

نقد و بررسی نظریه‌های موجود درباره تشکیل حاکمیت صفوی

علی سالاری شادی^۱

چکیده

چرایی و چگونگی تشکیل حکومت‌ها و همچنین ماهیت و ساختار آنها از مباحث پر اهمیت در تفکر تاریخی و تاریخ نگری است. توضیح و تبیین فرایند تشکیل حکومت‌ها بخاطر مؤلفه‌های تأثیر گذار متعدد و در هم تنیدگی زمینه‌های مختلف، مستلزم ژرف نگری‌های خاص و تعمق در تمام زمینه‌های مربوطه است. چرایی تشکیل حاکمیت صفویان و روند آن نیز خارج از این قاعده نیست. اما تعدادی از محققان با اتکاء به یک یا چند عامل در صدد ماهیت بخشی و یا به تعبیر بهتر ماهیت تراشی برای حاکمیت صفویان برآمده‌اند. از طرفی با نادیده انگاشتن و غفلت از واقعیات متعدد دیگر به ابهام و پیچیدگی موضوع افزوده‌اند. این باعث ارائه نظرات مختلف و حتی متضادی در باره چرایی، روند و ماهیت و مشخصات این حاکمیت شده است. این نوشته در صدد است تا با ارائه نوعی تقسیم‌بندی بر اساس محتوای این نظریات، آنها را به بحث و مقایسه گذارد و در حد امکان به بررسی، نقد و مطابقت آن دیدگاهها با واقعیات ملموس در حکومت صفویان بپردازد. نتیجه این بررسی حاکی از آن است که هیچ یک از نظرات مذکور با واقعیات تاریخی شکل‌گیری و روند حاکمیت صفوی مطابقت ندارد.

کلمات کلیدی: تشکیل حکومت صفوی، نظریه‌ها در باره تشکیل حکومت صفوی، تصوف، قزلباشان، آناطولی.

A Critical Study of Indication in the Existing Theories on the Establishment of safavids

A. Salarishadi¹

Abstract

How and why dynasties are established and also what their structure and nature are like are among the most significantly discussed issues in historical thinking and reviews. As a rule explanation and explication of the process of dynasty establishment aren't a simple task variables. These variables are not easy to detect and observe. They need to be narrowly, deeply, specifically, and thoroughly studied. why the Safavid dynasty was established and what its process of development was like are of course no exception this general rule.

Different and sometimes opposing ideas have been proposed for and how the safavid dynasty was established. this arises not only from the fact that certain historical researchers have resorted to forage some reasons for the establishment of the safavid dynasty, but also from the fact that some other researcher have intentionally ignored certain facts. About the foundation of the safavid this study attempts to make a comparison and contract of the content of these views on the base of the content of these views. It also tries to evaluate and attest their claims on the basis of the objective facts dominant in the safavid dynasty.

Key words: foundation of the safavid, Theories on the Establishment of safavids, Sufism, Ghzilbash, Anatoly.

1 - Department of History the University of Urmia Iran

E-mail: alisalarishadi@yahoo.com

مقدمه

در تبیین چگونگی و چرایی شکل‌گیری حاکمیت صفوی و همچنین مشخصات و رویکردهایش، نظرات مختلف و متضادی بیان شده است. توضیح و تبیین تشکیل حاکمیت‌ها دشواری‌های خاص خود را دارد و آن منوط به عوامل و پیش‌زمینه‌های نیروی جدید و فرسودگی قدرت پیشین است. گذشته از آن، تبیین شکل‌گیری حاکمیت‌های تاریخی، محتاج منابعی است که هر دو را در یک روند واقعی توضیح دهند، در حالیکه اصولاً چنین امکانی نیست چرا که در نگاه سنتی قبل از بیان کیفیت اضمحلال حکومت پیشین، بیشتر به تجلیل و تحسین از حکومت جدید پرداخته می‌شود و به همان سان حاکمیت پیشین چیزی جز جو رو بی انصافی نبوده است. گاهی این برآمدن نیز در فضای ماورایی و تقدیر گرایی (عامدانه) چنان گداخته و پرورده می‌شود که روند طبیعی واقعی امور به بوت‌ه فراموشی سپرده می‌شود.

در باره ماهیت حکومت صفوی صفات و کارکرد آن نظرات گوناگونی مطرح شده است. این نظرات متفاوت نه تنها از یک سنخ نمی‌باشند بلکه گاهی با هم در تضادند، هرچند در مواردی خالی از شباهت‌هایی باهم نیستند. این ناشی از دیدگاه‌های گوناگون محققان و سیطره یک یا چند عامل بر ذهن آنها است. اولین اختلاف عمده در طرح چگونگی پیش‌زمینه‌های حاکمیت صفوی است که بعضاً فاقد استنادات تاریخی و یا بسیار اغراق آمیزاند. همچنین فعالیت‌های منسوب به شیوخ صفوی که بیشتر ساختگی‌اند، این ابهام‌ها را دو چندان کرده است. آشفته‌گویی در روند فعالیت این خاندان، خلق ادعاهایی پس از تشکیل حاکمیت صفوی، جعل، تحریف و تبلیغ صفویان در ایام حاکمیت، صفوی‌گرایی تعدادی از مورخان معاصر بخصوص مستشرقین و مقلدان ایرانی آنها، بررسی تاریخ صفویان را تا حدزیادی غامض و بعضاً موجب بیان مطالب انشاگونه و نه واقعی شده است. ماهیت بخشی و ماهیت تراشی بعضی از پیشگامان مطالعات صفوی و تکرار آن باعث شد تا مواردی که نه صحت و نه اصالت داشت و نه مستندات تاریخی آنها را تأیید می‌کرد به سهولت و به شکل قطعی در تاریخ صفویان پذیرفته شود. از طرفی خوش بینی بیش از حد به منابع رسمی و بدون معارض صفویان از سوی این محققان، آشکارا باعث گردید تا تحقیقات متضادی بیان

شود. عده کمی از این محققان تا حدی موضوع را براساس روند واقعی دیدند، در حالیکه تعداد زیادی با فروگذاری و نادیده انگاشتن واقعیات ملموس به انشاء پردازی خاصی روی آورده‌اند و بیشتر دنبال علاقه‌های مطلوب خود از حاکمیت صفوی بر آمدند تا واقعیات. دیگری نیز با اغراض خاص و یا بخاطر بی‌اطلاعی از تاریخ با خیال پردازی‌های خود از داریست واقعیات تاریخی گذشته‌اند و هرچه دل تنگشان خواست، گفتند و نوشتند.

حال با این مقدمه فشرده به بیان و نقد نظریه‌های مختلف در باره چگونگی تشکیل حاکمیت صفوی و مشخصات آن پرداخته خواهد شد. حال مسأله اصلی این است که از نظریه‌های موجود محققان در خصوص تشکیل حاکمیت صفوی کدام با واقعیت و روند طبیعی تشکیل این حاکمیت مطابقت دارد. فرض اینکه همه این نظرات درست باشد غیر صحیح است. فرضیه دیگر اینکه این نظریات ناقص و با واقعیات مطابقت ندارد و هر کدام با اغراق تمام بر عاملی خاص تأکید ورزیده‌اند. با این وصف، اینک دیدگاه‌های این محققان در باره چرایی و چگونگی تشکیل حاکمیت صفوی ماهیت، مشخصات و کارکرد آن را به تفکیک در یک تقسیم‌بندی سه‌گانه به بحث و بررسی و نقد خواهیم گذاشت.

۱- نظریه حاکمیت ملی صفوی

عده‌ای در بررسی خود از چگونگی تشکیل حاکمیت صفوی و بیان مشخصات و شناسنامه آن بر موضوع ملی بودن آن تأکید ورزیده‌اند. اینان با طرح مشخصاتی چند، در مجموع به باور ملی بودن این حاکمیت نایل آمده‌اند. این نظریه تلاش دارد تا ظهور صفویان را کوشش ایرانیان برای رهایی از استیلای بیگانگان، زودن تفرقه سیاسی و ایجاد حکومت متمرکز با اتکاء بر هویتی متفاوت و جدید نشان دهد و تا آنجا پیش رفت که صفویان را تالی ساسانیان و احیاگر آن پس از نه قرن دانست. در همین راستا افزوده‌اند که صفویان با اعطای هویتی جدید اعتلای ایران را بسان عصر ساسانی فراهم آوردند و طبیعتاً در این فاصله طولانی ایرانی و ایرانیت در محاق بوده است. این نظریه بیشتر توسط محققان غربی مطرح گردید. اینان با طرح و خلق صفاتی برای حاکمیت صفوی تلاش ورزیدند تا آن را احیای حاکمیت ملی و یا همان حاکمیت ملی قلمداد نمایند. ناگفته پیداست که در این مقطع (۱۵۱۳/۹۰۷م) طرح تفکر ملی در ایران و حتی شرق امری نامأنوس و عجیب می‌نماید؟!.

پیدایش این تفکر در اروپا نیز هنوز مراحل جنینی خود را می‌گذرانند؟؟!!

بهرحال، این نظریه با این مشخصات و رویکرد بیشتر توسط نویسندگان غربی مطرح گردید که در ذیل مورد بحث و بررسی قرار خواهند گرفت.

الف- ادوارد براون: یکی از طراحان این نظریه براون است. او بر اساس اعتراف خود این بینش را از واتسن گرفته است و از قول اونوشت: «سلسله صفویه بود که ایران را بار دیگر ملتی قائم بالذات، متحد و توانا و واجب الاحترام ساخت و ثغور آن را در ایام سلطنت شاه عباس بحدود امپراطور ساسانی رسانید و...» (براون، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۷). او با ترک و یا عرب خواندن تمام سلسله‌های پیشین و با ذکر اینکه آل بویه نیز تنها بر قسمتی از ایران حکم رانده‌اند، تنها صفویان را شایسته این مقام شمرد. بدین سان واتسن شاید نخستین کس بود که این دیدگاه را مطرح کرد.

پس از آن، ادوارد براون، بعنوان دومین پیشگام تا حدی این نظریه را رسمیت بخشید. تاریخ ادبیات ایران او که در نوع خود اولین است، تأثیر خاصی از خود بر جای نهاد. او در بخش صفویان کتاب نوشت: «این ظهور نه تنها نشانه بر قراری شاهنشاهی آریان و تجدید استقرار ملیت ایرانی است که مدت هشت قرن و نیم چون آفتابی در کسوف بود بلکه علامت ورود این مملکت در مجمع ملل و منشأ روابط سیاسی است که هنوز هم تا درجه مهمی پایدار می‌باشد» (همان، ج ۴، ۱۷). او به تصریح خود در این نظر تحت تأثیر واتسن قرار گرفت و آن را با تأکید، تأیید کرد. نظریه براون تأثیر عمیقی بر نویسندگان گذاشت. نکته مهم اینکه براون جز اشاره به مصادیق مورد اشاره واتسن، دلیل خاص یا جدید را مطرح ننمود.

بهرحال براون جز این کلی گویی، نکته‌های خاصی دال بر اثبات آن نیاورد بلکه عکس آن، در بررسی خود از زبان و ادبیات فارسی در دوره صفوی بسیار شگفت زده شد، چرا که به زعم او در این دوره طولانی شاعر بلند پایه‌ای ظهور نکرده است. این برای او معمای شد که حل آن را از مرحوم قزوینی خواستار گردید. قزوینی نیز فرصت را مغتنم شمرد و عصر صفوی را از منظر ادبیات فارسی و سایر علوم به نقد کشاند و آن را منوط به سیاست مذهبی

صفویان و مقابله با عرفان قلمداد کرد (همان، ج ۴، ۳۶). همانگونه که حوزه تخصص براون در تاریخ ادبیات فارسی بود و در آن حوزه متوجه کاستیهای آن در عصر صفوی شد، شاید چنانچه در زمینه‌های دیگر نیز آگاهی داشت، موارد بیشتری دال بر نقض آن ادعا می‌یافت. نتیجه اینکه ادعای براون در متن کتاب به سختی رنگ می‌بازد و با ادعای نخستین او تناسبی ندارد.

