^۱ بعید نیست که در این ایام هم چنان افرادی از خاندان مشعشعی در حویزه حکمرانی داشته باشند، چنان‌که با تسلط نادر بر امور و نخستین حضور او در خوزستان به سال ۱۱۴۲ ق. سیدعلی خان نامی از مشعشعیان حکومت حویزه داشت و هم چنان از سوی نادر ابقا شد.^۲

۱. لارنس لکهارت، *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵.

۲. میرزا مهدی‌خان در ذکر وقایع سال ۱۱۴۲ ق. از پیوستن «والی حویزه و مشایخ اعراب و بیگلربیگی کوهکیلیویه» به نادرشاه پیش از رسیدن به حویزه و در راه رامهرمز خبر می‌دهد. در همین سفر نادر در «عرض راه از ایلات کوهکیلیویه و الوار بختیاری و فیلی و اعراب حویزه و باقی طوایف هر جا که مفسد و مخالف بود به تنبیه و سیاست منسوب و حکام به همگی ولایات منصوب» شدند. نگاه کنید: *تاریخ جهانگشای نادری*، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۸ ش.، ص ۵۶-۱۵۵. کسروی احتمال می‌دهد والی حویزه همان سیدعلی‌خان مؤلف تاریخ مشعشعیان باشد. نگاه کنید: *تاریخ پانصد ساله خوزستان*، ص ۱۰۷.

به طور کلی نادر تا زمان اعلام حکومت مستقل «پس از تاج گذاری در سال ۱۱۴۹ ق.) تداوم حضور والیان مشعشعی را چون گذشته پذیرفت. اما از سال ۱۱۵۰ ق. حکومت خوزستان را به مرکزیت حویزه به مأموری منصوب از مرکز واگذار کرد و حکمرانی مشعشعیان منحصر به دورق شد. در این مرحله مشعشعیان تحت نظر حاکم خوزستان قرار داشتند.^۱

برای بار دوم نادر در سال ۱۱۴۵ ق. رهسپار خوزستان شد. این زمان منطقه با سرکشی محمدخان بلوچ به شدت ناامن بود. محمدخان بلوچ سفیر اعزامی اشرف افغان به دربار عثمانی بود. وی پس از بازگشت از دربار عثمانی با تسلط نادر روبه رو شد، به ناچار به خدمت او درآمد و به مأموریت نظامی راهی کوهکیلو به شد. در سال ۱۱۴۴ ق در جریان نبرد با عثمانی، نادر شکست خورد. محمدخان بلوچ از این فرصت استفاده کرد و سر به شورش گذاشت و با ابوالفتح خان حاکم پیشین شوشتر متحد شد. اعراب حویزه نیز با او همدست شدند و سیدعلی خان والی حویزه را که گماشته نادر بود کنار زدند و سیدرضا برادرش را به جای او گذاشتند.

نادر هم چنان که بغداد را در محاصره داشت، محمدحسین خان قاجار را با عنوان «سردار حویزه» روانه مقابله با محمدخان بلوچ کرد. به دنبال آن در سال ۱۱۴۵ ق. نادر وارد خوزستان شد، شوشتر را به تصرف درآورد و به سختی غارت کرد، و در حویزه سیدعلی خان را به والیگری بازگرداند.^۲

تصمیم نادرشاه در برچیدن دستگاه والیان حویزه را باید در شرایط خاص و پیچیده خوزستان دید. از اواخر دوره صفوی قبایل متعدد عرب ساکن در منطقه با ائتلاف‌ها و اختلاف‌های پی در پی امکان استقرار حکومت مشعشعیان را ضعیف کرده بودند. در این دوره قبیله عرب آل کثیر که در پیرامون دزفول و شوشتر مستقر بودند با مشعشعیان دشمنی داشتند و در هم دستی با دیگر

۱. از حکمران مشعشعی در دورق (سید فرج الله خان) با عنوان قول بیگی نام برده شده است. قول بیگی تحت فرمان بیگلربیگی (حاکم خوزستان) قرار داشت. نگاه کنید: تاریخ پانصد ساله خوزستان، ص ۱۰۸.

۲. درباره شوشتر محمدخان بلوچ نگاه کنید: تاریخ جهانگشای نادری، ص ۹-۲۸۹ و ۸۶-۲۸۵؛ دره نادر، تاریخ نادرشاه، به اهتمام سیدجعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۳۹-۷۳۸؛ محمدکاظم مروی، عالم آرای نادری، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، نشر علم، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۴-۳۴۱.

قبایل نامنی نگران‌کننده‌ای را برای حکومت مرکزی رقم می‌زدند. البته تجربه و الیگری مشعشعیان در طول حکومت صفوی نیز نشان داده بود که خود والیان نیز در صورت استقرار و تسلط کامل می‌توانستند در شرایط بحرانی موجب در دسر حکومت مرکزی باشند. پری این تصمیم نادرشاه را در راستای «سیاست استبدادی» او می‌داند که در صدد تخریب و تحلیل قدرت‌های موروثی ایالتی و جایگزینی آن‌ها با مأموران حکومتی (بیگلربیگ) بود.^۱

به هر روی، به فرمان نادر در سال ۱۱۵۰ ق. خواجه‌خان نامی که ملقب به سیف‌الدوله بود بیگلربیگی خوزستان شد و در حویزه جای گرفت و والی مشعشعی حویزه به حکومت دورق محدود گردید. مشخص نیست که سیف‌الدوله تا چه سالی در حکومت خوزستان باقی ماند. قدر مسلم این‌که در سال ۱۱۶۰ ق. که نادرشاه کشته شد بیگلربیگ حویزه محمدخان نامی بوده است.^۲

با قتل نادر ماترک او در جریان جنگ‌های جانشینی پراکنده شد. مدعیان متکی به قدرت ایلی، چون کریم خان زند در عراق و فارس، آزادخان افغان در آذربایجان، محمدخان قاجار در استرآباد و مازندران، و علی مردان خان بختیاری در تکاپوی استقلال و حکومت افتادند. این شرایط صحنه آشفته از نزاع‌های متعدد را موجب شد که جز فقر و ناآرامی حاصلی در بر نداشت.

در خوزستان نیز مولی مطلب‌خان مشعشعی نوه سید فرج‌الله خان حاکم دورق، پیش از قتل نادر در سال ۱۱۶۰ ق. در صدد تجدید حیات دوباره والی‌گری عربستان به مرکزیت حویزه برآمد. او با هم‌دستی عباس‌قلی خان وکیل و مأمور مالیاتی خوزستان، بیگلربیگ را دستگیر کرد و به زودی افزون بر حویزه، شوشتر را نیز پس از دو ماه محاصره به تصرف درآورد. عادلشاه (علیشاه) برادرزاده نادر که اکنون جای او را گرفته بود فرمان والی‌گری عربستان را به نام مولی مطلب

۱. پری از دو بدعت نادرشاه یاد می‌کند: نخست این‌که دزفول و شوشتر را جزء ایالت عربستان (منطقه غرب خوزستان) منظور کرد و دوم این‌که والی مشعشعی را از حویزه به دورق کوچاند نگاه کنید: جان ر. پری کریم‌خان زند (تاریخ ایران بین سال‌های ۱۴۷۴-۱۷۷۹) ترجمه محمدعلی ساکی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۸، ص ۴۹-۵۰.

۲. جهانگیر قائم‌مقامی، «خاندان مشعشعی یا ذیل تاریخ مشعشعیان»، یادگار، ج ۲، ش ۹، ص

صادر کرد. اما این زمان شرایط برای والیان مشعشعی به مراتب دشوارتر از اواخر دوره صفویه بود. اعراب آل‌کثیر روز به روز قدرت بیشتری می‌گرفتند و شرق خوزستان را در تصرف داشتند. اعراب بنی‌کعب که به‌تازگی دورق را استقرارگاه خود قرار داده بودند در پی فرصت می‌گشتند. سایر قبایل عرب حاضر در منطقه نیز چون گذشته در حوادث و درگیری‌های محلی و منطقه‌ای حضور داشتند. والی بغداد در راستای اهداف امپراتوری عثمانی در صدد بود که در فقدان مرکزیت مقتدر در ایران بهره‌مناسبی ببرد. به این ترتیب مولی مطلب نمی‌توانست اعراب را به‌طور کامل تحت نظارت درآورد و حکومتی مقتدر ایجاد نماید. اگرچه آگاهی‌های زیادی از نبردها و حوادث این دوره در دست نیست، اما با توجه به شرایط مذکور نمی‌توان تصویری دلخراش از جامعه آن روز تصور نکرد.^۱

مولی مطلب تا سال ۱۱۶۷ ق. به مدت شانزده سال حکومت کرد. در این سال زکی خان پسرعموی کریم‌خان زند (حکومت ۱۱۹۳-۱۱۶۵ ق.) که بنای استقلال‌طلبی داشت به حکومت مولی مطلب پایان داد. زکی خان در اتحاد با رقیبان بختیاری کریم‌خان در برابر او ایستاد. در تعقیب و گریزی که صورت گرفت زکی خان شکست خورد و به حویزه فرار کرد. در حویزه، نخست مولی مطلب زکی خان را که «دست استعانت به دامن حمایت و عاطفت مولا مطلب عرب» آویخته بود پذیرفت و «اسباب و اثاثیه بزرگی از خیمه و خرگاه و اسب و شتر به قدر ضرورت به زکی خان اعطا کرد» اما چون او را خائن دولت پادشاه و رانده درگاه خلائق امیدگاه می‌دانست جرئت معاونت او را در نفس خویش نمی‌دید و با او به دفع‌الوقت می‌گذرانید» تا پس از یک ماه و اندی با لشکری به اتفاق زکی خان به دزفول آمد. اعراب آل‌کثیر که در زمرة دشمنان مشعشعیان محسوب می‌شدند در اطراف دزفول بودند. شاید هدف مولی مطلب استفاده از زکی خان جهت سرکوب این رقیب بود. به هر حال در این‌جا اعراب آل‌کثیر از در اتحاد با زکی خان درآمدند تا بتوانند راهی به حویزه باز کنند و از مولی مطلب انتقام شکست‌ها و دشمنی‌های گذشته را بگیرند و به این ترتیب در نبردی که روی داد مولی مطلب به دست

۱. در تذکره شوشتر اثر سیدعبدالله جزایری شوشتری (۱۱۷۳-۱۱۱۲ ق.) که حوادث را تا سال ۱۱۶۹ ق. پی‌گرفته است می‌توان از شرایط ناگوار این دوران آگاه شد.

زکی خان و با همراهی و ترغیب آل کثیر کشته شد. مولی مطلب را باید آخرین والی مقتدر در دوران پس از صفویه به شمار آورد. با حضور قبیله بنی کعب در جنوب و جنوب غربی و آل کثیر در شرق خوزستان، روزه روز از قلمرو والی مشعشعی کاسته شد و حضور محدود آن‌ها در حویزه که تا سده اخیر به درازا کشید بیش از آن‌که ناشی از کفایت و توانمندی آن‌ها باشد به لحاظ سابقه دیرین و معروفیت سیادت آن‌ها بود و در این جایگاه نیز به تدریج تحت الشعاع اقتدار بنی کعب قرار گرفتند.

مولی جوادالله پسر عموی مولی مطلب در سال ۱۱۷۶ ق. جانشین وی شد. او از کریم خان فرمان می‌برد و هر سال به هنگام نوروز هدایایی برای او می‌فرستاد. مولی اسماعیل پس از مرگ پدر مولی جوادالله، به فرمان کریم خان جای او را گرفت. پس از مرگ کریم خان درگیری‌های جانشینان شروع شد تا این‌که علی مراد خان در اصفهان به حکومت رسید. مولی محسن از او فرمان والی‌گری گرفت، اما به زودی مولی محمد از فرزندان جوادالله او را کنار زد.^۱

در این ایام، گذشته از تاخت و تاز اعراب، کم‌آبی نیز موجب پیدایش شرایط سخت و دشوار شده بود. حاکمان منطقه ناتوان از نوسازی شبکه‌های آبرسانی بودند و همین امر کشاورزی را با مشکلات جدی روبه‌رو کرده بود. در این زمان، حکومت قاجار در ایران روی کار آمده بود. طبق اطلاعات موجود هم‌زمان با حکومت فتحعلی شاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۱۲ ق.) مولی مطلب پسر مولی محمد حکمران حویزه بود و سپس عبدالعلی خان جای او را گرفت. جانشین وی مولی فرج‌الله خان با مخالفت ایل بنی طُرف روبه‌رو شد و برای کسب حمایت حکومت مرکزی قاجار به تهران نزد حاجی میرزا آقاسی وزیر محمدشاه قاجار (۱۲۶۴-۱۲۵۰ ق.) رفت. عدم حمایت جدی قاجاران از او موجب شد که در نبرد با بنی طرف در سال ۱۲۶۴ ق. کشته شود. مولی عبدالله سوم حکمرانی سراسر خوزستان را پس از پدر به عهده گرفت و با همراهی اعراب بنی‌ساله و حيله و ترفند در انتقامی سخت، جمعی از مشایخ و بزرگان بنی طرف را در مهمانی به قتل رساند.

با آغاز حکومت ناصرالدین شاه (۱۳۱۳-۱۲۶۴ ق.) اعراب آل کثیر در دزفول و شوشتر دعوی استقلال و حکومت کردند و رئیس آن طایفه،

۱. نگاه کنید: تاریخ پانصدساله خوزستان، ص ۶۵-۱۶۱.

شیخ حداد، خود را حداد شاه نامید، ولی با حمله والی مشعشعی سرکوب شد. با روی کار آمدن میرزا تقی خان امیرکبیر سیاست تمرکزگرایی در پیش گرفته شد. به این منظور حکومت لرستان و خوزستان را به اردشیر میرزا عمومی ناصرالدین شاه واگذار کرد. از این زمان اقتدار والی مشعشعی منحصر به حویزه و توابع آن شد و تحت نظر حکمران لرستان و خوزستان درآمد. در سال ۱۲۸۴ ق. مولی عبدالله خان درگذشت و پسرش مولی نصرالله خان فرمان حکومت یافت. اختلاف او با برادرش مولی مطلب موجب شد که پس از مدتی فرمان حکومت به نام وی نوشته شود. او تا سال ۱۲۸۸ ق. والی حویزه بود اما از این پس برای چند بار حکومت حویزه بین آن دو دست به دست شد. اطلاعات دقیقی از این دوره در دست نیست تا این که در سال ۱۳۰۹ ق. بار دیگر درگیری بنی طرف و موالی آغاز شد و منجر به خارج شدن بنی طرف از سیطره موالی گردید.

مولی عبدالله خان پسر مولی نصرالله خان فرمان والی گری حویزه را در سال ۱۳۱۳ ق. از ناصرالدین شاه گرفت. اما مولی عبدالعلی فرزند مولی مطلب هم چنان پی گیر مخالفت با این خاندان بود، تا این که در سال ۱۳۱۵ ق. حکمران خوزستان این دو خانواده مشعشعی را از هم جدا کرد و فرمان والی گری را به نام مولی عبدالله خان صادر کرد. از این زمان خاندان مشعشعی به دو تیره مولی نصرالله خان و مولی مطلب تقسیم شد.

مولی عبدالله خان [دوم] در سال ۱۳۲۵ ق. درگذشت و برادرش مولی محمد والی گردید. در این زمان، خاندان جابرخان کعبی که ریاست آن با خزعل خان بود بیشتر مناطق خوزستان را در اختیار داشت و از این موقع خاندان موالی را زیر سلطه و نفوذ خود قرار داد. پسر مولی عبدالله، مولی نصرالله خان، جهت حفظ والی گری با وجود مخالفت خاندان رقیب، به شیخ خزعل نزدیک شد. با دستگیری شیخ خزعل در سال ۱۳۰۳ شمسی ۱۳، و حضور جدی حکومت پهلوی در این منطقه، اختلاف این دو خانواده در سال ۱۳۰۵ شمسی به محاکم قضایی کشیده شد که با رأی آن مولی نصرالله خان از حکومت حویزه معزول شد و مولی عبدالعلی به حکومت رسید، اما از سال ۱۳۰۶ ش. بار دیگر نصرالله خان به حکومت برآمد اما در این سال هر دوی آنها به فرمان حکومت پهلوی دستگیر شدند و سه سال را در زندان شهربانی تهران گذراندند و پس از آزادی در

سال ۱۳۱۲ ش. در تهران تحت نظر قرار گرفتند. در سال ۱۳۱۸ ش. مولی عبدالعلی در تهران درگذشت و سال بعد مولی نصرالله خان به حویزه بازگشت و ریاست عشایر حویزه را مجدداً به عهده گرفت تا این که از سال ۱۳۲۰ ش. به سمت بخشداری حویزه تعیین گردید.^۱

نتایج پژوهش

بررسی ویژگی‌ها، ماهیت، و بیانات مشعشعیان در دو دورهٔ حیات خود تا پایان حکومت صفوی (دورهٔ حشمت و حکومت مستعلی و دورهٔ فرمانروایی محلی و وابسته (والی‌گری)) هدف اصلی در این پژوهش بود. بر این اساس نخستین پرسش‌ها دربارهٔ جنگ‌نگری ماهیت اجتماعی و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن مطرح شد. پاسخ فرضیه این پرسش حاکی از این بود که مشعشعیان در دورهٔ گروه‌های شبهه‌دار جای داشته و شرایط فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی سده‌های هشت و نه هجری در شکل‌گیری آن مؤثر بود. دستاوردهای پژوهش، فرضیه مذکور را به اثبات رساند. در بخش ماهیت فکری، بر اساس مطالعهٔ همه‌جانبهٔ کلام الهی به این نتیجه رسیدیم که الوهیت علی (ع) از جمله ابعاد باورهای سید محمدرضا فلاح بود. در پی گه‌ری جریان مؤثر در شکل‌گیری این اصل، به‌طور خاص از داخل حس به یاد شد و سپس از چهرهٔ تأثیرگذار حافظ برسی نام به میان آمد. اما سخن نهایی در همانندی کامل باور الوهیت سید محمدبن فلاح با آن چهره‌ها و جنبش‌ها بود بلکه تأکید شد که منظور فکری بود، اگرچه ظاهر آن به نظر می‌رسد که این دو جنبش همگرا و هم‌راستا بوده‌اند.

۱. در مقالهٔ زیر نویسنده با استفاده از خاطرات شفاهی معمرین حویزه و هم‌چنین برخی اسناد و منابع، جریان حکمرانی مشعشعیان را از سال ۱۲۶۴ ق. به این سو به رشتهٔ تحریر در آورده است. در واقع این مقاله هم‌چنان که از عنوان آن برمی‌آید ذیلی بر اطلاعات تاریخ مشعشعیان کسروی می‌باشد. نگاه کنید: جهانگیر قائم‌مقامی، «خاندان مشعشعی یا ذیل تاریخ مشعشعیان، ص ۲۴-۱۴».

نتایج پژوهش

بررسی ویژگی‌ها، ماهیت، و تحولات مشعشعیان در دو دوره حیات خود تا پایان حکومت صفوی [دوره جنبش و حکومت مستقل، و دوره فرمانروایی محلی و وابسته (والی‌گری)] هدف اصلی در این پژوهش بود. بر این اساس نخستین پرسش‌ها درباره چگونگی ماهیت اعتقادی و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن طرح شد. پاسخ فرضی به این پرسش حاکی از این بود که مشعشعیان در زمره گروه‌های شیعه غالی جای داشته و شرایط فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی سده‌های هشت و نه هجری در شکل‌گیری آن مؤثر بود. دستاوردهای پژوهش، فرضیه مذکور را به اثبات رساند: در بخش ماهیت فکری، و بر اساس مطالعه همه‌جانبه کلام المهدی به این نتیجه رسیدیم که الوهیت علی (ع) از جمله ابعاد باورهای سید محمدبن فلاح بود. در پی‌گیری جریان مؤثر در شکل‌گیری این اصل، به‌طور خاص از «اهل حق» یاد شد و سپس از چهره تأثیرگذار حافظ بررسی نام به میان آمد. اما سخن نهایی در همانندی کامل باور الوهیت سید محمدبن فلاح با آن چهره‌ها و جنبش‌ها نبود بلکه تأکید شد که منظومه فکری او، اگرچه به‌ظاهر اصول نوینی را ارائه نمی‌کند، اما از آموزه‌های مکرر گذشتگان ترکیب جدیدی معرفی شده است. افزون بر باور الوهیت، موضوع مهدویت دیگر بُعد مهم از اندیشه‌های سید محمدبن فلاح بود و علی‌رغم اشارات منابع در دعوی مهدویت سید محمدبن فلاح، مجموع مباحث کلام المهدی حاکی از طرح نظریه حجاب و نیابت امام غایب (ع) از سوی اوست. در این نظریه، با توجه به ظهور و

جبری مهدی (ع)، نایب او پیش از موعد ظهور امام (ع)، ظاهر می شود و مؤمنان و باورمندان به امام (ع) را به یاری خود فرامی خواند و به این ترتیب فرصت آزمایش مردم را پیش از ظهور امام غایب (ع) فراهم می سازد.