ب- والتر هینتس: پس از آن دو، والتر هینتس با تألیف کتابی به نام «تشکیل دولت ملی در ایران» این نظریه را با شدت تمام مورد تأکید قرار داد. در ضمن ناگفته نماند که او در وهله اول تحت تأثیر ادوارد براون قرار گرفت و خاطر نشان کرد که در سال ۱۳۰۹ ه. ش، / ۱۹۳۱ م، در حین مطالعه تاریخ ادبیات براون متوجه شکوه وی در خصوص عدم تاریخ قابل قبولی برای عصر صفوی شد، لذا تلاش ورزید تا این کاستی را جبران نماید. او همان جمله پیشگفته براون را نیز در اهمیت این دوره می‌آورد (هینتس، ۱۳۶۲: ۱۳-۱۴). هینتس در مقدمه کتاب که هنوز موضوعی ثابت و یا رد نشده است بعنوان پیش درآمد بدون مستندی خاص با کلی گویی می‌نویسد: «وضعی که اسماعیل اول به هنگام تأسیس دولت خود وارث آن بود و در عین حال مقدمات ایجاد دولت ملی ایران پس از نه قرن سلطه بیگانگان به شمار می‌رود» (همان، ۱۲). هینتس این کتاب را در سال ۱۹۳۶ م / ۱۳۱۴ ه. ش، در بحبوحه فضا و جو ناسیونالیستی شدید نازیسم در آلمان نگاشت و آن اوضاع بر افکار او تأثیر گذاشته است. او در موضعی دیگر یعنی در اولین سطر متن کتاب با تکرار همان پیشداوری می‌نویسد: «حکومت واحد ملی ایران که بدست صفویه تأسیس یافت وجود خود را مدیون جماعتی از مردان است که بر اساس عقاید و افکار مذهبی مستقل شده است» (همان، ۱). اولین نکته این است که عنوان کتاب با محتوای آن هم خوانی ندارد. عنوان کتاب چیزی دگر است و محتوا و متن کتاب موضوعی دیگر. این کتاب علی‌رغم معروفیت آن، گزیده‌ای آزاد و ناقص از تاریخ آق قوینلو و تاریچه مختصری از احوال مشایخ صفوی که به شکل دلخواه فراهم آمده است. گذشته از آن، پاره‌ای از مطالب آن بی‌سند است. مثلاً در مورد شیخ صفی می‌نویسد: «در این اوضاع و احوال جای شگفتی نیست که مراجع مختلف از سیل زائرانی خبر می‌دهند که سوی زاویه شیخ روان می‌شدند تا از مجلس درس او کسب فیض

کنند» (همان، ۴). این خود نیز نادره جمله‌ای است که شیخ صفی مجلس درس داشت؟! شیخ صفی دانشی نداشت تا بتواند تدریس کند (نک: سالاری شادی، ۱۳۸۶، ۶۵-۶۶). مطالب او در مجموع موضوعاتی التقاط گونه‌ای از منابع مختلف است و محتوای کتاب نظریه ملی بودن حاکمیت صفویان را به اثبات نمی‌رساند.

د- راجر سیوری: نویسنده دیگری که سیطره خاصی بر مطالعات صفویه شناسی در ایران دارد، راجر سیوری است که نوشت‌های او در باب صفویان متعدد اما با بینشی یکنواخت با لحنی مملو از تحسین و تمجید از صفویان است.

او نیز تقریباً همان موارد فوق را اما ظاهراً با بیانی استدلالی‌تر و همچنین با پردازشی خاص و یک نواخت مورد تأکید قرار داد. سیوری همان ادعای هیئتس را با حالتی استفهامی و با قطعیت به بهانه پیچیدگی کار صفویان مطرح کرد و نوشت: «چرا در باره منشأ این سلسله مهم که هویت ایرانی را یک دیگر بار زنده کرد و بعد از هشت قرن و نیم فرمانروایان سلسله‌های بیگانه یک کشور مستقل ایرانی تأسیس کرد، این حد پیچیدگی وجود دارد» (سیوری، ۱۳۶۳: ۲). بدینسان این نویسندگان قبل از اثبات موضوعی خاص در مقدمه آثارشان نظریه حاکمیت ملی را قطعی تلقی کردند و اما سیوری برای اثبات این نظر ادعاهایی را خلق کرد. او این نظریه را بدون چون و چرا قطعی دانست و حال در صدد بر آمد تا آن را مستند نماید. البته ادعای او که کار صفویان پیچیدگی خاصی دارد به آن باز می‌گردد که به راحتی فرضیه‌های او با روند و مشخصات حاکمیت صفوی مطابقت ندارد که او این را به پیچیدگی تعبیر کرده است. تنها تفاوت عمده او با گفته هیئتس این است که استیلای بیگانگان را بر ایران نه قرن و سیوری هشت قرن و نیم نوشت.

سیوری پایه قدرت شاهان صفوی و مشروعیت آنها عبارت از: نظر حق الهی پادشاهان ایرانی براساس «فره ایزدی»، نیابت امام زمان و مرشد کامل می‌داند (همان، ۳). تناقضی آشکار در این میان وجود دارد. مرشد کامل در دنیای صوفیانه در واقع همان انسان کامل است، دیگر همان نمی‌تواند نایب امام زمان باشد. بر فرض ادعای نیابت امام زمان و مرشد کامل، موضوع فره ایزدی دیگر بی‌معنی خواهد بود. گذشته از آن عجالتاً باید خاطر نشان کرد که شاهان صفوی (صرفنظر از اسماعیل اول که خود را موجودی ماورایی فرض

می‌کرد) ادعای نیابت امام زمان را مطرح نکرده‌اند، حتی طهماسب خود را از غلامان علمای شیعی چون محقق کرکی می‌دانست، چرا که او، کرکی را نایب امام زمان می‌دانست (خوانساری، ۱۳۵۷: ۳۶۱). او همچنین طی فرمانی کرکی را نایب الامام خواند (المبتون، ۱۳۷۴: ۴۳۶). بهرحال طرح نیابت امام زمان شاهان صفوی بسیار مشکوک و تا زیادی مبهم است و آن نمی‌تواند به صراحتی باشد که سیوری ادعا کرده است.

موضوع دیگر شاهان صفوی هیچ‌آشنایی و یا ادعای پیوستگی و یا تعلق خاطری به دنیای باستان و موضوع فره ایزدی نداشته‌اند و از آثار صفویان چنین مطلبی استنباط نمی‌شود. حتی عکس آن از منابع صفوی بدست می‌آید که بر خلاف ادعای سیوری، آنها نه آن دنیا را می‌شناختند و نه به آن علاقه‌ای داشتند و حتی تبار دشمنان خود را از تبار آنها می‌دانستند. عبدی بیگ در توصیف شروانیان می‌نویسد: «غازیان حیدری ... شمشیر ... بر یزیدیان ساسانی تبار شروان شاه... (نهادند)» (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۳۸). احتمالاً ادعای سیوری بر داشتنی شخصی و نه مستند است. او شاید این استنباط را از یکی از القاب شاهان صفوی مانند حضرت شاهی ظل الهی، که آن هم از سوی اسکندر ربیگ برای عباس اول بکار رفته است، اخذ کرده باشد. درست است در اشعار منسوب به اسماعیل حدائق ادعای مرشد کامل، صرفنظر از دعوی‌های خداگونه او، مطرح شد، اما آن هم در مناسبات او با قزلباشان معنا دارد نه ایرانیان. جالب است سیوری اول موضوع حق الهی شاهان ایرانی (فره ایزدی) و در آخر مرشد کامل را می‌آورد که حدائق با روند کار صفویان سنخیتی ندارد. سیوری برای این ادعا مستندی را بدست نمی‌دهد. او این ادعاها را طرح کرد تا نظریه حاکمیت ملی صفویان را به اثبات رساند. اما ایشان فراموش کرده‌اند که اغلب منابع صفوی اسماعیل را خاقان سلیمان شأن صاحب قران و یا پادشاه جهانگشای و یا گیتی ستان و یا پادشاه دین پناه نامیده‌اند (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۶۳ به بعد؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۱۲۳، ۱۴۶). جنابدی مورخ عصر عباس اول از شاه عباس بعنوان پادشاه ربع مسکون و یا پادشاه جهان یا پادشاه قزلباش یاد می‌کند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۴۵۳، ۴۵۴، ۸۱۰، ۸۹۸) که حدائق ربطی به القاب شاهان ایران ندارد. در میان این سه پایه ادعایی او، موضوع مرشد کامل بخصوص در اوایل کار صفویان و حتی به شکل سنتی تا مدت‌ها تداوم یافت و این نیز در

رابطه با ترکان آناتولی (قزلباشان) و نه ایرانیان است و هیچ سند و مدرکی در دست نیست که ایرانیان نیز به سان قزلباشان، شاهان صفوی را مرشد کامل دانسته باشند. بدین‌سان ادعاهای او در راستای مشروعیت بخشی به صفویان برای همان اثبات حاکمیت ملی خلق شده است که درست نیست و با قراین و روند حاکمیت صفویان مطابقت ندارد.

سیوری همین ادعاها و فراتر از آن را در آثار دیگری از جمله در مقاله‌ای با عنوان «دولت و سیاست اداری در دوره صفوی» وسیعاً مورد تأکید قرار داد (سیوری، ۱۳۸۵: ۱۸۵ به بعد) و حاکمیت صفوی را «دولت به معنای کامل کلمه» توصیف کرد (همان: ۲۰۶). او یکی از نشانه‌های آن را احیای لقب باستانی سپهسالار ایران در عصر عباس صفوی می‌داند (همان: ۲۰۷). اولین سپهسالار ایران نیز غلامی ارمنی یعنی همان قرچقای خان را نام می‌برد (همان). این خود تا حد زیادی درستی نظر او را در مورد مقام سپهسالار و احیا آن، که به یک غیر ایرانی سپرده شد، با تردید مواجه می‌سازد. اما بر خلاف نظر سیوری کلمه و مقام سپهسالار قبل از صفویه کراً نیز کار برد داشته و توسط آنها احیا نشده است. بیهقی در عصر غزنوی از منصب سپهسالار قرن‌ها پیش از صفویان یاد می‌کند (بیهقی، ۱۳۷۱: ۱۱۱ و بخصوص ص ۲۵۰ به بعد). خواجه نظام الملک از امیر ابوعلی الیاس بعنوان سپهسالار و والی خراسان یاد می‌نماید (خواجه نظام الملک، ۱۳۶۹: ۵۵، ۱۳۳، ۱۹۴). احتمالاً سیوری اطلاع درستی از تاریخ ایران ندارد، لذا در بررسی عصر صفوی همه چیز برای او تازگی دارد. دیگر اینکه آن همه اصطلاح اداری و نظامی ترکی مانند تواجی، قورچی، قاپی قوللر، جانقی، و ... استفاده از تقویم حیوانی و دهها و بلکه صدها مورد دیگر را باید چگونه توصیح داد. در این موضع بحث بر سر نقد تمام مطالب و دیدگاههای سطحی سیوری نیست که چندان ضرورتی هم ندارد. اما در بررسی او از تاریخ صفویان واقعیات زیادی کتمان و موارد زیادی برجسته و کلیشه سازی شده است. او با شیفتگی، اغماض، توجیه و اجتهاد خود به نفع صفویان قلم فرسایی زیادی نمود و با شیفتگی تاریخ آنها را چنان صیقل داده که گمراه کننده و غیر قابل قبول است. او در بررسی‌هایش از صفویان بسیار متأثر از توجیهات و بزرگنمایی و کوچک انگاری‌های اسکندر بیگ است بگونه‌ای که کتاب ایران عصر صفوی (ترجمه احمد صبا و عزیزی) او بیشتر خلاصه و چکیده مطالب سیاسی و نظامی عالم آرای

عباسی است. بی‌سبب نیست که به محض اتمام مطالب عالم آراء او نیز به سرعت نیمه دوم حاکمیت صفوی یعنی پس از عیاس را در یک فصل پایان می‌برد. مثلاً اسکندر بیگ و تعدادی از مورخان به شکل سنت مرسوم صفویان، شاه اسماعیل دوم را اسماعیل میرزا می‌خوانند (اسکندر بیگ منشی، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۹۷ به بعد) و از استعمال عنوان شاه برای او خود داری می‌نمایند. اتفاقاً سیوری نیز در همان فضای فکری اسکندر بیگ و دیگر مورخان صفوی قرار دارد و او را اسماعیل خطاب می‌کند. این فی‌نفسه هیچ اهمیتی ندارد اما نشان می‌دهد که سیوری تا چه حد پیرو مورخان صفوی و از جمله اسکندر بیگ است (سیوری، ۱۳۶۳: ۶۰). او در بررسی اش از تاریخ صفوی تحت تأثیر بینش‌های اسکندر بیگ و حتی در مواردی فراتر از او در تحسین و اغماض فرو می‌رود. گذشته از آن سیوری با کتمان واقعیت‌ها در تشکیل حاکمیت صفوی که با خشونت و شدت فراوان همراه بود، چنان بیانی بکار گرفت که گویی تشکیل آن نوعی «کارنوال شادی» بود.

در مجموع مطالب سیوری ترجمه‌گونه‌ای از عالم آرای عباسی است که با تحلیل‌ها و توضیحات ماخوذ از مینورسکی بر حاشیه تذکره الملوک تکمیل گردیده است که چنانچه آنها حذف شوند چیز در خوری باقی نخواهد ماند (مینورسکی، ۱۳۶۸: ۲۰۲، ۱۶۹). عالم آرای عباسی برای سیوری صرفاً یک منبع نیست بلکه الهام‌بخش ایده‌ها و افکار اوست. خود ارجاعی نیز از شیوه‌های دیگر اوست.

سیوری در مقاله‌ای مذکور (دولت و سیاست) که هسته آن به یک سخنرانی او در سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ باز می‌گردد با طرح هفت خصوصیت برای حکومت صفویان از جمله: مرزهای سرزمینی، حاکمیت، مشروعیت، حفظ نظام اجتماعی با نظارت اقتصادی، دولت و دین، دولت و قانون، دولت و ملت، و با استناد به مباحث جامعه‌شناسی و علم سیاست حاکمیت صفوی را «دولتی با خود آگاهی قوی ملی و احساس هویت ملی» معرفی کرد (سیوری، ۱۳۸۵: ۱۸۳-۲۰۸). او با گریز از واقعیت‌های تاریخی به مباحث جامعه‌شناسی، مدعی شد که اگر جامعه‌شناسان منکر این واقعیت شوند که اجزای مذکور برای تشکیل ملت-دولت کفایت نمی‌کند، من رضایت می‌دهم که موضوع را به همین وضع رها کنم (همان: ۲۰۸). قبل از هر چیز باید گفت ظاهراً سیوری این موارد را اثبات شده تلقی کرده که دیگر حاجت به رد و

نقد تاریخی ندارد و آن را به شکل قطعی به جامعه‌شناسان عرضه کرده است. اما چنین ادعاهایی درست نیست. چرا ارزیابی و داوری مقطعی از تاریخ سنتی در شرق باید به جامعه‌شناسان قرن بیستم واگذار شود؟! آیا مورخان صلاحیت این بررسی و نقد را ندارند. این خود نشان از این دارد که مدعیات سیوری در پیشگاه محققان تاریخ قابل اثبات نیست. پس ناگزیر داوری‌ها را به پیش داور دیگر انداخته است. اگر آنچه که او به شکل حتی انشایی بدون مستند خاص بیان داشته، ملاک قرار گیرد، در آن صورت اغلب حاکمیت‌های چه در ایران و در اغلب نقاط دنیا همواره ملی و با احساس قوی هویت ملی بوده‌اند. در این میان سلاجقه، خوارزمشاهیان، ایلخانان، ازبکان، ممالیک، مرابطون، موحدون و ... همه می‌توانند همان خصوصیات را بسیار قوی‌تر از مورد ادعای او داشته باشند. در این صورت موضوع عام می‌شود. خود سیوری نیز نسبت به دعوی‌اش دچار تردید است و تعجب نموده که چرا در اولین سخنرانی که این موارد را مطرح کرد کسی معترض نشد که چنین مفهومی از دولت حتی در اروپا در سده نوزدهم از آنچه که او در مورد صفویان ادعا کرده، نبوده است (همان: ۱۸۲-۱۸۳). شاید این به خاطر دو عامل باشد. اول اینکه ادعاهای سیوری به قدری سطحی و دور از واقعیت بوده که لزومی به پاسخ‌گویی نداشته است، دیگر اینکه معلوم نیست که مخاطبین او چه کسانی بوده‌اند.

اما اکنون ظاهراً در میان محققان ایرانی این نظریه ملی صفوی، موضوعی قطعی تلقی شده است و اغلب نیز به سیوری به شکل مستقیم و غیرمستقیم ارجاع و استناد داده می‌شود. هر چند در موارد هفتگانه او ضرورتی ندارد، اما محض نمونه، آنچه او در ذیل «دولت و قانون» بیان داشته حاوی هیچ مشخصه‌ای خاص دال بر ادعای او ندارد. در آخر جمله‌ای بس عجیب دارد و می‌نویسد: «تا جایی که من می‌دانم، صفویه هیچ گاه از نظارت بر دادگاه‌ها برای اهداف ایدئولوژی خود استفاده نکرده‌اند» (همان: ۲۰۲). او در واقع حکومت صفوی را چنان قانونمدار تصور کرده که گویا مخالفان ایدئولوژی صفوی برای اثبات اتهام راهی دادگاه‌ها می‌شدند. حال چون چنین موردی وجود نداشت، آن را دال بر نوعی قانون‌مداری آنها تلقی کرده است. در حالیکه کسی اطلاع سطحی از حاکمیت صفوی از ابتدا تا انتها داشته باشد متوجه خواهد شد که مخالفان ایدئولوژی و یا هر مخالف دیگری

(سیاسی، مذهبی و ...) به شدت و خشونت تمام سرکوب می‌شدند و کار آنها به دادگاه نمی‌کشید. دادگاه کجا بود؟! (البته این به معنای انکار محاکم شرعی - عرفی معمولی نیست).

بهر حال نمی‌دانم که جنابش در قید حیاتند، که امیدوارم تا سالهای طولانی عمری دراز یابند و سایه‌اش بر مطالعات صفوی همچنان مستدام، اما در تکامل فکری او نباید دچار تعجب و حیرت شویم اگر زمانی ناگهان در مقاله‌ای ظهور حاکمیت صفویان را ناشی از آراء مردم بدانند؟! بهر حال حاکمیت صفوی و کارکرد و ماهیت آن با هر نوع تعریفی که محققان عصر جدید از دولت و ملت بدست داده‌اند، مطابقت ندارد.

ج- رویمر: رویمر مستشرق دیگر نیز تا حدی در زمره طرفداران نظریه ملی بودن حاکمیت صفویان است. هرچند او به شدت سیوری و محققان پیش گفته نیست لیکن در مجموع بر همان موارد تأکید نمود. وی در ارائه مشخصات حاکمیت صفوی با تکرار ترجیح بند براون، هینتس، سیوری و ... می‌نویسد: «تأسیس یک حکومت قوی و پایدار در سرزمین ایران بعد از قرن‌ها حکومت بیگانگان و بعد از فترت سیاسی طولانی، اقدام تاریخی صفویه است» (رویمر، ۱۳۸۳: ۲۵۱). او همان ادعاهای سیوری را مورد تأکید قرار داد و نوشت: «استقرار مجدد نظام پادشاهی و تصرف قلمروی که مبنای تاریخی داشت، ایجاد سازمان‌های دولتی؟! و نظامی در اشکال جدید؟!، رواج مبانی اعتقادی شیعه در قلمرو ایران به عنوان مذهب رسمی، تطبیق اسلام با سنن و فرهنگ ایران، ارتقاء فارسی دری به زبان رسمی و اداری در ایران عصر جدید پیدایش فرهنگی ویژه که در معماری، حتی تا امروز، به نقطه اوج خود رسید و بعلاوه در زندگی اقوام ایرانی منتج به ثمراتی شایان توجه شد، این همه از مشخصات ویژه دولت صفوی به شمار است» (همان: ۲۵۲). نگاهی دقیق به این پیش کارنامه توسط وی برای صفویان گویای هدایت اثباتی بحث به همان سمت خواهد بود. اولین سؤال اینکه کدام یک از موارد فوق قبل از صفویه وجود نداشته است؟!

حال به راستی صفویان خالق و مبتکر کدام موارد از ادعاهای او هستند؟ آیا قبل از صفویان در عصر اسلامی در این قلمرو که مبنای تاریخی داشت، سلسله‌ای تشکیل نشده بود؟ پس قلمرو سلاجقه و ایلخانان در کجا بود، و یا حداقل ثقل کار آنها در کدامین منطقه

قرار داشت؟ دیگر اینکه منظور ش از ایجاد سازمان‌های دولتی و نظامی چیست؟ ای کاش مصداق‌هایی را ارائه می‌داد. آیا در دوره صفوی ارتقای فارسی دری به زبان رسمی و اداری اتفاق افتاد؟ پس زبان رسمی و اداری دوره سامانی، غزنوی، سلجوقی و ایلخانی چه بود؟ حال، عکس آن، دیوان شعر شاه اسماعیل به چه زبانی بود و یا دربار صفوی و از جمله شاهان صفوی به چه زبانی تکلم می‌کردند که خود از واضحات است. از معماری صفوی طوری صحبت می‌شود که گویی برای اولین بار در ایران چیزی به نام معماری مطرح شده است. آیا معماری دوره سلجوقی و یا تیموری از آن کمتر بود؟! حداقل در قیاس با همسایگان معاصر صفوی، معماری آنها در کدام سطح قرار دارد؟ و اما تشیع هر چند مذهب رسمی در دوره صفوی بود، اما خلق الساعه صفویان نبود و از عصر اسلامی یکی از اشکال مذهبی در ایران بسان سایر مناطق جهان اسلام، تشیع بود. رویم ادعای جالبی را مطرح می‌کند: این صفویان بودند که ایران را مجدد؟! به صحنه تاریخ جهانی آوردند. او اتحاد سیاسی با قدرتهای غربی را به معنای مشارکت آنها در تاریخ جهانی قلمداد نمود (همان) که البته جملات انشایی بیش نیست کدام اتحاد سیاسی؟، دستاورد آن چه بود؟ مطالب رویمر نوعی وارونه نویسی است. او با نادیده انگاشتن شکل‌گیری جهان جدید، طوری صحبت می‌نماید که گویی این جهان جدید را صفویان ساختند. در حالیکه صفویان تقریباً اطلاعی از این جهان جدید نداشتند. یا اینکه مثلاً اگر حاکمیتی غیر صفوی بود این موارد رخ نمی‌داد؟! صفویان ایران را به کدام مرحله از عصر جدید رساندند؟! در طول تاریخ شرق و غرب مناسبات به اشکال مختلف وجود داشته است، هرچند در این عصر منطبق مناسبات بخاطر پیشرفت‌های غرب به شکل دیگری درآمد. آیا صفویان خود این بستر را فراهم کردند یا اینکه خود در این فضا افتادند؟ باری بهر جهت صفویان علی‌رغم حاکمیت دو قرن و اندی کمترین تأثیر واقعی از این فضای جدید بردند. همانگونه که کریمی نیز خاطرنشان کرده است نوع نگاه صفوی به اروپا مبتنی بر نا آگاهی کامل بود (کریمی، ۱۳۹۲: ۱۳۲). در عصر اوزون حسن ارتباط به شکل واقعی‌تری با اروپاییان برقرار شد تا صفویان. نظرات رویمر بسان سیوری بس کلیشه‌ای و نادیده انگاشتن دهها مورد واقعی دیگر و بزرگ‌نمایی دیگر و مصادره آن به نفع صفوی است. او واقعیات زیادی را نادیده انگاشته است: غلبه قزلباشان، ایران را قلمرو قزلباشی نامیدند، کشتار ایرانیان به هر بهانه‌ای، ضعف سیستم اداری و تقریباً

حذف مقام وزارت، تکلم به زبان ترکی در دربار، انحطاط زبان فارسی، انقطاع فرهنگی، انزوای ایران در منطقه، آسیب دیدن کلیت جغرافیایی ایران. اما در نهایت ادعاهای رویمر در متن به شکل بارزی متناقض می‌گردد. او در موضعی می‌نویسد: «ممکن است علایق و پیوندهای اسماعیل با ترکان بسیار قوی بوده باشد» (همان: ۳۰۶). در مقاله دیگرش می‌نویسد: «اگر به شاه اسماعیل تفکر ترکی نسبت دهیم، زیاد بخطا نرفته‌ایم» (رویمر، ۱۳۸۵: ۱۵۱) که متفاوت با ادعاهای اوست.