فرضیه دوم، پیروان و شرکت کنندگان در جنبش مشعشعیان را، قبایل عرب منطقه واسط و بطایح معرفی می کرد که محصور در بافت و هنجارهای قبیله ای و در تبیین این گزاره کوتاه (فرضیه دوم) بود. بر آن اساس، مخاطبان سید محمدبن فلاح اعراب قبایل منطقه بودند که یا در روستاها ساکن بوده و معیشتی مبتنی بر اقتصاد زراعی و دامی داشتند و یا این که با زندگی شبانی و کوچنده امرار معاش می کردند. اما نظام قبیله ای، حتی بر روستاها و شهرهای منطقه سایه افکنده بود و این دو کانون یکجانشینی، بافت و سازمانی جدای از نظام قبیله ای نداشتند.

در فرضیه سوم، ناکامی مشعشعیان در تشکیل حکومت فراگیر، به عدم مرکزیت حویزه در صحنه سیاسی آن زمان، و محدودیت مشعشعیان به عنصر نژادی عرب محدود در بافت قبیله ای، ارجاع شده بود. مجموع بررسی در این پژوهش موارد فوق را تأیید می کند و افزون بر این، بایسته است ناکامی مشعشعیان، در پیوند با زمینه ها و عوامل توسعه و چیرگی حکومت صفویان نیز نگریسته و به فرصت های تاریخی که به قدرت گیری صفویان، علی رغم مشعشعیان، یاری رساند توجه شود.

در فرضیه چهارم، با قبول تحول و تطور فکری مشعشعیان، در خلال دو دوره حیات خود -گستره زمانی موضوع مشعشعیان در پژوهش حاضر- فرایند این تحول از تشیع غالی به تشیع اثنی عشری ذکر شده بود. در تأیید این فرضیه، یادآور می شود که در بحث ماهیت فکری، باور الهی مشعشعیان بر مبنای کلام المهدی تبیین شد. و در همان فصل، از نشانه های تغییر فضای فکری در دوران سلطان محسن و به ویژه علی و ایوب و موضوع بازگشت سید نورالله مرعشی شوشتری به خوزستان، سخن به میان آمد. با تهاجم صفویان و آغاز فرمانروایی محلی و وابسته مشعشعیان تحت نظارت صفویان، کمتر امکان بروز ماهیت واقعی باورهای مشعشعیان وجود داشت، اما با توجه به حوادث دوران سید مبارک و تحولات اعتقادی که او و پدرش با یاری شیخ عبداللطیف جامعی شروع کردند، باید گفت که تا این زمان مشعشعیان بسیاری از ویژگی های اعتقادی خود

را حفظ کرده بودند. اما پس از اصلاحات اعتقادی مذکور، چهره‌های نام آوری از مشعشعیان در زمره فقیهان و عالمان دینی مطرح شدند و روزه‌روز بر پیوند والیان حویزه با آموزش‌های فقه‌ای شیعه افزوده شد.

سازگاری مشعشعیان با اهل سنت از یک سو مبتنی بر گزارش‌هایی است که از ائتلاف برخی والیان متأخر حویزه با نمایندگان حکومت عثمانی، بر ضد تعدادی از قبایل عرب منطقه خیر می‌دهد، که می‌تواند همکاری و اتحاد سیاسی مقطعی قلمداد شود، همان‌طور که در مواردی شاهد درگیری و ستیز والیان حویزه با نمایندگان حکومت عثمانی نیز هستیم. از سوی دیگر به روایت برخی منابع و به‌ویژه منابع اروپایی مبتنی است که بر مذهب تسنن والی حویزه سید عبدالله خان تأکید می‌ورزند. او در هنگامه رویارویی صفویان و افغان‌ها از جمله فرماندهان سپاه صفوی بود. مورد اخیر که در بخش پایانی فصل دوم مورد بررسی قرار گرفته است نمی‌تواند حاکی از واقعیتی مسلم باشد. و در مجموع منظور از سازگاری و نزدیکی به اهل سنت، تغییر کیش مشعشعیان به آن مذهب نیست که در واقع، بیشتر حاکی از برقراری ائتلاف‌ها و پیوندهای سیاسی است. از این‌رو به نظر می‌رسد روند تحول اعتقادی مشعشعیان از تشیع غالی به تشیع اثنی عشری معمول بود و کم و بیش با گرایش‌های متعارف و معتدل متصوفانه همراه بود.

دستاورد‌های این پژوهش افزون بر پاسخگویی به پرسش‌ها و فرضیه‌های آغازین، در مجموع به ارائه ابعاد گوناگون فکری، اجتماعی، سیاسی مشعشعیان در دو دوره حیات آن‌ها تا پایان حکومت صفوی انجامید.

در نگرشی فراگیر، سید محمد بن فلاح با دست یازیدن به عناصر فکری مسلط در سده نهم هجری - در حوزه جمعیت و منطقه فعالیت - ایدئولوژی کمال‌طلب بر مبنای آرمان‌های شیعی پدید آورد، و هم‌چون سایر ایدئولوژی‌ها، به‌زودی به اشتیاق و احساس مخاطبان دامن زد. شرایط سیاسی - اجتماعی نامطلوب سده نهم هجری، و ویژگی‌های نامطلوب معیشتی، بستر و زمینه اقدام اجتماعی بر اساس آرمان‌های ایدئولوژیکی را فراهم ساخت و به این ترتیب جامعه مشعشعی شکل گرفت. فرهنگ‌های رهبری جنبش (سید محمد بن فلاح)، ابزار هدایت حرکت اجتماعی بدون سازمان بود که صرفاً با نظام قبیله‌ای پیروان نظمی می‌پذیرفت. این نظریه در این سرزمین قدمتی طولانی داشت و جز با

چارچوب‌های مذهبی قابل توجه نبود و سازگاری مناسبی با حرکت‌های اجتماعی و توده‌ای برقرار می‌کرد. چنین جوامعی، با وجود رهبر فرهمند، از اندیشیدن و تأمل در مسیر پیموده و مقصد نارسیده آسوده بودند و از خردورزی و واقع‌نگری اجتناب می‌ورزیدند. به سهولت پرخاش می‌کردند و به راحتی در راه رسیدن به ناکجا آبادی که رهبری در قالب شعارهای کلی و مبهم نشان می‌داد جان می‌باختند و از این‌رو آغازی پرخاشگرانه و خونین رقم می‌زدند و به درستی متولیان نظام موجود را به ستوه می‌آوردند، اما در همان حال از درنگ و نگاهی کوتاه به آنچه می‌طلبیدند، دریغ می‌ورزیدند. سخن بر این نیست که در اساس خیزش‌های اجتماعی نامقبول و نامشروعند، بلکه نکته در این است که با وجود رهبری فرهمند، در شیوه وصول و مقصد مطلوب واقع‌گرا نیستند.

دستاورد جامعه مشعشعی که سید محمدبن فلاح پی ریخت چه بود؟ و تا چه اندازه به آرمان‌های ایدئولوژیکی وی، نزدیک بود؟

ایام فعالیت سید محمدبن فلاح که گزارش‌های متون تاریخی آن را تأیید می‌کند و با تکاپوهای تبلیغی-نظامی همراه بود (۸۷۰-۸۴۵ ق.) نزدیک به دوره مفید یک نسل به درازا کشید به جز دهه پایانی زمان مذکور (از مرگ مولی علی تا مرگ سید محمد ۸۷۰-۸۶۱ ق.)، ستیزه‌جویی که با تب داغ انقلابی ناشی از ایدئولوژی آغازین نیز سازگار بود مهم‌ترین حوزه فعالیت‌های مشعشعیان را تشکیل می‌داد. در دوره ثبات سلطان محسن، جامعه مشعشعی گویی فراموش کرده بود که زیر علم سید محمدبن فلاح چه سنگ‌ها که بر سینه نمی‌زد و به کمتر از جامعه‌ای با تعریف و تبیینی ایده‌آلی رضایت نمی‌داد، به سهولت گام‌های کوتاه و تدریجی را در مسیر نظامی معمول و رایج برداشت. از شواهد آشکار است که نظام مسلط مشعشعی استوار بر حاکمیتی سه بعدی بود:

۱. خاندان سید محمد بن فلاح به ریاست سیاسی (سلطنت) رضایت داده بود و می‌رفت تا به حیات یکی دیگر از سلسله‌های متعدد، اما همسان تاریخ این سرزمین، هر چه بیشتر بیفزاید.

۲. اشرافیت مذهبی، که در شعارها و باورهای اولیه مشعشعیان جایی برای خود نمی‌دید، در زمان ثبات و سلطنت، بار دیگر به همراه همیشگی خود، در نظام سیاسی این سرزمین، پیوست. سید نورالله شوشتری و بستگان همسر او که پیشینه‌ای دراز در همدستی و همسودی با لایه سیاسی حاکمیت منطقه داشتند،

در دربار مشعشعیان گرد آمدند و امر ریاست دینی را به عهده گرفتند.

۳. قدرت‌گیری مشعشعیان در چارچوب همیاری قبایل منطقه هنگامی ممکن شد که اساساً ظرف و قالب جمعیت منطقه بودند. بنابراین نادیده انگاشتن حوزه ریاست قبیله و برخورداری‌های او به صلاح نبود. رابطه لایه سیاسی حکومت مشعشعیان با قبایل، بر اساس ائتلافی با منافع متقابل بود. قبایل نیروی نظامی حکومت محسوب می‌شدند و در مقابل خطرات متعدد نظامی قدرت‌های همجوار و قبایل دشمن از موجودیت حکومت مشعشعیان دفاع می‌کردند، در مقابل، با واگذاری مناطق و نواحی قلمرو مشعشعی به قبایل، رضایت رهبری قبیله (اشرافیت نظامی) جلب می‌شد.

ثبات و تداوم اقتدار حکومت مشعشعی به توانمندی و تدبیر سلطان مشعشعی بستگی داشت که در دوره سلطان محسن (۹۰۵-۸۷۰ ق.) چنین بود و در غیراین صورت، نظام قبیله‌ای مستعد تمرکزگریز با ائتلاف‌ها و کشمکش‌های درونی، موجب برهم خوردن نظم و آرامش می‌گردید، امری که از مرگ سلطان محسن تا یورش اسماعیل یکم و حتی پس از آن (۹۱۴-۹۰۵ ق.) پیش آمد.

وجود سه لایه سیاسی، مذهبی و نظامی در حاکمیت مشعشعی، و امتیازات و برخورداری‌های رهبریت سه‌گانه، که با کار و تولید نیروهای مولد کشاورزی و دامی میسر می‌شد، آیا می‌توانست سرنوشتی متفاوت، از آن‌چه تاکنون براین اقشار گذشته بود، رقم زند؟ در گزارش‌های مختلف از املاک و سیورغالات و معافیت‌های اشرافیت مذهبی سخن رفته است هم‌چنان‌که از حکمرانی و تیول‌داری سلطان‌زادگان و سپس والی‌زادگان مشعشعی، و از دژبانی و قلعه‌داری برخی قبایل عرب یاد شده است. سخن پایانی تصریح این نکته است که جامعه مشعشعی نه در قالب نظری بر روش و اصول روشن و واقع‌نمایی استوار بود (آن‌چه در سخن سید محمدبن فلاح آمد)، که در اساس ابعاد و تعریف روشنی نداشت. و نه در صحنه عمل موفق به ایجاد مناسباتی متفاوت از سایر حکومت‌ها شد، در بخش ماهیت اجتماعی از برخی دغدغه‌های فقیهان سید محمدبن فلاح یاد شد، که تفاوتی با تعالیم دیگر نگرش‌های فقهاتی نداشت.

سقوط حکومت مستقل مشعشعی، حتی پیش از یورش اسماعیل یکم (۹۱۴ ق.) آغاز شده بود. در واقع دوره فترت پس از مرگ سلطان محسن (۹۰۵ ق.)، با یورش اسماعیل یکم به فرجامی تبدیل شد که دست‌کم آرامش و

ثبات را تحت چتر حمایتی حکومت مرکزی صفوی نوید می داد. اما در دوران حکومت محلی و تحت نظر مشعشعیان، که دیگر نه از ایدئولوژی آغازین آشکارا نامی به میان می آمد و نه اذهان ساده و بدوی جامعه مشعشعی رمق، حوصله، و انگیزه‌ای در تکرار و تجدید آن داشتند؛ بحران تنازعات قدرت و سرکشی‌های اشرافیت قبیله‌ای در برابر اشرافیت سیاسی (خاندان حاکم سید محمدبن فلاح) در سراسر تاریخ مشعشعیان تکرار شد. و همسو با تحولاتی که در مراجع مذهبی وابسته به حکومت مرکزی صفوی روی داد و به غلبه کامل فقیهان بر نگرش‌های دینی دیگر انجامید، در حوزه حکومت مشعشعیان نیز تأثیر گذاشت و از زمان حکومت عباس یکم - همسو با اصلاحات سیاسی - دیوانی و پی‌ریزی اقتصادی و اجتماعی جایگاه فقیهان که از برنامه گسترده وقف آغاز شد جامعه مشعشعی و به‌ویژه والی زادگان مشعشعی تحت تعلیم و ارشاد مدارس دینی نوبنیاد و آموزش‌های فقهاتی قرار گرفتند و در مدار اعتقادی و اداری، از مرکز (صفویان) پیروی کردند.

جامعه مشعشعی در اواخر حکومت صفوی به پایان هویت کم‌رنگ سیاسی و اجتماعی خود نزدیک شد. اثر سید علی خان (تاریخ مشعشعیان) چنان انباشته از درگیری‌ها و نبردهای قبیله‌ای و دشمنی و کینه‌ورزی‌های افراد خاندان مشعشعیان با یکدیگر است که به‌راستی مطالعه آن ملال‌آور است. از خلال این اثر - که مبین جامعه و حکومت مشعشعیان در اواخر دوره صفوی است - تصویری که در ذهن ترسیم می‌شود، اجتماعی بدوی را تداعی می‌کند که از کمترین عادات لازمه زندگی دسته‌جمعی بی‌بهره است. به جای بزرگ‌گویی‌های ایدئولوژیکی و بعضاً بی‌پایه آغازین، حمیت‌ها و تعصبات قبیله‌ای قرار گرفته بود و در واقع با شکست ناکجا آباد کمال‌طلبان مشعشعی، نظام از هم گسیخته قبیله‌ای مستقر شده بود.

تجربه آغاز و انجام مشعشعیان، سوگ‌مندانه، بار دیگر شکست کمال‌طلبی انسان درمانده در مناسبات چیره و خشن سیاسی و اجتماعی را نشان می‌دهد، و می‌آموزد که برای انسانی زیستن، باید انسان‌ها بیندیشند و نه رهبران فرهمند و فراانسانی؛ و باید در شأن و ابعاد - نه چندان بزرگ و ثابت - انسانی انتظار داشت، که کمال‌طلبی‌های ایدئولوژیکی و مبتنی بر احساس، جز با خون و خودکامگی همراه نیست.

کتابنامه

۱. دستنوشته‌های فارسی و عربی

- ✓ - جعفری، جعفر بن محمد بن حسن حسینی، تاریخ کبیر، نسخه دستنوشته فارسی، میکروفیلم موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۷۷۵.
- ✓ - موسوی مشعشی، سید علی خان بن سید عبدالله بن سید علی خان، تاریخ مشعشیان، نسخه دستنوشته عربی و فارسی، موجود در کتابخانه سپهسالار (مدرسه عالی مطهری)، شماره ۱۵۱۳.
- ✓ - موسوی مشعشی، سید محمد بن فلاح، کلام المهدی، نسخه دستنوشته عربی، کتابخانه آیت الله مرعشی در قم، شماره ۱۲۱۱.
- ✓ - موسوی مشعشی، سید محمد بن فلاح، کلام المهدی، نسخه دستنوشته عربی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۲۲۲.
- ✓ - موسوی مشعشی، سید محمد بن فلاح، رسائل المشعشی، نسخه دستنوشته عربی، کتابخانه آیت الله مرعشی در قم، شماره ۳۸۲۵.
- ✓ - موسوی، نورالدین محمد بن نعمت الله، ترجمه تاریخ مشعشیان، نسخه دستنوشته فارسی، موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، میکروفیلم نسخه مذکور در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۰۳۴.

۲. مأخذ چاپی فارسی و عربی

- آژند، یعقوب. قیام سرداران، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳ ش.
- حروفیه در تاریخ، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹ ش.
- آئینه‌وند، صادق. تاریخ سیاسی اسلام، تهران، مرکز فرهنگی علامه طباطبایی، بدون تاریخ.

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. *سفرنامه ابن بطوطه*، ج ۱، ترجمه محمد علی موحد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
- ابن عربشاه، زندگی شگفت آور تیمور، ترجمه محمد علی نجاتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- ابن فهد حلّی، شیخ احمد. *عدة الداعی*، ترجمه حسین فشاھی، تهران، کتابخانه شمس، ۱۳۳۸ ش.
- اردبیلی، توکل ابن بزاز. *صفوة الصفا*، به کوشش غلامرضا مجد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- اسمیت، جان ماسون. *خروج و عروج سریداران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، ۱۳۶۱ ش.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم. *مسالك و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- افشار سیستانی، ایرج. *خوزستان و تمدن دیرینه آن*، ۲ جلد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- افندی تبریزی، میرزا عبدالله. *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، جلد ۵-۱، قم، ۱۴۰۱ ق.
- افوشته ای نظنزی، محمود بن هدایت الله. *نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار در تاریخ صفویه*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- اقبال آشتیانی، عباس. *مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی*، تهران، خیام، ۱۳۵۰ ش.
- *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- اقتداری، احمد. *خوزستان و کهکیلویه و ممسنی. جغرافیای تاریخی و آثار باستانی*، [تهران]، ۱۳۵۹ ش.
- *دیار شهبازیاران*، ۲ جلد، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳ ش.
- الهی، نور علی. *برهان الحق*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۴ ش.
- امام، سید محمد علی. *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ ش.
- انصاری، مصطفی. *تاریخ خوزستان (دوره خاندان کعب و شیخ خزعل ۱۸۷۸-۱۹۲۵ م)*، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، نشر شادگان، ۱۳۷۷ ش.
- اولتاریوس، آدام. *سفرنامه آدام اولتاریوس*، بخش ایران، ترجمه احمد بهپور، تهران، ابتکار، ۱۳۶۳ ش.
- ایوانف، و. (گردآورنده). *مجموعه رسائل و اشعار اهل حق*، بمبئی، انتشارات انجمن اسماعیلی، ۱۹۵۰ م.
- بارتولد، ولادیمیر. *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس، ۱۳۵۸ ش.
- باش، شیخ عبدالقادر. *البصره فی ادوارها التاریخیه*، بغداد، ۱۳۸۱ ق.
- باوزانی، الساندرو. *ایرانیان با تکیه بر اوضاع اقتصادی و اجتماعی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات روزبهان، ۱۳۵۹ ش.