رویمر با تأثیرپذیری شدید از سیوری همان پایه‌های سه‌گانه حاکمیت شاهان صفوی را مورد تأیید قرار می‌دهد (رویمر، ۱۳۸۳: ۴۴۰-۴۴۱). او در باره اعتقادات، اقدامات و فعالیت‌های اسماعیل بسیار خود را به زحمت انداخت بدون آنکه توانسته باشد مطلب مستند و قابل ملاحظه‌ای را از رفتار و افکار او را ارائه نماید (همان: ۲۵۸، ۲۶۷ به بعد، ص ۴۳۵). او نیز بسان سیوری همان مطالب عالم آرای عباسی را تکرار کرده است. مباحث رویمر گاهی بسیار انتزاعی و انشایی و در مواردی بحث از انسجام خاص خود خارج و مکرر می‌گردد. او حاکمیت صفوی را خاتمه حکومت بیگانگان دانست و از طرفی با شمارش ویژگی‌های خاصی از حاکمیت صفویان به نوعی بر همان حاکمیت ملی تأکید می‌ورزد (همان: ۲۵۲). اما با سردرگمی خاصی می‌نویسد: «با این وصف دولتی که (اسماعیل) تأسیس کرد، به احتمال زیاد نمی‌توانست به عنوان دولت ترکی مطمح نظر باشد» (همان: ۳۰۶). سپس در ادامه می‌نویسد: «دولت جدید هیچ‌گونه مشخصه ملی نداشت، چنین نظراتی که در تحقیقات قدیمی‌تر مطرح شده‌اند باید به خصوص به این دلیل رد کرد که تصورات ملی‌گرایی در آن زمان ناشناخته بود. شاه اسماعیل اول هیچ‌گونه اصلاحات اجتماعی و سیاسی انجام نداد و نوع حکومتی که وی در مملکتش به کار گرفت در مقایسه با سلسله‌های قدیمی متضمن هیچ پیشرفتی نبود و این یک حکومت پادشاهی محض بود و...» (همان: ۳۰۷-۳۰۸). چنانچه این با ادعاهای پیشین مقایسه شود نوعی تناقض‌گویی است و آن قالب پیش فرض با بررسی موردی شاهان صفوی به هم می‌ریزد. آن فرضیه‌ها در آزمایشگاه صفویان نه تنها قابل اثبات نیست بلکه در موارد متعدد عکس آن درست است. مثلاً او در بررسی ملموس داده‌های عینی یک جا تعجب می‌کند که چرا با وجود فرمانروایی ترکان در عصر صفوی

منجر به ترکی شدن ایران نشد (همان: ۴۵۶) هر چند رویمر به صراحت سیوری صفویان را «دولت ملی» نمی‌شمارد، اما با توصیفات و مشخصات فرضی خود به آن نزدیک می‌شود و در یکی از آخرین اظهار نظرهاش در پاسخ به نظریه دولت-ملت سیوری گفت: «صفویه مهمترین شالوده‌های دولت-ملت را پی افکندند، اما آن را نیافریدند (رویمر، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۱۶).

نقد و بررسی نظریه حاکمیت ملی صفویان

گذشته از مطالبی که در لابلای مباحث فوق در رد و نقد این نظریه مطرح شد موارد و ملاحظات ذیل نیز ناقض ادعای حاکمیت ملی صفویان می‌تواند باشد.

۱- یکی از موارد استدلالی این دسته، حدود و قلمرو جغرافیایی صفوی است. این دسته از مورخان با توجیه و اغماض در صدد اثبات این مدعا هستند که صفویان قلمرو جغرافیایی که مبنای تاریخی داشته است به حیطة تصرف خود در آورده‌اند. اولین نکته مهم این است که حدود جغرافیایی یک حاکمیت در عصر سنتی بستگی به قدرت سلسله و همسایگان داشت و نه منطق و مبنای دیگر. این منطق قدرت، اصلی‌ترین شکل دهنده محدوده جغرافیایی سیاسی بود. در آن ایام قدرت و وسعت قلمرو را تعیین می‌کرد نه آنچه که مبنای تاریخ داشت. از طرفی قلمرویی که مبنای تاریخی ادعایی اینان دارد با قلمرو سلاجقه، خوارزمشاهیان و بخصوص ایلخانان ... بیشتر صدق می‌کند تا صفویان. گذشته از آن آیا این اولین بار بود که پس از عصر ساسانی این قلمرو در حیطة یک سلسله قرار می‌گرفت. اینکه صفویان در این محدوده ماندند نه اینکه خود بخواهند بلکه قدرتشان از این فراتر نرفت. از طرفی قلمرو جغرافیایی صفویان بس شکننده و سست بود و گاهی مجبور به صرفنظر کردن از آن بود. از طرفی صفویان نه به انتخاب خود بلکه به اجبار مجبور به ماندگاری به محدوده‌ای از ایران، نه همه آن شدند. با توجه به موارد مذکور آیا صفویان خود عامداً خواستند در قلمرو ایران بمانند و برای آن به زعم این محققان نوعی هویت‌سازی جدید و متفاوت با همسایگان نمایند یا اینکه به اجبار به همین محدوده جغرافیایی تن دادند. نگاهی گذرا به تاریخ صفویان این را به اثبات می‌رساند که چنانچه آنها توان بیشتری داشتند در این محدوده نمی‌ماندند و طبیعتاً به هر جا که غلبه می‌کردند آن را از آن خود می‌دانستند. در آن

صورت مسأله را چگونه باید حل کرد؟. فرض اینکه قزلباشان در چالدران پیروز می‌شدند. آیا قلمرو جغرافیایی صفوی همان بود که پس از چالدران ایجاد شد؟ قطعاً نه، چرا که قزلباشان ساکن آناتولی بنیانگذاران اصلی این حاکمیت بودند و جغرافیای حاکمیت خود را به موطن خود و سایر مناطق سوق می‌داند و حتی شاید به مناطق جنوب و شرق ایران کمتر توجه می‌کردند. هر چند در این مختصر مجال پرداختن به عامل جغرافیا در فرایند حوادث تاریخی ایران نیست تا نقش آن در ماندگاری اجباری حاکمیت‌ها در آن بررسی گردد.

۲- صفویان هیچگاه ادعایی دال بر آن و یا حتی پیش‌آگاهی از موضوع حاکمیت ملی بیان نداشتند و با این مقوله بیگانه بودند. حکومت صفوی یک حاکمیت کاملاً سنتی بود و حتی نسبت به پاره‌ای از سلسله‌های پیشین سنتی‌تر است.

۳- نیروی انسانی اصلی شکل دهنده حاکمیت صفوی ایرانی نیست بلکه با تمامیت خواهی فراوان حاضر به کوچکترین گذشت به نفع ساکنان اصلی آن نبود و ایرانیان در ظهور و حتی استمرار این سلسله نقش خاصی ندارند، پیوستن چند دیوانسالار فرصت‌طلب، که البته در حاکمیت قزلباش صفوی چندان جایی برای آنها هم نبود، نیز نمی‌تواند حاکی از تأثیرگذاری خاصی در این روند باشد. این تصور غلط و شتابزده نیز نیاز به اصلاح دارد که ادعا گردد نقش قزلباشان در عصر عباس اول به بعد کاهش یافت. آنها چنان نهادینه شده بودند که حتی با سقوط سلسله صفوی دو سلسله بعدی یعنی افشار و قاجار از همین قزلباشان برخاستند.

۴- اسلام چه تسنن و یا تشیع زبان، نژاد و قلمرو را به رسمیت نمی‌شناسد (جز مرز عقیدتی آن هم با کفار)، اما کسانی چون سیوری مدعی‌اند تشیع موجب ایجاد آگاهی بیشتری به هویت ملی شد (سیوری، ۱۳۶۳: ۲۷). آیا این ادعای اصول تشیع سازگاری اعتقادی و یا تاریخی دارد؟! آیا صفویان تشیع را برای ایران می‌خواستند و نه جای دیگر؟! بر فرض صحت، آیا این علمای جبل عامل، بحرین و عراق نبودند که به کمک نظامیان قزلباش شتافتند تا شاید شمشیرهای برنده آنان را تبدیل به برهان عقلی و نقلی نمایند. بهر حال جناح نظامی تمامیت خواه و جناح فکری آن در خارج از مرزهای ایران آمدند و ساکنان این دیار نقشی در این فرایند نداشتند. پس ترکان قزلباش و علمای عرب دو جناح

اصلی و برقرار کننده این حاکمیت هیچکدام بر آمده از محیط ایران نبودند. حال چگونه هویت ایرانی را زنده کردند؟! بهر حال صفویان دنیای جدیدی نساختند چون نیروهای شکل دهنده آنها جدید نبود بلکه تأکیدی بیشتر بود بر آنچه که در منطقه خاورمیانه به طور پراکنده وجود داشت. در این میان به تشیع ظلم خاصی رفته است، آن دیگری (صفویان) آن را دستاویز مطامع سیاسی و مادی خود کرد و دیگری (محققان امروزی) آن را تا حد نوعی ناسیونالیست برای ایجاد تفاوت ایرانیان با اعراب و ترکان قلمدادش نمودند. در حالیکه تشیع و فرهنگ آن به نسبت تسنن از صبغه عربی بیشتری برخوردار است.

۵- نگاهی کوتاه به بینش و اقدامات و فعالیت‌های شاهان صفوی خود گویای این واقعیت است که آنها به حاکمیت، مملکت و مردم بینشی کاملاً سنتی- تاریخی داشته‌اند نه نگاهی متفاوت. از جمله در کتب تاریخی و یا در اشعار منسوب به اسماعیل نکته‌ای دال بر وجود اندیشه ایرانی و یا تصویری از ایران‌گرایی نیست و یا اینکه حداقل با ایرانیان رفتار قابل تحمل و توأم با بردباری نداشت. عکس آن، اغلب گزارش مورخان حاکی از نوعی خشونت غیر قابل وصف با مردم و حتی تا مرحله کینه‌توزی با بزرگان مشایخ و علمای متوفای پیشین و بی‌حرمتی به مزارات آنها است از جمله تخریب مقبره عین‌القضاة همدانی، ابواسحق شیرازی و یا جامی را بعنوان نمونه می‌توان بر شمرد. یادمان نرود که همه این دانشمندان ایرانی و هر کدام نام یکی شهرهای کهن را بر پیشانی خود حک کرده‌اند. در تأیید این تضاد حاکمیت قزلباشی صفوی با مردم ایران بخصوص در ابتدای تشکیل آن، نامه بایزید سلطان عثمانی به شاه قزلباشان اسماعیل سند گران‌بهایی است و طرز تفکر حاکم قزلباشان را در مورد مردم ایران نشان می‌دهد. این نامه حکایت از رویکرد ضد ایرانی حاکمیت قزلباش صفوی دارد. آن نامه آینه تمام‌نمایی از برآمدن و طرز رفتار این حاکمیت است تا جایی که بایزید با حداقل توقع و با لحن مشفقانه و تشویق‌آمیز معترضان می‌گوید: «مردم ایران را ملت حاکمه قرار دهید»، که در واقع معنای آن است که شما قزلباشان را بر آنها مسلط کرده‌اید و دیگران را ملت حاکمه کرده‌اید و یا در موضع دیگر گوشزد می‌نماید که طوری رفتار نمایند که مردم سرزمین آبا و اجداد خود را ترک نمایند و مهاجرت نمایند و یا در مورد دیگر ضمن تقبیح رفتار قزلباشان در خصوص تخریب عمارات، مراقد و ... توصیه می‌نماید

که آنها اسناد حجج ملت اسلام است (اسپناچی زاده، ۱۳۷۹: ۵۱-۵۳). این نامه سلطان عثمانی که با طرح حداقل مسائل با لحنی مشوقانه و نه دشمنی نگاشته شده است خود ناقص نظریه ملی بودن حاکمیت قزلباشی صفوی باشد.

۶- دیگر اینکه همانگونه که آمد مورخان صفوی اغلب شاهان صفوی را پادشاه ربع مسکون، پادشاه جهان و یا پادشاه قزلباشان نامیده‌اند (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۴۱؛ قمی، قاضی احمد، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۵۴؛ جنابدی، ۴۵۳-۸۹۸، ۴۵۴) مکاتبات موجود اسماعیل با ازبکان و یا سلاطین عثمانی نیز می‌رساند که او خود را پادشاه منطقه‌ای خاص با رعایایی مشخص نمی‌شمارد و در پاسخ به سلطان سلیم ولو به ظاهر اختلاف بین سلاطین را عنوان قدیم می‌داند (اسپناچی زاده، همان: ۹۸-۹۹).

۷- رابطه صمیمانه اسماعیل با سرزمین آناتولی و علاقه متقابل آنها به وی، همچنین عکس آن نگاه و احساس در ایران موضوع پر اهمیت دیگری است. مثلاً سومر می‌نویسد «اسماعیل روابط صمیمی خود را مانند گذشته با آناتولی سرزمین مادری مریدانش حفظ نمود زیرا او هنوز در ایران شناخته نشده بود و گاهی به او به مانند یک غاصب با نفرت می‌نگریستند» (سومر، ۱۳۷۱: ۳۴). از طرفی همانگونه که استاد میرجعفری نشان داده است اسماعیل در میان مردمان آناتولی از گذشته تا امروز دارای جایگاه خاص و شیفتگانی بوده و هست و حتی برای آنها به نوعی فرهنگ و ادبیات تبدیل شده است (میرجعفری، ۱۳۸۳: ۹۰۵-۹۱۶) در حالیکه از گذشته تا کنون در ایران چنین جایگاهی کسب نکرده و نخواهد کرد، کما اینکه ایرانیان عصر نیز او را به چشم بیگانه‌ای می‌دیدند. آری درست بود که شاه صفوی ایرانی بود اما روحاً ایرانی نیست. او به همان حکم سابقه ارتباط خانوادگی با قزلباشان روحش را به آنها سپرده است. البته او چاره‌ای نداشت و بر کشیده و آلت دست آنها بود (سالاری شادی، ۱۳۸۸: ۵-۲۸). برنارد لوییس مطلب جالبی دارد که ذکر آن در این فضا خالی از لطف نیست. او می‌آورد از عجایب روزگار آنکه سلطان عثمانی به شاه ایران به فارسی می‌نوشت و شاه ایران (اسماعیل) به سلطان عثمانی به ترکی جواب می‌داد (لوئیس، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

۸- شاه طهماسب که یک چهارم سلطنت دیرپای صفویان را از آن خود کرده، از این

منظر بس جالب توجه است. او کتابی بنام تذکره دارد که مشتمل بر حسب حال و حوادث مهم سیاسی و نظامی عصر اوست. او در این اثر حتی یکبار عنوان و کلمه «ایران» را استعمال نکرد. بلکه بر عکس از قلمرو من، مملکت من و یا ولایت قزلباش یاد می‌نماید (طهماسب صفوی، ۱۳۶۳: ۳۰، ۳۵) که با توجه به واقعیت رخ داده درست است. این خود محکمترین دلیل بررد هرگونه باور نگرش ملی‌گرایی صفویان و یا حتی تصور مهیم ایران‌گرایی است. بهر حال او بیش از نیم قرن حاکم صفوی بوده است. البته طهماسب با صداقت بواقع طرز تفکر عصر خود را منعکس می‌کند. در این صورت او به درستی سرزمین فارس را که در اختیار قبیله قزلباش ذوالقدر بود «کشور ذوالقدر» می‌نامد (همان: ۵) از طرفی طهماسب در اثرش بسان پیشینیان از عنوان ممالک عراق عجم، خراسان، کرمان و ... یاد می‌نماید (همان: ۶۰، ۱۴، ۱۳ به بعد).

درست است در عصر صفوی گاهی به ندرت و به شکل غیررسمی و یا نوعی استعاره کلمه ایران استعمال می‌شود، در گذشته نیز چنین بوده است در تمام ادوار نام و کلمه ایران به اقتضایات گوناگون بکار رفته است. آن منحصر به صفویان نیست. اما صفویان برداشت متفاوتی از پیشینیان از آن نداشتند، آنها در نامه‌های رسمی، قلمرو خود را همان «ممالک محروسه» می‌نامند (تاجبخش، ۱۳۷۳: ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۰۴) و بارها نیز از مملک محروسه شاهی یاد کرده‌اند (همان: ۲۲۷). عباس اول در نامه به عبدالمومن ازبک در جدال بر سر خراسان می‌نویسد: «خراسان داخل ممالک محروسه شاهی و ماوراءالنهر بدیشان متعلق باشد» (همان: ۲۴۹). گاهی نیز از ملک موروث نام می‌برد (همان: ۸۷۱). اما در مجموع اصطلاح ممالک محروسه رسمی‌تر و متداول‌تر بود. عباس اول نیز بسان پیشینیان همچنان از ممالک خراسان، عراق و ... یاد می‌کند و در نامه به عبدالمومن خان می‌نویسد: «با لشکرهای عراق، فارس، کرمان، خوزستان، گیلان، مازندران استرآباد غیره جمع نموده و ممالک او را به نوعی تاخت و تازان نمایم» (همان: ۲۴۳). در نامه‌اش به اکبر شاه ضمن اشاره به پاره‌ای از وقایع عصر خود اظهار می‌کند: «عرصه ملک عراق، فارس، آذربایجان به نور عدالت روشن و خارستان ایران بگلبن نصفت و احسان و ...» (همان، ۸۷۱). جالب آنکه در حین یاد از ایران به شکل استعاره‌ای یاد می‌نماید (همان). عباس اول در یکی از مکاتبات

خود با عثمانیان از حمایت و فرستادن سپاه قزلباشی (نه ایرانی) برای مقابله با کفار یاد می‌نماید. و یا از جمیع طوایف قزلباش بعنوان گروهی خاصی یاد می‌شود (همان). همچنین عباس در مکاتبات با ازبکان، عثمانیان و ... بدون لحاظ کردن هر نوع تفکیک خاص ایرانی و یا ترک و یا ازبک بطور عام از مسلمانان صحبت می‌کند. گذشته از آن منابع صفوی نیز همین اسامی و عناوین را بکار می‌گرفتند. از جمله محض نمونه جناب‌دی مورخ عصر عباس اول از ممالک عراق، فارس، کرمان و گیلان و ممالک محروسه پادشاه جهان یاد می‌نماید (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۸۸۵، ۷۶۲، ۷۳۶، ۷۲۶ و ...).

۹- مسأله دیگر دال بر نقض نظر به حاکمیت ملی صفوی، وقف نامه عباس اول می‌باشد که وقف بر شیعیان بدون توجه به نژاد، زبان و جغرافیا است: «در حین صیغه وقف شرط فرمودند که نصف حاصل و اجاره موقوفات مذکوره در وجه وظیفه و ارتزاق سادات عالی درجات بنی حسین که ساکن در مدینه باشند صرف نمایند خواه مرد و خواه زن به شرط اینکه وظیفه و سیورغال نداشته باشند و شیعه امامی اثنی عشری باشند و ... و نصف دیگر را در وجه وظیفه ساکنان نجف الاشرف صرف نمایند و ... و نصف حاصل آن را در وجه وظیفه سادات بنی فاطمه سلام علیها صرف نمایند و ... به شرط آنکه شیعه امامیه اثنی عشری باشند و ... و نصف دیگر که ربع اصل باشد در وجه وظیفه فقرا و مساکین اهل ایمان و مشخص که تشیع ایشان ظاهر و معلوم باشد صرف نمایند و ...» (در مورد این وقفنامه نک: شاملو، ۱۳۷۱: ۱۸۶-۲۰۰). این وقف نامه هر گونه ادعای نژادی، زبانی و جغرافیایی را در بینش و سیاست حاکم صفوی رد می‌نماید.

۱۰- مسأله دیگر فرامین تخفیف مالیاتی است که در مواقعی صفویان به رعایای قلمرو خود می‌دادند (صرفنظر از اجرا یا عدم اجرای آن) که همان اصول کلی حاکم بر وقف نامه در آن جاری است. این تخفیف به هیچ وجه شامل سنیان ایران نمی‌شد و مواظب بودند که آن در مورد آنها اجرا نشود: «بنا بر شفقت شاهانه درباره شیعیان الکاء دماوند و خوار و فیروز کوه و ... تخفیف تصدق مقرر داشتیم ... اگر سنی در میان شیعیان (دماوند، خوار و فیروز کوه) بوده و یا مردم محلی از محلات آنجا باشند تخفیفات آن داده نمی‌شود» (یزدی، ملا جلال، ۱۳۶۶: ۴۲۹). این سیاست در آرامگاه‌ها نیز اعمال می‌شد: «در آرامگاه شیخ زاهد

تصدق بسیار داد به شرط آنکه به سنی ندهند (تاجبخش، همان: ۳۲۲). حال عکس آن، در «بلده سمنان جماعت سنیان را گرفتند و گوش و بینی ملایان ایشان را به نادانشان خوراندند و سیصد تومان جریمه از ایشان گرفتند» (یزدی، همان: ۱۹۳). این نگاه منحصر بفرد صفویان هیچ مرز جغرافیایی و نژاد و زبان را به رسمیت نمی‌شناسد.

۱۱- از نظر فرهنگ ایرانی از جمله توجه به زبان و ادبیات فارسی و هر گونه موضوع مرتبط با آن صفویان تلاش در خوری نداشتند. همانگونه که آمد ادوارد براون و محمد قزوینی به این مسأله توجه کرده‌اند. سیوری که از طرفداران پر و پاقرص صفوی و حاکمیت ملی آنها است و برای اثبات درستی نظراتش سعی می‌کند به ارزیابی مجدد همه چیز به نفع صفویان و با فضا سازی خاصی بپردازد تا به آنها نوعی غنای فرهنگی ببخشد و حاصل کار این شد که پیشنهاد داد که سبک هندی، سبک صفوی و یا اصفهانی نامگذاری شود (همان: ۱۸۸). این چیز نیست جز محدود کردن همان مقدار از گستره فرهنگ ایرانی که ربطی هم به صفویان نداشت به حساب صفویان و خرمن کردن آن در ساحل زاینده رود تا آن «پالتو فرهنگ ایرانی» به یک «کت تنگ صفوی» تبدیل شود. بر خلاف گفته سیوری، اغلب محققان تشکیل حکومت صفویان را نوعی آسیب برای فرهنگ ایرانی قلمداد کرده‌اند و حتی ترک شدن آسیای مرکزی و رخت بر بستن فرهنگ و زبان ایرانی را حاصل آن فرایند می‌دانند که چگونه با ایجاد شکافی خاص موجبات انزوای آسیا مرکزی فراهم گردید، بگونه‌ای که استیلای سریع روسیان را بر آن مناطق در این راستا دیده‌اند (هولت، ۱۳۸۱: ۶۱۱-۶۱۳).