- برسی، حافظ رجب. *مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بدون تاریخ.
- بغدادی (سؤیدی)، محمد امین. *سبائک الذهب فی معرفته قبائل العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
- بیانی، شیرین. *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش.
- *دین و دولت در ایران عهد مغول*، حکومت ایلخانی: نبرد میان دو فرهنگ، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ. *اسلام در ایران*، از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۶۳ ش.
- *نهضت سریداران خراسان*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۱ ش.
- پورکاظم چلداوی، کاظم. *جغرافیای تاریخی خوزستان*، اهواز، انتشارات آیات، ۱۳۷۳ ش.
- پیکولوسکایا، و دیگران. *تاریخ ایران*، از دوران باستان تا پایان سده هیجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۶۳ ش.
- تاورنیه، ژان باتیست. *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه حمید شیرازی، انتشارات سنایی و تأیید اصفهان، ۱۳۶۲ ش.
- تقی زاده، محمد. *شوستر درگذر تاریخ*، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- جزایری، سید عبدالله. *تذکره شوستر*، تهران، بدون ناشر و تاریخ.
- جزایری، محمد. *شجره مبارکه یا برگگی از تاریخ خوزستان*، بدون محل نشر، [۱۳۱۷ ق].
- جعفریان، رسول (مصحح و مؤلف)، *علل برافتادن صفویان*، مکافات نامه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- جلالی پندری، یدالله (به کوشش). *زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲ ش.
- جوینی، عظاملک بن محمد. *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمدبن عبدالوهاب قزوینی، هلند، لیدن، ج ۱، ۱۳۲۹ ق، ج ۲، ۱۳۳۴ ق.
- جیحون آبادی، نعمت الله. *حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت*، ج ۱، به کوشش محمد مکرری، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش.
- حزین لاهیجی، محمدعلی. *تاریخ و سفرنامه حزین*، تصحیح علی دوانی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- حسن، حسن ابراهیم. *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰ ش.
- حسین، جاسم محمد. *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (ع)*، ترجمه آیت اللهی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷ ش.
- حسینی، سید احمد. *فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله نجفی مرعشی*، ج ۱۵، زیر نظر سید محمود مرعشی، قم، ۱۳۶۷ ش.
- حسینی، سید احمد. *فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله نجفی مرعشی*، ج ۱۰،

- زیر نظر سید محمود مرعشی، قم، خیام، ۱۳۶۲ ش.
- حسینی قمی، احمد بن شرف‌الدین حسین، خلاصه‌التواریخ، ۲ جلد، تصحیح احسان اشراقی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- حضان، عبدالرزاق. المهدی و المهدویت نظره فی التاریخ العرب سیاسی، بغداد، ۱۳۷۷ ق.
- حکیمیان، ابوالفتح. علویان طبرستان، تحقیق در احوال و آثار و عقاید فرقه زیدیه در ایران، تهران، الهام، ۱۳۶۸ ش.
- حموی، یاقوت بن عبدالله. معجم البلدان، ج ۲ و ۱، به کوشش فرید عبدالعزیز الجندی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- خسروشاهی، سید هادی و العباد، عبدالمحسن. مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل سنت، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۲ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی. حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۴ و ۳، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ۱۳۵۳.
- خوانساری، محمد باقر بن زین‌العابدین. روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ۸ جلد، قم، مکتب اسماعیلیان، ۱۳۹۱ ق.
- خوانساری، محمد باقر بن زین‌العابدین. روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ترجمه محمد باقر ساعدی، ج ۱، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۶ ش.
- دارمستتر، آرسن. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ترجمه و حاشیه محسن جهانسوز، تهران، کتابفروشی ادب، ۱۳۱۷ ش.
- دانش‌پژوه، محمدتقی و منزوی، علی نقی. فهرست کتابخانه سپهسالار، ج ۳، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.
- دلاواله، پیترو. سفرنامه پیترو دلاواله، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
- دوبد، بارون. سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
- راغب الطیباح حلبی، محمد. اعلام التّیلاء به تاریخ حلب الشهباء، ج ۳، حلب، ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۸ م.
- رشیدو، پی‌زن. سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق میان سال‌های ۱۲۵۸ و ۱۳۳۵ م. ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
- رشیدیان، نیره زمان. نگاهی به تاریخ خوزستان، تهران، بوعلی، ۱۳۶۷ ش.
- الرضی، شریف. تاریخ الحله، قم، ۱۴۱۳ ق.
- روملو، حسن بیک. احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۵۷ ش.
- رهبرین، کلاوس میثائل. نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷ ش.

- زاده صفوی، رحیم. شرح جنگ‌ها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی، به اهتمام یوسف پور صفوی، تهران، خیام، ۱۳۴۱ ش.
- الزبیدی، محمدحسین. امارة المشعشعین اقدم امارة عربية فی عربستان، بغداد، انتشارات وطنیه، ۱۹۸۲ م.
- زرین کوب، عبدالحسین. دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
- ساندرز، ج.ج. تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
- سانسون. سفرنامه سانسون، وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ترجمه تقی تفضیلی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- سایکس، سرپرسی. تاریخ ایران، ج ۱، ترجمه سید فخرالدین محمدتقی فخر داعی گیلانی، ۱۳۷۰ ش.
- ستوده، حسینقلی. تاریخ آل مظفر، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۴۶ ش، ج ۲، ۱۳۵۲ ش.
- سخاوی، شمس‌الدین محمد. الضوء الامع لاهل القرن التاسع، قاهره، ۱۳۵۴ ق.
- سلطانی، محمد علی. قیام و نهضت علویان زاگرس (در همدان، کرمانشاهان، کردستان، خوزستان، آذربایجان) یا تاریخ تحلیلی اهل حق، ۲ جلد، کرمانشاه، نشر شهیا، [۷۸-۱۳۷۷ ش.].
- سمرقندی، عبدالرزاق. مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۳ ش.
- سومر، فاروق. نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران، نشر گستره، ۱۳۷۱ ش.
- سومر، فاروق. قراقویونلوها، ج ۱، ترجمه وهاب ولی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
- سیوری، راجر. ایران عصر صفوی، ترجمه احمد صبا، تهران، کتاب تهران، ۱۳۶۳ ش.
- شاردن، ژان. سیاحت نامه شاردن، ج ۸، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ ش.
- شاملو، ولی قلی بن داود قلی. قصص الخاقانی، ج ۱، تصحیح سید حسن سادات ناصری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
- شامی، نظام‌الدین. ظفرنامه، تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، انتشارات بامداد، ۱۳۶۳ ش.
- شبر، جاسم حسن. تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم، نجف ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م.
- مؤسس الدولة المشعشعیه و اعقابہ فی عربستان و خارجها، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م.
- شکری، یدالله (به کوشش)، تاریخ عالم آرای صفوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳ ش.
- شوشتری، قاضی نورالله. مجالس المؤمنین، ج ۲، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۶ ق.
- شیخی، کامل مصطفی. تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش.
- الطریقه الصفویه و رواسبها فی العراق المعاصر، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م.

- _____ همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه و تلخیص علی اکبر شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.
- شیرازی (نویدی)، عبدی بیک. تکملة الاخبار (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۸۷ق.، تصحیح عبدالحسین نوایی، نشر نی، ۱۳۶۹ ش.
- صدیقی، غلامحسین. جنبش های دینی ایرانی در قرن های دوم و سوم هجری، تهران، پاژنگ، ۱۳۷۵ ش.
- صفی زاده، صدیق. دانشنامه نام آوران یارسان، احوال و آثار مشاهیر، تاریخ کتاب ها و اصطلاحات عرفانی، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۹۹۷ م.
- طوسی، ابی جعفر محمدبن الحسن. الغیبة، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه، بدون تاریخ.
- طهرانی، آغابزرگ. طبقات اعلام الشیعه، احیاء الدائر من القرن العاشر، تحقیق علی نقی منزوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
- طهرانی، آغابزرگ. طبقات اعلام الشیعه الضیاء اللامع فی القرن التاسع، تحقیق علی نقی منزوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
- عبدالرحمان، محمد مراد بن. ترجمه آثار البلاد و اخبار العباد، ج ۲، تصحیح سید محمد شاهمرادی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- عبدالقادر النجار، مصطفی. التاريخ السياسی لامارة عربستان العربیه ۱۸۹۷-۱۹۲۵ م.، قاهره، بدون تاریخ.
- العزاوی، عباس. تاریخ العراق بین احتلالین. ج ۳، عراق، [بغداد]، ۱۳۵۷ق. / ۱۹۳۹ م.
- _____ تعاریف بی المورخین فی عهد المغول و ترکمن، بغداد، ۱۹۵۷ م.
- عزیزی بنی طرفی، یوسف. قبایل و عشایر عرب خوزستان، با نگاهی به آیین فصل، شعر، هنر و تاریخ، تهران، بدون ناشر، ۱۳۷۲ ش.
- غفاری، قاضی احمد. تاریخ جهان آرا، تهران، کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۳ ش.
- عیاشی، عبدالله بن فتح الله بغدادی. التاريخ الغیاشی، تحقیق طارق نافع الحمدانی، بغداد، مطبعة السعد، ۱۹۷۵ م.
- فروخ، عمر. تاریخ الجاهلیة، بیروت، ۱۹۸۴ م.
- فضل الله همدانی، رشیدالدین. جامع التواریخ، ج ۲، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۲ ش.
- فلسفی، نصرالله. زندگانی شاه عباس اول، ج ۱ و ۲، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف. لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- قلقشندی، احمد بن علی بن عبدالله. نهاية الارب فی معرفة انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، بدون تاریخ.
- کخاله، عمررضا. معجم قبائل العرب القدیمة و الحدیثه، ج ۴-۲، بیروت، مؤسسه رساله، ۱۴۱۸ ق.
- کربلائی تبریزی (ابن کربلائی)، حافظ حسین. روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۲، تصحیح

- جعفر سلطان القزایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹ ش.
- ✓ - کرو سینسکی، سفرنامه کرو سینسکی، یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، تصحیح مریم میر احمدی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۳ ش.
- کسروی تبریزی، احمد. شهریاران گمنام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
- _____ شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۳۵ ش.
- _____ چهل مقاله، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۵ ش.
- _____ مشعشعیان، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۸ ش.
- _____ تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران، ۱۳۵۶.
- _____ شیعی‌گری، تهران، بدون تاریخ.
- الکلمدار، عبدالجواد. تاریخ کریلا و حائراالحسین، بغداد، ۱۹۴۹ م.
- ✓ - کلمنت، هوار (به کوشش). مجموعه رسائل حروفیه یعنی هدایت‌نامه، محرم‌نامه ابواسحق، نهایت‌نامه، رسائل مختلفه، اسکندرنامه، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰ ش.
- ✓ - کمپفر، انگلیت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳ ش.
- ✓ - کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۳ ش.
- گرجی، ابوالقاسم. تاریخ فقه و فقهها، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۵ ش.
- ✓ - گروسه، رنه. امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- ✓ - گیمن، دوشن. دین ایران باستان، ترجمه رؤیا منجم، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۵۷ ش.
- ✓ - لانگریگ، استیون همزلی. تاریخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عراق ۱۹۰۰-۱۵۰۰ م، ترجمه اسدالله توکلی و محمدرضا مصباحی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش.
- لایارد، سر اوستن هنری. سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمه مه‌راب امیری، [تهران]، فرهنگسرا، ۱۳۷۱ ش.
- ✓ - لسترنج، گ. جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
- لکه‌هارت، لارنس. انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳.
- لوئیس، برنارد. فدا/ بیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
- مالکوم، سرجان. تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسمعیل حیرت، تهران، انتشارات یساولی، ۱۳۶۲ ش.
- ✓ - مجلسی، محمداقبر. مهدی موعود، ترجمه جلد سیزدهم بحارالانوار، ترجمه علی دوانی، تهران، دارالکتب اسلامی، [۱۳۵۰ ش].
- محبوبه، جعفر بن شیخ‌باقر. ماضی‌التجف و حاضرها، نجف، ۱۹۵۸ م.

- مدرس، میرزا محمدعلی. *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب*، ۸ جلد، تهران، شفق، ۱۳۴۸.
- مدرسی طباطبایی، حسین. *مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتابشناسی*، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
- مرعشی، سید ظهیرالدین. *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳ ش.
- مزاولی، میشل. *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳ ش.
- مستوفی، محمدمحسن. *زبدة التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، انتشارات موقوفات افشار، ۱۳۷۵ ش.
- مستوفی قزوینی، حمدالله. *نزهت القلوب*، تصحیح لسترنج، تهران دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
- *نزهت القلوب*، به کوشش دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش.
- *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- مشکور، محمد جواد. *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم [هجری]*، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۶۲ ش.
- مضطر، الله دتا (به کوشش)، *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ ش. / ۱۹۸۶ م.
- منجم، ملا جلال‌الدین. *تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، انتشارات وحید، ۱۳۶۶ ش.
- منزوی، احمد. *فهرست‌واره کتاب‌های فارسی*، ۳ جلد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- منشی، اسکندر بیک. *تاریخ عالم آرای عباسی*، ۲ جلد، به کوشش ایرج افشار، انتشارات امیرکبیر، تهران و تأیید اصفهان، ۱۳۵۰ ش.
- میرجعفری، حسین. *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵ ش.
- میرخواند، محمدبن خاوند شاه بلخی. *روضه‌الصفاء*، ۲ مجلد، تلخیص و کوشش عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳ ش.
- میرفطروس، علی. *جنتش حروفیه و نهضت پسیخانیان (نقطویان)*، تهران، نشر بامداد، بدون تاریخ.
- مینورسکی، و. *سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات مینورسکی بر تذکرة الملوک*، [به ضمیمه تذکرة الملوک]، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش.
- نایب‌الصدر، معصوم‌علیشاه. *طرائق‌الحقائق*، ج ۱، تهران [۱۳۱۸ق.]، چاپ سنگی.
- نجار، مصطفی عبدالقادر. *التاریخ‌السیاسی (امارة عربستان العریبه ۱۸۹۷-۱۹۲۵م.)*، مصر، ۱۹۷۱ م.
- نجم‌الملک، عبدالغفار. *سفرنامه خوزستان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، مطبوعات علمی، ۱۳۶۳ ش.

- نصیری، محمد ابراهیم بن زین العابدین، *دستور شهریاران (سالهای ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ ق.)*.
 پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران، بنیاد
 موقوفات افشار، ۱۳۷۳ ش.
- نعمانی (ابی زینب)، محمدین ابراهیم. *کتاب غیبت*، ترجمه سید احمد فهری زنجانی، تهران،
 دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- نیبور، کارستن. *سفرنامه نیبور*، ترجمه پرویز رجبی، تهران، انتشارات توکا، ۱۳۵۴ ش.
- واله اصفهانی، محمد یوسف. *خلد برین (ایران در روزگار صفویان)*، به کوشش میرهاشم
 محدث، تهران بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۲ ش.
- ورداسبی، ابوذر. *سرخ جامگان و نم‌پوشان، تحلیلی کوتاه از جنبش خرم‌دینان و نهضت
 حروفیان*، تهران، انتشارات پیوند، ۱۳۵۷ ش.
- وهوسه، بابن. *سفرنامه جنوب ایران*، ترجمه محمدحسن اعتمادالسلطنه، تصحیح میرهاشم
 محدث، ۱۳۶۳ ش.
- هاجسن، گ. س. *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب
 اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- هندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین. *البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان*، قم، مطبعة الخيام،
 ۱۳۹۹ ق.
- هنوی، جونس. *هجوم افغان و زوال دولت صفوی*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران،
 انتشارات یزدان، ۱۳۶۷ ش.
- هیئتس، والتر. *تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی*، ترجمه
 کیکاووس جهاننداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲ ش.

۲. مقالات

- «ابن فهد حلی»، *دایرة المعارف تشیع*، ج ۱، تهران، بنیاد خیریه و فرهنگی شط، ۱۳۶۹ ش.
- امین، حسن. «دورق»، *دائرة المعارف الاسلامیه الشیعیه*، ج ۷، بدون محل نشر، دارالتعارف
 المطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
- انصاری، حسن. «ابن فهد حلی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- بنائی، امین. «تأملاتی درباره ساختار اجتماعی و اقتصادی ایران در اوج دوره صفوی»، ترجمه
 محمدعلی رنجبر، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۱۳۶-۱۳۵، سال ۱۳، آذر و دی ۱۳۷۷.
- توفیق، رضا. «پژوهش در اندیشه‌های حروفیه»، ترجمه غلامرضا سمیعی، *زندگی و اشعار
 عمادالدین نسیمی*، به کوشش یدالله جلالی پندری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۲ ش.
- رنجبر، محمد علی. «منصب خلیفة الخلفا در دوره صفوی»، *گنجینه استاد، فصلنامه تحقیقات
 تاریخی*، سال نهم، شماره ۳۴-۳۳، بهار و تابستان ۱۳۷۸.
- ریتر، هلموت. «آغاز فرقه حروفیه»، ترجمه حشمت مؤید، *نشریه فرهنگ ایران زمین*، سال دهم،
 ۱۳۴۱ ش.

- ساکی، علی محمد. «مشعشعیان لرستان»، یغما، شماره ۳۲.
- ستوده، منوچهر. «سیاهپوشان در فاصله سال‌های ۹۴۴-۹۹۹»، یادگار نامه فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- سلطانی بهبهانی، سلطانه‌علی. «خوزستان»، کانون وکلا، سال ۱۶، بهمن و اسفند ۱۳۴۳ ش.
- شعبانی، رضا. «طریقت، شریعت و سلطنت: پایه‌های آغازین حکومت صفویان»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، شما ۹-۸، اسفند ۱۳۶۹ ش.
- طرفی، حمید. «خاندان سادات مشعشع و حکومت اسلامی هویزه»، فصلنامه عشایری ذخائر انقلاب، شماره ۷، تابستان ۱۳۶۸ ش.
- طرفی، حمید. «بنی کعب»، فصلنامه عشایری ذخائر انقلاب، شماره ۱۰، بهار ۱۳۶۹ ش.
- قائم‌مقامی، جهانگیر. «عشایر خوزستان»، یادگار، ج ۱، ش ۱۰ و ۷، ج ۲، ش ۱۰-۹ و ۵ و ۳ و ۱، ج ۳، ش ۸ و ۴.
- _____ «خوزستان، تطورات نام منطقه و وجوه تسمیه»، یغما، سال سوم، شماره ۸، آبان ۱۳۲۹ ش.
- قره‌چانلو. «حویزه»، دائرةالمعارف تشیع، ج ۶، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- کرین، هانری. «درباب امام دوازدهم»، ترجمه عیسی سپهدی، مجله مردم‌شناسی، دوره دوم، تابستان.
- محیط طباطبایی، محمد. «خوزستان در پیشگاه تاریخ»، کانون وکلا، سال ۱۶ بهمن و اسفند ۱۳۴۳ ش.
- محیط طباطبایی، محمد. «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، مجله وحید، شماره هفتم، شماره نهم، شماره دهم.
- محیط طباطبایی، محمد. «خوزستان و عربستان»، گوهر، سال اول، شماره ۲، اسفند ۱۳۵۱ ش.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی. «مشعشعیان»، بررسی‌های تاریخی، شماره ۶، سال ۱۲، ۱۳۵۶ ش.
- مینورسکی، و. «ایران در سده پانزدهم بین ترکیه و ونیز»، ترجمه محمدباقر امیرخانی، مجله دانشکده ادبیات تبریز، ش ۲۴، ۱۳۵۱ ش.
- مینورسکی، و. «ایران در قرن پانزدهم میلادی»، ترجمه دیانت، یادنامه سلطان القزایی، تبریز، ۱۳۷۰ ش.
- نوذر پور، علی. «بررسی سازمان قدرت جامعه عشایری عرب استان خوزستان»، رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۵، سال دوم، تیر ماه ۱۳۶۹ ش. شماره ۶ و ۷، ۱۳۷۰ ش.

۳. پایان‌نامه‌ها

- اوحدی حایری، پروین‌دخت. «بررسی مسائل تاریخی دوره غیبت صغری از ۲۶۰ تا ۳۲۹ ق.»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس.
- تبریزیان، مجتبی. «بررسی حیات سیاسی تصوف از مغول تا صفویه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ ش.، شماره ۷۴۳۴.

- خدري زاده، علي اکبر. «*خاندان مشعشعيان در خوزستان*»، پايان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهر ری، گروه تاریخ، بهمن ۱۳۷۳ ش.
- مرادی، محمدرضا. «*بررسی تاریخ تحولات آراء اهل حق و ارتباط آن با ادیان ایران پیش از اسلام*»، پايان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.، شماره ۱۶۹۴۹.

۴. مأخذ به زبان لاتین

- Bausani, A. "Hurufiyya", *Encyclopedia of Islam (EI)*, New edition, Vol.III.
- ✓ — Bashir, shahzad. "*Between Mysticism and Messianism: The life and thought of Muhammad Nürbakš*", unpublished Dissertation, ph.d. Yale University, 1997.
- Caskel, w. "Ein Mahdi Des 15. Jahrhun derts. sajjid Muhammad Ibn Faläh und seine NachKommen" , *Islamica*, Vol. 4, 1931.
- Edmonds, C.T, " The Beliefs and Practices Of Ahl-i-Haqq of Iraq", *Iran*, 7 (1969)
- Gölpinari, Abdülbäki. "Fadialläh Hurüfi" *EI*², Vol III.
- Halm, H. , "AHL-EHAQQ", *Iranica*.
- Jackson, petter. Lockhart, Laurence (ed.), *The Cambridge History of Iran, Vol. 6. The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge University, 1986.
- Lang, David Marshall. " Georgia and the Fall of the safavi Dynasty" , *Bulletin of the School of Orientad and African studies (BOSAS)* , XIV. 1952
- Lambton, A. K. S. , "Quis custodeit custodes" *studies Islamica*, V. 1956.
- Luft, P. "Musha sha" *EI*², Vol. III. 1993.
- ✓ — Melville, c. "sarbadärids", *EI*², Vol. 9. 1993
- Minorsky, V. , *Iranica Twenty Articles*, Tehran, 1964.
- "Tarikh-Pansad Säla-yi Khüzistan", (*BOSAS*), Vol VIII, 1937, Medeieval Iran and its Neighbours London, 1982. ?
- "The Poetry of shah Ismail I", (*BOSAS*), Vol. X, 1842.
- "AHL-I HAKK", *EI*¹.
- "Musha sha", *EI*¹, VOL: IX, 1987.
- Lawrence, Potter G. , "Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran" *Iranian studies*, 27, nos. 1-4, 1994.
- Savory, R. M. , "Orthodoxy and Aberrancy in Ithnä Ashari shici Tradition", *Islamic studies* edited: Wael B. Hallaq and Donald P. Lttle, Leiden, Brill, 1991.
- "The Qizilbash, Education and the Arts", *studies on the History of safawid Iran, (Studies On...)*, London, 1987.