با این وصف، نظریه حاکمیت ملی صفوی با این همه نواقص و کاستی‌هایی که دارد و به مواردی از آنها اشاره شد، بی‌مستند و غیر قابل دفاع است. اما چنان از سوی این محققان غربی تکرار شد که اکنون در میان مورخان و محققان معاصر ایرانی جایگاه خاصی یافته و تا حدی پذیرفته شده است و اغلب در تحقیقات خود به شکل قطعی به آن استناد می‌کنند. هر چند در این میان لزومی به ارجاع نیست، اما محض نمونه صفت گل در یکی از آخرین نوشته‌های اینگونه نوشت: «در باره صفویان تا کنون پژوهش‌های گوناگونی صورت گرفته است، در هر پژوهش بر این نکته تأکید شده است که شاهنشاهی صفوی بر چند رکن عمده

استوار بوده است. الف: نظریه سلطنت ایرانی؛ ب: نایب اما غایب؛ وج: مقام مرشد کامل» (صفت گل، ۱۳۸۸: ۲۵). بدینسان ایشان نه تنها به شکل قطعی همچنان بر نظریه سیوری تأکید ورزید بلکه به نمایندگی از تمام پژوهشگران آن را قطعی و ظاهراً غیر قابل چون و چرا دانست. آری بدینسان نظرات سیوری، توسط محققان ایرانی در ابتدای هر نوشته‌ای چنان با آب و تاب مورد تأکید قرار گرفت که تعجب‌آور و البته تأسف آور است. در این میان نظرات یک سویه و از پیش اثباتی براون، سیوری، هینتس و ... تأثیر زیادی بر مطالعات صفوی و صفویه‌شناسی در ایران گذاشت و از آنجاییکه در اغلب دانشگاه‌های کشور و در رشته تاریخ مدت‌های مدیدی است که همان کتاب ایران عصر صفوی سیوری معرفی و تدریس می‌شود (این کتاب با دو ترجمه در ایران بارها چاپ شده است) تأثیر بارزی بر ذهنیت دانشجویان گذاشته و از میان اینان است که محققان و اساتید ظهور می‌کنند. این تأثیر خود دور و تسلسل ایجاد کرده است. این در واقع مطالعات واقعی صفویان را در ایران کلیشه‌ای و تکراری کرده و خود از موانع و چالش‌های جدی صفویه‌شناسی است.

۲- نظریه شیعیانه - صوفیانه در تشکیل حاکمیت صفوی

این نظریه بر این پایه و ادعا استوار است که در آستانه تشکیل حاکمیت صفوی در ایران تشیع و تصوف نفوذ و زمینه‌ای خاص یافتند و این سرزمین از آن دو اشباع شده بود که ایجاد حکومت صفوی تداوم طبیعی آن بود. به زعم اینان زمینه‌های تشیع و تصوف جامعه ایران را در آستانه حکومت صفوی چنان مهیا کرد که ظهور صفویان حاصل این زمینه‌ها و جریان شد. البته این نظر با گریز به سقوط خلافت عباسی و همچنین عصر تساهل و تسامح مغولی و ورود طریقت‌های صوفیانه به عرصه اجتماعی و سیاسی که به زعم اینان بیشتر گرایش‌های شیعی داشتند باعث نزدیکی تسنن و تشیع و در نهایت جامعه را مهیای گذر از تسنن به تشیع نمود که با ظهور صفویان این روند به شکل عملی عینیت یافت. از طرف دیگر سعی شده است که همین زمینه‌ها را در خاندان صفوی نشان دهند. این موارد در نوشته‌های مزاولی، شیبی و بخصوص نصر و دیگران آمده است. مزاولی و شیبی و تعدادی از نویسندگان ایرانی بر این نقش تشیع تأکید ورزیده‌اند. این افراد مدعی اند که تشیع و تصوف (طریقت‌های صوفیانه) همیشه و بخصوص در این مقطع همراه و همگام هم

بوده‌اند.

در این که یکی از متفاوت‌ترین رویکردهای حاکمیت صفویان در ایران تلاش برای تعمیم و تثبیت و رسمیت تشیع و عکس آن در حد توان حذف و سرکوب غیر بود، شکی نیست. گذشته از آن، از تصوف نیز بعنوان یکی از زمینه‌های قدرت‌گیری صفویان یاد شده است. حال با این وصف، عده‌ای چون شیخی و بخصوص نصر و به تبع آن دو دیگران فرایند برآمدن صفویان را ناشی از این دو زمینه یعنی تشیع و تصوف دانسته‌اند. نتیجه اینکه تشیع و تصوف آن هم در ایران زمینه ساز ظهور و حضور صفویان را باعث شد. در نگاه این دسته، تشیع و تصوف چنان رابطه نزدیکی با هم دارند که در نهایت یکی هستند.

در مناسبات تشیع و تشکیل حاکمیت صفوی باید به سه مسأله توجه کرد. ۱- آیات تشیع (در محیط ایران) در فرایند آماده سازی صفویان برای کسب قدرت نقشی ایفا کرده است؟. ۲- در آستانه تشکیل حکومت صفوی زمینه، حضور و نفوذ تشیع تا چه حد بوده است؟ ۳- دیگر اینکه آیا مناسبات خاصی میان زمینه‌ها و ایجاد حکومت صفوی و شیعه در ایران وجود داشته است؟ آیا شیعیان ایران نقشی در ایجاد حکومت صفوی داشته‌اند؟.

در توضیح و نقد این نظریه بدون اینکه نیازی به طول و تفصیل باشد باید خاطر نشان کرد که: در این میان اغراق‌ها و مبالغه‌های فراوانی صورت گرفته است. واقع امر اینکه در فرایند حاکمیت صفویان تشیع بیشتر دستاویزی ابزاری بود تا واقعیتی معنویانه و یا اصلاح‌گرایانه و از دیگر سو اعتقادات مورد توجه قزلباشان نوعی معتقدات غالبانه و یا به تعبیر نویسندگان غربی نوعی اسلام مردمی (عوامانه) بود که ربطی به تشیع اصیل نداشت و نباید آن را تشیع نامید. این بینش‌ها و تفکرات غالبانه پرورده مناطق کهن با ریشه اسلامی قوی و عمیق چون عراق و ایران نیست، بلکه بر آمده از محیط قبیله زده و شمن‌گرای آناتولی است که نفوذ اسلام در آن میان سطحی بود. در این محیط از عقاید کهن و نو با ته مانده‌هایی از افکار ترکان و سپس مغولان به همراه نوعی شخصیت پرستی (پیرپرستی، دده پرستی و ...) و با آداب و رسوم باقی مانده از مسیحیت که با خمیر مایه‌ای از تصوف التقاط یافته بود. بی‌سبب نیست که محیط آناتولی بهترین مکان برای مدعیان فرصت‌طلب بود که هر از چندگاهی ادعای الوهیت، مظهریت و مهدویت می‌کردند. عوامل سیاسی و اجتماعی در

این فرایند نیز تأثیر عمیقی داشت. تلاش قبایل آناتولی برای رسیدن به قدرت علی‌رغم تفرقه آنها، عادت به نوعی خود سری و عدم تمایل برای جذب در قدرت‌های موجود، و بالاتر از همه فقر اقتصادی و محرومیت، آنها را برای حضور در هر امر ماجراجویانه‌ای مهیا می‌ساخت. قزلباشان این بنیانگذاران سلسله صفوی بر خاسته از محیط فوق بلکه عینیت این متن بودند و این هرچه باشد ربطی به ایران نداشت. بر این اساس محققانی گفته‌اند: اگر علمای شیعی عرب به داد شاهان صفوی نرسیده بودند گرایش این حکومت به مسلک علی الهی و غالیان حتمی بود و در آن صورت سرنوشت ایران از لحاظ مذهبی جز این بود (رمضانی مشکاتی، ۱۳۸۳: ۸۷). گذشته از آن درست است که در ایران از زمان‌های بسیار دور و از قرون نخستین تشیع نیز در پاره‌ای از مناطق مانند قم، کاشان، سبزوار و بخش‌هایی از لرستان و خوزستان وجود داشت و در مواردی نیز به موفقیت‌های خاصی نیز دست یافته بود. اما این مناطق در فرایند و روند حاکمیت صفوی هیچ نقشی نداشتند و حتی جالب اینکه مناطق شیعه‌نشین سنتی ایران در حاکمیت صفوی چندان مورد توجه قرار نگرفتند یا حداقل جایگاه ویژه‌ای نیافتند. دیگر اینکه در میان حکام و یا علما ساکن این مناطق کسانی نبودند که با صفویان همکاری ویژه‌ای داشته باشند. یا صفویان برای بکارگیری آنها تمایلی نشان داده باشند. این مناسبات سرد و بی‌رنگ بخاطر آن است که آنها هیچ نقش و یا اقدامی برای به قدرت رسیدن صفویان انجام ندادند. دیگر اینکه تشیع سنتی در ایران با تشیع دنیای عرب یگانه و با آن در ارتباط بود و بر عکس با دنیای غالیانه آناتولی و اعتقادات غالیانه صفوی - قزلباش بیگانه بود.

اصولاً تشیع در ایران از آنچه در آناتولی در ارتباط با خاندان و حاکمیت صفوی در جریان بود بی‌اطلاع بودند. دگر اینکه مناطق تشیع در ایران به شکل پراکنده و دور از هم قرار داشتند و در موقعیتی نبودند تا به صفویان کمک رسانند و یا صفویان از آنها چشم داشتی داشته باشند. از طرفی حاکمیت قزلباش صفوی هم نیازی به آنها نداشت. بدین ترتیب پی جویی نقش تشیع ایران در فرایند ایجاد حاکمیت صفوی بیهوده است. حتی صفویان در راستای تثبیت قدرت خود در مقابله و سرکوب شیعیان ایران از هیچ کوششی فروگذار نکردند. آنها حتی به هم فکران غالی خود یعنی مشعشعیان رحم و انصافی نشان

ندادند (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۰۹، قمی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۹۴). شدت و خشونت که علیه حاکم شیعی یعنی حسین کیا چلاوی و طرفداران وی بکار بردند شاید بی‌نیاز از توضیح باشد. آری شیعیان ایران نیز نه تنها از صفویان استقبال نکردند بلکه در مقابله با آنها دست کمی از اهل سنت نداشتند و مقاومت بیشتری داشتند. پس از آق قوینلوها و مشعشعیان، مهمترین مقاومت در ایران از سوی حاکمی شیعی یعنی حسین کیا چلاوی رخ داد (امینی هروی، همان: ۲۱۸ به بعد، ص ۲۲۲؛ جهانگشای خاقان، همان: ۱۹۲ به بعد، ص ۲۰۲). امینی هروی با شور و شوق زاید الوصفی در باره قتل عام مردمان قلمرو حسین کیا چلاوی به دست اسماعیل و سپاهیان در قلعه رستمدر می‌نویسد: «زن و مرد و اصحاب صلح و ارباب نبرد به تمام عرصه تیغ انتقام شدند و از اعلی‌اعلیین آن قلعه در اسفل‌السافلین مقام گرفتند. مردان دست از زندگی افشانند و زنان در قید کنیزی و بندگی در ماندند» (امینی هروی، همان: ۲۲۱). آنها نه به اصحاب صلح و نه به زنان رحم کردند. حال گذشته از موارد فوق‌الذکر در رابطه با تشیع، این موضوع را نباید نادیده انگاشت که اکثریت ایرانیان اهل تسنن بودند.

با این مقدمه کسانی که بر تشیع و نقش خاص آن بخصوص در محیط ایران بعنوان پیش زمینه‌ای در موفقیت صفویان تأکید کرده‌اند، دچار اغراق و مبالغه و مهمتر اینکه تحریف شده‌اند تا جایی که گویی رابطه تنگاتنگی از قدیم الایام میان تشیع در ایران و خاندان صفوی بر قرار بوده و شیعیان برای برآمدن آنها لحظه شماری کرده‌اند و یا حداقل زمینه‌ساز موفقیت آنها شده‌اند. از پیشگامان این نظریه میشل مزاوی و شیبی را باید نام برد که با استناد بر مواردی و با تأکید فراوان بر نقش تشیع در بنای حاکمیت صفوی سخن گفته‌اند (مزاوی، سراسر کتاب، بخصوص ص ۲۰۳ به بعد). یکی از مشکلات این تحقیقات اتکا بی‌چون و چرای آنها به منابع صفوی و موثق دانستن آنهاست بطوری که مزاوی با اتکا به آنها طریقت صفوی را برای آق قوینلوها بخصوص اوزون حسن و یعقوب پر جاذبه نشان داده است (همان: ۱۶۰-۱۶۱). از طرفی این دسته از محققان تمایل خاصی به اظهارات و اجتهادهای بی‌سند و مدرک دارند.

اما آن کس که بر این نظریه اصرار و ابرام فراوان دارد سید حسین نصر است که بر نقش تشیع (در ایران) در برآمدن حاکمیت صفوی سنگ تمام نهاد. او طوری از رسمیت

تشیع در ایران سخن کرد که گویی مسأله‌ای عادی با نوعی استقبال بدون چون و چرا حتی با کمترین خشونت انجام گرفت (نصر، ۱۳۸۵: ۲۶۹ به بعد). حال نمی‌دانم نصر حدود و قلمرو ایران را کجا فرض کرده است و با رسمیت یافتن تشیع در بخشی از آن، تکلیفش با سایر مناطق ایران چگونه خواهد بود؟ خودش پاسخ دهد. اما با علاقه‌ای که به صفویان دارد احتمالاً همان مناطق شیعی را ایران و غیر آن انیران بداند. نصر در موضعی دیگر به پیوند ماهیتی تشیع و تصوف تأکید دارد و چنان وانمود کرد که زمینه‌های تشیع و تصوف جامعه ایران را از درون مهیا نموده بود و حاکمیت صفوی نیز فرایند طبیعی آن و یا آرزوی نهفته آن بود. او اغلب تحت تأثیر هانری کربن و شیعی بخصوص در پیوند ماهوی تشیع و تصوف قرار دارد (نصر، ۱۳۸۷: ۱۶۲ به بعد). نصر با گریزهای مکرر به موارد تاریخی شدیداً گزینش شده و با تأکید بر تصوف و طریقت‌های متمایل به تشیع با ترکیب و تلفیق‌های سطحی اغلب متأثر از کربن، که تشیع را همان تصوف و تصوف را همان تشیع می‌داند، در صدد اثبات این مدعا است که در آستانه تشکیل حاکمیت صفوی تشیع در ایران تنها نیاز به یک رونمایی داشت که آن هم توسط صفویان انجام گرفت (نصر، همان: ۱۳۸۵). شاید نیاز به رد ادعاهای غیر واقعی و غیر تاریخی و پریشان‌گویی نصر نباشد چرا که از قبل حامد الگار جوابی شایسته و درخوری به او داده است که تکرار آن در اینجا ضرورت ندارد. الگار از ادعای اغراق‌آمیز و همچنین بی‌توجهی و سکوت نصر به خشونت و کشتارهای صفویان دچار تعجب شده است و با اعتراض آن را رد کرده است (الگار، ۱۳۸۵: ۲۸۵ به بعد). از طرفی نظرات هانری کربن برای این دسته بسیار مهم است او تا آنجا پیش رفت که تشیع را با باطنی‌گری معادل یافت و هر نوع برداشت حقوقی و عبادی را از تشیع، مثله کردن حقیقت تشیع خواند (در این مورد نک: کربن، صص ۵۷-۵۹). گذشته از آنها، شیعی نیز بر پیوند تشیع و تصوف در تشکیل حاکمیت صفوی تأکید ورزید و بخصوص تصوف را ابزار آرزوی تشیع برای غلبه خود عنوان کرد (شیعی، ۱۳۷۴: ۲۸۷). شیعی نیز با کش و قوس دادن موضوع و با استنباط‌های خود و همچنین با اتکا بر منابع نه چندان معتبر برآمدن صفویان را در این راستا تفسیر و تبیین کرده است.

بهرحال این نظر شیعیانه-صوفیانه بسیار سطحی‌نگر، کلی و حتی خیالی است و با

واقعیات نمی‌خواند. این نظر که روح جامعه ایران در آستانه تشکیل حکومت صفوی چنان از تشیع و تصوف هوادار آن مملو بود که آن را مهبیای گذر از دنیای تسنن به تشیع کرد، بسیار تردیدآمیز و نادیده انگاشتن حقایق تاریخی است.

در اینجا طرح موضوعی ضروری بنظر می‌رسد و آن اینکه بارها از دو نکته پس از حمله مغول صحبت شده است ۱- با سقوط خلافت و فقدان هر گونه دین رسمی از یک سو، تساهل و تسامح ایلخانان از دگر سو، در مجموع عصر تساهل و تسامح مذهبی ایجاد شد. ۲- در این فضا تصوف با رویکردی تساهل گونه نه تنها به فرقه‌گرایی توجه نکرد بلکه با انتخاب راهی میانه به نوعی بینش سنی- شیعی دست یافت و موجبات نزدیکی این دو را فراهم کرد. با کمترین چون و چرا این موضوع را عجلتاً می‌پذیریم. اما سؤال اصلی این است که با توجه به این فضای تساهل و تسامح، چرا ناگهان با برآمدن صفویان طوفان تعصب مذهبی به شدیدترین شکل آن به راه افتاد که تا آن ایام در جهان اسلام و بخصوص در ایران سابقه نداشت؟! به حکم سنخیت علی و معلولی باید صفویان که از بستر تصوف و تشیع برآمده بودند با مدارا و ملاحظت کار خود را پیش می‌بردند. بعبارت دیگر با آن پیش زمینه عصر تساهل و تسامح و با توجه به حضور تصوف هم در جامعه و هم به عنوان یکی از مبنای‌های صفویان، چرا دستاورد و نتیجه آن به خشونت منتهی شد؟ چرا میان پیش زمینه و بستر و پس زمینه و نتیجه تضاد وجود دارد؟ شاید با عجله این پاسخ را مطرح کنم که آن عصر تساهل و تسامح مورد ادعا غیر واقعی بود و در مورد تصوف و نقش آن نیز اغراق شده است و آن در حوزه کار تعداد کمی از مشایخ تا حدی موجبات تساهل شد و آن به پیکره اجتماع راه نیافت بود. دیگر اینکه نباید نقش نهادینه تصوف در خاندان صفوی را جدی انگاشت. تصوف در تعلیم و تربیت این خاندان ظاهراً نقش خاصی نداشت تا بر ذهنیت آنها تأثیر بگذارد. نتیجه غرق شدن در زمینه‌های تشیع و تصوف در توجیه و تبیین ظهور صفویان اشکالات جدی دارد و با واقعیات نمی‌خواند. بهر حال برخلاف این همه ادعاها، صفویان از دل تشیع سنتی عاطفی و تصوف انسان‌گرایانه بیرون نیامده‌اند تا ملزم به رعایت مبانی آنها باشند بلکه بر آمده از محیط ارتجاعی و غالی‌اناطولی بودند و کارکرد آنان با آن فضا هماهنگی دارد.

گذشته از موارد فوق، در نقد و رد این نظریه و ادعاها نکات ذیل با تأکید مجدد یادآور می‌شود.

۱- جوامع شیعی موجود در ایران ارتباط خاصی با هم نداشتند و همچنین دارای برنامه و یا هدف خاص و متفاوتی از دیگران در عمل نبودند.

۲- تشیع در ایران در موقعیتی نبود که بتواند به موفقیت حاکمیت صفوی کمکی برساند و یا روند آن را تسریع کند و صفویان نیز با اتکا به قزلباشان کار خود را پیش می‌بردند و چشمداشتی به کمک شیعیان ایران نداشتند. اصولاً این دو با هم بیگانه بودند و مناسباتی میان آنها نبود.

۳- تسنن در ایران ریشه‌ای قوی و عمیق داشت و غلبه بر آن با خشونت صورت گرفت. از طرفی موفقیت صفوی در قلمرو ایران عصر نسبی و کند بود.

۴- این ادعا غیر قابل قبول است که صفویان در مقابله و هم‌آوردی با حاکمیت‌های سنی، برای ایجاد تفاوت و حتی تضاد و عدم استهلاک در دنیای سنت به تشیع روی آوردند.

۵- خشونت صفویان در قبال شیعیان ایران کمتر از اهل سنت نبود.

۶- در آن عصر نباید از این نکته مهم غافل بود که غلبه با زور شمشیر بود نه قبول و عدم قبول مردم.

۷- فقدان هر نوع دستگاه سیاسی و دینی مشروعیت بخش نیز دست غلبه کنندگان را برای هر نوع ادعا و بر خوردی بدون توجه به پدیده مشروع و نامشروع باز می‌گذاشت.

۳- نظریه آناتولی - ترکمانی در تشکیل حکومت صفوی

دیدگاه مطرح دیگر «نظریه آناتولی - ترکمانی (قزلباشی)» است که بر نقش قبایل ترکمان (قزلباشان) ساکن آناتولی در ایجاد حکومت صفوی تأکید دارد. شاید نخستین بار مینورسکی بود که به صراحت تشکیل حاکمیت صفوی را به فعالیت‌ها و کوشش‌های قبایل ترک و ترکمان در پهنه وسیعی در آناتولی و مرزهای شام مربوط دانست. او تشکیل حاکمیت صفوی را سومین هجوم ترکان به ایران قلمداد کرد. او نوشت: «در دورنمای تاریخ

خاورمیانه پیدایش صفویه را می‌توان سومین اقدام برای سازمان بخشی ترکمانان دانست که از تمرکز بخشیدن عثمانی‌ها بر کنار مانده بودند» (مینورسکی، ۱۳۷۰: ۱۷۴؛ همان، ۱۳۶۸: ۲۳۸-۲۳۹). نویسندگان روسی و عمدتاً چپ از مطرح کنندگان و طرفداران این نظریه هستند. این محققان حاکمیت صفوی را، نهضت قزلباشی نامیدند. از جمله پتروشفسکی می‌نویسد: «مسئلاً نقش رهبری را در نهضت، بزرگان لشکری فتودال قبایل صحرا نشین و ترک زبانان قزلباش داشتند» (پتروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۹۲)، او در ادامه از تلاش قزلباشان برای به همراهی کشاندن عامه خلق به شکل همراهان موقت یاد کرده است (همان). این محقق ضمن تأکید بر موارد مذکور، نظرات محققان غربی که دولت صفویه را یک دولت ملی ایرانی می‌شمارند، کاملاً مردود می‌داند و بر درستی نظریه مینورسکی که آن را سومین مرحله حاکمیت ترکمانان در ایران و سرزمین‌های مجاور آن دانسته، تأکیدی ورزد (همان: ۳۹۳). این محقق به مصداق‌هایی چون غلبه سیاسی - نظامی قزلباشی، غلبه زبان ترکی (دقیقاً عکس برداشت سیوری، رویمر و ...) و نقش درجه دوم ایرانیان در ساختار حاکمیت صفوی را دال بر نقض ادعای حاکمیت ملی صفوی می‌داند (همان). جمعی از نویسندگان روسی در کتاب تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجده، بیشتر بر مسأله زمین داری و دوره فتو دالی آن در این مقطع تأکید نموده‌اند و حاکمیت صفوی را نیز در همان راستای غلبه عناصر قبیله‌ای - فتودالی عصر برای بهره‌مندی بیشتر از وضعیت موجود دانسته‌اند. بخش صفوی این کتاب را ظاهراً پتروشفسکی نوشته است. او در اینجا باز تأسیس دولت صفوی را ناشی از نهضت قزلباشی می‌شمارد که خاندان صفوی را به عنوان خاندانی فتودالی در رأس آن قرار داشتند و این سپاهیان فتودالی زیر لافاه دین کار خود را شروع کردند و مذهب شیعه را وسیله عقیدتی حصول به این مقصود بر گزیدند (پتروشفسکی و دیگران، ۱۳۵۷: ۴۷۰-۴۷۳). این مؤلف در این کتاب نیز نظر خاورشناسان غربی مبنی بر اینکه حکومت صفوی را یک دولت ملی شمرده‌اند تا به مبارزه ایرانیان علیه فاتحان ترکان پدید آمد، نادرست می‌داند و معتقد است که عناصر فساد و از هم پاشیدگی فتودالیزم و مقدمه رشد سرمایه‌داری وجود نداشت تا بتوان از تشکیل ملت سخن گفت (همان: ۴۷۷). او همان دلایل پیشین را بر نقض این دولت ملی یک بار دیگر مورد تأکید قرار می‌دهد (همان: ۴۷۷-۴۷۸). رویمر که خود از محققان غربی و طرفدار نظریه حاکمیت ملی صفوی است نظر این دسته از

نویسندگان را سطحی می‌خواند (رویمر، ۱۳۸۳: ۴۳۵) که نوعی تقابل نگاه چپی- روسی و غربی می‌باشد. برای مورخان غربی اسماعیل در کانون توجه است قرار دارد در حالیکه نویسندگان روسی موضوع را عمیق‌تر و وسیع‌تر دیده‌اند. در نهایت اینکه در حاکمیت صفوی سران قزلباش (اهل اختصاص) با قبایل آنها اهمیت دارند که هدایت کنندگان این جریان بودند و نقش آنها را بسان «کمیته مرکزی حزب» نوشته‌اند. گذشته از آن ذهنیت فردگرایی غربی و جمع‌گرایانه روسی- چپی را در این میان نباید دست کم انگاشت (درمورد روحیات ملل غرب نک: زیگفرد). البته پاره‌ای از مطالب این نویسندگان نیز ناقص و ظاهراً با نوعی عجله نوشته شده است.