_____ "The Emergence of the Modern Persian State under the safavide",
(*Studies on...*).

_____ "Some Reflecbions of Totalitarian Tendencies in the Safavid State",
(*Studies on...*).

_____ "The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of
Ismail I (907-930), (*Studies on...*).

_____ "The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of
Tahmasp I (930-84), (*Studies on...*).

— Smith, C. Ryder, "Theocracy", *Encyclopedia Religion and Ethics*, XII,
Edinburgh, 1980.

نمایه

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله ۱۲۸-۱۳۲،

۱۳۵، ۱۵۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۱-۲۷۱

۲۷۲

ابن حوقل ۱۲۵

ابن خلدون ۲۳۸

ابن سینا ۶۷

ابن عجمین شافعی، شمس‌الدین ۹۴

ابن عربی، محی‌الدین ۳۸، ۶۷، ۷۱، ۸۴-

۸۵، ۲۵۰

ابن ملجم ۱۱۱، ۲۳۳

ابوالخیر، ناصر‌الدین ۱۶۳

ابوبکر ۴۷، ۱۷۳، ۲۴۰-۲۴۱

ابوتراب ۲۱۰

ابوسعید ایلخانی ۴۴-۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۲-

۱۷۹، ۵۴

ابوطالب ۱۱۱

ابو عمرو ۱۸۰

ابولیلی بن قیس ۱۵۶، ۲۳۹

ابی ذر ۲۴۰

اتابکان سلغوری ۴۶

اتابکان لرستان ۴۶

اتابکان یزد ۴۶

اجوبه المسائل الفقیه ۲۰۳

احسن التواریخ ۱۹۰-۱۹۵، ۲۹۳، ۳۰۸

آذربایجان ۳۱، ۴۷، ۴۸، ۶۳، ۶۵، ۸۲-۸۳،

۹۰-۹۳، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۲۷،

۱۵۷، ۳۵۵

آژند، یعقوب ۵۱، ۵۴-۵۵، ۵۸، ۶۰-۶۱،

۷۱، ۷۳، ۹۱، ۲۸۰

آشتیان ۱۲۷

آقاسی، حاجی میرزا ۳۵۷

آق‌قویونلو، حسن بیگ ۲۲

آق‌قویونلوها ۲۲، ۲۴، ۳۲، ۱۴۱، ۱۷۸،

۲۵۳

آق‌قویونلو، یعقوب ۲۳، ۹۷

آل بویه ۲۶، ۱۰۸

آل غزی ۱۳۲، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۱

آل فضول ۳۱۴، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۹-

۳۳۰

آل‌کثیر ۲۶۹، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۸-۳۲۹،

۳۵۴، ۳۵۷

آل مظفر ۴۶

آناتولی ۶۱، ۶۶، ۹۱-۹۳، ۱۰۵، ۱۷۸-

۱۷۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۲

آندلس ۲۶

ابرو، حافظ ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۷۳

ابن‌الکربلائی ۷۷-۷۸، ۷۹، ۸۱-۸۲

- احقاق الحق ٢٥ ١٩٤، ١٩٦، ١٩٨
- احمد، ابوالعباس ١٢٩
- اخياريان ٢٠٣
- ادهم، ابراهيم ١١٣
- اذكاني، محمد بن محمد بن احمد ٨٥
- اربيبل ١٦٦
- اردبيل ٤٩، ٨٩-٩٣، ٩٧-٩٨، ١٠٤، ١٧٨
- ٢٧٧، ٢٠٦
- اردبيلي، توكل ابن بزاز ٩٠
- اردبيلي، شيخ اويس ٩٥
- اردبيلي، شيخ صفى الدين ٤٩، ٨٩، ١٠٤
- ٢٩١، ٢٧٧، ١٠٩
- ارسطاطاليس ٢٣
- ارغون شاه ٥٧
- اروندرود ١٢٢
- ازبكان ٢٥، ٢٩١
- ازبک، شيبک خان ١٠٣
- اسپند، ميرزا بن قرايوسف ٢٢، ٢٩، ٣٢-٣٣
- ٤٨، ١٣٧-١٣٨، ١٤١، ١٤٥، ١٥٠
- ١٥٧، ١٥٩-١٦٥، ١٧٥، ٢٠٥، ٢٤٩
- استخراج الحوادث المستقبلة من كلام امير المؤمنين (ع) ٢٠٦
- استدلال (در عقايد صوفيه) ٨٥، ٢٢٩
- استرآبادى، فضل الله ٦١-٦٢، ٦٦-٦٨، ٢٢٧
- استرآبادى، مولانا شمس الدين محمد ١٨٢
- استوانامه ٦٣
- اسرار الصلاة ٢٠٤
- اسرار النبي و فاطمه و ائمه عليهم السلام ٢٠٩
- اسفراين ١٦٦
- اسكندر (مقدونى) ٢٣، ٤٧، ١٠٢، ١٣٦-
- ١٣٧، ١٦٦، ٢٤٣
- اسكندريك منشى ٣٣، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٨
- ٣٠٨، ٣١٥-٣٢١، ٣٤٨
- اسماعيليان ٣٢، ٤٣-٤٤، ٦٧-٦٩، ٧١-
- ٧٣، ٧٦-٧٧، ١٠٧، ١١٣، ٢٠٣، ٢١١
- ٢١٤، ٢١٣
- اسماعيل يكم صفوى ٧، ١١، ٢٨، ٤٩، ٩٩
- ١٢٦، ١٧٨، ١٨٤، ١٨٧-١٨٨، ١٩٢
- اصطخري، ابراهيم ١٢٥، ١٢٨
- اصفهان ٣١، ٤٩، ٦١-٦٤، ١٢٧، ١٤٨
- ١٥٦، ١٦٦، ٢٩٩، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٣-
- ٣٢٤، ٣٢٦-٣٢٧، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤٥-٣٤٨
- ٣٥٧
- اصفهانى، ابوالفرج ١٥٦
- اعجاز (در عقايد صوفيه) ٨٠، ١٠٤، ١٣٤
- ١٤٨، ٢٦٤، ٢٧٤، ٢٨٠
- اعلام النبلاء به تاريخ حلب الشهباء ٩٥
- اعمى، يحيى بن محمد ١٨٢
- افشاران ٣١٤-٣١٧، ٣٢١
- افشار، ايرج ٣٠، ٣٢، ١٢٢
- افغان، محمود ٣٤٠، ٣٤٢-٣٤٥
- افغانها، افغانستان ١٢، ٣٤، ٢٥٢، ٣٣٩-
- ٣٤٥، ٣٥٣، ٣٦٣
- افندى، امير ١٦٧
- افندى، ميرزا عبدالله ٢٥-٢٦، ٢٠٣، ٢٠٨-
- ٢٠٩، ٢٤٣، ٣٥٠
- افشته اى نطنزى، محمد بن هدايت الله ١٩٢
- ٣١٨
- اقاويل متقدمين ٨٤
- اقبال آشتيانى، عباس ٤٤-٤٥، ٣٤٥
- اقتدارى، احمد ١٢٧، ١٩٢
- الانوار ٢١، ٣٩
- البرهان فى علامات مهدى آخر الزمان ٢١٨
- التاريخ السياسى الامارة عربستان العربيه ١٨٩٧-١٩٢٥ م. ١٢٧
- التاريخ الغياثى ١٣٦
- التحصين و صفات العارفين ١٤٩، ٢٠٤
- الجايئو ٤٥، ٥٤، ٩٠، ٢٠٥
- الحجة البالغة ٣٥٠
- الرزنان ١٥١، ٢٦٧

- الزبیدی، محمدحسین ۱۲۷
 الشیبی، کامل مصطفی ۶۱، ۶۷، ۲۵۰
 الضوء الامع لاهل القرن التاسع ۶۴
 الطريقة الصوفیه و رواستها فی العراق المعاصر
 ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۳
 العباد، شیخ عبدالمحسن ۲۱۹
 العزاوی، عباس ۲۱، ۱۳۶، ۱۴۸
 العمارة، ۲۳۹، ۲۶۸
 الغیبه ۲۱۶
 الفتاوی ۲۰۳
 الفصل الخامس من سنة ۲۱
 الماس بیك ۹۴، ۱۱۷
 المزینة ۱۷۹
 الموت ۴۳-۴۴، ۷۶، ۲۰۳
 الموجز ۲۰۳
 الموسوی المشعشعی، سید شبر ۲۴۸
 المهدي، عبیدالله ۲۱۴
 النورالمبین ۳۵۰
 الوار ۱۹۱، ۳۰۸، ۳۵۳
 الوند ۱۳۸، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۶۹
 الوهیت (در عقاید صوفیه) ۹، ۱۱، ۳۳، ۳۹،
 ۶۷-۶۹، ۷۱-۷۲، ۹۲-۱۰۵، ۱۱۶،
 ۱۷۴، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۷-
 ۲۳۳، ۲۴۲-۲۴۵، ۲۵۰-۲۵۵، ۳۶۱
 الهی، نورعلی ۱۱۵
 امارة المشعشعین اقدم امارة عربية فی
 عربستان ۱۲۷، ۲۷۳
 امام باقر(ع) ۲۰۴
 امام جعفر صادق(ع) ۱۱۳، ۲۱۹
 امام حسن(ع) ۱۱۳، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۴۰
 امام حسین(ع) ۱۸
 امام علی(ع) ۱۸، ۶۳، ۶۷، ۷۰-۷۲، ۸۴،
 ۹۹-۱۰۲، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۵-۱۱۶،
 ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۱-
 ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۰۱-۲۰۶، ۲۰۹-۲۱۰،
 ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۷-۲۴۲، ۲۴۵-۲۴۹
 ۲۵۱-۲۵۲، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۵۰، ۳۶۱
 امام رضا(ع) ۶۳، ۱۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸
- امام زین العابدین(ع) ۱۱۳
 امام زمان (ع) ۳۵، ۳۸، ۸۴-۸۵، ۱۰۳،
 ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۶، ۱۵۰،
 ۲۱۱-۲۱۲، ۲۴۴، ۲۴۷-۲۵۳
 امام صادق(ع) ۵۳، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۱۷-
 ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۳۷
 امام علی النقی(ع) ۲۱۶
 امام موسی کاظم(ع) ۱۱۳، ۱۴۳، ۲۱۹،
 ۲۳۷، ۲۹۴
 امامی، محمدتقی ۹۹
 امپراطوری بیزانس ۴۹
 امپراطوری صحرانوردان ۴۶
 امشاسپندان ۱۱۲
 امیر تیمور ۳۲
 انجیل ۶۳، ۱۱۱
 اندیشه‌های حروفیه ۶۱، ۷۰-۷۲
 اندیشه غالبگری ۱۰
 انصاری، مصطفی ۱۲۳، ۲۰۷، ۲۵۹-۲۶۱،
 ۲۷۰، ۲۷۲
 انطاکیه ۹۴، ۹۶
 انقراض سلسله صوفیه و ایام استیلای افاغنه
 در ایران ۳۳۹
 اوحدی حایری، پروین دخت ۲۱۴
 اورامی، محمدقاضی ۱۰۸
 اوزون حسن ۲۲-۲۳، ۴۸-۵۰، ۹۷، ۱۷۷-
 ۱۸۲
 اوستا ۲۴۲
 اولتاریوس، آدام ۳۰۳
 اهل حق ۱۱، ۱۴، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۵۰، ۵۶،
 ۷۳، ۸۳، ۱۰۷-۱۱۸، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۲۷-
 ۲۳۰، ۲۵۱-۲۵۴، ۲۷۸-۲۷۹، ۳۶۱
 اهل سنت ۲۵-۲۶، ۴۵، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۹۸،
 ۱۴۷، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۰-۲۴۲، ۲۸۲-
 ۲۸۳، ۲۸۳
 اهواز ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۲۶۹
 ایرانیان، با تکیه بر اوضاع اقتصادی اجتماعی
 ۱۱۸، ۲۷۸
 فیاض ایلچی ۱۹۲

بغداد ۲۰-۲۴، ۳۱، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۹۷،
 ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۴-۱۳۸، ۱۴۵،
 ۱۵۰-۱۵۳، ۱۵۷-۱۶۲، ۱۶۵-۱۷۰،
 ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۳،
 بغدادی، عبدالله بن فتح الله ۲۱، ۱۳۶، ۱۴۱،
 بغدادی، علی بیک ۱۶۶، ۱۶۹،
 بکتاشیه (فرقه) ۶۶، ۱۰۵،
 بکرچی، شیخ احمد ۹۵،
 بلال، محمد بن علی بن ۲۱۵-۲۱۶،
 بلوچ، محمدخان ۳۵۴،
 بندرعباس ۱۷۷،
 بنی تمیم ۱۳۳، ۲۶۹، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۲۰-
 ۳۲۱،
 بنی خالد ۳۲۶، ۳۳۰،
 بنی سلامه (بنی ساهه) ۱۵۱-۱۵۶، ۲۶۳،
 ۲۶۷، ۳۲۶،
 بنی طُرف، یوسف عزیزی، ۲۶۰-۲۶۱،
 ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۶۲، ۳۵۷، ۳۵۸،
 بنی عباس ۲۶، ۱۴۷، ۲۴۱،
 بنی لام ۳۳۲،
 بودایی ۴۵،
 بهبهان ۸۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۰،
 ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۶۹، ۳۳۱،
 بهرام، محمود ۱۷۰،
 بیانی، شیرین ۴۴، ۲۰۵،
 بیگلر، بیکیان ۳۰۱،
 بیهق ۵۲، ۵۷،
 پری، جان ر. ۳۵۵،
 پژوهش در اندیشه‌های حروفیه ۶۹،
 پطروشفسکی، ای. پ. ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۶۰،
 ۷۳، ۲۸۰،
 پندری، یدالله جلالی ۶۱، ۶۳،
 پورکاظم چلداوی، حاج کاظم ۱۲۲،
 پیدایش دولت صفوی ۵۵، ۹۱، ۹۷-۹۸،
 ۱۰۴-۱۰۵، ۲۷۷،
 پیربوداق ۲۱، ۲۳، ۱۶۶-۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۱،

ایلخانان ۲۶، ۴۳-۴۶، ۵۰-۵۲، ۹۱،
 ایلخانی، ابوسعید ۹۱،
 ایوانف، و. ۱۰۸، ۱۱۰،
 ایوب (فرزند سلطان محسن) ۱۸۴-۱۹۷،
 ۲۵۵، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۶۲،
 باباطاهر ۱۰۸،
 باباییه ۱۰۵،
 باشتینی، عبدالرزاق ۵۲،
 باطنی گری ۳۵، ۲۱۴، ۲۴۷،
 بالوی، شیخ ۵۳، ۵۵،
 باوزانی، الساندرو ۱۱۸، ۲۷۸،
 بایسنقر، سلطان محمد بن ۱۶۶،
 بایقرا، سلطان حسین ۲۱، ۱۴۳،
 بحار الانوار ۲۱۱،
 بحرین ۷۵، ۲۶۵،
 بختیاریه ۱۷۷،
 بدران مشعشعی، سید شجاع‌الدین ۳۰۸،
 بدره‌ای، فریدون ۷۶، ۲۱۴،
 بررسی‌های تاریخی ۱۷۹،
 برزش‌آبادی، عبدالله ۷۷-۷۸،
 برزنچی، سید عیسی ۱۰۹،
 برسی، حافظ رجب ۱۲، ۳۷، ۲۰۱، ۲۰۸،
 ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۵۳-۲۵۴،
 ۳۶۱،
 برلاس، خداقلی ۱۵۸، ۱۶۱،
 بروز (در عقاید صوفیه) ۷۹، ۸۶، ۱۱۵،
 ۱۴۹، ۱۷۵، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۹۶، ۳۱۴،
 ۳۶۲،
 برهان‌الحق ۱۱۵،
 برهان‌الشیعه در امامت ۳۲۵،
 بسطام ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲،
 بشیر، شهزاد ۷۵،
 بصره ۸۲، ۱۲۱-۱۳۷، ۱۵۴، ۱۶۰-۱۶۸،
 ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۶۵-۲۶۶، ۲۷۲،
 ۲۸۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۳،
 ۳۲۶، ۳۲۹-۳۳۷،
 بطائح ۱۲۹-۱۳۵، ۲۸۱، ۳۶۲،

- تاریخ کبیر ۱۶، ۳۲، ۱۴۸، ۱۶۳-۱۶۴، ۲۴۴-۲۴۶
- تاریخ گزیده ۵۳، ۸۹، ۹۰
- تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آن‌ها با ایران (مفاتیح‌الادب فی تواریخ العرب، شقایق النعمان ۱۲۷
- تاریخ مشعشعیان ۱۵-۱۶، ۲۷-۳۰، ۳۷-۳۹، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۲-۱۴۷، ۱۵۱-۱۶۰، ۱۶۶-۱۹۶، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵، ۳۰۷-۳۳۸، ۳۴۷-۳۴۸، ۳۵۱-۳۵۹، ۳۶۶
- تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری ۴۴
- تاریخ واسط ۳۲
- تاریخ وصاف ۳۱۵
- تاریخ یزد ۳۲
- تسبیریز ۲۳، ۴۵-۴۸، ۶۱-۶۵، ۸۳، ۹۰، ۱۶۶، ۱۸۱، ۲۰۶، ۳۳۶، ۳۵۰
- تبعی طائی، امیر فضل‌بن علیان ۱۵۳
- تثلیث مسیحیان ۷۲
- تحفة‌الازهار و زلازل الانهار فی نسب الائمة‌الاطهار ۱۴۵، ۲۴۶
- تذکره مزید سمرقندی ۸۰
- تذکره اعلیٰ ۱۰۷-۱۱۲
- تذکره جغرافیای تاریخی ایران ۱۲۹
- تذکره شوشتر ۱۶، ۲۵، ۲۷، ۳۱، ۱۲۴، ۱۸۳-۱۹۴، ۲۴۳، ۲۵۵، ۳۱۶، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۵۶
- تذکره مزید سمرقندی ۷۵، ۸۳
- تذکره الملوک ۲۷۷، ۲۹۹-۳۰۱، ۳۰۴
- ترجمه آثارالبلاد و اخبارالعباد ۱۳۲
- ترجمه تاریخ مشعشعیان ۳۱، ۲۳۸
- ترکیه ۲۶۷
- تشتت، حسن ۴۹
- تشکیل دولت ملی در ایران ۹۴، ۹۸، ۱۰۶
- تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی ۴۹، ۹۳، ۹۷، ۱۷۸
- پیرقلی، امیرکبیر ۱۷۲-۱۷۳
- تاجیکان ۲۹۱-۲۹۳
- تاریخ آل مظفر ۴۶
- تاریخ الجاهلیة ۲۵۹
- تاریخ العراق بین الاحتلالین ۲۱، ۱۳۶، ۱۴۸، ۲۰۶، ۲۴۶
- تاریخ المشعشعین و تراجم اعلامهم ۳۶، ۱۷۹، ۲۴۸، ۳۰۶
- تاریخ پانصد ساله خوزستان ۳۵، ۳۹، ۳۵۳-۳۵۷
- تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان ۴۹
- تاریخ تشیع ۱۰
- تاریخ جهان‌آرا ۳۳، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۴۵، ۳۰۷-۳۰۸
- تاریخ جهانگشای نادری ۴۴، ۳۵۳-۳۵۴
- تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر ۹۳، ۱۹۱
- تاریخ خوزستان ۱۸۷۸-۱۹۲۵م، ۱۲۳، ۲۶۱، ۲۵۹
- تاریخ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عراق ۱۹۰۰-۱۹۵۰م، ۲۶۳-۲۶۴
- تاریخ سیاسی اسلام ۲۵۹
- تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم ۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۹، ۲۴۱
- تاریخ طبرستان و رویان و مازندران ۵۳
- تاریخ عالم‌آرای صفوی ۱۹۲، ۳۰۲
- تاریخ عالم‌آرای عباسی ۳۳، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۱۶-۳۱۸، ۳۲۰، ۳۴۸
- تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال ۳۱۶
- تاریخ علویان زاگرس ۳۹
- تاریخ غیاثی ۱۶-۲۹، ۳۹، ۱۳۸، ۱۴۱-۱۴۵، ۱۵۳-۱۷۰، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۴۴
- تاریخ فتوحات مغول ۴۵
- تاریخ فقه و فقها ۲۰۳
- تاریخ فلسفه اسلامی ۲۱۴، ۲۱۵

- جاما سبنا مه ۲۴۳
جامع الاخبار في ايضاح الاستبصار، رساله في
صلاة الجمعة ۳۴۹
جامع التواريخ ۴۴
جامع عاملي، شيخ عبدالطيف بن علي بن ۹۳،
۳۶۲، ۳۵۰-۳۴۷، ۳۲۵
جاني، محمديك ۵۶
جاودان نامه ۶۱، ۶۹
جاودان نامه كبير ۷۰-۷۱
جرجاني، ميرسيد محمد شريف ۷۵
جزائري، عبدالله ۲۷، ۳۱، ۱۲۴
جزري، جلال الدين ۱۳۲
جزري، شيخ ابو الخير ۱۶، ۱۵۷، ۱۶۳، ۲۷۳
جزري، شيخ عبدالله ۱۳۸
جعفریان، رسول ۳۴۱
جعفری، جعفر بن محمد ۳۲
جغرافياي تاريخي خوزستان ۱۲۲
جلایر، سلطان احمد ۴۵، ۴۷، ۱۳۶
جلایر سلطان اویس ۴۸
جلایریان ۲۱، ۴۵، ۴۸
جلایری، سلطان حسین بن علاء الدوله بن
احمد ۶۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۳۰۸
جناب شخیه ۵۲، ۵۸، ۲۸۰
جنبش حروفیه ونهضت پسیخانیان (نقطویان)
۷۳
جنبش زنگیان ۱۳۰
جنبش سرداران ۱۱، ۵۱-۵۲، ۶۰، ۲۸۰
جنبش مشعشعیان ۸-۱۱، ۱۱۰، ۱۱۶
۱۶۶، ۲۷۶، ۲۸۱، ۳۶۲
جنید ۴۹-۵۰، ۸۹، ۹۳-۹۸، ۱۰۲-۱۰۶،
۱۱۳، ۱۷۸-۱۷۹
جوری، شیخ حسن ۵۲، ۵۵-۶۰
جوینی، عظاملک بن محمد بن ۴۴
جهانداري، کیکاوس ۳۰۰
جهانگشای خاقان ۹۲، ۹۷، ۱۹۰، ۱۹۲،
۲۴۵، ۲۹۳
جیحون آبادی، نعمت الله ۱۱۲-۱۱۵
- تشیع ۷، ۹، ۲۵، ۳۷، ۴۴، ۵۰-۶۱، ۷۱-
۷۲، ۸۶-۹۹، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۳۴-۱۳۵،
۱۴۲-۱۴۸، ۱۵۵، ۱۷۴، ۲۰۸-۲۰۹،
۲۳۰، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۶۵-۲۶۹، ۲۷۷،
۲۸۳، ۲۹۵، ۳۱۶، ۳۶۲-۳۶۳: ~
فقاہتی ۵۹: ~ مردمی ۵۹
تشیع و تصوف ۳۷-۳۹، ۵۰، ۶۷-۷۱، ۸۴،
۸۶، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۶، ۲۰۴-۲۱۶،
۲۳۸-۲۴۰، ۲۴۰
تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری
۶۱
تصوف ۹، ۲۵-۲۶، ۳۷-۳۸، ۵۰-۵۹،
۷۱-۷۲، ۸۴، ۸۶، ۹۲، ۹۹، ۱۰۵،
۱۹۸، ۲۰۳-۲۰۸، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۴۶-
۲۵۰، ۲۸۱، ۳۲۵، ۳۵۰: ~ سنتی ۵۰،
۵۵، ۱۰۵: ~ سیاسی ۵۰، ۱۰۵
تفضلی، تقی ۳۰۳
تقلید ۸۵، ۲۰۳
تکملة الاخبار ۳۳، ۱۹۴، ۳۰۶-۳۰۸
تناسخ (در عقاید صوفیه) ۸۶، ۹۶، ۱۰۷-
۱۱۶، ۲۱۳، ۲۱۶
تناسخ خرم دینان ۱۱۳
تناسخ فیثاغورس ۱۱۳
تورات ۶۳، ۲۲۶، ۲۴۲
توفیق، رضا ۶۱، ۶۶، ۶۹-۷۲
توکلی، اسدالله ۲۶۳
تهماسب صفوی ۲۵
تهماسب یکم ۲۹۳-۲۹۷، ۳۰۷-۳۰۸،
۳۱۵، ۳۲۱
تیمور ۲۳، ۴۴-۵۴، ۶۶، ۷۳، ۷۹، ۹۱،
۱۲۵، ۱۲۹
تیموریان ۱۱، ۳۲، ۴۵-۴۹، ۷۳، ۱۲۴-
۱۳۹، ۱۵۷، ۱۶۴-۱۷۵، ۱۷۹
تیموری، شاه رخ ۴۷-۴۸، ۷۹، ۸۳، ۹۲،
۱۳۶-۱۳۷، ۱۵۷، ۱۶۴
تقفی، حجاج بن یوسف ۲۸۱
تقفی، مختار بن ابو عبید ۲۱۳

چرکس‌ها ۹۷، ۲۹۷
 چنگیز ۴۳-۴۴، ۴۶، ۲۰۶
 چوپانی، ملک‌اشرف ۹۱
 چهل مقاله ۳۱۵
 حالت، ابوالقاسم ۴۵
 حبشه ۲۴۲
 حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر ۵۳
 حجاز ۱۲۳
 حجة‌بالغه در کلام ۳۲۵
 حداد شاه ۳۵۸
 حدود‌العالم من المشرق الى المغرب ۱۲۵
 حروفیان ۱۱، ۳۴، ۴۷، ۵۰، ۶۰-۷۳، ۸۶، ۱۱۸، ۲۰۲-۲۰۸، ۲۲۷-۲۳۰، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۷۹-۲۸۱
 حروفی، فضل‌الله ۲۱۶
 حروفیه در تاریخ ۶۱، ۷۱، ۷۳
 حزین، محمدعلی ۳۴۲
 حسن، اویس بن ۶۳
 حسینی یزدی، جعفر بن محمد بن حسن ۲۴۵
 حسینی، عضدالدوله ۲۴، ۱۸۳
 حضرت فاطمه (س) ۱۸، ۱۱۱
 حضرت عیسی (ع) ۲۰۶، ۲۱۸-۲۲۴
 حضرت محمد (ص) ۱۸، ۶۷، ۷۰، ۸۴-۸۵، ۹۹-۱۰۳، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۴۷، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۸۸
 حق‌الحقایق یا شاهنامه حقیقت ۸۳، ۱۱۲
 حق‌الیقین ۳۲۵، ۳۵۰
 حقیقت (در عقاید صوفیه) ۶۷، ۷۰-۷۱، ۷۷، ۹۹، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۵۰، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۲۴-۲۴۰
 حکومت ترکمانان ۱۰
 حکومت تیموری ۱۶، ۳۲، ۸۲، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۷۹، ۲۷۳
 حکومت جلایری ۴۸
 حکومت صفوی ۸-۱۶، ۲۸-۳۴، ۱۲۶، ۱۸۴-۳۶۶
 حکومت مرکزی ۱۲، ۳۳، ۵۲، ۲۴۵، ۲۹۴

۳۰۱-۳۲۲، ۳۳۳-۳۳۸، ۳۵۱-۳۵۷، ۳۶۶
 حکومت مستقل مشعشعیان ۷-۱۲، ۳۳، ۴۷، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۴۵-۳۶۵
 حکیمیان، ابوالفتح ۲۱۳
 حلاج، حسین بن منصور ۲۱۵
 حلب ۲۱، ۶۶، ۹۰-۹۷
 حلول (در عقاید صوفیه) ۳۶-۳۷، ۹۶، ۱۰۳-۱۱۶، ۱۷۱-۱۷۵، ۲۱۳-۲۱۶، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۴۲-۲۴۹، ۲۵۲، ۳۵۰
 حله (دارالمؤمنین) ۸۶، ۱۲۵، ۱۳۴-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۶۵-۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۶۷
 حلی، ابن‌ادریس ۲۰۳
 حلی، ابن‌فهد ۳۷-۳۸، ۲۰۲-۲۰۷، ۲۴۹، ۲۵۰
 حلی، علامه ۲۰۳
 حلی، کاتب ۲۴۶
 حلی، محقق ۲۰۳
 حلی، مطهر ۲۰۵
 حموی، سعدالدین ۸۱، ۸۴
 حموی، هبه‌الله ۵۳
 حموی، یاقوت بن عبدالله ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۴
 حنظله ۲۷۳
 حنفیه، محمد بن ۶۷، ۲۱۲-۲۱۳
 حویزه (هویزه) ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۸، ۳۰-۳۴، ۳۸، ۴۷، ۱۲۱-۱۲۷، ۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۷-۱۶۷، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۸-۱۹۶، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۶۵-۲۷۳، ۳۱۵-۳۲۳، ۳۲۳-۳۶۳
 حیدر، ابواغلی ۴۹، ۸۶، ۹۳، ۹۷-۹۸، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۶۰، ۱۷۸، ۳۰۸، ۳۲۶-۳۲۸
 حیرت، میرزا اسمعیل ۳۴۵

۳۰۱-۳۲۲، ۳۳۳-۳۳۸، ۳۵۱-۳۵۷، ۳۶۶
 حکومت مستقل مشعشعیان ۷-۱۲، ۳۳، ۴۷، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۴۵-۳۶۵
 حکیمیان، ابوالفتح ۲۱۳
 حلاج، حسین بن منصور ۲۱۵
 حلب ۲۱، ۶۶، ۹۰-۹۷
 حلول (در عقاید صوفیه) ۳۶-۳۷، ۹۶، ۱۰۳-۱۱۶، ۱۷۱-۱۷۵، ۲۱۳-۲۱۶، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۴۲-۲۴۹، ۲۵۲، ۳۵۰
 حله (دارالمؤمنین) ۸۶، ۱۲۵، ۱۳۴-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۶۵-۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۶۷
 حلی، ابن‌ادریس ۲۰۳
 حلی، ابن‌فهد ۳۷-۳۸، ۲۰۲-۲۰۷، ۲۴۹، ۲۵۰
 حلی، علامه ۲۰۳
 حلی، کاتب ۲۴۶
 حلی، محقق ۲۰۳
 حلی، مطهر ۲۰۵
 حموی، سعدالدین ۸۱، ۸۴
 حموی، هبه‌الله ۵۳
 حموی، یاقوت بن عبدالله ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۴
 حنظله ۲۷۳
 حنفیه، محمد بن ۶۷، ۲۱۲-۲۱۳
 حویزه (هویزه) ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۸، ۳۰-۳۴، ۳۸، ۴۷، ۱۲۱-۱۲۷، ۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۷-۱۶۷، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۸-۱۹۶، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۶۵-۲۷۳، ۳۱۵-۳۲۳، ۳۲۳-۳۶۳
 حیدر، ابواغلی ۴۹، ۸۶، ۹۳، ۹۷-۹۸، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۶۰، ۱۷۸، ۳۰۸، ۳۲۶-۳۲۸
 حیرت، میرزا اسمعیل ۳۴۵

- خاندان آتش‌بیگی مشعشعی ۱۴، ۱۱۷
 خاندان اینجو ۴۶
 خاندان صفوی ۴۹، ۹۰-۹۲، ۹۷، ۹۹
 خاوند شاه بلخی، محمدبن ۴۵، ۵۲
 ختلانی، خواجه اسحاق ۷۷-۸۴
 خدابنده، سلطان محمد ۲۹۳
 خراسان ۳۱، ۴۶-۶۳، ۶۶، ۷۵-۷۸، ۱۰۳
 ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۶۶، ۱۷۹، ۲۷۹، ۳۲۴
 خرم‌دینان ۱۰۸، ۱۱۳
 خروج و عروج سریداران ۵۱-۵۹
 خزعل خان ۳۵۸
 خسرو میرزا ۲۹۹
 خفاجه ۱۴۸، ۲۶۴-۲۶۶، ۲۶۹
 خلافت عباسی ۴۴، ۵۵، ۲۶۳، ۲۷۷
 خلد برین (ایران در روزگار صفویان) ۱۹۲، ۳۰۸
 خلیج فارس ۱۲۱-۱۲۴، ۱۷۷
 خلیفه، حاجی ۶۴، ۱۲۸
 خمیس ۲۶۹، ۳۲۶، ۳۲۹
 خنجی، فضل‌الله بن روزبهان ۹۸
 خواب‌نامه ۶۲
 خواجه اسحاق ۷۷-۷۸
 خواجه علی ۹۱-۹۴
 خوارزم ۶۳
 خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی ۵۳، ۹۳
 خوانساری، سید محمدباقر ۲۶، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۱۱
 خوزستان ۷-۱۶، ۲۷، ۳۱، ۴۷، ۴۸، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۲-۱۲۲، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۴، ۱۶۶-۱۶۹، ۱۸۳-۱۸۸، ۱۹۶-۱۹۹، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۶۲-۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۳-۳۰۲، ۳۰۸-۳۱۸، ۳۲۶-۳۵۳، ۳۶۲، ۳۵۸
 دائرة المعارف تشیع ۱۳۱
 دانش‌پژوه، محمدتقی ۳۰
 دانشنامه نام‌آوران یارسان ۱۰۹-۱۱۰
- دائرة المعارف اسلامی ۴۰، ۶۱
 دبیر سیاقی، محمد ۵۳، ۹۰، ۹۳
 دتا مضطر، الله ۹۲، ۱۹۲
 دجله (رود) ۱۲۱، ۱۲۵-۱۳۰، ۱۵۱-۱۵۲، ۲۶۳، ۲۶۷
 دروزیان ۷۱-۷۲، ۱۰۷، ۱۱۳
 درویش رکن‌الدین ۵۸
 درویش عزیز جوری ۵۸-۵۹
 درویش هندوی مشهدی ۵۸
 دزفول ۱۲۱-۱۲۶، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۸۰، ۱۹۲-۱۹۶، ۲۷۲، ۳۰۵-۳۱۸، ۳۵۴-۳۵۷
 دستور شهریاران ۳۳۰-۳۳۲
 دشتستان ۱۸۰
 دنباله جستجو در تصوف ایران ۷۷، ۷۸، ۸۶
 دنبلی، عبدالرزاق ۳۴۰
 دوانی، مولانا جلال‌الدین محمد ۱۸۳، ۲۱۵
 دوب ۱۵۳-۱۵۷، ۲۳۹
 دورق ۱۲۵، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۰، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۱۵-۳۱۹
 ۳۲۱-۳۲۴، ۳۴۹، ۳۵۴-۳۵۶
 دورق‌الفرس ۱۳۲
 دوره ارشاد ۹۱
 دوره بایسنقر ۷۳
 دوره صفوی ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۵، ۳۳، ۳۴، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۸۸-۱۹۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۹۱، ۲۹۹-۳۱۱، ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۵۴، ۳۶۶
 دوره فترت ۳۳، ۱۶۵، ۳۶۵
 دوره قاجار ۱۲۷
 دولتشاهی، اسماعیل ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۵۳
 دهخدا، علی‌اکبر ۲۳۸
 دهدشت ۱۷۷، ۱۸۰، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۳۱
 دیالی ۱۶۹
 ذکاوتی قراقرلو، علیرضا ۳۷-۳۸، ۶۱
 راغب‌الطباخ الحلبی، محمد ۹۵

۲۹۵، ۳۰۱، ۳۳۹
 ساعدی خراسانی، محمد باقر ۲۶، ۲۰۲-
 ۲۰۳
 ساکی، علی محمد ۱۱۷، ۳۵۵
 سَبَائِك الدَّهَب فی مَعْرِفَة قبائل العرب ۲۶۵،
 ۲۶۷
 سبزواری ۵۱، ۵۳-۵۴، ۵۸-۵۹، ۳۰۰
 سپهبدی، عیسی ۲۱۵
 ستوده، حسینقلی ۴۶
 سجاد ۱۳۳، ۳۰۸-۳۱۴، ۳۲۱، ۳۴۸
 سجادی بدران ۲۷
 سخاوی، شمس الدین محمد ۶۴
 سرداران ۲۶، ۳۴، ۴۶، ۵۰-۵۱، ۵۴-۵۵،
 ۵۸-۵۹، ۷۳، ۸۶
 سرخجامگان ۷۳
 سردادور، حمزه ۱۲۹
 سفرنامه حزین ۳۳۹
 سفرنامه آدام اولثاریوس ۳۰۳
 سفرنامه ابن بطوطه ۱۲۸، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸،
 ۲۷۲
 سفرنامه پیترو دلواله ۲۹۷-۲۹۸-۳۱۹
 سفرنامه تاورنیه ۲۹۵، ۳۰۳
 سفرنامه سانسون ۳۰۳
 سفرنامه کروسیسکی ۳۴۰
 سفرنامه کمپفر ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۰۲
 سقوط بغداد ۲۱، ۴۳، ۴۴
 سقیفه ۱۸، ۲۴۰
 سلاجقه ۱۰۵
 سلامی، شمس الدین محمد ۹۴
 سلسله صفویه ۳۵۳
 سلطان القرایی، جعفر ۷۸
 سلطان قاپی ۱۱۳
 سلطان محمد اول ۹۴
 سلطانی بهبهانی، سلطانعلی ۱۲۷، ۱۷۰
 سلطانی، محمدعلی ۳۹، ۵۰، ۱۰۸، ۱۰۹
 سلمان فارسی ۱۶۹، ۲۳۴
 سمرقندی، عبدالرزاق ۵۲، ۵۵-۵۷
 سمیری، ابوالحسین علی بن محمد ۲۱۴

رامهرمز ۱۲۳، ۳۱۳-۳۱۷، ۳۳۱، ۳۵۳
 ربیعہ ۲۶۹، ۳۳۰
 رجب نیا، مسعود ۱۱۸، ۲۷۷
 رساله فی نیات العبادات ۲۰۴
 رساله الهدی ۷۵-۷۶، ۸۰-۸۶، ۲۲۶
 رستم، ملکشاہ ۱۹۱، ۱۹۲
 رشد آموزش علوم اجتماعی ۲۶۰، ۲۶۲
 رشیدوو، پی نی ۴۴
 رعناشی، خلیل ۳۰۸
 رعناشی، شیخ محمد ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۶
 رعناشی، مولانا قوام الدین ۱۹۶
 رفاعیه ۳۹، ۲۵۱
 رماحیه ۱۶۱، ۱۸۲
 رنجبر، محمدعلی ۱۰۴
 روزبهان خنجی، فضل الله ۲۵، ۴۴، ۶۱-
 ۷۰، ۷۳، ۹۰، ۹۸
 روضات الجنات ۳۴۹، ۳۵۰
 روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات،
 ۲۰۲-۲۰۶، ۲۱۱، ۲۴۰
 روضات الجنان و جنات الجنان ۷۸، ۷۹، ۸۱
 روضه الصفا ۴۵، ۵۴-۵۸
 روملو، حسن بیگ ۱۰۴، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۹۳،
 ۳۰۰، ۳۰۸
 رهبرن، کلاوس میثائل ۳۰۰-۳۰۱
 ریاحی، محمد امین ۳۵۴
 ریاض العلماء و حیاض الفضلا ۲۵-۲۷، ۲۰۳،
 ۲۰۸-۲۰۹، ۲۴۳، ۳۲۵، ۳۴۸، ۳۵۰-
 ۳۵۱
 زیده التواریخ ۷۳، ۳۳۹-۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۵
 زیور ۶۳
 زریاب، عباس ۴۵، ۵۲
 زکی خان ۳۵۶
 زیارت نامه ۳۶، ۲۴۷
 زیدیان ۲۱۳
 سازمان اداری حکومت صفوی یا تعلیقات
 مینورسکی بر تذکره الملوک ۲۷۷، ۲۹۴-

- سمنانی، علاءالدوله ۵۳، ۸۴
 سمیعی، غلامرضا ۶۹
 سودان ۱۵۱، ۲۶۳، ۲۶۷
 سوریه ۲۱، ۹۴
 سومر، فاروق ۴۸، ۹۹
 سهوردی، شیخ شهاب‌الدین ۱۰۹
 سید اسحاق ۶۶-۶۷
 سید الیاس ۳۱۰
 سید بدران بن فلاح بن سید محسن ۱۸۷
 سید راشد ۳۲۰-۳۲۱، ۳۴۹
 سید علی خان ۲۷-۳۱، ۳۷، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۴۲-۱۵۵، ۱۶۰، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۸۲، ۳۴۱
 سید فیاض بن سید محسن ۱۸۸
 سید ماجد بن فلاح ۱۸۷، ۱۹۳، ۳۰۶
 سید مبارک ۳۳، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۴۷-۳۴۹، ۳۶۲
 سیستانی، ایرج افشار ۱۲۲
 سیف الشیعه در حدیث ۳۲۵، ۳۵۰
 سیوری، راجر ۹۲، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷
 شاردن، ژان ۲۹۸، ۳۰۰
 شام ۹۱، ۹۳، ۱۲۳، ۲۶۷، ۲۹۲
 شاملو، مهدی قلی خان ۳۱۶
 شاملو، ولی قلی بن داود قلی ۱۹۲
 شاه اسمعیل ۹۰
 شاه خوشین ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۲-۱۱۳
 شاهرخ، ابراهیم بن ۱۳۷
 شاه سلطان حسین صفوی ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۶
 شاه فضل ۱۱۳
 شاه‌محمد ۱۳۶-۱۳۸
 شاهمرادی، سیدمحمد ۱۳۰
 شاهنامه حقیقت ۱۱۳-۱۱۵
 شاه‌ولد بن شیخ علی بن اویس ۱۳۶
 شاه‌ولد، سلطان محمد بن ۱۳۷
 شیر، جاسم حسن ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۷۹، ۲۳۸-
 ۲۳۹، ۲۴۶-۲۵۰، ۲۵۲، ۳۴۹-۳۵۱
- شجاع، عزالدین ۶۳
 شدقم، ضامن بن ۱۴۵، ۱۴۷-۱۴۸، ۲۴۶، ۲۶۵-۲۶۶، ۳۵۰
 شروان ۶۳
 شریعت (در عقاید صوفیه) ۵۷، ۷۰، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۴۷، ۱۷۳-۱۷۲، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۴-۲۲۴، ۲۸۷، ۳۵۰
 شریعی، ابومحمد ۲۱۵-۲۱۶
 شریفی، مخلوم ۲۵
 شطالعرب ۱۲۲، ۱۶۲
 شط بنی تمیم ۱۸۰
 شعشعانی ۹۵-۹۶، ۲۳۸
 شعشعۀ جعدی ۱۵۶
 شعشعی مذهب ۹۵-۹۶
 شعیب ۲۲۰
 شکری، یدالله ۱۹۲
 شلمغانی، ابو جعفر محمد بن علی ۲۱۵-۲۱۶
 شماع، شمس‌الدین ۹۴
 شمن‌ها ۱۰۴
 شوش ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۸۰، ۱۸۹
 شوشتر ۱۶، ۲۴-۲۵، ۳۱، ۴۷، ۸۲، ۱۲۱-
 ۱۲۶، ۱۳۲-۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۳-
 ۱۶۹، ۱۷۷-۱۹۶، ۲۴۵، ۲۶۹، ۲۷۳،
 ۳۰۵-۳۱۷، ۳۲۲-۳۳۲، ۳۴۹، ۳۵۴-
 ۳۵۷
 شوشتری، قاضی نورالله ۱۶، ۲۴-۲۵، ۳۲،
 ۷۵، ۷۸، ۸۶، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۸۳، ۲۴۳،
 ۳۶۴
 شوقه ۱۵۱-۱۵۲، ۱۵۶-۱۵۷
 شهود (در عقاید صوفیه) ۸۵-۸۶، ۱۴۴
 شهید ثانی ۳۴۹
 شبیبی، کامل مصطفی ۳۷-۳۹، ۷۱، ۸۴،
 ۸۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۴۹،
 ۱۵۶، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۰۹-۲۱۶، ۲۳۸-
 ۲۳۹، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۵۴
 شیخ ابراهیم ۹۲-۹۳، ۲۷۷
 شیخ ابوالخیر ۴۷، ۱۵۸-۱۶۴

طباطبایی، جواد ۲۱۴-۲۱۵
 طباطبایی، محمد محیط ۹۰-۹۲
 طبقات اعلام الشیعه، احیاء الدائر من القرن
 العاشر ۲۵، ۲۵۲
 طرائق الحقائق ۲۰۳
 طرابوزان مسیحی ۴۹
 طرحی، سید محمد ۱۱۶، ۳۰۰
 طرفی گامی، حمید ۴۰
 طریقت (در عقاید صوفیه) ۹، ۱۴، ۵۷، ۸۳،
 ۹۰-۹۱، ۹۸، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۱۷، ۱۴۹،
 ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۲۶-۲۳۷، ۲۷۸-۲۷۹؛ ~
 صفوی ۸۹-۹۳، ۹۷، ۱۰۴، ۱۷۸-۱۷۹،
 ۱۹۸، ۲۹۴-۲۹۵؛ ~ قادریه ۱۴۹؛ ~
 کبرویه ۷۷-۸۴
 طواشی، پیر محمد ۴۷، ۱۸۱
 طوایف لر ۱۲۲
 طوس ۵۸، ۶۳
 طهرانی، آغا بزرگ ۲۵۲
 ظفرنامه، تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی
 ۴۶
 عالم الغیب ۲۰۹
 عبادی، امیر منصور بن قبان بن ادیس ۱۴۶-
 ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۷۶، ۲۳۳، ۲۵۴، ۲۶۶،
 ۲۶۷
 عباس یکم ۳۰، ۳۳، ۱۹۹، ۲۹۱-۳۲۲
 عبدالرحمان، محمد مراد بن ۱۳۰، ۱۳۲
 عبدالعزيز الجندی، فرید ۱۲۹
 عبدالقادر النجار، مصطفی ۱۲۷
 عبداللطیف، شیخ ۹۳
 عبدالله، سید علی خان بن ۱۲، ۱۶، ۳۱، ۳۴
 عبدالمطلب ۲۳۲، ۲۴۲
 عبد الوهاب قزوینی، محمد بن ۴۴
 عبد علی خان، مولی ۳۰
 عجلی، ابودلف ۱۰۸
 عدة الداعی ۱۴۹، ۲۰۴، ۲۵۱
 عراق ۲۱-۲۴، ۳۶-۴۸، ۶۳، ۹۲-۹۳،

شیخ اوغلی ۱۹۲
 شیخ بهایی ۲۰۶، ۳۲۵، ۳۴۸-۳۴۹
 شیخ جعفر ۹۳، ۱۷۹
 شیخ جنید صفوی ۹۴، ۹۸-۹۹، ۱۷۸، ۲۷۷
 شیخ خلیفه ۵۲-۵۳، ۶۰، ۹۱، ۲۸۰
 شیخ صفی و تبارش ۹۰-۹۱
 شیخ طوسی ۱۳۴، ۲۱۶
 شیخ عبدالکریم ۹۵
 شیخ مانع ۳۲۹-۳۳۱، ۳۳۴-۳۳۵
 شیخ مصری ۲۸۳-۲۸۵
 شیخیان ۵۸-۵۹
 شیراز ۲۵، ۸۲، ۹۰، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۶۳-
 ۱۶۹، ۱۸۳، ۲۷۳، ۲۹۸، ۳۲۵، ۳۳۴،
 ۳۴۴، ۳۴۹
 شیرازی، حمید ۳۰۳
 شیرازی، صدرالدین ۱۸۳
 شیرازی، عبدالله بن فضل الله ۳۱۵
 شیرازی، عبدی بیگ ۳۳، ۱۹۴
 شیعه امامیه ۸۳، ۸۵، ۱۸۳-۱۸۴، ۲۱۴-
 ۲۱۹، ۲۱۵
 شیعی گری ۳۵، ۲۴۶-۲۴۷
 صفوة الصفا ۹۰
 صفویان ۷، ۱۰-۱۲، ۱۷، ۳۰، ۳۳-۳۴،
 ۳۷، ۵۰-۵۵، ۸۶-۸۷، ۸۹-۹۰، ۹۲-
 ۱۰۰، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۶-۱۲۷،
 ۱۴۲، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۹۹-۲۱۲،
 ۲۴۵-۲۴۶، ۲۸۱-۲۷۶، ۲۹۱-۲۹۵،
 ۳۰۰-۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۵-۳۲۰، ۳۳۴-
 ۳۴۶، ۳۵۳-۳۵۱، ۳۶۲-۳۶۶
 صفی زاده، صدیق ۱۰۹
 صلیبیون ۹۱
 صمدانی، مرشد ۸۵
 صوفی-شیعی ۵۹، ۲۸۰، ۲۹۴
 صوفیگری ۶۱، ۲۱۶، ۲۷۷، ۳۳۴
 صوفیه ۲۶، ۳۷، ۷۸، ۸۱، ۱۴۳، ۲۰۳،
 ۲۴۹، ۳۵۰

- فخرالمحققین ۲۰۳
 فدائیان اسماعیلی ۲۱۴
 فرات (رود) ۱۲۵-۱۳۰، ۱۳۳، ۲۶۵، ۲۶۷
 فرقان الاخبار ۱۱۵
 فرقه مغریبه ۲۵۲
 فسح ۱۱۵
 فشاهی، حسین ۲۰۴
 فصل نامه تحقیقات تاریخی ۱۰۴
 فکری، محمدآصف ۲۰۳
 فلاح، محمدبن ۷-۹، ۱۱-۳۸، ۴۷، ۸۶، ۹۶، ۱۱۲-۱۱۷، ۱۲۴-۱۴۱، ۱۵۱-۱۶۰، ۱۶۴-۱۶۵، ۱۷۱-۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۳-۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۸، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۲۰-۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۱-۲۶۹، ۲۷۱-۲۷۸، ۲۸۱-۲۸۳، ۲۸۸-۳۱۱، ۳۰۷، ۳۱۱
 فهد حلی، احمدبن ۱۲، ۳۷-۳۹، ۸۶، ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۴۹-۱۵۰، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۰۶-۲۰۸
 فهرستواره کتاب‌های فارسی ۳۰
 فهری زنجانی، سید احمد ۲۱۷
 فیلی، علی مردان خان ۳۴۳
 فیثاغورس ۲۳
 قائم مقامی، جهانگیر ۴۰، ۳۵۵، ۳۵۹
 قاجار، محمدخان ۳۵۵
 قاهره ۶۴، ۱۲۷، ۲۳۳، ۳۱۷
 قبایل عرب نیس ۱۳۲
 قبایل لر ۱۲۲، ۱۲۵
 قبایل و عشایر عرب خوزستان ۲۶۵-۲۶۶، ۲۶۹
 قرآن ۳۶، ۶۳-۷۵، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۷۳، ۱۸۳، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۲۱، ۲۲۷
 ۲۳۲-۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۷۱
 قراعثمان، خلیل بن محمدبن ۴۹، ۱۸۱
 قراقویونلو ۱۰-۱۱، ۲۱-۲۴، ۳۳، ۴۷-۵۰، ۹۲-۹۳، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۲-۱۶۰، ۱۶۶-۱۷۴، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۷۲
- ۱۰۸، ۱۲۲-۱۳۸، ۱۴۲-۱۴۹، ۱۵۶-۱۵۷، ۱۶۶-۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۰۵، ۲۵۰-۲۵۹، ۲۶۳-۲۷۴، ۲۷۸، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۴۹، ۳۵۵
 عربستان ۱۱، ۱۲۳-۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۴، ۲۳۸-۲۳۹، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۱۶-۳۱۷، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۱-۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۰-۳۴۵، ۳۵۲، ۳۵۵
 عزاوی، عباس ۲۱، ۲۴، ۳۹
 عسقلانی، ابن حجر ۶۴
 عقاید نوافلاطونی ۷۲
 علم حروف و تکسیر ۲۳
 علوم باطنی ۲۱۳
 علوم غریبه ۱۴۴، ۱۴۹، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۴۴، ۲۴۹
 علویان ۱۰۸، ۲۱۳، ۲۷۹
 علوی، سلطان اسحق ۱۰۹
 علوی، سید محمد زاهد ۱۰۹
 علوی کردی، مبارکشاه ۱۰۸
 علی الهی‌ها ۳۹، ۹۷، ۲۵۲
 عمار ۲۴۰
 عماربن یاسر ۲۰۶
 عمر بن خطاب ۲۷
 عهد ساسانی ۱۲۵
 عهد مغول ۴۴، ۲۰۵
 غازان خان ۴۴
 غازی ۹۵
 غالی ۸، ۳۹، ۵۰، ۵۵، ۹۶، ۹۷، ۱۳۴، ۲۱۱، ۲۱۴
 غالی مذهب ۱۹۴
 غزالی، امام محمد ۶۷
 غفاری، احمد ۳۳، ۱۹۰-۱۹۷، ۲۴۵، ۳۰۶
 غیبیت ۲۱۹؛ ~ صغری ۱۸، ۲۱۴؛ ~ کبری ۲۱۶، ۲۱۴
 فتحعلی خان بن واخستوخان ۳۲۶

۲۵۰-۲۵۲، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۶،
 ۳۲۹، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۵۰، ۳۵۹
 کسکسل، و. ۳۸-۳۹، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۷۴،
 ۱۸۴، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۵۱، ۳۰۷،
 ۳۰۹
 کشاورز، کریم ۵۱، ۷۳، ۲۷۶
 کشف الظنون ۶۴
 کلام المهدی ۹، ۱۲، ۱۵-۲۰، ۳۵-۳۹،
 ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۴-۱۵۵،
 ۱۶۶، ۱۷۱-۱۷۳، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۰-
 ۲۲۸، ۲۳۰-۲۳۷، ۲۳۹-۲۴۳، ۲۴۵-
 ۲۵۷، ۲۸۱-۲۸۸، ۳۶۱-۳۶۲
 کلام خزانه یا سرانجام ۱۱۰
 کلاه حیدر ۹۷
 کل نبی ۲۳۳
 کل ولی ۲۳۳
 کلینی ۲۱۷، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۷
 کمپفر، انگلیت ۲۹۱، ۳۰۰-۳۰۲
 کنوزالذهب فی تاریخ حلب ۹۴
 کوفه ۱۲۸-۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۴، ۲۱۳-۲۱۴،
 ۲۶۴-۲۶۶، ۲۶۹
 کوهگیلیویه ۱۷۷
 کیا، صادق ۶۱، ۶۶
 کیسانیه ۲۱۳
 گرایش‌های شیعی ۱۳۰-۱۳۱، ۲۶۹
 گرجی، ابوالقاسم ۲۰۳
 گرجیان ۹۱، ۲۹۸-۲۹۹
 گرجی‌ها ۲۹۷
 گروه، رنه ۴۶
 گروه‌های شیعی-صوفی ۱۰
 گودرزی، بهروز ۳۴۰
 گورانی (گوش) ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۷
 گولینارلی، عبدالباقی ۶۳
 گیلان ۲۶، ۷۵، ۸۳
 گیلانی، شیخ زاهد ۹۰
 لامای بزرگ ۲۹۴

۲۷۹، ۲۸۲
 قراقویونلو، جهانشاه ۲۰-۲۱، ۲۳، ۴۹، ۹۳،
 ۱۳۸، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۸، ۲۸۳
 قرمان ۹۳-۹۴
 قرمانیه ۱۰۵
 قلعه فولاد ۱۳۸، ۱۶۶-۱۶۹، ۳۳۰
 قسطنطنیه ۲۶، ۱۷۸، ۳۱۰
 قصص الخاقانی ۱۹۲
 قم ۱۴، ۱۷، ۲۵، ۱۲۷، ۱۳۴، ۲۰۹، ۲۱۱،
 ۲۴۳، ۳۴۹
 قوللر آقاسی، رستم خان ۳۰۳، ۳۴۳
 قهستان ۷۵-۷۶
 قیام شیعی سرداران ۵۱-۵۶
 قیام و نهضت علویان زاگرس در همدان،
 کرمانشاهان، کردستان، خوزستان، آذربایجان
 یا تاریخ تحلیلی اهل حق ۵۰، ۱۰۸، ۱۱۳
 کارون (رود) ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۲۶۹، ۳۲۷
 کتاب غیبت ۲۱۷، ۲۱۹
 کرامت (در عقاید صوفیه) ۸۰، ۸۵، ۱۰۴،
 ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۹۸، ۲۲۲، ۲۲۳
 کرامیه ۲۴۲
 کربلا ۱۶۵، ۱۸۰، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۰،
 ۳۳۱، ۳۳۳
 کربلایی تبریزی، حافظ حسین ۷۸
 کرخه (رود) ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۵، ۱۸۰، ۲۶۹
 کردستان ۸۲-۸۳، ۹۱، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۶۹-
 ۱۷۰، ۲۷۸-۲۷۹، ۳۰۱-۳۰۲
 کرزالدین نیکی آغلی، علی ۱۶۹
 کرسی‌نامه ۶۴-۶۵
 کرکوک ۱۳۶
 کرمانشاهان ۱۰۸
 کروسینسکی ۳۴۰، ۳۴۳-۳۴۴
 کریم‌خان زند (تاریخ ایران بین سال‌های
 ۱۴۷۴-۱۷۷۹) ۳۵۵
 کریمی، بهمن ۴۴
 کسروی، احمد ۹، ۱۰، ۳۵-۳۹، ۹۰-۹۱،
 ۱۵۳-۱۷۰، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۴۶-۲۴۸

- لانگریگ، استیون همزلی ۲۶۳-۲۶۴، ۲۷۱
 لاهیجی، شیخ شمس‌الدین محمد ۱۸۳
 لب التواریخ ۲۹۳
 لرستان ۴۶، ۸۳، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸،
 ۱۲۲، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۷۸-
 ۲۷۹، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۲،
 ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۲-۳۴۵، ۳۵۸
 لغت‌نامهٔ دهخدا ۶۱
 لکهارت، لارنس ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۵۳
 لمبتون ۲۹۴
 لمعه ۲۰۸
 لوفت ۴۰
 لويس، برنارد ۲۱۴
 مازندران ۲۶، ۵۱، ۵۳، ۱۲۷، ۳۲۳، ۳۵۵
 ماسینیون، لوئی ۲۵۹
 مالک اشتر ۲۴۰
 مالکوم، سرجان ۳۴۵
 مانویان ۱۱۳
 ماورالنهر ۷۵، ۸۵
 ماهیت فکری اجتماعی مشعشعیان ۹، ۱۱-
 ۱۲، ۱۹، ۳۸، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۴۹، ۱۹۸،
 ۲۴۶، ۲۵۰-۲۵۲، ۲۵۴
 مجالس المؤمنین ۱۶، ۲۴-۲۷، ۷۵،
 ۸۱-۸۳، ۸۶، ۱۴۲-۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۵،
 ۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۷۰-
 ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۳-۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۶،
 ۲۰۷، ۲۴۳-۲۵۵، ۲۶۸، ۳۰۵-۳۰۸
 مجد طباطبایی، غلامرضا ۹۰
 مجلسی، محمد باقر ۲۶
 مجلهٔ کانون وکلا ۱۲۷
 مجلهٔ گوهر ۱۲۳
 مجلهٔ مردم‌شناسی ۲۱۵
 مجلهٔ وحید ۹۰
 مجموعهٔ رسائل حروفیه ۶۱، ۶۷-۶۹، ۷۳
 مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق ۱۰۸، ۱۱۰
 مجموعهٔ مقالات عباس اقبال آشتیانی ۳۴۵
 محدث، میرهاشم ۱۹۲
 محرم‌نامه ۶۶-۶۸، ۷۳
 محمدالمهدی، سلطان ۵۸
 محمدیگ ۱۱۲
 محمدی میرزا ۱۶۶
 محمودیگ ۱۷۸
 مدائن ۱۶۹
 مدرسی چهاردهی، مرتضی ۴۰، ۱۷۹، ۲۲۳
 مذاهب اربعه ۵۳، ۲۴۰
 مذهب اثنی‌عشری ۱۲۴، ۱۳۴
 مذهب روافض ۵۷
 مذهب شافعی ۸۹، ۲۸۳
 مرادی، محمدرضا ۱۱۲، ۲۷۸-۲۷۹
 مرتضوی، منوچهر ۴۵
 مرعشیان ۲۶
 مرعشی، سید محمود ۲۵، ۲۴۳
 مرعشی شوشتری، سید نورالله ۱۲۴، ۱۸۳-
 ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۴۴-۲۵۵، ۳۶۲،
 ۳۶۴
 مرعشی، ظهیرالدین ۵۳، ۵۶
 مروانیان ۱۴۷، ۲۴۱
 مزای، میشل ۵۴-۵۵، ۹۱، ۹۷-۹۸، ۱۰۴
 مزدکیان ۱۱۳
 مسائل عصر ایلخانان ۴۵
 مسالک و ممالک ۱۲۵، ۱۲۹
 مستوفی قزوینی، حمدالله ۵۳، ۸۹-۹۰،
 ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰-۱۳۴
 مستوفی، محمد محسن ۳۴۰-۳۴۳، ۳۴۵
 مسخ ۱۱۵
 مسعود، امیر ۵۸
 مسعود، وجیه‌الدین ۵۱-۵۲، ۵۷
 مشارق الانوار الباقین فی اسرار امیر المؤمنین
 ۲۰۹-۲۱۱، ۲۴۰
 مشعشعی، محسن ۱۸۱-۱۸۳
 مشکور، محمدجواد ۲۱۳، ۲۴۱
 مشهد ۴۴، ۵۱، ۶۳، ۷۶، ۱۳۵، ۱۶۲،
 ۲۰۳، ۲۶۳، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۵۱
 مصائب النواصب ۲۵
 مصباحی، محمدرضا ۲۶۳

۱۵۲-۱۵۹، ۱۶۵-۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۸،
 ۱۹۶، ۲۴۵، ۲۴۸-۲۵۴، ۲۷۸، ۳۶۴
 مولی مطلب ۳۵۸-۳۵۶
 مهدویت (در عقاید صوفیه) ۹-۱۹، ۳۶-
 ۳۸، ۵۴، ۵۹، ۷۰، ۷۵-۷۸، ۷۹-۸۶،
 ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۴۵-۱۴۶، ۲۰۱، ۲۱۲-
 ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۶-۲۲۷، ۲۳۶، ۲۴۴-
 ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۷۴، ۳۶۱
 مهدی‌گری ۳۵، ۲۴۷
 مهرداد، حسین شاه ۱۶۹
 میراحمدی، مریم ۳۴۰
 میرانشاه ۴۷، ۶۶، ۷۰
 میرجعفری، حسین ۴۹
 میرخواند ۴۵
 میرفطروس، علی ۷۳
 میرنجم‌الدین ۲۴، ۱۸۳
 میر نورالله ثانی ۲۵
 میریان، عباس ۱۲۲
 میشان ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱
 میکده، عبدالحسین ۴۶
 مینورسکی ۴۰، ۹۹-۱۱۵، ۱۵۲، ۲۷۷،
 ۲۹۴-۳۰۱، ۳۳۹-۳۵۰
 مؤسس‌الدولة المشعشعیه و احقاقه فی
 عربستان و خارجها ۳۶-۳۷، ۱۴۳-۱۴۴،
 ۱۴۹، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۵۰-۳۴۹
 مؤید، حشمت ۶۹
 نادرشاه ۳۱
 ناصرالقتبانی ۱۸۲
 ناصرخسرو ۱۳۱
 نافجی، نصرالله بن حسن علی بن مجدالدین،
 ۶۲-۶۳
 ناوسیه ۲۱۹
 نبوت (در عقاید صوفیه) ۳۸، ۶۷-۶۸، ۸۵،
 ۱۰۱، ۱۱۱، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۷،
 ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۵۰-۳۵۱
 نجاتی، محمدعلی ۴۶
 نجاح‌الساعی ۲۰۴

مصر ۲۱، ۴۶، ۴۸، ۱۱۳، ۱۲۳-۲۱۴
 مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل
 سنت ۲۱۹
 مطلب، مبارک بن ۳۳، ۳۴۷
 مطلع سعدین و مجمع‌البحرین ۵۵-۵۷
 مظهریت ۱۱۵
 معاد ۶۹، ۸۱، ۲۳۴
 معجم‌البلدان ۱۲۹-۱۳۴
 معجم قبائل العرب القديمه و الحدیثه ۲۶۵،
 ۲۶۷-۲۶۸
 معرفت (در عقاید صوفیه) ۵۳، ۶۷،
 ۸۴-۸۶، ۱۱۲-۱۱۳، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۳۳،
 ۲۳۹؛ ~ خفیه ۲۳۶؛ ~ سری ۲۰۹
 مغولان ۴۳-۴۶، ۵۰، ۵۲، ۹۱، ۱۰۹،
 ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۵۶، ۲۰۳
 مفضل بن عمر ۲۲۵
 مقام مظهریت ۱۱۵
 مقدار ۲۴۰
 مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتابشناسی
 ۲۰۳-۲۰۴
 مقریزی، فضل‌الله ۶۴
 مکاشفات متأخرین ۸۴
 مکافات نامه ۳۴۱-۳۴۲
 مگه ۶۲-۶۳، ۲۴۲، ۳۰۸
 مکی، محمدبن ۵۹
 منجم، ملا جلال‌الدین ۳۱۶، ۳۱۹
 منزوی، احمد ۳۰
 منزوی، علی نقی ۲۵
 منصور ۱۰۱، ۱۴۶-۱۴۸، ۱۵۱، ۲۱۵،
 ۲۳۸، ۲۶۷، ۳۲۲-۳۲۴، ۳۵۲
 موحد، محمدعلی ۲۶۸
 مودودی، ابوالاعلی ۲۱۹
 موسوی شوشتری، نورالدین محمد بن نعمت
 الله ۳۰-۳۱
 موسوی مشعشعی، سید ابراهیم ۱۴۳
 موصل ۱۳۸، ۱۶۶، ۱۸۰، ۲۶۵
 مولی علی (پسر سید محمد) ۱۱، ۱۹، ۲۲،
 ۲۹، ۳۶، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۱

- نجد ۲۵۹، ۲۶۵
 نجف ۲۲، ۳۱، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴
 ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۲
 نجم‌الملک ۲۵۹
 نزاریان ۷۶
 نزهت‌القلوب ۸۹، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۴
 نسخه‌های خطی دانشگاه تهران ۳۰
 نسخهٔ جامعه‌المراسلات اولی‌الالیاب ۸۶
 نسیمی، عمادالدین ۶۱، ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۳
 تشریح فرهنگ ایران زمین ۶۹
 نصیری ۷۱، ۳۳۲
 نصیری مقدم، محمد نادر ۳۳۰
 نصیریه ۳۹، ۱۰۷، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۱
 نظام ایلی ۲۷۷
 نظریهٔ اتحاد ۲۱۵
 نعمانی، محمدبن ابراهیم ۲۱۷، ۲۱۹
 نفخ صور ۲۱۷
 نقاوه‌الانثار ۳۰۸
 نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی ۹۹
 نواب اربعه ۲۱۴-۲۱۵
 نواقض‌الروافض ۲۵
 نوایی، عبدالحسین ۵۳، ۵۵، ۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴
 نوح ۲۲۰، ۲۳۲
 نوذرپور، علی ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۴
 نوربخش، سیدمحمد ۱۴، ۳۹، ۷۵-۸۰، ۸۳، ۸۶، ۱۴۳، ۱۸۳، ۲۰۶، ۲۲۶، ۲۵۱
 نوربخشیان ۷، ۱۱، ۳۴، ۵۰، ۸۴، ۸۷، ۱۴۳، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۵۴
 نوربخشیه ۷۵، ۷۸، ۱۴۳، ۲۲۶
 نومنامه ۶۱، ۶۶
 نهاية‌الارب من معرفة انساب العرب ۲۶۷
 نهج‌الحق ۲۵
 نهضت سرداران خراسان ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۶۰
 نهضت‌های علوی ۱۰۹
- نیس ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۸۰، ۲۶۲، ۲۶۷-۲۶۹، ۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۵، ۳۲۰-۳۲۱
 نیشابور ۵۶-۵۷
 واژه‌نامهٔ گرگانی ۶۱، ۶۴-۷۰
 واسط ۳۲، ۱۲۱، ۱۲۵-۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۱-۱۵۵، ۱۵۷-۱۵۸، ۳۶۲
 وحدت وجودی ۸۶
 ورداسبی، ابوذر ۷۳
 ولایت (در عقاید صوفیه) ۳۸، ۶۸، ۷۰، ۸۶، ۹۷، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۶۹، ۲۰۱
 ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۵۰
 ولی، وهاب ۱۳، ۴۸
 هارون ۲۶
 هدایت‌نامه ۶۷
 هدایت، مهدی قلی‌خان ۳۱۶-۳۱۷
 هرات ۲۱، ۴۷، ۶۱، ۷۷، ۸۰-۸۲، ۱۴۳، ۱۷۸
 هربرت، سرتوماس ۲۹۸
 هلاکو ۴۳-۴۴، ۲۰۳
 همدانی، رشیدالدین فضل‌الله ۴۴
 هندیان (هندوستان) ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۸۳
 هنوی، جونس ۳۴۱، ۳۴۵
 هوارت، کلمنت ۶۱
 هینتس، والتر ۴۹، ۹۳-۹۴، ۹۷-۹۸، ۱۰۶، ۱۷۸-۱۷۹
 یادگار ۳۵۵
 یاران چارملک ۱۱۰
 یزدنامه ۳۲
 یزیدی‌های سوریه ۹۷
 یغما ۱۱۷، ۱۲۵
 یمن، ۲۶، ۲۱۳، ۲۵۹



اسناد و کتابخانه ملی

کتابخانه ملی و اسنادخانه ایران، در راستای اهداف خود، اقدام به گردآوری و نگهداری اسناد و کتابهای ارزشمند کرده است. این مجموعه شامل اسناد تاریخی، ادبی، علمی و هنری است که به منظور حفظ میراث فرهنگی و علمی کشور گردآوری شده است.

این کتابخانه و اسنادخانه، با بهره‌گیری از روش‌های نوین در زمینه نگهداری و حفاظت از اسناد، توانسته است اسنادی را که در معرض خطر نابودی قرار داشتند، نجات دهد. همچنین، با ایجاد بخش‌های تخصصی برای مطالعه و پژوهش، زمینه را برای استفاده علمی از این اسناد فراهم کرده است.

از جمله اسناد ارزشمند موجود در این مجموعه، می‌توان به اسناد تاریخی، اسناد ادبی، اسناد علمی و اسناد هنری اشاره کرد. این اسناد، نه تنها برای محققان و پژوهشگران، بلکه برای عموم مردم نیز دارای ارزش است.

کتابخانه ملی و اسنادخانه ایران، با همکاری سایر نهادهای فرهنگی و علمی کشور، در راستای ارتقای سطح آگاهی و استفاده از اسناد و کتابها، اقدامات مختلفی انجام داده است. این اقدامات شامل برگزاری کارگاه‌ها، سمینارها و دوره‌های آموزشی است.

این مجموعه، به عنوان یکی از مراکز مهم فرهنگی و علمی کشور شناخته می‌شود و در راستای توسعه و ارتقای فرهنگ و آگاهی مردم، فعالیت‌های خود را ادامه خواهد داد.

آدرس: تهران، خیابان ولیعصر، پلاک ۱۰۰
تلفن: ۰۲۱-۸۸۰۰۰۰۰۰
وبسایت: www.nli.ir



منتشر شده است:

رمان، داستان کوتاه، نمایشنامه

- آنتیگونه (نمایشنامه)
 اتوبیوگرافی آلیس بی. تکلاس
 از طرف او (رمان)
 اسب در پارکینگ (ادبیات نوجوانان)
 اسفار کاتبان
 اعتماد
 اگر شبی از شب‌های زمستان مسافری
 اندیشه‌های منی
 باغ بی حصار (مجموعه داستان)
 پاره کوچک
 پوست انداختن
 تابستان بچه‌ماهی (ادبیات نوجوانان)
 تاهر وقت که برگردیم (مجموعه داستان)
 تماشای نرم‌علف (مجموعه داستان)
 جایی چراغی روشن است (مجموعه داستان)
 جنگ آخر زمان (رمان)
 حدیث ماهیگیر و دیو (ادبیات جوانان)
 رضاخان ماکسیم (نمایشنامه در هفت پرده)
 سرزمین باد
 سر هیدرا
 سیمای زنی در میان جمع
 طلسم
 عروسی زین (مجموعه داستان)
 گزارش یک آدم‌ربایی
 ماجرای اقامت پنهانی میگال لیتین در شمیلی
 مرگ در آند
 مکبث (نمایشنامه، همراه متن انگلیسی) ویلیام شکسپیر / داریوش آشوری، با پی‌گفتاری از بهرام مقادری
 منم فرانکو
 نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
 مه‌سوار (داستان)
 نامه کانون نویسندگان ایران (۱)، ۱۳۸۰
 نامه کانون نویسندگان ایران (۲)، ۱۳۸۱
 نقطه‌ی ضعف (رمان)
 مجموعه شهرزاد
 پوکه‌باز
 حنای سوخته
 در گریز گم می‌شویم (به فرانسه ترجمه و منتشر شده است)
Perdus dans la fuite / Actes Sud, 2002, (ISBN 2-7427-3959-9)
 کنسرت تارهای ممنوعه
 کورش اسدی
 شهلا پروین روح
 نوشته محمدآصف سلطانزاده
 حسین مرتضائیان آبکنار
 بیژن هنری‌کار
 منوچهر آتشی
 دکتر مرتضی کاخی
 بابک پرهام
 م-ع- سپانلو
 عبدالله کوثری
 نوشته سوفکلس، ترجمه نجف دریابندری
 نوشته گرترودا استاین، ترجمه پروانه ستاری
 نوشته آبا دسوس پدس، ترجمه بهمن فرزانه
 نوشته محمد زرین
 نوشته ابوتراب خسروی
 نوشته آریل دورفمن، ترجمه عبدالله کوثری
 نوشته ایتالو کالوینو، ترجمه لیلی گلستان
 نوشته برتولت برشت، ترجمه بهرام حبیبی
 نوشته محمد زرین
 نوشته سهیلا بسکی
 نوشته کارلوس فونتنس، ترجمه عبدالله کوثری
 نوشته محمد زرین
 نوشته غسان کنفانی، ترجمه موسی اسوار
 پیراندللو، چخوف، آهنری، مویاسان، لوشون، ترجمه مهدی علوی
 نوشته محمد زرین
 نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری
 نوشته هوشنگ گلشیری
 نوشته مصطفی اسلامی
 نوشته گراتزیا دل‌دا، ترجمه بهمن فرزانه
 نوشته کارلوس فونتنس، ترجمه کاوه میرعباسی
 نوشته هاینریش بل، ترجمه مرتضی کلانتریان
 نوشته شهلا پروین روح
 نوشته طیب صالح، ترجمه شکرالله شجاعی‌فر
 نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه جاهد جهانشاهی
 نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه باقر پرهام
 نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری

شعر

- ترانه‌خوانی برای آفتاب (مجموعه شعر)
 چه تلخ است این سیب! (مجموعه شعر)
 روشن تر از خاموشی (برگزیده شعر امروز ایران)
 زلال مهر (برگزیده شعرها)
 ژالیز یانا (شعرنامه)
 گزیده شعرها (مجموعه شعر)

گلی بیرنگ (برگزیده اشعار)
نام دیگر دوزخ (منظومه)

نوشته یدالله بهزاد کرمانشاهی
شاپور جورکش

سرگذشت

نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرمعزی
ترجمه مرتضی افتخاری
نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی
نوشته فرانسواز ژیلو، ترجمه لیلی گلستان
نوشته ژان-ژول ورن، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی
نوشته جون شیسل، ترجمه بهزاد باشی
نوشته ج. و. ن. سالیوان، ترجمه کامران فانی
نوشته دنا همفریز، ترجمه ابراهیم مکلا

از برشت می گویم
بتنهوون به روایت معاصرانش
ترانه زمین (زندگی گوستاو مالر)
زندگی با پیکاسو
زندگی ژول ورن
زندگی شومان
سلوک روحی بتنهوون
وردی: نیروی سرنوشت

ادبیات و نقد ادبی

نوشته گائتان بیگون، ترجمه کاظم کردوانی
نوشته فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
گ. هایت / محمد کلیاسی، مهین دانشور، ویراسته مصطفی اسلامی
نوشته یوسف اسحق پور، ترجمه باقر بهرام
نوشته تزوتان تودوروف، ترجمه محمد نبوی
نوشته رابرت اسکولز، ترجمه فرزانه طاهری
دکتر سیروس بهرام
نوشته شاپور جورکش
نوشته کریستیان بوین، ترجمه پیروز سیار
نوشته کریستیان بوین، ترجمه پیروز سیار
نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
نوشته خورخه لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و راندزاد
مهران مهاجر و محمد نبوی
نوشته ریتا گیبرت، ترجمه نازی عظیمیا

آندره مالرو در آیینۀ آثارش
ادبیات و حقوق
ادبیات و سنت های کلاسیک (۲ جلد)
بر مزار صادق هدایت
بوطیقای ساختارگرا
درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات
رنالیسم و ضد رنالیسم در ادبیات
زندگی، عشق و مرگ از دیدگاه صادق هدایت
فرسودگی
کتاب بیهوده
موسیقی شعر
نهمقاله درباره دانته
واژگان ادبیات و گفتمان ادبی
هفت صدا

تاریخ، ادبیات و فرهنگ ایران

محمود روح الامینی
منوچهر ستوده
نوشته محمود کیانوش
نوشته محمدبن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیعی کدکنی
نوشته محمد مختاری
اتینگهاوزن و احسان یارشاطر، ترجمه رویین پاکباز و هرمز عبداللهی
جهانگیر کوورچی یا کوچی / گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه
نوشته دکتر مهرداد بهار
نوشته شفیعی کدکنی
نوشته شفیعی کدکنی
نوشته جمال الدین ابوروح، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیعی کدکنی
جلیل دوستخواه
آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی، کتابیون مزداپور
دکتر شفیعی کدکنی
دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
گراردنیولی، ترجمه منصور سیدسجادی
نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
شفیعی کدکنی
نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
نوشته محمود روح الامینی
نوشته دکتر منوچهر مرتضوی
محمدعلی رنجبر

آیین ها و جشن های کهن در ایران امروز
از استارا تا استارباد (آثار و بناهای تاریخی گیلان و مازندران، در ۵ جلد، وزیرری)
از کیکاوس تا کیخسرو (داستان های شاهنامه)
اسرار التوحید (۲ جلد)
اسطوره زال (تیلور تضاد و وحدت در حماسه ملی)
اوج های درخشان هنر ایران
بنیادهای اسطوره و حماسه ایران
پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دویم)
تاریخ نیشابور
تاز یانه های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی)
حالات و سخنان ابوسعید،
حماسه ایران: یادمانی از فراسوی هزاره ها،
داستان تهمورس، گر شاسب و جمشید، گلشاه و...
در اقلیم روشنائی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی)
زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل های عطار)
زمان و زادگاه زرتشت، پژوهشی درباره مزدایی گری)
شاعر آینه ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)
شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی، پیرامون شعر حزین لاهیجی)
صور خیال در شعر فارسی
فرهنگ و زبان گفت و گو به روایت تمثیل های مولوی
مسائل عصر ایلخانان
مشعشعیان: ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی

نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی
 یساده بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار) مجموعه مقالات در فرهنگ و زبان‌های باستانی، تاریخ، ادبیات، زبان‌شناسی همگانی و گویش‌ها؛ ویراستاران علمی: دکتر علی‌محمد حق‌شناس، دکتر کتابون مزداپور و دکتر مهشید میرفخرایی، نوشته گروه نویسندگان

هنر (سینما، موسیقی، نقاشی، عکاسی)

۱۰۱ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان
 بوی کافور، عطر یاس (مروری بر آثار بهمن فرمان‌آرا)
 تاریخ هنرمردن (درقطع رحلی، مصور و لوح‌های رنگی) ه. ه. آرناسون،
 چگونه طراحی کنیم
 درباره نگریستن
 فیلم‌های برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰
 گفت‌وگو با بهرام بیضایی
 گفت‌وگو با هربرت فون کارایان
 مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی
 موسیقی سنفونیک
 هنر در گذر زمان،
 نوشته بوک اسپن، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی
 به کوشش زاون قوکاسیان
 ترجمه مصطفی اسلامیه
 نوشته آدریان هیل، ترجمه آیلا خرمی‌نژاد
 نوشته جان برجر، ترجمه فیروزه مهاجر
 گردآورنده: زاون قوکاسیان
 زاون قوکاسیان
 ریچارد آژبون / ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی
 گردآورنده زاون قوکاسیان
 نوشته ادوارد داونز، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی
 هلن گاردنر (رحلی، مصور، لوح‌های رنگی)، ترجمه محمدتقی فرامرزی

زبان و زبان‌شناسی

آواشناسی (فونتیک)
 پیرامون زبان و زبان‌شناسی (مجموعه مقالات)
 چهار گفتار درباره زبان
 درباره زبان (مجموعه مقالات)
 زبان: بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات)
 زبان‌شناسی اجتماعی
 زبان‌شناسی جدید
 زبان‌شناسی نوین، نتایج انقلاب چامسکی
 زبان و تفکر (مجموعه مقالات زبان‌شناسی)
 زبان و مسائل دانش
 مسائل زبان‌شناسی نوین (ده مقاله)
 نشانه‌شناسی
 نگاهی تازه به دستور زبان
 وزن‌شناسی و عروض
 دکتر علی‌محمد حق‌شناس
 دکتر محمدرضا باطنی
 نوشته دکتر محمدرضا باطنی
 نوشته دکتر محمدرضا باطنی
 نادر جهانگیری
 پیتر ترادگیل، ترجمه دکتر محمد طباطبایی
 نوشته مانفرد بی‌یرویش، ترجمه دکتر محمدرضا باطنی
 اسمیت ویلسون، ترجمه سهیلی، صادقی و دیگران
 نوشته دکتر محمدرضا باطنی
 نوشته نوم چامسکی، ترجمه دکتر علی درزی
 نوشته دکتر محمدرضا باطنی
 نوشته پی‌یر گیرو، ترجمه محمد نبوی
 نوشته دکتر محمدرضا باطنی
 نوشته ایرج کابلی

چشم‌انداز ایران

ایبانه
 بلوچستان
 تخت‌جمشید
 دماوند
 سرزمین ما ایران
 شمال
 عشایر ایران
 ماسوله
 معماری ایران
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه مهرداد بهار، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
 متن کامران افشارنادری، عکس‌های نصرالله کسرائیان

علوم اجتماعی

آینده سوسیالیسم (مجموعه مقالات) سوئیزی، مکداف
 اندیشه‌سیاسی از افلاطون تا نانو
 انسان اجتماعی
 باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات)
 بن‌لادن: حقیقت ممنوع
 ترجمه ناصر زرافشان
 ویراستار بریان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
 نوشته رالف دارنדרف، ترجمه غلامرضا خدیوی
 نوشته باقر بهرام
 نوشته ژان-شارل بریزار، ترجمه عبدالحسین نیک‌بهر

پایان دموکراسی
 پدیده جهانی شدن
 پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات)
 تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ
 تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی (مالکیت و رسالت)،
 تکوین دولت مدرن
 جامعه‌ی انقورما تیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات)
 جان لاک و اندیشه آزادی
 جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم)
 جهان واقعی دموکراسی
 جهانی شدن با کدام هدف؟
 جهانی کردن فقر و فلاکت (مجموعه مقالات) گروه نویسندگان،
 چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴
 سه‌پژوهش در جامعه‌شناسی هنر (پروودون، مارکس، پیکاسو)
 شهرنشینی در ایران
 فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)،
 فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها
 فهم نظریه‌های سیاسی
 قرارداد اجتماعی نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن
 قوم لر (پژوهشی درباره بیوستگی قومی و پراکندگی لرها در ایران)
 کوچ‌نشینی در ایران (پژوهشی درباره ایلات و عشایر)
 گروندر یسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (۲جلد)
 مانیفست پس از ۱۵۰ سال
 مثلث سر نوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها)
 مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی
 منتس فردوسا خاترا اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی)
 نظریه اجتماعی کلاسیک
 نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)

نوشته ژان-ماری گنو، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
 نوشته فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
 گزینش و ویرایش خسرو پارسا
 نوشته داریوش آشوری
 ای. ک. هانت / سهراب بهداد
 نوشته جانفرانکو پوچی، ترجمه بهزاد باشی
 گزینش و ویرایش خسرو پارسا
 نوشته دکتر فرشاد شریعت
 نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
 نوشته سی. بی. مک‌فرسون، ترجمه دکتر علی معنوی
 نوشته مک‌داف، سمیر امین و... ترجمه ناصر زرافشان
 گردآوری و ترجمه احمدسیف
 نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
 کارل مارکس / حسن مرتضوی
 ماکس رافائل / علی‌اکبر معصومی
 نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حاتری
 ترجمه فیروزه مهاجر و سحر سجادی
 نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
 نوشته توماس اسپریگنز، ترجمه فرهنگ رجایی
 نوشته هیئت تحریریه / مرتضی کلانتریان
 سکندر امان‌اللهی بهاروند
 دکتر امان‌اللهی بهاروند
 کارل مارکس / باقر پرهام و احمدتدین
 نوشته لئو پانچ، کالین لیو، ترجمه حسن مرتضوی
 نوم چامسکی، ترجمه هرمز همایون پور
 استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمه علی معنوی
 هانس گرتوسی، رایت میلز / اکبرافسری
 نوشته یان کرایب، ترجمه شهناز مسمی‌پرست
 نوشته یان کرایب، ترجمه عباس مخبر

حقوق

اصول روابط بین‌الملل (ویراست چهارم)
 بشریت و حاکمیت‌ها (سیری در حقوق بین‌الملل)
 بررسی یک پرونده قتل
 حقوق بین‌الملل خصوصی
 نقش زور در روابط بین‌الملل
 یک‌رای داوری و دو نقد

نوشته هوشنگ عامری
 مونیک شمیله - ژاندر / مرتضی کلانتریان
 زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
 نوشته دکتر محمد نصیری
 نوشته آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان
 رنه - ژان دوپویی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان

فلسفه

استقرار شریعت در مذهب مسیح
 تاریخ فلسفه در قرن بیستم
 تبارشناسی اخلاق
 جهان بینی علمی
 چنین گفت زرتشت (چاپ هفدهم)
 حقوق طبیعی و تاریخ
 درآمدی به ایدئولوژی
 در دفاع از تاریخ و آگاهی طبقاتی
 روشن‌نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...)
 غروب بن‌ها
 فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم
 فلسفه هنر از دیدگاه مارکس
 گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم)
 مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز)

نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
 نوشته کریستیان دولا کامپانی، ترجمه باقر پرهام
 نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
 نوشته برتراند راسل، ترجمه حسن منصور
 فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
 نوشته لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام
 نوشته تری ایگلتن، ترجمه اکبر معصومی
 جورج لوکاج، ترجمه حسن مرتضوی
 ترجمه سیروس ارین‌پور
 نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
 نوشته میرعبدالحسین نقیب‌زاده
 نوشته میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی
 نوشته شاهرخ حقیقی
 آصفه آصفی

مفهوم سکونت
مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل
نشانه‌های روشنفکران
نظم گفتار (درس افتتاحی در کُلژ دو فرانس)
واگنر در بیرویت، نیچه علیه واگنر
هگل جوان: در تکاپوی کشف دیالکتیک نظری
یک بار دیگر: روشنی‌یابی چیست؟ بارت، مندلسزون، کانت و ...

نوشته کریستیان نوربری - شولتس، ترجمه محمود امیریاراحمدی
نوشته ژان هیپولیت، ترجمه باقر پرهام
ادوارد سعید، ترجمه محمد افتخاری
نوشته سخنرانی میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام
نوشته فریدریش نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف
نوشته میلان زنوی، ترجمه محمود عبدایان
گردآوری و ترجمه سیروس آرین پور

تاریخ

آفرینش و تاریخ (۲ جلد)
تاریخ عرب
سازندگان دنیای کهن
سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل)
سفرنامه ابن بطوطه (۲ جلد)
عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱
کشف خزرستان

نوشته طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیع کدکنی
نوشته فیلیپ حتی، ترجمه ابوالقاسم پاینده
گروتروود هارتمن، ترجمه حسن مرتضوی
ج. برونوفسکی، لی. لا سازگار
ترجمه دکتر محمدعلی موحد
نوشته اریک هابسبام، ترجمه حسن مرتضوی
نوشته ن. گومی لی‌یف، ترجمه ایرج کابلی

اقتصاد و حسابداری

اصول حسابداری (۲ جلد)
خصوصی‌سازی
خطر و بازده
مبانی بازارها و نهادهای مالی
مدیریت مالی
«همیشه» بازار

نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی، ایرج نیک‌نژاد
گروه پژوهشگران شرکت سرمایه‌گذاری صنایع ملی ایران
نوشته ریچارد بریلی، ترجمه حسین عبده تبریزی/ عبدالله کوثری
نوشته فیبوزی/ مودیلیانی، ترجمه دکتر حسین عبده تبریزی
نوشته وستون/ بریکام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده
نوشته مینا جباری

روانشناسی

دیکتاتورها بیمارند: ناپلئون، هیتلر، استالین
راهنمای روش‌های اصلاح و تغییر رفتار کودکان برای والدین و مربیان
روانشناسی اخلاق
روانشناسی برای معلمان
روانشناسی ویگوتسکی (سیر و تحول اندیشه‌ها)

آنتون نومیایر، ترجمه دکتر علیرضا میناگر
محمدعلی نظری
تألیف دکتر پروین کدیور
دیوید فونتانا، ترجمه مهشید فروغان
الکس کوزولین، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده

علم

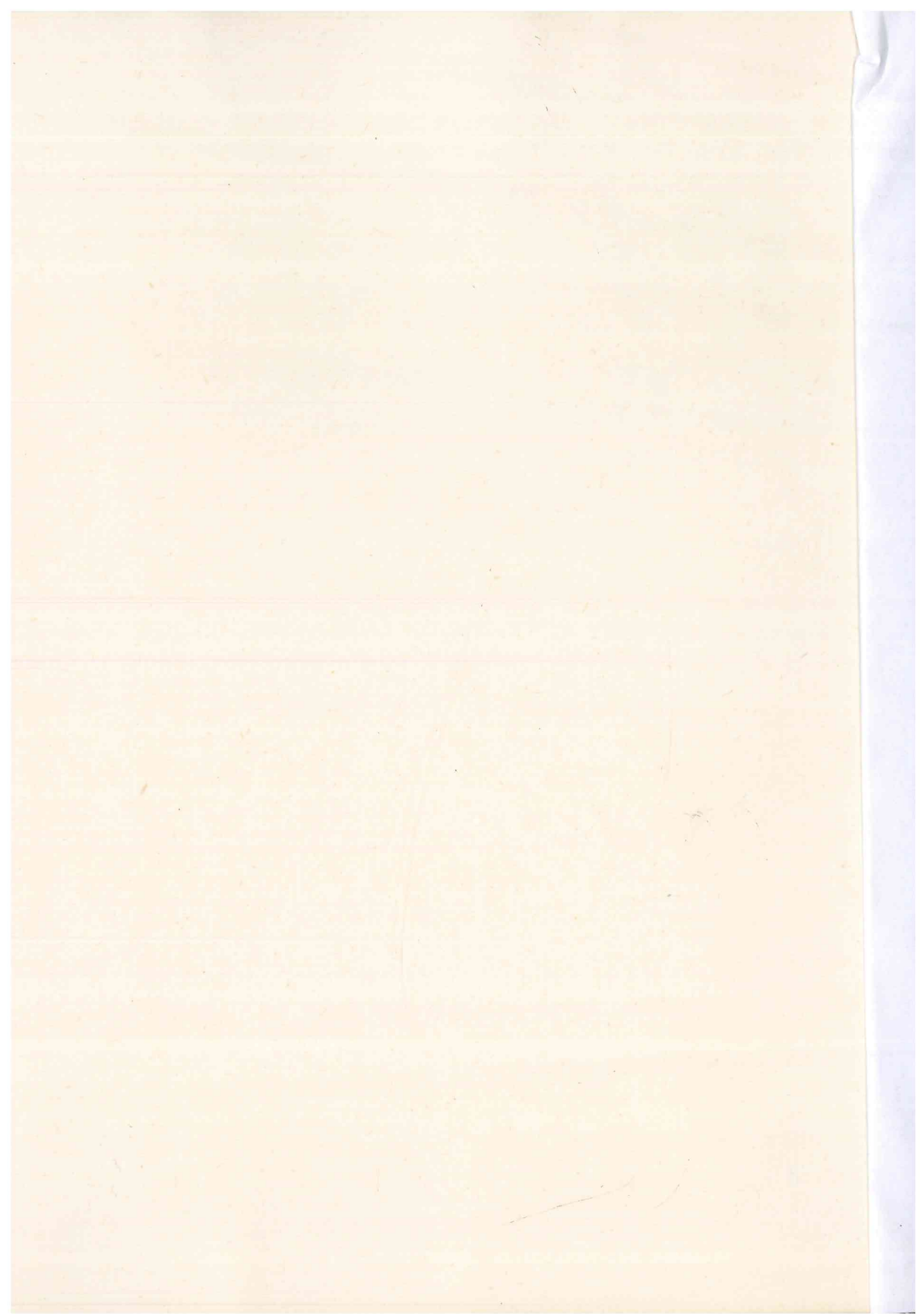
آموزش و آزمون فیزیک
جهان در مغز
خاستگاه آگاهی
کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز
کسوف
منشأ عالم، حیات، انسان و زبان
نشانه‌ها و معاینه بالینی بیماری‌های قلب و عروق

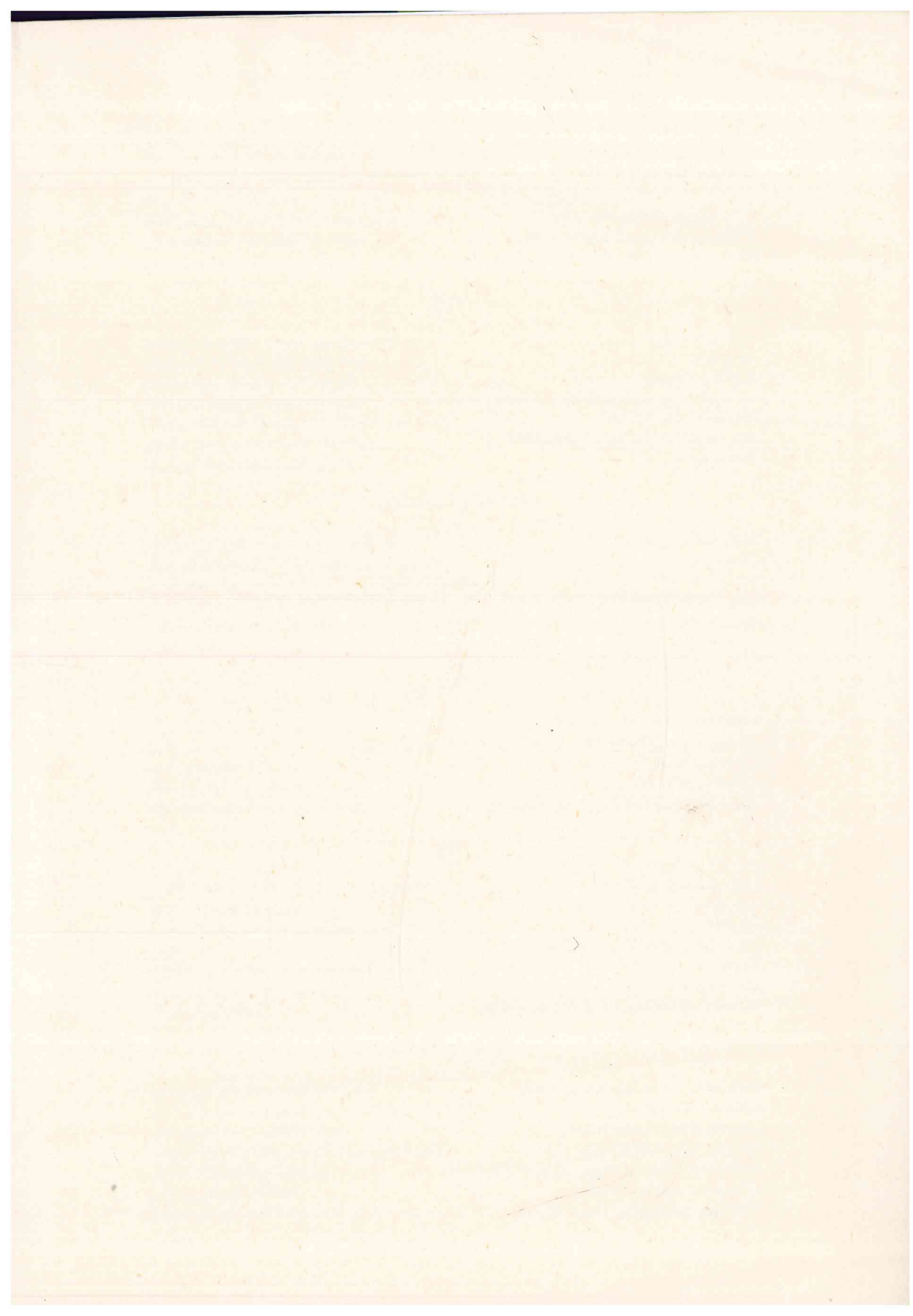
لیندا هیوتینک، احمد شایگان و محمدابراهیم ابوکاظمی
تألیف دکتر عبدالرحمن نجل‌رحیم
نوشته جولیان جینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران
نوشته دکتر مسعود علی پور
نوشته جک ب. زیرکر، ترجمه مهدی جهانمیری
گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر
نوشته علی‌اکبر توسلی

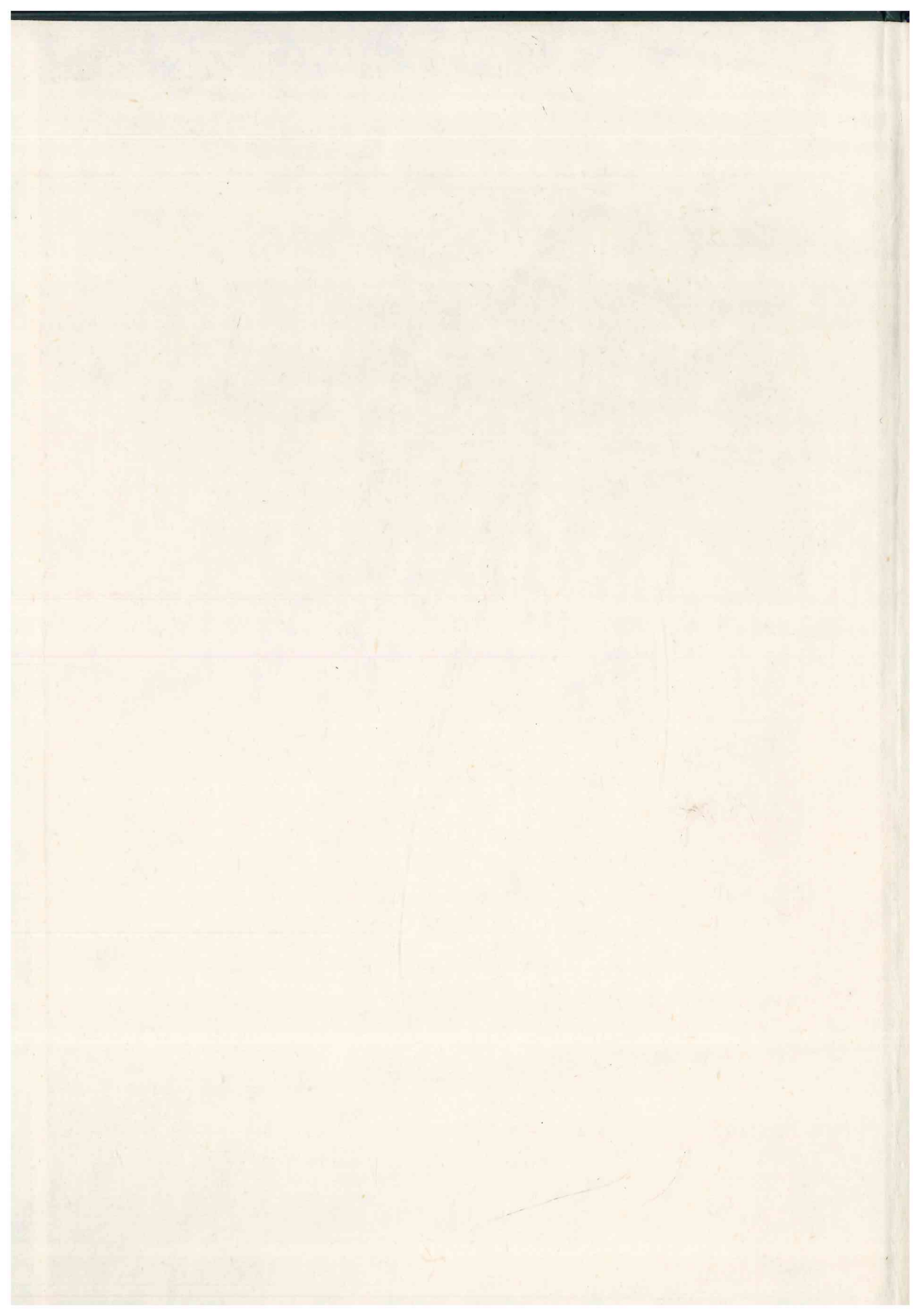
آموزش و پژوهش

اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش
در سنامه پژوهش پیمایشی
روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی
روش‌های تحقیق در علوم رفتاری،
سبک‌وشیوه، در مقاله‌های تحقیقی، گزارش‌ها و پایان‌نامه‌ها
مبانی و اصول آموزش و پرورش
مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی

نوشته رالف تابلر، ترجمه علی تقی پورظهیر
الک / بیتل، ترجمه دکتر شهیدی، دکتر امید، ویراستار محمود متحد
پاتریک مک‌نیل، ترجمه محسن ثلاثی
تألیف دکتر زهره‌سرمند، دکتر عباس بازرگان، دکتر الهه حجازی
کارول اسلید/مهرآندخت نظام‌شاهیدی
نوشته دکتر علی تقی پورظهیر
نوشته دکتر علی تقی پورظهیر









۳۲۰۰ تومان

ISBN 964-329-068-9



مؤسسه نشر آگه
خیابان ابوریحان، خیابان روانمهر، شماره ۴۷