این نظر به شکل شیوه‌ای دیگر در قالب نوعی ترک‌گرایی حکومت صفوی نیز مطرح است. فاروق سومر با توسعه این نظر به نقش بارز وقاطع و بی‌چون و چرای ترکان آناتولی در ایجاد و تداوم حکومت صفوی تأکید ورزید و در ارزیابی نهایی خود حاکمیت صفوی را حکومتی ترک قلمداد کرد که بطور تمام خصوصیات فرهنگی و زبانی و اجتماعی ترکان را دارا بود (سومر، ۱۳۷۱: ۵-۱۰). او ضمن نقد و رد نظر ملی بودن حاکمیت صفوی بر خصوصیات ترکی آن در نقض آن ادعا سخن کرد و با تفصیل هر چه تمام‌تر با پرداختن به جزئیات از حضور و نفوذ ترکان قزلباش و ترکمانان در آن یاد کرد (همان). طبیعی است که او در این فرایند، رسمیت یافتن تشیع در ایران را به این حرکت قزلباشان منسوب می‌دارد.

او به صراحت این دولت را قزلباش می‌نامد و می‌نویسد: «دولت قزلباش صفوی به صورتی که تشکیل جدید دستاورد این قبایل بود» (همان: ۶۶). درست است که تحقیق او در مواردی خوب است، اما عیب عمده اینکه او از کشتار، ظلم، تعدی و خشونت این ترکان و تمامیت خواهی آنان چندان مطلبی نمی‌گوید. او حتی در موارد متعدد سعی کرده است تا سران، حکام و امرای قزلباش را افرادی خردمند، عاقل جلوه دهد تا چهره‌ای متعادل از آنها نشان دهد. از طرفی او هیچ از مناسبات ظالمانه آنها با مردم این مناطق سخنی نمی‌گوید و موضوع را چنان با سکوت و خونسردی پی می‌گیرد که گویی این سرزمین خالی از سکنه بوده است. این نگاه ترک‌گرایان سومر در حقیقت نظریه نویسندگان روسی را تکمیل کرد. این نظر در مجموع در تضاد با نظریه‌های پیشین است و از منظر آناتولی و نه ایران فرایند

حاکمیت صفوی را بررسی کرده است. استنادات تاریخی این دسته درست‌تر و مطابق با روند طبیعی قضایا است هرچند موارد زیادی را ندیده‌اند.

اما مهم اینکه نظر ترک‌گرایانه سومر بسان نظریه حاکمیت ملی صفوی بی‌پایه و اساس است. بر خلاف نظر سومر حاکمیت صفوی ترک‌گرایانه نبود و موارد مطرح شده از سوی او ترک‌گرایی صفویان را اثبات نمی‌کند. بطور کلی حاکمیت‌های ترک در طول تاریخ تا عصر جدید با تفکر ترک‌گرایی بخصوص در جهان اسلام بیگانه بودند. ظاهراً برای اولین بار ترکان جوان عثمانی تحت تأثیر ناسیونالیستی برخاسته از غرب این چنین‌گرایی را در آستانه قرن بیستم از خود نشان دادند. در طول تاریخ تا عصر ترکان جوان و کمالیست‌ها در ترکیه جدید، حاکمیت‌های متعدد ترک هیچگاه گرایش ترک‌گرایانه نداشته‌اند و صرف تکلم به زبانی دلیل بر آن نیست. حاکمیت صفوی نیز به هیچ وجه گرایش ترک‌گرایانه نداشته و آن را طرح و تعقیب نکرده است. از طرفی دیگر بخش بزرگی فعالیت‌های سیاسی و نظامی صفویان در مقابله با دو حاکمیت ترک عثمانی و ازبک گذشت. لذا نظر سومر در این که با برجسته سازی مواردی بر گرایش ترکی حکومت صفوی اصرار می‌کند، خالی از واقعیت و با قراین به هیچ وجه سازگار نیست. از طرفی اینکه کلیت فرهنگ صفویان را ترکی فرض شود، غیر واقعی و نادیده انگاشتن واقعیات فراوان دیگر است. نباید این نکته مهم را فراموش کرد که حاکمیت صفوی فارغ از این ادعاهای یک حکومت کاملاً سنتی بسان حاکمیت‌های پیشین بود و حتی در موارد زیادی سنتی‌تر و مرتجع‌تر.

نتیجه

نظریه‌های موجود مطرح در باره ماهیت، صفات و رویکرد حاکمیت صفوی دارای اختلافات چشمگیر فراوان است. اما باید گفت ادعای حاکمیت ملی صفویان که بیشتر توسط نویسندگان غربی و پیروان ایرانی آنها بیان شده است با قراین و شواهد تاریخی و روند قضایا و کارکرد واقعی این حاکمیت هماهنگی ندارد و در موارد زیاد خلاف آن درست است. گذشته از آن اینان تشکیل فرایند حاکمیت صفوی را با دیده تحسین اما با تحریف و تصرف دلخواه توضیح داده‌اند. همچنین نظریه شیعیانه- صوفیانه در بیان توضیح حاکمیت صفوی بسیار کلیشه‌ای و خیال‌پردازانه است، این نظر تا حد امکان، واقعیات ملموس تاریخی را

نادیده انگاشته است. آنها باورهای ذهنی و گزینشی خود را جایگزین واقعیات تاریخی کرده‌اند و بر همان ادعاها تأکید زیادی ورزیده‌اند که بس آشفته و خیالی است. اما نظریه آناتولی - ترکمانی (قزلباشی) حاکمیت صفوی که در بیان نویسندگان روسی و ترک مطرح گردیده با قراین و شواهد تاریخی تا حدی هم خوانی دارد لیکن این نظر بخصوص در بیان سومر خالی از اغماض و چشم‌پوشی از پاره‌ای از واقعیات و بزرگ‌نمایی موارد دیگری نیست که آن نمی‌تواند درست باشد. با این وصف نظریه‌های مذکور گذشته از تناقض‌ها و تضادها و ایرادات اساسی با تشکیل و روند واقعی حاکمیت صفوی و ماهیت و مشخصات و کارکردهای آن مطابقتی ندارد. هرکسی از ظن خود شد یار من.



منابع و مأخذ

- اسپنا قچی زاده، محمد عارف (۱۳۷۹)، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، بکوشش رسول جعفریان، قم: انتشارات دلیل.
- اسکندر بیگ منشی (۱۳۷۷)، *عالم آرای عباسی*، ج ۱، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- الگار، حامد (۱۳۸۵) «ملاحظات در باره دین در ایران عهد صفوی» اصفهان در مطالعات ایرانی، به کوشش رناتا هولود، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- امینی هروی، صدرالدین براهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهلی*، به تصحیح محمد رضا نصیری، تهران: انتشارات انجمن مفاخر و آثار فرهنگی.
- براون، ادوارد (۱۳۶۳)، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴، ترجمه بهرام مقدادی، تهران: انتشارات مروارید.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۷۱)، *تاریخ بیهقی*، به تصحیح علی اکبر فیاض، تهران: دنیای کتاب.
- پطروشفسکی، ییگولوسکایا، یاکوبسکی و دیگران (۱۳۵۴)، *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۷)، *اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.
- تاجبخش، احمد (۱۳۷۳)، *تاریخ صفویان*، شیراز: انتشارات نویدی.
- تذکره الملوک** (۱۳۶۸)، *تعلیقات و حواشی از مینورسکی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸)، *روضه الصفویه*، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: موقوفات افشار.

جهانگشای خاقان (۱۳۶۴)، مقدمه دکتر الله دتا مضطر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

خوانساری، میرزا محمد باقر (۱۳۵۷)، *روضات الجنات فی احوال العلما و سادات*، ج ۴، تهران: انتشارات اسلامیة.

خواجه نظام الملک (۱۳۶۹)، *سیاست‌نامه*، کوشش عباس اقبال، تهران: انتشارات اساطیر.

رمضانی مشکانی، عصمت (۱۳۸۳-۱۳۸۴)، «تأثیر مهاجرت علمای جبل عامل بر فرهنگ و اندیشه دینی ایرانیان»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام)*، شماره ۱۶ الی ۱۹، صص ۸۶-۹۳.

رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۳)، *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه آذر آهنچی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵)، «*اظهار نظر*» اصفهان در مطالعات ایرانی، به کوشش رنانا هولود، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

زیگفرید، آندر (بی‌تا)، *روح ملت‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.

سالاری شادی، علی (۱۳۸۶)، «*بازنگری در احوال و مناسبات شیخ صفی‌الدین اردبیلی*»، مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، علمی-پژوهشی، شماره ۵۰.

سالاری شادی، علی (۱۳۸۸)، «*بررسی نقش شاه اسماعیل در تشکیل حکومت صفوی*» مجله تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه لرستان، سال سوم، شماره ششم، صص ۵-۲۸.

سیوری، راجر (۱۳۶۳)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه احمد صبا، تهران: کتاب تهران.

سیوری، راجر (۱۳۸۵)، «*دولت و سیاست اداری در دوره صفوی*» اصفهان در مطالعات ایرانی، به کوشش رنانا هولود، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

سومر، فاروق (۱۳۷۱)، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل حکومت صفوی*، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران: نشر گستره.

شاملو، ولی قلی (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، ج ۱، به تصحیح حسن سادات ناصری، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴)، *تشیع و تصوف*، ترجمه علی رضا قراگوزلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.

صفت گل، منصور (۱۳۸۱)، *فراز و فرود صفویان*، تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا. طهماسب صفوی (۱۳۶۳)، *تذکره شاه طهماسب*، با مقدمه امراالله صفوی، تهران: انتشارات شرق.

عبدی بیگ شیرازی (۱۳۶۹)، *تکمله الاخبار*، مقدمه و تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی.

قمی، قاضی احمد (۱۳۶۳)، *خلاصه التواریخ*، ج ۱، بکوشش احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کربن، هانری (۱۳۶۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیر کبیر.

کریمی، علیرضا (۱۳۹۲)، *سیاست در نظر ایرانیان عصر صفوی*، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۱۲.

لمبتون، آن، کی (۱۳۷۴)، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه صالحی و فقیهی، بی‌جا، موسسه عروج.

لویس، برنارد (۱۳۸۱)، *خاورمیانه دوهزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نشر نی.

مزاوی، میشل (۱۳۶۸)، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.

میر جعفری، حسین (۱۳۸۳)، «*سوریدگان شاه اسماعیل در آناتولی در گذشته و حال*» ایران زمین در گستره تاریخ صفویه»، تبریز: دانشگاه تبریز، صص ۹۰۵-۹۱۶.

مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۷۰)، «*ایران در قرن ۱۵ میلادی*»، یادنامه میرزا جعفر سلطان

القرایی، تبریز: دانشگاه تبریز، صص ۱۵۷-۱۷۵.

نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، «دین در ایران عهد صفوی» اصفهان در مطالعات ایرانی، به کوشش رناتا هولود، ترجمه محمد تقی فرامرزی. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

نصر، سید حسین و دیگران (۱۳۸۷)، تاریخ ایران کمبریج، دوره صفوی، جلد ششم، ترجمه تیمور قادری، ویراستار جکسون ولکهارت. تهران: انتشارات مهناب.

هولت، پی. ام. وأن. ک. س لمبتون (۱۳۸۱)، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر.

هینتس، والتر (۱۳۶۲)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی.

یزدی، ملا جلال منجم (۱۳۶۶)، تاریخ عباسی، بکوشش سیف الله وحید نیا، بی‌جا: انتشارات وحید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی